صریرخامہ
SAREER A KHAMA
TAFHEEM RESEARCH CENTRE
Category Y
ISSN Online: 3005-947X
ISSN Print: 3005-9461
Vol: 05, Issue 03 (July-September 2025)

امام احمد رضا بریلوی کا علامہ ابنِ عابدین شامی سے فقہی اختلاف کا منہج و اسلوب

The Methodology and Style of Imam Ahmad Raza Barelvi in Jurisprudential Disagreements with Allama Ibn Abidin Shami

Muhammad Ahmad Raza
M.Phil Scholar, Department of Islamic Studies, Riphah International University Faisalabad Pakistan ahmadrazamadani72@gmail.com

Dr. Abdurehman Muddassir
Assistant Professor, Riphah International University Faisalabad Pakistan
a.rehman.muddassir@gmail.com

Dr. Muhammad Ishfaq
Lecturer, Department of Islamic Studies, Riphah International University, Faisalabad Pakistan
muhammadishfaq@riphafsd.edu.pk

Abstract:
This research article presents a scholarly analysis of the methodology and stylistic approach employed by Imam Ahmad Raza Khan Barelvi in his jurisprudential disagreements with Allama Ibn Abidin Shami, two distinguished luminaries of Hanafi Fiqh. While Allama Shami's Radd al-Muhtar is widely regarded as the most authoritative source of Hanafi jurisprudence in the later era, Imam Ahmad Raza has offered profound critiques and disagreements in numerous instances within his marginalia Jadd al-Mumtar and his comprehensive work Fatawa Ridwiyya. This paper underscores that the disagreements of Imam Ahmad Raza are not merely superficial or peripheral but are rooted in rigorous foundational principles, linguistic precision, scientific observations, and the contextual variance of regional customs (Urf-e-Bilad). The study concludes that Imam Ahmad Raza's critical style is highly academic, well-reasoned, and dignified, embodying profound scholarly integrity. His methodology emphasizes the centrality of primary scriptural sources (Nusus), the application of logical inference, and the meticulous correction of scholarly oversights made by later jurists. By illuminating these aspects, this research introduces the academic world to the refined ethics of disagreement and innovative research frameworks, thereby significantly enriching the intellectual heritage of Hanafi jurisprudence.

Keywords: Imam Ahmad Raza, Allama Ibn Abidin Shami, Jadd al-Mumtar, Hanafi Fiqh, Methodology of Disagreement, Jurisprudential Style, Radd al-Muhtar

فکری و نظری تنوع انسانی فطرت کا ایک لازمی خاصہ اور نظامِ کائنات کا حسن ہے۔ جس طرح خالقِ کائنات نے انسانوں کی شکل و صورت اور زبان و بیان میں رنگارنگی رکھی ہے، اسی طرح عقل و فہم اور استنباط و استدلال کے ملکہ میں بھی تفاوت رکھا ہے۔ انسانی فطرت میں تنوع اور سوچ کے زاویوں کا یہ فرق اللہ تعالی کی دی ہوئی ایک بدیہی حقیقت ہے۔ اسی فکری تفاوت کو نبی کریم ﷺ نے امت کے لیے وسعت اور رحمت قرار دیتے ہوئے ارشاد فرمایا:

اِخْتِلَافُ أُمَّتِي رَحْمَةٌ [i]

ترجمہ: میری امت کا اختلاف رحمت ہے۔

یہ اختلاف کسی ضد، عناد یا نفسانیت پر مبنی نہیں، بلکہ یہ ایک متحرک اور آفاقی دین کی علامت ہے جو رہتی دنیا تک ہر طبقے اور ہر مزاج کے انسان کی رہنمائی کی صلاحیت رکھتا ہے۔ اگر اجتہادی مسائل میں یہ اختلاف نہ ہوتا تو بدلتے حالات میں دین پر عمل کرنا بعض اوقات انسانیت کے لیے دشوار ہو جاتا۔ یہی تفاوت اور فکری وسعت جب علمی و شرعی مسائل کے غور و خوض میں ظاہر ہوتی ہے تو اسے فقہی اختلاف سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ اسلام میں فقہی اختلاف کی بنیاد کسی گروہ بندی یا نفسانیت پر نہیں، بلکہ یہ ایک متحرک اور زندہ جاوید دین کی علامت ہے جو بدلتے ہوئے حالات اور انسانی طبائع کے تنوع کو اپنے دامن میں سمونے کی بھرپور صلاحیت رکھتا ہے۔

فقہی اختلاف کی اس حقیقت کو سمجھنے کے لیے ضروری ہے کہ سب سے پہلے فقہ کے بنیادی اور لغوی مفہوم پر غور کیا جائے۔ لغتِ عرب میں فقہ محض سطحی معلومات کا نام نہیں، بلکہ گہری سمجھ اور باریک بینی کو کہا جاتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ جب انسان اپنی عقل و فہم کے تفاوت کے ساتھ نصوصِ شرعیہ کا مطالعہ کرتا ہے تو فہم کا یہی تنوع فقہی آراء کے اختلاف کی شکل میں سامنے آتا ہے۔ چنانچہ علماء اور محدثین نے فقہ کی تعریف کرتے ہوئے اس بات کی وضاحت کی ہے کہ علم کی اصل بنیاد انسان کے فہم اور ادراک پر قائم ہے۔

فقہ کی لغوی تعریف:

اسی علمی تسلسل اور لغوی حقیقت کو اجاگر کرتے ہوئے علامہ خطیب بغدادی نقل فرماتے ہیں:

"الفقه في اللغة الفهم ، يقال: فلان لا يفقه قولي ، وقال الله تعالى: { وَ اِنْ مِّنْ شَيْءٍ اِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهٖ وَ لٰكِنْ لَّا تَفْقَهُوْنَ تَسْبِيْحَهُمْ } [الإسراء: 44] ، أي لا تفهمونه ، ثم يقال للعلم: الفقه ، لأنه عن الفهم يكون ، وللعالم: فقيه ، لأنه إنما يعلم بفهمه ، على مذهب العرب في تسمية الشيء بما كان له سببا" [ii]

لغت میں فقہ کے معنی "سمجھ بوجھ" (فہم) کے ہیں۔ (عربی میں) کہا جاتا ہے: فلاں میری بات نہیں سمجھتا (لا يفقه)۔

اور اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: اور کوئی بھی شے ایسی نہیں جو اس (اللہ) کی حمد بیان کرنے کے ساتھ اس کی پاکی بیان نہ کرتی ہو لیکن تم لوگ ان چیزوں کی تسبیح کو سمجھتے نہیں (لا تفقہون)} یعنی تم اسے نہیں سمجھتے۔

پھر علم کو بھی فقہ کہا جانے لگا کیونکہ علم، فہم (سمجھ بوجھ) سے ہی حاصل ہوتا ہے۔ اور عالم کو فقیہ کہا جاتا ہے کیونکہ وہ اپنی فہم کے ذریعے

ہی علم حاصل کرتا ہے؛ اور یہ عربوں کے اس طریقے (دستور) کے مطابق ہے جس میں وہ کسی چیز کا نام اس کے سبب (وجہ) کے نام پر رکھ دیتے ہیں۔

لغوی مفہوم کے بعد جب ہم فقہ کے اصطلاحی اور فنی معنی پر غور کرتے ہیں تو معلوم ہوتا ہے کہ متقدمین اور متاخرین کے ہاں فقہ کی اصطلاحی تعریفات کے زاویے مختلف رہے ہیں۔ متقدمین اور خصوصاً امامِ اعظم ابو حنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک فقہ کی بنیاد ایک وسیع تر فہم پر تھی۔

متقدمین کے نزدیک فقہ کی اصطلاحی تعریف:

علامہ ابن نجیم مصری رحمہ اللہ تعالیٰ نے فقہ کی تعریف یوں نقل کی ہے:

"وعرفه الإمام الأعظم بأنه معرفة النفس ما لها وما عليها "[iii]

اور امامِ اعظم (امام ابو حنیفہ) رحمہ اللہ تعالیٰ نے فقہ کی یہ تعریف کی ہے کہ: انسان کے نفس کا اپنے نفع اور نقصان (حقوق و فرائض) کی معرفت حاصل کرنا۔

امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک یہ تعریف عقائد، اخلاق اور عملیات تینوں کو محیط تھی، بعد میں جب علوم کی تدوین ہوئی تو "عملیات" کے حصے کو فقہِ اصطلاحی کا نام دیا گیا۔

متاخرین کے نزدیک فقہ کی اصطلاحی تعریف:

متاخرین کے نزدیک شریعت کی اصطلاح میں فقہ محض سطحی معلومات کا نام نہیں، بلکہ تفصیلی دلائل سے احکام اخذ کرنے کا نام ہے۔ چنانچہ فقہ کی اصطلاحی تعریف کو مزید متعین کرتے ہوئے علامہ سعد الدین تفتازانی رحمہ اللہ تعالیٰ نے نقل فرمایا:

العلم بالأحكام الشرعية العملية من أدلتها التفصيلية[iv]

شرعی عملی احکام کو ان کے تفصیلی دلائل سے جاننے کا نام فقہ ہے۔

دینِ اسلام میں اسی فہم اور فقاہت کو عظیم الشان مقام عطا کیا گیا ہے۔ فرمانِ نبوی ﷺ ہے:

مَنْ يُرِدِ اللَّهُ بِهِ خَيْرًا يُفَقِّهْهُ فِي الدِّينِ[v]

ترجمہ: اللہ تعالیٰ جس کے ساتھ خیر کا ارادہ فرماتا ہے اسے دین کی فقاہت (سمجھ بوجھ) عطا فرما دیتا ہے۔

یہاں فقہ سے مراد محض الفاظ کی لغوی ابجد یا ظاہری ترجمہ سیکھنا نہیں، بلکہ احکامِ الٰہیہ کے پس پردہ چھپے ہوئے اسرار اور مقاصدِ شریعت تک رسائی حاصل کرنا ہے۔ اور جو نفوسِ قدسیہ اس فہم و بصیرت کے حامل ہوتے ہیں، سرورِ کائنات، تاجدارِ انبیاء حضرت محمد مصطفیٰ ﷺ نے انہیں اپنا جانشین اور منصبِ وراثت سے سرفراز فرمایا ہے۔ ارشادِ نبوی ﷺ ہے:

اَلْعُلَمَاءُ وَرَثَةُ الْأَنْبِيَاءِ[vi]

ترجمہ: علماء انبیاء کے وارث ہیں۔

علامہ خطیب بغدادیؒ کی تصریح اور ان احادیثِ مبارکہ سے معلوم ہوتا ہے کہ فقہ درحقیقت دین کی وہ گہری بصیرت اور فہم ہے جو انسان کو محض ظاہری الفاظ کا اسیر نہیں بناتی، بلکہ منشائے خداوندی اور مقصدِ رسول ﷺ کی تہہ تک پہنچاتی ہے۔ یہی بصیرت جب نصوصِ شرعیہ کے فہم پر لاگو ہوتی ہے تو اجتہادی تنوع کو جنم دیتی ہے۔ اگرچہ بعض آیات و احادیث کا مفہوم قطعی اور واضح ہوتا ہے جس میں اختلاف کی گنجائش نہیں ہوتی، لیکن شرعی احکام کی اکثریت ایسی نصوص پر مشتمل ہے جہاں الفاظ کے لغوی و معنوی امکانات ایک سے زائد معانی کی گنجائش رکھتے ہیں۔

نصوص کے اسی تنوع اور فہم کے تفاوت کو خود عہدِ رسالت میں بھی برقرار رکھا گیا۔ صحابہ کرامؓ کے درمیان بنو قریظہ کے مقام پر نمازِ عصر کی ادائیگی کا مشہور واقعہ اس کی روشن ترین مثال ہے، جہاں ایک ہی فرمانِ نبوی سے صحابہؓ نے دو مختلف نتائج اخذ کیے اور نبی کریم ﷺ نے دونوں کے فہم کو برقرار رکھتے ہوئے اجتہادی اختلاف کی شرعی و قانونی حیثیت پر مہرِ تصدیق ثبت فرمائی۔ چنانچہ حدیث کے الفاظ ہیں:

فَذُكِرَ ذَلِكَ لِلنَّبِيِّ صلى الله عليه وسلم فَلَمْ يُعَنِّفْ وَاحِدًا مِنْهُمْ[vii]

کہ جب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے اس کا ذکر کیا گیا، تو آپ نے کسی پر نکیر نہیں فرمائی۔

نبی کریم ﷺ کا یہ سکوت اور عدمِ نکیر اس بات کا واضح ثبوت ہے کہ شرعی نصوص کی حدود میں رہتے ہوئے فہم و استنباط کا یہ تنوع نہ صرف جائز بلکہ مطلوب ہے۔

عہدِ رسالت کے اسی نبوی طرزِ عمل کی روشنی میں سلفِ صالحین، صحابہ و تابعین اور آئندہ ادوار کے اہلِ فتویٰ کے درمیان بھی ہمیشہ فروعی مسائل اور احکامِ حلال و حرام میں اجتہادی اختلاف موجود رہا، مگر انہوں نے کبھی ایک دوسرے کی تکفیر کی نہ باہمی احترام کے رشتے کو مجروح ہونے دیا۔ اہلِ فتویٰ کے درمیان ہمیشہ بعض چیزوں کے حلال و حرام ہونے میں اختلاف رہا ہے لیکن حلال یا حرام قرار دینے والوں میں سے کوئی ایک دوسرے کے متعلق یہ خیال نہیں کرتا تھا کہ جسے وہ حلال یا حرام سمجھ رہا ہے دوسرا اس کے برخلاف سمجھنے کی وجہ سے ہلاک ہو گیا۔

چنانچہ حافظ ابن عبد البر القرطبیؒ "جامع بیان العلم وفضلہ" میں حضرت یحییٰ بن سعیدؒ کا قول نقل کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"عن يحيى بن سعيد قال: «ما برح المستفتون يستفتون فيحل هذا ويحرم هذا فلا يرى المحرم أن المحلل هلك لتحليله ولا يرى المحلل أن المحرم هلك لتحريمه"[viii]

حضرت یحییٰ بن سعید رحمہ اللہ سے روایت ہے، انہوں نے فرمایا: فتویٰ پوچھنے والے ہمیشہ (اہلِ علم سے) فتویٰ طلب کرتے رہے ہیں، چنانچہ کوئی (فقیہ) کسی چیز کو حلال کہتا ہے اور کوئی (دوسرا) اسے حرام قرار دے دیتا ہے۔ (ان علمی اختلافات کے باوجود) نہ تو حرام کہنے والا یہ سمجھتا ہے کہ حلال قرار دینے والا اپنے اس (اجتہادی) قول کی وجہ سے ہلاک (یعنی گمراہ یا برباد) ہو گیا ہے، اور نہ ہی حلال قرار دینے والا یہ خیال کرتا ہے کہ حرام کہنے والا اپنے اس فتوے کی وجہ سے ہلاکت میں پڑ گیا ہے۔

