حضرت الامام شاہ ولی اللہ دہلوی رحمۃ اللہ علیہ

کے

فقہی افکار کا تحقیقی جائزہ

تحقیق وترتیب:

ڈاکٹر حسین محمد قریشی

اسسٹنٹ پروفیسر اسلامک سٹڈیز

یونیورسٹی آف سائنس اینڈ ٹیکنالوجی بنوں

DATA ENTERED

حضرت الامام شاہ ولی اللہ دہلوی رحمۃ اللہ علیہ

کے

فقہی افکار کا تحقیقی جائزہ

تحقیق وترتیب:

ڈاکٹر حسین محمد قریشی

اسسٹنٹ پروفیسر اسلامک سٹڈیز

یونیورسٹی آف سائنس اینڈ ٹیکنالوجی بنوں

جمعیۃ پبلیکیشنز

رحمان پلازہ مچھلی منڈی اُردو بازار، لاہور فون: 042-37361339

E-Mail: jamiatbooks@gmail.com

297.81
C 86 9
92425
۲ ر

Shah Wali Ullah Kay Fiahi Afkar-Tahqiqi Jaiza

By

Dr. Hussain Mohammad
drhussain61@yahoo.com.pk

ISBN: 969-8917-77-2

ضابطہ

نام کتاب	شاہ ولی اللہؒ کے فقہی افکار
سال اشاعت	جولائی ۲۰۱۰ء
ناشر	محمد ریاض درانی
کمپوزنگ	جمعیۃ کمپوزنگ سنٹر، وحدت روڈ لاہور
مطبع	اشتیاق اے مشتاق پریس' لاہور
قیمت	-/400روپے
بہ اہتمام	محمد بلال درانی
قانونی مشیر	سید طارق ہمدانی (ایڈووکیٹ ہائی کورٹ)

یہ کتاب سوانحِ شاہ ولی اللہؒ، عصر شاہ ولی اللہؒ کی معلومات افزاء تمہیدی مباحث کے بعد مآخذ فقہ قرآن حکیم، سنت نبوی ﷺ اجماع، قیاس، نیز ثانوی اصولِ شرع استصحابِ حال، مصالح مرسلہ اور عرف و عادت جیسے منابعِ دین کے انتقادی جائزہ پر مشتمل ہے، کوشش یہ کی گئی ہے کہ شاہ ولی اللہؒ کی نظر میں ان تمام مباحث کا احاطہ ہو۔

انتساب

والد ماجد جو علاقہ کے علمی قریشی خاندان سے تعلق رکھتے تھے، مفتیٔ ہند مولانا کفایت اللہ صاحبؒ کے شاگردِ رشید تھے، پیشہ کے لحاظ سے جسمانی طبیب، مگر انسانوں کی روحانی بالیدگی ان کا مشن رہا، پوری زندگی غلبۂ دین کے لیے مساعی رہے اور اسی مقصد میں جان جانِ آفرین کے سپرد کردی۔ اللہ تعالیٰ مرحوم کو جنت الفردوس سے نوازے، مَیں اس کاوش کا انتساب اس مرّبی کے نام کرتا ہوں۔ (نوّر اللہ مرقدہ)

فہرست مضامین

	مضامین	صفحہ نمبر
	اظہار تشکر	۱۱
	عرضِ حال	۱۵
	مقدمہ	۲۱
باب اول	**سوانح ولی اللہؒ** (۴۳تا۱۰۱)	
	فصل اول: شاہ ولی اللہؒ کے سوانحی حالات	۴۹
	شاہ ولی اللہؒ کی ولادت	۴۹
	شاہ ولی اللہؒ کے خاندانی مآثر	۵۱
	شاہ ولی اللہؒ کے والد شاہ عبدالرحیم	۵۷
	شاہ ولی اللہؒ کے تحصیلی و تکمیلی ملکات	۶۰
	شاہ ولی اللہؒ کا پڑھا ہوا نصابِ تعلیم	۶۱
	مدرسہ رحیمیہ کی صدر نشینی	۶۲
	سفرِ حج	۶۵
	شاہ ولی اللہ کے اساتذہ	۶۶
	شاہ صاحب کی عربی دانی	۶۸
	فصل دوم: شاہ ولی اللہؒ کے تکمیلی ملکات	۷۱
	رجوع الی القرآن	۷۱

	حدیث وفقہ کے حوالہ سے تجدیدی کام	۷۳
	تصوف کے حوالہ سے تجدیدی کارنامہ	۷۵
	فصل سوم: شاہ ولی اللہؒ کے تصنیفی ملکات	۷۹
	تصانیف کی تعداد	۷۹
	تفسیر	۸۰
	حدیث وسیرت نبویؐ	۸۴
	علم اسرارِ حدیث، فقہ واصول الفقہ	۸۷
	عقائد وعلم الکلام	۹۳
	تصوف	۹۵
	متفرقات	۹۷
	خلاصہ بحث	۱۰۰
	حوالہ جات	۱۰۲
باب دوم	**عصرِ شاہ ولی اللہؒ** (۱۱۰تا۱۴۴)	
	عصرِ شاہ ولی اللہ (بین الاقوامی حالات)	۱۱۱
	فصل اول: عالم اسلام کے سیاسی ومعاشرتی حالات	۱۱۳
	سلطنتِ عثمانیہ	۱۱۳
	حجاز کی صورتِ حال	۱۱۳
	یمن کی صورتِ حال	۱۱۴
	ایران کی صورتِ حال	۱۱۵
	افغانستان کی صورتِ حال	۱۱۶
	ہندوستان کے داخلی سیاسی حالات	۱۱۷
	دورِ اکبری	۱۱۷
	دورِ اورنگزیب	۱۲۰

	شاہ ولی اللہؒ کے عہد میں حکمران	۱۲۱
	شاہ ولی اللہؒ کا نجیب الدولہ کو دعوتِ اصلاح	۱۲۳
	فصل دوم: شاہ صاحب کے عہد میں علمی وفقہیانہ حالات	۱۲۷
	نتائج بحث	۱۲۸
	فصل سوم: شاہ ولی اللہؒ کے عہد میں تصوفانہ واخلاقی حالات	۱۳۵
	حوالہ جات	۱۴۵
باب سوم	**شاہ ولی اللہؒ کے فقہی افکار کا تحقیقی جائزہ** (۱۵۴تا۳۲۹)	
	تقریبِ بحث	۱۵۵
	ہدایت ربانی کے دو بڑے سرچشمے	۱۵۶
	فقہ اور شاہ ولی اللہؒ	۱۶۱
	فصل اول: تعارف فقہ	۱۶۳
	فقہ کی اصطلاحی تعریف	۱۶۶
	فقہ کی تعریف امام غزالیؒ کی نظر میں	۱۶۷
	فقہ کی تعریف امام (شاہ ولی اللہؒ کی نظر میں)	۱۶۹
	فقہی احکام کی قسمیں	۱۷۳
	فقہ کا تاریخی پس منظر (شاہ ولی اللہؒ کی نظر میں)	۱۷۴
	عہدِ نبویؐ میں فقہ	۱۷۵
	ارتقاء فقہ کا دوسرا دور عہد خلافتِ راشدہ	۱۷۸
	ارتقاء فقہ کا تیسرا دور (تاسیسی دور)	۱۸۱
	ارتقاء فقہ کا چوتھا دور (تشکیلِ مسالکِ اجتہادیہ)	۱۸۶
	ارتقاء فقہ کا پانچواں دور	۱۹۸
	ارتقاء فقہ کا چھٹا دور (تا حال)	۲۰۰
	ماٰخذ فقہ	۲۰۱

	فصل دوم: فقہ کا ماٴخذ اول قرآن حکیم (شاہ ولی اللہؒ کی نظر میں)	۲۰۳
	نظم قرآن " "	۲۱۵
	سبب نزول آیات " "	۲۱۱
	محکم ومتشابہ " "	۲۲۷
	نسخ فی القرآن " "	۲۵۰
	تشریع کی تشکیل میں معبوث فیہ قوم کی نفسیات کا عمل دخل	۲۶۴
	فصل سوم: فقہ کا ماٴخذ ثانی سنت نبوی (شاہ ولی اللہ کی نظر میں)	۲۷۷
	سنت نبوی قرآن کی مُبَیّن یا تشریع مستقل	۲۸۱
	اقسام حدیث، خبر واحد کی قبولیت اور رفع تعارضِ احادیث	۲۹۰
	افعال نبویؐ کی بحیثیت تشریعی وغیر تشریعی تقسیم	۳۱۴
	روایت لفظی اور روایت معنوی	۳۲۱
	طبقات کتب حدیث اور موٴطا امام مالک کا مقام	۳۴۴
	فصل چہارم: فقہ کا ماٴخذ ثالث اجماع امت (شاہ ولی اللہ کی نظر میں)	۳۴۵
	اجماع کا لغوی واصطلاحی مفہوم	۳۴۶
	حجیت اجماع کے لیے اساس	۳۴۹
	اقسام اجماع	۳۶۶
	علامہ اقبال کی نظر میں عصر حاضر میں اجماع	۳۷۰
	اجماع کے متعلق مستشرقین کا رویہ	۳۷۴
	فصل پنجم: فقہ اسلامی کا چوتھا ماٴخذ قیاس شرعی	۳۷۵
	قیاس کی ضرورت واہمیت	۳۷۷
	قیاس اور رائے کا مثبت پہلو	۳۷۹
	قیاس اور رائے کا منفی پہلو	۳۸۰
	علت کی حقیقت	۳۸۶

۳۹۴	شرائطِ علت	
۴۰۰	طرقِ تفہیم علت	
۴۰۷	فقہ کے ثانوی مأخذ	
۴۰۸	اجتہاد کی تعریف	
۴۱۱	استصحابِ حال	
۴۱۳	استحسان	
۴۱۸	استصلاح یا مصالح مرسلہ	
۴۲۲	عرف و عادت بحیثیت ضمنی مأخذ شرع	
۴۳۰	حوالہ جات	
۴۶۱	اشاریہ آیات	
۴۶۴	اشاریہ احادیث	
۴۶۵	مصادر و مراجع	

اظہارِ تشکّر

میں سراپا سر بسجود ہوں، اس رب کریم کے حضور جس نے مجھے نابغۂ عصر مفکرِ اسلام، حجۃ الملۃ امام شاہ ولی اللہؒ دھلوی کے فقہی، معاشرتی اور تصوفانہ افکار و تعلیمات پر مبنی تحقیقی و انتقادی جائزہ پیش کرنے کی توفیق عطا فرمائی، اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ دوسرے مفکرین اسلام کے مقابلہ میں شاہ صاحب کی انفرادی و ممتاز حیثیت اجاگر ہو کر سامنے آئی اور آپ کی مجتہدانہ شخصیت مدلل ہو گئی۔

برصغیر کے اس عالم کے تبحرِ علمی کا کیسے اندازہ کیا جائے؟ ان کے علم کے سمندر کی اتھاہ گہرائیوں میں غوطہ زن ہو کر گوہر نایاب تلاش کرنا یقیناً توفیق الٰہی کے بغیر ممکن نہ تھا۔

اس میں کوئی شک نہیں کہ شاہ صاحب اپنی ذات میں ایک انجمن کی حیثیت رکھتے تھے، ایک جید عالمِ دین، ایک باکمال فقیہ اور ایک عامل صوفی کی حیثیت سے وہ کسی تعارف کے محتاج نہیں، وہ برصغیر کے عہدِ زوال کے عینی شاہد اور اغیار کی چیرہ دستیوں پر نوحہ کناں ہی نہ تھے، بلکہ اس دور کے واقعات کو اپنے تدبر و تفکر سے بدل کر اسلام کی شوکت رفتہ اور عظمتِ ماضیہ کے نقیب کے طور پر اپنے ہم عصروں کے لئے رہنمائی کا بھی مرکز تھے۔

امام الہندؒ کی ہمہ جہت شخصیت اور متنوع افکار کا احاطہ ہو چکا ہے اور شاہ صاحب کے حوالہ سے مختلف زبانوں میں مختلف جہات سے وقیع کام منصۂ شہود پر آ چکا ہے، تاہم تحقیق و جستجو ایک جاوداں عمل ہے اور اس کے ثمرات ہمارے لئے علمی، ادبی، ثقافتی، سیاسی، معاشی و اخلاقی ورثے کی بازیافت کی صورت میں ظاہر ہوتے رہتے ہیں، لہٰذا یہ تحقیق اس تسلسل کی ایک کڑی ہے۔

دین اسلام ایک مکمل ضابطہ حیات ہے، یہ انسان کے آئینی و قانونی، سیاسی و ثقافتی اور اخلاقی ونفسیاتی مسائل کو کہاں تک حل کرتا ہے؟ اس سوال کا جواب بذات خود ایک وسیع مطالعہ کا متقاضی ہے، ضرورت یہ محسوس کی گئی کہ ایک اسلامی مفکر کی نظر سے مذکورہ بالا سوال کا مدلل جواب پیش ہو، لہٰذا شاہ ولی اللہؒ کے فقہی، معاشی اور تصوفانہ افکار و تعلیمات کے حوالہ سے تحقیقی جائزہ کا انتخاب عمل میں آیا، یوں دین اسلام خصوصاً ان تین جہات سے جن ہدایات کا حکم کرتا ہے، ان کا خلاصہ اس مقالہ میں آ گیا ہے، ان تین شعبہ ہائے علوم کے اس منضبط تحقیقی جائزہ سے ایک لحاظ سے پورے دین اسلام کی تعلیمات عام فہم ہو جائیگی۔ منتخب کردہ موضوع یقیناً نادر اور منفرد ہونے کے ساتھ ادق بھی ہے، تاہم ولی اللھی افکار کی متنوع جہات سے جن اصحاب قلم نے داد تحقیق دی ہے، اس نے نشان راہ کا کام دے کر یہ حوصلہ دیا کہ شاہ صاحب کے حوالے سے علمی کام کو وسعت دی جائے۔

مقالے سے متعلق مجھے یہ دعویٰ تو نہیں کہ میں نے موضوع کے جملہ پہلوؤں کا ہر لحاظ سے بطریقہ کمال احاطہ کر لیا ہے، تاہم بساط بھر کوشش کرنے کے بعد میں اپنی فکر و جستجو کے اس ما حصل کو صاحبان علم و فضل کے سامنے پیش کرنے کی جسارت کرتا ہوں، مجھے قصورِ علم کا اعتراف ہے ارشاد ربانی ہے وَفَوْقَ كُلِّ ذِىْ عِلْمٍ عَلِيْم۔

جن اہل علم نے شاہ صاحب کے افکار و تعلیمات کے بارے میں لکھا، ان میں مولانا عبیداللہ سندھیؒ کا متفرق کام سرِ فہرست ہے، خصوصاً ''شاہ ولی اللہ کی حکمت کا اجمالی تعارف'' موصوف کی اِس قدر اور موضوع پر حرف آخر کی تحقیق ہے، اُنہیں شاہ صاحب کی ذات سے عشق کے درجہ تک تعلق تھا، وہ ولی اللھی فکر کے ترجمان مانے جاتے ہیں۔ اسی طرح ولی اللھی فکر کے امین جناب ڈاکٹر غلام مصطفیٰ قاسمی جہاں اُردو ادب میں خاص مقام رکھتے تھے، وہاں شاہ صاحب کے فلسفے کی افہام و تفہیم پر اُنہیں بلا کا ملکہ حاصل تھا، اُنہوں نے موضوع پر وقیع کام کیا، شاہ صاحب کی اکثر نایاب کتب کی بازیابی و اشاعت اور ان پر تعلیقات اُن کا نا قابل فراموش کارنامہ ہے، موصوف، حینِ حیات شاہ ولی اللہ اکیڈمی حیدر آباد کی روح رواں رہے، موصوف کا موضوع سے متعلق کتب کی فراہمی کی معاونت کا بندہ ممنون ہے۔

میری اس علمی کاوش کے سلسلہ میں جناب ڈاکٹر محمد دین (مرحوم) جناب مولانا عبدالحمید (صوفی صاحب گوجرنوالہ جناب ڈاکٹر محمد الغزالی کی مشاورت کو بھی دخل ہے، میں ان حضرات کا زیرِ بارِ احسان ہوں اور بے حد ممنون ہوں۔ جنرل ہیڈ کوارٹر راولپنڈی کے ایجوکیشن ڈائریکٹریٹ کے ارباب حل وعقد کا بھی شکریہ ادا کرتا ہوں، جنہوں نے اس اعلیٰ تعلیم کے حصول کی اجازت سے نوازا۔

میں ممنون ہوں، نیشنل یونیورسٹی آف ماڈرن لینگویجز، اسلام آباد کے جملہ اساتذہ کرام کا خصوصاً جامعہ کے ریکٹر جناب بریگیڈیئر عزیز احمد خان صاحب کا، جناب خالد شاہین بریگیڈیئر، جناب بریگیڈیئر واثق احمد خان اور جناب ڈاکٹر بریگیڈیئر اللہ بخش (ریٹائیرڈ آرمی ایجوکیشن کور) کی بھرپور معاونت کا بھی اعتراف ہے۔ ان حضرات نے میری حوصلہ افزائی فرمائی۔ بھائی صالح محمد قریشی جامعہ المعارف الاسلامیہ، جامعہ حلیمیہ کے ناظم مولانا محمد انور صاحب اور جامعہ حقانیہ ساہیوال سرگودھا کے مہتمم مولانا عبدالقدوس صاحب اور جناب حاجی یعقوب صاحب (وزارت حج) نے علمی معاونت کی، میں ان کا بھی بارِ احسان ہوں، اللہ غلبۂ دین کیلئے سرگرم، علاقہ کے معروف جمعیت کے کارکن قاری عبداللہ صاحب، مولانا نسیم علی شاہ الہاشمی مہتمم جامعہ المرکز الاسلامی پاکستان بنوں نے ہر وقت دستِ شفقت رکھا ہے، میں ممنون ہوں، جزائے خیر دے۔

لغتِ عربی فیکلٹی کے سربراہ جناب ڈاکٹر علی انور صاحب کا بھی شکریہ ادا کرتا ہوں، جنہوں نے اس عظیم علمی منصوبے کی تکمیل کے کئی مراحل میں میری حوصلہ افزائی فرمائی۔

مجھے بلا مبالغہ مقالہ ہذا کے نگران جناب ڈاکٹر ضیاء الحق یوسف زئی کی علمی ودینی بصیرت وتعمق پر فخر ہے، وہ لغت وتاریخ ادب عربی کے رمز شناس اور علوم اسلامیہ میں ایک ماہر فن ہونے کے ساتھ ساتھ شفیق نگران مقالہ کی حیثیت سے ہر تعویق اور مشکل میں ایک معتمد رہنما بھی ثابت ہوئے، مقالہ میں علمی روح اور دوسرے تیکنیکی حوالوں سے ان کی رہنمائی موجب تحسین ہے، مجھے موصوف کے تعاون کا دل کی گہرائیوں سے اعتراف ہے۔ اِن حضرات نے میری علمی

معاونت کی۔

ناسپاسی ہوگی اگر میں یونیورسٹی آف سائنس اینڈ ٹیکنالوجی بنوں کے وائس چانسلر جناب پروفیسر ڈاکٹر عصمت اللہ خاں صاحب کا شکریہ ادا نہ کروں، جن کی مخلصانہ محنتوں سے یونیورسٹی نے ترقی کے کئی مراحل طے کیے۔ یونیورسٹی ہذا کے جملہ اراکینِ منتظمہ بشمول رجسٹرار صاحب، عبداللہ خان اور جناب انعام اللہ خان مروت، ڈیپارٹمنٹ آف ایجوکیشن اینڈ ریسرچ کے ڈائریکٹر ڈاکٹر ریاست علی، جناب ڈاکٹر ثاقب، جناب ڈاکٹر غازی صاحب اسی طرح ڈائریکٹر آئی ایم ایس اعوان صاحب اور جملہ ڈیپارٹمنٹس کے سربراہان کا میں ممنون ہوں، انہوں نے میری حوصلہ افزائی فرمائی۔ میری دعا ہے کہ یہ یونیورسٹی ملک کی مثالی یونیورسٹی بن جائے اور علاقہ کی علمی ترقیوں کا زینہ ثابت ہو، میں پشاور یونیورسٹی کے جناب ڈاکٹر قبلہ آیاز صاحب، ڈاکٹر ضیاء اللہ صاحب، جناب ڈاکٹر حسین فاروقی صاحب اسلامیہ کالج پشاور، اسلامیہ کالج لاہور کے پرنسپل جناب پروفیسر امجد شاکر صاحب کا دل کی گہرائیوں سے ممنون ہوں، موخر الذکر نے میری تحریر کی نوک پلک درست کرنے اور کتاب پر مبسوط مقدمہ لکھ کر کلفت اٹھائی، موصوف کئی علمی مقالات کے مصنف ہیں، اور علماء حق کے ساتھ گہرا لگاؤ رکھتے ہیں۔ اللہ تعالیٰ ان سب کو جزائے خیر دے۔

ریاض درانی صاحب اور رشید احمد صدیقی نے اشاعت کتاب میں بھرپور معاونت کی، میں حد درجہ ان کے خدمات کا معترف ہوں، اللہ کریم سے دعا ہے کہ پیش کردہ علمی کاوش ملت کے لئے نافع اور عند اللہ قبولیت پائے۔

اللہ تعالیٰ ہماری لغزشوں اور تقصیرات سے درگزر فرمائیں۔ اللہ تعالیٰ میری اس کاوش کو قبول فرمائے۔ آمین

ڈاکٹر حسین محمد قریشی
اسسٹنٹ پروفیسر
یونیورسٹی آف سائنس اینڈ ٹیکنالوجی آف بنوں

عرضِ حال

الحمد للہ الذی شرفنا بکتابہ العظیم، والصلوٰۃ والسلام علی من نوّر طریق الھدیٰ ببیانہ وعلی آلہ العاملین علیٰ القرآن العظیم والمجتھدین من اھل العلم والعباد الصالحین الی یوم الدین امابعد:

اسلام ایک عالمگیر دین ہے، اللہ تعالیٰ نے انسانوں کی رہنمائی کیلئے کتاب اللہ اور انبیاء علیہم السلام کی بعثت کا التزام فرمایا۔ ختم نبوت کے بعد مجددین اُمت کا سلسلہ بھی اس مقصد کی ایک کڑی ہے، تاکہ بنی نوع انسان کی ہر حال میں رہنمائی ہو اور وہ دنیا و آخرت میں سُرخرو ہو۔

متمدن انسان ابتداءِ آفرینش سے تین اساسی مسائل سے دوچار چلا آرہا ہے۔

الف : وہ قانون وتشریع کی طرف محتاج واقع ہوا ہے۔

ب : وہ معاش ومعاشرت کے مسئلہ کا بہتر حل چاہتا ہے۔

ج : اس میں تفکر وتعقل کی عظیم قوت رکھی گئی ہے۔ صفتِ علم کی وجہ سے وہ خلیفہ فی الارض کے منصب پر فائز ہے، لہٰذا متوازن حیات اور معاشی آسودگی پانے کے بعد اُس کا سوزِ دروں (انسان کے اندر کی حرارت) یا وجدانی کیفیت (نفسانی حال) اسے ماوراء الطبعیات قوت حظیرۃ القدس (بالائی فیصلہ گاہ) سے مانوس کرنے پر مائل کرتی ہے، انسان کا رب تعالیٰ کے ساتھ یہ باطنی تعلق، ''تصوف'' کہلاتا ہے، جو ایک لحاظ سے فطری ہے، یہ مادی زندگی میں استحکام اور مقصدیت کا باعث ہے اور اُخروی زندگی کی تشکیل کرتا ہے۔

المختصر ایک طرف غیر شعوری طور پر مقالہ نگار کے ذہن پر فقہ، معاشرت اور تصوف جیسے

علوم مستولی تھے، تو دوسری طرف اٹھارویں صدی عیسوی کے نابغہٗ عصر شاہ ولی اللہ دہلویؒ کے مجددانہ متنوع کارنامے وافکار تھے، یہ حسن اتفاق ہے کہ شاہ صاحب کا اپنے کتب میں اساسی علوم یعنی قرآن وسنت کے بعد سب سے زیادہ ارتکاز جن علوم پر رہا ہے، وہ یہی تین علوم یعنی فقہ، معاشرت وعمرانیات اور متصوفانہ علوم ومعارف ہیں، ان علوم کی تشریح وتعبیر میں ان کی انفرادی روش اور امتیاز بھی ایک ناقابل انکار حقیقت ہے، بظاہر شاہ صاحب نے ان علوم کو نئے سانچوں میں ڈھالا، نئی جہات سے نوازا اور اپنی مخصوص نظر سے گویا ان علوم میں نئی طرح ڈالی۔

دیکھنا یہ ہے کہ کیا واقعۃً شاہ صاحب ان علوم میں درجۂ اجتہاد پر فائز تھے؟ ان علوم میں شاہ صاحب کے قلم نے کہاں تک جولانی دکھائی ؟ کیا وہ ان علوم کے بعض شعبوں میں مؤسس کی حیثیت بھی رکھتے تھے ؟

ان تمام سوالات کی تنقیح کے لئے ضروری ہے کہ شاہ صاحب کے حوالہ سے مذکورہ تین شعبوں سے متعلق ایک بے لاگ تحقیقی وتنقیدی جائزہ پیش ہو اور علیٰ وجہ البصیرۃ اس امر کی تحقیق ہو کہ آپ کی مجددانہ شان کی اصل وجوہ کیا ہیں؟

مقالہ نگار نے پہلے شاہ صاحبؒ کے معاشی حوالے سے ایک علمی مقالہ پیش کیا تھا۔ الحمد للہ! اس کام کی پذیرائی ہوئی، لہٰذا جب بندہ علوم اسلامیہ میں ڈاکٹریٹ کی ڈگری کے حصول کے لئے پُرعزم ہوا، تو انتخابِ موضوع کے مرحلہ میں جہاں فکری قوتوں نے مساعدت کی، وہاں شفیق اساتذہ کی مشاورت سے یہ طے ہوا کہ کیوں نہ اس موضوع کا انتخاب کیا جائے، جو نادر وادق ہونے کے ساتھ عالمانہ بھی ہو اور دورِ حاضر کی آئینی وتشریعی، ثقافتی، تمدنی، سیاسی ومعاشی اور اخلاقی ضرورت کو بھی پورا کرتا ہو۔ یعنی ''شاہ ولی اللہ دھلویؒ کے فقہی، معاشرتی اور تصوفانہ افکار کا تحقیقی جائزہ'' دراصل اس جائزہ سے مقصود شاہ صاحب کے منفرد مقام کو اُجاگر کرنا اور ان کی فکری ندرت کی تلاش ہے، یہ ایک لحاظ سے شاہ صاحب کا دوسرے مفکرین کے ساتھ تقابلی جائزہ بھی ہے۔

مقالہ کے اہداف اور مقاصد کو پانے کے لئے جو طریقہ کار مقالہ نگار نے اختیار کیا، اس میں درج ذیل اصولوں کو کلیدی حیثیت حاصل ہے۔

اس جامع تحقیقی جائزہ سے مقصود شاہ ولی اللہ کی تعلیمات کا نہ صرف احاطہ کرنا ہے، بلکہ موضوع سے متعلق تینوں علوم میں ان کی امتیازی و منفرد حیثیت کو بھی مشخص کرنا ہے، اس لئے شاہ صاحب کی کتب میں سب سے پہلے ان کی تعلیم و نظریہ کا کھوج لگایا گیا،

شاہ صاحب کی تعلیم و فکر کی تنقیح کر کے ان کے ہم پلہ مفکرین، ائمہ دین، مثلاً امام غزالیؒ م۱۱۱۲ء، سیف الدین آمدی م۱۲۳۴ء علامہ ابن خلدون م۱۳۵۰ء، ابن تیمیہ م۱۳۸۳ء، علامہ مجدد الف ثانی م۱۶۲۵ء جیسے جبالِ علم و عرفان کی آراء سے شاہ صاحب کے نظریہ کا تقابلی جائزہ پیش کیا گیا اور شاہ صاحب کے متعلقہ مسئلہ میں امتیاز کو نتیجۂ بحث کی صورت میں پیش کیا گیا ہے۔

اس امر کی توضیح بطور مثال ماخذِ اول قرآن کریم کے محکم و متشابہ کے حوالے سے اس طرح ممکن ہے، کہ سب سے پہلے محکم و متشابہ کی عمومی تعریفات پیش کی گئی ہیں، پھر شاہ صاحب سے منقول اس ضمن میں محکم متشابہ کی تعریفات، مضمرات سامنے لانے کی کاوش کی گئی ہے، تیسرے مرحلہ میں خود شاہ صاحب جہاں جہاں ان کے اطلاق کی صورتوں کو روبہ عمل لائے ہیں، اس تک رسائی پانے کی کوشش کی گئی ہے۔ متشابہات کی تعریف میں شاہ صاحب متقدمین اہل علم کی طرح عدم خوض کی رائے کو ترجیح دیتے ہیں۔ وہ پھر معتزلہ کی طرح اس کے معنی علی الیقین نہیں، بلکہ علی سبیل الاحتمال نقل بھی کرتے ہیں، یوں وہ درمیانی راہ چلتے ہیں، اسی طرح نظمِ قرآن، شانِ نزول اور ربطِ آیات سے متعلق شاہ صاحب کے متفردانہ نظریہ کا کھوج لگایا گیا ہے اور نتیجہ اخذ کیا گیا ہے، اسی طرح نسخ فی القرآن کے حوالے سے بیس آیات کا پانچ آیات پر لانا جیسے متفردانہ نظریات کو زیر بحث لائے گئے ہیں۔ ایسے ہی بقیہ مآخذ شرع، سنت، اجماع، قیاس اور ثانوی مآخذ میں شاہ صاحبؒ کے مخصوص فکر کو اُجاگر کیا گیا ہے۔

شاہ صاحب کے فقہی افکار کی بحث کی طرح بقیہ دو علوم معاشرت و تصوف میں بھی اسی نہج سے جائزہ کو وسعت دی گئی ہے، البتہ شاہ صاحب کے معاشرتی و عمرانی نظریے جسے وہ مخصوص و منفرد اصطلاح ''ارتفاقات'' سے موسوم کرتے ہیں، کے جائزے میں اجتماع و سیاسیات کے دوسرے مسائل کو زیر بحث لائے گئے ہیں، اس کے ساتھ ساتھ معاشرت کے اُن مسائل کو اجاگر کیا گیا ہے جن کے معاشرے میں اطلاق (نفاذ و اجراء) کے مواقع موجود ہوں اور

معاشرے پران کے مثبت اثرات پڑنے کے مواقع میسر ہوں۔شاہ صاحبؒ کا نظریہ ارتفاقات دراصل ارتقاء تہذیب وتمدن وعمرانیات واقتصادیات کا جامع عنوان ہے،ان کا ارتفاقاتی نظریہ ایک منظم سیاسی ومعاشی نظریہ کا بھی مظہر ہے،ان کے اس نظریے سے معاشرے میں ارتقاء ونمو، حرکت وتہیج ،علوم وفنون کی دریافت شرائع کے اسرار وحکم کے حوالہ سے بھی پردہ کشائی ہو جاتی ہے، نیز معاش ومعاشرت وسماجیات کے علوم سے متعلق دوسرے مفکرین کے نظریات کے تقابلی مطالعے سے بھی واقفیت کے ساتھ شاہ ولی اللہؒ کی ممتاز فکر تک رسائی کے مواقع ہاتھ آنے لگ جاتے ہیں۔شاہ صاحبؒ معاشرتی ارتقاء کی تکمیلی منزل بین الاقوامیت یا خلافتِ عامہ پر منتج مانتے ہیں۔اس منزل تک پہنچنے کے لیے وہ معاشرے کو چار طبعی مراحل میں سے گزرنا ناگزیر قرار دیتے ہیں۔ وہ اِن چار طبعی مراحل کو مادی وعضویاتی رنگ میں پیش کرتے ہیں،جس طرح ایک فرد زندگی کے طبعی مراحل بچپن،لڑکپن اور جوانی سے ہو کر ہی اپنے کمال وپختگی کو پہنچتا ہے، اس طرح شاہ صاحبؒ کے نزدیک اجتماع و معاشرہ بدوی وصحرائی ، قصباتی ،شہری ،اور قومی حکومت کے منازل طے کر کے ہی اپنے تکمیلی مرحلے بین الاقومیت تک پہنچ پاتا ہے۔شاہ صاحب کے معاشرتی افکار کے تحقیقی جائزہ کے حصے میں جہاں اجتماعی وسماجیات کے دوسرے متداخل مسائل کو زیر بحث لایا گیا، وہاں اِن مباحث میں خصوصاً اُن مسائل پر ارتکاز رہا ہے، جن کے اطلاق کے مواقع میسر ہوں اور معاشرے پر اُن کے مثبت اثرات پڑنے کے روشن امکانات موجود ہوں۔اس تناظر میں معاشرتی افکار کے باب چہارم فصل چہارم میں ریاست کی ارتفاقی (اقتصادی) ذمہ داریوں کے ضمن میں حضرت شاہ ولی اللہؒ نے ریاست کو جن ذمہ داریوں کا پابند بناتے ہیں، اُن میں کفالت عامہ، معذوروں کی کفالت، زراعت وصنعت کی حوصلہ افزائی، فلاحی اداروں کا قیام،حکومت کا نرخوں پر کنٹرول، تعلیم کی ترقی، بے روزگاری کے خاتمے،مختلف پیشوں کی منصوبہ بندی جیسے معاشرتی مسائل کی نہ صرف نشاندہی کی گئی ہے بلکہ ان مسائل کا حل بھی پیش کیا گیا ہے،شاہ صاحبؒ وہ حکیم نہیں جو مرض بتلا کر مریض کو ذہنی بیماری میں بتلا کریں بلکہ وہ حکیمِ حاذق کی طرح مرض کی تشخیص کر کے اس کے حسبِ حال علاج بھی تجویز کرتے ہیں۔

یہ بھی امر واقعہ ہے کہ شاہ صاحب عمیق (گہری) نظر رکھتے تھے، وہ مختلف مسائل میں انضمام (موافقت) کے طور پر پہچانے جاتے ہیں۔ان کی اس ذہنی وسعت کو مرعی رکھا گیا ہے، لہٰذا اُن کے نظریات کو اپنے نظریات کی مؤید نہیں بلکہ انہی کے نظریات کو اساس بنا کر نتائج کا استخراج کیا گیا ہے اور اُن کی فکر کی ترجمانی کی گئی ہے۔

تصوف کے باب میں بھی تحقیق کا یہی طریقہ کار اپنایا گیا ہے، شاہ صاحبؒ شریعت و طریقت میں ہم آہنگی کے حوالہ سے جو تعبیر اختیار کرتے ہیں، وہ دورِ حاضر کی نفسیات کے عین مطابق ہے۔ دراصل ظاہری اعمال، باطنی کیفیات پیدا کرنے کیلئے بطور آلہ و اسباب کے کام دیتے ہیں، خارجی ماحول کا باطن پر اثر انداز ہونا ایک فطری امر ہے، اس طور پر تصوف کی معنویت کا اقرار کے ساتھ شریعت و طریقت میں ھم آہنگی کا مسئلہ حل ہو جاتا ہے، اور یوں شاہ ولی اللہؒ جو تصوف کو ایک عقلی مسئلہ کی حیثیت سے سمجھاتے ہیں کی توجیہ ہو جاتی ہے۔

تحقیق کے افادی پہلو:

ایک عام سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ اس تحقیق کے کیا افادی پہلو ہونگے؟ اس حوالہ سے کہا جا سکتا ہے کہ:

ا۔ تحقیق ایک جاوداں عمل ہے، تہذیبی ارتقاء کیلئے تعلیم و جستجو کی ضرورت محتاج بیان نہیں، لہٰذا مکانی و زمانی اعتبار سے قریب ترین عہد ساز شخصیت کے حوالہ سے یہ تحقیق بھی اس تسلسل کا حصہ ہے، اس وقت شاہ صاحب کے فکر و فن پر معلومات افزاء اور وقیع کاوشیں آ رہی ہیں، پیشِ نظر کاوش بھی اس سلسلے کی ایک کڑی ہے۔

ب۔ اس تحقیق سے اسلامی ثقافت کی مضبوط اساس سے ہمیں شعوری طور پر آگاہی حاصل ہو جائیگی اور مستقبل میں ثقافت اسلامیہ کی تشکیلِ نو میں یہ کاوش معاون ثابت ہوگی، یوں یہ ثقافتی اساس مہیا کرے گی۔

ج۔ اس تحقیقی عمل سے مفکرِ اسلام شاہ صاحب کی زبانی دین اسلام بحیثیت ایک قابل عمل نظام حیات کے طور پر متعارف ہو جائیگا، چونکہ انسان کی جیتی جاگتی زندگی مذکورہ تین شعبوں سے خارج نہیں، لہٰذا عصری امتزاج سے ان علوم کی ایک لحاظ سے تشکیل نو

کی ضرورت پوری ہو جائیگی، یوں یہ تحقیق مستقبل میں نظامِ حیات کے طور پر اصولی قواعد کے طور پر کام دے گی۔

د۔ اس وقت فقہ، معاشرت اور تصوف جیسے شعبوں میں کسی نہ کسی لحاظ سے افراط وتفریط موجود ہی ہے، لہٰذا یہ تحقیق تینوں شعبوں میں اعتدال کی راہ متعین کرنے میں مددگار ثابت ہوگی اور تینوں شعبوں میں ہر ایک شعبہ کی شرعی حیثیت متعین ہو جائیگی۔

ھ۔ یہ تحقیق اُردو زبان ادب میں بھی وقیع اضافہ کا موجب ہوگی۔

مقالہ کے تیسرے باب میں ابتداءً فقہ کی حقیقت، ادوارِ فقہ، مآخذ فقہ سے متعلق بحث کرنے بعد مآخذ فقہ میں ہر مأخذ سے متعلق بھرپور جائزہ پیش کیا گیا ہے، مأخذ اول وثانی قرآن وسنت سے متعلق شاہ صاحب کے امتیازی فکر کو اجاگر کیا گیا ہے، اس بحث میں زیادہ تر ارتکاز فروعی مسائل کی بجائے فقہ کے اصول پر رہا ہے، تمام جزوی وفروعی مسائل کسی نہ کسی فقہی اصول کا نتیجہ ہوتے ہیں، امام ابوحنیفہ کی فقہی بالادستی کا ایک عنصر ایسے ہی فقہی اصول کی رورعایت بھی ہے، ویسے ہر میدان میں اصول ہی مطلوب ہوتے ہیں، لہٰذا مقالہ کا یہ حصہ فقہ کے مآخذ قرآن حکیم، سنت، اجماع، قیاس اور دوسرے ثانوی مآخذ، استحسان، استصلاح، مصالح مرسلہ، عرف و عادت وغیرہ سے متعلق بھرپور جائزہ پر مشتمل ہے اس بحث میں شاہ صاحب کے افکار کا دوسرے مفکرین کے افکار سے تقابلی نوعیت کا مطالعہ بھی شامل ہے اور شاہ صاحب کی فکری امتیاز کو مُشخص کیا گیا ہے۔ اس طور پر اُلجھن کا ازالہ ہو جاتا ہے کہ شاہ ولی اللہؒ کی مجتہدانہ شان کے اسباب کیا تھے؟ فروعی مسائل میں وجوہ اختلافاتِ آراء اور اس حوالے سے شاہ صاحب کے نظریات کو اس لئے بھی چھیڑنے کی ضرورت محسوس نہیں کی گئی کہ ہماری فقہی کتب کا موضوع ہی فروعی اختلافات کا بیان ہے، لہٰذا آج کے اذہان کو ایسے مباحث سے مزید بوجھل بنانا مناسب نہیں۔

نوٹ: اس مقالہ کی اشاعت کا اہتمام دو جلدوں میں کیا جاتا ہے۔ پیشِ نظر حصہ پہلے تین ابواب پر یعنی سوانح شاہ ولی اللہؒ، عصرِ شاہ ولی اللہؒ اور شاہ ولی اللہؒ کے فقہی افکار پر مشتمل ہے، بقیہ دو ابواب یعنی شاہ ولی اللہؒ کے معاشرتی وتصوفانہ افکار کا تحقیقی جائزہ کو آئندہ مرحلے میں الگ شائع کیا جائے گا۔ ان شاءَ اللہ

مقدمہ

حامدًا و مصليًا و مسلمًا.

امام ولی اللہ دہلوی قدس سرہ العزیز اٹھارہویں صدی عیسوی کے برصغیر کے عظیم مسلم دانشور اور مفکر تھے۔آپ جامع الصفات اور جامع الحیثیات شخص تھے،آپ سے قبل حضرت مجدد الف ثانی دنیا میں تشریف لائے،جنھوں نے معاشرے میں موجود بدعات کے خلاف آواز بلند کی اور سنت ثابتہ کی طرف دعوت دی،آپ نے مسلم عقائد کی بھولی بسری باتوں کی یاد تازہ کی اور عقائد کے چشمۂ صافی میں پیدا ہونے والی کثافتوں کو ختم کرنے کی کاوشیں کیں۔ تاریخِ اسلام کی گذشتہ صدیوں میں دو رجحانات ملتے ہیں،ایک مرکز گریز رویہ اور دوسرا مرکز کی طرف لوٹ آنے کا رویہ،حضرت مجدد الف ثانی نے مرکز کی طرف لوٹ آنے کی طرف دعوت دی،اسی لیے حضرت امام ولی اللہ دہلوی انھیں اپنے لیے ارہاص قرار دیتے ہیں،انھوں نے حضرت الامام کی دعوت کے لیے راستہ صاف کیا۔

وقت منتظر تھا!!

حضرت مجدد الف ثانی قدس سرہ العزیز کی دعوت سنت ثابتہ کی طرف دعوت دی تھی،آپ نے شریعت کے جادۂ قویمہ کی طرف امتِ مسلمہ کو بلایا،آپ کی دعوت کا خلاصہ تھا:

سوئے قطار می کشم ناقۂ بے زمام را

امتِ مسلمہ کے صدیوں کے علوم،افکار ایک اور مجدد کے منتظر تھے،جو علوم اسلامی کی تجدید کرتا اور اپنے اجتہاد سے نئے علوم کی بناڈالتا،حضرت مجدد الف ثانی ایک ایسا ماحول پیدا کر گئے تھے اور ایک ایسی راہ واضح کر گئے تھے کہ کسی ایسے مجدد کی آواز سنی جاسکے۔کسی ایسے مجدد کو کام کرنے کا موقع مل سکے جو صدیوں کے افکار و علومِ اسلام کی تجدید کر سکے،یہی وجہ ہے کہ

حضرت الامام شاہ ولی اللہ دہلوی جب کتمِ عدم سے عالمِ وجود میں آئے تو فتاویٰ عالمگیری مرتب کیا جا چکا تھا۔ وحدت الوجود کی بعض غلط تعبیرات کے باعث وحدت الشہود کا محتاط نظریہ مقبول و معروف ہو چکا تھا۔ دہلی میں حضرت شاہ عبدالرحیم کی مسند تدریس بھی موجود تھی اور نقشبندی تصوف کا سلسلہ بھی موجود تھا، اس ماحول میں حضرت الامام دنیا میں تشریف لائے، آپ کو گمراہی کی مشکلات نے بھی غصے کی نگاہ سے دیکھا اور اپنائیت کے ماحول نے بھی خوش آمدید کہا!

خبرم رسید امشب کہ نگار خواہی آمد
سر من فدائے راہے کہ سوار خواہی آمد

حضرت الامام نے بہت کم عمری میں تمام علومِ متداولہ حاصل کر لیے، اس لیے کہ جینیس (نابغہ) تو پیدائشی جینیس ہوتے ہیں۔ آپ کم عمری ہی میں مسندِ تدریس پر بھی بیٹھ گئے اور مسندِ ارشاد پر بھی۔ کچھ سالوں کے بعد آپ حجازِ مقدس روانہ ہوئے' مقصد حج و زیارت سے فیضیاب ہونے کے ساتھ ساتھ وہاں کے اساتذہ سے استفادہ و استفاضہ کیا۔ آپ واپس آئے تو ایک عرصہ علوم پڑھائے اور وہ علماء تیار کیے کہ آپ کے علوم سے فیضیاب ہو سکیں اور ان علوم کی اشاعت کر سکیں۔ آپ واپس تشریف لائے تو پھر مسند تدریس پر جلوہ گر ہوئے، کچھ عرصہ پھر تدریس کا عمل جاری رہا۔ آخر ایک وقت ایسا آیا کہ آپ صرف قرطاس و قلم کے ہو رہے اور ایسی بلند پایہ کتب سپردِ قلم کیں کہ آج بھی منارۂ علم سمجھی جاتی ہیں۔

حضرت امام ولی اللہ جامع الصفات بھی تھے، جامع الحیثیات بھی تھے، منصبِ جامعیت آسان نہیں، آپ کی جامعیت کی ایک دلیل تو آپ کا وہ فن تھا کہ آپ مختلف چیزوں میں تطبیق کر سکتے تھے، اس کے ساتھ ہی آپ کے پاس یہ علم بھی تھا کہ آپ مشابہ چیزوں کے تضادات دیکھ کر انھیں الگ الگ کر سکتے تھے۔ ان دو صلاحیتوں کو انگریزی میں Synthesise کرنا اور Analyse کرنا کہا جاتا ہے۔ آپ نے قدیم علوم کو جدت آشنا کیا اور نئے عہد کو افکارِ عہد قدیم سے شناسائی عطا کی، یہ صورتِ حال دیکھ کر ایک شعر یاد آتا ہے:

میرے سینے میں ہے وہ روشنی، نہ عمر جس کی بتا سکیں
یہیں جلوے دورِ جدید کے یہیں پرتو عہد کہن

حضرت الامام نے محدثین وفقہا کے تمام قدیم مباحث کو مدِنظر رکھتے ہوئے ایسی تعبیرات پیش کیں کہ فقہ وحدیث میں تضاد کی بجائے مطابقت نظر آنے لگی۔ حضرت امام اعظم ابوحنیفہؒ کی فقہ سے متعلق بعض شکوک پیدا کیے جاتے ہیں اور اسطورہ ''Myth'' تراشنے کی کوشش کی جاتی ہے کہ گویا آپ کی فقہ حدیث کی بجائے رائے پر مبنی ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ حضرت الامام کی فقہ رسول اقدس واکرام صلی اللہ علیہ وسلم کی سنتِ ثابتہ پر مبنی ہے۔ حضرت الامام کی فقہ تاریخِ اسلام کی واحد اجتماعی فقہ ہے، اس فقہ کی تشکیل دینے والے لوگ صرف فقہا ہی نہیں تھے، عظیم محدث بھی تھے۔ حضرت امام ابوحنیفہ کے عظیم محدث ہونے کی گواہی ہر سلیم الفکر محدث نے دی ہے، یہی وجہ ہے کہ حضرت الامام شاہ ولی اللہ حنفی حنیف ہونے کے باوجود حدیث پر بلاتکلف کام کر رہے تھے، انھوں نے علم حدیث کی بے پایاں خدمت سرانجام دی۔ ہاں ایک انفرادیت یہ کہ اصح الکتب بعد کتاب اللہ صحیح بخاری کی بجائے موطا امام مالک کو قرار دیا۔ یہ اصول اس بات کی دلیل ہے کہ آپ علم فقہ کو اور فقہا کو کس قدر برتر اور عظیم سمجھتے تھے، انھوں نے ایک فقیہ محدث کی کتاب کو ایک محدث کی صحیح پر فوقیت دی، وہ فقیہ کو محدث پر فائق سمجھتے تھے اور امام فقہ کو امام سنت قرار دیتے تھے۔ ہماری اس بات کی وضاحت موطا امام مالک کی شروح مصفیٰ اور مسویٰ پر آپ کے مقدمے سے لی جاسکتی ہے۔ آپ کا یہ رویہ علمی بنیاد بھی رکھتا تھا اور سماجی بنیاد بھی۔ علمی بنیاد تو آپ نے مذکورہ مقدمے میں واضح کر دی ہے اور سماجی بنیاد کو فیوض الحرمین میں واضح کیا ہے۔ ہندوستان کے لوگ حنفی فقہ کے عامل تھے، اس لیے آپ کو اس فقہ کو اپنانے کا حکم عطا ہوا۔ علمی بنیاد اس کی یہ تھی کہ امام سنت کو آپ محدثین پر فائق سمجھتے تھے۔ وضاحت کے لیے ہم پھر مسویٰ کے مقدمے کی طرف رجوع کرنے کا مشورہ دیں گے۔

حضرت الامام محدث اور فقیہ ہونے کے علاوہ صوفی صافی بھی تھے، اس لیے آپ کے ہاں مشاہدۂ حق کی گفتگو ملتی ہے، مگر عجیب بات یہ ہے کہ بادہ وساغر کہے بغیر ملتی ہے، آپ نے علم کی دستار بھی پہن رکھی تھی اور سلسلہ ہائے طریقت کی دستار بھی زیبِ سر کی تھی۔ آپ نے تصوف اور سلوک کے احوال ومقامات کی خوب سیر کی تھی اور اس جذب وشوق سے جادۂ پیما رہے کہ غالب یاد آتا ہے:

لیے جاتی ہے کہیں ایک توقع غالب
جادۂ راہ کششِ کافِ کرم ہے ہم کو

اس جادہ پیمائی میں ایک وقت ایسا آیا کہ آپ راہ روفرزانہ ہی نہیں راہنمائے منزل بھی ہوگئے، یہاں بھی آپ نے ایک کمال ایسا کیا کہ دوسروں سے منفرد ہوگئے۔آپ نے اپنے روحانی سفر میں جب من کی دنیا کا سفر کیا تو ایک لطیفہ اور دریافت کرلیا، یہ لطیفۂ جوارح ہے، یہ جسم کے اعمالِ صالح اور عبادات سے حاصل ہوتا ہے۔یہاں شریعت اور طریقت کی حدود آپس میں مل گئیں، یوں تو طریقت شریعت ہی کا باطن ہے اور شریعت طریقت ہی کا ظاہر ہے، لیکن ظاہر و باطن کو بیک وقت دیکھنے کی نظر ہر کسی کو میسر کہاں، مگر لطیفۂ جوارح کی دریافت نے کم علم اور طالبِ علم پر بھی روشن کر دیا کہ طریقت اور شریعت دو مختلف دنیائیں نہیں ہیں، ایک ہی وجود رکھتے ہیں۔ان کی شکلیں بھی ظاہر میں مختلف بھی ہیں اور ایک بھی۔رہا باطن تو ہمیشہ سے ایک ہی ہے۔حضرت الامام نے یوں صوفی وملا کے تضاد و اختلاف کو دلیل کم نظری بنا کر دکھا دیا۔یہی وجہ ہے کہ آپ کے سلسلے کے علماء صاحبِ علم بھی تھے، صاحب سجادہ بھی تھے۔

حضرت الامام علامہ ابن خلدون کے بعد امت مسلم میں عظیم سماجی مفکر بھی تھے، آپ نے معاشرے کے ارتفاقات بیان کر کے سماجی عمل کی توضیح وتشریح فرمادی، ارتفاقات معاشیہ سے آپ ایک قدم آگے بڑھے اور ارتفاقات معادیہ یا الٰہیہ بیان فرمائے، جنھیں اقرابات بھی کہا جاتا ہے، آپ نے اس سے آگے بڑھ کر معاشروں کی اقسام بھی بیان کیں۔رفاہیت ناقصہ، رفاہیت متوسطہ اور رفاہیت بالغہ، رفاہیت کی ان تین اقسام کے بیان کے ساتھ آپ نے یہ بھی فرمایا کہ ان میں بہتر رفاہیت متوسطہ ہے۔پھر انسانی فطرت میں پوشیدہ بنیادی فضائل وملکات بیان کر کے انسان کی تفہیم بھی کرادی۔حضرت الامام کے ان سماجی فلسفوں پر بعض علمی مقالات بھی لکھے گئے، حضرت مولانا عبید اللہ سندھی نے ان فلسفوں کی تفہیم وتوضیح پر ایک عمر صرف کردی اور بہت سے لوگوں کو ان علوم کو آگے بڑھانے کا فرض سونپا۔سماجی علوم پر شاہ صاحب کا بے بالاگ نقد ان کے ماہر سماجیات ہونے کا پتا دیتا ہے۔

حضرت الامام کے دور میں وحدت الوجود اور وحدت الشہود کی بحث ابھی پرانی نہ ہوئی تھی۔حضرت مجدد الف ثانی کے خیالات کا غلغلہ ابھی فضائے علم میں صاف سنائی دیتا تھا۔حضرت الامام نے دل کی آنکھ سے دیکھا کہ حقیقت ایک ہی ہے، اس کے اظہار کے دو پیرائے

وحدت الوجود اور وحدت الشہود کہلاتے ہیں۔ انھوں نے تجلّی کے نظریے کو بنیاد بنا کر دونوں نظریات میں تطبیق پیش کی۔ مجددی سلسلے کے اکابر اور دوسرے سلاسل کے اکابر میں اختلاف کا خاتمہ فکری کارنامہ بھی تھا، تہذیبی کارنامہ بھی۔

حضرت الامام نے حدیث کی تعلیم عام کی، علم حدیث کو آپ نے وہ وسعت مہیا کی کہ اکنافِ عالم تک آپ کی خدمات کا فیض پہنچا۔ عجم وعرب کے محدثین میں آپ کے سلسلۂ علم کا فیض موجود ہے، آپ نے حدیث کی اشاعت کرتے ہوئے یہ رویہ اپنایا کہ حدیث اور فقہ کو حریف نہ بننے دیا، ان علوم کو حلیف اور ایک دوسرے کا رفیق بنا کر پیش کیا۔ آپ نے فقہ و حدیث میں ربط و تعلق واضح کیا اور امت پر روشن کر دیا کہ فقہ اور علم حدیث ساتھ ساتھ چلے ہیں اور ایک دوسرے کے معاون بن کر چلے ہیں، یوں آپ نے اُن مفروضوں کو ختم کیا جو فقہ سے متعلق قائم کیے گئے تھے۔ پھر فقہا کے مابین اختلافات کی حقیقت بیان کی، یوں امت کے لیے توسع کی وہ راہیں کھولیں، جس نے آگے چل کر اوجز المسالک کی منزل حاصل کی۔ ولی اللّٰہی سلسلے کے علماء آج بھی علمِ حدیث عام کر رہے ہیں اور فقہ وحدیث کی قربتیں تلاش کر رہے ہیں، اس سلسلے کا ایک کارنامہ اعلاء السنن ہے۔

حضرت امام ولی اللہ اسی بات کو پیش کرنے میں بہت نمایاں ہیں کہ علوم اسلامی میں کتاب اللہ کو متنِ کتاب اور دوسرے علوم کو حواشی کہا جا سکتا ہے۔ حضرت الامام نے قرآن مجید کی طرف امت کو رجوع کی دعوت دی اور قرآن فہمی عام اور آسان کی۔ آپ کے خانوادہ کے پیش کردہ قرآنی علم کی اُمت میں منفرد اور ممتاز مقام ومرتبہ حاصل ہے۔ آپ نے قرآن مجید کا فارسی زبان میں ترجمہ کیا اور اس پر حواشی لکھے۔ ترجمہ قرآن کا مقدمہ بھی لکھا اور فن ترجمہ کے اصول متعین کرنے کے لیے مقدمہ درفن ترجمہ لکھا۔ اس سے آگے بڑھ کر آپ نے اصولِ تفسیر پر ایک گراں مایہ کتاب رقم کی، جو اس فن میں کلاسیک کا درجہ حاصل کر گئی۔ یہ کتاب الفوز الکبیر کے نام سے معروف ہوئی۔ اس کے آخری باب میں آپ نے بعض آیات کی تفسیر رقم فرمائی۔ یہی تفسیر آئندہ بہت سی تفاسیر کا مقدمہ ٹھہری۔ یہ باب عربی زبان میں قلمبند کیا گیا، جو فتح الخبیر کے عنوان سے اپنی انفرادیت رکھتا ہے اور الگ سے شائع بھی ہوتا ہے، آپ نے الفوز

الکبیر میں اپنی امتیازیت کا ثبوت بہم پہنچایا اور قرآن فہمی کے ایسے اصول متعین فرمائے جو آنے والی نسلوں کا قیمتی اثاثہ ٹھہرے۔

حضرت الامام کے اخلاف نے ترجمہ وتفسیر کا کام آگے بڑھایا، آپ کے صاحبزادوں حضرت شاہ رفیع الدین اور حضرت شاہ عبدالقادرؒ نے قرآن پاک کے اردو تراجم پیش کیے، دونوں ترجمے اپنی اپنی جگہ عظمت واہمیت رکھتے ہیں، حضرت شاہ عبدالقادرؒ نے ''موضح القرآن'' کے ترجمے میں وہ راز کھولے ہیں کہ طویل تفسیریں ان سے بے خبر نظر آتی ہیں۔ اچانک ایک بات آگئی، حضرت شاہ عبدالقادرؒ نے سورۃ الجن کی آیت ''ان المساجد للّٰہ فلاتدعوا مع اللہ احد'' کے ترجمے میں مساجد سے مُراد اعضاءِ سجدہ لیے ہیں۔ ذرا سورۂ جن کے تناظر میں مفہوم دیکھیے پھر یہ بھی یاد رکھیے کہ یہ سورہ مکی ہے اور اس وقت صرف بیت اللہ ہی واحد مسجد تھی، ایسے ہی آپ کے حواشی دیکھیے لفظ کتنے کم ہیں اور مفاہم کس قدر وسیع۔ مثلاً سورۃ بقرہ میں ''ذھب اللہ بنورھم'' سے آگ کا بجھنا نہیں، بینائی کا چلا جانا مُراد لیا ہے۔ ترجمہ وتفسیر میں ولی اللّٰہی علوم کی یہ منفرد باتیں ہیں، اُستاذی المکرّم حضرت مفتی محمد عیسیٰ خاں صاحب مدظلہ العالی نے بتایا کہ قدیم تفاسیر میں یہاں آگ کا بجھنا ہی مراد لیا گیا ہے، یہ مفہوم حضرت شاہ عبدالقادر کا انفراد ہے۔

حضرت شاہ ولی اللہ اور اُن کے خاندان نے قرآن حکیم کی تفسیر عام بھی کی، آسان بھی کی اور تدبّر سے نئی نئی باتیں دریافت کیں۔ یہ نئی باتیں ماثور تفسیر سے مختلف نہیں ہیں کیونکہ قرآنی سیاق ان کی تائید کرتا ہے، یہی وہ کارنامہ ہے جس کا نور پھیلا اور قرآن پاک کے اردو تراجم وتفاسیر کا سلسلہ آگے بڑھا۔ یہ سلسلہ آج تک جاری ہے، قرآن فہمی کی یہ روایت آج بھی امت کو مرکز کی طرف رجوع کا سبق دے رہی ہے۔

حضرت الامام نے سیاسی نظام میں بہت خرابیاں دیکھیں، ان کی اصلاح کا سوچا اور پھر ان کی اصلاح کی دعوت دی، آپ نے قرآن مجید کے احکامِ سیاسیہ سے بھی امت کو پھر سے آشنا کیا اور جہاد کا بھولا ہوا سبق پھر سے یاد دلایا۔ آپ نے ازالۃ الخفاء عن خلافۃ الخلفاء لکھ کر یہ ثابت کیا کہ خلافت کا ادارہ قائم رہنا چاہیے۔ خلیفہ کا نصب کسی بھی ضابطے اور اصول سے ہوسکتا ہے، آپ نے ماضی میں عمل میں آنے والے سبھی ضابطوں کا موازنہ پیش کر

کے یہ ثابت کیا کہ یہ ادارہ کسی مخصوص طریق کار کا پابند نہیں، یہ ادارہ امتِ مسلمہ کسی بھی طریقہ کار کو اپنا کر قائم رکھ سکتی ہے۔

حضرت الامام نے ازالۃ الخفاء لکھتے ہوئے امت کو اصرار اور اغلال کے بوجھ سے نکالا، تو سع پیدا کیا، کم نظری سے پیدا ہونے والی الجھنوں کی گرہیں کھولیں اور خلافت خلفا کو معرضِ سوال میں ڈالنے کی بجائے مضبوط کرنے کی کوشش کی۔ حضرت الامام نے اسلامی ریاست کو آئیڈیالوجی نہیں بنایا، اُسے ایک ٹھوس تاریخی اور زندہ حقیقت ہی رہنے دیا، ویسے اُس وقت آئیڈیالوجی کی وبا مغرب میں بھی نہیں پھوٹی تھی۔ مشرق میں کہاں آتی۔ حضرت الامام نے رفاہی حکومت کا تصور دیا۔ انھوں نے حکمرانوں کے فرائض کی ایسی توضیح کی کہ خلافت کسی طرح بھی آئیڈیالوجی نہیں بنتی۔ یہ مسلمانوں کی ریاست ہوتے ہوئے رفاہی ہے اور فلاحی ہوتے ہوئے اپنی مسلم شناخت کو قائم رکھے ہوئے ہے، آپ نے مسلمانوں کی تاریخ کو اہمیت دی اور مسلمانوں کو اپنے ماضی سے لاتعلق نہ ہونے دیا۔

حضرت امام ولی اللہ دہلوی نے بعض نئے علوم دریافت کیے خصوصاً حکمت عمل کے سلسلے میں آپ نے دانش افروز باتیں لکھیں، حکمت عملی آپ کی حکیمانہ فکر کا ایک اہم حصہ ہے۔ حضرت الامام نے دانشمندی پر ایک رسالہ لکھا اور بتایا کہ علم کا ایک شعبہ یہ بھی ہے کہ طالب علم زندگی گزارنے کا فن سیکھے، دوسروں کے لیے مفید کام کر سکے اور دوسروں کو اپنے لیے مفید کر سکے، آپ نے زندگی کے اسرار کھولے اور روزمرہ کی زندگی کو آسان بنا دیا۔ یہ کس قدر پھیلا ہوا کام ہے' اسے وہی لوگ جان سکتے ہیں جنھوں نے عمر بھر حضرت الامام کو پڑھا ہو۔ پروفیسر محمد سرور نے حضرت کے علوم پر ایک کتاب ''ارمغانِ شاہ ولی اللہ'' مرتب کی ہے، یہ کتاب آپ کی وسعت علم اور فکر کی ایک روشن دلیل ہے۔

حضرت الامام کے عہد میں فرنگی محل اور خیر آباد کے دو مکاتب آباد تھے، فرنگی محل میں درس نظامی کی تدریس ہوتی تھی اور خیر آباد میں فلسفہ و منطق کا علم دوسرے علوم پر غالب تھا۔ حضرت الامام نے ایک نیا نصاب دیا۔ اس میں معقولات کی کمی کی اور منقولات کو وسعت دی۔ حضرت الامام نے تعلیمی نصاب میں مجتہدانہ فکر کا مظاہرہ فرمایا، آپ نے دورۂ حدیث کا سلسلہ شروع

کیا، آپ سے پہلے ہندوستان میں مشکوٰۃ المصابیح کی تدریس ہی علمِ حدیث کے لیے کفایت کرتی تھی۔ آپ کی یہ کاوش آپ کے بعد آنے والے عہد نے قبول کی۔ آج برصغیر کے ہر بڑے دینی جامعہ میں دورہ حدیث ہوتا ہے، آپ نے کتب حدیث کی تدریس کو بے حد اہمیت دی، نتیجہ یہ نکلا کہ عالم اسلام نے آپ کی اس کاوش کو قبول کر کے اپنا لیا۔

حضرت الامام نے علم سیاسیات کے سلسلے میں بھی ایسی خرد افروز باتیں کہی ہیں کہ یہ ایک علم کی بنیاد بن سکتی ہیں، آپ کے یہ علوم تبھی سیکھے جا سکتے ہیں، جب مولانا عبید اللہ سندھی کے قدم چھوئے جائیں، حضرت الامام نے طبعیات کو بعد الطبعیات سے ملا دیا ہے، عالم انسانی کو عالمِ روحانی سے جوڑ دیا ہے۔ حقائقِ حیات کو ہر عالم میں تلاش کیا اور عالمِ مشاہدہ کو عالمِ مثال سے جوڑ کر نئی طرح متعارف کی۔ یوں حقائقِ حیات کی وہ سطحیں دریافت کیں کی، جن میں سے بعض سطحیں صرف کشف سے ہی معلوم ہو سکتی ہیں۔

یہ واقعہ بیان کرنا برمحل ہے، راقم الحروف کی اہلیہ امالی عبید یہ پڑھ رہی تھے، ایک دن پوچھنے لگی کہ کیا حضرت سندھی کو کشف حاصل تھا؟

میں نے لاعلمی کا اظہار کیا تو اُس نے کہا انھیں کشف حاصل تھا اور دلیل دیتے ہوئے کہا، یہ دیکھیں حضرت سندھی نے یہ بات لکھی ہے کہ حضرت الامام ولی اللہ دہلوی کی یہ بات صرف کشف سے سمجھی جا سکتی ہیں، انھیں کشف میسر تھا اسی لیے یہ بات کہی ہے۔

راقم الحروف اپنی اہلیہ کا شکر گزار ہے کہ اُس سے یہ علمی بات حاصل ہوئی۔ اللہ اُسے اچھی جزا دے۔

حضرت الامام کے علوم میں تعمق ہے، حضرت الامام نے اپنے علوم اپنے خاص لوگوں کو پڑھائے، انھوں نے آنے والے لوگوں تک پہنچائے اور یہ سلسلۃ الذہب حضرت امام سندھی تک پہنچایا، پھر آپ نے یہ علوم اس قدر عام کیے کہ اب مشرق وجنوب میں ان کا چرچا ہے۔ حافظ یاد آئے:

سر خدا کہ عارف سالک بکس نگفت
بحیر تم کہ بادہ فروش از کجا شنید

یہاں ایک بات کہنا ضروری ہے کہ حضرت الامام کو پڑھنا اور سمجھنا ایک پوری عمر مانگتا ہے

اس لیے ان کے ماہرین بہت زیادہ نہیں ہو سکے، ان کا مطالعہ جزوقتی کام نہیں، ہمہ وقتی عمل ہے۔ پھر عمر بھر میں بھی یہ علوم کہاں حاصل ہوتے ہیں۔ مرزا عبدالقادر بیدل کا کہنا بجا ہے:

ہمہ عمر یاتو قدح زدیم و نرفت رنجِ خمار ما
چہ قیامتی کہ نمی رسی زِکنارِ ما بکنار ما

حضرت الامام نے تجدید علوم کرتے ہوئے دو بڑے کام کیے:

(۱) اصول سے فروع اخذ کیے۔

(۲) فروع کا اصول سے رشتہ دریافت کیا۔

آپ نے قرآن وحدیث کی تفسیر وتعبیر کرتے ہوئے فقہ وکلام کے اسرار وغوامض دریافت کیے، پھر فقہ وحدیث اور کلام وتصوف کے اصول وفروع کو مرتب ومدون کرتے ہوئے انھیں قرآن سے ہم رشتہ کیا۔

حضرت الامام نے ایک بڑا علم جو مرتب کیا' آپ اُسے اسرار دین کا نام دیتے ہیں، دین کے اسرار حجۃ اللہ البالغہ کا مرکزی موضوع ہیں، ویسے تو یہ کتاب حضرت الامام کے علوم کی مرکزی کتاب قرار دی جاسکتی ہے، ڈاکٹر حمید اللہ نے اس کا جرمنی زبان میں ترجمہ کیا' اس کے انگریزی اردو میں تراجم بھی موجود ہیں، دراصل حضرت الامام ایک نئے علم کلام کی بنیادیں اُستوار کررہے تھے، اس کی بنیادیں نہ کسی قدیم فلسفے پر تھیں' نہ کسی خارجی علم پر۔ آپ سے پہلے معتزلہ نے فلاسفہ قدیم کو تسلیم کیا اور مرکز سے دور جا بسے۔ آپ کے بعد سرسید احمد خان نے یورپی سائنس کے سُنے سنائے علم کو بنیاد بنایا، آپ بھی مرکز سے دور جانکلے۔ حضرت الامام نے علم اسرار دین میں احکام دینیہ کی حکمتیں دریافت کیں جو علم کلام کا قائم مقام بھی ہیں اور نئے علم کلام کی بنا بھی ڈالتی ہیں۔

حضرت الامام صوفی صافی بھی تھے، فقیہ ومحدث بھی' یہی سلسلہ آگے تک چلا۔ یہاں یہ واقعہ سنانا غیر متعلق نہ ہوگا کہ مولانا مناظر احسن گیلانی فلسفہ ومنطق پڑھتے پڑھتے دیو بند پہنچے۔ حضرت شیخ الہند کے درس میں شریک ہوئے، ایک دن اُن کے درِ دولت پر جا پہنچے، اپنی روح کے زخم اور دل کا اضطراب بتایا۔ شکوک کی آندھیوں کا ذکر کیا، ایمان کی شاخ نازک کی

کمزوری بیان کی۔آپ نے ایک جملہ کہا اور توجہ بالید کے ایک عمل سے آپ کی ذات کو سکون آشنا کر دیا، ان کا بیان ہے کہ پھر شکوک نے ادھر کا رُخ کرنا چھوڑ دیا اور ایمان کے مرغزاروں میں رہتے بستے عمر گزار دی۔علم کی نکتہ آفرینی اور ذکر وفکر کی کیفیتوں کو اک مک کرنا آپ کی شخصیت میں موجود تھا، پھر یہی سلسلے آگے بڑھتے رہے۔

حضرت الامام نے تاریخ ہند میں پہلی بار عوام کو مخاطب کیا، آپ کا ترجمہ قرآن بھی عوام کے لئے تھا، آپ کی دینی دعوت بھی عوام کے لیے تھی، آپ کے دل بیدار نے دیکھ لیا تھا کہ مغلیہ سلطنت کا وقار جو بظاہر فلک الافلاک تک بلند نظر آتا ہے، چند ہی سالوں میں زمین بوس ہونے کو ہے۔امتِ مسلمہ ایک نئے نظم کی طالب ہے۔ولی اللّٰہی جماعت نے امت کو ایک نظم مہیا کیا۔۱۸۳۱ء میں بالاکوٹ کے مقام پر اس کے قائدین کی شہادت سے ایک عارضی تعطل تو پیدا ہوا، مگر ولی الٰہی قافلہ کہیں رکا نہیں تھما نہیں، آگے سے آگے رواں دواں رہا۔

حضرت الامام کے افکار عالیہ کا دائرہ بہت وسیع ہے، اسے سمجھنا وسعتِ ذہن کا طالب ہے، آپ کی فکر اس قدر عمیق ہے کہ ژرف نگاہی کے بغیر اس کی تفہیم ممکن نہیں، حضرت الامام کے فقہی افکار کو دیکھا جائے تو اس میں اجتہاد اور تقلید کی تالیف ملتی ہے، وہ حنفی حنیف بھی ہیں اور مجتہد بھی۔آپ نے اجتہاد کے مختلف درجے مقرر کیے ہیں، آپ نے جس سطح پر اجتہاد کیا ہے، اُسے اجتہاد فی المذہب کہا جا سکتا ہے۔آپ کا اجتہاد تقلید کی نفی پر نہیں تائید پر قائم نظر آتا ہے، وہ مسالک کے اختلاف کو تنوع کے درجہ میں دیکھتے ہیں، یہ انتقادی رویوں کے لیے اساس فراہم کرتا ہے، متنوع مذاہب میں امت پر توسع مقصود و مطلوب ہے، اہل باطل اس کو غلط رنگ دیں تو فرق نہیں پڑتا۔

حضرت الامام نے دین کا خلاصہ یہ بیان فرمایا ہے:

(۱) خدا پرستی

(۲) انسان دوستی

اسی طرح آپ نے مقاصد بعثت بیان کرتے ہوئے لکھا:

(۱) جزیرہ نمائے عرب کو شرک سے پاک کرنا۔

(۲) قیصر و کسریٰ کے ظلم سے دنیا کو نجات دلانا۔

پہلا مقصد ہماری عبادات میں جھلکنا چاہیے اور خدا پرستی کی بنیاد ہونا چاہیے۔

دوسرا مقصد ہماری یعنی مسلمانوں کی سیاست کا سنگ بنیاد ہونا چاہیے۔

بعض لوگ اسلامی نظام کے نفاذ کے مدعی ہیں، مگر ان کے سیاست کی بنیاد میں قیصر و کسریٰ سے دوستی پائی جاتی ہے، یہ لوگ خلافت علی منہاج النبوۃ سے خلافت کا وہ مفہوم اخذ کرتے ہیں، جس سے ایک اشرافیائی جمہوریت قائم ہوتی ہے، ظلم سے پاک مسلمانوں کا نظامِ عدل قائم نہیں ہوسکتا، یہی وجہ ہے کہ ایسی تعبیرات کے علمبردار ملوکِ عرب سے اعزاز پاتے اور مارشل لاؤں کی دریوزہ گری کرتے ہیں۔

حضرت الامام شاہ ولی اللہ نے دین کی تفہیم کو جس طرح واضح کیا ہے، وہ امت کا اثاثہ ہے، اُنھی کی فکر کے وارث حضرت سید احمد شہید نے جماعت مجاہدین کی بنیاد رکھی، آپ نے دو کام کیے:

(۱) تجدیدِ دین

(۲) تنظیمِ ملت

تجدید دین سے واضح ہے کہ آپ نے امور سنت کو زندہ کیا اور امت کو منظم کرنے کی کوشش کی۔ تجدید دین کا ایک مرحلہ برصغیر کو ظالمانہ حکومتوں سے نجات دلانا تھا، تجدید دین خدا پرستی کو عام کرنے کا کام ہے اور تنظیمِ امت ظلم کے خاتمے کے لیے ضروری عمل ہے۔ آپ کی جماعتِ مجاہدین نے سکھوں کی ارتجاعی جماعت سے جنگ کی اور انگریزوں کو برصغیر سے نکالنے کے کام کا آغاز کیا، آپ کے اخلاف نے آزادی کی جنگ جاری رکھی۔ حضرت امیر المومنین نے واضح کردیا کہ وہ اپنی حکومت قائم کرنا نہیں چاہتے، آپ نے ہندو راجوں سے بھی معاونت طلب کی، نیز آپ کی جماعت کے مالی نظم میں ہندو برابر کے شریک تھے۔ اس کی تفصیل حضرت الامیر سید احمد شہید علیہ الرحمہ کے مکتوبات اور شیخ الاسلام حضرت مدنی علیہ الرحمہ کی نقشِ حیات میں دیکھی جاسکتی ہے۔

واماندگی شوق تراشے ہے پناہیں

حضرت امام ولی اللہ دہلوی کا اسم گرامی علم کا استعارہ بھی ہے، عقیدتوں کا مرکز بھی۔ برصغیر میں آپ کی شخصیت اور فکر کی نفی کرنا بہت مشکل ہے، برصغیر کیا عالمِ اسلام میں آپ کے افکار کی تردید کرنا ممکن نظر نہیں آتا، آپ کی وجاہتِ علمی اور وسعتِ فکر کو دیکھتے ہوئے ہر نظریے اور فکر کے لوگ بظاہر سرِ تسلیم خم کر دیتے ہیں، مگر انکار کے لیے سو راستے موجود ہیں، ایک راستہ تو یہی ہے کہ آپ کی فکر کے کسی گوشے کو مان لیا اور جزو کو کل پر غالب کر دیا جائے۔ مثلاً ایک گروہ حضرت الامام کی خدمتِ حدیث کا بہت مداح ہے، وہ اس بات کے بھی مداح خواں ہیں کہ حضرت الامام نے بعض جگہ فقہ حنفی کے فیصلوں پر دوسرے فقہا کے فیصلوں کو ترجیح دی، یہ اجتہاد فی المذہب ہے، جسے عدم تقلید کا نام دے دیا جاتا ہے، اس کے باوجود یہ حقیقت ہے کہ حضرت الامام حنفی حنیف تھے، آپ نے فیوض الحرمین میں وضاحۃً ارشاد فرمایا ہے کہ آپ کو فقۂ حنفی پر کاربند رہنے کا حکم صادر ہوا۔

حضرت الامام صوفی بھی تھے، وحدت الوجود اور وحدت الشہود میں تطبیق کرتے تھے، بعض نقشبندی بزرگوں نے اس پر مسرت کا اظہار کیا کہ آپ نے وحدت الشہود کو تسلیم کیا، حضرت الامام نے ایک طرف تو وحدت الوجود اور وحدت الشہود میں مطابقت پیدا کی، دوسرے شریعت اور طریقت میں مطابقت کے لیے لطیفہ جوارح دریافت کیا، وحدت الوجود، وحدت الشہود، شریعت، طریقت، ان سب کو بیک وقت تسلیم کرنا بظاہر مشکل لگتا ہے، مگر ہر دماغ کے لیے یہ مشکل نہیں ہے، ہاں ایک ہی پگڈنڈی پر چلنے والا دماغ "Single tracked Mind" اس بات کو بہت مشکل سے سمجھ پائے گا، ان دماغوں نے تطبیق و تجزیہ Systesise and Analyse سیکھا ہی نہیں۔ ہمیں کیا اعتراض ہو سکتا ہے، مگر یہ اپنی ننھے منھے دماغوں یا غیر استعمال شدہ دماغوں سے سوچی گئی بات کہ حرفِ آخر بھی ٹھہرائیں تو حرفِ حق کے طور پر یہی کہا جا سکتا ہے:

بایں عقل و دانش بباید گریست

ایک صاحب حضرت شاہ ولی اللہ کے علم حدیث کے بہت مداح تھے، ایک بار خاکسار نے

حضرت الامام کے کسی قول کا حوالہ دیا تو وہ چونکے اور بغیر سوچے سمجھے کہنے لگے کہ (خاکم بدہن) شاہ ولی اللہ کے ہاں بہت کچھ رطب و یابس ہے، گویا جو کچھ انھیں قابل قبول ہے، وہ رطب ٹھہرا، جو قابل قبول نہیں وہ یابس ٹھہرا۔ یہ نتیجۂ فکر اس کمزوری کا زائدہ ہے کہ یہ لوگ تطبیق Synthesise نہیں کر سکتے۔ یہی بات علم کے لیے ضروری ہے، بین الاضداد حضرت الامام کے علوم و افکار کی بنیاد ہے، اسی کو نہ سمجھ سکے تو حضرت الامام کو سمجھنا ممکن نہ ہو سکے گا۔ حضرت الامام فقہ و حدیث میں مطابقت تلاش کر رہے ہیں، وحدت الوجود اور وحدت الشہود میں تطبیق کر رہے ہیں، شریعت اور طریقت میں مطابقت تلاش کر رہے ہیں۔ معقولات اور منقولات میں تطبیق کر رہے ہیں، کوئی صاحب پھر سے کسی ایک شے کو مان کر دوسری بات کی تردید کرنے چل نکلے ہیں تو کیا وہ حضرت الامام کی عظمت یا فکر کو تسلیم کرتے ہیں۔ یقیناً نہیں، یہ لوگ حضرت شاہ ولی اللہ کی جو تعبیر پیش کر رہے ہیں، وہ ان کی اپنی تعبیر ہے اس قسم کی تعبیر سے متعلق علامہ اقبال نے کہا تھا:

ولے تعبیر شاں در حیرت انداخت
خدا و جبرئیل و مصطفیٰ را

یہ تعبیر فکر کی وہ نارسائی ہے جس سے متعلق غالب آشفتہ نوا نے کہا تھا:

واماندگی شوق تراشے ہے پناہیں

چند سال پہلے حضرت الامام کے سوانح القول الجلی فی حیات الولی شائع ہوئی، یار لوگوں کو بہانہ ہاتھ آ گیا، حضرت الامام کے ہاں رسوماتی تصوف برآمد ہونے لگا۔ دراصل ہر شخص اپنی نظر سے یہی دیکھتا ہے، کسی کی ذاتی تعبیر، اس کی ذاتی ہی ہوگی، حضرت الامام کے ہاں لطیفۂ جوارح اور رسوماتی تصوف سے تعلق کو دیکھیے اور سوچیے کہ کیا حضرت الامام کو رسوماتی تصوف کا پیرو مانا جا سکتا ہے، ساتھ ہی ساتھ حضرت الامام کے اُن خطبات کو دیکھنا چاہیے جو اپنے عہد کے لوگوں سے حضرت نے فرمائے تھے۔ ان خطبات میں جاہل پیرزادوں سے خطاب بھی موجود ہے، حضرت الامام کا نام نامی اور اسم گرامی کہاں اور کہاں جاہل پیرزادوں کی روحانی مارکیٹ، حضرت شاہ عبدالعزیز اور اُن کے اَخلاف نے توحید و سنت کے فروغ و

اشاعت کے لیے جس جاں نثاری اور جاں سپاری سے جدوجہد کی، اُسے نہ دھندلایا جاسکتا ہے، نہ تاریخ سے منہا کیا جاسکتا ہے۔ کوئی گروہ قبر پرستی کو فکرِ ولی اللہی میں داخل کرنے کی کوشش کرے گا تو یہی کہا جاسکے گا:

پاپوش سے ملائی کرن آفتاب کی
جو بات کی خدا کی قسم لاجواب کی

ہمارے عہد کے ایک نظریہ ساز مفکر نے ''الفرقان'' کے شاہ ولی اللہ نمبر میں ایک مضمون لکھا، جس میں بعض منفرد باتیں بھی لکھیں، یہ مضمون حضرت الامام کی تفہیم تو کم ہی کراتا ہے، اُن پر نقد زیادہ کرتا ہے، مضمون نگار کو اعتراض ہے کہ حضرت الامام نے تصوف سے مکمل پرہیز کرنے کی بجائے تصوف کو قبول کیا، موصوف نے تصوف کو چنیا بیگم (افیون) قرار دیا۔ موصوف حضرت الامام کے تجدیدی اور انقلابی کارنامے کی یا تو تفہیم نہ کر سکے یا غلط تقسیم کر بیٹھے۔ حضرت الامام کا تصوف اُن کے تمام افکار میں اس طرح گندھا ہوا اور اس طرح ترکیب پاچکا ہے کہ اس کی نفی حضرت الامام کے تمام افکار کی نفی ٹھہرے گی، ایک انتہا تو وہ ہے کہ حضرت الامام سے رسوماتی تصوف منسوب کر دیا جائے، دوسری انتہا یہ ہے کہ حضرت الامام کے افکار سے وہ چیز منہا کرنے کی کوشش کی جائے جس کے بغیر اُن کے افکار کی نہ تقسیم ممکن ہے، نہ کوئی بھی تعبیر، اس حوالہ سے یہ واقعہ قلمبند کرنا حسبِ حال ہے، ایک شاعر جیمز جائس کو لاک فیلر کی بیٹی خرچ اخراجات دیتی تھی، اُس نے جوائس سے کہا کہ وہ ژونگ سے نفسیاتی علاج کرائے، جوائس نے انکار کرتے ہوئے کہا:

''میری الجھنیں سلجھ گئیں تو میں تو وہ کچھ نہ رہوں گا جو کچھ کہ ہوں۔''

ان واقعات کی نسبت تو نامناسب ہے، اس پر ہم حضرت الامام کی روح اور قارئین سے معذرت خواہ ہیں، صرف اس بات کی توضیح مقصود ہے کہ حضرت الامام کے افکار اور شخصیت سے تصوف منہا کر دیا جائے تو آپ کے شخص وعکس سبھی کی نفی ہو جائے گی، فیوض الحرمین، ہمعات، لمحات، مکتوب مدنی، القول الجمیل، انفاس العارفین اور بہت سی دیگر کتب ورسائل، حتیٰ کہ حجۃ اللہ البالغہ اور البدور البازغہ کے بہت سے حصوں کی نفی ہو جائے گی، تصوف کی نفی ایسا

کڑا سنسر ہے جس کی زد میں آ کر ظفر علی خاں کا پورا اداریہ سفید کاغذ بن گیا تھا۔ اس پر ظفر علی خاں نے کہا تھا:

ہے میرے لیڈر پہ اب فضلِ الٰہی اس قدر
نقطہ نقطہ شوشا شوشا نذرِ سنسر ہوگیا

مفکر موصوف نے اپنے مقالے کا عنوان تجدید و احیائے دین رکھا، اس عنوان میں وہی غلطی ہے، جو ان کی تقسیمِ دین کی بنیادی غلطی ہے، انھوں نے تجدید کا لفظ تو علوم اسلامی سے حاصل کیا اور احیاء کا لفظ مغرب سے لیا، احیاء کا لفظ Renaissance کا اردو مترادف ہے، فرانسیسی نو مسلم مفکر مارتن لنگز علیہ الرحمہ نے اپنے ایک خطاب میں ''احیاء'' کو مغربی روایت کا لفظ قرار دیا اور اسے بدعت ٹھہرایا۔ تجدید کا مفہوم ہے احیائے سنت اور قطع بدعت، حضرت الامام اس مفہوم میں کاملاً مجدد تھے، رہا احیائے دین کا نعرہ تو یہ اس ذہن کی پیداوار ہے جو دین اور یورپی اصطلاح ''Idealogy'' کو ایک ہی مفہوم دیتا ہے، حالانکہ ان دونوں میں بعد المشرقین ہے۔ حضرت الامام اسلامی اور دینی روایت میں سمجھے جا سکتے ہیں، جدید یورپی روایت کے حوالے سے انھیں سمجھنے کی کوئی بھی کوشش کامیاب نہ ہوسکے گی۔

حضرت الامام شریعت و طریقت کے جامع تھے، اس جامعیت کے لیے انھوں نے لطیفۂ جوارح دریافت کیا۔ یہ تاریخِ تصوف میں ایک نئی دریافت تھی، لطیفہ جوارح عبادت بدنی کے نتیجے میں پیدا ہوتا ہے، یوں آپ نے تصوف اور طریقت کو جذب و جنوں کی بجائے سنت رسول کے جادۂ قویمہ پر قائم کیا، یہی اتباع سنت ہی آپ کی فکر کا ماحصل ہے۔

حضرت الامام نے اتباع سنت کے ساتھ ساتھ ارتفاقات کا سماجی فلسفہ بھی دیا، مذہب کے بعض نظریہ سازوں نے مذہب کو سماجی ''Statusquo'' سے جوڑنے کی کوشش کی، حضرت الامام نے فیوض الحرمین میں فک کل نظام کو اسلام کی سیاست قرار دیا، انہوں نے یوں اسلام اور سماجی تبدیلی کا رشتہ دریافت کیا، حضرت الامام کے علوم دینی کو تسلیم کرنے والے بعض لوگوں نے فک کل نظام سے مکمل چشم پوشی کی، یہی چشم پوشی ان لوگوں کی فکری کمزوری کی بنیاد بنی، سوئے ظن نہ ہو تو یہ بات، دل میں کھٹکتی ہے، عرض کیے دیتے ہیں کہ عالمی سامراج اور مفاد

یافتہ طبقہ کے نام لیوا مذہب کا نعرہ جیسے چاہیں بلند کریں، سماجی تبدیلی کے فلسفہ کو نہیں مان سکیں گے، چاہے یہ فلسفہ کسی غیر مسلم کی بجائے ایک عظیم مسلم مفکر حضرت الامام نے پیش کیا ہو۔

حضرت الامام نے قیصر و کسریٰ کی نفی کو اسلام اور مسلمانوں کی سیاست کا سرِ آغاز ٹھہرایا تھا، اب اگر کوئی گروہ اسلام سے سیاسی اصول اخذ کر کے کوئی سیاسی تحریک برپا کرنا چاہے تو اسے عالمی امپریلزم کے خلاف عالمِ انسانی کو منظّم کرنا ہوگا، فرقہ وارانہ بنیادوں پر سوچنے کی بجائے عالمِ انسانی کی سطح پر سوچنا ہوگا۔ عالمِ انسانی کا یہ اتحاد امپریلزم کے خلاف ہوگا۔ آج دنیا میں غیر جانبدار ملکوں کی تحریک ہے یا گلوبلائزیشن کے خلاف تحریک تو یہ اسلام کے اصولوں کی نفی نہیں کرتی، مسلمانوں کو ان تحریکوں کا قائد بننا چاہیے تاکہ دنیا بھر سے امپریلزم کے جبر کو ختم کیا جاسکے، جمال عبدالناصر نے عالمِ عرب کی حد تک امپریلزم کے خلاف ایک قوت منظّم کرنے کی کوشش کی تھی، یہ کوشش قابل قدر کوشش تھی، مگر جمال عبدالناصر کی اسلام کے نام پر مخالفت اور مزاحمت منظّم کی گئی۔ نتیجہ یہ نکلا کہ ان کی کاوشیں ناکام ہوئیں اور امپریلزم کا شکنجہ اور مضبوط ہوا۔

حضرت الامام نے فیوض الحرمین میں اسلام کا سیاسی نظام فک کل نظام قرار دیا ہے، یہ ایک گہری اور جامع بات ہے، یہ ایک جملہ نہیں، اس میں پوری دنیا آباد ہے، مگر اس کی توضیح کرنے کے لیے بہت کم کام ہوا، راقم اس جملے کی تفہیم کے لیے کچھ عرض کرنا چاہتا ہے۔

کوئی بھی سیاسی نظام خلا میں قائم نہیں ہوتا، اس کی بنیاد معاشی نظام پر ہوتی ہے، معاشیات کی بنیاد ضرورت سے زائد مال پر قائم ہوتی ہے، یہ مال پانچ طریقوں سے استعمال کیا جاسکتا ہے:

(۱) انفاق فی سبیل اللہ

(۲) تجارت

(۳) کنز

(۴) جائیداد

(۵) سود پر ادھار دینا یعنی ربٰو اور جوا

ان دنوں دیکھا جائے تو ایک فیکٹری بنانے والا تقریباً پانچوں چیزوں کو جمع کر لیتا ہے،

ایک ایک کاروبار میں یہ پانچوں چیزیں جمع ہیں، اسلام کا اجتماعی قانون تبھی نافذ ہوگا کہ کاروبار اور فیکٹری کے قیام کے موجودہ طریقوں کو ختم کیا جائے، سرمایہ داری نظام ایک کیسینو (جواخانہ) بن چکا ہے، جس مین ہر شخص مال ہار رہا ہے اور کیسینو والا جیت رہا ہے، کیا یہ سوچا جانا ممکن ہے کہ اسلام کے اصولِ مشارکت اور اصول مضاربت کو سرمایہ داری نظام ختم کیے بغیر نافذ کیا جاسکے، ہرگز ہرگز نہیں، راقم کے نزدیک یہ ہے فک کل نظام کی مختصر تعبیر وتشریح۔ اب اگر سرمایہ داری نظام کے حامی اسلام کا نام لیتے ہے یا حضرت الامام کا نام لیتے ہیں تو یہ ایک قول محال Paradox کے سوا کچھ بھی نہیں ہے۔ اسلام مزدور کو پسینہ خشک ہونے سے پہلے مزدوری ادا کرنے کا حکم دیتا ہے اور یہاں صورتِ حال یہ ہے:

اے کہ تجھ کو کھا گیا سرمایہ دار حیلہ گر
شاخ آہو پر رہی صدیوں تلک تیری برات

حضرت الامام کے فکر سے نافہمی ہے کہ سرمایہ داری کے حامی، ملوکیت اور امپریلزم کے حامی بھرنے والے آج حضرت الامام کا نام بھی لیتے ہیں۔

کیا فکر ولی اللٰہی پھیل سکی؟

محترم محمود احمد برکاتی نے سوال اٹھایا ہے کہ ولی اللٰہی فکر معاشرے میں پھل پھول نہیں سکی، برگ و بار نہیں لاسکی، محدود حلقے تک زندہ رہی، ان کے اس سوال پر کئی حوالوں سے گفتگو ہوسکتی ہے، مگر ہم یہاں صرف دو حوالوں سے بات کریں گے۔ پہلا حوالہ تو یہی ہے کہ سماجی زندگی ون ڈے میچ نہیں کہ ایک خاص وقت پر کسی فکر یا طبقے کی کامیابی یا ناکامی کا فیصلہ کیا جاسکے۔

معاشرہ ترقی کے دوش پر رواں دواں ہے اور آگے بڑھ رہا ہے، فکر وفلسفہ بھی، جانے کب کونسا فلسفہ اپنا آپ منوالے۔

دوسرا حوالہ یہ ہے کہ حضرت الامام کے تلامذہ کے کئی سلسلے ہندوستان میں جاری ہوئے، انھیں حضرت شاہ ولی اللٰہی کے علوم وافکار کے چشمۂ صافی سے نکلنے والے دریا یا نہریں کہا جاسکتا ہے، ایک سرسری نگاہ سے حضرت الامام کے تلامذہ کے چند سلاسل کو یوں دیکھا جاتا ہے:

(۱) دیو بند کا سلسلہ علم: یہ سلسلہ علم حضرت شاہ اسحاق قدس سرہ سے حضرت شاہ عبدالغنی مجددی قدس سرہ سے ہوتا ہوا دیو بند پہنچا۔

(۲) بھوپال کا سلسلۂ علم: یہ سلسلۂ علم حضرت ملا عبدالقیوم شاگرد و داماد حضرت شاہ اسحاق سے شروع ہوا اور پھر آگے تک چلا۔

(۳) سندھ کا سلسلہ علم: یہ سلسلہ حضرت الامام کے سندھی تلامذہ سے چلا اور دور اور دیر تک آگے بڑھتا رہا، حضرت الامام خود بھی سندھ تشریف لائے۔

ان علمی سلاسل کو مدنظر رکھ کر دیکھیے تو آپ یقیناً اس نتیجے پر پہنچیں گے کہ دیو بند میں حضرت الامام کی تصانیف کی تدریس بھی ہوئی اور مولانا عبیداللہ سندھی جیسے نابغہ بھی پیدا ہوئے جنھوں نے حضرت الامام کی تصانیف کی تفسیر وتعبیر اور اشاعتِ تعلیم کو زندگی بھر جاری رکھا۔ قدیم متون کی اشاعت کا بارگراں اٹھایا اوران کے تفہیم کو آسان اور عام کیا، ایک وقت آیا کہ حضرت الامام کی تصانیف کے یورپی اور ایشیائی زبانوں میں تراجم بھی ہوئے۔ جامعات میں آپ پر تحقیقی کام بھی ہوا۔ مستشرقین نے آپ کے علوم تک رسائی حاصل کی، ان دنوں جامعات میں حضرت الامام کی تصانیف پر جس قدر تحقیقی کام ہورہا ہے، کسی دوسرے عالم یا مفکر کو یہ اہمیت میسر نہ آسکی۔ علی گڑھ یونیورسٹی میں اس حوالہ سے مخصوص فیکلٹی شاہ ولی اللہ سیل اس امر کی ایک واضح مثال ہے، یہ حضرت مولانا سندھی کی کاوشوں کا بھی ثمرۃ التربیت ہے۔

حضرت مولانا عبیداللہ سندھی نے دیو بند میں علوم ولی اللّٰہی پر ہونے والے کام کی امانت سنبھالی، تو بھوپال میں بھی علومِ ولی اللّٰہی کی ویسی ہی تعبیر لیے، وہی تفسیر لیے، مولانا برکت اللہ بھوپالی بھی افغانستان پہنچے، مقصد ہندوستان کی آزادی، فکر سماج کو بدلنے کی خواہش، ذہن سامراج دشمن، گویا وہی فکر جو حضرت مولانا عبیداللہ سندھی لیے لیے پھرتے تھے، وہی افکار مولانا برکت اللہ بھوپالی نے بھی وراثۃً پائے تھے۔

سندھ کے سلسلۂ علم میں کئی نام آتے ہیں، مولانا غلام مصطفیٰ قاسمی حضرت سندھی کی ہندوستان واپسی سے پہلے وہی افکار لیے پھرتے تھے، جن افکار سے مولانا سندھی کے خیالات کی دنیا منور اور روشن تھی۔

راقم الحروف صرف تین سلاسل کا سرسری ذکر کر کے آگے بڑھ رہا ہے، اگر کوئی علم کا طالب تحقیق کے سفر پر نکلے تو وہ دیکھ سکے گا کہ علوم وافکار ولی اللہ کا سلسلہ بہتے دریا کی طرح ہے، یہ کبھی رکا نہیں ہم اس زندہ رود کو آئنے کی طرح چمکتے پانیوں کو آگے بڑھاتے اور لے جاتے دیکھتے ہیں تو ذہن مصحفی کے اس شعر کی طرف جاتا ہے:

چلی بھی جا جرس غنچہ کی صدا پہ نسیم
کہیں تو یہ قافلۂ نوبہار ٹھہرے گا

حضرت نانوتوی کا تجدیدی کارنامہ

حضرت الامام کے علوم وافکار کو اُن کے اخلاف نے مسلسل آگے بڑھایا، حضرت شاہ عبدالعزیز کی فتح العزیز اور عجالۂ نافعہ فتح الرحمٰن اور حجۃ اللہ کے کام کو آگے بڑھا رہی ہیں، حضرت شاہ رفیع الدین کی تکمیل الاذہان حضرت الامام کے فکر وفلسفہ کی مختلف جہتوں کو پیش کر رہی ہے، حضرت شاہ عبدالقادر کا ترجمۂ قرآن اور حواشی حضرت شاہ اسماعیل شہید کی عبقات اور حضرت سید احمد شہید کے ملفوظات صراطِ مستقیم حضرت الامام کے افکار اور فلسفہ کو پیش کر رہی ہیں۔

حضرت مولانا محمد قاسم نانوتوی کو فکرِ ولی اللّٰہی کی نشر واشاعت اور تعلیم و تدریس میں ایک خاص مقام حاصل ہے، حضرت نانوتوی کی انفرادیت پر مولانا سندھی نے التمہید علیٰ ائمۃ التجدید میں بہت اعلیٰ درجے کا انتقاد پیش کیا ہے، آپ نے حضرت الامام اور حضرت نانوتوی میں کمال درجے کی مماثلتیں دریافت کی ہیں، جن کا ملخص ذیل میں پیش کیا جاتا ہے:

(۱) حجۃ اللہ البالغہ کا باب السعادہ اور تقریر دلپذیر میں مضامین کا کوئی اختلاف نہیں ہے۔

(۲) آبِ حیات اور فیوض الحرمین میں عجیب وغریب تعلق موجود ہے۔

(۳) حجۃ اللہ البالغہ میں تراویح کے مسئلے پر حضرت الامام کی دو سطروں کی شرح حضرت نانوتوی کی سو صفحات کی کتاب مصابح التراویح میں نظر آتی ہے۔

(۴) قاسم العلوم میں ذبیحہ کا مسئلہ دیکھیے اور فتح العزیز میں حضرت شاہ عبدالعزیز کو پڑھیے، ایک ہی چراغ کی روشنی نظروں کو روشن کرے گی۔

۵) قاسم العلوم اور قبلہ نما کی بحثیں عبقات کے وجودی فلسفہ کو واضح کر رہی ہیں، گویا

حضرت الامام شاہ ولی اللہ کے علوم نظر انداز نہیں، صاحبانِ نظر کے ذریعے آگے بڑھتے رہے۔

حضرت سندھی کا کارنامہ:

حضرت مولانا عبید اللہ سندھی نے حضرت الامام سے فکری تحریک حاصل کی اور تخلیقی انداز میں اس فکر کو پیش کیا، آپ نے بعض ایسی باتیں کہیں جو ایک عمیق فکر و دانشور ہی کہہ سکتا ہے، آپ نے فرمایا کہ حضرت الامام نے وحدت الوجود اور وحدت الشہود کی تطبیق فرمائی تھی، یہ دونوں افکارِ مغلیہ عہد میں دو سیاسی نظام دیکھ چکے تھے، پہلا فکر اکبر کے صلح کل کا نظام اور دوسرا فکر اورنگ زیب کا سیاسی نظام۔ حضرت الامام کے فکر کو مدنظر رکھا جائے تو دونوں نظاموں میں تالیف کی جاسکے گی، یہ وہ بات ہے جو چھوٹا ذہن قبول نہیں کر سکتا، اس بات سے یہ کہاں اخذ ہوتا ہے کہ حضرت الامام اکبر کی گمراہیوں کی تائید کر رہے ہیں، وہ تو اکبر کے نظام سے وہ باتیں اخذ کرنا چاہتے ہیں، جن کے باعث اکبر اکبر نہ رہا، اکبر اعظم بن گیا۔ ایسے ہی اورنگ زیب کے ہاں یقیناً ایسی باتیں ہیں جن کے باعث وہ عالمگیر بنا۔ ہمارے ہاں اکبر کا تذکرہ یہاں ختم ہو جاتا ہے کہ اس نے بے دینی پھیلائی اور اورنگ زیب کا ذکر یہاں تمام ہو جاتا ہے کہ اس نے جزیہ نافذ کیا اور ہندوؤں کے مندر مسمار کیے۔ تاریخ ان دونوں کے بارے میں بہت کچھ اور بھی کہتی ہے، یہی تحقیق سامنے آئے گی تو حضرت سندھی کا فکری کارنامہ واضح ہو سکے گا۔ محققین حضرات کا ایک میدان یہ بھی ہے اور سائل کے بھنور میں غوطہ زن ہو کر موتی تلاش کریں۔

عہد حاضر میں حضرت الامام کی تفہیم کی کاوشیں

عہد حاضر میں حضرت الامام پر سرکاری جامعات میں بہت کچھ تحقیقی کام ہو رہا ہے۔ ڈاکٹریٹ کی سطح پر بہت سی ڈگریاں جاری ہو چکی ہیں، راقم کا خیال ہے کہ یہ تحقیق تبھی قابل فہم اور مفید ہو سکے گی کہ حضرت شاہ ولی اللہ کی فکر کی صحیح ترجمانی کی جائے، آپ کے نظریات کی کیٹلاگ تیار کی جائے اور عصرِ حاضر کے تناظر میں پیدا کردہ مسائل کا حل ان کے افکار میں تلاش کیا جائے، اس طرح ان کے نظریات کے اطلاق سے معاشرتی مسائل بھی حل ہو جائیں گے اور ان کے نظریات کی افادی شکلیں کھلے آنکھوں سامنے آئیں گی، دوسرے یہ کہ حضرت

مولانا سندھی سے راہنمائی حاصل کی جائے۔ حضرت سندھی نے حضرت الامام کی بہت سی کتابوں کے ترجمے کرائے، تشریحات لکھوائیں اور حضرت الامام کے فکر کی جامعیت میں تفہیم و تعبیر پیش کی، یہ تفہیم و تعبیر ہی حضرت الامام پر تحقیقی کام کی جینوئن بنیاد بن سکے گی۔ ایک دوست نے بتایا ہے کہ امریکا سے ایک فل برائیٹ سکالرشپ کا حامل فرد حضرت سندھی پر تحقیق کرتے لاہور آیا تھا اور انہوں نے گورنمنٹ کالج یونیورسٹی لاہور میں خطاب بھی کیا تھا۔

حضرت الامام پر اردو اور انگریزی زبان میں کئی تحقیقی مقالات لکھے گئے، یقیناً مزید لکھے جائیں گے، مگر ہر محقق کو یہ بات ذہن میں رکھنا ہوگی کہ حضرت الامام تضادات میں تطبیق کرتے ہیں، مختلف باتوں میں جامعیت پیدا کرتے ہیں، کسی قسم کی فرقہ وارانہ یا گروہی سوچ حضرت الامام کی فکر کی تعبیر نہیں ہوسکتی، مرتی ہوئی ''اسلامی تحریکات'' کو حضرت الامام سے کوئی فکری نسبت نہیں ہوسکتی، حضرت الامام کی فکر زندہ فکر ہے اور حال و استقبال کے سوالوں کا جواب دینے کی صلاحیت رکھتی ہے، یہی فکر آگے بڑھے گی تو ہم مسلمانوں کے لیے دین کی اشاعت ممکن اور آسان ہوسکے گی، مولانا حسین محمد قریشی کا یہ مقالہ اسی سلسلے کی ایک کڑی ہے، یہ تحقیق ولی اللّٰہی فکر و فن کے حوالہ سے ایک وزن رکھتی ہے۔ یہ تحقیق و تنقید کا امتزاج لیے ہوئے ہیں، موصوف کی علمی کاوش اور خونِ جگر کا دفع ہے۔ ان شاءاللہ یہ سلسلہ آگے بڑھے گا۔

ایں دعا از من و از جملہ جہاں آمین باد

والسلام

امجد علی شاکر

لاہور
۲۲/رجب ۱۴۳۱ھ

سوانحِ ولی اللہ

شاہ صاحبؒ کے فقہی، معاشرتی اور تصوفانہ افکار کا تحقیقی جائزہ پیش کرنا مقصود ہے، تاہم یہ معلوم کرنا کہ شاہ صاحب اپنی ذات میں کون تھے؟ اُن کی امتیازی شخصیت کے اوصاف کیا تھے؟ آپ کی اجتہادی فکر کی تشکیل میں کن عناصر کا عمل دخل رہا؟ الغرض مقالہ کے اس باب میں شاہ صاحب کے خاندانی پس منظر بیان کرنے کے بعد، ان کے تحصیلی، تکمیلی اور تصنیفی ملکات کا بھرپور جائزہ پیش کیا گیا ہے، تاکہ آپ کے افکار کی روشنی میں مجوزہ عنوانات کے مباحث کا محققانہ جائزہ پیش کیا جا سکے۔

بابِ اول

سوانح شاہ ولی اللہؒ

امام الہند شاہ ولی اللہؒ کے سوانح نگار آپ کے مآثر میں رطب اللسان ہیں، وہ شاہ صاحب کو عظیم مجتہد، فقیہ، مفکر اور متکلم مانتے ہیں، ان حیثیات سے شاہ صاحب کا علمی دنیا میں ایک نمایاں اور ممتاز مقام ہے، جن مفکرین نے شاہ صاحب کو تحسینی کلمات سے یاد کیا ہے، اُن میں سے بطور نمونہ بعض ناقدین کی رائے نقل کی جاتی ہے۔

حضرت مرزا مظہر جانِ جاناںؒ آپ کے بارے میں لکھتے ہیں ''مثل ایشاں در محققان صوفیاء کہ جامع اند در علم ظاہر و باطن و علم نو بیان کردہ اند چند کس گذشتہ باشد''(۱) (شاہ ولی اللہؒ جیسے محققین صوفیاء جو علم ظاہر و باطن کے جامع تھے اور نئے علوم کو بیان کرنے والے تھے، تاریخ میں ایسے اشخاص بہت محدود گذرے ہیں)

شاہ صاحب کے بڑے صاحبزادے شاہ عبدالعزیزؒ کا بیان ہے ''کان الشیخ ولی اللہ اٰیۃ من اٰیات اللہ عز وجل ومعجزۃ النبی صلی اللہ علیہ وسلم بعد وفاتہ''(۲) نواب صدیق حسن خان لکھتے ہیں ''اگر وجوداو در صدر اول زمانہ ماضی مے بود، امام الائمہ و تاج المجتہدین شمردہ مے شد''(۳) اگر شاہ صاحب کا وجود گذشتہ زمانہ ماضی میں ہوتا، تو امام الائمہ اور تاج المجتہدین شمار ہوتے۔

حقیقت یہ ہے کہ احیاءِ دین و اشاعت قرآن و سنت، اسرار و مقاصد شرع کی توضیح و تنقیح کے حوالے سے شاہ صاحب نے اس خطہ برصغیر میں فیصلہ کن کردار ادا کیا، ملت اسلامیہ کے تحفظ و تشخص کی بقاء کی جنگ سے قطع نظر، سیاسی حالات کو سنوارنے میں آپ نے انتھک کوشش کیں۔ بقول خلیق احمد نظامی، اصلاح احوال کے لئے پانی پت کا میدان کارزار حقیقت میں شاہ صاحب

کا سجایا ہوا تھا۔(۴) شاہ صاحب یہاں ہندوستان میں اکبر، جہانگیر، شاہجہان اور اورنگ زیب کے زمانے کی طرح مرکزیت اور سلطنت ہند کے اقتدار کو بحال دیکھنا چاہتے تھے اور وہ اخبات، طہارت، سماحت اور عدل کے ہمہ گیر اصولوں کی روشنی میں ہندوستان کو نیا جنم دینا چاہتے تھے۔ مگر کیا کیا جائے کہ داخلی ہند میں محض مسلمان ہی شر پسند طاقتوں کا نشانہ بنے اور ولی اللٰہی تحریک جو پوری انسانیت کی فلاح پر مبنی جامع تحریک تھی کی افادیت محدود ہو کر رہ گئی اور اس میں وہ وسعت باقی نہ رہی جو اس میں ہونا چاہیے تھی۔ بہر حال یہ کہا جا سکتا ہے کہ پانی پت کے معرکہ کے بعد اگر مغل حکمرانوں میں کچھ بھی سیاسی تدبر ہوتا تو نہ صرف ہندوستان بدیسی حکمرانوں کے دست بُرد سے محفوظ رہتا، بلکہ یہ طبعی انداز پر ترقی کے مراحل طے کرتا اور ایک مستحکم قوت بن کر ابھرتا۔ اس لحاظ سے شاہ صاحب ایک عمیق سیاسی نظر رکھتے تھے۔

پھر یہ کہ شاہ صاحب کی عظمت اور جامعیت کو محض دین اسلام کو سیاستِ مدن کے رنگ میں پیش کرنے یا معقول و منقول میں تطابق و آہنگ کرنے، علوم و نظریات میں انضمام پیدا کرنے تک محدود نہیں کیا جا سکتا ہے، بلکہ آپ نے متنوع علمی موضوعات مثلاً قرآن و حدیث، فقہ و تشریع، اخلاق و تصوف، معاشرت و عمرانیات و معاشیات جیسے علوم کے بارے میں بھرپور انداز سے لکھا، یوں آپ نے ان موضوعات میں اپنا مقام پیدا کیا اور معاصرین علماء کو بہت پیچھے چھوڑا، آپ کے ان پہلوؤں کو دیکھ کر شبلی نعمانیؒ، حضرت امام شاہ ولی اللہؒ کے بارے میں یوں تحسین پیش کرتے ہیں:

''ابن تیمیہؒ اور ابن رشدؒ کے بعد جو عقلی تنزل شروع ہوا تھا، اس لحاظ سے یہ امید نہیں رہی تھی کہ پھر کوئی صاحب دل و دماغ پیدا ہوگا لیکن قدرت کو اپنی نیرنگیوں کا تماشہ دکھلانا تھا کہ آخری زمانہ میں جبکہ اسلام کا نفس واپسیں تھا، شاہ ولی اللہؒ جیسا شخص پیدا ہوا جس کی نکتہ سنجیوں کے آگے غزالیؒ، رازیؒ اور ابن رشدؒ کے کارنامے بھی ماند پڑ گئے۔''(۵)

علامہ عبدالحیؒ نے نزہۃ الخواطر میں عنایت اللہ کاکوریؒ کا قول نقل کر کے شاہ صاحبؒ کے علمی فیوضات کو مناسب مثال سے بیان کیا ہے۔ وہ لکھتے ہیں ''ان الشیخ ولی اللہ مثلہ کمثل شجرۃ طوبیٰ اصلھا فی بیتہ و فرعھا فی کل بیت من بیوت المسلمین فما من بیت و لا مکان من بیوت المسلمین و امکنتھم الا و فیہ فرع من تلک

الشجـرة لا يعرف غالب الناس اين اصلها ''(۶) بے شک شاہ ولی اللہ کی مثال جنت کے طوبیٰ درخت کی طرح ہے، اس کی جڑیں اس کے گھر میں ہیں اور شاخیں تمام مسلمانوں کے گھروں میں پھیلی ہوئی ہیں، لہذا مسلمانوں کا کوئی گھر اور ایسی جگہ نہیں جہاں اس درخت کی شاخیں موجود نہ ہو، اکثر لوگوں کو نہیں معلوم کہ اس کی اصل جڑ کہاں ہے؟

صاحب الیانع الجنیؒ نے شاہ صاحبؒ کے بارے میں لکھا ہے کہ آپ نے برصغیر میں علم الحدیث کے جھنڈے گاڑھ دیئے اور علم حدیث کے مٹے ہوئے نشانات کو از سر نو ابھارا۔(۷)

علامہ رشید رضا مصری مفتاح کنوز السنۃ کے مقدمہ میں امام شاہ ولی اللہؒ کی علمی عظمت اور خدمتِ حدیث کے بارے میں یوں لکھتے ہیں۔

''ولـو لا عـنـاية اخواننا علماء الهند بعلوم الحديث فی هـذا العـصـر لـقضی عليها بالزوال من امصار الشرق فـقـد ضـعُف فـی مصر و الشام والعراق والحجاز منذ الـقـرن الـعاشر للهجرة حتیٰ بلغت منتهی الضعف فی اوائل هذا القرن الرابع عشر''(۸)

ترجمہ: اگر ہمارے ہندوستانی علماء اس زمانے میں علوم حدیث کی طرف متوجہ نہ ہوتے تو مشرقی ممالک میں حدیثی علوم کو زوال پیش آتا، بے شک دسویں صدی ہجری سے یہ علم مصر، شام، عراق اور حجاز میں کمزور ہونا شروع ہوا حتیٰ کہ چودھویں صدی ہجری کے اوائل میں یہ انتہائی ضعف کے درجے کو پہنچا۔

علامہ کے قول علماء ہند سے مراد حضرت شاہ صاحبؒ اور ان کا لائق صد احترام خانوادہ ہی ہے۔ مولانا قاسم نانوتویؒ نے تو شاہ صاحب کی شخصیت کو یہ کہہ کر بامِ عروج پر پہنچایا کہ اگر ہندوستان کی سرزمین میں صرف شاہ ولی اللہؒ ہی متولد ہوتے تو اس سرزمین کے لئے یہ فخر کافی تھا۔(۹)

ایک طرف تو شاہ صاحب سے متعلق اعیانِ ملت کی یہ آراء ہیں، دوسری طرف خود شاہ صاحب کے ایسے بیانات ہیں، جن سے ان کی مرتبتِ عالی کا پتہ چلتا ہے۔ آپ نے ایسے

بیانات اپنی کتب میں بطور تحدیث نعمت قلم بند کئے ہیں، جن سے ان کی عظمتِ شان اور ممتاز حیثیت کا پتہ چلتا ہے۔ بطور نمونہ چند اقوال درج ذیل ہیں۔

''مجھ پر اللہ تعالیٰ کے خاص احسانات میں سے ایک یہ ہے کہ اس نے مجھے آخری دور کا ناطق، حکیم، قائد اور زعیم بنایا۔''(۱۰)

ایک اور جگہ لکھتے ہیں۔ ''میرے ذہن میں یہ ڈالا گیا کہ میں لوگوں تک یہ حقیقت پہنچا دوں کہ یہ زمانہ تیرا زمانہ ہے، یہ وقت تیرا وقت ہے، افسوس اس پر جو تیرے جھنڈے کے نیچے نہ ہو۔(۱۱)

ایک اور جگہ پر شاہ صاحب اپنے بارے میں یوں رقم کرتے ہیں ''میں نے یہ دیکھا کہ میں قائم الزمان ہوں یعنی اللہ تعالیٰ جب خیر کے کسی نظام کا ارادہ کرتے ہیں، تو اپنے اس ارادے کی تکمیل کے لئے مجھے آلہ کار بناتے ہیں۔''(۱۲)

اس سلسلے میں شاہ صاحب کا ایک اور بیان ہے۔

اللہ تعالیٰ کا عظیم تر انعام اس بندہ ضعیف پر یہ ہے کہ اس کو 'خلعتِ فاتحیہ'' بخشا گیا ہے اور اس آخری دور کا افتتاح اس سے کرایا گیا'' اپنے انفرادی تشخص کے بارے میں مزید لکھتے ہیں'' خدا تعالیٰ نے اس وقت میرے قلب میں میزان پیدا کر دی، جس کی وجہ سے میں ہر اس اختلاف کا سبب پہچان لیتا ہوں جو امتِ محمدیہ میں واقع ہوا ہے اور اس کو بھی پہچان لیتا ہوں جو خدا اور رسول کے نزدیک حق ہے اور خدا نے مجھے یہ قدرت دی ہے کہ امر حق کو دلائل عقلیہ و نقلیہ سے اس طرح ثابت کروں کہ اس میں کسی قسم کا شبہ اور اشکال باقی نہ رہے۔(۱۳) شاہ صاحب کے اور بھی اس قسم کے اقوال آپ کی کتب میں موجود ہیں، ان اقوال سے یہ اندازہ بخوبی ہو ہی جاتا ہے کہ آپ غیر معمولی عبقری قسم کے ہمہ جہت و جامع انسان تھے۔

مولانا نسیم احمد امروھویؒ کا لکھنا بجا ہے وہ لکھتے ہیں، ''شاہ صاحبؒ اپنے وقت کے مجدد، حکیم الامت، امام علم وفن، مصلح امت اور ہمدرد انسان تھے۔(۱۴)

مقالہ نگار کا بھی یہی فیصلہ ہے کہ علمی دنیا میں ان کا ایک نمایاں مقام تھا، وہ بیک وقت عظیم عالم دین، فقیہ و مجتہد، ماہر عمران و معاشرت و سیاسیات و رمز شناسِ معیشت تھے، وہ درویش باصفا' مفسر و محدث، مفکر و متکلم و مدرس و معلم، مؤلف و مصنف، دریائے حکمت و معرفت کے غواص بھی

اور اسرار شریعت کے محرم خاص بھی تھے، آپ نے دین کی بے مثال تشریح کر کے اس میں نئی روح پھونکی اور یہ کہ آپ علمی دنیا میں ایک ممتاز اور منفرد مقام پر فائز تھے، آپ شاعر کے اس شعر کے بالکل صحیح مصداق تھے:

ولیس علی اللہ بمستنکر ان یجمع العالم فی واحد (۱۵)

ترجمہ: ''اللہ رب العزت کے لئے کوئی مشکل نہیں کہ ایک ہی شخصیت میں پورا عالم سمودے۔''

قصہ کوتاہ:

اس تعارفی باب میں یہ جائزہ پیش کرنا ہے کہ شاہ صاحب سے متعلق ان فحول علماء کی آراء خوش فہمی پر مبنی ہیں یا یا مبنی بر حقیقت ہیں۔ شاہ صاحبؒ کے دعاوی محض دعاوی ہیں یا واقعی وہ ان صفات کے حامل تھے؟ آپ کی ممتاز شخصیت کی تشکیل و تکوین میں کون سے عناصر کا عمل دخل ممکن تھا؟ عصرِ ولی اللہی (آئندہ باب) کا تقاضا تو یہ تھا کہ اس معاشرتی و سیاسی شکست و ریخت معاشرتی تشتت فقہی انجمادی دور اور متصوفانہ رہبانیت کے شب و روز میں ایسی طبائع اور متوازن انسان کی تخلیق محال ہو۔ حالات کے ردعمل میں قدرت نے آپ کی شکل میں عملِ تجدد کی سنت کو دہرایا ہو۔ (۱۶) یہ جائزہ کہ آپ مجدد تو تھے ہی، مگر آپ کا کارِ تجدید کیا تھا؟ کس شعبہ میں آپ نے تجدید فرمائی؟ آپ کا خاندانی پس منظر کیا تھا؟ اور کن مشائخ سے آپ نے تربیت پائی اور آپ کے تحصیلی ملکات، تکمیلی ملکات اور تصنیفی ملکات کیا تھے؟ ظاہر ہے ان تمام سوالات کا تحقیقی جائزہ لے کر ہی مقالہ کے اہداف کو حاصل کیا جا سکتا ہے، لہٰذا اس باب میں مذکورہ سوالات کا باضابطہ حل پیش کیا گیا ہے۔

یہاں یہ امر واضح ہو کہ شاہ صاحب کو انتقال ہوئے کافی عرصہ بیت چکا ہے، آج ان کے نظریات و افکار کے حوالہ سے تحقیق کی کیوں ضرورت پڑ گئی؟ اس کا جواب یہ ہے کہ دراصل آپ کے تصورات و افکار میں ہمہ گیری و جامعیت نمایاں ہے، مزید یہ کہ آج بھی ان کے فلسفے میں ''مستقبل بینی'' کا ایک ایسا عنصر نظر آیا ہے کہ صدیوں کے گزرنے کے بعد ان کے فکر پر کام کرنے کی ضرورت محسوس ہوتی ہے۔ امر واقعہ یہ ہے، مشرق میں آج تک احیاءِ دین کے حوالہ

سے جتنی تحریکیں چل چکی ہیں یا آئندہ کسی تحریک کی کوئی شکل سامنے آئے گی، ان کے ڈانڈے شاہ صاحب اور ان کے خانوادوں کی بپا کی ہوئی تحریکوں سے ملتے نظر آئیں گے' یوں شاہ صاحبؒ کی تعلیمات ہر عہد کے لئے سمت نما کی حیثیت رکھتی ہیں۔

دوسرا یہ کہ دین اسلام جو اپنی روح کے اعتبار سے استحکام و لچک دونوں خوبیوں کا حامل ہے، اس کا حرکی پہلو جس عنوان کے تحت زیر بحث لایا جاتا ہے وہ ''اجتہاد'' ہے۔ شاہ صاحب نے اپنی کتب میں اجتہاد کے مسائل پر بصیرت افروز انداز سے لکھا۔ لہٰذا آپ کی تعلیمات کی روشنی میں اجتہاد کے مسئلہ کو واضح کرنے کی جیسے ماضی میں ضرورت تھی، آج اس سے بڑھ کر ہے۔ شاہ صاحب کی ہمہ گیر تعلیمات پر بھرپور طریقے سے کام کرنے کی اس لئے بھی ضرورت پیش آئی کہ اُن کے فلسفے میں پوری انسانیت کی عافیت ہے۔ ایک دن اہل علم اور امت کے تمام طبقات بالآخر اسی طرف متوجہ ہونگے، کیونکہ اس کے بغیر عقلی و ذہنی یا قلبی اطمینان کسی دوسری جگہ میسر نہیں۔ عقل، نقل، کشف، وجدان سے جو چیزیں پایہ ثبوت تک پہنچ چکی ہیں اور انسانی تجربات نے ان کی توثیق بھی کردی ہے اور جن علوم کی روشنی نے انسان کے تمدنی اور روحانی دونوں پہلوؤں پر گہرے اثرات چھوڑے ہیں' وہ شعاعِ نور یقیناً امام ولی اللہؒ کے علوم سے پھوٹتی ہیں اور جس طرح قرآن وسنت کی تشریح وتبیین آپ نے فرمائی ہے، وہ ایک روشن حقیقت ہے، اور ہر ذی شعور انسان اُس سے واقف ہے، اس طرح ان دوسرے علوم معاشرت وعمرانیات اور تصوفانہ تعلیمات کے جائزہ پیش کرنے کی ضرورت ہے۔ لہٰذا مقاصد مقالہ میں شروع ہونے سے پہلے اس تمہیدی باب میں شاہ صاحب کی ممتاز شخصیت کی تکوین کے ممکنہ عوامل وعناصر اور آپ کی ذات سے متعلق واقفیت پانے کی غرض کو پانے کے لئے بحث کو درج ذیل فصول میں سمیٹا گیا ہے اور بھرپور تحقیقی جائزہ پیش کیا گیا ہے۔

(۱) فصل اول .... شاہ ولی اللہؒ کے سوانحی حالات (مختصراً)

(۲) فصل دوم .... شاہ ولی اللہؒ کے تکمیلی ملکات (مجددانہ خدمات)

(۳) فصل سوم .... شاہ ولی اللہؒ کے تصنیفی ملکات' کارِ تجدید

(۴) خلاصہ بحث

فصل اول:

شاہ ولی اللہؒ کے سوانحی حالات

ولادت:

امام شاہ ولی اللہ (۱۷) کی ولادت ۱۰ فروری ۱۷۰۳ء/۴ شوال ۱۱۱۴ھ کو بروز بدھ بوقت طلوعِ آفتاب، پھلت نامی قصبہ ضلع مظفر نگر میں ہوئی۔ آپ کا سلسلۂ نسب والد کی طرف سے حضرت عمر فاروقؓ تک اور والدہ کی طرف سے امام موسیٰ کاظمؒ تک جا پہنچتا ہے، یوں آپ نجیب الطرفین ہیں، آپ کے خاندان کے ایک بزرگ شخص مفتی شمس الدین نے اسلامی حکومت کے آغاز میں ہندوستان میں بمقام ''رھتک'' قیام کیا اور یہی سے ان کا سلسلہ جاری ہوا۔ شاہ صاحب نے جس وقت ولادت پائی، یہ زوال کا زمانہ تھا، آپ کی ولادت کے چار سال بعد علم دوست مغل بادشاہ اورنگ زیب نے ۱۷۰۷ء میں وفات پائی۔ (۱۸)

شاہ صاحب کا تعلیمی سلسلہ:

پانچ سال کی عمر میں شاہ صاحب کی تعلیم کا آغاز ہوا' معلّمی کے فرائض والد ہی نے انجام دیے، سات سال کی عمر میں آپ نے قرآن حکیم ختم کرلیا اور فارسی تعلیم کی ابتدا کی، دس سال کی عمر میں شرح جامی جیسی کتب شروع کیں پھر وسیع سطح پر معقولات و منقولات کے حصول کی طرف متوجہ ہوئے، بعد میں تفسیر، حدیث، فقہ، کلام، ادب و فلسفہ، منطق اور طب کے علاوہ معیشت اور عمرانیات جیسے علوم کے حصول کیلئے زندگی وقف کردی (۱۹) تحصیل علم کے ان مراحل میں ان کے والد ماجد آپ کے مساعد رہے، علوم میں ممتاز روش و رجحانات آپ کو ورثہ میں ملی تھیں۔ عمر کے چودھویں سال آپ کی شادی کردی گئی، پندرہ سال کی عمر میں والد سے بیعت ہوئے اور صوفیاء کے اشغال، خاص طور پر نقشبندیہ طریقہ کی تصوف میں رسوخ حاصل کیا، والد ماجد نے ''خرقہ'' (چادر) عطا کیا۔ سترہ سال کی عمر میں شاہ صاحب کے والد ماجد انتقال کر گئے اور اسی سال مسند

تدریس پر فائز ہوگئے، اِس کے بعد علوم ظاہری و باطنی میں تعمق (گہرائی) حاصل کرنے کے درپے ہوئے اور بارہ سال تک والد صاحب کے قائم کردہ ''مدرسہ رحیمیہ'' میں تدریسی مسند پر جلوہ افروز رہے۔(۲۰) ۱۱۴۳ھ میں آپ حرمین شریفین تشریف لے گئے اور وہاں کے بڑے علماء سے اخذ کر کے ۱۱۴۵ھ میں اِصلاح امت کا جذبہ لے کر وطن لوٹے۔(۲۱) آپ نے حج سے واپسی پر قلمی جہاد کو اپنا وظیفہ بنالیا اور متنوع علوم خصوصاً علوم القرآن والحدیث اور تصوف میں آپ کے قلم نے خوب جولانی دکھائی، شاہ صاحب اپنی تربیت اور میلان طبع دونوں اعتبار سے عالم اور صوفی تھے۔ معتد بہ (کئی) تصنیفی سرمایہ (۲۲) چھوڑنے کے ساتھ عملاً اصلاح ملت کے حوالے سے اس وقت کی مقتدر قوتوں کے ساتھ مل کر آپ کی بصیرت افروز راہنمائی ہمیشہ یاد رکھی جائے گی۔ مسلمانوں کی ملی تشخص کی بقاء کے لئے بیرونی طاقتوں کو مدعو کرنا آپ کی امتیازی حیثیت کا بین ثبوت ہے۔(۲۳) آپ نے ۲۹ محرم الحرام اگستؒ ۱۷۶۲ء/ ۱۱۷۶ھ کو ۶۱ سال کی عمر میں وفات پائی اور دہلی میں مہندیوں والے قبرستان میں والد ماجدؒ کے قریب سپرد خاک کر دیئے گئے۔ اِنّا لِلّٰہِ وَاِنّا اِلَیہِ رَاجِعُون۔ شاہ صاحب کے خلفاء میں شاہ عبدالعزیز ۱۱۵۹ھ، شاہ رفیع الدینؒ ۱۱۶۳ھ، شاہ عبدالقادرؒ ۱۱۶۷ھ اور شاہ عبدالغنیؒ ۱۱۶۵ھ نے منفرد کردار ادا کئے (۲۴) بعد کے ادوار میں یہ تحریک شاہ محمد اسحاقؒ کے واسطے سے دارالعلوم دیوبند اور علی گڑھ یونیورسٹی کی صورت میں علمی لحاظ سے جاری رہی، جبکہ عملی لحاظ سے سید احمد شہیدؒ اور شاہ اسماعیل شہیدؒ کی تحریک جہاد و احیاء دین کی صورت میں ثمرات مرتب کرتی رہی، انہی تحریکات نے دوقومی نظریہ کی منظم عنوان سے تخلیقِ پاکستان کیلئے اساس فراہم کی اور مسلمان آزادی حاصل کرنے میں کامیاب ہوئے۔

شاہ صاحبؒ کی شخصی زندگی کا یہ ایک اجمالی خاکہ ہے۔ آپ کی منفرد و ممتاز شخصیت کی تشکیل میں کن عناصر کا عمل دخل رہا اور آپ نے اپنی انفرادیت و ممتاز حیثیت کا کیا ثبوت بہم پہنچایا؟ حتی کہ دنیا انہیں ایک منفرد حیثیت سے جاننے لگی، آئندہ فصول میں شاہ صاحبؒ کے خاندانی ماٰثر، آپ کے تحصیلی و تکمیلی ملکات مجددانہ اور تصنیفی ملکات کا مبسوط تحقیقی جائزہ پیش کیا جاتا ہے۔

شاہ ولی اللہؒ اور ان کے خاندانی مآثر:

یہ امر پایہ ثبوت کو پہنچا ہے کہ شخصیات کی تشکیل میں ماحول کو نمایاں دخل رہا ہے، ماحول غیر شعوری وراثتی راہ سے ہو یا شعوری و خارجی تربیت و تعلیم کا نتیجہ ہو، ہر حال میں اس کی اہمیت مسلّم رہی ہے۔ شاہ صاحب کے موروثی و تحصیلی ملکات کیا تھے؟ یہاں یہ جائزہ پیش کرنا مقصود ہے، شاہ ولی اللہؒ نے اپنی کُتب میں جہاں علوم نبوت کے اخذ وحصول کے بارے میں اسناد کا التزام کیا ہے(۲۵) وہاں آپ نے خاندانی شجرۂ نسب کو غیر معمولی اہتمام کے ساتھ اپنی کتب میں ثبت کیا ہے۔ آپ نے اپنے خاندانی مآثر کے موضوع پر ''الامداد فی مآثر الاجداد'' ''العطیة الصمدیة فی انفاس المحمدیه ''اور''انفاس العارفین'' جیسے رسائل تحریر کئے ہیں۔ شاہ صاحب اپنے شجرۂ نسب کے بارے میں لکھتے ہیں:

فقیر ولی اللہ بن الشیخ عبد الرحیم بن الشهید وجیه الدین بن معظم بن منصور بن احمد بن محمود بن قوام الدین عرف قاضی قاذن بن قاضی قاسم بن قاضی کبیر عرف قاضی بده بن عبدالملک بن قطب الدین بن کمال الدین بن شمس الدین مفتی بن شیر ملک بن عطا ملک بن ابو الفتح ملک بن عمر حاکم ملک بن عادل ملک بن فاروق بن جر جیس بن احمد بن محمد شهریار بن عثمان بن هامان بن همایون بن قریش بن سلیمان بن عفان بن عبداللہ بن محمد بن عبد اللہ بن عمربن الخطاب'' (۲۶)

خاندانِ شاہ ولی اللہؒ کے بزرگوں کا برصغیر میں ورود:

شجرۂ نسب میں مذکور جرجیس، محمد شہریار، ہامان اور ہمایوں جیسے ناموں سے قیاس کیا جاسکتا ہے کہ حضرت عمرؓ کی پانچویں یا چھٹی پشت کے بعد شاہ ولی اللہؒ کے خاندان نے عرب کو خیر باد کہہ کر عجم کو اپنا وطن بنالیا، سب سے پہلے شاہ ولی اللہ کے خاندان کے جو بزرگ غیر منقسم ہندوستان

آئے، وہ مفتی شمس الدین تھے۔ انہوں نے ساتویں صدی ہجری کے اواخر یا آٹھویں صدی کے اوائل میں رہتک میں سکونت اختیار کی اور یہ وہ زمانہ تھا جب تاتاریوں کے حملے سے عالم اسلام کا مشرقی حصہ زیر وزبر ہوا، خاندانوں کی عزتیں برباد، ان کے علمی اندوختے غارت اور ایران و ترکستان کے نامی گرامی شہر تاراج و بے چراغ ہو رہے تھے۔ عراق، ایران و ترکستان کے شریف ونجیب خاندان اور ذی علم و باکمال خانوادے کثرت سے (غالباً افغانستان سے ہوتے ہوئے خیبر کے راستے) ہندوستان آئے اور اپنی علمی فیوضات عام کرتے رہے۔ یہ ابوالحسن ندویؒ کی تحقیق ہے۔(۲۷) خاندانِ ولی اللہ کے بزرگوں کا ورود برصغیر میں کب اور کیسے ہوا؟ اس کا دوسرا تحقیقی پہلو کچھ یوں ہے:

شیخ شمس الدین مفتی:

خاندانِ ولی اللّٰہی کے اجداد میں کون بزرگ کس زمانے میں برصغیر آئے؟ اس کے متعلق کوئی واضح اطلاع دستیاب نہیں۔ حضرت شاہ صاحب کی ایک تحریر سے صرف یہی معلوم ہوتا ہے کہ ان کے خاندان کے جد امجد شیخ شمس الدین مفتیؒ رہتک میں خاندانِ فاروقی کے پہلے فرد تھے۔(۲۸) مگر رہتک آنے سے پہلے شیخ شمس الدینؒ یا ان کے آباؤ اجداد ہندوستان کے کسی اور علاقے میں مقیم تھے یا براہِ راست اسی وقت افغانستان سے ہوتے ہوئے رہتک آئے تھے، کچھ معلوم نہیں۔ اگر اس خاندان کے ہندوستان آنے والے اوّلین بزرگ شیر ملک کے فرزند سالار حسام الدین اور شمس الدین مفتی ہو، تو ان کا عہد محمد غوری اور ایبک کا زمانہ ہونا چاہیے یہ دونوں شخص ہندوستان آئے ہوں گے۔ یہاں پہنچ کر سالار حسام الدین نے بدایوں میں اقامت اختیار کی اور شمس الدین مفتیؒ نے رہتک میں رختِ سفر کھولا۔ اتفاق سے یہ دونوں حضرات اسم با مسمی تھے۔

حسام الدین حرب وضرب کے ماہر اور سیف وسنان کے اداشناس ہوں گے، اس لئے سالار کے لقب سے نوازے گئے اور شیخ شمس الدینؒ نے علم وفضل میں کمال حاصل کیا اور مفتی کے معزز لقب سے گردانے گئے۔(۲۹) حسام الدین کے حوالے سے ایک اور واقعہ سے یہ اشارہ ملتا ہے۔

بدایون کے محلہ سوتھ میں ایک پرانی مسجد جو یہاں اسلامی عہد کے ابتدائی دور کی اہم یادگار ہے، کے سب سے پہلے بانی حسام الدین نامی بزرگ تھے' مؤلف ''کنز التاریخ'' نے یہ لکھا ہے۔

> اس مسجد میں ایک کتبہ لگا ہے، جس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ مسجد بھی ایک معبد قدیم، شروع آمد اہل اسلام کی ہے اور مشہور ہے کہ حضرت نظام الدینؒ نے اس مسجد میں بیٹھ کر زمانۂ طالب علمی میں مطالعہ فرمایا ہے، کتبے سے معلوم ہوتا ہے کہ اول بانی مسجد حسام الدینؒ تھے، بعد ازاں حضرت نظام الدین اولیاءؒ نے تعمیر کرائی اور اس کے بعد مرتبہ سوم ۱۱۲۰ء/۵۱۳ھ محمد منیر نے اس کی تعمیر کی۔ (۳۰)

اگر اس مسجد کے بانی سالار حسام الدین بن شیر ملک ۱۱۲۰ء/۵۱۳ھ تھے، جو عین ممکن اور قرین قیاس ہے، تو اس سے شیر ملک کے بیٹوں کے ہندوستان آنے کا عہد متعین ہو جاتا ہے۔ اوپر گزر گیا ہے کہ یہ مسجد بدایون میں مسلمانوں کے بالکل ابتدائی دور کی یادگار ہے، بدایوان قطب الدین ایبکؒ نے ۱۲۰۳ء/ ۵۹۹ھ میں فتح کیا۔ (۳۱) لیکن مسلمانوں کی ایک قابل ذکر آبادی اور ان کی مذہبی عمارتیں وہاں اس سے پہلے موجود تھیں۔ (۳۲) اگر یہ مسجد اسی ابتدائی زمانہ کی یادگار ہے تو ممکن ہے اس کی تاسیس چھٹی صدی ہجری کے نصف آخر میں کسی وقت ہوئی ہو اور اگر یہ مسجد ایبک کی فتوحات کے بعد تعمیر ہوئی تو اس کا زمانۂ تعمیر ساتویں صدی ہجری کے ابتدائی سال ہیں۔ دونوں صورتوں میں اس کے بانی حسام الدین (اگر وہ شیر ملک کے بیٹے ہیں) یوں ان کے بھائی شیخ شمس الدین مفتی کا عہد متعین ہو جاتا ہے۔

ایک اور قرینے سے بھی تقریباً اس عہد کی تعیین ہوتی ہے۔ حضرت شاہ ولی اللہؒ نے لکھا ہے: ''واول کسے کہ از نژاد قریش در آں بلدہ در آمد و بسبب وے شعائر اسلام ظہور نمودہ وطغیان کفر منتفی شد وے (شمس الدین مفتی) بود۔'' (۳۳)

> ترجمہ: اور سب سے پہلے بنو قریش میں سے جو شخص اس شہر (رہتک) میں آئے اور ان کی کوشش سے وہاں شعائر اسلام ظاہر ہونے اور کفر کی

ظلمت کافور ہوئی، وہ شیخ شمس الدین مفتی تھے۔

افسوس کہ اس عہد کی تاریخیں خصوصاً تاریخ رہتک شیخ شمس الدین مفتی کے تذکرہ سے متعلق بالکل خاموش ہیں۔ اگر حضرت شاہ صاحبؒ کی یہ اطلاع درست ہے تو شیخ شمس الدینؒ مفتی شیخ قوام الدین جنجیریؒ (جو صدیقیان مہم ورہتک کے جدامجد ہیں) سے پہلے رہتک تشریف لائے، اور قاضی قوام الدینؒ ساتویں صدی میں رہتک نزول فرما ہوئے تھے۔ (۳۴) گویا جب قاضی قوام الدینؒ رہتک آئے تو اس وقت شیخ شمس الدین مفتیؒ کی کوششوں سے رہتک گہوارۂ اسلام بن چکا تھا، اور وہاں خود شمس الدین یا ان کے خلفاء اقامت پذیر تھے۔ خود شاہ صاحبؒ کی کئی عبارات تصدیق کرتی ہیں کہ شیخ شمس الدینؒ کا عہد چھٹی صدی ہجری کا ہے، اس وقت تک اس نواح میں اسلامی حکومت کی علمداری قائم و مستحکم نہیں ہوئی تھی، کچھ وقت گزرنے کے بعد جب اسلامی حکومت استوار ہوئی، تو شیخ شمس الدین مفتی کے اعقاب وخلفاء اپنے جدو پدر کی علمی و دینی مناصب و خدمات کے صحیح وارث و امین قرار پائے اور معاصر حکمرانوں کی جانب سے منصب قضا کیلئے نامزد و متعین کئے گئے اور بقول حضرت شاہ ولی اللہؒ ان کے خاندان میں رہتک کی دینی امارت و قیادت اور عہدۂ قضا کا تسلسل کئی نسلوں تک قائم رہا، یہ واقعات کا صحیح جائزہ ہے، مقالہ نگار اسی نتیجہ پر پہنچا ہے۔

شیخ شمس الدین مفتیؒ کا مدفن:

اگرچہ شیخ شمس الدین مفتیؒ کے تفصیلی حالات اور ان کا سن وفات معلوم نہیں، لیکن ''الامداد فی مآثر الاجداد'' میں حضرت شاہ ولی اللہؒ کی تحریر سے معلوم ہوتا ہے کہ شیخ مفتی کا جنازہ ان کے خلوت کدے سے غائب ہوگیا تھا، جہاں ان کا جسد خاکی نماز جنازہ کے بعد ان کی حسب وصیت رکھ دیا گیا تھا، واقعہ کی صحیح حقیقی صورت کیا تھی اور جنازہ کس طرح غائب ہوا؟ اس کی تحقیق و تصدیق کا کوئی ذریعہ دستیاب نہیں، البتہ ایک قدیم یادداشت (۳۵) سے معلوم ہوتا ہے کہ شیخ شمس الدین مفتی پرانی دہلی میں حضرت خواجہ قطب الدین بختیار کاکیؒ کے مزار کے قریب جنگل میں دفن ہوئے اور ان کی قبر ''مزار جنازہ پراں'' کے نام سے مشہور و معروف ہے۔

شیخ شمس الدین کے انتقال کے بعد ان کی اولاد امجاد میں کمال الدین مفتی پھر ان کے

فرزند قطب الدین اور قطب الدین کی رحلت پر ان کے صاجزادے عبدالمالک قضا واحتساب پر مامور رہے، ان حضرات نے اپنی اولاد کی شادیاں رہتک کے صدیقیوں اور سونی پت کے سیدوں میں کیں۔ شاہ ولی اللہؒ کے جد خاص شیخ محمود کا عقد سونی پت کے سادات میں ہوا۔ ان سے شیخ احمد تولد ہوئے جنہوں نے صغرِ سنی ہی میں رہتک کو خیر باد کہہ کر سونی پت میں سکونت اختیار کر لی۔ (۳۶)

شیخ عبدالغنی بن شیخ عبدالحکیم کی دختر نیک اختر کی شادی ان سے ہوئی، کچھ عرصہ بعد وہ رہتک چلے آئے اور شہر سے باہر ایک بڑی حویلی تعمیر کر کے اپنے خاندان کے سب افراد کو یہیں بلا لیا، شیخ منصور ان کے فرزند تھے، ان کا عقد شیخ عبداللہ بن شیخ عبدالغنی کی صاجزادی سے کیا گیا تو شیخ معظم کی ولادت ہوئی، شیخ معظم کے تین فرزند ہوئے۔ جمال الدین، شیخ فیروز اور شیخ وجیہ الدین، موخر الذکر شاہ ولی اللہؒ کے حقیقی دادا ہیں۔

شیخ معظمؒ:

ویسے تو شاہ صاحب کے خاندان میں شجاعت و بہادری اور قضاء وافتاء دو خصلتیں ساتھ ساتھ چلی آ رہی تھیں اور تقریباً ہر واسطہ میں ایسے واقعات ملتے ہیں، مگر شاہ صاحب کے حقیقی پردادا شیخ معظمؒ اور دادا شیخ وجیہ الدینؒ کے بہادری کے واقعات تو ایسے تھے، جسے ہر وقت شاہ صاحبؒ کے والد ماجدؒ بیان کرتے رہے ہیں، ان میں شیخ معظمؒ کا وہ حیرت انگیز واقعہ بیان کرتے تھے، جس میں شیخ کے والد منصور نے راجہ کے ساتھ معرکہ آرائی کی، شیخ منصور نے اپنی فوج کو دو حصوں میں تقسیم کر دیا تھا۔ ایک حصہ کی قیادت تو وہ خود آپ کر رہے تھے، دوسرے کی قیادت شیخ معظم کے سپرد تھی، شیخ کی عمر اس وقت بارہ برس تھی، لیکن اس صغر سنی کے باوجود آپ نے بہادری کے وہ جوہر دکھائے کہ اپنی مثال آپ بنے، خصوصاً جب دشمن نے جنگی چال کے طور پر یہ مشہور کیا کہ شیخ منصور جامِ شہادت نوش کر گئے۔ اس وحشت ناک خبر کو سنتے ہی ابراہیمی غیرت وحمیت کا مصفیٰ خون بے اختیار جوش میں آیا اور فاروقی غیظ وغضب جوش مارنے لگا، دشمن پر آپ نے ایسے تابڑ توڑ وار کیے کہ ہزاروں قتل ہوئے اور صد ہا زخمی و گھائل تڑپتے رہے، حتیٰ کہ راجہ نے مجبور ہو کر آپ کے والد کی طرف لکھا کہ میں تمہارے جانباز لختِ جگر کی شجاعت

سے بہت متاثر ہوا ہوں۔ جنگ بند کر دی جائے اور جو شرائط لکھ بھیجیں، میں انہیں تسلیم کر لوں گا، یوں آپ کے والد نے جو شرائط لکھ بھیجیں اگرچہ وہ راجہ کیلئے نا قابل قبول تھیں، مگر طوعاً و کرھاً (خوشی و مجبوری کی حالت میں) اس نے انہیں تسلیم کر لیا۔ کیونکہ اسے یقین تھا کہ جس لشکر میں شیخ معظم ایسا عظیم المرتبت بہادر سپہ سالار ہو، اسے شکست دینا ممکن نہیں۔ (۳۷)

شیخ وجیہ الدین شہید:

یہ شاہ صاحب کے حقیقی دادا تھے، حضرت شاہ صاحب نے ''انفاس العارفین'' میں ان کے حالات اپنے والد ماجدؒ کی طرح تفصیل سے لکھے ہیں، شیخ تقویٰ و شجاعت دونوں کے حسین سنگم تھے، سفر و حضر اور چستی و کسل مندی، ہر حال میں پابند شرع رہے، ارکانِ اسلام، تلاوت، نماز، روزہ اور تقویٰ داری ان کا متاع عزیز رہا، اس زمانے میں لشکر والوں کا عام طریقہ یہ تھا کہ اگر کسی جنگ میں سامان رسد کم ہو جاتا اور کھانے پینے کی چیزیں مہیا نہ ہوتیں تو وہ گاؤں والوں کے مویشیوں کو زبردستی پکڑ کر ان سے اپنی غذا حاصل کر لیتے، مگر شیخ کا طریقہ بالکل برعکس تھا، وہ حرام سے کلیۃً مجتنب رہے، بھوک برداشت کرتے، اس حوالے سے کئی مرتبہ ان سے کرامات کا ظہور بھی ہوا، شاہ صاحب کے والد نے شیخ وجیہ الدین سے ان کی قوتِ قلبی، بلند ہمتی، مہم جوئی اور خطرہ پسندی کے متعدد واقعات بیان کئے ہیں، اس کے ساتھ ان کی ہمدردی و دلجوئی و غریب پروری کے واقعات بھی لکھے ہیں۔ دراصل شیخ شہیدؒ اورنگزیب کے عہد حکومت میں ۱۰۶۹ھ/ ۱۶۵۹ء تا ۱۱۱۸ھ/ ۱۷۰۷ء میں شاہجہان آباد کسی وقت دہلی آ کر بس گئے تھے۔ حیاتِ ولی میں رحیم بخش دہلوی کا بیان ہے کہ ۱۶۵۹ء/ ۱۰۶۹ھ میں کجھوہ کے مقام پر اورنگ زیب اور شاہ شجاع کے درمیان جو معرکہ ہوا تھا، اس میں شیخ وجیہ الدینؒ عالمگیر کی فوج میں شریک تھے، آپ نے اس وقت بہادری کی تاریخ رقم کی۔ فتح کے بعد بادشاہ نے چاہا کہ بطور انعام ان کے منصب میں اضافہ کریں مگر انہوں نے ازروئے استغناء قبول نہیں کیا۔ شیخ صاحب نے مدت العمر فوجی خدمت کو اپنا مشغلہ بنائے رکھا، لیکن عمر کے آخری حصہ میں فن سپہ گری کو ترک کیا، ہوا یہ کہ ایک مرتبہ تہجد کی نماز میں سجدہ کی حالت میں غیبوبت (ذاتِ باری تعالیٰ کی فکر میں) کی کیفیت طاری ہوئی، شہید کے درجے اور ثواب کا حال معلوم ہوا، حق تعالیٰ سے شہادت کی تمنا کی اور اس الحاح و

زاری (آہ وفریاد) سے کام لیا کہ اس کی قبولیت کا انکشاف ہوا۔ اس انکشاف کے بعد دوبارہ گھوڑا خریدا اور سپاہیانہ زندگی اختیار کر لی، ایک مہم میں نوبزیاء (صوبہ مالوہ بمقام ہنڈیا) کی سرائے میں کافر ڈاکوؤں کے ساتھ سخت مقابلہ پیش آیا، جس میں انہیں کئی زخم آئے، تقریباً بائیسویں زخم کی تاب نہ لا کر جام شہادت نوش کیا اور وہیں دفن کیے گئے، ان کے تین فرزند تھے۔ ۱۔ ابوالرضاء ۲۔ شاہ عبدالرحیم ۳۔ شیخ عبدالحکیم ثانی الذکر شاہ صاحب کے والد ماجد ہیں۔ اول الذکر شاہ صاحب کے چچا ہیں، کی ولادت ۱۰۵۴ھ میں ہوئی اور ان کا انتقال ۷ محرم ۱۱۰۱ھ/ ۲۱ اکتوبر ۱۶۹۰ء کو ہونا بتایا گیا ہے۔ ابتدائی کتب جہاں میرزاہد ہروی سے پڑھیں، وہاں آپ نے اپنے بھائی ابوالرضاء اور چند اسباق خواجہ خرد (فرزند باقی باللہ) سے بھی پڑھے۔ ابوالرضاء کے ایک فرزند کا نام فخر عالم ملتا ہے۔ دوسرے فرزند رضا حسین نے لاہور میں وفات پائی اور ان کی اولاد نہ ہوئی، شاہ صاحب کے تیسرے بھائی عبدالحکیم لاولد تھے، دونوں کی قبریں بقول امروھوی صاحب دہلی کے اس علاقے میں ہیں، جونو محلہ کہلاتا ہے۔ (۳۸)

شاہ عبدالرحیمؒ:

شیخ عبدالرحیمؒ وہی بزرگ ہیں، جن کے لختِ جگر شاہ ولی اللہؒ نے آفتاب جہاں تاب بن کر اپنے علم وفضل کی ضیا پاشیوں سے دنیا کو بقعۂ نور بنا دیا، ان کا علمی پایہ بہت بلند ہے۔ آپ اپنے بھائی شیخ ابوالرضاء محمدؒ م ۱۱۰۱ھ کے شاگرد ہیں اور یہ دونوں حضرات ابن عربیؒ کے فلسفے وحدۃ الوجود کے امام ہیں، یہ اس لئے کہ یہ دونوں خواجہ خرد ان کے خاص صحبتی ہیں (۳۹) اور خواجہ خرد اپنے والد خواجہ رضی الدین عرف باقی باللہ م ۱۶۱۲ء/ ۱۰۲۱ھ کے پانچ شاگردوں یعنی شیخ احمد سرہندیؒ م ۱۶۲۵ء/ ۱۰۳۴ھ، شیخ اللہ داد دہلویؒ (ولادت نامعلوم) شیخ حسام الدینؒ م ۱۶۳۱ء/ ۱۰۴۰ھ شیخ رفیع الدینؒ م ۱۶۴۲ء/ ۱۰۵۲ھ اور شیخ تاج الدین سنبھلی مکیؒ م ۱۶۴۱ء/ ۱۰۵۰ھ کے ہم صحبت ہیں۔ خواجہ باقی باللہؒ نظریہ وحدت الوجود کے بہت بڑے امام تھے، ان کی امامت اشراقی طرز کی تھی، جبکہ وحدۃ الشہود کا اسکول امام ربانی نے مرتب کیا۔ بہر حال شاہ صاحب کی ذہنیت کی تشکیل میں دونوں مسالک کو دخل رہا، یہ خوبی شاہ صاحب کو والد ماجد کی تعلیم سے حاصل ہوئی۔ (۴۰) شاہ عبدالرحیم کے مریدین، اُن کے تصوفانہ مسلک، تصانیف، شعر وشاعری کا

ذوق، فتاویٰ عالمگیری کی تدوینی کمیٹی کی ممبرشپ کی پوری تفصیل شاہ صاحب کی اپنی تصنیف ''انفاس العارفین'' کے علاوہ حکیم محمود احمد برکاتی اور حال ہی میں طبع ہونے والی ہندوستان کے عالم نسیم احمد فریدی کی کتاب ''تذکرہ عبدالرحیم'' میں دیکھی جاسکتی ہے۔ یہاں یہ بیان کرنا حسب حال ہے کہ موصوف نے شاہ صاحب کی تربیت کا کیا حق ادا کیا؟ والد ماجد نے شاہ صاحب کی ذہنی وجسمانی تربیت کس طرح کی؟ آپ کی ابتدائی پرورش سے پتہ چلتا ہے کہ ایک غیر معمولی مربی نے کیسے ہونہار بچے کی پرورش کی؟ شاہ صاحب خود لکھتے ہیں۔ ایں فقیر بموافقت احباء و اقرباروزے بہ تفریح بوستانے رفت، چوں برآمد حضرت ایشاں فرمودند' فلانے درایں شبانہ روز چہ حاصل کردی کہ باتو باقی ماند؟ (۴۱)

> ترجمہ: یہ فقیر ایک روز اپنے دوستوں اور قریبی رشتہ داروں کے ساتھ ایک باغ میں چلے گئے جب واپس آئے تو والد ماجد نے پوچھا، اے فلاں آج دن رات میں آپ نے وہ کونسی چیز حاصل کی جو ہمیشہ تیرے ساتھ باقی رہے گی۔

''چہ حاصل کردی کہ باتو باقی ماند'' کا تیر سعادت مند فرزند کے دل میں ایسا گزیں ہوا کہ عمر بھر نہ نکلا، خود شاہ صاحب لکھتے ہیں ''بمجرد ایں کلام فقیر از تفرج وتفریح بستان ہائے سرد شُد، باز مثل ایں داعیہ بوجود نیامد'' (بس والد ماجد کے اس کلام سے فقیر کا باغوں کے سیر وتفریح کا جذبہ ٹھنڈا پڑ گیا، پھر کبھی بھی اس قسم کا داعیہ پیدا نہیں ہوا) اس طرح شاہ صاحب کے والد نے سعادت مند فرزند کی تربیت کا حق ادا کیا۔ شاہ صاحبؒ لکھتے ہیں کہ والد ماجد مجھے حکمت عملی، آداب مجلس اور تہذیب ودانش مندی کی باتیں بہت سکھاتے تھے۔ یہ نصائح ایجابی وسلبی دونوں نوعیتوں کی ہوتی تھیں۔ اکثر یہ شعر سناتے اور اپنا پیغام دیتے۔

آسائش دوگیتی تفسیر ایں دوحرف است
بادوستاں تلطف، بادشمناں مدارا (۴۲)

> ''دونوں دنیا کے آسائش دو حرف کی تفسیر ہے کہ دوستوں کے ساتھ مہربانی ہو اور دشمنوں کے ساتھ رواداری''

فرماتے کہ جو لوگ مرتبہ میں کم ہوں ان سے ہمیشہ سلام میں سبقت کرنا اور ان سے ہمیشہ خوش اخلاقی سے پیش آنا اور ان کی خیریت پوچھنا۔ کبھی یہ فرماتے تھے کہ بعض لوگ کسی خاص پوشاک یا عادت کے پابند ہو جاتے ہیں، کوئی تکیہ کلام مقرر کر لیتے ہیں، بعض غذاؤں کو وہ عملاً ترک کر دیتے ہیں، فرمایا ان سب امور سے پرہیز کرنا چاہیئے، وہ کہتے کہ اپنی کسی خواہش کی تکمیل میں صرف لذت جوئی مقصود نہ ہو بلکہ اس میں کسی ضرورت و حاجت کی تکمیل، کسی فضیلت کا حصول یا ادائے سنت نبویؐ مطلوب ہونی چاہئے، چال ڈھال میں اعتدال ہی کو وظیفہ بنانا چاہئے۔ شاہ صاحبؒ کے والد ماجدؒ شجاعت، فراست، خوش انتظامی اور غیرت کے اوصافِ عالیہ سے متصف تھے، عقلِ معاش بھی عقلِ معاد کی طرح کامل و وافر رکھتے تھے۔ ہر معاملہ میں اعتدال ان کا طرۂ امتیاز تھا، دنیاوی معاملات کو حکمت عملی کے تحت انجام دیتے تھے، یقیناً کہا جا سکتا ہے کہ شاہ ولی اللہؒ کی سیرت و اخلاق میں انہیں چیزوں کا پرتو تھا۔ (۴۳)

شاہ صاحبؒ کی عمر چودہ سال کی تھی کہ والد صاحب نے ظاہری و باطنی علوم کی تکمیل کے نتیجہ میں ''خرقہ'' (چادر) عطا کیا۔ شاہ صاحبؒ سترہ سال کے تھے کہ حضرت شاہ عبدالرحیمؒ رحلت فرما گئے، آپ نے مرض الموت میں بیعت و ارشاد کی اجازت دی اور بار بار فرمایا کہ ''یَدُہٗ کَیَدِیْ'' (اس کا ہاتھ میرے ہاتھ کی طرح ہے) والد ماجد کی وفات کے ساتھ ہی آپ ان کے قائم کردہ مدرسہ رحیمیہ کے صدر نشین نامزد ہوئے اور تقریباً بارہ سال تک دینیات اور معقولات کی کتابوں میں مصروف رہ کر تشنگانِ علوم کو سیراب کرتے رہے، آپ نے نصابِ تعلیم میں قرآن و حدیث کا بڑا حصہ شامل کر کے تعلیمِ قرآن کا نیا اسلوب وضع کیا، شاہ صاحبؒ بلند پایہ مصنف تھے، ایک طرف خواجہ باقی باللہؒ کے صاحبزادے خواجہ خرد کے فیض یافتہ رہے، دوسری طرف شیخ محی الدین بن عربیؒ کے بڑے معتقد اور مداح تھے۔ الہٰذا شاہ عبدالرحیم ذہنی اعتبار سے وجودی و شہودی فلسفوں کے سنگم تھے۔ فقہی مسلک میں حنفیت کی طرف رجحان تھا، مگر پُر تشدد نہیں تھے، شاعری کا ذوق بھی رکھتے تھے، یوں والد ماجد کی حکمت پر تربیت نے شاہ صاحب کو کندن بنایا اور یہ اکثر رویوں میں باپ کے عکس تھے۔ شاہ صاحب کی تربیت میں اوپر مذکورہ حضرات کا تذکرہ ہو چکا ہے، جن میں آپ کے والد ماجد کو اساسی اہمیت حاصل ہے یہی

اس بحث کا خلاصہ ہے۔

شاہ صاحبؒ کے تحصیلی و تکمیلی ملکات:

شاہ صاحب کی زندگی کو تین ادوار میں تقسیم کیا جاسکتا ہے۔

اول: تحصیلی ملکات کا دور:

شاہ صاحب کا عربی زبان سیکھنا، منطقی اصطلاحات کا استعمال، سوسائٹی کے رائج الوقت قانون یعنی فقہ کے متون وشروح کا پڑھنا اس قانون کے عقلی نظام یعنی اصولِ فقہ کا سمجھنا اور متکلمین کے مختلف مکاتب فکر اور ان کے تقابلی مطالعہ سے شناسا ہونا، اس کے بعد کائنات پر اپنی صاف ذہنیت سے غور کرنا، بقول سندھیؒ یہ سب علوم وفنون تحصیلی ملکات کے ذمرے میں آتے ہیں۔ شاہ صاحب نے سترہ سال کی عمر میں درسِ نظامی کی تکمیل فرمائی، یوں یہ زمانہ بنیادی متداول (رائج شدہ) علوم وفنون کی تحصیل میں بیت گیا، جس میں شاہ صاحب کے والد ماجد کا نمایاں عمل دخل رہا، مقالہ نگار کی رائے میں آپ کے تحصیلی ملکات ہی تکمیلی ملکات، جس میں تصنیفی ملکات بھی شامل ہیں، کا پیش خیمہ ثابت ہوئے۔

دوم: تکمیلی ملکات کا دور:

تکمیلی ملکات سے کیا مراد ہے؟ بقول سندھیؒ اس سے مراد (۴۴) صاف عقلیت سے تمام معلومات کو مرتب کر لینا تاکہ اس میں کسی قسم کا تضاد وتزاحم (باہمی تقابل وٹکراؤ) باقی نہ رہے، وہبی قوتوں سے سرشار ہونا تاکہ تمام اختلافات کی اصلاح کے لئے جو تدابیر الٰہیہ کام کررہی ہیں، وہ بھی محسوس ہونے لگ جائیں اور عقلی فیصلوں کی تائید قوت وہبی سے ہونے لگ جائے، ان صلاحیتوں سے مالا مال ہوکر قرآن حکیم کے حقائق پر عقلی ووھبی ہر دو قوتوں سے غور کرنا اور اس کے تاریخی انقلابات کو مرتب طور پر سوچنا، سامنے لانا اور واضح کرنا پھر اس علم کی ایک تعلیم گاہ بنا کر راسخین فی العلم تیار کرنا جو اپنے زمانے اور آئندہ آنے والے دور میں قرآنی تعلیمات ملل و ادیان کے مقابلے میں قائم کریں اور اس کی تغلیب کریں، ان تمام امور پر ''تکمیلی ملکات'' کا اطلاق ہوتا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ شاہ صاحب کا مدرسہ رحیمیہ کی صدر نشینی، حجاز کا سفر،

تصنیف وتالیف کے تمام واقعات کو شاہ صاحب کے تکمیلی ملکات کا نام دیا جاسکتا ہے۔

سوم: تصنیفی ملکات:

سندھی صاحب کے بیان کردہ تکمیلی ملکات کا مطلب یہی ہے کہ علوم کا خالصۃً ذہن میں مرتسم ہونے کے بعد شاہ صاحب کی انتقادی نظر سے جو نئی جہتیں ملتی گئیں، وہ تمام تکمیلی ملکات قرار پائیں، تکمیلی ملکات کا مطلب علوم کا خالصتاً ذہن میں مرتسم ہونا ہے، علوم کا کتب میں قید تحریر میں لانا تصنیفی ملکات ہیں، تصنیفی ملکات کو ایک لحاظ سے دوام ہوتا ہے اس طرح راسخین فی العلم کی شکل میں مردم سازی کا جو سلسلہ جاری رہا وہ بھی تکمیلی ملکات کی ایک نوع قرار پائی۔

تحصیلی ملکات میں شاہ صاحب نے نہ صرف عربی زبان سیکھی بلکہ اس میں انہوں نے مہارت تامہ حاصل کرنے کی بھرپور کوشش کی۔ فارسی زبان کا اس زمانے میں کم شہرہ نہ تھا، ایک لحاظ سے یہ ایک سرکاری زبان تھی۔ آپؒ نے اس میں بھی مہارت حاصل کرلی۔

شاہ صاحب نے متداول (رائج) زبانوں کے قواعد سیکھنے میں کوئی کسر نہیں چھوڑی۔ لکھا ہے کہ جب آپ کی عمر دس سال تھی تو آپ نے کافیہ کی شرح لکھی۔ خود شاہ صاحب کا بیان ہے کہ مجھ ضعیف پر اللہ تعالیٰ کا بہت بڑا احسان ہے کہ میں نے چند مرتبہ مدرسے میں والد بزرگوار کی خدمت میں قرآن عظیم کو معانی اور شان نزول کو سمجھتے ہوئے پڑھا۔ (۴۵)

شاہ صاحب کا پڑھا ہوا نصابِ تعلیم:

حفظ قرآن کریم کے بعد شاہ صاحب نے کافیہ ختم کیا اور شرح ملا جامی کے بعد مطالعہ کی استعداد پیدا ہوگئی۔ چودھویں سال تفسیر بیضاوی کا ایک حصہ ختم کرچکے تھے۔ پندرھویں سال والد ماجد سے مشکوٰۃ کا درس لیا، ہدایہ کے اہم ابواب والد سے پڑھے۔ آپ نے درسِ نظامی کی جن جن کتب کو پڑھا، تفسیر میں بیضاوی اور مدارک کے بعض حصص، حدیث میں الصحیح البخاری (مکمل)، شمائل نبوی للترمذیؒ اور مشکوٰۃ، فقہ میں شرح وقایہ اور ہدایہ کامل، اصول فقہ میں حسامی، توضیح تلویح (منتخب حصہ) منطق میں شرح شمسیہ، شرح مطالع، علم کلام وعقائد میں شرح عقائد (کامل) خیالی کا منتخب حصہ، حکمت وفلسفہ میں شرح مواقف، ہدایۃ الحکمۃ، تصوف میں عوارف

المعارف، رسائل نقشبندیہ، علم معانی و بلاغت میں مطول اور مختصر المعانی جیسی کتب شامل ہیں۔ شاہ صاحب نے علم طب اور علم ہندسہ و حساب کی کتب کو بھی پڑھا۔

سید ابوالحسن علی ندویؒ کی تحقیق کے مطابق شاہ صاحب کی پڑھی ہوئی کتب میں بعض وہ کتابیں نظر نہیں آتیں، جو اس وقت داخل نصاب تھیں، ممکن ہے کہ بارھویں صدی ہجری میں بعض وہ کتابیں حلقہ ہائے درس سے کالعدم قرار دی گئی ہوں، یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ شاہ عبدالرحیم نے مدرسہ رحیمیہ کے لئے جو نصاب وضع کیا تھا، وہ اس وقت کے مروجہ نصاب تعلیم سے کافی مختلف تھا، حتیٰ کہ نصاب میں قرآن و حدیث کی کتب برائے نام رہ گئی تھیں، جو کتب نصاب میں اس وقت شامل تھیں اور شاہ صاحبؒ نے ان کا نام نہیں لیا۔ وہ ندویؒ کے نزدیک نحو میں مصباح، لب الالباب (مصنفہ قاضی ناصر الدین بیضاوی) ارشاد (مصنفہ قاضی شہاب الدین) تھی، ان کتب کی بجائے صرف کافیہ اور شرح جامی پڑھائی جاتی تھی۔ اصولِ فقہ میں منار اور اس کے شرح اصول بزدوی پڑھائی جاتی تھی، اس موضوع پر حسامی اور توضیح کا کچھ حصہ پڑھایا جاتا تھا، جبکہ تفسیر میں کشاف کو بالکل کالعدم قرار دی گئی۔(۴۶) اس بات کی ایک توجیہ یہ ممکن ہے کہ نصاب میں شامل یہ کتب شاہ صاحب کو بالقصد نہیں پڑھائی گئیں، شاید خاص فن سے متعلق اہم ترکتب پڑھانے کا التزام کیا گیا اور جب آپ کی استعداد اس فن میں پیدا ہوئی تو اس جیسی کتب کے مغلقات (مشکلات) حل کرنے میں انہیں کوئی مشکل پیش نہ آتی۔

مدرسہ رحیمیہ کی صدر نشینی:

شاہ صاحب کی عمر جب سترہ سال کو پہنچی، تو ان کے والد محترم بیمار ہوئے، حالتِ مرض میں انہوں نے بیعت و ارشاد کی اجازت دی اور ۱۷۱۹ء/ ۱۱۳۱ھ میں اپنی مسند درس اپنے لائق فرزند کیلئے خالی کردی، اس طرح اپنے والد کے انتقال کے ساتھ ہی باقاعدہ آپ مسندِ تدریس پر جلوہ افروز ہوئے۔ آپ کا درس مرجع خاص و عام بنا رہا، دہلی کے علاوہ دور دراز علاقوں سے طلباء آپ کے آگے زانوئے تلمذ تہہ کرنے لگے، اس دوران آپ کو علوم میں تعمق (گہرائی) اور رسوخ حاصل ہوا، مذہب میں غور و فکر کے مواقع ہاتھ آئے، کائنات میں غور و فکر کے نتیجے میں طبعیات اور ماوراء الطبعیات امور میں خاص ملکہ پیدا ہوا، اجتہادات کے نئے زاویے ان کی فکر میں

انگڑائیاں لینے لگے۔ اس وقت کی مغلیہ حکومت کی اقتدار کی جڑیں کمزور ہو کر اُکھڑی جا رہی تھیں، غیر اسلامی طریقوں کو اپنانے، عیش و عشرت کی شمعیں روشن رکھنے اور قومی و ملی وجود کے احساس سے بیگانہ رہنے کے باعث حاکم و محکوم دونوں طبقہ کے لوگ حد درجہ کمزور، کھوکھلے اور آرام طلب ہو گئے تھے۔ شاہ صاحب اس وقت مسلمانوں کی خستہ حالی کو دیکھ کر کلفت اٹھاتے تھے، نیز کبھی باطنی احساسات سے مضطرب ہو جاتے، تو شاعری میں عدم رسوخ کے باوجود بے ساختہ ان کی زبان یا قلم کی شورانگیزیاں ان اشعار کی صورت اختیار کرتی تھیں۔

كأن نجوماً او مضت فى الغياهب

عيون الافاعى او رؤس العقارب (۴۷)

ترجمہ: ستارے جو گھپ اندھیروں میں چمک رہے ہیں وہ گویا اژدھوں کی چمک دار آنکھیں ہیں یا بچھوؤں کے سر ہیں جن کے دیکھنے سے خوف و دہشت طاری ہو جاتی ہے۔

