DOI: https://doi.org/10.52541/fn.v59i1.1055

حنفی اصولی فکر: مشائخ سمرقند کی آرا کا تنقیدی جائزہ أصول السرخسي کے مطالعے کی روشنی میں

محمد رفیق شنواری ۞

Ḥanafī Uṣūlī Thought: An Appraisal of Samarqandi Ḥanafī Theorists in the Light of Uṣūl al-Sarakhsī

Muhammad Rafeeq Shinwari۞

ABSTRACT

The Ḥanafī legal theory is characterized by the fact that unlike other Islamic legal theories it has been extracted from the Ḥanafī fiqh developed by its founding jurists. Later, the Ḥanafī fiqh seems to have gradually split down into trends; one representing the jurists/theorists of 'Irāq and the other representing those of Mā Warā' al-Nahr/Samarqand. Both of these trends have left a great impact on the Ḥanafī legal theory. The paper aims to look over this bifurcation and trace its origins to the Ḥanafī fiqh itself. For this purpose, it analyses the works of pioneering Ḥanafī theorists such as Abū Bakr al-Jaṣṣāṣ, Abū Zayd al-Dabūsī, Abū al-Ḥasan al-Bazdawī, and

۞ لیکچرر، شیخ زاید اسلامک سنٹر، یونی ورسٹی آف پشاور، پشاور۔

۞ Lecturer, Shaykh Zayed Islamic Centre, University of Peshawar. (mrafeeqshinwari@gmail.com)

Muḥammad b. Aḥmad al-Sarakhsī in chronological order. The paper finds that al-Jaṣṣāṣ is the pioneer in terms of the development of the Ḥanafī legal theory; al-Dabūsī's work is characterized by introducing new terminologies; and the works of al-Bazdawī and al-Sarakhsī are useful for arriving at the conclusive stance of the Ḥanafī legal theory. Though the latter two theorists belonged to Mā Warā' al-Nahr, their preference in some occasions for the views of 'Irāqī theorists indicate that they did not engage as communal competitors; rather, they played their roles as referees by relying greatly on Ḥanafī fiqh while developing Ḥanafī legal theory. They made robust efforts for tracing the origin of a Ḥanafī theoretical viewpoint to Ḥanafī substantive law or furū'. This is how they successfully showed the coherency and consistency in Ḥanafī fiqh and uṣūl. This paper specially focuses on al-Sarakhsī's Uṣūl in which he critically examined the views of his predecessors from Mā Warā' al-Nahr on certain issues.

Keywords

Ḥanafī legal theory, Uṣūl al-Fiqh, 'Irāq, Mā Warā' al-Nahr, Samarqand

Summary of the Article

The Ḥanafī legal theory is characterized by the fact that unlike other Islamic legal theories it has been extracted

from the Ḥanafī fiqh developed by its founding jurists. With the passage of time, the Ḥanafī fiqh seems to have gradually been divided between the jurists/theorists of Iraq and those of Mā Warā' al-Nahr/Samarqand. Both schools left a great impact on the Ḥanafī legal theory. This paper aims to look over the views of these schools and trace their origins in the Ḥanafī fiqh itself so that an accurate conclusion could be drawn on and consistency be ensured. For this purpose, it analyses the works of pioneering Ḥanafī theorists such as Abū Bakr al-Jaṣṣāṣ, Abū Zayd al-Dabūsī, Abū al-Ḥasan al-Bazdawī, and Muḥammad b. Aḥmad al-Sarakhsī in chronological order. The paper finds that al-Jaṣṣāṣ is the pioneer in terms of the development of the Ḥanafī legal theory; al-Dabūsī's work is characterized by introducing new terminologies, while the works of al-Bazdawī and al-Sarakhsī are useful for arriving at the conclusive stance of the Ḥanafī legal theory. Though the latter two theorists belonged to Mā Warā' al-Nahr, their preferences in some occasions for the views of Iraqi theorists indicate that they did not engage as communal competitors; rather, they played their roles as referees by relying greatly on Ḥanafī fiqh while searching for Ḥanafī legal theory. They made robust efforts for tracing the origin of a Ḥanafī theoretical viewpoint in Ḥanafī substantive law or furū'. This is how

they successfully ensured coherence and consistency in Ḥanafī fiqh and uṣūl.

This paper takes into account the works of al-Sarakhsī in which he critically examined the views of his predecessors of Mā Warā' al-Nahr on certain issues. It deliberately leaves those issues in which he has critically examined the views of Iraqi theorists. The paper begins with a brief introduction that sheds light on the initial developments of the Ḥanafī legal theory. It sets the stage for the entire discussion that follows regarding the disagreements that emerged among the Ḥanafī theorists on some issues and how al-Sarakhsī endeavoured to overcome the inconsistencies caused by those disagreements by analysing the views of founders of Ḥanafī school concerning the substantive laws. The introduction is followed by the first part that discusses six issues about which the Ḥanafī theorists differed and explains why al-Sarakhsī preferred the views of the scholars of Mā Warā' al-Nahr. These six issues are: (1) the use of amr (command) for nadb (recommendation) and whether it is considered actual or figurative? (2) the implication of amr, whether the immediate performance of the act is demanded or it can be performed anytime in the future; in other words, if the Lawgiver demands an act, whether that act is required to be performed

immediately or the subject may perform it whenever he likes; (3) the implication of amr in the repetition of the demanded act; that is, whether the performance of the act only once would be enough and its performance in future again will require a new amr; (4) When a companion of the Prophet (P.B.U.H) says, "We were ordered/ we were prohibited/the practice is that ...," whether the order, prohibition and the practice would be attributed to the Prophet (P.B.U.H) specifically or can it be ascribed to someone else other than the Prophet (P.B.U.H) too? (5) Does the Prophet's (P.B.U.H) act imply its obligation for his followers, or does it fall into the legal categories of the recommended act (mandūb) or permissible act (mubāḥ)? (6) Whether the views of Companions of the Prophet (P.B.U.H) are binding on the Muslims or not. In all these issues, al-Sarakhsī mentioned the views of the theorists of Iraq and Mā Warā' al-Nahr/Samarqand; then he preferred the views of Iraqi theorists. For arriving at the conclusion and preferring one among such views, al-Sarakhsī examined the fiqh manuals of the Ḥanafī school and corroborated his stance by reproducing the views of founders of Ḥanafī school in relevant issues.

The second part also includes six issues: (1) the implication of 'āmm (general word): Does an 'āmm stand generally obligatory or it is applied to a specific thing or

case? (2) Addition to the obligation in a text: If a ḥukm (injunction) is given in a text and the same ḥukm has been given in another text with a bit of addition, what is the status of that addition? Will this addition be part of the previous ḥukm or it will be an independent ḥukm? (3) Bayān tafsīr (enabling expression), which elaborates and provides the details associated with the text and enables the subject to act upon the command in that text, should it accompany the text or can it be separate from it? (4) The source of ḥukm in the aṣl (existing case in the text): that is, if a ḥukm is derived through analogy over a case, it is considered that it is the ‘illah (underlying legal cause of a ḥukm) that has led to the ḥukm of far‘ (new case to which the ḥukm of aṣl or the existing case is extended), however, what leads us to the ḥukm of the aṣl? Whether it is the ‘illah or the text itself? (5) Ta‘līl bi ’l-‘illah al-Qāṣirah: that is, can someone identify through analogy an ‘illah that may specifically exist in the aṣl or such underlying cause cannot be identified as ‘illah for proving the ḥukm in the far‘; (6) the permissibility of conducting analogy along with the text: that is, if a ḥukm is mentioned in a text, can it be approached at the same time via analogy? In all these issues the views of Samarqandi jurists are not mentioned by al-Sarakhsī, or he only mentions them if they are upheld by other jurists like Shāfi‘ī or other prominent jurists. The paper ends

with a conclusion that highlights some significant points arrived at through the study.

۞۞۞۞۞

مقدمہ: حنفی اصولی فکر؛ ایک مختصر عمومی تعارف

حنفی اصول فقہ کی تدوین باقاعدہ علم و فن کی صورت میں دیگر تمام فقہی مذاہب کے اصول کے برعکس تاریخی اعتبار سے فروع کے بعد ہوئی؛ کیوں کہ فقہ حنفی کی ترتیب و تدوین متقدمین ائمہ احناف کے ہاتھوں پہلے ہوئی اور انھی فروع کو بنیاد بنا کر میں متاخرین فقہاے احناف نے ان کے اصول کشید کر کے ایک مکمل اور ہم آہنگ حنفی نظام اصول یا حنفی اصول فکر پیش کیا۔[۱] اس لحاظ سے حنفی اصول فقہ (Legal Theory) کے لیے حنفی فقہ (Positive Law) ہی ماخذ و مصدر رہے۔ اس لیے جہاں بھی کسی اصولی مسئلے میں حنفی موقف میں خلا محسوس ہو، تو حنفی فقہ ہی کی طرف رجوع کیا جائے گا اور وہیں سے تفصیلات لی جائیں گی۔ یہ منہج اگرچہ عجیب سا معلوم ہوتا ہے،[۲]

۱۔ علم اصول فقہ کی تاریخی جائزے کے لیے دیکھیے: مناظر احسن گیلانی، **تدوین فقہ واصول فقہ** (کراچی: الصدف پبلشرز، ۱۴۲۸ھ)؛ محمود احمد غازی، **علم اصول فقہ : ابتدائی تعارف**، مشمولہ **"علم اصول فقہ ایک تعارف"**، مرتب: ڈاکٹر عرفان خالد ڈھلوں (اسلام آباد: شریعہ اکیڈمی، بین الاقوامی اسلامی یونی ورسٹی، ۲۰۱۲ء)، ۱: ۴۷-۲۶؛ فاروق حسن، **فن اصول فقہ کی تاریخ و تدوین: عہد رسالت سے عہد حاضر تک** (کراچی: دار الاشاعت، ۲۰۰۶ء)؛ شعبان محمد اسماعیل محمد، **أصول الفقه نشأته وتطوره والحاجة إليه** (قاہرہ: دارالانصار، ۱۳۹۶ھ)؛ محمد حمید اللہ، **خطبات بہاولپور** (اسلام آباد: ادارہ تحقیقات اسلامی، ۱۹۹۰)، چوتھا خطبہ: تاریخ اصول فقہ واجتہاد۔

۲۔ اصول فقہ کے مختلف مناہج سے متعلق عمومی مطالعے کے لیے، جن میں دیگر مناہج کے ساتھ ساتھ حنفی منہج پر بھی گفت گو کی گئی ہے، دیکھیے: عبدالوہاب ابراہیم ابو سلیمان، **الفكر الأصولي: دراسة تحليلية نقدية** (جدہ: دارالشروق، ۱۹۸۳ء)؛ فاروق حسن، **فن اصول فقہ کی تاریخ وتدوین**، ۷۹- ۹۳؛ فتحی الدرینی، **المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي في التشريع الإسلامي**(بیروت: مؤسسة الرسالة،۲۰۱۳ء)؛ محمد بلتاجی، **مناهج التشريع الإسلامي في القرن الثاني الهجري** (قاہرہ: دار السلام،۲۰۰۷ء) مؤخر الذکر کتاب میں مؤلف نے امام شافعی اور امام شافعی سے قبل دوسری صدی ہجری کے متعدد فقہا کے اصولِ اجتہاد کا ذکر کیا ہے۔ امام احمد کا سن وفات ۲۴۱ھ ہے، اس وجہ سے ان کے اصول اجتہاد کا ذکر اس کتاب میں نہیں آسکا۔ تاہم امام احمد کے اصول اجتہاد کے لیے ملاحظہ کریں: عبداللہ بن عبدالمحسن الترکی، **أصول مذهب الإمام أحمد: دراسة أصولية مقارنة** (بیروت: مؤسسة الرسالة،۱۹۹۰ء)، ابو الفضل عبدالسلام بن عبدالکریم، **التجديد و المجددون في أصول الفقه** (قاہرہ: المکتبة

مگر اصول و فروع کے مابین مطابقت پیدا کرنے اور ان کے درمیان لطیف و دقیق ارتباط سمجھ کر اجتہادی ملکہ اور فقہی ذوق کی تمرین و تربیت کی حد تک اس نے دیگر مذاہب کو بھی متاثر کیا۔ مثلاً مالکی مذہب میں اصول و قواعد پر فروع و جزئیات کی تطبیق کے لیے علامہ قرافی نے "**تنقيح الفصول في علم الأصول**" لکھی۔ اسی طرح شافعیؒ مذہب کو لے کر اصول پر فروع کی تطبیق کا کام علامہ اسنوی نے "**التمهيد في تخريج الفروع على الأصول**" لکھ کر سرانجام دیا۔ اس کے علاوہ بھی حنفی نظامِ فکر اپنے اندر کئی اہم خصوصیات رکھتا ہے۔ مثلاً:

- اس طرز کے تحت اصول اجتہاد فقہی بصیرت کے تابع رہتے ہیں اور ایسے مستقل قواعد کی صورت اختیار کر لیتے ہیں جن کا دیگر قواعد کے ساتھ موازنہ کیا جا سکتا ہے اور موازنہ کی مدد سے عقل زیادہ بہتر قواعد کی جانب رہ نمائی حاصل کر لیتی ہے۔
- اسی طرح اس اسلوب کے تحت اصول و قواعد عملی تطبیق سے جدا محض نظریاتی مبحث نہیں رہتے بلکہ ضوابط و کلیات کی حیثیت میں جزئیات اور فروع پر منطبق ہوتے ہیں اس طرح تطبیق سے ان کلیات اور ضابطوں میں مزید استحکام اور قوت پیدا ہوتی ہے۔
- نیز اصول کے اس طریقے پر مطالعے سے فقہی تقابلی مطالعہ تشکیل پاتا ہے؛ کیوں کہ عملاً اس طریقے میں موازنہ جزئیات سے نہیں ہوتا، بلکہ ان پر مشتمل کلیات اور اصول میں ہوتا ہے۔ اس کا فائدہ یہ ہوتا ہے کہ فقہ کا طالب علم فقہ کی جزئیات پر ارتکاز و توجہ کرنے کے بجائے متعدد جزئیات کا ان کلیات کے تحت جائزہ لیتا ہے جو انھیں منضبط کرتی ہیں۔
- ایک خصوصیت یہ بھی ہے کہ تحقیق و مطالعہ کے اسلوب سے تخریج و تفریع کی تربیت حاصل ہو جاتی ہے، اور اس ذہنی تربیت کی مدد سے پیش آمدہ جزئی مسائل کے احکام کا استنباط آسان ہو جاتا ہے جو ان

الإسلامية، ۲۰۰۷ء)۔ اس کتاب کا بنیادی موضوع تجدید اصول فقہ کے سلسلے میں تجاویز مرتب کرنا ہے، اس لیے اس کتاب میں فاضل مؤلف نے متقدمین اصولیین کے کام کا جائزہ لیا ہے اور اس دوران یہ تجزیہ کرنے کی کوشش کی ہے کہ ہر اصولی امام کا کام پچھلے امام کے کام سے کس طرح مختلف ہے اور انھوں نے کن ضرورتوں کی بنیاد پر نئی شکل میں اصول فقہ کی ترتیب و تدوین کی ہے۔ اس اعتبار سے اصول فقہ کے مختلف مراحل کا ایک اچھے انداز میں مطالعہ سامنے آیا ہے، اگرچہ تجدید اصول فقہ سے متعلق ان کی آرا اور نتائج سے اختلاف یا اتفاق زیر بحث موضوع سے ایک بالکل مختلف معاملہ ہے۔ بشری الشقوری، "معالم الفكر الأصولي قبل الإمام الشافعي"،
http://www.feqhweb.com/vb/t2136.html, accessed April 1, 2009.

ائمہ فقہا کے دور میں موجود نہیں تھے۔[۳]

حنفی فقہ کی بنیاد رکھتے ہوئے امام ابو حنیفہؒ اپنی ذاتی نتائج فکر مدون کرنے تک محدود نہیں رہے بلکہ کبار تابعین اساتذہ سے لے کر سیدنا عبد اللہ بن مسعودؓ جیسی قد آور شخصیات تک کے اندازِ فکر اور اسلوب اجتہاد سے متاثر تھے۔ اہل عراق، جہاں حنفی مذہب پروان چڑھا، پر حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ کی تعلیم و تربیت کے احسانات کا اس سے اندازہ لگایا جائے کہ جب ۱۷ھ میں عراق فتح ہونے کے بعد سیدنا عمر فاروقؓ نے وہاں کے باسیوں کی تعلیم و تربیت کے لیے خصوصی طور پر سیدنا ابن مسعودؓ کے بارے میں یہ کہہ کر انتخاب فرمایا: آثرتکم بعبد الله على نفسي کہ خود مدینہ منورہ میں رہ کر مجھے بھی عبد اللہ بن مسعودؓ کی ضرورت رہتی ہے مگر میں اس کے باوجود بھی آپ لوگوں کو ترجیح دیتا ہوں۔[۴] تب سے لے کر سیدنا عثمان غنیؓ کے عہد خلافت تک ان کے درس و تدریس کا سلسلہ جاری رہا۔ جب کہ سیدنا عثمان غنیؓ کے دورِ خلافت یہ سرزمین باقاعدہ خلافت کے مرکز کے طور پر متعارف ہوئی جہاں سیدنا علی کرم اللہ وجہہ جیسے بلند پایہ فقیہ نہ صرف بطورِ حاکم بلکہ بہ طور استاد و معلم خدمات انجام دیتے رہے۔ جس کا اثر وہاں کے علمی حلقوں پر پڑا، اور ان دونوں بزرگوں کے فقہی اور علمی اثرات فقہ حنفی پر نمایاں نظر آتے ہیں۔ اسی طرح حضرت حذیفہ، عمار بن یاسر اور سعد بن ابی وقاص رضی اللہ عنہم جیسے دیگر جلیل القدر ساتھیوں کا ساتھ بھی رہا۔ یہاں تک بتایا جاتا ہے کہ ان کی جدوجہد کے نتیجے میں صرف خطۂ بغداد کی حد تک چار ہزار محدثین، فقہا اور مفسرین تیار ہوئے۔[۵] مگر یہ بات مسلم ہے کہ تعلیمی و تدریسی حوالے سے ان تمام میں سیدنا ابن مسعود کا مقام و مرتبہ ممتاز رہا، اور ان کی آرا و فتاویٰ کو وہاں کے لوگ باقاعدہ اپنے پاس تحریری صورت میں نوٹ کیا کرتے تھے۔ اسی طرح سیدنا ابن مسعودؓ کی علمی و فقہی افادات و ثمرات ان

۳- دیکھیے: فاروق حسن، **فن اصول فقہ کی تاریخ و تدوین**، ۸۸-۸۷، وہبہ الزحیلی، **أصول الفقه الحنفي** (دمشق: دار المکتبی، ۲۰۰۱ء)، ۸؛ حنفی منہج استدلال واستنباط کو سمجھنے کے لیے اور بالخصوص معاصر قانونی فکر کے ساتھ تقابلی مطالعے کے لیے دیکھیے: عمران احسن خان نیازی، *Theories of Islamic Law* (اسلام آباد: ادارہ تحقیقات اسلامی، ۲۰۰۹ء)۔

۴- سرزمین عراق پر سیدنا عبد اللہ بن مسعودؓ کی تعلیمی و تدریسی سرگرمیوں سے متعلق ایک جامع بحث کے لیے دیکھیے: شیخ محمد زاہد بن الحسن الکوثری، **فقه أهل العراق وحديثهم**، تحقیق: شیخ عبد الفتاح ابو غدہ (قاہرہ: المكتبة الأزهرية للتراث، ۲۰۰۲ء)، ۴۰ومابعدہ۔

۵- نفس مصدر۔

کے شاگردوں اور شاگردوں کے شاگردوں کے خصوصی اہتمام کی یہ دولت امام ابو حنیفہ تک بھی پہنچے جنھیں اپنی آرا مدون کرتے وقت امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے خصوصی طور پر اہمیت دی، اور یوں آج بھی حنفی مذہب پر سیدنا ابن مسعود رضی اللہ عنہ کی علم وفقہ کی چھاپ واضح طور پر محسوس کی جاسکتی ہے۔ محدث کبیر علامہ ظفر احمد عثمانی رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں:

وعلم بهذا الكلام أن بناء مذهب أبي حنيفة على أقوال ابن مسعود وعلي رضي الله عنهما عن النبي صلى الله عليه وسلم ، وهي الأكثر أو عن اجتهادهما وإنما خالف أبوحنيفة وأصحابه ابن مسعود وعليا في بعض المسائل حيث لاح لهم القوة في أقوال غيرهما من الصحابة كما هو مبسوط في كتب أصحابنا.