اس طرح ڈاکٹر سلمان فہد اپنی کتاب "اختلاف رائے آداب واحکام" میں لکھتے ہیں:

"اور امام شافعی علیہ الرحمہ لکھتے ہیں کہ جو آدمی کسی علمی و فقہی مسئلے میں مجھ سے اختلاف رکھتا ہے میں اس سے یہ نہیں کہتا کہ وہ اللہ سے توبہ کرے کیونکہ توبہ گناہوں سے ہوتی ہے اور ایسا آدمی گنہگار نہیں ہوتا ہے، بلکہ ایک یا دو ثواب کا حقدار ہوتا ہے۔"[ix]

سلفِ صالحین اور صحابہ کرامؓ کے نزدیک اجتہادی اختلاف کی حیثیت علمی حد تک تو مسلّم تھی، مگر انہوں نے کبھی اس اختلاف کو امت کے اتحاد میں رخنہ ڈالنے یا نظمِ اجتماعی کو توڑنے کا ذریعہ نہیں بننے دیا۔ صحابہ کرامؓ کا یہی طرزِ عمل حج کے موقع پر نمازِ قصر واتمام کے مشہور واقعے میں سامنے آتا ہے۔

حج کے موقع پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مسافر ہونے کی وجہ سے چار رکعت والی نماز کو دو رکعت پڑھا کرتے تھے۔ حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ اور حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ کا بھی یہی طریقہ رہا۔ خلافت کے بعد ابتدائی سالوں میں حضرت عثمان غنی رضی اللہ عنہ بھی اسی پر عامل رہے، لیکن بعد میں انہوں نے (ایک اجتہادی سبب کے تحت) منیٰ میں چار رکعت پڑھنا شروع کر دیں۔ صحابہ کرامؓ میں سے بہت سے اکابر نے اس سلسلے میں ان کے اجتہاد سے اختلاف کیا اور تنقید کی، جن میں سرفہرست حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کا نام ہے۔ لیکن اس علمی اختلاف کے باوجود جب باجماعت نماز شروع ہوئی تو حضرت عبداللہ بن مسعودؓ بھی حضرت عثمانؓ کی اقتداء میں شامل ہوگئے اور چار رکعت ہی ادا کی۔ جب ان سے اس کی بابت سوال کیا گیا کہ آپ تو اس پر معترض تھے پھر اقتداء کیوں کی؟ تو انہوں نے ارشاد فرمایا:

الْخِلَافُ شَرٌّ[x]

لڑنا، جھگڑنا بری بات ہے۔

یعنی علمی تنقید اور اجتہادی اختلاف اپنی جگہ، لیکن اسے افتراق، انتشار اور جمعیت کو توڑنے کا ذریعہ بنالینا یا دوسروں پر اپنی رائے مسلط کرنا ہرگز درست نہیں ہے۔

ائمہ مجتہدین اور فقہائے کرام کے باہمی اختلافات دراصل اسی نبوی طریقہ کار اور صحابہ وسلفِ صالحین کا علمی تسلسل اور فکری توسیع ہیں، جو اسلام کی وسعت، اعتدال اور اس کے آفاقی ہونے کی واضح دلیل ہے۔

اسلامی شریعت کی عمارت جن ستونوں پر قائم ہے، ان میں استنباطِ احکام اور فقہی بصیرت کو بنیادی اہمیت حاصل ہے۔ فقہ حنفی کی تاریخ میں متاخرین کا دور نہایت اہمیت کا حامل ہے کیونکہ اس دور میں فقہ کو تدوینِ جدید اور شروحات کی صورت میں منظم کیا گیا۔ اس سلسلے کی سب سے جاندار کڑی **علامہ ابن عابدین شامی رحمہ اللہ تعالیٰ** کی شخصیت ہے۔ آپ کے ابتدائی شیخ سعید حموی رحمہ اللہ تعالیٰ شافعی المسلک تھے، اسی لیے ابتداءً آپ کا میلان بھی فقہ شافعی کی طرف ہی تھا؛ لیکن بعد میں جب آپ نے اپنے شیخ محمد شاکر بن علی العقاد حنفی رحمہ اللہ تعالیٰ کی صحبت اختیار کی اور ان سے معقولات اور اصول وجزئیات کا مطالعہ کیا، تو ان کی ہدایت پر آپ نے

فقہ حنفی کو اختیار فرمایا۔

چنانچہ " حلیۃ البشر فی تاریخ القرن الثالث عشر " میں ہے:

"ثم لزم شیخه الشیخ شاکر العقاد رحمه الله تعالى وقرأ عليه في المعقولات، وألزمه شيخه المذكور بالتحول لمذهب الإمام الأعظم أبي حنيفة النعمان عليه الرحمة والرضوان، فتفقه عليه" [xi]

پھر آپ (ابن عابدین شامی) اپنے شیخ، شیخ شاکر العقاد رحمہ اللہ تعالی کی خدمت میں لازم ہو گئے (ان کی صحبت اختیار کی) اور ان سے معقولات (منطق و فلسفہ وغیرہ) پڑھیں۔ آپ کے مذکورہ شیخ نے آپ کو امام اعظم ابو حنیفہ نعمان علیہ الرحمہ والرضوان کے مذہب (حنفی) کی طرف منتقل ہونے کی ہدایت فرمائی، چنانچہ آپ نے ان ہی سے فقہ کی تعلیم حاصل کی۔

علامہ ابن عابدین شامی علیہ الرحمہ کی تصنیف "رد المحتار علی الدر المختار" (فتاویٰ شامی) کو فقہ حنفی کا "انسائیکلوپیڈیا" مانا جاتا ہے۔

دوسری جانب برصغیر پاک و ہند میں امام احمد رضا خانؒ ایک ایسی علمی شخصیت کے طور پر ابھرے جنہوں نے متاخرین کے کام، بالخصوص علامہ شامی کی ابحاث کا نہایت عمیق اور تنقیدی جائزہ پیش کیا۔ امام احمد رضا نے علامہ شامی کی علمی جلالت کا اعتراف کرتے ہوئے بھی بیسیوں مقامات پر ان کے کئی اِستدلالات پر نقد کیا اور ان سے علمی اختلاف کیا اور "جد الممتار علی رد المحتار" جیسا عظیم الشان حاشیہ لکھ کر فقہ حنفی کی علمی ثروت میں اضافہ کیا۔ یہ آرٹیکل انہی دو شخصیات کے درمیان پائے جانے والے فقہی اختلاف کے منہج اور اسلوب کا علمی احاطہ کرتا ہے۔

اس آرٹیکل میں چار حصوں میں اختلاف کا منہج واسلوب بیان کی جائے گا:

1. منہجِ اِستنباط و تعبیرِ نصوص
2. منہجِ رسم الافتاء
3. منہجِ تنوعِ استدلال
4. اسلوبِ نقد

اور ہر حصے کے تحت چند امثلہ کے ذریعے سے مکمل توضیح پیش کی جائے گی۔

1. منہجِ اِستنباط و تعبیرِ نصوص

اِمام احمد رضا کا علامہ شامی سے اختلاف محض "رائے بمقابلہ رائے" نہیں تھا، بلکہ انہوں نے چند ایسے اصول اپنائے جن کی بنیاد پر انہوں نے علامہ شامی کی کئی آراء کو رد کیا۔

(I) قرآنی نظائر سے فقہی ولغوی مباحث کا حل:

امام احمد رضا خان رحمہ اللہ تعالی کا اختلاف کا ایک خاص اسلوب یہ ہے کہ وہ مشکل فقہی یا لغوی گتھیاں سلجھانے کے لیے قرآنِ کریم

کے اسلوب اور اس کے نظائر سے استدلال کرتے ہیں۔ علامہ شامیؒ جہاں متاخرین کے وضع کردہ لسانی قواعد یا فقہی احتمالات پر اکتفا کرتے ہیں، وہاں امام صاحب قرآنِ کریم کی آیات سے ایسی لسانی مثالیں اور نظائر پیش کرتے ہیں جن سے زیرِ بحث مسئلے کی اصولی بنیاد واضح ہو جاتی ہے۔

اس کی بہترین مثال "وضو پر وضو" (تکرارِ وضو) کے مسئلے میں نظر آتی ہے کہ علامہ شامی علیہ الرحمہ کے نزدیک وضو پر وضو والے حکم پر فقط ایک ہی بار عمل کیا جاسکتا ہے اور وہ تیسری، چوتھی مرتبہ وضو کے لیے فصل (وقفہ) کی شرط لگاتے ہیں تاکہ اسراف نہ ہو، جبکہ امام احمد رضا نے اس کے رد میں قرآنی اسلوب "وَهْنًا عَلٰی وَهْنٍ" (کمزوری پر کمزوری) سے استدلال کرتے ہوئے یہ ثابت کیا کہ جس طرح یہاں "علی" کا لفظ تکرار اور تسلسل کے لیے استعمال ہوا ہے، اسی طرح حدیثِ مبارکہ میں "وضوء علی وضوء" سے بھی تسلسل مراد ہے اور اس کے لیے کسی مصنوعی وقفے کی حاجت نہیں۔ انہوں نے قرآنی نظیر پیش کر کے ایک دلیل دی کہ اگر دوسرا وضو اسراف نہیں ہے، تو تیسرا اور چوتھا وضو (جبکہ وہ بھی مشروع ہے) اسراف کیسے ہو سکتا ہے؟ یہ اسلوب ظاہر کرتا ہے کہ امام صاحب کے نزدیک قرآنِ کریم نہ صرف احکام کا منبع ہے بلکہ وہ لغوی دِقت اور فقہی فہم کے لیے سب سے بڑا اور مستند ترین لسانی نمونہ بھی ہے۔

علامہ ابن عابدین شامی رحمہ اللہ تعالی لکھتے ہیں:

"لكن يشترط لمشروعيته الفصل بما ذكر، وإلا كان إسرافاً محضاً"[xii]

لیکن (تیسری اور چوتھی بار) وضو پر وضو کی مشروعیت کے لیے شرط ہے کہ درمیان میں کوئی (نماز یا مجلس کا) وقفہ ہو، ورنہ یہ محض اسراف ہو گا۔

امام احمد رضا خان رحمہ اللہ تعالی لکھتے ہیں:

"أقول: لكن إطلاق الحديث يشمل الثالث والرابع أيضاً۔۔۔ وقوله تعالى: {وَهْنًا عَلٰى وَهْنٍ} لا يدل أن هناك وهنين فقط"[xiii]

ترجمہ: میں کہتا ہوں: حدیث کا اطلاق تیسری اور چوتھی بار وضو کو بھی شامل ہے۔۔۔ اور اللہ تعالیٰ کا فرمان "کمزوری پر کمزوری" یہ نہیں بتاتا کہ وہاں صرف دو ہی کمزوریاں مراد ہیں۔ (یعنی مزید تکرار سے اسراف لازم نہیں آتا)۔

(II) اصولِ تکلیف کی قرآنی نصوص سے توثیق:

امام احمد رضا خان کے منہج کا ایک بنیادی وصف یہ ہے کہ وہ "تکلیفِ شرعی" کے حدود و قیود اور معیار کو محض فقہی احتمالات یا متاخرین کے قیاس پر نہیں چھوڑتے، بلکہ اس کی اساس قرآنی نصوص کے صریح الفاظ پر رکھتے ہیں۔ ان کے نزدیک اصولِ تکلیف کا مدار اس بات پر ہے کہ شارع نے بندے کو کس حد تک اور کس بنیاد پر مکلف بنایا ہے۔ علامہ شامیؒ نے اوقاتِ نماز کے ضمن میں مشائخ کا یہ

اختلاف نقل کیا کہ آیا اعتبار فجر کے پہلے طلوع کا ہے یا روشنی کے پھیلنے اور منتشر ہونے کا؟

امام احمد رضا خان نے "جد المتار" میں اس مسئلے کو اصولِ تکلیف کے تناظر میں حل کرتے ہوئے ایک دقیق علمی نکتہ پیش کیا۔ آپ نے استدلال فرمایا کہ طلوع کی دو قسمیں ہیں: ایک "حقیقی طلوع" جس کا علم اللہ کے سوا کسی کو نہیں، اور دوسرا "عرفی طلوع" جو عام نظروں پر واضح (متبین) ہو جاتا ہے۔ امام صاحب نے سورہ بقرہ کی آیت: "وَ كُلُوْا وَ اشْرَبُوْا حَتّٰى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْاَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْاَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ" (اور کھاؤ اور پیو یہاں تک کہ تمہارے لئے فجر سے سفیدی (صبح) کا ڈورا سیاہی (رات) کے ڈورے سے ممتاز ہو جائے) سے استدلال کیا کہ اللہ تعالیٰ نے ہمیں صرف اس چیز کا مکلف بنایا ہے جس کے علم تک ہماری رسائی ممکن ہو، اور وہ "تبین" عرفی طلوع کا وقت ہے۔

علامہ ابن عابدین شامی رحمہ اللہ تعالی لکھتے ہیں:

" نعم في كون العبرة بأول طلوعه أو استطارته أو انتشاره اختلاف المشايخ ۔۔۔ أن الأول أحوط والثاني أوسع "[xiv]

ہاں، اس بات میں مشائخ کے درمیان اختلاف ہے کہ اعتبار فجر کے پہلے طلوع کا ہے، یا اس کے پھیلنے کا، یا اس کے اچھی طرح منتشر ہو جانے کا۔ پہلا قول زیادہ محتاط (احوط) ہے اور دوسرا قول زیادہ وسعت والا ہے۔

امام احمد رضا خان رحمہ اللہ تعالی لکھتے ہیں:

" والعبد الضعيف يقول وبالله التّوفيق: إنّ الكتاب والسنّة ناطقان بأنّ بداية الصّوم والصّلاة من طلوع الفجر ولَم يوميا قطّ إلى أنّها بعد مضي جانبٍ منه، لكنّ الطلوع حقيقيّ لا يعلمه إلاّ الله ومَن شاء الله، وعرفيّ متبيّن لعامّة الأنظار۔۔۔ولَم يكلّفنا ربّنا إلاّ بما لنا إلى علمه سبيل، وذلك حين التبيّن، قال تعالى: {كُلُوْا وَ اشْرَبُوْا حَتّٰى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ} [البقرة: 187] "[xv]

اور اللہ ہی کی توفیق سے یہ کمزور بندہ کہتا ہے: بے شک کتاب (قرآن) اور سنت دونوں اس بات پر دلالت کرتے ہیں کہ روزے اور نماز کا آغاز فجر کے طلوع سے ہوتا ہے، اور یہ کبھی نہیں کہا گیا کہ وہ اس کے کچھ حصہ گزر جانے کے بعد شروع ہوتے ہیں۔ لیکن طلوع دو طرح کا ہوتا ہے: حقیقی طلوع: جس کو حقیقت میں صرف اللہ جانتا ہے اور وہ جسے اللہ چاہے۔ عرفی طلوع: جو عام لوگوں کی نظر میں واضح اور ظاہر ہو جاتا ہے۔ اور ہمارے رب نے ہمیں صرف اسی چیز کا مکلف بنایا ہے جس کے علم تک ہماری رسائی ممکن ہو، اور وہ وقت ہے جب فجر واضح ہو جائے۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: "اور کھاؤ اور پیو یہاں تک کہ تمہارے لیے فجر کی سفیدی رات کی سیاہی سے واضح ہو جائے" (سورۃ البقرۃ، 187)۔

