قال الله عز من قائل وقل جاء الحق وزهق الباطل ان الباطل كان زهوقا

١٢٨٩ھ

انتصار الحق

در مطبع صدیقی واقع بریلی باہتمام مولوی محمد منیر [illegible] حلیۂ طبع در بر کشید

CHECKED 1996

داخلہ نمبر ۹۸۲۵
فن نمبر عقائد ۲۵
کتاب نمبر

بسم اللہ الرحمن الرحیم

الحمد للہ سبحانہ اکمل الحمد کما یحب و یرضی و الصلوٰۃ و السلام
الاکملان علی سید الوری و علی آلہ و اصحابہ البررۃ التقی و بعد فیقول العبد الافقر
الی ربہ الغنی محمد ارشاد حسین عفی عنہ انہ قد وقع لبعض اہل العصر ان طفق
السنتھم بمصادرۃ الحق الصراح من التقلید و ملاقفتا الاخبار الصحاح فی فضل الامام ابی
حنیفۃ الوسیع فدلنی حمیۃ الحق النقاح واغرانی عصبیۃ الصدق القراح ان احق الحق و
ابطل الاباطیل و اذب عن الحزب الحر النبیل وقد تاید عزمی بالتماس بعض الخلان فاستخرت اللہ سبحانہ
وشرعت فیہ مستعینا بواہب الحق فی التبیان وسمیتہ بانتصار الحق فی کشف اباطیل معیار الحق ونسأل اللہ
تعالی ان یجعلہ نافعا للمسلمین و دافعا لما ابتدع فی الدین بحرمۃ سید المرسلین و آلہ و صحبہ الہادین المہتدین
تنبیہ ناظرین اہل خبرت و بصیرت اور منصفین ارباب فطنت و دیانت پر واضح ہو کہ راقم الحروف کو فرصت تحریر جواب کتب طویلہ
نہ تھی لیکن چونکہ بیچ اس کے اکثر مضامین مندرجہ معیار مطابق آرای علما محققین نہ پائی اور بعض مسلمین کو جو صحیح و سقیم کلام میں تفرقہ
نہیں کر سکتے دیکھا کہ مدعی حقیت اسکی ہیں پس واسطے اظہار حق کے اپنی مشاغل ضروریہ کو ترک کر کے یہ جواب مختصر لکھا اور
مباحث لفظیہ اور دقایق علمیہ تعرض اس سے اس محل میں بلا طائل ہے اور الفاظ سقیمہ اور ثقیلہ سے کہ داب اہل علم کے
طریقہ عوام مسلمین کے بھی منافی نہیں اعراض کر کے قدر ضروری جواب پر اکتفا کیا پس اگر تحریر طریق منصفین کی پسند خاطر
اور اسکی مطالعہ سے حق خالص ظاہر ہو تو فبہا اور اگر پسند خاطر نہ ہو تو ناپسند کرنے والے بشرط استطاعت جواب لکھیں بالحق
جواب صواب بمراعات قواعد بحث اور محافظت داب علمای صالحین لکھیں اور کلمات سخیفہ کہ پیشہ اہل دیانت نہیں ہے بیان نہ کریں

نہ لائیں پھر اگر سب مباحث ناپسند ہوں تو جواب ہر بحث و دلیل کا بتفصیل حوالہ قلم فرمائیں اور اگر بعض ناپسند ہوں تو اُسکا جواب لکھیں اور باقی کو صراحۃً تسلیم کریں اور یہ شایانِ اہلِ علم نہیں کہ صفحات میں چند مواقع متعدد سے لیکر بے ملاحظہ سابق و لاحق محلِ اعتراض ٹھہرائیں اور اسکا نام ردّ و جواب قرار دیں اور یہ بھی جو نقل لکھیں فصل و باب منقول عنہ کا محفوظ رکھیں کہ عند الطلب تصحیح نقل کرنا ہو گی اور جو نقول اس قسم نے لکھی ہیں جسکی طلب تصحیح منظور ہو راقم سے طلب کر لیں مگر وہ اقل قلیل کہ صاحب تنویر نے لکھیں اور مؤلفِ معیار نے مسلّم الصحۃ رکھیں اوسکی تصحیح سے ہمکو تعلق نہیں اور جنکو استطاعتِ جواب نہیں اونکو چاہیے کہ یا رفع اشتباہ راقم الحروف سے کریں یا انتظار کریں کہ موئدین معیار کا جواس جانب سے جواب لکھا جائیگا انشاء اللہ تعالےٰ رافع اشتباہ ہوگا اور بلا تحقیق زبان طعن و تغلیط دراز نکریں قال اللہ سبحانہ و تعالیٰ وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهٖ عِلْمٌ اِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ اُولٰٓئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُوْلًا

وَهَا اَنَا اَشْرَعُ فِي الْمَقْصُوْدِ مُتَوَكِّلًا عَلٰى مُلْهِمِ الْحَقِّ وَمُفِيْضِ الْجُوْدِ **قال** ہرچند کہ فضایل سے امام صاحب کی ہمکو عین عزت اور فخر ہے **اقول** سچ ہی کہ جھوٹی تعریفیں شیعہ رفض ہی مگر سچی تعریفیں اور واقعی امور کو جھٹلانا اور نصوص ظواہر اور تصریحات اکابر میں تغییر کرنا شیوہ عنود اور پیشہ یہود ہی یُحَرِّفُوْنَ الْكَلِمَ عَنْ مَّوَاضِعِهٖ الآیہ اس مدعا پر گواہ ہے حضرت حق سبحانہ دونو پیشیوں سے ہم سب مسلمانونکو نجات دے اور تابعی ہونا امام صاحب کا نقل ثقات علما سے ظاہر ہے کما سیجئی پس وجوہ اتباع و تعظیم امام اور فضائل واقعیہ اونکی جو براہین مقبولہ شرعیہ سے ثابت ہیں باطل کرنا بسا عجب ہی اور اگرچہ امام کے لئے فضائل بہت ہیں مگر وصف تابعیت واقعی زیادہ تر موجب امتیاز ہے اوسکو شبہات رکیکہ سے اوٹھا تا کیا محبت و دوستی ہی اور نہ شک فضیلتِ امام تابعیت پر موقوف نہیں لیکن موجب زیادتِ فضل ہونے میں کیا تردد ہی پس آیہ کریمہ اِنَّ اَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللّٰهِ اَتْقٰىكُمْ اس کو نہیں چاہتی کہ تابعیت موجب مزید فضل اور لایق توصیف نہیں اور بعد اتقی ہونے کے تابعیت واقعے آرف زیادتِ فضل میں حیثیاج نہیں بلکہ بمقتضای حدیث صحیح خَيْرُ الْقُرُوْنِ قَرْنِيْ ثُمَّ الَّذِيْنَ يَلُوْنَهُمْ ثُمَّ الَّذِيْنَ يَلُوْنَهُمْ فضل تابعی ہونیکا ثابت ہی اور پہلے مصداق اتقی کا قرن رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم یعنی صحابہ اور بعد اونکے قرن تابعین ہوگا قال فی تکملۃ مجمع البحار ومقتضی خَيْرُ الْقُرُوْنِ قَرْنِيْ ثُمَّ الَّذِيْنَ الخ افضلیۃ الصحابۃ علی التابعین وافضلیۃ التابعی علی من بعدہم انتہی وقال فی موضع اخر منہ فان قیل قولہ تعالی اِنَّ اَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللّٰهِ اَتْقٰىكُمْ یقتضی کون مدار الفضل ہو التقوی قلت ہو مسلّم لکن الصحبۃ تستلزمہ فان بسبر کتہا مرۃ ینال من التقوی ما لا ینال بوجوہ الاعمال فی الدہور انتہی اقول کذلک

التابعیۃ یستلزم التقوی لان التابعی خیر ممن بعدهم فلو لم تستلزم لم یکن خیرا
تو آیہ کریمہ بحجت التقی ہکے موجب زیادت توصیف و تفصیل ہوئی آور انکار بعض قلیلہ
کا تابعیت امام ہی دلیل نفی تابعیت نہین غایت جد ہی یہ عدم ...
سنان اشجعی رضی اللہ عنہ اور بلال ابن مرۃ ہین اور حدیث فاطمہ بنت قیس کا جو دارد ہے عدم تجویز نفقہ اور سکنی مین واسطے
مطلقہ کے اور حدیث ربط براق کا بیت المقدس مین بیچ قصہ معراج کے حضرت علی اور حضرت عمر اور حضرت حذیفہ
ابن الیمان رضی اللہ تعالی عنہم انکار کرتے ہین اور انکی انکار سے صحت احادیث مین قدح نہین ہوا قال فی التیسیر
حدیث معقل بن سنان فی بروع مات عنہا زوجہا بلال بن مرۃ و ما سمی لہا مہرا و ما دخل بہا فقضی علیہ السلام لہا
بمہر مثل نسائہا فقبلہ ابن مسعود و ردہ علی رضی اللہ عنہما وحدیث فاطمۃ بنت قیس انہ علیہ السلام لم یجعل لہا
نفقۃ ولا سکنی وقد طلقہا زوجہا ثلاثا فردہ عمر وغیرہ رضی اللہ عنہم انتہی ملخصا وقال فی التیسیر والشامیۃ انکر
حذیفۃ رضی اللہ عنہ ربط البراق فیما صححہ الامام احمد والترمذی عنہ لما قیل لہ ربط البراق قال اخاف ان
یفر منہ وقد سخرہ عالم الغیب والشہادۃ انتہی اور سیطرح اکثر احادیث اور اخبار کا بعض نے انکار کیا ہی اور
کسی نے اہل تحقیق سے انکار ان بعض کو برہان غلطی ان احادیث کا نہین گردانا **قال** بعید چاروں صحابی الخ
اقول کلام ابن طاہر کا جسکو مؤلف معیار نے تذکرۃ الموضوعات سے نقل کیا صریح دلالت کرتا ہی اسبات پر کہ ملاقات
اور روایت کرنا امام کا صحابہ سے مختلف فیہ ہی اہل نقل کے نزدیک ثبوت کو نہین پہنچا اور اصحاب امام کے
کہتے ہین کہ روایت اور ملاقات ثابت ہی بلکہ رویت امام کی انس رضی اللہ عنہ کو خود ابن طاہر نے دارقطنی
سے کہ وہ منجملہ اہل نقل ہین قبیل اسی کلام منقول کے نقل کی ہی قال الدارقطنی لم یلق ابو حنیفۃ احدا من
الصحابۃ انما رای انسا بعینہ ولم یسمع منہ انتہی اور رویت صحابہ ثبوت تابعیت کو کافی ہے اور بہت واضح ہو
کہ احوال امام جیسا اصحاب امام کو معلوم ہوگا اور اہل نقل کو نہین ہو سکتا باآنکہ اصحاب امام عدول ثقات
ہین اور تمامی فقہ حنفی کا مدار انہین کی روایت پر ہی پس قطع نظر روایت دارقطنی سے جو مثبت تابعیت امام
ہی قول اصحاب امام کا حق امام مین مثبت وافی اور برہان شافی ہی اور قطع نظر ازین کلام ابن طاہر سے
نفی ملاقات اور روایت مطلقا ثابت نہین ہوتی بلکہ وہ دال ہے اوپر نفی عند البعض اور اثبات عند البعض
کے اور نفی مطلقا یہی مقصود مؤلف تہی پس مرید نفی مطلق اپنی ہی نقل سے مثبت فی الجملہ ہوا اور ہوئیا تعضی
دعوا و مخالف ہوا اور موافق مسلک برہان کے تقریر یون کیجائیگی کہ سوق دلیل کا کلام مؤلف مین

اِسطرح ہی روایت اور ملاقات امام کی صحابہ سی نزدیک اکثر ائمہ نقل کے ثابت نہین اور جو امر نزدیک
اکثر ائمہ نقل کے ثابت نہین ہوتا وہ باطل ہوتا ہی تو نتیجہ یہہ ہی کہ روایت اور ملاقات امام کی صحابہ سے
باطل ہے اب منصفین اذکیا پر مخفی نہین کہ صغری اور کبری دلیل کا دونو باطل ہین نتیجہ کی صحت کا کیا
طریق صغری اسلئی باطل ہی کہ کلام ابن طاہر اور ملا علی قاری اور محمد اکرم حنفی وغیرہ سی بعد تسلیم اس
بات کے کہ ان نقول سی نفی کلیہ سمجھی جاتی ہی یہہ امر کیونکر ثابت ہوا کہ بنسبت مثبتین ملاقات اور روایت
کے یہہ نافین اکثر ہین جائز ہے کہ یہہ نافین مذکورین اقل ہون بہ نسبت مثبتین غیر مذکورین کے البتہ اگر کسی محقق
کے کلام سے اکثریت نافین کی بہ نسبت مثبتین کے نقل کرتے تو گنجایش دعوی اکثریت ہوتی اگرچہ اُس
کلام کے رد و قبول مین بحث کیجاتی اور کبری اسلئی باطل ہے کہ واسطے صحت خبر کے ثبوت نزدیک اکثر ائمہ
نقل کے کب ضروری ہے ہزارون احادیث و اخبار صحیحہ بعض سی منقول ہین اور اکثر ناقلین اوسکو نہین
ذکر کرتے اور باینہمہ اونکی صحت پر حکم کیا جاتا ہی وسیجئی تفصیلہ فی ضمن الکلام الآتی اور بھی کہنا ابن طاہر
اور سخاوی کا کہ ملاقات اور روایت امام کی صحابہ کرام سی پایہ ثبوت کو نہین پہنچی موافق زعم اپنی کے ہی
نہ موافق واقع کے نقول صریحہ اکا برخلاف اسکی عنقریب ہم لکھتی ہین فانتظر اور بھی ہم کہتے ہین کہ کلام ابن
طاہر وغیرہ مین مراد اہل نقل سی جمیع اہل نقل ہین یا بعض اگر جمیع ہون تو خود کلام اوسکا و اصحابہ یقولون انہ لقی جماعۃ
و روی عنہم منافی اسکی ہے اسواسطی کہ اصحاب امام بھی بعض اہل نقل سے ہین پس قول عدم ثبوت کا نزدیک
جمیع اہل نقل کیونکر صحیح ہوا اور اگر مراد بعض اہل نقل ہون تو عدم ثبوت عند البعض رافع ثبوت واقعی نہین کما
لا یخفی علے المتامل اور اگر مراد یہہ ہی کہ جمیع اہل نقل جنکا کام تواریخ اور حالات لوگون کے نقل کرنا ہے اُنکے
نزدیک ملاقات اور روایت امام کی صحابہ سی ثابت نہین اور اصحاب امام اونمین سی نہین ہین تو جواب اسکا
اولاً یہہ ہے کہ یہہ دعوی بلا برہان ہے بلکہ صحیح نہین اس لئی کہ ابن حجر عسقلانی اور امام ذہبی اور خطیب اور
دارقطنی اور جلال الدین سیوطی اور ابن حجر ہیثمی وغیرہم سب ارباب نقل بمعنی مذکور ہین اور بعض انہین سے
رؤیت امام کی صحابہ کو کہ ثبوت تابعیت کے لئی کافی ہی اور بعض ملاقات اور روایت بہی نقل کرتے ہین پس
یہہ کیونکر صحیح ہو کہ ملاقات اور روایت جمیع اہل تاریخ کے نزدیک ثابت نہین اور تفصیل نقول ان اکابر کی
عنقریب آتی ہے اور ثانیاً یہہ ہی کہ کسی نے اہل علم سی صحت خبر کے لئی نقل ارباب تواریخ کو شرط نہین
گردانا بلکہ تمام اہل اصول و فقہ اسپر متفق ہین کہ حجت خبر و ثبوت الزام حق کا کسی پر نہین اونمین خبر فاسق کے

بلکہ صبی اور کافر کی بھی معتبر ہے علامہ صدر الشریعہ توضیح میں فرماتے ہین کہ ما لیس فیہ الزام کالوکالات والمضاربات والرسالات فی الھدایا وما اشبہ ذلک کالودایع والامانات یثبت باخبار الواحد بشرط التمییز دون العدالۃ فیقبل فیہا خبر الفاسق والصبی والکافر انتہی یعنی جو خبر کہ اوسمین الزام نہ کا کسی پر نہین جیسی خبر وکیل بنانے کی اور مضاربت کی اور پیغام ہدیون کا اور مثل اسکی ودایع اور امانات ہین تو وہ ثابت ہوتی ہے ساتھ اخبار ایک آدمی کے بشرط ممیز ہونیکے عدالت مخبر کیچہ ضروری نہین پس قبول کیجاویگی انمین خبر فاسق کی اور صبی کی اور کافر کی اور محب اللہ بہاری مسلم الثبوت مین فرماتے ہین وما لا الزام فیہ کالوکالات والھدایا یشترط فیہا التمییز مع تصدیق القلب دفعا للحرج وکان علیہ السلام یقبل خبر الھدیۃ من البر والفاجر انتہی اور ایسا ہی ہے بیچ تلویح اور نور الانوار اور کشف المنار اور دائرا اور حسامی وغیرہ کے اور صحت روایت حدیث مین کہ مدار اکثر اصول اور فروع دین کا اوسپر ہے چار شرطین ہین عقل اور ضبط اور عدالت اور اسلام جیسا کہ لکہا ہے صاحب توضیح اور مسلم ونخبہ نے شرائط الراوی اربعۃ العقل والضبط والعدالۃ والاسلام انتہی پس جب احبار غیر ملزمہ مین اور روایت حدیث مین کہ مشتمل ہے اوپر احکام حقوق عباد اور حقوق اللہ کے کسی سے عدا اور دین سے نقل کرنا ارباب تواریخ کا شرط صحت نہین گردانا پس حکایت احوال صالحین مین کہ اس سے حق کسی کا متعلق نہین اور نہ یہہ مبنی ہی احکام دین کا نقل کرنا ارباب تاریخ کا کیونکر شرط ہو تو مع قطع النظر غلطی ... ملاقات اور روایت کے نزدیک جمیع ارباب نقل کے ہم علی التسلیم و تنزل کہتے ہین کہ اگرچہ اصحاب امام ارباب تواریخ نہین ہین مگر خبر اونکی احوال امام مین معتبر اور صحیح ہے اسواسطے کہ صحت و اعتبار خبر کے لئے نقل ارباب تاریخ ہی ضروری نہین ایسی خبر تو فاسق بلکہ کافر کی بھی مقبول ہے چہ جائیکہ اصحاب امام ائمہ مجتہدین اور ثقات معتمدین ہین اور یہہ کلام ملا علی قاری کا ناقلا عن السخاوی ان المعتمد انہ لا روایۃ للامام عن احد من الصحابۃ لصغرہ فی زمن ادراکہ ایاہم انتہی جسکو مؤلف نے شاہد نفی ملاقات و رؤیت امام گردانا ہی دلیل واضح ہی اوپر ملاقات امام کے صحابہ سے اسلئے کہ معنی اس کلام کی یہہ ہین کہ جسوقت امام نے صحابہ کو پایا اسوقت امام صغیر السن تھے اس سبب سے امام کو صحابہ سے روایت نہ پہنچی تو دیکھو اصل مدعا صاحب تنویر جو ثبوت تابعیت امام ہی نقل نافی تابعیت سے حاصل آیا اسلئے کہ تابعیت موقوف اوپر رؤیت اکثر نیکی نہین بلکہ فقط رؤیت اور ملاقات صحابہ سے مسلمان تابعی ہوجاتا ہی کما سیاتی مفصلا اور مقصود ملا علی قاری کا اس نقل سے

یہی ہی اسلئی کہ انہون نے رسالہ رد قفال وغیرہ مین امام کو تابعین سے لکھا ہی کما قال فقد اخرج الشیخان
عن ابی ہریرۃ رضی اللہ تعالے عنہ ان النبی صلے اللہ علیہ وسلم قال لو کان العلم عند الثریا لتناولہ رجال من
ابناء فارس ومن العلوم عند العرب والعجم ان احدا من ہذہ الطائفۃ لم یصل الی مرتبۃ الاجتہاد حتی
یکون امام الائمۃ الا ابا حنیفۃ ولہذا قال الحافظ المحقق السیوطی الشافعی ہذا الحدیث اصل صحیح یعتمد علیہ
فی البشارۃ بابی حنیفۃ وفی الفضیلۃ التامۃ لہ انتہی مع دخولہ رضی اللہ تعالے عنہ فی عموم قولہ صلی اللہ علیہ وسلم
خیر القرون قرنی ثم الذین یلونہم فانہ من بین الائمۃ المجتہدین مختص بکونہ من التابعین دون غیرہ باتفاق
العلماء المعتبرین انتہی تلخیص یک اونکی یہہ نقل کلام سخاوی کی یا مجموعہ محل مذکور پر یا ایرا و اسکا واسطی رد و استنتاج
وغیرہ کے ہی اور اگر شبہہ ٹرے کہ مراد او ایکے امام صحابہ کو ہیچ کلام سخاوی کی ادراک بالزمان ہی یعنی امام نے
زمانہ صحابہ پایا اور ملاقات صحابہ سے نہین ہوئی تو ہم کہین گے کہ اگر مراد یہہ ہی تو صغرسن کو علت عدم
روایت کیون گردانا یون کہنا کہ امام کو صحابہ سے ملاقات ہی نہین روایت کرنا جو متفرع ہی ملاقات
پر کیونکر ہوا اور عدم روایت جو باعث عدم ملاقات کی ہی اوسمین صغر اور کبر دونو برابر ہین مع ہذا کلام
سخاوی مین ایک اور شبہہ ہی وہ یہہ کہ تاریخ وفات انس رضی اللہ تعالی عنہ کی روایات صحیحہ سے ترانوے
یا نوے یا اکانوے یا بانوے یا ستانوے ثبوت کو پہنچی ہے کما قال النووی فے التہذیب واتفق العلماء
علی مجاوزۃ عمرہ مائۃ سنۃ والصحیح الذی علیہ الجمہور انہ توفی سنۃ ثلاث وتسعین وقیل تسعین وقیل احدی
وتسعین وقیل اثنین وتسعین وقیل سبعۃ وتسعین وثبت فی الصحیح انہ کان لہ قبل الہجرۃ عشر سنین فعمرہ فوق
المائۃ کما ترٰی انتہے اور ولادت امام کی علی الاصح سن اسی مین ہے پس عمر امام کی وقت انتقال حضرت
انس کے موافق مختار جمہور کے تیرہ برس کی اور موافق اقوال آخر کے یا دس برس کے یا گیارہ برس کے یا بارہ برس
کی یا سولہہ برس کی ہوگی اور یہہ عمرین واسطے صحت سماع کے کافی ہین اور اگرچہ بعض روایات کی تقدیر پر سن
امام کا حد بلوغ سے متجاوز ہوگا لیکن ہمنے قول عمر متوسط کا موافق اختیار جمہور کے جو تیرہ برس ہین
اختیار کیا اور عقلا بہت واضح ہی کہ اس عمر مین اکثر آدمی ممیز اور عاقل ہوجاتے ہین خصوصا اذکیا اور
مستعدین بہر ادمین امام سا ذکی کہ حکایات ذکاوت اور فہم اونکی سے کتب اور دفاتر پر ہین اور شرط
سماع نزدیک محققین اصول حدیث کے تمیز اور فہم سامع ہی کما قال فے شرح نخبۃ الفکر وشرحہ
للعلامۃ العلوی والاصح وہو المروی عن احمد بن حنبل وموسی بن ہارون وقال بہ المحققون اعتبار

سن التحمل بالتمييز وہو من فہم الخطاب ورد الجواب ونحو ذلک بحیث ارتفع عن حال من لا یعقل مثلہ قال النووی والعراقی وان فہم الخطاب ورد الجواب کان ممیزا صحیح السماع وان کان لہ دون خمس والا فلا یصح سماعہ وان کان ابن خمس سنین انتہی وقال فی مقدمۃ جامع الاصول اما اذا کان طفلا عند التحمل ممیزا بالغا عند الروایۃ فیقبل لان الخلل قد اندفع عن تحملہ وادائہ ویدل علیہ اجماع الصحابۃ رضی اللہ تعالی عنہم علی قبول روایۃ جماعۃ من احداث ناقلی الحدیث کابن عباس وابن الزبیر وابی الطفیل ومحمود بن الربیع وغیرہم من غیر فرق بین ما تحملوہ قبل البلوغ او بعدہ انتہی اور اسطرح سمجھنا چاہیئے حال عمر امام کا وقت انتقال اور بہت سی صحابہ کے چنانچہ وفات عبد اللہ ابن ابی اوفی کی کوفی میں سن چھیاسی یا ستاسی یا اٹھاسی میں ہے کما قال فی التہذیب نزل الکوفۃ وتوفی بہا سنۃ ست وثمانین وقیل سنۃ سبع وثمانین او ثمان وثمانین وہو آخر من توفی من الصحابۃ بالکوفۃ انتہی پس عمر امام کی وقت انتقال عبد اللہ ابن ابی اوفی کے چھہ یا سات یا آٹھہ برس کی ہوئی اور سہل بن سعد الساعدی نے سن اٹھاسی یا اکانوی میں وفات پائی کما قال النووی فی التہذیب توفی بالمدینۃ سنۃ ثمان وثمانین وقیل سنۃ احدی وتسعین انتہی اور ابو طفیل عامر ابن واثلہ نے ایکسو دس میں وفات پائی کما قال العلامۃ العسقلانی فی التقریب وعمر الی ان مات سنۃ عشر ومائۃ علی الصحیح انتہی تو عمر امام کی وقت وفات ایک صاحب کے آٹھہ برس یا گیارہ برس کی ہوگی اور وقت انتقال دوسری صاحب کے تیس برس کی ہوگی اور یہہ عمر صحت سماع و روایت بلکہ امام اور مقتدا ہوجانے کی ہی پس اہل انصاف سی امید غور ہی کہ قول کرنا عدم صحت روایت امام کا بجہت صغر سن کے ایک لفظ بے معنی ہے کہ قائل نے بلا تدبر و تفکر بولا اور ناقلین اسکی جو انکار فضائل واقعیہ امام میں ہمہ تن مصروف ہیں بلا تدبر اس قول سی استناد لائی اور غلطی فاحش میں پڑے اور قول ابن خلکان کا موافق ہے قول ابن طاہر کے پس جو حال اوسکا معلوم ہوا وہی حال اسکا ہی اور یہہ قول ابو اسحاق کا جو تہذیب الاسما سے نقل کیا ہی قال الشیخ ابو اسحاق فی الطبقات ہو النعمان بن ثابت بن زوطی بن ماہ مولی تیم اللہ ابن ثعلبۃ ولد سنۃ ثمانین من الہجرۃ وتوفی ببغداد سنۃ خمسین ومائۃ وہو ابن سبعین سنۃ اخذ الفقہ من حماد بن ابی سلیمان وکان فی زمانہ اربعۃ من الصحابۃ الخ اور دوسرا قول ابن طاہر کا منقول مجمع البحار سے جو ناقل نے شاہد اپنی مدعا کا گردانا حال اسکا یہہ ہی کہ قول ابی اسحاق کا نفی ملاقات پر دال نہیں البتہ نفی روایت اس سے سمجھی جاتی ہی اور ہمنی تسلیم کیا ہی اس بات کو کہ روایت امام کی صحابہ سی مختلف فیہ ہی لیکن بر تقدیر

وکان فی زمانہ اربعۃ من الصحابۃ انس بن مالک و عبد اللہ بن ابی اوفی و سہل بن سعد و ابو الطفیل ...

اختلاف نفی کلیہ جو مقصود مؤلف ہی ثابت نہین ہوتی اور قول ابن طاہر کا صریح دال ہی اختلاف پر پس باوجود
زیادت اعتبار قول اصحاب کے بیچ حق امام کے غیر اصحاب سی بقاعدہ تقدیم مثبت علی النافی کہ عنقریب ہم اسکی
تفصیل کرینگی قول ملاقات و روایت پایہ ثبوت کو پونہچا اور دونو قول ناقل کو مفید نہوئی اور عجب ہی کہ ناقل
قولین نافی ملاقات نے قول خطیب کا جو نص قاطع ہی اوپر ملاقات امام کے صحابہ سی اور مذکور ہی تہذیب مین متصل
قول اسنے اسحاق مذکور کے ملاحظہ نکیا اور وہ یہہ ہے وقال الخطیب البغدادی فی التاریخ ہو ابو حنیفة التیمی امام اصحاب
الرأی وفقیه اہل العراق رأی انس ابن مالک الخ اور اسیطرح کلام امام عبد اللہ الیافعی کا جو عنقریب مؤلف
کے کلام مین منقول ہوگا دال ہی اوپر رؤیت امام کے انس رضی اللہ تعالی عنہ کو اور مبین ہی اختلاف کا بیچ روایت
کرنے امام کے صحابہ سی اور وہ یہہ ہی وفیہا توفی فقیه العراق الامام ابو حنیفة النعمان بن ثابت الکوفی مولی بنی تیم
اللہ بن ثعلبة مولدہ سنة ثمانین رأی انسا وروی عن عطاء ابن ابی رباح وطبقتہ وکان قد ادرک اربعة من الصحابة
ہم انس بن مالک بالبصرة وعبد اللہ ابن ابی اوفی بالکوفة وسہل بن سعد الساعدی بالمدینة وابو الطفیل عامر بن واثلة
بمکة قال بعض ارباب التاریخ ولم یر احدا منہم ولا اخذ عنہ واصحابہ یقولون لقی جماعة من الصحابة وروی عنہم و
لم یثبت ذلک عند اہل النقل انتہی یعنی سن ۱۵۰ ہجری مین انتقال فرمایا امام ابو حنیفہ ابن ثابت کوفی مولی بنی
تیم اللہ ابن ثعلبہ نی اور زمانہ ولادت انکا سن اسی ہی دیکھا انہون نے انس بن مالک کو اور روایت کی عطا ابن
ابی رباح اور انکی معاصرین سی اور پایا تہا انہون نے چار صحابہ کو جو نام انکی مذکور ہوئی اور بعض ارباب تاریخ
کہتی ہین کہ نہین دیکہا کسی صحابی کو اور نہ روایت کی کسی سی اور اصحاب امام کے کہتی ہین کہ ملاقات کی امام نے ایک جماعہ
صحابہ سی اور روایت کی انسی اور یہہ امر نزدیک اہل نقل کے نہین ثابت ہوا انتہی ترجمہ مختصرا پہلے یافعی نے قول معتمد
جو ہمین ملاقات امام تہا صحابہ سی ذکر کیا پہر اختلاف بعض ارباب تاریخ بیان کیا اب محل غور ہی کہ رؤیت انس کی
اور ادراک چار صحابہ کا کہ ایک انہین سی انس ہین روایت بعض ارباب تاریخ کی منافی ہی اور دوسرا معارض قوی قول
ان بعض کا مقولہ ہی اصحاب امام کا پس اس کلام یافعی سی صاف ظاہر ہی کہ عدم ملاقات اور روایت امام کے صحابہ
سی قول ہی بعض ارباب تاریخ کا نہ سب کا اور نزدیک امام یافعی کے رؤیت امام کی انس کو محقق ہی اور صحبت
انس اور تین صحابہ مذکورین سی اس قوت کو نہین پونہچی یہی وجہ ہی کہ رؤیت انس کو پہلے علحدہ ذکر کیا اور ادراک
چار صحابہ کو پیچہی لکہا اور اگر یہہ توہم ہو کہ ادراک چار صحابہ سی مراد ادراک بالزمان ہی نہ ملاقات تو جواب یہہ ہی
کہ وہ چار صحابہ جنکی ادراک مین کلام ہی ایک انمین سی انس بہی ہین جنکی رؤیت ثابت کر چکا ہی اب چار نکی ادراک کو

ادراک بالزمان کیونکر کہا جائیگا دوسرے یہہ کہ اسجگہہ ادراک بالزمان مراد لینا دال ہی اوپر قلت اطلاع کے اوپر
احوال صحابہ کے اسواسطے کہ امام نے ادراک بالزمان بہت سی صحابہ کو کیا ہی پس تخصیص ان چار کی بیکار ہی جیسی
سائب بن یزید کہ وفات اونکی سن اکانوی یا بانوی یا چورانوی مین ہی اور عبد اللہ بن بسر کہ وفات اُنکی
چھیانوی مین ہی اور محمود بن الربیع کہ وفات اونکی سن ننانوی مین ہی قال العسقلانی فی التقریب السائبُ بنُ
یزید بنِ سعید بنِ ثُمامۃ الکندی صحابی صغیرٌ مات سنۃ احدی وتسعین وقیل قبل ذلک انتہی مختصراً وقال عبد اللہ
ابنُ بُسر بضم الموحدۃ وسکون المہملۃ المازنی صحابیٌ صغیرٌ مات سنۃ ثمانٍ وثمانین وقیل ستٍ وتسعین انتہی
مختصراً وقال فی تہذیب الاسماء محمود بن الربیع الصحابیؓ رضی اللہ تعالی عنہ قال الواقدی توفی سنۃ تسع و
تسعین انتہی مختصراً اور سوا انکے اور بہی صحابہ ہین کما لایخفی علی من تصفح کتب اسماء الرجال اب اس تقدیر پر
قول اُسکا اور اسیطرح قول ابن طاہر کا جو پہلے ہو چکا ولم یثبتْ ذلک عند اہلِ النقلِ محمول ہی اوپر اونہین بعض کے
~~جو منکر لقاء اور روایت ہین اور اضافت اہل کیطرف نقل کی واسطی عہد کے ہوگی بقرینہ سیاق کلام کے ورنہ قول~~
رؤیت انس کا اور ادراک چار صحابہ کا جو پہلے نقل کیا ہی بےمعنی ہوا جاتا ہی لیکن مولف معیار کو شوق تجہیل نے
التفات طرف روایت منقولہ اپنی کے نکرنی دی سوا اسکی اور روایات معتبرین اور ثقات معتمدین جو بیچ ملاقات اور
روایت امام ہین صحابہ سی کیونکر ملاحظہ کرتے اور مثل عبارت یافعی کے کلام ابن خلکان کا بھی مبنی ہے اوپر قول
اونہین بعض ارباب تاریخ کے جو نافی ہین ملاقات کی اور مقولہ شیخ اسماعیل بن حماد کا جو ابن طاہر سی نقل
کر گئے مولف نے بیان تعریض وتکذیب پر محمول کیا ہی اسمین ذہب بہ الی علیؓ کی جگہہ ذہب ثابتٌ الی علیؓ ہوگا ثابت کی
جگہہ ناسخین غلطی سی یہ لکہہ گئی ہین جیسی بعض کتب مین ذہب ثابتٌ بجدّی ہی اور محققین نے لفظ بجدّی کو غلطی نساخ
پر محمول کیا ہی یا بار رجارہ کو زیادہ کیا ہی اور مراد جد سے وہی ثابت جو جدّ اعلے ہین لیلکھے علامہ محمد امین صاحب
رد المحتار فرماتے ہین فی تاریخ ابنِ خلکان عن الخطیبِ انّ حفیدَ ابی حنیفۃ قال انا اسماعیلُ بنُ حمّادِ بنِ النعمانِ
ابنِ ثابتِ بنِ النعمانِ بنِ المرزبانِ من ابناءِ فارسَ من الاحرارِ واللّٰہِ ما وقع علینا رقٌّ قطّ وُلِدَ جدّی ابو حنیفۃ
سنۃ ثمانین وذہب ثابتٌ الی علیٍّ رضی اللہ تعالی عنہ وہو صغیرٌ فدعا لہ بالبرکۃ فیہ وفی ذریتہ ونحن نرجو ان یکون اللّٰہ
قد استجاب لعلیٍّ فینا والنعمانُ ابنُ المرزبانِ والدُ ثابتٍ ہو الذی اہدی لعلیٍّ الفالوذجَ فی یومِ المہرجانِ فقال علیٌّ
مہرجونا کلَّ یومٍ ہکذا وبنکہرانَّ ما فی بعضِ الکتبِ من قولہ وذہب ثابتٌ بجدّی الی علیٍّ الخ غیر ظاہر لانّ
علیًّا مات سنۃ اربعین من الہجرۃ کما فی الغنیۃ العراقی فالظاہرُ انّ لفظۃ بجدّی من زیادۃ النسّاخِ او الباءُ زائدۃٌ

وآصلہٗ حبید انتہے ورنہ شیخ اسماعیل سی بہت مستبعد ہی کہ تاریخ وفات علی رضی اللہ تعالی عنہ پر اطلاع نپاوین
اور ایسا کلمہ کہ مؤلف معیار اوسکی غلطی سے اگاہ ہوجاتے بلا تکلف زبان پر لادین اور ناقلین تحصلین سی بہی
بعید ہے کہ شیخ اسماعیل پر بلا تحقیق غلطی نساخ جیسی کہ وہ کلام ابن خلکان سی ظاہر ہے تعریض و تشنیع فرماوین
اب محل غور ہی کہ حافظ دراز پشاوری نے جو ترجمہ صحیح بخاری مین اسی عبارت غلط کا ترجمہ کردیا جو منسوب تھی
طرف شیخ اسماعیل کی اونسی بہہ خطا ہوئی کہ تحقیق نقل صحیح نہین کی اور تواریخ کثیرہ کیطرف التفات نفرمائے
کہ غلطی نساخ معلوم ہوجاتی پس یہہ امر اہل تصنیف سی چندان بعید اور مستشنع نہین مؤلف معیار سی زیادہ تر
بعید ہے یہہ امر کہ نووی مین سی نقل ابی اسحاق تو لی لی اور روایت خطیب کی جو متصل اوسکی تہی چہوڑ دی
اور عبارت منقولہ تاریخ یافعی جو مخالف ہی تعرض مؤلف کے خود نقل کی اور اوسمین التفات نفرمائی اور
محمول کیا عبارت منقولہ ابن طاہر کو اوپر تعریض اور طعن شیخ اسماعیل کے اور احتمال غلطی ناسخین پر دہیان
نکیا اور کلام ابن خلکان اور صاحب رد المحتار کو جو مظہر ہے غلطی نساخ کا اسجگہہ پس پشت ڈالا اور یہہ قول ابن
حجر عسقلانی کا النعمانُ بن ثابتٍ الکوفی ابو حنیفۃ الامامُ یُقال اصلُہ من فارسٍ ویُقال مولی بنی تیم اللہ فقیہٌ
مشہورٌ من السادسۃ انتہی جو نفی تابعیت امام مین شاہد گردانا ہی یا تو مبنی ہی اوپر قول انہین بعض ارباب
تاریخ کے جو نافی ملاقات امام ہین پس مؤلف کو مفید نہین کما مرّ یا یہہ کہ کبہی ایسا ہوتا ہی کہ ایک شخص باعتبارین
مختلفین دو طبقون مین سی گنا جاتا ہی کما قال العلامۃُ ابن حجر فی شرح نخبۃ الفکرِ والطبقۃُ فی اصطلاحِہم
عبارۃٌ عن جماعۃٍ اشترکوا فی السنِّ ولقاءِ المشایخ وقد یکونُ الشخصُ الواحدُ من طبقتینِ باعتبارینِ کأنسِ
ابنِ مالکٍ رضی اللہ تعالی عنہ فانّہ من حیثُ ثبوتِ صُحبتِہ النبی صلی اللہ علیہ وسلم یُعدُّ فی طبقۃِ العشرۃِ ومن
حیثُ صغرِ السنِّ یُعدُ فی طبقۃِ من بعدہم انتہی تو ممکن ہی کہ ابن حجر نے تقریب مین امام کو بلحاظ اسبات کے کہ وقت
ملاقات صحابہ کے عمر صغیر رکہتے تہے طبقہ سادسہ مین سی گنا اور ملاقات صغر کو کالعدم قرار دیا اور باعتبار حصول
ملاقات کے طبقہ خامسہ سی ہونا منافی اسکے نہین بلکہ یہی توجیہ ثانی متعین ہی واسطے کلام ابن حجر کے اسلئے کہ
محقق شامی نے کلام ابن حجر سی نقل کیا ہی کہ انہون نے امام کو باعتبار حصول ملاقات صحابہ تابعین مین سی ٹہرایا
ہے کما سیجئ عنقریب **قولہ** تو دیکہو الخ **اقول** مسلما تو محل غور و انصاف ہی کہ رؤیت حضرت انس کی اور ادراک
تین صحابہ کا سوا انکی روایت منقولہ مؤلف معیار سی اور فقط رؤیت انس کی تو روایت دارقطنی اور روایت خطیب سے
جسکو مؤلف معیار نے تعنتا چہوڑ دیا اور ملاقات اور روایت دو خود بقول اصحابہم کے جسکو مؤلف نے ابن طاہر سی نقل کیا ہے

اور مفاد ہونا ملاقات کا ضمنا کلام سخاوی سی جسکی ہم تفصیل کرچکے خوب مرتبۂ ظہور و ثبوت کو پہنچا اور یہہ امور ثبوت تابعیت کے لئی کافی ہین پس یہہ قول مولف کا کیونکر صحیح ہو کہ نزدیک محققین کے ملاقات امام کی صحابہ سے ثابت نہین **قولہ** سو مانع کو اسیقدر سند منع کافی ہی اور مدعی کو اثبات دعوی کا ساتھہ دلیل قوی کی لازم ہے

