متفقہ مآخذ سے مسائل کے استنباط میں علامہ انور شاہ کشمیریؒ کا اصولی منہج

(العرف الشذی کا تجزیاتی مطالعہ)

Allama Anwar Shah Kashmiri's Methodology in Deriving Shariah Rulings from Primary Sources of Islamic Law (Analytical Study of Al-Araf Al-Shazi)

Muhammad Shahid Rafiq
Lecturer, Islamiyat,
Govt Graduate College, Bahawalnagar
Msrafiq310@gmail.com

ABSTRACT

This research critically examines Allama Anwar Shah Kashmiri's jurisprudential methodology, focusing on his seminal work, *Al-'Arf Al-Shadhi* (العرف الشذی), a comprehensive commentary on *Sunan al-Tirmidhi*. The study explores his multi-faceted approach to legal reasoning, incorporating the Qur'an, Sunnah, consensus (اجماع) and analogy (قیاس)-

The research is based on a qualitative methodology, analyzing primary and secondary sources to highlight Allama Kashmiri's jurisprudential contributions. By critically evaluating his works, this study identifies the underlying principles that shaped his legal reasoning and explores their relevance in contemporary legal discourse. The research aims to demonstrate that his approach, rooted in traditional scholarship yet open to critical inquiry, offers valuable insights for modern Islamic jurisprudence.

The findings establish that Allama Kashmiri was not only a preeminent hadith scholar but also a distinguished jurist, whose legal methodology continues to illuminate Islamic legal thought. His balanced approach—respecting classical jurisprudence while embracing analytical depth—sets an example for contemporary scholars. The study concludes that further academic exploration of his contributions is essential, particularly in the context of modern legal and societal challenges. His jurisprudential insights hold immense value for contemporary Islamic scholarship, urging a re-evaluation of legal methodologies in light of scriptural authenticity, scholarly integrity, and evolving societal needs.

Key Words: Subcontinental jurists ,Anwar Shah Kashmiri, legal theory,*Al-Arf Al-Shadhi sharh Sunan al-Tirmidhi*.

تعارف:

استدلال واستنباط میں ان اصولوں کو بہت اہمیت حاصل ہے جن کو مسائل کے استنباط کے وقت ایک فقیہ مدّ نظر رکھتا ہے اور انھی اصولوں پر وہ اپنے مذہب کی تعمیر کرتا ہے۔فقیہ جب کوئی مسئلہ مستنبط کرتا ہے تو اس کا یہ استنباط انھی قواعد کا ثمرہ اور نتیجہ ہوتا ہے۔ان اصولی ضوابط میں سے بعض کا مرجع لغت ہے اور بعض کا مرجع عقل۔فقہاء کے درمیان اختلافِ مسائل کا ایک اہم سبب اصولِ فقہ میں اختلاف ہے۔[(1)]

دیگر تمام فقہی مذاہب کے اصول کے برعکس حنفی اصولِ فقہ کی تدوین باقاعدہ علم وفن کی صورت میں تاریخی اعتبار سے فروع کے بعد ہوئی؛ کیوں کہ پہلے متقدمین ائمہ احناف کے ہاتھوں فقہ حنفی کی ترتیب وتدوین ہوئی اور پھر متاخرین فقہائے احناف نے انھی فروع کی بنیاد پر ان سے اصول کشید کرکے حنفی اصول فکر پیش کیا۔اس لحاظ سے حنفی اصولِ فقہ کے لیے حنفی فقہ ہی ماخذ ومصدر ہے۔[(2)]

فقہاء ترجیحِ مسائل میں بہت سے مناہج واسالیب اختیار کرتے ہیں۔علامہ انور شاہ کشمیریؒ نے بھی استدلال و استنباط کے لیے متعدد مناہج کو اپنایا ہے۔اس مقالہ میں کوشش کی جائے گی کہ العرف الشذی شرح سنن الترمذی کا اختصاصی مطالعہ کرتے ہوئے شاہ صاحبؒ کے طرزِ استدلال میں ان کے اصولی وفقہی منہج پر تفصیل سے روشنی ڈالی جائے۔

متفقہ مآخذ سے استنباط

فقہاء ترجیحِ مسائل اور استنباط میں جن مآخذِ استدلال کو سب سے اہم گردانتے ہیں وہ ہے قرآن وسنت سے استدلال۔اس کے بعد اجماع وقیاس کا نمبر آتا ہے۔ان چاروں مآخذ پر تمام مذاہبِ فقہیہ کا اتفاق ہے۔اسلامی فقہ کے یہ چار بنیادی ذرائع ہیں جن سے کوئی فقیہ یا مجتہد مسائل شرعیہ کو اخذ کرتا ہے ان کی ترتیب درج ذیل ہے :

۱۔ قرآن حکیم

۲۔ سنت

---

(1) الخفیف، علی، **أسباب اختلاف الفقہاء**، (قاہرہ: دار الفکر العربی، س۔ن)، ۱/۱۰۷؛ عمر سلیمان (ودیگر)، **مسائل فی الفقہ المقارن**، (اردن: دار النفائس، طبع دوم، ۱۴۱۸ھ/۱۹۹۸ء)، ۳۳؛ الخن، مصطفی سعید، **قواعد اصولیہ میں فقہاء کا اختلاف اور فقہی مسائل پر اس کا اثر**، حافظ حبیب الرحمن (مترجم)، (اسلام آباد: شریعہ اکیڈمی، طبع اول، جون ۲۰۰۲ء)، ۱۲۶

(2) علم اصولِ فقہ کے تاریخی جائزے کے لیے دیکھیے: گیلانی، مناظر احسن، **تدوینِ فقہ و اصولِ فقہ** (کراچی: الصدف پبلشرز، ۱۴۲۸ھ)؛ غازی، محمود احمد، علم اصولِ فقہ: ابتدائی تعارف، مشمولہ "**علم اصول فقہ ایک تعارف**"، مرتب: ڈاکٹر عرفان خالد ڈھلوں (اسلام آباد: شریعہ اکیڈمی، بین الاقوامی اسلامی یونی ورسٹی، ۲۰۱۲ء)، ۱/۲۶-۷۴؛ فاروق حسن، **فنِ اصولِ فقہ کی تاریخ وتدوین: عہدِ رسالت سے عہد حاضر تک** (کراچی: دار الاشاعت، ۲۰۰۶ء)؛ شعبان محمد و اسماعیل محمد، **أصول الفقہ نشأتہ و تطورہ و الحاجۃ إلیہ** (قاہرہ: دار الانصار، ۱۳۹۶ھ)؛ محمد حمید اللہ، **خطباتِ بہاولپور** (اسلام آباد: ادارہ تحقیقاتِ اسلامی، ۱۹۹۰ء)، چوتھا خطبہ: تاریخِ اصولِ فقہ واجتہاد۔

۳۔ اجماع

۴۔ قیاس[3]

قرآن کریم سے استدلال:

ایک مجتہد یا فقیہ کے لیے ضروری ہے کہ وہ تمام مسائل کو قرآن حکیم کے بیان کردہ بنیادی اصولوں کے ذریعے حل کرے۔ حضرت شاہ صاحبؒ نے بھی باقی فقہا کی طرح قرآن کریم سے استدلال کو اپنی اولین ترجیح بنایا ہے۔ ذیل میں شاہ صاحبؒ کے قرآن سے استدلال پر چند مثالیں ذکر کی جاتی ہیں۔

۱۔ کتاب الصلوۃ کے آخری باب میں حدیث نمبر ۶۱۵ کی شرح کرتے ہوئے قرآن وسنت اور اجماع وقیاس کی حجیت کو قرآن کریم سے ثابت کیا گیا، فرماتے ہیں:

> **"وحاصله أن آية {أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ}[4] الآية، أن الآية جزيلة وفيها ذكر الأصول الأربعة كتاب الله والسنة والإجماع والقياس، وأما الإجماع ففي أولى الأمر أي أهل الحل والعقد وأما القياس ففي آية إلخ {فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي}[5] فإن هذا قياس، ويجب في القياس أن يكون العلة من الكتاب أو السنة"[6]**

> (ترجمہ: استدلال کا حاصل یہ ہے کہ آیت (أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ) ایک اہم آیت ہے اور اس میں اصولِ اربعہ کا ذکر ہے: کتاب اللہ، سنت، اجماع اور قیاس۔ جہاں تک اجماع کا تعلق ہے تو اس کا ذکر "أولى الأمر" یعنی اہل حل وعقد میں کیا گیا ہے۔ جبکہ قیاس کا ذکر "فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي" میں ہے۔ یہ یقیناً قیاس ہے اور قیاس کے لیے ضروری ہے کہ علت کتاب وسنت میں سے ہو۔)

خلاصہ کلام یہ ہے کہ آیتِ مبارکہ سے قرآن وحدیث کا مأخذ شریعہ ہونا تو صاف سمجھ میں آرہا ہے لیکن اجماع وقیاس کا ثبوت واضح نہیں ہے۔ اجماع کے ثبوت کی وضاحت کرتے ہوئے فرمایا کہ آیت مبارکہ میں "أولى الأمر" کا لفظ اجماع کی حجیّت پر دلالت کر رہا ہے؛ اس لیے کہ اس سے مراد اہلِ حل وعقد ہیں، اور ان سے رجوع کرنے کی ہدایت دی گئی ہے۔ اجماع میں بھی علمائے امت کا یا ان کی بڑی اکثریت کا، ہر زمانے میں کسی مسئلہ پر متفق

---

(3) شاشی، نظام الدین، أصول الشاشی، (کراچی: مکتبة البشری، طبع دوم: ۱۴۲۹ھ/۲۰۰۸ء)، ۹-۱۰

(4) سورۃالنساء: ۵۹/۴

(5) سورۃالنساء: ۵۹/۴

(6) کشمیری، انور شاہ، العرف الشذی شرح سنن الترمذی، تحقیق: عمرو شوکت، (بیروت: دار الكتب العلمية، ۲۰۰۷ء)، ۶۵۲/۱.

ہو جانا مراد ہوتا ہے۔اہل حلّ وعقد کا سب سے بنیادی مصداق علمائے امت ہی ہیں۔

قیاس کی حجیت کو ثابت کرنے کے لیے آیت کے الفاظ'' فان تنازعتم فی شیئ'' سے مدد لی۔اس لیے کہ جب کسی مسئلہ میں متنازع آراء سامنے آئیں تو آیت مبارکہ کی ہدایت یہ ہے کہ اللہ اور اس کے رسول ﷺ کی طرف رجوع کرو۔اور یہی چیز قیاس میں ضروری ہے کہ جس حکم کے لیے قیاس کیا جارہا ہے اس کی علت قرآن وحدیث کے کسی حکم کے ساتھ مشترک ہو۔اس طرح ثابت ہوا کہ آیت کے ان الفاظ سے مراد قیاس شرعی ہے۔

2۔ **باب ما جاء فی التمتع** میں حدیث نمبر ۸۳۲ کی شرح کرتے ہوئے درج ذیل آیت مبارکہ پر بحث کی ہے:

> **"ذٰلِكَ لِمَن لَّمْ يَكُنْ أَهْلُهُ حَاضِرِي الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ"**(7)
>
> (ترجمہ: یہ حکم ان لوگوں کے لیے ہے جن کے گھر والے مسجدِ حرام کے پاس نہ رہتے ہوں۔)

اس میں حنفی مذہب پر ایک زبردست اشکال وارد کرکے اس کا جواب دیا۔احناف ؒ آیت کے اس جزء سے استدلال کرتے ہیں کہ تمتّع اور قران مکی کے لیے منع ہے،وہ صرف حجّ افراد کر سکتا ہے،لیکن شاہ صاحب ؒ اس استدلال سے مطمئن نہیں،فرماتے ہیں:

> **"أن مشار النهي إما العمرة في أشهر الحج أي عدم جوازها في أشهر الحج فصار المآل ما قال الشيخ ابن الهمام ثم رجع عنه، وذلك خلاف جميع الأحناف وإما مشار النهي ضم الحج والعمرة في السفر والإحرام فدل على أفضلية الإفراد، وهذا أيضاً يخالفنا في أفضلية القران"**(8)
>
> (ترجمہ: کہ اس نہی کا مشار الیہ یا تو حج کے مہینوں میں عمرہ کرنے کی طرف ہے یعنی حج کے مہینوں میں عمرے کے عدم جواز کی طرف،تو حاصل وہ بات ہوئی جس کا قول شیخ ابن ہمام ؒ نے کیا پھر اس سے رجوع کر لیا،اور وہ سب احناف ؒ کے خلاف ہے۔یا پھر اس نہی کا مشار الیہ ایک سفر اور عمرے میں حج و عمرے کو ملانا ہے تو اس سے حجِ افراد کی افضیلت پر دلالت ہوئی اور یہ بات ہمارے مذہب یعنی حجِ قران کی افضیلت کے قائل ہونے کے خلاف ہے۔)

خلاصہ یہ ہے کہ لفظ ''ذلک'' کا مشار الیہ کیا ہے؟ یا تو اس کا مشار الیہ حج کے مہینوں میں عمرہ کرنے کی ممانعت ہے جو کہ مذہب احناف کے بھی خلاف ہے۔یا پھر اس کا مشار الیہ حج و عمرہ کو ایک سفر میں جمع کرنے کی

---

(7) سورۃ البقرۃ:۱۹۶/۲

(8) کشمیری،العرف الشذی،۱۹۶/۲

ممانعت ہے،اس صورت میں اس سے حجِ افراد کی افضلیت ثابت ہوتی ہے جبکہ احناف کے نزدیک حجِ قران افضل ہے۔ پھر خود ہی اس کا جواب دیا لیکن ساتھ ہی اشارہ فرمایا کہ یہ جواب اتنا قوی نہیں، فرماتے ہیں کہ اس کا مشار الیہ ان دونوں کے علاوہ ایک تیسری چیز ہے جو کہ آیت کے مضمون سے سمجھ میں آرہی ہے کہ دونوں سفروں کو ایک ساتھ جمع کرنا اللہ تعالی کے ہاں محبوب ہے یعنی عمرہ اور حج کے سفر کو۔اس طرح احنافؒ کے مذہب پر کوئی اشکال باقی نہیں رہتا۔

اس طرح شاہ صاحبؒ آیت میں وارد اشکال کا جواب دیتے ہوئے استدلال کا آخری طریقہ استعمال کرتے نظر آتے ہیں جو اقتضاء النص کا طریقہ ہے، یعنی آیت کا مضمون اس بات کا تقاضا کر رہا ہے۔اس کے ساتھ یہ بھی واضح ہو گیا کہ اپنی تحقیق میں شاہ صاحبؒ مذہبی تعصب سے کام نہیں لیتے بلکہ جہاں احنافؒ کے دلائل میں کوئی سقم موجود ہو تو واشگاف الفاظ میں اس کا اقرار کرتے ہیں۔آخر میں اس اشکال وجواب پر وارد ہونے والے کچھ اور قیل و قال کا بھی ذکر کیا ہے،اس کتاب میں بہت جگہوں پر یہ اسلوب اختیار کیا گیا ہے کہ اپنی طرف فرضی سوالات ذکر کر کے مسئلہ مذکورہ کی تمام جہات کا استیعاب کیا جاتا ہے۔