شاہ صاحب نے ایسے حالات میں اصلاحِ احوال امت کے لئے رجوع الیٰ فہم القرآن اور عمل بالحدیث ہی کے نسخے کو آزمایا اور اسی پر سختی سے کاربند رہے۔ تعیم القرآن والحدیث کی جس تحریک کی تخم ریزی شاہ صاحب کے والد نے مدرسہ رحیمیہ کی شکل میں کی تھی، شاہ صاحب کی انتھک کوششوں سے اس کا پودا اُگا اور سرسبز و شاداب ہو کر لہلہانے لگا اور اس کی معطر ہواؤں کا احساس پورے برصغیر میں ہونے لگا۔ (۴۸)

شاہ صاحب کی منفرد شخصیت کی تشکیل جو دراصل ایک خانوادہ کی فکری تشکیل تھی، اس میں بڑا کردار شاہ صاحب کے والد ماجد کا ہے، جس کارِ تجدید کیلئے عبقری شخصیت کی تیاری طے ہوئی تھی، ان کے تمام ظاہری و باطنی اسباب شاہ عبدالرحیم کی کمالِ تربیت کی شکل میں مہیا کئے گئے، فاروقی نسب کی معنوی خوبیوں سے لے کر ظاہری علوم و معارف جو شیخ رفیع الدین بن قطب العالم بن شیخ عبدالعزیز شکر بار سے چلے آ رہے تھے، بطورِ توریث شاہ صاحب کے حصہ میں آئے۔ (۴۹)

حضرت شاہ عبدالرحیم تعلیم و تدریس اور ارشاد و تلقین میں ایک خاص نظریہ و اسلوب رکھتے

تھے، یہ امر اہلِ نظر علماء کے نزدیک محقق ہے کہ شاہ عبدالرحیم وہ مردم ساز شخصیت ہے، جس نے شاہ ولی اللہ کے قلب و دماغ میں اس تحقیق وتجدید کی تخم ریزی کی، جس کے وہ بعد میں چل کر داعی بنے، بقول سندھیؒ شاہ ولی اللہ کی فکری تربیت اوران کی علمی اساس میں ہم ان کے والد شاہ عبدالرحیم کو اصل مانتے ہیں۔ فلسفہ ولی اللہی جس کی بنیاد فہم قرآن کے متن کی تعیم، وحدۃ الوجود کی صحیح اور صاف تشریح، علوم اسلامیہ میں حکمتِ نظریہ کی بجائے حکمت عملی، تطابق اضداد جیسے اصولوں پر ہے۔ شاہ صاحبؒ ان صلاحیتوں میں اپنے والد ماجد کے صحیح پرتَو تھے۔

شاہ صاحب کے افکار میں حکمت عملی کی جو گہری چھاپ ہے حتیٰ کہ وہ اپنی جامع کتاب حجۃ اللہ البالغہ میں عبادات کے چار ابتدائی ارکان کے بعد حکمتِ عملی ہی کو زیرِ بحث لاتے ہیں، اور ان کی تعلیمات میں یہی حکمتِ عملی امتیازی وصف کے طور پر نمایاں ہو کر نظر آنے لگتی ہے۔ یہ وصف شاہ صاحب کو ان کے والد ماجد کی طرف سے ملا ہے۔ شاہ صاحب نے اپنے والد ماجد سے درسِ نظامی کی تحصیل کے ساتھ حقائق کائنات یعنی حقیقت الوجود اور اس کے تنزلات کا پورا فلسفہ والد ماجد سے وراثۃً اور درساً پایا، جو بعد میں یہی فلسفہ وجودی وشہودی کی مخصوص شکل میں پیش کرنے کی سعادت اسی ہندی عالم کی قسمت میں وقوع پذیر ہوا اور اپنی انفرادیت کا ثبوت فراہم کیا۔ یوں شاہ صاحب کی شخصیت دو متضاد فلسفوں کا منبع تھی، شاہ صاحب نے درس نظامی کا بیشتر حصہ والد ماجد سے پڑھا، وہ القول الجمیل میں لکھتے ہیں:

"واما العلوم الظاهرة من التفسير والحديث والفقه والعقائد والتاريخ والصرف والكلام والاصول والمنطق فقد تعلمنا من سيدى ووالدى رضى الله عنه". (۴۹)

الغرض شاہ صاحب کی شخصی تشکیل، تعلیم وتربیت اور منفردانہ فکر کی تکوین میں ان کے والد صاحب کو اساسی اہمیت حاصل ہے۔

وفات:

شاہ عبدالرحیمؒ جنوری ۱۷۱۹ء/۱۲ صفر ۱۱۳۱ھ، بدھ کے روز نماز فجر کے بعد وفات پا گئے۔ اِنَّا لِلّٰهِ وَاِنَّا اِلَيهِ رَاجِعُون آپ کی عمر ۷۷ سال تھی، انتقال کے وقت شاہ ولی اللہؒ کی عمر ۱۷

سال تھی۔ آپ کا فقہی مسلک حنفی تھا، مگر ضرورت کے وقت دوسرے مسلک پر بھی عمل کر لیتے تھے۔ مسلک طریقت میں نقشبندیت غالب تھی، والد ماجد کے بعد شاہ صاحب کی تعلیمی تربیت میں جس شخصیت کو سب سے زیادہ عمل دخل رہا ہے، وہ ان کے عربی النسل استاد ابو طاہر مدنی ہیں، معلوم یہ ہوتا ہے کہ شاہ صاحب کے لئے حج صرف زیارتِ حرمین شریفین تک محدود نہ رہا، بلکہ یہ ان کے لئے حقیقی تبدیلیوں، عربی زبان دانی، ذہنی وسعتوں اور علمی ترقیات کا بہت بڑا ذریعہ ثابت ہوا۔ حج کن علمی ثمرات کا ذریعہ بنا؟ حرمین شریفین میں آپ کے اساتذہ کون تھے؟ اس کی تفصیل کچھ یوں ہے:

سفرِ حج:

سوال یہاں یہ پیدا ہوتا ہے کہ کیا سفر حج جس کے مضمرات کو قرآن حکیم سورۃ الحج ۲۲:۲۸ "لِيَشْهَدُوا مَنَافِعَ لَهُمْ" قرار دیتا ہے، آیا یہ سفر شاہ صاحب کی علمی، فکری، دعوتی اور تجدیدی زندگی میں تاریخی واقعہ کی حیثیت سے منافع بہم پہنچا سکا؟ آیا حرمین شریفین کی اقامت جو سوا سال پر محیط تھی، شاہ صاحب کی ذہنی و علمی ملکات کے ارتقاء میں معاون ثابت ہوئی؟ کیا حج ان کی کتابِ زندگی کا نیا باب اور حیاتِ نو کے طور پر کارگر ثابت ہوا؟ مرکزِ علم میں رہ کر آپ نے کن پایہ کے شیوخ سے فیض حاصل کیا؟ کیا شاہ صاحب ہندوستان کے گھٹن سے پُر ماحول سے کنارہ کش ہو کر آزاد علمی و روحانی فضاؤں میں صاف ذہنیت اور مکاشفات سے ملأ اعلیٰ کی قوتوں سے امداد لینے میں کامیاب ہوئے؟ یہ وہ تمام سوالات ہیں جو حل طلب ہیں۔

امر واقعہ یہ ہے کہ شاہ صاحب مضطرب و مشوش خیالات کے ساتھ عرب تشریف لے گئے، اس سفرِ سعید سے نہ صرف ان کے خیالات میں زبردست نظم واقع ہو گئی بلکہ وہ وہاں سے منصوبہ بندی کر کے ایک واضح سوچ کے ساتھ نقیب بن کر وطن لوٹے اور مصروفِ عمل ہوئے۔ حرم شریف میں شاہ صاحب نے جن اہلِ علم سے اخذِ فیض کیا ان میں شیخ ابو طاہر مدنی ایک ایسا نام ہے، جن کے تذکرہ کئے بغیر شاہ صاحب کی زندگی کے یہ سعید لمحات بھی بے لطف محسوس ہونے لگتے ہیں۔

ابو طاہر مدنیؒ کون تھے؟

شیخ ابو طاہر مدنیؒ کی ولادت ۱۶۷۱ء/ ۱۰۸۱ھ اور وفات ۱۷۳۳ء/ ۴ رمضان ۱۱۴۵ھ کو ہوئی۔ مشائخ حرمین میں شاہ صاحب نے سب سے زیادہ جس شخصیت سے استفادہ کیا، وہ شیخ ابو طاہر ہی ہیں۔ شاہ صاحب نے ان سے یہ کتب پڑھیں۔ (۱) صحیح البخاری، کامل (۲) مسند دارمی، کامل (۳) صحیح المسلم (۴) ترمذی (۵) ابو داؤد (۶) ابن ماجہ (۷) مؤطا امام مالک (۸) مؤطا امام احمد (۹) الرسالۃ للشافعی (۱۰) الجامع الکبیر (۱۱) الادب المفرد للبخاری (۱۲) الحدیث المسلسل بالاولیۃ، ان کی سماعت کی۔

جس طرح شاہ صاحبؒ شیخ ابو طاہرؒ سے بہت متاثر تھے، اس طرح ابو طاہرؒ بھی شاہ صاحبؒ کی صلاحیتوں سے کم متاثر نہ تھے۔ شیخ ابو طاہرؒ نے شاہ صاحب کو جو سند دی ہے اس میں وہ لکھتے ہیں۔ ''فانہ طلب منی امرأ ھو احق ان یقتبس من مشکوتہ'' سندھی صاحبؒ کا لکھنا ہے کہ شاہ صاحب تکمیلی ملکات کے سلسلے میں حرم شریف لے گئے، اپنے قیام کے دوران سب سے بڑے استاد جس سے ان کو معنوی مناسبت پیدا ہوئی شیخ ابو طاہر تھے۔ شیخ ابو طاہر نے اپنے والد ماجد شیخ ابراہیم کردی متوفی ۱۶۹۰ء/ ۱۱۰۱ھ سے پڑھا تھا۔ سندھیؒ کا لکھنا ہے کہ چونکہ شاہ صاحب کے والد ماجد شیخ عبدالرحیمؒ اور ابراہیم کردی دونوں جلال الدین دوانی کے سلسلۂ تلمذ میں رہ چکے تھے۔ لہٰذا دونوں شاگرد و استاد میں ذہنی موافقت و قربت پائی جاتی تھی۔ شاہ صاحب کو شافعیت سے قربت کا باعث کُردی سے نسبت خاص قرار دی جاسکتی ہے۔ شیخ ابو طاہر ہی کے واسطے سے شاہ صاحب کو تصوف کے تمام سلاسل کی اجازت ملی۔ شاہ صاحب نے صحاحِ ستہ کی اکثر کتب حجاز کے اساتذہ سے پڑھیں یا دوبارہ عرض کی۔ شیخ ابراہیم فلسفہ وحدۃ الوجود کے امام تھے۔ شیخ ابراہیم کی تاثیر شیخ ابو طاہرؒ کے ہر قول و فعل میں نمایاں نظر آتی تھی۔ یوں شاہ صاحبؒ والد ماجد اور چچا کی طرف سے شہودی اور ابو طاہرؒ کی طرف سے وجودی فلسفے کے سنگم ثابت ہوئے (۵۱)

شاہ صاحبؒ متنوع وجودی فلسفوں کو ایک فکر پر متحد و استوار کرنا چاہتے تھے۔ انہوں نے اپنی کتاب مکتوب مدنی میں اس مسئلہ کی تنقیح کی اور دونوں فلسفوں کا انضمام کیا، اس ذہنیت کی

تشکیل میں شاہ صاحب کے استاد ابو طاہر کا عمل دخل نمایاں ہے۔

شیخ ابو طاہرؒ کے والد شیخ ابراہیم کردیؒ کے متعلق لکھا ہے کہ آپ ابن تیمیہ کی مدافعت کرتے تھے۔ ''جلاء العینین فی محاکمة الاحمدین'' میں سید نعمان آلوسی بغدادی لکھتے ہیں۔

''وکان سلفی العقیدة ذاباً عن شیخ الاسلام ابن تیمیةؒ وکذا یذب عما وقع فی کلمات الصوفیة مما ظاهرة الحلول او الاتحاد او العینیه''(۵۲)

ترجمہ: وہ سلفی العقیدہ تھے، شیخ الاسلام ابن تیمیہ کی طرف سے مدافعت کرتے تھے، اس طرح صوفیاء کے ان الفاظ کی تاویل کرتے تھے، جن سے ظاہری طور پر حلول واتحاد یا عینیت کا اظہار ہوتا تھا۔ شاہ صاحب جب حجاز سے واپس ہوئے تو ابھی ڈیڑھ ماہ گزرنے نہ پایا تھا کہ انہیں کردی کی وفات کی خبر ملی اور انہیں قلق ہوا اور ان کے صاحبزادے کے نام آپ نے تعزیتی خط لکھا، جو شاہ صاحب کے مکتوبات میں محفوظ ہے۔(۵۳)

شاہ صاحبؒ کے والد ماجد اور ابو طاہر الکردی کے علاوہ دیگر اساتذہ:

شاہ صاحب تکمیلی ملکات کے لئے حجاز تشریف لے گئے، جن اساتذہ سے آپ نے اخذِ علم کیا ان میں نمایاں اساتذہ درج ذیل ہیں:

ا۔ شیخ محمد افضل السیالکوٹی ثم الدہلویؒ: م ۱۷۳۴ء/ ۱۱۴۶ھ شاہ صاحب کو ان سے مشکوٰۃ اور صحاحِ ستہ کی اجازت حاصل ہوئی۔(۵۴)

ب۔ حاجی محمد فاضل سندھیؒ م ۱۷۳۲ء/ ۱۱۴۵ھ: یہ علم قراءت میں شاہ صاحب کے شیخ ہیں۔ شاہ صاحب فتح الرحمٰن کے مقدمہ میں رقمطراز ہیں:

''قال العبد الضعیف ولی الله بن عبدالرحیم عفی عنه قراءۃ القرآن کله من اوله الی آخره بروایة حفص عن العاصم علی الصالح الثقه حاجی محمد فاضل السندهی.''(۵۵)

ج۔ شیخ تاج الدین قلعیؒ: شاہ صاحب اپنی کتاب ''انسان العین فی مشائخ

الحرمین ''میں تحریر کرتے ہیں،'' میں نے تاج قلعی سے کتب صحاحِ ستہ کے اطراف، مسند دارمی، امام محمد کی کتاب الآثار کا کچھ حصہ اور موطا امام محمد کی سماعت کی، شیخ نے ان سب کتابوں کی اہل مجلس کو اجازت دی اور میں (شاہ صاحب) بھی اس میں شریک تھا اور شاہ صاحب نے حدیث مسلسل بالاولیۃ بھی ان سے سنی۔(۵۶)

د- شیخ عبدالرحمٰن النخلیؒ: شاہ صاحبؒ خود لکھتے ہیں:

"اما النخلی فله رسالة (بغية الطالبين لبيان المشائخ المحققين المعتمدين) جمع فيها اسانيده، اجازني لها ابوطاهر عنه و ناولنيها الشيخ عبدالرحمن النخلي بن الشيخ احمد المذكورو اجازني لها عن ابيه"

ح- شیخ سالم بن اللہ: شاہ صاحب کا بیان ہے

"واماالبصرى فالف ولده الشيخ سالم رسالة اجازني بها و بجميع مايقع روايته عن السيد عمر عن جده الشيخ عبدالمذكور(۵۷)

شاہ صاحب کے ان تمام اساتذہ سے متعلق بحث کو سمیٹتے ہوئے خود شاہ صاحب نے ایک فیصلہ کن جملہ ارشاد فرمایا۔ وہ لکھتے ہیں کہ میری سند کا اتصال حرمین کے چھ مشائخ سے ہوتا ہے۔ وہ چھ مشائخ کون ہیں؟ اس بارے میں شاہ صاحب کا بیان ہے۔

(۱) شمس الدین محمد بن علاء البابلی (۲) شیخ عیسیٰ الجعفری المغربی (۳) محمد بن محمد سلیمان المغربی (۴) شیخ ابراہیم الکردی، (۵) شیخ الحسن العجمی (۶) شیخ احمد النخلی۔

شاہ صاحب کی عربی دانی:

روز اوّل سے اظہار مافی الضمیر کے لئے تقریر و تحریر دونوں کی اہمیت مسلّم رہی ہے۔ البتہ تقریر ایک عارضی تحریک کا باعث بنتی ہے۔ جبکہ تحریر کے نقوش ہر عہد کی نفسیات میں ہیجان کا ذریعہ ہوتے ہیں، شاہ صاحب کے عہد میں فارسی زبان قومی حیثیت اختیار کر چکی تھی جبکہ عربی اجنبی زبان کے طور پر سمجھی جاتی تھی۔ سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ شاہ صاحبؒ نے اپنی کتب میں جس

عربی دانی کا ثبوت بہم پہنچایا، ایسی عربی مہارت انہوں نے کہاں سے پائی؟ آپ کی عربی دانی کو دیکھ کر خود عرب ادیب ورطۂ حیرت میں پڑ گئے۔ شاہ ولی اللہؒ کی ''حجۃ اللہ البالغہ'' جس طرز واسلوب ادب عربی کی نمائندگی کرتی ہے، وہ اپنی مثال آپ ہے اور وہ علمی مضامین ومقاصد کی ادائیگی کیلئے موزوں ترین نمونہ ہے۔ شاہ صاحب کو عربی ادب پر غیر معمولی قدرت حاصل تھی، آپ کی تحریر میں وہ روانگی ہے کہ محسوس ہوتا ہے کہ الفاظ ان کے لئے مسخر کیئے گئے ہیں اور الفاظ ومعنی یکے بعد دیگرے خود بخود منظّم ومربوط چلے آتے ہیں، جو اپنے اندر اتاہ سمندرِ معانی لیئے ہوئے ہیں، آپ نے الہامی فلسفہ اور سماجی علوم ومباحث کو کھول کھول کر بیان کیا اور ان میں کامیاب طبع آزمائی کی، حجۃ اللہ البالغہ کی عربی نثر نگاری مقدمہ ابن خلدون کو بھی مات دے گئی ہے۔

سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ شاہ صاحبؒ کی عربی قادر الکلامی کے اسباب کیا تھے؟ آپؒ نے کلاسیکل عربی ونثر وشعر کا ملکہ کہاں سے پایا؟ آپ کے پڑھے ہوئے نصاب میں بھی کوئی ایسی امتیازی کتاب نظر نہیں آتی، اس ضمن میں مقالہ نگار جس نتیجہ پر پہنچا ہے وہ یہ ہے کہ شاہ صاحبؒ نے جس خاندان میں آنکھیں کھولیں، وہ خاندان ادب اور ثقافت کے میدان میں ایک امتیازی مقام رکھتا تھا، والد ماجد کی عربی دانی کے لئے یہ دلیل کافی ہے کہ وہ فتاویٰ عالمگیریہ کی تدوینی کمیٹی کے باقاعدہ ممبر رہے، مزید یہ کہ شاہ صاحبؒ نے بطور خاص عربی ادب اور نثر ونظم کی ان قدیم معیاری کتابوں کا مطالعہ کیا ہوگا، جو سلاست وبلاغت کا نمونہ تھیں، اور جو عجمی اثرات سے بالکل محفوظ تھیں، حجاز کے قیام نے عربی زبان دانی کے لئے زبردست مواقع بہم پہنچائے۔

صاحب الیانع الجنی نے بالکل ٹھیک تجزیہ کیا کہ عربوں کے بادیہ نشینوں کے اختلاط سے شاہ صاحب نے بہت کچھ پایا، وہ لکھتے ہیں: ''وقد اقام بالحجاز عامین و زاحم العرب وسمع من اهل الباديه وهم يومئذ احسن حالاً منهم (۵۹) ترجمہ: شاہ صاحب دو سال تک حجاز میں اقامت گزیں رہیں، عربوں کے ساتھ انھوں نے میل جول رکھا، اور عرب بادیہ نشینوں سے اس نے کلام سنا، اور وہ ان دنوں عربیوں میں اچھے تھے۔ یہ ایک امر واقع ہے کہ شاہ صاحب کی جملہ کتب آپ کی عربی وفارسی دانی کی بین ثبوت ہیں اور آپ نے

عربی شاعری میں بھی حسنِ ذوق کا ثبوت دیا۔ شاہ صاحبؒ کو شروع سے عربی زبان وادب سے شغف رہا ہے اس کے تحفظ وارتقاء کا ہمیشہ دوسروں کو احساس دلاتے رہے ہیں اپنے وصیت نامے میں تحریر فرماتے ہیں، ''ہمیں یہ نہیں بھولنا چاہئے کہ ہم پردیسی لوگ ہیں، ہمارے آباء واجداد نے ہندوستان ہجرت کی اور نسب اور زبان کی عربیت ہمارے لئے دو بڑی فخر کی باتیں ہیں، یہی ہم کو افضل الانبیاء والمرسلین صلی اللہ علیہ وسلم سے قریب کرتی ہیں۔ ہمیں بطور شکر عجمی رسومات سے بچنا چاہئے'' (۶۰)

اسی نہج میں شاہ صاحبؒ لکھتے ہیں ''ہم میں خوش قسمت وہ ہے جسے عربی زبان میں درک حاصل ہو، صرف، نحو اور ادب میں دلچسپی رکھتا ہو اور قرآن و حدیث سے واقفیت رکھتا ہو، ہمیں حرمین شریفین میں بھی حاضری دیتے رہنا چاہیے۔''

نتائج:

بحث کے اس حصہ کے نتائج درج ذیل ہیں:۔

۱۔ شاہ ولی اللہؒ اعلیٰ نسب سادات سے تعلق رکھتے تھے، وہ نجیب الطرفین تھے۔

۲۔ شاہ ولی اللہؒ کے خاندان نے چھٹی صدی ہجری میں عرب کو خیر باد کہہ کر خیبر کے راستے غیر منقسم ہندوستان میں داخل ہوئے اور رھتک (بدایون) میں اقامت گزیں ہوئے۔

۳۔ شاہ ولی اللہؒ کی تربیت (اور ان کے تحصیلی، تکمیلی اور تصنیفی ملکات پروان چڑھانے) میں ان کے والد شاہ عبدالرحیم اور عربی النسل استاد شیخ ابو طاہر مدنی کو اساسی اہمیت حاصل ہے۔

۴۔ شاہ صاحب کی عربی دانی عرب کے بادیہ نشینوں کے اختلاط کا نتیجہ تھی۔

فصل دوم

شاہ ولی اللہؒ کے تکمیلی ملکات

(مجددانہ کارنامے)

شاہ صاحبؒ کے تجدیدی کارناموں میں وسعت پائی جاتی ہے آپ کے کارناموں میں سے ہرایک کارنامہ بذاتِ خودایک تجدیدی کارنامہ ہے۔جن شعبوں میں آپ نے تجدیدی کارناموں کو سرانجام دیا،اس کی فہرست طویل ہے،تاہم درج ذیل بڑے شعبے اس باب میں نمایاں ہیں۔

- ☆ اصلاح عقائدورجوع الی القرآن العظیم
- ☆ اشاعت السنہ وتطبیق الفقہ والحدیث
- ☆ معاش وعمرانیات کے حوالے سے شاہ صاحب کی فکری جولانی
- ☆ تصوف کی صحیح حقیقت (بصورت احسان واضح کرنا) اوراس کی انسانی زندگی میں واقعی ضرورت کااحساس زندہ کرنا۔
- ☆ شریعت کی عقلی توجیہ،اسراراحکام وشرع کی حکمت۔
- ☆ خلافت کے منصب کی تشریح اوراحیاءِ دین
- ☆ سیاسی انتشاراورحکومتِ مغلیہ کے دوراحتضار میں فیصلہ کن کردار
- ☆ طبقات امت میں احساس احتساب ودعوت انقلاب
- ☆ راسخین فی العلم اورمردان کار کی تربیت وعزم جہاد(۶۱)

اُوپرمذکورہ چنداہم تجدیدی کارناموں کاجائزہ پیش کرنامناسب حال ہے۔

رجوع الی القرآن:

شاہ صاحب نے دیکھا کہ امت کوایسے امراض نے آگھیرا ہے،جن کی وجہ سے اس کا

وجود پارہ پارہ ہو رہا ہے، اس کا اولین سبب قرآن سے دوری اور بے اعتنائی ہے۔ قرآنی تعلیمات صرف خواص کے بعض مخصوص حلقوں تک سمٹ کر رہ گئی ہیں، عوام عربی سے نابلد ہیں اور خواص کو اس کی فکر نہیں کہ وہ قرآن پر پڑے ہوئے پردے کو ہٹا کر اس کی تعلیمات کو لوگوں کے سامنے لائیں، جس کی بنیاد پر اسے کتاب ہدایت کا نام دے کر نازل کیا گیا ہے۔ چنانچہ شاہ صاحب نے قرآن مجید کا فارسی زبان میں ''فتح الرحمٰن'' کے نام سے ترجمہ کیا، جو تجدید و اصلاح کے باب میں شاہ صاحب کے اس عملی خاکے کا عنوان معلوم ہوتا ہے جو وہ حجاز کی سرزمین سے اپنے ذہن میں بٹھا کر لائے تھے۔ شاہ صاحب کا یہ کام کتنا وقیع اور جمود شکن تھا، اس کا اندازہ اس واقعہ سے کیا جا سکتا ہے کہ شاہ صاحب کے اس اقدام پر علماء اور عوام الناس کے بعض حلقے نہ صرف یہ کہ مشتعل ہوئے بلکہ مسجد فتح پوری میں آپ کا گھیراؤ کر کے ان کی جان لینے پر اتر آئے۔

شاہ صاحب نے تعلیمِ فہم قرآن کی ایک تحریک بپا کی، اس ضمن میں آپ نے قرآن کے اعجاز کو اسلوبِ ادب اور نظمِ قرآن سے نکال کر اس کے معانی اور مطالب تک وسعت دی اور قرآن کی جامعیت کی نئی تعبیر متعارف کرائی۔ آپ نے مسلم سوسائٹی میں قرآنی تعلیمات کو عام کرنے کیلئے نہ صرف ترجمہ پر ہی اکتفا کیا بلکہ اس ضمن میں قرآن کے بنیادی اصول اور اس کے معانی کی تہہ تک پہنچنے کیلئے ''الترجمہ القرآن الکریم''، ''تاویل الاحادیث'' اور ''الفوز الکبیر فی اصول التفسیر'' جیسی شاہکار کتب قلمبند کیں۔ شاہ صاحبؒ کے ترجمہ فارسی کے بعد فہم قرآن کے معمہ کو حل کرنے کیلئے شاہ عبدالقادرؒ اور شاہ رفیع الدینؒ نے اپنے اپنے عہد کی مناسبت سے قرآن کے تراجم کئے۔ یوں اس خانوادے کو قرآن کے معنوی اور ظاہری، دونوں لحاظ سے عام کرنے کا فخر حاصل ہے۔ عبدالماجد دریابادی کا لکھنا بجا ہے کہ ''ہندوستان میں قرآن فہمی کا چرچا جو کچھ آج نظر آتا ہے اور یہ اردو، انگریزی اور دوسری زبانوں میں جو بیسیوں ترجمے شائع ہو چکے ہیں، ان کا اجر عظیم شاہ صاحب کے حساب میں لکھا جائے گا کہ یہ سارے چراغ اسی چراغ سے روشن ہوئے۔'' (۶۲)

عقیدت سے ہٹ کر ایک بے لاگ تنقید کا تقاضہ یہ ہے کہ شاہ صاحب اور ان کے

صاحبزادوں نے شدت سے اس ضرورت کا احساس کرتے ہوئے قرآن کریم پر پڑے پردوں کو ہٹانے کے لئے اس کے معانی عام کرنے کا اصولی فیصلہ کیا، لہٰذا شاہ صاحب نے اپنے عہد کے اعتبار سے فارسی زبان میں ترجمہ کیا جبکہ ان کے صاحبزادے نے قرآن کے مطالب کو اردو قالب میں پیش کیا یہ ایک تجدیدی کام تھا، آج مختلف رائج زبانوں مثلاً انگریزی، فرانسیسی، جرمنی، اطالوی اور وقت کے ساتھ وجود پذیر ہونے والی زبانوں میں قرآنی تعلیمات پیش کرنے کا جواز فراہم کرتا ہے، کیا اُمتِ مسلمہ تعمیمِ قرآن کے اس عظیم ذمہ داری سے عہدہ برآ ہوگئی؟ یہ ایک لمحہ فکریہ ہے۔

مقالہ نگار کی اس حوالے سے رائے ہے کہ تعمیم وفہمِ قرآن کے مقصد حاصل کرنے کے لئے ہر اُس جائز ذرائع کو کام میں لایا جاسکتا ہے، جس سے یہ مقصد پورا ہوتا ہو، ابلاغ کے جدید ذرائع کا استعمال اس میں سرفہرست ہے۔

حدیث وفقہ کے حوالے سے تجدیدی کام:

قرآنی تعلیمات کی نشر واشاعت کے علاوہ حدیث وفقہ بھی شاہ صاحب کی خصوصی توجہ کا مرکز بنے۔ شاہ صاحب علومِ دینیہ میں حدیث کے مقام اور اس کی اہمیت کو واضح کرتے ہوئے تحریر فرماتے ہیں۔

> ان عمدة العلوم اليقينية و مبنى الفنون الدينية و اساسها هو علم الحديث الذى يذكر فيه ماصدر من افضل المرسلين صلى الله عليه وسلم من قول اوفعل او تقرير فهى مصابيح الدجى و معالم الهدىٰ و بمنزلة البدر المنير من انقاد لها و وعى فقد رشد و اهتدىٰ. (۶۳)

ترجمہ: علوم یقینیہ میں قابل اعتماد اور ان کا سردار اور فنون دینیہ کا پایہ اور اس کی بنیاد علم حدیث ہی ہے، جس میں افضل المرسلین صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشادات، آپؐ کے کئے ہوئے کام اور تائیدات بیان کی جاتی ہے، پس احادیث شریف تاریکی میں روشن چراغ، ہدایت کی واضح علامات اور تمام علوم میں بمنزل چودھویں چاند کے ہیں، جس نے ان کا اتباع کیا اور انہیں

محفوظ کیا اس نے رشد و ہدایت کی راہ پائی اور وہ بے حساب بھلائی سے سرفراز کیا گیا۔

حدیث سے متعلق برصغیر میں جو سرد مہری اور بے توجہی پائی جاتی تھی، اس کی تفصیل طویل بھی ہے اور افسوسناک بھی۔ علوم آلیہ صرف ونحو اور یونانی علوم کے جس فلسفے نے اسلامی علوم میں نقب لگا کرامت کے ایک بڑے حلقے کو پراگندہ ذہن کر دیا تھا اور جس کے خلاف پہلے امام غزالیؒ کو اور بعد میں علامہ ابن تیمیہ کو زبردست جدوجہد کرنی پڑی تھی، شاہ صاحبؒ کے عہد میں اسی بے روح اور غیر اسلامی فلسفے کو حلقہ ہائے علم و درس میں تاج وری حاصل تھی۔ علماء کی کثرت اسی پر سر دھنتی اور اسی میں استغراق کو معراج علم و کمال تصور کرتی تھی۔

شاہ صاحبؒ اسی پست فکری اور زبوں حالی پر خود بھی ماتم کناں ہیں، وہ ''التفهيمات الالهيه'' میں علماء کو متنبہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں''۔

اقول لطلبة العلم أيها السفهاء المسمون انفسكم بالعلماء أشغلتم بعلوم اليونانيين و بالصرف و النحو والمعانى و ظننتم ان هذا هو العلم. انما العلم آية محكمة من كتاب الله ان تتعلموها بتفسير غريبها و سببِ نزولها و تاويل معضلها اوسنة قائمة من رسول الله صلى الله عليه وسلم ان تحفظوا كيف صلى النبيؐ و كيف توضأ و كيف كان يجاهد و كيف كان يذهب لحاجة و كيف يصوم و كيف يحج و كيف كان كلامه و حفظه للسانه و كيف كان اخلاقه؟ (٦٤)

ترجمہ: میں (شاہ ولی اللہ) طالب علموں کو کہتا ہوں اے کم عقلو تم اپنے آپ کو علماء کے مقتدر کے ناموں سے یاد کرتے ہو، کیا تم یونانی علوم، صرف، نحو، علم معانی میں مصروف نہیں ہوتے؟ تم نے یقین کر لیا ہے کہ بس علم یہی ہے حالانکہ علم یا کتاب اللہ کی محکم آیات اس طرح تعلیم کا نام ہے کہ اس کے نامانوس الفاظ کے معانی، آیات کے سبب نزول اور پیچیدہ آیات قرآنی کی تاویل سے روشناس کرائے یا یہ اس صحیح سنت کے معلوم

کرنے کا نام ہے، جو رسولؐ سے ثابت شدہ ہو کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کیسے نماز ادا کرتے تھے؟ آپؐ کیسے وضو فرماتے؟ آپؐ کیسے جہاد کرتے اور قضاء حاجت فرماتے؟ اس طرح یہ معلوم کرنا کہ آپؐ کیسے روزہ، حج اور کیسے کلام فرماتے؟

لہٰذا شاہ صاحب نے ترویج حدیث کے حوالے سے عملی کوشش کی، آپ نے اس ضمن میں مؤطا امام مالک کی شرح ''مصفیٰ'' اور ''مسویٰ'' کے نام سے لکھی، نیز ''شرح تراجم ابواب صحیح البخاری''، الفضل المبین فی المسلسل من حدیث النبی الامین صلی اللہ علیہ وسلم وغیرہ کتابیں تصنیف کیں۔ علوم شریعت کی ترویج واشاعت اور تنقیح وتہذیب کے متعلق شاہ صاحب کا ایک بڑا تجدیدی کارنامہ وہ ہے جس کا تعلق فقہ اسلامی سے ہے، فقہ سے متعلق شاہ صاحبؒ کا نقطہ نظر یہ معلوم ہوتا ہے کہ کسی ایک فقہی مسلک سے اس طرح وابستگی کہ حق کو اسی میں محصور سمجھ کر دوسرے تمام فقہی مکاتب سے آنکھیں بند کر لیں صحیح نہیں۔ شاہ صاحب بنیادی طور پر حنفی مسلک سے وابستہ تھے، تاہم وہ خود ایک مجتہد تھے، لہٰذا خود ان کا ایک مسلک میں مقلد ہونا ان کی شان کے موافق نہیں، البتہ عامی افراد کو کسی مسلکی مذہب کی پیروی کو باعث رحمت خیال کرتے تھے، تاہم وہ چاہتے تھے کہ فقہ عراقی وحجازی کو ہم آہنگ کیا جائے، جس سے یہ فائدہ ہوگا کہ ایک طرف مسائل کے حل میں توسّع اور کشادگی کی راہیں نکلیں گی جو اس حیثیت سے ناگزیر ہیں کہ چونکہ زمانہ ہر لحہ تغیر پذیر اور ارتقاء کے دوش پر سوار ہے، کسی ایک متعین فقہ اور اس کے اصولوں کی بہر صورت پیروی میں اس کی رعایت ممکن نہیں ہوگی، دوسری طرف امت کو مسلکی مخاصمت اور تعصب وتنگ نظری کی اس انتہائی مشکل سے بچانا ممکن ہوگا جس کی بدترین پر تشدد مظاہر وہ شب و روز اپنی نگاہوں سے دیکھ رہے تھے۔ اس کے پیش نظر ایک طرف انہوں نے اجتہاد کی اہمیت پر زور دیا، دوسری طرف حدیث وفقہ کے مابین توفیق وتطبیق کی کوشش کی۔ لہٰذا شاہ صاحب کے تجدیدی کارناموں میں ان کے ترویج فقہ الحدیث کے اس کارنامے کو اہم مقام حاصل ہے۔

تصوف کی صحیح حقیقت آشکارا کرنے کے حوالے سے شاہ صاحب کا تجدیدی کارنامہ:

شاہ صاحب کا زمانہ بڑی ہی مشکلات سے پُر تھا، ان کے عہد میں تصوف کا رنگ غالب

تھا، اب اس میں مکمل طور پر اشغال رکھنا یا مکمل طور پر بری ہونا شاہ صاحب کے اصلاحی و تجدیدی کاموں میں مخل ہوسکتا تھا، چنانچہ انہوں نے فلسفہ آمیز اور خرافات واوہام سے آلودہ تصوف کی نفی کی ہے اور اس تصوف سے وابستگی پر زور دیا ہے، جو شریعت کے عین تابع ہو۔ تصوف کے حوالے سے شاہ صاحب کے بعض افکار میں اجنبیت ہے اور اس حوالے سے بعض شطحیات کو دیکھ کر یقین نہیں آتا کہ یہ چیزیں آپ سے سرزد ہوئی۔ اس میں ذات وحدۃ الوجود کا مسئلہ معرکۃ الآراء سمجھا جاتا تھا، آپ نے اس مسئلے کی تنقیح کی، اس باب میں آپ نے توحید کے کئی مراتب متعین کئے۔ توحید محبت، توحید افعال، توحید صفات، توحید ذات پھر یادداشت پھر دوام۔ بہرحال تصوف کے پیرائے میں توحید کو کئی کئی خانوں میں بانٹ کر دراصل اللہ تعالیٰ سے اپنا تعلق پختہ بنانا ہے، یوں شاہ صاحب نے تصوف کو خالص شکل کی صورت میں امت کے سامنے پیش کیا اور توحید خالص کی اساس پر طریقت کی ایسی تنقیح کی کہ اس سے بہتر تنقیح ممکن نہیں، تفصیل شاہ ولی اللہ کے تصوفانہ افکار میں آئے گی۔

شاہ صاحب نے تصوف کے میدان میں پیش آمدہ مسائل مثلاً بیعت صرف خلافت کے لئے ہے یا دوسرے مقاصد کے لئے بھی ہوسکتی ہے۔ شریعت اور طریقت کا باہمی رشتہ کیا ہے؟ شاہ صاحب نے تصوف سے متعلق شریعت و طریقت میں ہم آہنگی، شیخ کی ضرورت و اہمیت، بیعت کی حقیقت، شیخ کامل کی شرائط، ان کی صحبت سے حاصل ہونے والے ثمرات پر تفصیلی بحث کے بعد انسان کی نفسی اصلاح کے لئے ان کے مجوزہ نصاب سلوک تجویز کیا ہے، ان مسائل میں اس وقت یقیناً بڑے اختلافات تھے، مگر ان سب مسلوں میں بڑا مسئلہ وجود کا تھا۔ ایک گروہ وحدۃ الوجود کا معتقد تھا جو یہ کہتا تھا کہ وجود صرف ایک ہی وجود ہے اور وہ ذات باری تعالیٰ ہے، اس نے کائنات کو مرتبہ وہم میں خلق کیا یعنی اس کا وجود صرف غور ہے، وجود نہیں ہے جیسے برف جو پگھل کر صرف پانی رہ جاتا ہے۔ اس مسلک کے سب سے ممتاز مبلغ حضرت شاہ اکبر محی الدین بن عربیؒ ۱۱۶۵ء/ ۵۶۰ھ تا ۱۲۴۱ء/ ۶۳۸ھ گذرے ہیں۔ دوسرا طبقہ وحدۃ الشہود کا تھا، اس نظریہ کے مبلغ شیخ احمد سرہندی، مجدد الف ثانی کو سمجھا جاتا ہے۔

یہ مسئلہ اس وقت معرکۃ الآراء بنا ہوا تھا اور صوفیاء کے سلاسل میں تصادم تک شکل اختیار کر

چکا تھا۔ شاہ صاحب نے اس مسئلہ میں تطبیق کی مخلصانہ کوشش کی، شاہ صاحب نے آفندی اسماعیل بن عبداللہ رومی ثم المدنی کے نام طویل مکتوب لکھا جو مکتوبِ مدنی کے نام سے شائع ہوا، اس موضوع پر ایک منفرد اور ممتاز کاوش ہے۔ تصوف کے میدان میں تصوف کے دوسرے مسائل میں اصلاح کے علاوہ یہ بھی شاہ صاحب کا مجددانہ کارنامہ ہے۔

مؤرخین نے شاہ صاحبؒ کے تجدیدی کارناموں کو دو بڑے عنوانات کے تحت تقسیم کئے ہیں، ایک حصے کا عنوان تنقید و تنقیح اور دوسرے حصے کا نام تعمیر رکھا ہے، حضرات نے دونوں پر الگ الگ انداز سے بحث کی ہے۔ بعض مؤرخین کے بقول شاہ صاحب نے پوری تاریخ پر تنقیدی نگاہ ڈالی، وہ برصغیر میں پہلے مفکر ہیں جن کی نظر تاریخ اسلام اور تاریخ مسلمین کے اصولی فرق اور باریک امتیاز تک پہنچی، اس ضمن میں شاہ صاحب کی کتاب ''ازالۃ الخفاء عن خلافۃ الخلفاء'' بطور شاہد پیش کی جاسکتی ہے، موصوف اس کتاب میں ایک ایک دور کی خصوصیت اور ایک ایک زمانے کے فن کو بیان کرتے ہوئے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی ان پیشین گوئیوں کو بھی نقل کرتے ہیں جن میں ان حالات کی طرف صریح اشارات پائے جاتے ہیں۔ شاہ صاحب نے تمام خرابیوں کی کھوج لگا کر معلوم کرنے کی کوشش کی کہ معاشرے میں بنیادی خرابیاں کونسی ہیں اور آخر وہ اس نتیجے پر پہنچتے ہوئے بیمار معاشرے کی دکھتی رگ پر ہاتھ رکھتے ہیں اور تمام خرابیوں کا اصل الاصول دو چیزوں کو قرار دیتے ہیں ایک اقتدارِ سیاسی کا خلافت سے پادشاہی کی طرف منتقل ہونا اور دوسرے روح اجتہاد کا مردہ ہو جانا اور تقلید جامد کا دماغوں پر مسلط ہو جانا۔ (۶۵) شاہ صاحب نے دونوں بیماریوں کے حل کے بارے میں باضابطہ سعی کی اور خلافت باطنہ اور خلافت ظاہرہ کی احیاء کے عنوان سے یہ کام بجالایا۔

خلافت باطنہ دراصل معاشرے کے افراد کی اصلاح ہے، فرد ہی معاشرے کی اکائی ہے، افراد کی ذہنی ونفسیاتی اصلاح سے بہتر معاشرے کی تشکیل ممکن ہے، لہٰذا شاہ صاحب نے احیاء خلافت کے عظیم مقصد کو حاصل کرنے سے پہلے افراد سازی پر توجہ دی، مثالی معاشرے کے افراد کن اخلاقی اقدار سے مزین ہو، معاشرے کے افراد کا اخلاقی معیار کیا ہو؟ یہ ظاہر ہے تصوف کا موضوع ہے، شاہ صاحب نے اس میدان میں بھی ایک مستقل نظام متعارف کیا، لہٰذا یہ بھی

حضرت شاہ صاحبؒ کے تجدیدی کام کا ایک رُخ ہے۔ تفصیل متعلقہ باب میں آئے گی۔ اپنے علمی ذخیرے میں آپ نے جن علوم پر ارتکاز کیا ہے، ان کا اجمالی خاکہ تو پیش کیا گیا ہے، تاہم مختلف علمی میدانوں میں آپ کے قلم نے جو جولانی دکھائی ہے، اس سے بھی آپ کی مجددانہ شان واضح ہو جاتی ہے

خلاصۂ بحث:

شاہ صاحب کے تجدیدی رخ کے متعدد پہلو ہیں، وہ برصغیر پاک و ہند میں قرآنی تعلیمات کے بند دروازے کھولنے والے بھی ہیں اور حدیث وسنت کی اشاعت اور اس کی تعلیم و تدریس عام کرنے والے بھی، مختلف مکاتب فقہ میں شاہراہ اعتدال تلاش کرنے والے بھی ہیں اور آپ تصوف وروحانیت کی باطل شکل کو آشکارا کر کے ''احسان'' کی اسلامی شکل کو دنیا کے سامنے رکھنے والے بھی ہیں اور اجتماعیات و اقتصادیات کی شریعت کی روشنی میں گرہ کشائی کرنے والے بھی، علم اسرار شریعت کے بانی بھی ہیں اور فلسفہ تشریع کے نکتہ داں بھی، غرض یہ کہ وہ تمام صفات وخصوصیات شاہ صاحبؒ کی ذات میں جمع ہو گئیں تھیں جو کسی عہد کے نقیب و مجدد میں ہوا کرتی ہیں۔ اس تمہیدی باب کی آئندہ فصل میں شاہ صاحب کے تصنیفی ملکات کا جائزہ کرتے ہیں۔

فصل سوم:

شاہ ولی اللہؒ کے تصنیفی ملکات

شاہ صاحبؒ کے تکمیلی ملکات کی نوع میں سے ایک خاص نوع تصنیفی ملکات بھی ہیں، اس میدان میں شاہ صاحب کا وقیع کام ہمیشہ قدر کی نگاہ سے دیکھا جائے گا، سفرِ حرمین شریفین، جہاں شاہ صاحب کی ذہنی وسعتوں کا باعث بنا اور اپنے خاص فقہی اور تصوفانہ مسلک کی تشکیل میں محرک بنا، ملکی اصلاحِ احوال کا جذبہ بھی خاص رنگ اختیار کر گیا، وہاں اس سے ان پر تصنیفی ضرورت و اہمیت کا راز بھی منکشف ہوا۔ حج کے بعد آپ کے معمولات میں تبدیلی واقع ہوئی، خود کو آپ نے اوراد و وظائف، تعلیم و تدریس، علوم و معارف گوئی اور تصنیف و تعلیم جیسے مہتم بالشان امور تک ہی محدود رکھا۔ شاہ عبدالعزیزؒ آپ کی ادائیگی حج کے بعد کے معمولات کو یوں بیان کرتے ہیں:

> ''شاہ صاحب (والد ماجد) نے ہر فن کے لئے اشخاص تیار کر لئے تھے، ہر فن کے شعبے کو اس کے متعلقہ افراد کے سپرد کیا، خود کو معارف گوئی، معارف نویسی اور درس حدیث میں مصروف رکھتے، تصنیف میں اس قدر منہمک رہتے کہ اشراق کے بعد دوپہر تک بیٹھتے تو اس اثناء میں نہ پہلو بدلتے نہ کھجلاتے اور نہ ہی لعاب دہن پھینکتے، جن مسائل میں کوئی مشکل پیش آتی تو مکاشفہ کی طرف متوجہ ہو جاتے اور اس کا حل منجانب اللہ الہام ہوتا۔''(٦٦)

شاہ صاحب کی تصانیف کی تعداد:

شاہ صاحب کی تصنیفات کی صحیح تعداد کیا ہے؟ اور ان کی کتب کا موضوع کیا تھا؟ اس ضمن میں آراء مختلف ہیں، بقول حافظ ابراہیم سیالکوٹیؒ آپ کی جملہ تصانیف کی تعداد دو سو سے زیادہ

تھی (۶۷) بظاہر یہ رائے مبالغہ پر مبنی معلوم ہوتی ہے یا یہ کہا جائے گا کہ حافظ صاحب نے شاہ صاحب کی کُتب کے بڑے ابواب کو بھی مستقل کتب شمار کیے ہیں۔ مولانا رحیم بخش نے شاہ صاحب کی کتب کی تعداد چوالیس گنوائی ہے اور یہ لکھا ہے کہ شاہ صاحب کی اور بھی تصانیف ہیں جو قدیم کُتب خانوں میں محفوظ ہیں۔(۶۸) مولانا منظور احمد نعمانیؒ اور ندویؒ صاحب نے شاہ صاحب کی کُتب کے بارے میں عرق ریزی (محنت) سے کام لیا ہے اور ان کی کُتب کی تعداد چھیالیس لکھی ہے۔ ان حضرات کا لکھنا ہے کہ شاہ صاحب کی دو درجن سے زیادہ کتب عام دستیاب ہیں، تفحص و تحقیق (تلاش و جستجو) کے نتیجے میں نئی کتب کے انکشاف کا امکان ہے۔(۶۹)

مقالہ نگار کی تحقیق کے مطابق شاہ صاحب کی جملہ دستیاب کُتب کی تعداد باون ہے، ذیل میں ان کی اُڑتیس اہم کُتب پر تبصرہ پیش کیا جاتا ہے اور بقیہ چودہ کُتب کے صرف اسماء پر اکتفاء کیا جاتا ہے، جہاں تک اس سوال کا تعلق ہے کہ شاہ صاحب نے کن موضوعات کے بارے میں لکھا ہے؟ اس حوالے سے جن موضوعات کے بارے میں آپ نے لکھا وہ متنوع ہیں، ان میں تفسیر، سیرت و حدیث، کلام، فقہ، اصول فقہ، اسرار شریعت، معاش و معاشرت اور الٰہیات جیسے موضوعات بطور خاص شامل ہیں۔ یہاں علوم کی ترتیب سے ان کتب پر انتقادی تبصرہ پیش کیا جاتا ہے، تا کہ مقالہ کے مقاصد تک پہنچنے میں آسانی ہو۔

(الف) تفسیر

ا۔ فتح الرحمٰن فی ترجمۃ القرآن:

معروف یہ ہے کہ برصغیر میں یہ فارسی زبان کا پہلا معیاری ترجمۂ قرآن حکیم ہے، البتہ امر واقع اس سے مختلف ہے، شاہ صاحب کے ترجمے سے پہلے یہاں کئی تراجم فارسی زبان میں پائے جاتے تھے، شاہ صاحب نے اس کی خصوصیات پر خود اس کے مقدمے میں بھی روشنی ڈالی ہے، اس ترجمے کے ساتھ شاہ صاحبؒ نے جا بجا تفسیری حواشی کا بھی التزام کیا ہے، جس سے اس کی افادیت دو چند ہوگئی مختصر حواشی کے ساتھ جامعیت اور مشکلات کی گرہ کشائی میں یہ

تفسیر بے مثل ہے، شاہ صاحب کا ترجمۂ قرآن حکیم کا ارادہ کیوں کر ہوا؟ غور کرنے سے پتہ چلتا ہے کہ مدرسہ رحیمیہ کی صدر نشینی کے منصب پر فائز ہونے کے ساتھ آپ نے اس کے نصاب میں ترمیم کر ڈالی۔ فلسفہ اور منطق کی کتب کی بجائے قرآن وحدیث کا کافی حصہ شاملِ نصاب قرار دیا، نصاب میں خوشگوار تبدیلی سے آپ کا ذہن طبقۂ عوام میں ذہنی جمود ختم کرنے اور ان کی خودی بیدار کرنے کی طرف منتقل ہوا ہوگا، یوں آپ نے تعلیم فہم قرآن کے لئے یہ طریقہ بروئے کار لایا ہو۔ ظاہر ہے اس فکر کو پروان چڑھنے کے ساتھ جزوی اسباب اور بھی ہو سکتے ہیں لکھا یہ ہے کہ آپ اپنے ایک معتقد محمد امین کشمیری کی درخواست پر قرآن حکیم کا ترجمہ زاہراوین (سورۃ البقرہ اور سورۃ آل عمران) تک کر چکے تھے، پھر یہ ترجمہ تعطل کا شکار رہا، حتیٰ کہ ۱۱۵۱ھ میں اس کی تکمیل ہوئی اور پھر ۱۱۵۶ھ میں اس ترجمہ کی تدریس کا باقاعدہ سلسلہ شروع ہوا۔ (۷۰)

ترجمۂ قرآن کا باعث یہ بھی ممکن ہے کہ درسی مشغولیت، حرمین کے اسفار، سیاسی اتار چڑھاؤ اور زندگی کے تلخ تجربات نے شاہ صاحب کو اس بات پر آمادہ کیا ہو کہ اگر اصلاح امت کی کوئی سبیل ممکن ہے تو وہ رجوع الی القرآن کے ذریعے ممکن ہے، ہر گاہ کہ اس اقدام سے بعض ظاہر بین علماء کو اختلاف تھا، ایک روایت کے مطابق آپ پر مسجد اکبر آبادی کے دروازے سے نکلتے ہوئے حملے کروائے گئے، آپ کے ہاتھ کے پونچے کاٹے گئے، بہر حال یہ حقیقت ہے کہ شاہ صاحب سے پہلے یہاں ہندوستان میں قرآن کے کئی فارسی تراجم پائے جاتے تھے، شاہ صاحبؒ کی قرآن فہمی کی تحریک سب سے مؤثر رہی، اس سے یہ تاثر ملا کہ شاید ہندوستان میں فارسی مترجمینِ قرآن میں آپ ہی کو سبقت حاصل ہے۔ شاہ صاحبؒ نے قرآن کریم کے اعجاز کو ان کے نظم والفاظ کی حدود سے نکال کر اس کے معانی ونظام تک وسعت دی، یہ بھی شاہ صاحب کے منفرد کارناموں میں سے ایک کارنامہ ہے، جو شاہ صاحبؒ کی شہرت کا باعث بنا۔

شاہ صاحب نے زمان ومکان کی رعایت کر کے عام فہم فارسی میں ترجمۂ قرآن کریم کا التزام کیا، وہ خود لکھتے ہیں کہ جب میں نے فارسی میں قرآن کریم کے ایسے ترجمہ کی ضرورت محسوس کی، جس کی زبان سلیس اور متداول (رائج) ہو، اس میں تکلف، تصنع اور قصص و توجیہات نہ ہوں۔ میں نے تراجم کی تفتیش شروع کر دی تا کہ اس معیار پر کوئی ترجمہ مل جائے تو

اسی کو رائج کر سکوں، لیکن حال یہ تھا ''در بعض تطویل مخل یافت و در بعض تقصیر مخل و ہیچ یک موافق آن نیفتاد، لاجرم عزم تالیف ترجمہ دیگر مصمم شد'' (۷۱) وہ تراجم بعض ایسے تھے، جن کے بعض میں بے مقصد طوالت اور بعض میں نہایت اختصار پائی جاتی تھی، لہٰذا کوئی بھی ترجمہ موافق حال نہ تھا، لازماً ایک الگ ترجمہ قرآن کا مصمم ارادہ کیا۔

اس تحریر سے پتہ چلتا ہے کہ اس ترجمہ سے قبل قرآن کریم کے متعدد فارسی تراجم پائے جاتے تھے۔ مولانا عبید اللہ سندھیؒ صاحب اس ترجمے کی خوبیاں بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔

''یہ ترجمہ لوگوں کے ذوق سے بالکل ہم آہنگ ہے کہ اس میں نہ تو بے کیف طوالت کا پہلو ہے اور نہ ہی خلل انداز تقصیر و اجمال ہے، اس ترجمے میں شانِ نزول کے نام پر لا طائل واقعات سے اعراض برتا گیا ہے، ترجمہ اس قدر واقعاتی اور بے تکلف ہے کہ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ گویا قرآن اسی زبان میں اُترا ہے، حضرت شاہ صاحب نے طویل مضامین کو چند جملوں میں سمویا ہے''۔ (۷۲)

قرآن مجید کا ترجمہ اور جامع حواشی کو ان حالات کے تناظر میں دیکھا جائے تو یہ تو نہیں کہا جا سکتا کہ اس سے بہتر ترجمہ نہیں ہو سکتا، مگر ایسا ترجمہ جسے تسلی بخش کہا جا سکے یا جس ترجمہ کو زورِ بیان، فصاحت و بلاغت اور روحانی عظمت کا صحیح نمائندہ ترجمہ کہا جا سکے، وہ شاہ صاحب کا فارسی ترجمہ ہی ہے۔

شاہ صاحب نے نہ صرف ترجمہ قرآن کریم مرتب کیا بلکہ تراجم کے اصول و ضوابط سے متعلق ایک رسالہ جسے ''مقدمة فی ترجمة القرآن الكريم'' سے یاد کیا جاتا ہے، تحریر کیا، یہ ایک وقیع کام ہے۔ الفوز الکبیر فی اصول التفسیر، فتح الخبیر، تاویل الاحادیث، علوم القرآن کے موضوع پر ادق ترین علمی کاوشیں ہیں، یہ بھی تعمیم فہم قرآن کے سلسلے کی کڑیاں ہیں۔

۲- الفوز الکبیر فی اصول التفسیر:

فہمِ قرآن اور مطالب قرآن سمجھنے کیلئے یہ رسالہ نہایت جامع اور منفرد کوشش ہے، مغلقات قرآن کی گرہ کشائی کیلئے اس کتاب کی حیثیت کلید کی ہے، یہ تصنیف صغیرالحجم ہونے کے باوجود اس قدر جامع ہے کہ مطالبِ قرآن (علوم خمسہ)، تاویلِ حروفِ مقطعات، رموز، قصصِ انبیاء،

ناسخ ومنسوخ وشانِ نزول اور دوسرے حقائق ومضامین کو اس سے بہتر انداز سے پیش کرنا بظاہر ممکن نہیں، شاہ صاحب چونکہ فہم قرآن میں لغتِ عربی کو اساسی اہمیت دیتے ہیں، اسلئے اس کتاب کا پانچواں باب "فتح الخبیر بمالابد من حفظه في علم التفسير" جو کہ غریب الفاظ کے معانی پر مشتمل ہے، کو شامل کتاب کیا۔ الفوز الکبیر کے اول چار ابواب کو درج ذیل ناموں سے معنون کرانا بھی ایک کارنامہ ہے، کیونکہ عنوان پوری تفصیل کا ترجمان ہوتا ہے۔

الف۔ علوم پنج گانہ کے بیان میں

ب۔ وجوہ خفاء نظم قرآن اور اس کی توضیح میں

ج۔ نظم قرآنی کے لطائف اور اس کے اسلوب بدیع کے بیان میں

د۔ فنون التفسیر

المختصر یہ کتاب ضخامت میں چھوٹی ہونے کے باوجود بڑی بڑی مجلدات سے بے نیاز کر دیتی ہے، فہم قرآن کے حوالے سے اس کتاب کی حیثیت کلید کی ہے۔ شاہ صاحب کی طبع زاد انفرادان کی ہر بن تحریر میں نمایاں ہے، یہ کتاب شامل درس نظامی ہے، مختلف زبانوں میں اس کی تراجم ہو چکے ہیں۔

۳۔تاویل الاحادیث فی رموزِ قصص الانبیاء:

یہ عربی زبان میں ایک علمی کتاب ہے، جس میں انبیاء علیہم السلام کے ان واقعات کو بیان کیا گیا ہے، جن کا قرآن میں تذکرہ آیا ہے۔ حضرت آدمؑ سے حضرت سید الانبیاء علیہ السلام تک ارتقاء نبوت میں ملحوظ تدبیر وحکمت کو بیان کیا گیا ہے، کتاب مخصوص علمی اصطلاحات کے استعمال کے باعث ادق تو ہے، مگر حکمت سے مالا مال ہے۔ علامہ غلام مصطفیٰ قاسمی نے اس کے مضامین کو اردو قالب میں ڈھالا اور اس کی اشاعت کی، کتاب میں شامل بعض خوارق کی تاویلات علماء کے لئے پریشانی کا باعث بنتی ہیں، شاہ صاحب نے معجزات انبیاءؑ کی جو عقلی توجیہات پیش کی ہیں، یہ توجیہات تقریب فہم اور تعبیر کے درجے میں ہیں، ورنہ شاہ صاحب خود انبیاء کو شعائرِ اسلام اور ان کے ہاتھوں معجزات کے ظہور کو سب سے بڑا قرینۂ صداقت خیال کرتے ہیں۔

۴-المقدمۃ فی قوانین الترجمۃ (فارسی):

یہ شاہ صاحب کا ایک اور منفرد رسالہ ہے، یہ مقدمہ اس مقدمے سے مختلف ہے جو شاہ صاحب کے فارسی ترجمہ فتح الرحمٰن (مطبوعہ ہاشمی میرٹھ) کی ابتداء میں مندرج ہے۔ یہ رسالہ معروضی انداز میں ترجمہ کلام اللہ کے بنیادی اصولوں کے بیان پر مشتمل ہے، مولانا حفظ الرحمٰن سیو ہارویؒ نے اس کا اردو میں جبکہ غلام مصطفیٰ قاسمی نے اس کا سندھی میں ترجمہ شائع کیا۔(۷۳)

(ب) الحدیث وسیرت نبوی

۵-الاربعین:

فضیلت اربعین پانے کے باعث ہر عہد میں لکھنے کا رواج آرہا ہے۔شاہ صاحبؒ کا مرتب کیا ہوا اربعین اس لحاظ سے ممتاز ہے کہ اس میں شامل تمام احادیث مستند ہیں اور بڑی بات یہ کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے لے کر مرتب تک مسلسل مروی ہیں۔شاہ صاحب نے ان احادیث کو اپنے استاد ابو طاہر مدنی اور انہوں نے اپنے والد ابراہیم کردی سے سماعت کی ہیں۔ احادیث کے مضامین عبادات و معاشرت دونوں نوعیتوں کے ہیں، زیرِ تبصرہ اربعین طیب پبلشرز، لاہور کی طبع شدہ ہے۔

۶-الارشاد الیٰ مہمات علم الاسناد:

علم حدیث کے موضوع پر شاہ صاحب کی مختصر تالیف ہے، اس کی تائید الارشاد کے ایک مخطوطے کی عبارت سے بھی ہوتی ہے، جو یہ ہے ”ھذا الثبت المسمّیٰ بالارشاد الیٰ مھمات علم الاسناد لحافظ عصرہ مسند و قتہ الشیخ الاجل محدث الھند احمد بن عبدالرحیم العمری ۔“(۷۴) یہ سند جو ارشاد الیٰ مھمات الاسناد کے نام سے موسوم ہے، حافظ، وقت کے مسند شیخ، اجل محدثِ ہند، احمد بن عبدالرحیم عمریؒ کی لکھی ہوئی ہے۔

۷-الانتباہ فی سلاسل اولیاء اللہ واسانید وارثی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم:

یہ کتاب بھی بالواسطہ حدیث سے متعلق ہے، اس کے دو حصے ہیں، پہلا حصہ اہل تصوف کے مشہور طرقِ سلاسل کے بیان پر مشتمل ہے اور دوسرا حصہ کتب حدیث وفقہ کی اسانید اور ان سے متعلق فوائد پر مشتمل ہے، گویا اول حصے میں تصوف کے مختلف سلسلوں کی مختصر مگر جامع تاریخ اور تصوف کی تعلیمات بیان ہوئی ہیں، جبکہ حصہ دوم میں فنون حدیث سے متعلق امور وفوائد کا بیان ہے۔ شاہ صاحب کا اپنا بیان ہے ''کاتب حروف گوید ایں ست آنچہ بیان سلاسل در ایں رسالہ میسر شد، بعد ازاں ذکر بعض اسانید علم حدیث وفقہ وغیرہما خواہد آمد'' (۷۵) ان حروف کا لکھنے والا کہتا ہے اس رسالے میں سلاسلِ تصوف جو میسر تھے، بیان کئے گئے ہیں۔ اس کے علمِ حدیث اور فقہ وغیرہ کے اسناد بیان کئے گئے ہیں۔

۸-اطیب النعم فی مدح سید العرب والعجم:

عربی زبان میں آپ کے سوز وگداز سے معمور نعتیہ قصائد کا مجموعہ ہے، اس کے اردو تراجم بھی شائع ہو چکے ہیں۔

۹-الدر الثمین فی مبشراتِ النبی الامین صلی اللہ علیہ وسلم:

یہ بھی چالیس احادیث کا مختصر مجموعہ ہے، یہ احادیث انہوں نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے خواب میں سنیں۔ شاہ صاحب نے کتاب میں مندرجہ حدیثوں کو تین حصوں میں تقسیم کیا ہے۔ (۱) یعنی جو خود براہِ راست حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے سنیں۔ (۲) وہ جو انہوں نے ایک واسطہ سے سنیں۔ (۳) وہ جو انہوں نے ایک سے زیادہ واسطوں سے سنیں۔ اس مجموعہ میں کس قسم کی احادیث ہیں اس کا اندازہ درج ذیل ایک حدیث کے مضمون سے ہو سکے گا۔

''حضرت شاہ صاحب لکھتے ہیں: میں ایک مسجد میں دوران مراقبہ میں تھا تو میں نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی روح پاک کو دیکھا جس نے مجھے ایک چادر سے ڈھانپ دیا اور اس کا اثر یہ ہوا کہ دین کے چند پراسرار رموز مجھ پر منکشف ہوئے۔'' (۷۶) اس طرح بعض مسائل میں جب شاہ صاحب کو اُلجھن پیش آتی تو آپ کو مکاشفہ میں اس کا حل سمجھایا جاتا۔ یہ

امر ملحوظ رہے کہ ایسی احادیث اصطلاحی احادیث نہیں۔ان کو احادیث اس حیثیت سے کہا جاتا ہے کہ یہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے منسوب کی گئی ہیں۔ان کی شرعی حیثیت وہ نہیں جو اصطلاحی احادیث کی ہے، یہ تائیداتِ الٰہیہ اور الہامات کے قبیل سے ہیں۔

۱۰- النوادر من احادیث سید الاوائل والاواخرِ:

یہ رسالہ بھی شاہ صاحب کا مرتب کردہ ہے جیسا کہ اس کے نام سے ظاہر ہے، یہ نوادرات حدیث میں سے ہیں۔شاہ صاحب نے کسی لحاظ سے نادر خصوصیات رکھنے والی احادیث کا انتخاب کر کے بڑی ذہانت کا ثبوت دیا ہے، حدیث کے حوالے سے شاہ صاحب کی ایک منفرد کاوش ہے، مندرجہ ذیل احادیث سے یہ اندازہ لگانا آسان ہو جائے گا کہ اس مجموعہ میں کیا نوادرات ہیں؟

- ☆ شاہ صاحب نے ایک حدیث بیان کی ہے جس کو مسجد الجن کہتے ہیں یعنی یہ حدیث ایک جن نے آنحضرت ﷺ سے سنی، جنات مکلف مخلوق ہیں۔
- ☆ ایک اور حدیث جس کا ذکر شاہ صاحب نے کیا، الحدیث المسلسل بالاولیۃ، یعنی ایسی حدیث ہے جس کے تمام راوی سوائے آخری راوی یہ کہتے ہوں کہ یہ ایسی حدیث ہے جو میں نے اپنے شیخ سے پہلی دفعہ سنی ہے۔
- ☆ الحدیث المسلسل بالفقہاء یعنی وہ حدیث جس کے سب راوی فقاہت کی صفت سے متصف ہوں۔
- ☆ یا ایسی حدیث جس کے سب راوی ایک ملک (وطن) کے مثلاً مراکشی ہوں۔
- ☆ یا ایسی حدیث جس کے سب راویوں کے نام احمد سے شروع ہوں۔

۱۱- سرور المحزون فی سیر الامین المامون:

ابن سید الناس نے سیرت نبوی صلی اللہ علیہ وسلم پر ایک ضخیم کتاب ''عیون الاثر فی فنون المغازی والشمائل والسیر'' تالیف کی اور پھر اس کا ایک جامع خلاصہ لکھا اور ''نور العیون فی تلخیص سیر الامین والمامون'' کے نام سے موسوم کیا۔شاہ صاحب نے بعض دوستوں

اور بزرگوں کے اصرار پر اس کا خلاصہ فارسی میں ''سرور المحزون'' کے نام سے پیش کیا۔ یہ کتاب کانپور سے شائع ہوئی، حیدرآباد (دکن) سے اس کا اردو ترجمہ بھی شائع ہو چکا ہے۔

۱۲- شرح تراجم ابواب صحیح البخاری:

یہ ایک مختصر سی کتاب ہے، جس میں شاہ صاحب نے صحیح البخاری کے مختلف ابواب کے تراجم یعنی عنوانات کی عالمانہ تشریحات لکھیں ہیں۔ اصل میں عنوانات جس طرح رمزی انداز میں پورے مضمون کی نمائندگی کرتے ہیں، اس طرح سابقہ دور میں بھی علماء حدیث کا اصول رہا ہے کہ فقہ الحدیث فی تراجمہ۔ یعنی حدیث کی فقاہت، وتفسیر اس کے تراجم سے نمایاں ہوتی ہے، لہٰذا حدیثی حوالے سے شاہ صاحب کا یہ بڑا کارنامہ ہے۔ انہوں نے بخاری شریف کے تراجم کی ایسی تشریح فرمائی، جس کی وجہ سے بخاری کے تراجم سمجھنا سہل ہوا، احادیث کے مطالب پر عالمانہ بحث، متعارض احادیث کے درمیان تطبیق، احادیث میں بیان کردہ مشکل الفاظ کے معنی کی توضیح کی گئی ہے، کتب احادیث میں چونکہ تراجم ابواب کے مضامین یکجا نہ تھے، شاہ صاحب نے منتشر مواد کو جمع کر کے از سرِ نو مدون کیا اور ایک علمی خدمت سرانجام دیا، آج کل متداول صحیح البخاری کے بعض نسخوں میں شاہ صاحب کی تحریر کردہ تراجم ابواب بخاری شامل کتب ہے۔

(ج) علم اسرارِ حدیث، فقہ و اصولِ فقہ

۱۳- الانصاف فی بیان سبب الاختلاف:

فقہ اور اصول فقہ کے موضوع پر شاہ صاحبؒ کی یہ منفرد کاوش ہے، شاہ صاحبؒ نے احکامِ شریعت کے متعلق ائمہ اربعہؒ کے باہمی اختلافات کے اسباب و علل پر سیر حاصل بحث کی ہے۔ آپؒ نے تاریخی واقعات کے حوالے سے وجوہِ اختلافات نہایت معقول اور مدلل پیرائے میں بیان کئے ہیں اور تدوینِ فقہ کے ارتقائے منازل کا خوبی سے جائزہ لیا ہے۔ اس ضمن میں فقہاء

اہل رائے اور اجتہاد اور اہل حدیث کے جداگانہ مسلک کی جو اصل حقیقت ہے، اسے اچھی طرح واضح کیا ہے۔ شاہ صاحبؒ نے فریقین کے افراط و تفریط پر ناقدانہ نظر ڈالی ہے۔ آپؒ نے دونوں فریقوں کے درمیان تفریق کی بجائے تطبیقی راہ اختیار کرنے کی ضرورت پر زور دیا ہے۔ شاہ صاحبؒ اس کتاب میں لکھتے ہیں۔ ''خدائے وحدہٗ لاشریک کی قسم! تمہارا راستہ حد سے بڑھنے والے اور حد تک نہ پہنچنے والے کے بیچ میں ہے، پس جو اہل حدیث ہیں انہیں چاہئے کہ اپنے اختیار کردہ مسلک کو مجتہدین سلف کی رائے پر پیش کرلیا کریں، اسی طرح جو اہلِ تخریج ہیں انہیں بھی چاہئے کہ وہ اخبار و آثار کی اتنی واقفیت ضرور رکھیں کہ کسی حدیثِ صحیح کی مخالفت نہ کر بیٹھیں۔'' (۷۷)

شاہ صاحب نے اس مرکزی نکتہ کی طرف اشارہ کیا ہے، جس کی بنیاد پر اہل تخریج و اہل حدیث کو متحد کیا جاسکتا ہے۔ آپؒ فقہاء کے اختلافات سے خوش نظر نہیں آتے۔ شافعی اور حنفی مسالک کو قریب تر لانے کے لئے آپ کا منصوبہ یہ تھا کہ دونوں مذاہب کو ملا کر ایک کر دیا جائے، ان تمام باتوں کو قائم رکھا جائے، جو ان میں اور احادیث کی کتب میں مشترک ہیں۔ ان تمام باتوں سے اجتناب برتا جائے جن کی کوئی اصل فراہم ہی نہ ہوسکے۔ یوں یہ کتاب مذاہب فقہ کو قریب لانے کے حوالے سے ایک کامیاب کوشش ہے، شاہ صاحب نے جس بالغ نظری اور وسعت فکری کے ساتھ موضوع کے ساتھ انصاف برتا ہے اس پر خود یہ کتاب گواہ ہے۔ اس ضمن میں آپؒ نے تعصب کو بھولے سے بھی پاس نہ پھٹکنے دیا اور تفریع الفروعات اور تخریج المخرجات میں عدل و انصاف کو ہاتھ سے کبھی نہ جانے دیا۔ واضح ہو کہ الانصاف فی بیان سبب الاختلاف کا رسالہ حجۃ اللہ البالغہ جلد اول کے تتمہ کے طور پر بھی شامل ہیں۔

۱۴۔ حجۃ اللہ البالغہ:

یہ کتاب شاہ صاحبؒ کی مشہور ترین تصنیف ہے۔ کتاب کا موضوع فقہ، اسرار دین، اصولِ فقہ، عمران و معاشیات اور فلسفہ میں سے کوئی بھی قرار دیا جاسکتا ہے، اس کتاب کے موضوع کے بارے میں نواب صدیق حسن خان کی رائے یہ ہے۔

ایں کتاب اگرچہ در علم حدیث نیست، اما شرح

احادیث بسیار در آن کرده و حِکم و اسرار آن بیان نموده تا آنکه در فن خود غیر مسبوق علیه واقع شد، ومثل آن دریں دواز ده صد سال هجرت از هیچ یکے از علماء عرب و عجم تصنیفے بوجود نیامده.(۷۸)

ترجمہ:اگر چہ یہ کتاب علم حدیث میں نہیں،لیکن حدیث کی شرح کا کام اس میں کافی کیا گیا ہےاوراحادیث کی حکمتوں اوراسرارکواس میں بیان کیا گیا ہے یہاں تک کہ یہ کتاب اپنے فن کے اعتبار سے بے مثال قرار پائیہے ۔اوراس کتاب کی مثل بارہ سوسال (آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے شاہ صاحب کے عہد تک) کسی عربی یا عجمی عالم کی موجودنہیں۔

حجۃ اللہ البالغہ احادیث کی معقولی وتنقیدی تشریحات کا حسین مرقع اور شہ پارہ ہے، مصنف صدلائق ستائش ہیں کہ انہوں نے اپنے دینی عقائدکو بہت معقول انداز سے پیش کرنے کی سعی کی ہے،شاہ صاحب کی یہ تصنیف امام غزالیؒ کی ''احیاءالعلوم الدین'' کے پائے کی ہے اوراسی وجہ سے شاہ صاحب کو''غزالی ہند'' کے لقب سے یادکیا جاتا ہے،یہ تالیف جہاں علمی لحاظ سے فکرانگیز ہے،وہاں عربی ادب کا بہترین شاندارنمونہ بھی ہے،ایک زمانہ ایسا گزرا ہے کہ یہ کتاب درسِ نظامی کے نصاب کے طور پر پڑھائی جاتی تھی،جوں جوں ہمتیں پست ہوتی گئیں، ایسی جامع کتب سے بے اعتنائی کارجحان بڑھتا گیا۔اس کتاب کے موضوع کے بارے میں شاہ صاحب کااپنا بیان ہے۔

وان ادق الفنون الحديثية باسرها عندی و اعمقها محتدی و ارفعها مناراً و اولٰی العلوم الشرعية عن آخرها فی ما اریٰ و اعلٰها منزلةً و اعظمها مقدارًا هو علم اسرار الدين الباحث عن حِكم الاحكام و لمياتها و اسرار خواص الاعمال و نكاتها فهو والله احق العلوم بان يصرف فيه من اطاقة نفائس الاوقات الخ(۷۹)

ترجمہ: میرے ہاں حدیثوں کے فن میں باریک ترین اور گہرائی میں سب سے زیادہ سے گہرا اور بلندی کے اعتبار سے بلند ترین منارے والے شرعی علوم میں جس کو بہترین علم دیکھتا ہوں وہ علمِ اسرار دین ہے، جو احکام کی حکمتوں اور علتوں سے بحث کرتا ہے اور اعمال کے خواص اور نکات کو زیرِ بحث لاتا ہے، خدا کی قسم یہ علوم اس کے زیادہ حق دار ہیں کہ قیمتی انسانی اوقات کو اس میں خرچ کیا جائے۔

اس کتاب کی اہمیت کا اندازہ اس امر سے لگایا جاسکتا ہے کہ بارہویں صدی ہجری کے بعد نہ صرف ہندوستان میں، بلکہ پوری دنیا میں جیسا کہ آئندہ باب ''عصر ولی اللہی'' سے واضح ہے، تعلیمی، تمدنی، علمی اور عقلی بنیادوں پر ایک خاص ''عقلیت پسندی'' کا دور شروع ہونے والا تھا، یعنی احکام شریعت کے اسرار و مصالح کی جستجو کا ایک ذوق پیدا ہونے والا تھا، پورے الٰہیات (قرآن وسنت) کو عقلی وعلم جدید کی اساس پر پرکھنے کا رجحان بڑھنے لگا تھا، ضرورت اس امر کی پیش آئی کہ ایک ایسی شخصیت کے قلم سے ایسی کتاب لکھوائی جائے جو نہ صرف وقت کے تقاضوں سے باخبر، علم حکمت، علم کلام وعلم النفس والاخلاق، علم الاقتصادیات اور علم السیاسیات سے واقف ہو، بلکہ ان علوم میں وہ درجۂ اجتہاد پر فائز ہو۔ قدرت نے یہ کام شاہ صاحبؒ سے لیا۔

مؤلف نے اپنے پیش رووں، امام غزالیؒ، عزالدین بن سلامؒ وغیرہ کی طرز پر شرائع و احکام کی عقلی توجیہ پیش کی اور یہ بتانے کی کوشش کی کہ اللہ تعالیٰ حکیم ذات ہے، اس کے حکموں میں مقاصد و مصالح مضمر ہوتے ہیں، ہر حکم کی تہہ تک اگر پہنچنے کی کوشش کی جائے تو اس کی معقولیت اور اس کا افادی پہلو آشکارا ہو جائے گا۔ مصنف کی اس کتاب سے دین کی معقولیت سمجھ میں آجاتی ہے اور یوں آپ نے اجتہاد کی راہ آسان کردی ہے۔ شاہ صاحب نے کتاب کے دیباچہ میں علم اسرار وحکمت کی قدر و قیمت بیان کرتے ہوئے لکھا کہ علم اسرار کا حامل ایسا ہرگز نہیں ہوسکتا کہ کوئی طبیب سیب کھانے کیلئے کہے اور وہ حنظل کھالے، شاہ صاحب کا ایک بڑا کمال یہ ہے کہ ایسی متعدد احادیث ہیں جن کی توجیہ کرنا مشکل محسوس ہوتی ہے، ایسے میں شاہ صاحب ایک تیسرے عالم کے وجود کو تسلیم کرتے ہیں، اسے وہ عالم مثال کہتے ہیں، جو مادی اور

مجرد اُخروی دنیا کے درمیان واقع ہے، اس کے متعلق یہ کہا جاتا ہے کہ اس عالم میں جو شے بھی موجود ہے اس کا مماثل اس درمیانی عالم مثال میں موجود ہے۔

یہ کتاب دو بڑے حصوں میں تقسیم کی گئی ہے۔ پہلا حصہ دین کے اوامر ونواہی کی افادیت کے عام اصولوں سے متعلق ہے۔ یہ حصہ سات مباحث پر اور ہر مبحث کئی ابواب پر مشتمل ہے۔ دوسرے حصے میں تمام مذہبی احکام و ہدایات کی عقلی توجیہ وتشریح کی گئی ہے اور ان کی ترتیب موضوعاتِ فقہ کے مطابق رکھی گئی ہے۔

المختصر حجۃ اللہ البالغہ مصنف کا شہرہ آفاق علمی شاہ کار ہے، اس کی حیثیت (Magnum opus) کی ہے، شاہ ولی اللہؒ کی یہ نادر اور اپنے موضوع پر نئی تصنیف تھی، جس کا اسلوب ادبی بھی اس قدر بلند پایہ تھا کہ خود عرب ہندی عالم کے اس کارنامے سے حیرت میں پڑ گئے۔ عبارتِ کتاب کی شیرینی، منطقی استدلالات اور قوی دلائل و براہین سے ظاہر ہوتا ہے، کہ مؤلف علومِ عقلیہ اور فکرِ اسلامی میں کمال مہارت کے حامل تھے۔ ڈاکٹر حمید اللہ نے اس کتاب ما فرانسیسی زبان میں ترجمہ کیا۔ ڈاکٹر فضل محمود نے حصہ اول کی تلخیص انگریزی میں کی ہے۔ اردو میں کئی تراجم ہوئے ہیں۔

۱۵- عقد الجید فی احکام الاجتہاد والتقلید:

یہ فقہ اور تنقید فقہ پر مشتمل شاہ صاحب کی دوسری علمی کاوش ہے۔ شاہ صاحبؒ نے جس ماحول میں آنکھیں کھولیں وہ بادشاہ عالمگیر کے بعد کا دور تھا۔ مسلکی انجماد وصلابت حد سے تجاوز کر گئی تھی، حتیٰ کہ احادیث صحیح کے مقابلے میں مقلدین اکثر یہ کہا کرتے تھے کہ ہمارے امام کی گہری نظروں سے یہ حدیث مخفی نہیں رہی ہوگی، یا تو معارض حدیث سنداً متصل نہیں یا مؤول ہے یا کسی علتِ خفیہ کی وجہ سے معمول بہا نہیں، تب ہی ہمارے امام نے اس حدیث سے تعرض نہیں کیا۔ عدم مقلدین کی انتہا پسندانہ رویوں کو چھوڑ کر اس وقت متشدد علماءِ احناف کے ہاں یہ فقرہ زبان زدِ عام تھا کہ ''مارا از حدیث چہ کار؟، قول ابی حنیفہ بکار''۔ حقیقت تو یہ ہے کہ شاہ صاحب کے زمانے میں تقلید وعدم تقلید کا مسئلہ نہایت سنگین شکل اختیار کر گیا تھا۔ شاہ صاحب نے اس مسئلے کے حل میں پوری بصیرت کے ساتھ غور وفکر کیا اور فریقین کے درمیان خالصۃً

دلائل کی روشنی میں محاکمہ کیا۔شاہ صاحب نے مختلف علمی سطح کے افراد کی تعیین کر کے علم سے درماندہ افراد کے لئے تقلید کو واجب قرار دیا، جبکہ اہل علم کو آپ نے تین اقسام، مجتہدین مطلق، مجتہد منتسب اور مجتہد فی المذہب میں تقسیم کر کے ان کے حسب حال فیصلہ فرمایا۔

شاہ صاحبؒ کی زیر تبصرہ کتاب سمیت الانصاف فی بیان سبب الاختلاف اور مؤطا امام مالک کی دو شرحیں مسوّیٰ اور مصفّیٰ ایسے علمی خزینے ہیں جو شاہ صاحب کی مجددانہ و مجتہدانہ بصیرت پر دال ہیں۔المختصر اس کتاب میں تقلید و عدم تقلید کے معمہ کو حل کیا گیا ہے، مذکورہ کتاب شاہ صاحب کی اجتہادی نظر کی آئینہ دار ہے، اس کتاب کے مضامین ''الانصاف فی بیان سبب الاختلاف'' سے ملتے جلتے ہیں۔

واضح ہو کہ شاہ صاحب کی مذکورہ دونوں کُتب کے مضامین کو آج اس لئے بھی عام کرنے کی ضرورت ہے کہ امت مسلمہ اختلاف طبائع کے باعث چھوٹی بڑی مختلف جماعتوں میں بٹی ہوئی ہے۔سیدھا سادہ اور قدرتی ذریعہ اس سے نجات پانے کا وہی ہے جس کی طرف پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم نے رہنمائی فرمائی ہے کہ سواد اعظم کا اتباع کرو، بلاشبہ نفسیاتی طور پر اس راہ میں مشکلات ہیں کیونکہ تمام مسلمانوں کو ایک ہی مرکز خیال پر جمع ہو جانے کے لئے ایک نصاب عمل اور نفسیاتی و تکنیکی جدوجہد کی ضرورت ہے، بغائر دیکھا جائے تو اس ضرورت کے تحت شاہ صاحب نے دوسو سال پہلے اس ضرورت کا احساس کیا اور یہ وقیع فکر پیش کیا۔ایک منفردانہ روش کی راہ ہموار کی۔یوں یہ کتاب ایک سنگم ہے جہاں چاروں دبستانِ فقہ کو آپس میں قریب لانے کی کوشش کی گئی ہے،شاہ صاحب یہاں یہ بھی لکھتے ہیں کہ فروعی اختلافات محض تعبیر کے درجے میں ہیں اور یہ اختلاف کسی مسئلہ میں اولیٰ وخلافِ اولیٰ کے درجے میں ملحوظ ہے۔

۱۶-المسویٰ والمصفیٰ:

یہ دونوں مؤطا امام مالک کی عربی اور فارسی شرحیں ہیں، شروع میں ہر حدیث سے متعلق مختلف علماء کی تاویلات پر عالمانہ تنقید کر کے اس کی توضیح کی گئی ہے۔شاہ صاحب نے مؤطا کی تمام احادیث کی ازسرنو شرح کی، شاہ صاحب نے یوں ترتیب دی کہ ان سے استفادہ کرنے میں سہولت ہو اور ہر ایک باب میں شافعی اور حنفی دونوں مذاہب کا نقطہ نظر پیش کیا۔مؤطا میں شامل

ایسی احادیث جن میں احکام کا ذکر ہے کی تائید میں انہوں نے قرآنی آیات بھی لکھی ہیں، جہاں تک مصفیٰ کا تعلق ہے، یہ شرح فارسی میں لکھی گئی ہے مگر اتنی جامع نہیں جتنی کہ عربی کی شرح ہے۔ان دونوں شرحوں میں شاہ صاحب کی مجتہدانہ بصیرت آشکارا ہے۔

(د) عقائد و علم الکلام

۱۷۔ مکتوب المعارف مع مکاتیب ثلثہ:

ایک چھوٹا سا رسالہ ہے جس میں آپ کے خاص مکاتیب شامل ہیں،۔ یہ امام بخاریؒ و امام ابن تیمیہؒ کے مناقب پر مشتمل ہیں۔

۱۸۔ مکتوبات مع مناقب امام بخاریؒ و ابن تیمیہؒ:

یہ بھی ایک چھوٹا سا رسالہ ہے جس میں آپ کے بعض خاص مکاتیب شامل ہیں۔

۱۹۔ المقالۃ الوضیہ فی النصیحۃ والوصیۃ:

فارسی زبان میں ایک مختصر سا وصیت نامہ ہے، جس میں آپ نے اپنی اولاد، دوستوں، عقیدت مندوں اور شاگردوں کو آٹھ نصیحتیں فرمائی ہیں، یہ اردو ترجمہ کے ساتھ شائع ہو چکا ہے۔

۲۰۔ المقدمہ السنیہ فی انتصار الفرقۃ السنیۃ:

شیخ احمد سرہندی المعروف بمجدد الف ثانیؒ نے اہل سنت کے عقائد میں ایک کتاب فارسی میں لکھی۔ شاہ صاحب نے اس کو عربی قالب میں پیش کیا، ضرورت اس کی یوں پڑی کہ جب شاہ صاحب حجاز تشریف لے گئے تو ہندوستان میں ایرانی، تورانی ناموں سے نظریاتی اختلاف تھا اور ظاہر بات ہے کہ یہ اختلاف ایک تاریخی تسلسل کا حصہ ہے۔ آپ نے اس اختلاف سے متعلق محاضرات (خطبات) کا التزام کیا اور مجدد صاحب کی کتاب مذکور سے حوالے دیے، یوں عربوں کے مطالبے پر شاہ صاحب نے نہ صرف اس کا عربی ترجمہ پیش کیا، بلکہ مجدد صاحب کی

کتاب پر مفید تشریحی وتنقیدی اضافے بھی کیے، جس سے کتاب کی افادیت بڑھ گئی۔ شاہ صاحب نے کمالِ مہارت کا ثبوت دیتے ہوئے کتاب میں تصوف اور تقلید کی بے اعتدالیوں پر بھی متنبہ کیا اور واضح کیا کہ اکبر و جہانگیر کے عہد میں مسلم دینی عقائد سے انحراف کا جو رجحان پیدا ہوا تھا، اس سے دین کو بڑے خطرات کا سامنا ہوا۔ وہ لکھتے ہیں اگر اس دور میں علماء و صوفیاء کی قربانیاں رنگ نہ لاتیں تو مسلمانوں کی پوری ثقافت متاثر ہو کر رہ جاتی، المختصر اس کتاب کا موضوعِ بیان عقائد ہے۔

۲۱-العقیدۃ الحسنۃ:

یہ ایک مختصر سا رسالہ ہے جو شاہ صاحب نے سنی مسلک و عقائد کی توضیح میں لکھا ہے، عقائد سنیہ تو وہی ہیں البتہ کتاب میں شاہ صاحب کی طبع زاد خصوصیت نمایاں ہے، یہ کتاب موضوع پر اس قدر فنی اور فلسفیانہ نہیں، جس قدر عقائد النسفیہ اور عقائد العضد یہ ہیں۔ مذکورہ دونوں کتب مقابلۃً فلسفیانہ انداز پر ہیں، ان کتب کا شاہ صاحب کے رسالہ سے موازنہ کرتے ہوئے ایک فرق یہ سامنے آتا ہے کہ ان کتب کی ابتداء حصولِ علم کے مختلف طرق اور حدوث عالم پر بحث کرنے سے کی گئی ہے۔ یوں مخلوقات و مصنوعات سے خالق و صانع کے وجود پر استدلال کیا گیا ہے اور یہ بحث صفات باری تعالیٰ پر منتج ہوئی ہے اور الہیاتی اور غیر الہیاتی مسائل کو زیر بحث لایا گیا ہے، اس کے برعکس شاہ صاحب کا انداز بیان زیر تبصرہ کتاب میں سائنسی و استدلالی کی بجائے قدرے جذباتی معلوم ہوتا ہے۔ وہ کتاب کی ابتداء ان الفاظ سے کرتے ہیں:

"اشهد الله و من حضر من الملئكة و الجن و الانس انی اعتقد من صميم قلبی ان لِلْعَالَمِ صانعًا قديمًا۔"

عقائد کی کتب میں ایک مسئلہ چلا آ رہا ہے جو یہاں بھی شاہ صاحب نے اسے پورے شد و مد کے ساتھ بیان کیا ہے، وہ یہ کہ خلفاء اربعہ میں افضلیت ان کی ترتیب جانشینی کے اعتبار سے ہے یا کسی اور اعتبار سے۔ اس مسئلہ میں اہل فکر کا اختلاف ہے، علامہ نسفی کا خیال ہے کہ ان کی افضلیت کی ترتیب وہی ہے جو جانشینی کی ہے۔ (۸۰)

شاہ صاحب کا اس میں انفراد ہے، وہ یہ لکھتے ہیں: "افضل الناس بعد

رسول الله صلی الله علیه وسلم ابوبکرؓ ثم عمرؓ" (۸۱) پھر حضرت عثمانؓ اور حضرت علیؓ کے متعلق کچھ نہیں لکھتے، چونکہ حضرت علیؓ اور حضرت عثمانؓ کی افضلیت اتنی واضح نہیں ہے جتنی کہ شیخین کے باہمی مراتب میں نمایاں ہے، شاہ صاحب نے اس مسئلہ میں صلح کل کی زبردست حکمت عملی کو بروئے کار لاتے ہوئے اپنا انفراد واضح کیا، انہوں نے مسئلہ کے مسلمہ حصے کو تو بیان کیا مگر اختلافی مسئلہ کو چھوڑ کر یہ وضاحت کر دی کہ افضلیت سے مراد نسب اور شجاعت کی افضلیت مراد نہیں بلکہ اسلام کے لئے فائدمند ہونے کے نقطہ نظر سے ہے۔

(ھ) تصوف

۲۲- الخیر الکثیر:

یہ کتاب تصوف اور علم اسرار و حقائق کے موضوع پر درمیانی ضخامت پر مبنی رسالہ ہے، اس میں ادق مضامین ہیں، اصل زبان اس کی عربی ہے جبکہ اردو میں بھی اس کے تراجم شائع ہو چکے ہیں۔

۲۳- الطاف القدس فی معرفۃ لطائف النفس:

شاہ صاحب کی یہ تالیف تصوف وسلوک پر مشتمل ہے، یہ رموز و اسرار علم حقیقت کے موضوع پر ادق ترین مجموعہ ہے، کسی زمانے میں یہ کتاب ناپید ہوگئی تھی مگر صوفی عبدالحمید سواتی کے اردو ترجمے اور فارسی متن کی اشاعت سے یہ ممکن الحصول ہو سکی، اس میں شاہ صاحب نے سب سے پہلے لطائف نفس کی حقیقت سمجھائی ہے، بعد میں لطائف بارزہ اور ان کے بعد لطائف باطنہ پر بحث کی گئی، پھر ان لطائف کو مہذب بنانے کا طریقہ بھی بتایا گیا، چونکہ نقشبندی سلسلے میں ان لطائف کو بڑی اہمیت حاصل ہے، اس لئے شاہ صاحب نے ان لطائف کی حقیقت کو مختصر الفاظ میں بیان کیا ہے۔ ان کی تہذیب کے طرق اور ان سے استفادہ کی شکلوں کو متعارف کرایا گیا ہے، الطاف القدس میں شاہ صاحب نے لطائف عقل، قلب، نفس، روح،

سر خفی، اخفاء، حجر بحت اور انا کی حقیقت بیان فرمائی، پھر ان لطائف کے ظاہرہ وباطنہ کی تہذیب کے طریقے بیان کیے ہیں۔ شاہ صاحب نے تہذیب نفس کے وہی طریقے بیان کئے ہیں، جو عام تصوف کی کتب میں مذکور ہیں، البتہ امام کی عبارت میں جامعیت کا لحاظ ہے، کتاب مختصر ہونے کے ساتھ جامع اور معلومات افزا ہے۔ انسان کی نفسیاتی تہذیب وتزکیہ کے لئے اساس فراہم کرتی ہے۔

۲۴- القول الجمیل فی بیان سوء السبیل:

یہ بھی شاہ صاحب کی تصنیف ہے اور کئی ابواب میں منقسم ہے۔ پہلا باب بیعت کی ماہیت اور روح سے متعلق، دوسرا باب سالکوں کے مختلف مدارج، تیسرے چوتھے اور پانچویں باب میں صوفیاء قادری، چشتی اور نقشبندی سلسلوں کے معمولات ومشاغل قلم بند کئے گئے ہیں اور چھٹا باب مرشد سے نسبت کی اہمیت کے بارے میں ہے۔ جن نکات پر شاہ صاحب نے روشنی ڈالی ہے، وہ یہ ہیں، پہلے بیعت کے آغاز کو بیان کیا ہے اور لکھا ہے کہ آغاز اسلام میں بیعت کی پانچ قسمیں تھیں، سیاسی طور پر خلیفہ کی اطاعت قبول کرنے کی بیعت، اسلام قبول کرتے وقت کی بیعت، ہجرت کرتے وقت کی بیعت، جہاد میں ثابت قدم رہنے کی بیعت، دین اور پاکیزہ زندگی بسر کرنے کے عہد کے طور پر بیعت۔ آخری قسم کو بیعت طریقت کے نام سے یاد کیا جانے لگا۔ اس کو ایک سنت کہا ہے کیونکہ مستند احادیث سے یہ ثابت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے متعدد موقعوں پر مسلمان مرد اور عورتوں سے یہ بیعت لی تھی۔ اس قسم کی بیعت کا ذکر قرآن حکیم میں بھی ہے۔(۸۲)

شاہ صاحب نے مرشد کے لئے پانچ شرطیں متعین کی ہیں اولاً یہ کہ وہ اسلامی تعلیمات سے خوب واقف ہو، دوم وہ عدل وتقویٰ پر سختی سے کاربند ہو، سوم وہ دنیاوی مصالح سے مغلوب نہ ہو، چہارم وہ اپنے مریدوں کو اوامر ونواہی کے مطابق ہدایت کرے۔ پنجم اس نے کسی بزرگ تر مرشد سے مکمل تربیت حاصل کی ہو۔(۸۳)

۲۵- سطعات:

فلسفہ وتصوف پر شاہ صاحب کی اہم تصنیف ہے، انسان کی باطنی صفائی سے اس تجلی سے

ربط پیدا ہو جاتا ہے، جو کائنات کی مرکزی قوت کے آئینہ میں ظاہر ہو جاتی ہے، یہ کتاب تجلی الٰہی کی حقیقت پر مشتمل ہے، ایک ترقی یافتہ انسان کو سلوک کا منتہی یعنی نوع انسانی کے مواطن حظیرۃ القدس سے اتصال سمجھانے کے لئے آپ نے سطعات تحریر فرمائی۔

۲۶-ہمعات:

یہ تاریخ تصوف کے موضوع پر فارسی زبان میں شاہ صاحبؒ کی وقیع کاوش ہے، بزرگ صوفیاء کرام نے سلوک کو کس طرح مرتب کیا، بزرگوں کی صحبت سے کامل کس طرح پیدا ہوئے؟ اس حوالہ سے یہ کتاب نادر معلومات پر مشتمل ہے۔

عبیداللہ سندھیؒ نے شاہ صاحب کی تصوف سے متعلق کُتب کے بارے میں مزید لکھا کہ متصوفین کے طرق کی تفصیل ''الانتباہ فی سلاسل اولیاء اللہ'' میں ملاحظہ ہو، شاہ صاحب نے جس طریق سے تصوف پایا اس کی تفصیل ''القول الجمیل'' میں ملے گی۔ شاہ صاحب کے والد ماجد اور چچا کے سوانح حیات، جن کو شاہ صاحب کے فلسفے اور تصوف کی روح کہنا چاہیے، انفاس العارفین میں مذکور ہے۔(۸۴)

۲۷-کشف الغین فی شرح رباعیتین:

(فارسی) یہ کتاب خواجہ باقی اللہ کی دو رباعیوں کی شرح ہے۔

۲۸-ہوامع شرح حزب البحر:

یہ فارسی زبان میں حقائق و معارف پر مشتمل بہترین کتاب ہے۔

(و) متفرقات

۲۹-ازالۃ الخفاء عن خلافۃ الخلفاء:

حجۃ اللہ البالغہ کے بعد آپ کی یہ دوسری معرکہ آرا تاریخی تصنیف ہے، اس میں آپؒ نے خلفاء راشدین کی خلافت قرآن مجید، احادیث، تفسیر اور تاریخ سے ثابت کی ہے، اثباتِ

خلافت راشدہ کے ساتھ ساتھ اس میں سیرت، تاریخ اور سیاست وخلافت کے بارے میں بیش بہا نکات بیان کئے گئے ہیں، مثلاً اسلام میں صحابہ کرامؓ کا درجہ ومقام، ان کے حقوق وفضائل، خلافت خاصہ کی تعریف اور اس کے اوصاف نیز نبی، خلیفہ، محدّث اور صدیق کی تعریفات بیان کی گئی ہیں۔ حضرت عمر فاروقؓ کے شاندار کارنامے اور قابل قدر دینی خدمات، تاریخ اسلام کے مختلف ادوار پر ہر پہلو سے تبصرہ شامل کتاب ہے۔ اسلام کا تمدنی، معاشرتی وعمرانی نظام اور اصول سیاست سے متعلق بھرپور انداز سے بحث کی گئی ہے۔

۳۰- البدور البازغہ:

اس دقیق کتاب میں فلسفہ وتصوف کے حقائق ومعارف بیان کئے گئے ہیں اور بعض ابواب حجۃ اللہ البالغہ کے مضامین کے خلاصے ہیں۔ عربی زبان میں پہلی بار اس کی اشاعت مجلس علمی ڈابھیل (بھارت) کے زیر اہتمام ممکن ہوئی، ڈاکٹر مجیب الرحمٰن قاضی نے اس کا اردو ترجمہ کیا ہے۔

۳۱- التفہیمات الالٰہیہ:

یہ ولی اللہی متفرقات کا مجموعہ ہے، اس میں زیادہ تر تصوف وسلوک کے متعلق مقالات ہیں۔ شاہ صاحب نے اس میں اپنے مکاشفوں کا بھی تذکرہ کیا ہے، بعض مقامات پر اپنے دور میں پیدا شدہ خرابیوں اور لوگوں کے عیوب ونقائص کی نشاندہی کی گئی ہے، اس حوالے سے آپ نے معاشرے کے ہر طبقے مثلاً سلاطین، امراء، مشائخ، عام پیشہ وروں، عسکریوں، طالب علموں اور عام مسلمانوں کو ذمہ دار ٹھہرایا اور ان میں سے ہر ایک سے مخاطب ہو کر انہیں ان کی کمزوریوں سے آگاہ کیا اور پستی سے بلندی تک پہنچنے کے طریقوں سے واقف کرایا، شاہ صاحب نے اصلاح کے بارے میں سماج پر جو نقد کیا ہے اس سے آپ کی باریک بینی کا پتا چلتا ہے، مقالات کی زبان کسی جگہ عربی کسی جگہ فارسی ہے، یہ کتاب مولانا غلام مصطفیٰ قاسمی کے علمی مقدمے اور تدوین نو کے ساتھ شاہ ولی اللہ اکیڈمی حیدر آباد سے دو جلدوں میں شائع شدہ ہے۔

۳۲-الجزء اللطیف فی ترجمۃ العبد الضعیف:

یہ ایک مختصر سا فارسی رسالہ ہے جس میں آپ نے اپنی آپ بیتی درج فرمائی ہے۔ اس کے عربی اردو تراجم بھی شائع ہو چکے ہیں۔

۳۳-شاہ ولی اللہؒ کے سیاسی مکتوبات:

یہ خلیق احمد نظامی کی ترتیب دی ہوئی ایک معلومات افزا کتاب ہے، جس میں شاہ صاحب کے وہ پرمغز مکتوبات جمع کئے گئے ہیں، جو سیاست مدن سے متعلق ہیں۔

۳۴-شاہ ولی اللہؒ (نادر مکتوبات):

یہ نسیم احمد امروہوی کے مرتب کردہ شاہ صاحبؒ کے فارسی زبان میں مکتوبات کا اردو ترجمہ ہے۔ مکتوبات کا زیادہ تر حصہ دین کی تشریح اور معارف پر مشتمل ہے، یہ کتاب ادارہ ثقافت اسلامیہ لاہور سے طبع شدہ ہے۔ یہ کتاب مولانا نسیم احمد امروہوی کی دریافت ہے۔ مصنفؒ نے نثر کا ترجمہ تو کیا تھا، شعروں کا بھی صرف ترجمہ دیا ہے۔

۳۵- فیوض الحرمین:

قیام حرمین شریفین کے دوران جو فیوض و برکات بصورت خواب یا الہام آپ کو حاصل ہوئیں، یہ انہی کا مجموعہ ہے۔ اصل کتاب عربی میں ہے اردو ترجمہ بھی شائع ہو چکا ہے۔

۳۶- انسان العین فی مشائخ الحرمین:

اس رسالہ میں ان بشارتوں کا بیان ہے جو آپ کو اور آپ کے نسبی یا روحانی بزرگوں کو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے حاصل ہوئی ہیں۔ یہ کتاب عربی زبان میں ہے۔

۳۷-المکتوب مدنی:

فارسی زبان میں یہ شاہ صاحبؒ کا ایک مرید کی طرف مکتوب ہے، اس میں وحدت الوجود اور وحدت الشہود کی حقیقت کے بارے میں شاہ صاحب نے وضاحت فرمائی۔

۳۸-انفاس العارفین:

شاہ صاحبؒ نے اس رسالہ میں اپنے بزرگوں کے حالات بیان کئے ہیں، یہ کتاب فارسی میں ہے۔ان کے علاوہ دیگر رسائل وکتب کے نام بھی ملتے ہیں، ان میں سے کچھ تو طبع ہو چکے ہیں لیکن بعض کے محض نام ہی تذکروں میں ملتے ہیں۔آپ کی بیشتر کتب امتداد زمانہ کے باعث ضائع ہو چکی ہیں اوران کے نام تک معلوم نہیں، بہت سی تصانیف ہیں جو اگرچہ معدوم تو نہیں ہوئیں لیکن اب تک لائبریریوں کی زینت بنی ہوئی ہیں اور طباعت سے محروم ہیں، بعض مطبوعہ کتب کمیاب بلکہ نایاب ہیں۔شاہ صاحب کی شخصیت کے بارے میں ایک المیہ یہ بھی ہے کہ بعض کتب شاہ صاحب کی طرف منسوب تو ہیں مگر واقعتاً وہ آپ کی کتب نہیں۔حال ہی میں رضا لائبریری رامپور اور خدا بخش لائبریری پٹنہ کی طرف سے شاہ ولی اللہؒ کے مخطوطات کی فہرست شائع ہوئی ہے، اس سے بھی شاہ صاحب کی دیگر کتب کا سراغ لگانے میں مدد مل سکتی ہے، انڈیا آفس لائبریری، دہلی کولیکشن کے انکشافات سے شاہ صاحب کی دیگر نایاب کتب کا منظر عام پر آنے کا امکان ہے، شاہ صاحب کی تالیفات اور برصغیر میں شاہ صاحب سے متعلق مخطوطات کا تعارفی مضمون غلام مصطفیٰ قاسمی نے شاہ صاحب کی مایہ ناز تصنیف ''التفہیمات الالٰہیہ'' کی جلد اول کے مقدمہ میں شامل کیا ہے، اس میں بھی شاہ صاحب کی کتب کی حفاظت واشاعت میں مدد مل سکتی ہے۔(۸۵)

خلاصہ باب:

شاہ صاحب ایک قاموسی (بہت زیادہ کتابیں لکھنے والا) انسان تھے، آپ کی ہمہ جہتی شان ان کی کتب کی تعداد اور نوعیت سے واضح ہوئی ہے، مندرجہ بالا تحقیق میں ان کی اڑتیس (۳۸) کتب کا جائزہ پیش کیا گیا ہے، ان میں اور بھی کتب، ورسائل مثلاً (۱) رسائل دانشمندی، (۲) لبس الاحمر، (۳) السر المکتوم فی اسباب تدوین العلوم، (۴) دیوان الاشعار، (۵) شرح القصیدہ الھمزیہ، (۶) شوارق المعرفہ، (۷) صرف میر منظوم، (۸) فتح الودود فی معرفۃ الجنود، (۹) بلاغ المبین، (۱۰) شفاء القلوب، (۱۱) رسالہ در تحقیق وتعین صراط مستقیم (۱۲) فیض عام

(۱۳) شریعت وطریقت (۱۴) ترجمہ وتفسیر سورۃ المدثر والمزمل معروف ہیں، محقق اس نتیجے پر پہنچا ہے کہ ان کی دستیاب کتب کی تعداد باون ہے۔

حقیقت یہ ہے کہ شاہ صاحب نے پورے دین کو نئے اصول پر استوار کیا اور عصری تقاضوں کے مطابق دین کی تعبیر نو کی۔ آپ کے خلفاء اور خانوادے کی فکری عالی ہمتی تھی کہ بعد کے آنے والوں نے آپ کی فکر پر ایک مستقل مکتب قائم کیا اور امت کی ایک بڑی تعداد اسی مکتب اور خانوادے سے دینی راہنمائی پاتی رہی۔

اب تک کے مباحث سے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ جملہ علوم میں شاہ صاحب کی خاص انفرادیت ہے اور آپ کے متنوع علوم میں باضابطہ طور پر ایسی کاوشیں بھی سامنے آئی ہیں، جن سے ان کی انفرادی شان واضح ہے۔ مقالہ نگار کو آئندہ ابواب میں معروضی انداز پر شاہ صاحبؒ کے فقہی، معاشرتی اور متصوفانہ افکار وتعلیمات کا اس طور پر تحقیقی جائزہ پیش کرنا ہے، جس سے شاہ صاحب کا امتیازی مقام اجاگر ہو جائے۔ آپ کے پیش رووں اور معاصرین میں آپ کی امتیازیت کی وجہ امتیاز سامنے آئے۔ مقالے کے مقاصد میں شروع ہونے سے پہلے مناسب ہے کہ شاہ صاحب کے فقہی افکار کو اوّلیت دی جائے، اس لئے کہ بذاتہ فقہ کو معاش ومعاشرت اور تصوف پر تقدم حاصل ہے۔ بلکہ مؤخر الذکر دونوں فقہ (جو انسان کے حرکی رخ کے تعین کا نام ہے) کے ذیلی شعبے ہیں، لہٰذا آئندہ باب میں شاہ صاحب کے فقہی افکار کے تحقیقی جائزے سے ابتداء کرتے ہیں، اس مبسوط تحقیقی جائزہ پیش کرنے سے پہلے چونکہ شاہ صاحب کے عہد کا تعین ضروری ہے، یہ معلوم کرنا ضروری ہے کہ اٹھارویں صدی عیسوی میں معاشرتی، سیاسی، معاشی، فقہی اور تصوفانہ واخلاقی حالات کیا تھے؟ کیونکہ حالات کو اخلاق کی تشکیل میں نمایاں دخل ہوتا ہے، لہٰذا ان حوالوں سے مختصر بحث کے بعد مقاصد مقالہ میں آغاز کریں گے۔ وباللہ التوفیق۔

حوالہ جات

(۱) مرزا مظہر جان جاناں، ''کلماتِ طیبات'' مطبوعہ الجمعیہ بک ڈپو دہلی ۱۹۹۰ء، ص ۷۰۔

(۲) بحوالہ ''رحمة الله الواسعه'' شرح ''حجة الله البالغه'' (اردو) مترجم سعید احمد پالنپوری، مطبوعہ زمزم پبلشرز، کراچی، ج ۱، ص ۴۹ مقدمہ۔

(۳) نواب صدیق حسن، محمد القنوجی البخاری ''اتحاف النبلاء المتقین باحیاء مآثر الفقهاء المحدثین'' مطبع نظامی، کانپور ۱۲۸۸ھ، ص ۴۳۰۔

(۴) نظامی خلیق احمد ''شاہ ولی اللہ کے سیاسی مکتوبات''، ادارہ اسلامیات انارکلی لاہور، ۱۹۷۸ء، ص ۶۱۔

(۵) شبلی نعمانی ''علم الكلام والكلام'' مدینہ پبلشنگ کمپنی لاہور، ۱۹۹۰ء، ص ۱۰۲۔

(۶) الحسنی عبدالحی لکھنوی ''نزهة الخواطر'' مطبوعہ دائرة المعارف العثمانیہ حیدرآباد الطبعة الاولیٰ ۱۹۵۷ء، ج ۶، ص ۴۰۶۔

(۷) ترھتی محمد محسن ''اليانع الجنى فى اسانيد الشيخ عبدالغنى'' برحاشیہ کشف الاستار عن رجال معانی الاثار، مطبوعہ دیوبند ۱۳۴۹ھ، ص ۲۵۔

(۸) رشید رضا مصری ''مفتاح كنوز السنة'' المطبوعات المنار المصر ۱۹۷۷ء، مقدمہ۔

(۹) بحوالہ عبیداللہ سندھی ''حکمت ولی اللهی کا اجمالی تعارف'' (تلخیص)، مکی دارالکتب بازار لاہور، ص ۲۰۔

(۱۰) دھلوی شاہ ولی اللہؒ ''التفهيمات الالٰهيه'' شاہ ولی اللہ اکیڈمی حیدرآباد، ۱۹۷۸ء، ج ۱، ص ۴۸۔

(۱۱) امروہوی نسیم احمد ''شاہ ولی اللہؒ کے نادر مکتوبات'' ادارہ ثقافت اسلامیہ کلب روڈ لاہور، ۱۹۹۱ء، ص ۸۸۔

(۱۲) ایضاً۔

(۱۳) دھلوی شاہ ولی اللہؒ ''التفهيمات الالٰهيه'' شاہ ولی اللہ اکیڈمی حیدرآباد، ۱۹۷۸ء جلد ۱، ص ۴۸۔

(۱۴) دھلوی شاہ ولی اللہ ''حجة الله البالغة'' فاران اکیڈمی، اردو بازار لاہور، ۱۹۷۰ء، ج ۱، ص ۱۶۱۔ شاہ صاحب کی عبارت ہے، ان الله تعالىٰ جعل فى قلبى وقتاً من الاوقاتِ ميزاناً اعرف به سبب كل اختلاف وقع فى الملة المحمدية علىٰ صاحبها الصلوة والسلام، وما هو الحق عند الله وعند رسوله ومكننى من ان اثبتُ ذالك بالدلائل العقيله والنقلية

بحیث لایبقی فیہ شبھۃ .

(۱۵) امروہوی نسیم احمد "شاہ ولی اللہؒ کے نادر مکتوبات" ادارہ ثقافت اسلامیہ لاہور ۱۹۹۱ء، ص ۴۰۔

(۱۶) سجستانی ابوداود "سنن ابو داؤد" میر محمد کتب خانہ آرام باغ کراچی، ج ۲، ص ۵۶۰، (کتاب الملاحم) حدیث یہ ہے، ان اللہ یبعث لھذہ الامۃ علی رأس کل مائۃ سنۃ من یجدد لھا دینھا، یعنی حالات کے بگڑنے کی اصلاح کیلئے کسی مجدد کا مبعوث کرنا اللہ کی سنت جاریہ ہے۔ اغلب یہی ہے کہ اٹھارویں صدی کے سقیم حالات کی اصلاح کے لئے آپ کو مجدد کی حیثیت سے اُٹھایا گیا ہو۔

(۱۷) دھلوی شاہ ولی اللہؒ "انفاس العارفین" مشمولہ الجزء اللطیف فی ترجمۃ العبد الضعیف" مطبع مجتبائی ۱۳۳۵ء ص ۱۱، شاہ صاحب کے نام میں بھی تنوع ہے، آپ کا معروف نام "ولی اللہ" ہے، قطب الدین بختیار کاکیؒ کی ایک منامی بشارت کی بناء پر آپ کا نام قطب الدین بھی رکھا گیا، شاہ صاحب نے خود کو اپنی کتب میں "احمد" اور "عبداللہ" کے نام سے موسوم کیا ہے، مسلسلات میں ہے، قال الفقیر "ولی اللہ "وقدسمی نفسہ "عبد اللہ "اشعار میں خود کو "امین" تخلص کے طور پر کہتے تھے، تاریخی نام عظیم الدین جو ابجد کے اعتبار سے گو ۱۱۱۵ بنتا ہے، تاہم تقریباً یہ عدد ٹھیک مانا جاسکتا ہے، عالم ملکوت میں اپنی کنیت "ابوالفیاض" لکھی ہے۔ "در خلوتے والد ماجد استفسار کردم تبسم کردند وفرمودند ھم چنین است و نام تو ابو الفیاض است" قدرت کو منظور تھا کہ آپ کو "ولی اللہ" کے نام ہی سے مشہور کریں اور دنیا انہیں اس نام سے پہچانتی ہے۔

(۱۸) سعدی سنگروری "سوانح اورنگ زیب" وحید بک سنٹر لاہور طبع اول ۱۹۹۱ء ص ۲۰۱۔

(۱۹) دھلوی شاہ ولی اللہؒ "انفاس العارفین" مشمولہ الجزء اللطیف فی ترجمۃ العبد الضعیف" مطبع مجتبائی ۱۳۳۵ء ص ۱۱ واضح ہو کہ شاہ صاحب نے اپنے ذاتی حالات وواقعات اقارب واعزہ کے مآثر مشائخ واساتذہ سے استفادہ وغیرہ کے بارے میں بعض رسائل میں بڑے سلیقے سے لکھا ہے۔ ابتدائی زندگی کے یہ حالات انفاس العارفین جو شاہ صاحب کے سات رسالوں کا مجموعہ ہے، سے مأخوذ ہیں۔ ان رسائل کی مزید تفصیل شاہ صاحب کی تصنیفی خدمات کے ذیل میں دیکھی جاسکتی ہے۔

(۲۰) دھلوی شاہ ولی اللہؒ "انفاس العارفین" مشمولہ الجزء اللطیف فی ترجمۃ العبد الضعیف" مطبع مجتبائی ۱۳۳۵ء ص ۱۸

شاہ صاحب لکھتے ہیں کہ پندہ سال کی عمر میں آپ نے مروجہ علوم وفنون سے فراغت پائی، سترھویں سال میں والد ماجد نے داعی اجل کو لبیک کہا، والد ماجد کی وفات سے میری شادی کی عجلت کا راز بھی کھل گیا اگر شادی میں جلدی نہ کی گئی ہوتی تو یہ معاملہ کئی سالوں تک التواء میں پڑتا۔ متوسلین نے شاہ

صاحب کو اپنے والد کا خلف الرشید قرار دے کر ۱۷۱۹ء/ ۱۳۱اھ میں جانشین نامزد کیا۔ آپ نے خود کو تدریسی دعوت کے ساتھ وابستہ کئے رکھا، آپ نے جملہ علوم عقلیہ ونقلیہ میں انتہائی تفکر کے ساتھ مطالعہ کر کے محدثین وفقہاء مستنبطین کے طریق استدلال واستنباط میں درک حاصل کیا۔ پورے بارہ سال انہاک (پوری یکسوئی) کے ساتھ پڑھانے کے بعد جہاں آپ نے علوم دینیہ پر نئی جہات سے نظر ڈالی، تقریر وتحریر کی نئی طرح متعارف کی، وہاں آپ پر یہ بات منکشف ہوئی کہ قرآن وحدیث کے بغیر جملہ علوم بے روح وبے جان ہیں۔

(۲۱) دھلوی شاہ ولی اللہ "حجة الله البالغة" مقدمہ۔

(۲۲) شاہ ولی اللہؒ "التفهيمات الالٰهيه" ج ا، ص ۱۲۶ میں لکھتے ہیں "واظن ان علومی تبقی فی الناس" شاہ صاحب نے متنوع علوم کے بارے میں جو تصانیف اپنے پیچھے چھوڑیں وہ ان کی قاموسی (بہت سی کتابیں لکھنے والا) شخصیت ہونے کی بین ثبوت ہے، آپ کی تصنیفی خدمات کا جائزہ اسی باب میں پیش کیا گیا ہے۔

(۲۳) شاہ صاحب نے اپنی بالغ نظری اور دوراندیشی سے ہندوستان کی صورت حال کے دانشمندانہ تجزیہ اور صاحب اقتدار کی بے کرداری اور روزافزوں زوال سے دو ایسی حقیقتیں پائی تھیں جن کا تدارک کرنا بے حد ضروری ہو گیا تھا۔ (۱) ملک سے بدنظمی اور طوائف الملو کی ختم کر کے امن بحال کرنا' اس کیلئے مختلف تہذیبوں کی بقاء کے ساتھ یہاں انتہا پسند تین گروہ یعنی سکھ' جاٹ اور مرہٹوں کا قلع قمع کرنا۔ (۲) ہندوستان کے حالات سے واقف کار عسکری قائد اور منتظم سپاہ کی ضرورت کا احساس جو نئی جنگی طاقت سے معمور تو ہو، لیکن مخمور نہ ہو، ان دونوں حقیقتوں کے خواب کی تعبیر کیلئے شاہ صاحب کی نظر میں ایک شخصیت تو نجیب الدولہ کی تھی، لیکن حالات کی سنگینی کے پیش نظر وہ تنہا کافی نہ تھے اور ان کے ذریعے ان طاقتوں کا زور نہیں توڑا جا سکتا تھا۔ شرپسندوں نے اپنی فوجی طاقتوں کو اس قدر بڑھایا کہ ملک کی کوئی واحد فوجی قیادت ان کو شکست نہیں دے سکتی تھی، اس کیلئے ایک تازہ دم بیرونی فوجی طاقت کی ضرورت جو اس ملک کیلئے مطلقاً اجنبی اور نووارد بھی نہ ہو، شاہ صاحب کی نظر انتخاب احمد شاہ ابدالی پر پڑی، جنہوں نے منتشر افغانوں کو متحد کر کے سیادت کا سکہ جمایا تھا۔ ابدالی پہلے چھ دفعہ ہندوستان آئے اور گئے تھے۔ شاہ صاحب نے یہاں کے اصلاح احوال کے آخری حل کے طور پر ابدالی کو نجیب الدولہ سے بھی خط لکھوائے، خود بھی پُرزور مراسلہ بھیجا۔ خلیق احمد نظامی نے اپنی کتاب شاہ ولی اللہ کے سیاسی مکتوبات میں اس حوالے سے مدلل انداز سے بحث کی ہے، ہمہ جہتی کا ایک پہلو ان کا قاموسی انسان ہونا ہے، آپ کی جملہ تصانیف اس امر پر شاہد عدل ہیں، دراصل آپ نے اصلاح احوال امت کی بھاری ذمہ داری اپنے کندھوں لے کر دو قسم کے کثیر المیعاد اور قلیل المیعاد منصوبے تشکیل دیئے، ان دونوں منصوبوں میں آپ ایک لحاظ سے کامیاب بھی ہوئے، اگرچہ فوری نتائج ان کے سامنے نہیں آئے' تاہم کچھ مدت کے بعد

اس ملت نے اگر کامیابی پائی، تو بھی اس کا سہرا ان کے اور ان کے خانوادے کے سر رہے گا۔

(۲۴) شاہ عبدالعزیز دہلویؒ نے شاہ صاحب کی تحریک کو جس علمی رنگ میں وسعت دی، وہ ایک حقیقت ہے آپ نے ہندوستان میں مسلمان بادشاہوں کی بے بسی دیکھ کر اس ملک کو ''دارالحرب'' ہونے کا فتویٰ صادر کیا' اسی دن سے مسلمانان ہند میں آزادی کے جذبہ نے انگڑائی لی، اسے دوقومی نظریے کی علمی و شرعی اساس قرار دیا جاسکتا ہے۔ شاہ صاحب کے بعد انہی کی دانش گاہ کے حضوصاً دوتربیت یافتہ صاحبان عزیمت داعی و مصلح حضرت سید احمد شہیدؒ اور شاہ اسماعیل شہیدؒ نے حضرت شاہ صاحب کے سیاسی نقشے میں رنگ بھرنے کی کوشش کی اور اس کو خلافت علی منہاج النبوۃ کے اساس پر قائم کرنے کیلئے اپنی جان کی بازی لگادی۔ اس ضمن میں مزید معلومات ثریا ڈار کی تحقیقی کاوش برائے پی ایچ ڈی، بعنوان شاہ عبدالعزیز دہلوی اور ان کی علمی خدمات' مطبوعہ ادارہ ثقافت اسلامیہ کلب روڈ لاہور' میں دیکھی جاسکتی ہے جو متعلقہ موضوع پر نادر کاوش ہے۔

(۲۵) شاہ صاحب نے جن مشائخ اور واسطوں سے اخذ حدیث کیا ہے، آپ نے ان سب کا تذکرہ اپنی کتب میں کیا ہے، جن مشائخ سے آپ نے صحاح ستہ کی سند حاصل کی ہے، ان کی پوری تاریخ اور سند کو اپنی کتاب الارشاد الی مهماتِ علم الاسناد (عربی) اور جلاء العینین مطبع احمدی بمصر میں بیان کیا ہے۔ حرمین شریفین کے اساتذہ کا تذکرہ ''انسان العین فی مشائخ الحرمین'' میں کیا ہے۔ جبکہ سلاسل تصوف کے اتصال کے حوالے سے القول الجمیل لکھی ہے۔

(۲۶) دھلوی شاہ ولی اللہ ''الامداد فی ماثر الاجداد'' مطبع احمدی، طبع سوم، ۱۸۸۴ء، ص ۱۵۲۔

(۲۷) ندوی سید ابوالحسنؒ ''تاریخ دعوت و عزیمت'' ادارہ نشریات اسلام کراچی، ۱۹۹۰ء، ج ۵، ص ۶۸۔

(۲۸) دھلوی شاہ ولی اللہ ''الامداد فی ماثر الاجداد''، مشمولہ رسائل خمسہ مطبع احمدی دہلی، طبع سوم، ۱۸۸۴ھ، ص ۴۔

(۲۹) ڈاکٹر قمر النساء کی کتاب العلامہ فضل حق خیرآبادی حیاتہ وماثرہ مع التحقیق کتاب الثورۃ الہندیہ نے یہ لکھا ہے شاہ صاحب کا خاندان ایران سے ہوتے ہوئے کابل (افغانستان) آیا، البتہ ان روایات کا تنقیدی جائزہ لینے کی بہرصورت ضرورت کھٹکتی ہے۔

(۳۰) بسمل بدایوانی ''کنز التاریخ تاریخ بدایوان'' احمدی کتب خانہ دہلی، باراول ۱۹۵۰ء، ص ۵۳۰۔

(۳۱) محمد قاسم 'تاریخ فرشتہ'' مہوہ اور بدایوان کی فتح، اردو ترجمہ خواجہ عبدالحی اور ڈاکٹر عبدالرحمٰن، المیزان ناشران وتاجران، الکریم مارکیٹ لاہور، ۲۰۰۶ء، ج ۱، ص ۱۵۹۔

(۳۲) نظامی خلیق احمد، 'تاریخ مقالات'' مکتبہ صدیقیہ دہلی ۱۳۸۵ھ، ص ۴۰۔

(۳۳) دھلوی شاہ ولی اللہ ''الامداد فی ماثر الاجداد ''مشمولہ رسائل خمسہ مطبع احمدی، دہلی طبع

سوم ۱۸۸۴ھ، ص۲۔

(۳۴) صدیقی منظور الحق "ھادی ھریانہ" (احوال وسوانح شاہ محمد رمضان مہمی) مطبع صدیقیہ، دہلی، ص۱۰۔

(۳۵) نور الحسن راشد کاندھلوی کا تحقیقی مضمون جو 'شاہ ولی اللہؒ کے اجدادِ گرامی' کے نام سے مجلہ فکر و نظر بابت جولائی ۱۹۸۷ء میں چھپا ہے، بڑی دقتِ نظری کا حامل ہے۔ موصوف کا لکھنا ہے کہ یہ یادداشت خانوادہ ولی اللہی کے متعلق قیمتی معلومات پر مشتمل ہے اور ۱۲۳۳ھ کے لگ بھگ کسی بھی صاحب نے ایسے دو نسخوں کی نشاندہی کی ہے، ایک نسخہ ہمدرد انسٹیوٹ دہلی میں جبکہ دوسرا نسخہ مجموعہ فتاویٰ شاہ عبدالعزیزؒ مکتوبہ مولانا محمد مچھلی شہری ۱۲۳۰ء میں شامل ہے، اس یادداشت کے صفحات ۴۷، ۴۸ میں شیخ شمس الدین کے مدفن اوران کی قبر مزار جنازہ پران کا واقعہ مندرج ہے۔

(۳۶) دھلوی شاہ ولی اللہؒ "الامداد فی ماثر الاجداد" مشمولہ رسائل خمسہ، مطبع احمدی دہلی، طبع سوم ۱۸۸۴ء، ص۴۔

(۳۷) رحیم بخش، "حیاتِ ولی" مکتبہ سلفیہ لاہور، ۱۹۵۵ھ، ص۴۹۔

(۳۸) فریدی نسیم احمد، "شاہ ولی اللہ کے نادر مکتوبات" ادارہ ثقافت اسلامیہ لاہور، طبع نومبر ۱۹۹۹ء، ص۴۶۔

(۳۸) دھلوی شاہ ولی اللہؒ "انفاس العارفین" مطبع احمدی، ۱۳۳۵ھ، ص۶ تا ۸۔

(۴۰) سندھی عبیداللہؒ "امام ولی اللہؒ کی حکمت کا اجمالی تعارف" ماہنامہ الفرقان بریلی، خصوصی نمبر بابت ماہ رمضان شوال ۱۳۵۹ھ جلد ۷ شمارہ نمبر ۹، ۱۰، ۱۱، ۱۲، ص۲۳۵۔

(۴۱) دھلوی شاہ ولی اللہؒ "انفاس العارفین" مطبع احمدی، ۱۳۳۵ھ، ص۵۔

(۴۲) ایضاً۔

(۴۳) دھلوی شاہ ولی اللہؒ انفاس العارفین"، ص ۱۱ میں لکھتے ہیں 'حضرت ایشان (والد ماجد) با اخلاق سلیمہ مرضیہ از شجاعت وفراست وکفایت وغیرت بوجہ اتم موصوف بودند، وعقل معاش مثل عقل معاد کامل ووافر داشتند در مجلس صحبت حکمت عملی وآداب معاملہ بسیار آموختند۔'

(۴۴) سندھی عبیداللہؒ "شاہ ولی اللہؒ کی حکمت کا اجمالی تعارف" ماہنامہ الفرقان، خصوصی نمبر (شاہ ولی اللہؒ) بابت ماہ رمضان، ۱۳۵۹ھ، ص۲۲۳۔

(۴۵) دھلوی شاہ ولی اللہؒ "الجزء اللطیف فی ترجمة العبد الضعیف" الجمعیة بک ڈپو دہلی، ص۸۔

(۴۶) ندوی سید ابوالحسن "تاریخ دعوت و عزیمت" ادارہ نشریاتِ اسلام کراچی، ۱۹۹۰ء جلد ۵، ص۱۰۱۔

(۴۷) دھلوی شاہ ولی اللہؒ "اطیب النعم فی مدح سید العرب والعجم"، مترجم پیر کرم شاہ الازہری، ضیاء القرآن پبلشرز لاہور ۱۹۹۰ء، ص۲۸۔

(۴۸) بحوالہ گیلانی سید مناظر احسن "آغوشِ موج کا ایک درتا بندہ یا اسلامی ھند کی طوفانی

عہد میں خُدا کا ایک وفادار بندہ"، ماہنامہ الفرقان، ص ۱۱۲۔

(۴۹) شاہ صاحب اپنے والد ماجد کے حوالے سے لکھتے ہیں ے فرمودند کہ شیخ رفیع الدین نے اپنے آخری ایام وفات میں تقسیم وراثت کی، تو جب چھوٹی اولاد یعنی والدہ شاہ عبدالرحیم کی باری آئی تو انہیں فوائد طریقت پر مشتمل ایک مختصر سا رسالہ اور اوراد اور مشائخ کرام کا شجرہ نسب عنایت فرمایا۔ شیخ رفیع الدین کی رفیقہ حیات نے عرض کیا کہ یہ بچی غیر شادی شدہ ہے، اسے نکاح سے متعلق سامان دینا چاہیے تھا نہ کہ یہ تصوف کے رسائل، فرمایا یہ رسائل ہمیں اپنے بزرگوں سے میراث میں ملے ہیں، اس بچی کے بطن سے اس میراثِ معنوی کا مستحق ایک بچہ پیدا ہوگا، میں نے یہ معنوی میراث اس کے لئے دی ہے، رہے اسبابِ نکاح تو اللہ تعالیٰ اسے آسان کردے گا، ہمیں اس کی فکر نہیں، عرصہ دراز کے بعد جب میں (شاہ عبدالرحیم) پیدا ہوا اور ہوشیار ہوگیا تو اللہ تعالیٰ نے ہماری نانی کے دل میں یہ بات ڈال دی اور انہوں نے یہ رسائل مجھے دیدیے۔

(۵۰) دھلوی شاہ ولی اللہؒ "القول الجمیل فی بیان سواء السبیل" مترجم خرم علی بلہوری، مطبوعہ مدینہ پبلشنگ میکلوڈ روڈ، کراچی، ۲۰۶۔

(۵۱) سندھی عبیداللہؒ "شاہ ولی للہؒ کی حکمت کا اجمالی تعارف" ماہنامہ الفرقان، خصوصی نمبر (شاہ ولی اللہؒ) بابت ماہ رمضان، شوال، ۱۳۵۹ھ، ص ۲۴۵۔

(۵۲) آلوسی البغدادی سید نعمان، "جلاء العینین فی محاکمة الاحمدین" مکتبہ مجتبائی دہلی، ۱۹۷۰ء، ص ۱۵۔

(۵۳) فریدی نسیم احمد، نادر مکتوبات شاہ ولی اللہ ادارہ ثقافت اسلامیہ لاہور، نومبر ۱۹۹۹ء، ج ۲، مکتوب نمبر ۵۹، ص ۵۲۳۔

(۵۴) دھلوی "التفھیمات الالھیہ" ج ۲، ص ۲۳۹۔

(۵۵) دھلوی شاہ ولی اللہؒ "فتح الرحمن فی ترجمة القرآن" مطبع ہاشمی، میرٹھ، ۱۲۸۵ھ، ص ۴۔

(۵۶) دھلوی شاہ ولی اللہؒ "انسان العین فی مشائخ الحرمین" مطبع احمدی، ص ۵۱۔

(۵۷) ایضاً۔

(۵۸) دھلوی شاہ ولی اللہ "الارشاد الی مھمات علم الاسناد" سجاد پبلشرز لاہور، پہلا ایڈیشن، ص ۲۷۔

(۵۹) ترھتی محمد محسن، "الیانع الجنی فی أسانید الشیخ عبدالغنی"، بر حاشیہ کشف الاستار عن رجال معانی الآثار، مطبوعہ دیوبند، ۱۳۴۹ھ، ۸۳۔

(۶۰) دھلوی شاہ ولی اللہؒ "المقالة الوضیة فی النصیحة والوصیة المعروف بہ وصیت نامہ" فارسی، طبع دہلی، ۱۲۶۷ھ ص ۱۲۔

(۶۱) کیرانوی عمید الزمان قاسمی "شاہ ولی اللہؒ کی تجدیدی خدمات کے چند پہلو" مقالہ برائے امام شاہ ولی

التحقیق کتب خانہ، سدر، ستمبر ۱۹۷۰ء، مقدمہ دہلی۔

(۶۲) مولوی عبدالحمید: "تفسیر حمیدی (مقدمہ)" کی دار الکتب لاہور۔

(۶۳) دہلوی "حجۃ اللہ البالغہ" قرآن آگاہی اکیڈمی لاہور، ترجمہ ج ۲، مقدمہ۔

(۶۴) دہلوی "التفہیمات الالٰہیہ" شاہ ولی اللہ اکیڈمی حیدرآباد ۱۳۸۹ھ/۱۹۷۰ء، ج ۱، ص ۲۳۔

(۶۵) مودودی سید ابوالاعلیٰ: "منصب تجدید کی حقیقت اور تاریخ تجدید میں شاہ ولی اللہ کا مقام" ماہنامہ الفرقان بریلی ۱۹۴۰ء، جلد ۷، ص ۸۱۔

(۶۶) شاہ عبدالعزیز محدث دہلوی: "ملفوظات" مطبع مجتبائی میرٹھ، ۱۳۱۴ھ، ص ۲۸۔ اصل عبارت یہ ہے:
حضرت والد ماجد ترجمہ قرآن شریف تیار کردہ بودند غالب آنکہ بر دستخط و مراقبہ ہر چہ نوشتہ سیوطی گشتہ ... تمام شدہ بود۔

(۶۷) سیالکوٹی حافظ محمد ابراہیم: "تاریخ اہل حدیث" اسلامی پبلشنگ کمپنی لاہور، اول ایڈیشن ۱۹۵۳ء، ص ۱۲)

(۶۸) رحیم بخش: "حیات ولی" مکتبہ سلفیہ لاہور ۱۹۵۵ء، ص ۵۰۱۔

(۶۹) ندوی سید ابوالحسن: "تاریخ دعوت و عزیمت" مجلس نشریات اسلام کراچی ۱۹۹۱ء، ج ۵، ص ۲۹۸۔

(۷۰) شاہ صاحب سے پہلے بھی اہل علم کے فارسی تراجم برصغیر میں پائے جاتے تھے ان میں علامہ شریف علی الجرجانی متوفی ۸۱۶ھ/۱۴۱۳ء کے ایک فارسی ترجمے کا سراغ ملتا ہے۔ یہ فارسی ترجمہ ان کی تفسیر غرائب القرآن میں شامل ہے۔ جس کو بعد کے ناشرین کتب نے شیخ سعدی کی طرف منسوب کر کے کاروبار کو بڑھانا چاہا۔ اسی طرح ڈاکٹر وفا راشدی کا دعویٰ ہے کہ دسویں صدی ہجری میں مخدوم نوح سرور ہالائی نے قرآن مجید کا پہلی بار فارسی زبان میں ترجمہ کیا۔ وہ لکھتے ہیں کہ یہ برصغیر میں پہلا مکمل فارسی ترجمہ ہے۔ ۱۹۸۱ء/۱۴۰۱ھ میں سندھی ادبی بورڈ جامشورو سے قاسمی صاحب کی نگرانی میں اس کی اشاعت ہوئی۔ علامہ صاحب نے ترجمہ کے شروع میں معلومات افزا مقدمہ لکھا جو چالیس صفحات پر محیط ہے۔ قاسمی صاحب نے اس ترجمہ کی خوبیاں گنوائی ہیں۔ ترجمہ کا ایک دلچسپ پہلو یہ ہے کہ پورے قرآن حکیم میں ترجمہ تسمیہ بار بار نئے اسلوب سے کیا ہے، اسی طرح مکرر آیات کے تراجم میں بھی تنوع ہے۔
(وفا راشدی ڈاکٹر، "برصغیر میں قرآن حکیم کا پہلا فارسی ترجمہ" ماہنامہ الولی، حیدرآباد، صدر، بابت جنوری ۱۹۹۳ء، شمارہ نمبر ۱، ص ۵۔)

(۷۱) دہلوی شاہ ولی اللہ "فتح الرحمن فی ترجمة القرآن" مطبوعہ میرٹھ، مقدمہ۔

(۷۲) سندھی عبید اللہ "امام ولی اللہ کی حکمت کا اجمالی تعارف" ماہنامہ الفرقان بریلی، خصوصی نمبر جلد ۷، شمارہ نمبر ۹، ۱۰، ۱۱، ۱۲، ص ۲۴۹۔

(۷۳) قاسمی غلام مصطفیٰ، ترجمہ سندھی "مقدمہ فی قوانین ترجمہ" ماہنامہ الرحیم، حیدرآباد صدر، بابت ماہ نومبر ۱۹۶۵ء، ص ۹۔

(۷۴) دھلوی شاہ ولی اللہؒ ''الارشاد الیٰ مهمات علم الاسناد ''صفحہ اول (قلمی) کتب خانہ سید محب اللہ پیر جھنڈو، سندھ۔
(۷۵) دھلوی شاہ ولی اللہؒ ''الانتباه في سلاسل اولياء الله و اسانيدوارث رسول الله ﷺ '' آر می برقی پریس ص ۱، دہلی۔
(۷۶) دھلوی شاہ ولی اللہؒ ''الانتباه في سلاسل اولياء الله و اسانيد وارث رسول الله ﷺ '' آر می برقی پریس ص ۱، دہلی، ص ۴۹۔
(۷۷) دھلوی شاہ ولی اللہؒ ''الانصاف في بيان سبب الاختلاف'' طبع ہیئۃ الاوقاف بحکومت البنجاب'' لاہور طبع اول ۱۹۷۱ھ ص ۳۔
(۷۸) نواب صدیق حسن، ابوالطیب محمد القنوجی البخاری'' اتحاف النبلاء المتقين باحياء ما اثر الفقهاء المحدثين'' مطبع نظامی، کانپور ۱۲۸۸ھ ص ۱۷۔
(۷۹) دھلوی حجة الله البالغه فاران اکیڈمی لاہور، ص ۳ (مقدمہ) واضح ہو کہ حجۃ اللہ البالغہ کا موضوع علم اسرارِ دین ہے، شاہ صاحب حجۃ اللہ البالغہ میں علم اسرارِ دین کی تعریف کرتے ہوئے لکھتے ہیں ''هو علمٌ يبحث فيه عن حِكم الاحكام ولمياتها واسرار خواص الاعمال ونكاتها یعنی علم شریعت یا علم اسرارِ دین وہ ہے، جس میں احکام شریعت کی حکمتوں اورعلتوں (Reasons) سے اوراعمال اسلامیہ کی خصوصیات کے رموزونکات سے متعلق بحث کی جاتی ہے، ایک اور جگہ شاہ صاحب لکھتے ہیں ''هو علمٌ يعرف به حكمة وضع القوانين دينيه وحفظ نسب الشرعيه باسرها '' حاصل یہ کہ اس علم میں نظام تشریعی کے مصالح ومفاسد کے اعتبار سے جائزہ لیا جاتا ہے، تاکہ پتہ چلے کہ ماموراتِ میں کیا خوبیاں ہیں اور منہیات میں کیا مفاسد ہیں؟ تاکہ انسانی عقل مامورات پرعمل کرنے اور منہیات سے بچنے کیلئے تیار ہو جائے۔
(۸۰) نسفی محمود احمد ''شرح العقائد النسفيه'' مکتبہ رحمانیہ، لاہور، ۱۴۰۰ھ مقدمہ۔
(۸۱) دھلوی شاہ ولی اللہؒ ''حسن العقيده ''قلمی نسخہ ذاتی کتب خانہ نیز مطبع مجتبائی، میرٹھ، ذی القعدہ، ۱۳۱۴ھ۔
(۸۲) ''سورة الفتح'' ۴۸: ۱۸
(۸۳) دھلوی شاہ ولی اللہؒ ''القول الجميل في بيان سواء السبيل'' عربی متن مترجم خرم علی، سنگ میل پبلشرز لاہور، ص ۲۶۔
(۸۴) سندھی عبیداللہ ''امام ولی اللہ کی حکمت کا اجمالی تعارف''، ماہنامہ الفرقان بریلی، خصوصی نمبر ۹، ۱۰، ۱۱، ۱۲، ص ۲۴۹۔
(۸۵) ڈاکٹر ابوسعد اصلاحی، ''رام پور رضا لائبریری میں شاہ ولی اللہ محدث دہلوی کی تصنیفات کے قلمی نسخے'' (مقالہ مطبوعہ) امام شاہ ولی اللہ نیشنل سیمینار، دہلی منعقدہ ۲۳ مارچ ۲۰۰۳ء، مقالہ مطبوعہ مکتبہ الخلیل، دہلی۔

باب دوم

عصرِ ولی اللہؒ

معروضی طور پر آغازِ بحث سے پہلے ''عصرِ ولی اللہ'' یعنی اس وقت کے حالات کا جائزہ پیش کرنا ناگزیر ہے، جس وقت شاہ ولی اللہؒ نے ان علوم کو پیش کیا، اس وقت یعنی اٹھارویں صدی عیسوی کی ابتداء میں عالمی حالات کیا تھے؟ کونسی سیاسی و معاشی تبدیلیاں وقوع پذیر ہو رہی تھیں؟ کونسے علمی فلسفے پروان چڑھ رہے تھے؟ اس وقت عالم اسلام کو عموماً اور برصغیر کے مسلم ممالک کو خصوصاً کن مسائل کا سامنا تھا؟ الغرض اس تعارفی باب میں یہ کوشش کی گئی ہے کہ شاہ صاحب کے عصر کا تمام لوازمات کے ساتھ تعین ہو اور درپیش معاش، معاشرتی و سیاسی حالات کا ایک عمومی خاکہ سامنے ہو، جس کے اندر رہ کر آپ نے کثیر المیعاد علمی منصوبوں خصوصاً منتخب کردہ فقہی، معاشی اور تصوفانہ شعبوں کو نہ صرف پایۂ تکمیل تک پہنچایا بلکہ آپ نے ان میں ایسی امتیازی روش کی بنیاد ڈالی، جس کے افادی پہلو آج بھی مسلّم ہیں۔ باب میں تخالفِ ترتیب موضوع کا سامنا کرنا پڑ رہا ہے، سیاسی و معاشی تجزیہ کو فقہی تجزیہ پر مقدم کیا گیا ہے۔

باب دوم

عصرِ ولی اللہؒ

اٹھارویں صدی عیسوی میں نہ صرف ہندوستان ہی میں بلکہ تمام دنیا میں بڑی اہم سیاسی اور سماجی تبدیلیاں وقوع پذیر ہورہی تھیں، بعض ممالک غلامی کی زنجیریں توڑنے میں مصروف تھیں، کچھ ایسے بھی تھے، جن کی گردنوں میں غلامی کے طوق ڈالنے کی تیاریاں شروع تھیں، امریکہ کی جنگِ آزادی کامیاب طور پر لڑی جاچکی تھی، وہاں مقامی تحریکیں زور پکڑ رہی تھیں، انگلستان میں عوام اپنے حقوق کیلئے نوابوں اور بادشاہوں سے پارلیمنٹ میں لڑ رہے تھے، مشہور شاعر ورڈسورتھ کو فرانس میں ایک نئی دنیا جنم لیتی ہوئی دکھائی دے رہی تھی، فرانس میں روسو ۱۷۱۲ء/۱۱۲۳ھ، جو رومانی فلسفہ (۱) کا باپ کہلاتا ہے، اپنے معاہدہ عمرانی کا پرچار کررہا تھا (۲) انقلاب فرانس نے سارے یورپ میں آزادی کی تحریکوں کو ابھار دیا تھا، فلسفہ مادیت ابتدائی صورتوں (۳) میں متعارف ہورہا تھا۔ اس وقت یورپ سے جدید سائنس اور ٹیکنالوجی کے دور کا آغاز ہورہا تھا، نئے نئے علوم وفنون اور جدید صنعتی نظام کی داغ بیل ڈالی جارہی تھی، جس سے معاشی، سیاسی، معاشرتی ومذہبی حالات نئے رخ اختیار کررہے تھے۔ سائنسی اندازِ فکر نے کلیسا کی عائد کردہ فکری پابندیوں کے خلاف علمِ بغاوت بلند کردیا تھا۔

سکاٹ لینڈ کے آدم سمتھ نے ۱۷۷۶ء/ ۱۱۹۰ھ میں دولتِ اقوام "Wealth of Nations" نامی کتاب لکھ کر سرمایہ دارانہ نظام کی فکری بنیاد مہیا کی تھی۔ کارخانوں اور صنعتوں کے قیام سے جہاں صنعتی پیداوار کی کھپت کیلئے پوری دنیا میں منڈیوں کی تلاش کا مسئلہ پیدا ہوا تھا، وہاں اس کے طبقاتی مقابلے کے طور پر اشتراکیت کی فکر وجود پذیر ہورہی تھی۔ یورپ تجارتی کمپنیوں کے ذریعے ان علاقوں کی دولت (۴) سمیٹ کر اپنے ملکوں کو منتقل کرنا چاہتا تھا۔ یورپ کے برعکس عالم اسلام کی حالت بالکل مختلف تھی، یہاں عام رجحان پستی اور تنزل کی طرف تھا، ایک طرف دولت عثمانیہ کا آفتابِ اقبال تیزی کے ساتھ غروب ہورہا تھا، تو دوسری

طرف دولتِ مغلیہ دم توڑ رہی تھی، نئی نئی قوتیں اُبھر کر سیاسی فضاء کو دھندلا کر رہی تھیں۔ ایسا محسوس ہو رہا تھا کہ مسلمانوں کی سیاست اور سماج کی ساری بنیادیں ہمیشہ کیلئے ہل جائیں گی، ایشائی ممالک جو عالم اسلام کے نمائندے تھے، زوال پذیر تھے۔ یہاں پہلے ہندوستان اور پھر اُن اسلامی ممالک کا جو ہندوستانی سیاست پر اثر انداز ہو رہے تھے، کا تذکرہ کرنا برمحل ہے، یوں عالم اسلام کے بڑے خطہ ہندوستان میں شاہ صاحب کے علوم کا تحقیقی جائزہ پیش کرنا ممکن ہو سکے گا۔

ہندوستان کی تاریخ:

ہندوستان کی تاریخ پر اگر گہری نظر ڈالی جائے، تو یہ صدیوں سے ایشیاء کی مختلف اقوام کی توجہ کا مرکز بنا رہا۔ تاریخ گواہ ہے جب بھی یہاں حکومت کرنے والا خاندان ضُعف کی منزل پر پہنچتا تو درہ خیبر یا درہ بولان کے راستہ ایک تازہ عسکری طاقت ہندوستان میں قدم رکھتی اور اس حکومت کو زندگی کی نئی قسط عطا کر دیتی (۵) حتیٰ کہ نادر شاہ کے بعد احمد شاہ ابدالی نے مرہٹوں کی سرکوبی کیلئے ۱۷۶۱ء / ۱۱۷۶ھ میں پانی پت کے میدان میں یہ سلسلہ انتہاء کو پہنچا، یہاں کے اصلاحِ احوال کیلئے آخری حکمت عملی تھی، جس میں شاہ صاحب کا نمایاں دخل رہا۔ (۶) ہندوستان جس طرح پانچویں صدی ہجری سے سیاسی لحاظ سے ترکستان و افغانستان کے زیر اثر رہا ہے، اسی طرح وہ ثقافتی، تہذیبی و عسکری لحاظ سے ایران کے بھی زیر اثر رہا، ایک اعتبار سے ہندوستان علم و حکمت، ادب و شاعری، طریقِ تعلیم، تصوف اور اخلاق وغیرہ میں ایران کا خوشہ چین رہا ہے۔ (۷) افغانستان و ایران کے بعد ہندوستان جن ممالک کے اثرات سے بے حد متأثر ہو رہا تھا، وہ سلطنتِ عثمانیہ تھی، جس نے خلافت کا منصب سنبھال رکھا تھا، (۸) اس کا مستقر گو ہندوستان سے بہت دور یورپ اور ایشیاء کو چک میں واقع تھا، لیکن تمام عرب ممالک مصر، شام، عراق، یمن، نجد و حجاز اور شمالی افریقہ کا بڑا حصہ اس کے ماتحت تھا، خلافت کی عظمت و اہمیت کا احساس ہندوستان کے لوگوں میں پایا جانا ایک فطری امر تھا، اس لئے خلافت کی شرعی، سیاسی اور تاریخی پہلوؤں سے آنکھیں بند نہیں کی جا سکتیں، پھر شاہ صاحب جیسے عالمی ذہن رکھنے والے انسان نے ضرور اس اجتماعی قوت کا احساس کیا ہوگا۔ آئندہ مضمون میں شاہ صاحب کے عہد میں معاشرتی و سیاسی، علمی و فقہی اور متصوفانہ حالات کا جائزہ پیش کرنا مقصود ہے، تاہم اس فضاء کی تشکیل میں بیرون عالم اسلام کے ممالک کے حالات، ان کے ہند پر ممکنہ اثرات اور خود ہندوستان کی داخلی محل وقوع و شاہی نظام کا تفصیلی مطالعہ پیش کئے بغیر یہ ممکن نہیں، لہٰذا پہلے عالم اسلام کے حالات اور پھر داخلی ہندوستان کے حالات کا جائزہ پیش خدمت ہے۔

فصل اوّل:

عالم اسلام کے سیاسی ومعاشرتی حالات

(اٹھارویں صدی عیسوی میں)

ا۔ سلطنت عثمانیہ:

شاہ ولی اللہؒ نے اپنے عہد باسٹھ سال کے عرصہ میں سلطنتِ عثمانیہ کے تخت پر پانچ سلاطین کو آتے اور جاتے دیکھا۔(۹) مصطفیٰ ثالث نے سولہ برس آٹھ مہینے حکومت کی۔ان کے زمانے میں سلطنت عثمانیہ اور روس کے مابین جنگ چھڑ گئی، سلطنت عثمانیہ کو اس جنگ ۱۷۶۵ء/ ۱۱۷۸ھ میں شکست ہوئی۔ مصطفیٰ نے جوابی کاروائی کے طور پر فوج کی تنظیم نو کی،حتیٰ کہ کئی فوجی کامیابیاں حاصل کیں۔روس نے صلح کیلئے کچھ شرائط پیش کیں، جو توہین آمیز تھیں۔ نجارسٹ میں ۱۳ شعبان ۱۷۸۶ء/ ۱۱۸۶ھ کو شاہ صاحب کی وفات کے دس سال بعد ۱۷۷۲ء /۱۱۸۵ھ میں کانفرنس ہوئی، جس میں کچھ شرطیں پیش کی گئیں۔حکومت عثمانیہ نے ان کو ٹھکرادیا اور ترکی افواج کو جنگ شروع کرنے کا حکم دے دیا۔ جنگ کے نتیجہ میں روس کو شکست فاش ہوئی، یوں شاہ صاحب کے عہد ہی سے شروع ہونے والا ایک سیاسی معرکہ اپنی انتہاء کو پہنچا۔

۲-حجاز کی صورتحال:

شاہ صاحب کا سفر حجاز سلطان محمود اول ۱۷۳۱ء/ ۱۱۴۳ھ تا ۱۷۵۴ء/ ۱۱۶۷ھ کی سلطنت کے زمانہ میں ہوا۔اس وقت حجاز میں سلطنت عثمانیہ کے نائب ونمائندہ جو''شریف مکہ'' کہلاتے تھے، محمد بن عبد بن سعید بن زید بن محسن الحسن والئ حجاز تھے، یہ اپنے والد کی وفات پر ۱۷۳۱ء/۱۱۴۳ھ میں امارتِ حجاز پر متعین ہوئے۔ان کا زمانہ خانہ جنگیوں اور خاندانی کشمکش کا زمانہ تھا۔۱۷۳۳ء/ ۱۱۴۵ھ میں ان کے چچا مسعود بن سعید نے ان کو ہٹا کر امارت حجاز پر قبضہ

کرلیا، مگر پورے ایک سال بعد انہوں نے دوبارہ یہ منصب حاصل کرلیا۔ آخرکار چچا نے پھر غلبہ پایا اور ۱۷۵۲ء/ ۱۱۶۵ھ تک یعنی تاحینِ حیات چچا ہی امارت پر قابض رہا۔ مؤرخین اس کو بیدار مغز اور مدبّر انسان لکھتے ہیں۔ (۱۰)

مختصر یہ کہ بارہویں صدی ہجری کے اس عہد میں حجاز کے حالات غیر اطمینان بخش تھے۔ شاہ صاحب نے منصب امارت کے حصول کیلئے یہ حریفانہ کشمکش اپنے سر آنکھوں سے دیکھی ہوگی اور دوررس نتائج اخذ کئے ہونگے۔

۳۔ یمن کی صورتحال:

یمن بھی دوسرے پڑوسی عرب ممالک کی طرح سلطنت عثمانیہ کے ماتحت والیٔ ترکی کے تحت تھا، البتہ یہاں تیسری صدی کے وسط سے امامت کا مسئلہ جاری تھا، (۱۱) تمام رعایا ایک امام کے ہاتھ پر بیعت کرتی، اس طرح وہ ایک متبحر عالم کا انتخاب کرتے اور انہیں امام مانتے، یمن سلطان سلیمان قانونی ابن یاوز کے زمانۂ حکومت میں سلطنت عثمانیہ میں شامل ہوا۔ اس وقت یمن میں امام سید مطہر بن امام شریف الدین ۱۵۷۳ء/ ۹۸۰ھ امام وحاکم تھے، بعد میں اسی نہج پر یہ حکومتی سلسلہ جاری رہا۔

حضرت شاہ ولی اللہؒ جب حجاز میں تھے، تو اس وقت یمن میں امام المنصور باللہ حسن ابن المتوکل علی اللہ امام یمن تھے، جن کی مدت تولیت ۱۷۱۷ء/ ۱۱۲۹ھ تا ۱۷۴۸ء/ ۱۱۶۱ھ تقریباً بتیس سال پر محیط ہے۔

یہاں یہ بات واضح کرنا ضروری ہے، کہ بارھویں اور تیرھویں صدی ہجری میں یمن علمِ حدیث کا بھی مرکز رہا۔ محمد بن اسماعیل الامیر م ۱۷۳۰ء/ ۱۱۴۲ھ کی تصنیف، ''سبل السلام'' اور تیرھویں صدی میں علامہ محمد بن علی الشوکانی م ۱۸۴۰ء/ ۱۲۵۵ھ کی ''نیل الاوطار'' کو حدیث کے ذخیرہ میں نمایاں اضافہ خیال کیا جاتا ہے۔ پانچ جلدوں پر مشتمل ان کی ''فتح القدیر'' عقل ونقل کے حسین امتزاج پر مبنی منفرد تفسیر بھی انہی امام شوکانیؒ کی کاوش ہے۔ شاہ صاحب کے ذہن پر ممکن ہے، اس اول الذکر علمی پیش رفت کا بھی اثر ہوا ہو۔

۴-ایران کی صورتحال:

ایران پر دسویں صدی ہجری ۱۴۹۸ء/ ۹۰۳ھ سے صفوی خاندان حکمران رہا ہے۔ یہ حکومت زیادہ مستحکم نہ رہی، پڑوسی ملک افغانستان نے موقع سے فائدہ اٹھایا۔ والیٔ قندھار میرویس کے بیٹے محمود نے اصفہان پر حملہ کر کے صفوی خاندان کے آخری بادشاہ سلطان حسین کو شکست دے دی اور اس خاندان کا خاتمہ کر دیا۔ محمود خان تین سال کے بعد انتقال کر گئے، اس کے جانشین اشرف خان کے زمانے میں ملک میں بدنظمی پھیل گئی۔ اس وقت روس کے فرمانروا پیٹر اعظم نے ایران کے شمالی اضلاع پر حملہ کیا۔ صلح کے نتیجہ میں ایران کو اپنے بہت سے زرخیر اضلاع سے محروم ہونا پڑا۔ اس وقت شاہِ ایران قید میں تھا۔ خوش قسمتی سے اس کے شہزادے طہماسپ کو ایک لائق صاحبِ عزم نادر شاہ ملا، جس نے ایرانی عسکری قوت کو نئے سرے سے منظم کیا، وہ اندرونی حالات کو اعتدال پر لایا، اور افغانستان اور روسیوں کا ڈٹ کر مقابلہ کر کے انہیں پسپا کر دیا، نیز چھینی ہوئی سرحدات واپس لے لیں۔(۱۲)

شاہ صاحب کے ترجمان عبیداللہ سندھی عہد ولی اللٰھی میں جن انقلابات کا تذکرہ کرتے ہیں۔ ان میں نادر شاہ کی یلغار اور دہلی میں قتل عام کے عنوان سے اس اہم واقعات کی طرف ہی اشارہ مقصود ہوتا ہے۔(۱۳)

انسائیکلوپیڈیا ''تاریخ عالم'' کے مصنف نے اس واقعہ کو یوں بیان کیا:

''نادر شاہ نے جب مقبوضہ علاقے، افغانیوں اور روسیوں سے خالی کروائے، تو اس کے جرنیل ۱۷۳۷ء/ ۱۱۴۹ھ میں بلوچستان، بلخ اور قندھار کی طرف بڑھے، وہاں سے تسخیر ہند کیلئے روانہ ہو کر کابل، پشاور اور لاہور کا رخ کیا۔ ۱۷۳۹ء/ ۱۱۵۱ھ میں دہلی کے قریب کرنال میں شہنشاہ کی بہت بڑی فوج کو شکست دی اور دہلی پر قابض ہوئے''(۱۴)

یہ حقیقت ہے کہ گو نادر شاہ نے سلطنت مغلیہ سے حکومت تو نہیں چھینی، مگر یہاں کی سلطنت کو بالکل بے بس کر کے چھوڑا۔ ان کی مذہبی پالیسیوں، جابرانہ احکام اور گراں بار محصولات سے تنگ آ کر ایران کی رعایا میں بے چینی کی کیفیت پیدا ہوئی، حتیٰ کہ ۱۷۴۷ء/ ۱۱۵۹ھ میں نادر شاہ اپنے ہی قبیلہ کے ایک آدمی کے ہاتھوں مارا گیا۔(۱۵)

نادر شاہ کی وفات سے اس کا بھتیجا علی قلی عادل شاہ ۱۷۴۸ء/ ۱۱۶۰ھ میں تخت نشین ہوا، اس کے خاندان کا ایک ہی شہزادہ شاہ رخ زندہ رہا جو اپنے بھائی ابراہیم کے ہاتھوں معزول کیا گیا۔ اس کے بعد ژند خاندان ایران پر غالب آیا۔ کریم ژند نے ۱۷۵۰ء/ ۱۱۶۳ھ تا ۱۷۷۹ء/ ۱۱۹۲ھ انتیس سال تک حکومت کی۔ اس کی حکومت میں ایران نے ترقی کی۔ اس کے بعد لطف علی ژند کے عہد میں ۱۷۹۴ء/ ۱۲۰۸ھ تک اس خاندان کی حکومت بھی ختم ہوئی اور یہیں سے شاہ صاحب کا عہد بھی مکمل ہوتا ہے۔

۵- افغانستان کی صورتحال:

اٹھارویں صدی سے بیشتر افغانستان کا ایک حصہ ایران کے ماتحت تھا، دوسرا ہندوستان کے ماتحت اور تیسرے حصہ پر بخارا کے خوانین حکمران تھے۔ ۱۷۰۶ء/ ۱۱۱۷ھ میں قندھار آزاد اور خود مختار ہو گیا۔ ۱۷۳۷ء/ ۱۱۴۹ھ میں نادر شاہ نے افغانوں کو قندھار کی حکومت سے بے دخل کر دیا۔

اس وقت احمد خان ابدالی نامی شخص جنگی قیدی کی حیثیت سے اس کے پاس لایا گیا، نادر شاہ اس سے متاثر ہوا اور اس کو اپنے ذاتی خدمت گاروں میں شامل کر لیا۔ احمد خان برابر ترقی کرتا رہا حتیٰ کہ بادشاہ کا معتمد خاص بنا، اس نے نادر شاہ کے قتل پر افغانی صوبوں کی عنانِ حکومت سنبھال لی۔ احمد خان ابدالی قبیلہ کی درانی (سدوزی) شاخ سے تعلق رکھتا تھا۔ وہ ''دُرِ دوران'' کے لقب سے مشہور ہوا، اور اس نے دُرانی سلطنت کی بنیاد ڈالی۔ اس نے اپنی سلطنت کی سرحدوں کو وسعت دی، وہ بحیثیت مجموعی کریم النفس اور آزمودہ کار مسلم سپہ سالار خیال کیا جاتا تھا، ۱۷۴۷ء/ ۱۱۵۹ھ سے ۱۷۶۹ء/ ۱۱۸۲ھ تک اس نے محمود غزنوی کی طرح ہندوستان کو اپنی توجہ کا مرکز بنائے رکھا۔ اس کے تدبر، عسکری صلاحیتوں، مذہبیت، علم دوستی اور شرافتِ نفس کا اعتراف اس کے معتمد نامور معاصرین نے کیا ہے، اس کی قائدانہ صلاحیتوں کی بدولت افغانستان چھوٹی چھوٹی منقسم اکائیوں کی بجائے عظیم اسلامی ملک کی شکل میں بدل گیا۔

احمد شاہ کی وفات ۱۷۷۲ء/ ۱۱۸۵ھ کو قندھار میں ہوئی۔ ان کے بعد تیمور شاہ جیسے ناخلف جانشین نے بیس سال حکمرانی کی، حتیٰ کہ ۱۷۹۳ء/ ۱۲۰۷ھ میں اس کی بھی وفات ہوئی، بعد میں

بارک زی خاندان میں حکومت منتقل ہوگئی، یہی خاندان انقلاب افغانستان ۱۹۷۵ء/ ۱۳۹۵ھ تک حکومت پر قابض رہا۔

الغرض یہ ہندوستان کے باہر عالم اسلام کے ممالک کے حالات تھے، جن سے ہندوستان متاثر ہورہا تھا۔ خود ہندوستان میں سیاسی، معاشی و معاشرتی حالات کیا تھے؟ جن کے اندر رہ کر شاہ صاحبؒ نے فقہی معاشرتی اور تصوفانہ افکار پیش کیے، شاہ صاحبؒ نے ان علوم کی کیسے تشکیل نو کی؟ اس سوال کا جواب تلاش کرتے ہیں، اس وقت ہندوستان کے داخلی حالات کچھ اس طرح سے تھے:

ہندوستان کے داخلی سیاسی حالات:

ہندوستان کے داخلی سیاسی حالات کا جائزہ پیش کرنے سے پہلے مناسب ہے کہ مغلیہ حکومت اور ہندوستان کے دوسرے تاریخی واقعات پر طائرانہ نظر ڈالی جائے، اس ضمن میں پہلا امر یہ ہے کہ خاندان مغلیہ کی بنیاد وسیع النظر اور شگفتہ مزاج بابر نے ۱۵۲۶ء/۹۳۳ھ میں رکھی، یہ ترکی کے بعد مشرق کی سب سے بڑی باعظمت اور پُر شکوہ سلطنت تھی۔ بابر کو اصل محبت ترکستان اور افغانستان کے اونچے اونچے پہاڑوں سے تھی، اس نے ہندوستان کا رخ بالکل آخر عمر میں کیا۔ دہلی کو فتح ہوئے ابھی چار سال نہ گزرے تھے کہ ۱۵۳۰ء/ ۹۵۷ھ میں بابر کو موت کا پیغام آپہنچا۔ اور دس سال بعد اس کے بیٹے اور جانشین ہمایوں کو شیر شاہ نے ہندوستان سے مار بھگایا۔ ھمایوں نے پندرہ سال جلاوطنی میں گزارے حتیٰ کہ عمر کے آخری سالوں میں شاہِ ایران کی مدد سے اسے موقع ملا کہ وہ شیر شاہ سوری کے پوتے سکندر سوری کو شکست دے کر دہلی اور آگرہ پر، پھر سے مغل پرچم لہرائے، سوری خاندان اور مغلوں میں یہ سیاسی آویزش ابھی جاری تھی کہ ھمایوں اتفاقی موت کا شکار ہوا۔ (۱۶)

دورِ اکبری:

اس کے بعد مغلیہ حکومت کے استحکام کی ذمہ داری اس کے سیزدہ (۱۳) سالہ بیٹے اکبر کے کندھوں پر آپڑی۔ وہ ۱۵۵۲ء/ ۹۵۹ھ میں تخت نشین ہوا۔ اس کی تخت نشینی سے اسلامی

ہندوستان کی سیاسی تاریخ میں ایک نئے دور کا آغاز ہوا، یہ اس لئے کہ مغل حکمرانوں سے پہلے بعض خاندانوں نے نے ملک کی باگ ڈور سنبھالا، مگر انھیں استحکام نصیب نہ ہوسکا۔ ایک تو اس لیے کہ یہ ایک محدود وقت کے لیے آئے، دوسرا یہ کہ اس وقت مسلمانوں کی حکومت سطحی طور پر تھی، مرکزی نظم ونسق کے علاوہ باقی اختیارات ہندو پنچایتوں اور زمینداروں کے ہاتھ میں تھے۔ اکبر کے دور میں فتوحات کا سلسلہ شروع ہوا، حتیٰ کہ بڑا وسیع رقبہ اس کے تحت آیا۔ اکبر ۱۶۰۱ء/ ۱۰۰۹ھ میں آگرہ واپس آیا اور چار سال بعد وفات پا گیا۔

مغلیہ نظام حکومت کا معمار اکبر تھا۔ یہ ایک حقیقت ہے کہ اکبر نے نظام حکومت چلانے کے جو اصول وضع کئے تھے، وہ ایسے مثالی تھے کہ بعد میں عالمگیر اورنگ زیب بھی اس میں تبدیلی نہ کرسکے۔

اکبر کی کامیابی کا راز کامیاب نظم ونسق، فرض شناس ووفادار اراکینِ سلطنت اور اس کے جرأت مندانہ اقدامات میں مضمر تھا۔ علوم وفنون کی سرپرستی صلح کل کی پالیسی نے اس کی حکومت کو وسیع سے وسیع تر اور مستحکم تر بنا دیا۔

اکبر پر دین الٰہی وضع کرنے کا الزام ہے، اس میں کچھ حقائق بھی ہیں، مگر دیکھنا ہے کہ اکبر کے اس روش کے اختیار کرنے کا باعث خود وہ اہل ہوس وہوا درباری مُلا تھے، جو باطل کو بصورت حق اور حق کو بصورتِ باطل پیش کرتے تھے۔ تجزیہ در تجزیہ کے بعد یہ حقیقت کھل کر سامنے آتی ہے کہ آخر بہت سے مناظروں کے بعد اکبر اور علماء کی آویزش اربابِ شرع اور ریاستی حکومت کے ٹکراؤ کی شکل اختیار کرگئی، جس میں حکومت کا پلّہ بھاری رہا، پھر یہ کشمکش دنیوی امور تک محدود نہ رہی، عقائد تک چلی گئی۔ تاہم اس کی تہہ میں مادی ومعاشی عوامل کو خارج از امکان قرار نہیں دیا جاسکتا، جو ہر دور میں ہوتا رہا ہے۔

اکبر کی مذہبی روش کے بارے میں دو انتہاؤں پر جانا ہرگز درست نہیں، یہ خیال کرنا کہ انہوں نے دینِ اسلام سے سرِ مو تجاوز نہیں کیا اور جو کچھ وہ کر گئے وہ دین ہی دین تھا، یا یہ خیال کرنا کہ انہوں نے ایک نیا دین رائج کر کے ترکِ اسلام اور ارتکابِ کفر کیا، دونوں انتہائیں ہیں، دراصل اکبر کا ذہن پیچیدہ تھا اور ان کی اتنی تربیّت نہ ہوئی تھی کہ وہ اپنے زاویہ ہائے نگاہ

کے تناقض (تضادات) کو سمجھ سکتا، جو کچھ اکبر کر گئے وہ عام بات سے ہٹ کر ایک نئی روایت تھی، جس سے اختلاف رائے کا حق ہر کسی کو پہنچتا ہے۔

اکثر مؤرخین نے مثلاً بدایونی نے اکبر کی روش کو مبالغہ آرائی کے انداز میں پیش کر کے شیخ احمد سرہندیؒ کو اکبر کے نظریات کے حریف کے طور پر لا کھڑا کیا اور انھیں مجدّد کے مرتبے پر رکھا، حالانکہ مجدّد صاحب کے علمی کارنامے اس کے علاوہ بھی اس قدر ہیں، جن کی بنیاد پر انہیں اس منصب کا حق دار ٹھرایا جا سکتا ہے، اس ضمن میں شاہ صاحبؒ کا نقطہ نظر بھی قریب قریب اسی طرح کا ہے۔(۱۷)

البتہ یہ امر باعثِ تشویش ہے کہ اس وقت مغرب، علوم وفنون کی شاہراہ پر گامزن تھا، یونیورسٹیوں اور کلیات کے قیام سے وہاں کی نسلیں آسمان پر نظریں جمائے ہوئی تھیں، حالانکہ ان کے اس دنیاوی ترقی کے پیچھے مذہبی محرکات یعنی لادینیت کے مقابلے میں اسلام کو مغلوب کرنے کی خواہش کارفرما تھی، تو یورپ میں ریاست اور مذہب میں اس قدر ہم آہنگی اور یہاں مذہب اور ریاست میں اس طرح کی آویزش یقیناً موجب تشویش امر تھا۔ یہاں یہ حالت ہوگئی تھی کہ اگر اکبر معقولیت پر مبنی کوئی اقدام کرتا، تو بھی اسے شک کی نگاہ سے دیکھا جاتا تھا، یقیناً یہ موجب تشویش رویہ تھا۔(۱۸)

اکبر کی وفات ۱۶۰۵ء/۱۰۱۳ھ میں ہوئی۔ اس کی جگہ جہانگیر تخت نشین ہوا۔ وہ سمجھ دار اور معاملہ فہم شخص تھا، اس نے اکبر کے قابل اعتراض اقدامات کا خاتمہ کر دیا۔ جہانگیر کے بعد ۱۶۲۶ء/ ۱۰۳۵ھ میں شاہ جہاں تخت نشین ہوا، ان کے زمانے میں وہ ردعمل جو اکبری روش کے خلاف جہانگیر کے عہد حکومت میں شروع ہوا تھا، قوی تر ہو گیا۔ شعائرِ اسلامی کے احیاء پر زور دیا جانے لگا، حتیٰ کہ بعد میں یہ مذہبی رجحان انتہائی عروج کو چھونے لگا۔

شاہ جہان کا دور مغلیہ خاندان کا سب سے پر شکوہ دور تھا، علماء اور فضلاء کو ملکی سطح پر اہمیت حاصل تھی، ملا عبدالحکیم سیالکوٹی، سعداللہ فاضل اور مُلا محمود جونپوری علمی افق پر چھائی شخصیات تھیں۔ اس عہد میں کئی مؤرخین اور مُصوّر سامنے آئے، جس حوالہ سے یہ زمانہ ممتاز تھا، وہ اسلامی فن تعمیر میں ترقی کا رجحان تھا، اس زمانے میں تاج محل، لال قلعہ، جامع مسجد

دہلی، جہانگیر کا مقبرہ اور دوسری عمارتیں تعمیر ہوئیں، اورنگ زیب سریر آرا تخت ہوئے تو حالات نے نیا رخ اختیار کیا۔

دور اورنگزیب:

۳ مارچ ۱۷۰۷ء/ ۱۱۱۸ھ کو اورنگ زیب نے داعیِ اجل کو لبیک کہا۔ تقریباً نصف صدی تک وہ ہندوستان کے سیاسی حالات کو درست کرنے کی کوشش کرتے رہے اور بڑی حد تک وہ اس میں کامیاب بھی ہو گئے۔ عمر کے آخری حصہ میں آپ نے اپنے بیٹوں کو وصیّت کی کہ خوشدلی کے ساتھ سلطنت کو تین حصّوں میں تقسیم کرلیں اور رعایا کی خدمت کریں۔

مقالہ نگار کا اس حوالے سے یہ جائزہ برمحل ہے کہ اورنگ زیب کی یہ وصیّت حالات کے گہرے مطالعے اور اپنے بیٹوں کی صلاحیتوں کے صحیح جائزے پر مبنی تھی، ان کی دُوررس نگاہوں نے ان طاقتوں کو اُبھرتے ہوئے دیکھ لیا تھا، جن کا استیصال ایک مرکز سے ممکن نہ تھا، لیکن ان کے تنگ نظر اور خودغرض جانشینوں کی اس وصیّت کی طرف عدمِ توجہ کا نتیجہ یہ ہوا کہ جو طاقتیں مرکزوں میں تقسیم ہو کر مخالف قوتوں کو دبانے میں صرف کی جا سکتی تھیں، آپس میں لڑ کر ختم ہو گئیں۔ مؤرخین اس بات پر متفق نظر آتے ہیں کہ عہد عالمگیری کے بعد ملک ہندوستان بڑی تیزی سے زوال پذیر ہونا شروع ہوا۔(۱۹)

عہد عالمگیری کے بعد اگر ایک طرف جنگِ تخت نشینی نے سیاسی نظام کو متزلزل کر رکھا تھا، تو دوسری طرف بادشاہوں کی کوتاہ اندیشی، عیش پرستی اور پست ہمّتی نے حالات کو بد سے بدتر کر دیا تھا۔ ملک کے گوشے گوشے میں باغیانہ قوتیں کام کرنے لگیں، ہر طرف لوٹ مار اور قتل و غارت گری کا بازار گرم ہو گیا اورنگ زیب کے بعد ان کا بیٹا بہادر شاہ اول تخت ہند پر متمکن ہوا، جو باپ کی بالکل ضد تھا۔ دربار میں اس وقت مستقل دو پارٹیاں ایرانی و تورانی موجود تھیں۔ ہندوستان کی پوری سیاست ان ہی دو پارٹیوں کے گرد گھومتی تھی۔(۲۰)

مقالہ نگار کو ان حالات سے جو نتیجہ اخذ کرنا ہے وہ یہ ہے کہ عالمگیر کے بعد حکمران محض کٹھ پتلی بنے رہے۔ ان کی غفلت سے اُمراء نے فائدہ اٹھایا، انہوں نے اس وقت جو حالات پیدا کر دیئے تھے، وہ نہایت ہی افسوسناک تھے، یہ لوگ اپنے مقاصد کے حصول میں کبھی وحدت کا اور

کبھی گروہ بندی کا مظاہرہ کرتے، اور بیرونی طاقتوں کے ساتھ ساز باز سے بھی نہ چوکتے۔ اس طرح سماج اور سیاست کا ہر گوشہ ان کی شاطرانہ چالوں سے متاثر ہوتا تھا۔

اس وقت پورے ہندوستان سے امن وسکون رخصت ہوگیا۔ جاگیرداروں نے رعایا کو غلامی کی زنجیروں میں جکڑ رکھا تھا، مرہٹے، سکھ، جاٹ اور روہیلے سب نے اودھم مچادیا، فتنہ و فساد، لوٹ مار اور غارت گری نے سماجی و معاشرتی زندگی کی چولیں ہلا کر رکھ دی۔

بظاہر یہ تجزیہ نامکمل رہے گا اگر اورنگزیب کی وفات کے بعد شاہ صاحب کے دور میں کٹھ پتلی سلاطین کے حالات، نادر شاہ کا ہندوستان پر حملہ، شاہ صاحب کا بیرونی طاقتوں کو اصلاحِ احوال کے لیے عمل دخل کی دعوت اور کمپنی کے بدیسی حکمرانوں کا مسلمان سلاطین کی نااہلی سے فائدہ اٹھا کر بنگال میں دخیل ہونا اور پھر پوری سلطنتِ ہندوستان پر قبضہ جمانے سے متعلق کی محققانہ بحث نہ کی جائے۔

شاہ صاحب کے عہد میں حکمران:

شاہ صاحب نے جن گیارہ سلاطین کو اقتدار میں آتے اور جاتے دیکھا، ان کے اسماء اور عرصہ حکومت یہ رہا۔

(۱) اورنگ زیب عالمگیر، ۱۶۵۸ء/ ۱۰۶۸ھ تا ۱۷۰۷ء/ ۱۱۱۸ھ۔

(۲) محمد معظم شاہ عالم (اول)، ۱۷۰۷ء/ ۱۱۱۸ھ تا ۱۷۱۲ء/ ۱۱۲۳ھ، یہ فرخ سیر کے ہاتھوں قتل ہوا۔

(۳) معز الدین جہاندار شاہ، ۱۷۱۲ء/۱۱۲۳ھ تا ۱۷۱۳ء/۱۱۲۴ھ۔

(۴) فرخ سیر معین الدین ۱۷۱۳ء/ ۱۱۲۴ھ تا ۱۷۱۹ء/ ۱۱۳۱ھ، پھر قتل کردیا گیا۔

(۵) رفیع الدرجات، ۱۷۱۹ء/ ۱۱۳۱ھ تا ۱۷۱۹ء/ ۱۱۳۱ھ صرف تین ماہ تک حکمران رہا۔

(۶) رفیع الدولہ، ۱۷۱۹ء/ ۱۱۳۱ھ نے صرف چھ ماہ حکمرانی کی اور وفات پاگئے۔

(۷) محمد شاہ نصیر الدین روشن اختر عرف رنگیلا، ۱۷۱۹ء/ ۱۱۳۱ھ تا ۱۷۴۸ء/ ۱۱۶۱ھ۔

(۸) احمد شاہ، ۱۷۴۸ء/ ۱۱۶۱ھ تا ۱۷۵۴ء/ ۱۱۶۷ھ۔

(۹) عالمگیر ثانی عز الدین، ۱۷۵۴ء/ ۱۱۶۷ھ تا ۱۷۵۹ء/ ۱۱۷۲ھ۔

(۱۰) شاہجہان ثالث، ۱۷۵۹ء/ ۱۱۷۲ھ تا ۱۷۵۹ء/ ۱۱۷۲ھ۔

(۱۱) شاہ عالم ثانی جلال الدین، دسمبر ۱۷۵۹ء/۱۱۷۲ھ۔(۲۱)

اس کا مطلب یہ ہوا کہ نصف صدی کی مدت میں ولی اللہی عہد میں گیارہ بادشاہ تخت نشین ہوئے، ان اُمراء کے ادوار میں کئی اہم واقعات پیش آئے۔

بہادر شاہ اول عالمگیر کا بڑا بیٹا تھا، اس نے دوسرے بھائی محمد عظیم کو شکست دے کر حکومت حاصل کی۔ عالمگیر کا ایک بیٹا دارا شکوہ باپ کی بالکل ضد تھا، اس نے علیحدہ حکومت قائم کر لی۔ اس کے بعد بہادر شاہ اور پھر فرخ سیر ۱۷۱۹ء/ ۱۱۲۵ھ تخت آراء ہوئے۔ ان کے عہد میں حسین علی خان عبداللہ خان، جو بالترتیب امیر الامراء اور قطب الملک کے لقب سے یاد کیے جاتے تھے، کی حکومت چلتی تھی، اور وارثِ تخت و تاج بے اختیار تھا۔ بادشاہ ان کے ہاتھوں میں ایک کھلونا بنا ہوا تھا۔ آخر فرخ سیر قید کیے گئے، اس کی آنکھوں میں سلائی پھیر دی گئی، اس کاروائی نے سماج کے دلوں میں مغلیہ سلطنت کی عظمت کو محو کر دیا۔

محمد شاہ کا دور:

محمد شاہ بادشاہ ۱۷۴۸ء/۱۱۶۱ھ میں تخت نشین ہوئے، انہوں نے ۲۹ سال ۶ مہینے حکومت کی، اس وقت بھی سابقہ ادوار کی طرح امیر الامراء اور قطب الملک کی حکمرانی قائم رہی، محمد شاہ کے دور میں آصف جاہ ایک سنجیدہ انسان تھے حتیٰ کہ وہ از خود ۱۷۴۴ء/ ۱۱۵۳ھ کو دہلی سے دکن چلے گئے۔

محمد شاہ کے دور میں نادر شاہ کے حملے کا عظیم سانحہ پیش آیا۔ حقیقت یہ ہے کہ جب تک غیرت تیموری قائم رہی، اس ملک کے وجود کو کوئی خطرہ لاحق نہ تھا۔ اورنگ زیب کے بعد جب عیاش حکمران وارثِ تخت ہوئے، تو اِدبار ان کا مقدر بن گئی، اُمراء کی بداعمالیوں کا نتیجہ یہ ہوا کہ ۱۷۳۹ء/ ۱۱۵۱ھ میں نادر شاہ نے دہلی کا رخ کیا اور مسلم سلطنت پر ایسے کاری زخم لگائے، جو کبھی مندمل نہ ہو سکے، اس کے حملے نے یہ واضح کر دیا کہ اب دہلی کا تخت ایک کھوکھلا اعزاز ہی عطا کر سکے گا، اور اس پر قبضہ کرنے والا کبھی اپنے پاؤں پر کھڑا نہ ہو سکے گا۔ وہ سب امراء جو اپنے اپنے علاقوں میں حکومت پر زبردستی قبضہ جمائے بیٹھے تھے، بادشاہ کے اقتدارِ اعلیٰ سے محض زبانی

ہمدردی کا اظہار کرتے تھے، مگر حقیقت میں یہ مفاد پرست صاحبِ اثر اشخاص بادشاہ کی لاش پر گِدھوں کی طرح منڈلا رہے تھے اور یہ کوشش کر رہے تھے کہ اس میں سے اتنا بڑا ٹکڑا نوچ لیں، جتنے کی اجازت دوسرے انہیں دے دیں۔ نادر شاہ کے حملے کے بعد بنگال، اڑیسہ اور بہار میں علی وردی خان کی علیحدہ ریاست قائم ہوئی۔(۲۲)

اس حملے کے وقت شاہ صاحب حجاز سے واپس تشریف لائے تھے اور ان کی عمر ۳۷ سال تھی۔ شاہ صاحب نے نادر شاہ کے حملے کے المناک واقعات کا تذکرہ نجیب الدولہ اور احمد شاہ ابدالی جیسے اعیانِ سلطنت سے کیا، عام مسلمانوں کی ڈھارس بندھوانے کے لیے آپ نے اس وقت کربلا کے جان گسل واقعات یاد دلا کر صبر کی تلقین کی، یہ واقعہ محمد شاہ کے دور میں پیش آیا۔

بادشاہ محمد شاہ کا نام شاید ہی کبھی اس کے عرف ''رنگیلا'' کے بغیر لیا جاتا ہو، جس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ وہ رنگ رلیوں میں اس قدر ڈوبا ہوا تھا کہ دوسرے مشاغل کے لیے اس کے پاس بہت کم وقت ہوتا تھا۔ اس کے دربار میں مسخروں، گویوں، رقاصوں اور ایسے ہی دوسرے مردوں اور عورتوں کا ہجوم رہتا تھا۔

شاہ صاحب کا نجیب الدولہ کو دعوت اصلاح کا منصوبہ:

اس وقت شاہ صاحب نے پوری بصیرت کے ساتھ سیاسی افق کا مطالعہ کیا اور اصلاح احوالِ امت کا جو منصوبہ ذہن میں ترتیب دیا، وہ یہ تھا کہ مرہٹوں کی سرکوبی کے لیے بیرونی مدد حاصل کی جائے۔ اس غرض کے لیے جو موافق ترین آزمودہ کار مسلم سپہ سالار ممکن ہو سکتے تھے وہ احمد شاہ ابدالی تھا، جنہوں نے ۱۷۴۷ء/ ۱۱۶۰ھ سے ۱۷۶۹ء/ ۱۱۸۲ھ تک محمود غزنوی کی طرح ہندوستان کو اپنی توجہ کا مرکز بنائے رکھا۔ آپ نے انہیں اور ان کے معاون نجیب الدولہ کو اپنی تجاویز کی طرف متوجہ کیا، شاہ صاحب کی ان دونوں شخصیات کے ساتھ مراسلت کا پس منظر یہ تھا، جو بڑی معنیٰ خیز ہے۔(۲۳)

اس ہنگامہ خیز دور میں اپریل ۱۷۴۸ء/ ۲ ربیع الثانی ۱۱۶۱ھ کو محمد شاہ اس عالم فانی سے کوچ کر گئے۔ محمد شاہ کی وفات کے بعد شاہ عالم ثانی احمد شاہ نے اقتدار سنبھالا اور ۴۸ سال تک دوسروں کے ہاتھوں کٹھ پتلی بنا رہا۔ بکسر کی لڑائی میں اَودھ کے نواب وزیر شجاع الدولہ اور

میر قاسم کے انگریزوں کے ہاتھوں شکست کھانے کے بعد ۱۷۶۴ء/۱۱۷۷ھ میں شاہ عالم نے انگریزوں کی اطاعت قبول کر لی اور ایک معاہدہ کے تحت وہ انگریز کا وظیفہ خوار بن گیا۔ یوں بنگال وغیرہ کے محاصل ایسٹ انڈیا کمپنی کے ہاتھ چلے گئے۔(۲۴)

احمد شاہ ابدالی نے ۱۴ جنوری ۱۷۶۱ء/۱۱۷۴ھ (شاہ صاحب کی وفات سے ایک سال پہلے) مرہٹوں کو شکست دی۔ اس کامیاب کاروائی کے بعد ملکی صورت حال میں تیزی سے بہتری آنی شروع ہوئی۔ اگر سلطنت مغلیہ کے حکمرانوں میں تھوڑی سی بھی ہمت ہوتی تو وہ اس موقع سے فائدہ اٹھا کر برصغیر میں اپنا اقتدار بحال کر سکتے تھے، مگر یہاں یہ حالت تھی کہ سلطنت بے روح اور بادشاہ عزم و ہمت سے عاری!!