اقول مولف معیار نے صاحب تنویر الحق کو نقل فضائل امام مین مدعی ٹھہرایا اور اپنی آپکو مانع اور کلام اپنی کو جس سی عند التحقیق غرض مولف نہین نکلتی کما مر سند منع گردانا اور حال یہہ ہی کہ مولف تنویر الحق نقل فضائل امام مین مدعی نہین ناقل ہین اسواسطی کہ مدعی اصطلاح مناظرین مین وہ شخص ہی جو درپے ہو اثبات حکم خبری کے اور اس حکم کی نسبت نقل کی کسیکی طرف نکرے اور اگر کسی سی اس حکم کو نقل کریگا تو وہ ناقل ہے نہ مدعی چنانچہ عنقریب تعریف نقل سے یہہ امر واضح ہوتا ہی اور صاحب تنویر الحق اس سب اخبار کو منسوب طرف ناقلین کی کرتے ہین کما لا یخفی علی ناظریہ پس ذکر فضائل امام مین ناقل ہین نہ مدعی اور ناقل پر ایراد منع صحیح نہین صاحب رشیدیہ اور صاحب شریفیہ شارح اوسکی فرماتے ہین ما النقل فہو الاتیان بقول الغیر علی ما ہو علیہ بحسب المعنی مظہرا انہ قول الغیر یرید انہ لا یلزم فی النقل الاتیان بقول الغیر بحیث لا یتغیر لفظہ بل انما یلزم الاتیان بہ علی وجہ لا یتغیر معناہ و مع ذلک یلزم اظہار انہ قول الغیر کان یقول مثلا قال ابو حنیفۃ رحمہ اللہ تعالی النیۃ فی الوضوء لیست بفرض انتہی اور بھی شریفیہ مین دوسرے جگہہ فرماتے ہین لیشبان مما ذکرنا عدم توجہ المنع حقیقۃ علی النقل والدعوی انتہی اور صاحب آداب باقیہ فرماتے ہین پس قولہ حقیقۃ اشارۃ الی ان المنع المجازی یتوجہ علی النقل والدعوی انتہی و قال فی الشریفیۃ اما النقل فلانہ اذا قال احد قال ابو حنیفۃ رحمہ اللہ تعالی النیۃ فی الوضوء لیست بشرط فاما ان یقول المانع لا نسلم انہا لیست بشرط فیہ واما ان یقول لا نسلم ان ابا حنیفۃ رحمہ اللہ قال کذا فالاول لا یسمع اصلا لانہ قرر الکلام بطریق الحکایۃ فلا یتعلق بہ المواخذۃ اصلا والثانی فہو وان کان یسمع لکن لا من حیث انہ منع حقیقۃ بل لانہ عبارۃ عن طلب التصحیح یطلق علیہ لفظ المنع مجازا انتہی اب یکہو ناقل کو مدعی ٹھہراکر اسپر منع وارد کرنا دال ہی اوپر عدم اطلاع کے قواعد بحث سی اور مغلطہ ہی آن پڑہ ہوگا اگر کوئی کہی کہ اسجگہہ منع سی مراد مؤلف معیار کی طلب تصحیح نقل ہی مجازا کما فی الشریفیۃ تو ہم کہین گی تصحیح نقل عبارت ہی اظہار صحت نقل سی یعنی یہہ بات ظاہر کرنا کہ فی الواقع شخص منقول عنہ نے یہہ امر منقول کہا ہی اور مؤلف معیار نے ان جگہون مین کہین یہہ نہین طلب کیا کہ صاحب تنویر نے یہہ نقول غلط لکہی ہین منقول عنہ سی اسکی تطبیق چاہئی اگر ایسا ہوتا تو اسکو منع مجازی کہنا صحیح ہوتا اور جواب مین اسکی دکہادینا کلام منقول عنہ کا کافی ہوجاتا

بلکہ مولف معیار صحت نقل کو مانکر دربے تخطیہ منقول عنہ ہے اور اپنی ایرادات بیجا صل کو جوا وپر منقول عنہ کے

وارد کرکے اوسکو منع اور سند منع قرار دیتا ہی منصفین اذکیا کو غور چاہیئے کہ جناب مولف کی فہم وتدبر کس قدر

جولانیون پر ہے اور با اینہمہ ہمنی ہر طور پر جوابات مناسبہ ہر محل پر دئی ہین پس منع کہنا اس نہج پر کلام معیار

کو بمعنے طلب تصحیح نقل بھی صحیح نہوا اگر شبہہ پڑے کہ بعض اہل مناظرہ کے نزدیک منع منقول کی جس وقت

ناقل التزام صحت اوسکی کا کرے جائز ہی کما قال فے الشریفیۃ وقیل انما الممنوع منع المنقول من حیث ہو منقول

لعدم التزام صحتہ فمن حیث الالتزام لیس بناقل وکلامہ لیس بنقل بھذا الاعتبار فیتوجہ علیہ المنع انتہی تو ہم جواب

مین اولاً کہین گے کہ یہہ قول بعض مناظرین کا غلط اور نزدیک محققین کے مقبول نہین پس اسپر اعتماد کرکے منع

کہنا بناء کلام علی الفاسد ہی صاحب آداب باقیہ جواب اوس بعض مین فرماتے ہین اعلم ان ذلک القائل لو سلم

تعریف المنع والمقدمۃ بما عرفا بہ فذلک القول منہ مخرفۃ بحث کما لا یخفی وان لم یسلم احدہ ہٰذین التعریفین بل

قال المنع طلب الدلیل علی ما التزم صحتہ او المقدمۃ ہو الملتزم صحتہ کما یستدعیہ سیاق کلامہ فہو لاریب فیہ وان

کان مستنہ کستنن خرق الاجماع انتہی اور ثانیاً کہین گے کہ ناقل کو متنازعہ فیہ مین التزام صحت ضروری نہین اسلئی کہ

مقصود ناقل مقصود اوپر نقل خاص کے نہین البتہ ناقل کو یہانپر التزام ثبوت تابعیت امام ہی موافق نقل ثقات کے

پس اگر بالفرض ایک نقل خاص صحیح نہو تو نہو دوسری نقل مظہر مدعا کی ذکر کریگا اور انتقال کرنا ایک مظہر و مثبت

سی جب وہ فی الواقع مظہر ہو اور مخاصم کو کسی عارضہ سی مفید نہو طرف دوسرکی جو مسکت خصم کو اور مفید عوام

کو ہو ہمیشہ سے طریقہ قدیمہ مناظرین کا اور سنت انبیاء عظام علیہم الصلوۃ والسلام ہی دیکھو حضرت ابراہیم علیہ السلام نے مناظرہ

نمرود مین پہلے فرمایا ربی الذی یحیی ویمیت یعنی رب میرا وہ ہی جسکی قبضہ قدرت مین جلانا اور مارنا ہی پس یہہ

امر فی الواقع مثبت مدعا تہا لیکن جب نمرود نے تعنت وعناد سی واسطی اضلال عوام کے اسکی جواب مین کہا کہ انا احیی

وامیت یعنی یہہ جلانا اور مارنا تو میرا کام ہی اور اس دہوکی سی عوام کو بہکایا پس ابراہیم علیہ السلام نے دوسری

مثبت کیطرف انتقال فرمایا اور کہا کہ اللہ تعالی وہ ہی کہ سورج کو مشرق سی نکالتا ہی تجکو اگر دعوی خدائی ہی تو تو

سورج کو مغرب سی نکالدی پہر نمرود کو ساکت کردیا تو اس سی ظاہر ہوا کہ ترک نقل خاص بلکہ دلیل خاص سی بطلان مدعا

نہین ہوجاتا پس محل مذکور مین ناقل کو التزام صحت نقل خاص کچہہ ضروری نہوا اور ثالثاً یہہ کہ ہمنے منع کو مسلم کہکر

جوابات ہر ایک کی مختصراً دیدئے شائق کو چاہیئے کہ بنظر غور ملاحظہ کرے اور معلوم نہین کہ مولف معیار ائمہ

نقل کسکو ٹہراتا ہے اگر ائمہ نقل عبارت ارباب تواریخ سی ہے تو ظاہر ہی کہ مولف تنویر الحق نے نقل تابعیت امام

معدن الیواقیت اور مدینة العلوم سی کی ہی اور اونکے مولفون نے اور تواریخ سی نقل کیا ہی چنانچہ ہمنی تائید
انکی نفس تابعیت مین کلام یافعی سی جو مقبول اور منقول ہی مولف معیار کا اور تہذیب التہذیب سی جو منقول ہی تہذیب الاسما
مین اور کلام دارقطنی سی جو ذکر کیا ہی ابن طاہر نے کردی لیس دیکھو تابعیت ملاقات نقل ثقات ارباب تواریخ تہوا
اور صحبت اور روایت امام کی صحابہ سی جو طحطاوی اور اعلام الاخیار وغیرہ مین مذکور ہی سو نقل کے تواریخ معتبرہ سے
نہین بیہہ لوگ ثقات اور معتبرین تہے افترا کیونکر کرتے دیکہو طحطاوی نے بنفسہ استناد اسکا طرف تبییض الصحیفہ کے جو تصنیف
ہی امام جلال الدین سیوطی کے کیا ہی اور تصریح اونکی یہہ ہی قال فی تبییض الصحیفة قد الف الامام ابو معشر عبد الکریم بن
عبد الصمد الطبری المقری الشافعی جزء فیما رواہ الامام ابو حنیفة عن الصحابة قال ابو حنیفة رحمہ اللہ وذکر مولا الذکور
انتہی قال ابن حجر انہ ولد بالکوفة سنة ثمانین من الہجرة وبہا یومئذ من الصحابة عبد اللہ ابن ابی اوفی فانہ مات
بعد ذلک بالاتفاق وبالبصرة یومئذ انس ابن مالک ومات سنة تسعین او بعدہا وقد اورد ابن سعد بسند لا بأس
بہ ان ابا حنیفة رای انسا وکان غیر ہؤلاء من الصحابة بالبلاد احیاء فہو بہذا الاعتبار من طبقة التابعین ولم
یثبت ذلک لاحد من ائمة الامصار المعاصرین لہ کالاوزاعی بالشام والحمادین بالبصرة والثوری بالکوفة ومالک
بالمدینة ومسلم بن خالد الزنجی بمکة واللیث بن سعد بمصر انتہی دیکھو کمال تعجب اور افسوس کی بات ہی کہ مولف معیار نے
صاحب تبییض الصحیفہ امام جلال الدین سیوطی کو نہ ائمہ نقل سی ٹھہرایا اور نہ کلام اونکا قابل اعتبار مانا او تصریح
ابن حجر عسقلانی کی ساتھہ تابعیت امام کے جو منقول ہوئی افترا گردانی اور قول انہین ابن حجر کا جو نفی تابعیت امام پر دال
تھا اور باعتبار صغر سن کے واقع ہوا تقریب سی لے لیا اور طحطاوی وغیرہ ناقلین محققین اسکی کو باوجود اثبات کے
کہ استناد و نقل کی طرف ائمہ تواریخ اور حدیث کی کرتے ہین مفتری اور کذاب قرار دیا اور کسیکو انمین سی ائمہ نقل سے
نمانا اور نقل ابن حجر و جلال الدین سیوطی اور ابی معشر طبری شافعی وغیرہ کو باوصف اتصال سند کے غیر متصل کہا اور
کلام ابن طاہر اور ابن خلکان اور سخاوی کو باآنکہ انس سی تعرض مولف نہین نکلتی بمعنی تراشیدہ وتخیلہ اپنی سکے لیلیا
اور متصل السند گردانا اور روایت خطیب اور دارقطنی اور یافعی کو ناگاہ ان چہوڑا ماشاء اللہ ولا حول ولا قوة الا باللہ
کیا انصاف و دیانت اور کیا تدبر و تدبر کا دت ہی اور یہان سی کہل گیا کہ یہہ کلام مولف کا اب اگر کوئی کہے کہ
بیشک امام کی ملاقات ان صحابہ سی بنقل ائمہ نقل تو ثابت نہین لاکن ہمعصر تو ہتی اور روایت کرنا امام کا انس
اور عبد اللہ ابن ابی اوفی سی طحطاوی وغیرہ نے بہی نقل کیا ہی سو یہہ امر واسطے ثبوت دعوی لقا کے
کافی ہے بنا بر مذہب مسلم کے تو جواب اسکا یہہ ہی کہ روایت کرنا امام کا انس اور عبد اللہ سی طحطاوی وغیرہ نے

۲ ہی عبد اللہ بن مبارک کہتے ہین بیان کرنا اسناد کا منجملہ دین سی ہے کیونکہ جو اعتبار اسناد کا نہوتا ہر کوئی جو چاہتا کہدیتا تو جہوٹ اور سچ مین امتیاز نہوتا

بسند متصل الی الامام امام سے نہین نقل کیا انتہی سراسر بیمعنی ہے اسواسطے کہ اولاً جب لقائے امام صحابہ سے
بنقل ثقات معرض بیان مین آچکے پس کیا حاجت ہے کہ لقائے امام ساتھہ روایت کرنے امام کے صحابہ
سے مذہب مسلم پر بنا کرکے ثابت کیجاے اور ثانیا یہہ کہ ابومعشر طبری نے روایت کرنا امام کا صحابہ سے
بسند متصل ذکر کر دیا لیکن جلال سیوطی یا طحطاوی نے بجہت اختصار عبارت کے قال ابو حنیفہ رویت
الخ پر اکتفا کیا جس متفحص منصف کا جی چاہے کلام ابی معشر مین دیکھ لے اور بھی طحطاوی نے واسطے تائید
ثبوت لقا کے کلام ابن حجر سے رویت امام کی انس رضی اللہ تعالے عنہ کو نقل کر دی اور ثالثا یہہ کہ ہم پوچھتے
ہین کہ یہہ کلام تمہارا کہ روایت کرنا امام کا انس اور عبداللہ سے طحطاوی وغیرہ نے بسند متصل الی الامام امام سے روایت
نہین کیا انتہی کیا معنی رکھتا ہے اگر مراد یہہ ہے کہ طحطاوی وغیرہ نے اپنی شیوخ سے اور ان شیوخ نے اپنی شیوخ
سے علی الاتصال الی الامام یہہ امر نہین نقل کیا تو ہم جواب مین کہتے ہین کہ نقل احوال رجال مین اتصال
سند کا من الناقل الی اصل المنقول عنہ کب ضرور ہے سب ارباب تاریخ جو احوال رجال نقل کرتے ہین کہین
اتصال سند اپنی سے لے اصل المنقول عنہ نہین کرتے بلکہ کتب معتبرہ ثقات سے نقل کر دیتے ہین اور یہہ نقل انکی
نزدیک محققین کے مقبول ہوتی ہے دیکھو خود مؤلف معیار نے جو ابن طاہر اور سخاوی اور ابن خلکان سے عدم لقاء
و رویت امام کی صحابہ سے نقل کی اور معرض استدلال مین اسکی ساتھہ سند پکڑی بہلا یہہ زمانہ امام مین کب تھے
پس یہہ لوگ احوال امام کو بغیر بیان و تحریر ان لوگونکی جنہون نے زمانہ امام کا پایا کیا جانین اور نقل انکی ان موجودین زمانہ
امام تک متصل نہین پس چاہیے کہ قابل قبول نہو پس جو جواب مؤلف کا ہے وہی جواب ہماری طرف سے ہے علاوہ اسکے
کہ صحت خبر روایت کیواسطے اتصال سند من المخبر الی الراوی ضرور نہین کتب معتبرہ مین موجود ہونا روایت کا واسطے صحت
خبر مخبر کے کافی ہے مثلا کوئی کہے کہ بخاری کو مثلا امام احمد یا عبداللہ بن محمد سے روایت ہے تو اب اس قائل
سے لیکر بخاری تک اتصال سند کی کیا حاجت فقط موجود ہونا روایت بخاری کا ان مذکورین سے صحیح کتاب
بخاری کے کافی ہے پس ابو معشر وغیرہ جو ناقلین روایت امام ہین صحابہ سے انہونکو کتب معتبرہ سے اور ہمکو
ان کے بیان سے معلوم ہوا اب اتصال سند نہ ہمسے اور نہ ابو معشر طبری وغیرہ سے امام تک واسطے صحت
خبر روایت کے درکار ہے دیکھو عمل کرنے کے لئے اگر کسی حدیث کو تلاش کرین تو موجود ہونا اسکا کتب
معتبرہ ثقات مین کفایت کرتا ہے کما قال فی مختصر کتاب الارشاد لابن الصلاح ومن اراد العمل بحدیث
من کتاب فطریقہ ان یاخذہ من نسخۃ معتمدۃ قابلھا ہو او ثقۃ باصول صحیحۃ فان قابلھا ہو او ثقۃ

باصول صحیحۃ اجزأہ انتہی وہکذا فی مقدمۃ صحیح مسلم للنووی پس جب معمول بہ ہونے حدیث کے لئے اتصال سند درکار نہوا تو مجرد خبر روات میں کیونکر ہوگا اور یہہ قول عبد اللہ ابن المبارک کا الاسناد من الدین الخ صحیح ہی اور ہمکو مضر نہین اسلئے کہ اولاً تو احادیث مرویہ امام مین اسناد ہی اور محققین شافعیہ مثل النووی و حافظ سیوطی و ابن حجر اوسکو قبول کر چکے ہین اور ذکر کرنا تمام اسناد کا واسطے قبول مولف معیار کے نہ ضروری ہی اور نہ مقتضا ہی کلام ابن المبارک کا وقد مرّ اور ثانیاً یہہ کہ معنی اس کلام ابن المبارک کے یہہ ہین کہ اعتماد اور تحقیق صحت و غلطی ساتھہ بیان اسناد کے ہوتی ہی اور حصر معرفت صحت و غلطی کا اسپر نہین ہی جائز ہے کہ بقرائن اخر سے حکم صحت وغیرہ کرین اور اس جہت سے حدیث معمول یا مردود ہو جائے دیکھو نزدیک امام مالک اور امام ابی حنیفہ اور باقی ائمہ کوفی کے بلکہ نزدیک امام شافعی کے بھی حدیث مرسل وغیرہ مع شرائط حجت ہوتی ہے کما سیجی اور ثالثاً یہہ کہ تشدد فی الاسناد اگر ہی تو ان احادیث مین جو مفید احکام ہین نہ اون مین کہ مفید احکام نہین بلکہ فضائل اعمال اور مناقب وغیرہ کی مثبت مین قال فی مقدمۃ جامع الاصول و قال احمد بن حنبل اذا روینا عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی الحلال والحرام والسنن والاحکام تشددنا فی الاسانید واذا روینا عنہ فی فضائل الاعمال و ما لا یضع حکما ولا یرفعہ تساہلنا فی الاسانید انتہی اور اسجگہہ احادیث مرویہ امام ہیچ فضائل اعمال کے ہین تو اسمین تشدد فی الاسناد کی کیا حاجت اور یہہ جو کہا ہی اور روایت معلق بلا سند اسلئے حجت نہین ہوتی نزدیک جمہور کے الخ کلام بیجا حسل ہے اسلئے کہ اگر بجہت عدم ذکر اسناد کی حدیث معلق حجیت کے قابل نہوتی تو چاہئے تہا کہ کسی حال مین نہوتی جبتک سند ذکر نکیجاتی اور حال آنکہ بقید بعض شروط باوجود عدم مسندیت نزدیک جمہور اور بعض مجتہدین کے حجت ہوتی ہی کما سیاتی اور ثانیاً اسواسطے کہ مقابل مسند کے مرسل اور منقطع اور معلق اور معضل اور منقطع وغیرہ سب ہین کہ انمین ذکر اسناد بتمامہ نہین ہوتا اور باوصف عدم ذکر اسناد بتمامہ کی اکثر انمین سے بشروط مخصوصہ حجت ہوتی ہین فقط ایک معلق ہی مقابل مسند نہین ہی کہ عدم حجیت معلق سے حصر حجیت کا بیچ مقابل آخر اعنی مسند کے ہوجاتا اور اتصال سند واسطے حجیت کے ضروری ہوتا قال الشیخ ابن حجر فی شرح نخبۃ الفکر و شارحہ فی شرحہ وانما ذکر التعلیق فی قسم المردود للجہل بحال الراوی المحذوف وقد یحکم بصحتہ ان عرف بان یجیٔ مسمّی من وجہ آخر فان قال جمیع من احذف ثقات جاءت مسئلۃ التعدیل علی الابہام من غیر تسمیۃ المعدل اختلف فیہ فعند بعضہم یکتفی بہ وعند الجمہور ومنہم الخطیب ابو بکر الصیرفی لا یکتفی

عبد اللہ بن مبارک کے قول الاسناد من الدین ولولا الاسناد لقال من شاء ما شاء کا ذکر مقدمہ صحیح مسلم وغیرہ اور روایت معلق بلا سند اسلئے حجت نہین ہوتی نزدیک جمہور کے ...

به في التوثيق ولا يقبل حتى يسمى لكن قال ابن الصلاح ههنا ان ما وقع هذا التعليق والحذف في كتاب التزمت صحته كالبخاري ومسلم فما اتى فيه بصيغة الجزم دل على انه ثبت اسناده عنده فانه لا يستجيز ان يجزم بذلك عنه الا وقد صح عنده عنه وانما حذف لغرض من الاغراض وما اتى فيه بغير الجزم ففيه مقال

والثاني وهو ما سقط من آخره بعد التابعي وهو المرسل وانما ذكر في قسم المردود للجهل بحال الراوي المحذوف هذا اي كون المرسل حديثا مردودا لا يحتج عند جماهير المحدثين وكذا عند الشافعي وكثير من الفقهاء واصحاب الاصول وقال مالك في المشهور عنه وابو حنيفة وطائفة من اصحابهما وغيرهم من ائمة العلماء كاحمد في المشهور عنه انه صحيح محتج به بل حكى ابن جرير اجماع التابعين باسرهم على قبوله وانه لم يات عنهم انكاره ولا عن واحد من الائمة بعدهم الى راس المائتين الذين هم من القرون الفاضلة المشهود لها من الشارع صلى الله عليه وسلم بالخيرية وتابع لبعض القائلين بقبوله فقواه على المسند معللا بان من اسند فقد احالك ومن ارسل فقد تكفل لك هذا اذا لم يعتضد فان اعتضد بان عرف من عادة التابعي انه لا يرسل الا عن ثقة فذهب جمهور المحدثين الى التوقف وانه لا يقبل لبقاء الاحتمال وهو احد قولي احمد الغير المشهور عنه وثانيهما وهو قول المالكيين والكوفيين يقبل مطلقا وقال الشافعي يقبل ان اعتضد بمجيئه من وجه آخر يباين الطريق الاولى مسندا او مرسلا او اعتضد بان افتى عوام اهل العلم بمعناه او كان المرسل متصفا بكونه من كبار التابعين ليترجح احتمال كون المحذوف ثقة انتهى مختصرا بقدر الحاجة وقال العلامة ابن الاثير في جامع الاصول المرسل في الحديث هو ان يروي الرجل حديثا عمن لم يعاصره وله بين المحدثين اصطلاح في تسمية انواعه فمنه المرسل المطلق ومنه قسم يسمى منقطعا ومنه قسم يسمى المعضل والناس في قبول المراسيل مختلفون فذهب ابو حنيفة ومالك بن انس وابراهيم النخعي وحماد بن سليمان وابو يوسف ومحمد بن الحسن ومن بعدهم من ائمة الكوفة الى ان المراسيل مقبولة محتج بها عندهم حتى ان منهم من قال انها اصح من المتصل المسند فان التابعي اذا اسند الحديث احال الرواية على من روى عنه واذا قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم فانه لا يقول الا بعد اجتهاد في معرفة صحته انتهى بقدر الحاجة وقال في مسلم الثبوت المرسل قول العدل قال عليه السلام كذا وهو ان كان من الصحابي يقبل اتفاقا ولا اعتداد بمن خالف وان كان من غيره فالاكثر ومنهم الائمة الثلاثة يقبل مطلقا وقيل من اسند فقد احالك ومن ارسل فقد تكفل لك وابن ابان يقبل مطلقا من القرون الثلاثة وائمة النقل انتهى مختصرا اور اگر مراد یہہ ہی کہ امام سے رسول اللہ صلی اللہ

علیہ وسلم تک اتصال سند نہیں ہے تو جواب اسکا بہت ظاہر ہے اسلیے کہ امام نے جو احادیث صحابہ سے روایت کی ہیں انمیں فقط
ایکو اسطہ صحابی کا ہے اور صحابی محتمل عدم عدالت اور وثوق کی نہیں ہیں اور انہیں مذکورین سے ہیں جنکی ملاقات امام سے
مبحوث عنہ ہے یعنی انس ابن مالک اور ابو طفیل وغیرہم رضی اللہ تعالی عنہم پس اگر امام انکو نہ ذکر کرتے جب بھی حدیث مقبول
ہوتی چہ جائیکہ امام نے اپنی روایت میں بیان فرمایا اور کہا روینا الخ یعنی عن انس وغیرہم من المذکورین جنکا ذکر اسامی
ناقلین نے بجہت شہرت کے اور اعتماد تفحص متصفح کے ترک کیا اور الخ کا اشارہ کر دیا اور امام نے ترک اسامی نہیں کیا ہے کہ یہہ
کہا جاوے کہ سند امام سے رسول اللہ صلعم تک متصل نہیں ہے **قولہ** علاوہ یہہ ہے کہ جو تین حدیثیں مروی امام کی انس سے مؤلف نے
طحطاوی سے نقل کی ہیں وہ تینوں موضوع ہیں نزدیک اکثر کے خاصکر حدیث پہلی الخ **اقول** محل غور ہے کہ مؤلف کا
دعوی یہہ ہے کہ یہہ حدیثیں نزدیک اکثر کے موضوع ہیں اور کلام سے کسی محقق کے نقل موضوعیت احادیث مذکورہ کے
نزدیک اکثر کی نہیں کی بلکہ وہ تین قول جو دال ہیں موضوعیت پر خواہ نزدیک اکثر کے ہو یا اقل کی نقل کیے پس اس سے
موضوعیت عند الاکثر کیونکر ثابت ہوگی جائز ہے کہ ان مذکورین نے احادیث مذکورہ کو موضوع کہا ہو اور سوا انکے اور بہت سے
محققین کے نزدیک غیر موضوع ہوں چنانچہ تفصیل اسکی عنقریب آتی ہے اب پہلی کلام تذکرۃ الموضوعات کا جسکو مؤلف نے
شاہد موضوعیت حدیث اول گردانا ہے سنو تا تقصیر اور تغییر مؤلف کی کہلجائے بعد ازین بحث اسکی معنی میں کیجاویگی قال
الشیخ ابن طاہر فی تذکرۃ الموضوعات فی المقاصد **طلب العلم فریضۃ علی کل مسلم** روی عن انس بطرق کلہا معلولۃ
واہیۃ وفی الباب عن جماعۃ من الصحابۃ وبسط الکلام فی تخریج الاحیاء ومع ہذا کلہ قال البیہقی متنہ مشہور واسنادہ
ضعیف روی من اوجہ کلہا ضعیفۃ وقال احمد لا یثبت فی ہذا الباب شیء وکذا قال ابن راہویہ وابو علی النیسابوری
والحاکم ومثل بہ ابن الصلاح للمشہور الذی لیس بصحیح ولکن قال العراقی قد صحح بعض الائمۃ بعض طرقہ وقال المزی
ان طرقہ تبلغ رتبۃ الحسن انتہی دیکھو مؤلف نے وفی الباب عن جماعۃ سے لیکر وقال احمد تک عبارت حذف کر دی اور نیز
سے والحاکم تک نقل کر کے ومثل بہ ابن الصلاح سے آخر تک سب عبارت ذکر کی تا ناظرین پر یہ ہو کہا جاوین اور یہہ سمجہیں کہ
یہہ حدیث سوا انس کے اور صحابہ سے مروی نہیں اور طرق روایت انس کی سب واہیات ہیں پس یہہ حدیث واہیات
میں سے ہوتی اور روایت اور صحابہ کی اس حدیث کو جسکی طرق کو واہیات نہیں کہا اور کلام بیہقی کو جو دلالت کرتا ہے اوپر شہرت
متن اور ضعف اسناد کی اور استدراک ابن طاہر کو جو ساتھہ نقل عراقی کے کہ تصحیح بعض ائمہ پر دال ہے واقع ہوا اور قول
مزی کو جو دال ہے اوپر پہنچ جانے طرق حدیث کی مرتبہ حسن کو کہ یہہ سب امر مخالف دعوی باطلہ مؤلف تہے حذف کر دیا
اور انتہی مختصرا لکہدیا تاکہ وقت اعتراض ناظرین تذکرہ کی گنجایش عذر رہے یہہ نہ سوچا کہ ناظرین تذکرہ معلوم کر لینگے

کہ جو عبارت منافی دعوی کی تہی اسکو اڑا دیا اور جو موافق مدعا اپنی زعم مین سمجہا اسکو رہنے دیا پہر اختصار مخل استدلال
واستشہاد مین ساتہہ کلام تذکرہ کے کیونکر صحیح ہوگا اسکی ایسی مثال ہے جیسی کوئی منکرین کہے کہ نماز پڑہنا حرام ہے
اسلئے کہ اللہ تعالی فرماتا ہے لا تقربوا الصلوٰۃ انتہی مختصراً اپس نزدیک عقلا کی یہہ استدلال کیا نافع اور یہہ اختصار کیونکر
صحیح اور یہہ عذر اسکا کہ مین نے تو انتہی مختصراً لکہدیا تہا کب قابل التفات وسماعت ہوگا پہر سمجہنا چاہئے کہ معلل ہونا
حدیث کا یہہ ہے کہ اسمین کوئی سبب مخفی قادح صحت ہو اور ظاہرا وہ حدیث سبب قادح سے سالم ہو کما قال فی مختصر کتاب الارشاد
لابن الصلاح والعلۃ عبارۃ عن سبب قادح مع ان الظاہر السلامۃ انتہی پس حدیث معلل کو بعض محدثین تعبیر کرتے
ہین ساتہہ معلول کے کما قال العلامۃ وجیہ الدین فی شرحہ شرح نخبۃ الفکر قد وقع فی عبارۃ کثیر من المحققین کالترمذی
والبخاری وابن عدی والدارقطنی وکذا فی عبارۃ الاصولیین والمتکلمین تسمیتہ ای المعلل بالمعلول انتہی تو غایت
معلل ہونے حدیث کی یہہ ہے کہ اسمین صحت مقدوح ہے اور مقدوح الصحۃ ہونی سی موضوع ہونا حدیث کا لازم نہین دیکہو
حسن لذاتہ اور حسن لغیرہ وغیرہ بعضی اوقات مین صحیح نہین ہوتی اور باوجود عدم صحت کی وہ موضوع نہین ہوجاتی
بلکہ محتج بہا ہوتی ہین بلکہ بعض محل مین معلل ہونے سی نفس متن حدیث مین ضعف بہی نہین ہوتا اسلئے کہ کبہی تعلیل اسناد
مین ہوتی ہے اور حدیث صحیح اور معروف ہوتی ہی اور وہ تعلیل جو متن مین ہوتی ہی کبہی تو منافی صحت نہین اور کبہی
ہے لاکن بالقطع دلالت اوپر موضوعیت حدیث کے نہین کرتی نہایت اسکی یہہ ہے کہ دال ہوگی اوپر ضعف کے اور یہہ امور
ناظرین اصول حدیث پر بہت واضح ہین قال فی مختصر کتاب الارشاد لابن الصلاح وکثر التعلیل بالارسال بان یکون راویہ
اقوی ممن وصل ویقع العلۃ فی الاسناد وہو الاکثر وقد یقع فی المتن وما وقع فی الاسناد قد یقدح فیہ وفی المتن
کالارسال والوقف وقد یقدح فی الاسناد خاصۃ ویکون المتن معروفا صحیحا کحدیث یعلی ابن عبید عن الثوری عن عمرو
ابن دینار البیعان بالخیار غلط یعلی انما ہو عبد اللہ ابن دینار وقد یطلق العلۃ علی غیر مقتضاہا الذی قدمناہ ککذب
الراوی وغفلتہ وسوء حفظہ ونحوہا من اسباب ضعف الحدیث وسمی الترمذی النسخ علۃ واطلق بعضہم العلۃ
علی مخالفۃ لا تقدح کارسال ما وصلہ الثقۃ الضابط حتی قال من الصحیح صحیح معلل کما قیل منہ صحیح شاذ انتہی و
ہکذا فی مختصر الاصول للسید الشریف الجرجانی وشرح نخبۃ الفکر وشرحہ للعلامۃ وجیہ الدین العلوی اور اسیطرح
لفظ واہی کا دال علی موضوعیۃ الحدیث نہین بلکہ مثبت ہی ضعف حدیث کا جیسی کہ ابن حجر تقریب مین فرماتے
ہین العاشرۃ من لم یوثق البتۃ وضعف مع ذلک بقادح والیہ الاشارۃ بمتروک الحدیث او متروک او واہی
الحدیث او ساقط انتہی پس قطع نظر کلام بیہقی سی جو دال ہی اوپر شہرت متن حدیث کی اور روایت اور صحابہ کی سی

سوا انس رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی جیسکی طرق مین قطعیت ضعف نہین اور تمثیل ابن صلاح سی جو بھی دال ہی اوپر شہرت
متن کے اور منقولہ عراقی سی جس سی ظاہر ہے تصحیح کرنا بعض طرق حدیث کو اور کلام مزنی سی کہ اُس سی معلوم ہوا
پونہچ جانا اس حدیث کا مرتبہ حسن فقط اس عبارت مقصودۂ مؤلف سی بھی موضوعیت حدیث ثابت نہین ہوتی
اسلئی کہ اس کلام مین طرق کو معلول اور واہی کہا ہی نہ متن حدیث کو اور بالفرض اگر متن حدیث کو معلول
اور واہی کہتا جب بھی دال اوپر موضوعیت کے نتہا کما ذکرنا آنفا پس طرق کے معلول اور واہی کہنے سی موضوعیت
کیونکر ثابت ہوگی اور عدم ثبوت نزدیک احمد اور ابن راہویہ اور ابی علی اور حاکم کے موضوعیت حدیث کو نہین
چاہتا کہین پر کتب اصول حدیث و فقہ مین عدم ثبوت کو نزدیک بعض محدثین کے دلیل موضوعیت نہین گردانا و من
ادعی فعلیہ البیان اور نقل مولف کی بیچ موضوعیت اس حدیث کی فوائد مجموعہ شوکانی سی تصحیح کو نہین پونہچی بہر
تفحص کیا یہہ حدیث راقم نے نباتی چاہیی کہ مولف تصحیح نقل کرے اور جب تک تصحیح نقل نہو نقل کچہ مفید نہین البتہ
مجموعہ شوکانی مین حدیث اُطلبوا العلم ولو بالصین فان طلب العلم فریضۃ علی کل مسلم کو لایا ہی اور اوسمین
اختلاف اقوال لکھا ہی حکم قطعی موضوعیت کا اوسمین بھی نہین کیا کما قال اُطلبوا العلم ولو بالصین
فان طلب العلم فریضۃ علی کل مسلم رواہ العقیلی وابن عدی عن انس مرفوعا قال ابن حبان ہو باطل لا
اصل لہ وفی اسنادہ ابو عاتکۃ وہو منکر الحدیث وتعقب بانہ قد روی لہ الترمذی وقد اخرج ہذا الحدیث
البیہقی فی الشعب وابن عبد البر فی کتاب العلم وقال فی المختصر ہو لابن ماجۃ واحمد والبیہقی ولفظہ مشہور واسنادہ
ضعیف وقد اوردہ ابن الجوزی فی الموضوعات انتہی اب غور کا محل ہی کہ قاضی شوکانی نے اس حدیث کو بھی حتما موضوع
نہین کہا بلکہ اختلاف اقوال ذکر کیا ہی اور ظاہر کلام اسکی سی ترجیح عدم موضوعیت مستفاد ہوتی ہی کما لا یخفی
علی الماہر المتدبر اور طلب العلم فریضۃ جو حدیث علیحدہ ہی اس کلام مین اوسکی موضوعیت سی کچہ بحث نہین اگر بالفرض
حدیث اُطلبوا العلم الخ موضوع ہوتی جب بھی موضوعیت اوسکی موضوعیت حدیث طلب العلم فریضۃ کو کہ حدیث
مستقل سا تہہ اسناد علیحدہ کے ہی مستلزم نہ تھی چہ جائیکہ اسکی موضوعیت غیر ثابت اور مختلف فیہ ہو اگر مؤلف معیار
حکم موضوعیت طلب العلم فریضۃ الخ کا اس کلام شوکانی سی جو باب حدیث اُطلبوا العلم الخ مین واقع ہوا کیا ہی تو خوش
فہمی اور حدیث شناسی اُنکی قابل غور ہی اور اگر یہہ کہو کہ مؤلف نے شوکانی سی فقط یہہ بات نقل کی ہی کہ ابن جوزی
نے اس حدیث کو موضوعات مین ذکر کیا ہی تو اولاً ہم کہتے ہین کہ ابن جوزی نے حدیث اُطلبوا العلم الخ کو موضوعات مین
شمار کیا ہی نہ حدیث طلب العلم الخ کو کما مر اور ثانیاً یہہ کہ ابن جوزی کی موضوع کہنے سی کیا حدیث حتما موضوع ہو جاتی ہے

كذا في الفوائد المجموعة في الاحاديث

البتہ اگر اور کوئی ائمہ حدیث سی اثبات صحت وحسن لغیرہ حدیث کا نکری تو ممکن ہی اور متنازع فیہ مین تو محققین نے تصحیح
حدیث کی لیس کلام ابن جوزی سی موضوعیت حتمی کہان آورنا لشایستہ کلام شوکانی مین سی فقط نقل موضوعیت ابن جوزی
سی لی لینا اور باقی کلام منافی دعوی موضوعیت چھوڑ دینا اور اسسے اثبات دعوی موضوعیت چاہنا ایسا ہی کہ لا
تقربوا الصلوٰۃ کو لی لینا اور انتم سکاریٰ کو چھوڑ دینا اب منصفین سی امید ہے کہ شواہد عدم موضوعیت حدیث مذکور جسکے
دعوی موضوعیت مین مؤلف کو بڑا شغف ہی اور استدلال فاسد جسکا بیان فی الجملہ ہو چکا پیش کئی ہین ملاحظہ کرین محمد طاہر
پٹنی تذکرۃ الموضوعات مین فرماتے ہین اطلبوا العلم ولو بالصین لابن عدی والبیہقی لفظہ مشہور واسانیدہ ضعیفۃ
فی المقاصد بزیادۃ فان طلب العلم فریضۃ علی کل مسلم وقال ضعیف بل قال ابن حبان باطل لا اصل لہ وذکرہ ابن
الجوزی فی الموضوعات وکذا نقل فی اللآلی عن ابن حبان قال فی اسنادہ منکرون قال ووثق بعض وفی الوجیز
ہو عن انس وفیہ ابو عاتکۃ منکر الحدیث قلت اخرجہ البیہقی وقال متنہ مشہور واسنادہ ضعیف وابو عاتکۃ من
رجال الترمذی لم یجرح بکذب ولا تہمۃ وقد وجد لہ متابعا عن انس ونصفہ الثانی لابن ماجۃ ولہ طرق کثیرۃ عن انس یصل
مجموعہا مرتبۃ الحسن وفی الباب عن ابی سعید انتہی اور علامہ عبد الباقی الزرقانی مختصر مقاصد حسنہ سخاوی مین فرماتے
ہین حدیث طلب العلم فریضۃ علی کل مسلم حسن وقیل صحیح انتہی اور حافظ جلال الدین سیوطی نے جمع الجوامع مین اس حدیث
کو مع زیادۃ نقل کیا ہی کما قال طلب العلم فریضۃ علی کل مسلم وواضع العلم عند غیر اہلہ کمقلد الخنازیر الجوہر واللؤلؤ
والذہب انتہی دیکھو مؤلف نے دعوی موضوعیت حدیث طلب العلم فریضۃ الخ کا کیا اور کیا کیا تغیر اور تحریف کی مگر بفضل اللہ
سبحانہ بیش بچلی اور باقی دو حدیثین احادیث ثلثہ مرویہ امام مین انس رضی اللہ تعالی عنہ سی جو دعوی موضوعیت کیا آمین
کوئی برہان محرف اور دلیل مزخرف بھی ہاتھ نہ آئی ناچار اسمین قول علامہ محمد امین پر اکتفا کیا اور تحقیق اصولی کو کام فرمایا
اب کلام مختصر اسمین سنو اور نظر بصیرت آئین اور چشم انصاف بین کو ہاتھ سی ند دو کہ صاحب رد المحتار علامہ ابن عابدین
بیچ باب ثبوت روایت امام کے انس رضی اللہ تعالی عنہ سی فرماتے ہین قال ابن حجر قد صح کما قال الذہبی انہ رآہ
وہو صغیر وفی روایۃ قال رأیتہ مرارا وکان یخضب بالحمرۃ وجاء من طرق انہ روی عنہ احادیث ثلثۃ لکن قال
ائمۃ المحدثین مدارہا علی من اتہمہ الائمۃ بوضع الاحادیث قال بعض الفضلاء وقد اطال العلامۃ طاش کبری سے
زادہ فی النقول الصحیحۃ فی اثبات سماعہ منہ والمثبت مقدم علی النافی انتہی یعنی ابن حجر فرماتے ہین تحقیق صحیح ہی موافق کہنے
ذہبی کے کہ امام نے انس رضی اللہ تعالی عنہ کو دیکھا ہی اور امام اسوقت صغیر السن تھے اور ایک روایت مین یہہ ہی کہ امام
نے فرمایا کہ دیکھا مین نے انس رضی اللہ تعالی عنہ کو بارہا اور وہ خضاب فرمایا کرتے تہی ساتہہ سرخی کے اور بہت طریقون