(III) نصوص قرآنیہ کے ظاہری مفہوم کی ترجیح:

امام احمد رضا خان کے منہجِ اختلاف کا ایک بنیادی ستون یہ ہے کہ وہ نصوص (قرآن و حدیث) کے ظاہری معنی کو تب تک برقرار رکھتے ہیں جب تک کہ اس کے خلاف کوئی نصِ قطعی یا نہایت مضبوط عقلی دلیل موجود نہ ہو۔ وہ ان تاویلات کو قبول نہیں کرتے جو بلا دلیل نص کے ظاہر کو چھوڑ کر تغلیب یا دیگر مجازی معنوں کی طرف مائل ہوں۔

اس کی ایک علمی مثال آیتِ کریمہ (خُلِقَ مِنْ مَّآءٍ دَافِقٍ) کی تشریح میں نظر آتی ہے۔ علامہ حصکفیؒ اس آیت میں "دفق" (اچھل کر نکلنے) کو صنفِ مرد کے ساتھ خاص کرتے ہوئے اسے "تغلیب" پر محمول کرتے ہیں، یعنی ان کے نزدیک عورت کی منی میں دفق نہیں ہوتا۔ اور علامہ شامیؒ اسے باقی رکھتے ہیں، اس کے برعکس، امام احمد رضا خان اس تاویل کو رد کرتے ہوئے یہ موقف اختیار کرتے ہیں کہ نصوص اپنے ظاہری مفہوم میں مرد و عورت دونوں کو شامل ہیں۔ ان کا استدلال ہے کہ جو شخص "تغلیب" کا دعویٰ کرے، بارِ ثبوت اسی پر ہے کہ وہ عورت کی منی میں دفق کے عدم کو ثابت کرے۔ امام صاحب نے نہ صرف اصولی بلکہ طبی و مشاہداتی بنیادوں پر بھی ثابت کیا کہ عورت میں بھی دفق ہوتا ہے، مگر اندرونی ساخت اور رطوبت کی رقت کی وجہ سے اس کا ظاہری احساس مرد کی نسبت کم ہوتا ہے۔ یہ اسلوب ظاہر کرتا ہے کہ امام احمد رضا کا منہج نصوص کی حفاظت اور بلا ضرورت تاویلاتِ بعیدہ کے ذریعے ان کے دائرہ کار کو محدود کرنے کے خلاف ہے۔

علامہ علاؤالدین حصکفی رحمہ اللہ تعالی لکھتے ہیں:

" (وفرض) الغسل (عند) خروج (مني) من العضو...ولم يذكر الدفق ليشمل مني المرأة؛ لأن الدفق فيه غير ظاهر، وأما إسناده إليه أيضا في قوله {خُلِقَ مِنْ مَّآءٍ دَافِقٍ} [الطارق: 6] الآية، فيحتمل التغليب " [xvi]

اور غسل فرض ہے جب عضو سے منی خارج ہو۔ اور مصنف نے دفق (اچھل کر نکلنا) کا ذکر نہیں کیا تاکہ عورت کی منی بھی اس حکم میں شامل رہے؛ کیونکہ عورت کی منی میں دفق واضح نہیں ہوتا۔ اور جہاں تک قرآن کی آیت ﴿خُلِقَ مِنْ مَاءٍ دَافِقٍ﴾ (سورۃ الطارق:6) میں اس کی نسبت کا تعلق ہے، تو اس میں تغلیب کا احتمال ہے۔

امام احمد رضا خان رحمہ اللہ تعالی لکھتے ہیں:

" أقول: النصوص تحمل على ظواهرها ما لم يصرف عنها دليل، فاحتمال التغليب محتاجٌ إلى إثبات عدم الدفق في منيّها، وإذ لا دليلَ فلا سبيلَ إلى الاحتمال " [xvii]

میں کہتا ہوں: نصوص کو ان کے ظاہری معنی پر محمول کیا جاتا ہے جب تک کوئی دلیل انہیں اس ظاہر سے نہ پھیر دے۔ لہٰذا تغلیب کا احتمال اس بات کا محتاج ہے کہ عورت کی منی میں دفق نہ ہونے کو ثابت کیا جائے۔ جب اس پر کوئی دلیل موجود نہیں تو اس احتمال کی کوئی گنجائش نہیں رہتی۔

(IV) سنتِ نبوی (افعالِ رسول ﷺ) سے براہِ راست فقہی استشہاد کا منہج:

اِمام احمد رضا خان کے منہج اختلاف کا ایک امتیازی پہلو یہ ہے کہ وہ بسا اوقات متاخرین کے وضع کردہ فقہی ضوابط کے مقابلے میں سنتِ نبوی، بالخصوص افعالِ رسول ﷺ سے براہِ راست استشہاد کرتے ہیں۔ علامہ شامیؒ کا اسلوب عموماً یہ رہا ہے کہ وہ فقہی کتب میں درج شدہ کلیات کو بنیاد بنا کر مسئلہ حل کرتے ہیں، لیکن اِمام احمد رضا خان کا منہج یہ ہے کہ اگر کوئی فقہی ضابطہ سنتِ ثابتہ کے کسی پہلو کو محدود کر رہا ہو، تو وہ سنت کے عموم اور اطلاق کو برقرار رکھنے کے لیے براہِ راست حدیث سے استدلال کرتے ہیں۔

اس منہج کی ایک بہترین مثال "تیمم کی حقیقت" اور "جوابِ سلام" کے مسئلے میں نظر آتی ہے۔ علامہ شامیؒ نے "ردالمحتار" میں ایک فقہی ضابطہ نقل کیا کہ تیمم صرف اسی عمل کے لیے طہارت بنتا ہے جس کی نیت کی گئی ہو۔

اِمام احمد رضا خان نے "جد الممتار" میں اس پر گرفت کی اور براہِ راست فعلِ رسول ﷺ سے استدلال کیا۔ امام صاحب نے وہ حدیث پیش کی جس میں حضور ﷺ نے محض "جوابِ سلام" دینے کے لیے تیمم فرمایا، حالانکہ سلام کے لیے طہارت شرعاً شرط ہی نہیں ہے۔ امام صاحب نے یہ نکتہ نکالا کہ جب حضور ﷺ نے ایک ایسے عمل (سلام) کے لیے تیمم فرمایا جس میں پاکی ضروری نہیں تھی، تو اس کا مقصد یہ بتانا تھا کہ تیمم بندے کو حکمی طور پر "مطلقاً طاہر" (پاک) بنا دیتا ہے، نہ کہ صرف اس ایک نیت تک محدود رکھتا ہے۔

علامہ ابن عابدین شامی رحمہ اللہ تعالیٰ لکھتے ہیں:

" فيقع طهارة لما نواه له فقط " [xviii]

تیمم صرف اس عمل کیلئے طہارت بنے گا جس کی تیمم کرنے والے نے نیت کی ہے۔

امام احمد رضا خان رحمہ اللہ تعالیٰ لکھتے ہیں:

" أقول: وقد تقدّم قوله صلّى الله تعالى عليه وسلّم حين تيمّم لردّ السّلام۔۔۔فأرشد أنّ التيمّم لردّ السّلام يجعل المتيمّم طاهراً في حقّه مع أنّ السّلام لا يحتاج إلى الطهارة، فإذا اعتبر مطهّراً فيما ليست الطهارة ضروريةً له؛ لعدم الماء حكماً ففي عدمه حقيقةً أولى، فما لا حلّ له إلاّ بالطّهارة أجدر وأحرى " [xix]

میں کہتا ہوں: رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کا یہ ارشاد مبارک بیان ہو چکا ہے کہ جوابِ سلام کے لئے جب تیمم کیا تو فرمایا تھا: "مجھے تمہارے سلام کا جواب دینے سے صرف یہ بات مانع تھی کہ میں باطہارت نہ تھا" اس فرمان سے یہ ہدایت حاصل ہُوئی کہ جوابِ سلام کی غرض سے ہونے والا تیمم، تیمم کرنے والے کو جواب سلام کے حق میں طاہر بنا دیتا ہے حالانکہ سلام کیلئے طہارت کی ضرورت نہیں، تو جب یہ تیمم اُس عمل میں جس کیلئے طہارت ضروری نہیں، پانی کے عدم حکمی کی وجہ سے مطہّر مانا گیا ہے تو عدم حقیقی کی صورت میں تو بدرجہ اولیٰ مُطہر ہو گا اور وہ عمل جو بغیر طہارت جائز ہی نہیں ہوتا اس کیلئے تو اور زیادہ مناسب وبہتر طریقہ پر مطہّر ثابت ہو گا۔

(V) فقہی احتمالات کے مقابلے میں نصوصِ صحیحہ اور سیاقِ حدیث سے استدلال کا اسلوب:

اِمام احمد رضا خان کے منہجِ اختلاف کا ایک پہلو یہ ہے کہ وہ متاخرین کے وضع کردہ محض نظری احتمالات کے مقابلے میں احادیثِ صحیحہ کے الفاظ اور ان کے سیاق وسباق کو حتمی حجت تسلیم کرتے ہیں۔ علامہ شامیؒ کا اِسلوب بسا اوقات یہ ہوتا ہے کہ وہ کسی مسئلے میں فقہی کتب میں مذکور احتمالات یا قیاسی توجیہات کو ترجیح دیتے ہیں، لیکن اِمام احمد رضا خان "جد الممتار" میں ان احتمالات کو براہِ راست نصِ حدیث کے سیاق پر پیش کرتے ہیں۔

اس اسلوب کی ایک مثال "نمازِ جمعہ میں اِبراد" (شدید گرمی میں ظہر کی طرح جمعہ کو بھی ٹھنڈا کر کے پڑھنا) کے مسئلے میں نظر آتی

ہے۔ علامہ شامیؒ نے "رد المحتار" میں "الاشباہ والنظائر" کے حوالے سے یہ احتمال نقل کیا کہ جمعہ میں ابراد (تاخیر) سنت نہیں ہے، کیونکہ جمعہ کا اپنا ایک وقت اور اجتماع کا مخصوص مزاج ہے جو ظہر سے مختلف ہے۔ علامہ شامیؒ نے اس نظری احتمال پر مہرِ تصدیق ثبت کرتے ہوئے اسے جزم کے ساتھ بیان کیا۔

اِمام احمد رضا خان نے "جد الممتار" میں اس پر محدثانہ نقد کیا۔ آپ نے اس احتمال کو حدیثِ صحیح کے مقابلے میں لغو قرار دیا۔ امام صاحب نے احادیث سے استدلال کیا جہاں حضور ﷺ کا شدید گرمی میں اِبراد فرمانا ثابت ہے اور اس میں جمعہ کی کوئی تخصیص موجود نہیں ہے۔ امام صاحب نے حدیث کے سیاق سے یہ نکتہ ثابت کیا کہ اِبراد کی علت "شدتِ حرارت" (گرمی کی شدت) ہے، اور یہ علت ظہر اور جمعہ دونوں میں یکساں پائی جاتی ہے۔ آپ نے فرمایا کہ جب نصِ صحیح اور سیاقِ حدیث میں عموم موجود ہے، تو محض ایک فقہی کتاب کے "نظری احتمال" کی بنیاد پر سنت کے دائرے کو محدود کرنا علمی طور پر درست نہیں ہے۔ یہ اسلوب ثابت کرتا ہے کہ امام صاحب کے نزدیک حدیث کا سیاق، فقہاء کے انفرادی احتمالات پر مقدم ہے۔

علامہ ابن عابدین شامی رحمہ اللہ تعالیٰ لکھتے ہیں:

" لكن جزم في الأشباه من فن الأحكام أنه لا يسن لها الإبراد " [xx]

لیکن الاشباہ والنظائر میں فنِ احکام میں اس پر جزم کیا گیا ہے کہ جمعہ کے لیے اِبراد سنت نہیں ہے۔

امام احمد رضا خان رحمہ اللہ تعالیٰ لکھتے ہیں:

" أقول: كيف هذا؟ وقد صحّ: أنّ النبي صلّى الله تعالى عليه وسلّم كان يُبرد بها في الحرّ كما رواه الإمام البخاريّ ، وعقد له باباً في "صحيحه" " [xxi]

میں کہتا ہوں: یہ کیسے ہو سکتا ہے؟ جبکہ صحیح روایت میں ثابت ہے کہ نبی ﷺ گرمی کے زمانے میں جمعہ کی نماز میں اِبراد کرتے تھے، جیسا کہ امام بخاری نے روایت کیا ہے اور صحیح بخاری میں اس پر باب بھی قائم کیا ہے۔

2. منہج رسم الافتاء

(I) تعاملِ ناس کو شاذ مآخذ پر ترجیح دینے کا اسلوب:

اِمام احمد رضا خان کے فقہی منہج کا ایک اہم پہلو یہ ہے کہ وہ معاشرے میں رائج "تعاملِ ناس" اور عوامی ضرورت کو فقہ کے ایسے شاذ اور نادر مآخذ پر ترجیح دیتے ہیں جو عام لوگوں کے لیے تنگی اور حرج کا باعث بنیں۔ ان کے نزدیک فقہ کا مقصد عوامی معاملات کو شرعی حدود میں رہتے ہوئے سہل بنانا ہے، نہ کہ محض کتابی ابحاث کی بنیاد پر رائج معاشی نظام کو معطل کرنا۔ علامہ شامیؒ بعض اوقات متاخرین کے ایسے اقوال نقل کرتے ہیں جو کسی شاذ قول پر مبنی ہوتے ہیں، لیکن امام احمد رضا ان پر یہ کہہ کر گرفت کرتے ہیں کہ

"پوری امت کا عمل جس ضابطے پر ہو، اسے کسی ایک کتاب کے شاذ قول کی بنیاد پر باطل نہیں کیا جا سکتا۔"

اس اسلوب کی بہترین مثال "کتاب البیوع" میں "معمولی قیمت کی اشیاء کی خرید و فروخت" کے مسئلے میں نظر آتی ہے۔ علامہ حصکفیؒ نے ایک شاذ ماخذ (صاحبِ قنیہ) کے حوالے سے یہ نکتہ نقل کیا کہ خرید و فروخت کے صحیح ہونے کے لیے مبیع کی قیمت کم از کم "ایک فلس" (ایک چھوٹا سکہ) ہونا ضروری ہے، ورنہ وہ سودا منعقد ہی نہیں ہو گا۔ علامہ شامیؒ نے اس حکم کو باقی رکھا۔