اس کے بعد حالات بد سے بدتر ہو گئے، یہاں تک کہ انیسویں صدی کا آغاز ہوتا ہے۔ اس صدی کے لیل ونہار مزید المناک واقعات کو اپنے دامن میں لیے ہوئے تھے۔ ان میں صرف دو مغل حکمران ہندوستان کے افق سیاست پر باقی رہ گئے، ایک محمد اکبر شاہ ثانی جس کا دور بادشاہت ۱۸۰۶ء/۱۲۰۱ھ سے ۱۸۳۸ء/۱۲۵۳ھ اکتیس سال کو محیط ہے، دوسرا مغل سلطنت کی آخری نشانی محمد بہادر شاہ ظفر جو ۱۸۳۸ء/۱۲۵۳ھ تا ۱۸۵۷ء/۱۲۷۳ھ جو کم وبیش بیس سال مسند اقتدار پر متمکن رہا۔ یہ صرف نام کے بادشاہ تھے، حکم کمپنی بہادر کا چلتا تھا۔ ۱۸۵۷ء/ ۱۲۷۳ھ میں یہ سلسلہ بھی ختم ہو گیا اور برصغیر میں انگریزوں کا پرچم لہرانے لگا۔(۲۵) اس کے نتیجہ میں ہندوستان میں شدید ردِعمل پیدا ہوا، اور انگریز کی مخالفت میں کئی تحریکوں نے جنم لیا، بدیسی حکمرانوں کو عمل دخل کے، مواقع نا اہل بادشاہوں نے فراہم کیے، ان حکمرانوں کی پشت پر صنعتی انقلاب کی قوت تھی، اس کے بعد حصولِ آزادی میں دو صدیاں بیت گئیں۔

نتیجۂ بحث:

مقالہ نگار بالا واقعات وشواہدات کی روشنی میں اس نتیجہ پر پہنچا ہے کہ بدیسی حکمرانوں کو عمل دخل کے مواقعے نا اہل بادشاہوں نے فراہم کیے۔ تاریخ دراصل درس عبرت کے لیے دہرائی جاتی ہے۔ امتِ مسلمہ نے جب بھی اپنی خودمختاری کی اہمیت کو نظروں سے اوجھل کر دیا۔ اسلام دشمن طاقتوں نے فائدہ اٹھایا اور مسلمانوں پر سیاسی، معاشی اور تعلیمی یلغار سے باز نہ آئے، اس

وقت ذرپیش حالات کا اس وقت کے حالات سے موازنہ کی بھی ضرورت ہے۔ اصلاح احوال کے حوالے سے آج کے واقعات کا ان واقعات کے ساتھ ایک گہرا تعلق ہے۔

سابقہ فصل میں مذکورہ سیاسی ومعاشرتی حالات جہاں سیاست کے اکھاڑے میں مختلف سیاسی پہلوانوں کی شکست وفتح کا باعث بن رہے تھے، وہاں اس سے براہ راست ملکی معیشت متاثر ہو رہی تھی اور معاشی بدحالی جنم لے رہی تھی۔ شاہ صاحب کے عہد کے ۱۷۰۳ء/۱۱۱۴ھ سے ۱۷۶۴ء یعنی ۶۳ سال پر محیط ہے، حالات یوں تھے۔

۱۰ مئی ۱۷۵۸ء/ ۱۱۷۱ھ کو بادشاہ سواری نہ ہونے کی وجہ سے محل سے مسجد تک پیدل چل کر گیا۔ شہزادوں اور شہزادیوں کی حالت غریبوں سے بدتر تھی، شاکر خان جو شہزاد علی خان کا دیوان تھا، کہتا ہے کہ وہ ایک دن خیرات خانہ کا شوربہ شاہی معائنہ کے لیے شہزادے کے پاس لے کر گیا، تو اس نے کہا یہ محل کی بیگمات کو دے دیں، کیونکہ حرم کے باورچی خانہ میں تین دن سے چولہا نہیں جلا۔ یہی نہیں بلکہ نوبت یہاں تک پہنچ چکی تھی کہ شاہی خزانے کے خالی ہونے کی وجہ سے مہینوں اور بعض اوقات برسوں فوجوں کو تنخواہ نہ ملتی تھی۔'' (۲۶)

مغل بادشاہ احمد شاہ ۱۷۴۸ء/ ۱۱۸۱ھ تا ۱۷۵۴ء/ ۱۱۸۷ھ کے زمانے کی بابت مؤرخین لکھتے ہیں:

''احمد شاہ کے زمانے میں برابر تین سال تک افواج اپنی ماہانہ تنخواہ سے محروم رہیں اور حالت یہاں تک پہنچ چکی تھی کہ محلاتِ شاہی کے ساز وسامان کی فہرست بنا کر دکانداروں کو دے دی گئی تھی کہ ان کو فروخت کر کے سپاہیوں کی تنخواہیں ادا کر دی جائیں۔'' شاہ عالم کے عہد میں معاشی بدحالی کا تذکرہ سرسید احمد خان نے جس انداز میں کیا ہے، اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ اس وقت معاشی بدحالی آخری حد کو پہنچ چکی تھی۔

''اس وقت (شاہ عالم کے عہد میں) نہایت معاشی تنگی تھی، تمام کارخانے ابتر ہو گئے تھے، شہزادے جو قلعہ کے نومحل میں رہتے تھے، ان کو ماہانہ روپیہ نہیں ملتا تھا اور چھتوں پر چڑھ کر چلاتے تھے کہ بھوکے مرتے ہیں''۔ (۲۷)

ان حالات میں یہ تجزیہ برمحل ہے کہ عہدِ ولی اللہی میں امن وامان تباہ ہو چکا تھا، معاشی

حالت ابتر ہو چکی تھی، ملکی آمدن محدود ہو کر رہ گئی تھی، محصولات کا نظام درہم برہم ہو کر رہ گیا تھا، شاہ صاحب کی ایسے حالات میں بھی ملک کے مالیاتی نظام پر گہری نظر رہی۔ وہ ایک سیاسی مکتوب میں ایک حکومتی کار پرداز کی توجہ معیشت کی طرف یوں مبذول کراتے ہیں: ''محصولات ہندوستان کم از ہفت ہشت کروڑ نیست لیکن بشرط غلبہ وشوکت والا درمے بدست نیاید'' (۲۸)

ترجمہ: ''ہندوستان کی محصولات سات آٹھ کروڑ سے کم نہیں، بشرطیکہ غلبہ وشوکت موجود ہو ورنہ ایک کوڑی بھی ملنا مشکل ہے''۔

تاریخی دستاویزات سے مذکورہ اعداد وشمار کی تصدیق ہوتی ہے، شاہ صاحب کا ملکی آمدن کے بارے میں اعداد وشمار پر مبنی تجزیہ یقیناً فکر انگیز ہے۔ شاہ صاحب نے درپیش ملکی حالات معاش ومعاشرت کی درستگی کے بارے میں ایک منضبط منصوبہ تشکیل دیا، اس منصوبہ کی پوری تفصیل ''شاہ صاحب کے معاش ومعاشرتی افکار کا تحقیقی جائزہ'' میں آئے گی۔ (۲۸)

یہ واضح ہے کہ شاہ صاحب کی حالات پر گہری نظر تھی۔ وہ اس وقت کے حالات کی نسبت سے اصلاحِ معاش و معاشرت سے متعلق ایک پروگرام رکھتے تھے، شاہ صاحب نے دوسری اصلاحات کی طرح اپنی کتب میں اسے متفرق جگہ بیان کیا ہے۔ یہ امرِ واقع ہے کہ شاہ صاحب نے درپیش حالاتِ معاش و معاشرت کی اصلاح کے لیے جو منصوبہ تشکیل دیا ہے، وہ اسلامی نظامِ معاش و معاشرت ہی کی تعبیر وراہنمائی تھی۔ اگر اٹھارویں صدی عیسوی میں ان اصولوں کے اطلاق ایک بیمار معاشرہ کی اصلاح کے لیے مفید ثابت ہوسکتا ہے، تو آج بھی امت ان اصولوں کے آئینہ میں اپنا حال دیکھ کر اپنی اصلاح کا سامان کرسکتی ہے۔ اس لیے کہ جو خرابیاں اس وقت پائی جاتی تھیں، آج وہ خرابیاں ان کے مقابلے میں بدرجہ اتم پائی جاتی ہیں۔ گو یا اصلاحِ معاش ومعاشرت سے متعلق شاہ صاحب کے اصول کلیات کے درجے میں ہیں۔ ان کی افادی اہمیت مسلم ہے۔ اقوام خوشحال ہوتی ہیں تو نئے فلسفے اور علوم ایجاد ہوتے رہتے ہیں۔ فکر بلندی ہوتی ہے۔ معاشی بدحالی میں انسان کی نظر مادی ضروریات سے تجاوز نہیں کرپاتی۔ شاہ صاحب کے عہد میں یہ دیکھنا ہے کہ سماج میں علمی حالات کیا تھے؟ معاشی بدحالی، علمی ارتقاء پر کیسے اثر انداز ہورہی تھی؟ کیا ہمیشہ معاشی زوال علمی زوال کو مستلزم ہے؟ اس حوالے سے آئندہ فصل میں جائزہ پیش کیا جاتا ہے۔

فصل دوم:

شاہ صاحب کے عہد میں علمی و فقہی حالات

گذشتہ بحث کے نتیجے اور تمام زمینی حقائق سے ایک مستشرق فری لینڈ (۲۹) کا تجزیہ بالکل درست ثابت ہوتا ہے، اور یہ حقیقت کھل کر سامنے آتی ہے، کہ شاہ صاحب کا زمانہ اٹھارویں صدی عیسوی، سیاسی لحاظ سے انحطاط و زوال کا عہد تھا۔ سوال یہ ہے کہ کیا سیاسی زوال ہمیشہ علمی زوال کو بھی مستلزم ہے؟ اس کا جواب لادین فلسفوں میں جو ہو، سو ہو، اسلامی روایات میں اس کا جواب نفی میں ہے۔ تفصیل اس کی یہ ہے کہ مسلمانوں کی فکری علمی تاریخ اور اس کی تصنیفی اور تحقیقی سرگرمیوں کی طویل روئیداد سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کی علمی اور فکری زندگی اور ان کی تصنیفی و تحقیقی سرگرمیاں سیاسی عروج اور سلطنتوں سے مربوط و وابستہ نہیں رہیں، جبکہ اکثر غیر مسلم اقوام کی تاریخ میں نظر آتا ہے کہ سیاسی زوال کے ساتھ ان کی خود اعتمادی ختم اور ذہنی وفکری سوتے خشک ہو کر رہ جاتے ہیں۔

مسلمانوں کی تاریخ گواہ ہے کہ عین دور زوال و انحطاط میں وہ بڑے علمی کارہائے نمایاں انجام دے چکے ہیں، مثلاً ساتویں صدی ہجری کے آخر میں سقوط بغداد اور تاتاریوں کے حملوں نے دنیائے اسلام کو زیروزبر کر دیا تھا۔ ان ممالک کی خاک اڑگئی تھی، جو صدیوں سے علم کے مرکز چلے آرہے تھے۔ اس عہد یعنی آٹھویں صدی ہجری کے اوائل میں شیخ الاسلام تقی الدین بن دقیق العید م ۱۳۰۳ء/۷۰۲ھ پایہ کے محدث، علامہ علاؤالدین الباجی م ۱۳۱۵ء/۷۱۴ھ جیسے امام و مجتہد، علامہ شمس الدین الذہبی م ۱۳۴۸ء/ ۷۴۸ھ جیسے مؤرخ و نقاد اور علامہ ابو حیان نحوی م ۱۳۴۵ء/ ۷۴۵ھ جیسے ماہر فن شیخ الاسلام ابن تیمیہ م ۱۳۸۳ء/۷۸۴ھ جیسے اصولی و متکلم، علماء نظر آتے ہیں۔

علوم دینیہ میں کمال پیدا کرنے اور ان کی خدمت و اشاعت کا جذبہ داخلی ہوتا ہے۔ حاملین دین رضائے الٰہی اور نیابت انبیاء علیہم السلام کے فرض کی ادائیگی اور حفاظت دین کے جذبے کے تحت خدمات بجالاتے ہیں، اس لیے یہ ایک تاریخی حقیقت ہے کہ سیاسی کشمکش کے

باوجود اہل ذوق نے اپنے مقصد سے غرض رکھتے ہوئے پوری یکسوئی کے ساتھ ذمہ داریوں سے عہدہ برآ ہونے کو اپنا وطیرہ بنائے رکھا ہے۔ اسلامی تاریخ یہ بتاتی ہے کہ سیاسی زوال علمی وذہنی زوال کے لیے جزو لازم کے طور پر نہیں رہا۔

شاہ صاحب کے عہد کو بھی اس حیثیت سے دیکھنا چاہیے۔ یہ سیاسی زوال کا عہد تھا تاہم دینی اور علمی طور پر اصلاح وتجدید کا کام بھی اسی عہد میں ہوا۔ اس دعویٰ پر شاہ صاحب کا پورا علمی کام گواہ ہے۔ اس عہد میں جن علوم پر توجہ رہی اور جن اہلِ علم نے اپنا کام متعارف کرایا ان کی تفصیل یہ ہے۔

عقلی و منطقی علوم کا دور:

شاہ صاحب کے عہد میں علومِ حدیث، علم الفقہ واصولِ فقہ، علم منطق وفلسفہ کا عام چرچا تھا۔ الغاز ولطائف، (۳۰) ادب وشاعری کی طرف بھی عام رجحان پایا جاتا تھا۔ اس عہد میں علامہ ابو الحسن الکبیرؒ م ۱۷۲۶ء/ ۱۱۳۸ھ، الشیخ ابراہیم کردیؒ م ۱۶۹۰ء/ ۱۱۰۱ھ، (۳۱) اور ان کے خلف الرشید شیخ ابوطاہر مدنیؒ م ۱۷۳۲ء/ ۱۱۴۵ھ (۳۲) شیخ عبدالباقی الزرقانیؒ م ۱۷۲۲ء/ ۱۱۲۲ھ (۳۳) شیخ محمد اسماعیل الصنعانیؒ م ۱۷۵۱ء/ ۱۱۶۴ھ، (۳۴) اور شیخ العجلونیؒ م ۱۷۴۹ء/ ۱۱۶۲ھ (۳۵) کو نمایاں مقام حاصل ہے۔ اس عہد میں کثرتِ تصانیف کے حوالے سے، شیخ عبدالغنی النابلسیؒ م ۱۷۳۱ء/ ۱۱۴۳ھ اور علامہ اسماعیل حقیؒ (ولادت نامعلوم) (۳۶) دو بڑے نام تھے۔

برصغیر پاک وہند میں فقہی تفاسیر کا آغاز بھی عہد ولی اللہی میں ہوا۔ شیخ احمد المعروف بملا جیون امیٹھویؒ م ۱۷۱۸ء/ ۱۱۳۰ھ نے ''تفسیراتِ احمدیہ فی بیان الایات الشرعیۃ'' کے نام سے تفسیر لکھی، جس میں ان پانچ سو آیات کی تفسیر ہے جن سے مسائل واحکام مستنبط ہوتے ہیں، ان کی دوسری کتاب اصولِ فقہ کے موضوع پر المنار کی شرح ''نورالانوار'' ہے جو کہ درسِ نظامی میں شامل معتبر اور وقیع علمی پیش رفت ہے۔ یہ ہندوستان کے عہد زوال کی لکھی ہوئی کُتب ہیں۔ مُلا جیون جیّد فقہی عالم تھے۔ یہ عالمگیر اورنگ زیب کے استاد رہے ہیں۔

ہندوستان میں عربی ادب، شاعری اور نثر پر جن شخصیات کا احسان ہے، ان میں شاہ صاحب خود بھی شامل ہیں۔ سابقہ بحث فصل ''شاہ ولی اللہ کی تصنیفی ملکات'' کے ضمن میں ان کے علمی کام کا تذکرہ ہو چکا ہے۔ دوسری شخصیت آزاد بلگرامی کی ہے، جو حسان الہند کے لقب سے یاد کیے جاتے ہیں اور شاہ

صاحب کے معاصرین میں سے ہیں، یہ مؤرخ اور کئی شعری مجموعوں کے مصنف ہیں۔(۳۷)

ہندوستان میں بارھویں صدی ہجری میں علمی افق پر عبدالحکیم سیالکوٹیؒ اور میرزاہد ہرویؒ روشن ستاروں کی طرح چمک رہے تھے۔ مؤخرالذکر بزرگ علم وحکمت میں یکتائے روزگار تھے۔ان کا سلسلۂ تلمذ شیخ محقق جلال الدین دوانی م۱۵۲۲ء/ ۹۲۸ھ پر منتہی ہوتا ہے۔ دوانی حکمتِ عملی یعنی عمرانیات پر یقین اور اس میں مہارت رکھتے تھے۔ دوانی چونکہ شاہ صاحب کے والد ماجد کے بھی استاد رہے ہیں، اس طور پر شاہ صاحب کو والد ماجد کے واسطے سے یہی صفت منتقل ہوئی۔(۳۸) دوانی کے والد قاضی محمد اسلمؒ عہد جہانگیری وشاہجہانی میں قاضیِ عسکر تھے۔ (۳۹) انہوں نے اُصولِ فقہ اور منطق کے موضوعات پر بالترتیب مسلّم الثبوت اور سلّم العلوم جیسی ادق کُتب لکھ کر علمی دنیا پر اپنی دھاک بٹھا دی۔ اس عہد میں کئی مدارس و جامعات سرگرمی کے ساتھ مصروفِ عمل تھے۔ جامعہ ازہر مصر میں، جامعہ زیتونیہ تیونس فاس میں طلبہ کی علمی تشنگی بجھا رہی تھیں۔ ادب و شاعری کی طرف بھی عام رجحان تھا۔ خوش عقیدگی، کرامات، نجوم و حکمت، ریاضی وعلمِ ہیئت میں عام دلچسپی دیکھنے میں آرہی تھی۔

علوم القرآن والحدیث سے بے اعتنائی:

شاہ صاحب کے عہد میں سرزمینِ ہند میں مسلمانوں کا رُخ علومُ القرآن والحدیث جیسے مقصودی علوم سے عقلیت پر مبنی علوم منطق وفلسفہ کی طرف کس چیز نے پھیر دیا؟ یہ سوال ہر صاحب دانش کے لیے یقیناً باعث اضطراب ہے۔ آخر فلسفہ قدیم کے لاطائل قیل وقال کو دین اسلام کی تعلیمات کے برابر لا کھڑا کرنے میں کون سے عوامل کارفرما تھے؟۔ تجزیہ کرنے سے یہ امر پایۂ ثبوت کو پہنچتا ہے کہ یہ ایران کی سرزمین تھی، جس نے اعلیٰ پایہ کے ائمہ حدیث اور جید قسم کے متبحر عالم پیدا کیے۔ علماء حدیث میں امام مسلمؒ م۸۷۵ء/ ۲۶۱ھ، امام ابوداؤدؒ م۸۹۲ء/ ۲۷۵ھ، امام نسائیؒ م۹۱۵ء/۳۰۲ھ اور امام ابن ماجہؒ م۸۸۷ء/ ۲۷۳ھ جیسے مسلّم ائمہ فن اور ایوانِ حدیث کے چار ستون، دوسری طرف بلند پایہ فقیہ اور متبحر عالم ابواسحاق شیرازیؒ، امام الحرمین ابوالمعالی عبدالملک جوینیؒ، حجۃ الاسلام ابوحامد الغزالی جیسی سرآمد روزگار شخصیتیں ایران نے جنم دیں۔ بعد کے ادوار میں یہاں کے علماء کا رابطہ علوم القرآن والحدیث جیسے علومِ نافعہ سے منقطع

رہا۔خصوصاً دسویں صدی ہجری میں، اسماعیل صفوی ۱۵۰۰ء/ ۹۰۵ھ تا طہماسپ، (۱۵۷۷ء/ ۹۸۴ھ) علوم دینیہ پر منطق و فلسفہ کا غلبہ رہا۔ بقولِ آزاد بلگرامی دسویں صدی ہجری کے آخر میں عقلیت پسند شخصیتوں کے شاگرد ہندوستان پہنچے اور یہاں کے نصابِ درس اور طریقِ تعلیم پر عقلیت کی ایسی گہری چھاپ لگادی، جو تیرھویں صدی ہجری تک باقی رہی۔ بعد میں بھی یہی سلسلہ جاری رہا۔ میر زاہدؒ اور ان کے والد قاضی محمد اسلمؒ کی وساطت سے صرف ایران ہی نہیں، بلکہ پڑوسی ممالک افغانستان اور ہندوستان برابر متاثر ہو رہا تھا۔(۴۰)

شاہ صاحب کے عہد میں جب تک فقہی و مسلکی رُجحانات کا جائزہ پیش نہ کیا جائے، تب تک اس بحث کا حق ادا نہیں کیا جاسکتا۔ اس ضمن میں شاہ صاحب کے عہد کا ماقبل ادوار سے تقابل کیا جائے تو یہ حقیقت کھل کر سامنے آتی ہے کہ اکبر کے دور میں شاعری و ادبی محافل میں رونق دِکھائی دے رہی تھی۔شاہ صاحب کے عہد میں بھی شاعری کا شوق بہر حال موجود تھا، البتہ تعویذات ورقیات کا عام رجحان تھا۔ فقہی، نحوی اور صرفی مسائل میں لاطائل بحث اور دقیقہ سنجیاں بڑی علمی خدمت خیال کی جاتی تھیں۔ کُتب کے متون اور تخلیقی کام کے بجائے حواشی اور حواشی در حواشی لکھنے کا عام رُجحان تھا۔ شاہ صاحب کے دور میں فقہی مسالک میں ایک امام کا تقلیدی رُجحان شدّتِ انتہا کو پہنچ چکا تھا۔ یہاں ہندوستان میں شاہ صاحب سے ایک صدی بیشتر اکبر کی آزادانہ مذہبی پالیسیوں کے ردّعمل میں اورنگ زیب عالمگیر کی حکومت قائم ہوئی۔ اورنگ زیب کی راسخ العقیدگی نے حنفیت کو عروج پر پہنچایا۔ فتاویٰ عالمگیریہ کی سرکاری تدوین سے اس مذہب کو جو تقویّت ملی، اس کے اثرات آج بھی برّ صغیر میں دیکھنے میں آتے ہیں۔ یہ حنفیت کے عروج کی صدی خیال کی جاتی ہے۔(۴۱)

یہ سوال بذاتِ خود اہم ہے کہ شاہ صاحب نے درپیش فقہی حالات میں کیا روش اپنائی۔ آپ نے عام علماء کی طرح جامد تقلید اور مذہبی صلابت اور راسخ العقیدگی کو شعار بنایا یا کچھ اور؟ اس کا تفصیلی جواب آئندہ صفحات میں آئے گا۔ شواہد یہ بتاتے ہیں کہ شاہ صاحب کو اس وقت کے علماء کا دنیادارانہ رنگ ناپسند تھا۔ جامد تقلید اور وہ خشک زاہد صوفیاء کے بھی خلاف تھے۔ پھر شاہ صاحب کیا خود مجتہد تھے یا کیا تھے؟ ایسے ہی وقیع اور اہم سوالات کے جوابات تلاش کرنا مقالہ نگار کے اہداف میں شامل ہے۔ شاہ صاحب نے اپنی کتب ''حجۃ اللہ البالغۃ'' اور ''التفہیمات الالٰھیہ''

میں معاشرے کے مختلف طبقات کو مخاطب کرکے بے لاگ تنقید کی ہے۔ایسی عبارات جہاں شاہ صاحب کی بلندی فکر،ان کی دینی حمیت اور جرأت پر دال ہیں،وہاں ایسی وقیع عبارات آپ کی عربی دانی اور ادبی ذوق کا بھی پتا دیتی ہیں۔شاہ صاحب دینی متعلمین کو یوں مخاطب کرتے ہیں۔

واقولُ لِطلبة العلم ایُّها السفهاء المسمون انفسكم بالعُلماء أشغلتم بعلوم اليونانيين وبالصرف والنحو والمعاني وظننتم ان هذا هو العلم ، انما العلم آيةٌ محكمةٌ من كتاب الله ان تتعلمو ها بتفسير غريبها وسبب نزولها وتاويل معضلها اوسنة قائمة من رسول الله (۴۲)

ترجمہ: میں طالب علموں سے یہ کہتا ہوں،اے کم عقلو! تم اپنے آپ کو علماء کے مقتدر نام سے یاد کرتے ہو تم یونانی،صرف نحو اور علم معانی جیسے علوم میں مشغول ہو گئے ہو اور تم نے یقین کر لیا کہ بس دینی علوم یہی ہیں،حالانکہ علم تو یا کتاب اللہ کی محکم آیات ہیں،کہ ان کی غریب آیات اور مشکل آیات کی تفسیر کی جائے یا ان کے سببِ نزول سے بحث کی جائے،یا ان کے مشکل معنی کی مناسب تاویل پیش کی جائے،یا پیغمبرؐ کی ثابت شدہ سنت کا نام ہے۔

اس کا مطلب یہ ہے کہ شاہ صاحب اس وقت کے نظام تعلیم اور اس کے نصاب سے مطمئن نہیں تھے،شاہ صاحب کا منشأ یہ تھا کہ علوم آلیہ اور مقصودی میں،جو فرق ہے اسے ملحوظ رکھا جائے،ایسے علوم جو مرور زمانہ کے ساتھ اپنی افادیت کھو چکے ہوں،انہیں ترک کر دینا ہی دانشمندی ہے۔یہی بات شاہ صاحب مؤطا امام مالک کی شرح ''مصفیٰ'' میں یوں لکھتے ہیں۔

''ہمارے زمانے کے معقولی اگرچہ دقیقہ شناس ہیں،لیکن فیض الٰہی سے بہت دور ہیں،یہ بات ہمارے زمانے کے ان معقولین کے بارے میں کہی گئی ہے جو مستحدث علوم (منطق اور علوم آلیہ) میں مشغول ہو کر انبیاء علیہم السلام کی میراث سے محروم ہو گئے۔اللہ تعالیٰ ہمیں اور انہیں راہ حق دکھائے۔'' (۴۳)

شاہ ولی اللہؒ موطاء امام مالک کی اہمیت،علوم دینیہ میں مجتہدانہ بصیرت سے کام لینے اور بے دلیل تقلیدی روش سے اجتناب کرنے کو بڑے اچھوتے انداز میں یوں بیان کرتے ہیں۔

''مؤطا امام مالک کے سوا اس وقت کوئی کتاب ایسی نہیں جو مخدوم ہو،

اور طبقہ بعد طبقہ اس میں مجتہدانہ نظر نہ ڈالی گئی ہو، جو شخص ان ماٗخذ کتابوں کو جو شریعت کے اصول ہیں، جانتا ہو، اور علماء نے اس میں جو مجتہدانہ نظر اور کلام کیا ہے، اسے بھی جانتا ہو، اسکے لئے مزید کسی دلیل کی ضرورت نہیں، لیکن ہمارے زمانے کے سادہ لوح جو اس جانب سے پورے طور پر اعراض کیے ہوئے ہیں، جنہوں نے اونٹ کی طرح اپنی ناک میں نکیل مضبوط کرلی ہے، اور جنہیں خبر نہیں کہ وہ کدھر جارہے ہیں۔" (۴۴)

خشک زاہد فقہاء و مشائخ کے بارے میں لکھتے ہیں۔

یا ایھا المتقشفین من الوعاظ والعباد والجالسین فی الخانقاھات یا ایھا المتنسکوُن رکبتم کل صعبٍ وذلولٍ، واخذتم بکل رطبٍ و یابسٍ ودعوتم الناس الی الموضوعات والأباطیل وعسرتم علی الخلق انما بعثتم میسرین لا معسرین (۴۵)

ترجمہ: اے خشک زاہد واعظو اور صوفیاء جو خانقاہوں میں بیٹھنے والے ہو اور اللہ سے نسبت رکھنے والو تم نے ہر مشکل و آسان طریقہ اختیار کر رکھا ہے ہر صحیح و غلط روایت کو قبول کرلیا اور لوگوں کو تم نے گھڑی ہوئی باطل چیزوں کی طرف بلایا اور لوگوں کو تم نے مشقت میں ڈالا، حالانکہ تمہیں تو آسانی پیدا کرنے کے لئے بھیجا گیا تھا نہ مشکل پیدا کرنے کے لئے۔

شاہ صاحب اپنے دور کے اہل علم سے جو "فقہاء" کہلاتے تھے، نالاں معلوم ہوتے ہیں۔ آپؒ کا بیان ہے۔

"اس زمانے میں فقیہ اس شخص کا نام ہے جو باتونی ہو۔ زور زور سے ایک جبڑے کو دوسرے جبڑے پر ٹپکتا ہو، جو فقہاء کے اقوال قوی ہوں یا ضعیف سب کو یاد کر کے بغیر اس امتیاز کے کہ ان میں سے کس میں قوت ہے، کس میں نہیں ہے، وہ انہیں اپنے جبڑوں کے زور سے چلتا کرتا ہے۔ (۴۶)

شاہ صاحب بذات خود اجتہاد کے درجہ پر فائز تھے۔ وہ نفس فقہ کے منکر نہیں تھے، البتہ حدیث

صحیح کے مقابلے میں تاویلات سے یقیناً نالاں وگریزاں تھے۔اہل علم کو مخاطب کر کے لکھتے ہیں۔

اے اہل علم!! تم میں سے اکثر اہل علم کا حال یہ ہے کہ تمہارے پاس نبی کریمؐ کی کوئی حدیث پہنچتی ہے تو تم اس پر عمل نہیں کرتے اور تم کہتے ہو کہ میرا عمل تو فلاں کے مذہب پر ہے اور پھر حیلہ یہ پیش کرتے ہو کہ حدیث کا سمجھنا اور اس کے مطابق حکم دینا یہ کامل اور ماہر لوگوں کا کام ہے اور ائمہ میں جو مذاہب کے بانی تھے، ان سے یہ حدیث مخفی نہ تھی، بلکہ کسی وجہ سے انہوں نے ترک حدیث کی ہوگی یا تو حدیث منسوخ ہوئی ہوگی یا مرجوح ہوگی۔(۴۷)

علم حدیث کی روح علم فقہ ہے، لہٰذا اصولی طور پر فقہ اور حدیث میں تضاد ممکن نہیں، تاہم کبھی ایک ظاہر حدیث جس کی سند میں بھی احتمال آسکتا ہے۔ایک دوسری قوی حدیث اور اس کی روح کی متضاد ہو جائے، تو قوی حدیث پر عمل کیا جائے گا۔مختلف احادیث کا آپس میں ایک دوسری کے ساتھ تطبیق وترجیح وغیرہ مستقل ایک فن ہے، اس طرح احادیث کا قرآنی احکام سے ہم آہنگ کرنا بھی ایک ادق علم ہے، جس کو ''فقہ'' کا علم کہا جا سکتا ہے۔ایسی صورت حال میں حدیث کی ظاہری اور باطنی روح کی اساس پر تنوع اور اختلاف رائے کا پایا جانا ایک فطری عمل تھا، لہٰذا تاریخ اسلامی میں کبھی تو علماء حدیث علمی افق پر چھائے رہے ہیں اور کبھی فقہاء امت۔

ایک فقیہ کی ادق نظر، آثار وروایات، سماجی عادات، نظائر واشباہ کے علاوہ جس چیز پر مرتکز ہوتی ہے، وہ انسانی عقل کی رو رعایت کے ساتھ اسلام کے عمومی قواعد کی پاسداری ہوتی ہے۔چونکہ شاہ صاحب کے عہد میں منطق وفلسفہ جیسے علوم کی طرف عام رجحان پایا جاتا تھا، اس لئے اکثر علماء پر نہ صرف فقہی علوم کا غلبہ تھا، بلکہ وہ فقہی مسالک اربعہ سے خروج کو گناہ عظیم خیال کرتے تھے، ایسے واقعات بھی کتب میں درج ہیں، کہ استدلال میں حدیث کے مقابلے میں کسی جید فقیہ کے قول کا مطالبہ کیا گیا۔ایک واقعہ اس ضمن میں نقل کیا جاتا ہے:

شیخ نظام الدین بدایونی م ۱۳۳۵ء/ ۷۲۵ھ سماع کا ذوق رکھتے تھے، علماء کو اس پر اعتراض تھا، معاملہ غیاث الدین تغلق تک پہنچا، اس نے نظام

> الدین اور فقہاء وقضاۃ کو مناظرہ کیلئے بلایا۔ شیخ نے وہ احادیث پیش کیں، جن سے سماع کی اباحت ثابت ہوتی تھی، فقہاء نے انہیں رد کردیا اور کہا کہ ہمارے ملک میں فقہی روایات، احادیث پر مقدم ہیں۔ بعض نے کہا ہم احادیث کو سننا نہیں چاہتے، کیونکہ ان سے شافعیؒ نے تمسک کیا ہے، اور وہ ہمارے مذہب کے دشمن ہیں۔ (۴۸)

اس واقعہ سے بخوبی اندازہ کیا جاسکتا ہے کہ اس دور کے علماء کا فقہ میں کس قدر غلو اور شدت تھی۔ شاہ صاحب کو بس تقلید میں غلو ناپسند تھی، آپ فکری جمود کو توڑنا چاہتے تھے۔ آپ نے چاروں دبستان فقہ میں کیسے تطبیق پیدا کردی۔ اس کا تذکرہ بعد میں آئے گا۔ یہ اس وقت کے علمی وفقہی حالات تھے، جن کے اندر شاہ صاحب نے اپنا تخلیقی کام پیش کیا۔ اس بحث کے عمومی نتائج یہ ہیں:

نتائج بحث:

۱- ایران کی عقلیت پسندی سے ہندوستان متاثر ہو رہا تھا۔

۲- قرآن وحدیث کے مقابلے میں یونانی منطق وفلسفہ پر زور دیا جا رہا تھا۔

۳- تقلیدی رجحان غالب تھا، فقہ حنفی عروج پر تھا۔

۴- سیاسی ومعاشی زوال کی طرح علمی زوال کی واضح نشانیاں نہیں مل رہی تھیں۔

۵- نثر، شاعری اور دوسرے فنون میں اہل ذوق کی دلچسپی قائم رہی۔

۶- معاشی وسیاسی حالات کی طرح علمی افق پر بھی دھند چھایا ہوا تھا، متنوع افکار موجود تھے۔ تخلیقی وتعمیری فکر کی بجائے، رجعت قہقری کی کیفیت تھی۔ تاہم مجموعی طور پر گہری نظر سے دیکھا جائے تو محسوس یہ ہوتا ہے کہ ہندوستان کے مسلمانوں میں عقلیت اور روشن خیالی کی تحریک انگڑائیاں لے رہی تھی اور علمی پیش رفت اپنے انداز پر ہو رہی تھی۔ ایک لحاظ سے تقلید میں صلابت وشدت کا جذبہ پروان چڑھ رہا تھا جو فکری زوال کی ایک علامت ہے۔ شاہ صاحب نے اس کو روکنے کے لیے زبردست اجتہادی کوششیں کیں۔ شاہ صاحب نے "فقہ الحدیث" کے عنوان سے فقہ کی تدوین کا بیڑا اٹھایا۔

فصل سوم

شاہ صاحب کے عہد میں تصوفانہ واخلاقی حالات

دین اسلام کی جامعیت کو دیکھتے ہوئے، علوم کے تینوں شعبوں فقہ، معاشرت ومعیشت اور تصوف میں کوئی مغائرت متصور نہیں ہوتی، بلکہ یہ شعبے متعلقہ جزئیات کے ساتھ مل کر کل دینِ اسلام کی صورت گری کرتے ہیں۔ جس کا مقصد ذات مطلقہ تک رسائی اور اس کی رضا کو پانا ہے۔ تاہم ''علم تصوف'' یا ''الہیاتی علم'' کو بقیہ دوعلوم کے مقابلے میں اس طور پر امتیازی حیثیت حاصل ہے، کہ اس میں خالصۃً بندہ کا اپنے اللہ کے ساتھ تعلق زیرِ بحث لایا جاتا ہے۔

تصوف مسلمانوں کے فکر وعمل کا وہ گوشہ ہے، جس پر سب سے زیادہ نقد وتبصرہ کیا گیا ہے، ماخذ سے لے کر مقاصد اور اثرات تک اس کے ہر پہلو پر انتہائی شدومد کے ساتھ نکتہ چینی کی گئی ہے، ناقدین نے نہ صرف اس کے سرچشموں ہی کو غیر اسلامی بتانے پر اکتفا کیا، بلکہ ملت اسلامیہ کے اکثر امراض کا باعث اسی کو قرار دیا۔

کشمکش حیات سے گریز، راہبانہ زندگی، غیر اسلامی فکر وکردار غرض ہر طرح کے الزامات تصوف اور صوفیاء کرام پر عائد کیے گئے۔ بعض نے تو یہاں تک انتہاء کردی اور لکھا کہ تصوف اسلام کے رخِ روشن پر ایک بدنما داغ ہے۔ اگر یہ الزامات مسخ شدہ تصوف پر ہیں تو ان کی صداقت میں کلام نہیں، لیکن اگر بلا استثناء مطلقاً تصوف اور صوفیاء کرام پر ہیں تو حقیقتِ حال مختلف ہے۔ حقیقی تصوف دین کی روح، اخلاق کی جان اور ایمان کا کمال ہے اس کی اساس شریعت ہے اور اس کا سرچشمہ قرآن وحدیث ہے۔ تصوف سے انسان کی متحرک زندگی کے رخ کا تعین ہو جاتا ہے۔ (۴۹)

تصوف کے ذریعے انسان کی نظر ظاہری ومادی اسباب سے ماورالطبعیاتی قوتوں تک وسعت اختیار کر لیتی ہے۔ یوں تصوف کا موضوع انسان کی مادی دنیا سے بھی ماوراحقیقت مطلقہ

کی تلاش اور اس سے مناسبت پیدا کرنا ٹھہر جاتا ہے۔ تصوف فقہ کی روح اور جادۂ شریعت کو ذریعہ بنا کر خود کو منوانا یا اس ذات حقیقی میں خود کو فنا کرنا ہے۔ یہ کائنات میں انسان کی آخری منزل اور دین کی روح ہے۔(۵۰)

تصوف کی ابتداء، ارتقاء اور اصطلاحات کی بحث کو اپنے موقع پر ضبط تحریر کریں گے، جو بات تصوف کے مسائل سمجھنے کیلئے ناگزیر ہے، وہ اس کا ارتقاء کے ساتھ وضع کا بدلتے رہنا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ تصوف کی تاریخ میں صاف مدوجزر دکھائی دے رہے ہیں۔ تہذیبی وثقافتی زندگی کے معرض ارتقاء میں ہونے کے باعث ہر دور میں تصوف کی طرف متوجہ کرنے والے مؤثرات الگ الگ رہے اور اس بناء پر صوفیانہ فکر بھی ارتقاء پذیر رہا۔ تصوف زمانے سے متاثر ہوتا رہا اور اپنے زمانے کو بھی متاثر کرتا رہا۔ ارتقاء تصوف میں یہ امر ملحوظ رہا ہے کہ جب بھی تصوف مدارج ارتقاء سے گزرا ہے، اس کی ارتقائی سمت یہی رہی ہے کہ صوفیانہ مذہبی واردات کے انجام کار پیغمبرانہ وحی کے مطابق ہو جائیں۔ چنانچہ جہاں کہیں ان کے مابین عدم مطابقت کا شائبہ ہوا، اسے رفع کر کے سازگاری وہم آہنگی پیدا کی گئی۔ اس اعتبار سے تصوف کو دورِ ماقبل تنقید اور دورِ تنقید کے دو ادوار میں تقسیم کیا جاتا ہے، آج کے دور کا تعلق موخر الذکر تقسیم سے ہے، جبکہ ماقبلِ تنقید کے دور کو شاہ ولی اللہؒ نے پنی کتاب ''ہمعات'' میں جو تصوف کی تاریخ پر مشتمل ہے، چار ادوار میں تقسیم کیا ہے۔

مرحلہ اولیٰ ————— زہد وورع اور تقویٰ کا دور

مرحلہ ثانیہ ————— مجاہدہ نفس اور باطنی کیفیات کا دور

مرحلہ ثالثہ ————— جذب اور نسبت توجہ کا دور

مرحلہ رابعہ ————— حقائق کی نظری تشکیل کا دور (۵۱)

امام غزالیؒ م ۱۱۱۲ء/ ۵۰۵ھ (۵۲) اور ابن عربی م ۱۱۶۵ء/ ۵۶۰ھ (۵۳) کے تصوفانہ افکار میں واضح فرق نظر آتا ہے۔ یہ کسے معلوم نہیں کہ ابن عربی کے فلسفہ وحدت الوجود اور اس کے ردعمل کے طور پر مجدد الف ثانیؒ م ۱۵۶۴ء/ ۹۷۱ھ کے وحدۃ الشہود کے نظریات نے تصوف کے مباحث کو نیا رخ دیا (۵۴) پھر مجدد صاحب کے تقریباً ایک صدی بعد شاہ ولی اللہ نے اس

نظری اختلاف کو محض اعتباری قرار دے کر دونوں فلسفوں کو کیسے باہمی طور پر استوار کیا، اور تاریخ کا دھارا بدل دیا۔ یہ ایک ایسا سوال ہے جس کا جائزہ پیش کرنا مقالے کے اہداف میں شامل ہے۔

الغرض یہ امر واقع ہے کہ تصوف کی بوقلموں تاریخ میں ایسے مدوجزر پائے جاتے ہیں، جن کی وجہ سے اسے تاریخی موڑ کی حیثیت سے تسلیم کیا جا سکتا ہے۔ تصوفانہ مسائل پر بحث کرتے ہوئے، ان ادوار کو پیش نظر رکھنا لازمی امر ہے۔

شاہ صاحب کے عہد میں متصوفانہ حالات کیسے تھے؟ ان کا رخ فقہیانہ علوم کی طرح عروج کی طرف تھا، یا سیاست و معیشت کی طرح پستی کی طرف۔ یہ مسائل تحقیق طلب ہیں، اس ضمن میں ہندوستان کی باگ ڈور سنبھالنے اور سماجی زندگی سے تعلق رکھنے والوں کی شخصی کردار اور رویوں سے بھی تصوفانہ واخلاقی سطح کے تعین میں مدد مل سکتی ہے، جو درج ذیل ہیں۔

اسلامی ہند کے دینی حالات اور تدریجی ارتقاء پر نظر رکھی جائے، تو یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ عرب اور مغل سلطنت کا سلسلہ محمد فیروز تغلق اور سکندر لودھی جیسے متوازن سلاطین سے ہو کر جب بڑھ رہا تھا، تو اس وقت مسلمان بادشاہ لاپرواضرور تھے، مگر اصول میں ترمیم و تنسیخ کا خیال ان کے دل میں قطعاً نہ آیا تھا۔ جب اکبر سریر آرائے تخت ہوئے، تو ان کی پچاس سالہ دور حکومت میں پہلے بیس سال کو چھوڑ کر بقیہ تیس سالوں میں جو مذہبی کھلبلی مچی، وہ تاریخ کا مستقل باب ہے۔ انہیں وحدت ادیان اور مذہبی ہم آہنگی کیلئے نظریہ وحدۃ الوجود ایک نعمت غیر مترقبہ کے طور پر ہاتھ آیا، اس نظریہ کی آڑ لے کر آپ نے وحدت ادیان کے فلسفہ کا اپنی سماج پر خوب اطلاق کیا، مجدد الف ثانیؒ اور شیخ عبدالحق محدث دھلویؒ نے اکبر کی جن مذہبی پالیسیوں کو ہدف تنقید بنایا، ان میں مسئلہ وحدۃ الوجود کا بطلان اور وحدۃ الشہود کی صحت کا مسئلہ سرفہرست تھا۔ شیخ احمد سرہندیؒ نے ابن عربیؒ کے اس نظریہ کی کھلے عام تردید و تغلیط کی اور اپنے مؤقف کے بارے میں دلائل دے کر جہاں ایک علمی معرکہ سر کیا، وہاں آپ نے وحدۃ الشہود کے نام سے تصوف کے مباحث میں ایک نئے باب کا اضافہ کیا۔ اس عہد میں صوفیانہ مباحث کا مرکزی مسئلہ یہی بنا ہوا تھا۔ فضاء ان جیسے مسائل سے گونج رہی تھی۔ شاہ صاحب جب علمی افق پر مستولی

ہو رہے تھے، تو بقول اورنگ زیب، بادشاہ اور رعایا دونوں عملاً اعلیٰ اخلاقی اقدار سے عاری تھے، سرہندی کے ساتھ شیخ عبدالحق محدث دھلویؒ حدیثی انوار سے اس خطہ میں روشنی پھیلا رہے تھے۔(۵۶) دھلوی صاحب کے حدیثی فیوضات سے خشک صوفیانہ مباحث میں یقیناً کمی واقع ہو رہی تھی۔ اس وقت مجدد صاحب کی زبانی تصوفانہ حالات کا تذکرہ مناسبِ حال ہے۔ مجدد سرہندی کے حالات ولی اللھیؒ عہد پر منتج ہوئے۔ مجدد صاحب اپنے مکتوبات میں لکھتے ہیں:

''اکثر ابنائے ایں وقت بعضے بتقلید، بعضے بجر دعلم بعضے دیگر بعلم ممتزج بذوق ولوفی الجملہ وبعض بالحادوزندقہ گرفتار شُد (۵۷) ترجمہ: اس زمانے کے بعض لوگ بے دلیل تقلید اور بعض دوسرے ذوقی علوم اور دوسرے بعض گمراہ کن علوم میں گرفتار تھے۔

بقول سرہندی اس توحیدی عقیدے کی آڑ میں وہ دین وشریعت کی پابندی سے گلوخلاصی چاہتے تھے۔ گردنہائے خودرا از ربقہ تکلیفِ شرعی بالحیلہ می کشانند ومداہنات دراحکام شرعیہ مے نمایند(۵۸) ترجمہ: اس عقیدہ توحید (وحدت الوجود) کی آڑ میں خود کو تکلیفِ شرعی سے آزاد کرنا چاہتے تھے۔ اور اسلام کے قلادہ (ہار) کو گردن سے پھینکنا چاہتے تھے۔ یوں وہ شرعی احکام کی بجا آوری میں سستی سے کام لیتے تھے۔

متصوفانِ خام کے بارے میں مجدد صاحب لکھتے ہیں۔

''از جہل اُمراء وسلاطین رانجیز عدل وانصاف مکلف نمے دانندومی گویند کہ مقصود از ایتانِ شریعت حصولِ معرفت اَست چوں معرفت میسر شد تکلیفات شرعیہ ساقط گشت (۵۹)'' ترجمہ: وہ لوگ جہالت کی وجہ سے امراء وسلاطین کو عدل وانصاف کے نفاذ کے مکلّف نہیں سمجھتے تھے اور وہ کہتے تھے کہ شریعت پر عمل سے مقصود حصولِ معرفت ہے۔ جب معرفت حاصل ہو جاتی ہے تو شرعی احکام کی بجا آوری ساقط ہو جاتی ہے۔

اکثر صوفیاء خام نے شریعت اور حقیقت کی تقسیمات کر کے، شرع کے احکام سے فرار اپنایا ہوا تھا۔ یہ حقیقت جس طرح آج درست ہے، اس وقت بھی یہی وتیرہ رہا۔ بقول مجدد صاحب صوفیاء خام خیال کیا کرتے کہ شریعت پوست حقیقت است وحقیقت مغز شریعت است، لہٰذا وہ کہتے تھے، جس کی رسائی مغز تک ہو چکی ہے، اب اسے چھلکے کی کیا پرواہ ہو سکتی ہے۔

حضرت مجدد صاحبؒ رقم کرتے ہیں، ان میں بعض لوگ بظاہر نماز و روزہ کی جو کبھی پابندی کرتے ہیں، اسکی وجہ وہ یہ قرار دیتے ہیں۔ مبتدیان و پس رواں ایشاں بآں اقتداء کنند نہ آنکہ عارفان محتاج بہ عبادت اند" خذلھم اللہ" ترجمہ تا کہ مبتدی اور ان کے پیرو کار ان کی اقتداء کریں یہ مقصد نہیں ہے کہ عارفوں کا گروہ بھی ان عبادتوں کا مکلّف ہے۔ خدا انہیں رسوا کرے، فرما کر مجدد صاحب لکھتے ہیں، کہ ان کا قول تھا کہ ہم ظاہر شریعت کی پابندی محض ریاکارانہ طور پر کرتے ہیں، ان کا علانیہ یہ نظریہ تھا، تا پیر منافق و مرائی نہ باشد مرید از وئے متنفع نہ گردد (۶۰) یعنی جب تک پیر منافق و ریاکار نہ ہو جائے اس وقت تک مرید اُس سے فیض حاصل نہیں کر سکتا ہے۔

المختصر مجدد صاحب نے اس وقت تصوف کے خود تراشیدہ پہلوؤں (مثلاً سماع، استمداد عن غیر اللہ، اور جملہ بدعات وغیرہ) پر پوری بصیرت سے نگاہ ڈالی اور نقد کیا، صوفیاءِ خام کے ہاتھوں اسلام کی زبوں حالی پر مجدد صاحب اپنے ایک مکتوب میں غم بھرے الفاظ میں نوحہ کرتے ہیں، **واویلاہ وامصیبتاہ واحسرتاہ وا حزناہ** فرماتے ہوئے جہانگیری دربار کے ایک امیر کو یوں ارقام فرماتے ہیں۔

اکثر جہلاء صوفی نما این زمانہ حکم علماء سوء دارند فساد اینہا متعدی است۔

ترجمہ: اس زمانے کے جاہل صوفیاء علماء سُو کے حکم میں ہیں، ان کا فساد متعدی ہے اور پھیلتا جاتا ہے۔

مجدد صاحب نے مسلمانوں کی اعتقادی و عملی لحاظ سے کمزوری کا جو نقشہ کھینچا ہے، وہ باعث تشویش ہے۔ وہ علماء کی باہمی اویزش کو مسلمانوں کے اقبال و ارجمندی کیلئے خطرہ قرار دیتے ہیں۔ وہ لکھتے ہیں، بدعات، فرض، سنت کے درمیان عدم تمیز عیش و تنعم، غیر مشروع امور مثلاً غناء و موسیقی جیسے افعال شنیعہ کے اجراء میں صوفیاءِ خام کا نمایاں دخل رہا ہے، وہ لکھتے ہیں:

"اکثر علماء ایں وقت رواج دہندہ ہائے بدعت اند و محو کنندہ ہائے سنت" (۶۱) اس وقت کے علماء بدعات کو رواج دینے والے ہیں اور سنتِ نبوی کو مٹانے والے ہیں۔

المختصر یہ مجدد صاحب کے عہد کا کھینچا ہوا تصوف کا نقشہ تھا، یہی تصوفانہ حالات ولی اللہی

عہد کیلئے مقدمہ ثابت ہوئے۔

امریکی مصنف، جنہیں ہندوستان کے عہد زوال کا مؤرخ کہنا مناسب ہے، لکھتے ہیں:

> اٹھارویں صدی تک اسلامی دنیا ضعف کی انتہاء کو پہنچ چکی تھی۔ صحیح قوت کے آثار کسی جگہ پائے نہیں جاتے تھے، ہر جگہ جمود وتنزل نمایاں تھا۔ آداب واخلاق قابل نفرت تھے۔ فی الجملہ اسلام کی جان نکل چکی تھی، اور محض بے روح رسمیات اور متبذل توھمات کے سوا کچھ نہ رہا۔ اگر محمد صلی اللہ علیہ وسلم پھر دنیا میں آتے، تو اپنے پیروؤں کے ارتداد اور بت پرستی پر بےزاری فرماتے۔ (۶۲)

اس بیان سے واضح ہے کہ دین کی اصل روح سے لوگ ناواقف ہو چکے تھے۔ ہندوؤں کے ساتھ بود وباش نے ان کے عقائد ونظریات (جن میں تصوف بھی شامل تھا)، سے لے کر قوائے عمل تک کو معطل کر رکھا تھا۔

نواب درگاہ قلی خان اپنی کتاب میں لکھتے ہیں ''دنیاوی زندگی میں پیروں کو ارباباً من دون اللہ کا مرتبہ تو دیا ہی گیا تھا، جب یہ بزرگ انتقال کر جاتے، تو ان بزرگوں کی قبروں کے قریب دفنانے کے بارے میں لوگ وصیتیں کرتے تھے، اور خیال کرتے تھے کہ اس طور سے وہ عذاب سے بچ سکیں گے۔'' (۶۳) یہ لوگ خوش فہمی کی بنیاد پر اپنے اپنے مشائخ کو بڑھا چڑھا کر پیش کرتے تھے۔ آپ حافظ شاہ سعد اللہ کے بارے میں لکھتے ہیں:

> یہ بہت بڑے بزرگ تھے، لوگ انہیں ولی سمجھتے تھے مشہور ہے کہ وہ قطبیت کے درجہ تک پہنچ گئے ہیں۔ آپ کی کرامت مشہور ہے کہ آپ نے بہت سے اندھوں کو بینائی بخشی، صاف دل اور روشن ضمیر ہیں، نقشبندی سلسلے سے بیعت ہیں۔ اس لئے سماع سے دلچسپی نہیں رکھتے تھے۔ (۶۴).

گویا اس وقت خوارق وکرامات کے ظہور کا دوسرا نام تصوف پڑ گیا تھا۔ مزارات پر لوگ جمگھٹے لگاتے تھے۔ حلال کمائی کے ذرائع پانے میں ناکام افراد اور معاشرہ کے بھگائے ہوئے

لوگ ایسی جگہ پر مجتمع ہوتے۔ خود اپنی طرف سے دین گھڑتے اور اس کی روشنی میں اپنی جداگانہ روش اپناتے۔

مسعود عالم ندوی ہندوستان میں اسلام کو مؤثر فعالیت کی بجائے اسے متاثر انفعالیت کی جہت سے دیکھتے ہیں۔ ان کے جائزہ کے مطابق دسویں صدی ہجری سے پہلے کفر و شرک کی اندھیریاں اپنی آخری حد کو پہنچ چکی تھیں۔ اسلام کی روشنی ہندوستان میں مدھم پڑ گئی تھی۔ تصوف سے متعلق حلول، بروز اور وحدۃ الوجود کے عقیدے دماغوں پر مستولی تھے۔ قرآن وحدیث کے چشمۂ صافی سے پیاس بجھانے والوں کا عام قحط تھا۔ (۶۵)

محمد شاہ کے بعد اورنگزیب کا پڑپوتا سلطان عزیز الدین بن فخر الدین جہان دار شاہ عالمگیر ثانی کے لقب سے تخت ہند پر متمکن ہوا۔ بادشاہ ایک طرف تو اپنے دادا اورنگزیب عالمگیر کے نقش قدم پر چلتا تھا، تو دوسری جانب وہ پیروں، فقیروں کا شیدائی تھا، رعشہ دار اعضاء کے باوجود شادی کا خواہشمند تھا۔ نجومیوں اور رمالوں پر اعتقاد رکھتا تھا، یہ اسلام کے بین واضح اصولوں میں تبدیلی کر کے ہندوانہ طریقوں کو اختیار کرتا تھا۔

ہندو تہذیب کے گہرے اثرات مرتب ہو رہے تھے، معاشرے کے امراء کا حال یہ ہو، تو متوسط اور نچلے طبقے کا حال اس پر قیاس کیا جا سکتا ہے۔ علماء بھی بقول مؤرخ اسی رنگ میں رنگے گئے تھے۔ مسلمان مقبروں اور مزاروں پر حاضری دیتے اور پیدائش، اموات اور شادی بیاہ کے موقعوں پر اسلام کے ظاہری اصولوں کے خلاف شراب نوشی اور جوئے جیسی رسوم کو اپناتے۔

ہندوؤں اور مسلمانوں کی زندگی کے ہر شعبہ میں اتحاد و یگانگت کے اثرات کارفرما نظر آتے تھے۔ دونوں قوموں نے ایک مشترکہ علمی و ادبی ذوق پیدا کر لیا گیا تھا، یہاں تک کہ دونوں ایک دوسرے کے مذہبی تہواروں میں دلچسپی لیتے تھے۔ مذہبی رواداری کا یہ حال تھا کہ خود شاہان مغلیہ ہولی اور دسہرا کا تہوار مناتے۔ غلام علی مجتبیٰ لکھتے ہیں:

"مذہبی تہواروں کے موقعوں پر مسلمانوں کی ہندوؤں کے پہلو بہ پہلو شرکت ہندوانہ اثرات کا مسلمانوں کی زندگی پر کھلا ثبوت تھا، مسلم، جنم اشٹمی، سہراہ اور ہولی کے ہندو تہواروں

کے موقعوں پر میلوں اور مذہبی تقریبات میں شانہ بشانہ شریک ہوتے تھے۔‘‘(٦٦)

مذہبی و متصوفانہ خیالات میں بگاڑ کا اندازہ اس وقت کے مفکرین خصوصاً شاہ صاحب اور شاہ کلیم اللہ شاہ جہاں آبادی کی ان تحریروں سے ہوسکتا ہے، جوانہوں نے اپنے متنسبین کی طرف لکھ بھیجی تھیں، اس وقت صوفیاء خام کا حال بدتر تھا، وہ مشائخ متقدمین کی روایات کو نہ صرف فراموش کر چکے تھے، بلکہ غیر اسلامی فکر وکردار ان کا سرمایۂ زندگی بن گیا تھا۔تصوف کا سرچشمہ قرآن وحدیث کی بجائے ویدانت اور اپنشد، نوافلاطونیت اور مانویت ہو کر رہ گیا تھا۔عملیات تعویذات اور گنڈوں میں حد سے زیادہ اعتقاد بڑھ گیا تھا۔پیر کی غیر شرعی حرکات بھی حجت سمجھی جاتی تھیں۔اس قسم کے صوفیاء نے مذہبی تعلیم کو مسخ کرنے کے ساتھ ساتھ ملت کے قوائے عمل کو بھی شل کر دیا تھا۔سید ابوالحسن علی ندویؒ نے ان مذہبی وتصوفانہ خیالات کا نقشہ جن بلیغ الفاظ میں کھینچا ہے، وہ درج ذیل ہے۔

’’شرک اور بت پرستی مختلف ناموں سے مسلمانوں میں گھر کر چکی تھی۔قبروں اور مردوں کے متعلق ایک مستقل شریعت بن گئی تھی۔جس کے واجبات اور مستحبات میں ان سے دعا مانگنا، بوسہ دینا، اور چادریں چڑھانا، منتیں ماننا، قربانیاں کرنا، طواف کرنا، گانا بجانا، میلہ لگانا، تہوار منانا، چراغاں کرنا، عورتوں کا وہاں جمع ہونا، وغیرہ اس شریعت کے خاص اجزاء تھے‘‘۔(٦٧)

غرض یہ کہ مذہب کے نام پر وہ ساری چیزیں مسلمانوں میں پیدا ہو چکی تھیں، جو یہودیوں اور نصرانیوں وغیرہ کے ہاں پائی جاتی تھیں۔ہندو مذہب کے رسوم ورواج مسلم ثقافت کے دامن میں جگہ پا چکے تھے۔

شعائر اسلامی کے بجائے ہندو تمدن کے آثار مسلمان معاشروں میں نمایاں تھے۔اس ہندو مسلم تمدن کا سماجی وعلمی دونوں حلقوں میں یہاں تک اثر ہوا، کہ وہ کھلے عام رحمٰن کے نام کو رام اور بھگوان کا متبادل سمجھتے تھے۔ان کا کہنا تھا کہ ایک ہی ہستی کے یہ مختلف نام ہیں۔ہر ملک میں ہر فرقے نے اپنی خواہش کے مطابق جو چاہا، نام تراش لیا۔یوں اسلام اور کفر کی حدیں مل گئی تھیں۔عالمگیر کے بعد اخلاقی ابتری روز بروز بڑھتی جا رہی تھی۔

اٹھارویں صدی میں روحانی زبوں حالی کے اس پر آشوب دور میں جن باعمل صوفیاء نے

اصلاح وتزکیہ کا ہنگامہ برپا کر رکھا تھا، وہ بھی کئی ایک تھے، صرف دھلی میں کئی سلسلوں کے عظیم المرتبت مشائخ مسند نشین تھے، شاہ عبدالعزیز دھلوی لکھتے ہیں:

در عہد محمد شاہ بادشاہ بست و دو بزرگ صاحب ارشاد ہر خانوادہ در دہلی بودند و این چنین اتفاق کم می شود۔ (۶۸)

شاہ فخر الدین اور مرزا مظہر جان جاناں کی خانقاہیں آباد تھیں، یہ حضرات چشتی سلسلہ کے عظیم بزرگ تھے، ان کی خانقاہیں، رُشد وہدایت کی منبع تھیں۔ حضرت مرزا مظہرؒ کی خانقاہ بھی نور پھیلا رہی تھی، یہاں حضرت شاہ غلام علیؒ، شاہ ابوسعیدؒ، شاہ عبدالغنیؒ، شاہ محمد آفاقؒ موثر انداز میں موجود تھیں تبلیغ دین کرتے رہے، ان مقامات پر تزکیہ باطن اور تہذیب نفس کے درس دیئے جاتے تھے اور باطنی زندگی کو سنوارنے کیلئے دن رات کوشش کی جاتی تھی۔

تصوف کے میدان میں شیخ عبدالقدوس گنگوہی کا ایک نمایاں نام تھا، انہوں نے مختلف اسفار کے بعد گنگوہ میں قیام کیا، تیں سال تک آپ کے چشمہ فیض سے لوگ سیراب ہوتے رہے اور نتیجتاً سلسلہ چشتیہ عروج پر پہنچا۔ حکومتِ وقت کے ساتھ آپ (گنگوہی) نے مثالی تعلقات محض اپنا مقصد خیر کے لئے قائم رکھے، بعد میں ان کے جانشینوں نے مغل حکومت کے بادشاہوں کے ہاں سر جھکانا شروع کیا، تو حبِ جاہ وزر نے ان کے دینی جذبہ کو بالکل ختم کر دیا۔ شیخ کی اولاد نے اس سلسلہ کو نہیں نبھایا، البتہ ان کے بعض خلفاء مثلاً شیخ جلال الدین تھانیسری، شیخ عبدالغفور اعظم پوری نے اس کام کا حق ادا کیا، یوں اس سلسلہ کو شیخ عبدالاحد اور شیخ مجدد الف ثانی نے بڑی وسعت دی۔ شاہ صاحب کے عہد میں شاہ سعد اللہ گلشن، شیخ فخر الدین، پیر ناصر عندلیب اور خواجہ میر درد تصوف کے مسند پر جلوہ افروز تھے۔ مولانا نسیم احمد فریدی حضرت شاہ صاحب کے عہد میں تصوفانہ حالات پر یوں تبصرہ کرتے ہیں:

اس وقت شاہ صاحب کے عہد میں علماء تقلید و عدم تقلید کے مباحث میں زور دکھا رہے تھے، جبکہ صوفیاء وحدت الوجود اور وحدت الشہود کے ادق مباحث میں فن کمال دکھا رہے تھے، بڑے بڑے صوفیاء کے روحانی مقامات اور مکاشفات بھی زیر بحث آئے، یہاں تک کہ یہ سوال ہوا کہ

شیخ عبدالقادر جیلانی اور شیخ احمد سرہندی میں افضل کون ہیں؟(۶۹)
شاہ صاحب نے اس کا جواب دیا، جو نادر مکتوبات میں طبع ہے۔

اس قسم کے روحانی مکاشفات اس وقت مباحث بنتے آتے ہیں، جب زوال پذ سوسائٹی لذت عمل سے محروم ہو جاتی ہے اور سماج عالم اسباب میں اصلاح کیلئے علِ پیہم او جدوجہد کی بجائے روحانی دنیا کے مکاشفات میں تسکین پاتا ہے، الختصر ان تمام بحثوں میر شدت اور انتہاپسندی کی راہ اختیار کی گئی تھی، جس سے معاشرہ میں نت نئے فتنوں نے جنم لیا اور سوسائٹی اپنے حقیقی مسائل کو ان کے صحیح تناظر میں دیکھنے اور حل کرنے کی صلاحیت کھو بیٹھی۔ یہ اس وقت کے تصوفانہ واخلاقی حالات تھے کہ شاہ صاحب دہلی کے افق پر نمودار ہوئے۔

شاہ صاحب مروجہ تصوف اور متصوفین کی ان شنیع حرکات وافعال سے پریشان تھے، کیونکہ ان میں سے بعض صوفی احکامِ خداوندی اور سنت رسول کی طرف دعوت دینے کی بجائے اپنی پرستش کے طالب تھے۔ خود گم کردہ راہ اور دوسروں کو راہ ہدایت سے بھٹکانے والے تھے۔ شاہ صاحب اپنے زمانے کے جاہل صوفیاء کو نصاریٰ کے رھبان سے تشبیہ دیتے ہیں۔ آپ نے ان حالات کی اصلاح کے بارے جو کچھ کیا، وہ آپ کے تصوفانہ افکار کا تحقیقی جائزہ کا موضوع ہے۔

نتائج بحث:

۱- شاہ صاحب جب دہلی کے اُفق پر ظاہر ہو رہے تھے، تو تصوف کا احسانی رنگ مسخ ہو چکا تھا، مذہب کے نام سے باطل رسم ورواج مسلم ثقافت میں جگہ پا چکے تھے۔

۲- اکبر چونکہ پیچیدہ ذہن کے مالک تھے، وہ متنوع تہذیبوں اور مذاہب کو مدغم کرنا چاہتے تھے ،لہٰذا انھیں صوفیا کا نظریہ وحدت الوجود کی سیاسی تعبیر ملا مبارک نے سمجھائی۔

۳- اٹھارویں صدی عیسوی میں صوفیا خام کے حالات تشویشناک تھے، ان کا نظریہ تھا کہ طریقت مغز ہے شریعت پوست (چھلکا) ہے۔ جسے اصل ہاتھ آئے، اسے پوست کی کیا ضرورت!

۴- ہندوؤں کے ساتھ مسلمان رہتے ہوئے ان کی تہذیب سے متاثر ہو رہی تھی، حتی کہ مسلمان رحمن کے نام کو رام اور بھگوان کا متبادل سمجھتے تھے، تاہم باعمل صوفیا کے چشمہ ہائے فیض بھی جاری تھے۔

حوالہ جات

(۱) انگلستان میں رومانی فلسفے کی ترویج سترھویں صدی کے وسط میں ہوئی، رومانویت اپنے وسیع مفہوم میں کلاسکیت کا ردعمل ہے، رومانویت خارجی بندشوں کو خیرباد کہہ کر اپنی عظمت کا اعلان ہے، اس میں عقلیت کے مقابلے میں جبلت، قانون کی بجائے مزاج، معاشرے کی بجائے فطرت اور اخلاق وفنی انضباط کی بجائے انفرادیت پر یقین رکھا جاتا ہے، یہاں تک کہ جذباتی ہیجان اور تخیل کی بے راہ روی کو مستحسن خیال کیا جاتا ہے، بعد میں رومانویت کا اطلاق شجاعت و بہادری کے معنوں میں ہوا، اور ایسے ہی تحقیر و تنقیص کے معنوں میں بھی۔

(۲) معاہدہ عمرانی (Social Contract) نامور مفکر روسو کی مشہور تصنیف ہے، جس میں انہوں نے انسان کو زمانۂ پیدائش سے آزاد قرار دیا اور کہا ہے کہ حکومتِ وقت کو حکمرانی کا حق صرف اس صورت میں ہے، جب وہ عوام کو معاشی اور جسمانی تحفظ بہم پہنچائے، انگریزوں کا دعویٰ ہے کہ یہی نظریات روسو سے پہلے ہابس (Hobbes) اور لارک (Lock) نے پیش کئے۔ البتہ روسو کا زورِ بیان اور استدلال لاثانی ہے۔

(۳) اٹھارویں صدی میں جو فلسفے پروان چڑھ رہے تھے، ان میں (1) میکانکی مادیت کا فلسفہ سرفہرست ہے، اس کا لب لباب یہ ہے کہ دنیا صرف مادے اور حرکت سے عبارت ہے، مافوق الفطرت چیز کا کوئی وجود نہیں، ہابز، ہیوم، اسٹوراٹ، ہیکلے اور سپانسر اس کے بڑے مبلغ تھے (2) ارتقاء کا نظریہ ڈارون کا پیش کردہ ہے، اس کا مرکزی خیال حیاتی ارتقاء کا تصور اور فطری انتخاب ہے، (3) مارکسزم، کارل مارکس نے اس فلسفہ کی بنیاد ڈالی، اس فلسفے کا خلاصہ یہ ہے کہ تمام انقلابات کے پیچھے محض معاشی عوامل ہی کارفرما ہوتے ہیں، اس نے پوری تاریخ کی مادی تعبیر کی۔

(۴) عبدالحمید صدیقی ''لارڈ میکالے کی تاریخی یادداشت کا ترجمہ اور اس پر تبصرہ'' مطبوعہ، احباب پبلشرز لاہور، طبع اول ۱۹۸۰ء، ص، ۹۸۔

(۵) ملخص از ہاشم علی خان ''منتخب الالباب'' مغلیہ دور حکومت'' مترجم احمد فاروقی، نفیس اکیڈمی کراچی، بار اول ۱۹۶۳ء ج ۱، ص ۱۶۹۔

(۶) نظامی خلیق احمد "شاہ ولی اللہ کے سیاسی مکتوبات "مقدمہ" ادارہ اسلامیات لاہور، بار سوم ۱۹۷۸ء، ص ۱۳۔

(۷) ملخص از کتب "تاریخ ایران" نیز، المنجد فی الاعلام تحت اهم احداثِ العالم الاسلامی (الایران) الطبعۃ الثانیۃ عشر، بیروت

(۸) خلافت دراصل مسلمانوں کی سیاسی مرکزیت کا رمزی عنوان ہے۔ خلافت کا تاریخی پہلو یہ ہے کہ اس کی ابتداء آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد خلفاء اربعہ کی شکل میں ہوئی، خلفاء اربعہ کے تیس سال بعد خلافت عامہ کا دور شروع ہوا، ان میں پہلے بنواُمیہ کی خلافت ہے، جو امیر معاویہؓ سے شروع ہوئی اور نوے سال تک قائم رہی، پھر اموی خلیفہ مروان ثانی سے عباسیوں نے خلافت چھینی اور اموی خاندان ھسپانیہ منتقل ہوگیا، جہاں اس نے کم وبیش آٹھ سو سال تک خلافت کا پرچم لہرائے رکھا، جبکہ عباسیوں کی خلافت کا آغاز سفاح سے ہوا اور تقریباً پانچ سو سال تک اس کا تسلسل رہا، حتیٰ کہ معتصم باللہ کے دور میں ہلاکو خان نے بغداد کی اینٹ سے اینٹ بجادی اور بنوعباس کی خلافت کا خاتمہ ہوگیا، اس کے بعد بنو عثمان نے خلافت کا پرچم اٹھایا، یہ ترک تھے، جنہیں اللہ تعالیٰ نے مسلمانوں کی خدمت کے لئے منتخب فرمایا، سلطان عثمان اول نے خلافت کے قیام کا اعلان فرمایا اور انہی کے نام سے یہ خلافتِ عثمانیہ کہلائی، خلافت کا یہ دور پانچ سو سال پر محیط ہے، اس سلسلے کے آخری خلیفہ سلطان عبدالحمید ہیں، جنہیں ۱۹۲۴ء/ ۱۳۴۳ھ میں جدید ترکی کے بانی مصطفیٰ کمال اتاترک نے جلاوطن کر کے خلافت کے خاتمے کا اعلان کردیا، یوں اس کے بعد مسلمانوں کی سیاسی مرکزیت کا کوئی عنوان باقی نہ رہا، حتیٰ کہ بعد کے عہد میں اس لفظ کو حقیر پیشہ لوگوں کے لئے استعمال کیا گیا۔

(۹) جو پانچ سلاطین آئے اور گئے، ان میں مصطفیٰ ثانی ۱۷۵۴ء/ ۱۱۱۵ھ، احمد ثالث ۱۷۳۱ء/ ۱۱۴۳ھ، محمود اول ۱۷۵۴ء/ ۱۱۶۷ھ، عثمان ثالث ۱۷۵۸ء/ ۱۱۷۱ھ اور مصطفیٰ ثالث ۱۷۵۸ء/ ۱۱۷۱ھ شامل ہیں۔

(۱۰) "تذئیل الشفاء الغرام لاخبار البلد الحرام" ج ۲، ص ۳۱۰، باب ولایت مکۃ (لم اعثر علیٰ هذه الماخذ)

(۱۱) علامہ محمد ابوزہرہ کی ایک تحقیق یہ ہے کہ شیعان علی میں "زیدیہ" فرقہ کے لوگ معتدل نظریات کے حامل ہیں۔

(۱۲) ملخص از کتب تاریخ ایران، المنجد فی الاعلام تحت عنوان اهم احداثِ العالم الاسلامی (العراق) الطبعۃ الثانیۃ عشر ۱۹۸۶ء بیروت، ص ۴۲۸۔

(۱۳) سندھی، عبیداللہ "شاہ ولی اللہ اور ان کی سیاسی تحریک (تلخیص)" المحمود اکیڈمی لاہور طبع ہفتم، ص ۲۸۔

(۱۴) "انسائیکلوپیڈیا تاریخ عالم" (مترجم) غلام رسول مہر، شیخ غلام علی اینڈ سنز انارکلی بازار لاہور، اشاعت ۱۹۶۷ء، ج ا، ص ۱۸۶۔

(۱۵) ایضاً۔

(۱۶) امروہوی، نسیم احمد "شاہ ولی اللہ کے نادر مکتوبات" فارسی بمعہ اردو ترجمہ مطبوعہ ادارہ ثقافت اسلامیہ، کلب روڈ، لاہور، ۱۹۹۰ء مقدمہ

(۱۷) ایضاً

Dr. Ishtiaq Qureshi, "The Muslim Community of the Subcontinent Indo-Pakistan" printed Karachi University 1985. pp:180-19.

(۱۹) بھٹی محمد اسحاق، "فقہاءِ ہند" ادارہ ثقافت اسلامیہ لاہور، ج ۵، بارہویں صدی، ص ۵۰۔

(۲۰) ذکاء اللہ"، تاریخ ہندوستان "مدینہ پبلشنگ کمپنی لاہور، ج ۹، ص ۴۸۔

(۲۱) نظامی خلیق احمد "شاہ ولی اللہ کے سیاسی مکتوبات " مقدمہ" ادارہ اسلامیات لاہور، بارسوم ۱۹۷۸ء۔

Dr. Ishtiaq Qureshi, "The Muslim Community of the Subcontinent Indo-Pakistan" printed Karachi University 1985. pp:200-210.

(۲۳) ذکاء اللہ "تاریخ ہندوستان "مدینہ پبلشنگ کمپنی لاہور، ج ۹، ص ۴۸۔

(۲۴) ایضاً

(۲۵) ایضاً

(۲۶) سرسید احمد خان، سیرت فریدیہ، مطبع مفید عام آگرہ طبع سوم ۱۹۳۸ء، صفحہ ۷۰

(۲۷) ایضاً

(۲۸) نظامی خلیق احمد "شاہ ولی اللہ کے سیاسی مکتوبات "خط بجانب حافظ جار اللہ، مطبوعہ ادارہ اسلامیات، ص ۱۰۳۔

(۲۹) انگریزی زبان میں ایک جریدہ The Muslim World امریکہ سے نکلتا ہے۔اس میں مؤرخ فری لینڈ کا ایک مضمون بعنوان Mughal Govt. Decline and Shah Walliullah چھپا ہے۔لکھنے والا میڈفورڈ میں یونیورسٹی کا پروفیسر ہے۔اس مضمون کا اردو ترجمہ ماہنامہ الرحیم، حیدرآباد، بابت مئی ۱۹۶۴ء میں طبع ہے مضمون نگار نے شاہ صاحب کی ممتاز شخصی تشکیل میں ممکنہ عناصر کی ترکیب پر حیرت انگیز بحث کے ساتھ شاہ صاحب کے عصر کا تعین کیا ہے۔وہ لکھتے ہیں، "شاہ صاحب کی شخصیت قرونِ وسطیٰ اور دورِ جدید کے درمیان ایک کڑی معلوم ہوتی ہے، جیسے کہ دانتے تھا، (بزعم ان کے) وہ ہندوستان کے عظیم عالمِ دین شیخ احمد سرہندیؒ م ۱۰۳۴ھ کے پیرو تھے، دونوں کا ایک ہی مقصد تھا کہ اسلام کو کیسے تقویّت بخشی جا سکتی ہے۔فرق صرف یہ ہے کہ آخرالذکر سرہندی کے دور میں اسلامی سلطنت اپنے عروج کی طرف گامزن تھی، جبکہ شاہ ولی اللہ کے دور میں سلطنت زوال پذیر تھی۔

(۳۰) الغاز کا مطلب لطائف معمّے اور پہیلیاں ہیں۔

(۳۱) ابوالحسن علی الکبیرؒ اور شیخ ابراہیم کردیؒ حرم شریف میں مشہور اساتذہ رہے ہیں، ان دونوں کا زمانہ مختلف تھا، تاہم یہ دونوں شافعی المسلک تھے۔ابراہیم کردیؒ کی علمی جلالت کا اندازہ اس امر سے لگایا جاسکتا ہے کہ ابوطاہر مدنیؒ جو حجاز میں شاہ صاحب کے محبوب ترین اُستاد تھے، کا بلاواسطہ شاگرد اور نسبی بیٹے تھے، ابراہیم کردیؒ کے مآثر کے ضمن میں مصنفِ ابجد العلوم لکھتے ہیں کان الشیخ ابراھیم الکردی عارف بفنون العلم من الفقه والحدیث والعربیة والاصلین ۔حسنِ اتفاق ہے کہ شیخ ابراہیم کردیؒ اور شاہ عبدالرحیمؒ (شاہ صاحب کے والد ماجد) کی ذہنیت متقارب تھی، کیونکہ ہر دو کا سلسلہ جلال الدین دوانیؒ تک پہنچتا ہے، بنابریں شیخ ابوطاہر مدنیؒ کی صحبت شاہ ولی اللہ کو بہت موافق آئی۔ایک شفیق استاد اور مربّی شاگرد کے باہمی تعلق کے جو تقاضے ممکن ہوتے ہیں، وہ ان دونوں حضرات میں علیٰ وجہ الاتم پائے جاتے تھے۔ایک طرف ابوطاہر مدنیؒ کو ہونہار اور فطین شاگرد پر جو فخر تھا، وہ استاد کے اسی جملے سے آشکارا ہے، ھو (ولی اللہ) یسند عنی الالفاظ و کنت اصحح المعنیٰ منه. تو دوسری طرف جب شاگرد شفیق استاد سے جدا ہو رہے تھے، تو اپنے اندرون سے مغلوب ہو کر اپنے جذبات واحساسات کو الفاظ کا یوں پیرہن پہنایا۔

نسیت کل طریق کنت اعرفها　　　الا طریقاً یؤدینی الیٰ ربعتکم

میں جتنے راستے جانتا تھا سب کو بھول گیا صرف ایک ہی راستہ یاد ہے جو تیرے گھر کی طرف جاتا ہے۔

(۳۲) شاہ صاحب کو سلسلہ تصوف میں اجازت ابوطاہراور اپنے والد کی طرف سے ملی تھی، جبکہ ابوطاہر کو اپنے والد ابراہیم کردیؒ سے۔ ابوطاہر نے بڑے بڑے علماء سے علم حاصل کیا، ابجد العلوم میں اُن کے مآثر مذکور ہیں۔

(۳۳) علامہ محمد بن علی شوکانیؒ، جو بارھویں صدی ہجری کے بڑے مفسّر اور فقیہ عالم ہیں، الزرقانی کے بارے میں لکھتے ہیں، بارھویں صدی ہجری میں جس علمی شخصیّت نے مصر میں اپنا سلسلہ بٹھایا تھا۔ ان میں عبدالباقی الزرقانی نمایاں ہیں، لوگ، انہیں رسوخ فی علوم الحدیث کی وجہ سے خاتم المحدثین بالدیارِ المصریہ کے لقب سے یاد کرتے ہیں"۔

(۳۴) یہ یمن میں جلیل القدر محدّث تھے۔ انہوں نے ''بلوغ المرام ''کی شرح" سبل السلام " لکھی ہے۔

(۳۵) شیخ العجلونیؒ بلند پایہ کے محدّث و محقق ہیں ان کی کتاب" کشف الخفاء ومزیل الالباس عمّا اشتھر من الاحادیثِ علی الناس'' ضعیف و موضوع احادیث کا بڑا مجموعہ ہے، گویا کہ یہ متاخرین ناقدینِ حدیث میں سے ہیں۔

(۳۶) عبدالغنی النابلسی کو کثرتِ تصانیف کی وجہ سے شہرت ملی۔ ان کی تصانیف کی تعداد ۲۲۳ بتائی جاتی ہے، جبکہ اسماعیل حقّی بھی اسی عہد کے مُصنّف ہیں، ان کا کام تفسیری حوالہ سے ہے، ان کی تفسیر" روح البیان فی تفسیرِ القرآنِ الکریم" آج بھی علمی دنیا میں مستند ماٗخذ کے طور پر مسلّم ہے۔

(۳۷) آزاد بلگرامی نے برصغیر میں عربی ادب کو عروج پر چڑھایا، ان کی ولادت ۱۷۰۴ء/ ۱۱۱۵ھ میں ہوئی، ماثر الامراء ان کی مستند تاریخی مجموعہ ہے، جبکہ سبحة المرجان فی آثار ھندوستان ان کا مشہور شعری مجموعہ ہے۔

(۳۸) عبیداللہ سندھیؒ 'امام شاہ ولی اللہؒ کی حکمت کا اجمالی تعارف'' الفرقان خصوصی نمبر ص ۲۳۵

(۳۹) سعدی سنگروری 'سوانح اورنگ زیب"، وحید بک سنٹر، اردو بازار لاہور، ۱۹۹۱ء طبع اول ص ۱۹

(۴۰) آزاد بلگرامی 'مآثر الامراء'' ادارۃ القرآن، دہلی، ص ۱۲۰۔

(۴۱) خطۂ ہندوستان کو اٹھارویں صدی میں حنفیت کے عروج کی صدی اس لیے کہتے ہیں کہ اس میں اورنگ زیب عالمگیر، جو خود راسخ العقیدہ حنفی مقلّد تھے، نے فقہ حنفی کی عظیم شاہکار فتاویٰ عالمگیریہ کی تدوین کا اہتمام فرمایا، جو فقہ کی کتاب "ھدایہ" کے بعد بہترین فقہی کتاب ہے، فقہ سے متعلق اس وقت کئی

کتابیں موجود تھیں، لیکن کوئی مبسوط اور مکمل کتاب نہ تھی، جب اورنگ زیب نے باقاعدگی سے شرع رائج کی، تو اس نے محسوس کیا کہ کئی مسائل ایسے ہیں، جن کے متعلق صحیح شرعی فیصلے تک پہنچنے میں دقت پیش آتی ہے، چنانچہ اس نے ہندوستان کے ممتاز علماء کی ایک جماعت کو حکم دیا کہ فقہ کی تمام کتب سے "مفتیٰ بہ" "مسائل منتخب کر کے ایک فقہ کی کتاب تیار کی جائے، جو فقہ کے تمام پہلوؤں پر حاوی ہو، اس جماعت کے صدر شیخ نظام تھے، علماء کیلئے وظائف مقرر ہوئے، یوں یہ کتاب آٹھ سال کی محنت کے بعد تیار ہوئی، اس کی تیاری میں اس وقت دو لاکھ روپے صرف ہوئے۔ معاصرانہ تذکروں سے معلوم ہوتا ہے کہ بادشاہ خود اس تدوین میں شریک تھا، وہ کتاب کا ایک صفحہ روزانہ مُلا نظام سے پڑھوا کر سنتا تھا اور جرح قدح کرتا تھا، شاہ صاحب کے والد ماجد بھی تھوڑے عرصے کے لیے اس کی تدوینی کمیٹی کے رکن رہے، معاصرین کی چشمک سے دل برداشتہ ہوئے یا اس وقت کے علماء کا دنیادارانہ رنگ آڑے آیا، دونوں طرف آثار ملتے ہیں، لہٰذا انہوں نے اس کی تدوین سے کنارہ کشی میں عافیت سمجھی، حقیقت یہ ہے کہ اس کتاب نے علماء وطلباء کو عام فقہی کتب سے مستغنی کر دیا، لہٰذا یہ کتاب قانونِ اسلامی کا ایک بڑا مستند مأخذ سمجھا جاتا ہے، مصر، شام اور ترکیہ میں یہ "فتاویٰ ھندیہ" کے نام سے شہرت پا گئی ہے۔

(۴۲) دھلوی شاہ ولی اللہؒ، التفہیمات الالھیہ، ج ا، ص ۲۸۲۔

(۴۳) دھلوی شاہ ولی اللہ "مصفیٰ شرح مؤطا امام مالک" قدیمی کتب خانہ آرام باغ کراچی (مقدمہ)

(۴۴) ایضاً

(۴۵) دھلوی شاہ ولی اللہؒ، التفہیمات الالھیہ، ج ا، ص ۲۸۴

(۴۶) دھلوی شاہ ولی اللہ "الانصاف فی بیان سبب الاختلاف، بمعہ اردو ترجمہ محکمہ اوقاف لاہور بزاہد بشیر پرنٹر ص ۱۹۔

(۴۷) دھلوی شاہ ولی اللہؒ، التفہیمات الالھیہ، ج ا، ص ۲۸۴

(۴۸) عبدالحی الحسنی ف ۱۳۴۱ھ، الثقافۃ الاسلامیہ فی الھند، المجمع العلمی، دمشق ۱۹۸۵ء، ص ۱۲۔

(۴۹) ڈاکٹر غلام مصطفیٰ قاسمی "شاہ ولی اللہ اور جادہ قویمہ" شاہ ولی اللہ اکیڈمی حیدرآباد، ص ۱۳۔

(۵۰) غلام حسین جلبانی "شاہ ولی اللہ کی تعلیم" مکی دارالکتب عزیز مارکیٹ اردو بازار لاہور ص ۱۱۶ تا ۱۳۶

(۵۱) شاہ ولی اللہؒ "ھمعات" شاہ ولی اللہ اکیڈمی حیدرآباد" ص ۲۰۔

(۵۲) یہاں امام غزالیؒ م ۱۱۱۲ء/ ۵۰۵ھ اور ابن عربیؒ م ۱۱۶۵ء/ ۵۶۰ھ کے متصوفانہ افکار میں فرق واضح کرنے پہلے امام غزالی اور ابن عربی کے سوانح و افکار کے بارے میں معلوم کرنا ضروری ہے، چونکہ غزالی کی

زندگی دو مراحل سے گذری تھی۔ پہلے آپ نے یونانی فلسفے کی تحصیل کی اور فلسفی کی حیثیت سے نظریات پیش کیے۔ دوسرے مرحلے میں جب وہ مذہب کی طرف متوجہ ہوئے اور ایک صوفی کے روپ میں آئے، تو آپ نے مذہب اور فلسفہ میں تضاد محسوس کیا۔ آپ نے طے کیا کہ چونکہ فلسفہ شک پیدا کرتا ہے، لہٰذا اسے ترک کر کے تصوف کی طرف متوجہ ہوئے۔ آپ کے نزدیک حقیقت وہ ہے جو ہر قسم کے شک وشبہ سے پاک ہو۔ امام غزالیؒ دوسرے متصوفین کی طرح تصوف کا مبنیٰ انسان کی اخلاقی تہذیب پر رکھتے ہیں۔ اپنی کتاب " المنقذ مِن الضلال " کے مطابق نفسِ انسان آزاد ہے۔ اس کی دلیل وہ نفسِ لمّارہ سے نفسِ لوّامہ تک اور لوّامہ سے مطمئنّہ تک کی سیاحت قرار دیتے ہیں، تحلیل نفسی کے ماہر فرائڈ نے انسان کی شخصیت کی تشکیل میں قریب قریب لاذات، انا اور فوق الانا میں غزالی ہی کے فلسفہ کو سائنسی انداز میں پیش کیا، تاہم یہ حقیقت ہے کہ فرائڈ نے محض مادیّت و تجربات کی حدود میں انسانی نفسیات کا مطالعہ کیا، اس کی نظر مادیّت سے آگے تجاوز نہ کر سکی۔ امام غزالیؒ نے نفس پر قابو پانے کے طریقے بتائے، دنیا اور آخرت کے ٹھوس تصور کے ساتھ آپ نے تحلیلِ نفسی کا معمہ حل کیا۔ وہ حسّی قویٰ کو عقل کے مقابلے میں رد کرتے ہیں، پھر اس امکان کو زیرِ غور لاتے ہیں کہ ہوسکتا ہے عقل سے بالا کوئی اور ذریعہ علم ہو، جو عقل کے فیصلوں کو رد کرے (اور یقیناً ہے) امام غزالیؒ اخلاق وتصوف کا مبنیٰ چار جبلّی خصلتوں کے توازن کو قرار دیتے ہیں وہ چار خصلتیں (۱) قوّتِ علم (۲) قوّتِ غضب (۳) قوّتِ شہوت (۴) قوّتِ عدل ہیں۔ امام غزالیؒ کا سارا فلسفہ اخلاق، نفس کی اصلاح اور تزکیہ سے کلیّۃً اہا پر مبنی ہے

(۵۴) ابن عربی سپین اُندلس میں پیدا ہوئے، آپ نے شام، عراق اور مکّہ مکرمہ میں تعلیم حاصل کرنے کے بعد وجود کی حقیقت سمجھنے کو زندگی کا وظیفہ بنایا آپ کے تبحّرِ علم کا یہ حال تھا کہ آپ بیک وقت حکیم، صوفی اور متکلّم سبھی کچھ تھے، منصور حلاّج کی طرح آپ نے بھی پورے فلسفے کو عقل کی روشنی میں پیش کرنے کی کوشش نہیں کی، بلکہ ان کا نظریہ فکر ان کی وارداتِ قلبی کا نتیجہ تھا۔ تصوف کا موضوع حقیقتِ مطلقہ کی یافت ہے۔ ابن عربیؒ کے ہاں وجود ایک یا واحد ہے اور بس۔ وہ ذاتِ حق ہے اس کے علاوہ تمام اشیاء اُسی وجود کے مظاہر ہیں یا تمام عالمِ ظواہر اس وجودِ تامہ کے صدور کی ایک صورت ہے، چونکہ وجودِ مطلق لاتعین ہے۔ البتہ اپنے تنزلات اور تعینات میں اس کو پانچ مراحل سے گذرنا پڑتا ہے۔ ان پانچ مراحل میں دو مراحل کی نوعیّت علمی اور آخری تین مراحل کی نوعیّت خارجی ہے، (تفصیل آئندہ آئے گی) تاہم پہلے دو کی مثال اسمائے باری تعالیٰ اور ہستی کی عینیت ہے۔ دوسرے کی مثال خود کائنات یا انسان

کا وجود ہے، جو کہ ظل ہے، تقرب و معیّت ضرور ہے مگر عین نہیں۔ ابن عربیؒ نے اپنی کتاب "فصوص الحکم" میں آیاتِ قرآنی نحن اقرب الیہ من حبل الورید اور احادیث خلق اللہ الآدم علیٰ صورتہ سے یہ استدلال کیا ہے کہ انسان صفاتِ ربّانی کا مجسمہ ہیں۔ اس طرح انسانِ اکبر، کائنات کے بارے میں کنتُ کنزاً مخفیاً فاحببتُ ان اُعرف وغیرہ سے یہ استدلال کیا کہ تمام صفات، جو اس ذاتِ حقّہ میں ہیں، ایک استعداد کے طور پر مخفی تھیں، ان بالقوۃ صفات کو بالفعل لاکر "واقعیت" (تخلیق) کے روپ میں ظاہر ہوگی۔

الغرض ابن عربیؒ کی تعبیر کنندہ وجود کو کسی طرح دیکھیں تو وحدت الوجود پر ہی منتہی ہوتا ہے۔ جو لوگ تصوّف کو نوافلاطونیّت کا ایک چربہ خیال کرتے ہیں، وہ اس ہمہ اوست (سب کچھ وہی ہے) یا وحدت الوجود کی راہ سے تصوف کے ڈانڈے نوافلاطونیّت سے ملاتے ہیں۔ افلاطونیت کا بانی فلاطینوس مصری ہے، اسی مکتبِ فکر کا بنیادی مسئلہ ہی ہمہ اوست کا ہے۔ اس کے مطابق وجود دراصل واحد ہے، کائنات بصورتِ تجلّی اس وجود سے نکلی ہے اور آخر کار کائنات کو اسی ذات (بمنزلِ دریا) اسی میں گم ہو جاتا ہے۔ اس نظریہ کی وسعتیں پوری خدائی کو محیط ہیں، یہ ابنِ عربی کے وحدۃ الوجود کے نظریہ کا خلاصہ ہے۔

(۵۴) وحدت الوجود کے ردعمل اور تنقید کے طور پر مجدّدؒ الف ثانیؒ نے ۱۵۶۴ء/ ۹۷۱ھ میں اکبر کے دور میں وحدت الشہود کا نظریہ پیش کیا، امام ربانی فرماتے ہیں کہ وحدۃ الوجود کا نظریہ غلط ہے۔ وحدت الوجود یا عینیّت کا ادراک سالک کے لیے حقیقت الامر کا ادراک نہیں ہے، بلکہ یہ تو سالک کی ایک باطنی اور داخلی حالت ہے، سالک کو مقامِ فنا میں نہیں محسوس ہوتا ہے کہ وجود واحد ہے، حالانکہ وجود واحد نہیں۔ مجدّد صاحبؒ لکھتے ہیں کہ جب میری اللہ نے دستگیری کی اور میں مقامِ فنا سے بھی آگے مقامِ ظل و عبدیّت پر پہنچا تو مشاہدہ باطنی (نہ حالِ سکر) سے مجھے اللہ اور مخلوق میں ثنویّت روز روشن کی طرح واضح ہوگئی۔ شاہ صاحب نے ان دونوں نظریوں کو حکیمانہ انداز پر مربوط کیا اور اس اختلاف کو اعتباری قرار دیا۔ وہ لکھتے ہیں کہ حقیقت بعض کے ہاں عین ذاتِ الٰہیہ ہے، (ابن عربیؒ) لہٰذا انہوں نے اسی حقیقت (شی من حیثُ ھی ھی) کو لابشرطِ شیء یعنی ذات بحت جانا ہے اور اسی کو وہ بشرطِ لاشیء احدیت کا نام دیتے ہیں اور یہی ان لوگوں کے نزدیک بشرطِ شیء واحدیت ہے۔ اس کی تفصیل شاہ صاحب کے تصوفانہ افکار کے تحقیقی جائزہ میں میں آئے گی۔

(۵۶) میر ولی الدین (ڈاکٹر) ''تصوف اور قرآن'' ندوۃ المصنفین دہلی ۱۹۴۵ء ص ۲۰۔

(۵۷) مکتوبات سرہندی، بحوالہ مولانا مناظر الحسن گیلانی، ''الف ثانی کا تجدیدی کارنامہ تصوف اور

صوفیا"، مقالہ برائے خصوصی نمبر الفرقان ج،۶ صفحہ ۱۱۱۔

(۵۸) ایضاً۔

(۵۹) مکتوبات سرہندی بحوالہ مولانا مناظر الحسن گیلانی، "الف ثانی کا تجدیدی کارنامہ تصوف اور صوفیا" مقالہ خصوصی الفرقان، ۱۳۵۸ھ، ج،۶۔ ص ۲۱ تا ۲۸۵۔

(۶۰) ایضاً۔

(۶۱) ایضاً۔

(۶۲) (New world of Islam) Dr. Lothrop Stoddared) جدید دنیائے اسلام، مترجم جمیل الدین علیگ، البدر پبلشرز، لاہور ص، ۲۷، (۳)

(۶۳) نواب درگاہ قلی خان "مرقع دهلی" مکتبہ الجمعیۃ نئی دہلی ص ۷۰۔

(۶۴) ایضاً۔

(۶۵) ندوی مسعود عالم "ولی اللہ دہلوی سے پہلے اسلامی ہند کی دینی حالت" مقالہ مطبوعہ ماهنامہ الفرقان بریلی، خصوصی نمبر ج ۷، ص ۴۰

(۶۶) غلام علی مجتبیٰ "مقامات مظهری" مکتبہ مجتبائی، دہلی ص ۱۰۔

(۶۷) ندوی سید ابوالحسن "تاریخ دعوت وعزیمت" حصہ پنجم مجلس نشریاتِ اسلام کراچی، ۱۹۷۴ء ص ۴۸

(۶۸) مولانا سعید احمد "ملفوظات عزیزیه" مطبوعہ ادارہ مجددیہ کراچی،

(۶۹) امروہوی، نسیم احمد "شاہ ولی اللہ کے نادر مکتوبات" فارسی بمعہ اردو ترجمہ مطبوعہ ادارہ ثقافتِ اسلامیہ، کلب روڈ، لاہور، ۱۹۹۰ء مقدمہ

باب سوم

شاہ ولی اللہؒ کے فقہی افکار کا تحقیقی جائزہ

فقہ کیا ہے؟ فقہ کا ارتقاء کیسے ہوا؟ فقہ کی اہمیت وافادیت کیا ہے؟ فقہ انسان کی آئینی وتشریعی ضرورت کو کیسے پورا کرتی ہے؟ تغیر پذیر تمدن میں شرائع کی مقصدیت کو کیسے حاصل کیا جاسکتا ہے؟ الغرض مقالے کے اس باب میں شریعت کے ماٰخذ قرآن، سنت، اجماع، قیاس اور دوسرے ثانوی ماٰخذ سے استنباط احکام کے طرق سے متعلق بحث کا احاطہ کیا گیا ہے۔ قرآن وسنت جو منقولی ومستحکم اُصول تشریع ہیں اور اجماع وقیاس جو عقلی اُصول تقنین ہیں، دونوں کے امتزاج سے کیسے زندگی کا لائحہ عمل تشکیل پاتا ہے؟ ان سوالات کا جائزہ، شاہ صاحبؒ کی نظر میں پیش کیا گیا ہے، البتہ جہاں تقابلی مطالعہ کی ضرورت محسوس کی گئی ہے، وہاں شاہ صاحب کی تعلیمات کا تقابلی مطالعہ بھی شاملِ باب ہے، ماٰخذ فقہ میں اُصول ہی سے بحث کی گئی، فروعی مسائل سے اس لیے صرفِ نظر کیا گیا ہے کہ مذاہب کے تنوع اور مسائل کے راجح ومرجوح کی بحث سے فقہ کی مطولات بھری پڑی ہیں، آج کے انسانوں کے اذہان کو ان جیسے مسائل سے بوجھل بنانا ہرگز مناسب نہیں، ہر چیز میں اُصول مقصود ہوتے ہیں، لہٰذا اس باب میں شاہ صاحب کی فقہی تعلیمات کا بھرپور جائزہ پیش کیا گیا ہے۔

باب سوم

شاہ ولی اللہؒ کے فقہی افکار کا تحقیقی جائزہ

تقریب بحث:

قرآن وسنت پر مبنی ضابطۂ زندگی فقہ اسلامی ہے، فقہ کا مبنٰی اس امر پر ہے کہ اللہ تعالیٰ کی حاکمیت کو تسلیم کر کے اس کی متعین کردہ حدود کے اندر زندگی گزاری جائے، تاکہ معروفات کی ترویج ہو اور منکرات کا قلع قمع ہو۔

حقیقتِ فقہ:

فقہ وہ علم ہے جس میں افعال مکلفین کے متعلق احکامِ الٰہی کی اس حیثیت سے بحث ہو، کہ اس فعل کی حیثیت کیا ہے؟ آیا وہ جائز ہے یا ناجائز؟ اگر جائز ہے، تو فرض، واجب، مستحب، مباح میں اس کا کونسا درجہ ہے؟ اس طرح اگر ناجائز اور حرام ہے، تو حرمت کی کس قسم سے اس کا تعلق ہے، حرمتِ تحریمی یا حرمتِ تنزیہ(۱) لہٰذا اشیاء کی حلت وحرمت اور اس کی نوعیت و دلائل کا جاننا فقہ ہے، مکلفین کے افعال کی حیثیت جن ذرائع سے معلوم ہوتی ہے، انہیں ادلہ تفصیلہ یا ماٰخذ فقہ کہتے ہیں، فقہ کا ماخذِ اساسی تو قرآن حکیم ہے، تاہم سنت نبویؐ، اجماعِ اُمت، قیاس، استصلاح، مصالح مرسلہ، شرائع ماقبلنا وغیرہ بھی اپنے اپنے درجہ میں ماخذ کی حیثیت رکھتے ہیں، ان کی حیثیت ہدایت ربانی قرآن حکیم کے مقابلے میں یقیناً ثانوی ہے۔

یہاں یہ بیان کرنا برمحل ہے، کہ اللہ تعالیٰ نے روزِ اول سے انسان کو اپنے منافع وضار معلوم کرنے کیلئے جیسے عقلی قوت فیصلہ سے نوازا ہے، اسی طرح انسان کے اعلیٰ ترین مقاصد اور طبعی زندگی کے بعد اُخروی زندگی کا جامع تصور دینے کیلئے آسمانی ہدایت اور انبیاء علیہم السلام کی بعثت کا بھی التزام فرمایا، لہٰذا اللہ تعالیٰ نے مختلف زمانوں میں مختلف اقوام کے حالات کی

مناسبت سے اپنے رسولوں کو خاص شرائع اور منہاج زندگی کے اُصول دے کر ہدایت انسانی کا سامان کیا۔ ارشاد ربانی ہے۔

لِكُلٍ جَعَلنَا مِنكُم شِرعَةً وَّمِنهَا جاً (۲)

ترجمہ: ہم نے تم میں سے ہر ایک کے لئے دستورِ حیات اور راہ عمل مقرر کیا۔

لٰہذا جب تک دُنیا نے تمدن اور اجتماعی زندگی کے وہ سارے وسائل پیدا نہیں کر لئے کہ ساری دُنیا کو ایک رسول اور ایک شریعت پر جمع کیا جا سکے، اس وقت تک اللہ تعالیٰ مختلف قوموں میں انبیاء علیہم السلام کو معبوث فرماتے رہے، حتیٰ کہ سید المرسلین آنحضرت محمد پر سلسلۂ نبوت منتہی ہوا اور عالم انسانیت کو معجز کتاب قُرآن عظیم کی صورت میں عطاء کی گئی، جو پوری انسانیت کے لئے ابدی دستور حیات ہے۔

اس انقطاع وحی (وحی کا ختم ہونا) کی ایک تعبیر یہ ہے کہ وہ وحی جو سابقہ رسولوں پر نازل ہوتی رہی، آخر کار قرآن حکیم کی صورت میں اپنے کمال سے ہمکنار ہوئی، یوں تمام رسولوں کی سیرتِ محمدؐ کے جلو میں پروان چڑھی، اب تا قیامت جامع کامل ''دین اسلام'' ہی بنی آدم کا ضابطہ حیات رہے گا، اس ضابطہ کا مصدر اصلی کتاب اللہ ''قرآن حکیم'' ہے، جبکہ عملی معیار آنحضرتؐ کا اُسوۂ حسنہ ہے، اس طرح دین اسلام کی تشریع میں دو بنیادی ذرائع نظری و تطبیقی یعنی قرآن و سنتِ رسولؐ وہ امتیازی عناصر ہیں، جن کی وجہ سے کوئی بھی قانون اسلام کا مقابلہ نہیں کر سکتا۔ (۳)

ہدایت ربانی کے دو بڑے سرچشمے:

بے شک قرآن و سنت ہدایت کے دو بڑے سرچشمے ہیں، تاہم یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ قرآن و سنت کی محدود تعلیمات ہر عہد میں متغیر انسانی تہذیب کے لئے کیسے ہدایت ربانی کے طور پر کام دے سکتی ہیں؟ خود کائنات بھی ایک وجود نامی ہے، اس میں مسلسل ارتقاء کا عمل جاری رہتا ہے، تہذیب و تمدن، معیشت و معاشرت اور افکار و نفسیات کے شعبوں میں آئے دن تغیر آتا رہتا ہے، تو ایک مستحکم اور غیر متبدل دین متحرک حیاتِ انسانی کی رہنمائی کا کیا حق ادا کر سکتا ہے؟

اس سوال کا جواب یہی ہے، کہ اسلامی فقہ میں موجود ''اجتہاد'' کی راہ سے نئے پیش آمدہ مسائل کا حل تلاش کیا جا سکتا ہے۔ ''اجتہاد'' کی پوری تفصیل مقالے کے اسی حصہ میں آئندہ آئے گی، تاہم یہ حقیقت بطور اجمال بیان کرنا برمحل ہے، کہ انقطاع رسالت کے بعد ہدایت ربانی قرآن وسنت میں منحصر ہو کر رہ گئی، ایک طرف قرآن حکیم پوری انسانیت کے لئے سرچشمۂ ہدایت کے طور پر تسلیم کیا گیا، تو دوسری طرف آنحضرتؐ کے پیغام اور شریعت کو ہر زمانے اور ہر مقام کے لئے کارآمد بنایا گیا، یہی وجہ ہے کہ آنحضرتؐ کے دائرۂ عمل کو آپ کے پیش رووں کے مقابلے میں وسیع تر کر دیا گیا، لہٰذا آنحضرتؐ کا بیان کردہ ضابطہ قانون (اُسوۂ رسول) جو درحقیقت دستوری کتاب کی تفسیر ہے، ایک مکمل دستاویز بن گیا، آپ علیہ السلام نے وحی الٰہی کے زیر ہدایت جن اُصول وفروع کو بیان فرمایا، ان کی حیثیت مستقل ودائمی ہے، البتہ جن امور کے بارے میں شریعت خاموش ہے، ان میں اُصول دین اور روح شریعت کی مطابقت میں اجتہادی آراء پیش کی جا سکتی ہیں، یوں اجتہاد کی راہ ہی سے قانون الٰہی کا انسانی زندگی کے ساتھ لحہ بہ لحہ ربط جوڑا جا سکتا ہے، اور انسانی معاشرہ کو درپیش نوع بہ نوع مسائل سے گلوخلاصی کا سامان کیا جا سکتا ہے۔

اجتہاد کی حقیقت واہمیت:

دوسری صدی ہجری میں اسلامی تمدن جب ایرانی ورومی تمدن کے بالمقابل کھڑا تھا، اب زندگی اتنی سادہ نہ تھی، جیسا کہ عرب کے صحراؤں میں تھی، نئے مباحث نئے مسائل پیچ در پیچ عقلی موشگافیاں، یہ ایک بہت بڑا چیلنج تھا اور مسلم مفکرین نے اس چیلنج کو نہایت خندہ پیشانی سے قبول کیا، اس لئے کہ قرآن وسنت، اجتہادات صحابہ اور اجماع صحابہ کے ساتھ ان کے پاس اہم ترین وسیلہ اجتہاد تھا، جسدِ شریعت میں اجتہاد کی حیثیت خون کی سی ہے، جو شریعت پر جمود طاری ہونے دیتا ہے نہ سکوت، کیسا زمانہ ہو، کیسے ہی حالات ہوں، استنباط اور اجتہاد دامنِ شریعت کو وسیع تر کرتا جائے گا۔

حاصل یہ کہ اجتہادِ اسلامی تشریع میں ایک اساسی ''قدر'' ہے، اس کی بدولت انسان کے شخصی واجتماعی ان مسائل کا جو رفتار زمانہ کے نتیجہ میں پیش آتے رہتے ہیں، کا حل نکالا جا سکتا ہے

، یہ ایک امر واقع ہے اور مسلمانوں کی ماضی اس پر گواہ ہے، کہ دوسری صدی ہجری میں مجتہدین نے اپنے اجتہادات کی روشنی میں نہ صرف پیش آمدہ واقعاتی مسائل کا حل پیش کیا، بلکہ فقہاء کی ایک کثیر تعداد نے ایسے مسائل کا بھی پیشگی حل دریافت کیا، جو ابھی تک پیش بھی نہیں آئے تھے، لہٰذا فقہ تقدیری و فرضی بھی اس زمانے میں فقہ کے اہم باب کے طور پر معرض وجود میں آیا، ایسے مسائل میں فقہاء اسلام کی بہترین ذہنی صلاحیتیں صرف ہوئیں، اُس وقت تشحیذ اذھان (ذہن کو تیز کرنے کے لئے) کے حوالہ سے اگر چہ ایسے مسائل کی افادیت مسلم تھی، مگر دور حاضر میں واقعاتی مسائل کی کثرت اور پیچیدگیوں نے تقدیری فقہ کی طرف توجہ کرنے کی کلفت اٹھانے سے بچا دیا، حاصل یہ کہ اجتہاد فقہ کا اہم ترین باب ہے، اس کے ذریعہ اُمت مسلمہ نے نہ صرف در پیش مسائل کا حل معلوم کیا، بلکہ کسی بھی عہد میں پیش آمدہ مسئلہ کا حل معلوم کیا جا سکتا ہے۔

فقہ اور عام قانون سازی میں بنیادی فرق:

اجتہاد اور عام قانون سازی میں بنیادی فرق یہی ہے کہ اجتہاد میں گو ائمہ مجتہدین کی فکری کاوشوں کو دخل ہوتا ہے، مجتہدین انسانی مصالح کو مدنظر رکھتے ہیں، مگر یہاں مصالحِ انسانی الٰہیاتی تعلیمات کے اندر اندر معتبر ہوتے ہیں، نری عقل اور محض مادی مفادات کی اساس پر فیصلے تحریف فی الدین کی حد تک پہنچاتے ہیں، جو حرام ہے، اس کا مطلب یہ ہے کہ شریعت میں قانون سازی اور تشریع مخصوص دائرہ کار کے اندر رہتے ہوئے کی جا سکتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ قیاس جو اہم ترین ماخذ شرع ہے، کے بارے میں علماء اصول دین کا لکھنا ہے کہ وہ مُظہر ہوتا ہے مثبت نہیں ہوتا۔(۴)

حاصل یہ کہ مجتہد اجتہادی فیصلوں میں الٰہی احکام کے تعین میں معبر محض ہوتا ہے، وہ خود قانون ساز نہیں ہوتا جبکہ لادین قانون سازی میں نری عقل اور انسانی مصالح ہی کو حرفِ آخر سمجھا جاتا ہے، اسلامی تشریع و فقہ میں حاکمیت الٰہیہ کا یہ عنصر اور روح ایک اساسی امر ہے، اس امر کی بڑی دلیل اور کیا ہوگی کہ مجتہد کی شرائط میں اُسے تمام مجتہدانہ صلاحیتوں کے حامل اور قانونی موشگافیوں پر پوری دسترس پانے کے ساتھ ایک شرط یہ بھی عائد کی جاتی ہے، کہ مجتہد تقویٰ کے اعلیٰ درجہ پر فائز ہو اور خدا ترسی کی صفت سے متصف ہو، ایسے حالات میں یہ کہنا بجا ہے کہ اسلامی فقہ

کی ایک حدتو ذات باری تعالیٰ سے جبکہ دوسری حدان کی مخلوق سے ملی ہوئی ہوتی ہے۔

فقہ اور انسانی مصالح وحقوق کا تحفظ:

الغرض فقہ الٰہیاتی علوم کی روشنی میں ضابطۂ زندگی کے تعین کا نام ہے، الٰہی ضابطہ زندگی کے قبول واطلاق سے زندگی کے مقاصد اور اہداف یکسر بدل جاتے ہیں، اس ضابطہ کی تسلیم سے انسان کے مادی منافع تک کو قربان کرنا پڑتا ہے، کبھی ظاہری سہولت کے مقابلے میں مشقت کی راہ اختیار کرنا پڑتی ہے، فقہ کی ضرورت اس لئے بھی محسوس کی گئی کہ انسانوں کو سماجی زندگی میں حقوق وفرائض کی ادائیگی میں خلل اندازی کا عارضہ پیش آہی جاتا ہے، ایسے میں عدل کے ایسے ہمہ گیر اصولوں کی طرف ضرورت پڑتی ہے، جو ایک طرف مسلمانوں کی تہذیب سے ہم آہنگ ہو، انہیں وحی الٰہی کا تقدس حاصل ہو، تو دوسری طرف ان سے ''عدالت'' کے مقاصد پورے ہوں، اس مقصد کا حصول اصول فقہ اور فقہ کے اطلاق سے ممکن ہے۔

فقہ کی اساس جیسا کہ پہلے بیان کیا جا چکا ہے، قرآن حکیم کی وہ آیات ہیں، جن کا تعلق احکام یعنی اوامر ونواہی سے ہیں، فقہاء اسلام نے ''علم احکام'' کے حوالے سے معروضی انداز پر بحث کی ہے، تاہم قرآن کی احکامی آیات پوری وسعت کے ساتھ فقہ کی شکل میں زندگی کا احاطہ کرہی لیتی ہے۔

فقہ کی ہمہ گیری وجامعیت:

فقہ کا علم خاصا مشکل ہے، یہ دین میں گہری بصیرت، تحقیق وتدقیق کے بعد حاصل ہوتا ہے اور اس کا باقاعدہ پس منظر ہے، فقہ کے تاریخی پس منظر کے حوالے سے یہ بیان کرنا حسب حال ہے کہ گو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی حیات مبارکہ میں یہ علم اس وقت تک عالم وجود میں نہیں آیا تھا اور نہ ہی آنحضرتؐ کے عہد مبارک میں اس کی باقاعدہ تدوین عمل میں آئی تھی، شرعی احکام کے سلسلے میں نہ کوئی چھان بین کا تفصیلی مسئلہ تھا، بس صحابہ کرامؓ نزول قرآن کے عینی شاہد تھے، آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم مسلمانوں کے درمیان بحیثیت ''شارع ومقنن'' موجود تھے، قرآن وسنت ہی ہدایت کے دو بڑے ذرائع تھے، اُس وقت صحابہ کرامؓ نے اس علمی ورثہ کو آنے

والی نسلوں تک بحفاظت پہنچانے کا حق ادا کیا، بعد کے ادوار میں پیش آمدہ مسائل کے حل کے لئے یہی بنیادی ماخذ ہی ہدایت انسانی کی ضرورت پوری کرتے رہے، تاریخ گواہ ہے کہ اس وقت سے لے کر آج تک کوئی ایسا دور نہیں آیا، جہاں انسان اس طور پر الٰہی ہدایت سے محروم رہے ہوں اور قرآنی تعلیمات نے دستوری پیرائے میں رہنمائی کا حق ادا نہ کیا ہو، فقہاء اور مجتہدین نے پیش آمدہ نوازل وحوادث پر قرآن وسنت اور اس کی روح کے انطباق کا معرکہ سر نہ کیا ہو۔

فقہ اور اصول فقہ کی اس ہمہ گیری کو قرآن حکیم نے بھی اپنے اعجازی اسلوب میں یوں بیان کیا ہے۔

اَلَمْ تَرَ کَیْفَ ضَرَبَ اللّٰہُ مثلاً کَلِمَۃً طِیبَۃً کَشَجَرَۃٍ طِیبَۃٍ اَصلُھَا ثَابِت وَ فَرعُھَا فِی السَّمآءِ(۵)

ترجمہ: اچھی بات کی مثال ایک اچھے درخت کی طرح ہے، کہ اس کی جڑ تو زمین میں گھڑی رہتی ہے، مگر اس کی شاخیں آسمان تک پھیلی ہوئی ہوتی ہیں۔

یعنی فقہ وتشریع اسلامی کی مثال بیج جیسی چھوٹی سی چیز کی طرح ہے، لیکن اس سے جو درخت نکلتا ہے، وہ آسمان کی بلندیوں تک پھیل جاتا ہے اور اس کی شاخیں ہر چیز کو ڈھانپ لیتی ہیں، اس مثال سے فقہ کا انسان کی مادی ومتحرک زندگی کے ساتھ تعلق کا بخوبی اندازہ ہو جاتا ہے، اگر قرآن وسنت کو جڑیں یا بیج تصور کریں، تو اس جڑ یا بیج سے نکلا ہوا درخت اتنا تن آور اور شاخ درشاخ پھیلا ہوا معلوم ہوتا ہے کہ انسان کی ہر ضرورت کو قیامت تک پورا کرتا رہیگا اور ظاہر ہے کہ شاخ درشاخ روزانہ اس درخت میں نمو کا اضافہ ہوتے رہنا ایک فطری عمل ہے، زندگی کے تمدنی پھیلاؤ کے نتیجے میں نئے مسائل کے احاطے سے ان کا حل مناسب ترین استعارہ ہے۔

فقہ کے مسائل میں تنوع اور وسعت کی حقیقت کو شاہ ولی اللہؒ بھی اپنے تناظر میں دیکھتے ہیں، وہ فقہ واصول فقہ کی جامعیت کو دو مثالوں سے واضح کرتے ہوئے لکھتے ہیں، میرے لئے فقہی تنوع کو اس طرح واضح کیا گیا کہ گویا میں ان امور کو اپنی آنکھوں سے دیکھ رہا ہوں اور دین

میں جو کچھ اختلافات ہیں ،ان کو میں نے بالواسطہ یا بلا واسطہ اصل شریعت میں پایا ، ان اختلافات کی مثال ایک درخت کی سی ہے، جس سے بڑی ٹہنیاں پھوٹیں ، پھر ان ٹہنیوں سے دوسری چھوٹی ٹہنیاں نکلیں اور ٹہنیوں پر پتے اور پھول نکل آتے ہیں'' (۶)

شاہ صاحب اختلافات فقہاء اور فقہی اصولوں کی وسعت کو جس دوسری مثال سے واضح کرتے ہیں، وہ درج ذیل ہے:

''یا ان اختلافات کی مثال ایک ایسے پانی کے چشمے کی سی ہے، جس سے بڑی نہریں نکلیں اور بڑی نہروں سے دوسری چھوٹی چھوٹی نہریں نکلیں اور ان چھوٹی نہروں سے بر تنوں کو بھرا جاتا ہو اور اس سے زمین بھی سیراب ہو جاتی ہو۔'' (۷)

فقہ ایک مثالی ضابطہ حیات:

اصول تشریع وفقہ کے اس علم سے پیغمبر علیہ السلام کی عظمت کا بھی اظہار ہوتا ہے، بعثت نبوی صلی اللہ علیہ وسلم سے پہلے ہر جگہ رومی قانون کا بڑا چرچا تھا، دنیا کے سامنے ایک چیلنج تھا، کہ اگر کسی میں ہمت ہے، تو رومی قانون سے بہتر قانون پیش کرے، مقنن اعظم صلی اللہ علیہ وسلم نے قرآن حکیم کی شکل میں وہ دستور حیات پیش کیا، جس کے قانونی عجائبات پر صدیاں بیت گئیں مگر آج تک اس سرچشمہ عدل پر کوئی قانون فوقیت حاصل نہ کر سکا۔

قرآن وسنت سے ماخوذ اس دستور حیات کی بعد کے ادوار میں نہ صرف پوری تفصیلات کے ساتھ فقہ واصول فقہ کی شکل میں تدوین ہوئی ، بلکہ دنیا کے کئی خطوں میں یہ ضابطہ زندگی عملاً نافذ جاری رہا اور اپنے امتیازی استحکام اور منفرد قسم کی لچک کا حامل ہو کر اپنی افادیت ثبت کرتا رہا حتیٰ کہ نوازل وانقلاباتِ زمانے کی وسعتوں کو جذب کر کے (فقہ واصول فقہ) تمام جزئیات کے ساتھ مدون ہوا، اور قرآن وحدیث کے بعد دینی لٹریچر کا اہم ترین حصہ قرار دیا۔

فقہ اور شاہ ولی اللہؒ:

شاہ ولی اللہ نے اپنی کتب میں فہم قرآن کے حوالے سے جن علوم خمسہ کا احصاء کیا ہے، ان میں پہلی قسم ''علم الاحکام'' ہے علم الاحکام ظاہر ہے، علم فقہ کا موضوع ہے، جس میں اشیاء کی

حلت وحرمت سے بحث کی جاتی ہے، ایک فقیہ ومجتہد کا میدان عمل ''علم احکام'' ہی ہوتا ہے، فقیہ قرآن حکیم کے احکامی نصوص کی روشنی میں نہ صرف متعلقہ مسئلہ میں حکم یعنی فرض، واجب، سنت، مستحب، مباح، حرام وغیرہ کا فیصلہ معلوم کرتا ہے، بلکہ وہ احکام منصوصہ کے علل و اسرار کی تنقیح کر کے طرد وعکس وغیرہ کی بنیاد پر غیر منصوص مسائل میں بھی تعین حکم کرتا ہے اور تشریع کے ذمہ سے عہد برا ہوتا ہے۔

الغرض شاہ صاحب نے اپنے فلسفہ میں فقہی مباحث کو غیر معمولی اہمیت دی ہے، شاہ صاحب کے فلسفہ میں فقہ واصول فقہ یعنی قانونی موشگافیوں کی تفہیم اس لئے قدرے آسان ہو جا تی ہے کہ وہ احکام کو اپنے مقاصد ومصالح کے دائر مانتے ہیں اور شریعت نے جن مصالح کا اعتبار کیا، وہ علماء کے ہاں معروف ہیں، ایسے میں غیر منصوص احکام میں نفاذ حکم کا فیصلہ قدرے آسان اور قریب فہم ہو ہی جاتا ہے، الغرض شاہ صاحب کے فکر کی روشنی میں ان کی فقہی اصول کا مبسوط تحقیقی جائزہ پیش کرنا مقالہ نگار کا ہدف ہے۔

موضوع مقالہ فقہی افکار وتعلیمات کا تحقیقی جائزہ:

حاصل یہ کہ شاہ صاحب کے فقہی افکار وتعلیمات کے تحقیقی جائزہ وتنقیح کے مسئلے کو درجہ ذیل فصول میں پیش کیا گیا ہے۔

فصل اول: تعارفِ فقہ، فقہ کی اہمیت فقہ کا تاریخی پسِ منظر اور ماخذ فقہ۔

فصل دوم: ماخذ اول قرآن حکیم

فصل سوم: ماخذ دوم سنت نبوی ﷺ

فصل چہارم: ماخذ سوم اجماع امت

فصل پنجم: ماخذ چہارم قیاس شرعی

خلاصہ باب

فصل اوّل:

تعارفِ فقہ

واضح ہو کہ اس باب کے ابتدائی کلمات ''تقریب بحث'' کے عنوان سے فقہ کی حقیقت، ضرورت فقہ، تشریعِ عام و قانون سازی اور اجتہاد وغیرہ مباحث کا فی الجملہ احصاء کیا گیا ہے، تاہم جب تک فقہ کے لغوی و اصطلاحی معنی، فقہ کا تاریخی پس منظر، فقہ کے ماخذ اور دوسرے متعلقات و مبادیاتِ فقہ کا استقصاء نہ ہو، اس وقت تک اصل مسئلہ یعنی شاہ ولی اللہؒ کے فقہیانہ تعلیمات و افکار کا تحقیقی جائزہ پیش کرنا محال ہے، یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ ان بالا موضوعات کے بارے میں روایتی انداز سے کافی کچھ لکھا گیا ہے، یہاں ان موضوعات سے متعلق بحث کی نوعیت جداگانہ ہے، کوشش یہ کی گئی ہے کہ جس انداز سے شاہ صاحب ان موضوعات کا تحلیل و تجزیہ پیش کرتے ہیں، اسے سامنے لایا جائے، شاہ صاحب کی ان علوم پر خصوصی نظر رہی ہے، وہ ان جیسے علمی و تاریخی مباحث کا جس بالغ نظری کے ساتھ احصاء کرتے ہیں اور اپنا بے لاگ انتقادی نظر پیش کرتے ہیں، اس پر ان کی کتب گواہ ہیں۔

شاہ صاحب کی تنقیدی نظر ہی سے فقہ کی ان مبادیات کو ایک نئی جہت ملی اور ان کی تعلیمات میں ندرت و امتیاز کی ایک واضح جھلک نظر آتی ہے، ظاہر ہے ہر مفکر مخصوص نظر ہی سے دیکھتا ہے اور ان کی شخصی امتیاز کی طرح ان کی فکری میلانات کا ادراک ان کی ہر بن تحریر میں محسوس ہو رہا ہوتا ہے، لہٰذا اس فصل میں تعارف فقہ، فقہ کا تاریخی پس منظر اور ماٰخذ فقہ وغیرہ سے متعلق شاہ صاحب کی نظر میں بحث کرنا مقصود ہے۔

فقہ کیا ہے؟

فقہ اسلامی قانون زندگی ہے، اس کے دائرہ کار میں وہ تمام احکام الٰہیہ آتے ہیں، جن کا تعلق عبادات، معاملات، مناکحات، حدود و زواجر، سیاساتِ مدن، ملی و بین الاقوامی مسائل

سے ہوں، یوں فقہ انسان کی شخصی و اجتماعی یعنی پوری زندگی کا احاطہ کر لیتی ہے، فقہ کا موضوع انسانی زندگی سے متعلق احکام الٰہیہ کی معرفت اور ان پر عمل ہے اور احکام الٰہیہ خواہ وہ منصوص یا غیر منصوص و مستنبط ہوں، مقاصد کے گرد دائر ہیں، شریعت نے جن مقاصد و مصالح کا اعتبار کیا ہے، وہ امام غزالیؒ کے نزدیک تحفظات خمسہ یعنی تحفظ دین، تحفظ نفس، تحفظ عقل، تحفظ نسل اور تحفظ مال ہیں (۸) احکام الٰہی جتنے بھی ہیں، ان میں مذکورہ مقاصد کی حفاظت و صیانت مقصود ہے، ان کے ساتھ کچھ اور اُن امور کی بھی حفاظت شامل ہے، جن کا ایک صالح معاشرہ محتاج ہوتا ہے، یا جو حیات صالح کو مکمل یا حسین بنائے، اس کا مطلب یہ ہوا کہ ''تحفظ دین'' کے علاوہ دوسرے چار تحفظات کا تعلق انسان کی دنیاوی و مادی زندگی کے ساتھ ہے، اس سے اندازہ لگایا جا سکتا ہے کہ فقہی احکام کا مادی زندگی کے ساتھ کتنا گہرا تعلق ہے، فقہ کی اس اہمیت کو ملحوظ رکھتے ہوئے، فقہ کی حقیقت معلوم کرنے کے لئے فقہ کی لغوی و اصطلاحی تعریف سے متعلق تحقیقی بحث حسب ذیل ہے۔

فقہ کے لغوی معانی:

لغوی لحاظ سے فقہ کا معنیٰ کسی چیز کو تحقیق و تفتیش کے لئے کھولنا ہے، علامہ جار اللہ زمخشری (م۱۱۸۵ء/۵۸۳ھ) لکھتے ہیں:

> ''الفقه حقيقته الشق و الفتح، و الفقيه العالم الذى يشق الاحكام و يفتش عن حقا ئقها ما استغلق منها'' (۹)
>
> ترجمہ: فقہ کے حقیقی معانی پھاڑنے اور کھولنے کے ہیں، فقیہ وہ عالم ہے، جو احکام کا تجزیہ اور تحقیق کرتا ہے اور مبہم و مغلق احکام کو کھول کر واضح کرتا ہے۔

امام غزالیؒ م۱۱۱۲ء/ ۵۰۵ھ نے فقہ کا معنیٰ ''فہم و تدبر'' اور ''بصیرت'' سے کیا ہے، وہ لکھتے ہیں:

> ''الفقه عبارة عن العلم و الفهم فى اصل الوضع يقال فلان يفقه الخير و الشراى يعلمه و يفهمه ''(۱۰)
>
> ترجمہ: فقہ کی اصل وضع جاننے اور فہم کے معنوں کے لئے ہے، محاورہ

ہے فلانٌ یفقہ الخیر والشر کہ وہ خیر اور شر کو خوب جانتا ہے۔

بن منظور افریقی (م۱۳۱۲ء/۷۱۱ھ) لکھتے ہیں:

" الفقه العلم بالشیء والفهم له و غلب علی علم الدین"(۱۱)

ترجمہ: فقہ کسی چیز کے جاننے اور سمجھنے کو کہتے ہیں، لیکن بعد میں اس کا اطلاق علم دین پر ہونے لگا۔

فقہ کا مادہ ثلاثی مجرد، ف، ق، ھ، سے ہے، ثلاثی مجرد کے مختلف ابواب سے اس کا معنی مختلف آتا ہے۔"منحة الخالق علی البحر الرائق"میں علامہ خیرالدین الرملی سے منقول ہے، وہ لکھتے ہیں۔

"یقال فَقِهَ بکسر القاف اذافهم و بفتحها اذا سبق غیره الی الفهم و بضمها اذا صار الفقه سجیةً له" (۱۲)

ترجمہ: یعنی فَقِہَ بکسر القاف اس وقت استعمال کرتے ہیں، جب کوئی بات سمجھ لے اور فَقَہَ بفتح القاف اس وقت بولا جاتا ہے۔

جب کوئی شخص بات سمجھنے میں کسی دوسرے سے سبقت کر جائے اور فَقُہَ بضم القاف اس وقت اطلاق کیا جاتا ہے، جب فقہ اس کی طبیعت بن جائے۔

علامہ رشید رضا مصری اپنی تفسیر میں لکھتے ہیں:

" ذکر هذااللفظ (الفقه) فی عشرین مو ضعاًمن القرآن تسعة عشر منها تدل علی ان المرادبه نوع خاص من دقة الفهم والتعمق فی العلم الذی یترتب علیه الا نتقاع به"(۱۳)

معتبر تفاسیر میں قرآنی آیت "وَمَن یُؤتَ الحِکمَةَ فَقَد اُوتِیَ خَیراً کَثِیرًا" (۱۴) میں حکمت کا مصداق بھی فقہ بتایا گیا ہے(۱۵) حدیث نبویؐ لکل حد مطلع"، یعنی ہر حد کیلئے واقفیت کے مقامات ہیں، اس حدیث میں مطلع سے جس علم کی طرف اشارہ ہے، وہ فقاہت اور احکام میں دقت نظر ہے، کہ اس علم کے بعد امور کے متعلقہ" مالہا و ماعلیہا" پر واقفیت حاصل ہو

جاتی ہے اور انسان ہر شے کی گہرائی تک پہنچ کر مبصرانہ تجزیہ کا اہل بن جاتا ہے۔ حکمت سے متعلق یہ بیان کرنا دلچسپی سے خالی نہیں کہ عہد نبوی صلی اللہ علیہ وسلم ہی سے کتاب اللہ کے ساتھ سنت رسول کی اصطلاح پیوستہ چلی آرہی ہے، حدیث میں ہے لَن یَضِلُّ اَحداکُم مَا تَمسَکتُم بِھِمَا القُرانُ وسُنتُ رَسُول اللہ ﷺ (رواہ ترمذی عن مالک)، اسی طرح ایک حدیث میں بھی جب آنحضرتﷺ نے معاذ بن جبلؓ سے سوال کیا، بِمَا تَقضِی یَا مَعَاذُ؟ قَالَ اَقضِی بِکِتَابِ اللہِ، فَاِن لم تَجِد قَقَالَ فَبُسنۃِ رَسُولِ اللہ ﷺ ''(۱۶)

الغرض متعدد احادیث میں کتاب اللہ کے ساتھ سنت رسول کا بیان ساتھ ساتھ ہے، جبکہ کلام اللہ میں کتاب کے ساتھ سنت کی بجائے لفظ حکمت کا استعمال کیا گیا ہے(۱۷) جو زیادہ جامع ہے، حاصل یہ کہ فقہ لغوی لحاظ سے دقت نظری اور بصیرت و دانش کے معنوں میں مستعمل ہے اور فقہ کا مفہوم ''حکمت'' کے قریب قریب ہے۔

فقہ کی اصطلاحی تعریف:

امام ابوحنیفہؒ م ۷۶۷ء/۱۵۰ھ سے فقہ کی جو اصطلاحی تعریف منقول ہے، وہ یہ ہے:

الفقہ ھی معرفۃ النفس ما لھا و ما علیھا''(۱۸)

ترجمہ: ''فقہ انسانی نفس کو نفع ونقصان پہنچانے والی چیزوں کی پہچان کا نام ہے''۔

امام صاحب کی اس تعریف میں جو جامعیت و وسعت پائی جاتی ہے۔ وہ ایک واضح حقیقت ہے، دین اسلام کے تمام احکام مقاصد خمسہ کے گرد دائر ہیں، جیسا کہ امام غزالی نے لکھا، انسان اپنے نفس سے متعلق نفع ومضرت اور جلب منفعت معلوم کریں تو یہ فقہ ہے، امام صاحب نفس سے متعلق اس نوعیت کے علم کے حصول کا نام فقہ رکھتے ہیں، انسانی معاشرہ میں انسان پر جو انفرادی واجتماعی حقوق وفرائض عائد ہوتے ہیں، ان کی اگر رمزی انداز میں تعبیر ممکن ہے، تو یہی ہے، یہی وجہ ہے کہ بعض کتب حدیث میں فقہ کو علم الحلال والحرام کہا گیا ہے، الحاصل علم فقہ کی تعریف میں پہلے وسعت پائی جاتی تھی، مرور زمانہ کے ساتھ اس میں تنگی آئی، جیسا کہ صدر الشریعۃ کا بیان ہے۔

"انما لم یزد الا مام العملیه لا نه ارادالشمول ای اطلق العلم سواء کان من الا عتقادیات اوالو جدانیات او العملیات ومن ثم سمی الکلام الفقه الا کبر" (۱۹)

ترجمہ: "امام ابوحنیفہؒ نے تعریفِ فقہ میں "العملیہ" کے لفظ کا اضافہ نہیں کیا، کیونکہ وہ تینوں اقسام (علم کلام، علم الفقہ، علم التصوف) کو اس میں شامل کرنا چاہتے تھے، اُنہوں نے علم کو مطلق رکھا، خواہ اس کا تعلق اعتقادیات، وجدانیات یا عملیات جن سے بھی ہو، شامل تعریف ہو جائے"۔

یہی وجہ ہے کہ امام صاحب نے علم الکلام پر مشتمل اپنی کتاب کا نام "فقہ الاکبر" رکھا (۲۰)

اگر فقہ کے تاریخی پس منظر پر نظر ڈالی جائے، تو یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ عہد نبویؐ میں علم الکلام، علم الفقہ اور علوم الاخلاق کوئی الگ الگ علوم نہ تھے، بلکہ ان تینوں علوم پر مجموعی طور پر "فقہ" کا اطلاق ہوتا رہا، بعد میں عباسی خلیفہ مامون م ۸۳۴ء/ ۲۱۸ھ کے عہد میں جب یونانی فلسفہ عربی میں ترجمہ ہو کر متعارف ہوا، تو اس کا بڑا اثر عقائد پر پڑا، عقائد میں پیچیدگیاں پیدا ہوئیں اور مختلف فرقے (۲۱) اور علوم پیدا ہوئے۔

معتزلہ کے اثر سے علم العقائد ایک فن کی حیثیت اختیار کرنے لگا۔ یوں علم الکلام اور بعد میں علم الاخلاق یا تصوف الگ علوم کے طور پر مدون ہونا شروع ہوئے۔ حقیقت یہ ہے کہ اگر امام صاحب کی مذکورہ فقہی تعریف کو باقی رکھا جاتا اور نصوص کے دلالات، اشارات اور اقتضات و مضمرات الغرض انسانی فطرت جن جن قوتوں سے اخذ و تحصیل کرتی رہتی ہے، سب ہی کو فقہ ہی کے تحت درج کر دیا جاتا، تو شریعت طریقت کا جھگڑا پیدا ہی نہ ہوتا، ایسے میں یہ تعریف صرف اصطلاحی فقہ تک محدود نہ رہتی، بلکہ دین کی وہ نپی تلی صحیح تعریف ثابت ہوتی، جس کی تہہ تک عوام تو عوام، خواص کی نگاہیں بھی مشکل ۔۔ سے پہنچ پاتیں۔

فقہ کی تعریف امام غزالیؒ کی نظر میں:

امام غزالیؒ م ۱۱۱۲ء/ ۵۰۵ھ نے احیاء علوم الدین میں فقہ کی تعریف یہ کی ہے: "معرفة

الفروع والوقوف علی دقائقِ عللها'' (۲۲) ترجمہ: یعنی فروعات کو جاننا اوران کی دقیق علتوں سے واقفیت حاصل کرنا علم فقہ ہے۔ایک فقیہ کا احکام کے علل واسرار پر اطلاع پانا اور اُن کا تعدیہ کرنا وہ بنیادی نکتہ ہے، جس پر ایک لحاظ سے پوری فقہ کا مدار ہے تفصیل آئندہ بحث قیاس میں آئے گی (۲۳) ایک فقیہ کی فقاہت تخریج مناط، تنقیح مناط اور تحقیق مناط کی معرفت میں مضمر ہے (۲۴) امام شاہ ولی اللہ بھی ایک فقیہ میں علت کی بنیاد پر استخراجِ احکام سے متعلق لکھتے ہیں۔''و تلک الوحدة التی تنظم الکثرة هی العلة التی یدور الحکم علی دور انها'' (۲۵)

ترجمہ: حکم شرعی میں ملحوظ علت وہ واحد (وصف) ہے، جو اپنے جلو میں کثرت لئے ہوئے ہو اور حکم اس وصف پر دائر ہو، جہاں وہ صفت پائی جائے، تو حکم بھی پایا جائے اور جہاں وہ وصف نہ پائی جائے، حکم بھی نہ پایا جائے۔''و عرف العلة التی ادار رسول اللہ صلی اللہ علیه وسلم علیها فی منصو صاته فطر دالحکم حیثما و جد ها لا یا لو اجهدافی موافقه غرضه علیه السلام۔ (۲۶) ترجمہ: فقیہ و مجتہد اس علت کو معلوم کرتا ہے، جس کی بنیاد پر رسولؐ نے منصوصات میں حکم کو چلایا ہو، پھر جہاں وہ علت پائی جاتی ہے، فقہاء وہاں اس حکم کو نافذ کرتے ہیں۔ البتہ حکم سے رسول اللہ کی غرض معلوم کرنے میں وہ کوئی دقیقہ فرد گذاشت نہیں کرتے اور اسی کی موافقت میں ایک حکم دوسرے پر لگاتے ہیں'' المختصر امام غزالیؒ کی نظر میں فروعی احکام کی معرفت اور احکام کے دلائل و علل سے متعلق علم کا نام ''علم الفقہ'' ہے۔

اُوپر کی جملہ تعریفات میں فقہ کو انسان کی علمی صفت کے طور پر پیش کیا گیا ہے اور اس میں کسی قدر ملکہ استنباط وغیرہ کا مفہوم بھی ملحوظ ہے، بعد کے ادوار میں فقہ کے مفہوم میں بتدریج تنگی واقع ہوئی، ملا محب اللہ بہاری نے فقہ کی تعریف یوں کی۔

''الفقه حکمة فرعیة شریعة'' (۲۷)

ترجمہ: فقہ شرعی قوانین کے ملکۂ استباط کا نام ہے۔فقہی کتب میں فقہ کی متداول تعریف جو منقول ہے وہ یہ ہے۔العلم بالا حکام الشریعة العملیة المکتسب عن ادلتها التفصیلیه، ترجمہ: فقہ شرعی قوانین کے اس علم کا نام ہے، جو ان کے دلائل تفصیلیہ یعنی قرآن،

سنت، اجماع اور قیاس سے حاصل ہو۔

بعد کے ادوار میں فقہ معلومات اور فروعی مسائل حفظ کرنے کا نام ہو کر رہ گیا، شرح التوضیح میں ہے، ثم صارت العلوم صناعات غلب الا ستعمال فی المسائل فقط ۔حقیقت میں فقیہ اس عالم کو نہیں کہا جا سکتا ہے، جو محض مسائل کو ازبر کر کے انہیں حفظ کرے، بلکہ فقیہ کے اندر ایک ایسی صلاحیت اور ملکہ ہو کہ انہیں ہر معاملے میں تفصیلی دلائل یعنی قرآن، سنت، اجماع قیاس اور دوسرے ادلہ شریعہ استحسان، استصلاح، شرائع ماقبلنا وغیرہ سے استنباط مسائل کی قدرت اور مسائل کے دلائل کا علم رکھتا ہو، مثلاً اگر انہیں یہ مسئلہ معلوم ہو کہ اسلام نے ''ربا'' کو حرام قرار دیا ہے، تو فقیہ کے علم میں ہو کہ قرآن وسنت میں اس کی حرمت کے متعلق کیا دلائل بیان کئے گئے ہیں، انہیں معلوم ہو کہ راس المال پر ہر وہ زیادتی واضافہ جو خالی عن العوض ہو ''ربا'' کے زمرے میں آتا ہے، الغرض ان کے سامنے مسائل کے دلائل کا خاکہ موجود ہو اور شریعت کے اجمالی اصول پیش نظر ہو۔

فقہ کی تعریف امام شاہ ولیؒ اللہ کی نظر میں:

فقہ سے متعلق مذکورہ تمام تعریفات جن اصحاب فن سے منقول ہیں وہ بیان کر دی گئیں ہیں، شاہ صاحب زندگی کے تمام شعبوں میں انضمام واشتراک کے قائل ہیں، و فقہ کی تعریف جو تجویز کرتے ہیں، وہ گو باضابطہ تعریف تو نہیں، تاہم اس سے فقہ واصول فقہ کی حقیقت واضح ہو جاتی ہے، وہ لکھتے ہیں۔

> هذا (ای الفقه) هو فن معانیه الشریعة و استنبا ط الا حکام الفرعیه والقیاس علی الحکم المنصوص فی العبارة، والا ستدلال با لا یماء والا شارة و معرفة المنسوخ والمحکم والمرجوح والمبرم و هذا (الفقه) بمنزلة اللُب والدر عند عامة العلماء و تصدی له المحققون من الفقهاء (۲۸)

ترجمہ: یہ علم فقہ معنی شرعیہ کے پہچاننے کا علم ہے، یہ احکام فقیہ فرعیہ کو مستنبط کرنے اور عبارت النص میں مصرح حکم پر قیاس کرنے اور نصوص کے اشارات وائمات (مفہوم مخالف)

سے استدلال اور محکم و منسوخ، مرجوح و مبرم کے پہچاننے کا علم ہے، اکثر علماء کے نزدیک یہ فن بمنزل مغز و گوہر (موتی) کے ہے اور محققین فقہاء کا یہ میدان (Domain) ہے۔

ظاہر بات ہے کہ فقہ اور اصول فقہ میں انہیں موضوعات کو زیر بحث لایا جاتا ہے اور سماج کی شرعی رہنمائی کا سامان کیا جاتا ہے، فقیہ ہر حکم کی علت اور لم تلاش کر کے اس کی تہہ تک پہنچنے کی کوشش کرتا ہے، احکام کے مبدا و منتہاء کو پا کر اس کی قوت فکر و عملی اسے مقام فقاہت پر لا کھڑی کرتی ہے، فقیہ کے مقام سے آگے شاہ صاحبؒ کے ہاں مجتہد کا مقام آتا ہے، ان میں دینی بصیرت و تعمق فقیہ سے برتر ہوتی ہے، یہ بھی شاہ صاحب کی وسعت نظری کا نتیجہ ہے کہ وہ اپنی کتب میں فقہی مسائل کو فقہ کے عنوان سے نہیں بلکہ الشریعہ کے عنوان سے بیان کرتے ہیں، فقہ کے مقابلے میں شریعت میں وسعت پائی جاتی ہے، شریعت منہج حیات کے معنوں میں استعمال ہوتی ہے، اس کا انتساب انبیاء کی طرف ہوتا ہے۔ کہا جاتا ہے شریعت محمدیؐ جبکہ فقہ کا انتساب کسی بانی مذہب کی طرف ہوتا ہے، کہا جاتا ہے فقہ مالکی یا فقہ حنفی۔

سیف الدین آمدی م ۱۲۳۴ء/ ۶۳۱ھ نے شریعت کی اصطلاحی تعریف یہ کی ہے:

"حکم شرع (شریعت) اللہ تعالیٰ کا وہ حکم ہے، جو اللہ تعالیٰ نے مکلّف بندوں کو دیا ہو، خواہ اس حکم میں کسی بات کا مطالبہ ہو یا کسی امر کا اختیار دیا جائے یا آدابِ انسانی کے اور طریقے بیان کیے گئے ہوں" (۲۹)

شاہ صاحب فقہ کی اصطلاح جو فروعی مسائل تک محدود ہے، کی بجائے شریعت کی جامع اصطلاح کی حقیقت کو یوں بیان کرتے ہیں:

"و بالجملہ فالا وضاع الخاصہ التی مھدت و ثبت بھا الا نواع البرو الا رتفاقات ھی الشریعة و المنھاج " (۳۰)

ترجمہ: وہ خاص طریقے جن سے نیکیوں اور زندگی کی مشکلات حل کرنے کا مقصد وابستہ کیا گیا ہو، وہ شریعت و منہاج ہے۔

شاہ صاحب اپنی کتاب "التفہیمات الالٰہیہ" میں شریعت کے لغوی و اصطلاحی معنی کے حوالہ سے لکھتے ہیں:

"الشریعة فی اللغة مشرعة الماء و هو المورد الشاربه، وقد یطلق علی الطریقه و المنهاج ، وفی الا صطلاح ما شرع الله تعالی لعباده و انزله علی لسان رسله الکرام من الحِکم و الا حکام"(۳۱)

ترجمہ: شریعت لغوی لحاظ سے پانی کے گھاٹ کو کہتے ہیں، جہاں پانی لینے کے لئے لوگوں کا آنا جانا ہوتا ہے، بڑی شاہراہ اور راستے پر بھی اس کا اطلاق ہوتا ہے،لیکن اصطلاحی معنوں میں شریعت سے مراد وہ الٰہی احکامات ہیں، جنہیں اللہ تعالیٰ نے اپنے پیغمبروں کے ذریعے سے اُتارا ہے تا کہ لوگوں کو گمراہی سے بچا کر صراطِ مستقیم پر لایا جا سکے۔

اس بحث کو سمیٹے ہوئے یہ بات محقق ہو گئی کہ فقہ احکام شریعہ عملیہ فرعیہ کا نام ہے، فقہ ماضی کا بھی علمی ورثہ ہے اور آئندہ کے حالات و واقعات میں تشریع کا بھی سامان سموئے ہوئے ہے، یہ انسان کے انفرادی و اجتماعی مسائل کا احاطہ کیئے ہوئے ہے، تفقہ فی الدین کے حصول کی حقیقت کیا ہے؟ قرآن کی موجودگی میں فقہ کی ضرورت کیوں پڑی؟ اس حوالے سے تفصیل یہ ہے۔

تفقہ فی الدین کی حیثیت فرض علیٰ الکفایہ کی ہے:

بے شک اسلامی شریعت کے دو بڑے ماٗخذ قرآن وسنت ہیں، تاہم فقہ تمام تر وسیع معنوں کے ساتھ بشمول اجتہاد بذات خود ایک مطلوب امر ہے، دورِ خیر القرون میں صحابہ کرامؓ کے اجتہادات سے کتب بھری پڑی ہیں، علماء نے قرآن وسنت میں تفقہ فی الدین ارر اجتہاد کرنے کی ترغیبات کو بنیاد بنا کر اسے واجب علی الکفایہ قرار دیا، مثلاً قرآن کریم میں ہے، فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوْا :(۳۲) ترجمہ: تو کیوں نہ ہو، کہ ان کے ہر گروہ میں سے ایک جماعت نکلے کہ دین کی سمجھ حاصل کریں۔

قرآن کریم ہی میں استنباط مسائل کیلئے استنباط کے اہل فقہاء کی طرف رجوع کرنے کا بھی حکم ہے، ارشادِ خداوندی ہے، "وَلَوْرَدُّوْهُ اِلَى الرَّسُوْلِ وَاِلٰٓى اُولِى الْاَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِيْنَ يَسْتَنْۢبِطُوْنَهٗ مِنْهُمْ ط "(۳۳) اور اگر وہ متنازع فیہ مسائل میں رسول صلی اللہ

علیہ وسلم اور اپنے ذی اختیار لوگوں کی طرف رجوع کرتے، تو اس کی حقیقت جان لیتے، یہ بعد میں کاوشیں کرتے ہیں، علماء نے اولی الامر سے فقہاء امت مراد لی ہے۔(۳۴)

فقہ وتشریع کے حوالے سے مسلمان مشکل سے دوچار ہوتے، اگر پیغمبر خود اجتہاد کرنے اور تفقہ فی الدین کی ترغیب نہ دیتے، اجتہاد سے متعلق پیغمبرؐ کی صریح حدیث ابوداود میں منقول ہے کہ جب آپؐ نے معاذ بن جبلؓ سے سوال کیا، بما تقض یا معاذ؟ **قال اقضی بکتاب الله، فان لم تجد فقال فبسنةِ رسولِ الله ؟ قال فان لم تجد قضی به رسول الله، قال اجتهد برای ولا آلو، قال علیه السلام الحمدالله الذی وفق رسول رسوله مما یحب یرضی به رسوله صلی الله علیه وسلم(۳۵)**

ترجمہ: اے معاذ آپ لوگوں کے درمیان کس بنیاد پر فیصلہ کرو گے، حضرت معاذ جواب دینے لگے اللہ کی کتاب کی بنیاد پر میں فیصلہ کرونگا، اگر آپ اس میں فیصلہ نہ پاؤ تو؟ فرمایا میں پھر سنت رسول کی روشنی میں مسئلہ کا حل طلب کرونگا، فرمانے لگے اگر آپ رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے فیصلوں کو نہ پاؤ تو؟ اس کے جواب میں حضرت معاذ نے فرمایا میں رائے سے فیصلہ کرونگا اور تعیین حکم میں کسر نہیں چھوڑونگا، اس جواب سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم خوش ہوئے اور فرمایا سب تعریفیں اس اللہ کے لئے ہیں جس نے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے فرستادہ کو اس بات کہنے کی توفیق عطاء فرمائی جس سے اس کا رسول خوش ہوا۔

مذکورہ واقعات سے یہ نتیجہ اخذ کرنا واضح ہے کہ تمدنی مسائل میں قرآن وسنت کی تعلیمات غیر کافی ہیں، قرآن کی حیثیت دستوری ہے، لہٰذا پیش آمدہ مسائل میں روح قرآن سے مدد لینا ایک ایسی ضرورت ٹھری، جس سے کسی بھی عہد میں بے اعتنائی نہیں برتی جاسکتی ہے، دوسرا یہ کہ ہدایت ربانی صرف قرآن وسنت میں محصور نہیں بلکہ ان کے علاوہ شریعت کے دوسرے ماخذ مثلاً اجماع، قیاس، استحسان اور استصلاح وغیرہ کی بنیاد پر استنباطِ احکام کا سلسلہ تا قیامت جاری ہے گا، استخراج مسائل کا یہ علم اجتہاد یا فقاہت ہے، لہٰذا فقہ، قرآن وحدیث سے علاوہ کوئی چیز نہیں بلکہ قرآن وسنت کی روح ہے۔

تعارفِ فقہ کے حوالے سے یہ بیان کرنا برمحل ہے کہ اکثر فقہی احکام کو چھ عنوانات کے تحت

بیان کیا جاتا ہے۔

فقہی احکام کی قسمیں:

عام کتب فقہ میں فقہی احکام کو چھ شعبہ ہائے زندگی کے حوالے سے بیان کیا جاتا ہے یعنی:

☆ عبادات: وہ مسائل جن کا تعلق اللہ تعالیٰ کی عبادت سے ہو مثلاً صلوٰۃ، زکواۃ، صوم اور حج وغیرہ۔

☆ احوالِ شخصیہ: وہ مسائل جن کا تعلق انسان کی خانگی و عائلی زندگی سے ہو، مثلاً نکاح، نفقہ وطلاق وغیرہ۔

☆ معاملات: وہ مسائل جن کا تعلق لوگوں کے افعال اور اموال وحقوق میں ان کے آپس کے لین دین ومعاملات اور نزاعات کے فیصلوں سے ہو۔

☆ عقوبات: وہ مسائل جن کا تعلق مجرمین کی سزا اور داخلی نظم ونسق سے ہو۔

☆ سیر: وہ مسائل جن کا تعلق اقوام وملل کے ساتھ تعلقات ومعاہدات سے ہو جہاد و نزاعاتِ اقوام کے مسائل بھی اس باب میں شامل ہیں۔

☆ آداب واخلاق: وہ مسائل جن کا تعلق اخلاق ومحاسن سے ہو۔

یہاں یہ مناسب ہے کہ فقہ کی حقیقت پر مطلع ہونے کے بعد یہ جائزہ پیش ہو کہ شاہ صاحب کی نظر میں فقہ کا تاریخی پس منظر کیا ہے؟ شاہ صاحب فقہی ادوار کو کس نظر سے دیکھتے ہیں؟ آئندہ بحث اس کھوج وتفحص پر مشتمل ہے۔