3۔مراتب دلیل کے لحاظ سے مراتب احکام:

کتاب الطہارۃ کی حدیث نمبر ۳ کے تحت آیت مبارکہ سے مطلق قراءت کی فرضیت کو ثابت کیا ہے اور سورت فاتحہ کے ساتھ کسی اور سورت کے ملانے کو واجب بتلایا ہے:

"وكذلك القراءة المطلقة فريضة لآية: {فَاقْرَأُوا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ}[9] الآية وتعيين الفاتحة مع ضم آية سورة واجب"[10]

(ترجمہ:اور اسی طرح مطلق قراءت اس آیت (فَاقْرَأُوا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ) کی رو سے فرض ہے اور فاتحہ کے ساتھ کسی بھی سورت کا ملانا واجب ہے۔)

استدلال کا حاصل یہ ہے کہ آیت مبارکہ میں لفظ "ما" عام ہے، اس لئے اس سے جو فرضیت ثابت ہو گی وہ مطلق قراءت کی ہو گی، کیونکہ جب حکم کا ثبوت کسی عام لفظ کے ذریعے ہو تو اس کی تقیید کے لیے الگ اور مستقل دلیل درکار ہوتی ہے۔اب دوسری دلیل اگر ظنی ہو گی تو حکم بھی اسی درجے میں ثابت ہو گا، اور اگر وہ پہلے کی طرح قطعی ہوتی تو حکم بھی قطعی ہوتا۔اب سورت فاتحہ کے ساتھ کسی اور سورت کو ملانے کا حکم خبر واحد سے ثابت ہے اس لیے اس کا پڑھنا واجب ہو گا لیکن مطلق قراءت کا ثبوت چونکہ ایک قطعی الثبوت آیت قرآنیہ سے ہوا ہے اس لیے اس کا پڑھنا فرض ہو گا۔

یہاں شاہ صاحبؒ نے وجوب کے ثبوت پر ایک نفیس بحث ذکر کی ہے۔آخر میں کچھ مقدر سوالات کا جواب

---

(9) سورۃ المزمل:۷۳/۲۰

(10) کشمیری، **العرف الشذی**، ۱/۴۷

دے کر بات کو ختم کیا ہے۔اس استدلال کی نوعیت سے دیکھا جاسکتا ہے کہ شاہ صاحبؒ کے ہاں مراتبِ احکام کا بڑا خیال رکھا گیا ہے، جو چیز شریعت سے جتنی ثابت ہے اس کو وہی درجہ دیا گیا ہے۔اگر ایک چیز واجب ہے تو اسے فرض کے درجے میں ثابت کرنے کی سعی نہیں کی گئی۔یہ ایک فقیہ کی علامت ہے کہ وہ چیزوں کے مراتب کی طرف پوری توجہ دے۔

اس استدلال کا تجزیہ کرنے سے ایک اور چیز بھی سامنے آتی ہے کہ شاہ صاحبؒ کے دروس وتصنیفات میں عام طور پر اور العرف الشذی میں خاص طور پر اختصار اور جامعیت بہت زیادہ ہے، کچھ تمہیدی باتوں کی طرف صرف اشارہ کر دینے کو کافی سمجھتے ہیں،اس کی وجہ یہ ہے کہ اس درس کے مخاطبین منتہی طلبا و علما ہوتے تھے، تمہیدی باتیں پہلے ہی ان کے ذہنوں میں از بر ہوتی تھیں، لیکن ایک عام استعداد رکھنے والے طالبعلم کے لیے یہی اختصار زحمت بھی بن سکتا ہے۔

4۔ حکمِ جُزئی کی بجائے حکمِ کلّی کا استنباط:

شاہ صاحبؒ قرآن مجید سے استدلال کرتے ہوئے آیات کو جزئی احکام اور شاذ حالات پر محمول نہیں کرتے۔ ان کی کوشش ہوتی ہے کہ آیات کو ان کے ظاہر معنی پر ہی محمول کیا جائے۔ان کے نزدیک نصوصِ قرآنیہ سے حکمِ کلّی اور اکثری کا استنباط نسبتاً زیادہ مستحسن ہے۔

مثال کے طور پر **باب ما جاء أن الرضاعة لا تحرّم إلا في الصغر دون الحولين** میں شوافعؒ کے استدلال کے ساتھ ساتھ احنافؒ کے استدلال کو بھی ناقص قرار دیا ہے کیونکہ دونوں نے آیتِ رضاعت:(وَحَمْلُهُ وَفِصَالُهُ ثَلاثُونَ شَهْراً)[11] کو شاذ و نادر حالات پر محمول کیا ہے۔شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ عادتِ شریعت یہ ہے کہ حکمِ کلی و اکثری کا استنباط کیا جائے نہ کہ آیات کو نادر و شاذ حالات پر محمول کیا جائے۔

تفصیلِ مذاہب: مسئلہ ہذا میں تین معروف مذاہب ہیں۔ جُمہورؒ، جن میں شوافعؒ کے ساتھ صاحبینؒ بھی شامل ہیں، کا مذہب یہ ہے کہ رضاعت ثابت ہونے کی زیادہ سے زیادہ مدت دو سال ہے یعنی اگر دو سال کی عمر گزرنے کے بعد کسی بچے نے عورت کا دودھ پیا تو شرعی رضاعت ثابت نہیں ہو گی۔امام ابو حنیفہؒ (م ۱۵۰ھ/۷۶۷ء) کے نزدیک یہ مدت دو سال چھ ماہ ہے۔امام مالکؒ (م ۱۷۹ھ/۷۹۵ء) کے نزدیک یہ مدت دو سال سے زیادہ اور تیس ماہ سے کم ہے، اور اس میں مبتلیٰ بہ کی رائے کا اعتبار کیا جائے گا۔

علامہ مرغینانیؒ (م ۵۹۳ھ/۱۱۹۷ء) نے کتاب الہدایہ میں امام ابو حنیفہؒ کے مذہب کی دلیل کے لیے آیتِ رضاعت سے اس طرح استدلال کیا کہ آیت کا تقاضا یہ ہے کہ حمل اور رضاعت دونوں کی مدت دو سال چھ ماہ ہو لیکن چونکہ مدتِ حمل دو سال سے زیادہ نہیں ہوتی۔اس بارے میں حضرت عائشہؓ (م ۵۸ھ/۶۷۸ء) کی تصریح وارد ہوئی ہے:

---

(11) سورۃ الاحقاف:۱۵/۴۶

"ان الحمل لا يزيد على سنتين"[12]

(ترجمہ: اس میں کوئی شک نہیں کہ حمل دو سال سے زیادہ نہیں ہوتا۔)

حضرت عائشہؓ (م ۵۸ھ/۶۷۸ھ) کی اس تصریح کی وجہ سے حمل کی زیادہ سے زیادہ مدت دو سال ہے لیکن مدتِ رضاعت تیس ماہ باقی رہی۔ شاہ صاحبؒ نے اس استدلال کو کمزور قرار دیا ہے، فرماتے ہیں:

"هل يقبل أحد هذا القول؟ فإنه كيف نسخ آثر عائشة نص القرآن؟"[13]

(ترجمہ: کیا کوئی اس قول کو قبول کرے گا؟ تو کیسے عائشہؓ کے اثر نے قرآن کی نص کو منسوخ کر دیا؟)