امام احمد رضا خان نے اس پر نہایت جاندار اور حقیقت پسندانہ نقد کیا۔ امام صاحب نے فرمایا کہ یہ قول عوامی تعامل اور عرفِ عام کے سراسر خلاف ہے۔ آپ نے استدلال کیا کہ لوگ روزمرہ کی زندگی میں سوئی، دھاگہ، کاغذ کے ٹکڑے اور معمولی اشیاء خریدتے ہیں جن کی قیمت "ایک فلس" سے کم ہوتی ہے۔ اگر اس شاذ قول کو مان لیا جائے تو کاغذ کے جس ٹکڑے پر علامہ شامیؒ یہ بحث لکھ رہے ہیں، اس کی اپنی خرید و فروخت بھی باطل ٹھہرے گی۔ امام صاحب نے ثابت کیا کہ جس چیز کا لین دین عوام میں رائج ہو، وہ شرعی طور پر مال ہے اور اس کا سودا جائز ہے، خواہ اس کی قیمت کتنی ہی کم کیوں نہ ہو۔

علامہ علاؤالدین حصکفی علیہ الرحمہ لکھتے ہیں:

" أدنى القيمة التي تشترط لجواز البيع فلس ولو كانت كسرة خبز لا يجوز " xxii

کم سے کم قیمت جو بیع کے جائز ہونے کے لیے شرط ہے وہ ایک فلس (تانبے کا سکہ) ہے؛ لہٰذا اگر وہ (بیچی جانے والی چیز) روٹی کا ایک ٹکڑا ہو (جس کی قیمت ایک فلس سے کم ہو) تو اس کا سودا جائز نہیں ہے۔

امام احمد رضا خان رحمہ اللہ تعالی لکھتے ہیں:

" أقول: هذا باطل درايةً وروايةً كما بيّنته في "كفل الفقيه الفاهم" فلا تغترّ به ومن "القنية" إن اعتمده المصنّف حتّى أدخله في "متنه"، وأقرّه في "شرحه"، وتبعه الشارح " xxiii

میں کہتا ہوں: یہ (قول کہ ایک فلس سے کم کی بیع جائز نہیں) درایت (عقل و دلیل) اور روایت (نقلی ثبوت) دونوں اعتبار سے باطل (غلط) ہے، جیسا کہ میں نے اپنی کتاب کفل الفقیہ الفاہم میں اسے واضح کیا ہے۔ پس اس (قول) سے دھوکہ نہ کھائیں، اگرچہ مصنف (حصکفی) نے قنیہ کے حوالے سے اس پر اعتماد کیا ہے یہاں تک کہ اسے اپنے متن (در مختار) میں داخل کیا، اپنی شرح میں اسے برقرار رکھا اور شارح (شامی) نے بھی ان کی پیروی کی۔

پھر "کفل الفقیہ الفاھم" میں امام احمد رضا خان رحمہ اللہ تعالی لکھتے ہیں:

" ومعلومٌ أنّ هذا القدر من القرطاس لا يساوي فلساً أي: فيكون البيع باطلاً غير منعقد أصلاً فضلاً عن الحرمة والكراهة " xxiv

اور یہ بات معلوم ہے کہ (جس کاغذ پر یہ تحریر لکھی ہے) کاغذ کے اس قدر ٹکڑے کی قیمت بھی ایک فلس کے برابر نہیں ہوتی (یعنی علامہ شامی کے اصول کے مطابق کاغذ کے چھوٹے ٹکڑے، قلم یا معمولی چیزوں کی بیع باطل ہونی چاہیے)۔ اس کا مطلب تو یہ ہو گا کہ ایسی بیع صرف حرام یا مکروہ ہی نہیں بلکہ باطل ہو گی اور سرے سے منعقد ہی نہیں ہو گی۔

(II) احکامِ عرفیہ میں تفرقہِ بلاد کی اہمیت کا منہج:

امام احمد رضا خان کے فقہی منہج کا ایک پہلو یہ ہے کہ وہ اَحکامِ شرعیہ کی تعبیر میں "تفرقہِ بلاد" (جغرافیائی وعلاقائی فرق) کو غیر معمولی اہمیت دیتے ہیں۔ فقہ حنفی کا یہ مسلمہ اصول ہے کہ جو احکام عرف و تعامل پر مبنی ہوں، وہ علاقے اور زمانے کے بدلنے سے بدل جاتے ہیں۔ علامہ شامیؒ کا اِسلوب عموماً یہ رہا ہے کہ وہ عرف کی بحث میں اپنے معاصر شامی معاشرے کے رواج کو بنیاد بنا کر ترجیحات قائم کرتے ہیں۔ لیکن امام احمد رضا خان "جد الممتار" میں یہ اصولی نکتہ پیش کرتے ہیں کہ جو مسئلہ "عرفِ بلاد" (مقامی رواج) پر مبنی ہو، اسے ایک ملک سے دوسرے ملک پر بلا امتیاز نافذ نہیں کیا جا سکتا۔ ان کا منہج یہ ہے کہ فقیہ کو "خبیرا بالناس" (لوگوں کے حالات سے واقف) ہونا چاہیے تاکہ وہ مقامی عرف کی روشنی میں درست حکم لگا سکے۔

اس منہج کی ایک مثال الفاظِ یمین کی بحث میں نظر آتی ہے۔ علامہ شامیؒ نے "رد المحتار" میں ملکِ شام کے عرف کے مطابق یہ قول نقل کیا کہ اگر کوئی شخص "اللہ الوکیل" (اللہ گواہ / وکیل ہے) کہے، تو یہ عرفِ زمان کی بنا پر قسم مانی جائے گی، کیونکہ ان کے علاقے میں لوگ اسے حلف کے لیے استعمال کرتے تھے۔

اِمام احمد رضا خان نے "جد الممتار" میں اس پر سماجی اور لسانی گرفت کی۔ آپ نے فرمایا کہ علامہ شامیؒ کا یہ حکم ان کے اپنے علاقے کے عرفِ بلاد پر تو مبنی ہو سکتا ہے، لیکن اسے عرفِ ہند (برصغیر کے رواج) پر قیاس کرنا درست نہیں ہے۔ امام صاحب نے استدلال کیا کہ ہندوستان اور پاکستان کے معاشرے میں "اللہ الوکیل" کا لفظ قسم کے لیے مستعمل نہیں ہے، بلکہ یہ محض ایک دعائیہ یا ذکر یہ کلمہ ہے۔ لہٰذا یہاں کے عرف میں اسے یمین (قسم) قرار دینا اصولی طور پر غلط ہوگا اور اس پر قسم کے احکام (مثلاً کفارہ) جاری نہیں ہوں گے۔

علامہ ابن عابدین شامی رحمہ اللہ تعالی لکھتے ہیں:

" قلت: ولو قال: الله الوكيل لا أفعل كذا ينبغي أن يكون يمينا في زماننا لأنه مثل الله أكبر لكنه متعارف " [xxv]

میں (ابن عابدین شامی) کہتا ہوں: اور اگر کسی نے کہا: اللہ الوکیل میں ایسا نہیں کروں گا، تو مناسب یہی ہے کہ ہمارے زمانے میں یہ قسم (یمین) قرار پائے؛ کیونکہ یہ اللہ اکبر کی طرح ہے لیکن یہ ہمارے زمانے میں بطورِ قسم متعارف (رائج) ہو چکا ہے۔

امام احمد رضا خان رحمہ اللہ تعالی لکھتے ہیں:

" أقول: وليس بمتعارَف في بِلادنا فلا يكون يميناً" [xxvi]

میں کہتا ہوں: اور (یہ لفظ اللہ الوکیل) ہمارے ملک (برصغیر ہندوستان) میں متعارف (رائج) نہیں ہے، لہٰذا (ہمارے ہاں) یہ قسم (یمین) نہیں ہوگی۔

(III)مراعاۃ الخلاف کی اصولی حیثیت اور اس کا اثر:

اِمام احمد رضا خان اور علامہ شامیؒ کے درمیان ایک اہم اصولی اختلاف "مراعاۃ الخلاف" (یعنی اپنے مذہب پر عمل کرتے ہوئے دوسرے ائمہ کے اختلاف کی رعایت کرنا) کی حیثیت اور اس سے مرتب ہونے والے فقہی حکم کے حوالے سے ہے۔ علامہ شامیؒ کا منہج اکثر مقامات پر یہ ہے کہ وہ دوسرے ائمہ (مثلاً امام شافعیؒ یا امام احمد بن حنبلؒ) کے سخت موقف کی رعایت کرتے ہوئے، فقہِ حنفی کے کسی جائز یا مستحب عمل کو بھی مکروہ قرار دے دیتے ہیں۔ اس کے برعکس، اِمام احمد رضا خان کا اصولی موقف یہ ہے کہ "مراعاۃ الخلاف" کا درجہ محض استحباب کا ہے، نہ کہ وجوب کا۔ ان کے نزدیک اپنے مذہب کے راجح قول پر عمل کرنا پہلا فریضہ ہے، اور مستحب رعایت کی خاطر مفتیٰ بہ قول کو مکروہ قرار دینا اصولی طور پر درست نہیں۔

اس اصولی اختلاف کی ایک روشن مثال "عورت کے وضو سے بچے ہوئے پانی" کے مسئلے میں نظر آتی ہے۔ علامہ شامیؒ نے "رد المحتار" میں یہ موقف اختیار کیا کہ چونکہ امام احمد بن حنبلؒ کے نزدیک عورت کے بچے ہوئے پانی سے طہارت حاصل کرنا جائز نہیں، اس لیے احناف کو بھی "مراعاۃ الخلاف" کی خاطر اسے مکروہ کہنا چاہیے تاکہ اِختلاف سے بچا جا سکے۔

اِمام احمد رضا خان نے "جد الممتار" میں اس پر گہری اصولی بحث کی اور علامہ شامیؒ کے استدلال کو رد کرتے ہوئے واضح فرمایا کہ "مراعاۃ الخلاف ایک مستحب امر ہے، اور مستحب کو ترک کرنا کراہت کو مستلزم نہیں ہوتا"۔ امام صاحب کا نکتہ یہ ہے کہ جب فقہِ حنفی کے دلائل کی رو سے وہ پانی مطلقاً پاک ہے، تو محض دوسرے امام کے اِختلاف کی وجہ سے اسے احناف کے لیے مکروہ قرار دینا مذہب کے داخلی ضابطوں کے خلاف ہے۔ اِمام صاحب کا یہ اسلوب ثابت کرتا ہے کہ وہ فقہی ابحاث میں "رعایت" اور "حکمِ شرعی" کے درمیان ایک واضح حدِ فاصل قائم کرنے کے قائل تھے، تاکہ مذہبِ حنفی کی اصولی خود مختاری برقرار رہے۔

علامہ ابن عابدین شامی رحمہ اللہ تعالیٰ لکھتے ہیں:

" وقد صرح الشافعية بالكراهة فينبغي كراهته وإن قلنا بالنسخ مراعاة للخلاف، فقد صرحوا بأنه يطلب مراعاة الخلاف، وقد علمت أنه لا يجوز التطهير به عند أحمد "[xxvii]

اور شافعیہ نے اس کے مکروہ ہونے کی صراحت کی ہے، لہٰذا مناسب ہے کہ اسے مکروہ کہا جائے اگرچہ ہم نسخ کے قائل ہوں، اختلاف کی رعایت کرتے ہوئے؛ کیونکہ فقہاء نے یہ بھی تصریح کی ہے کہ اختلاف کی رعایت کرنا مطلوب ہے۔ اور تم جان چکے ہو کہ امام احمد کے نزدیک اس کے ذریعے طہارت حاصل کرنا جائز نہیں۔

امام احمد رضا خان رحمہ اللہ تعالیٰ لکھتے ہیں:

" أقول: مراعاة الخلاف ليست بواجبةٍ بل مستحبة، وترك المستحب لا يُوجب كراهةً "[xxviii]

میں کہتا ہوں: "اختلاف کی رعایت واجب نہیں بلکہ مستحب ہے، اور مستحب کو ترک کرنا مکروہ ہونے کو لازم نہیں کرتا۔

(IV) بوجہِ تیسیرِ دین کسی مسئلہ میں سخت شرائط کا تعاقب:

اِمام احمد رضا خان کے فقہی منہج کا ایک امتیاز یہ ہے کہ وہ "تیسیرِ دین" (دین میں آسانی) اور "رفعِ حرج" (تنگی دور کرنے) کے اصولی قاعدے کو جزوی فقہی شرائط پر مقدم رکھتے ہیں۔ اِسلامی شریعت کا مزاج یہ ہے کہ احکام میں تنگی پیدا نہ کی جائے، بلکہ بندوں کے لیے سہولت کی راہیں نکالی جائیں۔ علامہ شامیؒ بسا اوقات بعض مسائل میں متاخرین کی ایسی سخت شرائط نقل کر دیتے ہیں جو عملی طور پر عام مسلمانوں کے لیے رخصت کے دروازے بند کرنے کا باعث بنتی ہیں۔ اِمام احمد رضا خان "جد الممتار" میں ایسی شرائط کا نہایت باریک بینی سے تعاقب کرتے ہیں اور یہ ثابت کرتے ہیں کہ جو عمل بذاتِ خود رخصت کے طور پر دیا گیا ہو، اس پر کڑی شرائط لگانا مقصودِ شرع کے خلاف ہے۔

اس منہج کی ایک مثال "تیمم کی اجازت" کے لیے "طبیب (ڈاکٹر) کی شرائط" کے مسئلے میں نظر آتی ہے۔ علامہ شامیؒ نے "رد المحتار" میں بعض مآخذ کے حوالے سے یہ شرط نقل کی کہ تیمم کے جواز کے لیے جس ماہر طبیب کا مشورہ ضروری ہے، اس کا مسلمان ہونا اور ظاہر میں گناہ گار (فاسق) نہ ہونا ضروری ہے۔ بلکہ ایک قول تو یہ بھی ذکر کیا کہ اس کا عادل (متقی) ہونا بھی شرط ہے۔

اِمام احمد رضا خان نے "جد الممتار" میں اس پر نقد کیا۔ اور فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے تیمم کی اجازت اس لیے دی ہے تا کہ بندوں کے لیے آسانی ہو اور وہ تنگی (حرج) سے بچ سکیں۔ امام صاحب نے استدلال کیا کہ آج کے دور میں ایسا ماہر ڈاکٹر ڈھونڈنا جو مسلمان بھی ہو، متقی بھی ہو اور نیک بھی ہو، ایک نہایت مشکل کام ہے، اور اگر ایک بیمار شخص پہلے ایسے کامل طبیب کی تلاش میں نکلے گا تو وہ رخصت پانے کے بجائے مزید تنگی میں مبتلا ہو جائے گا۔ امام صاحب نے ثابت کیا کہ یہاں طبیب کی مہارت اور مریض کا اپنا غالبِ گمان (ظنِ غالب) ہی کافی ہے، ڈاکٹر کا "عادل اور متقی" ہونا ہرگز شرط نہیں ہونا چاہیے۔

علامہ علاؤالدین حصکفی علیہ الرحمہ لکھتے ہیں:

" من عجز عن استعمالِ الماء لبعده ميلاً أو لمرض يشتدّ أو يمتدّ بغلبة ظنّ أو قول حاذقٍ مسلم، ملتقطاً " [xxix]