فقہ کا تاریخی پس منظر شاہ ولی اللہؒ کی نظر میں

تاریخ اسلام میں ابن خلدون م ۱۳۵۰ء/ ۷۵۰ھ کے بعد شاہ ولی اللہؒ ہی ہیں، جو معاشرت، معیشت والٰہیاتی علوم کا یکجائی مطالعہ پیش کرتے ہیں، شاہ صاحب جہاں قرآن، حدیث، فقہ اور اُصول فقہ جیسے علوم کو اپنی کتب میں زیر بحث لاتے ہیں، وہاں وہ عمرانی سماجی اور معاشی جیسے مادی مسائل پر مبنی بے لاگ انتقادی تجزیے بھی پیش کرتے ہیں۔

دراصل علوم کے ارتقاء کا مدار خود معاشرتی ضروریات ہوتی ہیں، ایسے علوم جن پر معاشرتی ترقی موقوف ہوتی ہے، وہ فنون کا درجہ پاتے ہیں اور ان میں مسلسل ترقی ہوتی رہتی ہے، اس کے برعکس جو علوم اپنی افادیت کھو بیٹھے ہیں وہ آہستہ آہستہ محو ہو جاتے ہیں، یہ غیر الٰہیاتی اور طبعی علوم کا حال ہوتا ہے جہاں تک الٰہیاتی علوم کا تعلق ہے، وہ معاشرے کے انقلابات سے کم متاثر ہوتے ہیں، سماج کے ہاں ان جیسے علوم کی قبولیت کا باعث ان کے عقیدے ہوتے ہیں، ایسے علوم ان کی تہذیب وتمدن کی شناخت ہوا کرتے ہیں، ان میں نمو کا سلسلہ اپنے انداز پر جاری رہتا ہے۔

فقہ وتشریع گو الٰہیاتی علوم ہیں، تاہم انسانی زندگی کے نفع ونقصان کے ساتھ ان کا گہرا تعلق ہے، فقہ میں بظاہر عبادات کے باب کو چھوڑ بقیہ دین کے شعبوں کا تعلق انسان کی مادی زندگی کے سلجھاؤ سے ہے، علم فقہ زندگی کے معاملات کو کس طرح سنوارتا ہے؟ فقہ نے کس انداز سے انسانوں کی رہنمائی کی؟ قانون فقہ کیسے معرضِ وجود میں آیا؟ فقہ کا تاریخی پس منظر کیا ہے؟ یہ سوالات ہیں جو حل طلب ہیں، ہر عہد میں اس کے جواب دیئے گئے ہیں، مقالہ کا بیشتر حصہ انہیں سوالات کے جوابات پر مشتمل ہے۔

شاہ صاحب چونکہ روحانیت و مادیت کے انضمامی فکر کے زبردست حامیوں میں سے ہیں، لہٰذا وہ اپنی کتب میں فقہ کا تاریخی پس منظر کو مخصوص ومنفرد زاویے سے قلم بند کرتے ہیں۔

شاہ صاحب نے عہد نبویؐ عہد صحابہ میں اصحاب الحدیث واصحاب الرائے کے اختلافات جو بعد کے دور تابعین وتبع تابعین میں مذاہب اربعہ کی صورت میں متشکل ہوئے، کا دِقت

نظر سے جائزہ پیش کیا، مذاہب اربعہ کی تشکیل میں بنیادی وجوہ یعنی اسبابِ اختلاف ائمہ اور ان کے اُصول اجتہادات کا بصیرت افروز تحلیلی جائزہ پیش کیا ہے، امام الہند کی یہ انتقادی نظر اُنہیں اجتہاد کے مرتبہ پر فائز کرتی ہے، مذاہب کے درمیان وہ روایتی تطابق کے نظریہ پر قائم نظر آتے ہیں، اس طرح آخری زمانہ میں لوگوں کا اجتہادی ذوق کے بدلہ مقلدانہ روش اختیار کرنے کے بارے میں وہ ایک منفردانہ فکر رکھتے ہیں، الغرض فقہ سے متعلق شاہ کی انفرادیت کو مشخص کرنے کے لئے ضروری ہے، کہ فقہ کے ارتقائی مراحل کا عہد بہ عہد پس منظر کا تحقیقی بیان ہو، یہ ادوار درج ذیل ہیں۔

عہد نبوی ﷺ میں فقہ:

عہد نبویؐ میں مروجہ فقہ کا نام تک نہ تھا، شاہ صاحب لکھتے ہیں۔

اعلم ان رسول اللهؐ لم يكن الفقه فی زمانه الشريف مدونًا ولـم يـكن البحث فی الا حكام يو مئيذٍ مثل البحث من هؤ لاء الفقهاء " (۳۶)

ترجمہ: رسولؐ کے بابرکت زمانہ میں علم فقہ نہ تھا، اس وقت احکام شرعیہ میں ایسی بحثیں بھی نہیں تھیں، جیسی بعد کے فقہاء کرنے لگے، پھر صحابہؓ کی دینی تربیت کا کیا طریقہ تھا، اس ضمن میں ایک تو یہ امر واقعہ ہے کہ نزول قرآن ہو رہا تھا، صحابہؓ وحی الٰہی کے عینی گواہ تھے، دوسرا یہ کہ آنحضرتؐ کا اسوۂ حسنہ صحابہ کے سامنے تھا، صحابہ آنحضرت کو دیکھ کر تعلیم حاصل کرتے تھے۔

"فـكان يتو ضاء (النبیؐ) فيرى الصحابة وضوء ہ فيأ خذون بـه مـن غيـر ان يبيـن ان هـذا ركن و ذالك ادب و كـان يـصـلـی فيـرو ن اصحابهُ صلاته ، فيصلون كما راوايصلی وحج فرمق الناس حجه ففعلوا كما فعل " (۳۷)

ترجمہ: نبیؐ وضو فرماتے تھے، صحابہؓ آپ کے وضو کو دیکھتے تو وہ بھی ایسے ہی عمل کرتے تھے، وہ اس بحث میں نہیں پڑتے تھے کہ یہ رکن ہے یا مستحب ہے، اس طرح آنحضرت نماز پڑھتے تھے تو صحابہؓ آپ کی نماز کو دیکھتے اور ایسے ہی نماز ادا کرتے جس طرح وہ آنحضرت صلی اللہ علیہ

وسلم کو پڑھتے دیکھتے، اس طرح حج فرماتے، صحابہ آپ کے حج کا مشاہدہ کرتے اور بعد میں اسی طریق پر مناسک حج کو ادا کرتے۔

چونکہ فقہ کی باقاعدہ تاسیس دوسری صدی ہجری کے وسط میں ہوئی، لہٰذا اس عہد میں تعلیم و تعلم کا طریقہ مشاہدہ تک محدود تھا، دراصل اس عہد میں شریعت اسلامی کی بنیاد استوار ہو رہی تھی، عہد نبوی میں نزول وحی کا سلسلہ جاری تھا، صحابہ کی ایک بڑی جماعت قرآنی علوم سے واقفیت پانے کے درپے تھی، قرآنی تعلیمات اپنی عمومی برکات معاشرے پر مرتب کر رہی تھیں، مکی دور میں زیادہ تر تعلیمات کا تعلق توحید، رسالت اور معاد سے رہا، صحابہ کرام علمی لحاظ سے تمام یکساں نہیں تھے، یہی وجہ ہے کہ عہد نبوی میں دینی بصیرت اور علمی شغف رکھنے والوں کو ''قراء'' کے نام سے یاد کیا جاتا تھا، اس وقت معلم انسانیت آنحضرتؐ صحابہ کو جس طرح علمی لحاظ سے مزین کر رہے تھے، اس سے بڑھ کر وہ تربیتی مرحلہ سے گزر رہے تھے، صحابہ کرام بے مقصد سوالات سے گریز برتتے تھے، عہد نبویؐ کی تربیت میں جو نمایاں صفت نظر آتی ہے، وہ صحابہ کی زندگی میں قول وفعل کی ہم آہنگی ہے، یہی وجہ ہے کہ اس عہد میں قرآن حکیم کے احکامات زندگی میں منطبق نظر آتے ہیں، جن قراء کا تذکرہ اُوپر گزر چکا ہے، وہ حافظ قرآن ہونے کے ساتھ ساتھ استنباطِ احکام سے بھی کماحقہ واقف تھے اور عامل قرآن بھی تھے (۳۸)

شاہ صاحب کی اُوپر عبارت سے واضح ہے کہ حضورؐ نے کوئی مدون فقہ صحابہ کرامؓ کے حوالے نہ فرمایا تھا، بلکہ آپؐ نے اُصول اور قواعد کی شکل میں کلیات بیان کئے اور قرآن حکیم میں بکھری ہوئی کثیر جزئیات چھوڑ دی تھیں، مگر وہ اس قدر عمومی و جامع تھیں کہ مختلف النوع مسائل اُن کے دائرہ اثر میں داخل ہوتے تھے نیز عقل سلیم اور مصالح عامہ سے ان کی تائید ہوتی تھی۔

عہد نبویؐ کے دور مکی میں قرآنی تعلیمات کا زور عقیدہ توحید اور استیصال شرک پر رہا، تمدنی، معاشرتی اور ملکی مسائل سے متعلق احکام کا زمانہ مدینہ کی طرف ہجرت کے بعد شروع ہوا، زندگی کے تمام مسائل میں صحابہ کرام آپ کی طرف مراجعت فرماتے تھے، صحابہ وتابعین کی زبان چونکہ عربی تھی، وہ اسباب نزول سے بھی واقف تھے، اُنہیں اسانید حدیث پر غور کرنے کی ضرورت نہ تھی، کیونکہ تمام راویان حدیث اُن کے ہم عصر تھے اور اُن کے حالات سے واقف تھے، وہی

ذہانت کے ساتھ ساتھ انہوں نے صحبت رسول پایا، زمانہ رسالت سے قریب العہد ہونے کی وجہ سے وہ سلامت فکر اور طہارت باطن کے حامل تھے اور شریعت کے محرم اسرار بھی، اس لئے قرآن وحدیث سے استفادہ، اس کے معنی اور استخراج احکام میں اُنہیں لغت یا اُصول کے نئے قواعد بنانے کی ضرورت نہ تھی، خود شارع علیہ السلام پیش آمدہ مسائل میں راہنمائی ہی فرماتے بعض مسائل میں آپ خود وحی کا انتظار فرماتے تھے(۳۹) اور حکم نازل ہوتا بعض اوقات آنحضرتؐ خود اجتہاد کر کے فیصلہ صادر فرماتے البتہ شاہ صاحب پیغمبروں اور عام مجتہدین کے اجتہادات میں ایک دقیق فرق کو یوں بیان کرتے ہیں:

اجتهـا ده بـمنزلة الوحى لا ن الله تعالىٰ عصمه من ان يتقر رز انه علـى الخطاء وليس يجب ان يكون اجتهاده استنبا طَاَمـن النـصـوص كما يظن بل اكثرهُ ان يكون علمه الله تـعالىٰ مقاصد الشرع و قانون التشريع و التيسر و الا حكام فبين المقاصد المتلقاه بالوحى بذالک القانون (۴۰)

ترجمہ: اسکا مطلب یہ ہے کہ آپ کے اجتہادات کا حکم بھی وحی کے درجہ میں ہے آپؐ چونکہ خطا پر برقرار رہنے سے معصوم تھے، پھر یہ کہ آپ کے اجتہادات عام مجتہدین کی طرح نصوص سے مستنبط نہیں تھے بلکہ آپ کے اجتہادات کی صورت یہ ہوتی تھی کہ اللہ تعالیٰ نے آپ کو شریعت کے مقاصد اور تشریع وتاثیر اور احکام ملت کے قوانین سے واقف گردانا تھا، لہٰذا اس خداداد فہم کے مطابق قواعد وکلیات کی روشنی میں فیصلہ صادر فرماتے، کبھی ایسا بھی ہوتا کہ آپ نظریہ رحمت کے تحت کوئی حکم صادر فرماتے مگر نظریہ عدل کا تقاضا کچھ اور ہوتا لہٰذا وحی کے ذریعے آپ کی رہنمائی کی جاتی، عہد نبویؐ اور شیخین میں علمی استفادے سے متعلق شاہ صاحب لکھتے ہیں۔

”وكـان يستفتيـه النّـاس فـى الو قائع فيفتهم و تر فع اليه

القضایا فیقضی فیھا ،ویری النبی الناس یفعلون معروفا فیمدحه او منکرافینکر علیه ، وکل ما افتی به مستفتیا او قضی به قضیة اوانکره علی فاعله کان فی الاجتماعات وکذٰلک کان الشیخان ابو بکر و عمر اذالم یکن نصا علم فی المسئله یسألون عن الناس عن حدیث رسول الله(۴۱)

ترجمہ:لوگ پیش آمدہ واقعات کے سلسلے میں رسولؐ سے دریافت کرتے تھے آپؐ ان کو احکام شرعیہ بتاتے تھے،لوگوں کے معاملات اور نزاعات آپؐ کی خدمت میں پیش کیئے جاتے تھے،تو اُان کے درمیان فیصلہ فرماتے تھے،شیخین کے زمانے میں شرعی رہنمائی کا مبنیٰ عہد نبویؐ تھا۔

عہد نبویؐ نزول قرآن کا عہد تھا، کے ضمن میں واضح ہے کہ قرآن حکیم ہدایت انسانی کیلئے دستوری انداز پر رہنمائی کرتا ہے،وہ شرعی احکام کے سلسلے میں بنیادی اُصول وضوابط پیش کرتا ہے ،فروعی مسائل وجزئیات سے شاذ ونادر ہی تعریض کرتا ہے،ظاہر ہے اساسی کلیات میں اختلاف کم ہوتا ہے، وہ کلیات انسانی ادراک اور فطرت کے مابین واسطہ ہوتے ہیں، یہی وجہ ہے کہ قرآن حکیم علماء اصولین کے ہاں حجت کبریٰ اور اولین مرجع ہے،شاہ صاحب کی اس حوالے سے یہ انفرادیت بھی ایک مسلم درجے میں ہے، کہ وہ احکام شرعیہ کا مأ خذ بس قرآن ہی قرار دیتے ہیں ،دوسرے تمام ماٰخذ قرآن حکیم کی تشریحات کے درجے میں مانتے ہیں(۴۲)،عہد نبویؐ کے بعد قرآن وسنت کی تعلیمات نے آئندہ ادوار میں جبکہ تمدن میں بے تحاشا وسعت آئی، کیسے رہنمائی کی؟ان میں کیسے وسعت آئی ؟اس حوالہ سے تحقیق یہ ہے۔

ارتقاء فقہ کا دوسرا دور عہد خلافت راشدہ:

یہ دور صحابہ خلفاء راشدہ اور اس کے بعد پہلی صدی کے نصف اول یعنی ۴۱ ہجری تک رہا، جبکہ حکومت بنواُمیہ کے قبضہ میں آئی ، یہ دور بھی گذشتہ دور کی طرح اسلامی فقہ کے تمہیدی دور کی حیثیت سے رہا،اس دور میں گو ذات پیغمبرؐ بذات خود موجود نہ تھے،تاہم رسول اللہؐ کا دستوری تر

کہ یعنی قرآن وسنت موجود تھا، اس دور میں صحابہ مختلف شہروں میں پھیل گئے، اُن میں سے ہر ایک کسی نہ کسی علاقے کا پیشوا اور مقتدیٰ بنا، تمدن میں وسعت آئی، حالات بدل گئے، نئے واقعات اور ریاستی مسائل پیدا ہوئے، دین کی ظاہر و باطن کا جوفرق پیغمبرؐ سے چلا آرہا تھا، ظاہر ہونا شروع ہوا، اُستنباط احکام کا سلسلہ پیغمبر علیہ السلام کے دور میں تھا، مگر شیخین حضرت ابو بکر صدیقؓ اور حضرت عمرؓ کے دور میں جو چیز نمایاں ہوئی، وہ مختلف علاقوں سے تعلق رکھنے والے اصحاب رسول کا طریق اجتہاد تھا، دراصل یہی اختلاف وتنوع آئندہ دور تاسیس فقہ پر منتج ہوا، تمام صحابہ عربی زبان جانتے تھے، اُنہیں ادبی ولغوی قواعد کی ضرورت نہ تھی، اس کے باوجود ہر صحابی کا طریق اجتہاد مختلف تھا، (۴۳) مثلاً حضرت علیؓ نے شارب خمر پر حد قذف جاری کرنے کا فتویٰ دیا، ان کا طرز استدلال بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے، کہ اُنہوں نے حکم بالمآل کے اُصول کو مدِ نظر رکھا، ان کا استدلال تھا۔

''انہ اذا شرب ھذی واذا ھذی قذف فیجب حد القذف'' اس طرح عبداللہ بن مسعود سے جب حاملہ متوفیٰ عنھا زوجھا کی عدت کے بارے میں پوچھا گیا، تو آپ نے ایسی عورت کے حق میں ''وضع حمل'' کا فتویٰ دیا اور دلیل یہ دی، وأُولَاتُ الأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَن يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ، ساتھ آپ نے دلیل دی ان سورۃ النساء الصغریٰ نزلت بعد سورۃ النساء الکبریٰ، آپ یہ بتانا چاہتے تھے کہ، سورۃ طلاق سورۃ البقرہ کے بعد نازل ہوئی، اس طرح انہوں نے یہ وضاحت کی کہ متاخر متقدم حکم کے لئے ناسخ ہے، یا اس میں تخصیص کی گئی۔ (۴۴)

اس دور میں مسلمانوں نے کئی ممالک کو فتح کیا، مصر، شام، فارس، شمالی افریقہ، الغرض متمدن وغیرہ متمدن ممالک مسلمان حکمرانوں کے زیرنگیں آئے، پیش آمدہ مسائل کی کثرت رہی، صحابہ انتظامی، مالی اور دینی حوالہ سے غیر منصوص مسائل میں اجتہادات کرتے رہے، استخراج مسائل میں صحابہ کا عمومی انداز تقریباً یہ رہا۔

قرآن وسنت میں مسئلے کا حل ڈھونڈ نکالتے، اگر ان دو مآخذ میں حکم نہ ملتا، تو آپؐ کے زمانے کے فیصلوں کو ایک دوسرے سے پوچھتے، حافظے پر زور دے کر معلوم کرتے، اگر متعلقہ

مسئلہ کی بابت کسی کے پاس کوئی حدیث نہ ملتی تو رائے استعمال کرتے، یعنی مقاصد شریعت اور اُصول دین کی حدود میں فہم ورائے سے اجتہاد کر کے قیام عدل اور مصالح عامہ کی سعی فرماتے۔

رائے سے اخذ استنباط کا مطلب یہ ہے کہ جب متعارض ادلہ پیش آتے ہیں تو صحیح حکم معلوم کرنے کے لئے پوری فکر و تامل سے کام لے کر حکم معلوم کرنے کی کوشش کی جائے، چونکہ رائے کے عقلی لحاظ سے رائے صحیح، رائے باطل اور رائے مشتبہ کے انواع ممکن ہیں، اس لئے بعض صحابہ رائے کے استعمال کو ناپسند کرتے تھے، تاہم صحابہ کی اکثریت نے رائے کو پوری وسعت کے ساتھ، ''قیاس'' کی شکل میں بروکار لایا، اس لئے کہ قیاس کی مشروعیت اور ترغیب سے متعلق پیغمبر علیہ السلام کی ہدایت صحابہ کے سامنے تھی، اس دور میں اجماع کا بھی ظہور ہوا شیخین کو جب اپنے عہد میں کوئی نیا مسئلہ پیش آتا تو ان کا معمول تھا کہ صحابہ کو جمع کر کے استفتاء فرماتے اور متفقہ فیصلہ صادر کرتے، اس لئے حضرت عمرؓ نے اپنے عہد میں صحابہ کو مدینے سے باہر جانے پر پابندی عائد کر رکھی تھی، تا کہ ملت کے اجتماعی مسائل کے حل میں کوئی بھی تعویق (مشکل) پیش نہ آنے پائے۔

لہٰذا صحابہ کرامؓ کے اجتماعی فیصلوں سے ''اجماع'' بھی شریعت کا بڑا مصدر قرار پایا، قرآن وحدیث سے اجماع کی حجیت بھی ثابت ہے، اس دوران مسلمان عقائد فقہی اور سیاسی لحاظ سے مختلف ہونا شروع ہوئے، وضع حدیث کے فتنے نے بھی سر اُٹھایا، بدعات، درباری پن اور فرقہ وارانہ تعصبات بھی سامنے آنا شروع ہوئے۔

اجتہادات وفقہ عمر:

اس دور کی امتیازی شان یہ تھی کہ حضرت عمر فاروقؓ کے غیر معمولی اجتہادات دیکھنے میں آئے، بعد میں یہی فیصلے فقہ کا دستور بن گئے، ''اوّلیات عمر'' کی روشنی میں کہا جا سکتا ہے کہ حضرت عمر فاروقؓ نے اُس اجتہادی مکتب کی بنیاد ڈالی جو بعد کے دور میں ''اہل رائے'' کے نام سے موسوم ہوا، یہ عراق کے وہ فقہاء تھے، جو عبداللہ بن مسعود کے خوشہ چین تھے۔ یہاں یہ واضح ہو کہ شاہ صاحب علم فقہ کی بنیاد ہی ''اجتہاد عمر'' پر رکھتے ہیں، وہ اپنی کتاب ''ازالۃ الخفاء عن خلافت الخلفاء'' کے مقصد دوم کے معتد بہ (بڑے) حصہ کو ''فقہ عمر'' کے نام سے موسوم کر

کے ان کے اجتہادات سے متعلق وقیع بحث کرتے ہیں (۴۵) شاہ صاحب لکھتے ہیں، چونکہ حضرت عمر فاروقؓ کی رائے واجتہادات موافق بالوحی تھے اور ان کے اجتہادی اصابت کا معیار اس کمال کو پہنچا تھا کہ بعد میں ائمہ اربعہ کے چاروں مسالک گویا آپ کے "متون اجتہادات" کی شرح قرار پائے اور خود حضرت عمر فاروقؓ کی حیثیت مجتہدِ مستقل جبکہ ائمہ اربعہ ان کے اعتبار سے مجتہد منتسب ٹھہرے۔ (۴۶)

ارتقاء فقہ کا تیسرا دور

یہ دور فقہ کا باضابطہ تاسیسی دور کہلاتا ہے، یہ عہد نصف اول صدی ۶۶۲ء/ ۴۱ھ تا اوائل دوسری صدی ہجری جبکہ سلطنت عربیہ میں ضعف کے آثار ظاہر ہونے لگے تھے، تک رہا، اس عہد میں مختلف فرقے سامنے آئے، واقعہ کربلا پیش آیا، عبدالملک بن مروان اور عمر بن عبدالعزیز جیسے مدبر حکمران آئے، اس عہد میں اسلامی حکومت کی سرحدات فتوحات کی وجہ سے بڑھ رہی تھیں، صحابہ کرام و تابعین مختلف علاقوں میں پھیل رہے تھے، حجاز، عراق، شام غرض جن جن مقامات پر یہ حضرات تشریف لے گئے، اپنے ساتھ حدیث رسولؐ اور احکام شریعت بھی لے گئے ،صحابہؓ جہاں جہاں تشریف لے گئے، ہر ایک کے مخصوص طرزِ توجیہ اور طرزِ تفکر کا یہ اثر ہوا کہ ان کے تلامذہ یعنی حضرات تابعینؒ کی بدولت مختلف اجتہادی مکاتب فکر قائم ہو گئے، جن کے قائد اور امام بھی حضرات تابعین ہوئے، مثلاً مدینہ میں سعید بن مسیبؒ مکہ میں حضرت عطا بن ابی رباحؒ کوفہ میں حضرت ابراہیم نخعیؒ بصرہ میں حسن بصری، شام میں مکحولؒ یمن میں طاؤس، پس یہ حضرات اور ان کے تلامذہ یعنی تبع تابعین ہی وہ مقدس نفوس تھیں، جن کی بدولت اسلامی فقہ کا پہیہ حرکت میں رہا، ان میں سے ہر ایک اپنے فقہی اور طریق اجتہاد میں ان صحابی کا پیرو تھا جن سے اس نے مدتوں فیض صحبت پایا۔

اہل الحدیث واہل الرائے میں اختلافات کیا تھے؟

فقہی مسالک کو دیکھ کر یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ قرآن وسنت کی صحت اور حجیت کو تسلیم کرتے ہوئے امت میں فقہی اختلافات احناف، شوافع، حنابلہ کے مسالک کی کیوں ضرورت پڑی؟

شریعت میں ان اختلافات کی حقیقت کیا ہے؟ کیا اسلام میں ان اختلافات کی گنجائش ہے؟ ان سوالات کا تجزیہ کچھ یوں ہے۔

اہل الحدیث اور اہل الرائے کے باہمی اختلافات کی نوعیت سے متعلق مؤرخین اسلام نے بڑی تفصیل سے لکھا ہے، خطیب بغدادیؒ ابن خلدونؒ اور آخری دور میں امام شاہ ولی اللہؒ نے ان اختلافات کو اپنے اپنے مخصوص نظر سے دیکھا ہے اور تجزیے پیش کیے ہیں، علماء اصول الدین نے اس عہد میں فقہ کے حوالے سے اس تقسیم کو اساسی اہمیت دی ہے کیونکہ یہی اختلافات آئندہ دور میں چار دبستان فقہ پر منتج ہوئے، ان اختلافات کی حقیقت جسم اور روح یا ظاہر و باطن کی ہے، جو ہر چیز میں ممکن ہے، اہل عرب یعنی حجازی فقہاء ظاہر کی طرف گئے اور عجم یعنی اہل عراق باطن کی طرف گئے، علامہ شیخ محمد حضری بک لکھتے ہیں۔

> اہل الحدیث اور اہل الرائے کے درمیان فرق یہ کہ اول یعنی اہل اہلحدیث احکام کے طور پر حدیثوں کے علل و مقاصد میں بحث کیے بغیر عمل کرتے تھے اور بہت کم رائے کی بنیاد پر فتویٰ دیا کرتے تھے جبکہ دوسرے اہل الرائے احکام کی علتوں اور بعض مسائل کے بض مسائل سے ربط کے بارے میں بحث کرتے تھے، اگر ان کے پاس کوئی سند نہ ملتی تو رائے سے حکم دینے سے گریز نہیں کرتے تھے، اکثر حجازی اہل الحدیث تھے جبکہ اہل عراق اہل الرائے تھے (۴۸)

خلاصہ یہ کہ اہل الحدیث حدیث کے ظاہر پر عمل پیرا تھے، جبکہ اہل الرائے حدیث کی روح اور مقصدیت کو دیکھتے تھے، وہ مسائل میں اجتہادات اور قیاسات کرتے تھے حتیٰ کہ اگر کسی واقعہ میں ان کو کوئی روایت نہ ملتی یا روایت ملتی لیکن ان کی سند پر انہیں اطمینان نہ ہوتا تو رائے سے فتویٰ دیتے تھے، اہل الحدیث اور اہل الرائے کے درمیان فرق کو بیان کرتے ہوئے شاہ صاحب لکھتے ہیں:

> ان السلف فی استنباط المعانی والفتاوی کانو اعلی قسمین، طائفة کانت تجمع القرآن و الحدیث و آثار

الصحابة و يستنبط منها وهذه الطريقة اصل سيرة المحدثين، وطائفة تحفظ القواعد الكلية التى نضجها و هذبها جماعة من الائمة بدون التفات الى ماخذ ها، فكلما وردت عليهم مسالة التمسوا جوابها من تلك القواعد و هذه الطريقة اصل عمل الفقهاء وكانت الطريقة الا ولى غالبة على بعض السلف و الثانية على البعض الاخر (۴۹)

ترجمہ: سلف صالحین معنی اور فتاویٰ کے استنباط کے حوالے سے دو قسم کے تھے، ایک طبقہ وہ تھا جو قران وحدیث اور صحابہ کے اثار جمع کرتا اور ان سے حکم مستنبط کرتا، یہ محدثین کا طریقہ تھا، اور ایک طبقہ وہ تھا جو قواعد وکلیات کو یاد کرتا، انہی اصولوں کو انہوں نے جانچا پرکھا اور اطلاق کیا تو جب کوئی مسئلہ پیش آتا انہی قواعد کی روشنی میں وہ اسی مسئلہ کا حل تلاش کرتے یہ فقہاء کے طریقے کا بنیاد رہا، بعض سلف واکابر پہلے طریقے پر کار بند تھے اور بعض دوسرے طریقے پر۔

دراصل یہ مذکورہ دونوں طبقے علماء کے دو مختلف مکاتب فکر کی نمائندگی کرتے ہیں، پہلا طبقہ جس کا مرکز حجاز تھا، جہاں کی تہذیبی زندگی سادہ تھی، جدید مسائل سے انہیں بہت کم دوچار ہونا پڑتا تھا، ان کا حال یہ تھا کہ اگر انہیں کوئی مسئلہ پیش آتا تو حدیث وآثار کے ظاہر سے استدلال کر کے مسئلہ کا حل نکالتے، یہ طبقہ قبولیت حدیث میں جرح وتعدیل میں شدت کا روادار نہ تھا، رائے وقیاس سے حتی الامکان مجتنب رہتا تھا، عام مؤرخین اس طبقہ کے سرخیل امام مالک کو قرار دیتے ہیں، مگر اہل علم امام مالکؒ کو اہل الرائے میں سے شمار کرتے ہیں اور اہل الحدیث کے سربراہ امام احمد بن حنبلؒ اور اسحاق بن راہویہ کو قرار دیتے (۵۰)۔

دوسرا طبقہ جس پر اجتہاد اور قیاس کا غلبہ تھا، اہل عراق کا تھا، وہاں کی تہذیبی اور تمدنی زندگی جن مسائل سے دوچار تھی، اس بناء پر ضروری ہوگیا تھا کہ نئے مسائل کے متعلق فیصلہ کرنے میں جہاں قرآن وسنت میں واضح حکم موجود نہ ہو، وہاں رائے اور قیاس سے کام لیا جائے، اہل الرائے کے سرخیل امام ابوحنیفہؒ کو قرار دیا جاتا ہے، دراصل یہ دونوں رجحانات صحابہؓ کے اجتہادی فیصلوں کے نتیجے میں معرض وجود میں آئے۔ اختلاف اصحاب الحدیث والرائے کوئی حقیقی

اختلاف نہ تھا، نہ تو اصحاب الرائے سنت پر رائے کو مقدم سمجھتے تھے، نہ محدثین مطلقاً قیاس کے منکر تھے، چونکہ فقہاء کو جدید مسائل و حوادث میں رائے اور قیاس کو استعمال کرنے کی ضرورت پیش آتی تھی اس لئے وہ اصحاب الرائے کہلائے اور محدثین کو حدیث میں زیادہ اشغال تھا، اس لئے وہ اصحاب الحدیث کہلائے۔

اس دور میں علمی لحاظ سے جو بڑا کام ہوا، وہ سرکاری سطح پر تدوین حدیث کا کام تھا، دوسری صدی ہجری کی ابتداء میں امام عادل حضرت عمر بن عبد العزیزؒ جنہوں نے مدینہ منورہ میں اپنے عامل ابوبکر بن محمد بن عمر بن حزمؒ کو لکھا کہ تم احادیث رسولؐ اور سنت رسول کی تلاش کرو اور اس کو جمع کرو، کیونکہ مجھے علم کے فناء ہونے اور علماء کے ختم ہونے کا ڈر ہے، اس طرح ابونعیم نے تاریخ اصفہان میں حضرت عمر بن عبد العزیزؒ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے ہر چار طرف یہ لکھا کہ رسولؐ کی احادیث کو تلاش کر کے جمع کیا جائے، حضرت محمد بن مسلم بن شہاب زہریؒ نے احادیث کے لکھنے اور لکھوانے میں امتیاز حاصل کیا اور اس مہم کو سر کرنے میں نمایاں خدمات انجام دیں، اس زمانے کے مفتیان جو مختلف شہروں میں خدمات بجالاتے تھے، درج ذیل تھے۔

مدینہ کے مسند نشین حضرات:

مدینہ کے مسند افتاء پر حضرت عائشہ صدیقہؓ (م ۶۷۷ء/ ۵۷ھ)، حضرت ابو ہریرہؓ (م ۶۷۸ء/ ۵۸ھ)، حضرت عبداللہ بن عمرؓ (م ۶۹۳ء/ ۷۳ھ) متمکن تھے، اہل مدینہ کے علم کا مدار اِن حضرات پر تھا، انہیں سے مدینہ کے بڑے بڑے تابعین نے علم حاصل کیا، ان میں بطور خاص حضرت سعید مسیّب مخزومیؒ (۶۷۰ء/ ۴۹ھ) عروہ بن زبیر بن عوام اسدی (م ۷۱۳ء/ ۹۴ھ) حضرت ابوبکر بن عبد الرحمٰن بن حارث (۷۱۳ء/ ۹۴ھ) حضرت علی بن الحسینؒ ابن ابی طالب ہاشمی (م ۶۷۰ء/ ۴۹ھ)، حضرت ام المومنین میمونہؓ کے مولیٰ سلیمان بن یسار (م ۷۲۶ء/ ۱۰۷ھ) بطور خاص قابل ذکر ہیں، ان کے علاوہ قاسم بن محمد بن ابی بکر م ۷۲۵ء/ ۱۰۶ھ حضرت عبداللہ بن عمرؓ کے مولیٰ نافع حضرت مسلم المعروف بہ ابن شہاب الزہریؒ (م ۷۴۲ء/ ۱۲۴ھ) مشہور اہل علم ہیں۔

مکہ کے مسند نشین حضرات:

مکہ میں جو حضرات مسند نشین تھے، ان میں حضرت عبداللہ بن عباسؓ (م ۶۸۸ء/ ۶۸ھ) کو نمایاں مقام حاصل تھا، رسولؐ نے ان کے حق میں دعا فرمائی ''اللھم فقہ فی الدین وعلمہ تأویل الآحادیث'' لہٰذا آپ کی برتری مسلّم رہی، حضرت عبداللہ بن مسعود فرماتے ہیں، حضرت عبداللہ بن عباسؓ بہترین مفسرین قرآن میں سے ہیں، بے شک تفسیر وفقہ میں اہل مکہ کے علم کا مدار حضرت عبداللہ بن عباسؓ پر رہا ہے۔ ان کے علاوہ حضرت عبداللہ بن عباسؓ کے مولیٰ عکرمہ (م ۷۲۶ء/ ۱۰۷ھ)، بنی مخزوم کے مولیٰ مجاہد بن جیرام ۷۲۲ء/ ۱۰۳ھ عطاء ابی رباح (م ۷۳۳ء/ ۱۱۴ھ) اور حضرت حکیم بن حزام کے مولیٰ ابوالزبیر محمد (م ۷۴۵ء/ ۱۲۷ھ) نے اس دور میں مسند علم کو رونق بخشی اور وہ بھی مکہ کے علمی مسند پر جلوہ افروز رہے۔

کوفہ کے مسند افتاء پر متمکن حضرات:

کوفہ کے مسند افتاء متمکن حضرات میں علقمہ بن قیس کا نام نمایاں ہے، آپ کی ولادت پیغمبر کی حیات طیبہ میں ہوئی، حضرات عمر وعثمان وحضرت علیؓ سے حدیث سنی اور حضرت ابن مسعودؓ سے علم فقہ حاصل کیا، اور ان کے راشد تلامذہ میں سے تھے، حضرت عبداللہ ابن مسعودؓ فرماتے ہیں کہ مجھے جو معلوم ہے، جو میں پڑھتا ہوں تو علقمہ بھی وہ پڑھتے ہیں اور ان کو بھی معلوم ہے، یہ حضرت اپنے مربی وخوشہ چین حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے چال ڈھال اور طور طریقے میں مشابہت رکھتے تھے۔ (۵۰)

علقمہ بن قیس کے علاوہ حضرت مسروق بن اجدع ہمدانی (م ۷۱۵ء/ ۹۶ھ) کوفہ کے ممتاز فقہاء میں سے تھے، آپ نے حضرت عمر اور عبداللہ بن مسعودؓ سے علم حاصل کیا، یہ قاضی شریح سے بھی فتویٰ میں ماہر تھے، حضرت شریح بھی فتویٰ دینے میں ان سے مشورہ کرتے تھے، اسی طرح حضرت عبیدہ ابن عمر سلیمانی بھی کوفہ کے مشہور مفتی ہے، یہ قاضی شریح کے پایہ کی شخصیت تھی، (۷۱۱ء/ ۹۲ھ) میں ان کی وفات ہوئی، ان کے طرح حضرت شریح بن حارث کندیؒ، جنہیں حضرت عمرؓ نے قاضی کوفہ مقرر کیا، بعد میں حضرت علیؓ نے انہیں قضاء کے عہدہ پر

برقرار رکھا اور ٹھیک ساٹھ سال تک منصب قضا پر فائز رہے۔

اس میں شک نہیں کہ فقہاء کوفہ کی فہرست بہت طویل ہے، بعد کے ادوار میں یہی شہر عراقی فقہ کا مرکز بنا، تاہم حضرت عامر بن شرحبیل شعبی (م ۷۲۲ء/ ۱۰۴ھ) کوفہ کے جلیل القدر فقہاء میں سے تھے، یہ حضرت ابراہیم بن یزید نخعی (م ۶۷۹ء/ ۵۹ھ) کی طرح امام ابوحنیفہؒ کے جلیل القدر اساتذہ میں سے تھے، ایسے ہی مفتیانِ بصرہ میں حضرت انس بن مالک انصاری، حضرت قتادہ بن دعامہ دوسی ہیں، مفتیان شام میں عبدالرحمٰن بن غنم اشعری اور بنوامیہ کے آٹھویں خلیفہ حضرت عمر بن عبدالعزیز مروان قابل ذکر ہیں۔

المختصر فقہ کے ارتقاء کا یہ تیسرا دور اہم ترین دور ہے، اس عہد کی کوکھ سے آئندہ دور معرض وجود میں آیا، جس میں فقہ کے باقاعدہ مذاہب سامنے آئے اور ہر مذہب ان کے بانی کی طرف منسوب ہوا، دراصل تاریخی واقعات آپس میں مربوط ہوتے ہیں، اور وقائع میں تداخل ہوتا ہے، لہٰذا ان ادوار میں وقائع اور حوادثات کی تعیین گمانِ غالب کی اساس پر قائم ہے، یہ دور آئندہ چوتھے دور پر منتج ہوا۔

ارتقاء فقہ کا چوتھا دور

(اوائل دوسری صدی ہجری سے چوتھی صدی ہجری کے نصف تک)

تاریخ میں دولت عباسیہ زریں دور کے نام سے یاد کیا جاتا ہے، اس زمانے میں سلطنت اقتصادی اور علمی بلکہ ہر لحاظ سے خوب پھلی پھولی، تدوین حدیث کا باقاعدہ آغاز اور تکمیل بھی اس دورہ کا ثمرہ ہے، جرح اور تعدیل یعنی مصطلح الحدیث کا فن اسی دور میں اپنے کمال کو پہنچا، یونانی علوم عربی زبان میں منتقل ہوئے، علمائے اصولیین کی ایک جماعت کے مطابق اصول فقہ کی پہلی باضابطہ تصنیف امام شافعی ''الرائے'' جو گو اس وقت ناپید ہے، منصۂ شہود پر آئی۔ اس دور میں فقہی تاریخ کے حوالے سے جو اہم امر پیش آیا، وہ چار اجتہادی مکاتب فکر کی تاسیس اور ان کا شیوع ہے۔

امر واقع یہ ہے کہ اسلامی تاریخ میں دوسری صدی ہجری کا زمانہ اسلامی علوم وفنون کے حوالے سے بنیادی اہمیت رکھتا ہے، بالخصوص اس کا نصف آخر اسلامی علوم وفنون اور ان کی تشکیل وتدوین کے لئے مثالی دور کہلاتا ہے، اس وقت تیزی سے پھیلتی ہوئی اسلامی ریاست اور اُمت مسلمہ کے بڑھتے ہوئے مسائل کا حل سوچا جا رہا تھا، اسلام میں نئے نئے داخل ہونے والے ایرانی، عراقی، مصر، ترک، ہندوستانی، بربر اور دیگر اقوام کے لوگ اپنے مقامی حالات اور رسم ورواج کے بارے میں اسلامی مؤقف معلوم کرنا چاہتے تھے، نئے سوالات پیدا ہو رہے تھے، مثلاً سنت کی تشریعی حیثیت قرآن حکیم کی تعبیر وتشریح، اجماع کی قانونی حیثیت، قوانین کے نفاذ میں تدریج، نسخ اور تخصیص جیسے مسائل زیر بحث آنے لگے۔

چار فقہی واجتہادی مکاتب فکر:

اس دور میں دوسرے علوم کی اشاعت سے قطع نظر چار فقہی واجتہادی مکاتب فکر کی تشکیل ورواج تاریخ اسلامی کا نمایاں باب ہے، عام اصولیین کے ہاں تشکیل مذاہب میں مذہب حنفی کو زمانی اوّلیت حاصل ہے، مگر شاہ ولی اللہؒ حجۃ اللہ البالغہ میں حنفی مذہب کی تشہر وتدوین کا بڑا باعث چونکہ امام محمد بن حسن شیبانیؒ م ۸۰۵ء/ ۱۸۹ھ کی کتب ظاہر الروایۃ کو قرار دیتے ہیں، اور یہ حضرت امام مالکؒ کے شاگردوں میں سے ہیں، یہ امر بھی شاہ صاحب کے ہاں مسلم ہے کہ موطا امام مالک تمام صحاح ستہ اور مذاہب کے لئے بطور اساس وام کی ہے، لہٰذا وہ مالکی مذہب کو پہلے ذکر کرتے ہیں۔ مقالہ نگار نے بھی اسی ترتیب کو مرعی رکھا۔

شاہ صاحب چار فقہی مکاتب فکر کی تشکیل کے حوالہ سے جو منفردانہ تجزیہ پیش کرتے ہیں اس کا خلاصہ یہ ہے کہ وہ صحابہؓ کی اجتہادی آراء کو تابعین کے دور میں دو بڑے حجازی اور عراقی فقہی رجحانات پر منتج مانتے ہیں، مالکی مذہب کو حجازی مکتب فکر کے نمائندہ کے طور پر جبکہ حنفی مسلک کو عراقی مکتب فکر کے نمائندہ کے طور پر مانتے ہیں، دونوں مذاہب کے امتزاج سے شافعی مسلک کا وجود تسلیم کرتے ہیں، شاہ صاحب یہ بھی مدلل طریقے سے لکھتے ہیں کہ مذہب شافعی اپنے پیش رو دو مکاتب فکر یعنی موالک واحناف سے صرف پانچ اعتبار سے مختلف ہے۔

شاہ صاحب تینوں مذاہب کا تاریخی پس منظر اور ان کے طرق اجتہادات کا جائزہ پیش کر

کے اصحاب الحدیث و اصحاب الرائی کے باہمی رجحانات کا تنقیدی جائزہ پیش کر کے لکھتے ہیں کہ ان دونوں رجحانات میں بنیادی فرق دینی معاملات میں رائے کا استعمال و عدم استعمال ہے، ابتداءً علماء کی ایک جماعت دینی معاملات میں رائے سے گریزاں تھی، بعد کے ادوار میں رائے کا استعمال کثرت سے ہونے لگا، اس تناظر میں شاہ صاحب جہاں اصحاب الحدیث کی علمی کاوشوں خصوصاً صحاح ستہ کی تدوین، فن اسماء الرجال کو مخصوص خطوط پر استوار کرنا اور بڑے بڑے محدثین کے تراجم کے بارے میں تفصیلی خاکہ پیش کرتے ہیں وہاں وہ اصحاب الرائی کے طرق اجتہادات اور منہج استنباط بیان کر کے مذاہب اربعہ کی تشکیل سے متعلق سیر حاصل بحث کرتے ہیں اور اختلافات کو فروع کے درجہ میں دیکھتے ہیں۔ (۵۱)

شاہ صاحب چوتھی صدی ہجری سے پہلے و مابعد سماج کی بڑی تقسیم کر کے یہ لکھتے ہیں کہ پہلے اجتہاد کا سلسلہ کسی نہ کسی انداز سے جاری تھا، بعد کے ادوار میں ہمتیں پست ہوئیں، جامد تقلید صرف عوام کا نہیں علماء کا بھی شعار ٹھہرا، مناظروں اور جدل کا زور شروع ہوا، واضح ہو کہ شاہ صاحب تینوں آئمہ مجتہدین مالکی حنفی اور شوافع کو اہل الرائی میں سے خیال کرتے ہیں، محدثین کا مذہب جس کی نمائندگی امام احمد بن حنبل اور اسحاق بن راہویہ کرتے ہیں، کو اصحاب الحدیث میں سے شمار کرتے ہیں۔

شاہ صاحب کی زبانی اس تجزیہ کے بعد مناسب ہے کہ ائمہ اربعہ کے تراجم اور ان کے منہج اجتہادات کا تذکرہ ہو، کیونکہ فقہی مباحث میں ائمہ اربعہ کی حیثیت وہی ہے جو جسم انسانی میں روح کی ہے، چاروں ائمہ مجتہدین کے فقہی مذاہب یعنی مالکی، حنفی، شافعی اور حنبلی کی تفصیل یہ ہے۔

فقہ مالکی:

یہ فقہ، مالک بن انسؒ (م ۷۹۶ء / ۱۷۹ھ) کی طرف منسوب ہے، امام صاحب کی ولادت ۷۱۲ء / ۹۳ھ مدینہ منورہ میں ہوئی، آپ کے دادا ابو عامر اصحاب رسول میں سے تھے، وہ یمن سے آکر یہاں آباد ہوئے، مالک بن انس نے ہوش سنبھالتے ہی علماء مدینہ سے اخذ و استفادہ کیا، عبدالرحمٰن بن ہرمز کے پاس مدت طویلہ تک رہنے کے بعد حضرت ابن عمرؓ کے مولیٰ

نافع اور ابن شہاب الزہری سے علم حدیث کی تحصیل کی، فقہ میں آپ کے شیخ ربیعہ بن عبد الرحمٰنؒ ہیں، جب آپ کے شیوخ نے ان کو حدیث وفقہ کی شہادت دی تو مدینہ کے مسند روایت وفتویٰ پر بیٹھ گئے، امام مالکؒ خود فرماتے ہیں کہ میں اس وقت تک منصب قضا پر نہیں بیٹھا، جب تک کہ ستر اہل شیوخ نے میرے لئے یہ شہادت نہ دی کہ میں اس کا اہل ہوں (۵۲) یقیناً آپ مدینہ کے علمی توارث کے امین ثابت ہوئے، امام مالک کے شخصی حالات کا تذکرہ آئندہ صفحات میں بعنوان ''طبقات کتب حدیث، شاہ صاحب کی نظر میں'' شامل مقالہ ہے، تاہم تعارف کے درجہ میں کچھ تفصیل یہ ہے۔

امام مالکؒ مدینہ کے عالم، فقیہ اور محدث تھے، حتیٰ کہ یہ کہا جاتا تھا کہ مدینہ میں امام مالکؒ کے موجود ہوتے ہوئے کون فتویٰ دے سکتا ہے، آپ کی جلالتِ علمی کا اندازہ اس امر سے لگایا جا سکتا ہے کہ آپ امام شافعی کے بھی اُستاد ہیں، امام شافعی ان کو حجۃ اللہ یعنی اللہ کی نشانی قرار دیتے تھے، امام مالک نے اپنے فقہی اجتہادات کا مبنیٰ حدیث صحیح اور تعامل مدینہ پر رکھا، آپ نے پیش آمدہ مسائل میں مصالح مرسلہ کو بروئے کار لایا، آپ کی فقہ یحییٰ بن یحییٰ المسعودی الاندلسیؒ کی وجہ سے خصوصاً مغرب میں رواج پا گئی۔(۵۳)

اندلس میں فقہ مالکی کی شہرت کی ایک وجہ یہ بیان کی جاتی ہے کہ فقہ مالکی ''بداوت'' کے زیادہ قریب تھی، چونکہ اہل مغرب اور اندلس والوں کی پہنچ مدینہ اور مکہ تک تھی، یہیں ان کا سفر ختم ہو لیتا، لہٰذا مدینہ جس کی حیثیت اس وقت ایک دار العلم کی تھی، سے یہ اخذ و استفادہ کرتے رہے، یوں اندلس میں فقہ حجازی ہی رواج پا گئی، بعد میں یہ مذہب الجزائر تیونس اور طرابلس کے باشندوں نے اختیار کیا، حتیٰ کہ پوری دنیا میں اس مذہب کے پیروں کاروں کی تعداد ساڑھے چار کروڑ بتائی جاتی ہیں۔(۵۴)

امام مالک چونکہ امام ابوحنیفہؒ کے بھی معاصر تھے، لہٰذا ان کے ساتھ ملاقات اور ان سے علمی مذاکرے ثابت ہیں، امام مالک عالی ہمت، صاحب جرات، راسخ العقیدہ اور قوی الایمان عالم تھے، کسی کے جاہ وجلال سے مرعوب ہونے والے نہ تھے، نہایت تزک واحتشام کے ساتھ درس حدیث دیتے، آپ کی راسخ العقیدگی کا اندازہ اس امر سے لگایا جا سکتا ہے کہ ایک دفعہ حاکم

مدینہ جعفر بن سلیمان نے اس لئے آپ کو کوڑے لگوائے کہ آپ نے جبریہ بیعت کے عدم جواز کا فتویٰ دیا۔(۵۵)

امام مالکؒ کے اصول استنباطِ مسائل:

نصوص یعنی قرآن و سنت سے استدلال تو تمام ائمہ مجتہدین کے ہاں اصل ہے، البتہ روایات حدیث میں رفع تعارض اور بعض احادیث کو بعض پر ترجیح کا عمل مختلف ائمہ کے ہاں مختلف اصولوں پر مبنی ہیں، اس ضمن میں امام شافعیؒ عموماً اصح اسانید کو اختیار کرتے ہیں، امام مالک کے ہاں بڑا مرجح عمل مدینہ اور فقہا، سبعہ کا مسلک ہے، امام ابوحنیفہ قرآن و سنت مشہورہ سے مستنبط اصول و کلیات اور صحابہ کرام خصوصاً خلفاء راشدین کے فتویٰ و عمل سے مطابقت کو زبردست مرجح تصور کرتے ہیں، لہٰذا امام مالک اہل حجاز کے امام ہیں، آپ نے اہل مدینہ کے عمل کو معیار قرار دے کر ان پر استنباط احکام کا مدار رکھا(۵۶) مصالح مرسلہ کو بھی وہ اہم استدلال کے طور پر اطلاق کرتے تھے۔ امام مالک کے شاگردوں میں امام محمد بن حسن شیبانیؒ حنفی اور صاحب مذہب امام شافعیؒ قابل ذکر ہیں۔

فقہ حنفی:

اس فقہ کا انتساب نعمان بن ثابت امام ابوحنیفہ کی طرف ہے، آپ کی ولادت ۷۰۰ء/ ۸۰ھ جبکہ وفات ۷۶۸ء/۱۵۰ھ میں ہوئی۔ آپ اہل عراق کے گل سرسید، موالی تابعی اور نہایت تقویٰ دار، بصیرت والی شخصیت کے حامل تھے، امام صاحب نے عراق کے مخصوص ماحول میں پرورش پائی، آپ کی علمی زندگی کی ابتداء علم کلام کے مطالعے سے ہوئی، پھر آپ نے اہل کوفہ کی فقہ اپنے استاد حماد بن ابی سلیمانؒ (م ۷۳۸ء/۱۲۰ھ) سے پڑھی، آپ نے کپڑے کی تجارت کو ذریعۂ معاش بنایا آپ کے تعلیمی مشاغل سے واضح ہوتا ہے کہ آپ کو علم کلام میں تخصص کا درجہ حاصل تھا، جیسا کہ خود آپ کا بیان ہے،

"کنتُ انظر فی الکلام حتیٰ بلغتُ فیه مبلغاً یشار الی بالاصابع"(۵۷)

ترجمہ: میں علم کلام میں دلچسپی رکھتا تھا، حتیٰ کہ اس میں میں نے وہ مقام
حاصل کرلیا کہ لوگ میری طرف انگلیوں سے اشارہ کرنے لگے۔

امام صاحب نے قوت استدلال میں خوب مہارت حاصل کر لی حتیٰ کہ فہم واستنباط میں آپ کی ہستی نادر روزگار قرار پائی، فقہ میں امام مالک کے مصالح مرسلہ کی طرح آپ نے اپنے مذہب کو استحسان پر استوار کیا، استحسان عام قیاس کے مقابلے میں مصلحت کے اعتبار سے اوفق واصلح ہوتا ہے(۵۸) امام صاحب کی فقیہانہ بصیرت کا نتیجہ ہے کہ فقہ حنفی معاصر فقہی مکاتب سے برتر قرار پائی ہے اور یہ امر پایہ ثبوت کو پہنچا ہے کہ عملی مسائل میں یہ زیادہ قابل عمل اور سائنسی وقانونی ہے، امام محمد امام صاحب کے استحسانی ملکہ استنباط سے متعلق لکھتے ہیں:

"ان اصحابہ کانوا ینازعونہ المقائس فاذاقال استحسن
لم یلحق بہ احد"(۵۹)

ترجمہ: یعنی امام ابوحنیفہ کے شاگرد قیاسی معاملات میں ان کے ساتھ
ردوقدح کرتے تھے، لیکن جب وہ یہ کہہ دیتے کہ میں نے استحسان کیا
ہے تو پھر اس تک کوئی پہنچ نہ پاتا۔

امام ابوحنیفہ کے شاگرد:

امام ابوحنیفہ کے مذہب کے شیوع کا بڑا باعث ان کے مایہ ناز شاگردوں کا میسر ہونا ہے، آپ کے شاگردوں میں سے زیادہ امام ابو یوسفؒ، زفر بن ہذیلؒ، محمد بن حسن فرقد شیبانیؒ اور حسن بن زیاد لوٰی مشہور ہیں، یہ حضرات کون ہیں؟ ان کے بارے میں تفصیل یہ ہے۔

امام ابو یوسف یعقوب ابن ابراہیم (م ۷۹۹ء/۱۸۲ھ):

یہ امام ابوحنیفہ کے شاگردوں میں عمر کے اعتبار سب سے بڑے تھے، آپ بغداد میں منصب قضاء پر مقرر ہوئے، ہارون الرشید کے عہد خلافت میں قاضی القضاۃ بنے اور مملکت کے باقی حصوں میں قاضیوں کی تقرری اور معزولی بھی آپ کے سپرد تھی۔(۶۰) فقہ حنفی کی حیثیت محض علمی نہ رہی بلکہ اطلاقی وواقعاتی قانون کی سی رہ گئی، مختلف محکمے مثلاً عدالت، احتساب اور

محکمہ مال الغرض تمام اہم ادارے اسلامی تعلیمات کے خطوط پر استوار کرنے سے یقیناً اس فقہ کی اہمیت بڑھ گئی اور فقہ علم کے درجہ سے نکل کر ایک قانون کا روپ دھار گئی، امام ابو یوسف خود فقہی قانونی گتھیوں کو سلجھاتے سلجھاتے کئی مسائل میں امام ابوحنیفہ سے الگ راہ اختیار کر گئے، تاہم وہ اصولی طور پر حنفیت کے دائرہ ہی میں رہے، امام ابو یوسفؒ نے پہلی بار ''کتاب الخراج'' لکھ کر اسلامی معیشت کے خدوخال واضح کیے؟

امام محمد بن حسن شیبانیؒ (م ۸۰۵ء/۱۸۹ھ):

فقہ حنفی کی تدوین میں امام محمدؒ کا واضح کردار ہے وہ دوسرے علوم حاصل کرنے کے بعد زبان وادب کی طرف متوجہ ہوئے، علامہ کسائی نے آپ کو عربی ادب سے روشناس کرایا، کسائی کے علاوہ آپ نے مسعر بن کدام، سفیان ثوری، امام مالک بن انس، امام اوزاعی محمد بن عمر الواقدی جیسے حضرات سے استفادہ کیا، امام مالک استخراجِ مسائل میں یدطولیٰ رکھتے تھے، ایک روایت کے مطابق امام محمد نے ''الاستحسان'' کے نام سے اصول فقہ کی پہلی کتاب لکھی۔(۶۱) امام صاحب کے شاگردوں میں انہیں لغت میں مہارت کی وجہ سے شہرت ملی۔

اپنے شیخ و اُستاد امام ابوحنیفہ کی وفات، کے وقت چونکہ ان کی عمر ۱۸ سال تھی، یوں اپنے امام سے انہیں بمشکل چار سال تک استفادہ کا موقع ملا، لہٰذا انہوں نے علوم کی تکمیل امام ابو یوسف سے کی، جو ان کے معتمد رفیق مجلس تھے۔ ستاون سال کی عمر میں ۸۰۵ء/۱۸۹ھ میں آپ نے وفات پائی۔

یہ سوال دلچسپی سے خالی نہیں کہ امام ابوحنیفہ نے اجتماعی انداز سے استنباط مسائل کے لئے جس مجلسِ تدوین فقہ کو متعارف کرایا، وہ فقہ کے باب میں نمایاں پیش رفت تھا، اس پر شکوہ مجلس کے ارکان میں امام کے شاگرد سب سے نمایاں ہیں، تحقیق طلب امر یہ ہے کہ اس فقہی مجلس امام محمد شامل تھے یا نہیں، ڈاکٹر حمید اللہ صاحب نے اسکا جواب نفی میں دیا ہے اور اس کی وجہ انکی کم عمری بیان کی ہے، تاہم اگر یہ کہا جائے کہ خاص صلاحیتوں اور اس وجہ سے کہ فقہ حنفی کے علمی توارث کے امام محمد امین تھے، امام صاحب نے اپنے نور بصیرت سے آپ کی شخصیت کو بھانپ لیا ہوگا اور انہیں فقہی مجلس کا شریکِ کار بنایا ہوگا، تو اس میں کوئی مضائقہ نہیں۔(۶۲)

امام محمد کا فقہ حنفی کے شیوع میں بڑا کردار ہے، وہ کتب ظاہر الروایہ کے راوی و ناقل ہیں، یہ امام محمد کی وہ چھ کتب ہیں جن میں انہوں نے امام ابوحنیفہ اور امام ابو یوسف اور اپنے متفق علیہ و مختلف فیہ سب مسائل لکھ دیئے، ان کے نام یہ ہیں:

(۱) مبسوط (۲) زیادات (۳) جامع صغیر (۴) جامع کبیر
(۵) سیر صغیر (۶) سیر کبیر

ان کتب کو ظاہر الروایہ اس لیے کہتے ہیں کہ یہ مصنف سے بروایت متواتر و مشہور ثابت ہیں اور احناف علماء نے ان کے مسائل تسلیم کیے ہیں۔ اس کے بالمقابل بعض کتب نوادرات ہیں، جو ظاہر الروایہ کے سوا کتب میں مندرج مسائل ہیں، جیسے رقیات، کیسانیات، جرجانیات اور ہارونیات وغیرہ۔

امام زفرؒ (۷۸۵ء/۱۵۸ھ):

ابوالہذیل زفر بن ہذیل بن قیس بن سلیم عنبری بھی امام ابوحنیفہ کے مایہ ناز شاگردوں میں سے تھے، آپ بمقام اصبہان پیدا ہوئے، جہاں انکے والد حاکم تھے، آپ نے تکمیل علوم کے بعد امام ابوحنیفہ کی خدمت میں حاضری دی اور فن علم فقہ میں اعلیٰ درجہ حاصل کیا، امام ابوحنیفہ انہیں ''اقیس اصحابی'' یعنی قیاس میں سب سے زیادہ مہارت رکھنے والا فرمایا کرتے تھے، ۴۸ سال کی عمر میں اس نے وفات پائی۔ (۶۳)

فقہ حنفی کے اہم کردار:

امام حافظ شمس الدین ذہبی، جو علم تاریخ اور اسماء رجال کی اہم ترین شخصیت سمجھی جاتی ہے، اپنی مشہور کتاب ''سیر اعلام النبلاء'' میں فقہ حنفی کے اہم کردار کی یوں تصویر کشی کرتے ہیں۔

افقہ اهل الکوفة علی و ابن مسعود، و افقه اصحابهما علقمه، و افقه اصحابه ابراهیم و افقه اصحاب ابراهیم، حماد، و افقه اصحاب حماد ابو حنیفه و افقه اصحابه ابویوسف، و انتشر اصحاب ابی یوسف فی الافاق،

وافقهم محمد و وافقه اصحاب محمد ابو عبدالله الشافعی (۶۴)

ترجمہ: اہل کوفہ کے سب سے بڑے فقیہ علیؓ اور ابن مسعودؓ ہیں اور ان دونوں کے اصحاب میں سب سے بڑے فقیہ علقمہ ہیں اور علقمہ کے اصحاب میں سب سے بڑے فقیہ ابراہیم نخعی اور ابراہیم نخعی کے اصحاب میں سب سے بڑے فقیہ حماد اور حماد کے اصحاب میں سے سے بڑے فقیہ امام ابو حنیفہ اور ان کے اصحاب میں سے بڑے امام ابو یوسف اور ابو یوسف کے اصحاب آفاق عالم میں پھیل گئے ، اور ان سب میں سے بڑے فقیہ امام محمد اور ان کے اصحاب میں سب سے بڑے فقیہ امام ابو عبدا للہ الشافعی ہیں۔

فقہ شافعی:

امام محمد بن ادریس شافعی قریشی م ۷۶۸ء/۱۵۰ھ "غزہ" میں پیدا ہوئے ، ۸۲۰ء/۲۰۴ھ میں مصر میں ان کی وفات ہوئی ، امام شافعی کی زندگی واقعۃً متحرک تھی ، آپ نے متعدد اسفار اختیار کیے ، جس کی وجہ سے ان کے مذہبی رجحانات بدلتے گئے ، آپ نے حجاز میں امام مالک بن انس سے حجازی فقہ کا علم حاصل کیا ، پھر عراق پہنچ کر امام ابو حنیفہ کے شاگرد امام محمد بن حسن شیبانی سے اخذِ علم کیا ، صحراءعرب ، یمن ، مصر ، عراق وغیرہ مقامات پر قیام گزیں ہوئے عمر کے آخری مرحلہ ۱۹۸ھ میں آپ مصر تشریف لے گئے اور یہیں ۸۲۰ء/۲۰۴ھ میں وفات پائی (۶۵)

امام شافعی ابتدأ امام مالک سے بڑے متاثر تھے اور ان کے مقلد تھے ، بعد میں اپنے اسفار کے تجربات کی بنیاد پر اپنے پہلے اقوال ترک کر کے مصر میں اقامت گزیں ہونے کے ساتھ ساتھ نئے مصری مذہب کی بنیاد ڈالی اور یہی مذہب انکا شعار بنا ، امام شافعی فنِ لغت ، فقہ اور حدیث کے متبحر عالم تھے ، دقیق نظر اور استنباط مسائل میں مہارت رکھتے تھے ، اس میں شک کی گنجائش نہیں کہ امام شافعی کا علمی سرمایہ ہمیں "کتاب الام" کی شکل میں ملا ہے ، محقق امر یہ ہے کہ یہ کتاب خود امام شافعی کی تصنیف کردہ ہے۔ (۶۶)

اس بارے میں امام غزالی کا یہ نقد کہ یہ امام شافعی کے شاگرد ابو یعقوب بویطی کا تحریر کردہ ہے خود محل نظر ہے، کتاب الام سات اجزاء پر مشتمل ہے اور علم فقہ کی جامع ترین کتاب ہے، جس میں عبادات، معاملات، مناکحات اور عقوبات وغیرہ مسائل پر سیر حاصل بحث کے ساتھ صحابہ و تابعین مجتہدین کے اختلاف کی حقیقت کو واضح کیا گیا ہے، پتہ یہ چلتا ہے کہ اصول فقہ کے موضوع پر یہ ایک اساسی کتاب ہے۔

امام شافعیؒ کے شاگرد و مقلدین:

امام شافعی کے شاگردوں میں امام احمد بن حنبلؒ جو صاحب مذہب ہیں، کے علاوہ امام داؤد ظاہری، ابوثور بغدادی، ابو جعفر بن جریر طبری شامل ہیں، ان کے علاوہ ابو یعقوب بویطی (م ۸۴۶ء/ ۲۳۱ھ) اسماعیل مزنی (م ۸۷۸ء/۲۶۴ھ) اور ربیع سلیمان جیزی (م ۸۷۰ء/ ۲۵۶ھ) آپ کے مصری شاگردوں میں شمار ہوتے ہیں۔

شافعی مذہب کے مقلدین کی بڑی تعداد مصر میں پائی جاتی ہے، خود امام شافعی اپنے مذہب کی ترویج یہیں سے کی تھی، شافعیت کیوں پھیلی؟ اس بارے میں شاہ ولی اللہ کے فکر کے ترجمان عبید اللہ سندھی کا خیال ہے کہ حنفیت و شافعیت ہر دو مسالک کے تنوع و ترویج میں بالترتیب حکومتی سرپرستی اور علمی جلالت دو اہم عناصر کا عمل دخل ہے۔

سندھی صاحب یہ لکھتے ہیں کہ حنفیت و شافعیت کے اختلافات پر شاہ صاحب زیادہ توجہ نہیں دیتے تھے، اس لئے کہ اسلام کی بین الاقوامی سیاست میں جیسے عربوں کو عمل دخل رہا ہے، ایسے ہی عجم نے بھی سیاست اسلامیہ کا فرض ادا کیا ہے، عربوں کی جگہ فقہء شافعی مناسب ہے، جبکہ عجم ممالک میں فقہ حنفی زیادہ موزوں ہے، کیونکہ اس کی تخلیق میں ہر متعلقہ خطہ کے عناصر شامل ہیں (٦٧) امام شاہ ولی اللہ حجۃ اللہ البالغہ میں ان کے مذہب کا تجزیہ مخصوص انداز پر کرتے ہیں، تفصیل آئندہ آرہی ہے۔

فقہ حنبلی:

شاہ صاحب تینوں مکاتب فکر کا تذکرہ کر کے طبقہ اہل الحدیث کے سرخیل امام احمد بن محمد

حنبل (م ۸۵۶ء/ ۲۴۱ھ) اور اسحاق بن راہویہ (م ۸۵۳ء/ ۲۳۸ھ) کا تذکرہ کرتے ہیں، وہ ائمہ حدیث امام بخاری، امام مسلم اور امام ابو داؤد بجستانی کو بھی اس مذہب کے پیرو بتاتے ہیں، کبھی ان حضرات کے مسلک کو فقہ المحدثین کا مذہب لکھتے ہیں، شاہ صاحب خود امام احمد بن حنبل کی علمی جلالت کو یوں بیان کرتے ہیں۔

"وکان اعظمهم شاناً و اوسعهم روایةً و اعرفهم للحدیث مرتبةً واعمقهم فقهاً احمد بن محمد بن حنبل ثم اسحاق بن راهویه" (۶۸)

ترجمہ: وہ بڑے شان والے تھے، روایت کے لحاظ سے بڑی وسیع معلومات رکھتے تھے، حدیثوں کی صحت اور مرتبہ کو زیادہ جانتے تھے، اور فقاہت کے میدان میں سب سے گہرے احمد بن حنبل اور اسحاق بن راہویہ تھے۔

امام احمد بن حنبل کی ولادت (م ۱۶۴ھ) میں بمقام بغداد میں ہوئی اور وہیں ۲۴۱ھ میں ان کی وفات پائی۔ آپ نے ان طلب علم میں بڑی سیاحت کی، لہٰذا آپ نے شام، حجاز، یمن، کوفہ اور بصرہ کے اسفار اختیار کیے، جس کے نتیجے میں آپ حدیث کے بڑے امام قرار پائے اور چھ جلدوں پر مشتمل مسند احمد بن حنبل کے نام سے مجموعہ حدیث تیار کیا، جس میں چالیس ہزار حدیثیں ہیں۔

آپ نے اپنے مذہب کی بنیاد ظاہر حدیث پر رکھی، یہی وجہ ہے کہ وہ اجتہاد بالرأی سے محترز تھے، آپ کے اس رجحان کو دیکھ کر ابن جوزیہ نے آپ کو زمرہ مجتہدین کی بجائے زمرہ محدثین امام بخاری، امام مسلم اور امام ترمذیؒ میں سے شمار کیا ہے، ابن ندیم بھی محدثین کی فہرست میں ان کا نام ذکر کرتے ہیں۔

حنبلی مذہب میں حدیثی اثر کا انکار تو نہیں کیا جا سکتا ہے مگر ان کا مذہب اہل سنت کے فقہی مذاہب سے خارج بھی نہیں کیا جا سکتا ہے، امام احمد بن حنبل خاص فقہی اسلوب رکھتے تھے، اصول و فروع میں ان کے اپنے با قاعدہ اصول تھے، وہ گو امام شافعی کے با قاعدہ شاگرد تھے، تا

ہم آپ نے مجتہد مستقل کی حیثیت سے اپنے مذہب کی بنیاد جن اصولوں پر استوار کیا، استقراء سے معلوم ہوتا ہے وہ درج ذیل ہیں۔

(۱) آیات قرآنی واحادیث نبوی سے استدلال کرنا۔

(۲) صحابہؓ کے فتاویٰ واقوال پر مذہب کی بنیاد بشرطیکہ وہ اقوال متفق علیہ ہوں۔

(۳) بعض صحابہ کے اقوال کو جو موافق قرآن وسنت ہوں، کو ترجیح دینا۔

(۴) مرسل احادیث سے استدلال کرنا ورنہ ضرورت کے وقت قیاس سے مسئلہ حل کرنا۔

امام احمد بن حنبل عقیدے کے بڑے پکے تھے، خلیفہ واثق باللہ نے آپ کو مجبور کرنا چاہا کہ قرآن کے مخلوق ہونے کا اقرار کریں تو آپ نے صاف صاف انکار کیا جس کی پاداش میں جیل کی صعوبتیں برداشت کرنا پڑیں۔

امام حنبل کے شاگرد ومقلدین:

امام احمد بن حنبل کے کئی نامور شاگرد ومقلدین آپ کے مذہب کی اشاعت کا باعث بنے، جن میں خصوصاً درج ذیل اہل علم کا نام نمایاں ہے:

(۱) ابوالقاسم خرقی (م ۳۳۴ھ) جو مصنف ''المختصر'' ہیں۔

(۲) موفق الدین بن قدامہ (م ۶۲۰ھ) مصنفِ ''المغنی'' ہیں۔

(۳) تقی الدین احمد بن تیمیہ (م ۷۲۸ھ) مصنفِ ''فتاویٰ ابن تیمیہ''، مجموعۃ الرسائل الکبریٰ ومنہاج السنۃ ورسالہ معارج الاصول۔

(۴) ابن القیم الجوزیہ (م ۷۵۱ھ) مؤلفِ اعلام الموقعین عن رب العالمین، والطرق الحکمیۃ فی السیاسۃ الشرعیہ، زاد المعاد فی ھدی خیر العباد۔

امام احمد بن حنبل کا مذہب بہت کم پھیلا:

اس مذہب کی ابتداء بغداد سے ہوئی، پھر مصر وعراق تک وسیع ہوا، ابن تیمیہ اور ان کے مایہ ناز شاگرد ابن قیم کے ذریعے آٹھویں صدی ہجری میں اس کی تجدید ہوئی، تحریکات اسلامی پر نظر رکھتے ہوئے مؤرخین اٹھارویں صدی عیسوی میں شیخ محمد بن عبدالوہاب (م ۱۲۰۶ھ) کی

دینی اصلاحی تحریک کے ڈانڈے حنبلی مذہب کے ساتھ ملاتے ہیں، کیونکہ سلف کی طرح ان کا سر مایہ استدلال بھی قرآن وحدیث صحیح رہا، تقلید کے یہ قائل نہ تھے اور ان کا دعویٰ ہے کہ اُمت اسلامیہ کے ذہنوں سے نقد ونظر کا جوہر اندھی تقلید ہی نے فنا کر دی ہے۔

یہ امر بیان کرنا دلچسپی سے خالی نہیں کہ شاہ ولی اللہ اور شیخ عبدالوہاب نجدی دونوں ہم عصر تھے، دونوں نے اسلام کو اصولی روح میں پیش کرنے کی کوشش کی، اس عہد میں جیسے اسلامیان ہند کے سامنے اسلام کی حقیقی شکل مفقود ہو چکی تھی، ایسے ہی اہل عرب عیش پرستیوں میں گھرے ہوئے تھے، اور اسلام کی روشنی سے محروم تھے، دونوں کا مقصد اُمت۔ سلامیہ کی اجتماعی اصلاح تھا، ایک مفکر نے ہند میں اصلاحی اور تجدیدی تحریک کی بنیاد ڈالی، دوسرے نے عرب خطے میں اپنا سکہ منوایا، امر طلب مسئلہ یہ ہے کہ آیا دونوں مصلحین کی ملاقات بھی ثابت ہے یا نہیں، خصوصاً جب کہ شاہ صاحب خود مکہ میں مقیم بھی رہے، ابھی تک عقدہ کسی سے نہ کھل سکا، غالب یہی ہے کہ دونوں کی ملاقات ثابت نہیں۔

اُوپر مذکورہ چار مذاہب کو قبول عام حاصل ہے ورنہ اہل سنت کے کئی فقہی مذاہب ایسے بھی تھے، جن کی باقاعدہ اساس ڈالی گئی تھی، ابتداء ان کے متبعین بھی تھے، مگر آہستہ آہستہ وہ مذاہب متروک ہو گئے، ان میں داؤد ظاہری (م ۲۷۰ھ)، امام اوزاعی (م ۱۵۷ھ) اور ابو جعفر بن جریر طبری (م ۳۱۰ھ) کے مذاہب کو نمایاں مقام حاصل ہے، یہ حضرات قرآن وحدیث کو مستدل مانتے ہیں، اس کے علاوہ نہیں، فقہ کے اس دور کو عروج کا دور کہا جاتا ہے، ہر عروج کو زوال مستلزم ہوتا ہے لہٰذا آئندہ ادوار میں فقہی ادبار شروع ہوا، علمی تخلیقات اور اجتہادی نظر کی جگہ تقلید نے لے لی، سابقہ علمی ذخیرہ پر قناعت کیا گیا، مناظروں اور مجادلوں کا دور رہا۔

اسلامی فقہ کا پانچواں دور:

یہ دور چوتھی صدی ہجری کے نصف سے لے کر ساتویں صدی ہجری تک رہا، اس دور کی بنیادی خصوصیات میں سے اجتہاد کے دروازے کا بند ہونا ہے، علماء نے دیکھا کہ اجتہادی اہلیت کے لئے جن اعلیٰ صفات اور جس شرعی ومعنوی قابلیت اور رسوخ علمی کی ضرورت تھی، اس کا فقدان ہے، عوامی شعور اس قدر کمزور ہو گیا ہے کہ یہ تمیز نہیں کر سکتے تھے کہ کون لائق تقلید ہے اور

کون نہیں علماء کو خطرہ دامن گیر ہوا کہ آگے چل کر بعض جاہل اور ہوا پرست، مدعیان علم بن کر اجتہاد کا مسند بچھائیں گے اور فقہ کی عالیشان عمارت کو نقصان پہنچائینگے، لہٰذا علماء نے اجتہاد مستقل کے مسدود ہونے کا فیصلہ صادر کیا، اس کے نتیجے میں تحقیق وتنقید کی جگہ جامد تقلید نے لے لی، یہ دور اس وقت ختم ہوا جب خلافت بنو عباس دم توڑ رہی تھی اور بغداد میں تاتاری غارت گری کا مسئلہ سر اُٹھا رہا تھا عبدالرحمٰن ناصر نے دولت عباسیہ کی کمزوری سے فائدہ اُٹھا کر خودمختاری کا اعلان کیا اور خود کو امیر المومنین کہلوایا، امام شاہ ولی اللہ مجتہدین مستقل کے وجود کو ممتنع خیال نہیں کرتے البتہ نادر وجود لکھتے ہیں علماء تقلیدی راہ کے اختیار کرنے پر کیوں مصر رہے؟ آپ اس حوالے سے تین وجوہ کو یوں بیان کرتے ہیں۔(۶۹)

گروہی تعصب:

جن علماء نے فقہ کے مذاہب اربعہ کی تشکیل کی، بعد کے زمانہ میں ان کے شاگردوں نے نہیں چاہا کہ ان کے مقابلے میں دوسروں کی ایسی کاوشوں کو قبول حاصل ہو، لہٰذا وہ خود بھی ان مدون فقہی مسالک کے ساتھ وابستہ رہے، دوسروں کو بھی اس کی دعوت دیتے رہے، مناظروں کی وجہ سے فقہی نکات اور علمی لطائف کا کثیر ذخیرہ وجود میں آیا، اس دور میں مسلکی تعصب شدت اختیار کر گیا، ایسے حضرات کی پوری تگ و دو اپنے منتخب کردہ مسلک کی اشاعت وترویج پر رہی، اس کا اثر یہ ہوا کہ اہل علماء خوداعتمادی سے محروم ہو گئے اور ہر مسئلہ میں متقدمین پر اعتماد اور اپنے اُوپر شک کرنے لگے۔(۷۰)

عہدہ قضاء:

شروع شروع میں خلفاء کا طریقہ یہ تھا کہ عہدہ قضاء کے لئے مجتہد علماء کو منتخب کرتے تھے، اور مقلدین کو یہ عہدہ نہیں دیا جاتا تھا، لیکن بعد میں یہ تبدیلی دیکھنے میں آئی کہ مقلدین کو ترجیح دی جانے لگی، تاکہ ایک معین مذہب کے پابند رہ کر قضائے احکام میں وہ مددگار ثابت ہو اور کوئی فیصلہ اس مذہب کے خلاف نہ کر سکے حتیٰ کہ اپنے امام کے علاوہ دوسرے مذہب کو باطل قرار دینے کا بھی قانون بنایا گیا، حالانکہ شرائع تمام نصوص سے ماخوذ ہیں۔(۷۱)

تدوین مذاہب:

ہر مسلک کے مسائل واحکام کی تدوین سے لوگوں کو یہ فائدہ ہوا کہ اس سے ہر شخص با آسانی مستفید ہونے لگا، اور لوگوں کی فطرت ہے کہ مشکل کو چھوڑ کر ہمیشہ آسان چیز کی طرف رجوع کرتے ہیں، ابتداًء پیش آمدہ مسائل وواقعات کے متعلق احکام شرعیہ مدون نہیں تھے، لہٰذا وہ اجتہاد کرتے تھے مگر بعد میں لوگوں کا یہ حال ہو کر رہ گیا کہ علماء سابقین کی کتابوں میں مسائل کا حل ڈھونڈنے لگے، انہیں کے اقوال پر اکتفاء کرنے لگے، اس وجہ سے ان میں تنقیدی نظر کی جگہ تقلید نے لے لی۔

چھٹا فقہی دور تا حال:

نصف ساتویں صدی ہجری سے کتاب المجلہ تک انحطاط فقہ کا دور ہے، اس وقت اذہان تقلید محض میں مبتلاء ہو گئے، علل وجوہ کی روشنی میں احکام فقہ پر غور کرنے کی بجائے صرف یاد رکھنے اور موجود ذخیرہ کو کافی سمجھ کر وسیع سے وسیع تر کر لیے گئے، مختلف اجتہادی مسالک کے علماء میں جو تخریج، ترجیح اور تنظیم کا جذبہ کارفرما تھا، وہ بالکل ٹھنڈا پڑ گیا، ایک عام نقص یہ دیکھنے میں آیا، طلباء وعلماء شروح کی تلخیص کرنے لگے اور بعض شروح کا اختصار اور بعض متون کی شروح کا رواج پڑ گیا، اب گویا فقہ کے تناور درخت کی یہ حالت ہو گئی کہ اس پر پتے ہی پتے نظر آنے لگے اور پھل بہت کم، اس دور میں فتاویٰ کی تدوین ہوئی، فتاویٰ تاتارخانیہ، الخانیہ، الحامدیہ اور الہندیہ مشہور فتاویٰ ہیں اور تا حال یہ دور جاری ہے۔

خلاصۂ بحث:

اس بحث کا خلاصہ یہ ہے، کہ فقہ وشریعت زندگی گزارنے کے لئے جادۂ حیات انسانی ہے، فقہ شاہ صاحب کی نظر میں احکام الٰہیہ کے جاننے کے ساتھ احکام کے حِکم واسرار معلوم کرنے سے بھی عبارت ہے، ارتقاء فقہ کی بحث سے یہ امر نمایاں ہو جاتا ہے کہ فقہ کوئی غیر دینی امور کا اسلام میں شمول ودخول نہیں، بلکہ فقہ شریعت کے منابع قرآن وسنت کے کلیات پر متفرع جزئیات ومسائل کا نام ہے، یہ علم منضبط انداز میں تہذیب وتمدن کے ارتقاء کے ساتھ ایک دینی ضرورت کے طور پر وسعت اختیار کرتا گیا، فقہی اصول وجزئیات کی تدوین میں اعلیٰ دماغی

صلاحیتوں کے ساتھ خدا خوف، قانونی گھتیاں سلجھانے والے اشخاص کی سعی شامل رہی، بعد میں تقلیدی جمود بھی کسی مصلحت کے تحت فقہ میں در آیا۔

یہ امر واضح ہے کہ تہذیبی ارتقاء کے ساتھ شرعی رہنمائی فقۂ اسلامی کے شمول سے ممکن ہے، جو اساسی طور پر کسی شخص کے ذہنی اختراع کا نام نہیں بلکہ قرآن وسنت کی روح ہے۔

ماخذ فقہ

قرآن حکیم نے تکمیل دین کے ساتھ ہدیٰ للعالمین کی شکل میں جس دائمی ہدایت کا دعویٰ کیا ہے اور جس فلاحی نظام حیات کو پیغمبروں کی وساطت سے انسان کو تفویض کیا ہے، سب سے پہلے پیغمبروں نے خود احکام الٰہی پر عمل کر کے اس کے قابل عمل ہونے کا ثبوت دیا، اس طرح یہ دین ایک مقدس جماعت کے عمل کی وساطت سے نقل در نقل چلا آرہا ہے، پیغمبر عربی محمد مصطفیٰؐ چونکہ آخری نبی ہیں، لہٰذا آپؐ پر نازل شدہ کتاب قرآن حکیم ہدایت انسانی کا سب سے بڑا ماٰخذ ومصدر قرار پایا۔

ماٰخذ اسم ظرف کا صیغہ ہے، کسی علم کے ماٰخذ سے مراد وہ مقامات ہوتے ہیں، جہاں سے اس کے ضوابط بلا واسطہ اور بنیادی طور پر حاصل کئے جا سکیں، اصول فقہ کے ماہرین اس مقصد کے لئے اصول (جڑیں) کی اصطلاح استعمال کرتے ہیں، گویا کہ انہیں اصول یا جڑوں سے احکام فقہ شاخوں کی طرح پھوٹتے ہیں۔

ماٰخذ فقہ میں غور کرنے سے پتہ چلتا ہے، کہ اسلامی فقہ کے ابتدائی دو ماخذ قرآن حکیم اور سنت کو الٰہی تقدس حاصل ہے، جسکی وجہ سے ان پر نصوص کا اطلاق کیا جاتا ہے، جو تمام دلائل شرعیہ میں مقدم ہیں، نص کے بعد ''رائے'' کی باری آتی ہے۔

گزشتہ بحث ادوار فقہ کے ضمن میں مجتہدین کے اجتہادی اصولوں سے یہ بات واضح ہو چکی ہے کہ نص کو رائے پر ہر طرح سے برتری حاصل ہے، نص نہ ہونے کی صورت میں رائے صحیح کی طرف رجوع کیا جائے گا، اگر رائے کو دوسرے مجتہدین کی تائید حاصل ہو تو اجماع ہے، ورنہ

شخصی رائے قیاس ہے، اس لحاظ سے فقہ کے چار درج ذیل اساسی ماٰخذ سامنے آتے ہیں:

(۱) قرآن حکیم (۲) سنت رسولؐ (۳) اجماع اور (۴) قیاس

اس میں کوئی شک نہیں کہ امام ابوحنیفہؒ کی فقہ استحسان، جبکہ امام مالک کی فقہ مصالح مرسلہ پر استوار ہے، امام شاہ ولی اللہ عرف ورواج کو استدلال کے طور پر اہمیت دیتے ہیں، اہل علم چار سے بڑھ کر متعدد ماٰخذ کی تصریح کرتے ہیں۔ اسے بظاہر یہ سمجھا جائے کہ بنیادی واساسی ماٰخذ تو چار ہی ہیں، جنہیں علما واصولیین بیان کرتے چلے آرہے ہیں، البتہ ثانوی وضمنی ماخذ کے حوالے سے مسلمہ شخصیتوں کی آرائے، تعاملِ امت، عرف یا رسم ورواج، شرائع ماقبلنا، ملکی قانون وغیرہ کو شامل کیا جاسکتا ہے، جس طرح قیاس کے عموم میں استحسان استصلاح اہل علم کے ہاں شامل ہیں، اسی طرح یہ ثانوی ماٰخذ بھی کسی نہ کیسی اساسی ماٰخذ کا حصہ ہے۔

چاروں ماٰخذ فقہ کی مقررہ ترتیب وتنظیم شرعی وعقلی لحاظ سے مسلم ہے، جس طرح وحی جلی کا مرتبہ وحی خفی پر مقدم ہے، جبکہ یہ نصوص ہیں اس طرح کئی مجتہدین کی رائے (اجماع) کو یک شخصی رائے (قیاس) پر تقدم حاصل ہے۔

شاہ ولی اللہ اصل ماٰخذ فقہ صرف قرآن حکیم کو قرار دیتے ہیں، وسنت کو قرآن کی تشریح وعملی زندگی میں متشکل کرنے کے لئے اس کی تعبیر خیال کرتے ہیں، شاہ صاحب سنت کا احکامی و عادی لحاظ سے تقسیم کے حامی ہیں۔ وہ سنت میں بعض تشریحات وقتی ومقامی تصور کرتے ہیں، بعض اصولی ودوامی، شاہ صاحب کی کتب میں چار اساسی ماٰخذ قرآن، سنت، اجماع اور قیاس کے باقاعدہ نام سے تصریح نہیں ملتی، اجماع، قیاس رسم ورواج تعامل وامت جیسے ذیلی ماخذ سے متعلق شاہ صاحب کی کتب میں متفرق مواقع پر سیر حاصل بحث موجود ہے، ان کا تحقیقی جائزہ پیش کرنا مقالہ نگار کے مقاصد میں شامل ہے۔

فصل دوم:

فقہ کا ماخذ اول قرآن حکیم

(شاہ ولی اللہؒ کی نظر میں)

قرآن حکیم نہ صرف فقہ کا بلکہ تمام علوم کا ماٗخذ اول اور اصل الاصول ہے، ارشاد ربانی ہے:

وَنَزَّلْنَا عَلَیْکَ الْکِتَابَ تِبْیَانًا لِکُلِ شَیْءٍ وَ ھُدًی وَّ رَحْمَۃً وَ بُشْرٰی لِلْمُسْلِمِیْنَ (۷۲)

ترجمہ: ہم نے آپؐ پر کتاب اتاری ہے، جو دین کی ہر بات بیان کرتی ہے اور ہدایت و رحمت ہے اور مومنین کے لئے بشارت ہے۔

قاضی بیضاوی م ۹۷۱ھ اس آیت کی تفسیر کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

ای بیاناً بلیغاً من امور الدین علی التفصیل او الاجمال بالا حالاحالۃ الی السنۃ و القیاس (۷۳)

ترجمہ: قرآن دینی اُمور میں سے ہر چیز کا پورا بیان ہے، تفصیلاً یا اجمالاً یا سنت اور قیاس کے حوالہ سے۔

اس کا مطلب یہ ہے کہ سنت جس کی ایک حیثیت قرآن کی تفسیر و تشریح کی ہے، سمیت اجماع، قیاس اور دوسرے ماٗخذ فقہ، قرآن حکیم کی تبیان کی مختلف شکلیں ہیں، اس اعتبار سے قرآن حکیم کی حیثیت ایک دستوری کتاب کی سی ہے، یہ اصول و کلیات کی کتاب ہے، اس میں الٰہی حکمت عملی اور دستوری و فقہی کلیات سے بحث کی گئی ہے، جزوی قوانین کی تفصیل سے بہت کم اعراض برتا گیا ہے(۷۴) کتاب اللہ سے اخذ احکام اور اس سے استدلال کے باقاعدہ طریقے ''اصول فقہ'' میں تفصیل سے بیان کئے گئے ہیں، تاہم مقالہ کے اس حصہ میں شاہ ولی

اللہؒ کی نظر میں تعارف قرآن حکیم اور علوم القرآن (۷۵) کے ایسے مباحث کا تحقیقی جائزہ پیش کرنا مقصود ہے، جن کا فقہی مباحث و احکام سے تعلق ہو۔ تعارف قرآن حکیم سے قبل اخذ و استنباط مسائل از قرآن حکیم کے حوالے سے ایک اصولی قاعدہ کا تذکرہ برمحل ہے:

اخذ و استنباط از قرآن حکیم سے متعلق ایک اصولی قاعدہ:

اس حوالہ سے ایک جامع قاعدہ یہ ہے، کہ قرآن حکیم کی جس تعبیر و تشریح پر صحابہؓ کا اجماع ہو اور وہ اجتماعی تعبیر امت میں طبقۃً بعد طبقۃٍ چلی آ رہی ہو، اس کے خلاف تعبیر و تاویل کرنا تفسیر نہیں بلکہ تحریف فی الدین ہے، اس کے برعکس جس آیت کی تعبیر و تاویل میں دور صحابہ سے اختلاف چلا آ رہا ہو، اس میں ہر مجتہد کو حق ہے، کہ وہ جس تاویل کو راجح سمجھے، اختیار کرے، بشرطیکہ وہ تاویل و توجیہ صحیح الاسناد اور صریح الدلالت ہو اور حدیثِ رسول اللہ کے خلاف نہ ہو کیونکہ جو تفسیر رسول اللہ صلی اللہ علیہ والہ وسلم سے منقول ہو یقیناً وہ وحی پر مبنی ہوتی ہے اور یقیناً وحی جلی و خفی کے خلاف کسی کا قول قبول نہیں کیا جا سکتا ہے۔

قرآن حکیم کیا ہے؟

پہلے مذکورہ قاعدہ کو ملحوظ رکھتے ہوئے، ہر دور میں قرآن حکیم سے فقہی مسائل و احکام کے استنباط کا کام لیا گیا ہے، امت نے اس سرچشمۂ ہدایت سے ہمیشہ راہنمائی لی ہے، قرآن سے اخذ و استنباط اور موضوع شاہ ولی اللہؒ کے فقہی افکار پر محققانہ بحث کا آغاز کرنے سے پہلے ضروری ہے کہ یہ معلوم ہو کہ مختلف مفسرین کی نظر میں کتاب اللہ کیا ہے؟ کتاب اللہ کا مصداق کیا ہے؟ قرآن کا اطلاق نظم و الفاظ پر ہوتا ہے، یا نظم کے اندر پائی جانے والے معانی و مفاہیم پر؟ لہٰذا اس مسئلہ کی تنقیح کے لئے ضروری ہے کہ علمائے اصولیین سے منقول قرآن حکیم سے متعلق تعریفات کا جائزہ پیش کیا جائے، تاکہ مسئلہ مذکور کے ساتھ ساتھ قرآن کی احکامی و فقہی حیثیت کو آشکارا کر کے امام الہندؒ کی فقہی تعلیمات کے تحقیقی جائزہ پیش کرنے تک رسائی حاصل کی جا سکے گی۔

قرآن حکیم کے حوالہ سے یہ بیان کرنا حسب حال ہے، کہ اس کی صداقت و صیانت پر

پوری امت کا اجماع ہے، قرآن حکیم زمانۂ نزول سے تاحال ہر قسم کے لفظی و معنوی تحریف سے مبرّا رہا ہے اور آئندہ بھی مبرّا رہے گا، یہ اس لئے کہ اس کی حفاظت کا ذمہ خود اللہ تعالیٰ نے اٹھایا ہے۔(۷۶) واقعات بتلاتے ہیں کہ ہر زمانے میں ایک جم غفیر اہل علم کا ایسا رہا ہے جس نے قرآن کے علوم و مطالب اور لا متناہی عجائبات کے رموز منکشف کئے ہیں اور حفاظت کا حق ادا کیا۔ کاتبوں نے رسم الخط کا، قاریوں نے طرز ادائیگی حروف کی، حافظوں نے اس کے الفاظ و عبارات کی وہ حفاظت کی کہ نزول قرآن کے وقت سے آج تک زیر و زبر بھی تبدیل نہ ہوسکا اور تاریخ گواہ ہے، کہ جب بھی قرآن حکیم کے اندر کسی قسم کی تحریف کی کوشش کی گئی تو اللہ تعالیٰ نے تکوینی طور پر محرّفین کے دجل کا قلع قمع کیا اور اس چشمۂ صافی کو علی حالہ ہر قسم کی آلودگیوں سے پاک و شفاف صورت میں باقی رکھا، آئندہ مباحث میں قرآن حکیم سے متعلق علماء کی تعریفات محض تعبیرات کے درجہ میں ہیں، کبھی ایک چیز زیادہ وضوح کی وجہ سے بھی مبہم اور محتاج بیان ہوجاتی ہے۔

لفظ قرآن کے لغوی معانی:

لغۃً لفظ قرآن کے مادہ اشتقاق میں اہل علم مختلف الرائے ہیں، امام سیوطیؒ امام شافعیؒ کی رائے نقل کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ قرآن غیر مہموز و غیر مشتق ہے، اور کتب سابقہ تورات، انجیل وغیرہ کی طرح اسم جامد ہے۔

امام شافعی کی طرز پر دوسری ایک جماعت قرآن کو غیر مہموز مانتی ہے، مگر اسم جامد خیال نہیں کرتی، ان کا کہنا ہے کہ یہ لفظ قرن الشی بالشی، یعنی ایک چیز کو دوسری چیز کے ساتھ ملانے کے معنوں میں استعمال کیا جاتا ہے، اس معنیٰ کی رو سے کتاب اللہ کو قرآن کہنے کی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ یہ سُوَر، آیات اور حروف کو باہم ملاتی ہے۔

علماء کی اکثریت قرآن کو مہموز قرار دیتی ہے، یعنی وہ ہمزہ ممدودۃ ''قرآنٌ'' بروزن ''فُعلانٌ'' مانتی ہے، ایسے میں یہ قَرَ اءٌ سے مشتق ہے اور اس کی لغوی معانی جمع کرنے کے آتے ہیں(۷۷) کہا جاتا ہے، قَرَأتُ الماءَ فی الحوضِ، میں نے حوض میں پانی کو جمع کیا، علامہ سیوطی اپنی تفسیر میں امام راغب اصفہانی کے حوالہ سے لکھتے ہیں:

انما سمی قرآناً لکونه جمعُ الثمرات الکتب السالفه المنزلة(۷۸)

ترجمہ: بے شک قرآن کریم کا نام اس لیے قرآن رکھا گیا ہے کہ اس میں سابقہ کتب کے ثمرات ونتائج کو جمع کر دیا گیا ہے۔

حاصل یہ کہ قرآن کے اس لغوی معنی کے اعتبار سے اس میں صفت جامعیت کا لحاظ رکھا گیا ہے، یہ تمام صحفِ سماوی کا جامع اور خلاصہ ہے، یہ کتاب الٰہی زندگی کے تمام شعبوں میں راہنما اصول مہیا کرتی ہے۔

قرآن دوسرے معنوں میں ''قرأت'' مصدر سے ماخوذ ہے جس کے معنی پڑھنے کے ہیں۔ مطلب یہ ہے کہ پوری اُمتِ مسلمہ اسے بار بار پڑھتی آرہی ہے اور اس کے معارف کے گنجینے منکشف ہوتے جارہے ہیں۔

قرآن حکیم کا اصطلاحی مفہوم:

اصطلاحی طور پر قرآن کریم کی تعریف کرتے ہوئے، امام بزدوی لکھتے ہیں:

القرآن هو (الکتاب) المنزل علی رسول صلی الله علیه وسلم المکتوب فی المصاحف المنقول عن النبی صلی الله علیه وسلم نقلًا متواتراً بلاشبة (۷۹)

ترجمہ: قرآن کریم وہ کتاب ہے جو محمد رسول صلی اللہ علیہ وسلم پر نازل کی گئی ہے، جیسے صحیفوں میں لکھا گیا ہے اور جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ہم تک تواتر سے پہنچا ہے اور جس میں کوئی شک وشبہ نہیں۔

علامہ آمدی قرآن کی تعریف ان الفاظ میں کرتے ہیں:

هو ما نقل الینا بین دفتی المصحف بالاحرف السبعة المشورة نقلاً متواتراً (۸۰)

ترجمہ: قرآن وہ ہے، جو ہماری طرف مصحف کی شکل میں نقل کیا گیا ہے، اس کی نقل سات قراۃ مشہور اور سند تواتر کی شکل میں ہے۔

بعض دیگر علماء سے کسی قدر لفظی تبدیلیوں کے ساتھ قرآن کی تعریفات ثابت ہیں، مثلاً عبدالعظیم الزرقانی لکھتے ہیں۔

الکلام المعجز المنزل علی النبی ﷺ المکتوب فی المصاحف المنقول بالتواتر المتعبد بتلاوته (۸۱)

ترجمہ: یعنی قرآن وہ اعجازی کلام ہے جو پیغمبرؐ پر نازل شدہ مصاحف میں لکھا ہوا ہے، تواتر کے ساتھ منقول ہے اور جس کی تلاوت موجب عبادت ہے۔

قرآن حکیم سے متعلق ان جملہ تعریفات میں الفاظ کے اختلاف اور قیود کی کمی بیشی محض حسن تعبیر کے درجہ میں ہے، حقیقت میں قرآن کے مصداق میں کوئی اختلاف نہیں، تمام اہل علم قرآن کے کلام الٰہی ہونے، محفوظ اللفظ والمعنٰی اور اس کی تلاوت اور اس کے احکام پر عمل کو مدارِ نجات خیال کرتے ہیں، کسی عہد میں قرآن کے کلام نفسی و لفظی کی قدیم و مخلوق و حادث ہونے کی بحث جو چھیڑ دی گئی تھی، اس کی تہہ میں سیاسی مقاصد غالب اور علمی بحث کے مواقع کم تھے، اس لئے کہ قرآن اس حیثیت سے کہ وہ اپنے متعلقات سے متعلق نہ ہو، وہ صفت الٰہی کے درجہ میں ہو، کلام نفسی قدیم اور غیر مخلوق ہے اور جب یہ اپنے متعلقات سے متعلق ہو کر وجود پذیر ہو جائے تو یہ لفظی اور کلام مقرء ہے، جو حادث و مخلوق ہے۔(۸۲)

جہاں تک اس مسئلہ کا تعلق ہے کہ قرآن کا اطلاق لفظ و معنی دونوں پر ہوتا ہے، یا صرف معنی و مفہوم پر، جمہور علماء کی رائے اس ضمن میں یہ ہے کہ قرآن الفاظ اور اس کے اندر چھپے معنی دونوں کے مجموعے کو کہتے ہیں۔

امام ابوحنیفہؒ سے اس ضمن میں ایک قول مروی ہے، کہ ان کے نزدیک اگر کوئی شخص نماز کے دوران قرآن عربی میں پڑھنے کی بجائے فارسی میں پڑھے تو نماز درست ہو جائیگی، ان کے نزدیک نمازی نے جب قرأت فارسی میں کرلی، تو قرأت کا رکن کما حقہ حق ادا ہو جائے گا، اس بات سے قطع نظر کہ وہ عربی پڑھنے سے عاجز ہے، یا نہیں، البتہ عاجز نہ ہونے کی صورت میں کراہت پائی جائے گی۔ اس حوالے سے امام ابو یوسفؒ اور امام محمد کا خیال ہے کہ قرأت

صرف عربی زبان ہی میں ادا کی جاسکتی ہے، دوسری کسی زبان میں قرأت قبول نہیں، البتہ عجز اور بات ہے، اس ضمن میں تیسرا قول امام شافعیؒ کا ہے، وہ عربی سے عاجز ہونے کی صور میں بھی دوسری کسی زبان میں قرأت کو جائز قرار نہیں دیتے۔(۸۳)

بعض دوسرے علماء نے قرآن کے معانی کا اعتبار کرتے ہوئے یہ تخریج کی ہے، کہ قرآن میں اصل مفہوم و معنیٰ ہی ہے، حتیٰ کے جو شخص سجدہ کی آیت عربی کے علاوہ کسی دوسری زبان میں تلاوت کرے تو اس پر سجدہ تلاوت واجب ہوجاتا ہے، یہی وجہ ہے کہ عورتوں کے لیے ایامِ مخصوصہ میں قرآن کریم کی تلاوت کرنا عربی کے علاوہ کسی دوسرے زبان میں حرام ہے، جو قرآن دوسری زبانوں میں مترجم ہوچکا ہو، بے وضو آدمی کا اس کو بھی ہاتھ لگانا حرام ہے۔(اگرچہ یہ قول ضعیف ہے)

ان بالا دلائل کی روشنی میں علماء کی ایک جماعت قرآن کے معنیٰ ہی کو قرآن کا اصل مصداق قرار دیتی ہے، عربی نظم کو وہ معانی کی طرف انتقال کا ذریعہ قرار دیتی ہے، لہٰذا ان کے نزدیک الفاظ و نظم کی حیثیت واسطے کی ہے، مقصود معانی ہی ہیں۔

اس حوالہ سے امام فخر الدین بزدویؒ نے امام ابوحنیفہؒ کے قول کا صحیح محمل تلاش کیا ہے اور مناسب محاکمہ پیش کیا ہے، ان کا کہنا ہے کہ امام ابوحنیفہ کا نظریہ تھا، کہ نظم و معنیٰ دونوں کے مجموعے کا نام قرآن ہے، جن علماء نے امام صاحب کے مذکورہ بالا قول سے یہ نتیجہ اخذ کیا ہے، کہ ان کے نزدیک قرآن صرف معانی و مفہوم کا نام ہے وہ غلط فہمی کا شکار ہوئے، امام صاحب قرآن کے دو اہم اجزاء وارکان کی نشاندہی کرتے ہوئے لکھتے ہیں، کہ قرآن کے دو اہم اجزاء ہیں، یعنی الفاظ اور معانی جیسے ایمان کے دو رکن، یعنی تصدیق قلبی اور اقرار لسانی ہیں۔

ابوحنیفہ نے دیکھا کہ اموی دور میں لوگ جوق در جوق اسلام میں داخل ہو رہے ہیں، وہ زبان کو الٹ پھیر کر عربی پڑھتے ہیں اور عربی حروف کو ان کے مخارج سے نکالنے پر انہیں قدرت نہیں، لہٰذا آپ نے ان حالات کی نزاکت کو پیش نظر رکھ کر مجبوری کی بناء پر مکرہ شخص کو جس طرح اخفاء ایمان کی اجازت دی ہے، اسی طرح عربی پر قدرت نہ رکھنے والے شخص کو محکم آیات کے معانی ادا کرنے سے فرض قرأت کی ادائیگی کا فتویٰ دے دیا، لہٰذا ادائیگی نماز بزبان غیر عربی

اضطراری حکم ہے، نہ کہ وہ عمومی حکم۔

ایک توجیہ یہ بھی ہے کہ امام ابوحنیفہ سے فارسی زبان میں قرأت کی اجازت مخصوص اشخاص سے متعلق ہے، جو قرآن کے بلیغ و بدیع کلام کے محاسن کو جانتے ہوں اور اگر ایسے اشخاص کو اسے عربی زبان میں نماز کی اجازت دی جائے تو کلام الٰہی کی فصیح و بلیغ کلام میں وہ مستغرق ہو کر رہ جائیں۔

امام صاحب کے اس قول کی ایک مناسب توجیہ یہ بھی نقل کی گئی ہے کہ آپ نے اس قول میں صاحبین کی طرف رجوع کیا ہے، جیسے کہ فخر الاسلام بزدوی نوح ابن ابی مریم کی روایت نقل کرتے ہیں، کہ امام ابوحنیفہ نے اس قول سے رجوع کیا تھا، کشف الاسرار میں ہے:

نوح بن ابی مریم کی روایت کے مطابق یہ ثابت ہو چکا ہے کہ آپ نے اہل علم کے مسلک کی طرف رجوع کرلیا تھا، اکثر محققین اسی کے قائل ہیں اور اسی قول پر فتویٰ ہے۔(۸۴)

لہٰذا امام بزدوی اور امام سرخسی کے مطابق امام ابوحنیفہ کا قول موؤل ہے اور قرآن کا مصداق الفاظ و معانی دونوں ہیں، اُصول فقہ کے متون میں اس طرح کی تصریح ملتی ہے، کتاب ''المنار'' شرحہٗ نور الانوار میں ہے۔

هو اى (القرآن) اسم النظم و المعنىٰ جميعاً، امرنا بحفظ النظم و المعنى، فانه دلالة على النبوة (۸۵)

ترجمہ: قرآن الفاظ اور معانی دونوں کے مجموعے کا نام ہے، ہمیں قرآن کے الفاظ و معانی دونوں کی حفاظت کا حکم ہے، اس لئے کہ یہ دونوں نبوت کی نشانی اور علامت ہیں۔

اس بحث سے یہ نتیجہ اخذ کرنا بالکل واضح ہے، کہ قرآن کا اطلاق بلاواسطہ نظم و الفاظ پر کیا جاتا ہے، الفاظ کی وساطت سے اس کے معانی و مفاہیم کو بھی قرآن شامل ہے، قرآن کا افادی پہلو چونکہ معنویت و مقصدیت سے وابستہ ہے، لہٰذا قرآن نظم و معانی دونوں سے عبارت ہے۔

شاہ صاحب کی نظر میں قرآن حکیم کی تعریف:

قرآن حکیم کی مذکور تعریفات کے بعد مناسب ہے، کہ شاہ صاحب کی زبانی قرآن حکیم کی

اصطلاحی تعریف کے بارے میں معلوم کیا جائے، یہ گو شاہ صاحب سے منقول اصطلاحی تعریف نہیں تاہم قرآن کا تعارف اس سے ہو ہی جاتا ہے، شاہ صاحب لکھتے ہیں:

"پس قرآن حکیم قدیم است باصل خود ومحدّث است باعتبارِ نزول عربی است و کلام حضرتِ حق است و منزل بواسطۂ ملک کریم و متلو بر السنۂ عباد و مکتوب ودر مصاحف" (۸۶)

ترجمہ: قرآن پاک اپنے اصل کے اعتبار سے قدیم ہے اور نزول کے اعتبار سے حادث ہے قرآن عربی زبان میں اللہ کا کلام ہے اور عزت مند فرشتے (جبریل) کے ذریعہ اس کا نازل ہوا اور بندوں کی زبان پر اس کی تلاوت کی جاتی ہے اور مصاحف میں مندرج ہے۔

شاہ صاحب کی بالا عبارت میں امام بزدوی (۸۷) کے کئے ہوئے حد قرآن کے تینوں اجزاء یعنی القرآن المنزل علی رسول اللہ، المکتوب فی المصاحف اور نقل بالتواتر بلاشبہ بلاکم و کاست پائے جاتے ہیں، بلکہ اس پر مستزاد تعریف کے مقدم حصہ میں شاہ صاحب نے "عربی است" کا مناسب اضافہ کیا ہے، البتہ مذکورہ تعریف میں نہ تو قطعیت سند کی تصریح و اشارہ ہے، نہ ہی نقل بالتواتر کا، حالانکہ قرآن کی صیانت وحفاظت میں نقل بالتواتر کی سند کو امتیازی حیثیت حاصل ہے، یہ کہا جائے کہ شاہ صاحب کا مقصد اس تعریف سے فی الجملہ تعارف قرآن کرانا ہے، لہٰذا یہاں تو آپ نے قرآن حکیم کا مختلف طرق متواتر، مشہور اور شاذ وغیرہ روایات سے تعرض نہیں برتا، البتہ شاہ صاحب نے ، ازالۃ الخفاء عن خلافت الخلفاء میں مختلف قرأت سے متعلق بڑی تفصیلی بحث کی ہے۔

"قرأت متواترہ آنست کہ دروے دو شرط بہم آئند، یکے آنکہ سلسلہ روایت آن ثقۃً عن ثقۃٍ تا صحابہ کرام رسد نہ ، دوم آنکہ خط مصاحف عثمانیہ محتمل آن باشد زیرا کہ چون صورت حفظ آن تدوین بین اللوحین و جمع

امت بر آن مقرر شد، هر چه غیر آن است غیر محفوظ
است و هر چه غیر محفوظ است غیر قرآن است"(۸۸)

ترجمہ: قرات متواترہ وہ ہے کہ اس میں دو شرطیں جمع ہوں، ایک یہ کہ ان کی روایت کا سلسلہ معتمد اشخاص سے معتمد اشخاص تک صحابہ کے عہد میں پہنچا ہو۔ دوسری شرط یہ کہ وہ خط عثمانی کے مطابق ہو، یہ وہ خط ہے کہ جب اس کی تدوین بین اللوحین (لوحین کے درمیان) ہوئی تو تمام امت کا اس پر اجماع ہوا۔ اس صورتِ حال کے بعد جو حصہ قرآن اس کے علاوہ ہے وہ غیر محفوظ ہے اور جو غیر محفوظ ہے وہ قرآن نہیں۔

قرآت متواترہ اور شاذہ کیا ہے؟

قرآنی آیت "اِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَاِنَّا لَهٗ لَحٰفِظُوْنَ "(۸۹) اور اِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهٗ (۹۰) کی روشنی میں یہ طے ہے کہ قرآن کا جو حصہ تواتر کے ساتھ منقول ہے، جسے شاہ صاحب ثقۃ عن ثقۃ کے لفظ سے تعبیر کرتے ہیں، وہ قرآن کا معتمد ترین حصہ ہے، تواتر کے علاوہ دوسرے طرق سے منقول قرآن کا وہ درجہ نہیں ہے، جو المنقول بالتواتر کا ہے۔ شاہ صاحب نے بالتفصیل میں قرآت متواترہ کے تین شرائط گنوائے ہیں:

۱- مصاحف عثمانی کے رسم الخط میں اس کی گنجائش ہو۔

۲- وہ عربی زبان کے قواعد کے مطابق ہو۔

۳- وہ آنحضرتؐ و صحابہ سے صحیح سند کے ساتھ ثابت ہو، اور اس پر امت کا اجماع ہو علامہ سیوطی کا بھی یہی مؤقف ہے(۹۱)

قرأت متواترہ کے مقابلہ میں قرأت شاذہ ہے جس کی سند میں کسی طرح کا خلل یا نقص روایت کردہ قرأت بھی قرآن کا حصہ نہیں۔

علماء کے درمیان یہ مسئلہ مختلف فیہ رہا ہے، کہ قرأت متواترہ کی تعداد سات ہیں یا دس، جمہور فقہاء سات کی طرف گئے ہیں۔(۹۲) جبکہ اصولیین دس قرأت کو متواتر کہتے ہیں۔(۹۳) اس کے علاوہ بعض ماہرین فن ایسے بھی ہیں جو ان دس قراء کے ساتھ چار مزید قراء بھی شامل کرتے ہیں،

وہ ان چودہ میں سے پہلے دس قرأت کو متواتر اور صحیح مانتے ہیں، جبکہ باقی چار ان کے ہاں شاذ ہیں۔
قراتوں کے تنوع کا آخر فلسفہ اور مقصد کیا ہے؟ اس کی قدرے وضاحت یہ ہے:

اختلاف قرأت کی نوعیت اور اس کا مقصد:

نزول قرآن میں سات حروف کی وسعت امت کی آسانی کے لئے اور ان کی مشقت کم کرنے کے لئے ہے، اسے وجہ نزاع اور سبب اختلاف بنا لینا درست نہیں، حضرت عمر، حضرت اُبی بن کعب، حضرت ابن مسعود اور حضرت عمر بن عاص رضی اللہ عنہم نے اپنے واقعات میں جب اپنے سامنے پڑھنے والے حضرات کی قرأت پر اعتراض کیا، تو نبی کریمؐ نے ان سے اتفاق نہیں فرمایا، بلکہ ان سب کی قرأت کی تصویب فرمائی اور امت کو اختیار دیا کہ ان مذکور سات صورتوں میں سے جس کے مطابق چاہیں پڑھ لیں، کسی کو کسی خاص صورت کا پابند نہیں کیا گیا، قرأت میں یُسر کا یہ پہلو قرآن یوں بیان کرتا ہے: فاقرءوا ما تیسر من القرآن (۹۴) ترجمہ: اس قرآن کریم میں سے جو آسانی سے ہو سکے پڑھ لو اس طرح صحیح مسلم میں ہے: فأیما حرف قرءوا به فقد اصابوا (۹۵) ترجمہ: پس لوگ ان میں سے جس حرف و قرأت سے بھی پڑھیں گے، وہ صواب کو پہنچے گے۔

لہٰذا ہر زمانہ میں مسلمانوں کا اس بات پر اتفاق رہا ہے کہ ان ائمہ کرام سے جو قرأت منقول ہے، سب صحیح اور قابل اعتماد ہے، ان کی صحت پر امت کا اجماع ہے، اس طرح اللہ تعالیٰ نے اپنی کتاب کا جو وعدہ فرمایا تھا وہ پورا ہوا۔

قرأت کی اقسام اور ہر ایک قسم کا حکم:

اُوپر کی بحث میں تین نوع کی قرأت کا تذکرہ ہوا، یعنی متواتر، شاذہ اور مشہورہ، تفصیل درجہ ذیل ہے۔

(الف) قرأت متواترہ کیا ہے؟ کسی بھی قرأت کی بحیثیت قرآن مقبول ہونے کے لئے یہ اصولی ضابطہ پوری امت میں ہمیشہ مسلم رہا ہے، کہ اس میں تین شرائط پائی جائیں:

(۱) یعنی مصاحف عثمانی کے رسم الخط میں اس کی گنجائش ہو۔

(۲) وہ عربی زبان کے قواعد کے مطابق ہو۔
(۳) وہ آنحضرتؐ سے صحیح سند کے ساتھ ثابت اور ائمہ قرأت میں مشہور ہو۔ جس قرأت میں ان میں سے کوئی شرط بھی مفقود ہوتی، اُسے قرآن کا جز نہیں سمجھا جاتا تھا۔

قرأت متواترہ کی تعداد دس ہے، یا سات ہے، اس کی بحث گذر چکی ہے، ان میں سے ہر ایک قرأت اپنے اپنے قاری کی طرف منسوب ہے، یہ قرأت ان ائمہ کی ایجاد نہیں، بلکہ قرأت متواترہ میں سے ہر ایک کا اپنا اپنا انتخاب ہے، جس کی بناء پر وہ ان کے ناموں سے منسوب ہوئیں، ہر قاری کے دو راوی ہیں اور ہر روایت کے متعدد طریق ہو سکتے ہیں، انہی سات یا دس قرأت کے صحیح الثبوت ہونے پر امت کا اجماع ہے، اور انہی سے نمازوں میں قرأت کی جاتی ہے۔ قرأت متواترہ کے مقابلے میں قرأت شاذہ ہیں۔

(ب) قرأت شاذہ کیا ہے؟: قرأت شاذہ وہ ہے، جس کی سند میں کسی طرح کا خلل یا انقطاع پایا جائے، یا وہ مصحف عثمانی کے رسم الخط کے خلاف ہو، عقلی لحاظ سے قرأت شاذہ کی چار قسمیں ممکن ہیں:

۱۔ جن کی بنیاد خبر واحد پر ہو، اور سند صحیح ہو، مگر وہ قواعد عربیہ یا رسم عثمانی کے مطابق نہ ہوں۔
۲۔ جو قواعد عربیہ یا رسم مصحف عثمانی کے مطابق تو ہو، مگر ان کی سند صحیح نہ ہو۔
۳۔ موضوع اور من گھڑت قرأت سے منقول ہو
۴۔ تفسیری اقوال پر مبنی قرأت جیسے سعد کی یہ قرأت

قرأت شاذہ اور اس سے ستنباط کے احکام:

ظاہر ہے، قرأت شاذہ قرآن میں شمار نہیں، نہ اس کے بارے میں اعتقادِ قرآن رکھنا مناسب ہے، نماز کے اندر یا باہر اس کی تلاوت بھی جائز نہیں، البتہ اس کا نقل کرنا سیکھنا سکھانا جائز ہے۔

قرأت شاذ کے حجت نہ ہونے میں ائمہ مجتہدین کے درمیان اختلاف پایا جاتا ہے، قرأت شاذہ کا قرآن نہ ہونا متفق علیہ ہے اور اس سے استدلال جائز ہے یا نہیں، اس حوالہ سے

امام ابوحنیفہ اسے ظنی حجت مانتے ہیں (۹۶) دوسرے ائمہ امام مالک، امام احمد بن حنبل اور مختار قول کے مطابق امام شافعی اسے حجت نہیں مانتے (۹۷)

قرآن سے متعلق مذکور بحث مین ایک اجمالی تعارفی خاکہ پیش کیا گیا۔

آئندہ بحث میں موضوع شاہ ولی اللہ کے فقہی، معاشی اور تصوفانہ افکار کے تحقیقی جائزہ کے ہدف پانے کے لئے ضروری ہے، کہ فقہ کے ماٰخذ اساسی قرآن حکیم اور اس سے مستنبط قدر سنت بنویؐ سے متعلق تفصیلی بحث ہو چونکہ شاہ صاحب علوم قرآن وسنت ہی میں مجتہدانہ بصیرت رکھتے تھے اس لیے عام مفسرین سے الگ شاہراہ متعارف کرتے ہیں، اس لئے پہلے قرآنی علوم سے متعلق اور بعد میں سنت سے متعلق شاہ صاحب کے افکار کا جائزہ پیش کیا جاتا ہے۔ماٰخذ اول قرآن کریم سے متعلق شاہ صاحب جن زاویوں سے خصوصاً بحث کرتے ہیں اور انفرادی شان رکھتے ہیں، ان میں:

(۱) نظمِ قران (۲) سبب نزول آیات
(۳) محکم متشابہ (۴) نسخ
(۵) تشریع میں مبعوث فیہ قوم کی نفسیات کی رورعایت

جیسے مباحث بنیادی اہمیت کے حامل ہیں، ان عنوانات کے تحت شاہ صاحب مخصوص نظر رکھتے ہیں۔لہٰذا علوم القران سے متعلق ان مباحث میں ان کی انفرادی شان کی واقعیت کو سامنے لانے کی کوشش کی گئی ہے، آئندہ بحث شاہ ولی اللہؒ کے نظم قرآن سے متعلق تحقیقی جائزہ پر مشتمل ہے۔

نظم قرآن حکیم

(شاہ ولی اللہؒ کی نظر میں)

نظم وربط کے بارے میں مفسرین کی ہمیشہ سے دو آراء رہی ہیں، علماء کا ایک طبقہ قرآن کریم میں ربط ونظم کا قائل رہا ہے اور اس کے نزدیک اس کا اعجاز اسی میں پوشیدہ ہے، جبکہ دوسرا گروہ اس کے برعکس قرآن حکیم کے منتشر مضامین ہی کو اس کا اعجاز قرار دیتا ہے، ان کے نزدیک اس میں ربط کی تلاش بے سود ہے، مضمون کے اس حصہ میں دونوں طبقوں کے خیالات کا جائزہ لینا اور شاہ ولی اللہؒ کا اس ضمن میں نظریہ کا جائزہ پیش کرنا مقصود ہے۔

نظم وربط قرآنی کے حوالہ سے آغاز سے لے کر دور جدید تک ایک ارتقاء نظر آتا ہے، پانچویں صدی ہجری تک نظم ومناسبت کا رخ زیادہ تر بلاغت کی طرف رہا، چھٹی صدی ہجری کے بعد علم نظم ومناسبت نے باقاعدہ ایک فن کی حیثیت اختیار کر لی اور اسے بطور اصول تفسیر کے لیا جانے لگا، دسویں صدی ہجری تک بہت سے علماء نے اس فن پر علیحدہ کتابیں لکھیں، دور جدید میں ایسے مفسرین کی کمی نہیں، جنہوں نے نظم ومناسبت کی رعایت سے قرآن حکیم کی تفاسیر لکھیں۔

متقدمین مفسرین:

ابوعثمان عمرو بن بحر الجاحظ م ۸۷۰ء/ ۲۵۵ھ وہ پہلا ادیب ہے، جس نے قرآن حکیم کے ادبی اور بلاغی موضوع پر قلم اُٹھایا، اس کی کتاب نظم القرآن، اعجاز القرآن کے جزوی پہلو پر علیحدہ سے لکھی جانے والی سب سے پہلی تصنیف ہے۔ جاحظ نظم قرآن سے متعلق لکھتے ہیں۔

> ''قرآن کریم کو اول سے آخر تک پڑھ لیں، اس کی عبارت میں کوئی جھول نہیں، معانی کے لحاظ سے باریکی اور عمدگی پر مشتمل ہے، طرز بیان میں انتہائی جاذبیت اور استحکام ہے، اس کی سورتیں اور آیات آپس میں

مضبوطی سے جڑی ہوئی ہیں، اس کے "الف" سے لے کر "ی" تک ہر جملہ میں اعجاز کی روح جاری ہے، الختصر قرآنی الفاظ گویا موتیوں کی ایک دیدہ زیب لڑی ہے"۔(۹۸)

شیخ ابوبکر نیشا پوری م ۱۰۷۹ء/ ۳۲۶ھ نے سب سے پہلے آیات وسُور میں مناسبات سے متعلق سوالات اٹھائے اور اِن میں باہمی وجوہ اور حکمتوں پر بحث کی اور اس نے جدید نہج سے قرآن حکیم کا مطالعہ کرنے پر زور دیا۔ ابوبکر نیشا پوری علماء بغداد پر طعن کرتے تھے، کیونکہ ان لوگوں کو "ربط و مناسبت" کا علم حاصل نہ تھا۔(۹۹) اس طرح قاضی عبد الجبار اسد آبادی م ۱۰۲۵ء/ ۴۱۵ھ نے نظم قرآن کو باقاعدہ فن کی شکل میں پیش کیا، بعد میں عبد القادر جرجانی م ۱۰۷۹ء/ ۴۷۱ء جو علم بلاغت کے بانی اور امام ہیں، نے قرآنیات کے میدان میں "دلائل الاعجاز" کے نام سے کتاب لکھی جو اپنے موضوع پر منفرد و جامع کتاب تھی۔ جرجانی نے اپنے پیش روں سے آگے بڑھ کر علم اعجاز کی دنیا میں نئی جہتیں تلاش کی ہیں۔ وہ اپنی کتاب میں "نظریۂ صرفہ" کی تردید کرتے ہیں اور یہ ثابت کرتے ہیں، کہ قرآن اپنی وضاحت و بلاغت کی وجہ سے دائمی معجزہ ہے۔(۱۰۰)

متاخرین مفسرین:

چھٹی صدی ہجری کے بعد مفسرین نے اپنی تفسیروں میں نظم قرآن کو اہم موضوع کے طور پر شامل کیا، اس ضمن میں امام فخر الدین رازی م ۱۲۱۰ء/ ۶۰۶ھ کی تفسیر "مفاتیح الغیب" نظم قرآن حکیم کے حوالے سے ایک نمایاں تفسیر ہے، اس تفسیر میں ربط آیات وسُور کا التزام کیا گیا ہے، خصوصاً سُور کی انتہا و ابتداء میں نہایت دلنشین ومعقول انداز میں ربط و مناسبت کو تلاش کیا گیا ہے۔

بعد کے ادوار میں ابن الزبیر الثقفی م ۱۳۰۸ء/ ۷۰۸ھ نے نظم قرآن پر ایک اہم کتاب "البرهان فی مناسبة ترتیب سُورِ القرآن" قلمبند کی۔

قائلین نظمِ قرآن اکثر اپنی تفاسیر میں دو دلائل قلمبند کرتے ہیں۔

(۱) قرآن اپنے مخاطبین سے غور وفکر کا مطالبہ کرتا ہے، تو قرآن کے معنی ومفہوم میں تدبر

کرنا امر خداوندی ہے، لہٰذا قرآن کے نظم پر غور کرنا اسی کا حصہ ہے۔

(۲) نظم قرآن کے حق میں دوسری بڑی دلیل یہ ہے کہ قرآن مجید کی موجودہ ترتیب بے شک توقیفی ہے، جو نزولی ترتیب سے یکسر مختلف ہے، ان نازل شدہ حالات و واقعات کی مناسبت کے باوجود قرآن حکیم کے مضامین، سور و آیات میں اعلیٰ درجہ کا ربط پایا جاتا ہے۔(۱۰۱)

امام برہان الدین البقائی م ۱۴۸۱ء/ ۸۸۵ھ نے اپنی تفسیر کو جس عنوان سے موسوم کیا ہے وہ اسی بات کی غماز ہے، کہ قرآنی آیات وسُور میں ربط ایک مسلم حقیقت ہے، انہوں نے اپنی کتاب کا نام ''نظم والدرر فی تناسب الایات والسور'' رکھا۔ وہ اپنی تفسیر کا آغاز ان کلمات سے کرتے ہیں۔

''الحمد لله الذی انزل الكتاب متناسباً سوره و اياتهُ متشابهاً فواصله و غاياته'' (۱۰۲)

ترجمہ: تمام تعریفیں اُس اللہ پاک کے لیے ہیں جس نے اس کتاب کو نازل فرمایا جن کی صورتیں آپس میں مناسبت رکھتی ہیں اوران کی آیات باہمی طور پر ملتی جلتی ہیں، ان کے فواصل اور اختتام مربوط ہیں۔

علامہ جلال الدین سیوطی م ۱۵۰۶ء/ ۹۱۱ھ نے علوم القران پر متعدد تصانیف لکھیں، خصوصاً ''الاتقان فی علوم القرآن'' علوم قرآنی پر معجم کی حیثیت رکھتی ہے۔ اس تفسیر میں ایک مخصوص باب نظم ایات قرآنی کے عنوان سے موسوم ہے۔ موصوف کی اس ضمن میں مستقل کتاب ''تناسق الدرر فی تناسب السور'' کے نام سے موجود ہے۔(۱۰۳)

دور قریب میں برصغیر کے علماء نے اس حوالہ سے دقیق کام پیش کیا، مولانا حسین علی م ۱۳۶۲ء/ ۶۳ ۷ھ پوری زندگی اس موضوع کے ساتھ وابستہ رہے۔ مولانا حمید اللہ فراہی م ۱۳۴۹ء/ ۴۹ ۷ھ اوران کے مایہ ناز شاگرد امین احسن اصلاحی نے نظم قران کو نئی خطوط پر استوار کیا۔ (۱۰۴)

نظم قرآن کے ناقدین:

نظم قُر ان کے حامی اور قائلین کیساتھ ساتھ علماء ومفسرین کا ایک گروہ ایسا بھی رہا، جو قرآن حکیم میں نظم ومناسبت کا قائل ہی نہیں۔ان کا نقطہ نظر مذکورہ مفسرین سے بالکل مختلف ہے۔اس مکتبہ فکر کی نمائندگی شیخ الاسلام عز الدین بن سلام، امام ابن تیمہؒ اور علامہ شوکانی جیسے اکابرین کرتے ہیں، ان کے دلائل کا تجزیہ کیا جائے، تو تین نکات کی شکل میں نتیجہ برآمد ہو جاتا ہے۔

(۱) قرآن حکیم مختلف حالات کے مطابق کم وبیش تیئس ۲۳ سال کے عرصے میں نازل ہوا، لہٰذا نظم کی تلاش بے سود ہے۔

(۲) نظم کی رعایت رکھتے ہوئے، کئی روایات سے صرف نظر کرنا پڑتا ہے لہٰذا ایسی تفسیر تفسیر بالرائے ہوگی۔

(۳) قرآن حکیم کی موجودہ ترتیب نزولی نہیں بلکہ توقیفی ہے، لہٰذا ایسے حالات میں ربط کا امکان کیسے ممکن ہے۔

نظم قرآن حکیم سے متعلق شاہ ولی اللہؒ کا نظریہ:

مندرجہ بالا دو مکاتب فکر سے ہٹ کر شاہ صاحب نظم قرآن کے حوالہ سے منفرد فکر کے مالک معلوم ہوتے ہیں۔وہ یہ واضح طور پر لکھتے ہیں۔

> قرآن مجید کو ادنیٰ درجہ کی کتابوں کی طرح ابواب وفصول میں اس طرح تقسیم نہیں کیا گیا ہے کہ ہر بحث جداگانہ باب یا فصل میں بیان کیا جاتا، بلکہ قرآن مجید کو مجموعہ مکتوبات کی مثل سمجھنا چاہیے۔جس طرح بادشاہ اپنی رعایا کو حسب ضرورت ایک فرمان لکھتا ہے، اس کے بعد دوسرا اور تیسرا فرمان، یہاں تک کہ بہت سے فرامین جمع ہو جاتے ہیں اور کوئی شخص ان فرامین کو ایک مجموعہ کی شکل میں مرتب کر دیتا ہے، بعینہٖ قرآن مجید کی سورتوں کو جو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ مبارک میں جداگانہ مرتب

> اور محفوظ تھیں، مصحف کی صورت میں جمع کر دیا گیا۔ قرآن مجید میں ادباء متاخرین کے ادبی رجحانات اور تصنیفی قیود و شرائط کی تلاش بے سود ہے، کسی کتاب کا ایک لفظ کا دوسرے لفظ سے، ایک جملہ کا دوسرے جملے سے، ایک باب کا دوسرے باب سے ظاہری ربط اور کھلی ہوئی مناسبت کا پایا جانا عہد جاہلی یا قدیم عرب کے یہاں بلاغت کا جزء اعظم نہیں سمجھا جاتا تھا۔ (۱۰۵)

شاہ صاحب کی بالا عبارت سے تو یہ صراحت ملتی ہے کہ قرآنی آیات وسُور میں ربط و تناسب تلاش کرنا بے سود ہے، الٰہی کلام کو مخلوق کے کلام سے کیا مقابلہ کیا جا سکتا ہے؟ یہ بھی پتہ چلتا ہے کہ کلام میں باہمی ربط و نظم کا التزام بعد والوں کا خود ساختہ عمل ہے، قدیم اہل عرب ایسے تکلفات سے آزاد تھے، اہل عرب کے خطبات و قصائد کا اسلوب عموماً یہی ہوتا تھا، کہ ان کے مضامین مرتب و مربوط ہونے کی بجائے مستقل حیثیت رکھتے تھے، جس طرح قدرتی مناظر میں کوئی ربط و ترتیب نہیں ہوتی، بلکہ ان کا حسن اسی بے ترتیبی میں پنہاں ہوتی ہے کہ کہیں بل کھاتا ہوا دریا ہے، کہیں ناہموار پہاڑ ہیں، کہیں اونچی نیچی وادیاں ہیں، اسی طرح قرآن مجید کا حسن اس کی مستقل حیثیت میں مضمر ہے، غزل کے ہر شعر کا موضوع جدا ہوتا ہے اور اس کو عیب نہیں سمجھا جاتا ہیں، اسی طرح قرآن کریم کی بے ترتیبی میں خود ایک حسن و جمال ہے۔

شاہ صاحب سورتوں کے خاتمے سے متعلق ربط کے بارے میں اسی نکتہ کو دہراتے ہوئے لکھتے ہیں۔

> جس طرح مکاتیب کو کلمات جامع اور وصایاء نادرہ اور احکامات سابقہ کے لئے تائیدات اور ان کی مخالفت کرنے والے تہدیدات پر تمام کرتے ہیں ایسے ہی اللہ تعالیٰ نے سورتوں کے آخر کو کلمات جامع اور حکمت کے سرچشموں اور تاکیدات بلیغہ اور تہدیدات عظیمہ پر ختم کیا۔ جس طرح بعض مکاتیب کا اختتام کبھی جامع کلمات پر کیا جاتا ہے کبھی اچھی اچھی وصیتوں اور نصیحتوں پر، اسی انداز سے قرآن مجید میں بھی

مختلف سورتیں، کبھی جوامع الکلم پر اور کبھی احکام کے نواحق پر اور کبھی انتہائی سخت قسم کی تاکید پر تمام کی جاتی ہے۔(۱۰۶)

چونکہ سورتوں کا اسلوب بیان شاہی فرمان کے اسلوب سے پوری طرح مناسبت رکھتا ہے۔اس لیے سورتوں کی ابتداء اور انتہاء میں مکاتیب کے طریقہ کی رعایت رکھی گئی ہے، جس طرح بعض مکاتیب مکتوب الیہ کے نام سے شروع ہوتے ہیں، بعض بغیر نام کے، بعض طویل و مختصر ہوتے ہیں، اسی طرح قرآن کریم کے آغاز میں اسی چیز کی رعایت رکھی گئی ہے، اس کا مطلب یہ ہے کہ شاہ صاحب ہر سورت کو بلکہ ہر آیت کو مستقل بالذات مانتے ہیں، ان کے ہاں سورتوں کا اسلوب بالکل شاہی پیغام کے مطابق ہے۔

ربط و نظم قرآن کے مخفی رہنے کی حکمت یہ بھی بیان کی جاسکتی ہے، جو شاہ صاحب کے نظریۂ شانِ نزول سے بھی ہم آہنگ ہے، تاکہ ہر آیت کی مستقل حیثیت باقی رہے اور اس کے الفاظ کا عموم ہرگز ہرگز ختم نہ ہونے پائے اور ''العبرۃ لعموم الالفاظ لالخصوص المورد'' کے تقاضی پر عمل کیا جاسکے۔المختصر شاہ صاحب کی نظر میں قرآن کا اسلوب ہی انوکھا ہے، وہ نظم قرآن کے حوالے سے مخصوص فکر رکھتے ہی، ان کی اس نظر میں خود اعلیٰ درجہ کی حقیقت پسندی کی روح نمایاں ہے۔

✧✧✧

سببِ نزول آیات

ہمارے عام مفسرین کا انداز یہ ہے کہ وہ اپنی تفاسیر میں تقریباً ہر آیت کے متعلق ''شان نزول'' کے نام سے ایک جزوی واقعہ نقل کرتے ہیں، مثلاً علامہ زمخشری م ۵۲۸ھ قرآنی آیت ،يَسْئَلُوْنَكَ مَاذَا يُنْفِقُوْنَ ٥ قُلْ مَآ اَنْفَقْتُمْ مِّنْ خَيْرٍ فَلِلْوَالِدَيْنِ وَالْاَقْرَبِيْنَ ٥(۱۰۷) کے بارے میں لکھتے ہیں کہ یہ آیت ایک مال دار شیخِ فانی عمرو بن الجموح کے بارے میں نازل ہوئی، جنہوں نے یہ سوال کیا تھا کہ کیا خرچ کیا جائے، اللہ تعالیٰ نے اسلوب حکیم میں مذکورہ جواب دیا۔(۱۰۸)

فکرِ ولی اللہ کے ترجمان عبیداللہ سندھی لکھتے ہیں کہ قرآن کریم کی آیات کو اس طرح جزوی واقعات و اشخاص کے انتساب کا یہ نتیجہ برآمد ہوا، کہ استاد اور شاگرد دونوں جزوی واقعات پر غور کرنے میں منہمک ہو گئے اور قرآن کے عمومی مطالب سمجھنے سے وہ غفلت برتنے لگے، اس سے قرآن کی عمومیت پر زد پڑ گئی، حالانکہ قرآن حکیم اجتماع انسانی میں مؤثر عامل کے طور پر نازل ہوا، اس رویہ سے اس کی تعلیمات جزوی واقعات تک محدود ہو کر رہ گئی۔(۱۰۹)

شاہ صاحب فہم قرآن کی صعوبات میں سے جیسے ناسخ و منسوخ کو اہم مشکل خیال کرتے ہیں، ایسے ہی اسبابِ نزول قرآن یا شان نزول کو بھی اہم مشکل بتاتے ہیں۔ چونکہ شان نزول کے حوالے سے متقدمین و متاخرین مفکرین کے ہاں اختلاف رائے پایا جاتا ہے اس لئے بھی اہل علم کے ہاں یہ مسئلہ قدرے پیچیدہ شکل اختیار کر گیا ہے۔ شاہ صاحب نزول قرآن سے متعلق بحث کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

صحابہ و تابعین کے تمام اقوال کا جائزہ لینے سے پتہ چلتا ہے کہ وہ شان نزول کے بیان کے موقع پر مخصوص اصطلاح ''نزلت فی کذا'' استعمال کرتے تھے، بعد میں متاخرین محدثین نے اس اصطلاح کو وسیع تر معنوں میں اطلاق کیا، شاہ ولی اللہؒ ''الفوز الکبیر فی اصول التفسیر'' میں لکھتے ہیں، کہ مفسرین کی تفاسیر میں غور کرنے سے یہ حقیقت آشکارا

ہو جاتی ہے، کہ متقدمین اہل علم شانِ نزول کی مخصوص اصطلاح ''نزلت فی کذا'' کے ذیل میں نہ صرف شان نزول ہی بیان کرتے تھے، بلکہ شانِ نزول کے متعلقات بھی اسی ذیل میں مندرج کرتے تھے، متعلقات شانِ نزول میں درج ذیل امور شامل ہیں:

۱- بعض مرتبہ کسی علمی مباحثے میں کسی صحابی نے وہ آیت بطور دلیل پیش کر دی، مفسرین یہ واقعہ اس آیت کے تحت ادنیٰ مناسبت سے ذکر کرتے ہیں۔

۲- بعض مرتبہ آنحضرتؐ نے کسی موقع پر اس آیت سے استشہاد فرمایا، مفسرین اسے بھی آیت کے تحت نقل کر دیتے ہیں۔

۳- جو بات کسی آیت میں بیان کی گئی ہے، بعض مرتبہ وہی بات کسی حدیث میں بھی آپ علیہ السلام نے ارشاد فرمائی، تفسیر کی کتابوں میں وہ حدیث آیت کے تحت جگہ پا لیتی ہے۔

۴- بعض مرتبہ قرآن حکیم کچھ لوگوں کا ذکر مبہم طور پر فرماتا ہے، اور ان کا نام ذکر نہیں کرتا، مفسرین روایتوں کے ذریعے ان لوگوں کے نام متعین کرتے ہیں۔

۵- بعض مرتبہ کسی روایت سے یہ معلوم ہوتا ہے، کہ قرآن کریم کے فلاں لفظ کا صحیح تلفظ کیا ہے! تفسیر کی کتابوں میں ایسی روایت بھی درج ہوتی ہیں۔

۶- بعض مرتبہ مفسرین کوئی روایت محض یہ بتانے کے لئے نقل کر دیتے ہیں کہ آیت کس مقام پر نازل ہوئی، یہ روایت بھی تفسیر کے ذیل میں درج ہو جاتی ہے۔

۷- بعض احادیث میں قرآن حکیم کی بعض سورتوں یا آیتوں کے فضائل بیان ہوئے ہیں، مفسرین ان روایات کو متعلقہ مقامات پر نقل کرتے ہیں۔(۱۱۰)

الغرض تفسیر قرآن کے ضمن میں جو کچھ بیان کیا جاتا ہے، شاہ صاحب نے اپنی کتاب ''الفوز الکبیر فی اصول التفسیر'' میں اس کا احصاء کیا ہے، شاہ صاحب کو شان نزول کی بحث میں یہ تفصیل اس لئے پیش کرنی پڑی، کہ وہ واضح کریں، کہ اس قسم کی جملہ روایات نہ شان نزول میں شامل ہیں نہ مفسرین قرآن کے لئے ان سب امور سے متعلق معلوم کرنا ضروری ہے۔

بالجملہ آنچہ شرط مفسر است ازیں انواع از دو نوع

بیش نیست، یکے قصص غزوات و غیر آن که در آیات
ایماء بخصوصیات آن قصص واقع میشودتا آن قصص نه
دانند بفهم حقیقت آن نه رسند دیگر فوائد بعض قیو
دوسبب تشددو در بعض مواقع موقوف برمعرفتِ حال
نزول باشد (۱۱۱)

ترجمہ: مختصر طور پر مفسر کی ذمہ داری اتنی ہے کہ سببِ نزول کے حوالے سے صرف دو امور کا خیال رکھیں ایک تو ایسے غزوات و واقعات کی طرف آیات میں جو اشارہ موجود ہو اور ان آیات کے مفہوم سمجھنے کا انحصار ان واقعات کے علم پر ہو انہیں بیان کر دے۔ دوسرا یہ کہ اگر آیات میں کوئی قید یا شرط ہو یا کسی خاص نقطے پر زور دیا گیا ہو جن کا سمجھنا شانِ نزول پر موقوف ہو تو ان آیات کی تفصیل لکھتے وقت شانِ نزول بھی بیان کرے۔

شاہ صاحب نزول قرآن سے متعلق ایک مخصوص نظر رکھتے ہیں، مثلاً وہ قرآن کے نزول کا اصل مقصد ظلم کو مٹانا اور عدل کو قائم کرنا قرار دیتے ہیں، یہ ایک ایسا مقصد ہے، جو کسی دور تک محدود نہیں، آیات کو واقعات و اشخاص کی ذوات تک محدود کرنا قرآن کی عمومی افادیت کو متاثر کرنا ہے۔

شاہ صاحب قرآن کے بیان کردہ مقصد نزول یعنی ظلم کو مٹانا اور عدل کو قائم کرنا ایک ایسا عمومی مقصد قرار دیتے ہیں جس کی روشنی میں متعدد قرآنی آیات کا ارتکاز کیا جا سکتا ہے اور قرآنی تعلیمات کو ایک مرکزی نقطہ پر جمع کیا جا سکتا ہے، شاہ صاحب قرآنی تعلیمات کو اشخاص کے تناظر میں نہیں بلکہ کلیات اور نظامِ حیات کے حوالے سے دیکھتے ہیں۔ جو لوگ قرآن کا مطالعہ نظام و دستورِ حیات کی حیثیت سے نہیں، بلکہ انفرادی و شخصی عبادات کے رنگ میں کرتے ہیں، وہ ممکن ہے، قرآن کے صرفی، نحوی یا فلسفیانہ میدان میں ماہر بن جائیں، لیکن وہ قرآن کے احکام کو عملی زندگی میں پیش آمدہ واقعات پر منطبق نہیں کر سکیں گے۔

حاصل یہ کہ حالاتِ حاضرہ کا علم دراصل ''شان نزول'' ہے، جس کے سمجھے بغیر مسائل و نوازل اور حالات و واقعات پر آیات الٰہیہ کو منطبق نہیں کیا جا سکتا ہے، قرآن حکیم کے اس عمومی مقصدِ نزول کو کسی صورت میں نظر انداز نہیں کیا جا سکتا ہے، شاہ صاحب شانِ نزول کے حوالہ سے اسی نکتہ پر مُصر نظر آتے ہیں۔

شاہ صاحب شانِ نزول کے اس پہلو سے بے اعتنائی نہیں برتتے، کہ بے شک بعض آیات کا نزول کسی خاص واقعہ یا کسی شخصیت کے پس منظر میں ہوا تھا، آیات کی تفہیم کے درجہ میں ان مخصوص واقعات و اشخاص کو توضیحی انداز میں معلوم کرنا مناسب ہے، مگر آیات کو ان کے ساتھ مخصوص و مقیّد کرنا کوئی ضروری نہیں، اس ضمن میں، تقی الدین دقیق العیدم ۱۳۰۲ء/۷۰۲ھ، ابن قیم م ۱۳۲۲ء/۷۲۱ھ کی تصریحات واضح ہیں، ان کے اس جملہ کا مطلب اس کے سوا کچھ اور نہیں، کہ ''سب نزول آیات کے بغیر آیات کی تفسیر ناممکن ہے'' (۱۱۲)

شاہ صاحب اس حوالہ سے جمہور علماءؒ سے ایک امتیازی مقام پر فائز نظر آتے ہیں، ان کی فکر کا یہ نکتہ بڑا دلچسپ ہے، کہ وہ ہر آیت قرآنی کو مستقل قانونی دفعہ کی حیثیت سے دیکھتے ہیں، وہ کلام اللہ کو مسلسل و مربوط معجز کلام خیال کرتے ہیں، ان کی ذہنی پرواز یہاں تک جا پہنچتی ہے، کہ ان کے ہاں اس کی بھی گنجائش نہیں کہ نزولی ترتیب سے آیات کو مقدم مؤخر مانا جائے، وہ پورے قرآن حکیم کو ایک مرتّب اور منظّم جملہ کی حیثیت سے دیکھتے ہیں جن کی قیود کو توڑنا اور ترتیب بدلنا وہ خلاف قاعدہ تسلیم کرتے ہیں۔

الحاصل یہ کہ شاہ صاحب شانِ نزول کے بارے میں فقہائے اسلام کے مسلمہ قاعدہ ''**الاعتبار لعموم الالفاظ لا لخصوص المورد**'' کا اطلاق چاہتے ہیں، وہ ہر ایک آیت قرآنی کو اپنے مفہوم و مطالب میں مستقل مانتے ہیں، قرآن کے بارے میں یہ تعبیر کہ فلاں آیت فلاں واقعہ یا فلاں شخص کے بارے میں نازل ہوئی اور ان کا شان نزول وہ مخصوص واقعہ ہے اور بس! شاہ صاحب لکھتے ہیں اس طرح کتاب اللہ ماضی کا ایک قصہٗ پارینہ بن جائے گا اور حال میں پیشِ آمدہ مسائل کے بارے میں کتاب ناطق ہونے کی حیثیت مخدوش ہو جائے گی۔ شاہ صاحب قرآن کے آئینے میں ہر عہد کے پیروکاروں کو ان کے اعمال اور محاسبہ

کو ممکن بناتے ہیں اور اس دوامی حیثیت کو اجاگر کرتے ہیں۔

امام الہند کا بیان ہے کہ چونکہ شانِ نزول کی حیثیت سے اس کی تفصیلات کا واحد ذریعہ حدیث تھا، حالانکہ اس ضمن میں احادیث بہت کم تعداد میں مروی ہیں، اس لئے اس خلاء کو پُر کرنے کے لئے اہل کتاب کے لاطائل من گھڑت قصے نقل کئے گئے اور کلبی ابن اسحاق اور رواقدی جیسے ضعیف راویوں سے خوب استمداد کیا گیا اور ادنیٰ مناسبت سے شان نزول کے نام قرآنی آیات کا احتصاص کیا گیا اور عمومیت سے صرفِ نظر کیا گیا۔

لہٰذا شاہ صاحب قرآنی آیات کو انسانی زندگی میں موثر عامل کی حیثیت سے دیکھتے ہیں، وہ قرآن کو ماضی سے زیادہ حال کے واقعات سے مربوط کرتے ہیں، ماضی و حال کے درمیان ربط و تعلق پیدا کرنے کی صلاحیت شاہ صاحب کی امتیازی صفات میں سے ہے، وہ جس طرح شہنشاہوں کے ماضی کے قصوں کو حال کے بادشاہوں کے حالات سے تشبیہ دے کر واقعات میں تفہیم پیدا کرتے ہیں اور ماضی کے واقعات حال کے آئینہ میں منعکس کرتے ہیں اور لکھتے ہیں وما تراک من ملوک بلادک یغنیک عن حکایاتہم یعنی حال میں جو تمہارے بادشاہ مفرطانہ عیاشیوں میں مبتلا ہیں، ماضی کے واقعات سے تمہیں بے پروا کر دیتی ہے، اسی طرح وہ قرآنی آیات میں ایسا عموم چاہتے ہیں، کہ وہ ہر پیش آمدہ مسئلہ میں راہنمائی کا حق ادا کرے اور کسی بھی واقعہ کا ظہور کیوں نہ ہو، مگر وہ کسی آیات کا یا مستنبط حکم کا مصداق ٹھہرے۔ ولی اللٰھی فکر کے ترجمان قرآن کی عمومیت اور حالات پر انطباق کے حوالہ سے لکھتے ہیں:

> ''ہم دیکھتے ہیں کہ سورۃ مدثر میں گیارھویں آیت سے پچیسویں آیت تک سرمایہ پرستوں کا نفسیاتی تجزیہ کیا گیا ہے، ان آیات کو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ کے ایک منکر ولید بن مغیرہ نامی سے وابستہ کر دینا کافی نہیں، بلکہ چاہئے کہ ان آیات کو ہر زمانہ پر چسپاں کر کے دیکھا جائے اور ہر شخص اپنی ذہنیت کا جائزہ لے کر فیصلہ کرے کہ وہ کہاں تک اس سرمایہ پرستی کی ذہنیت میں مبتلا ہے۔(۱۱۳)

شاہ صاحب لکھتے ہیں، کہ حالات حاضرہ پر آیات قرآنی کا انطباق اور ان کے درمیان

باہمی ربط پیدا کرنا یقیناً مجہتدانہ بصیرت کا متقاضی ہے، شاہ صاحب اسی صلاحیت کا نام ہی ''فقاہت'' رکھتے ہیں، وہ لکھتے ہیں۔

کوئی شخص اس وقت تک فقیہ نہیں ہوسکتا ہے، جب تک اس کے اندر اس کی صلاحیت نہ پیدا ہو، کہ وہ ایک ہی آیت کو متعدد اور مختلف مواقع پر پیش نہ کر سکے، اور ان سے فائدہ نہ اٹھا سکے۔(۱۱۴)

المختصر شاہ صاحب قرآن کے عموم کو اہمیت دیتے ہیں، ظاہر بات ہے، شان نزول سے آیات میں تخصیص پیدا ہوجاتی ہے۔ عقلی لحاظ سے بھی یہ قاعدہ مسلم ہے، کہ کسی واقعہ کو جیسا سنا جائے ویسا ہی بیان کیا جائے، اور اس میں کسی تصرف کو روا نہ رکھا جائے، مگر اکثر مفسرین آیات میں تصرفات کر کے احتمالی رنگ میں شان نزول تک کو تجویز کرتے ہیں، جو عندالشرع مذموم ہے۔

خلاصہ بحث:

خلاصہ بحث یہ کہ شاہ صاحب قرآن کے سبب نزول سے متعلق مخصوص نظر رکھتے ہیں وہ قرآنی آیات کو شخصیات یا واقعات کے پس منظر میں دیکھنے کے محض اس درجہ میں قائل ہیں کہ فہم قرآن کا مطلب اس سے پورا ہو، اس کے علاوہ وہ ہر قرآنی آیت کو اپنے مفہوم میں مستقل اور فی ذاتہ قانونی وشرعی دفعہ خیال کرتے ہیں، اس طرح شاہ صاحب قرآن کے عمومی مقصدیت کو مدنظر رکھ کر قرآنی آیات کا زندگی کے ہر لمحہ میں اطلاق چاہتے ہیں اور قرآن کو ایک زندہ دستور حیات کی نظر سے دیکھتے ہیں۔

محکم و متشابہ

ایک فقیہ کے لئے قرآنِ حکیم سے اخذ احکام کے سلسلے میں جہاں اسباب نزولِ آیات، آیات ناسخ و منسوخ اور مجمل مفسر وغیرہ کی حیثیات کا جاننا ضروری ہے، وہاں اسے آیات محکمات و متشابہات کی نوعیت و حقیقت سے متعلق جاننا بھی لازم ہوتا ہے، آیات کی یہ تقسیم خود قرآنی نص ہے۔(۱۱۶)

سلف سے لے کر خلف تک یہ موضوع علماء کی توجہ کا مرکز رہا ہے، فقہی و کلامی کتب کا بڑا حصہ ان جیسے موضوعات پر مشتمل ہے، چونکہ متشابہات مبہم انداز میں تشبیہات، استعارات اور مجاز و کنایہ کی شکل میں ہوتے ہیں، اس میں عقلی جولانی کے مواقع قدرے زیادہ ہوتے ہیں اس لئے یہ ہر دور کی مثبت انتقادی موثرات کو اپنے اندر جذب کرتے رہے، حتیٰ کہ اٹھارویں صدی ہجری میں شاہ صاحب نے پوری بالغ نظری کے ساتھ اس حوالہ سے اپنا نظریہ پیش کیا۔

جدید سائنسی علوم نے جہاں قرآنی آیات کی تفہیم میں نئی جہتوں کو متعارف کیا، وہاں متشابہات کی جدید تاویلات سے خفاء کے پردے اٹھنا بھی ممکن ہوئے، یوں علوم قرآن کے میدان میں نئے باب کا اضافہ ہوا۔

مقالہ کے اس حصہ میں محکمات و متشابہات کی حقیقت، متشابہ کی تاویل و معانی سے متعلق دو مسالک، قائلین تاویل متشابہات و عدم قائلین کا نقطہ نظر، ان کے دلائل کا تجزیہ اور معروضی انداز پر شاہ ولی اللہؒ کے نظریہ محکم و متشابہ سے متعلق ان کے مسلک کا تحقیقی جائزہ پیش کرنا مقصود ہے۔

اجمالاً محکم وہ آیات ہیں، جو صریح الدلالت ہیں اور عملی زندگی میں اصل اور بنیاد کی حیثیت رکھتے ہیں اور انسانی عقل واضح طور پر ان کا ادراک کر سکتی ہے، جبکہ متشابہات کا تعلق ایسی آیات سے ہیں، جن کے معانی کی تعیین میں مشکل سے دوچار ہونا پڑتا ہے اور چوٹی کے علماء راسخین فی العلم جنہیں تطبیق آراء کا مخصوص ملکہ حاصل ہوتا ہے، کو ان کے معانی میں خوض کا حق پہنچتا ہے، محکم و متشابہات کے لغوی و اصطلاحی معانی کی تفصیل یہ ہے۔

محکم ومتشابہ کا لغوی واصطلاحی مفہوم:

محکم: محکم حکم سے مشتق ہے، لغت میں اس کے معانی روکنے کے آتے ہیں، حاکم بھی اسی مادہ سے ہے، وہ اپنے فیصلے کے ذریعے ایک فریق کو ظلم سے روکتا ہے، حکمت بھی اسی سے ماخوذ ہے، یعنی دانائی کی بات کیونکہ ''حکمت'' انسان کو نامناسب کاموں سے روکتی ہے۔ احکام ''حکم'' کی جمع بمعنیٰ مضبوطی، اس لئے اطلاق کیا جاتا ہے، کیونکہ کسی شئی کی مضبوطی اسے فساد اور بگاڑ سے روکتی ہے، قرآن پاک میں ارشاد ہے، کِتٰبٌ اُحکمت اٰیٰتہ (۱۱۷) یہ وہ کتاب ہے، جس کی آیات محکم ہیں۔

متشابہ: شبہ سے ماخوذ ہے، جس کے معنی مشابہت ومماثلت کے ہیں، عربی میں محاورہ ہے، تشابھا واشتبھا، جب کہ دو چیزیں آپس میں اس حد تک مشابہت رکھتی ہوں، کہ ان میں التباس واشتباہ کی وجہ سے فرق اور تمیز مشکل ہو جائے، (۱۱۸) اسی نسبت سے قرآن میں جنت کے پھلوں کا وصف بیان کرتے ہوئے ارشاد ربانی ہے:

وَاُتُوا بِهٖ مُتَشَابَه (۱۱۹) یعنی جنت میں ایک دوسرے سے ملتے جلتے پھل دیئے جائیں گے۔ قرآن میں دوسری جگہ ارشاد ہے، کِتَاباً مُتَشَابَہً (۱۲۰) یعنی ایسی کتاب جو آپس میں ملتی جلتی ہے، یہ امر واضح ہے کہ محکم کے اصطلاحی مفہوم کی تعیین میں اہل علم کی آراء میں کافی مماثلت پائی جاتی ہے، البتہ متشابہ کی تعریف وتعیین میں اختلاف موجود ہے۔ علامہ سیوطی نے اپنی تفسیر میں محکم متشابہ کی تعیین میں چودہ اقوال نقل کئے ہیں۔ (۱۲۱) تفسیری وفقہی کتب میں محکم ومتشابہ کی تعریفات جو منقول ہیں ان کی تفصیل یوں ہے، علامہ سیوطی لکھتے ہیں: محکم وہ ہے، جس کی مراد معلوم ہو، خواہ ظہور کے طور پر یا تاویل کے طور پر ہوا، جبکہ متشابہ وہ ہے، جس کا علم اللہ نے اپنے لئے خاص کر رکھا ہو جیسے وقوع قیامت وغیرہ کا علم (۱۲۲)

مناع القطان لکھتے ہیں:

۱- المحکم مالا یحتمل الا وجھاً واحداً والمتشابہ ما احتمل اوجھاً (۱۲۳) یعنی محکم جو وہ آیات ہیں، جن کے معانی میں صرف ایک احتمال ہو، جبکہ متشابہ کے معانی میں کئی احتمالات ہوتے ہیں۔

یہی مصنف محکم اور متشابہ کی جامع تعریف یوں کرتے ہیں۔

۲- المحکم مااستقل بنفسه ولم يحتج الى بيان، والمتشابه ما لا يستقل بنفسه و احتاج الى بيان مراده الى غيره (۱۲۴)

ترجمہ: محکم وہ آیات ہیں جو اپنی ذات کے لحاظ سے مستقل ہو اور بیان کی محتاج نہ ہو جبکہ متشابہ وہ آیات ہیں جو مستقل نہ ہوں اور معنیٰ مقصودی کی ادائیگی میں خارجی معنیٰ کا محتاج ہو۔

علامہ سیوطی ایک اور جہت سے محکم و متشابہات کی تعریف کرتے ہیں۔

۳- محکم وہ ہے، جس سے عمل متعلق ہو اور متشابہ وہ ہے، جس سے صرف ایمان واعتقاد متعلق ہو۔ (۱۲۵) ایک تعریف یہ بھی کرتے ہیں:

۴- ناسخ محکم ہے، جبکہ منسوخ متشابہ ہے۔ (۱۲۶)

۵- امام رازی تفسیر کبیر میں محکم ان آیات کو قرار دیتے ہیں، 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۔ (۱۲۷)

ان بالا تعریفات سے واضح ہے، کہ محکم متشابہ آپس میں ایک دوسرے کی ضد ہیں، محکم واضح الدلالت، جبکہ متشابہ کے معانی کی تعیین میں احتمالات ہوتے ہیں، اور معنی مرادی تک پہنچنے کے لئے محکم کا سہارا لینا پڑتا ہے۔

علماء کے درمیان یہ مسئلہ سلف سے زیر بحث رہا ہے، کہ متشابہات کا معنی معلوم کیا جا سکتا ہے یا نہیں، چونکہ اس حوالہ سے تاریخ میں تین مکاتب فکر کی تفصیل ملتی ہے یعنی:

۱- متقدمین جو من کل الوجوہ مفوضین میں سے ہیں، جن میں صحابہ کی جماعت بھی شامل ہے، وہ یہ کہتے ہیں کہ متشابہات کی مراد کا علم صرف اللہ کو ہے، اور اس میں خوض غیر مستحسن ہے۔ (۱۲۸)

۲- متاخرین میں سے شیخ ابوالحسن اشعریؒ جو من وجہ مفوضین اور من وجہ مؤلیین میں سے ہیں، وہ اور ان کی جماعت تاویل کرتی تھی، مگر علی سبیل الاحتمال نہ کہ علی السبیل القطع، حقیقی معانی کے بارے میں وہ علم کو اللہ کی طرف لوٹاتے تھے۔ (۱۲۹)

۳۔ تیسرا مکتب فکر متشابہات کے معنی کے حوالہ سے ابن برہان کی طرف منسوب ہے، یہ مکتب فکر من کل الوجوہ تاویل کا قائل ہے، معتزلہ کا بھی یہی مسلک ہے۔

یہ جائزہ پیش کرنا ہے کہ شاہ ولی اللہؒ جو اپنی کتب میں متعدد متشابہات کی تاویلات پیش کرتے ہیں، کس مسلک سے وابستگی رکھتے ہیں، اس مسئلہ کے حل کے لئے شاہ صاحب کی زبانی محکم اور متشابہ کی تعریف اور متشابہ کی تاویل سے متعلق بنیادی نزاع کے بارے میں معلوم کرنا حسب حال ہے، البتہ ان تمام تفصیلات سے قبل محکم متشابہات سے متعلق ایک سوال کا دفعیہ ضروری ہے۔

سوال یہ ہے کہ سورۃ آل عمران میں آیات قرآنی کو دو بڑی اقسام یعنی محکمات اور متشابہات میں تقسیم کیا گیا ہے، جبکہ قرآن ہی کی ایک آیت پورے قرآن کو محکم اور دوسری آیت پورے قرآن کو متشابہ کہتی ہے، سورہ ہود میں ہے: كِتٰبٌ اُحْكِمَتْ اٰيٰتُهٗ ثُمَّ فُصِّلَتْ (۱۳۰) ترجمہ: یہ وہ کتاب ہے جس کی آیات محکم ہیں اور سورۃ الزمر میں ہے اَللّٰهُ نَزَّلَ اَحْسَنَ الْحَدِيْثِ كِتٰبًا مُّتَشَابِهًا (۱۳۱) یعنی اللہ نے بہترین کلام متشابہ کتاب کی صورت میں اتارا۔ ان روایات میں بظاہر تناقض نظر آتا ہے، مگر حقیقت یہ ہے کہ پہلی آیت میں پورے قرآن حکیم کے محکم ہونے سے مراد یہ ہے کہ اس کی آیات میں حد درجہ ضبط و اتقان پایا جاتا ہے اور یہ کتاب ہر قسم کے نقص، اختلاف و تضاد سے مبرا ہے، اس میں کسی قسم کی کمی و بیشی کا امکان نہیں، جبکہ دوسری آیت قرآن کے متشابہ ہونے سے مراد یہ ہے کہ قرآنی آیات حق و صداقت میں اور اعجاز و بلاغت میں ایک دوسرے کے مشابہ ہیں، گویا کہ ہر دو آیات میں محکم و متشابہ کے مصداق الگ الگ ہیں، لہٰذا نہ پورا کا پورا قرآن محکم ہے، نہ متشابہ، بلکہ قرآن دونوں قسم کے آیات کا حسین امتزاج ہے۔ شاہ صاحب کے ہاں محکم و متشابہ کی تعریف کیا ہے؟

شاہ ولی اللہ اور محکم، متشابہ کی تعریف:

الفوز الکبیر میں شاہ صاحب اس ضمن میں لکھتے ہیں:

بايد دانست كه محكم آنست كه دانندۂ لغت از آن بجزيک معنى ادراک نه كنند، و متشابه آنست كه

محتمل مرادو معنی(کثیرہ) باشد. (۱۳۲)

ترجمہ: جاننا چاہیے کہ محکم وہ ہے کہ لغت کا ماہر اس سے صرف ایک ہی معنی حاصل کرے جبکہ متشابہ وہ ہے کہ وہ کئی معنی کا احتمال رکھتا ہو۔

اسی طرح ''حجۃ اللہ البالغہ'' میں شاہ صاحب کا بیان ہے۔

الظاهر ان المحكم مالم يحتمل الا وجهاً واحداً والمتشابه ما احتمل وجوهاً انما المراد بعضها (۱۳۳)

ترجمہ: شاہ صاحب کی یہ تعریف مذکورہ تعریفات میں ''مناع القطان'' کی تعریف کے بالکل موافق ہے، امام شافعیؒ سے بھی تقریباً یہی تعریف منقول ہے۔(۱۳۴)

چونکہ وجوہ بیان وخفاء کے اعتبار سے متشابہات خفاء کی آخیری شکل ہے، جس کے بارے میں عام طور پر کہا جاتا ہے، کہ اس کی وضاحت کا امکان ہی نہیں اور شارع ہی اس کے معانی حقیقی جانتے ہیں، لہٰذا صفات باری تعالیٰ، حروف مقطعات یا معادیات سے متعلق معانی وتاویلات میں خوض دراصل فتنہ کے دروازے کو کھولنا اور متشابہات میں پڑنا ہے، جو ممنوع ہے۔(۱۳۵)

ان اصول وکلیات سے قطع نظر شاہ صاحب متشابہات کی تاویلات کا جو طریقہ اپنی کتب میں اختیار کر چکے ہیں، اس کے تجزیہ سے یہ لگتا ہے کہ وہ اس حوالہ سے مخصوص نظر اور منفردانہ حیثیت کے حامل ہیں، دیکھنا ہے کہ ان کی تاویلات معتزلہ کی تاویلات کا چربہ تو نہیں، ان کی تاویلات کی صحیح نوعیت کیا ہے، ان کا اس ضمن میں مسلک کیا تھا۔ مولانا عبیداللہ سندھی بھی شاہ صاحب کے اس وقیع کام کے بارے یوں تبصرہ کرتے ہیں:

شاہ ولی اللہؒ کے رسوخ فی العلم کا یہ نتیجہ ہوا، کہ انہوں نے محکمات اور متشابہات کے درمیان واضح حدِ فاصل قائم کیا۔ شاہ صاحب کا متشابہات میں خوض ان کے تکمیلی ملکات کا حصہ ہے، چونکہ علماء متشابہات کی ایسی واضح تفسیر نہیں کرتے، جس سے تمام آیتیں تحقیقی اور تحدیدی طور پر محکمات سے جدا ہو جائیں، اس کا نتیجہ یہ ہوا، کہ قرآن کا

ایک حصہ نا قابل فہم ہوکر رہ گیا، نسخ فی القرآن کی طرح یہ مسئلہ بھی بذاتِ خود فہم قرآن اور اخذ احکام کے حوالے سے انتشار ذہنی کا باعث رہا، (بقول سندھی) شاہ صاحب کا متشابہات کی مناسب توضیح کے بعد یہ مسئلہ راسخین فی العلم اور اخص الخواص کے لئے کسی تشویش کا باعث نہ رہا، پھر یہ کہ شاہ صاحب قرآنی دلیل پر متشابہات کی تاویل کے قائل ہیں (۱۳۶)

سندھی صاحب نے امام کا متشابہات کی تاویل میں خوض کی جس قرآنی دلیل کا اظہار کیا ہے، وہ سورۃ آل عمران کی آیت: ۷ ہے، جسے شاہ صاحب متشابہات کی ایک قسم میں سے قرار دیتے ہیں، اور لکھتے ہیں کہ اس میں اختلافِ وقف کی وجہ سے کئی معانی کا احتمال واقع ہوا، لہٰذا یہ آیت بھی متشابہات میں سے ہے، علامہ سیوطی کا بھی یہی مدعیٰ ہے اور مذکورہ آیت کی مناسب توجیہات پیش کی ہیں۔ (۱۳۷)

یہاں قرآنی دلیل کی بنیاد پر عدم قائلین تاویل متشابہات اور قائلین تاویل کے دلائل کا جائزہ پیش کرنا مناسب ہے، تاکہ سندھی کی ترجمانی کا مطلب بھی واضح ہو اور شاہ ولی اللہ کے نظریۂ محکم و متشابہ تک رسائی حاصل کی جاسکے۔

عدم مجوّزین تاویل متشابہات:

اکثر علماء[۱] کے نزدیک متشابہات کی تاویل جائز نہیں، کیونکہ متشابہات دراصل آزمائش ہے، اس کا حقیقی علم اللہ نے اپنے پاس رکھا ہے۔ یہ مکتب فکر سورۃ آل عمران کی آیت ۷ کی تفسیر کرتے ہوئے اس مسلک والوں کے بارے میں لکھتے ہیں۔

وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ میں اللہ پر وقف کرتے ہیں اور وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ کو الگ آیت قرار دے کر واو عاطفہ کی بجائے واوَ استینافیہ قرار دیتے ہیں، اس صورت میں مطلب یہ ہوگا کہ متشابہات کی تاویل صرف اللہ ہی جانتا ہے اور راسخین فی العلم کہتے ہیں کہ ہمارا ان پر ایمان ہے۔ بڑے بڑے جلیل القدر صحابہ ابن عباسؓ، ابن مسعودؓ، ابی بن کعبؓ اور ایک قول کے مطابق حضرت عائشہؓ کا یہی مسلک ہے، حضرت عمر بھی متشابہات کے پیچھے پڑنے والوں کو سخت سرزنش کرتے تھے۔ ایک شخص عبداللہ صبیغ جو لوگوں سے متشابہات کے

بارے میں تحقیق و تفتیش کرتا تھا، کو فاروق اعظم نے سزا دی اور لوگوں کو اس کے پاس بیٹھنے سے منع فرمایا۔ (۱۳۸)

سیوطی کے نزدیک ابن عباس سے اس سلسلہ میں مختلف روایات منقول ہیں، مگر واضح روایت کے مطابق وہ متشابہ کا حقیقی علم اللہ کے علم تک محدود کرتے ہیں، ابن عباس کے نقطہ نظر کی وضاحت اس روایت سے بھی ہوتی ہے، جیسے ابن جریر نے مرفوعاً نقل کیا ہے۔

> **"انزل القرآن علی اربعة اوجه وجه حلال و حرام لا یسع احداً جھالته یعرفه العرب و وجه تاویله یعلم العالمون ووجهٌ لا یعلم تأویله الا الله ومن انتحل فیه علما فقد کذب (۱۳۹)**
>
> ترجمہ: قرآن چار حروف پر نازل ہوا، (الف) حلال و حرام جس کے نہ جاننے کے سبب کوئی شخص معذور نہ سمجھا جائے گا، (ب) وہ تفسیر جیسے اہل عرب جانتے ہیں۔ (ج) وہ تفسیر جیسے اہل علم جانتے ہیں (د) وہ تفسیر جسے اللہ کے علاوہ کوئی نہیں جانتا یعنی متشابہ اور اگر اللہ کے علاوہ کوئی اس کا علم (قطعی) ہونے کا دعویٰ کرے، وہ جھوٹا ہے۔