قرآن مجید کی نصّ کو ایک اثر کے ذریعے سے منسوخ قرار نہیں دیا جاسکتا۔ یہ قول بالکل قابلِ قبول نہیں ہے۔ قطعی الثبوت نصّ کے ناسخ کے لیے ضروری ہے کہ وہ قطعیّ الثبوت ہو، کیونکہ ظنّی الثبوت اثر یا قول قطعیّ الثبوت نصّ کا خلف نہیں ہو سکتا۔ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس آیت میں موجود لفظ حمل کی صحیح توجیہ وہ ہے جسے علامہ زمخشریؒ (م ۵۳۸ھ/۱۱۴۴ء) نے تفسیرِ کشاف اور علامہ نسفیؒ (م ۷۱۰ھ/۱۳۱۰ء) نے تفسیر المدارک میں بیان کیا ہے کہ یہاں حمل سے مراد عرفی حمل نہیں بلکہ ''حملِ علی الأیدی'' (یعنی کھلانا اور سنبھالنا وغیرہ) مراد ہے۔

جمہورؒ نے اس آیت سے استدلال کرتے ہوئے فرمایا کہ تیس ماہ کی مدت دراصل حمل اور رضاعت دونوں کی مدت ہے۔ حمل کی اقلّ مدّت چھ ماہ ہے لہذا رضاعت کی مدت چوبیس ماہ ہوگی۔ شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ جُمہورؒ کا اسے اقل مدتِ حمل پہ محمول کرنا صحیح نہیں کیونکہ وہ شاذ و نادر ہے اور قرآنِ مجید سے استدلال کرتے ہوئے اس کی نصوص کو کلی و اکثری حالات پر محمول کرنا چاہیے۔

اس بحث میں شاہ صاحبؒ کے طرزِ استدلال سے صاف ظاہر ہے کہ وہ آیاتِ قرآنیہ سے استدلال کرتے ہوئے انھیں ان کے عموم پر رکھتے ہیں، ان کی کوشش ہوتی ہے کہ نصوصِ شرعیہ کا عموم متاثر نہ ہو۔ بحث کے اختتام پر آیت کی ایک ایسی توجیہ کی ہے کہ جس سے اس کے کلّی و اکثری ہونے پر زد نہیں پڑتی۔ فرماتے ہیں کہ دراصل یہ آیت مدتِ رضاعت کو بیان ہی نہیں کر رہی بلکہ اس آیت میں یہ مسئلہ بیان ہوا ہے کہ اگر کسی عورت کو طلاق ہو جائے تو اس کے لیے جائز ہے کہ دو سال تک بچے کو دودھ پلانے کی اجرت لے، اس سے زیادہ لینا جائز نہیں۔ دلیل یہ ہے کہ اس پورے رکوع میں اجرت اور اس سے متعلقہ چیزوں کا بیان ہے لہذا اسے اجرت پر محمول کرنا بہتر ہے۔

---

(12) کشمیری، العرف الشذی، ۲/۴۰۰

(13) ایضاً، ۲/۴۰۰

سنت سے استدلال:

دیگر فقہاء کی طرح علامہ انور شاہ کشمیریؒ نے بھی حدیث وسنت کو مصدر شرع کی حیثیت دی ہے اور استنباط احکام کے لیے مختلف اسالیب میں حدیث و سنت سے استدلال کیا ہے۔ ذیل میں کچھ احادیث سے شاہ صاحبؒ کے استدلال کا تجزیہ پیش کیا جائے گا۔

ا۔باب ما جاء فی السواک میں حدیث نمبر ۲۲ کی تشریح کرتے ہوئے مذاہبِ ائمہ کا ذکر کرنے کے بعد ان کے دلائل بیان کیے کہ مسواک کے مسئلے میں اختلاف ہوا ہے کہ یہ نماز کی سنتوں میں سے ہے یا وضو کی سنتوں میں سے۔امام ابو حنیفہؒ (م ۱۵۰ھ/۷۶۷ء) وضو کی سنت ہونے کے قائل ہیں جبکہ امام شافعیؒ (م ۲۰۴ھ/۸۲۰ء) اسے نماز کی سنت قرار دیتے ہیں۔امام شافعیؒ کی دلیل حدیث باب ہے:

> "عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: لَوْلاَ أَنْ أَشُقَّ عَلَى أُمَّتِي لأَمَرْتُهُمْ بِالسِّوَاكِ عِنْدَ كُلِّ صَلاَةٍ"(14)
>
> (ترجمہ: ابوہریرہؓ کہتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: اگر مجھے اپنی امت کو حرج اور مشقت میں مبتلا کرنے کا خطرہ نہ ہوتا تو میں انہیں ہر نماز کے وقت مسواک کرنے کا حکم دیتا۔)

شوافعؒ کا استدلال اس طرح ہے کہ اس حدیث میں ''عند کل صلاة'' کے الفاظ آئے ہیں۔ جو مسواک کے نماز کی سنت ہونے پر واضح دلیل ہیں۔ احنافؒ کے دلائل اس حدیث کے وہ طرق ہیں جن میں ''عند کل وضوء'' کے الفاظ آئے ہیں۔(15)

احناف میں سے کچھ حضرات نے یہ تاویل کی کہ جن روایات میں لفظ ''صلاة'' آیا ہے اس سے مراد وضو ہے۔ لیکن شاہ صاحبؒ نے اس توجیہ کو رد فرمادیا:

> "الأحاديث من الطرفين، وتأول بعض في الروايات التي فيها لفظ الصلاة بأن المراد بالصلاة الوضوء، ويرد عليه ما أخرجه أحمد في مسنده: «لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك عند كل صلاة، وعند كل وضوء»"(16)

---

(14) ترمذی، محمد بن عیسی، السنن، تحقیق: بشار عواد، (بیروت: دار الغرب الإسلامی، ۱۹۹۸ء)، باب ما جاء فی السواک، حدیث نمبر: ۲۲

(15) نیشاپوری، حاکم ابوعبداللہ، المستدرک علی الصحیحین، (بیروت: دار المعرفہ، تقدیم: یوسف مرعشلی، س۔ن)، کتاب الطہارة، حدیث نمبر: ۵۱۶

(16) کشمیری، العرف الشذی، ۱/۷۱

(ترجمہ: دونوں طرف کے پاس (استدلال کے لیے) احادیث موجود ہیں، اور کچھ لوگوں نے ان روایات میں تاویل کرنے کی کوشش کی ہے جن میں ''صلاۃ'' کا لفظ آیا ہے کہ اس میں صلاۃ سے مراد وضوء ہے۔ اور اس پر مسندِ احمد کی روایت سے اشکال وارد ہوا ہے (جس کا ترجمہ ہے): اگر مجھے اپنی امت کو حرج اور مشقت میں مبتلا کرنے کا خطرہ نہ ہوتا تو میں انہیں ہر نماز اور وضوء کے وقت مسواک کرنے کا حکم دیتا۔)