(اس گفت گو سے معلوم ہوا کہ امام ابو حنیفہؒ کے مذہب کی بنیاد زیادہ تر نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے حضرت علی اور عبد اللہ ابن مسعود رضی اللہ عنہما کی مرفوع روایات یا ان کے اجتہادات پر استوار ہے۔ البتہ کچھ مسائل ایسے ہیں جہاں امام ابو حنیفہؒ نے ان کے علاوہ دیگر صحابہ کرامؓ کی آرا کو اختیار کیا ہے، ایسا صرف ان موقعوں پر ہے جہاں امام ابو حنیفہؒ کو دیگر صحابہ کرامؓ کی دلیل میں وزن محسوس ہوا۔ مثالیں اور تفصیلات بہ کثرت ہمارے ائمہ احناف کی کتابوں میں پائی جاتی ہیں)۔ (۶)

ان جلیل القدر صحابہ کرامؓ کی سالہا سال تدریسی، تعلیمی وفقہی جدوجہد کے نتیجے میں تابعین کی ایک بڑی جماعت تیار ہوئی جنھوں نے صحابہ کرامؓ میں سے اپنے اپنے شیوخ کے علم وفقہ کے مسندوں کو سنبھالا۔ ان میں ایک جلیل القدر نام ابراہیم نخعیؒ کا بھی شامل ہے۔ (۷) ان کے بارے میں بتایا جاتا ہے کہ ایک دفعہ ان سے پوچھا گیا کہ آپ جو فتاوی صادر فرماتے ہیں کیا یہ تمام مسائل آپ نے اپنے اساتذہ یعنی صحابہ کرامؓ سے سنے ہیں؟ آپ نے جواب دیا کہ سب مسائل تو یوں نہیں سنے، بعض سنے ہیں اور جو نئے مسائل ہیں ان کو سنے ہوئے مسائل پر قیاس کرتا ہوں۔ اسی طرح علامہ ابن عبد البرؒ نے ان کے بارے میں یہ بھی نقل کیا ہے کہ وہ فرماتے ہیں کہ میں ایک ہی حدیث سنتا ہوں، اور اس سے قیاس کی مدد سے سو دیگر مسائل کا استنباط کرتا ہوں۔ (۸)

۶۔ دیکھیے: مولانا ظفر احمد عثمانی، **إعلاء السنن** (کراچی: ادارہ القرآن والعلوم الاسلامیہ، ۱۴۱۴ھ)، ۱۹: ۴۳۷۔

۷۔ عالم عرب کے ایک معاصر عالم ڈاکٹر رواس قلعہ جی نے سیدنا عبد اللہ بن مسعودؓ اور ابراہیم نخعیؒ کی فقہی آرا کو دو الگ الگ مجموعوں میں جمع کر کے مدون کیا ہے۔ دیکھیے: **موسوعة فقه عبد الله بن مسعود رضي الله عنه** (مصر: دار المدنی، ۱۴۰۴ھ-۱۹۸۴ء) اور **موسوعة فقه إبراهيم النخعي رحمه الله** (مصر: طابع الهيئة المرية العامة للكتاب، ۱۳۹۹ھ – ۱۹۷۸ء)۔

۸۔ دیکھیے: ابو عمر یوسف بن عبد البر، **جامع بيان العلم وفضله** (ریاض: دار ابن الجوزی، ۱۹۹۴ء)، ۸۷۲۔

ابراہیم نخعی رحمۃ اللہ علیہ کا فیض چار سو پھیلا۔ سیکڑوں علما اور محدثین وفقہانے آپ سے کسب فیض کیا۔ آپ کے کبار تلامذہ میں ایک ممتاز نام حماد رحمۃ اللہ علیہ کا بھی آتا ہے۔ ابراہیم نخعی رحمۃ اللہ علیہ نے فقہ کی تعلیم اور فتاوی جاری کرنے کے لیے اپنا ایک خاص منہج وضع کیا تھا۔ ان کے شاگرد حماد رحمۃ اللہ علیہ نے وہی منہج اس کا مسند سنبھالنے کے بعد تعلیم و تدریس میں اختیار کیا۔ حمادؒ امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے ان اساتذہ میں سے ہیں جن کے ساتھ امام کی خصوصی محبت تھی اور امام پر ان کے علم وفقہ کا خاص اثر تھا۔ حمادؒ ہی کے ذریعے ابراہیم نخعی رحمۃ اللہ علیہ کے فقہی فیوض وبرکات باقاعدہ ایک مدون، اور آج کی مسلم دنیا میں سب سے زیادہ اختیار کیے جانے والے حنفی مذہب تک پہنچے۔ ابراہیم نخعی کی آرا سے امام ابو حنیفہؒ کی شدت اعتنا کو دیکھ کر شاہ ولی اللہ محدث دہلویؒ نے لکھا کہ امام ابو حنیفہؒ بہت کم امام ابراہیم نخعیؒ کے بتائے گئے جزئیات سے ہٹ کر کوئی اور رائے اختیار کرتے ہیں۔ اس لحاظ سے وہ ابراہیم نخعیؒ ہی کے مقلد معلوم ہوتے ہیں۔ امام شیبانی کی **کتاب الآثار**، **مصنف عبد الرزاق**، اور **مصنف ابن ابي شيبة** سے ان کی آرا اکٹھی کر کے حنفی مذہب سے تقابل کیا جائے تو بہ خوبی اندازہ ہو جائے گا۔ اسی طرح ان ہی کے بتائے گئے مسائل پر جدید صورتوں کی تخریج کرتے ہیں۔ جہاں تک خود حنفی مذہب کے ائمہ کے باہمی اختلاف کا تعلق ہے تو وہ بھی ابراہیم نخعیؒ ہی کی آرا کی تطبیق یا اختلاف کی صورت میں دیگر اہل کوفہ حضرات کی آرا کے درمیان ترجیح کی حد تک ہی ہے۔[(۹)]

امام ابو حنیفہؒ نے حمادؒ سے ابتدائی طور پر فقہ کی تعلیم حاصل کی۔ بعد میں امام ابو حنیفہؒ نے اپنے تلامذہ سے مل کر ایک مشاورتی عمل اور طریقہ کار کے ذریعے انھی اصولوں پر مبنی فقہی اجتہاد واستنباط کا عمل آگے بڑھایا اور لاکھوں فروعی مسائل کا ذخیرہ دنیا کو دے چکے۔[(۱۰)] اس پوری فقہی عمارت کی اٹھان انھی اصولی بنیادوں پر ہوئی جنھیں امام ابو حنیفہؒ

۹- دیکھیے: شاہ ولی اللہ محدث دہلوی، **الإنصاف في بيان أسباب الاختلاف**، تحقیق: عبدالفتاح ابو غدہ (بیروت: دار النفائس، ۱۹۹۳ء)، ۳۹-۴۰۔ امام ابو حنیفہ کی جانب سے ابراہیم نخعیؒ کی آرا سے شدت اعتنا بعد کے احناف کے ہاں تابعی کی تقلید، بالخصوص ابراہیم نخعیؒ کی تقلید کی صورت ایک مستقل اصولی بحث کی صورت اختیار کر گئی ہے۔ امام شاہ ولی اللہ محدث دہلوی کی جانب سے اس اصولی بحث کے ایک مختصر اور تنقیدی مطالعے کے لیے دیکھیے: ہیثم عبدالحمید علی خزنہ، **تطور الفكر الأصولي الحنفي** (ایک غیر مطبوعہ ایم فل مقالہ، جو اس لنک سے ڈاون لوڈ کیا جا سکتا ہے:
http://88.99.240.100/aleman/library/messages/01471.pdf, 85-90.)

۱۰- تمام فقہی مذاہب ان کے بانیان اور مؤسسین کی ذاتی آرا واجتہادات پر قائم ہیں۔ یہاں تک کہ ہر مذہب میں اس کے متبعین کے اجتہادات بھی در حقیقت بانیانِ مذہب کے وضع کردہ اصول کی تطبیقات ہی ہوتی ہیں۔ تاہم حنفی مذہب کا معاملہ اس کے

نے خود قائم کیا اور ان کی تعلیم و تربیت اپنے تلامذہ کو بھی دی۔ اس عظیم الشان علمی و فقہی جدوجہد کا ایک مرتب اور مدون ریکارڈ امام شیبانی کی "ظاهر الرواية" کی صورت میں آج بھی موجود ہے۔ اس پورے عرصے میں چوں کہ امام نے اصول کو ایک علی حدہ اور مستقل علم کی صورت میں ترتیب و تدوین کا موضوع نہیں بنایا، مگر اس کا مطلب ہرگز یہ نہیں کہ اصول کے علم کو پروان چڑھانے میں امام کے کردار کا سرے سے انکار ہی کیا جائے۔ بعد میں جیسے ہی اصول کو مستقل علم کی صورت میں ترتیب و تدوین کا رواج چل پڑا تو احناف نے بھی امام شیبانی کے کام کو کھنگالا اور ان فروعی مسائل سے اصول کشید کر کے الگ سے مدون کر دیے۔[۱۱]

امام محمد بن الحسن شیبانی کے تلامذہ میں سے امام عیسی بن ابان نے سب سے زیادہ اپنے شیخ اور استاد کے کام سے اعتنا کیا ہے۔ اسی وجہ سے انھیں امام شیبانی کی کتب کا راوی و ناقل سمجھا جاتا ہے۔ اسی خاص علمی تعلق کی بنا پر

برعکس ہے۔ اس کو ایک شورائی مذہب کہا جاتا ہے۔ اس کی اساس صرف اور صرف امام ابو حنیفہ کے ذاتی اجتہادات پر قائم نہیں، بلکہ چالیس اعلیٰ ترین دماغوں اور مختلف میدانوں میں اس دور کے مانے ہوئے متخصصین پر مشتمل کمیٹی کے مسلسل غور و فکر کے نتائج پر مبنی ہے۔ دیکھیے: ابن بزاز الکردری، **مناقب أبي حنيفة** (بيروت: دار الكتاب العربي، ۱۹۸۱)، ۵۷۔

۱۱۔ اس مقام پر اس بات کی نشان دہی مناسب معلوم ہوتی ہے کہ حنفی اصولی فکر پر بعض معاصر لکھاریوں کا رجحان اور دل چسپی اصول سے متعلق متقدمین ائمہ احناف کی تصریحات جمع کر کے یہ یقین دہانی کرانے میں ہے کہ امام ابو حنیفہ کی پوری فقہی جدوجہد بغیر اصولوں کے نہیں۔ اس سلسلے میں دیکھیے: ہیثم عبد الحمید علی خزنہ، **تطور الفكر الأصولي الحنفي**، ۹۵–۹۶، اور عبد المجید ترکمانی، **دراسات في أصول الحديث على منهج الحنفية** (کراچی: منشورات مدرسہ النعمان، ۲۰۰۹ء)، ۱۲–۳۷۔ ان دونوں فاضل مصنفین نے تاریخ اور اصول و سوانح کی کتابوں کی ورق گردانی کی اور نہایت عرق ریزی سے ائمہ احناف کی اصولی تصریحات کا ایک قابل قدر اصولی ذخیرہ جمع کر دیا ہے۔ ہمارے خیال میں پوری حنفی اصولی فکر و نظام کو گنتی کی ان چند تصریحات کا سہارا دینے سے بہتر یہ ہے کہ حنفی فقہ کا جائزہ لے کر اس کی بنیادوں میں سے اصول کی نشان دہی کی جائے اور جب یہ دکھا دیا جائے کہ کس طرح ہزاروں لاکھوں مسائل و جزئیات کا یہ ذخیرہ اصولوں کی بہ دولت ہی متکامل، ہم آہنگ اور تضاد کے نقائص سے پاک ہے تب بہتر اور معنوی انداز میں ائمہ احناف کی اصولی فکر کی نمائندگی ہو پائے گی۔ اس کی ایک مثال امام سرخسی ہیں جو بعض اوقات دو چار جزئیات ہی کی روشنی میں کسی اصولی مسئلے کے بارے میں ایک پہلو سے ممکنہ طور پر حنفی پوزیشن طے کرنے کی کوشش کرتے ہیں مگر ساتھ ہی متعدد اور غیر مظان سے درجن بھر جزئیات اکٹھی کر کے ایک دوسرے اصول، جو ان تمام فروعی مسائل کو منضبط کر رہا ہو، کی نشان دہی کر کے حنفی پوزیشن کا تصفیہ کرتے ہیں۔ یہ اسلوب معذرت خواہانہ بھی نہیں اور اجتہاد کے ایک مضبوط اور متکامل نظام کا ضامن بھی ہے۔

جہاں بھی، بالخصوص اصولی پس منظر میں، امام شیبانی کی راے درکار ہو اور وہاں عیسی بن ابان کا موقف ہو تو اس کو قبول کیا جانا چاہیے۔ عیسی ابن ابان نے اصول پر تین کتابیں تصنیف کیں۔ ایک **الحجج الصغیر**، **الحجج الکبیر** اور **الرد علی بشر بن المریسي**۔ تاہم ان کی یہ تینوں کتابیں ناپید ہیں۔ البتہ امام ابو بکر جصاص نے اپنے دیگر شیوخ سمیت عیسی بن ابان کی آرا کو خصوصی توجہ کے ساتھ مدون کرنے کی کوشش کی ہے۔ اور آج اگرچہ ہمارے پاس عیسی بن ابان کی کتابیں موجود نہیں مگر ان کی آرا کا ایک قابل قدر مجموعہ امام ابو بکر جصاص کے ہاں پایا جاتا ہے۔[۱۲] امام ابو بکر جصاص کے کام کو بعد کے مصنفین کے ہاں آج تک نہایت قدر و منزلت کی نگاہ سے دیکھا گیا۔ اور کسی نے بھی حنفی اصول پر لکھتے ہوئے اس کتاب سے استفادے میں ہچکچاہٹ محسوس نہیں کی۔ مگر امام ابو بکر جصاص چوں کہ عراق ہی میں رہے اور وہاں کے شیوخ بالخصوص معتزلہ کے مسلک سے وابستہ شیوخ سے بھی کسب فیض کرتے رہے اس لیے جہاں اصول فقہ کے مسائل کا کلامی و اعتقادی مسائل کے ساتھ اختلاط ہو جاتا ہے تو امام ابو بکر جصاص واضح طور پر اعتزال کے زیر اثر دکھائی دیتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ بعد کے شیوخ کو امام ابو بکر جصاص کے بھرپور قدر و احترام کے باوجود بھی بعض مسائل میں ان کی آرا سے ہٹ کر دوسرا موقف اختیار کرنا پڑا۔ جن مشائخ نے قدرے شدت کے ساتھ اعتزالی اثر کو تسلیم کرنے سے انکار کیا انھوں نے کلامی و اعتقادی مسائل میں امام ابو منصور ماتریدی کی آرا کا سہارا لیا۔ امام ماتریدی نے کئی کتابیں لکھی ہیں، مثلاً **مآخذ الشرائع** اور **کتاب الجدل في الأصول** وغیرہ۔ یہ کتابیں محض اصول فقہ کے لیے مختص نہیں بلکہ علم کلام وعقیدہ کے مسائل سے بھی بحث کرتی ہیں، مگر اصول فقہ سے متعلق مباحث بھی ان میں موجود ہیں۔ امام ماتریدی کی اصولی آرا کو علاء الدین سمرقندی نے **میزان الأصول في نتائج العقول** میں اور محمود بن زید لامشی نے **کتاب في أصول الفقه** میں جمع کیا ہے۔ یہاں سے حنفی اصولی فکر میں دو مکتب ہاے فکر، اعتزال کا اثر لیے عراقی مکتب اور ماتریدی کا اثر لیے سمرقندی مکتب، نظر آتے ہیں۔ لیکن اس تقسیم سے ہرگز یہ نتیجہ نہیں اخذ کیا جا سکتا کہ حنفی اصولی فکر مکمل طور تقسیم یا دوسرے لفظوں میں متضاد آرا کا مجموعہ ہی ہے؛ کیوں کہ ان مکاتب کے اختلاف کا دائرہ تمام اصول تک پھیلا ہوا

۱۲۔ حنفی اصولی فکر کے حوالے سے امام عیسی بن ابان کے کام کے تعارف کے لیے دیکھیے: ہیثم عبد الحمید علی خزنہ، **تطور الفکر الأصولي الحنفي**، ۱۰۱-۱۱۳ اور عبد المجید ترکمانی، **دراسات في أصول الحدیث علی منهج الحنفیة**، ۳۶۰۔

نہیں بلکہ چند مسائل تک محدود ہے اور دوسرا یہ اختلاف حنفی فروع کی بنیادوں میں کار فرما اصولوں تک رسائی اور نشان دہی کا ہے۔ ان اختلافات کے تصفیے کے لیے امام دبوسی، امام سرخسی اور امام بزدوی نے بڑھ کر کردار ادا کیا اور بعد کے جن لوگوں نے بھی حنفی اصول پر لکھا ان ہی ائمہ کے خوشہ چین رہے۔ یا تو ان کے کام کی تلخیصات تیار ہوئیں، یا شروح و حواشی۔ ان تینوں ائمہ کرام کا کام اور ان کا تقابل، تاکہ ہر ایک کا کردار واضح طور متعین ہو سکے، ایک تفصیلی مطالعے کا متقاضی ہے۔

زیر نظر مقالے میں مؤخر الذکر تینوں احناف اصولیین کے کام کو بنیاد بنایا گیا ہے جس میں یہ واضح کرنے کی کوشش کی جائے گی کہ کیسے ان تین ائمہ نے حنفی اصولی فکر کی ایک مکمل تصویر پیش کی ہے۔ اس دوران راقم کی نظر میں امام سرخسی کا کام اس لیے خصوصی توجہ کا مستحق ہے کہ اس نے حنفی اصولی فکر میں ہم آہنگی، تکامل و انضباط پیدا کیا ہے۔ چوں کہ حنفی فقہ میں اس کی کتاب **المبسوط** ایک مستند حوالہ ہے اور چوں کہ حنفی اصولی فکر فقہ حنفی سے ہی کشید کی گئی ہے تو ان کی رائے کو ایک اہمیت حاصل ہوتی ہے۔ امام سرخسی اصول فقہ پر اپنی کتاب میں اپنے پیش روتینوں ائمہ کے کام سے کسب فیض کرتے ہیں، مگر ساتھ ساتھ نقد یا تائید کا بھی سلسلہ چلتا ہے۔ امام سرخسی نے کہاں اور کس بنیاد پر مشائخ سمرقند پر نقد کیا ہے، نیز اپنی آرا کی بنیاد کن دلائل پر کھڑی کی ہے، پوری حنفی فقہ میں بکھرے فروع کو کیسے ایک خاص اصول کی ڈوری میں پرو کر پھر اس سے کس اسلوب میں استدلال کرتے ہیں؟ یہ اس مقالے کا موضوع ہے۔ اس کے علاوہ مشائخ عراق سے کہاں کہاں اختلافات ہیں، ان کا ہم نے ایک دوسرے غیر مطبوعہ مقالے **"حنفی اصولی فکر: اہل عراق فقہاے احناف کی آرا کا تنقیدی مطالعہ امام سرخسی کے افکار کے مطالعے کی روشنی میں"** جائزہ لیا ہے۔ اس مقالے کو تمہید، دو فصلوں اور خاتمے میں تقسیم کی گیا ہے۔ تمہیدی حصہ حنفی اصولی فکر اور زیر بحث موضوع کے مختصر تعارف پر مشتمل ہے۔ پہلی فصل میں ان مسائل کو زیر بحث لایا گیا ہے جہاں امام سرخسی علماے سمرقند کی رائے نقل کر کے نقد کرتے ہیں۔ اس مقالے میں صرف امام سرخسی کے نقل پر اکتفا نہیں کیا گیا بلکہ علماے سمرقند کی کتابوں کے اقتباسات بھی پیش کیے گئے ہیں۔ دوسری فصل ان مسائل کا احاطہ کرتی ہے جہاں امام سرخسی اہل سمرقند کی آرا نقل نہیں کرتے اور اپنا موقف ذکر کرتے ہیں۔ مگر ان مسائل میں اہل سمرقند کی کتابوں میں بھی حنفی نقطہ نظر ملتا ہے۔ چناں چہ دونوں کا تقابلی جائزہ لیا گیا ہے۔ خاتمے میں اس مقالے کی حاصلات پیش کی گئی ہیں۔

فصل اول

وہ مسائل جن میں امام سرخسی نے علماے سمرقند کی راے نقل کی ہے

پہلا مسئلہ: امر کا استعمال ندب میں؛ حقیقت یا مجاز؟

امر کا صیغہ تقریباً ڈیڑھ درجن معانی کے لیے استعمال ہوتا ہے۔[۱۳] اس پر تو جمہور اصولیین کا اتفاق ہے کہ صیغہ امر کا استعمال وجوب کے لیے حقیقی ہے لیکن اگر یہی صیغہ کسی اور معنی کے لیے استعمال ہو تو کیا یہ استعمال حقیقی ہو گا یا مجازی؟[۱۴] اس بارے میں فقہاے عراق کا نقطۂ نظر وہی ہے جو امام ابو بکر جصاص اور امام سرخسی نے ذکر کیا ہے کہ ندب کے لیے صیغہ امر کا استعمال مجازی ہو گا حقیقی نہیں۔[۱۵] جب کہ مشائخ سمرقند کا موقف یہ ہے کہ صیغہ امر کا ستعمال وجوب اور ندب دونوں میں حقیقی ہے ۔ شیخ علاء الدین سمرقندی لکھتے ہیں: "وقال مشایخ

۱۳- تفصیل کے لیے دیکھیے: عبد العزیز بن احمد بن محمد، علاء الدین البخاری، **كشف الأسرار شرح أصول البزدوي**، ت، عبداللہ محمود محمد عمر (بيروت: دار الكتب العلمية، ۱۹۹۷ء)، ۱۶۴-۱۶۳:۱؛ علامہ سبکی اور شوکانی نے اس کی تعداد چھبیس تک بتائی ہے۔ دیکھیے: تاج الدین عبد الوہاب بن علی السبکی، **جمع الجوامع في أصول الفقه**، ت: عبد المنعم خلیل ابراہیم (بيروت: دار الكتب العلمية، ۲۰۰۳ء)، ۴۱-۴۰، محمد بن علی بن محمد بن عبد اللہ الشوکانی، **إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول**، تحقیق: احمد عزو عنایہ (بيروت: دار الكتاب العربي، ۱۴۱۹ھ– ۱۹۹۹ء)، ۱: ۲۵۵۔

۱۴- یہاں اس بات کو ملحوظ خاطر رکھنا ضروری ہے کہ یہ اختلاف صیغۂ امر کے ان تمام ڈیڑھ درجن یا ان سے زائد استعمالات کے بارے میں نہیں ہے۔ بلکہ یہ اختلاف صرف چار صیغوں یعنی وجوب، ندب، اباحت اور تہدید تک محدود ہے۔ باقی تمام اصولیین کا اس پر اتفاق ہے کہ صیغہ امر کا استعمال ان معانی کے علاوہ کسی معنی مثلاً تسخیر یا تعجیز کے لیے ہو تو وہ مجازی ہی ہو گا۔ ہاں اگر ان چار میں سے کسی ایک معنی کے لیے ہو تو یہ اختلاف ہے۔ دیکھیے: عبد العزیز البخاری، **كشف الأسرار**، ۱ : ۱۶۴۔

۱۵- دیکھیے: ابو بکر محمد بن ابی سہل سرخسی، **تمهيد الفصول في الأصول المعروف بأصول السرخسي**، تحقیق: ابوالوفا الافغانی (بيروت : دارالكتب العلمية، ۱۹۹۳ء)، ۱: ۱۵؛ احمد بن علی الرازی الجصاص، **الفصول في الأصول**، تحقیق: ڈاکٹر عجیل جاسم النشمی (كويت: وزارة الأوقاف والشوؤن الإسلامية، الإدارة العامة للإفتاء والبحوث الشرعية ،۱۹۹۴ء)، ۲ : ۸۰-۷۹۔

سمرقند : بأن حقيقة الأمر هو الطلب ومعناه يشمل الند ب والإيجاب." [۱۶] (مشائخ سمرقند کا کہنا ہے کہ امر کی حقیقت (مخاطب سے) مطالبہ ہے جس میں ندب اور ایجاب دونوں شامل ہیں۔)

امام سرخسی نے یہاں مشائخ عراق کی تائید کی ہے اور مشائخ سمرقند کی رائے پر نقد کے ساتھ ساتھ ان کی دلیل کا جواب بھی دیا ہے، امام سرخسی مشائخ سمرقند کی دلیل نقل کرنے کے بعد رقم طراز ہیں:

وهذا ضعيف أيضا فإن موجب الأمر حقيقة الإيجاب وقطع التخيير؛ لأن ذلك من ضرورة الإيجاب و بالإباحة والندب لاينقطع التخيير. عرفنا أن موجبه غير موجب الأمر حقيقة وإنما يتناوله اسم الأمر مجازا. [۱۷]

((مشائخ سمرقند کی) یہ دلیل کم زور ہے؛اس لیے کہ امر کا فائدہ ایجاب اور مخاطب کا اختیار ختم کرنا ہے؛ کیوں کہ ایجاب کے لیے یہ ضروری ہے (کہ مخاطب کے پاس اختیار ہی نہ رہے) ۔جب کہ ندب میں مخاطب کا اختیار ختم نہیں ہوتا۔اس سے ہمیں معلوم ہوا کہ صیغہ ندب کا فائدہ صیغہ امر کے حقیقی فائدے (وجوب) کے علاوہ کچھ اور ہے جس کے لیے صیغہ امر کا استعمال مجازی ہے)۔

امام سرخسی نے مشائخ عراق کی رائے اختیار کر کے اس کی تقویت کے لیے دلیل یہ دی ہے کہ اہلِ عرب کی لغت میں امر (بمعنی واجب یا فرض) پر عمل نہ کرنے والے کو عاصی (نافرمان) کہا جاتا ہے اور قرآنِ کریم کا استعمال بھی اسی کے مطابق ہے۔ چناں چہ فرعون کو ہلاک کرتے وقت کہا گیا ﴿أَفَعَصَيْتَ أَمْرِي﴾ [۱۸] (کیا میرا

۱۶- علاء الدین شمس النظر ابو بکر محمد بن احمد السمرقندی، **ميزان الأصول في نتائج العقول**، تحقیق: ڈاکٹر محمد زکی عبدالبر (دوحہ: مطابع الدوحہ، ۱۹۸۴ء)، ۹۱ – ۱۱۰؛ محمود بن زید اللامشی، **کتاب فی أصول الفقه**، تحقیق: عبدالمجید الترکی (بیروت: دار الغرب الإسلامي، ۱۴۱۵ھ– ۱۹۹۵ء)،۸۸ – ۹۰۔ علامہ محمد بن عبدالحمید الاسمندی نے اس کے برعکس نقل کیا ہے، چناں چہ لکھتے ہیں: "وذهب أصحابنا وأكثر الناس إلى أن صيغة افعل حقيقة في الأمر الذي هو طلب الفعل ، مجاز في غيره." (ہمارے ائمہ احناف اور اکثر دیگر لوگوں کا موقف یہ ہے کہ افعل [امر] کا صیغہ حقیقی طور پر کسی کام کی طلب کے لیے استعمال ہوتا ہے،اس کے علاوہ دیگر معانی میں اس کا استعمال بہ طور مجاز ہوگا)۔ دیکھیے: **بذل النظر في أصول الفقه**، تحقیق: احمد فرید المزیدی (بیروت: دار الكتب العلمية، ۲۰۱۵ء)، ۱۵۳۔