ان کے پاس وہ تمام احادیث و آثار ہیں، جو متشابہات میں خوض کی ممانعت کے طور پر کتب حدیث میں منقول ہیں۔

جہاں تک متشابہات کی تاویل کے مجوزین کا تعلق، ان کے دلائل درج ذیل ہیں۔

مجوزین تاویل متشابہات:

امام شافعیؒ، ابوالحسن اشعریؒ اور بعض مفسرین اہل علم مثلاً ضحاک و مجاہد، ابن قتیبہ کے حوالہ سے نقل کرتے ہیں، کہ یہ حضرات متشابہات کی تاویل کو جائز سمجھتے ہیں، وہ "الا اللہ" کے بجائے "والراسخون فی العلم" پر وقف کرتے ہیں، اسی صورت میں آیت کا مطلب یہ ہوگا، کہ راسخین فی العلم بھی متشابہات کی تاویل سے آگاہی رکھتے ہیں۔ نووی کا بیان ہے۔

> اگر راسخین فی العلم بھی متشابہ پر اس کو سمجھے بغیر ایمان لائیں تو پھر ان

میں اور جاہل لوگوں میں کیا فرق رہ جائے گا، جو اس پر سمجھے بغیر ایمان لاتے ہیں، میں نے ایسے مفسر نہیں دیکھے ہیں، جو قرآن کے تفسیر کے وقت کسی جگہ یہ کہہ کر ٹھہر گئے ہوں کہ یہ متشابہ ہے، اس کی تاویل صرف اللہ جانتا ہے، مفسرین نے تو حروف مقطعات تک کے معانی بیان کردیئے ہیں۔ (۱۴۰)

ابواسحاق شیرازی نے بھی مذکورہ موقف کی تائید کی ہے۔ (۱۴۱)

شارح مسلم علامہ نووی نے بھی اس رائے کا اظہار کرتے ہوئے لکھا ہے:

زیادہ صحیح یہ ہے کہ راسخین فی العلم کو متشابہات کا علم حاصل ہوتا ہے، یہ بات سمجھ میں نہیں آتی کہ اللہ اپنے بندوں کو ایسی باتیں بتائیں، جنہیں ان میں سے کوئی نہ سمجھ سکتا ہو۔ (۱۴۲)

وہ لوگ جو ابن تیمیہؒ م ۷۲۷ھ کی امامت کے قائل ہیں، خصوصاً ظاہریہ حنابلہ اور شافعیہ محدثین وغیرہ بقول سندھی وہ اس وھم میں مبتلا تھے، کہ متشابہات میں بحث کرنا، فتنے کا دروازہ کھولنا ہے، اور خود ابن تیمیہؒ اس نظریہ پر کاربند تھے۔ سندھی صاحب لکھتے ہیں اتفاقاً ابن تیمیہ کا رسالہ ہمیں ہاتھ آیا، اس میں یہ ثبت ہے۔

پورا قرآن قابل فہم اور قابل غور ہے، اور بہت سے اسلاف متشابہات کے مفہوم سے واقف تھے۔ (۱۴۳)

ان بالا تفصیلات سے یہ واضح ہے، کہ علماء کی ایک جماعت متشابہات کی تاویلات کی نہ صرف قائل رہی ہے، بلکہ متشابہات کی تاویلات سے متعلق انہوں نے قابل قدر کام پیش کیا اور شاہ صاحب بھی انہیں مجوزین تاویل متشابہات میں سے ہیں، مذکورہ دلیل قرآنی میں 'العلم' پر وقف کی شکل میں یہ سوال پھر بھی پیدا ہوتا ہے کہ راسخین فی العلم جو متشابہات کی تاویل جانتے ہیں ان کا مصداق کون اہل علم ہیں؟

راسخین فی العلم کون ہیں؟

مجوزین تاویل کی مذکورہ دلیل کو تسلیم کرنے کے ساتھ یہ سوال پیدا ہوتا ہے، کہ راسخین فی العلم جو متشابہات کی تاویل جانتے ہیں، کون اہل علم ہیں۔ علامہ سیوطی نے 'الاتقان' میں یہ حدیث

نقل کی ہے:

الراسخ من برت یمینه، وصدق لسانه واستقام قلبه و عف بطنه و فرجه (۱۴۴)

ترجمہ: راسخ وہ ہے جو اپنی قسم کو پورا کرے اپنی زبان درست رکھے اپنا دل صاف رکھے اپنے رزق اور خواہشات کے حصول کے لیے پاک باز ہو۔

صاحب کشف بزدوی نے اس سلسلے میں تین قول نقل کئے ہیں:

☆ وہ ثابت اور مستقیم شخص جس کے علم میں تشکیک واستز ال نہ ہو۔

☆ وہ شخص جس نے فروع کو اجتہاد کے ذریعے پھیلا کر علم کی اس درجہ تحقیق کی ہو کہ علم اس کے دل میں جم گیا ہو۔

☆ وہ جو معرفت قول اور عمل تینوں ذرائع سے علم کی حقیقت تک پہنچ گیا ہو، سندھی صاحب راسخین کے بارے میں لکھتے ہیں: راسخین فی العلم وہ ہیں، جنہیں علم تطبیق آراء کا مخصوص ملکہ حاصل ہو، علم تطبیق کا یہ علم عام ہے خواہ فقہ، علم کلام یا تصوف الغرض جس سے بھی متعلق ہو۔(۱۴۵)

شاہ صاحب خود 'راسخین فی العلم' کے بارے میں لکھتے ہیں:

ومن تماثیل الراسخین فی العلم المجتهدین کایة الا جتهاد فی تدوین علم الشرائع واستماعِ علم الرسول من غیر ان یحیطو المعزاة الی اصولها (۱۴۶)

ترجمہ: راسخین فی العلم مجتہدین میں سے وہ ہیں جو علم شریعت کی تدوین میں انتہائی کوشش کرنے والے ہوں اور رسولؐ اللہ کے علم کے سننے والے ہوں قطع نظر اس بات سے کہ وہ اس علم کا مکمل احاطہ کرے۔

دوسری جگہ لکھتے ہیں:

لا یعلم کنه هذالتفوق والاستواء الّا هو والراسخون فی

العلم من اتاه الله من لدنه علما (۱۴۷)

ترجمہ: شاہ صاحب کی دونوں عبارتوں کو مدِنظر رکھتے ہوئے معلوم یہ ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک راسخین فی العلم کسبی اور وھبی دواقسامِ علم کے جامع تھے، وہ فطین، ذہین اور عبقری قسم کے انسان ہوتے ہیں (جس طرح خود شاہ صاحب جامع تھے)

متشابہات میں کونسے امور شامل ہیں:

علامہ سیوطی کے مطابق درج ذیل امور متشابہات میں شامل ہیں:

آیات صفات، استواء علی العرش، نفس، وجہ، عین، ساق، صفتِ قرب، صفتِ فوقیت، صفت حب، صفت غضب، صفت رضاء، صفت عجب، صفت رحمت، صفت فراغت (سَنَفْرُغُ لَكُمْ اَيُّهَ الثَّقَلٰنِ) اور حروف مقطعات (۱۴۸)

شاہ ولی اللہ نے مندرجہ بالا فہرست میں جن اَور امور کو شامل کیا، وہ یہ ہیں:

مثلاً ید، ضحک، علو، سمع، بصر، کلام قدرت، وزنِ اعمال، مرور علی الصراط، قبر میں سوال، محشر اور بعثت سے متعلق روایات، تشبیہات وصفات باری تعالیٰ اور معادیات۔ (۱۴۹)

شاہ صاحب نے متشابہات کی تاویلات پیش کی ہیں، ان میں صفات باری تعالیٰ بمعہ رؤیت باری تعالیٰ، حروف مقطعات اور بعض خوارق کی تاویل کو بنیادی اہمیت حاصل ہے، ان میں سے ہر نوع میں بطور نمونہ تاویلات کی تفصیل درج ذیل ہے۔

شاہ صاحب کا صفات باری تعالیٰ میں تاویلات:

بے شک شاہ صاحب صفات باری تعالیٰ میں خوض کو اچھی نظر سے نہیں دیکھتے، تاہم لوگوں کو اللہ تعالیٰ کی پہچان کرانا بھی ضروری ہے، تاکہ لوگ اپنا وہ کمال بتمامہ حاصل کریں، جو ان کے لئے ممکن ہے، لہٰذا ذات باری تعالیٰ جواس سے برتر ہے، کہ کسی معقول یا محسوس پر قیاس کیا جائے، ان کی صفات سے متعلق بحث کرنا ایک ناگزیر ضرورت بن گئی اور لکھا ہے کہ اس ضمن میں حد درجہ کی احتیاط برتی جائے، لہٰذا صفات باری کی تاویل سے متعلق شاہ صاحب اصول بتاتے ہیں:

وان تستعمل الصفات بمعنیٰ وجود غایاتها، لابمعنیٰ وجود مبادیها فمعنیٰ الرحمة افاضة النعم لاانعطاف القلب والرقه، وان تستعار الفاظ تدل علی التسخیر الملک لمدینته لتسخیره لجمیع الموجودات(۱۵۰)

ترجمہ: غایات پائے جانے کے معنوں میں صفات استعمال کی جائیں، صفات کے مبادی بیان کرنے میں نہیں، لہٰذا رحمت کے معنی نعمتوں کا فیضان کرنا ہے، دل کا مڑنا اور پتلا ہو جانا اس کے معنی نہیں ہیں۔

شاہ صاحب نے دراصل اس عبارت میں صفات باری تعالیٰ کے بیان میں تین قاعدے بیان کئے ہیں:

پہلا قاعدہ:

صفات باری تعالیٰ کے بیان کے لئے جو الفاظ استعمال کئے جائیں، وہ غایات ونتائج پائے جانے کے معنی میں استعمال کئے جائیں گے، مبادی پائے جانے کے معنیٰ میں استعمال نہ کئے جائیں، مثلاً رحم انعام فرمانے کے معنی میں لیا جائے، دل مڑنے اور پسیجنے کے معنی میں نہ لیا جائے۔

دوسرا قاعدہ:

تمام کائنات کے خالق و مالک اللہ تعالیٰ ہیں، موجودات کا ذرہ ذرہ ان کے تابع فرمان ہے، کوئی مخلوق ان کے حکم سے سرتابی کی طاقت نہیں رکھتی، لہٰذا اس مضمون کی ادائیگی کے لئے وہ تعبیرات مستعار لی جائیں گی جو بادشاہ اپنی مملکت کو مسخر کرنے اور تابع فرمان بنانے کے لئے استعمال کرتے ہیں، کیونکہ اس سے واضح دوسری تعبیرات ممکن نہیں۔

پس اللہ تعالیٰ کے لئے مَلِک، حاکم اور جابر وغیرہ صفات ثابت کی جائیں تو ان معانی کی ادیگی کے لیے، بادشاہ کی مادی ذوات سے قطع نظر۔

تیسرا قاعدہ:

اللہ تعالیٰ کی صفات کے بیان میں تشبیہات دو شرطوں کے ساتھ استعمال کی جاسکتی ہے:

پہلی شرط: تشبیہ کے اصل لغوی معنی مراد نہ لئے جائیں، بلکہ وہ معنی مراد لئے جائیں جو عرف میں ان صفات کے مناسب ہوں، مثلاً بسط ید سے جود و سخاوت مراد لی جائے۔

دوسری شرط: ایسی تشبیہ استعمال نہ کی جائے، جس سے مخاطبین کو واضح طور پر یہ گمان ہو کہ اللہ تعالیٰ بھی بہیمی آلودگیوں سے (نعوذ باللہ) متصف ہے، یہ بات مخاطبین کے اختلاف سے مختلف ہوسکتی ہے، پس یہ کہا جائے گا کہ اللہ تعالیٰ سنتے، دیکھتے ہیں، مگر یہ نہ کہا جائے گا کہ وہ چکھتے چُھوتے ہیں، کیونکہ موخر الذکر کلمات سے حیوانی تقاضوں کی طرف ذہن جاتا ہے۔

المختصر شاہ صاحب نے صفات باری تعالیٰ میں نہایت محتاط انداز میں خوض کیا، وگرنہ آپ نے ذات باری تعالیٰ میں تفکر سے متعلق **و ان الحق کیف التصف بھا(۱۵۱)**

المختصر شاہ صاحب نے حیات، علم، سمع، بصر، ارادہ، قدرت، کلام، رضا، سخط، اور رؤیت باری تعالیٰ وغیرہ صفات کے مناسب معانی بیان کئے ہیں، اور انہیں تاویلات سے یاد کیا ہے، امام الہند نے اپنی کتاب، ''الخیر الکثیر'' جس کا موضوع ہی اسلامی فلسفہ ہے، میں خزانہ ثانیہ میں اسماء وصفات اور تاسعہ میں معادیات کی بہترین انداز میں تاویلات پیش کیں ہیں۔ **(۱۵۲)**

علماء کلام کے ہاں رؤیت باری تعالیٰ کا مسئلہ ہمیشہ سے مختلف فیہ رہا ہے، شاہ صاحب نے اس مسئلہ کی مناسب ترین توجیہ پیش کی، اور معتزلہ کے عقیدے کو آڑے ہاتھ لیا۔ شاہ صاحب اپنی تصنیف ''حسن العقیدہ'' میں لکھتے ہیں:

> **وھو مرئ للمومنیین یوم القیامة بوجھین احدھما ان ینکشف علیھم انکشافا بلیغا اکثر من التصدیق به عقلاً فکانه رویة بالبصر الا انه من غیر موازنة و مقابلة و جھه ولون وشکل وھذا الوجه قال به المعتزله وغیرھم وھو الحق دائماً وانما خطأھم فی التاویل بھذا المعنیٰ(۱۵۳)**

ترجمہ: اور ذاتِ باری تعالیٰ کی رویت قیامت کے دن کی توجیہہ دو وجوہات سے ہو سکتی ہے ایک یہ کہ ذاتِ باری تعالیٰ بذات خود قیامت کے دن اس قدر منکشف اور متجلّی ہو جائے گی کہ عقلی لحاظ سے بھی بڑھ کر اس کی تصدیق کے مواقع نمودار ہو جائیں گے یہ گویا کہ اللہ تعالیٰ کو بالعین الراس دیکھنا ہے مگر یہاں وہ ذات چونکہ سامنے ہونے، مقابل ہونے، جہت و رنگ و اشکال سے مبرّا ہے اور اس توجیہہ کے قائل معتزلہ اور دوسرے اہل علم ہیں اور یہ ایک لحاظ سے حق بھی ہے تاہم معتزلہ نے مادی رویت باری تعالیٰ کے معنی سمجھنے میں غلطی کی۔

حجۃ اللہ البالغہ میں رؤیت باری تعالیٰ سے متعلق لکھتے ہیں:

ویذکر عن ابن الماجشون ان کل حدیث جاء فی التنقل والرؤیة فی المحشر فمعناه انه یحیر ابصار خلقه فیرونه نازلاً متجلیاً وینا جی خلقه و یخاطبهم وهو غیر متغیرفی عظمته ولا متنقل لیعلموا ان الله علی کل شئ قدیر (۱۵۴)

ترجمہ: ابن ماجشون سے روایت ہے کہ جس حدیث میں اللہ تعالیٰ کے تنزل یا محشر میں رویت باری تعالیٰ کا ذکر ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ مخلوق کی نظریں حیرت میں پڑ جائیں گی۔ تو یوں محسوس ہوگا کہ اللہ تعالیٰ بذاتِ خود نزول اور جلوہ افروض ہو رہے ہیں اور لوگوں سے ہم کلام اور مخاطبت فرمائیں گے۔ حالانکہ یہ تمام امور عظمت باری تعالیٰ کے منافی نہیں۔ تنزل الٰہی کے مصداق ہیں بلکہ یہ ثابت کرنے کے لیے کہ اللہ تعالیٰ ہر چیز پر قادر ہے۔

انشقاق قمر کے واقعہ کی تاویل کرتے ہوئے شاہ صاحب لکھتے ہیں:

وسبب هذه الحادثه اجتماع اجزاء مائیة صقیلة ملتئمه کالسطع الواحد ووراء هاجبل او سحاب غلیظ فیصیر بمنزلة المرائة وینطبع فیها القمر فیری الناس فی الجو قمرین. (۱۵۵)

ترجمہ: چاند کے دو ٹکڑے ہونے کا سبب پانی کا صاف ملے ہوئے اجزاء کا باہمی طور پر ملنا اور آسمان پر اس کا سطح بنانا اور پھر اس کے پیچھے کسی

پہاڑ یا گھنے بادل کا آڑ بنا ہے کہ وہ سطح شیشے کا کام دے۔ اور پھر اس میں چاند کا عکس نظر آئے پس لوگوں کو فزا میں دو چاند نظر آنے لگ گئے۔

شاہ صاحب نے انشقاق قمر کی ایک عقلی تعبیر و تاویل پیش کی ہے۔ اسی تاویل کے ساتھ آپ قدرتِ الٰہی کا کھلے لفظوں میں اعتراف کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

وهذالقول ذكرته على سبيل الامكان والا احتمال والا فقدرة الله اتسع الكل والعلم عندالله. (۱۵۶)

ترجمہ: یہ توجیہ محض امکان واحتمال کے درجے میں ہے ورنہ اللہ تعالیٰ کا علم ہر چیز پر محیط ہے اور ہر چیز کا حقیقی علم اللہ ہی کے پاس ہے۔

معادیات میں شاہ صاحب کا خوض:

شاہ صاحب کا اہم موضوع غیر حسی اور ماوراء العقل امور کو قریب فہم کر کے ثابت کرنا ہے، معادیات کے جملہ امور متشابہات میں سے ہیں، شاہ صاحب نے مابعد الموت کے تمام مراحل کی مناسب تاویل پیش کی ہے، مثلاً وہ لکھتے ہیں:

اعلم ان حشر الاجساد واعادة الا رواح اليها ليست حياة مستأنفة انما هى تتمة النشأة المتقدمة. (۱۵۷)

ترجمہ: جان لو کہ تمام جسموں کا قیامت کے دن دوبارہ اٹھنا اور روح کا دوبارہ اس میں لوٹنا کوئی نئی زندگی نہیں بلکہ پہلی زندگی کی تکمیلی شکل ہے۔

قیامت کے دن بعثتِ قبور کے تمام احوال شاہ صاحب کے ہاں تشبحات اور تمثلات کے درجہ میں ہیں۔

والنفوس اول ماتبعث تجازى بالحساب اليسير او العسير وبالمرور على الصراط ناجياً و مخدوشاً او بان يتبع كل احدٍ متبوعه، فينجوا او يهلك او تنطق الايدى والارجل (۱۵۸)

ترجمہ: اور انسانی نفوس پہلی بار جب اٹھائے جائیں گے تو آسان

حساب و کتاب یا مشکل محاسبہ اور کامیابی کے ساتھ ان کا پُل سراط پر گزرنا یا ناکام ہو جانا یا ہر ایک تابع کا متبوع کی پیروی کرنا اور لوگوں کے ہاتھ پاؤں کا بولنا اور گواہی دینا تمام تمثیلات و تشبیہات کے قبیل میں سے ہیں۔

المختصر حیات اخروی کے بارے میں یہ فیصلہ کہ وہ حیات جدید نہیں اور وقائع حشریہ کو تشبیہات اور تمثلات قرار دینا تمام تاویلات ہی کی شکلیں ہیں۔

حروف مقطعات کی تاویلات شاہ صاحب کی نظر میں:

حروف مقطعات جو سورتوں کے نام ہیں، اہل علم کے ہاں یہ متشابہات کی ایک قسم ہیں، شاہ صاحب حروف تہجی کے اعداد کی بنیاد پر حروف مقطعات کو 'سورۃ کا رمزی نام' قرار دیتے ہیں، وہ خیر الکثیر اور الفوز الکبیر میں حروف مقطعات کے معنی بیان کرتے ہیں:

پس حروف مقطعه اسماء سُور اند بآن معنیٰ که مجملاً دلالت کنند بر آنچه مفصلاً در سورة مذکور مے شود(۱۵۹)

ترجمہ: پس حروف مقطعات دراصل سورتوں کے نام ہیں اس حیثیت سے کہ پوری سورت میں جو مضمون بالتفصیل مذکورہ ہے وہ اس کا رمزی و اجمالی عنوان ہے۔

مثلاً دوسری سورۃ البقرۃ 'الم' کا ترجمہ شاہ صاحب یوں کرتے ہیں:

پس معنی 'الم' این است غیب غیر متعین متعین شد به نسبتِ عالم شهادت که متدنس است(۱۶۰)

ترجمہ: عالم کی وہ چھپی ہوئی حقیقتیں جو اپنی جگہ متعین ہونے کے باوجود عالم ظاہر یعنی دنیا کے اعتبار سے غیر متعین تھی، اب اس اعتبار سے متعین ہوگئیں، اس کے اندر اشارہ ہے، ان آیات، عادات، اعمال اور بدعات الاخلاق ہے، کی طرف جن میں کوئی تشریع معین ہو چکی ہے، یا کوئی پاک

تحقیق نازل ہوئی۔(۱۶۱)

حرف ''ن'' کا معنیٰ ہے، ظلمت میں نور ہے، اس سے واعظ و نصیحت کنایہ لیا گیا ہے۔اسی طرح حرف ''ط'' کا معنیٰ ہے، اس عالم تخلیطی میں ہر قسم کی پاکی نازل ہوتی ہے، اس سے اشارہ اسماءِ متجددہ کے احکام کے نزول کی طرف ہے، کہ وہ کیسے مدارک انسانیہ پر نازل ہوتے ہیں۔ ایسے ہی حرف ''یٰسین'' کا معنیٰ ہے، ایک چیز ظہور اور خفاء میں متردد ہے، اور پورے عالم میں وہ ساری و جاری ہے، اس سے کنایہ اسمِ متجدد کے احکام اور علوم کنایہ لیا گیا ہے، ''یٰسین'' کا معنیٰ اے انسان کامل بھی ہے(۱۶۲)۔

حروف ''کھٰیٰعٓصٓ'' کے معانی کے ضمن میں شاہ صاحب لکھتے ہیں۔

> یہ آیت پانچ ایسے حروف کا مجموعہ ہے، جس کے مفہوم میں معمولی سی قوت وشدت، ایک ایسا غیب جو متعین ہو چکا ہے، نور، روشنی، ظہور اور لطافت و پاکیزگی سب ہی شامل ہے، لہٰذا اس آیت سے ایک ایسا مادی اور ظلماتی عالم مراد ہے، جس میں کچھ ایسے علوم جمع اور متعین ہو گئے ہیں جن کا تعلق پروردگار عالم سے ہے، ان میں کچھ علوم واضح اور روشن ہیں اور کچھ علوم غیر واضح اور غیر روشن ہیں۔(۱۶۳)

شاہ صاحب حروف مقطعات کی تاویل پیش کر کے لکھتے ہیں کہ آیات مقطعات میں علوم وحقائق کا ایک وسیع عالم سمٹا ہوا ہے، جس کا اندازہ محض ذوق اور وجدان کی قوت سے کیا جا سکتا ہے اور ان اجمالی معانی کو تحریر یا تقریر کے ذریعہ اگر بیان کیا جا سکتا ہے، تو بس یہی ہے، اس سے زیادہ کچھ کہنا انسان کی بس کی بات نہیں۔(۱۶۴) شاہ ولی اللہ حروف مقطعات کی تاویلات کا علم اور خوض فی القرآن مبداء فیاض سے خصوصی عطیہ قرار دیتے ہیں، اور لکھتے ہیں کہ یہ عطیہ میری ذات کے ساتھ خاص ہے، لہٰذا میں اس میدان میں سب سے الگ، ممتاز اور منفرد ہوں۔(۱۶۵)

خوارق کے بارے میں شاہ صاحب کی تاویلات:

یہ تو ہر کسی کو معلوم ہے، کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام اور اس کی قوم بنی اسرائیل کو اللہ تعالیٰ نے بچایا اور فرعون پوری قوم کے ساتھ بحر قلزم میں غرق ہو گیا، بنی اسرائیل کو سمندر کا راستہ دینا

اور فرعون بمعہ قوم کا، اسکو نگلنا معجزہ اور خرق عادت ایک امر واقعہ ہے، شاہ صاحب نے اس واقعے کو طبعی اور عنصری اسباب کی روشنی میں اس کی تاویل یوں پیش کی:

فلما وصلوا الی الیم سلط الله علیهم ریحاً قویة شقت بعضه و ایبست وتصرفت فی بعضه کتصر فها فی اجزاء الارض حین تصیر اعصاراً، فانجی بنی اسرائیل و هلک فرعون و جنوده. (۱۶۶)

ترجمہ: جب موسیٰ علیہ السلام کا لشکر بحر قلزم پر پہنچا تو اس وقت تیز ہوا چلی جس کے نتیجے میں دریا دو حصوں میں بٹ گیا ایک حصہ بالکل خشک ہو گیا اور دوسرا حصہ ٹھہرا رہا پھر اللہ تعالیٰ نے اس دریا پر ایسا تصرف کیا جیسے کہ زمین میں بعض مواقع پر ہوا کے بگولے کی شکل میں تصرف کرتا ہے اور اس کے اجزا بن جاتے ہیں ایسا ہی مظہر دیکھنے میں آیا لہذا بنی اسرائیل کو اللہ تعالیٰ نے نجات دی فرعون اور اس کی فوج ہلاک ہوگئی۔

اسی طرح بنی اسرائیل کے بندر بن جانے کی تاویل بھی شاہ صاحب نے پیش کی تھی۔(۱۶۷)

شاہ صاحب نے حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی بلا اب ولادت، مریم علیہا السلام کی حمل اور حضرت مریم علیہا السلام کو بن موسم میوؤں کا ملنا وغیرہ جیسے تمام واقعات کی عقلی توجیہ پیش کی۔ شاہ صاحب کی پوری ایک کتاب ''تاویل الاحادیث'' جیسے اس کے نام سے ظاہر ہے، قصص انبیاءؑ کے نادر رموز و تاویلات اور حکمتوں کے بیان پر مشتمل ہے، یہاں محض تین واقعات بطور نمونہ پیش کئے گئے۔

شاہ صاحب نے تاویلات پیش کر کے ایک بڑی الجھن یہ پیدا کر دی کہ جس چیز کو وہ دوسروں کے لئے خطرہ کا باعث قرار دیتے ہیں، اسی چیز سے وہ آغاز کرتے ہیں، جن متشابہات سے خواہ ان کا تعلق ذات باری تعالیٰ، صفات باری تعالیٰ یا حروف مقطعات یا خوارق سے بھی ہو، شاہ صاحب ان میں سے ہر ایک کی تاویل سے احتراز برتنے کی جہاں ترغیب دیتے ہیں،

وہاں ان کی تاویلات بھی پیش کرتے ہیں، شاہ صاحب کے قول وفعل میں تضاد کی کوئی توجیہ کرنی پڑے گی۔ یہاں آئندہ چند اقتباسات کی شکل میں شاہ صاحب کا صفات باری تعالیٰ کے حوالہ سے عدم خوض سے متعلق ارشادات قلمبند کئے جاتے ہیں، اس کے بعد یہ مسئلہ بھی قدرے آسان ہو سکے گا کہ شاہ صاحب کا متشابہات کے حوالہ سے کونسا مسلک ہے۔

ذات وصفات باری تعالیٰ میں عدم خوض سے متعلق شاہ صاحب کا نظریہ:

شاہ صاحب اس حوالہ سے واضح طور پر لکھتے ہیں:

> اللہ تبارک وتعالیٰ کیف التصف بھذا الصفات وھل ھی زائدۃ علی ذاتہ او عین ذاتہ وما حقیقۃ السمع والبصر والکلام وغیرھا، فان المفھوم من ھذہ الالفاظ بادی الرای غیر لائق بجناب القدس والحق فی ھذا المقام ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم لم یتکلم فیہ، بشئ بل حجر امتہ عن التکلم فیہ والبحث عنہ، لیس لاحد ان یقدم علی ماحجرہ۔ (۱۶۷)

> ترجمہ: اللہ تعالیٰ کیسے صفات (سمع، بصر، کلام) وغیرہ سے متصف ہو سکتا ہے اور کیا یہ صفات اللہ تعالیٰ کی ذات کے آئین ہیں یا غیر وزاید ہیں۔ اللہ تعالیٰ کی صفتِ سمع، بصر اور کلام کی کیا حقیقت ہے؟ کیونکہ ان الفاظوں کے ظاہری معنی اللہ تعالیٰ کے حق میں لائق نہیں، اس حوالے سے پیغمبر علیہ السلام کی تعلیمات کی حیثیت صفات باری تعالیٰ کے بارے میں رکنے کی ہیں۔ آپؐ نے امت کو اس بابت بات چیت سے منع فرمایا۔

متشابہات میں خوض کے متعلق شاہ صاحب کی اور کئی تصریحات ہیں حتیٰ کہ انہوں نے 'ازالۃ الخفاء' میں متشابہات سے متعلق ایک باب اس عنوان سے قائم کیا ہے۔ باب در تعمق مردم در تاویلات متشابہ قرآن، اس باب میں وہ یہ حدیث بھی درج کرتے ہیں ہیں: "قال

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا رأیتم الذین یتبعون ماتشابہ منہ فاحذروھم(۱۶۹)، صفاتِ باری تعالیٰ میں خوض سے متعلق وہ مزید لکھتے ہیں:

واعلم ان النبی صلی اللہ علہ وسلم لم یبح الینا بشئ من باب التفکر فی الذات بل نہانا عنہ بقولہ لاتفکر وافی الخالق، وفی مقام آخر لا فکرۃ فی الرب فدخل فی النہی مباحث الصفات اعنی بیان حقائق صفاتہ تعالیٰ (۱۷۰)

ترجمہ: جان لو کہ نبی علیہ السلامؑ نے اللہ تعالیٰ کی ذات میں فکر و جستجو کرنے سے منع فرمایا اور فرمایا کہ ذاتِ باری تعالیٰ میں فکر نہ کرو۔ ایک اور جگہ ارشاد فرمایا کہ رب تعالیٰ کی ذات کے کنہ (حقیقت) کے بارے میں فکر نہ کرو۔

حجۃ اللہ البالغہ میں لکھتے ہیں:

ان ارید قح السنۃ فھو ترک الخوض فی ھذہ المسائل راساً کما لم یخض فیہا السلف. (۱۷۱)

شاہ صاحب الفوز الکبیر میں لکھتے ہیں "مرضی شارع عدم خوض بود در تاویل متشابہ قرآن و تصویر حقائق صفات الٰہیہ وتسمیۂ مبہم واستقصائے قصص ومانند آن(۱۷۲)

ترجمہ: صفاتِ الٰہیہ کے حقائق کی توجیہہ اور قرآن کے متشابہات کی تاویل کے بارے میں شارع نے عدم خوض (عدم فکر و جستجو) کا حکم فرمایا ہے۔

شاہ صاحب کا محکمات و متشابہات سے متعلق مسلک:

محکمات و متشابہات سے متعلق شاہ صاحب کے افکار کا خاکہ سامنے پیش کیا گیا، اس وقت اس مسئلہ کا حل ڈھونڈ نا مقصود ہے کہ زیر بحث مسئلہ میں شاہ صاحب کس مسلک کے پیرو ہیں، ماقبل میں محکمات و متشابہات کی تاویل سے متعلق تین رجحانات کا تذکرہ ہو چکا ہے، یعنی متقدمین جو من کل الوجوہ مفوضین کا مسلک ہے، تیسرا مسلک ابن برہان یا معتزلہ کا مسلک ہے، جو من کل الوجوہ تاویل کے قائلین اور متاشبہات میں خوض اور ان کے معنیٰ کو علی السبیل القطع کی

تعیین کے قائل ہیں اور متاخرین میں شیخ ابوالحسن اشعری کا معتدل مسلک ہے، جو من وجہ مفوضین اور من وجہ مووّلین کا ترجمان ہے۔

اس میں خفا کی کوئی بات نہیں، شاہ صاحب اپنے مسلک کے بارے میں خود لکھتے ہیں:

قال الفقیر ولی اللہ و مختارہ فی العقیدۃ مذہب المتقدمین من الاشاعرہ (۱۷۳)

ایک دوسری جگہ حجۃ اللہ البالغہ میں لکھتے ہیں، وہ شیخ اشعری کے مسلک کو مثالی مسلک کے نام سے یاد کرتے ہیں:

والمذھب الشیخ ابی الحسن الاشعری م ۳۲۴ھ عندنا وقع و مذھبه من تماثیل مذھب الصحابه(۱۷۴)

شاہ صاحب نے بے شک متشابہات کی تاویلات کیں، مگر اس میں غلو سے قطعاً محترز رہے، اور صحابہ و تابعین کے مسلک کو آپ نے شعار بنائے رکھا، وہ واضح الفاظ میں لکھتے ہیں:

وآنچه متکلمان غلومی کنند از تاویلِ متشابهات و بیان حقیقت صفات، مذهب، من نیست، مذهب من مذهب مالکؒ و ثوریؒ وابن مبارکؒ وسائر قدماء است و آن امر که از متشابهات است بر ظواهر آن و ترکِ خوض در تاویل آن (۱۷۵)

ترجمہ: متکلمین صفاتِ باری تعالیٰ کے حقائق کے بارے میں اور متشابہات کی تاویل میں جو مبالغہ سے کام لیتے ہیں میرا وہ مذہب نہیں میرا مسلک و مذہب امام مالک امام ثوری ابن مبارکؒ اور تمام گذشتہ فقہہ کا ہے، جو ظاہری طور پر متشابہات کی تاویل کے تو قائل ہیں مگر اس کی قطعیت میں عدم خوض (عدم فکر و جستجو) پر کاربند ہیں۔

تاویل الاحادیث میں شاہ صاحب اپنے مسلک کی یوں تعین کرتے ہیں:

ان الطریق المسقیم فی ھذہ المسئله (ای رویة الباری) ا

ويشهها من التشبيهات كاليد والرجل ومن المعاديات وغيرها ان يمر ها الانسان على ظواهرها ولا يشتغل بكيفية وجودها ويعتقد في الجملة أن ماراد الله ورسوله فهو حق (۱۷۶)

ترجمہ: رویت باری تعالیٰ اور متشابہات مثلاً اللہ کا ہاتھ ہونا، اللہ کی پنڈلی ہونا (اخروی امور مثلاً قبر کا عذاب یا حساب وکتاب وغیرہ) کے بارے میں سیدھا راستہ یہ ہے کہ انسان اس کے ظاہرِ الفاظ پر ایمان لائے اور اس کی کیفیت اور گہرائی کے بارے میں جستجو سے باز رہے اور ان حوالوں سے اجمالی ایمان کافی ہے۔ جس کا اللہ اور رسولؐ نے حکم فرمایا اور جو معنی اس سے لینے کو کہا گیا ہے وہی برحق ہے۔

ان جملہ واقعات سے یہ پتہ چلتا ہے کہ شاہ صاحب متشابہات کی تاویل تو کرتے تھے، مگر اس میں خوض کے وہ قطعاً قائل نہ تھے، یہ بھی طے ہے کہ شاہ صاحب کی تاویلات علی سبیل الاحتمال اور محض تقریب ذہن کے درجے میں ہیں، نہ علی سبیل القطع، خود ایسے مسائل میں غلو سے گریز برتتے تھے اور اس حوالہ سے اعتدال وانضمام ان کا طرہ امتیاز تھا۔

اہل حق کی جماعتیں، علم الکلام کے حوالہ سے حنابلہ، ماتریدی اور اشعری ہی ہیں۔ حنابلہ قرآن کریم کو جو اللہ تعالی کی صفتِ کلام ہے، قدیم مانتے تھے اور اشاعرہ ماتریدہ، کلام نفسی کی تاویل کرتے ہیں اور اس کو قدیم کہتے ہیں۔ اشاعرہ اور ماتریدیہ دونوں اہل حق فرقے تھے، البتہ چند مسائل میں ان کا باہمی اختلاف تھا، اس کے مقابلے میں کلامی فرقے معتزلہ جہمیہ اور کرامیہ جیسے باطل فرقے تھے، لہذا شاہ صاحب کا مسلک متشابہات ومحکمات کے حوالہ سے اشاعرہ کا مسلکِ اعتدال ہے۔ اس امر کی تائید اس سے ہوتی ہے کہ خدابخش لائبریری میں صحیح البخاری کے ایک نسخہ پر ایک تحریر ملی ہے، یہ نسخہ دراصل شاہ صاحب کے زیر درس رہا ہے، اس میں آپ کے ایک تلمیذ محمد بن پیر محمد بن شیخ ابی الفتح نے پڑھا ہے، تلمیذ مذکور نے درس بخاری کے ختم کی تاریخ ۶ شوال ۱۱۵۹ھ لکھی ہے، اس کے بعد شاہ صاحب نے اپنے ہاتھ سے اپنی سند امام

بخاری تک لکھ کر تلمیذ مذکور کے لئے سند اجازت تحدیث لکھی ہے اور آخر میں اپنے دست مبارک سے یہ کلمات لکھے ہیں:

ولی الله احمد بن عبدالرحيم... العمری نسباً ، الدهلوی وطناً، الاشعری عقيدة ،الحنفی عملاً ،والحنفی و الشافعی تدريسا، خادم التفسير والحديث والفقه والعربية والكلام الخ (۱۷۷)

ترجمہ: ولی اللہ بن عبدالرحیم نسب کے اعتبار سے عمر فاروقؓ سے ملتا ہے وطن کے لحاظ سے دہلوی عقیدے کے اعتبار سے اشعری، عمل کے اعتبار سے حنفی اور تدریسی اعتبار سے حنفی و شافعی دونوں ہیں، وہ تفسیر، حدیث ،فقہ، عربی زبان اور علم کلام کے خادم ہیں۔

جب شاہ صاحب کلی طور پر علم کلام کے میدان میں خود کو اشعری مسلک کے پیرو لکھتے ہیں، تو محکم متشابہ کے حوالے سے آپ کا اشعری ہونا ایک بین امر ہے۔ آپ کا متشابہات کی تاویلات پیش کرنا اور اس میں عدم خوض اور عدم قطع بھی اس بات کی غماز ہے کہ آپ اس میدان میں اشعری مسلک کے پیرو تھے۔

اوپر تمام بحث سے جو نتائج برامد ہوتے ہیں، وہ درج ہیں:

نتائج بحث:

☆ شاہ صاحب نے متشابہات کی تاویلات پیش کیں، مگر علی سبیل الاحتمال نه علی سبیل القطع۔

☆ شاہ صاحب کے نزدیک ترک خوض فی المتشابہات اصل دین ہے۔

☆ معتزلہ نے فلاسفہ سے کچھ باتیں لیں پھر علماء اہل سنت میں کلامی باتیں در آئیں۔

☆ شاہ صاحب محکمات و متشابہات قرآن کی تاویل کے سلسلے میں اشاعرہ کے مسلک کے پیرو تھے۔

☆ شاہ صاحب متشابہات میں عدم خوض کو پسند کرتے تھے، مگر عملاً آپ نے ان مسائل

میں خوض کیا، شاہ صاحب کی فکر و عمل کے تضاد کا یہ پہلو، آپ کی انفرادیت و امتیازیت کا حصہ قرار دیا جائے۔

جس طرح شاہ صاحب نے متشابہات کے حوالہ سے تاویلات پیش کر کے اپنی انفرادیت پر مہر تصدیق ثبت کر دی ہے، اسی طرح وہ نسخ فی القرآن، تشریع اسلامی کی تشکیل میں مبعوث فیہ قوم کی نفسیات کا عمل دخل کے حوالوں سے بھی مخصوص نظر رکھتے ہیں، آئندہ بحث ان امور کی تنقیح پر مشتمل ہے، وہ ان حوالوں سے کیا نکتہ نظر رکھتے ہیں؟ علی وجہ البصیرہ ان امور کی واقعیت کیا ہے؟ آئندہ بحث اس کھوج پر مشتمل ہے۔

✧✧✧

نسخ فی القرآن الحکیم
(شاہ ولی اللہ کی نظر میں)

شاہ صاحب حجۃ اللہ البالغہ میں نسخ کی تین اقسام: نسخ فی الشرائع، نسخ الشریعہ والاحکام اور نسخ فی القرآن پر تفصیلی بحث کرتے ہیں (۱۷۸) نسخ فی الشرائع یعنی ادیان کی تنسیخ کا کیا حال ہے؟ یہ بحث ضمنی طور پر اسی مضمون میں آئے گی، نسخ کی بقیہ دو اقسام کا وجود شائع ہے، نسخ کو شاہ صاحب رفعِ تعارض کی ضرورت کے طور پر جائز مانتے ہیں، اسلامی شریعت میں حقیقی تضاد کا تو سوال ہی پیدا نہیں ہوتا، تاہم دو قولی روایتوں میں جب ظاہری تعارض واقع ہو جائے، تو شاہ ولی اللہ ان کے درمیان رفع تعارض کیلئے تطبیق، ترجیح کو کام میں لاتے ہیں، ورنہ نسخ کا آخری فیصلہ صادر کرتے ہیں۔

پیش نظر مضمون میں معروضی انداز پر شاہ صاحب کی نظر میں مسئلہ ناسخ و منسوخ کا تحقیقی جائزہ پیش کیا جاتا ہے، نسخ کی اصطلاحی تعریف میں چونکہ متقدمین و متاخرین کے درمیان اختلاف پایا جاتا ہے، اس لئے منسوخ آیات کی تحدید و تعیین کے مسئلہ کے ساتھ ہر آیت کے بارے میں یہ شبہ پیدا ہو ہی جاتا ہے کہ یہ آیت کسی دوسری آیت سے منسوخ تو نہیں، اس طرح قطعی تعیین کے بغیر کسی بھی آیت سے مستنبط حکم میں احتمال کا موقع ہاتھ آتا ہے، اور احکام الٰہیہ پر عمل سے پہلوتہی کا بھی موقع مل جاتا ہے، لہٰذا شاہ صاحب کے رسوخ فی العلم کا ایک نتیجہ یہ ہے کہ آپ نے نسخ کے مسئلہ کو اطمینان بخش طریقے سے حل کیا اور آپ نے اس ضمن میں منفردانہ و مجتہدانہ صلاحیتوں کا بھرپور ثبوت دیا، متقدمین و متاخرین سے نسخ کی کیا تعریفات منقول ہیں؟ شاہ صاحب کتنی آیات کو منسوخ مانتے ہیں؟ وہ نسخ کا فلسفہ کیا بیان کرتے ہیں؟ پیش نظر مضمون میں ان مسائل کا جائزہ پیش کیا گیا ہے۔

نسخ کی حقیقت بیان کرتے ہوئے شاہ صاحب لکھتے ہیں، کہ ایسا محسوس ہوتا ہے کہ نسخ کی حقیقت ایک حکم کا دوسرے حکم سے بدل جانا ہے، مگر حقیقۃً حکم میں تبدیلی نہیں ہوتی، قرآن کریم

کی سورۃ ق ۲۹:۵۰ میں ہے ''مَا یُبَدَّلُ الْقَوْلُ لَدَیَّ '' کہ ہمارے ہاں بات بدلتی نہیں ہے، یہود کا اعتراض نسخ فی الشرائع کا تھا، ان کا کہنا تھا کہ یہودیت بحیثیت کل اللہ کا آخری دین ہے اور اس کے بعد کوئی نئی شریعت نازل نہیں ہوسکتی اور عام مشرکین کا اعتراض نسخ فی الشریعت کا تھا، کہ یہ کیا ہے، اللہ تعالیٰ آج ایک حکم دیتے ہیں، پھر اس حکم کو بدل دیتے ہیں، کیا اللہ تعالیٰ کو بھی ''بدا'' واقع ہوتا ہے، یعنی بعد میں سمجھ میں آتی ہے، کہ حکم غلط دیا گیا تھا، لہٰذا پھر حکم میں تبدیلی کی جاتی ہے، اللہ تعالیٰ نے ان دونوں اعتراضات کے جواب میں فرمایا، مَا نَنْسَخْ مِنْ اٰیَةٍ اَوْ نُنْسِهَا نَاْتِ بِخَیْرٍ مِّنْهَا اَوْ مِثْلِهَا اَلَمْ تَعْلَمْ اَنَّ اللّٰهَ عَلٰی كُلِّ شَیْءٍ قَدِیْرٌ ''(۱۷۹)

ترجمہ: ہم نہیں منسوخ کرتے کوئی آیت یا نہیں بھلاتے اس کو (آپؐ کے دل مبارک سے) مگر اس آیت سے بہتر یا اس کی مانند لاتے ہیں کیا تم نہیں جانتے کہ اللہ تعالیٰ ہر چیز پر قادر ہے۔

چونکہ ''آیت'' کے لفظ میں عموم ہے، قرآن کی آیت ہو یا کتب سابقہ کی آیت ہو یعنی جب ایک حکم کی جگہ اللہ تعالیٰ دوسرا حکم دیتا ہے، تو یہ دوسری آیت پہلی آیت سے بہتر ہوتی ہے، یا اس کی مانند ہوتی ہے، بہتر ہونے کا تعلق مسئلہ نسخ فی الشرائع سے ہے، یعنی نئی شریعت کے ذریعہ جو پرانی شریعت منسوخ کی جاتی ہے، تو اس کی وجہ ادنیٰ سے اعلیٰ کی طرف ترقی ہوتی ہے اور مانند ہونے کا تعلق نسخ فی الشریعت سے ہے، یعنی مصلحت بدلتی ہے، تو حکم بدل جاتا ہے، جیسے حکیم مریض کے احوال کی رعایت سے ایک نسخہ لکھتا ہے، پھر جب مریض کے احوال بدلتے ہیں، تو وہ نسخہ بدل دیتا ہے۔

اس لحاظ سے ''نسخ'' کا ایک پسِ منظر ہے، اس سے مقصود احکام کے نفاذ میں تدریج اور یسر کے پہلو کو ملحوظ رکھنا ہے، لہٰذا معتزلہ ابو مسلم اصفہانی کے علاوہ کسی نے نسخ کا ان معنوں میں انکار نہیں کیا، البتہ ناسخ و منسوخ کا علم قرآنِ حکیم کے مشکل و صعب مباحث میں سے رہا ہے، اور ذہنی و فکری انتشار کا باعث رہا ہے، شاہ صاحب اسے بھی فہمِ قرآن کے دوسرے صعوبات، مثلاً وجوہ غرائب القرآن، معرفتِ اسباب نزول، کی طرح اہم صعب قرار دیتے ہیں، خصوصاً جبکہ تعین آیات اور ان کی تحدید میں بھی ابہام پایا جاتا ہو۔

اس مشکل سے قطع نظر ناسخ ومنسوخ کا فقہ وتشریع کے ساتھ گہرا تعلق ہے، عدل وقضاء کے میدان اور خود فہم قرآن کے مقصد کو بغیر علم ناسخ ومنسوخ کے حاصل کرنا ناممکن عمل ہے، ابو بکر محمد بن موسیٰ حازمی حضرت علیؓ کا قول نقل کرتے ہوئے، لکھتے ہیں:

مر علیؓ قاض فقال (علیؓ) آتعرف الناسخ والمنسوخ قال لاقل هلکت واهلکت(۱۸۰)

ترجمہ: حضرت علی کرم اللہ وجہہ کا گزر ایک قاضی پر ہوا تو قاضی پوچھنے لگے کیا آپ ناسخ ومنسوخ کا علم جانتے ہو جواب دیا نہیں، فرمایا خود بھی ہلاک ہوا اور دوسروں کو بھی ہلاکت میں ڈالا۔

یہی مصنف علوم دینیہ میں ناسخ ومنسوخ کی مشکل سے متعلق لکھتے ہیں۔

اعییٰ الفقهاء و اعجزهم ان یعرفوا ناسخ (القرآن) وناسخ حدیث رسول صلی الله علیه وسلم من منسوخه (۱۸۱)

ترجمہ: فقہہ کو تھکا دیا ہے اور عاجز کر دیا اس بات نے کہ ناسخ ومنسوخ کے علم کو سمجھیں۔

خود شاہ صاحب لکھتے ہیں، ناسخ ومنسوخ کا علم مشکل ہونے کے ساتھ ساتھ فقہاء کے درمیان مختلف فیہ بھی ہے اور فقہی مذاہب کے تنوع کا بھی بڑا باعث ہے۔

از مواضع صعبة درفن تفسیر که مباحث آن بسیار آست، واختلاف دراینجائے بے شمار است، معرفت ناسخ و منسوخ است، اقویٰ وجوه صعبة اختلاف اصطلاح متقد مین ومتاخرین است (۱۸۲)

ترجمہ: تفسیر قرآن کے فن میں ناسخ ومنسوخ کا علم مشکل ترین علم ہے۔ اس کے کئی مباحث ہیں اور ان میں اختلافات کے بڑے مواقع ہیں۔ اختلاف کے بڑے وجوہ میں ناسخ ومنسوخ کی اصطلاح کا متقدمین و متاخرین کے درمیان فرق کا ہے۔

یہ حقیقت واضح ہے کہ ناسخ ومنسوخ کی بحث مشکل ہونے کے ساتھ ساتھ ذہنی انتشار کا بھی باعث ہے، چونکہ اس کی اصطلاحی تعریف میں متقدمین اور متاخرین کا اختلاف پایا جاتا ہے، لہٰذا مناسب ہے کہ نسخ کے لغوی معنی کے بیان کے ساتھ اس کے اصطلاحی معنی میں متقدمین اور متاخرین علماء کی آراء کا جائزہ پیش کرکے شاہ صاحب کی نظر میں ناسخ ومنسوخ کے مسئلہ کو واضح کیا جائے، تاکہ ان آیات کی تعیین بھی ہو جو منسوخ ہیں اور نسخ منسوخ کی بحث کا بھی احاطہ ہو۔

نسخ کے لغوی معنی :

لغت میں نسخ کے دو معانی ہیں۔

(الف) ازالۃ (۴) (ب) نقل وتحویل

امام غزالیؒ نے نسخ کا لفظ دونوں معانی میں بطور مشترک مانا ہے، لیکن ابوالحسین بصری کی رائے یہ ہے کہ نسخ کا لفظ ازالۃ کے معنوں میں حقیقت ہے، جبکہ نقل وتحویل کے معنوں میں بطور مجاز ہے شاہ صاحب درج ذیل عبارت میں نسخ کے لغوی واصطلاحی معنوں سے متعلق بحث کر کے آیات منسوخ کی تعیین وتحدید کے معمہ کو حل کرنے سے متعلق ایک اُصولی جائزہ پیش کرتے ہیں۔

> نسخ رااستعمال می گردند بازائے معنی لغوی کہ ازالۃ چیزاست بہ چیزے نہ بازائے مصطلحہ اصولیاں پس معنی نسخ نزدیک ایشاں ازالۃ بعض اوصاف آیتے است بایت دیگر خواہ انتہاءِ مدت عمل باشد یا صرفِ کلام ازمعنی متبادر بغیر متبادر یا بیان اتفاقی بودن قیدے یا تخصیص عامی یابیان فارق درمیان، منصوص وآن چہ مقیس براآن است ظاھرا یا ازالۃ عادت جاھلیت یا شرعیت سابقہ..
>
> وآن چہ برائے متاخرین منسوخ است بروفق شیخ ابن العربی تحریر کردہ قریب بست آیت است "(۱۸۳)

یہ حضرات نسخ کو اس کے لغوی معنی یعنی ایک چیز کا دوسری چیز کے ساتھ کا ازالہ یعنی تغیر کے معنوں میں اطلاق کرتے تھے، نہ کہ اصطلاح اہل اصول کے مطابق، اسی طرح ان کے

نزدیک ایک آیت کے بعض اوصاف کا ازالہ دوسری بعض آیت سے بھی نسخ کہلاتا ہے، یہ ازالہ اوصاف عام ہے، یعنی یہ کہ مدت عمل کی انتہاء ہو یا کلام کو اس کے متبادر معنیٰ سے غیر متبادر کی جانب پھیر دینا ہو، یا یہ بیان کہ قید سابق اتفاقی تھی، یا لفظ عام کی تخصیص ہو یا منصوص اور مقیس علیہ ظاہری میں امر فارق کا بیان یا جاہلیت کی کسی عادت یا شریعت کا ازالہ ہو۔

حاصل یہ کہ ان حضرات کے نزدیک نسخ ایک بابِ وسیع ہے، اس لئے عقل کو اس میں جولانی کے مواقع میسر ہیں، یہی وجہ ہے کہ وہ منسوخ آیات کی تعداد پانچ سو تک بیان کرتے ہیں، بلکہ اس سے بھی زیادہ اور اس کی تحدید بھی مشکل ہے، مگر متاخرین کی اصطلاح کے موافق منسوخ سے مراد مخصوص ازالہ ہے، اس لیے ان کے ہاں آیاتِ منسوخہ کی تعداد کچھ زیادہ نہیں، ابن عربی کے مطابق ایسی آیات بیس سے زیادہ نہیں، مقدمین کے ہاں نسخ بہت وسیع معنوں میں اطلاق کیا جاتا تھا، اس سے متعلق حافظ ابن القیم الجوزیہ کا بیان مناسب حال ہے، وہ لکھتے ہیں۔

"رفع الدلالت العام والمطلق والظاهر و غيرهاتارة اما بتخصيص او تقييد او حمل مطلق علی مقيد و تفسرة وتنبيه حتیٰ انهم يسمون الاستثناء والشرط والصفه نسخاً لتضمن ذالک رفع الدلا لة الظاهر بيان المراد" (۱۸۴)

ترجمہ: "کسی عام یا مطلق اور ظاہر لفظ کی دلالت اور اثر کو کسی خصوصیت کے اضافہ سے یا قید کے بڑھانے سے یا مطلق کو مقید پر محمول کرنے سے یا اس کی تفسیر وتبیین سے جو اٹھا دیا جاتا تھا، اس پر نسخ کے لفظ کا اطلاق ہوتا تھا، حتیٰ کہ اگلوں میں تو لوگ استثناء اور شرط صفت کے اضافہ کو بھی نسخ ہی کہہ دیتے تھے، کیونکہ ظاہر کلام جس بات پر دلالت کرتا تھا، وہ بھلا اس اضافہ کے بعد باقی نہیں رہی تھی"۔

امر واقعہ یہ ہے کہ اگر ناسخ ومنسوخ کے اس تصور کو باقی رکھا جائے، تو قرآن کریم کا ایک معتد بہ حصہ نسخ ومنسوخ کی زد میں ہی رہ جائے گا، اس لیے کہ مدنی مشروعات و احکام مکی مشرعات کے کلیات کی تحدید وتقیید ہی علامہ شاطبی لکھتے ہیں۔

"ان المشروعات مکیه وهی الا ولیه کانت فی غالب الاحوال مطلقه غیره مقیدة" (۱۸۵)

ترجمہ: "مکی مشروعات و احکام جو ظاہر ہیں کہ نزولاً مقدم ہیں، عام حالات میں وہ بجائے مقید ہونے کے زیادہ تر اطلاقی رنگ رکھتے ہیں"

بعد میں انہی مکی آیات کی حالت مدنی عہد میں یہ ہو کر رہ گئی۔ "ففصلت تلک المجملات المکیه وقیدت تلک المطلقات" یعنی مکی مشروعات کے اجمالؒ کی تفصیل کی گئی اور جن امور کا مطالعہ مکہ میں اطلاقی رنگ میں کیا گیا تھا، ان میں قیود کا اضافہ ہوا۔

لہٰذا شاہ صاحب ناسخ و منسوخ کو نہ تو خالصۃً متقدمین کی طرح نقل و تحویل کے وسیع تر معنوں میں اطلاق کے قائل ہیں اور نہ ہی متاخرین کی اصطلاح کو اپناتے ہیں، بلکہ وہ ناسخ و منسوخ کو اپنی خاص وضع رفعِ حکم کلیۃً یا بیان انتہاء لمدۃ الحکم کے معنوں میں لیتے ہیں، ان کی پوری تفصیل آئندہ آ رہی ہے۔

شاہ صاحب نے نسخ کو "ازالہ خاص" یعنی ایک حکم کو دوسرے حکم سے بدلنے کے معنوں میں لیا ہے، ایسی شکل میں ازالہ قلع کے معنوں میں متصور ہوگا، احکام فقیہہ میں یہی معنی مناسب بھی معلوم ہوتا ہے، شاہ عبدالعزیز بخاری کا بیان اس سلسلے میں کچھ یوں ہے۔

"والا ولیٰ فی شرح ان یکون بمعنی الا زاله لا ن الحکم الذی هو منسوخ الیٰ ناسخه لا یتصور واماالا زاله وهی الا بطال والا عدام فمتصور" (۱۸۶)

نسخ کی اصطلاحی تعریف:

"المنار" میں نسخ کی یہ تعریف کی گئی ہے "هو بیان لمدة الحکم" (۱۸۷) آمدی نے قاضی ابوبکر باقلانی کے حوالہ سے نسخ کی درج ذیل تعریف کی ہے، وہ یہ لکھتے ہیں کہ امام غزالیؒ کی تعریفِ نسخ بھی اسی سے ملتی جلتی ہے۔

"انه الخطاب الدال علیٰ ارتفاع الحکم الثابت المتقدم علی وجه لو لا ه لکان ثابتاً مع تراخیه عنه (۱۸۸)

اسی طرح علامہ شوکانیؒ نے ''ارشاد الفحول'' میں نسخ کی تعریف ''رفع الحکم'' سے کی ہے، نسخ کے ضمن میں ان کے الفاظ یہ ہے ''هو حكم شرعى بمثله مع تراخيه عنه '' (۱۸۹) اس تعریف سے واضح ہے کہ نسخ کی حقیقت یا ''تو بیان انتہاءِ مدت حکم'' ہے اور یا یہ ''رفع حکم'' ہے۔

شاہ ولی اللہؒ کی نظر میں نسخ کی حقیقت:۔

بالا مذکورہ نسخ کی اصطلاحی تعریفات کے بعد یہ واضح ہو جاتا ہے کہ نسخ کی حقیقت ''رفع حکم کلیۃ ہے یا بیان انتہاء مدت ہے، شاہ صاحب کا رجحان انتہاء مدت کی طرف معلوم ہوتا ہے، وہ حجۃ اللہ البالغہ میں لکھتے ہیں۔

''والنسخ فيما يبدو نها تغير ه فى الحقيقه انتهاء الحكم. (۱۹۰)

الفوز الکبیر میں بھی نسخ کی تعریف میں شاہ صاحب ''واين انتهاء عمل باشد '' کی تعبیر اختیار کرتے ہیں (۱۹۱) الخیر الکثیر میں نسخ کی یہی تعریف منقول ہے، حاصل یہ کہ شاہ صاحب نسخ کو ''ازالہ بمعنی قلع'' کے معانی میں لیتے ہیں، اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ آیتِ منسوخ کی حد بندی ممکن ہوئی، اگر وہ اسے مطلقاً نقل وتحویل کے معنوں میں اطلاق کرتے، تو متقدمین ومتاخرین کے درمیان فرق کا قصہ ہی ختم ہوتا۔

شاہ صاحب کے ہاں قرآن حکیم کی منسوخ آیات:

متقدمین ومتاخرین کی تعریف نسخ میں اختلاف کی وجہ سے قرآن حکیم کی منسوخ آیات کی تعداد میں فرق کا پڑ جانا ایک لازمی نتیجہ ہے، شاہ صاحب خود لکھتے ہیں کہ متقدمین کی نظر میں نسخ کا باب بہت وسیع ہو جاتا ہے، اور اس اعتبار سے عقل آزمائی کے مواقع بڑھ جانے کے ساتھ منسوخ آیات کی تعداد میں اضافہ پیش آ ہی جاتا ہے، چنانچہ ان کے سارے اختلافات کو اگر پیشِ نظر رکھا جائے، تو منسوخ آیات کی تعداد پانچ سو آیات سے بھی بڑھ جاتی ہیں بلکہ اگر ان اختلافات کا زیادہ دقتِ نظری سے جائزہ لیا جائے، تو منسوخ آیات کا احاطہ کرنا مشکل بن جاتا ہے۔

دوسری طرف شاہ صاحب متاخرین کی اصطلاح کے مطابق منسوخ آیات کی تعداد بیس آیات سے زیادہ تسلیم کرنے کے لئے تیار نہیں، شاہ صاحب خود لکھتے ہیں، الاتقان فی علوم القران میں شیخ جلال الدین سیوطی نے منسوخ آیات کی تعداد بیان کرنے میں ابن عربی کی اتباع کی ہے، وہ اس طرح کی آیات کو بیس بتاتے ہیں، جن میں سے پندرہ آیات کی تو انہوں نے توجیہ پیش کی ہے حتیٰ کہ وہ ناسخ ومنسوخ کے ذمرے ہی سے نکل جاتی ہیں؟ جبکہ پانچ آیات کے بارے میں خود شاہ صاحب نے سکوت اختیار کیا، جن آیات کو شاہ صاحب منسوخ مانتے ہیں اوران کی کوئی توجیہ وہ پیش نہیں کرتے وہ، درج ذیل ہیں۔

(۱) كُتِبَ عَلَيْكُمْ اِذَاحَضَرَ اَحَدَكُمُ الْمَوْتُ اِنْ تَرَكَ خَيْرَنِ االْوَصِيَّةُ لَلْوَالِدَيْنِ وَالْاَقْرَبِيْنَ بِالْمَعْرُوْفِ حَقًّاعَلَى الْمُتَّقِيْنَ (۱۹۲)

جمہور کے نزدیک یہ ایت منسوخ ہے لیکن، اس کی ناسخ ایت کونسی ہے؟ اس بارے میں تین احتمالات ہیں۔

(ا) یہ آیت میراث یو صیکم اللہ فی اولادکم الخ سے منسوخ ہے۔ (۱۹۳)

(ب) ''لا وصیۃ لـــــوارث '' کی حدیث سے یہ منسوخ ہے (ابوداؤد باب ماجاء فی الوصیت للوارث)

(ج) یہ اجماع سے منسوخ ہے۔

(۲) اِنْ يَّكُنْ مِّنْكُمْ عِشْرُوْنَ صٰبِرُوْنَ يَغْلِبُوْا مِائَتَيْنِ (۱۹۴) شاہ صاحب لکھتے ہیں کہ یہ آیت مابعدوالی آیت سے منسوخ ہے، یعنی ''وَاِنْ يَّكُنْ مِّنْكُمْ مِّائَةٌ يَّغْلِبُوْٓا اَلْفًامِّنَ الَّذِيْنَ كَفَرُوْا (۱۹۵)

(۳) لایحل لک النسآء من بعد (۱۹۶) یہ آیت مابعدوالی آیت سے منسوخ ہے، وہ آیت یہ ہے ''انا احللنا لک ازواجک التیٰ'' (۱۹۷)

(۴) يٰٓاَيُّهَاالَّذِيْنَ اٰمَنُوْٓا اِذَانَاجَيْتُمُ الرَّسُوْلَ فَقَدِّ مُوْا بَيْنَ يَدَیْ نَجْوٰكُمْ صَدَقَةً (۱۹۸) یہ آیت اپنی بعدوالی آیت جس میں سرگوشی سے پہلے صدقہ دینے کے حکم کا

ارتفاع کیا گیا ہے، سے منسوخ ہے، ''ءَ اَشْفَقْتُمْ اَنْ تُقَدِّمُوْا بَیْنَ یَدَیْ نَجْوٰکُمْ صَدَقٰتٍ (۱۹۹)

(۵) قُمِ الَّیْلَ اِلَّا قَلِیْلاً ، (۲۰۰) عام مفسرین یہ لکھتے ہیں، کہ یہ آیت اس سورت کی آخری آیت، ''اِنَّ رَبَّکَ یَعْلَمُ اَنَّکَ تَقُوْمُ اَدْنٰی مِنْ ثُلُثَیِ الَّیْلِ'' (۲۰۱) سے منسوخ ہے، نیز اس صورت کی آخری آیت فرضیت صلوۃ خمس سے منسوخ ہوگئی ہے۔

قرآن حکیم میں وقوعِ نسخ کے بارے میں شاہ صاحب کا فیصلہ:

ایسے مفکرین ہوگزرے ہیں، جو قرآن حکیم میں نسخ کے ان معنوں میں منکر ہیں کہ قرآن کی ایک آیت کی جگہ دوسری آیت آکر پہلی آیت کو منسوخ کردے اور ناسخ اس کے قائم مقام قرار پائے، اس فکر کے پہلے عالم ابو مسلم اصفہانی (م ۳۲۲ھ) ہیں، وہ منسوخ آیات کی تاویل کرتے ہیں تاہم یہ ایک حقیقت ہے کہ امام رازی نے تفسیر کبیر میں موصوف کی بیان کردہ تمام تاویلات کو رد کر کے قرآن میں وقوعِ نسخ کے مسئلہ کو بے غبار کیا ہے اور اس سے متعلق خفاء کے تمام پردوں کو ہٹایا ہے۔ (۲۰۲)

قرآن حکیم میں وقوعِ نسخ کے بارے میں سندھی کی رائے:

اس حوالہ سے مولانا عبید اللہ سندھی کی یہ ترجمانی کہ شاہ صاحب خود نسخ کے ایسے معنوں میں کہ ایک حکم بالکل منسوخ ہو کر ناسخ اس کی جگہ لے لے، قائل نہیں تھے، وہ نسخ کے اس تصور کو فقہاء کے باہمی اختلاف اور تضارب کا نتیجہ قرار دیتے ہیں، (۲۰۳) سندھی صاحب کا لکھنا ہے، کہ گو شاہ صاحب صراحۃً نسخ کی مذکورہ قسم کی نفی نہیں کرتے تھے، کہیں علماء آپ کا انتساب معتزلہ کی طرف نہ کردیں، تاہم شاہ صاحب نے عملاً ابن عربی مالکی (م ۵۴۳ھ) کی بیان کردہ بیس آیات میں پندرہ آیات میں تطبیق پیش کر کے انہیں منسوخ کے دائرہ سے نکال دیا اور بقیہ پانچ آیات کے بارے میں اولیٰ وغیر اولیٰ یا عزیمت ورخصت پر حمل کرنے کا اشارہ دے کر تطبیق کی راہ پیدا کردی۔

یہ قابل ذکر امر ہے کہ پانچ آیات، جن کو شاہ صاحب ناسخ ومنسوخ کے ذمرے میں بیان

کرتے ہیں، خود عبید اللہ سندھی نے ان میں سے ایک آیت کتب علیکم اذا حضرا خذکم الموت، الخ۔ جیسے شاہ صاحب یہ کہ کر:

"قلت منسوخة باية يوصيكم الله فی اولادکم وحديث لا وصية لوارث مبين لنسخ "(۲۰۴)

اپنے حالات کے تناظر میں حرت انگیز محمل بیان کرتے ہیں، وہ لکھتے ہیں۔

میری والدہ غیر مسلمہ میرے ساتھ موجود تھیں، میں بیمار ہوا، تو مجھے ان کی فکر لاحق ہوئی کہ اگر میں مر جاؤں تو اس بیچاری کو کوئی نہیں پوچھے گا، اس وقت اس کی جس قدر تواضع کی جاتی ہے وہ میری وجہ سے ہے، میرے مرتے ہی یہ محروم ہو جائیگی، اب مجھے وصیت کا مطلب سمجھ میں آیا، کہ اگر حالات ایسے درپیش ہوں، تو وصیت لازم ہے، بنا بر "کتب علیکم اذا حضر احد کم الموت" پر عمل کرنے کی ایک صورت نکل آئی، اس لئے اس کو منسوخ کہنے کی ضرورت نہیں۔

گویا سندھی صاحب بالا حکم وصیت کے اطلاق کو مقید کرتے ہیں اور نسخ کے ذمرے سے نکال دیتے ہیں، سندھی صاحب کا نسخ فی الاحکام سے انکار یقیناً موجب حیرت ہے، اس سے بڑھ کر اس عقیدے کا انتساب شاہ صاحب کی طرف کرنے اور یہ لکھنا کہ اس حوالہ سے خود شاہ صاحب حکمت کے اُصولوں پر کار بند تھے، تا کہ کہیں اہل علم آپ کو معتزلہ کے گروہ میں انہیں شامل نہ کریں، صریح طور پر خلاف واقع معلوم ہوتا ہے، کیا اس طور پر شاہ صاحب کتمان حق کے مرتکب نہیں ہو رہے؟ اس سے وہ "تقیہ" کے مرتکب نہیں ہو رہے؟ بحر حال یہ تصور اور پھر اس کا انتساب دونوں محل نظر ہیں، خود شاہ صاحب نسخ کے عنوان سے اپنی کتاب میں ابواب قائم کرتے ہیں، وہ نسخ کی حکمت پر بھرپور روشنی ڈالتے ہیں شاید یہ کہا جائے کہ سندھی صاحب کی ان جیسی عبارات کا مطلب محض یہ تھا کہ قرآن حکیم میں امکان نسخ کے باوجود ایسا کوئی تعارض موجود نہیں جس میں تطبیق توجیہ یا توفیق ممکن نہ ہو۔

ناسخ و منسوخ اور تشریع قرآنی کے اُصول :

ناسخ و منسوخ کے فلسفہ کو شاہ صاحب بڑی بصیرت سے بیان کرتے ہیں، وہ شرائع کی

تشکیل میں اسے اہم مقام دیتے ہیں، وہ باب اسباب نزول الشرائع الخاصہ بعصر دون عصرٍ کے ذیل میں شریعتوں میں اختلاف کے چار درج ذیل اسباب بیان کرتے ہیں:

(ا) سابقہ اسباب وعلل کی وجہ سے اختلاف

(ب) مکلفین کے احوال وعادات کا اختلاف

(ج) ارتفاقات کی شکلوں کا اختلاف

(د) موانع مصلحت کا اختلاف (۲۰۵)

شاہ صاحب چوتھے سبب کی تفصیل بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ تمام شریعتوں کا مقصد لوگوں کے احوال کو سنوارنا ہے، انبیاء علیہم السلام کے پیش نظر ہمیشہ یہ بات رہی ہے، مگر زمانوں اور عادتوں کے اختلاف سے اصلاح کی صورتیں مختلف ہوتی ہیں، اور یہی اختلاف نسخ کا باعث ہوتا ہے۔

نسخ کا حال طبیب کی نظر میں مریض کے حال جیسا:

نسخ کا معاملہ طبیب کے معاملہ کی طرح ہے، طبیب کے پیش نظر ہمیشہ لوگوں کے مزاج کے اعتدال کی حفاظت ہوتی ہے، مگر اشخاص واوقات کے اختلاف سے طبیب کی تجاویز مختلف ہوتی ہیں، وہ جوان کے لئے الگ تجویز کرتا ہے اور بوڑھے کے لئے الگ، وہ گرمیوں میں کھلی فضاء میں سونے کی اجازت دیتا ہے، کیونکہ موسم میں اس وقت اعتدال ہوتا ہے، نہ زیادہ گرمی ہوتی ہے اور نہ زیادہ سردی، اور سردیوں میں گھر کے اندر سونے کا مشورہ دیتا ہے، کیونکہ اس وقت باہر سخت سردی ہوتی ہے، جو صحت کے لئے باعثِ ضرر ثابت ہوتی ہے۔

شاہ صاحب نسخ کے ضمن میں لکھتے ہیں۔

"ان یکون شی مظنة مصلحة اومفسدة فیحکم علیه حسب ذالک ثم یاتی زمان لا یکون فیه مظنة فیتغیر الحکم" (۲۰۶)

ترجمہ: "نسخ کی حقیقت یہ ہے کہ کسی مصلحت کی رعایت سے یا مفسدہ کے اندیشہ سے کوئی حکم دیا جائے، پھر ایسا زمانہ آجائے کہ اس میں یہ

مقصود نہ رہ جائے تو حکم بدل جائے گا''

نسخ کے جس فلسفہ کو شاہ صاحب بیان کرتے ہیں، اس کی مثال ماہر طبیب کے اس بالا مذکورہ نسخہ کی طرح سمجھنا چاہئے، جس میں وہ نبض کی حرکت، مریض کی حرارت، مرض اور مزاج کی کیفیت ونوعیت کی بنا پر جزوی تبدیلی کرتا رہتا ہے، تو گویا نسخ کا یہ تصور سماجی زندگی میں قانون کو معاشرتی حالات کے مطابق ڈھالنے کے لئے نہایت مناسب اقدام ہے اور احکامِ شرع کے نفاذ میں تدریج کا بڑا فلسفہ لئے ہوئے ہے۔

نسخ سے مستنبط اُصول وحکمت کی تشریعی افادیت:

قرآن حکیم کی روح اور اُصول کلیات اوامر ونواھی یعنی احکام میں غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ تشکیل قانون اور نفاذِ شریعت کے لئے انسانی طبیعت ومزاج اور متعلقہ قوم کی عادات کا لحاظ رکھا گیا ہے، قانون جب بھی بنا ہے تو مجموعی طور پر درج ذیل چار جہات کو مدِ نظر رکھ کر تشکیل پایا ہے۔

(ا) عدم حرج (ب) قلتِ تکلیف

(ج) تدریج (د) نسخ

ناسخ ومنسوخ کی حقیقت واضح ہونے کے بعد یہ سمجھنا قدرے آسان ہے، کہ اللہ تعالیٰ کی ذات حکیم ہے، اس کے جتنے اوراوامر نواہی یعنی احکام ہیں، ان میں مقصود لوگوں کی جسمانی، مادی وروحانی تحفظ ہے، فقہی کتب پر بصیرت کے ساتھ نظر ڈالی جائے تو یہ امر واضح ہو جاتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے شریعت کے نفاذ واطلاق میں بطورِ خاص چند رعایات کو مرعی رکھا ہے، مثلاً احکام میں عدمِ حرج کا پہلو رکھا ہے، تاکہ لوگ مشقت میں مبتلا نہ ہوں، دوسرا یہ کہ احکام میں تقلیل التکالیف ویسر کا پہلو غالب ہو، تیسری چیز احکام میں تدریج کی رعایت ہے کہ اللہ تعالیٰ نے بیک بارگی نفاذِ احکام کو روا نہیں رکھا بلکہ پہلے لوگوں کی نفسیات اور طبائع کو اس قابل بنایا کہ وہ احکام الٰہی کو کھلے ذہن کے ساتھ قبول کریں اور ایمانی قوت اور اندرون جذبہ کے نتیجہ میں اطاعتِ الٰہی کی ضرورت محسوس کریں۔

نسخ میں بھی یہی تدریج کا فلسفہ نمایاں ہے قرآن پاک کے انداز تشریع سے یہ اُصول

بآسانی سمجھ میں آتا ہے کہ قانون کے اجراء میں تدریجی طریقہ کار اختیار کرنا چاہئے، اور زیادہ زور تعلیم وتربیت پر دینا چاہئے تا کہ انسان کے اندر سے قانون کی پابندی کا جذبہ پھوٹ پھوٹ کر نکلے اور خوش دلی کے ساتھ احکام الٰہی پر عمل پیرا ہو، شاہ صاحب نے اسی نکتہ کو ایک جامع مثال ''حال طبیب'' کے حوالے سے اُوپر بیان کیا ہے، اس سے جہاں یہ اشارے ملتے ہیں وہاں تصور نسخ کی بنیاد پر اس اصل کی بھی تخریج کی گئی ہے کہ قوتِ نافذہ ارباب علم ونظر کے مشورہ سے وقتی و معاشرتی مصالح کے پیشِ نظر بعض قواعد میں ترمیم کرسکتی ہے، جیسا کہ سلف کے زمانہ میں اس پر عمل درامد ہوتا رہا ہے،

قاضی بیضاوی کا لکھنا ہے۔

"وذالک لان الاحکام شرعت والایات نزلت لمصالح العباد و تکمیل لنفوسهم فضلا من الله ورحمة ذالک باختلاف الا عصار والاشخاص کاسباب المعاش فان النافعة فی عصر واحد یضره فی غیر "(۲۰۷)

ترجمہ: جواز نسخ اس لئے ہے کہ اللہ کے فضل ومہربانی سے بندوں کے مصالح اوران کے نفوس کی تکمیل کے لئے احکام مقرر کئے ہیں اور آیتیں نازل ہوئیں، اور یہ مصالح اشخاص اور زمانے کے لحاظ سے مختلف ہوتے ہیں، جیسے معاش کے وسائل وذرائع وغیرہ بسا اوقات ایک زمانے میں جو چیز نافع ہوتی ہے وہ دوسرے کے لیے مضر ہوتی ہے۔

شاہ صاحب نے بھی اپنی کتاب حجۃ اللہ البالغہ میں اسباب النزولِ الشرائع الخاصہ بعصر دون عصر وقوم دون قوم میں اس نکتہ کا جائزہ پیش کیا ہے۔(۲۰۷)

نسخ سے متعلق ان کے ہاں اس تصور پر سب سے بڑا مستدل حضرت عمرؓ کے ''اوّلیات'' ہیں، وہ ''اوّلیات'' دراصل اس نوع کے نہیں ہیں، کہ کسی شخص کی ذاتی رائے وقیاس پر مبنی ہونے کی وجہ سے ان کی اہمیت کم ہوجاتی ہے، بلکہ اسی اُصول کے تحت روح مقصدِ شریعت کو باقی رکھتے ہوئے قرآنی احکام کو بدلے ہوئے حالات پر منطبق کرنے کی بہترین شکلیں تھیں، جو بعد والوں

کے لئے دلیلِ راہ کی حیثیت سے کام دے گی۔

خلاصہ بحث:

فقہاء نے قرآن حکیم کے اسی طریقہ کار سے استحسان، استصلاح، تعدیل، تبدلِ زمان سے تبدل احکام وغیرہ اُصول اخذ کئے ہیں اور اُنہیں ماخذ قانون کے ذمرے میں شمار کیا ہے، فقہ کی کتاب ردالمختار وغیرہ میں بہت سی صورتیں، جن میں وقتی مصالح کی بنا پر ''قوت نافذہ'' کے اختیارات اتنے وسیع مانے گئے ہیں، کہ بعض جائز معاملات کو بھی وقتی طور پر وہ ممنوع قرار دے سکتی ہے اور حکم کے نفاذ کو مؤخر کر سکتی ہے، بہر حال قرآن حکیم میں نسخ کا ایک افادی پہلو ہے، نسخ سے اسلامی تشریع میں لچک کا عنصر غالب نظر آنے لگتا ہے. حنفی فقہ میں یہ عنصر مقابلۃً کچھ زیادہ ہی ہے، اور اس کی تفصیل آئندہ آئے گی، تاہم نتیجہ بحث کے طور پر حقیقت واضح ہوگئی کہ نسخ کا تصور موجود ہے، شاہ صاحب اس ضمن میں ایک مخصوص نقطۂ نظر رکھتے ہیں جس کا افادی پہلو مسلم ہے۔

تشریع اسلامی کی تشکیل میں مبعوث فیہ قوم کی نفسیات کا عمل دخل کا جائزہ

(شاہ ولی اللہؒ کی نظر میں)

فقہ یا شرعِ اسلامی، الٰہی دستور و قانون زندگی ہے، اس کی بنیاد رحمت رأفت اور عدل پر ہے، شریعتِ اسلام کئی اعتبارات سے وضعی قانون سے مختلف ہے، یہ ان مقررہ اصول کی روشنی میں (خواہ وہ اصول نقلی ہوں، جیسے کتاب اللہ وسنت رسول اللہؐ، یا عقلی ہوں، جیسے اجماع، قیاس، استحسان وغیرہ) سے مستنبط اس قانون الٰہی کا نام ہے جو انسان کی مادی زندگی سے بڑھ کر اُخروی زندگی کے مسائل کو زیرِ بحث لاتا ہے اور مادی زندگی میں استحکام کا باعث ہے۔

فقہ کے لئے اساسی ماٰخذ قرآنِ حکیم سے متعلق گذشتہ مباحث سے یہ امر پایہ ثبوت کو پہنچا ہے، کہ کلام اللہ فقہ کے لئے اصل الاصول ہو کر کن کن جہتوں سے راہنمائی کرتا ہے، قرآن کلیات و اصول بیان کرتا ہے، قرآن کی راہنمائی دستوری رنگ میں ہے، کہ زندگی کے حدودِ اربعہ متعین کر کے ایک خاکے کی نشاندہی کرتا ہے، اس خاکے میں رنگ بھرنا اور زندگی کے خدوخال متعین کرنا غرض زندگی کی پوری تفصیلات و جزئیات بیان کرنا مجتہدین کے اجتہادات پر چھوڑ دیا گیا ہے اور بتایا گیا ہے کہ وہ قرآنی روح کی تنفیذ زندگی میں کیسے ممکن بناتے ہیں، یہاں یہ جائزہ پیش کرنا مقصود ہے، کہ شریعتِ محمدیؐ اور فقہ اسلامی کن عناصر پر استوار ہے، جب اللہ تعالیٰ کی رحمت کا اظہار ہو رہا تھا اور انسانی ہدایت کے لئے پیغمبر عربیؐ کی بعثت کا فیصلہ ہوا تو مبعوث فیہ قوم کی نفسیات کی کس حد تک رعایت رکھی گئی، یہ مسئلہ بھی حل طلب ہے کہ اگر تشریع و تقنین میں مخصوص عرب قوم کی عادات اور قومی قانون کی رعایت برتی گئی، تو دینِ اسلام کی عالمگیریت کا کیا مطلب باقی رہ جاتا ہے، یوں دینِ اسلام کی امتیازی اوصاف کی حقیقت واضح ہونا ممکن ہو سکے گا۔

اس ضمن میں عبید اللہ سندھی شاہ ولی اللہ کی زبانی نقل کرتے ہیں کہ جب اللہ تعالیٰ کا یہ ارادہ ہوا، کہ انسانیت کو آخری الٰہی قانون عطا کی جائے تو قرآن عظیم کو پیغمبر اسلام حضرت محمد مصطفیٰؐ پر نازل فرمایا، قرآن وسنت پر مبنی شریعت کا مقصد اس ضرورت کو پورا کرنا تھا کہ ''اظهار علی الدین کله'' کا مطلب پورا ہوا اور ایک ایسے کامل جامع دین کا تعارف کرانا طے ہوا، کہ تمام ادیان اس کے مقابلے میں کالعدم قرار پائے۔(۲۰۸)

عبید اللہ سندھی یہ تجزیہ بھی کرتے ہیں، کہ قرآن کا عظیم مقصد جو اظهار علی الدین کله ہے، یہ علمی یعنی دلیل کی بنیاد پر ہے، یا غلبۂ سیاست کی بنیاد پر، پھر آیا یہ مطلب حاصل بھی ہوا یا ہنوز وہ وقت آنے والا ہے، یہ مباحث سندھی صاحب نے چھیڑے ہیں، یہاں معروضی انداز پر تشریعِ اسلام سے متعلق ان اصول وقواعد کا جائزہ پیش کرنا مطلوب ہے، جن پر تشریع کا مدار ہے، یہ حقیقت پہلے واضح ہو چکی ہے کہ شریعت کے جتنے احکام ہیں ان میں سہولت، عدم حرج، قلت تکلیف، ان کے نفاذ میں تدریج وغیرہ کی رعایات کا پورا پورا لحاظ رکھا گیا ہے، یہاں شاہ صاحب تشریع کے حوالے سے جن نادر امور کی نشاندہی کرتے ہیں اور شریعتِ اسلام کی تشکیل میں مبعوث فیہ قوم کی نفسیات کی رو رعایت کے حوالے سے جو نئے زاویے متعارف کراتے ہیں، اس کا جائزہ پیش کرنا مقصود ہے۔

شریعت اسلامی کی عالمگیریت کا نیا پہلو:

شاہ صاحب ایک وقیع عبارت میں یہ لکھتے ہیں کہ تکمیلِ نعمتِ الٰہی کی ایک شکل بین الاقوامی نظام عدل کا قیام ہے، یعنی خداوندِ تعالیٰ نے اجتماعِ انسانی کی ترقی کی جو راہِ طبعی مقرر کی ہے، اس کی انتہا یہ ہے کہ کرہ ارض پر ایک مستقل، پائیدار اور عالمگیر نظام شریعت کا قیام ہو، تا کہ تمام نوع انسانی کو راحت نصیب ہو جائے اور مختلف اجتماعات میں ربط واتحاد پیدا ہو کر دنیاوی و اخروی زندگی میں کامیابی کا سامان ہو، اس عالمگیر مشن کے لئے رحمتِ دوعالم کی بعثت کا فیصلہ اس شان سے ہوا کہ ان کی شریعت میں معاشی انصاف کے نقطہ کو اہم مقام عطا کیا گیا، شاہ صاحب ''التفہمات الالہیہ'' میں لکھتے ہیں:

ولـمـا كان الشر السارى فى زمن ابراهيم عليه السلام هو

نسیان التوحید انزل الحق بازاء ہ باشاعة التوحید و تولید العبادات من الطهارت و الصلوٰة و الزکوٰة و الحج و الصوم، و الذکر، و لما کان الشر الساری فی زمن نبینا محمد صلی الله علیه و سلم اختلال الملل و انقلاب الارتفاقات خاصة علی اصحابها و کان الامر اشد(۲۱۰)

ترجمہ: ابراہیم علیہ السلام کے عہد میں دنیا توحید کو فراموش کر چکی تھی، اس لئے اس زمانے میں توحید کی اشاعت اور طہارت، صلوٰۃ، زکوٰۃ، حج، روزہ اور ذکر کی عبادتیں جاری کرنے کے احکام نازل ہوئے، مگر ہمارے نبی اکرم حضرت محمدؐ کے زمانے میں اقوام کے اندر معاشی و معاشرتی فسادات پیدا ہو چکے تھے، اوران کی ارتفاقی زندگی خراب ہو چکی تھی، اور یہ خرابی حضرت ابراہیمؑ کے زمانے کی خرابی سے زیادہ شدید شکل میں ظاہر ہوئی تھی، اس لئے حضرت محمدؐ کو ان کی معاشی وارتفاقی خرابیوں کے استیصال کے لئے اشاعتِ عبادات اوران کے اوقات معین کرنے کا حکم ہوا، اور حکمت الٰہیہ نے فیصلہ کیا کہ اس نبی اعظمؐ کے ذریعے سے رومی و ایرانی ملوکیتوں کو برباد کر دیا جائے اوران کی جگہ بین الاقوامی حکومت قائم کر دی جائے۔

لہٰذا فقہ اسلامی کا یہ پہلو زبردست اہمیت کا حامل ہے، کہ اس کے احکام کا بڑا حصہ معاملات و مالیات کے نظام سے متعلق ہے، شریعتِ اسلامیہ کے معاشی پہلو پر بہت کچھ لکھا جا چکا ہے اور ہنوز یہ سلسلہ جاری ہے، اسلامی معیشت اس وقت ایک اہم موضوع کی حیثیت اختیار کر چکا ہے، تمدن کے ارتقاء سے اس موضوع سے متعلق نئی جہات متعارف ہو رہی ہیں، اس موضوع پر آئندہ ابواب میں بحث شامل مقالہ ہے۔ فقہ اسلام کی دوسری بڑی خوبی اس کا ملت ابراہیم ہونا ہے۔

شریعتِ اسلام کی بنیاد آسان، روشن ملت ابرہیمی پر ہے:

شرعی وفقہی احکام پر اگر غور کیا جائے تو اس کے تمام احکام میں آسانی، عدم مشقت اور انسانی فطرت سے ہم آہنگی نظر آتی ہے، پیغمبر علیہ السلام نے ارشاد فرمایا ''بعثت بالحنفية السمحة البيضاء یعنی میں آسان، روشن اور دین حنیف جو تمام ادیانِ باطلہ سے ہٹ کر توحید پر قائم ہے، کے ساتھ بھیجا گیا ہوں، دین بیضاء وسمحاء کی ایک صورت یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے جس قانونِ شریعت سے مومنوں کو نوازا ہے، وہ کسی جبر کی بنیاد پر مسلط نہیں کیا گیا ہوتا بلکہ وہ انسان کے اندر کی آواز ہوتی ہے اور اس کے احکام مبعوث فیہ قوم کے لیے مانوس ہوتے ہیں، تکمیلی شریعت کا یہ پہلو بھی بڑا روشن ہے، شاہ ولی اللہؒ شریعت کے اس پہلو پر بھی تبصرہ کرتے ہیں:

ان صلی ﷺ بعث بالملة الحنيفة السماعيلية التی شاعت فی العرب لاقامة عوجها و ازالة تحريفها و اشاعة نورها و ذالک قوله ملة ابيکم ابراهيم ولما کان الامر علی ذالک وجب ان تکون تلک الملة مسلمة و سننها مقررة اذالنبی ﷺ اذابعث الی قوم فيهم بقية سنة راشدة فلامعنیٰ لتغيير هاوتبديلهابل الواجب تقرير هالانه اطوع لنفوسهم(۲۱۱)

ترجمہ: رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اسماعیلی ملت حنفی لے کر بھیجے گئے تھے، جو عرب میں جاری تھی، اس کے ٹیڑھے پن کو سیدھا کرنے کے لیے اور اس کے بگاڑ کو دور کرنے کے لئے، اس کی روشنی کو پھیلانے کے لئے، قرآن کریم کے اس قول ملت ابیکم ابراہیمکا یہی مطلب ہے، جب معاملہ کی نوعیت یہ ہے تو ضروری ہے کہ ملت ابراہیمی کے اصول مسلم رہے ہوں اور اس ملت کے طریقے ثابت ہوں، کیونکہ پیغمبر جب ایسی قوم میں آتا ہے، جس میں پہلی شریعت کے کچھ طریقے باقی ہوتے ہیں، جن میں تبدیلی کی کوئی ضرورت نہیں ہوتی تو اس کو تبدیلی سے کچھ

سروکار نہیں ہوتا، بلکہ وہ پیغمبرانہ طریقوں کو قائم رکھتا ہے، یہی صورت لوگوں کی طبیعتوں کے لئے زیادہ خوشگوار بنتی ہے، اور اسی کے ذریعے ان پر حجت قائم ہوتی ہے۔

شاہ صاحب مزید اس حوالے سے لکھتے ہیں، کہ شریعت اسلامیہ کی تشکیل میں قومی نفسیات کا کس قدر عمل دخل ہوتا ہے۔

''زمانہ جاہلیت میں لوگ انبیاء علیہم السلام کی بعثت کے جواز کو تسلیم کرتے تھے، جزا و سزا کے قائل تھے، نیکی و بھلائی کے اصول پر اعتقاد رکھتے تھے، ارتفاق ثانی و ثالث کے ساتھ معاملہ کرتے تھے۔'' (۲۱۲)

اس کا مطلب یہ ہے کہ شرائع عمومی طور پر اور شریعتِ محمدیہ خصوصی طور پر سابقہ روایات و آثار ہی کی اساس پر تشکیل پاتے تھے۔ شاہ صاحب لکھتے ہیں: **وكثيرا ما يستدل هذا النبي ﷺ فى مطالبة بمابقى عندهم من الشريعة الاولى (۲۱۳)**

بسا اوقات آنے والا نبی اپنے مفہوم و مطالب کی وضاحت میں پہلی شریعت کی جو چیزیں باقی رہ گئی تھیں، ان سے استدلال کرتے تھے۔ یہی وجہ ہے، کہ قرآن حکیم میں مختلف نبیوں کے تذکرہ کے بعد رسول اللہ کو ان کی اقتداء اور پیروی کا حکم دیا گیا ہے **فَبِهُدٰهُمُ اقْتَدِهْ (۲۱۴)** یعنی ان کی ہدایت کی آپ بھی پیروی کیجئے۔

غرض رسول اللہ صلی اللہ علیہ والہ وسلم نے اس طرح الٰہی حکمت اور بنیادی اصولوں کی روشنی میں پرانی موجود چیزوں اور نئی توجیہات کو سامنے لا کر حالت و زمانے کی مناسبت سے ایک نئی شریعت کی تکمیل فرمائی۔ تشکیل شریعت میں عرب قوم کی نفسیات اور ان کے رسم و رواج کو کس قدر عمل دخل رہا، اس حوالہ سے شاہ صاحب کی تعلیمات کے مطالعہ سے ایک الجھن پیش آتی ہے، کہ شاہ صاحب کی تحریرات میں ایک طرف دین اسلام کو عالمگیر اور پوری انسانیت کا دین کہا گیا ہے، قرآن کریم کا مقصد ہی بقول سندھی، اظہار علی الدین کلہ ہے، جبکہ دوسرے پہلو سے یہ امر، کہ شاہ صاحب شریعت اسلام کی تشکیل میں محض عربی قومیت اور ان کی تہذیب و ثقافت کو اساس بتاتے ہیں، بظاہر ان دو امور میں تضاد نظر آتا ہے، شاہ صاحب نے خود اس تضاد کے ارتفاع سے

متعلق لکھا ہے اور اس کا مناسب حل پیش کیا ہے، تاہم اس وقت یہ دیکھنا ہے، کہ عرب جو پیغمبر اسلام کی مبعوث فیہ قوم تھی، شریعت کی تشکیل میں ان کی نفسیات ورجحانات کا کس قدر پاس رکھا گیا، شاہ صاحب 'تفہیماتِ الٰہیہ' میں لکھتے ہیں:

وقد صح ان العادات القبيله و اوضاع البلد و خلاقا ما في التشريع و هذا سرقول العامة الشريعة تختلف باختلاف الزمان والمكان ومثل ذالک كمثل المطر ينزل من السماء صافياً لطيف الطبع ثم يتدخل فيه بعدالوقوع ما على الارض فلا يلستوى ماء غدير الاقليم الاولىٰ والثاني(۲۱۵)

ترجمہ: اور بے شک یہ درست ہے، کہ قبیلہ کی عادتوں اور شہر کے حالات کوتشریع میں پورا دخل ہوتا ہے، اور یہی راز ہے اس قول عام کا کہ شریعت زمان ومکان کے اختلاف سے مختلف ہو جاتی ہے، اس کی مثال بارش کی سی ہے جو آسمان سے بالکل صاف لطیف الطبع ہو کر نازل ہوتی ہے پھر زمین پر پڑنے کے بعد اس میں ہوا اور زمین کا اثر سرایت کر جاتا ہے، اس وجہ سے اقلیمِ اول وثانی کے تالابوں کا پانی یکساں نہیں ہوتا۔

اگر عرب قبل از اسلام کے قومی مزاج اور اسلامی احکام دونوں کا مطالع ساتھ ساتھ کیا جائے تو یہ بات واضح ہو جاتی ہے، کہ اسلامی احکام کی تشکیل وتشریع میں عربوں کے قومی مزاج اور ان کے عادات وامیال کا لحاظ رکھا گیا ہے۔ دوسرے مفکرین سے قطعِ نظر اس حوالے سے شاہ صاحب ایک مخصوص انتقامی نظر رکھتے ہیں، اس ضمن میں مزید اقتباسات یہ ہیں:

ولذالک كان الطيب والخبيث في المطاعم مفوضا الى عادات العرب ولذاک حرمت بنات الاخت علينا دون اليهود فانهم كانوا يعدونها من قوم ابيها لا مخالطة بينهم و بينها ولا ارتباط ولا اصطحاب فهي كالا جنبية بخلاف

العرب ولذالک طبخ العجل فی لبن امه حراما علیهم دوننا. (۲۱۶)

ترجمہ: اسی وجہ سے کھانوں میں حلال وحرام عرب کے عادات کے سپرد تھا اوراس وجہ سے بھانجی ہم لوگوں کے لئے حرام ہے، یہود کے لئے حرام نہ تھی، کیونکہ وہ بھانجی کواس کے باپ کی قوم سے سمجھتے تھے اوراپنے اوراس کے درمیان کوئی ارتباط وعلاقہ نہیں مانتے تھے، وہ مثلِ اجنبی عورت کے ہوتی تھی، بخلاف عربوں کے، اسی طرح بچھڑے کا اس کی ماں کے دودھ میں پکانا حرام تھا لیکن ہم پر نہیں۔

شاہ صاحب کا بیان ہے:

یعتبر فی الشرائع علوم مخزونة فی القوم و اعتقادات کامنة فیهم و عادات تتجاریٰ فیهم کما تتجاریٰ الکلب. (۲۱۷)

شرائع میں قوم کے علوم محفوظہ کا اعتبار ہوتا ہے، نیز ان اعتقادات کا جوان میں جڑ پکڑے ہوتے ہیں، اوران عادات کا جوان میں سرایت ہوتی ہیں، مذکورہ بالا الجھن کے حل کے طور پر شاہ صاحب پیغمبر اسلام کی بعثت کی اولی وثانوی لحاظ سے دو بعثتیں مانتے ہیں، وہ لکھتے ہیں:

بعثة صلی الله علیه وسلم تضمن بعث اُخریٰ فالاولیٰ انما کانت الی بنی اسماعیل... وهذه البعثة تستوجب ان یکون مادة شریعته ماعندهم من الشعائر والسنن العبادات و وجوه الارتفاقات اذالشرع انما هو اصلاح ماعندهم لاتکلیفهم بما لا یعریفونه اصلاً و الثانیة کانت الی جمع اهل الارض عامة بالارتفاق الرابع. (۲۱۸)

ترجمہ: نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت ایک اور بعثت کو شامل ہے، آپ کی پہلی بعثت صرف بنواسماعیل کی طرف تھی، بعثت کی یہ قسم اس بات کو واضح کرتی ہے کہ اس رسول کی شریعت کا مادہ وہی شعائر، عبادات کے طریقے

اور ارتفاقات ہوں، جو رسوم اس قوم میں رائج تھے، کیونکہ شرع کا مقصد صرف لوگوں کی اُن عادتوں اور طریقوں کی اصلاح ہوتا ہے، کہ جن سے وہ مانوس ہوتے ہیں، نہ یہ کہ ان کو ان امور کی تکلیف دی جائے جن کو وہ قطعاً جانتے نہ ہوں۔

اس حوالہ سے شاہ صاحب نے ''اقامة الارتفاقات و اصلاح الرسوم'' کے عنوان سے جو باب باندھا ہے، اس میں تفصیل بیان کی ہے۔

انبیاء علیہم السلام قوم کے طبیب ہوتے ہیں:

شاہ ولی اللہؒ لکھتے ہیں، کہ انبیاء علیہم السلام قوم کے طبیب ہوتے ہیں اور وہ قوم کے مرض اور مزاج کی مناسبت سے غذا و دوا تجویز کرتے ہیں، شاہ صاحب کا بیان ہے:

انما مثله كمثل الطبيب يعمد الى حفظ المزاج المعتدل فى جميع الاحوال فتختلف احكامه باختلاف الاشخاص و الزمان فيأمر الشاب بما لا يامر به الشائب و يامر فى الصيف بالنوم فى الجو لما يرىٰ ان الجو مظنة الاعتدال حينئذٍ و يامر فى الشتاء بالنوم داخل البيت لما يرىٰ انه مظنة البرد حينئذٍ. (۲۱۹)

ترجمہ: یہ واضح ہے کہ انبیاء علیہم السلام قوم کے اطباء ہوتے ہیں اور وہ قوم کے مرض و مزاج کی مناسبت سے دوا تجویز کرتے ہیں، جس طرح ایک عالم طبیب تشخیص و تجویز کے ہر مرحلے میں گرمی، سردی، قویٰ، مزاج، عمر وغیرہ کی رعایت ضروری سمجھتا ہے اس طرح یہ حضرات قومی مزاج کو معتدل رکھنے کے لئے دوا اور پرہیز وغیرہ تجویز کرتے ہیں۔ وہ مبعوث فیہ قوم کے مرغوبات و مالوفات میں ترک و قبول کے حوالے سے حکمت کو مدنظر رکھتے ہیں، قوم کی مالوفات میں وہ شمشیرِ بے نیام ہوتے ہیں اور نہ ان کے استعمال کی کھلی اجازت دیتے ہیں، بلکہ لوگوں کی

نفسیات اور طبعی میلان کا لحاظ کر کے 'خذ ما صفا ودع ما کدر' کے اصول پر عمل پیرا ہوتے ہیں۔

خود شاہ صاحب لکھتے ہیں:

فما کان صحیحاً موافقا لقواعد السیاسة الملیة لاتغیره بل تدعو الیه وتحث علیه وما کان سقیما قد دخله التحریف فانها تغیره بقدر الحاجة وما کان حریاً ان یزید فانها یزاد علی ما کان عندهم. (۲۴۰)

ترجمہ: جو باتیں صحیح اور ملی سیاست کے اصول کے مطابق ہوتی ہیں، یہ حضرات ان میں کوئی تبدیلی نہیں کرتے بلکہ ان کی طرف دعوت دیتے ہیں اور قوم کو ان کی ترغیب دیتے ہیں اور جو باتیں بری ہوتی ہیں، ان میں تحریف وتبدیل داخل ہو جاتی ہے تو اصلاح کے ذریعے بقدر ضرورت ان میں ترمیم کر دیتے ہیں اور جن میں زیادتی کی ضرورت سمجھتے ہیں ان میں اضافہ کر دیتے ہیں۔

شرائع میں عربی قومیت کا عنصر اور اسلام کی عالمگیریت کا مسئلہ:

ان تمام شواہدات سے یہ بات پایۂ ثبوت کو پہنچتی ہے، کہ شرائع میں مبعوث فیہ قوم کی نفسیات، عادات واطوار کو بڑا دخل ہوتا ہے، سوال یہ پیدا ہوتا ہے، کہ اگر تمام احکام وشرائع عربوں کے عادات وخصائل کے مطابق تشکیل پاتے ہیں، تو پھر دین اسلام عالمگیر کیسے ٹھہرا؟ کیا یہ بے انصافی نہیں کہ احکام ایک قوم کے مزاج کے مطابق بنائے جائیں اور تمام دنیا کو ان کی پیروی کی دعوت دی جائے؟ اس سوال کی اس طرح بھی تعبیر (Interpretation) ممکن ہے کہ مثلاً آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت بجائے عرب کے کسی اور ملک یا کسی اور قوم میں ہوتی تو کیا اس وقت بھی اسلام کے احکام کی نوعیت یہی ہوتی یا کچھ اور؟ یہ الجھن یقیناً قابل اعتنا ہے۔

اس الجھن سے پہلے یہ وضاحت ضروری ہے کہ تشریع میں کسی قوم کے عادات وخصائل مطلقاً مراد نہیں، حتیٰ کی شرب خمر اور اکل خنزیر بھی اس میں داخل ہو جائے، بلکہ شاہ صاحب کی

تصریح کے مطابق تشریع احکام میں وہ تیسری قسم کے عادات شامل ہیں جن میں من وجہ خیر اور من وجہ شر کا پہلو موجود ہوتا ہے، ایسی عادات میں خیر کا حصہ اختیار کیا جاتا ہے، اور شر کا حصہ چھوڑا جاتا ہے، باقی جہاں ان اخلاق کا تعلق ہے جو خیر محض ہیں ان کو بتمامہ قبول کیا جاتا ہے، اور شر محض اخلاق کو یکسر قلم زد کیا جاتا ہے۔ **(۲۲۱)**

اُلجھن کو ذہن میں رکھتے ہوئے کہا جا سکتا ہے کہ بعض عادات وخصائل عمومی ہوتے ہیں اور تمام اقالیم کے سماج ان پر متفق ہوتی ہیں اور بعض عادات وخصائل مخصوص قوم کی میراث ہوتی ہیں، ایسے مواقع پر شارعؑ کا عمل کچھ یوں ہوتا ہے، خود شاہ صاحب کا بیان ہے:

> **واذا کان کذالک وجب ان تکون مادۃ شریعته ماهو بمنزلة المذهب الطبیعی لاهل الاقالیم الصالحه عربهم و عجمهم ثم ماعند قومه من العلم والارتفاقات ویراعی فیه حالهم اکثر من غیرهم ثم یحمل الناس جمیعاً علی اتباع تلک الشریعة. (۲۲۲)**
>
> ترجمہ: اور جب صورت یہ ہو تو اب ضروری ہے، کہ ایسے نبی کی شریعت کی اساس وہ ہونی چاہئے، جو تمام اقلیم صالحہ کے لوگوں کے لئے بمنزلہ مذہب طبیعی ہو، پھر خود اس کی قوم کے پاس جو علم اور ارتفاقات ہوتے ہیں، وہ بھی اس نبی کی شریعت کا اساس ہوتے ہیں اور اس میں نبیؑ اپنے قوم کے احوال کی رعایت دوسروں سے زیادہ کرتے ہیں، پھر یوں تمام لوگوں کو اس شریعت کی پیروی کی دعوت دیتے ہیں۔

اس کا مطلب یہ ہوا، کہ شریعت اسلام کا قوام بین الاقوامی عادات کے ساتھ ساتھ خاص عرب کے عادات سے بھی تیار ہوا ہے، تو جہاں تک پہلی عادات کا تعلق ہے، اسلام کا عالمگیر ہونا اس لحاظ سے مسلم ہے، لیکن دوسری نوع کے عادات کے پیشِ نظر جو احکام مشروع کئے جاتے ہیں ان کو کس طرح تمام قوموں کے لئے لازم کیا جائے؟ حضرت شاہ صاحب خود اس الجھن کا جواب دیتے ہیں:

فلا احسن ولا ایسر من ان یعتبر فی الشعائر والحدود والارتفاقات عادۃ قومہ المبعوث فیھم ولا یضیق کل التضیق علی الاخرین الذین یاتون بعد ویبقیٰ علیھم فی الجملۃ. (۲۲۳)

ترجمہ: اس سے اچھی اور آسان کوئی اور بات نہیں ہوتی کہ شعائر اور حدود اور ارتفاقات میں یہ نبی اپنی قوم کی عادات کا ہی اعتبار کرے، جس میں وہ مبعوث ہوا ہے، اوران چیزوں میں دوسرے لوگ جو بعد میں آئیں اور جن پر یہ احکام فی الجملہ باقی رہیں گے، ان پر زیادہ تنگی نہ کی جائے۔

شعائر اللہ اور حدود کی اہمیت کے بارے میں ہر مسلمان جانتا ہے، شاہ صاحب لکھتے ہیں، یہ احکام اولین قوم کی طرح آخرین قوم پر بھی فی الجملہ قائم کرنا تو ضرور رہیں گے، لیکن ان پر حدود کے معاملے میں زیادہ تنگی نہ کی جائے، گویا اس ضمن میں فقہاء کے یہ اصول الحدود تندرء بالشبھات پیش نظر ہو۔ حالات کی رعایت سے حضرت عمرؓ نے حدِ سرقہ میں قطعِ ید سے منع فرمایا اور ارشاد فرمایا لا تقطع الید فی غدق و لا عام سنۃ (۲۲۴)

خلاصہ بحث:

اس بحث کو سمیٹتے ہوئے یہ نتیجہ سامنے آتا ہے کہ شعائر، اور ارتفاقات کی تشریع میں خاص طور پر عادات عرب کے قومی اور عموماً بین الاقوامی عادات کا لحاظ رکھا گیا ہے، چونکہ حضرت پیغمبر علیہ السلام سلسلہ انبیاءِ کی آخری کڑی ہے، اسلام کی عالمگیریت اور ملت وقومیتِ عربی میں تضاد نہیں، یہ بعینہ وہی بات ہے جو شاہ صاحب کے ترجمان عبیداللہ سندھی لکھتے ہیں، اور یہی اس بحث کا خلاصہ بھی ہے۔ قرآن حکیم بے شک قریش کی زبان اوران کی ذہنیت کے مطابق نازل ہوا، لیکن تھا خدا کا پیغام جو قریش کے واسطے سے ساری دنیا کو دیا جارہا تھا۔ (۲۲۵)

سندھی صاحب اپنے عقیدے کے حوالے سے وحدت الوجود، وحدت ادیان اور مستقل دین کے باہمی رابطہ نسبتی کے حوالہ سے اپنے کتب میں بار بار دہراتے ہیں، ظاہر بین لوگوں نے

اسے قومیت کا جامہ پہنا کر مولانا کو موردالزام ٹھہرایا، سندھی صاحب اس حوالے سے جو کچھ کہتے ہیں، وہ بھی اس بالا حقیقت کی عکاس ہے، سندھی صاحب لکھتے ہیں:

میں انسانیت عامہ پر عقیدہ رکھتا ہوں اور اسی بناء پر میں بین الاقوامیت پر بہت زور دیتا ہوں، لیکن انسانیت اور بین الاقوامیت پر عقیدہ رکھنے سے میرے نزدیک یہ لازم نہیں آتا کہ قوم کے مستقل وجود کو نہ مانا جائے، قوم، بین الاقوامیت اور انسانیت ایک سلسلے کی مختلف کڑیاں ہیں۔(۲۲۶)

دراصل شاہ صاحب دین کی عالمگیریت ان معنوں میں لیتے ہیں، کہ قرآن حکیم ایک دستور ہے اور ہر ملک کے مسلمانوں کے قومی قانون کو وہی مقصد پورا کرنا چاہیئے جس کی دعوت عربی قانون دیتا ہے۔ یوں تمام تعبیرات میں انضمام کلی ہو جاتا ہے اور یہی نتیجہ بحث ہے۔ فقہ حنفی میں شعوبیت کا رنگ غالب ہے تبھی یہ فقہ عجم میں رواج پا گئی۔

فقہ کے ماخذ اول قران کریم سے متعلق امام الہند جن جن نادر نظریات کے حامل ہیں، اس کا تحقیقی جائزہ نظم قرآن، سبب نزول آیات، محکم متشابہ، نسخ، اور تشریع میں مبعوث فی قوم کی نفسیات و عادات کے عنوانات کے تحت پیش کیا گیا ہے، ان عنوانات کے ذیل میں شاہ صاحب کی نادر فکر کے کئی مستور پہلو سامنے آ گئے ہیں اور متعلقہ بحث کے خاتمے میں خلاصہ بحث کے عنوان سے نتائج کو بیان کیا گیا ہے۔

قرآن حکیم اپنی تعلیمات میں اُصول وکلیات کے بیان کیساتھ مغلق کتاب ہے، اس کی تشریع وتفسیر اور اطلاق سے متعلق خود شارع علیہ السلام کا اُسوۂ حسنہ ہی ناطق ہے۔ فقہ کے ماخذ اول قرآن کے بعد اس کا ماخذ ثانی سنت نبوی سے متعلق شاہ ولی اللہ کن جہات سے مخصوص نظر رکھتے ہیں؟ اس حوالے سے ان کے کیا نظریات ہیں؟ آئندہ صفحات میں ان جیسے سوالات کا جائزہ پیش کیا گیا ہے۔

فصل سوم

فقہ کا ماخذ ثانی سنت نبویؐ

(شاہ ولی اللہ کی نظر میں)

فقہ کا مأخذ ثانی باتفاقِ ائمہ سنت نبوی صلی اللہ علیہ وسلم ہے، سنت بھی قرآن کریم کی طرح نقل وروایت پر مبنی مصدرِ شرع ہے، اگر قرآن حکیم یا سنت سے کوئی حکم ثابت ہو جائے تو وہ حکم ''منصوص'' کہلاتا ہے۔ سنت سے بھی قرآن کریم کی طرح علمِ یقین حاصل ہو جاتا ہے، چونکہ قرآن حکیم شرع کا اصل الاصول ہے، اور قرآن کریم ہی سے پتہ چلتا ہے کہ سنت بھی شرعی دلیل اور حجت ہے، لہٰذا مرتبے میں سنت کا درجہ قرآن کریم کے بعد کا ہے، دراصل سنت کی حیثیت قرآن کے بیان کردہ اصول وقوانین کی مُبین وشرح کی ہے اور ظاہر ہے کہ مُبِین کا درجہ مُبَین کے بعد ہوتا ہے، اس لحاظ سے سنت کا درجہ قرآن کے بعد کا ہے، معاملات میں تصفیہ اور نوازلِ مسائل کے حل کے طور پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا حکم حضرت معاذ ابن جبل اور حضرت ابو موسیٰ اشعریؓ کو یہ تھا کہ وہ پہلے قرآن کریم میں مسئلے کا حل ڈھونڈ نکالیں پھر سنت کی طرف رجوع کرلیا کریں، دونوں میں حکم نہ ملنے کی صورت میں اجتہاد کرلیا کریں۔ (۲۲۷)

پیش نظر مضمون میں معروضی طور پر فقہ کے مأخذ ثانی ''سنت'' سے متعلق شاہ ولی اللہ کی انفرادی فکر کو اجاگر کرنا ہے، ظاہر ہے سنت سے متعلق شاہ صاحب نے جن زاویوں سے بحث کی ہے انہیں مباحث کے تتبع واحصاء ہی سے شاہ صاحب کی انفرادی فکر کے مسئلے کو مشخص کیا جاسکتا ہے، لہٰذا جن جن عنوانات کے ذیل میں شاہ صاحب نے سنت کے مباحث کو چھیڑا ہے، ان کی تفصیل تو بعد میں آرہی ہے، یہاں اساسی طور پر مقالے کے اس حصے میں سنت اور حدیث میں فرق، سنت کی حیثیت قرآن کی مُبین وشرح کی ہے یا سنت بذاتِ خود مستقل حجت ہے، سے متعلق شاہ ولی اللہ کا نقطہ نظر معلوم کرنا ناگزیر ہے۔ مسئلہ مذکورہ کے تحقیقی جائزہ پیش کرنے سے

پہلے ایک سوال کا دفعیہ کرنا ضروری ہے، سوال یہ ہے کہ شرع میں دلائل کی ضرورت کیوں پیش آتی ہے؟

شرع میں دلائل کی ضرورت کیوں؟

چونکہ ہر مسلمان روزمرہ کے مسائل میں ان شرعی احکام کا مکلف ہے، جس کا دارومدار اس کے علم پر ہے، شرعاً وہی علم معتبر ہے جو کم از کم ایسی شرعی دلیل سے حاصل ہو جس سے اس کی طبیعت مطمئن ہو جائے، یعنی جس دلیل سے ظنِ غالب حاصل ہو جائے، ورنہ قرآن حکیم اَتَقُوْلُوْنَ عَلَی اللّٰهِ مَا لَا تَعْلَمُوْن (۲۲۸) ترجمہ: کیا اللہ تعالیٰ پر افتراء کرتے ہو، حالانکہ تمہیں علم نہیں اور قُلْ آٰللّٰهُ اَذِنَ لَكُمْ اَمْ عَلَى اللّٰهِ تَفْتَرُوْنَ (۲۲۹) ترجمہ: فرمادیجئے، کیا اللہ تعالیٰ نے تمہیں حکم دیا ہے، یا اللہ تعالیٰ پر افتراء باندھتے ہو، کا ارتکاب لازم آئے گا۔

لہٰذا شریعت کا مبنیٰ مخصوص دلائل پر ہے، شرع میں کوئی ایسی بات مقبول نہیں جو شرعی دلیل پر مبنی نہیں ہوتی، شرعی دلائل کا اصل الاصول قرآن عظیم سے متعلق پچھلے صفحات میں بحث ہو چکی ہے، دوسرے شرعی مأخذ سنتِ نبوی صلی اللہ علیہ وسلم سے متعلق بحث کرنے سے پہلے سنت و احادیث کی حقیقت معلوم کرنا برمحل ہے۔

سنت کی تعریف:

لغوی اعتبار سے سنت کا لفظ عادت اور طریقوں کے معنوں میں استعمال ہوتا ہے، یعنی ''الطریقة المسلوكة فى الدين'' اس کا مطلب یہ ہے کہ ہر دینی کام سنت کہلاتا ہے، اصطلاحی طور پر علامہ آمدی لکھتے ہیں:

> واما السنة فى الشرع فقد تطلق على ما كان من العبادات نافلة منقولة عن النبى ﷺ وقد تطلق على صدره عن رسول الله ﷺ من الأدلة الشرعية بما هو ليس بمتلوٍ ولا بمعجز ولا داخل فى معجزٍ ويدخل فى ذالک اقوال النبى ﷺ و افعاله وتقاريره (۲۳۰)

ترجمہ: شرع اسلام میں سنت کے لفظ کا اطلاق ان تمام امور پر ہوتا ہے، جو نبی کریمؐ سے منقول ہوں، اس طرح ان دلائل پر بھی ہوتا ہے جو نبی کریمؐ سے قولاً یا عملاً ثابت ہوئے ہیں، لیکن وہ قرآنی حصے نہ ہوں، اس طرح لفظ سنت میں آپؐ کے تمام اقوال، افعال اور تقریرات شامل ہیں۔

حدیث کے لغوی معنیٰ:

سنت کے ہم معنی حدیث بھی معروف اصطلاح ہے، حدیث کے لغوی معنی ابن منظور بیان کرتے ہیں:

الحدیث نقیض القدیم والحدوث نقیض القدمة (۲۳۱)

ترجمہ: حدیث قدیم کی اور حدوث قدامت کی ضد ہے، حافظ ابن حجرؒ عسقلانی 'تدریب الراوی' میں لکھتے ہیں:

المراد بالحدیث فی عرف الشرع ما أضیف الی النبی صلی اللہ علیه وسلم (۲۳۲)

علمائے اصولیین سنت اور حدیث میں فرق کرتے ہیں، سنت میں نسبت الی الرسول ثابت ہوتی ہے، پھر یہ کہ سنت علامہ بیضاوی کے مطابق ما صدر عن النبی صلی اللہ علیه وسلم من قولٍ غیر القرآنِ او فعلٍ او تقریرٍ کو شامل ہے، یعنی سنت پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم کے جملہ طور طریقوں، ارشادات واقوال پر بولا جاتا ہے، وہ سنت کو تین بڑی قسمیں یعنی قولی، فعلی اور تقریری قرار دیتے ہیں۔

حدیث میں چونکہ انتساب الی الرسول ہوتا ہے، یہی وجہ ہے کہ حدیث کی ثبوت یعنی انقطاع واتصال میں بحث کے مواقع موجود ہوتے ہیں، حدیث ہی کی اصطلاح موضوع، غریب، مقلوب، شاذ، مرسل، منقطع، معضل (۲۳۳) یعنی ہمہ اقسام پر اطلاق ہوتی ہے، حدیث ہی کی اقسام میں حدیثِ متواتر، مشہور اور آحاد وغیرہ شامل ہیں۔

اکثر اہل ظواہر کا لکھنا ہے کہ سنت اور حدیث میں ترادف کی نسبت پائی جاتی ہے، وہ اس

کے بھی قائل نہیں کہ کہا جائے کہ سنت سے مراد آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا عملی طریقہ اور حدیث اس کے اثبات کا ذریعہ ہے۔(۲۳۴)

شاہ صاحب کی نظر میں سنت وحدیث کی حیثیت:

شاہ صاحب سنت وحدیث میں عام وخاص من وجہ کی نسبت بتاتے ہیں ان کے ہاں حدیث آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشادات، افعال، تائیدات حتیٰ کہ صفات بھی حدیث کے ذمرے میں شامل ہیں، ان میں سے سنت صرف وہ احادیث ہیں جو معمول بہا ہیں، ان میں نسبت الی الرسول قطعی طور پر ثابت ہو، اور وہ افعال ذاتِ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ خاص بھی نہ ہوں، نہ منسوخ ہوں، جیسے صوم وصال کی حدیث اور الماء من الماء کی حدیثیں ہیں مگر سنت نہیں۔(۲۳۵)

شاہ صاحب یہ لکھتے ہیں کہ روایات میں تمسک بالسنۃ کی ہدایت کی گئی ہے، اور سنت میں اس لحاظ سے وسعت پائی جاتی ہے کہ خلفاء اربعہ کے تمام دینی طریقوں کو سنت تو کہا جاتا ہے، مگر اس پر حدیث کا اطلاق نہیں کیا جاتا۔ عموم خصوص من وجہ میں ایک مادۂ اجتماع ہوتا ہے اور دو مادۂ افتراق، لہٰذا وہ احادیث جو معمول بہا ہیں، وہ حدیثیں بھی ہیں اور سنت بھی، اور حدیث الماء من الماء ایک مادۂ افتراق ہے، وہ حدیث تو ہے مگر سنت نہیں، کیونکہ بقول شاہ صاحب وہ منسوخ ہے اور جمعہ کی پہلی اذان دوسرا مادۂ افتراق ہے، وہ سنت ہے مگر حدیث نہیں۔(۲۳۶)

حدیث وسنت کی اہمیت:

شاہ صاحب کی نظر میں حدیث وسنت کی اہمیت اور اس کی مستقل تشریعی حیثیت سے متعلق قرآن کی داخلی وخارجی شہادات بے شمار ہیں، ان کی قدرے تفصیل اسی مضمون میں آرہی ہے، تاہم اس حوالے سے قرآن کی داخلی شہادت اس سے بڑھ کر اور کیا ہوگی کہ فریضۂ رسالت محض اللہ کی آیات کا دوسروں تک پہنچا دینا ہی نہیں بلکہ اس حوالے سے تعلیمِ کتاب بھی منصبِ رسالت کا حصہ ہے، تعلیم محض الفاظ کے سنا دینے کا نام نہیں بلکہ مشکل مطالب کا حل کرنا اور مجمل ومبہم باتوں کی تفصیل وتشریح کو تعلیم کہتے ہیں۔ تعلیم کبھی زبان، کبھی عمل سے اور کبھی زبان وعمل دونوں

سے ہوتی ہے، فرائض نبوت میں شامل تعلیمِ کتاب وحکمت کا مصداق وہ ہے جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے سنن وجملہ تعلیمات کی شکل میں موجود ہیں۔

سنت کی تشریعی حیثیت واہمیت سے متعلق قرآنی آیت اِنَّآ اَنۡزَلۡنَآ اِلَيۡكَ الۡكِتٰبَ بِالۡحَقِّ لِتَحۡكُمَ بَيۡنَ النَّاسِ بِمَآ اَرٰٮكَ اللّٰهُ (۲۳۷) ترجمہ: اے پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم ہم نے یہ کتاب حق کے ساتھ تمہاری طرف بھیج دی ہے، تاکہ لوگوں کے درمیان اس طرح فیصلہ کریں جس طرح اللہ تعالیٰ تمہیں دکھلائیں، وہ تفسیر ملحوظ رکھنے کے لائق ہے جو علامہ قرطبی نے کی ہے، علامہ بما اریٰک اللہ کی تفسیر کرتے ہوئے لکھتے ہیں: ای اریک اللہ تعالیٰ معناہ علی قوانین الشرع بوحیٍ او بنصٍ وھو یدل علی ان النبی علیہ السلام اذا رایٰ شیئًا اصاب لان اللہ تعالیٰ اراہ ذالک و قد ضمن اللہ تعالیٰ لانبیائہ العصمۃ۔ (۲۳۸) قرطبی کی عبارت کا ماحصل یہ ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا اجتہاد بمنزلہٗ وحی اورنصِ صریح کے ہیں، آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت واجب التعمیل ہے اور آپ مطاعِ مستقل ہیں، بلکہ قرآنی حکم وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبٰتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيۡهِمُ الۡخَبٰٓئِثَ (۲۳۹) یعنی آپ بذاتِ خود محرم و مبیح ہیں، ان تمام شواہدات سے پتہ چلتا ہے کہ حدیث وسنت کی مستقل حیثیت ہے، اس حوالے سے کہ حدیث کی تشریعی حیثیت مستقل ہے یا اس کی حجیت قرآن کریم کی مُبین وشرح کی ہے، مستقل موضوع ہے۔ ان دونوں جہات سے متعلق بحث کا خلاصہ درج ذیل ہے اور اسی بحث کے ذیل میں حدیث وسنت کی اہمیت کا مسئلہ بھی حل ہوجائے گا، لہٰذا آئندہ بحث سنت کی ان دوجہات کی تنقیح سے متعلق ہے۔

سنت کی حیثیت قرآن کی مُبین کی ہے، یا تشریعِ مستقل ہے؟

سنت کے بارے میں یہ بحث برمحل ہے کہ شاہ صاحب سنت کو کس حیثیت سے دیکھتے ہیں، وہ سنت کو تشریعِ مستقل کی حیثیت سے دیکھتے ہیں اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو قرآن کا بیان کنندہ قرار دیتے ہیں؟ یا سنت کو وہ تشریعِ مستقل کی حیثیت سے دیکھتے ہیں، مولانا عبیداللہ سندھی شاہ صاحب کی طرف انتساب کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

شاہ ولی اللہ سنت کو قرآن سے بیان شدہ چیز مانتے ہیں، پھر قیاس وہ معتبر ہے جو اجماع

سنت اور قرآن سے مستنبط ہو، مزید یہ کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور خلفاء ثلاثہ کے متفقہ فیصلے کے بغیر کوئی عمل مستند نہیں کیونکہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ کے عہد میں خیر الامم سے مشورہ کا جوہر کھو گیا تھا، لہٰذا اجماع کا مدار بھی کتاب وسنت پر ہوا، بناءً علیہ فقہ کی اصل کتاب اللہ قرار پایا۔ (۲۴۰)

سندھی صاحب مزید لکھتے ہیں: ''ہمارے فقہاء حنفیہ سنت کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور خلفاء راشدین میں مشترک مانتے ہیں، سنت قرآن ہی سے پیدا ہوگئی، قرآن قانون اصلی ہے، جبکہ سنت اس کی تفصیل اور بائیلاز (By Laws) ہیں، اصل قانونِ اساسی متعین ہوتا ہے، سنت کا نازل درجہ قرآن کی تفصیل اور بائیلاز کا ہے، بائیلاز میں زمانے کے اقتضاءات کے مطابق فروعی تبدیلیاں ہوتی رہتی ہیں، نئی نئی پیش آمدہ صورتوں کے متعلق تفصیلی احکام کا استخراج ہوتا رہتا ہے، اور یہ سنت وسیع معنوں میں فقہ پر منتج ہوتی ہے۔ (۲۴۱)

اس کا مطلب یہ ہے کہ سندھی صاحب نہ صرف سنت کو قرآن کی تشریح مانتے ہیں، بلکہ اجماع قیاس بھی قرآن سے ماخوذ مانتے ہیں، اس طور پر ان کے ہاں فقہ کا ماخذ بس قرآن ہی ٹھہرا، وہ قرآن کے علاوہ کسی اور ماخذ کو اس طور پر مستقل رنگ میں ماننے کے لیے تیار نہیں، اسے شاہ صاحب کے نظریئے کے بجائے سندھی صاحب کی تعبیر کہا جائے تو انصاف ہوگا اور شاہ صاحب کی تعلیمات میں سنت کی کیا حیثیت ہے؟ اس ضمن میں شاہ صاحب لکھتے ہیں:

و هو الصادق المصدوق فيما قال و المبين لكلام المتعال (۲۴۲)

شاہ صاحب یہ بھی لکھتے ہیں کہ چونکہ آنحضرتؐ قرآن کے مُبین تھے، لہٰذا کسی بھی الجھن کی صورت میں سنت کی طرف رجوع کرنا امت کے لیے ناگزیر ہے، امام شاہ ولی اللہ کا بیان ہے ''آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم مُبین قرآن عظیم است ہر جا اشکالے بہم رسد بحدیث آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم رجوع بے باید کرد۔ (۲۴۳) بموجب آیت لتبين للناس ما نزل اليهم احادیث وسنن قرآنی تبیان کی شکلیں ہیں اور سنت قرآن ہی سے ماخوذ ہیں۔ شاہ صاحب الخیر الکثیر میں لکھتے ہیں:

ونحن قد تتبعنا جميع ما وصل الينا من الاحاديث الواردة في كتاب الصلاة وغير ذالک فوضح لنا انها كلها

مستنبطة من كتاب الله تعالىٰ سبحانه استنباطاً
حكيما (۲۴۴)

ان تمام شواہدات سے یہ امر واضح ہو جاتا ہے کہ سنت کی حیثیت قرآن کی تشریح وتفسیر کی ہے، آنحضرتؐ کی حیثیت مُبین قرآن کی ہے شریعت وفقہ کے لیے مصدر ومرجع صرف قرآن ہی ہے، دوسرے تمام ماخذ کی حیثیت اصل قرآن کی تشریحات کی ہیں، اس اعتبار سے سنت و حدیث کا مرتبہ قرآن کے اجمال کی تشریح واشکال کی تفصیل کے سوا اور کچھ نہیں، دراصل سندھی صاحب تشریع کے حوالے سے استقلالِ قرآن پر یقین رکھتے ہیں وہ تشریع و تقنین کے اعتبار سے ''اِنِ الْحُکْمُ اِلاَّ لِلّٰہِ'' کہ حاکمیت (Sovereignty) اور حکمرانی صرف اللہ ہی کو زیبا ہے، کو پیش نظر رکھ کر قرآن کے علاوہ اس درجے میں کسی اور چیز کو نہ ظاہراً نہ معناً ماننے کے لیے تیار ہیں۔ یہ سنت کے ایک پہلو کا پس منظر ہے، سنت کا دوسرا پہلو شاہ صاحب یوں بیان کرتے ہیں:

سنت کی دوسری حیثیت تشریع مستقل کی ہے:

سنت کی دوسری حیثیت اس کی مستقل تشریع کی ہے، اس اعتبار سے سنت کی حیثیت مصدر مستقل کی ہے، سنت بھی قرآن کریم کی طرح فقہ کا ماٰخذ و مصدرِ مستقل بالذات ہے، سنت کی اس حیثیت کی توضیح کے لئے علامہ شوکانی کی درج ذیل عبارت قابل اعتنا ہے۔

اعلم انه قد اتفق من يعتد به من اهل العلم على ان السنة المطهرة مستقلة بتشريع الأحكام و انها كالقرآن في تحليل الحلال و الحرام (۲۴۵)

ترجمہ: معلوم ہونا چاہئے کہ اہل علم کا اس بات پر اتفاق ہے، کہ سنت مطہرہ تشریع احکام میں مستقل اہمیت کی حامل ہے، اور کسی چیز کو حلال و حرام قرار دینے میں اس کا درجہ قرآن ہی کی طرح ہے۔ یہی مصنف مزید وضاحت کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

ان ثبوت حجية السنة المطهرة واستقلالها بتشريع الأحكام

ضرورةٌ دينيةٌ و لايخالف في ذالك الا من لا حَظٌّ له في دين الاسلام (۲۴۶)

ترجمہ: یعنی سنت مطہرہ کی حجیت کا ثبوت اور تشریع احکام میں اس کی مستقل حیثیت ایک اہم دینی ضرورت ہے، اس کا مخالف وہی شخص ہے جس کا دین اسلام میں کوئی حصہ نہیں۔

دراصل علامہ شوکانی اس نقطہ پر اصرار کرتے ہوئے معلوم ہوتے ہیں کہ جس طرح تحلیل وتحریم کی نسبت اللہ کی طرف کی جاتی ہے اس طرح سنت کی طرف بھی اس کا انتساب صحیح ہے۔ شاہ صاحب حدیث کو اس مرتبہ سے ہٹانے والے کو ''تحریف فی الدین'' میں سے شمار کرتے ہیں۔

منها عدم تحمل الرواية عن صاحب الملة والعمل به وهو قوله صلى الله عليه وسلم الا يوشك رجل شبعان على اريكته يقول عليكم بهذا القرآن فما وجدتم فيه من حلال فأحلوه وما وجدتم فيه من حرام فحرموه، وان ما حرم رسول الله صلى الله على وسلم كما حرم الله (۲۴۷)

قرآن میں سنت کی حجیت اور اہمیت کا اندازہ اس امر سے لگایا جا سکتا ہے، کہ قرآن کریم نے حکم دیا وَمَآ اٰتٰكُمُ الرَّسُوْلُ فَخُذُوْهُ وَمَا نَهٰكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوْا (۲۴۸) یعنی رسول اللہؐ جو تمہیں حکم دیں اسے لے لو اور جس چیز سے روکے اس سے باز آؤ۔ اس طرح ارشاد الٰہی ہے: مَنْ يُّطِعِ الرَّسُوْلَ فَقَدْ اَطَاعَ اللهَ۔ یعنی جو رسولؐ کی اطاعت کرتا ہے وہ دراصل اللہ کی اطاعت کرتا ہے۔ اس اعتبار سے قرآن وسنت ایک چیز ہے، قرآن کا قرآن بتانا اور حدیث کا حدیث بتانا دونوں رسول عربی کی زبان ترجمان سے معلوم ہونا ممکن ہوا، عمل کے اعتبار سے اگر پیغمبر آخر الزمان صلی اللہ علیہ وسلم کی زندگی میں کوئی حکم اس کی زبان مبارک سے سنا جائے، تو اس کا درجہ قرآن کے بالکل برابر ہوگا، ایسے حالات میں کوئی شخص یہ کہے کہ قرآن چونکہ اللہ کا حکم ہے اس کی تعمیل تو ضروری ہے اور سنت آنحضرتؐ کا انسانی حکم ہے، اس پر عمل کرنا چنداں ضروری نہیں،

ظاہر بات ہے کھلی گمراہی اور بے دینی ہے۔ دراصل حدیث کی حیثیت جس وجہ سے کم ہو جاتی ہے وہ یہ کہ قرآن کی تدوین وتحفیظ اور ایک نسل سے دوسری نسل تک پہنچانے کا انتظام رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی نگرانی میں کرایا اور اس کے ایک ایک حرف کو امت تک پہنچایا ہے، اس لیے یہ ہر قسم کے شک وشبہ سے بالاتر ٹھہرا، جہاں تک حدیث کا تعلق ہے وہ علمی ورثہ اس شان سے محفوظ نہ رہ سکا، جس طرح قرآن کریم کی حفاظت کا تکوینی انتظام ہوا، اس کے باوجود حدیثوں کی تدوین وصحت معلوم کرنے کے لیے جو عقلی ونقلی پیمانے وضع کیے گئے اور ''علم مصطلح الحدیث'' کی ایجاد سے اس ذخیرہ علمی کی جو تطہیر عمل میں آئی، اس بنیاد پر کہا جا سکتا ہے کہ حدیث کی کم ترین درجے کی کتاب کو پورے اعتماد کے ساتھ دوسری قوموں کے مستند ترین کتابوں پر ہر لحاظ سے ترجیح وتفوق حاصل ہے، یوں حدیث کی حجیت ایک ناقابل انکار حقیقت ہے۔

شاہ صاحب حجۃ اللہ البالغہ کے مقدمہ میں قرآن کے بیان اور تشریعی حیثیت کو بڑے وقیع انداز میں بیان کرتے ہیں، سنت کی اس حیثیت کی وجہ سے وہ تتبع احادیث کو مسلمانوں کا اہم ذریعہ قرار دیتے ہیں، وہ لکھتے ہیں:

ان عمدة العلوم اليقينية و مبنى الفنون الدينية و اساسها هو علم الحديث الذى يذكر فيه ماصدر من افضل المرسلين صلى الله عليه وسلم من قول اوفعل او تقرير فهى مصابيح الدجى و معالم الهدى و بمنزلة البدر المنير من انقاد لها و وعى فقد رشد و اهتدىٰ. (۲۴۹)

ترجمہ: علم یقینیہ میں قابل اعتماد اور ان کا سردار اور فنون دینیہ کا پایہ اور اس کی بنیاد علم حدیث ہی ہے، جس میں افضل المرسلین صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشادات، آپؐ کے کئے ہوئے کام اور تائیدات بیان کی جاتی ہیں، پس احادیث شریف تاریکی میں روشن چراغ، ہدایت کی واضح علامات اور تمام علوم میں بمنزل چودھویں چاند کے ہیں، جس نے ان کا اتباع کیا اور انہیں محفوظ کیا اس نے رشد وہدایت کی راہ پائی اور وہ بے حساب

بھلائی سے سرفراز کیا گیا۔

شاہ صاحب نے بالا عبارت میں سنت کو نہ صرف قرآن کریم کے ہم پلہ قرار دیا بلکہ عبارت کے آخر میں ''او اکثر'' کہہ کر سنت کی مستقل حجیت پر مہر ثبت کر دی، شاہ صاحب جمہور علماء کی طرح ارشادات نبوی کو وحی خفی قرار دیتے ہیں، آپ علیہ السلام کے اجتہادات کو معصوم عن الخطاء قرار دیتے ہیں، سنت کی اس حیثیت کو مدنظر رکھ کر وہ انہیں مناسب مقام دیتے ہیں۔ شاہ صاحب کا بیان ہے:

مقرر درمیان اهل اسلام آنست که بعد وضوح طلب ومنع از آنحضرت محل توقف نماند، وواجب میشود امتثال بآں اعتقادًا وعملاً، زیرا که آں مستند است بوحيِ ظاهر یا باجتهادے که مقرر داشته شد وآں بوحی باطن است(۲۵۰)

شاہ صاحب کے بیان کردہ تمام دلائل سے یہ بات واضح ہوگئی کہ سنت کی تشریعی حیثیت مسلّم ہے، خود فہمِ قرآن کا بھی سنت پر توقف ہے، لہٰذا معرفتِ شرائع کی حیثیت سے بھی اس کی استقلالی حیثیت میں شک کی گنجائش نہیں۔ شاہ صاحب لکھتے ہیں:

لاسبیل لنا الی معرفة الشرائع والأحکام الا خبر النبی صلی الله علیه وسلم (۲۵۱)

خلاصۂ بحث:

☆ ان بالا تمام روایات سے یہ مطلب بالکل واضح ہے، کہ شاہ صاحب سنت کو مستقل فقہی مأخذ مانتے ہیں، وہ آنحضرتؐ کے احوال وافعال، تقریرات کو شرعی حجت مانتے ہیں۔

☆ جو لوگ پیغمبر علیہ السلام کی حیثیت سے واقف نہیں، وہ اگر قرآن حکیم میں تدّبر و تفکّر کریں، تو انہیں معلوم ہو جائیگا، کہ پیغمبر علیہ السلام کی حیثیت محض پیغام پہنچانے والے کی نہیں، بلکہ وہ مطاع، امام، قاضی، حاکم اور حَکَم وغیرہ بہت سی صفات کے حامل

ہیں، اس لئے لازماً ماننا پڑے گا کہ دین کے سلسلے میں رسول اللہ کا ہر امر و نہی، ہر حکم و فیصلہ اور ہر قول و عمل ناطق واجب التسلیم اور لازم ہے۔ حجیت حدیث کے منکرین یا تو علمِ مصطلح الحدیث سے واقف نہیں یا انصاف کی راہ سے اغماض کرتے ہیں۔

شاہ صاحب نے علمِ حدیث کو کیوں اپنی توجہ کا مرکز بنایا اور علمِ حدیث کو آپ نے کن بنیادوں پر عام کرنے کی کوشش کی، اس حوالے سے اگر اس وقت کے حالات کا جائزہ لیا جائے تو یہی بروقت فیصلہ محسوس ہونے لگتا ہے۔ شاہ صاحب کو حالات کی نزاکت کا بخوبی احساس تھا، ایک زوال پذیر جماعت کو اس کی عظمت رفتہ پر متمکن کرنے کے لئے قرآن حکیم کے بعد علم حدیث کا احیاء اور اس کی مناسب ترویج و اشاعت ناگزیر تھی، حدیث سے متعلق جو شبہات پیدا کئے گئے، صحیح و غیر صحیح احادیث کی مناسب تقسیم کی ضرورت کا احساس ہو رہا تھا، لہٰذا علم کے دو بڑے ذرائع قرآن و حدیث پر جدید خطوط سے کام کرنے کی طرف شاہ صاحب نے توجہ دی، اور اس مقصد کے لئے آپ نے برصغیر میں ''دار الحدیث'' کی سنگ بنیاد رکھی جسے آپ نے پایہ تکمیل تک پہنچایا۔

شاہ صاحب علمِ حدیث کو چار درج ذیل انواع میں تقسیم کرنے کے قائل ہیں:

پہلی نوع:

فن روایت حدیث ہے، جس میں احادیث مع سند روایت کر کے حدیث کا درجہ متعین کیا جاتا ہے، کہ حدیث صحیح ہے یا ضعیف، مشہور ہے یا غریب، مستند ہے یا مرسل، مرفوع ہے یا موقوف، اس فن پر اسلامی لائبریری مالا مال ہے۔

دوسری نوع:

فن غریب الحدیث، جس میں احادیث کے نامانوس الفاظ کے معانی اور مشتبہ کلمات کا اعراب و مقصد وغیرہ بیان کیا جاتا ہے۔

تیسری نوع:

فقہ السنہ، جس میں احادیث شریف سے مستنبط ہونے والے مسائل شرعیہ بیان کئے

جاتے ہیں، قرآن کریم کی پانچ سو آیات ہیں، جن سے مسائل شرعیہ مستنبط ہوتے ہیں، اس فن کا نام ''احکام القرآن'' ہے اور تقریباً تین ہزار احادیث شریفہ ہیں، جن سے احکام دینیہ مستنبط ہوتے ہیں، اس فن کا نام ''فقہ السنۃ'' ہے، قرآن وسنت کے علاوہ اجماع امت اور قیاس سے جو مسائل مستنبط کئے جاتے ہین، اس کا نام ''علم الفقہ'' ہے۔

چوتھی نوع:

علم اسرار دین کا ہے، جو شاہ صاحب کا ہردلعزیز موضوع ہے، جس میں اعمال اسلامیہ اور احکام دینیہ کے رموز واسرار بیان کئے جاتے ہیں، جسے عرف عام میں ''حکمت شرعیہ'' سے یاد کیا جاتا ہے۔

علم الحدیث کے دو شعبے:

عام طور پر مطالعہ حدیث کے حوالہ سے روایۃ الحدیث اور درایۃ الحدیث کی تقسیم متداول ہے؛ روایت الحدیث میں شیخِ حدیث یا محدّث کے فرائض میں روایات کی تصحیح وتضعیف، اتصال وانقطاع، رجال کی توثیق وتعیین وغیرہ کے مباحث شامل ہوتے ہیں، درایۃ الحدیث سے دراصل ایک فقیہ کی حدودِ حکومت (Domain) کی ابتدا ہوتی ہے، احادیث کا تضاد و تطابق ''نسخ وتطبیق'' احادیث سے استنباطِ احکام، غیر مصرح بالنص احکام کا قیاسِ صحیح سے استخراج اور احکامِ شرع کا فرض، سنت، استحباب، مباح، مکروہ، حرام کی شکل میں تفریع ایک فقیہ کے فرائض وخدمات میں شامل ہیں۔

واضح ہو مقالہ کا موضوع فقہ السنۃ ہے، البتہ مقالہ کے اس حصہ میں ''فقہ کا ماٗخذ ثانی سنتِ نبوی'' کے حوالے سے جن جن جہات کی تفحص کو بطورِ اہداف مقرر کئے گئے ہیں، ان کے عنوانات کچھ یوں ہیں۔

مقالے کے اس حصے کے اہداف:

پچھلے صفحات میں فقہ اسلامی کے ماٗخذ اول قرآن حکیم سے متعلق بحث کی گئی، یہاں فقہ اسلامی کے دوسرے ماٗخذ سنتِ نبوی کے نتائج تک پہنچنے سے پہلے دراصل قرآنِ حکیم کی طرح

سنت میں بھی شاہ صاحب مخصوص نظر رکھتے ہیں، آثار یہ پتہ دیتے ہیں کہ نہ صرف شاہ صاحب نصوصِ قرآن وسنت کے اصول میں بلکہ ان سے ماخوذ عقلی مصادر ومنابع شریعت یعنی اجماع و قیاس میں بھی کئی لحاظ سے وہ اپنے اجتہادانہ ومتفردانہ اصول کے حامل ہیں، ان امتیازی اصولوں ہی کی بنیاد پر وہ فروعی مسائل میں ایک متوازن شاہراہ نکال گئے ہیں، ایک مجتہد کے لئے یہ کوئی معیوب امر نہیں ہے، بلکہ ہر ماہر اپنے میدان میں کچھ امتیازی آثار بطورِ پہچان چھوڑ جاتے ہیں، یہیں نشانات ہی ان کا طرۂ امتیاز ہوتے ہیں، لہٰذا فقہ اسلامی کے دوسرے ماٗخذ سنت سے متعلق شاہ صاحب کے امتیازی افکار کا قدرے تقابلی انداز میں تحقیقی جائزہ پیش کیا جاتا ہے، آئندہ تحقیقی مضمون میں سنت کے جن موضوعات کو زیرِ بحث لایا گیا ہے، ان میں شاہ ولی اللہ کی نظر میں اقسامِ حدیث، خبرِ واحد کی قبولیت وعدم قبولیت، رفعِ تعارضِ حدیث، سنت کی تشریعی وغیر تشریعی تقسیم، نقل الروایۃ باللفظ ونقل الدرایہ بالمعنیٰ، طبقاتِ کتبِ حدیث اوراس میں مؤطا امام مالک کے مقام سے متعلق وقیع مباحث شامل ہیں۔

مقالہ کا یہ حصہ مصادرِ شرع، اجماع اور قیاس کے مباحث کا احاطہ کرتے ہوئے ان کے اِن حوالوں سے نادر افکار پر منتج کرتا ہے، لہٰذا حسبِ ترتیبِ بالا پہلے اقسامِ حدیث، خبرِ واحد کی قبولیت وعدمِ قبولیت اور رفعِ تعارض حدیث سے تحقیق کا آغاز کرتے ہیں۔

اقسام حدیث، خبرِ واحد کی قبولیت اور رفعِ تعارضِ احادیث

(شاہ ولی اللہ کی نظر میں)

گذشتہ بحث سے اس بات کی تنقیح ہوئی، کہ سنت کی حجیت مسلّم ہے اور اس کی مستقل تشریعی حیثیت شک وشبہ سے بالا ہے، سنت اور حدیث کے درمیان فرق کو ملحوظ رکھتے ہوئے، یہ واضح ہے کہ ہر قسم کی حدیث کو نہ تو قبول کیا جاسکتا ہے اور نہ رد کیا جا سکتا ہے، انصاف یہ ہے کہ ہر حدیث کو اس کا مرتبہ ومقام دیا جائے اور اس کے حسبِ حال فیصلہ صادر کیا جائے، یہ بالکل واضح ہے کہ خبر جو تین یعنی آحاد، مشہور اور متواتر طرق پر روایت ہوسکتی ہے، ان میں سے ہر ایک قسم کا حکم مختلف ہے، زیر بحث مضمون میں حدیثوں کی اقسام اور ان کے حکم کے بارے میں شاہ ولی اللہ کا نظریہ واضح کرنا ہے، نیز رفعِ تعارضِ حدیث جبکہ وہ قیاس سے معارض ہو جائے تو اس سے مخلص کی کیا راہ ہے؟ کے ساتھ ساتھ یہ کہ خبرِ واحد کی قبولیت جو اہل علم کے ہاں معرکۃ الآراء مسئلہ ہے، کے بارے میں شاہ صاحب کا نظریہ کیا ہے۔ شاہ صاحب چونکہ معتدل حنفی مسلک کے پیرو ہیں، اس طور پر خبرِ واحد کی قبولیت وعدم قبولیت سے احناف کی بھی نمائندگی ہو جاتی ہے، حدیثوں کے باب میں شاید مشکل ترین فن حدیث کی تنقیح کا ہے اور مختلف احادیث کی تطبیق، ان سے استخراج مسائل اور ان کے تقاضے پر عمل کرنا اور ان کی حیثیت کا فیصلہ صادر کرنا صعب ترین میدان ہے۔ اس میدان میں بڑی مشکل یہ سامنے آتی ہے کہ فقہاءِ اسلام جب دوسری صدی ہجری میں منصہ شہود پر آئے، تو اس وقت چونکہ فقاہت اور تحدیث کوئی الگ الگ شعبے نہ تھے، بلکہ اس وقت ایک عالم بیک وقت تینوں علوم یعنی قرآن، حدیث اور فقہ کا جامع ہوتا تھا، یہ حضرات سنت سے استنباط بھی کرتے تھے اور سنت کی صحت جانچنے کے فن میں بھی یکتائے روزگار تھے، ان کے اپنے اپنے اصولِ استنباط تھے، امام ابوحنیفہؒ اور امام شافعیؒ کی شخصیات اور ان

کی کتب آج بھی اس امر پر شاہد عدل ہیں۔(۲۵۲)

تیسری صدی ہجری میں جب محدثین کا گروہ ایک علیحدہ شکل میں نمودار ہوا، اور احادیث کی تدوین کا ایک لحاظ سے نئے سرے سے آغاز ہوا۔تو بعض اصول تو انہوں نے سابقہ فقہاء کے ہی اختیار کئے رکھے اور بقیہ کچھ اصول انہوں نے خود وضع کیئے۔

علماء اصول اور محدثین کے طرقِ تنقیح روایات میں تنوع:

محدثین نے فقہاء کی روایتوں کو قبول کرنے میں فراخی اور وسعت نظری کا مظاہرہ کیا، دراصل فقہاء اور محدثین مقاصد کے اعتبار سے مختلف تھے، فقہاء روایات پر اجتہادی نظر ڈالنے سے پہلے حدیثوں کی صحت جانچتے تھے، اور پھر احادیث سے استنباطِ مسائل کرتے تھے، استنباطِ مسائل میں فقہاء اس چیز کو مدِ نظر رکھتے تھے، کہ صحابہ کا اس حدیث پر عمل ثابت ہے یا نہیں؟ کیا حدیث صحابی نے خود رسول اللہؐ سے سنی ہے یا کسی دوسرے صحابی کے واسطے سے وہ حدیث بیان کرتا ہے؟ کیا حدیث کا مفہوم تو خاص نہیں؟ کیا حدیث قرآن یا عقل سلیم سے معارض تو نہیں؟ راوی معروف فی الفقہ ہے یا نہیں؟ الغرض فقہاء کرام حدیث کے ان تمام پہلوؤں کو مدِ نظر رکھ کر کسی حدیث کے بارے میں فیصلہ کرتے تھے، جبکہ محدِثین کے مقاصد میں صرف اور صرف حدیث کی صحت وضعف کی حیثیت متعین کرنا تھی اور بس۔ ان کی ذمہ داری محدود درجہ میں حدیث کی سند اور متن کے جانچنے اور رد وقبول سے تھا۔(۲۵۳)

چونکہ فقہاء ومحدثین کے مقاصد مختلف تھے، اس لئے نہ صرف حدیثوں کے رد وقبول میں ان کے اصول مختلف ہوئے بلکہ اور بھی کئی لحاظ سے مثلاً رواۃ کی جانچ پرکھ، اقسام حدیث وغیرہ کے لحاظ سے بھی دونوں طبقوں میں تنوع کے مظاہر دیکھنے میں آئے، اس تنوع کی ایک واضح مثال حضرت ابوہریرہ کی مرویات ہیں، محدثین کے ہاں حضرت کثیر الروایہ صحابی ہیں، جبکہ فقہاء خصوصاً احناف کے ہاں چونکہ وہ غیر فقیہ صحابی ہیں، لہذا ان کی مرویات بعض شرائط کے ساتھ مقبول ہیں، مطلقاً نہیں۔(۲۵۴)

تقریباً یہی حال حدیث کی تقسیمات کا ہے، فقہاء نے اپنی کتب میں ''باب السنۃ'' کے ذیل میں حدیث کی لاتعداد اقسام کے برعکس کچھ بنیادی اور ذیلی قسمیں لکھیں ہیں، اس موقع پر

بطور شاہد امام سبکیؒ کی عبارت نقل کرتے ہیں جس سے ایک طرف اقسامِ حدیث کی تفہیم حاصل ہو جائے گی اور دوسری طرف فقہاء اور محدثین کے منہجِ عمل کا اندازہ ہو جائے گا۔ علماء کا لکھنا ہے:

والمرسل عند جمهور المحدثين هو ان يترك الراوی ذكر الواسطة بينه وبين المروی عنه مثل ان يترك التابعی ذكر الواسطة بينه وبين رسول اللهؐ كقولِ سعيد بن المسيب قال رسول الله اما اذا سقط واحد قبل التابعی فيسمیٰ منقطعاً وان سقط اكثر سمیٰ معضلاً و عند الاصوليين المرسل قول من لم يلحق النبی صلی الله عليه وسلم سواءً كان تابعياً ام من تابع التابعين والی يومنا هذا فتفسير الاصوليين اعم من تفسير المحدثين (۲۲۵)

ترجمہ: مرسل جمہور محدثین کے نزدیک ایسی حدیث ہے، جس میں راوی وہ واسطہ جس سے اس نے حدیث سنی ہے، ساقط کر دے، جیسے کوئی تابعی مثلاً سعید بن المسیبؓ کہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا، اور اگر کوئی راوی تابعی سے پہلے ساقط ہوتا ہے تو وہ حدیث منقطع ہے، اور اگر راوی ایک سے زیادہ ساقط ہو جائے تو وہ حدیث معضل ہے، لیکن علماء اصول کے نزدیک ہر وہ حدیث جس کی سند رسول اللہ تک نہ پہنچے، مرسل ہے، چاہے اس کی سند میں تابعی ساقط ہو یا تبع تابعی وغیرہ، مرسل کی جو تعریف علماء اصول نے کی ہے، وہ محدثین کی تعریف سے زیادہ وسعت رکھتی ہے۔

بالا عبارت سے یہ واضح ہے کہ علماء اصول فقہ اور محدثین کے بیان کردہ اقسام حدیث، اصطلاحاتِ حدیث باہمی طور مختلف ہیں، واضح ہے کہ حدیث مرسل علماءِ اصولیین کے ہاں وہ ہے کہ جس کی سند آنحضرت تک نہ پہنچے، جبکہ محدثین کے ہاں اگر تابعی صحابی کا واسطہ چھوڑ کر سند کو رسول اللہ تک پہنچاتا ہے تو وہ ارسال کر رہا ہے۔ برصغیر کے مشہور حنفی عالم، ملا جیون علماءِ

اصولیین اور محدثین کے درمیان تقسیماتِ حدیث کے ذیل میں تنوع پر یوں بحث کرتے ہیں:

والسنة اربعة اقسام الى اربعة تقسيمات وتحت كلِ تقسيم اقسام متعددة وهذا على طبق اصول الفقه لا اصول الحديث وان اشتركا في بعض الاسامي والقواعد (۲۵۶)

یہ امر پایہ ثبوت کو پہنچتا ہے، کہ علمائے اصولیین اور محدثین کے درمیان حدیث کی اصطلاحات وتقسیمات میں جوہری اختلافات موجود ہیں، اس کے باوجود باعثِ حیرت امر یہ ہے کہ علماء اصولیین، محدثین کی اصطلاحات اکثر مواقع پر اطلاق کرتے رہتے ہیں، شاید اس کی مناسب توجیہ یہ ہوسکتی ہے کہ بعض مواقع پر ان دونوں طبقوں کی اصطلاحات لفظی اشتراک اختیار کر جاتے ہیں، چونکہ دونوں کا میدان ایک ہے، لہذا فرق کرنا مشکل ہو جاتا ہے۔

اس طویل بحث چھیڑنے کی ضرورت ایک تو اصطلاحاتِ حدیث سے متعلق یہ پس منظر بیان کرنا مطلوب تھا، کہ اصطلاحات میں تنوع کی صورت میں الجھن سے بچاؤ کا سامان ہو سکے، دوسرا یہ کہ شاہ صاحب خود علماء اصول فقہ میں سے ہیں یا محدثین میں سے، اغلب یہ ہے کہ آپ کی حدیثی خدمات میں شک نہیں تاہم آپ کے قلم نے فقہی میدان میں خوب جولانی دکھائی، اس لئے آپ کو علماء اصولیین کے گروہ میں سے گردانناانصاف کا تقاضا ہے۔

اصولیین کے ہاں خبر کی تقسیم اور ہر ایک کا حکم:

اصولیین کے ہاں روایت کے لحاظ سے حدیث یا خبر کی تین قسمیں ہیں: متواتر، مشہور اور آحاد۔ متواتر وہ حدیث کہلاتی ہے جس کا یقینی ہونا بالکل ظاہر ہو، یعنی اسے اتنے کثیر التعداد راویوں نے روایت کی ہو جن کا کسی جھوٹی بات پر متحد ہو جانا ممکن نہ ہو، جبکہ مشہور حدیث ایسی حدیث کو کہتے ہیں جسے صحابہؓ کے زمانے میں تو ایک یا دو نے روایت کیا ہو لیکن بعد میں وہ اس قدر مشہور ہوگئی ہو کہ اسے کثیر التعداد راوی روایت کرتے رہے ہوں، جبکہ خبرِ واحد ایسی حدیث کو کہا جاتا ہے، جو متواتر اور مشہور سے کم درجہ کی ہو۔ (۲۵۷)

شاہ ولی اللہؒ کے ہاں اقسام حدیث اور ہر ایک کا حکم:

شاہ صاحب احادیث نبویؐ کی روایت کی دو صورتیں بیان کرتے ہیں۔

(۱) روایت باللفظ (۲) روایت بالمعنیٰ

روایت باللفظ کے اعتبار سے شاہ صاحب حدیث کی حصر درج ذیل سات اقسام میں کرتے ہیں:

اخبار اهل ملل ازائمه خود دو قسم باشند، نقل لفظ صاحب ملت وآں چند قسم می باشد، متواتر ومستفیض ومشهور و خبر صحیح و حسن و غریب و ضعیف، عقل حصرمی کند اخبار لفظی را در ایں اقسام (۲۵۸)

شاہ صاحب کے بیان کردہ اقسام حدیث اوران میں سے ہر ایک حکم کے بارے میں تفصیل درج ذیل ہے۔

(الف) خبر متواتر کی تعریف اوراس کا حکم:

تواتر لغۃً ایک شئی کا ایک دوسرے کے بعد وقفہ کے ساتھ آتے رہنا ہے، خبر متواتر کی اصطلاحاً تعریف صاحبِ نورالانوار کی نظر میں یہ ہے:

هوالخبر الذی رواه قوم لا یحصیٰ عددهم ولایتوهم توطنهم علی الکذب لکثرتهم وتباین اماکنتهم (۲۵۹)

یہ ایک ایسی حدیث ہے جسے اس قدر لوگوں نے روایت کی ہو جن کے بارے میں عقل، ان کی کثرتِ تعداد اوران کے بُعدِ مکانی کی وجہ سے اس بات کو محال سمجھے کہ وہ کسی جھوٹی بات پر متفق ہو گئے ہیں۔

خبر متواتر جو حدیث کی معتمد ترین شکل ہے، کے بارے میں شاہ صاحب کا بیان ہے:

معنی تواتر آنست که جماعت عظیمه که تواتر ایشان عادۃً بر کذب ممتنع باشند بحس ادراک کرده باشندے

چیزے را و خبر دھندہ از ادراک خویش. (۲۶۰)

شاہ صاحب نے تواتر کی تعریف میں "بحس ادراک کردہ باشند" کا اضافہ کر کے نہ صرف نظری طور پر اس کے موجبِ یقین ہونے کے بارے میں تصریح کی بلکہ اس کی مناسب ترین عقلی توجیہ پیش کی اور بتایا کہ تواتر سے ایسا یقینی علم حاصل ہوتا ہے جیسے کہ کوئی کسی چیز کو محسوس کر کے حاصل کرے۔

خبر متواتر کا حکم:

شاہ صاحب خبر متواتر کی تعداد بیان کرنے سے خاموش ہیں، البتہ اس کے نتیجہ میں حاصل شدہ علم کی تصریح کرتے ہیں:

لیس میزان التواتر عدد الرواۃ ولا حالھم ولکن الیقین الذی یعقبہ فی قلوب الناس (۲۶۱)

اس کا مقصد یہ ہے کہ خبرِ متواتر سے علمِ یقین حاصل ہوجاتا ہے، یہ ایسا علم ہے جیسے دیکھی ہوئی اور حس سے محسوس کی ہوئی کسی چیز کی علم حاصل ہوجاتی ہے۔ البتہ امام غزالی اسے نظری علم مانتے ہیں۔

قرۃ العینین میں لکھتے ہیں:

چوں ھمہ ایں طریق جمع کنیم متواتر باشد بالمعنیٰ و دال باشد بالقطع (۲۶۲)

شاہ صاحب خبر متواتر کی چند مثالیں بیان کرتے ہیں:

المتواتر لفظاً کالقرآن العظیم و کنبذ یسیر من الاحادیث منھا قولہ علیہ السلام انکم سترون بکم ستکون فتنۃ القاعد فیھا خیر من القائم خیر القرون قرنیٰ ثم الذی یلونھم (۲۶۳)

المختصر بالا تحقیق کے نتیجے میں خبرِ متواتر سے متعلق شاہ صاحب کے نظریات کا ایک خاکہ سامنے آتا ہے، وہ خبر متواتر سے علم یقینی کے حصول کی تصریح کرتے ہیں، یہ علم کا اعلیٰ درجہ ہے۔

موجودہ زمانے میں اس علم کی مثال ریاضی، سائنس اور جملہ تاریخی حقائق ہیں، جن کے نتائج سے یقینِ کامل حاصل ہو جاتا ہے، عام اصولیین خبر متواتر کے نچلے درجہ کو خبر مشہور سے یاد کرتے ہیں، مگر یہ شاہ صاحب کا انفراد ہے کہ وہ خبرِ متواتر اور مشہور کے درمیان بھی ایک واسطہ مانتے ہیں اور وہ اسے ''خبر مستفیض'' کہتے ہیں، اس کی قدرے وضاحت یہ ہے:

ب۔ خبر مستفیض کی تعریف اور اس کا حکم:

خبر مستفیض کی تعریف کرتے ہوئے شاہ صاحب لکھتے ہیں:

اما المستفیض باللفظ فاعنی به الحدیث الذی یرویه عنهٗ ثلاثة الصحابة او اکثر (۲۶۴)

ترجمہ: مستفیض باللفظ سے مراد ایسی حدیث ہے، جسے تین یا تین سے زیادہ صحابہ پیغمبر علیہ السلام سے روایت کریں۔

شاہ صاحب سے حجۃ اللہ البالغہ میں جو تعریف خبرِ مستفیض کی منقول ہے وہ یہ ہے:

ماروا ہ ثلاثة من الصحابة فصا عداً ثم لم یزل یزید الرواۃ إلی الطبقة الخامسة (۲۶۵)

شاہ صاحب، کے نزدیک مستفیض و متواتر میں بنیادی فرق یہ ہے کہ خبر مستفیض میں قرنِ اول میں تین صحابہ کا ہونا ضروری ہے، قرنِ ثالث تا قرنِ خامس اگر ان راویوں کی تعداد بڑھ بھی جائے، تو اس کا اعتبار نہیں۔ جبکہ خبر مشہور وہ ہے جسے ایک یا دو صحابہ نے قرنِ اول میں روایت کی ہو، خواہ قرنِ ثانی میں تواتر کے درجے تک کیوں نہ پہنچے۔

موجب حیرت امر یہ ہے کہ شاہ صاحب خبرِ متواتر کے بعد کبھی تو خبرِ مشہور کا نام لیتے ہیں اور کبھی مستفیض کا، اس میں تو شک نہیں کہ خبرِ مشہور ہو یا خبرِ مستفیض، دونوں میں ایک بھی تواتر کے درجے کو نہیں پہنچ پاتا، سوال یہ ہے کہ ان دونوں میں سے ملحق بالتواتر خبرِ مشہور ہے یا خبرِ مستفیض؟ حجۃ اللہ البالغہ میں شاہ صاحب کی تصریح یہ ہے: **وغیر المتواتر اعلیٰ درجاته المستفیض** (۲۶۶) یہی وجہ ہے کہ ''التفہیمات الالہیۃ'' میں مستفیض کو ملحق بالتواتر لکھا ہے۔

امام شاہ ولی اللہؒ کا بیان ہے:

فکانت الاحادیث المستفیضة من هذا الوجه متواترًا و منحقًا بالتواتر (۲۶۷)

اس کا مطلب یہ ہے کہ خبرِ متواتر سے خبرِ مستفیض سنداً اضعف ہوتی ہے، اس سوال کا جائزہ کہ خبرِ مستفیض کا حکم کیا ہے، اس کی تفصیل خبرِ مشہور کی تعریف کے بعد آئے گی:

ج۔ خبر مشہور اور اس کی تعریف:

امام بزدوی خبر مشہور کی تعریف کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

المشهور کان من الآحاد فی الاصل ثم انتشر فصار ینقله قوم لا یتوهم تواطئهم علی الکذب وهم القرن الثانی بعد الصحابة رضی الله عنهم ومن بعدهم (۲۶۸)

ترجمہ: دراصل خبر مشہور میں ابتداء سے ایک یا دو صحابی روایت کرتے ہیں اور بعد کے ادوار میں وہ درجہ تواتر کو پہنچتا ہے۔

احناف کے نزدیک خبرِ مشہور سے علم طمانیت حاصل ہوتا ہے۔ علامہ جصاصؒ کے مطابق چونکہ خبر مشہور خبر متواتر کی ایک قسم ہے لہٰذا اس سے علم یقین حاصل ہوتا ہے۔ علم طمانیت ظن سے بالاتر ہے، یقین سے کم تر ہے، یہ علم ظن غالب ہے، جو علم یقین کے قریب قریب ہے، پھر ان دونوں اخبار میں سے چونکہ خبرِ مستفیض کا درجہ مشہور سے اعلیٰ ہے۔ لہٰذا مستفیض سے حاصل شدہ علم کا درجہ بھی خبر مشہور سے بلند تر ہوگا۔ خبر مستفیض و خبر مشہور کی معین تعداد کے بارے میں شاہ صاحب خاموش ہیں، البتہ اس حوالہ سے وہ ایک جملہ دھراتے ہیں:

وهی کثیرة موجودة فی کل باب من ابواب الفقه والسیرة (۲۶۹)

خبر کی بلحاظ روایت تقسیم کی تیسری نوع خبرِ واحد ہے، یہ خبر کی ادنیٰ صورت ہے۔

علماء کے ہاں خبرِ واحد کی قبولیت و عدم قبولیت کے حوالہ سے اختلاف بھی پایا جاتا ہے، اس لئے یہ بحث قابلِ توجہ ہے، علمائے احناف اور شاہ ولی اللہ خبرِ واحد کی تعریف اور اس سے استدلال کرنے سے متعلق یوں لکھتے ہیں:

د۔خبر واحد کی تعریف اور اس کا حکم:

لغوی لحاظ سے لفظ آحاد مادہ واحد سے مشتق ہے، اہل لغت کے نزدیک واحد اور آحاد میں کوئی فرق نہیں، آحاد احد کی جمع ہے، جیسے بطل کی جمع ابطال ہے اور یہ لفظ دو ھمزوں کے ساتھ أأحاد تھا، پھر ایک ہمزہ کو لفظ آدم کی طرح الف میں تبدیل کر دیا گیا، اور آحاد کے ہمزہ کو واؤ میں تبدیل کر کے اسے واحد بھی کہا جاتا ہے، لفظ آحاد و واحد دونوں ایک ہی معنوں میں مستعمل ہے، لغت میں ان سے مراد ایسی شے ہے جس کا کوئی جزو نہ ہو۔ لفظ احد اللہ تعالیٰ کے اسماء میں سے ایک اسم ہے جس کا معنی یگانہ و یکتا ہے۔(۲۷۰)

خبرِ واحد کی اصطلاحی تعریف:

خبر واحد کی اصطلاحی تعریف میں علماءِ اصول کے مابین اختلاف پایا جاتا ہے اور اس اختلاف کی بنیادی وجہ سنت کی قسموں میں اختلاف ہے۔ احناف سنت کو تین اقسام یعنی متواتر، مشہور اور آحاد میں تقسیم کرتے ہیں، لیکن جمہور سنت کے بنیادی اقسام متواتر اور احاد بیان کرتے ہیں، ان کے نزدیک مشہور کو مستفیض بھی کہتے ہیں، مستفیض اور اس طرح کے جملہ اقسام خبر واحد میں شامل مانتے ہیں۔خبر واحد کی تعریف یہ کی گئی ہے:

هو كل خبر يرويه الواحد او الاثنان فصاعداً و لاعبرة للعدد
فيه بعد ان يكون دون المشهور و المتواتر (۲۷۱)

ترجمہ: وہ خبر جس کو ایک دو یا اس سے زیادہ راوی روایت کرتے ہیں اور اس میں راویوں کی کوئی تعداد معتبر نہیں، مگر یہ کہ وہ خبر مشہور اور متواتر کے درجہ تک نہ پہنچے۔شاہ ولی اللہ سے بھی خبرِ واحد کی یہی تعریف منقول ہے۔

خبر واحد شاہ صاحب کی نظر میں:

خبر کی سند کے لحاظ سے تقسیم میں ادنیٰ ترین درجہ خبرِ واحد کا ہے، شاہ صاحب احادیث کے انواع کے بارے میں ایک اصولی فیصلہ لکھتے ہیں:

فما كان اعلىٰ فى الطبقة الاولىٰ فانه يصل الى حد التواتر

وما دون ذالک یصل الی الاستفاضة ثم الی الصحة القطعية اعنی القطع الماخوذ فی علم الحديث المفيد للعمل. والطبقة الثانية الی الاستفاضة (۲۷۲)

دراصل شاہ صاحب نے بالا عبارت میں طبقات کتب حدیث کے ساتھ ساتھ حدیثوں کی تقسیم سے متعلق اصولی امر کو بیان فرمایا، انہوں نے صحت اور استفاضہ یعنی شہرت کی بنیاد پر حدیثوں کی طبقہ اولیٰ میں مؤطا امام مالک، بخاری اور مسلم شریف کو شامل کیا ہے، اس طبقۂ کتب حدیث میں تین اقسام کی حدیثیں پائی جاتی ہیں یعنی

اعلیٰ - متوسط - ادنیٰ

ان میں اعلیٰ درجہ خبرِ متواتر کا ہے، ایسی احادیث سے علم یقین حاصل ہوتا ہے، اس کا منکر دائرۂ اسلام سے خارج سمجھا جاتا ہے، متوسط یعنی جو مستفیض اور مشہور احادیث پر مشتمل ہیں۔ اس سے بھی ظن غالب حاصل ہوتی ہے، اور ادنیٰ درجہ کی احادیث یعنی اخبار آحاد ہیں، شاہ صاحب ان جیسی احادیث کا حکم یہ کہہ کر بیان کرتے ہیں او الظنیۃ۔ کتب حدیث کے دوسرے طبقہ مثلاً سنن ابی داؤد، جامع ترمذی، اور سنن نسائی میں اعلیٰ درجہ کی اقسام حدیث استفاضہ کی حد تک پہنچتی ہے اور مفید ظن ہوتی ہے۔

اخبار آحاد کا حکم کیا ہے؟ اخبارِ آحاد کی قبولیت کے شرائط کیا ہیں؟ اخبارِ آحاد اگر قیاس سے معارض ہو جائے اس سے مخلص کا کیا طریقہ ہے؟ ان سے علم کی کونسی قسم حاصل ہوتی ہے؟ اس کی تفصیل آئندہ آ رہی ہے۔

اخبار آحاد کے افادۂ علم سے متعلق مختلف اقوال اور شاہ صاحب کا نظریہ

امام احمد بن حنبل اور اہل ظواہر کے ہاں اخبار احاد مطلقاً موجب علم یقین ہے۔ اخبار آحاد قرینہ کی موجودگی میں مفید علم ہے، مطلقاً نہیں، نظام اور ان کے متبعین کا یہ مسلک ہے۔ بعض کا قول ہے کہ مخصوص سند مثلاً سلسلة الذهب حدیث مالک عن نافع عن ابن عمر والی روایت مفید علم ہے۔ شاہ صاحب اور احناف کے ہاں اخبار آحاد میں بعض مفید قطع و یقین ہیں، اور بعض مفید ظن، اس سوال کا جواب کہ کونسی جگہ خبر آحاد مفید قطع ہیں، کونسی جگہ مفید ظن؟۔

اس ضمن میں شاہ صاحب خود لکھتے ہیں کہ اگر قرائن پائے گئے تو خبر احاد خبر مشہور کی طرح موجب قطع ہوگا، اور اگر قرائن نہ پائے گئے تو خبر آحاد موجب ظن ہوگا۔ قرائن سے مراد خبر آحاد کا موافق قرآن ہونا، عقل سلیم کے مطابق اور اجماع سے عدم تصادم کا ہونا ہے۔

خبر واحد کی قبولیت کے شرائط:

تمام احناف اور شاہ ولی اللہؒ کے ہاں، چونکہ خبرِ واحد میں شبہ کا امکان موجود ہے، لہذا اس کی قبولیت کے لئے انہوں نے شرائط عائد کئے ہیں، یہ شرائط کچھ راوی سے متعلق ہیں اور بعض شرائط نفسِ خبر سے متعلق ہیں، راوی میں عقل، اسلام، عدالت اور ضبط جیسے ایجابی شرائط کا پایا جانا تو ہر حال میں ضروری ہیں، عقل کا معیار بلوغ و تکلیف ہے، اسی طرح سلبی طور پر راوی میں فسق، بدعت، جہالت، جنون، غفلت، سہو، لاپرواہی اور طفولیت جیسے عیوب سے مبرّا ہونا بھی ضروری ہے۔

ان مذکورہ شرائط کے ساتھ علماء اصولیین راوی کا معروف الذات ہونا ضروری قرار دیتے ہیں، معروف الذات سے مراد راوی کا ایسا ہونا ہے، جس کو فقہاء جانتے ہوں اور ان کی شخصیت ان پر مخفی نہ ہو، معروف راوی کو دو اقسام میں تقسیم کرتے ہیں (۱) معروف فی الفقہ (۲) غیر معروف فی الفقہ، اول الذکر سے مراد ایسا راوی ہے جو صرف الفاظ حدیث کا حافظ نہ ہو بلکہ اس کے مفہوم کو بھی سمجھتا ہو اور شریعت کی روح کو بھی سمجھتا ہو، جبکہ ثانی الذکر سے مراد ایسا راوی ہے جو صرف الفاظ حدیث کا حافظ ہو، اس تناظر میں خلفاء اربعہ، عبادلہ ثلاثہ، حضرت عائشہ اور بعض دوسرے اصحاب رسول ان کے نزدیک فقیہ ہیں، لیکن حضرت ابو ہریرہ اور انس بن مالکؓ وغیرہ علماء اصولیین کے ہاں غیر فقیہ ہیں، ان میں سے اول الذکر صحابہ سے مروی حدیث بلا تحقیق قبول کی جائے گی، لیکن ثانی الذکر طبقہ کی مرویات کو دیکھا جائے گا اگر وہ روایت قیاس کی مخالف ہوئی تو رد کی جائے گی اور اگر موافق رہی تو قبول کی جائے گی۔ (۲۷۳)

نفسِ خبر کی قبولیت کے شرائط:

راوی کی شرائط کی طرح نفسِ خبر کے بارے میں بھی علماء نے شرائط بیان کی ہیں، جسے

عقلِ انسانی کی تائید بھی حاصل ہے، یہ شرائط درج ذیل ہیں:

۱۔ خبر عقلِ سلیم کے مقتضیات کے مخالف نہ ہو: اگر خبر عقل کے خلاف ہو یعنی عقل سلیم اس کو تسلیم کرنے پر آمادہ نہ ہو، تو کوشش کی جائے گی کہ اس کی تاویل کی جائے، لیکن اگر یہ بھی ممکن نہ ہو تو وہ خبر رد کردی جائے گی۔ جیسے ایک حدیث ہے، عن ابی هريرة قال قال رسول الله ﷺ ان الله خلق الفرس فاجراها فعرقت فخلق نفسه منها (۲۷۴) اللہ تعالی نے گھوڑے کو پیدا کیا، پھر اس کو دوڑایا، پھر جب اس کو پسینہ آیا، تو اس پسینہ سے خود کو پیدا کیا۔ اس حدیث کو عقل سلیم کسی طرح سے قبول کرنے کے لئے تیار نہیں، لہذا خلافِ قیاس ہونے کی وجہ سے یہ حدیث رد کردی جائے گی۔

۲۔ خبر واحد قرآن مجید، سنتِ متواتر اور اجماع کے خلاف ہو: فقہ اسلامی میں قرآن، حدیث اور اجماع تینوں ایقان کے اعتبار سے خبرِ واحد سے قوی ہیں، اور اگر خبرِ واحد ان کی مخالفت کر رہی ہو تو یہ سمجھا جائے گا کہ یا تو اس حدیث کی کوئی بنیاد ہی نہیں یا پھر یہ حدیث منسوخ ہے، مثلاً تمام آیات جو ختم رسالت پر دال ہیں اور اجماع امت ہے، ان کے باوجود اگر کوئی شخص نبوت کا دعویٰ کرے اور کوئی خبر یا اثر اپنی تائید میں بیان کرے تو ایسی حدیث کو مردود سمجھا جائے گا، اسی طرح چوتھی مرتبہ شراب پینے والے کو قتل کردینے والی خبر اجماع صحابہ سے منسوخ ہے، جس میں صحابہ نے شربِ خمر کی سزا اسی کوڑے اجماعاً مقرر کی تھی۔

۳۔ خبر اشتہاری نوعیت کی ہو مگر اسے ایک راوی نقل کرے: ایسی خبر جس کے بارے میں ساری امت کو علم ہونا ضروری ہے لیکن اسے صرف ایک راوی روایت کرے تو ایسے معاملہ میں صرف ایک راوی کی خبر سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ اس کی کوئی بنیاد نہیں، کیونکہ اس کا علم تو ساری امت کے لئے لازم تھا۔

۴۔ ایک جم غفیر کے سامنے ہونے والے واقعہ کو ایک راوی نقل کرے: ایسی خبر جس کو عادۃً لوگوں کی کثیر تعداد کو روایت کرنا چاہئے تھا، مگر اس کا راوی فرد واحد ہے، تو یہ

اس روایت کے ضعف کی دلیل ہے۔

۵۔ خبر سے عقائد ثابت نہ ہوں: خبرِ واحد اسلامی عقیدہ کو ثابت نہ کر رہی ہو، کیونکہ یہ خبر موجب عمل تو ہے مگر موجب علم نہیں اور اس سے علم قطعی حاصل نہیں ہوتا، اس لئے اگر اس خبر سے کوئی عقیدہ ثابت ہو رہا ہو تو اس خبر کو رد کر دیا جائے گا۔

نفسِ خبر سے متعلق علماء اصولیین بشمول شاہ صاحب یہ بھی شرائط عائد کرتے ہیں، کہ حدیث عموم بلویٰ کے مخالف نہ ہو، ائمہ صحابہ اس کی مخالفت نہ کریں، راوی اپنی روایت شدہ خبر کا انکار نہ کرے، راوی خود اپنی روایت کردہ خبر کے خلاف عمل نہ کرے، اس طرح بعد کے محدثین بھی اس خبر پر طعن نہ کرے۔

خبرِ واحد سے متعلق بالا بحث میں اس امر کی تصریح ہوئی کہ اگر راوی ضبط وعدالت اور فقاہت کے ساتھ معروف فی الفقہ ہے مثلاً خلفاء اربعہ، عبادلہ ثلاثہ، معاذ ابن جبل، حضرت عائشہ میں سے کوئی اگر خبرِ واحد نقل کرے اور اس کی روایت قیاس سے معارض بھی کیوں نہ ہو، تو بھی اس کی روایت کو قیاس پر تقدم حاصل ہوگا۔ اگر کوئی راوی معروف فی الفقہ نہیں، صرف ضبط و عدالت کے ساتھ معروف ہے، تو اگر اس کی روایت من کل الوجوہ بھی قیاس سے معارض نہیں تو روایت مقبول ہے، اور اگر خبرِ واحد من کل الوجوہ قیاس سے متعارض ہے، تو اس میں مذاہب کی تفصیل یہ ہے۔

☆ امام مالک کے نزدیک قیاس خبرِ واحد پر مقدم ہے۔(۲۷۵)

☆ امام شافعی، امام احمد بن حنبل اور احناف میں سے امام کرخیؒ کے نزدیک خبرِ واحد قیاس پر مقدم ہے۔

☆ احناف میں سے عیسیٰ بن ابان کا مسلک یہ ہے کہ اگر راوی ضبط وعدالت کے ساتھ فقہ میں بھی معروف ہیں، تو اس کی روایت قیاس پر مقدم ہے، اور اگر ضبط وعدالت میں معروف ہے، فقہ میں معروف نہیں، تو قیاس مقدم ہوگا۔ مثلاً حدیث مصراۃ جسے امام بخاری نے حضرت ابو ہریرہ سے روایت کی ہے۔ روایت یہ ہے: قال رسول اللہ من اشتریٰ غنماً مصراۃً فاحتلبھا فان رضیھا امسکھا وَ ان

سخطها ففی حلبتها صاعُ من تمر (۲۷۶) جبکہ امام ترمذی اس حدیث کو یوں نقل کرتے ہیں: من اشتریٰ شاۃً فھو بالخیار ثلاثۃ ایام فان ردھا رد معھا صاعاًمن تمر لا سمرًا (۲۷۷) اس تفصیل کے بعد امام مالک، امام شافعی حدیث کے ظاہر پر عمل کرتے ہیں۔

امام یوسف اور ابن ابی لیلیٰ کہتے ہیں کہ مشتری کو خیار ہوگا اور وہ دودھ کی قیمت واپس کرے گا، امام ابوحنیفہ مشتری کے لئے خیار کے قائل نہیں۔(۲۷۸) المختصر احناف اس حدیث کو قبول نہیں کرتے، ان کے نزدیک اس کی وجہ یہ ہے کہ ابو ہریرہ اگر چہ ضبط وعدالت کے ساتھ معروف ہیں لیکن فقہ کے ساتھ معروف نہیں، چونکہ یہ حدیث من کل الوجوہ قیاس سے معارض ہے اس لئے وہ اس حدیث سے استدلال نہیں کرتے۔

شاہ ولی اللہؒ کا مسئلہ مذکورہ میں منفردانہ رائے:

جمہور احناف صورت مذکورہ میں جبکہ راوی غیر فقیہ ہو اور حدیث من کل الوجوہ معارضِ قیاس ہو، حدیث کو ترک کر کے قیاس کو مقدم مانتے ہیں، ان حضرات کی دلیل یہ ہے کہ ایسی صورت میں اگر حدیث کا اعتبار کیا جائے تو قیاس کی راہ ہمیشہ کے لئے مسدود ہو جائے گی۔

شاہ صاحب فقہاء کے اس اصل کی شدت سے نفی کرتے ہیں، وہ مذکورہ صورت میں بھی حدیث کو قیاس پر مقدم مانتے ہیں، اس سلسلہ میں جمہور فقہاء احناف پر شاہ صاحب کا نقد قابلِ ملاحظہ ہے:

> واعتذر بعض من لم یوفق للعمل بھذا الحدیث بضرب قاعدۃ من عند نفسه فقال کل حدیث لایرویه الا غیر فقیه اذا سد باب الرأي فیه یترک العمل به. (۲۷۹)

ایک اور جگہ شاہ صاحب لکھتے ہیں:

> ومنھا ان جماعۃ من الفقھاء زعموا انه یجوز ردحدیث یخالف القیاس من کل وجه فتطرق الخلل الی کثیر من الاحادیث الصحیحۃ کحدیث المصراۃ وحدیث القلتین

فلم یجد اهل الحدیث سبیلاً فی الزامهم الحجة الا ان
بینوا انها توافق المصالح المعتبرة. (۲۸۰)

قیاس کا حدیث پر تقدم کے حوالہ سے شاہ صاحب کو بڑی دقت محسوس ہوتی ہے، نہ معلوم کہ اس موقع پر خود امام ابوحنیفہ کے وہ اصول کہاں خفاء میں رہ گئے، جن میں انہوں نے خود لکھا ہے:

قال ابو حنیفة اذا قلت قولاً و کتاب الله یخالفه قال اترکوا قولی بکتاب الله، فقیل اذا کان خبر الرسولؐ یخالفه فقال اترکوا قولی بخبر رسول الله فقیل اذا کان قول الصحابة یخالفه فقال اترکوا قولی بقول الصحابةؓ (۲۸۱) .