اس کا خلاصہ یہ ہے کہ یہ تاویل کرنا صحیح نہیں، کیونکہ مسندِ احمدؒ کی روایت میں دونوں لفظ صلاۃ اور وضو اکٹھے استعمال ہوئے ہیں۔[17] پھر ان روایات میں تطبیق کرتے ہوئے فرمایا کہ دراصل مسواک احنافؒ کے نزدیک بھی بہت سارے مواقع پر مسنون ہے جن میں سے ایک موقع نماز سے پہلے وضو کرنے کا بھی ہے، اس پر محقق ابن ہمامؒ (م ۸۶۱ھ/۱۴۵۷ء) کی تصریح نقل کی۔ اس طرح کوئی اختلاف باقی نہیں رہا۔ شاہ صاحبؒ کے اس جگہ منہج کا مطالعہ کیا جائے تو یہ بات کھل کر عیاں ہو جاتی ہے کہ تمام مصادرِ حدیث پر ان کی گہری نظر تھی، اس لیے تمام روایات ان کے پیشِ نظر رہتی ہیں۔ دوسرا یہ پتہ چلتا ہے کہ ان کی پوری کوشش ہوتی ہے کہ احادیث کے درمیان ظاہری تعارض کو دور کر کے انھیں کسی ایک محمل پر جمع کیا جائے۔ تیسرے یہ کہ وہ مذہبی تعصب سے بالاتر ہو کر احادیث کی تحقیق کرتے ہیں اور جہاں کہیں ضرورت ہو احادیث کے ظاہری معنی پر عمل کرنے کے لیے احناف کا غیر مشہور قول بھی اختیار کر لیتے ہیں۔ چوتھی بات اس جگہ شاہ صاحبؒ کے طرزِ عمل سے یہ عیاں ہوتی ہے کہ ان کی حتی الامکان یہ کوشش ہوتی ہے کہ وہ تقریب بین المذاہب کر دیں یعنی خروج عن الخلاف کی پوری پوری کوشش کرتے ہیں۔

۲۔ احادیث سے استدلال و استنباط میں شاہ صاحبؒ کا منہج سمجھنے کے لیے ایک عمدہ مثال باب فی التسمیة عند الوضوء کی شرح ہے۔ سب سے پہلے مذاہب کو بیان کیا کہ امام داود ظاہریؒ (م ۲۷۰ھ/۸۸۳ء) وضو کے وقت تسمیہ کے وجوب کے قائل ہیں۔ ایک روایت امام احمد بن حنبلؒ (م ۲۴۱ھ/۸۵۵ء) سے بھی وجوب کی منقول ہے۔ متاخرین احناف میں سے صرف شیخ ابن ہمامؒ (م ۸۶۱ھ/۱۴۵۷ء) اس کے وجوب کے قائل ہیں۔ جمہورؒ کے نزدیک وضو سے پہلے تسمیہ مستحب ہے۔ جو حضرات وجوب کے قائل ہیں ان کی دلیل حدیثِ باب ہے:

"عَنْ رَبَاحِ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِي سُفْيَانَ بْنِ حُوَيْطِبٍ، عَنْ جَدَّتِهِ، عَنْ أَبِيهَا، قال: سَمِعْتُ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، يَقُولُ: لاَ وُضُوءَ لِمَنْ لَمْ يَذْكُرْ اسْمَ اللهِ عَلَيْهِ"[18]

(ترجمہ: سعید بن زیدؓ کہتے ہیں کہ میں نے رسول اللہ ﷺ کو فرماتے سنا: جو ''بسم اللہ'' کر کے

---

[17] احمد بن حنبل، **مسند الامام احمد بن حنبل**، تحقیق: شعیب الارنؤوط، (بیروت: مؤسسة الرسالة، طبع اول، ۱۴۲۱ھ/۲۰۰۱ء)، حدیث نمبر: ۷۵۱۳، ۱۲/ ۴۸۴

[18] ترمذی، **السنن**، باب فی التسمیة عند الوضوء، حدیث نمبر: ۲۵

وضو شروع نہ کرے اس کا وضو نہیں ہوتا۔)

ان کی وجہ استدلال اس طرح ہے کہ اس حدیث میں رسول ﷺ کے واضح الفاظ ہیں کہ اس شخص کا وضو ہی نہیں جو اس پر اللہ کا نام نہ لے۔ اس میں وضو کی نفی عبارت النص کے ساتھ ثابت ہے۔

شاہ صاحبؒ جمہور کی طرف سے اس کا جواب دیتے ہوئے فرمایا:

”وأما التسمية فليس عليه تعامل كثير من السلف ليقال بالوجوب وأما الحديث فضعيف، وقال الإمام أحمد: ما وجدت في هذا حديثاً صحيحاً، فلا بد من كون التسمية مستحبة“[19]

(ترجمہ: اور جہاں تک تسمیہ کا تعلق ہے تو سلف میں سے بہت سارے لوگوں کا اس پر تعامل نہیں رہا کہ وجوب کا قول کیا جائے اور جہاں تک بات رہی حدیث کی تو وہ ضعیف ہے۔ اور امام احمدؒ نے فرمایا: مجھے اس معاملے میں کوئی صحیح حدیث نہیں ملی، تو تسمیہ مستحب ہوگی۔)

خلاصہ کلام یہ ہے کہ اس حدیث میں جو لفظ ''لا'' ہے وہ اصلِ حقیقت نفی کے لیے ہی ہے لیکن اس حدیث سے وجوب اس وجہ سے ثابت نہیں ہوتا کیونکہ بہت سارے اسلاف کا اس پر تعامل نہیں، لہذا اسے واجب نہیں کہا جا سکتا۔ جہاں تک تعلق ہے حدیثِ باب کا تو یہ ضعیف ہے۔ اس کی وجوہات پر مزید کلام نہیں فرمایا بلکہ صرف امام احمد بن حنبلؒ (م ۲۴۱ھ/۸۵۵ء) کا ایک قول نقل کرکے بات ختم کی ہے کہ ان کا فرمان ہے کہ مجھے اس باب میں کوئی صحیح حدیث نہیں ملی۔ اس لیے یقیناً تسمیہ مستحب ہی ہے۔ آخر میں امام طحاویؒ (م ۳۲۱ھ/۹۳۳ء) کی ایک روایت کو ذکر کرکے بات ختم کی کہ انھوں نے تسمیہ کے عدم وجوب پر حدیث مہاجر بن قنفذ کی روایت سے استدلال کیا ہے کہ نبی کریم ﷺ وضو فرما رہے تھے میں نے سلام کیا تو آپ نے جواب نہیں دیا، پھر وضو کے بعد مجھے جواب دیا اور فرمایا کہ میں نے بغیر وضو کے اللہ تعالی کا نام لینے کو پسند نہیں کیا۔ اس سے پتہ چلتا ہے کہ واجب نہیں ہو سکتا۔ اس پر علامہ ابن نجیمؒ (م ۹۷۰ھ/۱۵۶۲ء) کی طرف سے ایک اعتراض نقل کیا۔

حدیث باب کی تشریح میں شاہ صاحبؒ کے کلام پر نظر ڈالی جائے تو پتہ چلتا ہے کہ علم اسماء رجال پر بقدر ضرورت ہی گفتگو کرتے ہیں، اکثر جرح کے کسی امام کا کلام نقل کرکے آگے بڑھ جاتے ہیں۔ جیسے اس حدیث کی تضعیف کرکے امام احمد بن حنبلؒ (م ۲۴۱ھ/۸۵۵ء) کا کلام نقل کیا اور وجوہِ ضعف پر روشنی نہیں ڈالی۔ جہاں ضرورت ہوتی ہے وہاں تفصیل بھی بیان کر دیتے لیکن عمومی طرزِ استدلال یہی ہے۔

دوسری بات یہ ہے کہ بتکلف تاویلات سے نہ صرف اجتناب کرتے ہیں، بلکہ ان کی نفی بھی فرما دیتے ہیں

(19) کشمیری، **العرف الشذی**، ۷۵/۱

اگرچہ وہ تاویل فقہاء احناف ہی کی طرف سے کیوں نہ ہو۔العرف الشذی میں خود ایک جگہ اس کی تصریح بھی کی ہے[20]۔جیسے حدیث باب میں اس تاویل کو پسند نہیں کیا کہ یہاں لفظ 'لا' نفی کمال کے لیے ہے بلکہ خود ہی صراحت فرمادی کہ وہ اصل حقیقت کی نفی کے لیے ہی مستعمل ہوا ہے۔

تفسیر الحدیث بالحدیث:

تفسیر الحدیث بالحدیث کے اصول پر کسی حدیث کا مفہوم بیان کرتے وقت دوسری احادیث سے اسے مؤید اور مضبوط کرتے ہیں۔[21] جب ایک حدیث کا مفہوم دوسری احادیث کی واضح تفسیر سے متعین ہو جاتا ہے تو نتیجتاً فقہ حنفی کا مسئلہ نکلتا ہے، یوں محسوس ہوتا ہے کہ حدیث فقہ حنفی کو پیدا کر رہی ہے۔ مطالعہ کرنے والا یہ تاثر لے کر اٹھتا ہے کہ ہم فقہ حنفی پر عمل کرتے ہوئے حقیقتاً حدیث پر عمل کر رہے ہیں۔ حدیث کا جو مفہوم امام ابو حنیفہؒ نے سمجھا ہے وہی در حقیقت شارعؑ کا منشا ہے جس کو روایتِ حدیث ادا کر رہی ہے۔[22]

جہاں روایاتِ فقہیہ میں تطبیق و توفیق روایات کا اصول اختیار فرماتے ہیں، وہیں روایاتِ حدیث میں بھی آپ کا اصول تقریباً تطبیق و توفیق ہی کا ہے۔[23]

3۔ کوئی حدیث مرفوع عام ہو تو صحابہ کے قول و فعل سے اس میں تخصیص واستثناء ہو سکتا ہے، کیوں کہ صحابہ کرام حدیث کی منشاو مراد کو ہم سے زیادہ جاننے والے تھے۔[24]

اجماع سے استدلال:

العرف الشذی میں شاہ صاحبؒ نے اجماع سے استدلال کو بہت اہمیت دی ہے۔ ان کا عام طرز یہ ہے کہ جہاں امت کے اجماع کو دلیل کے طور پر ذکر کر دیں وہاں کسی اور دلیل کو ضروری نہیں سمجھتے۔ہاں اجماع کی سند جو کہ قرآن و حدیث ہی کی کوئی نص ہوتی ہے اس کی وضاحت فرمادیتے ہیں۔ ذیل میں اجماعِ امت سے استدلال کی کچھ مثالیں پیش کی جارہی ہیں جس سے شاہ صاحبؒ کا اجماع کے ساتھ تعامل کا انداز مزید واضح ہو جائے گا۔

ا۔ بیع صرف کے ایک مسئلے کی وضاحت کے لیے باب ماجاء فی بیع الصرف میں حدیث نمبر ۱۲۸۷ کی شرح میں اجماعِ امت کو دلیل بنایا ہے۔ فرماتے ہیں:

> ”ما يكون فيه الثمن والمبيع النقدان ويجب القبض من الطرفين بإجماع الأمة، ونسب إلى ابن عباس أنه كان يقول بجواز التفاضل في

---

(20) کشمیری،العرف الشذی،۸۴/۱

(21) ایضاً،۶۸/۱-۶۶

(22) ایضاً،۱۳۵/۱-۱۳۶

(23) ایضاً،۶۷/۱

(24) ایضاً،۱۸۶/۱

الربوية، وتمسك بحديث البخاري«لا رِبواً إلا في النسيئة»[25] [26]

(ترجمہ: جس بیع میں ثمن اور مبیع دونوں نقد ہوں اس میں اجماعِ امت کی دلیل سے دونوں طرف سے قبضہ کرناواجب ہے۔ حضرت ابن عباسؓ کی طرف منسوب ہے کہ وہ اشیاء ربویہ میں تفاضل کے جواز کے قائل ہیں۔ ان کا تمسک صحیح بخاری کی اس حدیث سے ہے: سود صرف ادھار کی صورت میں ہوتا ہے۔)

مسئلہ کی تفصیل یہ ہے کہ اگر ثمن و مبیع دونوں نقد (یعنی روپیہ پیسہ یا زیور وغیرہ) ہوں تو اس میں دونوں طرف کی چیزوں پر فوری قبض ضروری ہوتا ہے اس میں تاخیر جائز نہیں؛ اس لیے کہ تاخیر سے ربا یعنی سود کا شبہ پیدا ہو جاتا ہے۔ اس کی دلیل صرف یہ دی کہ اس پر امت کا اجماع ہے۔ پھر ابن عباسؓ (م ٦٨ھ/٦٨٧ء) کی رائے ذکر کی کہ ان کے نزدیک فوری قبضہ ضروری نہیں، پھر ان کی دلیل ذکر کی، لیکن بحث کے آخر میں ابن کا رجوع اور ان کا قول ذکر کے اجماع کی اہمیت واضح کر دی، فرماتے ہیں:

"ثم روي أن ابن عباس رجع عن مختاره حين بلغه إجماع الأمة واستغفر الله تعالى"[27]

(ترجمہ: پھر روایت ہے کہ جب ابن عباسؓ کو امت کے اجماع کی خبر ہوئی تو انھوں نے اپنے مختار قول سے رجوع کر لیا اور اللہ تعالی سے استغفار کیا۔)

جب حضرت ابن عباسؓ (م ٦٨ھ/٦٨٧ء) کو اندازا ہوا کہ ان سے اجماع امت کی مخالفت ہو گئی ہے تو انھوں نے استغفار کیا اور اپنے سابقہ قول سے رجوع کر لیا۔ اس استدلال میں دیکھا جا سکتا ہے کہ شاہ صاحبؒ نے اجماعِ امت کو دلیل کے طور پر ذکر کرنے کے بعد کسی اور ضرورت نہیں سمجھی۔

2۔باب ما جاء في كراهية إتيان النساء في أدبارهن میں حدیث باب کی شرح کرتے ہوئے ذکر کرتے ہیں:

"الإيلاج في الدبر وهو حرام بإجماع الأمة لا يشذ عنهم شاذ"[28]

(ترجمہ: دبر سے دخول کرنے کے حرام ہونے پر امت کا اجماع ہے جس سے کسی نے اختلاف نہیں کیا۔)

فرماتے ہیں کہ مسئلہ مذکورہ یعنی اپنی بیوی کے دبر میں وطی قطعی حرام ہے؛ کیونکہ اس مسئلے پر امت کا اجماع

---

(25) بخاری، محمد بن اسماعیل، **الصحیح**، كتاب البيوع، باب بيع الدينار بالدينار نسأً، حدیث نمبر: ٢١٧٨، ٣/٧٤

(26) کشمیری، العرف الشذی، ٢/٤٧٣

(27) ایضاً، ٢/٤٧٤

(28) ایضاً، ٢/٤٠٨

ہے کسی کا کوئی اختلاف نہیں۔اس کے بعد روافض پر لعنت بھیجی ہے کہ انھوں نے اجماعِ امت کی مخالفت کی ہے۔ شاہ صاحبؒ کا اجماعِ امت سے استدلال کے بارے میں کیا طرز ہے، اس مثال سے بخوبی سمجھ میں آجاتا ہے کہ وہ اسے نہ صرف غیر معمولی اہمیت دیتے ہیں بلکہ اس کی مخالفت کرنے والے کے بارے میں انتہائی سخت موقف بھی اپناتے ہیں۔

اسی تشریح کے آخر میں ان لوگوں پر شدید غم وغصے کا اظہار فرمایا جو حضرت ابن عمرؓ(م ۷۳ھ/۶۹۳ء) کی طرف اس قبیح فعل کا جواز منسوب کرتے ہیں، امام بخاریؒ پر بھی اس مسئلے میں ردّ فرمایا کہ انھوں حضرت ابن عمرؓ کی طرف منسوب اس قول کی واضح تردید فرمائی۔