جو شخص پانی کے استعمال سے عاجز ہو، خواہ اس کی دوری کی وجہ سے ہو یا بیماری کی وجہ سے کہ وہ شدت اختیار کر جائے گی یا دیر سے صحیح ہو گا اور ایسا ہونا، ظن غالب یا کسی ماہر اور قابلِ اعتماد مسلم طبیب کے قول سے بھی کفایت کر سکتا ہے۔۔

علامہ ابن عابدین شامی رحمہ اللہ تعالیٰ لکھتے ہیں:

" أي إخبار طبيب حاذق مسلم غير ظاهر الفسق، وقيل عدالته شرط " [xxx]

یعنی ایک ماہر طبیب مسلم کا اطلاع دینا، جس کا فسق ظاہر نہ ہو۔ اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ اس عدالت بھی شرط ہے۔

امام احمد رضا خان رحمہ اللہ تعالیٰ لکھتے ہیں:

" أقول فيه: ما فيه من الحرج، وما شرع التيمّم إلاّ لدفعه " [xxxi]

میں کہتا ہوں: ایسا طبیب تلاش کرنے میں حرج ہے، حالانکہ تیمم صرف اس تکلیف کو دفع کرنے کے لیے ہی مشروع ہوا۔

(V) مقاصدِ شرعیہ کی رعایت کا منہج:

اِمام احمد رضا خان کے منہجِ اختلاف کا ایک پہلو یہ ہے کہ وہ فقہی جزئیات کا حل محض ظاہری عبارتوں میں تلاش نہیں کرتے، بلکہ وہ مقاصدِ شریعت کو بنیاد بنا کر علامہ شامیؒ کے استدلال پر نقد کرتے ہیں۔ ان کا اصولی موقف یہ ہے کہ کوئی بھی فقہی حکم اپنے مقصد سے جدا نہیں ہو سکتا؛ چنانچہ اگر کسی مسئلے میں ظاہری دلیل کسی اِنسانی حق یا شرعی حکمت کو پامال کر رہی ہو، تو وہ مقاصدِ شریعت کے وسیع تر تناظر میں اس کی تعبیرِ نو کرتے ہیں۔ علامہ شامیؒ جہاں بعض اوقات عدمِ نظیر (مثال نہ ملنے) کی بنیاد پر خاموشی اختیار کر لیتے ہیں یا سخت موقف اپناتے ہیں، وہاں اِمام احمد رضا شریعت کے عمومی مزاج اور تحفظِ حقوق کے مقصد سے استدلال کرتے ہیں۔

اس اسلوب کی ایک مثال "کتاب النکاح" میں "مہرِ مسمیٰ کے عدمِ ثبوت" (دورانِ نکاح طے پانے والے مہر کی معلومات نہ ہونے) کے مسئلے میں نظر آتی ہے۔ علامہ شامیؒ نے "رد المحتار" میں یہ قول نقل کیا کہ اگر کوئی شخص پردیس میں فوت ہو جائے اور اس کی بیوہ مہر کا دعویٰ کرے، لیکن وہاں مہر کی مقدار بتانے والا کوئی گواہ نہ ہو اور نہ ہی اس کے میکے کے حالات معلوم ہوں، تو اسے کچھ بھی نہیں دیا جائے گا۔ علامہ شامیؒ نے اس کی وجہ یہ بیان کی کہ یہاں قاضی کے پاس فیصلے کے لیے کوئی ٹھوس بنیاد (نظیر) موجود نہیں۔

اِمام احمد رضا خان نے "جد الممتار" میں اس پر نہایت جاندار نقد کیا۔ آپ نے فرمایا: "ہذا مشکل ولا أعلم لہ نظیراً فی الشرع" (یہ قول نہایت مشکل ہے اور میں شریعت میں اس کی کوئی مثال نہیں پاتا)۔ اِمام صاحب نے یہاں مقاصدِ شریعت سے استدلال کیا کہ شریعت میں عورت کی شرمگاہ (بضع) ایک حقِ محترم ہے اور نکاح کبھی مفت نہیں ہوتا۔ امام صاحب نے ثابت کیا کہ محض مہر کی مقدار معلوم نہ ہونے کی بنا پر عورت کو اس کے بنیادی حق سے بالکل محروم کر دینا مقاصدِ شریعت کے سراسر خلاف ہے۔ آپ نے واضح کیا کہ ایسی صورت میں شریعت کا مزاج یہ ہے کہ مہرِ مثل (خاندان کی دیگر عورتوں کے برابر مہر) لازم کیا جائے تاکہ انصاف کا مقصد فوت نہ ہو۔ یہ اسلوب ثابت کرتا ہے کہ امام صاحب کے نزدیک فقہ محض تکنیکی قواعد کا نام نہیں بلکہ مقاصدِ شرع کی رعایت کا ذریعہ ہے۔

علامہ ابن عابدین شامی رحمہ اللہ تعالی لکھتے ہیں:

" فلا يعطى لهما شيء اهـ أي لعدم إمكان الحلف بعد الموت " xxxii

(پردیس میں فوت ہونے والے کی بیواؤں کو مہر کے طور پر) کچھ بھی نہیں دیا جائے گا، کیونکہ شوہر کی موت کے بعد (مہر سے انکار پر) حلف لینا ممکن نہیں رہا۔

امام احمد رضا خان رحمہ اللہ تعالی لکھتے ہیں:

" أقول: هذا مشكل ولا أعلم له نظيراً في الشّرع فإنّ الفرج محترم حقّاً للشّرع ولا يترك هَملاً ولا يمكن استباحته مَجّاناً، فليتأمّل " xxxiii

میں کہتا ہوں: یہ مسئلہ (بہت) مشکل ہے اور میں شریعت میں اس کی کوئی مثال نہیں جانتا؛ کیونکہ شرمگاہ (فرج) شرعاً ایک قابلِ احترام

حق ہے اور اسے یونہی بیکار (بے قیمت) نہیں چھوڑا جا سکتا، اور نہ ہی اسے مفت (مجاناً) استعمال کرنا (مستبیح بنانا) ممکن ہے (یعنی عورت کو اس کے حق سے محروم کرنا جائز نہیں)۔ پس اس میں غور کرو۔

3. منہج تنوعِ استدلال

(I) لغوی دقائق اور منطقی التزام:

اِمام احمد رضا خان بَریلوی کا اِسلوبِ نقد محض فقہی جزئیات تک محدود نہیں، بلکہ وہ کلامِ فقہاء کو لغت کی باریکیوں اور منطق کے میزان پر پرکھتے ہیں۔ ان کے نزدیک فقہی حکم کی بنیاد لغوی حقیقت اور منطقی التزام پر ہونی چاہیے۔ علامہ شامیؒ جہاں کسی اصطلاح کا عرفی یا مجازی مفہوم لے کر مسئلہ حل کرنے کی کوشش کرتے ہیں، وہاں اِمام احمد رضا اس کے منطقی لوازمات کو زیرِ بحث لاتے ہوئے یہ ثابت کرتے ہیں کہ محض لفظ بدلنے سے شرعی حقیقت نہیں بدلتی۔ وہ التزامِ باطل کے ذریعے ذریعے علامہ شامی کے کئی اِستدلالات کو غیر منطقی ثابت کرتے اور ان کے استدلال کے فنی تضادات کو نمایاں کرتے ہیں۔

اس اسلوب کی ایک اہم مثال "کتاب الزکوۃ" میں گداگر کو بھیک دینے کے مسئلے میں نظر آتی ہے۔ علامہ شامیؒ نے صاحبِ بحر اور صاحبِ نہر کے حوالے سے یہ منطقی توجیہ نقل کی کہ اگر کسی مالدار یا تندرست بھکاری کو صدقہ دینا گناہ ہے، تو دینے والا اسے ہبہ (تحفہ) کی نیت سے دے دے، اس طرح دینے والا گناہ سے بچ جائے گا کیونکہ ہبہ مالدار کو بھی دیا جا سکتا ہے۔

اِمام احمد رضا خان نے "جد الممتار" میں اس پر نہایت دقیق اور منطقی نقد کیا۔ آپ نے ثابت کیا کہ اس پورے معاملے میں گناہ کی اصل جڑ "سوال" (ناحق مانگنا) ہے۔ جب مانگنا حرام ہو گیا، تو دینے والا اسے جس نام سے بھی دے، وہ اس حرام عمل میں تعاون ہی کہلائے گا۔ امام صاحب نے ایک مشہور ضابطہ پیش کیا کہ "نیت کی اچھائی سے حرام کام کبھی حلال نہیں بن جاتا، بلکہ حلال کام بری نیت سے حرام ہو سکتا ہے"۔ امام صاحب کی یہ لغوی اور منطقی گرفت ثابت کرتی ہے کہ ان کے نزدیک فقہی احکام محض الفاظ کا کھیل نہیں بلکہ ٹھوس حقائق اور منطقی نتائج کے تابع ہوتے ہیں۔

علامہ ابن عابدین شامی رحمہ اللہ تعالیٰ لکھتے ہیں:

" وأما الدفع إلى مثل هذا السائل عالما بحاله فحكمه في القياس الإثم به؛ لأنه إعانة على الحرام، لكنه يجعل هبة وبالهبة للغني أو لمن لا يكون محتاجا إليه لا يكون آثما " [xxxiv]

ایسے سائل کو اس کے حال سے واقف ہوتے ہوئے دینے کا حکم قیاس کی رو سے تو گناہ ہونا چاہیے، کیونکہ یہ حرام پر مدد ہے، لیکن اسے ہبہ قرار دیا جائے گا، اور کسی غنی یا ایسے شخص کو جو محتاج نہ ہو، ہبہ کرنے میں دینے والا گناہ گار نہیں ہوتا۔

امام احمد رضا خان رحمہ اللہ تعالیٰ لکھتے ہیں:

" أقول:۔۔۔إنّما الكلام في إباحة السؤال من دون حاجةٍ، وهو محرّم قطعاً، وكلّما ازداد الغنَى كان أشدّ تحريماً

فكونه هبة من جهة المعطي أو صدقة لا يجدي نفعاً ولا يبدي فرقاً وقد قال رسول الله صلّى الله تعالى عليه وسلّم:(لا تحلّ الصدقة لغنيّ، ولا لذي مرّة سَويّ) [xxxv] رواه أحمد، والدارميّ، والأربعة عن أبي هريرة رضي الله عنه" [xxxvi]

میں کہتا ہوں: اصل بحث تو بغیر ضرورت کے سوال کرنے (مانگنے) کی اباحت کے بارے میں ہے، اور وہ (بغیر ضرورت مانگنا) قطعاً حرام ہے، اور جتنا کوئی شخص زیادہ غنی ہو گا، اس کا مانگنا اتنا ہی زیادہ سخت حرام ہو گا۔ لہٰذا دینے والے کی جانب سے اسے ہبہ کہنا یا صدقہ کہنا، اس (سائل کی حرمت) میں نہ کوئی نفع دیتا ہے اور نہ ہی کوئی فرق پیدا کرتا ہے۔ اور رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا ہے: صدقہ کسی مالدار کے لیے حلال نہیں اور نہ ہی کسی تندرست و توانا شخص کے لیے، (اسے احمد، دارمی اور چاروں سنن والوں نے حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کیا ہے)۔

(II) سائنسی ومشاہداتی بصیرت:

اِمام احمد رضا خان کے فقہی منہج کا ایک نہایت جدید اور منفرد وصف یہ ہے کہ وہ پیچیدہ فقہی مسائل کے حل میں صرف کتابی نقلی دلائل پر اکتفا نہیں کرتے، بلکہ طبیعی مشاہدات، ریاضیاتی حسابات اور سائنسی حقائق کو بھی بطورِ حجت استعمال کرتے ہیں۔ علامہ شامیؒ جہاں بعض اوقات متاخرین کے نظری تخمینوں یا غیر تحقیقی اقوال کو نقل کر دیتے ہیں، وہاں اِمام احمد رضا ان کا علمی محاکمہ اپنے گہرے سائنسی علم اور فلکیاتی حسابات کی روشنی میں کرتے ہیں۔ ان کا یہ اسلوب ثابت کرتا ہے کہ ان کے نزدیک فقہ ایک جامد علم نہیں بلکہ کائنات کے آفاقی اور طبیعی قوانین کے ساتھ مکمل ہم آہنگی رکھتا ہے۔

اس اسلوب کی سب سے جاندار مثال "اوقاتِ صلوٰۃ" (بالخصوص فجر صادق اور شفق) کی تعیین میں نظر آتی ہے۔ علامہ شامیؒ نے رد المحتار میں بعض مآخذ کے حوالے سے یہ نقل کیا کہ فجر کاذب اور صادق، یا شفقِ احمر اور ابیض کے درمیان محض 3 درجے (Degrees) کا فرق ہوتا ہے۔

اِمام احمد رضا خان نے "جد الممتار" اور اپنے مستقل رسائل میں اس پر کڑی سائنسی گرفت کی۔ امام صاحب نے علمِ ہیئت (Astronomy) کے مسلمہ اصولوں اور اپنے طویل مشاہدات کے ذریعے یہ ثابت کیا کہ علامہ شامیؒ کا نقل کردہ یہ قول ایک نظری تخمینہ ہے جو حقیقت کے خلاف ہے۔ امام صاحب نے حسابی طور پر ثابت کیا کہ فجر صادق کا طلوع سورج کے 18 درجے انحطاط (Solar Depression) پر ہوتا ہے۔ انہوں نے واضح کیا کہ شریعت کا معیارِ "تبین" اسی سائنسی حقیقت سے ہم آہنگ ہے اور محض 3 درجے کا فرق مشاہداتی طور پر ناممکن ہے۔

علامہ ابن عابدین شامی رحمہ اللہ تعالیٰ لکھتے ہیں:

" أن التفاوت بين الفجرين وكذا بين الشفقين الأحمر والأبيض إنما هو بثلاث درج " [xxxvii]

یہ کہا گیا ہے کہ دو فجر (فجر کاذب اور فجر صادق) کے درمیان، اور اسی طرح دو شفق (سرخ اور سفید) کے درمیان جو فرق ہے، وہ تین

درجے کا ہوتا ہے۔

امام احمد رضا خان رحمہ اللہ تعالی لکھتے ہیں:

" أقول: هذا عجب كلّ العجب۔۔۔والحقّ أنّ ابتداء الصبح الصادق وانتهاء الشّفق الأبيض على انحطاط ثمانية عشر، به شهدت المشاهدات المتكرّرة " xxxviii

میں کہتا ہوں: یہ نہایت تعجب خیز ہے! حق یہ ہے کہ فجر صادق کا آغاز اور سفید شفق کا اختتام (سورج کے) اٹھارہ درجے انحطاط پر ہوتا ہے، جس پر مسلسل مشاہدات گواہ ہیں۔

(III) استنباطاتِ فقہیہ میں انسانی نفسیات کی رعایت کا منہج:

اِمام احمد رضا خان کے فقہی منہج کا ایک نہایت لطیف پہلو اَحکام کی تعبیر و تشریح میں انسانی نفسیات اور بشری جبلت کو ملحوظ رکھنا ہے۔ ان کے نزدیک فقہی ضابطے محض خشک قانونی فارمولے نہیں ہیں، بلکہ ان کا اطلاق گوشت پوست کے اِنسانوں پر ہوتا ہے جو خطا، نسیان، وہم اور نفسیاتی الجھنوں کا شکار ہو سکتے ہیں۔ ان کے نزدیک فقہی احکام اِنسانوں کے لیے ہیں، اس لیے ان کی تعبیر میں انسانی جبلت، بشری تقاضوں اور وہم و گمان کی رعایت ضروری ہے۔ علامہ شامیؒ بعض اوقات کسی ظاہری قرینے کو بنیاد بنا کر ایک سخت قانونی نتیجہ اخذ کر لیتے ہیں، لیکن اِمام احمد رضا خان "جد الممتار" میں اس قرینے کو انسانی نفسیات کے ترازو پر پرکھتے ہیں اور یہ ثابت کرتے ہیں کہ محض ایک ظاہری عمل سے کسی کی نیت یا ارادے کا حتمی فیصلہ کرنا بشری فطرت کے خلاف ہے۔ ان کا بنیادی نکتہ یہ ہے کہ جب تک کسی عمل کے پیچھے شعوری نیت ثابت نہ ہو جائے، اسے کسی حکم کی بنیاد نہیں بنانا چاہیے۔

اس نفسیاتی بصیرت کی بہترین مثال "کتاب اللقطہ" میں "جوتا بدل جانے" کے مسئلے میں نظر آتی ہے۔ علامہ شامیؒ نے "رد المحتار" میں بعض متاخرین کا یہ قول نقل کیا کہ اگر مسجد سے کسی کا جوتا بدل جائے اور لے جانے والا اپنا بہتر جوتا چھوڑ کر کسی کا گھٹیا جوتا لے جائے، تو یہ رضامندی کی علامت ہے، لہٰذا چھوڑے گئے جوتے کو استعمال کرنا جائز ہے۔

اِمام احمد رضا خان نے "جد الممتار" میں اس پر گہری نفسیاتی گرفت کرتے ہوئے اسے رد فرمایا۔ آپ نے واضح کیا کہ یہ استنباط انسانی نفسیات کے عمومی مشاہدے کے خلاف ہے۔ امام صاحب کا استدلال ہے کہ ازدہام، اندھیرے، جلدی یا مشابہت یا یا کسی ذہنی پریشانی کی وجہ سے انسان اکثر اشتباہ بھی (Confusion) کا شکار ہو جاتا ہے اور غلطی سے دوسرے کا جوتا پہن لیتا ہے۔ ایسی صورت میں یہ فرض کر لینا کہ اس نے خوشی سے اپنا بہتر جوتا کسی کے گھٹیا جوتے سے بدل لیا ہے، انسانی جبلت کے خلاف ہے۔ ہو سکتا ہے لے جانے والے نے غلطی سے جوتا اٹھایا ہو اور اسے بعد میں احساس ہو کہ یہ میرا نہیں ہے، اب وہ اسے واپس پہنچانے سے قاصر ہو۔ امام صاحب کا یہ نکتہ کہ "محض بہتر چیز لے جانا رضامندی کی دلیل نہیں بن سکتا"، انسانی نفسیات کی گہری سمجھ اور حسنِ ظن کے اسلامی اصول کی پاسداری کو ظاہر کرتا ہے۔

علامہ ابن عابدین شامی رحمہ اللہ تعالیٰ لکھتے ہیں:

" لأن أخذ الأجود وترك الأدون دليل الرضا بالانتفاع به " [xxxix]

کیونکہ (دوسرے کا) بہتر جوتا لے لینا اور اپنا گھٹیا جوتا چھوڑ جانا (مالک کی طرف سے) استعمال کی رضامندی کی دلیل ہے۔

امام احمد رضا خان رحمہ اللہ تعالیٰ لکھتے ہیں:

" أقول: في الدّلالة ضعف ظاهرٌ، فلربّما يلتبس على الإنسان فيلبس ويذهب ثُمّ يطلع " [xl]

میں کہتا ہوں: (اس ظاہری قرینے سے) استدلال میں واضح کمزوری ہے، کیونکہ بسا اوقات انسان کو اشتباہ (غلط فہمی) ہو جاتی ہے اور وہ (غلطی سے دوسرے کا جوتا) پہن کر چلا جاتا ہے اور اسے بعد میں علم ہوتا ہے۔

(IV) لسانی حقائق کی فقہی درجہ بندی کا منہج:

اِمام احمد رضا خان بَریلوی کے منہجِ اِختلاف کا ایک نہایت اہم اور فنی پہلو اَحکام کی تعبیر میں لسانی حقائق کی فقہی درجہ بندی کرنا ہے۔ ان کے نزدیک کسی بھی کلام کا شرعی حکم محض اس کے لغوی معنی پر نہیں، بلکہ اس بات پر موقوف ہے کہ وہ لفظ متکلم کی زبان، اس کے خطے اور وہاں کے عوامی محاورے میں کیا درجہ رکھتا ہے۔ علامہ شامیؒ کا اِسلوب عموماً یہ رہا ہے کہ وہ عربی زبان کے مخصوص لسانی قواعد (مثلاً ترخیم یا حذفِ حروف) کو پوری دنیا کے مسلمانوں پر بلا امتیازِ لغت جاری کر دیتے ہیں، لیکن اِمام احمد رضا "جد الممتار" میں یہ اصولی نکتہ پیش کرتے ہیں کہ جو لفظ ایک زبان (مثلاً عربی) میں صریح ہے، وہ دوسری زبان (مثلاً اردو یا فارسی) میں کنایہ یا محض لغو بھی ہو سکتا ہے۔

اس لسانی منہج کی بہترین مثال "الفاظِ طلاق" میں "ترخیم" (لفظ کے آخری حرف کو گرا کر چھوٹا کر دینا) کے مسئلے میں نظر آتی ہے۔ علامہ شامیؒ نے "رد المحتار" میں یہ قاعدہ نقل کیا کہ اگر کوئی شخص اپنی بیوی کو "طالق" کہنے کے بجائے "طال" کہے، تو یہ صریح طلاق مانی جائے گی، کیونکہ عربی زبان میں یہ ایک معروف لسانی اسلوب ہے۔ علامہ شامیؒ نے اس حکم کو عام رکھا اور اسے عجمی (غیر عرب) معاشروں پر بھی قیاس کیا۔

اِمام احمد رضا خان نے "جد الممتار" میں اس پر نہایت گہری لسانی گرفت کی۔ آپ نے فرمایا کہ صریح و کنایہ کا مدار لغت کے رواج پر ہے۔ امام صاحب نے استدلال کیا کہ "ترخیم" عربوں کے ہاں تو مستعمل ہے، لیکن عجمیوں کے ہاں طلاق کے الفاظ کو کاٹ کر بولنے کا کوئی رواج نہیں ہے۔ آپ نے ایک برجستہ مثال پیش کی کہ اگر کوئی اردو بولنے والا اپنے غلام سے کہے "تو آزا" (یعنی آزاد کی د گرا دے)، تو کوئی بھی اسے آزادی کا لفظ نہیں سمجھے گا، بلکہ یہ لفظ لغو کہلائے گا۔ لہٰذا، امام صاحب نے ثابت کیا کہ علامہ شامیؒ کا یہ حکم عجمی بلاد پر نافذ نہیں کیا جا سکتا۔ یہ اسلوب ثابت کرتا ہے کہ امام صاحب کے نزدیک فقہی احکام کی بنیاد محض کتابی الفاظ نہیں، بلکہ زندہ لسانی حقائق اور عوامی محاورے کی صحیح درجہ بندی پر ہے۔

علامہ علاؤالدین حصکفی علیہ الرحمہ لکھتے ہیں:

" وكذا يا طال بكسر اللام وضمها لأنه ترخيم " [xli]

اور اسی طرح "یاطال" کہنے سے بھی طلاق ہو جائے گی کیونکہ یہ ترخیم (لفظ کا آخری حرف گرا کر بولنا) ہے۔

علامہ ابن عابدین شامی رحمہ اللہ تعالی لکھتے ہیں:

" قلت:۔۔۔حذف آخر الكلام معتاد عرفا " [xlii]

میں کہتا ہوں: کلام کے آخری حرف کو حذف کر دینا عرفاً معمول کی بات ہے (یعنی طال کہنا بھی طلاقِ صریح ہے)۔

امام احمد رضا خان رحمہ اللہ تعالی لکھتے ہیں:

" كيف! وقد وضع في "الخانية" المسألة في غير المنادى وبغير كسر اللام، ثُمّ علّل: بأنّ حذف آخر الكلام معتادٌ في العرب۔۔۔لو أنّ عجَميّاً قال ذلك بالفارسيّة وحذف حرف الآخر لا يقَع وإن نوى: لأنّه غير معتاد في العجَم " [xliii]

میں کہتا ہوں: یہ کیسے ہو سکتا ہے! جبکہ خانیہ میں اس مسئلے کو غیر منادی اور بغیر کسرۂ لام (زیر کے بغیر) کے ساتھ ذکر کیا گیا ہے۔ پھر خانیہ میں اس کی یہ علت بیان کی گئی ہے کہ کلام کے آخری حرف کو حذف کرنا عربوں کے ہاں معمول کی بات ہے (یعنی یہ حکم صرف اہل عرب کے لیے ہے)۔ اگر کسی عجمی نے فارسی میں ایسا کہا اور آخری حرف کو حذف کر دیا، تو طلاق واقع نہیں ہو گی اگرچہ وہ نیت ہی کیوں نہ کر لے؛ کیونکہ عجمیوں کے ہاں آخری حرف گرا کر بولنا رواج میں نہیں ہے۔

(V) عقلی و مادی امکانیات سے اختلاف کا منہج:

اِمام احمد رضا خان بریلوی کے منہجِ اختلاف کا ایک پہلو یہ ہے کہ وہ فقہ کے کلی قواعد کو مادی اور طبیعی بنیادوں پر تحفظ فراہم کرتے ہیں۔ فقہی ارتقاء کے دوران اکثر ایسا ہوتا ہے کہ کوئی متاخر محقق کسی قدیم کلی قاعدے کو یہ کہہ کر رد کر دیتا ہے یا غیر موثر قرار دے دیتا ہے کہ اس کا مادی وقوع ناممکن یا بعید از قیاس ہے۔ علامہ شامیؒ بسا اوقات ایسے کلی قواعد پر استبعاد کا اظہار کرتے ہیں، لیکن اِمام احمد رضا خان "جد الممتار" میں اپنی مشاہداتی قوت اور مادی حقائق کے ادراک سے ایسی مادی صورتیں تلاش کر لاتے ہیں جن سے وہ قدیم قاعدہ اپنی روح کے ساتھ برقرار رہتا ہے۔

اس اسلوب کی ایک مثال "کتاب التیمم" میں مخلوط مٹی سے تیمم کے مسئلے میں نظر آتی ہے۔ فقہ کا ایک کلی قاعدہ ہے کہ "حکم غالب کے تابع ہوتا ہے"؛ چنانچہ اگر مٹی میں کوئی دوسری چیز (مثلاً سونا یا چاندی) مل جائے اور مٹی غالب ہو، تو تیمم جائز ہے۔ علامہ شامیؒ نے "رد المحتار" میں اس قاعدے پر ایک طبیعی اور مادی اعتراض کیا کہ سونا اور چاندی مٹی میں مل کر مغلوب نہیں رہ سکتے، کیونکہ پگھلانے سے وہ الگ ہو جاتے ہیں، لہٰذا اغلبہ ہونے یا نہ ہونے کی یہ فقہی صورت غیر ممکن ہے۔

اِمام احمد رضا خان نے "جد الممتار" میں اس پر نقد کیا۔ آپ نے فرمایا کہ قاعدے کو مادی طور پر ناممکن کہہ کر رد کرنا درست نہیں، کیونکہ اس کی مادی صورت ممکن ہے۔ امام صاحب نے بُرادہ (باریک ذرات) کی مثال پیش کی اور ثابت کیا کہ اگر سونے یا چاندی کو

باریک پیس کر اسے مٹی میں ملا دیا جائے، تو مٹی اس پر پوری طرح غالب آسکتی ہے۔

علامہ علاؤالدین حصکفی علیہ الرحمہ لکھتے ہیں:

" لو اختلط تراب بغيره كذهب وفضة ولو مسبوكين وأرض محترقة، فلو الغلبة لتراب جاز وإلا لا " [xliv]

حکم غالب کے مطابق ہے، یعنی اگر مٹی کسی اور چیز کے ساتھ مل جائے، جیسے سونا یا چاندی، اگرچہ یہ گلائے ہوئے ہوں، تو اگر غلبہ مٹی کا ہو تو جائز ہے۔ اور اگر غلبہ مٹی کا نہ ہو تو جائز نہیں۔

علامہ ابن عابدین شامی رحمہ اللہ تعالی لکھتے ہیں:

" هذا إنما يظهر إذا كان يمكن سبكهما بترابهما الغالب عليهما والظاهر أنه غير ممكن " [xlv]

یہ بات اسی وقت واضح ہو کر سمجھ میں آسکتی ہے جب ان دونوں کو اس مٹی کے ساتھ جو ان پر غالب ہے گلانا ممکن ہو اور ظاہر یہ ہے کہ ایسا ممکن نہیں۔

امام احمد رضا خان رحمہ اللہ تعالی لکھتے ہیں:

" أقول:۔۔۔أرأيتما إذا سُبكا وبُردا واختلطت برادتهما بالتراب فهل لا تعتبر الغلبة " [xlvi]

میں کہتا ہوں: بتائیے اگر انہیں گلا دیا جائے اور ان کا برادہ (پاؤڈر) مٹی سے مخلوط ہو جائے تو کیا (مٹی کے) غلبہ کا اعتبار نہ ہو گا۔

4. اسلوبِ نقد

(I) اختلافِ رائے میں کمالِ تہذیب و ادب:

اِمام احمد رضا خان بَریلوی کے منہجِ اختلاف کا ایک نہایت تابندہ اور سبق آموز پہلو یہ ہے کہ ان کا قلم جلالتِ علمی کے باوجود تہذیب اور ادب کے دائرے سے کبھی باہر نہیں نکلتا۔ ان کے نزدیک علمی اختلاف کا مقصد محض "رد برائے رد" نہیں بلکہ تلاشِ حق ہے، اس لیے وہ علامہ شامیؒ جیسے اکابر پر نقد کرتے ہوئے ان کی توہین یا تنقیص کے بجائے حد درجہ تعظیم اور دعائیہ کلمات کا سہارا لیتے ہیں۔ ان کا اسلوب یہ سکھاتا ہے کہ کسی بڑے محقق کی علمی غلطی پر گرفت کرنا اس کی شخصیت کی جلالت کے منافی نہیں ہے۔ امام صاحب اکثر اپنی بحث کا آغاز علامہ شامیؒ کے حق میں دعائیہ کلمات سے کرتے ہیں اور اپنے لیے انکساری و عاجزی کا وہ لب و لہجہ اختیار کرتے ہیں جو ان کی متانتِ طبع کا عکاس ہے۔

