مجتمع موزش عالی فقه و اصول

پایان نامه کارشناسی ارشد رشته فقه و اصول

ترجمه و تحقیق: اصول فقه مرحوم مظفر(ره)مباحث حجج و امارات به زبان اردو

استاد راهنما

حجة الاسلام و المسلمین غلام قاسم تسنیمی دامت برکاته

طلبه:

اسدرضا چاندیو

کد : ۱۲۵۷۷۹۰

آبان۱۳۹۹

بسم الله الرحمن الرحيم

☆مسئولیت مطالب مندرج در این پایان نامه به عهده ی نویسنده می باشد.

☆هرگونه استفاده از این پایان نامه با ذکر منبع بلا اشکال است و نشر آن در داخل کشور منوط به اخذ مجوز از جامعة المصطفی العالمیه است.

تقدیر و تشکر

باحمد و سپاس بی پایان به درگاه خداوند متعال که توفیق ترجمه و تحقیق این اثر را به بنده عنایت فرمود و با درود به پیشگاه پیامبر بزرگوار اسلام و جانشینان معصوم و اصحاب پاکش.

لازم می دانم از جناب حجة الاسلام والمسلمین آقای غلام قاسم تسنیمی (دامت برکاته) که بعنوان استاد راهنما در ترجمه و تحقیق این اثر بنده را یاری فرمودند و مسئولین تحصیلات تکمیلی مدرسه فقه و اصول، خصوصا مدیریت محترم کارشناسی ارشد که برای پیشبرد اهداف بلند انقلاب اسلامی و منویات مقام معظم رهبری تلاش مجدانه و متعهدانه می کنند، تقدیر و تشکر نمایم. همچنین از استاد محترم حجة الاسلام والمسلمین آقای نظیر احمد بهشتی (دامت برکاته) که بعنوان داور زحمات را پذیرفتند، کمال تشکر و سپاس را دارم.

تقدیم به

وجود نازنین منجی عالم بشریت حضرت بقیة الله الاعظم ارواحنا له الفداء و مقام معظم رهبری و نیز پدر و مادر عزیزم که مرا در این امر مقدس یعنی تحصیل علوم دینی،تشویق و راهنمایی نمودن

فہرست مطالب

تیسرا مقصد: حجت کی بحث 1

تمہید.. 2

مقدمہ 5

۱۔تیسرے مقصد کا موضوع... 6

۲۔ حجت کی معنی.. 10

۳۔لفظ امارہ اور ظن معتبر کی معنی.. 12

۴۔ ظن نوعی.. 13

۵۔امارہ اور اصل عملی 14

۶۔امارہ کے حجت ثابت ہونے کا معیار 15

۷۔علم کا حجت ہونا ذاتی ہے 20

۸۔امارہ کے حجت ہونے کا مقام... 27

۹۔ ظن خاص اور ظن مطلق 30

۱۰۔دلیل انسداد کے مقدمات.. 31

۱۱۔احکام کا عالم اور جاہل کیلیئے برابر ہونا... 34

۱۲۔امارہ کو قرار دینے کی تصحیح 40

۱۳۔امارہ طریق ہے یا سبب ہے؟.. 43

۱۴۔ مصلحت سلوکیہ 46

۱۵۔حجیت ایک انتزاعی چیز ہے یا اعتباری... 50

پہلا باب: قرآن کریم 55
تمہید 56
قرآن مجید کا نسخ ہونا 58
نسخ کی حقیقت 58
قرآن مجید کی نسبت نسخ کا ممکن ہونا 59
قرآن میں نسخ کا واقع ہونا اور اصل عدم نسخ 64
دوسرا باب: سنت 66
تمہید 67
ا۔ فعل معصوم کی دلالت 70
۲۔ تقریر معصوم کی دلالت 74
۳۔ خبر متواتر 76
۴۔ خبر واحد 77
ا۔ خبر واحد کی حجیت پر قرآن مجید میں سے دلیلیں 80
ب۔ خبر واحد کے حجت ہونے پر سنت میں سے دلیل 93
ج۔ خبر واحد کے حجت ہونے پر اجماع میں سے دلیل 97
د۔ خبر واحد کے حجت ہونے پر بناء عقلاء میں سے دلیل 104
تیسرا باب: اجماع 110
تمہید 111
پہلا سوال 113
دوسرا سوال 119
امامیہ کے نزدیک اجماع 121

اجماع منقول.......132

چوتھا باب: دلیل عقلی.......139

تمہید.......140

عقل کے حجت ہونے کی وجہ.......151

پانچواں باب: ظواہر کا حجت ہونا.......158

تمہیدیں:.......159

ظہور کو ثابت کرنے کے طریقے.......161

قول لغوی کا حجت ہونا.......163

ظہور تصوری اور تصدیقی.......167

ظہور کے حجت ہونے کی وجہ.......169

الف۔ موافقت میں ظن فعلی کی شرط.......171

ب۔ مخالف میں ظن کے نہ ہونے کی شرط.......172

ج۔اصل عدم قرینہ.......173

د۔ جن کو سمجھانا مقصد نہیں ہے ان کی نسبت ظہور کا حجت ہونا.......177

ھ۔قرآن مجید کے ظاہر کا حجت ہونا.......180

چھٹا باب: شہرت.......186

تمہید.......187

پہلی دلیل۔اس کا عادل کی خبر سے اولی ہونا.......190

دوسری دلیل۔آیت نبا والی علت کا عام ہونا.......191

تیسری دلیل۔ بعض اخبار کا دلالت کرنا.......192

تنبیہ.......194

ساتواں باب: سیرت........ 195
تمہید........ 196
۱۔ بناء عقلاء کا حجت ہونا........ 197
۲۔ سیرت متشرعہ کا حجت ہونا........ 200
۳۔ سیرت کی دلالت کی مقدار........ 202
آٹھواں باب: قیاس........ 205
تمہید........ 206
۱۔ قیاس کی تعریف........ 208
۲۔ قیاس کے ارکان........ 210
۳۔ قیاس کا حجت ہونا........ 211
الف۔ کیا قیاس علم کا سبب ہے؟........ 212
ب۔ قیاس ظنی کے حجت ہونے پر دلیل........ 217
۴۔ منصوص علت اور قیاس اولویت........ 229
تنبیہ: استحسان، مرسل مصلحتیں اور ذریعوں کو بند کرنا........ 234
منابع........ 238

تیسرا مقصد: حجت کی بحث

تمہید

بتحقیق ہمارا مقصد، اس بحث سے جو کہ "حجت کی بحث" ہے، اس چیز کو روشن کرنا ہے جو دلیل بن سکتی ہے اور شرعی احکام پر حجت بن سکتی ہے، تا کہ ہم احکام الہی کے واقع تک پہنچ سکیں۔

تو پھر اگر ہم اس دلیل کے ذریعہ اس واقع تک پہنچے جس کا ہم نے ارادہ کیا تھا، تو یہی ہماری آخری منزل ہے، اور اگر ہم نے غلطی کی، تو ہم معذور ہوں گے اور واقع کی مخالفت کرنے پر ہم پر عذاب نہ ہوگا۔

ہمارا غلطی پر معذور ہونے کا راز یہ ہے کہ ہم نے اپنی تمام کوشش کی اور اپنی پوری طاقت استعمال کی اس راستہ کو ڈھونڈھنے میں جو احکام الہی کے واقع تک پہنچا سکے، یہاںتک کہ ہمارے نزدیک ثابت ہوگیا قطعی طور پر شارع اپنے احکام میں اس معین دلیل، مثلا خبر واحد، اس کے ہمارے لئے راستہ ہونے پر راضی ہے اور اس کو اس پر حجت قرار دیا ہے۔ پس یہ غلطی، ہماری طرف سے نہیں بلکہ اس دلیل کی طرف سے آئی ہے جس کو اس نے منصوب کیا ہے اور وہ ہمارے لئے اس پر راضی ہوا ہے۔

اور عنقریب اس بات کا بیان آئے گا کہ کیوں ہم معذور ہوں گے ؟اور کیسے صحیح ہے، اس دلیل میں غلطی کا ہونا جس کو حجت کے طور پر منصوب کیا گیا ہے؟اور اس بات کے ساتھ کہ بتحقیق شارع ہی ہے جس نے اسے منصوب کیا ہے اور حجت قرار دیا ہے۔

اس بات میں کوئی شک نہیں ہے کہ یہ مقصد، علم اصول کی ابحاث میں سے، منزلوں کی منزل ہے، اور اس میں سب سے اہم ہے، کیونکہ اس سے پہلے دو مقاصد پہلے اور دوسرے کے مسائل کے کبریٰ حاصل ہوتے ہیں۔ پس جب ہم پہلے مقصد میں بحث کرتے ہیں، ظہور الفاظ کے صغریات کو مشخص کرنے کیلیئے [1] پھر اس مقصد میں عام طور پر الفاظ کے مطلق ظہور کی حجیت سے بحث کرتے ہیں۔ پھر پہلے مقصد کا نتیجہ صغری بن جاتا ہے، اور اس مقصد کا نتیجہ کبریٰ بن جاتا ہے تا کہ حکم شرعی کا اس سے نتیجہ لیا جا سکے، مثلا اس طرح کہا جائے گا:

افعل کا صیغہ وجوب میں ظاہر ہے-----------(صغریٰ)

اور ہر ظاہر حجت ہے----------------------(کبریٰ)

پھر نتیجہ نکلے گا افعل کا صیغہ وجوب میں حجت ہے-------(نتیجہ)

اب اگر کسی آیت یا حدیث میں افعل کا صیغہ آئے تو اس سے اس کے متعلق کے واجب ہونے کا نتیجہ نکلے گا۔

اور اسی طرح دوسرے مقصد میں کہا جائے گا، جس میں احکام عقل کے صغریٰ کو مشخص کرنے کیلیئے بحث کی جاتی ہے، اور اس مقصد میں حکم عقل کے حجت ہونے سے بحث کی جاتی ہے، پھر ان دونوں سے صغریٰ اور کبریٰ بنتا ہے۔

اور ان دو مقاصد کی تمہیدوں میں ہم نے ان سب کی وضاحت کی ہے، تو پھر اس کی طرف رجوع کریں۔

---

[1] ہمارے بعض بزرگ مشایخ قدس سرہ نے کسی مسئلہ کی اصولی ہونے کیلیئے یہ لازم قرار دیا ہے کہ وہ مسئلہ اس قیاس میں کبریٰ قرار پائے، جس سے حکم شرعی ثابت ہوتا ہے، اور اس بات کو معیار قرار دینا کسی مسئلہ کے اصولی ہونے میں اور تمام مسائل اصولی کو اس طرح قرار دینا، حقیقت میں اس چیز کو لازم کرنا ہے جو لازم نہیں ہے اور ہم نے حقیقت کو واضح کیا ہے اس مقام پر اور جہاں گذر گیا۔ (مولف)

اور اس بنا پر ضروری ہے کہ ہم اپنی بحث میں ہر اس چیز کو جس کو معتبر اور حجت کہا گیا ہے یا ممکن ہے اس چیز کو معتبر اور حجت کہا جائے، اس کو شامل کریں، تاکہ ہم اپنی بحث کو پورا کر سکیں، اور اللہ تعالی کے حضور بے قصور بن سکیں، ہر اس چیز کی پیروی کرنے میں جس کی پیروی کرنا سزاوار ہے، اور ہر اس چیز کو ترک کرنے میں جس کا معتبر ہونا ثابت نہیں۔

اور ہمارے لئے مقدمہ اور تمہید کے باب سے یہ بھی مناسب ہے کہ ہم اس مقصد کے موضع سے اور حجت ہونے کی معنی سے اور اس کی خصوصیات سے اور اس کے معیار سے اور اس کے معتبر ہونے کی کیفیت سے اور جو ان سے متعلق ہیں ان سے بحث کریں۔ پس ہم اس کو چند بحثوں کے مقدمہ میں قرار دیتے ہیں جیسا کہ چند ابواب کا مقصد قرار دیں گے۔

مقدمه

اور اس میں چند مباحث ہیں:

ا.تیسرے مقصد کا موضوع

گذشتہ تمہید جو "حجت کی بحث" کے مقصد کو بیان کرتی ہے اس سے ہمارے لئے اس مقصد کا موضوع واضح ہو گیا، جس میں اس موضوع کے ملحقات اور محمولات سے بحث کی جاتی ہے۔وہ یہ ہے: "ہر وہ چیز جو یہ صلاحیت رکھتی ہے کہ اس سے حکم شرعی کے ثابت ہونے کا دعوی کیا جا سکے تاکہ وہ اس پر دلیل اور حجت بن سکے"

اگر ہم اس مقصد میں دلیل قطعی[1] کے ذریعہ ثابت کرنے میں کامیاب ہو جائیں کہ مثلا یہ راستہ حجت ہے تو ہم اسے لے لیں گے اور حکم شرعی کو ثابت کرنے کیلئے اس کی طرف رجوع کریں گے، اور اگر ایسے نہ ہو تو ہم اسے چھوڑ دیں گے اور اسے ترک کریں گے اور ہم واضح عبارت کے ساتھ کہتے ہیں: حقیقت میں اس مقصد کا موضوع وہ "خود دلیل" ہے اس کے اپنے لحاظ سے نہ کہ دلیل ہونے کے لحاظ سے۔

اور وہ حجت ہے جس کے ملحقات اور محمولات کو ہم ڈھونڈھتے ہیں اور ان سے بحث کرتے ہیں تاکہ ان کو اس کیلئے ثابت کر سکیں، پھر یا اس کو ثابت کریں گے یا اس کی نفی کریں گے۔

دلیل کو، دلیل ہونے کے لحاظ سے اور حجت کو حجت ہونے کے لحاظ سے اس کا موضوع قرار دینا درست نہیں ہے، یعنی اس صفت کے ساتھ کہ وہ دلیل اور حجت ہے، جیسا کہ محقق قمی کی طرف ان کی کتاب قوانین میں منسوب کیا گیا ہے، جیسا کہ انہوں نے علم اصول کیلئے چار دلیلوں کو دلیل ہونے کی جہت سے موضوع قرار دیا ہے۔

اور اگر بات ایسے ہوتی جس کی طرف وہ (رحمہ اللہ) گئے ہیں، تو یہ لازم آتا کہ اس مقصد کے سارے مسائل علم اصول سے نکل جائیں، کیونکہ اس وقت وہ مسائل میں سے نہین بلکہ تصور تمہیدی میں سے ہوں گے۔ اور یہ واضح ہے کیونکہ دلیل کی حجیت سے بحث کرنا اصل وجود اور ثبوت سے بحث کرنا ہے جو کہ کان تامہ سے استفادہ کیا جاتا ہے، اور یہ موضوع کے لواحق سے بحث نہیں جو کان ناقصہ سے استفادہ کیا جاتا ہے۔

اور اہل فن کے نزدیک یہ مشہور ہے کہ موضوع کے وجود سے بحث چاہے علم کا موضوع ہو یا اس کے کسی باب یا مسئلہ کا موضوع ہو، اس کو اس علم کے مسائل میں سے نہیں بلکہ تصور تمہیدی میں گنا جانے گا۔

---

[1] جیسا کہ چھٹی بحث میں بتحقیق اس کا بیان آئے گا کہ کیوں دلیل قطعی کا حجت ہونا ثابت ہے اور ظنی دلیل حجت نہیں ہے۔ (مولف)

لیکن اس مقام پر ایک نکتہ ہے، جس کی طرف توجہ مبذول کرانا اس وقت ضروری ہے۔ وہ یہ ہے:

علم اصول کے موضوع کو چار دلیلوں سے مخصوص کرنا (جیسا کہ ہمارے بہت سارے مولف حضرات نے کیا ہے) اس سے سمجھ میں آتا ہے وہ اس بات کے ملتزم ہوئے ہیں کہ موضوع خود دلیل ہے دلیل ہونے کے لحاظ سے، جیسا کہ صاحب قوانین نے کیا ہے، وہ اس وجہ سے کیونکہ جب انہوں نے موضوع کو چار دلیلوں سے مخصوص کیا تو صرف اس وجہ سے اس کو ان سے مخصوص کیا کیونکہ ان کی حجیت ان کو معلوم تھی۔ پھر ضروری ہے کہ انہوں نے اس علم کا موضوع دلیل کو اس کے اپنے لحاظ سے نہیں سمجھا اور اگر ایسا ہوتا تو موضوع اس کو شامل کرتا اور اس کے ساتھ اس کے علاوہ کو شامل کرتا جیسے قیاس اور استحسان اور ان کے جیسے اور جو ان کے نزدیک معتبر ہیں اور اس کو چار دلیلوں کے ساتھ مخصوص کرنے کا کوئی سبب نہیں۔

اور اس وقت ان کیلئے گذشتہ اشکال سے نکلنے کا کوئی راستہ نہ ہوگا، جو علم اصول کے اہم مسائل کا اس سے خارج ہو جانا ہے۔

اس بنا پر یہ واضح ہوا کہ صاحب فصول کا صاحب قوانین پر اشکال درست نہیں ہے، کیونکہ ان کے اس دعوی کے ملتزم ہونے کیلئے ضروری ہے کہ ہم ملتزم ہوں کہ موضوع صرف چار دلیلیں ہیں اگرچہ اس پر اہم مسائل کے خارج ہونے کا اشکال ہے۔

اور اگر موضوع دلیل ہو، اس کے اپنے لحاظ سے۔ جس کی طرف صاحب فصول گئے ہیں، کوئی سبب نہیں موضوع کو ان چار کے ساتھ مخصوص کرنے کا اور ضروری ہے اس کا شامل ہونا ہر اس چیز کو جس کی حجیت سے بحث کرنا درست ہے اگرچہ بحث کے بعد ثابت ہو کہ وہ دلیل نہیں ہے۔

خلاصہ: یا تو ہم موضوع کو چار دلیلوں کے ساتھ مخصوص کریں اور اس چیز کے ملتزم بن جائیں جس کے صاحب قوانین بنے ہیں پھر اس تیسرے مقصد کے مباحث علم اصول سے نکل جائیں گے، یا پھر ہم موضوع کو ہر اس پر عام کریں جس کیلئے دلیل ہو سکنے کا

دعوی درست ہو پھر موضوع چار کے ساتھ مخصوص نہیں ہوگا (جیسا کہ درست ہے) اور اس وقت ہم اس چیز کے ملتزم ہوں گے جس کے صاحب فصول ملتزم ہوئے ہیں اور اس مقصد کی بحثیں اس علم کے مسائل میں داخل ہوں گی۔

موضوع صرف چار دلیلین ہیں اس بات کا ملتزم ہونا اور دلیل ہونے کے لحاظ سے دلیل ہونے کا ملتزم ہونا، جمع نہیں ہو سکتے۔

یہ ان دلائل میں سے ایک ہے جو موضوع علم اصول کے چار دلیلوں کے علاوہ کو شامل ہونے پر دلالت کرتے ہیں اور یہ وہ ہے جس کو ہم اس مقام پر ثابت کرنا چاہتے ہیں اور اس کی طرف اشارہ گذر چکا ہے۔[1]

نتیجہ: بتحقیق جس موضوع سے اس مقصد میں بحث کی جاتی ہے وہ یہ ہے (ہر وہ چیز جس کیلئے حجت اور دلیل ہونے کا دعوی کیا جانا درست ہو)

پھر بحث ہر اس چیز کو شامل ہو جائے گی جس کے بارے میں کہا جائے کہ یہ حجت ہے۔پس اس میں داخل ہے کتاب، سنت، اجماع، عقل کی بحث اور اس کے ساتھ خبر واحد، ظواہر، شہرت، اجماع منقول، قیاس، استحسان اور اس جیسوں کی حجیت سے بحث کرنا۔

اب ان چیزوں میں سے جس کی حجیت ثابت ہو گی اس کو لے لیں گے اور جس کی ثابت نہ ہوئی اس کو چھوڑ دیں گے۔

جیسا کہ اس میں داخل ہے تعادل اور ترجیح کے مسئلہ سے بحث کرنا، کیونکہ اس سے بحث کرنا (حقیقت میں) دو متعارضوں میں سے حجت اور دلیل کو معین کرنا ہے، پس یہ مسئلہ حجت کی بحث کے مسائل میں سے ہو جائے گا۔

---

[1] پہلا مقصد، ص ١٦۔

اور ہم نے اسے علم اصول[1] کے اختتامیہ میں قرار دیا ہے اس قوم کے راستہ پہ چلتے ہوئے اور اب حقیقت کی رعایت کرتے ہوئے اور مختصر کرنے کیلئے اس بات کو تبدیل کر رہے ہیں۔

۲۔ حجت کی معنی

لغت میں حجت: ہر وہ چیز ہے جس کے ذریعہ دوسرے پر احتجاج کیا جانا درست ہو۔

وہ اس طرح کہ دشمن کے ساتھ جھگڑے کے وقت اس کے ذریعہ کامیابی ملے، اور دوسرے پر کامیابی کے دو طریقے ہیں:

یا اس کو چپ کرا کے یا اس کا عذر ختم کر کہ یا باطل کر کے۔

یا حجت رکھنے والے کے عذر کے مقابلے میں حجت کو پیش کیا جائے گا، پس حجت اس کو دوسرے کے نزدیک بے قصور قرار دینے والی بنے گی۔

۲۔ حجت کی علمی اصطلاح میں دو معنی ہیں یا دو اصطلاحات ہیں:

الف۔ جو منطقیوں کے نزدیک ہے، اس کی معنی یہ ہے۔ (ہر وہ چیز جو جملوں کو ملا کر مطلوب کا فائدہ پہنچائے) یعنی چند مرتبط جملے جن کو ملانے سے یا ان کے رابطہ سے ہم ایک مجہول کا علم حاصل کریں۔ چاہے وہ جھگڑے کے وقت کسی دشمن کے سامنے ہو یا نہ ہو۔ اور کبھی خود حد وسط کو بھی قیاس میں حجت کہا جاتا ہے۔

ب۔ جو اصولیوں کے نزدیک ہے، اور ان کے نزدیک اس کے استعمال کو دیکھتے ہوئے، اس کی یہ معنی ہے:

---

[1] پہلا مقصد، ص ۲۰۔

"ہر وہ چیز جو اپنے متعلق کو ثابت کرے اور یقین کے درجہ تک نہ پہنچے" یعنی اپنے متعلق کے یقین کا سبب نہ بنے اور اگر ایسا نہ ہو تو یقین حجت ہو گا لیکن وہ لغت کے لحاظ سے حجت ہے۔ یا دوسرے الفاظ میں ایسے کہو:

"حجت: ہر وہ چیز جو دوسری چیز سے کشف ہو اور اس سے اس کی اس طرح حکایت ہو کہ وہ اس کو ثابت کرنے والی ہو جائے"

وہ اس کو ثابت کرنے والی ہے اس سے ہماری مراد، اس کا اس کو ثابت کرنا شارع کی طرف سے قرار دینے کی وجہ سے ہو نہ اس کی ذات کی وجہ سے، اور اس وقت اس کا اس کو ثابت کرنا، مکلّف کے حق میں حکم فعلی کو ثابت کرتا ہے اس عنوان سے کہ وہی واقع ہے اور یہ صرف اس وقت درست ہے اور اس کو ثابت کر سکتا ہے، جب اس ثابت کرنے والی اور کشف کرنے والی دلیل کے ساتھ اس کے معتبر ہونے کو ملایا گیا ہو اور شارع کی طرف سے اس کو حجت قرار دیا گیا ہو۔

اور انشاء اللہ حجت قرار دینے کی معنی کے بارے میں تحقیق عنقریب آئے گی اور بیان ہو گا کہ کیسے ایک حکم حجت کے ذریعہ سے ثابت ہوتا ہے۔

اور اس بنا پر، حجت کی اس اصطلاح میں یقین شامل نہیں یعنی یقین کو حجت نہیں کہا جاسکتا سوائے لغوی معنی کے لحاظ سے، کیونکہ یقین کا کشف جیسا کہ بیان کیا ذاتی ہے اور کسی کی طرف سے قرار نہیں دیا گیا۔

اور حجت، اس اصولی معنی میں لفظ امارہ کا مرادف ہو جائے گا۔

جیسا کہ "دلیل" اور "طریق" بھی اس معنی میں استعمال ہوتے ہیں۔ پھر وہ بھی لفظ امارہ اور حجت کے مرادف یا مرادف جیسے بن جائیں گے۔

اور اس بنا پر آپ کیلئے اس مقصد کے عنوان میں حجت کی بحث کی جگہ امارہ کی بحث یا دلیل کی بحث یا طریق کی بحث کہنا جائز ہے اور یہ سب ایک معنی پہنچاتے ہیں۔

اور اس مقام پر جس چیز کی طرف توجہ مبذول کرانا ضروری ہے، وہ یہ ہے کہ لفظ حجت کو استعمال کرنا اس معنی میں جس معنی تک لفظ "امارہ" پہنچاتا ہے یہ لغوی معنی سے لیا گیا ہے جو کسی خاص کو عام کے نام سے بلانا ہے۔ اس بات کو دیکھتے ہوئے کہ امارہ وہ ہے جس کے ذریعہ مکلّف احتجاج کر سکتا ہے اگر اس کے مطابق اس نے عمل کیا اور اتفاقا واقع کی مخالفت ہو گئی تو وہ اس کیلئے عذر بن جائے گا۔ جیسا کہ اس کے ذریعہ مولا کا مکلّف پر احتجاج درست ہے اگر مکلّف نے اس پر عمل نہ کیا ہو اور حکم واقعی کی مخالفت میں پڑ گیا ہو تو وہ اس مخالفت کی وجہ سے عقاب کا مستحق ہو گا۔

۳۔ لفظ امارہ اور ظن معتبر کی معنی

جب ہم نے کہا کہ اصولی اصطلاح میں امارہ لفظ حجت کا مرادف ہے تو اس کے بعد لفظ امارہ کی طرف کلام کو پلٹانا مناسب ہے تا کہ اس کے چند استعمالوں کو لغو کر سکیں، جیسا کہ آنے والی مباحث میں ہم اس کو لفظ حجت کے بدلے میں استعمال کریں گے، تو ہم کہتے ہیں:

اصولیوں کی زبانوں پر اکثر ہوتا ہے لفظ امارہ اس معنی میں جو معنی لفظ "ظن" پہنچاتا ہے اور وہ ظن سے "ظن معتبر" کا ارادہ کرتے ہیں یعنی جس کو شارع نے معتبر اور حجت قرار دیا ہو، اس سے یہ توہم ہوتا ہے کہ امارہ اور ظن معتبر دو مترادف لفظ ہیں جو ایک معنی تک پہنچاتے ہیں حالانکہ ایسا نہیں ہے۔

اور حقیقت میں یہ ان کی عبارت میں مجاز کی جگہ پر استعمال کرنے جیسا تسامح ہے نہ کہ لفظ امارہ کیلئے ایک اور وضع ہے۔ اور امارہ کی حقیقی معنی صرف اور صرف یہ ہے کہ ہر وہ چیز جس کو شارع نے ظن کا سبب ہونے کی وجہ سے معتبر قرار دیا ہو جیسے خبر واحد اور ظاہر۔

اور اس مقام پر مجاز:

یا تو مسبّب پر سبب کا نام رکھنے کی وجہ سے ہے، تو جس سے ظن پیدا ہوا ہے، اس کو "امارہ" کہا جاتا ہے۔

یا تو سبب پر مسبّب کا نام رکھنے کی وجہ سے ہے، تو امارہ کو جو کہ ظن کا سبب ہے، اسے "ظن" کہا جائے گا۔

پھر وہ کہتے ہیں: ظن معتبر اور ظن خاص، اب یہ اعتبار اور خصوصیت تو صرف اور صرف ظن کے سبب کیلئے ہے، اور اس نامگذاری میں تسامح اس بات سے پیدا ہوا ہے کہ امارہ کے معتبر، طریق، حجت ہونے کا راز، اس کا اکثر اوقات یا ہمیشہ ظن کا فائدہ پہنچانا ہے۔

اور دوسرے کو جو اکثر اوقات ظن کا فائدہ دیتا ہے "ظن نوعی" کہتے ہیں، جس کی وضاحت بعد میں کی جائے گی۔

۴۔ ظن نوعی

"ظن نوعی" کی معنی: وہ امارہ ہے، جس کی کیفیت یہ ہے کہ اکثر انسانوں اور نوع بشر کے نزدیک وہ ظن کا فائدہ دیتا ہے۔ اور اس کا معتبر ہونا بھی شارع کے نزدیک صرف اسی وجہ سے ہے۔ اب اس کے معتبر ہونے میں اور اس کے حجت ہونے میں، جس شخص کے پاس امارہ قائم ہوا ہے اس کے پاس ظن فعلی کا حاصل نہ ہونا، کوئی نقصان نہیں پہنچاتا بلکہ اس شخص کے پاس بھی وہ حجت ہے، اس جہت سے کہ اس کے معتبر ہونے کی دلیل اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ شارع نے اسے حجت قرار دیا ہے اور اس کے طریق ہونے کیلئے راضی ہوا ہے اس سبب سے کہ وہ ظن کا فائدہ دیتا ہے اگرچہ چند افراد کو ظن فعلی حاصل نہ ہو۔

اس کے بعد، آپ پر چھپا نہ رہے کہ ہم بعض اوقات اصولیوں کی پیروی کرتے ہوئے یہ عبارت استعمال کرتے ہیں اور کہتے ہیں : ظن خاص، یا ظن معتبر یا ظن حجت یا اس جیسی دوسری تعبیریں اور اس سے ہماری مراد ہمیشہ ظن کا سبب ہے یعنی میری مراد معتبر امارہ سے ہے اگرچہ ظن فعلی کا فائدہ نہ دے۔ پس آپ پر مسئلہ غیر واضح نہ ہو۔

۵۔امارہ اور اصل عملی

اور امارہ کی اصطلاح ''اصل عملی'' کو جیسے برائت، احتیاط، تخییر اور استصحاب کو شامل نہیں ہے، بلکہ یہ قواعد ایک طرف ہیں اور امارہ ان کے مقابلے میں دوسری طرف ہے۔ بتحقیق مکلّف صرف اور صرف امارہ نہ ہونے کی صورت میں اصول کی طرف رجوع کر سکتا ہے، یعنی جب حکم شرعی واقعی پر اس کے پاس دلیل قائم نہیں ہو۔ اس میں کیا راز ہے اور اس کی توضیح بعد میں آئے گی۔

اور یہ بات ان اصول کو بھی حجت کے نام سے موسوم کرنے سے منافات نہیں رکھتی، بتحقیق اس پر حجت کا نام رکھنا، امارہ کے باب والی حجت کے معنی کے لحاظ سے نہیں بلکہ لغوی معنی کے لحاظ ہے، اس اعتبار سے کہ یہ مکلّف کو بچانے والی ہے، جب وہ اس پر عمل کرے اور وہ واقع کے خلاف ہو جائے، اور مولا، مکلّف پر اس کے ذریعہ احتجاج کرتا ہے، جب مکلّف، امارہ کی مخالفت کرے اور اس پر عمل نہ کرے اور پھر واقعی مطلوب چھوٹ جائے۔ اور اس وجہ سے ہم نے ''اصول عملیہ'' کیلئے ''باب حجت'' کے مقابلے میں ایک اور جدا باب قرار دیا ہے۔

اور بتحقیق امارہ کی تعریف میں اصول عملیہ کے جدا ہونے کی طرف انہوں نے اپنے اس قول کے ذریعہ اشارہ کیا ہے ''جو اپنے متعلق کو ثابت کرتا ہے'' کیونکہ اصول عملیہ اپنے متعلق کو ثابت نہیں کرتے، کیونکہ ان کا لہجہ واقع سے حکایت کرنے کا اور اس کو

ثابت کرنے کا نہیں، حقیقت میں مکلّف ان کی طرف صرف عمل کے وقت پریشانی کی صورت میں، واقع میں شک ہونے کی صورت میں اوراس پر کوئی حجت نہ ہونے کی صورت میں رجوع کرتا ہے۔اور یہ زیادہ سے زیادہ مکلّف کیلئے عذر بن سکتی ہیں۔

اب اس مقام پر وہ استصحاب میں اختلاف کرتے ہیں کہ وہ امارہ ہے یا اصل ہے، اس اعتبار سے کہ اسکا ایک پہلو، ایک حد تک واقع کی حکایت کرتا ہے اور اس کو کشف کرتا ہے، کیونکہ گذشتہ یقین، اکثر اوقات بعد والے زمانے میں جس چیز کے متعلق یقین ہے اس کے متعلق ظن پیدا کرتا ہے، اور کیونکہ حقیقت میں جیسا کہ اس کے مقام میں بیان ہوگا شک کے بعد گذشتہ یقین پر بنا رکھنا ایسے ہے جیسے گذشتہ یقین ختم نہیں ہوا، اور اس کی بقا میں شک نہیں ہوا۔اور اس وجہ سے جو اس کو اصل سمجھتے ہیں "اصل محرز" کہتے ہیں۔

اب جس نے استصحاب میں کشف والا پہلو دیکھا اور دیکھا کہ وہ ظن کا سبب ہے اور اس کی حجیت کو اس جہت سے قرار دیا وہ اسے امارہ میں شمار کرتے ہیں۔اور جس نے دیکھا کہ شارع نے اسے شک اور پریشانی میں مکلّف کیلئے مرجع قرار دیا ہے اور اس کی حجیت اس پر اخبار کے دلالت کرنے کی وجہ سے ہے تو انہوں نے اسے اصول میں شمار کیا ہے۔اور انشاء اللہ اس بات کی وضاحت اس کے مقام پر آئے گی اور بیان ہوگا کہ اس میں حق والی بات کونسی ہے۔

٦۔امارہ کے حجت ثابت ہونے کا معیار

جس بات کا جاننا ہمارے لئے ضروری ہے (اس امارہ کی بحث اور چھان بین سے پہلے کہ جو حجت ہے) وہ امارہ کی حجیت کے ثابت ہونے کا معیار ہے اور یہ کہ کس بات سے ہمارے لئے یہ ثابت ہوگا کہ وہ حجت ہے اور اس پر اعتماد کیا جاسکتا ہے۔اور مطلوب بحث میں داخل ہونے سے پہلے یہ سب سے اہم چیز ہے جس کا جاننا ضروری ہے۔تو ہم کہتے ہیں:

بتحقیق اس میں کوئی شک نہیں کہ ظن کا، ظن ہونے کی جہت سے امارہ کی حجیت کا معیار ہونا درست نہیں اور واقع کو ثابت کرنے کیلئے اس پر اعتماد کیا جانا، جائز نہیں اللہ تعالی کے اس فرمان کی وجہ سے: «إِنَّ الظَّنَّ لا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً»[1] اور بتحقیق اللہ تعالی نے ظن کی، ظن کی جہت سے پیروی کرنے والوں کی مذمت کی ہے جیسا کہ اللہ تعالی کا فرمان ہے: «إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَ إِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ»[2] اور اللہ تعالی فرماتا ہے: «قُلْ آللَّهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللَّهِ تَفْتَرُونَ»[3] خصوصا اس آخری آیت میں، جس چیز کا حکم دیا گیا ہے اس کو بہتان کے مقابلے میں قرار دیا گیا ہے، اب جس چیز کا حکم نہیں دیا گیا، مقابلہ کے حکم کی وجہ سے اس کا بہتان ہونا ضروری ہے، اب اگر ہم اللہ تعالی کی اجازت کے بغیر اس کو اللہ تعالی کی طرف منسوب کریں تو یہ یقینا اس آیت کے تقاضا کے مطابق، مذموم اور حرام بہتان ہوگا۔ اور اس بات میں کوئی شک نہیں کہ ظن پر عمل کرنا اور اس بات کا ملتزم ہونا کہ وہ اللہ تعالی کی طرف سے ہے اور اس کے احکام کو ثابت کرنے والا ہے تو اس حکم کی نسبت اللہ تعالی کی طرف دینا، اس نسبت کی قسم ہے جو اس کی اجازت کے بغیر ہے تو وہ حرام بہتان میں داخل ہوگا۔

اس بیان کے مطابق، قاعدہ کا تقاضا یہ ہے کہ ظن کی جہت سے ظن کے تقاضے پر عمل کرنا درست نہیں ہے اور ظن کو اس کا سبب چاہے کچھ بھی ہو احکام الہی کے ثابت کرنے کیلئے لینا درست نہیں، کیونکہ ظن حق سے بے نیاز نہیں کرتا، پھر وہ اندازہ گیری اور حرام بہتان ہو جائے گا۔

ان آیتوں کے مطابق، یہ ظن میں موجود پہلے قاعدے کا تقاضا ہے، لیکن اگر یقینی دلیل اور قطعی حجت کے ذریعہ ثابت ہو جائے کہ شارع نے اس خاص ظن کو جو خاص سبب سے حاصل ہوتا ہے، اپنے حکموں تک پہنچنے کا راستہ اور اس پر دلیل قرار دیا ہے، اور اس

---

[1] سورت نجم، ۲۸۔ سورت یونس، ۳۶۔

[2] سورت انعام، ۱۱۶۔ سورت یونس، ۶۶۔

[3] سورت یونس، ۵۹۔

کے اس امارہ ہونے سے راضی ہوا ہے کہ جس کی طرف رجوع کیا جاتا ہے، اور ہمارے لئے اس حکم کے لینے کو جائز کیا ہے جو اس سبب کے ذریعہ آئے جو ظن کو لاتا ہے، یہ ظن کے اس پہلے قاعدہ کے تقاضا سے خارج ہے کیونکہ یہ اندازہ گیری، خیال اور بہتان نہیں۔

اس کا اس قاعدہ سے نکلنا ظن کی پیروی سے منع کرنے والی آیت کیلئے تخصیص ہے، اور بہتان والی آیت کیلئے تخصص ہے کیونکہ وہ اس صورت میں اس قسم میں سے ہو جائے گا جس کا حکم آیا ہے اور بہتان نہیں رہے گا۔

اور حقیقت میں اس معتبر ظن کو لینا جسکا حجت ہونا یقینی طور پر ثابت ہے یہ ظن کی جہت سے ظن کو لینا نہیں، اگرچہ شارع نے اسے ظن کی جہت سے حجت قرار دیا ہے بلکہ یہ اس یقین اور قطع کو لینا ہے جو اس ظن کے سبب کے معتبر ہونے پر دلالت کرتا ہے۔ اور بہت جلد آئے گا کہ یقین کی حجیت ذاتی ہے اور کسی کے قرار دینے کی محتاج نہیں۔

اس سے اس بات کا جواب ظاہر ہو رہا ہے، جو اخباری جماعت نے اصولیوں کی مذمت کی ہے خاص ظن والے امارہ کو جیسے خبر واحد یا اس جیسی دوسری چیزوں کو لینے کی وجہ سے انہوں نے ان کی مذمت کی ہے کیونکہ وہ اس ظن کو لیتے ہیں جو حق سے بے نیاز نہین کرتا۔ إِنَّ الظَّنَّ لا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً

اور ان سے یہ بات رہ گئی کہ اصولیوں نے خاص ظن کو لیا ہے اور ظن کو صرف ظن کی جہت سے نہیں لیا بلکہ اس جہت سے لیا ہے کہ اس کا معتبر ہونا معلوم ہے اس بنا پر کہ اس کا حجت ہونا یقینی ہے۔ اب حقیقت میں ان کا ان کو لینا یقین اور قطع کو لینا ہے۔ ظن، اندازہ گیری، اور تخیل کو لینا نہیں۔

اور اس وجہ سے معتبر امارہ کو علمی طریقہ کہتے ہیں، اس علم کی طرف نسبت دیتے ہوئے جو اس کے معتبر ہونے اور حجت ہونے پر قائم ہے، کیونکہ اس کی حجیت علم کی وجہ سے ثابت ہے۔

جو کچھ ہم نے پہنچانے کا ارادہ کیا تھا، وہ ،امارہ کی حجیت کو ثابت کرنے کا معیار اور اس کے معتبر ہونے کی اصل اور بنیاد کیا ہے؟ یہاںتک وہ واضح ہو گیا ہے۔

بتحقیق وہ یقین ہے جو اسکو معتبر بناتا ہے اور حجت قرار دیتا ہے، اور اب اگر اس کی حجت ہونے پر یقین قائم نہ ہو اور اس کو لینے اور اس پر اعتماد کرنے پر شارع کی طرف سے اجازت نہ آئے، تو اس کو لینا جائز نہیں اگرچہ وہ غالبا ظن کا فائدہ دیتا ہو کیونکہ اس وقت اس کو لینا اندازہ گیری ہے اور اللہ تعالی پر بہتان ہے۔

اس لئے وہ کہتے ہیں کہ امارہ کو چھوڑنے کیلئے اس کے معتبر ہونے میں شک ہی کافی ہے یا اور اچھی عبارت سے اس طرح کہیں کہ اس کے معتبر ہونے پر یقین کا نہ ہونا ہی اس کے معتبر نہ ہونے اور اس پر اعتماد نہ کرنے کیلئے اور اس کی طرف نسبت نہ دینے کیلئے کافی ہے جیسے قیاس اور استحسان ہے اور ان دونوں جیسے دوسرے اگرچہ وہ مضبوط اور قوی کا فائدہ پہنچائیں۔

ان چیزوں میں ہم دلیل کے محتاج نہیں اس دلیل کے جو دلیل ہمیں بتائے کہ یہ حجت نہیں ہیں اور یہ معتبر نہیں ہیں بلکہ کسی چیز کے حجت ہونے پر یقین کا حاصل نہ ہونا ہی یقین کا سبب ہے عمل میں اس پر اعتماد کرنا درست نہیں اور اس پر تکیہ کرنا صحیح نہیں تو پھر یقین، امارہ کے حجت ہونے کے موضوع میں لیا گیا ہے۔

ان تمام چیزوں سے ظاہر ہوا کہ امارہ کا امارہ ہونا اور حجیت کا حجت ہونا اس وقت حاصل ہو گا اور اس وقت محقق ہو گا جب تک مکلّف اس بات کا علم پہنچا ہو اور اس کے علم کے بغیر حجیت نہیں اور اس کے بغیر امارہ اور حجت ہونے کی کوئی معنی نہیں۔

اور اس لئے ہم کہتے ہیں:

حجت کے ثابت ہونے کا معیار اور بنیاد علم ہے جو حجت کا موضوع ہے بتحقیق ہر حجت کی حجیت علم پر تمام ہوتی ہے۔

اور اس بات کی زیادہ وضاحت کیلئے اور ابتدائی نفسوں کو اس بدیہی حقیقت سے آشنا کرنے کیلئے ہم اس بات کو ایک طریقہ سے ثابت کرنے کیلئے کہتے ہیں:

پہلا: بتحقیق ظن، ظن ہونے کی جہت سے اپنی ذات میں حجت نہیں۔

یہ مقدمہ واضح اور قطعی ہے اور اگر ایسا نہ ہو اور ظن اپنی ذات میں حجت ہو تو اس پر عمل کرنے سے اس کی اطاعت اور پیروی کرنے سے منع کرنا جائز نہیں ہے اگر موجبہ جزئیہ کے مطابق اس کے بعض موارد سے منع کرنا ہو کیونکہ جو اپنی ذات میں حجت ہو اس کو لینے سے روکنا محال ہے جیسا کہ قطع کی حجیت کی بحث (آنے والی بحث) میں آئے گا اور اس میں کوئی شک نہیں کہ اسلام کی پاک شریعت میں ظن کی اطاعت سے منع کیا گیا ہے اور اس بات کو ثابت کرنے کیلئے اللہ تعالی کا یہ فرمان کافی ہے: «إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ...»[1]

دوسرا: اگر ظن کی حجیت ذاتی نہیں تو اس کی حجیت عارضی طور پر ہو گی یعنی اس کی حجیت کسی اور دلیل سے سمجھ میں آتی ہے۔

تو ہم اپنے کلام کو اس دلیل کی طرف پلٹائیں گے جس سے ظن کی حجیت سمجھ میں آتی ہے اگر وہ دلیل قطعی ہو تو یہی ہمارا مطلوب ہے۔ اور اگر وہ دلیل قطعی نہ ہو تو کیا ہو گی؟ خود ظن کے علاوہ کسی اور چیز کو فرض کرنا ممکن نہیں کیونکہ ان دونوں کیلئے تیسری چیز کا فرض کیا جانا ممکن نہیں جس کی حجیت کو فرض کیا جائے کیونکہ وہ دوسرا ظن جو پہلے ظن کی حجیت پر قائم ہے اس کی حجیت ذاتی نہیں کیونکہ اس ظن میں اور اس ظن میں اس جہت سے کوئی فرق نہیں۔ تو پھر اس دوسرے ظن کی طرف کلام کو پلٹائیں گے تو پھر ضروری ہے کہ اس ظن کی حجیت بھی کسی اور دلیل سے استفادہ ہوئی ہو اب وہ دلیل کیا ہے؟

[1] سورت انعام، ۱۱۶۔ سورت یونس، ۶۶۔

اگر وہ قطع ہے تو وہی مطلوب ہے اور اگر وہ قطع نہیں ہے تو وہ تیسرا ظن ہوگا اب کلام کو اس تیسرے ظن کی طرف پلٹائیں گے تو وہ چوتھے ظن کا محتاج ہوگا اور اسی طرح اس کی کوئی انتہا نہ ہوگی اور یہ تسلسل ختم نہ ہوگا سوائے اس دلیل پر جو ذاتی طور پر حجت ہو وہ علم کے سوا کوئی نہیں۔

تیسرا: تو گھوم پھر کے کلام آخر میں علم تک پہنچ گیا اور ہمارا مطلوب مکمل ہوگیا۔

اور اس سے بہتر اور مختصر عبارت میں ہم کہتے ہیں:

جب ظن کی حجیت ذاتی نہیں تو عارضی ہوگی اور جو بھی عارضی ہو ضروری ہے کہ کسی ذاتی پر تمام ہو اور حقیقت کے سوا کوئی مجاز نہیں ہوتا اور جس کی حجیت ذاتی ہو وہ علم کے سوا کوئی نہیں تو بات آخر علم تک پہنچ گئی اور یہ وہی ہے جس کو ہم نے ثابت کرنے کا ارادہ کیا تھا وہ یہ ہے کہ امارہ کو حجت ثابت کرنے کی جو چیز بنیاد اور معیار ہے وہ علم ہے اور ہر حجت کی حجیت علم پر تمام ہوتی ہے کیونکہ علم کی حجیت ذاتی ہے۔

۷۔ علم کا حجت ہونا ذاتی ہے

گذشتہ بحث میں ہم نے کئی بار اس بات کا تکرار کیا کہ "علم کا حجت ہونا ذاتی ہے" اور ہم نے اس کی وضاحت کا وعدہ کیا تھا اس مقام پر اس وعدہ کو وفا کرنے کا مرحلہ آگیا ہے، اب ہم کہتے ہیں کہ: گذشتہ باتوں سے ظاہر ہوا کہ کسی چیز کی حجیت کا ذاتی ہونا، اس کا معنی یہ ہے کہ: اس کی حجیت اس کی طبیعت سے پھوٹی ہے، وہ کسی اور سے سمجھ میں نہیں آتی اور وہ شارع کی طرف سے قرار دیئے جانی کی محتاج نہیں اور نہ ہی شارع کی طرف سے اس کی پیروی کرنے کا حکم آنے کی محتاج ہے، بلکہ وہ عقل ہے جو حکم دیتی ہے کہ اس کی پیروی لازم ہے اور جو ایسا ہو وہ علم کے سوا کوئی اور نہیں ہو سکتا۔

بتحقیق بزرگ شیخ انصاری قدس سرہ نے بہت خوبصورت بیان کیا ہے، جنہوں نے علم کی پیروی کے لازم ہونے[1] کی علت کی بحث کو روشن کیا ہے۔ "اس میں کوئی شک نہیں کہ علم کی پیروی لازم ہے جب تک علم پایا جائے"۔ انہوں نے اس کو بیان کرنے کے بعد اس بات کے سبب اور علت کو ایسے بیان کیا ہے: "کیونکہ علم خود ہی واقع تک پہنچنے کا راستہ ہے، اور اس کا راستہ ہونا شارع کی طرف سے حجت قرار دیئے جانے اور نفی کرنے کے قابل نہیں"۔

اس بیان میں کچھ اجمال ہے جبکہ اس مقام میں اصولیوں کی تعبیرات مختلف ہیں ہم ان کو بیان کرنے کیلئے کہتے ہیں کہ اس مقام پر دو چیزیں ہیں یا دو عبارتیں ہیں:

دونوں میں سے ایک: علم کی پیروی لازم ہے اور اس کو لینا لازم ہے۔

ان میں سے دوسرا: علم کا واقع تک پہنچنے کیلئے راستہ ہونا۔

اب علم کے اپنی ذات کے لحاظ سے حجت ہونے کی کیا معنی ہے؟ کیا اس سے مراد یہ ہے کہ اس کی پیروی کا لازم ہونا اس کیلئے ایک ذاتی چیز ہے، جیسا کہ بعد میں آنے والے اصولیوں میں سے بعض کی عبارتوں میں ملتا ہے یا مراد یہ ہے کہ اس کی طریقیت اور راستہ ہونا ذاتی ہے؟ اگر علم کو ظن پر قیاس کریں تو اس سوال کا پوچھنا درست ہے، جب ہم کہتے ہیں کہ ظن حجت ہے تو وہ حجت دو لحاظوں سے ہو سکتا ہے:

---

[1] جس بات کی طرف متوجہ کرنا ضروری ہے وہ یہ ہے کہ اس مقام میں علم سے مراد "قطع" ہے یعنی وہ یقین جس میں مخالف احتمال نہیں ہے، اور اس میں معتبر نہیں ہے کہ وہ حقیقت میں واقع کے مطابق ہو، اگرچہ قطع کرنے والے کی نظر میں صرف وہی واقع کے مطابق ہے، تو پھر وہ قطع جو حجت ہے اور اس کی پیروی کرنا واجب ہے وہ یقین اور جہل مرکب سے عام ہے۔ یعنی بتحقیق جس سے بحث ہو رہی ہے وہ علم ہے اس جہت سے کہ وہ علم ہے قطع کرنے والے کے نزدیک اس کے مخالف کا احتمال نہیں ہے۔

پہلا: واقع تک پہنچنے کا راستہ ہونے کی جہت سے، جب ہم کہتے ہیں کہ اس کی حجیت قرار دادی ہے یعنی اس کی حجیت ذاتی نہیں کیونکہ اس میں اختلاف کا احتمال پایا جاتا ہے اب شارع اس اختلاف والے احتمال کو لغو کر کے اس کو حجت قرار دیتا ہے جیسا کہ وہ احتمال ہے ہی نہیں، اب اس ذریعہ سے اس کی ناقص طریقیت کامل ہو جائے گی اور وہ واقع تک پہنچانے میں علم کی طرح ہو جائے گا اور شارع کی طرف سے حجت قرار دیئے جانے سے یہ مراد ہے۔

دوسرا: اس کی پیروی کے لازم ہونے کی جہت سے، جب ہم کہتے ہیں کہ وہ حجت ہے تو ہمارا مقصد یہ ہوتا ہے کہ شارع نے اس ظن کی پیروی کے واجب ہونے کا اور اس کو لینے کا حکم مولوی کے لحاظ سے حکم دیا ہے۔ اب اس حکم سے سمجھ میں آتا ہے کہ یہ ظن واقع تک پہنچانے والا ہے اور واقع کو ظاہر کرنے والا ہے اب اس وجوب کو قرار دیا گیا ہے اور ظن کے حجت ہونے کی یہ معنی ہے۔ اب جب ظن کا یہ حال ہے تو ضروری ہے کہ علم کی بھی یہ دو حالتیں ہوں اب ہم ان دو حالتوں کا ملاحظہ کرتے ہیں جب ہم کہتے ہیں کہ علم کی حجیت ذاتی ہے تو یا اس جہت سے ہے کہ اس کی طریقیت ذاتی ہے یا اس جہت سے ہے کہ اس کی پیروی کا لازم ہونا اس کی ذات میں ہے۔

لیکن حقیقت میں علم کی پیروی کا واجب ہونا یہ عبارت میں واضح مسامحہ سے خالی نہیں ہے اس کا سبب اس عبارت کا مقصد تک پہنچانے سے قاصر ہونا ہے کیونکہ ظن پر قیاس کیا گیا ہے اور اس کا راز بھی واضح ہے کیونکہ اس واقع کو لینا ہے جس کے متعلق علم حاصل ہوا ہے اور اس کے علاوہ علم کیلئے الگ سے پیروی نہیں اب جب الگ سے پیروی نہیں سوائے اس واقع کو لینے کے جس کے متعلق علم حاصل ہوا ہے تو اس پیروی کا وجوب اور لزوم کہاں سے آئے گا؟ یعنی اس واقع کی پیروی کا وجوب، جس کا واجب یا حرام یا کچھ اور ہونا علم کے ذریعہ کشف ہوا ہے اب واقع کے انکشاف کے علاوہ کوئی چیز نہیں جس کا انسان انتظار کرے اب جب واقع روشن ہو گیا تو اس کو لینا چاہیے۔

یہ لازمی ہونا عقلی لحاظ[1] سے لازم ہے اور اس کا سبب یہ ہے کہ علم واقع تک پہنچنے کا راستہ ہے اور اس بنا پر علم کی پیروی کا لازم ہونا یہ تعبیر اس معنی کی طرف پلٹتی ہے کہ علم خود سے واقع تک پہنچنے کا راستہ ہے اور علم خود واقع کو کشف کرنا ہے اب علم میں یہ دو جہتیں حقیقت میں ایک جہت ہیں۔

اور شیخ انصاری قدس سرہ نے علم کی پیروی کے لازم ہونے کی جو یہ علت بیان کی ہے کہ علم ذاتی طور پر راستہ ہے اس کا یہی راز ہے اور انہوں نے علت کو بیان کرتے وقت خود وجوب کو نہیں چھیڑا اور اس بنا پر پوری کی پوری بحث علم کے ذاتی طور پر راستہ اور طریقہ ہونے پر مبنی ہے۔

اور اس وقت ہماری لئے ظاہر ہو گا کہ بتحقیق علم کی حجیت کے ذاتی ہونے کی علت میں یہ نہیں کہا جا سکتا کہ علم کی ذات میں اس کی پیروی کا لازم ہونا ہے کیونکہ اس بات کی کوئی معنی نہیں نکلتی۔

جو ہم نے بیان کیا اگر وہ واضح ہوا تو ہم پر لازم ہے کہ ہم علم کے ذاتی طور پر راستہ ہونے کے معنی کی وضاحت کریں اور وہی علم کے حجت ہونے کی پوری بحث ہے اور اس کے علاوہ کسی بات کا بیان ہو تو وہ سب فضول ہے۔

اور اس بنا پر ہم کہتے ہیں کہ :

---

[1] یہ عقلی ضروری ہونا وہی اطاعت کا واجب ہونا ہے جس کا واجب ہونا عقلی ہے۔ کیونکہ وہ آراء محمودہ میں داخل ہے جس پر عقلاء کا نظریہ عقلاء ہونے کے لحاظ سے متفق ہے، جیسا ہم نے دوسرے جزء میں اس کی تشریح کی ہے۔ (مولف)

گذر گیا کہ علم کی حقیقت واقع کو ظاہر کرنا ہے کیونکہ وہ نورانی ماہیت ہے جس میں کوئی ملاوٹ نہیں اور اس کے ساتھ غلطی کا کوئی احتمال نہیں علم تو نور ہے خود کیلئے اور دوسروں کیلئے اور علم کی حقیقت خود انکشاف ہے ایسا نہیں کہ علم کوئی چیز ہو جس کیلئے انکشاف ہو۔

اور بتحقیق آپ لوگ پہلے فلسفہ میں جان چکے ہیں کہ ذات اور ذاتی جعل تالیفی کے لحاظ سے قرار دینا محال ہے، کیونکہ ایک چیز کو دوسری چیز کیلئے قرار دیا جانا وہاں ممکن ہے جہاں جس کو قرار دیا جارہا ہے اور جس کیلئے قرار دیا جارہا ہے ان دونوں کے درمیان جدائی ممکن ہو اور ایک چیز اور اس کی ذات کے درمیان یعنی ایک چیز اور اس کے اپنے آپ کے درمیان اسی طرح ایک چیز اور اس کی ذاییات کے درمیان جدائی کا محال ہونا روشن ہے۔

”ذاتی کی کوئی علت نہیں ہوتی“ ان کے اس مشہور قول سے یہی مراد ہے۔

علم کو صرف اور صرف اکیلا اور سادہ طریقہ سے قرار دیا جاسکتا ہے یعنی علم کا حاصل ہونا اور پیدا ہونا۔

اور اس بناپر قطع کیلئے طریقیت کو تالیفی طور پر قرار دینے کی کوئی معنی نہیں اب چاہے قرار دینے کی کوئی بھی قسم فرض کریں چاہے وہ تکوینی طور پر قرار دیا جائے یا تشریعی طور پر قرار دیا جائے اور قطع کو خود قطع کیلئے قرار دینے کے برابر ہے اور راستہ کو خود راستہ کیلئے قرار دینے کے مترادف ہے۔

اور اگر ہم اس سے چشم پوشی بھی کریں تو جو یہ کہے گا اس کو ہم کہیں گے کہ بتحقیق قطع کیلئے طریقیت ہے اور واقع کو روشن کرنا ہے جیسا کہ شیخ کے بعد کے بعض متاخر اصولیوں کی عبارتوں میں آیا ہے تو کم از کم طریقیت تو قطع کے لوازم میں سے ہے جو اس سے جدا نہیں ہوتے جیسے چار کیلئے زوجیت ہے اور جیسا کہ حق بھی نہیں کہ ذات کا لازمہ بھی ذات کی طرح تالیفی طور قرار نہیں دیا جا سکتا۔

اور صرف اور صرف ذات کے لازم کو سادہ اور بسیط طور پر ذات کیلئے قرار دیا جا سکتا ہے ایسا نہیں کہ قرار دینے کے بعد ایک اور قرار دیا جانا ہو۔ اور اس بات کو ہم فلفسہ کی بحث میں واضح کر چکے ہیں۔[1]

اور جب قطع کیلئے طریقیت کو قرار دینا محال ہے تو پھر قطع سے طریقیت کو نکالنا اور نفی کرنا بھی محال ہے کیونکہ جیسے ذات اور اس کے لوازم کو ذات کیلئے قرار دینا محال ہے ایسے ہی لوازم کو ذات سے نفی کرنا اور تالیفی طور پر سلب کرنا بھی محال ہے۔

بلکہ ہم جانتے ہیں کہ ذات اور ذاتی کو اور ذات کے لوازم کو تالیفی طور پر قرار دینا محال ہے کیونکہ ہم جانتے ہیں کہ پہلے تو ذات کو اپنے آپ سے جدا کرنا منع ہے اور ذات کو ذات کے لوازم سے بھی جدا کرنا منع ہے جیسا کہ اس کا بیان گذر چکا ہے۔

اور اس بنا پر کہ قطع سے طریقیت کی نفی کرنے سے اس کے پاس جس کے پاس قطع قائم ہوئی ہے اس کی نسبت اور اس کی نظر میں تناقض لازم آتا ہے تو پھر بتحقیق مثال کے طور پر جب ایک چیز کے واجب ہونے کی قطع حاصل ہوئی تو پھر اس کو دوسری قطع حاصل نہیں ہو سکتی کہ وہ قطع واقع تک پہنچنے کا راستہ نہیں ہے۔

تو پھر اس کی معنی یہ ہوئی کہ اس کو دوسری بار قطع حاصل ہوئی ہے کہ واجب، واجب نہیں ہے جبکہ پہلی قطع کا اپنی جگہ پر باقی رہنا مفروض ہے۔

اور جس شخص کے پاس قطع حاصل ہوئی ہے اس کی نسبت اور اس کے وجدان کو دیکھتے ہوئے اس تناقض کا واقع ہونا محال ہے اگرچہ واقع میں پہلی قطع غلط ہی کیوں نہ ہو اور یہ اس وقت تک درست نہیں جب تک پہلی قطع تبدیل نہ ہو اور ختم نہ ہو جائے اور وہ زائل نہ ہو جائے اور یہ بحث جس میں ہم اس وقت ہیں اس سے جدا ایک دوسری چیز ہے۔

---

[1] الشیخ مظفرؒ کے کتاب الفلسفہ الاسلامیہ کے گیارھویں درس، ص ۳۲،۳۱ کی طرف رجوع کریں۔

اور حاصل کلام یہ ہے: نفی اور اثبات کی دو قطعوں کا ایک ساتھ جمع ہونا محال ہے جیسے نفی اور اثبات جمع نہیں ہو سکتے بلکہ ان میں یہ محال ہے یہاںتک کہ یہ گمان کرنا اور احتمال دینا اس قطع کو چھین لینے کے برابر ہے اور قطع کے ظن میں تبدیل ہونے کے برابر ہے تو اب فرض یہ ہے جس کے پاس قطع کو فرض کیا گیا تھا یہ فرض کیا جائے گا اس کے پاس قطع نہیں یہ خلف ہے اور محال ہے۔

اور یہ کلام اس بات سے منافات نہیں رکھتا کہ انسان بعض علوم کے متعلق احتمال یا اجمالی طور پر کسی خاص نوع میں غیر معین طور پر یا تمام زمانوں میں سے کسی زمانے میں انسان غلطی پر قطع حاصل کرے تو پھر ہر فعلی قطع کی نسبت اس کی غلطی کا احتمال نہیں پہنچ سکتا اور اگر ایسا کوئی احتمال آئے تو اس سے یقینی قطع چھن جائے گی۔

ہاں اگر محدود علوم میں ایک معین وقت میں غلطی کا احتمال آجائے تو پھر ضروری ہے کہ وہ پوری کی پوری یقینی اعتقاد سے چھن جائے گی کیونکہ پوری قطع کا باقی رہنا جبکہ غیر معین طور پر ایک لحاظ سے اس میں غلطی کا احتمال ہو یہ دونوں آپس میں جمع نہیں ہو سکتے۔

خلاصہ: بتحقیق قطع کیلئے طریقیت کو تکوینی اور تشریعی طور پر قرار دینا محال ہے اور قطع سے طریقیت کو سلب کرنا بھی محال ہے چاہے اس قطع کا سبب اور اس کی علت کوئی بھی ہو۔ اور اس بنا پر ان اسباب میں تصرف کرنا معقول نہیں جیسا کہ بعض اخباریوں کی طرف یہ بات منسوب ہے کہ انہوں نے حکم دیا ہے کہ اس قطع کو لینا جائز نہیں جس کا سبب عقلی مقدمات میں کوئی مقدمہ ہو اور ہم نے اس بات کی طرف اشارہ کیا تھا۔[1]

اور اسی طرح اس شخص کی نسبت تصرف کرنا جس کو قطع حاصل ہوئی ہے ممکن نہیں۔ یعنی ایک شخص کی قطع معتبر ہو اور دوسرے شخص کی قطع معتبر نہ ہو جیسا کہ بہت زیادہ یقین اور قطع کرنے والے کی قطع کو غیر معتبر کہا گیا ہے اور اس شخص کی قطع

---

[1] دوسرا مقصد، ص ۲۹۶۔

کو بہت زیادہ شک کرنے والے کے شک پر قیاس کیا گیا ہے جس کے شک پر شریعت نے غیر معتبر ہونے کا حکم لگایا ہے اور اس کے شک پر شک کے احکام کو مرتب نہ کرنے کا حکم لگایا ہے۔

اور اسی طرح قطع میں زمانے کی جہت سے اور قطع کے متعلق کے لحاظ تصرف کرنا بھی درست نہیں یعنی اگر قطع کا متعلق حکم ہے تو قطع معتبر نہیں اور قطع کے معتبر ہونے میں فرق ڈالیں اور جب قطع کا متعلق حکم کا موضوع ہو تو قطع معتبر ہو۔

تو پھر ان تمام جہتوں سے قطع کی طریقیت ذاتی ہے اور ان میں کسی بھی جہت سے تصرف کرنا درست نہیں کیونکہ نفی اور اثبات دونوں صورتوں میں قطع، قرار دیے جانے کے قابل نہیں۔ جو چیز درست ہے اور اس کا واقع ہونا اس باب میں ممکن ہے وہ صرف اور صرف یہ ہے کہ قطع میں غلطی کرنے والے کو متوجہ کیا جائے کہ اس نے اپنی قطع میں موجود قطعی مقدمات میں خلل ڈالا ہے اور جب وہ اپنی قطع کے سبب والے مقدمات میں موجود خلل کی طرف متوجہ ہوگا تو اس کی قطع، اس کے خلاف کے احتمال میں یا اس کے خلاف کے یقین میں تبدیل ہو جائے گی اور اس میں کوئی نقصان نہیں اور یہ بات واضح ہے۔

۸۔امارہ کے حجت ہونے کا مقام

بتحقیق ہم نے اجزاء کی بحث میں اشارہ کیا کہ علم اور یقین ممکن ہونے کی صورت میں بھی امارہ کو قرار دیا گیا ہے اور اسے راستہ سمجھا گیا ہے اور ہم نے اس بات کی وضاحت کو اس کے مقام آنے تک موقوف کیا تھا اب اس کا مقام آگیا ہے اور اس کا مقام یہ ہے تو ہم کہتے ہیں:

ہماری اس کلام سے مراد یہ ہے کہ جب ہم کہتے ہیں کہ امارہ حجت ہے جیسے خبر واحد مثلا تو ہماری مراد صرف اور صرف یہ ہے یہ امارہ ہر صورت میں حجت قرار دی گئی ہے یعنی امارہ اپنے اندر حجت ہے اس بات سے صرف نظر کرتے ہوئے کہ وہ امارہ جس شخص کے

پاس قائم ہوا ہے اس کیلئے واقع کے علم کو حاصل کرنا ممکن ہے یا ممکن نہیں ہے تو پھر امارہ حجت ہے اور ہر صورت میں حکم کو حاصل کرنے کیلئے امارہ کی طرف رجوع کیا جاسکتا ہے یہاںتک کہ اس صورت میں بھی جہاں اس شخص کیلئے جس کے پاس امارہ قائم ہوئی ہے حکم کی نسبت علم حاصل کرنا ممکن ہو یعنی اس کی نسبت علم کا دروازہ کھلا ہو۔

مثال کے طور پر اگر ہم خبر واحد کے حجت ہونے کے قائل ہوئے تو ہم کہیں گے کہ وہ اس وقت بھی حجت ہے جب مکلّف خود شخصا معصوم کی طرف رجوع کر سکتا ہو اور ان کی زبانی یقینی طور پر حکم معلوم کر سکتا ہو تو اگر اس حال میں بھی خبر واحد حجت ہو تو مکلّف اس کی طرف رجوع کر سکتا ہے اور اس پر معصوم کی طرف رجوع کرنا واجب نہیں۔

اور اس بنا پر امارہ کے حجیت کا مورد صرف اس صورت کے ساتھ مخصوص نہیں جہان علم حاصل کرنا ممکن نہ ہو یا علم حاصل کرنا محال ہو یعنی صرف باب علم کے بند ہونے کی صورت سے مخصوص نہیں بلکہ عام ہے تو پھر اس صورت کو بھی شامل ہے جہاں علم حاصل کرنا ممکن ہو اور علم کا دروازہ کھلا ہو۔

ہاں اگر کوئی فعلا جس وقت واقع کا علم رکھتا ہے تو وہ امارہ کی طرف رجوع نہیں کر سکتا بلکہ اس وقت امارہ کے حجت ہونے کی کوئی معنی نہیں خصوصی طور پر اس وقت جب امارہ علم کے مخالف ہو کیونکہ اس کا مطلب اس کی غلطی کا روشن ہونا ہے۔

اور اس مقام سے یہ مطلب اصولیوں کی پریشانی اور بحث کا سبب بنا کیونکہ سوال کرنے والے کو حق ہے جیسا کہ بیان ہوگا کہ وہ یہ سوال کرے کہ آپ لوگ ظنی امارہ کی طرف رجوع کرنے کو کیسے درست سمجھتے ہیں حالانکہ احکام کے علم کا دروازہ کھلا ہے، کیونکہ بعض اوقات امارہ کی پیروی سے امارہ کے غلط ہونے کی صورت میں واقع چھوٹ جائے گا؟ اور شارع کی طرف سے واقع کو چھوڑنے کا حکم دینا اچھا نہیں جبکہ اس کو حاصل کرنا ممکن ہو بلکہ یہ قبیح ہے اور شارع کے حق میں محال ہے۔

اور اس حرج والے سوال کے جواب کیلئے اور امارہ کو حجت قرار دینے کی تصحیح کیلئے اصولیوں نے بعض راستے اپنائے ہیں۔[1]

اس تنبیہ کے ذکر کرنے سے ہمارا مقصد یہ ہے کہ یہ تصحیح اور توجیہ اس بات پر گواہ ہے جس کی طرف اشارہ کرنے کا ہم نے ارادہ کیا تھا وہ یہ ہے کہ امارہ کی حجیت کا مورد اور مقام علم کے حاصل ہونے کے ممکن ہونے والے فرض اور علم کے دروازہ کے کھلے ہونے اور بند ہونے کے فرض سے عام ہے۔

اور اس بات سے ہم نے ان لوگوں کے استدلال میں موجود اشکال کو جان لیا جو خبر واحد کی حجیت پر خصوصی طور پر علم کے دروازہ کے بند ہونے سے استدلال کرتے ہیں۔ جیسا کہ معالم[2] کے مصنف نے کیا ہے کیونکہ جب ہمارا مقصد خبر واحد کے ذاتی طور پر حجت ہونے کو ثابت کرنا ہے یہاتنک کہ علم کا دروازہ کھلا ہونے کی صورت میں بھی تو اس کی حجیت پر علم کے دروازے کے بند ہونے سے دلیل قائم کرنا درست نہیں۔

اور یہ کہ علم کے دروازے کے بند ہونے سے صرف اور صرف ظن مطلق، ظن ہونے کی جہت اس کا حجت ہونا ثابت ہوگا جیسا کہ اس کی وضاحت آئے گی تو پھر اس سے خاص ظن کا، خاص ظن ہونے کی جہت سے حجت ہونا ثابت نہ ہوگا۔

ہاں، ان میں بعض نے خبر واحد کی حجیت پر انسداد صغیر کے ذریعہ دلیل قائم کی ہے اور اس دلیل کی صحت بعید نہیں اور اس دلیل سے ہماری مراد خاص ان اخبار میں علم کے دروازے کا بند ہونا ہے جو اخبار ہمارے پاس موجود ہیں اور ہم اجمالی طور پر جانتے ہیں کہ ان اخبار میں بعض واقع تک پہنچاتی ہیں اور وہ واقع کو ہمارے لئے میسر کرتی ہیں۔

---

[1] تیسرا مقصد، ص ۱۲ (امارہ کو قرار دینے کی تصحیح والی بحث)

[2] معالم، ص ۱۹۲۔

لیکن ہم ان اخبار میں سے واقع تک پہنچانی والی اخبار کو الگ سے نہیں پہنچانتے اور سنت بھی ان اخبار میں منحصر ہے جو اخبار ہمارے ہاتھ میں ہیں۔

تو پھر ہم اس وقت اخبار میں سے اس خبر پر اکتفاء کریں گے جو ظن اور اطمنان کا فائدہ پہنچائے اور خبر واحد سے ہماری مراد یہ ہے۔

انسداد کبیر اور صغیر والی دلیل میں یہ فرق ہے: بتحقیق کبیر میں تمام احکام میں سنت اور غیر سنت کے لحاظ سے علم کا دروازہ بند ہوتا ہے جبکہ صغیر میں علم کا دروازہ سنت اور اخبار میں بند ہوتا ہے اور اس کے علاوہ دوسرے راستوں میں علم کا دروازہ کھلا ہوتا ہے لیکن ہمارا فرض یہ ہے کہ ہمارے ہاتھ میں ان اخبار کے علاوہ کچھ نہیں اور وہ علم اور یقین کا فائدہ نہیں پہنچاتی جبکہ ان اخبار میں سے بعض قطعاً حجت ہیں اور واقع تک پہنچانے والی ہیں۔