لہٰذا اس قاعدہ کی تحفظ میں شاہ صاحب قطعاً ترکِ حدیث کو روا نہیں سمجھتے، بلکہ وہ فقہاء کے ایسے اصولوں پر بے لاگ نقد کرتے ہیں، شاہ صاحب کا بیان ہے:

ولاینبغی ان یرد حدیثاً و اثرًا تطابق علیه القوم لقاعدة استخرجها هو واصحابه کرد الحدیث المصراة و کاسقاط السهم ذوی القربیٰ فانّ رعایة الحدیث اوجب من رعایة تلک القاعدة المخرّجة والی هذا المعنیٰ اشار الشافعی حیث قال مهما قلت من قول او اصلت من اصل عن رسول الله خلاف ما قلت فالقول قوله ﷺ(۲۸۲)

دراصل شاہ صاحب فقہاء کے بیان کردہ فقہی قاعدہ کو اس لئے رد کرتے ہیں، کہ ایک حدیث کو رد کرنا پڑتا ہے، لہٰذا وہ حدیث کے رد کرنے کے مقابلہ میں فقہی قاعدہ کو رد کرتے ہیں، شاہ صاحب نے اور بھی کئی جگہ اس انداز کو ناپسند فرمایا ہے کہ کبھی ایک مسئلہ میں ایک شخص کہتا ہے میرا امام یہ کہتا ہے جبکہ حدیث یہ کہتی ہے، یہ انداز شاہ صاحب کے لئے موجب قلق ہے، بعینہٖ یہاں بھی اس قسم کی صورت کا سامنا ہے، یہ اس لئے کہ شاہ صاحب پر خود فقہ کے مقابلے میں حدیث کا غلبہ رہا ہے۔

کشف بزدوی بھی فقاہت راوی کی شرط کو مستحدث مانتے ہیں، وہ لکھتے ہیں ہمارے اصحاب خبر کو بلا شرط قیاس پر تقدم مانتے ہیں، انہی کا لکھنا ہے کہ صائم کا ناسیًا اکل وشرب نقض صوم کے لئے سبب نہیں، اگر قاعدہ کی رو رعایت رکھنی تھی تو صائم کا اکل ناسیاً میں بھی نقض صوم کا حکم جاری کرنا چاہئے تھا، یہاں بھی تو قیاس کی راہ مسدود ہوتی ہے، مگر اس جگہ اسی راوی ابوہریرہ کا قول معتبر ہے جبکہ قیاس کا تقاضا کچھ اور ہے۔

خبر واحد سے متعلق بالا بحث میں شاہ صاحب کی انفرادیت وامتیازیت بالکل نمایاں ہے، خبر واحد سے متعلق شاہ صاحب کی اس بحث کو کہ وہ احادیث واخبار متعارضہ میں کیسے تطبیق پیدا کرتے ہیں نہ چھیڑا جائے تو بحث کا حق ادا نہیں ہوگا۔ لہٰذا حدیث خصوصاً خبرِ واحد میں شاہ صاحب کی تطبیقات قابل مطالعہ ہیں، اس وقیع عمل میں بھی شاہ صاحب کی انفرادیت بالکل نمایاں ہے، حدیث سے متعلق جو شبہات پیدا ہو جاتے ہیں ان کا بھی قلع قمع ہو جائے گا۔

اخبار آحاد میں تعارض سے متعلق شاہ صاحب کے نقطۂ نظر کچھ یوں ہے:

حدیثوں کے درمیان تعارض اور ان میں تطبیق کی شکلیں

(شاہ صاحب کی نظر میں)

اخبار آحاد میں عموماً اور دوسری بعض اقسام حدیث میں نادر طور پر تعارض کی شکلیں دیکھنے میں آتی ہیں، یہ سوال خود قابل غور ہے کہ کیا واقعۃً یا نفس الامر میں دو شرعی دلیلوں میں تعارض ممکن بھی ہے یا نہیں؟ اگر تعارض ممکن ہو تو اس کا حل کیا ہے؟

اس حوالے سے تقریباً احناف و شوافع اس امر پر متفق ہیں کہ نفس الامر میں دونوں روایات قطعی وظنی میں باہمی طور پر تعارض نہیں پایا جاتا ہے، یہی وجہ ہے کہ جس طرح رسول اللہؐ کے اقوال میں تعارض نہیں اسی طرح وحی الٰہی میں بطریق اولیٰ تعارض کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔

سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ فقہاء نے تعارض وترجیح کے عنوانات سے اپنی کتب میں کیوں مباحث چھیڑے ہیں؟ اس سوال کے جواب سے پہلے خود تعارض کی حقیقت سے متعلق معلوم کرنا مناسب ہے۔

تعارض کی تعریف:

ابن ہمام اپنی کتاب ''تحریر'' میں تعارض کی تعریف یوں کرتے ہیں:

اظهار الزيادة لاحد المتماثلين على الاخر بما لا يستقل به(۲۸۳)

شوافع میں علامہ بیضاوی ''منہاج'' میں تطبیق کی تعریف کرتے ہوئے لکھتے ہیں: تقوية احد الامارتين على الاخرىٰ (۲۸۴)

یعنی دو دلائل میں سے ایک دلیل کو دوسری دلیل پر تقویت دینے کا نام ترجیح ہے۔

اس کا مقصد یہ ہے کہ نفس الامر میں تعارض نہ ہونے کے باوجود اس حوالے سے فقہاء کے ہاں رفع تعارض کے باقاعدہ اصول اور اس کے حل سے متعلق قواعد کا وجود پایا جاتا ہے۔ امر واقع یہ ہے کہ تعارض ہمارے اعتبار سے موجود ہوتا ہے، نفس الامر میں کسی تعارض کا وجود ممکن نہیں۔

شاہ صاحبؒ اس حوالے سے لکھتے ہیں:

اختلاف الاصل ان یعمل بکل حدیث الا ان یمتنع العمل بالجمیع للتناقض و انه لیس فی الحقیقة اخلاف ولکن فی نظرنا فقط (۲۸۵)

اس عبارت سے یہ نتیجہ اخذ کرنا بدیہی ہے کہ پوری شریعت میں فی الواقع کوئی تعارض نہیں، اگر تعارض ہے بھی تو ظاہری نظروں میں ہے، اور ہمارے فہم کے اعتبار سے ہے۔

دو دلیلوں کے درمیان رفعِ تعارض:

جب دو دلیلوں کے درمیان ظاہری تعارض واقع ہو جائے، خواہ دلائل قطعی ہوں یا ظنی ہوں اور ظاہر ہے کہ وہ قوت میں برابر ہوں، تو اس کے حل کا کیا طریقہ ممکن ہے؟

حقیقت یہ ہے کہ جس طرح قرآن حکیم نے قرآنی آیات کی تقسیم بلحاظ محکمات ومتشابہات کی ہے، اور علماء نے اس حوالے سے سیر حاصل بحث کی ہے، شاہ ولی اللہ کے نظریہ محکمات و متشابہاتِ قرآنی کے حوالے سے اسی مقالے کے بحث مأخذ اول میں تفصیل گزر چکی ہے، جس کا خلاصہ یہ ہے کہ متشابہات کی ایسی تأویل کریں گے جو وہ محکمات قرآنی سے ہم آہنگ ہو جائے ورنہ متشابہات کو درجۂ امتحان سمجھ کر اس کا عقیدہ رکھنا ہی کافی ہوتا ہے۔ اسی طرح احادیث میں بھی خصوصاً خبر آحاد میں علم تأویل الاحادیث مستقل موضوع ہے، جس طرح حدیثِ محکم اور حدیث مختلف یا متعارض کے حوالے سے بحث ہوتی ہے، پہلی قسم حدیث محکم میں تو احادیث کے معارض ہونے سے متعلق بحث نہیں کی جاتی کیونکہ اس میں تعارض نہیں ہوتا۔

واضح ہو کہ حدیث کا بیشتر حصہ غیر متعارض احادیث پر مشتمل ہے جبکہ حدیثِ مختلف یا معارض میں چونکہ ظاہری تعارض پایا جاتا ہے، اس لئے نسخ، ترجیح، جمع کی بنیاد پر احادیث کے درمیان تعارض کے معمے کو حل کیا جاتا ہے جو علم حدیث کا ایک مستقل فن ہے۔ اگر یہ تینوں صورتیں کہیں اطلاق نہ ہو سکیں تو دونوں دلیلیں ساقط ہو جائیں گی۔ احناف رفعِ تعارض کی ترتیب کے حوالے سے نسخ، ترجیح اور جمع کے قائل ہیں۔ علامہ محب اللہ بہاری اپنی کتاب میں

اسی ترتیب کو بیان کرتے ہیں۔(۲۸۶) جبکہ شوافع رفعِ تعارض کی جو ترتیب بیان کرتے ہیں اس میں پہلے متعارض احادیث کے درمیان جمع کرنا، پھر نسخ، پھر ترجیح کے اصول روبہ عمل ہیں۔

اس حوالے سے مسلم شریف کی حدیث ہے **لا عدویٰ ولا طیرۃ** (۲۸۷) نہ چھوت چھات کی بیماری ہے نہ ہی بدفالی جائز ہے۔ جبکہ بخاری شریف میں حدیث ہے **فرّ من المجذوم کما تفر من الاسد** (۲۸۸) یعنی مجذوم بیماری والے سے ایسے بھاگو جیسے شیر سے بھاگا جاتا ہے۔ بظاہران دونوں خبر آحاد میں تعارض ہے، لہٰذا ابن حجر شافعی نے ان دونوں حدیثوں کے درمیان اپنے اصولوں کے مطابق پہلے جمع کرنے کی کوشش کی، وہ لکھتے ہیں:

چھوت چھات کی نفی حق ہے اس لئے بعض دوسری احادیث میں اس مضمون میں زیادہ صراحت کے ساتھ وضاحت آئی ہے، ترمذی شریف کی حدیث ہے: کوئی چیز کسی دوسری چیز تک متعدی نہیں ہوتی کہ چھوت چھات کے طریقے پر اس کو لگ جائے۔(۲۸۹) رہا مجذوم سے بھاگنے کا حکم تو وہ بطورِ ''سدِ ذرائع'' یعنی سدِ باب کے طور پر ہے، جس کی توضیح یہ ہے کہ ہوسکتا ہے کہ ایک آدمی کسی مجذوم سے گھلے ملے اور اتفاق سے از روئے تقدیر اس کو بھی یہی مرض لاحق ہوجائے تو وہ اس بداعتقادی میں مبتلا ہو جائے کہ مجھے یہ مرض چھوت کی وجہ سے ہوگیا ہے۔ لہٰذا ایسی بداعتقادی اور گناہ سے بچنے کے لئے یہ حکم دیا گیا ہے۔

احادیث کے درمیان اگر جمع ممکن نہ ہو تو تقدیم وتاخیر کے حوالے سے وقت معلوم کرنے کی کوشش کی جائے گی، اور قاعدہ کے مطابق مابعد کی حدیث ماقبل کے لئے ناسخ ہوگی۔ لہٰذا منسوخ حدیث متروک ہوجائے گی اور ناسخ پر عمل کیا جائے گا، اور اگر اس کا بھی علم حاصل نہ ہوجائے تو شوافع کے نزدیک ترجیح کی صورتوں میں سے کسی ایک کو راجح اور دوسرے کو مرجوح قرار دیا جائے گا۔ یہ واضح ہے کہ ابن حجر نے سو سے زائد وجوہ ترجیح بیان کئے ہیں، اس بابت خود شاہ صاحب نے بھی آنے والے بیان میں بنیادی وجوہ ترجیح کا اشارہ کیا ہے۔

تعارض ادلہ کی بابت شاہ ولی اللہؒ کا مسلک:

شاہ ولی اللہؒ تعارضِ ادلہ مثلاً اخبار آحاد میں تخالف کے حوالہ سے مؤطا امام مالک کی شرح مصفٰے میں لکھتے ہیں ''و اگر ادلہ متخالفہ جمع شوند فیصلہ کنند میان آنہا بتطبیق

و جمع یانسخ یا ترجیح یکے (۲۹۰)س کا صاف مطلب یہ ہے کہ شاہ صاحب رفع تعارض بین اخبار آحاد میں جمع، نسخ اور ترجیح کی ترتیب کے قائل ہیں، اور یہ وہی ترتیب ہے جو شوافع کی ہے، نہ صرف مصفیٰ میں بلکہ وہ اپنی شہرہ آفاق کتاب حجۃ اللہ البالغہ میں بھی ''باب القضاء فی الاحادیث المختلفہ'' میں اس تربیت کی اساس پر رفع تعارض کی تصریح کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ اگر متعارض ادلہ میں جمع، نسخ اور ترجیح ممکن نہ ہوئی تو دونوں ادلہ ساقط الاعتبار ہوجائیں گے۔(۲۹۱) دو متعارض حدیثوں میں فعل رسول کا بیان ہو، تو شاہ صاحب اس کے بارے میں لکھتے ہیں:

(۱) اگر دونوں اخبار آحاد عادت سے متعلق ہو عبادت سے متعلق نہ ہوں یعنی پیغمبر علیہ السلام کے غیر تشریعی عمل کے بارے میں ایک صحابی روایت کریں کہ آنحضرتؐ نے یہ کام کیا دوسرا اصحابی کوئی دوسرا عمل بیان کریں تو ایسی صورت میں کوئی تعارض نہ سمجھا جائے گا اور دونوں فعل مباح ہونگے کیونکہ ان افعال کے محل وحیز ایک نہیں۔

(۲) اگر دونوں افعال میں سے ایک فعل غیر تشریعی ہو یعنی بطور عادت ہو، جبکہ دوسرا بطور عبادت وتقرب ہو تو جو فعل بطور عبادت ہوگا وہ مستحب ہوگا، جبکہ دوسرا جائز سمجھا جائے گا۔

(۳) اگر دو افعال ایسے ہوں کہ ایک میں اصالۃً کا اثر اور دوسرے میں حرج کا اعتبار ظاہر ہو تو پہلا عمل عزیمت پر محمول ہوگا جبکہ دوسرا رخصت پر۔

(۴) اگر ایک حدیث میں فعل رسول کا بیان ہو، دوسری میں قول رسولؐ کا اور دونوں میں تعارض ہو تو اس صورت کے بارے میں شاہ صاحب لکھتے ہیں۔ اگر ایک حدیث ایک معنی میں ظاہر ہو دوسرے میں مؤول 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 دو باتوں میں سے ایک بات نہ ہو ایک کو دوسری حدیث کا بیان نہ قرار دیا جائے گا، یا تو کوئی قوی قرینہ موجود ہو یا وہ تاویل کسی صحابی سے منقول ہو۔ مثلاً ساعت اجابت دُعا کے بارے میں عبداللہ ابن سلام سے مروی ہے کہ وہ غروب آفتاب سے ذرا پہلے

کی ساعت ہے، اس پر حضرت ابو ہریرہ نے اعتراض کیا کہ وہ وقت تو نماز کا وقت ہی نہیں حالانکہ ارشاد نبوی ہے لایسال اللہ فیھا مسلم قائم یصلی ۔تو حضرت عبداللہ بن سلام نے جواب دیا کہ نماز کا انتظار کرنے والا ایسا ہی ہے جیسا نماز پڑھنے والا۔ لہٰذا مذکورہ تاویل گو تاویل بعید ہے تاہم ایک صحابی کی قوی تاویل ہے اس لیے یہ معتبر ہے۔

(۵) اگر دو حدیثوں میں قول رسول کا بیان ہو لیکن ان میں سے ایک کسی مسئلے میں فتویٰ ہو اور دوسری میں کسی واقعہ کے قضا کا حکم ہو تو شاہ صاحب لکھتے ہیں کہ اگر علت فارقہ موجود ہو تو اس کے مطابق فیصلہ کیا جائے گا، آنحضرتؐ سے ایک جوان آدمی نے روزے کی حالت میں بوسہ کی بابت دریافت کیا تو آپ نے منع فرمایا اور بوڑھے کو اس کی اجازت دی۔

شاہ صاحب لکھتے ہیں کہ اکثر تمام احادیث متعارضہ میں مذکورہ اصل یعنی جمع، نسخ، ترجیح کے اصولوں پر عمل کیا جائے گا، یعنی پہلی دو صورتوں کے عدم امکان کی صورت میں ایک حدیث کو دوسری حدیث پر ترجیح دے دی جائے گی، کہ راجح پر عمل ممکن ہو سکے اور مرجوح ساقط الاعتبار ہو سکے۔ شاہ صاحب لکھتے ہیں کہ وجوہ ترجیح متعدد ہیں۔ اس لیے تساقط کے مواقع کم آتے ہیں۔ واضح ہو کہ شاہ صاحب کے بیان کردہ یہ اصول شافعی مسلک کے مطابق ہیں۔

جہاں تک احناف کا طریقہ ہے، احناف کے نزدیک رفع تعارض میں اولیت نسخ کو حاصل ہے اگر نسخ کا علم نہ ہو سکے تو ترجیح کو اختیار کریں گے اور آخری درجہ جمع کو اپنائیں گے اور یہ بھی ممکن نہ ہو تو توقف کریں گے، ورنہ اقوال صحابہ اور اس کے بعد قیاس کی طرف رجوع کریں گے۔ (۲۹۲)

وجوہ ترجیح شاہ صاحب کی نظر میں:

دو متعارض احادیث کے درمیان جو وجوہ ترجیح پائی جاتی ہیں، وہ کئی ہیں، شاہ صاحب نے حجۃ اللہ البالغہ میں اس پر تفصیلی روشنی ڈالی ہے وہ ایک وقیع عبارت میں لکھتے ہیں:

فان ظھر ترجح احدھما اما بمعنیٰ فی السند من السند من

كثرة الرواة وفقه الراوى، وقوة الاتصال، و تصريح صيغة الرفع، وكون راوى صاحب المعاملة بان يكون هو المستفتي او المخاطب اوالمباشر او بمعنى فى المتن من تاكيد والتصريح او بمعنىً فى الحكم وعلته من كونه مناسباً بالاحكام الشرعيه او كونها علة شديد المناسبة عرف تاثيرها، او من خارج من كونه متمسك اكثر اهل العلم اخذ بالراجح والا تساقطا(۲۹۳)

شاہ صاحب نے اس موقع پر جو چار وجوہ ترجیح شمار کیے ہیں۔ وہ درج ذیل ہیں:

۱۔ترجیح باعتبار سند

شاہ صاحب مذکورہ عبارت میں وجوہ ترجیح باعتبار سند کے پانچ انواع کو بیان کرتے ہیں (۱) کثرت رواۃ (۲) فقاہت راوی (۳) قوتِ اتصال (۴) صیغہ رفع کی تصریح (۵) راوی کا صاحب معاملہ یعنی مستفتی یا مخاطب یا مباشر ہونا۔ترجیح باعتبار سند کی اور بھی شکلیں ہیں، مثلاً اتفاقی سند کا مختلف فیہ پر ترجیح ،اکابر صحابہ کی روایت اصاغر صحابہ کی روایت پر، عالی یا کم واسطوں والی سند نازل یعنی زائد واسطوں والی سند پر ترجیح ہوتی ہے تاہم شاہ صاحب نے اہم وجوہ ترجیح قلمبند کر کے بقیہ قاری کی فہم پر چھوڑ دی ہیں۔

۲۔ترجیح باعتبار متن

شاہ صاحب اس کی دوصورتیں مذکورہ اقتباس میں بیان کرتے ہیں، یعنی تاکید وتصریح، عام اصولین کی کتب میں ترجیح باعتبار متن کی متعدد قسمیں ہیں مثلاً حرمت کی اباحت پر، قول اگر عام ہو اور فعل خصوصیت یا عذر کو محتمل ہو تو قول کی فعل پر، مفہوم شرعی کی مفہوم لغوی پر، جس حکم کی علت مذکور ہو، وہ اس حکم پر جس کی علت مذکور نہ ہو، شارع کا بیان وتفسیر غیر کے بیان وتشریح پر راجح ہوتی ہے۔یہاں بھی شاہ صاحب نے تاکید یعنی قوی دلیل کا غیر قوی دلیل پر راجح ہونا اور تصریح ہی کی دوصورتوں کو بیان کیا ہے۔

۳۔ ترجیح باعتبار حکم وعلت

شاہ صاحب نے اس کی دوصورتیں لکھی ہیں: (۱) حکم کا احکامِ شرع کے مناسب ہونا۔ (۲) علت کا شدید المناسبہ اور معروف التأثیر ہونا۔

۴۔ ترجیح باعتبار امرِ خارج

اس کی شاہ صاحب نے ایک صورت تحریر فرمائی ہے، یعنی اکثر اہلِ علم کا اس سے تمسک کرنا۔

المختصر ترجیح کی یہ چار شکلیں شوافع کی کتب میں تو ملتی ہیں، مگر احناف کے ہاں ترجیح باعتبارِ سند اور ترجیح باعتبارِ متن صرف دو اقسام کا ذکر ملتا ہے۔ واضح ہو کہ شاہ صاحب ترجیح باعتبارِ سند کی ایک صورت ترجیح بکثرتِ رواۃ بھی تحریر کرتے ہیں، لیکن ترجیح کی یہ صورت احناف اور شوافع کے درمیان مختلف فیہ ہے، احناف کثرتِ رواۃ کو وجہ ترجیح نہیں مانتے، وہ کہتے ہیں جس طرح دو مدعیوں میں سے ایک نے دو شاہد پیش کئے، دوسرے نے چار، تو چار کی شہادت دو کی شہادت پر بالاتفاق راجح نہ ہوگی، اس طرح کثرتِ رواۃ کی وجہ سے بھی کسی روایت کو بھی ترجیح حاصل نہ ہوگی، لیکن شوافع کثرتِ رواۃ کو وجہ ترجیح مانتے ہیں، اس لئے کہ کثرتِ رواۃ سے ظن قوی ہو جاتا ہے۔

امام غزالی اس حوالے سے اعتدال کی راہ چلے ہیں، وہ لکھتے ہیں، کہ کثرت رواۃ سے بلاشبہ غلبۂ ظن پیدا ہو جاتا ہے، لیکن بسا اوقات یہ بھی ہوتا ہے کہ ایک عادل شدت تیقظ وضبط کی وجہ سے فی نفسہ دو عادلوں سے قوی تر ہو جاتا ہے۔ (۲۹۴)

المختصر شاہ صاحب اس حوالے سے ترجیح بکثرتِ رواۃ کے قائلین میں سے ہیں، شاہ صاحب اس مسئلے میں جو انفرادی رنگ رکھتے ہیں، وہ تقلید کی بنیاد پر نہیں، بلکہ جبلی وسائنسی اصول کی بنیاد پر اس مسئلے کو لیتے ہیں، اس حوالہ سے بلاشبہ شاہ صاحب ایک فکر انگیز اصول کی طرف اشارہ کرتے ہیں اور اسلامی فقہ کی معقولیت کے حوالے سے بڑی وزنی بات کرتے ہیں:

وبسیاری ازمسائل اصولِ فقه امر جبلی است که جبلتِ

انسان بآن حکم می کند، مثل ترجیحِ نص بر ظاهر، یا ترجیح حدیثِ راوی که احفظ و افقه باشد بر حدیث غیرِ آن، و مثلِ ترجیح بکثرتِ رواة نه ماخوذ از اوائل واین جا علمِ اصول تعلق ندارد. (۲۹۵)

شاہ صاحب یہ لکھتے ہیں کہ ''عدم ترجیح بکثرتِ رواۃ'' کے اصول احناف کے اصولِ مخرجہ میں سے ہیں، مگر یہ اصل اصحابِ مذاہب سے منقول نہیں، ان کا بیان ہے:

ومثال عدمِ ترجیح بکثرة رواة وغیره ذالک من کلام الائمة وانه لا تصح بها روایة عن ابی حنیفة وصاحبیه(۲۹٦)

بہرحال اس حوالہ سے شاہ صاحب نہ صرف شافعی طریقہ کی تصویب کرتے ہیں، بلکہ ترجیح بکثرتِ رواۃ کو وہ ایک عقلی مسئلہ خیال کرتے ہیں اور وہ رواۃ کی کثرت کو بھی ایک قوی وجۂ ترجیح قرار دیتے ہیں، وہ قوہی، حنفی مسلک کے باوجود اس رجحان میں تفرد کے مالک ہیں۔

سنت کی تشریعی و غیر تشریعی تقسیم نقل الروایۃ باللفظ و نقل الدرایۃ بالمعنیٰ حدیث کے باب میں وقیع مباحث میں سے ہیں، اس حوالہ سے شاہ صاحب جیسے مجتہد مخصوص نظر رکھتے ہیں، آئندہ مبحث کا تعلق اس مسئلہ کی تحلیل سے ہے۔

افعالِ نبوی کی بحیثیت تشریعی وغیر تشریعی تقسیم

سابقہ بحث میں حدیث کی تشریعی حیثیت کا جائزہ پیش کیا گیا، حدیثوں کی اقسام اوران سے اخذِ احکام سے متعلق انتقادی تبصرہ پیش کر کے خبرِ واحد کی قبولیت سے متعلق احناف بشمول شاہ ولی اللہ کا نظریہ سامنے لانے کی کوشش کی گئی، علماء احناف کے ہاں اگر خبرِ واحد کا راوی معروف بالفقہ ہے تو اس کی روایت مقبول اور موجب عمل ہے، اگر معروف بالفقہ نہیں اور روایت خلافِ قیاس ہے، تو وہ روایت نا قابل قبول ہے۔

کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ پیغمبر اسلام سے ایک فعل واقعہ ثابت ہوتا ہے، مگر اس فعل کی حیثیت غیر تشریعی ہوتی ہے، یا آپ علیہ السلام کی جبلی عادت کا حصہ ہوتی ہے، یا وہ فعل آپ علیہ السلام کے ساتھ خاص ہوتی ہے، تو ایسی صورت میں ایسے افعال کا وجوب امت پر نہیں ہوتا، لہذا افعال نبوی علیہ السلام کی تشریعی وغیر تشریعی افعال سے متعلق معلوم کرنا ضروری ہے۔ پیش نظر مضمون شاہ صاحب کی نظر میں افعال نبویؐ کی تشریعی وغیر تشریعی تقسیم کے جائزے پر مشتمل ہے اور اس حوالے سے شاہ صاحب کے نظریہ کا کھوج لگایا گیا ہے۔

تفہیمِ فقہ کے لئے افعال نبویؐ کے انواع اور ان سے متعلق احکام معلوم کرنا ناگزیر ہے، خود آنحضرتؐ نے تشریعی و تبلیغی افعال کو غیر تشریعی سنن سے بالکل جدا کر کے وضاحت فرمائی، تا کہ شرع میں کوئی الجھن پیش نہ آئے، سنت کی خصوصاً ان دو انواع اور دوسرے اختصاصی و جبلی افعال کی تفصیل درج ذیل ہے:

ا۔تشریعی یا سنتِ احکامی:

سنت کی اس نوع کی وضاحت کرتے ہوئے شاہ صاحب کا بیان ہے:

أمّا سبيله سبيل التبليغ والرسالة و فيه قوله تعالىٰ "وَمَآ اٰتٰكُمُ الرَّسُوْلُ فَخُذُوْهُ، وَمَا نَهٰكُمْ (۲۹۷)

(ترجمہ) رسول اللہؐ جو کچھ بھی تمہیں حکم فرمائیں، اس پر عمل کرو اور جس

چیز سے منع کریں، اس سے باز آؤ۔

شاہ صاحب سنت کی اس نوع سے متعلق کلی طور پر لکھتے ہیں، کہ ایسی سنن امت کے حق میں واجب العمل ہیں، ایسی سنت کی حیثیت تشریعی واحکامی ہوتی ہیں۔ شاہ صاحب سنت کی اس نوع کے شعبہ جات کو لفظ ''منہ'' سے یوں گنواتے ہیں۔

۱. ومنه : علوم المعاد و عجائب الملكوت وهذا كل مستند الى الوحى

۲. ومنه : شرائع وضبط للعبادات والارتفاقات، وهذه بعضها مستند الى الوحى وبعضه مستند الى الاجتهاد واجتهاد عليه السلام بمنزلة الوحى لان الله عصمه من ان يتقرر رأيه على الخطاء.

۳. ومنه : حكم المرسلة ومصالح مطلقة لم يوقتها ولم يبين حدودها كبيان اخلاق الصالحة واضدادها

۴. ومنه : فضائل الاعمال و مناقب العمال بعضها مستند الى الوحى وبعضها الى الاجتهاد (۲۹۸)

شاہ صاحب نے مذکورہ بالا شعبہ ہائے دین سے متعلق احادیث کے ان انواع کا احصاء کیا ہے، جو تشریعی وعبادی حیثیت رکھتی ہیں، ایسی تمام احادیث پر عمل کرنا امت کے لئے اس لئے لازم ہے کہ آپ علیہ السلام کی تشریعی حیثیت ایک مسلم حقیقت ہے، آپ علیہ السلام نے مذکورہ شعبوں میں جو احکام صادر فرمائے، وہ یا تو وحی خفی کا نتیجہ تھا اور یا آپ علیہ السلام کے اجتہادات کے مرہون منت تھا، یہ واضح ہے، کہ احادیث کا بیش تر حصہ تشریعی نوعیت سے متعلق ہے، بلکہ فقہ اسلامی کا مبنیٰ تشریعی احادیث پر ہے۔

تشریعی افعال کا تعلق آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ان اقوال وافعال سے ہے، جن کا تعلق عبادات سے ہے، یا ایسی چیزوں کو منع کرنے سے ہے، جن سے دین کے اصولوں کو ضعف پہنچتا ہے، یا ایسی چیزوں سے ہے جو تقدس باری تعالیٰ کے منافی ہو مثلاً شرک، غیر اللہ کے نام پر حیوانات کو ذبح کرنا، یا ان سے مقاصدِ شریعت پر زد پڑتی ہو، مثلاً ان سے عقل، جسم، مال، آبرو

وعزت کے برباد ہو جانے کا خطرہ ہو، اس طرح ایسے افعال میں وہ امور بھی شامل ہیں، جن کا تعلق حقوق مادیہ ومعاشیہ سے ہو اوران کا معاشرتی زندگی میں دخل ہو، مثلاً معاملات میں اپنے اقوال کی پابندی (ایفاء عہود)۔ الغرض اس قسم کے افعال میں دین کے منضبط افعال آجاتے ہیں اوران افعال کی اطاعت امت پر واجب ہے۔

۲۔ غیر تشریعی یا سنتِ عادی:

یعنی وہ سنت جو تبلیغ رسالت واحکامی نوعیت کی نہیں ہیں، بلکہ آنحضرتؐ سے بطور عادت یا طبعاً صادر ہوئی ہیں۔ شاہ صاحب سنت کی ان انواع کی تعریفات، اقسام اوران کے احکام سے متعلق یوں لکھتے ہیں:

> مالیس من باب التبليغ الرسالة وفيه قوله عليه السلام: انما انا بشر اذا امرتكم بشيءٍ من دينكم فخذوا به واذا امرتكم بشيءٍ من رأي فانما انا بشر (وانتم اعلم بامور دنياكم)(۲۹۹)

شاہ صاحب نے اس ذیل میں جن انواع افعال کی فہرست دی ہے، اس کی تفصیل خود شاہ صاحب یوں لکھتے ہیں:

۱. ومنه : الطب، ومنه باب قوله عليه السلام عليكم بالادهم الاقرح مستندة التجرية.

۲. ومنه : مـ فعله النبى علىٰ سبيل العادة دون العبادة وبحسب الإتفاق دون لقصد.

۳. ومنه : حكم وقضاء خاص وانما كان يتبع فيه البينات والاَيمان وهو قوله عليه السلام لعليؓ الشاهد يرىٰ مالايراه الغائب.

۴. ومنه : ماذكره كما كان يذكر قومه لحديث ام زرع

۵. ومنه : ماقصد به مصلحة جزئية يومئذٍ وليس من الامور اللازمة لجميع الامة مثل تعيين الشعار ومثل قول عمرؓ، وما لنا وللرمل كنا

نتریٰ به قوماً قد اهلكهم الله ثم خشى ان يكون له سبب آخر. (۳۰۰)

الغرض ان مذکورہ تمام امور سے متعلق وارد حدیث کی حیثیت غیر تشریعی ہیں، ایسے امور و میادِین حیات میں آپ علیہ السلام کی تعلیمات کا انتساب وحی کی طرف نہیں ہوتا، بلکہ دنیاوی تجربات کی بنیاد پر آپ راہنمائی فرماتے تھے۔

گہری نظر سے دیکھا جائے تو یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ شارع علیہ السلام کے اقوال و افعال کا جو سلسلہ روایت منضبط کیا گیا ہے ان میں بہت سے امور ایسے تھے جن کو منصب رسالت سے چنداں تعلق نہ تھا، مگر بطور اصطلاح ان سب امور پر حدیث کا لفظ اطلاق کیا جاتا تھا، بعد میں جب فقہ کی باقاعدہ تدوین عمل میں آئی، تو عام غلطی یہ پیش آئی کہ پیغمبر علیہ السلام سے منسوب ہر قسم کی مرویات کو شرعی حیثیت دے دی گئی اور اس خیال سے ان پر مسائل و احکام کی بنیاد رکھی گئی، حالانکہ ایسی حدیثیں منصب شریعت سے علاقہ نہیں رکھتی تھیں۔

شاہ صاحب نے غیر تشریعی اور عدم تبلیغ رسالت سے متعلق افعال نبوی کی جو فہرست پیش کی، ان میں مندرجہ ذیل امور شامل ہیں:

۱۔ وہ احکام جو کسی عارضی مصلحت یا سیاست پر مبنی ہو۔

۲۔ وہ جو طریقہ کار سے متعلق ہو، اور حالات کے ساتھ بدلتے رہتے ہیں، مثلاً جنگ کے طریقے، حکومت کے شعبوں کی ترتیب وغیرہ۔

۳۔ وہ امور جنہیں شخصی و قومی و ملکی عادات و رواج کے مطابق اختیار کیا گیا ہو۔

۴۔ وہ باتیں جو عرب میں بطور قصہ مشہور ہیں، رسول اللہؐ نے بھی تفننِ طبع یا کسی اخلاقی نتیجہ کے لحاظ سے ان کو بیان فرمایا ہو۔

۵۔ عربوں کے بعض تجربات، علاج، زراعت، و باغبانی وغیرہ سے متعلق جو افعال و اقوال آپ ارشاد فرماگئے تھے۔

شاہ صاحب نے واضح طور پر لکھا ہے کہ آنحضرتؐ سے جو کچھ روایت کیا گیا، ان میں تشریعی و غیر تشریعی احادیث کی رعایت رکھنا ضروری ہے، لہٰذا جو افعال آنحضرتؐ سے علی سبیل العادۃ سرزد ہوئے یا جن افعال کا ذاتِ پیغمبرؐ سے اختصاصی تعلق ہے، یا وہ افعال جو جبلی و عادتی

نوعیت کے ہیں، جنہیں فقہاء سنن زوائد سے یاد کرتے ہیں، کی اتباع مطلقاً واجب نہیں، ایسے امور میں اقتداء کی دلیل کو مدنظر رکھنا ضروری ہے، مثلاً آنحضرتؐ کے اختصاصی افعال کی پیروی امت کے لئے حرام ہے۔

بہرحال شاہ صاحب نے پیغمبر علیہ السلام کے افعال کو دو بڑی قسموں تشریعی وغیر تشریعی میں تقسیم کر کے ان سے متعلقہ احکام کی وضاحت فرمائی اور ان دونوں افعال میں خطِ امتیاز کھینچ لی اور وہ ان کے درمیان فرق کی اہمیت پر زور دیتے ہیں۔

۳۔ اختصاصی افعال نبوی:

خود شاہ صاحب اور دوسرے علماء پیغمبر علیہ السلام کے افعال کی ایک قسم وہ بھی شمار کرتے ہیں جو خالصۃ ذات پیغمبر علیہ السلام کے ساتھ خاص ہیں، آپ علیہ السلام کی ذات کے ساتھ جو افعال خاص ہیں ان میں صوم وصال، چار سے زائد زوجات کو عقد میں رکھنا، عصر کے بعد دو رکعات نوافل پڑھنے کی اجازت کا ہونا، امت کے لئے بیع وشرط کا ممنوع ہونا جبکہ آنحضرتؐ کے لئے اس طور پر بیع کا مشروع ہونا، پیغمبر علیہ السلام نے حضرت جابرؓ سے اونٹ خریدا اور شرط عائد کر دی کہ مدینہ تک میں اس پر سواری کروں گا۔

۴۔ مجمل افعال کی توضیح:

ایسے افعال جو نہ جبلی ہوں نہ آپ علیہ السلام کے ساتھ خاص ہوں، اگر وہ کسی اجمالی قول کی وضاحت ہو، مثلاً صلوا کما رایتمونی اصلی، یعنی تم ایسی نماز پڑھو جیسے مجھے پڑھتے ہوئے دیکھتے ہو، تو ایسی صورت میں امت مکلّف ہوگی اور ان افعال کی بجا آوری امت کے لئے واجب ہوگی۔

۵۔ مذکورہ تین افعال کے علاوہ:

ایسے افعال جو نہ جبلی ہوں، نہ آپؐ کے ساتھ خاص ہوں، نہ کسی مجمل کا بیان ہو، تو ایسے افعال کے بارے میں اگر معلوم ہو جائے، کہ آپؐ کے حق میں واجب یا مندوب ہیں، تو اکثر علماء کا قول یہ ہے کہ امت ایسے افعال کے بارے میں اسی حیثیت سے مکلّف ہوگی، جس طرح

ذات پیغمبر علیہ السلام۔

یہ امر مسلّم ہے کہ حضرات صحابہ دونوں انواع کی سنن میں امتیاز برقرار رکھتے تھے، اس حوالہ سے ایک بڑی شہادت تاریخ میں ملتی ہے، فاروق اعظمؓ نے جب کوفہ آباد کیا اور انصار کی ایک جماعت کو ایک مہم پر روانہ کرنا چاہا تو فاروق اعظم نے وہاں تقلیل حدیث یعنی احادیث رسولؐ کے کم سے کم بیان کرنے کا حکم فرمایا، سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ ''منع حدیث'' کے مضمرات کیا تھے۔ شاہ صاحب خود ان وجوہ کو بیان کرتے ہیں:

> والاوجه عندی ان معناه الحديث عن الشمائل والعادات فيما لايتعلق به حكم شرعي او معناه الحديث على سبيل الظن فيما لا يثبت فيه ولم يجتهد فی لفظه عند العمل والاداء (۳۰۱)

چونکہ افعال تشریعیہ پر احکام کا مبنیٰ ہوتا ہے، امت کو اس کا مکلّف بنایا جاتا ہے، اس لئے شاہ صاحب حضرت فاروق اعظم کے حوالہ سے لکھتے ہیں کہ وہ ان دو اقسام افعال نبوی میں گہری بصیرت سے نظر کرتے تھے، اور افعال غیر تشریعی وسنتِ زوائد کو کم تر بیان کرنے کا حکم فرماتے تھے، شاہ صاحب ازالۃ الخفاء میں لکھتے ہیں:

> باستقرائے تام معلوم شد که فاروق اعظم نظر دقيق در تفريق بيان احاديث كه به تبليغِ شرائع و تكميل افراد بشر تعلق دارد، از غير آں مصروف مے ساخت، لهٰذا احاديث آنحضرتؐ شمائل آنحضرتؐ و احاديث سنن زوائد درلباس وعادات كمتر روايت مے كرد، يكے وجه آنكه اينها از علوم تكليفيه تشريعيه نيست و يحتمل كه شغل قوم بايں احاديث ازشغل بشرائع مانع آيد. (۳۰۲)

اس کا مقصد یہ ہے کہ ان دو اقسام کی رعایت رکھنا تشریعی وفقہی امور میں ناگزیر ہے، شاہ صاحب نے علوم نبوی کی تشریعی وغیر تشریعی لحاظ سے تقسیم کے بعد حدیث کی پہلی قسم یعنی تشریعی

کو پھر دو حصوں میں تقسیم کیا اور لکھا ہے: ان میں ایک قسم وہ ہے جو مصالح و مفاسد سے متعلق ہے، ان میں امت کے لئے مفید اور غیر مفید باتیں بتائی گئیں ہیں، مثلاً اخلاق حسنہ وسیئہ میں اجتہاد وغیرہ کے مسائل، یہ تعلیمات نبوی کا مستقل باب ہے۔ قسم دوم وہ روایات ہیں جو شرائع سے متعلق ہیں یعنی نماز، روزہ، حج، نکاح، طلاق، معیشت و معاملات وغیرہ اسی قسم کے سنن میں استنباطات کی ضرورت پڑتی ہے اور ان میں اختلافات کے مواقع موجود ہیں۔ شاہ صاحب نے حدیثوں سے متعلق ان جیسے مباحث کو اہمیت دی۔

ایک متمدن معاشرہ کے لئے تشریع میں حدیثوں کی ان جیسی اقسام پر نظر رکھنے کے ساتھ مجتہدانہ بصیرت کے ساتھ منصفانہ قابلیت بھی ضروری ہے، امام ابو حنیفہ نے اس حوالہ سے تشریعی و غیر تشریعی اور مصالح انسانی اور شرائع الٰہی میں فرق قائم کر کے ایک فقہی عمارت استوار کی اور اپنے عظیم الشان مسلک کو جنم دیا، امام شافعی حدیثوں کی تشریعی و غیر تشریعی فرق کے قائل نہ تھے، فقہ حنفی میں توسع اور ارتقاء تمدن سے ہم آہنگی کا بڑا پہلو مذکورہ حدیثوں کی تقسیم کی رعایت بھی ہے۔

خلاصۂ بحث:

حدیثوں کی دو اقسام عبادتی و تشریعی اور عادی و غیر تشریعی کے بالا بحث کا نتیجہ یہ ہوا کہ:

۱۔ جو افعال آپ علیہ السلام بطور عبادت و تشریع سرانجام دیتے تھے، ان میں آپ کی اتباع کی جائے گی۔

۲۔ جو افعال آپ علیہ السلام بطور عادت انجام دیتے تھے، ان میں آپ کی اتباع لازم نہیں۔

۳۔ افعال عادیہ میں آنحضرت کی اتباع مندوب ہے، البتہ شاہ صاحب کا اس حوالہ سے ''از شغل شرائع مانع آید'' شدت و غلو کی نفی پر محمول ہے۔

۴۔ سنت عبادتی و عادی کی رو رعایت سے حنفی فقہ میں بے پناہ وسعت واقع ہوئی۔

۵۔ شاہ صاحب سنن کی اس تقسیم میں گو منفرد نہیں، تاہم پوری بصیرت کے ساتھ اس بحث پر نظر رکھنا اور اپنا نقد پیش کرنا ان کا مجتہدانہ و منفردانہ کارنامہ ہے۔

روایتِ لفظی و روایتِ معنوی

واضح ہو کہ مقالہ کے اس حدیثی حصہ کے اہداف میں سے ایک اہم ہدف نقل الروایۃ باللفظ اور نقل الروایۃ بالمعنی سے بحث کرنا بھی ہے، فقہ کا مأخذ ثانی سنت میں بھی متعدد مواقع پر تشریعی و غیر تشریعی احادیث کی طرح اس اصطلاح کا تذکرہ بھی آیا ہے، ان دونوں عنوانات کا حدیثی مباحث میں نمایاں عمل دخل ہے، شاہ صاحب نے بھی ان عنوانات کے حوالہ سے اپنی کتب میں مجتہدانہ انداز سے بحث کی ہے، دیکھنا یہ ہے کہ شاہ صاحب کی نظر ان مباحث میں کسی ندرت کی حامل ہے یا نہیں؟ وہ ان مباحث کو کس تناظر میں دیکھتے ہیں؟

حدیث کے باب میں یہ اہم بحث نقل الروایۃ باللفظ اور نقل الروایۃ بالمعنی کی ہے، نقل الروایۃ باللفظ کا مطلب یہ ہے کہ روایت کرنے میں ان الفاظ کی پابندی کی جائے، جن الفاظ کے ساتھ حدیث کی ابتداءً نقل شروع ہوئی تھی، گویا کہ اس میں مروی الفاظ بعینہ آپ علیہ السلام کے الفاظ ہوتے ہیں، جبکہ نقل الروایۃ بالمعنی کا مطلب یہ ہے کہ حدیث کے منقول الفاظ کی پابندی نہ کی جائے، بلکہ اس حدیث کے مفہوم کو ادا کیا جائے، شاہ صاحب ان دونوں طرقِ نقل الروایۃ کو بالترتیب تلقی بالظاہر اور تلقی بالدلالۃ سے یاد کرتے ہیں۔ (۳۰۳) ان دونوں میں سے تلقی بالظاہر یعنی نقل الروایۃ باللفظ کے جواز میں کسی شک کی گنجائش نہیں، البتہ روایت بالمعنیٰ کے جواز و عدمِ جواز سے متعلق علماء کے درمیان اختلاف پایا جاتا ہے، اس حوالے سے ائمہ اربعہ سمیت امام حسن بصریؒ کا موقف یہ ہے کہ اگر ناقل الفاظ کے دلالات اور ان کے مواقع کے اختلافات جانتا ہو، تو اس کی روایت بالمعنی جائز ہے، بصورت دیگر نقل بالمعنیٰ حرام ہے۔ اس پر بھی اتفاق ہے کہ اگر کوئی الفاظ کے دلالت کو جانتا ہو، تو بھی اگر وہ روایت باللفظ کا التزام کرتا ہے تو یہ اس کے لئے اولیٰ ہے۔ (۳۰۴)

شاہ ولی اللہؒ کے ہاں نقل بالمعنیٰ کا حکم:

شاہ صاحب کی نظر چونکہ مقاصد پر رہتی ہے، اس لئے وہ اس حوالہ سے دوسرے علماء سے

بڑھ کر وسعت کا مظاہرہ کرتے ہیں، شاہ صاحب کے حوالے سے یہاں روایت بالمعنیٰ کے ضمن میں دو نکات اہمیت کے حامل ہیں، پہلا یہ کہ وہ ائمہ کے فروعی مسائل مین اختلاف کا بڑا باعث صحابہ کرام کا آنحضرت ﷺ سے روایت بالمعنیٰ کے طریق پر نقل ہے، صحابہ کرام کا شارع ﷺ سے اختلافِ الفاظ سے بعد والوں نے اصول وضع کئے اور ان اصولوں کی روشنی میں احادیث سے استنباط مسائل کیا، یوں فروعی مسائل سامنے آئے۔ شاہ صاحب اس حوالہ سے لکھتے ہیں:

"واعلم ان اختلاف الصحابة فی حکایتهم له صنوف، الاول اختلاف الروایة بالمعنیٰ وهو الاکثر. (۲۰۵)

شاہ صاحب ایک اور جگہ لکھتے ہیں:

وقد تختلف صیغُ حدیث لاختلاف الطرق و ذالک من جهة نقل الحدیث بالمعنیٰ فان جآئت الحدیث ...والتاخیر والواو والفاء ونحو ذالک من معانی الزائد علی اصل المراد، وان اختلفوا اختلافاً محتملاً وهم متقاربون فی الفقه والحفظ والکثرة سقط ظهور فلا یمکن الاستدلال بذالک الا علی المعنی الذی جآؤوا به جمیعًا وجمهورِ الرواة کانو ایعتنون برؤوس المعانی لابحواشیها. (۳۰۶)

شاہ صاحب عبارات کے داؤ و پیچ اور بلاغتی پیدا کردہ معانی کے قائل نہیں، جس طرح فقہاء اس میں تعمق کرتے ہیں، اس عبارت سے یہ بھی واضح ہے کہ کبھی تو روایت بالمعنیٰ کرکے رواۃ اس قدر ثقہ اور ضابط ہوتے تھے کہ مختلف اشخاص ہونے کے باوجود ان کی روایت کردہ الفاظِ حدیث یکساں ہوتے تھے، اس صورت میں نحوی و بلاغتی نکات سے قواعد وضع کرنا ایک معقول امر ہے، مگر وہ کبھی واقعۃً روایت بالمعنیٰ کرتے تھے، تو ایسی صورت میں منقول الفاظ جب پیغمبر ﷺ کے محتمل ہوئے تو ان پر قواعد کی عمارت کھڑی کرنا غلطی ہے، شاہ صاحب ثانی الذکر صورت یعنی روایت بالمعنیٰ کے حوالے سے ایک فکر انگیز جملہ دہراتے ہیں، کہ جمہور رواۃ معانی و مفاہیم کے ادا کرنے کے درپے ہوتے تھے، الفاظ کے حواشی اور بلاغتی نکات کی طرف ان کی

توجہ بہت کم جاتی تھی، شاہ صاحب لکھتے ہیں کہ چونکہ رواۃ روایت بالمعنیٰ کے عادی تھے اس لئے اصلِ معنی کا لحاظ رکھتے ہوئے کبھی ایک راوی ایک لفظ ادا کر دیتا تھا، دوسرا راوی دوسرا لفظ جو اس کا مرادف ہوتا تھا، اس کے نتیجے میں ادائیگی صیغ میں تنوع نظر آنے لگی، جو مذاہبِ اربعہ کے اختلاف کا بھی باعث بنا۔

تلقیٔ شرع از شارعؑ کے حوالے سے شاہ صاحب دو نکات کو بڑی اہمیت کے ساتھ بیان کرتے ہیں، ایک یہ کہ تلقی بالدلالۃ اکثر تابعین کا طریقہ تھا، وہ نہ صرف تلقی بالدلالۃ کرتے تھے بلکہ ان کے فتاویٰ وشرعی مسائل بھی تلقی بالدلالۃ کی شکلیں تھیں، وہ گو صراحۃ نسبت الی الرسولؐ نہیں کرتے تھے مگر ان کے فتاویٰ کی اصل کا تفحص کیا جائے تو وہ بعینہٖ ارشاد نبوی پر منتج ہو جاتے ہیں، وہ چونکہ انتساب الی الرسولؐ میں غایت درجہ احتیاط برتتے تھے، اس لئے وہ فتویٰ کی رنگ میں شرعی رہنمائی کا بھی حق ادا کرتے تھے اور اس حدیث کے مصداق بننے سے بھی بچتے تھے جس میں پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف غلط بات منسوب کرنے والے کو ''فلیتبوأ مقعدہ من النار'' کی زجر سنائی گئی ہے۔ شاہ صاحب اس حوالے سے چار عظیم الشان صحابہ حضرت علی، حضرت عباس، حضرت عبداللہ بن مسعود اور حضرت عمرؓ کا نام لیتے ہیں کہ ان کے اکثر فتاویٰ احادیث ہی کی شکلیں تھیں، یوں معناً حدیث کا بڑا حصہ صحابہ وتابعین سے نقل شدہ ہے۔

شاہ صاحب یہ بھی لکھتے ہیں کہ امام ابوحنیفہ اور ان کے تلامذہ کے اقوال سارے کے سارے ابراہیم نخعی کے آثار ہیں، اور ابراہیم نخعی کے تمام آثار کا مرجع ان کے اسلاف صحابۂ کوفہ کی وراثت ہے، اس تحقیق سے یہ سوال خود بخود مرتفع ہو جاتا ہے کہ امام ابوحنیفہ اور بعض جلیل القدر صحابہ کیوں قلت روایت پر کاربند تھے۔ (۳۰۷) اور ان حضرات کے قلت روایت کے کیا مضمرات تھے۔ چونکہ روایت باللفظ اصل ہے، بقول احناف روایت باللفظ عزیمت ہے۔ (۳۰۸) جبکہ روایت بالمعنیٰ ایک مجبوری کی وجہ سے مشروع کیا گیا ہے، اس لئے جمہور فقہاء و اصولیین نے نقل الروایۃ بالمعنیٰ کے عمل کو چند شرائط کے ساتھ مشروط کر کے اسے جائز قرار دیا ہے، وہ شرائط درج ذیل ہیں:

☆ راوی الفاظ کے دلالات، ان کے معانی ومراد کو جانتا ہو اور ان امور کو خوب جانتا ہو

جو معانی میں تغیر کا باعث ہو۔

☆ راوی کو پورا اطمینان اور اعتماد ہو کہ ایک لفظ کی جگہ جو دوسرا لفظ لایا جارہا ہے، آیا اس سے معنی کا حق ادا ہو جاتا ہے یا نہیں۔

☆ روایت تصنیف کردہ کتب میں موجود نہ ہو، اگر کوئی روایت کتاب میں ثبت ہے، تو چونکہ روایت بالمعنیٰ ایک نظریۂ ضرورت کے تحت مشروع کیا گیا ہے، اور کتبِ حدیث میں درج ہونے کی صورت میں یہ ضرورت باقی نہیں رہتی، لہٰذا حدیث کا عدمِ ثبت ہونا ضروری ہے۔

☆ احتیاط یہ ہے کہ روایت بالمعنیٰ کرنے والا یہ اسلوبِ انداز اختیار کرے ''اوکما قال یا نحوہ اوشبہہ'' وغیرہ جو یہ مفہوم ادا کریں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے الفاظ اس ذکر کئے ہوئے الفاظ کے قریب اور اس سے ملتے جلتے تھے۔

☆ شوکانی لکھتے ہیں کہ اوامر ونواہی میں نقل بالمعنیٰ جائز ہے مگر اخبار میں نہیں۔ وہ روایت باللفظ پر مقابلتاً زیادہ زور دیتے ہیں۔(۳۰۹)

خلاصۂ بحث یہ کہ روایت بالمعنیٰ مخصوص شرائط کے ساتھ جائز ہے، البتہ ماثور دعاؤں کا حکم عام روایات سے مختلف ہیں، یہاں نقل الروایۃ باللفظ کا اہتمام ضروری ہے، شاہ صاحب بھی دوسرے اہلِ علم وفن کی طرح دعاؤں کے صیغ میں روایت بالمعنیٰ کو غیر مشروع قرار دیتے ہیں، اس حوالہ سے بعینہٖ الفاظ کی ادائیگی میں خصوصیتِ الفاظ اور اس میں پنہاں راز وبرکت کا بھی پہلو ہے، شاہ صاحب لکھتے ہیں:

ان الالفاظ الادعیة یجب مراعات خصوصیاتها و لا یُبدل لفظ بلفظٍ و ان کانا مترادفین اومتساویین وفیه اسرار لیس هذا موضع ذکرها(۳۱۰)

نتائج بحث:

اس بحث کے نتائج یہ برآمد ہوئے:

(۱) ائمہ اربعہ کے نزدیک روایت بالمعنیٰ اس راوی کے لئے جائز ہے، جو الفاظ کے دلالات جانتا ہو، ورنہ حرام ہے۔

(۲) احادیث کا بیشتر حصہ روایت بالمعنیٰ کی صورت میں نقل کردہ ہے، صحابہ کرام نقل معانی کے درپے تھے، وہ الفاظ کے داؤ پیچ کے روادار نہ تھے۔

(۳) جمہور رواۃ رؤس معانی کی طرف اعتنا کرتے تھے، حواشی اور زوائد کی طرف ان کی توجہ نہیں جاتی تھی۔

(۴) الفاظ کی تقدیم وتاخیر، حروفِ جار مثلاً واؤ، فاء، ثم میں تعمق کر کے جو زائد وحواشی کے طور پر معانی کا استخراج کیا گیا ہے، وہ بعد والوں کا اندازِ فکر ہے۔

(۵) شاہ صاحب نقل باللفظ اور نقل بالمعنیٰ دونوں کے لئے کبھی مخصوص اصطلاح "تلقی بالظاہر اور تلقی بالدلالۃ" استعمال کرتے ہیں۔

(۶) دعائیہ کلمات کے الفاظ کو علی حالہ نقل کرنا ہی لازم ہے۔

طبقاتِ کتبِ حدیث

(شاہ ولی اللہ کی نظر میں)

ذخیرہ احادیث سے استفادہ کرنے کے لئے اساسی طور پر یہ معلوم کرنا اہم ہوتا ہے کہ متعلقہ حدیث کی یہ تعیین ہو کہ وہ حدیث کس درجہ کی ہے، گو علماء فن اسماء الرجال نے نہ صرف روایات کی بلکہ ہر اس چیز کی جس کا ادنیٰ سا تعلق بھی پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم سے تھا، حفاظت کا وہ حق ادا کیا کہ شاید ہی تاریخ میں اس کی کوئی مثال مل سکے۔ ان علماء نے حدیثوں کی صحت جانچنے کے لئے وہ نقلی و عقلی پیمانے مقرر کئے، جن کے اطلاق سے حدیث صحیح وسقیم کے درمیان حد فاصل قائم ہو گیا اور احادیث کی مناسب درجہ بندی ممکن ہوئی، تاہم دوسرے درجہ اور ضعیف حدیثوں کے وجود کا انکار نہیں کیا جا سکتا اور ان کے منفی اثرات سے اسلامی لٹریچر بھی محفوظ نہ رہ سکا، امر واقع یہ ہے کہ دین اسلام میں اختلافات کا باعث ایسی حدیثیں بھی ہیں جن کی صحت متنازع فیہ ہیں۔

علم حدیث کی خدمت کے سلسلے میں شاہ صاحب کا یہ کارنامہ بھی ناقابلِ فراموش ہے کہ آپ نے اسناد کی بنیاد پر کتب حدیث کی درجہ بندی کی، مزید یہ کہ کتب حدیث کی تدوین میں بھی محدثین کی ذھنی کاوشوں کو دخل ہے انسانوں کی ذہنی وفکری سطح میں تفاوت ایک فطری عمل ہوتا ہے اس طرح ان کی تخلیقات کا متنوع ہونا کچھ نادر نہیں، لہٰذا کتب حدیث کے مرتبین کے لحاظ سے درجہ بندی کی ضرورت محسوس کی گئی۔ ترجمان ولی اللہؒ، عبیداللہ سندھیؒ طبقات کتب حدیث کی اہمیت وضرورت کے متعلق لکھتے ہیں۔

> ''مجھے کتب حدیث کی درجہ بندی کے افادی پہلو کا اندازہ اس وقت ہوا، جب میں نے یہ دیکھا کہ شیخ عبدالحق محدث دہلوی (م ۱۰۵۲ھ) نے مقدمہ مشکوٰۃ میں پچاس کے قریب ایسی کتب کی فہرست دی، جس میں صحیح وغیر صحیح احادیث جمع کی گئی تھیں، تعجب کی بات یہ ہے کہ انھوں نے

سب کتب کو ایک ہی درجہ پر رکھا ہے، اس سے صحاح ستہ کی مرتبت پر زد
پڑنا ایک یقینی امر بن جاتا ہے اور یہ خیال آتا ہے کہ ان میں بھی غلط
روایات ایسے ہی درج ہیں جیسے دوسری کتب میں''۔(۳۱۱)

لہٰذا شاہ صاحب نے پوری بیدار مغزی کے ساتھ صحت وشہرت کی بنیاد پر حدیث کی درجہ بندی کی، شاہ صاحب تمام کتب حدیث کو چار طبقات میں تقسیم کرتے ہیں، پہلے دو طبقوں میں صحاح ستہ کو حسبِ مراتب شامل کرتے ہیں، بقول ان کے چونکہ اس طبقہ کے مصنفین نے صحیح روایات نقل کرنے کا بھی انتظام کیا ہے اور امت نے ان جیسی کتب کو قبول سے بھی نوازا ہے، لہٰذا صحت وشہرت کی بنیاد پر ان طبقات میں شامل کتب کی روایات۔ سے استدلال کرنا جائز ہے، جبکہ تیسرے طبقہ کی کتب سے وہی علماء استدلال کر سکتے ہیں جو حاذق و ناقد ہوں، جنہیں راویوں کے حالات اور اسانید سے متعلق پیچیدہ علم کے ساتھ نقد حدیث کے روایتی ودرایتی اصولوں کے اطلاق میں مہارت تامہ حاصل ہو، الغرض اس طبقہ ثالثہ سے ناقدین حدیث ہی استفادہ کر سکتے ہیں۔

طبقہ کتب اولیٰ کی شرائط

شاہ صاحب کے طبقہ اولیٰ سے متعلق شرائط اور اس میں شامل کُتب کا یوں تذکرہ کرتے ہیں۔

"الطبقة الاولیٰ منحصرة بالاستقراء فی ثلاثة کتب، المؤطا (امام مالکؒ) والصحیح البخاری والصحیح المسلم لانها هی باعتبار الصحة والشهرة فی اعلی درجة کما عرف فیما سبق وهی کتب العدالة والحفظ والتبحر فی فنون الحدیث ولم یرضوا فی کتبهم هذا بالتساهل الخ....(۳۱۴)

ترجمہ: پہلے طبقہ کے علاوہ کچھ اور کتابیں ہیں جو موطا اور صحیحین کے مرتبہ کو نہیں پہنچی ہیں، مگر وہ ان کے قریب قریب ہیں، ان کے مصنفین

معروف و مشہور ہیں وہ ثقاہت، عدالت، حفظ اور فنون حدیث میں تجربہ رکھتے تھے، انہوں نے جن شرطوں کو اپنے اوپر لازم کر رکھا تھا، ان میں تساہل کو روا نہ رکھا، بعد کے لوگوں نے ان کی کتب کو قبولیت سے نوازا اور ہر زمانہ میں محدثین اور فقہاء نے ان کتب کا التزام کیا ہے، لوگوں کے درمیان یہ کتب مشہور ہوئیں، علماء نے ان کے نامانوس الفاظ کی شرح میں دلچسپی ظاہر کی، ان کے رجال کی تفتیش کرنے کے طور پر اور ان کی فقہ کو مستنبط کرنے کے طور پر اہل علم نے توجہ دی۔ یہ ایسی کتب حدیث ہیں جن پر عام علوم کا مدار ہے، جیسے سنن ابوداؤد، جامع ترمذی اور سننِ نسائی۔"

شاہ صاحب شہرت کتاب سے متعلق لکھتے ہیں۔

"والشهرة ان تكون الأحاديث المذكورة فيها دائرة علىٰ ألسنة المحدثين قبل تدوينها وبعد تدوينها فيكون ائمة الحديث قبل المؤلف رووها بطرق شتىٰ، و اوردوها في مسانيدهم ومعاجمهم وبعد المؤلف اشتغلوا برواية الكتاب وحفظه الخ ..." (۳۱۴)

عبارت بالا کا حاصل یہ ہے کہ کتب حدیث کے طبقہ اولیٰ میں (التزام صحت وشہرت) کی وجہ سے تین کتب یعنی موطاء امام مالکؒ، صحیح بخاری اور صحیح مسلم شامل ہیں، یہ طبقہ اخذ و استفادہ کے حوالہ سے معتمد ترین طبقہ ہے، چونکہ ان کے مؤلفین نے سب سے اعلیٰ درجہ کی روایات کے نقل کا التزام کیا ہوا ہوتا ہے اور پوری امت نے ان کی مرویات کو قبول بخشا ہوتا اور ان پر امت عمل پیرا بھی ہوتی ہے، لہٰذا یہ طبقہ کتبِ حدیث کا معتمد ترین طبقہ ہے۔

کتب حدیث کی صحت کا مطلب:

یہاں کتب حدیث کے صحیح ہونے کے معنی یہ ہیں کہ مؤلف کتاب نے اپنے اوپر یہ لازم کر لیا ہو کہ وہ انہیں احادیث کو کتاب میں درج کرے گا جو صحیح ہو یا حسن نہ کہ وہ مقلوب ہوں، شاذ

ہوں یا ضعیف ہوں، ہاں اگر وہ کوئی ضعیف روایت بھی درج کرے، تو ساتھ ہی ان کا حال بھی بیان کردے۔ ظاہر ہے کہ کسی حدیث کی تضعیف بیان کرنے کے بعد اس کا کتب حدیث میں اندراج مضر نہیں ۔

کتبِ حدیث کی شہرت کا مطلب:

کتب حدیث کی شہرت کے معنیٰ یہ ہیں کہ جو حدیثیں ان کتابوں میں مذکورہ ہیں وہ ان کتابوں کی تدوین سے پہلے اور بعد میں بھی محدثین کی زبان پر جاری وساری ہوں، ائمہ حدیث نے مؤلف کتاب سے پہلے بھی مختلف طریقوں سے ان احادیث کو بھی روایت کیا ہو، اور اپنی مسانید وجوامع میں انھیں درج کیا ہو، اور مؤلف کے بعد کے لوگ بھی اس کتاب کی روایت کرنے، اسے حفظ کرنے، اس کے مشکل مقامات کو حل کرنے، اس کے نامانوس اور غریب الفاظ کی شرح کرنے، اس کے اعراب کو بیان کرنے اس کی احادیث کے مختلف طرق کی تخریج کرنے، ان کے فقہی مسائل کے استنباط اور اس کے راویوں کے حالات کی تحقیق میں لگے رہے ہوں۔ مزید یہ کہ ناقدین حدیث مؤلف سے پہلے اور اس کے بعد بھی ان احادیث کے بارے میں مؤلف کے اقوال کی موافقت کرتے رہے ہوں اور انہوں نے ان کے صحیح ہونے کا فیصلہ دیا ہو۔

طبقۂ کتبِ ثانیہ کی شرائط:

شاہ صاحب حدیث کے طبقہ اولیٰ سے متعلق شرائط اور اس میں شامل کُتب کا یوں تذکرہ کرتے ہیں۔

> ”الطبقه الثانية كتب لم تبلغ مبلغ المؤطا و الصحيحين ولكنها تتلوها مصنفوها معروفين بالوثوق، والعدالة والحفظ، والتبحر فى فنون الحديث ولم يرضوا فى كتبهم هذا بالتساهل ... فتلقاها من بعدهم بالقول واعتنىٰ بها المحدثون والفقهاء“ (۳۱۴)

کتب کی اس درجہ بندی سے شاہ صاحب کا منشأ یہ ہے کہ اصل قابل اعتنا کتب یہی چھ ہیں جو طبقہ اولیٰ وثانیہ میں شامل ہیں، چونکہ عام اہل علم اس دقیقے پر متنبہ نہیں ہو سکتے، اس لئے جیسا کہ پہلے سندھی صاحب بیان کر چکے ہیں، پچاس کتابوں کو مساوی درجہ پر ایک ہی فہرست میں درج کر گئے، شاہؒ صاحب کے ''حجۃ اللہ البالغہ'' کا یہی مضمون شاہ عبدالعزیزؒ نے ''عجالۃ النافعۃ'' میں بسط وتفصیل کے ساتھ بیان کر دیا۔(۳۱۵)

طبقہ ثالثہ ورابعہ:

شاہ صاحب نے تیسرے اور چوتھے طبقہ کتب حدیث میں جن کتب وانواع حدیث کو شامل مانا ہے، وہ درج ذیل ہیں۔

''الطبقة الثالثة مسانيد و جوامع ومصنفات قبل البخاری و مسلم وفی زمانهما وبعدهما جمعت بين الصحيح والحسن والضعيف والمعروف والغريب والمنكر والخطاء والصواب والثابت والمقلوب ولم تشتهر فی العلماء''.

اس طبقہ سے اخذ حدیث کے بارے میں شاہ صاحب لکھتے ہیں:

''واما الثالثةُ فلا يباشرها للعمل عليها والقول به الا النحارير الجهابذةُ الذين يحفظون اسماء الرجال وعلل الاحاديث'' (۳۱۶)

طبقہ ثالثہ کی کتب کی حقیقت اور حکم بیان کرنے کے بعد نزول کی طرف آتے ہوئے، شاہ صاحب چوتھے طبقے کی کتب میں ایسی روایات کو مندرج مانتے ہیں، جو حقیقت میں تو وعاظ المتشدقين يا اهل الاهواء والضعفاء يا آثارِ صحابه والتابعين غير ثابته يا اخبارِ بنی اسرائيل يا حكماء کے اقوال ہوں، مگر انھیں حدیث کے ساتھ بھول یا جان کر مرفوعات کے طور پر بیان کرنا شروع کر دیا گیا ہو۔ شاہ صاحب تیسرے طبقہ میں جن کتب کو شامل مانتے ہیں، ان میں مسند ابو یعلی، مصنف عبدالرزاق، مصنف ابو بکر بن شیبہ، مسند عبد ابن حمید، مسند

طیالسی، طحاوی شامل ہیں، جب کہ طبقہِ رابعہ کی کتب کے حوالے سے ابن حبان کی کتاب الضعفاء، ابن عدی کی کامل، خطیب بغدادی، ابونعیم، جوز جانی، ابن عساکر، ابن النجار ودیلمی کی کتابوں کو شامل مانتے ہیں۔ شاہ صاحب لکھتے ہیں کہ بدعقیدہ، مبتدع، معتزلہ وغیرہ اپنے مذاہب کے دلائل ان جیسی کتب سے حاصل کرتے ہیں۔

ایک اَور پانچواں طبقہ:

شاہ صاحب ان چار طبقات کے علاوہ ایک اور پانچویں طبقہ کتب حدیث کا ضمنی طور پر اس انداز پر تذکرہ کرتے ہیں۔ پانچویں درجہ میں وہ روایتیں ہیں جو فقہاء صوفیاء، مؤرخین اور اس قسم کے دوسرے حضرات، جیسے واعظین و مبلغین کی زبانوں پر معروف ہوتی ہیں مگر مذکورہ چار طبقات میں ان کی کوئی اصل نہیں پائی جاتی، اسی طرح اس طبقہ کی بعض روایتیں وہ ہیں جو بے حیا لوگوں نے دین میں داخل کردی ہیں، جو عربی زبان جانتے تھے، اس لئے اچھے مضمون پر مشتمل کوئی بلیغ فقرہ بنا کر حدیث کے نام پر چلتا کرتے تھے، وہ کلام نبوت کے مشابہ ہوتا اس لئے آسانی سے اس کو حدیث باور کرلیا جاتا ہے، پھر وہ بے دین مزید چالاکی یہ کرتے کہ اس کے ساتھ قوی سند جوڑ دیتے، جس پر جرح ممکن نہ ہوتی۔ ان لوگوں کی یہ حرکت دین میں بڑا فتنہ تھا، مگر نقاد حدیث ان روایات کو متابعات وشواہد کے ساتھ ملاتے ہیں، تو پردہ چاک ہوجاتا ہے اور ڈھول کا پول کھل جاتا ہے۔ (۳۱۷)

شاہ صاحب نے تیسرے چوتھے اور پانچویں طبقے میں جن کتب کا ذکر کیا ہے (بقول سندھی) ان میں کوئی نہ کوئی سقم ضرور پائی جاتی ہے۔

الف یا تو ان کے مصنفین ملتزم الصحۃ نہیں۔

ب یا ان کی روایت منقطع ہوگی۔

ج ان کے مرتبین میں علمی فقدان ہوگا۔

یقیناً شاہ صاحب کی اس درجہ بندی کی وجہ سے حدیث کے قالب میں ایک تازہ روح پیدا ہوگئی، محققین وغیر محققین کے مابین ایک خط امتیاز کھنچ گیا اور غیر محققانہ طرز مطالعہ کا یکسر سدباب ہوگیا تاکتب حدیث کی یہ درجہ بندی حدیثی دنیا میں ایک وقیع اضافہ ہے، کتب حدیث کی یہ درجہ

بندی استقراء کی بنیاد پر ہے۔

کتب حدیث کی یہ تقسیم کس قدر واقعاتی اور علمی لحاظ سے افادی ہے؟ اس ضمن میں سندھی صاحب کا درج ذیل تجزیہ نقل کرنا برمحل ہے۔ حدیثی میدان میں شاہ صاحب کے اس کارنامے کو عبیداللہ سندھی تجدیدی کاموں میں سے شمار کرتے ہیں، وہ اس ضمن میں کہ معتبر اور قابل اعتناء طبقہ کتب حدیث طبقہ اولیٰ وثانیہ ہی ہے، سے متعلق ایک علمی مسئلہ کو یوں بیان کرتے ہیں۔

> حدیث صحیح میں یعنی طبقہ اولیٰ وثانیہ میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے دریافت کیا گیا کہ افضل الاعمال کیا ہے؟ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا الصلوۃ لوقتها اس جملہ کا صحیح ترجمہ یہی ہے کہ اپنے وقت سے نماز کو مؤخر نہ کیا جائے، یہ ضروری نہیں کہ اول وقت میں نماز ادا کیا جائے بلکہ بعض اوقات میں آخری وقت میں نماز ادا کرنا زیادہ موجب اجر ہوتا ہے، جیسا کہ پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا "ابردوا بالظهر فانه اعظم للاجر" اس کے مقابل بعض روایتوں میں "افضل الاعمال لأول وقتها" آیا ہے، ترمذی میں جو طبقہ ثانیہ کی کتاب ہے، اس روایت کی تضعیف کردی گئی ہے مگر مستدرک حاکم جو طبقہ ثالثہ کی کتاب ہے، نے اس جملہ ضعیفہ (لأول وقتها) کو چالیس سندوں سے روایت کیا ہے۔ (۳۱۸)

اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ ایک غیر محقق عالم اس کثرت اسانید سے متاثر ہوکر اس کی صحت یا اس کی شہرت اور تواتر پر یقین کرنے کے لئے تیار ہوجاتا ہے، حاکم کی ان جیسی روایات کی تنقید جب فتح الباری کی امداد سے شروع کی گئی تو ان میں سے ایک سند بھی صحیح نہ نکلی۔

لہٰذا کتب حدیث کی اس درجہ بندی سے جہاں کئی فروعی اختلافات کا حل نکل آتا ہے، وہاں صحت وقوت سند حدیث سے شرع اسلام کی صحیح تصویر کشی ممکن ہوجاتی ہے، طبقات کتب حدیث کے نتیجہ میں جہاں سب سے بڑا سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ مؤطا امام مالک کو نہ صرف طبقہ اولیٰ وثانیہ میں مقام ملا، بلکہ شاہ صاحب نے اسے صحیحین پر بھی سبقت دی اور اصح الکتاب بعد

کتاب اللہ البخاری کی بجائے اصح الکتاب المؤطا قرار دیا، بذات خود حل طلب مسئلہ ہے، اس مسئلہ کا جائزہ آئندہ پیش کیا جاتا ہے۔''

نتیجۂ بحث:

اوپر کی تحقیق سے معلوم ہو چکا ہے کہ شاہ صاحب نے کتب حدیث کو چار مختلف طبقات میں تقسیم کیا ہے، طبقہ اولیٰ میں وہ تصانیف ہیں جن کے مصنفین حدیث کے امام اور اس فن کے نقاد تھے اور جن کی تصنیفات صحت، جودت اسناد و قبول کے لحاظ سے مقدم ہیں اور جن کے رجال حفظ، وثوق و عدالت اور شہرت میں معروف ہیں۔ طبقہ اولیٰ میں مؤطا امام مالکؒ، بخاری اور مسلم شامل ہیں اور طبقہ ثانیہ میں ترمذی، ابوداؤد اور سنن نسائی جن کو صحاح ستہ کہتے ہیں، شامل ہیں۔ تیسرے طبقہ کی کتب گمنامی اور خفاء میں رہیں، البتہ چوتھے درجہ کی طرح گمنامی میں بھی نہ رہیں، لہٰذا ایسی احادیث سے علماءِ متبحرین جو اسماء رجال اور علل حدیث کے ماہر ہیں، متابعات و شواہد کی مدد سے استدلال کر سکتے ہیں، جبکہ آخری طبقہ ضعفاء کا ہے، اہل حق کی شان نہیں کہ وہ ان سے استدلال کرے، لہٰذا ان طبقات میں جوں جوں نیچے کو آیا جاتا ہے، احادیث کا مرتبہ درجہ بدرجہ کم ہوتا چلا جاتا ہے، شاہ صاحب کی یہ درجہ بندی بالکل سائنسی اصولوں پر ہے اور شاہ صاحب برصغیر میں خود اس کام کے مؤجد ہیں۔ یہ ان کا ایک منفرد کارنامہ ہے، تاریخ میں سوائے ابن اثیر جزری (م ۶۰۶ھ) کے اس نوع کے کام کی تفصیل بہت کم ملتی ہے۔

طبقاتِ کتب میں مؤطا امام مالک کا درجہ

(شاہ ولی اللہ کی نظر میں)

جمہور محدثین کے ہاں اسی پر اتفاق ہے کہ صحیح بخاری اصح الکتاب بعد کتاب اللہ ہے، اسی طرح ترتیب و تنظیم مضامین کے اعتبار سے "اصح الصحیح المسلم" کی بھی ایک مسلم حیثیت ہے اور بخاری کے بعد مسلم شریف کا ہی درجہ ہے، کتب حدیث کی مناسب درجہ بندی سے متعلق پچھلے اوراق میں تفصیلی بحث گزر چکی ہے، امر واقع یہ ہے کہ امت مسلمہ نے آسمانی وحی قرآن مجید کی حفاظت کے ساتھ ساتھ حدیث رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی حفاظت وصیانت کا جو حق ادا کیا، اس کی ٹھوس مکمل شہادت کتب صحاح ستہ کی صورت میں موجود ہے۔ حدیث کے اس ذخیرے نے قرآن کی تشریحات سے لے کر مسلمانوں کی منضبط تاریخ تک کے واقعات کو اپنے اندر سمویا ہے۔

ویسے تو صحاح ستہ مجموعی لحاظ سے احادیث کا معتمد ترین ذخیرہ ہے، تاہم اس میں موجود نمایاں کتب کے مقام ومرتبہ کے تعین میں اہلِ فکر نے بحث کی ہے۔ امام شاہ ولی اللہ کے کام کو اس پس منظر میں دیکھا جائے، تو وہ کتب صحاح ستہ میں مؤطا امام مالک کو ایک نمایاں مقام دیتے ہیں، شاہ صاحب کی حدیثی خدمت کے بڑے حصہ کا تعلق مؤطا امام مالکؒ سے ہے، مؤطا کی عربی، فارسی شروحات کی روشنی میں وہ مؤطا کی علمی جلالت سے مرعوب نظر آتے ہیں، ایک عام قاری بھی محسوس کرتا ہے کہ وہ مقابلۃً مؤطا کی روات کی ثقاہت، قرب عہد نبوی صلی اللہ علیہ وسلم، سہولت وجامعیت مضامین اور کثرت قضاءِ عمرؓ وفتاوٰی تابعین کا اندراج جیسی خصوصیات کی وجہ سے صحیحین پر بھی مؤطا کو ترجیح دیتے ہیں، زیر بحث مضمون کا تعلق شاہ ولی اللہ کے تناظر میں مؤطا امام مالک کے مرتبہ ومقام کی تعیین سے ہے۔

مؤطا امام مالکؒ پر ارتکاز اجتہادی صلاحیتوں کا پروان چڑھانا:

شاہ صاحب مصفّٰیؒ میں ایک وقیع عبارت کے ذریعہ مؤطا کی اہمیت کو اجاگر کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ گو آج اجتہاد مستقل کا دروازہ جیسا کہ امام شافعی کا اجتہاد تھا کہ انھیں رجال روایت

کے حسن و قبح، یعنی تعدیل و تخریج میں اور نہ الفاظ کے معنی وغیرہ کی تعین میں کسی اور چیز کی احتیاج تھی، مسدود ہے، تاہم اجتہاد منتسب اور فقہیانہ بصیرت پانے کے لیے مؤطا امام مالک میں مذکور احادیث و روایات پر ارتکاز ضروری ہے۔ مصنفؒ کی عبارت درج ذیل ہے۔

"بہ یقین معلوم شد کہ طریق اجتهاد و فقه در امروز مسدود است الا ازیک وجه که مؤطا را پیش گیرند، ووصل مرسل آں و مآخذ اقوال صحابه و تابعین بشناسد ونظر مجتهدانه اختیار کند و تعقبات شافعی و غیر الخ...." (۳۱۹)

شاہ صاحب بالا عبارت میں اجتہاد کی جس قسم کے بارے میں تصریح کرتے ہیں وہ یہ ہے کہ چونکہ سارے احکام و مسائل کے بارے میں نصوص اور مرفوع احادیث مہیا نہیں، لہٰذا لا محالہ صحابہ اور تابعین کے آثار کی طرف رجوع کرنا پڑتا ہے۔ اب صورتحال یہ ہے کہ سوائے "المؤطا" کے اس وقت صحابہ اور تابعین کے آثار پر مشتمل کوئی ایسی جامع کتاب دستیاب نہیں جو علماء کے ہاں متداول اور مخدوم رہی ہو، مجتہدین نے طبقہ بعد طبقہ اسے نقل کیا ہو اور امت کا اس پر عمل رہا ہو، ایسی کتاب اگر ہے تو وہ "المؤطا" ہے، لہٰذا بقول شاہ صاحب مؤطا پر ارتکاز اور اس کے ساتھ ممارست تدقیقی و اجتہادی ذوق پیدا کرنے کا باعث ہے۔ (۳۲۰) مؤطا کی خوبیوں اور اہمیت کے بارے میں شاہ صاحب لکھتے ہیں:

قربِ عہدِ نبوی اور قلتِ وسائط:

یہ ایک کھلی حقیقت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور راویان حدیث کے درمیان جتنے واسطے کم ہوں گے اسی قدر وہ حدیثی مجموعہ معتبر ہوگا، بخاری و مسلم کی عموماً روایتیں پانچ یا چھ واسطوں سے پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم پر منتہی ہوتی ہیں، جب کہ مؤطا کی احادیث تین چار واسطوں سے زیادہ کی نہیں، امام بخاریؒ کو اپنے بیس ثلاثیات پر ناز ہے، جبکہ مؤطا کی بنیاد ہی ثلاثیات پر ہے، اس پر مستزاد یہ کہ مؤطا میں چالیس ثنایات ہیں، یعنی ایسی احادیث ہیں جن میں مؤلف امام مالکؒ اور آنحضرتؐ کے درمیان محض دو واسطے ہی رہ جاتے ہیں۔ شاہ صاحب لکھتے ہیں کہ

چونکہ عہد کے اعتبار سے صاحبِ مؤطا اقرب الی عہد رسول ﷺ ہیں، کیونکہ صحیح قول کے مطابق امام مالکؒ کی ولادت ۹۳ھ جبکہ وفات ۱۷۹ھ میں ہوئی اور ۱۳۰ھ میں آپ نے مؤطا لکھی۔ لہٰذا مؤطا کو قرب عہد الی الرسول اور قلت وسائط کے لحاظ سے نمایاں اہمیت حاصل ہے۔

مؤطا امام مالکؒ کے اکثر رواۃ مدنی ہیں:

مؤطا امام مالکؒ کے اکثر رواۃ مدنی اور ثقہ ہیں، گوان کے بعض شیوخ مکہ وبصرہ اور خراسان سے بھی تعلق رکھتے ہیں، ایسے غیر عرب مشائخ مسویٰ کے مطابق چھ ہیں، تاہم اکثریت مدنی شیوخ کی ہیں، مؤطا میں جن شیوخ کی روایات ہیں ان کی مجموعی تعداد شاہ صاحب مسویٰ میں ۷۵ بتاتے ہیں، جبکہ ''اسعاف المبطا برجال المؤطا'' کے مطابق یہ تعداد ۹۴ تک ہیں۔ (۳۲۱)

امام مالک کی کتاب کی ثقاہت کا اندازہ اس بات سے لگایا جا سکتا ہے کہ آپ نے ان اساتذہ سے اخذ کیا، جو اہلیت واستحقاق کے مسند نشین تھے، آپ ان شیوخ کے حلقہ درس میں بیٹھا کرتے تھے، جو صدق وطہارت میں معروف اور حفظ وفقہ میں ممتاز تھے۔ امام ممدوح ہمیشہ کہا کرتے تھے کہ میں کبھی غیر فقیہ (سفیہ) کی مجلس میں نہیں بیٹھا، وہ لکھتے ہیں، چار قسم کے افراد سے اخذ روایات جائز نہیں (۱) سفیہ یعنی بیوقوف (۲) صاحبِ ھویٰ (۳) کذاب یعنی جھوٹا (۴) عدم امتیاز جو نقد حدیث سے عاری ہو خواہ وہ عابد بھی کیوں نہ ہو۔ (۳۲۲)

امام مالکؒ کا صحابہ وتابعین کے علم کو محفوظ کرنا:

شاہ صاحب نے امام مالک کے اخذِ روایت کا خوب استقصاء کیا ہے، وہ اس ضمن میں لکھتے ہیں: امام نے سلسلہ وار تحصیل علم کی ہے، اس کی تفصیل یہ ہے:

خلفاء راشدین کے عہد میں علم فقہ وفتاویٰ امیر المومنین عمرؓ ابن الخطابؓ کے گرد گھومتا تھا، وہ علوم نبوت کے محور تھے، اس کے بعد اس علمی دائرہ کا مرکز جلیل القدر صحابہ ہوئے، جیسے ابن عمرؓ، حضرت عائشہؓ، ابنِ عباسؓ، حضرت انسؓ، حضرت جابرؓ وغیرہ، دور صحابہ کے بعد اس عظیم بوجھ کا بار فقہاء سبعہ تابعین نے اٹھایا، ان کے بعد ان کے شاگرد ابن شہاب الزہری، یحییٰ بن

سعید الانصاری، ربیعہ ابوالزناد، اور نافع کا دور آتا ہے۔ یہ ایک امر واقع ہے، کہ امام مالکؒ ان جلیل القدر صحابہ و تابعین کے بالواسطہ یا بلاواسطہ شاگرد رہے، اور علم کے وارث ٹھرے اور علم کا جو سلسلہ پیغمبر علیہ السلام سے سینہ بہ سینہ چلا آ رہا تھا، امام نے اسے کاغذ کے صفحات پر پہلی بار محفوظ کیا۔ امام مالکؒ حدیثی ذخیرے کے جس طریق پر وارث ہوئے، اس کا پس منظر شاہ صاحب نہایت جامع انداز میں یوں بیان کرتے ہیں:

"واکثر روایته للحدیث عن اهل المدینة اخذ العلم عنهم مسلسلاً و بیانه ان علم الفقه و الفتاویٰ فی عصر الخلفاء الراشدین کان یدور علیٰ امیر المؤمنین عمر بن الخطاب، وکان هو واسطة العِقد ثم علیٰ فقهاء الصحابة مثل ابن عمرؓ وعائشةؓ وابن عباسؓ وابی هریرةؓ وانسؓ وجابرؓ وکانوا مرکزا للدائرة العلمیة وبعد عصر صحابة اضطلع باعباء هٰذه العمل الجلیل فقهاء التابعین السبعة الخ..."(۳۲۳)۔

شاہ صاحب خصوصاً ذکر کرتے ہیں کہ امام مالکؒ نے نافع (مولا ابن عمر) جنہوں نے تیس سال تک ابن عمر کی خدمت کی، سے شرفِ تلمذ رکھا، جب تک نافع زندہ رہے، امام مالکؒ ان کے حلقہ درس میں رہے، مجلس میں امام پہنچتے تو پوچھتے ابن عمر ان مسائل میں کیا رائے رکھتے تھے، شاگرد کو اپنے استاد کے علم پر اتنا یقین تھا کہ فرماتے جب ابن عمر کی حدیث نافع کی زبان سے سن لیتا ہوں تو کسی اور سے تائید کی ضرورت محسوس نہیں کرتا۔ شاہ صاحب کا اپنی کتب میں ان جیسے دلائل کے نقل کرنے سے مقصد مؤطا کے ثقہ پن کو ظاہر کرنا ہے۔ استاد اور شاگرد کے باہمی تعلق کی دلیل اس سے بڑھ کر اور کیا ہوگی کہ روایت مالک عن نافع عن ابن عمر کو دنیا 'سلسلة الذهب' یعنی طلائی زنجیر کہہ کر پکارتی ہے۔ (۳۲۴)

امام مالک کا حدیث مرسل و منقطع سے استدلال کرنا:

مؤطا امام مالکؒ کی علمی مرتبت اپنی جگہ پر مسلّم ہے، مگر اس ضمن میں جو قوی الجھن سامنے آتی ہے، وہ یہ ہے کہ مؤطا میں امام مالک نے جہاں قضاءِ عمرؓ، تعامل و اجماع مدینہ اور دوسرے

آثار واقوال صحابہ وغیرہ سے استدلالات کیے ہیں وہاں آپ ؒ کے حدیث مرسل و منقطع سے بھی احتجاج واستدلال کرنے سے گریز نہیں برتا، شاہ صاحب خود امام مالکؒ کے منہج اور اجتہادات کے بارے میں لکھتے ہیں:

ان مبنٰی فقہ الإمام مالکؒ علیٰ حدیث الرسول صلی اللہ علیہ وسلم اولاً مسندًا کان ذالک الحدیث اومرسل ثقات وبعدہ علیٰ قضایا عمرؓ وبعدہ علیٰ فتاویٰ ابن عمرؓ وبعد ذالک علیٰ فتاوٰی سائر الصحابۃ وفقہاء المدینۃ (۳۲۵)

اس کا مطلب یہ ہے کہ امام کے نزدیک مرسل و منقطع احادیث سے استدلال کرنا جائز ہے، ایسے ہی صحابہ کے آثار وابلاغات سے احتجاج کو وہ مشروع جانتے ہیں، اس سے یقیناً موطا کی حیثیت پر زد پڑتی ہے، متاخرین ائمہ فقہ حتیٰ کہ امام شافعی تو حدیث مرسل کو حجت بھی نہیں مانتے اس معمہ کا حل کیا ہے؟ شاہ صاحب نے خود جہاں ''المؤطا'' کتب حدیث کے پہلے طبقے میں شامل کیا، وہاں ہی آپ نے اس سوال کا دفعیہ بھی کیا۔ شاہ صاحب نے لکھا ہے:

''الطبقہ الاولیٰ من کتب الحدیث منحصرۃ با لا ستقراء فی ثلٰث المؤطا وصحیح البخا ری و صحیح المسلم'' اسی عبارت کے ساتھ ہی شاہ صاحب لکھتے ہیں:

وقد روٰی المؤطا عن ما لک بغیر واسطۃ اکثر مِن الف رجل، وقال الشارح اصح الکتب بعد کتاب اللہ '' المؤطا ما لک'' ... فلیس فیہ مرسل ولا منقطع والا وقد اتصل السند بہ من طرق اخریٰ فلا جرم انہا صحیحۃ من ھٰذا الوجہ (۳۲۶)

اگر غور کیا جائے تو طبقات کتب حدیث میں نہ صرف شاہ صاحب بلکہ دوسرے جلیل القدر مفکرین نے جن کتب کا شمار کیا ہے، ان میں کتب کی صحت وشہرت کے ساتھ ان کتب کے مصنفین کا علمی مرتبہ اور علم حدیث میں ان کی مہارت کو بھی ملحوظ رکھا ہے، اس لحاظ سے طبقہ اولیٰ کے مصنفین، حدیث کے امام اور فن حدیث کے اعلیٰ درجہ کے نقاد بھی تھے ان کی تصنیفات بھی اعلیٰ

درجہ کی صحت جودتِ اسناد، محدثین کے لحاظ سے مقدم ہیں، مزید یہ کہ ان کے رجال حفظ وثبوت وثوق وشہرت میں معروف ہیں، طبقہ ثانیہ میں اس سے کم اور طبقہ ثالثہ میں کم تر، اس لحاظ سے دیکھا جائے تو امام مالک کی حدیثی حیثیت میں امامت مسلم ہے، وہ فقہی میدان میں بھی اجتہاد مستقل کے درجہ پر فائز ہیں اور جمہور علماءِ اصول کے ہاں وہ سب سے زیادہ متقن اور اوثق فی الحدیث ہیں، ایسے حالات میں حدیث کے مسئلے میں قُرب عہد اور قلتِ وسائط کی وجہ سے انقطاع روایت اور ارسال روایت کو صحت حدیث کے لئے اگر وہ قادح خیال نہ کرے اور اسے امام مالکؒ کی مخصوص انفرادیت اور ان کی اصطلاح سمجھی جائے، تو بظاہر منقطع ومرسل احادیث کے نقل اور ان کے احتجاج کرنے میں مؤطا پر کوئی زد نہیں پڑتی۔

سند میں اتصال وارسال کا مسئلہ

سند میں اتصال وارسال کا مسئلہ ایک مستقل موضوع ہے، یہاں اس سے متعلق قدرے وضاحت ضروری ہے، چونکہ عام محدثین ''حدیث صحیح'' حجت مانتے ہیں اور حدیث صحیح کی تعریف حافظ زین الدین کے مطابق یہ ہے:

الصحیح ما اتصل سندہ بنقل عدل ضابط من مثلہ من غیر شذوذ و لا علۃ قادحۃ (۳۲۷)

ترجمہ: یعنی صحیح حدیث وہ ہے، جس کی سند میں اتصال ہو، جس کا ہر راوی عادل اور ضابط ہو، جس میں شذوذ اور علت قادحہ نہ ہو۔

اس تعریف کی رو سے ہر وہ حدیث جس کی سند میں کسی بھی قسم کا انقطاع ہو، محدثین کے نزدیک ضعیف کہلاتی ہے، حدیث مرسل میں چونکہ تابعی صحابی کا واسطہ چھوڑ کر براہ راست آپؐ کے قول اور فعل کو نقل کرتے ہیں، لہٰذا اس میں انقطاع تو آ ہی جاتی ہے، امام مالکؒ حدیث مرسل کو حجت مانتے ہیں، مؤطا میں متعدد مراسیل ہیں۔ یہ امر یہاں قابل بیان ہے کہ مراسل کی حجیت میں امام ابوحنیفہؒ بھی امام مالکؒ کے ہم خیال ہیں، البتہ امام شافعیؒ اور امام احمد ابن حنبلؒ اس میں اختلاف کرتے ہیں۔

ایسے حالات میں متقدمین ائمہ کا حدیث مرسل کو حجت ماننے کی یہی توجیہ ہوسکتی ہے، کہ

محدثین حضرات جو ائمہ مذاہب کے بعد تیسری صدی میں متعارف ہوئے، انہوں نے اتصال کی شرط اس لئے لگائی ہوگی کہ ان کے دور میں اسنادی وسائط زیادہ ہو گئے تھے، ان واسطوں میں اہم کڑیاں معلوم کرنا اور پھر ان میں باہم اتصال کا پتہ لگانا ضروری سمجھا گیا تھا، امام مالکؒ اور امام ابو حنیفہؒ کا تعلق چونکہ عہدِ نبوی صلی اللہ علیہ وسلم سے قریب تر تھا، ان کے دور میں اتصال وارسال میں اسنادی وسائط کم تھے اس لئے اس میں کوئی فرق نہیں تھا اور علماء کے ہاں جس طرح مسانید قابل استدلال تھیں، اسی طرح مراسیل بھی، حتیٰ کہ حافظ ابنِ جریر مراسیل کی حجیت پر ائمہ کا اتفاق نقل کرتے ہیں، امام ابوداؤد سے منقول ہے:

امـا الـمـراسـيـل فـقـد كـان يحتج بها العلماء فيما مضى مثل سـفيـان الثـوريؒ ومـالـکؒ والاوزاعـیؒ حتیٰ جـاء الشـا فعیؒ فتكلم فيها وتابعه علیٰ ذالک احمد بن حنبل وغيره (۳۲۸)

اس کا یہ صاف مطلب بالکل نکھر گیا کہ متقدمین کے ہاں مراسیل مسانید کے حکم میں تھیں، حقیقت یہ ہے دوسری صدی کے ارباب علم کو غلبہ عدالت کی وجہ سے اپنے دور کے شیوخ پر اعتماد تھا، یہی وجہ ہے کہ مراسیل صحابہ بالاتفاق حجت ہیں (۳۲۹)

خلاصۂ بحث یہ کہ امام مالکؒ چونکہ دور اول سے تعلق رکھتے ہیں، لہٰذا ان کے ہاں مراسیل و مسانید کی تقسیم کا تصور ہی نہ تھا۔

علماء کے ہاں دونوں قسم کی روایات متداول تھیں، یہی وجہ ہے کہ امام مالک نے اپنی مؤطا میں متعدد مراسیل کو جگہ دی ہے ان کے ہاں مراسیل حکماً مسانید ہیں۔ اس سوال کے جواب کا ایک اور انداز یہ بھی ہے کہ مؤطا کی اس قدر علمی جلالت ہے کہ، تمام صحاح ستہ مؤطا کی تفصیلات ہیں۔ لہٰذا صحاح ستہ کی حیثیت مستدرکات مؤطا کی ہیں، مؤطا کی حیثیت اساس و بنیاد کی ہے، جبکہ دوسری کتب حدیث کی حیثیت فروع اور تعقبات کی ہیں، شاہ صاحب صحیح بخاری، صحیح مسلم، ابوداؤد، ترمذی کو امام مالکؒ کی کتاب مؤطا کی شروح کی حیثیت ہی سے دیکھتے ہیں، وہ نہایت وضاحت سے لکھتے ہیں:

مـن تتبـع مذاهبهم و رزق الانصاف من نفسه علم لا محالة

ان الموطا عدة مذهب مالک وأساسه وعدة مذهب الشافعي واحمد و رأسه، ومصباح مذهب ابی حنیفة وصاحبیه ونبراسه. وهذه المذاهب بالنسبة للمؤطا كالشروح للمتون، وهومنها بمنزلة الدوحة من الغصون وان الناس وان كانوا من فتاوی مالک فی رد وتسلیم وتنقیص وتقویم فما صفا لهم المشرب ولا تاتی لهم المذهب الا بما سعی فی ترتیبه واجتهد فی تهذیبه الخ...(۳۳۰)

اس جامع اقتباس سے جہاں یہ بات ثابت ہوئی، کہ مؤطا کی حیثیت دوسری کتب کے مقابلے میں اصل کی ہے، وہاں یہ امر بھی محقق ہوا کہ مؤطا کی مرسل روایات معنوی لحاظ سے مرفوع کے حکم میں ہیں، اس لئے کہ بعد میں صحاح ستہ کی کتب میں یا تو انہی مراسیل روایات کی تخریج کی گئی ہے یا ان کی مؤیدات اور شواہدات سے ان کی تعضید (۳۳۱) کی گئی ہے۔ اس طرح امام شافعی کے شرائط پر بھی مراسیل کی تائید ہوتی ہے۔ لہٰذا طبقات کتب حدیث میں مؤطا امام مالکؒ کی اولیت متاثر نہیں ہوتی۔

شاہ صاحب کے خلف الرشید امام عبدالعزیز مذکورہ بالا بحث کو سمیٹتے ہوئے فیصلہ کن انداز میں مؤطا کو جملہ کتب حدیث پر فوقیت دیتے ہوئے نقل کرتے ہیں:

"نسبت دریں سہ کتب (مؤطا وبخاری و مسلم) آن است که مؤطا گویا اصل وام صحیحین است و در کمال شهرت رسید، وهزار کس ازعلماءِ عصر مالک مؤطا را روایت کرده اند و عدالت، وضبط رجال این کتاب مجمع علیه است الخ..." (۳۳۲)

مذکورہ بالا عبارت سے یہ بات ثابت ہوئی کہ امام مالک، امام ابوحنیفہ اور اکثر تابعین حدیث مرسل سے استدلال کرنا جائز سمجھتے ہیں اس کے بعد کے فقہاء خصوصاً امام شافعی اس کا

انکار کرتے ہیں ان کے ہاں مرسل حدیث کی تائید اگر دوسری مرفوع یا موقوف روایت سے ہو جائے تو وہ بھی معتبر اور حجت ہے۔ اس پس منظر میں دیکھیں تو مؤطا امام مالک کی حیثیت صحاح ستہ میں ام اور اصل کی ہے، لہٰذا مؤطا کو اس لحاظ سے صحیح البخاری اور صحیح المسلم پر بھی فوقیت حاصل ہے، اس پر مستزاد مؤطا کی ترتیب بھی ''سنن'' کی ہے، لہٰذا اس کی اولیت میں شک نہیں کیا جا سکتا۔

فقہ کے مأخذ ثانی سنت نبوی ﷺ کا خلاصہ:

المختصر فقہ کے مأخذ ثانی سنت نبوی ﷺ کے حوالہ سے شاہ ولی اللہؒ کی نظر میں تعلیمات کا تحقیقی جائزہ پیش کیا گیا ہے۔ مذکورہ تمام بحث سے بقدر مشترک یہ امر سامنے آتا ہے کہ شاہ ولی اللہ سنت سے متعلق دوسرے ہم پلہ اصولیین وفقہاء سے مقابلۃً مخصوص ومنفرد نظر رکھتے ہیں وہ سنت کی تعبیر وتشریح کے حوالہ سے بھی ایسے ہی مجتہدانہ نظر رکھتے ہیں، جس طرح قرآنی علوم وافکار میں ان کی مخصوص نظر ہے۔

ظاہر ہے فقہ کے اساسی منقولی مأخذ قرآن وسنت میں اگر ان کی انفرادی نظر محقق ہے، جیسے ہے، تو ان سے ماخوذ مصادر شرع اجماع وقیاس اور ان پر متفرع فروعات جن کی تفصیل آئندہ پیش کی جاتی ہے، کا منفردانہ رنگ میں ہونا ایک لازمی امر ہے، وہ انفرادی رنگ کیا ہے؟ اس پر آئندہ بحث کی جاتی ہے۔

حاصلِ بحث یہ کہ فقہ کے مأخذِ ثانی سنت کی بحیثیت تشریع یا تبیین کتاب، اقسام حدیث، خبر واحد کی قبولیت، تعارض احادیث اور ان کے ارتفاع، حدیث تشریعی وغیر تشریعی، روایت بالمعنیٰ وروایت بالفظ، کتب حدیث میں مؤطا امام مالکؒ کے مقام کا تعین، طبقات کتب حدیث کی درجہ بندی جیسے عنوانات کے ذیل میں شاہ صاحب کی تعلیمات کا جائزہ پیش کیا گیا ہے اور ان کی امتیازی حیثیت کو اجاگر کیا گیا ہے یہ امر واقع ہے کہ شاہ صاحب بیان کردہ عنوانات کے ذیل میں مجتہدانہ شان رکھتے ہیں اور ان کی مخصوص انتقادی نظر علوم اسلامیہ میں ایک نادر اضافہ ہے، جسے مقالہ نگار اجاگر کرنے میں ساعی رہا۔

شاہ صاحب سنت کی تعلیمات کے حوالہ سے جس مخصوص نظر کے حامل ہیں اس کا ایک نتیجہ

یہ سامنے آتا ہے کہ فہمِ قرآن کے حوالے سے آزادانہ رائے زنی کی راہ مسدود ہو جاتی ہے۔شاہ صاحب کی نظر میں شریعت ایک قابل عمل زندگی گزارنے کی شاہراہ ہے، اس میں انسانی مصالح اور شرائع یعنی معاش ومعاد کی پوری رعایت رکھی گئی ہے۔

حقیقت یہ ہے کہ شاہ صاحبؒ حدیث کی روشنی میں جس معتدل راہ کی طرف راہنمائی کرتے ہیں، یہ افراط وتفریط سے بالکل یکسو متوازن ترین شاہراہ ہے، جس پر انسانی زندگی کو چلایا جاسکتا ہے اور انسان دنیاوی واُخروی سعادتوں سے ہمکنار ہوسکتا ہے۔

شاہ صاحب کے مذکورہ قرآن وسنت کے ماٰخذ اور تعلیمات سے مجموعی طور پر ایک تأثر یہ سامنے آتا ہے کہ فقہ میں اختلاف وتنوع تو روز اول سے رہا ہے اور یہ سلسلہ جاری رہے گا، اس اختلاف کی ایک لحاظ سے شریعت میں گنجائش بھی موجود ہے، حالانکہ دین و شریعت میں قرآن حکیم کے ساتھ ساتھ اس اختلاف میں امت کے ساتھ احکام میں آسانی ملحوظ ہے، البتہ وہ خلاف جو بے اصل ہو اور تحکم پر مبنی ہو، اس کا بڑا باعث احادیث پر عدم اعتماد اور ان سے بے اعتنائی ہے، قرآن کے ساتھ ساتھ سنت و حدیث کی ضرورت اس قدر اہم ہے جس طرح انسانی جان میں روح کا عمل دخل ہے خود فہم قرآن کا بھی سنت پر توقف ہے۔

عام طور پر شرع کے حوالہ سے تین رجحانات پائے جاتے ہیں، ایک قدامت پرستانہ ذہنیت کہ جو مسئلہ یا معاملہ پیش ہو اس کا حل مخصوص فقہی مسالک کی روشنی میں ڈھونڈ نکالنے کی کوشش کی جاتی ہے، فقہی اصولوں کی رو رعایت میں انتہائی تعمق کو مرعی رکھا جاتا ہے، کبھی فقہی اصولوں کی رعایت میں حدیث تک کو رد کیا جاتا ہے۔اس کی تفصیل اپنی جگہ گزر گئی ہے یہ ایک لحاظ سے شرع میں انتہاء پسندی ہے، اس کے مقابلے میں ترقی پسندانہ رویہ ہے کہ اصل قانون قرآن وسنت کو قرار دیا جائے اور فقہی مسالک کی حیثیت اس قانون کی تشریح وتوضیح مان لی جائے اس لیے پیش آمدہ مسئلہ کا حل اولاً براہ راست قرآن مجید میں طلب کیا جائے، اس کے بعد فقہ سے وہی کام لیا جائے جو عدالت میں بحث کرتے وقت ایک وکیل نظائر سے لیتا ہے، یعنی اسی طور پر فقہ کی حیثیت قانونی نظائر کی سی رہ جاتی ہے، یہ ایک معتدل راہ ہے، رہا تیسرا رجحان،

اس کی خصوصیت یہ ہے کہ صرف قرآن کریم کو ماٰخذ قانون تسلیم کیا جائے، حدیث کو حجت بھی نہ مانا جائے، اس طرح قرآن کریم کی آزاد بے قید و بند تفسیر و توضیح کا حق ہاتھ آجاتا ہے۔

ظاہر ہے کہ شاہ صاحب درمیانی اور متعدل راہ کے نمائندہ ہیں، یہی ان کی تعلیمات کا ماحصل ہے۔ یہ دیکھنا ہے کہ فقہ کے معقولی ماٰخذ قیاس کے بارے میں شاہ صاحب کی مخصوص نظر کیا ہے؟ لہٰذا آئندہ بحث میں شاہ ولی اللہ کی نظر میں اجماعی اور فردی قیاس کا جائزہ پیش کیا جاتا ہے اجماع کی حقیقت سے متعلق شاہ صاحب کی تعلیمات وافکار کا تجزیہ کچھ یوں ہے:

فصل چہارم

فقہ کا مأخذ ثالث اجماعِ امت

(شاہ ولی اللہؒ کی نظر میں)

ایک فقیہ واصولی کے لئے یہ جاننا ایک بدیہی امر ہے کہ فقہ وشرع کا تیسرا مأخذ ''اجماع امت'' ہے، یہ سابقہ دو مصادر سے اس اعتبار سے مختلف ہے کہ یہ عقلی مصدر ہے، اور سابقہ مآخذ قرآن وسنت سے ماخوذ ہے، اجماع جو کئی مجتہدین کی آراء کے نتیجہ سے وجود میں آتا ہے، کی مشروعیت، تشریع میں بے پناہ وسعت کے باعث ہے، دنیا سمٹ گئی ہے۔(۳۳۳) اجتماعیت اور معاشرتی قرب کے فطری اصولوں کی طرف انسان رواں دواں ہے، جس طرح عام انسانوں کو کوئی دنیاوی حادثہ پیش آجائے، تو وہ غور وفکر کر کے اجتماعی طور پر اس کا حل نکالتے ہیں اور ترقی کے منصوبے سوچتے ہیں، اسی طرح مسلمان معاشروں میں کوئی دینی وشرعی مسئلہ پیش آجائے تو اصحابِ حل وعقد پوری کوشش کر کے اس کا حل پیش کرتے ہیں، تو وہ حل بھی شرعی حجت ہوتا ہے اور منصوص حکم کی طرح موجب عمل ہوتا ہے۔

مقالے کے اس حصہ میں شاہ ولی اللہ کی نظر میں درج ذیل امور کا تحقیقی جائزہ پیش کرنا مقصود ہے:

حقیقتِ اجماع کیا ہے؟ اجماع کا تاریخی پس منظر، شرائط مجتہدین، شرائط اجماع، اقسام اجماع کا بیان، اجماع سے متعلق یوں شاہ صاحب کی مخصوص نظر مشخص ہو جائے گی۔

لغۃً واصطلاحاً اجماع کیا ہے؟

لغۃً اجماع عزم واتفاق کے معنوں میں بولا جاتا ہے، ارشادِ خداوندی ہے واجمعوا امرکم وشرکائکم (۳۳۴) یعنی تم اپنی بات طے کرلو اور اپنے شریکوں کو اکٹھا کرلو۔ ایک حدیث میں ارشادِ نبویؐ ہے ''عن ابن عمرؓ کان یقول لا یصوم الا من اجمع الصیام

قبل الفجر" (۳۳۵) ترجمہ: عبداللہ بن عمرؓ سے مروی ہے کہ کسی شخص کا روزہ درست نہیں ہوتا جب تک صبح صادق سے عزم ونیت نہ کرے۔ اجماع میں چونکہ متفرق آراء ایک نقطہ پر جمع ہو کر ایک قطعی فیصلہ کیا جاتا ہے، یہاں بھی اجتماعِ فکر پایا جاتا ہے، لہٰذا اجماع کے لغوی واصطلاحی معنی میں ربط مخفی نہیں۔

اصطلاحی معنوں میں اجماع

علماء اصولیین اور فقہاء سے اجماع کی مختلف تعریفیں منقول ہیں، منہاج الاصول برحاشیہ "التقریر و التحبیر" میں اجماع کی یہ تعریف نقل کی گئی ہے: وھو اتفاق اھل الحل و العقد من امۃ محمد ﷺ علیٰ امرٍ من الامور۔ (۳۳۶) یعنی رسول اللہ کی امت کے اہل حل وعقد کے کسی معاملہ میں اتفاق کا نام "اجماع" ہے۔

شرح نورالانوار، فواتح الرحموت میں اصحابِ حل وعقد کی بجائے مجتہدین کا لفظ استعمال کیا گیا ہے، وہ لکھتے ہیں:

اتفاق المجتھدین من ھذہ الامۃ فی عصرٍ علی امر شرعی (۳۳۷)

ترجمہ: کسی زمانے میں بھی اس امت کے مجتہدین کا کسی شرعی حکم پر اتفاق کرنا اجماع کہلاتا ہے۔

دراصل اجماع حالات وتقاضہ کی مناسبت سے ملت کی فلاح و بہبود سے متعلق جملہ امور میں ہوسکتا ہے، اجماع قانونِ شرع کو حالات وزمانہ کے مطابق ڈھالنے کے لیے ایک قسم کا الٰہی تفویض کردہ اختیار ہے، جو شارع اور مقننِ حقیقی کی طرف سے ان لوگوں کو عطا ہوا ہے جو فکری و علمی حیثیت سے اس کی صلاحیت رکھتے ہیں۔

اجماع سے متعلق شاہ صاحب کی اس صراحت "کہ اصل ثالث از اصول شریعت اجماع است" کے ساتھ اجماع کی مختصر ترین انداز میں وہ اس کی یوں تعریف کرتے ہیں:

وحقیقت اجماع اتفاقِ مجتھدین است (۳۳۸)

شاہ صاحب کی تعریف میں مندرج "اتفاقِ مجتہدین" سے کتنی تعداد مجتہدین مراد ہے؟

دوسرا یہ جائزہ کہ مجتہدین یا اصحابِ حل وعقد کا مبلغِ علم کیا ہو؟ ان کی مرتبت کیا ہو؟ کا جائزہ پیش کرنا ہے۔ جہاں تک امر اول کا تعلق ہے کہ اجماع میں اتفاق مجتہدین وہ بنیادی عنصر ہے جس پر اجماع کی حقیقت قائم ہے، البتہ اتفاقِ مجتہدین کی مختلف شکلیں ہیں، خود شاہ صاحب اتفاقِ مجتہدین سے متعلق لکھتے ہیں: معنی اجماع که برزبان علماء دین شنیده باشی این نیست که همه مجتهدین لا یشذ فرد در عصرِ واحدِ به مسئله اتفاق کنند۔(۳۳۹)

اس کا مطلب یہ ہے کہ اجماع میں کسی بھی عصر میں معتد بہ مجتہدین کا اتفاق کافی ہے، بشرطیکہ ان کی علمی وعملی حیثیت مسلم ہو، تاکہ قوم ان کے فیصلہ کو سند کا مقام دینے میں حق بجانب ہو، اور ہنگامی حالات میں مجتہدین کی تعداد کم از کم تین پر آجائے، تو بھی انعقادِ اجماع کا مقصد حاصل ہو جائے گا۔ یہ معلوم ہوتا ہے کہ اجماع کے مجلس میں پیش آمدہ مسئلہ کے مختلف پہلوؤں پر آزادانہ بحث ہو کیونکہ مسئلہ کے مختلف پہلوؤں پر نقطہ نظر سامنے آنا ایک فطری عمل ہے، اس لیے کہ تمام انسان ایک زاویہ نظر سے نہیں دیکھتے، زکاوت طبع، شوق، محنت، وقت اور وسائل وغیرہ عوارض کی بناء پر فہم وادراک میں تفاوت ہوتا ہے۔ لہٰذا بحث وتمحیص کے بعد مسئلہ مستقر پر جا پہنچتا ہے، شاہ صاحب اجماع میں اس فطری عمل کو یوں بیان کرتے ہیں: ”هیچ اجماع نتوان یافت الا در اول آنجا اختلافے بوده است وبعد ازین دفعةً بعد دفعةً منحل گشته“(۳۴۰)

شاہ صاحب اجماع کی ہیئتِ کذائیہ پر بحث کرتے ہوئے واضح کرنا چاہتے ہیں کہ اجماع میں اختلاف رائے کا پایا جانا کوئی ناقابل فہم امر نہیں ہے، البتہ اختلاف کے بعد جو موقف قوی الحجۃ ہوگا، وہ مجمع علیہ فیصلہ سمجھا جائے گا اور جو موقف کمزور ہوگا وہ ساقط الاعتبار ہوگا۔

اختلاف آں نیست که در اثناء مشاورة اقوال متغائره گویند
و بالآخر امرے منقح شود و برهماں قول اجماع کنند،
اختلاف آنست که هر دو قول مستقر پیدا شود و هریکے
بجانب خود کشد وهدم وضع مخالف خواهد (۳۴۱)

شاہ صاحب کی نظر میں جب تک ''اختلاف مستقر'' نہ ہو، وہ اختلاف اختلاف ہی نہیں، البتہ وہ اختلاف جو معقول ہو اور مبنی بر دلیل ہو، جس سے اجماعی قوت بھی متاثر ہوتی ہے، اس اختلاف کا اعتبار بھی ہے، وہ اجماع کے حکم میں تغییر کا بھی باعث ہے۔ شاہ صاحب لکھتے ہیں:

> در علمِ اصولِ فقه مقرر و مبرهن شده است که اجماع دلیل قطعیٰ است، لیکن نه بجمیع انواع و اقسامش، قطعی هم آنست که آنجا خلاف اصلاً نه بود و آنکه در وے خلافے بود اگرچه شاذو نادر باشد ظنی بود و از قطعیت بر آید(۳۴۲)

شاہ صاحب نے جس اختلاف کا یہاں ذکر کیا ہے، وہ اختلاف مستقر ہے جو اجماع کے علم میں موثر ہے، اس صورت میں اجماع قطعیت سے خارج ہو کر ظنیت کے درجہ میں داخل ہو جاتا ہے۔

اگر کوئی اجماع شرعی قواعد کے مطابق ہو اور وہ مجتہدین کی متفقہ آراء کا مظہر ہو، وہ ہوائے نفس کے تابع نہ ہو، تو شاہ صاحب کی نظر میں یہ علم کا اہم سرچشمہ اور امت کے لئے انعام ہے۔

> طریقه مشاورت و اجماع اعلیٰ علمی است که درامت متصور گردد. (۳۴۳)

ایک اور جگہ وہ اس نوع کے اجماع کو ''اشبہ بعلوم انبیاء علیھم السلام'' کے نام سے یاد کرتے ہیں:

> وهیچ چیز اشبه بعلوم انبیاء علیهم السلام مانند امر مجمع علیه نیست، زیرا که قطع دربسیارے از مسائل فقهیه بدون اجماع میسر نمی شود و اتفاق امت بغیر اجماع بدست نمی آید الخ ...(۳۴۴)

اس کا مقصد یہ ہے کہ اجماع کے نتیجے میں فیصلے انبیا علیہم السلام کی طرح گو معصوم تو نہیں ہوتے مگر محفوظ ہوتے ہیں، امت کے کئی منتشر مسائل اجماع کی بدولت متفق و متحد ہو جاتے

ہیں، اجماع کے حوالے سے یہاں دو اہم مسائل کا بیان مناسب حال ہے ایک یہ کہ حجیت اجماع کے حوالے سے قرآنی آیات وحدیثی روایات کون کون سی ہیں، جن سے اجماع کی حجیت مبرھن ہو جاتی ہے۔ اور دوسرا امر یہ کہ اجماع کن اہل علم کا معتبر ہے یعنی مجتہدین کے علمی وعملی کوائف کیا ہونی چاہیے؟ آئندہ بحث میں یہ جائزہ پیش کرنا مقصود ہے۔

حجیت اجماع کے لیے اساس:

معلوم یہ ہوتا ہے کہ اجماع کا دین میں حجت ہونے کی اساس تین امور ہیں۔

۱۔ اس کے لیے پہلی اساس جسے شاہ صاحب نے بھی پوری قوت کے ساتھ اپنی کتب میں ملحوظ رکھا ہے یہ ہے کہ صحابہؓ پیش آمدہ مسائل میں اجتہاد کرتے تھے، حضرت عمرؓ عام سیاسی امور میں صحابہ کو جمع کر کے ان سے مشورہ طلب کرتے تھے اور باہم تبادلہ افکار کرتے تھے، جب ایک بات پر متفق ہو جاتے تو اس پر فیصلے کی بنیاد رکھتے، اگر اختلاف کا ظہور ہوتا تو بحث وتمحیص کے بعد جماعت علماء سے اتفاق رائے کرتے لہٰذا سواد عراق کے بارے میں یہی ہوا۔ آپ علیہم السلام نے صحابہؓ سے مشورہ طلب کیا کہ آیا یہ زمین مجاہدین میں تقسیم کردی جائے کہ خلیفہ کے قبضے میں رہنے دی جائے اور اسے آئندہ نسلوں کے لیے محفوظ کردی جائے، اس کی پیداوار سے چھاؤنیوں کی حفاظت کی جائے اور اسے اسلحہ خانوں اور غازیوں پر خرچ کی جائے، اس سلسلے میں خوب بحث کی گئی۔ حضرت علیؓ نے اس سلسلے میں صحابہ کو دو مرتبہ جمع کیا آخر کار یہ فیصلہ ہوا کہ یہ اراضی خلیفہ کے قبضے میں رہے، گویا اس پر اجماع ہونے کے بعد اس میں اختلاف کا باعث ہو، اور اس حوالے سے ان کے منہاج فکر کو اجنبی سمجھا جائے، اگر اس تناظر میں دیکھا جائے تو امام ابوحنیفہ فقہا کوفہ کے اجماع کا بڑا سختی سے اتباع کرتے تھے، امام مالک اہل مدینہ کے اجماع کو حدیث آحاد پر ترجیح دیتے تھے۔

۳۔ اجماع کی تیسری بنیاد وہ قرآنی آیات وحدیثی روایات ہیں جن سے حجیتِ اجماع ثابت ہوتی ہے، اس حوالے سے ماثور ومنقول دلائل کا مختصر خاکہ اور اجماع سے

متعلق دلائل کا خلاصہ یہ ہے۔

(۱) وَمَنْ يُّشَاقِقِ الرَّسُوْلَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدٰى وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيْلِ الْمُؤْمِنِيْنَ نُوَلِّهٖ مَا تَوَلّٰى وَنُصْلِهٖ جَهَنَّمَ وَسَآءَتْ مَصِيْرًا (۳۴۶)

ترجمہ: اور جس شخص پر ''الھدیٰ'' یعنی ہدایت کی راہ کھل جائے اور اس پر وہ بھی اللہ کے رسول سے مخالفت کرے اور مومنوں کی راہ چھوڑ کر دوسری راہ چلنے لگے تو ہم اسی طرف لے جائیں گے جس طرف کو جانا اس نے پسند کرلیا ہے اور اسے دوزخ میں پہنچادیں گے۔

اس آیت سے حجیتِ اجماع پر استدلال کرتے ہوئے السید رشید رضا مصری ''وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيْلَ الْمُؤْمِنِيْنَ'' کی تفسیر کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

''الذین ھم اھل الھدیٰ وانما سبیلھم کتاب اللہ و سنة رسوله'' (۳۴۷)

یعنی المومنین سے مراد اہل ہدایت ہیں اور ان کا راستہ وہی کتاب وسنت کا راستہ ہے، علامہ قرطبی لکھتے ہیں:

قال العلماء فی قوله تعالیٰ ''يُّشَاقِقِ الرَّسُوْلَ '' دلیل علی صحة القول بالاجماع. (۳۴۸)

ان تمام دلائل کی روشنی میں یہ امر پایہ ثبوت کو پہنچتا ہے کہ اجماع امت بھی ایک شرعی حجت ہے اس حوالہ سے مزید دلائل یہ بھی بیان کئے جاتے ہیں۔

(۲) يٰٓاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْٓا اَطِيْعُوا اللّٰهَ وَاَطِيْعُوا الرَّسُوْلَ وَاُولِي الْاَمْرِ مِنْكُمْ فَاِنْ تَنَازَعْتُمْ فِيْ شَيْءٍ فَرُدُّوْهُ اِلَى اللّٰهِ وَالرَّسُوْلِ اِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُوْنَ بِاللّٰهِ وَالْيَوْمِ الْاٰخِرِ۔ (۳۴۹)

ترجمہ: اے ایمان والو! اللہ کی اطاعت کرو، اللہ کے رسول کی اطاعت کرو اور ان لوگوں کی اطاعت کرو جو تم میں حکم اور اختیار رکھتے ہوں، پھر

اگر ایسا ہو کہ کسی معاملے میں باہم جھگڑ پڑو، یعنی اختلاف ونزاع پیدا ہو جائے، تو چاہیئے کہ اللہ اور اس کے رسول کی طرف رجوع کرو اور جو کچھ وہاں سے فیصلہ ملے اسے تسلیم کرو، اگر تم اللہ اور آخرت کے دن پر ایمان رکھتے ہو۔

مذکورہ بالا آیت سے استدلالِ اجماع اس طرح ہے کہ ''تنازعہ'' کو شرط قرار دیا گیا ہے، یعنی جب تنازعہ ہو تو کتاب وسنت کی طرف لوٹنا لازم وشرط ہے اور ظاہر ہے کہ مشروط معدوم ہو جاتا ہے جبکہ شرط نہ ہو، اور یہ بات اس پر دلالت کرتی ہے کہ جب تنازعہ نہ ہو تو حکم پر اتفاق کافی ہے، اجماع کے حجیت ہونے کا اس کے سوا اور کوئی معنیٰ نہیں کہ اختلاف نہ ہو اور متفق علیہ فیصلہ ہو۔

(۳) یٰٓاَیُّھَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوا اتَّقُوا اللّٰہَ وَکُوْنُوْا مَعَ الصّٰدِقِیْنَ ۔ (۳۵۰)

ترجمہ: اے ایمان والو، اللہ سے ڈرو اور سچے لوگوں کے ساتھ ہو جاؤ۔ یہ آیت بھی اجماع کی حجیت پر دلالت ہے ''الصادقین'' کے ساتھ ہونے کا مطلب صادقین کی جماعت کے ساتھ شامل ہونا ہے جو عینِ اجماع ہے۔ امام رازی اپنی تفسیر کبیر میں لکھتے ہیں: اس آیت سے صاف طور پر ثابت ہوتا ہے کہ صادقین کا وجود ہر زمانے میں باقی رہے گا، ورنہ ان کے ساتھ رہنے کا حکم ہر زمانے کے مسلمانوں کو نہ دیا جاتا، کیونکہ اسلام نے کوئی ایسا حکم نہیں دیا جس پر عمل کرنا اس کی قدرت سے باہر ہو، تو جب یہ ثابت ہوا کہ ''الصّادقین'' ہر زمانے میں موجود رہیں گے تو خود بخود یہ ثابت ہو گیا کہ کسی زمانے کے سب مسلمان کسی غلط کاری یا گمراہی پر متفق نہیں ہو سکتے حتیٰ کہ اگر کچھ لوگ غلط کام کرنے بھی لگیں گے تو ''الصادقین'' روک دیں گے۔ (۳۵۱)

(۴) وَکَذٰلِکَ جَعَلْنٰکُمْ اُمَّۃً وَّسَطًا لِّتَکُوْنُوْا شُھَدَآءَ عَلَی النَّاسِ وَیَکُوْنَ الرَّسُوْلُ عَلَیْکُمْ شَھِیْدًا ۔ (۳۵۲)

ترجمہ: مسلمانوں ہم نے تمہیں نیک ترامت ہونے کا درجہ عطا فرمایا اس لیے کہ تم تمام انسانوں کے لیے سچائی کی گواہی دینے والے اور تمہارے لیے اللہ تعالیٰ کا رسول گواہی دینے والا ہو۔ اس آیت میں اُمَّۃً وَّسَطاً سے

مراد متعدل افراط وتفریط سے پاک امت مراد ہے تبھی تو سابقہ امتیوں کے اوپر گواہ ہوگی۔

(۵) کُنتُمْ خَیْرَ اُمَّةٍ اُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَاْمُرُوْنَ بِالْمَعْرُوْفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْکَر (۳۵۳)

ترجمہ: مسلمانوں تم تمام امتیوں میں بہترامت ہو، جولوگوں کی اصلاح و ارشاد کے لیے بھیج دیئے گئے ہو، تم نیکی کا حکم دینے والے، برائی سے روکنے والے ہو۔

علامہ جصاص لکھتے ہیں:

وفی ھذہ الآیة دلالة علی صحة اجماع الامة من وجوہ: احدھا کنتم خیر امة ولایستحقون من اللہ تعالیٰ صفة مدح الا وھم قآئمون بحق اللہ تعالیٰ غیر ضالین والثانی اخبارہ بانھم یامرون بالمعروف فیما امروا بہ فھو امر اللہ تعالی الخ... (۳۵۴)

وَاعْتَصِمُوْا بِحَبْلِ اللہِ جَمِیْعًا وَّلَاتَفَرَّقُوْا (۳۵۵)

ترجمہ: اورسب مل کرخدا کی رسی کو مضبوط پکڑے رہنا اور متفرق نہ ہونا۔

اس آیت سے استدلال اجماع کرتے ہوئے علامہ آمدی لکھتے ہیں:

"ووجہ الاحتجاج بھا انہ تعالیٰ نھیٰ عن التفرق ومخالفة الاجماع تَفَرُّقٌ فکان منھیا عنہ ولا معنیٰ لکون الإجماع حجة سوی النھی عن المخالفة" (۳۵۶)

"وفیھا دلیل علیٰ صحة الاجماع حسبما ھو مذکورة"(۳۵۷)

عام طور پر کتبِ اصول میں یہی آیات حجیت اجماع میں بطورِ حوالہ نقل کی جاتی ہیں، جہاں تک اجماع کی حجیت کے حوالہ سے احادیث کا تعلق ہے، وہ اس قدر کثرت کے ساتھ ہیں، جن کا شمار ممکن نہیں، پھر یہ تمام احادیث مرفوع ہونے کے ساتھ تقریباً ایک ہی مفہوم پر دال ہیں، ان

میں سے اکثر احادیث متعدد طرق کے ساتھ منقول ہونے کے ساتھ ہر حدیث کے شواہدات اور متابعات بھی بکثرت منقول ہیں، وہ احادیث درج ذیل ہیں:

۱۔ لن تجتمع امتی علی الضلالة (ایضاً) علیکم بالسوادِ الاعظم(۳۵۸)

۲۔ ید الله علی الجماعه ومن شذ شذ فی النار(۳۵۹)

۳۔ لا تزال طائفة من امتی ظاهرین حتیٰ یاتیهم الله وهم ظاهرون(۳۶۰)

۴۔ من فارق الجماعة شبرًا فقد خلع ربقة الاسلام من عنقه(۳۶۱)

۵۔ علیکم بسنتی وسنة الخلفاء الراشدین (۳۶۲)

۶۔ ماراٰه المسلمون حسناً فهو عندالله حسن(۳۶۳)

اجماع سے متعلق امام غزالیؒ نے تمام روایات کا احصاء کر کے تواتر معنوی کا فیصلہ صادر کیا ہے اور ان جیسی روایات سے امت کی عصمت عن الخطاء پر استدلال کیا ہے اسی طرح صاحب مسلم الثبوت نے ایسی روایات جو اجماع امت کے مضامین پر مشتمل ہیں، سے تواترِ معنوی ثابت کیا ہے اور کئی حدیثیں نقل کی ہیں، جن میں اثباتاً جماعت کے لزوم کا حکم ہے تو نفیاً جماعت سے علیحدگی پر وعید شدید پر استدلال کیا ہے اور اجماع کی حجیت کو مبرہن کیا ہے۔(۳۶۴)

شاہ صاحب نے اجماع کے حوالہ سے اپنی کتاب ازالة الخفاء عن خلافة الخلفاء میں ان تمام احادیث کو بیان کیا ہے، البتہ شاہ صاحب کا اجماع کی حجیت سے متعلق سب سے بڑا استدل یعنی ''لن تجتمع امتی علی الضلالة '' کی منفردانہ توجیہ پیش کرنا فکر انگیز ہے، شاہ صاحب خود وضاحت کرتے ہیں کہ اگرچہ جمہور فقہاء بالا مذکور حدیث سے اجماع کی حجیت ثابت کرتے ہیں مگر امر واقع ہے کہ اس سے اجماع کی حجیت ثابت نہیں ہوتی بلکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ امت محمدیہ صلی اللہ علیہ وسلم میں ہمیشہ سے ایک جماعت قائم رہے گی، جو دین پر کار بند ہوگی۔

شاہ صاحب لکھتے ہیں:

وقوله علیه السلام لا تجتمع امتی علی الضلالة یعنی بذالک انه لا یزال فی امته صلی الله علیه وسلم قوم

یقومون بالامر ولا یعنی بذالک الاجماع. (۳۶۵)

اس دوسری جگہ لکھتے ہیں:

لاتزال طائفة من امتی قائمة بامر الله وهم ظاهرون علی الناس محتمل است کہ حدیث لا تجتمع امتی علی الضلالة برموافقت همیں حدیث محمول باشد بر آنکه طائفه برحق باشد و قائم بواجبات ملت نه بمعنیٰ حجیت اجماع لکن المعنیٰ الاول (۳۶۶)

گویا کہ شاہ ولی اللہ کے نزدیک نہ صرف ''لا تجتمع امتی علیٰ الضلالة'' بلکہ حدیث ''لاتزال طائفة'' سے بھی اجماع کی قطعیت ثابت نہیں ہوتی۔ ایسی تمام احادیث جن میں اجماع سے علیحدگی کی ممانعت اور سوادِ اعظم کی اتباع کا مفہوم نکلتا ہو، وہ ظاہری نظروں میں حجیت اجماع پر قوی دلائل ہیں، مگر شاہ صاحب کی نظر اس حوالہ سے منفرد ہے، دراصل وہ اجماع کو زیادہ منظم شکل میں دیکھتے ہیں، اس کی شکل یہ ہے کہ مشاورت کے بعد خلیفہ حکم صادر کرے، اور حاکم وقت اس پر ''صاد'' کرے۔ ایک جگہ تو شاہ صاحب بالکل واضح طور پر لکھتے ہیں کہ اجماع مسلمین کا مقصد ہی خلیفہ کا مشاورت کر کے حکم کو علاقہ میں نافذ کرنا ہی ہے۔ شاہ صاحب لکھتے ہیں:

معنیٰ اجماع حکم خلیفه است بچیزے بعد مشاوره ذوی الرأی یابغیر آں، ونفاذ آں حکم تا آنکه شائع شد و در عالم ممکن گشت قال النبی ﷺ علیکم بسنتی وسنة الخلفاء الراشدین من بعدی (۳۶۷)

اس کا مطلب یہ ہے کہ اجماع میں خلیفہ یا قوتِ حاکمہ کا عمل دخل ایک اساسی عنصر ہے، مرکز ملت کے کلی امور پر نگران خلیفہ یا اس کے نائب کی موجودگی کا جو افادی اثر ہوگا اس سے انکار نہیں کیا جا سکتا، اجماع ایک شرعی قدر ہے، قوتِ حاکمہ کے اشتراک سے اس کے افادی پہلو میں اضافہ ہو جاتا ہے اور تنظیم حکومت میں استحکام کا باعث ہوتا ہے۔

صرف شریعت ہی میں نہیں بلکہ دنیا کے تمام لوگ عام دنیاوی کاموں میں بھی اجماعی عمل سے گذرتے ہیں، اس لئے اجماع کی حجیت بدیہیات میں سے ہے، لہٰذا اگر بفرضِ محال اجماع کی حجیت پر کوئی قطعی سمعی دلیل نہ بھی ہو، تو بھی اجماع کی حجیت میں فرق نہیں پڑتا۔

اجماع کی اس تفصیل کے بعد یہ دیکھنا ہے، کہ اجماع منعقد کرنے والوں کے لئے شرائط و کوائف کیا ہیں؟ اجماع منعقد کرنے والوں کے کوائف کیا ہوں؟ دراصل اجماع ایک حساس موضوع ہے، یہ عام قانون سازی سے کئی لحاظ سے مختلف ہے، یہاں صرف انسانی مصالح ہی پیش نظر نہیں ہوتے ہیں، بلکہ قرآن وسنت کی تعلیمات اور پوری شریعت کی روح کو مدنظر رکھ کر کسی امر کے بارے میں فیصلہ کیا جاتا ہے، جہاں نصوص خاموش ہوں اور وہاں کوئی ضرورت شرعیہ ہو، تو ایسی صورت میں انعقادِ اجماع کیا جاتا ہے، اس کی حیثیت ایسے مواقع پر نصوص کی ہوتی ہے۔

اجماع منعقد کرنے والوں کے کوائف کیا ہوں؟

دراصل اجماع اُمت ایک حساس موضوع ہے یہ عام قانون سازی سے کئی لحاظ سے مختلف ہے، یہاں صرف انسانی مصالح ہی پیش نظر نہیں رکھا جاتا ہے، بلکہ قرآن وسنت کی تعلیمات اور پوری شریعت کی روح کو مدنظر رکھ کر کسی امر کے بارے میں فیصلہ کیا جاتا ہے، جہاں نصوص خاموش ہوں اور وہاں کوئی ضرورت شرعیہ ہو تو ایسی صورت میں انعقاد اجماع کیا جاتا ہے، اس کی حیثیت ایسے موقع پر نص کی ہوتی ہے، اس لئے اجماع جن مجتہدین کے اتفاق سے وجود میں آتا ہے، دین اسلام ان کے لئے کڑی شرائط عائد کرتا ہے۔ اسلامی کتب میں مجتہدین یا اصحاب حل وعقد کے مخصوص شرائط گنوائے گئے ہیں، یہاں یہ دیکھنا ہے کہ مجتہدین کا مبلغِ علم کیا ہو؟ ان کے علمی کوائف کیا ہونے چاہیے؟

شاہ صاحب مجتہدین کے شرائط سے متعلق بحث کرتے ہوئے ایک جامع لفظ لکھتے ہیں، کہ وہ "راسخین فی العلم" ہوں، کتاب وسنت پر انہیں پورا پورا عبور حاصل ہو، استنباطِ مسائل پر انہیں قدرت حاصل ہو، اخلاص، تقویٰ سے بھی متصف ہو، اختلاف کے مواضع اور اجماع سے متعلق انہیں پوری واقفیت حاصل ہو۔ (۳۶۸)

اجماع کے افراد کا علمی و عملی حیثیت سے معیار کیا ہو؟

اجماع ایک حساس موضوع ہے۔ لہٰذا اجماع جو لوگ منعقد کرتے ہیں، اصطلاح کے مطابق جو اس معاملہ میں اصحابِ حل و عقد کہلانے کے مستحق ہیں، ان کا علمی و عملی حیثیت کے اعتبار سے معیاری ہونا ضروری ہے، تاکہ قوم ان کے فیصلہ کو سند کا مقام دینے میں حق بجانب ہو، وہ علمی حیثیت سے مخصوص صفات سے متصف ہوں: مثلاً

۱۔ قرآن حکیم میں حکمت و بصیرت کے درجہ پر فائز ہوں۔

۲۔ انہیں سنت نبوی صلی اللہ علیہ وسلم کو روایت و درایت کے معیار سے جانچنے کے طریقہ سے پوری واقفیت اور اس کے صحیح مقام و محل کی تعیین کی معرفت ہو۔

۳۔ صحابہ کرام کی زندگی سے واقف اور ان کے اجماعی فیصلوں کا انہیں علم ہو۔

۴۔ قیاس کے ذریعے استنباط کے اصول و قواعد معلوم ہوں۔

۵۔ قوم کے مزاج، حالات و تقاضوں، رسم و رواج اور عادات و خصائل سے بھی ان کا واقف کار ہونا ضروری ہے۔

۶۔ اجماع کے عمل میں جدید رجحانات اور تقاضوں سے واقف ایسے حضرات کو شامل کیا جاسکتا ہے، جو ان معاملات میں سنجیدگی اور بصیرت کے ساتھ رائے دے سکیں، علامہ شوکانی لکھتے ہیں:

> الاجماع المعتبرة فی فنون العلم هو اجماع اهل ذالک الفن العارفین به دون من عداهم فالمعتبر فی المسائل الفقهية قول جميع الفقهاء وفی المسائل الاصولية قول جميع الاصوليين وفی المسائل النحوية قول جميع النحويين . (۳۶۹)

ترجمہ: فنِ اجماع میں انہیں لوگوں کے اجماع کا اعتبار ہوگا، جنہیں فن میں بصیرت حاصل ہو، اہل فن کے علاوہ اور کسی کے اجماع کا اعتبار نہ ہو گا، اس لحاظ سے فقہی مسائل میں فقہاء کا اصولی مسائل میں اصولیین اور

نحوی مسائل میں نحویوں ہی کے قول کا اعتبار ہوگا ان کے ماسوا کا شمار عوام میں کیا جائے گا۔

علامہ شوکانی کے اصل کو وسعت دی جائے تو یہ نتیجہ بالکل عیاں ہے، کہ مسئلہ کی نوعیت کو دیکھ کر متعلقہ علم وفن کے اصحاب کو اجماعِ عمل میں شریک کرنا ناگزیر عمل ہے، یہ اس لیے مثلاً سود سے پاک بینکاری کا مسئلہ درپیش ہو، تو اس عمل کے لیے محض مجتہدین اسلام کی رائے سے مسئلہ کا حل ممکن نہیں تاوقتیکہ بینکاری اور معیشت کے ماہرین مل بیٹھ کر مسئلہ کا حل نہ ڈھونڈیں۔

مجتہدین کی عملی حیثیت یہ ہو کہ وہ اونچے اخلاق وکردار کے حامل ہوں، ماموراتِ پر عمل کرتے اور منہیات سے بچتے ہوں، اس کے لئے تقویٰ کا کوئی خاص معیار مقرر نہیں البتہ فسق وفجور اور بدعات سے ان کا پاک ہونا کافی ہے، اس طرح غیر محتاط نہ ہوں، فقہاء کی تصریح ہے:

ان كان معلناً بفسقه فلا يعتد بقوله في الاجماع وان كان غير مظهر له يعتد به بقوله في الاجماع (۳۷۰)

ترجمہ: اگر علانیہ فسق کا مرتکب ہوتا ہے، تو اس کے قول کا اجماع میں اعتبار نہیں ہوگا اور اگر اعلانیہ ارتکاب نہیں کرتا تو اس کے قول کا اعتبار ہوگا۔

دراصل فسق وبدعات کا اثر انسان کی فکری وقلبی زندگی پر بہت گہرا ہوتا ہے اس کی وجہ سے فراستِ ایمانی ختم ہو جاتی ہے، حق وباطل میں تمیز بھی ختم ہو جاتی ہے۔

شاہ صاحب کی نظر میں شرائطِ مجتہد:

شاہ صاحب نے بھی مجتہدین کی علمی سطح متعین کرنے کے لئے اپنی کتاب ''عقد الجيد في احكام الاجتهاد والتقليد'' میں جو شرائط گنوائے ہیں وہ درج ذیل ہیں:

والمجتهد من جمع خمسة انواع من العلم. علم كتاب الله عزوجل وعلم سنة رسول الله ﷺ، واقاويل علماء سلف من اجماعهم واختلافهم وعلم القياس وعلم اللغة، فيجب ان يعلم من علم الكتاب الناسخ والمنسوخ

والمجمل والمفسر والخاص والعام والمحكم والمتشابه والكراهة والتحريم ويعرف من السنة (الامور المذكورة) وايضاً الصحيح والضعيف والمسند والمرسل من الاحاديث ويعرف ترتيب السنة على الكتاب وترتيب الكتاب على السنة الخير (۳۷۱)

مجتہد پانچ علوم کا جامع و ماہر ہو:

۱۔ جو کتاب اللہ کا وسیع علم رکھتا ہے۔

۲۔ سنتِ رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے وسیع علم کا حامل ہو۔

۳۔ علمائے سلف نے جو کچھ لکھا ہے، وہ اس سے آگاہ ہو، وہ بخوبی جانتا ہو کہ علمائے سلف نے کس مسئلے میں اتفاق کیا ہے اور کس مسئلے میں ان کی آراء مختلف ہیں۔

۴۔ قیاس کے طریقہ کار کو جانتا ہو، اسے علم ہو کہ قیاس کے طریق پر قرآن وسنت سے کیسے استنباط مسائل کیا جاتا ہے، اسے معلوم ہو کہ اس صورت میں جب مجتہد کو کوئی مطلوبہ حکم نہ قرآن وسنت کے نصوص میں ملے اور نہ اس کے بارے میں کوئی اجماع منعقد ہوا ہو، تو وہ کیسے حکم اخذ کر سکتا ہے؟ الغرض مجتہد کو تمام استنباطی قواعد کا متحضر ہونا ضروری ہے اور وہ مسائل شرعیہ کو دلائل کی اساس پر جانتا ہوتا ہے۔

۵۔ عربی لغت میں مہارت:

چونکہ مصادر فقہ عربی زبان میں ہیں، اس لئے مجتہد کو عربی ادب سے واقفیت بھی ضروری ہے۔

عربی زبان سے واقفیت سے متعلق شاہ صاحب کا بیان ہے:

وكذالك يجب ان يعرف من علم اللغة ما اتىٰ فى كتاب الله عزوجل اوسنة فى امور الاحكام دون الاحاطة بجميع اللغات العربى (۳۷۲)۔

اس طرح لغت کا اس قدر علم ضروری ہے کہ کتاب وسنت میں جو احکام ہیں، ان پر اسے

براہ راست عبور حاصل ہو، ادب کے تمام لغات کا احاطہ ضروری نہیں، شاہ صاحب نے بالا عبارت میں اس سوال کا بھی جواب دیا ہے کہ مجتہد کے لئے قرآن حکیم کے علوم میں سے علوم پنجگانہ جو قرآن کریم میں متفرق طور پر بیان کیئے گئے ہیں، جاننا بھی ضروری ہے۔ وہ ناسخ و منسوخ، مجمل ومفسر، خاص وعام، محکم ومتشابہ، نیز یہ بھی ضروری ہے کہ وہ حلال وحرام، واجب و مکروہ مباح اور مندوب کی حقیقت سے واقف ہو۔ سنت میں بھی ان امور مذکورہ کا علم ہونے کے ساتھ ساتھ مجتہد کے لئے اقسامِ حدیث اور حدیث کا علم ہونا بھی ضروری ہے، اسے معلوم ہو کہ صحیح، ضعیف، مسند اور مرسل احادیث کی تعریفات کیا ہیں، ان کے درمیان میں فرق کیا ہے، نیز انہیں معلوم ہو کہ حدیث کو قرآن کے ساتھ اور قرآن کو حدیث کے ساتھ تطبیق دینے کی کیا کیا صورتیں ہیں؟ شرائطِ اجتہاد سے متعلق شاہ صاحب مزید لکھتے ہیں:

ویعرف اقاویل الصحابة والتابعین فی الاحکام ومعظم فتاویٰ فقهاء الامة (۳۷۳)

ترجمہ: انہیں صحابہ تابعین کے اقوال کی معرفت ہو اور فقہاء امت کے اہم فتاویٰ سے واقفیت رکھتے ہوں۔

مجتہد کے لئے یہ بھی ضروری ہے کہ وہ عاقل، بالغ، عادل ہونے کے ساتھ ساتھ ہر قسم کی نیکی کا پابند ہو اور ہر قسم کی آلائش سے پاک ہو اور مقاصد شرعیہ، مصالح اسلامیہ کے فہم کا ملکہ رکھتا ہو، عوام الناس کے عرف ومحاورات کو سمجھتا ہو اور ان امور سے انہیں شرحِ صدر نصیب ہو۔

علوم القرآن والسنۃ کے علاوہ اجماع واختلاف کے مواضع اور اصول وقواعدِ قیاس کا بھی علم وافر رکھتا ہو، وہ فقیہ النفس، صحیح العقیدہ ہونے کے ساتھ خلوص نیت کی صفت سے متصف ہو۔

کیا مجتہدین ناپید ہو گئے ہیں؟

آج کا ایک اہم سوال یہ ہے کہ چونکہ ہمتیں کمزور ہو گئیں، لہٰذا عبقری اور مجتہدین قسم کے اشخاص نہ رہے۔ اگر یہ حقیقت ہے کہ اجتہاد کی ضرورت ہر دور میں رہتی ہے، تو حالات کی بناء پر اس کی نوعیت اور شکل وصورت میں یکسانیت کوئی ضروری نہیں۔ لہٰذا اس ضرورت کو پورا کرنے کی جس میں اہلیت وصلاحیت ہو اس کو مجتہد تسلیم کرنے میں تامل نہیں ہونا چاہئے، امام دہلویؒ

لکھتے ہیں ہم اس شخص کو مجتہد مانتے ہیں جو اکثر و بیشتر احکام میں اپنے مسلک کا پابند ہو، لیکن احکام کی دلیلوں سے نہ صرف یہ کہ وہ واقف ہو، بلکہ کامل درجہ کی بصیرت کا بھی حامل اور بصیرتِ تامہ رکھتا ہو۔ شاہ ولی اللہؒ لکھتے ہیں:

فما یطن فی من کان موافقاً لشیخه فی اکثر المسائل لکنه یعرف لکل حکم دلیلاً ویطمئن قلبه بذالک الدلیل وهو علیٰ بصیرةٍ من امره انه لیس بمجتهدٍ ظن فاسدٌ (۳۷۴)

ترجمہ: وہ شخص جو اکثر مسائل میں اپنے شیخ کے موافق ہے لیکن ہر حکم کے دلیل کی اس کو معرفت حاصل ہے اور اس کا قلب اس پر مطمئن ہے نیز اس فن میں اس کو بصیرت کا درجہ حاصل ہے، ایسے شخص کے بارے میں یہ سمجھنا کہ وہ مجتہد نہیں ہے خیالِ فاسد ہے۔

دراصل شاہ صاحب کا منشأ یہ ہے کہ ہر دور میں مناسبِ حال مجتہد کا پایا جانا ضروری ہے۔ اگرچہ قوم کی بے بضاعتی کی وجہ سے فقہی امور میں اس کی اجتہادی صلاحیتیں بروئے کار نہ آسکیں اور دیگر اجتہادی امور کی طرف اس کی توجہ صرف ہوتی رہے۔ شاہ صاحب کا بیان ہے:

وکذالک مایظن ان المجتهد لایوجد فی هذه الازمنة اعتماداً علی الظن الاول بناءٌ فاسدٌ علی فاسد. (۳۷۵)

ترجمہ: یہ خیال ایسا ہی خیالِ فاسد ہے اور بناء الفاسد علی الفاسد ہے کہ پہلی بات (اوپر والی عبارت) پر گمان کر کے یہ سمجھ لیا جائے کہ ان زمانوں میں مجتہدین کا وجود ہی نہیں ہے۔ دعویٰ بالا کے طور پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی ان جیسی احادیث سے بھی استدلال کیا جاسکتا ہے:

لا تزال طائفة من امتی علی الحق حتی تقوم الساعة (۳۷۶)

ترجمہ: میری امت میں سے ایک گروہ ہمیشہ ایسا موجود رہے گا کہ حق پر کاربند ہوگا، یہاں تک کہ قیامت قائم ہو۔ تجدیدِ دین پر مبنی روایات بھی وجودِ مجتہدین پر دال ہیں، جس طرح فقہاء نے شرائط مجتہدین بیان کی ہیں، اس طرح نفسِ اجماع کے حوالے سے بھی مخصوص شرائط بیان

کئے جاتے ہیں، ان شرائط کا خلاصہ یہ ہے:

شرائط اجماع

فقہاء نے اجماع کے سلسلے میں بعض شرائط بھی بیان کی ہیں وہ درج ذیل ہیں:

پہلی شرط:

"انقراض العصر" سب سے پہلے یعنی اجماع تب معتبر ہوگا، جب کسی شرعی امر پر ایک دفعہ اجماع کے بعد دوسری بار اجماع کے لئے ایک عصر گزر جائے اور اجماع کرنے والے سب انتقال کر جائے، کیونکہ موت سے قبل ممکن ہے کہ کوئی ان میں سے رجوع کرلیں۔ دراصل یہ شرط حنابلہ کے ہاں ہے، جہاں تک جمہور ائمہ کا تعلق ہے وہ اس کو شرط نہیں مانتے، علامہ آمدیؒ لکھتے ہیں:

اذا اتفقت الامة ولو فی لحظة .... فیها انعقد الاجماع وتقررت عصمتهم عن الخطاء ووجب اتباعه. (۳۷۷)

عبدالعلی فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت میں لکھتے ہیں:

"انقراض عصر المجمعین لیس شرطاً عندالمحققین ومنهم الحنفیة" (۳۷۸)

دوسری شرط:

"بلوغ المجمعین حدالتواتر" دوسری شرط یہ ہے اور تواتر کی تعریف یہ کی گئی ہے:
هو تتابع الخبرِ عن جماعة بحیث یفید العلم فی تحقق معنا وما به یکون (۳۷۹) یعنی ایک خبر کا تتابع ایک جماعت سے اس طرح کہ وہ معنیٰ اور جو اس میں حکمت ہے، اس کی تحقق میں علم کا فائدہ دے۔ یہ اجماع کی عقلی لحاظ سے توجیہ ہے، لیکن جمہور اس کو شرط نہیں مانتے وہ کہتے ہیں کہ جب مجتہدین کسی زمانے میں کسی حکم پر متفق ہو جائیں تو یہی اجماع ہے، قطعِ نظر اس کے کہ وہ اصطلاحی تواتر تک پہنچتا ہے یا نہیں۔ شارح مسلم الثبوت لکھتے ہیں "ولا یشترط عدد التواتر فی قول المختار الاکثر لا ن الحجیة للاتفاق

تکریما وھو مطلق''(۳۸۰)

تیسری شرط:

''عدمِ مخالفتِ اجماع لنص فی الکتاب والسنة'' اس سلسلے میں ابن حزم کا قول قابل قدر ہے، وہ لکھتے ہیں:

اجماع تین حال سے خالی نہیں ہے یا تو ایسی چیز میں ہوگا جس میں کوئی نص نہیں، یہ باطل ہے، یا اجماع ایسی چیز پر ہوگا جو خلاف نص ہو اور نص بھی ایسی جو منسوخ نہ ہو، یا جس میں کوئی تخصیص نہ ہو، یہ محض گمراہی ہے، یا لوگوں کا اجماع نص پر ہوگا اور اسی کے متعلق یہاں بحث مقصود ہے۔ امام غزالی اس حوالے سے فرماتے ہیں: وکون الاجماع لایقع علی خلاف النص ھو قدر مسلمٌ به عندالجمھور (۳۸۱)

چوتھی شرط:

''عدمِ مخالفت اجماع سابق'' بعض علماء نے ایک شرط یہ بھی لگائی ہے کہ عدمِ مخالفت سبق اجماعِ یعنی ماضی کے اجماع کی مخالفت نہ ہو، جبکہ بعض حضرات اس کو شرط نہیں گردانتے، جمہور علماء کا لکھنا ہے:

لایجوز أن یاتي اجماع قوم علی خلاف اجماع من سبقھم لان الإجماع الاول قد ثبت و صار حجة فلا یجوز الخروج علیه بل یکون الضلالة. (۳۸۲)

یعنی یہ درست نہیں کہ ایک طبقہ سابقہ اجماع کے خلاف اجماع کرے، کیونکہ پہلا اجماع ثابت ہو چکا اور حجت بن گیا، اس لئے اب اس سے خروج درست نہ ہوگا، بلکہ یہ گمراہی ہوگی۔

کتبِ اصول میں جو بحث آتی ہے کہ نسخ الاجماع بالاجماع وہ اسی سے متعلق ہے۔ اسی سلسلہ میں المقدس حنبلی کا قول متوازن معلوم ہوتا ہے، وہ لکھتے ہیں:

أما الاجماع فلاینسخ ولا ینسخ به وحاصله انه لایمکن ان ینسخ الاجماع باجماع الاخر لان الاجماع الثانی ان کان لا

عن دلیل فهو خطاء وان كان عن دليل فذالک یستلزم ان یکون الاجماع الاول خطاء والاجماع لایکون خطاء. (۳۸۳)

پانچویں شرط:

"اختلاف کے بعد اتفاق" ایک شرط یہ ہے کہ آیا ایک ہی دور کے ایک مسئلے میں اختلاف کے بعد اتفاق کر سکتے ہیں، کریں گے تو اس کا اعتبار ہوگا، ارباب موسوعہ لکھتے ہیں:

فمنهم من جوزه واعتبره اجماعاً بعدالخلاف وقد يحسن ان يكون وذالک هورای اهل المذاهب و عليه اكثر الحنفية والشافعية والحنابلة حتى الزيدية (۳۸۴)

چونکہ زمانہ تغیر کے دوش پر ہے، تحقیق وتنقید کا سلسلہ چلتا رہتا ہے، لہٰذا ایک ہی زمانہ میں ایک ہی مسئلے میں معلومات میں وسعت آئیں تو زمانہ کا مفتی فتویٰ بدل سکتا ہے۔

چھٹی شرط:

"اجماع کے لئے مستند کا ہونا" اس شرط کی تفصیل یہ ہے:

ان الاجماع لابد له من مستند لان اهل الاجماع ليس لهم الاستقلال بالاحكام فوجب ان يكون عن مستندٍ والقائلون بانه لاينعقد الاجماع الا عن مستندٍ قد اتفقوا على صحة الاجماع وثبوت حجيته اذا كان المستند دليلاً قاطعاً. (۳۸۵)

یعنی اجماع کے لیے ضروری ہے کہ اس کے لیے "مستند" ہو، کیونکہ اہل الاجماع کے اثباتِ احکام کو اس وقت تک استقلال حاصل نہ ہوگا جب تک کوئی مستند لازم نہ ہو، لہٰذا فقہاء نے اسے بھی ایک شرط لازم کے طور پر بیان کیا ہے۔ خود شاہ صاحب نے اس شرط سے متعلق عمیق بحث کی ہے، وہ لکھتے ہیں:

ومنها (ای من التحريف) اتباع الاجماع وحقيقته ان يتفق

قوم من الذين اعتقد العام فيهم الاصابة غالباً او دائماً على شئ فيظن ان ذالک دليل قاطع على ثبوت الحکمِ وذالک فی ماليس له اصل من الکتاب والسنة وهذا غير الاجماع الذی اجمعت الامة عليه فانهم اتفقوا على القول بالاجماع الذی ليس مستند الى احدهما ولم يجوّزا القول بالاجماع الذی ليس مستند الى احدهما (۳۸۶)

ترجمہ: اوراسبابِ تحریف میں اجماع کی پیروی ہے، اس کی حقیقت یہ ہے کہ حاملینِ دین کاایک فرقہ جن کی نسبت عام لوگوں کا یہ گمان ہے کہ ان کی رائے اکثر یا ہمیشہ درست ہوتی ہے، کسی امر پر اتفاق کرلے اوراس اتفاق سے یہ خیال ظاہر کرلیا جائے، کہ ثبوتِ حکم کے لیے یہ اتفاق قطعی دلیل ہے، اور یہ اجماع ایسے امر میں ہے جس کی قرآن وحدیث میں کوئی اصل نہیں ملتی، یہ اجماع اس اجماع کے علاوہ ہے جس پر امت کا اتفاق ہے، کیونکہ سب کے سب لوگ ایسے اجماع پر متفق ہیں، جس کی سند قرآن وحدیث میں ہو، یا ان دونوں میں سے کسی نہ کسی سے مستنبط ہواورلوگوں نے ایسے اجماع کو جائز قرارنہیں دیا ہے، جس کی سند قرآن وحدیث میں کوئی بھی نہ ہو۔

بالا وقیع عبارت سے جو نکات بطور خلاصہ برآمد ہوتے ہیں وہ یہ ہیں، کہ اجماع شرافتِ امت ہےاوراس اجماع کی دو شکلیں ہیں: ایک اجماعِ تحریف فی الدین جو بے سند ہو، اور شکل ثانی وہ جو باسند ہو، یہ سند کتاب بھی ہوسکتی ہے، سنت بھی یا دونوں سے مستنبط کوئی امر۔

قرآن وسنت کے علاوہ قیاس کے ذریعے مستنبط حکم بھی سندِ اجماع بن سکتا ہے یا نہیں؟ اس کا جواب اثبات میں ہے جیسا کہ پہلے بھی یہ امر ظاہر ہے، خود شاہ صاحب کی تصریح بھی ہے:

اجماع را کہ اصلِ ثالث قرار دادہ اند واصولِ اربعہ باوجودیکہ اجماع منعقد نمی شود الابعد قیام دلیلے از کتاب وسنت وقیاس (۳۸۷)

شاہ صاحب نے خلافت صدیق اکبر پر استدلال کرتے ہوئے حضرت علی کرم اللہ وجہہ کی ایک روایت نقل کی ہے، جس سے معلوم ہوتا ہے، کہ قیاس بھی اجماع کے لئے سند بن سکتا

ہے، وہ لکھتے ہیں:

روی الحسن البصری عن قیس بن عبادة قال قال لی ابن ابی طالب ان رسول اللہ ﷺ مرض لیالی و ایاماً ینادی بالصلاة فیقول مروا ابابکر لیصلی بالناس فلما قبل رسول اللہ ﷺ نظرت فاذا الصلاة علم الاسلام وقوم الدین فرضینا لدنیانا من رضی رسول اللہ ﷺ لدیننا فبایعنا ابابکرؓ (۳۸۸)۔

اس روایت میں حضرت علیؓ نے جس استدلال سے کام لیا ہے یہ وہی ہے جسے اصطلاحاً قیاس کہا جاتا ہے، چنانچہ علماء اصول نے بعینہٖ اس استدلال کو بھی اس اجماع کی مثال میں پیش کیا ہے، جس کی سند قیاس ہو، ایسا ہی السبب الباعث علی الاجماع حدیث یعنی خبرِ واحد بھی ہوسکتا ہے، واضح ہو کہ اجماع کی سند کے بارے میں شاہ صاحب جمہور فقہاء سے متفق نظر آتے ہیں۔

اگر اجماع کے لئے کوئی مستند ضروری ہے تو حجیت اجماع کا کیا مطلب؟

اگر اجماع کے لئے قرآن یا سنت یا ان دونوں سے مأخوذ قیاس یا خبرِ واحد کوئی مستند ضروری ہے، تو سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ پھر حجیتِ اجماع کا کیا مقصد باقی رہتا ہے؟ حالانکہ اجماع بھی مستقل مصدرِ شرع ہے۔ اس سوال کا جواب یہ ہے کہ سندِ شرعی کے ہوتے ہوئے بھی اجماع کے مستقل فوائد ہیں، سند کی دو صورتیں ہوسکتی ہیں، ایک یہ کہ وہ قطعی ہو، مثلاً کتاب اللہ کی آیت یا خبرِ متواتر، دوسری یہ کہ وہ ظنی ہو مثلاً خبرِ 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، جیسے ایک ہی حکم کے حوالے سے کئی نصوص بطورِ دلیل کام دینے لگتے ہیں، تو اس صورت میں حکم تو ایک ہی نص سے ثابت ہو جاتا ہے لیکن باقی نصوص تاکید کا فائدہ بخشتے ہیں، اور اگر سند ظنی ہو تو اس کے دو فائدے ہیں: اجماع کے بعد اس حکم کے طریقِ استدلال کی ضرورت باقی نہیں رہتی اور دوسرا یہ کہ انعقادِ اجماع سے قبل ظنیتِ دلیل کی وجہ سے اس حکم میں مخالفت کی گنجائش کا حق پہنچتا ہے، لیکن انعقادِ اجماع کے بعد

اس میں قطعیت پیدا ہو جاتی ہے، اس لئے اس کی مخالفت حرام ہو جاتی ہے۔(۳۸۹) حاصل یہ کہ شاہ صاحب نے اس مسئلے پر مخصوص انداز میں انتقادی نظر ڈالی ہے۔

بالا شرطِ اجماع کا خلاصہ یہ ہے، کہ جب بھی اجماع منعقد ہوگا تو ان شرائط کو ملحوظ رکھ کر اجماعی عمل کو بروئے کار لایا جائے گا۔ یہ بحث اقسامِ اجماع کی بحث کے بغیر نامکمل ہے لہٰذا اقسامِ اجماع پر تحقیقی نظر ڈالنا برمحل ہے۔

اقسامِ اجماع:

علماء و شاہ ولی اللہؒ نے بھی اجماع کی تین قسمیں بتائی ہیں، یعنی اجماعِ قولی، اجماعِ عملی اور اجماعِ سکوتی۔ ان میں سے پہلی قسم کی مختصر تعریف یہ ہے کہ کسی ایک زمانے کے لوگ جو اجماع کی اہلیت رکھتے ہوں اپنے زمانے میں اپنے قول سے کسی دینی معاملے پر اتفاق ظاہر کریں، جیسے حضرت ابوبکر صدیقؓ کی خلافت پر سب حضرات نے اتفاق کرلیا، اسے اجماع عزیمت بھی کہتے ہیں۔ اجماعِ عملی کی تعریف یہ ہے کہ اجماع کی اہلیت رکھنے والے حضرات کسی زمانے میں کوئی عمل کریں جب ایسا ہوگا تو اس عمل کو بالا جماع جائز سمجھا جائے گا، اس سے اس فعل کا مباح، مستحب یا مسنون ہونا ثابت ہوگا، واجب نہیں الا بقرینة، اس کی مثال علماء نے ظہر کی ابتدائی چار سنتوں سے دی ہے جن کا سنت موکدہ ہونا صحابہ کرام کے عملی اجماع سے ثابت ہے۔ اور اجماعِ سکوتی یہ ہے کہ اجماع کی اہلیت رکھنے والے حضرات میں سے کچھ حضرات متفقہ فیصلہ زبانی یا عملی طور پر اس طرح کریں جس سے اس زمانے میں اس کی خوب شہرت ہو جائے یہاں تک کہ اس دور کے باقی مجتہدین کو اس کی خبر ہو جائے مگر وہ غور و فکر اور اظہارِ رائے کا موقع ملنے کے باوجود سکوت اختیار کریں اور ان میں سے کوئی بھی اس فیصلہ سے اختلاف نہ کریں، اسے اجماعِ رخصت بھی کہتے ہیں(۳۹۰) گویا کچھ حضرات کے سکوت کے سبب اس کو سکوتی قرار دیا گیا۔

ابوزہرہ اقسامِ اجماع سے متعلق ایک فیصلہ کن بات لکھتے ہیں:

الاجماع الصریح والذی اتفق جمهور الفقهاء علی حجیته
وهو ان یصرح کل واحدٍ من المجتهدین بقبول ذالک

الرای المنعقدة علیه...وهذا النوع من الاجماع حجة قطعية باتفاق فقهاء الجمهور والمرتبة الثانية الاجماع السكوتي لم يعتبر الشافعي الاجماع السكوتي حجة (۳۹۱)

علماء فقہاء نے اجماع کے تین مراتب بیان کیے ہیں، اس کے مطابق سب سے قوی درجے کا وہ اجماع ہے جو تمام صحابہ کرام سے عملاً یا لساناً ثابت ہو، اس کے حجت قطعیہ ہونے پر پوری امت کا اتفاق ہے کیونکہ جو لوگ اہل مدینہ یا عترتِ رسول کے اجماع کی بات کرتے ہیں ان کے حساب سے بھی یہ معتبر ہوگا کیونکہ اہل مدینہ اور عترت رسول ﷺ بھی صحابہ کی صف میں شامل ہیں، دوسرا درجہ صحابہ کے اجماعِ سکوتی کا ہے، احناف کی اکثریت اس کو بھی حجت مانتی ہے، جیسا کہ گزرا ہے، لیکن ائمہ کرام میں امام شافعیؒ اسے تسلیم نہیں کرتے۔ تیسرے درجہ کا اجماع وہ ہے جو صحابہ کرام کے بعد کسی زمانے میں کسی مسئلے کے سلسلے میں ہوا، یہ تیسری قسم جمہور کے نزدیک حجت قطعیہ کی قسم کا نہیں، سنتِ مشہورہ کی قسم کا ہے۔ اجماع کے حوالے سے تاریخی پس منظر اور عصرِ حاضر میں اجماع کی قابلِ عمل صورتوں کی تفصیل درج ذیل ہے۔

اجماعِ صحابہ:

اس پر تو سب کا اتفاق ہے کہ صحابہ کا اجماع حجت ہے۔ (۳۹۲) اس کی حجیت داؤد ظاہری اور ان کے مقلدین، ایک روایت سے امام احمد بن حنبل کے مطابق اجماع قابل حجت عہدِ صحابہ کے ساتھ خاص ہے، حالانکہ امرِ واقع یہ ہے کہ اجماع کا ہر عہد میں مشروع ہونا ایک ناگزیر عمل ہے۔ امام بزدوی اور احناف کی ایک جماعت صحابہ کے اجماع کو کتاب یا خبرِ متواتر کی طرح، صحابہ کے سوا دوسروں کے اجماع کو خبرِ مشہور کی طرح اور اس اجماع کو جس میں عصرِ سابق میں اختلاف واقع ہو چکا ہو، خبرِ واحد کی طرح مانتی ہے۔ شاہ صاحب صحابہ کے اجماع کی حقیقت کو بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

بسیارے از مسائل فقهیه که اصحاب در آنجا مباحثه نه کرده وقیل وقالے در آں از ایشاں واقع نه شده وتابعین من بعد ایشاں فقد استنباط آں نموده اند، بلکه در بعض

صورتها اجماع کرده اند.