"وقد ذكر الإمام الهمام البخاري أيضاً في هذه المسألة حيث روى عن نافع عن ابن عمروذكر: (ويأتيها في..) ولم يذكرمدخول (في) أقول: إن هذه النسبة إليه محض افتراء عليه"[29]

(ترجمہ: امام جلیل بخاریؒ نے بھی اس مسئلے میں نافع عن ابن عمر روایت کی ہے: "و يأتيها في۔۔" اور انھوں نے "في" کا مدخول ذکر نہیں کیا، میں کہتا ہوں کہ ان کی طرف یہ نسبت کرنے کی حیثیت ان پر محض افترا سے زیادہ نہیں ہے۔)

امام بخاریؒ(م ۲۵۶ھ/۸۷۰ء) کے ساتھ اختلاف کرنے سے پہلے القاب ذکر کے ان کی فخامتِ شأن بیان کی، یہ اسلوب پہلے منہج کے ذیل میں اپنی مثالوں کے ساتھ بیان ہو چکا ہے کہ اگر کسی امامِ فن سے علمی اختلاف کرتے ہیں تو پہلے ان کے محاسن ذکر کر دیتے ہیں تاکہ پڑھنے والے کے ذہن میں سوءادب نہ پیدا ہو جائے۔

آخر میں اس افترا کا جواب دیا کہ دراصل حضرت ابن عمرؓ(م ۷۳ھ/۶۹۳ء) نے اجماعِ امت کی مخالفت نہیں کی بلکہ ان کی بات کا غلط مطلب اخذ کر کے ان کی طرف یہ بات منسوب کی گئی۔ حضرت ابن عمرؓ نے پیچھے سے اپنی بیوی کی فرج میں جماع کرنے کا تذکرہ فرمایا ہے جو حدیث سے ثابت ہے اور جمہور اس کے جواز کے قائل ہیں۔ اپنے اس جواب کے حوالے کے طور امام طحاویؒ(م ۳۲۱ھ/۹۳۳ء) کے ذکر کردہ حضرت ابن عمرؓ کے ایک اثر کو پیش کیا جس بات کی مکمل وضاحت ہو جاتی ہے۔[30]

خلاصہ کلام یہ ہے کہ علامہ انور شاہ کشمیریؒ اجماع سے استدلال کرتے ہوئے صرف اجماع یا زیادہ سے زیادہ اس کی سند کی وضاحت کر دینے کو کافی سمجھتے ہیں۔ ان کا طرزِ عمل اس بات کی غمازی کرتا ہے کہ وہ خبر واحد پر اجماع کو مقدم رکھتے ہیں؛ کیونکہ خبرِ واحد ظنی الثبوت ہے جبکہ اجماع کی سند اگر واضح ہو تو اس سے حکم قطعی ثابت ہوتا ہے۔

---

(29) کشمیری، العرف الشذی، ۴۰۹/۲

(30) ایضاً، ج:۲، ص:۴۰۹

قیاس سے استدلال:

شاہ صاحبؒ نے قیاس سے استدلال کر کے بہت ساری جگہوں پر شرعی احکام کی وضاحت کی ہے۔ قیاس سے استدلال میں حنفیہ کا جو مشہور طرزِ عمل اسے ہی اختیار کیا ہے۔ قیاس جلی اور قیاس خفی یعنی استحسان کو استنباطِ احکام کے لیے استعمال کرنا احناف کا خصوصی منہج ہے۔ مجتہد یا فقیہ کے لیے کسی دوسرے کی قیاس پر عمل کرنا ضروری نہیں بلکہ اپنی قیاس کے مطابق عمل کرنے کی اجازت ہے، بشرطیکہ اس میں قیاس کی شرائط اور ارکان پورے ہوں۔

ا۔ تیمم کے مسئلے میں مذاہب کے دلائل پر بحث کرتے ہوئے فرمایا:

> "هذا قياس ابن عباس، ولنا أيضاً قياس: بأن التيمم أقرب إلى الوضوء من السرقة فألحقناه بالوضوء منه"[31]
>
> (ترجمہ: یہ ابن عباس کا قیاس ہے، اور ہمارا بھی ایک قیاس ہے کہ تیمم چوری کی نسبت وضو کے زیادہ قریب ہے تو ہم نے اسے وضو کے ساتھ ملحق کیا ہے۔)

امام ترمذیؒ (م ۲۷۹ھ/ ۸۹۲ء) نے حضرت ابن عباسؓ کا قول نقل کیا کہ تیمم گٹھنوں تک کافی ہے؛ کیونکہ جب اللہ تعالی نے چور کا ہاتھ کاٹنے کا حکم دیا تو سب کے نزدیک وہ گٹھنوں تک ہی کاٹا جاتا ہے، اسی طرح تیمم میں ہاتھوں کا مسح کرنے کا حکم بھی گٹھنوں تک ہو گا۔ شاہ صاحبؒ نے اس کا جواب دیتے ہوئے ارشاد فرمایا کہ یہ حضرت ابن عباسؓ (م ۶۸ھ/ ۶۸۷ء) کا قیاس ہے۔ ہمارا قیاس اس مسئلے میں ان سے مختلف ہے۔ وہ یہ کہ تیمم چوری کی نسبت وضو کے زیادہ قریب ہے، وضو میں ہاتھوں کو دھونے کا جو حکم ہے وہ کہنیوں تک سمجھا جاتا ہے، اسی طرح تیمم میں مسح بھی کہنیوں تک ہی ہو گا کیونکہ وضو اور تیمم دونوں کا تعلق طہارت سے ہے۔

شاہ صاحبؒ نے واضح طور پر بتادیا کہ باقی دلائل کی روشنی میں ہماری قیاس یہ ہے کہ مسح کہنیوں تک ہی کیا جائے۔ قیاس کا جواب قیاس سے دیا اس کے جواب میں قرآن وسنت کے دلائل کا ذکر نہیں کیا۔ اس طرح یہ بھی بتادیا کہ مجتہد کے لیے صحابہ کرام کے قیاسی فیصلے پر عمل کرنا ضروری نہیں بلکہ دلائلِ شرعیہ کی روشنی میں وہ جس جانب کو راجح سمجھے اس پر عمل کر سکتا ہے۔

۲۔ قیاس کے لیے ضروری ہے کہ وہ صحیح بنیادوں پر کی جائے، العرف الشذی میں شاہ صاحبؒ غلط قیاس پر تنبیہ بھی فرماتے جاتے ہیں۔ باب ما جاء في أي المساجد أفضل کے اندر حدیث ۳۲۷ کی شرح کرتے ہوئے زیارتِ قبور کے لیے سفر کرنے پر دلیلِ شرع کا مطالبہ کیا کہ اس کے جواز کو ثابت کرنے کے لیے مستقل دلیل کی ضرورت ہو گی۔ فرماتے ہیں:

---

(31) کشمیری، العرف الشذی، ۱۸۹/۱

"السفر لزيارة قبور الأولياء كما هو معمول أهل العصر لا بد من النقل عليه من صاحب الشريعة أو صاحب المذهب أو المشائخ، ولا يجوز قياس زيارتها على زيارة القبور الملحقة بالبلدة فإنه لا سفر فيها"[32]

(ترجمہ: اولیاء کی قبروں کی زیارت کے لیے سفر کرنا، جیسا کہ اہل زمانہ کا معمول ہے، اس پر صاحب شریعت یا صاحبِ مذہب یا مشائخ کی طرف سے نقل فراہم کرنا ضروری ہے، اوران کی زیارت کو شہر سے ملحق قبروں کی زیارت کے لیے جانے پر قیاس نہیں کر سکتے کیونکہ اس میں کوئی سفر نہیں۔)