۹۔ ظن خاص اور ظن مطلق

ہم سے ظن خاص اور ظن مطلق کی تعبیر کا بہت تکرار ہوا ہے اور یہ بعد میں آنے والے اصولیوں کی اصطلاح ہے اور جو ان دونوں سے ان کی مراد ہے اس کو بیان کرنا مناسب ہے۔ تو ہم کہتے ہیں:

ا۔ ”ظن خاص“ سے مراد: ہر وہ ظن ہے جس کے حجت ہونے اور معتبر ہونے پر خصوصی طور پر انسداد کبیر کے علاوہ کوئی قطعی دلیل قائم ہو۔ اور اس بنا پر ظن خاص سے مراد وہ امارہ ہے جو مطلّقا حجت ہے یہاںتک کہ علم کے دروازے کے کھلے ہونے کی صورت میں بھی حجت ہے اور علم کی طرف نسبت دیتے ہوئے اسے طریق علمی بھی کہا جاتا ہے کیونکہ اس کے حجت ہونے پر جیسا کہ گذر گیا علم دلیل ہے۔

۲۔ ”ظن مطلق“ سے مراد: ہر وہ ظن ہے جس کے حجت ہونے اور معتبر ہونے پر دلیل انسداد کبیر ہے اور ظن مطلق سے مراد وہ امارہ ہے جو علم اور علمی دروازے کے بند ہونے کی صورت میں حجت ہے یعنی احکام کے علم کا دروازہ اور وہ علمی راستہ ہے جو احکام تک پہنچائے۔

اور ہم اس مختصر کتاب میں صرف اور صرف ظن خاص کے علاوہ کسی سے بحث نہ کریں گے اور ظن مطلق کو نہ چھیڑیں گے کیونکہ ہمارے پاس بعض امارہ ایسے ہیں جو ہمیں علم اور علمی کے دروازے کے بند ہونے سے بے نیاز کرتے ہیں۔ تو اس فرض کی باری ہی نہیں آئے گی کہ ہم دلیل انسداد سے ظن مطلق کو ثابت کریں۔

لیکن جب ہم یہاںتک پہنچ ہی گئے ہیں تو اس مختصر کتاب میں شاگردوں کے ذہن کو تیز کرنے کیلئے دلیل انسداد کے مقدمات کی طرف اشارہ کرتے ہیں۔ اور ہم کہتے ہیں:

۱۰۔ دلیل انسداد کے مقدمات

بتحقیق معروف دلیل ”دلیل انسداد“ چار مقدمات سے مل کر بنتی ہے اگر یہ چار مقدمات مکمل ہو جائیں تو ان پر عقل کا یہ حکم مترتب ہوتا ہے کہ احکام میں سے جس پر ظن قائم ہو اس پر عمل کرنا لازم ہے یعنی کوئی بھی ظن ہو سوائے اس ظن کے جس پر قطعی طور پر عمل نہ کرنا ثابت ہو جیسے قیاس۔

اور ہم ان مقدمات کو مختصرا بیان کرتے ہیں:

ا۔ ”پہلا مقدمہ“: ائمہ معصومین کے زمانے کے بعد والے زمانے میں فقہ کے اکثر بابوں میں علم اور علمی دروازے کے بند ہونے کا دعوی کرنا اور آپ جان چکے ہیں کہ ان تمام مقدمات کی بنیاد اس مقدمہ پر ہے اور یہی وہ مقدمہ ہے جس کا درست نہ ہونا ہمارے

پاس ثابت ہے کیونکہ اکثر فقہ کے بابوں میں ظن خاص کا دروازہ کھلا ہے بلکہ علم کا دروازہ کھلا ہے تو پھر یہ دلیل اپنی بنیاد سے ہی گر جائے گی۔

۲۔ "دوسرا مقدمہ": جو حکم واقعی اجمالی طور پر معلوم ہیں ان احکام سے صرف نظر کرنا جائز نہیں اور عمل کے وقت ان کو چھوڑ نہیں سکتے اور ان سے صرف نظر کرنا یا ان کو چھوڑنا دو صورتوں میں ہو گا:

یا ہم خود کو حیوان اور بچوں کی طرح سمجھیں کہ ہم پر کوئی ذمہ داری نہیں ہے۔

یا ہم ہر جگہ جہاں بھی واجب اور حرام کے ہونے کا علم نہ ہو وہاں اصل برائت اور اصل عدم تکلیف کو جاری کریں اور ان دونوں فرضوں کا باطل ہونا لازمی ہے۔

۳۔ "تیسرا مقدمہ": جب ہم نے فرض کیا کہ اجمالی طور پر معلوم احکام کو انجام دینا ہو گا تو ان احکام سے اپنے ذمہ کو بری کرانے کیلئے چار راستوں میں سے ایک کی طرف جانا ہو گا اور ان کا کوئی پانچواں راستہ نہیں ہے:

الف۔ جو علم کے دروازے کے کھلے ہونے کے قائل ہیں ان کی تقلید کریں۔

ب۔ ہر مسئلہ میں احتیاط کریں۔

ج۔ ہر مسئلہ میں اصل عملی کی طرف رجوع کریں جیسے برائت، احتیاط، تخییر اور استصحاب۔ اب جو مسئلے کا تقاضہ ہو اس پر عمل کریں۔

د۔ ظن کی طرف رجوع کریں۔ ہر اس مسئلے میں جہاں حکم کے متعلق ظن موجود ہو اور جس مسئلے میں حکم کے متعلق ظن نہ ہو تو اس میں اصول عملیہ کی طرف رجوع کریں۔

اب ان پہلے تین راستوں کا انتخاب درست نہیں تو جو چوتھا راستہ ہے وہ معین ہو جائے گا۔

پہلا راستہ: دوسروں کی تقلید کرنا جو علم کے دروازے کے کھلے ہونے کے قائل ہیں۔ تو یہ تقلید جائز نہیں کیونکہ ہمارا فرض یہ ہے کہ مکلّف جانتا ہے کہ علم کا دروازہ بند ہے تو اس کی تقلید کیسے کریں جس کے غلط ہونے کو اور جاہل ہونے کو انسان جانتا ہے۔

دوسرا راستہ: احتیاط کو لینا۔ تو احتیاط سے مشقت شدید اور حرج شدید لازم آتا ہے بلکہ اگر تمام مکلّف احتیاط کریں تو نظام مختل ہو جائے گا۔

تیسرا راستہ: اصل کو لینا۔ تو یہ درست نہیں کیونکہ ہمیں ذمہ داری کا اجمالی علم ہے اور ہر مسئلے کو ان حالات سے الگ ملاحظہ کرنا جن کا علم نہیں ہے یہ ممکن نہیں ہے۔

اب حاصل کلام یہ ہوا کہ وہ تمام مسائل جن کا حکم مشکوک ہو اور ان میں واجب اور حرام کے ہونے کا اجمالی علم ہو تو یہ اصل برائت اور استصحاب کے جاری کرنے سے منع کرتا ہے۔

۴۔ چوتھا مقدمہ: جب ہم ان تین راستوں کی طرف رجوع کرنے کے باطل ہونے کو ثابت کر چکے ہیں تو ذمہ داری چوتھے راستے کی طرف رجوع کرنے میں منحصر ہو جائے گی جس میں ظن قائم ہوا ہے۔ اب یا تو ظن والے طرف کو لیں جو راجح اور غالب ہے یا گمان اور وہم کو لیں جو مرجوح اور مغلوب ہے اور اس میں کوئی شک نہیں کہ راجح کے ہوتے ہوئے مرجوح کو لینا عقلا قبیح ہے۔

اور اس بنا پر ظن کو لینا معین ہے سوائے اس مورد کے جہاں ظن کے نہ لینے پر قطعی دلیل آئی ہو جیسے قیاس تو یہی مطلوب ہے۔

اور اس صورت میں جہاں ظن کے حجت نہ ہونے پر قطع دلالت کرتی ہو وہاں اصول عملیہ کی طرف رجوع کیا جائے گا جیسا کہ وہ مشکوک مسائل جن میں اصلا ظن حاصل ہوا ہی نہیں۔

اور اس صورت میں اصول عملیہ کی طرف رجوع کرنے میں کوئی نقصان نہیں ہے کیونکہ فقہ کے اکثر ابواب کے مسائل میں ظن قائم ہے تا کہ علم اجمالی کو منحل کیا جائے اس علم تفصیلی کی طرف جس پر دلیل قائم ہے یا دوسرے موارد میں اس شک بدوی کی طرف جس میں اصل جاری ہوتی ہے۔

یہ ''دلیل انسداد کے مقدمات'' کا خلاصہ ہے اور اس میں بہت پیچیدہ اور لمبی بحثیں ہیں جن کے ہم محتاج نہیں ہیں اور ہم اسی خلاصہ پر اکتفاء کرتے ہیں جس کو ہم نے ذکر کیا ہے۔

۱۱۔احکام کا عالم اور جاہل کیلئے برابر ہونا

امامیہ کا اس بات پر اجماع ہے کہ اللہ تعالی کے احکام عالم اور جاہل میں برابر ہیں یعنی بتحقیق اللہ تعالی نے حقیقت میں احکام کو موضوعات کیلئے ثابت کیا ہے چاہے مکلّف اس حکم کا علم رکھتا ہو یا اس حکم سے جاہل ہو تو پھر وہ حکم مکلّف کی ہر حال میں ذمہ داری ہے۔

مثلا نماز تمام مکلفین پر واجب ہے چاہے مکلفین نماز کے واجب ہونے کو جانتے ہوں یا نا جانتے ہوں تو پھر حکم کے ثبوت میں علم کا کوئی عمل دخل نہیں۔

تکلیف میں علم کی دخالت کے متعلق جو بات سب سے زیادہ کہہ سکتے ہیں وہ یہ ہے کہ علم حکم تکلیفی کے منجز ہونے میں دخالت رکھتا ہے۔

علم کی دخالت میں جو بات زیادہ سے زیادہ کہہ سکتے ہیں وہ یہ ہے کہ حکم تکلیفی کے مکمل طور پر بالفعل ہونے میں علم دخالت رکھتا ہے۔ یعنی علم کے علاوہ مکلّف پر حکم مکمل طور پر بالفعل نہیں ہوتا اس طرح کہ اس کی مخالفت پر عقاب ہو چاہے وہ علم تفصیلی ہو یا اجمالی ہو[1] اور اس حکم پر مکلّف کے نزدیک ایسی معتبر دلیل قائم ہوئی ہو جو علم کے قائم مقام ہو۔

تحقیق کے مطابق سوائے صاحب کفایہ شیخ اخوندؒ کے یقین اور اس کی قائم مقام دلیلیں ذمہ داری کو مکمل طور پر بالفعل کرنے میں مکمل علت نہیں بلکہ شرط ہیں۔ اب اگر یقین اور اس کی قائم مقام دلیلیں حاصل نہ ہوں اور مکلّف ان کو ڈھونڈ کے مایوس ہو جائے تو واقعی ذمہ داری مکمل طور پر بالفعل نا ہو گی۔ یعنی اگر جاہل ہونے کی بنا پر مکلّف واقعی ذمہ داری کی مخالفت کرے تو اس پر عذاب نہ ہو گا کیونکہ اگر عذاب ہوا تو وہ عذاب بنا بتائے عذاب دینے کے مترادف ہو گا جو کہ عقلی طور پر قبیح ہے اور انشاء اللہ اصل برائت میں اس کی وضاحت آئے گی اور اس قول کے مقابلے میں ایک گمان ہے جو کہتا ہے کہ احکام صرف اور صرف ان لوگوں کیلئے ہیں جو ان احکام کو جانتے ہوں یا ان کے نزدیک احکام پر کوئی دلیل اور برہان قائم ہوئی ہو اور جو حکم کوئی نہیں جانتا اور اس کے پاس حکم پر کوئی دلیل قائم نہیں تو اس کیلئے واقعی طور پر کوئی حکم نہیں اور ان میں سے ایک گروہ مجتہد کی تصویب کا قائل ہوا ہے کیونکہ وہ کہتا ہے کہ ہر مجتہد مصیب ہے اور اسکا بیان انشاء اللہ اسی جلد میں اس کے مقام پر آئے گا۔

اور شیخ انصاریؒ اور اس کے علاوہ علماء جیسے صاحب فصول فرماتے ہیں کہ ہمارے پاس بہت ساری معنی کے لحاظ سے متواتر روایات ہیں جو احکام کے جاہل اور عالم کے درمیان برابری پر دلالت کرتی ہیں اور احکام حقیقت میں بھی اسی طرح ہیں۔

اجماع اور متواتر روایات کے علاوہ بھی اس برابری پر دلیل واضح ہے وہ یہ ہے کہ ہم کہتے ہیں کہ

[1] واقعی احکام کے منجز ہونے میں اجمالی علم کے اثر کرنے کی مقدار انشاء اللہ عنقریب چوتھے جزء میں آئے گی۔ (مولف)

۱۔ اگر حکم عالم اور جاہل کیلئے برابر نہ ہوں تو حکم صرف اور صرف عالم سے مخصوص ہوں گے اور جاہل سے کوئی حکم مخصوص نہ گا یہ واضح ہے۔

۲۔ اگر حکم کا عالم کیلئے مخصوص ہونا ثابت ہو جائے تو اس کی یہ معنی ہو گی کہ حکم اسکے جاننے پر معلق ہے۔

۳۔ لیکن حکم کا اسکے جاننے پر معلق ہونا محال ہے کیونکہ اس سے خلف لازم آتا ہے۔

۴۔ تو پھر یہ معین ہو گیا کہ حکم عالم اور جاہل کیلئے برابر ہیں۔

خلف کے لازم آنے کا بیان: اگر حکم اسکے جاننے پر معلق ہو جیسے نماز کا واجب ہونا تو اس سے یہ بات لازم آئے گی بلکہ تعلیق اور معلق ہونے کا مطلب ہی یہ ہے نماز اپنی طبیعت میں واجب نہیں ہے کیونکہ وجوب تو اس فرض کے مطابق اس نماز کیلئے ہے جس کا واجب ہونا معلوم ہو اس لحاظ سے کہ اس نماز کا واجب ہونا معلوم ہے جبکہ نماز کے وجوب سے علم کا تعلق اس وقت تک ممکن نہ ہو گا جب تک وجوب کا تعلق نماز کی طبیعت سے نہ ہو جبکہ ہمارا فرض یہ ہے کہ واجب ہونے کا حکم نماز کیلئے نہیں ہے نماز کی طبیعت ہونے کے لحاظ سے بلکہ واجب ہونا اس نماز کیلئے ہے جس کا وجوب معلوم ہو۔

حکم کا اس کے علم پر معلق ہونے کے محال ہونے کی دوسری وجہ کا بیان: ہم کہتے ہیں کہ حکم کے اس کے علم پر معلق ہونے سے محال لازم آئے گا تو پھر وہ حکم خود بھی محال ہو گا وہ اس وجہ سے کیونکہ علم سے پہلے حکم نہیں اور فرض یہ ہے کہ اگر علم حاصل کرنا چاہیں تو کس چیز کا علم حاصل کریں؟

تو ان کے نزدیک علم کا حصول معقول ہی نہیں جب تک کوئی ایسی چیز نہ ہو جس سے علم کا تعلق فرض کیا جائے اور اگر علم محال ہے تو اس حکم کا حاصل کرنا بھی محال ہو گا جو حکم علم پر معلق ہے اور اس بنا پر حکم کا اس کے علم پر معلق ہونا درست نہیں اور اگر یہ فرض محال ہے تو وہ فرض معین ہو جائے گا کہ حکم عالم اور جاہل میں برابر ہے۔ یعنی واقعی طور پر حکم علم اور جہل دونوں صورتوں

میں ثابت ہے اور اگر انسان جاہل قاصر ہو تو وہ معذور ہوگا یعنی اس کو مخالفت پر عذاب نہ ہوگا اور یہ اس کے حق میں حکم کے ثابت نہ ہونے کے علاوہ الگ چیز ہے۔

لیکن اس دلیل سے حکم کے عالم او جاہل کیلئے برابری پر استدلال کرنے میں اشکال ہے جیسا کہ ہم سے پہلی جلد میں گذر چکا ہے[1] کہ اطلاق اور قید ثابت ہونے کے لحاظ سے ایک دوسرے کے لازم اور ملزوم ہیں کیونکہ وہ دونوں ملکہ اور اس کا نہ ہونے والے باب میں سے ہیں جہاں قید ممکن نہیں وہاں اطلاق بھی ممکن نہیں تو یہاں دلیلوں کے اطلاق سے حکم کا عالم اور جاہل میں برابر ہونا کیسے سمجھا جاسکتا ہے جبکہ حکم کا علم سے مقید ہونا منع ہے؟ جبکہ احکام کی دلیلوں میں علم کی قید کی نسبت اطلاق اور قید محال ہے۔

شیخ نائینیؒ نے حکم کیلئے علم کی قید کے منع ہونے پر اصرار کیا ہے اور ان کے کلام کا خلاصہ یہ ہے کہ خود احکام کی دلیلوں سے احکام کا عالم اور جاہل میں برابر ہونے کا حکم لگانا ممکن نہیں بلکہ اس کو ایک اور دلیل سے ثابت کرنا ہوگا جس دلیل کو وہ قرار دینے کو مکمل کرنے والی دلیل کے نام سے جانتے ہیں۔ اور حکم کا عالم اور جاہل کیلئے برابر ہونا اطلاق کا نتیجہ ہے۔ جیسا کہ عبادت والے حکم میں اطاعت اور پیروی کی نیت کی قید ہونا ایک اور دلیل سے سمجھ میں آتا ہے وہ 'قرار دینے کو مکمل کرنی والی'' ہے اور وہ ''قید کا نتیجہ'' ہے جیسا کہ قرات میں آواز بلند کرنے کا واجب ہونا یا آہستہ کرنے کا واجب ہونا یا نماز کے قصر کا واجب ہونا یا پورے ہونے کا واجب ہونا اس دلیل سے سمجھ میں آتا ہے جو قرار دینے کو مکمل کرنے والی ہے اس لحاظ سے کہ وہ قید کا نتیجہ ہے۔

شیخ نائینیؒ کے کلام کا خلاصہ یہ ہے کہ اس مقام پر اطلاق کا سمجھا جانا ان دلیلوں سے ممکن ہے جن کے متواتر ہونے کا شیخ انصاریؒ نے دعوی کیا ہے تو پھر وہ دلیلیں قرار دینے کو مکمل کرنے والی ہیں۔

میں کہتا ہوں: اس مذکورہ اشکال کا جواب ممکن ہے جس کا خلاصہ یہ ہے:

---

[1] پہلا مقصد، ص ۱۳۶۔

بتحقیق یہ بات درست ہے کہ اگراحکام کے جاہل اور عالم کے درمیان برابری کا استفادہ ان دلیلوں میں ان احکام کو جاننے والوں کی نسبت ثابت ہونے والے اطلاق پر موقوف ہو۔ لیکن جو چیز ہمیں فائدہ پہنچانے والی ہے وہ سالبہ محصلہ کی بنیاد پر عالم کے ساتھ احکام کا مخصوص نہ ہونا ہے تو پھر حکم کے عالم اور جاہل کیلیئے برابر ہونے اور حکم کے عالم کے ساتھ مخصوص ہونے میں نفی اور اثبات والا تقابل ہے ملکہ اور اسکے نہ ہونے والا تقابل نہیں ہے کیونکہ برابر سے مراد عالم کے مخصوص نہ ہونا ہے۔

خود احکام کی دلیلوں میں موجود اس نفی سے ہی احکام کے عالم کے ساتھ مخصوص ہونے کا منع ہونا ثابت ہونے کا استفادہ کرنا کافی ہے اور کسی اضافی چیز کا جو اطلاق ثابت کرنے کیلیئے یا نتیجہ اطلاق ثابت کرنے کیلیئے یا قرار دینے کو مکمل کرنے والی دلیل ہو جیسے اجماع یا دوسری دلیلوں کا محتاج نہیں ہے کیونکہ خود قید کے منع ہونے سے ہم جان لیتے ہیں کہ حکم برابر ہے اور عالم کے ساتھ مخصوص نہیں ہے۔

لیکن اگر قید کا منع ہونا صرف بیان کرنے کی جہت سے ہو اور خود حکم کی دلیل میں قرار دینے کے مرحلہ میں ہو تو یہ اشکال مکمل نہین ہوگا اگرچہ دلیل کے لفظوں سے چشم پوشی کرتے ہوئے حقیقت اور واقع میں اس کا مطلق اور قید کے ساتھ ہونا ممکن نہیں۔ اگرایسا ہو تواس اطلاق اور قید کواس دلیل سے سمجھنا ممکن نہیں ہے تو واقع کو روشن کرنے کیلیئے ہم ایک اور دلیل کے محتاج ہون گے جیسے ہم قرار دینے کو مکمل کرنے والی دلیل کا نام دیتے ہیں۔ اور اسی وجہ سے اسے قرار دینے کو مکمل کرنے والی دلیل کہتے ہیں۔

تو پھر ہمارے پاس اطلاق اور قید حاصل نہ ہوں گے کیونکہ وہ محال ہیں لیکن اطلاق اور قید کا نتیجہ حاصل ہو جائے گا جیسا کہ عبادت والے حکم میں اطاعت اور پیروی کی نیت سے انجام دینے والی قید کے واجب ہونے کا یہی حال ہے۔

لیکن اگر حقیقت اور واقع میں خود حکم میں محال ہو اس بات سے چشم پوشی کرتے ہوئے کہ وہ حکم کس عبارت سے کیا گیا ہے جیسا کہ وہ حکم جس میں بحث ہو رہی ہے۔ اب چاہے وہ حکم اور قید ایک کلام میں بیان کئے گئے ہوں یا دو کلام میں یا ہزار کلام میں بیان کئے گئے ہوں تو بھی حکم ایک ہی حالت میں منحصر ہو گا یعنی خود حکم اپنے اندر دونوں حالتوں کو شامل کئے ہوئے ہے۔

اور اس بنا پر اس جیسے احکام میں حکم مشترک ہونے میں ہم پہلی دلیل کے اطلاق کے محتاج نہیں اور نہ ہی دوسری دلیل جو قرار دینے کو مکمل کرنے والی دلیل ہے اسکے محتاج ہیں اور اگر آپ کو یہ تعبیر پسند ہے تو ہم منع نہیں کرتے کہ آپ اسے "اطلاق کا نتیجہ" کہیں۔

لیکن قرائت میں بلند آواز کا واجب ہونا یا آہستہ کا واجب ہونا یا نماز کے قصر کا واجب ہونا یا پوری نماز کا واجب ہونا اس حکم کے علم پر موقوف ہے جبکہ وہ علم منع ہے یہاںتک کہ قرار دینے کو مکمل کرنے والی دلیل سے بھی۔ اب فرض یہ ہے کہ شریعت میں یہ قید ثابت ہے اب اس قید کو کیسے درست ثابت کریں؟

تو ہم کہتے ہیں کہ جب حکم کو علم سے مقید کرنا منع ہے تو ہم ان دلیلوں کے ظاہر کی توجیہ کریں گے اور وہ توجیہ اس فرض میں منحصر ہے کہ یہ قید حکم سے جاہل کو معاف کرنے کے باب سے ہے جیسا کہ بھول جانے والے کیلئے وہی کافی ہے اور اسکو قضا اور دوبارہ پڑھنے سے معاف کیا جاتا ہے۔

اگرچہ حقیقت میں وجوب علم سے مقید نہیں اور دوبارہ پڑھنا اور قضا کرنا یا ان کو اٹھانا شارع کے ہاتھ میں ہے۔

اس توجیہ کی شاہد وہ بعض روایات ہیں جو ان دونوں بابوں میں ہیں جن کی عبارت دوبارہ پڑھنے کو ختم کرتی ہیں جیسا کہ امام محمد باقر علیہ السلام سے روایت ہے کہ جو شخص سفر میں چار رکعت پڑھے اگر اس نے قصر والی آیت سنی ہو اور اس کی تفسیر سنی ہو اور پھر چار رکعت پڑھی ہو تو دوبارہ پڑھے گا اور اگر اس نے قصر والی آیت[1] نہ سنی ہو اور قصر کو نہ جانتا ہو تو اس پر دوبارہ پڑھنا نہیں ہے۔[2]

۱۲۔امارہ کو قرار دینے کی تصحیح

اس بات کے ثابت ہونے کے بعد کہ حکم جاہل اور عالم کیلئے برابر ہے علم کا دروازہ کھلا ہونے کی صورت میں امارہ حجت ہے اس بات کے ثابت ہونے کے بعد امارہ کے قرار دیئے جانے میں ایک ''پیچیدہ شبہہ'' ایجاد ہوتا ہے جس کی طرف پہلے بھی اشارہ کیا گیا ہے۔[3]

وہ شبہہ یہ ہے: اگر واقع کو حاصل کرنا ممکن ہو اور اس تک پہنچنا ممکن ہو تو کیسے ممکن ہے کہ شارع ظن والی امارہ کی اطاعت کا حکم دے جبکہ اس امارہ میں فرض کے مطابق واقع سے چھوٹ جانے والی غلطی کا احتمال ہے۔

اور اس واقع کو چھوڑنے کی اجازت عقلی طور پر قبیح ہے کیونکہ اگر امارہ مثلا فعل کے جائز ہونے پر دلالت کرے اور واقع میں وہ فعل واجب ہو یا حرام ہو تو شارع کا اس فرض امارہ کی پیروی کا حکم دینا اس واجب کو چھوڑنے کے یا حرام کو انجام دینے کے حکم کے

[1] سورت نساء، ۱۰۱۔

[2] وسائل الشیعہ، باب ۱۷، ۵/۵۲۱،۱۔

[3] تیسرا مقصد، امارت کے حجت ہونے کا مقام۔

مترادف ہے جبکہ وہ فعل اپنے حکم واجب ہونے پر یا حرام ہونے پر باقی ہے اور مکلّف کیلئے واقع کی معرفت حاصل کرنا ممکن ہے اور اس بات میں کوئی شک نہیں کہ حکیم سے اس بات کا صادر ہونا قبیح ہے۔

اور یہی وہ شبہہ ہے جس نے بعض اصولیوں کو اس قول کی طرف جانے پر مجبور کیا ہے کہ امارہ ''سببیت'' کی بنیاد پر قرار دی گئی ہے کیونکہ وہ امارہ کو ''طریقیت'' کی بنیاد پر قرار دینے سے عاجز آگئے ہیں وہ طریقیت جو امارہ میں اصل ہے اور اس کی تشریح انشاء اللہ عنقریب آئے گی۔

اور حق بھی ان کے ساتھ ہے اگر ہم امارہ طریقیت کی بنیاد پر قرار دینے کو درست قرار دینے سے عاجز آجائیں کیونکہ فرض یہ ہے بعض اوقات امارہ کا حجت ہونا دلیل قطعی سے ثابت ہوتا ہے تو پھر ضروری ہے کہ یہ فرض کیا جائے کہ امارہ کے قائم ہونے میں اور اس کی اطاعت اور پیروی میں ایک مصلحت ہے جو امارہ کی غلطی کی صورت میں واقع سے چھوٹ جانے والی مصلحت کا جبران کرتی ہے تاکہ شارع کا حکم دینا واقع کو چھوڑنے کے مترادف نہ ہو جو کہ قبیح ہے کیونکہ مکلّف کا اس کو چھوڑنا ایک اس سے بڑی اور اہم مصلحت کیلئے ہے اور زیادہ فائدہ والی مصلحت کیلئے ہے یا اس کے برابر والی مساوی مصلحت کیلئے ہے تو امارہ جس حکم تک پہنچاتی ہے وہی واقع ہو جاتا ہے اور وہی حکم ظاہری بن جاتا ہے اب وہ حکم اس جیسا ہو گا اگر امارہ نے درست پہنچایا ہے اور اگر امارہ نے غلطی کی ہے تو وہ اس حکم کے مخالف ہو گا۔

اور الحمد للہ ہمارا نظریہ یہ ہے کہ یہ شبہہ طریقیت کی بنیاد پر بھی حل ہو سکتا ہے تو پھر سببیت والے فرض کی کوئی ضرورت نہیں۔

اور اس شبہہ کو دور کرنے کی وجہ یہ ہے:

اگر جھوٹی امارہ جیسے خبر واحد پر یقینی دلیل قائم ہو کہ وہ حجت ہے اور یقین کے حاصل ہونے کے امکان کی صورت میں بھی اس کی اطاعت جائز ہے تو شارع وہ جو کہ ہر چیز کی واقعی حقیقت کو جانتا ہے، اس کا یہ حکم ہے کسی ایسی چیز کی وجہ سے ہو گا جسے وہ جانتا ہے

اور ہم اسے نہیں جانتے لیکن وہ حکم دو چیزوں سے خالی نہ ہوگا اور کوئی تیسری چیز نہیں اور وہ دونوں چیزیں عقلی طور جائز ہیں اور ان میں کوئی رکاوٹ نہیں۔

ا۔ بتحقیق شارع جانتا ہے کہ امارہ واقع تک پہنچانے میں ان علوم کے برابر ہے جو مکلّف حاصل کرتا ہے یا اس سے بھی زیادہ ہے یعنی وہ علوم جو مکلّف حاصل کر سکیں شارع ان کے غلط ہو جانے کو جانتا ہے اور ان کا غلط ہونا امارہ کی غلطی کے برابر یا امارہ کی غلطی سے بھی زیادہ ہے۔

۲۔ شارع جانتا ہے کہ احکام کو حاصل کرنے میں امارہ کو خصوصا قرار نہ دینا اور صرف علم پر اقتصار کرنا مکلّف کیلئے سخت اور مشقت کا سبب ہے خصوصا اس وقت جب ان امارہ کو لینے کی لوگوں کو عادت ہو اور خاص امور میں اور دنیا کے کاموں میں سارے کے سارے عقلا کی بنا امارہ پر ہو۔

اور یہ دوسرا احتمال سچ سے بہت قریب ہے کیونکہ اس بات میں کوئی شک نہیں کہ ہر انسان کی ذمہ داری معصوم کی طرف رجوع کرنا ہے اور خبر متواتر کو حاصل کرنا حرج اور مشقت کا سبب ہے خصوصا اس وقت جب کہ معصوم کی طرف رجوع کرنا اور خبر متواتر کو حاصل کرنا اس چیز کے مخالف ہو جس کی طرف وہ اپنے امور میں اور دنیا کے کاموں کو جاننے کیلئے رجوع کرتے ہیں اور اس بنا پر یہی بات حق سے قریب ہے شارع کا خاص امارہ کی اتباع کی اجازت دینا احکام کے حاصل کرنے میں اور واقع تک پہنچانے میں آسانی پیدا کرنے کی غرض سے ہے۔

اور آسانی والی مصلحت ان نوعی مصلحتوں میں سے ایک ہے جو شارع کی نظر میں شخصی مصلحت پر مقدم ہے وہ شخصی مصلحت جو امارہ پر عمل کرنے اور اس کے غلط ہونے کی صورت میں بعض مکلفین سے چھوٹ جاتی ہے اور یہ بات شریعت اسلامی کے اس طریقہ سے معلوم ہے جو آسانی اور کچھ حاصل ہو سکے اس پر شریعت اسلامی کی بنیاد ہے۔

ان دونوں فرضوں اور دونوں احتمالوں کی بنیاد پر بتحقیق شارع نے جو امارہ کی اطاعت کا حکم دیا ہے اور امارہ کو حکم واقعی تک پہنچانے والا راستہ قرار دیا ہے تو ضروری ہے کہ ہم یہ فرض کریں کہ شارع نے امارہ کے غلط ہونے کی صورت میں حکم واقعی سے چشم پوشی کی ہے۔ یعنی امارہ مکلّف کو معافی دلوانے والی ہے تو مکلّف حکم کی مخالفت کی وجہ سے عذاب کا مستحق نہیں ہوگا جیسا کہ یقین اور قطع کے واقع سے مخالف ہونے کی صورت میں مکلف عذاب کا مستحق نہیں ہوگا اب ایسا نہیں کہ امارہ کے قائم ہونے سے ایک اور دوسرا حکم پیدا ہو جائے گا بلکہ امارہ اس جہت سے قطع اور یقین کی طرح ہے اور ان دونوں میں کوئی فرق نہیں۔

اور اسی وجہ سے ان تمام موارد میں جن میں شارع ہر حالت میں واقع کا حاصل کیا جانا چاہتا ہے تو پھر احتیاط کی پیروی کا حکم دیتا اور اس مورد میں شارع ظن کو کافی نہیں سمجھتا جیسا کہ خون اور عزت اور ناموس کے موارد ہیں۔

۱۳۔امارہ طریق ہے یا سبب ہے؟

ہم نے گذشتہ بحث میں امارہ کے متعلق سببیت اور طریقیت والے دو نظریوں کی طرف اشارہ کیا۔ اور ہم نے اس اختلاف کو بیان کرنے کیلئے اس بحث کو منعقد کیا ہے۔

بتحقیق یہ مسئلہ ان مسئلوں میں سے ایک ہے جو اصولیوں کے درمیان بحث و مباحثہ اور رد و بدل کا محور اور مرکز قرار پاتے ہیں۔ تو وہ اصولی علماء امارہ میں اختلاف کرتے ہیں کہ آیا امارہ کو حجت ''طریقیت'' کی بنیاد پر قرار دیا گیا ہے یا امارہ کو حجت ''سببیت'' کی بنیاد پر قرار دیا گیا ہے یعنی آیا امارہ طریق ہے یا سبب ہے؟

''طریق ہونے'' سے مراد یہ ہے کہ امارہ کو قرار دیا گیا ہے تا کہ وہ صرف اور صرف واقع تک پہنچائے اور واقع کو روشن کرے۔ اب اگر امارہ واقع تک پہنچانے میں کامیاب ہوئی اور درست ثابت ہوئی تو امارہ تکلیف اور ذمہ داری کو روشن کرنے والی ہو گی اور

اگر امارہ نے واقع تک پہنچانے میں اشتباہ کیا تو امارہ مکلّف کیلئے واقع کی مخالفت کرنے کی معافی دلوائے گی اور اسے عذر فراہم کرے گی۔

اور ''سبب ہونے'' سے مراد یہ ہے کہ امارہ اس بات کا سبب ہے کہ جس حکم تک امارہ پہنچاتی ہے اس میں مصلحت پیدا ہو جائے گی جو غلطی کی صورت میں احکام واقعی سے چھوٹ جانے والی مصلحت کا جبران کرتی ہے۔

اور شارع، جس حکم تک امارہ پہنچاتی ہے اس کو حکم ظاہری قرار دیتا ہے۔

حق یہ ہے کہ امارہ کو طریقیت کی بنیاد پر قرار دیا گیا ہے۔

اور جو کچھ پہلے گذرا اس سے اس کا راز واضح ہوا کہ بتحقیق سببیت والا قول جیسا کہ ہم نے کہا کہ طریقیت والے قول پر مترتب ہے یعنی جو بھی سببیت کا قائل ہوا ہے اس وجہ سے ہوا ہے کہ امارہ کو طریقیت کے بنا پر قرار دینے سے عاجز آگیا اور سببیت والے فرض کا محتاج ہوا ہے۔

طریقیت ہی اصل ہے اس بات کی معنی یہ ہے کہ اگر صرف امارہ کی ذات کو سب سے جدا کر کے دیکھا جائے تو امارہ کا تقاضا صرف طریقیت (ہدایت کرنا) ہے اس چیز کی طرف جس کی طرف امارہ پہنچاتی ہے کیونکہ امارہ کا انداز واقع کی عکاسی، حکایت اور اس کو روشن کرنا ہے۔

اور بتحقیق جو عقلاء امارہ کو معتبر سمجھتے ہیں اور امارہ پر اعتماد کرتے ہیں وہ اس وجہ سے ہے کیونکہ امارہ واقع تک پہنچاتی ہے اور واقع کو روشن کرتی ہے اور کوئی وجہ نہیں ہے کہ عقلاء کی بنا امارہ پر سببیت کی وجہ سے ہے اور بناء عقلاء امارہ کی حجیت پر سب سے پہلی اور بنیادی دلیل ہے۔

لیکن اگر امارہ کو طریقیت کی بنیاد پر فرض کرنے میں کوئی عقلی مانع آجائے جیسے کوئی مقدمہ والا شبہہ ہو جائے یا کوئی اور شبہہ ہو جائے تو اس وقت امارہ کی طبیعت کے خلاف ہم سببیت کی طرف جانے کے محتاج ہو جائیں گے۔

لیکن جبکہ ہم نے امارہ کو طریقیت یا سببیت کی بنیاد پر قرار دئے جانے والے شبہہ کو دور کر دیا ہے تو طریقیت یا سببیت کی دلیل کی طرف جانے کی باری ہی نہیں آئے گی کیونکہ اس میں کوئی احتمال اور تردد نہیں ہے کہ ہم دلیل کے محتاج ہوں۔

یہاںتک ایک بات لیکن کبھی کبھار سببیت پر خود امارہ کی حجیت کی دلیل سے استدلال کیا جاتا ہے اور یہ کہا جاتا ہے کوئی شک نہیں حجیت کی دلیل اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ امارہ کی پیروی لازمی ہے اب جبکہ تمام احکام ان کے متعلق میں موجود مصلحت اور مفسدہ کے ماتحت ہیں تو ضروری ہوگا کہ امارہ کی پیروی میں کوئی مصلحت ہو جو امارہ کی پیروی کا تقاضا کرے چاہے امارہ واقع تک پہنچانے میں غلطی کرے اور یہی خود سببیت ہے۔

میں کہتا ہوں کہ اس کا جواب واضح ہے کیونکہ ہم مانتے ہیں کہ احکام مصلحت اور مفسدہ کے ماتحت ہیں لیکن اس مقام پر یہ لازم نہیں آتا کہ وہ مصلحت خود امارہ کی پیروی کرنے میں ہو بلکہ یہ کافی ہے کہ واقع کی مصلحت سے ایک وجوب ابھرتا ہے تو پھر امارہ کی پیروی کا لازم ہونا واقع کی مصلحت کو حاصل کرنے کیلئے ہے بلکہ امارہ کا اسی طرح ہونا لازمی ہے کیونکہ کوئی شک نہیں کو امارہ کو قرار دینے کا مقصد واقع تک پہنچنا ہے اب واقع کی حفاظت کرنا اور اس تک پہنچنا یہی وہ سبب ہے جو امارہ کی طرف لے جاتا ہے تا کہ امارہ واقع تک پہنچائے اور واقع کو حاصل کیا جائے پس امارہ کی پیروی کا حکم واقع کو حاصل کرنے کا سبب ہے اور اسی لئے ہم کہتے ہیں کہ اگر واقع تک نہ پہنچ پائے تو کوئی ذمہ داری نہیں اور جو کچھ واقع سے چھوٹ گیا اس کا کوئی جبران نہیں ہو سکتا اور امارہ واقع کی مخالفت کی صورت میں معافی نہیں دلواتی اور مخالفت کے عذاب کو ہٹا نہیں سکتی اور زیادہ سے زیادہ اس رخصت اور معافی کا تقاضا یہ ہے کہ شارع نے اس امارہ کی پیروی کی اجازت دی ہے جو کبھی کبھار غلطی کرتی ہے۔

اور اس بناپراس طریقیت والے حکم کیلئے جو امارہ کی پیروی کیلئے آیا ہے کیونکہ یہ حکم طریقی ہے تو نہ موافقت ہے نہ مخالفت ہے کیونکہ حقیقت میں جس بات کی طرف امارہ پہنچاتی ہے اس فعل میں واقع کو چھوڑ کہ الگ سے کوئی خصوصیت نہیں اور صرف اور صرف امارہ کو واقعی چیز تک پہنچانے کیلئے قرار دیا گیا ہے اور امارہ واقعی چیز کی طرف دعوت دینے کا سبب ہے تو پھر امارہ میں واقع کے علاوہ الگ سے کوئی مصلحت بھی نہیں ہے اور امارہ میں کوئی اطاعت اور پیروی نہیں سوائے واقع کی اطاعت اور پیروی کے کیونکہ واقع کی تشویق کے علاوہ امارہ میں کوئی تشویق نہیں ہے۔

۱۴۔ مصلحت سلوکیہ

شیخ انصاریؒ [1] امارہ کے قرار دینے کو درست کرنے کیلئے مصلحت سلوکیہ کے فرض کی طرف گئے ہیں جیسا کہ اجزاء کی بحث [2] میں اس بات کی طرف اشارہ ہوا ہے اور شیخ انصاریؒ نے شیخ طوسی کی کتاب عدۃ والے کلام اور علامہ کی کتاب نھایہ والے کلام کو اس بات پر دلیل قرار دے کر حمل کیا ہے۔

اور وہ صرف اور صرف اس لئے اس فرض کی طرف گئے ہیں کیونکہ ان کے نزدیک امارہ کو طریقیہ محضہ کی بناپر قرار دینا مکمل نہیں ہے اور انہون نے یہ بھی جان لیا کہ سببیہ محضہ والا قول بھی تصویب کا سبب ہے جس کے باطل ہونے پر امامیہ کا اجماع ہے تو پھر انہوں نے ایک متوسط راستہ اختیار کیا جو نا طریقیہ محضہ کی طرف جاتا ہے نا سببیہ محضہ کی طرف جاتا ہے وہ یہ ہے کہ انہوں نے خود امارہ کو اختیار کرنے اور جس کی طرف امارہ پہنچاتی ہے اس پر چلنے میں مصلحت کو فرض کیا ہے اور وہ جبران کرتے ہیں اس مصلحت

[1] فرائد الاصول ۱/۴۲ اور عدۃ الاصول ص ۳۸۔

[2] دوسرا مقصد، ص ۴۳۶۔

کے ذریعہ ،اس مصلحت کا جو غلطی کی وجہ سے چھوٹ گئی ہے تو پھر اس بناپر امارہ میں ایک لحاظ سے واقع کی طرف طریقیت پائی جاتی ہے اور ایک دوسرے لحاظ سے سببیت پائی جاتی ہے۔

اور مصلحت سلوکیہ کے فرض سے انکا مقصد مصلحت کو خود امارہ کے راستے پر چلنے میں قرار دینا ہے اور اپنے عمل کو اس طرح انجام دینا جس کی طرف امارہ پہنچاتی ہے اس سے مکلّف کی طرف ایک مصلحت پلٹتی ہے جو غلطی کی صورت میں واقع کے چھوٹ جانے والی مصلحت کا جبران کرتی ہے یہ مصلحت اس مصلحت کے علاوہ ہے جو اس چیز میں ہے جس کی طرف امارہ پہنچاتی ہے جو کہ خود فعل اور عمل کی ذات سے جدا ہے تاکہ ایک اور حکم کا ایجاد ہونا لازم آئے جو حکم واقع والے حکم سے جدا ہے جس حکم پر امارہ قائم ہوتی ہے اور اس حکم تک امارہ پہنچاتی ہے اور یہ تصویب[1] کی ایک قسم ہے۔

شیخ انصاریؒ اپنی کتاب رسائل میں فرماتے ہیں :''امارہ کے مطابق عمل کے واجب ہونے کی معنی یہ ہے کہ اسکے مطابق جس کی طرف امارہ پہنچائے اس واقع کے احکام مترتب کریں اور واقع کی مخالفت کی صورت میں خود فعل میں مصلحت کا نہ ہونا''۔[2]

---

[1] تحقیق باطل تصویب شیخ کے بیان کے مطابق دو قسموں پر مشتمل ہے: پہلی: جو اشاعرہ کی طرف منسوب ہے وہ یہ ہے کہ کوئی حکم حقیقت میں ثابت ہے ہی نہیں کہ جس میں عالم اور جاہل مشترک ہوں۔ بلکہ جہاں مجتہد کی رائے پہنچاتی ہے اس کے مطابق شارع اپنے احکام پیدا کرتا ہے۔ دوسری: جو معتزلہ کی طرف منسوب ہے وہ یہ ہے کہ احکام واقعی حقیقت میں ثابت ہے جس میں عالم اور جاہل مشترک ہے۔ لیکن مجتہد کی رائے میں اثر ہے حکم کے موضوع کے عنوان کو تبدیل کرنے میں اور اس کے متعلق کو تبدیل کرنے میں، تو پھر مجتہد کی رائے جہاں پہنچاتی ہے وہاں ایسی مصلحت پیدا ہو جاتی ہے جو واقع کی مصلحت پر غالب ہے، تو پھر واقعی احکام کے علاوہ دوسرے ظاہری حکم پیدا ہو جاتے ہیں۔ اور یہ معنی ہے تصویب کی جو سادی سببیت کی طرف پلٹتی ہے۔ اور یہ صرف اس وجہ سے باطل ہے کیونکہ اس کی معنی یہ ہے کہ جب امارہ اس کے خلاف قائم ہوئی ہو تو واقع کا حکم سے خالی ہونا لازم آتا ہے (مولف)

[2] فرائد الاصول، ۱/۴۵۔''امارہ کے مطابق عمل کرنے کی معنی یہ ہے کہ احکام واقعیہ میں امارہ کے مطابق عمل کرنے کی اجازت ہے اس کے بغیر کہ واقع کی مخالفت کی صورت میں فعل میں کوئی مصلحت پیدا ہو''

یہ گمان کرنا مناسب نہیں کہ مصلحت سلوکیہ والا قول ان دو وجہوں میں سے ایک کی طرف پلٹتا ہے جنکو ہم نے طریقیت کی تصحیح میں بیان کیا ہے یعنی آسانی والی مصلحت کو فرض کرنا کیونکہ مصلحت سلوکیہ والے قول سے مراد یہ ہے کہ خود امارہ کی پیروی میں مکلّف کے پاس ایک مصلحت آجائے جو واقع کی مصلحت میں سے کچھ چھوٹنے کی صورت میں اسکا جبران کرے جبکہ ہمارا مقصد آسانی والی مصلحت سے ایک عام اور نوعی مصلحت مراد ہے جو کہ کبھی کبھار اس شخص کو حاصل نہیں بھی ہوتی جس کے پاس امارہ قائم ہوئی ہے اور شارع کے نزدیک مزاحمت کی صورت میں وہ عمومی اور نوعی مصلحت مقدم ہے اس واقع والی مصلحت پر جو کبھی کبھار مکلّف سے چھوٹ جاتی ہے۔

اگر دونوں کے درمیان فرق ظاہر ہو گیا تو ہم کہتے ہیں کہ مصلحت سلوکیہ والا قول اور آسانی والی مصلحت کے قول کے فرض کے دوسرے مرتبہ پر آتا ہے یعنی اسی وقت جب ہمارے نزدیک آسانی والی مصلحت ثابت نہ ہوتی یا ہم مصلحت نوعیہ کو مصلحت شخصیہ پر مقدم نہ ہونے کے قائل ہوتے اور ہمارے نزدیک علوم میں امارات کی غلطی والا احتمال برابر نا ہونا درست نا ہوتا تو اس صورت میں ہم مصلحت سلوکیہ کے محتاج ہوتے جس کو شیخ نے اختیار کیا ہے۔جب ہم اس کو درست ثابت کر سکیں تا کہ ہم باطل تصویب میں پڑنے سے دور ہو جائیں۔

لیکن ہمارے نزدیک ثابت ہو چکا ہے کہ آسانی والی مصلحت امارہ میں موجود ہے جو شخصی مصلحت پر مقدم ہے اور شارع نے آسانی والی مصلحت کو شخصی مصلحت پر مقدم کیا ہے تو ہم مصلحت سلوکیہ والے فرض سے بے نیاز ہو گئے ہیں۔

جبکہ اب تک ہمارے لئے واضح نہیں ہوا کہ شیخ کی مصلحت سلوکیہ سے کیا مراد ہے اور ہم کو اسے درست کرنے کا کوئی حل نہیں ملا کیونکہ شیخ کی عبارت میں ایک تردد اور ابہام پایا جاتا ہے اور اس بات کو ثابت کرنے کیلئے یہ کافی ہے کہ شیخ انصاریؒ کے قول کے بعض نسخوں میں ''الامر'' کے لفظ کا اضافہ نقل ہوا ہے: ''سوائے امارہ کے مطابق ہونے میں'' تو پھر عبارت اس طرح ہو جائے گی

"سوائے امارہ کے مطابق عمل کرنے سے"۔[1] تو پھر شیخ انصاریؒ کا مقصد سمجھا نہ جاسکے گا کہ آیا ان کی مراد خود عمل میں مصلحت سلوکیہ ہے یا اس عمل کے حکم میں؟ اور کہا گیا ہے یہ تصحیح شیخ کے بعض شاگردوں نے انجام دی ہے جن کے سپرد شیخ نے مجلس بحث میں بحث اور مباحثہ کرنے کے بعد عبارت کی تصحیح کی تھی۔

اب جو بھی ہو ظاہر یہ ہے کہ شیخ کی عبارت میں تصحیح سے پہلے سببیہ محضہ اور مصلحت سلوکیہ میں فرق یہ ہے کہ پہلی میں مصلحت خود فعل میں ہے اور دوسری میں مصلحت فعل کے علاوہ ایک اور عنوان میں ہے جو کہ پیروی کرنا ہے تو پھر پیروی کی مصلحت خود فعل کی مصلحت سے نہیں ٹکراتی۔

لیکن یہ ذکر شدہ فرق ہمیں سمجھ میں نہیں آتا کیونکہ یہ بات اس وقت مکمل ہوگی جب ہم اطاعت اور پیروی کو ایک الگ سے فعل کی ذات کے علاوہ مستقل عنوان فرض کر سکیں جس پر فعل کا عنوان صدق نہ کرے اور فعل اور وہ متحد نا ہوں تاکہ اس کی مصلحت فعل کی مصلحت سے نہ ٹکرائے اور ایسا تصور بہت بعید ہے اور شاید شیخ اور ان کے شاگردوں کے درمیان بحث اور مباحثہ کا یہی راز ہے اور پھر بعض شاگردوں نے امر کے لفظ کا اضافہ کیا تاکہ وہ مصلحت فعل کے حکم کی طرف پلٹے اور اس حکم کے متعلق کی طرف نا پلٹے تاکہ دونوں مصلحتوں میں ٹکراؤ نہ ہو۔

اشکال کے اسباب۔ پہلا: بتحقیق ہم امارہ کی پیروی اور امارہ پر چلنے کو الگ سے کوئی عنوان نہیں سمجھتے سوائے اس فعل کے جس کی طرف امارہ پہنچاتی ہے چاہے وہ پیروی ہو یا امارہ پر چلنا ہو کیونکہ پیروی اور امارہ پر چلنے کا اس فعل کے جس کی طرف امارہ نے پہنچایا ہے اس سے الگ سے کوئی مستقل اور جدا وجود نہیں ہے۔

---

[1] فرائد الاصول، ۱/۴۴۴۔ "تیسرا: بتحقیق وہ امارہ جو واقعہ پر قائم ہوئی ہے وہ اس فعل میں اثر انداز نہیں ہوتی ہے جس کا حکم امارہ میں آیا ہے اور اس میں مصلحت پیدا نہیں کرتی لیکن اس امارہ کے مطابق عمل کرنے میں"

ہاں ! اگر ہم امارہ کی پیروی کی الگ سے کوئی معنی کریں یعنی نفس میں فعل کو قصد کرنا تو اس کیلئے فعل کے علاوہ وجود ہوگا کیونکہ قصد قلبی اور اندرونی فعل ہے جس کیلئے قصدی وجود کے علاوہ کوئی وجود نہیں ہوگا لیکن شیخ کی مراد سلوک سے یہ ہو یہ بات بہت بعید ہے کیونکہ یہ قلبی فعل ہے اور قلبی فعل صرف اور صرف عبادت والے کاموں میں ہوتے ہیں اور کوئی معنی نہیں ہے انسان کے تمام افعال میں جن تک امارہ پہنچاتی ہے ان میں قصد کو واجب کرنے کی۔

دوسرا: اگر ہم مان بھی لیں کہ فعل کی مصلحت اور امارہ کی پیروی والی مصلحت دو جدا اور مختلف چیزیں ہیں تو بھی مصلحت اس کام کی دعوت دیتی ہے جس کا حکم آیا ہے اس کے علاوہ کسی اور وجود کا حکم نہیں دیتی اگر دونوں وجود کے لحاظ سے لازم اور ملزوم ہیں اگر پیروی اور اطاعت سے مراد فعل قلبی ہے اگر مصلحت کا تقاضا اس کام کا حکم کرنا ہے جس میں مصلحت ہے تو پھر کیسے ممکن ہے کہ حکم آیا فعل کی ذات کا جبکہ ہمارا فرض یہ ہے کہ اس کیلئے الگ وجود ہے جس میں کوئی مصلحت نہیں ہے۔

لیکن شیخ کی عبارت میں ''امر'' کے کلمہ کا اضافہ انکی مراد سے بہت زیادہ بعید ہے اور ان کی دوسری عبارتوں سے بہت زیادہ بعید ہے۔

۱۵۔ حجیت ایک انتزاعی چیز ہے یا اعتباری

متاخرین کے نزدیک جو چیزیں بحث اور مباحثہ کا محور واقع ہوئی ہیں ان میں سے ایک مسئلہ یہ ہے کہ آیا حجیت ان چیزوں میں سے ہے جن کی ذات میں معتبر ہونا سمجھ میں آتا ہے یعنی وہ خود بخود حجت ہیں یا ایسی چیز ہے جو کسی کے قرار دینے سے حجت ہوئی ہے یعنی قراردادی ہے۔

در حقیقت حجیت میں اختلاف احکام وضعی کے اختلاف کی طرف پلٹتا ہے اور کم از کم حجت میں خاص طور پر اختلاف کیلئے اصول میں کوئی عملی فائدہ نہیں ہے۔

کیونکہ اصل میں اس میں اختلاف سمجھ میں نہیں آتا اور اختلاف واقع بھی نہیں ہوا کیونکہ اعتبار اور انتزاع ان دو لفظوں کیلئے بہت ساری اصطلاحات ہیں جن میں بعض میں یہ دونوں لفظ ایک دوسرے کے مقابلے میں ہیں اور بعض میں ایک دوسرے کے مصادیق میں داخل اور شامل ہیں۔ ان تمام باتوں کی تفصیل ہمیں اس کتاب کے موضوع سے باہر نکال دے گی۔

ہم خلاصہ کے طور پر بس اتنا کہنے پر اکتفاء کرتے ہیں:

بتحقیق اس مسئلہ میں اختلاف کرنے والوں میں اکثر کے اقوال سے یہ بات ظاہر ہوتی ہے کہ انتزاعی سے مراد پہلی اور ذاتی طور قرار دیے جانے کے مقابلے میں عارضی طور پر دوسری بار قرار دیا جانا ہے یعنی اعتباری طور پر قرار دیا جانا حقیقی طور پر پہلی بار سے منسوب ہے۔

اس کے بعد عارضی طور دوسری بار اس قرار دینے کی ایک اور چیز کی طرف نسبت دی جاتی ہے پس جو پہلی بار قرار دی جاتی ہے وہ اعتباری چیز ہے اور جو دوسری بار قرار دی جائے وہ انتزاعی چیز ہے۔

تو پھر قرار دیا جانا ایک ہی ہے ذاتی طور پر وہ پہلے سے منسوب اور عارضی طور پر دوسرے کی طرف منسوب ہے ایسا نہیں ہے کہ دو قرار دادیں ہوں یا دو اعتبار ہوں جن میں سے ایک پہلے سے ہی ایک چیز کی طرف منسوب ہو اور ان میں سے دوسرا پہلے کی طرح کسی اور کی طرف منسوب ہو۔

اختلاف کرنے والوں کی یہ مراد یقینی طور پر نہیں ہے۔

جیسا کہ ملکیت میں کہا جاتا ہے جو کہ اختلافی موارد میں سے ایک ہے۔ بتحقیق ملکیت میں پہلے اور ذاتی طور پر جو چیز قرار دی جاتی ہے وہ انسان کا اپنی ملکیت والی چیز میں تصرف کا جائز ہونا ہے اور اس تصرف کے جائز ہونے سے ایک اور چیز نکالی جاتی ہے یعنی وہ شخص مالک ہے یعنی یہ قرار دینا عارضی طور پر دوسری بار ملکیت کی طرف منسوب ہے یعنی ملکیت اس کو کہا جاتا ہے اس کو عارضی طور پر قرار دیا گیا ہے اور اس کو کہا جاتا ہے کہ یہ تصرف کے جائز ہونے سے نکلا ہے یہ تمام باتیں اس وقت ہوں گی جب ملکیت انتزاعی چیز ہو یعنی اس سے کچھ نکل سکے لیکن اگر ملکیت کو اعتباری چیز مانا جائے تو ملکیت ان کے نزدیک پہلے بار اور ذاتی طور پر شارع کیلئے اور عرف کیلئے قرار دی گئی ہے۔

اور اس بنا پر اگر انتزاعی چیز سے یہ معنی مراد ہو تو حق یہ ہے حجیت ایک اعتباری چیز ہے اور اسی طرح ملکیت اور زوجیت اور اس جیسے دوسرے احکام وضعی بھی اعتباری ہیں اور تمام چیزیں ایسی حالت اور وضعیت میں احکام تکلیفیہ کی طرح ہیں جن میں شارع کا قرار دیا جانا متفقہ ہے۔

اس بات کی وضاحت: قرار دیا جانا یعنی ایجاد کرنا اور ایجاد کرنے کی دو قسمیں ہیں:

پہلی: جس سے مراد ایک چیز کو حقیقی طور پر خارج میں وجود بخشنا یا وجود میں لانا ہے اس کو خلق یا تکوینی طور پر قرار دینا کہتے ہیں۔

دوسرا: جس سے مراد کسی کو اعتبار کرنا یا فرض کرنا ہے اور وہ کسی حکم کو ایک دوسرے میں بھی اس واقعی حکم والی خصوصیت ہے یا اس حکم کے آثار میں سے کوئی اثر ہے اسکو اعتبار کرنا یا ایک کو دوسرے کی طرح فرض کرنا کہتے ہیں اس نسبت کیلئے واقع اور حقیقت نہیں ہے بلکہ صرف اعتبار اور فرض کرنا ہے۔ اور اس کی طرح قرار دینا ہے۔ اگرچہ خود اعتبار، اعتباری چیز نہیں بلکہ ایک واقعی اور حقیقی چیز ہے۔

مثال کے طور جب کہا جاتا ہے: ''زید شیر ہے'' تو پھر شیر کا حقیقی مصداق تو درندہ حیوان سے مخصوص ہے تو اس درندے کو شیر کہنا اس کی طبیعت کو دیکھ کر قرار دیا گیا ہے اور یہ شیر درندہ خلق تکوینی ہے اور وہ مخلوق ہے قرار دیے جانے کی وجہ سے لیکن عرف میں شجاع کو اسد کہتے ہیں تو پھر زید اعتباری طور پر شیر ہے اور اس کو عرف کی طرف سے شیر کی طرح قرار دیا گیا ہے اس درندے کی خصوصیات میں سے ایک خصوصیت شجاعت کو دیکھتے ہوئے۔

اور اسی مثال سے ظاہر ہو گیا کہ کیسے احکام تکلیفیہ کو شارع نے اعتبار کیا ہے کیونکہ جس وقت حکم دینے والا کسی اور شخص سے کسی فعل کے انجام دینے کو چاہتا ہے تو بجائے اس کے کہ وہ اسے اپنے ہاتھ سے بھیجے اس کو اس فعل کی طرف تحریک اور تشویق کرنے کیلئے ایک حکم دیتا ہے اور یہ حکم خود مامور میں ایک داعی کو ایجاد کرتا ہے تو اس حکم دینے والے کا یہ قرار دینا اور حکم کرنا دفعی طور پر آہستہ آہستہ ایک اعتباری تحریک اور تشویق ہے جس کو خارجی طور پر اپنے ہاتھ سے دھکیلنے کے برابر قرار دیا گیا ہے۔

اور اسی طرح روکنا اور منع کرنا ایک اعتباری روکنا ہے یعنی منع کرنے کو مثلا خارجی طور پر ہاتھ سے روکنے کی طرح قرار دیا گیا ہے۔

اسی طرح اس امارہ میں کہا جاتا ہے جس کو حجت قرار دیا جائے۔ کیونکہ بتحقیق یقین اور قطع حقیقی طور پر واقع تک پہنچاتا ہے اور یقین خود اپنے اندر طریق اور راستہ ہے تو پھر شارع نے ظن کے سبب والی امارہ کو واقع تک راستہ قرار دیا ہے اور اس کے واقع سے اختلاف کو نظر انداز کر کے اس کو یقین کی جگہ پر فرض کیا ہے اب امارہ اعتباری طور پر یقین ہے اور امارہ کو راستہ کی طرح قرار دیا گیا ہے۔

اور اب جبکہ پہلی طرح سے اور ذاتی طور پر حجیت کو معتبر سمجھنا ممکن ہے اور درست ہے تو کیا سبب ہے جو اس کو عارضی طور پر دوسری بار قرار دینے کی فرض کی طرف لے جائے تاکہ ایک انتزاعی چیز بن جائے سوائے اس بات کے کہ انہوں نے انتزاعی سے

ایک اور معنی مراد لی ہو اور وہ معنی یہ ہے کہ انتزاعی یعنی وہ چیز جو حکم کی دلیل سے دلالت التزامی کے طور پر سمجھ میں آئے یعنی کیونکہ امارہ کی پیروی اور اطاعت کا حکم ہے تو اس حکم سے یہ سمجھ میں آتا ہے کہ امارہ حجت ہے جیسا کہ اگر امام فرمائیں: عادل کی تصدیق کرو تو یہ جملہ دلالت التزامی کے طور پر اس بات پر دلالت کرے گا کہ عادل کی خبر حجت ہے اور شارع نے اس کو معتبر قرار دیا ہے۔

اور انتزاعی کی یہ معنی بلکل درست ہے اور یہ معنی مراد لینے میں کوئی رکاوٹ نہیں ہے کہ حجت کو اس معنی میں انتزاعی چیز کہا جائے لیکن انتزاعی چیز سے ان کا منظور اور مراد یہ معنی ہو یہ بات بہت بعید ہے کیونکہ انتزاعی یہ معنی اس اعتباری معنی کے مقابلے میں نہیں ہے جس کی وضاحت ہم کر چکے ہیں۔

اور ہر حالت میں انتزاعی کی تمام معناؤں میں سے کسی بھی ایک معنی کے طور پر حجت کے انتزاعی ہونے کا دعویٰ کرنے کا کوئی سبب نہیں ہے۔

خصوصا اس وقت جبکہ شارع کی طرف سے ان تمام روایات یا آیات میں جو اس وقت ہمارے پاس موجود ہیں امارہ کی پیروی کیلئے کوئی حکم نہیں آیا کہ ہم فرض کریں کہ اس حکم سے امارہ کی حجیت منتزع ہوئی نکلی ہے۔

یہی وہ تمام مقدمات ہیں جن کو اصلی مقصد میں داخل ہونے سے پہلے بیان کرنے کا ہم نے ارادہ کیا تھا۔

اور اب ہم اصلی بحث کو شروع کرتے ہیں جو کہ ان دلیلوں کو مشخص کرنا ہے جو شارع مقدس کی طرف سے احکام شرعی پر قائم ہوئی ہیں۔

اور ہم ان کو چند ابواب میں بیان کرتے ہیں۔

پہلا باب: قرآن کریم

تمہید

بتحقیق قرآن کریم ہمارے نبی اکرم ﷺ کیلئے ابدی معجزہ ہے اور جو لوگوں کے ہاتھوں میں دو جلدوں کے درمیان ہے وہی کتاب ہے جو رسول اکرم ﷺ پر نازل ہوئی ہے جس میں کوئی شک نہیں ہے جو ہدایت اور رحمت ہے۔«وَ ما کانَ هذَا الْقُرْآنُ أَنْ يُفْتَرى مِنْ دُونِ اللَّهِ»[1]

پس اس بنا پر قرآن کریم ہمارے اور اللہ تعالی کے درمیان قطعی حجت ہے جس میں کوئی شک اور شبہ نہیں پس وہ اسلام کے احکام شرعی کیلئے پہلا مصدر ہے کیونکہ قرآن میں وہ آیات ہیں جو اس حکم کو بیان کرتی ہیں جسکو اللہ تعالی نے بشر کیلئے قرار دیا ہے اور قرآن کے علاوہ سنت یا اجماع یا عقل ہے تو وہ سب بھی قرآن پر تمام ہوتے ہیں اور اسی منبع سے سیراب ہوتے ہیں۔

---

[1] سورت یونس، ۳۷۔

لیکن جس بات کو جاننا ضروری ہے وہ یہ ہے کہ قرآن کی صرف اور صرف صدور کی جہت سے حجت قطعی ہے کیونکہ وہ مسلمانوں کے پاس نسل در نسل متواتر ہے لیکن دلالت کی جہت سے پورا قطعی نہیں ہے کیونکہ اس میں محکم اور متشابہ ہیں۔

قرآن میں ''محکم'' وہ ہے جو کہ نص ہے یعنی جس کی دلالت قطعی ہے اور اس میں ظاہر وہ ہے جس کی حجیت اس بات پر موقوف ہے کہ ہم ظواہر کی حجیت کے قائل ہوں اور انسانوں میں سے چند ایسے بھی ہیں جو صرف قرآن کے ظاہر کی حجیت کے قائل نہیں اگرچہ دوسرے ظواہر کو حجت مانتے ہیں۔ اور قرآن میں ناسخ ہے اور منسوخ، عام ہے اور خاص، مطلق ہے اور مقید، مجمل ہے اور مبین، یہ سب چیزیں قرآن کی بہت ساری آیات کی دلالت کو قطعی ہونے سے نکالتی ہیں۔ اور اس بناپر ان جہات سے بحث کرنا ضروری ہے تاکہ اس کی حجیت مکمل ہو اور جس بات سے بحث کرنا اصولی لحاظ سے سب سے اہم ہے وہ تین مورد ہیں:

۱۔ قرآن کے ظاہر کا حجت ہونا، اور یہ بحث، مباحث ظہور سے ملحق ہے جو کہ آگے بیان ہو گی پس اس کی طرف رجوع کیا جائے۔

۲۔ قرآن کی تخصیص اور تقیید کا جائز ہونا، کسی اور حجت کے ذریعہ جیسے خبر واحد یا اس جیسی کوئی اور دلیل اور یہ بحث گذر چکی ہے۔[۱]

۳۔ قرآن کے نسخ کا جائز ہونا، فقہ کے حوالے سے اس بات سے بحث کرنے کا زیادہ فائدہ نہیں جیسا کہ بیان ہو گا۔ لیکن اس کے باوجود ہمارا کتاب اس بحث کی طرف مختصر اشارہ کرنے سے خالی نہ ہو گا پس ہم کہتے ہیں:

---

[۱] پہلا مقصد، ص ۲۸۶۔

قرآن مجید کا نسخ ہونا

نسخ کی حقیقت

نسخ اصطلاح میں: اس حکم کو رفع کرنا ہے جو شریعت میں ثابت ہو احکام میں سے یا اس جیسا کوئی اور۔

اور ''شریعت میں ثابت ہونے'' سے مراد ثبوت حقیقی اور واقعی ہے جو کہ ظاہری ثبوت کے مقابلے میں ہوتا ہے جسکا سبب لفظی ظہور ہے۔ اور اس وجہ سے جو حکم عام یا مطلق کے ظہور سے ثابت ہو اس کو مخصص یا مقید کی دلیل کے ذریعہ رفع کرنا، نسخ نہیں کہلاتا بلکہ اس کو تخصیص یا تقیید یا اس جیسا نام دیا جاتا ہے اس اعتبار سے کہ یہ دوسری دلیل، پہلی دلیل کے ظہور پر مقدم ہے اور یہ قرینہ ہے اور اس سے شارع کی حقیقی اور واقعی مراد ظاہر ہوتی ہے پس یہ حکم کو رفع کرنا نہیں ہے سوائے ظاہری لحاظ سے اور اس میں نسخ کے خلاف حقیقت میں حکم کو رفع نہیں کیا جاتا۔

اور اس بات سے نسخ، تقیید اور تخصیص کے درمیان حقیقی فرق ظاہر ہوا اور اس کی اس لحاظ سے مزید وضاحت نسخ پر کئے گئے اعتراضات کے جوابات میں آئے گی۔

اور ہمارا یہ کہنا کہ 'احکام اور اس جیسے میں سے' اس سے مراد نسخ کو عام کرنا ہے اور احکام تکلیفیہ اور وضعیہ کو شامل کرنے کیلئے ہے اور ہر اس چیز کو شامل کرنے کیلئے ہے جس کو رفع کرنا اور قرار دینا شارع ہونے کے لحاظ سے شارع کے ہاتھ میں ہے۔

اور اس بنا پر نسخ اصطلاحی مجعولات شرعیہ کو شامل نہیں ہے جس کو رفع کرنا اور قرار دینا اللہ تعالی کے ہاتھ میں ہے کیونکہ وہ کائنات کا خالق ہے۔

اس بنا پر نسخ، قرآن کی تلاوت کے نسخ کو بھی شامل ہے جب ہم قرآن کی تلاوت میں نسخ کو جائز قرار دیں اس بنا پر کہ قرآن مجعولات شرعیہ میں سے ہے جس کو شارع نے شارع ہونے کی جہت سے قرار دیا ہے اگرچہ ہمیں قرآن کی تلاوت کے نسخ ہونے پر اعتراض ہے جس کی تفصیل کا یہ مقام نہیں۔

لیکن ہم مختصرا یہ کہتے ہیں کہ قرآن کی تلاوت کا نسخ حقیقت میں تحریف کے قول کی طرف پلٹتا ہے کیونکہ تلاوت کا نسخ قطعی دلیل کے ذریعہ ثابت نہیں ہوا ہے اب چاہے وہ اصل تلاوت کا نسخ ہو یا تلاوت اور اس میں موجود حکم دونوں کا نسخ ہو۔ اگرچہ قرآن مجید میں وہ چیز آئی ہے جس سے اس بات کا اشارہ ملتا ہے کہ قرآن کی تلاوت میں نسخ واقع ہوا ہے جیسے اللہ تعالی کا فرمان ہے: «وَ إِذا بَدَّلْنا آيَةً مَكانَ آيَةٍ وَ اللَّهُ أَعْلَمُ بِما يُنَزِّلُ قالُوا إِنَّما أَنْتَ مُفْتَرٍ»[1] جیسے اللہ تعالی کا فرمان ہے: «ما نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنْسِها نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْها أَوْ مِثْلِها»[2] لیکن یہ دونوں آیتیں نسخ کے وقوع میں صریح اور ظاہر نہیں ہیں اور زیادہ سے زیادہ یہ دونوں آیتیں نسخ کے امکان پر دلالت کرتی ہیں۔

قرآن مجید کی نسبت نسخ کا ممکن ہونا

بعض انسانوں کو اصل نسخ کے ممکن ہونے پر اعتراضات ہیں اور پھر اس کے بعد خصوصی طور پر قرآن مجید کے نسخ ہونے میں اعتراضات ہیں۔

اور ہم ذہنوں کو روشن کرنے کیلئے سب سے اہم اعتراضات اور ان کے جوابات کی طرف اشارہ کرتے ہیں اور ہم کہتے ہیں:

---

[1] سورت نحل، ۱۰۱۔

[2] سورت بقرہ، ۱۰۶۔

۱۔ کہا جاتا ہے: نسخ میں جس حکم کو اٹھایا جاتا ہے وہ حکم یا ثابت حکم ہوتا ہے یا غیر ثابت حکم ہوتا ہے اور ثابت حکم کو اٹھانا محال ہے اور جو حکم ثابت نہیں اس کو رفع کرنے کی ضرورت نہیں اور اس بنا پر ہم مجبور ہیں کہ نسخ کی معنی میں تبدیلی کریں نسخ کی معنی اس جیسے دوسرے حکم کو اٹھانا ہے، خود اسی حکم کو اٹھانا نہیں ہے یا پھر نسخ کی یہ معنی ہے کہ کسی حکم کی مدت اور وقت کا ختم ہو جانا۔