امام الھندؒ شاہ ولی اللہ ازالۃ الخفاء میں لکھتے ہیں: فتح اشیاء گاہے بنص کتاب اللہ یا احادیثِ مشہورہ یا قیاس جلی یا اجماعِ امت مرحومہ خصوصاً ایام خلافتِ خاصہ باشد۔(۳۹۳)

شاہ صاحب ہر زمانے میں اجماع کی ضرورت واہمیت کے قائل نظر آتے ہیں، اس لئے کہ ان کے ہاں اجتہاد کی ضرورت سے کوئی زمانہ خالی نہیں، البتہ اجماع کے تاریخی پسِ منظر کے حوالہ سے شاہ صاحب کے بیانات مختلف ہیں، صحابہ کے بعد عملاً اجماع منعقد ہوا ہے بھی یا نہیں، شاہ صاحب کے قول سے پتہ چلتا ہے کہ اجماع خلفاء ثلاثہ تک تو منعقد رہا اور بعض اقوال سے پتہ چلتا ہے کہ بعد کے ادوار میں اجماع موقوف رہا، ان کا بیان ہے:

اجماعِ امت کلمہ ایست مجمل، آنرا برشگافیم درغیرِ زمان خلفائے ثلاثہ متعلق نشده وبغیرِ حکم ایشان منعقده نگشتہ پس آن راہیچ اعتبار نباشد(۳۹۴)

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ نہ صرف خلفاء ثلاثہ کے زمانے میں بلکہ بعد کے ازمنہ میں بھی انعقادِ اجماع نہ ہوا، یا اس اجماع کا شاہ صاحب کے ہاں اعتبار ہی نہیں، شاہ صاحب اجماع میں شرعی قوتِ حاکمہ (خلیفہ) کا بڑا اعتبار کرتے ہیں، لہٰذا ان کی ایک عبارت سے پتہ چلتا ہے کہ خلیفہ ثالث تک تو اجماع کا اعتبار رہا، بعد میں فتن وفساد کی وجہ سے اجماع معطل رہا، وہ لکھتے ہیں:

وتحقیق آنست کہ تازمانِ حضرت عثمان اختلاف درمسائل فقهیه واقع نمی شد، ودرمحلِ اختلاف بخلیفه رجوع مے کردند، وخلیفه بعد مشاوره امرے اختیار مے کرد وهماں امر مجمع علیه گشت،الخ (۳۹۵)

اس کا مطلب یہ ہے کہ شاہ صاحب ہر زمانے میں اجماع کی ضرورت کے تو قائل ہیں، البتہ موثر اجماع کے لیے وہ خلیفہ اور شرعی حکومت کا قیام ایک لازمی عنصر خیال کرتے ہیں، عقل کا بھی یہی تقاضا ہے، اس میں کوئی شک کی گنجائش نہیں کہ جوں جوں زمانہ عہد پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم سے دور ہوتا گیا، انعقادِ اجماع میں تساہل بڑھتا گیا۔ عہد پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم میں تو اجماع کی ضرورت تھی ہی نہیں، اس لیے کہ آپ خود شارع کی حیثیت سے احکام جاری فرماتے تھے،

خلافت راشدہ کے دور میں حکومتی سطح پر باقاعدہ اجماع منعقد کیا جاتا تھا، ثقیفہ بنی ساعدہ میں صحابہ کرام کا خلافت کے مسئلہ پر بحث وتمحیص کے بعد متفقہ فیصلہ معرض وجود میں آیا، اس دورِ مسعود میں پیش آمدہ مسائل پر قُراء (پڑھے لکھے لوگ) اور علماء تعلیمات اسلامی کی روشنی میں غوروفکر کر کے اپنی آراء کا اظہار کرتے تھے، آراء کے اختلاف کو دور کرنے کے لئے خلفاء باقاعدہ اجلاسِ مشاورت طلب کرتے تھے اور آخر میں ایک رائے کو اختیار کرلیا جاتا تھا، جسے بالعموم اکثریت کی حمایت حاصل ہوتی تھی۔(۳۹۶)

خلافت راشدہ کے بعد حکومتی سطح پر اجماعِ امت منعقد کرنے کا طریقہ متروک ہوتا چلا گیا، خلفاء بنی امیہ اور خلفاء بنی عباس نے انفرادی سطح پر اجتہاد وقیاس کی حوصلہ افزائی کی، لیکن خلافت کے زیرِ اہتمام امت کا اجماع حاصل کرنے کا کوئی طریقہ اختیار نہ کیا گیا، شاید ان کو اندیشہ تھا کہ اجماع کا مظہر مجلس شوریٰ کے قیام سے ان کے اختیارات کم ہوجائیں گے، یا وہ اس لئے اجماع کے لئے باقاعدہ اجلاس منعقد نہیں کرتے تھے، کہ مسلمانوں میں فتنہ وفساد کی وجہ سے کئی گروہ پیدا ہوگئے تھے، اجماعی طریقِ بحث سے باہمی اختلافات شدت اختیار کر جاتے، بہر حال اجماع کے طریق کو ختم کرنے کی کوئی بھی وجہ یا مصلحت ہو اس کا لازمی نتیجہ یہ نکلا کہ انفرادی اور اجتماعی غیر سیاسی سطح پر اہل علم قانون سازی کرنے لگے، اور اس طرح کئی مذاہب و مکاتب فکر معرض وجود میں آگئے۔

اُمتِ مسلمہ کے علماء نے اختلافات کو کم کرنے کے لئے باقاعدہ فقہ کے اصول بنائے، مجتہدین کے لئے شرائط واوصاف مقرر کئے، اور تاکہ ہر فرد شرعی امور میں رائے زنی کا دعویٰ نہ کرے، اس طرح فقہی کاوشوں سے چار مکاتب فکر معروف ومشہور حیثیت اختیار کر گئے، فقہ کے ان چار مکاتب کے ائمہ کرام یا ان کے شاگردوں نے اپنی تحریروں میں 'اجماع' کی اصطلاح کا استعمال کیا اور انہوں نے اس سے امت کی متفقہ رائے کو تعبیر کیا ہے، لیکن حقیقت یہ ہے کہ جس کو وہ اجماعِ امت سے تعبیر کرتے ہیں، وہ صرف ان کے علاقہ کے علماء کی متفقہ رائے کا دوسرا نام تھا، اس اندازِ فکر سے علاقائی نوعیت کا اجماع معرضِ وجود میں آیا۔

علاقائی نوعیت کا اجماع:

حکومتی سطح پر اجماع معطل ہونے کی وجہ سے مختلف علاقوں کے علماء وفقہاء میں فکری رابطے کی کوئی عملی شکل باقی نہ رہی، مواصلات کے ذرائع بھی عام نہ تھے اور دورِ حاضر کی طرح ذرائعِ نشر واشاعت بھی نہیں تھے، کہ دور دراز کے علاقوں کے علماء ایک دوسرے کے نقطہ نظر سے واقف ہو سکتے، ان وجوہ کی بناء پر مدینہ، عراق، شام، ایسے مراکزِ علم وفقہ کے علماء کے خیالات و نظریات فروعی اور جزوی مسائل میں مختلف نوعیت اختیار کرتے چلے گئے، ان علاقوں کے تمدن میں بھی بنیادی فرق تھا اور مسائل بھی مختلف تھے، اس لئے غور وفکر کے موضوعات اور نتائج بھی متفرق تھے۔ امام اوزاعی جو اہلِ شام کے امام تھے، جب وہ کہتے ہیں کہ ان کا نقطہ نظر اہلِ علم کے اجماع پر مبنی ہے تو ان کی مراد شام کے اہل علم ہوتے ہیں، اس طرح امام ابوحنیفہؒ اور امام شیبانیؒ کی رائے اہل کوفہ کی اجماع سمجھی جاتی تھی۔ صاحبِ مناقبِ مکی لکھتے ہیں: ابوحنیفہ اپنے شہر والوں کے مسلک کا شدید اتباع کرتے تھے (۳۹۷)

امام مالکؒ جب اہل علم کی روایت بیان کرتے ہیں تو ان کی مراد مدینے کے علماء ہوتے ہیں، دراصل فقہاء کا باہمی اختلاف علاقائی نوعیت کے اجماع کی دلیل ہے۔ اس کا مقصد یہ ہے کہ اجماع کا ایک تاریخی پس منظر ہے، مختلف ادوار میں اجماع کی نوعیتیں مختلف رہیں۔

علامہ اقبال کی نظر میں عصرِ حاضر کے تناظر میں اجماع کی قابلِ عمل شکلیں:

ماضی میں بھی اجماع ایک فعال قانون ساز ادارہ کی حیثیت سے کام دیتا رہا ہے آئندہ بھی اسے حکومت الٰہیہ کی سرپرستی میں منظم قانون ساز ادارہ کی حیثیت سے کام میں لایا جا سکتا ہے عہد حاضر میں جبکہ باہمی روابط کے نئے طرق ایجاد کئے جا چکے ہیں، علماء ودانشور باہمی طور پر نئے مسائل پر اظہارِ رائے کر سکتے ہیں، لہٰذا اس طور پر اجماع کو ایک نئی جہت دی جا سکتی ہے، اجماع کے حوالہ سے جو اہم ترین چیز ہے، وہ قانون ساز ادارہ، سینٹ یا قومی اسمبلی کا وجود ہے، اس تناظر میں خالصتاً شرعی مسائل کو قانونی شکل دینے کے لئے اگر مجالس تشریعی کو متعارف کیا جائے اور وہ مقتدر اداروں کی قانون سازی پر شرعی اعتبار سے فیصلہ صادر کریں تو اس

کے موثر نتائج برآمد ہو سکتے ہیں یہ بھی اجماع کی بہترین صورت ہے۔

بقول اقبال: میرے (علامہ) خیال میں یہ ایک ترقی زا قدم ہے، اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ مذاہب اربعہ کے نمائندے جو سرِ دست فرداً اجتہاد کا حق رکھتے ہیں، اپنا یہ حق مجالس تشریعی کو منتقل کردیں گے، یوں بھی چونکہ مسلمان فرقوں میں بٹے ہوئے ہیں اس لیے ممکن بھی ہے تو اجماع کی شکل میں مزید برآں غیر علماء بھی جو ان امور میں بڑی گہری نظر رکھتے ہیں اس میں حصہ لے سکیں گے، میرے نزدیک یہی ایک طریقہ ہے جس سے کام لے کر ہم زندگی کی اس روح کو جو ہمارے نظاماتِ فقہ میں خوابیدہ ہے از سرِ نو پیدا کر سکتے ہیں، یوں اس کے اندر ایک ارتقائی نقطۂ نظر پیدا ہوگا (۳۹۸)۔

مجالس تشریعی کے توسط سے رو پذیر ہونے والے اجماع کو علامہ اس قدر اہمیت اس لیے دیتے ہیں کہ اس طریق سے مختلف ملکوں کے اہلِ نظر و قانون کے باہم قریب آجانے کی امید ہے، لہٰذا انفرادی اور ملکی بلکہ فرقہ ورانہ اجتہاد کی بجائے اگر مجالسِ تشریعی میں کسی مسئلے کی چھان پھٹک ہو جائے، تو اس میں وہ لوگ جو علمائے فقہ نہیں مگر زندگی کے مختلف شعبوں سے متعلق ہونے کی بناء پر اپنے تجربات کی روشنی میں اپنی رائے دینے پر قادر ہو جائینگے، مجالسِ تشریعی اساساً قرآنی روح ہی کو بروئے کار لائے گی۔

علامہ نے اس ضمن میں تفصیل پیش نہیں کی، انہوں نے ایک خیال پیش کیا، یہ خیال نہ صرف علامہ نے پیش کیا بلکہ ہندوستان کے جید عالم دین تقی امینی نے بھی تقریباً اس خیال کا اظہار کیا ہے، وہ لکھتے ہیں:

اجماع کی اصل اور ممکن العمل صورت یہی ہے، کہ قانونی معاملات میں اہل حل وعقد کی ایک مجلسِ مشاورت قائم ہو اور وہ حالات و مسائل میں غور وفکر کے بعد اس کا صحیح حل تجویز کرے، جو ایک طرف کتاب وسنت کے خلاف نہ ہو، تو دوسری طرف ضروریاتِ زندگی سے ہم آہنگی پیدا

کرنے والا اور دشواریوں پر قابو پانے والا ہو(۳۹۹)

تقی امینی نے مجلسِ مشاورت کے قیام کا مشورہ تو دیا مگر یہ واضح نہیں ہوتا کہ آیا مجلس مشاورت سے مراد پارلیمنٹ ہے، یا مجلس قانون ساز یا محض اصحابِ حل وعقد کی ایک جمعیت جو مشورہ پیش کرے۔

تقی امینی تو صرف تجویز دے گئے ہیں، البتہ علامہ نے مسئلہ مذکور کے مختلف پہلوؤں پر اہم سوالات اٹھائے ہیں اور ان کے جواب دینے کی بھی کوشش کی ہے، مثلاً اس حوالہ سے کہ مجلس قانون ساز کے ارکان جب فقہ اسلامی کی نزاکتوں سے ناواقف ہوں گے، تو اس کا کس طرح سدِ باب ممکن ہوسکتا ہے، وہ لکھتے ہیں:

۱۹۰۶ کے ایرانی دستور میں تو اس امر کی گنجائش رکھ لی گئی ہے، کہ جہاں تک امورِ دینیہ کا تعلق ہے، ایسے علماء کی جو معاملات دنیوی سے بھی خوب واقف ہیں، اگر ایک مجلس قائم کردی جائے، تاکہ وہ مجلس کی سرگرمیوں پر نظر رکھے تو مسئلہ کا حل نکل آتا ہے۔(۴۰۰)

علامہ یہ لکھتے ہیں، کہ یہ طریقہ ایرانی نظریہ دستور سے تو ہم آہنگ ہوسکتا ہے، کہ اس نظریے کی رو سے بادشاہ کی حیثیت اس سے زیادہ نہیں کہ امام غائب کی عدم موجودگی میں جو اس کا حقیقی وارث ہے، ملک کی حفاظت کا ذمہ دار ٹھہرے، رہے علماء تو بحیثیت نائبین ان کا حق ہے، کہ قوم کی ساری زندگی کی نگرانی کریں۔ علامہ کو علماء کی اس مجلس سے بھی کھٹکا محسوس ہوتا ہے، اس طریق کار کو بھی پُر خطر قرار دیتے ہیں، لہٰذا وہ لکھتے ہیں، کہ ایران کی مثال کو اگر سُنی ممالک سامنے رکھیں، تو بھی زیادہ مدت کے لئے نہیں۔

اس کا مطلب یہ ہے، کہ مؤقت بندوبست کے طور پر وہ کسی مجلس علماء کے خلاف نہیں، تاہم ایک دائمی ادارے کے طور پر اس کا قیام لازم ولابد نہیں جانتے۔ گمان یہ ہے، کہ حضرت علامہ علماء کو پارلیمنٹ کے خلاف فیصلہ کن ووٹ کی حیثیت نہیں دینا چاہتے، وہ پارلیمنٹ کی نگرانی یا راہنمائی بھی چاہتے ہیں مگر علماء کے ویٹو (Veto) سے بھی محترز ہیں۔

علامہ کے قول کی ایک توجیہ یہ ممکن ہے، کہ وہ علماء کی اکثریت کو فقہ میں اجتہاد کے قائل نہ جانتے ہوں، یہ بھی ممکن ہے کہ وہ فقہاء کے نزاعِ باہم سے گھبراتے ہوں۔

بہر حال علامہ کی وضع کردہ احتیاط کا تقاضا یہی ہے، کہ وہ کسی نہ کسی طرح توازن چاہتے تھے، فیصلہ کن انداز میں علماء کی ایک موثر تعداد مجلس قانون ساز میں شامل کرنے کی سفارش کرتے ہیں، اور علماء کو بھی تلقین کرتے ہیں، کہ وہ کھلے مباحثے کی مدد سے بھی اور تبادلۂ آراء کی اجازت دے کر بھی حق رہنمائی ادا کریں (۴۰۱) ظاہر ہے کہ حضرت علامہ کے نزدیک پارلیمنٹ یا مجلسِ قانون ساز کو ایک طرح مجلس شوریٰ کی حیثیت حاصل ہے، جس میں علماء کی ایک مخصوص تعداد بھی رکن ہو اور اگر وقتی طور پر علماء کی کوئی اعلیٰ مجلس ایسی بھی ہو، جو باہر سے پارلیمنٹ کی فقہی کاروائیوں پر نگاہ رکھے، تو تب بھی کوئی حرج نہیں، علامہ نے اس حوالے سے کوئی تبصرہ نہیں کیا، وہ ایک خیال پیش کرتے ہیں: یہ امر کہ مجلس قانون ساز کے رکن کس اہلیت کے ہوں؟ علماء کے انتخاب کی صورت یا طریق کیا ہو؟ جو علماء پارلیمنٹ سے باہر پارلیمنٹ کے ناظر و نگران ہوں ان کا چناؤ کس طرح عمل میں آئے گا؟ گویا یہ سب معاملات حقیقت واقعی کے ظہور پذیر ہونے کی ساعتوں کے امانت دار ہیں، عملی دور شروع ہو تو علمی، تشکیلی اور نفاذی عقدے رفتہ رفتہ حل ہونے لگتے ہیں۔

ظاہر ہے، علامہ نے یہ نظریہ اس وقت پیش کیا جبکہ اکثریت مسلم آبادی استعماری کی غلامی میں تھی، جنگ عظیم دوم کے بعد استعماری قوت ٹوٹ گئی اور کئی مسلم ممالک بشمول پاکستان دنیا کے نقشہ پر ظاہر ہوئے، علامہ نے مسلمانوں کو قانون سازی کے حوالہ سے ایک قابلِ عمل پلیٹ فارم کے بارے میں اصولی طور پر آگاہ کیا۔ ۱۹۴۹ء میں پاکستان میں مسلم ممالک کی اقتصادی کانفرنس منعقد ہوئی، پھر جدہ میں عالم اسلام کا ایک مشترکہ سیکریٹریٹ بھی وجود میں آیا، چاہیے تھا کہ ان جیسے اداروں کو عروج پر پہنچایا جاتا، مگر مسلمانوں نے اس حوالے سے سرد مہری کا مظاہرہ کیا، اس وقت بھی ضرورت ہے کہ ایک عالمی اسلامی ''ندوہ'' کا قیام ہو جو بین الامت مسائل پر اہل نظر و فکر کرنے کی دعوت دے اور اجتماعی مسائل کا حل امت کی خدمت میں پیش کریں، بین الاقوامی ہمہ جہتی دباؤ مسلم اقوام کو مجبور کر رہا ہے کہ وہ یکجا ہوں اور قوت و کمال حاصل کریں اس حوالے سے فقہی وحدت کی ضرورت ہے، اجماع امت کی تشکیلِ نو ایک عصری ضرورت ہے، پھر اجماع دراصل اجتہاد کی اعلیٰ ترین شکل میں ظاہر ہو جائے گا۔

عصر حاضر میں اجماع کی تشکیلِ نو کی جس قدر ضرورت ہے اس قدر اس سے بے اعتنائی برتی جارہی ہے، صرف ملک پاکستان میں وحدت ملی کے لئے اس کی ضرورت نہیں بلکہ عالمی سطح پر تمام ملتِ اسلامیہ کو اس پلیٹ فارم پر متحد کیا جاسکتا ہے، مستشرکین مسلمانوں کی اس قوت سے خائف ہیں۔

اجماع سے متعلق مستشرقین کا رویہ:

اجماع کا عمل یقیناً تشریع میں بڑی وسعت کا موجب ہے، اجماع اجتہاد کی اعلیٰ ترین شکل ہے، شرع کو انسانی تمدن سے ہم آہنگ کرنے کا ایک بڑا ذریعہ اجماع ہے، اور اسلامی قانون میں لچک کا بڑا باعث ہے، مگر مستشرقین اجماع کو کچھ اور نظر سے دیکھتے ہیں، گولڈ زیہیر جس نے اجماع کی تاریخ کا بغور مطالعہ کرنیکا دعویٰ کیا ہے، یہ نظریہ رکھتا ہے، کہ اجماع کا مستقبل درخشاں ہے، جبکہ زنوخ ہرگونن کا خیال ہے کہ فقہ جامد ہو چکی ہے، لہٰذا اجماع سے کوئی زیادہ توقع نہیں کی جاسکتی ہے۔ وہ یہ بھی لکھتے ہیں کہ اجماع کی وجہ سے آغازِ اسلام میں جو کام بدعت کہلاتا تھا، اجماع کے راستے اسلام کا جزء قرار پایا، اجماع کی وجہ سے دین کے بنیادی حقائق، حتیٰ کہ عقائد تک بدلنے کا رواج پڑ گیا۔ (۴۰۲) بہرحال آج یورپی مصنفین ''اسلام کے تصور اجماع'' کے بارے میں ملے جلے تصورات رکھتے ہیں، ضرورت ہے کہ کوئی محقق یورپی مصنفین کی ذہنیت کا مطالعہ کرے اور حقائق کی دنیا میں مسئلہ کی تنقیح کرے، اجماع سے متعلق اٹھائے گئے مذکورہ سوالات حل طلب ہے، تحقیق کا میدان وسیع ہے، اہل علم آگے بڑھیں، مقالہ ہذا اس طولانی بحث کا متحمل نہیں۔

آئندہ فقہ اسلامی کے چوتھے ماخذ کا جائزہ پیش کیا جاتا ہے۔

فصل پنجم

فقہ اسلامی کا چوتھا مأخذ قیاسِ شرعی

(شاہ ولی اللہؒ کی نظر میں)

لغوی لحاظ سے قیاس ''تقدیر اور تسویہ'' کے معنوں میں آتا ہے، کہا جاتا ہے کہ، مقائسہ بین الامرین یعنی دو چیزوں کے درمیان برابری کا اندازہ لگانا۔(۴۰۳) اسی طرح یہ بھی محاورہ ہے کہ 'قستُ النعل بالنعل' میں نے ایک چپل کا دوسرے چپل سے انداز کیا۔ قیاس میں چونکہ علت کو مدار بنا کر سابقہ نظائر کی روشنی میں غیر منصوص مسئلہ کا حکم برابری کی بنیاد پر معلوم کرنے کی کوشش کی جاتی ہے، اس لیے اسے قیاس کہتے ہیں، قیاس دراصل فردی اجتہاد ہے۔

قیاس کی اصطلاحی تعریف

مختلف اہلِ علم سے اس کی مختلف تعریفیں منقول ہیں۔ مسلم الثبوت کے شارح عبدالعلی سے قیاس کی تعریف یوں منقول ہے:(ھو) مساوات المسکوت المنصوص فی علة الحکم (۴۰۴) مسکوت یعنی جس امر کا شریعت میں حکم ظاہر نہ ہو، اس کو علتِ مشترکہ کی بنیاد پر منصوص حکم میں برابر کرنے کا نام قیاس ہے۔

صدر الشریعہ نے تنقیح میں اس کی تعریف یوں کی: ''تعدیة الحکم من الاصل الی الفرع بعلة متحدة لاتدرک بمجرد اللغه ''(۴۰۵)۔ یعنی اصل سے فرع کی طرف حکم کا تعدیہ کرنا، ایسی علت مشترکہ کی وجہ سے جو محض لغت سے اس کا ادراک حاصل نہیں کیا جا سکتا، قیاس کہلاتا ہے۔

قیاس شاہ صاحب کی نظر میں:

اگر چہ شاہ صاحب سے دوسری اصطلاحات کی طرح قیاس کی باضابطہ تعریف منقول

نہیں، البتہ بعض مواقع پر ان کی عبارات سے قیاس کا مفہوم سمجھ میں آ جاتا ہے، حجۃ اللہ البالغہ میں شاہ صاحب تحریر کرتے ہیں:

انما القیاس ان تخرج العلة من الحکم من المنصوص ویدار علیها الحکم(۴۰۶)

یعنی قیاس کسی منصوص حکم کی علت کو متعین کرنے، اس کی روشنی میں غیر منصوص حکم کو دائر کرنا اور حکم معلوم کرنا ہے۔

اس کا مطلب یہ ہے، کہ قیاس مماثلتوں کی بناء پر استدلال کرنا اور تشریع کے عمل سے عہدہ برآ ہونا ہے، شاہ صاحب ایک موقع پر قیاس کی حقیقت کو یوں بیان کرتے ہیں:

القیاس تعدیة الحکم من الاصل الی الفرع لعلةٍ مشترکةٍ(۴۰۷)

یعنی قیاس کسی منصوص حکم کی علت کو متعین کرنے، اس کی روشنی میں غیر منصوص حکم کو دائر کرنا اور حکم معلوم کرنا ہے۔ قیاس کی حقیقت پر مطلع ہونے کے لیے مناسب ہے کہ ارکان قیاس، قیاس کی ضرورت و اہمیت، قیاس اور رائے میں مابہ الامتیاز فرق کو واضح کیا جائے۔ چونکہ قیاس کی حیثیت پوری فقہ میں ایسی ہے، جیسے انسانی جان میں روح کی ہے، اور قیاس کا پورا مدار ''علت'' پر ہوتا ہے، غیر علت کو علت گرداننے سے شرعی حکم کیا سے کیا ہو جاتا ہے؟ قیاس کی پوری بحث علت کے گرد چکر کاٹتی ہے، لہٰذا ان مذکورہ مسائل سے متعلق شاہ ولی اللہؒ کی مجتہدانہ نظر کی تنقیح اور ان عنوانات کے حوالہ سے ان کے بے لاگ انتقادی فکر کا جائزہ پیش کرنا ناگزیر ہے۔ ظاہر ہے شاہ صاحب کے بیان کردہ مجتہدانہ اصول پر فروعی مسائل کا معتدبہ حصہ متفرع ہوتا ہے جو ایک مستقل بحث ہے۔

قیاس کے حوالہ سے بیان کردہ اصولوں کی تنقیح کی ضرورت اس لئے بھی پیش آئی، کہ قیاس کی حجیت میں اُلجھنیں پائی جاتی ہیں، مثلاً امام شافعیؒ کا لکھنا ہے کہ قیاس کی ایک شکل استحسان خود شریعت کو وضع کرنا ہے۔ (۴۰۸) یہ بھی سوال ہے، کہ رائے اور قیاس ایک ہی تصویر کے دو رخ ہیں، شرع میں جس طرح رائے کی مذمت بیان کی گئی ہے، تو اس سے لازماً قیاس کی مذمت بھی

نکل آتی ہے، قیاس غلط بھی تو ہوسکتا ہے۔

سوال یہ پیدا ہوتا ہے، کہ قیاس کی واقعی تصویر کیا ہے؟ شاہ ولی اللہؒ کے افکار کی روشنی میں اس کا تحقیقی جائزہ کچھ یوں ہے۔

ارکانِ قیاس:

سابقہ تعریفِ قیاس سے یہ واضح ہے کہ قیاس کی ہیئتِ ترکیبیہ میں اصل، فرع، علت اور حکم بنیادی اجزاء کے طور پر شامل ہیں، انہی کو ارکانِ قیاس کہتے ہیں اصل کو مقیس علیہ یعنی جس پر قیاس کیا جائے، فرع مقیس جس کو قیاس کیا جائے، علت یعنی وہ وصف جو مقیس علیہ اور مقیس میں مشترک ہو اور قیاس کا سبب بنتا ہو، اور حکم جو قیاس کے بعد لگایا جاتا ہے، گویا ان چار ستونوں پر قیاس کی عمارت استوار ہے۔(۴۰۹)

قیاس کی ضرورت واہمیت:

قیاس اکثر فقہاء واصولیین کے ہاں ایک اہم شرعی حجت وماٴخذِ شرع ہے، البتہ اہلِ ظواہر، معتزلہ اور اہل تشیع قیاسِ اجتہادی کے بارے میں تحفظات رکھتے ہیں۔(۴۱۰) خود شاہ صاحب کے ہاں اس حوالے سے جو تصریح ملتی ہے، اس کی قدرے تفصیل یہ ہے، قرۃ العینین میں ان کا بیان ہے: قیاس اصل رابع است از اصول دین (۴۱۱) گویا شاہ صاحب کے ہاں دلائل شریعت میں سے ایک اہم منبع قیاس بھی ہے۔ شاہ صاحب لکھتے ہیں: پس دلیل شرع یا کتاب یا سنت یا آثارِ صحابہ وتابعین کہ اجماع واختلاف علی قولین از آن دانستہ شود یا قیاس (۴۱۲)

سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ قرآن وسنت اور اجماع کی حجیت کے باوجود قیاس کی ضرورت کیوں پیش آئی، حالانکہ قیاس رائے زنی ہے، اسلام میں رائے کی کوئی گنجائش نہیں، یہی وجہ ہے کہ حضرت علیؓ کا ارشاد ہے:

"لو كان الدين بالرأي لكان اسفل الخف اولىٰ من اعلاه"

(أي في المسح على الخفين)(۴۱۳)

اس طرح امام شافعیؒ استحسان جو قیاس کی اعلیٰ تر شکل ہے، کی بھرپور مذمت کرتے

ہیں۔(۴۱۴) الغرض ضرورت اس امر کی ہے کہ قیاس کی حجیت سے متعلق دلائل کا تجزیہ ہو، قیاس کا دائرہ عمل اور حدود اربعہ کا تعین ہو؟ کیا قیاس کسی امر کے بارے میں آزادانہ اظہار رائے تو نہیں؟ قیاس اور رائے میں مابہ الامتیاز خط کھینچنے کی ضرورت ہے، نیز علت کی شناخت اور قیاس میں اس کی اہمیت کو واضح کرنا ہے؟ بحث کا یہ حصہ ان سوالات کے جوابات پر مشتمل ہے۔

جہاں تک قیاس کی مشروعیت کا تعلق ہے، اگر اس کی حقیقت پر غور کیا جائے تو اس کی ضرورت کی بنیادی وجہ وہی ہے جو اجماعِ امت کی ہے، جن دلائل سے اجماع کی مشروعیت ثابت ہے، وہی دلائل، قیاس کی مشروعیت سے بھی متعلق ہیں، فرق یہ ہے کہ وہ اجتماعی اجتہاد ہے، اور یہاں فردی اجتہاد ہے۔

آنحضرتؐ نے معاذ بن جبلؓ سے قرآن وسنت میں کسی حکم کے نہ پانے کی صورت میں ''اجتہاد بالرائے'' کے اصولوں کو اپنانے کے جواب کو سن کر تاریخی کلمہ الحمد لله الذی وفق رسول رسوله بما یحب ویرضی (۴۱۵) ارشاد فرمایا، اس سے بڑھ کر مشروعیتِ قیاس کا بڑا استدلال اور کیا ہوسکتا ہے؟ کیونکہ قیاس اور اجتہاد معناً ایک ہیں، لہٰذا قیاس اور رائے جو دین کی روح سے ہم آہنگ ہو، پیغمبرؐ کے ہاں نہ صرف مشروع عمل ہے، بلکہ موجبِ رضائے الٰہی اور انسانی زندگی کی اہم ضرورت ہے۔

جب انسان دیکھتا ہے کہ شرعی حوالہ سے ایک طرف نصوص اور اصول وکلیات ہیں، جو اپنے ظاہری مفہوم میں محدود ہیں اور دوسری طرف حالات و واقعات کی نئی نئی شکلیں اور ضروریات زمانہ کی نئی نئی کروٹیں ہیں، جو آئے دن نئے نئے مسائل پیدا کرتی رہتی ہیں، ایسے حالات میں فطری طور پر اصول وکلیات اور تصریحی احکام میں غور وفکر اور ان کی روح اور مزاج سے واقفیت حاصل کرکے اس حد تک ان کے دامن کو وسیع کرنے کی ضرورت پیش آتی ہے، کہ ہر دور کے تقاضوں کو اپنے اندر سمیٹ سکیں، یہ عمل قیاس سے ممکن ہے، دینِ اسلام کی جامعیت وکاملیت کا راز قیاس کی مشروعیت میں مضمر ہے، یہ بعینہ وہی روح ہے، جو اوّلیات عمرؓ میں نظر آتی ہے، مشروعیتِ قیاس کے بارے میں خود قرآن ناطق ہے: ''فَاعْتَبِرُوْا یٰاُولِی الْاَبْصَارِ'' (۴۱۶) یعنی اے بصیرت والو! تم اعتبار حاصل کرو، اعتبار کا معنیٰ قیاس ہی ہے، توضیح بر حاشیہ تلویح میں

اعتبار کا معنیٰ کیا گیا ہے: رد الشیء الی نظیرہ ای الحکم علی الشیء بما ھو ثابت لنظیرہ (۴۱۷)

قیاس اور رائے کا مثبت پہلو:

قرآن حکیم سورہ التوبہ ۹:۱۲۲ میں ''تفقہ فی الدین''، میں ایک خاص جماعت کا وظیفہ جو مقرر کیا گیا ہے، وہ فقاہت اور استنباط میں ملکہ حاصل کرنا ہے، فقاہت دراصل سابقہ نظائر کی روشنی میں نئے مسائل کا حل اور شرعی راہنمائی ہے، یہ حالات کے نبض پر ہاتھ رکھ کر شریعت کی حدود کے اندر سماج کی شرعی سرپرستی ہے۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جس ''اجتہاد'' کی بنیاد پر خود فیصلے صادر کیے، اسی اجتہاد کی تلقین آپ نے اُمت کو بھی فرمائی، یہی وجہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد صحابہ کرامؓ کی زندگی میں قیاس کا ثبوت اس کثرت کے ساتھ ملتا ہے، گویا کہ انہوں نے اس پر اجماع عملی کر لیا ہو، البتہ ان کے زمانے میں تمدن کو اس قدر وسعت نہ ہوئی تھی، اس بنیاد پر قیاس عملی مسائل تک ہی محدود رہا۔

عہد صحابہؓ میں کئی واقعات میں جلیل القدر صحابہ نے قیاس پر عمل کرتے ہوئے مسائل کا حل پیش کیا، مثلاً حضرت ابوبکرؓ سے ''کلالہ'' جس کے نہ باپ ہو نہ اولاد، کی وراثت کے بارے میں دریافت کیا گیا، تو جواب دیا گیا اقول فیھا برأیي فان یکن صواباً فمن اللہ وان یکن خطأً فمني ومن الشیطان (۴۱۸) اس طرح حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے ایک مسئلہ کے بارے میں فرمایا کہ پہلے میری رائے عمرؓ کی رائے سے متفق تھی، لیکن اب میری رائے مختلف ہو گی۔

اسی طرح حضرت عبداللہ بن عباسؓ، زید بن ثابتؓ وغیرہ جلیل القدر صحابہ کئی واقعات میں قیاس کو بروئے کار لا کر حکم معلوم کرتے تھے، متعدد واقعات میں ثبوتِ قیاس کی شہادتیں ملتی ہیں۔ حضرت عمرؓ نے ابوموسیٰ اشعریؓ کو بصرہ کی امارت پر مامور کرتے ہوئے، جو فرمان جاری کیا تھا وہ نہ صرف قیاس کی مشروعیت کا پتہ دیتا ہے بلکہ اس کے مطابق قیاس سے واقفیت ایک شرعی فریضہ ٹھہرتا ہے، فاروق اعظمؓ نے حکم فرمایا: اعرف الاشباہ والنظائر وقیس الامور

برأیک (۴۱۹)

یعنی پیش آمدہ مسائل کے مشابہ فیصلوں اور نظیروں کی معرفت حاصل کرلیا کرو اور ان پر اپنی رائے سے قیاس کرو۔ ان شہادات کا حاصل یہ ہے کہ قیاس ورائے کی مخصوص نوع ایک محمود عمل ہے اور شرع میں ایسا قیاس مطلوب ہے۔

قیاس اور رائے کا منفی پہلو:

قیاس اور رائے کی ایک اور شکل بھی ہے جو موجبِ مذمت ہے، اس حوالہ سے کچھ آثار ملتے ہیں، اس کا مطلب یہ ہے کہ جو قیاس شرعی حدود کے اندر اندر ہو، اس کی ترغیب دی گئی ہے، جبکہ وہ قیاس ورائے جو اصولوں پر مبنی نہ ہو، ایک مذموم عمل ہے، ضرورت قیاس سے متعلق دلائل کا ایک مختصر خاکہ پیش کیا گیا ہے، رائے سے متعلق دوسرا پہلو یہ ہے، مثلاً حضرت ابوبکر صدیقؓ نے ایک موقع پر فرمایا:

ای سماء تظلنی و ای ارض تقلنی اذا قلت فی کتاب اللہ برأیی (۴۲۰)

یعنی کون سا آسمان مجھے اپنے زیر سایہ رکھے گا، اور کونسی زمین مجھے اٹھائے گی، جب میں اللہ کی کتاب میں اپنی رائے سے کچھ کہوں گا۔

حضرت عمرؓ کا ارشاد ہے:

ایاکم واصحاب الرأیی فانھم اعداء السنن اعیتھم الاحادیث ان یحفظوھا فقالوا بالرأي (۴۲۱)

لوگو!! اصحاب رائے سے اپنے آپ کو بچاؤ، وہ سنت کے دشمن ہیں، حدیث محفوظ رکھنے سے وہ عاجز ہیں، اس لیے وہ اپنی رائے سے کہتے ہیں۔

اس روایت کا یہ ٹکڑا ''اعیتھم الاحادیث ان یحفظوھا فقالو ابالرأي'' بالخصوص توجہ کا مستحق ہے، کہ اس سے حدیث کی اہمیت وافادیت سب واضح ہو جاتی ہے۔ رائے اور قیاس کی مذمت کے حوالے سے حضرت عبداللہ بن عباسؓ نے پیشگوئی کے طور پر ارشاد فرمایا تھا:

یذھب علماء کم وصلحاء کم ویتخذ الناس رؤسا جھالا یقیسون الامور برأیھم (۴۲۲)

ترجمہ: تمہارے اہل علم وصلحاء رخصت ہو جائیں گے اور لوگ جاہلوں کو سردار بنائیں گے، وہ معاملات میں اپنی رائے سے قیاس کریں گے۔

بظاہر یہ اقوال سابقہ اقوال جو ضرورت واہمیتِ قیاس پر مشتمل ہیں، کے بالکل متضاد ہیں، لیکن درحقیقت اس میں تضاد نہیں، بلکہ ان اقوال سے رائے اور قیاس کی واقعی حد کا تعین مقصود ہے، چونکہ افراط وتفریط ہر چیز میں ممکن ہے، لہٰذا جن اقوال میں رائے اور قیاس سے روکا گیا ہے، اس روک کا مقصد محض احتیاط ہے، کہ قیاس میں غلو اختیار نہ کی جائے اور ہر کس وناکس اس کا مدعی نہ بن جائے، نیز اس لئے اس کی اجازت ان لوگوں کو ہو، جو ہر حیثیت سے اس کی پوری صلاحیت رکھتے ہوں۔

اسی طرح سے قیاس کی اجازت انہی مسائل میں ہوگی جن کی حقیقی معنوں میں ضرورت سمجھی جائے گی، اور بقول حضرت عمرؓ اشباہ ونظائر پر قیاس کیا جائے گا، لیکن جہاں سہل انگاری ہو اور ہوس کے غلبہ کی وجہ سے غیر ضرورت کو ضرورت بنالیا جائے گا، یا قیاس کرنے میں اس کے حدود وقیود کی رعایت ملحوظ نہ رکھی جائے گی، وہاں قیاس کی قطعاً اجازت نہ ہوگی۔ مذکورہ مخالفِ قیاس اقوال میں اس طرف اشارہ ہے، ورنہ اگر قیاس کا دروازہ مطلقاً بند کر دیا جائے، تو نئے مسائل کے حل کی کوئی شکل باقی نہیں رہتی اور اسلام کی ہمہ گیریت مخدوش ہو جاتی ہے۔

پھر یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ جس طرح مجتہد اور قیاس کرنے والے کے شرائط ہیں، اسی طرح خود قیاس کے بھی شرائط گنوائے گئے ہیں، ان کی عدمِ رعایت سے شریعت کا حلیہ بگڑ سکتا ہے، اس لئے بعض آثار میں جس قیاس کی ممانعت آئی ہے، وہ اس قسم کا قیاس ہے۔

قیاس کی صلاحیت رکھنے والوں کا علمی معیار کیا ہو؟ خود قیاس کے شرائط کیا ہیں؟ اس حوالہ سے سابقہ فصل سوم شرائط مجتہد اور شرائط اجماع کے عنوانات کے ذیل میں سیر حاصل بحث کی گئی ہے، اعادہ کی ضرورت نہیں۔

اُمت کی تاریخ میں ایک دور ایسا گزرا ہے، جس میں ''رائے'' کا بڑا چرچا تھا، حتیٰ کہ امام

ابوحنیفہؒ اوران کے اصحاب کو 'اصحاب الرائے' کے نام سے پکارا جانے لگا، اس طعنہ کے ردِعمل میں اصحاب الحدیث بھی وجود میں آئے، ان دونوں طبقات میں مابہ الامتیاز فرق، جوشاہ صاحب بیان کرتے ہیں، وہ یہ نہیں کہ اصحاب الحدیث رائے اور عقل کو استعمال تک نہیں کرتے تھے، کیونکہ یہ تو ہر صاحبِ عقل کا جزولاینفک ہے، اس کا مطلب یہ تھا کہ اصحاب الرائے بعض مواقع پر قیاس کو خبرِ واحد پر ترجیح دیتے تھے اوران پر ایک لحاظ سے قیاس کا غلبہ تھا، جبکہ اہل حدیث، حدیث کو ترجیح دیتے تھے، کبھی کبھی شاہ صاحب کے قلم سے اصحاب الرائے کے بارے میں جو تنقیصی کلمات صادر ہوجاتے ہیں، اس کا مصداق اصحاب القیاس نہیں، بلکہ اصحاب الرائے المذموم ہیں، جو غیر مشروع عمل کے مرتکب ہو رہے تھے، وہ قیاس میں حقیقی علت مثلاً حرج، مصلحت کی بجائے مظنہ حرج اور مظنہ مصلحت کو بنیاد بنا کر حکم دائر کرتے تھے۔شاہ صاحب کا مطلب یہ ہے کہ قیاس کے لیے حقیقی حرج یا مصلحت ہی کو بنیاد بنا کر حکم دائر کیا جائے، مظنہ حرج و مصلحت کی اساس پر تشریع کا کوئی جواز نہیں بنتا۔اُن کا لکھنا ہے:

واعنی بالرای ان ینصب مظنة حرج او مصلحة علة الحکم(۴۲۳)

شاہ صاحب کے افکار میں غور وخوض سے یہ حقیقت آشکارا ہوجاتی ہے، کہ وہ نفسِ قیاسِ شرع کے تو مخالف نہیں، البتہ وہ اس میں غلو اور تعمق کو تنقید کا نشانہ بناتے ہیں، اس طور پر وہ گویا اس قیاس کی نفی کرتے ہیں، جن کی حدیں رائے مذموم تک تجاوز کرجاتی ہیں۔

دراصل قائلین قیاس کا غلو بھی موجب حیرت ہے، لہٰذا شاہ صاحب قیاس کی قبولیت وعدم قبولیت میں ''عدل'' کے اصولوں پر کاربند نظر آتے ہیں، اسبابِ اختلاف مذاہب کے ذیل میں شاہ صاحب لکھتے ہیں:

ومنها انه رای قوماً من الفقهاء یخلطون الرأي الذی لم یسوغه الشرع بالقیاس الذی اثبته فلا یمیزون احدا منها من الآخر و یسمونه تارة بالاستحسان (۴۲۴)

شاہ صاحب اس ضمن میں مزید لکھتے ہیں:

وانما القياس ان تخرج العلة من الحكم المنصوص ويدار عليها الحكم فابطل هذاالنوع اتم ابطال وقال من استحسن فانه ارادا ان يكون شارعا(۴۲۵)

دراصل شاہ صاحب نے جس استحسان کی نفی کی ہے، وہ استحسان بلا دلیل ہے، اگر استحسان کسی کمزور دلیل سے قوی دلیل کی باضابطہ بنیاد پر رجوع ہے، تو یہ عین شرع ہے۔ شاہ صاحب کے نزدیک بھی استحسان کے آزادانہ استعمال اور اصول وضوابط کی رعایت نہ کرنے کی صورت میں یہ نکیر ہے۔ شاہ صاحب کی درج ذیل عبارت اس کی تائید کرتی ہے:

فيختلس و بعض ماذكرنا من اسرار التشريع فيشرع للناس حسب ماعقل من المصلحة (۴۲۶)

ہم نے شریعت سازی کے جو اسرار بیان کیئے ہیں، ان میں بعض کو اچک لیا جائے، پھر آزادانہ عقل کی سمجھی ہوئی مصلحت کے موافق لوگوں کے لیے احکام مقرر کیئے جائیں تو یہ تحریف فی الدین کی ایک شکل ہے۔

ان عبارت سے واضح ہے کہ شاہ صاحب غیر شرعی قیاس کی تو نفی کرتے ہیں، مگر جو قیاس ورائے مبنی بر دلیل ہو، یعنی غیر منصوص مسئلہ کو حکم منصوص پر علتِ مؤثرہ کی روشنی میں معلوم کرنے کی اصولی کوشش ہو، تو اس کی مشروعیت میں وہ کوئی شک نہیں کرتے۔ ایک جگہ شاہ صاحب لکھتے ہیں:

قیاس کا مدار جس علت پر ہو وہ واقعی علت ہو، غیر علت کو جسے وہ مظنۂ مصلحت یا مظنۂ دفعِ حرج کے نام سے یاد کرتے ہیں، اختیار کرنے سے قیاس کی حقیقت مسخ ہو جاتی ہے، لہٰذا ایسی غلطی سے گریز برتی جائے۔

شاہ صاحب حجۃ اللہ البالغہ میں بیان کرتے ہیں:

ليس المراد بالرأي نفس الفهم والعقل فان ذالك لاينفك من احدمن العلماء ولا الرأي الذى لا يعتمد على سنة فانه لاينتحله مسلم البتة ولا القدرة على الاستنباط

والقياس، فان احمد واسحق بل الشافعي ايضا ليسوا من اهل الرأي بالاتفاق وهم يستنبطون بل المراد من اهل الرأي قوم توجهوا بعض المسائل المجمع عليها بين المسلمين الىٰ التخريج على اصلِ رجل الخ.... (۴۲۷)

شاہ صاحب اصحاب الرائے کی تعیین کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

ومراد اصحاب الرائے آں نند که ترک اخبار آحاد کنند بسبب قواعدِ مقرر خویش، نه اصحاب قیاس زیرا که قیاس اصل رابع است از اصول دین. (۴۲۸)

اس کا مطلب یہ ہے کہ اصحاب قیاس مطلقاً اہل الرأی میں سے نہیں، بلکہ اصحاب الرأی وہ ہیں، جو خود کو دین کے تابع کرنے کی بجائے دین کو اپنے تابع بنانے کے لئے فریب کاری سے کام لے کر شریعت کو مسخ کرتے ہیں۔ شاہ صاحب یہ لکھتے ہیں کہ ایسے قیاس کرنے والوں کے ڈانڈے شیطان سے ملتے ہیں، اور اس طور پر قیاس کرنے والوں میں سے شیطان کو اوّلیت حاصل ہے، ان کا لکھنا ہے:

عن ابن سيرين قال اول من قاس ابليس وما عبدت الشمس والقمر الا بالمقاييس وعن الحسن انه تلا هذهٖ الآية خلقتنى من نار وخلقته من طين، قال قاس ابليس وهو اول من قاس وعن الشبعى قال والله لئن اخذتم بالمقاييس لَتَحُرِمُنَّ الحلال ولتحلن الحرام . (۴۲۹)

اس کے بعد شاہ صاحب لکھتے ہیں:

المراد بهذا كله ما ليس استنباطا من كتاب الله و سنة رسوله صلى الله عليه وسلم

قیاس اور رائے میں مابہ الامتیاز فرق:

اس طور پر شاہ صاحب کی نظر میں قیاس والرأي کے درمیان فرق کا ایک نقشہ سامنے آتا ہے، دراصل وہ قیاس جو شرعی قواعد کے مطابق نہیں، شاہ صاحب کے ہاں رائے مذموم ہے۔ شاہ صاحب کی تحریرات سے پتہ چلتا ہے کہ وہ قیاس کو مثبت معنوں میں جبکہ لفظ 'رائے' کو منفی معنوں میں لیتے ہیں۔ یہی جمہور علماء کی رائے ہے۔

ویحرم الخوض فیہ بالرأي الخالص غیر المستند الی السنن والآثار (۴۳۰)

مذکورہ اقتباسات کی روشنی میں شاہ صاحب کے نزدیک رائے اور اہل الرأي المذموم اور اہل قیاس کے درمیان جن وجوہ کی بناء پر فرق سامنے آجاتا ہے، وہ درج ذیل نکات ہیں:

☆ رائے یہ ہے، کہ حرج یا مصلحت کے ایسے مظنہ کو جس کا شارع نے اعتبار نہ کیا ہو، بنیاد بنایا جائے اور حکم لگایا جائے۔

☆ رائے میں اپنی طرف سے غیر علت کو علت کا مدار بنا کر حکم کا فیصلہ کیا جاتا ہے، یہ مذموم عمل ہے، جبکہ قیاس یہ ہے کہ حکم منصوص سے علت مؤثرہ کا استخراج کر کے حکم کو اس پر دائر کیا جائے۔

☆ گویا اصحاب الرأي کا اعتماد سنت رسول اللہؐ اور آثارِ صحابہ کی بجائے اپنے کلام اور خودساختہ اصول پر ہوتا ہے۔

☆ قیاس دین کی چوتھی اصل ہے، جس کا مطلب یہ ہے کہ اگر کوئی مسئلہ دین کے ابتدائی تین اصول کتاب، سنت، اجماع غرض کسی اصل میں بھی ظاہری طور پر موجود نہ ہو، تو یہ مسئلہ منصوص نہیں، ایسے موقع پر اصحاب رائے یہ کرتے ہیں، کہ خبر آحاد کو جو قیاس پر مقدم ہے، اپنے وضع کردہ اصول پر ترجیح دیتے ہیں، شاہ صاحب اس طریق اخذ سے خوش نہیں۔ شاہ صاحب نے ایک موقع پر لکھا ہے:

ان جماعة من الفقهاء زعموا انه یجوز ردحدیث یخالف القیاس من کل وجه فتطرق الخلل الی کثیر من الاحادیث

الصحيحة كحديث المصراة وحديث القلتين (۴۳۱)

☆ رائے وہ ہے جو کتاب وسنت سے مستنبط نہ ہو، جیسے شیطان کا یہ قول خلقتنی من نار وخلقته من طين، جبکہ قیاس وہ ہے، جو قرآن وسنت سے ماخوذ ہو۔

☆ رائے اپنی حد میں محمود ہے، تاہم رائے کا اطلاق کسی قدر ذم کا پہلو لئے ہوئے ہے، اہل رائے احادیث وآثار کے تتبع کے ساتھ ساتھ ''الرد الی الاصول'' سے بھی کام لیتے ہیں۔ یہی وہ رائے ہے جو شاہ صاحب بعض لوگوں کی طرف سے محسوس کر کے ان پر نقد کرتے ہیں:

☆ شاہ صاحب نے مصلحت اور علت میں فرق کو مرعی رکھا ہے، مصلحت کو علت قرار دینا بھی 'رائے' کی قبیل سے ہے۔

حکم کا علت، سبب، شرط اور رکن کے ساتھ تعلق

فقہ کے احکام کا مدار علت پر ہے، علت کے ساتھ حکم اور اس کے متعلقات کا تعلق فقہ و قانون میں ایک دلچسپ موضوع ہونے کے ساتھ پُر پیچ بحث بھی ہے، فقہاء نے اس بناء پر اپنی کتب میں ''علت'' پر خصوصاً تفصیل سے لکھا ہے، خود شاہ ولی اللہؒ نے حکم وضع علت، حکمت، سبب اور شرط کے درمیان ادق فرق اور خصوصاً علت کی اہمیت و پہچان سے متعلق مباحث کا خوب احصاء کیا ہے، یہاں ان امور سے متعلق شاہ صاحب کی نظر میں تحقیقی جائزہ پیش کرنا مقصود ہے:

علت کی حقیقت:

علت اصل میں وہ مرکزی نقطہ ہوتا ہے، جو اپنی وحدت کے جلو میں کثرت لیے ہوئے ہوتا ہے۔ شاہ صاحب لکھتے ہیں:

> وتلك الوحدة التى تنظم الكثرة هى العلة التى يدور الحكم على دورانها (۴۳۲)

ترجمہ: علت وہ وحدت واصولی نقطہ ہوتا ہے جو کثرت کی تنظیم کئے ہوئے ہوتا ہے، علت

ایک اصولی قاعدہ کی طرح منضبط ہوتی ہے، اس کے بدلنے سے حکم بھی بدل جاتا ہو، جیسے کل فاعل مرفوع، شرح مسلم الثبوت میں عبدالعلی نے علت کی تعریف کرتے ہوئے لکھا ہے:

ماشرع الحکم عنده تحصیلاً للمصلحة (۴۳۳)

یعنی جس چیز کے پائے جانے پر حکم مشروع کیا گیا ہو، کسی مصلحت یعنی جلبِ منفعت یا دفعِ مضرت کو حاصل کرنے کے لئے۔ جیسے قرآنِ حکیم نے خمر یعنی انگوری شراب کو حرام قرار دیا، تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کی علت سُکر (نشہ آور ہونا) بیان فرمایا، رحمۃ اللہ الواسعہ میں معجم لغۃ الفقہاء کے حوالہ سے علت کی تعریف یوں کی گئی ہے۔

هو الوصف الذی يناط به الحكم الشرعی يوجد الحكم بوجوده و يتخلف بانعدامه (۴۳۴)

ترجمہ: یعنی علت وہ وصف (حالت) ہے جس کے ساتھ حکم شرعی متعلق کیا گیا ہو، وصف پایا جائے تو حکم بھی پایا جائے اور وصف معدوم ہو جائے تو حکم بھی متخلف ہو جائے۔

مثلاً شراب کی حرمت کا حکم نشے کی صفت کے ساتھ معلق کیا گیا ہے، نشہ ہوگا تو حرمت ہو گی نشہ نہیں ہوگا تو حرمت شراب کا حکم بھی مرتفع ہوگا، شراب اگر سرکہ بن جائے تو حلال ہو جاتا ہے، تو گویا علت ایک عارض ہے جو کہ خَل یعنی سرکہ میں موجب تغیر حکم ہے۔ علت بیماری کو بھی کہتے ہیں اور وہ عارض ہے، جو محل کے وصف میں تبدیلی پیدا کرتا ہے، بیماری کو علت اسی بناء پر کہا جاتا ہے کہ وہ محل مثلاً انسان کے وصف یعنی صحت میں تغییر پیدا کرتی ہے۔ علت کی تہہ تک پہنچنے کے لیے مناسب ہے کہ حکم کی تعریف بمعہ اقسام، علت کی تعریف بمعہ اقسام خصوصاً اس امر کا جائزہ پیش نظر ہو کہ حکم وضعی میں علت کا دوسرے امور وضعیہ یعنی سبب، شرط، رکن، علامت بعض کے نزدیک مانع کے ساتھ کیا علاقات بنتے ہیں۔

حکم کی تعریف:

اصولیین نے حکم کی تعریف یوں کی ہے: خطاب اللہ تعالیٰ المتعلق بافعالِ المکلفین، اقتضاءً او تخییراً او وضعاً (۴۳۵) یعنی اللہ تعالیٰ کا وہ خطاب جو مکلّف

بندوں کے افعال سے متعلق ہوتا ہے، خواہ وہ مطالبہ کے طور پر (ایجاب، ندب، اباحت، کراہت، تحریم کے طور پر ہو، یا اختیار دینے کے طور پر) اس میں تمام مباح امور آ گئے اور یا وضع و بناوٹ یعنی چیزوں میں صلاحیت رکھنے کے طور پر (اس میں علت، سبب، شرط، علامت اور مانع آ گئے ہیں)۔

چونکہ فقہاء اکثر احکام تکلیفی کو اپنا موضوع بناتے ہیں، اس لیے وہ اکثر احکام خمسہ یعنی ایجاب، ندب، اباحت، کراہت، اور تحریم کو زیر بحث لاتے ہیں، حکم وضعی کو اصولیین زیر بحث لاتے ہیں۔

شاہ صاحب حکم کی تعریف کے حوالہ سے مقدمات بیان کرنے کے بعد توضیحی انداز میں یوں لکھتے ہیں:

فتعلق الرضاء والسخط بافعال المکلفین، وکون الشیء بحیث یطلب منهم وینهون عنه ویخیرون فای ما شئت فقل هو الحکم (۴۳۶)

بالا عبارت میں شاہ صاحب نے حکم تکلیفی کے حوالے سے ایجابی وسلبی اور اختیاری انواع کا اجمالی تذکرہ کیا، جس کا حاصل یہ ہے کہ حکم وہ ہے جو شارع یعنی اللہ تعالیٰ نے اپنے مکلف بندوں کو دیا ہو اور اس میں مصلحت کا کوئی پہلو ہو، پھر یہ کہ حکم میں قانون کی طرح عمومیت ہو، علماء نے حکم شرعی کے تین ارکان بیان کئے ہیں یعنی

(۱) حاکم (۲) محکوم فیہ (۳) محکوم علیہ

۱۔ حاکم — حاکم کا مطلب شارع ہے، وہ اللہ تعالیٰ کی ذات ہے جو احکام صادر کرنے والا ہے۔

۲۔ محکوم فیہ — وہ عمل ہے جس کے لیے حکم شرعی دیا گیا ہو۔

۳۔ محکوم علیہ — انسان ہے، جو حکم شرعی کا مکلف ہے اور عوارض سماوی وارضی سے محفوظ ہو۔

حکم کے اقسام

اس بنیاد پر حکم کی دو قسمیں ہیں: (۱) تکلیفی (۲) وضعی

حکم تکلیفی وہ ہے جو براہ راست ان اعمال سے متعلق ہو جن کی تعمیل انسان سے مطلوب ہو، یا جس کا اسے اختیار دیا گیا ہو، حکم تکلیفی کے پانچ انواع ایجاب، مندوب، مباح، مکروہ اور حرام فقہاء کے ہاں متداول ہیں۔ جبکہ حکم وضعی وہ ہے جو، بذات خود کوئی حکم نہ ہو، بلکہ کسی سبب، شرط یا امر مانع کی وجہ سے بنایا گیا ہو اور افعال انسانی کا نتیجہ ہو، جیسے قصاص کا سبب قتل عمد ہے یا بحالت مجبوری حرام چیز کا مباح ہونا۔

حکم وضعی دراصل حکم تکلیفی کا باعث اور مقتضی ہوتا ہے، مثلاً نشہ آور ہونا شراب کی حرمت کا باعث ہے، پس شراب کا نشہ آور ہونا تو حکم وضعی ہے اور شراب کا حرام ہونا حکم تکلیفی ہے، اور حکم وضعی بھی تکلیفی کی طرح پانچ ہیں یعنی علت، سبب، شرط، علامت اور مانع (۴۳۷)۔

فواتح الرحموت میں چار مذکورہ احکام وضعیہ یعنی سبب، شرط، علامت اور مانع کا علت حکم سے جو علاقات تشکیل پاتے ہیں، وہ اس طرح ہیں:

الخارج المتعلق بالحكم اما مؤثرًا فيه وهو العلة او مفضٍ اليه بلاتاثيرٍ وهو السبب وقد يطلق مجازًا على العلة اولا، فان توقف عليه وجوده فالشرط وان دل اليه فالعلامة. (۴۳۸)

ترجمہ: یعنی وصفِ خارجی جس کا حکم کے ساتھ تعلق ہو، یا تو حکم میں مؤثر ہوگا، تو وہ علت ہے، جیسے شراب کا نشہ آور ہونا حرمتِ شراب کا باعث ہے۔ یا وہ حکم میں اثر انداز ہوئے بغیر حکم تک مفضی ہوگا، تو وہ سبب ہے، جیسے نمازوں کے اوقات نمازوں کے سبب ہیں۔ اور کبھی علت کو مجازاً سبب کہہ دیا جاتا ہے، یا نہ موثر ہوگا نہ مفضی، پس اگر اس وصفِ خارج پر حکم کا وجود موقوف ہے تو شرط ہے جیسے نماز کے لئے طہارت۔ اور اگر وجود موقوف نہیں تو وہ علامت ہے، جیسے منارہ مسجد کی علامت ہے۔

شارح حسامی کا لکھنا ہے کہ علت کا سبب حکمت اور شرط سے تمیز کرنا مشکل امر ہے، تاہم

اس کی علامت یہ ہے۔

مایضاف الیه وجوب الحکم ابتداءً (۴۳۹)

یعنی جس کی طرف حکم کا ثبوت اولاً ہو۔

وہ لکھتے ہیں کہ بے شک حکم کی نسبت کبھی سبب کی طرف ہوتی ہے، لیکن وہ علت ہی کے واسطے سے ہوتی ہے، حکم کے ثبوت کی نسبت صرف علت کی طرف کی جاتی ہے، اگر سبب وغیرہ کی طرف ہوتی ہے تو وہ اس وقت علت کے درجے میں ہوتے ہیں۔

علت کی تعریف شاہ صاحب کی نظر میں

علت کی اصطلاحی تعریف کرتے ہوئے صاحبِ "تحریر" لکھتے ہیں:

ما شرع الحکم عنده لحصول الحکمة (۴۴۰)

یعنی حکمت کی تحصیل کے لئے حکم کی مشروعیت کو جس وصف کے ساتھ وابستہ کیا جائے، اسے علت کہتے ہیں۔

چونکہ علت کی طرح سبب بھی کسی حکمِ شرعی کے لیے باعث ہوتا ہے، لہٰذا ان دونوں میں فرق ملحوظ رکھنا ضروری ہے۔ علت کی وضاحت کرتے ہوئے امام شاہ ولی اللہؒ کا بیان ہے:

العلة وصف مناسبٌ ظاهرٌ منضبطٌ ناط الشارع الحکم به (۴۴۱)

یعنی علت ایک وصفِ مناسب ہوتا ہے، جو ظاہر اور منضبط ہوتا ہے اور شارع نے اس پر حکم کا مدار رکھا ہو۔

شاہ صاحب علت کی پہچان سے متعلق اصولی قاعدے کو یوں بیان کرتے ہیں:

اما معرفت علتِ حکم پس دانست کہ خدائے تعالیٰ خواست کہ مرضیٔ خود را از نامرضی اطلاع دہد، وفعل ہر مکلفے در شرائع تصریح نتوان کرد، پس لابداست ازعنوانے کہ حکم راباآں دائر کنند از وصف مکلفین یا وصف الخ... (۴۴۲)

ترجمہ: حاصل عبارت یہ ہے کہ قرآن وحدیث میں جو احکام بیان کئے گئے ہیں، وہ قواعد

کلیہ کی شکل میں بیان نہیں کیے گئے، کیونکہ قواعد کلیہ کو سمجھنا علوم عقلیہ سے مناسبت کے بغیر حاصل کرنا ممکن نہیں اور قرآن تمام انسانوں کے لیے نازل ہوا ہے، جمہور میں مختلف استعدادیں ہوتی ہیں، اس لیے قرآن کریم میں احکام کو جزئیات کی شکل میں نازل کیا گیا ہے، البتہ وہ جزئیات اپنے دامن میں قواعد کلیہ کو سمیٹے ہوئے ہوتی ہیں۔ قرآن میں احکام کی دو حیثیتیں ہیں، ایک طرف تو احکام کو جزئیات کی شکل میں بیان کرنا ضروری ہے تاکہ لوگ ان کو سمجھ سکیں، دوسری طرف احکام کو عمومی پیرایہ میں بھی بیان کرنا امرِ ضروری ہے، کیونکہ جزئیات تو بے شمار ہیں، ان کو لوگ کہاں تک یاد رکھیں گے، لہٰذا اس کی شکل یہ تجویز کی گئی کہ بیان احکام کی ظاہری شکل تو جزئیات کی ہو، مگر وہ کوئی ایسا وصف (وحدت) بھی اپنے اندر لیے ہوئے ہو، جو اپنے جلو میں بے شمار جزئیات کا حکم رکھتا ہو، اس وصف کا نام ''علت'' ہے مثلاً سود کا تحقق بے شمار چیزوں میں ہوتا ہے، جس کا استقصاء دشوار ہے، چنانچہ حدیث میں چھ چیزوں (گیہوں، جو، کھجور، نمک، سونا اور چاندی) کا تذکرہ کر کے سود کی حرمت کا اعلان کیا گیا ہے، فقہاء نے ان میں سے وصف وحدت نکالا اور جہاں جہاں اس میں وصف کو پایا سود کا حکم جاری کیا۔

فقہاء کا یہ بھی لکھنا ہے کہ تمام نصوص معلل بعلت ہوتی ہیں، یہ ممکن ہے کہ وہ علت نص میں مذکور نہ ہو، یا اس کا ادراک حاصل نہ کرلیا گیا ہو، تاہم امر واقع یہ ہے کہ کوئی جزوی حکم جزوی حیثیت نہیں بلکہ کلی حیثیت رکھتا ہے، جس پر بے شمار جزئیات متفرع ہونے کے مواقع ہیں، اسی کا نام عمومی انداز میں قیاس ہے۔

بالا عبارت سے ''علت'' کی پہچان کا یہ بھی پتہ چلا کہ علت کی مثال محض راستہ کی نہیں، بلکہ راستہ پر چلنے کی ہے، راستہ بھی حکم تک پہنچانے کا ذریعہ ہے، مگر وہ سبب کے درجہ میں ہے۔ علت وہ ہے جس کی طرف حکم کا انتساب ہو، وہ انسان کا راستے پر چلنا ہے۔ شاہ صاحب ایک اور جگہ علت کو ایک حسی مثال سے یوں واضح کرتے ہیں کہ کنویں پر رسی، ڈول اور کنویں میں پانی بھی موجود ہے، مگر ان تمام امور کے ساتھ حصول پانی کی نسبت انسانی فعل کو قرار دیا جاتا ہے، لہٰذا 'انسانی فعل' علت ہوگا۔ علت کی پہچان سے متعلق علماء اصولیین نے خصوصاً ''مسلک علت'' کے عنوان سے مخصوص ابواب قائم کیے ہیں، چونکہ تعیین علت ایک مشکل عمل ہے، اور فقہی میدان

میں علت، سبب، شرط، ارکان کے حدود آپس میں اس قدر قریب قریب ہیں، کہ ان کے درمیان تمیز کرنا مشکل ہوجاتا ہے۔ شاہ صاحب ایک وقیع عبارت میں ان کے درمیان فرق واضح کرنے کے بارے میں یوں رقمطراز ہیں:

> واما معرفة العلة والركن والشرط فاصرحها مايكون بالنص مثل كل مسكر حرام، لاصلوٰة لمن لم يقرأ بام الكتاب، لا يقبل صلوٰة احدكم حتى يتوضأ، ثم بالاشارة والايماء مثل قول الرجل واقعتُ اهلى فى رمضان قال اعتق رقبة الخ ...(۴۴۳)

ترجمہ: بالاعبارت میں شاہ صاحب نے علت ورکن اور شرط کی معرفت کے بارے میں اصولوں کی صراحت کردی، مذکورہ عبارت کے مطابق علت شی کا وہ وصف یعنی حالت ہے جس پر حکم کا مدار ہو، جیسے نشہ آور ہونا حرمتِ خمر کی علت ہے۔ جبکہ رکن وہ ضروری عمل ہے جو کسی طاعت کا جزو اور حصہ ہو، جیسے رکوع، سجود، قعود، نماز کے اجزاء ہیں ان کی حیثیت ارکان کی ہے۔ جبکہ شرط وہ ضروری عمل ہے جو طاعت کا جزو تو نہ ہو، مگر اس عمل کا اس پر توقف ہو، جیسے طہارت نماز کے لئے شرط ہے، خفین پر مسح کرنے کے لئے پاکی کی حالت میں خفین کا پہننا شرط ہے۔

شاہ صاحب یہ لکھتے ہیں کہ اشیاء کی علیت، رکنیت اور شرطیت اس طرح سمجھ میں آتی ہے کہ ایک چیز کے پائے جانے کی صورت میں بکثرت دوسری چیز پائی جائے اور نہ پائے جانے کی صورت میں نہ پائی جائے، تو اس سے خود بخود ذہن میں یہ بات بیٹھتی چلی جاتی ہے کہ پہلی چیز دوسری چیز کے مقابلے میں کیا مقام رکھتی ہے، علت، رکن یا شرط۔

ان امور سے متعلق ایک فقیہ کو جو تمیز حاصل ہوتی ہے، وہ ''ممارست'' ہے۔ شاہ صاحب کا یہ ایک کمال ہے کہ وہ معنوی اشیاء کی تفہیم کے لئے اکثر حسّی اشیاء کی مثال دیتے ہیں، یہاں بھی وہ ایک حسّی مثال بیان کرتے ہیں:

> وانما ميزانه نفس تلك المعرفة فاذا رأينا الشارع كلما صلىٰ ركع و سجد و دفع عنه الرجز وتكرر ذالك

جَزْمُنَا بالمقصود وان شئت الحق فهذا هو المعتمد فى معرفة الاوصاف النفسية مطلقاً فاذا رأينا الناس يجمعون الخشب ويصنعون منه شيئا يجلس عليه ويسمونه السرير، نزعنا من ذالك اوصاف النفسية ثم تخريج المناط اعتماداً على وجدان مناسبة او على السبر والحذف. (۴۴۴)

شاہ صاحب کی عبارت کا حاصل یہ ہے کہ، علت، رکن، شرط وغیرہ کی معرفت اور اس میں امتیاز کی صلاحیت دراصل مہارت و تجربہ سے حاصل ہوتی ہے، جس طرح ایک حاذق حکیم کے پاس بیٹھنے سے جڑی بوٹیوں کے خواص کا اندازہ بیٹھنے والے کو ہو ہی جاتا ہے، اس طرح فقیہ کی مجلس میں بیٹھنے سے تفقہ فی الدین حاصل ہو جاتا ہے، نیز ایک عرصہ تک اندازِ بیان تکرار، مدار، وموقوف علیہ اور موقع ومحل میں غور وفکر کرتے رہنے سے پتہ چلتا ہے، کہ اس میں علت، رکن، شرط کون کونسے ہیں اور کیوں ہیں؟ شاہ صاحب ان امور کی معرفت کو جس مثال سے واضح کرتے ہیں، وہ یہ ہے:

اگر سچ پوچھو، تو تمام ذہنی ومعنوی صفات محسوسات ہی سے منتزع ہوتی ہے، ذہنی امور خارجی امور کا کرشمہ ہے، جب ہم بار بار دیکھتے ہیں، کہ لوگ لکڑی کی ایک شکل بناتے ہیں، جس کا نام وہ تخت رکھتے ہیں، تو اس کی ساخت پر غور وفکر سے لکڑی کی نوعیت، بڑھئی کا عمل، تخت کے جوڑ بند، ایک خاص شکل وہیئت کے ساتھ ذہن میں آتے ہیں، اور ہر ایک کی حیثیت کے علیحدہ علیحدہ نام تجویز کرتے ہیں، بعینہٖ یہی شکل احکام کی ہوتی ہے، مثلاً جب بار بار دیکھا گیا کہ رسول اللہ ﷺ نے کوئی نماز وضو کے بغیر نہیں پڑھی، تو معلوم ہوا کہ وضو نماز کے لئے شرط ہے، اور ہر نماز آپ نے وقت پر ادا فرمائی، تو اسے پتہ چلا کہ وقت اس کی علت ہے، صحابہؓ نے پیغمبر علیہ السلام سے اس طرح دین سیکھا (۴۴۵)۔

حاصلِ بحث یہ کہ علت کی طرف حکم کی نسبت ہوتی ہے، سبب راستے کی طرح مقصود تک پہنچاتا ہے، جبکہ شرط ایسی علامت ہے جس پر شئی یعنی حکم کا توقف ہوتا ہے۔ اصولِ الشاشی میں ان تینوں یعنی سبب، علت اور شرط کا حکم کے ساتھ باہمی تعلق کو یوں بیان کیا گیا ہے:

الحکم یتعلق بسببه ویثبت بعلته یوجد عند شرطه. (۴۴۶)

یعنی حکم اپنے سبب سے تعلق رکھتا ہے، اپنی علت سے ثابت ہوتا ہے اور اپنی شرط سے وجود میں آتا ہے۔

حاصل یہ کہ حکم کا تعلق علت سے بلا واسطہ ہے، سبب حکم کے لئے ذریعہ کا باعث ہے، شرط سے حکم کے وجود کا تعلق ہے، گویا کہ حکم اور علت کا ایک گہرا تعلق ہے، یہی وجہ ہے کہ کہا جاتا ہے کہ حکم علت پر دائر ہوتا ہے، علت کے وجود سے حکم ہے، اس کے عدم سے عدم حکم ہے، علت کی پہچان کے مخصوص طریقوں کی تفصیل شرائط علت کے بعد آ رہی ہے۔

شرائط علت:

کسی امر سے متعلق جتنے شرائط زیادہ اور کڑے ہوتے ہیں، اتنا ہی وہ نادر الوقوع ہوتا ہے، قیاس کا معاملہ بھی اس مسلّمہ قاعدہ سے مختلف نہیں، عمل قیاس میں علت مشترکہ وہ اساسی نقطہ ہے جس پر استخراج مسائل کیا جاتا ہے، لہٰذا علمائے اصولیین نے علت سے متعلق تمام شرائط اور اصول منضبط طور پر بیان کئے ہیں۔ ان شرائط کی تفصیل شاہ صاحب کی نظر میں درج ذیل ہے:

ا۔ علت ظاہر ہو:

شاہ صاحب کا بیان ہے:

یجب ان یکون علة الحکم صفة یعرفها الجمهور ولا تخفی علیهم حقیقتها (۴۴۷)

ترجمہ: یہ ضروری ہے کہ حکم کی علت ایسی صفت ہو جس کو لوگ جان سکیں اور اس کی حقیقت پوشیدہ نہ ہو، یعنی علت ایسی واضح ہونی چاہئے، جس کا ادراک ممکن ہو اور اس کا وجود و عدم وجود متحقق ہو سکے، مثلاً صغیر پر ولایت کے ثبوت کے لیے ''علت صغر'' یا حرمت خمر میں سکر۔ (۴۴۸)

کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ علت کا وصف مخفی ہوتا ہے مثلاً وہ اوصاف جو قلب، عقل، نفس کے اعمال سے متعلق ہوتے ہیں، تو شارع ایسے مخفی امور کو علت قرار نہیں دیتا، بلکہ اس کی جگہ کسی ایسے امر ظاہر کو علت قرار دیتا ہے، جو اس مخفی امر سے مقترن ہوتا ہے، مثلاً متعاقدین کی رضا ایک مخفی امر ہے، اس لیے عقد بالرضا کو اس کا قائم مقام قرار دیا گیا۔(۴۴۹)

۲-علت منضبط ہو:

شاہ صاحب کا لکھنا ہے:

لا يصلح القياس لوجود المصلحة ولكن لوجود علة مضبوطة ادير عليها الحكم (۴۵۰)

یعنی علت اس طرح محدود ہو کہ اشخاص، زمان اور احوال کے اختلاف سے مختلف نہ ہو، مثلاً حرمت خمر میں وہ شدت جو سکر کی حد کو پہنچ جائے، یہ وصف محدود و منضبط ہے، یا رمضان میں اباحت فطر کی علت گو مشقت ہے مگر یہ منضبط نہیں، کیونکہ مشقت، کھیتی باڑی، آہنگری، گرمیوں میں مزدوری وغیرہ میں بھی پیش آتی ہے، مگر یہ روز روز کے دھندے ہیں، لوگوں کے معاش کا اس پر توقف ہے، لہٰذا اس کا شریعت نے اعتبار نہیں کیا، اس لیے منضبط علت یعنی مرض اور سفر شرعی (تقریباً چونسٹھ کلومیٹر) کو بطور علت ٹھہرایا گیا، گو سفر اور بیماری ایسے اعذار ہیں جو منضبط ہیں اور رخصت کا باعث ہیں، عمومی لحاظ سے اس میں اشتباہ نہیں، البتہ آج ہوائی جہاز اور آرام دہ گاڑیوں نے سفر کی مشقت کو کافی کم کر دیا ہے اور اسفار کو پُر کیف بنایا ہے، چنانچہ اب سوال کیا جاتا ہے، کہ سفر میں کیا مشقت رہ گئی ہے؟ شریعت میں چونکہ اعتبار کثرت اور عام عادت کو ہے، لہٰذا اب بھی سفر میں مشقت کا پہلو موجود ہے، قدیم عربوں کے وقت میں ایسی سہولیات فراہم نہیں تھیں اور اس وقت اس میں کوئی اشتباہ ہی نہیں تھا، اس وجہ سے اسی کو موجب رخصت بنایا۔

۳-علت اپنے مورد پر بند نہ ہو بلکہ متعدی ہو:

یعنی قیاس میں اصل یا مقیس علیہ کا حکم عام ہونا بھی ضروری ہے، اسی لئے اُس حکم پر قیاس کرنا جائز نہ ہوگا جو کسی خاص واقعہ کے ساتھ مختص ہو، شرح المجلة میں ایک قاعدہ ہے

ماثبت علی خلاف القیاس فغیرہ لایُقاس علیہ (۴۵۱) یعنی جو چیز خود خلافِ قیاس ثابت ہوا اس پر دوسری چیز کو قیاس نہیں کیا جا سکتا ہے۔ حدیث کا جو حکم خلافِ قیاس ہوگا، وہ اپنے مورد پر ہی بند ہوگا، اس شرائط کی ایک تعبیر یہ بھی ہے النص علی خلاف القیاس یقتصر علی موردہ، بالفاظِ دیگر کہ مستثنیات اپنی جگہ پر محدود رہتے ہیں۔

اصولیین کی کتب میں اس حوالہ سے جو مثالیں متداول ہیں، وہ حضرتِ حزیمہ کی شہادت ہے، عام معاملات میں گواہی کا نصاب دو مرد یا ایک مرد دو عورتیں ہیں، لیکن ایک روایت میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے حزیمہ بن ثابتؓ الانصاری کی شہادت کو دو مردوں کی گواہی کے برابر قرار دیا۔ واقعہ کی پوری تفصیل بخاری کی شرح میں دیکھی جا سکتی ہے۔ لہٰذا یہ استثناء اسی واقعہ کے ساتھ خاص ہوگا، دوسرے اشخاص کے حق میں نصابِ گواہی متاثر نہ ہوگی۔ (۴۵۲)

۴-علت کا عدم ناقض ہونا:

کسی موقع پر علت سے حکم کے تخلف کو نقض کہتے ہیں، نقض سے علت باطل ہو جاتی ہے یا نہیں، اکثر فقہاء نے عدم نقض کو بھی علت کے لیے شرط قرار دیا ہے، لیکن بعض دوسرے احناف اس کے قائل ہیں کہ مانع کی وجہ سے نقض جائز ہے۔ (۴۵۳)

۵-علت کا حکم میں مؤثر ہونا:

علت کا اس طور پر ہونا بھی اصولیین کے ہاں شرط ہے کہ وہ حکم کے لیے باعث اور اس میں مؤثر ہو، یعنی علت محض طردی نہ ہو بلکہ اس کا ایک لحاظ سے جالبِ نفع اور مقتضی ہونا ضروری ہے، اس شرط کا خلاصہ یہ ہے کہ علت متعدیہ ہو۔ امام شافعیؒ کے ہاں علتِ قاصرہ بھی علت بن سکتی ہے، لیکن احناف کے ہاں علت کا متعدیہ ہونا ضروری ہے، پھر یہ اختلاف اس صورت میں ہے، جبکہ علت اجتہاد سے معلوم کی گئی ہو، اگر علت قاصرہ نص سے دریافت ہوئی ہو، تو اس کا علت بنانا بالاتفاق جائز ہے، اجتہادی علتِ قاصرہ کی مثال سونے اور چاندی میں سود کی علت کا ثمنیت مقرر کرنا ہے، جو خلقی و پیدائشی طور پر ان دونوں کے سوا کسی اور میں نہیں پائی جاتی، یوں یہ علت کسی اور میں منتقل نہیں ہو سکتی۔ نص سے ثابت علتِ قاصرہ کی مثال سفر ہے، جو غیر مسافر میں

نہیں پایا جاتا۔

۶-علت کا حکم سے عدمِ تخالف ہونا:

حکمت سے حکم کے تخالف کا نام اصطلاحاً کسر کہلاتا ہے، ''کسر'' سے علت باطل ہوتی ہے یا نہیں، جمہور فقہاء کسر سے علت کے عدم بطلان کے قائل ہیں اس لیے کہ یہ قاعدہ فقہاء کے ہاں مسلم ہے کہ حکمت جب غیر منضبط ہو تو حکمت کی بجائے مظنۂ حکمت کو علت قرار دیا جاتا ہے، مثال کے طور پر مشقت کی بجائے جو غیر منضبط ہے، ''مظنۂ مشقت'' یعنی ''شرعی سفر'' کو علت قرار دیا جاتا ہے، لہٰذا اگر کسی موقع پر حکم رخصت حکمت سے مختلف ہو جائے، تو بھی اس سے علت باطل نہ ہوگی۔ (جیسے ہوائی سفر) (۴۵۴)

۷- علت کا مناسب ہونا

علت کے مناسب ہونے کا مطلب یہ ہے کہ علت صفتِ مؤثرہ پر مشتمل ہو اور اس میں جلبِ نفع اور دفع مضرت کی روح موجود ہو۔ امام شاہ ولی اللہ لکھتے ہیں:

العلماء المجتهدون يعللون الاحكام بالمصالح ويفهمون معانيها ويخرجون للحكم المنصوص مناطاً مناسباً لدفع ضرر او جلب نفع (۴۵۵)

اس کا مطلب یہ کہ شاہ صاحب مناط یعنی علت کے لیے اس کا بھی لحاظ رکھتے ہیں، کہ وہ مناسبت رکھتی ہو، فقہاء کا بھی یہی وطیرہ رہا ہے، کہ وہ علت کو صفتِ مناسبت کے ساتھ مقید کر کے تجزیہ کرتے ہیں، یوں اس شرط کی رعایت سے احکام کا زندگی یعنی مقاصدِ خمسہ یا تحفظاتِ خمسہ سے بھی ایک گہرا تعلق قائم ہو جاتا ہے (۴۵۶)۔

۸-ترکیب:

بعض فقہا کے نزدیک علتِ حکم کے لیے یہ بھی شرط ہے کہ وہ ذات وصف واحد ہو، مثلاً تحریم خمر کی تعلیل اسکار ہے، لیکن جمہور علت کے لیے اس طور پر شرط کے قائل نہیں، چنانچہ محدود سے وجوب قصاص کی تعلیل قتلِ عمد عدوان سے کی جاتی ہے اور یہ علت ذات اوصاف

ہے۔(۴۵۷)

مختصر یہ کہ شاہ صاحب کے ہاں بھی علت کا ظہور، انضباط، مناسبت، الغرض وہ تمام شرائط ملحوظ ہیں، جو دوسرے فقہاء نے بیان کئے ہیں، وہ علت کے ظہور اور منضبط ہونے کے ساتھ اس کا مناسب و مؤثر ہونا بھی ضروری قرار دیتے ہیں، یہ اس لئے بھی کہ غیر ظاہر اور غیر منضبط علل پر احکام کو دائر کرنے سے خود تشریع کا عمل تعطل کا شکار ہو جاتا ہے، زندگی کے مسائل میں بھی اس کے افادی پہلو متاثر ہو جاتے ہیں۔

کیا احکام غیر معقول المعنیٰ اور بلا علت ہو سکتے ہیں؟

شاہ صاحب جہاں استخراج علت کے ظہور کے بارے میں بتاتے ہیں وہاں مقاصد شریعت سے اس کی موافقت کو بھی بیان کرتے ہیں۔ یہ وہی امر ہے جس کی تعبیر اصولیین اس طرح کرتے ہیں کہ علت اس حکمت کے لیے باعث اور مناسب ہونی چاہیے جو شرعیتِ حکم سے شارع کا مقصود ہے۔ کیا شارع کا احکام سے کوئی مقصود وابستہ ہے؟ اس حوالے سے ایک بنیادی سوال پیدا ہوتا ہے کہ کیا احکام بلا علت و مصلحت بھی ہو سکتے ہیں؟ یا بالفاظ دیگر کیا احکام غیر معقول المعنیٰ بھی ہو سکتے ہیں؟ شاہ صاحب اس حوالہ سے ایک وقیع بحث کرتے ہیں، اور اس مسئلہ کی تنقیح کے لئے ایک مادی مثال بھی پیش کرتے، وہ لکھتے ہیں:

جو مقادیر یا احکام محض امرِ تعبدی ہیں اور بظاہر غیر معقول المعنیٰ ہوتے ہیں، اس کا مطلب ہرگز یہ نہیں ہوا کرتا کہ وہ کسی مصلحت یا علت پر مبنی نہیں ہوتے، اس لئے کہ خدا کی ذات حکیم ہے، اور حکیم کبھی بھی عبث کام کا حکم نہیں کرتا، لہٰذا تمام احکام معلل بالاغراض ہوتے ہیں، البتہ بعض مواقع پر کسی حکم کی مصلحت و علت کا تعین اس لیے مشکل ہو جاتا ہے کہ وہ علت و مصلحت ہماری محدود عقل میں نہیں آ رہی ہوتی، اس معمہ کی حل کے حوالے سے ایک مادی مثال یہ ہے کہ تمام اہلِ عقل کو یہ تو معلوم ہے کہ جب پانی کو شدید برودت پہنچتی ہے، تو ایک نقطہ پر جا کر پانی برف بن جاتا ہے، لیکن یہ بات کہ اس فلاں پیالے میں پانی جم گیا ہے، یا نہیں، اس علم کا ذریعہ مشاہدہ یا اخبار عادل کے سوا اور کوئی نہیں، لہٰذا تشریع و تقدیر کے ازلی قوانین کا تو علم حاصل کیا جا سکتا ہے، مگر یہ معلوم کرنا کہ فلاں چیز ملأ اعلیٰ اور حظیرۃ القدس میں فیصل ہو چکی ہے اور ملأ اعلیٰ میں اس

کے وجوب کا تحقق ہو چکا ہے، اس کا علم سوا ءنصِ شارع کے ممکن نہیں، نصاب زکوٰۃ اور تعداد رکعات و مقادیر شرعیہ کو اس پس منظر میں دیکھنا چاہیے، انٰ امور کی اصل علت اور عدمِ اجراءِ قیاس کا مطلب یہ ہے کہ مثلاً خدا کی یاد سببِ نجات ہے، مگر خدا کو خاص صفات کے ساتھ مخصوص وقت میں مخصوص طریقے سے یاد کرنا کہ انسان بریٔ الذمہ ہو جائے اور اللہ تعالیٰ راضی ہو جائے یہ امر تعبدی ہے جو نصِ خداوندی ہی سے معلوم ہونا ممکن ہے۔(۴۵۸)

حاصل بحث یہ کہ شاہ صاحب حکمت کی بنیاد پر احکام کو مصالح اور شرائع میں تقسیم کرتے ہیں، مصالح میں دنیاوی مقاصد اور ان کی علل کو آسانی سے معلوم کیا جا سکتا ہے، البتہ شرائع میں مقادیر وغیرہ کی تعیین میں عقلی توجیہ بظاہر مشکل نظر آتی ہے، تاہم یہ طے ہے کہ اللہ تعالیٰ کا کوئی بھی حکم حکمت سے خالی نہیں، یہ اور بات ہے کہ بسا اوقات انسانی عقل کو اس حکمت و علت تک رسائی نہیں ہوتی۔

شاہ صاحب چونکہ اسرارِ شریعت کے رمز شناسوں میں سے ہیں، ان کا موضوع ہی احکام کی علل و اغراض سے متعلق بے لاگ نقد ہی ہے، لہٰذا وہ حکم کے بارے میں لکھتے ہیں، کہ حکم کبھی علت پر دائر ہونے کی بجائے حکمت پر دائر ہو جاتا ہے:

لو وجدت الحكمة ظاهرة منضبطة جازت ربط الحكم بها لعدم المانع بل يجب(۴۵۹)

اگر حکمت ظاہر ہو کہ حکم کے تمام افراد میں پائی جا سکے اور منضبط ہو کہ نظم برقرار رہے تو حکم کا ربط حکمت کے ساتھ جائز بلکہ واجب ہے، کیونکہ ایسی صورت میں کوئی مانع نہیں ہوتا اس کا مطلب ہے کہ ناگزیر حالات میں بھی حکمت کو علت گردانا جا سکتا ہے۔

یہ محقق ہے کہ قیاس کے عمل میں علت کی حیثیت وہی ہے جو انسانی زندگی میں روح کی ہے، تاہم یہ معلوم کرنا اور پہچان لینا کہ کسی حکم میں علت کونسی ہے اور علت کی تشخیص کیسے ممکن ہے، شاہ صاحب کی نظر میں اس کی قدرے تفصیل یہ ہے:

طُرقِ تفہیمِ علت

(یعنی علت کا کیوں کر پتہ لگایا جائے)

فقاہت کے میدان میں نصوص کی علت کی تعیین وتفہیم دقیق عمل ہے، فقہی کتب میں یہ فن ''مسالک علت'' کے عنوان سے بیان کیا جاتا ہے۔ قیاس کے عمل میں ''علت'' کی اہمیت ایک مسلّم حقیقت ہے، لہٰذا اس کی دریافت کے لئے نقلی واستنباطی دونوں طریقوں کو بروئے کار لایا جاتا ہے، تعیین علت کے حوالہ سے نص، اجماع، ایماء وتنبیہ، مناسبت، طرد وعکس یا دوران، سبر وتقسیم، حذف یا تردید وتنقیح مناط (اپنے ہمہ اقسام سمیت) جیسے اصول متداول ہیں، ان میں سے ہر ایک کا تعارفی جائزہ شاہ صاحب کی نظر میں کچھ یوں ہے:

ا۔نص:

علت کے بیان میں نص سے مراد یہ ہے، کہ علت کی وضاحت کے بیان سے متعلق ایسے صریح الفاظ ہوں، جو صرف علّیت کے لئے وضع کئے گئے ہوں، اور جن میں علت کے سوا دوسرا کوئی احتمال نہ ہو، مثلاً عبارت میں تصریح ہو، لکی، لعلة کذا، بسبب کذا، لاجل کذا یا اذن وغیرہ کے کلمات (۴۶۰)۔

۲۔اجماع:

علت کی دریافت کا ایک نقلی طریقہ اجماع بھی ہے، اس کا مطلب یہ ہے کہ کسی عصر میں اس پر اجماعِ امت منعقد ہو جائے کہ فلاں وصف حکم کی علت ہے، مثلاً مالِ صغیر پر ولایت کے لئے ''صِغر'' کی علت مقرر کرنا۔ یہ بھی واضح ہے کہ ظنی اجماع بھی تعیینِ علت کے لئے کافی ہے۔(۴۶۱)

علت کے معلوم کرنے کا دوسرا طریقہ استنباط ہے، یہ اس وقت ہوتا ہے کہ کتاب، سنت، قولِ صحابی، اجماع جیسے ذرائعِ شرع علت کے بیان سے خاموش ہوں، اس صورت میں علت کو

پہنچاننے کا طریقہ یہ ہوگا کہ مصادرِ شرعیہ میں غور کریں گے، اور دیکھنا ہوگا کہ وہ کونسا وصف ہے کہ وہ ''مناطِ حکم'' بننے کی صلاحیت رکھتا ہے، اور شرعی روح اس مجوزہ علت کی توثیق کرتی ہے۔ ایک مجتہد کی اجتہادانہ صلاحیتوں کے اظہار کا یہی میدان ہے کہ اس کی فکر تخریج علت اور اس کی صحت و تنقیح کے حوالے سے کہاں تک پرواز کرتی ہے، تعیین علت کے استنباطی طرق درج ذیل ہیں۔

۳-ایماء وتنبیہ:

ایماء وتنبیہ میں لفظ کی علت پر دلالت بالوضع نہیں ہوتی، بلکہ لفظ کا وضعاً جو مدلول ہے، اس سے تعلیل کا مفہوم سمجھ میں آتا ہے۔ ایماء وتنبیہ کے حوالہ سے شوافع واحناف کے درمیان یہ اختلاف ہے کہ احناف اسے مستقل مسلکِ علت نہیں مانتے بلکہ اسے مسلکِ نص کے تحت مندرج مانتے ہیں۔ (۴۶۲)

۴-مناسبت:

تفہیم علت کا اہم باعث علت کا حکم کے ساتھ مناسبت و ملائمت بھی ہے، علت کے حکم کے ساتھ ملائمت کا مطلب یہ ہے کہ علت کی نوعیت ایسی ہو کہ اس میں جلبِ منفعت و دفعِ مضرت کی روح مضمر ہو۔ علامہ تفتازانی نے مناسبت کی تعریف یوں کی:

هی کون الوصف بحیث یکون ترتب الحکم علیه متضمناً
لجلب نفع او دفع ضررٍ معتبر فی الشرع (۴۶۳)

۵-طرد یا عکس و دوران:

وجودِ وصف سے وجودِ حکم کو طرد کہتے ہیں، دراصل اس میں اصل اور فرع دونوں میں اشتراکِ علت ہوتا ہے، مثلاً خمر میں جہاں سکر کی صفت پائی جائے گی وہاں حرمت کا حکم ہوگا، اس کے مقابلے میں دوران یا عکس کا مطلب یہ ہوتا ہے، کہ انتفاءِ وصف سے انتفاءِ حکم ہو، جیسے کوئی کہے کہ دودھ اس لئے حلال ہے، کہ اس میں سکر نہیں، اس طرد و عکس سے بھی تفہیمِ علت ہوجاتی ہے۔

۶- سبر و حذف:

اس حوالہ سے شاہ صاحب لکھتے ہیں:

ثم تخریج المناط علی وجدان مناسبة او علی السبر والحذف (۴۶۴)

ترجمہ: پھر مناط یعنی علت کو کسی مناسبت پر بھروسہ کرتے ہوئے نکالنا ہے، یا اس کا اخراج جانچ اور حذف پر اعتماد کرتے ہوئے کرنا ہے۔

سبر و حذف کو سبر و تقسیم اور تردید بھی کہتے ہیں، سبر کے لغوی معنیٰ جانچنا، امتحان کرنا، جبکہ حذف کے معنیٰ ساقط کرنا، اسی طرح تقسیم کے معنیٰ بانٹنا، اور تردید کے معنی پھیرنا، ایک حالت سے دوسری حالت پر کر دینا اس کے اصطلاحی معنی یہ ہیں کہ کسی چیز کے ممکنہ اوصاف کو یعنی جو جو اوصاف اس میں ہو سکتے ہیں، ان کو حرف تردید 'او' کے ذریعے جمع کرنا، پھر جن اوصاف میں علت ہونے کی صلاحیت نہیں ہے، ان کو ساقط کرنا تا آنکہ وہ وصف باقی رہ جائے، جو علت بننے کے قابل ہیں، مثلاً یہ کہنا کہ شراب حرام ہے، سیال ہونے کی وجہ سے، یا بدبودار ہونے کی وجہ سے، یا انگور کی بنی ہوئی ہونے کی وجہ سے، یا کھٹی ہونے کی وجہ سے، یا نشہ آور ہونے کی وجہ سے، اس میں سیال ہونا علت نہیں ہو سکتا، کیونکہ پانی دودھ وغیرہ سیال ہیں، جبکہ حرام نہیں، اسی طرح بدبودار ہونا بھی علت نہیں ہو سکتا کیونکہ سوکھی مچھلی بہت بدبودار ہوتی ہے، مگر حرام نہیں، اسی طرح انگور کا بنا ہوا ہونا بھی علت نہیں ہو سکتا، کیونکہ انگور کا شیرہ جو نشہ آور نہ ہو حلال ہے، اسی طرح کھٹا ہونا بھی علت نہیں ہو سکتا، کیونکہ املی کھٹی ہوتی ہے اور حرام نہیں، البتہ نشہ آور ہونا حرمت کی علت ہو سکتی ہے، کیونکہ نشہ عقل کا دشمن ہے، جو انسان کا زیور ہے، جس پر تکلیف شرعی کا مدار ہے، پس ثابت ہوا کہ شراب نشہ آور ہونے کی وجہ سے حرام ہے اور یہی حرمت کی علت ہے۔ (۴۶۵)

۷- تنقیح مناط، تخریج مناط، تحقیق مناط:

کسی معاملے اور مسئلے میں علت کو پہچاننے اور اس کا پتہ لگانے کے لیے علماء اصولیین کے ہاں ایسی تین اصطلاحات متداول ہیں، جن سے مناط یعنی علت کی جانچ پرکھ ممکن ہو جاتی ہے اور

علت معلوم کی جاتی ہے، ان اصطلاحات کی تفصیل اور ترتیب درج ذیل ہے:
(۱) تنقیح مناط (۲) تخریج مناط (۳) تحقیق مناط

۱۔ تنقیح مناط

یہ تعیین علت کے لیے پہلا مرحلہ ہے، اس میں دراصل تنقیح کا عمل ہوتا ہے، وصف مناسب کے ساتھ مختلف غیر معتبر اوصاف کے خذف والقاء کے ذریعہ اس وصف کی تعیین میں نظر کرنا، جس کے علت ہونے پر یقین حاصل ہو جائے، چونکہ وصفِ علت میں مقرون غیر مؤثر صفات کو ایک ایک کر کے چھانٹی کی جاتی ہے اور علیت کی تعیین کے لیے وصفِ مناسب کو تلاش کیا جاتا ہے، گویا اس میں تنقیح کا عمل ہوتا ہے۔

علامہ شوکانی نے تنقیح مناط کی تعریف یوں کی، الحاق الفرع بالاصل بالغاء الفارق (۴۶۶) یعنی فرق کرنے والے صفات کو لغو قرار دے کر اصل کو فرع کے ساتھ ملانا ہے دراصل جس واقعہ میں حکم موجود ہے اس کے مجموعہ پر نظر ڈالنے سے مختلف قسم کے اوصاف سامنے آتے ہیں، ان میں بعض "حکم" میں مؤثر ہوتے ہیں اور بعض غیر مؤثر، اجتہاد کے ذریعے مؤثر اور غیر مؤثر میں امتیاز قائم کرنا اور بحثیت علت مؤثر کو واضح اور منقح کرنا تنقیح مناط کہلاتا ہے، مثلاً رسول اللہؐ کے پاس ایک دیہاتی آیا اور کہنے لگا یا رسول اللہؐ میں ہلاک ہو گیا، آپؐ نے پوچھا کس وجہ سے ہلاک ہوئے؟ بولا رمضان میں قصداً اپنی بیوی کے پاس چلا گیا۔ آپ نے اسے کفارہ ادا کرنے کا حکم دیا، اس واقعے میں کئی اوصاف ہیں، جس پر حکم کے مدار اور علت ہونے کا گمان ہو سکتا ہے مثلاً دیہاتی ہونا، جماع کرنا، قصداً اپنی بیوی سے جماع کرنا، رمضان کے روزے میں یہ عمل کرنا، مجتہد ان سب میں غور وفکر کر کے پہلے یہ دیکھتا ہے کہ ان اوصاف میں کون سا وصف حکم کی علت بننے کی صلاحیت رکھتا ہے اور کون سا وصف یہ صلاحیت نہیں رکھتا، دلائل کے ذریعے دونوں میں امتیاز کرنا اور جس میں علت بننے کی صلاحیت دیکھتا ہے، ان کو واضح اور منقح کرتا ہے چنانچہ تنقیح مناط کے ذریعے مذکورہ بالا وصف جماع جو قصداً رمضان کے روزے میں پیش آیا، کو علت قرار دیا گیا اور حکم کی علت بننے کے اعتبار سے دوسرے اوصاف کو لغو قرار دیا گیا ہے۔

۲-تخریج مناط:

یعنی علت نکالنا، اسکی اصطلاحی تعریف یہ کی گئی ہے

استخراج علة معينةٍ للحكم ببعض الطرق المقدمة (۴۶۷) یعنی مقررہ طریقوں کے ذریعے حکم کی معیّن علت نکالنا اور معلوم کرنا۔

شاہ ولی اللہؒ نے تخریج مناط کی اہمیت کو یوں بیان کیا ثم تخريج المناط اعتماداً على وجدان مناسبة او على السبر و الحذف (۴۶۸) پھر مناط یعنی علت کو کسی مناسبت پر بھروسہ کرتے ہوئے نکالنا ہے، یا اس کا اخراج جانچ اور حذف پر اعتماد کرتے ہوئے کرنا ہے۔

تخریج مناط کی تفصیل یہ ہے کہ تنقیح مناط میں حکم کے مدار اور علت کی حیثیت سے ان اوصاف کو مسترد کیا جاتا ہے جو علت بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے، جیسے مذکورہ بالا مثال میں دیگر اوصاف کو لغو قرار دیکر وصف مباشرت جو قصداً رمضان کے روزے میں کیا گیا ہے وہ علت کے لیے مخصوص و معیّن کیا گیا ہے، یا جیسے کہ قصاص کی علت قتل عمد کو قرار دیا جاتا ہے۔

۳-تحقیق مناط:

یعنی علت جاری کرنا اس کی اصطلاحی تعریف یوں کی گئی ہے،هو ان يقع الاتفاق علىٰ وصف بنصٍ او اجماعٍ ، فيجتهد الناظر فى صورة النزاع التى خفى فيها (۴۶۹) یعنی نص یا اجماع کے ذریعہ جو علت متعین ہو چکی ہے، اس کو اجتہاد کے ذریعے نئے مسئلہ میں جاری کرنا۔

دراصل تحقیق مناط، کتاب وسنت، اجماع یا استنباط سے تعین علت کی معرفت کے بعد آحاد صُور (جزئیات) میں جاری کرنے کا نام ہے۔

سبر وحذف اور تنقیح مناط میں فرق:

اوپر سبر وحذف اور تنقیحِ مناط کی تفصیل سے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے، کہ دونوں کا ایک ہی طریقۂ عمل ہے، تاہم ان دونوں میں واقعۃً فرق ہے، کہ سبر وحذف میں وصفِ مناسب صرف ایک نہیں ہوتا، بلکہ چند اوصاف مناسبہ جمع ہو جاتے ہیں، اور ان کی وجہ سے یہ بات مشتبہ ہو جاتی

ہے کہ ان میں کس وصفِ مناسب میں علت بننے کی صلاحیت ہے، سبر وحذف کے ذریعے ان میں سے علت بننے کے لئے ایک وصف کی تعیین کر لی جاتی ہے۔

جبکہ تنقیحِ مناط میں وصفِ مناسب صرف ایک ہی ہوتا ہے، اور بعض غیر مناسب یا طردی اوصاف اس کے ساتھ مختلط ہو کر اس کی علیت میں اشتباہ پیدا کر دیتے ہیں، تنقیح کے ذریعے ان اوصافِ مختلط کو علیحدہ کر دیا جاتا ہے۔ لہٰذا ان دونوں اعمال کا انجام و مآل تو ایک ہی نکلتا ہے، تاہم ابتداءً اس میں فرق ملحوظ ہے، اس لئے شاہ صاحب نے ان دونوں کو ایک ہی جگہ ذکر کیا ہے۔

واضح ہو کہ شاہ صاحب نے اپنی کتب میں نہ صرف تعیین علت کے حوالہ سے نظری طور پر ''مسالکِ علت'' کو بیان کیا ہے بلکہ اپنی کتب میں جگہ جگہ اس کا اطلاق کیا ہے، مثلاً حضرت سعدؓ سے روایت ہے، ان کا ارشاد ہے:

سمعت رسول الله ﷺ یسئل عن اشتراء التمر بالرطب فقال رسول الله صلی الله علیه وسلم اینقص الرطب اذا یبس فقالوا نعم فنهٰی عن ذالک (۴۷۰)

پیغمبرؑ سے پوچھا گیا کہ تر کھجور کی خشک کھجور کے عوض بیع جائز ہے، آپ علیہ السلام نے اس سوال کے جواب میں معلوم کرنا چاہا کہ کیا کھجور خشک ہو کر کم ہو جاتی ہے، اثبات میں جواب دینے کے ساتھ آپ نے متفاضلاً ایسے معاملہ کو ربوی قرار دیا۔ اگر تمام احکام معلل بالاغراض ہے تو سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ مقاصد شریعت کیا ہے؟ شریعت نے کن مقاصد کا اعتبار کیا ہے؟ وہ اصولِ فقہ کی متداول کتب میں تحفظاتِ خمسہ کے نام سے یوں ثبت ہیں:

۱۔ تحفظِ دین ۲۔ تحفظِ نفس ۳۔ تحفظِ عقل

۴۔ تحفظِ نسب ۵۔ تحفظِ مال

یہ واضح ہے کہ جہاد کے ذریعے تحفظِ دین مقصود ہے، قصاص کے ذریعے تحفظِ نفس، حدِ شربِ خمر کے ذریعے تحفظِ عقل، حدِ زنا سے حفاظتِ نسب اور حدِ سرقہ وحدِ قطعِ طریق کے ذریعے تحفظِ مال مقصود ہے۔ (۴۷۱) گو عام فقہی کتب میں تحفظاتِ خمسہ کا تذکرہ ملتا ہے، شاہ صاحب

تحفظاتِ خمسہ میں عزت وعرض اور تحفظِ ملت کا بھی تذکرہ کرتے ہیں، وہ مقاصدِ شرعیہ اور اس کی حفاظت سے متعلق مصفیٰ میں لکھتے ہیں:

اصلِ مذاهب فقهاء، چه صحابه و چه تابعین و چه من بعدِ ایشان معرفت عللِ احکام است باعتبارِ مناسب و شناختنِ معانی مناسبه، مثلاً حفظِ نفس، و مال و عقل و عرض و ملت ضروری دانسته اند، و قصاص و حدودِ سرقه و شربِ خمرو قذف و ارتداد بر آں دائر ساخته. (۴۷۲)

شاہ صاحب کے بیان کردہ مقاصدِ شرع میں تحفظاتِ خمسہ میں تحفظِ نسب ونسل کے بدلے میں تحفظِ عرض اور تحفظِ دین کے بدلے تحفظ ملت کی تصریح ہے، گویا وہ حدِ قذف اور حدِ ارتداد بالترتیب حفظ عرض اور حفظِ ملت کے لئے قرار دیتے ہیں۔

حفظِ عرض چونکہ حفظِ نسب کو شامل ہے اس لئے شاہ صاحب اسی کے ذیل میں اس مقصد کو شامل مانتے ہیں، البتہ یہ امر ضرور باعث کھٹک ہے کہ مقاصدِ ضروریہ میں اہم ترین مقصد تحفظِ دین ہے، جسے تمام فقہاء تحفظات خمسہ میں پہلا درجہ دیتے ہیں۔ مگر شاہ صاحب نے آخر میں ''و ملت'' کہہ کر اسے بھی شامل مقاصد کیا، یہ امر کہ دین کی بجائے ملت کے اطلاق میں کیا مضمرات ہیں؟ دین اور ملت کے معانی کی طرف رجوع کرنا مناسب ہے۔

دین اور ملت دو جدا جدا چیزیں ہیں، نقلِ صحیح کے ساتھ عقائد واعمال یعنی تعلیماتِ اسلام کے مجموعے کا نام 'دین' ہے، دین تمام تفصیلات کے ساتھ ماننے اور ان پر عمل سے فوز وفلاح پر منتج کرتا ہے، ملت کا اطلاق خاص نظریات کے حامل جماعت پر ہوتا ہے، دراصل ملت مخصوص رویہ کی حامل ہوتی ہے، اور دینی واعتقادی اقدار ان کے لئے اساس بنتے ہیں، بالفاظِ دیگر ملت دین پر استوار ہوتی ہے، دین ملت پر نہیں، لہٰذا انصاف تو یہ تھا کہ شاہ صاحب دین جیسے جامع لفظ استعمال کرتے، مگر کیا کہا جائے کہ مذکورہ عبارت میں وہ تنزل پر اتر آئے ہیں اور انہوں نے ملت کے لفظ کا اطلاق کیا ہے، کیونکہ دین کی حفاظت میں ملت کی حفاظت کا تحقق بھی ہوتا ہے۔

المختصر شاہ صاحب نے فقہ کے مآخذ اساسی، قرآن، سنت اجماع اور قیاس سے متعلق

گذشتہ صفحات کی روشنی میں جس بصیرت اور تعمق کے ساتھ بحث کی ہے وہ آپ ہی کا خاصہ ہے، ادلہ تفصیلیہ پر اس عمیق نظر کے ساتھ غور کرنا اور ان کا تحلیلی جائزہ پیش کرنا شاہ صاحب کا عظیم کارنامہ ہے، یقیناً ایک اصولی کی حیثیت سے آپ کا مقام بہت اونچا ہے اور انہیں اس حوالہ سے منفردانہ اور امتیازی مقام حاصل ہے، وہ اس حوالے سے درجۂ اجتہاد پر فائز ہیں۔

فقہ کے ثانوی مآخذ:

امر واقع یہ ہے کہ تشریع کا مقام وسیع و عریض ہے، انسانی تہذیب و تمدن میں ارتقائی عمل جس زور و شور سے جاری ہے اس کے نتیجہ میں کثرتِ مسائل کے ورود کا حال یہ ہے کہ وہ اصول اربعہ کے احاطہ سے بھی تجاوز کر جاتے ہیں، لہٰذا شرعی احکام معلوم کرنے کے لئے اصولیین نے جن ثانوی ماخذ کو متعارف کروایا اور استنباط مسائل کے طور پر بروئے کار لائے اور تشریع کی مہم کو سر کرنے کے لئے ذریعہ کے طور پر معمول بہا بنایا، وہ جس عمومی عنوان سے یاد کیا جاتا ہے وہ اجتہاد استدلال ہے، جس کے بڑے شعبوں میں (۱) استصحاب حال (۲) استحسان (۳) مصالح مرسلہ (۴) عرف و عادت وغیرہ شامل ہیں۔

بے شک نصوص اور اساسی مأخذ شرع ہی دینی احکام معلوم کرنے کے لئے اصل سرچشمے ہیں، ان منابع سے اخذ احکام کو بھی اجتہاد و استدلال کہا جاتا ہے، تاہم اجتہاد کا اطلاق منصوص احکام سے قطع نظر ان ثانوی مأخذ پر بکثرت ہوتا ہے جن کی اساس پر زمانہ کے پیدا کردہ مسائل کا حل ڈھونڈا جاتا ہے اور جن مسائل و نوازل میں مجتہد ذہنی کلفت اٹھاتا ہے، وہ پوری شریعت کے مالہ وعلیہا کو مدِ نظر رکھ کر تعین حکم کرتا ہے، لہٰذا اجتہاد کا اطلاق اکثر طور پر اس نوع کے مسائل پر ہوتا ہے، جو نئے پیدا کردہ ہوں، ان کے حل کیلئے ثانوی مأخذ کو بروئے کار لایا جاتا ہے۔

اُوپر کے بیان میں ضمنی دلائلِ شرع کی تفصیل کیا ہے؟ ارتقاء تمدن میں اجتہاد و استدلال کے ان مأخذ کا تشریع میں کیا عمل دخل ہے؟ شاہ ولی اللہؒ ان ضمنی مآخذ کو کس نظر سے دیکھتے ہیں؟ ان سوالات کا جائزہ پیش کرنا حسب حال ہے، تاہم بحث کا آغاز اجتہاد و استدلال کی حقیقت معلوم کرنے سے مناسب حال ہے۔

اجتہاد کی تعریف:

گو مقالہ میں کئی جگہ اجتہاد و تقلید سے متعلق بحث ہو چکی ہے، تاہم یہاں اجتہاد و استدلال سے متعلق ایک اور جہت سے جائزہ پیش کرنا برمحل ہے۔

اجتہاد کے لغوی معنی کسی بات کی تحقیق میں انتہائی جدوجہد کرنا ہے، کلام عرب میں یہ لفظ مشکل کام بجالانے کے موقع پر استعمال کیا جاتا ہے، اجتهد فی حمل الرخاء یعنی چکی کا پاٹ اٹھانے میں اس نے جدوجہد کی، چونکہ اجتہاد اور اسی طرح جہاد دونوں میں محنت شاقہ کا عمل دخل ہے، لہٰذا اس قدر مشترک کی وجہ سے دونوں میں کافی مماثلت پائی جاتی ہے، دونوں کا مادہ لغویہ ایک ہی ہے، اجتہاد میں ذہنی و فکری کلفت اٹھانی پڑتی ہے جبکہ جہاد میں جسمانی مشقت اٹھائی جاتی ہے اور دونوں اقدار کے احیاء ہی سے ملتِ اسلامیہ کی بیداری ممکن ہے، شومئ قسمت کہ دونوں اقدار سے مسلمان غفلت برت رہے ہیں۔ دیکھنا یہ ہے کہ اجتہاد کی اصطلاحی تعریف امام الہند شاہ ولی اللہؒ کن الفاظ کرتے ہیں۔

وہ لکھتے ہیں:

> "الاجتهاد استفراغ الجهد فی ادراک الاحکام الشرعية الفرعية من ادلتها التفصيلية الراجعة كلياتها الیٰ اربعة اقسام الكتاب والسنة والاجماع والقياس وغير ذلک"(۴۷۳)
>
> ترجمہ: اجتہاد قوانین شرعیہ کی دریافت کے سلسلے میں اس جدوجہد کا نام ہے جو شرعی احکام کی فروعات کو دلائل تفصیلیہ سے اخذ کرنے کے لیے کی جائے، وہ کلی دلائل تفصیلیہ جن کا مرجع چار اقسام کتاب اللہ، سنت اجماع اور قیاس ہیں۔

اجتہاد کی اس تعریف سے یہ حقیقت آشکارا ہو جاتی ہے کہ اجتہاد ادلہ اربعہ جن میں قیاس بھی ایک مأخذ ہے، سے استنباط احکام کا نام ہے، قیاس و اجتہاد میں اکثر فرق کو ملحوظ نہیں رکھا جاتا، حالانکہ ان دونوں میں بڑا فرق ہے، اصولیین سے اجتہاد اور قیاس کے بارے میں تساوی کی

نسبت ثابت ہے، بیشک یہ دونوں شریعت ہی کے پاک وشفاف چشموں کی دوشاخیں ہیں تاہم ان دونوں میں بڑا فرق ہے، اجتہاد میں کسی حکم شرعی کو معلوم کرنے کے لئے نصوص کے ما لہ و ما علیھا پر تفصیل کے ساتھ اس طرح غور کیا جاتا ہے کہ الفاظ و معنی اور سارے متعلقات پیشِ نظر ہوں، اور غور کرنے والا اپنی صلاحیت وسعی کی انتہاء کردے اور مزید غور وفکر اس کے بس سے باہر ہو، تو یہ عمل ''اجتھاد'' کہلاتا ہے، جبکہ قیاس میں علت جامع کی بنیاد پر مسکوت کو منطوق کے ساتھ حکم میں ملانا ہوتا ہے، تو گویا اجتھاد عام ہے، جبکہ قیاس خاص ہے امام غزالیؒ لکھتے ہیں:

''فقال بعض الفقهاء ان القياس هو الاجتهاد وهو خطاءٌ لان الاجتهاد هو اعم من القياس لانه قد يكون بالنظر فى العمومات ودقائق الالفاظ وسائر طرق الادلة سوى القياس''.(۴۷۴)

اس کا مطلب یہ ہے کہ اجتھاد کا دائرہ کار قیاس کے مقابلے میں وسیع ہے اور قیاس اجتھاد کے ذیل میں ایک شعبہ کی حیثیت سے آتا ہے، سابقہ معلومات اور جدید علوم کے امتزاج سے نئی ایجادات سامنے آتی ہیں اور انسانی ارتقاقات وتمدن میں اضافہ کا باعث بنتی ہیں، اسی طرح سابقہ نظائر کی روشنی میں نئے مسائل میں شرعی راہنمائی کا مقصد 'اجتھاد' ہی سے حاصل کیا جاتا ہے۔(۴۷۵) حاصل یہ کہ اجتہاد ایک وسیع میدان ہے جس طرح فقہ کے ماٴخذ ثانویہ استصحاب حال، استحسان، مصالح مرسلہ، عرف وعادات اور شرائع ما قبل سے اخذِ استنباط مسائل کا مقصد حاصل کیا جاتا ہے اسی طرح اجتہاد واستدلال بھی شرع کا ایک ماٴخذ ہے، پھر اجتہاد ایک حساس عمل ہے اور یہ اپنے اصولوں کے انداز پر ہونا چاہیے، مثلاً:

۱۔ اجتہاد سابق فقہاء کی آراء کے موافق ہو۔

۲۔ اجتہاد شورائی طرز کا ہو، اس میں تبادلہ خیال اور اعانت سے کسی نتیجہ پر پہنچنا مطلوب ہو۔

۳۔ انفرادی اجتہاد ہو، تو بھی اس میں قلبی طمانیت ہو۔

۴۔ اجتہاد شرعی احکام کے موقع ومحل کے تعین کے لئے ہو۔

۵۔ اجتہاد مختلف اقوال میں حالات کے لحاظ سے ترجیحی صورت پیدا کرنے کے لئے ہو۔

۶۔ حکم شرعی کا اصل مقصد فوت ہو رہا ہو، اس کو آپس میں لانے کی غرض سے حکم کا نیا قالب تیار کرنے کے لئے اجتہاد ہو۔

۷۔ حالات کی تبدیلی کی بناء پر اصل حکم میں دشواری پیش آ رہی ہو، یا مضرت کا یقین ہو، تو سہولت پیدا کرنے یا دفع مضرت کے لئے اجتہاد ہو۔

غرض اجتہاد کے وسیع دائرہ میں تمام وہ ناگزیر صورتیں اور ضرورتیں داخل ہیں، جن میں احکام کے ذریعہ الٰہی حکمت (منافع کا حصول اور مضرت کا دفعیہ) مقصود ہو۔

لہٰذا اجتہاد عصروزمانہ کی ایک ضرورت ہے اور قانونی قدر ہے۔

یہاں اجتہاد کے اقسام بیان کرنا حسبِ حال ہے۔ ابو اسحاق شاطبی اجتہاد کی دو بڑی قسموں کو یوں بیان کرتے ہیں:

''هو استفراغ الجهد وبذل غاية الوسع اما فی درک الاحكام الشرعية واما فی تطبيقها'' (۴۷۵)

یعنی شرعی احکام کی معرفت حاصل کرنے یا جزئیات کو منطبق کرنے میں خالی الذہن ہو کر غور وفکر کی انتہائی طاقت صرف کرنا ''اجتہاد'' ہے، اس طور پر اجتہاد کے دو مواقع سامنے آتے ہیں۔

الف۔ ادراک الاحکام، یعنی جو مسائل موجود نہیں ان کا حل دریافت کرنا۔

ب۔ تطبیق الاحکام، یعنی جو مسائل موجود ہیں، ان کے مواقع ومحل کا تعین کرنا۔

پہلی قسم میں چونکہ نئے مسائل کا حل تلاش کرنا ہوتا ہے، اس بناء پر غور وفکر کی زیادہ طاقت صَرف ہوتی ہے اور دوسری قسم میں مسائل موجود ہوتے ہیں، ان کا صرف موقع ومحل متعین کر کے قابل نفاذ بنانا ہوتا ہے، ان بناء پر اس میں زیادہ قوت درکار نہیں ہوتی۔

تتبع واستقراء سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ اجتہاد اپنی ہمہ اقسام یعنی اجتہاد توضیحی، اجتہاد استنباطی اور اجتہاد استصلاحی تمام ضمنی ماٰخذ یعنی استصحاب حال، استحسان، مصالح مرسلہ، عرف وشرائع ماقبلنا شرعی احکام کے استنباط کی ضرورت کو پورا کرتے ہیں اور زندگی کے مسائل کا احاطہ

کرتے ہیں۔ حاصل یہ کہ مآخذ ثانویہ بھی مآخذ معتبرہ ہیں، جن کا شریعت نے اعتبار کیا ہے اور مآخذ اساسی اور ثانویہ ہی سے ارتقاء پذیر معاشرہ کا ربط شریعت و قانون سے قائم رکھا جا سکتا ہے۔ حتمی ماخذ کے سلسلہ میں استصحاب حال کی حقیقت یہ ہے:

۱- استصحابِ حال

استصحاب کا مطلب مصاحبت یا صحبت کا برقرار رکھنا ہے، اصطلاحاً یہ **بقاء الامر ما لم یوجد مایغیرہ** سے عبارت ہے۔ ابن القیم نے اعلام الموقعین میں اس کی تعریف یوں کی ہے:

استدامة اثبات ما کان ثابتًا و نفیًا ما کان منفیًا (۴۷۶)

پھر علماء نے اس تعریف کی بنیاد پر کئی جزئیات متفرع کیے ہیں، مثلاً انتقاض وضو میں شک کے باوجود وضو کا باقی رہنا، ثبوت نکاح کے بعد زوجین کے درمیان زوجیت کا باقی رہنا، ثبوت ملکیت کے بعد ملکیت کا باقی رہنا۔

استصحاب حال کی حیثیت شاہ صاحب کی نظر میں:

شاہ صاحب کے ہاں استصحاب حال حجت ہے کہ نہیں، اتنی بات تو واضح ہے کہ ان کے ہاں استصحاب حال کی حجیت مسلم ہے، البتہ یہ مسئلہ حل طلب ہے کہ احناف کی طرح وہ اسے دفع کی حیثیت یا دفع و اثبات دونوں کی حیثیت سے حجت مانتے ہیں۔

اهل الجاهلية كانوا لايجوزون العمرة فی اشهر الحج
فلما لم یکن النبی صلی الله علیه وسلم حج لم یبین لهم
جواز الاعتمار فی اشهر الحج (۴۷۷)

اس واقعہ کی روشنی میں شاہ صاحب استصحاب حال کی حجیت سے متعلق یوں فیصلہ صادر کرتے ہیں:

ومنه دلیل علی اخذ الإستصحاب فی بعض الواقع (۴۷۸)

استصحاب حال سے متعلق اس بحث کا خلاصہ یہ ہے کہ استصحاب ایک شرعی حجت ہے، شاہ

صاحب اسے بھی حجت تسلیم کرتے ہیں۔

فقہ کے ضمنی مآخذ میں اہم ترین مأخذ استحسان ہے، استحسان کیا ہے؟ شاہ صاحب اس کو کس نظر سے دیکھتے ہیں؟ اس کی تفصیل یہ ہے:

۲-استحسان:

فقہ اسلامیہ کا مصالح انسانی کے ساتھ گہرا تعلق ہے، فقہی احکام سے معاشرے میں عدل واحسان کی حکمرانی مقصود ہے، جو فطرت انسانی کا بھی تقاضہ ہے۔

شریعت (فقہ) اور فطرت انسانی میں مکمل آہنگی پائی جاتی ہے، فقہ وفطرت انسانی کے دائمی رشتہ کو برقرار رکھنے کا ایک ذریعہ استحسان بھی ہے، اگر انسانی تہذیب میں ارتقاء ہے اور یہ امر مسلم ہے، تو شریعت کو انسانی فطرت سے ربط قائم رکھنے کا بڑا ذریعہ اجتہاد کا شعبہ استحسان بھی ہے۔

شریعت میں عدل، مصلحت، یسر، دفع حاجت اور اعتدال کے عملی اطلاق کے لئے غور وفکر اور ذہنی کاوش بروئے کار لانا بھی اجتہاد ہے، اس حوالہ سے اجتہاد کے جو مأخذ وجود میں آئے ہیں ان میں استحسان، استصلاح یا مصالح مرسلہ کو اساسی اہمیت حاصل ہے، استصحاب حال کی تفصیل کے بعد استحسان اور مصالحہ مرسلہ، عرف وعادت کی تفصیل یہ ہے۔

استحسان اس چیز کا نام ہے کہ ایک دلیل کے حکم کو اس سے زیادہ قوی دلیل کی وجہ چھوڑ دیا جائے، جیسے عام نص یا ایسے قیاس کی طرف رجوع کیا جائے جو علت کے دقیق اور ذہن سے دور ہونے کی بنیاد پر مخفی ہو، کیونکہ اس میں یا تو کسی مصلحت کی رعایت پیشِ نظر ہوتی ہے یا کسی باعث فساد کا دفعیہ مقصود ہوتا ہے۔

بہر حال استحسان نئے حالات میں عدل کو منظم کرنے کے لئے راہ تلاش کرنا اور قانونی و عدالتی عمل میں انصاف اور لچک کی حوصلہ افزائی کرنا ہے۔ چونکہ استحسان کی بنیاد حکم کا اثبات وعدم اثبات علت وحرمت پر منتج کرتا ہے، لہذا استحسان یا مصلحت کے عنوان سے غیر شرعی اجتہاد کی راہ بھی کھل سکتی ہے اور ہر ابوالہوس شرع کے نام سے من پسند فیصلے صادر کر سکتا ہے، لہٰذا اس حجیت کی تسلیم کرنے میں یا کم از کم اِس اصل کو بروئے کار لانے میں اہل فن نے خصوصی احتیاط برتنے کی ترغیب دی ہے، امام ابوحنیفہؒ، امام شافعیؒ اور امام شاہ ولی اللہؒ اس حوالہ سے کیا رائے رکھتے ہیں

اس کی تفصیل استحسان کے تعارفی جائزہ کے بعد پیش کی جائے گی۔؟

استحسان کا لغوی و اصطلاحی مفہوم:

استحسان لغۃً حسن کے مادہ سے ماخوذ ہے، استحسن الشیء ای عدہ حسناً (۴۷۹) اصطلاحی اعتبار سے ''استحسان کی مختلف تعریفیں کی گئی ہیں، علماء اصولیین نے استحسان کی تعریف ان الفاظ میں کی ہے:

ھو دلیل خفی یقابل الدلیل الجلی یعنی استحسان ظاہر قیاس کے مقابل دلیل خفی کا نام ہے، یہ اس لیے کہ قیاس جلی کے تقاضے پر عمل کرنے سے خلاف مصلحت انسانی ہی کو پیش نظر رکھ کر تعریف کی ہے، وہ لکھتے ہیں: الاستحسان ترک القیاس والاخذ بما ھو اوفق للناس یعنی یہ کہ جب قیاس کے ظاہر پر عمل کرنے سے مقاصد شریعت میں سے کوئی مقصد متاثر ہو رہا ہو تو اس صورت میں متبادل شرعی دلیل پر عمل کرنا استحسان کہلاتا ہے، استحسان سے مقصد شرع پر آسانی سے عمل کی صورت پیدا کرنا ہوتا ہے، اور عسر کی بجائے یسر کی روح احکام میں جاری کرنی ہوتی ہے۔

استحسان ہی کی وجہ سے شریعت نے عام قواعد کے برعکس بیع سلم، اجارہ، وصیت، جعالہ، کفالہ، صلح، قرض، مضاربہ جیسے عقود کی اجازت دی الغرض استحسان کی ضرورت اس لئے پیش آتی ہے کہ انسانی ضرورتوں اور مصلحتوں کا دامن کافی وسیع ہے اور ان کو قاعدے میں سمیٹنا حد درجہ مشکل ہے، ضرورتیں اور مصلحتیں پہلے وجود میں آتی ہیں، پھر ان کو منظم شکل دینے کے لئے قاعدے قوانین مقرر کئے جاتے ہیں، موقع محل کی جدت طرازیاں کبھی قیاس کے وسیع دامن کو بھی تنگ بنا دیتی ہیں یا ضرر رساں ثابت کر دیتی ہیں، ایسی صورت میں قیاس کے حکم کو چھوڑ کر اس سے اقوی تر دلیل اختیار کی جاتی ہیں اور استحسان کو بروئے کار لایا جاتا ہے۔

آج کے عہد میں کئی عصری مسائل ہیں، جہاں استحسان کی بنیاد پر نفاذ حکم سے چارہ نہیں، یہ مسائل بطور نمونہ درج ذیل ہیں:

استحسان اور عصری مسائل:

☆ انسانی عضو، خون یا بدن کے کسی جزو سے فائدہ اٹھانا حرام ہے، مگر ضرورت کے پیشِ نظر انتقالِ خون حتیٰ کہ بلڈ بنک کا قیام بھی ایک ایسی طبی ضرورت بن گئی ہے جس سے چارہ کار ممکن نہیں، لہٰذا شریعت نے بھی اس ضرورت کا اعتبار کیا، اعضاء کی پیوندکاری وغیرہ طبی ضروریات کے تحت اُن میں تصرفات کی اجازت دی گئی، پوسٹ مارٹم کی اجازت بھی اسی استحسانی حکم کا نتیجہ ہے۔

☆ انسانی جسم کا آپریشن جائز نہ ہو، انسانی جان امانت الٰہی ہے، لہٰذا انسانی جسم کی قطع و برید ایک ایسا تصرف ہے، جو قیاساً جائز نہ ہو، مگر استحساناً اس لئے یہ عمل مشروع کیا گیا ہے کہ اغلب یہی ہے کہ اس وجہ سے صحت بحال ہو جائے گی۔

☆ عورت کو جان بچانے کے لئے اسقاطِ حمل کی اجازت، حق تصنیف محفوظ کرنا، حکومت کا نفع اندوزی سے بچنے کے لئے نرخ مقرر کرنا اور انتظامی حوالہ سے حکومتی تصرفات میں اضافی اختیارات کا مشروع ہونا، حکومت کا قومی ضروریات اور عدل عمرانی کے قیام کیلئے زکوٰۃ کے علاوہ اضافی ٹیکس عائد کرنا، ضرورت استحسان کی مثالیں ہیں۔ دراصل ایسے مسائل میں مصالح انسانی کی بنیاد پر جلبِ منفعت یا دفع مضرت کی ہمہ گیر حکمت عملی کارفرما ہوتی ہے، لہٰذا اس بنیاد پر ایسے مسائل میں حکم دائر ہوتا ہے۔

استحسان احناف کی نظر میں:

حنفی فقہ کی بنیاد ''کلیات واصول'' کی رعایت کے ساتھ یسر، سہولت، دفع حرج، عرف وعادت، جیسی خصوصیات پر رکھ دی گئی ہے۔ لہٰذا کہا جاتا ہے کہ یہ فقہ ارفق واصلح للناس ہے اگر فقہ حنفی میں ان خصوصیات کی رعایت واقعی معنوں میں ہے تو اس کا ایک بڑا باعث ''استحسانی قدر'' کا بحیثیت ضمنی مأخذ تسلیم واطلاق بھی ہے۔ دیکھنا یہ ہے کہ اس فقہ میں استحسان کو کس حد تک بروئے کار لایا گیا ہے۔

امام محمد بن حسن شیبانی کا لکھنا ہے:

ان اصحابه كانوا ينازعونه المقائيس فاذا قال استحسن لم يلحق به احد(۴۸۰)

یعنی امام ابوحنیفہ کے شاگرد قیاسی معاملات میں ان کے ساتھ ردوقدح کیا کرتے تھے، لیکن جب وہ یہ کہہ دیتے تھے کہ میں نے استحسان کیا ہے پھر اس تک کوئی نہیں پہنچ سکتا تھا۔

اس کا مطلب یہ ہے کہ احناف استحسان کو ہمہ اقسام کے ساتھ ایک اہم شرعی متدل کے طور پر بروئے کار لاتے تھے نہ صرف یہ بلکہ استحسان کی بنیاد پر استنباط مسائل احناف کا طرۂ امتیاز رہا ہے ،فقہ کے قانونی مأخذ کی حیثیت سے امام شافعی استحسان کو کس نظر سے دیکھتے ہیں، اس کی تفصیل یہ ہے:

استحسان شوافع کی نظر میں:

امام شافعی اپنی کتاب ''کتاب الام'' میں لکھتے ہیں:

لا يجوز فمن استاحل ان يكون حاكمًا او مفتيًا ان حكم ولا ان يفتى الا من خبر لازم وذٰلک الكتاب ثم السنة اوما قالهُ اهل العلم لايختلفون فيه اوقياس علىٰ بعض هذا، ولا يجوز له ان يحكم ولا يفتي بالاستحسان (۴۸۱)

اس کا مطلب یہ ہے کہ امام شافعی استحسان کو ضمنی مآخذ فقہ کے طور پر تسلیم کرنے کے لئے تیار نہیں، امام کا استحسان سے متعلق کتاب مذکورہ میں باب ابطال الاستحسان جیسے ابواب سے بھی استحسان سے متعلق ان کے انکار کا پتہ چلتا ہے۔

امام شافعی کا ان جیسے ابواب سے بھی ان کا استحسان سے متعلق نقطۂ نظر سامنے آتا ہے، وہ استحسان سے متعلق لکھتے ہیں کہ:

ا.من استحسن فقد شرع ب. الاستحسان تلذذ

ج. القول بالاستحسان باطل. (۴۸۲)

اس کا مطلب یہ ہے کہ شوافع کے ہاں استحسان کو اعراض عن الشرع اور حکم بالتشہی جیسے ناموں سے یاد کرتے ہیں۔

استحسان شاہ ولی اللہؒ کی نظر میں:

شاہ صاحب کی متعدد عبارات سے استحسان کے بارے میں تحسینی تأثر سامنے نہیں آتا، بلکہ بعض عبارات میں تو شاہ صاحب استحسان کی بنیاد پر تعین حکم کو یہود کا سا اندازِ استنباط لکھتے ہیں، دیکھنا ہے کہ شاہ صاحب استحسان کو کس نظر سے دیکھتے ہیں، وہ استحسان کی کس قسم کی کس انداز پر مذمت کرتے ہیں:

ومنها الاستحسان وحقيقته ان يرى الرجل الشارع يضرب لكل حكمة مظنة مناسبة ويراه يعتقد التشريع (۴۸۳)

شاہ صاحب نے یہ عبارت باب الاحکام الدین میں التحریف کے ذیل میں تحریر کی ہے، ان کی اس عبارت سے مطلب یہ ہے کہ یہود کے ہاں تحریف کی جہاں اور شکلیں تھیں وہاں ان کی ایک شکل یہ بھی تھی کہ وہ اصول وقواعد وضع کرتے تھے، پھر نصوص سے قطع نظر اصول وقواعد ہی کی بنیاد پر مسائل متفرع کرتے تھے، یہ دراصل خود شارع بننا ہے، شاہ صاحب اس طرز کی شریعت سازی کی مذمت بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

فيختلس بعض ماذكرنا من اسرار التشريع فيشرع للناس حسب ماعقل من المصلحة الخ (۴۸۴)

یعنی ہم نے شریعت سازی کے جو اسرار بیان کیے ہیں ان میں سے بعض کو اچک لیا جائے، پھر آزادانہ عقل کی سمجھی ہوئی مصلحت کے موافق لوگوں کے لئے احکام مقرر کئے جائیں اور یہ تحریف فی الدین ہی کی ایک شکل ہے۔

حاصل یہ کہ شاہ صاحب کی نظر میں استحسان کی خاص وہ شکل موجب مذمت ہے جس میں انسان خود شارع بن کر شریعت وضع کرنا شروع کردے، اسی نقطہ کی وضاحت شاہ صاحب نے یوں کی ہے:

التشريع للناس حسب ما عقل من المصلحة(۴۸۵)

یعنی اپنی عقل سے کسی مصلحت کو سمجھ کر حکم کو اس پر دائر کردیا جائے، یہ اس وقت ہوتا ہے کہ جب استحسان سے کسی نص کی مخالفت ہورہی ہو، اگر صورتِ حال یہ ہو کہ استحسان سے کسی نص کی

مخالفت نہ ہو رہی ہو، تو شاہ صاحب کا بیان مختلف ہے، ان کی عبارت ہے:

اما افتراء پس سبب آں دخول تعمق وتشدد است بر احبار ورهبان ایشاں واستحسان یعنی استنباط بعض احکام بناء بر ادراک مصلحت در آں بدونِ نص شارع واستنباطات واهیه رواج دادن. (۴۸۶)

شاہ صاحب نے عبارت مذکورہ میں ''بدون نص شارع'' لکھا، بخلاف نص شارع نہیں لکھا، پھر یہ کہ شاہ صاحب نے جس استحسان کی نسبت احبار ورہبان کی طرف کی ہے، وہ استحسان بلا دلیل ہے اور بلا مصلحت شرعیہ ہے، خود شاہ صاحب انہیں استنباطات واہیہ جیسے لفظوں سے یاد کرتے ہیں، یہ بھی ہے کہ یہود نے استحسان میں تشدد اور غلو تک تجاوز کر رکھا تھا، اس لئے شاہ صاحب نے ایسے طریق استنباط خواہ پہلے زمانے میں ہو یا آج ہو، کی مذمت بیان کی ہے۔

استحسان سے متعلق امام شافعی اور شاہ ولی اللہؒ کے اقوال کی توجیہ:

استحسان سے متعلق امام شافعی اور امام شاہ ولی اللہؒ کی تنقیدات کی مناسب توجیہ یہ معلوم ہوتی ہے کہ چونکہ احناف نے اصول استحسان کا استنباطِ مسائل کے طور پر خوب اطلاق کیا اور رائے کو ایک اصل کے طور پر بروئے کار لایا، حتی کہ جہاں اس میں عادات کا شائبہ بھی نظر آیا وہاں احناف نے اس اصول کے تحت اخذ واستنباطِ مسائل میں کسر نہیں چھوڑی، لہٰذا یہ دونوں حضرات اخذ واستنباط کے اس طریقِ غلو کے برعکس اعتدال کے خواہاں ہیں، شاہ صاحب کی عبارت مذکور میں بسبب آں دخول تعمق وتشدد کے الفاظ سے اس توجیہ کی تائید ہوتی ہے۔

اس توجیہ کی ایک تعبیر یہ بھی ہے کہ لفظ استحسان بذات خود میلان وخواہش کے دخول پر دلالت کرتا ہے۔ عین ممکن ہے کہ امام شافعی کو یہ بات گراں گذری ہو، اور اس ''استحسانی قدر'' کو مستقل فقہی اصول کے طور پر تسلیم کرنے سے ان کی طبیعت نے اباء کر لی ہو۔

ایک اور حیرت انگیز امر یہ ہے کہ خود امام شافعی استحسان کی ہمہ اقسام استحسان النص، استحسان عرف، استحسان ضرورت، ہر ایک کا ذکر کرتے ہیں اور اپنی فقہ میں اس کا اطلاق کرتے

ہیں البتہ وہ اس کا نام ''استحسان'' نہیں رکھتے، مگر استحسان کی حقیقت و مفہوم کو بروئے کار لاکر استنباط مسائل کرتے ہیں، ایسی صورت میں یہ کہا جاسکتا ہے کہ یہ اختلاف محض اعتباری ہے، لہٰذا محققین شوافع کا لکھنا بجا ہے، علامہ آمدی شافعی لکھتے ہیں:

انه لا یتحقق استحسان مختلف فیه۔(۴۸۷)

یعنی استحسان کی کوئی ایسی قسم نہیں جو مختلف فیہ ہو بلکہ یہ متفقہ طور پر بطور متدل بروئے کار لایا جاتا رہا ہے۔

علماء کا لکھنا ہے:

ان کان الاستحسانُ هو القول بما یستحسنه الانسان ویشتهیه من غیر دلیل فهو باطل ولا یقول به احد وان کان الاستحسان هو العدول عن موجب دلیل الی موجب دلیل اقوی منه فهذا مما لا ینکره احد (۴۸۸)

اگر استحسان وہ ہے جس کو انسان کسی دلیل کے بغیر اچھا سمجھے اور بس خواہش ہی کی پیروی کرے، تو وہ باطل ہے اور اس کا کوئی قائل نہیں اور اگر استحسان کسی دلیل کے حکم سے دوسری قوی دلیل کے حکم کی طرف رجوع کرنا ہے تو اس کا کوئی شخص انکار نہیں کرسکتا۔

خلاصہ یہ کہ استحسان کے بارے میں شاہ صاحب امام شافعی کی طرح مخصوص نظر رکھتے ہیں، یہ بھی واضح ہے کہ استحسان الضرورة ایک معقول اور شرعی حجت ہے، اس سے متعلق ضمناً بحث ہو چکی ہے، اصولیین (انسانی زندگی میں) جلب منفعت و دفع مضرت جیسے مصالح کی رعایت کو اہمیت کے ساتھ بیان کرتے چلے آرہے ہیں، جس کی تفصیل بالا بحث استحسان میں گذر چکی ہے، شرع نے اس کی روح کو جن مآخذ میں مرعی رکھا ہے ان میں استصلاح یا مصالح مرسلہ بھی ایک ہے، جس کی حقیقت یہ ہے:

۳-استصلاح یا مصالح مرسلہ:

فقہاء کی اصطلاح میں ضرورت اور مصلحت کو بنیاد بنا کر مسائل استنباط کرنے کا نام استصلاح یا مصالح مرسلہ ہے۔ مصالح کی تعریف کرتے ہوئے علامہ تفتازانی حاشیہ عضدیہ میں

لکھتے ہیں:

انها مصالح التی لایشهد لها اصل بالاعتبار فی الشرع ولا بالالغاء لا بالنص ولا بالاجماع، وان کانت علیٰ سنن المصالح وتلقتها العقول بالقبول (۴۸۹)

یعنی مصالح مرسلہ وہ ہیں، جن کے اعتبار کے بارے میں شریعت کی کوئی اصل (قرآن، سنت یا اجماع) شہادت نہ دے، اور نہ اس کے لغو ہونے کے بارے میں شرعی شہادت موجود ہو گرچہ وہ بحیثیت مجموعی مصالح کے طریقوں پر ہو اور عقول انہیں قبول کرتی ہو۔

ضرورتِ مصالحت کو بنیاد بنا کر مسائل کو حل کرنا جس طرح استحسان میں مذکور ہو چکا ہے، اس سے زیادہ وسیع پیمانہ پر مصلحت کی بنیاد پر کیا جاتا ہے۔ مصالح مرسلہ کے استعمال میں بھی علت معلوم کرنے کے پر پیچ وادیوں سے گزرے بغیر چارہ کار نہیں رہتا، یہاں مصالح مرسلہ میں علت کے بارے میں کتاب وسنت واجماع اثباتاً ونہیاً خاموش ہوتے ہیں، اسی لئے حکم لگانا قدرے مشکل ہوتا ہے، اس حوالہ سے فقہاء نے مختلف مثالیں قلم بند کی ہیں، مثلاً جب کفار جنگ میں مسلمان قیدیوں کو ڈھال بنالیں، یعنی حملے کے وقت انہیں اپنے آگے رکھیں، تو ایسے نازک موقع پر کفار کے جارحانہ اقدام کو روکنے کے لئے اور ملت اسلامیہ کی منفعت کی خاطر مسلمان قیدیوں کا قتل جائز ہے یا ناجائز؟ فقہاء نے استصلاح کے اصول پر ان کا قتل جائز لکھا ہے۔

امام ابوحنیفہ نے ضمنی مآخذ کے طور پر جس طرح استحسان کو بروئے کار لائے ہیں اور اپنی فقہ میں اس کا خوب اطلاق کرتے ہیں، اسی طرح امام مالک نے بھی مصالح مرسلہ کی بنیاد پر اخذ احکام کیا ہے۔ امام مالک کا موقف یہ ہے کہ مصلحت ایک دلیل شرعی ہے، جب کسی معاملہ میں شریعت خاموش ہوا، اور اسے ''مرسلہ'' یعنی بے حکم چھوڑ دیا ہو، تو اس کو دلیل فرض کر کے فیصلہ یعنی حکم لگایا جائے گا، البتہ شرط یہ ہے کہ مصلحت عامہ ہو اور منشاء شریعت کے مطابق ہو۔ فقہاء نے مصالح مرسلہ کو مأخذ تسلیم کرنے کے لئے اور مزید جن شرائط کو شمار کیا وہ درج ذیل ہیں:

☆ مسئلہ عبادت کا نہ ہو، بلکہ معاملات یعنی امور دنیاوی سے متعلق ہو۔

☆ مصلحت عامہ ہو، اور روح شریعت کے مطابق ہو۔

☆ مصلحت عامہ کا تعلق ضروریات زندگی سے ہو، کمالیات و تعیشات سے نہ ہو۔

مصالح مرسلہ اور امام شافعی:

امام شافعی کے نقطۂ نظر مصالح مرسلہ کے ذریعے اخذ احکام کو وہی ہے، جو استحسان کے بارے میں ہے، امام شافعی لکھتے ہیں:

> القول بالاستحسان قول بان اللہ ترک بعض المصالح الخلقة فلم يشرع من الاحكام مايحققه لهم او يحفظ عليهم وهو مناقض لقوله تعالىٰ ايحسب الانسان ان يترک سدىً (۴۹۰)

اس کا مطلب یہ ہے کہ امام شافعی اخذ بالاستحسان کی طرح مصالح مرسلہ کو بھی دلیل شرعی نہیں مانتے، یہی وجہ ہے کہ امام غزالی، امام شافعی کی ترجمانی کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ گو مصالح مرسلہ کی بنیاد پر حکم شرعی تو قائم ہوجائے گا مگر بحیثیت مصلحت ضرور یہ نہ کہ بحیثیت ماٰخذ، امام کا بیان ہے:

> كل مصلحة لا ترجع الىٰ حفظ مقصود فهم من الكتاب اوالسنة والاجماع والمصالح الغريبة التى لا تلائم التصرفات الشارع فهى باطلة مطرحة من صار اليها فقد شرع (۴۹۱)

بالا عبارت کا حاصل یہ ہے کہ امام شافعی مصالح مرسلہ کو شرعی حجت نہیں مانتے، تاہم اس حوالہ سے حقیقت حال کچھ اور ہے، درج ذیل عبارت پر غور کرنے کی ضرورت ہے:

> المصلحة المرسلة غيرنا يصرح بانكارها ولكن هم عندالتفريع تجدهم يعللون بمطلق المسئلة لا يطالبون انفسهم عند الفروق والجوامع بابداء الشاهد لها بالاعتبار بل يعتمدون علىٰ مجرد المناسبة اى كون الشىء انسب

واوفق هذا هو المسئلة المرسلة. (۴۹۲)

ہمارے علاوہ دوسرے فقہاء مصلحت مرسلہ کا صراحۃً انکار کرتے ہیں، لیکن جب وہ مسائل کی تفریع کرتے ہیں تو مطلق مصلحت کو علت قرار دیتے ہیں، جس کے اعتبار کے لئے کسی متعین شاہد کو بھی ضروری نہیں سمجھتے، بلکہ سب مناسبت کو کافی سمجھتے ہیں، یعنی کسی چیز کا مناسب موافق ہونا ہی مصلحت قرار دیتے ہیں۔

اس کا مطلب یہ ہے کہ استحسان، مصالح مرسلہ وغیرہ کی بناء پر تخریج مسائل ایک ایسی ضرورت ہے جس سے کسی وقت کا مفتی و امام مستغنی نہیں ہوسکتا، خواہ اس کا نام جو بھی رکھے اگر گہری نظر سے دیکھا جائے تو مصلحت مرسلہ ہی کے تحت اکثر ائمہ بشمول امام شافعی نے تخریجِ مسائل کیا ہے، کسی نے الگ مستقل اصطلاح وضع کی، کسی نے دوسری اصطلاحوں کے تحت اس کو داخل کیا ہے۔ امام غزالی نے استحسان کی طرح استصلاح کو بھی موہوم دلائل کے نام سے یاد کیا ہے، اور لکھا ہے دراصل یہ نزاع صرف لفظی ہے، نتیجہ کے لحاظ سے کوئی خاص اثر مرتب نہیں ہوتا۔

مصالح مرسلہ اور امام شاہ ولی اللہؒ:

اس ضمن میں امام شاہ ولی اللہؒ کی رائے امام شافعی سے مختلف نہیں، شاہ صاحب مصالح مرسلہ کو ماخذ کی حیثیت دیتے ہیں یا نہیں؟ ان کا بیان کچھ یوں ہے:

و منه حكم مرسلة و مصالح مطلقة لم يوقتها ولم يبين
حدودها كبيان اخلاق الصالحة واضدادها واستنادها
غالبا الى الاجتهاد بمعنىٰ ان الله تعالىٰ علمه قوانين
الارتفاقات فاستنبط منها حكمة وجعل فيها كلية (۴۹۳)

شاہ صاحب کی اس عبارت کا حاصل یہ ہے کہ مصالح مرسلہ کو شارع نے مرسل چھوڑ دیا ہوتا ہے، اب عقل کی بنیاد پر کسی مصلحت کو مصلحت کا درجہ دے کر اس پر حکم دائر کرنا خود ''شارع'' بنتا ہے جو جائز نہیں۔

دراصل شاہ صاحب نے مصالح مرسلہ کی حجیت سے متعلق وہی کچھ لکھا جو امام شافعی نے

استحسان ومصالح کے ضمن میں لکھا، دونوں کی تعبیر کا خلاصہ یہ ہے کہ ان کے ہاں حکم کا استناد عام اصول شرع، مقاصد وقوانین شرع کی بجائے نص قرآن وحدیث کی طرف ہونا چاہئے۔ شاہ صاحب کی نظر میں تعلیل بالمصلحۃ المرسلہ کی تعیین صرف نقل سے یعنی قرآن وسنت سے ہی ممکن ہے، امت کا کام ''تعلیل بالعلۃ'' ہے کہ وہ محض تلاش علت کرے، خود شارع نہ بیٹھے۔

شاہ ولی اللہؒ کے اقوال کی مناسب توجیہ یہ ہے کہ غیر منصوص مسئلہ میں مجتہد کی حیثیت شارع کی نہیں ہوتی بلکہ وہ معبر محض ہوتا ہے، کیونکہ مشہور فقہی قاعدہ ہے کہ قیاس مثبت نہیں ہوتا ہے، بلکہ مظہر ہوتا ہے اسی طرح مبحث میں مجتہد اپنی طرف سے حکم لگانے والا نہیں ہوتا بلکہ وہ شریعت کا ترجمان اور تعبیر کنندہ ہوتا ہے۔ شاہ ولی اللہؒ صاحب بھی تقریباً یہی کہنا چاہتے ہیں۔

ان تین ضمنی مآخذ فقہ کے بعد بھی ایک مسئلہ میں مخصوص حکم کا باعث عرف وعادت بھی ہوتا ہے، آئندہ مبحث میں اس سے متعلق تفحص وتحقیق مطلوب ہے۔ اور شاہ صاحب کا اس حوالہ سے نقطہ نظر واضح کرنا ہے۔

۴-عرف وعادت بحیثیت ضمنی مأخذ شرع:

امام غزالی کے مطابق جو بات عقلی اعتبار سے راسخ ہو اور طبائع سلیمہ کے ہاں قابل قبول ہو، اسے عرف وعادت کہتے ہیں، لغوی لحاظ سے ''عادت'' معاودت سے ماخوذ ہے، تکرار واعادہ کی وجہ سے ایک بات نفوس وعقول میں راسخ ہو جاتی ہے اور کسی تعلق اور قرینہ کے بغیر عام طور سے قبول کی جاتی ہے، اس طرح وہ حقیقت عرفیہ بن جاتی ہے لہٰذا مصداق کے اعتبار سے عادت اور عرف ایک ہی چیز ہے۔

اخذ احکام کے سلسلے میں عرف وعادت کی کیا حیثیت ہے؟ اس حوالہ سے دلائل کیا ہیں؟ ائمہ اربعہ کا اس حوالہ سے کیا نقطہ نظر ہے؟ شاہ ولی اللہؒ اس حوالہ سے کوئی مخصوص نظر رکھتے ہیں یا نہیں؟ بحث کا یہ حصہ ان سوالات کے جائزہ پر مشتمل ہے۔

عرف وعادت امام ابوحنیفہ کی نظر میں:

موفق المکی کی ''المناقب'' میں اس حوالہ سے بحث کا احصاء کیا گیا ہے، مذکورہ کتاب میں

امام ابوحنیفہ کی طرف یہ انتساب کیا گیا ہے کہ وہ جن مآخذ شرع اور دلائل فقہیہ کو بروئے کار لاتے تھے ان میں کتاب وسنت، آثار صحابہ، اجماعِ امت، قیاس، استحسان کے بعد عرف و عادت ہی خصوصی طور پر قابلِ ذکر ہے، امام صاحب کو جب مسئلہ پیش آتا اور قیاس استحسان اور مصالح مرسلہ سے بھی کام نہ چلتا تو وہ لوگوں کے تعامل کی طرف رجوع کرتے اور اخذ حکم کرتے، اس کا مطلب یہ ہے کہ امام صاحب کے ہاں مآخذ میں آخری ماخذ عرف وعادت یا تعامل امت رہا ہے۔

عرف کے شرعی دلیل ہونے کا ثبوت حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کا قول ہے:

ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن (۴۹۴)

یعنی جس چیز کو مسلمان اچھا سمجھتے ہوں وہ خدا کے نزدیک بھی اچھی ہے۔

عرف وعام میں جس چیز کو امور حسنہ کے طور پر اختیار کیا گیا ہو، ظاہر ہے انسانی طبیعت اس کے ترک میں تنگی محسوس کر رہی ہوتی ہے، لہٰذا اس میں ایک قسم کا حرج ہوتا ہے، جو اسلام میں مدفوع ہے، البتہ اگر عرف عام کتاب وسنت کے خلاف ہو جیسے شراب نوشی، معاملۂ سود، تو یہ عرف مردود ہے، کیونکہ ایسے عرف کو معتبر ماننے سے ترک نص لازم آتا ہے۔ چونکہ حنفی مذہب کے اہل تخریج نے فروعات میں عرف وعادت کو بھی خاصے مسائل میں پیش نظر رکھا، اس لیے فقہ حنفی کا سماج میں شیوع کا ایک بڑا عنصر عرف وعادت کی بنیاد پر تشریع بھی ہے۔

علامہ ابن عابدین لکھتے ہیں:

فقہی مسئلے یا تو صریح نص سے ثابت ہوتے ہیں یہ پہلا ذریعہ ہے، یا قیاس واجتہاد سے ثابت ہوتے ہیں، ورنہ بہت سے مسائل مجتہد کے نزدیک اس کے زمانے کے عرف پر مبنی ہوتے ہیں، یہی وجہ ہے کہ منصب اجتہاد پر فائز ہونے کے لیے جہاں قرآن وسنت اور عمیق فقہی بصیرت سے مجتہد کا متصف ہونا ہے وہاں مجتہد کا لوگوں کے عرف وعادت سے خوب واقف ہونا بھی ضروری ہے۔

عرف وعادت اور شاہ ولی اللہؒ:

شاہ ولی اللہ الٰہی احکام اور ان کے نواہی سے متعلق لکھتے ہیں:

ان کنت ترید النظر فی معانی شریعة رسول الله صلی الله علیه وسلمفحقق اولاً حال الامیین الذی بعث فیهم التی هی مادة تشریعة وثانیا کیفیة اصلاحه لها بالمقاصد المذکورة فی باب التشریع والتیسیر والا حکام الملة (۴۹۵)

ترجمہ: اگر تم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی شریعت کی گہرائیوں کو سمجھنا چاہو، تو پہلے عرب امیوں کے حال کی تحقیق کرو، جن میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مبعوث ہوئے تھے، وہی آپ کی شریعت کا تشریعی مادہ ہیں، اس کے بعد آپ کے اصلاح کی کیفیت کو سمجھو، جو آپ نے ان مقاصد کے تحت کی ہیں، جن کا تذکرہ تشریع وتیسیر واحکام ملت کے باب میں ہو چکا ہے۔

چونکہ رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی تعلیم کے اولین مخاطب عرب قوم ہیں اور قرآنی عالمگیر اصول وکلیات کے نفاذ میں بطور "خمیر" استعمال ہوئی ہے، اس بنیاد پر اصول وکلیات کو عملی شکل میں منتقل کرتے وقت اس قوم کی عادات ورسوم اور دوسرے مالوفات کی رعایت رکھی گئی ہے۔

شاہ صاحب حجۃ اللہ البالغہ میں "عرف وعادت" کے ضمن میں لکھتے ہیں: کہ بعض صالح مراسم وعادات کی حیثیت کو اسلام نے نہ صرف برقرار رکھا بلکہ اس کی شان بڑھا کر انہیں طاعات وعبادات کا درجہ دیا ہے، تاکہ لوگ انہیں ادا کرنے میں ایک دوسرے پر فخر کریں اور انہیں خوش دلی اور رغبت سے بجالائیں، عیدین وجمعہ کے بڑے بڑے اجتماعات میں عربوں کی عادت کی یہی روح کارفرما ہے۔

شاہ صاحب چونکہ دین اسلام کو ایک جامع ضابطۂ حیات کے طور پر دیکھتے ہیں، وہ دین و دنیا میں زبردست انضمام کے حامی ہیں، اس لئے وہ شریعت کے دو بنیادی شعبوں کی تقسیم اور ان میں نفاذ احکام کی نوعیت سے بحث کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ عرب قوم میں شریعت نے عادات ورسوم میں اصلاح کا کیا طریقہ اختیار کیا؟ شاہ صاحب لکھتے ہیں:

شارع نے انہیں دو قسم کے علوم سے مستفید فرمایا ہے، ایک ان میں سے مصالح ومفاسد کا

علم ہے، اس سے مراد وہ علم ہے جس میں شارع نے نفس کی اصلاح وتہذیب کو بیان کیا ہے، یعنی وہ اخلاق جو دنیا و آخرت میں فائدہ مند ہوں، انہیں حاصل کیا جائے اور ان کے متضاد اخلاق کو زائل کیا جائے، اس علم میں تدبیر خانہ داری، آداب معاشرت، مدنی سیاست جیسے شعبے آتے ہیں، شارع نے نہ تو اس سلسلے میں مقداریں مقرر کیں نہ کسی قاعدے وضابطے سے ان حدود کا تعین کیا، نہ معلوم ومعروف علامات سے اس کی شکل وصورت کو نمایاں وممتاز کیا، بس پسندیدہ امور کی ترغیب دی اور رذائل سے بچنے کو کہا، یعنی مصالح ومفاسد کے اختیار کرنے میں کسی قوم کی عادات ورسومات ہی کو معیار بنایا گیا۔

خلاصہ بحث:

اس باب میں فقہ اسلامی کے بنیادی مأخذ اور اس کے ضمنی مأخذ یعنی استصحاب حال، استحسان، مصالح مرسلہ، عادت وعرف کے اس تحقیقی جائزہ سے یہ حقیقت آشکارا ہوگئی کہ مصادر شرع سے متعلق شاہ صاحب مجتہدانہ بصیرت رکھتے تھے، ایک لحاظ سے شاہ صاحب کا ان ادلہ شرعیہ میں تصرفات سے یقین ہو جاتا ہے کہ وہ مجتہد مستقل ہیں، تاہم دوسری طرف اگر وہ اس مرتبہ پر فائز ہیں، تو سوال پیدا ہوتا ہے کہ ائمہ اربعہ کی طرح ان کے مذہب کی تفصیلات کہاں ہیں؟ اور ان کے متبعین کہاں ہیں؟ یہی انصاف ہے کہ فقہی میدان میں شاہ صاحب کو غیر معمولی عبقری شخصیت قرار دی جائے، اور انہیں اس میدان میں امام بیہقی، امام غزالی، قطلو بغا، ابن خلدون جیسے حضرات کے پایہ کا سمجھا جائے۔

شاہ صاحب کی اس حیثیت کا اسلئے بھی انکار نہیں کیا جا سکتا ہے کہ دینی اعتبار سے ان کی ہمہ جہت خدمات مسلم ہیں، تاہم امر واقع یہ ہے کہ ان حوالوں سے شاہ صاحب کی مجتہدانہ شان اور ان کی مخصوص انتقادی نظر علوم اسلامیہ میں یقیناً ایک نئے باب کا اضافہ ہے، جسے مقالہ نگار اُجاگر کرنے کے لئے ساعی رہا اور منظر عام پر لانے میں اپنی بساط بھر کوشش کرتا رہا۔

شاہ صاحب نے سنت کو قرآن حکیم کے شارح ہونے کے طرق پر تفصیلی کلام کیا، انہوں نے صحت اور تلقی بالقبول ہونے کی بنیاد پر کتب حدیث کی نئی درجہ بندی کی، احادیث تشریعی وغیر تشریعی کی رعایت کے ساتھ سنت کو قرآن، جو دستوری کتاب ہے، کی تشریح وتعبیر کی حیثیت

سے مانتے ہیں، شاہ صاحب فقہ کی تشکیل میں سنت کو نمایاں مقام دیتے ہیں، اس طرح قرآن وسنت پر مبنی جو دینی شاہراہ زندگی تشکیل پاتی ہے وہ افراط وتفریط سے بالکل مبرا ہے، امام الہند شاہ ولی اللہ محدث دہلویؒ نے اس راہ کی تفصیل لکھی۔

الختصر اوپر مذکورہ فقہ کے چاروں اساسی اور ثانوی ماٰخذ میں شاہ صاحب جونئی طرح متعارف کراتے ہیں۔وہ ایک ناقابل انکار حقیقت ہے اوراس باب کے خلاصے کے طور پر چاروں ماٰخذ میں ہرایک ماٰخذ کے بارے میں شاہ صاحب کی ممتاز فکر درج ذیل ہے۔

ماخذاول قرآن حکیم اورشاہ صاحب کی نئی طرح:

قرآن حکیم کے حوالہ سے شاہ صاحب نے پہلی بار علوم خمسہ، یعنی علم الاحکام، علم المناظرہ، علم التذکیر بالاء اللہ، علم التذکیر بایام اللہ اور علم التذکیر بالموت وبعد الموت کے عنوات کے ذیل میں فہم القرآن کا طریقہ متعارف کر کے ایک منفردانہ اضافہ کیا، دراصل یہ علوم خمسہ فہم قرآن کے لئے کلید کی حیثیت رکھتے ہیں، جس طرح قرآن کریم کا فارسی میں ترجمہ کی سبقت کا سہرا آپ کے سر ہے، اسی طرح قرآن کریم کے اعجاز کو نظم آیات اور بلاغت سے نکال کرانے اوراس کے معانی اور مقصد نظام حیات تک وسعت دینا بھی شاہ صاحب کا کارنامہ ہے۔وہ نزول آیات کے بارے میں قرآنی آیات کو شخصیات وواقعاتِ مخصوصہ کے پس منظر میں دیکھنے کے روادار نہیں تھے، البتہ جہاں فہم قرآن کا مخصوص واقعہ کی تعلیم پر توقف ہو، تو محض تقریب فہم کے لئے اس واقعہ کا استحضار مناسب سمجھتے ہیں، وگرنہ ہر قرآنی آیات کو اپنے مفہوم میں مستقل اور فی ذاتہ مکمل کلام کے طور پر دیکھتے ہیں۔

اس طرح شاہ صاحب قرآن کے عمومی مقصدیت کو پیش نظر رکھ کر قرآنی آیات کو زندگی کے مسائل میں ناطق کی حیثیت سے دیکھتے ہیں اور قرآن کو ایک زندہ دستورِ حیات کے پیرائے میں پیش کرتے ہیں۔

شاہ صاحب محکم ومتشابہ قرآنی میں مخصوص انتقادی نظر رکھتے ہیں، اس حوالہ سے بھی وہ نہ تو بالکل متقدمین کی طرح متشابہات میں بحث کے عدم مجوزین کے مکتب فکر والوں کی طرح سکوت کے قائل ہیں، نہ ہی اس میں معتزلہ کی طرح خوض کو مستحسن خیال کرتے ہیں، اس حوالہ سے شاہ

صاحب اپنے مسلمہ اصول اعتدال کی راہ پر گامزن نظر آتے ہیں، شاہ صاحب تاویلات آیات متشابہات کے سلسلے میں اشاعرہ کے مسلک پر کاربند ہیں۔

شاہ صاحب نے جس طرح نظم قرآن، نسقِ آیات قرآنی کے حوالہ سے نئی طرح کی بنیاد ڈالی، ایسے ہی آپ نے نسخ فی القرآن کے حوالہ سے نسخ کے ممکنہ تقلیل کا ممتاز نظریہ پیش کیا، نسخ کے ممکنہ تقلیل کے اصولوں پر عمل پیرا ہوتے ہوئے بیس منسوخ آیات کو پانچ آیات پر لائے ہیں۔

شاہ صاحب فقہ واحکام کے نفاذ میں مبعوث فیہ قوم کی عادت ونفسیات کے عمل دخل کو ایک لازمی امر سمجھتے ہیں، یعنی ان کے اس نظریہ کے مطابق اسلام نے عربوں کے مالوفات کو دیکھ کر شریعت کا نظام دیا ہے، شاہ ولی اللہ ہر چیز میں غلو اور انہماک کو غیر مستحسن سمجھتے ہیں، حتیٰ کہ علم قراء ت اور عبادات تک میں اعتدال کے دامن کو پکڑے رکھنے پر زور دیتے ہیں اور ان شعبوں میں بھی غلو کے بھیانک نتائج سے خبردار کرتے ہیں۔

شاہ صاحب قرآن کو ایک ہادی کی حیثیت سے دیکھتے ہیں اور دین کی عالمگیریت ان معنوں میں لیتے ہیں کہ قرآن حکیم ابدی دستور حیات ہے اور ہر خطہ کے انسانوں کی دینی، قومی وسیاسی زندگی کی صورت گری کرتا ہے۔

مأخذ ثانی سنت اور شاہ صاحب کی نئی طرح:

فقہ کا مأخذ ثانی سنت سے متعلق شاہ صاحب کی نئی طرح وانفرادیت یہ ہے کہ وہ سنت کو بحیثیت تشریع وتبیینِ کتاب اللہ خیال کرتے ہیں، وہ اقسامِ حدیث، خبر واحد کی قبولیت، تعارض احادیث اور ان کے ارتفاع، حدیث تشریعی وغیر تشریعی، روایت لفظی وروایت معنوی، کتب حدیث کی نئی درجہ بندی اور موطا امام مالک کا ان میں مقام سے متعلق مخصوص زاویے متعین کرتے ہیں۔

شاہ صاحب کتب حدیث کی درجہ بندی کے مقام کی تعیین سے متعلق طبقاتِ کتب جیسے عنوانات کے ذیل میں مخصوص طرح ڈال گئے ہیں، شاہ صاحب کا ایک مخصوص نظریہ اجتہاد کی ضرورت کا ہے، اس کی ضرورت ہر زمانے میں رہی ہے اور اس میں جمود دراصل زندگی میں جمود

کے برابر ہے، شاہ ولی اللہ اوّلیات عمر کے بیان سے یہ تاثر دینا چاہتے ہیں کہ اجتہاد ایک مسلسل عمل ہے۔ شاہ ولی اللہ دھلوی نے اجتہاد وتقلید کے حوالہ سے سیر حاصل بحث کی ہے، انہوں نے اس حوالہ سے مستقل رسالہ تحریر فرمایا ہے، جس میں اجتہاد وتقلید سے متعلق پائی جانے والی بے اعتدالیوں کو طشت از بام کیا، اس میں راہ عدل کی تعیین کی اور پوری بصیرت کے ساتھ اس مو ضوع کی تنقیح کر کے دونوں کی ضرورت کو مشخص کیا۔

ماٗخذ ثالث اجماع اور شاہ صاحب کی نئ طرح:

فقہ کا ماٗخذ ثالث اجماع امت ہے جس قدر اس کی اہمیت ہے اسی قدر اس سے بے اعتنائی برتی جارہی ہے، شاہ صاحب کی نظر میں اجماع تشریع وقانون سازی میں بے پناہ وسعت کا باعث ہے اور یہ اجتہاد کی اعلیٰ ترین شکل ہے، شرع کو انسانی تمدن سے ہم آہنگ کرنے کا بڑا ذریعہ ''اجتہاد فردی'' سے بڑھ کر ''اجتہاد اجتماعی'' ہے، جو اجماع کی شکل میں مسلمانوں کا روائتی ورثہ ہے، شاہ صاحب انسانی تہذیب وتمدن میں ارتقاء پر زبردست یقین رکھتے ہیں، ان کے نظریہ ارتفاقات سے یہ امر بالکل نمایاں ہے، لہٰذا انسان جس قانون کا مکلف ہے وہ شریعتِ اسلام ہے، تاہم شریعت کا وہ پہلو جو انسانی مصالح کی صورت میں ہے، قابل توجہ ہے، وہ اس حوالہ سے جلب منفعت ودفع مضرت جیسے اصولوں کی روشنی میں قانونی گھتیوں کو حل کرنا چاہتے ہیں۔

شاہ صاحب چونکہ اجماع کو اجتہاد ہی کا نام دیتے ہیں، یہ دراصل الٰہی قانون کی تعبیر ہی ہے، لہٰذا وہ تشریع کے معاملے میں اس بات پر زور دیتے ہیں کہ انسان خود شارع نہ بیٹھے، وہ اجتہاد کے تمام شرائط کو ملحوظ رکھنا ضروری سمجھتے ہیں اس حوالے سے مقالہ میں شامل اس امر کا تجزیہ بھی شامل ہے کہ عصر حاضر میں اجتماعی اداروں کی تشکیل سے اجماع شرعی پر کیا اثرات مرتب ہوتے ہیں، آج کے قومی ادارے قومی اسمبلی وسینٹ کو ''اجماع شرعی'' کے طور پر کیسے استوار کئے جاسکتے ہیں۔

ماٗخذ رابع قیاس شرعی میں شاہ صاحب کی نئ طرح:

شاہ صاحب نے فقہ اسلامی کے چوتھے ماٗخذ قیاس شرعی سے متعلق جو انتقادی نظریہ پیش

کیا وہ اپنی مثال آپ ہے، قیاس کی مرکزی بحث ''علت'' سے متعلق شاہ صاحب نے جس بالغ نظری کے ساتھ بحث کی وہ ایک معلوماتی ودلچسپ موضوع ہونے کے ساتھ ان کی اعلیٰ درجہ کی فقاہت کی غماز بھی ہے۔ شاہ صاحب خود چونکہ اسرار شریعت کے رمز شناس ہیں، احکام میں حکمت واسرار کی تلاش دقیق فن ہے، تاہم شاہ صاحب نے اس میدان میں اپنا سکہ منوایا، قیاس میں ان کا پورا ارتکاز ''علت وحکمت'' کی تلاش پر رہا ہے، شاہ صاحب نے قیاس کی حدود کی نشان دہی کی اور وہ قیاس کو تشریع کا بڑا باعث گردانتے ہیں۔

گہری نظر سے دیکھا جائے تو آپ نے شرع کے بنیادی منابع اور ثانوی ماٰخذ میں سے ہر ایک ماٰخذ کے بارے میں اپنی بے لاگ تنقیدی نظر کو پیش کیا، اور شرائع کے اصول میں خوب ذہنی جولانی کی، اس طرح شاہ صاحب نے فروعات سے لے کر اصول تک اپنی نئی طرح متعارف کی۔ شاہ صاحب کے بیان کردہ چار ماٰخذ قرآن، سنت، اجماع وقیاس کے بعد ضمنی ماٰخذ یعنی استصحاب حال، استحسان، استصلاح، عرف وعادت وغیرہ سے متعلق مخصوص نظریات کے حامل ہیں، اپنی اپنی جگہ پر ان کی تفصیل گزر چکی ہے، دراصل ثانوی ماٰخذ کا انسان کی حرکی (Dynamic) وعملی زندگی کے نتیجہ میں نئے پیش آمدہ مسائل کے حل کے ساتھ گہرا تعلق ہے، قانون وتشریع میں لچک کا بڑا باعث ہے۔

المختصر شرع کے اساسی ماٰخذ قرآن وسنت، اجماع وقیاس اور ثانوی ماٰخذ استصحاب حال، استحسان، استصلاح، ،عرف وعادت، وغیرہ جیسے مصادر سے متعلق دوسرے مفکرین سمیت شاہ ولی اللہؒ کے نظریات کا بھرپور تحلیلی جائزہ پیش کیا گیا ہے، جس میں گو سائنسی انداز میں منضبط نتائج کو قلم بند نہیں کیے گئے البتہ متعلقہ بحث کے آخر میں خلاصۂ بحث کے عنوان سے بحث کا ماحصل پیش کیے گئے ہیں۔

شریعت نے مادی ضروریات کا کہاں تک لحاظ رکھا ہے؟ انسان معاد کے ساتھ معاش کے مسئلے کن حدود کے اندر رہتے ہوئے حل کر سکتا ہے۔ اس کی تفصیل جداگانہ بحث شاہ ولی اللہؒ کے معاشی افکار کے جائزے کے ضمن میں پیش کی گئی ہے۔

حوالہ جات

(۱) الغزالی، امام ابی حامد محمد بن محمد "المستصفیٰ من علم الاصول و بذیله فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت" مطبوعہ منشورات الرضی، قم، ایران ۱۳۴۲ھ، ج ۱، ص ۴۲۔

(۲) "سورۃ المآئدہ" ۴۸:۵

(۳) قرآنی آیت ان الدین عند الله الاسلام و من یتغ غیر الا سلام دیناً فلن یقبل منه وهوفی الآخرة من الخاسرین اورحدیث ترکت فیکم امرین لن تضلوا ما تمسکتم بهما القرآن و السنة (أو کما قال علیہ السلام) کی طرف اشارہ ہے۔

(۴) صدر الشریعہ، عبیداللہ بن مسعود م ۷۴۷ھ "تنقیح الاصول شرح توضیح وشرحه التلویح" مطبوعہ میر محمد کتب خانہ کراچی۔ ص ۸۸

(۵) "سورۃ ابرھیم" ۲۴:۱۴

(۶) دھلوی "التفهیمات الالٰهیه" ج ۱، ص ۲۰۵ تفہیم: ۲۲ (مبحث شعب الدین طرقاً)۔

(۷) ایضاً۔

(۸) الغزالی امام ابی حامد محمد بن محمد "المستصفیٰ من علم الاصول و بذیله قواتح الرحموت شرح منسلم الثبوت"، مبطوعہ منشورات الشریف الرضی، قم ایران ۱۳۴۲ھ، ج ۱ ص، ۸۰

(۹) زمخشری ابوقاسم جاراللہ " الفائق فی غریب الحدیث" بیروت ۱۹۷۹ء ھ ج ۳، ص ۱۳۴

(۱۰) الغزالی "المستصفی من علم الاصول" ج ۱، ص ۸۱

(۱۱) ابن منظور افریقی " لسان العرب" دار صادر بیروت مادہ ف۔ق۔ھ

(۱۲) الرملی خیر الدین "منحة الخالق علی البحر الرائق" مبطوعہ دار الکتب العربیہ بکبریٰ مصر، ج ۱، ص ۳۔

(۱۳) رشید (علامہ) رضا مصری "التفسیر المنار" مکتبہ المنار بمصر۔

(۱۴) "سورۃ البقرۃ" ۲۶۹:۲

(۱۵) ابن عباس آیت "ومن یوت الحکمة فقد اوتی خیراً کثیراً" میں حکمت کی تعریف کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔ حکمت ناسخ ومنسوخ محکم متشابہ، آیات کی تقدیم وتاخیر اور آیات ربانی سے مستفاد حرام وحلال کو سمجھنے کا نام ہے۔

(۱۶) ترمذی ابوعیسیٰ محمد بن عیسیٰ الجامع الترمذی ابواب الاحکام، مطبوعہ سعید کمپنی کراچی ج ۱، ص ۲۴۷۔

(۱۷) قرآن کریم میں کتاب کے ساتھ جہاں جہاں حکمت کی اصطلاح مرقوم ہے وہ درج ذیل آیات ہیں۔

وَاَنْزَلَ اللّٰہُ عَلَیْکَ الْکِتٰبَ وَالْحِکْمَۃَ ۴:۱۱۳ فَقَدْ اٰتَیْنَا اٰلَ اِبْرٰھِیْمَ الْکِتٰبَ وَالْحِکْمَۃَ ۴:۵۴
لَمَآ اٰتَیْتُکُمْ مِّنْ کِتٰبٍ وَّحِکْمَۃٍ ۳:۸۱ یُعَلِّمُکُمُ الْکِتٰبَ وَالْحِکْمَۃَ ۲:۱۵۱
وَیُعَلِّمُہُ الْکِتٰبَ وَالْحِکْمَۃَ ۳:۴۸

(۱۸) صدر الشریعۃ عبید اللہ بن مسعود "تنقیح الاصول ، متن التوضیح" مطبوعہ میر محمد کتب خانہ کراچی ص:۵۹

(۱۹) صدر الشریعۃ عبید اللہ بن مسعود "تنقیح الاصول ، متن التوضیح" مطبوعہ میر محمد کتب خانہ کراچی ص:۵۹

(۲۰) ایضاً

(۲۱) "الموسوعۃ المیسرۃ فی الادیان والمذاھب المعاصرۃ" التقدیم الامین العام للندوہ للشباب الاسلام مانع بن حماد الجہنی "مطبوعہ الحسنی دار الکتب لاہور۔

(۲۲) الغزالی امام ابی حامد محمد بن محمد "احیاء العلوم الدین" مطبوعہ مکتبہ الحقانیہ محلہ جنگی پشاور (مقدمہ)۔

(۲۴) مناط کے معنی مدار اور علت کے ہیں، یہ اُصول فقہ کی اہم اصطلاح ہیں، مناط سے متعلق پوری بحث باب کے اسی حصہ قیاس کے ضمن میں مندرج ہے۔

(۲۵) دہلوی، شاہ ولی اللہ "حجۃ اللہ البالغہ" ج ۱، ص ۱۴

(۲۶) ایضاً

(۲۷) بہاری ملا محب اللہ ابن عبد الشکور "مسلم الثبوت" مطبوعہ کتب خانہ مجیدیہ طبع ملتان ۱۹۹۰ء، ص ۴۸

(۲۸) دھلوی، شاہ ولی اللہ "حجۃ اللہ البالغہ" ج ۱، ص ۳۰۔

(۲۹) آمدی، سیف الدین ابو الحسن علی (م ۶۳۱ھ) "احکام فی اصولِ الاحکام" مطبوعہ دار الکتب العلمیہ بیروت لبنان، ج ۱، ص ۸۲،

(۳۰) دھلوی، شاہ ولی اللہ "حجۃ اللہ البالغہ" ج ۱، ص ۳۰۔

(۳۱) دھلوی، شاہ ولی اللہ، "التفہیمات الالٰھیہ" ج ۱، ص ۲۳۔

(۳۲) "سورۃ التوبہ" ۹:۱۲۲۔

(۳۳) "سورۃ النساء" ۴:۸۳"

(۳۴) امام رازی "تفسیر ابن کثیر" مطبوعہ دار الکتب

(۳۵) الترمذی، ابو عیسیٰ محمد بن عیسیٰ بن سورہ م ۲۷۹ھ "السنن الترمذی" ابوب الاحکام ماجاء فی القاضی کیف یقضی مطبوعہ ایچ ایم سعید، کراچی ۲۰۰۰ء۔

(۳۶) دھلوی، شاہ ولی اللہ "الانصاف فی بیان سبب الاختلاف" مطبوعہ ہیئۃ الاوقاف بحکومتِ پنجاب

لاہور ۱۹۷۱ء ص ۳

(۳۷) ایضاً۔

(۳۸) "تفسیر ابن کثیر" جلد اصفحہ ۱۰، (مقدمہ) میں عبداللہ بن مسعود فرماتے ہیں کہ جب ہم میں سے کوئی دس آیتیں سیکھتا تھا، تاوقت اُن کے معنی اوران پرعمل کرنے کے طریقے پوری طرح نہ سیکھ لیتا آگے نہ بڑھتا تھا، ابوعبدالرحمٰن سلمی فرماتے ہیں کہ، جو حضرات ہم کو درس دیتے تھے، وہ رسولؐ سے تعلیم حاصل کرتے تھے اور طریقہ یہ تھا کہ دس آیتیں سیکھ کر جب تک اُن کے مطابق عمل نہ کرلیتے تھے آگے نہ بڑھتے، اُن کا قول ہے کہ ہم نے قرآن اور عمل دونوں چیزیں ساتھ ساتھ سیکھی۔

(۳۹) ابن خلدون عبدالرحمٰن م ۸۰۵ھ، "مقدمہ ابن خلدون" دارالکتب العلمیہ بیروت ص ۳

(۴۰) دهلوی، شاہ ولی اللہ، "حجة الله البالغه" ج ۱، ص ۱۲۸، (المبحث السابع مبحث استباط الشرائع)

(۴۱) دهلوی، شاہ ولی اللہ، "حجة الله البالغه" ج ۱، ص ۱۲۸، (المبحث السابع مبحث استنباط الشرائع)

(۴۲) دهلوی، شاہ ولی اللہ "الا نصاف فی بیان سبب الاختلاف" ص ۳

(۴۳) دهلوی، شاہ ولی اللہ "الخیر الکثیر" (عربی) مطبوعہ شاہ ولی اللہ اکیڈمی حیدرآباد، ص ۱۲

(۴۴) ابوزہرہ محمد "اصول الفقه" دارالفکر العربی، مصر، مطبوعہ ۱۳۷۷ھ ص ۱۱

(۴۵) واضح ہو کہ یحییٰ امام نوشہروی نے فقہ عمر کے نام سے شاہ صاحب کے بیان کردہ فقہ کو مستقل طور پر شائع کیا ہے یہ مجموعہ مقالہ نگار کے سامنے ادارہ ثقافتِ اسلامیہ لاہور طبع ۱۹۵۲ء کا نسخہ ہے۔

(۴۶) یحییٰ امام نوشہروی "فقه عمر" ماخوذ از ازالة الخفاء عن خلافة الخلفاء ادارہ ثقافت اسلامیہ لاہور طبع ۱۹۵۲ء، اس تالیف میں اس حوالہ سے حضرت شاہ صاحب کی عبارت ذیل قلم بند کی گئی ہے۔

هذا ما وفقني الله عزو جل له من تدوين مذهب الخليفه الاواب الناطق بالصدق والصواب امير المومنين عمربن الخطابؓ والمذاهب الاربعة منه بمنزلة الشروح من المتون والمجتهدون من صاحبه بمنز لة المجتهدين المنتسبين من المجتهد المستقل.