اس دعائیہ اور مہذب اسلوب کا شاہکار نمونہ "جد الممتار" اور "فتاوی رضویہ" میں کئی مقامات پر نظر آتا ہے جہاں امام صاحب نے علامہ شامیؒ اور علامہ حصکفیؒ کی علمی چوک پر گرفت فرمائی۔ چنانچہ ایک جگہ امام صاحب نے اختلافی بحث کا آغاز ان الفاظ سے کیا: " رحمكما الله ورحمنا بكما " (میں کہتا ہوں: اللہ آپ دونوں پر رحم فرمائے اور آپ کے صدقے ہم پر بھی رحم فرمائے)۔ ان کلمات

کے فوراً بعد امام صاحب نے علامہ شامیؒ کے استدلال کو رد کیا۔

امام صاحب علامہ شامی کی کسی علمی غلطی کو جہالت یا نااہلی جیسے الفاظ کے بجائے "سبقِ نظر" (نظر کی چوک) یا "تسامح" جیسے مہذب علمی عنوانات سے تعبیر کرتے ہیں۔ اور علامہ شامیؒ کے لیے "المحقق الفاضل" اور "السید السند" جیسے القابات استعمال کیے، لیکن جہاں ان کے استدلال میں فنی کمزوری تھی، وہاں نہایت جرات سے اس کی اصلاح بھی فرمائی۔ امام صاحب کا یہ اسلوب کہ حق کی حفاظت اکابر کے ادب کے ساتھ ہی ممکن ہے۔

امام احمد رضا خان رحمہ اللہ تعالیٰ لکھتے ہیں:

" أقول: رحمكما الله ورحمنا بكما " [xlvii]

میں کہتا ہوں: آپ دونوں حضرات پر اللہ رحمت فرمائے اور آپ کی برکت سے ہم پر بھی رحم فرمائے۔

امام احمد رضا خان رحمہ اللہ تعالیٰ لکھتے ہیں:

" أقول: لكنّي ظهر لي من بركتكم وخدمة كلامكم جوابٌ شافٍ كافٍ، والحمد لله رب العالمين " [xlviii]

میں کہتا ہوں: لیکن مجھے آپ (علامہ شامی) ہی کی برکت اور آپ کے کلام کی خدمت کی بدولت ایک شافی اور کافی جواب ظاہر ہو گیا ہے، والحمدللہ رب العالمین۔

(II) جامعیت اور اختصار:

اِمام احمد رضا خان کے اِسلوبِ نقد کی ایک نمایاں خوبی "کوزے میں دریا بند کرنا" یعنی حد درجہ جامعیت اور اِیجاز و اختصار ہے۔ وہ طویل اور غیر ضروری تمہیدی ابحاث کے بجائے براہِ راست مسئلے کی روح اور استدلال کی بنیاد پر ضرب لگاتے ہیں۔ وہ اکثر "أقول" (میں کہتا ہوں) کے عنوان سے اپنی گفتگو کا آغاز کرتے ہیں اور علامہ شامیؒ یا ان کے ماخذ کے طویل استدلال کو منطق کے ایک قاعدے، لغت کی ایک حقیقت یا ظاہرِ روایت کی ایک نص سے پل بھر میں رد کر دیتے ہیں۔ اور علامہ شامیؒ کے طویل تذبذب کو محض ایک دو جملوں میں منطقی انجام تک پہنچا دیتے ہیں۔ ان کے کلام میں اختصار کے باوجود علمی تشنگی باقی نہیں رہتی، بلکہ وہ مخالف کے استدلال کو بکھیر کر مسئلے کو منطقی انجام تک پہنچا دیتے ہیں۔

اس کی ایک روشن مثال "کتاب الصلوٰۃ" میں "وجوہِ قطعِ صلوٰۃ" (نماز توڑنے کے اسباب) کی بحث میں نظر آتی ہے۔ علامہ شامیؒ وہاں اس بات پر متردد تھے کہ کیا معمولی طبعی حاجت نماز توڑنا جائز ہے؟ انہوں نے اس بحث کو کافی طویل کیا اور آخر میں کوئی نتیجہ نہیں نکالا۔

امام احمد رضا نے "جد الممتار" میں اس مقام پر نہایت مختصر مگر جامع نقد کرتے ہوئے "قیاسِ اولویت" کا سہارا لیا۔ آپ نے فرمایا کہ جب "خروج عن الخلاف" (دوسرے امام کی رعایت) جیسے ایک محض مستحب عمل کے لیے نماز توڑنا جائز ہے، تو کسی ناپسندیدہ حالت

سے بچنے کے لیے نماز توڑنا تو بدرجہ اولیٰ جائز ہو گا۔ امام صاحب کے اس چند سطروں پر مشتمل استدلال نے علامہ شامی کے کئی صفحات پر پھیلے ہوئے تذبذب اور الجھن کو جڑ سے ختم کر دیا۔

علامہ ابن عابدین شامی رحمہ اللہ تعالی لکھتے ہیں:

" (قوله ويستحب لمدافعة الأخبثين)۔۔لكنه مخالف لما قدمناه عن الخزائن وشرح المنية، من أنه إن كان ذلك يشغله أي يشغل قلبه عن الصلاة وخشوعها فأتمها يأثم لأدائها مع الكراهة التحريمية، ومقتضى هذا أن القطع واجب لا مستحب۔۔۔اللهم إلا أن يحمل ما هنا على ما إذا لم يشغله. لكن الظاهر أن ذلك لا يكون مسوغا فليتأمل " [xlix]

(ان کا قول: اور پیشاب یا پاخانہ کی شدت کی صورت میں نماز توڑنا مستحب ہے)؛ لیکن یہ اس بات کے خلاف ہے جو ہم پہلے الخزائن اور شرح المنیہ کے حوالے سے بیان کر چکے ہیں کہ اگر پیشاب کی شدت ایسی ہو کہ جو اسے مشغول کر دے یعنی اس کے دل کو نماز اور خشوع سے ہٹا دے، اور وہ اسی حالت میں نماز پوری کر لے، تو وہ گناہ گار ہو گا، کیونکہ اس نے نماز کو کراہتِ تحریمی کے ساتھ ادا کیا۔ اور اس (گناہ گار ہونے) کا تقاضا یہ ہے کہ (ایسی صورت میں نماز کا) توڑنا واجب ہے نہ کہ صرف مستحب۔ ہاں، مگر یہ کہ یہاں (مستحب ہونے کے حکم) کو اس صورت پر محمول کیا جائے، جب وہ حاجت اسے نماز سے غافل نہ کر رہی ہو (یعنی شدید حاجت نہ ہو)۔ لیکن ظاہر یہی ہے کہ یہ (غافل نہ ہونا بھی) ایسا سبب نہیں، جس کی بناء پر نماز توڑنا جائز ہو، پس اس میں غور کرنا چاہیے۔

امام احمد رضا خان رحمہ اللہ تعالی لکھتے ہیں:

" أقول: لا شكّ أنّ ما لا يشغله لكن في الطبع نوع طلب للتخلّي فالكراهة حاصلة ولو تنزيهية، وفي عدم كونه مسوِّغاً نظر ألا ترى أنّ القطع مستحبّ للخروج من الخلاف، وهو ليس إلاّ مستحبّاً، وترك المستحبّ لا يوجب الكراهة، فكيف فيما يوجبها! " [1]

میں کہتا ہوں: اس میں کوئی شک نہیں کہ اگر وہ حاجت اسے نماز سے غافل نہ کرے، لیکن طبعی طور پر قضائے حاجت کی ایک نوعیت کی طلب موجود ہو، تو کراہت بہر حال حاصل ہو گی خواہ کراہتِ تنزیہی ہی کیوں نہ ہو۔ اور (علامہ شامی کا یہ کہنا کہ) یہ (عدمِ غفلت) اسے (نماز توڑنے کو) جائز کرنے والا سبب نہیں بنے گا، اس میں نظر ہے؛ کیا آپ نہیں دیکھتے کہ کبھی نماز توڑنا خروج عن الخلاف (فقہا کے اختلاف سے بچنے) کے لیے مستحب ہوتا ہے، حالانکہ وہ (اختلاف سے بچنا) صرف ایک مستحب کام ہے، اور مستحب کو چھوڑنا کراہت کو واجب نہیں کرتا، تو پھر اس صورت میں (نماز توڑنا کیوں مستحب نہ ہو گا) جو کراہت کا باعث بن رہی ہے! (یعنی جب ایک مستحب کام کے لیے نماز توڑنا جائز ہے، تو کراہت سے بچنے کے لیے تو بالاولیٰ جائز یا مستحب ہو گا۔

(III) تطبیقی انداز:

امام احمد رضا خان بریلوی کے اِسلوبِ نقد کا ایک نہایت جاندار پہلو ان کا "تطبیقی انداز" ہے۔ وہ محض ایک قول کو رد کر کے دوسرے کو قبول نہیں کرتے، بلکہ اپنی وسعتِ علمی سے یہ ثابت کرتے ہیں کہ ائمہ اور فقہاء کے بظاہر متصادم نظر آنے والے اقوال کے درمیان علمی موافقت پیدا کی جاسکتی ہے۔ ان کا منہج یہ ہے کہ اقوالِ فقہاء کو ان کے درست محمل (Context) پر رکھا جائے تو تضاد

خود بخود ختم ہو جاتا ہے۔ یہ اسلوب ائمہ کرام کی آراء کی حفاظت اور فقہی ابحاث میں اعتدال پیدا کرنے کا ایک بہترین ذریعہ ہے۔
اس اسلوب کی ایک مثال "کتاب الصلوٰۃ" میں "تکرارِ سورۂ فاتحہ" (نماز میں سورۂ فاتحہ کو دوبارہ پڑھنے) کے مسئلے میں نظر آتی ہے۔ علامہ شامیؒ وہاں اس بات پر الجھن اور تذبذب کا شکار تھے کہ کیا سورۂ فاتحہ کی تکرار سے سجدۂ سہو لازم آتا ہے یا نہیں؟ کیونکہ مختلف فقہی متون اور شروحات میں اس حوالے سے بظاہر متضاد آراء موجود تھیں۔ علامہ شامیؒ نے اس تضاد کو نقل کر کے بحث کو کسی حتمی نتیجے کے بغیر چھوڑ دیا۔
امام احمد رضا خان نے "جد الممتار" میں اس مقام پر اپنا "تطبیقی منہج" ظاہر کیا اور یہ نکتہ پیش کیا کہ یہاں کوئی حقیقی تضاد نہیں ہے۔ آپ نے واضح فرمایا کہ جہاں فقہاء نے سجدۂ سہو کے لزوم کا قول کیا ہے، وہاں ان کی مراد سورۂ فاتحہ کی مکمل تکرار (یعنی پوری سورت دوبارہ پڑھنا) ہے، اور جہاں سجدۂ سہو لازم نہ ہونے کا ذکر ہے، وہاں ان کی مراد پوری سورت نہیں بلکہ محض ایک آیت یا کسی جز کی تکرار ہے۔ یوں امام صاحب نے تمام متضاد اقوال کو ان کے درست مقام پر رکھ کر علامہ شامیؒ کی علمی الجھن کو دور کر دیا۔ یہ اسلوب ثابت کرتا ہے کہ امام صاحب کا مقصد اکابر کی طغلیت نہیں بلکہ ان کے کلام کی درست توجیہ کرنا تھا۔
امام احمد رضا خان رحمہ اللہ تعالیٰ لکھتے ہیں:

"أقول:۔۔۔تكرار البعض لا يوجب السّهو ولا الإعادة، والإخفاء بالبعض يوجبه "[li]

میں کہتا ہوں: (پوری سورت کے بجائے محض) کسی جز کی تکرار سے نہ سجدہ (سہو) لازم ہوتا ہے اور نہ ہی اعادہ، جبکہ (کسی حصے کو) آہستہ پڑھنا اسے (اعادے کو) واجب کر دیتا ہے (اس تقسیم سے متضاد فقہی اقوال میں تطبیق پیدا ہو جاتی ہے)۔

(IV) تصحیحِ اَغلاط اور اِصلاحِ مآخذ:

امام احمد رضا خان بریلوی کے اسلوبِ نقد کا ایک نہایت حیرت انگیز اور منفرد پہلو یہ ہے کہ وہ محض ایک قول کو دوسرے قول پر ترجیح نہیں دیتے، بلکہ وہ ایک علمی آڈیٹر کی طرح علامہ شامیؒ کے بیان کردہ مآخذ، کتابوں کے حوالوں اور عبارتوں کی اصل تک پہنچتے ہیں۔ ان کا منہج یہ ہے کہ اگر کسی بڑے عالم سے نقلِ روایت یا فہمِ عبارت میں چوک ہوئی ہے، تو اس کی نشاندہی نہایت دیانت داری سے کی جائے تاکہ فقہ کی اصل روح متاثر نہ ہو۔ امام صاحب کا یہ اسلوب ثابت کرتا ہے کہ ان کا مطالعہ کتنا وسیع اور گہرا تھا کہ وہ علامہ شامیؒ جیسی شخصیت کے سامنے آنے والی سبقِ قلم یا سبقِ نظر کو بھی گرفت میں لے لیتے ہیں۔
اس منفرد اسلوب کی ایک علمی مثال "کتاب النکاح" میں "باپ کے اکیلے گواہ بننے" کے مسئلے میں نظر آتی ہے۔ علامہ شامیؒ نے "رد المحتار" میں علامہ طحطاویؒ کی پیروی کرتے ہوئے ایک موقف اختیار کیا اور اسے علامہ حمویؒ کی طرف منسوب کر دیا۔
اِمام احمد رضا خان نے "جد الممتار" میں اس پر نہایت بصیرت افروز نقد کیا اور اس علمی غلطی کی پوری زنجیر کو بے نقاب کیا۔ امام صاحب نے ثابت کیا کہ علامہ شامیؒ سے یہاں چوک ہوئی ہے کہ انہوں نے علامہ طحطاویؒ پر بھروسہ کیا، جنہوں نے علامہ حمویؒ کی

عبارت کا غلط مفہوم لیا، اور حمویؒ نے دراصل علامہ مسکینؒ کی ایک شرح پر اعتراض کیا تھا۔ امام صاحب نے اصل ماخذ (ابو السعود) کی طرف رجوع کر کے ثابت کیا کہ علامہ شامیؒ جس قول کو نقل کر رہے ہیں، وہ اصل کتاب میں موجود ہی نہیں۔

علامہ علاؤالدین حصکفی علیہ الرحمہ لکھتے ہیں:

" (ولو زوج بنته البالغة) العاقلة (بمحضر شاهد واحد جاز إن) كانت ابنته (حاضرة)---(، وإلا لا) " [lii]

اور اگر والد نے اپنی عاقلہ بالغہ بیٹی کا نکاح صرف ایک گواہ کی موجودگی میں کر دیا، تو یہ جائز ہو گا بشرطیکہ وہ بیٹی خود وہاں موجود ہو اور اگر وہ بیٹی وہاں موجود نہ ہو تو (نکاح) نہیں ہو گا۔