جواب: ہم پہلی شق کو اختیار کرتے ہیں: یعنی مراد اس حکم کو اٹھانا ہے جو ثابت ہے لیکن ثابت حکم کو اٹھانے کی معنی یہ نہیں ہے کہ ہم اس کو ثبوت کی حالت میں اٹھا رہے ہیں اور اس کا ثابت ہونا فرض کیا جائے تو اس کا نسخ محال ہو جائے گا بلکہ اس کو اٹھانا کسی موجود کو معدوم کرنے جیسا ہے اور کسی موجود کا معدوم ہونا محال نہیں ہے۔

اب جبکہ احکام کو قضیہ حقیقیہ کی بنیاد پر قرار دیا گیا ہے تو حکم کا ہونا موضوع کو موجود فرض کرنے کی صورت پر موقوف ہو گا اور حکم خارجی حقیقی پر موقوف نہ ہو گا۔ اب جب حکم کو اسطرح قرار دیا گیا ہے تو اسکا مطلب یہ ہے کہ جب حکم کے موضوع کو فرض کیا جائے تو حکم بھی عالم تشریع اور اعتبار میں ثابت ہو گا اور وہ حکم کبھی رفع نا ہو گا سوائے اس صورت کے کہ اس کے موضوع کو تشریعی طور رفع کیا جائے اور حکم ثابت کو بھی رفع کرنے کی یہی معنی ہے اور یہی نسخ ہے۔

۲۔ کہا جاتا ہے: اللہ تعالی نے جن احکام کو ثابت کیا ہے ضروری ہے کہ ان احکامات کے متعلق میں مصلحت اور مفسدہ ہو اور جس حکم کی ذات میں مصلحت ہو وہ مفسدہ میں تبدیل نہیں ہوتا اور یہ محال ہے اور اسی طرح اس کے بر عکس بھی ہے۔ اور اگر ایسا نہ ہو تو اس سے انقلاب لازم آئے گا جو محال ہے یا نسخ کرنے والے کا حکیم نا ہونا یا حکمت سے جاہل ہونا لازم آئے گا اور یہ آخری دو چیزیں شارع مقدس کی نسبت محال ہیں۔

جواب: اس بات کے جاننے کے بعد جس کو ہم دوسرے جزء میں مباحث عقلیہ کے ذیل میں حسن اور قبح کی معنی کی تشریح میں بیان کر چکے ہیں اس کا جواب واضح ہے۔

بتحقیق جو چیز محال ہے وہ حسن ذاتی کا قبح ذاتی میں تبدیل ہونا ہے اور ان دونوں کو اس مصلحت اور مفسدہ پر قیاس کرنا جو حالات اور زمانے کے تغیر سے تبدیل ہوتے ہوں درست نہیں ہے۔ کسی چیز کا ایک زمانے میں مصلحت والا ہونا اور دوسرے زمانے میں مفسدہ والا ہونا غلط نہیں ہے اگرچہ اس بات کا پتا نہ چلے گا سوائے شارع کی طرف سے کہ جو تمام چیزوں کی حقیقتوں کو جاننے والا ہے۔

اور یہ بات حسن اور قبح کے علاوہ ہے جس میں ہم کہتے ہیں کہ ان دونوں میں انقلاب اور تبدیلی محال ہے۔

اسکے علاوہ یہ بات کہ جہاں حسن اور قبح ذاتی نہ ہو جیسا کہ اس کے مقام پر بیان ہو چکا۔ تمام چیزوں میں حسن اور قبح کی جہت حالات کے مختلف ہونے سے مختلف ہوتی ہے۔

اب اگر ایسی بات ہے تو جو حکم منسوخ ہوا ہے اس میں ایک زمانے میں مصلحت کا ہونا ممکن ہے جو دوسرے زمانے میں ختم ہو گئی ہو اور وہ حکم منسوخ ہو گیا ہو اور اس پر حسن کا عنوان زائل ہو گیا ہو اور اس کا حکم منسوخ ہو گیا ہو پس یہی حکمت، نسخ میں ہے۔

۳۔ کہا جاتا ہے: اگر نسخ 'جیسا کہ آپ لوگوں نے فرمایا' مصلحت کی مدت ختم ہونے کی وجہ سے ہوتا ہے اور پھر حکم بھی ختم ہو جاتا ہے مصلحت کی مدت ختم ہونے کی وجہ سے۔ اگر صورتحال یہ ہے تو شارع جو کہ نسخ کرنے والا ہے یا تو اس مصلحت کی مدت کے پورے ہونے کو شروع سے جانتا تھا یا اس سے جاہل تھا؟

دوسری صورت ہو ہی نہیں سکتی کیونکہ جاہل ہونا اللہ تعالی کے حق میں محال ہے کیونکہ یہ بداء ہے جو کہ باطل اور محال ہے پس پہلی صورت معین ہے اور اس بنا پر وہ حکم واقع میں وقتی تھا اور نسخ کرنے والے نے اس حکم کو ظاہری لحاظ سے مطلق بیان کیا ہے اور نسخ والی دلیل حقیقت میں نسخ کرنے والے کی مراد کو بیان اور روشن کر رہی ہے۔

اور یہی معنی تخصیص کی ہے اور زیادہ سے زیادہ یہ کہ تخصیص زمانے کے لحاظ سے ہوتی ہے حالات کی جہت سے نہیں۔ اس بناپر نسخ اور تخصیص میں کوئی فرق نہیں ہے اگر کوئی فرق ہے تو صرف نام کا ہے۔

جواب: ہم جانتے ہیں کہ واقع میں منسوخ حکم کا زمانہ ختم ہو گیا ہے اور اللہ تعالی اس کے ختم ہونے کو جانتا ہے لیکن اس کا مطلب یہ نہیں کہ وہ حکم وقتی اور اس زمانے سے مخصوص تھا بلکہ بعض اوقات ایک حکم کو اسکی مصلحت کو دیکھتے ہوئے قضیہ حقیقیہ کی طرح مطلق رکھا جاتا ہے پس وہ حکم ثابت ہو گا جب تک وہ مصلحت باقی رہے گی ان تمام احکام کی طرح جو مصلحت کے مطابق قرار دیے جاتے ہیں اب جب تک مصلحت باقی رہے گی حکم بھی باقی رہے گا اس کے علاوہ کہ شارع اس مصلحت کی انتہاء کے زمانے کو جانتا ہے اور پھر اس حکم کو رفع کرتا ہے اور نسخ کرتا ہے۔

یہ بات بلکل اس طرح ہے جیسے اللہ تعالی کسی چیز کو پیدا کرے اور پھر اسے معدوم کر کے ختم کر دے۔ اب اس کی یہ معنی نہیں کہ اللہ تعالی نے اسے وقتی طور پر پیدا کیا تھا اسی طرح کہ وہ وقت اور اس وقت کی قید اس خلقت میں شامل ہے اس بناپر یہ خلق یا مخلوق کی قید تھی اگرچہ اللہ تعالی اس کے ختم ہونے کے وقت کو شروع سے جانتا تھا۔

اس بات سے نسخ اور تخصیص کے درمیان واضح فرق ظاہر ہو گیا۔

بتحقیق ''تخصص'' یعنی شروع سے ہی حکم کو مقید اور مخصص قرار دینا لیکن ظاہری طور پر لفظ عام ہو پھر مخصص کی دلیل آئے اور وہ اس کے مراد کو ظاہر کرے اس طرح نہیں کہ وہ اس حکم کو زائل کرنے والی ہے اور رفع کرنے والی ہے جو حکم واقع میں ثابت ہے۔ لیکن ''نسخ'' میں جب حکم کو مطلق قرار دیا گیا ہے تو اس کا تقاضا یہ ہے کہ اگر اس کو نسخ نا اٹھائے تو وہ حکم ہمیشہ رہے پس نسخ اس حکم کو مٹاتا ہے جو حکم ثابت ہو «يَمْحُوا اللَّهُ ما يَشاءُ وَ يُثْبِتُ ...»[1] یہاں دلیل کے مطلق اور عام ہونے کی جہت

---

[1] سورت رعد، ۳۹۔

سے حکم کا باقی رہنا اور جاری رہنا دلیل کے ظاہر سے سمجھ میں نہیں آتا۔ یہاں حقیقت میں حکم کو وقتی قرار دیا گیا ہے اس کے بعد نسخ کرنے والی دلیل آتی ہے اور وہ پہلی دلیل کی مراد کو روشن کرتی ہے اور اس کی تفسیر کرتی ہے۔ بلکہ یہاں خود حکم کے ثبوت کا تقاضا حکم کا باقی رہنا ہے بغیر اس کے کہ حکم کی دلیل اپنے اطلاق یا عموم کے ذریعہ اس پر دلالت کرے۔

یعنی جس حکم کو قرار دیا گیا ہے اگر اس کی دلیل کی دلالت سے قطع نظر کرتے ہوئے صرف حکم کی طبیعت کو دیکھا جائے تو وہ حکم باقی اور جاری رہے گا جب تک کوئی ایسی چیز نا آئے جو اس کو زائل کر دے اور رفع کر دے جیسا کہ تمام موجودات ہیں جن کی طبیعت کا تقاضا باقی رہنا اور جاری رہنا ہے۔

۴۔ اور کہا جاتا ہے: اللہ تعالی کا کلام قدیم ہے[1] اور قدیم میں رفع کا تصور نہیں ہے۔

جواب: اس فرض کو ماننے کے بعد جو کہ اللہ تعالی کے کلام کا قدیم ہونا ہے تو یہ اعتراض تلاوت کے نسخ سے مخصوص ہے اور اصل نسخ کے بطلان پر دلیل نہیں ہے اس کے ساتھ یہ کہ پہلے قرآن کریم کی نص میں سے گذر چکا ہے جو تلاوت کے نسخ کے امکان پر دلالت کرتا ہے اگرچہ نسخ کے واقع ہونے میں صراحت نہیں رکھتا جیسے اللہ تعالی کا فرمانا: «وَ إِذا بَدَّلْنا آيَةً مَكانَ آيَةٍ ...»[2]

---

[1] بتحقیق اللہ تعالی کے کلام کا قدیم ہونا کلام نفسی کے مسئلہ سے تعلق رکھتا ہے اور بتحقیق اللہ تعالی کی ذاتی صفات میں سے متکلم ہونا ہے۔ اور ہمارے نزدیک ثابت حق اس رائے کا باطل ہونا ہے اصل میں اور جو اس فرع پر مترتب ہوتی ہیں۔ اور اس چیز کا اثبات فلسفہ اور علم کلام کے ذمہ ہے۔ (مولف)

[2] سورت نحل، ۱۰۱۔

اب یہ اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ اللہ تعالی کا کلام قدیم نہیں ہے یا قدیم کو رفع کرنا ممکن ہے اور اس کے ساتھ یہ بات بھی ہے کہ تلاوت کے نسخ سے مراد اصل کلام کا رفع ہونا نہیں ہے بلکہ اس حکم کی تبلیغ کا رفع ہونا ہے اور تمام مکلفوں کا اس آیت کی تلاوت سے رشتہ ختم ہو جانا ہے۔

قرآن میں نسخ کا واقع ہونا اور اصل عدم نسخ

یہی وہ چیز ہے جس کو اصولی جہت سے ثابت کرنا ہمارے لئے اہم ہے۔ اور اس میں کوئی شک نہیں کہ امت مسلمہ کے علماء کا اجماع ہے کہ قرآن کی کسی بھی آیت کے منسوخ ہونے کا حکم لگانا درست نہیں ہے۔ سوائے دلیل قطعی کے ذریعہ اب وہ نسخ قرآن یا سنت یا اجماع کے ذریعہ ہو گا۔

جیسا کہ علماء کا اس بات پر اجماع ہے کہ قرآن میں ناسخ اور منسوخ موجود ہیں۔ یہ تمام باتیں قطعی ہیں ان میں کوئی شک نہیں۔

لیکن جو چیز بحث اور مناظرے کا مرکز ہے وہ قرآن مجید میں ناسخ اور منسوخ کے مصادیق کی تشخیص ہے اور اگر نسخ پر دلیل قطعی حاصل نہ ہو تو ظنی دلیلوں سے نسخ پر استدلال کرنا گذشتہ اجماع کی وجہ سے باطل ہے۔

اور جن موارد میں یقینی طور پر نسخ ثابت ہے وموارد بہت کم ہیں اور وہ موارد فقہ استدلالی کی نسبت زیادہ اہم نہیں ہیں کیونکہ وہ موارد یقینی ہیں۔

اور اس بنا پر وہ اصولی قاعدہ جس سے ہم مستفید ہو سکتے ہیں ہم اس کا خلاصہ یہاں پر بیان کرتے ہیں۔

اگر نسخ کرنے والی دلیل قطعی ہو تو ہم اس دلیل کو لے لیں گے اور اس دلیل کی پیروی کریں گے اور اگر وہ دلیل ظنی ہو تو وہ دلیل حجت نہیں اور اس دلیل کو لینا درست نہیں کیونکہ پہلے وہ اجماع گذر چکا ہے جو بیان کرتا ہے سوائے دلیل قطعی کے ذریعہ نسخ کا حکم لگانا درست نہیں ہے۔

اور اسی وجہ سے مسلمانوں کے تمام فرقوں کے فقہاء کا اجماع ہے کہ جب نسخ میں شک ہو تو اصل نسخ کا نا ہونا ہے اور ان کا یہ اجماع اس باب میں سے نہیں کہ وہ قاعدہ استصحاب کی حجیت کی طرف گئے ہیں جیسا کہ بعض لوگوں نے گمان کیا ہے۔ بلکہ جو علماء استصحاب کو حجت نہیں مانتے وہ بھی اصل عدم نسخ کے قائل ہیں اور وہ علماء اس اصل کی طرف نہیں گئے سوائے اس اجماع کی وجہ سے جو کہتا ہے کہ نسخ کے ثابت ہونے کیلئے یقین شرط ہے۔

دوسرا باب: سنت

تمہید

فقہاء کی اصطلاح میں سنت: ''نبی کا قول، فعل اور تقریر'' اور اس اصطلاح کے پیدا ہونے کا سبب وہ حکم پیغمبر صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم ہے جو ان کی سنت کی اطاعت کے متعلق آیا ہے تو سنت کے لفظ کا استعمال جب کسی کی نسبت سے خالی ہو تو زیادہ تر اس حدیث پر ہوتا ہے جس میں احکام میں سے کوئی حکم نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے بیان کیا گیا ہو۔ چاہے وہ قول سے ثابت ہو یا فعل سے ثابت ہو یا تقریر سے ثابت ہو جیسا کہ حکم کے بیان پر فعل اور تقریر کی دلالت کی مقدار عنقریب بیان ہو گی۔

لیکن جبکہ امامیہ کے فقہاء کے نزدیک خصوصی طور پر ثابت ہے کہ اہلبیت میں سے تمام معصومین کا قول تمام بندوں پر حجت ہے اور اس کی اطاعت واجب ہونے میں نبی کے قول کی طرح ہے۔ تو وہ سنت کی اصطلاح کو وسیع کرتے ہیں تا کہ وہ معصوم کے قول، فعل اور تقریر کو شامل کرے۔

تو ان کی اصطلاح میں سنت کی معنی: "معصوم کا قول، فعل اور تقریر" ہے۔

اور اس بات کا راز یہ ہے کہ اہلبیت میں سے ہر امام، نبی اکرم ﷺ سے روایت کرنے والوں اور ان سے حدیث نقل کرنے والوں کی طرح نہیں تا کہ ان کا قول ثقہ کی روایت کے باب سے حجت ہو بلکہ وہ واقعی حکم کی تبلیغ پر نبی کی زبانی اللہ تعالی کی طرف سے منصوب ہیں۔

تو وہ حکم نہیں کرتے [1]سوائے واقعی حکم کے اس طرح جس طرح اللہ تعالی کے پاس ہیں۔ اور ان کا حکم کرنا الہام کے ذریعہ سے ہے، نبی کی طرح وحی کے ذریعہ یا ان پہلے والے معصوم سے تعلیم کے ذریعہ ہے۔

جیسا کہ ہمارے مولا اور آقا امیر المومنین علی علیہ السلام فرماتے ہیں: رسول اکرم ﷺ نے مجھے علم کے ہزار باب تعلیم دیے ہیں اور ہر باب سے میرے لئے ہزار باب کھلتے گئے۔[2]

اور اس بنا پر ان کا احکام کو بیان کرنا سنت کی روایت اور حکایت کی طرح ہے۔ اپنی رائے میں اجتہاد کے باب میں سے نہیں اور شریعت کے منابع اور مصادر سے حکم کو استنباط کرنا نہیں بلکہ وہ خود شریعت کے مصدر ہیں تو پھر ان کا کلام خود سنت ہے اور سنت کی حکایت نہیں ہے۔

ہاں، بعض اوقات جو انکی زبانوں پر خود رسول اکرم ﷺ سے کوئی حدیث یا روایت آتی ہے تو وہ یا تو رسول اکرم ﷺ کے کلام کی نص کو نقل کرنے کیلئے ہے۔ جیسا کہ ان کے نقل کرنے میں آیا ہے تا کہ ان کا کلام جمع ہو۔ یا پھر اس لئے تا کہ دوسروں پر دلیل اور حجت قائم کر سکیں یا پھر اس کے علاوہ کسی اور سبب کی وجہ سے۔

---

[1] درست یہ ہے کہ وہ حکایت نہیں کرتے۔

[2] احقاق الحق، ۴/۴۲۶۔

رہاان کی امامت کو ثابت کرنا اور ان کے کلام کو رسول اکرم ﷺ کے کلام کی طرح ہونے کو ثابت کرنا تو یہ وہ بحث ہے جس کا بیڑہ علم کلام نے اٹھایا ہے۔

اور اگر یہ بات ثابت ہو جائے تو سنت اپنی وسیع معنی کے ساتھ ہمارے پاس ہے وہ سنت شریعت اسلامی کے مصادر میں ایک مصدر ہے۔ اب اگر کوئی انسان خود امام سے سن کر یا دیکھ کر حکم کو حاصل کرے تو بتحقیق اس نے سند کے لحاظ قطعی اور یقینی اور شریعت کے اصلی مصدر سے حکم واقعی کو لیا ہے۔

جیسا کہ اس نے اللہ تعالی کے ثقل اکبر قرآن مجید سے حکم کو لیا ہو اور اہلبیت میں سے معصومین ثقل اصغر ہیں۔[1]

لیکن اگر کوئی واقعی حکم طلب کرنے والا خود امام سے حکم کو نہ لے سکے جیسا کہ ائمہ کے زمانے کے بعد والے زمانے میں آنے والے لوگ تو بتحقیق ان کیلئے ضروری ہے کہ احکام کو لینے کیلئے قرآن مجید کے بعد ان احادیث کی طرف رجوع کریں جو سنت کو بیان کرتی ہیں چاہے وہ متواتر طریقے سے ہوں یا خبر واحد ہوں۔ اس اختلاف کو مد نظر رکھتے ہوئے جو خبر واحد کی حجیت کی مقدار میں کیا گیا ہے۔

اور اس بنا پر احادیث، سنت نہیں بلکہ سنت کو نقل کرنے والی ہیں اور اس کی حکایت کرنے والی ہیں اگرچہ ان کو بھی سنت کہا جاسکتا ہے کیونکہ وہ سنت کو ثابت کرنے والی ہیں۔

اور اس لئے ہم پر لازم ہے کہ ہم سنت کے باب میں ان اخبار سے بحث کریں کیونکہ وہ سنت سے متعلق ہیں اور سنت کو ثابت کرنے والی ہیں اور ہم اس فصل کو چار بحثوں میں منعقد کرتے ہیں۔

---

[1] احقاق الحق، ۳۰۹/۹۔

ا۔ فعل معصوم کی دلالت

اس بات میں کوئی شک نہین کہ معصوم کا کسی کام کو انجام دینا معصوم ہونے کے حکم کی وجہ سے کم از کم اس فعل کے جائز ہونے پر دلالت کرتا ہے جیسا کہ معصوم کا کسی کام کو ترک کرنا کم از کم اس فعل کے واجب نہ ہونے پر دلالت کرتا ہے۔

اور اس بات میں بھی کوئی شک نہیں کہ ان کے معصوم ثابت ہونے کے بعد یہ دلالت اس حد تک ایک قطعی چیز ہے اس میں کوئی شک اور شبہ نہیں۔

اور اس کے بعد ہم کہتے ہیں کہ بعض اوقات معصوم کا کسی کام کو انجام دینا اس سے زیادہ اور وسیع دلالت رکھتا ہے وہ اس وقت جب وہ کام امام سے قرینہ کے ساتھ انجام پائے جیسا کہ یہ یقین ہو جائے کہ امام احکام میں کسی حکم کو بیان کرنے کے مورد میں ہے یا وہ کام عبادتوں میں سے کوئی عبادت ہو جیسے وضو، نماز اور اس جیسے دوسرے کام تو اس صورت میں امام کے فعل کا ظہور فعل کی وجہ یعنی واجب یا مستحب یا ان دونوں کے علاوہ جس پر قرینہ دلالت کرے اس پر بھی ہو گا۔

اور الفاظ کے ظہور کی طرح اس ظہور کے حجت ہونے میں کوئی شک نہیں کیونکہ معیار ایک ہے۔

اور فقہاء نے وضو، نماز، حج اور اس کے علاوہ دوسرے افعال اور ان کی کیفیات پر نبی اور امام کے فعل کی حکایت سے بہت زیادہ استدلال کیا ہے۔

ان تمام باتوں میں کوئی بحث اور اختلاف نہیں۔ امت کی بحث صرف اور صرف دو موردوں میں ہے۔

ا۔ معصوم کا فعل جو خارجی قرینہ سے خالی ہو اس کا فعل کے جائز ہونے سے زیادہ پر دلالت کرنا۔ ان میں سے بعض نے کہا ہے: اگر قرینہ سے خالی ہو تو وہ فعل ہمارے لئے اس فعل کے واجب ہونے پر دلالت کرے گا۔ اور کہا گیا ہے: مستحب ہونے پر دلالت کرے گا۔ اور کہا گیا ہے: ان دونوں میں کسی چیز پر دلالت نہ کرے گا یعنی ہمارے حق میں فعل کے جائز ہونے سے زیادہ کسی چیز پر دلالت نہ کرے گا۔

حق یہ آخری قول ہے کیونکہ ایسی کوئی چیز نہیں جس کا اس بات پر دلالت کرنا درست ہو۔

اور بعض اوقات گمان کرنے والوں نے یہ گمان کیا ہے کہ اللہ تعالی نے سورہ احزاب میں یہ فرمایا ہے: «لَقَدْ كانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِمَنْ كانَ يَرْجُوا اللَّهَ وَ الْيَوْمَ الْآخِرَ»[1] تمام افعال میں رسول اکرم ﷺ کے افعال کی پیروی اور اطاعت کے واجب ہونے کی وجہ سے جو فعل وہ ہمارے حق میں انجام دیں وہ فعل بھی واجب ہو جائے گا اگرچہ ان کی نسبت واجب نہ بھی ہو۔ سوائے اس فعل کے جس کے ہمارے حق میں واجب نہ ہونے پر دلیل خاص دلالت کرے۔

اور کہا گیا ہے: اگر یہ آیت پیروی اور اطاعت کو واجب قرار نہ بھی دے تو بھی اس کے بہتر اور مستحب ہونے پر دلالت کرے گی۔

اور علامہ حلیؒ نے اس گمان کا بہت خوبصورت اور اچھا جواب دیا ہے جیسا کہ ان سے منقول ہے کہ انہوں نے فرمایا: "اسوہ اور نمونہ سے مراد دوسرے کے کام کو انجام دینا ہے کیونکہ اس نے اس کام کو اس وجہ اور جہت سے انجام دیا ہے اگر وہ کام واجب تعبدی ہے تو اس کو واجب کی جہت سے انجام دینا اور اگر وہ مستحب تعبدی ہے تو پھر اس کو مستحب کی جہت سے انجام دیں اگر وہ کام مباح تعبدی ہے تو اس کو مباح سمجھ کہ انجام دینا"۔

---

[1] سورت احزاب، ۲۱۔

اگر وہ کام مباح تعبدی ہے تو اس کو مباح سمجھنے سے ان کی مراد صرف اس کام کے مباح ہونے کا قصد کرنا نہیں کہ اس پر اعتراض لازم آئے جیسا کہ کتاب فصول میں آیا ہے کہ یہ تو اعتقاد میں نمونہ ہو گیا عمل میں نہیں۔ بلکہ ان کی مراد جیسا کہ ان کے کلام کی ابتدا سے ہی ظاہر ہے۔ بتحقیق مباح میں اسوہ اور نمونہ کی معنی یہ ہے کہ ہم انجام دینے اور انجام نہ دینے میں سے کسی ایک کا انتخاب کریں یعنی ہم انجام دینے اور انجام نہ دینے میں سے کسی کو بھی لازم نہ سمجھیں کیونکہ اسوہ اور نمونہ ہر چیز میں اس کے حکم کے لحاظ سے ہوتا ہے۔ تو مباح میں کسی فعل کے انجام دینے سے اسوہ اور نمونہ نہ ہو گا مگر یہ کہ اس کام کے مباح ہونے کا اعتقاد رکھا جائے۔

اور اس کے بعد ہم علامہ کے کلام میں اضافہ کرتے ہوئے کہتے ہیں: اس آیہ کریمہ کی نمونہ کے اچھا اور بہتر ہونے سے زیادہ پر دلالت نہیں ہے کیونکہ اس آیت سے اطاعت کے واجب ہونے کو ہم نہیں مانتے۔ اس کے علاوہ یہ آیت احزاب کے واقعہ میں نازل ہوئی ہے تو اس کا مورد اور مقام جنگ میں صبر کے متعلق اطاعت پر تاکید ہے اور اللہ تعالی کے راستہ میں جہاد کے مصائب کو برداشت کرنا ہے۔

تو پھر اس آیت میں عموم نہیں ہے جو عادی اور معمولا کاموں میں بھی اطاعت کو لازم اور واجب یا اچھا اور مستحسن ثابت کر سکے۔ اور ہماری مراد یہ نہیں کہ ہم اس مقام پر یہ کہنا چاہتے ہیں کہ اس مقام پر مطلق کو قید لگائی جائے گی یا عام کو خاص کیا جائے گا بلکہ ہم صرف اور صرف یہ کہنا چاہتے ہیں کہ اطلاق کو اس وقت لیا جائے گا جب مقدمات حکمت مکمل ہوں اور یہ بات قید پر ظاہر نہ ہونے کے باوجود اطلاق کو نقصان پہنچاتی ہے جیسا کہ کئی بار اس کے مناسب مقام پر ہم اس کی طرف متوجہ کر چکے ہیں۔

خلاصہ: جو فعل نبی اکرم ﷺ نے ہمارے حق میں مطلق طور پر یا مستحب طور پر انجام دیا ہے اس آیہ کریمہ کا اس فعل کے واجب ہونے پر دلالت کرنے کا دعوی کرنا حقیقت سے بہت دور ہے۔ اور اسی طرح ان آیات کا جو رسول اکرم ﷺ کی اطاعت اور

پیروی کا حکم دیتی ہیں ان میں ہر اس فعل کا جو ہمارے لئے انجام دیتے ہیں ان آیات کا اس فعل کے واجب ہونے پر دلالت کا دعوی کرنا اس کیلئے جواب دینے سے بہت زیادہ ضعیف ہے۔

۲۔ ہماری نسبت فعل معصوم کی حجیت میں: بتحقیق اصولیوں کے درمیان اس چیز میں اختلاف ہے کہ اگرامام کا فعل اس فعل کی وجہ اور جہت یعنی واجب یا مستحب یا مباح ہونے پر ظاہر ہو تو کیا وہ ہمارے لئے حجت ہے۔

یعنی کیا وہ حکم ہمارے اور امام کے اس حکم میں مشترک ہونے پر دلالت کرتا ہے یعنی کیا وہ حکم ہم تک سرایت کرتا ہے یعنی جیسے امام پر واجب ہے ہم پر واجب ہو یا جیسے امام کیلئے مستحب ہے ہمارے لئے مستحب ہو۔۔۔اسی طرح؟

اس اختلاف کا سبب: بتحقیق نبی اکرم ﷺ کیلئے کچھ مخصوص احکام ہیں جو دوسروں کیلئے نہیں اور دوسرے تمام مسلمان اس بات میں ان کے ساتھ مشترک نہیں جیسے نماز شب کا واجب ہونا، چار سے زیادہ شادیاں کرنا اور اسی طرح کچھ احکام ایسے ہیں جو ولایت عامہ کے منصب کے ساتھ خاص ہیں تو وہ احکام نبی اور امام کیلئے ہیں کیونکہ نبی اور امام تمام مومنین کے نفوس کے مالک ہیں۔

تو پھر اگر معلوم ہو جائے کہ یہ فعل جو معصوم سے صادر ہوا ہے اگر ان کے ساتھ مخصوص ہے تو کوئی شک نہیں کہ وہ حکم کسی اور تک نہ پہنچے گا اور اگر معلوم ہو کہ یہ حکم ان کے ساتھ کسی بھی جہت سے مخصوص نہیں تو کوئی شک نہیں کہ وہ حکم تمام مسلمانوں کیلئے ہو گا تو پھر وہ فعل ہمارے لئے حجت بن جائے گا۔ ان سب موارد میں اختلاف نہیں ہے۔

اور شبہہ کا مورد وہ فعل ہے جس کی حالت معلوم نہ ہو اس اعتبار سے کہ وہ حکم ان کے ساتھ مخصوص ہے یا ان کے ساتھ مخصوص نہیں ہے اور ان دونوں میں سے کسی ایک کے معین ہونے پر کوئی قرینہ بھی نہ ہو تو صرف ان کا اس فعل کو انجام دینا اس بات کیلئے کافی ہے کہ یہ فعل تمام مسلمانوں کیلئے عام ہے یا ان کے ساتھ مخصوص ہے یا یہ کافی نہیں ہے اور اس کا ان دونوں میں سے کسی ایک پر اصلا ظہور ہی نہیں ہے۔

اس مقام پر چند وجوہات متصور ہیں بلکہ چند اقوال ہیں اور حق سے قریب ترین وجہ دوسری وجہ ہے۔

اور اس لئے: کیونکہ نبی بھی ہماری طرح بشر ہیں اور جو ہم پر ذمہ داری ہے ان پر بھی ہے جو ہمارے لئے حکم ہے وہ ان کیلئے بھی ہے وہ اس حکم کے مکلّف ہیں جس حکم کے تمام انسان مکلّف ہیں سوائے اگر کوئی دلیل آکے بتائے کہ چند احکام ان کے ساتھ خاص ہیں ان کی ذات کے لحاظ سے یا ان کی ولایت والے منصب کے لحاظ سے اور کس کو دلیل نے خارج نہیں کیا وہ ذمہ داری میں تمام انسانوں کی طرح ہیں ان کو ہمارے ساتھ مشترک قرار دینے والی دلیلوں کے عموم کا تقاضہ یہ ہے اب اگر ان سے کوئی فعل صادر ہو اور اس کے فعل ان کے ساتھ مخصوص ہونے کا علم نہ ہو تو اس فعل کا ظاہر یہ ہے کہ وہ حکم تمام انسانوں کیلئے ہے تو ان کا فعل ہم پر اور ہمارے لئے حجت بن جائے گا خصوصی طور پر اس وقت جب ان کی اطاعت اور پیروی کے مستحسن ہونے پر عام دلیلیں موجود ہیں۔

اور ہم یہ نہیں کہتے سوائے عام کو غالب پر حمل کرنے کے باب سے کہتے ہیں۔

بتحقیق ہم اس قاعدہ کو ہر مورد میں حجت نہیں سمجھتے لیکن اس مقام میں صرف اور صرف کم اور زیادہ میں تردد ہونے کی صورت میں وہ عام کو لینے کے باب میں سے ہے۔

۲۔ تقریر معصوم کی دلالت

تقریر معصوم سے مراد: کوئی شخص معصوم کے سامنے اور ان کے حضور میں کوئی کام انجام دے اور معصوم اس کام کی طرف متوجہ ہونے کے باوجود، اس کام کو جاننے کے باوجود، اور فعل کے غلط ہونے کی صورت میں اس فاعل کو تنبیہ کرنے کے ممکن ہونے کے باوجود خاموش رہیں۔

اور امکان سے مراد بیان کرنے کیلیئے وقت کا کم نہ ہونا اور اس سے رکاوٹ کا نہ ہونا ہے جیسے خوف، تقیہ یا اس تنبیہ اور حکم کو پہنچانے کے اثر سے ناامیدی۔

بتحقیق معصوم کا فاعل کو روکنے سے اور اس موضوع کی تصحیح کے متعلق بیان دینے سے خاموش رہنا اس فعل کی تقریر یا اقرار یا امضاء یا اس پر دستخط کرنا کہلاتا ہے۔ ان میں سے جو عبارت آپ کو پسند آئے کہہ سکتے ہیں اور یہ تقریر اگر مقدمہ کی شرطیں پوری ہوں تو اس بات میں کوئی شک نہیں کہ اگر اس فعل کے حرام ہونے کا احتمال ہو تو بھی اس فعل کے جائز ہونے کو ظاہر کرے گی اور اگر یہ فعل عبادت یا معاملہ ہو تو یہ اس فعل کے درست اور شریعت کے مطابق ہونے کو ظاہر کرے گی۔

کیونکہ اگر وہ واقع میں حرام ہو یا اس میں کوئی خلل ہو تو معصوم کیلیئے لازم ہے اس کو منع کرنا اور اس فعل سے نہی کرنا اور روکنا اگر فاعل اس کو جانتے بوجھتے انجام دے اور وہ امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کے باب سے ہے اور امام پر لازم ہے اس حکم کو بیان کرنا اور اس حکم کی وجہ اور جہت کو بیان کرنا اگر فاعل حکم سے جاہل ہو تو اور وہ جاہل کو تعلیم دینے کے واجب ہونے کے لحاظ سے ہے۔

فعل کی تقریر کے ساتھ حکم کے بیان کی تقریر کو ملحق کیا جاتا ہے جیسا کہ کوئی شخص امام کے حضور کسی حکم یا عبادت کی کیفیت یا معاملہ کو بیان کرے اور معصوم کیلیئے اس کو بیان کرنا ممکن ہو اور امام خاموش رہے تو امام کا خاموش رہنا اس بیان کے اقرار، صحیح ہونے اور اس پر امضاء کو ظاہر کرتا ہے۔

اور یہ تمام باتیں درست ہیں اور ان میں کوئی اختلاف نہیں۔

۳۔ خبر متواتر

بتحقیق خبر کی دو بڑی قسمیں ہیں۔ خبر متواتر اور خبر واحد۔

متواتر: وہ خبر ہے جو نفس کے سکون کا فائدہ دے ایسا سکون نفس کو شک جو ختم کر دے اور یقین قطعی حاصل ہو جائے اس جماعت کی خبر دینے کی وجہ سے جو جماعت جھوٹ پر جمع نہیں ہو سکتی اور اصولیوں کی اصطلاح میں اس کے مقابلے میں خبر واحد ہے۔ اگرچہ خبر واحد کی خبر دینے والے ایک سے زیادہ ہوں لیکن راوی حد تواتر کی تعداد تک نہ پہنچے ہوں۔

اور ہم نے کتاب منطق[1] میں تواتر کی وضاحت کی ہے تو اس کی طرف رجوع کریں۔

اور جس چیز کو اس مقام پر ذکر کرنا مناسب ہے وہ یہ ہے کہ بعض اوقات خبر کے نقل کرنے میں بہت زیادہ واسطے ہوتے ہیں جیسا کہ وہ خبر جو گذشتہ حادثہ کے متعلق ہم تک پہنچے تو بتحقیق اس خبر کے متواتر ہونے اور یقین کے سبب ہونے میں ضروری ہے کہ اس خبر کے ہر طبقے اور مرحلے اور واسطے میں وہ خبر متواتر ہونے کی شرطیں پائی جائیں اور اگر ایسا نہ ہو تو بعد والے واسطوں میں وہ خبر متواتر نہ ہوگی کیونکہ نتیجہ کمزور ترین مقدمہ کے تابع ہوتا ہے۔

اور اس بات کا راز واضح ہے کیونکہ جس خبر میں زیادہ واسطے ہوں حقیقت میں وہ خبر اپنے اندر بہت زیادہ خبروں کو لئے ہوئے ہے کیونکہ ہر طبقہ اس پہلے والے طبقے کی خبر دیتا ہے تو جب مثال کے طور پر کوئی جماعت کسی جماعت کی کسی بات کو نقل کرے تو پہلے گروہ کی خبر حقیقت میں خود حادثہ اور واقعہ کی خبر نہیں بلکہ دوسرے طبقہ کی خبر حادثہ کے متعلق ہے۔ اور اسی طرح جتنے زیادہ واسطے ہوں گے اور ہر واسطہ اپنے سے پہلے والے واسطے کی خبر دیتا ہے یہاںتک کہ آخری واسطے تک خبر پہنچ جائے جو خود حادثہ اور واقعہ کی خبر دیتا ہے تو ضروری ہے پہلے گروہ کی اپنی خبر بھی متواتر ہو اور وہ پہلے والے واسطوں کے متواتر ہونے کی بھی خبر دے اور

---

[1] المنطق، تیسرا جزء، ص ۲۸۴۔

اسی طرح کیونکہ ان اخبار میں سے ہر خبر کا اپنا حکم ہے اور جب کسی ایک طبقہ میں بھی متواتر ہونے کی شرطیں نہ ہوں تو وہ خبر منجملہ متواتر ہونے سے خارج ہو جاتی ہے اور خبر واحد ہو جاتی ہے۔

اور یہی حال خبر واحد کا ہے تو درست خبر وہ ہو گی جو ہر واسطے میں صحیح اور درست ہو اور اس کے واسطوں میں سے ہر واسطے میں درست اور صحیح ہونے کی شرطیں پائے جاتی ہوں اور اگر ایسا نہ ہو تو نتیجہ کمزور ترین مقدمات کے تابع ہو گا۔

۴۔ خبر واحد

بتحقیق خبر واحد، وہ خبر ہے جو خبر دینے میں متواتر ہونے کی حد تک نہ پہنچے۔ بعض اوقات یقین کا فائدہ دیتی ہے اگرچہ خبر دینے والا ایک شخص ہو وہ اس وقت ہو گا جب خبر کے ساتھ کوئی قرینہ ہو جو اس کے سچے ہونے کی تصدیق کرے اور اس بات میں کوئی شک نہیں کہ ایسی خبر حجت ہے۔

اور ہم اس سے بحث نہیں کریں گے کیونکہ یقین کے آنے سے ہماری آخری مراد پوری ہو گئی کیونکہ یقین حجیت کی انتہا ہے اور ہر حجت کی حجیت یقین پر ختم ہوتی ہے جیسا کہ گذر گیا۔

اور اگر خبر کے ساتھ کوئی قرینہ نہ ہو جو اس کے سچے ہونے کا یقین دلائے اگرچہ ایسے قرینے ہوں جو ایسا اطمنان دلائیں جو یقین سے کم ہے تو اس خبر میں اور اس خبر کی حجیت کے شرائط میں بہت بڑا اختلاف ہے۔

اور حقیقت میں یہ اختلاف خصوصی طور پر صرف امامیہ کے درمیان ہے۔ یہ اختلاف حقیقت میں پلٹتا ہے اس بات کی طرف کہ خبر واحد کی حجیت پر قطعی دلیل قائم ہوئی ہے یا نہیں؟ اور اس کے علاوہ تو مسلم بات یہ ہے کہ امامیہ کے نزدیک خبر واحد کیونکہ ظن

نوعی اور شخصی کا سبب ہے تو وہ معتبر نہیں ہے کیونکہ ظن اپنی ذات کے لحاظ سے امامیہ کے نزدیک یقینی طور پر حجت نہیں تو ان کے نزدیک معیار صرف اور صرف دلیل قطعی ہے اور اس دلیل قطعی کی مقدار ہے۔

اب جو خبر واحد کی حجیت کا انکار کریں جیسے سید شریف مرتضیؒ اور ان کے پیروی کرنے والے جو خبر واحد کی حجیت کے قائل نہیں وہ صرف اور صرف دلیل قطعی کے وجود کا انکار کرتے ہیں۔

اور جو خبر واحد کی حجیت کے قائل ہیں جیسے شیخ طوسی اور دوسرے علماء تو انکا نظریہ یہ ہے کہ دلیل قطعی موجود ہے۔

اور ہم اپنی بات کی وضاحت کیلئے خبر واحد میں موجود دونوں طرفوں کے اقوال کی نص عبارت کو ذکر کرتے ہیں:

شیخ طوسی کتاب العدۃ[1] میں فرماتے ہیں: ''جو بھی خبر واحد پر عمل کرتا ہے وہ صرف اور صرف اس پر اس وجہ سے عمل کرتا ہے کیونکہ اس پر عمل کرنے پر قرآن کریم اور سنت اور اجماع میں سے کسی دلیل نے دلالت کی ہے تو پھر اس پر عمل کرنا علم کے بغیر عمل کرنا نہیں ہے''۔

اور سید مرتضیؒ اپنی کتاب موصلیات[2] میں جیسا کہ ان سے ابن ادریس نے اپنی کتاب السرائر کے مقدمہ[3] میں نقل کیا ہے وہ فرماتے ہیں: ''احکام شرعی میں ایسا راستہ ضروری ہے جو یقین تک پہنچائے'' یہاتک کہ فرماتے ہیں: ''اس وجہ سے شریعت میں خبر واحد پر عمل کرنا باطل ہے کیونکہ وہ علم اور عمل میں یقین کا سبب نہیں اور ہم نے واجب قرار دیا ہے کہ عمل علم کا تابع ہو اور اگر

---

[1] عدۃ الاصول، ۱/۴۴۔

[2] رسائل السید، ۱/۲۰۲۔

[3] سرائر، ۱/۴۶۔

خبر واحد عادل شخص کی ہو تو بھی زیادہ سے زیادہ اس خبر کے سچا ہونے کے ظن کا سبب ہے اور جس کے سچے ہونے کا ظن ہو اس کا جھوٹا ہونا ممکن ہے"۔

اور اس سے زیادہ صریح عبارت ان کا بعد والا یہ کلام ہے: "عقل، قیاس اور خبر واحد کے مطابق عبادت کو انجام دینے سے منع نہیں کرتی اور اگر اللہ تعالی بھی ان کے مطابق تعبد کریں اور حکم کریں تو ان پر عمل جائز ہو جائے اور وہ عمل درست عمل کے باب شامل ہو جائے گا کیونکہ اس کے مطابق عبادت کو انجام دینا یقین کا سبب بنے گا وہ یقین جس کے مطابق عمل ضروری ہے"۔

اور اس بنا پر یہ بات واضح ہو گئی کہ یہ بات تمام علماء کے نزدیک مسلم ہے کہ اگر خبر واحد کی طبیعت کو دوسری دلیلوں سے جدا کر کے دیکھا جائے تو اس پر اعتماد کرنا درست نہیں کیونکہ وہ ظن کا فائدہ دیتی ہے اور ظن حق سے بے نیاز نہیں کرتا اور اختلاف کا مورد یہ ہے کہ جب خبر واحد کی حجیت پر قطعی دلیل قائم ہو۔

اور اس بنا پر اس میں بہت زیادہ اختلاف ہیں اور بہت سارے اقوال ہیں۔

ان میں سے بعض نے مطلق طور پر خبر واحد کی حجیت کا انکار کیا ہے اور وہ سید مرتضی، قاضی، ابن زہرہ، طبرسی اور ابن ادریس سے حکایت کیا گیا ہے اور انہوں نے اس قول پر اجماع کا دعوی کیا ہے لیکن اس قول کا ابن ادریس سے لیکر آج تک بعد میں آنے والوں میں سے کوئی بھی قائل نہیں۔

اور ان میں سے بعض نے فرمایا: "بتحقیق وہ اخبار جو مشہور کتابوں میں درج ہیں خصوصی طور پر چار کتابوں میں مندرجہ اخبار کا سچا ہونا یقینی ہے"۔

اور یہ وہ قول ہے جو متاخر اخباریوں میں سے ایک گروہ کی طرف منسوب ہے۔

اور شیخ انصاریؒ اس قول کے بعد فرماتے ہیں: ''اس قول کو ذکر کرنے اور اس کا جواب دینے کا کوئی فائدہ نہیں سوائے اس وجہ سے کہ اس وہم سے دوسروں کو بچایا جاسکے جس وہم میں وہ مبتلا ہوئے ہیں۔ ورنہ تو قطع کے دعوی سے قطع کے مبنی کے ضعف کو ذکرنے سے لازم نہیں آتا''۔

اور جو خبر واحد کی حجیت کے قائل ہیں، ان میں بھی اختلاف ہے: ان میں سے بعض کا نظریہ یہ ہے کہ وہ تمام اخبار جو چار کتابوں میں موجود ہیں وہ ساری ساری حجت ہیں سوائے ان اخبار کے جو مشہور کے خلاف ہیں۔

اور ان میں بعض کا نظریہ یہ ہے کہ چار کتابوں میں موجود اخبار میں سے بعض اخبار معتبر ہیں اور معتبر ہونے کا معیار علماء کا عمل کرنا ہے جیسا کہ محققؒ نے کتاب معارج میں جو کچھ نقل کیا ہے اس سے یہ قول ظاہر ہے اور کہا گیا ہے کہ خبر کے معتبر ہونے کا معیار راوی کا عادل ہونا یا راوی کا مطلق طور پر ثقہ ہونا ہے یا اس خبر کے صادر ہونے پر ظن کا ہونا ہے یا راوی کی صفات معیار ہیں۔۔۔ یا اس کے علاوہ دوسری تفصیلیں۔

اور اس مقام پر ہمارا مقصد کلی طور پر خبر واحد سے حجیت کی نفی کے مقابلے میں منجملہ خصوصی طور پر خبر واحد کی حجیت کو ثابت کرنا ہے اور فر خبر واحد پر موجود دلیلوں کی دلالت کی مقدار پر نظر ڈالیں گے تو پھر ہم پہلے خبر واحد کی دلیلوں کو دیکھتے ہیں جو علماء نے قرآن مجید اور سنت اور اجماع اور بناء عقلاء میں سے ذکر کی ہیں اور اس کے بعد ہم اس دلالت کی مقدار کو دیکھیں گے۔

ا۔ خبر واحد کی حجیت پر قرآن مجید میں سے دلیلیں

تمہید

یہ بات مخفی نہ رہے کہ قرآن مجید کی جن آیات سے خبر واحد کی حجیت پر استدلال کیا جاتا ہے ان میں یہ دعوی نہیں کیا گیا کہ وہ آیات نص اور صریح ہیں اور ان کی دلالت مطلوب پر قطعی ہے بلکہ زیادہ سے زیادہ جس بات کا دعوی کیا گیا ہے وہ یہ ہے کہ یہ آیات مطلوب پر ظہور رکھتی ہیں۔

اور اگر ایسا ہے تو مقابل یہ اشکال کر سکتا ہے کہ حجت کی حجیت پر دلالت کرنے والی دلیل کا قطعی ہونا ضروری ہے جیسا کہ پہلے گذر گیا تو پھر ان آیات سے استدلال کرنا درست نہیں جن آیات کی دلالت ظنی ہے کیونکہ یہ تو ظن کی حجیت پر ظن سے استدلال کرنا ہے اور ان دلیلوں کے صدور کا قطعی ہونا بھی ان کو فائدہ نہ پہنچائے گا۔

لیکن اس وہم کا جواب واضح ہے کیونکہ قرآن کریم کے ظاہر کا حجت ہونا دلیل قطعی کے ذریعہ ثابت ہے جیسا کہ بیان ہوگا تو پھر ان سے استدلال بالآخر علم پر تمام ہوگا اور وہ ظن کے ذریعہ ظن پر دلیل قائم کرنا نہیں رہے گا۔

اور ہم اس بناپر ان آیتوں کو ذکر کرتے ہیں جن کو خبر واحد کی حجیت پر دلیل کے طور پر ذکر کیا گیا ہے اور ہم مطلوب میں ان کے ظاہر ہونے کے ثابت ہونے پر اکتفاء کرتے ہیں۔

پہلی آیت: آیت نبا

یہ اللہ تعالی کا سورت حجرات میں فرمان ہے: «إِنْ جاءَكُمْ فاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا أَنْ تُصِيبُوا قَوْماً بِجَهالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلى ما فَعَلْتُمْ نادِمِينَ»[1]

---

[1] سورت حجرات،٦۔

مفہوم وصف کی جہت سے اور مفہوم شرط کی جہت سے اس آیہ کریمہ سے استدلال کیا گیا ہے اور جو بات ظاہر ہے وہ یہ ہے کہ مفہوم شرط کی جہت سے مطلوب پر اس آیت سے استدلال کرنا کافی ہے۔

اور اس استدلال کو بیان کرنا پہلے تو چند الفاظ کی تشریح پر موقوف ہے۔ تو ہم کہتے ہیں:

ا۔ ''التبین''اس مادہ کیلئے دو معنی ہیں۔ ''پہلی معنی'' ظہور کی معنی تو پھر وہ فعل لازم ہو جائے گا تو ہم کہتے ہیں: وہ چیز ظاہر ہو گئی اگر وہ ظاہر ہوئی اور روشن ہوئی اور اللہ تعالی کا یہ فرمان اس باب میں ہے: «حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ»[1] «حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ»[2] اور ''دوسری معنی'' اس پر ظہور کی معنی ہے یعنی اس کے علم کی معنی میں ہے اور روشن کرنے کی معنی میں ہے اور علم کو طلب کرنے کی معنی میں ہے اور جہاں تک علم پہنچاتا ہے اس معنی میں تو اس کا فعل متعدی ہو گا تو پھر آپ کہتے ہیں: آپ نے اس چیز کو جان لیا اگر آپ اس چیز کے علم تک پہنچ گئے اور اسکے علم کو طلب کر لیا۔ اور دوسری معنی کے مطابق علم کو حاصل کرنے کی معنی میں اطمنان اور یقین کی معنی موجود ہے کیونکہ وہ روشن ہے اور اس کا اظہار کیا جا رہا ہے اور اسکا علم ہے اور سورت نساء میں اللہ تعالی کا یہ فرمان اس باب میں سے ہے: «إذا ضَرَبْتُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَتَبَيَّنُوا»[3] اور اس وجہ ''فتبینوا'' کی جگہ ''فتثبتوا'' پڑھا گیا ہے اور اس طرح یہ آیت بھی ہے جسکو اس وقت ہم بیان کر رہے ہیں: «إنْ جاءَكُمْ فاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا...» اور اس طرح اس آیت میں ''فتثبتوا'' پڑھا گیا ہے۔ بتحقیق یہ قرائت دو معنی پر دلالت کرتی ہے وہ ''تبین'' اور ''تثبت'' ہیں اور یہ دونوں معنی ایک دوسرے کے قریب ہیں۔[4]

---

[1] سورت بقرہ، ۱۸۷۔

[2] سورت فصلت، ۵۳۔

[3] سورت نساء، ۹۴۔

[4] الکشاف، ۳۶۰/۴۔

۲۔ «أَنْ تُصِيبُوا قَوْماً بِجَهالَةٍ» بہت سارے علماء سے یہ تفسیر ظاہر ہوئی ہے کہ آیت کا یہ فقرہ جدا کلام ہے اور تبین کے واجب ہونے کی علت کو بیان کرنے کیلئے آیا ہے اور بعض اصولیوں نے جنہوں نے اس آیت سے جس سے اس مقام پر بحث کی جا رہی ہے انہوں نے اس بات میں اس تفسیر کی پیروی کی ہے۔

اور اسی وجہ سے یہ ممکن ہو سکا کہ "فتبینوا" مفعول بن سکے۔ تو پھر وہ فرماتے ہیں مثال کے طور پر: اسکا مطلب ہے "ان کے سچ کو جھوٹ سے جدا کریں" جیسا کہ ان کے لئے یہ ممکن ہوا کہ وہ آیت کی ترتیب اور تنظیم اور آپس میں ربط سے یہ ثابت کر سکیں کہ یہ فقرہ علت ہے اس کلمہ کیلئے جو علت کو بیان کر رہا ہے۔

کیونکہ وہ کہتے ہیں: اس کی معنی یہ ہے: اس ڈر سے کہ اس قوم کی نادانی میں پڑ جاؤ یا نادانی سے ڈرتے ہوئے یا اس قوم کی نادانی میں پڑنے سے بچنے کیلئے۔۔۔ یا اس جیسا کوئی اور۔

یہ تمام تقدیریں زحمت آور ہیں اور تکلیف کا سبب ہیں اور ان تمام تقدیروں اور قرار دیے جانے پر کوئی قرینہ یا عربی قواعد مدد نہیں کرتے اور سب سے عجیب بات یہ ہے کہ ان تمام تقدیروں کو معتبر سمجھا جائے اور کسی مسلم بات کی طرح سمجھا جائے۔

قواعد عربیہ سے سازگاری اور کلام کے سیاق کا تقاضا یہ ہے کہ اس بات کو ترجیح دی جائے کہ اللہ تعالی کا یہ فرمان: أَنْ تُصِيبُوا قَوْماً بِجَهالَةٍ تبینوا کا مفعول ہے اور اس کی معنی یہ ہے کہ قوم کی نادانی سے ڈریں اور جستجو کریں۔

اور بتحقیق اللہ تعالی کے فرمان: « فَتَبَيَّنُوا أَنْ تُصِيبُوا قَوْماً بِجَهالَةٍ» سے ظاہر یہ ہے کہ یہ اس معنی کے لازم کا کنایہ ہو جائے گا جو کہ فاسق کی خبر کا حجت نہ ہونا ہے کیونکہ اگر وہ حجت ہوتی تو اس پر عمل کرنے میں قوم کی نادانی سے ڈرایا نہ جاتا اور اس پر عمل کرنے کے بعد ندامت اور پشیمانی نہ ہوتی۔

۳۔ "جَهالَةٍ" یا تو جہل سے نکلا ہوا اسم ہے یا جہل کیلئے دوسرا مصدر ہے۔

اور اہل زبان اس کے بارے میں فرماتے ہیں: " جَهالَةٍ: علم کے بغیر کسی کام کو انجام دینا ہے" اور پھر اس کے بعد جہل کی تفسیر کچھ یوں کی گئی ہے کہ وہ علم کے مقابلے میں ہے اور ان کی عبارت کچھ ایسی ہے کہ ان کے درمیان ضد یا نقیض والا تقابل ہے اگرچہ علم کی تفسیر میں سب سے درست بات یہ ہے کہ ان کے درمیان ملکہ اور اس کے نہ ہونے والا تقابل ہے۔

اور جو چیز میرے لئے عربی زبان کے اصولوں میں موجود جہل کے کلمہ اور اس سے بننے والے لفظوں کے استعمال کی جستجو سے ظاہر ہوئی ہے وہ یہ ہے کہ بتحقیق جہل کے لفظ کو ایسی معنی دینا جو علم کے مقابلے میں اس کڑی قید کے ساتھ آتی ہے یہ ایسی معنی ہے جو مسلمانوں کے پاس ان کے وقت کی نئ اصطلاح ہے جو یونانی فلسفہ کے عربی زبان میں منتقل ہونے کی وجہ سے آئی ہے جس نے بہت سارے الفاظ کی معنی اور ان کے استعمال کو فلسفہ کی فکر کے اڑان کے حساب سے محدود کر دیا ہے ورنہ اصل زبان میں جہل، حکمت کے اور غور و فکر کرنے کے اور سوچنے سمجھنے کے مقابلے میں آتا ہے تو اس کی معنی تقریبا سفاہت، حماقت یا وہ فعل جو غصہ کی حالت میں سفاہت کے طور پر صادر ہو مثلا حماقت، بصیرت کا نہ ہونا اور علم کا نہ ہونا۔

ہر حال میں وہ اپنی لغوی وسیع معنی کے ساتھ جہل کی معنی کے ساتھ مل جاتی ہے جو علم کے مقابلے میں ہے اور وہ اس وقت کی علمی اصطلاح بن چکا ہے۔ لیکن صرف اور صرف وہ نہیں۔ اور اس بنا پر "جہالت" کی معنی ایسا فعل ہے جو حکمت کے بغیر ہو، غور و فکر کرنے کے بغیر ہو یا ایسا نظریہ جس کا لازمہ عادتا غیر واقع اور غیر حق تک پہنچاتا ہے۔

اگر اس آیہ کریمہ میں موجود مفردات کی تشریح کو آپ نے جان لیا تو آپ کیلئے اس آیت کی معنی اور اس مقام پر ہمارے مطلوب پر دلالت کرنے کے حوالے سے اور وہ جہان تک پہنچاتی ہے وہ روشن ہو گئی۔

اور یہ آیت صرف اور صرف یہ بیان کرنا چاہتی ہے کہ خبر کی طبیعت یہ ہے کہ انسانوں کے پاس اس کی تصدیق کی جاتی ہے اور اس کو لیا جاتا ہے کیونکہ خبر کو لینا ان کی سیرت میں ہے ورنہ فاسق کی خبر سے فاسق ہونے کے لحاظ سے کیوں روکا گیا ہے۔ تو پھر اللہ

تعالی نے مومنین کے اذہان کو متوجہ کرنا چاہا کہ ہر خبر جو ہر مصدر اور طریقہ سے آئے اس پر اعتماد کرنا مناسب نہیں بلکہ اگر فاسق کوئی خبر لائے تو اس کو جستجو کے بغیر لینا مناسب نہیں اور اس میں جستجو صرف اور صرف اس وجہ سے ہے تاکہ آپ لوگ کسی قوم کی نادانی میں نہ پڑ جائیں یعنی کوئی ایسا کام انجام نہ دیں جس میں حماقت، حکمت کا نہ ہونا ہو جو قوم کو نقصان پہنچائے۔ اور اس کا راز یہ ہے کہ فاسق سے اس بات کی توقع ہے کہ اس کی بات کی تصدیق نہ کی جائے تو پھر مناسب یہ ہے کہ اس کی خبر کی تصدیق نہ کی جائے اور اس پر عمل نہ کیا جائے۔

تو پھر یہ آیت مفہوم کے لحاظ سے اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ بتحقیق عادل سے سچ کی توقع ہے تو اس کی خبر سے ڈرنے کی ضرورت نہیں اور قوم کے نادانی میں پڑنے سے جستجو بھی ضروری ہے اور اس کا لازمہ یہ ہے کہ وہ حجت ہے۔

جو چیز ہم کہتے ہیں اور جس سے استفادہ کرتے ہیں اور جس کیلئے مطلوب کے پہنچانے میں دخالت ہے وہ اس آیت کے فرض میں خبر سے مراد وہ چیز ہے جس پر انسان اعتماد کرتے ہیں اور انسانوں میں جستجو کے بغیر اس کو لینا رائج ہے ورنہ اگر خبر پر خبر کی جہت سے انسان عمل نہ کرتے تو فاسق کی خبر میں تحقیق کرنے کے حکم کی ضرورت نہیں تھی۔[1]

اور جب اس آیت میں جستجو اور تحقیق کے واجب ہونے کو فاسق کے آنے پر معلق کیا گیا ہے تو مفہوم شرط کے تقاضہ سے ظاہر ہوتا ہے کہ بتحقیق عادل کی خبر کی یہ حالت نہیں بلکہ انسان اس کو لینے میں اور اسکی تصدیق کرنے میں اپنی سیرت پر باقی رہیں گے اور قوم کی نادانی میں پڑ جانے کے ڈر سے اور اسکے سچ کو جھوٹ سے جدا کرنے کی کوشش نہ کریں گے۔

اور اس کی طبیعت میں یہ خصوصیت نہیں ہے سوائے اس جہت سے کہ عادل کی خبر معتبر ہے اور حجت ہے کیونکہ عادل سے سچ بولنے کی توقع ہے اور اس سے شارع کے نزدیک مخالف کے احتمال کو لغو کر کے عادل کے قول کی حجیت روشن ہوتی ہے۔

---

[1] المیزان، ۱۸/۳۱۱ طبع بیروت۔

اور ظاہر یہ ہے کہ اس آیت کے اس بیان سے مطلوب پر استدلال کرنے پر کئے جانے والے بہت سارے شک ختم ہو گئے۔

تو پھر ہم ان کو ذکر کرنے اور ان کے جواب دینے میں بات کو آگے نہیں بڑھاتے۔

دوسری آیت: آیت نفر

وہ اللہ تعالی کا سورت توبہ میں فرمان ہے: «وَ ما كانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِروا كَافَّةً فَلَوْ لا نَفر مِنْ كُلِّ فرقَةٍ مِنْهُمْ طائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَ لِيُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ»[1] اس آیہ کریمہ کا مطلوب پر استدلال کرنا دو مرحلوں میں مکمل ہو گا:

ا۔ آیت کی ابتداء والا کلام: «وَ ما كانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِروا كَافَّةً» یہ استدلال کا مقدمہ ہے تو بتحقیق اس فقرہ سے ظاہر ہوتا ہے کہ مومنین سے نفر[2] (جانے) کے واجب ہونے کی نفی کی گئی ہے اور باقی آیت کے قرینہ سے نفر کی مراد سمجھ میں آتی ہے یعنی وہ جہاد کی طرف جانا نہیں ہے بلکہ سیکھنے کیلئے رسول اکرم ﷺ کی طرف جانا ہے۔

اگرچہ اس سے پہلے والی آیت جہاد کے متعلق آئی ہے لیکن باقی آیت کا علم حاصل کرنے اور فقہ سیکھنے پر ظہور ہونے کے ساتھ صرف یہ بات اکیلی قرینہ بننے سے قاصر ہے۔

بتحقیق ایک کلام کا بعض حصہ دوسرے بعض کی تفسیر کرتا ہے۔

---

[1] سورت توبہ، ۱۲۲۔

[2] بعض لوگوں نے اس آیت سے تمام افراد کے جانے کی نہی کا استفادہ کیا ہے۔ اور استفادہ بہت بعید ہے اور "ما" نہی کی ادوات میں سے نہیں ہے تو پھر اس آیت میں واجب ہونے کی نفی سے زیادہ کوئی دلالت نہیں ہے۔ (مولف)

اور یہ فقرہ یا جملہ خبریہ ہے اور اس سے مراد واجب ہونے کی نفی کو جاری کرنا ہے تو وہ جملہ حقیقت میں جملہ انشائیہ بن جائے گا یا پھر وہ جملہ خبریہ ہے اور اس سے مراد تمام کے تمام مسلمانوں سے اس خبر کے واقع نہ ہونے کی اطلاع دینا ہے کیونکہ وہ عادتا محال ہے یا اس کا لازمہ محال ہونے کی وجہ سے تمام لوگوں پر جانا واجب نہیں ہوتا تو پھر یہ دلالت التزامی کے لحاظ سے اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ شارع کی طرف سے اس وجوب کو قرار دیا نہیں گیا اور دونوں کی دونوں صورتوں میں یہ اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ حکم دینے کے لحاظ سے یا اس حکم کی اطلاع دینے کے لحاظ سے ہر ایک پر الگ الگ جانے کو واجب قرار نہیں دیا گیا لیکن شارع کے شارع ہونے کے لحاظ سے یہ ذمہ داری نہیں وہ حکم دینے کے لحاظ سے یا اس حکم کی اطلاع دینے کے لحاظ سے کسی کے واجب ہونے کی نفی کرے سوائے اس صورت میں جب اس چیز کے واجب ہونے کا گمان کیا گیا ہو یا اسکے واجب ہونے پر اعتقاد رکھا گیا ہو تو شارع اس کو دور کرنے کے مقام میں ہو کیونکہ جانے کے واجب ہونے پر اعتقاد رکھنا عقلاء سے متوقع ہے کیونکہ علم حاصل کرنا ہر ایک پر واجب عقلی ہے اور اس میں یقین کا حاصل ہونا رسول اکرم ﷺ کی زبانی سننے پر منحصر ہے تو پھر وہ واجب بن جائے گا تو مومنین اپنے اعتقاد میں حق پر ہیں کہ شرعی طور پر احکام کی معرفت حاصل کرنے کیلئے رسول اکرم ﷺ کے پاس جانا واجب ہے۔

اور ایک اور جہت سے اس بات میں کوئی شک نہیں کہ بتحقیق ان تمام مومنین کیلئے جو تمام اسلامی زمین کے خطوں سے ہیں بلا واسطہ احکام کو لینے کیلئے رسول اکرم ﷺ کی طرف آنا چاہے جتنا بھی ضروری ہو اور اس کی حاجت ہو اور جتنا بھی بڑا مسئلا ہو یہ اس بہت زیادہ مشقت اور اذیت کے علاوہ عملی طور پر بھی ہر جہت سے ممکن نہیں ہے بلکہ یہ عادتا محال ہے۔

اگر آپ نے یہ جان لیا تو ہم کہتے ہیں: بتحقیق اللہ تعالی نے مومنین پر رحم کرنے کی خاطر، نفر کا وجوب اٹھا کر اس فقرہ کے ذریعہ ان سے تکلیف، مشقت اور زحمت کو اٹھانے کا ارادہ کیا ہے۔ لیکن اس رعایت کی یہ معنی نہیں کہ یہ سبب بنے کہ فقہ کو سیکھنے کا اصلی واجب ہونا بھی ختم ہو جائے۔ بلکہ ضرورتیں ان کے لحاظ سے پوری ہوتی ہیں۔ اور اس میں کوئی شک نہیں رعایت تو ہر ایک

سے واجب ہٹانے سے حاصل ہو جاتی ہے، تو پھر ضروری ہے کہ اس چیز کا علاج ڈھونڈیں جس کو ہر حال میں انجام پانا ہے جو علم حاصل کرنا ہے، اب ہمیں علم حاصل کرنے کیلئے اس یقینی راستے کے علاوہ جو کہ خود رسول اکرم ﷺ کی زبانی سننا ہے اس کے علاوہ ایک اور راستہ ایجاد کرنا ہوگا۔ اور باقی آیت نے اس علاج کو بیان کیا ہے۔ وہ اللہ تعالی کا فرمان ہے: فَلَوْ لا نَفر مِنْ كُلِّ فرقَةٍفاء کے ذریعہ تفریع کرنا اس بات پر گواہ ہے کہ یہ علاج سب پر جانے کے واجب نہ ہونے کی صورت میں ہے۔

اور اس وضاحت سے ظاہر ہوا کہ اس فقرہ (آیت کی ابتداء والا) کا باقی آیت کے سمجھنے سے جو خبر واحد کی حجیت پر دلیل قائم کرنے کا مورد ہے اس سے بہت بڑا رابطہ ہے۔ اس آیت سے مطلوب پر دلیل قائم کرنے والے اس جہت سے غافل ہیں تو پھر وہ اس آیت سے استدلال میں آیت کی ابتداء میں اور باقی آیت میں رابطہ کی طرف متوجہ نہیں ہوئے اس طرح جیسے آئے گا۔

۲۔ خود آیت سے خبر واحد کی حجیت پر استدلال کا مورد میں جو فاء تفریع کے ہونے کی وجہ سے آیت کی ابتداء پر متوقف ہے۔

بتحقیق اللہ تعالی نے ہر ایک پر الگ الگ نفر کے واجب نہ ہونے کو بیان کیا ہے ان پر رعایت کرتے ہوئے اور ان کو ایک اور طریقہ کی پیروی کی طرف تشویق کیلئے اس پر ''لو لا'' کی دلالت ہے جو تحضیض اور تشویق کیلئے ہے۔ اور وہ طریقہ یہ ہے کہ پوری قوم میں سے ایک گروہ تعلیم حاصل کرنے جائے تاکہ وہ خود احکام سیکھنے کے بعد اپنی قوم کی طرف پلٹ آکے ان کو احکام کی تعلیم دے سکے۔ یہ حقیقت میں بہترین علاج ہے بلکہ علاج اسی میں ہی منحصر ہے۔

تو پھر یہ آیہ کریمہ پوری کی پوری مل کر ایک حکم عقلی کو تکرار کرتی ہے جو کہ علم اور معرفت کا واجب ہونا ہے۔ اور اگر ہر انسان کے الگ الگ دین سیکھنے اور یقینی معرفت کیلئے رسول اکرم ﷺ کی طرف جانا ممکن نہ رہے تو وہ واجب نہ ہوگا اور اللہ تعالی نے اس مقصد کے حصول کیلئے یعنی علم حاصل کرنے کیلئے ان کو اجازت دی ہے کہ ہر قوم میں سے ایک گروہ علم حاصل کرنے جائے اور جو گروہ فقہ کو سیکھ جائے تو قوم کے باقی افراد کو سکھانا ان کے ذمہ ہے بلکہ اللہ تعالی نے جو رعایت کی ہے اور اجازت دی ہے وہ

صرف اور صرف اس وجہ سے ہے اور ان پر صرف اتنا واجب ہے کہ ہر قوم میں سے ایک گروہ جائے اور یہ واجب ہونا ''لولا'' سے سمجھ میں آتا ہے جو تشویق کرنے کیلئے آتا ہے۔اور جانے کے مقصد سے سمجھ میں آتا ہے جو کہ فقہ سیکھنا ہے تاکہ باقی قوم کو ڈرا سکیں تاکہ باقی قوم عذاب سے ڈر جائے اور اس کے علاوہ علم حاصل کرنے اصل میں واجب عقلی ہے جیسا کہ گذر گیا۔

یہ تمام گواہیاں اس بات کو ظاہر کرتی ہیں کہ ہر قوم میں سے ایک گروہ پر احکام کو سیکھنا واجب ہے تاکہ وہ اپنی قوم کو حلال اور حرام کی تعلیم دے سکیں تو پھر یہ حکم اپنی طبیعت میں واجب کفائی بن جائے گا۔

جب ہم نے ہر قوم میں سے ایک گروہ پر احکام کے سیکھنے کے واجب ہونے کا استفادہ کیا یا کم از کم اس سے رخصت کو سمجھا تو ان کا مقصد واپس آکر قوم کو ڈرانا تو پھر اس سے یہ استفادہ ہوتا ہے کہ ان کا احکام کو نقل کرنا اللہ تعالی کی طرف سے دوسروں پر حجت ہے ورنہ ان پر علم حاصل کرنے کیلئے جانے کا واجب ہونا اور دوسروں کیلئے رعایت کا ہونا لغو ہو جائے گا اور سب پر الگ الگ علم حاصل کرنے کے وجوب کی نفی کرنے کا کوئی فائدہ نہ رہے گا۔ بلکہ اگر ان کا احکام کو نقل کرنا حجت نہ ہو تو احکام کی تعلیم کا کوئی طریقہ باقی نہ رہے گا جو مکلّف کو معافی دلائے اور اس کیلئے حجت بنے یا مکلّف پر حجت بن سکے۔

حاصل کلام: بتحقیق سب سے جانے کے واجب ہونے کو ختم کرنا اور ان میں سے ایک گروہ کے جانے پر اکتفاء کرنا تاکہ وہ دین کے احکام کو سیکھیں اور دوسروں کو سکھا سکیں تو یہ پوری کی پوری ملکر منجملہ ان کے احکام کے نقل کرنے کے حجت ہونے پر واضح دلیل بن جائے گی۔اگرچہ یہ دلیل یقینی علم کا سبب نہیں ہے کیونکہ یہ آیت ڈرانے کی شرط کے لحاظ سے کوئی علم دلانے والی دلیل کی نسبت مطلق ہے اور ڈرانے اور تعلیم کو قبول کرنے کے لحاظ سے مطلق ہو گی ورنہ یہ تدبیر جو اللہ تعالی نے کی ہے لغو ہو جائے گی اور اس کا کوئی فائدہ نہ رہے گا اور وہ مقصد تک پہنچانے والی نہ رہے گی جس مقصد کی وجہ سے علم سیکھنے کیلئے جانے کو واجب کیا گیا ہے اور شریعت میں رکھا گیا ہے۔