حاصلِ کلام یہ ہے کہ اگر کوئی اولیاء کی قبروں کی زیارت کے لیے سفر کرنے کو اپنے شہر کے قبرستان جانے پر قیاس کرے کہ اس کے جواز پر سب متفق ہیں تو یہ صحیح نہیں کیونکہ اپنے شہر کے قبرستان جانے سے سفر کا تحقق نہیں ہوتا، لہذا یہ قیاس فاسد ہوگا اور جب تک اس کے ثبوت پر کوئی مستقل دلیل پیش نہ کر دی جائے اس کی اجازت نہیں دی جاسکتی۔

اگر اس موقع پر شاہ صاحبؒ کے قیاس کے ساتھ تعامل کا تجزیہ کیا جائے کہ قیاس سے کام لینا ان کے نزدیک یقیناً ایک مستحسن عمل ہے لیکن اس کے لیے ضروری ہوگا کہ وہ صحیح بنیادوں پر استوار ہو، ورنہ دوسری صورت میں اس کی اجازت نہیں دی جاسکتی۔

نتائج:

اس بحث کا حاصل یہ ہے کہ علامہ انور شاہ کشمیریؒ کا متفقہ اصولی دلائل یعنی قرآن وسنت، اجماع اور قیاس کے ساتھ تعامل کا جائزہ لینے کے لیے مختلف مثالوں کا تجزیہ کرنے سے یہ بات سامنے آتی ہے کہ وہ ان چاروں مآخذ کو فرقِ مراتب کا خیال رکھتے ہوئے استعمال کرتے ہیں۔ قرآن کریم کے مقابلے حدیث یا کسی دوسری دلیل لانے کی بجائے قرآن کریم سے ہی اس کا جواب دیتے ہیں۔ مزید براں قرآن کریم سے استنباط کرتے ہوئے استدلال کے چاروں طریقے عمل میں لاتے ہیں، یعنی کبھی کسی حکم کو عبارت النص سے ثابت کرتے ہیں اور کبھی اشارت النص سے، کبھی دلالت النص سے تو کبھی اقتضاء النص سے۔

دیگر فقہاء کی طرح شاہ صاحب نے بھی حدیث وسنت کو مصدر شرع کی حیثیت دی ہے اور استنباط احکام کے لیے مختلف اسالیب میں حدیث وسنت سے استدلال کیا ہے۔ خبر واحد اور قیاس میں تعارض کی صورت میں آپ نے خبر واحد کو ترجیح دی ہے، قطع نظر اس سے کہ اس کا راوی فقیہ ہے یا غیر فقیہ۔ حدیث سے استدلال کرتے ہوئے تمام طرق وروایات ان کے پیشِ نظر ہوتی ہیں، کسی ایک روایت کو لے کر باقی سب کو ردّ کر دینے کی بجائے ان کی یہ کوشش ہوتی ہے کہ وہ تمام احادیث کو کسی ایک محمل پر اکٹھا کر کے ان کے درمیان تطبیق پیدا فرمادیں۔ احادیث کی وضاحت کرتے

(32) کشمیری، العرف الشذی، ۳۸۶/۱

اس کی لغات کی وضاحت پر بہت زور صرف کرتے ہیں۔

اجماع سے استدلال کے وقت وہ کسی دوسری دلیل کے ذکر کرنے کو ضروری نہیں سمجھتے بلکہ ان کے نزدیک یہ بات طے ہے کہ جب کوئی چیز اجماع سے ثابت ہو جائے تو اس پر عمل کرنا ضروری ہے اور اس کی مخالفت بالکل بھی جائز نہیں۔اجماعِ امت کی مخالفت کرنے والوں پر کئی مواقع پر زبردست ردّ فرمایا ہے۔

باقی حنفی مشائخ کی طرح شاہ صاحبؒ پیش آمدہ مسائل کے حل کے لیے قیاس کا استعمال کرتے ہیں۔ قیاس جلی اور قیاسِ خفی دونوں سے حکمِ شرع ثابت کرنے میں کسی ہچکچاہٹ کا مظاہرہ نہیں فرماتے۔غلط قیاس یا فاسد قیاس کا ذکر کرکے اس کا ردّ فرمادیتے ہیں۔قیاس کرتے ہوئے علت جامعہ کی وضاحت کو ضروری سمجھتے ہیں۔

سفارشات:

علامہ انور شاہ کشمیریؒ کی اصولی اور اجتہادی فکر کا مطالعہ اس حوالے سے بہت اہم ہے کہ وہ اپنے دور میں جو تہذیبی تبدیلی دیکھ رہے تھے،اس کو انھوں نے اپنے نظامِ فکر میں کیسے جگہ دی۔جو عوامل ان کی اصولی فکر پر اثرانداز ہوئے وہ سارے نظری قسم کے نہیں تھے بلکہ معاشرتی تبدیلیوں اور بدلتے ہوئے حالات وضروریات پر بھی نظر رکھے ہوئے تھے۔ان کے اجتہادات کا اگر اس تناظر میں دوبارہ مطالعہ کیا جائے تو عصرِ حاضر کے اعتبار سے اس میں بڑی روشنی اور رہنمائی کا سامان مل سکتا ہے۔

List of Sources in Roman Script

Al-Quran Al-Kareem.

Al-Khafeef, Ali. Asbāb Ikhtilāf al-Fuqahā’. Cairo: Dār al-Fikr al-‘Arabī, n.d.

Al-Khann, Mustafa Sa‘id. Qawā‘id Uṣūliyyah meṁ Fuqahā’ kā Ikhtilāf aur Fiqhī Masā’il par Is kā Asar. Translated by Ḥāfiẓ Ḥabīb al-Raḥmān. Islamabad: Shari‘ah Academy, 1st ed., June 2002.

Al-Shāshī, Niẓām al-Dīn. Uṣūl al-Shāshī. Karachi: Maktabah al-Bushrā, 2nd ed., 1429 AH / 2008.

Al-Tirmidhī, Muhammad ibn ‘Īsā. Al-Sunan. Edited by Bashshār ‘Awwād. Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī, 1998.

Farooq Hasan. Fann-e-Uṣūl-e-Fiqh kī Tārīkh wa Tadwīn: ‘Ahd-e-Risālat se ‘Ahd-e-Ḥāzir tak. Karachi: Dār al-Ishā‘at, 2006.

Ghazī, Mahmood Ahmad. “Ilm Uṣūl-e-Fiqh: Ibtidā’ī Ta‘āruf.” In ‘Ilm Uṣūl-e-Fiqh—Aik Ta‘āruf, edited by Dr. Irfan Khalid Dhillon, 1/26–74. Islamabad: Shari‘ah Academy, International Islamic University, 2012.

Gilani, Manazir Ahsan. Tadwīn-e-Fiqh wa Uṣūl-e-Fiqh. Karachi: Al-Sadaf Publishers, 1428 AH.

Hamidullah, Muhammad. Khuṭbāt-e-Bahāwalpur. Islamabad: Idārah Taḥqīqāt-e-Islāmī, 1990. (See the fourth lecture: Tārīkh-e-Uṣūl-e-Fiqh wa Ijtihād.)

Kashmiri, Anwar Shah. Al-‘Arf al-Shadhī Sharḥ Sunan al-Tirmidhī. Edited by ‘Amrū Shawkat. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2007.

Shabān Muhammad and Ismā‘īl Muhammad. Uṣūl al-Fiqh: Nash’atuhu wa Taṭawwuruhu wa al Ḥājah Ilayh. Cairo: Dār al-Anṣār, 1396 AH.

Umar Sulaymān et al. Masā’il fī al-Fiqh al-Muqāran. Jordan: Dār al-Nafā’is, 2nd ed., 1418 AH / 1998.