۱۷- دیکھیے: سرخسی، **أصول السرخسي**، ۱: ۱۵۔

۱۸- القرآن،۲۰:۹۳۔

امر نہ مان کر نافرمانی کی تونے)۔ ایک شعر ہے:

أمرتك أمرا جازما فعصيتنى

وكان من التوفيق قتل ابن هاشم

(میں نے آپ کو ابن ہاشم کے قتل کا حتمی امر کیا لیکن تم نے نافرمانی کی حالاں کہ اس کا قتل ضروری تھا۔)

اس اعتبار سے دیکھا جائے تو مباح اور مندوب پر عمل نہ کرنے والے کو 'عاصی' نہیں کہا جاتا۔ دوسری بات یہ کہ کوئی اسم ایک مسمی کے لیے بہ طورِ حقیقت وضع کیا جائے تو اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ اس اسم کا مسمی سے الگ کرنا درست نہیں ہوتا۔ اس بنیاد پر یہ کہنا درست نہیں کہ اللہ نے ہمیں رمضان کے روزوں کا امر نہیں کیا یا اللہ پاک نے پنج وقتہ نمازوں کا امر نہیں کیا۔ حالاں کہ صیغۂ امر اگر ندب کے لیے کہیں استعمال ہو تو وہاں امر کی نفی درست ہوتی ہے؛ مثلاً یہ کہنا درست ہے کہ ہمیں شوال کے چھ روزوں کا امر نہیں، یا چاشت کی نماز کا امر نہیں۔ تو مباح یا مندوب سے صیغہ امر کو ہٹانے کے جواز سے ظاہر ہوتا ہے کہ ان کے لیے صیغۂ امر کا استعمال حقیقی نہیں بلکہ مجازی ہے۔[۱۹] حنفی مذہب وہی ہے جو امام سرخسی نے معتبر قرار دیا ہے۔ اسی کو امام سرخسی کے معاصرین اور بعد کے احناف اصولیین نے اختیار کیا ہے۔[۲۰]

۱۹۔ دیکھیے: سرخسی: **اصول السرخسی**،۱ : ۱۵۔ یہاں اس بات کا ذکر مناسب معلوم ہوتا ہے کہ علامہ محمد بن عبد الحمید الاسمندی نے سمرقندی ہونے کے باوجود مشائخ عراق کے موقف کی تائید کی ہے اور اس کے حق میں دلائل دیے ہیں۔ دیکھیے: محمد بن عبد الحمید الاسمندی، **بذل النظر في أصول الفقه**، ۱۵۵-۱۵۳۔

۲۰۔ دیکھیے: ابو زید عبید اللہ بن عمر بن عیسی الدّبوسی الحنفی، **تقويم الأدلة في أصول الفقه**، تحقیق: خلیل محیی الدین المیس (بیروت:دار الكتب العلمية،۲۰۰۱ء)، ۳۶؛ فخر الاسلام علی بن محمد البزدوی ، **كنز الوصول إلى معرفة الأصول المعروف بأصول البزدوي**، تحقیق: سائد بکداش(بیروت: دارالبشائر الإسلامية،۲۰۱۶ء)،۱۲۲-۱۲۳؛ حسام الدین محمد بن محمد عمر الاخسیکثی، **منتخب الحسامي** (کراچی: مكتبة البشرى،۲۰۱۰ء)،۶۸؛ ابوالبرکات عبداللہ بن احمد بن محمود النسفی، **متن المنار (مع شرح نور الأنوار)** (کراچی: مكتبة البشرى،۲۰۱۱ء)،۱: ۷۳ – ۷۴، وہی مصنف، **كشف الأسرارشرح المصنف على المنار**(بیروت:دار الكتب العلمية، س ن)،۱: ۵۴، زین الدین بن ابراہیم المعروف بابن نجیم، **فتح الغفاربشرح المنارالمعروف بمشكاة الأنوار في أصول المنار** (مصر: مصطفى البابي الحلبي،۱۹۳۶ء)،۱ : ۳۳؛ عبد العزیز البخاری، **كشف الأسرار**،۱ : ۱۶۸۔

دوسرا مسئلہ: امر کی دلالت فی الفور پر یا تاخیر پر؟

مشائخِ عراق کا اس مسئلے میں موقف یہ ہے کہ امر فوراً مامور بہ کو بجالانے پر دلالت کرتا ہے۔ امام ابو بکر جصاص لکھتے ہیں: "هو على الفور المأمور فعله في أول أحوال الإمكان ، و كان شيخنا أبوالحسن – رحمه الله – يحكي ذلك عن أصحابنا." (امر ممکن ہوتے ہی فوراً مامور بہ کو بجالانا لازم قرار دیتا ہے اور ہمارے شیخ ابو الحسن رحمہ اللہ یہی ہمارے ائمہ سے نقل کرتے تھے۔)[۲۱]

دلیل یہ دیتے ہیں کہ مہلت کا اختیار دینا ایک ایسی زائد چیز ہے جس پر صیغہ امر دلالت نہیں کرتا۔ لہٰذا مہلت یا دیر سے مامور بہ بجالانا ایک زائد دلیل کی بنیاد پر تو درست ہے لیکن اگر صیغہ امر مطلق ہو تو فی الفور ہی اس کی ادائی واجب ہوگی، اور تاخیر باعثِ گناہ ہے۔

دوسری جانب مشائخِ سمرقند کے پیش وا امام ابو منصور ماتریدی کا موقف علامہ سمرقندی نے یوں نقل کیا ہے:

ومذهب شيخنا الإمام الزاهد أبي منصور الماتريدي رحمه الله أنه لايعتقد فيه بالفور ولا بالتراخي إلا بدليل زائد وراء الصيغة ، ولكن يجب عليه تحصيل الفعل في أول اوقات الإمكان من حيث الظاهر لا من طريق الحقيقة والقطع مع الاعتقاد مبهما إلا بدليل زائد.[۲۲]

(ہمارے شیخ امام ابو منصور ماتریدی کا مذہب یہ ہے کہ اس سلسلے میں صیغہ امر کے علاوہ کسی دوسری دلیل کے نہ ہونے کی صورت میں اس بات کا اعتقاد نہ رکھا جائے کہ امر کی دلالت فوراً کرنے پر ہے یا تراخی پر۔ ہاں البتہ مخاطب کے لیے مناسب یہی ہے کہ جیسے ہی اس کے لیے مامور بہ بجالانا ممکن ہو تو ادا کردے۔ ایسا کرنا ظاہر نص کے مقتضی پر عمل ہے نہ کہ کسی زائد دلیل کی عدم موجودگی کے باوجود بہ طورِ حقیقت اور اعتقاد کے۔)

امام سرخسی نے اس مسئلے میں امام ابو منصور ماتریدی کے موقف کی مخالفت کر کے احناف کا مذہب یوں

۲۱– دیکھیے: جصاص، **الفصول في الأصول**، ۲: ۱۰۵۔

۲۲– سمرقندی، **ميزان الأصول**، ۱۱۳۔ علامہ اسمندی نے لکھا ہے: "والمذهب المختار أنه يقتضي وجوب فعل واحد ، والأوقات كلها سواء في إيقاع الفعل المأمور به بالأمر المطلق." (راجح مذہب یہ ہے کہ امر کا صیغہ ایک مرتبہ مطلوبہ کام کرنے کا تقاضا کرتا ہے۔ اور مطلق صیغۂ امر کے ذریعے جس عمل کا مطالبہ کیا گیا ہے اس کو بجالانے کے لیے تمام اوقات برابر ہیں)۔ دیکھیے: اسمندی، **بذل النظر في أصول الفقه**، ۱۸۲۔

بیان کیا ہے: "والذي يصح من مذهب علمائنا رحمهم الله أنه على التراخي ، فلايثبت حكم وجوب الأداء على الفور بمطلق الأمر." ہمارے علمائے کرام کا صحیح مذہب یہی ہے کہ امر کا صیغہ تراخی پر دلالت ہے؛ لہذا یہ ثابت نہیں کہ اگر صیغہ امر مطلق ہو تو حکم کی ادائی فی الفور ہو گی۔)[۲۳]

بعد میں یہی احناف کا مذہب ٹھہرا اور متاخرین کے علاوہ امام سرخسی کے بیش تر معاصرین نے بھی یہی مذہب بیان کیا ہے۔[۲۴]

تیسرا مسئلہ: امر کی دلالت تکرار پر؟

اس مسئلے میں اس حد تک تو مشائخِ عراق و سمرقند دونوں کا اتفاق ہے کہ صیغہ امر تکرار پر دلالت نہیں کرتا لیکن کیا تکرار کا احتمال رکھتا ہے یا نہیں، اس بارے میں ان کا اختلاف ہے۔ امام ابو بکر جصاص مشائخِ عراق کا مذہب اس مسئلے میں یوں نقل کرتے ہیں: "والذي يدل عليه مذهب أصحابنا رحمهم الله أن الأمر يقتضي الفعل مرة واحدة ويحتمل أكثر منها." (ہمارے ائمہ کا مذہب اسی بات پر دلالت کرتا ہے کہ امر ایک ہی دفعہ مامور بہ کو بجالانے کا تقاضا کرتا ہے تاہم احتمال زیادہ / تکرار کا بھی رکھتا ہے۔)[۲۵]

امام ابو منصور ماتریدی کی رائے یہ ہے کہ جب صیغہ امر مطلق ہو تو جزم کے ساتھ یہ اعتقاد مشکل ہے کہ اس امر سے مراد کیا ایک ہی دفعہ کرنا ہے یا بہ تکرار؟ لیکن عملاً افضل یہی ہے کہ بار بار کیا جائے۔ ہاں اگر ایسی دلیل ہو جس سے صاف معلوم ہو کہ ایک ہی دفعہ کرنا مقصود ہے تو مکرر بجا آوری لازمی نہیں۔ علامہ سمرقندی رقم

۲۳- دیکھیے: سرخسی، **أصول السرخسي**، ۱: ٦۔

۲۴- دیکھیے: سمرقندی، **ميزان الأصول**، ۲۱۲-۲۱۳؛ لامشی: **كتاب في أصول الفقه**، ۹۲؛ اسمندی، **بذل النظر في الأصول**، ۱۸۲؛ فخر الاسلام بزدوی، **أصول البزدوي**، ۱۷۲-۱۷۳؛ حسام الدین محمد بن محمد عمر الاخسیکثی، **منتخب الحسامي**، ۷۰؛ علامہ نسفی، **متن المنار (مع شرح نور الأنوار)**، ۱: ۷۲-۷۳؛ وہی مصنف، **كشف الأسرارشرح المصنف على المنار**، ۱: ۵۴؛ ابن نجیم، **فتح الغفاربشرح المنار**، ۱: ۶۵؛ عبدالعزیز البخاری، **كشف الأسرار**، ۱: ۳۷۳؛ علامہ قاضی محب اللہ بن عبدالشکور بہاری، **فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت** (بيروت: دارإحياء التراث العربي، ۱۹۹۸ء)، ۱: ۴۲۵۔

۲۵- دیکھیے: جصاص، **الفصول في الأصول**، ۲: ۱۳۵۔

طراز ہیں:"... ويأتي بالفعل علي الترادف احتياطا ما لم يقم الدليل على أن المراد به الفعل مرة واحدة."(مامور بہ کو بہ تکرار بجالایا جائے تا آں کہ ایسی دلیل قائم ہو جس سے صرف ایک ہی دفعہ کرنے کا تعین ہو جائے۔)[۲۶]

امام سرخسی نے واضح طور پر ائمہ احناف کا مذہب یوں نقل کیا ہے کہ صیغہ امر نہ تو تکرار کا تقاضا کرتا ہے اور نہ اس میں یہ احتمال پایا جاتا ہے۔ ہاں اگر کوئی زائد دلیل، شرط، قید، وصف یا ایسی کوئی چیز ہو جو بہ تکرار مامور بہ کو بجالانے کا تقاضا کرے تب وہ عمل بار بار کیا جائے ورنہ محض صیغہ امر کی بنیاد پر وہ عمل نہیں دہرایا جائے گا۔ یاد رہے کہ صیغہ امر کی ماہیت میں تکرار پر دلالت یا اس کے احتمال کی کوئی گنجائش نہیں، اور مامور بہ کا بار بار بجالانا علت، شرط، یا وصف کا یوں تقاضا کرنے کی وجہ سے ہو۔ صیغہ امر کا اس میں کوئی عمل دخل نہیں۔[۲۷] یہی احناف کا معتبر مذہب ہے اور اکثر احناف اصولیین نے اسی کو اختیار کیا ہے۔[۲۸]

۲۶- سمرقندی، **ميزان الأصول**،۱۱۴،لامشی نے لکھا ہے: "الأمر المطلق لا يقتضي الدوام والتكرار عند عامة الفقهاء وأكثر المتكلمين، لكن يحتمله فيقع على الفعل مرة حتى يقوم الدليل على الدوام." (عام فقہا اور اکثر متکلمین کے نزدیک امر مطلق دوام اور تکرار کا تقاضا نہیں کرتا، لیکن احتمال رکھتا ہے۔ لہٰذا مامور بہ یا مطلوبہ عمل ایک ہی بار کیا جائے گا، ہاں اگر کوئی دلیل ایسی ہو جو بار بار اور ہمیشہ اس عمل کی ادائی پر دلالت کرے تو اس صورت میں وہ عمل دہرایا جائے گا)۔ دیکھیے: لامشی، **كتاب في أصول الفقه**،۹۲۔

۲۷- علامہ عبدالعزیز بخاری نے امام ابو الیسر البزدوی کی رائے نقل کی ہے: "الأمر بالفعل لايقتضي التكرار ولايحتمله معلقا كان أو مطلقا." (کسی عمل کے مطالبے سے متعلق امر تکرار کا تقاضا کرتا ہے اور نہ اس کا احتمال رکھتا ہے۔ خواہ یہ صیغہ امر مطلق ہو یا [کسی قید، وصف یا شرط کے ساتھ] معلق ہو)۔ دیکھیے: عبدالعزیز البخاری، **كشف الأسرار**،۱: ۱۸۵۔

۲۸- دیکھیے: **أصول السرخسي**،۲: ۲۰؛ دبوسی، **تقويم الأدلة في أصول الفقه**،۴۰ومابعد، اسمندی، **بذل النظر في الأصول**،۱۷۵؛ بزدوی، **أصول البزدوي**،۱۲۷؛ الاخسیکثی، **منتخب الحسامي**،۶۹؛ علامہ نسفی، **متن المنار (مع شرح نور الأنوار)**،۱: ۸۲-۸۱؛ وہی مصنف، **كشف الأسرارشرح المصنف على المنار**،۱: ۵۸؛ ابن نجیم، **فتح الغفاربشرح المنار**،۱: ۳۶؛ عبدالعزیز البخاری، **كشف الأسرار**،۱: ۱۸۵؛ قاضی محب اللہ بہاری، **فواتح الرحموت**،۱: ۴۲۴۔

چوتھا مسئلہ: صحابی کے قول "أمرنا بکذا أو نہینا عن کذا أو السنة کذا" میں نسبت رسول اللہ ﷺ کی طرف ہے یا اس میں کسی غیر کا بھی احتمال ہے؟

فقہاے عراق و سمرقند کا اس مسئلے میں اختلاف ہے کہ جب کسی مسئلے میں صحابی یہ کہے کہ "ہمیں یہ حکم دیا گیا تھا" یا یہ کہے کہ "ہمیں اس سے منع کیا گیا ہے" یا یہ کہے کہ "اس بارے میں سنت یہ ہے۔" تو ان تمام باتوں میں امر، نہی یا سنت کی نسبت رسول اللہ ﷺ کی طرف ہو گی یا کسی اور کی طرف بھی ہو سکتی ہے، اور پھر رسول اللہ ﷺ کی طرف انتساب کے لیے کوئی مستقل دلیل درکار ہو گی یا نہیں؟

مشائخ عراق کا نقطۂ نظر امام ابو بکر جصاص کے مطابق یہ ہے کہ بغیر دلیل کے ان کا انتساب رسول اللہ ﷺ کی طرف نہیں کیا جائے گا۔ ہاں اگر کوئی دلیل ایسی ہو یا دیگر قرائن ایسے پائے جاتے ہوں جن کی روشنی میں اس بات کا تصفیہ کیا جا سکے کہ صحابی کا مطلب رسول اللہ ﷺ کا امر، آپ کی نہی یا آپ ہی کی سنت مراد ہے تو پھر یہ امر، نہی یا سنت آپ ﷺ ہی کی ہو گی اور اس کی اتباع لازم ہو گی، لیکن اگر دلیل موجود نہ ہو یا کوئی ایسا قرینہ بھی نہیں تو پھر ہر موقع پر صحابی کے ایسے الفاظ کا انتساب صرف اور صرف رسول اللہ ﷺ کی طرف نہیں ہو گا؛ کیوں کہ امر و نہی کا صدور جس طرح آپ ﷺ سے ہوتا تھا اسی طرح خلفا اور اولی الامر سے بھی ہو سکتا تھا۔ پھر ان کے اوامر کی بھی اتباع ضروری ہے۔ نیز بعض مرفوع روایات میں سنت کی نسبت آپ ﷺ کے علاوہ دیگر لوگوں کی طرف بھی کی گئی ہے۔[۲۹] امام ابو بکر جصاص لکھتے ہیں:

قول الصحابي أمرنا بكذا ونهينا عن كذا وقوله السنة كذا ، لايجوزأن يجعل شيء منه رواية عن

۲۹- جیسا کہ ایک حدیث میں ہے: "من سن في الإسلام سنة حسنة كان له أجرها وأجر من عمل بها من بعده لا ينقص ذلك من أجورهم شيئا، ومن سن في الإسلام سنة سيئة كان عليه وزرها ووزر من عمل بها من بعده لا ينقص ذلك من أوزارهم شيئا." (جس شخص نے اسلام میں کسی اچھی سنت کی بنیاد ڈالی تو اس کو اس کا اجر ملے گا اور اس کے بعد اس پر تمام عمل کرنے والوں کا بھی اجر ملے گا۔ اور یہ اضافی اجر بعد کے عمل کرنے والوں کے اجر سے کٹوتی کے بغیر دیا جائے گا۔ اور جس نے اسلام میں کسی بری سنت کی طرح ڈالی تو خود اس پر اس کا وبال پڑے گا اور اس سنت پر چلنے والے بعد کے تمام لوگوں کا وبال بھی اس پر ہو گا، اور یہ اضافی وبال بعد کے لوگوں کے سے کم کر کے نہیں [بلکہ مستقل طور سے اس پر] ڈالا جائے گا)۔ دیکھیے: ابو عبد الرحمن احمد بن شعیب بن علی بن سنان النسائی، **المجتبی**، ت: عبد الفتاح أبو غدة، كتاب الزكاة، باب ،التحريض على الصّدقة (حلب: مكتب المطبوعات الإسلامية، ۱۴۰۶ھ / ۱۹۸۶ء)، رقم: ۲۵۵۴۔

النبي عليه السلام ، إذ كان الأمر والنهي والسنة لايختص بالنبي عليه السلام دون غيره من الناس. قال الله تعالى : "أطيعوا الله و أطيعوا الرسول و أولي الأمر منكم"، فقد يكون الأمر والنهي للأمير والوالي، فلا دلالة في مثله على أنه رواية عن النبي صلى الله عليه وسلم، وكذلك السنة فقد تكون لغير النبي عليه السلام ، قال النبي عليه السلام: عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي. [۳۰]

(صحابی کا یہ کہنا کہ ہمیں اس کا حکم دیا گیا ہے، یا ان کا یہ کہنا کہ ہمیں اس سے منع کیا گیا ہے اور ان کا یہ کہنا کہ سنت یہ ہے۔ ان سب باتوں کا انتساب (ہر جگہ صرف اور صرف) رسول اللہ ﷺ کی طرف درست نہیں؛ کیوں کہ امر، نہی اور سنت دیگر لوگوں کے علاوہ محض نبی کریم ﷺ کے ساتھ مخصوص نہیں۔ ارشاد باری تعالی ہے: "اللہ پاک کی اطاعت کرو، رسول ﷺ کی اطاعت کرو اور اپنے حکم رانوں کی اطاعت کرو"۔ اس لیے امر اور نہی کا اطلاق حکم رانوں کے احکامات پر بھی ہو سکتا ہے۔ لہٰذا کسی صحابی کے مذکورہ اقوال میں (مرفوع روایت اور ہر جگہ صرف اور صرف) نبی کریم ﷺ کی طرف انتساب پر کوئی دلالت نہیں۔ اسی طرح سنت بھی کبھی کبھار آپ ﷺ کے علاوہ کسی دوسرے کی طرف منسوب ہوتی ہے؛ جیسا کہ آپ ﷺ کا ارشاد ہے کہ تم پر میری سنت بھی لازم ہے اور میرے بعد خلفاے راشدین کی سنت بھی لازم ہے۔)

اس کے برعکس مشائخِ سمرقند کے موقف کے مطابق کسی صحابی کے ایسے قول کا اطلاق صرف اور صرف نبی کریم ﷺ ہی کے امر، نہی یا سنت پر ہوگا کیوں کہ ایسے موقعوں پر صحابہ کرامؓ کا مقصد احکامِ شریعت کی تعلیم و تبلیغ ہی ہے اور احکامِ شریعت کا مصدر آپ ﷺ ہی تھے؛ لہٰذا صحابہ کرامؓ کے ایسے اقوال کا مطلب یہی ہے کہ امر یا نہی کا صدور یا سنت کا انتساب محض نبی کریم ﷺ کی طرف ہوگا۔ علامہ سمرقندی لکھتے ہیں:

وقال عامة مشايخنا بأنه يكون حجة ويحمل على أنه أمر النبي صلى الله عليه وسلم ؛ لأن غرض الصحابي من هذا تبليغ الشرع وتعليم الحكم ، فيجب حمل ذلك على أمر من يصدر عنه الشرع ، دون أمر الولاة والأئمة ؛ لأن أمرهم لايؤثر في الشرع . [۳۱]

۳۰۔ دیکھیے: جصاص، **الفصول في الأصول**، ۳: ۱۹۷۔

۳۱۔ دیکھیے: سمرقندی، **المیزان**، ۴۴۷؛ لامشی، **أصول الفقه**، ۱۵۱؛ علامہ اسمندی نے اس بارے میں ذرا مختلف موقف اپنایا ہے۔ ان کے نزدیک اگر 'أمرنا' کہنے والا حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ ہے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ امر دینے والا نبی کریم ﷺ ہے۔ اور اگر حضرت ابو بکر صدیقؓ کے علاوہ کوئی اور صحابی یہ کہے، تو متعین طور پر نبی کریم ﷺ کا امر یا نہی مراد نہ ہوگی بلکہ محض احتمال ہوگا۔ کیوں کہ 'أمرنا' کہنے سے مقصد کسی شرعی حکم کے بارے میں بتلانا ہوتا ہے، اور حضرت ابو بکر