اور اسی طرح مطلوب پر اس آیہ کریمہ کے ذریعہ استدلال کو سمجھنا مناسب ہے اور اس وضاحت کے ذریعہ بہت سارے اشکال دور ہو جائیں گے جو اس آیت کے ذریعہ مطلوب پر استدلال کرنے پر کئے گئے ہیں۔

اس بات کا آپ پر مخفی رہنا مناسب نہیں کہ اس دلیل کا قائم کیا جانا، اس بات پر متوقف نہیں کہ ہر قوم میں سے ایک گروہ کا جانا واجب ہے بلکہ اس بات کا ثابت کیا جانا کافی ہے کہ یہ راستہ اللہ تعالی کی طرف سے قرار دیا گیا ہے اگرچہ رعایت کے طور پر ہو، کیونکہ اس راستہ کو قرار دینا سبب بنتا ہے کہ فقیہ کا احکام کو نقل کرنا حجت ہو جائے تو پھر اس کے واجب ہونے کے استفادہ کرنے کیلئے کلام کو طویل کرنے کی ضرورت نہیں۔

جیسا کہ بتحقیق اس آیت سے استدلال کرنا اس بات پر متوقف نہیں ہے کہ فقہاء اور علم کے حصول کیلئے نکلنے والوں کے ڈرانے سے ڈرنا واجب ہے اور اس کے واجب ہونے کا استفادہ "لعل" سے ہوتا ہے یا خود ڈرنے کے قابل تحسین کام ہونے کی وجہ سے ہے بلکہ اس مقام پر مسئلہ الٹا ہے، تو پھر بتحقیق فقہاء اور علم کے حصول کیلئے نکلنے والوں کے کلام کا حجت ہونا جو اس آیت سے سمجھ میں آتا ہے یہ دلیل ڈرنے کے واجب ہونے پر دلالت کرتا ہے۔

ہاں، ایک چیز باقی بچ گئی، وہ یہ کہ بتحقیق ہر فرقہ سے ایک طائفہ کا جانا واجب ہے، اور طائفہ تین یا تین سے زیادہ کو یا صرف تین سے زیادہ کو کہا جاتا ہے تو پھر اس وقت یہ آیت اس خبر واحد کو شامل نہ کرے گی جو ایک شخص یا دو شخص پہنچائیں۔ لیکن اس اشکال کو اس طرح دور کرنا ممکن ہے کہ اس آیت میں ایسی کوئی دلیل نہیں جو اس بات پر دلالت کرے کہ اس گروہ پر واجب ہے کہ وہ قوم کی طرف پلٹنے کے بعد قوم کو سب ڈرائیں اور ایک ساتھ ڈرائیں تو یہ آیت اس جہت سے مطلق ہے اور اس کے اطلاق کا تقاضہ یہ ہے خبر واحد کی خبر اگرچہ ایک شخص نے دی ہو تو بھی وہ حجت ہے یعنی اس مقام پر عموم سے مراد افرادی ہے مجموعی نہیں ہے۔

تنبیہ: بتحقیق یہ آیہ کریمہ اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ عام انسان کی نسبت مجتہد کی فتوی واجب ہے جیسا کہ یہ آیت خبر واحد کے قبول کرنے کے واجب ہونے پر بھی دلالت کرتی ہے۔

یہ باتیں واضح ہیں کیونکہ علم فقہ کی گفتگو دونوں لحاظ سے عام ہے اور اس بات کا استفادہ ہمارے شیخ نائینیؒ نے کیا ہے جیسا کہ انہوں نے اپنے شاگردوں میں سے مضبوط شاگردوں کے سامنے اپنی گفتگو میں کیا ہے۔ بتحقیق انہوں نے فرمایا: ''بعد والے زمانوں میں فقہ کو جاننے کا مطلب تین جہتوں: اسکے صادر ہونے کو، اس کے صادر ہونے کی جہت کو اور اس کی دلالت کو واضح کر کہ حکم شرعی کو ثابت کرنا ہے۔ اور یہ بات واضح ہے کہ آخری دو جہتوں کو روشن کرنا بہت دقت طلب اور غور اور فکر کا کام ہے ورنہ اول اسلام میں فقہ کا علم صرف خبر کے صادر ہونے کو ثابت کیے جانے کا محتاج تھا بس اتنا ہو لیکن علم فقہ میں ثابت ہونے والا اختلاف اور زمانے کا اختلاف اس کے مفہوم میں اختلاف کا سبب نہیں بنتا۔''

جیسا کہ احکام شرعی کو جاننے والا اگر غور، فکر اور تدبر کرے تو اس پر فقیہ اور مجتہد صدق کرتا ہے اسی طرح جو فقہ کو غور، فکر اور تدبر کے بغیر جانے تو حقیقت میں وہ بھی فقیہ اور مجتہد ہے۔

اور علم فقہ کے عام ہونے کا تقاضا یہ ہے کہ بتحقیق یہ آیہ کریمہ معصومین کے زمانے کے بعد والے زمانوں میں اجتہاد کے واجب کفائی کے لحاظ سے واجب ہونے پر دلالت کرتی ہے۔ یعنی ہر قوم میں سے ایک گروہ پر واجب ہے کہ وہ فقہ کے جاننے کیلئے جائیں جو کہ اجتہاد ہے اور واپس آکر اپنی قوم کو ڈرائیں جیسا کہ اس ملازمے کا تقاضہ، دوسرے انسانوں پر مجتہد کے کلام کی حجت ہونے کے باب میں اور ان پر مجتہد کی فتوی کے قبول کرنے کے واجب ہونے کے باب میں اس کا ذکر پہلے کیا گیا۔

تیسری آیت: چھپانا حرام ہونے والی آیت

وہ اللہ تعالی کا سورت بقرہ میں فرمان ہے: «إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ ما أَنْزَلْنا مِنَ الْبَيِّناتِ وَ الْهُدى مِنْ بَعْدِ ما بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتابِ أُولئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللَّهُ ...»[1] اس آیت سے دلیل قائم کرنے کا طریقہ، آیت نفر سے دلیل قائم کرنے کی طرح ہے۔ بتحقیق جب اللہ تعالی نے دلیلوں کے اور ہدایت کے چھپانے کو حرام قرار دیا ہے تو پھر اس کے کلام کو قبول کرنا واجب ہو جائے گا جو دلیلوں کو اور ہدایت کو ظاہر کر رہا ہے اور لوگوں کیلئے بیان کر رہا ہے اگرچہ وہ ظاہر کرنے والا اور بیان کرنے والا ایک ہی کیوں نہ ہو اور اگر اس کا کلام مطلق طور پر حجت نا ہو تو چھپانے کا حرام ہونا لغو اور بے فائدہ ہو جائے گا۔

حاصل کلام: بتحقیق ظاہر کرنے کے واجب ہونے میں اور قبول کرنے کے واجب ہونے میں ایک عقلی ملازمہ پایا جاتا ہے ورنہ اظہار کرنے کا واجب ہونا لغو اور بے فائدہ ہو جائے گا۔ اور جبکہ ظاہر کرنے کے واجب ہونے میں یہ شرط نہیں کہ وہ ظاہر کرنا یقین کا سبب ہو اسی طرح اس کے لازم کا جو کہ قبول کرنے کا واجب ہونا ہے اس میں بھی یقین کا سبب ہونے کی شرط نہیں اس کا بھی اس نسبت سے مطلق ہونا لازمی ہے۔ اور اس ملازمے کی بنیاد پر ہم کہتے ہیں کہ آیت نفر خبر واحد کی حجت ہونے پر دلالت کرتی ہے اور مجتہد کے فتوے کے حجت ہونے پر دلالت کرتی ہے۔

لیکن انصاف یہ ہے کہ بتحقیق اس آیہ کریمہ سے دلیل کرنا مکمل نہیں ہے، بلکہ یہ آیت جس میں ہماری بحث ہے اس مورد سے اجنبی ہے، کیونکہ جس مورد میں ہماری بحث ہے وہ خبر واحد کا حجت ہونا ہے یعنی خبر دینے والا اس چیز کو ظاہر کرے جو ظاہر نہیں ہے اور احکام میں سے ان احکام کی تعلیم دے جس کی تعلیم اس نے حاصل کی ہے اور دوسرے نہیں جانتے جیسا کہ آیت نفر میں ہے۔ اب اگر تعلیم دینا اور ظاہر کرنا واجب ہے تو پھر اس کو قبول کرنا بھی دوسروں پر واجب ہوگا ورنہ تعلیم دینے اور ظاہر کرنے کا واجب

---

[1] سورت بقرہ، ۱۵۹۔

ہونا لغو اور بے فائدہ ہو جائے گا، لیکن یہ آیت اس چیز کو چھپانے کے مورد میں ہے جو سب انسانوں کے نزدیک روشن اور واضح ہو، اللہ تعالی کے اس فرمان مِنْ بَعْدِ ما بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتابِ کی وجہ سے اس بات کا ظاہر کرنا مراد نہیں جو دوسروں پر مخفی ہے۔

مقصد: بتحقیق یہ آیت اس مورد کیلئے وارد ہوئی ہے جس مورد کو قبول کرنے کا واجب ہونا روشن ہو چاہے اسے چھپایا جائے یا ظاہر کیا جائے، اس مورد کیلئے نہیں جس مورد میں اس کو ظاہر کرنے کی جہت سے قبول کیا جائے تاکہ چھپانے کے حرام ہونے میں اور اس کے قبول کرنے کے واجب ہونے میں ملازمہ بن جائے تو پھر کہا جائے گا: اگر اس کو قبول نہ کیا گیا تو پھر اس کا چھپانا حرام نہ ہوگا۔ اور اس سے آیت نفر میں اور اس آیت میں فرق واضح ہو گیا۔

اور ان باقی تمام آیتوں کا سیاق جن کو مطلوب پر دلیل قائم کرنے کیلئے ذکر کیا گیا ہے اس آیت کے سیاق جیسا ہے۔ تو ہم ان کو ذکر کر کے بات کو نہیں بڑھا رہے۔

ب۔ خبر واحد کے حجت ہونے پر سنت میں سے دلیل

یہ بات بدیہی ہے کہ خبر واحد کے حجت ہونے پر خود خبر واحد کے ذریعہ استدلال کرنا درست نہیں ہے کیونکہ یہ واضح دور ہے، بلکہ ضروری ہے کہ ان اخبار سے دلیل قائم کی جائے جن کا یقینی قرینہ کے ذریعہ یا متواتر ہونے کی وجہ سے معصومین سے صادر ہونے کا یقین ہو۔

اور اس بات میں کوئی شک نہیں کہ جو اخبار ہمارے ہاتھ میں ہیں ان میں سے کوئی بھی خبر اس موضوع میں لفظ کے لحاظ سے متواتر نہیں ہے، اور خبر واحد کے حجت ہونے کے باب میں جن اخبار کو متواتر کہا گیا ہے وہ معنی کے لحاظ سے متواتر ہیں اگر ان کو نقل

کرنے والا کوئی ثقہ اور اپنی روایت میں قابل اطمنان شخص ہو، جیسا کہ کتاب وسائل کے مصنف شیخ حر کا نظریہ ہے۔ اور یہ دعوی بعید نہیں ہے، تو پھر بتحقیق اس معنی میں اخبار کے متواتر ہونے کا جستجو کرنے والے کو یقین ہو جائے گا، بلکہ ان اخبار کے متواتر ہونے کا ایسا یقین ہے جس میں کوئی مصنف شخص شک نہیں کر سکتا۔[1]

اور بتحقیق خود شیخ انصاریؒ نے اخبار کے کئی گروہ ذکر کئے ہیں جن میں بعض کو دوسرے بعض سے ملا کر اس خبر واحد کی حجت ہونے کا یقین ہوتا ہے جس کو اس ثقہ نے نقل کیا ہو جو شریعت میں جھوٹ سے پاک ہو یہ بات اہلبیت علیہم السلام کے نزدیک مسلم ہے۔

ہم اجمالی طور پر ان اخبار کے گروہوں کی طرف اشارہ کرتے ہیں اور طلب کرنے والے پر ضروری ہے کہ تفصیلات کو جاننے کیلئے کتاب وسائل میں موجود کتاب قضا کی طرف[2] یا شیخ کے کتاب رسائل[3] میں موجود خبر واحد کی حجیت کی بحث کی طرف رجوع کرے۔

پہلی قسم: وہ اخبار جو دو اخباروں کے آپس میں ٹکرانے کی صورت میں مرجحات کو لینے کے متعلق وارد ہوئی ہیں۔ جیسے سب سے زیادہ عادل ہونا، سب سے زیادہ سچا ہونا یا خبر کا مشہور ہونا۔ اور پھر برابری کی صورت میں دونوں میں سے کسی کو بھی لینے کی مرضی کا ہونا۔ اور ان اخبار میں سے بعض کا تذکرہ تعادل اور تراجیح کے باب میں آئے گا اور اگر ثقہ شخص کی خبر واحد حجت نہ ہوتی تو

---

[1] بتحقیق شیخ صاحب کفایہ کیلئے اخبار کا معنی کے لحاظ سے متواتر ہونا واضح نہین ہے، تو پھر زیادہ سے زیادہ انہوں نے اس بات کا اعتراف کیا ہے: "بتحقیق وہ اجمالی طور پر متواتر ہے" اور متواتر اجمالی سے ان کی مراد اجمالی طور پر ان میں سے بعض کا امام سے صادر ہونا یقینی ہے۔ اور اس کو تواتر کہنا ظاہری مسامحہ ہے۔ (مولف)

[2] وسائل الشیعہ، باب ۱۱، ۹۸/۱۸۔

[3] فرائد الاصول، ص ۸۴۔

دو خبروں کے درمیان ٹکراؤ کو فرض کرنے کی کوئی معنی نہ ہوتی اور ذکر شدہ مرجحات کے ذریعہ ترجیح دینے کی کوئی معنی نہ ہوتی اور مرجح کے نہ ہونے کی صورت میں دونوں میں سے کسی ایک کو لینے کی مرضی ہونے کی کوئی معنی نہ ہوتی۔ جیسا کہ یہ واضح ہے۔

دوسری قسم: وہ اخبار جو خبر واحد کے راوی کو ائمہ معصومین کے اصحاب میں سے کسی ایک کی طرف پلٹانے کے متعلق وارد ہوئی ہیں اس طریقہ سے کہ فتوی اور روایت کے پلٹانے میں کوئی فرق ظاہر نہ ہو۔ جیسے امام نے زرارہ کی طرف رجوع کرنے کا فرمایا ہے اپنے اس فرمان میں: ''جب کوئی سوال پوچھنا ہو تو اس بیٹھنے والے کی طرف رجوع کرو''[۱]۔ اور امام نے اس کلام کے زریعہ زرارہ کی طرف اشارہ فرمایا ہے۔ یا جیسے امام کا فرمان ہے جب عبد العزیز بن مہدی نے امام سے سوال کیا: ''بعض اوقات مجھے کچھ پوچھنے کی ضرورت ہوتی ہے لیکن ہر وقت تو آپ سے ملاقات نہیں ہوتی تو کیا یونس بن عبد الرحمٰن ثقہ قابل اعتماد ہیں ان سے دینی معلومات لے سکتا ہوں؟ امام نے فرمایا: جی ہاں''۔[۲]

شیخ اعظمؒ فرماتے ہیں: ''اس روایت سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ ثقہ قابل اعتماد شخص کے کلام کو قبول کرنا راوی کے نزدیک مسلم تھا تو پھر اس نے صرف یونس کے ثقہ اور قابل اعتماد ہونے کا سوال کیا تا کہ اس سوال پر وہ دینی معلومات کے لینے کو مترتب کر سکے ''۔[۳]

اس کے علاوہ دوسری روایات جو اس موضوع میں یا اس جیسے مضمون کے سیاق میں وارد ہوئی ہیں۔

---

[۱] بحار الانوار، ۲/۲۴۶۔

[۲] بحار الانوار، ۲/۲۵۱۔ وسائل الشیعہ، ۱۸/۱۰۷۔

[۳] فرائد الاصول، ص ۸۵۔

تیسری قسم: وہ اخبار جو علماء، راویوں، ثقہ قابل اعتماد اشخاص کی طرف رجوع کرنے کے واجب ہونے پر دلالت کرتی ہیں۔ جیسے امام کا فرمان ہے: "جدید مسائل میں ہماری حدیثوں کے راویوں کی طرف رجوع کریں کیونکہ وہ لوگ آپ پر میری حجت ہیں اور میں ان پر اللہ کی حجت ہوں"[1]۔۔۔اس معنی جیسی بہت ساری روایتیں ہیں۔

چوتھی قسم: وہ اخبار جو روایت کرنے کا شوق دلاتی ہیں، اسکی ترغیب دیتی ہیں، ان کی حفاظت کرنے کا کہتی ہیں اور انکی تبلیغ کرنے کا حکم دیتی ہیں۔ جیسے حدیث نبوی ہے جو یا مستفیض ہے یعنی خبر واحد سے زیادہ اور خبر متواتر سے کم ہے بلکہ متواتر ہے: "جو میری امت میں سے چالیس حدیثیں یاد کرے گا اللہ تعالی اس کو قیامت کے دن عالم اور فقیہ محشور کرے گا"[2]۔ اور اس حدیث کی وجہ سے بہت سارے علماء نے چالیس حدیثوں[3] کے کتاب لکھے۔ اور اس جیسا ہے امام کا راوی کو یہ فرمانا: "کتابیں لکھو اور اپنے علم کو اپنے بعد والوں کیلئے محفوظ کرو عنقریب وہ ہرج مرج والا زمانہ آئے گا جب وہ لوگ کتابوں کے علاوہ کسی چیز سے مانوس نہ ہوں گے۔"[4] اس کے علاوہ بہت ساری حدیثیں۔

پانچویں قسم: وہ اخبار جو ائمہ معصومین کی طرف جھوٹی نسبت دینے کی مذمت کرتی ہیں اور ائمہ معصومین پر جھوٹ اور بہتان باندھنے والوں سے ڈراتی ہیں اور دور رہنے کا حکم دیتی ہیں۔ اب اگر خبر واحد کو لینا مسلمانوں کے نزدیک مشہور نہ ہوتا تو ائمہ معصومین پر جھوٹ اور بہتان باندھنے کا سوال ہی پیدا نہ ہوتا اور ائمہ معصومین پر ان کے جھوٹ کا بھی خوف نہ ہوتا اور جھوٹوں سے ڈرایا بھی نہ جاتا کیونکہ اگر مسلمانوں کے نزدیک خبر واحد قابل قبول نہ ہوتی تو ان کے جھوٹ کا بھی کوئی اثر نہ ہوتا۔

---

[1] بحار الانوار، ۹۰/۲۔

[2] میزان الحکمہ، ۲۹۰/۲۔

[3] الذریعہ، ۴۰۹/۱۔

[4] الکافی، ۵۶/۱۔

شیخ اعظمؒ اخبار کے ان گروہوں اور قسموں کو نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں اور وہ اپنے اس فرمان میں بالکل حق پر ہیں: ''اس کے علاوہ بھی اخبار ہیں جن سے استفادہ ہوتا ہے کہ ائمہ معصومین خبر واحد پر عمل کرنے میں راضی ہیں اگرچہ وہ اخبار یقین اور قطع کا فائدہ نہیں پہنچاتی۔ اور کتاب وسائل میں ثقہ اور قابل اعتماد شخص کی خبر پر عمل کرنے کا حکم دینی والی اخبار کے متواتر ہونے کا دعوی کیا گیا ہے۔ سوائے یہ کہ ان اخبار کی یقینی دلالت اس ثقہ اور قابل اعتماد شخص کی خبر پر ہے جس کے جھوٹے ہونے کا احتمال اتنا کم ہو کہ عقلاء اس کی طرف توجہ نہ کریں اور اس کی روایت کو لینے میں توقف کرنے کو قبیح سمجھیں۔ جیسا کہ ثقہ، قابل اعتماد، مامون، صادق، سچا اور اسکے علاوہ دوسرے الفاظ جو گذشتہ اخبار میں وارد ہوئے ہیں وہ دوسری اخبار کے اطلاق کو اپنی طرف پلٹاتے ہیں۔''[1]

شیخ انصاریؒ اضافہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں: ''لیکن عدالت کی قید سے گذشتہ اخبار میں سے اکثر اخبار خالی ہیں۔ بلکہ ان میں سے بہت ساری اخبار میں عدالت کے خلاف تصریح وارد ہوئی ہے۔''

ج۔ خبر واحد کے حجت ہونے پر اجماع میں سے دلیل

ایک بہت بڑی جماعت سے تصریح کے ساتھ یا اشارہ کے ذریعہ علماء امامیہ سے اس خبر واحد کی حجیت پر اجماع کی حکایت کی گئی ہے جو ثقہ اور اپنے نقل کرنے میں قابل اعتماد شخص سے نقل کی گئی ہو اگرچہ وہ علم اور یقین کا فائدہ نہ بھی پہنچائے۔

اور اجماع کی حکایت کرنے والوں کے سالار شیخ طائفہ شیخ طوسیؒ اپنی کتاب العدۃ[2] میں ہیں لیکن انہوں نے اپنے منتخب نظریہ میں اور جس خبر واحد پر اجماع کی حکایت کی ہے اس خبر واحد میں یہ شرط بیان کی ہے کہ وہ خبر واحد ہمارے ان اصحاب کے راستے سے ہم

---

[1] فرائد الاصول، ص ۸۸۔

[2] عدۃ الاصول، ۱/۷۴۔

تک پہنچے جو امامت کے قائل ہیں اور وہ خبر رسول اکرم ﷺ سے یا اماموں میں سے کسی ایک امام سے روایت کی گئی ہو اور ان سے روایت نہ کی گئی ہو جو اپنی روایت میں جھوٹے مشہور ہوں اور اپنی نقل کرنے میں مضبوط ہو یعنی بھول نہ جاتا ہو۔ اور اجماع کی تصریح میں ان کی پیروی کی ہے سید رضی الدین ابن طاووس نے، اور علامہ حلیؒ نے کتاب نہایہ میں اور محدث مجلسی نے اپنے بعض رسالوں میں۔ جیسا کہ شیخ اعظمؒ نے اپنی کتاب رسائل میں ان سے اس بات کی حکایت کی ہے۔

اور اس قول کے مقابلے میں ایک اور جماعت نے خبر واحد کے حجت نہ ہونے پر امامیہ کے اجماع کی حکایت کی ہے۔ اور ان کا سالار سید شریف مرتضیؒ ہے اور انہوں نے خبر واحد پر عمل نہ کیے جانے کے شیعہ مذہب میں ہونے کو قیاس کی طرح قرار دیا ہے۔ اور اس بات میں ان کی شیخ ابن ادریس نے کتاب سرائر میں پیروی کی ہے اور مقدمہ میں سید مرتضیؒ کے کلام کو نقل کیا ہے، اور انہوں نے اپنی کتاب میں کئی مقامات پر شیخ طوسی کے خبر واحد پر عمل کرنے پر اعتراض کیا ہے، اور انہوں نے سید کی پیروی کرتے ہوئے ان کے قول کا تکرار کیا ہے: ''بتحقیق خبر واحد علم اور عمل میں یقین کا سبب نہیں'' اور اسی طرح کتاب مجمع البیان کے مصنف طبرسی سے خبر واحد پر عمل نہ کرنے پر اجماع کو صراحت کے ساتھ نقل کیا گیا ہے۔

اور اس باب میں شیخ اور سید سے منقول امامیہ کے اجماع میں اس قسم کا تضاد بہت عجیب ہے، حالانکہ وہ دونوں ہمعصر تھے بلکہ پہلا دوسرے کا استاد تھا، اور وہ دونوں عالم اور مذہب امامیہ کو جاننے والے تھے اور ان سے اس جیسی چیز میں بغیر چھان بین اور پوری تحقیق کئے بغیر حکایت کرنا بعید ہے۔

تو پھر اس وجہ سے بحث کرنے والے دونوں کے منقول کلاموں کو آپس میں جمع کرنے میں بہت بڑی تشویش کا شکار ہوئے ہیں۔ بتحقیق شیخ اعظمؒ نے اپنی کتاب رسائل میں دونوں کلاموں کو جمع کرنے کی کئی وجوہ ذکر کی ہیں: جیسے سید مرتضیؒ کی خبر واحد سے

مراد وہ خبر ہے جس پر عمل نہ کرنے پر اجماع ہو اور وہ، وہ خبر ہے جسے ہمارے مخالف روایت کریں۔ اور شیخ ان کے ساتھ اس بات میں متفق ہیں۔

اور کہا گیا ہے کہ: ممکن ہے خبر واحد سے ان کی مراد اس خبر کے مقابل ہے جسے ثقہ اور قابل اعتماد اشخاص نقل کرتے ہیں جو ان اصولوں کی رعایت کرتے ہیں جن پر فرقہ کے خاص افراد کا عمل کرنا معمول ہے تو پھر اجماع کی حکایت میں سید، شیخ سے قریب ہو جائیں گے۔

اور کہا گیا ہے کہ: ممکن ہے شیخ کی خبر واحد سے مراد وہ خبر واحد ہے جو ایسے قرینہ کے ساتھ ملی ہوئی ہو جو اس کے سچے ہونے کا یقین دلائے تو پھر اس وقت ان کا نقل کرنا سید کے نقل کرنے کے موافق ہو جائے گا۔

شیخ انصاریؒ نے ان توجیہات میں سے پہلی کو اور اس کے بعد دوسری کو بہتر قرار دیا ہے۔ لیکن ان کی نظر میں سب سے بہتر توجیہ وہ ہے[1] جس کو انہوں نے ذکر کیا ہے اور اس پر بہت بار اکثر نے تاکید کی ہے تو پھر انہوں نے فرمایا: "دونوں کے کلاموں کو بہترین توجیہ کے ساتھ آپس میں جمع کرنا ممکن ہے، وہ یہ ہے کہ سید کی مراد علم اور یقین سے جس کا انہوں نے اخبار کے سچے ہونے کیلئے دعوی کیا ہے وہ صرف اطمنان کا ہونا ہے، بتحقیق علم کی تعریف میں ان سے حکایت ہوئی ہے کہ علم وہ ہے "جو نفس کے سکون کا تقاضا کرے" اور یہ وہ تعبیر ہے جس کا بعض اخباریوں نے دعوی کیا ہے کہ علم اور یقین سے مراد اس معنی میں اخبار کے صدور کے متعلق یقین حاصل کرنا ہے، وہ یقین نہیں جو احتمال اور شک کو بلکل قبول نہیں کرتا۔ تو پھر سید کی مراد اس قرینہ سے جس کا انہوں نے مذکورہ عبارت میں دعوی کیا ہے کہ اکثر اخبار کا قرینہ کے ساتھ آنا اس راوی یا اس روایت کے سچے ہونے

[1] محقق آشتیانی نے رسائل کے حاشیہ میں اس مورد میں ذکر کیا ہے کہ بتحقیق تمام توجیہات میں سے اس توجیہ بعض بزرگ متاخر عالم گئے ہیں وہ محقق نراقی صاحب مناہج ہیں اور انہوں نے اس کی عبارت کی نص کو ذکر کیا ہے۔ (مولف)

کااس معنی میں سبب بنتا ہے کہ اس سے نفس کو اس راوی اور اس روایت کے متعلق سکون ملتا ہے اور وہ ان دونوں کو لیتا ہے ان پر اعتماد کرتا ہے"۔

اس کے بعد انہوں نے فرمایا: "شاید یہی توجیہ ان توجیہات میں سے سب سے بہترین توجیہ ہے جن کو شیخ اور سید کے کلاموں کو آپس میں جمع کرنے کیلئے نقل کیا گیا ہے، خصوصا سید کے کلام کی اس تصریح کو دیکھتے ہوئے کہ زیادہ تر اخبار متواتر ہیں یا قرینے کے ساتھ ہیں اور شیخ کے گذشتہ کلام میں اس بات کے انکار کی تصریح موجود ہے"۔

اس بات کا استفادہ شیخ انصاریؒ نے ان دو عالموں کے کلام کے درمیان اپنی توجیہ میں کیا ہے۔ لیکن میں نہیں سمجھتا کہ سید مرتضیؒ اس جمع کرنے کے طریقہ سے راضی ہوں، کیونکہ کتاب سرائر کے مقدمہ میں منقول عبارت میں قطعی یقین سے ان کی مراد صراحت کے ساتھ موجود ہے، وہ فرماتے ہیں: "میں جانتا ہوں کہ احکام شرعی کیلئے کسی راستے کا ہونا ضروری ہے جو یقین تک پہنچائے، کیونکہ جب ہمیں حکم کا علم نہ ہو اور ہم یقین سے کہیں کہ اس میں مصلحت ہے تو پھر اس میں مفسدہ کا ہونا جائز ہوگا"۔[1]

اس سے زیادہ روشن[2] تو ان کا وہ کلام ہے جو انہوں نے اس کے بعد فرمایا: "اور اس وجہ سے ہم نے شریعت میں خبر واحد پر عمل کرنے کو باطل قرار دیا ہے کیونکہ وہ علم میں اور عمل میں یقین کا سبب نہیں اور ہم نے یہ واجب قرار دیا ہے کہ عمل علم کا تابع ہو کیونکہ خبر واحد اگر ثقہ اور قابل اعتماد شخص کی بھی ہو تو بھی زیادہ سے زیادہ اس کے سچے ہونے کے ظن کا تقاضہ کرتی ہے، اور جس کے سچے ہونے کا ظن ہو اس کا جھوٹا ہونا ممکن ہے اگرچہ اس کے سچے ہونے کا ظن ہو، تو پھر بتحقیق ظن جائز ہونے کو منع

---

[1] السرائر، ۴۶/۱۔

[2] میں اس نے اس وجہ سے کہا کہ یہ روشن ترین ہے، کیونکہ گذشتہ عبارت میں احتمال ہے کہ بتحقیق اس علم سے اس بات کا ارادہ کیا ہے جو حکم کے علم کو شامل ہے اور اس کے طریقہ اور طریقہ کا مشروع ہونا اور جائز ہونا ہے اگر وہ راستہ ظنی ہی کیوں نہ ہو۔ اور یہ احتمال ان کی دوسری عبارت میں موجود نہیں ہے۔ (مولف)

نہین کرتا تو پھر خبر واحد پر عمل کرنے کی صورت میں بات پلٹ کر اس جگہ آئے گی کہ یہ عمل اس بات پر اقدام کرنا ہے جس کے فاسد اور درست نہ ہونے سے ہم محفوظ نہیں ہیں"۔[1]

یہ ایک بات اور ایک دور کا احتمال یہ بھی ہے کہ سید نے اس جائز ہونے کو منع نہیں کیا جس کے بارے میں کہا گیا ہے کہ ظن اس سے منع نہیں کرتا یہاںتک کہ ایسے کمزور احتمال کو بھی منع نہیں کیا جس کی عقلاء پرواہ نہیں کرتے اور وہ نفس کے اطمنان کے ساتھ ہو سکتا ہے، بلکہ انکا مقصد اس احتمال کا جائز نہ ہونا ہے جو نفس کے اطمنان کے ساتھ جمع نہیں ہو سکتا اور وہ خبر کے سچے ہونے اطمنان کو ختم کر دیتا ہے، اور ہم نے صرف اس وجہ سے کہا کہ یہ احتمال بہت دور ہے کیونکہ یہ بات اس احتمال کو دور کرنے والی ہے: بتحقیق سید نے اپنی بعض عبارتوں میں اس بات کو خاص کیا ہے ان احکام سے جو معصومین سے سنے جائیں یا وہ احکام جو ان کے بعد پائے جائیں خبر متواتر کے ذریعہ جو یقین تک پہنچانے کا تقاضہ کرتی ہے یا اس فرقہ کے اجماع کے ذریعہ جو حق پر ہے ان دونوں کے علاوہ نہیں۔

اور ان کا علم کی تفسیر، نفس کے سکون کے ذریعہ کرنا تو یہ ایک مشہور تفسیر ہے جو متقدمین کی عبارتوں میں پائی جاتی ہے جن میں سے ایک خود شیخ ہیں اپنی کتاب عدۃ میں۔ اور ظاہر یہ ہے کہ ان کی مراد نفس کے سکون سے یقینی قطع ہے صرف اکیلا اطمنان نہیں اگرچہ وہ قطع تک پہنچ گیا ہو جیسا کہ یہ تعبیر متاخرین کی زبان سے مشہور ہے۔

لیکن سید مرتضیؒ کا عمل ان کی اس مقام والی اصل کے خلاف ہے اور اسی طرح ابن ادریس کا عمل جس نے ان کی اس قول میں پیروی کی ہے، کیونکہ انہوں نے اس خبر واحد کو لیا ہے جس کو ثقہ قابل اعتماد شخص نے نقل کیا ہے اور اس کو ہمارے اصحاب نے اپنی کتابوں میں روایت کیا ہے، اور بہت مشکل ہے ان کے لئے اور دوسروں کیلئے کہ وہ ان تمام اخبار کے متواتر ہونے کا یا ایسے

---

[1] السرائر، ۱/۴۷۔

قرینہ کے ساتھ ہونے کا دعوی کریں کا جوان اخبار کے صادر ہونے کا یقین دلائے اور اس بات پر ان کے فقہی استدلالوں کی بنیاد ہے اور اسی طرح کتاب سرائر میں ابن ادریس ہیں، اور شاید ان کا عمل ان کے کلام کی مراد پر قرینہ ہے اور ان کے کلام کی تفسیر کرنے والا ہے اس طرح جس طرح شیخ انصاریؒ نے احتمال دیا ہے۔

ہر حال میں چاہے ہم سید کے کلام کی ایسی تاویل کر پائیں جو اسے شیخ کے کلام سے قریب کرے یا نہ کر پائیں، بتحقیق شیخ کا یہ دعوی کرنا کہ فرقہ کا اس خبر واحد کو لینے پر اجماع ہے جو اس ثقہ قابل اعتماد شخص نے نقل کی ہو جو جھوٹ سے دور ہو اگرچہ وہ راوی خاص اصطلاح میں عادل نہ بھی ہو اور اس کا کلام علم قطعی کا سبب نہ بھی ہو تو یہ دعوی درست ہے اور اس دعوی کی تائید پہلے دن سے لیکر آج تک کے تمام علماء کا عمل کرتا ہے یہاںتک کہ خود سید اور ابن ادریس کا عمل بھی جیسا کہ پہلے ہم نے ذکر کیا، بلکہ سید نے خود اپنے بعض کلاموں میں فرقہ کے خبر واحد پر عمل کرنے کا اعتراف کیا ہے لیکن ان کا دعوی یہ ہے کہ جب ہمیں معلوم ہے ان لوگوں کا اس خبر واحد پر عمل نہ کرنا جو قرینہ سے خالی ہو ایسے ہے جیسے وہ قیاس پر عمل نہیں کرتے تو پھر ضروری ہے کہ خبر واحد پر عمل کرنے کے موارد میں ان کو ان اخبار پر عمل کرنا شمار کیا جائے جو اخبار قرینہ کے ساتھ ہوں، یہ فرماتے ہوئے: ”سزاوار نہیں ان باتوں سے مکر کر جو مشہور، معروف اور یقینی ہوں اور ان کی مراد یقینی باتوں سے ظن پر عمل نہ کرنا ہے، ان باتوں سے مکر کر مجمل، اشتباہ والی اور احتمال والی بات کی طرف جانا اور ان کی مجمل اور اشتباہ والی بات سے مراد ان کے خبر واحد پر عمل کرنے کی وجہ ہے حالانکہ اپنے پرائے سب جانتے ہیں کہ بتحقیق شیعہ امامیہ کے نزدیک شریعت میں قیاس پر عمل کرنا کیونکہ وہ علم تک نہیں پہنچاتا تو وہ باطل ہے اور اسی طرح کی بات ہم خبر واحد میں کہتے ہیں“۔

ہم سید مرتضیؒ سے کہتے ہیں: یہ درست ہے کہ شیعہ امامیہ کا طریقہ ظن پر ظن ہونے کے لحاظ سے عمل نہ کرنا ہے، لیکن وہ خبر واحد جو ثقہ، قابل اعتماد اور جھوٹ سے پاک شخص سے ہو اور اس کے علاوہ دوسرے معتبر ظن جیسے ظاہر اگر علماء نے اس پر عمل

کیا ہے تو انہوں نے اس پر صرف اور صرف اس وجہ سے عمل کیا ہے کیونکہ اس ظن کے حجت اور معتبر ہونے پر قطعی دلیل قائم ہوئی ہے۔ تو پھر اس پر عمل کرنا ظن پر عمل کرنا نہیں ہے بلکہ اس پر عمل کرنا آخر میں علم پر عمل کرنے تک پہنچاتا ہے۔

اور اس بنا پر ہم اس کے ساتھ یہ کہتے ہیں: ''ضروری ہے کہ احکام شرعی کیلئے ایسا راستہ ہو جو ان کے علم تک پہنچائے کیونکہ جب ہمیں حکم کا علم نہ ہو اور ہم یقینی طور پر اس میں مصلحت سمجھیں تو یہ جائز ہوگا کہ اس میں مفسدہ ہو''۔ اور وہ خبر واحد جو ثقہ، قابل اعتماد اور جھوٹ سے پاک شخص کی ہو اب جبکہ اس کا معتبر ہونا ثابت ہو چکا ہے تو وہ ایسا راستہ ہے جو احکام کے علم تک پہنچاتا ہے، اور ہم ایک تعبیر کے لحاظ سے یقینی طور پر کہہ سکتے ہیں کہ اس میں مصلحت ہے اور اس میں مفسدہ کا ہونا جائز نہیں۔[1]

شیخ کے اجماع والے دعوی کی بہت سارے قرینے تایید اور تصدیق کرتے ہیں ان میں سے چند ایک کو شیخ انصاریؒ نے کتاب رسائل میں ذکر کیا ہے: ان میں سے ایک یہ ہے، جس کا دعوی کشی نے کیا ہے کہ فرقہ کا اجماع ہے کہ جو اس جماعت سے درست ہو اس کو درست قرار دیتے ہیں، اور یہ معلوم ہے کہ جس کو درست قرار دینے پر اجماع ہے اس سے مراد ان کی خبر کو صحیح سمجھنا ہے یعنی اس پر عمل کرنا ہے اس کے صادر ہونے کا یقین پیدا کرنا نہیں ہے، کیونکہ اجماع اس کو درست قرار دینے پر ہے صحیح قرار دینے پر نہیں ہے۔ اور ان میں سے ایک: نجاشی کا دعوی کرنا کہ ابن ابی عمیر کے مراسل اصحاب کے نزدیک مقبول ہیں، اور نجاشی کی یہ عبارت اس بات پر صراحت کے ساتھ دلالت کرتی ہے کہ اصحاب نے ابن ابی عمیر جیسوں کے مراسیل پر عمل کیا ہے اس وجہ سے نہیں کہ ان کے صادر ہونے کا یقین ہے بلکہ اس وجہ سے کیونکہ وہ جانتے ہیں وہ ثقہ اور قابل اعتماد شخص کے علاوہ کسی سے نقل نہیں کرتے۔ اس کے علاوہ اس جیسے دوسرے قرینے بھی ہیں جن کو شیخ انصاریؒ نے ذکر کیا ہے۔

---

[1] رسائل الشریف المرتضی، ۱/۲۰۲۔

آپ اس موضوع پہ کتاب رسائل کی طرف رجوع کریں انہوں نے اس بحث کا حق ادا کر دیا ہے، اور جو شیخ نے استفادہ کیا ہے بلکل درست کیا ہے اور اس موضوع کے تمام اطراف کو بیان کیا ہے جیسا کہ ان کی تمام بحثوں میں عادت ہے اور اس بحث کو اپنے اس مضبوط کلام کے ذریعہ ختم کیا ہے: ”اس مسئلہ میں منقول اجماع کا اور بھرپور شہرت اور بہت ساری امارات کا دعوی کیا گیا ہے جو اس مسئلہ کے ماحصل پر عمل کرنے پر دلالت کرتے ہیں حقیقت یہ ہے وہ حاصل نہیں تو پھر فقہی مسائل میں سے کسی مسئلہ میں اجماع کے ہونے میں شک کرنے والے کو مجھے نہیں لگتا کہ اجماع حاصل ہوسکے سوائے اس وقت جب وہ مسئلہ مذہب کے ضروریات میں سے ہو“۔

اور شیخ نے اس پر اضافہ کیا ہے: ”لیکن حقیقت یہ ہے کہ ان تمام میں سے یقینی وہ خبر ہے جو مطلق ظن کا نہیں بلکہ اطمنان کا فائدہ پہنچائے“۔ اور ہم ان کی تائید کرتے ہیں۔ اللہ تعالی ان کو عمل کرنے والے علماء کی جزاء میں سے بہترین جزاء عطافرمائے۔

د۔ خبر واحد کے حجت ہونے پر بناء عقلاء میں سے دلیل

اس بات کا ایسا قطعی علم ہے جس میں کوئی شک نہیں آسکتا کہ ہمیشہ سے ہی خبر واحد کو لینے پر بناء عقلاء رہی ہے اور اس پر ان کی عملی سیرت رہی ہے حالانکہ ان کے ذوق، شوق اور سلیقہ مختلف ہیں، اس کی خبر جس کا کلام ان کے نزدیک قابل اعتماد ہے اور وہ اس کے سچے ہونے کا اطمنان رکھتے ہوں اور اس کے جھوٹ سے دور ہونے کا اطمنان رکھتے ہوں اور وہ اپنے مقاصد کو پہنچانے میں ثقہ پر اعتماد کرتے ہیں اور ان کے حاکم، بادشاہ اور صاحب منصب سے صادر شدہ احکام میں بھی یہ عملی سیرت جاری ہے۔

اور اس سیرت کا راز یہ ہے کہ وہ ضعیف اور کمزور احتمالات جو اس کے مقابلے میں ہوں ان کی نظر میں وہ لغو ہیں اور وہ ان کی پروا نہیں کرتے تو پھر وہ ثقہ اور قابل اعتماد شخص سے جان بوجھ کے جھوٹ بولنے کے احتمال پر توجہ نہیں دیتے اور وہ اس سے غلطی، غفلت اور اشتباہ کی طرف توجہ نہیں دیتے۔

اور اسی طرح ان کا کلام اور افعال کے ظاہر کو لینا ہے تو پھر بتحقیق اس کے مقابلے میں تمام ضعیف اور کمزور احتمالات کو نہ لینے پر ان کی عملی بنا ہے اور یہ تمام ملت اور قوموں کے افراد میں پایا جاتا ہے۔

اور اس عملی سیرت پر انسانوں کا کاروبار ٹکا ہے اور انسانی حیات کا نظم وضبط اسی کے مرہون منت ہے اور اگر یہ سیرت نہ ہوتی تو ان کا اجتماعی نظام درہم برہم ہو جاتا اور ان کو اضطراب گھیر لیتا کیونکہ وہ اخبار جو مشہور اور متداول ہیں ان میں سے سند اور متن کے لحاظ سے علم قطعی کا سبب بننے والی اخبار بہت کم ہیں۔

اور خصوصی طور پر مسلمانوں میں دوسرے انسانوں کی طرح قدیم سے لیکر آج تک احکام شرعی کو سمجھنے کیلئے اس بات پر عملی سیرت قائم اور جاری ہے کیونکہ ان کا مسلک، راستہ اور طریقہ باقی سارے انسانوں جیسا ہے، جیسا کہ عقلاء ہونے کی جہت سے احکام شرعی کے علاوہ میں اس بات پر ان کی سیرت جاری ساری ہے۔

کیاآپ نہیں دیکھتے کہ آیا مسلمان اپنے دینی احکام کو اصحاب نبی ﷺ اصحاب آئمہ اور ان کے نزدیک قابل اعتماد اشخاص سے لینے میں توقف کرتے ہیں؟

کیاآپ نہیں دیکھتے کہ آج کے تقلید کرنے والے یا پہلے زمانے کے تقلید کرنے والے اپنے عمل میں اس شخص کی خبر کے مطابق جو ان کے نزدیک قابل اعتماد ہے اور ان کو اس مجتہد کی فتوی کے متعلق بتاتا ہے جن کی طرف وہ رجوع کرتے ہیں، تو کیا اس کو لینے میں توقف کرتے ہیں؟

کیاآپ نے دیکھا ہے کہ کسی بیوی نے اپنے اس شوہر کی بات پر عمل کرنے میں توقف کیا ہو جس کی بات پر اسے اطمنان ہو اور وہ اسے ان مسائل میں مجتہد کا فتوی بتائے جو اس کے ساتھ خاص ہوں جیسے حیض؟

انسانوں میں مسلمان بھی ہیں اب اگر ثقہ قابل اعتماد شخص کی خبر واحد کو لینے کے متعلق عقلاء کی سیرت ثابت ہوگئی تو بتحقیق شارع بھی ان کے اس راستہ میں شامل ہے

انسانوں میں مسلمان بھی ہیں اب اگر ثقہ قابل اعتماد شخص کی خبر کو لینے کے متعلق عقلاء کی سیرت ثابت ہوگئی تو بتحقیق شارع مقدس بھی ان کے ساتھ اس راستہ میں شامل ہے بلکہ ان کا سردار اور سالار ہے تو پھر ضروری ہے ہم یہ جان لیں کہ اس نے بھی اس عقلاء کے راستے کو اختیار کیا ہے دوسرے انسانوں کی طرح جب تک یہ ثابت نہ ہو جائے کہ اس نے اپنے احکام کو پہنچانے کیلئے عقلاء کے علاوہ ایک خاص راستہ ایجاد نہیں کیا، اب اگر اس نے عقلاء کے علاوہ کوئی خاص راستہ ہوتا ایجاد کیا ہوتا تو وہ انسانوں تک اسے پہنچاتا اور انسانوں کیلئے بیان کرتا اور وہ روشن ہوتا اور مشہور ہوتا اور مسلمانوں کی سیرت دوسرے انسانوں کی سیرت کی طرح نا ہوتی۔

یہ قطعی دلیل ہے اس میں شک داخل نہیں ہو سکتا کیونکہ یہ دو قطعی مقدموں سے مل کر بنی ہے:

ا۔ ثقہ اور قابل اعتماد شخص کی خبر پر اعتماد کرنے پر اور اس کو لینے پر بناء عقلاء کا ثابت ہونا۔

۲۔ان کی بناء سے شارع کی موافقت کو کشف کرنا اور شارع کے ان کے ساتھ ہونے کو کشف کرنا کیونکہ اس کا راستہ بھی ان جیسا ہے۔

ہمارے شیخ نائینیؒ فرماتے ہیں جیسا کہ ان کے شاگرد کاظمیؒ کی تقریرات میں ہے: ''عقلاء کا طریقہ اس باب کی عمدہ ترین دلیل ہے اس طرح کہ دوسری دلیلوں میں اعتراض کا راستہ نکل بھی آئے تو بھی اس عقلاء کے اس راستے پر اعتراض کی گنجائش نہیں جو ثقہ اور قابل اعتماد شخص کی خبر کو لینے پر اور اپنی بات چیت میں اس پر اعتماد کرنے پر قائم ہے''۔[1]

اور زیادہ سے زیادہ اس استدلال میں جس بات کے شک کا کہا گیا ہے وہ: اگر شارع کا عقلاء کے ساتھ ایک ہی راستہ ہوتا تو ان کے راستے سے صرف اور صرف شارع کی رضایت اور موافقت اس صورت میں ظاہر ہو گی جب اس کی طرف سے اس سے منع اور نہی کا آنا ثابت نہ ہو۔

اور منع کیلئے علم کے علاوہ ہر چیز سے اور ظن کی پیروی سے نہی کرنے والی آیتوں کا آنا کافی ہے جس کا ہم نے مقدمہ کی چھٹی بحث میں ذکر کر دیا ہے، کیونکہ ان آیتوں کے عموم میں وہ خبر واحد بھی شامل ہے جو علم کا فائدہ نہ پہنچائے۔

ان نہی کرنے والی آیتوں میں جہاں تک شامل ہونے کے متعلق مسئلہ ہے ہم نے اس کا علاج استصحاب کے زریعہ چوتھے جزء میں موجود استصحاب کی بحث میں کیا ہے، تو ہم کہتے ہیں: بتحقیق یہ آیتیں اس استصحاب کو منع کرنے کی صلاحیت نہیں رکھتیں جس کو لینے پر عقلاء کی سیرت جاری ساری اور قائم ہے، کیونکہ علم کے علاوہ کی پیروی سے منع کرنے سے مراد اس وقت کا منع ہونا ہے جب اس سے واقع کو ثابت کرنے کا ارادہ کیا جائے، جیسے اللہ تعالی کا فرمان ہے: «إِنَّ الظَّنَّ لا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً»[2]

---

[1] فوائد الاصول، ۶۹/۳۔

[2] سورت نجم، ۲۸۔ سورت یونس، ۳۶۔

جبکہ استصحاب سے مراد واقع اور حق کو ثابت کرنا نہیں بلکہ وہ اصل اور ایک عملی قاعدہ ہے جس کی طرف عمل کے مقام میں واقع اور حق میں شک ہونے کی صورت میں رجوع کیا جاتا ہے۔ تو استصحاب ان آیتوں کے عموم سے موضوع کے لحاظ سے نکل جائے گا۔

اور یہ فطری اور طبعی علاج ہے خبر واحد جیسوں میں نہیں چلے گا، کیونکہ اس کا مقصد دوسری امارات کی طرح واقع کو ثابت کرنا اور حق کو حاصل کرنا ہے۔

لیکن اس کے ساتھ بھی ہم کہتے ہیں: بتحقیق خبر واحد ان آیتوں کے عموم سے تخصص کے طور پر نکل جائے گی اس ظاہر کی طرح جس کے معتبر ہونے کا معیار بناء عقلاء ہے جیسا کہ عنقریب آئے گا۔

وہ اس طرح جس طرح کہا گیا ہے، جیسا کہ ہمارے استاد محقق اصفہانیؒ نے کتاب کفایہ پر اپنے حاشیہ[1] میں اس بات کا استفادہ کیا ہے وہ فرماتے ہیں: ''بتحقیق ظن سے منع کرنے کی زبان یہ ہے ''وہ حق سے بے نیاز نہین کرتا'' یہ لہجہ، عقلاء کے طریقہ کے خلاف تعبدی حکم دینے کا نہیں لگتا بلکہ در حقیقت مسئلہ کو مکلّف کی عقل کو سونپنا ہے، ظن پر ظن ہونے کے لحاظ سے اعتماد کیا نہیں جا سکتا اور عمل کی اس کی طرف نسبت نہیں دی جا سکتی۔

نہی کرنے والی آیتوں کی نظر اس ثقہ قابل اعتماد خبر کی پیروی پر نہیں ہے جس پر عقلاء کی عقلاء ہونے کے لحاظ سے سیرت قائم ہے۔ اور اس وجہ سے وہ لوگ راوی کی وثاقت کے بارے میں سوال کرتے ہیں کیونکہ اگر اس کی وثاقت کو فرض کیا جائے تو اس کی روایت کی پیروی میں شک نہیں ہوگا''۔

---

[1] حاشیہ، ج ۳، ص ۶۹۔

یا اس طرح کہا گیا ہے، جیسا کہ ہمارے شیخ نائینیؒ نے استفادہ کیا ہے جیسا کہ ان کے شاگرد کاظمیؒ کی تقریرات میں ہے انہوں نے فرمایا: "بتحقیق ظن پر عمل سے نہی کرنے والی آیتیں ثقہ کی خبر کو شامل نہیں کرتیں، کیونکہ ثقہ شخص کی خبر پر عمل کرنا عقلاء کا طریقہ ہے وہ علم اور یقین کے علاوہ نہیں، بلکہ وہ علم اور یقین کے مصداق میں سے ہے کیونکہ عقلاء اس خبر کے واقع کی مخالفت کی طرف توجہ نہیں کرتے، کیونکہ اس طریقہ پر ان کی طبیعت قائم ہے اور اس طریقہ پر ان کی عادت جاری ہے۔ تو وہ موضوع کے لحاظ سے ظن پر عمل کرنے سے نکل جاتا ہے۔ تو علم کے علاوہ پر عمل کرنے سے منع کرنے والی آیتیں ثقہ اور قابل اعتماد شخص کی خبر پر عمل کرنے سے روکنے کی صلاحیت نہیں رکھتیں، بلکہ اس سے روکنا اس پر ایک خاص دلیل کے قائم کرنے کا محتاج ہے"۔[1]

اور ہر حال میں، اگر یہ آیتیں اس خبر واحد یا ظاہر کو منع کرنے کی صلاحیت رکھتیں جس کے عمل پر عقلاء کی سیرت قائم ہے اور مسلمان بھی ان میں سے ہیں تو مسلمانوں کے درمیان یہ مشہور ہوتا اور ان کے لئے یہ روشن اور واضح ہوتا اور وہ اس پر عمل کرنے پر اتفاق نہ کرتے اور اس پر ان کی سیرت جاری ساری نہ ہوتی۔

تو ان نہی کرنے والی آیتوں میں خبر واحد پر عمل سے روکنے کی صلاحیت کے نہ ہونے پر یہ قطعی دلیل ہو گی تو پھر ہم اس دور کو ذکر کر کے جس کے ذریعہ اس مقام پر انہوں نے اشکال کیا ہے اور اس کے جواب کو ذکر کر کے ہم بات کو بڑھا نہیں رہے۔ اگر آپ مزید اطلاع حاصل کرنا چاہتے ہیں تو کتاب رسائل اور کفایہ الاصول کی طرف رجوع کریں۔

---

[1] فوائد الاصول، ۶۹/۳۔

تیسرا باب: اجماع

تمہید

لغت میں اجماع کی ایک معنی: اتفاق ہے۔ اور اس سے اصطلاح میں مراد: خاص اتفاق ہے۔ اور وہ: یا کسی شرعی حکم پر مسلمانوں میں سے فقہاء کا اتفاق ہے یا حکم پر مسلمانوں میں سے اہل حل و عقد کا اتفاق ہے یا حکم پر امت محمدیہ کا اتفاق ہے۔ ان کے نزدیک تعریفوں کے مختلف ہونے کے لحاظ سے۔

اور یہ تعبیریں جتنی بھی مختلف ہوں بتحقیق جیسا کہ ظاہر ہے وہ ان سب کے درمیان میں سے ایک اجتماعی معنی پر دلالت کرتی ہے۔ اور وہ: اس جماعت کا اتفاق ہے جن کے اتفاق کا شرعی حکم کے ثابت ہونے میں دخل ہو۔

اس وجہ سے مسلمانوں میں سے ان پڑھوں کو اور عوام کو نکالا گیا ہے کیونکہ حکم شرعی کو کشف کرنے کی ان کی حیثیت نہیں ہے، اور صرف اور صرف وہ علماء کے اور اہل حل اور عقد کے پیروی کرنے والے ہیں۔

اور ہر حال میں، بتحقیق اہل سنت کے اصولیوں نے اس اجماع کو اس معنی کے ساتھ، شرعی حکم پر قرآن اور سنت کے مقابلے میں چار یا تین دلیلوں میں سے ایک قرار دیا ہے۔ لیکن امامیہ نے اس کو شرعی حکم پر دلیلوں میں ایک دلیل قرار دیا ہے۔

لیکن وہ بھی صرف شکل اور نام کے لحاظ سے تاکہ اہل سنت کے نزدیک اصول فقہ کے درس جیسا طریقہ ہو جائے یعنی وہ اس کو قرآن اور سنت کے مقابلے میں جدا دلیل نہیں سمجھتے، بلکہ وہ صرف اور صرف اس وقت اسے معتبر سمجھتے ہیں جب سنت کو روشن کرے یعنی معصوم کے قول کو، تو پھر ان کی عصمت اور حجیت اجماع کی وجہ سے نہیں ہے، بلکہ حقیقت میں حجت تو معصوم کا قول ہے جس کو اجماع روشن کرتا ہے جس وقت اجماع اس کو روشن کر سکتا ہو۔

اور اس وجہ سے امامیہ نے اجماع کے لفظ کے مصداق کو وسعت دی ہے اس چھوٹی جماعت کے اتفاق پر جس کے اتفاق کو اصطلاح میں اجماع نہیں کہا جا سکتا۔ اس اعتبار سے کہ ان کے اتفاق سے کلام معصوم قطعی طور پر روشن ہوتا ہے تو پھر اس کیلئے اجماع کا حکم ہو گا، جبکہ وہ اس اجماع کو حجت نہیں سمجھتے جو کلام معصوم کو روشن نہ کرے اگرچہ اصطلاح میں اسے اجماع کہا جائے۔ اور یہ نقطہ اجماع میں اختلاف کا اصلی سبب ہے، مناسب ہے کہ ہم اسے روشن کریں اور اس میں حق بات کو سمجھیں، تو پھر حجت ہونے کے لحاظ سے اجماع کے معیار میں سارا کا سارا اثر اس کا ہے۔

اور ہمارے لئے اپنی منزل مقصود تک پہنچنے کیلئے لازمی ہے کہ ہم اپنے سامنے بعض سوالوں کو رکھیں اور ان کے جوابات کو تلاش کریں:

پہلا۔ اصولیوں نے اجماع کے قول کو کہاں سے ڈھونڈا ہے، تو پھر اس کو حجت اور حکم شرعی پر قرآن اور سنت کے مقابلے میں ایک مستقل دلیل قرار دیا ہے۔

دوسرا۔ کیا جو بھی اجماع کو معتبر سمجھتا ہے اس کے نزدیک اجماع سے مراد، تمام امت کا اتفاق ہے، یا تمام زمانوں میں سے ایک خاص زمانے کے تمام علماء کا اتفاق ہے یا ان بعض علماء کا اتفاق مراد ہے جو قابل توجہ ہوں؟ اور وہ کون ہیں جن کا قول قابل توجہ ہے؟

پہلا سوال

تو بتحقیق جو چیز نفس پر اثر کرتی ہے اور اسے اس میں مورد شک قرار دیتی ہے وہ یہ ہے کہ بتحقیق تمام کے تمام انسانوں کے ایک چیز پر اجماع کرنے یا امتوں میں سے کسی امت کے اجماع یا اتفاق کرنے کی اللہ تعالی کے حکم کو روشن کرنے میں کوئی علمی حیثیت نہیں ہے، کیونکہ ان کے اتفاق میں اور اللہ تعالی کے حکم میں کوئی ملازمہ نہیں ہے۔ تو پھر ان کے اتفاق کا علم ملازمہ کے تمام اقسام میں سے کسی بھی قسم کے ذریعہ اللہ تعالی کے حکم کے علم کا سبب نہیں بنتا۔

لیکن اس باب میں جس چیز پر تنبیہ کرنے کو نہیں بھولنا چاہیے وہ یہ ہے کہ بتحقیق دوسرے جزء میں جو گذر گیا اس میں ہم نے کہا ہے اور عنقریب آئے گا: بتحقیق عملی مشہور قضایا میں عقلاء کے نظریے کا عقلاء ہونے کے لحاظ سے مطابق ہونا جن کو ہم آراء محمودہ بھی کہتے ہیں اور وہ نظریے جو حفظ نظام اور حفظ نوع بشر کیلئے ہوں، ان سے حکم شرعی کشف کیا جاتا ہے، کیونکہ شارع بھی عقلاء میں سے بلکہ ان کا سردار ہے وہ عقل کا بھی خالق ہے تو اس کے لئے ضروری ہے کہ ان کے حکم کے مطابق حکم لگائے۔

لیکن یہ مطابق ہونا اس اجماع کی قسم میں سے نہیں ہے جو مطلوب ہے، بلکہ وہ خود قرآن، سنت اور اجماع کے مقابلے میں ایک عقلی دلیل ہے جس کے حجت ہونے کے ہم قائل ہیں وہ حسن عقلی اور قبح عقلی کے باب میں سے ہے جس کے یہ اجماع کو حجت کہنے والے منکر ہیں۔

لیکن انسانوں کا وہ اجماع جس میں عقلاء کے نظریوں کا عقلاء ہونے کے لحاظ سے مطابق ہونا داخل نہیں ہے تو پھر اس کو حکم شرعی پر دلیل کے طور پر لینے کا کوئی راستہ نہیں ہے کیونکہ ان کے اتفاق کا سبب بعض اوقات عادت ہوتی ہے یا عقیدہ ہوتا ہے یا جذبات ہوتے ہیں یا غلطی ہوتی ہے یا اس جیسا کوئی اور سبب اور یہ سارے اسباب انسان کی خصوصیتوں میں سے ہیں ان میں ان کے ساتھ شارع شریک نہیں ہے کیونکہ وہ ان سب سے پاک ہے تو پھر اگر وہ لوگ ان اسباب میں سے کسی سبب کی وجہ سے کوئی حکم لگائیں تو شارع کیلئے ضروری نہیں کہ وہ ان کے حکم کے مطابق حکم لگائے تو ان کے کسی حکم پر اتفاق کرنے سے یہ ثابت نہ ہوگا کہ وہ واقع میں شارع کا حکم ہے۔

اور اگر انسانوں کا اجماع، اجماع ہونے کے لحاظ سے چاہے کیسا بھی ہو اور کسی بھی سبب کی وجہ سے ہو اگر وہ دلیل اور حجت بن جائے گا تو پھر ضروری ہے کہ مسلمانوں کے علاوہ دوسری امتوں کا اجماع بھی دلیل اور حجت بن جائے گا اور اجماع کے حجت ہونے کے قائل افراد میں سے کسی نے بھی ایسا نہیں کہا۔

تو پھر اصولیوں نے کیسے صرف مسلمانوں کے اجماع کو حجت قرار دیا ہے؟ اور ان کے پاس اس پر کونسی دلیل ہے؟ اور اس سوال کے جواب کیلئے ہم پر شروع سے دیکھنا ضروری ہو گیا ہے کہ ہم مسلمانوں کی تاریخ کے پہلے اجماع کو اٹھا کر دیکھیں جس کو انہوں نے دلیل سمجھا ہے۔

وہ اجماع وہ ہے جس کا مسلمانوں کے خلیفہ ابو بکر کی بیعت پر دعوی کیا گیا ہے۔ تو پھر بتحقیق اگر اس کی بیعت ہوئی ہے، حالانکہ فرض یہ ہے کہ اس بات کی قرآنی نص میں سے اور سنت نبوی میں سے کوئی سند نہیں، تو وہ مجبور ہوئے کہ اس کو شریعت میں درست قرار دیں تو پھر انہوں نے کہا:

پہلا۔ بتحقیق مسلمانوں میں سے اہل مدینہ یا اہل حل اور عقد نے اس بیعت پر اجماع کیا ہے۔

اور دوسرا۔ امامت اصول میں نہیں ہے فروع میں سے ہے۔[1]

اور تیسرا۔ اجماع، قرآن اور سنت کے مقابلے میں حجت ہے یعنی وہ قرآن اور سنت کے علاوہ ایک تیسری دلیل ہے۔

پھر اس سے انہوں نے اس کو وسعت دی اور اس کو تمام شریعت کے فرعی مسائل میں دلیل قرار دیا۔ اور اس کے حجت ہونے کو ثابت کرنے کیلئے تین راستے اختیار کئے:

قرآن، سنت اور عقل۔ اور یہ طبیعی بات ہے کہ اجماع کو ان راستوں میں قرار نہ دیں کیونکہ پھر وہ ایک چیز پر خود اسی کے ذریعہ دلیل قائم کرنے جیسا ہو جائے گا جو کہ دور ہے اور باطل ہے۔

قرآن کا راستہ، بہت ساری آیتوں سے اس پر دلیل قائم کی گئی ہے جو ان کے مطلوب پر دلیل بننے کی صلاحیت نہیں رکھتیں۔ اور بیان کرنے کیلئے جو سب سے بہترین آیت ہے وہ مومنوں کے راستے والی آیت ہے۔ وہ اللہ تعالی کا فرمان ہے: «وَ مَنْ يُشاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ ما تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدى وَ يَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ ما تَوَلَّى وَ نُصْلِهِ جَهَنَّمَ وَ ساءَتْ مَصِيراً»[2] یہ آیت مومنوں کے راستے کی پیروی کو واجب کرتی ہے۔

تو پھر اگر مومنوں نے کسی حکم پر اتفاق کیا ہو تو وہ ان کا راستہ ہے اور اس کی پیروی لازم ہے۔ اور اس آیت سے شافعی نے استدلال کیا ہے جیسا کہ ان سے منقول ہے۔[3] اور ہمارے لئے اس استدلال کے رد کیلئے وہ دلیل کافی ہے جس کو شیخ غزالی[4] نے بیان کیا ہے وہ کہتے ہیں: ''ظاہر میں اس سے ان کی مراد یہ ہے کہ بتحقیق جو رسول اکرم ﷺ کے ساتھ جنگ کرے اور ان کو تکلیف پہنچائے

---

[1] شرح المواقف، ۸/۳۴۴، طبع منشورات الرضی۔ قم۔

[2] سورت نساء، ۱۱۵۔

[3] الاصول العامہ لفقہ المقارن محمد تقی حکیم، ص ۲۵۳۔

[4] المستصفی، ۱/۱۱۱۔

اور ان کے ساتھ ہونے میں، ان کی مدد کرنے میں اور ان سے دشمنوں کو دور کرنے میں مومنوں کے راستے کے علاوہ کسی راستے کو اختیار کرے تو وہ جیسے اس نے پیٹھ دکھائی ہے ہم بھی ویسی اسے پیٹھ دکھائیں گے تو پھر اس طرح ہے کہ صرف تکلیف دینے کو چھوڑنا کافی نہیں بلکہ اس کے ساتھ مومنوں کے راستے کی پیروی بھی ملی ہونی چاہیے جو کہ ان کی مدد کرنا ہے، ان کا دفاع کرنا ہے اور ان کے حکم کی اور نہی کی پیروی اور اطاعت کرنا ہے"۔

اس کے بعد انہوں نے فرمایا: "یہ وہ ظاہر ہے جو جلدی سے سمجھ میں آتا ہے" اور جیسے انہوں نے روشن کیا ہے واقع میں بھی اسی طرح ہے، اور دوسری آیتوں کے بارے میں غزالی نے بھی دوسروں کی طرح اعتراف کیا ہے کہ وہ اجماع کے حجت ہونے پر ظہور نہیں رکھتیں، تو ہم اس کو ذکر کرنے میں اور اس استدلال پر اعتراض کرنے میں بات کو نہیں بڑھاتے۔

سنت کا راستہ، یہ وہ احادیث ہیں جن کو وہ روایت کرتے ہیں وہ احادیث اس حدیث کے مضمون کو پہنچاتی ہیں "میری امت غلطی پر اتفاق نہ کرے گی" انہوں نے معنی کے لحاظ سے اس حدیث کے متواتر ہونے کا دعوی کیا ہے، تو اس سے انہوں نے امت اسلامی کا گمراہی اور غلطی سے پاک ہونا سمجھا ہے، تو پھر ان کا اتفاق معصوم کے قول کی طرح حجت ہو جائے گا اور اللہ تعالی کے حکم کو سمجھنے کا ایک مستقل منبع ہو جائے گا۔

یہ احادیث [1] اگر ان کو صحیح مان بھی لیا اور یہ معنی کے لحاظ سے متواتر ہونے کی وجہ سے یقین کا سبب بن بھی جائے تو بھی ان کے دعوی کے درست ہونے کا فائدہ نہیں پہنچاتی، کیونکہ امت کے اتفاق سے مراد پوری امت کا اتفاق ہے، نہ کہ امت میں سے بعض کا اتفاق تو پھر ان احادیث سے امت میں سے بعض کی عصمت ثابت نہیں ہوگی جبکہ اجماع سے ان کا مقصد خصوصی طور پر زمانوں میں سے کسی ایک زمانے میں صرف فقہاء کا اتفاق یا اہل حل اور عقد کا اتفاق بلکہ اہل سنت کے فرقوں میں سے صرف کسی خاص فرقہ

[1] اصول الفقہ للخضری بکر، ص ۲۷۹ اور الاصول العامہ للحکیم، ص ۲۶۱۔

کے مشہور فقہاء کا اتفاق، بلکہ وہ لوگ تو اس ایک جماعت کے اتفاق پر بھی اکتفاء کرتے ہیں جن پر ان کو اطمنان ہو جیسا کہ سقیفہ والی بیعت میں واقع ہوا تھا۔

دین کے لازمی چیزوں جیسے نماز، زکات یا اس جیسوں کا واجب ہونا تو پھر ہم کس طرح ان کے علاوہ میں تمام زمانوں میں پوری امت کے تمام فرقوں اور تمام افراد کے اتفاق کو حاصل کر سکتے ہیں۔ حالانکہ دین کی لازمی چیزوں میں بھی وہ اجماع نہیں ہے جس کی یہاں بحث کی جارہی ہے۔ اور ان چیزوں میں حکم کو ثابت کرنے کیلئے اجماع کو حجت ماننے والے قول کے محتاج نہیں۔

عقل کا راستہ، جس کو ان میں سے بعض نے معنوی راستہ سے بھی تعبیر کیا ہے تو اس کے بیان میں زیادہ سے یہ کہا جا سکتا ہے: بتحقیق اگر صحابہ کرام کسی واقعہ میں کوئی حکم لگائیں اور یہ گمان ہو کہ ان کو اس حکم کا یقین ہے تو پھر ان کا یقین کسی قطعی سبب کے علاوہ نہ ہوگا اور اگر وہ بہت زیادہ ہوں تو وہ حد تواتر تک پہنچ جاتے ہیں تو پھر عادتا ان سے جھوٹ کا ارادہ محال ہوتا ہے اور ان کا غلطی پر ہونا محال ہوتا ہے، اور عادتا ان کے یقین کا یقین کے مقام پر نا ہونا محال ہے۔ اب اگر تابعین اور تبع تابعین بھی اس بات پر یقین کرین جس پر صحابہ نے یقین کیا ہے تو یہ بات عادتا محال ہے کہ ان سب سے اتنی تعداد میں ہوتے ہوئے حق بات چھوٹ گئی ہو۔

اس جیسی دلیل پر اعتراض کیا جا سکتا ہے: بتحقیق ان کا یہ اجماع اگر معصوم کے قول کو جاننے کا سبب بنے تو اس میں کوئی شک نہیں کہ وہ حکم واقعی کے علم قطعی کا سبب بنتا ہے، تو پھر وہ حجت ہے کیونکہ وہ سنت کے متعلق یقین کا سبب ہے۔ اس میں کسی کا کوئی اختلاف نہیں، کیونکہ یہ اجماع سنت کو ثابت کرنے کے طریقوں میں سے ایک ہو جائے گا۔

اور اگر وہ قول معصوم کو جاننے کا سبب نہ بنے جیسا کہ اجماع کو قرآن اور سنت کے مقابلے میں مستقل حجت اور دلیل فرض کرنے والوں کا مقصد بھی یہ ہے تو پھر اتفاق کرنے والے جتنے بھی ہوں ان کا یقین کرنا اگر ان کی تعداد اتنی زیادہ ہو کہ عادتا ان کے حق

میں جان بوجھ کہ جھوٹے یقین کی دعوی کرنا محال ہے جیسا کہ خبر متواتر میں ہوتا ہے تو پھر بتحقیق ان کے حق میں غفلت، غلطی اور اشتباہ محال ہے، جیسا کہ بعید نہیں کہ ان کا اتفاق عادت یا عقیدہ یا اس جیسے دوسرے سبب کی وجہ سے ہو جس کی طرف ہم ابھی اشارہ کر چکے ہیں۔

اور اس وجہ سے ہم نے اس تواتر میں جو یقین کا سبب ہے یہ شرط رکھی ہے کہ اس میں خبر دینے والوں کے متعلق واقعہ کو سمجھنے میں غلطی اور اشتباہ کا احتمال بھی نہ پایا جاتا ہو، جیسا کہ کتاب منطق میں ہم نے اس کی تشریح کی ہے۔[1]