سی مروی ہی کہ امام نے روایت کین انس رضی اللہ تعالی عنہ سی تین حدیثین لیکن کہا آئمہ حدیث نی کہ مدار اُن حدیثون کا اوپر اُن لوگون کے ہی جنکو تہمت کیا ہی ائمہ حدیث نی ساتھہ وضع احادیث کی یہانتک ترجمہ کلام ابن حجر کا ہو چکا اور اسکلام ابن حجر اور امام ذہبی سی کہ مؤلف نے قبول کیا ہی تابعیت امام ثابت ہو چکی اسواسطی کہ رویت صحابی کی مسلمان کو تابعی بنا دیتی ہی کما مر و سیجی آ تزید مما سبق لیکن روایت کرنی احادیث ثلثہ مین استدراک ابن حجر سی تردد پڑا پس مین کہتا ہون کہ یہہ استدراک موجب تردد نہین اسلئی کہ معنی اسکلام محدثین کے کہ مدار احادیث مرویہ امام کا اوپر متہمین بالکذب کے ہی کیا ہین اگر یہہ معنی ہین کہ امام سی اس احادیث کو متہمین نے روایت کیا تو یہہ بات صریح البطلان ہے کہ امام سی کسی متہم نے بواسطہ یا بلا واسطہ اس احادیث کو روایت نہین کیا بلکہ یہہ روایت امام کی ابو معشر طبری اور جلال الدین سیوطی کتب محققین سی نقل کرتے ہین اور اسکو قبول فرماتے ہین اور اگر یہہ معنی ہین کہ امام کے شیوخ مین کوئی متہم ہے تو یہہ بھی اظہر البطلان ہے اسلئی کہ امام اُن احادیث کو انس رضی اللہ تعالی عنہ سی نقل کرتے ہین اور اگر مراد یہہ ہے کہ ان احادیث کو جو امام نے انس رض سی روایت کیا ہی بعضی متہمین بالکذب نے بھی روایت کیا ہے ساتھہ اسناد اپنی کے تو جواب یہہ ہے کہ پھر بھی احادیث موضوع کیونکر ہوئی غایت یہہ ہی کہ یہہ احادیث ساتھہ اُن اسانید کے جو متہمین نے ذکر کی ہین متروک ہو نگی نہ موضوع اور ساتھہ اسناد امام کے کہ وہ ثقہ اور عدل اور ضابط اور متورع ہین مقبول اور صحیح ہونگے بلکہ باسانید متہمین بھی اُن احادیث کو متروک نہین کہہ سکتی اسواسطی کہ متہم کی حدیث کو جب متروک قرار دیتی ہین کہ اسکو روایت مین تفرد ہو والا فلا قال فی شرح نخبۃ الفکر الثانی من اقسام المردود ہو ما یکون لسبب تہمۃ الراوی بالکذب ہو المتروک انتہی قال شارحہ العلوی جعلہ قسما مستقلا وسماہ متروکا لان اتہام الراوی بالکذب مع تفردہ لا یسوغ الحکم بالوضع انتہی اور اس محل مین جب ان احادیث کو امام نے بھی انس رض سی روایت کیا تو متہمین بالکذب کو تفرد کہان ہوا اب علامہ محمد امین نے جو جواب استدراک مین نقلاً عن بعض الفضلا تحقیق بلیغ فرماتی اسکو سنو کہ فرماتی ہین بعض فضلا نے کہا کہ علامہ طاش کبری نے بہت سی نقول صحیحہ بیچ باب روایت کرنے امام کے حضرت انس رض سے جمع کی ہین اب مقابلہ روایات صحیحہ اثبات مین خبر نفی رویت امام کے انس سے قابل اعتبار و قبول نہین اسواسطی کہ صورت متنازع فیہا مین اثبات مقدم ہی اوپر نفی کے مین کہتا ہون توضیح اسکی یہہ ہی اخبار عن النفی نزدیک محققین اہل اصول کے حکم شہادت مین ہی اور جیسی کہ شہادت علی النفی غیر معتبر اور خصوصاً مقابلہ شہادت علی الاثبات مین کالعدم ہی اسیطرح اخبار نفی ملاقات و روایت امام صحابہ سی مقابلہ اخبار اثبات ملاقات و روایت مین ساقط اور لغو ہی جیسا کہ مذہب امام شافعی اور یہی قول مختار امام کرخی

یہی ہی قال فی مسلم الثبوت الاثبات مقدم علی النفی کما فی الشہادۃ عند الکرخی والشافعیۃ انتہی اور وجہ
اسکی یہہ ہے کہ اگر نافی کو مقابلہ مثبت مین ترجیح دین تو دو مرتبہ نسخ ماننا پڑیگا اسواسطی کہ عدم اور نفی اشیا
مین اصلی ہی جسوقت کوئی امر مثبت اُس نفی پر آیا تو نفی منسوخ ہوگئی پہر مقابلہ اُس مثبت مین جب کوئی نافی
پڑا پس اگر ہم اس نافی کو اوپر مثبت کی ترجیح دین تو نسخ مکرر لازم آویگا اسلئی کہ پہلے مثبت نے نفی اصلی کو نسخ
کیا اور پہر نافی طاری نے جسوقت ترجیح پائی تو اثبات عارضی کو جو نفی اصلی پر عارض ہوا تھا اور اسکو منسوخ کیا تہا
منسوخ کیا پس نسخ دو مرتبہ لازم آئیگا اور حتی الوسع اہل اصول تکرار نسخ سی پرہیز کرتے ہین اور ایک وجہ ترجیح مثبت کے
یہہ ہے کہ مثبت مشتمل ہی زیادت علم پر نہ نفی اور مثبت علم زائد کا اولیٰ ہی غیر سی جیسی مقابلہ جرح و تعدیل مین جرح کو
ترجیح دیتی ہین بجہت اشتمال جرح کے اوپر زیادت علم کے اور ایک وجہ یہہ ہے کہ نافی موکد ہی نفی اصلی کا اور مثبت موسس
ہی امر جدید کا اور تاسیس اولیٰ ہی تاکید سی قال فی التلویح اذ لو جعل النافی اولی یلزم تکرار النسخ بتغیر المثبت للنفی
الاصلی ثم النافی للاثبات وایضا المثبت مشتمل علی زیادۃ العلم کما فی تعارض الجرح والتعدیل فجعل الجرح
اولی ولان المثبت موسس والنافی موکد والتاسیس خیر من التاکید انتہی لیکن ترجیح مثبت نافی پر جو مستفاد ہے
ان وجوہ سی جب ہی کہ نفی مبنی اور مستند اوپر کسی دلیل کے کہ وہ واقع مین اثبات ہی نہو اسواسطی کہ جسوقت نفی
معتمد علی الاثبات ہوئی تو نفی صرف جو دو جہہ اثبات سی مقابل نہو سکتی تہی بلکہ بجہت اعتماد اور استناد کی طرف
اثبات کی مقابل اثبات کے اور صالح معارضہ اثبات کے ہوئی اب یہانپر اہل تحقیق واسطی ترجیح کے محتاج ہوئے
طرف وجوہ کی پس محققین اہل اصول نے اسی سبب سے مطلقاً اثبات کو نفی پر ترجیح نہین دی اور تفصیل اختیار کی
قال فی مسلم الثبوت والمختار ان کان النفی بالاصل فیقدم الاثبات کتقدیم الجرح علی التعدیل کحریۃ زوج بریرۃ
حین اعتقت لان عبدیتہ کانت معلومۃ فالاخبار بہا بالاصل وان کان مما یعرف بدلیلہ تعارضا وطلب الترجیح
کالاحرام فی تزوج میمونۃ نفیا للحل اللاحق علی الاشہر یدل علیہ ہیئۃ مخصوصۃ فعارض روایۃ تزوجہا وہو حلال
انتہی بقدر الحاجۃ یعنی مختار یہہ ہے کہ اگر خبر نفی کی مبنی اوپر اصل کے ہی یعنی جیسی اصل مین شئی نہتی مخبر نے اسی
عدم اصلی پر مبنی کرکے خبر نفی دی اور کسی قرینہ محسوسہ پر مثلا اعتماد حکایت و خبر کا نکیا تو اسصورتمین ترجیح اثبات
کو دیجائیگی مانند تعارض جرح و تعدیل کے کہ جرح کو ترجیح دیجائیگی اسلئی کہ خبر تعدیل کی مبنی ہی اوپر اصل
حال مسلمان کے کہ وہ عدالت ہی اور خبر جرح کی مثبت ہی امر عارض زاید کی جیسی خبر حریت مغیث زوج بریرہ
کی وقت آزاد ہونے بریرہ کے مثبت ہی اور خبر عبدیت کی نافی ہی اور مبنی ہی اوپر اصل حال زوج بریرہ کے کہ اصل

ہین وہ عبد تھی اب خبر اثبات حریتہ کی مشتمل ہے اوپر امر زائد کے اور خبر نفی کی معتمد ہے اوپر اصل حال کے کہ اصل ہین عبدیت اونکی مسلم ہے پس خبر اثبات حریتہ کو ترجیح دینگے اور اگر خبر نفی کی مبنی ہوا اوپر کسی دلیل کے اور قرینہ ظاہرہ کے تو اثبات سی معارضہ کرینگے اور ترجیح کے لئے وجہ تلاش کیجائیگی جیسی خبر نکاح ام المومنین میمونہ رضی اللہ تعالی عنہا کے بعض کہتے ہین رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حالت احرام ہین اونسی نکاح کیا اور بعض کہتے ہین کہ پہلے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مُحرِم تھے اور بعد اوسکی حلال ہوئی اور نکاح حالت حلال ہونے ہین کیا اب یہانپر خبر حلال ہونے کی وقت نکاح کے بعد احرام کے کہ فریقین کے نزدیک مسلم ہی مثبت ہی امر زاید عارضی کے اور خبر احرام کی وقت نکاح کے نافی ہی حل جدید کی جو عارض ہوتی بعد احرام مسلم فریقین کی معتمد ہی دلیل پر سوا اسکے احرام کی خبر دینی والے نے ہئیت مخصوصہ مُحرِم کو دیکھکر خبر احرام دی ہی ورنہ بغیر ہئیت احرام کی کوئی محرم کیونکر کہہ سکیگا اب یہہ نفی اسجگہہ معارض اثبات ہوتی اور ترجیح کے لئی قوت رواۃ وغیرہ کی طرف احتیاج پڑی بعد اس تمہید کے اصل مدعا مین غور کرو کہ خبر نفی سماع امام کی صحابہ سی مبنی ہے اوپر عدم اصلی کے کہ ہر انسان مین باعتبار اصل کے سماع تردد کسی سی نہین ہوا کرتا اور سوا اس کے اسپے ہونے عدم کے اور کوئی دلیل اور قرینہ محسوسہ جیسی ہئیت محرم کی بیچ خبر نکاح میمونہ رضی اللہ تعالی عنہا کے حالت احرام ہین قرینہ محسوسہ پڑی تھی موجود نہین ہی اور خبر اثبات سماع مثبت ہی امر زاید کی کہ وہ سماع ہی پس لا محالہ اسجگہہ خبر اثبات سماع کو خبر نفی پر ترجیح دیجائیگی اور یہی معنی ہین کلام قاضی القضاۃ ابی المؤید محمد ابن محمود خوارزمی کے کہ بیچ مسند امام کے فرماتے ہین فاما انس بن مالک رضی اللہ تعالی عنہ اختلفوا فی وفاتہ فقیل سنۃ احد وتسعین وقیل سنۃ اثنین وتسعین وقیل ثلاث وتسعین فیکون عمر ابی حنیفۃ یوم مات اکثر من عشر سنین بالاتفاق وعند البعض ثلاثین فاتی مانع من روایتہ عنہ انتہی یعنی عمر امام کی وقت وفات انس رضی اللہ تعالی عنہ کی باتفاق رواۃ کے دس برس سی زیادہ تھی اور بعض کے نزدیک تیئیس برس کی تھی پس کونسا مانع ہے بیچ روایت کرنے امام کے انس سے کہ اوس مانع کے سبب سے خبر سماع امام کو مرجوح اور متروک کیا جاوے اور کونسا قرینہ اور دلیل ہے اوپر نفی سماع کے کہ بجہت اعتماد اس نفی کے اوپر اوس قرینہ کے معارض اثبات قرار دیا جاوے پس بالضرور خبر سماع امام باعث اشتمال اوسکی کی اوپر امر جدید زاید کے راجح اور مقبول اور خبر نفی سماع کی بسبب عدم اعتماد کے اوپر کسی دلیل کے غیر صالح واسطے معارضہ اثبات کے اور مرجوح ہوئی اور یہی مقصود ہی کلام علامہ طاش کبری کا جسکو علامہ محمد امین نے نقل فرمایا اور وہ یہہ ہے والمثبت مقدم

علے الثانی یعنے مثبت خاص اس محل میں مثبتِ امرزائد ہی اور نافی خاص یہانپر معتقد اور مبنی کسی دلیل اور قرینہ محسوسہ پر نہیں پس نافی کو اسجگہہ صلوحِ معارضہ مثبت نہیں ہی اور لامحالہ خبر اثبات مرجح اور مقبول اور خبر نفی مرجوح اور کالمنتفی ہوئی اور اس تحقیق سی کہلگئی غلطی اس کلام مولف معیار کی وما قال محمد امین بعدہ و قال بعض الفضلاء وقد اطال العلامۃ طاش کبرا زادہ فی شرح النقول الصحیحۃ فی اثبات سماعہ منہ والمثبت مقدم علے النافی فبحث من شانہ ان لم یحمل علے انہ نقلہ لا علے وجہ التعویل علیہ وان المثبت انما یکون مقدما علی النافی اذا کان النافی نافیا بالاصل واما اذا کان مما یعرف بالدلیل فلہ صلوح المعارضۃ للمثبت انتہی یعنے یہہ جو علامہ محمد امین نے نقل کیا کلام بعض فضلا کسی نقلاً عن العلامہ طاش کبری اگر یہہ حکایت صرف نہو بلکہ بطور اعتماد و قبول کے نقل کیا ہو تو عجیب ہے سال علامہ محمد امین سی اسواسطی کہ تقدیم مثبت کی علی النافی ہر جگہہ نہیں ہوتی بلکہ جس جگہ نافی معتمد ہوا کسی دلیل کے تو وہان معارض اثبات ہوجاتی ہی بعد اسکی بوجوہ ترجیح کبھی نافی کو اور کبھی مثبت کو ترجیح دیجاتی ہی اور وجہ غلطی کی یہہ ہے کہ الف ولام جو مذکور ہی قول علامہ طاش کبری میں اور داخل ہی اوپر مثبت کی وہ واسطی عہد خارجی کے ہی اور اسسی اشارہ ہی طرف مثبت خاص کی کہ وہ سماع امام کا انس سی اور اسیطرح نافی سی مراد نافی خاص ہی کہ وہ نافی سماع ہی اور پیشتر مذکور ہوا ان دونو کا مصحح ہی عہد خارجی ہونے لام کا اور سیاق و سباق کلام اور مہملہ ذکر کرنا قضیہ کا کہ وہ ملازم ہی جزئیہ کا مؤید ہی اس مدعا کا اور چونکہ مثبت اصطلاح اہل اصول میں کہتی ہین اس خبر کو جو کہ دلالت کری اوپر تحقق امر زائد کے کما قال نے نور الانوار والمراد بالمثبت ما یثبت امرا عارضا زائدا لم یکن ثابتا فیما مضی وبالنافی ما ینفی الامر الزائد ویبقیہ علی الاصل انتہی وہکذا فی التلویح وغیرہ پس مثبت اور نافی تام ہوگئی دو شی کے اور معنی اصلی اسم فاعل کے کہ ذات من لہ الاثبات اور ذات من لہ النفی مطلقا تہی اوسمین ملحوظ نرہی تو اسواسطی بمعنی لام داخلہ کو اوپر اوسکی لام عہد کہا اور بمعنی الذی کے نلیا اور بالفرض اگر مثبت و نافی کو بمعنی اصلی اسم فاعل کے مان لین اور لام داخلہ کو اوپر اوسکی بمعنی الذی کے کہین تو بھی بقرینۂ سیاق و سباق مراد موصول سی وہی سماع اور نفی سماع جسکی طرف اشارہ لام عہد سی کیا تہا لین گے اور مخالفت مقصود لازم نآئیگی فافہم اب غور کرو کہ منشا ر تعجب مؤلف معیار کا سوا اسکی کہ قواعد ضروریہ صرف و نحو و معقول سی مناسبت نہین رکھتی کیا کہا جاوی ورنہ قضیہ مہملہ جو بمادل ہوتا ہے ساتھ جزئیہ کے کلیہ سی اور لام عہد کو لام استغراق سی علحدہ کرتے اور قرائن سیاق و سباق عبارت ملاحظہ کرتے اور زمین کو آسمان نکہتی

وما قال بعض ... وقال بعض الفضلاء وقد اطال العلامۃ ... فی شرح النقول الصحیحۃ فی اثبات سماعہ منہ والمثبت مقدم ... علی النافی فبحث من شانہ ان لم یحمل علی انہ نقلہ لا علی وجہ التعویل علیہ وان المثبت انما یکون مقدما علی النافی اذا کان نافیا بالاصل واذا کان مما یعرف بالدلیل فلہ صلوح المعارضۃ ... للمثبت من ... النفی بالاصل فیتقدم الاثبات لتقدیم الجرح علی التعدیل لحریۃ زوج بریرۃ حین اعتقت لان عبدیتہ کانت معلومۃ بالاصل والحاکان ... الاخبار تعارضا وغلب الترجیح لکان الاوهام ... فی تزوج میمونۃ فی الحل ... الا انہ وهکذا فی سائر کتب الاصول

اور یہہ کلام مؤلف کا فاقول متفرعًا علے ہذا الاصل ان نفی سماع الامام عن انس لیس کحریۃ زوج بریرۃ لان عبدیتہ کانت ثابتۃ مستمرۃ من حین الی آن الاعتاق ولیس کذلک سماع للامام عن انس بان یکون ثابتا مستمرا من یوم ولادتہ الی وفات انس ولم ینقل بہ احد من الجہلاء فکیف العلماء انتہی ثمرہ ہی اسی بیعلمی کا اور دال ہے اوپر کمال قلت فہم اور تدبر کے اسواسطی کہ یہہ کسنی دعوی کیا تہا کہ نفی سماع امام خبر مثبت ہی اور مثل حر زوج بریرہ کی ہی اور کلام سابق سی یہہ کب مستفاد ہوا تھا کہ مؤلف معیار ا وسکی در پے دفع ہوئی اب یہہ تمہی موافق قول مؤلف کے یہہ تسلیم کیا کہ خبر نفی سماع مثل خبر حریت زوج بریرہ کے نہین ہی لیکن مثل خبر عبدیت زوج بریرہ کے ہی اسواسطی کہ عبدیت زوج بریرہ کی ثابت مستمر تھی ایک زمانہ معین سی وقت اعتاق تک جیسا کہ مؤلف نے اسکو مان لیا ہی اسیطرح نفی سماع امام کی ثابت مستمر تھی وقت ولادت سی حین سماع تک اور خبر سماع امام کی خبر مثبت ہی کہ دال ہی اوپر تحقق امر عارض لاحق کے کہ وہ سماع ہی اور مقابلہ مین اسکی خبر نفی سماع کی کسی دلیل اور قرینہ ظاہرہ پر معتمد نہین ہی کما مر پس معارض خبر سماع نہین ہوسکتی جیسی خبر عبدیت زوج بریرہ کی معارض خبر حریت نہین ہوسکتی قال فی التوضیح ونحو اعتقت بریرۃ وزوجہا حر مثبت ٭ واعتقت وزوجہا عبد ناف ٭ وہذا النفی مما یعرف بظاہر الحال فالمثبت اولی انتہی اور یہہ جو مؤلف نے کہا بل ہو کالاحرام فی تزویج میمونۃ فکما ان الاحرام نفی للحل اللاحق کذلک نفی سماعہ منہ نفی للسماع اللاحق الحادث فیصلح لمعارضۃ المثبت کلام غیر منقح ہے اسواسطیکہ خبر نفی سماع کو اگر مثل خبر احرام کے بیچ نفس نافی ہونیکے کہا ہی تو مسلم ہی لیکن اس سی مدعای مؤلف حاصل نہین ہوتی کہ خبر احرام اور خبر نفی سماع اگرچہ نفس نفی مین مماثل ہین مگر یہہ فرق ہی کہ خبر احرام دلیل پر معتمد ہی کہ وہ ہیئت محرم ہی پس صلوح معارضہ مثبت رکھتی ہی اور خبر نفی سماع کی کسی دلیل اور قرینہ پر معتمد نہین پس بالضرور لیاقت معارضہ مثبت نہین رکھتی اور اگر مؤلف نے خبر نفی سماع کو مثل خبر احرام کے بیچ نفی کے اور معتمد ہونیکے اوپر قرینہ کے قرار دیا ہی تو غیر مسلم بلکہ سراسر غلط ہی اسلئے کہ ہیئت محرم دلیل اور قرینہ خبر احرام کا ہوتا ہے اور مخبر احرام بغیر معائنہ ہیئت احرام خبر احرام نہین دے سکتا اور عدم سماع کی لئے کوئی قرینہ اور دلیل نہین ہی پس یہہ تفریع مؤلف کی فکما ان الاحرام نفی للحل اللاحق کذلک نفی سماعہ نفی للسماع اللاحق الحادث بر تقدیر اول صحیح ہی لیکن اسپر یہہ جو متفرع کیا فیصلح لمعارضۃ المثبت بے معنی ہی اسلئے کہ جب نفی سماع معتمد علی الدلیل نہوئی تو معارضہ مثبت کیونکر کرسکیگی پہر بلا تامل ترجیح خبر اثبات سماع کو ہوگی اور یہہ جو مؤلف نے اپنی کلام فاسد پر مبنی کیا ہی ثم الترجیح عندنا فیما نحن فیہ للنافی لان مدار السماع

عن انس علی الاحادیث المسلقة الموضوعة انتہی بنای فاسد علی الفاسد ہی اسواسطی کہ ترجیح کے لئے قوت رواۃ وغیرہ جب دیکھی جاتی ہی کہ اولا نفی معارض اثبات ہوا اور ما نحن فیہ مین نفی کو صلوح معارضہ اثبات کہان ہی دوسرے یہہ کہ دعوی موضوعیت احادیث مرویہ امام کا انس رضی سے صحیح نہین اسلئے کہ غیر موضوع ہونا حدیث طلب العلم فریضة الخ کا مشرحا معرض بیان مین آچکا اور عدم تدبر اور تحریف مولف جلوہ عیان پا چکا پس دعوی موضوعیت اوسکی کا کیونکر قابل التفات ہوا اور باقی دو حدیثین جو رہین اونکی موضوعیت کی اثبات مین مؤلف نی قول علامہ محمد امین النقل کیا ہی جسکا حال مفصلا سامعین منصفین کے گوش زد ہوا اب اِس کلام سی موضوعیت کسطرح ثابت ہوگی ثالثا یہہ کہ احادیث ثلثہ مذکورہ کو مدار سماع امام کہنا بیمعنے ہی اسواسطی کہ اگر مدار سماع اسپر ہوتا تو جو شخص احادیث ثلثہ دیکھتا اُس احادیث سی سماع امام کی خبر دیتا اور یہہ امر صریح البطلان ہے مسموع کو کیا علاقہ کہ امارت سماع خاص کسی صحابی مخصوص سے پڑی اور علی التسلیم یہہ احادیث باسناد امام موضوع نہین اور اسناد مغایر سی موضوع ہونا منصرنحیین بالجملہ ما نحن فیہ مین خبر اثبات نی بتہہ براہین قطعیہ کے ترجیح پائی اور خبر نفی سماع لایق التفات نہوئی اور اغلاط معترضین کی اوپر ناظرین منصفین کے واضح ہوئین اور وعدہ ہمارا ایفا کو پہنچا اور یہہ بھی ممکن ہی کہ مثبت اور نافی سی یہان پر مثبت اور نافی لغوی مراد لیا جاوے نہ مصطلح اہل اصول فقہ کا اور علماء حدیث کہ جنکو اصطلاحات اہل اصول فقہ سی کچہہ بحث نہین تصریح کرتے ہین کہ خبر اثبات خبر نفی پر مقدم ہی مطلقا قال الکرمانی فی شرح صحیح البخاری فی باب التراویح وروایة المثبت مقدم علی النافی انتہی وقال الطیبی شارح المشکوة اذا تعارض النفی والاثبات فالاثبات اولی نقلہ العلی فی المرقاة تحت حدیث عائشة رض ما رایت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم صائما فی العشر الاول من ذی الحجة انتہی وقال العلامة محمد الشامی فی سبل الهدی المعروف بالسیرة الشامیة روی الامام احمد والترمذی عنہ لما قیل لہ ربط البراق قال اخاف ان یفر منہ وقد سخرہ عالم الغیب والشہادة قال البیہقی والمثبت مقدم علی النافی یعنی من اثبت ربط البراق فی بیت المقدس معہ زیادة علم علی من نفی فہو اولی بالقبول انتہی وہکذا فی شرح نخبة الفکر وغیرہ واللہ سبحانہ الموفق وہو یحق الحق ویہدی السبیل **قولہ** ہرچند کہ بعد منع کرنے ملاقات امام کے الخ **اقول** جسوقت تابعی ہونا امام کا ساتہہ روایت خطیب کے جو مذکور ہی تہذیب الاسماء مین اور ساتہہ روایت امام یافعی کی جو منقول اور مقبول ہی خود مؤلف معیار کی اور ساتہہ روایت امام جلال الدین سیوطی کے جو منقول ہوئی تبییض الصحیفہ سی اور ساتہہ کلام علامہ ابن حجر عسقلانی کی اور ساتہہ بیان امام ذہبی کے اور سوا انکی ثابت ہوا اب اگر یہہ نقل خاص تہذیب الاسماء اور امام یافعی کی کہ جسپر مؤلف معیار کو بہت شغف ہی تصحیح بنا دی تو کچہہ نقصان ثبوت تابعیت امام مین کہ اصل دعای

صاحب تنویر الحق پر لازم نہیں آتا دوسری یہہ کہ مؤلف معیار نے دعوی غلطی کیا مگر اوسپر کوئی برہان مفید مدعا قائم نہیں کی بلکہ یہہ کہدیا جو چاہی تہذیب الاسماء میں دیکھ لے اور تہوڑی سی عبارت یافعی کی غیر متعلقہ اصل نقل سے نقل کر دی ان دو امر سے اثبات غلطی نہوا اسواسطے کہ جب کوئی تمام تہذیب الاسماء دیکھیگا اور اُسمین یہہ نقل نپاویگا تو یہہ امر ثابت ہوگا واذ لیس فلیس اور تہوڑی سی عبارت مذکورۂ یافعی سے یہہ کب ثابت ہوتا ہے کہ نقل صاحب تنویر الحق یافعی میں نہیں ہی تیسری یہہ کہ یہہ کلام مولف معیار کا کہ نقل کرنا صاحب تنویر کا تہذیب الاسماء اور تاریخ یافعی سے غلط ہی اور اس دعوی پر برہان مزعوم خود قائم کرنا نزدیک ارباب بحث کی ناقل پر وارد نہیں ہو سکتا اسواسطے کہ اقسام اعتراض نزدیک ارباب بحث کی تین ہیں ایک منع دوسرا نقض تیسرا معارضہ اور ناقل پر انمین سے ایک بھی وارد نہیں ہو سکتا قال فی الرشیدیۃ وتبیان ما ذکرنا عدم توجہ المنع حقیقۃ علی النقل والدعوی کالنقض والمعارضۃ ای کما انہ لا یتوجہ النقض والمعارضۃ لعدم الدلیل المذکور للاثبات انتہی اور اگر کہا جاوے کہ نقل ناقل متضمن ہی دعوی صحت نقل کو اور التزام صحت کو تو باعتبار تضمین دعوی صحت اور التزام کے اثبات غلطی بطور معارضہ کی گئی تو ہم کہینگے کہ معارضہ عبارت ہی اقامۃ الدلیل علی خلاف ما اقام علیہ الخصم سے یعنی جبتک خصم نے اقامت دلیل نہیں کی معارضہ متوجہ نہیں ہو سکتا اور تضمین دعوی صحت والتزام علی تقدیر التسلیم بہی مستلزم صحت ورود معارضہ نہیں چہ جائیکہ دعوی تضمین غیر مسلم اور برہان مزعوم نے سرانجام اور نا تمام ہو لیس سوا طلب تصحیح نقل کے ایراد مولف کا نزدیک ارباب مناظرہ کے قابل التفات نہیں اور یہہ جو دعوی محال ہونے ملاقات امام کا جابر بن عبد اللہ اور عبد اللہ بن انیس سے مؤلف معیار نے کیا اور اسکی اثبات میں قول علامہ شامی ردالمحتار سے اور کلام نووی تہذیب الاسماء سے نقل کیا اسکا حال یہہ ہے کہ مؤلف نے سارا کلام علامہ شامی کا نقل نہیں کیا اور وہ بات جس سے خیال محالیت محال ہوتا ہی اثنای نقل میں چہوڑ دی اب پورا کلام شامی سنو واعترض بانہ مات سنۃ ۷۸ قبل ولادۃ الامام بسنتین ومن ثم قالوا فی الحدیث المروی عن ابی حنیفۃ عن جابر انہ صلی اللہ علیہ وسلم امر من لم یرزق ولدا بکثرۃ الاستغفار والصدقۃ ففعل فولد لہ تسعۃ ذکور انہ حدیث موضوع انتہی ابن حجر لکن نقل الطحطاوی عن شرح الخوارزمی علی مسند الامام ان الامام قال فی سائر الاحادیث سمعت وفی روایۃ عن جابر ما قال سمعت وانما قال عن جابر کما ہو عادۃ التابعین فی ارسال الاحادیث ویمکن ان مبناہ انہ یمشی علی القول بولادۃ الامام سنۃ سبعین انتہی اقول والحدیث المذکور ان کان موجودا فی مسند الامام فغایۃ ما فیہ انہ مرسل واما الحکم علیہ بالوضع فلا وجہ لہ لان الامام حجۃ ثبت لا یضع ولا یروی عن وضاع انتہی لعینی

ملاقات اور روایت کرنا امام کا جابر سے مردی ہی مگر دوسرا اعتراض کیا گیا ہی کہ وفات جابر کی ۷۹ھ سنہ مین ہے اور ولادت امام کی ۸۰ھ سنہ مین پس ملاقات و روایت کیونکر ہوگی اسلیئے حدیث مروی امام کو جابر سے موضوع کہا ہے یہانتک کلام ابن حجر کا تھا اب علامہ شامی نقلا عن الطحطاوی فرماتے ہین کہ ہمنے تسلیم کیا کہ امام ایک برس بعد جابر رضی اللہ تعالی عنہ کی وفات سے پیدا ہوئی لیکن روایت کرنا امام کا حدیث مذکور کو بالفاظ ارسال ہی نہ بصیغہ اتصال جیسا کہ مسند خوارزمی مین لکھا ہی اور حدیث مرسل مین ملاقات راوی کی مروی عنہ سے ضروری نہین ہوتی ورنہ ارسال کیونکر متحقق ہو اور دوسری توجیہ یہہ ہے کہ ہم کہتے ہین کہ ملاقات امام کی جابر رضی اللہ تعالی عنہ سے مطلقاً محال بھی نہین اسواسطی کہ ولادت امام مین روایات مختلف ہین بعض نے ۶۱ھ سنہ مین نقل کی ہے اور بعض نے ۷۰ھ سنہ مین الی غیر ذلک تو یہہ ممکن ہی کہ قول ملاقات امام جابر رضی اللہ تعالی عنہ سے مبنی ہو اوپر روایت سن ستر کے یہانتک کلام طحطاوی ہو چکا اب علامہ محمد امین توجیہ اول کا تقویہ فرماتی ہین بایطور کہ اگر حدیث مذکور مسند امام مین موجود ہی تو غایت الامر یہہ ہے کہ مرسل ہوگی اور اسکو موضوع کہنے کی کوئی وجہ نہین ہوسکتی اسلیئے کہ امام حجہ اور ثبت ہین تو وضع حدیث کرتے تھی اور نہ وضع کرنیوالون سے روایت کرتے تھی انتہی اور یہہ کہنا کہ سن ستر کی روایت حتماً غلط ہی اور روایت سن اسی کی قطعاً صحیح ہے قول ہے بلا دلیل اسواسطی کہ اگرچہ مختار جمہور یہی ہی کہ ولادت امام ۸۰ھ سنہ مین ہی لیکن اختیار جمہور سے مرجوحیت روایت ستر کی مسلم ہے نہ غلطی حتمی جبتک کوئی برہان قاطع غلطی پر قائم ہو اور مؤلف نے سوا اختیار جمہور کے کوئی برہان غلطی پر نہ قائم کی پس قول بلا دلیل قابل التفات نہین ہی اور یہہ جو کہا ہے کہ اگر مسلک تحقیق سے کچھ علاقہ نہو تو خصم کو بھی گنجایش ہے کہ روایت سن ۷۸ھ کی وفات جابر مین اختیار کری انتہی بتقاعدہ محض اور داب بحث سے خارج ہی اسلیئے کہ مولف تنویہ نے نقل ملاقات امام جابر رضی اللہ تعالی عنہ سے بمنسوب طبقات تاریخ یافعی اور تہذیب الاسماء کی کی اور اوسکی ابطال مین مولف معیار نے دعوی محال ہونے ملاقات کا کیا اور برہان محالیت یون قائم کی کہ وفات جابر سن اناسی مین ہی اور ولادت امام سن اسی مین ہے پس ملاقات امام جابر رضی اللہ تعالی عنہ سے محال ہی اوسکی جواب مین مجیب نے اس مقدمہ پر کہ ولادت امام سن اسی مین ہی منع کی اور کہا کہ ہم اسکو نہین تسلیم کرتے بلکہ ہمنی قول ولادت امام کا سن ستر مین اختیار کیا اب جواب اس منع کا ساتھہ جواز اختیار روایت ۷۸ھ کے مقابلۃ المنع بالمنع ہی وہو باطل عند اہل التحقیق کما لا یخفی علی الماہرین دوسرے یہہ کہ قاعدہ مقررہ اہل اصول فقہ اور معقول محققین یہہ ہے کہ

جبتک عاقل کے کلام کو تصحیح کرسکین کسیطور پر ہو تو در پے تغلیط نہون اور تا بمقدور محامل صحت تلاش کرین قال فی الہدایۃ ومن باع احد عشر درہما بعشرۃ دراہم ودینار جاز البیع ویکون العشرۃ بمثلہا والدینار بدرہم لان شرط البیع فی الدراہم التماثل علی ما روینا فالظاہر انہ اراد بہ ذلک فبقی الدرہم بالدینار وہما جنسان ولا مجتبر التساوی فیہما انتہی یعنی جس نے گیارہ درہم بدلے دس درہم اور ایک دینار کے بیچے تو باآنکہ اسمین احتمالات عدم جواز کے جیسے تین درہم مثلا مقابلہ دنیار مین اور آٹھ درہم مقابلہ دس درہم مین ڈالیجا دین تو بجہت لزوم ربو کے مقابلہ اٹھہ درہم اور دس درہم مین بیع نا جائز ہو گی اور سوا اسکی بہت ہین لیکن واسطی تصحیح تصرف اور اصلاح کلام عاقل کے کہ تا بمقدور مراعات اسکی ضروری ہی اس احتمالات عدم جواز کیطرف التفات نکیا بلکہ فقط احتمال مقابلہ درہم کو ساتہہ دینار کے اور مقابلہ دس درہم کو ساتھہ دس درہم کے کہ اسصورت مین بیع جائز ہے لیلیا تاکہ کلام عاقل محمول علی الصلاح ہو وعلی ہذا القیاس بیع دو درہم اور ایک دینار کے بدلے دو دینار اور ایک درہم مین حملا علی الصلاح ایک جنس کو مقابلہ دوسری جنس مین قرار دینگی اور احتمالات عدم صحت کیطرف التفات نکرینگے پس مولف معیار جو خلاف ضابطۂ عقل وعقلا ہمہ تن مصروف تخطیہ اور تغلیط ہی احتمال تغلیط نکالا کر ہی در صورتیکہ موجود ہونا محمل صحت کی احتمال نزعمی اوسکا قابل اصغا فحول اور لایق اقتضاء عقول نہین اور جب بتحقیق علامہ شامی اور طحطاوی وغیرہ سی ظاہر ہو چکا کہ حکم ساتھہ وضع حدیث مذکور کے باحتمال عدم ملاقات امام کے جابر رضی اللہ تعالی عنہ سی باآنکہ حدیث مذکور بالفاظ ارسال مروی ہی نہ بصیغہ اتصال بیمعنے اور بلا وجہ ہے پس قول کرنا وضع حدیث کا اور طعن اوپر مسند خوارزمی کے ساتھہ نقل موضوعات کے بناء فاسد علی الفاسد ہی اور برتقدیر تسلیم اس امر کے کہ مسند خوارزمی امام صاحب نے خود نہین جمع کی جیساکہ مفاد ہی کلام صاحب بستان المحدثین کا موضوع ہونا حدیث مذکور کا کیونکر ثابت ہو گا کیا امام صاحب اپنی مسند کو اگر خود جمع نکرین اور کوئی اور ثقہ اونکی مرویات کو جمع کرلے تو مرویات اونکی بجہت جمع کرنے غیر امام کے موضوع ہو جاینگی نعوذ باللہ من ہذہ الہفوات نزدیک اہل عقل کے یہہ ہی کہ جبتک کوئی برہان براہین معتبرۂ وضع حدیث سی قائم نہو گی ہرگز موضوع کہنا حدیث کا صحیح نہین اور مستنازع فیہ مین کوئی قرینہ وضع کا موجود نہین کما قال العلامۃ الشامی وغیرہ پس موضوع کہنا بلا وجہ ہی اور ہرگاہ ولادت امام مین موجہ نے روایت سن ستر اختیار کی اب اگر تزدیک عبدالبر دال ہی وفات عبداللہ بن انیس پرسن چوہتر مین اختیار کیجاوی تو مثل سابق کے محالیت ثابت نہو گی اور یہہ ممکن ہی کہ چار برس کا لڑکا ممیز اور فاہم خطاب ہو اور حدیث یاد کرلی اور ایام بلوغ مین پونہچا وی اور یہہ سماع صحیح ہی

کما مرّ عن جامع الاصول وغیرہ اور بھی تاویل مذکور علامہ شامی بن سکتی ہی اور رد مذکور اوسپر وارد نہین تفصیل اوسکی یہہ ہے کہ صاحب شامی فرماتے ہین اخرج بعضہم بسندہ الی الامام انّہ قال وُلدت سنۃ ثمانین وقدم عبد اللّٰہ بن اُنیس صاحب رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم الکوفۃ سنۃ اربع وتسعین ورایتہ وسمعت منہ عن رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم حبّک الشیء یعمی ویصم واعترض بانّ فی سندہ مجہولین وبان ابن انیس مات سنۃ ۵۴ واجیب بانّ ہذا الاسم لخمسۃ من الصحابۃ فلعلّ المراد غیر الجہنی وردّ بانّ غیرہ لم یدخل الکوفۃ انتہی یعنے بعض اہل حدیث نے روایت کے ساتھہ سند اپنی کی امام تک یہہ بات کہ فرمایا امام نے کہ مین پیدا ہوا سن اسّی ۸۰ مین اور عبد اللہ ابن انیس آئے کوفی مین سن چورانوے مین اور مین نے اونکو دیکھا اور اونسے حدیث مذکور سُنی اسپر کسی نے اعتراض کیا کہ اس حدیث کی سند مین دو راوی مجہول ہین اور یہہ بھی اعتراض کیا کہ عبد اللہ بن انیس نے سنہ ۵۴ مین وفات پائی اوسکی جواب مین کہا گیا کہ عبد اللہ بن انیس پانچ صحابہ کا نام ہی شاید یہہ عبد اللہ جنکی ملاقات امام نے ذکر کی غیر ہون عبد اللہ جہنی کی اسپر کسی نے رد کیا کہ سوا عبد اللہ جہنی کے اور کوئی عبد اللہ کوفہ کو نہین گئی اب اسجگہہ غور کرنا چاہیئے کہ پہلا اعتراض جو ساتھہ مجہول ہونے دو راویون کے واقع ہوا جواب اوسکا یہہ ہی کہ برتقدیر تسلیم جہالت کے ہم کہتے ہین کہ اس سے وضع حدیث اور غلطی حتمی روایت کی ثابت نہین ہوتی اسلئے کہ حکم جہالت اور ستر حال راوی کا یہہ ہی کہ حدیث مین اوسکی توقف کیا جائیگا کما قال فی شرح نخبۃ الفکر والتحقیق انّ روایۃ المستور ونحوہ مما فیہ الاحتمال لایطلق القول بردّہا ولا بقبولہا بل یقال فیہ ہی موقوفۃ الی استبانۃ حالہ کما جزم بہ امام الحرمین ونحوہ قول ابن الصلاح فیمن جُرح بجرح غیر مفسّر انتہی پس حکم کرنا ساتھہ وضع حدیث کی فقط جہالت راوی کے سبب سے سراسر جہالت ہے بلکہ حکم حدیث مروی کا ساتھہ اسناد مذکور کے توقف ہی جب یہہ حدیث ساتھہ روایت ثقات معروفین کے مروی ہوگی تو مرتبہ حسن کو پہونچیگی اور احتجاج مین مانند صحیح کے ہو جائیگی قال فی شرح نخبۃ الفکر وان قامت قرینۃ ترجح جانب قبول ما یتوقف فیہ کحدیث المستور الذی رجّحہ کثرۃ الطرق فہو الحسن ایضاً انتہی وقال فی مختصر کتاب الارشاد لابن الصلاح فی بیان الحسن قال الشیخ وہو قسمان احدہما ما لا یخلو اسنادہ عن مستور ولم یتحقق اہلیتہ ولیس مغفلاً کثیر الخطاء ولا ظہر منہ سبب مفسق ویکون متن الحدیث معروفاً بروایۃ مثلہ او نحوہ من وجہ آخر انتہی اور حدیث مذکور مین یہی حال ہی کہ اسکو امام جلال الدین سیوطی نے جمع الجوامع مین ابو الدرداء اور معاویہ رضی اللہ تعالی عنہما سے نقل کیا ہی اور مختصر مقاصد حسنہ مین شیخ عبد الباسط زرقانی فرماتے ہین حبّک الشیء یعمی ویصم حسن انتہی اور اسرار المرفوعہ فی الاخبار الموضوعہ مین ملا علی