(اور ہمارے عام مشائخ (سمر قند) کا کہنا ہے کہ یہ حجت ہو گی اور نبی کریم ﷺ ہی کے امر پر محمول ہو گا؛ کیوں کہ اس طرح کہہ کر صحابی کا مقصد شریعت کی تبلیغ اور احکامِ شرعیہ کی تعلیم ہے تو اس کو اسی کے امر پر محمول کیا جائے گا جن سے شریعت کا صدور بھی ہوتا ہے۔ حکم رانوں کے احکامات پر اس کو محمول نہیں کیا جاسکتا اس لیے کہ ان سے شریعت صادر نہیں ہوتی۔)

یہاں علامہ سمر قندی نے ایک اشکال ذکر کیا ہے کہ اس بات سے انکار نہیں کہ امر و نہی نبی کریم ﷺ کے علاوہ حکم رانوں کے بھی واجب ہیں اور نہ اس بات سے انکار ہے کہ سنت کی نسبت آپ ﷺ کے علاوہ دیگر حضرات کی طرف بھی ہوسکتی ہے۔ لیکن بات اطلاق اور تقیید کی ہے کہ جب صحابی مطلق امر، نہی یا سنت کا ذکر کریں تو مراد نبی کا امر، نہی یا سنت ہو گی۔ ہاں کسی دوسرے کا امر، نہی یا سنت مراد لینا تب درست ہو گا جب ساتھ قید بھی ہو۔ مثلاً خلیفہ کا امر یا نہی، یا حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ یا حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہما کی سنت وغیرہ۔ خلاصہ یہ کہ جب صحابی امر، نہی یا سنت کا ذکر اطلاق کے ساتھ کرے تو نبی کریم ﷺ ہی کی طرف اس کا انتساب ہو گا۔ علامہ سمر قندی کی عبارت یوں ہے:

ولا يقال : إن النبي عليه السلام قال: "من سن سنة حسنة فله أجرها و أجر من عمل بها إلي يوم القيامة." و كذا يقال : "سنة العمرين" ؛ لأنا لاننكر جواز إطلاق اسم السنة على فعل غيره مع التقييد ، و إنما نمنع أن يفهم من إطلاق اسم السنةعلى سنة غيره.[۳۲]

(یہ اشکال نہ کیا جائے کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا جس شخص نے اسلام میں کسی اچھی سنت کی بنیاد ڈالی تو قیامت تک اس کو اس کا اجر ملے گا اور اس کے بعد اس پر تمام عمل کرنے والوں کا بھی اجر ملے گا۔ اسی طرح یہ بھی کہا جاتا ہے کہ "سنة العمرين"؛ کیوں کہ ہم سنت کا اطلاق آپ کے علاوہ کسی دوسرے کے عمل پر تقیید کے ساتھ درست ہونے کا انکار نہیں کرتے۔ بلکہ ہم اس بات سے منع کر رہے ہیں کہ مطلق سنت سے آپ کے علاوہ کسی دوسرے کی سنت مراد نہیں ہو سکتی۔)

لیکن اس اشکال کا جواب امام سرخسی رحمۃ اللہ علیہ نے یوں دیا ہے۔ کہ اس احتمال کا پایا جانا مسلم ہے کہ امر و نہی یا سنت کا انتساب آپ ﷺ کے علاوہ کسی اور ایسی شخصیت کی طرف بھی ہوسکتی ہے جس کی اتباع شرعاً واجب

صدیق رضی اللہ عنہ کے قول میں شرعی حکم بتلانے والا صرف نبی کریم ﷺ ہو سکتا ہے۔ جہاں تک دیگر صحابہ کرامؓ کا ایسا کہنے کا تعلق ہے تو وہاں صرف یہ احتمال ہو گا کہ شاید نبی کریم ﷺ نے فرمایا ہو؛ کیوں کہ ان کے حق میں نبی کریم ﷺ کے فرمان کی طرح خلیفۃ المسلمین کے احکامات بھی شرعاً لازمی ہوتے ہیں۔ دیکھیے: اسمندی، **بذل النظر في أصول الفقه**، ۴۳۳۔

۳۲۔ دیکھیے: سمر قندی، مرجع سابق، ۴۴۸۔

ہو،(۳۳) اور دلیل نہ ہونے کی صورت میں تعیین بھی درست نہیں۔ لہٰذا اس صورت میں قاعدہ یہ ہے کہ بوقتِ اطلاق کمال کا ادنی درجہ مراد ہوتا ہے، تو اس قاعدے کی رو سے یہ کہا جائے گا کہ اس امر، نہی یا سنت کا انتساب اس کی طرف ہوگا جس کی اتباع شرعا ادنی درجے میں واجب ہو۔ اور اس میں دو رائے نہیں کہ حکم رانوں کے اوامر، نواہی یا صحابی کی سنتوں کی اتباع کا وجوب آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے مقابلے میں ادنی درجے کا ہے، تو نتیجہ یہی نکلا کہ صحابی کے قول میں امر، نہی یا سنت اگر مطلق ذکر ہو تو اس کا انتساب بغیر دلیل یا قرینے کے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف نہیں ہوگا۔(۳۴) اس مسئلے میں راجح قول مشائخِ عراق کا ہے اور معاصرین سمیت امام سرخسی اور بعد کے بیش تر احناف اصولیین نے بھی اسی رائے کو ترجیح دی ہے۔(۳۵)

۳۳۔ امام سرخسی نے اس سلسلے میں مزید لکھا ہے: "وقد ظهر من عادة الصحابة التقييد عند إرادة سنة رسول الله عليه السلام بالإضافة إليه على ما قال عمر لصبي بن معبد : هديت لسنة نبيك. وقال عقبة بن عامر رضي الله عنه : ثلاث ساعات نهانا رسول الله عليه السلام أن نصلي فيهن . وقال صفوان بن عسال رضي الله عنه: أمرنا رسول الله عليه السلام إذا كنا سفرا أن لاننزع خفافنا ثلاثة أيام ولياليها"... فبهذا يتبين أنهم إذا أطلقوا هذا اللفظ فإنه لايكون مرادهم الإضافة إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم نصا. ومع الاحتمال لايثبت التعيين بغير دليل." (صحابہ کرامؓ کے ہاں معمول یہ تھا کہ جب وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی کسی سنت کا ذکر کرتے تو صراحت کے ساتھ آپ کی طرف منسوب کرتے۔ جیسے حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ایک دفعہ صبی بن معبد سے فرمایا کہ آپ کو اپنے 'نبی کی سنت' کی ہدایت نصیب ہوئی۔ اور عقبہ بن عامر رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ کہ تین ایسے اوقات ہیں جن میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمیں منع فرمایا ہے۔ اسی طرح صفوان بن عسال رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمیں سفر کے دوران تین دن اور تین رات تک موزے نہ اتارنے کا حکم دیا،۔۔۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ جب صحابہ کرامؓ یہ الفاظ مطلق ذکر کرتے تو ان کا مقصد بہ طورِ نص [اور براہِ راست] رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف انتساب نہیں ہوا کرتا تھا۔ اور احتمال کی صورت میں بغیر دلیل کے تعیین درست نہیں)۔ دیکھیے: سرخسی، **أصول السرخسي**، ۱: ۳۸۰-۳۸۱۔

۳۴۔ دیکھیے: سرخسی، نفس مصدر، ۱: ۳۸۰-۳۸۱۔

۳۵۔ دیکھیے: سرخسی، نفسِ مصدر، ۱: ۱۱۵، ۳۸۰- ۳۸۱؛ دبوسی، **تقويم الأدلة**، ۷۸؛ ابن عابدین، **حاشية نسمات الأسحارعلى شرح إفاضة الأنوار** (قاہرہ: مصطفى البابي الحلبي، ۱۹۷۹ء)، ۱۲۶؛ کمال الدین محمد بن عبدالحمید بن مسعود السیواسی المعروف بابن الہمام الحنفی، **التحرير في أصول الفقه**(مصر:مصطفى البابى الحلبى، ۱۳۵۱ھ)، ۳۲۷؛ علامہ بہاری نے صحابہ کرامؓ کے الفاظ کو سات مراتب میں تقسیم کرکے ہر درجے سے متعلق اصولیین کی

پانچواں مسئلہ: فعل النبی ﷺ کی دلالت وجوب پر یا اباحت پر؟

نبی کریم ﷺ کے افعال کی ایک قسم وہ ہے جن کی امت پر اتباع لازم نہیں، مثلاً نماز میں سہو، تعددِ ازواج یا صومِ وصال وغیرہ۔ دوسری قسم وہ کہ اگر نبی ﷺ کا کوئی فعل کتاب اللہ کے مجمل کے لیے بہ طورِ بیان آیا ہے تو مجمل کا جو حکم ہو گا وہی آپ ﷺ کے اس فعل کا بھی ہو گا۔ ان کے علاوہ وہ افعال جن میں امت پر آپ کی اقتدا ضروری ہو سکتی ہے، امام سرخسی نے انھیں چار قسموں میں تقسیم کیا ہے۔ مباح، مستحب، واجب اور فرض۔ اب سوال یہ ہے کہ اگر نبی کریم ﷺ کے کسی فعل کے متعلق نہ کوئی قرینہ ہو اور نہ خود اس فعل سے اس کا حکم معلوم ہو سکے نیز وہ فعل سہو یا نبی کریم ﷺ کے ساتھ مخصوص افعال میں سے بھی نہ ہو تو اس کا حکم کیا ہو گا؟ کیا ایسے افعال میں بھی اقتدا واجب ہے یا تب تک کے لیے مباح جب تک وجوب پر کوئی قرینہ نہ ہو۔ اس میں مشائخِ عراق و سمرقند کا اختلاف ہے۔

مشائخِ عراق کا نقطہ نظر امام ابو بکر جصاص یوں نقل کرتے ہیں:

فإن ظهر منه فعل ليس في ظاهره دلالة في وقوعه منه على أحد الوجوه الثلاثة التي ذكرنا ، فقد اختلف الناس في ما يتعلق علينا من حكمها ، فقال قائلون : واجب علينا أن نفعل مثله حتى تقوم الدلالة على أنه غير واجب . وقال آخرون : ليس منها شيء واجب فعله، حتى تقوم الدلالة على وجوبه ولنا فعله على وجه الإباحة ...وكان أبو الحسن الكرخي رحمه الله يقول : ظاهر فعله عليه السلام لايلزمنا به شيء، حتى تقوم الدلالة على لزومه لنا ، ولا أحفظ عنه الجواب أيضًا إذا علم وقوعه على أحد الوجوه التي ذكرنا ها ، والذي يغلب على ظني من مذهبه أنه علينا اتباعه فيه على الوجه الذي أوقعه عليه ، فهذا هوالصحيح.[۳۶]

(اگر نبی کریم ﷺ سے کوئی ایسا فعل صادر ہوتا ہے جس میں بہ ظاہر اس بات پر کوئی دلالت نہیں کہ اس فعل کو نبی علیہ السلام نے مذکورہ تین طریقوں (وجوب، ندب یا اباحت) میں سے کسی طریقے کے موافق کیا ہے۔ تو ایسے فعل کا ہمارے متعلق کیا حکم ہو گا اس بارے میں لوگوں کا اختلاف ہے۔ کچھ لوگ کہتے ہیں کہ ہم پر بھی ایسے افعال واجب ہیں۔ ہاں اگر واجب نہ ہونے پر کوئی دلیل قائم ہو (تو پھر واجب نہیں رہے گا) ۔ دیگر لوگوں کا کہنا ہے کہ ہم پر ایسے افعال واجب نہیں

آرا اور دلائل کا تذکرہ کیا ہے۔ دیکھیے: قاضی محب اللہ بہاری، **فواتح الرحموت**، ۲ : ۲۰۶–۲۰۸؛ ابن نجیم، **فتح الغفار**، ۲ : ۶۵۔

۳۶۔ دیکھیے: جصاص، **الفصول في الأصول**، ۳: ۲۱۵۔

بلکہ بطورِ اباحت ہم اتباع کریں گے۔ہاں اگر وجوب پر کوئی دلیل آئے تو ہم پر اتباع واجب ہو گی۔امام ابوالحسن کرخی رحمہ اللہ فرمایا کرتے تھے کہ نبی کریم ﷺ کے ایسے افعال ہم پر واجب نہیں جب تک وجوب پر دلیل نہ ہو۔اگر نبی کریم علیہ السلام سے کوئی ایسا فعل صادر ہو جس کے بارے میں یہ معلوم ہو کہ یہ فعل آں حضرت ﷺ نے مذکورہ تین میں کسی ایک طریقے کے مطابق کیا ہے تو مجھے یاد نہیں کہ اس بارے میں امام کرخی کا کیا جواب تھا۔لیکن میرا غالب گمان یہ ہے کہ اس کا مذہب یہ تھا کہ ایسے افعال میں ہم پر آپ علیہ السلام کی اتباع اسی طریقے کے موافق ضروری ہے جس طریقے پر آپ ﷺ نے وہ فعل کیا ہے (یعنی اگر نبی ﷺ نے بہ طورِ واجب وہ فعل سرانجام دیا ہے تو ہم پر بھی واجب ہے اور اگر بطورِ ندب کیا ہے تو ہمارے لیے بھی مندوب)۔

خلاصہ یہ کہ اگر کوئی فعل نبی کریم ﷺ نے بہ طورِ واجب، مندوب یا مباح ادا فرمایا ہو، اور اس فعل کی یہ صفت دیگر قرائن کی روشنی میں معلوم ہو تو وہ فعل اسی صفتِ وجوب، ندب یا اباحت کے ساتھ ہمارے لیے بھی لازم ہے، اور اگر اس فعل کی صفت معلوم ہی نہ ہو تو ہمارے لیے صرف مباح ہے جب تک اس بات پر کوئی مستقل دلیل قائم نہ ہو کہ یہ آپ ﷺ کے ساتھ مخصوص ہے تو پھر ہمارے لیے مباح بھی نہیں۔اس کی دلیل یہ دی جاتی ہے کہ آپ ﷺ کے ایسے افعال میں اباحت سے لے کر فرض تک کے احتمالات ہیں تو اطلاق کی صورت میں ادنی درجہ ہی ثابت ہو گا اور وہ اباحت کا ہے۔اباحت کے بعد کے درجات دیگر قرائن و دلائل پر موقوف ہوں گے۔[۳۷]

دوسری جانب مشائخ سمرقند کا موقف نقل کرتے ہوئے لامشی کا کہنا ہے: "يحمل على الوجوب عملا، لا اعتقادا" (باعتبارِ عمل وجوب پر محمول کیا جائے گا، نہ کہ باعتبارِ اعتقاد کے۔)[۳۸]

دلیل یہ دی جاتی ہے کہ نبی کریم ﷺ امت کے مقتدا ہیں اور بیش تر قرآنی آیات کی روشنی میں امت پر آپ ﷺ کی اتباع لازم ہے۔

امام سرخسی نے یہاں مشائخِ عراق کی رائے کو ترجیح دی ہے[۳۹] اور قرار دیا ہے کہ نبی کریم ﷺ کا ہر

۳۷۔ دیکھیے: سرخسی، مصدرِ سابق، ۲: ۸۸-۸۷۔

۳۸۔ دیکھیے: لامشی، **أصول الفقه**، ۱۵۳؛ سمرقندی، **الميزان**، ۴۵۷۔

۳۹۔ امام فخر الاسلام بزدوی نے لکھا ہے: "وقال الكرخي رحمه الله: نعتقد فيها الإباحة ، فلانثبت الفضل إلا بدليل، ولانثبت المتابعة منا إياه فيها إلا بدليل. وقال الجصاص رحمه الله مثل قول الكرخي ، إلا أنه قال: علينا اتباعه ، لانترك ذلك إلا بدليل." (امام کرخی رحمۃ اللہ علیہ کا کہنا ہے کہ ہم اباحت کی رائے رکھتے ہیں، کسی ایک کو فوقیت دلیل کی بنیاد پر ہی دیں گے، لہذا اتباع کے وجوب کا موقف بھی دلیل کی بنیاد پر ہی ہو گا۔امام جصاص رحمۃ اللہ علیہ بھی امام کرخی رحمۃ اللہ علیہ جیسی ہی رائے رکھتے ہیں، ان کا مزید یہ بھی کہنا ہے کہ ہمیں آپ ﷺ کی اتباع کرنی چاہیے، ہاں اگر کوئی دلیل ایسی ہو جو وہ عمل آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ مخصوص کر دے تو اس صورت میں اتباع ضروری نہیں)۔دیکھیے:

فعل امت پر فرض نہیں۔ اس بات پر انھوں نے انھوں مختلف نقلی اور عقلی دلائل پیش کیے ہیں۔ مثلاً ایک دفعہ آپ ﷺ نے دورانِ نماز جوتے اتارے۔ صحابہؓ نے دیکھا تو انھوں نے بھی آپ کی اتباع میں جوتے اتار دیے۔ نماز سے فراغت کے بعد آپ ﷺ نے پوچھا آپ لوگوں نے جوتے کیوں اتار دیے۔ اگر آپ ﷺ کے ہر فعل کی اتباع ضروری ہوتی تو آپ ﷺ صحابہؓ سے متابعت کی کیوں وجہ پوچھتے۔ دوسرا یہ کہ فعل کے دو پہلو ہیں ایک کرنا اور دوسرا چھوڑنا۔ اب ترک کی طرف اگر ہم دیکھیں تو نبی کریم ﷺ نے جو کام نہیں کیے تھے، امت پر ان کا ترک واجب نہیں۔ (ہاں اگر دوسری دلیل قائم ہو کہ اس کا ترک امت کے لیے بھی واجب ہے تو یہ بات ہی اور ہے)۔ مثلاً ابتداے اسلام میں جب شراب حرام نہیں تھی، تب بھی آپ ﷺ نے نہیں پی تھی، لیکن دوسرے مسلمان پی رہے تھے۔ اگر نبی ﷺ کا ہر ترک امت پر بھی واجب ہو تو مسلمان کیوں شراب پی رہے تھے۔[۴۰] اسی ترک

بزدوی، **أصول البزدوي**،۵۱۰–۵۱۱۔

۴۰– *تروک النبی ﷺ ایک مستقل مسئلہ ہے جس پر اہل علم نے علمی حوالے سے کام کیا ہے۔ بدعت سے متعلق مباحث میں تروک النبی ﷺ کی بحث کافی اہم سمجھی جاتی ہے۔ متقدمین نے اس مسئلے پر مستقل طور سے نہیں لکھا۔ تاہم متاخرین کے ہاں اس پر کئی اہم تحریریں مل جاتی ہیں۔ جن میں کچھ اہم مصادر درج ذیل ہیں:*

۱. **حسن التفهم والدرك لمسألة الترك** *از شیخ ابی الفضل عبداللہ بن محمد بن الصدیق الغماری۔*

۲. **درء الشكوك عن أحكام التروك** *از ابن حنیفہ العابدین۔*

۳. **تنبيه النبيل إلى أن الترك دليل (بحث يثبت أن ترك النبي لعبادة ما يدل على بدعيتها)** *از محمد بن محمود بن مصطفی الإسکندر۔*

۴. **سنة الترك ودلالتها على الأحكام الشرعية** *محمد بن حسین الجیزانی۔*

۵. **الترك عند الأصوليين** *از محمد رجی محمد ملاح۔*

۶. **دليل الترك بين المحدثين والأصوليين** *از ڈاکٹر احمد الکافی۔*

۷. **التروك النبوية – تأصيلا وتطبيقا** *از محمد صلاح محمد الإتربی۔*

۸. **تروك النبي صلى الله عليه وسلم ودلالتها على الأحكام – دراسات أصولية تطبيقية على أبواب العبادات** *از مبارک بن سالم الھمامی۔*

۹. **قاعدة الترك فعل وما يتعلق بها من المسائل الأصولية وتطبيقاتها الفرعية** *از حمد بن حمدی الصاعدی۔*

۱۰. **الترك عند الأصوليين والفقهاء– دراسة مقارنة** *از أیمن علیان أحمد درادکہ۔*

پر قیاس کرتے ہوئے کہا جائے گا کہ نبی علیہ السلام کا ہر فعل بھی امت پر واجب نہیں۔ پھر جن نصوص میں آپ ﷺ کی اتباع کا امر وارد ہوا ہے تو وہاں تصدیق اور اقرار کے ذریعے اتباع پر بھی محمول کیا جا سکتا ہے۔[۴۱]

چھٹا مسئلہ: کیا صحابی کا قول حجت ہے؟

امر واقعہ یہ ہے کہ تمام صحابہ کرامؓ اگر متفقہ طور پر کوئی رائے قائم کریں تو اس کی مخالفت جائز نہیں۔[۴۲] نیز اگر ان کا آپس میں اختلاف ہو تو احناف کے ہاں اصول یہ ہے کہ انھی کے اقوال میں سے کسی ایک قول کو اختیار کیا جائے گا۔[۴۳] اگر کسی ایک صحابی کا قول پایا جائے اور زیرِ بحث مسئلہ عمومِ بلوی کی قبیل سے ہو، یعنی

۴۱۔ دیکھیے: سرخسی، **أصول السرخسي**، ۲: ۹۰–۸۷؛ ابن الہمام، **التحرير في أصول الفقه**، ۳۵۴–۳۵۵؛ اخسیکثی، **المنتخب**، ۱۷۹؛ قاضی محب اللہ بہاری، **فواتح الرحموت**، ۲: ۲۳۲–۲۳۳؛ زین الدین قاسم بن قطلوبغا، **خلاصة الأفكار شرح مختصر المنار** (بیروت: دار ابن حزم، ۲۰۰۳ء)، ۱۵۷؛ دبوسی، **تقويم الأدلة**، ۲۴۷؛ ابن عابدین، **نسمات الأسحار**، ۲۰۶؛ ابن نجیم، **فتح الغفار**، ۲: ۱۳۷۔

۴۲۔ اس سلسلے میں جصاص نے امام کرخی سے امام ابو حنیفہ کے بارے میں نقل کیا ہے کہ امام صاحب فرماتے ہیں: "وروى الكرخي عن أبي حنيفة الذي يحفظ عنه أنه قال: "إذا اجتمعت الصحابة على شيء سلمنا لهم" (امام ابو حنیفہ سے یہی ہدایات ملی ہیں کہ جب صحابہ کرامؓ کسی چیز پر متفق ہوں تو ہم ان کے سامنے سرِ تسلیم خم کریں گے)۔ دیکھیے: جصاص، **الفصول في الأصول**، ۳: ۳۶۱۔

۴۳۔ اس سلسلے میں امام ابو حنیفہ کا ایک قول مشہور ہے۔ آپ فرماتے ہیں: "إني آخذ بكتاب الله إذا وجدته، فما لم أجده فيه أخذت بسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم والآثار الصحاح عنه التي فشت في أيدي الثقات عن الثقات، فإذا لم أجد في كتاب الله ولا سنة رسول الله أخذت بقول أصحابه من شئت وأدع قول من شئت ثم لا أخرج عن قولهم إلى قول غيرهم، فإذا انتهى الأمر إلى إبراهيم والشعبي والحسن وابن سيرين وسعيد بن المسيب ... فلي أن أجتهد كما اجتهدوا." (کہ میں کتاب اللہ پر عمل کرتا ہوں، اگر کتاب اللہ میں کوئی حکم نہ پا سکوں تو رسول اللہ ﷺ کی سنت پر عمل کرتا ہوں، اگر وہاں بھی کوئی دریافت نہ کر سکوں تو صحابہ کرامؓ کے اقوال پر عمل کرتا ہوں، پھر ان میں سے بعض کی رائے لیتا ہوں تو بعض کی رائے چھوڑ بھی دیتا ہوں؛ لیکن ان کی آرا سے نہیں نکلتا۔ اس کے بعد جب معاملہ ابراہیم، شعبی، حسن، ابن سیرین اور سعید بن المسیب رحمہم اللہ تک پہنچے تو جس طرح انھوں نے اجتہاد کیا ہے مجھے بھی اجتہاد کا حق ہے)۔ دیکھیے: ابو عبد اللہ حسین بن علی الصیمری، **أخبار أبي حنيفة و أصحابه** (بیروت: عالم الكتب، ۱۹۸۵، ط: دوم)، ۲۴؛ نیز: بزدوی، **أصول البزدوي**، ۵۳۱۔