جبکہ کوئی تعجب کی بات نہیں کہ انسانوں کے کسی بات پر اتفاق کرنے میں غلطی کا احتمال پایا جاتا ہے، بلکہ اس میں اتفاق کو نقل کرنے سے زیادہ غلطی کا احتمال پایا جاتا ہے کیونکہ غلطی اور اشتباہ کے اسباب اس میں زیادہ ہیں۔

اس کے بعد اگر یہ عقلی اور معنوی راستہ مکمل بھی ہو جائے تو بھی کونسی دلیل اس کو تمام انسانوں اور تمام امتوں کو چھوڑ کہ صرف صحابہ کے ساتھ یا مسلمانوں کے ساتھ یا کسی خاص فرقہ کی علماء کے ساتھ مخصوص کر سکتی ہے؟ سوائے جب کسی دوسری دلیل سے ثابت ہو کہ وہ صرف مسلمانوں کے ساتھ مخصوص ہے یا ان میں سے بعض کے ساتھ مخصوص ہے کسی خاص خصوصیت کی وجہ سے جو دوسری امتوں میں پائی نہیں جاتی جو کہ غلطی سے پاک ہونا ہے۔

تو پھر اس فرض کی بنا پر اجماع پر کوئی دلیل نہیں سوائے اس دوسری والی دلیل کے جو امت مسلمہ کیلئے یا ان میں سے بعض کیلئے عصمت کو ثابت کرتی ہے وہ عقلی طریقہ دلیل نہیں جس کا دعوی کیا گیا ہے تو پھر یہ پہلے اور دوسرے راستے کی طرف پلٹتا ہے، اور یہ کوئی الگ سے مستقل ان سے جدا راستہ نہیں ہے۔

[1] المنطق، تیسرا جزء، ص ۲۸۴۔

اور ہم اختتام میں کہتے ہیں: اگر یہ تینوں راستے مکمل نہیں تو ہمارے لئے شروع سے ہی اجماع کے اجماع ہونے کے لحاظ سے حجت ہونے پر کوئی دلیل نہ ہوگی، تو پھر حجت ہونے کے لحاظ سے اور شریعت اسلامی کے منبع ہونے کے لحاظ سے اجماع کی کوئی قیمت نہیں چاہے انسان اس پر اعتماد کرنے میں کتنا زیادہ ہی مبالغہ کریں۔ اور اس پر اعتماد صرف اس صورت میں درست ہوگا جب ہمارے لئے اس سے معصوم کا قول روشن ہو، تو پھر وہ اس وقت خبر متواتر کی طرح ہو جائے گا جس سے سنت سنت ثابت ہوتی ہے۔ اور اس کی بحث عنقریب آئے گی۔

دوسرا سوال

جو چیز سمجھ میں آتی ہے وہ یہ ہے کہ ظاہرا ان تین گذشتہ راستوں کا تقاضہ یہ ہے کہ حجت ہونا صرف اس اجماع کیلئے ہے جو پوری امت کا اتفاق ہو یا کسی کو نکالے بغیر تمام مومنوں کا اتفاق ہو، اب اگر ان میں ایک بھی نکل گیا چاہے وہ کوئی بھی ہو تو وہ اجماع محقق نہ ہوگا جس کے حجت ہونے پر دلیل قائم ہے، کیونکہ مخالف کے موجود ہونے کے صورت میں اگرچہ وہ ایک ہو تو اس کے علاوہ تمام لوگوں کے اجماع کی چاہے وہ کتنے بھی ان کے اجماع کے حجت ہونے کا یقین حاصل نہ ہوگا۔ کیونکہ اگر گذشتہ دلیلوں سے عصمت ثابت بھی ہوئی تو بھی صرف پوری امت کیلئے ثابت ہوگی ان میں سے بعض کیلئے نہیں۔

لیکن انہوں نے جو اجماع کی طرف جانے سے توقع کی تھی کہ وہ ابو بکر کی بیعت کا شرعی ہونا ثابت کرسکیں گے تو وہ ان کو حاصل نہ ہوگا، کیونکہ متواتر طریقہ سے امام علی علیہ السلام کی اور بنی ہاشم میں سے ایک بڑی جماعت کی اور باقی مسلمانوں کی مخالفت ثابت ہے، اگرچہ بعد میں زیادہ تر لوگ نے مجبور ہو کر بیعت کرلی تھی، لیکن پھر بھی ان میں سے چند ایک باقی تھے جیسے سعد بن عبادہ قتیل جن کی طرح جنہوں نے مرنے تک بیعت نہیں کی۔

اوراجماع کی دلیلوں اور اس واقعہ کے درمیان جس کو وہ لوگ درست قرار دینا چاہتے ہیں اس فرق کی وجہ سے اور اس کی توجیہ کرنے کیلئے اس باب میں بہت سارے اقوال ہوگئے ہیں:

تو پھر مالک کہتے ہیں جیسا کہ ان سے منسوب ہے: بتحقیق حجت صرف اہل مدینہ کا اجماع ہے۔ اور ایک قوم کا کہنا ہے: صرف اہل حرمین (مکہ اور مدینہ) کا اور مصرین (کوفہ اور بصرہ) کا اجماع حجت ہے۔ اور ایک قوم نے کہا: اہل حل اور عقد کا اجماع معتبر ہے۔ اور بعض کا کہنا ہے: صرف خصوصی طور پر اصولی فقہاء کا اجماع معتبر ہے۔ اور بعض کا کہنا ہے: اکثر مسلمانوں کا اجماع معتبر ہے۔ بعض نے اجماع میں تواتر کی تعداد تک پہنچنے کی شرط رکھی ہے۔ اور دوسروں نے فرمایا: صرف صحابہ کا اجماع معتبر ہے ان کے علاوہ جو لوگ دوسرے زمانوں میں آئیں ان کا اجماع حجت نہیں جیسا کہ داؤد[1] اور اس کے پیروکاروں کی طرف منسوب کیا گیا ہے۔۔۔ اس کے علاوہ دوسرے اقوال جن کو ذکر کرنے سے کتاب طولانی ہو جائے گی جو اصول کی بعض کتابوں میں منقول ہیں۔

یہ تمام کے تمام اقوال ہٹ دھرمی ہیں ان کی نہ کوئی سند ہے نہ دلیل ہے، اور واضح فرق سے بچ نہیں سکتے اور جو چیز ان اقوال کے قائلوں کو ان اقوال کی طرف لے گئی ہے وہ وہ واقعات ہین جو خلیفوں کی بیعت کی تاریخ میں پیش آئے ہیں جن کی تشریح طولانی ہے اور انہوں نے ان واقعات کو اجماع کے ذریعہ درست قرار دینے کا ارادہ کیا ہے۔

اور یہ اس مسئلہ کی پیچیدہ جڑیں ہیں جس کی تصحیح اور توجیہ نے کہنے والوں کو ایک وقت یا ایک مقام پر اجماع کو حجت ماننے پر مجبور کیا ہے، ورنہ ان تین راستوں کو اگر مان بھی لیا جائے تو وہ کسی کو نکالے بغیر تمام کے اجماع کو حجت ماننے سے زیادہ پر دلالت نہیں

---

[1] وہ ابو سفیان داود ابن علی ابن خلف اصفہانی ہیں جو ظاہری کے نام سے مشہور ہے اور وہ ظاہر کے اصحاب کا امام ہے جو کوفہ میں سن ۲۰۲ھ۔ق میں پیدا ہوا اور ۲۷۰ھ۔ق میں وفات پائی۔ تحقیق محمد یحیی الدین عبد الحمید۔ وفیات الاعیان ابن خلکان، ۲/۲۷۔

کرتے، تو پھر اس کے حجت ہونے کو مخصوص کرنا امت میں سے بعض کے ساتھ دوسرے بعض کو چھوڑ کہ تو یہ مخصوص کرنے والی دلیل کے بغیر ہے۔

ہاں مخصوص کرنے والی دلیل صرف ہر حال میں مذہب کے قاعدہ کی اصلاح کرنے یا حفاظت کرنے کا شوق ہے۔

امامیہ کے نزدیک اجماع

بتحقیق اجماع، اجماع ہونے کے لحاظ سے امامیہ کے نزدیک اگر معصوم کے قول کو روشن نہ کرے تو کوئی علمی قیمت نہیں رکھتا جیسا کہ اس کا سبب گذر گیا۔ اب اگر اجماع یقینی طور پر ان کے قول کو روشن کرے تو حقیقت میں حجت اور دلیل روشن ہونے والا قول ہے نہ روشن کرنے والا اجماع، تو پھر یہ مسئلہ اس وقت سنت میں داخل ہو جائے گا، اور وہ اس کے مقابلے میں الگ سے دلیل نہ ہو گا۔

اور گذر چکا ہے کہ ہمارے نزدیک امت کا غلطی سے معصوم ہونا ثابت نہیں ہو سکا۔ اور زیادہ سے زیادہ ہمارے نزدیک جو چیز ثابت ہوئی ہے وہ یہ ہے کہ امت کے اتفاق سے ان کا نظریہ روشن ہوتا ہے جو معصوم ہیں۔ تو پھر عصمت روشن ہونے والے کیلئے ہے، روشن کرنے والے کیلئے نہیں۔

اور اس بنا پر، اجماع کا مقام اس متواتر خبر جیسا ہو گا جو یقینی طور پر معصوم کے قول کو روشن کرنے والی ہے۔ تو پھر جس طرح متواتر خبر شروع سے ہی شرعی حکم پر اپنے آپ میں دلیل نہیں ہے بلکہ حکم کی دلیل پر دلیل ہے تو پھر اسی طرح اجماع بھی خود دلیل نہیں ہے بلکہ دلیل پر دلیل ہے۔

زیادہ سے زیادہ اجماع میں اور متواتر خبر میں یہ فرق ہے: بتحقیق خبر معصوم کے قول پر دلیل لفظی ہے، یعنی اگر تواتر لفظی ہو تو اس کے ذریعہ خود معصوم کا کلام اور ان کے لفظ ثابت ہوں گے۔ لیکن اجماع خود معصوم کے نظریہ پر قطعی دلیل ہے ان کے خاص لفظ پر نہیں، کیونکہ اس کے ذریعہ کسی بھی حال میں یہ ثابت نہیں ہوتا کہ بتحقیق معصوم نے حکم کو بیان کرنے کیلئے یہ معین اور خاص لفظ بولا ہے۔

اور اس وجہ سے اجماع کو لبی دلیل کہا جاتا ہے جیسے عقلی دلیل ہوتی ہے، یعنی ان دونوں کے ذریعہ اس حکم شرعی کا مضمون اور معنی ثابت ہوتی ہے جو کہ اس حکایت کرنے والے لفظ کی نسبت سے مغز ہے وہ اس کیلئے چھلکے کی طرح ہے۔

دلیل لفظی اور لبی کے درمیان فائدہ اس وقت ظاہر ہوگا جب کوئی مخصوص کرنے والی دلیل لفظی یا لبی آجائے جیسا کہ اس کو شیخ اعظم نے ذکر کیا ہے۔[1] کیونکہ ان کا نظریہ یہ ہے کہ اگر وہ مخصوص کرنے والی دلیل لبی ہو تو شبہہ مصداقیہ ہونے کی صورت میں عام کو لے سکتے ہیں لیکن لفظی ہونے کی صورت میں نہیں لے سکتے۔

اور اگر اجماع معصوم کے قول کو روشن کرنے کی وجہ سے حجت ہے تو پھر اس میں کسی کو نکالے بغیر سب کا اتفاق ضروری نہیں ہے جیسا کہ یہ اصطلاح اہل سنت کی مبنا کے مطابق ہے، بلکہ اتنے لوگوں کا اتفاق کافی ہے جس سے معصوم کا قول روشن ہو چاہے وہ زیادہ ہوں یا کم ہوں اگر ان کے اتفاق کا علم معصوم کے قول کے علم کا سبب بنے، جیسا کہ اس بات پر ہمارے علماء کی ایک جماعت نے تصریح کی ہے۔

---

[1] پہلا مقصد، ص۲۲۱۔

اجماع کے حجت ہونے کا معیار ان میں امام کے داخل ہونے کو قرار دینے کے بعد محققؒ کتاب معتبر[1] میں فرماتے ہیں: اگر ہمارے فقہاء میں سے سو فقہاء کے اجماع میں بھی اگر امام کا قول نہ ہو تو وہ حجت نہ ہوگا، اور اگر دو فقہاء کے اجماع سے امام کا قول حاصل ہو جائے تو وہ حجت ہوگا۔

جیسا کہ ان سے منقول ہے، سید مرتضیٰؒ فرماتے ہیں: اگر اجماع کے حجت ہونے کی علت ان کے درمیان امام کا ہونا ہے تو ہر اس جماعت کا اجماع حجت ہے جن کے اقوال میں امام کا قول بھی موجود ہو چاہے ان کی تعداد کم ہو یا زیادہ۔

اس کے علاوہ بھی ہمارے علماء کی ایک بہت بڑی جماعت سے بہت ساری تصریحیں نقل ہوئی ہیں۔

لیکن یہ عنقریب آئے گا کہ اجماع کے بعض طریقوں میں سب کے متفق ہونے کا یقین کرنا ضروری ہے۔

اور اس بنا پر، امامیہ علماء کی ایک جماعت کے اتفاق کو اجماع کہنے میں ظاہراً سہل انگاری سے کام لیا گیا ہے، بتحقیق عرف کی نظر میں اجماع کسی شرعی حکم پر مسلمانوں کے تمام علماء کا اتفاق کرنا ہے، اور ایک چھوٹی جماعت کے اتفاق کے حجت ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ اس کو اجماع کہنا درست ہے۔ لیکن یہ سہل انگاری خاص طور پر امامیہ علماء کی زبان سے اتنی مشہور ہوئی کہ وہ ان کیلئے اس میں ایک اور اصطلاح بن گئی، تو پھر ان کے نزدیک اجماع سے مراد ہر وہ اتفاق ہے جس سے معصوم کا قول روشن ہو تو پھر وہ دونوں قسموں کو شامل ہے چاہے وہ سب کا اتفاق ہو یا بعض کا اتفاق ہو۔

خلاصہ: اس بحث سے ہمارے مقصد کا خلاصہ اور جس چیز کو ہم واضح طور پر بیان کرنا چاہتے ہیں اس کا خلاصہ: بتحقیق اجماع صرف اس صورت میں حجت ہے جب اس کے سبب سے یقینی طور پر معصوم کا قول معلوم ہو، تو پھر جس اجماع سے معصوم کے قول کا یقینی

---

[1] المعتبر، ص ٦۔

طور پر علم حاصل نہ ہو اگرچہ اس سے ظن حاصل ہو لیکن ہمارے نزدیک اس کی کوئی حیثیت نہیں ہے اور اس جیسے اجماع کے حجت ہونے پر کوئی دلیل نہیں ہے۔

لیکن اجماع سے کس طرح معصوم کا قول یقینی طور پر روشن ہوتا؟ تو اس سے بحث کرنا ضروری ہے۔ بتحقیق انہوں نے اس کیلئے بہت سارے طریقے ذکر کئے ہیں اور محقق شیخ اسد اللہ تستری نے اپنے طویل اور مختصر رسالہ میں جیسا کہ ان سے منقول ہے ان کی تعداد کو بارہ طریقوں تک پہنچایا ہے۔ اور ہم مشہور طریقوں کو ذکر کرنے پر اکتفاء کرتے ہیں جو کہ تین ہیں بلکہ چار ہیں:

۱۔ حس والا طریقہ: اس طریقہ کی وجہ سے اس اجماع کو "اجماع دخولی" کہا جاتا ہے اور "تضمینی طریقہ" بھی کہا جاتا ہے اور قدیم اصحاب کے نزدیک یہی وہ مشہور راستہ ہے جس کو سید مرتضیٰؒ نے اختیار کیا ہے اور ایک جماعت نے ان کے رستے کی پیروی کی ہے۔

اس کا حاصل کلام: اگر یقینی طور پر معلوم ہو جائے کہ امام اتفاق کرنے والوں میں شامل ہیں ان میں سے امام کی شخصیت کو جانے بغیر۔ یہ طریقہ اس وقت متصور ہے جب کسی شخص نے خود ڈھونڈ کہ اتفاق کے علم کو حاصل کیا ہو اور خود تمام علماء کے اقوال کو دیکھا اور پھر ان کے اتفاق کا علم حاصل کیا اور ان کے درمیان کچھ ایسے معین اقوال کا علم حاصل کیا کہ جو مجہول لوگوں کے تھے یہاںتک کہ اسے علم حاصل ہو گیا کہ بتحیق امام بھی ان اتفاق کرنے والوں میں شامل ہے۔ یا اس کے پاس کسی شہر کے لوگوں کی یا کسی زمانے کی متواتر اخبار پہنچیں تو اس نے جان لیا کہ امام بھی ان میں شامل ہیں اور ان میں سے امام کا قول معین طور پر نہ جانتا ہو تو پھر وہ اجماع متواتر طور پر منقول اجماع کی قسم میں سے ہو جائے گا۔

یہ واضح ہے کہ یہ طریقہ زیادہ تر حاصل نہیں ہوتا سوائے ان کے جو امام کے زمانے میں تھے۔ لیکن ان کے بعد والے زمانے والوں کے متعلق اس طریقہ کا ہونا بعید ہے، خصوصاً پہلی صورت میں جو کہ خود امام سے سننا ہے۔

بتحقیق انہوں نے ذکر کیا ہے کہ اس طریقہ کی بنا پر اجماع کے حجت ہونے میں ان کی مخالفت نقصان نہیں پہنچاتی جن کا نسب معلوم ہوا گرچہ ان کی تعداد زیادہ ہو جن کے متعلق معلوم ہے کہ ان میں امام نہیں ہیں۔ایسے مجہول نسب کے علاوہ جن میں احتمال ہو کہ شاید وہ امام ہیں۔ تو پھر بتحقیق اس صورت میں امام کے اتفاق کرنے والوں میں شامل ہونے کا علم حاصل نہ ہوگا۔

۲۔ قاعدہ لطف والا طریقہ: وہ یہ ہے کہ خاص امام کے زمانے میں موجود امام کے علاوہ علماء کے اتفاق سے یا ان کے بعد والے زمانوں میں جب ان کی طرف سے کسی ایک ممکن ظاہر یا چھپے ہونے کے طریقہ سے منع نہ آئے تو عقلی طور پر امام کا نظریہ روشن ہو جائے یا وہ خود اس کو ظاہر کریں گے یا اس مسئلہ میں کسی اور کے ذریعہ حق کا اظہار کریں گے۔ بتحقیق ''قاعدہ لطف'' جیسا کہ امام کو منصوب کرنے کا تقاضہ ہے اور ان کی عصمت کا بھی تقاضہ ہے کہ امام اس مسئلہ میں جس میں حق کے خلاف انہوں نے اتفاق کیا ہے حق کو روشن کریں، ورنہ اس حکم کی تکلیف ساقط ہو جانا یا امام کا اپنی اس ذمہ داری میں خلل ڈالنا لازم آئے گا جو ان پر سب سے عظیم واجب ہے اور جس کی خاطر انہیں منصوب کیا گیا ہے جو کہ نازل شدہ احکام کی تبلیغ کرنا ہے۔

یہی وہ طریقہ ہے جس کو شیخ طوسی اور ان کی پیروی کرنے والوں نے اختیار کیا ہے بلکہ ان کا نظریہ یہ ہے کہ اجماع سے امام کے قول کا روشن ہونا اسی طریقہ میں منحصر ہے، بعض اوقات اس طریقہ کے رد میں کتاب عدۃ میں منقول سید مرتضیٰؒ کے کلام سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ یہ طریقہ شیخ سے پہلے بھی مشہور تھا۔

اور اس طریقہ کا لازمہ یہ ہے جب تک ہمیں معلوم ہے کہ مخالف امام نہیں ہے اور مخالف کے فتوی کے درست ہونے پر کوئی دلیل نہیں ہے مطلق طور پر کسی کی بھی مخالفت نقصان نہ پہنچائے گی چاہے اس کا نسب معلوم ہو یا مجہول۔

اور اس طریقہ کا لازمہ یہ بھی ہے کہ اگر اتفاق کرنے والوں کے خلاف کوئی آیت یا قطعی سنت موجود ہو تو اس اجماع سے امام کا قول روشن نہ ہوگا اگرچہ اتفاق کرنے والوں نے اس آیت یا سنت کی اس اتفاق کے خلاف دلالت کرنے کو نہ سمجھا ہو، کیونکہ یہ جائز ہے امام نے حق بات پہنچانے میں اس پر اعتماد کیا ہو۔

۳۔ حدس والا طریقہ: یہ یقین ہو جائے کہ جس پر امامیہ فقہاء نے اتفاق کیا ہے وہ ان تک ان کے سید و سردار اور امام سے ہاتھوں ہاتھ پہنچا ہے، وہ انہوں نے شہوات کی پیروی کرتے ہوئے یا مستقل طور پر اپنی سمجھ کی بنیاد پر اپنی طرف سے ایک نظریہ کو ایجاد نہیں کیا۔ جیسا کہ تمام مذاہب اور صاحب رائے افراد کی پیروی پر اتفاق اس طرح کا ہوتا ہے، تو پھر بتحقیق اس بات میں کوئی شک نہیں کہ وہ نظریہ ان کا ہے جن کی یہ لوگ پیروی کرتے ہیں جو ان کا وہ سردار ہے جس کی طرف وہ رجوع کرتے ہیں۔

جو بات ظاہر ہے وہ یہ ہے کہ بعد میں آنے والوں کی اکثریت اس طریقہ کی طرف گئی ہے۔ اور اس طریقہ کا لازمہ یہ ہے وہ اتفاق تمام زمانوں میں موجود ہو ائمہ کے زمانے سے لیکے آج کے زمانے تک جس میں ہم موجود ہیں۔ کیونکہ ایک زمانے والوں کا اتفاق اس زمانے سے پہلے والوں کی مخالفت کے ساتھ یقین کے حاصل ہونے میں نقصان پہنچاتا ہے، بلکہ اس شخص کی مخالفت بھی نقصان پہنچاتی ہے جس کا نسب معلوم ہو اور اس کی بات معتبر ہو تو پھر اس کا کیا کہنا جس کا نسب مجہول ہو۔

۴۔ تقریر والا طریقہ: کسی معصوم کے حضور میں یا ان کی آنکھوں کے سامنے اجماع متحقق ہو اور معصوم کیلئے ان کو روک کر اگرچہ ان میں اختلاف ڈال کر حق کو بیان کرنا ممکن ہو، تو پھر بتحقیق اس حکم پر فقہاء کا اتفاق جبکہ صورتحال ایسی ہو تو معصوم کے ان کیلئے ان کے نظریہ میں اقرار کو روشن کرتا ہے اور جس نظریہ کی طرف وہ گئے ان کی تایید اور تقریر کو ظاہر کرتا ہے تو پھر یہ دلیل بن جائے گا کہ جس پر انہوں نے اتفاق کیا ہے وہی اللہ کا واقعی حکم ہے۔

یہ طریقہ اس وقت تک مکمل نہیں ہو سکتا جب تک تقریر اور تائید کی وہ تمام شرطیں موجود نہ ہوں جس کے بارے میں بات چیت سنت کی بحث میں گذر چکی ہے۔ اور تقریر اور تائید کی تمام شرائط کے یقین ہونے کی صورت میں معصوم کی موافقت کے روشن ہونے میں کوئی شک نہیں، بلکہ اگر کسی معصوم کے حضور میں یا ان کی آنکھوں کے سامنے ایک شخص بھی حکم کو بیان کرے اور اس کو روکنا ممکن ہونے کے باوجود معصوم کا اس سے خاموش رہنا معصوم کی موافقت کو روشن کرتا ہے۔ لیکن سب سے اہم بات یہ ہے کہ ہمارے لئے ثابت ہو کہ بتحقیق غیبت کے زمانے والے اجماع میں امام کی طرف سے روکنا ممکن ہے اگرچہ ان میں اختلاف ڈال کر؟ اور کیا امام پر اس صورت میں واقعی حکم کو بیان کرنا واجب ہے؟ اور عنقریب اس چیز کا ذکر ہو گا جو اس مقام میں فائدہ پہنچانے والی ہے۔

یہ ان مشہور طریقوں کا خلاصہ ہے جو اجماع سے امام کے قول کو ثابت کرنے میں کہی جا سکتی ہیں۔ اور بعض اوقات علماء کے اقوال کو ڈھونڈنے والے انسان کو اجماع محصل کی بعض وجہیں حاصل ہوتی ہیں اور بعض وجہیں حاصل نہیں ہوتی یعنی ہر اجماع کیلئے لازمی نہیں وہ ان وجوہات میں سے کسی ایک پر مبنی ہو۔ اگرچہ سید مرتضیؒ کا نظریہ یہ ہے کہ اجماع (تضمینی طریقہ) پہلے طریقہ میں یعنی اجماع دخولی میں اور شیخ طوسی کا نظریہ یہ ہے کہ دوسرے طریقہ (قاعدہ لطف والے طریقہ) میں منحصر ہے۔

اور ہر حال میں، بتحقیق اجماع صرف اس صورت میں حجت ہو گا جب معصوم کے قول کو قطعی طور پر روشن کرے چاہے اس کا سبب کوئی بھی ہو اور وہ کسی بھی طریقہ سے حاصل ہو۔ تو پھر لازمی نہیں ہے کہ ہم اس کو ان طریقوں میں کسی ایک طریقہ کے ساتھ یا اس جیسے کے ساتھ خاص کریں، بلکہ معیار معصوم کے قول پر یقین کا حاصل ہونا ہے۔

تحقیق: اجماع محصل کے ذریعہ معصوم کے قول کے متعلق قطع کا حاصل ہونا اتنا زیادہ کم ہے کہ جن اجماع محصل کو ہم حاصل کرتے ہیں ان میں سے اکثر کی بلکہ ان تمام کی جن کو ہم غیبت کے زمانے تک کی نسبت سے حاصل کرتے ہیں ان کی کوئی حیثیت باقی نہیں بچتی۔ اور اس کی تفصیلات کیلئے ہم سبر اور تقسیم والی دلیل کے ذریعہ یہ کہتے ہیں:

اتفاق کرنے والے جس نظریہ پر اتفاق کرتے ہیں اس پر ان کا اتفاق کرنا یا تو کسی سند اور دلیل کے بغیر ہے یا کسی سند اور دلیل کے ساتھ ہے۔ پہلا فرض درست نہیں ہے، کیونکہ یہ عادتاً ان کے حق میں محال ہے۔ اور اگر ان کے حق میں یہ ممکن بھی ہو جائے تو بھی ان کے نظریہ کی اس وقت تک کوئی قیمت نہیں جب تک کہ اس سے حق ثابت نہ ہو جائے۔ تو پھر دوسرا فرض معین ہو جاتا ہے وہ یہ ہے کہ اس اجماع کیلئے کوئی ان کیلئے ظاہر یا ہماری نسبت مخفی سند اور دلیل ہے۔ اور امامیہ کے نزدیک احکام کی دلیلیں اور سند چار میں منحصر ہیں: قرآن، سنت، اجماع، عقلی دلیل۔ اور ان چاروں میں سے سنت کے علاوہ کوئی بھی اس کی دلیل اور سند نہیں بن سکتا:

قرآن: اس وجہ سے انکی دلیل اور سند نہیں بن سکتا کیونکہ بتحقیق قرآن ہمارے ہاتھوں میں ہے اور اسے پڑھا جاتا ہے اور سمجھا جاتا ہے تو پھر فرض ممکن نہیں کہ کوئی آیت ہو جو ہم سے مخفی ہو اور ان کیلئے ظاہر ہو۔ اور اگر فرض کیا جائے کہ وہ لوگ کسی آیت سے ایک ایسی چیز سمجھتے ہیں جو ہم پر مخفی ہے تو ان کی سمجھ ہمارے لئے حجت نہ ہوگی تو پھر اگر ان کے اتفاق کا سبب یہ ہو تو پھر وہ حکم واقعی کے یقین کا یا ہم پر دلیل کے قائم ہونے کا سبب نہیں بنتا تو پھر ایسا اجماع کوئی فائدہ نہیں پہنچاتا۔

اجماع: واضح ہے کہ اجماع ان کیلئے سند اور دلیل نہیں بن سکتا، کیونکہ جو اجماع دوسرے اجماع کیلئے سند اور دلیل بنے ہم اس کی طرف بات پلٹائیں گے، اور اس کی سند اور دلیل کے متعلق سوال کریں گے۔ تو پھر ضروری ہے کہ بات اس کے علاوہ کسی اور سند اور دلیل تک پہنچے گی۔

عقلی دلیل: یہ سب سے واضح ہے، کیونکہ اجماع میں کوئی عقلی جملہ نہیں ہوتا جو کسی ایسے شرعی حکم تک پہنچائے جو ہم پر مخفی تھا اور ان کیلئے ظاہر ہے، یہ بھی لازمی ہے کہ اس عقلی جملہ میں جس کے ذریعہ شرعی حکم تک پہنچا جارہا ہے اس پر تمام عقلاء کا نظریہ ایک ہو، ورنہ اس کے ذریعہ شرعی حکم تک پہنچنا درست نہ ہوگا۔ اب اگر اجماع کرنے والوں نے اس عقلی جملہ کو لیا ہے جس کی یہ اہمیت نہیں ہے تو پھر ان کے نظریہ کی کوئی قیمت نہیں ہوگی تو پھر اس سے حق اور امام کی موافقت روشن نہ ہوگی۔ کیونکہ اس صورت میں وہ لوگ اس طرح ہو جائیں گے جیسے ان کے پاس کوئی سند اور دلیل نہیں ہو۔

تو پھر تمام صورتوں میں ان کی سند اور دلیل سنت میں منحصر ہو جائے گی۔

اور سنت پر اعتماد کرنا دو صورتوں میں متصور ہے:

ا۔ اجماع کرنے والوں نے یا ان میں سے بعض نے حکم کو امام کی زبانی سنا ہو یا ان کے فعل کی یا تقریر اور تائید کی روایت کریں۔ اور ہمارے زمانے کی نسبت اس نظریہ کا ظن بھی نہیں ہو سکتا تو پھر یقین کیسے ہوگا، اگرچہ علماء میں سے بعض عارف بزرگوں نے امام کی زبانی سننے کا احتمال دیا ہے۔

بلکہ جو لوگ معصوموں کے زمانے میں ہیں ان کی نسبت بھی ایسے ہی ہے، یعنی ان کے معصوم کی زبانی سننے کے بارے میں ہمیں یقین نہیں، کیونکہ یہ احتمال ہے کہ شاید انہوں نے ایک ایسی روایت کی طرف نسبت دی ہو جو ان کے نزدیک قابل اعتماد ہو، اگرچہ زبانی سننے کا احتمال بھی بہت قریب ہے، بلکہ اس پر ظن ہے۔

اس بنا پر کہ ان زمانوں میں موجود فقہاء کے اجماع کو حاصل کرنا ہمارے لئے ممکن نہیں ہے، کیونکہ ان کے نظریے لکھے ہوئے نہیں ہیں، اور جو کچھ انہوں نے لکھا ہے وہ وہ حدیثیں ہیں جن کا انہوں نے اپنی ان کتابوں میں ذکر کیا ہے جو چار سو کتابوں کے نام سے مشہور ہیں۔

۲۔ اتفاق کرنے والوں نے معصوم سے روایت کی طرف نسبت دی ہے۔ اور یہ اجماع حکم کے یقین کا فائدہ نہیں دے سکتا اور سند اور دلالت دونوں کے لحاظ سے شرعی حجت نہیں بن سکتا:

سند کے لحاظ سے: کیونکہ یہ احتمال ہے کہ اجماع کرنے والوں کا حسن اور موثق خبر کے معتبر ہونے پر اتفاق ہو، اب جس کی نظر میں یہ دونوں معتبر نہیں تو وہ اس جیسوں پر اعتماد نہیں کر سکتا۔ تو اب ہمیں کہاں سے معلوم ہوگا کہ انہوں نے ایسی دلیل پر اعتماد کیا ہے جو سب کے نزدیک متفق طور پر حجت ہے۔

دلالت کے لحاظ سے: تو پھر یہ احتمال ہے وہ مفروض خبر حکم میں صریح نہ ہو اگر یہ فرض کیا جائے کہ وہ سند کے لحاظ سے حجت ہے۔ ان کے نزیک اس کا حکم پر ظاہر ہونا فائدہ نہ پہنچائے گا، بتحقیق ایک قوم کے نزدیک ایک دلیل کا ظاہر ہونا سبب نہیں بنتا کہ وہ دلیل سب کے نزدیک بھی ظاہر ہو جائے اور ایک قوم کی فکر ان کے علاوہ دوسروں پر حجت نہیں۔ کیا آپ لوگ نہیں دیکھتے کہ بتحقیق کنویں کی اخبار سے قدماء کے درمیان نجاست کا استفادہ کرنا مشہور ہے اور بعد میں آنے والوں کے نزدیک اس کے برعکس مشہور ہے، جس کی ابتدا علامہ حلیؒ سے ہوئی ہے۔ تو پھر جو خبر ان کی سند ہے اگر ہمیں پتا چلے تو شاید وہ ہمارے لئے ظاہر نہ ہو۔

اگر آپ نے یہ جان لیا تو آپ کیلئے ظاہر ہو جائے گا کہ اجماع دخولی کے علاوہ دوسرا اجماع معصوم کے قول کے یقین کا سبب نہیں بنتا اور وہ ہماری نسبت عملی نہیں ہے۔

بتحقیق ''قاعدہ لطف'' والا قول تقاضہ کرتا ہے کہ امام اجماع کرنے والوں کے نظریہ سے متفق ہوں اگرچہ اجماع کرنے والوں نے اس خبر واحد پر اعتماد کیا ہو جس کا اگر ہمیں علم ہو جائے تو بعض اوقات ہمارے نزدیک اس کا سند یا دلالت کے لحاظ سے حجت ہونا ثابت نہ ہو، بتحقیق ہمارے نزدیک اس مقام میں اس قاعدہ کا جاری ہونا ثابت نہیں اس نظریہ سے اتفاق کرتے ہوئے جس کی طرف شیخ اعظم انصاریؒ: اور دوسرے علماء گئے ہیں یہ گمان کرتے ہوئے کہ شیخ طوسی اور ان کے پیروکاروں نے اس پر اعتماد کیا

ہے کیونکہ امام کے غیبت میں جانے کا سبب اور ان عظیم فائدوں سے محروم ہونے کا سبب خود امام نہیں ہیں حالانکہ اس سے عظیم نعمتوں سے نوع بشر کا محروم ہونا لازم آئے گا اور جب تمام علماء واقع کے مخالف کسی حکم پر اتفاق کریں تو اس وقت اور خصوصا اس وقت جب کسی ایک زمانے کے تمام افراد کا اتفاق ہو تو وہ اللہ تعالی کے بعض احکام کے مخفی ہونے کا سبب بنتا ہے اور اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ امام نے جو ان پر واجب ہے اس کو پہنچانے میں کوتاہی کی ہے۔

اور اس بنا پر ہمیں کہاں سے یقین حاصل ہوگا کہ غیبت کے زمانے میں جب واقع کے خلاف اجماع حاصل ہو رہا ہو تو امام پر حق کو ظاہر کرنا ضروری ہے؟

اور شک کرنے والا اس سے بڑھ کر یہ بھی کہہ سکتا ہے: یہ قاعدہ یہ تقاضا کیوں نہیں کرتا کہ امام ہر صورت میں حق کو ظاہر کریں یہاںتک کہ اختلاف کی صورت میں بھی خصوصا ان بعض اختلافی مسائل میں جن میں اکثر انسان بعض اوقات واقع کی مخالفت کرتے ہیں؟ بلکہ اگر اس میں فقہ میں اختلافی مسائل کو شمار کریں تو فقہ کے مسائل سے زیادہ تو وہ ہو جائیں گے اور ہم دیکھتے ہیں کہ لامحالہ اکثر انسان واقع کی مخالفت میں پڑ جاتے ہیں تو پھر اس صورت میں امام پر احکام کو پہنچانا کیوں واجب نہیں ہوتا تاکہ وہ اختلاف کو کم کر سکیں یا اختلاف کو ختم کر سکیں اور مومنوں کو واقع کی مخالفت میں پڑنے سے نجات دے سکیں۔

اور جب شک آجائے تو پھر قاعدہ لطف کی نسبت سے اجماع معصوم کے قول کو یقینی طور پر ثابت کرنے کا سبب نہیں بن سکتا۔

حدس والا طریقہ: تو پھر اس دعوی کو ثابت کرنا ایسے دعوی کرنے والوں کے ذمہ ہے اور اس میں انسان کو یقین حاصل ہونا آسان نہیں ہے سوائے اس وقت جب اتفاق کرنے والے اتنے زیادہ ہوں جتنے دین اور مذہب کے کسی لازمی حکم میں اتفاق ہوتا ہے یا اس کے قریب قریب اب جب تمام علماء تمام زمانوں میں کسی کو نکالے بغیر اتفاق کریں تو پھر ایسا اتفاق عادتا امام کے قول کی موافقت کا سبب بنتا ہے اگرچہ اجماع کرنے والوں نے خبر واحد پر یا کسی اصل پر اعتماد کیا ہو۔

اور اسی طرح حدس کے ساتھ تقریر اور اس جیسے دوسرے طریقے شامل ہیں جو اس جیسے ہیں۔ اور ہر حال میں جب اجماع امام کے زمانے کے بعد ہو تو اس کے امام کے قول پر یقین اور قطع کے فائدہ پہنچانے کے لحاظ سے ہمیں اس پر اعتماد باقی نہیں رہتا۔

اجماع منقول

بتحقیق اصطلاح میں اجماع دو قسموں میں تقسیم ہوتا ہے:

ا۔ اجماع محصل، سے مراد: وہ اجماع ہے جس کو کسی فقیہ نے اہل فتوی کے اقوال کو دیکھ کر خود حاصل کیا۔ اور اس کی بحث گذر چکی ہے۔

۲۔ اجماع منقول، سے مراد: وہ اجماع ہے جس کو فقیہ خود حاصل نہیں کرتا بلکہ فقہاء میں جس نے اس اجماع کو حاصل کیا ہے وہ اس کیلئے اسے نقل کرے چاہے وہ نقل کرنا ایک واسطہ سے ہو یا چند واسطوں سے ہو۔

اور اس کے بعد ایک تو بعض اوقات نقل کرنا متواتر ہوتا ہے اور اس اجماع کا حجت ہونے کے لحاظ سے اجماع محصل والا حکم ہے۔

اور دوسرا نقل بعض اوقات خبر واحد پر واقع ہوتا ہے اور اگر اصولیوں کی زبان پر "اجماع منقول" مطلق طور پر آئے تو اس سے مراد یہ آخری ہے۔

اور ان کے درمیان اس کے حجت ہونے میں چند اقوال کا اختلاف ہے۔ لیکن ظاہر یہ ہے کہ اجماع منقول دخولی کے حجت ہونے میں سب کا اتفاق ہے۔ وہ اجماع ہے جس میں نقل کرنے کا طریقہ معلوم ہے کہ اس نے جن کے اتفاق کو نقل کیا ہے ان کا فتوی بھی ڈھونڈا ہے یہاںتک کہ معصوم بھی ان میں شامل ہے۔ تو پھر ان اتفاق کرنے والوں میں معصوم بھی شامل ہیں اور اس پر اتفاق

کرنا مناسب بھی ہے کیونکہ خبر واحد کے حجت ہونے میں بھی نقل کرنے والے کا سنتے وقت امام کو شخصا جاننا ضروری نہیں ہے اور نقل کرنے والا فرض کے مطابق معصوم سے واسطہ کے بغیر نقل کرتا ہے اگرچہ امام کو تفصیل سے نہ جانتا ہو۔

لیکن بتحقیق "اجماع دخولی" کا منقول نہ ہونا معلوم ہے خصوصاً آئمہ کے زمانے کے بعد والوں زمانوں میں بلکہ اجماع کو نقل کرنے والوں میں اس طرح کے اجماع کو اس طرح نقل کرنے والا اور یہ دعوی کرنے والا پایا نہیں گیا۔

اس بناپر، اجماع منقول "اجماع دخولی" کو نکال کر صرف اختلافی مورد اس میں منحصر ہے جیسا کہ ہم نے کہا کہ اس میں چند اقوال ہیں:

۱۔ وہ مطلق طور پر حجت ہے کیونکہ وہ خبر واحد ہے۔

۲۔ وہ مطلق طور پر حجت نہیں، کیونکہ وہ حجت ہونے کے لحاظ سے خبر واحد کے افراد میں شامل نہیں۔

۳۔ تفصیل کا ہونا اس اجماع میں جس کو تمام زمانوں کے تمام فقہاء نے نقل کیا ہے جس سے حدس والے طریقہ سے معصوم کا قول معلوم ہوتا تو وہ حجت ہے اس میں اور اس کے علاوہ دوسرے ان منقول اجماعوں میں جن میں قاعدہ لطف یا اس جیسے دوسرے قاعدہ سے معصوم کے قول کو روشن کیا جاتا ہے تو پھر وہ حجت نہیں ہیں اور اس تفصیل کی طرف شیخ اعظم انصاریؒ مائل ہوئے ہیں۔

اس مسئلہ میں اختلاف کا راز خبر واحد کی دلیلوں میں پوشیدہ ہے اس جہت سے کہ وہ دلالت کرتی ہیں کہ خبر کو تعبد کے طور پر لینا واجب ہے تو وہ ہر خبر کو شامل نہیں جو کسی بھی چیز کے بارے میں آئے بلکہ اس خبر کے ساتھ مخصوص ہے جو کسی حکم شرعی کی یا کسی اثر شرعی والے کی حکایت کرے تاکہ شارع کیلئے ہمیں اس خبر کو لینے کا حکم دینا درست ہو۔ ورنہ اگر اس خبر کی حکایت حکم شرعی یا اثر شرعی پر نہ ہو تو اس کو لینے کا حکم کرنا درست نہیں تو پھر وہ مورد خبر واحد کے حجت ہونے والی دلیلوں میں شامل نہ ہوگا۔

معلوم ہے: اجماع منقول میں اجماع دخولی کو نکال کر مطابق طور پر علماء کے اقوال کی حکایت کی جاتی ہے اور خود علماء کے اقوال علماء کے اقوال ہونے کی جہت سے نہ تو حکم شرعی ہیں اور نہ ہی اثر شرعی رکھنے والے ہیں۔

اور اس بنا پر، ہم کہتے ہیں کہ علماء کے اقوال کا علماء کے اقوال ہونے کی جہت سے خبر واحد کی دلیلوں میں شامل ہونا درست نہیں ہے، اور صرف اس صورت میں شامل ہونا درست ہے جب یہ نقل کرنا معصوم سے صادر ہونے والے حکم کو روشن کرے تا کہ اس کو لینے کا حکم دینا درست ہو۔

اگر آپ نے یہ جان لیا تو ہم کہتے ہیں:

اگر ہمارے لئے یہ ثابت ہو جائے: بتحقیق کسی خبر کو لینے کے درست ہونے کیلئے اس کا معصوم سے صادر حکم کو روشن کرنا کافی ہے، اگرچہ نقل کرنے والے کی نسبت سے ہو، یا کسی بھی طریقے سے ہو اس بات کو ملاحظہ کرتے ہوئے کہ کسی بھی خبر کے حجت ہونے کیلئے معصوم کے الفاظ کو لفظ بہ لفظ حکایت کرنا معتبر نہیں ہے۔ کیونکہ معیار تو ان کے حکم کی معرفت حاصل کرنا ہے اور اس وجہ سے معنی کے ذریعہ نقل کرنا درست ہے۔ تو پھر وہ اجماع منقول جو اس وقت مورد بحث ہے مطلق طور پر حجت بن جائے گا کیونکہ وہ نقل کرنے والے کے اعتقاد کے مطابق حکم کی حکایت کرنے والا ہے اور حکم کو روشن کرنے والا ہے۔ تو پھر وہ خبر کو حجت قرار دینے والی دلیلوں میں شامل ہو جائے گا۔

اگر ہمارے لئے یہ ثابت ہو جائے: بتحقیق کسی خبر کو لینے کا معیار یہ ہے کہ وہ خبر حسی طریقہ سے حکم کی حکایت کرنے والی ہو یعنی ضروری ہے کہ نقل کرنے والے نے خود معصوم سے اس حکم کو سنا ہو۔ اور اس وجہ سے خبر کو حجت قرار دینے والی دلیلیں مجتہد کے فتوی کو شامل نہیں کرتیں اگرچہ اس کو حکم کا یقین ہو اور اس کی فتوی حقیقت میں اس کے اجتہاد کے مطابق حکم کی حکایت کرنے والی ہے تو پھر وہ اجماع منقول جو مورد بحث ہے مطلق طور پر حجت نہ ہو گا۔

اور اگر یہ ثابت ہو جائے کہ بتحقیق حدس کے طور پر خبر دینا جو حسی طور پر خبر دینے کا لازمہ ہے اور اس کو لینے کا حکم دینا درست ہے کیونکہ حدس کے طور پر خبر دینے کا حکم حسی طور پر خبر دینے والا ہے دونوں میں کوئی فرق نہیں ہے۔ تو پھر وہ تفصیل جو تیسرے قول میں گذر گئی ہے وہ حقیقی ترین بن جائے۔

اب اگر اس مسئلہ میں اختلاف کا سبب ہمارے لئے واضح ہو گیا تو ہمارے لئے صرف اس بات کو سمجھنا باقی رہ جائے گا کہ گذشتہ توجیہات میں سے کونسی توجیہ اعتماد اور تصدیق کیلئے بہتر ہے۔ تو پھر ہم کہتے ہیں:

پہلا۔ بتحقیق آیتوں، روایتوں اور بناء عقلا میں سے خبر واحد کی تمام دلیلیں زیادہ سے زیادہ ثقہ شخص کی تصدیق کرنے اور اس کو اس کے نقل میں درست قرار دینے کے واجب ہونے پر جو کچھ اس نے نقل کیا ہے اس کو لینے کی غرض سے دلالت کرتی ہیں۔

اس کی توضیح: بتحقیق ثقہ شخص کی تصدیق کرنے کی معنی یہ ہے کہ اس کے نقل کے حقیقی ہونے پر بنا رکھنا ہے اور نقل کا حقیقی ہونا منقول کے حقیقی ہونے کا سبب ہے۔ بلکہ نقل کا حقیقی ہونا عین منقول کا حقیقی ہونا ہے۔ تو پھر نقل کے حقیقی ہونے کے یقین لا محالہ منقول کے حقیقی ہونے پر بنا رکھنے کا سبب ہے۔

اور اس بنا پر، اگر منقول حکم یا کوئی اثر شرعی رکھنی والی چیز ہے تو خبر پر بنا رکھنا درست ہے اور اس منقول کو دیکھتے ہوئے اس کو لینے کا حکم دینا درست ہے۔ اور اگر منقول نقل کرنے والے کا اپنا عقیدہ ہو جیسا کہ کوئی اپنے عقیدہ کی خبر دے تو پھر زیادہ سے زیادہ وہ اس کے نقل کی تصدیق کرنے پر بنا رکھنے کا تقاضا کرتا ہے جو اس کا اپنے آپ میں عقیدہ ہے جو کہ منقول ہے اس کے واقع پر ہونے پر بنا رکھنا ہے اور عقیدہ حکم نہیں ہے اور اثر شرعی رکھنے والی چیز بھی نہیں ہے لیکن اس کے عقیدہ کا درست ہونا اور واقع کے مطابق ہونا ایک الگ چیز ہے جو اس سے اجنبی ہے کیونکہ عقیدہ کا درست ہونا جس چیز پر عقیدہ ہے اس کے درست ہونے کا سبب

نہیں بنتا، یعنی بعض اوقات ہم خبر دینے والے کی جس نے اپنے عقیدہ کی خبر دی ہو اس کی تصدیق کرتے ہیں کہ بتحقیق حقیقت میں اس کا عقیدہ یہ ہے لیکن ہم پر یہ لازم نہیں کہ ہم اس بات کی تصدیق کریں کہ اس کا عقیدہ درست ہے اور واقعیت رکھتا ہے۔

اور اس مقام سے ہم کہتے ہیں: بتحقیق اگر کوئی شخص خبر دے کہ بتحقیق اس نے حکم کو معصوم سے سنا ہے تو ہمارے لئے خبر کو حجت قرار دینے والی دلیلوں کے تقاضہ کے مطابق اس کی تصدیق کرتے ہوئے اس کے نقل کے حقیقی ہونے پر بنا رکھنا درست ہے، کیونکہ وہ منقول کے واقع ہونے کا سبب ہے جو کہ حکم ہے، کیونکہ نقل کے واقع ہونے میں اور منقول کے واقع ہونے میں جدائی ڈالنا ممکن نہیں ہے۔ لیکن اگر کوئی شخص اپنے عقیدہ کی خبر دے کہ بتحقیق معصوم نے ایسا حکم لگایا ہے تو پھر خبر کو حجت قرار دینے والی دلیلوں کے تقاضہ کو دیکھتے ہوئے اور اس کی تصدیق کرتے ہوئے اس کے عقیدہ کے واقع کے مطابق ہونے پر بنا رکھنا درست نہیں، کیونکہ بتحقیق اس کے عقیدہ کے حقیقی ہونے پر بنا رکھنا اس کے عقیدہ کے واقع کے مطابق ہونے پر بنا رکھنے کا سبب نہیں ہے، تو پھر ان دونوں میں جدائی ڈالنا ممکن ہے۔

بتحقیق خبر واحد کی دلیلیں صرف اور صرف اس بات پر دلالت کرتی ہیں کہ ثقہ شخص کی تصدیق کی جائے اور اس نے جو کچھ نقل کیا ہے اس میں اس کو درست قرار دینا واجب ہے، لیکن یہ دلیلیں اس بات پر دلالت نہیں کرتی کہ اس کے عقیدہ میں، حدس میں اور اس کے نظریہ میں اس کو درست قرار دیں۔ اور عقلاء کا بھی ایسا کوئی قاعدہ نہیں جو کہتا ہو: انسان میں خصوصا قابل اعتماد انسان میں قاعدہ یہ ہے کہ وہ اپنے عقیدہ میں، حدس میں اور نظریہ میں درست ہے۔

دوسرا: جب ثابت ہو گیا کہ خبر کے حجت ہونے کی دلیلیں نقل کرنے والے کو اس کے حدس میں اور اس کے نظریہ میں اس کو درست قرار دینے پر دلالت نہیں کرتی، تو اس کے بعد ہم کہتے ہیں: بتحقیق اگر اجماع کو نقل کرنے والے نے جس بات کی خبر دی

ہے اب جس کو اس نے خبر دی ہے اگر اس کی نظر میں وہ خبر اس حکم کا سبب بنے جو معصوم سے صادر ہوا ہے اگرچہ نقل کرنے والے کی نظر میں وہ اس حکم کا سبب نہیں ہے تو کیا یہ بھی خبر کو حجت قرار دینے والی دلیلوں میں شامل نہیں ہوگا؟

حق یہ ہے کہ دلیلوں کا اس کو شامل کرنا مناسب ہے، کیونکہ اس وقت اس کو لینا نقل کرنے والے کے حدس اور نظریہ کی تصدیق نہیں ہے اور بعض اوقات تو نقل کرنے والا بھی اس لازمے کو نہیں سمجھتا، بلکہ اس کو لینا اس کے نقل میں اس کے تصدیق کرنے کی جہت سے، کیونکہ جب جب منقول جو کہ اجماع جس کی طرف نقل کیا گیا ہے اس کی نظر میں اس حکم کا سبب ہے جو معصوم سے صادر ہوا ہے، تو پھر اس کو لینا اور اس نقل کے صحیح ہونے پر بنا رکھنا حکم کے صادر ہونے پر بنا رکھنے کا سبب ہے تو پھر اس جہت سے اس کو لینے کا حکم دینا درست ہے۔

بلکہ بتحقیق فقہاء کے فتوون کی خبر دینا جس کو خبر دی جارہی ہے اس کی نظر میں معصوم کے نظریے کی خبر کا سبب ہے۔ اور اس وقت یہ دوسری خبر پہلی خبر کا لازمہ ہے جو خبر کو حجت قرار دینے والی دلیلوں میں شامل ہے، خصوصا اس وقت جب نقل کرنے کی نظر میں بھی وہ اس کا سبب ہو۔ تو پھر اس کے بعد ہم اس بات کے محتاج نہیں کہ دلیلوں کا اس پہلی خبر کو شامل کرنا درست ہو جو ملزوم ہے اس لحاظ سے کہ وہ حکم کو لازم کرنے والی ہے۔ یعنی بتحقیق اجماع کی خبر دلالت التزامی کے ذریعہ معصوم سے حکم کے صادر ہونے پر دلالت کرتی ہے، تو پھر جس پر وہ التزامی طور پر دلالت کرتی ہے جو کہ حکم کے صادر ہونے کی خبر دینا ہے تو وہ خبر کو حجت قرار دینے والی دلیلوں کی وجہ سے حجت ہو جائے گا، اگرچہ مطابق والی دلالت کے لحاظ سے حجت نہیں اور دلیلون میں شامل نہیں، کیونکہ بتحقیق دلالت التزامی حجت ہونے کے لحاظ سے مطابق والی دلات کے تابع نہیں ہے اگرچہ وجود میں آنے لئے اس کے تابع ہے کیونکہ اس وقت تک دلالت التزامی نہیں ہوتی جب تک مطابق والی دلالت کو فرض نہ کیا جائے لیکن حجت ہونے میں ان دونوں میں کوئی ملازمہ نہیں ہے۔

اور جس کی ہم نے تشریح بیان کی ہے اگر وہ آپ کیلئے روشن ہو گیا تو یہ بھی آپ کیلئے روشن ہو جائے گا کہ اجماع منقول میں یہ تفصیل بہتر ہے اس کے درمیان کہ اگر وہ اجماع جس کی طرف اس اجماع کو نقل کیا گیا ہے اس کی نظر میں حکم کو روشن کرنے والا ہو اور وہ خود اس اجماع کو حاصل کرنے والا ہو تو وہ اجماع حجت ہو گا اور اس کے درمیان کہ اگر وہ اجماع صرف نقل کرنے والے کی نظر میں حکم کو روشن کرنے والا ہے اور جس کی طرف نقل کیا جارہا ہے اس کی نظر میں نہیں ہے تو وہ حجت نہیں ہو گا کیونکہ گذر گیا کہ خبر واحد کی دلیلیں نقل کرنے والے کی اس کی رائے میں اور نظریہ میں تصدیق کرنے پر دلالت نہیں کرتیں

شاید شیخ اعظمؒ اپنی تفصیل میں جس کی طرف ہم نے پہلے اشارہ کیا ہے اس تفصیل تک پہنچنا چاہتے ہوں۔

چوتھا باب: دلیل عقلی

تمہید

دوسرے حصہ میں ملازمات عقلیہ سے تفصیلی بحث گذر چکی ہے، تا کہ عقل کے حجت ہونے کے مقدمات اور صغریات کو معین اور مشخص کیا جا سکے، یعنی عقلی قضایا اور مقدمات کو معین کرنے کیلئے جن سے شرعی حکم تک پہنچا جا سکتا ہے اور اس عقلی دلیل کو روشن کرنے کیلئے جو حجت قرار ہو جائے گی۔

اور وہاں ہم نے اس کو دو بڑی اور اصلی قسموں میں منحصر کیا ہے:

پہلا: عقل کا حسن اور قبح کا حکم لگانا اور وہ مستقلات عقلی کی قسم میں سے ہے۔

دوسرا: عقل کا حکم شرعی میں اور دوسرے حکم میں ملازمہ کا حکم لگانا اور وہ مستقلات غیر عقلی کی قسم میں سے ہے۔

اور ہم نے وہاں عقلی دلیل کے حجت ہونے کے سبب کو بیان کرنے کا وعدہ کیا تھا، اور اس وقت اس وعدہ کو پورا کرنے کا وقت آیا ہے۔ لیکن حجت کے سبب کو بیان کرنے سے پہلے ضروری ہے کہ ایک نئے انداز سے ان عقلی قضایا کی بحث پر نظر ڈالیں تاکہ اس میں موجود اقوال کو بیان کر سکیں اور جو کچھ ہم نے ذکر کیا ہے اس میں ان کے محصور اور معین ہونے کے سبب کو بیان کر سکیں۔

بتحقیق قدماء میں سے ہمارے اصولی علماء نے شرعی احکام پر موجود دلیلوں کو ان چار مشہور دلیلوں میں محصور کیا ہے جس میں سے تیسری "عقلی دلیل" ہے جبکہ اہل سنت کے بعض عالموں نے قیاس اور اس جیسی دلیلوں کا ان چار دلیلوں میں اضافہ کیا ہے جن کا ذکر کیا گیا ہے، ان کے نظریوں کے مختلف ہونے کو دیکھتے ہوئے۔ اور اس بیان سے ہم نے جان لیا کہ "عقلی دلیل" سے مراد وہ دلیل ہے جو قیاس جیسی دلیلوں کو شامل نہیں، تو پھر جن اخباری حضرات نے گمان کیا ہے کہ بتحقیق دلیل عقلی سے ان کا ارادہ وہ دلیل ہے جو قیاس کو شامل ہے (ان کی مذمت کرنے کیلئے) تو یہ درست نہیں ہے۔ یہ صرف ایک گمان ہے جس کا انکار قیاس اور اس جیسوں کے معتبر نہ ہونے میں ان کی تصریحیں کرتی ہیں۔

اور اس کے ساتھ بھی میرے لئے مکمل طور پر روشن نہیں ہوا کہ علماء میں سے قدماء کی عقلی دلیل سے کیا مراد ہے، یہاںتک کہ ان میں سے زیادہ نے اس کو دلیل میں ذکر نہیں کیا، یا اس کی تشریح نہیں یا ایسی تشریح کی ہے جس سے وہ قرآن اور سنت کے مقابلے میں دلیل بننے کی صلاحیت نہیں رکھتی۔

اور سب سے پہلی تصریح جو مجھے ملی ہے وہ ہے جس کو شیخ مفید نے اپنے اس اصولی رسالہ میں ذکر کیا ہے جن کی وفات سن ۴۱۳ میں ہوئی جس کا خلاصہ شیخ کراجکی[1] نے کیا ہے تو پھر بتحقیق اس نے احکام کی دلیلوں میں عقلی دلیل کا ذکر نہیں کیا اور، صرف یہ ذکر

---

[1] کنزالفوائد، ص ۱۸۶، مطبوع علی الحجر ایران سن ۱۳۲۲ھ۔ق۔

کیاکہ بتحقیق احکام کے اصول تین ہیں: قرآن، سنت نبوی اور ائمہ معصومیں علیہم السلام کے اقوال۔ اس کے بعد انہوں نے ذکر کیا ہے کہ ان تین اصول تک پہنچانے والے راستے تین ہیں: زبان، اخبار اور ان میں سے پہلی عقل ہے اور اس کے بارے میں وہ فرماتے ہیں:

"وہ قرآن کے حجت ہونے کی اور اخبار کے دلیل ہونے کی معرفت حاصل کرنے کا راستہ ہے"۔ اور یہ تصریح جیسا کہ آپ دیکھ رہے ہیں کہ جس سے ہم اس وقت بحث کر رہے ہیں اس سے اجنبی ہے۔ اور ان کے بعد ان کے شاگرد شیخ طوسی آتے ہیں جن کی وفات سن ۴۶۰ میں ہوئی وہ اپنی کتاب (عدہ) میں ذکر کرتے ہیں جو اصول کی پہلی وسیع کتاب ہے، تو پھر انہوں نے بجائے اس کے کہ عقلی دلیل کی تشریح کرتے یا اس کیلئے الگ سے بحث کرتے عقلی دلیل کی تصریح ہی نہیں کی، اور جو کچھ انہوں نے اس میں ذکر کیا ہے وہ اس کی آخری فصل میں ہے بتحقیق اس میں انہوں نے معلومات کو ضروری اور مکتسبہ میں اور مکتسبہ کو عقلی اور سمعی میں تقسیم کرنے کے بعد ضروری کی مثالوں میں امانت کو سلامت لوٹانے، نعمت دینے والے کے شکر کرنے اور ظلم اور جھوٹ کے برے ہونے کے علم کو ذکر کیا ہے۔ اور پھر اپنے کلام کے مرکز اور محور میں فرماتے ہیں: بتحقیق قتل اور ظلم کا برا ہونا عقل سے پتا چلتا ہے اور ان کے برے ہونے سے مراد ان کا حرام ہونا ہے۔ اور یہ بھی ذکر کیا ہے کہ بتحقیق وہ دلیلیں جو یقین کا سبب بنتی ہیں تو پھر عقل سے ان کے دلیل ہونے کا پتا چلتا ہے اور شریعت کا اس میں عمل دخل نہیں ہے۔

میں نے اصولیوں میں سے شیخ ابن ادریس کو سب سے پہلا شخص پایا ہے جس نے عقلی دلیل کی تصریح کی ہے جس کی وفات سن ۵۹۸ کو ہوئی وہ اپنی کتاب سرائر[1] میں فرماتے ہیں: جب تین دلیلیں نہ ہوں یعنی قرآن، سنت اور اجماع تو پھر اس میں محققین کا اعتماد عقلی دلیل کو لینے پر ہے۔ لیکن انہوں اس کی مراد کو ذکر نہیں کیا۔

---

[1] السرائر، ۱/۴۶۔

ان کے بعد محقق حلیؒ آتے ہیں جن کی وفات سن ۶۷۶ میں ہوئی تو اس کی مراد کی تشریح کرتے ہوئے اپنی کتاب[1] میں فرماتے ہیں جس کا خلاصہ یہ ہے:

عقلی دلیل کی دو قسمیں ہیں: دونوں میں سے ایک وہ ہے جو خطاب پر موقوف ہے اور وہ تین ہیں: لحن خطاب، فحوی خطاب اور دلیل خطاب۔ اور ان دونوں میں دوسری وہ ہے جس پر اکیلی عقل دلالت کرتی ہے۔ وہ اس کو حسن اور قبح کے اسباب میں منحصر کرتے ہیں جس کی مثالیں اعتراضات سے خالی نہیں ہیں۔

شہید اولؒ جن کی وفات سن ۷۸۶ میں ہوئی اپنی کتاب ذکری کے مقدمہ میں اس پر اضافہ کرتے ہیں اور پہلی قسم کو ایسا قرار دیتے ہیں کہ جو ان تین قسموں کو شامل کرے جن کو محققؒ نے ذکر کیا ہے اور تین دوسری کو بھی شامل کرے جو: مقدمہ واجب، مسئلہ ضد اور منافع میں اصل مباح ہونا اور نقصانات میں اصل حرام ہونا ہے۔ اور دوسری قسم کو ایسا قرار دیا ہے جو اس چیز کو شامل کرے جسے محققؒ نے ذکر کیا ہے اور دوسری چار چیزوں کو بھی شامل کرے جو: اصل برائت، وہ جس پر دلیل نہ ہو، کم اور زیادہ میں شک کی صورت میں کم کو لینا اور استصحاب۔

اور اس طریقہ سے اس راستہ پر مولفیں کی دوسری جماعتیں بھی گئی ہیں جبکہ آج کی درسی رائج کتابوں جیسے معالم، رسائل اور کفایہ میں اس موضوع سے بحث نہیں کی گئی اور عقلی دلیل کی تعریف نہیں کی گئی اور اس کے مصداق بیان نہیں کیے گئے سوائے باتوں باتوں میں اوپر اوپر سے مختصر اشاروں کے۔

محققؒ اور شہید اولؒ کی تصریحوں سے روشن ہوتا ہے کہ اس زمانے میں عقلی دلیل کی فکر روشن نہ ہوئی تھی، تو پھر انہوں نے اس کے مفہوم کو وسیع کیا ہے تاکہ وہ ظواہر لفظیہ جیسے "لحن خطات" کو شامل کر سکے۔ وہ یہ ہے کہ کوئی عقلی قرینہ کسی لفظ کے حذف

---

[1] المعتبر فی شرح المختصر، ص ۶۔

ہونے پر دلالت کرے اور ''فحوی خطاب'' کو شامل کر سکے جس سے ان کو مراد مفہوم موافقت ہے اور ''دلیل خطاب'' کو شامل کر سکے جس سے مراد مفہوم مخالف ہے۔ اور یہ تمام کے تمام ظہور کی حجیت میں داخل ہیں، اور ان کا اس عقلی دلیل سے کوئی تعلق نہیں جو قرآن اور سنت کے مقابلے میں ہے۔

اور اسی طرح استصحاب، بتحقیق وہ الگ سے ایک اصل عملی ہے، جیسا اس سے قدماء نے دلیل کے مقابلے میں الگ سے بحث کی ہے۔

اور سب سے عجیب بات یہ ہے کہ بتحقیق محقق قمیؒ جیسوں نے بھی جن کی وفات سن ۱۲۳۱ میں ہوئی ہے عقلی دلیل کی اس جیسی تفسیر کو بیان کیا ہے اور اس میں ظاہر کو داخل کیا ہے جیسے مفہوم جبکہ انہوں نے خود اس کی تعریف کچھ اس طرح کی ہے ''وہ عقلی حکم جس سے شرعی حکم تک پہنچا جائے اور عقلی حکم کے علم سے شرعی حکم کے علم تک منتقل ہونا''۔

اور میری نظر میں جس ہمعصر عالم نے اس موضوع سے مفید بحث کی ہے وہ علامہ سید محسن کاظمی ہیں اپنی کتاب محصول میں اور اسی طرح ان کے شاگرد محققؒ معالم پر حاشیہ والے شیخ محمد تقی اصفہانیؒ ہیں جنھوں نے ان کا راستہ اپنایا ہے۔ اگرچہ انہوں نے جن بعض ملاحظات کو ذکر کیا ہے ان کو ذکر کرنا نہیں چاہیے تھا اور ان کے ذکر کو ذکر کرنے کا اور ان پر اعتراض کا یہ مقام نہیں ہے۔

اور ہر حال میں، بتحقیق مفہوم اور استصحاب اور اس جیسی بحثوں کو عقلی دلیل کے مصداق میں ذکر کرنا اور ان کو قرآن اور سنت کے مقابلے میں الگ دلیل قرار دینا مناسب نہیں ہے اور اس کی تعریف ''عقلی حکم کے علم سے شرعی حکم کے علم کی طرف منتقل ہونا'' اس طرح کرنا مناسب نہیں ہے۔

اور عقلی دلیل کے مقصد کے واضح نہ ہونے کی وجہ سے اخباریوں نے اصولیوں کی مذمت کی ہے کہ وہ شرعی حکم پر عقل کو حجت کے عنوان سے لیتے ہیں۔

لیکن خود ان کے نزدیک بھی عقل کی برائی کرنے سے ان کا مقصد واضح نہیں ہے، کیاآپ سمجھتے ہیں کہ وہ عقل کی برائی کا حکم اپنی عقل کے بغیر لگاتے ہیں؟

اور ہمارے لئے اس کلام سے جس کو شیخ محدث بحرانی نے اپنی کتاب حدائق میں ذکر کیا ہے روشن ہو گیا ہے کہ عقلی دلیل سے مراد واضح نہیں ہے،اوران کی عبارت کا لفظ بہ لفظ یہ ہے:

تیسرا مقام عقلی دلیل میں،اور بعض نے اس کی تفسیر برائت اور استصحاب سے کی ہے،اور دوسروں نے دوسری پر اکتفاء کیا ہے، اور تیسروں نے اس کی تفسیر لحن خطاب، فحوی خطاب اور دلیل خطاب کے ذریعہ کی ہے،اور چوتھوں نے اس کے بعد برائت اصلی، استصحاب، دو حکموں میں ملازمہ جس میں مقدمہ واجب ہے،ایک چیز کے حکم کا لازمہ اس چیز کے ضد خاص سے منع کرنا اور دلالت التزامی۔[1] اس کے بعد انہوں نے ان میں سے ہر ایک مطلب سے بحث کی ہے سوائے دو حکموں کے درمیان ملازمہ ہونے کے اس سے انہوں نے بحث نہیں کی ہے۔اور انہوں نے مسئلہ حسن اور قبح میں موجود عقل کے حکم کے اقوال کو ذکر نہیں کیا حالانکہ عقل کے حکم سے وہ مقصود جس کو دلیل قرار دیا گیا ہے وہ صرف دو حکموں میں ملازمہ اور عقل کا حسن اور قبح کا حکم لگانا ہے۔اور جو انہوں نے اقوال ذکر بھی کیے ہیں وہ دقیق نہیں ہیں جیسا ان میں سے بعض کا بیان گذر گیا۔

اب جیسے بھی ہو،جو مراد قرآن اور سنت کے مقابلے میں عقلی دلیل کی ہو سکتی ہے وہ یہ ہے: ''عقل کا ہر وہ حکم جس سے شرعی حکم کا یقین حاصل ہو'' یا دوسری عبارت میں یہ ہے: ''ہر وہ عقلی قضیہ جو شرعی حکم کے یقین تک پہنچائے''۔اور بعد میں آنے والے محققوں کی ایک جماعت نے اس معنی کی تصریح کی ہے۔

---

[1] الحدائق، جزء اول، ص ۴۰، طبع النجف۔

یہ ایک طبیعی چیز ہے، کیونکہ اگر قرآن اور سنت کے مقابلے مین عقلی دلیل ہو تو اس وقت تک حجت نہ ہوگی جب تک ایسے یقین کا سبب نہ ہو جو اپنی ذات میں حجت ہے، تو پھر اس وجہ سے اس کا ظن کو شامل کرنا درست نہیں اور ان عقلی مقدمات کو شامل کرنا درست نہیں جن سے حکم پر یقین حاصل کرنا درست نہیں۔

لیکن اس مقدار میں اس کو محدود کرنا اس کو مجمل باقی رکھتا ہے، اور اس بات کو سمجھنے میں بہت بڑا خلط اور خلل واقع ہوا ہے۔ اور ان تمام وہموں، شکوں اور مغالطوں کو دور کرنے کیلئے ہم پر لازم ہے کہ ہم اس بات کی زیادہ تشریح کریں جیسے وہ کہتے ہیں کہ حروف پر نکتے لگانے کیلئے، تو پھر ہم کہتے ہیں:

ا۔ پہلے گذر چکا ہے[1] کہ بتحقیق عقل دو قسموں کی طرف تقسیم ہوتی ہے عقل نظری اور عقل عملی۔ اور یہ تقسیم اس کی نسبت سے ہے جس سے ادراک کا تعلق ہے۔

"عقل نظری" سے مراد: اس چیز کا ادراک جس کو جاننا چاہیے، یعنی ان چیزوں کا ادراک جن کیلئے واقع اور حقیقت ہے۔ اور "عقل عملی" سے مراد: ان چیزوں کا ادراک ہے جن پر عمل کرنا مناسب ہے، یعنی یہ حکم لگانا کہ اس فعل کو انجام دینا چاہیے یا اس فعل کو انجام نہیں دینا چاہیے۔

۲۔ جس عقل کو ہم حجت کہتے ہیں تو ان دونوں میں سے کونسی عقل مراد ہے؟

اگر "عقل نظری" مراد ہے تو پھر عقل کیلئے ممکن نہیں کہ وہ شروع سے ہی شرعی احکام کو الگ سے سمجھ سکے، یعنی عقل اس ملازمہ کی مدد کے بغیر جان ہی نہیں سکتی کہ بتحقیق اس فعل کا شارع کے نزدیک یہ حکم ہے۔