قاری فرماتے ہین مجتباے الشی تمیمے وتحیم رواہ ابو داود وقد بالغ الصنعانی فیہ وتکلم علیہ بالوضع قال السخاوی وکیفینا سکوت ابی داود علیہ فلیس بموضوع ولاشدید الضعف فہو حسن انتہی اور دوسرا اعتراض باوجود مدفوع ہونیکے ساتھ تاویل مذکور کے خود علامہ محمد امین نے جواب اسکا نقل کیا کہ شاید یہہ عبد اللہ ابن انیس اور ہون سوا جہنی کے اور یہہ جو رد نقل کیا ہے کہ سوا عبد اللہ جہنی کے اور کوئی عبد اللہ کوفے کو نہین گئی اس تاویل پروارد نہین ہوسکتی کہ یہہ دعوی ہی بلا دلیل ہوسکتی کہ جسکو تفصیل احوال اور تقلیبات پانچون عبد اللہ بن انیس کی معلوم ہوگی وہ یہہ حکم کرسکتا ہے اور ایسا علم تفصیلی سوا علام الغیوب کے اور کو نہین پس حکم قطعی عدم دخول کوفہ کا سوا عبد اللہ جہنی کے بلا حجت قاطعہ قابل التفات نہین چاہیئے کہ جبتک برہان استناع نہ قایم ہو کلام عاقل کے لئی محامل صحت تلاش کرین اور بلا برہان درپے تغلیط وتخلیہ کمربند ہنا اور محامل امکان صحت کو چہوڑ دینا شعبہ سفاہت کا ہی اور خود کلام منقول امام سی کہ فرماتے ہین مین سن اسی مین پیدا ہوا اور سن چورانوی مین عبد اللہ بن انیس سی ملاقات کی یہہ امر واضح ہی کہ عبد اللہ ابن انیس غیر ہین جہنی کے آپ دیکہو یہہ کہنا کہ جابر بن عبد اللہ اور عبد اللہ بن انیس بالاتفاق قبل تولد امام وفات پاچکی تھے کیونکر لایق استماع ہوا اور عایشہ بنت عجرد کے صحابیت مین اقوال مختلف ہین ہ مسند خوا ا ستے وغیرہ مین اونکی صحابیت اختیار کی ہے اور امام ذہبی اور عسقلانی اونکی صحابیت مین کلام رکہتے ہین کما صرح بقولہا نے رد المحتار پس بالفرض اگر ہم قول ابن حجر اور ذہبی کو تسلیم کرین تو تابعیت امام مین کیا نقصان ہے اسواسطے کہ تابعیت امام ملاقات بنت عجرد پر موقوف نہ تہی کہ بجہت انتفاء صحابیت اونکی بالکل منتفی ہوجاتی چنانچہ تفصیل اسکی پہلے معلوم ہوچکی اور صحت روایت حدیث صحابیت عایشہ بنت عجرد پر موقوف اسواسطے نہین ہی کہ بغیر صحابیت کے حدیث مردود ہوجاے ہزارہا حدیث تابعین اور ثقات مشائخ قرن مروی ہین اور مردود نہین اوسکی بجہت انتفاء صحابیت کی لازم نہین کما لا یخفی علے الماہرین نفی صحابیت بنت عجرد پر مبنی کرکے حدیث مرویہ امام کو اون سے مردود کہدینا سراسر التعصب ہی **قولہ** اور واثلہ ابن الاسقع کی ملاقات عقلاً محال نہین تو عادۃً تو محال ہی اور منقول نہونا اوسکا کسی امام ائمہ نقل مین سی مرجح دوسرا ہے الخ **اقول** پہلے منقول ہونا ملاقات اور روایت کرنا امام کا واثلہ ابن الاسقع رضی اللہ تعالی عنہ سے سنو تا بطلان دعوی مولف معیار کہلجاوی بعد اسکی کلام ابطال دعوی محالیت مین کیا جاویگا حافظ الحدیث ابن حجر فرماتے ہین کہ روایت کی امام ابو حنیفہ نے واثلہ سی دو حدیثین پہلے لا تظہر الشماتۃ باخیک فیعافیہ

اللہ وَیتَبتَلیکَ دوسری وَجَعَ بَاثَرِیتِکَ الی بالأثریثک کما قال العلامۃ محمد امین فی رد المحتار واثلۃ ہو
بالثاء المثلثۃ کما فی القاموس ابن الاسقع بالقاف مات بالشام سنۃ خمس او ثلاث او ست وثمانین
سیوطی ورَوی الامام عنہ حدیثین لا تظہر الشماتۃ لاخیک فیعافیہ اللہ ویبتلیک ودع ما یریبک الی ما لا یریبک
والاول رواہ الترمذی من وجہ آخر وحسنہ والثانی جاء من روایۃ جمع من الصحابۃ وصححہ الائمۃ ابن حجر انتہی
اور مسند خوارزمی مین بھی روایت ایک حدیث اول کی نقل کی ہی آب اگرچہ بعد ثبوت ملاقات اور روایت امام
کے واثلہ سی ساتھ نقل علامہ ابن حجر کے دعوی محالیت عادیکا لغو اور بیمعنے ہو چکا لیکن چونکہ مؤلف نے
اسمین زبان درازی بیقاعدہ بہت کی ہے لہذا اسکی بھی تعرض کیا جاتا ہے پہلے سمجھو کہ روایت وفات
واثلہ کی سن تراسی مین جو منقول ہی سعید ابن خالد سی بقول امام نواوی اور باختیار ابن حجر عسقلانی صحیح
نہین قال الامام النووی فی تہذیب الاسماء توفی بدمشق سنۃ ست او خمس وثمانین وہو ابن ثمان وتسعین
قالہ ابو مسہر وقال سعید بن خالد توفی سنۃ ثلاث وثمانین وہو ابن مائۃ وخمس سنین والصحیح ہو الاول انتہی
لیکن مؤلف نے واسطی حصول غرض تائید کلام باطل اپنی کی الصحیح ہو الاول کو نقل نکیا اب بنا بر روایت اتفاقی
ابن حجر اور نواوی کی عمر امام کی وقت وفات واثلہ کے پانچ برس کی ہوگی اور بنا بر روایت خاص تہذیب الاسماء کے
سن امام کا چھہ برس کا ہوا تو دونو تقدیر پر سماع امام کا واثلہ سے ممکن اور صحیح ہی اور اسمین کوئی برہان امتناع
عقلی یا عادی پر قائم نہین ہو سکتی اسواسطی کہ سماع حدیث کے لئے صغر سن منافی نہین ہوتا البتہ سامع ممیز اور
فاہم خطاب چاہیئے اور ظاہر ہے کہ اکثر لڑکے پانچ چھہ برس کے اس سن مین ممیز اور ہوشیار اور فاہم
خطاب ہو جاتے ہین خصوصا امام سا ذکی اور مستعد جیسا کہ منقول ہی حال محمود ابن الربیع وغیرہ مین کما
نقلنا سابقا عن مقدمۃ جامع الاصول فتذکر اور اسیطرح علامہ ابن حجر شرح نخبۃ الفکر مین فرماتے ہین
اور وجیہ الدین علوی اوسکی تائید اور توضیح شرح مین کرتے ہین کہ اصح یہہ ہی کہ حفظ روایت کے لئے
تمیز کافی ہے اور تعیین عمر ضروری نہین کما قالا ومن المہم معرفۃ سن التحمل ای السماع والاداء اختلف
فیہ فقال الجمہور اقلہ خمس سنین والاصح وہو المروی عن احمد بن حنبل وموسی بن ہارون وقال بہ
المحققون اعتبار سن التحمل بالتمیز وہو من فہم الخطاب ورد الجواب کان ممیزا صحیح السماع وان کان دون
خمس انتہی پس سماع امام واثلہ سے پانچ برس کی عمر مین کس طرح محال عادی ہوگا اور یہہ کہنا کہ اس تھوڑی
عمر مین امام دمشق کو کیونکر گئے یہہ جانا محال عادی ہے بہت ناقہمی کی بات ہی اسلئے کہ ہر عاقل جانتا ہی کہ

چار چار دن کے بچے اپنے والدین اور متکفلین پرورش کی معیت مین سیکڑون منازل جاتے ہین پس کیا بعید ہی کہ امام صاحب کسیکی معیت مین دمشق کو گئے ہون یا واثلہ رضی اللہ تعالی عنہ کسی ملک کو گئی ہون اور وہان پر امام صاحب بھی موجود ہون اور سماع حدیث کیا ہو اور عبد اللہ بن الحارث بن جزء کی ملاقات امام سی سولہوین برس مین جیسا کہ صاحب تنویر الحق نے طحطاوی سی نقل کیا ہی ظاہرا مضمون تقریب کے خلاف ہی مؤلف تنویر ناقل ہے ملتزم صحت مضمون نقل نہین اعتراض منقولہ شامی اور ابن طاہر او پر وارد ہے عہدہ مؤلف تنویر الحق کا یہہ نہین کہ اس اعتراض کو دفع کرے مضمون نقل کو ثابت کرے البتہ مطالبہ اوسکا ساتھہ طلب تصحیح نقل کی صحیح ہے لیکن صحت نقل کو مولف معیار تسلیم رکھتا ہی پس مطالبہ مولف تنویر سے ساتھہ اثبات مضمون نقل کے دایرہ بحث سی خارج ہی باآنکہ اس حدیث کو ابن جوزی نے موضوعات مین نہین ذکر کیا بلکہ واہیات مین ذکر کیا ہی کما نقلہ ابن طاہر فی تذکرتہ اور ہم تقریب سے نقل کر چکے ہین کہ لفظ واہی سی اشارہ طرف ضعف حدیث کے ہوتا ہی نہ طرف وضع کے پس حاصل یہہ ہوگا کہ یہہ حدیث منقول امام سی بعض کے نزدیک موضوع اور بعض کے نزدیک ضعیف ہوگی تو بنا بر قول ضعف والون کے مقبول ہوگی اسواسطی کہ فضایل اعمال اور مناقب مین حدیث ضعیف مقبول ہوجاتی ہے اور حکم حتمی مردودیت حدیث کا صحیح نہین قال الشیخ عبد الباقی الزرقانی فی مختصر عالیۃ السنیۃ للسخاوی والضعیف کما یعمل فی الفضایل یعمل فی المناقب انتہی اور قطع نظر ازین ہمہ اگر ہم عدم ملاقات امام عبد اللہ بن الحارث بن جزء سی مسلم رکھین تو پہر بھی اصل مدعا مین کہ وہ ثبوت تابعیت امام ہے کچھہ حرج اور نقصان نہین اسواسطی کہ تابعیت امام طرق کثیرہ سی ثابت ہو چکی ہے اور عنقریب اور بھی بعض وجوہ اثبات مذکور ہونگے **قولہ** امام صاحب اس آیہ کی مصداق تو جب ہوتی کہ تابعی ہوتے الخ **اقول** عجب بے انصافی ہی کہ مؤلف معیار کو تابعیت امام سی انکار ہی باآنکہ اقوال مقبولہ اور نقول مسلمہ اوسکی سے تابعیت امام باوضح طرق ثابت ہی کما مر اور اسواسطی کہ ثبوت تابعیت کے لئے فقط ملاقات صحابی کفایت کرتی ہے اگرچہ رؤیت نہو اور احوال امام مین تو رؤیت بھی روایات مقبولہ مؤلف سی بخوبی ثابت ہی قال ابن حجر فی شرح نخبۃ الفکر وشارحہ فی شرحہ الصحابی من نقلت ہو من لقی النبی صلی اللہ علیہ وسلم مؤمنا بہ ومات علی الاسلام ولو تخللت ردۃ علی الاصح الذی ذہب الیہ جمہور المحدثین والاصولیین وغیرہم والمراد باللقاء اعم من المجالسۃ والمماشاۃ ووصول احدہما الی الآخر وان لم یکالمہ ویدخل فیہ

رؤیتہ احد بہما الآخر ولو لحظۃ انتہی ثم قال بعد ما اطال الکلام منتہی غایۃ الاسناد الی التابعی وہو من لقی الصحابی کذلک انتہی مختصراً پس رؤیت امام کی انس رضی اللہ تعالی عنہ کو روایت مقبولہ مؤلف معیار منقولہ تاریخ یافعی سے اور روایت خطیب منقولہ تہذیب الاسماسی اور روایت دارقطنی سی جو منقول ہوئی تذکرہ ابن طاہر سے اور رؤیت اور ملاقات دونو کلام امام جلال الدین سیوطی سے جو نقل کیا گیا ہی تبییض الصحیفہ سی اور کلام ابن حجر اور امام ذہبی سی جسکو نقل کیا علامہ محمد امین نے اور سوا اسکی بعض روایات آخر مذکورہ سابق سی کہ ناظر غائر پر مخفی نہین بخوبی ثابت ہوئی اور اگر خوف ملالت ناظرین تطویل کلام سی پیش نظر نہوتا تو ہم بہت سی نقول ثقات مثبت تابعیت نقل کرتے پس بضرورت دو چار اور لکھتے ہین علامہ محمد امین حاشیہ درمختار مین بیچ ذیل قول درمختار وصح ان اباحنیفۃ سمع الحدیث الخ کی فرماتے ہین قال بعض متاخری المحدثین ممن صنف فی مناقب الامام کتاباً حافلاً ما حاصلہ ان اصحابہ الاکابر کابی یوسف ومحمد بن الحسن وابن المبارک وعبد الرزاق وغیرہم لم ینقلوا عنہ شیئاً فی ذلک ولو کان لنقلوہ فانہ مما یتنافس فیہ المحدثون ویعظم افتخارہم وان کل سند فیہ انہ سمع من صحابی لا یخلو من کذاب فاما رؤیتہ لانس وادراکہ لجماعۃ من الصحابۃ بالسن فصحیحان لا شک فیہما وما وقع للعینی انہ اثبت سماعہ لجماعۃ من الصحابۃ رد علیہ صاحبہ الشیخ قاسم الحنفی لکن یؤید ما قال العینی قاعدۃ المحدثین ان راوی الاتصال مقدم علی راوی الارسال او الانقطاع لان معہ زیادۃ علم کذا فی عقد اللآلی والمرجان للشیخ اسمعیل العجلونی الجراحی وعلی کل فہو من التابعین وممن جزم بذلک الحافظ الذہبی والحافظ العسقلانی وغیرہما قال العسقلانی انہ ادرک جماعۃ من الصحابۃ کانوا بالکوفۃ بعد مولدہ بہا سنۃ ثمانین ولم یثبت ذلک لاحد من ائمۃ الامصار انتہی مختصراً اقول اور بھی مؤید ہے تحقیق علامہ عینی کا قاعدہ المثبت مقدم علی النافی جسکی تفصیل گذر چکی وایضاً قال العلامۃ ابن حجر فی شرح نخبۃ الفکر وشارحہ المثبت مقدم علی النافی یعنی ان الفرع ثقۃ عدل وہو یقتضی صدقہ وعدم علم الاصل لا ینفیہ وہو مثبت جازم فالمثبت الجازم مقدم علی النافی الشاک کما تقدم انتہی مختصراً اور بھی علامہ شامی نے ابن حجر سے ذیل قول ملاقات امام مین مثبت عجر دسی نقل کیا ہی وزاد علی من ذکرہا ہنا ممن روی عنہم الامام فقال ومنہم سہل بن سعد ووفاتہ ۸۸ھ وقیل بعدہا ومنہم سائب بن یزید بن سعید ووفاتہ سنۃ احدی او اثنین او اربع وتسعین ومنہم عبد اللہ بن بسر ووفاتہ ۹۹ھ انتہی اور ملا علی

قاری رسالہ تبییض الفقہاء الحنفیہ میں فرماتے ہیں فانہ ای الامام اباحنیفۃ من بین ائمۃ المجتہدین مختص بکونہ من التابعین دون غیرہ باتفاق العلماء المعتبرین انتہی اور قاضی القضاۃ ابو المؤید محمد بن محمود الخوارزمی مسند امام میں فرماتے ہیں انہ روی عن اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فان العلماء اتفقوا علی ذلک وان اختلفوا فی عددہم انتہی آپ مصنفین مسلمین پر کما حقہ واضح ہوا کہ امام ابو حنیفہ بجہت تابعی ہونیکے مصداق اس آیہ شریف کے ہوئی اور علم شرافت تابعیت کا اوپر باقی آئمہ ثلاثہ کے بلند کیا اور آیہ کریمہ وَالَّذِیْنَ اتَّبَعُوْهُمْ بِاِحْسَانٍ الخ میں کہ مراد اُس سے نزدیک محققین مفسرین کے تابعین ہیں داخل ہوئی قال فی التفسیر النیشاپوری لما ذکر الاعراب المخلصین بین ان فوق منازلہم منازل اعلی واجل وہی منازل السابقین الاولین والتابعین لہم باحسان انتہی ثم قال بعد ما اطال الکلام ناقلا عن القرطبی انہ قال اوجب لجمیعہم الرضوان وشرط علی التابعین شرطاً لم یشترط علیہم وہو الاتباع باحسان انتہی وہکذا یفہم من الکشاف وغیرہ من التفاسیر اور اگرچہ فضائل امام ابی حنیفہ بعضے مخصوص اور بعضے مشترک درمیان امام اور باقی آئمہ مجتہدین کے بہت ہیں کہ ذکر انکا مفضی الی التطویل ہے لیکن فضیلت خاص تابعی ہونے کی کہ جسمیں بحث تھی اور امتیاز امام کے لئے من بین الائمۃ الثلاثۃ کافی ہے مرتبہ ثبوت اور وضوح کو پہنچی اور اعتراضات تراشیدہ طبع مولف اور جوابات فرخرفات اوسکی سے اور احادیث موضوعہ منقولہ مولف سے ہمکو کچھہ بحث نہیں اسواسطے اوسکی رد و قبول میں ہم بحث نہیں کرتے آور سفے الواقع موافق فرمانے عارف شعرانی کے ائمہ اربعہ بلکہ جمیع ائمہ مجتہدین ہدایت پر اور انصار دین اور مقبول بارگاہ رب العالمین ہیں لیکن بعض کو انمیں سے اللہ تعالی نے بعض فضائل کے ساتھہ مخصوص اور ممتاز فرمایا ہے جیسے امام اعظم کو درمیان ائمہ اربعہ کے ساتھہ فضیلت تابعیت کی اور کثرت زہد اور ورع اور تقوی کے کما ہو محقق ومصرح فی احوالہ الشریفہ اور عارف شعرانی میزان میں فرماتے ہیں روی الامام ابو جعفر البرادی عن شقیق البلخی انہ کان یقول کان الامام ابو حنیفۃ من اورع الناس واعلم الناس واعبد الناس واکرم الناس واکثرہم احتیاطاً وابعدہم عن القول بالرأی فی دین اللہ عزوجل الخ وقال ایضاً وروی البرادی ایضاً عن عبد اللہ ابن المبارک انہ قال دخلت الکوفۃ فسالت علماءہا وقلت من اعلم الناس فی بلادکم ہذہ فقالوا کلہم الامام ابو حنیفۃ فقلت من اورع الناس فقالوا کلہم الامام ابو حنیفۃ وقلت لہم من ازہد الناس فقالوا کلہم الامام ابو حنیفۃ

نقلتُ مَن اَعبدُ الناسِ واکثرہم اشتغالاً فی العلمِ فقالوا کلہم الامامُ ابوحنیفۃ فما سألتہم عن حُسنِ خلقٍ
حَسنٍ من الاخلاقِ الحسنۃِ الّا وقالوا انّہم لانعلم احداً تخلّق بذلک غیرَ الامامِ ابی حنیفۃ انتہی اور
اِسیطرح اور تواریخ معتبرہ مین مذکور ہے اور مقصود ہمارا بیان فضائل امام سی یہہ نہین کہ تنقیص ہو اور
ائمہ مجتہدین کی اور نہ ہمکو انکار ہے بعض فضائل مخصوصہ ائمہ آخر کا بلکہ غرض یہہ ہی کہ متعصبین منکرین جو
فضائل واقعیہ امام کو بحیل و تدابیر اٹھاتے ہین اور سودای اجتہاد اور مساوات مجتہدین اونکی دماغ
مین لبساہی اونکی قلت فہم و تدبر اور کثرت تعنت اور تعصب پر سامعین منصفین کو اطلاع ہوجاوی تاباعث
وجیہ ورطہ ہلاکت مین نگرین **قولہ** اگر عدم تسلیم سی الخ **اقول** غرض صاحب تنویر الحق کی اس کلام سی
یہہ ہے کہ کبھی یون کہا کرتے ہین کہ ہمپر فلانے کا کلام حجت نہین اور مقصود اوس سی مساوات
اپنی اور نفی فضل اُسکا ہوتا ہی تو امام کے کلام کو اس محمل پر محمول کرکے ایک نکتہ اور قرینہ بیان
تابعیت کا ٹھرایا ہے اور یہہ مقصود نہین کہ یہہ کلام نص صریح اور حجت قاطعہ ہی اوپر بیان تابعیت کی
یا اس کلام کا محمل سوا مساوات اور مشارکت فی التابعیت کے اور ہو ہی نہین سکتا ایسی شبہات رکیکہ قلت
فہم و تدبر شاک پر گواہ عدل ہین اور جس وقت تابعیت امام ساتھہ نقول مقبولہ مولف معیار و بروایات
مذکورہ مولف تنویر اور بتائید اور رفع شکوک شاکین کے جو راقم الحروف معرض بیان مین لاچکا بکمال
قوت ثابت ہوچکی پس بہت ظاہر ہے کہ ایسی امر محقق اور ثابت کے لئی احتیاج طرف اوراد لہ کے
کیا ہی پس نقل کرنا اس کلام کا نہین مگر لبطور لطیفہ و قرینہ نہ بنہج برہان و دلیل واللہ سبحانہ یحقّ الحقّ
ویہدی السبیل **قولہ** یہہ سب واہیات ہے الخ **اقول** جن ثقات کی نقل سب علماء دین کے نزدیک
معتبر ہے اور مولف معیار بھی اونکے نقول کو مسلم الصحۃ رکھکر اونکے کلام سے جابجا استناد پکڑتا
ہے انھین ثقات معتبرین نے یہہ امور احوال امام مین نقل کئے ہین جیسی امام نووی نے تہذیب الاسما
مین اور امام یافعی اور ابن خلکان نے اپنی تاریخ مین اور بعض امور شیخ عبدالوہاب شعرانی نے میزان
مین اور امام جلال الدین سیوطی نے اور علامہ ابن حجر عسقلانی اور امام ذہبی نے مناقب امام مین ہم دوچار
نقول ان ثقات کی بنظر اختصار ملخص کرکے لکھتی ہین جسکا جی چاہے تفصیل اسکی کتب مذکورہ مین دیکھ
لے اور سوا مذکورین کے ہزار ہا علماء ثقات اور مورخین معتبرین یہہ امور نسبت امام صاحب کے نقل
کرتے ہین ماہرین علوم اور واقفین تواریخ و سیر پر یہہ امر بہت واضح ہی قال الامام النووی

تہذیب الاسماء وعن سفیان بن عیینۃ قال ما قدم مکۃ فی وقتنا رجل اکثر صلوۃ من ابی حنیفۃ وعن
یحیی ابن ایوب الزاہد قال کان ابو حنیفۃ لا ینام اللیل وعن ابی عاصم النبیل قال کان ابو حنیفۃ
یسمی الوتد لکثرۃ صلوتہ وعن زافر بن سلمی قال کان ابو حنیفۃ یحیی اللیل برکعۃ یقرء فیہا القرآن
وعن اسد بن عمرو قال صلی ابو حنیفۃ صلوۃ الفجر بوضوء العشاء اربعین سنۃ وکان عامۃ اللیل
یقرء القرآن فی رکعۃ وکان یسمع بکاءہ حتی یرحمہ جیرانہ وحفظ علیہ انہ ختم القرآن فی الموضع الذی
توفی فیہ سبعۃ الاف مرۃ وعن الحسن بن عمارۃ انہ غسل ابا حنیفۃ حین توفی وقال غفر اللہ لک لم
تفطر منذ ثلاثین سنۃ ولم تتوسد یمینک باللیل منذ اربعین سنۃ وقد اتعبت من بعدک وعن ابن
المبارک ان ابا حنیفۃ صلی خمسا واربعین سنۃ الصلوات الخمس بوضوء واحد وکان یجمع القرآن فی
رکعتین وعن ابی یوسف قال بینا انا امشی مع ابی حنیفۃ سمع رجلا یقول لرجل ہذا ابو حنیفۃ لا ینام اللیل
فقال ابو حنیفۃ واللہ لا یتحدث عنی بما لا افعلہ فکان یحیی اللیل صلوۃ ودعاء وتضرعا انتہی مختصرا العقد الجمان
اور اسیطرح باقی کتب مذکورہ مین ساتھہ کچھہ زیادت ونقصان وبعض تغیرات کی مرقوم ہی اور علامہ محمد امین
رد المحتار مین فرماتی ہین عن ابن حجر قال الحافظ الذہبی قد تواتر قیامہ باللیل وتہجدہ وتعبدہ ای ومن ثم
کان یسمی الوتد لکثرۃ قیامہ باللیل وتہجدہ وتعبدہ بل احیاہ بقراءۃ القرآن فی رکعۃ ثلاثین سنۃ و
کان یسمع بکاءہ باللیل حتی یرحمہ جیرانہ ووقع رجل فیہ عند ابن المبارک فقال ویحک اتقع فی رجل صلی
خمسا واربعین سنۃ خمس صلوات بوضوء واحد وکان یجمع القرآن فی رکعتین وتعلمت ما عندی من الفقہ منہ و
لما غسلہ الحسن بن عمارۃ قال رحمک اللہ وغفر لک لم تفطر منذ ثلاثین سنۃ وقد اتعبت من بعدک وفضحت
القراء انتہی اب غور کی جگہہ ہی کہ مولف معیار جو ان امور کو واہیات کہتا ہی کیونکر کہتا ہی اور اگر نقول ان
اکابر دین کی واہیات ہین تو تمام روایات منقولہ اور نقول مقبولہ مؤلف معیار کی جو انہین اکابر سی منقول ہین
واہیات ہوجاینگی اور کوئی استناد مؤلف کا قابل اعتبار نرہیگا بلکہ مبنی ساری روایات احادیث و
فقہ مذاہب اربعہ کا ایسی ہی اکابر کی نقول پر ہی پہر وہ کیونکر صحیح ہوگا اور معلوم نہین کہ واہیات کہتی والا نقول
ایسی ائمہ دین کا اپنا مذہب کسکی روایات سی درست کرتا ہی یا مدعی وحی والہام ہی اور ابطال ان نقول کا
ساتھہ دلیل تراشیدہ مولف کی یعنی بدعت ٹھہرا کر دلیل ہی کمال نافہمی کی اسلئی کہ بالفرض اگر دلیل مولف تمام
ہوجاوی اور گوہر مدعا ہی مزعوم مشت خاشاک سوا دسکی ہاتھہ آئی تو مقتضی اسکا یہہ ہوگا کہ یہہ امور بدعت شنیعہ

مین نہ سمجھہ کہ نقول ان اکابر کی جہوٹ ہو جائین غایت یہہ ہی کہ نعوذ باللہ منہا حضرت امام بدعتی قرار پائینگے لیکن قول غلطی نقل کا ساتہہ ایسی براہین باطلہ مزعومہ کے سراسر بےمعنی ہے اور یہی کلام مولف کا اس جگہہ پر موافق اصطلاح مناظرین کے معارضہ ہوگا اور ہم پیشتہ کتب مناظرہ سے مکرر نقل کر چکے ہین کہ نقل پر معارضہ بلکہ نقض و منع وارد کرنا بھی صحیح نہین اور جو یہہ کہا ہی کہ امام کی تو یہہ شان نہین ہے کہ ایسی تکلیف شاق اور بدعات کو انکی طرف نسبت کیا جاوے عجب بےمعنی کلام ہی اسلئے کہ جنکو خود مؤلف معیار ائمہ نقل اور ثقات معتبرین قرار دیتا ہی اور فی الواقع وہ لوگ ایسی ہی ہین وہی حضرات ان امور کو نقل فرماتے ہین پس اگر اس انتساب مین وہ کذاب اور عاصین ہین تو ناقلین صادقین کون سے ہونگے

اب سمجھو کہ بدعت ٹھہرانا ان امور کا سراسر باطل اور طعنہ ہی اوپر صحابہ کبار اور تابعین اخیار اور ائمہ مجتہدین اور مسلمین ابرار کے اسلئے کہ بدعت لغۃ مین کہتی ہین اس شئی کو جو بنائی گئی ہو بغیر مثال سابق کے اور اصطلاح اہل شرع مین کہتی ہین اُس عمل کو جو زمانہ وجود با جود رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم مین نہہا اور بعد اوسکی ہوا پہر اوسکی دو قسمین ہین ایک وہ جو مخالف ہو کتاب و سنت اور اجماع امت اور قواعد دین کے اوسکو بدعت سیئہ کہتی ہین اور مرتکب اسکا عرف شرع مین بدعتی کہلاتا ہی اور مستحق ذم کا ہوتا ہے اور دوسری وہ جو کسی قاعدہ وجوب یا استحباب یا اباحت مین مندرج ہو اور مخالف کتاب و سنت نہ پڑے اوسکو بدعت حسنہ کہتی ہین اور فاعل اوسکا اہل شرع کے نزدیک نہ بدعتی کہلاتا ہے اور نہ مستحق ذم ہے ملا علی قاری مرقاۃ شرح مشکوۃ مین ذیل حدیث کلّ بدعۃٍ ضلالۃٌ مین فرماتے ہین قال فی الازہار ای بدعۃٍ سیّئۃٍ ضلالۃٌ لقولہ صلے اللہ علیہ وسلم من سنّ فی الاسلام سُنّۃً حسنۃً فلہ اجرہا واجر من عمل بہا وجمع ابوبکرٍ و عمر القراٰن وکتبہ زیدٌ فی المصحف وجُدّد فی عہد عثمان رضی اللہ تعالی عنہم قال النووی البدعۃ کلّ شیئٍ عُمل من غیر مثالٍ سبق وفی الشرع احداث ما لم یکن فی عہد رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم وقولہ صلی اللہ علیہ وسلم کلّ بدعۃٍ ضلالۃٌ عامٌّ مخصوصٌ قال الشیخ عزالدین بن عبدالسلام فی اٰخر کتاب القواعد البدع اِمّا واجبۃٌ کتعلّم النحو المُفہم لکتاب اللہ تعالی وسنۃ رسولہ صلی اللہ علیہ وسلم وکتدوین اصول الفقہ والکلام فی الجرح والتعدیل واِمّا محرّمۃٌ کمذہب الجبریۃ والقدریۃ والمرجئۃ والمجسّمۃ والرّدّ علی ہٰؤلاء من البدع الواجبۃ لانّ حفظ الشریعۃ من ہذہ البدع فرضُ کفایۃٍ واِمّا مندوبۃٌ کاحداث الرُّبُط والمدارس وغیرہا ممّا کان احداثہ لم یُعہد فی الصدر الاوّل وکالتراویح ای بالجماعۃ العامّۃ

والكلام في دقائق التصوف واما مكروهة كزخرفة المساجد وتزويق المصاحف يعني عند الشافعية واما
مباحة كالمصافحة عقيب الصبح والعصر اي عند الشافعية واما عند الحنفية فمكروهة والتوسع في لذيذ المآكل
والمشارب والمساكن وتوسيع الأكمام وقد اختلفوا في كراهة بعض ذلك قال الشافعي رحمه الله تعالى
ما أحدث مما يخالف الكتاب والسنة والأثر والإجماع فهو ضلالة وما أحدث من الخير مما لا يخالف شيئا
من ذلك فليس بمذموم وقال عمر رضي الله تعالى عنه في قيام رمضان نعمت البدعة هذه هذا آخر كلام الشيخ
النووي في تهذيب الأسماء واللغات انتهى وقال العلامة ابن الاثير في جامع الأصول محدثات الأمور ما لم
يكن معروفا في كتاب ولا سنة ولا اجماع الابتداع اذا كان من الله سبحانه وحده فهو اخراج الشيء من
العدم الى الوجود وهو تكوين الاشياء وليس ذلك الا الى الله تعالى فاما الابتداع من المخلوقين فان كان
في خلاف ما امر الله به ورسوله فهو في حيز الذم والانكار وان كان واقعا تحت عموم ما ندب الله اليه وحض
عليه او رسوله فهو في حيز المدح وان لم يكن مثاله موجودا كنوع من الجود والسخاء وفعل المعروف فهذا
فعل من الافعال المحمودة لم يكن الفاعل قد سبق اليه ولا يجوز ان يكون ذلك في خلاف ما ورد الشرع به
لان رسول الله صلى الله عليه وسلم قد جعل له في ذلك ثوابا فقال من سن سنة حسنة كان له اجرها
واجر من عمل بها وقال في ضده من سن سنة سيئة كان عليه وزرها ووزر من عمل بها وذلك اذا كان
في خلاف ما امر الله به ورسوله ويعضد ذلك قول عمر بن الخطاب رضي الله تعالى عنه في صلوة التراويح
نعمت البدعة هذه لما كانت من افعال الخير وداخلة في حيز المدح سماها بدعة ومدحها وهي وان كان النبي صلى
الله عليه وسلم قد صلاها الا انه تركها ولم يحافظ عليها ولا جمع الناس عليها فمحافظة عمر عليها وجمع الناس لها
وندبهم اليها بدعة لكنها بدعة محمودة ممدوحة انتهى وقال الشيخ علي المتقي في جوامع الكلام البدعة منقسمة الى
واجبة ومحرمة ومكروهة ومباحة والطريق في ذلك ان تعرض البدعة على
قواعد الشرع فان دخلت في قواعد الايجاب فهي واجبة او في قواعد التحريم فمحرمة او في
الندب فمندوبة او المباح فمباحة انتهى مختصرا وهكذا في الطريقة المحمدية للبركلي وشرح المناوي للجامع الصغير
ومصباح الزجاجة شرح سنن ابن ماجة والطيبي شرح المشكوة واللمعات وغيرها مگر ہم نے بنظر اختصار وحصول
مقصود بقدر مذکور عبارات مفصلہ ان اکابر کی نقل نہیں کی پس اول تو یہ ہی کہ افعال ائمہ مجتہدین
تابعین کو جنکی خیریت حدیث شریف خیر القرون قرنی ثم الذین یلونهم الی اخره سے ظاہر ہی بدعت کہنا

بڑا رخنہ دین مین ڈالنا ہی اسواسطی کہ جسوقت ائمہ مجتہدین کے افعال بدعت ہوئی تو تقلید کسکی کیجائیگی
اور اعتماد کسکی اعمال پر ہوگا بلکہ افعال اونکی داخل سنت ہین اسی سبب سی بعض علمار محققین فرماتے
ہین کہ بدعت اصطلاحی غیر مشروع وہی ہی جو قرون ثلاثہ مین نہوئی ہوا ور موافق تعریف امام نووی
اور امام شافعی وغیرہم کے اسکو بدعت کہہ سکتی ہین لیکن بدعت حسنہ ہی نہ سیئہ اور موجب مدح و ثواب ہے
نہ باعث ذم اور داخل ہے بیچ قواعد استحسان کے پس مولف نے جو اپنے زعم مین ان افعال کو بدعت
سیئہ قرار دیکر موجب ذم ٹھہرایا ہے صحیح نہین بلکہ بعض علمانے کہا ہی کہ بدعت وہی ہے کہ مخالف
ہو حق متلقے کے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے قال فی الدر المختار وہی یعنی البدعۃ اعتقاد خلاف
المعروف عن الرسول صلے اللہ علیہ وسلم لا بمعاندۃ بل بنوع شبھۃ انتہی قال العلامۃ الشامی عزا ہذا
التعریف فی ہامش الخزاین الی الحافظ ابن حجر فے شرح نخبۃ الفکر ولا یخفیٰ ان الاعتقاد یشمل ما کان معہ
عمل او لا فان من تدین بعمل لا بدّ ان یعتقدہ کمسح الشیعۃ علی الرجلین و انکارہم المسح علی الخفین ونحو ذلک
وحینئذ فیساوی تعریف الشمنی لہا بانہا ما احدث علی خلاف الحق المتلقی عن رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم
من علم او عمل او حال بنوع شبھۃ واستحسان وجعل ذلک دینًا قویمًا وصراطًا مستقیمًا انتہی پس جو فعل ایسا ہو
کہ اوسکی جواز کی کوئی اصل کتاب وسنۃ اور اجماع امت سی ہاتھہ آئی وہ اس بدعت مخالفہ دین مین
کیونکر داخل ہوگا بالجملہ جونسا قول معنی بدعت مین اختیار کیا جاوی کسیکی تقدیر پر افعال مذکورہ امام موجب
ذم نہین بلکہ سبب مدح ہین معہذا ثبوت جواز افعال مذکورہ کا ساتھہ افعال صحابہ کرام اور ساتھہ تقریر رسول
اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کے عنقریب آتا ہے پس کہا جائیگا کہ بدعت کہنا انکو بدعت سیئہ اور رجم بالغیب
ہی آپ سنو کہ احادیث منقولہ مولف کہ جن سی اوپر بدعتیت عبادات مرویہ امام کے برہان لایا ہے اور
اونمین آپنے اجتہاد کو کام فرمایا ہے حال اُسکا یہہ ہی کہ پہلی حدیث احب الصلوۃ الی اللہ صلوۃ
داؤد واحب الصیام الی اللہ صیام داؤد الخ سے یہہ امر ثابت نہین ہوتا کہ سوا طریقہ صلوۃ اور
صوم داؤد علیہ السلام کے سب طریقے صوم و صلوۃ کے جائز نہین اور اللہ تعالی کو پسند نہین معاذ اللہ
منہ ورنہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قیام شب موافق اسیکے فرماتے اور صیام نوافل اسیطور پر رکھتے
اسواسطیکہ مخالف جواز اور رضامندی الٰہی کی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کوئی فعل نہین فرماتے
تھے اور حال یہہ ہی کہ کبھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نصف شب اور کبھی زیادہ اور کبھی کم اس سے

۴۱

قیام فرماتی تہی اور کسی مہینے مین تین روزہ اور کسی مین زیادہ اور کسی مین کم رکہتے تہے اور احادیث دال اسپر بہت
ہین ہم باعث اختصار ذکر نہین کرتے منہا حدیث الشیخین عن عائشۃ قالت کان رسول اللہ صلے اللہ علیہ
وسلم یصوم حتی نقول لا یفطر ویفطر حتی نقول لا یصوم الخ اور اللہ تعالے قران شریف مین قیام
شب سے خبر دیتا ہے اِنَّ رَبَّكَ يَعْلَمُ اَنَّكَ تَقُوْمُ اَدْنٰى مِنْ ثُلُثَيِ الَّيْلِ وَنِصْفَهٗ وَثُلُثَهٗ
پس عمل رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کا جس وقت مخالف عمل داؤد علیہ السلام کے واقع ہوا تو یہہ بات
کہل گئی کہ اگرچہ عمل داؤد علیہ السلام کا اللہ تعالے کو نسبت اورون کے پسند ہے لیکن اس پسند ہونے
سے نفی پسند ہونی اور جائز ہونے اور کسی کے عمل کے لازم نہین بلکہ ممکن ہے کہ بعض حیثیات کسی
عمل داؤد علیہ السلام کا پسند ہوا اور بعض خصوصیات اور مصالح سے عمل دوسری انبیا اور امتیون کا
درجہ قبول پاوے اس حدیث کی ایسی مثال ہی جیسی وارد ہوا ہی عن ابن عمر قال قال رسول اللہ صلی اللہ
علیہ وسلم ان احب اسمائکم الی اللہ عبد اللہ وعبد الرحمان رواہ مسلم دیکہو احب ہونے اسم عبد اللہ و
عبد الرحمان کسی نزدیک اللہ تعالی کے یہہ نہین لازم آتا کہ اور کوئی نام اللہ تعالے کو احب نہین اور سوا
ان نامون کے اور نام رکہنا جائز نہین ورنہ اللہ تعالی رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کا نام محمد اور احمد
کیون تجویز فرماتا قال العلی القاری فی شرح المشکوۃ تحت حدیث ان احب اسمائکم الخ قیل ای بعد اسماء
الانبیاء علیہم السلام بدلیل الاضافۃ فدل علی ان الاسمین لیسا باحب من اسم محمد فہما فی رتبۃ التساوی
معہ او یکون اسم محمد احب من الاسمین اما مطلقا او من وجہ واللہ سبحانہ اعلم انتہی اور اسیطرح سے
حال ہے حدیث انس رضی اللہ تعالی عنہ کا جو روایت کی ہے شیخین نے قال کان احب الثیاب الی النبی
صلے اللہ علیہ وسلم ان یلبسہا الحبرۃ یعنے بہت پسند رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کو کپڑون مین جسکو
پہننے تہی چادر یمانی تہی اب اس سے یہہ لازم نہین کہ اور کوئی کپڑا رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کو
کسی حیثیت سے بہت پسند نتہا بلکہ خود حدیث ام سلمہ رضی اللہ تعالی عنہا سے ثابت ہی کہ رسول اللہ
صلے اللہ علیہ وسلم کو قمیص بہت پسند تہا قالت کان احب الثیاب الی رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم
القمیص رواہ الترمذی وابو داؤد اور ملا علی قاری وغیرہ نے شرح مشکوۃ مین ان دونو حدیثون مین
تطبیق اسطور پر کی ہے کہ مراد یہہ ہی کہ پہننا حبرہ کا حضرت رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کو بہت پسند
تہا درمیان اور کپڑون کے کہ وہ بہی بہت پسند تہی اور اس سے یہہ لازم نہین کہ اور کپڑے بہت پسند