اس مسئلے کی نوعیت ایسی ہو کہ سب لوگوں کو اس کی ضرورت پیش آسکتی ہو اور اس میں ایک صحابی کا قول نقل ہو اور اس کے مخالف کسی دوسرے صحابی کا قول نہ پایا جائے تو بحیثیت اجماع اس پر عمل واجب ہے۔[۴۴] ہاں اگر مسئلے کی نوعیت عمومِ بلوی کی نہیں اور نہ ہر عام وخاص کو اس کی ضرورت پیش آنے کی توقع ہو اور ایسے مسئلے میں صرف ایک صحابی کا قول منقول ہو اور اس کا مخالف قول کسی صحابی کا نہ پایا جاتا ہو تو اس صورت میں کیا صحابی کا قول حجت ہے بایں معنی کہ تابعین، تبع تابعین اور بعد کے لوگوں کے لیے تقلید واجب ہو اور اس کی مخالفت جائز نہ ہو؟[۴۵] یہ مسئلہ مختلف فیہ ہے۔

اس بارے میں بیش تر عراقیین کی رائے کے مطابق صحابی کا قول مطلقاً حجت ہے۔ خواہ پیش آمدہ مسئلہ اجتہادی ہو یا خلافِ قیاس ہو۔ نیز صحابی کا قول قیاس کے موافق ہو یا قیاس کے مخالف۔ امام ابو بکر جصاص رقم طراز ہیں:

كثيرا مما أرى لأبي يوسف في إضعاف مسئلة يقول : القياس كذا إلا أني تركته للأثر ، و ذلك الأثر قول صحابي لايعرف عن غيره من نظرائه خلافه، قال أبوالحسن : فهذا يدل دلالة بينة على أنه كان يرى أن تقليد الصحابي إذا لم يعلم خلافه من أهل عصره أولى من القياس... قال أبوبكر : وقد يوجد نحو ما ذكره عن أبي يوسف في كتب الأصول أيضًا.[۴۶]

(کسی مسئلے کے کم زور پہلو کی نشان دہی کرتے ہوئے میں بسا اوقات امام ابو یوسف کو یہ کہتے ہوئے دیکھا ہے کہ قیاس کا تقاضا یہ ہے لیکن میں ایک اثر کی وجہ سے اس پر عمل نہیں کر رہا، اور وہ اثر صحابی کا ایک ایسا قول ہوتا ہے کہ صحابہ کرامؓ میں اس کا مخالف قول نہیں ہوتا۔ یہ طرزِ عمل اس بات کی واضح دلیل ہے کہ امام ابو یوسف کی رائے کے مطابق صحابی کی تقلید قیاس سے زیادہ افضل ہے اگر اس کا کوئی مخالف قول صحابہ کرامؓ میں سے کسی کا نہ ہو۔۔۔ابو بکر جصاص کہتے ہیں کہ امام ابو یوسف کے اس طرزِ عمل کے بیش تر اطلاقات کتبِ اصول (ظاہر الروایہ) میں بھی مل جاتے ہیں۔)

مشہور عراقی عالم ابو سعید بردعی کی رائے بھی یہ ہے کہ قیاس کے مقابلے میں صحابی کا قول حجت ہے۔[۴۷] امام کرخی کا قول یہ ہے کہ اجتہادی مسئلے میں صحابی کی تقلید واجب نہیں، ہاں اگر مسئلہ خلافِ قیاس ہو تو

۴۴۔ علامہ اسمندی نے عموم بلوی کی قید کے بغیر اس کا ذکر کیا ہے۔ دیکھیے: اسمندی، **بذل النظر في أصول الفقه**، ۴۹۶۔

۴۵۔ دیکھیے: سمرقندی، **الميزان**، ۴۸۲؛ لامشی، **أصول الفقه**، ۱۵۵۔

۴۶۔ دیکھیے: جصاص، **الفصول في الأصول**، ۳: ۳۶۱۔

۴۷۔ دیکھیے: سمرقندی، **الميزان**، ۴۸۱؛ جصاص، **الفصول في الأصول**: ۳: ۳۶۱۔

پھر تقلید واجب ہے۔(۴۸)

امام ابو منصور ماتریدی اور ان کی اتباع میں علماے سمرقند کی راے یہ ہے کہ صحابی اگر اہل فتوی میں سے ہو اور اس کے قول کی مخالف راے بھی دیگر اہلِ فتوی صحابہ کرامؓ میں سے کسی کی نہ ہو تو پھر اس کی تقلید واجب ہے۔ اگر کسی صاحب فتوی صحابی کی راے اس سے مختلف منقول ہو تو پھر تقلید واجب نہیں بلکہ دیگر دلائل و قرائن کی روشنی میں کسی ایک قول کو ترجیح دی جائے گی۔(۴۹)

اب ان مختلف آرا میں حنفی مذہب کس راے کی بنیاد پر قائم ہے؟ امام دبوسی نے مختلف آرا ذکر کر کے ہر راے کے لیے کوئی نہ کوئی دلیل یا متقدمین ائمہ احناف کے فروع میں سے استشہاد ذکر کیا ہے۔(۵۰) لیکن امام دبوسی کے انداز سے امام کرخی کی طرف میلان معلوم ہوتا ہے۔(۵۱) لیکن ان کی ایک دوسری کتاب "**تاسیس النظر**" میں اس سے برعکس قول پایا جاتا ہے۔ چناں چہ وہ لکھتے ہیں: "الأصل عند أصحابنا أن قول الصحابي مقدم علی القیاس إذا لم یخالفه أحد من نظرائه." (ہمارے ائمہ کے ہاں اصول یہ ہے کہ صحابی کے قول کو قیاس پر ترجیح دی جائے گی۔ جب اس کی مخالفت کسی اور نے نہ کی ہو۔)(۵۲)

۴۸- دیکھیے: سمرقندی، مصدرِ سابق، ۴۸۱؛ جصاص، مصدرِ سابق، ۳: ۳۶۱۔

۴۹- دیکھیے: سمرقندی، **المیزان**، ۴۸۱-۴۸۲؛ اسمندی، **بذل النظر في أصول الفقه**، ۴۹۶-۴۹۷۔ لامشی نے اس بارے میں صرف یہ کہا ہے کہ "ہمارے اکثر علما کے نزدیک تقلید واجب ہے"۔ صاحبِ قول صحابی کا اہلِ فتوی میں سے ہونے کی شرط بیان نہیں کی۔ دیکھیے: لامشی، کتاب فی **أصول الفقه**، ۱۵۴۔

۵۰- دیکھیے: دبوسی، **تقویم الأدلة في أصول الفقه**، ۲۵۶-۲۵۹۔

۵۱- جیسا کہ علامہ عبدالعزیز بخاری نے بھی تصریح کی ہے چناں چہ لکھتے ہیں: "وقال أبوالحسن وجماعة من أصحابنا: "لایجب تقلیده إلا فیما لایدرك بالقیاس وإلیه میل القاضي الإمام أبي زید علی ما یشیر تقریره في التقویم." (ابوالحسن کرخی اور ہمارے ائمہ کی ایک جماعت کا کہنا ہے کہ صحابی کی تقلید ان مسائل میں واجب ہے جو خلافِ قیاس ہو، اسی کی طرف امام ابو زید کا رجحان بھی ہے، **تقویم** میں ان کی تقریر سے یہی مترشح ہوتا ہے)۔ دیکھیے: عبدالعزیز بخاری، **کشف الأسرار**، ۳: ۳۲۳۔

۵۲- دیکھیے: دبوسی، **تأسیس النظر**، تحقیق، مصطفی محمد القبانی الدمشقی (بیروت: دار ابن زیدون، باشتراک قاہرہ: مکتبة الکلیات الازھریة، س ن)، ۱۱۳۔

امام سرخسی نے مختلف فقہی جزئیات اور ان میں متقدمین ائمہ احناف کی آرا ذکر کرنے کے بعد لکھا ہے کہ ہمارے ائمہ کا طرزِ عمل اس باب میں مختلف ہے،[۵۳] جس سے ایک متعین اصول کی نشان دہی نہیں ہو رہی۔ پھر مختلف آرا کے دلائل ذکر کیے ہیں جس کے بعد ابو سعید بردعی کی رائے۔جسے اکثر عراقیین نے بھی اختیار کیا ہے۔ کو اصح قرار دے کر اس کے دلائل ذکر کیے ہیں۔ وجہِ ترجیح یہ بتلائی ہے کہ صحابی کے قول اور فتوے میں نبی کریم ﷺ سے سماع کا احتمال ہوتا ہے، جس کے بعد قیاس کی گنجائش رہتی ہی نہیں، اور یا اپنے اجتہاد ہی کی بنیاد پر کہے تو بھی ان کے اجتہاد میں غلطی کا امکان کم سے کم تر ہوتا ہے؛ کیوں کہ انھوں نے نزولِ احکام کا زمانہ دیکھا ہے اور نزولِ وحی کا مشاہدہ بھی کیا ہے۔ اس بنا پر وہ شارع کا منشا دوسرے لوگوں کے بہ نسبت زیادہ جانتے ہیں؛ اسی لیے ان کا اجتہاد بہ نسبت دوسروں کے اجتہاد کے زیادہ صحیح ہوتا ہے۔[۵۴] لہٰذا ان ہی کی تقلید قیاس پر مقدم ہو گی۔ یہی حنفی مذہب ٹھہرا ہے جسے بعض اصحابِ متون نے بھی اختیار کیا ہے،[۵۵] جب کہ بعض دیگر نے **تقويم الأدلة** میں امام دبوسی کے طرزِ عمل کے مطابق بلا ترجیح محض اقوال ہی کے نقل پر اکتفا کیا ہے۔[۵۶]

فصل دوم

وہ مسائل جن میں سرخسی نے علمائے سمرقند کی رائے نقل نہیں کی لیکن بعض علمائے سمرقند کی کتابوں میں ان کا ذکر ملتا ہے

پہلا مسئلہ: عام کا موجب کیا ہے؟

کسی نص میں عام کا لفظ استعمال کیا جائے، تو کیا وہ لفظ اپنے عموم پر برقرار اور تمام افراد کو شامل رہے گا یا وہ

۵۳- دیکھیے: سرخسی، **أصول السرخسي**، ۲: ۱۰۵-۱۰۶۔

۵۴- نفس مصدر۔

۵۵- دیکھیے: ابن نجیم، **فتح الغفار**، ۲ : ۱۳۹ ؛ عبد اللطیف بن عبد العزیز المعروف بابن الملک، **شرح المنار** (بیروت: مطبعہ عثمانیہ، تصویر دار الکتب العلمیة، ۱۳۰۸ھ)، ۲۴۹؛ بزدوی، **أصول البزدوي**، ۵۲۵؛ عبد العزیز بخاری، **کشف الأسرار**، ۳: ۳۲۵ و مابعدہ ؛ ابو الیسر محمد بن محمد بن الحسین البزدوی، **معرفة الحجج الشرعية**، تحقیق، عبد القادر بن یاسین الخطیب (بیروت: مؤسسة الرسالة، ۲۰۰۰ء)، ۴۹۔

۵۶- دیکھیے: اخسیکثی، المنتخب، ۱۸۰؛ عمر بن محمد الخبازی، **المغني في أصول الفقه**، تحقیق، ڈاکٹر محمد مظہر (مکہ مکرمہ: ام القری یونیورسٹی، ۱۴۰۳ھ)، ۲۶۶۔

افراد جو شارع کے نزدیک اس کے مفہوم میں شامل ہیں، ان کی تحدید اور تعیین تک انتظار کیا جائے گا؟ یہاں ممکنہ طور پر تین صورتیں بن سکتی ہیں۔ پہلی صورت یہ کہ زیر غور نص میں جو عام کا صیغہ استعمال ہوا ہے، کوئی دوسری ایسی نص نہیں جو اس عام نص کی تخصیص کرے۔ ایسی صورت میں بالاتفاق عام نص کے عموم پر عمل کیا جائے گا اور اس میں مذکور حکم تمام افراد کو شامل ہو گا۔ دوسری صورت یہ کہ اس عام نص کے ساتھ ساتھ ایسی نص بھی آئی ہو جو اس کی تخصیص کر رہی ہے۔ ایسی صورت میں بالاتفاق عام کا موجب عموم نہیں، یعنی تمام افراد اس کے حکم میں شامل نہیں۔ تیسری صورت یہ ہے کہ کوئی ایسی نص ہمارے علم میں نہ ہو جو اس عام کی تخصیص کر دے۔ اسی صورت میں اصولیین کا اختلاف ہے۔ دیگر مذاہب کی اصولی آرا سے ہٹ کر صرف حنفی اصولی فکر میں بھی مختلف آرا پائی جاتی ہیں۔

مذکورہ مسئلے کے بارے میں اختلاف ذکر کرنے سے پہلے ایک بنیادی مسئلے میں اختلاف کی طرف اشارہ مناسب معلوم ہوتا ہے۔ وہ یہ کہ اہل عراق کے ہاں نصوص کے الفاظ کی اپنی معانی پر دلالت قطعی ہے۔ اگر نصوص کے صیغے عام ہوں تو عموم قطعی ہو گا اور اگر صیغے خاص ہوں تو خصوصیت قطعی ہو گی۔ ابو بکر جصاص اس کی دلیل یہ دیتے ہیں کہ شارع نے جب عموم کا صیغہ استعمال کیا تو اس کا منشا ہی یہی ہے کہ تمام افراد اس کے مفہوم میں شامل ہوں۔ اگر اس کے ارادے کے مطابق اس کا یہ حکم تمام کو نہیں بلکہ چند افراد کو ہی شامل ہے تو عام کا صیغہ استعمال کر کے آخر اس نے ہمیں اس چیز کے اعتقاد کا کیوں مکلف بنایا جو اس کو مطلوب ہی نہیں۔ اہل عراق کا قطعیت کا یہ موقف اعتقاد اور عمل دونوں اعتبار سے ہے۔[۵۷] اس کے برعکس فقہاے سمرقند کا موقف یہ ہے کہ الفاظ کی دلالت ظنی ہے۔ یہ نقطۂ نظر ان کا اعتقاد کی حد تک ہے مگر چوں کہ ظن ایک مستقل قرینے کے درجے تک نہیں پہنچا ہوا، اس لیے باعتبار عمل نصوص کی اپنے معانی پر دلالت قطعی ہو گی اور بنابریں ان پر عمل واجب ہی ہے۔ اس کی وضاحت اس مثال سے دی جا سکتی ہے کہ معتزلہ کے نزدیک عدل کا تقاضا یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ لازماً گنہگار کو سزا دے اور نیکوکار کو انعام سے نوازے۔ اس اصول کی بنیاد پر قرآنی آیت ﴿وَمَنْ يَّعْصِ اللّٰهَ وَرَسُوْلَهٗ وَيَتَعَدَّ حُدُوْدَهٗ يُدْخِلْهُ نَارًا خَالِدًا فِيْهَا ۠ وَلَهٗ عَذَابٌ مُّهِيْنٌ﴾[۵۸] کی تشریح یہ ہو گی ہر مرتکب کبیرہ ہمیشہ کے لیے جہنم میں رہے گا، کیوں کہ اس نص میں عام کا صیغہ وارد ہوا ہے جس کی دلالت اپنے مفہوم پر قطعی اور یقینی ہے؛ لہٰذا یہ قطعی یا

۵۷- ملاحظہ ہو جصاص، **الفصول في الأصول**، ۲: ۵۷۔

۵۸- القرآن، ۴: ۱۴۔

واجب ہے کہ ہر گنہگار، خواہ وہ مسلمان ہی ہو، ہمیشہ کے لیے جہنم میں رہے گا۔

مشائخ سمرقند کی دلیل یہ ہے کہ شرعی نصوص میں ایسے صیغوں کی تعداد بہت کم ہے جو بالاستیعاب تمام افراد کو شامل ہوں۔ بیش تر صیغوں کی مختلف دیگر دلائل کے ذریعے تخصیص کی گئی ہے، لہذا یقین کے ساتھ یہ نہیں کہا جا سکتا کہ ہر عام نص کا موجب عموم ہی ہو گا اور اپنے تمام افراد کو شامل ہو گا۔ زیادہ سے زیادہ اس عموم کا گمان ہی ہو سکتا ہے۔ البتہ یہ گمان چوں کہ قرینے یا دلیل کے درجے تک نہیں پہنچا، لہذا بہ طور احتیاط عمل کے اعتبار سے عموم ہی پر محمول ہو گا، لیکن چوں کہ عموم کے احتمال میں خطا کا احتمال قائم ہے، اس لیے اعتقاد کے اعتبار سے قطعیت کے ساتھ عموم پر محمول کرنے میں توقف کیا جائے گا۔[۵۹] مختصراً یہ کہ اعتقاد کے اعتبار سے قطعیت کے ساتھ یہ نہیں کہا جا سکتا کہ عام کا موجب عموم ہی ہے۔ البتہ عمل کے اعتبار سے یہ ممکن ہے۔ اس اصول کی بنیاد پر مذکورہ آیت کی تشریح یہ ہوگی کہ اس آیت کے الفاظ عام ہیں۔ مگر قطعیت کے ساتھ یہ معلوم نہیں کہ کون سے افراد اس عام اصول سے مستثنیٰ ہو کر اللہ کے فضل و کرم سے عذاب سے نجات پانے والے ہوں گے۔ جب اس بات کا ہمیں علم نہیں تو ہمارا عقیدہ توقف کا ہی ہو گا۔ امام ماتریدی مزید فرماتے ہیں کہ اللہ تعالی نے کئی نیک اعمال پر گناہ سے اجتناب کی شرط لگائے بغیر انعام کا وعدہ کر رکھا ہے۔ اسی طرح کچھ گناہوں پر سزا دینے کا بھی کہا ہے۔ چناں چہ اگر ایک بندہ گنہگار ہونے کے ساتھ نیک اعمال کا بھی حامل ہے تو کیا وعید پر مبنی نصوص کی عمومیت کی بنیاد پر قطعیت کے ساتھ اس کو سزا یاب سمجھا جائے گا؟ اگر ایسا ہے تو انعام کی نصوص کا مفہوم کیا ہو گا؟ یا اگر انعام کا مستحق بھی سمجھا جائے تو اس صورت میں نصوص کے درمیان تعارض پایا جائے گا۔[۶۰] اس بنیادی مسئلے سے متعلق دونوں جانب کے نقطۂ نظر جاننے کے بعد مسئلہ زیر بحث کے بارے میں مشائخ عراق و سمرقند کی آرا ذیل میں ذکر کی جاتی ہیں۔

اہل عراق کی رائے

اہل عراق کی رائے یہ ہے کہ عام کا موجب بہ ہر صورت قطعی ہے۔ چاہے نص خبر ہو، نہی ہو یا امر۔ تمام صورتوں میں عام قطعی ہو گا، اور اس کا حکم تمام افراد کو شامل ہو گا۔ امام ابو بکر جصاص لکھتے ہیں: "ومذہب

۵۹۔ سمرقندی، **المیزان**، ۲۸۴؛ لامشی، **أصول الفقه**، ۱۲۴۔

۶۰۔ ابو منصور ماتریدی، **کتاب التوحید**، تحقیق، فتح اللہ خلیف (بیروت: مطبعة کاثولیکیة، ۱۹۸۲ء)، ۳۴۲۔

أصحابنا القول بالعموم في الأخبار والأوامر جميعًا، وكذلك شيخنا أبو الحسن الكرخي رحمه الله يحكيه من مذهب أصحابنا جميعًا." (ہمارے ائمۂ احناف کا مذہب یہ ہے کہ عام اپنے عموم پر ہی رہے گا، خواہ نص امر ہو یا خبر، اسی طرح ہمارے شیخ ابو الحسن رحمہ اللہ بھی ائمہ احناف کا یہی مذہب نقل کرتے تھے)(۶۱)

اس کے بعد امام جصاص نے ابو سعید بردعی کا مذہب اوامر، نواہی اور اخبار سب میں توقف کا نقل کیا ہے۔ یعنی مطلق عموم کی بجائے وہ توقف کے قائل ہیں۔(۶۲) اسی طرح امام کرخی کی بھی ایک روایت نقل کی گئی ہے کہ ان کے ہاں اخبار میں عموم کے بجائے توقف جب کہ اوامر و نواہی میں عموم پایا جاتا ہے۔(۶۳)

اہل سمرقند کی رائے

فقہائے سمرقند کی رائے اس بارے میں توقف کی ہے۔ یعنی یقین اور قطعیت کے ساتھ ساتھ یہ نہیں کہا جاسکتا کہ شارع کی نظر میں اس عام میں تمام افراد شامل ہیں۔ یہ تو اعتقاد کی حد تک ہے۔ جہاں تک عمل کی بات کا تعلق ہے تو عملا یہ عام اپنے تمام افراد کو شامل ہوگا۔ علامہ سمرقندی لکھتے ہیں: "وقال مشايخ سمرقند ورئيسهم الإمام أبو منصور الماتريدي رحمهم الله بأنه يوجب العموم عملا ويعتقد فيه على الإبهام أن ماأراده الله تعالى منه من العموم والخصوص فهو حق." (مشائخ سمرقند اور ان کے سرخیل امام ابو منصور ماتریدی رحمہم اللہ کے نزدیک عام کا موجب باعتبار عمل وجوب ہے، مگر باعتبار عمل چوں کہ اس میں ابہام ہے کہ کیا اللہ تعالی کا منشا عموم ہے یا خصوص۔ بہ ہر صورت جو بھی اللہ تعالی کی مراد ہے وہ حق ہے)(۶۴)

امام سرخسی کی رائے اور حنفی مذہب

امام سرخسی نے اس مسئلے کے بارے میں مکمل وضاحت کے ساتھ مشائخ عراق کی رائے اختیار کی ہے

۶۱- ملاحظہ ہو: جصاص، **الفصول في الأصول**، ۱: ۱۰۱۔

۶۲- نفس مصدر، ۱: ۱۰۱۔

۶۳- نفس مصدر، ۱: ۱۰۱۔

۶۴- ملاحظہ ہو: سمرقندی، **الميزان**، ۲۸۰؛ نیز دیکھیے: لامشی، **أصول الفقه**، ۱۲۴۔

اور توقف کی رائے کو جسے مشائخ سمرقند نے بھی اختیار کیا ہے، "الواقفية"(۶۵) گروہ کے حوالے سے نقل کر کے رد کیا ہے۔ چناں چہ لکھتے ہیں: "والمذهب عندنا أن العام موجب للحكم فيما يتناوله قطعا بمنزلة الخاص موجب للحكم فيما تناوله ، يستوي في ذلك الأمر والنهي والخبر." (ہمارا مذہب یہ ہے کہ عام اپنے اندر شامل تمام افراد کے لیے قطعی اور یقینی طور پر حکم کا موجب ہے، جیسا کہ خاص اپنے مدلول کے لیے قطعی اور یقینی طور پر حکم کا موجب ہوتا ہے۔ اس بارے میں امر، نہی اور خبر سب برابر ہیں۔)(۶۶)

یہی مذہب احناف کا تقریبا تمام اصولیین نے نقل کیا ہے۔(۶۷) بلکہ لامشی کے مطابق متاخرین سمرقندی فقہانے بھی اسی کو اختیار کیا ہے۔(۶۸) یہاں اس بات کی نشان دہی ضروری محسوس ہوتی ہے کہ اس مسئلے میں عراقی مکتب کی رائے اختیار کرنے کا ہر گز یہ مطلب نہیں کہ اہل عراق نے اس مسئلے کے بارے میں اپنے موقف کی بنیاد پر جن اعتزالی آرا کو اپنایا ہے، سمرقندی علمائے کرام نے بھی ان کا ساتھ دیا ہے کہ وعدوں اور وعیدوں میں جہاں عموم کے صیغے استعمال ہوئے ہیں وہاں اس عموم کی بنیاد پر یہ احکام قطعی اور یقینی سمجھ کر اللہ تعالی پر ان وعدوں کی ایفا اور