[1] دوسرا مقصد، ص۳۸۶۔

اور اس کا راز روشن ہے، کیونکہ اللہ تعالی کے احکام توقیفی ہیں اور ان کو جاننا ممکن نہیں ہے سوائے ان احکام کے ان مبلغوں سے سن کر جو اللہ تعالی کی طرف سے ان کی تبلیغ پر مامور ہیں، کیونکہ یہ روشن ہے کہ اللہ تعالی کے احکام بدیہی نہیں ہیں اور وہ آنکھوں کے ذریعہ مشاہدہ سے یا دوسرے ظاہری حواس سے بھی سمجھ میں آنے والے نہیں ہیں بلکہ باطنی حواس سے بھی سمجھ میں آنے والے نہیں ہیں اور تجربہ اور حدس بھی ان تک نہیں پہنچا سکتا۔ اب اگر ایسا ہے تو ان کے مبلغوں سے سننے کے علاوہ ان کا علم حاصل کرنا کیسے ممکن ہے؟ اور وہ اس بات میں ان قرار دیے جانے والوں کی طرح ہے جن کو انسان قرار دیتا ہے جیسے زبان، لکیریں، اشارے اور ان جیسی دوسری چیزیں۔

اور اسی طرح احکام کے معیار کا بھی خود احکام کی طرح، احکام کے مبلغوں سے سننے کے علاوہ علم حاصل نہیں کیا جا سکتا، کیونکہ اللہ تعالی کے احکام کے رازوں کو جاننے کا اور جن معیاروں پہ اللہ تعالی نے احکام کو ڈھالا ہے ان کو جاننے کا ہمارے پاس کوئی کلی قاعدہ نہیں ہے۔[1] اور ظن کبھی حق سے بے نیاز نہیں کرتا۔

اس بناپر، جس نے بھی عقل کے حجت ہونے کی نفی کی ہے اور کہا ہے: "بتحقیق احکام، عقل سے سمجھ میں نہیں آتے وہ توسمعی ہے" تو وہ حق پر ہیں اگر ان کی مراد وہ ہو جس کی طرف ہم نے ابھی اشارہ کیا، وہ عقل نظری کے الگ اور مستقل طور پر احکام اور ان کے معیاروں کو سمجھنے کی نفی کرنا ہے۔ شاید عقل کے حکم میں اور شرع کے حکم میں ملازمہ ہونے کا انکار کرنے والوں کی یہ مراد ہو جیسے صاحب فصول اور اخباریوں کی ایک جماعت، لیکن ان کی عبارت ان کے مقصد کو پہنچانے سے قاصر ہے۔ اور اگر ان کی مراد یہ ہے تو وہ اس سے اجنبی ہے جس سے ہم اس وقت بحث کر رہے ہیں کہ عقلی دلیل حجت ہے اور اس سے حکم شرعی تک پہنچا جا سکتا ہے۔

---

[1] دوسرا مقصد، ص ۴۱۸۔

بتحقیق دلیل عقلی سے ہماری مراد عقل نظری کا شرعی طور پر ثابت حکم اور عقلی حکم کے درمیان یا دوسرے شرعی حکم کے درمیان ملازمہ کا حکم لگانا ہے جیسے اس کا مسئلہ اجزاء میں اور مقدمہ واجب میں اور ان دونوں جیسے دوسرے مسائل میں ملازمہ کا حکم لگانا، اور جیسے اس کا بیان کرنے کے بغیر تکلیف کے محال ہونے کا حکم لگانا ہے جس سے شارع کی طرف سے برائت کا حکم لگانا لازم آتا ہے، اور جیسے اس کا دو مزاحم کاموں میں اہم کو مقدم کرنے کا حکم لگانا جس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ اللہ تعالی کے اہم حکم فعلی ہیں، اور جیسے اس کا حکم ہے کہ اللہ تعالی کے حکم کا آراء محمودہ میں عقلاء کے حکم سے مطابق ہونا واجب ہے۔

بتحقیق یہ ملازمہ اور اس جیسی دوسری چیزیں واقعی اور حقیقی چیزیں ہیں جن کو عقل نظری بداہت کے طور پر یا کسب کے طور پر سمجھتی ہے کیونکہ وہ اولیات اور فطریات میں سے ہے جس کا قیاس اس کے ساتھ ہوتا ہے یا اس وجہ سے کیونکہ وہ اس پر ختم ہوتی ہے تو پھر عقل اس کے ذریعہ یقینی طور پر جان لیتی ہے۔

اور جب عقل کو ملازمہ کا یقین ہو جائے اور فرض یہ ہو کہ بتحقیق اس کو ملزوم کے موجود ہونے کا یقین ہے تو ضروری ہے وہ لازم کے ثابت ہونے کا یقین کرے یعنی لازم کا جو کہ شارع کا حکم ہے اور جب یقین ہو جائے تو پھر بتحقیق یقین حجت ہے اور اس سے روکنا محال ہے بلکہ حجت کا حجت ہونا اس کے ذریعہ سے ہے جیسا کہ اس کا بیان گذر چکا ہے۔[1]

اور اس بنا پر، یہ عقلی ملازمہ عقلی قضیہ کا کبریٰ ہے جس کو صغریٰ کے ساتھ ملانے سے اس کے ذریعہ حکم شرعی تک پہنچا جا سکتا ہے۔ اور اس کی طرف متوجہ ہونے کے بعد اور اس کی حقیقت کو جاننے کے بعد مجھے نہیں لگتا کہ کوئی اس کا انکار کر سکے سوائے سوفسطائیوں کے جو ہر قابل اعتماد کا چاہے اس کا کتنا بھی یقین ہو یہاںتک کہ محسوس چیزوں کا بھی انکار کرتے ہیں۔

[1] تیسرا مقصد، امارات کے حجت کے ثابت ہونے کا مقام۔

اور مجھے نہیں لگتا کہ اخباریوں میں سے یا دوسرے جنہوں نے عقل کی حجت ہونے کا انکار کیا ہے ان کا مقصد یہ عقلی قضیے ہوں، اس بحث کے نکات کے درمیان تمیز نہ ہونے کی وجہ سے اگرچہ ان میں سے بعض کی عبارت سے یہ گمان ہوتا ہے۔

اگر آپ نے یہ جان لیا، تو آپ یہ بھی جان لیں گے کہ عقل نظری کے ادراک سے مراد میں خلط اور جن احکام کو عقل شروع سے جانتی ہے اور جن احکام کو عقل ملازمہ کے ذریعہ سمجھتی ہے ان میں فرق نہ کرنا یہ اس اختلاف اور مغالطہ کا سبب ہیں جس میں ان میں سے بعض پڑ گئے ہیں کیونکہ انہوں نے عقل کے شارع کے حکم کو سمجھنے سے اور اس کے حجت ہونے سے مطلق طور پر یہ کہتے ہوئے نفی کی ہے: ''بتحقیق اللہ تعالی کے احکام توقیفی ہیں اور عقل ان کو سمجھ نہیں سکتی'' اور وہ اس بات سے غافل ہو گئے ہیں کہ یہ علت صرف اور صرف شروع سے احکام کو سمجھنے کی یا مستقل اور الگ طور پر احکام کو سمجھنے کی نفی کرنے کی صلاحیت رکھتی ہے اور یہ عقل کے اس ملازمہ کے ذریعہ سمجھنے کی نفی کرنے کی صلاحیت نہیں رکھتی جو اپنے پیچھے لازم کے ثابت ہونے کے یقین کو لے آتا ہے جو کہ حکم ہے۔

۳۔ یہ تمام باتیں اس صورت میں تھیں جب عقل سے مراد ''عقل نظری'' ہو۔

اور اگر اس سے مراد ''عقل عملی'' ہو تو بھی اسی طرح اس کیلئے مستقل طور پر یہ سمجھنا ممکن نہیں ہے کہ شارع کے نزدیک اس فعل کو انجام دینا چاہیے یا انجام نہیں دینا چاہیے بلکہ یہ متصور ہی نہیں ہے کیونکہ یہ سمجھنا تو عقل نظری کا کام ہے، اس لحاظ سے کہ ''شارع کے نزدیک خاص طور پر اس فعل کو انجام دینا مناسب ہے یا نہیں ہے'' یہ ان واقعی چیزوں میں سے ہے جن کو عقل نظری کے ذریعہ سمجھا جاتا ہے نہ کہ عقل عملی کے ذریعہ۔ اور عقل عملی کا صرف اور صرف یہ کام ہے کہ وہ مستقل طور پر سمجھے کہ اس فعل کی ذات کو دیکھتے ہوئے اس کو انجام دینا مناسب ہے یا مناسب نہیں ہے اس بات سے صرف نظر کرتے ہوئے کہ شارع

مقدس کی نسبت یا کسی اور حکم لگانے والے کی نسبت وہ فعل کیسا ہے، یعنی بتحقیق عقل عملی اس فعل میں حاکم ہے، ایسا نہیں کہ کسی اور حکم کرنے والے کے حکم کی حکایت کرنے والا ہے۔

اور اگر عقل عملی نے یہ سمجھ لیا تو اس کے پیچھے عقل نظری آتی ہے، اور وہ عقل عملی کے حکم اور شارع کے حکم کے درمیان بعض اوقات ملازمہ کے ہونے کا حکم لگاتی ہے اور بعض اوقات حکم نہیں لگاتی سوائے ایک خاص مورد میں جو حسن عقلی اور قبح عقلی والا مسئلہ ہے، یعنی صرف اور خاص مشہور قضیوں میں جن کو "آراء محمودہ" بھی کہا جاتا ہے اور جن پر تمام عقلاء کا نظریہ عقلاء ہونے کی جہت سے متفق ہے۔

اور اس وقت عقل نظری کے ملازمہ کا حکم لگانے کے بعد شارع کا حکم یقینی طور پر روشن ہو جاتا ہے، کیونکہ اس مشہور عقلی مقدمہ کو جو آراء محمودہ میں سے ہے (اور جس کو عقل عملی نے سمجھا ہے) اس مقدمہ کے ساتھ ملانے سے جو اپنے اندر ملازمہ کا حکم لئے ہوئے ہو (اور جس کو عقل نظری نے سمجھا ہے) عقل نظری کو یقین حاصل ہو جاتا ہے کہ یہ حکم شارع کا ہے، کیونکہ ملازمہ اور ملزوم کے ثابت ہونے کے فرض کے بعد اس وقت اس کو لازم کا بھی یقین ہو جائے گا جو کہ حکم ہے۔

اور اس وجہ سے ہم نے پہلے کہا: بتحقیق مستقلات عقلی ایک مسئلہ میں منحصر ہے، اور وہ مسئلہ حسن عقلی اور قبح عقلی کا ہے، کیونکہ شارع عقل عملی کے حکم میں شریک نہیں ہوتا سوائے اس مسئلہ کے یعنی بتحقیق عقل نظری اس خاص مورد کے علاوہ ملازمہ کا حکم نہیں لگاتی۔[1]

---

[1] دوسرا جزء، ص ۳۹۰۔

عقل کے حجت ہونے کی وجہ

۴۔ جس بات کی تشریح ہم نے کی اگر وہ آپ کیلئے روشن ہو گئی کہ ملزوم کے ثابت ہونے کے بعد جو کہ شریعت کا یا عقل کا حکم ہے تو بتحقیق عقل نظری لازم کا یعنی شارع کے حکم کا یقین پیدا کرتی ہے اور عقل کے ملازمہ کے متعلق یقین کو فرض کرنے کے بعد ہم عقل کے حجت ہونے کے سبب کو بیان کرنا شروع کرتے ہیں تو پھر ہم کہتے ہیں: گذشتہ بحث میں بات اس مقام تک پہنچی کہ بتحقیق عقلی دلیل شارع کے حکم کے یقین کا سبب بنتی ہے اور اگرایسی بات ہے تو پھر یقین سے بڑھ کر تو کوئی دلیل نہیں تو پھر ہر دلیل کا حجت ہونا یقین پر ختم ہوتا ہے کیونکہ وہ اپنی ذات میں حجت ہے اور اس سے حجت ہونے کو جدا نہیں کرسکتے۔ اور کیا عقل کے بغیر شریعت ثابت ہو سکتی ہے؟ اور کیا عقل کے بغیر توحید اور نبوت ثابت ہو سکتی ہے؟ اور اگر ہم خود کو عقل کے حکم سے دور کریں تو رسالت کی تصدیق کیسے کریں گے؟ اور ہم شریعت پر ایمان کیسے لائیں گے؟ بلکہ خود کا اور اپنے عقیدہ کا یقین کیسے کریں گے؟ اور کیا عقل کے سوا رحمان کی عبادت ممکن ہوتی؟ اور کیا عقل کے بغیر اللہ تعالی کی عبادت ممکن ہے؟

بتحقیق عقل کے حکم میں شک کرنا سفسطہ ہے اور اس سے بڑا کوئی سفسطہ نہیں ہے، لیکن جس میں شک ممکن ہے وہ صغریٰ ہے، میری مراد مستقلات عقلی اور غیر عقلی کے ملازمات ہیں۔ اور ہم صرف اور صرف ان مقدمات کے ثابت ہونے کے بعد شرعی حکم کو ثابت کرنے کیلئے عقل کے حجت ہونے میں بحث کریں گے۔ اور اس کی تشریح دوسرے جزء میں موجود ملازمات کے بہت سارے موارد میں آچکی ہے تو پھر ان میں سے بعض کو ہم نے مستقلات عقلی میں ثابت کیا اور دوسرے بعض کی نفی کی جیسے مقدمہ واجب اور مسئلہ ضد۔ لیکن اس ملازمہ کے ثابت ہونے کے بعد اور ملزوم کے ثابت ہونے کے بعد عقل کے حجت ہونے میں اور لازم کے ثابت ہونے میں جو کہ شارع کا حکم ہے کوئی شک باقی نہیں رہتا۔

لیکن ان سب باتوں کے باوجود اس موضوع میں چند ایک اخباریوں کو شک ہوا ہے، تو پھر مغالطہ کو روشن کرنے کیلئے اس کو واضح کرنا ضروری ہے، تو پھر ہم کہتے ہیں: ہم اس اختلاف کی طرف دوسرے جزء میں اشارہ کر چکے ہیں[1] اور ہم نے کہا: بتحقیق اس اختلاف کا سبب تین جہتیں ہیں اور وہ ان کی عبارتوں کے مختلف ہونے کی وجہ سے ہیں:

پہلی: شارع کیلئے اس قطع کے حجت ہونے کی نفی کرنے کا ممکن ہونا۔ اور یہ ہماری اس تشریح سے جو ہم یقین کے ذاتی طور پر حجت ہونے میں اس جزء کے صفحہ نمبر ۲۲ میں کر چکے ہیں اس سے ہمارے لئے روشن ہو چکا ہے تو پھر آپ یقین کی پیروی سے منع کرنے کے محال ہونے کو جاننے کیلئے اس کی طرف رجوع کریں۔

دوسری: شارع کیلئے قطع کے حجت ہونے سے منع کرنے کے ممکن ہونے کو فرض کرنے کے بعد، کیا شارع نے عقل کے حکم کو لینے سے منع کیا ہے؟ اور اس بات کا دعوی ان چند اخباریوں نے کیا ہے جن کا کلام ہم تک پہنچا ہے یہ دعوی کرتے ہوئے کہ بتحقیق شرعی حکم روشن نہیں ہوتا اور اس کو لینا جائز نہیں ہے جب تک کہ قرآن اور سنت کے راستے سے ثابت نہ ہو۔

میں کہتا ہوں: یہ دعوی حقیقت میں پلٹتا ہے اس دعوی کی طرف کہ احکام شرعی کے یقین میں قید ہے کہ قرآن اور سنت کے راستہ سے ہو۔ اور یہ ان کے کلام کی بہترین توجیہ ہے لیکن اسی جزء میں عالم اور جاہل کے درمیان حکم کے مشترک ہونے والے مسئلہ میں تفصیل کے ساتھ بحث ہو چکی ہے تو پھر ہم کہتے ہیں: بتحقیق احکام کا ان کے علم پر معلق ہونا مطلق طور پر محال ہے تو پھر اس کے یقین کیلئے کسی خاص سبب سے پیدا ہونے کی شرط کیسے رکھیں گے، اور یہ محال ہونا ثابت ہے یہاںتک کہ جب ہم قطع کے حجت ہونے کی نفی کرنے کے ممکن ہونے کا کہیں جب ہم تخلف کے لازم آنے کی وجہ سے اس بات کے قائل ہوں جیسا کہ ہم نے اس کے مقام پر اس کی تشریح کی ہے۔

---

[1] دوسرا مقصد، ص ۲۷۳۔

اور جو کچھ اہلبیت علیہم السلام سے ان کے اس کلام جیسا وارد ہوا ہے: ''بتحقیق دین الہی کو عقل سے سمجھا نہیں جا سکتا'' تو پھر اس کے مقابلے میں ان کا اس جیسا کلام ہے: ''بتحقیق انسانوں پر دو حجتیں ہیں: ظاہری حجت اور باطنی حجت، ظاہری جیسے رسول، انبیاء اور ائمہ معصومین علیہم السلام اور باطنی جیسے عقل''[1] اور ان دو قسموں میں اس ظاہری تعارض کا حل یہ ہے: بتحقیق پہلی قسم سے مراد قیاس اور استحسان پر اعتماد کرنے کے مقابلے میں احکام اور ان کے معیار کو سمجھنے میں عقل کے مستقل نہ ہونے کو بیان کرنا ہے، کیونکہ وہ اس مقام میں وارد ہوئی ہے، یعنی بتحقیق احکام اور ان کے معیار عقل سے مستقل طور پر سمجھے نہیں جا سکتے۔ اور یہ حق ہے جیسا کہ اس کی تشریح گذر چکی ہے اور یہ پتا ہے کہ جو استحسان پر اعتماد کرتا ہے اس کا مقصد بعض صورتوں میں دعوی کرنا ہے کہ عقل احکام کو اور اس کے معیار کو مستقل طور پر درک کر سکتی ہے اور جو قیاس پر اعتماد کرتا ہے اس کا دعوی یہ ہے کہ بتحقیق جس پر قیاس کیا جا رہا ہے اس حکم کے معیار کو سمجھا جا سکتا ہے تا کہ جس کو قیاس کر رہے ہیں اس حکم کو جاری کرنے کا نتیجہ نکلے۔ اور اپنی رائے کے مطابق اجتہاد کرنے کی یہی معنی ہے۔ اور پہلے گذر چکا ہے کہ یہ سمجھنا عقل نظری اور عقل عملی کا کام نہیں ہے کیونکہ یہ چیزیں احکام کے مبلغوں سے سننے کے راستے کے علاوہ سمجھی نہیں جا سکتیں۔ اور اس بنا پر، اخبار کی اس قسم کو اس کے ظاہر کے مطابق لینے میں کوئی حرج نہیں ہے، کیونکہ یہ اپنی رائے کے مطابق اجتہاد کرنے کے مقام پر آئی ہے۔ لیکن یہ قسم ہم جس سے بحث کر رہے ہیں اس سے اور اس عقلی قضیہ سے اجنبی ہے جس کے متعلق ہم کہہ رہے ہیں اس کے ذریعہ شرعی حکم تک پہنچا جا سکتا ہے۔ جیسا کہ یہ اخبار کی دوسری قسم سے بھی اجنبی ہے جس میں عقل کی مدح سرائی کی گئی ہے اور اس کے اللہ تعالی کی طرف سے باطنی حجت ہونے کی صراحت کی گئی ہے اس وجہ سے وہ عقل کی مدح سرائی کرتی ہے کیونکہ اس کو سمجھنا عقل کا کام ہے ظن کا اور وہم کا اور ان چیزوں کا کام نہیں جن کی دعوی کی گئی ہے، جن کو عقل اپنی طبیعت کے ذریعہ درک نہیں کرتی۔

[1] اصول کافی، کتاب عقل، ۱/۱۶ طبع دار الکتب الاسلامیہ۔

دوسری قسم: اس فرض کے بعد کہ شارع کیلئے قطع کے حجت ہونے کی نفی کرنا اور اس سے منع کرنا ممکن نہیں۔ ہم پر لازم ہے کہ ہم یہ استفسار کریں کہ شارع کے حکم کا عقل کے حکم کے مطابق ہونے سے کیا مراد ہے؟

اور ان کے نزدیک اس سوال کا درست جواب یہ کہنا ہے: بتحقیق اس کی معنی شارع کا ادراک کرنا ہے اور اس کا یہ جاننا ہے کہ بتحقیق عقلاء کے نزدیک اس فعل کو انجام دینا یا اس کو چھوڑنا مناسب ہے، اور یہ چیز اس کے حکم دینے اور منع کرنے کے علاوہ ہے، اور فائدہ دینے والی چیز صرف وہ ہے جس سے اسکا حکم دینا اور منع کرنا روشن ہوگا، تو پھر ہم اس کے حکم کرنے اور اس کے منع کرنے کو ثابت کرنے کیلئے ایک اور سمعی دلیل کے محتاج ہیں، اور اس بات میں وہ عقلی دلیل کافی نہیں ہے جس سے زیادہ سے زیادہ یہ نتیجہ لیا جا سکتا ہے کہ شارع عقلاء کے حکم کو جانتا ہے، یا اس نے اسی چیز کا حکم دیا ہے جس کا عقلاء حکم دیتے ہیں تو پھر وہ حکم اور نہی مولوی نہ ہوں گے۔

میں کہتا ہوں: اور عقل کے حجت ہونے سے انکار کرنے والوں کے کلام کی توجیہ کرنے کا یہ آخری مرحلہ ہے، اور یہ توجیہ مستقلات عقلی کے ساتھ مخصوص ہے۔ اور اس توجیہ کی ظاہری شکل ممکن ہے ابتدائی طالبعلموں پر گذشتہ مرحلوں والی ان توجیہات سے زیادہ مجمل ہو۔ اور یہ توجیہ ان دو دعووں میں سے ایک پر مبنی ہے:

۱۔ عقل کے حکم اور شریعت کے حکم کے درمیان ملازمہ کے انکار کا دعوی کرنا، اور اس کا رد[1] گذر چکا ہے تو پھر اس کو نہیں دہرا رہے۔

---

[1] دوسرا مقصد، ۴۱۴۔

۲۔ وہ دعوی جس کی طرف ہم[1] نے اشارہ کیا ہے کہ بتحقیق جس پر عقلاء کی رائے متفق ہے وہ مدح اور مذمت کا مستحق ہونا ہے اور مدح اور مذمت سے مراد ثواب اور عذاب کے علاوہ ہے تو ان دونوں کے مستحق ہونے سے مولا کی طرف سے ثواب اور عذاب کا مستحق ہونا لازم نہیں آتا۔ اور جو چیز شارع کے حکم کو روشن کرنے میں فائدہ دیتی ہے وہ دوسری ہے اور پہلی اس کیلئے کافی نہیں ہے۔

اور اگر فرض کیا جائے ہم ثواب اور عذاب کے لازم آنے کو درست قرار دے بھی دیں تو بھی بتحقیق اس کو ہر کوئی درک نہیں کر سکتا۔ اور اگر فرض کیا جائے کہ ہر ایک نے اس کو درک کر بھی لیا تو بھی وہ سوائے چند ایک افراد کے اس فعل کی طرف دعوت کیلئے کافی نہیں ہے۔ اب کسی بھی صورت فرض کی جائے، تو بھی اکثر انسان کسی فعل کی طرف دعوت دینے کیلئے یا اس سے روکنے کیلئے مولا کی طرف سے حکم کے آنے اور نہی کے آنے سے بے نیاز نہیں ہیں۔

اب اگر خود حسن اور قبح کو سمجھنا دعوت کیلئے کافی نہیں ہے اور ہمارا فرض بھی یہ ہے کہ اس پر کوئی سمعی دلیل قائم نہیں ہوئی ہے تو پھر ہم اس حکم لگانے کی قدرت نہیں رکھتے کہ بتحقیق شارع کیلئے عقل کے حکم کے مطابق کوئی حکم یا نہی ہے اور اس نے اس کو بیان کرنے میں عقل کے سمجھنے پر اکتفاء کیا ہے، تاکہ عقل اس کے حکم کو روشن کرنے والی بن جائے۔ کیونکہ یہ احتمال موجود ہے کہ اس وقت عقل کے حکم کے مطابق شارع کا کوئی مولوی حکم موجود نہ ہو۔ اور "اگر احتمال آجائے تو استدلال باطل ہو جاتا ہے" کیونکہ اس مقام میں معیار اور دارومدار یقین پر ہے۔

---

[1] دوسرا مقصد، ص ۴۱۸۔

جواب: بتحقیق ہم نے حاشیہ [1] میں اس دلیل کو ذکر کیا جو اس دوسرے دعوی کی پہلی شق کو رد کرتی ہے کیونکہ ہم نے کہا: حق یہ ہے مدح کے مستحق ہونے کی معنی صرف اور صرف ثواب کا مستحق ہونا ہے اور مذمت کے مستحق ہونے کی معنی صرف اور صرف عذاب کا مستحق ہونا ہے، ایسا نہیں کہ یہ دو الگ چیزیں ہوں اور ان میں سے ایک دوسری کا سبب ہو۔ کیونکہ مدح کی حقیقت اور اس کا مقصد نیکی کا صلہ دینا ہے صرف زبانی مدح سرائی کرنا نہیں ہے اور مذمت کی حقیقت اور اس کا مقصد برائی کی سزا دینا ہے صرف زبانی مذمت کافی نہیں ہے۔ اور یہی وہ معنی ہے جس کا عقل حکم دیتی ہے، اور اس وجہ سے فلسفی محققوں نے کہا ہے: "بتحقیق شارع کی مدح اس کا ثواب ہے اور اس کی مذمت اس کا عذاب ہے" اور انہوں نے اس معنی کا ارادہ کیا ہے۔

بلکہ اللہ تعالی کی نسبت سے اس کے نزدیک زبانی مدح اور مذمت کے مستحق ہونے کو فرض کرنے کی کوئی معنی ہی نہیں نکلتی، بلکہ اس کا نیکی کا بدلہ دینا ثواب کے علاوہ کچھ نہیں اور اس کا سزا دینا عذاب کے علاوہ کچھ نہیں۔

اور اس دعوی کی دوسری شق کا جواب: بتحقیق جب فرض یہ ہے بتحقیق مدح اور مذمت ان مشہور قضیوں میں سے ہیں جن پر تمام عقلاء کا نظریہ متفق ہے تو پھر ضروری ہے کہ یہ فرض کیا جائے کہ وہ تمام انسانوں کو دعوت دینے کی صلاحیت رکھتا ہو۔ اور اس وجہ سے ہم کہتے ہیں: بتحقیق اس فرض کے ساتھ اللہ تعالی کی طرف سے دوبارہ مولوی حکم اور دعوت کا آنا محال ہے کیونکہ مکلّف کے نزدیک اس حکم کے ہوتے ہوئے جو دعوت دینے کی صلاحیت رکھتا ہے دوبارہ دعوت دینے والے حکم کا آنا محال ہے سوائے اس کے کہ اگر تنبیہ اور تاکید کے باب سے آئے۔اور اس وجہ سے ہم اس مقام پہ اس نظریہ کی طرف گئے ہیں کہ بتحقیق وہ شریعت کے حکم جو عقل کے حکم کے موارد میں وارد ہوئے ہیں جیسے اطاعت کا واجب ہونا اور اس جیسے حکم تو ان میں حکم کا تاسیسی یعنی مولوی ہونا محال ہے بلکہ وہ حکم تاکیدی یعنی ارشادی ہوگا۔

---

[1] دوسرا مقصد، ۴۱۸۔

اور یہ ادراک چند ایک افراد کے علاوہ کسی کو دعوت نہیں دیتا اگرچہ وہ بعض اوقات درست ہے لیکن وہ ہمارے مقصد میں نقصان نہیں پہنچاتا، کیونکہ حکم عقل کے داعی ہونے سے ہماری مراد یہ نہیں ہے کہ بتحقیق وہ عقل کا حکم ہر ایک کیلئے بالفعل داعی ہے، بلکہ ہمارا مقصد اور ہمیں فائدہ پہنچانے والی چیز صرف اور صرف یہ ہے کہ وہ داعی ہونے کی صلاحیت رکھتا ہے۔

اور ہر داعی کی یہی حیثیت ہے یہاتک کہ مولوی حکم میں بھی، تو پھر بتحقیق اس سے داعی بننے کی صلاحیت کے علاوہ دعوت کے فعلی ہونے کی توقع نہیں کی جاتی ہے، کیونکہ شارع کی طرف سے یا کسی اور کی طرف سے حکم کا حکم ہونا اس کے تمام مکلفوں کیلئے فعلی طور پر داعی ہونے پر مبنی نہیں ہے بلکہ حکم حقیقت میں اس کو قرار دینا ہے جو داعی بننے کی صلاحیت رکھتا ہے، یعنی حکم میں اس کی دعوت کا فعلی ہونا قرار نہیں دیا گیا اور اس بناپر، تو پھر اکثر انسانوں کا اس کو انجام نہ دینا اس کے داعی ہونے کی صلاحیت رکھنے میں نقصان نہیں پہنچاتا۔

پانچواں باب: ظواہر کا حجت ہونا

تمہیدیں:

ا۔ پہلے جزء میں گذر چکا ہے[1]: پہلے مقصد سے مراد بعض الفاظ کے ظہور کو عام لحاظ سے مشخص کرنا ہےاور اس سے مقصد جیسا کہ ہم نے کہا: اصل ظہور کے صغریٰ کو معین کرنا اور وہ صرف اور صرف ان خاص موارد میں جہاں انسانوں کے درمیان اختلاف واقع ہوا ہے

۲۔ بتحقیق ظواہر کے حجت ہونے کی بحث کرنا قرآن اور سنت کی بحث کے تابع ہے، میری مراد یہ ہے کہ ظواہر خود قرآن اور سنت کے مقابلے میں الگ سے مستقل دلیل نہیں ہے، بلکہ ہم صرف قرآن اور سنت کو لینے کی غرض سے اس کی حجت کو ثابت

[1] پہلا مقصد، ص ۹۲۔

کرنے کے محتاج ہیں، تو پھر یہ ان دونوں کے حجت ہونے کو مکمل کرنے والی ہے، کیونکہ یہ روشن ہے کہ جب تک ان دونوں کا ظاہر حجت نہ ہوگا ان دونوں کو لینا ممکن نہ ہوگا۔ اور وہ نص جس کی دلالت قطعی ہے اس نص میں سے سب سے کم ان دونوں میں ہیں۔

۳۔ بتحقیق یہ گذر چکا ہے کہ اصل یہ ہے کہ جب تک ظن کے حجت ہونے پر قطعی دلیل نہ ہو اس پر عمل کرنا حرام ہے۔ اور ظاہر ظن میں سے ہے، تو پھر ضروری ہے کہ اس کے حجت ہونے پر قطعی دلیل ڈھونڈی جائے تاکہ آیتوں اور روایتوں کے ظاہر کو لینا درست ہو سکے۔ اور اس دلیل کا بیان عنقریب آئے گا۔

۴۔ بتحقیق ظہور کی بحث دو مرحلوں میں مکمل ہو گی:

پہلا۔ بتحقیق یہ مخصوص لفظ اس مخصوص معنی میں ظاہر ہے یا ظاہر نہیں ہے۔ اور پورے پہلے مقصد کا ذمہ ان بعض الفاظ کے ظہور کی بحث نے اٹھایا ہے جن کے ظہور میں اختلاف واقع ہوا ہے، جیسے اوامر، نواہی، عموم، خصوص، اطلاق اور تقیید۔ اور یہ حقیقت میں اصل ظہور کی بعض صغریٰ سے بحث کرنا ہے۔

دوسرا۔ بتحقیق جس لفظ کا ظہور روشن ہو چکا ہے کیا وہ لفظ اس معنی میں شارع کے نزدیک حجت ہے، تاکہ اس کے ذریعہ مولا کا مکلفوں پر احتجاج کرنا درست ہو جائے اور مکلفوں کا اس کے ذریعہ احتجاج کرنا درست ہو جائے؟ اس دوسرے مرحلہ سے بحث کرنا ہی وہ مقصد ہے جس کی وجہ سے یہ باب منعقد کیا گیا ہے، اور یہ وہ کبریٰ ہے جس کو اگر ہم اس کے صغریٰ کے ساتھ ملائیں تو ہمارے لئے ان آیتوں اور روایتوں کے ظہور کو لینا مکمل ہو گا۔

۵۔ بتحقیق پہلا مرحلہ جو اصل ظہور کے صغریٰ کو معین اور مشخص کرنا ہے عام صورت میں اس کے دو مورد ہیں:

پہلا۔ اس لفظ کو جس معنی کے ساتھ بحث ہو رہی ہے اس کیلئے قرار دینا، تو پھر اگر اس کا قرار دیا جانا جانا روشن ہو جائے تو وہ لامحالہ اس میں ظاہر ہو جائے گا، جیسے افعل کے صیغہ کو وجوب کیلئے قرار دینا اور جملہ شرطیہ کو مفہوم کو لازم کرنے والا قرار دینا اور اس کے علاوہ دوسرے۔

دوسرا۔ اس لفظ سے اس معنی کے مراد ہونے پر عام یا خاص قرینہ کا آنا، اور قرینہ کی ضرورت یا تو اس مورد میں ہوتی ہے جہاں اس کے علاوہ کسی معنی کا ارادہ کیا جائے جس کے لئے لفظ کو قرار دیا گیا ہے، یا اس مورد میں ہوتی ہے جہاں لفظ ایک سے زیادہ معانی میں مشترک ہو۔ قرینہ ہونے کی صورت میں لامحالہ لفظ اس معنی پر دلالت کرے گا جس پر قرینہ قائم ہوا ہے چاہے وہ قرینہ متصل ہو یا منفصل ہو۔

اور اگر یہ تمہیدیں روشن ہو گئیں تو پھر لازم ہے کہ اس باب کی مفید بحثوں میں ہم ان دو مرحلوں کی اہم بحثوں سے بات کریں۔

ظہور کو ثابت کرنے کے طریقے

اگر ان دو گذشتہ موردوں میں شک ہو جائے، تو الفاظ کی وضع کو اور عام قرینوں کو جاننے کیلئے بہت سارے راستے ہیں:

اور اس میں سے ہے: بحث کرنے والا خود عرب کے استعمال میں جستجو کرے اور اگر وہ نکات بیانیہ کی معرفت رکھتا ہو اور اس لغت کے اہل خبرہ افراد میں سے ہو تو اپنے نظریہ اور اجتہاد پر عمل کرے۔ اور اس جیسا ہے جو ہم نے "الامر" کے لفظ سے نتیجہ نکالا ہے

کہ وہ لفظ مشترک ہے اس معنی میں جو چیز کی معنی کا اور طلب کی معنی کا فائدہ دیتی ہے[1]، اور دونوں معنی کی نسبت سے جس سے لفظ مشتق ہوا ہے اس کا اختلاف اور دونوں معنی کے حساب سے جمع کا اختلاف اس پر دلالت کرتا ہے۔

اور اس میں سے ہے: حقیقت اور مجاز کی علامتوں کی طرف رجوع کیا جائے جیسے تبادر اور اس جیسی دوسری علامتیں۔ اور ان علامتوں سے بحث گذر چکی ہے۔[2]

اور اس میں سے ہے: لغت کے علماء کی طرف رجوع کیا جائے۔ اور ان کے اقوال کی اہمیت کا بیان عنقریب آئے گا۔

اور کسی لفظ کے حالات میں تعارض کے موارد میں اس کے وضع کو اور اس کے ظہور معین کرنے کیلئے بہت سارے قاعدہ ہیں جن کی بعض قدماء نے پیروی کی ہے۔ لیکن حق یہ ہے کہ مطلّقا ایسا کوئی قاعدہ نہیں، کیونکہ اس کے معتبر ہونے پر کوئی دلیل نہیں۔ اور ہم پہلے اس کی طرف اشارہ کر چکے ہیں۔[3]

اور وہ ایسے قاعدے ہیں جیسا کہ وہ مشترک ہونے میں اور حقیت اور مجاز ہونے کے درمیان تردید کی صورت میں اصل عدم اشتراک کی طرف اور حقیقت اور مجاز کے درمیان تردید ہونے میں لفظ کے وضع کو ثابت کرنے کیلئے اصل حقیقت اور اس جیسے قاعدہ کی طرف گئے ہیں۔

اور رہا ان کے معتبر ہونے پر دلیل کا نہ ہونا تو وہ اس وجہ سے ہے کیونکہ ان جیسے قاعدوں کے حجت ہونے میں ان کو بناء عقلاء کی طرف مستند کرنا ضروری ہے اور ان کی یقینی بناء ان قاعدوں پر ہے جن کو مراد متکلم کو ثابت کرنے کیلئے جاری کیا جاتا ہے ان میں

---

[1] پہلا مقصد، ص ۱۱۰۔

[2] پہلا مقصد، ص ۵۰۔

[3] پہلا مقصد، ص ۵۸۔

نہیں ہے جن کو الفاظ کے وضع کو اور قرینے کو معین کرنے کیلئے جاری کیا جاتا ہے اور اس جیسے قاعدوں میں بناء عقلا کے علاوہ دوسری دلیل بھی نہیں ہے۔

قول لغوی کا حجت ہونا

بتحقیق الفاظ کے وضع کو روشن کرنے کے مقام میں لغوی علماء کے اقوال کا زیادہ اعتبار نہیں، کیونکہ لغت کو جمع کرنے والوں کا اہم کام یہ ہوتا ہے کہ وہ ان معانی کو ذکر کریں جن میں الفاظ کا استعمال زیادہ ہوا ہے ان میں سے زیادہ کی نظر حقیقی معنی کو مجازی معنی سے تمیز دینے کی طرف نہیں ہوتی سوائے بہت کم کے، سوائے زمخشری کے ان کی کتاب ''اساس اللغہ'' میں اور سوائے بعض مولفوں کے ''فقہ اللغہ'' میں۔

اور اگر فرض کیا جائے کہ لغویوں نے حقیقی معنی ہونے پر صراحت کی تو اگر ان کا صراحت کرنا وضع کے متعلق یقین کا فائدہ پہنچائے تو درست ہے، ورنہ ان کے قول سے پیدا ہونے والے ظن کے حجت ہونے پر دلیل کو ڈھونڈنا ضروری ہے۔ اور دلیلوں میں سے چند ایک دلیلوں کے ذریعہ اس پر استدلال کرنے کا کہا گیا ہے ان کو ذکر کرنے میں کوئی حرج نہیں اور ان دلیلوں میں سے جو ہمارے پاس موجود ہیں:

پہلی۔ کہا گیا ہے: دلیل اجماع ہے اور وہ اس وجہ سے کیونکہ لغوی کے قول کو لینے پر بغیر کسی کے انکار کے سب کا اجماع ہے اگرچہ لغوی ایک ہی کیوں نہ ہو۔

میں کہتا ہوں: اس اجماع عملی کو حاصل کرنا تمام فقہاء کی نسبت جس کا دعوی کیا گیا ہے ہمارے لئے کہاں سے ممکن ہو گا؟ اور اگر فرض کریں کہ وہ حاصل ہو بھی گیا تو بھی ہم اس جیسے کے حجت ہونے کو کہاں سے ثابت کریں گے؟ اور اجماع کے حجت ہونے

کے سبب سے تفصیلی طور پر بحث گذر چکی ہے، اور اس کے حجت ہونے کے موارد اس مقام کو شامل نہیں، کیونکہ معصوم اہل لغت کی صراحت کی طرف رجوع نہیں کرتے کہ اجماع سے ان کی مسئلہ میں موافقت روشن ہو، یعنی ان کا عملی طور پر اہل لغت کی طرف رجوع کرنا۔

دوسری۔ کہا گیا ہے: دلیل سیرت عقلاء ہے۔ کیونکہ عقلاء کی سیرت اور ان کی عملی بنا اس پر ہے کہ وہ ان تمام چیزوں میں جن کو جاننے کیلئے انسان معرفت اور اجتہاد اور نظریہ پر عمل کرنے کا محتاج ہے ان میں وہ اپنے قابل اعتماد معرفت رکھنے والے افراد کی طرف رجوع کرتے ہیں، جیسے ریاضی اور طبّی فار مولے اور ان میں سے لغت اور اس کی ظرافتیں ہیں، اور یہ معلوم ہے: بتحقیق لغوی اپنے فن میں معرفت رکھنے والے افراد میں شمار ہوتا ہے۔ اور شارع کی طرف سے اس عملی سیرت سے منع کرنا ثابت نہیں ہے، تو اس سے ان کے ساتھ اس کی موافقت اور اس پر اس کی رضامندی روشن ہوتی ہے۔

میں کہتا ہوں: بتحقیق بناء عقلاء صرف اس وقت حجت ہوتی ہے جب اس سے یقینی طور پر شارع کی موافقت، اور اس کی ان کے طریقہ پر رضامندی کا اظہار روشن ہو، اور یہ واضح اور روشن ہے۔ لیکن ہم اس گذشتہ مقدمہ کے اطلاق پر اعتراض کرتے ہیں جو کہتا ہے: ''بتحقیق صرف عقلاء کے طریقہ سے شارع کی طرف سے منع کرنے کا ثابت نہ ہونا بناء عقلاء سے شارع کی موافقت کو روشن نہیں کرتا'' بلکہ یہ روشن ہونا حاصل نہیں ہوتا جب تک تین شرطوں میں سے ایک شرط حاصل نہ ہو اور اس مقام میں کوئی بھی شرط مکمل نہیں ہے:

ا۔ شارع کے عقلاء کی بنا اور ان کی سیرت کے ساتھ طریقہ اور راستہ میں متحد ہونے سے کوئی مانع اور رکاوٹ نہ ہو، تو پھر اس فرض میں ضروری ہے کہ منع کے ثابت نہ ہونے سے یہ روشن کیا جائے کہ وہ طریقہ اور راستہ میں ان کے ساتھ متحد ہے کیونکہ وہ بھی

عقلاء میں سے بلکہ ان کا سردار ہے، اور اگر اس کیلئے کوئی دوسرا راستہ اور طریقہ ہوتا تو وہ اس کو بیان کرتا اور ہم اس کو جان لیتے اور یہ چھپنے والی چیزوں میں سے نہیں ہے۔

اور اس باب میں سے ہیں، ظاہر اور خبر واحد، تو پھر بتحقیق ظاہر کو لینا سمجھانے میں اس پر اعتماد کرنا ہے، جس پر عقلاء کی سیرت جاری ہے، اور شارع کیلئے بھی ضروری ہے کہ وہ ان کے ساتھ اس راستہ اور طریقہ میں متحد ہو کیونکہ اس کی نسبت اس سے کوئی مانع اور رکاوت نہیں ہے جبکہ عاقل ہونے کے لحاظ سے وہ ان میں سے ہے اور اس سے کوئی منع کرنا بھی ثابت نہیں ہوا۔ اور اسی طرح قابل اعتماد شخص کی خبر واحد میں کہا جائے گا تو پھر بتحقیق شارع کے عقلاء کے ساتھ احکام کی تبلیغ میں اس راستہ اور طریقہ پر اعتماد کرنے میں متحد ہونے سے کوئی مانع اور رکاوٹ نہیں ہے، اور اس سے کوئی منع کرنا بھی ثابت نہیں ہوا۔

لیکن معرفت رکھنے والے افراد کی طرف رجوع کرنے میں تو پھر شارع عقلاء کے ساتھ اس میں اس طریقہ اور راستہ کے لحاظ سے ان کے ساتھ متحد ہو یہ معقول نہیں ہے، کیونکہ اس کا تمام چیزوں میں سے کسی بھی چیز میں معرفت رکھنے والے افراد کی طرف محتاج ہونے کی کوئی معنی نہیں تو پھر یہ فرض کرنا کہاں سے ممکن ہوگا کہ شارع کی بھی اس میں عملی سیرت یہ ہے خصوصا عربی زبان میں۔

۲۔ اگر شارع کے عقلاء کے ساتھ اس طریقہ اور راستہ میں متحد ہونے میں کوئی مانع یا رکاوٹ ہو تو پھر ضروری ہے کہ ہمارے لئے شارع کو دیکھ کہ یا اس سے سن کے عملی سیرت کا جاری ہونا ثابت ہو یہاںتک کہ شرعی کاموں میں بھی، اب اگر اس وقت اس سے منع کرنا ثابت نہ ہو تو پھر ان کا چپ رہنا ہی عقلاء کے راستہ اور طریقہ کی تقریر کی طرح بن جائے گا۔ اور یہ استصحاب کی طرح ہے، تو پھر جب اس کا مورد گذشتہ حالت میں شک کرنا ہے تو پھر سابقہ حالت کو لینے میں شارع کا عقلاء کے اس طریقہ اور راستہ میں متحد ہونا کوئی معنی نہیں رکھتا، کیونکہ حکم کی بقا میں شک کو فرض کرنے کی کوئی معنی نہیں، لیکن کیونکہ استصحاب پر سیرت جاری

ہے یہاںتک کہ شرعی کاموں میں بھی اور شارع کا منع کرنا بھی ثابت نہیں، تو اس سے اس کا ان کے راستہ اور طریقہ سے راضی ہونا روشن ہوتا ہے۔

لیکن لغت میں معرفت رکھنے والے افراد کی طرف رجوع تو پھر خصوصا شرعی کامون میں لغوی کے قول کو لینے پر عقلائی سیرت کا ہونا معلوم نہیں ہے، تاکہ اس کے منع ثابت نہ ہونے سے شرعی کاموں میں اس سیرت سے اس کی رضامندی روشن ہو۔

۳۔ اگر اوپر والی دو شرطیں موجود نہ ہوں تو اس وقت ضروری ہے کہ عقلاء کی عملی سیرت کے متعلق شارع کی رضامندی پر کوئی خاص قطعی دلیل قائم ہو۔ اور ہمارے پاس ہمارے اس مقام پر وہ دلیل نہیں ہے، بلکہ ظن کی پیروی سے منع کرنے والی آیتیں اس عملی سیرت کے منع کو ثابت کرنے کیلئے کافی ہیں۔

تیسری۔ کہا گیا ہے: دلیل عقل کا حکم ہے۔ کیونکہ عقل جاہل کے عالم کی طرف رجوع کرنے کے واجب ہونے کا حکم لگاتی ہے، تو پھر ضروری ہے کہ شارع بھی ایسا حکم لگائے، کیونکہ ''آراء محمودہ'' میں سے یہ ایک عقلی حکم ہے جس پر تمام عقلاء کی رائے مطابقت کرتی ہیں، اور شارع بھی ان میں سے ایک ہے، بلکہ ان کا سردار ہے، اور اس عقلی حکم سے ہم نے تقلید میں عام آدمی کے مجتہد کی طرف رجوع کرنے کو واجب قرار دیا ہے، زیادہ سے زیادہ یہ کہ ہم نے خاص دلیل کی وجہ سے مجتہد میں خاص شرطیں شرط کی ہیں جیسے عدالت اور مرد ہونا، اور یہ خاص دلیل لغوی کے قول کی طرف رجوع کرنے میں موجود نہیں ہے، کیونکہ وہ فنی چیزوں میں سے ہے جس میں عدالت اور اس جیسی دوسری شرطوں کے بغیر عقل جاہل کے قابل اعتماد عالم کی طرف رجوع کرنے کا حکم لگاتی ہے، جیسے طبیبوں اور ریاضی دانوں کی طرف رجوع کرنا۔ اور کوئی خاص دلیل نہیں ہے جو عدالت کو اور اس جیسے دوسری شرطوں کی لغوی میں شرط کرے جیسا کہ مجتہد میں وارد ہوئی ہیں۔

میں کہتا ہوں: لغوی کے قول کو ثابت کرنے کیلئے تمام توجیہات میں سے یہ توجیہ سب سے نزدیک ترین ہے اور میں بھی اس میں کوئی قباحت نہیں پاتا۔

ظہور تصوری اور تصدیقی

کہا گیا ہے: بتحقیق ظہور کی دو قسمیں ہیں: تصوری اور تصدیقی۔

۱۔ "ظہور تصوری" جو ایک لفظ کو ایک مخصوص معنی کیلئے وضع کرنے سے حاصل ہوتا ہے، اور اس سے مراد کلام مفرد کا اپنی لغوی یا عرفی معنی پر دلالت کرنا ہے اور وہ وضع کے علم کے تابع ہے، چاہے وہ کلام میں ہو یا کلام سے خارج ہو اور اس کے خلاف قرینہ موجود ہو یا قرینہ موجود نہ ہو۔

۲۔ "ظہور تصدیقی" جو کلام کے مجموعہ سے پیدا ہوتا ہے۔ اس سے مراد تمام کلام کا اس معنی پر دلالت کرنا جو اس میں موجود ہے۔ تو وہ بعض اوقات جملہ کے دلالت مفردات کی دلالت کے مطابق ہوتی ہے اور بعض اوقات اس سے مختلف ہوتی ہے جب اس کلام میں کوئی ایسا قرینہ ملا ہوا ہو جو تمام کلام کی دلالت کو مفردات کی دلالت سے ہٹانا چاہتا ہو۔ بتحقیق ظہور تصدیقی متکلم کے اپنے کلام سے فارغ ہونے پر موقوف ہے تو پھر بتحقیق ہر متکلم کو حق حاصل ہے کہ وہ اپنے کلام سے جتنے چاہے قرینہ ملائے تو پھر جب تک وہ اپنے کلام میں مشغول ہے اس وقت تک اس کے کلام کا ظہور تصدیقی منعقد نہ ہو گا۔

اور اس ظہور تصدیقی کے پیچھے دوسرا ظہور تصدیقی آتا ہے، وہ ظہور یہ ہے کہ یہ متکلم کی مراد ہے، اور یہ ہی حقیقت میں معین مراد متکلم ہے۔ تو پھر وہ قرینہ متصلہ اور منفصلہ کے نہ ہونے پر موقوف ہے، کیونکہ قرینہ مطلق طور پر اس ظہور کو ختم کر دیتا ہے، پہلے ظہور تصدیقی کے خلاف تو پھر بتحقیق یہ منفصل قرینہ اس کو ختم نہیں کرتا۔

میں کہتا ہوں: ہم اس تقسیم کو نہیں سمجھتے، بلکہ ظہور کی ایک ہی قسم ہے، وہ متکلم کی مراد پر لفظ کی دلالت کے علاوہ کچھ نہیں ہے۔ اور یہی وہ دلالت ہے جس کو ہم دلالت تصدیقی کہتے ہیں۔ اور وہ یہ ہے کہ متکلم سے لفظ کے صادر ہونے کے علم سے اس لفظ سے اس کی مراد کا علم لازم آئے، یا اس کی مراد کا ظن ہو۔ اور پہلے کو "نص" کہا جاتا ہے اور دوسرے کے ساتھ "ظہور" کا نام مخصوص ہے۔

بتحقیق لفظ جس معنی کیلئے قرار دیا گیا ہے اس معنی میں ظہور تصوری کے طور ظہور رکھتا ہے یہ کہنے کی کوئی معنی نہیں، اور پہلے مقصد[1] میں دلالت کی حقیقت کا بیان گذر چکا ہے، اور بتحقیق وہ جس کو دلالت تصوری کہتے ہیں حقیقت میں وہ دلالت نہیں ہے، اور وہ صرف اور صرف ان کی طرف سے تعبیر میں سہل انگاری ہے، بلکہ وہ اس معنی کا دعوی کرنا ہے، جس میں مراد متکلم کا نہ علم ہے نہ ظن ہے، تو پھر نہ دلالت ہے اور نہ ظہور ہے، اور صرف اور صرف گمان ہے، اور ان دونوں میں بہت زیادہ فرق ہے۔

لیکن ظہور تصدیقی کو دو قسموں میں تقسیم کرنا تو یہ سہل انگاری ہے کیونکہ ظہور اس وقت تک ظہور نہیں بن سکتا جب تک متکلم کی حتمی مراد کو یقینی طور پر یا ظنی طور پر روشن نہ کرے، تو پھر منفصل قرینہ ہر صورت میں ظہور کو ختم کر دیتا ہے۔ ہاں اس کے علم سے پہلے مخاطب کو ایک ابتدائی یقین یا ابتدائی ظن حاصل ہوتا ہے جو اس کے علم کے بعد ختم ہو جاتا ہے۔ تو پھر اس وقت کہا جاتا ہے کہ منفصل قرینہ کے تقاضا کے خلاف کلام کا ظہور منعقد ہوا ہے اور یہ بات اصولیوں[2] کے پاس مشہور ہے۔ اور حقیقت میں اس سے ان کا مقصد ابتدائی ظہور اور پہلی نظر والا ظہور ہے جو منفصل قرینہ کے علم کے بعد ختم ہو جاتا ہے۔ ایسا نہیں ہے کہ دو ظہور

---

[1] پہلا مقصد، ص ۴۲۔

[2] پہلا مقصد، ص ۲۵۲۔

ہیں ایک ظہور جو منفصل قرینہ کے ساتھ بھی ختم نہیں ہوتا اور دوسرا ظہور جو اس کے آنے سے ختم ہو جاتا ہے اور اس ابتدائی ظہور کو ذاتی ظہور کہنے میں کوئی حرج نہیں ہے اور اس کو ظہور کہنا ہر حال میں سہل انگاری ہے۔

اور ہر حال میں چاہے دلالت تصوری کو ظہور کہا جائے یا نہ کہا جائے۔ اور چاہے ابتدائی ظن کو ظہور کہا جائے یا نہ کہا جائے۔ تو پھر بتحقیق مورد بحث ظہور کا حجت ہونا وہ ظہور جو متکلم کی مراد کو روشن کرتا ہے روشن کرنے والا ہونے کے لحاظ سے اگرچہ روشن کرنا نوعی لحاظ سے ہے۔

ظہور کے حجت ہونے کی وجہ

بتحقیق ظاہر کے حجت ہونے کی دلیل بناء عقلاء میں منحصر ہے اور یہ دلیل دو قطعی مقدمات سے ملکر بنتی ہے۔ اس طرح جیسے بناء عقلاء کے طریقہ سے خبر واحد کے حجت ہونے پر دلیل گذر چکی ہے۔

پہلا مقدمہ۔ وہ چیز جو یقینی ہے اور اس تک شک کبھی سرایت نہیں کر سکتا وہ یہ ہے کہ ان کی اپنے کلام اور محاورہ میں اس پر بنا ہے کہ متکلم اپنے مقصد کو پہنچانے میں اپنے کلام کے ظہور پر اعتماد کرتا ہے اور وہ اس پر لازم قرار نہیں دیتے کہ وہ اپنے مقصد اور مطلوب پر ایسا قطعی کلام لائے جس میں کوئی اختلاف کا احتمال نہ ہو اور اسی طرح انہوں نے اپنی پہلی سیرت کی پیروی کرتے ہوئے یہ مبنی قرار دی ہے کہ وہ متکلم کے کلام کے ظاہر پر عمل کریں گے اور اسکے مقاصد کو اس سے سمجھیں گے اور وہ اس میں اس بات کے محتاج نہیں ہیں کہ اس کے مطلوب میں ایسا صریح اور نص ہو جس میں اختلاف کا احتمال نہیں ہے۔

تو پھر اس وجہ سے ظاہر متکلم کی طرف سے سامع پر حجت ہے وہ اس کے مطابق اس سے حساب لے گا اور اگر اس نے ظاہر کے خلاف کو لیا تو وہ اس کے ذریعہ اس پر احتجاج کرے گا۔ اور وہ سامع کیلئے بھی حجت ہے وہ اس کے مطابق اس سے حساب لے گا

اور اگر اس نے ظاہر کے خلاف کو لیا تو وہ اس کے ذریعہ اس پر احتجاج کرے گا۔ اور اس وجہ سے انسان کا اس کے اقرر کے ظاہر کے مطابق مواخذہ کیا جاتا ہے اور اس طرح سے اس کے ساتھ معاملہ کیا جاتا ہے اگرچہ وہ اس کی مراد میں نص اور صریح نہ ہو۔

دوسرا مقدمہ۔ بتحقیق یہ بھی یقینی ہے کہ بتحقیق شارع مقدس اپنے کلام اور محاروں میں اور الفاظ کے استعمال میں اس طریقہ سے باہر نہیں نکلے جس طریقہ پر عقلاء میں اہل محاورہ اپنے مقاصد کو سمجھانے میں ہیں۔ کیونکہ شارع بھی عقلاء میں سے ہے بلکہ وہ ان کا سردار ہے تو پھر وہ ان کے ساتھ اس طریقہ میں متحد ہے اور اس کے ان کے ساتھ متحد ہونے سے کوئی مانع اور رکاوٹ بھی نہیں ہے اور اس کی طرف سے کوئی ایسا طریقہ بھی بیان نہیں ہوا جو اس کے مخالف ہو۔

اور اگر یہ دو قطعی مقدمات ثابت ہوگئے تو لا محالہ یقینی طور پر ثابت ہو جائے گا کہ بتحقیق شارع کے نزدیک بھی ظاہر حجت ہے اور اس کی طرف سے اس کے مکلفوں پر اس کی حجت ہے اور مکلفوں کیلئے بھی حجت ہے اور ان کی معافی اور معذرت کا سبب ہے۔

یہ باتیں اپنی جگہ، لیکن ان دونوں مقدمات کے عام ہونے میں بعض انسانوں کو شک ہوا ہے تو پھر ان سے بحث کرنا اور ان کی حقیقت کو روشن کرنا ضروری ہے۔

پہلا مقدمہ۔ اس میں چند بحثیں واقع ہوئی ہیں:

۱۔ ظاہر کے حجت ہونے پر جو عقلاء نے بنا رکھی ہے، کیا اس میں مراد پر ظن فعلی ہونے کی شرط ہے؟

۲۔ کیا ان کی بنا میں اصل عدم قرینہ کے جاری ہونے کی شرط ہے؟

۳۔ کیا ان کی بنا صرف ان کے ساتھ مخصوص ہے جن کو وہ سمجھانا چاہتے ہیں یا دوسروں کو بھی شامل ہے؟ تو پھر ظاہر مطلق طور پر حجت بن جائے گا۔

دوسرا مقدمہ۔ اس میں قرآن مجید کے ظاہر کے حجت ہونے کی بحث ہوئی ہے بلکہ کہا گیا ہے: بتحقیق شارع نے قرآن کے ظاہر کو لینے سے منع کیا ہے تو پھر اس طریقہ میں وہ عقلاء کے ساتھ متحد نہیں ہے۔ اور یہ نظریہ اخباریوں کی طرف منسوب ہے اور اس بنا پر تمام امور سے ایک ایک کر کے بحث کرنا ضروری ہے۔ تو پھر ہم کہتے ہیں:

الف۔ موافقت میں ظن فعلی کی شرط

کہا گیا ہے: ظاہر کے حجت ہونے میں ضروری ہے کہ متکلم کی مراد پر ظن فعلی حاصل ہو ورنہ وہ ظاہر نہ ہوگا۔ یعنی بتحقیق کلام کیلئے ظاہر ہونے کا معیار مخاطب کیلئے اس سے مراد پر ظن فعلی کا حاصل ہونا ہے ورنہ وہ ظاہر نہ ہوگا بلکہ مجمل ہو جائے گا۔

میں کہتا ہوں: یہ پتا ہے کہ بتحقیق ظہور ایک ایسی حقیقت ہے جو لفظ کے ذریعہ قائم ہے اور وہ یہ ہے کہ لفظ کا ایسی حالت میں ہونا کہ اس سے متکلم کی مراد روشن ہو جائے اور وہ اس پر دلالت کرے اور ظن ظن ہونے کے لحاظ سے ایسی صفت ہے جو سامع کے ذریعہ قائم ہے لفظ کے ذریعہ نہیں تو پھر وہ کیسے لفظ کیلئے ظاہر ہونے کا معیار بن سکتا ہے۔ اور زیادہ سے زیادہ یہ کہا جا سکتا ہے کہ بتحقیق وہ ظن کا سبب ہے۔

تو پھر اس جہت سے یہ گمان کیا گیا ہے کہ وہ اس کے ظہور کا معیار ہے۔ اور بتحقیق حقیقت میں اہل محاورہ کے نزدیک کلام کے ظاہر ہونے کا معیار اس کا ذاتی طور پر مراد کو روشن کرنا ہے۔ یعنی کلام کا ایسا ہونا جو سامع کیلئے متکلم کی مراد پر ظن کو ایجاد کرے اگرچہ سامع کو ظن فعلی حاصل نہ ہو کیونکہ وہ ایک ایسی صفت ہے جو کلام کے ذریعہ قائم ہے اور اہل محاورہ کے نزدیک کلام کے ظاہر ہونے کا معیار ہے اور ظاہر کے حجت ہونے کی دلیل بناء عقلاء کے علاوہ کچھ نہیں ہے تو پھر خود حجت ہونے میں اور اس کی خصوصیات میں اس کی پیروی کی جائے گی۔ کیا آپ نہیں دیکھتے کہ سامع کیلئے درست نہیں ہے کہ جب وہ اس کی مخالفت کا رادہ رکھتا

ہو تو وہ اپنے پاس ظن فعلی کے حاصل نہ ہونے سے اس بات پر احتجاج کرے چاہے ظن کے حاصل نہ ہونے کا سبب کچھ بھی کیوں نہ ہو۔ بتحقیق جب تک لفظ اس حالت میں ہو کہ عام انسانوں کیلئے ظن کو ایجاد کرنے کا سبب بن سکے اور اس کو ظن نوعی کہا جاتا ہے۔ تو پھر ظاہر کے حجت ہونے میں اس پر اکتفاء کیا گیا ہے۔ جیسا کہ گذر گیا کہ خبر واحد کے حجت ہونے میں بھی اس پر اکتفاء کیا گیا ہے ورنہ اگر ظہور کے حجت ہونے میں ظن فعلی معتبر ہو تو ہر کلام ایک ہی وقت میں ایک شخص کیلئے حجت ہو گا اور دوسرے کیلئے حجت نہ ہو گا۔ اور اس کا تو کوئی بھی گمان نہیں کرتا۔ اور یہ روشن ہے کہ ظاہر کے حجت ہونے کیلئے یہ دعوی کرنا درست نہیں ہے کہ کسی بھی انسان کو چھوڑے بغیر تمام انسانوں کیلئے وہ ظن فعلی کا سبب ہے ورنہ وہ کسی کیلئے بھی حجت نہ ہو گا۔

ب۔ مخالف میں ظن کے نہ ہونے کی شرط

کہا گیا ہے: اگر موافقت میں ظن کی شرط نہ ہو تو کم از کم مخالفت میں ظن کا حاصل نہ ہونا معتبر ہے۔

اس کے رد میں صاحب کفایہ شیخ فرماتے ہیں: ’’اور ظاہر یہ ہے کہ بتحقیق اس (ظاہر) کی پیروی کرنے پر ان کی سیرت ہے جس میں ظن فعلی کے فائدہ دینے کی قید نہیں ہے اور اسی طرح قطعی طور پر اس کی مخالفت میں ظن نہ ہونے کی قید نہیں ہے کیونکہ اس کی مخالفت کرنے میں اس کے موافقت میں ظن کے نہ ہونے کا بہانہ بنانا یا یا مخالفت میں ظن کے ہونے کا بہانہ بنانا ممکن نہیں ہے ‘‘ [1]

میں کہتا ہوں: اگر مخالف کے ظن کا سبب کوئی ایسی چیز ہو عقلاء کی نظر میں جس پر سمجھانے کیلئے اعتماد کرنا درست ہو، تو پھر کوئی شک نہیں ہے کہ بتحقیق اس جیسا ظن ظہور کے حجت ہونے میں نقصان پہنچاتا ہے بلکہ تحقیق کا تقاضا یہ ہے کہ اس کے ساتھ کلام

[1] کفایہ الاصول، ص ۳۲۴، طبع موسسہ نشر اسلامی۔

کیلئے ظہور ہوتا ہی نہیں ہے تو پھر بناء عقلاء کا مورد کہاں سے بنے گا، کیونکہ بتحقیق ظہور اس وقت اس چیز کے مطابق ہو گا جس پر سمجھانے میں اعتماد کیا گیا ہے، یہاںتک کہ اگر فرض کیا جائے کہ وہ چیز شارع کے نزدیک معتبر کوئی امارہ نہیں ہے، کیونکہ اس میں معیار عقلاء کی بنا ہے۔

اور اگر ظن کا سبب کوئی ایسی چیز ہو جس پر سمجھانے کیلئے اعتماد کرنا عقلاء کے نزدیک درست نہ ہو تو پھر ایسے ظن کی کوئی قیمت نہیں ہے اس لحاظ سے کہ ظاہر کی پیروی پر عقلاء کی بنا ہے، کیونکہ بتحقیق اس کے خلاف ظہور قائم ہے، اور اس بات میں شک کرنا مناسب نہیں ہے کہ اس جیسا ظن ان کے ظہور کو حجت سمجھنے والی بنا میں اثر انداز نہیں ہوتا۔ اور ظاہر یہ ہے کہ شیخ صاحب کفایہ کی مراد ''مخالف کے ظن'' سے صرف یہ دوسری قسم ہے اور وہ ظن نہیں جو پہلی قسم کو بھی شامل ہو۔

اور شاید مخالفت میں ظن نہ ہونے کو شرط کہنے والوں کی مراد صرف یہ پہلی قسم ہو، اور وہ ظن نہیں ہے جو دوسری قسم کو بھی شامل کرے، تو پھر اس طرح دونوں طرفوں میں مصالحت ہو جائے گی۔

ج۔ اصل عدم قرینہ

شیخ اعظم اپنی کتاب رسائل میں اس طرف گئے ہیں کہ بتحقیق اصول وجودیہ جیسے اصل حقیقت، اصل عموم، اصل اطلاق اور اس جیسی دوسری اصلیں جو تمام کی تمام اصل ظہور کی قسمیں ہے۔ یہ تمام کی تمام اصل عدم قرینہ کی طرف پلٹتی ہیں، یعنی اصل حقیقت پلٹتی ہے اصل مجاز پر قرینہ نہ ہونے کی طرف، اور اصل عموم پلٹتی ہے اصل مخصص کے نہ ہونے کی طرف۔۔۔ اور اسی طرح۔ اور ظاہر یہ ہے کہ پلٹنے سے مراد: بتحقیق اصل ظہور کا حجت ہونا صرف اور صرف اصل عدم قرینہ کے حجت ہونے پر بناء عقلاء کی جہت سے ہے۔

اور شیخ صاحب کفایہ اس کے بر عکس کی طرف گئے ہیں، یعنی ان کا نظریہ یہ ہے کہ اصل عدم قرینہ ہے جو اصل ظہور کی طرف پلٹتی ہے۔ یعنی بتحقیق عقلاء کے پاس صرف ایک بنا ہے وہ اصل ظہور پر بنا ہے، اور وہ خود اصل عدم قرینہ پر بنا ہے، ایسا نہیں ہے کہ ان کے پاس دو بنا ہوں: ایک اصل عدم قرینہ کی بنا ہو اور دوسری اصل ظہور پر بنا ہو اور دوسری بنا پہلی بنا کے بعد ہو اور اس پر موقوف ہو، اور ایسا نہیں ہے کہ اصل ظہور کی معنی اور اس کا حجت ہونا ہونا اصل عدم قرینہ والی بنا کی طرف پلٹتا ہو۔

میں کہتا ہوں: حق یہ ہے کہ ایسا نہیں ہے جیسے شیخ اعظم نے استفادہ کیا ہے اور ایسا بھی نہیں ہے جیسے صاحب کفایہ نے استفادہ کیا ہے، بتحقیق عقلاء کے پاس اصل ظہور کے علاوہ کوئی اصل نہیں ہے جس کو اصل عدم قرینہ کہا جاسکے، تو پھر اصل ظہور کیسے اس کی طرف پلٹی گی یا وہ اصل ظہور کیسے اس کا مرجع بنے گی۔

اس کی تشریح: بتحقیق اصل ظہور جاری کرنے کی ضرورت کے وقت ضروری ہے کہ یہ احتمال دیا جائے حکیم متکلم نے اپنے کلام کے ظاہر کے خلاف کا ارادہ کیا ہے۔ اور یہ احتمال دو صورتوں میں سے ایک سے خالی نہیں ہوگا اور ان دو کیلئے کوئی تیسری صورت نہیں ہے:

پہلی، ظاہر کے خلاف ارادہ کرنے کا احتمال ہو جبکہ معلوم ہے کہ اس سے پہلے متصل اور منفصل قرینہ کو نہیں لایا گیا۔ اور یہ احتمال یا قرینہ کو لانے سے غفلت والے احتمال کی وجہ سے ہوگا یا غلطی کے احتمال کی وجہ سے ہوگا یا کلام کو مجمل رکھنے کے ارادہ کے احتمال کی وجہ سے ہوگا یا مذاق کے ارادہ کے احتمال کی وجہ سے ہوگا یا اس کے علاوہ کوئی اور۔ تو پھر ان تمام موارد میں متکلم کے کلام کے ظاہر کو لینا لازمی ہوگا، تو پھر متکلم پر حجت ہوگا، اور اس کیلئے دوسروں پر بھی حجت ہوگا، اور اس سے غفلت کے دعوے اور اس جیسے دوسرے دعوے کو سنا نہیں جائے گا، اور اسی طرح دوسروں سے ان کے غفلت کے احتمال کے دعوے کو یا اس جیسے کسی

دوسرے دعوے کو سنا نہیں جائے، اور عقلاء کے نزدیک اصل ظہور کی یہ معنی ہے، یعنی ان تمام احتمالات کو لغو کر کے بتحقیق نص کی طرح ظہور ہی ان کے نزدیک حجت ہے۔

اور یہ واضح ہے کہ بتحقیق ان تمام موارد میں اصل عدم قرینہ کے موضوع نہ ہونے کی وجہ سے اس کا مقام نہیں ہے، کیونکہ اس کے موضوع کا احتمال نہیں ہے تا کہ اس کو اصل کے ذریعہ نفی کیا جائے، تو پھر اس صورت میں اس قول کا مقام نہیں کہ اصل ظہور کو اس اصل کی طرف پلٹایا جائے اور اسی طرح اس قول کا مقام بھی نہیں ہے کہ اس اصل کو اصل ظہور کی طرف پلٹایا جائے۔

دوسری: ظاہر کے خلاف ارادہ کرنے کا احتمال ہو اس جہت سے کہ ایسے قرینہ کو لانے کا احتمال ہے جو ہم سے مخفی ہے۔ تو پھر بتحقیق اس صورت میں اصل عدم قرینہ کو جاری کرنے کے گمان کا مورد ہے، لیکن حقیقت میں جیسا کہ گذر گیا کہ اصل ظہور پر عقلاء کی بنا سے مراد یہ ہے کہ بتحقیق وہ تمام مخالف احتمالات کو چاہے جیسا بھی احتمال ہو اس کو لغو کر کے ظہور کو نص کی طرح حجت سمجھتے ہیں۔ اور ان تمام احتمالات میں سے جن کو ہونے کی صورت میں لغو کیا جائے گا ایک احتمال قرینہ لانے کا ہے۔ اور اس کا حکم غفلت والے احتمال یا اس جیسے کسی اور احتمال کے حکم جیسا ہے اس لحاظ سے کہ بتحقیق عقلاء کے نزدیک اس احتمال کو لغو اور نفی کیا گیا ہے۔

اور اس بنا پر، جس چیز کو نفی کیا گیا ہے عقلاء کے نزدیک وہ احتمال ہے، ایسا نہیں ہے واقعی قرینہ کے موجود ہونے کو نفی کیا گیا ہو کیونکہ واقعی قرینہ ہم تک نہیں پہنچا تو پھر عقلاء کی نظر میں اس کا کوئی اثر نہیں ہے اور وہ ظہور کو نقصان ہی نہیں پہنچاتا کہ اس کو اصل کے ذریعہ نفی کرنے کی ضرورت پڑے، جبکہ بتحقیق اصل عدم قرینہ کی معنی اگر ہو تو صرف یہ ہے کہ قرینہ کے وجود کی نفی

پر بنا رکھنا، ایسا نہیں ہے کہ اس کے احتمال کی نفی پر بنا ہو، اور احتمال کی نفی پر بنا ہی اصل ظہور پر بنا کی معنی ہے اور اس کے علاوہ کوئی چیز نہیں ہے۔