(۴۷) علامہ ابن القیمؒ "اعلام الموقعين عن رب العلمين" مطبوعہ دارالفکر بیروت لبنان، الطبعة الثانیہ ۱۳۹۷ھ ج ۱ ص ۲۲

(۴۸) ایضاً۔ یہ واضح ہو کہ اصحاب الحدیث الرائے اسلامی تاریخ میں ایک بڑی تقسیم ہے، ابتداء اسلام میں یہ تعبیری اور نوعی انداز کا اختلاف تھا، بعد میں یہ اختلاف اپنی جہت بدلتا رہا، شاہ صاحب اس اختلاف کی حقیقت بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں، کہ امام سفیان ثوری امام فی الحدیث ہیں، امام فی السنۃ نہیں، امام اوزاعیؒ امام فی السنۃ ہیں، امام فی الحدیث نہیں اور امام مالک بن انس امام فی السنۃ والحدیث دونوں یعنی جامع ہیں، اس کا

مطلب یہ ہے کہ سفیان ثوریؒ پر حدیث کا غلبہ ہے، جبکہ امام اوزاعی پر فقاہت و اجتہاد کا جبکہ امام مالک دونوں میدانوں کے شہسوار تھے۔

(۴۹) دہلوی شاہ ولی اللہ "تسہیل الدرایہ المؤطا" (مقدمة المسوىٰ و المصفىٰ)، شروح مؤطا امام مالک قدیمی کتب خانہ ۲۰۰۱ء ص ۲۹۔

(۵۰) ابن خلدون عبدالرحمٰن " مقدمہ ابن خلدون" دارالکتب العلمیہ، بیروت ۱۹۷۸ء، ص ۴۴۶۔

(۵۱) ابن کثیر، ابوالفداء، الحافظ ابن کثیر، الدمشقی، م ۷۷۴ھ "البدایہ و النہایہ" دارالکتب العلمیہ، لبنان، بیروت الطبعۃ الاولیٰ الجزء العاشر ص ۱۸۹

(۵۲) اشرف، الدکتور عبداللہ "ترجمۃ امام مالک" مطبوعہ میر محمد کتب خانہ کراچی ص ۳۱

(۵۳) دکتور صبحی محمصانی "فلسفہ التشریع الاسلامی" المجلس العلمی، ص ۲۵

(۵۴) "فهرست ابن ندیم" مطبوعہ رحمانیہ، مصر، ۱۳۴۸ھ ص ۲۸۰

(۵۵) دہلوی "الانصاف فی بیان سبب الاختلاف" ہیئۃ اوقاف، حکومت الپنجاب، لاہور ۱۹۷۱ء ص ۱۶

(۵۶) ابن کثیر "البدایہ و النہایہ" ج ۱۰، ص ۸۸۰ میں مصنف نے امام ابوحنیفہ کی تاریخ وفات میں مختلف اقوال نقل کرنے کے بعد اس قول کو ترجیح دی کہ آپ کی وفات ۱۵۰ھ میں ہوئی، حسن اتفاق ہے کہ یہی تاریخ امام شافعی کی یوم ولادت ہے۔

(۵۷) کردری الموفق بن احمد المکی م ۵۶۸ھ، "مناقب الامام الاعظم ابی حنیفہ" مطبوعہ دارالکتب العلمیہ، لبنان، بیروت طبع ۱۳۰۱ھ

(۵۸) امام ابوحنیفہ کے ہاں استحسان اہم ماخذ شرع ہے، اسے قیاس خفی بھی کہتے ہیں، لغۃ یہ کسی چیز کو اچھا سمجھنا ہے جبکہ اصطلاحاً اس کی مختلف تعریفیں کی گئی ہیں، علامہ سرخسی نے المبسوط، ج ۱، ص ۲۹۸ میں اسے "ترک القیاس والاخذ بما ھو اوفق للناس" کی ہے، اسی کتاب میں اور جگہ الاخذ بالسماحة و الابتغاء ما فیہ الرحمة کے الفاظ سے یہ تعریف منقول ہے، مصطفیٰ الزرقاء نے المدخل الفقہی العام میں، الالتفات الی مقاصد الشرعیة فی ابتغاء الاصلح کے الفاظ سے اس کی تعریف کی ہے، لہٰذا ظاہری طور پر استحسان نئے حالات میں عدل کو منظم کرنے کے لئے راہ تلاش کرنا اور قانون اور عدالتی عمل میں انصاف اور لچک کی حوصلہ افزائی کی بہترین شکل ہے، تشریع میں وسعت پیدا کرنے کا بڑا عنصر ہے، تاہم اس کا اطلاق شرعی مہارت کے ساتھ خوف خدا کا بھی متقاضی ہے، اصحاب علم نے استحسان کے اس پہلو کو دیکھ کر صاف کہا کہ یہ تحریف فی الدین ہے، صاحب کشف الاسرار فخر الاسلام بزدویؒ نے امام ابوحنیفہ کے مطاعن میں سے ایک طعن استحسان کو ماخذ شریعت کا تسلیم کرنا بھی شمار کیا ہے، وہ لکھتے ہیں "استحسان چونکہ دلیل پر مبنی نہیں ہوتا، بلکہ من مانی اور خواہش کی اتباع ہے، اس کے مقابلے میں قیاس کو چھوڑ دینا جو

دلیل شرعی ہے خواہش نفسانی کی پیروی کے سوا اور کیا ہے؟ بہر حال امام ابوحنیفہ کے ہاں استحسان اہم ماخذ شرع ہے۔

(۵۹) کردری الموفق بن احمد المکی م ۵۶۸ھ "مناقب الامام الاعظم ابی حنیفہ" مطبوعہ دار الکتب العلمیہ، لبنان، بیروت طبع ۱۴۰۱ھ

(۶۰) محمد ابوزہرہ "ابو حنیفہ حیاته و عصرہ"، مصر دار الفکر العربی ۱۹۴۷ء ص ۲۰۸۔

(۶۱) ابن کثیر، ابوالفداء، الحافظ ابن کثیر، الدمشقی، م ۷۷۴ھ "البدایہ و النہایہ" دار الکتب العلمیہ، لبنان، بیروت الطبعۃ الاولیٰ ۱۴۰۵ھ المجلد العاشر ص ۲۱۰، ابن کثیر لکھتے ہیں کہ امام محمد اور امام کسائی کی وفات حسرتناک چونکہ ایک ہی دن ہوئی، لہٰذا وقت کے حاکم ہارون الرشید نے یہ تاریخی تبصرہ کیا کہ ہم نے آج فقہ اور علم لغت دونوں کو دفن کر دیئے۔

(۶۲) ڈاکٹر حمید اللہ "امام ابو حنیفہ کی تدوین قانون اسلامی" کراچی اردو اکیڈمی سندھ طبع ۱۹۸۳ء ص ۴۸

(۶۳) گنگوہی حنیف "معدن الحقائق شرح کنز الدقائق" ، دار الاشاعت، اردو بازار کراچی ص ۱۰

(۶۴) ذہبی، حافظ شمس الدین "سیر اعلام النبلاء" مکتبہ تراث العربی، مصر ۱۳۵۰ھ ج ۵ ص ۲۳۶، (ترجمہ حماد بن ابی سلیمان)

(۶۵) ابن کثیر، ابوالفداء الحافظ ابن کثیر، الدمشقی، م ۷۷۴ھ "البدایہ و النہایہ" ، دار الکتب العلمیہ، لبنان، بیروت، الجزء العاشر ص ۲۶۳۔

(۶۶) ایضاً

(۶۷) مولانا عبید اللہ سندھیؒ صاحب نے اپنے مقالہ "شاہ ولی اللہ کی حکمت کا اجمالی تعارف" میں اس امر کا تذکرہ کیا ہے کہ فقہ حنفی کو حکومتی سرپرستی کی وجہ سے قبولیت ملی، چونکہ اس فقہ کا اطلاق و نفاذ رہا، اس لئے اسے قبول عام حاصل ہوا، اور معاصر مذاہب کے مقابلے میں اس کا شیوع زیادہ رہا، جبکہ شافعی مذہب کو اختیار کرنے والے بڑے اہل علم جو گزرے ہیں انہوں نے بڑی تالیفات لکھیں، اس میں ایک لحاظ سے واقعیت بھی ہے، شافعی مذہب کے بڑے علماء میں ابواسحاق فیروز آبادی (م ۴۷۶ھ) جو "مہذب" جیسی کتاب کا مؤلف تھے، ابو حامد محمد بن محمد الغزالیؒ (م ۵۰۵ھ) جو "الوجیز" "المستصفیٰ" اور احیاء علوم الدین" جیسی نادر روزگار کتب کے مصنف اور عظیم فلسفی تھے، ابوالقاسم رافعی (م ۶۲۳ھ) جنہوں نے فتح العزیز شرح وجیز لکھی، اسی طرح قاضی عزالدین ابن سلام (م ۶۶۰ھ) جو شاہ صاحب کے لئے بھی ایک آئیڈیل (IDEAL) شخصیت ہیں، خود شاہ صاحب لکھتے ہیں "میں نے حجۃ اللہ البالغہ ان کی پیروی میں لکھا، ان کی کتاب "قواعد الاحکام فی مصالح الانام" ایک علمی خزینہ ہے، اس طرح شارح مسلم نووی (م ۶۷۶ھ) جو الکتاب الکبیر، المجموع، شرح مہذب، شرح صحیح مسلم، کتاب منہاج الطالبین کے مصنف ہیں، بھی شافعی المذہب تھے، ان علماء کے علاوہ قاضی ابن دقیق العیدؒ (م ۷۰۲ھ) تقی الدین علی سبکی (م

۵۶ۓ۷ھ) مؤلف تکملہ المجموع للنووی، شرح منہاج البیضاوی وفتاویٰ سبکی، اور تاج الدین عبدالوہاب سبکی (م ۷۷۱ھ)، مؤلف جمع الجوامع تتمہ شرح منہاج البیضاوی، طبقات شافعیہ الکبریٰ اور جلال الدین سیوطی مؤلف کتب کثیرہ مثلاً تفسیر القرآن الکریم الاتقان، خصائص الکبریٰ وغیرہ ان کے علاوہ بھی کئی جبال علم شافعی المذہب ہو گزرے ہیں۔

(۶۸) دھلوی، شاہ ولی اللہ، "حجة الله البالغه" ج۱،ص ۱۴۷۔ باب الفرق بین اہل الحدیث واہل الرائے۔

(۶۹) ایضاً

(۷۰) ابوزہرہ محمد "اصول (الفقه)" دار الفکر العربی بمصر مطبوعہ ۱۳۷۷ھ ص ۱۱۔

(۷۱) دھلوی، شاہ ولی اللہ "حجة الله البالغه" ج۱۔ص ۱۴۵۔

(۷۲) "سورة النحل" ۸۹:۱۶

(۷۳) بیضاوی، ناصر الدین ابی سعید عبداللہ بن عمر الشیرازی، قاضی الشافعی م ۶۹۱ھ "انوار التنزیل واسرار التأویل" طبع نولکشور لکھنؤ ۱۳۸۲ھ، ج۱،ص ۵۵۴۔

(۷۴) شاطبی ابواسحاق ابراھیم بن موسیٰ غرناطی مالکی م ۷۹۰ھ "الموافقات" المکتبہ التجاریۃ الکبریٰ بمصر ج ۳، ص ۳۶۷، القرآن علی اختصاره جامع ولا یکون جامعاً الا والمجموع فيه امور كليات.

(۷۵) علوم القرآن آج ایک اہم شعبے کے طور پر سامنے آیا ہے، بے شک قرآن حکیم خالق کائنات کی طرف پوری انسانیت کے لئے رشد وہدایت کا سرچشمہ ہے، اس لئے اس کتاب کی تفہیم سے متعلق ہر دور میں علماء اپنا حصہ ڈالتے رہے ہیں۔

علوم القرآن سے دو قسم کے علوم مراد ہیں: ایک تو وہ علم جو قرآن حکیم میں مذکور یا اس سے ماخوذ ہیں، قاضی ابوبکر ابن عربی نے قانون التاویل میں ان علوم کو تین حصوں یعنی: توحید، تذکیر اور احکام کے ذیل میں بیان کیا، جبکہ شاہ ولی اللہ نے علوم خمسہ میں ان کا احصاء کیا ہے، دوسری قسم ان علوم کی وہ ہے، جو قرآن کے مختلف پہلوؤں سے متعلق معلومات وتحقیقات پر مبنی ہیں۔

(۷۶) "سورة الحجر" ۹:۱۵

(۷۷) "المنجد فی اللغة" مطبوعہ انتشارات اسماعیلیان، تہران، س،ن، تحت مادہ "قراء"

(۷۸) السیوطی، جلال الدین عبدالرحمن م ۹۱۱ھ "الاتقان فی علوم القرآن" مکتبہ المعروفیہ کانسی روڈ کوئٹہ ۱۴۲۵ھ، بحث النوع السابع عشر، ج۱،ص ۱۳۷۔

(۷۹) البزدوی، "اصول البزدودی وکشف الاسرار عن اصول فخر الاسلام" دار الکتب العلمیہ، بیروت س،ن، ج۱،ص ۳۶۔

(۸۰) آمدی سیف الدین ابوالحسن علی، م ۶۳۱ھ "الاحکام فی اصول الاحکام" مطبوعہ دار الکتب العلمیہ،

بیروت لبنان، ج۱،ص۱۳۸(الاسل الاول فی تحقیق معنی الکتاب)۔

(۸۱) زرقانی عبدالعظیم "مناهل العرفان فی علوم القرآن" دارالکتب العلمیہ، بیروت لبنان، ج۱،ص۱۳۸

(۸۲) دوسری صدی ہجری کے نصف اول میں امام ابوحنیفہؒ کے زمانے میں جعد بن درہم نے خلق قرآن کا عقیدہ گھڑ دیا، بعد میں جہم بن صفوان نے اسی عقیدہ کو پروان چڑھایا، وہ کہتے تھے، کہ قرآن حکیم اگرچہ نبی کریم کا معجزہ ہے، مگر وہ خدا کی مخلوق ہے، معتزلہ جن کو حکومتی تائید حاصل تھی، وہ بھی کہتے ہیں، کہ قرآن مخلوق ہے، اس کے بالمقابل محدثین کی جماعت تھی، جو قرآن کو غیر مخلوق اور قدیم کہتی تھی، قرآن کو قدیم کہنے سے ان کی مراد کلام نفسی تھا نہ کہ کلام لفظی، جبکہ معتزلہ جو قرآن کو مخلوق کہتے تھے، وہ بھی لفظی قرآن کے مخلوق ہونے کے دعویدار تھے۔

اگرچہ بات اتنی سی تھی، اور یہ نزاع حقیقی نہ تھا بلکہ لفظی تھا اس کے باوجود سوال یہ پیدا ہوتا ہے، کہ تاریخ اسلام میں یہ واقعہ جس شدومد کے ساتھ پیش کیا گیا، اس کے اسباب کیا تھے، بغداد وغیرہ شہروں میں یہ مسئلہ طوفان کی شکل میں کیسے نمودار ہوا؟ اور بڑے بڑے علماء اس مسئلہ کی زد میں کیسے آئے؟۔

بات دراصل یہ ہے کہ خلق قرآن کا زمانہ وہ زمانہ تھا، جب یونان اور روم کے علوم وفنون سیلاب کی طرح اسلامی ممالک میں اُمڈتے چلے آرہے تھے، اور ان کے اثر سے مذہب کی سادہ حقیقتوں پر عقلیت اور تفلسف کے رنگ میں غور کیا جانے لگا، ابتداً مامون الرشید خود بھی اس رنگ میں ڈوبا ہوا تھا، ماں کی طرف سے وہ فارسی تھا، جن لوگوں سے اس نے تعلیم حاصل کی وہ معتزلی یا متہم بالاعتزال تھے، الغرض مشائخ اعتزال کی صحبت، ارسطو کی کتب کے مطالعہ نے مامون کو طبعاً عقلیت پسند بنا کر رکھا تھا، وہ دین کی ہر بات کو عقل کی کسوٹی پر پرکھنے کا خوگر تھا، وہ دربار میں علمی مذاکرے اور مناظرے کراتا تھا، ایک عیسائی نے تقریر کے دوران عیسیٰ علیہ السلام کو "قدیم" کہا اور دلیل یہ پیش کردی کہ جیسے مسلمان کلام اللہ کو قدیم مانتے ہیں، تو عیسیٰ علیہ السلام کو بھی اللہ نے "کلمۃ اللہ" کہا ہے لہٰذا وہ بھی قدیم ہیں۔ اس استدلال نے مامون کو غیر معمولی طور پر متاثر کیا، آپ نے محدثین کو فرداً فرداً بلا کر الجھن دور کرنے کی کوشش کی، عربی لوگ فلسفہ سے غیر مانوس تھے، وہ فلسفیانہ موشگافیوں سے دور تھے، کلام کا لفظ سنتے ہی ذہن کلام لفظی کی طرف منتقل ہوتا ہے، لہٰذا احمد بن حنبل سے جب پوچھا گیا، تو آپ نے صرف یہ فرمایا "القرآن کلام اللہ لا ازید علیها" امام احمد حنبل کی طرح آپ کے چند ساتھیوں نے بھی یہی کہا، کہ قرآن اللہ کا کلام ہے اور بس، اس سے بحث نہیں کہ وہ مخلوق ہے یا غیر مخلوق، دراصل یہ جواب کا صحیح طریقہ تھا۔ مامون الرشید پر عیسائی کی تقریر جادو کر گئی، محدثین بار بار فرماتے رہے، کہ قرآن اللہ کا کلام ہے، اور اس سے زیادہ کچھ اور نہیں کہنا چاہتے تھے، ایک طرف خلیفہ کا اصرار تھا، دوسری طرف محدثین "تلفظ بالقرآن مخلوق" تک کہنے میں بھی احتیاط برتتے تھے، اس کشمکش نے عظیم فتنہ وابتلاء کی شکل اختیار کر لی۔ مسئلہ کے حل کی طرف توجہ ہی نہیں دی گئی، اگر ان سے کوئی پوچھتا کہ قرآن حکیم کے وہ الفاظ جن کی ہم تلاوت کرتے ہیں، وہ تو مخلوق ہیں، لیکن جو کلام خدا کی ذات کے ساتھ

کلام نفسی کے مرتبہ میں قائم ہے، اس کی نسبت تم کیا کہتے ہو، تو بحث وہیں ختم ہو جاتی، یہی وجہ ہے کہ کلام نفسی اور کلام لفظی کی تقسیم کے بعد مسئلہ باقی رہا ہی نہیں۔ مسئلہ کا ایک حل امام شاہ ولی اللہ سے بھی منقول ہے، وہ یہ ہے کہ قرآن مجید کو ''فی لوح محفوظ'' فرمایا گیا ہے، سوال ہو سکتا ہے کہ لوح محفوظ میں قرآن کے ہونے کی کیا صورت ہے؟ شاہ ولی اللہ نے اس سوال کے جواب میں پورا مسئلہ ہی حل کر دیا، ارشاد ہے کہ قرآن مجید کا لوح محفوظ میں ہونا ایسا ہی ہے جیسا کہ ہم کہتے ہیں کہ فلاں حافظ کے دماغ میں قرآن ہے، اس کا مطلب یہ ہے کہ اگر ہم قرآن کو اللہ کی طرف منسوب کرتے ہیں اور اس کی حقیقت متعین کرنے میں مشکل پیش آتی ہے، تو مناسب تاویل کر کے توجیہ کرنی چاہئے۔ واضح ہو کہ نہ مسئلہ مامون الرشید کے دور میں طوفانی شکل اختیار کر گیا، ورنہ امام ابوحنیفہ کے دور میں بھی اس مسئلہ کی بنیادیں موجود تھیں، ناعاقبت اندیش لوگوں نے امام ابوحنیفہ کو بھی اس عقیدے کا حامل بتایا ہے، مگر تاریخی شواہد اس سے اباء کرتے ہیں۔ امام صاحب کے شاگرد امام محمد سے اس عقیدہ کی شناعت منقول ہے، وہ لکھتے ہیں، من قال القرآن مخلوق فلا تصل خلفه (كتاب الاسماء والصفات للامام بيهقی م ۴۵۸ھ) علماء کے درمیان جو غلط فہمی پیدا ہوئی وہ محل نزاع کی عدم تمیز کی وجہ سے ہے، علامہ سرخسی المبسوط ج ۱ ص ۲۷ میں لکھتے ہیں: قرآن کلام اللہ ہے، قدیم ہے نہ مخلوق نہ حادث لیکن زبانیں حادث ہیں، اس مسئلے کو زیادہ شہرت امام احمد بن حنبل م ۲۴۱ھ کے زمانہ میں ہوئی، امام اپنے عقیدے کے بڑے پکے تھے، خلیفہ واثق باللہ نے آپ کو مجبور کرنا چاہا کہ قرآن کے مخلوق ہونے کا اقرار کریں مگر آپ نے صاف انکار کیا۔ اس طرح امام شافعی کے جلیل القدر شاگرد بویطی کو بھی اسی آویزش میں حبس دوام کا حکم ملا اور بغداد کے قید خانہ ہی میں آپ نے وفات پائی۔ مولانا عبید اللہ سندھی خلق قرآن کے مسئلے میں دونوں فریقوں سے شاکی ہیں وہ لکھتے ہیں، دونوں طرف غلو اور جذبات میں آ کر افہام و تفہیم کی کوشش نہیں کی گئی، دوسرا یہ کہ قرآن کے الفاظ مخلوق ماننے سے عربوں کے تفوق پر زد پڑتی تھی۔

(۸۳) شافعی محمد ادریس ''کتاب الام''، مطبوعہ بولاق مصر، مطبوعہ ۱۳۲۶ ج ۱ ص ۸۸۔ امام شافعی نے اپنی دلیل میں رفاعہ بن رافع کی حدیث ذکر فرمائی ہے، جس میں یہ ہے، وان لم یکن معه شیء من القرآن فلیحمد الله ویکبر یعنی اگر نمازی قرآن نہ پڑھ سکتا ہو، تو تحمید و تکبیر کے کلمات پڑھ لے۔

(۸۴) شیخ عبد العزیز البخاری ''کشف الاسرار شرح اصول بزدوی''، ج ۱ ص ۲۵

(۸۵) النسفی ابو البرکات عبد اللہ م ۸۱۰ھ ''نور الانوار علی المنار مع شرح کشف الاسرار'' دار الکتب العلمیہ لبنان ج ۱ ص ۱۸۔

(۸۶) دہلوی، مکتوبات الکلمات الطیبات، مطبوعہ مکتبہ مجتبائی ۱۸۹۱ ص ۱۶۶

(۸۷) امام بزدوی کی سابقہ نقل کردہ تعریف یعنی "اما الکتاب فالقرآن المنزل علی رسول اللہ المکتوب فی المصاحف المنقول عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم نقلاً متواتراً بلاشبھة" میں بنیادی طور پر فالقرآن المنزل پہلی فصل ہے، اس قید سے تمام غیر الہامی کتب خارج ہو گئیں، علی رسول اللہ سے کلام نفسی کو خارج کرنا مقصود ہے، المکتوب فی المصاحف کی قید سے منسوخ التلاوۃ حصہ کو نکالنا ہے، خواہ اس کا حکم باقی بھی کیوں نہ ہو، مثلاً الشیخ و الشیخة اذا زنیا فارجموھما البتة نکالاً من اللہ، (کشف بزدوی ج ۱، ص ۲۱) نقلاً متواتراً بلاشبھة ،حد کی تیسری فصل ہے متواترًا بلا شبھة سے امام جصاص کے ذوق کے مطابق قراءت مشہورہ کو نکالنا مقصود ہے، کیونکہ ان کے ہاں مشہور بھی متواتر کی ایک قسم ہو کر شبہ پر مبنی ہوتا ہے، جبکہ دوسرے اصولیین بلاشبھة کو متواتر کی تاکید بناتے ہیں۔

(۸۸) دہلوی، شاہ ولی اللہ "ازالة الخفاء عن خلافة الخلفاء" ج ۱، ص ۹۷

(۸۹) "سورة الحجر" ۱۵ :۹

(۹۰) "سورة القیامة" ۷۵:۱۷

(۹۱) السیوطی، "الاتقان فی علوم القرآن" ج ۱، ص ۱۹۴ النوع العشرون فی معرفة التواتر

(۹۲) قراءۃ سبعة متواترہ جن قراء کی طرف منسوب ہے، ان کا تعارف درج ذیل ہے:

ا۔ عبداللہ بن عامر بن یزید الیحصبی الشامی المعروف بابن عامر م ۱۱۸ھ، صحابہ کرام میں سے انہیں حضرت نعمان بن بشیر اور حضرت واثلة بن اسقع کی زیارت نصیب ہوئی، آپ دمشق کے قاضی بھی رہے ہیں، آپ نے قراءۃ کا فن مغیرہ بن شعبہ مخزومی سے حاصل کیا، آپ کی قراءت کو شام میں مقبولیت حاصل ہوئی

ب۔ ابو سعد عبداللہ بن کثیر الداری المکی م ۱۲۰ھ مکہ میں قاضی رہے، کئی صحابہ کی زیارت انہیں نصیب ہوئی، آپ کی قراءت مکہ میں رواج پا گئی۔

ت۔ عاصم بن ابی النجو الکوفی الاسدی م ۱۲۷ھ، آپ حضرت علی کے بالواسطہ شاگرد تھے، کوفہ میں آپ کی قراءت مروج ہوئی، آپ کی قراءت کے راویوں میں ابوبکر شعبہ بن عیاش الکوفی، م ۱۹۳ھ، اور ابوعمر حفص بن سلیمان الاسدی زیادہ مشہور ہیں۔

ث۔ ابوعمرو زبان بن عمار العلاء التمیمی م ۱۵۴ھ، آپ نے حضرت مجاہد بن جبیر م ۱۰۴ھ اور سعید بن جبیر، م ۹۵ھ کے واسطہ سے حضرت ابن عباس اور ابی بن کعب سے روایت کی، آپ کی قراءت بصرہ میں مشہور ہوئی۔

ج۔ نافع بن عبدالرحمن بن ابی نعیم اللیثی المدنی، م ۱۶۹ھ، آپ نے ستر (۷۰) ایسے تابعین سے استفادہ کیا تھا، جو براہ راست حضرت ابی بن کعب، حضرت ابن عباس اور حضرت ابوہریرہ کے شاگرد تھے، آپ نے مدینہ میں ستر سال سے زیادہ قراءت کا درس دیا، مدینہ میں آپ کی قراءت مشہور ہوئی، آپ کی قراءت کی راویوں میں ابوموسیٰ، عیسی بن سبا المعروف قالون، م ۲۲۰ھ زیادہ مشہور ہیں۔

ح۔ ابوالحسن علی بن حمزہ کسائی النحوی، م ۱۸۹ھ، آپ لغت و قراءت دونوں کے امام ہیں، آپ کی قراءت کوفہ میں رواج پا گئی۔

ح حمزہ بن حبیب بن عمارہ الزیات التیمی، م ۱۵۶ھ، یہ عکرمہ بن ربیع التیمی کے آزاد کردہ غلام تھے، آپ نے قراءت کا فن امام اعمش سے سیکھا، کوفہ میں آپ کی قراءت مشہور ہوئی۔

(۹۳) علماء اصولیین دس قراءت کو متواترہ کہتے ہیں، ان میں سے سات قراء مذکور کے ساتھ جن تین قراء کا وہ اضافہ کرتے ہیں، ان میں جو حضرات شامل ہیں ان میں ابو محمد یعقوب بن اسحاق خضری، م ۲۰۵ھ، خلف بن ہشام بن بزار، م ۲۲۹ھ، ابو جعفر یزید بن قعقاع المدنی، م ۱۳۲ھ امام نافع کے شیخ شامل ہیں۔

(۹۴) "سورۃ المزمل" ۷۳:۲۰

(۹۵) "صحیح مسلم" ج ۱، ص ۵۶۲

(۹۶) حسامی محمد بن محمد ۶۴۳ھ الحسامی شرح نامی مکتبہ امدادیہ ملتان، ص ۱۱ چونکہ عبداللہ ابن مسعود کی قراءت میں صوم کفارہ یمین میں متتابعات کی قراءت ہے، اس لئے احناف کہتے ہیں، کہ یہ قراءت نہ تو قرآن کریم ہے نہ ہی عبداللہ ابن مسعود کا مذہب، لہٰذا اس کی حیثیت خبر کی رہ جاتی ہے، مگر خبر چونکہ مشہور ہے اور خبرِ مشہور سے کتاب اللہ پر زیادتی جائز ہے، اس لئے احناف اس کا لحاظ کرتے ہیں، یہ مسئلہ بھی متفرع ہیں، کہ قضائے رمضان کے بارے میں حضرت ابی بن کعب کی قراءت میں بے شک متتابعات کی زیادتی ہے، لیکن اسنادی لحاظ سے یہ خبرِ مشہور نہیں، بلکہ احاد ہے، لہٰذا خبرِ احاد سے قرآن کریم پر زیادتی جائز نہیں، لہٰذا قضائے رمضان میں تتابع کوئی شرط نہیں۔

(۹۷) السیوطی "الاتقان فی علوم القرآن" ج ۱، ص ۸۲، امام شافعی کا ظاہر مذہب قراءت شاذہ سے عدم احتجاج کا ہے، لیکن ابن سبکی لکھتے ہیں کہ شوافع کا صحیح مسلک یہ ہے، کہ قراءت شاذہ خبر کے درجے پر ہے، اس لئے اس سے احتجاج جائز ہے، یہی وجہ ہے کہ عبداللہ ابن مسعود کی قرأت میں فاقطعوا ایمانھا ہے، اس لئے بہت سے شوافع اس سے سارق کی قطع یمین پر احتجاج کرتے ہیں۔

(۹۸) جاحظ، ابو عثمان عمر ابن بحر "معجم الادباء" مکتبہ العربی، مصر ص ۷۴۔

(۹۹) سیوطی جلال الدین "الاتقان فی علوم القرآن" النوع الثانی والستون فی مناسبۃ لآیات والسور، ج ۲، ص ۱۳۸۔

(۱۰۰) جرجانی عبدالقاہر "دلائل الاعجاز" مکتب دار الفکر، مصر ۱۹۸۰ء ص ۳۶۵۔

(۱۰۱) ایاز احمد اصلاحی، "زبیر ثقفی اور نظم قرآن" مدرسۃ الاصلاح سرائے میر اعظم گڑھ ج ۲ شمارہ نمبر ۲۵ جولائی ۲۰۰۱ء ص ۶۲۔

(۱۰۲) البقاعی "برہان الدین ابوالحسن ابراہیم بن عمر "نظم الدرر فی تناسب الآیات و السور" مکتب اسماعیلیان، ایران، ج ۱، ص ۵۔

(۱۰۳) سیوطی جلال الدین "الاتقان فی علوم القرآن" ج ۱، ص ۱۳۸۔

(۱۰۴) اصلاحی، امین احسن "تدبر القران" فاران فاؤنڈیشن، لاہور، س، ن ج ۱ ص ۲۰۱۔

(۱۰۵) دھلوی شاہ ولی اللہ " الفوز الکبیر فی اصول التفسیر "فرید بک ڈپو ۴۲۲۔ مٹیا محل دھلی، ص ۱۱۲۔ شاہ صاحب کی عبارت ہے۔" قرآن را بروش مبوب و مفصل ساختہ نہ شدہ است تا ہر مطلبے آزاں در بابی یا در فصلے مذکور شود، بلکہ قرآن را مانند مجموعہ مکتوبات فرض کن، چنانکہ بادشاہان بر عایائے خود بحسب اقتضائے حال می نوشتند و بعد زمانے مثال دیگر و علیٰ ہذا القیاس تا آنکہ امثلہ بسیار جمع شود شخصے آن امثلہ را تدوین کند و مجموعہ مرتب سازد۔ الخ

(۱۰۶) ایضاً۔

(۱۰۷) "سورۃ البقرۃ" ۲:۲۱۵

(۱۰۸) زمخشری الامام جار اللہ محمود بن عمر م ۵۲۸ھ "الکشاف عن حقائقِ التنزیل و عیون الاقاویل فی وجوہ التاویل" مطبوعہ مکتبہ مظہری، لاہور ج ۱، ص ۲۵۸

(۱۰۹) سندھی، عبیداللہ، "شاہ ولی اللہ اور ان کا فلسفہ" محمود اکیڈمی اردو بازار لاہور، ص ۳۷۷

(۱۱۰) دہلوی، شاہ ولی اللہ "الفوز الکبیر فی اصول التفسیر" (اسباب نزول) ص ۶۸

(۱۱۱) ایضاً۔

(۱۱۲) بحوالہ سیوطی، "الاتقان فی علوم القرآن" النوع التاسع معرفۃ سبب نزول جلد ۱، ص ۳۸

(۱۱۳) سندھی عبیداللہ، "قرآنی دستورِ انقلاب"، محمود اکیڈمی اردو بازار لاہور، مطبوعہ ۱۹۹۰ء، ص ۸۹

(۱۱۴) دہلوی، شاہ ولی اللہ "الفوز الکبیر فی اصول التفسیر"، ص ۷۱

(۱۱۵) دہلوی، شاہ ولی اللہ "الفوز الکبیر فی اصول التفسیر"، ص ۷۳: شاہ صاحب کی عبارت ہے: و گاہے شبہ ظاہر الورود را دفع کردہ شود، یا سوالے قریب الفہم را جواب گفتہ آید، بقصد ایضاح کلام سابق، نہ آنکہ کسے در آں عصر سوال کردہ باشد و شبہ بہم رسانیدہ بود، بسیار است کہ صحابہ در تقریر آن مقام سوال آن فرض کنند و مطلب را در صورت جواب و سوال تقریر نمائند و اگر بنظر تحقیق تفحص نمائیم آن ہمہ یک کلام است نسق نزول بعضے بعد بعضے گنجائش ندارد یک جملہ است منتظم فک قیود آن بر قاعدہ نہ باشد، الخ

(۱۱۶) "سورۃ الِ عمران" ۳:۷ ارشاد ربانی ہے، هُوَ الَّذِيْٓ اَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتٰبَ مِنْهُ اٰيٰتٌ مُّحْكَمٰتٌ هُنَّ اُمُّ الْكِتٰبِ وَاُخَرُ مُتَشٰبِهٰتٌ ط

(۱۱۷) "سورۃ ھود" ۱۱:۱

(۱۱۸) "المنجد فی اللغۃ"، مطبوعہ دار المشرق بیروت، تحت مادہ "شبہ" ص ۳۷۲۔

(۱۱۹) "سورۃ البقرۃ" ۲:۲۵

(۱۲۰) "سورۃ الزمر" ۳۹:۲۳

(۱۲۱) سیوطی "الاتقان فی علوم القرآن" النوع الثالث والاربعون فی المحکم والمتشابہ

ج ۱، ص ۴۷۵۔

(۱۲۲) ایضاً۔

(۱۲۳) مناع القطان "مباحث فی علوم القرآن" مطبوعہ مکتبہ رشیدیہ پشاور، ص ۱۹۳

(۱۲۴) ایضاً۔

(۱۲۵) سیوطی، "الاتقان فی علوم القرآن"، "المحکم الذی یعمل بہ و المتشا بہ الذی یؤمن بہ ولا یعمل بہ" ج ۲، ص ۴۔

(۱۲۶) ایضاً۔

(۱۲۷) امام رازی، تفسیر کبیر، ج ۲، ص ۵۹۸

(۱۲۸) زرقانی عبدالعظیم "مناھل العرفان فی علوم القرآن" دارالکتب العلمیہ بیروت لبنان ج ۱، ص ۱۸۵

(۱۲۹) ایضاً

(۱۳۰) "سورۃ ھود"، ۱:۱۱

(۱۳۱) "سورۃ الزمر" ۳۹:۲۳

(۱۳۲) دہلوی، شاہ ولی اللہ "الفوز الکبیر فی اصول التفسیر"، ص ۳۷

(۱۳۳) دہلوی، شاہ ولی اللہ "حجۃ اللہ البالغہ"، ج ۱، ص ۱۷۲

(۱۳۴) بحوالہ محمد عبدہ، م ۱۳۲۳ھ "تفسیر القرآن الکریم المنار" دارالمنار مصر، الطبعۃ الثانیہ ۱۳۶۶ھ، ج ۳، ص ۱۹۰

(۱۳۵) احناف کے ہاں وجوہ بیان وخفاء کی آٹھ اقسام ہیں، ان میں سے چار اقسام دوسری چار کے مقابل ہیں، اس لئے ان کو متقابلات بھی کہتے ہیں۔ یعنی

(۱) ظاہر .... خفی،

(۲) نص .... مشکل

(۳) مفسر .... مجمل

(۴) محکم .... متشابہ،

خفاء کے حوالے سے صاحب توضیح نے یوں حصر کیا ہے: فان خفی لعارض یسمیٰ خفیًا و ان خفیٰ لنفسہ فان ادرک عقلا فمشکل او نقلاً فمجمل اولا اصلاً فمتشابہ۔

(۱۳۶) سندھی عبیداللہ "شاہ ولی اللہ کی حکمت کا اجمالی تعارف" ص ۳۵۰

(۱۳۷) بحوالہ السیوطی "الاتقان فی علوم القرآن" ج ۲ ص ۶

(۱۳۸) واضح ہو کہ عبداللہ صبیغ نامی شخص کا واقعہ خود شاہ ولی اللہ نے دارمی کے حوالہ سے اپنی کتاب "ازالۃ الخفاء"

میں نقل کیا ہے، ازالة میں مذکور شخص کو وظیفے سے محروم کرنے کا بھی ذکر ہے۔

(۱۳۹) الیسوطی ''الاتقان فی علوم القرآن'' ج ۲،ص ۷

(۱۴۰) زرکشی ''البرهان فی علوم القرآن'' مطبوعہ دار الفکر ۱۴۰۰ھ، ج ۲،ص ۴۳

(۱۴۱) بحوالہ صبحی صالح، ''مباحث علوم القرآن'' (اردو ترجمہ) علوم القرآن غلام احمد حریری، ملک سنز فیصل آباد، ص ۴۰۲

(۱۴۲) ''مسلم شرح نووی'' ج ۲،ص ۳۳۹

(۱۴۳) ابن تیمیہ، تفسیر ''سورة الاخلاص''، مطبع حسینیہ، مصر، ۱۳۲۳ھ، ص ۱۸۱

(۱۴۴) السیوطی، ''الاتقان فی علوم القرآن'' ج ۲،ص ۷۔

(۱۴۵) سندھی عبیداللہ ''شاہ ولی اللہ کی حکمت کا اجمالی تعارف''،ص ۳۵۰۔

(۱۴۶) دہلوی، شاہ ولی اللہ، ''البدور البازغة'' ص ۱۶۱۔

(۱۴۷) دہلوی، شاہ ولی اللہ ''حسن العقیدہ''، ص ۷۔ (قلمی نسخہ ذاتی کتب خانہ مقالہ نگار)

(۱۴۸) سیوطی ''الاتقان فی علوم القرآن''، ج ۱،ص ۴۹۶۔

(۱۴۹) دہلوی، شاہ ولی اللہ تاویل الاحادیث مطبوعہ اکادیمیہ شاہ ولی اللہ صدر، حیدرآباد س، ن، ص: ۹۳

(۱۵۰) دہلوی، شاہ ولی اللہ ''حجة الله البالغه'': ج ۱،ص ۶۲

(۱۵۱) دہلوی، شاہ ولی اللہ ''حجة الله البالغه'' ج ۱،ص ۶۳

(۱۵۲) دہلوی، شاہ ولی اللہ ''الخیر الکثیر''، مطبوعہ، شاہ ولی اللہ اکیڈمی، حیدرآباد ۱۹۷۴ء، ص ۱۱

(۱۵۳) دہلوی، شاہ ولی اللہ ''حسن العقیدہ''، ص ۸

(۱۵۴) دہلوی، شاہ ولی اللہ ''حجة الله البالغه''، ج ۱، ص ۱۰۳۔

(۱۵۵) دہلوی، شاہ ولی اللہ ''تاویل الاحادیث''، ص ۱۰۴

(۱۵۶) ایضاً۔

(۱۵۷) دہلوی، شاہ ولی اللہ ''حجةالله البالغه''، ج ۱،ص ۳۷

(۱۵۸) ایضاً۔

(۱۵۹) دہلوی، شاہ ولی اللہ ''الفوز الکبیر''،ص ۱۶۸

(۱۶۰) ایضاً۔

(۱۶۱) دہلوی، شاہ ولی اللہ ''الخیر الکثیر''، شاہ ولی اللہ اکیڈمی حیدرآباد، ۱۹۷۴ء، ص ۱۳۸

(۱۶۲) ایضاً۔

(۱۶۳) دہلوی، شاہ ولی اللہ ''الفوز الکبیر فی اصول التفسیر''، ص ۱۷۴

(۱۶۴) ایضاً۔

(۱۶۵) ایضاً۔

(۱۶۶) دھلوی، شاہ ولی اللہ "تاویل الاحادیث"، ص ۴۷

(۱۶۷) ایضاً

(۱۶۸) دھلوی، شاہ ولی اللہ "حجة الله البالغه" ج۱، ص۶۴

(۱۶۹) دھلوی، شاہ ولی اللہ "ازالة الخفاء عن خلافة الخلفاء"، ج ۱، ص۱۰۳

(۱۷۰) دھلوی، شاہ ولی اللہ "تاویل الاحادیث" ص۹۲

(۱۷۱) دھلوی، شاہ ولی اللہ "حجة الله البالغه" ج۱، ص۱۰

(۱۷۲) دھلوی، شاہ ولی اللہ الفوز الکبیر فی اصول التفسیر ص۵۲ (باب دہم در بیان وجوہ خفائے معانی)

(۱۷۳) دھلوی، شاہ ولی اللہ "مسلسلات" ص۶، مطبع احمدی، دھلی، ص۶

(۱۷۴) دھلوی، شاہ ولی اللہ "حجة الله البالغه" ج ۱، ص ۱۲۸

(۱۷۵) دھلوی، شاہ ولی اللہ "الفوز الکبیر فی اصول التفسیر"، ص ۳۸

(۱۷۶) دہلوی، شاہ ولی اللہ "تاویل الاحادیث"، ۱۰۴

(۱۷۷) بحوالہ پالن پوری سعید احمد شارح حجۃ اللہ البالغہ، بعنوان "رحمة الله الواسعة"، زمزم پبلشرز اردو بازار کراچی، مطبوعہ ۲۰۰۴ء ج۱، ص۵۴

(۱۷۸) پالنپوری، سعید احمد "رحمه الله الواسعه" شرح (حجة الله البالغه) زمزم پبلیشرز، کراچی ج ۵، ص۳۷۰۔

(۱۷۹) "سورة البقرة" ۲: ۱۰۶۔

(۱۸۰) ابوبکر محمد بن موسیٰ حازمی "الاعتبار فی بیان الناسخ والمنسوخ من الاثار" مکتبہ السعادہ بمصر، الطبعہ الاولیٰ، ص۲۔

(۱۸۱) ایضاً۔

(۱۸۲) دہلوی، شاہ ولی اللہ "الفوز الکبیر فی اصول التفسیر" فرید بک ڈپو (سہ زبان) مٹیا محل، دہلی مطبوعہ ۲۰۰۰ء ص۵۶۔

(۱۸۳) ایضاً۔

(۱۸۴) الجوزی، ابن القیم "اعلام الموقعین عن رب العلمین" مطبوعہ دار الفکر، بیروت لبنان، الطبعة الثانیہ ۱۳۱۷ھ ج۱، ص۱۲۔

(۱۸۵) الشاطبی ابو اسحاق ابراہیم (م ۷۹۰ھ) "الموافقات" مکتبہ التجاریہ الکبریٰ بمصر ج۴، ص۱۲۲، ۱۲۱۔

(۱۸۶) بخاری عبدالعزیز (م۷۳۰ھ) "کشف الاسرار شرح بزدوی" مطبوعہ استنبول مصر، ج۳، ص۸۷۵۔
(۱۸۷) النسفی ابوالبرکات عبداللہ المعروف بحافظ الدین النسفی (م۷۱۰ھ) "المنار" المطبعۃ الکبریٰ الامیریہ، بولاق ۱۳۱۶ھ، ج۲ص۷۹۔
(۱۸۸) الغزالی، امام ابی حامد محمد بن محمد، م۵۰۵ھ "المستصفیٰ من علم الاصول" وبذیلہ فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت، مطبوعہ منشورات الرضی، قم ایران، ۱۳۴۲ھ ص۱۲۰
(۱۸۹) الشوکانی محمد القاضی (م۱۲۵۵ھ) "ارشاد الفحول الی تحقیق الحق من علم الاصول" مطبوعہ مصطفیٰ البابی الحلبی مصر طبعہ ۱۹۳۷ء، ص۱۸۴
(۱۹۰) دھلوی، شاہ ولی اللہ "حجۃ اللہ البالغہ" ج۱، ص۱۳۹۔
(۱۹۱) دھلوی، شاہ ولی اللہ "الفوز الکبیر فی اصول التفسیر" ص۶۹۔
(۱۹۲) "سورۃ البقرۃ" ۲:۱۸۰
(۱۹۳) "سورۃ النساء" ۴:۱۱
(۱۹۴) "سورۃ الانفال" ۱۰:۶۵
(۱۹۵) "سورۃ الانفال" ۱۰:۶۶
(۱۹۶) "سورۃ الاحزاب" ۳۳:۵۲
(۱۹۷) "سورۃ الاحزاب" ۳۳:۵۰
(۱۹۸) "سورۃ المجادلۃ" ۵۸:۱۲
(۱۹۹) "سورۃ المجادلۃ" ۵۸:۱۳
(۲۰۰) "سورۃ المزمل" ۷۳:۲
(۲۰۱) "سورۃ المزمل" ۷۳:۳۰
(۲۰۲) "رازی تفسیرِ کبیر" ج۲، ص۲۶۱
(۲۰۳) سندھی عبیداللہ "امام ولی اللہ کی حکمت کا اجمالی تعارف، ماھنامہ الفرقان بریلی خصوصی نمبر، ج۷ شمارہ نمبر۹، ۱۰، ۱۱، ۱۲، ص۲۵۷۔
(۲۰۴) دہلوی، شاہ ولی اللہ "الفوز الکبیر فی اصول التفسیر" ص۲۷
(۲۰۵) دہلوی، شاہ ولی اللہ "حجۃ اللہ البالغہ" ج۱ص۱۲۲ (باب اسباب النسخ)
(۲۰۶) ایضاً۔
(۲۰۷) بیضاوی، ناصر الدین ابی سعید عبداللہ بن عمر بن الشیرازی، "انوار التنزیل واسرار تاویل" نولکشور لکھنو ۱۳۸۳ھ۔
(۲۰۸) دہلوی، شاہ ولی اللہ "حجۃ اللہ البالغہ" ج۱ص۱۲۲ (باب اسباب النسخ)

(۲۰۹) سندھی عبیداللہ "امام ولی اللہ کی حکمت کا اجمالی تعارف" ماھنامہ الفرقان بریلی خصوصی نمبر، ج ۷ شمارہ نمبر ۹، ۱۰، ۱۱، ۱۲، ص ۲۵۷۔

(۲۱۰) دہلوی، شاہ ولی اللہ "التفهيمات الالٰهية" جلد ا، ص ۷۰

(۲۱۱) دہلوی، شاہ ولی اللہ "حجة الله البالغه" ج ا، ص ۱۲۴

(۲۱۲) دہلوی، شاہ ولی اللہ "حجة الله البالغه" ج ا، ص ۹۰

(۲۱۳) ایضاً، ص ۱۲۴

(۲۱۴) "سورة الانعام" ۶:۹۱

(۲۱۵) دہلوی، شاہ ولی اللہ "التفهيمات الٰهيه"، ج ۲، ص ۳۲

(۲۱۶) دہلوی، شاہ ولی اللہ "حجة الله البالغه" ج ا، ص ۹۰

(۲۱۷) ایضاً

(۲۱۸) ایضاً

(۲۱۹) دہلوی، شاہ ولی اللہ "حجة الله البالغه"، ج ا، ص ۸۸

(۲۲۰) دہلوی، شاہ ولی اللہ "حجة الله البالغه"، ج ا، ص ۹۰

(۲۲۱) شاہ صاحب نے "حجة الله البالغه" میں متعدد مقامات پر خصوصاً ارتفاقات کے اقسام کی بحث کے ذیل میں ان عادات کا تذکرہ کیا ہے اور ساتھ یہ بھی لکھا ہے، کہ تشریع میں جن عادات کا دخل ہوتا ہے، وہ بدمعاشوں اور لفنگوں کی عادتیں نہیں ہوتیں بلکہ اسی قوم کے صلحاء کی عادتیں مراد ہیں۔

(۲۲۲) دہلوی، شاہ ولی اللہ "حجة الله البالغه" ج ا، ص ۱۱۸

(۲۲۳) دہلوی، شاہ ولی اللہ "حجة الله البالغه" ج ا، ص ۱۱۸ (باب ضرورة نسخ الاديان الخ)

(۲۲۴) ابن القیم "اعلام الموقعين عن رب العالمين"، ج ۳، ص ۷۸

(۲۲۵) سندھی عبیداللہ "شاہ ولی اللہ کی حکمت کا اجمالی تعارف"، ص ۲۵۶

(۲۲۶) ایضاً

(۲۲۷) ترمذی، ابی عیسیٰ محمد بن عیسیٰ بن سورۃ "الجامع الصحيح الترمذی"، ابواب الاحکام، باب ماجاء فی القاضی کیف یقضی، سعید کمپنی ادب منزل کراچی، المجلد اولیٰ ص ۲۴۷۔

(۲۲۸) "سورة يونس"، ۱۰:۶۸

(۲۲۹) "سورة يونس"، ۱۰:۵۹

(۲۳۰) آمدی، سیف الدین ابوالحسن علی، م ۶۳۱ھ، "احكام فی اصول الاحكام" مطبوعہ محمد علی صبیح بمصر ۱۹۸۰ء، ج ا، ص ۲۴۱

(۲۳۱)ابن منظور"لسان العرب"قاہرہ،ادارۃ المعارف،ج۲، ص ۷۹۶،(تحت مادہ حدث)

(۲۳۲ عسقلانی،ابن حجر،"تدریب الراوی فی شرح البخاری" ج ۲، ص ۳۸

(۲۳۳) بیان کردہ اقسام حدیث کی تعریفات درج ذیل ہیں:

موضوع : وضع کردہ اور گھڑی ہوئی حدیث کو کہتے ہیں،اصطلاحی طور پر وہ مضمون جس کی بصورت حدیث حضورﷺ کی طرف جھوٹی نسبت کی جائے۔

غریب: غریب کا لغوی معنیٰ پردیسی کے ہیں،جس کے معنی واضح اور مانوس نہ ہو،اصطلاحی طور پر متنِ حدیث میں آنے والا وہ لفظ جس کے معنی قلتِ استعمال کی وجہ سے واضح نہ ہو۔

مقلوب: مقلوب یعنی پلٹا ہوا،یہ وہ حدیث ہے جس کے الفاظ میں تقدیم وتاخیر کے ذریعے ردوبدل کردیا جائے،اس کی دو قسمیں ہیں،(۱) مقلوب السند (۲) مقلوب المتن۔

شاذ: شاذ کا مطلب سب سے الگ تھلگ ہے،اصطلاحی طور پر یہ وہ حدیث ہے جسے کوئی مقبول راوی ایسے راوی کے خلاف روایت کرے جو مرتبے میں اس سے فائق ہو۔

مرسل :لغۃً اس کا معنیٰ چھوڑا ہوا ہے،اصطلاحی طور پر عن المحدثین وہ حدیث ہے جس کی سند کے آخری حصے سے تابعی کے بعد کا راوی ذکر نہ کیا جائے ،بالفاظ دیگر جب تابعی صحابی کا واسطہ چھوڑ جائے۔

منقطع: یعنی کٹا ہوا،اصطلاحی طور پر یہ وہ حدیث ہے جس کی سند کے درمیان ایک یا دو یا دو سے زائد راوی ساقط ہوں،بشرطیکہ دو یا دو سے زیادہ راویوں کا سقوط پے در پے نہ ہو۔

معضل: بمعنیٰ مشکل وصعب، اصطلاحی طور پر اس سے مراد وہ حدیث ہے جس کی سند سے دو یا زائد راوی، یکے بعد دیگرے ساقط ہوں۔

(۲۳۴)محمود الطحان، "تیسیر مصطلح الحدیث" مکتبہ ادارۃ القرآن لسبیلہ کراچی، ۱۹۹۰، ص ۴۸

(۲۳۵) پالن پوری سعید احمد، "رحمۃ اللہ الواسعۃ فی شرح حجۃ اللہ البالغہ" ج ۳، ۱۰۱

(۲۳۶) ایضاً

(۲۳۷)"سورۃ النساء "۴:۱۰۵

(۲۳۸) قرطبی محمد بن احمد الانصاری"الجامع لاحکام القرآن" دار الکتب العلمیہ لبنان،طبع ثالثہ ۱۹۸۸ء ، المجلد الثالث، ص ۲۴۱۔

(۲۳۹)"سورۃ الاعراف "۷:۱۵۷

(۲۴۰)سندھی،عبید اللہ، "شاہ ولی اللہ کی حکمت کا اجمالی تعارف" ص ۲۶۴

(۲۴۱) ایضاً۔

(۲۴۲) دھلوی،شاہ ولی اللہ "ازالۃ الخفاء عن خلافۃ الخلفاء " ج ۱،ص ۲۰۳

(۲۴۳) دھلوی،شاہ ولی اللہ "ازالۃ الخفاء عن خلافۃ الخلفاء " ج ۱،ص ۱۰۶

(۲۴۴) دہلوی، شاہ ولی اللہ "الخیر الکثیر" مطبوعہ: شاہ ولی اللہ اکیڈمی حیدرآباد، س ن، ص ۲۸۔

(۲۴۵) الشوکانی محمد القاضی م ۱۲۵۵ھ، "ارشاد الفحول الی تحقیق الحق من علم الاصول" مطبعہ مصطفیٰ البابی الحلبی مصر ۱۹۳۷ء، ص ۳۳

(۲۴۶) ایضاً۔

(۲۴۷) دہلوی، شاہ ولی اللہ "حجۃ اللہ البالغہ"، ج ۱، ص ۱۲۰

(۲۴۸) "سورۃ الحشر"، ۵۹:۷

(۲۴۹) دہلوی، شاہ ولی اللہ "حجۃ اللہ البالغہ"، ج ۱، ص ۳، مقدمہ

(۲۵۰) دہلوی، شاہ ولی اللہ "قرۃ العینین فی تفضیل الشیخین" مکتبہ مجتبائی، دہلی ۱۳۱۰ھ، ص ۲۱۳

(۲۵۱) دہلوی، شاہ ولی اللہ "حجۃ اللہ البالغہ" ج ۱، ص ۱۳۲

(۲۵۲) شافعی محمد ادریس، "کتاب الرسالۃ" مکتبۃ التراث العربیۃ بمصر اس لحاظ سے قابلِ مطالعہ ہے۔

(۲۵۳) طحان دکتور محمود "تیسیر مصطلح الحدیث" ادارۃ القرآن کراچی ۱۹۷۰، ص ۱۴ تا ۱۷

(۲۵۴) عبد العلی "فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت"، منشورات الرضی قم، ایران، الجزالثانی ص، ۱۷۸

(۲۵۵) ملاجیون، حافظ شیخ احمد ابی سعید بن عبید اللہ، م ۱۱۳۰ھ "شرح نور الانوار علی المنار" دارالکتب العلمیہ بیروت لبنان الجزءالثانی ص ۴

(۲۵۶) ایضاً

(۲۵۷) طحان دکتور محمود "تیسیر مصطلح الحدیث"، ادارۃ القرآن کراچی ۱۹۷۰، ص ۲۵

(۲۵۸) دھلوی، شاہ ولی اللہ "مکتو بات کلمات طیبات"، مکتبہ مجتبائی دھلی س ن ص ۱۷۶

(۲۵۹) ملاجیون، حافظ شیخ احمد ابی سعید بن عبید اللہ، م ۱۱۳۰ھ "شرح نور الانوار علی المنار" دارالکتب العلمیہ بیروت لبنان الجزءالثانی ص ۴

(۲۶۰) دھلوی، شاہ ولی اللہ "ازالۃ الخفاء عن خلافۃ الخلفاء" ج ۱، ص ۱۴۹

(۲۶۱) دہلوی، شاہ ولی اللہ "حجۃ اللہ البالغہ"، ج ۱، ص ۱۴۹۔

(۲۶۲) دہلوی، شاہ ولی اللہ "قرۃ العینین فی تفضیل الشیخین" مکتبہ مجتبائی، دہلی ۱۳۱۰ھ، ص ۲۴۳

(۲۶۳) دہلوی، شاہ ولی اللہ "حجۃ اللہ البالغہ" ج ۱، ص ۱۳۱ باب کیفیۃ تلقی الامۃ الشرع من النبی

(۲۶۴) ایضاً۔

(۲۶۵) دہلوی، شاہ ولی اللہ "حجۃ اللہ البالغہ" ج ۱، ص ۱۳۱

(۲۶۶) ایضاً۔

(۲۶۷) دہلوی، شاہ ولی اللہ "التفہیمات الہیہ"، ج، ص ۲۱

(۲۶۸) البزدوی فخر الدین 'اصول البزدوی و کشف الاسرار عن اصول فخر الاسلام' دار

الکتب العلمیۃ بیروت، س ن، ص ۱۵۳ محمود نسفی، "التوضیح و التلویح" مکتبہ امدادیہ ملتان، ج ۲، ص ۱۵

(۲۶۹) دہلوی، شاہ ولی اللہ "التفہیمات الٰھیہ"، ج ۱، ص ۲۰۹

(۲۷۰) "المنجد فی اللغۃ"، مطبوعہ دار المشرق، بیروت تحت مادہ "احد" ص ۴

(۲۷۱) ملاجیون "شرح نور الانوار علی المنار" ج ۲، ص ۳۲۔ واضح ہو کہ حدیثِ مقبول حدیث مردود کے مقابلے میں کہا جاتا ہے یہ وہ حدیث ہے جس پر عمل واجب ہو، جبکہ حدیث مردود موجب عمل نہیں ہوتا، حدیث مردود میں طعن کے مواقع ہوتے ہیں، محدثین کے ہاں باقاعدہ وجوہ طعن المتعلقہ بالعدالۃ او بالضبط، "الحدیث المردود بسبب الطعن فی الراوی" کے عنوان سے پائی جاتی ہے۔ محدثین نے خصوصاً اور فقہاء نے عموماً طعن کے وجوہ کے حامل راویوں کی احادیث کو متعدد نام دیئے ہیں، اگر راوی پر جھوٹ کا اعتراض ہے تو وہ حدیث موضوع ہے، اگر طعن سے ثقہ کی مخالفت ثابت ہے تو وہ حدیث شاذ ہوگی، اور اگر راوی اکثر غلطیاں اور غفلت برتتا ہے، تو اس خبر کو منکر کا نام دیا جاتا ہے، امام بزدوی نے اپنی کتاب میں باقاعدہ "الخبر المطعون الذی ردہ السلف" کے عنوان سے ایک باب قائم کیا ہے، اس کا خلاصہ یہ ہے کہ خبرِ مطعون میں یا تو راوی خود اعتراض کرے یا غیر راوی طعن کرے، پہلی صورت میں جبکہ راوی اعتراض کرے، اس کی چار شکلیں ہیں، یعنی (۱) راوی اپنی روایت کے خلاف عمل کرے۔ (۲) راوی اپنی روایت سے صریحاً انکار کرے (۳) راوی عام حدیث کو خاص کرے یا تاویل کرے۔ دوسری شکل میں جبکہ روایت پر غیر راوی اعتراض کرے اس کی دو شکلیں ہیں، (۱) اعتراض صحابی کی طرف سے وارد ہو، (۲) اعتراض ائمہ حدیث کی طرف سے ہو۔ پھر اعتراض مبہم اور اعتراض مفسر کی ذیلی تقسیموں کے ساتھ علماء اصولیین غیر معتبر اعتراضات کی تفصیل اپنی کتب میں قلمبند کیے ہیں۔

(۲۷۲) دہلوی، شاہ ولی اللہ "حجۃ اللہ البالغہ" ج ۱، ص ۱۳۱

(۲۷۳) عبد العلی "فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت"، منشورات الرضی قم، ایران، الجزالثانی، ص ۱۷۸، (متنِ کتاب کی عبارت ہے، ان کان الراوی من المجتہدین کالخلفاء الاربعۃ والعبادلۃ الثلاثۃ ای عبد اللہ بن عباس، عبد اللہ بن عمر، عبد اللہ بن مسعود وغیرہم قدم الخبر وان کان من الرواۃ کابی ہریرۃ و انس بن مالک فلا یترک الخبر الا عند انسداد باب الرائی کحدیث المصراۃ، لہٰذا عبادلہ ثلاثہ سے مراد تین جلیل القدر فقہی بصیرت کے حامل صحابہ کی شخصیات مراد ہیں، یعنی عبد اللہ ابن مسعود، عبد اللہ بن عباس، اور عبد اللہ بن عمرؓ۔

(۲۷۴) بیہقی امام حافظ ابی بکر م ۴۵۸ھ، "کتاب الاسماء والصفات للامام بیہقی" طبع دار احیاء التراث العربی، بیروت دمشق ۱۳۵۸ھ، ج ۲، ص ۲۷۳

(۲۷۵) آمدی، سیف الدین ابو الحسن علی، م ۶۳۱ھ "احکام فی اصول الاحکام" مطبوعہ محمد علی صبیح، مصر،

۱۳۴۷ھ،
(۲۷۶)''الصحیح البخاری''. ج۲ص۲۸۸۔(باب ان شآء ردّ المصراة)
(۲۷۷)ترمذی، ابی عیسیٰ محمد بن عیسیٰ بن سورة '' الجامع الترمذی'' ،ج۲،ص۸۰(من اشتری شاة فهو بالخیار ثلاثة ایام فان ردها ردمعها صاعاً من تمرٍ لا سمراً)
(۲۷۸)البزدوی فخر الدین،''اصول البزدوی وکشف الاسرار عن اصول فخر الاسلام'' دار الکتب العلمیة بیروت، س ن، ص۱۵۳
(۲۷۹)دہلوی، شاہ ولی اللہ ''حجة الله البالغه'' ج ۱، ص۱۱۱
(۲۸۰)ایضاً۔
(۲۸۱) ایضاً۔
(۲۸۲)ایضاً۔
(۲۸۳)ابن الہمام، کمال الدین محمد، م۸۶۱ھ،''التحریر فی اصول الفقه'' مصطفیٰ البابی، حلبی مصر ۱۳۵۱ھ ، ص۳۶۹
(۲۸۴)البیضاوی ناصر الدین عبداللہ بن عمر م۶۸۵'' منهاج الاصول الی علم الاصول'' بر حاشیہ ''التقریر'' مکتبہ السعادہ دہلی، ج۲،ص۴۷
(۲۸۵)دہلوی، شاہ ولی اللہ ''حجة الله البالغه'' ج۱، ص۳۸
(۲۸۶)عبد العلی، بحر العلوم لکھنوی، ''فواتح الرحموت فی شرح مسلم الثبوت'' (بحث التعارض) دار احیاء التراث العربی، بیروت ج۲، ص۱۸۹
(۲۸۷)''الصحیح المسلم'' ،ج۲،ص۳۶
(۲۸۸)''الصحیح البخاری'' ج۲،ص۸۵۰۔
(۲۸۹)ترمذی ابو عیسیٰ محمد بن عیسیٰ '' الجامع الترمذی'' ج۱،ص۸۰
(۲۹۰)دہلوی، شاہ ولی اللہ 'المسویٰ والمصفیٰ'، شروح مؤطا امام مالک قدیمی کتب خانہ ۲۰۰۱ء ص۲۹۔
(۲۹۱) دہلوی، شاہ ولی اللہ ''حجة الله البالغه'' ج۱،ص۱۳۹
(۲۹۲)عبد العلی بحر العلوم لکھنوی، ''فواتح الرحموت فی شرح مسلم الثبوت'' (بحث التعارض) دار احیاء التراث العربی، بیروت ج۲۔
(۲۹۳)دہلوی، شاہ ولی اللہ ''حجة الله البالغه'' ج۱، ص۱۳۹!
(۲۹۴)الغزالی ''المستصفیٰ من علم الاصول'' ج ۲، ص۳۹۷
(۲۹۵)دہلوی، شاہ ولی اللہ ''قرة العینین فی تفضیل الشیخین'' مکتبہ مجتبائی، دہلی ۱۳۱۰ھ، ص۱۸۶

(۲۹۶)دہلوی، شاہ ولی اللہ "حجۃالله البالغہ" ج ۱، ص ۱۶۰

(۲۹۷)"سورۃ الحشر" ۵۹:۷

(۲۹۸)دھلوی، شاہ ولی اللہ "حجۃالله البالغہ"، ج۱، ص ۱۲۸

(۲۹۹)دھلوی، شاہ ولی اللہ "حجۃالله البالغہ" ج۱،ص۱۲۸(باب بیان اقسام النبیؐ واضح ہو کہ شاہ صاحب نے اوپر جس حدیث "إنما انا بشر الخ" کا حوالہ دیا ہے وہ مشکوٰۃ المصابیح میں باب الاعتصام بالکتاب میں مندرج ہے۔

(۳۰۰)ایضاً۔

(۳۰۱) دہلوی، شاہ ولی اللہ "حجۃالله البالغہ"، ج۱، ص۹۳

(۳۰۲)دھلوی، شاہ ولی اللہ "ازالۃ الخفاء عن خلافۃ الخلفاء" ج ۲، ص ۱۴۱:

(۳۰۳)دہلوی، شاہ ولی اللہ "حجۃ اللہ البالغہ"، ج۱،ص۱۳۱۔باب کیفیۃ تلقی الأمۃ الشرع من النبی)۔

(۳۰۴) ایضاً۔

(۳۰۵)دھلوی، شاہ ولی اللہ "الخیر الکثیر" (عربی)مطبوعہ شاہ ولی اللہ اکیڈمی حیدرآباد،ص۱۲

(۳۰۶)ایضاً۔

(۳۰۷)عثمانی، ظفر احمد تھانوی، "ابو حنیفہ و اصحابہ المحدثون" مقدمۃ اعلاء السنن، مکتبہ دار القرآن والعلوم الاسلامیۃ کراچی، مطبوعہ ۱۴۱۴ھ، ص۱۹، عبارت یہ ہے: فهذه كلها احاديث وان لم يقل فيها الامام قال رسول الله ﷺ لشدة تحريه و توقيه...... ومن تفطن هذه النكتة ايقن بكون الامام مكثراً من الاحاديث وانه قد جمع منه مالم يجمعه احد من المحدثين لانهؓ تكلم على جميع ابواب الاحكام باباً باباً و فصلها و شرّحها بما لا مزيد عليه.

(۳۰۸)مگر یہ واضح ہو کہ یہاں رخصتِ اسقاط مراد نہیں، جیسے سفر میں قصر کرنا، بلکہ رخصت تیسیر ہے کہ اصل پر عمل جائز بلکہ اولیٰ ہے۔

(۳۰۹)شوکانی "ارشاد الفحول الی تحقیق الحق من علم الاصول"، ص۲۸۳

(۳۱۰)دہلوی، شاہ ولی اللہ "شرح تراجم ابوابِ بخاری"، ص۲۷

(۳۱۱) سندھی عبیداللہ "امام ولی اللہ کی حکمت کا اجمالی تعارف"، ص۲۶۹۔

(۳۱۲)دھلوی، شاہ ولی اللہ "حجۃ اللہ البالغہ" ج۱،ص۱۳۳۔

(۳۱۳)ایضاً

(۳۱۴)دھلوی، شاہ ولی اللہ "حجۃ اللہ البالغہ" ج۱،ص۱۳۳۔

(۳۱۵)شاہ عبدالعزیز "عجالۃ النافعہ" مکتبہ مجتبائی دھلی، ص۳۰

(۳۱۶)دھلوی، شاہ ولی اللہ "حجۃ اللہ البالغہ" ج۱،ص۱۳۳۔

(۳۱۷) سعید احمد پالن پوری "رحمة الله الواسعة"، ج ۲، ص ۴۸۶

(۳۱۸) سندھی عبید اللہ، "شاہ ولی الله کی حکمت کا اجمالی تعارف"، ص ۲۷۴۔

(۳۱۹) شاہ ولی اللہ، "مسوّی، مصفے" شرح موطأ امام مالکؒ، مطبوعہ میر محمد کتب خانہ، آرام باغ کراچی ۲۰۰۰ء ج ۱، ص ۱۱

(۳۲۰) شرف الدین ڈاکٹر حسن عبد اللہ "ترجمه الامام مالکؒ" مطبوعہ میر محمد کتب خانہ، آرام باغ کراچی، ۲۰۰۰ء، ص ۳۱۔ فاضل مصنف کی عبارت جو امام مالکؒ کی سوانح و عادات پر مشتمل ہے، درج ذیل ہے۔
"ولد مالک الامام بالمدينة بين سنتي ۹۳ هجرى و ۹۷ هجرى اذ لم تخلص الروايات الى تحديد دقيق لتاريخ و كان شديد البياض، يميل الى الشعره، عظيم الهامة ،طويل القامة، اضلعُ الراس لا يغير ہ شيبه ويكثر من حلق شاربه ،نشأ مالک فی كنف عائلة نقية تقية عامرة بالعلم والايمان فجده ابن عامر كان من كبار اهل علم فى عصره، ويكفيه من زاد المعرفة والايمان وميراث الادب والهدايه ان اباهُ كان خادماً لرسول الله ﷺ..... قضٰى الاما م مالک معظم حياته با لمدينه و كان من عبادالله الصالحين بعيدا عن الملوک والامراء وبتوجيه من امه انصرف الى دراسة الفقة وبرع فى الحديث الخ

(۳۲۱) السیوطی، جلال الدین م ۹۱۱ھ "اسعاف المبطا برجال المؤطا" مطبوعہ، مع مقدمہ المسوّیٰ المطبوعہ میر محمد کتب خانہ آرام باغ کراچی، ص ۱۔

(۳۲۲) شاہ ولی اللہ "تسهيل الدرايه" مقدمه المسوىٰ (المصفىٰ) مطبوعہ، میر محمد کتب خانہ آرام باغ کراچی، ص ۴۲۔ امام کی عبارت یہ ہے۔ لا يوخذ من سفيه ولا يوخذ من صاحب هوىٰ يدعو الناس الى هواه ولا من كذاب يكذب فى احاديث الناس ولا من شيخ له فضل ذو صلاح ذو عبادة اذا كان لا يعرف ما يحدث.

(۳۲۳) شاہ ولی اللہ "تسهيل الدراية المؤطا" مقدمہ المسوّیٰ، مطبوعہ میر محمد کتب خانہ آرام باغ کراچی ص ۴۸۔
فقہاء تابعین سبعہ کے ان اسماء کے علاوہ ابو سلمہ عبد الرحمٰن بن عوف کا نام بھی شامل کیا جاتا ہے۔ یہ وہ حضرات تھے جو صحابہ کے بعد تمام فتاویٰ، مسائل اور مقدمات وقضایا انہی کے فیصلے سے طے تھے، ان کی مجلس اجتماعی یعنی جہاں یہ ساتوں مل کر بیٹھتے تھے، تو یہ اس عہد کی سب سے بڑی عدالت العالیہ (Supereme Court) تھی، فقہ مدینہ انہی فقہاء سبعہ کی علمی مجلس کے نتائج بحث ہیں۔

(۳۲۴) شاہ ولی اللہ "تسهيل الدراية المؤطا" المقدمہ المسوّیٰ مطبوعہ میر محمد کتب خانہ آرام باغ کراچی ص ۴۸

(۳۲۵) شاہ ولی اللہ "حجة الله البالغه" فاران اکیڈمی۔ لاہور، ج ۱ ص ۱۳۳۔

(۳۲۶) ایضاً

(۳۲۷) عراقی، زین الدین ابوالفضل عبدالرحیم بن الحسینی" التقید والایضاح "المکتبہ السلفیہ، المدینہ المنورہ ص ۴
(۳۲۸) بحوالہ سیوطی، جلال الدین عبدالرحمٰن بن ابی بکر "تدریب الراوی فی شرح تقریب النووی" میر محمد کتب خانہ، کراچی، ص ۲۰۲۔
(۳۲۹) حازمی الامام ابوبکر "تعلیقات علی شروط الائمہ الخمس" اصح المطابع، کراچی۔ س ن، ص ۴۵۔
(۳۳۰) شاہ ولی اللہ، المسوّی، المصفےٰ، شرح مؤطا امام مالکؒ، مطبوعہ میر محمد کتب خانہ، آرام باغ کراچی ۲۰۰۰ء ج ۱، ص ۱۱
(۳۳۱) نووی ابوبکر زکریا محی الدین بن شرف "المجموع فی شرح مهذب" ادارہ الطباعۃ المنیر یہ، مصر، ج ۴ ص ۴۷۲۔
(۳۳۲) شاہ عبدالعزیز "عجالة النافعه" مکتبہ مجتبائی دھلی، ص ۳۰۔
(۳۳۳) ابوزہرہ محمد "الندوة العالميه للاسلاميات" مطبوعہ جامعہ پنجاب ۱۳۷۹ھ، ص ۱۰۹، ابوزہرہ کا بیان۔
فالوسيلة الوحيدة الى ان تؤسس اسلوباً جديداً للاجتهاد هو اجتهاد الجماعة بدلا من اجتهاد الفردي
(۳۳۴) "سورۃ یونس" ۱۰:۱۷
(۳۵۳) مالک بن انس بن مالک الاصحی م ۱۷۹ھ "مؤطا امام مالک" مترجم وتعلیق وحیدالزمان، حذیفہ اکیڈمی، الفضل مارکیٹ لاہور ص ۱۹۶ (کتاب الصیام)
(۳۳۶) البیضاوی ناصر الدین عبداللہ بن عمر م ۶۸۵ "منهاج الاصول الى علم الاصول" برحاشیہ "التقریر" مکتبہ السعادہ دہلی ج ۲ ص ۴۷
(۳۳۷) عبدالعلی "فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت"، منشورات الرضی قم، ایران، الجزء الثانی، ص، ۱۷۸
(۳۳۸) دہلوی، شاہ ولی اللہ "قرة العينين فى تفضيل الشيخين" مکتبہ مجتبائی، دہلی ۱۳۱۰ھ، ص ۲۵۱
(۳۳۹) دہلوی، شاہ ولی اللہ "ازالة الخفاء عن خلافة الخلفاء" ج ۲، ص ۲۶
(۳۴۰) ایضاً۔
(۳۴۱) دہلوی، شاہ ولی اللہ "قرة العينين فى تفضيل الشيخين" مکتبہ مجتبائی، دہلی ۱۳۱۰ھ، ص ۲۵۱
(۳۴۲) ایضاً۔
(۳۴۳) ایضاً۔
(۳۴۴) ایضاً۔
(۳۴۵) دہلوی، شاہ ولی اللہ "ازالة الخفاء عن خلافة الخلفاء" ج ۱، ص ۱۲
(۳۴۶) "سورۃ نساء" ۴:۱۱۵

(۳۴۷) رشید رضا مصری" تفسیر المنار" ج۵،ص۴۰۴

(۳۴۸) قرطبی محمد بن احمد الانصاری "الجامع لاحکام القرآن" دارالکتب العلمیہ لبنان، طبع ثالثہ ۱۹۸۸ء، المجلد الثالث، ص ۲۴۱

(۳۴۹) "سورۃ نساء" ۴: ۱۱۵

(۳۵۰) "سورۃ التوبہ" ۹: ۱۱۹

(۳۵۱) رازی "تفسیر کبیر" ج۴،ص ۵۱۳

(۳۵۲) "سورۃ البقرۃ" ۲: ۱۴۳

(۳۵۳) "سورۃ آل عمران" ۳: ۱۱۰

(۳۵۴) جصاص، "احکام القرآن" ج۲،ص ۳۵

(۳۵۵) "سورۃ آل عمران" ۳: ۱۰۳

(۳۵۶) آمدی، سیف الدین ابوالحسن علی، م ۶۳۱ھ "احکام فی اصول الاحکام" مطبوعہ محمد علی صبیح، مصر، ۱۳۴۷ج ۱ص ۱۰۹

(۳۵۷) قرطبی ابی عبداللہ محمد بن احمد الانصاری م ۶۷۱ھ" الجامع لاحکام القرآن" دارالکتب العلمیہ طبعہ لبنان۔ج ۱ص ۳۰۹

(۳۵۸) ابن ماجہ، مکتبہ مجیدیہ ملتان، ج۲،ص ۴۱۶

(۳۵۹) الترمذی، ابوعیسیٰ محمد بن عیسیٰ بن سورہ م ۲۷۹ھ "السنن التر مذی" ج ۱،۲، ایچ ایم سعید، کراچی ج ۲ص ۱۱

(۳۶۰) بخاری، الامام ابوعبداللہ محمد بن اسماعیل بن ابراہیم، م ۲۵۶ھ "الصحیح البخاری" ج ۱،۲مطبوعہ ایچ ایم سعید کراچی، ۱۹۷۵ء

(۳۶۱) سجستانی ابوداود، شیخ سلیمان بن الاشعث السجستانی ازدی م ۲۷۵ھ 'سنن ابی داود' میر محمد کتب خانہ، آرام باغ کراچی ۱۹۸۰ء، ج۲،ص ۸۱۔

(۳۶۲) ایضاً۔

(۳۶۳) صبحی محمصانی "فلسفۃ التشریع الاسلامی" نے عبداللہ ابن مسعود کا قول فرمایا ہے۔

(۳۶۴) الغزالی الامام ابوحامد محمد بن محمد، م ۵۰۵ھ 'المستصفیٰ من علم الاصول" ج ۱ص ۱۷۶

(۳۶۵) دھلوی، شاہ ولی اللہ "التفہیمات الالٰھیہ" ج ۱ص ۳۱۱۸ :

(۳۶۶) دھلوی، شاہ ولی اللہ "ازالۃ الخفاء عن خلافۃ الخلفاء" ج ۱ص ۱۱۷

(۳۶۷) ایضاً۔

(۳۶۸) نجیم مصری، امام زین العابدین "بحر الرائق شرح کنز الدقائق" مطبوعہ دارالکتب العربی

الکبری، مصر، س ن، ج ۲، ص ۲۶۵۔

(۳۶۹) الشوکانی، محمد بن علی بن محمد م ۱۲۵۰ھ "ارشاد الفحول الی تحقیق الحق من علم الاصول" مطبوعہ مصطفیٰ البابی الحلبی، مصر ۱۳۲۷ھ ص ۸۸۔

(۳۷۰) ایضاً۔

(۳۷۱) دہلوی، شاہ ولی اللہ "عقد الجید فی احکام الاجتهاد و التقلید" ص ۴۔

(۳۷۲) ایضاً۔

(۳۷۳) دہلوی، شاہ ولی اللہ "عقد الجید فی احکام الاجتهاد و التقلید" ص ۴۔

(۳۷۴) ایضاً۔

(۳۷۵) ایضاً۔

(۳۷۶) البخاری، ابوعبداللہ محمد بن اسماعیل، م ۲۵۶ھ "الجامع الصحیح" مکتبہ مجیدیہ ملتان، ج ۲، ص ۱۰۷۸، "کتاب الاعتصام بالقرآن و السنة"

(۳۷۷) آمدی، سیف الدین ابوالحسن علی (م ۶۳۱ھ) "احکام فی اصولِ الاحکام" مطبوعہ دار الکتب العلمیہ بیروت لبنان، ج ۱، ص ۸۲،

(۳۷۸) عبدالعلی "فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت"، منشورات الرضی قم، ایران، ص ۲۰

(۳۷۹) "موسوعة" ج ۳، ص ۱۰۰، فقہ و اصولِ فقہ کے میدان میں موسوعہ دراصل حکومت مصر کی ایک وقیع ترین علمی کاوش ہے، یہ ایک دوائر معارف ہے جس کا مکمل نام "موسوعة الفقه الاسلامی" ہے، حکومتِ مصر کی شائع کردہ اور مرتب کردہ ہے۔

(۳۸۰) "موسوعة الفقه الاسلامی"، ج ۳، ص ۱۰۰

(۳۸۱) الغزالی، امام ابی حامد، محمد بن محمد، م ۵۰۵ھ "المستصفیٰ من علم الاصول"، ج ۱، ص ۲۱۵

(۳۸۲) "موسوعة الفقه الاسلامی"، ج ۳، ص ۱۰۰

(۳۸۳) ایضاً۔

(۳۸۴) ایضاً۔

(۳۸۵) ایضاً۔

(۳۸۶) دھلوی، شاہ ولی اللہ "حجة الله البالغه"، ج ۱، ص ۱۳۰

(۳۸۷) دہلوی، شاہ ولی اللہ "قرة العینین فی تفضیل الشیخین" مکتبہ مجتبائی، دہلی، ۱۳۱۰ھ، ص ۱۴۸

(۳۸۸) ایضاً۔

(۳۸۹) البزدوی، فخر الدین، "اصول البزدوی و کشف الاسرار عن اصول فخر الاسلام" دار الکتب العلمیہ، بیروت، س ن، ص ۱۵۵

(۳۹۰)ایضاً۔
(۳۹۱) ابوزہرہ، "امام ابو حنیفه و اصحابه" مطبوعہ المنار مصر، ص ۴۳۔
(۳۹۲) آمدی، سیف الدین ابوالحسن علی "احکام فی اصول الاحکام" ج ۱، ص ۳۶۶
(۳۹۳) دہلوی، شاہ ولی اللہ "ازالۃ الخفاء عن خلافۃ الخلفاء" ج ۲، ص ۲۶
(۳۹۴)ایضاً۔
(۳۹۵)ایضاً۔
(۳۹۶)ابن کثیر حافظ عماد الدین ابوالفداء "البدایه و النهایه" ج ۲ ص ۲۵۰۔
(۳۹۷)الموفق بن احمد المکی، م ۵۶۸ھ "مناقب الامام ابی حنیفه" الناشر دار الکتب العربی بیروت لبنان ج ۱ ص ۸۰
(۳۹۸)علامہ اقبال "تشکیل جدید الٰھیات اسلامیة" مطبوعہ بزم اقبال، کلب روڈ لاہور، ص ۲۶۸
(۳۹۹)تقی امینی "فقه اسلامی کا تاریخی پس منظر" کی دار الکتب اردو بازار، لاہور، ص ۲۷
(۴۰۰) علامہ اقبال "تشکیل جدید الٰھیات اسلامیة" مطبوعہ بزم اقبال، کلب روڈ لاہور، ص ۲۶۸
(۴۰۱) ایضاً۔
(۴۰۲) اسلامی انسائیکلو پیڈیا، ج ۱ (اجماع)
(۴۰۳) "المنجد فی اللغه" ج ۱، ص ۶۶۵ مطبوعہ دار المشرق بیروت تحت مادہ، ق ی س۔
(۴۰۴) عبد العلی "فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت" منشورات الرضی قم، ایران، ص ۲۰
(۴۰۵)صدر الشریعہ عبد اللہ المسعود الدین، م ۷۴۷ھ "تنقیح و شرح التوضیح" مطبوعہ محمد علی الصبیح مصر، ص ۲۴۵
(۴۰۶) دھلوی، شاہ ولی اللہ "حجة الله البالغه" ج ۱، ص ۱۲۱
(۴۰۷)ایضاً۔
(۴۰۸)الشافعی احمد ادریس امام، "کتاب الرساله" مصطفیٰ البابی الحلبی مصر، الطبعۃ الاولی ۱۹۴۰ء، ص ۵۰۷
(۴۰۹) عبد العلی "فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت" منشورات الرضی قم، ایران، ص
(۴۱۰) دھلوی، شاہ ولی اللہ "قرة العینین فی تفضیل الشیخین" ص ۴۰
(۴۱۱) ایضاً۔
(۴۱۲) دھلوی، شاہ ولی اللہ "قرة العینین فی تفضیل الشیخین" ص ۲۴۹
(۴۱۳)ایضاً۔
(۴۱۴)الشافعی محمد ادریس امام، "کتاب الرساله" مصطفیٰ البابی الحلبی مصر، الطبعۃ الاولی ۱۹۴۰ء، امام شافعی استحسان کے قائل نہیں ان کا لکھنا ہے 'من استحسن فقد شرع' اس طرح وہ لکھتے ہیں 'الاستحسان

تلذذ"، اسی طرح ان کا یہ بھی لکھنا ہے "القول بالاستحسان باطل"۔

(۴۱۵) ترمذی ابی عیسیٰ محمد بن عیسیٰ بن سورہ "الجامع الترمذی" ابواب الاحکام، "باب ما جاء فی القاضی کیف یقضی"، سعید کمپنی کراچی ج ۱ ص ۲۴۷، واضح ہو کہ مذکورہ حدیث میں لفظ قیاس کی بجائے اجتہد برائی کا لفظ کہا گیا ہے، یہاں رائے سے مراد خالص رائے اور نری عقلی بنیادوں پر فیصلہ کرنا ہرگز مراد نہیں، جو کسی اصل پر مبنی نہ ہو بلکہ وہ رائے مراد ہے، جو کسی اصل اور دلیل پر مبنی ہو، اس طور پر رائے اور قیاس میں فرق باقی نہیں رہتا اس کی مزید تفصیل رائے اور قیاس کے درمیان فرق کے ضمن میں بیان کر دی گئی ہے۔

(۴۱۶) "سورۃ الحشر" ۵۹:۲

(۴۱۷) الصدر الشریعہ عبداللہ المسعو دالدین، م ۷۴۷ھ "تنقیح و شرح التوضیح" مطبوعہ محمد علی الصبیح مصر، ص ۵۴

(۴۱۸) الغزالی "منهاج الاصول" مکتبہ التراث العربی بمصر، ص ۲۵۔

(۴۱۹) ایضاً۔

(۴۲۰) ایضاً۔

(۴۲۱) ایضاً۔

(۴۲۲) ایضاً۔

(۴۲۳) دھلوی، شاہ ولی اللہ حجة الله البالغه ج ۱، ص ۱۴۷ مبحث فی سبب اختلاف المذاهب الفقهاء

(۴۲۴) ایضاً۔

(۴۲۵) ایضاً۔

(۴۲۶) ایضاً، ج ۱، ص ۱۴۷

(۴۲۷) ایضاً، ج ۱، ص ۱۳۰

(۴۲۸) دہلوی، شاہ ولی اللہ "قرة العینین فی تفضیل الشیخین" مکتبہ مجتبائی، دہلی ۱۳۱۰ھ، ص ۱۴۸

(۴۲۹) دھلوی، شاہ ولی اللہ "حجة الله البالغه"، ج ۲، ص ۱۲۱

(۴۳۰) ایضاً، ج ۱، ص ۱۴۷

(۴۳۱) ایضاً، ج ۲، ص ۱۲۱

(۴۳۲) ایضاً، ج ۱، ص ۲ (مقدمہ)

(۴۳۳) ایضاً، ج ۱، ص ۱۴۷ "مبحث فی سبب اختلاف المذاهب الفقهاء"

(۴۳۴) سعید احمد دہلوی "رحمة الله الواسعه"، ج ۲، ص ۱۳۶

(۴۳۵) ایضاً۔

(۴۳۶) دھلوی، شاہ ولی اللہ "حجة الله البالغه"، ج ۱، ص ۹۳۔

(۴۳۷) سعید احمد دہلوی "رحمة الله الواسعه"، ج ۲، ص ۱۳۶ "باب اسرار الحکم والعلة"

(۴۳۸)عبدالعلی "فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت"، منشورات الرضی قم، ایران، الجز الثانی ص ۲۴۶
(۴۳۹)عبدالعزیز بن احمد "غایة التحقیق" شرح حسامی (القسم الثانی قیاس) مکتبہ امدادیہ ملتان، ص ۶۰
(۴۴۰) ابن الہمام، جمال الدین محمد، م ۸۶۱ھ، "التحریر فی اصول الفقه" مصطفیٰ البابی الحلبی بمصر، ص ۴۳۱
(۴۴۱) سعید احمد دہلوی "رحمة الله الواسعه"، ج ۲، ص ۱۳۶
(۴۴۲) دہلوی، شاہ ولی اللہ "مصفیٰ شرح مؤطا" ج ۱، ص ۱۹
(۴۴۳)دھلوی، شاہ ولی اللہ "حجة الله البالغه" ج ۱، ص ۶۳
(۴۴۴)ایضاً۔
(۴۴۵)سعید احمد دہلوی "رحمة الله الواسعه"، ج ۲، ص ۱۳۶
(۴۴۶)الشاشی، نظام الدین، "اصول الشاشی"، مکتبہ امدادیہ ملتان، ص ۴۰
(۴۴۷)دھلوی، شاہ ولی اللہ "حجة الله البالغه" ج ۱، ص ۶۱
(۴۴۸)ایضاً۔
(۴۴۹)دھلوی "القول الجمیل" مدینہ پبلشنگ کمپنی کراچی، ص ۱۹، شاہ صاحب کا بیان ہے: ان الله اجریٰ سنة ان یثبت الامور الخفیة المضمرة فی النفوس بافعال و اقوال ظاهرة ینصبها مقامها کما ان التصدیق بالله ورسوله والیوم الاخر خفی فاقیم الاقرار مقامه و کما انّ رضی المتعاقدین ببذل الثمن والمبیع امرخفی مضمر فاقیم الایجاب والقبول مقامه۔
(۴۵۰)دھلوی، شاہ ولی اللہ "حجة الله البالغه" ج ۱، ص ۶۰
(۴۵۱) "شرح المجلة" المرتبہ سلیم رستم باز اللبنانی من اعضاء شوری الدولة العثمانیة، مکتبہ حبیبیہ، کانسی روڈ کوئٹہ المادة: ۱۵
(۴۵۲)العینی بدر الدین، "عمدة القاری شرح صحیح البخاری" مکتبہ منیری مصر، ۱۳۴۸ھ، ج ۱۴، ص ۱۰۴
(۴۵۳)عبدالعلی "فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت"، ج ۲، ص ۲۷۷
(۴۵۴)ایضاً۔
(۴۵۵)دھلوی، شاہ ولی اللہ "حجة الله البالغه"، ج ۱، ص ۶۰
(۴۵۶)عبدالعلی "فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت"، ج ۲، ص ۲۸۳ نیز شرح مؤطا ج ۱، ص ۱۹
(۴۵۷) آمدی، سیف الدین ابوالحسن علی، "احکام فی اصول الاحکام" ج ۳، ص ۱۸
(۴۵۸)دھلوی، شاہ ولی اللہ "حجة الله البالغه"، ج ۱، ص ۱۳۰
(۴۵۹)ایضاً۔
(۴۶۰)عبدالعلی "فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت"، ج ۲، ص ۲۸۸ (الضرب الاول الصریح وذالک ان یرد فیه لفظ التعلیل کقوله لکذا، لعلة کذا، لاجل کذا یا اذن لفظ 'کی' سے

علت بیان کی جائے، جیسے "کی لا یکون دولة بین الاغنیاء منکم"(الحشر، آیہ۵۹:۷) الاجل' یا 'من اجل' سے علت بیان کی جائے، جیسے رسول اللہ نے ارشاد فرمایا: "انما جعل الاستیذان لاجل البصر' یا من اجل ذالک کتبنا علی بنی اسرائیل (سورة المائدہ ۵:۳۲، یا جیسے حدیث میں ہے، "کنت نهیتکم عن اذخار لحوم الاضاحی لاجل الدافة.'اذن ' سے علت بیان کی جائے، جیسے رسول اللہ نے دحیہ کلبیؓ کے جواب میں فرمایا تھا: اذن یکفی همک ویغفر ذنبک حرف 'لام' سے علت بیان کی جائے، جیسے قرآن حکیم میں ہے: لتخرج الناس من الظلمات الی النور (ابراهیم ۱۴: ۱)حرف 'باء' سے علت بیان کی جاتی ہے، جیسے: فبما رحمة من الله لنت لهم (آل عمران ۳:۱۵۹) حرف 'ف' سے علت بیان کی جاتی ہے، حدیث شہداء میں ہے: زملوهم بکلومهم و دماء هم فانهم یحشرون.

(۴۶۱) واضح ہو کہ فواتح الرحموت میں طرقِ تفہیم کے حوالے سے سیر حاصل بحث کی گئی ہے، ملاحظہ ہوں فواتح الرحموت ج ۲ ص ۲۸۸

(۴۶۲) آمدی، سیف الدین ابوالحسن علی، "احکام فی اصول الاحکام" ج ۳، ص ۳۹، نیز "توضیح تلویح" ج ۱، ص ۹۶

(۴۶۳) الصدر الشریعه عبید الله المسعود الدین، م ۷۴۷ھ تنقیح و شرح التوضیع، مطبوعه محمد علی الصبیح مصر ج ۱، ص ۹۶

(۴۶۴) دہلوی، شاہ ولی اللہ "حجة الله البالغه"، ج ۱، ص ۱۳۷ (باب کیفیة فهم المعانی الشرعیة من الکتاب والسنة)

(۴۶۵) سعید احمد دہلوی "رحمة الله الواسعه" ج ۲، ص ۵۰۷

(۴۶۶) شوکانی، محمد القاضی، م ۱۲۵۵ھ "ارشاد الفحول الی تحقیق الحق من علم الاصول" مطبع مصطفیٰ البابی الحلبی، مصر ۱۲۳۷ھ۔

(۴۶۷) ایضاً۔

(۴۶۸) دہلوی، شاہ ولی اللہ "حجة الله البالغه"، ج ۱، ص ۱۳۷ (باب کیفیة فهم المعانی الشرعیة من الکتاب والسنة)

(۴۶۹) عبد العلی " فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت "، ج ۲، ص ۹۸

(۴۷۰) دہلوی، شاہ ولی اللہ "مصفیٰ شرح مؤطا "ج ۱، ص ۳۵۰

(۴۷۱) آمدی، سیف الدین ابوالحسن علی، "احکام فی اصول الاحکام" ج ۳، ص ۴۸

(۴۷۲) دہلوی، شاہ ولی اللہ "مصفیٰ شرح مؤطا "ج ۱، ص ۳۵۰

(۴۷۳) دہلوی، شاہ ولی اللہ "عقد الجید فی احکام الاجتهاد و التقلید" ص ۳

(۴۷۴)الغزالی "المستصفیٰ من علم الاصول" ج۲،ص۲۲۹
(۴۷۵)شاطبی ابواسحاق"الموافقات" ج۴ص۱۴۸۔
(۴۷۶)ابن القیم الجوزی" اعلام الموقعین رب العلمین"مطبوعہ دارالکتب المصر ،ج ص۵۴۔
(۴۷۷)دہلوی،شاہ ولی اللہ " شرح تراجم ابواب البخاری" "مطبوعہ دارالعلوم دیوبند"ص۴۲
(۴۷۸)ایضاً۔
(۴۷۹)" المنجد فی اللغۃ" ج اتحت مادہ،حسن۔
(۴۸۰)شیبانی ابی عبداللہ محمد بن الحسن م۱۸۹ھ،"کتابُ اصل" المعروف بالمبسوط لا مام محمد" مطبوعہ ادارۃ الاسلامیہ کراچی،ج۵ص۱۲۱

یہ کتاب امام ربانی محمد بن حسن شیبانی کی یادگار تصنیف ہے،امام محمد نے اسی کتاب کو سب سے پہلے لکھا، پھر جامع صغیر، پھر جامع کبیر، زیادات، پھر سیر صغیر، اور آخر میں سیر کبیر تصنیف کی، انہی چھ کتب کو حنفی زبان میں "ظاہر الروایات" کہتے ہیں، امام محمد بن حسن صاحب فقہ، ذہین، ذکی الطبع، سلیم القلب، بڑے محدث ومفسر تھے، ان کی وفات ۱۸۹ھ میں ہوئی۔امام محمد نے امام حنیفہ سے تحصیل کی، اور قاضی ابویوسف سے بھی پڑھا، بعد میں موطاء امام مالک پڑھنے کے لئے امام مالک کے پاس مدینۃ المنورہ چلے گئے، اوران سے اخذ علم کیا، حنفی فقہ کی اشاعت کا سہرا امام محمد کے سر جاتا ہے، امام مالک کی علمی جلالت کا اندازہ اس بات سے لگایا سکتا ہے، کہ امام شافعی امام محمد کے شاگرد ہیں، امام محمد کی کتب کی تعداد نوسوننانوے بیان کی جاتی ہے،بعض نے مذکورہ ظاہر الروایۃ میں سیر صغیر کی جگہ مبسوط کو شمار کیا ہے، مبسوط وہ کتاب ہے جو امام شافعی نے از بریاد کی تھی۔

(۴۸۱) شافعی ا،م محمد ادریس م۲۰۴ھ،"کتاب الام" مکتبۃ الکبریٰ الامیریہ بولاق ،مصر،س،ن،ص۲۷۲۔
(۴۸۲)ایضاً۔
(۴۸۳)دہلوی،شاہ ولی اللہ " حجۃ اللہ البالغہ" ج، اص۱۲۱۔
(۴۸۴)ایضاً۔
(۴۸۵)ایضاً۔
(۴۸۶)دہلوی،شاہ ولی اللہ "الفوز الکبیر فی اصول التفسیر "ص۹۲۔(فارسی متن)
(۴۸۷)آمدی"احکام فی اصول الاحکام"
(۴۸۸)بحوالہ عبدالوہاب خلاف"مصادر التشریع فی ما لا نص فیہ" دارالعلم لاہور،ص۸۱۔
(۴۸۹)تفتازانی" حاشیہ عضدیہ " ج۲ص۲۸۹۔
(۴۹۰)بحوالہ شاطبی" الموافقات" ج اص۳۱۔
(۴۹۱)الغزالی"المستصفیٰ من علم الاصول" ج۲ص۲۴۷۔

(۴۹۲) قرافی شہاب الدین احمد "تنقیح الاصول " ص۲۰۵۔

(۴۹۳) دہلوی، شاہ ولی اللہ " حجة الله البا لغه" ج ا ص ۱۲۷۔

(۴۹۴) "مسند احمد " مکتبہ المعارف مصر ج ۲، ص ۲۱۱ میں یہ مرفوع حدیث کی حیثیت سے پیش کی گئی ہے، مگر واقعہ یہ ہے کہ یہ عبداللہ ابن عباسؓ کا قول ہے۔

(۴۹۵) دہلوی، شاہ ولی اللہ "حجة الله البا لغه" ج ا ص ۱۲۲۔

اشاریہ آیات

آیات	آیات نمبر	صفحہ نمبر
سورۃ البقرہ: ۲		
وَ اُتُوا بِهٖ مُتَشَابِهًا وَ لَهُمْ فِيهَآ اَزْوَاجٌ	۲۵:۲	۲۸۸
مَا نَنْسَخْ مِنْ اٰيَةٍ اَوْ نُنْسِهَا نَاْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَآ اَوْ مِثْلِهَا اَلَمْ تَعْلَمْ	۱۰۶:۲	۲۵۱
وَ كَذٰلِكَ جَعَلْنٰكُمْ اُمَّةً وَّسَطًا لِّتَكُوْنُوْا شُهَدَآءَ عَلَى النَّاسِ	۱۴۳:۲	۳۵۱
اِنَّا لِلّٰهِ وَ اِنَّآ اِلَيْهِ رٰجِعُوْنَ	۱۵۶:۲	۶۴، ۵۰
كُتِبَ عَلَيْكُمْ اِذَا حَضَرَ اَحَدَكُمُ الْمَوْتُ	۱۸۰:۲	۲۵۷
يَسْئَلُوْنَكَ مَاذَا يُنْفِقُوْنَ قُلْ مَآ اَنْفَقْتُمْ مِّنْ خَيْرٍ فَلِلْوَالِدَيْنِ	۲۱۵:۲	۲۲۱
وَ مَنْ يُّؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ اُوْتِيَ خَيْرًا كَثِيْرًا	۲۶۹:۲	۱۶۵
سورۃ آل عمران: ۳		
هُوَ الَّذِيْٓ اَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتٰبَ مِنْهُ اٰيٰتٌ مُّحْكَمٰتٌ	۷:۳	۴۳۹
وَ مَا يَعْلَمُ تَاْوِيْلَهٗٓ اِلَّا اللّٰهُ	۷:۳	۳۳۲
وَ الرّٰسِخُوْنَ فِي الْعِلْمِ يَقُوْلُوْنَ	۷:۳	۳۳۲
وَ يُعَلِّمُهُ الْكِتٰبَ وَ الْحِكْمَةَ وَ التَّوْرٰةَ وَ الْاِنْجِيْلَ	۴۸:۳	۴۳۱
وَ اعْتَصِمُوْا بِحَبْلِ اللّٰهِ جَمِيْعًا وَّ لَا تَفَرَّقُوْا وَ اذْكُرُوْا نِعْمَتَ اللّٰهِ عَلَيْكُمْ	۱۰۳:۳	۳۵۲
كُنْتُمْ خَيْرَ اُمَّةٍ اُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَاْمُرُوْنَ بِالْمَعْرُوْفِ وَ تَنْهَوْنَ	۱۱۰:۳	۳۵۲
سورۃ النساء: ٤		
يُوْصِيْكُمُ اللّٰهُ فِيْٓ اَوْلَادِكُمْ	۱۱:۴	۳۵۲
يٰٓاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْٓا اَطِيْعُوا اللّٰهَ وَ اَطِيْعُوا الرَّسُوْلَ	۵۹:۴	۳۵۰
مَنْ يُّطِعِ الرَّسُوْلَ فَقَدْ اَطَاعَ اللّٰهَ	۸۰:۴	۲۸۴
وَ لَوْ رَدُّوْهُ اِلَى الرَّسُوْلِ وَ اِلٰٓى اُولِي الْاَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ	۸۳:۴	۳۵۰

اِنَّآ اَنْزَلْنَآ اِلَیْکَ الْکِتٰبَ بِالْحَقِّ لِتَحْکُمَ بَیْنَ النَّاسِ	۴:۱۰۵	۲۸۱
وَ اَنْزَلَ اللّٰہُ عَلَیْکَ الْکِتٰبَ وَ الْحِکْمَۃَ وَ عَلَّمَکَ	۴:۱۱۳	۳۵۰
وَ مَنْ یُّشَاقِقِ الرَّسُوْلَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَیَّنَ لَہُ الْھُدٰی	۴:۱۱۵	۳۵۰
سورۃ المائدہ: ۵		
لِکُلٍّ جَعَلْنَا مِنْکُمْ شِرْعَۃً وَّ مِنْھَاجًا	۵:۴۸	۱۵۶
سورۃ الانعام: ۶		
فَبِھُدٰھُمُ اقْتَدِہْ	۶:۹۱	۲۶۸
سورۃ الاعراف: ۷		
وَیُحِلُّ لَھُمُ الطَّیِّبٰتِ وَیُحَرِّمُ عَلَیْھِمُ الْخَبٰٓئِثَ	۷:۱۵۷	۲۸۱
سورۃ الانفال: ۸		
اِنْ یَّکُنْ مِّنْکُمْ عِشْرُوْنَ صٰبِرُوْنَ یَغْلِبُوْا مِائَتَیْنِ	۸:۶۵	۲۵۷
سورۃ توبہ: ۹		
یٰٓاَیُّھَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوا اتَّقُوا اللّٰہَ وَ کُوْنُوْا مَعَ الصّٰدِقِیْنَ	۹:۱۱۹	۳۵۱
فَلَوْ لَا نَفَرَ مِنْ کُلِّ فِرْقَۃٍ مِّنْھُمْ طَآئِفَۃٌ لِّیَتَفَقَّھُوْا	۹:۱۲۲	۱۷۱
سورۃ یونس: ۱۰		
قُلْ آٰللّٰہُ اَذِنَ لَکُمْ اَمْ عَلَی اللّٰہِ تَفْتَرُوْنَ	۱۰:۵۹	۲۷۸
اَتَقُوْلُوْنَ عَلَی اللّٰہِ مَا لَا تَعْلَمُوْنَ	۱۰:۶۸	۲۷۸
سورۃ ھود: ۱۱		
کِتٰبٌ اُحْکِمَتْ اٰیٰتُہٗ ثُمَّ فُصِّلَتْ	۱۱:۱	۲۳۰
سورۃ یوسف: ۱۲		
اِنِ الْحُکْمُ اِلَّا لِلّٰہِ	۱۲:۶۷	۲۳۰
وَ فَوْقَ کُلِّ ذِیْ عِلْمٍ عَلِیْمٌ	۱۲:۷۶	۱۲
سورۃ ابراھیم: ۱۴		
اَلَمْ تَرَ کَیْفَ ضَرَبَ اللّٰہُ مَثَلًا کَلِمَۃً طَیِّبَۃً کَشَجَرَۃٍ طَیِّبَۃٍ	۱۴:۲۴	۱۶۰
سورۃ الحجر: ۱۵		
اِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّکْرَ وَ اِنَّا لَہٗ لَحٰفِظُوْنَ	9:15	۲۱۱

سورة النحل: ١٦		
وَ نَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتٰبَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ وَّ هُدًى وَّ رَحْمَةً	۸۹:۱۶	۲۰۳
سورة الحج: ٢٢		
لِيَشْهَدُوْا مَنَافِعَ لَهُمْ	۲۸:۲۲	۸۰
سورة الاحزاب: ٣٣		
يٰاَيُّهَا النَّبِيُّ اِنَّآ اَحْلَلْنَا لَكَ اَزْوَاجَكَ الّٰتِيْٓ اٰتَيْتَ اُجُوْرَهُنَّ	۵۰:۳۳	۲۵۷
لَايَحِلُّ لَكَ النِّسَآءُ مِنْۢ بَعْدُ	۵۲:۳۳	۲۵۷
سورة الزمر: ٣٩		
اَللّٰهُ نَزَّلَ اَحْسَنَ الْحَدِيْثِ كِتٰبًا مُّتَشَابِهًا	۲۳:۳۹	۲۳۰
سورة حم السجد: ٤١		
سَنُرِيْهِمْ اٰيٰتِنَا فِي الْاٰفَاقِ وَفِيْٓ اَنْفُسِهِمْ حَتّٰى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ	۵۳:۴۱	۱۲۵
سورة ق: ٥٠		
مَا يُبَدَّلُ الْقَوْلُ لَدَيَّ وَمَآ اَنَا بِظَلَّامٍ لِّلْعَبِيْدِ	۲۹:۵۰	۲۸۰
سورة الرحمن: ٥٥		
سَنَفْرُغُ لَكُمْ اَيُّهَا الثَّقَلٰنِ	۳۱:۵۵	۲۳۶
سورة المجادلة: ٥٨		
يٰاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْٓا اِذَا نَاجَيْتُمُ الرَّسُوْلَ فَقَدِّمُوْا بَيْنَ يَدَيْ	۱۲:۵۸	۲۵۷
ءَاَشْفَقْتُمْ اَنْ تُقَدِّمُوْا بَيْنَ يَدَيْ نَجْوٰكُمْ صَدَقٰتٍ	۱۳:۵۸	۲۵۸
سورة الحشر: ٥٩		
فَاعْتَبِرُوْا يٰٓاُولِي الْاَبْصَارِ	۲:۵۹	۳۷۸
وَمَآ اٰتٰكُمُ الرَّسُوْلُ فَخُذُوْهُ وَمَا نَهٰكُمْ	۷:۵۹	۳۱۴،۲،۸۴
سورة المزمل: ٧٣		
قُمِ الَّيْلَ اِلَّا قَلِيْلًا	۲:۷۳	۲۵۸
اِنَّ رَبَّكَ يَعْلَمُ اَنَّكَ تَقُوْمُ اَدْنٰى مِنْ ثُلُثَيِ الَّيْلِ	۲۰:۷۳	۲۱۲
فَاقْرَءُوْا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْاٰنِ	۲۰:۷۳	۲۱۲
سورة القيامة: ٧٥		
اِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهٗ وَقُرْاٰنَهٗ	۱۷:۷۵	۲۱۱

اشاریہ احادیث

ان االله یبعث لھذہٖ الا مۃ علی راس کل ماۂ ۃ سنۃ من یجدد لھا دینھا	۱۰۳
بما تقض یا معاذُ؟قال اقضی بکتاب الله فان لم تجد فقال فبسنۃ رسول الله	۳۷۸، ۱۷۲
انزل القرآن علی اربعۃ اوجہ حلال و حرام لا یسع احداً جھالتہ یعرفہ العرب	۲۳۳
قال رسول الله ان الله خلق الفر س فاجر اھا فعرقت فخلق نفسہ منھا	۳۰۱
قال رسول اللہؐ من اشتری غنماً مصراۃ رضی امسکھا وان سخطھا	۳۰۲
فرّ من المجذوم کما تفر من الاسد	۳۰۸
انما انا بشر اذا امرتکم بشيءٍ من دینکم فخذو بہ واذا امرتکم بشيءٍ	۳۱۶
صلو ا کما رایتمونی اصلی ،	۳۱۸
(من کذب علی متعمد ا)"فلیتبنوا مقعدہ من النار "	۲۲۳
افضل الاعمال الصلوۃ لا ول وقتھا	۳۳۲
ابردو اباالظھر فانہ اعظم اللاجر	۳۳۲
عن ابن عمرؓ انی کان یقول لا یصوم الا من اجمع الصیام قبل الفجر	۳۴۵
لن تجمع امتی علی الضلالۃ	۳۵۴
ید الله علی الجماعۃ ومن شذ شذ فی النار	۳۵۳
لا تزال طائفہ من امتی قائمۃ بامر الله وھم ظاھرون علی الناس	۳۵۳،۳۵۹
من فارق الجماعۃ شبراً فقد خلع ربقۃ الاسلام من عنقہ	۳۵۳
علیکم بسنتی وسنۃ الخلفاء الراشدین	۳۵۳
ماراٰہ المسلمون حسناً فھو عنداللہ حسن	۳۵۳،۴۲۳
وقول علیہ السلام لا تجتمع امتی علی الضلالۃ	۳۵۳
اعرف الاشباہ والنظائر وقیس الامور برائک	۳۷۹
ایاکم واصحاب الرائی فانھم اعداء السن اعیتھم الاحادیث ان یحفظوھا	۳۸۰
"اعیتھم الاحادیث ان یحفوظھا فقالو ابالراء ی"	۳۸۰
یذھب علماء کم وصلحا کم ویتخذ الناس روس جھالا یقیسون الامور برائھم	۳۸۱
سمعت رسول اللہؐ یسئل عن اشتراء التمر بالر طب فقال رسول اللهؐ	۴۰۵

مصادر ومراجع

۱:۔ القرآن الحکیم

۲:۔آمدی،سیف الدین ابوالحسن علی م۶۳۱ھ ''اَلاِحکام فی اُصول الا حکام'' مطبوعہ دارالکتب العلمیہ بیروت لبنان،س،ن۔

۳:۔امین احمد مصری،م۱۴۰۶ھ ''فجر الاسلام'' مکتبہ النھضۃ المصریہ،طبع ثانیہ ۱۹۷۰ء۔

۴:۔اسماعیل شہید مولانا ''صراط مستقیم ''مطبوعہ کتب خانہ مظہری کلکتہ، ۱۲۶۵ھ۔

۵:۔اسماعیل شہید مولانا ''عبقات ''مترجم مولانا مناظر احسن گیلانی، ادارہ اسلامیات لاہور ،س،ن۔

۶:۔اقبال علامہ ڈاکٹر م۱۹۳۸ء ''اسرار خودی ''مطبوعہ اقبال اکیڈمی لاہور، ۲۰۰۳ء

۷:۔بخاری،الامام ابوعبداللہ محمد بن اسماعیل بن ابراہیم، م۲۵۶ھ'' الصحیح البخاری'' ج۱،۲ مطبوعہ ایچ ایم سعید کراچی،۱۹۷۵ء۔

۸:۔ البزدوی،شیخ الاسلام فخر الدین م۴۲۸ھ'' اصول البزدوی وکشف الاسرار عن اصول فخر الاسلام ''دارالکتب العلمیہ ،بیروت،س۔ن،

۹:۔ بسمل بدایونی''کنز التاریخ ''تاریخ بدایون بار اول''احمدی کتب خانہ دہلی،س،ن۔

۱۰:۔ بہاری ملامحب اللہ ابن عبدالشکور ''مسلم الثبوت '' مطبوعہ کتب خانہ مجیدیہ،ملتان، طبع،۱۹۹۰ء۔

۱۱:۔ البیرونی ابوریحان م۱۰۴۸ء ''کتاب الھند''مترجم ای سی ذخاؤ لندن ۱۸۸۷ء،۱۲:۔

بیضاوی، ناصرالدین ابوسعید عبداللہ بن عمر شیرازی الشافعی م ۶۷۱ھ " انوار التنزیل واسرار لتاویل،، مطبوعہ، نولکشور لکھنو، ۱۳۸۳ء۔

۱۳:۔ بیہقی، امام حافظ ابوبکر احمد بن حسین بن علی م ۴۵۸ھ '' کتاب الا سماءِ والصفات ''، مطبع انوار احمد، الہ آباد، ۱۳۱۳ھ۔

۱۴:۔ پالن پوری سعید احمد '' رحمة الله الواسعه مبسوط شرح حجة الله البالغه" مکمل ۵ جلد، مطبوعہ زم زم پبلشرز کراچی ۲۰۰۴ء۔

۱۵:۔ الترمذی، ابوعیسیٰ محمد بن عیسیٰ بن سورہ م ۲۷۹ھ " السنن التر مذی "ج،۱، ۲ ایچ ایم سعید، کراچی ۲۰۰۰ء۔

۱۶:۔ ترھتی محمد حسن،'' الیانع الجنی فی اساىند الشيخ عبدالغنی ، حاشيه كشف الاستار عن رجال معانی الاثار ''، مطبوعہ دیوبند، ۱۳۴۹ء

۱۷:۔ تھانوی مولانا اشرف علی م ۱۹۴۳ء '' التکشف عن مهمات التصوف ''، مبطع قاسمی دیوبند ۱۳۲۷ء۔

۱۸:۔ ابن تیمیہ شیخ الاسلام ابوالعباس، تقی الدین احمد بن عبدالحلیم م ۷۲۸ھ "الصوفيا والفقراء ''، منشورات المکتبہ اسلامی دمشق ۱۹۶۴ء۔

۱۹:۔ ابن تیمیہ "العبودیہ" المنشورات المکتبہ الاسلامی دمشق، س،ن۔

۲۰:۔ " " " مجموعه فتاویٰ شيخ الاسلام ،، مطبوعہ، دارالعربیہ، بیروت، طبعِ اول۔

۲۱:۔ جامی نورالدین مولانا عبدالرحمٰن م ۸۹۸ھ '' لوائح جامی ''، مبطوعہ منشی نولکشور لکھنو ۱۳۲۰ء۔

۲۲:۔ " " " نفحات الانس" مکی دارالکتب لاہور، ۲۰۰۰ء۔

۲۳:۔ جصاص، ابوبکر احمد بن علی الرازی م ۳۷۰ھ '' احکام القرآن " مطبوعہ دارالفکر بیروت، س،ن۔

۲۴:۔جلبانی،غلام حسین"شاہ ولی اللہ کی تعلیمات"،دارالکتاب عزیز مارکیٹ اُردو بازار لاہور۔ اشاعت اول ۱۹۹۹ء۔

۲۵:۔جیلی،سعیدعبدالکریم بن ابراہیم"الانسان الکامل"مترجم فضل میران نفیس اکیڈمی کراچی، ۱۹۸۰ء۔

۲۶:۔ الحازمی،الحافظ ابی بکر محمد بن موسیٰ " کتاب الاعتبار فی الناسخ و المنسوخ من الاثار " مطبوعہ السعادہ بمصر۔

۲۷:۔ ابن حجر عسقلانی شہاب الدین ابوالفضل احمد بن علی،م ۸۵۲ء"فتح الباری شرح بخاری"الطبعۃ الاولی،دارالفکر مصر۔

۲۸:۔ ابن حزم،ابومحمد علی بن احمد بن سعید الاندلسی،م ۴۵۶ھ ،" المحلیٰ" مطبعہ دارالفکر بمصر،س،ن۔

۲۹:۔حسامی،محمد بن محمد م ۱۳۴۳ھ"الحسامی شرحہ "نامی" مکتبہ امدادیہ ملتان، ۱۴۱۲ھ۔

۳۰:۔ حضری،محمد بن عفیفی بک م ۱۳۴۵ء"اصول الفقہ" مکتبۃ التجاریہ،الکبریٰ بمصر،طبع ثالث ۱۹۸۰ء۔

۳۱:۔ حمیداللہ ڈاکٹر م ۲۰۰۲ء "امام ابو حنیفہؒ کی تدوینِ قانونِ اسلامی" مطبوعہ اردو اکیڈمی کراچی، ۱۹۸۳ء۔

۳۲:۔ ابن خلدون،عبدالرحمٰن بن محمد بن ابوبکر الحضرمی المغربی م ۸۰۷ھ "مقدمہ ابن خلدون" دارالکتب العلمیہ ،بیروت ۱۹۷۸ء۔

۳۳:۔ خواجہ عبدالرشید، کرنل:۔"معارف النفس" مجلس اخوان الصفاء کراچی ۱۹۸۰ء۔

۳۴:۔ ابوداود،شیخ سلیمان بن الاشعث البحستانی ازدی م ۲۷۵ھ" سنن ابی داود" میر محمد کتب خانہ،آرام باغ کراچی،طبع ۲۰۰۰ء۔

۳۵:۔ دوائر معارف اسلامی دانش گاہ لاہور،

۳۶:۔ دھلوی،رحیم بخش " حیاتِ ولی " مکتبہ سلفیہ،لاہور،طبع ۱۹۵۵ء۔

۳۷:۔ دھلوی شاہ ولی اللہ مولود ۱۱۱۴ھ م ۱۱۷۶ھ " الا ر شا د الیٰ مھمات علم الا سنا د "سجاد پبلشرز لاہور پہلا ایڈیشن ۱۹۸۰ء۔

۳۸:۔ دھلوی" ازا لۃ الخفاء عن خلا فت الخلفا ء " " مترجم،مطبوعہ میر محمد کتب خانہ آرام باغ کراچی، ۲۰۰۰ء۔

۳۹:۔ دھلوی"الطاف القدس فی معرفہ لطائف النفس"مترجم صوفی عبدالحمید سواتی ادارہ نشر و اشاعت نصرۃ العلوم گوجرانوالہ۔

۴۰:۔ دھلوی"اطیب النغم فی مد ح سید العر ب و العجم" عربی متن بمع اُردو مترجم یوسف لدھیانوی،مکتبہ لدھیانوی کراچی۔

۴۱:۔ دھلوی"الانتباہ فی سلاسل اولیاءِ اللہ"،مطبوعہ احمدی،دہلی ۱۳۱۱ھ۔

۴۲:۔ دھلوی" الا نصا ف فی بیا ن سبب الا ختلا ف" مطبع بیت الاوقاف بحکومۃ البنجاب،لاہور ۱۹۷۰ء۔

۴۳:۔ دھلوی"انفاس العارفین" المطبوعہ مجتبائی دہلی ۱۳۳۵ھ مترجم محمد ایوب قادری لاہور۔

۴۴:۔ دھلوی"البدو ر البا زغہ" طابع مجلسِ علمی ڈابھیل، ۱۹۵۰ء۔

۴۵:۔ دھلوی"تاویل الاحادیث فی رموز قصص الانبیاء"مطبوعہ شاہ ولی اللہ اکیڈمی، حیدرآباد صدر ۱۹۷۰ء۔

۴۶:۔ دھلوی"تراجم ابواب الصحیح البخاری" دائرہ المعارف،حیدرآباد ۱۹۴۹ء۔

۴۷:۔ دھلوی"تسھیل الدرایہ الموطا" مطبوعہ میر محمد کتب خانہ،آرام باغ کراچی

۴۸:۔ دھلوی"التفھیمات الالٰھیہ"ج ۱،۲،محشی، غلام مصطفیٰ قاسمی،شاہ ولی اللہ اکیڈمی،حیدر آباد سندھ ۱۹۷۰ء۔

۴۹:۔ دھلوی"حجۃ اللہ البالغۃ" فاران اکیڈمی اُردو بازار،لاہور ۱۹۷۰ء۔

۵۰:۔ دھلوی"حسن العقیدہ"قلمی نسخہ ذاتی کتب خانہ۔

۵۱:۔ دھلوی"الخیر الکثیر"مطبوعہ مکتبہ حقانیہ اکوڑہ خٹک ۱۹۸۰ء۔

۵۲:۔ دھلوی"الدر الثمین فی مبشرات النبی الامین" مکتبہ مجتبائی دھلی،س،ن۔
۵۳:۔ دھلوی"سرورا لمخزون فی سیر الامین المامون" فارسی ابن سید الناس کے رسالہ نورالعین کا ترجمہ مطبوعہ محمدی ٹونک ۱۲۷۱ھ۔
۵۴:۔ دھلوی"سطعات" مترجم ادرہ ثقافت اسلامیہ کلب روڈ لاہور۔
۵۵:۔ دھلوی"عقد الجید فی الاحکام الاجتھادو التقلید" مطبوعہ مجتبائی دہلی ۱۳۴۴ھ۔
۵۶:۔ دھلوی"فتح الرحمان فی ترجمة القران" مطبوعہ ہاشمی مرٹھ ۱۲۸۵ھ۔
۵۷:۔ دھلوی"الفوز الکبیر فی اصول التفسیر مع فتح الخبیر" فارسی/عربی/اُردو مطبوعہ فرید بک ڈپو دہلی ۱۹۸۰ء
۵۸:۔ دھلوی"فیوض الحرمین" مطبوعہ مجتبائی دہلی ۱۹۷۴ءھ۔
۵۹:۔ دھلوی"قرة العنین فی تفضیل الشیخین" مطبوعہ مجتبائی دہلی ۱۳۱۰ھ۔
۶۰:۔ دھلوی"القو ل الجمیل فی بیان سواء السبیل" عربی متن ومترجم خرم علی بلھوری، سنگ میل پبلیشر لاہور ۱۹۸۰ء۔
۶۱:۔ دھلوی"لمحات" شاہ ولی اللہ اکیڈمی حیدرآباد سندھ۔
۶۲:۔ دھلوی"المسلسل من الحدیث النبوی الامین(سند حدیث)" مطبع احمدی دھلی، س،ن
۶۳:۔ دھلوی"المسویٰ مع مصفی" فارسی شرح لا حادیث المو طاء امام مالک، میر محمد کتب خانہ آرام باغ کراچی ۱۹۷۰ء۔
۶۴:۔ دھلوی"المقالة الوضیة فی النصیحة و الوصیة المعروف به وصیت نامه" مکتبہ مجتبائی دہلی۔
۶۵:۔ دھلوی"مقدمه فی قوانین ترجمه"
۶۶:۔ دھلوی"مکتوب مدنی" اردو ترجمہ مولانا محمد حنیف ندوی پبلشرز، ادارہ ثقافت

اسلامیہ، لاہور، ۱۹۷۰ء۔

۶۷:۔ دھلوی "ھمعات"، مکتبہ شاہ ولی اللہ، حیدرآباد سندھ۔

۶۸:۔ الراغب اصفہانی م ۴۲۵ھ "المفردات فی غریب القرآن" المطبوعہ المیمنیہ مصر۔

۶۹:۔ رومی مولانا جلال الدین، "مثنوی معنوی" مرتبہ آرائے نکلسن تہران۔

۷۰:۔ زرکشی "البرھان فی علوم القرآن"، مطبوعہ دار الفکر ۱۴۰۰ھ

۷۱:۔ الزمخشری ابوالقاسم جار اللہ محمود بن عمر، م ۵۳۸ھ "الکشاف عن حقائق التنزیل وعیون الاقاویل فی وجوہ التاویل"، مطبوعہ مظہری لاہور، ۱۹۸۰ء

۷۲:۔ ابوزھرہ محمد "ابو حنیفہ حیاتہ، عصرہ وارائہ فی الفقہ" دار الفکر العربی، الطبعۃ الثالثہ ۱۹۸۰ء۔

۷۳:۔ ابوزھرہ محمد "اصول الفقہ، دار الفکر العربی بمصر ۱۳۷۷ھ

۷۴:۔ الزیلعی جمال الدین ابی محمد عبد اللہ ابن یوسف، ۷۶۲ھ، "نصب الرائیہ لا حادیث الھدایہ"، المطبوعہ دار انشر الکتب الاسلامیہ لاہور، ۱۳۹۳ھ۔

۷۵:۔ السرخسی، شمس الدین محمد بن ابی سہل م ۴۸۳ھ "المبسوط" مطبوعہ دار المعارف، مصر، ۱۹۷۰ء۔

۷۶:۔ سرہندی شیخ احمد مجدد الف ثانی م ۱۰۳۴ء "مکتوبات مجدد الف ثانی"، مطبوعہ کانپور ۱۹۰۰ھ۔

۷۷:۔ سرہندی "مبداء ومعاد"، ادارہ مجددیہ ناظم آباد کراچی ۱۹۷۰ء۔

۷۸:۔ سُلمی ابوعبدالرحمٰن محمد بن الحسین م ۴۱۲ھ "طبقات الصوفیہ"، منشورات محمد علی بیضوت، دار الکتب علمیہ بیروت الطبقہ الثالثہ، ۲۰۰۳ء۔

۷۹:۔ سلیم رستم باز لبنانی من اعضاء شوریٰ دولۃ العثمانیہ "شرحُ المجلہ" مکتبہ حبیبیہ کانسی روڈ، کوئٹہ، ۱۹۷۵ء۔

۸۰:۔ سندھی عبید اللہ م ۱۹۴۴ء "شاہ ولی اللہ کی حکمت کا اجمالی تعارف" خصوصی نمبرا

لفرقان، بریلی، بابت ماہ رمضان ۱۳۵۹ھ۔
۸۱:۔ سہروردی، شیخ شہاب الدین، '' عوارف المعارف ''، ترجمہ اُردو الشمس بریلوی مکتبہ عثمانیہ کراچی ۱۹۷۷ء۔
۸۲:۔ ایسوطی، امام جلال الدین عبدالرحمٰن بن ابی بکر م ۹۱۱ھ "الا تقان فی علوم القرآن"۔ مکتبہ المعروفیہ کانسی روڈ کوئٹہ ۲۰۰۴ء۔
۸۳:۔ ایسوطی "المبطأبرجال الموطأ (اسماء الرجال" مطبوعہ قدیمی کتب خانہ آرام باغ کراچی ۲۰۰۰ء۔
۸۴:۔ سیوہاروی، محمد حفظ الرحمٰن، '' اسلام کا اقتصادی نظام ''، دینی کتب خانہ لاہور ۱۹۹۲ء
۸۵:۔ سرور محمد، "ارمغان شاہ ولی اللہؒ" ساگر اکیڈمی لاہور، ۱۹۴۵ء۔
۸۶:۔ الشاشی محمد نظام الدین اسحاق بن ابراہیم، م ۳۲۵ھ '' اُصول الشاشی '' مکتبہ امدایہ ملتان ۱۹۸۰ء۔
۸۷:۔ شاطبی، ابواسحاق ابراہیم بن موسیٰ غرناطی مالکی م ۷۹۰ھ '' الموافقات '' المکتبہ التجاریہ الکبریٰ بمصر، س، ن۔
۸۸:۔ شافعی محمد بن ادریس امام م ۲۰۴ھ '' کتاب الام '' مطبوعہ بولاق بمصر ۱۳۲۶ھ۔
۸۹:۔ شامی، ابن عابدین محمد امین بن عمر بن عبدالعزیز م ۱۲۵۲ھ '' ردُ المحتار علی الدر المختار" مکتبہ المصطفیٰ البابی، الحلبی، بمصر
۹۰:۔ شاہ رفیع الدین بن شاہ ولی اللہ م ۱۲۳۳ھ '' تکمیل الا ذھان '' مکتبہ امدادیہ ملتان، طبعہ اول ۱۹۷۰ء
۹۱:۔ شاہ عبدالعزیز دہلوی م ۱۲۳۹ھ '' فتاوی عزیزیہ ''، مطبوعہ دہلی۔
۹۲:۔ الشوکانی محمد بن علی بن محمد م ۱۲۵۰ھ '' ارشاد الفحول الی تحقیق الحق من علم الاُصول" مطبوعہ مصطفیٰ البابی الحلبی، مصر طبعہ ۱۹۳۷ء۔

۹۳:۔ الشوکانی "فتح القدیر" "تفسیر القرآن الکریم" ۔۵ ج مکمل ۔دار الفکر مصر ۱۳۹۳ء۔

۹۴:۔ شیبانی، امام محمد بن حسن م ۱۸۹ھ "کتاب الاصل" مکتبہ التراث العربی بمصر۔

۹۵:۔ شیخ اکبر ابن عربی م ۶۳۸ھ "فصوص الحکم" تصنیف فاؤنڈیشن لاہور۔

۹۶:۔ شیخ اکبر "فتوحات مکیۃ" تصوف فاؤنڈیشن، لاہور۔

۹۷:۔ صدر الشریعۃ "عبید اللہ ابن مسعود م ۷۴۷ھ "تنقیح الاصول شرح توضیح و شرحہ التلویح" مطبوعہ میر محمد کتب خانہ کراچی۔

۹۸:۔ طباطبائی، غلام حسین، "سیرا لمتاخرین"، نولکشور لکھنو، باردوم ۱۳۱۷ھ۔

۹۹:۔ الطبری العلامہ ابو جعفر محمد بن جریر م ۳۱۰ھ " جامع البیان فی تفسیر القرآن " دار الکتب بمصر ۱۴۰۰ھ۔

۱۰۰:۔ طحان دکتور محمود "تیسیر مصطلح الحدیث" ادارۃ القرآن کراچی ۱۹۷۰ء

۱۰۱:۔ طیسن محمد "اسلام اور ملکیت زمین" مجلس علمی کراچی، باراول ۱۹۹۰ء۔

۱۰۲:۔ طیسن محمد "اسلام کی عادلانہ اقتصادی تعلیمات" مجلس علمی فاؤنڈیشن کراچی ۱۹۹۷ء۔

۱۰۳:۔ ابن عبد البر ابو عمر یوسف بن عبد اللہ مالکی اُندلسی م ۴۶۳ھ "التمہید" شرح موطاء امام مالک مطبوعہ کابل مطبوعہ ۲۰۰۰ء۔

۱۰۴:۔ عبد الحی ڈاکٹر، "بصائر حکیم الامت" اشرف علی تھانوی۔ مطبوعہ ادارہ مکی دار الکتب، ۱۴۲۰ھ۔

۱۰۵:۔ عثمانی، ظفر احمد تھانوی، "اعلاء السنن"، مکتبہ دار القرآن والعلوم الاسلامیہ کراچی مطبوعہ ۱۴۱۴ھ۔

۱۰۶:۔ عطار شیخ فرید الدین م ۶۲۰ھ "تذکرۃ الاولیاء" ۱۳۲۵ھ۔

۱۰۷:۔ علامہ ابو عمر یوسف بن عبد اللہ بن محمد م ۴۶۳ھ "جامع بیان العلم و فضلہ" دار الکتب محمدیہ س ن۔

۱۰۸:۔ عینی، علامہ بدرالدین ابومحمد محمود بن احمد م ۸۵۵ھ "عمدۃ القاری شرح صحیح البخاری، مطبوعہ منیری مصر ۱۳۴۸ھ۔

۱۰۹:۔ الغزالی الامام ابو حامد محمد بن محمد، م ۵۰۵ھ، ''احیاء العلوم الدین ''مطبوعہ المکتبۃ الحقانیہ محلّہ جنگی پشاور۔

۱۱۰:۔ الغزالی "المستصفیٰ من علم الاصول وبزیلہ فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت مطبوعہ" منشورات الرضی، قم ایران ۱۳۲۲ھ۔

۱۱۱:۔ فریدی نسیم احمد، "ناد رمکتوبات شاہ ولی اللہ"، ادارہ ثقافت اسلامیہ، کلب روڈ لاہور،

۱۱۲:۔ الفیروزآبادی، مجدالدین بن یعقوب م ۸۱۷ھ ''القاموس المحیط''، مطبوعہ المکتبہ الکبریٰ قاہرہ، مصر۔

۱۱۳:۔ قاسم محمد ''تاریخ فرشتہ ''مکمل ۵ جلد، اُردو ترجمہ، خواجہ عبدالحیٔ، ناشر و تاجران الکریم مارکیٹ لاہور ۲۰۰۴ء۔

۱۱۴:۔ قاسم غنی ڈاکٹر، '' تاریخ تصوف در اسلام'' فارسی:۔ تہران ۱۳۲۲ھ۔

۱۱۵:۔ قاسمی غلام مصطفیٰ ''سماجی انصاف اور اجتماعیت شاہ ولی اللہ کی نظر میں'' مکی دارالکتب اُردو بازار لاہور ۲۰۰۰ء۔

۱۱۶:۔ قرطبی ابی عبداللہ محمد بن احمد الانصاری م ۶۷۱ھ ''الجامع لِاحکام القرآن'' دارالکتب العلمیہ طبعہ لبنان۔

۱۱۷:۔ قشیری ابوالقاسم عبدالکریم بن ہوازن ۴۶۵ھ ''الرسالۃ القشیریہ'' دارالکتب العربیہ الکبریٰ مصر، مترجم: میر محمد حسن ادارہ تحقیقات اسلامی اسلام آباد۔

۱۱۸:۔ ابن القیم ابوعبداللہ شمس الدین محمد بن ابی بکر م ۷۵۱ھ ''اعلام الموقعین عن رب العلمین'' مطبوعہ دارالفکر بیروت لبنان الطبعہ الثانیہ ۱۳۹۷ھ۔

۱۱۹:۔ ابن القیم '' الطرق الحکمیہ فی السیاسۃ الشرعیہ''، مطبوعہ المؤید بمصر س۔ن

۱۲۰:۔ ابن القیم "مناقب الامام احمد ابن حنبل "مطبوعہ، دارالفکر، بیروت، لبنان، ۱۳۹۴ء۔

۱۲۱:۔ ابن کثیر، ابوالفداء الحافظ ابن کثیر، الدمشقی، م ۷۷۴ھ "البدایہ والنہایہ" دارالکتب العلمیہ، لبنان، بیروت الطبعۃ الاولیٰ ۱۴۰۵ھ

۱۲۲:۔ کردری، الموفق بن احمد المکی، م ۵۶۸ھ "مناقب الامام اعظم ابی حنیفہ، مطبوعہ دار الکتب العربی بیروت طبع م ۱۳۰۱ھ۔

۱۲۳:۔ کرخی، ابوالحسن کرخی م ۳۴۰ھ "اصول کرخی "نور محمد کارخانہ تجارت کراچی، طبعہ اولیٰ۔

۱۲۴:۔ لدھیانوی بشراحمد، "شاہ ولی اللہ اور ان کا فلسفہ عمرانیات" مکی دارالکتب لاہور ۱۹۹۴ء۔

۱۲۵:۔ لطفی جمعہ علامہ، "تاریخ فلسفہء اسلام، مطبوعہ المعارف بمصر ۱۳۴۵ھ۔

۱۲۶:۔ ابن منظور افریقی م ۷۱۱ھ "لسان العرب" محشی محمد ہاشم الشاذلی وآخرون، ناشر دار المعارف القاہرہ ۱۱۱۹ھ، دارصادر بیروت۔

۱۲۷:۔ "المنجد فی اللغۃ والاعلام" مطبوعہ دارالمشرق بیروت۔

۱۲۸:۔ ماوردی، علی بن حبیب ابوالحسن البغدادی م ۴۵۰ھ "الاحکام السلطانیہ والولایات الدینیہ" مطبوعہ کابل افغانستان ۲۰۰۰ء۔

۱۲۹:۔ مودودی، ابوالاعلیٰ "معاشیات اسلام" اسلامک پبلشرز لاہور، باراول ۱۹۹۰ء۔

۱۳۰:۔ میرولی الدین ڈاکٹر، "تصوف اور قرآن" ندوۃ المصنفین دہلی، ۱۹۷۰

۱۳۱:۔ نظامی خلیق احمد، "شاہ ولی اللہ کے سیاسی مکتوبات "ادارہ اسلامیات لاہور بار سوم ۱۹۷۸ء۔

۱۳۲:۔ ندوی، ابوالحسن علی، "تاریخ دعوت و عزیمت" ناشر مجلس نشریات اسلام کراچی، ۱۹۷۴ء۔

۱۳۳:۔ نسفی، ابوالبرکات عبداللہ المعروف بحافظ الدین م ۷۱۰ھ "المنار شرحہ نور الانوار" شرحہ کشف الاسرار، دارالکتب العلمیہ، لبنان، س،ن۔

۱۳۴:۔ نواب صدیق حسن خان، "ابوالطیب محمد القنوجی البخاری اتحاف النبلاء المتقین باحیاء مآثر الفقہار المحدثین مطبع نظامی، دہلی، ۱۲۸۸ء۔

۱۳۵:۔ نووی امام شیخ محی الدین ابوزکریا یحییٰ بن شرف م ۶۷۶ھ شرح مسلم" کتب خانہ رشیدیہ دہلی، ۱۳۷۶ھ۔

۱۳۶:۔ وھبہ، الزحیلی "الفقہ الاسلامی و ادلتہ" دارالفکر دمشق الطبعۃ الاولیٰ ۱۴۰۹ھ۔

۱۳۷:۔ ہجویری، شیخ ابوالحسن علی بن عثمان بن ابی علی الغزنوی م ۴۶۵ھ "کشف المحجوب" ضیاء القرآن پبلشرز، لاہور۔ ۱۹۷۰ء۔

۱۳۸:۔ ابن ہشام ابومحمد عبداللہ جمال الدین بن یوسف بن احمد م ۷۶۱ھ "سیرۃ النبویہ المعروف بسیرۃ ابن ھشام" عبدالتواب اکیڈمی ملتان ۱۹۷۰ھ

۱۳۹:۔ ابن الھمام، کمال الدین محمد، م ۸۶۱ھ "التحریر فی اُصول الفقہ" مصطفی البابی الحلبی بمصر، ۱۳۵۱ھ

۱۴۰:۔ ابویوسف یعقوب بن ابراہیم انصاری م ۱۸۲ھ "کتاب الخراج" مکتبہ منیریہ مصر۔

۱۴۱:۔ یحییٰ امام خان نوشہروی، "فقہ عمر" ماخوذ از "ازالۃ الخفاء عن خلافت الخلفاءِ" ادارہ ثقافتِ اسلامیہ لاہور ۱۹۵۲ھ۔

۱۴۲:۔ یحییٰ ابن آدم قریشی "کتاب الخراج" مطبعہ سلفیہ قاہرہ ۱۳۴۷ھ۔

(English Bibloghraphy)

(143) Allama Iqbal, "The Reconstruction of Religious Thought in Islam" Institute of Islamic Culture, Lahore, Pakistan, 2000.

(144) Muhammad Al Ghazali, "Socio Economic thought of Shah Waliullah" Islamic Research Institute, Islamabad, 2001.

(145) Muhammad Ikram Choughthai, "Shah Waliullah his religious and policitical thought" Sang Meel Publisher, Lahore 2002.

(146) Rizivi Ather Abbas, "Shah Waliullah and his time" M.A Rifath Publishing, Australia, 1980.

☆ ☆ ☆ ☆

مزار شاہ ولی اللہ محدث دہلویؒ پر پہنچ کر

از

جناب مولانا نسیم احمد صاحب فریدی امروہی

مزار حضرت شاہِ ولی اللہؒ پر ہمدم!
دل پُر یاس و حسرت، چشمِ گریاں لے کے آیا ہوں

نہیں آیا میں خالی ہاتھ اس درگاہ عالی میں
عقیدت کیشیاں، نقدِ دل و جاں لے کے آیا ہوں

جو کھلا جائیں دو اک روز میں وہ پھول کیا لاتا
میں اپنے باغِ دل کی چند کلیاں لے کے آیا ہوں

چڑھانے کو تری تُربت پہ چادر ساتھ کیوں لاتا
میں اپنے سر پہ تیرا بارِ احساں لے کے آیا ہوں

مرے پیش نظر تصویر ہے "بزم محدث" کی
تصور میں گلستان در گلستان لے کے آیا ہوں

وہ دہلی اور اس کی شوکتیں پھر یاد آئی ہیں
خزاں کے دور میں بھی یادِ گلستان لے کے آیا ہوں

بچایا راہزن سے رہنمائی نے تری اس کو
بحمداللہ متاعِ دین و ایمان لے آیا ہوں

تری تعلیم کے صدقے سے ہے جس میں تڑپ باقی
اسی حسّاس دل کو زیر داماں لے کے آیا ہوں

سُنا دے پھر وہی نغمے مجھے توحید و سنت کے
میں ان نغمات کے سننے کا ارماں لے کے آیا ہوں

فلک سے کہہ دو اب شبنم کے قطروں کو نہ برسائے
میں قبرِ شیخ پر اشکوں کی لڑیاں لے کے آیا ہوں

عقیدت، نقد الفت، یاد ماضی، سوز پنہانی
مزارِ شیخ پر کیا کیا میں ساماں لے کے آیا ہوں

سُنانی ہے مجھے اک داستان بزم "تصور" میں
میں اک دنیائے جذبات پریشاں لے کے آیا ہوں

فریدی میں نہیں آیا ہوں تنہا مرقد شہ پر
دعا ہائے فراواں، ذوقِ پنہاں لے کے آیا ہوں

کچھ مصنف کے بارے میں

مصنف کا نام حسین محمد، والد کا نام خان محمد مرحوم ہے، آپ مروت علاقہ کے گاوں تترخیل کے باشندہ ہیں، دینی علوم کا آغاز مکتب مسجد سے کیا۔ اپنے ہی گاوں سے میٹرک کرنے کے بعد گورنمنٹ کالج غزنی خیل سے ایف اے سی کی۔ عربی علوم کی تحصیل کیلئے پنجاب کا رخ کیا۔ مدرسہ حقانیہ ساہیوال (سرگودھا) میں عربی کی ابتدائی کتب پڑھیں، جامعہ خیر المدارس اور دار العلوم کبیر والا سے بالترتیب درجہ عالیہ اور درجہ عالمیہ کے امتحانات امتیازی حیثیت سے پاس کیے۔ اسلامک سٹڈیز اور عربی زبان میں ماسٹر کرنے کے بعد کچھ عرصہ بنوری ٹاون کراچی سے وابستگی رہی، پھر سرکاری ملازمت اختیار کی۔ دورانِ ملازمت علامہ اقبال اوپن یونیورسٹی سے ایم فل کی ڈگری حاصل کرلی، چونکہ علمی تشنگی رہی لہٰذا درجہ ایم فل کے تھیسز ہی کو وسعت دے کر **"شاہ ولی اللہ کے فقہی، معاشرتی اور تصوفانہ افکار کا تحقیقی جائزہ"** کے عنوان سے پی ایچ ڈی کا مقالہ پیش کیا اور نمل یونیورسٹی اسلام آباد نے ڈاکٹریٹ کی ڈگری سے نواز۔ مصنف بنوں یونیورسٹی آف سائنس اینڈ ٹیکنالوجی میں بطور اسسٹنٹ پروفیسر اسلامیات تعینات ہیں اور ڈیپارٹمنٹ آف اسلامک سٹڈیز اینڈ ریسرچ کے روح رواں ہیں۔ ان کی جو کتب و رسائل ضبط تحریر میں آچکے ہیں، وہ درجہ ذیل ہیں۔

- ...... خطبات شیخ الہند محمود حسن (مطبوعہ)
- ...... شاہ ولی اللہ کے معاشی افکار اور عصر حاضر میں اسکی افادیت (مطبوعہ)
- ...... شاہ ولی اللہ کے فقہی افکار کا تحقیقی جائزہ (مطبوعہ)
- ...... روزہ کی حقیقت اور انسانی زندگی پر اس کے اثرات (مطبوعہ)

- ...... شاہ ولی اللہ کے تصوفانہ افکار کا تحقیقی جائزہ (زیرِ طبع)
- ...... سیرۃ الرسول ﷺ (زیرِ طبع)
- ...... شاہ ولی اللہ بحیثیت ماہر سماجیات (زیرِ طبع)
- ...... شاہ ولی اللہ کے ارتفاقات یعنی تہذیبی ارتقائی منازل کا جائزہ (زیرِ طبع)
- ...... شاہ ولی اللہ کا نظریہ مثال (زیرِ طبع)
- ...... شاہ ولی اللہ اور ابن خلدون کے معاشرتی تعلیمات کا تقابلی مطالعہ (زیرِ طبع)
- ...... البدور البازغہ از شاہ ولی اللہ، تلخیص (زیرِ طبع)
- ...... Fundamental Philosophy Of Five Pillers Of Islam

حضرت الامام شاہ ولی اللہ دھلوی رحمۃ اللہ علیہ
کے
فقہی افکار کا تحقیقی جائزہ

تحقیق و ترتیب
ڈاکٹر حسین محمد قریشی
اسسٹنٹ پروفیسر اسلامک سٹڈیز
یونیورسٹی آف سائنس اینڈ ٹیکنالوجی بنوں