۶۵- یہاں اس بات کی وضاحت ضروری ہے کہ اصول فقہ پر دیگر مذاہب کی کتب کی طرح حنفی مصنفین کی کتابوں میں بھی ایک گروہ کی آرا کا ذکر ہوتا رہتا ہے جن کو "الواقفية" کے عنوان سے یاد کیا جاتا ہے۔ اس سے مراد خصوصی طور پر مشائخ سمرقند نہیں ہوتے، بلکہ ان علما کی جماعت ہے جو بیش تر مسائل میں کوئی حتمی پوزیشن لیے بغیر توقف کی راہ اختیار کر لیتے ہیں۔ کئی مسائل میں مشائخ سمرقند کی رائے بھی توقف کی ہے، جن میں زیر بحث مسئلہ بھی شامل ہے۔ اس لیے امام سرخسی کے زیر غور مقام میں "الواقفية" سے مراد خصوصی طور پر مشائخ سمرقند نہیں بلکہ توقف اختیار کرنے والی پوری جماعت ہی مراد ہے جس میں زیر بحث مسئلے میں مشائخ سمرقند بھی شامل ہیں۔

۶۶- ملاحظہ ہو سرخسی، **أصول السرخسي**، ا : ۱۳۲۔ اس کے بعد امام سرخسی نے وصیت اور مضاربت کے ابواب میں سے کئی فروعی مسائل میں امام محمد کا قول نقل کیا ہے جن سب کے پیچھے یہی اصول کار فرما دکھائی دیتا ہے۔ نیز امام سرخسی نے اپنے موقف کی تقویت کے لیے بعض فروعی مسائل میں خاص پر عام کو ترجیح بلکہ عام کے ذریعے خاص کے منسوخ ہونے کے بارے میں امام ابو حنیفہ کی آرا بھی نقل کی ہیں۔ ملاحظہ ہو: سرخسی، نفس مصدر، ا : ۱۳۲-۱۳۴۔

۶۷- دیکھیے: ابوالیسر البزدوی، **معرفة الحجج الشرعية** ، ۶۴، ۶۵ ومابعدہ؛ فخر الاسلام بزدوی، **أصول البزدوي**، ۱۹۰ ؛ اخسیکثی، **المنتخب**، ۱۳؛ بخاری، **کشف الأسرار**، ا : ۴۲۵؛ قاضی محب اللہ بہاری، **فواتح الرحموت**، ا : ۲۵۸۔

۶۸- ملاحظہ ہو لامشی، **أصول الفقه**، ۱۲۴؛ اور اسمندی، **بذل النظر**، ۶۴ اومابعدہ اور ۲۹۲ ومابعدہ۔

سزائیں حتمی طور پر دینا لازم و واجب سمجھنے کا موقف سمرقندی فقہا کا بھی ہے۔ ایسا ہرگز نہیں، اور نہ عموم کو قطعی اور یقینی طور موجب حکم سمجھنے سے یہ لازم آتا ہے۔ امام بزدوی صراحت کے ساتھ لکھتے ہیں: "ودلت المسائل المتفرقة عن أصحابنا في **المبسوط** وغير المبسوط على أنهم لم يميلوا إلي شيء من مذهب الاعتزال وإلى سائر الأهواء." (متعدد فروعی مسائل کے بارے میں امام حاکم شہید کی کتاب "**المبسوط**" اور دیگر کتابوں میں نقل کی گئی ہمارے ائمہ احناف کی آرا اس بات کی دلیل ہیں کہ وہ اعتزال یا کسی بھی نفس پرستی پر مبنی مذہب کی طرف کوئی میلان نہیں رکھتے)۔[۶۹]

دوسرا مسئلہ: زیادت علی النص

زیادت علی النص کا مفہوم یہ ہے کہ کسی حکم سے متعلق ایک نص موجود ہو اور وہی حکم کسی اور نص میں کچھ اضافے کے ساتھ وارد ہو جائے، تو اس اضافی امر کی کیا حیثیت ہوگی؟ کیا اس کو بھی سابق حکم کا حصہ سمجھ کر دونوں پر عمل کرنا ضروری ہے؟ یا صرف پہلے حکم پر یا اس آخری پر؟ اس کی کئی صورتیں ہیں: ایک تو یہ کہ اگر زائد علی النص خود ایک مستقل عبادت ہے تو اس کو سابق حکم کے لیے بالاجماع ناسخ نہیں قرار دیا جاسکتا۔ جیسے نماز کی فرضیت کے بعد رمضان کے روزوں کی فرضیت کہ ہر ایک الگ الگ مستقل حکم اور عبادت ہے۔ روزوں کی فرضیت کو نماز کی فرضیت کے لیے ناسخ نہیں قرار دیا جائے گا۔[۷۰] دوسری صورت یہ کہ زیادت پہلی نص کے ساتھ متصل وارد ہو تو اس کو اصولیین کی اصطلاح کے مطابق "زیادۃ علی النص" نہیں کہا جائے گا بلکہ یہ دونوں مل کر مستقل ایک حکم ہے۔ امام ابو بکر جصاص فرماتے ہیں:

إذا وردا معا لايكون زيادة في النص وإنما يكون المذكور جميع النص ؛ لأن ما جمعه أمر واحد وخطاب واحد لايصح أن يقال : إن بعضه زيادة في بعض ، وإنما الزيادة في النص أن يرد النص مفردا عن ذكر الزيادة ثم ترد الزيادة منفصلة عن خطاب النص ... فأما أن يردا معا فهذا غير

۶۹- ملاحظہ ہو فخر الاسلام بزدوی، **أصول البزدوي**، ۹۰۔

۷۰- سمرقندی، **الميزان**، ۷۲۴؛ بخاری، **كشف الأسرار**، ۳ : ۲۸۴؛ مصطفی بو عقل، **إجماعات الأصوليين** (بیروت: دارابن حزم، ۲۰۱۰ء)، ۴۵۰-۴۵۱؛ اسمندی، **بذل النظر في أصول الفقه**، ۳۵۴؛ قاضی محب اللہ بہاری، **فواتح الرحموت**، ۲: ۱۱۳۔

ممتنع ولايكون زيادة ... والزيادة إذا وردت مع النص في خطاب واحد فليس بنسخ.[۷۱]

(جب دونوں ایک ساتھ وارد ہوئے تو اس پر 'زیادت علی النص' کا اطلاق نہیں ہو گا، بلکہ مذکورہ پوری نص حکم ہو گا؛ کیوں کہ ایک خطاب میں اور ایک ہی امر میں آنے کے بعد یہ کہنا درست نہیں کہ ایک حصہ دوسرے حصے پر اضافہ ہے۔ 'زیادت علی النص' تب ہو گی جب ایک نص 'زیادت' کے بغیر آئے اور اس کے بعد 'زیادت' پہلی نص سے الگ طور پر آئے۔۔۔ دونوں کا ایک ساتھ آنا بھی ناممکن نہیں لیکن 'زیادت علی النص' نہیں کہلائے گا۔۔۔ اگر 'زیادت' نص کے ساتھ ایک ہی خطاب میں آئے تو اس کو نسخ نہیں کہا جاتا)۔

تیسری صورت یہ ہے، جس طرح امام جصاص کی اس عبارت سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ 'زائد علی النص' کچھ وقفے کے ساتھ پہلی نص کے بعد آئے۔ اب اس 'زیادت' کی اصولیین کی نظر میں حیثیت کیا ہے؟ کیا سابق حکم کا اضافی حصہ سمجھ کر قابلِ عمل تصور کیا جائے گا یا اس کو سابق حکم کے لیے ناسخ تصور کیا جائے گا؟ اس کی مثال جیسے قرآن کی آیت ﴿ يَاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْٓا اِذَا قُمْتُمْ اِلَى الصَّلٰوةِ فَاغْسِلُوْا وُجُوْهَكُمْ وَاَيْدِيَكُمْ اِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوْا بِرُءُوْسِكُمْ وَاَرْجُلَكُمْ اِلَى الْكَعْبَيْنِ ﴾ میں وضو کا حکم آیا ہے۔ اب کیا اس حکم میں حدیث "إنما الأعمال بالنيات..." کی بنیاد پر نیت کا اضافہ کیا جا سکتا ہے؟ اسی طرح قرآن کی دوسری آیت ﴿ اَلزَّانِيَةُ وَالزَّانِيْ فَاجْلِدُوْا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ ﴾ میں غیر شادی شدہ زانی کی سزا صرف سو کوڑے قرار دی گئی ہے۔ لیکن ایک حدیث "البكر بالبكر جلد مائة ونفي سنة"، (غیر شادی شدہ زانی مرد اور عورت کو سو کوڑے لگائے جائیں گے اور ایک سال تک جلاوطن بھی ہوں گے)"[۷۲] میں اس کے ساتھ ساتھ جلاوطنی کا بھی اضافہ ہے۔ اب کیا جلاوطنی کو بھی سزا کا حصہ قرار دیا جائے گا؟ یا چند مزید دیگر شرائط کے تحقق کے بعد جلاوطنی کو پہلے حکم کا ناسخ قرار دیا جائے گا؟ اس مسئلے میں احناف اصولیین کا آپس میں اختلاف ہے۔

اہلِ عراق کی رائے

امام ابو بکر جصاص عراقیین کی رائے یوں نقل کرتے ہیں:

إن الأصل في ذلك عندنا وفي أمثاله من نحو شرط النية بالماء وما جري مجراه من إثبات زيادة

۷۱۔ دیکھیے: جصاص، **الفصول في الأصول**، ۲ :۲۸۱؛ نیز دیکھیے: اسمندی، مرجع سابق، ۳۵۸۔

۷۲۔ دیکھیے: مسلم بن الحجاج القشیری، **صحیح مسلم**، ت، محمد فواد عبد الباقی، کتاب الحدود، باب حد الزنا (بیروت: دار احیاء التراث العربی، س ن)، رقم: ۱۶۹۰۔

لاينبئ عنها اللفظ ولاينتظمها، فإن ذلك ليس عندنا بتخصيص، وإنما هو زيادة في النص ، والزيادة في النص توجب النسخ فلايجوز أن يزاد فيه إلا بمثل ما يجوز به نسخه ، وكذا يقول شيخنا أبو الحسن رحمه الله في ذلك وفي نظائره. (٧٣)

(اس اور اس جیسے دیگر مسائل مثلاً وضو یا اس کے قائم مقام (تیمم) کے لیے نیت کو شرط قرار دینے میں ہمارے نزدیک اصول یہ ہے کہ یہ ایک ایسی زیادت کا اثبات ہے جس کے لیے نہ تو نص میں کوئی لفظ لایا گیا ہے اور نہ نص کے الفاظ (کے مفہوم) میں یہ زیادت شامل ہے۔ اس کو ہم تخصیص نہیں کہتے بلکہ یہ زیادت علی النص ہے اور زیادت علی النص نسخ ہی کا موجب ہوتی ہے لہٰذا زیادت صرف اس (درجے کی دوسری نص) کے ذریعے ہو گی جس کے ذریعے نسخ جائز ہو۔ یہی ہمارے شیخ ابو الحسن رحمہ اللہ اس بارے اور اس جیسے دیگر مسائل کے بارے میں فرمایا کرتے تھے)۔

امام ابو بکر جصاص نے اسی کو متقدمین احناف کا بھی مذہب قرار دیا ہے۔(٧٤) علماے عراق 'زیادت علی النص' کو سابق حکم کے لیے ناسخ قرار دینے کے لیے مزید دو شرطیں ضروری قرار دیتے ہیں۔

اولا: جس نص میں 'زیادت' آئی ہے وہ ورود میں پہلی نص سے متاخر ہو گی۔(٧٥) اگر دونوں مقارن یعنی ایک ساتھ وارد ہوں تو بالاجماع نسخ یا زیادت علی النص نہیں قرار دیا جائے گا۔(٧٦)

ثانیا: جس نص میں 'زیادت' آئی ہے وہ باعتبارِ ثبوت کے پہلی نص کے برابر ہو گی۔ یعنی اگر سابق حکم قطعی الثبوت نص کی صورت میں ہے تو دوسری نص بھی لازماً قطعی الثبوت ہو گی یعنی قرآنی آیت ہو گی یا خبرِ متواتر یا مشہور۔(٧٧)

علماے سمرقند کی راے

اس کے بالمقابل معروف سمرقندی عالم شیخ ابو منصور ماتریدی کی راے بہ ظاہر توقف کی نقل کی گئی ہے؛ سمرقندی لکھتے ہیں: "وقال شیخنا أبو منصور الماتريدي رحمه الله: إنه يجوز ان يكون بطريق

٧٣- دیکھیے: جصاص ، **الفصول في الأصول**،١ : ٢٢٧۔

٧٤- دیکھیے: نفسِ مصدر، ٢ : ٤٨۔

٧٥- دیکھیے: نفسِ مصدر، ٢ : ٤٨۔

٧٦- دیکھیے: سمرقندی، **المیزان**، ٧٢٤؛ مصطفی بو عقل، **إجماعات الأصولیین**، ٤٥٤؛ اسمندی، **بذل النظر**، ٣٥٨۔

٧٧- دیکھیے: جصاص، مصدرِ سابق، ٢: ٣١٥۔

البيان، ويجوز بطريق النسخ فلايحمل على أحدهما إلا بدليل." (۷۸) (ہمارے شیخ ابو منصور ماتریدی رحمۃ اللہ علیہ کا کہنا ہے کہ دونوں امکان ہیں۔ یہ بھی جائز ہے کہ سابق حکم کے لیے بیان کے طور پہ ہو اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ سابق حکم کے لیے ناسخ ہو تو کسی ایک پر بھی بغیر دلیل کے محمول نہیں کیا جائے گا)۔

یہی رائے قریب قریب انھی الفاظ میں لامشی نے بھی نقل کی ہے۔(۷۹) علامہ عبد العزیز بخاری نے متاخرین مشائخِ سمرقند کی رائے عراقی اصولیین ہی کی طرح نقل کی ہے کہ زیادت علی النص سابق حکم کے لیے –دو شرائط کے تحقق کے بعد– ناسخ کی حیثیت رکھتی ہے۔(۸۰)

امام سرخسی کا موقف اور حنفی مذہب

امام سرخسی نے علمائے سمرقند کی اس رائے کو نقل کیے بغیر عراقیین ہی کی رائے نقل کی ہے اور اسی کو احناف کا مذہب قرار دیا ہے اور بتایا ہے کہ زیادت علی النص بہ ظاہر تو 'بیان' کی حیثیت رکھتی ہے، جیسا کہ امام شافعیؒ نے قرار دیا ہے، لیکن درحقیقت یہ نسخ ہی ہے اور باقاعدہ نسخ کا حکم لاگو ہونے کے لیے وہی دو شرائط ہیں جن کا ذکر ماقبل میں گزرا ہے۔ یہی احناف کا مذہب ٹھہرا جسے بعد کے اصولیین بھی نقل کرتے رہے۔(۸۱)

تیسرا مسئلہ: تاخیر البیان

"بیان" سے مراد کسی نص کے معنی کا اظہار اور وضاحت ہے۔ بیان کی پانچ قسمیں ہیں۔ جن میں سے ایک "بیان تفسیر" بھی ہے۔ بیان کی اس نوع کے بھی دو پہلو ہیں: ایک یہ کہ سابق نص مجمل ہو اور دوسری نص میں اس کی تفسیر آئے۔ اس قسم کے بیان کے بارے میں تمام حنفی فقہا اور اصولیین کا اتفاق ہے کہ سابق کے نص کے ساتھ متصل بھی آسکتا ہے اور اس کے کچھ عرصے بعد بھی۔ دونوں صورتوں میں اس دوسری نص میں جو تفسیر آئے

۷۸– دیکھیے: سمرقندی، **المیزان**، ۷۲۵۔

۷۹– دیکھیے: لامشی، **کتاب في أصول الفقه**، ۱۷۵۔

۸۰– دیکھیے: عبدالعزیز بخاری، **کشف الأسرار**، ۳: ۳۶۱۔

۸۱– ملاحظہ ہو: سرخسی، **أصول السرخسي**، ۲: ۸۲–۸۶؛ فخر الاسلام بزدوی، **أصول البزدوي**، ۵۰۷–۵۰۸؛ بخاری، **کشف الأسرار**، ۳: ۲۸۵؛ قاضی محب اللہ بہاری، **فواتح الرحموت**، ۲: ۱۱۴–۱۱۷؛ ابوالیسر البزدوی، **معرفة الحجج الشرعية**، ۱۴۳۔

گی اسی تفسیر کی روشنی ہی میں سابق نص کے معنی کا تعین ہوگا اور حکم بھی ہوگا۔ بیان کی اس قسم کے بارے میں حنفی فقہا کا اتفاق ہے کہ سابق نص اور اس کے درمیان وقفہ / تاخیر ہو سکتی ہے۔[۸۲] مثلاً اقامت صلاۃ کا حکم قرآن کی روشنی میں فرض ہے اور اس کی تفسیر بعد میں وارد ہونے والی سنت سے ہوگئی۔ دوسرا پہلو یہ ہے کہ سابق نص کا معنی ظاہر اور واضح ہے لیکن پھر بھی دوسری نص آتی ہے۔ مثلاً پہلی نص عام ہے اور دوسری نص "مخصص" آتی ہے۔ یا پہلی نص مطلق ہے اور دوسری نص "مقید" آتی ہے، تو اس صورت میں دوسری نص کو سابق نص کے لیے بیان قرار دینے کے لیے کیا دوسری نص کا متصل آنا ضروری ہے یا تاخیر سے اگر آئے تب بھی اس کو پہلی نص کے لیے بیان قرار دیا جا سکتا ہے؟ اس بارے میں حنفی فقہا اور اصولیین کا اختلاف ذکر کیا جاتا ہے۔

مشائخ عراق کی رائے

مشائخ عراق کا مذہب نقل کرتے ہوئے امام ابو بکر جصاص لکھتے ہیں:

الذي أحفظه عن شيخنا أبي الحسن رحمه الله جواز تاخير بيان المجمل وامتناعه فيما يمكن استعمال حكمه وكذلك يجب أن يكون القول في اللفظ المطلق إذا أراد به المخاطب غير الحقيقة فغير جائز تاخير بيان مراده، وهذ الذي حكيناه عن أبي الحسن هو عندي مذهب أصحابنا.[۸۳]

(جو ہم نے اپنے شیخ ابو الحسن کرخی رحمہ اللہ سے لے کر یاد کیا ہے وہ یہ کہ مجمل کا بیان تاخیر سے آ سکتا ہے، لیکن وہ نص جس پر عمل ممکن ہو اس کا بیان موخر نہیں ہو سکتا۔ اسی طرح کا قول اس صورت میں بھی ہوگا جہاں نص کا لفظ مطلق ہو اور متبادر حقیقت کے علاوہ کچھ اور ہو اس کا بیان بھی موخر نہیں ہو سکتا۔ امام کرخی کی یہ رائے احناف ہی کا مذہب ہے)۔

مشائخ سمرقند کی رائے

مشائخ سمرقند کی رائے علامہ سمرقندی نے یوں نقل کی ہے: "وأما تاخير بيان ما يمكن العمل بظاهره ، نحو بيان العام أن المراد منه بعضه ، ونحو بيان المطلق و أن المراد منه المقيد ... قال أصحاب الحديث ومشايخ سمرقند بأنه جائز."[۸۴] (بیان کی وہ صورتیں جہاں نص کے ظاہر پر بھی

۸۲- امام سرخسی فرماتے ہیں: "ثم هذا النوع يصح عند الفقهاء موصولا و مفصولا." (بیان کی یہ قسم کہ جس میں سابق نص مجمل یا مشترک ہو اور دوسری نص بہ طور بیان وارد ہو، تو فقہا کے نزدیک متصل اور کچھ وقفے کے ساتھ، دونوں طرح درست ہے)۔ ملاحظہ ہو: سرخسی، مصدرِ سابق، ۲: ۲۸۔

۸۳- دیکھیے: جصاص، **الفصول في الأصول**، ۱: ۴۸؛ فخر الاسلام بزدوی، **أصول البزدوي**، ۳۶۷-۳۶۸۔

۸۴- دیکھیے: سمرقندی، **الميزان**، ۳۶۴۔

عمل ممکن ہو مثلاً عام کا بیان کہ اس سے مخصوص بعض ہی مراد ہیں یا مطلق کا بیان کہ اس سے مراد مقید ہے، تو اصحابِ حدیث اور مشائخ سمرقند کے نزدیک اس طرح کا بیان مؤخر ہو سکتا ہے)۔

امام سرخسی کا موقف اور حنفی مذہب

امام سرخسی نے اس بارے میں مشائخ سمرقند کی رائے نقل ہی نہیں کی اور مشائخِ عراق ہی کی رائے کو حنفی مذہب کے طور پر نقل کیا ہے۔چناں چہ لکھتے ہیں:"ثم اختلف العلماء في جواز تاخير دليل الخصوص في العموم فقال علمائنا رحمهم الله : دليل الخصوص إذا اقترن بالعموم يكون بيانا ، وإذا تأخر لم يكن بيانا."(۸۵) (سابق نص کے) عام ہونے کی صورت میں تخصیص کی دلیل کے مؤخر ہونے کے بارے میں علما کا اختلاف ہے۔ ہمارے علما(احناف) کا کہنا یہ ہے کہ تخصیص کی دلیل اگر سابق نص –جو کہ عام ہے- کے ساتھ مقترن ہو تو دوسری نص –جو کہ تخصیص کی ہے- کو سابق کے لیے بیان قرار دیا جائے گا۔ لیکن اگر دوسری نص تاخیر سے وارد ہو اس صورت میں دوسری نص سابق کے لیے بیان نہیں تصور کیا جائے گا)۔ یہی احناف کا مذہب ٹھہرا جسے بعد کے مصنفین نے بھی اختیار کیا۔(۸۶)

چوتھا مسئلہ: اصل کا حکم نص سے ثابت ہوتا ہے یا علت سے؟

اس نکتے پر تمام فقہاے احناف کا اتفاق ہے کہ فرع کے لیے حکم علت سے ثابت ہوتا ہے؛ کیوں کہ اس کا متعلق علت ہی ہے، اس لیے حکم کا مدار بھی یہی ہو گا۔ جہاں تک اصل کے لیے حکم کا تعلق ہے تو چوں کہ اس کے متعلقات دو ہیں۔ ایک شارع کے خطاب پر مشتمل نص اور دوسرا متعلق علت ہے۔ اب اصل کے لیے حکم کون سا متعلق ثابت کرے گا، نص یا علت؟ اس بارے میں حنفی اصولی فکر میں دونوں طرح کی آرا ملتی ہیں۔ ذیل میں اختصار کے ساتھ ان کا ذکر اور پھر حنفی مذہب کی تعیین پر بھی روشنی ڈالی جائے گی۔

۸۵- دیکھیے: سرخسی، أصول السرخسي،۲: ۲۹۔ یہاں بھی علامہ اسمندی نے مشائخ عراق کا موقف اپنایا ہے۔ دیکھیے: اسمندی، بذل النظر في أصول الفقه، ۳۰۰۔

۸۶- دیکھیے: فخر الاسلام بزدوی، أصول البزدوي، ۳۶۸–۳۶۹ ؛ بخاری، كشف الأسرار، ۳ : ۱۶۸ومابعدہ؛ قاضی محب اللہ بہاری، فواتح الرحموت، ۲ : ۵۳، ۶۱؛ ابن الہمام الحنفی، التحرير في أصول الفقه، ۱۰۱۔