اور اگر یہ روشن ہوا تو ہمارے لئے یہ واضح ہو جائے گا کہ بتحقیق عقلاء کے پاس اس دوسری صورت میں بھی ایسی کوئی اصل نہیں ہے جسے "اصل عدم قرینہ" کہا جائے، تاکہ یہ کہا جائے کہ وہ اصل ظہور کی طرف پلٹتی ہے یا اصل ظہور اس کی طرف پلٹتی ہے، کیونکہ اس کا موضوع ہی نفی کیا گیا ہے۔

خلاصہ: بتحقیق عقلاء کے پاس صرف ایک اصل ہے، جو کہ اصل ظہور ہے، اور ان کی صرف ایک بنا ہے، وہ ان تمام احتمالوں کو لغو کرنا ہے جو ظہور کے منافی ہوں: جیسے غفلت کا احتمال، غلطی کا احتمال، جان بوجھ کر ابہام ڈالنے کا احتمال، اس کے مخالف کسی قرینہ کو لانے کا احتمال اور اس کے علاوہ دوسرے تمام احتمالات۔ تو پھر یہ تمام احتمالات اگر پائے جائیں تو عقلاء کی نظر میں لغو ہیں، اور ان کو لغو کرنے کا مطلب صرف یہ ہے کہ ظہور کو نص کی طرح حجت قرار دیا جائے جس میں اس کے ساتھ خلاف کوئی احتمال نہیں ہوتا۔ ایسا نہیں کہ عقلاء کے پاس متعدد اصلیں ہوں جو ایک دوسرے پر مترتب ہون اور ایک دوسرے کے ساتھ رابطہ میں ہوں، جیسا کہ گمان کیا گیا ہے، تاکہ ان میں بعض دوسری بعض پر مقدم ہوں یا ان میں سے بعض دوسری بعض کو مضبوط کریں۔

لیکن، سہل انگاری کے باب سے غفلت کے احتمال کو لغو کرنے کو اصل عدم غفلت کا نام دینے میں کوئی حرج نہیں ہے، اور اسی طرح قرینہ کے احتمال کو لغو کرنے کو اصل عدم قرینہ کا نام دینا۔۔۔ اور اسی طرح ان تمام احتمالات میں لیکن وہ سب صرف اصل ظہور دوسری تعبیریں ہیں۔ اور شاید جو اصل ظہور کے اصل عدم قرینہ کی طرف پلٹنے کی بات کرتا ہے یا اس کے برعکس کہتا ہے اس نے اصل عدم قرینہ سے یہ معنی مراد لی ہے۔ اور جب ان کی مراد یہ ہو تو پھر دونوں قول درست ہوں گے اور ان دونوں قولوں کی بازگشت ایک ہو گی اور کوئی اختلاف نہ ہو گا۔

د۔ جن کو سمجھانا مقصد نہیں ہے ان کی نسبت ظہور کا حجت ہونا

محقق قمیؒ اپنی کتاب قوانین میں اس نظریہ کی طرف گئے ہیں کہ اس کلام کے ذریعہ جن کو سمجھانا مقصد نہیں ہے ان کی نسبت ظہور حجت نہیں ہے۔ اور انہوں نے جن کو سمجھانا مقصد نہیں ہے ان کی مثال ہمارے زمانے والوں کے ذریعہ دی ہے یا اس جیسے جنھوں نے قرآن مجید اور سنت کو سامنے زبانی نہیں سنا۔ اس بات کو دیکھتے ہوئے کہ بتحقیق قرآن مجید کا خطاب ان افراد سے نہیں جو اس کے سامنے نہ ہوں، اور وہ مصنفین کی تالیفات جیسا بھی نہیں ہے جس میں مقصد ہر پڑھنے والے کو سمجھانا ہوتا ہے۔ اور سنت تو پھر وہ اخبار جو کسی سائل کے سوال کے جواب میں معصومیں سے صادر ہوئی ہیں جس کا مقصد صرف سوال کرنے والوں کو سمجھانا ہے ان کے علاوہ کسی کو نہیں۔

میں کہتا ہوں: بتحقیق یہ قول درست نہیں ہے، اور ان کے بعد آنے والے ہر محقق نے اس پر اعتراض کیا ہے اور ان پر اعتراض کے خلاصہ میں یہ کہنا مناسب ہے: بتحقیق یہ کلام مجمل ہے واضح نہیں ہے، جن افراد کو سمجھانا مقصد نہیں ہے ان کی نسبت ظہور کے حجت ہونی کی نفی کرنے سے کیا مراد ہے؟

۱۔ اگر مراد یہ ہے کہ بتحقیق اس کلام کیلئے اس شخص کی نسبت کوئی ذاتی ظہور نہیں ہے تو یہ ایک ایسی بات ہے جس کو ضمیر جھوٹا قرار دیتا ہے۔

۲۔ اور اگر مراد جیسا کہ ان کے کلام کی توجیہ میں کہا گیا ہے، یہ دعوی کرنا ہے کہ جن کو سمجھانا مقصد نہیں ہے ان کی نسبت ظاہر میں قرینہ کے ہونے کے احتمال کو لغو کرنے پر عقلاء کی بنا نہیں ہے، تو پھر یہ دعوی بغیر دلیل کے ہے، بلکہ اس کے برعکس بناء

عقلاء مشہور ہے، شیخ انصاریؒ اس کو رد کرنے کے مورد میں فرماتے ہیں: "بتحقیق ظہور لفظی پر عمل کرنے میں اور اصل ظاہر سے مانع کے نہ ہونے کو لینے میں جس کو سمجھانا مقصد ہے اور جس کو سمجھانا مقصد نہیں ان میں کوئی فرق نہیں ہے"۔

۳۔ اور اگر مراد جیسا کہ یہ بھی ان کے کلام کی توجیہ میں کہا گیا ہے، یہ ہو کہ جب عقلی طور پر حکیم متکلم کا اس غیر معروف قرینہ پر اعتماد کرنا درست ہے جس کو صرف وہ شخص جانتا ہے جس کو سمجھانا مقصد ہے، تو پھر عقل اس احتمال کی نفی نہیں کرتی، کیونکہ یہ حکیم کیلئے قبیح نہیں ہے، اور اس سے نقض غرض بھی لازم نہیں آتی جب ایسا قرینہ لائے جو ان سے مخفی ہو جن کو سمجھانا مقصد نہیں ہے۔ اور ایسا مخفی قرینہ اگر ہو تو جن کو سمجھانا مقصد نہیں ہے وہ جستجو کے بعد اس کو دریافت کرلیں گے ایسی توقع نہیں ہے۔ تو پھر یہ کلام اپنے اندر درست ہے لیکن ہم جس سے بحث کر رہیں اس سے اجنبی ہے، یعنی یہ بناء عقلاء کے ذریعہ ظہور کے حجت ہونے کو نقصان نہیں پہنچاتا۔

اس کی توضیح: بتحقیق جس چیز پر ظہور کے حجت ہونے کی بنیاد ہے وہ بناء عقلاء کے ذریعہ قرینہ ہونے کے احتمال کی نفی کرنا ہے، عقل کے حکم کے ذریعہ اس کے احتمال کی نفی کرنا نہیں ہے، اور ان دونوں میں کوئی ملازمہ بھی نہیں ہے، یعنی اگر قرینہ کے احتمال کی عقل نفی نہ کرے تو اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ ظہور کے حجت ہونے میں فائدہ پہنچانے والی بناء عقلاء بھی اس کی نفی نہیں کر سکتی، بلکہ بات صرف یہ کہے جانے سے زیادہ ہے کہ ان دونوں کے درمیان ملازمہ نہیں ہے، تو پھر بتحقیق ظہور اس وقت تک ظہور نہیں بن سکتا جب تک ایسے قرینہ کا احتمال موجود نہ ہو جس کو عقل کا حکم نفی نہیں کرتا، ورنہ اگر اس کے احتمال کی عقل کے حکم کے ذریعہ نفی کی جائے تو وہ کلام نص بن جائے گا ظاہر نہیں رہے گا۔

اور عمومی طور پر ہم یہ کہتے ہیں: کلام اس وقت تک ایسا ظاہر نہیں بن سکتا جو مقصد میں نص قطعی نہیں ہے جب تک وہ عقلی احتمال یا ان احتمالات عقلیہ سے ملا ہوا نہ جن کا ہونا محال نہیں ہے۔ جیسے متکلم کی غلطی کا یا اس کی غفلت کا یا کسی سبب کی وجہ سے اس کے

جان بوجھ کر ابہام ڈالنے کا یا اس کا ایسا قرینہ لانے کا احتمال جو دوسروں پر مخفی ہو یا مخفی نہ ہو۔اور پھر ظاہر اس وقت تک حجت نہیں بن سکتا جب تک عقلاء کی ان احتمالات کو لغو کرنے پر عملی بنا نہ ہو، یعنی ظاہر پر عمل کے مقام پر ان کی طرف توجہ نہ کرنا۔

اور اس بنا پر، تو پھر احتمالات کی عملی نفی کرنے کا دعوی ظہور کے حجت ہونے کا معیار ہے، عقلی طور پر احتمالات کی نفی مراد نہیں ہے اس لحاظ سے کہ احتمال کا وجود میں آنا محال ہو جائے۔ تو پھر بتحقیق اگر احتمالات کا وجود میں آنا محال ہو جائے تو وہ محتمل نہیں رہتے اور کلام اس وقت نص بن جاتا ہے جس کو لینے میں ہم احتمالات کو لغو کرنے والی بناء عقلاء کو فرض کرنے کے محتاج نہیں رہتے۔

اور اگر یہ روشن ہو گیا تو ہم یہ جان سکتے ہیں کہ ظہور کے حجت ہونے میں تفصیل ڈالنے والے قول کی یہ مذکور توجیہ درست نہیں ہے، تو پھر بتحقیق اس سے زیادہ سے زیادہ یہ ثابت ہوگا کہ جس کو سمجھانا مقصد نہیں ہے اس کی نسبت سے مخفی قرینہ لانا ایک محتمل کام ہے اس کا واقع ہونا محال نہیں ہے، کیونکہ حکیم سے ایسے کام کا انجام دیا جانا محال قبیح نہیں ہے، تو پھر عقلی طور پر قرینہ کا احتمال ہے۔ لیکن یہ اس احتمال جیسے کو لغو کرنے پر عقلاء کی عملی بناء سے منع نہیں کرتا، چاہے جستجو کے بعد ہونے کی صورت میں اس قرینہ کا ملنا ممکن ہو یا ممکن نہ ہو۔

۴۔ پھر اس کے بعد اگر ظہور کے حجت ہونے میں جن کو سمجھانا مقصد ہے ان میں اور دوسروں میں اس فرق کو تسلیم بھی کیا جائے تو بھی سارا مسئلہ اس کو ہمارے واقعہ پر قرآن مجید اور سنت کی نسبت منطبق کرنے کا ہے:

قرآن مجید: بتحقیق یہ ہمیں معلوم ہے کہ وہ ذمہ داریاں جو اس میں ذکر ہوئی ہیں وہ تمام مکلفوں کو شامل ہیں اور ان کو سامنے سننے والوں کیلئے مخصوص نہیں کیا گیا۔ اور ان کے عام ہونے کا تقاضا یہ ہے کہ اس کا ایسے قرینوں سے جدا ہونا ضروری ہے جو سامنے سننے والوں کے علاوہ پر مخفی ہوں۔ بلکہ اس بات میں کوئی شک نہیں ہے کہ قرآن مجید کے خطاب کے ذریعہ صرف سامنے سننے والوں کو سمجھانا مقصد نہیں ہے۔

سنت: تو پھر بتحقیق وہ حدیثیں جو سنت کی حکایت کرتی ہیں ان میں سے اکثر عام ذمہ داریوں پر مشتمل ہیں جو تمام مکلفوں کو شامل ہیں یا ان کا مقصد سب کو یہاںتک کہ جو سامنے سننے والے نہیں ہیں ان کو بھی سمجھانا ہے، اور وہ بہت کم ہیں صرف خاص سوالوں کے بعض جواب جن میں مقصد صرف سامنے سننے والوں کو سمجھانا ہے۔ اور اگر یہ مقصد ہوتا تو پھر بتحقیق ان میں بیان شدہ ذمہ داریوں کا اشتراک کے قاعدہ کے مطابق ان کا سائل کے علاوہ کو بھی شامل کرنا ضروری ہوتا۔ اور نقل میں امانت کا اور راوی کی طرف سے خیانت نہ کرنے کا تقاضا یہ ہے کہ اس میں یہ فرض کیا جائے کہ ظہور میں اثر رکھنے والے تمام قرینوں کی طرف اس نے متوجہ کیا ہے، اور ان میں سے جس کو اس نے بیان نہیں کیا ان کے نہ ہونے کا حکم لگایا جائے گا۔

ھ۔ قرآن مجید کے ظاہر کا حجت ہونا

اخباریوں کی ایک جماعت کی طرف اس قول کو منسوب کیا گیا ہے کہ قرآن مجید کا ظاہر حجت نہیں ہے، اور انہوں نے اصرار کیا ہے: بتحقیق اس پر عمل کرنا جائز نہیں ہے جب تک اہلبیت علیہم السلام کے راستے سے اس کیلئے کوئی بیان یا تفسیر نہ آجائے۔

میں کہتا ہوں: بتحقیق قرآن مجید کے ظاہر کو حجت کہنے والے:

ا۔ ان کا مقصد ہر اس چیز کو حجت کہنا نہیں ہے جو قرآن مجید میں موجود ہے، حالانکہ اس میں محکم آیتیں بھی ہیں اور دوسری متشابہ ہیں۔ بلکہ متشابہ آیتوں کی اپنی رائے سے تفسیر کرنا جائز نہیں ہے۔ لیکن تدبر کے ساتھ بحث کرنے والے کیلئے محکم اور متشابہ کو جدا کرنا مشکل کام نہیں ہے، اگر ظاہر کو لینے سے منع کرنے کا جو محکم کی ایک قسم ہے صرف یہ سبب ہو۔

۲۔ ان کا مقصد یہ بھی نہیں ہے کہ وہ ان آیتوں میں سے محکم پر قرآن مجید اور سنت میں سے ہر اس چیز کی جو اس کے ظہور کو پلٹانے کی صلاحیت رکھتی ہو اس کی مکمل جستجو کئے بغیر جلدی عمل کرنے کو جائز قرار دیتے ہیں جیسے ناسخ، مخصص، مقید، مجاز کا قرینہ۔۔۔

۳۔ ان کا مقصد یہ بھی نہیں ہے کہ بتحقیق ہر ایک کیلئے اس کا ظہور لینا درست ہے اگرچہ اس کے پاس علم، معرفت اور ان تمام چیزوں کی تعلیم کا تجربہ نہ ہو جو ان آیات کے مضموں کے ساتھ تعلق رکھتی ہیں۔ تو پھر عام انسان کیلئے یا عام انسان کے جیسے کیلئے قرآن مجید کے ظاہر کو سمجھنے کا اور اس کو لینے کا دعوی کرنا درست نہیں ہے۔

اور یہ بات قرآن مجید کے ساتھ مخصوص نہیں ہے، بلکہ یہ حالت ہر اس کلام کی ہوتی ہے جو اعلی معارف اور عملی کاموں کو بیان کرتا ہے اور وہ تعبیر میں دقت کو طلب کرتے ہیں۔

کیا آپ نہیں دیکھتے کہ بتحقیق ہر علم کیلئے اہل ہوتے ہیں جن کی طرف اس علم کی کتابوں کے مقاصد کو سمجھنے کیلئے رجوع کیا جاتا ہے، اور بتحقیق اس کیلئے ایسے اصحاب ہوتے ہیں جن کے نظریوں کو لیا جاتا ہے۔ (آراء ما فیہ من مولفات) حالانکہ ان کتابوں اور تصنیفات کیلئے ظاہر ہوتا ہے جو لغت کے قانون، کلام کے قاعدوں اور اہل محاورہ کی سیرت پر جاری ہوتا ہے، یہ اس کے مخاطب افراد پر حجت ہے اور یہ ان کے مولفوں پر حجت ہے، لیکن عام افراد کیلئے ان کی طرف رجوع کرنا کافی نہیں ہے تاکہ ان کے عالم بن سکیں ان کے ذریعہ احتجاج کر سکیں یا ان کے ذریعہ اس پر احتجاج کیا جائے ان کے کسی اہل فرد سے سیکھے بغیر، اور اگر کسی نے ایسا کیا تو کیا اس وجہ سے اس کی ملامت اور مذمت نہ کی جائے گی۔ اور ان تمام کا ظاہر اپنے آپ میں حجت ہونے سے خارج نہیں ہے اور یہ اسے ایسے ظاہر ہونے سے نہیں نکالتا جس کے ذریعہ احتجاج کرنا درست ہے۔

اور اس بنا پر، تو پھر جب ہم کہتے ہیں کہ قرآن مجید بندوں پر حجت ہے، تو اس کی یہ معنی نہیں ہے کہ اس کے تمام ظاہر تمام افراد میں سے ہر ایک کی نسبت حجت ہیں یہاںتک کہ اس شخص کیلئے بھی حجت ہو جس نے علم اور معرفت کا ذرہ بھی حاصل نہیں کیا۔

اور اس وقت ہم قرآن مجید کے ظاہر کی حجت کے منکر سے کہیں گے: اس انکار سے کیا مراد ہے؟

ا۔ اگر آپ کی مراد یہ معنی ہے جس کا ذکر ہو چکا ہے، وہ اس کو لینے میں جلدی کرنے کا جائز نہ ہونا ہے ایسے قرینہ کی جستجو کے بغیر جو اس کو اس کے ظاہر سے پلٹانے کی صلاحیت رکھتا ہے اور وہ اس کو لینے میں ہر ایک کیلئے جلدی کرنے کا جائز نہ ہونا۔ تو یہ بات درست ہے۔ یہ ہر اس کلام کیلئے عادی بات ہے جو بلند اور اعلی ہو، اور ہر اس تصنیف کیلئے عادی بات ہے جو بلند اور اعلی معارف کی حامل ہو۔ لیکن ہم کہتے ہیں: اس کی یہ معنی نہیں کہ بتحقیق اس کا ظاہر مطلق طور پر کسی کیلئے بھی حجت نہیں۔

۲۔ اور اگر آپ کا مقصد صرف خاص اہلبیت علیہم السلام سے وارد ہونے والے معارف پر اکتفاء کرنا ہے اس طرح کے قرآن کے ظاہر سے بحث کرنا جائز نہیں ہے اور اس کو لینا مطلق طور پر جائز نہیں ہے جس میں ان کی طرف سے بیان وارد نہ ہوا ہو، یہاںتک کہ اس شخص کی نسبت بھی جو اس کو درک کرنے کی صلاحیت رکھتا ہے جو کلام کے اسلوب اور مواقع کو جانتا ہے اور احوال کے تقاضوں سے واقف ہے اور اس نے ہر اس چیز کی جستجو کی ہو جو اس پر قرینہ بننے کی صلاحیت رکھتی ہو یا اس کو نسخ کرنے کی صلاحیت رکھتی ہو تو پھر یہ ایسی بات ہے جسکو ان کی مذکورہ دلیلیں ثابت نہیں کرتیں۔

یہ کیسے ممکن ہے، حالانکہ اہلبیت علیہم السلام سے لوگوں کو قرآن مجید کی طرف رجوع کروانا وارد ہوا ہے، جیسا کہ یہ حکم وارد ہوا کہ متعارض اخبار کو قرآن مجید کی طرف پلٹاؤ، بلکہ ان سے وہ فرمان وارد ہوا جو ان سب سے زیادہ عظمت والا ہے وہ یہ ہے کہ جو معارف بھی ان کی طرف سے وارد ہوں ان کو قرآن کی طرف پلٹاؤ، جیسا کہ ان سے تمام عقدوں میں قرآن مجید کے مخالف شرطوں کو رد کرنے کا حکم وارد ہوا ہے، اور ان سے ایسی خاص اخبار وارد ہوئی ہیں جو قرآن مجید کے ظاہر کو لینے کے جائز ہونے پر دلالت کرتی ہیں۔ جیسے ان کا زرارہ کو فرمانا جب اس نے ان سے کہا: ”آپ نے کہاں سے معلوم کیا کہ سر کے بعض حصہ کا مسح

کرنا ہے؟" تو آپ نے فرمایا: "باء کے ہونے سے"[1] اور اور اس سے اللہ تعالی کے اس قول والے باء کو قصد کیا: «وَ امْسَحُوا بِرُؤُسِكُمْ»[2] تو پھر انہوں نے اس طرح زرارہ کو سکھایا کہ کس طرح قرآن مجید کے ظاہر سے حکم کا استفادہ کرنا ہے۔

اس کے بعد اگر اس معصوم گھرانے سے وارد ہونے والے معارف پر اکتفاء واجب ہو تو اس کی معنی یہ ہے ان اقوال کے ظاہر کو لینا ہے قرآن مجید کے ظاہر کو نہیں۔ تو اس وقت ہم ان اخبار کی طرف بات کو منتقل کریں گے یہاںتک کہ ان خبار سے جو قرآن مجید کی تفسیر سے متعلق ہیں، تو پھر ہم کہتے ہیں: کیا ہر ایک کیلئے تدبر، معرفت اور بصیرت کے بغیر صرف ان کے ظاہر کی طرف رجوع کرنا کافی ہے قرائن کی جستجو کے بغیر اور ہر اس بات کو جانے بغیر جو اس کے مضامین میں شامل ہے؟

بلکہ یہ اخبار اس جہت سے قرآن مجید کے ظاہر سے کم نہیں ہیں، بلکہ اس میں تو کیونکہ ان کی سند بھی جستجو، تصحیح اور تنقیح کی محتاج ہے، کیونکہ ان میں سے کچھ تو معنی کے ذریعہ منقول ہیں، اور جو اخبار معنی کے ذریعہ نقل کی جاتی ہیں ان میں معصوم کے الفاظ کی نص، تعبیر اور مراد محفوظ نہیں ہوتی ہے اور ان اخبار میں سے اکثر کی نقل میں الفاظ کی نص محفوظ نہیں ہوتی ہے۔

لیکن وہ اخبار جو اپنی رائے کے ذریعہ تفسیر کرنے کو منع کرنے میں وارد ہوئی ہیں، جیسے مشہور حدیث نبوی ہے: "جو قرآن کی تفسیر اپنی رائے کے ذریعہ کرے گا اللہ تعالی اس کے پچھلے حصہ کو آگ سے بھر دے گا"[3] تو اس کا جواب یہ ہے کہ بتحقیق تفسیر ظاہر کو لینے کے علاوہ ہے اور ظاہر کو لینا تفسیر نہیں کہلاتا۔ اور اس کے درمیان اور ان اخبار کے درمیان جو قرآن مجید کے لینے کو اور اس کی طرف رجوع کرنے کو جائز قرار دیتی ہیں جمع کرنے کا تقاضہ یہ ہے اگر ہم مان لیں کہ بتحقیق تفسیر ظاہر کے لینے کو شامل ہے تو اپنی رائے کے ذریعہ تفسیر کرنے پر حمل کریں گے جستجو کے بغیر اپنی شخصی رائے پر اجتہاد کے ذریعہ تدبر معرفت اور تعلیم کے تجربہ

---

[1] من لایحضرہ الفقیہ، ۳۰/۱۔

[2] سورت مائدہ، ٦۔

[3] میزان الحکمہ، ۹۵/۸۔

کے بغیر ظاہر کو جلدی لینے کی معنی میں ہے جیسا کہ ان میں سے بعض اس کو معطل کر دیتے ہیں کیونکہ بتحقیق اس میں ناسخ اور منسوخ ہیں اور عام اور خاص ہیں۔

اس کے ساتھ بتحقیق قرآن مجید میں اعلی مطالب سے گفتگو ہوئی ہے جس کو اہل ذکر کے علاوہ کوئی سمجھ نہیں سکتا، اور اس میں وہ وہ گھرائیاں ہیں جس کے ادراک تک پہنچنے سے اکثر انسان قاصر ہیں۔ جب بھی علم اور معرفت ترقی کرتے ہیں تو وہ اسرار روشن ہوتے ہیں جو مفسروں سے مخفی تھے جو تعجب کا سبب ہے اور اس جہت سے اس کے معجزہ ہونے کو ثابت کرتا ہے۔

تحقیق کا تقاضا یہ ہے کہ بتحقیق قرآن مجید میں ظہور کی بہت ساری جہات ہیں جو ظہور اور مخفی ہونے کی جہت سے مختلف ہیں، اور اس لحاظ سے اکثر انسانوں کی نسبت تمام ظاہر ایک رتبہ کے نہیں ہیں اور ہر کلام اسی طرح ہے، اور کلام اس وجہ سے ظاہر ہونے سے خارج نہیں ہوتا اور اس کے ذریعہ اس کے اہل کے نزدیک اس سے احتجاج کرنا درست ہے۔ بلکہ بعض اوقات ایک آیت کیلئے ایک جہت سے ایسا ظہور ہوتا ہے جو کسی پر بھی مخفی نہیں ہے اور دوسرا ظہور ایسا ہوتا ہے جو تدبر اور بصیرت کا محتاج ہوتا ہے تو پھر اکثر انسانوں پر وہ مخفی رہتا ہے۔

اور ہم اس کیلئے اللہ تعالی کے قول سے مثال لاتے ہیں: «إِنَّا أَعْطَيْنَاكَ الْكَوْثَرَ»[1] تو پھر بتحقیق یہ آیہ کریمہ اس بات میں ظاہر ہے کہ بتحقیق اللہ تعالی نے اپنے نبی محمد مصطفیٰ ﷺ کو کوثر عطا کرنے کے ذریعہ نعمت دی۔ اور اس ظہور میں اس مقدار تک کسی کو شک نہیں ہے۔ لیکن ہر انسان "کوثر" کی مراد کو سمجھ نہیں سکتا تو پھر کہا گیا ہے: اس سے مراد ایک نہر ہے جو جنت میں ہے۔ اور کہا گیا ہے: اس سے مراد قرآن اور نبوت ہے۔ اور کہا گیا ہے: اس سے مراد ان کی بیٹی فاطمہ سلام اللہ علیہا ہے۔ اور اس کے علاوہ تفسیریں کہی گئی ہیں۔ لیکن جو بھی اس سورت میں دقت کرے گا اس کو اس سے مراد قرینہ مل جائے گا، اور قرینہ وہ

---

[1] سورت کوثر، ا۔

آیت ہے جو اس کے بعد ہے: «إِنَّ شانِئَكَ هُوَ الْأَبْتَرُ»[1] اور ''ابتر'': وہ ہے جس کیلئے ذریت نہیں ہے، تو پھر مقابلہ کے تقاضا سے اس سے مراد ایسا انعام سمجھ میں آتا ہے جس میں ذریت اور اولاد زیادہ ہو۔ اور ''کوثر'' کا لفظ اس سے منع بھی نہیں کرتا، تو پھر بتحقیق ''فوعل'' کا وزن مبالغہ کیلئے آتا ہے، تو پھر اس سے مراد کثرت میں مبالغہ ہے۔ اور کثرت: عدد میں فائدہ۔ تو پھر معنی یہ ہو جائے گی: ہم نے آپ کو زیادہ ذریت اور نسل عطا کی۔ اور اس کو ملانے کے بعد اور کوثر کی معنی واضح ہونے کے بعد آیت کیلئے ایک ایسا ظہور ہو جائے گا جس سے احتجاج کرنا درست ہے لیکن وہ تدبر اور تفکر کرنے کے بعد ہے۔ اور اس وقت روشن ہو جائے گا کہ ''کوثر'' کے کلمہ کی درست تفسیر فاطمہ سلام اللہ علیہا ہے کیونکہ زیادہ نسل اور ذریت ہونے کا راستہ ان میں منحصر ہے، اس لئے نہیں ہے کہ یہ کلمہ ان کے ناموں میں سے ایک ہے۔

---

[1] سورت کوثر، ۳۔

چھٹا باب: شہرت

تمہید

بتحقیق "شہرت" لغت میں کسی چیز کی خبر پھیلنے مشہور ہونے اور اس کے واضح ہونے کی معنی میں ہے۔ اور اس معنی میں سے ہے ان کا یہ قول: "فلان آدمی کی تلوار شہرت رکھتی ہے"، "مشہور تلوار"۔

اور اہل حدیث کی اصطلاح کے مطابق "شہرت" ہر اس خبر پر صدق کرتی ہے جس کے راوی زیادہ اتنی تعداد میں کہ تواتر کی حد تک نہ پہنچیں۔ اور اس خبر کو اس وقت کہا جائے گا: مشہور، جیسا کہ بعض اوقات اس کو کہا جاتا ہے: مستفیض۔

اور اسی طرح فقہاء کی اصطلاح میں "شہرت" کسی فقہی مسئلہ کے اقوال میں سے اس قول کو کہتے ہیں جو اجماع کے درجہ تک نہیں پہنچا۔ تو پھر وہ ان کے نزدیک ہر اس قول کو کہتے ہیں جس کے نادر قول کے مقابلے میں قائل زیادہ ہوں۔ اور اس قول کو کہا جاتا ہے: مشہور، جیسا کہ اگر فتوی دینے والے خود زیادہ ہوں تو ان کو کہا جاتا ہے: مشہور، تو پھر وہ کہتے ہیں: مشہور اس طرف گئے ہیں، اور مشہور نے ایسے ایسے کہا ہے۔۔۔ اور اسی طرح۔

اور اس بنا پر، تو پھر شہرت کی اصطلاح میں دو قسمیں ہیں:

۱۔ **روایت میں شہرت**، اور یہ ایسی ہے جیسا کہ پہلے عبارت گذر گئی ہے کہ چند راویوں کے کسی خبر کو نقل کرنے کی بات پھیل گئی ہو اتنی مقدار میں کہ تواتر کی حد تک نہیں پہنچی، اور اس کو شہرت کا نام دینے کیلئے یہ شرط نہیں ہے کہ فقہاء کے نزدیک اس خبر پر عمل بھی مشہور ہو، تو پھر بعض اوقات اس پر عمل بھی مشہور ہوتا ہے اور بعض اوقات مشہور نہیں ہوتا۔ اور عنقریب تعادل اور تراجیح کی بحث میں آئے گا کہ بتحقیق یہ شہرت کسی خبر کو ترجیح دینے کے اسباب میں سے ہے کیونکہ اخبار میں سے دوسری اخبار اس سے معارض ہیں۔ تو پھر وہ مشہور خبر اس جہت سے حجت ہو جائے گی۔

۲۔ **فتوی میں شہرت**، اور یہ ایسی ہے جیسا کہ پہلے عبارت گذر گئی ہے کہ کسی شرعی حکم کے متعلق فقہاء کے نزدیک کسی فتوی کا مشہور ہونا، اور وہ اس وجہ سے کہ اس کے فتوی دینے والے زیادہ اتنی مقدار میں ہیں کہ شہرت اس اجماع کے درجہ تک نہ پہنچے جو معصوم کے قول کے متعلق یقین کا سبب بنتا ہے۔

تو پھر اس وقت شہرت کا مطلب کسی فتوی کی خبر کا پھیلنا جو اس اعتقاد کا سبب بنے کہ وہ فتوی واقع کے مطابق ہے لیکن یقین کے درجہ تک نہ پہنچے۔

اور اس فتوی میں شہرت کی دو قسمیں ہیں اس جہت سے کہ ان میں بحث ہوئی ہے اور اختلاف واقع ہوا ہے:

پہلی: جس فتوی میں معلوم ہے کہ اس کا مدرک وہ خاص خبر ہے جو ہمارے پاس موجود ہے، اور اس وقت اس کو ''شہرت عملی'' کہا جاتا ہے۔ اور عنقریب تعادل اور تراجیح کے باب میں اس سے بحث ہوگی کہ اگر یہ شہرت عملی اس ضعیف خبر کا سند کی جہت سے جبران کرتی ہے، اور اس سے بھی بحث ہوگی کہ اگر یہ خبر کا دلالت کے لحاظ سے جبران کرتی ہے جو خبر ظاہر نہ ہو۔

دوسری: جس فتوی کا مدرک معلوم نہ ہو کہ وہ کونسی چیز ہے، تو پھر فتوی میں شہرت خالی ہو جائے گی، چاہے اس شہرت کے مطابق کوئی خبر موجود ہو لیکن مشہور نے اس کو مدرک قرار نہیں دیا یا معلوم نہیں ہے کہ وہ اس کو مدرک قرار دیتے ہیں یا نہیں یا پھر شروع سے کوئی خبر ہو ہی نہیں۔ اس کو ''شہرت فتوائی'' کہنا مناسب ہے۔

اور یہ یعنی شہرت فتوائی ہماری اس بحث کا موضوع ہے جس کیلئے ہم نے اس باب کو منعقد کیا ہے، تو پھر کہا گیا ہے[1]: یہ شہرت اس حکم کیلئے حجت ہے جس حکم پر یہ فتوی آیا ہے اس جہت سے کہ وہ مشہور ہے تو پھر وہ خاص ظن میں سے ہو جائے گا جیسے خبر واحد ہے۔ اور کہا گیا ہے: اس کے حجت ہونے پر کوئی دلیل نہیں ہے۔ اور یہ اختلاف اس بات میں اتفاق کے بعد ہوا ہے کہ ایک مجتہد کی فتوی یا چند مجتہدوں کی فتوی جب تک مشہور کے درجہ تک نہ پہنچے دوسرے مجتہد کیلئے حجت نہیں ہے اور اس کیلئے اس پر اعتماد کرنا درست نہیں ہے۔ اور یہی معنی ہے اس کی جس کی طرف وہ گئے ہیں کہ تقلید جائز نہیں ہے، یعنی اس شخص کی نسبت جو خود استنباط کر سکتا ہو۔

اور حق یہ ہے کہ اس ظن کے حجت ہونے کی کوئی دلیل نہیں ہے جو شہرت سے پیدا ہو، چاہے وہ قوت کے کسی بھی درجہ تک پہنچ جائے، اگرچہ مسلم یہ ہے کہ وہ خبر جس پر مشہور نے عمل کیا ہے وہ حجت ہو جائے گی چاہے سند کے لحاظ سے ضعیف ہی کیوں نہ

---

[1] شہید اولؒ کی طرف اس قول کو ترجیح دینا منسوب ہے اور انہوں نے اس کو بعض اصحاب سے نقل کیا ہے ان کا نام ذکر کئے بغیر۔ اور محقق خوانساریؒ کی طرف اس کو اختیار کرنا منسوب ہے اور اسی طرح صاحب معالم کی طرف لیکن مشہور ان کے خلاف ہے۔ (مولف)

ہو، جیسا کہ اس کے مقام میں اس کا بیان آئے گا۔ اور شہرت کے حجت ہونے کیلئے انہوں نے کئی دلیلیں ذکر کی ہیں جو ساری کی ساری مردود ہیں:

پہلی دلیل۔ اس کا عادل کی خبر سے اولی ہونا

کہا گیا ہے: بتحقیق خبر واحد کی دلیلیں مفہوم موافقت کے ذریعہ شہرت کے حجت ہونے پر دلالت کرتی ہیں، اس بات کو دیکھتے ہوئے کہ بتحقیق جو ظن شہرت سے حاصل ہوتا ہے وہ زیادہ تر خبر واحد والے ظن سے یہاںتک کہ عادل سے بھی مضبوط ہوتا ہے ۔ تو پھر شہرت حجت ہونے کے لحاظ سے عادل کی خبر سے اولی ہے۔

جواب: بتحقیق یہ مفہوم اس وقت مکمل ہوگا جب ہم کو یقینی طور پر پتا چل جائے کہ بتحقیق عادل کی خبر کے حجت ہونے کی علت اس کا ظن کا فائدہ پہنچانا ہے تاکہ جس کا ظن مضبوط ہو اس کا حجت ہونا مضبوط ہو۔ لیکن خبر واحد کے حجت ہونے کے سبب میں یہ ثابت نہیں ہے کیونکہ اس میں ظن فعلی کا معتبر نہ ہونا ثابت نہیں ہے۔

دوسری دلیل۔آیت نبا والی علت کا عام ہونا

اور کہا گیا ہے: بتحقیق آیت نبا میں موجود علت کا عام ہونا: «إِنْ جاءَكُمْ فاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا أَنْ تُصِيبُوا قَوْماً بِجَهالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلى ما فَعَلْتُمْ نادِمِينَ»[1] شہرت جیسوں کے معتبر ہونے پر دلالت کرتا ہے: کیونکہ جو چیز علت سے سمجھ میں آتی ہے وہ یہ ہے کہ بتحقیق جستجو کے بغیر فاسق کی خبر کو قبول کرنے سے مانع، جہالت میں پڑ جانا ہے۔

تو پھر یہ دلالت کرتا ہے ہر وہ چیز جس میں جہالت میں پڑنے سے امان ہے وہ حجت ہے اور اس کو لینا واجب ہے۔ اور شہرت بھی اسی طرح ہے۔

جواب: بتحقیق یہ علت کے عموم کو لینا نہیں ہے اگر مان بھی لیا جائے کہ آیت کا یہ فقرہ علت کے مقام پر وارد ہوا ہے اور اس بات کی وضاحت پہلے خبر واحد کو حجت قرار دینے والی دلیلوں میں گذر چکی ہے۔ بلکہ یہ استدلال تو علت کی نقیض کے عام کو لینا ہے۔ اور آیت علت کی نقیض پر تو قطعی طور دلالت نہیں کرتی، کیونکہ یہ آیت طبیب کے چند کھانوں سے منع کرنے جیسی ہے کیونکہ وہ مثال کے طور پر کھٹے ہیں، تو پھر بتحقیق یہ علت اس بات پر دلالت نہیں کرتی جو بھی چیز کھٹی نہیں ہے اس کو کھانا جائز ہے یا واجب ہے۔ اور اسی طرح اس مقام پر ہے، تو پھر بتحقیق فاسق کی خبر پر تحقیق کے بغیر عمل کرنا حرام ہے کیونکہ وہ جہالت میں پڑ جانے کا سبب ہے یہ دلالت نہیں کرتی کہ ہر خبر کو لینا واجب ہے جس میں اس بات سے امان ہو اور جہالت میں پر جانے کا سبب نہ ہو۔ اور اس کی دلالت خاص طور عادل کی خبر واحد کے حجت ہونے پر تو پھر ہم نے اس سے ایک اور طریقہ سے استفادہ کیا ہے اور طریقہ مفہوم شرط والا ہے جیسا کہ اس کی وضاحت گذر چکی ہے، علت کی نقیض کے عام ہونے والے راستہ سے نہیں۔

---

[1] سورت حجرات،٦۔

اور دوسری عبارت کے ذریعہ: یہ آیت اپنی علت میں زیادہ سے زیادہ اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ خبر کو حجت قرار دینے والے مقتضی کے اثر میں رکاوٹ اور مانع جہالت میں پڑ جانا ہے اور یہ دلالت نہیں کرتی کہ اس کے علاوہ ہر خبر میں جس میں مانع نہیں ہے اس میں مقتضی موجود ہے تاکہ یہ شہرت جیسوں کے حجت ہونے پر دلالت کرے جس میں مانع نہیں ہے۔ یا ہم کہتے ہیں: بتحقیق شہرت جیسوں کے حجت ہونے میں موجود رکاوٹ کا دور ہونا ان میں حجت کے مقتضی کے وجود میں آنے کا سبب نہیں بنتا اور یہ آیت اس بات پر دلالت نہیں کرتی کہ جس میں مانع نہیں ہے تو اس میں مقتضی موجود ہے۔

تیسری دلیل۔ بعض اخبار کا دلالت کرنا

کہا گیا ہے: بتحقیق بعض اخبار شہرت کے معتبر ہونے پر دلالت کرتی ہیں، جیسے زرارہ کی مرفوع روایت:

زرارہ نے کہا: میں نے کہا: میں آپ پر فدا ہو جاؤں! آپ کی طرف سے دو حدیثیں آتی ہیں اور وہ دونوں حدیثیں آپس میں متعارض ہیں تو پھر کس پر عمل کریں؟ امام نے پھرمایا: اس خبر کو لے لو جو آپ کے اصحاب کے درمیان مشہور ہو۔ اور شاذ اور نادر کو چھوڑ دو۔ میں نے کہا: اے میرے سید! وہ دونوں کی دونوں مشہور اور آپ اہلبیت سے وارد ہوئی ہیں۔ امام نے فرمایا: اس کو لے لو جو ان دونوں میں زیادہ عادل نے نقل کی ہے۔۔۔ آخر تک[1]

اور اس مرفوع روایت سے استدلال کرنے کی دو جہتیں ہیں:

---

[1] غوالی اللئالی، ۱۳۳/۴۔ جامع احادیث، ابواب المقدمات، ۶۲/۱۔

پہلی۔ بتحقیق اس قول میں موصول سے مراد "بمااشتھر" مطلق مشہور ہے مشہور ہونے کے لحاظ سے صرف خاص خبر نہیں ہے تو پھر مشہور فتوی کو بھی شامل ہے، کیونکہ بتحقیق مبہم اسموں میں سے موصول وہ ہے جو اپنے مدلول کو معین کرنے والے کا محتاج ہے، اور موصول کے مدلول کو معین کرنے والا صلہ ہے، اور اس مقام پر وہ یہ قول ہے "اشتھر" جو ہر اس چیز کو شامل ہے جو مشہور ہو یہاںتک کہ فتوی کو بھی شامل ہے۔

دوسری۔ بتحقیق اگر موصول سے مراد خاص خبر کو فرض کیا جائے تو پھر بتحقیق اس مرفوع روایت سے مراد حکم کا معیار شہرت کو قرار دینا ہے، تو پھر یہ دلالت کرتی ہے کہ شہرت شہرت ہونے کے لحاظ سے مشہور کو معتبر بناتی ہے تو پھر جس طرف وہ جائے حکم اس کے ساتھ ساتھ چلتا ہے، تو پھر مشہور فتوی بھی مشہور خبر کی طرح حجت ہے۔

جواب: پہلی جہت کا جواب: تو پھر بتحقیق موصول جیسا کہ اس سے مراد صلہ کے ذریعہ معین ہوتی ہے اسی طرح ان دوسرے قرینوں سے بھی معین ہوتی ہے جو اس کے ساتھ ملے ہوئے ہوں، اور اس مقام پر معین کرنے والا وہ سوال ہے جو اس سے پہلے کیا گیا ہے، کیونکہ سوال خود خبر کے متعلق ہے تو پھر جواب بھی ضروری ہے کہ سوال کے مطابق ہو اور یہ اس طرح ہے جیسے آپ سے سوال کیا جائے: آپ کا کونسا بھائی آپ کا محبوب ترین بھائی ہے؟ تو پھر آپ جواب دیں گے: وہ بھائی جو مجھ سے بڑا ہے۔ تو پھر بتحقیق کسی کیلئے بھی یہ گمان کرنا مناسب نہیں ہے کہ بتحقیق اس جواب میں حکم آپ سے ہر بڑے کو شامل ہے اگرچہ وہ آپ کا بھائی نہ ہو۔

اور دوسری جہت کا جواب، تو پھر بتحقیق جب موصول سے خبر کا ارادہ کرنا روشن ہو گیا تو اس جملہ سے یہ ظاہر ہو جائے گا کہ خاص خبر میں حکم شہرت پر معلق ہے، تو پھر حکم کا معیار خبر کا مشہور ہونا ہو جائے گا اس لحاظ سے کہ وہ خبر مشہور ہے ایسا نہیں کہ شہرت شہرت ہونے کے لحاظ سے ہو اگرچہ وہ شہرت کسی اور چیز سے منسوب ہو۔

اور اسی طرح حالت کو قیاس کیا جائے گا ابن حنظلہ کی اس مقبول روایت میں جو تعادل اور تراجیح کے باب میں عنقریب ذکر ہو گی۔

تنبیہ

ہمارے محقق علماء سے یہ بات مشہور ہے کہ وہ مشہور کی مخالفت کی جرات نہیں کرتے سوائے اس وقت جب محکم دلیل ہو اور مدرک ایسا روشن ہو جو انہیں مشہور سے منصرف کر سکے بلکہ ہمیشہ مشہور کے موافق رہنے کی کوشش کرتے ہیں اور ایسی دلیل کو حاصل کرنے کی کوشش کرتے ہیں جو مشہور کے موافق ہو اگرچہ دوسرے قول پر دلالت کرنے والی دلیل کو لینا ذاتی طور پر اولی ہی کیوں نہ ہو اور یہ اکثر کی تقلید کرنے کی جہت سے نہیں ہے اور نہ ہی اس وجہ سے ہے کہ وہ شہرت کو حجت مانتے ہیں اور اس کا سبب مشہور بزرگ علماء کے نظریے ہیں خصوصاجب وہ محقق اور صاحب نظر ہون۔

اور یہ طریقہ کار تمام فنون لطیفہ میں جاری ہے تو پھر بتحقیق کسی بھی ہنر میں سوائے روشن دلیل اور محکم سبب کے اکثر محققوں کی مخالفت کرنا آسان نہیں ہے۔ کیونکہ وہ مصنف مشہور کے مقابلے میں اپنی رائے کے درست ہونے میں شک کرتا ہے تو پھر اپنے آپ کو غلطی پر ہونے کو جائز قرار دیتا ہے اور ڈرتا ہے شاید اس کی رائے جہل مرکب کا مصداق ہو خصوصاجب مشہور کا قول احتیاط کے موافق ہو۔

ساتواں باب: سیرت

تمہید

''سیرت'' سے مراد جیسا کہ روشن ہے کہ انسانوں میں لگاتار ایک عمل کو انجام دینے یا ترک کرنے کی عادت کا پڑ جانا۔ اور اس مقام میں انسانوں سے مراد: یا تمام عقلاء اور ہر معاشرہ کے تمام افراد ہیں جو مسلمان اور غیر مسلمان سب کو شامل ہیں اس صورت میں سیرت کو سیرت عقلائیہ کہا جائے گا اور بعد میں آنے والے اصولیوں کے پاس جو رائج تعبیر ہے وہ اسے بناء عقلاء کہتے ہیں۔

یا انسانوں سے مراد تمام مسلمان ہیں اس حیثیت سے کہ وہ مسلمان ہیں، یا مسلمانوں کا ایک خاص ٹولہ جیسے امامیہ، اور اس وقت سیرت کو سیرت متشرعہ یا سیرت شرعی یا سیرت اسلامی کہا جائے گا۔

مناسب یہ ہے کہ ان دونوں قسموں کے حجت اور معتبر ہونے کی طرف توجہ کریں اور شرعی حکم کو روشن کرنے کے لحاظ سے کس میں سیرت جاری ہے، اور کس حد تک دلالت کرتی ہے تو پھر ہم کہتے ہیں :

ا۔ بناء عقلاء کا حجت ہونا

ہم اس جزء سے پہلے والے جزء میں ایک سے زیادہ مرتبہ بناء عقلاء پر بحث کر چکے ہیں اور اس کے ذریعہ خبر واحد اور ظواہر کے حجت ہونے پر استدلال قائم کر چکے ہیں، خاص طور پر اس جزء کے صفحہ نمبر ۷۴ اپر قول لغوی کے حجت ہونے کے مسئلہ میں اس مسئلہ پر تفصیلی بحث کر چکے ہیں۔

اور اس مقام پر ہم نے کہا: بتحقیق بناء عقلاء اس وقت تک دلیل نہیں بن سکتی جب تک اس سے اس کے متعلق یقینی طور پر شارع کی موافقت روشن ہو اور عقلاء کے طریقہ پر اس کی رضامندی روشن ہو کیونکہ یقین پر ہر حجت کا حجت ہونا تمام ہوتا ہے۔

اس مقام پر ہم نے کہا: بتحقیق یقینی طور پر شارع کی موافقت روشن نہیں ہوسکتی مگر تین میں سے ایک شرط کے ساتھ اور ہم ان کا خلاصہ ایک اور نئے انداز بیان کے ذریعہ ذکر کرتے ہیں، تو ہم کہتے ہیں :

بتحقیق سیرت میں یا تو یہ توقع کی جاتی ہے کہ شارع عقلاء کے ساتھ اس راستہ اور طریقہ میں متحد ہوگا اگر اس سے کوئی مانع اور رکاوٹ نہ ہو۔

یا تو اس سے اس بات کی توقع نہیں کی جاسکتی، کیونکہ شارع کے ان کے ساتھ اس طریقہ اور راستہ میں متحد ہونے میں مانع اور رکاوٹ موجود ہے جیسا کہ استصحاب میں ہے۔

تو پھر اگر پہلی صورت ہو اور شارع کی طرف سے اس عمل سے منع کرنا ثابت ہو جائے تو پھر وہ قطعی طور پر حجت نہیں ہے اور اگر اس سے منع کرنا ثابت نہ ہو تو پھر ضروری ہے کہ اس کا ان کے ساتھ اس راستہ اور طریقہ میں متحد ہونا معلوم ہو جائے، کیونکہ وہ بھی عقلاء میں سے ایک ہے، بلکہ ان کا سردار ہے تو پھر اگر وہ اس راستہ سے راضی نہ ہوتا اور اس نے اس کو تمام عقلاء کی طرح راستہ اختیار نہیں کیا تو پھر اس کو بیان کرتا اور ان کو اس سے منع کرتا اور ان کیلئے اپنے اس راستہ کو بیان کرتا جس کو اس راستہ کے مقابلے میں اس نے اختیار کیا ہے خصوصا ان امارات میں جن پر عمل کرنا عقلاء کے نزدیک معمول بن چکا ہے، جیسے قابل اعتماد شخص کی خبر واحد اور ظاہر۔

اور اگر دوسری صورت ہو تو یا تو معلوم ہے کہ شرعی کاموں میں اس پر عمل کرنے پر عقلاء کی سیرت جاری ہے جیسے استصحاب۔

یا تو یہ بات معلوم نہیں ہے جیسا کہ لغت کو ثابت کرنے کیلئے معرفت رکھنے والے افراد کی طرف رجوع کرنا تو پھر اگر پہلی صورت ہو تو اس میں خود منع کرنے کا نہ آنا شارع کی ان کے ساتھ موافقت کو روشن کرنے کیلئے کافی ہے کیونکہ وہ ان چیزوں میں سے ہے جو شارع کیلئے اہم ہیں اور اس کی مورد نظر ہیں تو پھر اگر شارع اس سے راضی نہ ہوتا اور وہ چیز اسکی آنکھوں کے سامنے یا انکے محضر میں ہو رہی ہے ان کو اس چیز سے منع کرتا اور اپنی منع کو تبلیغ کے طریقوں میں سے کسی طریقہ کے ذریعہ ان تک پہنچاتا۔ تو پھر اس کی طرف سے صرف منع کے نہ آنے سے ہم اس کی موافقت کو جان لیتے ہیں۔ کیونکہ اس واقعی منع کا جو نہ پہنچی ہو فعلی منع بننا اور حجت بننا معقول نہیں ہے۔ اور ہم اس طریقہ سے بناء عقلاء کے ذریعہ استصحاب کے حجت ہونے کو ثابت کرتے ہیں کیونکہ مسلمان ہونے کی جہت سے اس پر عمل کرنے پر بناء عقلاء ہے اور بتحقیق انہوں نے اس کو امام کی نگاہوں کے سامنے اور ان کے محضر میں شرعی کاموں میں جاری کیا ہے اور فرض یہ ہے کہ تقیہ یا اس جیسی کوئی چیز بھی نہیں ہے جو منع کو ظاہر کرنے میں اور منع کو پہنچانے اور منع کی تبلیغ کرنے میں رکاوٹ بن جائے تو پھر لازمی ہے کہ شارع شرعی کاموں میں اس طریقہ سے راضی ہو۔

اور اگر دوسری صورت ہو۔ یعنی شرعی کاموں میں سیرت کا ثابت ہونا معلوم نہیں ہے تو پھر بتحقیق اس وقت منع ثابت نہ ہونے سے شارع کی موافقت روشن نہیں ہوتی ہے، کیونکہ شاید شارع نے ان کو اسے شرعی کاموں میں جاری کرنے سے منع کیا ہو تو پھر انہوں نے جاری نہ کیا ہو یا شاید خود سے ہی انہوں نے اسے شرعی کاموں میں جاری نہ کیا ہو تو پھر اگر شرعی کاموں میں وہ اس سے راضی نہیں تو پھر غیر شرعی کاموں میں اس سے منع کرنا شارع کے وظائف میں سے نہیں ہے۔

اور اس بناپر، شارع کی رضامندی کو حاصل کرنے کیلئے اور شرعی کاموں میں اس کو جاری کرنے میں شارع کی موافقت کیلئے اس پر کسی خاص قطعی دلیل کو قائم کرنا ضروری ہے۔

اور چند سیرتیں اس طریقہ کی ہیں اور شارع سے ان کے متعلق رضامندی ثابت ہوئی ہے جیسے چیزوں کی قیمتوں کو اور مقدار کو معین کرتے وقت اختلاف کی صورت میں معرفت رکھنے والے افراد کی طرف رجوع کرنا جیسے وہ قیمت جسکا تلف کے ذریعہ یا کسی دوسرے سبب کے ذریعہ انسان ضامن ہے اور جیسے عزیزوں قریبوں کے نفقہ کی کفایت والی مقدار کو معین کرنے کیلئے یا اس جیسے دوسرے موارد۔

لیکن اگر اس میں خاص دلیل ثابت نہ ہو جیسے لغت میں معرفت رکھنے والے افراد کی طرف رجوع کرنے کی سیرت تو پھر وہ معتبر نہیں ہے اگرچہ اس سے ظن حاصل ہوتا ہے لیکن ظن حق سے بے نیاز نہیں کرتا جیسا کہ پہلے اس کے مقام پہ گذر چکا ہے۔

۲۔ سیرت متشرعہ کا حجت ہونا

بتحقیق مسلمانوں میں سے دیندار افراد کے نزدیک کسی کام کو انجام دینے کی یا اس کو ترک کرنے کی سیرت یہ حقیقت میں اجماع کی قسم ہے بلکہ یہ اجماع کی اقسام میں سے روشن ترین قسم ہے کیونکہ یہ علماء کی طرف سے اور غیر علماء کی طرف سے عملی اجماع ہے اور فتوی میں قولی اجماع ہوتا ہے اور خاص علماء کی طرف سے ہوتا ہے۔

اور سیرت کی دو قسمیں ہیں: بعض اوقات اس کا ائمہ معصومین علیہم السلام کے زمانے میں جاری ہونا معلوم ہے یہاتنک کہ معصوم بھی اس پر عمل کرنے والوں میں سے ایک ہیں یا وہ اس کی تصدیق کرنے والے ہیں اور دوسری سیرت میں یہ معلوم نہیں ہے یا معلوم ہے کہ یہ سیرت ان کے زمانے کے بعد وجود میں آئی ہے۔

تو پھر اگر وہ پہلی قسم جیسی ہو۔ تو پھر اس کے شارع کی موافقت پر قطعی حجت ہونے میں کوئی شک نہیں ہے تو پھر وہ خود حکم پر دلیل بن جائے گی اس قولی اجماع کی طرح جو معصوم کی رائے پر قطعی حدس کا سبب ہے اور اس اعتبار[1] سے یہ "سیرت عقلاء" سے مختلف ہے، تو پھر وہ صرف اس صورت میں حجت بنے گی جب کسی اور دلیل سے شارع کی اس سے رضامندی ثابت ہو اگرچہ اس کی طرف سے منع کے ثابت نہ ہونے کے طریقہ سے جیسا کہ گذر گیا۔

اور اگر دوسری قسم جیسی ہو۔ تو پھر معصوم کی موافقت کو یقینی اور قطعی طور پر روشن کرنے کیلئے اس پر اعتماد کرنا ہمارے لئے ممکن نہیں ہے، جیسا کہ ہم نے اجماع میں کہا، اور یہ اس کی قسم ہے بلکہ اس بات میں قولی اجماع سے بھی کم ہے جیسا کہ عنقریب اس کا بیان آئے گا۔

---

[1] حاشیہ شیخ اصفہانی، ص ۲۵۔ (مولف)

کتاب بیع میں معاطات کی بحث میں شیخ اعظمؒ فرماتے ہیں: "لیکن سیرت کا ثابت ہونا اور اس کا جاری رہنا اس مال کا وارث بنانے پر جس کو معاطات کے ذریعہ بیچا گیا ہے تو پھر یہ ان کی ان تمام سیرتوں کی طرح سہل انگاری سے اور دین کی نسبت لاپرواہی سے پیدا ہوئی ہیں یہ سیرتیں ان کی عبادات اور معاملات میں گننے سے زیادہ ہیں جیسا کہ مخفی نہیں ہے"۔[1]

اور یہ واضح ہے کہ سیرت سے ان کی مراد یہ دوسری قسم ہے اور سیرت کی اس قسم پر اعتماد نہ کرنے کا راز یہ ہے کہ ہم جانتے ہیں کہ انسانوں میں یہ عادتیں کس انداز سے پیدا ہوتی ہیں اور یہ عادتیں کس انداز میں انسان کے عواطف پر اثر انداز ہوتی ہیں: بتحقیق بعض نافذ کرنے والے انسان یا لاپرواہ انسان بعض اوقات کسی کام کو انجام دیتے ہیں کسی غیر اسلامی عادت کو پورا کرنے کیلئے یا اپنی نفسانی خواہش کو پورا کرنے کیلئے یا کسی بیرونی اثر کو قبول کرتے ہوئے جیسے اغیار کی تقلید یا انفعالات نفسانی کے ابھارنے کی وجہ سے جیسے دشمنوں پر برتری کو پسند کرنا، اپنی شخصیت کی عظمت کا اظہار، اپنے دین کی عظمت کا اظہار یا اس جیسے دوسرے کام۔

اور دوسرا آتا ہے اور اس کام میں پہلے کی تقلید کرتا ہے، اور وہ عمل استمرار پیدا کرلیتا ہے، تو پھر لوگون کے درمیان پھیل جاتا ہے ان کو اس سے کسی روکنے والے کے روکنے کے بغیر غفلت کی وجہ سے، یا سہل انگاری کی وجہ سے، یا خوف کی وجہ سے، یا عمل کرنے والون کے غلبہ کی وجہ سے تو پھر وہ اس کی نہیں سنتے جو ان کو نصیحت کرتا ہے یا کسی اور سبب کی وجہ سے۔

اور اگر اس عمل پر زیادہ عرصہ گذر گیا اور یہ عمل نسل در نسل چلتا رہا، تو پھر وہ مسلمانوں کی سیرت بن جاتا ہے، اور اس عادت کی تاریخ بھول جاتی ہے۔ اور اگر سیرت مستمر رہے تو پھر اس سے نکلنا ان مضبوط عادتوں سے نکلنا ہوگا جو عوام کے نزدیک روحانی اور معنوی شان رکھتی ہوں، تو پھر ان کی مخالفت قبیح اور منکر شمار ہوتی ہے اور اس وقت یوں لگتا ہے کہ وہ شرعی عادت ہے اور اسلامی سیرت ہے، اور اس کا مخالف اسلامی قانون کا مخالف ہے اور شریعت سے خارج ہے۔

---

[1] المکاسب، ص ۸۳، طبع تبریز سن ۱۳۷۵ھ۔ق۔

اور اس باب جیسا لگتا ہے ہاتھ چومنے کی سیرت، آنے والے کے احترام میں کھڑا ہونا، نوروز کے دن کا استقبال کرنا، مساجد اور مقابر کی آرائش کرنا۔۔۔اس کے علاوہ بہت ساری پیدا ہونے والی اجتماعی عادتیں۔

اور جو بھی ان سیرتوں کے اور ان جیسی سیرتوں کے دھوکے کھاتا ہے وہ کبھی بھی اس راز تک نہیں پہنچ سکتا جس تک شیخ اعظم انصاریؒ پہنچے ہیں وہ لوگوں میں عادتوں کے پیدا ہونے کے راز جاننا ہے تو طولانی زمانہ سے، اور نسل در نسل آداب میں، اجتماع میں، معاملات میں، ملابس میں، رویوں میں بعض اوقات ایک نسل کی عادتیں دوسری نسل سے بلکل مختلف ہوتی ہیں۔ یہ تو ایک قوم اور ایک ملک کی نسبت ہے تو تمام قوموں کی اور تمام ممالک کی ایک دوسرے کی نسبت کیا حالت ہوگی۔ اور عادتوں میں تبدیلی اکثر تدریجی طور پر آہستہ آہستہ طولانی زمانے میں اس طرح ہوتی ہے کہ جن کے ہاتھوں تبدیلی آتی ہے ان کو محسوس نہیں ہوتا۔ اور اس وجہ سے ہم اپنے زمانے میں موجود سیرتوں پر اعتماد نہیں کرتے کہ وہ اسلام کے پہلے دور میں موجود تھیں۔ اور اس میں شک کے ساتھ تو اس کا حجت نہ ہونا مناسب ہے، کیونکہ کسی چیز کے حجت ہونے میں شک ہونا اس کے حجت ہونے کو ضعیف کرنے کیلئے کافی ہے، کیونکہ یقین کے سوا کوئی حجت نہیں۔

۳۔ سیرت کی دلالت کی مقدار

بتحقیق سیرت اگر حجت ہو تو بھی زیادہ سے زیادہ کسی فعل پر ہونے کی صورت میں اس فعل کے جائز ہونے کا اور حرام نہ ہونے کا تقاضا کرتی ہے یا کسی فعل کے ترک پر ہونے کی صورت میں اس کے ترک کے جائز ہونے کا اور اس فعل کے واجب نہ ہونے کا تقاضا کرتی ہے۔

لیکن کسی فعل کی سیرت سے واجب ہونے کا استفادہ کرنا یا کسی فعل کے ترک کی سیرت سے حرام ہونے کا استفادہ کرنا تو اس بات کا خود سیرت تقاضا نہیں کرتی۔ بلکہ اسی طرح مستحب ہونا اور مکروہ ہونا ہے، کیونکہ بتحقیق عمل اپنی ذات میں مجمل ہے اس کی اس فعل کے یا اس کے ترک کے جائز ہونے سے زیادہ پر دلالت نہیں ہے۔

ہاں، تمام دیندار انسانوں کی طرف سے اس فعل کا استمرار اور اسکو لگاتار انجام دینا بعض اوقات اس کے مستحب ہونے کو ظاہر کرتا ہے، کیونکہ وہ ان کے نزدیک کم از کم اس کے اچھا اور بہتر ہونے پر دلالت کرتا ہے۔ لیکن یہ کہنا ممکن ہے: بتحقیق اس کو اچھا سمجھنا بعض اوقات اس وجہ سے ہے کیونکہ وہ ان کی عادت بن چکا ہے اور عادتوں کی حالت یہ ہے ان کا فاعل عوام کے نزدیک مدح کے قابل اور پسندیدہ ہوتا ہے اور ان کو ترک کرنے والا انکے نزدیک مذمت کے قابل ہوتا ہے تو پھر اس وقت جس عمل پر سیرت جاری ہے کہ اس کے فاعل کی مدح اور اس کو ترک کرنے والے کی مذمت کی جاتی ہے یہ دونوں شرعی لحاظ ہیں تو اس پر اعتماد درست نہیں ہے۔

اور مقصد یہ ہے کہ بتحقیق سیرت کے سیرت ہونے کے لحاظ سے اس سے کسی فعل کا واجب ہونا روشن نہیں ہوتا اور نہ ہی مستحب ہونا جب سیرت فعل میں ہو، اس سے کسی فعل کا حرام ہونا روشن نہیں ہوتا اور نہ ہی مکروہ ہونا جب سیرت فعل کے ترک میں ہو۔

لیکن کچھ چیزیں ایسی ہیں جن کے شریعت میں جائز ہونے کا لازمہ ان کا واجب ہونا ہے ورنہ وہ جائز بھی نہ ہوں گی۔ اور وہ امارہ کی طرح ہیں جیسے خبر واحد، اور ظاہر، تو پھر جب امارہ پر عمل کرنے کی سیرت اس پر عمل کرنے کو جائز ہونے پر دلالت کرے گی تو پھر بتحقیق اس کا لازمہ یہ ہے کہ وہ واجب ہو جائے گا، کیونکہ اس پر عمل کرنا جائز نہیں اور درست نہیں سوائے اس وقت جب وہ احکام کی تبلیغ کیلئے اور ان کو روشن کرنے کیلئے شارع کی طرف سے منصوب حجت ہو، اور اگر وہ حجت ہوگا تو احکام کو حاصل کرنے کیلئے

اور ان کی تعلیم حاصل کرنے کیلیئے اس پر عمل یقینا واجب ہو گا۔ تو پھر اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے: بتحقیق امارہ پر عمل کو جائز فرض کرنا ممکن ہی نہیں ہے جب تک اس کے واجب نہ ہونے کو فرض کیا جائے۔

آٹھواں باب: قیاس

تمہید

بتحقیق قیاس جیسا کہ عنقریب اس کی تعریف اور اس میں مورد بحث بیان ہو گا ان امارات میں سے ہے جن کے متعلق فقہاء میں معرکہ الآراء بحث ہوئی ہے۔

امامیہ کے علماء اہل بیت علیہم السلام کی پیروی کرتے ہوئے اس پر عمل کو باطل قرار دیتے ہیں۔ اور دوسرے فرقوں میں سے اہل ظاہر جو ظاہریہ کے نام سے مشہور ہیں داؤد بن خلف جو اہل ظاہر[1] کے امام ہیں ان کے اصحاب اور اسی طرح حنابلہ قیاس کے معتبر ہونے کے قائل نہیں ہیں۔

[1] وفیات الاعیان ابن خلکان، ۲/۲۷۔

اور سب سے پہلے انسان جنہوں نے دوسری صدی میں اس کو وسعت دی وہ قیاس کرنے والوں کے سردار ابو حنیفہ ہیں اور اس نے اپنے زمانے میں اس کو مضبوط کیا اور اس سے شافعیہ اور مالکیہ نے لیا۔ ایک جماعت نے تو اس میں بہت مبالغہ کیا تو پھر اس کو اجماع پر مقدم کر دیا، بلکہ ایک اور جماعت نے غلو کیا تو پھر حدیثوں کو قیاس کے ذریعہ رد کیا اور بعض نے قیاس کے ذریعہ آیتوں کی تاویل کرنا شروع کر دی!۔

اور اہلبیت علیہم السلام کے نزیک معلوم ہے کہ وہ اس عمل کرنے کو جائز نہیں سمجھتے اور ان سے یہ بات مشہور ہے: "بتحقیق اللہ کا دین عقل سے سمجھا نہیں جا سکتا" اور "بتحقیق اگر سنت کو قیاس کیا جائے تو دین ختم ہو جائے گا" بلکہ انہوں نے اہل رائے اور اہل قیاس کے ساتھ ہر جہت سے گھری جنگ کا آغاز کیا جس میں کوئی نرمی نہیں تھی اور ان کو بات کرنے کی بھی فرصت نہ ملی اور امام صادق علیہ السلام کے ان کے ساتھ مناظرے مشہور ہیں، خصوصا ابو حنیفہ کے ساتھ ان کو سب نے یہاںتک کہ اہل سنت نے بھی روایت کیا ہے ابن حزم[1] کے نقل کے مطابق امام نے اس سے فرمایا: اللہ سے ڈرو! قیاس نہ کرو، بتحقیق ہم سب کو کل اللہ تعالی کے سامنے پیش ہونا ہے تو ہم کہیں گے: "اللہ تعالی نے فرمایا اس کے رسول نے فرمایا" تم اور تیرے اصحاب کہیں گے: "ہم نے یہ سنا اور ہماری یہ رائے ہے"۔

جو چیز ظاہر ہے وہ یہ ہے کہ بتحقیق اہلبیت علیہم السلام کے مخالفین نے ان کے طریقہ کے علاوہ دوسرا طریقہ اختیار کیا اور ان کو پسند نہ آیا کہ ان کے علوم کے منبع سے خود کو سیراب کریں ان کو احکام الہی کے علم سے اور جو رسول اکرم ﷺ لے آئے اس کے علم سے عاجز رکھا گیا تو پھر وہ مجبور ہوئے کہ فتوی دینے کیلئے اور لوگوں کے درمیان فیصلہ کرنے کیلئے اپنی رائے کو اور لوگوں کو خوش کرنے والے اجتہاد کو انتخاب کریں یہاںتک کہ اس مقام پر بھی جہان وہ نص کے مخالف ہے یا انہوں نے اس کو نص کی مخالفت

---

[1] ابطال القیاس، ص ۷۱، طبع جامعہ دمشق، سن ۱۳۷۹ھ۔ق۔

کرنے کی علت اور بہانا قرار دیا ہے، جیسا کہ اس قصہ میں جس میں خالد بن ولید نے مالک ابن نویرہ کے قتل کی جنایت کی اور قتل والی رات اس کی بیوی کے ساتھ گذاری اس میں پہلے خلیفہ نے بہانا بنایا اور اس کی طرف سے کہا: ''اس نے اجتہاد کیا تو پھر غلطی کی'' اور یہ اس وقت کہا جب خلیفہ عمر ابن خطاب نے اس سے بدلہ لینا چاہا اور اس پر حد جاری کرنا چاہیے۔[1]

جس نے بھی صحابہ اور تابعین سے رائے اور قیاس کو لیا ہے ان کے پاس روشن دلیل نہیں ہے، یہاںتک کہ اس کو لینے کی بحث اور اس موضوع کی وسعت دوسری صدی میں ابو حنیفہ اور اس کے اصحاب کے ہاتھوں ہوئی۔ اور جب عباسی حکومت نے اہل قیاس کی پشت پناہی کرنا شروع کی اور قیاس پر تنقید کرنے والوں کے ظاہر ہونے کے بعد، تو پھر ان کے علماء کی ایک جماعت کو منصوب کیا گیا اس کی دلیلوں کو معین کرنے کیلئے اور اس کی بحثوں کو وسعت دینے اور اس کیلئے قید اور استثناء قرار دینے کیلئے۔ یہاںتک وہ اپنے آپ میں ایک فن بن گیا۔

اس سے ہماری بحث کا مقصد اس میں اختلاف کے مورد کو اور اس کے حجت ہونے کو بیان کرنا ہے، تو پھر ہم کہتے ہیں:

ا۔ قیاس کی تعریف

بتحقیق ہماری نظر میں قیاس کی بہترین تعریف یہ کہا جانا ہے: ''وہ کسی مقام میں اس علت کے ذریعہ حکم کو ثابت کرنا ہے کیونکہ دوسرے مقام میں اسی علت کے ذریعہ حکم ثابت ہو چکا ہے''۔ اور پہلا مقام، وہ ہے جس کو قیاس کیا گیا ہے اسے ''فرع'' کہتے ہیں۔

[1] السقیفہ، ص ۱۷، تیسرا طبع، الغدیر، ۱۵۸/۷

دوسرا مقام، وہ ہے جس پر قیاس کیا گیا ہے، اسے ''اصل'' کہتے ہیں۔ اور وہ علت جو ان دونوں کے درمیان مشترک ہے اسے ''جامع'' کہتے ہیں۔

اور بتحقیق حقیقت میں قیاس مستدل کا یعنی قیاس کرنے والے کا کام ہے اس مقصد سے کہ جس مقام میں شرعی حکم پر نص نہیں آئی ہے وہاں شرعی حکم کا فائدہ دے، کیونکہ یہ کام اس کے نزدیک شارع کے حکم کے متعلق یقین کا یا ظن کا اعتقاد پیدا کرتا ہے۔

اور قیاس کا کام وہی خود فرع کو اصل پر حمل کرنا اس حکم میں جو شرعی طور پر اصل کیلئے ثابت ہے، تو پھر قیاس کرنے والا اصل کے حکم جیسا حکم فرع کو دیتا ہے، تو پھر بتحقیق اگر وہ واجب ہوتا ہے تو اسے وجوب دیتا ہے، اور اگر وہ حرام ہوتا ہے تو اسے حرمت دیتا ہے۔۔۔ اور اسی طرح۔