نتھے یا یہ کہ بعض حیثیات سے حِبرہ پسند تھے اور بعض حیثیات سے قمیص کما قال والجمع بین ہذا الحدیث
وبین ما سیأتی من ان احب الثیاب عندہ کان القمیص اما بما اشتہر من ان المراد فی مثلہ انہ من
جملۃ الاحب کما ورد فی کثیر من الاشیاء انہ افضل الاعمال والعبادات واما بان التفضیل راجع الی
الصفۃ فالقمیص احب الانواع باعتبار الصنع والحبرۃ احب الانواع باعتبار اللون انتہی اور اسیطرح
حدیثین دال اس مضمون پر وارد ہین کہ ہمنے بخوف تطویل ذکر انکا اور بیان قاعدہ استعمال افعل
التفضیل کا کہ متعلق علم معانی ونحو سے ہے اور مفید یہانپر ترک کیا ماہر ادیب اور منصف لبیب خود
سمجھ لیگا اور حق کو باطل سے امتیاز دیگا اور اسی طرح حدیث کان رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم
ینام اول اللیل ویحیی آخرہ الخ سے بدعت ہونا قیام تمام شب کا مفہوم نہین ہوتا اسواسطیکہ رسول
اللہ صلے اللہ علیہ وسلم بعض نوافل کو بجہت ادای حقوق ازواج مطہرات اور مسلمین کے اور کبھی باعث
شفقت اور رفق مومنین کے ترک فرماتے تھے اعنی اگر مومنین مجھے یہہ نوافل بجا لاتے دیکھینگے
تو بجاذبہ شوق اقتدا اتباع کرینگے پس اس اتباع مین اُن پر مشقت زیادہ پڑیگی یا حق مومنین مین
قصور ہوگا کما قال فی جامع الاصول وقد کان رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم یواصل وینہی امتہ
عن الوصال وقد ترک بعض النوافل خوفا من ان یقتدی بہ امتہ فیعجزوا انتہی اور باینہمہ شوق عبادت
اور ذوق طاعت کبھی کبھی باعث اختیار ہوتا تہا اور شب کو اتنا قیام فرماتے تھے کہ پای مبارک
ورم کر جاتے تھے اخرج فی جامع الاصول عن الشیخین وغیرہما قال قام النبی صلے اللہ علیہ وسلم
حتی تورمت قدماہ وفی اخری انہ صلے حتی انتفخت قدماہ انتہی پس چھوڑنا رسول اللہ صلے اللہ
علیہ وسلم کا قیام تمام شب اور صیام ابد کو کہ بنظر مصالح کے تہا عدم جواز اس فعل اور بدعیت اس عمل
کو نہین چاہتا کما ورد فی صلوۃ التراویح اور عمل بعض صحابہ کرام کا کہ ذکر اسکا عنقریب آتا ہی اور اقوال
ائمہ مجتہدین کے اور علماء معتبرین کے بیچ جواز اس فعل کے براہین قاطع ہین اوپر مضمون مذکور کے اور
حدیث عائشہ رضی اللہ تعالی عنہا ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم بعث الی ابن مظعون الخ
کا حال سنو کہ عثمان ابن مظعون رضی اللہ تعالے عنہ نے قسم کہائی تھی کہ مین تمام شب قیام کرونگا
اور ہمیشہ روزہ رکہونگا اور عورتون سے نکاح نکرونگا قال فی جامع الاصول وجدت فی کتاب
رزین زیادۃ لم اجدہا فی الاصول قالت وکان حلف ان یقوم اللیل کلہ ویصوم النہار ولا ینکح

اور بت کی ایک روایت مین ابی داؤد کی ان النبی صلے اللہ علیہ وسلم بعث الی عثمان بن مظعون فجاءہ فقال یا عثمان ارغبت عن سنتی قال لا واللہ یا رسول اللہ ولکن سنتک اطلب قال فانی انام واصلی واصوم وافطر وانکح النساء فاتق اللہ یا عثمان فان لاہلک علیک حقا وان لضیفک علیک حقا وان لنفسک علیک حقا فصم وافطر وصل ونم رواہ ابو داؤد

۴۳

النساء نسال عن بیینہ فنزل لا یؤاخذکم اللہ باللغو فی ایمانکم انتہی اور تفسیر نیشاپوری میں مذکور ہے کہ عثمان ابن مظعون رضی اللہ تعالی عنہ نے بہت سی باتیں رہبانیت کی جو خلاف سنت تھیں اختیار کرنا چاہی تھیں کما قال عن عثمان بن مظعون انہ اتی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وقال غلبنی حدیث نفسی عزمت علی ان اختصی فقال مہلا یا عثمان فان خصاء امتی الصیام فقال ان نفسی تحدثنی بالترهب قال ان ترهب امتی القعود فی المساجد لانتظار الصلوٰۃ فقال تحدثنی نفسی بالسیاحۃ قال سیاحۃ امتی الغزو والحج والعمرۃ فقال ان نفسی تحدثنی ان اخرج مما املک فقال الاولی ان تکفی نفسک وعیالک وان ترحم المسکین والیتیم وتعطیہ ما فضل من ذلک فقال نفسی تحدثنی ان اطلق خولۃ فقال الہجرۃ فی امتی ہجرۃ ما حرم اللہ تعالی قال فان نفسی تحدثنی ان لا اغشاہا قال ان المسلم اذا غشی اہلہ وما ملکت یمینہ فان لم یصب من وقعتہ تلک ولدا کان لہ وصیفا فی الجنۃ وان کان لہ ولد مات قبلہ او بعدہ کان لہ قرۃ عین وفرح یوم القیمۃ وان مات قبل ان یبلغ الحنث کان لہ شفیعا ورحمۃ یوم القیمۃ قال فان نفسی تحدثنی ان لا اکل اللحم قال مہلا یا عثمان انی اکل اللحم اذا وجدتہ ولو سألت اللہ تعالی ان یطعمنی کل یوم فعلہ قال فان نفسی تحدثنی ان لا امس الطیب قال مہلا فان جبرئیل یامرنی بالطیب قال لا تترکہ یوم الجمعۃ ثم قال یا عثمان لا ترغب عن سنتی

انتہی مختصرا پس یہ خبر رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کو پہنچی اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے سوا ترک سنت کے ان امور میں اتلاف حقوق واجبہ نفس اور مسلمین کے مضرت بھی ملاحظہ فرمائے تو عثمان بن مظعون کو بلوا کر ان امور سے منع فرمایا اور فرمایا لا ترغب عن سنتی نہ یہ کہ قیام تمام شب اور صیام ابد میں سوا ایام منہیہ کے فقط اعراض ہے سنت سے چنانچہ صاحب خیر الجاری شارح صحیح بخاری اس مضمون کو افادہ فرماتے ہیں حق النفس الرفق بہا وحق الاہل ان القیام متی ہم واصلاح حالہم ومالہم فلا تجحف نفسک بحیث تضعف عن القیام بما یجب علیک من ذلک انتہی الحاصل عبادات نوافل اللہ تعالی کی اسطور پر کہ جسمیں اتلاف حقوق ضروریہ مسلمین اور نفس ہو جائز نہیں جیسی قیام شب اور صیام منقول امام ابو حنیفہ سے جائز بلکہ بعض مستندین شائقین کی نسبت اعلے اور بعض بہ نظر مصالح خارجیہ کے ضروری ہے اور نہی اوسکی حدیث مذکور سے بجواب عثمان بن مظعون میں وارد ہے

نہیں سمجھی جاتی اور حدیث عبداللہ ابن عمرو بن العاص بھی اسیطرح بدعتیت اعمال منقولہ امام پر
دلالت نہیں کرتی اسواسطے کہ منع فرمانا رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کا عبداللہ ابن عمرو کو بجہت
احتمال لحوق ضعف کے آخر عمر میں اور بسبب احتمال تلف ہونے حقوق مخلوق کے بطور رخصت کے
تھا چنانچہ حدیث بخاری جو مروی ہی محمد بن مقاتل سے اسپر دال ہے قَالَ قَالَ لِي رَسُولُ اللهِ صلى
الله عليه وسلم يَا عَبْدَ اللهِ اَلَمْ اُخْبَرْ اَنَّكَ تَصُومُ النَّهَارَ وَتَقُومُ اللَّيْلَ فَقُلْتُ بَلٰى يَا رَسُولَ اللهِ قَالَ
فَلَا تَفْعَلْ صُمْ وَاَفْطِرْ وَقُمْ وَنَمْ فَاِنَّ لِجَسَدِكَ عَلَيْكَ حَقًّا وَاِنَّ لِعَيْنِكَ عَلَيْكَ حَقًّا وَاِنَّ
لِزَوْجِكَ عَلَيْكَ حَقًّا وَاِنَّ لِزَوْرِكَ عَلَيْكَ حَقًّا وَاِنَّ بِحَسْبِكَ اَنْ تَصُومَ مِنْ كُلِّ شَهْرٍ ثَلٰثَةَ اَيَّامٍ فَاِنَّ لَكَ بِكُلِّ
حَسَنَةٍ عَشْرَ اَمْثَالِهَا فَاِذًا ذٰلِكَ صِيَامُ الدَّهْرِ كُلِّهِ فَشَدَّدْتُ فَشُدِّدَ عَلَيَّ قُلْتُ يَا رَسُولَ اللهِ اِنِّي اَجِدُ قُوَّةً
قَالَ فَصُمْ صِيَامَ نَبِيِّ اللهِ دَاوُدَ وَلَا تَزِدْ عَلَيْهِ قُلْتُ وَمَا كَانَ صِيَامُ نَبِيِّ اللهِ دَاوُدَ قَالَ نِصْفُ الدَّهْرِ فَكَانَ
عَبْدُ اللهِ يَقُولُ بَعْدَ مَا كَبِرَ يَا لَيْتَنِي كُنْتُ قَبِلْتُ رُخْصَةَ النَّبِيِّ صلى الله عليه وسلم انتہى
وقال العلامة العينى نے باب صوم الدہر اى فى بيان صوم الدہر هل هو مشروع ام لا وانما لم يبين الحكم
فى الترجمة لتعارض الادلة واحتمال ان يكون عبد الله بن عمرو خص بالمنع لما اطلع النبى صلى الله
عليه وسلم من مستقبل حاله فيلتحق به من فى معناه ممن يتضرر بسرد الصوم ويبقى غيره على الجواز لعموم الترغيب
فى مطلق الصوم انتہى اور بہى فرمايا اوپر قول انك لا تستطيع ذلك الخ كے قد علم صلى الله عليه وسلم
باطلاع الله اياه انه يعجز ويضعف عن ذلك عند الكبر وقد اتفق له ذلك ويجوز ان يراد به الحالة
الراهنة لما علمه صلى الله عليه وسلم من انه يتكلف ذلك ويدخل به على نفسه المشقة ويفوت ما هو اهم من
ذلك انتہى اور امام مالک رحمة الله عليه موطا ميں فرماتے ہيں انه سمع اهل العلم يقولون لا بأس بصيام الدهر
اذا افطر الايام التى نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن صيامها وهى ايام منى ويوم الفطر ويوم
الاضحى فيما بلغنا وذلك احب ما سمعت الى فى ذلك انتہى اور علامہ زرقانى شرح موطا ميں اس
قول پر فرماتے ہيں وعليه جمهور الفقهاء انه يستحب صوم الدهر لاطلاق الادلة ولقوله صلى الله عليه
وسلم من صام الدهر ضيقت عليه جهنم هكذا وعقد بيده اخرجه احمد والنسائى و
ابن خزيمة وابن حبان والبيهقى اى ضيقت عليه فلا يدخلها وعلى بمعنى عن اى ضيقت عنه
قال الغزالى لانه لما ضيق على نفسه مسالك الشهوات بالصوم ضيق الله عليه النار فلا يبقى له فيها مكان

لانہ ضیق طرقها بالعبادة وقال اهل الظاهر واسحاق واحمد في رواية بكراهة صوم الدهر وقال ابن
العربي من المالكية وشذ ابن حزم فقال من صام الدهر اثم لحديث الصحيحين لا صام من صام
الابد مرتين لانه ان كان دعاء فيا ويح من اصابه دعاء المصطفى وان كان خبرا فيا ويح من اخبر
عنه انه لم يصم واجيب بانه محمول على من تضرر به او فوت به حقا ويؤيده ان النهي كان خطابا لعبد الله
ابن عمرو بن العاص وفي مسلم والبخاري عنه انه عجز في آخر عمره وندم على كونه لم يقبل رخصة
النبي صلى الله عليه وسلم فنهاه لعلمه بانه سيعجز واقر حمزة بن عمرو لعلمه بقدرته بلا ضرر وبان
معناه الخبر عن كونه لم يجد من المشقة ما يجده غيره لانه اذا اعتاد ذلك لم يجد في صومه مشقة
وتعقبه الطيبي بانه مخالف لسياق الحديث الا تراه نهاه اولا عن صيام الدهر كله ثم حثه على
صوم داود والاولى انه خبر عن انه لم يستثل امر الشرع وبانه محمول على حقيقته بان يصوم العيدين
وايام التشريق وبهذا اجابت عائشة واختاره ابن المنذر وطائفة وتعقب بانه صلى الله عليه
وسلم قال لمن سال عن صوم الدهر لا صام ولا افطر وهو يؤذن بان لا اجر ولا اثم ومن صام الايام
المحرمة لا يقال فيه ذلك لانه عند من اجازه الا ايا ما يكون قد فعل مستحبا وحراما وايضا فان الايام
المحرمة مستثناة شرعا غير قابلة للصوم فهي بمنزلة الليل وايام الحيض فلم تدخل في السؤال عند من
علم تحريمها ولا يصلح الجواب بقوله لا صام ولا افطر من لم يعلم تحريمها قال النووي وفي قوله صلى
الله عليه وسلم في صوم يوم وفطر يوم لا افضل من ذلك قال المتولي وغيره هو افضل من السرد
لظاهر هذا الحديث وفي كلام غيره اشارة الى تفضيل السرد وتخصيص هذا الحديث بعبد الله بن
عمرو ومن في معناه وتقديره ولا افضل من ذلك في حقك ويؤيد هذا انه صلى الله عليه وسلم لم ينه
حمزة بن عمرو عن السرد ويرشده الى يوم ويوم ولو كان افضل في حق كل الناس لارشده اليه
وبينه له لان تاخير البيان عن وقت الحاجة لا يجوز والله اعلم انتهى اور مصفی شرح موطا میں لکھا
ہے کہ امام شافعی جمع کردہ است در آثار مختلفہ درین باب بانکہ صوم دہر ممنوع است برای
کسے کہ خوف ضرر داشتہ باشد و فوت حقی گمان برد و مستحب است برای غیر آن و مذہب مختار
حنفیہ موافق قول مالک است کہ چون ایام منہیہ افطار کند در صوم دہر ہیچ باکے نیست کذا فی العالمگیری
انتہی اب اہل تحقیق پر خوب واضح ہوا کہ کثرت عبادات نوافل جو عبداللہ بن عمرو بجالاتے تھے

موافق عزیمت کے تھے لیکن چونکہ اس عزیمت میں احتمال مضرت آئندہ کا تھا اسواسطے رسول خدا
صلی اللہ علیہ وسلم نے بطور رخصت کے امر ساتھ رفق کے اور نہی تشدد سے فرمائی چنانچہ
تتمہ حدیث سے جو بروایت شیخین نقل کیا گیا ہے امر صاف ظاہر ہے کہ عبداللہ بن عمرو رضی اللہ
تعالی عنہ نے رخصت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر عمل نکیا اور موافق عادت قدیمہ اپنی کے مجاہدہ
ساتھ دوام صیام اور قیام شب کے کرتے رہے پس اگر نہی فرمانا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا
واسطے تحریم کے ہوتا تو ارتکاب محرم کیونکر بمداومت کرتے اور یالیتنی کنت قبلت رخصۃ النبی صلے
اللہ علیہ وسلم کیوں فرماتے اور تائید اس مدعا کی ملا علی قاری ذیل شرح حدیث ابی قتادہ میں فرماتے
ہیں عن ابی قتادۃ ان رجلا اتی النبی صلی اللہ علیہ وسلم فقال کیف تصوم ای انت فغضب
رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فلما رای عمر غضبہ قال رضینا باللہ ربا وبالاسلام دینا وبمحمد صلی اللہ
علیہ وسلم نبیا ورسولا فجعل عمر یردد ھذا الکلام حتی سکن غضبہ فقال عمر یا رسول اللہ کیف من یصوم
الدھر کلہ قال لا صام ولا افطر او قال لم یصم ولم یفطر انتہی فی شرح السنۃ معناہ الدعاء علیہ زجرا لہ ویجوز
ان یکون اخبارا قال المظہر یعنی ہذا الشخص لم یفطر لانہ لم یاکل شیئا ولم یصم لانہ لم یکن بامر الشارع
انتہی وہذا الخبر الصحیح لا صام من صام الابد وقیل اخبار لانہ اذا اعتاد ذلک لم یجد ریاضۃ و
لا کلفۃ فیستعلق بھا مزید ثوابہ فکانہ لم یصم وحیث لم ینل راحۃ المفطرین ولذتہم فکانہ لم یفطر
قال الشافعی ومالک ہذا فی حق من ادخل المنہی فی الصوم واما من لم یدخلھا فلا باس علیہ فی صوم
ما عداھا لان ابا طلحۃ الانصاری وحمزۃ بن عمرو الاسلمی کانا یصومان الدھر سوی ہذہ الایام ولم
ینکر علیہما رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذ علۃ النہی ان ذلک الصوم یجعلہ ضعیفا فیعجز عن الجہاد
وقضاء الحقوق فمن لم یضعف فلا باس علیہ قال ابن ہمام یکرہ صوم الدہر لانہ یضعفہ او یصیر طبعا لہ
ومبنی العبادۃ علی مخالفۃ العادۃ انتہی مختصرا پس محل غور ہے کہ فعل صحابہ کرام کو کہ جس پر رسول اللہ صلی
اللہ علیہ وسلم نے انکار نہیں کیا مؤلف معیار بدعت کیونکر کہتا ہے اور دلائل فاسدہ مقابلہ فعل صحابہ اور
تقریر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم میں اور مذاہب مجتہدین صحابہ و تابعین کے پیش لاتا ہے ایسی سنت مقررہ
مقبولہ کو بدعت قبیحہ کہنا شان مسلم سے بہت بعید ہے بلکہ تسلیم و قبول ایسی امور کی بھی پیشہ
جاہل عنید اور شیوہ غبی بلید ہی آمدیم بہ دوسری روایت عبداللہ بن عمرو کی احوال میں العلم الخبر

انك تصوم الدهر وتقرء القرآن في كل ليلة فقلت يا نبي الله واني لم اريد بذلك الا الخير او في
رواية قال واقرء القرآن في كل شهر قال قلت يا نبي الله واني اطيق افضل من ذلك قال فاقرأ في سبع لا تزد
الحديث اسکا حال یہہ ہی کہ جواب بدعت سمجہنی صوم دہر کا اس حدیث اور امثال اسکی سی ہم دیکھچکے اب باقی
رہی تلاوت قران تو اوسکا حال یہہ ہے کہ امر ختم قرآن کا ایک مہینی مین یا سات ہہ روز مین عبد اللہ بن
عمرو کو واسطی رفق اور مصلحت اداى حقوق کے تہا جیساکہ صوم مین گذرا نہ اسواسطی کہ تین روز سے کم
مین ختم کرنا مطلقا حرام ومکروہ ہی قال صاحب الخیر الجاری فی شرح صحیح البخاری والمستحب ان لا
یقرء القرآن فی اقل من ثلثة ایام قال النووی اختلفت عادات السلف فی وظائف القراءة فکان بعضهم
یختم فی کل شهر وهو اقله واما اکثره فثمان ختمات فی یوم ولیلة علی ما بلغنا کذا فی الکرمانی وقد نقل عن علی
رضی الله تعالی عنه اکثر من ذلک انتهی قال الکرمانی فان قلت مقتضی لا تزد ان لا یجوز الزیادة قلت تعلق
ذلک بالنظر الی المخاطب خاصة لعجزه وضعفه او النهی لیس للتحریم انتهی وقال فی فتح الباری ما ملخصه ان
النهی عن الزیادة لیس علی التحریم کما ان الامر فی جمیع ذلک لیس للوجوب وعرف ذلک من قرائن الحال
التی ارشد الیها السیاق وهو النظر الی عجزه عن سوی ذلک فی الحال او فی المآل واغرب بعض الظاهرية
فقال تحرم ان یقرء القرآن فی اقل من ثلاث قال النووی اکثر العلماء علی انه لا تقدیر فی ذلک انما
هو بحسب النشاط والقوة فعلی هذا یختلف باختلاف الاحوال والاشخاص فمن کان من اهل الفهم و
تدقیق الفکر استحب له ان یقتصر علی القدر الذی لا یخل بالمقصود من التدبر واستخراج المعانی
وکذا من کان شغل بالعلم او غیره من مهمات الدین ومصالح المسلمین العامة یستحب له ان یقتصر علی
القدر الذی لا یخل بما هو فیه ومن لم یکن کذلک فالاولی الاستکثار ما امکنه من غیر خروج الی الملل
ولا یقرء هذرمة انتهی ملخصا وقال الامام النووی فی تهذیب الاسماء قال الحمیدی کان الشافعی رحمه الله
تعالی یختم فی کل یوم ختمة انتهی تو دیکہو جس وقت آٹھہ ختم سے زیادہ شب وروز مین علی رضی
اللہ تعالی عنہ نے پڑھے تو موافق حدیث شریف علیکم بسنتی وسنة الخلفاء الراشدین الخ
کے آٹھہ ختم سے زیادہ پڑہنا شب وروز مین سنت ہوا لیکن ہر شخص کو استطاعت اسکی نہین ہی جسکو
حضرت حق سبحانہ یہہ برکت فی الوقت اور طی لسان عنایت کری کہ ایکدن راتین مع مراعات حقوق تلاوت
اور حقوق ضروریہ عباد وعبادت کے زیادہ آٹھہ ختم سی پڑہ سکی وہ شخص تحصیل ثواب اس سنت کا کرسکتا ہی

کمالا یخفی اور حدیث ابی داؤد جو مروی ہے عبد اللہ بن عمر سے اور حدیث بخاری و مسلم جو مروی ہین
انس رضی اللہ تعالی عنہ سے اور حدیث مرویہ موطا جنسے مؤلف نے اوپر کراہت ختم قران کے بیچ کمتر کے تین دن
سے استدلال پکڑا ہے جواب اسکا بھی کلام سابق سے بخوبی واضح ہوچکا اتنی بات باقی ہے کہ بارۂ حدیث
ابی داؤد مین جو یہہ واقع ہی لا یفقہ من قرء القران فی اقل من ثلاث کے کیا معنی ہین تو سنو کہ معنی
اسکے یہہ ہین کہ فہم تام اور تدبر اور تفکر کامل تین روز سے کم مین ختم کرنیوالا نہین کرسکتا اور یہہ حکم
بحسب اشخاص کے مختلف ہی لیکن اکثر یہی ہے اور فہم تام اور تدبر کامل پر نفس ثواب تلاوت موقوف نہین
بغیر اسکی بھی نفس ثواب تلاوت حاصل ہوتا ہی اور عمل بعض صحابہ کرام اور تابعین عظام کا جسکا ذکر
فی الجملہ ہوچکا دلیل واضح ہے اسبات پر کہ نہی بیچ باب ختم قرانکے کم مین تین روز سے تنزیہی ہے
نہ تحریمی اور نسبت بعض اشخاص کے ہی نہ بنسبت کل کے اور معلل ہی ساتھہ لحوق ملالت اور کثرت عجلت
کے اور جس شخص کو حضرت حق سبحانہ بسط زبان اور طی لسان اور شوق فراوان عنایت کری اسکو نہی
نہین ہی قال العلی القاری فی المرقاۃ عن عبد اللہ بن عمر ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال لم یفقہ
ای لم یفہم فہما تاما من قرء القران ای ختمہ فی اقل من ثلاث ای لیال وقال ابن حجر من الایام
لانہ اذا فعل ذلک لم یتمکن من التدبر لہ او التفکر فیہ بسبب العجلۃ والملالۃ قالہ الطیبی ای لم یفہم ظاہر
معانی القران واما فہم دقائق القران فلا ینفعہ الاعمار والمراد من نفی الفہم نفی الثواب ثم یتفاوت
الفہم بحسب الاشخاص والافہام وقال ابن حجر اما الثواب علی قرائتہ فہو حاصل لمن فہم ولمن لم یفہم
بالکلیۃ للتعبد بلفظہ ثم جری علی ظاہر الحدیث جماعۃ من السلف فکانوا یختمون القران فی ثلث
دائما وکرہوا فی اقل من ثلاث ولم یاخذ بہ آخرون نظرا الی ان مفہوم العدد لیس بحجۃ علی ما ہو الاصح
عند الاصولیین فختم جماعۃ فی یوم ولیلۃ مرۃ وآخرون مرتین وآخرون ثلاث مرات وختم فی رکعۃ
من لا یحصون من کثرۃ وترا وآخرون علی الثلاث فختم جماعۃ مرۃ فی کل شہرین وآخرون فی کل شہر
وآخرون فی کل عشر وآخرون فی کل سبع وعلیہ اکثر الصحابۃ وغیرہم وقال النووی المختار ان
ذلک یختلف باختلاف الاشخاص فمن کان یظہر لہ بدقیق الفکر اللطائف والمعارف فلیقتصر علی قدر
یحصل لہ کمال فہم ما یقرء ومن اشتغل بنشر العلم وفصل الحکومات من معاملات المسلمین فلیقتصر
علے قدر لا یمنعہ من ذلک ومن لم یکن من ہؤلاء فلیستکثر ما امکنہ من غیر خروج الی حد الملالۃ

والتهذرمة وہی السرعۃ فی القراءۃ وقال النودی کان واحد من الصوفیۃ یختم فی اللیل اربعاً وبالنہار اربعاً وقد روی عن الشیخ موسی السدرانی من اصحاب الشیخ ابی مدین المغربی انہ کان یختم فی اللیل والنہار سبعین الف ختمۃ انتہی مختصراً اور یہہ کہنا کہ شب و روز مین تین ختم پوری ہوتا نہین ہو سکتا باطل ہوا اسلیئے کہ علی رضی اللہ تعالی عنہ آٹھہ ختم شب و روز مین کیا کرتی تہی توجسطرح اداکثر صالحین تین ختم پوری کرتی تھی اوسیطرح امام صاحب تین ختم پوری کرتے تھی اور یہہ کہنا کہ کرامت ایک امر اتفاقی ہی ہمیشہ نہین ہوتی مرحوم فاسد اور قول کاسد ہی اسواسطی کہ کرامت کہتی ہین اس امر مخالف عادت کو جو ظاہر ہو مسلمان خیر نیک سے خواہ بطور مداومت ہو یا کبہی کبہی اسمین قید اتفاقی ہونے کی اصطلاح جدید ہی جانب مولف معیار سے چنانچہ کرامت شیخ موسی سدرانی اور حضرت علی رضی اللہ تعالی عنہ وغیرہم بطور مداومت تھی کما مر نقلہ من المرقاۃ والخیر الجاری وقال الامام الرازی فی التفسیر الکبیر اما الثانی وہو ان یظہر خوارق العادات علی ید انسان من غیر شیء من الدعاوی فذلک الانسان اما ان یکون صالحاً مرضیاً عند اللہ تعالی واما ان یکون خبیثاً مذنباً والاول من القول بکرامات الاولیاء وقد اتفق اصحابنا علی جوازہ انتہی علی قدر الحاجۃ وکذا فی عامۃ کتب العقائد اور یہہ قول شاہ ولی اللہ رحمۃ اللہ علیہ کا ومنہا التشدد وحقیقتہ اختیار عبادات شاقۃ لم یامر بہا الشرع الخ جسکا حاصل یہہ ہی کہ وہ تشدد عبادات مین جو شرع مین ماموربہ نہین ہی بلکہ مخالف ہے جیسے حلف کہانا عثمان بن مظعون رضی اللہ تعالی عنہ کا بیچ ترک امور مسنونہ وغیرہ کے اور ارتکاب عبادات شاقہ کا جن سے ملالت اور ضعف کے لحوق کا علم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو ہوا تھا یہہ بھی کبہی سبب تحریف دین پڑجاتا ہی چنانچہ قول شاہ ولی اللہ مرحوم اسپر دال ہے فاذا صار ہذا المتعمق او المتشدد معلم قوم ورئیسہم ظنوا ان ہذا امر الشرع ورضاہ وہذا داء رہبان الیہود والنصاری لیکن مولف نے اسکو واسطے غرض تطبیق کلام اونکی کی اوپر مدعا اپنی کی حذف کر دیا ہمکو مضر نہین پہنچتا اسلیئے کہ نہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ان دونو صحابیونکو واسطے احتمال وقوع تحریف کی تہی موافق فرمانے شاہ ولی اللہ مرحوم کی اور نزدیک اور محققین محدثین کے بجہت اتلاف حقوق کی یا بجہت احتمال لحوق ضعف وغیرہ کے عبد اللہ بن عمرو کو تنزیہی اور عثمان بن مظعون کو بجہت حلف ترک حقوق واجبہ کی تحریمی تہی اور احوال منقولہ امام مین ان امور مین سے کوئی بھی موجود نہین پس افعال اونکے اس قول سے

کیونکر قابل رد اور بدعت قرار دئی جاوین و قد مر تفصیلہ فتذکر بلکہ افعال منقولہ اونکی موافق عزیمت اور سنت تھی دیکھو کلام علامہ عینی کا نص صریح ہی اسباب مین کہ منع فرمانا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا بعض صحابہ کو کثرت عباداتِ شاقہ سی بجہت خوف ملالت لاحقہ کے بطور رخصت کے تھا نہ بجہت مکروہ اور ممنوع ہونیکے چنانچہ فائدہ رابعہ مین فوائد حدیث مالک ابن اسماعیل مین سی فرماتی ہین الرابع فیہ بیان شفقۃِ النبی صلے اللہ علیہ وسلم ورأفتہ بأمتہ لانہ ارشدہم الی ما یصلحہم وہو ما یمکن الدوام علیہا بلا مشقۃ لان النفس یکون فیہ النشاط ویحصل منہ مقصود الاعمال وہو الحضور فیہا والدوام بخلاف ما یشق علیہ فانہ تعرض لان یترک کلہ او بعضہ او یفعلہ بکلفۃ فیفوتہ الخیر العظیم وقال ابو الزناد والمہلب انما قال علیہ السلام خشیۃ الملل اللاحق وقد ذم اللہ سبحانہ من التزم فعل البر ثم قطعہ بقولہ ورہبانیۃ ابتدعوہا الخ الاترى ان عبد اللہ بن عمرو بن العاص ندم علی مراجعۃ النبی صلی اللہ علیہ وسلم بالتخفیف عنہ لما ضعف ومع ذلک لم یقطع الذی التزمہ الخامس فیہ دلیل الجمہور ان صلوۃ جمیع اللیل مکروہۃ وعن جماعۃ من السلف لا بأس بہ قال النووی وقال القاضی کرہہ مالک مرۃ وقال لعلہ یصبح مغلوبا وفی رسول اللہ اسوۃ حسنۃ ومرۃ قال لا بأس بہ ما لم یضر ذلک لصلوۃ الصبح انتہی بقدر الحاجۃ اور اگر شبہ پڑی کہ تجویز کرنا امام مالک اور جماعہ سلف کا قیام تمام شب کو خلاف ظاہر حدیث اکلفوا من العمل ما تطیقون کی ہی تو جواب اسکا یہہ ہی کہ طاقت عابدین کی بحسب امزجہ اور ازمنہ اور بکثرت اور قلت شوق کی متفاوت ہوتی ہی پس جس عابد کو قیام تمام شب مین فتور اور ملالت اور اضاعت حقوق واجبہ لاحق نہو تو اسکی لئی بلا کراہت جائز ہی اور بہ نسبت اوسکی یہہ قیام تمام شب خارج طاقت سی نہین کہ منافی حدیث اکلفوا من العمل الخ کے پڑے اور جس کسیکو امور مذکورہ مین سی کوئی امر لاحق ہو تو بجہت اس عارض کے حکم جواز بکراہت بدل جائیگا چنانچہ کلام شیخ ابن طاہر کا مجمع البحار مین ذیل حدیث فان اللہ سبحانہ لا یمل حتی تملوا الخ مین اس مضمون پر دال ہی ای اعملوا حسب وسعکم فانکم اذا اتیتم بہ علی فتور یعاملکم معاملۃ الملول ای تعبدوہ علی فتور فاعبدوہ ما بقی لکم نشاط فاذا فترتم فاقعدوا انتہی اور یہہ کلام صاحب فتح الباری کا الثالث الوقوف عند ما حد الشرع من عزیمۃ ورخصۃ والاعتقاد ان الاوفق المرافق اولی من الاشق المخالف انتہی صحیح ہی اور ہم بلکہ سب اہل اسلام اسکو تسلیم کرتے ہین لیکن اثبات بدعیت امور مذکورہ اِس سی نہین ہو سکتا اسواسطیکہ معنی اس کلام کے یہہ ہین کہ حدود شرعیہ سی جو عزیمت اور رخصت کے ہون

مسلمان کو تجاوز نکیا ہی اور مناسب اور موافق عبادت اولی ہوتی ہی اشق مخالف سی پس عبادات
امام کب خارج تھی حدود عزمیت و رخصت سی بلکہ بعض عزائم اور بعض رخص تھے تو کلام فتح الباری
سے کیا مضرت ہوگی دیکھو عبادات امام کی موافق فعل صحابہ کرام کے جیسے حضرت علی اور عبد اللہ
ابن عمرو بن العاص اور ابا طلحۃ الانصاری اور حمزۃ بن عمرو الاسلمی رضی اللہ عنہم اجمعین کے تھی
پس یہہ کیونکر کہا جائیگا کہ یہہ امور مخالف شرع تھے اور یہہ جو مؤلف معیار نے کہا پس مداحین جو
قصے واہی مدح امام مین نقل کرتے ہین ساتھہ سند مسلسل متصل کے امام تک نہین پہنچی اور نیز مخالف
سنت ہین جواب اسکا مفصلا کلام سابق سی کہل چکا کہ یہہ امور منقولہ موافق سنت ہین اور قبول اخبار
اور حکایات احوال صلحا مین سند مسلسل متصل کسنی شرط کی ہی تمام احادیث متصل غیر مسلسل بلکہ غیر متصل
مرسل یا معلق وغیرہ اکثر مسائل اور احکام شرعیہ کا مبنی ہین پہر احوال صلحا مین نقول کیواسطی تسلسل
اور اتصال شرط کرنا بسا عجب ہی ومن ادعی فعلیہ البیان دیکھو جو حدیث واسطی عمل کرنیکے تلاش
کیجاتی تو پہنچنا اُس حدیث کا عازم عمل تک بسند مسلسل متصل ضروری نہین کسی کتاب معتبر مین پانا اسکا
واسطی عمل اور قبول کے کافی ہی قال فی مختصر کتاب الارشاد لابن الصلاح مَن اَرادَ العمل بحدیثٍ من
کتابٍ فطریقُہٗ اَن یاخذہٗ من نسخۃٍ معتمدۃٍ قابلہا ہو او ثقۃٌ باُصولٍ صحیحۃٍ فاِن قابلہا باصلٍ معتمدٍ
محقّقٍ اَجزاہ انتہی پس جب احوال مذکورہ امام کتب معتبرہ ثقات مین بتفصیل مذکور ہین تو ہماری قبول
کرنیکو یہہ امر کافی و وافی ہے اور توقف صحت خبر کا اوپر سند مسلسل متصل کے احداث شرع جدید
اور زعم فاسد غیر سدید ہے نعوذ باللہ سبحانہ من ہذہ الہفوات ونسئلہ العصمۃ فی القول والفعل والاعتقادات
ونستعین بجنابہ فی کفایۃ المہمات ودفع شرور البغاۃ بحرمۃ سید السادات **قال** صاحب التنویر باب دوسرا بیچ
بیان تقلید ائمہ اربعہ کے فرماتا ہی اللہ تعالے فاسئلوا اہل الذکر ان کنتم لا تعلمون الخ **قولہ** اصل غرض اس نص
کی الخ **اقول وبعونہ احول** آیہ کریمہ **فاسئلوا اہل الذکر ان کنتم لا تعلمون** نازل ہوئی تھی بیچ جواب شبہہ
مشرکین کے جو کہتی تھی کہ رتبہ اللہ تعالی کا برتر ہی اسبات سی کہ رسول اوسکی بشر ہون اور مقصود اس شبہہ سی
انکار نبوت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا تہا پس حضرت حق سبحانہ نے جواب مین فرمایا کہ تم اپنی معاون
اہل کتاب یعنی یہود و نصاری سی یا ارباب تواریخ ماضیہ سی دریافت کرلو کہ ہمنی پہلے رسول اللہ صلی
اللہ علیہ وسلم سی کوئی رسول سوا مردون کے نہین بہیجا اور اسیطرح پر محمد صلے اللہ علیہ وسلم کو منصب رسالت

عطا کیا قال فی التفسیر الکبیر والبیت پوری الشبهة الخامسة ان قریشاً کانوا یقولون ان الله اعلیٰ واجل ان یکون
رسوله بشراً فاجاب سبحانه بقوله وَمَآ اَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ اِلَّا رِجَالًا والمراد ان هذه عادة مستمرة من اول زمان
الخلق والتکلیف ثم انهم کانوا مقرین بان الیهود والنصاری اصحاب العلوم والکتب فامرهم الله سبحانه
اعنی قریشاً بان یرجعوا فی هذه المسئلة الیهم لیبینوا لهم ضعف هذه الشبهة وسقوطها وذلک قوله فَاسْئَلُوٓا
اَهْلَ الذِّكْرِ انتہے مختصراً وقال فی البیضاوی فَاسْئَلُوٓا اَهْلَ الذِّكْرِ اهل الکتاب او علماء الاخبار لیعلموکم انتہی
وہکذا فی الکشاف والمدارک اور لفظ اہل کا اسجگہ بمعنے والیوں اور صاحبوں کے ہے کما قال فی القاموس
اہل الامر ولاته انتہے پس مراد اہل ذکر سے متولین ذکر یعنے جاننے والے توریت اور انجیل وغیرہ یا اخبار
ماضیہ کے ہیں اور چونکہ نزدیک محققین علماء اصول کے عبرت واسطے عموم لفظ کے ہی نہ واسطے خصوص
مورد کے تو اس آیہ کریمہ سے اگرچہ واسطے دفع شبہ مشرکین کے محل خاص میں نازل ہوئی تھی بمقتضای
عموم لفظ کے اور داعیہ سوال کے کہ وہ نجاننا امر محتاج الیہ فی الدین کا ہے اور سوال کرنا اور تحقیق کرنا
علماء اور واقفین اُس امر سے اس نجاننے پر مرتب ہی احکام متعددہ استنباط کرتے ہیں منجملہ اوسکی
یہ ہے کہ جسوقت مسلمان کو کوئی امر محتاج الیہ دین کا نہ معلوم ہو تو عالمین اور ماہرین اُس امر کیطرف
رجوع کرے اور پوچھے اور سیکھنا عامی کا مسائل مستنبطہ کو مجتہدین سے بطور تقلید کے ہوگا یعنے مان لینا
قول کا بغیر معرفت دلیل کے اس لئے کہ عامی کو قدرت تامہ اوپر معرفت دلیل کے اور سلامت اوسکے کے
معارض اور مناقض اور ناسخ وغیرہ سے نہیں ہے قال العلامة السمهودی فی العقد الفرید التقلید قبول
القول بان یعتقده من غیر معرفة دلیله فاما مع معرفة دلیله فلا یکون الا للمجتهد لتوقف معرفة الدلیل علی
معرفة سلامته عن المعارض بناءً علی وجوب البحث عن المعارض ومعرفة السلامة عنه متوقفة علی استقراء
الادلة کلها ولا یقدر علی ذلک الا المجتهد ومن لم یوجب البحث عن المعارض واکتفی بمجرد معرفة الدلیل
کمن اجاز التمسک بالعام قبل البحث عن المخصص فلم یکتف بمعرفته من غیر مجتهد اذ لا وثوق لمعرفة غیره فی
الادلة الظنیة انتہے پس بالضرور یہ آیہ کریمہ نزدیک علماء محققین کے دلیل ہوئی وجوب تقلید کی کما قال
السید السمهودی فی العقد الفرید ودلیل وجوب تقلید غیر المجتهد مجتهداً قوله تعالے فَاسْئَلُوٓا اَهْلَ
الذِّكْرِ اِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُوْنَ انتہے وقال الشیخ ابن الملا فروخ المکی فی القول السدید ومن لم یکن له
قدرة وجب علیه اتباع من ارشده الی التکلیف به ممن هو من اهل النظر والاجتهاد والعدالة وسقط