مشائخ عراق کی راے

علماے عراق کی نظر میں علت کی حیثیت حکم کے لیے ایک علامت اور نشانی سے زیادہ نہیں۔ اسی اصول کی بنیاد پر ان کا کہنا یہ ہے کہ علت حکم کو ثابت نہیں کرتی بلکہ نص ہی ہے جو اصل کے حکم کو ثابت کر رہی ہے۔ امام ابو بکر جصاص کہتے ہیں: ”إن هذه العلل إنما تستخرج لإيجاب الأحكام بها ، والمنصوص مستغن بدخوله تحت النص.“ [۸۷] (علتوں کا استخراج تو اسی لیے کیا جاتا ہے کہ ان کے ذریعے فروع یعنی غیر منصوص صورتوں کے لیے احکام کو ثابت کیا جا سکے، جب کہ منصوص صورت نص کے دائرے میں آنے کے بعد اس کی محتاج ہی نہیں رہتی)۔

چند صفحات کے بعد مزید لکھتے ہیں:

إنما وجب فيه هذا الحكم بالنص لا بهذا المعنى ، إذ كان دخوله تحت النص مغنيا عن تعليله لإيجاب حكمه ، و إنما اقتضينا هذا الاعتلال للفرع الذي ليس بمنصوص عليه ... وكذلك كل أصل ثبت بنص أو اتفاق فإنا متى قسنا عليه بعلة أو اقتضيناها، فحكم الأصل يتعلق بالنص أو الاتفاق، وحكم الفرع متعلق بالعلة المستنبطة منه.[۸۸]

(اصل کے لیے یہ حکم نص سے ثابت ہوتا ہے نہ کہ تعلیل کی بنیاد پر؛ کیوں کہ اصل نص کے دائرے میں در آنے کے بعد اس کے لیے حکم کے اثبات کی خاطر تعلیل کی ضرورت ہی باقی نہیں رہتی۔ تعلیل کی ضرورت تو ہمیں فرع، جس کے بارے نص نہیں وارد نہیں ہوئی، کے لیے پڑتی ہے۔۔۔اسی طرح ہر وہ اصل جو نص یا اجماع کے ذریعے ثابت ہو، ہم جب بھی اس میں علت تلاش کریں گے یا اسی علت کی بنیاد پر فرع کے لئے حکم قیاس کے ذریعے کریں گے تو پھر بھی اصل کا حکم نص سے ثابت متصور ہو گا، جب کہ فرع کا حکم علت سے ثابت مانا جائے گا)۔

مشائخ سمرقند کی راے

مشائخ سمرقند کے نزدیک چوں کہ علت، حکم میں ایجاب (یعنی عدم سے وجود میں لانے) کی تاثیر رکھتی ہے؛ اسی لیے دونوں کے درمیان اتنے مضبوط تر تعلق کی بنیاد پر علت میں یہ صلاحیت ہے کہ وہ فرع کے ساتھ ساتھ اصل کے لیے بھی حکم ثابت کرے۔ جس کے بعد نص کی حیثیت محض ”معرّف“ اور ” دال“ یعنی صرف حکم کا پتا

۸۷۔ دیکھیے: جصاص، مصدرِ سابق، ۴: ۱۳۹۔

۸۸۔ دیکھیے: جصاص، نفس مصدر، ۴ : ۱۸۷۔

دینے والی کی رہ جائے گی۔ حکم در اصل اس علت سے ثابت ہو رہا ہو گا؛ کیوں کہ اصل میں جو متعلق حکم ثابت کر رہا ہے، ضروری ہے کہ فرع میں بھی وہی متعلق حکم کو ثابت کرے۔ اگر اصل میں حکم نص سے ثابت مانیں گے تو فرع میں نص ہو گی نہیں، حکم کہاں سے اور کیسے ثابت ہو گا۔ علامہ سمرقندی لکھتے ہیں:

ومن شرائط القياس أيضًا: أن يكون الحكم في المنصوص عليه ثابتًا بالوصف الذي جعل علة ، حتى يثبت مثل ذلك الحكم في غير المنصوص عليه لوجود مثل ذلك المعنى ، أما متى لم يكن الحكم في الأصل ثابتا بالعلة ، فكيف يثبت في الفرع بمثله ، وهذا على قول مشايخ سمرقند وهو قول الشيخ الإمام الأجل أبي منصور الماتريدي رحمه الله. [۸۹]

(قیاس کی شرائط میں یہ بات بھی شامل ہے کہ حکم منصوص علیہ / اصل کے اندر اسی وصف کی بدولت ثابت ہو گا جس کو علت بنایا گیا ہے؛ تاکہ اسی طرح کا حکم غیر منصوص علیہ / فرع میں بھی اسی معنی / وصف / علت کی بدولت ثابت کیا جا سکے؛ کیوں کہ اگر اصل کا حکم ہم علت سے ثابت تسلیم نہ کریں تو فرع میں اسی طرح کا حکم کیسے ثابت کیا جا سکے گا۔ یہی مشائخ سمرقند کی رائے ہے جو کہ امام ماتریدی رحمہ اللہ کا بھی قول ہے)۔

آگے مزید لکھتے ہیں: ”وحظ النص هو معرفة الحكم ، فتكون العلة في حق الحكم أقوى من النص لأن المعرفة بناء على الثبوت ، و إن كان النص دليلا قاطعا والعلة المستنبطة ليست بقاطعة.“ [۹۰] (چوں کہ نص کا کام حکم کی شناخت کروانا ہے اس لیے حکم کو ثابت کرنے کے لیے علت نص سے زیادہ طاقت ور ہے اگرچہ نص دلیل قطعی ہے، اور قیاس کے ذریعے دریافت شدہ علت قطعی نہیں)۔

لامشی نے بھی تقریباً یہی رائے نقل کی ہے، وہ لکھتے ہیں: ”قال مشائخ سمرقند – وهو مذهب الشافعي – إن الحكم في المنصوص عليه يثبت بالوصف المؤثر الذي هو علة ، لأنه لو لم يثبت بالعلة لايمكن إثبات الحكم بمثلها في الفروع.“ [۹۱] (امام شافعیؒ کے مذہب کے مطابق مشائخ سمرقند کا کہنا یہ ہے کہ منصوص علیہ / اصل میں حکم وصفِ مؤثر / علت کی بدولت ثابت ہو گا؛ کیوں کہ اگر حکم علت سے ثابت تسلیم نہ کیا جائے تو فرع میں حکم کہاں سے اور کیسے ثابت کیا جائے گا)۔

۸۹- دیکھیے: سمرقندی، **المیزان**، ۶۳۶؛ علامہ اسمندی نے اس بارے میں مشائخ عراق کا موقف اختیار کیا ہے۔ دیکھیے: اسمندی، **بذل النظر**، ۵۱۔

۹۰- دیکھیے: لامشی، **كتاب في أصول الفقه**، ۶۳۹۔

۹۱- دیکھیے: نفس مرجع، ۱۸۴۔

امام سرخسی کا موقف اور حنفی مذہب

امام سرخسی نے مشائخ عراق کی رائے اختیار کرتے ہوئے اس مسئلے میں احناف کا یہ اصول ذکر کیا ہے کہ اصل کے حکم کے لیے دو متعلقات ہیں: ایک نص اور دوسرا علت۔ دوسری طرف اصل کا حکم تعلیل سے پہلے بھی ثابت تھا اور تعلیل کے بعد بھی۔ اب تعلیل کے بعد اصل کے حکم کی نسبت نص کی طرف ہو گی یا علت کی طرف؟ امام سرخسی کے مطابق حنفی مذہب یہ ہے کہ جس طرح تعلیل سے پہلے اصل کا حکم نص کی طرف منسوب تھا اسی طرح تعلیل کے بعد بھی نص ہی کی طرف منسوب ہو گا؛ کیوں کہ حکم کے ساتھ نص کا تعلق علت سے زیادہ قوی ہے۔ دوسرا یہ کہ تعلیل کا کام یہ ہے کہ اصل کا حکم فرع کے لیے بھی ثابت کرے، نہ یہ کہ حکم کو اصل سے پھیر کر علت کی طرف موڑ دے۔ نیز اگر تعلیل کے بعد حکم نص سے علت کی طرف جائے تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ فرع کو دیکھ کر اصل کو اس کے مطابق بنایا گیا، کہ فرع میں حکم علت سے ثابت ہو رہا تھا اور اسی کی موافقت میں اصل کے لئے بھی حکم نص کی بجائے علت سے ثابت مانا گیا۔ حالاں کہ اصول یہ ہے کہ اصل کی حیثیت بنیاد کی ہو گی اور اسی کو دیکھ کر فرع کا اعتبار کیا جائے گا تاکہ تعلیل کے عمل کی مدد سے فرع کے لیے بھی اصل ہی کا حکم ثابت کیا جا سکے۔ اس کا ہر گز مقصد یہ نہیں کہ تعلیل کے بعد اصل کا حکم نص کے بجائے علت سے ثابت مانا جائے۔ امام سرخسی لکھتے ہیں:

قُلْنَا: ... قبل التَّعْلِيل كَانَ وجوب الْعَمَل بِالنَّصِّ ، وَالتَّعْلِيل لا يجوز على وَجه يكون مغيرا حكم الأَصْل ؛ فَكيف يجوز على وَجه يكون مُبْطلًا حكم الأَصْل وَهُوَ إِضَافَة وجوب الْعَمَل إِلَيْهِ. أَلا ترى أَن وجوب الْعَمَل بِهِ لما كَانَ مُضَافا إِلَى النَّص قبل التَّعْلِيل بَقِي مُضَافا إِلَيْهِ بعد التَّعْلِيل ؛ وَبِه يتَبَيَّن أَن النَّص أقوى والضعيف لايظْهر فِي مُقَابلَة الْقوي ، فَيكون الحكم وَهُوَ وجوب الْعَمَل فِي الأَصْل مُضَافاإِلَى أقوى الحجتين وَهُوَ النَّص بعد التَّعْلِيل كَمَا كَانَ قبله ، واعتباره الأَصْل بالفرع فِي أَن الحكم فِيهِ يكون مُضَافا إِلَى الْعلَّة فِي نِهَايَة الْفساد لِأَن الْفَرْع يعْتَبر بالأَصْل ؛ فَأَما الأَصْل لا يعْتَبر بالفرع فِي معرفَة حكمه بِحَال. [۹۲]

(تعلیل سے پہلے عمل کا وجوب نص کی بدولت تھا۔ تعلیل کا عمل اس انداز سے ہر گز جائز نہیں کہ جس سے اصل کا حکم بدل جائے، تو اس تعلیل کا عمل اس طور پر کیسے جائز ہو سکتا ہے جس سے اصل کا حکم سرے سے باطل ہی ٹھہرے اور وہ یوں کہ حکم -جو کہ عمل کا وجوب ہے اس- کا انتساب تعلیل کے بعد علت کی طرف ہو۔ یہاں یہ بات بھی واضح ہوتی ہے

۹۲- دیکھیے: سرخسی، **أصول السرخسي**، ۲: ۱۶۰۔

کہ نص زیادہ قوی حجت ہے، اور کم زور دلیل قوی کے مقابلے میں نہیں آسکتی تو اصل کا حکم-جو کہ عمل کا وجوب ہے-تعلیل کے بعد بھی قوی دلیل کی طرف ہی منسوب ہو گا جس طرح تعلیل سے قبل منسوب تھا اور وہ قوی دلیل نص ہے۔ حکم کو علت کی طرف منسوب کر کے اصل کو فرع کے مطابق بلکہ تابع بنانا ہر گز درست نہیں؛ کیوں کہ حکم جاننے کے لیے فرع کو اصل کے مطابق اور تابع بنانا ہوتا ہے)۔

یہی رائے امام بزدوی اور بعد کے دیگر اصحابِ متون نے بھی اختیار کی ہے اور یہی احناف کا اصولی مذہب ہے۔[(۹۳)]

پانچواں مسئلہ: تعلیل بالعلة القاصرة

بعض اوقات اصل کے لیے نص میں وارد حکم کو ایک ایسی علت کے ساتھ جوڑا جاتا ہے جو اصل کے ماسوا کسی فرع میں نہیں پائی جاتی۔[(۹۴)] اب سوال یہ ہے کہ تعلیل کے دوران اصل میں ایسی علت کا تعین کرنا اصولی طور پر درست ہے بھی یا نہیں، جو اصل تک محدود رہے اور کسی فرع میں حکم کے اثبات کے کام نہ آئے۔ اس مسئلے کی دو صورتیں ہیں: ایک تو یہ کہ بعض اوقات علت کا تعین نص نے خود کیا ہوتا ہے، یا بذریعہ اجماع اس کی نشان دہی کی گئی ہوتی ہے۔ ان دو صورتوں میں تو تمام اصولیین کا اجماع ہے کہ ایسے وصف کو اصل کے حکم کے لیے علت مانا جائے گا، اگرچہ یہی علت کسی فرع میں حکم کو ثابت کرنے کے لیے بنیاد نہ بن سکے۔[(۹۵)] دوسری صورت یہ ہے کہ بذریعہ اجتہاد و استنباط ایسی علت کا تعین ہو جو ماسوائے اصل کے کہیں اور نہ پائی جائے۔ اس مسئلے کو اصولیین

۹۳- دیکھیے: فخر الاسلام بزدوی، **أصول البزدوي**،۵۷۶؛ بخاری، **کشف الأسرار**، ۳ : ۴۶۴؛ ابن الہمام نے اہل عراق کی رائے کو بہ طور حنفی مذہب نقل کیا ہے؛ تاہم ان کے خیال میں یہ اختلاف لفظی نزاع ہے۔ دیکھیے: ابن الہمام الحنفی، **التحرير في أصول الفقه**،۴۲۷؛ قاضی محب اللہ بہاری، **فواتح الرحموت**،۲ : ۳۵۴۔

۹۴- یہاں یہ نکتہ ذہن میں رہے کہ کسی علت کا اصل تک محدود ہو کر فرع میں ثابت نہ ہونا دو مفہوم رکھتا ہے: ایک یہ کہ علت اصل یا محلِ نص میں بایں طور پائی جائے کہ کہیں اور اس کے تحقق کا امکان ہی نہ ہو۔ دوسرا یہ کہ یہ علت محل نص یا اصل میں تو موجود رہتی ہے لیکن کسی فرع میں پائی ہی نہیں جاتی، وہ الگ بات ہے کہ وجود کا امکان رہتا ہے۔ اس کی مثال جیسے شافعیہ نے ربا کی حرمت کے لیے بہ طورِ علت ثمنیت کا تعین کیا ہے۔ یہ علت تب سونے چاندی تک محدود تھی اور کسی فرع میں اس کا وجود ناپید تھا۔ مگر اب یہی علت کرنسی نوٹ میں پائی جاتی ہے۔

۹۵- دیکھیے: عبد العزیز البخاری ، **کشف الأسرار**،۳: ۴۶۲؛ قاضی محب اللہ بہاری، **فواتح الرحموت**، ۲: ۳۳۶؛ مصطفی بوعقل، **إجماعات الأصوليين**،۲۳۶۔

"تعليل بالعلة القاصرة" یا "تعليل بالعلة الواقفة" کے عنوان سے یاد کرتے ہیں اور اسی صورت میں اصولیین کا اختلاف ہے۔

مشائخ عراق کا موقف

مشائخ عراق کا موقف اس بارے میں یہ ہے کہ اگر نص یا اجماع کے ذریعے کسی حکم کے لیے علت کا تعین کیا گیا ہو جو محض اصل تک محدود رہے اور کسی فرع میں نہ پائی جائے۔ تو یہ درست ہے جیسا کہ جمہور کا موقف ہے، لیکن استنباط واستخراج کی مدد سے ایسی علت کا تعین ہرگز درست نہیں جو کسی فرع میں نہ پائی جائے۔ امام ابو بکر جصاص لکھتے ہیں:

وَغَيْرُ جَائِزٍأَنْ يكُونَ (حُكْمُ) عِلَلِ الشَّرْعِ مَقْصُورًا عَلَى مَوْضِعِ النَّصِّ وَالاتِّفَاقِ غَيْرَ مُتَعَدٍّ إِلَى فَرْعٍ مُخْتَلَفٍ فِيهِ؛ لأَنَّهَا إِذَا كَانَتْ بِهَذَا الْوَصْفِ لَمْ تكُنْ عِللا... أَنَّ هَذِهِ الْعِلَلَ إِنَّمَا تُسْتَخْرَجُ لإِيجَابِ الأَحْكَامِ بِهَا، وَالْمَنْصُوصُ عَلَيْهِ مُسْتَغْنٍ بِدُخُولِهِ تَحْتَ النَّصِّ عَنْ اسْتِخْرَاجِ عِلَّةٍ لإِيجَابِهِ، فَلا مَعْنَى لاسْتِخْرَاجِهَا لَهُ، وَلا فَائِدَةَ فِيهِ.أَلَا ترَى أَنَّ سَائِرَ الأَحْكَامِ لَوْ كَانَتْ مَنْصُوصًا عَلَيْهَا لأَغْنَى ذَلِكَ عَنْ الْقِيَاسِ وَاسْتِخْرَاجِ الْعِلَلِ، فَكَذَلِكَ مَا عُلِمَ بِالنَّصِّ، فَلا مَعْنَى لاسْتِخْرَاجِ عِلَّتِهِ، وَإِنَّمَا تُسْتَخْرَجُ الْعِلَّةُ مِنْ النَّصِّ لِلْفَرْعِ، لا لِنَفْسِهِ. وَأَيْضًا:فَإِنَّ عِلَلَ الأَحْكَامِ إِنَّمَا تُسْتَخْرَجُ لِلْقِيَاسِ بِهَا عَلَى الْمَنْصُوصِ، وَكُلُّ عِلَّةٍ لا يَقَعُ بِهَا قِيَاسٌ فَلَيْسَتْ بِعِلَّةٍ، فَلا مَعْنَى لَهَا إِذَنْ.[۹۶]

(یہ درست نہیں کہ علل شرعیہ کے احکام فروع پر منطبق کیے بغیر محض منصوص یا اجماعی صورتوں تک محدود سمجھے جائیں۔ اگر ایسا ہے تو پھر یہ علل نہیں رہیں گے۔۔۔ علل کا تعین اس لیے ہوتا ہے کہ ان کے ذریعے فروع کے احکام ثابت کیے جاسکے۔ جب کہ منصوص صورت میں علت متعین کرنے کی ضرورت نہیں؛ کیوں کہ بذریعہ نص حکم ثابت ہوتا ہے؛ لہٰذا علت کے تعین کا کوئی فائدہ نہیں۔ ذرا غور کیجیے اگر تمام مسائل منصوص ہوتے تو علتوں کی تلاش اور قیاس کی ضرورت ہی نہ رہتی۔ اسی طرح ان چند منصوص مسائل کے بارے میں اصول یہی ہے کہ ان میں انھی منصوص احکام کے لیے علتیں ڈھونڈھنے کی ضرورت نہیں۔ بلکہ علت متعین کرنے کی ضرورت تب ہوگی جب منصوص صورتوں کی طرح غیر منصوص صورتوں پر بھی حکم منطبق کرنا ہو۔ اس لیے کہ علت کا استخراج ہوتا ہی اس مقصد کے لیے ہے کہ غیر منصوص مسائل ان علتوں کے ذریعے قیاس کیے جائیں۔ جہاں علت (غیر متعدی ہونے کی بنا پر) قیاس کا فائدہ نہ دے تو وہ علت ہی نہیں اور نہ اس کا کوئی فائدہ ہے۔)

۹۶۔ دیکھیے: جصاص، **الفصول في الأصول**، ۴: ۱۳۹۔

مشائخ سمر قند کی رائے

مشائخ سمر قند کی رائے کے مطابق حکم کے لیے ایسی علت کا تعین کیا جا سکتا ہے جو محل نص تک محدود رہے اور کہیں دوسری جگہ نہ پائی جائے۔ علامہ سمر قندی نے لکھا ہے: "وعندنا يثبت الحكم بالعلة ، وإنما النص معرف لثبوت الحكم بها ويبتني على هذا أن اللعة القاصرة جائزة عندنا." (ہمارے ہاں حکم علت کے ذریعے ثابت ہوتا ہے، جہاں تک نص کا تعلق ہے تو وہ صرف علت کے ذریعے ثابت ہونے والے حکم کی نشان دہی کا کام دیتی ہے۔)[۹۷]

امام سرخسی کا موقف اور حنفی مذہب

امام سرخسی نے یہی رائے شافعیہؒ کی بھی نقل کی ہے اور اس کے ساتھ مشائخ عراق ہی کی رائے کو بہ طور حنفی مذہب نقل کیا ہے۔ چناں چہ لکھتے ہیں: "والمذهب عندنا أن تعليل النص بما لايتعدى لايجوز أصلا وعند الشافعي هذا التعليل جائز... والمذهب عندنا أن حكم التعليل هو تعدية حكم الأصل إلى الفروع، وكل تعليل لايفيد ذلك فهو خال عن حكمه." [۹۸] (ہمارا مذہب یہ ہے کہ نص میں کسی ایسے وصف کو علت قرار دینا ہی درست نہیں جو فرع میں متحقق نہ ہو، امام شافعیؒ کے نزدیک تعلیل کے عمل کی یہ قسم درست ہے۔۔۔ ہمارے مذہب کے مطابق تعلیل کا حکم اور کام یہ ہے کہ وہ اصل کا حکم فروع کی جانب بھی منتقل کرے، اگر تعلیل کا عمل فرع میں علت کے تحقق کا فائدہ نہ دے تو اس کے حکم سے بھی خالی ہو گا)۔ یہی احناف کا مذہب ٹھہرا اور بعد کے اصولیین نے بھی اسی کو اختیار کیا ہے۔[۹۹]

چھٹا مسئلہ: قیاس کی صحت کے لیے فرع کا غیر منصوص ہونا/ نص کے ہوتے ہوئے قیاس کا جواز

بہ ظاہر قیاس کی ضرورت تب پڑتی ہے جب کسی مسئلے کے بارے میں نص موجود نہ ہو، لیکن اگر کوئی ایسی

۹۷۔ دیکھیے: سمر قندی، **الميزان**، ۶۴۹؛ عبد العزیز البخاری ، **كشف الأسرار** ، ۳: ۳۶۲۔

۹۸۔ دیکھیے: سرخسی، **أصول السرخسي**، ۲ : ۱۵۸-۱۵۹۔

۹۹۔ دیکھیے: فخر الاسلام بزدوی، **أصول البزدوي**، ۵۷۶؛ بخاری، **كشف الأسرار**، ۳: ۴۶۲۔

صورت ممکن ہو جہاں قیاس کے ذریعے بھی حکم دریافت کیا جا سکے اور اس کے ساتھ ساتھ کسی نص کا سہارا بھی لینا ممکن ہو۔ ایسی صورت میں کیا نص کے ہوتے ہوئے قیاس کی طرف مراجعت درست نہیں اور حکم کا ثبوت نص سے ہی ہو گا یا قیاس کی طرف بھی رجوع درست ہے، اور تب حکم کی بنیاد نص اور قیاس دونوں دلیلوں پر ہو گی۔[۱۰۰] اس بارے میں کبار مشائخ عراق اور مشائخ سمر قند کی کتابوں میں تصریحات نہیں ملتی؛ تاہم دونوں کے ہاں پہلے سے طے شدہ قواعد کے لازمی نتیجے کے طور پر دونوں کا موقف معلوم کیا جا سکتا ہے۔