علامہ ابن عابدین شامی رحمہ اللہ تعالیٰ لکھتے ہیں:

" (قوله: وإلا لا)---بل موقوفا على إجازتها كما في الحموي---ط عن أبي السعود " [liii]

(ان کا قول: اور اگر موجود نہ ہو تو نہیں ہو گا)؛ بلکہ وہ لڑکی کی اجازت پر موقوف رہے گا جیسا کہ حموی میں ہے، یہ بات علامہ طحطاوی نے ابوالسعود کے حوالے سے نقل کی ہے۔

امام احمد رضا خان رحمہ اللہ تعالیٰ لکھتے ہیں:

" أقول: هذا باطل قطعاً، وكيف يصحّ النكاح مع شاهد واحد، أو كيف يتوقّف ما لَم ينعقد، أم كيف يجعل العاقد نفسه شاهداً؟ وقد نصّوا قاطبة على خلافه ---- وراجعت أبا السّعود فوجدت قدم قلم السيّد العلاّمة ط هي التي زلّت وتبعه السيّد العلامة ش، فإنّ السيّد العلاّمة أبا السّعود وقبله السيّد العلامة الحموي لَم يذكرا هذا في هذه المسألة أعني: مسألة تزويج الأب بنته البالغة بمحضر شاهد واحد وهي غائبة ---- وإنّما يتكلّمون فيما إذا زوّج رجل بنت آخر بحضرة الأب وشاهد آخر بأمر الأب دون البنت البالغة فهذا ينعقد قطعاً، ولا يكون أدنى حالاً من عقد الفضولي، ولا رائحة فيه لِما فهم العلاّمة ط، وتبعه العلاّمة ش فسبحان من لا يزل ولا ينسى، ملتقطاً " [liv]

میں کہتا ہوں: یہ (علامہ شامی کی توجیہ) قطعاً باطل ہے۔ صرف ایک گواہ کی موجودگی میں نکاح کیسے صحیح ہو سکتا ہے؟ یا وہ چیز کیسے موقوف ہو سکتی ہے جو (گواہوں کی کمی کی وجہ سے) سرے سے منعقد ہی نہیں ہوئی؟ یا کوئی عقد کرنے والا (باپ) خود ہی اپنا گواہ کیسے بن سکتا ہے؟ تمام فقہاء نے بالاتفاق اس کے خلاف صراحت کی ہے۔ میں نے (اصل کتاب) ابوالسعود کی طرف رجوع کیا تو پایا کہ سید علامہ طحطاوی کے قلم سے لغزش ہوئی اور علامہ شامی نے (تحقیق کے بغیر) ان کی پیروی کی۔ حقیقت یہ ہے کہ علامہ ابوالسعود اور ان سے پہلے علامہ حموی نے یہ بات اس مسئلے (یعنی باپ کا اپنی بالغہ بیٹی کا غائبانہ نکاح ایک گواہ کے سامنے کرنا) میں ذکر ہی نہیں کی۔

پس یہ وہ بحث تھی جو ان حضرات (حموی اور ابوالسعود) کے درمیان چلی، اور وہ اس صورت کے بارے میں تھی کہ جب کوئی اجنبی شخص باپ اور ایک گواہ کی موجودگی میں بالغہ بیٹی کا نکاح کر دے (جس میں بیٹی کا حکم نہ ہو)۔ ایسا نکاح یقیناً (فضولی ہونے کی بنا پر) موقوف منعقد ہو جاتا ہے (کیونکہ وہاں دو گواہ پورے ہیں: ایک باپ اور ایک دوسرا شخص)۔

لیکن اس مسئلے میں (جس پر شامی نے کلام کیا) تو رائے اور عرف کا وہ شائبہ بھی نہیں جو علامہ طحطاوی نے سمجھا اور علامہ شامی نے ان کی پیروی کی۔ پس پاک ہے وہ ذات جو نہ کبھی لغزش کھاتی ہے اور نہ کبھی بھولتی ہے۔

خلاصہ بحث و نتائج

زیرِ نظر تحقیق میں علامہ ابن عابدین شامیؒ اور اِمام احمد رضا خان بَریلویؒ کے مابین فقہی اِختلاف کے منہج اور اَسلوب کا جو تقابلی جائزہ پیش کیا گیا ہے، اس سے مندرجہ ذیل نتائج اخذ ہوتے ہیں:

1۔ اصولی و مآخذی بنیادوں کی مرکزیت:

اِمام احمد رضا خان کا علامہ شامیؒ سے اِختلاف محض فروعی یا ترجیحی نہیں ہے، بلکہ اصولی، لغوی اور منطقی بنیادوں پر قائم ہے۔ اور ان کی اصل بنیاد نصوصِ شریعت (کتاب و سنت) اور فقہ حنفی کے بنیادی مآخذ "ظاہر الروایۃ" کی طرف براہِ راست رجوع ہے۔ تحقیق سے یہ ثابت ہوا کہ اِمام صاحب متاخرین کے وضع کردہ احتمالات یا قیاسی ضابطوں کو اسی وقت معتبر مانتے ہیں جب وہ نصوصِ صریحہ سے ہم آہنگ ہوں۔

2۔ **منہجِ اِفتاء اور مصلحتِ اِنسانی:** اِمام صاحب کا علامہ شامیؒ سے اِختلاف رسمِ اِفتاء کے اسلوب پر بھی نمایاں ہے۔ انہوں نے ثابت کیا کہ تعاملِ ناس کو شاذ مآخذ پر ترجیح دی جائے گی تاکہ دین میں حرج اور تنگی پیدا نہ ہو۔ تفرقہ بلاد کے تحت انہوں نے واضح کیا کہ ایک خطے کا عرف دوسرے خطے پر لازم نہیں کیا جاسکتا۔ امام صاحب کا یہ اسلوب مقاصدِ شریعت اور تیسیرِ دین کے فلسفے پر مبنی ہے، جس میں وہ رخصتوں پر کڑی شرائط لگانے کے بجائے شریعت کی دی ہوئی سہولت کو برقرار رکھنے کے قائل ہیں۔

3۔ **بین العُلومی اِستدلال کا تنوع:** تحقیق سے یہ حقیقت سامنے آئی کہ امام احمد رضا نے فقہ کو جدید سائنسی علوم، ریاضی، طبیعی مشاہدات، منطق اور انسانی نفسیات سے مربوط کر دیا ہے۔ وہ جہاں لغوی باریکیوں اور منطقی التزام کے ذریعے علامہ شامیؒ کے استدلال پر نقد کرتے ہیں، وہیں سائنسی مشاہدات کی روشنی میں فقہی احکام کی تعیین کرتے ہیں۔ استنباطات میں انسانی نفسیات اور مادی امکانیات کی رعایت ان کے منہج کو روایتی ابحاث سے بلند کرکے ایک تجرباتی رنگ عطا کرتی ہے۔

4۔ **اِسلوبیاتی امتیاز اور علمی دیانت:** اِمام احمد رضا کا اِسلوبِ نقد جہاں نہایت گہرا اور منطقی ہے، وہیں کمالِ تہذیب اور اکابر کی تعظیم کا آئینہ دار بھی ہے۔ وہ علامہ شامیؒ کی جلالتِ علمی کا حد درجہ ادب و احترام کرتے ہیں، ان کا اسلوب یہ ثابت کرتا ہے کہ علمی نقد کا مقصد شخصیت کی تغلیط نہیں بلکہ مآخذ کی اِصلاح اور فن کی تکمیل ہے۔ ان کا تطبیقی انداز بظاہر متضاد فقہی اقوال کے درمیان علمی موافقت پیدا کرنے کا ایک شاہکار نمونہ ہے۔

حاصلِ کلام: یہ تحقیق ثابت کرتی ہے کہ جد الممتار محض علامہ شامی کی رد المحتار پر ایک حاشیہ نہیں ہے، بلکہ یہ اس کا علمی محاکمہ اور فقہ حنفی کی علمی ثروت میں ایک ایسی مجتہدانہ تکمیل ہے، جو متاخرین کی لغزشوں کا ازالہ کرکے مذہب کی اصل روح کو اجاگر کرتی ہے اور دورِ حاضر کے محققین اور فقہاء کے لیے تحقیق واِفتاء کے نئے راستے پیدا کرتی ہے۔

[i] سخاوی، شمس الدین محمد بن عبد الرحمن، المقاصد الحسنۃ، صفحہ 69، الرقم:39، دار الکتاب العربی، بیروت، 1985

[ii] خطیب بغدادی، ابو بکر احمد، الفقیہ والمتفقہ، دار ابن جوزی، سعودیہ، 2000، ج1، ص189

[iii] ابن نجیم، زین الدین، البحر الرائق، دار الکتاب الاسلامی، بیروت، 2009، ج1، ص6

[iv] تفتازانی، سعد الدین، التلویح علی التوضیح، دار الکتب العلمیۃ، بیروت، 1957، ج1، ص19

[v] ترمذی، محمد بن عیسی، سنن الترمذی، ابواب العلم، مطبعۃ مصطفی البابی الحلبی، مصر، 1975، ج5، ص38، الرقم:2645

[vi] ابو داؤد، سلیمان بن اشعث، سنن ابی اداؤد، کتاب العلم، دار الرسالۃ العالمیہ، بیروت، 2009، ج1، ص317، الرقم:3641

[vii] بخاری، محمد بن اسماعیل، الجامع الصحیح، کتاب المغازی، دار ابن کثیر، دمشق، 2012، ج4، ص1510، الرقم:3893

[viii] قرطبی، یوسف بن محمد بن ابن عبد البر، جامع بیان العلم وفضلہ، دار ابن جوزی، سعودیہ، 1994،، ج2، ص902

[ix] عودہ، ڈاکٹر سلمان فہد، اختلاف رائے آداب واحکام، شفیق پریس، لاہور، 2013، ص103

[x] صنعانی، ابو بکر عبد الرزاق، مصنف عبد الرزاق، دار التاصیل، بیروت، 2006، ج3، ص331، رقم:4399

[xi] الدمشقی، عبد الرزاق بن حسن، حلیۃ البشر فی تاریخ القرن الثالث عشر، دار صادر، بیروت، 1993، ص1238

[xii] شامی، ابن عابدین، رد المحتار علی الدر المختار، دار الفکر، بیروت، 1992، ج1، ص119

[xiii] بریلوی، احمد رضا خان، جد الممتار علی رد المحتار، مکتبۃ المدینہ، کراچی، 2013، ج1، ص353

[xiv] شامی، ابن عابدین، رد المحتار علی الدر المختار، ج1، ص357

[xv] بریلوی، احمد رضا خان، جد الممتار علی رد المحتار، ج3، ص3

[xvi] حصکفی، علاؤ الدین، در المختار شرح تنویر الابصار، دار الفکر، بیروت، 1992، ج1، ص159 تا 160

[xvii] بریلوی، احمد رضا خان، جد الممتار علی رد المحتار، ج1، ص461

[xviii] شامی، ابن عابدین، رد المحتار علی الدر المختار، ج1، ص243

[xix] بریلوی، احمد رضا خان، جد الممتار علی رد المحتار، ج2، ص227

[xx] شامی، ابن عابدین، رد المحتار علی الدر المختار، ج1، ص367

[xxi] بریلوی، احمد رضا خان، جد الممتار علی رد المحتار، ج3، ص24

[xxii] حصکفی، علاؤ الدین، در المختار شرح تنویر الابصار، ج5، ص227

[xxiii] بریلوی، احمد رضا خان، جد الممتار علی رد المحتار، ج6، ص151 تا 160

[xxiv] بریلوی، احمد رضا خان، فتاوی رضویہ، ج17، ص411 تا 412، رضا فاؤنڈیشن، لاہور، 2006

[xxv] شامی، ابن عابدین، رد المحتار علی الدر المختار، ج3، ص715

[xxvi] بریلوی، احمد رضا خان، جد الممتار علی رد المحتار، ج5، ص288

[xxvii] شامی، ابن عابدین، رد المحتار علی الدر المختار، ج1، ص133

[xxviii] بریلوی، احمد رضا خان، جد الممتار علی رد المحتار، ج 1، ص 385

[xxix] حصکفی، علاؤ الدین، در المختار شرح تنویر الابصار، ج 1، ص 233

[xxx] شامی، ابن عابدین، رد المحتار علی الدر المختار، ج 1، ص 233

[xxxi] بریلوی، احمد رضا خان، جد الممتار علی رد المحتار، ج 2، ص 206

[xxxii] شامی، ابن عابدین، رد المحتار علی الدر المختار، ج 3، ص 140

[xxxiii] بریلوی، احمد رضا خان، جد الممتار علی رد المحتار، ج 4، ص 596

[xxxiv] شامی، ابن عابدین، رد المحتار علی الدر المختار، ج 2، ص 355

[xxxv] نسائی، احمد بن علی، السنن النسائی، کتاب الزکوۃ، مکتبۃ التجاریۃ الکبری، قاھرۃ، 1930، ج 5، ص 99، الرقم: 2597

[xxxvi] بریلوی، احمد رضا خان، جد الممتار علی رد المحتار، ج 4، ص 186

[xxxvii] شامی، ابن عابدین، رد المحتار علی الدر المختار، ج 1، ص 359

[xxxviii] بریلوی، احمد رضا خان، جد الممتار علی رد المحتار، ج 3، ص 6

[xxxix] شامی، ابن عابدین، رد المحتار علی الدر المختار، ج 4، ص 286

[xl] بریلوی، احمد رضا خان، جد الممتار علی رد المحتار، ج 5، ص 420

[xli] حصکفی، علاؤ الدین، در المختار شرح تنویر الابصار، ج 3، ص 255

[xlii] شامی، ابن عابدین، رد المحتار علی الدر المختار، ج 3، ص 256

[xliii] بریلوی، احمد رضا خان، جد الممتار علی رد المحتار، ج 5، ص 43

[xliv] حصکفی، علاؤ الدین، در المختار شرح تنویر الابصار، ج 1، ص 241

[xlv] شامی، ابن عابدین، رد المحتار علی الدر المختار، ج 1، ص 241

[xlvi] بریلوی، احمد رضا خان، جد الممتار علی رد المحتار، ج 2، ص 223

[xlvii] بریلوی، احمد رضا خان، جد الممتار علی رد المحتار، ج 2، ص 223

[xlviii] بریلوی، احمد رضا خان، جد الممتار علی رد المحتار، ج 3، ص 513

[xlix] شامی، ابن عابدین، رد المحتار علی الدر المختار، ج 1، ص 654

[l] بریلوی، احمد رضا خان، جد الممتار علی رد المحتار، ج 3، ص 421

[li] بریلوی، احمد رضا خان، جد الممتار علی رد المحتار، ج 3، ص 237

[lii] حصکفی، علاؤ الدین، در المختار شرح تنویر الابصار، ج 3، ص 25

[liii] شامی، ابن عابدین، رد المحتار علی الدر المختار، ج 3، ص 25

[liv] بریلوی، احمد رضا خان، جد الممتار علی رد المحتار، ج 4، ص 419 تا 422