عن العاجز تکلیفہ بالبحث والنظر لعجزہ لقولہ تعالیٰ لا یکلف اللہ نفسا الا وسعہا ولقولہ عز وجل
فاسئلوا اهل الذکر ان کنتم لا تعلمون وہی الاصل فی اعتماد التقلید کما اشار الیہ المحقق ابن الہمام انتہی
اور عام نزدیک محققین اہل اصول کے کہتے ہین اوس لفظ کو جو شامل ہوا اوپر مجموع مسمیات غیر محصورہ کے
علی سبیل الاستغراق قال فی مسلم الثبوت قال ابو الحسین البصری العام اللفظ المستغرق لما یصلح
لہ انتہی وقال فی التوضیح فالعام لفظ وضع وضعا واحدا الکثیر غیر محصور مستغرق لجمیع ما یصلح لہ انتہی
پس لفظ اہل الذکر کا جو وارد ہی آیہ کریمہ مین اگر اسکو عام کہا جاوی اور مراد لیجاوی اس سے جمیع
اہل الذکر علی سبیل الاستغراق اور اسی عموم پر اوسکو باقی رکھا جاوی تو مقصود آیہ شریفہ کا
کہ وہ رفع شبہہ کفار ہے ساتھ سوال کرنے اہل کتب سماویہ اور واقفین اخبار واقعیہ ماضیہ کے
ہرگز حاصل نہوگا اسواسطے کہ سوال کرنا جمیع اہل کتاب اور واقفین اخبار سے محال ہے اس لئے کہ
جمع ہونا سائل کا جمیع کے ساتھ باوجود بعد ازمنہ وبعد امکنہ تحقق کے ممکن نہین پس تکلیف
ساتھ اسکی تکلیف بالمحال اور مخالف آیہ کریمہ لا یکلف اللہ نفسا الا وسعہا کے ہوگی اور امتثال
جو مقصود امر ہے کیونکر ہوسکیگا اور استباط حکم وجوب تقلید جو اہل علم نے اس آیہ کریمہ سے مستنبط کیا
ہے ہرگز حاصل نہوگا اسلئے کہ عامی عازم تقلید کو رجوع طرف ہر مجتہد اور اہل علم ودانش کے
ممکن نہین تو امتثال اسکا بھی ممتنع ہوا اور نیز بھی درصورت بقای عموم اہل الذکر اور وجوب سوال کے
ہر مجتہد اور اہل علم سے برتقدیر اختلاف آرای مجتہدین اور اہل علم کے ایک کی رای پہ عمل نکر سکیگا
بجہت عدم ترجیح کے اور سبکی رای پر نہ چل سکیگا باعث تخالف اور تدافع احکام اجتہادیہ کے تو لاجرم
واسطے دفع ان قبایح کے کوئی تخصیص لفظ اہل الذکر مین لینا ضرور ہوگی اگر کہا جاوی کہ نزدیک بعض اہل
اصول کے عام وہ لفظ ہی جو دو سے زیادہ مسمیات غیر محصور پر دلالت کرے اور استغراق جمیع افراد
کا نزدیک اس بعض کے ضروری نہین پس امتثال آیہ کریمہ مین سوال کرنا تین افراد اہل ذکر سے کفایت
کرتا ہی اور اس تقدیر پر لفظ اہل کا بجہت اشتمال کے اوپر تین فردون کے عموم پر باقی رہیگا اور امتثال
محال نہوگا تو ہم کہین گے اولا تو مذہب ان بعض کا نزدیک محققین کے مخدوش ہے مقبول نہین پس بنای
کلام اوپر مذہب غیر مقبول کے باطل ہے عند المحققین اور ثانیا یہ کہ جب مسماۃ غیر محصور عام مین معتبر
ہوئی اور استغراق جمیع افراد ضروری نہوا تو تعیین کر دینا تین فردون اہل الذکر کا منافی عموم کے ہوگا

اور اگر تخصیص نکیجائیگی تو افراد غیر محصور جو مدلول عام کے ہونگے مسئول عنہ پڑینگے اور بجہت غیر محصور
ہونے کے سوال اُن سے ممکن نہوگا اور ثانیاً یہہ کہ ہم پوچھتے ہین کہ کسی فرد کو جسپر اہل ذکر صادق
آتا ہے تمنے مسئول عنہ ہونے سی نکالا یا نہین اگر نکالا تو باوجود شمول لفظ اہل الذکر مصادیق
اپنے کو تمنے بعض مصادیق کو خارج کر دیا پس تخصیص کہ عبارت ہی تقلیل شرکا سی متحقق ہوگئی خواہ لفظ
اہل الذکر کو موافق اصطلاح بعض کے عام نکہو یا کہو اور اگر نہ نکالا تو امتثال محال ہوا اور سب شناختین
لازم ہوتین اور معہذا مقتضای زعم شاک کے سوال کرنا تین فرد ون سی ضروری ہوگا اور یہہ امر بہی مخالف
ہے مقصود آیہ کریمہ کے اور منافی ہے اجماع امت مرحومہ کے اسواسطی کہ مقصود آیہ کریمہ مین سوال اہل الذکر سے
یہہ ہے کہ اشتباہ مذکور رفع ہو پس اگر مشرکین شاکین نے ایک یہودی یا نصرانی کتب سماویہ شناس اور
تواریخ دان سی پوچہا اور اوسنی بحسب اخبار واقع کے بتا دیا کہ سب انبیار انہین رجال ہی ہوئی ہین
تو اشتباہ جاتا رہا اور مقصود حاصل ہوا اور امتثال ہوگیا اب دو فرد ون آخر سے سوال کرنا نہ محتاج
الیہ ہے اور نہ مامور بہ اسیطرح اگر عامی نا واقف نے کسی مجتہد اہل حق سی مسئلہ غیر معلومہ دریافت کیا اور
اوسکی تقلید کر لی اب سوال کرنا اوسی مسئلہ کو اور مجتہدین سے باجماع امت کچہہ ضروری نہین بالجملہ لفظ
اہل الذکر مین جمیع افراد اہل الذکر کے لینا ممکن نہین اور یہہ سب کلام بر تقدیر عموم اوسکی کی تہا کہ وہ
مسلک ہی صاحب تنویر اور معیار کا اور نزدیک راقم الحروف کے لفظ اہل کا عام نہین ہی بمعنی جنس
کے ہی اور اسم جنس مین جب عہد نہو تو عام ہوتا ہے اور اسجگہہ عہد متعین ہی اسلئی کہ مطلق اہل بمعنی والی
کے مراد نہین بلکہ اہل خاص یعنے متولی ذکر مراد ہین بدلالۃ اضافت کے پس عموم کا کیا طریق اور مخصص عام
کا کبہی غیر مستقل ہوتا ہے جیسی استثنا وغیرہ اور کبہی مستقل ہوتا ہی خواہ وہ کلام ہو یا عقل اور یہہ قسم ثانی
تخصیص اصطلاحی ہے قال صدر الشریعۃ فی التنقیح قصر العام علی بعض ما تناولہ لا یخلو من ان یکون بغیر
مستقل وہو الاستثناء والشرط او بمستقل وہو التخصیص وہو اما بالکلام او غیرہ وہو اما العقل نحو خالق
کل شیء یعلم ضرورۃ ان اللہ تعالی مخصوص منہ وتخصیص الصبی والمجنون من خطابات الشرع من ہذا القبیل
واما الحس نحو واوتیت من کل شیء واما العادۃ نحو لا یاکل راسا یقع علی المتعارف انتہی تو آیہ کریمہ
فاسئلوا اہل الذکر مین جس وقت سوال کرنا جمیع اہل کتب سماویہ اور تواریخ ماضیہ سے بر تقدیر عموم
اہل الذکر کے محال ہوا اور یہی مقصود آیہ سے زیادہ ہوا اور تکلیف بالمحال بفحوای آیہ شریفہ لا یکلف

اللّٰہ نفساً الا وسعہا کے شارع سے واقع نہین تو بضرورت عقل اہل الذکر مین تخصیص مانینگے ا ۔ نقلاً مصنفہ
اس کلام مولف معیار کو کہ کہتا ہے دعوی تخصیص کا اور ظنی الدلالۃ ہونا اس آیہ کا غلط اور نیز احتمال ہی لیکن
لفظ اہل کا اس آیہ مین اپنے عموم پر ہے اور اسکی تخصیص پر کوئی دلیل شرعی نہین نہ تو کتاب اور نہ
حدیث متواتر یا مشہور یا خبر واحد اور نہ قیاس صحیح کسی مجتہد کا اور نہ قرینہ عقلی اتنے ساقط از عتبار
جانینگے اسواسطے کہ امتناع ماموربہ بر تقدیر عموم قرینہ واضحہ ہی واسطے تخصیص کے اور نص بیان پر عقل
اور نص قطعی لا یکلف اللّٰہ نفساً الا وسعہا ہوگی اور کلام صاحب توضیح کا سچ ہی کہ اگر بلا قرینہ تخصیص جائز
تو امان لغت اور شرع سے اٹھہ جاے لیکن ممتنازع فیہ مین تخصیص بلا قرینہ کہان ہے بلکہ نص قاطع قرآن
اور عقل کامل اہل ایمان قرینۂ تخصیص موجود ہی اور اتفاق تمامی اہل اصول و علمای نحول حنفیہ اور شافعیہ
وغیرہ کا اسبات پر کہ جو عام ایسا ہو کہ بر تقدیر شمول جمیع افراد اسمین امتناع لازم آوے تو وہ عام تخصیص
عقل اور حواس وغیرہ مخصص ہوتا ہے واسطے دعوی تخصیص اہل الذکر کے برہان شافی ہی قال فی مسلم الثبوت
التخصیص جائز بالعقل خلافاً لطائفۃ قال السبکی لا نزاع فی ان ما یقتضی العقل بخروجہ خارج انما ہو فی
ان اللفظ ہل یشملہ فمن قال نعم سماہ تخصیصاً ومن قال لا کما ہو ظاہر کلام الشافعی لم یسم لنا الصورۃ
والخصوص عقلاً فی قولہ تعالی وہو علی کل شیء قدیر اذ لا شیء من الواجب والممتنع بمقدور عقلاً وقولہ
للّٰہ علی الناس حج البیت والاطفال والمجانین لا یفہمون انتہی وہکذا فی شرحہ لمولانا نظام الدین
اب دیکھو کہ ایراد قصہ امرءۃ مخزومیہ کا یہان نیچ ابطال تخصیص بلا مخصص کے سراسر مہمل ہی اسواسطے
کہ کلام تخصیص لفظ اہل الذکر مین تھا کہ وہ لفظ عام ہے اور عموم صفت لفظ ہی کی ہے حقیقۃً کما قال فی
مسلم الثبوت العموم حقیقۃ فی اللفظ اور تخصیص اعراب کی بعض اشراف و معززین کو ساتھ ترک اقامت حد
کے قبیل تخصیص الفاظ سے نہین ہی فافہم اور علی التسلیم ہمنے پہلے بیان کر دیا کہ ما نحن فیہ مین تخصیص بلا
مخصص نہین ہے پس قصہ عورت مخزومیہ ہمپر حجت کیونکر ہوا اور یہہ جو کہا ہی کہ آجتک کسی ایک فرد
نے بھی یہہ دعوی نہین کیا کہ یہہ آیہ مخصص ہے پھر اجماع کے کیا معنی ہین باطل ہوا اسواسطے کہ ہم
کلام سبکی سے نقل کر چکے کہ جو چیز نزدیک عقل کے عام مین داخل نہو سکے وہ بلا نزاع کسیکے خارج ہی
ہے پس جب کسی نے اہل علم مین سے نزاع بیچ خروج اس چیز کے جو عقلاً خارج ہے نہین کیا تو
یہہ اجماع ہوا اہل علم کا اوپر تخصیص اہل الذکر کے اسلئے کہ جمیع افراد کا داخل ہونا اسمین محال ہی

عقلاً پس ظاہر ہوئی یہہ بات کہ کوئی شخص اہل عقل مین سے اس محل مین اہل الذکر کو عام لے ہی نہین سکتا
اور تخصیص اجماعی ہے یہہ معنی ہین لیکن مسلک مولف معیار کا سب سے نرالا ہی اور مراد ذکر سے بیچ آیہ کریمہ
فَاسْئَلُوْا اَہْلَ الذِّکْرِ کے کتب سماویہ اور اخبار ماضیہ واقعیہ ہین پس جو لوگ کہ کتب سماویہ اور اخبار ماضیہ
سے واقف ہین اونکے عقائد موافق عقائد سائل کے ہوتا نہ ضروری ہے اور نہ واقع اسواسطے کہ مشرکین
عرب جو معترض تھے اوپر رسالت رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کے بزعم منافات رسالت اور بشریت
کے تو اونکو اللہ تعالی نے حکم فرمایا کہ تم اہل کتب سابقہ سماویہ اور اخبار دانان ماضیہ واقعیہ سے پوچھہ
لو کہ سب انبیاء سابقین بشر ہی تھے تاکہ اشتباہ اونکا رفع ہو قال الزمخشری فی الکشاف امرھم ان
یستعلموا اہل الذکر وہم اہل الکتاب حتی یُعلّموھم ان رسل اللہ الموحی الیہم کانوا بشراً لم یکونوا ملائکۃ کما
اعتقدوا انتہی وقال البیضاوی جواباً لقولہم ہل ہذا الا بشر مثلکم فامرھم ان یسئلوا اہل الکتاب عن حال
الرسل المتقدمۃ لتزول عنہم الشبھۃ انتہی اور یہہ امر بہت واضح ہی کہ عقائد اہل کتاب اور مشرکین عرب
مطابق ایک دوسری کے نہتے اور اس آیہ کو جو علمانے بیچ وجوب تقلید کے حجت گردانا ہے بایں طور
گردانا ہی کہ اگرچہ مورد نزول اس آیہ کریمہ کا خاص ہے لیکن باعتبار عموم لفظ اس سے یہہ بات بھی نکل
آئی کہ جن مسلمانکو مسائل دینیہ کہ ماخذ اونکا قرآن شریف اور حدیث نبوی صلے اللہ علیہ وسلم ہے معلوم
ہون تو ان مسائل کو واقفین قرآن شریف اور حدیث سی دریافت کرلے اور بعض مسائل غیر معلومہ اپنے بھی
ہونگے کہ اونمین بعض سائلین کو تقلید مسئول عنہا کی ضروری ہوگی اب دیکھو کہ نزدیک ان علما کے ذکر
سے مراد قرآن شریف اور احادیث صحیحہ نبویہ صلے اللہ علیہ وسلم ہے اور اہل اوسکی علماء واقفین کتاب
و سنت اور مستنبطین احکام ملت ہین خواہ عقائد اونکے مطابق اہل سنت یا مطابق عقائد سائل اور مقلد
ہون یا نہون پس نزدیک اہل سنت کے سب جاننے والے قرآن شریف اور حدیث نبوی کے افراد اہل ذکر
سے ہونگے اور اسیطرح اور فرقون کے نزدیک علماء اہل سنت اہل ذکر سے قرار پائینگے اب اجازت دینا
ہر فرقہ کا بیچ اتباع دوسری فرقہ مخالفۃ العقائد کے مبنی اسی بات پر ہے کہ ہر فرقہ اہل ذکر سے مراد اپنے
عقائد والون کو لیتا ہے اور غیر ونکو بطور قصر و تقیید نکالتا ہے نہ یہہ کہ اور فرقون کو مصداق اہل ذکر
کا کہ مراد اوس سے قرآن شریف اور احادیث ہی نہین جانتا اور قصر و تقیید یا منظور کرتا ہی کہ اللہ تعالے
نے اتباع حق کا امر اور اتباع باطل سے آیات عدیدہ مین نہی فرمائی ہے اور فرقہ مخالفہ اگرچہ مصداق

اہل ذکر بالذات ہے لیکن چونکہ اوسنے تاویل آیات اور احادیث اور استخراج احکام اس سی بطور باطل اور موافق ہوا کیا ہے پس اتباع اوسکا ممنوع ہے تو بالضرور اہل ذکر مین تخصیص ماننا پڑی نزدیک ہر فرقہ امت اجابت کے اور یہہ کیسی ہو سکے کہ ہر فرقہ امت اجابت دوسری فرقۂ امت اجابت کو جاننے والا اور ماننے والا قرآن شریف اور احادیث کا سمجھانے غایت الامر یہہ ہے کہ چونکہ استخراج احکام اور تبیین معانی کتاب و سنت اور تصحیح و تغلیط احادیث مین بنا بر قواعد اور اصول مقررہ ہر فرقہ کے اختلاف ہے اور اسی سبب سی عقائد اور فروع مقررہ ہر فرقہ مین نسبت دوسری کے کون بعید ہے اور نزدیک ہر فرقہ کے استنباطات دوسرون کی باطل ہین پس حکم اتباع و تقلید جو آیہ فَاسْئَلُوا اہل الذکر سے مطلقا مفہوم تھا سنا تھہ آیات نہی اتباع باطل و ہوا کے مخصوص کیا جائیگا ساتہہ اہل ذکر متبعین حق کے پس یہہ جو مؤلف معیار نے کہا کہ ہر فرقہ دوسری فرقہ کو مصداق اہل الذکر کا نہین جانتا الخ معلوم نہین کہان سی کہا اور ذکر سے مراد کیا لیا اگر مراد اوسکی ذکر سے ملت مقررہ ہر فرقہ کا ہے چنانچہ تقسیم اسکی ذکر حق اور ذکر باطل اور ذکر مشوب بہوای نفسانی اسپر دال ہے اسلئی کہ قرآن شریف اور احادیث نبوی صلی اللہ علیہ وسلم مین شوب ہوا اور بطلان نہین ہے البتہ مذاہب مستخرجہ اُن سے مشوب ہا تھہ اسکی ہو سکتی ہین تو بالکل مخالف تفسیر اور آرای صائبہ علما ہے کما ذکرنا سابقا اور بھی وقت نزول ایہ کریمہ کور دسکے ملل مختلفہ موجود نتہی کہ لفظ ذکر اونکو شامل ہوتا اور بعد اوسکی قیدین لگائی جاتین علاوہ یہہ ہے کہ بر تقدیر تسلیم اسکی ہمارا مدعا ثابت ہوا اسلئی کہ ہمنی تو یہی کہا تھا کہ لفظ اہل الذکر کا عام تھا اور شامل تہا جمیع اہل ملت اور جاننے والون قرآن شریف اور احادیث کو لیکن اوسمین تخصیص کرکے ہر فرقہ دوسرے فرقہ کو نکالتا ہے اور یہہ امر تمنے خود تسلیم کر لیا اور کہا کہ لفظ ذکر کا جو کہ مضاف الیہ لفظ اہل کا ہے فی نفسہ تو مطلق تھا اور شامل تہا ذکر حق صریح کو بھی اور ذکر باطل محض کو بھی اور ذکر مشوب بہوای نفسانی کو بھی لکن اس آیہ مین مقید ہے ساتہہ قید حق کے اور باعث اس تقیید کے آیات قرانی اور احادیث صحیحہ ہین انتہے اور بنا ان تسلیم تمہاری کا یہہ ہی کہ تخصیص کہتے ہین قصر عام کو اوپر بعض مسمیات کے کما قال فی مسلم الثبوت و ہو ای التخصیص قصر العام علی بعض مسمیاتہ ای الارادۃ و قد یقال لقصر اللفظ مطلقا علی بعض مسماہ فیتناول تقیید المطلق انتہی من شرح بحر العلوم ہان تمنے لفظ ذکر کو مطلق کہا پھر اوسکو شامل لیا واسطے ذکر حق اور باطل اور مشوب بہوای نفسانی کے پس اس تقدیر پر موافق قول

مختار اصولیین کے تخصیص نہ کہہ سکین گے اسلئی کہ تخصیص مختار اصولیین کی عبارت ہی قصر عام سی اوپر بعض مسمیات اوسکی کے کما مر عن مسلم الثبوت تو جب ذکر کو مطلق کہا تو عام کہان ہی کہ قصر اسکا بعض مسمیات پر کیا جاوی تو جواب اُسکا یہہ ہے کہ لفظ جو شامل ہو معانی کثیرہ کو باعتبار وضع واحد کے اگر مستغرق ہو جمیع افراد کو تو اوسکو عام کہتے ہین اور اگر مستغرق نہو پس یا اوسمین افراد غیر محصور لئے جائین تو وہ جمع منکر ہے یا افراد محصور معتبر ہون تو وہ اسم عدد ہی اور اگر موضوع ہو لفظ واسطی معنی واحد کے اور اُسکا شمول نہو معانی متعددہ کو تو ان دونو کو خاص کہتے ہین خواہ وہ معنی واحد ہون یا عتبار شخص کے یا باعتبار نوع کے یا باعتبار جنس کے کما قال فی التوضیح اللفظ اِن وُضِع لکثیرٍ وضعًا متعدِدًا فمشترکٌ او وضعًا واحِدًا والکثیرُ غیرُ محصورٍ فعامٌ اِن استغرق جمیعَ ما یَصلُح لہ والّا فجمعٌ منکرٌ ونحوہ وان کان الکثیرُ محصورًا کالعدَدِ والتثنیۃ او وُضِع للواحِدِ فخاصٌ سواءٌ کانَ الواحدُ باعتبارِ الشخص کزیدٍ او باعتبارِ النوعِ کرَجلٍ وفَرَسٍ او باعتبارِ الجنس کانسانٍ انتہی پس شمول افراد کا سوا عام اور جمع منکر یا مثل اوسکی اور اسم عدد کے نہین ہوتا اور جب تمنی لفظ الذکر کو عام نہ کہا تو جمع منکر اور مثل اوسکی اور اسم عدد بہی نہین ہی پس افراد کو شامل کیونکر ہوگا اور ذکر باطل اور ذکر مشوب بہوا ہی نفسانی وغیرہ اوسکی افراد کیونکر ٹہرینگے تو لامحالہ بہ تقدیر شمول اسکی کے واسطی افراد کے اسکو عام مانوگے اور تخصیص اوسمین جاری کروگی اور یہی ہمارا مدعا ہی اگرچہ یہہ فرق ہی کہ ہمنے لفظ اہل الذکر باعتبار لفظ اہل کے عام کہا ہی اور تمنی باعتبار ذکر کے لیکن مآل واحد ہے اور وہ جو مؤلف معیار نے ذکر کو مطلق اور شامل واسطی افراد کے مانکر پہر اوسمین تقیید ساتھہ آیات مذکورہ کے جاری کی ہی حال اوسکا یہہ ہی کہ آیہ فاسئلوا اہل الذکر الخ مفید ہی وجوب سوال کے اہل ذکر سی وقت لاعلمی کے اور ورود آیہ کا تو خاص تہا بیچ سوال کے احوال رسل سی کہ وہ بشر تھے یا ملک لیکن باعتبار عموم لفظ اسی سی حکم وجوب سوال کا وقت لاعلمی مسائل دین کے اور حکم وجوب تقلید بیچ مسائل تقلید کے بھی مستنبط ہوا پس اگر موافق زعم مؤلف معیار کے ذکر کا شمول اقسام متعددہ کو مان لین تو معنی آیہ کریمہ یہہ ہونگی کہ تم وقت لاعلمی کی اہل ذکر سی خواہ وہ اہل ذکر حق ہون یا اہل ذکر باطل اور مشوب بہوا دریافت کرلو پس تخصیص اس عموم کی بایں طور ہوگی کہ کوئی آیہ یا حدیث متواتر یا مشہور مخالف اس مفہوم وجوب سوال کے مطلق اہل ذکر سے وارد ہو جنکی مضمون اُسکا یہی ہو سوال اہل ذکر مخصوص سی مثلا اہل ذکر باطل یا مشوب بہوا نفسانی سے

ہی تو ایسی آیہ یا حدیث مخصص عموم مذکور کے ہوسکتی ہی جیسی لَا تَتَّبِعُوْا اَهْوَاءَ کُمْ وغیرہ اور آیہ کریمہ ذٰلِکَ بِاَنَّ اللّٰہَ نَزَّلَ الْکِتَابَ بِالْحَقِّ جسکا مضمون یہہ ہی کہ یہہ عذاب مذکور اُن اہل کتاب پر جنہوں نے کتب سماویہ مین سی آیات کو چھپایا یا تحریف کی اِس سبب سے ہی کہ اللہ تعالی نے کتاب یا قرآن کو ساتھہ حق کے نازل کیا ہے اور انہوں نے اسکی عداوت کی اور سمجھہ بوجھکر مخالفت اختیار کی کما قال فی البیضاوی وغیرہ ای ذٰلِکَ العذاب بسبب انّ اللہ نزّل الکتاب بالحقّ فرفضوہ بالتکذیب او الکتمان انتہی مخصص حکم وجوب سوال کے نہین ہوسکتی اسلئی کہ خبر تنزیل قرآن شریف کو ساتھہ حق کے منافات ساتھہ حکم مذکور کے اور مدافعت عموم مستفاد سی کب ہی کہ یہہ اوسکی مخصص ٹہری اور اسیطرح آیہ وَلَا تَلْبِسُوا الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ وَتَکْتُمُوا الْحَقَّ وَاَنْتُمْ تَعْلَمُوْنَ الخ مین خطاب ہی واسطی اہل کتاب کی جو اپنی طرف سی آیات بناکر کتب سماویہ مین ملادیتے تھے پس اونکو اس فعل سے نہی فرمائی کما قال فی البیضاوی والمعنی لا تخلطوا الحقّ المنزّل بالباطل الذی تخترعونہ وتکتبونہ حتی لا یمیّز بینہما او لا تجعلوا الحقّ ملتبسا بسبب خلط الباطل الذی تکتبونہ فی خلالہ او تذکرونہ فی تاویلہ انتہی اور آیہ کریمہ فَاسْئَلُوْا اَہْلَ الذِّکْرِ مین بالذات خطاب ہی مشرکین کو جو بشریت اور رسالت مین منافات کا زعم کرتے تھے پس مامور بہم اس آیہ کے غیر ہین انکی جنہین نہی فرمائی ہے اختلاط مذکور سی تو ایسی نہی کو تخصیص عموم مذکور سی کیا علاقہ ہی قیاس پر سمجھنا چاہیئے باقی آیات مذکورہ اور احادیث مسطورہ مولف معیار کو جو اسجگہہ اونکو مخصص ٹھہرایا ہے کہ اونمین کوئی بہی تخصیص مذکور پر دال نہین اور ہمنی دو آیتون کو بطور مشتے نمونہ خروارہ کے ذکر کرکے تفصیل باقی کی باعتماد فہم اذکیاء منصفین بخوف املال تطویل موقوف رکہی اور یہہ جو کہا ہے کہ بالیقین معلوم ہوا کہ اس آیہ مین مراد ذکر سی ذکر حق ہی سو جو کوئی اہل ایسی ذکر کا ہوگا عموماً خواہ کوئی ہو اوسکا اتباع واجب ہوگا وقت لا علمی کے اور وہ نہین ہی مگر فرقہ ہمارا الخ کلام منشے حاصل ہے اسلئی کہ اوّلا تو ذکر کو پہلے شامل واسطی افراد کثیرہ کی ماننا اور پہر تخصیص اور تقیید کرکے بعض افراد کو سوای ذکر حق کے نکالنا واسطی مراد ہونے ذکر حق کے ذکر مذکور سی کیا ضرور ہی ہاں ہم کہتے ہین کہ لفظ ذکر آیہ مین معرف باللام ہے اور اصل اوسمین عہد ہی جبتک کوئی قرینہ خلاف کا نہو کما ہو مصرح ومسلم عند الخصم وسیجئی مفصلاً پس مراد اُس سی کتب سماویہ اور اخبار ماضیہ امیہ ہین تو ابتداً بغیر تخصیص اور تقیید کے ذکر سی ذکر حق مراد ہوا اور زعم مولف باطل ہوا اور ثانیاً ہمنی مضمون مذکور تسلیم کیا مگر مراد ہونے ذکر حق سی بطور مزعوم کے یہہ کب لازم ہی کہ اتباع مسئول عنہ

کا واجب ہو جائز ہی کہ سوال مذکور واسطی رفع اشتباہ کی ہو کا مر من التفاسیر یا واسطی تحصیل علوم خبریہ ماضیہ کے یا آتیہ کی مگر آن مسائل مین جو اتباع اور تقلید اونمین جاری نہین جیسی مسائل عقائد یا ضروریات دینیہ اور ثالثا یہہ بہی تسلیم کیا لیکن یہہ کیونکر لازم ہوا کہ وہ فرقہ خاص مولف کا ہے اور اہل سنت والجماعہ عبارت اسی سی ہی ہم کہتے ہین وہ فرقہ ہمارا ہی اور اہل سنت ہم ہین آور رابعا یہہ کہ ہمنی اسکو بھی مسلم رکھا مگر ہم کہتے ہین کہ وقت لاعلمی کے اتباع ہر جاننی والیکا فرقہ اہل سنت مین سی واجب ہوا تو جاننی والے ذکر حق کے بعضی مجتہد ہین اور بعض مقلد اور ہر ایک انمین سی منقسم ہی طرف اقسام کثیرہ کی اب بر تقدیر مولف معیار کے نہ جاننو والا مسائل کا یا ایک وقت مین سبکا اتباع کریگا سو یہہ باوجود لزوم تقلید مقلد لزوم اتباع کے یہہ ہر امر غیر معلوم کے حیز امکان سی باہر ہی یا بعض کا اتباع کریگا سو اسمین باوجود لزوم ترجیح من غیر مرجح کے ترک واجب کہ وہ اتباع ہر جاننی والیکا ہے وقت لاعلمی کے موافق زعم مولف کے لازم آئیگا وہو مما لا یتفوہ بہ العاقل علاوہ یہہ کہ ذکر حق شامل ہی توراۃ اور انجیل اور زبور وغیرہ کو بہی کما نقلنا من التفاسیر پس بتقدیر مولف پر لاعلمون کو اتباع واقفین ان کتب کا بہی موافق حکم اس آیۃ کے واجب ہوگا ہو الذی لا یمیل الیہ مائل ولا یلزم الا من کلام السفیہ الجاہل اور یہہ جو کہا کہ ہر ایک فرقہ ذکر کو قید حق کی منضم کر کے اوسکو اپنی مذہب مین منحصر کرتا ہے اور اپنی لوگونکو اہل اس ذکر کا ٹھہراتا ہے باوجود یکہ اہل اپنی عموم پر ہے انہی ساقط ہوا اسلئی کہ پہلے ہم تفاسیر سے نقل کر چکے کہ اس آیۃ شریفہ مین ذکر سی مراد کتب سماویہ اور اخبار ماضیہ واقعیہ ہین اور بطور تعمیم حکم کے مجتہدین نی قرآن شریف اور احادیث نبویہ کو بھی اسمین داخل کیا ہی اور سب فرقہ امتہ اجابت کی بلکہ اہل کتاب بھی جنہون کو کتب سماویہ ماضیہ کا علم ہی سب اسمین داخل اور اہل ذکر ہین پس خاص کرنا ہر فرقہ کا ذکر حق کو ساتھ اپنی خیال باطل ہی وقد مر تفصیلہ فتذکر **قال صاحب التنویر** پس بعد تخصیص اس آیہ اور تقریر مذاہب کے الخ **قال علیہ مولف المعیار** اسمین دو دعوی کئی پہلا یہہ کہ اہل سنت کا اجماع ہوگیا الخ **اقول** جسوقت یہہ مان لیا کہ تقلید ائمہ اربعہ ہی کی چاہئی پس قطعا لازم ہوا کہ ایک کی ائمہ اربعہ مین سی تقلید کریگا اسواسطیکہ جس مسئلہ قابل تقلید مین مقلد نے تقلید کرنا چاہی تو بر تقدیر تسلیم مذکور کے ائمہ اربعہ کی اقوال اور مذاہب تلاش کریگا اب مذاہب ائمہ اربعہ کے یا باہم مخالف ہونگی یا موافق اگر مخالف ہین تو عمل مذاہب مخالفہ پر حادثہ واحدہ مین بیہ حالت واحدہ کی محال ہی کما لا یخفی تو بالضرور ایک کو مذاہب اربعہ مین سی واسطی تقلید کے

اختیار کریگا اور ایک حادثہ معینہ مین ایکوقت مین عمل مذہب امام ابوحنیفہ پر مثلا اور دوسری وقت مین مذہب امام شافعی پر مثلا کیا تو جب بھی تقلید ایک ہی کی ہوئی اسلئی کہ تقلید عبارت ہی قبول کرنے قول غیر سے بلا دلیل کما قال السید السمہودی فی عقد الفرید التقلید قبول قول الغیر بان یعتقد من غیر معرفۃ دلیلہ انتہی تو جب عامی نے مثلا مذہب ابی حنیفہ پر عمل کیا تو اسوقت مین قبول انہین کا قول کیا اور جب عمل موافق قول شافعی کے کیا تو اسصورتمین قبول ہوا قول شافعی کا بہرحال ہر مسئلہ مختلف فیہا مین تقلید ایک امام سی زیادہ کی ہو نہین سکتی اور اگر مسئلہ مطلوبہ مین آرای مجتہدین کے متفق ہین تو اسصورتمین سبکا مقلد کہو یا ایک کا بہر تقدیر تقلید ایک کی لازم ہی تو بر تقدیر تسلیم حصر مذاہب کے بیچ چار کے اور وجوب تقلید انہین کے لزوم تقلید ایک کا ایسا ہوا جیساکہ چار کے جنت ہونیکو انقسام بہشت اعین لازم ہی کہ اسکا انکار عاقل سے ممکن نہین انصاف کرنا چاہیئے کہ یہہ کلام مولف معیار کاکہ فرض کیا کہ مذاہب اربعہ کی تقلید چاہیئے لاکن اس سی یہہ کہان لازم ہوا کہ ایک مذہب خاص کی بھی تقلید واجب ہو جاوے یہہ آجتک کسی اہل عقل نے دعوی نہین کیا جیساکہ چار جنت ہونی سی ایک کی جنت ہونیکا دعوے کسی نے نہین کیا انتہی کیسا کلام بیمعنی ہی شاید زعم مولف معیار یہین سمجھے اس کلام صاحب تنویر کے پس دلالت کی اس آیہ نے کہ تقلید ایک کی ائمہ اربعہ مین سی واجب و لازم ہی انتہی یہہ قرار پائی کہ بحکم آیہ مذکورہ کے جمیع مسائل مین بیچ ہرحال کے بضرورت یا بلا ضرورت تقلید ایک ہی امام کے ائمہ اربعہ مین سی واجب اور لازم ہی حاشا کہ مراد صاحب تنویر اس محل مین یہہ ہو یہہ ثمرہ ہی خوش فہمی مولف معیار کا ورنہ بحکم آیہ کریمہ مذکورہ تقلید جزئی ثابت کرنا فہم سلیم سی مستبعد ہی البتہ جس جگہہ تقلید جزئی ثابت کیجائیگی اور تفصیل اوسکی آئیگی وہانپر دلیل بھی اوسکی معرض بیان من لائی جائیگی **قولہ** اور دعوی اول اس سے زیادہ تر باطل ہی اسلئی کہ آجتک کبھی کسی نے نہین کہا کہ اس آیہ مین ائمہ اربعہ مراد ہین پھر اجماع کا کیا نام لینا ہی الخ **اقول** علمای محققین نے برہان وجوب تقلید آیہ کریمہ فاسئلوا اہل الذکر الخ کو گردانا ہے کما نقلنا سابقا عن کلام السید السمہودی والمحقق ابن الہمام وقال العلامۃ ابن الساعاتی فی نہایۃ الوصول الی علم الاصول المختار ان المحصل لعلم معتبر اذا لم یبلغ رتبۃ الاجتہاد یلزمہ التقلید وقیل ان تبین لہ صحۃ اجتہادہ بدلیلہ والا لنا تجزؤ الجبائی مالم یکن کالعبادات الخمس لنا فاسئلوا اہل الذکر ان کنتم لا تعلمون انتہی وقال فی مسلم الثبوت غیر المجتہد المطلق ولو عالما یلزمہ التقلید فیما لا یقدر علیہ من الاجتہاد ویاتی علی التجزی مطلقا علی نفسہ وقیل انما یلزم العالم بشرط ان تبین لہ الصحۃ بدلیلہ لنا المجتہدون من الصحابۃ

وغیرہم کانوا یفتون من غیر ابداء المستند ویتبعون من غیر نکیر وشاع وذاع واستدل ان فاسئلوا
اہل الذکر ان کنتم لا تعلمون وہی تعم فی من لم یعلم وفیما یعلم لان الامر المقید بسبب یتکرر بتکررہ انتہی
اورجسوقت برہان وجوب تقلید آیہ مذکورہ ٹھہری تو ہر زمانہ مین بحکم آیہ مذکورہ کے مقلدین کو مسائل اجتہادیہ غیر
معلومہ مین طرف مجتہدین اُس زمانہ کے رجوع کرنا اور اُن سے معلوم کرکے اتباع کرنا واجب ہوگا اور جب
اجماع ہوگیا علماء محققین کا اِسبات پر کہ عوام مومنین کو تقلید صحابہ سے منع کیا جاوے بلکہ عوام تقلید کرین
اُن مجتہدین کی جنہون نے مسائل کو منقح کرکے تدوین ابواب فصول ور ترتیب فروع واصول کی ہی اور
بعض متاخرین نے اسی اجماع پر مبنی کیا اسبات کو کہ سوا ائمہ اربعہ کے اور کی تقلید جائز نہین اسلئے کہ ضبط
مسائل اور تقیید اطلاقات اور تخصیص عمومات وغیرہ جو ضروریات تقلید سے ہی اور مجتہدین کی یہان پایا
نہین جاتا تو اسوقت مین باجماع محققین علماء امت محمدی صلی اللہ علیہ وسلم مصداق اور مورد تحقیق اہل الذکر
کے ائمہ اربعہ ہونگے نقل کیا اس اجماع کو علامہ محقق سید سمہودی نے ابن الہمام سے کہ وہ نقل کرتے ہین امام
فخر الدین رازی رحمہ اللہ علیہ سے اور کلام اونکا یہہ ہی وقال محقق الحنفیۃ الکمال ابن الہمام رحمہ اللہ تعالی
نقل الامام الفخر الرازی رحمہ اللہ تعالی اجماع المحققین علی منع العوام من تقلید اعیان الصحابۃ
بل تقلید وان من بعدہم الذین سبروا ووضعوا ودونوا وعلی ہذا ما ذکرہ بعض المتاخرین من منع تقلید
غیر الاربعۃ لانضباط مذاہبہم وتقیید مسائلہم وتخصیص عمومہا ولم یدر مثلہ فی غیرہم لانقراض اتباعہم وہو
صحیح انتہی وقال مولانا شاہ ولی اللہ رحمہ اللہ تعالی فی عقد الجید اعلم ان فی الاخذ بہذہ المذاہب الاربعۃ
مصلحۃ عظیمۃ وفی الاعراض عنہا کلہا مفسدۃ کبیرۃ ونحن نبین ذلک بوجوہ احدہا ان الامۃ قد اجتمعت
علی ان یعتمدوا علی السلف فی معرفۃ الشریعۃ فالتابعون اعتمدوا فی ذلک علی الصحابۃ وتبع التابعین
اعتمدوا علی التابعین وہکذا فی کل طبقۃ اعتمد العلماء علی من قبلہم والعقل یدل علی حسن ذلک لان الشریعۃ
لا تعرف الا بالنقل والاستنباط والنقل لا یستقیم الا بان یاخذ کل طبقۃ عمن قبلہا بالاتصال ولا بد فی
الاستنباط من ان تعرف مذاہب المتقدمین لئلا یخرج من اقوالہم فیخرق الاجماع ویبنی علیہا ویستعین
فی ذلک بمن سبق لان جمیع الصناعات کالصرف والطب والشعر والحدادۃ والتجارۃ والصیاغۃ لم تتیسر لاحد
الا بملازمۃ اہلہا وغیر ذلک نادر بعید لم یقع وان کان جائزا فی العقل واذا تعین الاعتماد علی اقاویل السلف
فلا بد من ان تکون اقوالہم التی یعتمد علیہا مرویۃ بالاسناد الصحیح او مدونۃ فی کتب مشہورۃ وان یکون