مشائخ عراق کا موقف

اصل یا مقیس علیہ کا حکم نص سے ثابت تسلیم کیا جائے گا یا اس کی نسبت علت کی طرف ہو گی۔ اس بارے میں، جیسا کہ ابھی گزرا ہے، مشائخ عراق کے نقطۂ نظر کے مطابق فرع میں اگرچہ حکم کی نسبت علت کی طرف ہو گی مگر اصل یا مقیس علیہ میں حکم نص کی طرف ہی منسوب ہو گا۔ امام جصاص لکھتے ہیں: "وكذلك كل أصل ثبت بنص أو اتفاق فإنا متى قسنا عليه بعلة أو اقتضيناها ، فحكم الأصل يتعلق بالنص أو الاتفاق ، وحكم الفرع متعلق بالعلة المستنبطة منه."[۱۰۱] (اسی طرح ہر وہ اصل جو نص یا اجماع کے ذریعے ثابت ہو، ہم جب بھی اس میں علت تلاش کریں گے یا اسی علت کی بنیاد پر فرع کے لیے حکم قیاس کریں گے تو پھر بھی اصل کا حکم نص یا اجماع سے ہی ثابت تسلیم کیا جائے گا، جب کہ فرع کا حکم علت سے ثابت مانا جائے گا)۔

اگر اصل اور فرع دونوں منصوص ہو اور دونوں میں علت بھی ایک ہو تو علتوں کے مابین اس مطابقت اور ہم آہنگی کے باوجود بھی اصل کا حکم اصل کے بارے میں وارد نص کی طرف منسوب ہو گا اور فرع کا حکم فرع کے

۱۰۰۔ یہاں ایک اشکال یہ پیدا ہو سکتا ہے کہ جب قیاس کے عمل سے پہلے یا اس کے دوران یہ پتا چلا کہ زیر قیاس فرع کے بارے میں نص بھی وارد ہوئی ہے تو پھر قیاس کی آخر ضرورت کیا پیش آتی ہے، اسی نص پر اکتفا کیوں نہیں کیا جاتا؟ اس کا جواب یہ ہے کہ بعض اوقات ایک مسئلے / فرع کے بارے میں نص تو وارد ہوئی ہوتی ہے لیکن قیاس کا تقاضا اس نص میں مذکور حکم پر کچھ اضافے کا ہوتا ہے۔ اب کیا از روئے قیاس نص کے حکم پر یہ اضافہ درست ہو گا یا نہیں؟ دراصل اس بحث سے اسی نکتے کی تنقیح مطلوب ہے۔ سرخسی سے پہلے احناف اصولیین کی کتابوں میں تصریحات نہیں پائی جاتیں۔ ملاحظہ ہو سرخسی، **أصول السرخسي**، ۲ : ۱۶۰ - ۱۶۱۔

۱۰۱۔ دیکھیے: جصاص، **الفصول في الأصول**، ۴ : ۱۸۷۔

بارے میں وارد نص سے ثابت تسلیم کیا جائے گا۔ اس کا لازمی نتیجہ یہی نکلتا ہے کہ نص کے ہوتے ہوئے حکم کی نسبت کے حوالے سے علت کا عمل دخل نہ ہونے کے برابر ہوتا ہے۔ اور جب علت کا کوئی کردار نہیں رہا تو قیاس کا جواز بھی نہیں رہتا۔

مشائخ سمرقند کا موقف

مشائخ سمرقند کے ہاں قاعدہ یہ طے ہے کہ حکم کا ثبوت علت کی بنیاد پر ہے، جب کہ نص محض اس حکم کے بیان کے لیے ہے۔[۱۰۲] کیوں کہ اگر حکم کو نص سے ثابت ماننا ضروری ہو تو فرع میں نص ہے ہی نہیں۔ اس کے برعکس اگر علت کی طرف حکم کی نسبت ہو تو یہ زیادہ موزوں معلوم ہوتا ہے؛ کیوں کہ علت اصل اور فرع دونوں میں پائی جاتی ہے۔ علامہ سمرقندی لکھتے ہیں: ”وحظ النص هو معرفة الحكم ، فتكون العلة في حق الحكم أقوى من النص لأن المعرفة بناء على الثبوت ، و إن كان النص دليلا قاطعا والعلة المستنبطة ليست بقاطعة.“ [۱۰۳] (چوں کہ نص کا کام حکم کی شناخت کروانا ہے اس لیے حکم کو ثابت کرنے کے لیے علت نص سے زیادہ قوی ہے اگرچہ نص دلیل قطعی ہے، اور قیاس کے ذریعے دریافت شدہ علت قطعی نہیں)۔ اب اگر قیاس کے عمل کے دوران دیکھا گیا کہ اس فرع کے بارے میں نص بھی وارد ہوئی ہے تو اگر قیاس سے ثابت ہونے والا حکم نص میں مذکور حکم سے مختلف ہے تو یہ بالاتفاق درست نہیں،[۱۰۴] اور اگر قیاس اور نص دونوں کا حکم ایک جیسا ہے تو قاعدہ ”کہ حکم کو علت سے ثابت مانا جائے گا“ کو دیکھ کر درست معلوم ہوتا ہے؛ کیوں

۱۰۲۔ مشائخ عراق کی طرح مشائخ سمرقند سے بھی اس بارے میں کوئی صریح موقف ان کی کتابوں میں منقول نہیں، تاہم جس نتیجے کی طرف یہاں اشارہ کیا گیا ہے اس کی بنیاد علامہ عبدالعزیز بخاری کی رائے ہے۔ وہ لکھتے ہیں:” واختيار مشايخ سمرقند على ما يشير إليه كلام صاحب الميزان أن يجوز التعليل على موافقة النص من غير أن يثبت فيه زيادة --- لأن فيه تأكيد النص على معنى أنه لو لا النص لكان الحكم ثابتا بالتعليل. (جیسا کہ **الميزان** کے مصنف کی گفت گو سے معلوم ہوتا ہے کہ مشائخ سمرقند کی رائے کے مطابق نص سے ہم آہنگ تعلیل اور قیاس کا عمل درست ہے؛ کیوں کہ اس میں ایک گونہ تاکید پائی جاتی ہے کہ اگر نص نہ بھی ہوتی تب بھی تعلیل اور قیاس سے ہی اسی حکم نے ثابت ہونا تھا)۔“ دیکھیے: عبدالعزیز البخاری، **كشف الأسرار**، ۴، ۴۸۱۔

۱۰۳۔ دیکھیے: سمرقندی، **الميزان**، ۶۳۹۔

۱۰۴۔ دیکھیے: سرخسی، **أصول السرخسي**، ۲ : ۱۵۰، ۱۶۱۔

کہ علت جب اصل اور فرع دونوں میں ایک ہے تو علت کی طرف حکم کو منسوب کرنے کے بعد وارد نص کو دوسری دلیل کے طور پر لیا جائے گا۔

امام سرخسی کا موقف اور حنفی مذہب

اصل میں حکم کا ثبوت نص سے ہو گا یا علت سے؟ اس بارے میں امام سرخسی نے مشائخ عراق کی رائے اختیار کرتے ہوئے احناف کا یہ اصول ذکر کیا ہے کہ جس طرح تعلیل سے پہلے اصل کا حکم نص کی طرف منسوب تھا اسی طرح تعلیل کے بعد بھی نص ہی کی طرف منسوب ہو گا؛ کیوں کہ حکم کے ساتھ نص کا تعلق علت سے زیادہ قوی ہے۔ دوسرا یہ کہ اصول یہ ہے کہ اصل بنیاد ہو گا اور فرع کے ساتھ اسی کو دیکھ کر تعامل کیا جائے گا تا کہ تعلیل کے عمل کی مدد سے فرع کے لیے بھی اصل ہی کا حکم ثابت کیا جا سکے۔ اس کا ہرگز مقصد یہ نہیں کہ تعلیل کے بعد اصل کا حکم نص کے بجائے علت سے ثابت مانا جائے۔[۱۰۵] اس قاعدے کا لازمی نتیجہ یہی نکلتا ہے کہ جب حکم نے نص کی طرف ہی منسوب ہونا ہے تو قیاس کے جواز کی ضرورت پھر کیا رہتی ہے۔ اس کے علاوہ امام سرخسی نے صراحت کے ساتھ یہ بھی لکھا ہے کہ: "تعليل الأصل لتعدية الحكم إلي موضع منصوص؛ فإن ذلك لايجوز عندنا ...إنما يقاس بالرأي على المنصوص ولا يقاس المنصوص على المنصوص." (اصل میں علت کا تعین کرنا تا کہ اس کا حکم کسی دوسرے منصوص مسئلے میں بھی ثابت کیا جائے، یہ ہمارے ہاں جائز نہیں۔۔۔ کیوں غیر منصوص کو تو منصوص پر قیاس کیا جا سکتا ہے، مگر منصوص کو منصوص پر نہیں)۔[۱۰۶]

یہی احناف کا مذہب ہے اور بعد کے تمام احناف اصولیین نے اس کو نقل کیا ہے۔[۱۰۷]

۱۰۵۔ دیکھیے: نفس مصدر، ۲ : ۱۶۰۔

۱۰۶۔ دیکھیے: نفس مصدر، ۲ : ۱۶۰-۱۶۱۔

۱۰۷۔ دیکھیے: فخر الاسلام بزدوی، **أصول البزدوي**، ۵۸۰؛ بخاری، **كشف الأسرار**، ۳ : ۴۸۰؛ قاضی محب اللہ بہاری، **فواتح الرحموت**، ۲ : ۳۱۱؛ اخسیکثی، **المنتخب**، ۱۹۴؛ یہاں علامہ عبد الحق محدث دہلویؒ نے مشائخ سمرقند کی رائے کو ترجیح دیتے ہوئے کہا ہے کہ نص اور قیاس دونوں ذرائع سے ایک حکم ثابت ہو جائے تو کوئی مضائقہ نہیں، بلکہ زیادہ مناسب یہی لگتا ہے۔ جیسے صاحب ہدایہ کا منہج بھی یہی ہے کہ بیش تر فروعی مسائل کے لیے نصوص کے ساتھ ساتھ عقلی و قیاسی دلائل بھی ذکر کرتے رہتے ہیں۔ دیکھیے: شیخ عبد الحق محدث دہلویؒ، **حاشية النامي على المنتخب للحسامي** (کراچی: مکتبہ البشری، ۲۰۱۰ء)، ۱۹۴ و مابعد۔ ہماری دانست میں کسی حکم کے لیے نص کے ساتھ ساتھ قیاسی و عقلی استشہاد اگرچہ بہ ظاہر مستحسن معلوم ہوتا ہے، مگر ایک اور پہلو زیادہ اہم ہے، جس کی جانب پہلے بھی اشارہ کیا جا چکا ہے کہ ممکنہ طور

نتائج بحث

- علم اصول فقہ پر جس اولین شخصیت کی کتاب آج ہمارے پاس موجود ہے وہ اگرچہ امام شافعیؒ ہیں، مگر ان سے پہلے حنفی مذہب کے اصول متعین اور قابل اطلاق تھے؛ گو کہ وہ مدون کتاب کی صورت میں نہ تھے۔
- حنفی اصول فقہ کی تدوین کے دوران بنیادی مصدر کی حیثیت امام شیبانی کی "**ظاهر الرواية**" کو حاصل رہی۔
- ایک مستقل علم کی صورت حنفی اصول کی تدوین کا سہرا امام ابو بکر جصاص، امام دبوسی، امام سرخسی اور امام بزدوی کے سر ہے۔
- امام ابو بکر جصاص نے بنیاد ڈالی، امام دبوسی نے اس میں بھرپور اضافہ کیا جب کہ شیخین نے تنقیح کر کے حنفی اصول فقہ کی تدوین وترتیب کو تکمیل تک پہنچایا۔
- اس دوران اگرچہ محدود مسائل میں اہل عراق ومشائخ سمرقند کے درمیان اختلافات رونما ہوئے، مگر ان اختلافات کا نتیجہ ہرگز حنفی اصولی فکر کو اندرونی تضادات کا حامل قرار نہیں دیا جاتا، بالخصوص شیخین کی تنقیح کے بعد۔
- اس مقالے میں صرف مشائخ سمرقند کی آرا کا جائزہ پیش کیا گیا ہے؛ جب کہ مشائخ عراق کے ہاں بھی ایسی آرا پائی جاتی ہیں جو عام حنفی اصولی فکر کے حصے کے طور پر قابل تسلیم نہیں۔[۱۰۸]

❁ ❁ ❁ ❁ ❁

نص سے ثابت ہونے والے حکم اور قیاس سے معلوم ہونے والے حکم کے درمیان تعارض پیدا ہو سکتا ہے، ایسی صورت میں ترجیح منصوص حکم کو ہی حاصل ہو گی، پھر قیاس کی طرف لوٹنے کا کیا فائدہ؟ اس لیے امام سرخسی ومشائخ عراق کا ذکر کردہ اصول ہی مناسب ہے کہ نص کی صورت میں قیاس کی ضرورت ہی نہیں۔

۱۰۸۔ مشائخ عراق کی ایسی آرا کا جائزہ امام سرخسی کے نقد ونظر اور متاخرین کی تائید وحمایت کی روشنی میں راقم نے اپنے ایک اور غیر مطبوعہ مقالے میں لیا ہے، جو ان شاء اللہ عن قریب زیورِ طبع سے آراستہ ہو گا۔

List of Sources in Roman Script

- ‘Abd al-Barr, Abu ‘Umar Yusuf b. *Jami‘ Bayan al-‘Ilm wa Fadluhu.* Riyadh: Dar Ibn al-Jawzi, 1994.
- ‘Abd al-Karim, Abu al-Fadal ‘Abd al-Salam b. *Al-Tajdid wa al-Mujaddidun fi Usul al-Fiqh.* Cairo: Al-Maktabah al-Islamiyyah, 2007.
- ‘Uthmani, Zafar Ahmad. *I‘la’ al-Sunan.* Karachi: Idarat al-Qur’an wa ’l-‘Ulum al-Islamiyyah, 1414 AH.
- Abu Sulayman, ‘Abd al-Wahhab Ibrahim. *Al-Fikr al-Usuli: Dirasah Tahliliyyah Naqdiyyah.* Jeddah: Dar al-Shuruq, 1983.
- Al-Akhsikti, Hussam al-Din Muhammad b. Muhammad ‘Umar. *Muntakhab al-Hussami.* Karachi: Maktabat al-Bushra, 2010.
- Al-Asmandi, Muhammad b. ‘Abd al-Majid. *Badhl al-Nazr fi Usul al-Fiqh,* edited by Ahmad Farid al-Mazidi. Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2015.
- Al-Baltaji, Muhammad. *Manahij al-Tashri‘ al-Islami fi ’l-Qarn al-Thani al-Hijri.* Cairo: Dar al-Salam, 2007.
- Al-Bazdawi, Muhammad b. Muhammad al-Husayn. *Kanz al-Wusul ila Ma‘rifat al-Usul,* edited by Sa’id Bikdash. Beirut: Dar al-Basha’ir al-Islamiyyah, 2016.
- Al-Bazdawi, Muhammad b. Muhammad al-Husayn. *Ma‘rifat al-Hujaj al-Shar‘iyyah,* edited by ‘Abd al-Qadir b. Yasin al-Khatib. Beirut: Mu’assasat al-Risalah, 2000.
- Al-Bukhari, ‘Abd al-‘Aziz. *Kashf al-Asrar,* edited by ‘Abd Allah Mahmud Muhammad ‘Umar. Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1997.
- Al-Dabusi, ‘Ubayd Allah b. ‘Umar. *Ta’sis al-Nazar,* edited by Mustafa Muhammad al-Qabbani al-Dimashqi. Beirut: Dar Ibn Zaydun/ Cairo: Maktabat al-Kulliyat al-Azhariyyah, n.d.

- Al-Dabusi, ‘Ubayd Allah b. ‘Umar. *Taqwim al-Adillah fi Usul al-Fiqh,* edited by Khalil Muhyi al-Din. Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2001.
- Al-Darini, Fathi. *Al-Manahij al-Usuliyyah fi ’l-Ijtihad bi ’l-Ra’y fi ’l-Tashri‘ al-Islami.* Beirut: Mu’ssasat al-Risalah, 2013.
- Al-Hajjaj, Muslim b. *Al-Jami‘ al-Sahih*, edited by Muhammad Fu’ad ‘Abd al-Baqi. Beirut: Dar Ihya’ al-Turath al-‘Arabi, n.d.
- Al-Jassas, Ahmad b. ‘Ali al-Razi. *Al-Fusul fi al-Ususl,* edited by ‘Ajil Jasim al-Nashmi. Kuwait: Wizarat al-Awqaf wa ’l-Shu’un al-Islamiyyah, 1994.
- Al-Kawthari, Muhammad Zahid. *Fiqh Ahl al-‘Iraq wa Hadithuhum,* edited by ‘Abd al-Fattah Abu Ghadah. Cairo: Al-Maktabah al-Azhariyyah li ’l-Turath, 2002.
- Al-Khabbazi, ‘Umar b. Muhammad. *Al-Mughni fi Usul al-Fiqh,* edited by Muhammad Mazhar. Mecca: Umm al-Qura University, 1403 AH.
- Al-Lamishi, Mahmud b. Zayd. *Kitab fi Usul al-Fiqh,* edited by ‘Abd al-Majid al-Turki. Beirut: Dar al-Gharb al-Islami, 1415 AH/1995.
- Al-Nasa’i, Abu ‘Abd al-Rahman Ahmad b. Shu‘ayb. *Al-Mujtaba,* edited by ‘Abd al-Fattah Abu Ghadah. Aleppo: Maktab al-Matbu‘at al-Islamiyyah, 1406 AH/1986.
- Al-Nasafi, ‘Abd Allah b. Ahmad b. Mahmud. *Kash al-Asrar Sharh al-Musannaf ‘ala ’l-Manar.* Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah, n.d.
- Al-Nasafi, ‘Abd Allah b. Ahmad b. Mahmud. *Matn al-Manar (Ma‘ Sharh Nur al-Anwar).* Karachi: Maktabat al-Bushra, 2011.
- Al-Samarqandi, Abu Bakr Muhammad b. Ahmad. *Mizan al-Usul fi Nata’ij al-‘Uqul,* edited by Muhammad Zaki ‘Abd al-Barr. Doha: Matabi‘ al-Dawhah, 1984.

- Al-Sarakhsi, Abu Bakr Muhammad b. Abi Sahl. *Tamhid al-Fusul fi 'l-Usul al-Ma'ruf bi Usul al-Sarakhsi,* edited by Abu al-Wafa' al-Afghani. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1993.
- Al-Saymari, Abu 'Abd Allah Husayn b. 'Ali. *Akhbar Abi Hanifah wa Ashabihi.* Beirut: 'Alam al-Kutub, 1985.
- Al-Shawkani, Muhammad b. 'Ali. *Irshad al-Fuhul ila Tahqiq al-Haqq min 'Ilm al-Usul*, edited by Ahmad 'Azw 'Inayah. Beirut: Dar al-Kitab al- 'Arabi, 1419 AH/1999.
- Al-Shiquri, Bushra. "Ma'alim al-Fikr al-Usuli qabl al-Imam al-Shafi'i." Accessed April 1, 2019. http://www.feqhweb.com/vb/t2136.html
- Al-Subki, Taj al-Din 'Abd al-Wahhab b. 'Ali. *Jam' al-Jawami' fi Usul al-Fiqh,* edited by 'Abd al-Mun'im Khalil Ibrahim. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2003.
- Al-Turki, 'Abd Allah b. 'Abd al-Muhsin. *Usul Madhhab al-Imam Ahmad: Dirasah Usuliyyah Muqaranah.* Beirut: Mu'ssasat al-Risalah, 1990.
- Al-Zuhayli, Wahbah. *Usul al-Fiqh al-Hanafi.* Damascus: Dar al-Maktabi, 2001.
- Bihari, Qadi Muhib Allah b. 'Abd al-Shukur. *Fawatih al-Rahamut bi Sharh Musallam al-Thubut.* Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi, 1998.
- Bu 'Aql, Mustafa. *Ijma'at al-Usuliyyin.* Beirut: Dar Ibn Hazm, 2010.
- Dihalvi, 'Abd al-Haqq Muhaddith. *Hashiyat al-Nami 'ala Muntakhab al-Hussami.* Karachi: Maktabat al-Bushra, 2010.
- Dihalvi, Shah Wali Allah Muhaddith. *Al-Insaf fi Bayan Asbab al-Ikhtilaf.* edited by 'Abd al-Fattah Abu Ghadah. Beirut: Dar al-Nafa'is, 1993.
- Ghazi, Mahmud Ahmad. "'Ilm Usul-i Fiqh: Ibtida'i Ta'aruf." In *'Ilm Usul-i Fiqh: Aik Ta'aruf,* edited by 'Irfan Khalid Dhillon.

Islamabad: Shari‘ah Academy, International Islamic University, 2012.

❖ Gilani, Maulana Manazir Ahsan, *Tadwin-i Fiqh-o Usul-i Fiqh*. Karachi: Al-Sadaf Publishers, 1428 AH.

❖ Hamid Allah, Muhammad. *Khutbat-i Bahawalpur*. Islamabad: Idarah-i Tahqiqat-i Islami, 1990.

❖ Hasan, Faruq. *Fann-i Usul-i Fiqh ki Tarikh-o Tadwin: ‘Ahd-i Risalat se ‘Ahd- Hadir tak*. Karachi: Dar al-Isha‘at, 2006.

❖ Ibn ‘Abidin, Muhammad Amin. *Hashiyat Nasamat al-Ashar ‘ala Sharh Ifadat al-Anwar*. Cairo: Mustafa al-Babi al-Halabi, 1979.

❖ Ibn al-Malik, ‘Abd al-Latif b. ‘Abd al-‘Aziz. *Sharh al-Manar*. Beirut: Matba‘at ‘Uthmaniyyah, 1308 AH.

❖ Ibn Bazzaz al-Kurdi. *Manaqib Abi Hanifah*. Beirut: Dar al-Kitab al- ‘Arabi, 1981.

❖ Ibn Hammam al-Hanafi. *Al-Tahrir fi Usul al-Fiqh*. Cairo: Mustafa al-Babi al-Halabi, 1351 AH.

❖ Ibn Nujaym, Zain al-Din b. Ibrahim. *Fath al-Ghaffar bi Sharh al-Manar al-Ma‘ruf bi Mishkat al-Anwar fi Usul al-Manar*. Cairo: Mustafa al-Babi al-Halabi, 1936.

❖ Ibn Qutlubgha, Zayn al-Din Qasim. *Khulasat al-Afkar Sharh Mukhtasar al-Manar*. Beirut: Dar Ibn Hazm, 2003.

❖ Khazinah, Haytham ‘Abd al-Hamid ‘Ali. “Tatawwur al-Fikr al-Usuli al-Hanafi.” Masters Diss., Al Al-Bayt University, 1998. https://ia904506.us.archive.org/17/items/fiqh06001/fiqh06915.pdf.

❖ Maturidi, Abu Mansur. *Kitab al-Tawhid*, edited by Fath Allah Khalif. Beirut: Matba‘at Kathulikiyyah, 1982.

❖ Muhammad, Sha‘ban Muhammad Isma‘il. *Usul al-Fiqh: Nash’atuhu wa Tatawwuruhu wa al-Hajah Ilayhi* . Cairo: Dar al-Ansar, 1396 AH.

❖ Nyazee, Imran Ahsan Khan. *Theories of Islamic Law.* Islamabad: Islamic Research Institute, 2009.

❖ Qal'ahji, Muhammad Rawwas. *Mawsu'at Fiqh 'Abd Allah b. Mas'ud Radi Allah 'Anhu.* Egypt: Dar al-Madani, 1404 AH/1984.

❖ Qal'ahji, Muhammad Rawwas. *Mawsu'at Fiqh Ibrahim al-Nakha'i Rahimhu Allah.* Egypt: Tabi' al-Hay'iyyah al-Mariyyah al-'Ammah li 'l-Kuttab, 1399 AH/1978.

❖ Turkamani, 'Abd al-Majid. *Dirasat fi Usul al-Hadith 'ala Manhaj al-Hanafiyyah.* Karachi: Manshurat Madrast al-Nu'man, 2009.

۞۞۞۞۞