اور اس عطا کرنے کی معنی یہ حکم لگانا ہے کہ بتحقیق لازم ہے کہ فرع کا حکم شارع کے نزدیک اصل کے حکم جیسا ہو اس علت کی وجہ سے جو دونوں میں مشترک ہے، اور یہ وہ عطا یا حکم جو اس کے پاس اس اعتقاد کا سبب بنتا ہے کہ بتحقیق فرع کیلئے وہی حکم ہے جو شارع کے نزدیک اصل کیلئے ہے، اور یہ عطا یا حکم یا ثابت کرنا یا حمل کرنا یا جیسی تعبیر آپ چاہیں استعمال کریں وہ اس کے نزدیک فرع میں اللہ تعالی کے حکم پر دلیل بن جائے گا۔

اور اس بنا پر: تو پھر ''دلیل'' وہ اثبات اور ثابت کرنا ہے جو خود حمل کرنے والا کام ہے اور قیاس کرنے والے کی طرف سے فرع کو حکم عطا کرنا ہے۔ اور ''دلیل کا نتیجہ'' وہ حکم ہے کہ بتحقیق شارع نے فعلی طور پر اس فرع پر اس اصل جیسا حکم لگایا ہے۔

تو پھر قیاس کرنے والے کی طرف یہ حمل شارع کے حکم پر دلیل بن جاتا ہے، کیونکہ وہ اس یقینی اور ظنی اعتقاد کا سبب ہے کہ بتحقیق شارع کے نزدیک یہ حکم ہے۔

اور اس بیان سے وہ اعتراض دور ہو گیا جو اس جیسی تعریف پر کیا گیا ہے کہ بتحقیق دلیل جو کہ اثبات ہے خود ہی دلیل کا نتیجہ ہے، جبکہ لازمی ہے کہ دلیل میں اور جس پر دلیل قائم کی جارہی ہے اس میں فرق ہونا چاہیے۔

اعتراض دور ہونے کی وجہ: بتحقیق اس بیان سے روشن ہوا کہ بتحقیق ثابت کرنا حقیقت میں (وہ حمل والا کام ہے) قیاس کرنے والے کا کام ہے اور اس کا حکم ہے، شارع کا حکم نہیں ہے (اور وہ دلیل ہے)۔اور ''جس پر دلیل قائم کی جارہی ہے'' تو پھر وہ فرع پر شارع کا حکم ہے۔ اور قیاس کرنے والے کو یہ استدلال صرف اس وجہ سے حاصل ہوا ہے کیونکہ اس کو شارع کے حکم کا اعتقاد حاصل ہوا ہے اس قیاس والے عمل سے جس کو اس نے جاری کیا ہے۔

اور اس سے ظاہر ہوا: بتحقیق یہ تعریف تمام تعاریف سے بہتر ہے اور تمام اعتراضات سے دور ہے۔

لیکن علت میں اصل کا اور فرع کا مساوی ہونا یہ تعریف یا اس جیسی تعریف تو پھر بتحقیق یہ قیاس کے مورد اور محل کی تعریف ہے، اور برابری قیاس نہیں ہے۔ اور ہر حال میں قیاس سے مقصد واضح ہونے کے بعد یہ موضوع طولانی کرنے کے قابل نہیں ہے۔[1]

۲۔ قیاس کے ارکان

جو وضاحت ہو چکی اس سے روشن ہوا کہ بتحقیق قیاس کے چار رکن ہیں:

ا۔ ''اصل''، وہ ہے جس پر قیاس کیا گیا ہے شرعی طور اس کیلئے حکم کا ثابت ہونا معلوم ہے۔

---

[1] اصول العامہ للفقہ المقارن، ص ۳۳۸۔ وسائل الشیعہ، ۲۰/۱۸۔ بحار الانوار، ۲۸۳/۲۔

۲۔ "فرع"، اور فرع وہ ہے جس کو قیاس کیا گیا ہے، اور اس کیلئے شرعی طور حکم کو ثابت کرنا مقصد ہے۔

۳۔ "علت"، وہ اصل اور فرع کے درمیان مشترک جہت ہے جو حکم کے ثابت ہونے کا تقاضا کرتی ہے۔ اور اسے "جامع" بھی کہا جاتا ہے۔

۴۔ "حکم"، وہ حکم کی ایک قسم ہے جو اصل کیلئے ثابت ہے اور اس کو فرع کیلئے ثابت کرنے کا ارادہ ہے۔

اور ان تمام ارکان کے متعلق بہت ساری بحثیں ہوئی ہیں جس کو چھیڑنا ہمارا مقصد نہیں ہے سوائے ان بحثوں کے جو اس کے اصل حجت ہونے کے متعلق ہیں یا اس سے رابطہ رکھتی ہیں اور وہی کافی ہیں۔

۳۔ قیاس کا حجت ہونا

بتحقیق ہر امارہ کی حجت کا معیار یقین ہے۔ جس کا بیان اس جزء میں ایک سے زیادہ بار گذر چکا ہے۔ تو پھر قیاس بھی دوسرے امارت کی طرح، حجت نہیں ہے سوائے دو صورتوں کے جس کیلئے تیسری نہیں ہے۔

الف۔ کیا قیاس علم کا سبب ہے؟

بتحقیق قیاس "تمثیل" کی ایک قسم ہے جو منطق میں ایک اصطلاح ہے۔ اور ہم نے اس مقام پر کہا: "بتحقیق تمثیل ان دلیلوں میں سے ہے جو گمان کے علاوہ کوئی فائدہ نہیں پہنچاتی، کیونکہ کسی ایک صفت میں دو چیزوں کے ایک دوسرے کے ساتھ مشابہ ہونے سے بلکہ کئی صفتوں میں مشابہ ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ دونوں تمام صفتون اور تمام خصوصیات میں مشابہ ہیں"۔[1]

لیکن، اگر شباہت کی وجہ مضبوط ہو یا ایک کے ساتھ جہتوں سے شباہت ہو، تو وہ انسان کے نفس میں گمان کو مضبوط کرتا ہے یہاںتک کہ وہ ظن بن جاتا ہے اور یقین کے قریب ہو جاتا ہے۔ اور قیاس بھی اسی باب میں سے ہے۔ لیکن یہ تمام چیزیں حق سے بے نیاز نہیں کرتی۔

سوائے جب ہمیں راستوں میں سے کسی راستے کے ذریعہ معلوم ہو جائے کہ بتحقیق شباہت کی وجہ شارع کے نزدیک اصل میں حکم کو ثابت کرنے کی علت تامہ ہے، اور اس کے بعد ہمیں یہ بھی یقین ہو جائے کہ وہ علت تامہ اپنی تمام خصوصیات کے ساتھ فرع میں بھی موجود ہے۔ تو پھر بتحقیق لامحالہ ہمارے لئے یقینی طور پر یہ نتیجہ نکلے گا کہ وہ حکم جیسے اصل میں ثابت ہے اسی طرح فرع میں بھی ثابت ہے، کیونکہ معلول اپنی علت تامہ سے جدا نہیں ہوتا۔ اور وہ قیاس منطقی برہانی ہے جو یقین کا فائدہ پہنچاتا ہے۔

لیکن ساری بات ہمارے لئے اس راستہ کے حاصل ہونے کی ہے جو یقین دلائے کہ بتحقیق یہ شرعی حکم کیلئے علت تامہ ہے۔ اور یہ گذر چکا ہے کہ بتحقیق احکام کے معیار کو سمجھنے کی عقل کو اجازت نہیں ہے اور عقل کی اتنی اوقات نہیں ہے اور عقلی رائے اس میں کوئی اہمیت نہیں رکھتی، تو پھر وہ سمجھ میں نہیں آسکتے سوائے ان احکام کے مبلغین سے سننے کے ذریعہ جن کو اللہ تعالی نے مبلغ اور ہادی بنایا ہے۔

---

[1] المنطق، تیسرا جزء، ص ۲۶۷۔

معیار کو سمجھنے کی عقل کو اجازت نہیں ہے اسکا مقصد یہ ہے کہ بتحقیق احکام کے معیار کی اصلی علت معلوم نہیں ہو سکتی سوائے سننے کے ذریعہ کیونکہ یہ چیز توقیفی ہے۔ لیکن اپنی ذات میں خود معیار کا وجود بعض اوقات حسی طریقہ سے یا کسی اور طریقہ سے معلوم ہوتا ہے، لیکن وہ علت اور معیار ہونے کے لحاظ سے نہیں ہے، جیسے نشہ ہے، تو پھر بتحقیق اس کا شراب کے حرام ہونے کی علت ہونا اس بات کی معرفت سمعی دلیلوں کے تبلیغ کے طریقہ کے علاوہ ممکن نہیں ہے۔ لیکن نشہ کا شراب میں ہونا اور دوسری نشہ آور چیزوں میں ہونا تو وہ وجدان کے ذریعہ معلوم ہوتا ہے، لیکن اس کا حرام ہونے کے معیار کی معرفت کے ساتھ کوئی رابطہ نہیں ہے، کیونکہ بتحقیق وہ وجدانیات میں سے نہیں ہے۔

اور ہر حال میں، بتحقیق احکام میں اور ان کے معیار میں جو راز ہے عقل کا اس کی معرفت تک نہ پہنچنا روشن ہے، کیونکہ وہ شارع کے وضع کرنے کی وجہ سے توقیفی چیزوں میں سے ہے۔ جیسے لغات، علامات اور اشارے ہیں جو اس کے مقرر کرنے والے کے علاوہ سمجھ میں نہیں آتے اور عقلی رائے سے سمجھے نہیں جا سکتے سوائے قطعی عقلی ملازمہ کے طریقہ سے جس کے بارے میں دوسری جزء کی ملازمات عقلی کی بحث میں اور اس جزء کی دلیل عقلی کی بحث میں ہم اس کے بارے میں گفتگو کر چکے ہیں۔ اور جس کو قیاس کیا گیا ہے اس کے حکم میں اور جس پر قیاس کیا گیا ہے اس کے حکم میں عقلی ملازمہ قیاس سے تشکیل نہیں پاتا۔

لیکن جس پر قیاس کیا جا رہا ہے اگر شارع کی طرف سے اس حکم کی علت کو بیان کرنے پر کوئی نص وارد ہوئی ہو تو پھر جس کو قیاس کرنا ہے اس تک حکم کو سرایت دینے میں دو شرطوں کے ساتھ اس نص پر اکتفاء کرنا درست ہے: پہلی، بتحقیق ہم جانتے ہیں کہ علت تامہ جو نص میں بیان ہوئی ہے اس کے ارد گرد حکم گھومتا ہے چاہے وہ جائے۔ دوسری، بتحقیق ہم جانتے ہیں جس پر قیاس کیا جا رہا ہے اس میں وہ علت موجود ہے۔

خلاصہ: بتحقیق قیاس اپنی ذات کے لحاظ سے حکم کے یقین کا فائدہ نہیں دیتا، کیونکہ جس کو قیاس کیا گیا ہے اسکے حکم اور جس پر قیاس کیا گیا ہے اس کے حکم کے درمیان ملازمہ کو ثابت کرنا اس کے ذمہ داری نہیں ہے۔ اور اس سے منصوص علت کو ان دو شرطوں کے ساتھ جو پہلے گذر چکی ہیں نکالا کیا گیا ہے۔ اور حقیقت میں بتحقیق منصوص علت قیاس کی قسم ہی نہیں ہے، جیسا کہ عنقریب اس کی وضاحت آئے گی۔ اور اس طرح قیاس اولویت بھی ہے۔

اور اس موضوع کی مزید وضاحت کیلئے ہم کہتے ہیں: بتحقیق ہر قیاس میں پانچ احتمالات موجود ہیں، اور ان احتمالات کے ہوتے ہوئے اصل کے حکم میں اور فرع کے حکم میں ملازمہ حاصل ہو ہی نہیں سکتا، اور ان احتمالات کو دور کرنا ممکن ہی نہیں ہے سوائے جب شارع کی طرف سے نص وارد ہو۔ اور وہ احتمالات یہ ہیں:

ا۔ احتمال ہے کہ اصل کے حکم کی علت اللہ تعالی کے نزدیک کوئی دوسری علت ہو اس علت کے علاوہ جس کا قیاس کرنے والے نے ظن کیا ہے۔ بلکہ ان کے مذہب کے مطابق یہ بھی احتمال ہے کہ وہ حکم اللہ تعالی کے نزدیک کسی چیز کی علت ہی نہ رکھتا ہو، کیونکہ ان کا نظریہ یہ نہیں ہے کہ شرعی احکام کی علت مصالح اور مفاسد ہیں۔ اور ان کے نظریوں میں اس بات کا فرق بھی پایا جاتا ہے، تو پھر جب ان کا نظریہ یہ نہیں ہے کہ احکام مصالح اور مفاسد کے تابع ہیں تو پھر وہ کس طرح جس پر قیاس کرتے ہیں اس شرعی حکم کی اس علت پر تاکید کرتے ہیں جس کا انکو ظن ہوا ہے، بلکہ کس طرح ان کو اس علت کا ظن ہوتا ہے؟

۲۔ احتمال ہے کہ ایک اور صفت ہو جو اس علت کے ساتھ ملی ہوئی ہو جس کا قیاس کرنے والے کو ظن ہوا ہے یعنی دونوں مل کر حکم کی علت ہوں، اگر فرض کیا جائے کہ قیاس کرنے والا اصل علت تک پہنچ گیا ہے۔

۳۔ احتمال ہے کہ قیاس کرنے والے نے ایک اجنبی چیز کا حقیقی علت کے ساتھ اضافہ کیا ہو جسکا اس حکم میں کوئی دخل نہیں ہے جس پر قیاس کیا گیا ہے۔

۴۔ احتمال ہے کہ قیاس کرنے والے کو جس کے علت ہونے کا ظن ہوا ہے۔ اور وہ اپنے ظن میں درست بھی ہے تو بھی وہ صفت اکیلی نہیں ہے بلکہ وہ اس لحاظ سے ہے کہ وہ شاید کسی خصوصیت کی وجہ سے اس موضوع کی طرف اضافہ کی گئی ہے۔ میری مراد ''اصل'' سے ہے۔

اس کی مثال: اگر معلوم ہو جائے کہ بتحقیق عوض میں جہالت ایک ایسی علت ہے جو شریعت میں خرید وفروخت کے باطل ہونے کا سبب ہے، اور اس نے خرید وفروخت پر عقد نکاح کو قیاس کرنے کا ارادہ کیا ہو جب اس میں مہر مجہول ہو، تو فروخت احتمال ہے عوض کا مجہول ہونا جو خرید وفروخت کے باطل ہونے کا سبب بنتا ہے وہ صرف اس عوض میں ہو جو خرید وفروخت میں عوض ہے، ہر عوض میں مطلق مجہول ہونا نہیں ہے عوض کے مجہول ہونے کے لحاظ سے تاکہ وہ حکم اس سے ہر معاوضہ تک سرایت کر سکے یہاںتک کہ وہ صلح معوض اور نکاح تک پہنچ جائے اس اعتبار سے کہ اس میں عزت کا معاوضہ ہے۔

۵۔ احتمال ہے جس حکم پر قیاس کیا گیا ہے اس کی حقیقی علت جس کو قیاس کیا گیا ہے اس میں موجود ہی نہ ہو یا اپنی تمام خصوصیات کے ساتھ موجود نہ ہو۔

اور ان تمام احتمالات کو دور کرنا ضروری ہے تاکہ ہمیں نتیجہ کا یقین ہو سکے، اور ان کو شارع کی طرف آنے والی سمعی دلیل کے علاوہ کوئی دور نہیں کر سکتا۔

اور کہا گیا ہے: علت کے متعلق یقین کو برہان سبر اور تقسیم کے طریقہ سے حاصل کرنا ممکن ہے۔ اور برہان سبر اور تقسیم سے مراد تمام ممکن احتمالات کو شمار کرنا ہے اور پھر ہر ایک ایک کی نفی پر دلیل کو قائم کرنا ہے یہاںتک کہ ان میں سے ایک علت میں بات منحصر ہو جائے، تو پھر وہ علت معین ہو جائے گی، تو پھر مثلا کہا جائے:

گندم میں سود کا حرام ہونا: یا تو اس کی علت اس کا ذائقہ ہے یا اس کا کھانا ہے یا اس کا اندازہ ہے۔ اور تمام احتمالات باطل ہیں سوائے اندازہ کے، تو پھر علت اس میں معین ہو جائے گی۔

میں کہتا ہوں: برہان سبر اور تقسیم کے حقیقی برہان ہونے کیلئے شرط ہے کہ تقسیم ثنائی کے ذریعہ حصر عقلی کر کہ تمام احتمالات کو لایا جائے جن کے نفی اور اثبات میں تردد ہے۔ اور شرعی حکم کی علت میں جن احتمالات کو ذکر کیا گیا ہے وہ صرف اور صرف وہ احتمالات ہیں جن پر قیاس کرنے والا قدرت رکھتا تھا اور ان کا احتمال دیا ہے اور اس کے علاوہ کا احتمال نہیں دیا، ایسا نہیں ہے کہ وہ نفی اور اثبات میں متردد حصر عقلی کی بنیاد پر احتمالات کو بیان کیا گیا ہو۔

اور اگر ایسے ہوا، تو پھر جتنے بھی احتمالات کو فرض کیا جائے ممکن ہے کہ ان کے پیچھے بھی کوئی احتمال ہو جس کو تصور نہ کیا گیا ہو۔ اور ان احتمالات میں سے یہ بھی ایک احتمال ہے کہ علت دو احتمالوں کا یا اس سے زیادہ کا مجموعہ ہو جس کا احتمال قیاس کرنے والے نے دیا ہے۔ اور ان احتمالات میں سے ایک یہ بھی ہے کہ حکم کا معیار کوئی اور ایسی چیز ہو جو اس چیز کی صفات سے خارج ہو جس پر قیاس کیا جارہا ہے اور قیاس کرنے والے کا اس تک پہنچنا ممکن ہی نہیں ہے، جیسے اللہ تعالی کے اس قول میں علت ہے: «فَبِظُلْمٍ مِنَ الَّذِينَ هادُوا حَرَّمْنا عَلَيْهِمْ طَيِّباتٍ أُحِلَّتْ لَهُمْ»[1] بتحقیق اس آیت سے ظاہر یہ ہے کہ بتحقیق طیبات کے حرام ہونے کی علت ان کے گناہ ہیں، اور ان چیزوں کی صفتیں نہیں ہیں۔

بلکہ احتمالات میں سے ایک احتمال اس قیاس کرنے والے کے نزدیک یہ بھی ہے جو احکام کے مصالح اور مفاسد کے تابع ہونے کے نظریہ کا قائل نہیں ہے بتحقیق حکم کا نہ کوئی معیار ہے نہ اس کی کوئی علت ہے، تو پھر کیسے ممکن ہے وہ یہ دعوی کرے کہ علت اس کے دیے ہوئے احتمال میں منحصر ہے جبکہ بعض اوقات علت ہوتی ہی نہیں۔

---

[1] سورت نساء، ۱۶۰۔

اور ہر حال میں، سبر اور تقسیم جیسی دلیل سے احتمال سے زیادہ کا نتیجہ نکالنا ممکن نہیں ہے اور اگر ہم کچھ نیچے آئیں تو زیادہ سے زیادہ اس سے ظن حاصل ہوتا ہے۔ تو پھر بات گھوم پھر کہ آخر ظن پر پلٹ آئی: «إِنَّ الظَّنَّ لا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً»[1]۔

اور حقیقت میں بتحقیق قیاس کے قائل بھی اس کے یقین کا فائدہ دینے کا دعوی نہیں کرتے، بلکہ زیادہ سے زیادہ اس سے ظن کے فائدہ کی توقع رکھتے ہیں، لیکن ان کا نظریہ یہ ہے کہ بتحقیق اس جیسا ظن حجت ہے۔ اور آنے والی بحث میں ہم اس حجت ہونے کی دلیلوں سے بحث کریں گے۔

ب۔ قیاس ظنی کے حجت ہونے پر دلیل

جب یہ ثابت ہو چکا کہ بتحقیق قیاس اپنی ذات کے لحاظ سے یقین کا فائدہ نہیں دیتا اس کے بعد، ہمارے لئے ان دلیلوں سے بحث کرنا باقی ہے جو قیاس سے حاصل ہونے والے ظن کو حجت قرار دیتی ہیں، تا کہ خاص ظن میں سے ہو جائے اور ظن کی پیروی سے منع کرنے والی آیتوں کے عموم سے خارج ہو سکے، جیسا ہم نے خبر واحد اور ظاہر میں کیا تھا، تو پھر ہم کہتے ہیں:

لیکن ہم امامیہ اس بحث سے بے نیاز ہیں، کیونکہ ہمارے لئے اہلبیت علیہم السلام کے راستے سے یقینی طور پر ثابت ہے کہ قیاس سے حاصل ہونے والا یہ ظن معتبر نہیں ہے، تو پھر قیاس کو لینے سے منع کرنے والی روایتیں ان کی طرف سے متواتر ہیں اور بتحقیق

---

[1] سورت نجم، ۲۸۔ سورت یونس، ۳۶۔

اللہ کا دین عقل سے سمجھا نہیں جا سکتا، تو پھر عقل احکام کو احکام کی ذات کے لحاظ سے سمجھ نہیں سکتی، اور نہ ہی ان کے معیار اور علتوں کو سمجھ سکتی ہے۔

اس بنا پر کہ ہمارے لئے قیاس کو باطل کرنے کیلئے یہ کافی ہے کہ ہم ان دلیلوں کو باطل کریں جو اس کے حجت ہونے کو ثابت کرنے کیلئے لاتے ہیں، تاکہ ہم ظن کی پیروی اور علم کے علاوہ سے منع کرنے والی آیتوں کے عموم کی طرف پلٹ سکیں۔

لیکن ہمارے علاوہ اہل سنت ہیں جو اس کے حجت ہونے کی طرف گئے ہیں تو پھر انہوں نے چار دلیلیں اختیار کی ہیں: قرآن مجید، سنت، اجماع اور عقل۔ ان کے دلیلوں کے نمونوں کی طرف اشارہ کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے تاکہ ہم جان سکیں کہ بتحقیق جو دلیلیں انہوں نے لائی ہیں وہ ان کے مقصد کو ثابت کرنے کی صلاحیت نہیں رکھتیں، تو پھر ہم کہتے ہیں:

قرآنی آیتوں سے دلیل:

ان میں سے ایک یہ ہے: «فَاعْتَبِرُوا يا أُولِي الْأَبْصارِ»[1] اس بنا پر کہ اعتبار کی تفسیر عبور کرنے اور سرایت کرنے سے کی جائے اور قیاس عبور کرنا اور اصل سے فرع کی طرف سرایت کرنا ہے۔

اس پر اشکال: بتحقیق اعتبار لغت میں وعظ اور نصیحت کی معنی میں ہے، اس آنے والی آیت کی معنی سے یہی مناسب ہے«فَاعْتَبِرُوا يا أُولِي الْأَبْصارِ»اور یہ کہاں قیاس ہے جس میں ہماری بحث ہے؟

[1] سورت حشر، ۲۔

اور ابن حزم اپنی کتاب میں فرماتے ہیں کسی کا ہم سے کہنا محال ہے «فَاعْتَبِرُوا يا أُولِي الْأَبْصارِ» اور اس سے قیاس مراد ہے، اس کے بعد قرآن میں اور حدیث میں ہمارے لئے بیان نہیں کیا گیا: کس چیز کو قیاس کریں؟ یہ بیان بھی نہیں ہوا کب قیاس کریں؟ یہ بیان بھی نہیں ہوا کونسی چیز پر قیاس کریں؟

اگر ہم ان چیزوں کو پا لیتے تو ہم پر اس چیز کا قیاس کرنا واجب ہوتا جس کے قیاس کرنے کا حکم دیا گیا ہے اور جس میں نص نہ ہو اس میں قیاس کرنا ہمارے لئے حرام ہے اور ہم اس کی حدوں کو پامال نہیں کریں گے۔[1]

ان میں سے ایک یہ ہے: «قالَ مَنْ يُحْيِ الْعِظامَ وَ هِيَ رَمِيمٌ* قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَها أَوَّلَ مَرَّةٍ»[2] اس اعتبار سے کہ یہ آیت ایک مثل کی دوسری مثل کے ساتھ برابری پر دلالت کرتی ہے، بلکہ یہ قیاس کے ذریعہ استدلال ہے ان کو سمجھانے کی صورت میں جو ہڈیوں کے زندہ ہونے کے منکر ہیں ان کے بوسیدہ ہونے کی صورت میں۔ اگر قیاس حجت نہ ہوتا تو پھر اس میں استدلال درست نہ ہوتا۔

اس پر اشکال: بتحقیق یہ آیت دو ہم مثل کے درمیان اس برابری پر دلالت نہیں کرتی جیسا کہ دو ہم مثل چاہے پھر وہ کسی بھی جہت سے مثل ہوں، جیسا کہ یہ قیاس کے ذریعہ استدلال بھی نہیں ہے، اور یہ صرف اور صرف بعثت کے منکروں کے تعجب کو دور کرنے کیلئے آئی ہے، کیونکہ ان کا گمان یہ ہے کہ بوسیدہ ہڈیوں کو دوبارہ زندہ کرنا ممکن نہیں، تو پھر ہڈیوں کو پیدا کرنے کی قدرت کے درمیان اور ان کو پہلی بار بغیر سابقہ وجود کے ایجاد کرنے میں اور ان کو دوبارہ زندہ کرنے کی قدرت کے درمیان آیت نے ملازمہ کو ثابت کرنے کا ارادہ کیا ہے بلکہ دوسری قدرت آسان ہے، اور اگر یہ ملازمہ ثابت ہو جائے اور فرض یہ ہے کہ بتحقیق

---

[1] ابطال القیاس، ص ۳۰۔

[2] سورت یس، ۷۸،۷۹۔

ملزوم (اور وہ پہلی بار ان کو پیدا کرنے کی قدرت ہے) موجود اور مسلم ہے، تو پھر ضروری ہے کہ لازم بھی ثابت ہو جائے (اور وہ ان کو دوبارہ زندہ کرنے کی قدرت ہے حالانکہ وہ بوسیدہ ہو چکی ہوں)۔ اور یہ قیاس کہاں ہے؟

اور اگر اس آیت سے مراد قیاس لینا درست ہو تو پھر یہ قیاس اولویت اور قطعی ہے، اور یہ کہاں قیاس مساوات ہے جس کے حجت ہونے کو ثابت کرنا مطلوب ہے، اور وہ وہ ہے جس پر علت میں برابری والے ظن پر بنا رکھی جاتی ہے؟

اور انہوں نے ان جیسی دوسری آیتوں سے بھی استدلال کیا ہے جیسے اللہ تعالی کا قول ہے: «فَجَزاءٌ مِثْلُ ما قَتَلَ مِنَ النَّعَمِ»[1]، «يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَ الْإِحْسانِ»[2] اور ان جیسی آیتوں کو لینا اس باب میں سے شمار ہوگا جیسا کہ وہ کہتے ہیں: ڈوبتے کو تنکے کا سہارا[3]۔

سنت میں سے دلیل

انہوں نے قیاس کو درست قرار دینے کیلئے نبی اکرم ﷺ سے احادیث کو روایت کیا ہے جو ان کیلئے دلیل بننے کیلئے کافی نہیں ہیں، اور ان میں سے بعض کو نمونہ کے طور پر ذکر کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے، تو پھر ہم کہتے ہیں:

ان حدیثوں میں سے ہے: وہ حدیث جو معاذ سے منقول ہے کہ بتحقیق رسول اللہ نے اس کو یمن کا قاضی بنا کر بھیجا اور جو کچھ اس سے فرمایا اس میں یہ بھی فرمایا: اگر قرآن مجید میں اور رسول اللہ کی سنت میں حکم نا پاؤ تو کس کے ذریعہ قضاوت کروگے؟ معاذ نے

---

[1] سورت مائدہ، ۹۵۔

[2] سورت نحل، ۹۰۔

[3] طحلب، ہرے چیز جو پانی پر تیرتی نظر آتی ہے۔ مصباح المنیر فیومی، ۳۶۹/۲۔ مختار صحاح رازی، ص ۱۶۳۔

کہا: اپنی رائے کے مطابق اجتہاد کروں گا اور (ولاآلو) تو پھر آپ نے فرمایا: "اس اللہ کی حمد ہے جس نے رسول اللہ کو وہ عطا کیا جس سے رسول اللہ خوش ہے"۔[1]

انہوں نے کہا: بتحقیق نبی نے اجتہاد کی تصدیق کی۔ اور اپنی رائے کے ذریعہ اجتہاد کو اصل کی طرف پلٹانا ضروری ہے ورنہ وہ غیر مستند رائے بن جائے گی اور غیر مستند معتبر نہیں ہے۔ تو پھر بات قیاس میں منحصر ہے۔

جواب: بتحقیق یہ حدیث مرسل ہے، حجت نہیں ہے، کیونکہ بتحقیق اس کا راوی مغیرہ بن شعبہ کا بھائی حارث بن عمر ہے، اس نے اس روایت کو اہل حمص سے نقل کیا ہے! اس کے بعد حارث خود بھی مجہول ہے، کوئی نہیں جانتا کہ یہ کون ہے؟ اور اس حدیث کے علاوہ اس کی کوئی حدیث بھی معلوم نہیں ہے۔

اس کے بعد بتحقیق یہ حدیث اس واقعہ میں موجود دوسری حدیث سے معارض ہے[2]، کیونکہ اس حدیث میں آیا ہے: "اور علم کے بغیر کوئی فیصلہ نہ کرنا اور کوئی فضل اور کرم نہ کرنا۔ اور اگر کوئی حکم آپ کیلئے مشکوک ہو تو پھر رک جاؤ یہاںتک کہ وہ روشن ہو جائے یا مجھے خط لکھو"۔ تو پھر اس حدیث سے روشن ہوا کہ یہ حدیث حارث پر تہمت ہے یا اس کی طرف سے تہمت ہے۔

اس پر اضافہ یہ ہے کہ جو کچھ انہوں نے ذکر کیا ہے بات اس میں منحصر نہیں ہے تو پھر بعض لوگ اپنی رائے پر اجتہاد سے مراد یہ لیتے ہیں کہ اپنی پوری قدرت کو حکم کی جستجو میں استعمال کرنا ہے، اگرچہ وہ عمومات اور اصول کی طرف رجوع کرنے کے ذریعہ ہو اور شاید اس کا قول "ولوآلو" اس کی طرف اشارہ کر رہا ہے۔

---

[1] السنن الدارمی، ص ۱/۶۰۔

[2] حاشیہ ابطال القیاس ابن حزم، ص ۱۵

اور ان حدیثون میں سے: خثعمیہ کی حدیث ہے جس میں اس نے رسول اکرم ﷺ سے اپنے باپ کی طرف سے قضا حج کرنے کے متعلق سوال کیا جس سے واجب حج چھوٹ گیا ہو: کیا یہ اس کو فائدہ پہنچائے گا؟ تو پھر آپ ﷺ نے اس سے فرمایا: ''اگر آپ کے والد پر کوئی قرض ہو اور آپ اس قرض کو ادا کرو تو کیا یہ اس کو فائدہ پہنچائے گا؟'' تو اس نے کہا: جی ہاں۔ آپ ص ﷺ نے فرمایا: ''تو پھر اللہ کا قرض ادا کرنے کے لحاظ سے بہتر ہے''۔[1]

انہوں نے کہا: رسول اللہ ﷺ نے ادا کرنے کے واجب ہونے میں اللہ کے قرضہ کو بندوں کے قرضہ سے ملایا ہے۔ یہ بلکل قیاس ہے۔

جواب: بتحقیق یہ بات معقول نہیں ہے کہ رسول اکرم نے حج کی قضا کا کہہ کہ اپنے حکم میں قیاس کو جاری کیا ہے۔ کیونکہ وہ قوانین کو قرار دینے والے ہیں اور اللہ تعالی کی طرف سے وحی کے ذریعہ احکام کو لینے والے ہیں، تو کیا اسے حج کی قضا کا حکم معلوم نہیں تھا جو وہ اس پر قیاس کے ذریعہ استدلال کرنے کا محتاج ہو؟ کیا ہو گیا ہے آپ لوگوں کو کیسے حکم لگاتے ہیں؟

اور اس حدیث کا مقصد اگر وہ درست ہو تو صرف اور صرف یہ ہے عام کو اس پر صدق کرنے کی طرف متوجہ کرنا جس کا خثعمیہ نے سوال کیا اور وہ عام یعنی ہر قرض کو ادا کرنے کا واجب ہونا ہے۔ کیونکہ اس پر مخفی ہو گیا تھا کہ حج ان قرضوں میں سے ہے جس کو میت کی طرف سے ادا کرنا واجب ہے اور اس کو ادا کرنا مناسب ہے کیونکہ وہ اللہ تعالی کا قرض ہے۔

اور اس میں کوئی شک نہیں ہے بتحقیق عام کو اس کے معلوم مصداق پر منطبق کرنا خود عام والی تشریع کے علاوہ کسی نئ تشریع کا محتاج نہیں ہے، کیونکہ صدق کرنا تو قہری اور جبری ہے۔ اور وہ قیاس کی قسم میں سے نہیں ہے۔

---

[1] مسند احمد حنبل، ۱/۲۱۲۔

اور جو نہ حج کی قضا کو واجب سمجھتے ہیں نہ روزے کی قضا کو حنفیہ کی طرح ان سے کبھی تعجب دور نہیں ہو گا۔ اور وہ کہتے ہیں "انسان کے قرض کو ادا کرنا مناسب ترین ہے" اور پھر اس حدیث سے قیاس کے حجت ہونے پر استدلال کرتے ہیں۔

اور ان حدیثوں میں سے: خرمہ کو کھجور کے مقابلے میں بیچنے والی حدیث ہے، تو پھر رسول اللہ ﷺ نے سوال کیا: کیا خرمہ سوکنے کے بعد کم ہو جاتی ہے؟ تو ان کو جواب دیا گیا ہاں، تو آپ ﷺ نے فرمایا: تو پھر نہیں۔[1]

جواب: بتحقیق یہ حدیث اگر درست ہو تو خثعمیہ کی حدیث سے شباہت رکھتی ہے، تو پھر اس کا مقصد عام کو اس خفی مصداق پر منطبق کرنے کی طرف متوجہ کرنا ہے۔ اور یہ تو کسی چیز پر قیاس کرنا نہیں ہے۔

اور اسی طرح ان اکثر حدیثوں میں کہا جائے گا جن کو اس باب میں روایت کیا گیا ہے۔ اس بنا پر یہ تمام کی تمام حدیثیں ٹکراتی ہیں ان دوسری حدیثوں سے جن سے قرآن مجید اور سنت کے رجوع کیے بغیر اپنی رائے کو لینے سے منع کرنا سمجھ میں آتا ہے۔[2]

اجماع میں سے دلیل

اور اجماع ان کے نزدیک اہم دلیل ہے، اور اس مسئلہ میں اس پر ان کا اعتماد ہے۔ اور اس سے مراد صحابہ کا اجماع ہے۔

اس بات کا اعتراف لازمی ہے کہ بتحقیق بعض صحابہ نے اپنی رائے کے اجتہاد کو استعمال کیا اور بہت زیادہ استعمال کیا بلکہ یہاںتک جہاں وہ نص کے مخالف تھا وہاں بھی استعمال کیا اور اجتہاد کے ذریعہ شریعت میں تصرف کیا۔ اور انصاف یہ ہے کہ بتحقیق ان کے طریقہ سے اس بات کا انکار کرنا مناسب نہیں ہے۔ لیکن جیسا کہ ہماری طرف سے اس کی وضاحت گذر چکی ہے کہ ان کے اجتہاد کی دلیل ان کو معلوم نہیں ہے اس طرح کہ وہ قیاس کی بنیاد پہ ہے یا استحسان کی یا مرسل مصلحتیں ہیں، ان کی طرف سے معلوم

---

[1] سنن نسائی، ۳۶۹/۷۔

[2] کافی، کتاب العلم، باب البدع والراع والمقاییس۔

نہیں ہے کہ ان کے اجتہاد کس بنیاد پر ہیں، کیا وہ نصوص کی تاویل ہیں یا ان سے جہالت ہے یا ان کی توہین ہے؟ بعض اوقات ان کی طرف سے ان اسباب میں سے بعض یا سارے کے سارے موجود ہیں۔

حقیقت میں اپنی رائے سے اجتہاد کرنے کی بحث اپنی اقسام اور خصوصیات کے ساتھ دوسری اور تیسری صدی میں پھیلی جیسا کہ پہلے گذر گیا، تو پھر انہوں نے قیاس میں استحسان میں اور مصالح مرسلہ میں فرق ڈالا۔

اجتہادات میں سے عمر ابن خطاب کا یہ قول ہے: ''دو متعہ جو رسول اللہ کے زمانے میں موجود تھے میں ان دونوں کو حرام کرتا ہوں اور ان دونوں پر سزا دوں گا''[1] اور ان میں سے ہے: اس کا لوگوں کو نماز تراویح[2] کیلئے جمع کرنا اور ان میں سے ہے: اس کا اذان سے ''حی علی خیر العمل''[3] کو ختم کرنا۔ تو کیا یہ قیاس میں سے تھا یا صرف استحسان میں سے؟

اس بات میں شک کرنا مناسب نہیں ہے کہ یہ اجتہادات کسی چیز پر قیاس میں سے نہیں ہیں اور اسی طرح کے بہت سارے اجتہادات ان کے پاس ہیں۔

اور اس بنا پر تو پھر ابن حزم حق پر ہیں اگر اس کے انکار کا مقصد صحابہ کے اجتہادات میں قیاس کا اپنے شرائط کے ساتھ مشہور ہونے کا انکار ہے، جب وہ اپنے کتاب میں کہتے ہیں: ''اس کے بعد دوسری صدی میں قیاس وجود میں آیا تو پھر ان میں سے بعض نے اس کو حجت سمجھا اور باقی سب نے اس کا انکار کیا اور اس سے بیزاری اختیار کی''[4] اور اس نے اپنی کتاب میں کہا[5]: ''وہ ایک بدعت ہے جو

---

[1] النص والاجتھاد، ص ۱۸۵، مفتاح کنوز السنہ، ص ۵۰۹۔

[2] النص والاجتھاد، ص ۲۱۶۔

[3] النص والاجتھاد، ص ۲۰۷۔

[4] ابطال القیاس، ص ۵۔

[5] الاحکام لابن حزم، ۷/۱۷۷،

دوسری صدی میں حادث ہوئی اور پھر تیسری صدی میں پھیلی اور ظاہر ہوئی" اور اگر وہ بعض صحابہ سے اپنی رائے کے مطابق اجتہادات کا انکار کرنے کا ارادہ رکھتے ہوں حالانکہ ان کا یقینی طور پر ایسا کوئی ارادہ نہیں ہے تو یہ ایک ان سے متواتر اور لازمی بات کا انکار ہے۔

اور غزالی نے اپنی کتاب[1] میں صحابہ کے اپنے رائے کے مطابق اجتہادات کے بہت سارے موارد کو ذکر کیا ہے، لیکن یہ ثابت نہ کر سکا کہ وہ قیاس کے باب میں سے ہیں سوائے یہ کہ اس کے پاس ان کو درست کرنے کی کوئی وجہ نہیں تھی سوائے قیاس کے اور نص کی علت لانے کے۔ اور یہ ان کی طرف سے حسن ظن رکھنے کے باب کے علاوہ کچھ نہیں ہے اور ان میں اکثر کو قیاس پر منطبق کرنا درست نہیں ہے۔

اور ہر حال میں، تو پھر ساری بات قیاس کو لینے پر اس امت اور صحابہ کے اجماع کے ثابت ہونے میں ہے اور ہم اس کو شدت سے منع کرتے ہیں۔

پہلا، تو پھر جبکہ ہم نے ابھی کہا کہ بتحقیق یہ ثابت نہیں ہو سکا کہ ان کے اجتہاد قیاس کی قسم میں سے ہے بلکہ ان میں بعض میں اس کے برعکس ہونا ثابت ہے، جیسے عمر ابن خطاب کے گذشتہ اجتہادات اور ان کے جیسے عثمان کا اجتہاد قرآن مجید کو جلانے میں اور اسی طرح دوسرے۔

دوسرا، ان میں سے بعض کا اپنی رائے کو استعمال کرنا چاہے قیاس کی بنیاد پر ہو یا کسی اور بنیاد پر ہو تمام کی موافقت کو روشن نہیں کرتا جیسا کہ ابن حزم[2] نے کہا تو پھر اس نے انصاف کیا ہے:

---

[1] المستصفی، ص ۵۸/۲۔

[2] ابطال القیاس، ص ۱۹۔

"آپ نے اس اجماع کو کہاں دیکھا؟۔ اور آپ نے جان لیا کہ بتحقیق صحابہ ہزاروں کی صورت میں بھی شخصی مسائل میں اپنی فتاوی میں اختلاف سے محفوظ نہیں ہیں سوائے ایک سو تیس سے ایک سو چالیس افراد کے: ان میں سات افرد افراط کرتے ہیں اور تیرہ متوسط ہیں، اور باقی سارے مقلد ہیں کسی مسئلہ ایک مسئلہ میں یا دو مسئلوں میں انہوں نے غور فکر کیا ہوگا سوائے ان مسائل کے جن میں ان کا اجماع یقینی ہے[1] جیسے نماز اور رمضان کے روزے۔ تو پھر اپنی رائے والے قول پر اجماع کہاں ہے؟"۔

اور جس مقصد تک ہم پہنچنا چاہتے ہیں وہ یہ ہے کہ بعض صحابہ کے نزدیک اپنی رائے پر اجتہاد کے ثابت ہونے کا انکار نہیں کیا جا سکتا: جیسے ابو بکر، عمر، عثمان اور زید ابن ثابت بلکہ شاید اس کے علاوہ بعض اور بھی ہیں اور انکار صرف اس بات کا صرف ان کے کہنے سے امت کا یا صحابہ کا اجماع محقق نہیں ہوتا اور تین یا دس یا بیس چاہے وہ جو بھی ہوں وہ اجماع نہیں۔

لیکن زیادہ سے زیادہ اس بارے میں یہ کہا جا سکتا ہے: بتحقیق باقی خاموش تھے اور ان کا خاموش رہنا ان کا اقرار تھا۔ تو پھر اجماع محقق ہو گیا۔

لیکن اس کا یہ جواب دیا جائے گا کہ بتحقیق ہم نہیں مانتے کہ خاموشی سے اجماع محقق ہوتا ہے کیونکہ خاموشی اقرار پر دلالت نہیں کرتی سوائے معصوم کی طرف سے خاص شرطوں کے ساتھ۔ اور اس کا راز: بتحقیق خاموشی اپنی ذات کے لحاظ سے مجمل ہے، اور اس میں معصوم کے علاوہ کیلئے ایک سے زیادہ وجہیں اور احتمالات ہیں، کیونکہ بعض اوقات اس کا سبب خوف ہے یا بزدلی ہے یا شرم ہے یا مدارات ہے یا حق کو بیان کرنے کی طرف توجہ کا نہ ہونا ہے یا شرعی حکم سے یا اس کی وجہ سے جہالت ہے یا ان تک ان کے فتاوی کی خبر کا نہ پہنچنا ہے۔۔۔اس کے علاوہ ماشاء اللہ ان احتمالات میں سے ہیں جن کو غیر معصوم کی نسبت دور کرنے والی دلیل نہیں ہے۔ اور بعض اوقات ایک شخص کے نزدیک حق سے خاموشی کے ایک سے زیادہ اسباب جمع ہو جاتے ہیں۔ اور ان احتمالات

---

[1] یہ مسائل اجتماعی میں سے نہیں ہے بلکہ دین کی ضروریات میں سے ہے۔ اور گذر چکا ہے کہ وہ اجماع کو دینا نہیں ہے۔ (مولف)

میں سے ایک احتمال یہ بھی ہے کہ ممکن ہے کہ بعض انسانوں نے انکار کیا ہو لیکن ان کے انکار کی خبر ہم تک نہ پہنچی ہو۔ اور انکار کے مخفی ہونے کے اور اس کو مخفی کرنے کے بہت سارے اسباب ہیں جن کو محدود اور محصور نہیں کیا سکتا۔

تیسرا: تو پھر بتحقیق باقی افراد کی خاموشی مسلم نہیں ہے۔ اور اجماع کو باطل کرنے کیلئے ایک ایسے شخص کا اس سے انکار ہی کافی ہے جو فتاوی کا حق رکھتا ہو، کیونکہ اس کے ساتھ تمام کا اتفاق محقق نہیں ہوتا، تو پھر کیسے ہوگا اگر انکار کرنے والے ایک سے زیادہ ہوں! اور ابن عباس نے، ابن مسعود نے اور ان دونوں جیسوں نے اپنی رائے والے قول کو غلط قرار دیا ہے، بلکہ یہاںتک کہ یہ عمر ابن خطاب سے بھی روایت کیا گیا ہے: ''اصحاب رائے سے بچو! بتحقیق وہ سنت کے دشمن ہیں اگر ان کو احادیث دو حفظ کرنے کیلئے تو بھی اپنی رائے کا کہیں گے تو پھر وہ گمراہ ہیں اور دوسروں کو گمراہ کرتے ہیں''[1] اگرچہ میرا گمان یہ ہے اس کی طرف اس روایت کی جھوٹی نسبت دی گئی ہے، کیونکہ وہ اصحاب رائے اول میں ہیں، اور بتحقیق روایت بیان کرنے کا یہ انداز بھی اس کی نسبت اور اس زمانے کی نسبت بعید ہے۔

اور ہر حال میں، کوئی بھی چیز ان کے انکار کو ان کی مخالفت کے اظہار سے اور ان کے ضد میں فتوی دینے سے بہتر طور پر بیان نہیں کرسکتی، اور یہ ایک جماعت کی طرف سے تھی جیسا کہ ہم نے کہا۔

بلکہ ان میں بعض جیسے ابن عباس اور ابن مسعود اختتام میں مباہلہ کے ذکر اور اللہ تعالی سے ڈرانے کی طرف گئے ہیں۔ اور کیا کوئی چیز اس سے بہتر انکار کو پہنچا سکتی ہے؟ تو پھر اجماع کہاں ہے؟

---

[1] ابطال القیاس، ص ۵۸، المستصفی، ۶۱/۲۔

اور ہمارے لئے علی ابن ابی طالب علیہ السلام کا انکار کافی ہے اور وہ معصوم ہیں جن کے گرد حق گھومتا ہے جہاں بھی وہ جائیں جیسا کہ معروف نبوی حدیث میں ہے۔[1] اور ان کا انکار ان کے راستہ سے معلوم ہے، اور بتحقیق انہوں نے ان سے ان کے قول کی روایت کی ہے: ''اگر دین کی بنیاد رائے پر ہوتی تو پاؤں کے باطن پر مسح کرنا اس کے ظاہر سے بہتر اور اولی تھا''[2] اور وہ اس کے ذریعہ پاؤں کے باطن پر مسح والے اس قول کی نفی کرنا چاہتے ہیں جس کی مستند قیاس یا استحسان کے علاوہ نہیں ہے۔

عقل میں سے دلیل:

اکثر قیاس سے بحث کرنے والوں نے اس کے حجت ہونے پر عقلی دلیل ذکر نہیں کی[3] لیکن ان میں سے بعض نے اس کیلئے چند وجہوں کو ذکر کیا ہے میرے گمان کے مطابق جو ان میں سے سب سے بہتر ہے میں عنقریب اس کو ذکر کروں گا، حالانکہ وہ بھی کمزور تریں استدلال ہے۔

دلیل: بتحقیق ہم یقینی طور پر جانتے ہیں کہ حوادث کی انتہاء نہیں ہے۔

اور ہم یقینی طور پر جانتے ہیں کہ تمام حوادث کیلئے نص نہیں آئی ہے، کیونکہ نصوص ختم ہونے والی ہیں اور ختم ہونے والی ختم نہ ہونے والی کا احاطہ نہیں کر سکتی۔

تو پھر اس وقت معلوم ہو جائے گا کہ حوادث کے نواقص کے جبران کیلئے احکام کے استنباط کا مرجع ہونا ضروری ہے۔ اور وہ قیاس کے علاوہ کوئی نہیں ہے۔

---

[1] احقاق الحق، ۴/۲۷۔

[2] تاویل مختلف الحدیث، ص ۲۰، طبع دار الجیل، بیروت۔ المحلی، ابن حزم، ۱/۶۱ طبع دار الجیل بیروت۔

[3] شیخ طوسی، عدۃ، ۲/۸۴۔ ''لیکن جنہوں نے اس کو ثابت کیا ہے ان میں اختلاف ہے بعض نے اس کو عقلی طور پر ثابت کیا ہے وہ بہت کم ہیں۔''

جواب: یہ درست ہے جزئی حوادث ختم ہونے والے نہیں ہیں، لیکن ہر جزئی حادثہ میں شارع کی طرف سے خاص نص کاآنا ضروری نہیں ہے، بلکہ یہ کافی ہے کہ وہ عمومات میں سے کسی ایک عام میں شامل ہو۔اور عام چیزیں تو محدود اور ختم ہونے والی ہیں ان کو شمار کرنا تو محال نہیں ہے اور نصوص کا ان کا احاطہ کرنا محال نہیں ہے۔ اور اس پر دوسرے اعتراضات بھی ہیں جن کو ذکر کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔

۴۔ منصوص علت اور قیاس اولویت

ہمارے بعض علماء علامہ حلیؒ کی طرح اس طرف گئے ہیں کہ وہ جو منصوص علت ہے اور قیاس اولویت ہے وہ باطل قیاس میں سے خارج ہے، بتحقیق قیاس ان دونوں میں حجت ہے۔ اور بعض نے کہا ہے[1]: نہیں!

بتحقیق قیاس کو لینے کے حرام ہونے پر دلالت کرنے والی دلیل دونوں قسموں کو شامل ہے، اور کوئی دلیل نہیں ہے جو ان دونوں کے استثناء کا سبب بنے۔

اور یہ کہا جانا درست ہے: بتحقیق منصوص علت اور قیاس اولویت دونوں حجت ہیں۔ لیکن قیاس میں سے کوئی استثناء نہیں ہے۔ کیونکہ وہ دونوں حقیقت میں قیاس کی قسم میں سے نہیں ہے، بلکہ وہ دونوں ظاہر کی قسم میں سے ہیں، تو پھر ان دونوں کا حجت ہونا ظاہر کے باب میں سے حجت ہے۔ اور یہ بات وضاحت کی محتاج ہے، تو پھر ہم کہتے ہیں:

---

[1] حدائق الناضرہ، ۱/۶۳، تیسرا مقدمہ۔

منصوص علت: تو پھر اگر علت والی نص سے یہ سمجھ آئے کہ بتحقیق اگر علت اس طرح عام ہو کہ وہ معلول کے ساتھ کسی بھی طرح خاص نہ ہو، جو قیاس میں موجود اصل کی طرح ہے تو پھر اس میں کوئی شک نہیں ہے کہ بتحقیق وہ حکم عام ہے فرع کو شامل ہے، جیسا کہ اگر کوئی کہے: شراب حرام ہے کیونکہ وہ نشہ آور ہے، تو پھر اس سے سمجھ میں آتا ہے کہ نبیذ بھی حرام ہے کیونکہ وہ بھی نشہ آور ہے۔ لیکن اگر اس سے یہ سمجھ میں نہ آیا، تو پھر کوئی سبب نہیں ہے ایک فرع سے دوسری فرع تک حکم کا سرایت کرنا باطل قیاس میں سے ہو جائے گا، جیسے اگر کہا گیا: یہ انگور میٹھا ہے کیونکہ اس کا رنگ کالا ہے، تو پھر بتحقیق اس سے سمجھ میں نہیں آتا ہے جس کا بھی رنگ کالا ہو وہ میٹھا ہے، بلکہ کالے انگور سے میٹھا ہونا خاص ہے۔

اور حقیقت میں بتحقیق یہ نص کا اس بات میں ظاہر ہونا کہ یہ علت عام ہے اور حکم کا موضوع معلول کے ساتھ مخصوص ہونے سے تبدیل ہو کہ اس کا موضوع یہ بن جائے گا "جس میں بھی علت ہو" تو پھر یہ موضوع عام بن جائے گا اور معلول (اصل) کو اور اس کے غیر کو شامل ہو جائے گا، اور معلول اس عام قاعدہ کیلئے مثال کے باب میں سے ہو جائے گا، ایسا نہیں کہ حکم کا موضوع معلول (اصل) کے ساتھ خاص ہے اور ہم اس سے نتیجہ نکالتے ہیں کہ یہ حکم فرع میں بھی علت کے مشترک ہونے کی وجہ سے ہے، یہاںتک کہ اس کی دلیل صرف حمل اور قیاس بن جائے گی۔ جیسا کہ دوسری صورت میں ہے یعنی جس سے علت کا عام ہونا سمجھ میں نہیں آتا۔

اور اس وجہ سے ہم کہتے ہیں: بتحقیق پہلی صورت میں فرع میں حکم کو لینا عام کے ظہور کو لینے کے باب میں سے ہو جائے گا، اور وہ کسی کو قیاس کرنے کے باب میں سے نہیں ہے تاکہ علت کے حجت ہونے کا قول قیاس سے منع کرنے والے عمومات میں سے استثناء بن جائے۔

اس کی مثال ابن بزیع کی صحیح روایت میں امام کا یہ قول ہے: ”کنویں کا پانی بہت زیادہ ہے اس کو کوئی چیز فاسد نہیں کر سکتی۔۔۔ کیونکہ اس کی جڑ (مادہ) ہے“ تو پھر بتحقیق اس سے یہ سمجھ میں آتا ہے یعنی اس سے ظاہر ہے کہ بتحقیق جس بھی پانی کیلئے بڑی جڑ ہو اس کو کوئی چیز فاسد نہیں کر سکتی، لیکن کنویں کا پانی صرف قاعدہ کے عام موضوع کا ایک مصداق ہے، تو پھر موضوع اپنے عام ہونے کی وجہ سے ہر پانی کو شامل ہے جیسے کنویں کے پانی، حمام کے پانی، چشمہ کے پانی، اور اس ٹوٹی کے پانی جو اصل کے ساتھ ملی ہوئی ہو۔۔۔اور اس کے علاوہ۔ تو پھر اس حکم کو لینا اور اس کی کنویں کے پانی کے علاوہ ان چیزوں پر تطبیق کرنا قیاس کو لینا نہیں ہے، بلکہ وہ عام کے ظہور کو لینا ہے، اور ظہور حجت ہے۔

یہ بات، اور اسی وقت جب ہم اس روایت سے (کیونکہ اس کے لئے جڑ ہے) علت کا ہر اس چیز کو جس کیلئے جڑ ہو کو شامل ہونا ظاہر نہیں کر سکتے اگرچہ پانی مطلق نہ ہو، تو پھر بتحقیق ہم حکم کو (وہ نجس ہونے سے بچا ہوا ہونا ہے) اس مضاف پانی تک سرایت نہیں دیتے جس کیلئے جڑ ہو سوائے قیاس کے ذریعہ، اور وہ حجت نہیں ہے۔

اور یہاں سے منصوص علت کے عموم کو لینے کے درمیان اور قیاس کو لینے کے درمیان فرق روشن ہو جائے گا، تو پھر ہر منصوص علت میں ان دونوں کے درمیان فرق ضروری ہے تاکہ دونوں کے درمیان اشتباہ نہ ہو۔ اور ان دونوں کے درمیان اس اشتباہ کی وجہ سے حکم کے موضوع کو جاننے میں تکلف بڑھ جاتا ہے۔

اور اس تشریح سے اور دونوں صورتوں میں فرق کی وجہ سے دونوں اختلاف کرنے والوں کے درمیان جمع کرنا ممکن ہے، تو پھر جو اس کو حجت سمجھتا ہے اس صورت میں سمجھتا ہے جب اس کیلئے علت کے عموم میں ظہور ہو، اور جو اس کو حجت نہیں سمجھتا ہے اس صورت میں ہے جب اس کو لینا قیاس کے طریقہ سے لینا ہو۔

خلاصہ: بتحقیق منصوص علت میں معیار اس کے موضوع کا اس کو عام کرنے میں ظہور ہو جس کیلئے یہ حکم نہ ہو یعنی اصل کی علت تو پھر وہ عموم ان چند ظواہر میں سے ہے جو حجت ہیں۔ اور اس وقت ضروری ہے کہ اس کا حجت ہونا اتنی مقدار میں ہو جتنا وہ عموم میں ظہور رکھتا ہے، تو پھر اگر ہم اس کو اس کی طرف سرایت دینا چاہیں جو اس عموم کے ظہور میں شامل نہیں ہے تو پھر یہ سرایت لامحالہ حمل کی قسم اور وہ قیاس ہو جائے گا جس پر کوئی دلیل نہیں، بلکہ اس کے باطل ہونے پر دلیل موجود ہے۔

قیاس اولویت: قیاس اولویت ہی ہے جس کو مفہوم موافقت کہتے ہیں جس کی طرف اشارہ گذر چکا ہے اور ہم نے وہاں کہا: بتحقیق فحوی خطاب جیسے اس آیہ کریمہ کی مثال ہے: «فَلا تَقُلْ لَهُما أُفٍّ»[1] جو اولویت کے ذریعہ گالی سے اور مارنے سے اور ان دونوں جیسوں سے منع کرنے پر دلالت کرتی ہے۔ اور اس جزء میں گذر گیا ہے کہ بتحقیق یہ ظواہر میں سے ہے۔ تو پھر وہ اس وجہ سے حجت ہے کیونکہ وہ لفظ سے ظاہر ہے، اس وجہ سے نہیں کیونکہ وہ قیاس ہے اور قیاس کی عمومی نہی سے استثناء ہے، اگرچہ قیاس سے شباہت رکھتا ہے اور اس وجہ سے اسے قیاس اولویت اور قیاس جلی کہتے ہیں۔

اور اس وجہ سے مفہوم موافقت فرض نہیں کیا جا سکتا سوائے اس مورد میں جہاں وہ لفظ اس حکم کو اس میں سرایت دینے پر جو اس سے حکم کی علت کے لحاظ سے اولی ہو ظہور رکھتا ہے، جیسے گذشتہ اف والی آیت۔

اور اس باب میں سے ہے کسی گھر میں رہنے کی اجازت کا اس کے مرافق میں تصرف پر بطریق اولی دلالت کرنا۔ اور اس جیسے کو فقہاء کی اصطلاح میں اذن فحوی کہا جاتا ہے اور اس میں سے یہ آیہ کریمہ ہے: «فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقالَ ذَرَّةٍ خَيْراً يَرَهُ»[2] جو اولویت کے ذریعہ زیادہ نیکی کے کاموں کی جزا کے ثابت ہونے پر دلالت کرتی ہے۔

---

[1] سورت اسراء، ۲۳۔

[2] سورت زلزال، ۷۔

اور خلاصہ یہ ہے کہ ہم صرف اس صورت میں قیاس اولویت کو لیں گے جب وہ فحوی خطاب سے سمجھ میں آئے، کیونکہ اس کلام کیلئے اس میں حکم کو ثابت کرنے میں جس میں حکم کی علت اولی ہو فحوی کے ذریعہ ظہور ہے، تو پھر ظواہر کے باب میں سے حجت ہو جائے گا، اور اس وجہ سے وہ اس کو مفاہیم میں شمار کرتے ہیں اور اس کو مفہوم موافقت کہتے ہیں۔

لیکن اگر وہ فحوی خطاب سے سمجھ میں نہ آئے، تو پھر اسے اصطلاح میں مفہوم نہیں کہا جا سکتا، اور صرف اکیلی اولویت کا ہونا حکم کو دوسرے میں سرایت دینے کیلئے کافی نہیں ہے، کیونکہ وہ باطل قیاس میں سے ہے۔

اور اس جیسی مثال کیلئے نہی کا وارد ہونا اس کی گواہی دیتا ہے ابان ابن تغلب کی صحیح روایت میں جو انہوں نے امام صادق علیہ السلام[1] سے نقل کی ہے: ابان نے کہا: میں نے ان سے عرض کیا: آپ اس مرد کے بارے میں کیا فرماتے ہیں جس نے کسی عورت کی انگلیوں میں سے کسی ایک انگلی کو کاٹا ہو؟ اس کی دیت کیا ہے؟ امام نے فرمایا: دس اونٹ۔ میں نے عرض کیا: اگر دو کاٹے؟ امام نے فرمایا: بیس اونٹ۔ میں نے عرض کیا: اگر تین کاٹے؟ امام نے فرمایا: تیس اونٹ۔ میں نے عرض کیا: اگر چار کاٹے؟ امام نے فرمایا: بیس اونٹ۔ میں نے عرض کیا: سبحان اللہ! اگر تین کاٹے تو پھر اس پر تیس ہے اور چار کاٹے تو اس پر بیس ہیں!؟ بتحقیق جب ہم عراق میں تھے یہ حکم ہم تک پہنچا تھا تو پھر ہم نے اس سے برائت اختیار کی اور کہا: اس کو شیطان لے آیا ہے۔

تو پھر امام نے فرمایا: آہستہ اے ابان! یہ رسول اللہ ﷺ کا حکم ہے بتحقیق تیسرے حصہ تک پہنچے میں عورت کی دیت مرد کی دیت کے برابر، جب تیسرے حصہ تک پہنچ جائے تو دوبارہ آدھی ہو جائے گی۔ اے ابان! بتحقیق آپ نے مجھے قیاس کے ذریعہ لیا ہے اور اگر سنت میں قیاس کیا گیا تو دین تباہ ہو جائے گا۔

---

[1] کافی، ۷/۲۹۹، طبع طھران، سن ۱۳۷۹ھ۔ق۔

تو پھر اس مثال میں اس مسئلہ میں ایسا خطاب نہیں ہے جس سے فحوی سمجھ میں آئے اس جہت سے کہ وہ حکم اس کے علاوہ دوسرے تک سرایت کرے جو خطاب میں موجود نہیں تاکہ مفہوم موافقت کے باب میں سے ہو جائے اور ابان سے صرف اور صرف سادہ قیاس واقع ہوا ہے جس کی سوائے اولیت کی جہت کے اور کوئی دلیل نہیں ہے۔ کیونکہ اس نے عقلی حساب کے قاعدہ کے تقاضا کے مطابق یہ سمجھا کہ بتحقیق جتنی انگلیاں کٹیں گی اس نسبت سے اتنے گنا دیت بڑھ جائے گی، تو پھر اگر تین کے کاٹنے پر تیس اونٹ ہیں، تو پھر ضروری ہے چار کے کاٹنے پر چالیس اونٹ ہوں، کیونکہ چار کاٹنے میں تین کاٹنا بھی ہے اور اضافہ بھی ہے۔ لیکن ابان یہ نہیں جانتا تھا کہ بتحقیق عورت کی دیت مرد کی شرعی دیت کے نصف جتنی[1] ہے جب تک اس کی دیت کے ثلث تک نہ پہنچ جائے یا اس سے بڑھ نہ جائے اور وہ سو اونٹ ہیں۔

خلاصہ: بتحقیق ہم قیاس اولویت کو باطل کہیں گے جب اس کو لینا صرف اولویت کی وجہ سے ہو۔ لیکن اگر اولویت کی جہت خطاب کے فحوی سے سمجھ میں آئے تو وہ ظواہر کے باب سے حجت ہو جائے، تو پھر وہ قیاس باطل قیاس سے استثناء نہیں ہے۔

تنبیہ: استحسان، مرسل مصلحتیں اور ذریعوں کو بند کرنا

علماء اہل سنت میں سے بعض کے نزدیک معتبر دلیلوں میں سے "استحسان"، "مرسل مصلحتیں" اور "ذریعوں کو بند کرنا" یہ باقی بچی ہیں۔

---

[1] تعاقل، تقابل ہے مطبوعہ نسخہ میں۔

اور یہ اگر سمعی دلیلوں کے ظاہر یا عقلی ملازمات کی طرف نہیں پلٹتی تو ان کے حجت ہونے پر کوئی دلیل نہیں ہے، بلکہ یہ اس ظن کی روشن مصداق ہیں جس سے منع کیا گیا ہے۔ اور یہ معتبر ہونے کے لحاظ سے قیاس سے کم ہیں۔

اور اگر ہم نے ان چیزوں کو ظن پر عمل کو حرام کہنے والی عمومات سے نکالنے کا ارادہ کیا تو پھر ہمارے پاس ذکر ہونے کا مستحق کوئی ایسا باقی کچھ نہ بچے گا جس پر ان عمومات کا صدق کرنا درست ہو، تو پھر ظن کو منع کرنا موضوع کے بغیر ہو جائے گا۔ اور اکثر کو نکالنے کا جائز نہ ہونا بدیہی ہے۔

بتحقیق اس بنا پر ہم عقلی دلیل میں جو گذر چکی ہے اس میں اس کی وضاحت کر چکے ہیں کہ بتحقیق احکام اور ان کے معیار کو عقل مستقل طور پر اور شروع سے درک نہیں کر سکتی، یعنی یہ عقل کیلئے ممکن نہیں ہے کہ وہ احکام کے مبلغوں سے سننے کے بغیر اور عقلی ملازمہ کے بغیر شروع سے ہی ان کو سمجھ سکے۔

اور ان تمام چیزوں کی حیثیت تمام قراردادی چیزوں جیسی ہے جیسے لغت، اشارے، علامتیں اور ان جیسی دوسری چیزیں، تو پھر بتحقیق خالی عقلی طریقہ سے ان کو معلوم کرنے والے قول کی کوئی معنی نہیں ہے چاہے وہ بدیہی ہو یا نظری ہو۔

اور اگر عقل کے لئے یہ کام ممکن ہوتا تو رسولوں کو مبعوث کرنے کی اور اماموں کو منصوب کرنے کی ضرورت نہ ہوتی، کیونکہ اس وقت ہر عقل رکھنے والا خود ہی اللہ تعالی کے احکام کی معرفت حاصل کرنے کی قدرت رکھتا اور ہر مجتہد نبی اور امام بن جاتا!۔ اور اس مقام سے اصحاب رائے کے اس قول کا "بتحقیق ہر مجتہد حق پر ہے" راز روشن ہو گیا ہے۔ بتحقیق امام غزالی[1] نے اعتراف کیا ہے کہ بتحقیق قیاس کا حجت ہونا ثابت نہیں ہو سکتا سوائے ہر مجتہد کو حق پر کہنے کے، اور اس پر اپنے اس قول کا اضافہ کیا کہ بتحقیق مجتہد اگرچہ نص کی مخالفت کرے تو بھی وہ حق پر ہے اور بتحقیق غلطی اس کے حق میں ممکن نہیں ہے۔

---

[1] المستصفی، ۲/۵۷۔

اور جو کچھ ہم نے ذکر کیا اس کی وجہ سے ان جیسی دلیلوں کے حجت ہونے کا اثبات ممکن نہیں ہے تو پھر ہم ان دلیلوں کی وضاحت سے اور ان کی ان دلیلوں سے مراد کو بیان کرنے سے اور ان دلیلوں پر اعتراض کرنے سے اسی پر اکتفاء کرنے کو بہتر سمجھتے ہیں۔ اور طلاب کو اس "مدخل الفقہ المقارن" والے درس کے حوالہ کرتے ہیں جس کو فقہ کے موضوع کے استاد بھائی سید محمد تقی حکیم دیتے ہیں، تو پھر بتحقیق وہ کافی ہے۔

خدا ہمارے اوپر صحیح نظر الہام کرے اور شبہات کو ہم سے دور کرے اور ہمیں راہ راست کی ہدایت پھرمائے۔

والسلام

اسد رضا چانڈیو

۱۵ ذی القعد ۱۴۴۱ھ۔ق حوزہ علمیہ قم المقدسہ ایران

تصحیح: غلام قاسم تسنیمی

برادر بزرگوار اسد رضا چانڈیو بہت ہی خوبصورت انداز سے سلیس اردو ترجمہ کر کے برصغیر کے اردو زبان طلبہ کیلئے مطالعہ میں فہم اور تحقیق کی راہیں کھول دی ہیں۔

پوری کتاب کا بغور مطالعہ کیا ہے۔

خداوند منان برادر کو اجر جمیل عطا فرمائے۔

اذی الحج ۱۴۴۱ھ۔ق حوزہ علمیہ قم المقدسہ ایران

منابع

۱۔ قرآن الکریم

۲۔ کلینی، ابو جعفر محمد بن یعقوب اسحاق، اصول کافی، دار صعب، بیروت، ۱۴۰۱ھ ق۔

۳۔ مجلسی، محمد باقر، بحار الانوار، موسسہ الوفاء، بیروت، ۱۴۰۳۔

۴۔ نراقی، محمد مہدی، جامع السعادات، بیروت، موسسہ الاعلمی، بی تا، بی چا۔

۵۔ محقق الثانی، علی بن الحسین بن عبد العالی الکرکی، جامع المقاصد، قم، موسسہ آل البیت، ۱۴۰۸ھ ق۔

۶۔ بحرانی، شیخ یوسف بن احمد، الحدائق الناضرۃ، قم، موسسہ النشر الاسلامی، بی تا۔

۷۔ علم الہدی، سید مرتضی، الذریعۃ الی اصول الشریعۃ، تہران، دانشگاہ تہران، ۱۳۶۳ھ ش۔

۸۔ محقق حلی، جعفر بن الحسن بن یحییٰ، شرائع الاسلام، بیروت، دار الاضواء، ۱۴۰۳ھ ق۔

۹۔ طوسی، ابو جعفر محمد بن الحسن، العدۃ فی اصول الفقہ، قم، مطبعہ ستارہ، ۱۳۷۶ھ ش۔

۱۰۔ انصاری، مرتضی بن محمد، فرائد الاصول، قم، موسسہ النشر الاسلامی، ۱۴۱۱ھ ق۔

۱۱۔ کاظمی، محمد علی، فوائد الاصول، تقریرات بحث النائینی، قم، موسسہ النشر الاسلامی، ۱۴۱۴ھ ق۔

۱۲۔ خراسانی، محمد کاظم، کفایۃ الاصول، قم، موسسہ نشر الاسلامی، ۱۴۱۴ھ ق۔

۱۳۔ فیاض، محمد اسحٰق، محاضرات فی اصول الفقہ، قم، انتشارات انصاریان، ۱۴۱۰ھ ق۔

۱۴۔ میرزای قمی، قوانین الاصول، قم کتابفروشی علمیہ، چاپ دوم، ۱۳۷۸ھ ش۔

۱۵۔ انصاری، مرتضی بن محمد امین، المکاسب، قم، دار النشر الاسلامی، ۱۴۲۳ھ ق۔

۱۶۔ مظفر، محمد رضا، المنطق، قم، موسسہ انتشارات دار العلم، چاپ سوم، ۱۳۸۴ھ ش۔

۱۷۔ مخدوم الحسینی، ابو الفتح، مفتاح الباب، مشہد، انتشارات آستان قدس رضوی، ۱۳۷۲ھ ش۔

۱۸۔ منتظری، حسین علی، نہایۃ الاصول، تقریرات بحث البروجردی، قم، مکتبہ المصطفوی، ۱۳۷۴ھ ش۔

۱۹۔ اصفہانی، محمد حسین، نہایۃ الدرایۃ فی شرح الکفایۃ، قم، مکتبہ سید الشہدا، ۱۳۷۴ھ ش۔

۲۰۔ حر عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشیعہ، تہران، المکتبہ الاسلامیہ، ۱۴۰۳ھ ق۔

۲۱۔ تفتازانی، مسعود بن عمر، شرح المقاصد، قم، منشورات شریف رضی، ۱۴۰۹ھ ق۔

۲۲۔ آخوند خراسانی، محمد کاظم، فوائد الاصول، قم، وزارت ارشاد، چاپ دوم، ۱۳۸۷ھ ش۔