مخدوشة بتبيين الراجح من المرجوح من محتملاتها وتخصيص عمومها في بعض المواضع وتجميع المختلف منها وتبيين علل احكامها والا لم يصح الاعتماد عليها وليس مذهب في هذه الازمنة المتاخرة بهذه الصفة الا هذه المذاهب الاربعة انتهى بالجملہ اجماع محققین علما کا اوپر عدم اعتماد کے سوا مذاہب اربعہ کے اور عدم جواز رجوع کے طرف غیر مذاہب اربعہ کے بھی اجماع ہے اوپر اسبات کی کہ مراد اہل الذکر سے اب ائمہ اربعہ ہین اور اجماع کرنا اوپر اسبات کی کہ تحقیق مسائل اور تقلید احکام مین رجوع طرف سلف صالحین کے چاہیئے اجماع ہی اوپر حکم کلی کے کہ ہر زمانہ کے سلف صالحین کیطرف رجوع کرنا جزئیات اجماع مذکور سے اور مورد تحقق کلیہ مذکور کا ہوگا اور ہرگاہ کہ سلف صالحین سے نہ باقی رہی روایات معتبرہ اور مذاہب صحیحہ مدونہ سوا ائمہ اربعہ کے تو اب یہ اجماع حکم کلی پر متحقق ہوگا اس صورت جزئیہ مین کہ وہ رجوع ہی تحقیق مسائل مین طرف ائمہ اربعہ کے کہ سلف صالحین سے لایق اتباع وتقلید سوا انکے دوسرا نہین پس یہی اجماع اجماع ہی اوپر اسبات کی کہ اسوقت مین مراد اہل الذکر سے آیہ فاسئلوا اہل الذکر مین ائمہ اربع ہین اور تفصیل جزئیات کی اوپر اصولی کے لازم نہین کہ استنباط حکم وجوب تقلید مین آیہ مذکورہ سے بیان جزئیات اہل الذکر کا کردیتا کما قال فی التلویح لیس علی الاصولی التعرض لتفاصیل الجزئیات انتہی اور اسمین تامل نہین کہ آیہ کریمہ مین اہل الذکر سے بالذات ائمہ اربعہ مراد نہین ہین بالذات تو خطاب ہی رجوع کرنے کا وقت لاعلمی کے طرف علما اور مجتہدین کے مطلقاً خواہ ائمہ اربعہ ہون یا غیر انکے لیکن جب باجماع علما نہ باقی رہی مجتہدین لایق اتباع سوا ائمہ اربعہ کے تو بالضرور مصداق اہل الذکر کے اور مرجع واسطے تقلید کے نہونگے مگر ائمہ اربعہ اسکی ایسی مثال ہے کہ کہا جاوے اجماع اوپر تعین اوقات پنجگانہ نماز کے کلیہ ثابت ہے اور خصوصیات مصلین اور ازمان اور بلاد سے اسمین تعرض اور بحث بالذات نہین اب اگر کہا جاوے کہ اوقات نماز پنجگانہ زید یا عمرو کی یا اہل رامپور یا دہلی کی یا زمانہ مخصوص کی باجماع ثابت ہین تو یہ امر بلا تامل صحیح ہے اسواسطے کہ زید وغیرہ مذکورین سب مصداقات ہین کلیہ اجماع مذکور کے اور داخل ہین بیچ اوسکی پس اجماع کہنا اوپر حکم کلی کے اور خارج کرنا جزئیات اوسی کلی کو حکم اجماعی سے کمال بے انصافی ہے اور موجب ہی مفاسد عظیمہ کا بیچ دین کے اسلئے کہ بیشتر احکام شرع کلیۃً ثابت ہین اور جاری کرنا انکا جزئیات مین بحکم اندراج اونکے بیچ کلیات کے ہی پس اگر جزئیات کو انمین

سے خارج کیا جاوے تو ثبوت حکم یہی اس جزئی کے کیونکر ہوگا اور اسیطرح اس کلام منقول طحطاوی
سے قال بعض المفسرین فعلیکم یا معشر المومنین باتباع الفرقۃ الناجیۃ المسماۃ باہل السنۃ والجماعۃ فان
نصرۃ اللہ تعالیٰ وتوفیقہ فی موافقتہم وخذلانہ وسخطہ ومقتہ فی مخالفتہم وہذہ الطائفۃ الناجیۃ قد اجتمعت
الیوم فی المذاہب الاربعۃ ہم الحنفیون والمالکیون والشافعیون والحنبلیون ومن کان خارجا من ہذہ المذاہب
الاربعۃ فی ذلک الزمان فہو من اہل البدعۃ والنار انتہی بھی اجماع اوپر اس امر کے کہ مرجع واسطے اتباع و تقلید
کے ائمہ اربعہ ہیں مفہوم ہے مگر ضمناً اسلئے کہ جسوقت یہہ بات مسلم ہوئی کہ اب فرقۂ ناجیہ جمع ہوگیا ہے
بیچ مذاہب اربعہ کی اور جو کوئی اب مذاہب اربعہ سے خارج ہے وہ اہل بدعت اور ناری ہے تو سب اہل فرقۂ
ناجیہ کا راستہ طریقہ ائمہ اربعہ کا ٹھہرا پس اجماع فعلی مجموع فرقۂ ناجیہ کا کہ مجتہدین سوا مجتہد مطلق کے
اور غیر مجتہدین سب اوسمیں داخل ہیں اسپر ہوا کہ سوا ان مذاہب اربعہ کے اور مذہب کیطرف رجوع مخالف ہے
طریق فرقۂ ناجیہ کے اور فاعل اسکا داخل ہے بیچ حکم آیہ کریمہ وَمَن يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِن بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ
وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ الخ کی اور رکن اجماع کا موافق مختار محققین اہل اصول کے اتفاق ہے مجتہدین
کا اور مجتہدین میں قید مستنبطین کے سخفین ہے کسی طبقے کے مجتہدین ہوں اونکی اتفاق سے اجماع ثابت
ہو جائیگا قال العلامۃ البہاری فی مسلم الثبوت واصطلاحاً اتفاق المجتہدین من ہذہ الامۃ فی
عصر علی حکم شرعی انتہی اور چونکہ مجتہدین کے لفظ سے دہوکا پڑتا ہے مجتہدین مطلقین کا بنا برعلے
انہ الفرد الکامل پس واسطے دفع اس احتمال کے اور محققین نے مجتہدین کی جگہہ پر لفظ اہل حل و عقد کا
اختیار کیا یعنی وہ لوگ کہ جنکی افکار صائبہ سے انحلال اور انعقاد امور دین کا ہوتا ہے خواہ وہ مجتہد مطلق
ہوں یا غیر مجتہد مطلق کما قال العلامۃ ابن الساعاتی فی نہایۃ الوصول الاجماع اتفاق جملۃ اہل الحل
والعقد من امۃ محمد صلی اللہ علیہ وسلم فی عصر علی واقعۃ فالاتفاق یعم الاقوال والافعال والسکوت والتقریر
انتہی اور یہہ امر بھی کلام نہایۃ الوصول سے واضح ہوگیا کہ اجماع کی لئے قول کرنا مجمعین کا ضروری نہیں
ہے فعل اور سکوت اور تقریر سے بھی اجماع ہو جاتا ہے وقال فی مسلم الثبوت لو اتفقوا علی فعل ولا قول
فالمختار انہ کفعل الرسول لان العصمۃ ثابتۃ لاجماعہم کثبوتہا لہ انتہی وقال فی المنار وشرحہ الاجماع
ہو فی اللغۃ الاتفاق وفی الشرع اتفاق مجتہدین صالحین من امۃ محمد صلی اللہ علیہ وسلم فی عصر
واحد علی امر قولی او فعلی رکن الاجماع نوعان عزیمۃ وہو التکلم منہم بما یوجب الاتفاق ای

اتفاقَ الکلِ علی الحکمِ بانْ یقولُوا اجمعنا علی ہذا انکان ذلک الشئُ من بابِ القولِ او شروعہم فی الفعلِ انکانَ من بابہٖ ای کانَ الشئُ من بابِ الفعل کما اذا شرعَ اہلُ الاجتہادِ جمیعًا فی المضاربۃ او المزارعۃِ او الشرکۃ کانَ ذلک اجماعًا منہم علی شرعیتہا انتہی پس اجماع فعلی کلام منقول طحطاوی سے ایسا واضح ہی کہ صاحب فہم اسکا انکار نہیں کرسکتا مگر مؤلف معیار نے طرف معنی کلام مذکور کے غور کیا اور ظاہر لفظ اجتمعت پر جو ماضی ہی باب افتعال سی نظر کرکے منافات اوسکی ثبوت اجماع سی ساتھ اس کلام کے بجہت ہونی اجماع کے باب فعال سی ملحوظ کی البتہ دیکہا کہ حاصل اس کلام کا راجع ہی طرف ثبوت اجماع کی اور غرض مؤلف تنویر الحق کی اس کلام سی باعتبار حاصل کلام کے برآتی ہی اور ظاہر لفظ اجتمعت اور اجمعت سی بحث نہیں واللہ سبحانہ یحق الحق وہو یہدی السبیل **قولہ** اب طحطاوی کے اس دعوی کے کہ آجکل ان اہل سنت مذاہب اربعہ ہین منحصر ہین اور سوا انکی جو ہو سو وہ اہل بدعت سی ہی تحقیق کیجاتی ہی **الخ اقول** یہہ جو قاضی عضد نے رسالہ عقائد میں کہا ہی کہ فرقہ ناجیہ اشاعرہ ہی ہین اور محقق دوانی فی شرح مین اوسکو مسلم رکہا اور مبرہن کیا مراد اس سی یہہ ہے کہ اصول اعتقادیات میں جو اشاعرہ ہین اگرچہ بعضی امور میں باہم انہون نے اختلاف کیا ہو لیکن وہ امور اصول اعتقادات کے نہیں ہین کہ آنکی مخالفت سی ایکدوسری کی تکفیر یا تفسیق کرے وہ لوگ مصداق ہین فرقہ ناجیہ کے اس معنی کے لحاظ سی ماتریدیہ بھی اشاعرہ میں داخل ہین قال فی حاشیۃ شرح العقائد لمولانا نظام الدین وغیرہ انّہ لا اختلافَ بینَ الماتریدیۃ والاشاعرۃِ فی اصولِ الاعتقادیاتِ بحیثُ یُفسّقُ بہٖ احدہُما الاٰخرَ او یکفّرُ فنجاۃُ احدہما توجبُ نجاۃَ الاٰخرِ وانْ کانتِ الماتریدیۃُ مخالفۃً للاشاعرۃِ فی بعضِ المسائلِ انتہی پس ساقط ہوا وہ جو مؤلف معیار نے کہا کہ مراد عبارت عقاید جلالیہ سی حصر عادی واکثری ہی نہ حصر حقیقی تنزیلی کہ ماتریدیہ اس سی خارج ہو جائین اور یہہ جو کہا ہی کہ عقاید جلالیہ مین حصر ادعائی محض کیا ہی مشعر ہی اسبات کا کہ مؤلف نے شرح عقائد جلالی کو نہیں دیکہا ورنہ اسمین تو اسی محل مین سیاق حدیث سی برہان قائم کی ہے اوپر اس دعوی کے پس حصر ادعائی محض کیونکر ہوا کہا قال فان قلت کیف حکم بانّ الفرقۃَ الناجیۃَ ہم الاشاعرۃُ وکلُّ فرقۃٍ تزعمُ انّہا الناجیۃُ قلتُ سیاقُ الحدیثِ مشعرٌ بانّہم المتعبّدونَ بما رُوی عن النبیّ علیہ السلامُ وعن اصحابہٖ وذلک انّما ینطبقُ علی الاشاعرۃِ فانّہم یتمسّکونَ فی عقائدِہم بالاحادیثِ الصحیحۃِ المرویّۃِ عنہ صلّی اللہ علیہ وسلم وعن اصحابہٖ رضی اللہ تعالی عنہم

ولا یتجاوزون عن ظاہرہا الا بالضرورۃ ولا یسترسلون مع عقولہم کالمعتزلۃ ومن یحذو حذوہم و لا مع النقل عن غیرہم کالشیعۃ المتبعین لما روی عن ائمتہم لاعتقادہم العصمۃ فیہم انتہی اس کلام سے بھی ظاہر ہی تائید توجیہ سابق کی اسلئی کہ اشاعرہ کو متعبد موافق احادیث صحیحہ کے جو مروی ہین رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور اصحاب کرام ا ونکی سی قرار دیا اور اس معنی مین ماتریدیہ اور اشاعرہ دونو شریک ہین اگرچہ بعض مسائل مین باہم مختلف ہین آب کلام اجماع منقول طحطاوی وغیرہ مین کیا جاتا ہی کہ حصر کرنا فرقہ ناجیہ کا بیچ مذاہب اربعہ کے استقرائی عادی ہی اعنی تتبع اور استقرا کیا تو صالحین محققین وغیرہم سے المومنین المتصفین کو انہین مذاہب اربعہ پر پایا اور بحسب استقرا اور عادت کے سوا مذاہب اربعہ کی کوئی طریقہ مختار صالحین کا نہ دیکھا چنانچہ یہہ مضمون کلام منقول علامہ سمہودی سے ناقلاً عن الامام فخر الدین الرازی سے ظاہر ہی اور حصر کو اکثری کہنا جیساکہ مؤلف معیار سی واقع ہوا گویا حقیقت مین نفی حصر کرنا ہی اسواسطیکہ اکثریت کا مفہوم تو یہہ ہی کہ بعض اسکی خلاف پر بھی ہین اور حصر کا مقتضا یہہ ہی کہ کوئی فرد اسکی خلاف پر نہین پس موصوف کرنا حصر کو ساتہہ اکثریت کی قول کرنا ہی بالمتنافیین ہان اگر معنی حصر عادی کے یہہ کئی جادین کہ تتبع اور استقرا احوال صالحین مسلمین سی معلوم ہوا کہ بحسب عادت کی کسی مذہب کو سوا مذاہب اربعہ کے اختیار نہین کرتے تہی تو مسلم ہی اور موافق ہی مقتضای لفظ کے اور یہہ کہنا کہ چونکہ سوا مذاہب اربعہ کے روایات صحیحہ کسی مذہب کے نہین ملتی اس سبب سے مسلمین نے مذاہب اربعہ ہی کو اختیار کیا کلام بلا دلیل اور تخئیل صرف ہی اسواسطی کہ جس زمانہ مین اہل اسلام اور ارکان اجماع نی اجماع فعلی اوپر اختیار کرنے مذاہب اربعہ کے کیا اور باقی مذاہب مجتہدین کو ترک کیا اوسوقت مین موجود ہونا روایات مذاہب آخر کا غیر مسلم اور غیر منقول ہے اہل اُس زمانہ سی اور قول اہل اُس زمانہ کا بغیر نقل کے ارباب اُسوقت کی سی کیونکر مانا جائی اب ہمنی یہہ بھی تسلیم کیا کہ اوسوقت مین روایات صحیحہ اور مذاہب کی نہین ملتی تہی لیکن سبب ترک کرنیکا منحصر فقدان روایات صحیحہ مین نہین جائز ہی کہ باوصف نہ موجود ہونے روایات صحیحہ کے ترک کرنا بسبب عدم ضبط اور تفصیل وغیرہ کے ہو جیساکہ ابن صلاح نے مصرح کیا وسیجئی عنقریب علاوہ یہہ کہ نیت تارکین پر بغیر بیان اونکے کے کیونکر اطلاع ہوئی کہ انہون نے اسی سبب سی اور مذاہب کو چہوڑا ہے اور یہی یہہ سبب ترک کا اونکی واسطی بن سکتا ہے کہ جنہون نے مختارین مذاہب کو سوا مذاہب ائمہ اربعہ کے اور حافظین روایات صحیحہ اُنکی کو

نپایا ہوا ور جنہون نے اور مذاہب والونکو دیکہا اور حافظین روایات صحیحہ اونکی کو پایا اور با اینہمہ ترک مذاہب
آخر کا کیا اونکے حق مین یہہ سبب کسطرح بن سکیگا اور یہہ کہنا کہ تارکین اور مذاہب کے وہی لوگ تھی جنکو روایات
صحیحہ اُن مذاہب کے نہین ملی اور سبب ترک کا حق مین اُنکے سوا فقدان روایات صحیحہ کے دوسرا نہین تقول صرف
اور تعمل محض ہے بلکہ اس زمانہ مین بھی یہہ نہین کہہ سکتی کہ سوا مذاہب اربعہ کے اور مذاہب کے روایات
صحیحہ نہین ملتی دیار عرب اور شام اور روم وغیرہ مین کتب اور روایات صحیحہ اکثر مذاہب کی ملتی ہین و
من ادّعی الفقدان و انحصار سبب الترک فی عدم الوجدان فعلیہ البیان اور یہہ قول بحر العلوم
کا نقلًا عن شرح التحریر و اما المجتہدون الذین اتبعوہم باحسان الخ اور دوسرا قول انہین
کا نقلًا عن شرح المسلم جسکا ترجمہ یہہ ہے اور لیکن وہ مجتہدین جنہون نے اتباع کیا صحابہ کا ساتھ
احسان کے پس وہ سب مساوی ہین بیچ سلوک تقلید کے ساتھ اپنے پس اگر فتوی سفیان ابن عیینہ
اور مالک ابن دینار کا ہمکو ملے تو اخذ کرنا اُسکا جائز ہے جیسے جائز ہے اخذ کرنا فتوی ائمہ اربعہ کا
لیکن نہ باقی رہی اور ائمہ سی کوئی نقل صحیح الا اقل قلیل اور اسی واسطی منع کرنیوالون نے انکی تقلید
سے منع کیا ہے پس اگر کوئی نقل صحیح اُن مسی کسی مسئلہ مین ملے تو عمل اوسپر اور فتوائی ائمہ اربعہ پر
برابر ہی انتہی ما فی شرح التحریر پہر کلام ابن صلاح مین اور خلل ہی اسلئی کہ اور مجتہدون نے بھی مثل
ائمہ اربعہ کے کوششین کی ہین اور انکار اسکا مکابرہ اور ترک ادبی ہی بلکہ حق یہہ ہی کہ منع کرنا تقلید
غیر ائمہ اربعہ سے اسلئی ہی کہ کوئی روایت اونکی مذہب کی محفوظ نہین رہی یہانتک کہ اگر پائی جاوے
کوئی روایت صحیحہ کسی مجتہد کی تو جائز ہی عمل اوسپر تو نے نہین دیکھا کہ متاخرین نے فتوی دیا ہے
ساتھہ قسم دینی گواہون کے قائم مقام تزکیہ شہود کے اوپر مذہب ابن ابی لیلے کے انتہی ما فی شرح المسلم
جنکو مؤلف معیار نے سند گردانا ہی اسبات کی کہ مسلمانون نے جو مذاہب اربعہ کے سوا سب مذہبون پر
عمل ترک کر دیا اور تمام امۃ محمدیہ صلی اللہ علیہ وسلم اب منحصر اور مجتمع ہو گئی بیچ مذاہب اربعہ کی تو سبب اسکا
یہہ تھا کہ روایات صحیحہ کسی مذہب کی سوا مذاہب ائمہ اربعہ کے نہین ملتی دلالت اوپر مدعای مؤلف
کے نہین رکہتا اسلئی کہ بحر العلوم نے تو جواز اور عدم جواز تقلید غیر ائمہ اربعہ مین بحث کی ہے اور اپنی
نظر مین یہہ محقق کیا ہی کہ فی نفسہ اور بالذات تقلید سب مجتہدین اہل سنت والجماعۃ کی جائز ہی
لیکن بسبب عارضہ نہ موجود رہنی روایات صحیحہ مذاہب آخر کی حکم عدم جواز تقلید غیر ائمہ اربعہ

کیا گیا اس بات سی یہہ کب معلوم ہوا کہ ترک کرنا مسلمین کا مذاہب غیر ائمہ اربعہ کو بجہت نپایا جانی روایات صحیحہ کے ہی اگر فرض کیا جاوی کہ روایات صحیحہ مذاہب غیر ائمہ اربعہ کے موجود تھی اور تقلید بھی انکی جائز تھی بالذات لیکن واجب تو نہتی پس مسلمانون نے بعض مصالح مثل جمع ہونے اور مبوب ہونے اور مہذب ہونے اور منقح ہونے کے مذاہب ائمہ اربعہ مین دیکہکر تقلید اورون کی ترک کر دی تو اس سی جواز تقلید غیر ائمہ اربعہ جو بالذات نظر بحر العلوم مین محقق ہوا تھا جاتا رہا اور یہہ ترک کرنا مخالف غرض بحر العلوم کے نہوا پہر کلام اونکا سند مولف معیار کی کیونکر ہوگا اور یہہ بیان اسبات کا ہی کہ علے تقدیر تسلیم الصحۃ کلام بحر العلوم کا مثبت غرض مولف کا نہین آب ذرا بنظر انصاف کلام بحر العلوم مین غور کرو کہ یہہ امر مسلم ہی کہ سب صلحار مجتہدین اہل سنت والجماعۃ بالذات مستحق اس امر کے ہین کہ انکی تقلید کیجاوی پس قول کرنا عدم جواز تقلید غیر ائمہ اربعہ کا بسبب لحوق کسی عارض کے ہوگا لیکن یہہ امر کیونکر ثابت ہوا کہ وہ امر عارض فقدان روایات صحیحہ مذاہب آخر کا ہی پس منحصر کرنا مولانا بحر العلوم کا عارض مانع جواز تقلید غیر ائمہ اربعہ کو بیچ فقدان مذکور کے بلا نقل و بیان مانعین جواز تقلید کے کسطرح قبول کیا جاوی اور حال یہہ ہی کہ مانعین جواز خود علت عدم جواز کی بیان کرتے ہین کما قال فی مسلم الثبوت اَجمع المحققون علے منع العوام من تقلید الصحابۃ بل علیہم اتباع الذین سبروا وبوبوا ونقحوا وجمعوا وفرقوا وعللوا وفصلوا وعلیہ ابتنے ابن الصلاح منع تقلید غیر الاربعۃ لان ذلک لم یدر فی غیرہم وفیہ ما فیہ انتہی وقال فی الحاشیۃ وفیہ ما فیہ اشارۃ الی ما قال القرافی انعقد الاجماع علی ان من اسلم فلہ ان یقلد من شاء من العلماء بغیر حجر واجمع الصحابۃ ان من استفتی ابا بکر وعمر وقلدہما فلہ ان یستفتی ابا ہریرۃ ومعاذ بن جبل وغیرہما ویعمل بقولہم من غیر نکیر فمن ادعی رفع ہذین الاجماعین فعلیہ الدلیل انتہے پس قول بحر العلوم کا مخالف بیان مانعین جواز کے کہ وہ حکم کرتے ہین عدم جواز کا اور اسکی کوئی علت اپنے فہم مین قرار دیتے ہین قابل قبول نہین علاوہ یہہ کہ منع کرنا جواز تقلید غیر ائمہ اربعہ سی اسبات کو کب چاہتا ہے کہ اور مجتہدون کو لایق تقلید نہ سمجہا اور اونپر ظن سوء کیا یہہ تو جب ہوتا کہ ہمنے حکم عدم جواز تقلید کا بجہت عدم لیاقت انکی کے کیا ہوتا اور ہرگاہ منع جواز تقلید کا مبتنی ہے اوپر امر عارض کے باآنکہ بالذات من حیث الاجتہاد والعدالۃ وغیرہما وہ مجتہدین لایق تقلید ہین تو اسصورت مین ظن سوء اور بے ادبی ساتھ مجتہدین

کے کہان ہوئی جس طرح بحر العلوم نے خود حکم عدم جواز تقلید کا مستثنے کیا ہی اوپر فقدان روایات صحیحہ کے اور اسی نے اولی ساتھہ مجتہدین کے نہین ہی اسیطرح منع ابن صلاح مین کہ مبنی ہے اوپر عدم تبویب و تنقیح وغیرہ کے نرے دلیل نہین اور یہہ ابن صلاح نے نہین کہا تہا کہ مین اور مجتہدین کو بالذات لایق تقلید نہین جانتا کہ یہہ اعتراض بحر العلوم کا اوسپر وارد ہوتا اور یہہ جو بحر العلوم نے فرمایا ہے کہ علمانے تحلیف شہود قائم مقام تزکیہ کے مذہب ابن ابی لیلی پر بنا کر کے تجویز کی ہے امر غیر مسلم ہے اسلئی کہ اولاً یہہ امر مخالف ہی معتبرات مشہورہ فقہ حنفی کے کما سیجی منفصلاً اور ثانیاً علی التسلیم ہم کہتے ہین کہ یہہ کیونکر معلوم ہوا کہ اس تجویز مین مذہب ابن ابی لیلی پر فتوی ہے البتہ کوئی تصریح تجویز تحلیف شہود کی اسمین ہو تو یہہ کہنا قابل قبول ہے ورنہ ہم کہہ سکتی ہین کہ اس تجویز مین مذہب ابن ابی لیلی پر فتوی نہین ہی بلکہ رای ہماری مجتہدین کی مطابق ابن ابی لیلی کی پڑہی ہے ثالثاً یہہ کہ مذہب غیر ائمہ اربعہ پر عمل نکرنا مشروط ہی ساتھہ عدم ضرورت کے پس اگر اس تجویز کو موافق مذہب ابن ابی لیلی کے بجہت ضرورت اس بات کے کہ شاہد عدل مزکی کا ملنا بہی دشوار ہے اور تزکیہ اور تعدیل مین بہی احتمال فتنہای اشرار ہے اختیار کیا تو اسمین منافات ساتہہ حکم عدم جواز تقلید غیر ائمہ اربعہ کے کہ مشروط ہے بعدم وقوع ضرورت کے لازم نہین آتی اور یہہ جو مؤلف معیار نے اجتماع اہل سنت کو بیچ مذاہب ائمہ اربعہ کے تین احتمالون مین منحصر اور مردود کیا پہلا احتمال تو نہ موجود رہنا روایات صحیحہ مذاہب آخر کا سوا ائمہ اربعہ کے دوسرا احتمال ختم ہونا اجتہاد مستقل کا اوپر ائمہ اربعہ کے تیسرا احتمال نہ جائز ہونا اتباع کسی مجتہد کا خواہ وہ صحابی ہو خواہ تابعی خواہ بعد ائمہ اربعہ کے ہو خواہ پہلی انکی پہر احتمال اول کو مسلم کر کے کہا کہ ترک کرنا غیر مذاہب ائمہ اربعہ کو بجہت نپایا جانے روایات صحیحہ اُن مذاہب کے ہی جس وقت کوئی روایت صحیحہ کسی مذہب کی ملجائیگی تو حصر اٹھہ جائیگا اور باقی دونو احتمالونکو رد کیا پہلی یہہ دیکہو کہ حصر کرنا مؤلف کا اسباب اجتماع مذکور کو تین احتمالون مین صحیح نہین ممکن ہی کہ تارکین مذاہب آخر نے روایات صحیحہ بہی مذاہب آخر کی پائی اور سوا ائمہ اربعہ کے اور بہت علمای صحابہ اور تابعین وغیرہم من المجتہدین کے اجتہاد کو بہی مسلم رکہا اور فی نفسہ اور بالذات ہر مجتہد کو لایق اتباع بہی جانا لیکن بسبب تدوین ادلہ اجتہادیہ اور ضبط اصول و فروع اور آثار تصحیح نیت اور شدت ورع ائمہ اربعہ کے اور مذاہب کے اتباع کو ترک کردیا اور زعم تارکین مین یہہ امور مجتمعہ اور مجتہدین کے یہان نہتی چنانچہ کلام امام رازی کے

جو منقول ہوا مسلم الثبوت سی اور تقریر ابن صلاح کی اسپر دال ھی پس ابطال احتمالات مذکورہ سی ابطال
مدعا نہوگا دوسری یہہ کہ اگر احتمال اول جسکو مؤلف نے قبول کیا اختیار کرلین جب بہی مدعا مؤلف
پر نہین آتا اسلئی کہ بالفرض اجماع اہل سنت بیچ مذاہب اربعہ کی اسی جہت سی ہوا کہ روایات صحیحہ اور
مذاہب کے موجود نرہی لیکن جواز تقلید کسی اور امام کا سوا ائمہ اربعہ کے یا عدم جواز اوسکا اس بحث
سے علیحدہ ہے اور کلام بحر العلوم سی یہہ بات ظاہر ھی کہ حکم عدم جواز تقلید کا مبنی ہی اوپر فقدان
روایات صحیحہ کے اوسکو اجماع مذکور سی علاقہ نہین پس کلام مؤلف پر دلیل نہوا اور یہی اس سی لازم نہین
آتا کہ اگر کوئی روایت صحیحہ کسی مذہب کی ملجائیگی تو وہ اجماع جاتا رہیگا البتہ وہ حکم عدم جواز تقلید جو
بزعم بحر العلوم کے مبنی ھی اوپر فقدان کے جاتا رہی تو مستبعد نہین اور یہہ جو مؤلف نے احتمال ثانی کو
بکمال لبسط رد کیا ہی اور کہا ہی کہ اجتہاد مستقل ائمہ اربعہ پر ختم نہین ہوا بلکہ اور بہت سی مجتہد بعد
ائمہ اربعہ کے ہوئی ہین تو جواب یہہ ھی کہ ہمنی مبنی اجماع مومنین اہل سنت کا بیچ مذاہب اربعہ کے
تینون احتمالات مذکورہ کو نہین گردانا بلکہ مبنی حکم عدم جواز تقلید غیر ائمہ اربعہ کا بھی ہمارے نزدیک
احتمالات ثلاثہ مین سی کوئی نہین پس اگر یہہ تینون احتمال مردود ہوجائین تو ہمکو کچہہ مضر نہین لیکن
چونکہ مؤلف معیار نے رد احتمال ثانی مین غلطی کی ہی لہذا بیان اوسکا سنو کہ یہہ جو بعض فقہا سی منقول
ہے کہ اجتہاد مستقل ائمہ اربعہ کے اوپر ختم ہوگیا معنی اس کلام کے یہہ ہین کہ قرن ائمہ اربعہ کے بعد
کوئی مجتہد مستقل لائق اتباع و تقلید پایا نہین گیا اور یہہ بات ساتھہ تتبع اور استقرا کے معلوم
کی ھی اور یہہ مقصود نہین ہی کہ امکان مجتہد مستقل کا جاتا رہا یا زمانہ استقرا کے بعد وقوع مجتہد مستقل
کا نہوگا پس یہہ کہنا بحر العلوم اور مولانا نظام الدین کا کہ یہہ بات رجم بالغیب اور تحکم ہے اوپر قدرت
الہی کے ساقط ہوا اسلئی کہ جب تتبع کرکے یہہ امر معلوم کیا کہ کوئی شخص بعد قرن ائمہ اربعہ کے
لائق تقلید نہین ہی تو حکم اوپر غیب کی کب ہی اور وہ جو بعض علما کو کسی صاحب تاریخ نے مجتہد کہدیا ہے
اس کہنی سی انکا مجتہد مستقل ہونا ثابت نہین ہوتا اور نزدیک نافین اجتہاد مستقل کے بعد ائمہ اربعہ کے
یہہ قول مقبول نہین اور جس کسیکو دعوی صحت ہی وہ برہان قائم کرے علاوہ یہہ کہ وہ مجتہدین جو
مؤلف معیار نے بعد ائمہ اربعہ کے قرار دئی ہین اونمین کوئی بہی بعد ائمہ اربعہ کے نہین ہی تفصیل اسکی
یہہ ھی کہ ائمہ اربعہ مین اخیر امام احمد حنبل رحمہ اللہ علیہ ہین اور وفات انکی دوسو اکتالیس مین ہی اور

وفات امام ابی ثور کی دوسو چھیالیس مین یعنی بعد پانچ برس کے وفات امام احمد حنبل سے اور وفات داود ظاہری کی دوسو دو مین تھی اعنی انتالیس برس پہلے وفات امام احمد سے اور وفات امام محمد بن اسمعیل بخاری کی سن دوسو پچاس مین نو برس بعد وفات امام احمد سے اور وفات جریر طبری کی تین سو دس مین انہتر برس بعد وفات امام احمد سے اور ولادت جریر طبری کی دوسو چوبیس مین اعنی ستہ برس پہلی وفات امام احمد سے ہی کما ذکرہ ابن خلکان فی تاریخہ پس ان سب مذکورین نے زمانہ امام احمد حنبل کا پایا اور انکی قرن مین سے ہوئی پس اگر انکا اجتہاد مستقل مسلم کیا جاوے تو اُن قائلین جو یہہ کہتے ہین کہ بعد قرن ائمہ اربعہ کے کہ اخیر انمین سے امام احمد ہین کچہہ قدح نہین آسکتی کہ یہہ لوگ تو قرن احد من الائمۃ الاربعہ مین داخل ہین انکو ائمہ اربعہ کے بعد کہنا عاقل کی شان سے ممکن نہین اور باقی کلام مؤلف معیار کا جسمین بسط بلا طائل کیا ہی بحث سے خارج ہی ہمارے مدعا کے اوسکو تعلق نہین پس اسکی مقدمات مخدوشہ کی تفصیل کرنا صرف اوقات ہی بیچ امور لایعنی کے لہذا اوسکو ترک کیا **قال** اس قول ثالث سے معلوم ہوتا ہے اسلیے ان مثال کمالات مخفے حلے ذرے نطاتیہ **اقول** کلام طحطاوی جس سے مؤلف تنویر نے استدلال پکڑا تھا اوپر اس بات کی کہ اب وہ اہل ذکر جنکا اتباع مسلمان پر واجب ہی باجتماع اہل السنۃ والجماعۃ ائمہ اربعہ مین منحصر ہین اور مؤلف معیار کو اسمین بہت سی اشتباہات تھی بخوبی واضح ہوچکا اور انشاء اللہ تعالی چشم انصاف بین اور نظر بصیرت آئین کے نزدیک اعتراضات مؤلف معیار کے اٹھگئی اب باقی اقوال جو مثبت اجماع ہین اوپر عدم جواز عمل کے سوا مذاہب ائمہ اربعہ کے اور نقل کیا ہی انکو مؤلف تنویر الحق نے اونکا حال سنو پہلا قول ابن الہمام کا تحریر سے نقل کیا ہے اور وہ یہ ہی انعقد الاجماع علی عدم العمل بالمذاہب المخالفۃ للائمۃ الاربعۃ انتہی یعنے منعقد ہوگیا اجماع اوپر عدم جواز عمل کے اُن مذہبونپر جو مخالف ہین ائمہ اربعہ کے اور یہہ ممکن ہے کہ بعد تدوین مذاہب ائمہ اربعہ اور انقراض زمانہ انکی کے ایک عصر کے مجتہدین نے اجماع کیا ہو اس بات پر کہ اب سوا مذاہب ائمہ اربعہ کے اور کسی مذہب کا اتباع نچاہیے پس اس قول ابن الہمام مین مراد اجماع سے اجماع بسیط ہی اور یہہ جو مؤلف معیار نے کہا کہ وجہ نہ منعقد ہونے اس اجماع یعنی اجماع بسیط کی یہہ ہی کہ اجماع بسیط مین دو امر ضروری ہین ایک تو مجتہد ہونا اہل اجماع کا اور دوسرا ہم عصر ہونا اور جبتک ان دو نوا مرونکو لحاظ کرینگے انعقاد اجماع بسیط کا اوپر بطلان قول مخالف کے واسطی ائمہ اربعہ کے ممکن نہوگا اسلئے کہ اہل اجماع اگر

خود ائمہ اربعہ ہین تو بلحاظ امر ثانی کے یعنی اتحاد زمانی کی نہین کہہ سکتی کیونکہ زمانہ ائمہ اربعہ کا ایک نہین
تھا لا یخفی اور اگر مقلدین کو ائمہ اربعہ کی اہل اجماع کہین تو بلحاظ امر اول یعنے مجتہد ہونے اہل اجماع کے
نہین کہہ سکتی اور یہہ متصور ہی نہین کہ اور مجتہدین نے سوای ائمہ اربعہ کے بطلان پر اُس قول کے جو
مخالف ہی ائمہ اربعہ کے اجماع کیا ہو اسلئی کہ اِس سی بطلان اونکے اقوال مخالفہ کا لازم آتا انتہی مختصراً
ساقط ہی اِسلئی کہ ہمنے شق ثالث جسکی غیر متصور ہونیکا دعوی کیا ہی اختیار کی اور کہتی ہین کہ وہ مجتہدین
جنہون نے اجماع کیا اوپر اِس بات کے کہ اب سوا ائمہ اربعہ کے اور کسیکے مذہب پر عمل نچاہیی اونکے
اقوال کا مخالف ہونا واسطی ائمہ اربعہ کے کیا ضرر رکھتا ہے جائز ہی کہ مسائل اجتہادیہ اونکی موافق ائمہ اربعہ
کے پڑے ہون یعنی بعض مسائل موافق امام ابی حنیفہ کے اور بعض موافق امام شافعی کے اور بعض موافق
امام مالک کی اور بعض موافق امام احمد حنبل کے یا سب مسائل موافق بعض کے دوسری یہہ کہ ہمنی تسلیم کیا کہ بعض
اقوال اونکی مخالف تھی ائمہ اربعہ کے لیکن اجماع انکا اسبات پر نتہا کہ سب قول مخالف ائمہ اربعہ کے
باطل ہین بلکہ اجماع اسپر تھا کہ اب سوا ائمہ اربعہ کے اور کسی مذہب پر عمل درست نہین اور اس اجماع سے
بطلان اونکے اقوال مخالفہ کا لازم نہین آتا اِس لئی کہ ممکن ہے کہ جسطرح احتمال حقیت دائر ہے
درمیان مذاہب اربعہ کے اسیطرح دائر ہو درمیان مذاہب اربعہ اور باقی مذاہب مخالفہ کے
اور عدم جواز عمل کا اِس سبب سے نہین ہی کہ اقوال مخالفہ مین احتمال حقیت نہ تہا بلکہ مثلاً اس جہت
سی ہے کہ تخصیص عمومات اور تقیید اطلاقات اور تبئین علل اور تعیین مواقع خلل اور جمع متفرقات
اور تفرقہ مجتمعات وغیرہ کہ یہہ امور ضروریات تقلید سی ہین سوا ائمہ اربعہ کے اور کے یہان پائی نہین
گئی وقد مر الاشارۃ الیہ فی کلام ابن الصلاح والامام الرازی وشاہ ولی اللہ الدہلوی پس عدم
تجویز عمل اور مذاہب پر بجہت کسی مصلحت کی سوا بطلان کے ہے موجب بطلان اُن مذاہب کا کیونکر
ہوگا مثلاً امام شافعی سی منقول ہی کہ نزدیک مزار امام ابی حنیفہ کی نماز مین رفع یدین نکیا اور پاس
ادب امام ابی حنیفہ کو وجہ عدم تجویز بیان فرمایا اب اس عدم تجویز رفع یدین سی کیا سنیت اوسکی جو مذہب
امام شافعی مین ثابت ہی باطل ہوگئی اسیطرح علماء ماوراء النہر اور عراق نے جو باب زوجہ مفقود مین مذہب
امام ابی حنیفہ پر عمل تجویز نکیا بلکہ بجہت وقوع ضرورت کے مذہب مالک و شافعی پر فتوی دیا اور یہہ بات
موافق تسلیم اور نقل مؤلف معیار کی ہی کہ کیسے اِس سی بطلان مذہب امام کا کب ہوا اور یہہ جو کہنا ہی کہ مجتہد

پر تقلید دوسرے کی حرام ہی تو یہہ کیونکر ہو سکتی کہ مجتہد اپنی مذہب پر عمل کرنیکو منع کرے اور دوسرے مذہب کی
اختیار کرنیکا امر کرے انتہی قابل اصغا نہین اسلئی کہ یہہ مقدمہ اجماعیہ کہ اب سوا مذاہب اربعہ کے
اور مذہب پر عمل درست نہین حق مقلدین مین ہی نہ حق مجتہدین پس مبنی بالفرض تسلیم کیا کہ مجتہد کو تقلید
دوسرے کی حرام ہی لیکن یہہ امر تو حرام نہین کہ کسی مصلحت سی مقلدین کے لئی عمل اپنی مذہب پر تجویز کرے پس
جائز ہی کہ کوئی مجتہد خود اپنی قول اجتہادی کے موافق عمل کرے اور یہی شریک اجماع ہوا پر اس بات کے
کہ اس زمانہ مین غیر مجتہد کو سوا مذاہب اربعہ کے اور مذہب پر عمل نچاہیئے اور یہی پہلا امر علی الاطلاق مسلم
نہین کہ مجتہد پر تقلید دوسرے مجتہد کی حرام ہی اس مسئلہ مین اختلاف ہی بعض اسکو تجویز کرتے ہین اور بعض
منع قال العلامة غیاث الدین العاقولی فی کتاب قواعد القواعد فی بیان اقسام المصالح والمفاسد قد اختلفت
العلماء فی جواز تقلید المجتهد المجتهد فاجازه بعضهم لان الظاهر من المجتهدین انهم اصابوا الحق فلا فرق بین
مجتهد ومجتهد فاذا جاز للمجتهد اعتماده بما ظنه من الادلة جاز له اعتماد ما ظنه مجتهد آخر ومنعه الشافعی
رضی الله عنه وغیره انتهی پس ممکن ہی کہ وہ مجتہد شریک اجماع ہوئے الا انہین سی ہو کہ اپنے نفس کے لئی
بھی تقلید مجتہد آخر کی تجویز کرتا ہو پہر ہم یہہ بھی تسلیم کرتے ہین کہ اسمین اختلاف نہین لیکن اگر وہ مجتہد
شریک اجماع اپنی اجتہاد مین تقلید مجتہد کی دوسری مجتہد کو تجویز کرے تو کیا قباحت ہی اب ہم شق
ثانی اختیار کرکے جواب دیتے ہین اور کہتے ہین کہ اہل اجماع مذکور کے مقلدین ہین لیکن وہ مقلدین جنہون
نے سوا مرتبہ اجتہاد مطلق اور استنباط مستقل کے اور مراتب اجتہاد کے پائے ہین اور عامی صرف کہ
جنکو کوئی مرتبہ اجتہاد کا نہو نہین ہین اب ایسی مقلدین کو مقلد کہنا بہ نسبت مجتہد مطلق کے صحیح ہی اور
مجتہد کہنا بہ نسبت عامی صرف کی درست ہی اور اجماع کے لئی مجمعین مجتہدین درکار ہین اسواسطی کہ عامی
کے لئی اتفاق معتبر نہین اور اہل اجماع کا مجتہد مطلق ہونا کسی نے اہل تحقیق سی شرط نہین کیا قال
فی التلویح وقید بالمجتهدین اذ لا عبرة باتفاق العوام انتهی وقال الآمدی وتواہی الاجماع
اتفاق اهل الحل والعقد من امة محمد صلی الله علیه وسلم علی امر من امور الدین والمراد بالاتفاق
التوافق والمراد باهل الحل والعقد المجتهدون فی الاحکام الشرعیة الموجودون فی عصر واحد انتهی
وقال العلامة ابن الساعاتی فی نهایة الوصول فالحق اتفاق جمیع اهل الحل والعقد من امة محمد صلی
الله علیه وسلم فی عصر علی واقعة فالاتفاق یعم الاقوال والافعال والسکوت والتقریر والقید الثانی

بحرِیج اتفاق بعضہم واتفاق العامۃ انتہی وہکذا فی عامۃ کتب الاصول اب غور کرو کہ وہ مجتہدین
جنکا اتفاق واسطی تحقق اجماع اصطلاحی کے درکار ہی وہ ہین جو عامی صرف نہون اعنی کو سے
مرتبہ اجتہاد کا دین مین رکہتی ہون اور رای اونکی دین مین قابل اعتبار ہو اور مجتہد مطلق ہونا اہل
اجماع کا کسیکے نزدیک اہل تحقیق سے واجب نہین ومن ادعی فعلیہ البیان اور اس تحقیق سے
معنے اِس کلام صاحب اشباہ والنظائر کے من خالف الائمۃ الاربعۃ فقد خالف الاجماع انتہی بہی خوب
واضح ہو گئی اور یہہ عبارت تفسیر مظہری کی فانّ اہل السنۃ والجماعۃ قد افترق بعد القرون الثلثۃ
اوالاربعۃ علی اربعۃ مذاہب ولم یبق فی فروع المسائل سوٰی ہذہ المذاہب الاربعۃ فقد انعقد
الاجماع المرکب علی بطلان قول یخالف کلہم وقد قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لا یجتمع امتی
علی ضلالۃ وقال اللہ تعالی ومن یتبع غیر سبیل المؤمنین نولّہ ما تولّی ونصلہ جہنم وساءت مصیرا انتہی
جسکو مولف تنویر نے نقل کیا ہی معنی اوسکی یہہ ہین کہ تحقیق اہل سنت والجماعت بعد قرون ثلاثہ یا
اربعہ کے مثلا چار مذہبون پر متفرق ہو گئی اور جتنی مذاہب مجتہدین تہی سوا مذاہب ائمہ اربعہ کے
سبکو ترک کر دیا اور روایات انکی فروع مسائل مین نہ باقی رہی پس یہہ مجتمع ہونا تمامی فرق اہل
سنت کا انہین مذاہب اربعہ مین اجماع مرکب ہی اوپر بطلان ہر قول کے جو مخالف ہی ائمہ اربعہ
کے اسواسطی کہ اب تمام امت محمدی صلے اللہ علیہ وسلم کا طریق یہی مذاہب اربعہ قرار پائی اور حدیث
صحیح لا تجتمع امتی علی الضلالۃ سی معلوم ہوا کہ راہ راست ہدایت یہی ہی اب جو کوئی اس راہ راست ہدایت
سی مخالف بات نکالیگا تو وہ بات سبیل تمامی مومنین سی مخالف ہو گی اور قائل اسکا بفحوای آیہ کریمہ
ومن یتبع غیر سبیل المؤمنین نولّہ ما تولّی ونصلہ جہنم وساءت مصیرا کے مستوجب دخول نار کا اور گمراہ ہوگا
اور یہی مضمون مودی ہی کلام منقول طحطاوی کا جسکا ذکر فی الجملہ پہلے ہو چکا ہی اور اجماع کرنیوالے
اِس اجماع مرکب کی غیر ائمہ اربعہ ہین اعنی بعد گذر جانے زمانے ائمہ اربعہ کے مجتہدین اور علمای
مذاہب اربعہ وغیرہ نے ایک زمانے مین اقوال مذاہب اربعہ کے مقبول اور مسلم رکہی اور باقی سب
مذاہب کو ترک کیا تو یہہ اختیار کرنا جمیع علماء امت کا انہین مذاہب اربعہ کو اجماع ہی اوپر بطلان
قول مخالف کی قال فی مسلّم الثبوت اذا لم یتجاوز اہل العصر عن قولین فی مسئلۃ لم یجز احداث ثالث
عند الاکثر انتہی وقال العلامۃ ابن الساعاتی فی بدیع الاصول اذا اختلف اہل عصر علی قولین لم یسغ

ثالثٌ عند الجمہور وخصّہ بعضُ اصحابنا بالصحابۃ والاصح الاطلاق انتہی وسیاتی لہ زیادۃ تفصیل و تحقیق فی ضمن ردّ اقوال المعترض اس سے ظاہر ہو گیا سقوط اس کلام معیار کا کہ اجماع مرکب نام ہے اختلاف کا اور جبکہ اختلاف ائمہ اربعہ کا مبطل قول مخالف کا ٹھہرایا گیا تو اس اختلاف کو اجماع اور مجتہدین کا کسطرح کہا جائیگا انتہی اسواسطے کہ ہمنے اجماع لیا ہی اُن مجتہدین کا جو بعد انقراض تا ائمہ اربعہ کے تہے اور اجتہاد اُنکا بیچ ترجیح دینے اور اختیار کرنے روایات مذاہب اربعہ کے تہا اور اقوال اونکے مخالف مذاہب اربعہ کے نتیجے اسصورتمین اختلاف اُن مجتہدین مذاہب کا بیچ اختیار کرنے اقوال انہین مذاہب اربعہ کے اجماع مرکب ہی اوپر عدم جواز اختیار مذہب آخر کے اور تعریف اجماع مرکب کے جو ابہی منقول ہوتی ہی مسلم اور بدیع الاصول سے اسپر صادق ہی یعنی ایک عصر کی مجتہدین نے تجاوز نکیا اقوال مذاہب اربعہ سے اور یہی اقوال مذاہب اربعہ کے اونکے اقوال مقبولہ قرار پائی پس یہہ اجماع مرکب ہوا اوپر بطلان قول آخر کے اور اختلاف ائمہ اربعہ سے اجماع اوپر بطلان قول مخالف کے نہین کما زعمہ المعترض اسلیے کہ زمانہ ائمہ اربعہ مین اقوال اور مجتہدین کے مخالف ائمہ اربعہ کے بھی موجود تہی پس اگر اس اختلاف سے باطل ہوگا تو وہ قول جو سبکے مخالف ہوگا نہ فقط قول مخالف ائمہ اربعہ کا اور بنظر غور دیکہو تو مرجع اس اجماع مرکب کا طرف اجماع فعلی کے ہے جسکو نقل کیا ہے اہل اصول نے کہ جسوقت تمامی علما ہی امت ایک فعل پر جمع ہون تو مختار یہہ ہی کہ یہہ اجتماع اونکا مثل فعل رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کے ہی قال نے مسلم الثبوت لو اتفقوا علے فعل ولا قول فالمختار انہ کفعل الرسول لان العصمۃ ثابتۃ لاجماعہم کثبوتہا لہ انتہی اور یہی ساقط ہوا یہہ کلام مولف معیار کا کہ معنے ان چارون عبارتون کے یہہ ہین کہ اجماع مرکب ائمہ اربعہ کا ہی اوپر بطلان اس قول کے جو مخالف ہوا ائمہ اربعہ کے انتہی اسواسطے کہ معنی ہر ایک عبارت منقولہ کی بتفصیل کہل چکی اور واضح ہو چکا کہ یہہ معنی ادعائی مؤلف کی ہین قائلین کی مراد یہہ نہین ہی فقط مولف معیار نے واسطے ایراد اعتراضات کے یہہ معنی بطور توجیہ الکلام بما لا یرضی قائلہ بہ کے گڑھ لئے ہین اور جب یہہ بات واضح ہو چکی کہ اب سوا ائمہ اربعہ کے اور مذاہب کیطرف رجوع بالاجماع جائز نہین ہی تو سنجانے والون پر واجب ہی کہ بمقتضای آیہ کریمہ فاسئلوا اہل الذکر الآیہ کیطرف اقوال ائمہ اربعہ ہی کے رجوع کرین اور علماء مذاہب اربعہ ہی سے احکام کو سیکہین پس مصداق اہل الذکر کے اب سوا ائمہ اربعہ کے کسی مذہب والے

ہو وہی اور ساقط ہوا یہہ قول صاحب معیار کا کہ جبکہ مؤلف کا فہم دونو معنی کو باطل ہوا تو سنو کہ ان
چارون عبارتونکی معنی یہی ہین کہ اجماع مرکب ائمہ اربعہ کا ہی اور پر بطلان اُس قول کے جو مخالف ہو
ائمہ اربعہ کے توان عبارتون سے بھی معلوم نہوا کہ ائمہ اربعہ کے مراد ہونے پر بیچ آیہ اہل الذکر کے
اجماع ہوگیا ہی انتہی اور یہہ امر بھی ظاہر ہو چکا کہ اجماع عبارت ابن الہمام اور ابن نجیم مین بمعنی اجماع
بسیط کے ہی اور عبارت صاحب تفسیر مظہری مین تصریحا بمعنی اجماع مرکب کے ہی پس جب اجماع اپنے
معنی پر محمول ہوا تو یہہ کہنا کہ ان عبارتون سے حصر سمجھا جاتا ہی اور اجماع نہین بمعنی محض ہوا اور یہہ جو کہا
کہ نسبت پہلی عبارت کی طرف شیخ ابن الہمام کی اور نسبت چوتھی عبارت کے طرف امام رازی کے
معرض منع مین ہی حاشا کہ شیخ نے یا رازی نے یہہ دعوی جو کہ ان عبارتون سے مستفاد ہوتا ہے
کیا ہو الخ لائق التفات محصلین بھی نہین اسلئے کہ نقل پر ورود منع کا صحیح نہین کما تقرر مفصلا لیکن مؤلف
معیار موافق عادت قدیمہ اپنی کی بجہت عدم اطلاع کے اوپر قواعد بحث کے نقل پر منع وارد
کرتا ہی اور بغیر تفحص اور تلاش کے مسلمانون کی طرف نسبت افترا اور بہتان کی کرکے دائرۂ بحث
علما سے خارج ہوتا ہی البتہ اس محل مین طلب تصحیح نقل مؤلف کو پہنچ سکتی ہی پس اگر جی چاہی تو عبارات
منقولہ تحریر اور محصول مین دیکھی اور بطلان دعوی بہتان و افترا پہچان لے اور ہم پہلے ثابت کر چکے
ہین کہ اجماع جو عبارات مذکورہ مین مذکور ہی ایک ہی زمانہ مین واقع ہوا ہی پس قول عدم اتحاد
زمانے کا اپنی زعم مین ثابت کرکے اجماع مذکور کو باطل کرنا کیونکر ہو سکیگا دوسری یہہ کہ مؤلف معیار
نے علی تقدیر تسلیم ان عبارتون کے مفاد اسکا حصر قرار دیا ہی کما مر فی کلامہ پس موافق زعم اپنی
کے درپے ابطال حصر ہونا چاہیئے تھا حال آنکہ اثنای ابطال مین حصر کو چھوڑ کر اُسی تخییل ابطال
اجماع کی طرف رجوع کیا اور اپنی بات کو فراموش کیا کہ مین نے مفاد ان عبارات کا حصر قرار دیا ہے
نہ اجماع پس علی تقدیر تسلیم الصحۃ حصر کو جو مفاد انکا ہی باطل کرنا چاہیئے نہ اجماع کو کہ وہ تو میری
زعم مین ان عبارات کا مفاد ہی نہین اور عبارت مسلم الثبوت جسکو ہم اثبات دعوی اتحاد زمانے
کے واسطے اجماع مرکب کے نقل کیا ہی خارج اور منافی ہماری مدعا کی نہین اسلئے کہ ہمنے اتحاد
زمانہ مجتہدین کا ثابت کیا ہی اور اختلاف ائمہ اربعہ کو اجماع اور پر بطلان قول مخالف کے نہین
گردانا بلکہ ایک زمانیکی مجتہد جو بعد ائمہ اربعہ کے ہوئی ہین انہون کے اختلاف اختیار کرنے

۷۷

اقوال مذاہب ائمہ اربعہ سی اجماع مرکب اوپر عدم جواز اختیار کرتے قول آخر کے قرار دیا ہی اس
تقدیر پر سب تفریعات فاسدہ مؤلف کی جو مبنی تھین اوپر گردانتی اختلاف ائمہ اربعہ کے اجماع مرکب
ساقط ہوئین اور حاجت طرف ابطال اقوال متفرعہ کی تفصیلاً نرہی لیکن چونکہ مؤلف نے شغب اور
دعاوی بہت سی کئی اسلیئی بر تقدیر تسلیم ہر قول کے بھی جواب مفصلاً دیا تا منصفین پر حق باطل سی بخوبی
امتیاز پائی **قولہ** بلکہ اس عدم اعتبار اتحاد زمانہ سی لازم آتا ہی کہ قیامت تک اجماع مرکب پایا نجاوے
الخ **اقول** اول تو عدم اعتبار اتحاد زمانے سی لزوم اس امر کا کہ قیامت تک اجماع مرکب منعقد ہو
ممنوع ہی کما سیجئ تفصیلہ دوسری یہہ کہ ہمنی شرطیت اتحاد زمانہ تسلیم کرکے ہر جگہہ محامل عبارات
منقولہ صاحب تنویر کے بیان کر دئی حاجت اعادہ نہین **قولہ** تو بنظر اسی اعضال اشکال کے
اور بیدلیل ہونے بلکہ مخالف الخ **اقول** پہلی ہم اصل مسئلہ جسمین بحث ہی موافق محققین اصول کے بیان
کرتے ہین اور بعد اسکی تحقیق کلام ملا احمد کیطرف متوجہ ہونگی تو سنو کہ اصل مسئلہ اہل اصول حنفیہ کا
جو متفق علیہ ہی تمامی سلف و خلف کا اور مذکور ہی بیچ مسلم الثبوت اور توضیح اور تلویح اور بزدوی
اور بدیع الاصول اور حسامی وغیرہ کی یہہ ہی کہ الأمّۃ اذا اختلفوا علی اقوال کان اجماعاً منہم علی
انّ ما عداہا باطل یعنے جب معتبرین امت محمدیہ صلی اللہ علیہ وسلم کہ وہ علمار مجتہدین ہین بیچ کسی مسئلہ
کے اوپر چند قولون کے باہم اختلاف کرین تو یہہ اجماع ہی ان سبکا اسبات پر کہ اس مسئلہ مبحوث عنہا
مین سوا اقوال مختار مجتہدین کے اور قول باطل ہی پہر بعض نے کہا کہ یہہ حکم خاص ہے ساتھہ صحابہ
کرام کے اور بعض کے نزدیک خصوصیت صحابہ کی نہین جس زمانہ کی مجتہدین کسی مسئلہ مین اوپر چند اقوال کے
اختلاف کرینگے تو سوا اقوال مذکورہ کی ہر قول مخالف باطل ہوگا اور مختار محققین حنفیہ کا یہی ہی کما نقلنا
سابقاً عن نہایۃ الوصول و المسلم اور بعض شافعیہ نے کہا کہ یہہ حکم مطلقاً نہین ہی بلکہ وہ قول آخر جو
مخالف ہی اقوال مجتہدین مختلفین کے اگر مبطل پڑی اس شی کا جسپر مجتہدین کا مسئلہ مختلف فیہا مین
اتفاق ہوگیا ہی تو باطل ہی اور نہین تو نہین قال الآمدی فی الاحکام المسئلۃ الاولی فی انّ اہل العصر
الاول ان اختلفوا علی قولین فہل لمن بعدہم احداث ثالث أم لا فالاکثرون منعوہ و اہل الظاہر
جوزوہ و الحق انّ القول الثالث المحدث ان لم یرفع مجمعاً علیہ جاز احداثہ کفسخ النکاح بالعیوب
الخمسۃ فانّ الائمۃ اختلفوا فیہا علی قولین فالبعض منہم یقول بجواز الفسخ بکل واحد منہا و البعض الآخر

بلکہ اس عدم اعتبار اتحاد زمانہ سی لازم آتا ہی کہ قیامت تک اجماع مرکب پایا نجاوے کیونکہ اختلاف سب مجتہدین کا اوسیدن ہو چکی گا تو وری اوسکی ہر مذہب کا اختلاف درست ہوگا تو بنظر اسی اعضال اشکال کے اور بیدلیل ہونے بلکہ مخالف دلیل
ہونے دعوی اجماع مرکب ائمہ اربعہ کے

منهم يقول بانه لايجوز الفسخ بشيء منها فالقول بجواز الفسخ ببعضها دون بعض قول ثالث يجوز احداثه
لانه ليس رافعاً لما اجمعوا عليه لموافقة كل من الفريقين في بعض والا اي وان رفع مجمعاً عليه فلا يجوز
احداثه مثال القول الثالث الرافع لما اجمعوا عليه اختلاف الائمة في الجد اذا اجتمع مع الاخ فقيل
في الجد مع الاخ ان الميراث كله للجد وقيل ايضاً الميراث لهما اي تقسيم بينهما فالاجماع منعقد على
ان للجد قسطاً من الميراث فحرمان الجد وصرف المال كله الى الاخ قول ثالث رافع لما اجمعوا عليه
فلا يجوز احداثه انتهى اور صاحب توضیح نے اس کلام آمدی پر تحقیق بلیغ فرمائی کہ خلاصہ اوسکا یہہ ہے
کہ اگر مسئلہ مختلف فیہا مین چند اقوال ہون اور ان اقوال مین کوئی قدر مشترک مجمع علیہ نکلی تو اوسکی
مخالف قول آخر باطل ہی اور اگر ایسا نہو تو قول آخر نہ مخالف مجمع علیہ کے ہوگا اور نہ باطل محض کہا
جائیگا کما قال فالشان فی تمییز صورة یلزم فیہا بطلان الاجماع عن صورة لا یلزم فیہا ذلک فلابد
من ضابطة وہو ان القولین اذا کانا یشترکان فی امر ہو فی الحقیقة واحد وہو من الاحکام الشرعیة
فحینئذ یکون القول الثالث مستلزماً لابطال الاجماع والا فلا انتہی اور صاحب مسلم الثبوت نے کہا کہ اکثر
کے نزدیک یہہ ہی کہ جب امت کے مجتہدین چند قول کسی مسئلہ مین فرمائین تو انکے بعد والونکو مخالفت
سب اقوال کی درست نہین اور آمدی اور رازی کے نزدیک یہہ امر ہے کہ اگر قول ثالث رافع امر
متفق علیہ کا ہوگا تو باطل ہے والا فلا کما قال اذا لم یتجاوز اہل العصر عن قولین فی مسئلة لم یجز احداث
ثالث عند الاکثر وخصہ بعض الحنفیة بالصحابة وجاز عند طائفة مطلقاً ومختار الآمدی والرازی
ان رفع ما اتفقا علیہ ممنوع کوطی المشتری البکر قیل تمنع الرد وقیل مع الارش فالرد مجاناً لم یجز و
مقاسمة الجد الاخ وحجبہ فالحرمان خلاف الاجماع وعدة الحامل المتوفی عنہا زوجہا بالوضع
او ابعد الاجلین فلا یقال بالاشہر فقط والا فلا کالتفصیل فی الفسخ بالعیوب الخمسة فقیل لا وقیل
نعم وفی الزوج والزوجة مع الابوین فقیل للام ثلث الکل وقیل ثلث الباقی انتہی اب محل غور ہی یہہ
اس امر کے کہ دعوی شرطیت اتحاد زمانی کا اجماع مرکب مین جو واقع ہوا ہی مؤلف معیار سی مبنی
ہے اوپر خیال کے کسی نے تصریح اسکی اجماع مرکب مین نہین کی بلکہ امثلہ اقوال مختلفہ کے جو اس
مبحث مین لکہی ہین وہ ہین جنکی قائلین کا زمانہ متحد نہین قال فی التوضیح واختلفوا فی علة الربوا
فعندنا العلة ہی القدر مع الجنس وعند الشافعی الطعم مع الجنس وعند مالک الطعم والادخار

فی الجنس فالقول بان العلة غیر ذلک قول ثالث لم یقل به احد انتہی اور اسی طرح اکثر مسائل
مین اقوال مختلف فیہا ائمہ ثلثہ یا اربعہ کے اور ان مجتہدین کی نقل کرتے ہین جنکا زمانہ متحد کیا بلکہ
قریب بھی نہین پس اگر مولف معیار کو ان کتب کیطرف نظر ہوتی تو اتحاد زمانہ مجمعین کا بیچ اجماع مرکب
کے ہرگز شرط نکرتا اور اصطلاح جدید اپنی تخئیل باطل اور دلیل عاطل پر مبتنی کرکے نہ نکالتا
اور یہہ مزخرف بات نکہتا کہ ہر اجماع مرکب ہو یا بسیط اوسمین اتحاد زمانہ اہل اجماع کا شرط
ہے ورنہ قیامت تک اجماع منعقد ہی نہو انتہی وسیجئی جوابہ بالتفصیل اور قول علامہ تفتازانی
کا جو مشعر ہے شرطیت اتحاد زمانی کا بیچ اجماع کے اجماع بسیط مین ہی نہ مرکب مین اسواسطے
کہ اکثر امثلہ اجماع مرکب کی جو خود علامہ تفتازانی نے دیے ہین وہ ہین کہ اوسمین زمانہ
مجمعین کا قریب بھی نہین کما قال فی التلویح لا اجماع علی وجوب غسل المخرج لمخالفة الحنفیة
ولا علی وجوب غسل اعضاء الوضوء لمخالفة الشافعی رحمہما اللہ تعالی انتہی وقال
ایضا واما مسئلة علة الربوا فلا یخفی ان القول الثالث ان کان قولا بعدم اعتبار الجنس فی
العلیة کان مخالفا للاجماع والا فلا اذ لم یقع اتفاق الاقوال الثلثة الا علی اعتبار الجنس
فی العلیة انتہی اور یہہ جو کہا ہی بلکہ خاصکر اجماع مرکب کی تعریف مین بھی یہہ امر ملحوظ ہے
اس لئی کہ اجماع مرکب عبارت ہی اختلاف سی تو چاہیئے کہ زمانہ اختلاف کرنیوالون کا ایک ہو
ورنہ اجماع مرکب قیامت تک منعقد نہوگا انتہی ہرچند بطلان اسکا نقل کلام صاحب توضیح
وتلویح وغیرہ سی بخوبی ہوچکا لیکن موافق وعدہ حل وتفصیل کے تفصیل کیجاتی ہے کہ اختلاف
کے لئی اتحاد زمانہ مختلفین کا نزدیک اہل اصول کے شرط نہین اور نہ برہان تراشیدہ مولف
کی مقتضی اشتراط ہی جسطرح مولف ایک زمانی کے ائمہ کی اختلاف کو اجماع مانتا ہی اسی طرح
اگر دو زمانے کے ائمہ کے اختلاف کو اجماع اوپر بطلان قول ثالث کے گردانین جیسا کہ کلام
صاحب توضیح وتلویح اور ذکر امثلہ اونکا اسپر دال ہے تو کچھ قباحت نہین بلکہ عین مدعا اہل
اصول کا بھی ہے مثلا مسئلہ عدة حاملہ متوفی عنہا زوجہا مین صحابہ نے اختلاف کیا عبد اللہ
ابن مسعود رضی اللہ تعالی عنہ کے نزدیک ساتھہ وضع حمل کے قرار پائی اور علی رضی اللہ
تعالی عنہ نے ساتھہ ابعد الاجلین کے حکم فرمایا اب مجتہدین لاحقین کو اس حادثہ مین حکم کرنا

عدت کا ساتھہ اشہر کے فقط جائز نہین پس اس حادثہ مین سب مجتہدین لاحقین انہین دونو قولون
مین سے کسیکو اختیار کرینگے یہہ صورت اتحاد زمانہ مختلفین کی ہی اور مثلا علیت ربا مین امام ابی حنیفہ نے
فرمایا کہ قدر اور جنس ہی امام مالک نے فرمایا کہ طعم اور جنسیت اور ادخار ہی امام شافعی نے فرمایا کہ طعم ہی
مطعومات مین اور ثمنیت ہی اثمان مین اور جنسیت شرط ہی پس جسوقت امام ابی حنیفہ نے علت ربا کی مستنبط کی
اجتہاد سے تو اسمین مخالفت سابقین سے نتہی اسواسطے کہ سابقین کا کوئی قول اسمین نتہا اور امام مالک نے جو
اجتہاد کیا زمانہ اونکا اور امام ابی حنیفہ کا ایک تھا رہی امام شافعی انہون نے بنا بر مذہب اُن لوگونکی جو قدر
اجماعی اقوال سابقین مین واسطے عدم جواز مخالفت کی شرط گردانتی ہین مخالفت اما مین سابقین کی نہین کی
اسلئے کہ قدر اجماعی قولین سابقین مین اعتبار جنسیت تھا اوسکو انہون نے مسلم رکھا اور طعم کو موافق قول
امام مالک کے مطعومات مین اعتبار کیا تو جسطرح قدر مجمع علیہ سے امام شافعی کو مخالفت امامین مذکورین کی
درست نتہی اسیطرح قدر مجمع علیہ ائمہ ثلثہ سے متاخرین کو مخالفت کرنا درست نہین وہ قدر مجمع علیہ جنسیت
ہے درمیان ائمہ ثلثہ کی اور طعم ہی درمیان امام مالک اور امام شافعی کے اور وہ جو امام شافعی نے ثمنیت اثمان
مین معتبر کہے مخالف قدر اجماعی کی نہین پس اعتبار کرنا اُسکا جائز ہی البتہ جو لوگ مقدار اجماعی واسطے عدم جواز
مخالفت کے شرط نہین گردانتی بلکہ لاحقین کو مخالفت سابقین کی مطلقاً تجویز نہین کرتے انکی مذہب پر اعتبار
ثمنیت اثمان مین جیسا کہ مذہب شافعی ہی بظاہر مخالف امام مالک اور امام ابی حنیفہ کے معلوم ہوتا ہی
لیکن بغور نظر یہہ بھی مخالف نہین اسواسطے کہ ثمنیت کو ادخار اور قدر دونو لازم ہین پس جس جگھہ
ثمنیت ہوگی وہان پر ادخار اور قدر بہی ضرور ہی ہونگی پس اعتبار ثمنیت کا مخالف امامین کے نہوا
اب محل غور ہے کہ اتحاد زمانہ مختلفین واسطے بنجانے اجماع کے کیا ضرور ہے اور اگر یہہ شبہہ پڑی کہ
علیت ربا کی حکم شرعی نہین ہی اور کلام ہمارا حکم شرعی مین تھا تو جواب یہہ ہے کہ علیت ربا کی معنی حکم
شرعی ہی اسواسطے کہ حرمت ربا کی مرتب ہوگی اوپر علت کی پس تعین کرنا علت کا مستلزم ہی ترتب حکم
کو پس اعتبار جنسیت وغیرہ بیچ علت ربا کے گویا یہہ حکم کرنا ہے باینطور کہ ربا حرام متحقق ہے
بیچ صورت اتحاد جنس وغیرہ کے اور نہین متحقق ہے بیچ صورت اختلاف جنس کے کما قال فی التلویح نعم
یمکن ان یقال ان القولین اتفقا علی ان لا ربا فی غیر الجنس وہذا حکم شرعی فالقول بعدم
دخول الجنس فی العلیۃ رفع لذلک انتہی معہذا مناقشہ فی المثال لا یلیق بالمحصلین و علی تقدیر

انما مهاالایقدح سے فی المقصود اور ہو چکنے زمانہ مختلفین کو ثبوت اختلاف متقدمین مین اور اجماع بنجانیمین
اُس اختلاف کی کیا دخل ہے کہ مولف معیار یہہ کہتا ہے[1] کیونکہ اختلاف مجتہدین مختلفین کا تو اُسی
دن ہو چکے گا جبکہ قیامت برپا ہو گی اور امید اختلاف کرنے مجتہدین کی منقطع ہو گی انتہی اتمام اختلاف کو
شرط گردانا بر تقدیر عدم اتحاد زمانہ مختلفین کے لازم نہین ہے اور تخییل رفت ہی مؤلف معیار کی
مثلاً صحابہ کرام نے جن مسائل مین چند اقوال مختلف فرمائی اونکے بعد والوں کو مفدار اجماعی ان اقوال
سے بناء علی مذہب البعض اور مطلقاً بناء علے مذہب الاکثر مخالف قول کرنا جائز نہین اور جن امور مین
مجتہدین متاخرین نے کلام کیا انسی متاخر لوگون کو اُن مجتہدین اور صحابہ سابقین کی مخالفت موافق
تفصیل مذکور کے درست نہو گی کمال حیرت ہی کہ اتمام اختلاف کو کیون دخل دیا اور نسبت کرنا شرطیت
اتحاد زمانہ مختلفین کو بیچ اجماع مرکب کے طرف مسلم الثبوت کے وہم صرف ہی اسلئی کہ عبارت مسلم
جسکو نقل کیا لفظ اہل العصر کا کہا ہے اس سی یہہ امر متعین نہین کہ عصر واحد ہی لیا جاوے جائز ہے
کہ لام داخلہ اوپر اوسکی واسطے جنس کے ہو اور معنی یہہ ہون کہ جس وقت اختلاف کرین جنس زمانے
کے مجتہدین اب یہہ جنس زمانہ خواہ متحقق ہو ایک فرد مین یا زیادہ مین اور یہہ معنے موافق ہین
توضیح و تلویح وغیرہ کی کہ اوسمین صراحت مثلاً اجماع مرکب مین وہ مجتہدین لئے ہین جنکا زمانہ ایک
نہین ہی اور اسیطرح کلام کشف بزدوی اور نور الانوار وغیرہ سی بھی شرطیت اتحاد معلوم نہین ہوتی
مگر مولف عبارت اونکی نقل کرتا تو ہم بھی بتفصیل رفع اشتباہ کرتے منصفین کو چاہیئے کہ کتب مذکورہ
ملاحظہ کرین تا وہم مولف واضح ہو جاوے اور یہہ جو کہا ہی[2] کہ اگر بطور تنزل کے اجماع مرکب مین اتحاد زمانہ
مشروط نہین تو بھی لازم آتا ہی کہ فقط ائمہ اربعہ کے اختلاف کو اجماع مرکب نکہین بلکہ یہہ کہین کہ انکا اختلاف
اور امام ابی ثور اور امام بخاری وغیرہ کا کسی مسئلہ مین اجماع مرکب ہی اور پر بطلان قول آخر کے تو عدم
اعتبار اتحاد زمانے سی تمہاری ہی دلیل سی خلاف مذاہب اربعہ کا درست ہوا اور انحصار باطل ہوا
انتہی معلوم نہین کہ مشروط نہونی اتحاد زمانی سے مولف کیا سمجھا ہی شاید زعم مین اوسکی یہہ ہی کہ
جس وقت اتحاد زمانہ شرط نہوا تو اختلاف زمانہ شرط ہوگا اور اختلاف زمانہ ائمہ اربعہ کسی فقط اجماع
مرکب نہ بنیگا بلکہ انکی ساتھ اور مجتہد بھی زمانہ مختلف کی سے لئی جاوین تب اختلاف ان سب کا
اجماع مرکب ہوگا اور دونو باتین مزعوم مولف کی باطل ہین اور عدم اشتراط اتحاد زمانہ کو لازم

[1] یہہ قول حاشیہ صفحہ [illegible] مین گذرا ۱۲

[2] حاشیہ صفحہ [illegible] مین گذرا ۱۲

٨٣

نهین اسلئی که شرط نکرنا اتحاد زمانی کا مستلزم اشتراط اختلاف کو کهان هی مثلا اگر کها جاوی که وجوب زکوة
نقدین مین نمو حقیقی شرط نهین تو اس سی یهه کب لازم آتا هے که نمو تقدیری شرط هوا ور نمو حقیقی کے
تقدیر پر زکوة دینا واجب نهو بلکه جب نمو حقیقی شرط نهوا تو نمو تقدیری مسکوت عنه رها پس متنازع
فیه مین اتحاد زمانه مشروط نهوا خواه هو یا نهو اجماع مرکب دونو تقدیر پر بنجائیگا تو امام ابی حنیفه اور
امام مالک کے اختلاف سی بهی که زمانه انکا متحد تها اجماع مرکب هو جائیگا اور امام شافعی اور امام احمد
حنبل کے اختلاف سی بهی منعقد هوگا اور مجموع کی اختلاف سی بهی که زمانه انکا مختلف تها متحقق هوگا اور دوسری بات مزعوم اسکی بهت
ظاهر البطلان هی اسلئی که اگر هم تسلیم بهی کرین اس امر کو که نفی اشتراط اتحاد زمانه مستلزم هی اشتراط
اختلاف زمانے کو جب بهی اختلاف ائمه ثلثه یا اربعه سی انعقاد اجماع هو جائیگا اسواسطی که زمانه انکا
مختلف هی پهر همکو لینا امام ابی ثور اور امام بخاری وغیره کا ساتهه ائمه اربعه کے کیا ضروری هے اور
تحقق اجماع مرکب کا که اس تقدیر پر بغیر اختلاف زمانه مجمعین کے نهو سکیگا انکے لینی پر کب موقوف هی
فقط اختلاف زمانه ائمه ثلثه یا اربعه کا واسطی بنجانے اجماع مرکب کے بس کرتا هے اب اصل مدعا سنو که
که واقع مین واسطی تحقق اجماع مرکب کی اتحاد زمانه شرط نهین هے جیسی اختلاف زمانه شرط نهین تو
ایک زمانه کے مجتهدین کے اختلاف سی بهی اجماع مرکب منعقد هوگا اور کئی زمانے کے مجتهدین کے
اختلاف اقوال سے بهی مثلا زمانه صحابه مین جو کسی حادثه مین اختلاف اقوال هوا هی پس یهه اختلاف اجماع
مرکب هی اوپر اسبات کی که انکے بعد اور کسی مجتهد کو مقدار اشتراکی مین عند البعض اور مطلقا عند الاکثر
خلاف کرنا درست نهین انهین کے اقوال مین سی کسی قول کو اختیار کرنا ضروری هے چنانچه اسمضمون
کو علامه بهاری نے مسلم الثبوت مین افاده فرمایا هے ان قیل شاع من غیر نکیر مخالفة المجتهد اللاحق
للسابقین قلت انما یصح عند الاکثر بعد سبق قائل ولو لم یشتهر انتهے اور جس حادثه مین صحابه نے مثلا سکوت
فرمایا تها یا کسی ایک صحابی نے قول کیا تها یا بناءً علے مذهب البعض اقوال مختلفه مین قدر اجماعی
نتهی تو اوس حادثه مین مجتهدین متاخرین کو تجویز کرنا اقوال کا درست هی اب جس جس حادثه مین ان
متاخرین کا باهم یا مع صحابه کرام اختلاف آرای واقع هوا تو انسی بعد والے مجتهدین کو اوسکی سوا
قول کرنا جائز نهین پس امام ابی ثور وغیره کو مخالف اقوال سابقین کے مطلقا عند الاکثر اور مقدار
اجماعی مین عند البعض قول کرنا خرق هی اجماع کا پس اونکے اختلاف پر اجماع مرکب کیونکر موقوف

رکھا جائیگا البتہ اگر کوئی حادثہ زمانہ ائمہ اربعہ تک مسکوت عنہ رہا ہو یا بنا بر علی مذہب البعض کسی مسئلہ کے اقوال مین قدر اجماعی موجود نہو تو اس مسئلہ مین مجتہدین لاحقین کو اجتہاد کرنا جائز ہی لیکن جو لوگ مدعی حصر ہین انہون نے اسی نظر سے مذاہب اربعہ مین حصر کیا ہے کہ بعد ائمہ اربعہ کے کوئی حادثہ ایسا کہ اقوال کلیہ اور جزئیہ ائمہ اربعہ کے اوسپر مشتمل نہون بحکم استقرا نہین نکل سکتا پس اجتہاد کسی اور مجتہد کا نہ محتاج الیہ ہی مقلدین کا اسلئی کہ حوادث لاتنقضی کلیات اور جزئیات اقوال ائمہ اربعہ مین منحصر ہو چکے جس مسئلہ مین مقلد کو حاجت تقلید پڑے اقوال ائمہ اربعہ کیطرف رجوع کرے اور نہ جائز ہے بجہت مخالفت اجماع کے کما مر مفصلا اور بعد اسیکے کہ بعد ائمہ اربعہ کے کسی مجتہد کو مخالفت مذاہب اربعہ کے قول کرنا جائز نہین اگر کوئی عالم مرتبہ اجتہاد کو پہونچیگا تو غایت سعی اوسکی یہی ہو گی کہ اقوال متقدمین سے کسی قول کو اختیار کریگا ورنہ جو بات نئی نکالیگا اوسمین خلاف متقدمین لازم آئیگا اور یہہ باطل ہی اور اس تحقیق سی دفع ہو گیا اعتراض ملا احمد صاحب تفسیر احمدی کا اسلئی کہ ہمنے یہہ شق اختیار کی کہ اجماع مرکب مین اتحاد زمانہ شرط نہین اور امام ابی حنیفہ اور امام مالک کا کوئی قول مخالف جمیع سابقین کے نہین ہے بلکہ یا اونہین کے اقوال مین سے کسی قول کو اختیار کیا ہی یا امور مسکوت عنہا مین استنباط اور اعتبار کیا ہے اسیطرح حال ہے امام شافعی اور امام احمد حنبل رضی اللہ تعالی عنہم اجمعین کا کہ کوئی بات جسمین مخالفت سابقین سی ہو نہین فرمائی اور انسی بعد کوئی حادثہ مسکوت عنہا نہین باقی رہا کہ اقوال ائمہ اربعہ اوسپر حاوی نہون اب مجتہدین متاخرین سوا اختیار بعض اقوال اور ترجیح بعض اعتبارات متقدمین کے نئی بات نکال ہی نہین سکتی پس اختلاف ہمارا مثلا کب لائق اسکی ہے کہ اجماع مرکب اوسپر موقوف ہو اسلئی کہ اولا تو ہم لوگ مجتہد نہین اور بالفرض اگر ہم مین سے کوئی مجتہد بھی ہو جاوی تو اوسکو مخالفت سابقین سے کب جائز ہے فلا اعتداد باختلافہ اور امام ابی ثور وغیرہم کا اجتہاد مستقل اگر تسلیم بھی کیا جاوی تو اوس سی یہہ کب لازم آتا ہی کہ اقوال انکی مخالف ہون ائمہ اربعہ کے جائز ہے کہ رای انکی موافق کسی قول کے اقوال ائمہ اربعہ مین سے پڑی ہو ومن ادعی المخالفۃ فعلیہ البیان اور بالفرض اگر کوئی قول انکا مخالف ہو ائمہ اربعہ کے تو ضرور ہے کہ کسی صحابی یا تابعی وغیرہم من المتقدمین کے موافق ہوگا وان لم نعلمہ مفصلا کما مر

السلم اور وہ جواب جو خود صاحب تفسیر احمدی نے اعتراض اپنی کا دیا ہی قریب ہی ہمارے
جواب سی لیکن ترتب اسکا اوپر شق اتحاد زمانی کے فقط جیسا کہ صاحب تفسیر احمدی نے گمان
کیا ہے نہیں ہے اور مشرف ہونا مؤلف معیار کا جوابدہی اوسکی سی بادعا اپنی تخییل محض
اور دعوی صرف ہے عقلا ایسی تشریف کو بدتر افتضاح سے سمجھتے ہین تفصیل اسکی یہہ ہی
کہ صاحب تفسیر احمدی نے نور الانوار مین ذیل مین اس قول صاحب منار کے والامّۃ
اذا اختلفوا فی مسئلۃ فی ایّ عصر کان علی اقوال کان اجماعاً منہم علی انّ ما عداہا باطل
فرماتے ہین ولا یجوز لمن بعدہم احداث قول آخر کما فی الحامل المتوفی عنہا زوجہا قیل تعتدّ
بعدّۃ الحامل وقیل بابعد الاجلین ولا یجوز ان تعتدّ بعدّۃ الوفات اذا لم تکن ابعد الاجلین
وقیل ہذا فی الصحابۃ خاصّۃ ای لبطلان القول الثالث فی الصحابۃ فقط فانّہم ان اختلفوا علی
قولین کان اجماعاً علی بطلان القول الثالث دون سائر الامّۃ ولکن الحق انّ بطلان القول
الثالث مطلق یجری فی اختلاف کل عصر وہذا یسمّی اجماعاً مرکباً لانّہ نشأ من اختلاف القولین
وہو اقسام قسم منہا یسمّی بعدم القائل بالفصل وقد بیّنہا صاحب التوضیح بما لا یتصوّر المزید علیہ
وعندی انّ ہذا الاصل ہو المنشأ لانحصار المذاہب فی الاربعۃ ولبطلان الخامس المستحدث
ولکن یرد علیہ انّہ ان ارید بالاختلاف الاختلاف مشافہۃ فی زمان واحد فینبغی ان یکون
مذہب الشافعی واحمد بن حنبل رح باطلاً حین اختلف ابو حنیفۃ مع مالک رحمہ اللہ تعالی
فی زمان واحد وان ارید بالاختلاف اعمّ من ان یکون فی زمان واحد ام لا فکیف
لا یعتبر اختلافنا کما اعتبر اختلاف الشافعی واحمد بن حنبل رحمہما اللہ تعالی والجواب عنہ صعب
انتہی حاصل اس عبارت کا مختصر ایہہ ہی کہ جب وقت امت محمدی صلے اللہ علیہ وسلم تلعنے مجتہدین اہل
حلّ وعقد اس امّت کے کسی مسئلہ مین چند اقوال پر اختلاف کرین تو یہہ اجماع ہے اوپر بطلان
قول آخر کے اور اسکا نام اجماع مرکب ہی اور میرے نزدیک منشاء انحصار مذاہب کا بیچ
مذاہب ائمہ اربعہ کے یہی قاعدہ ہی لیکن اسپر یہہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ اختلاف جو اجماع
مرکب کی لئی چاہیئے اگر ایک زمانی کے مجتہدین کا اختلاف ہی تو ظاہر ہے کہ زمانہ مجتہدین
اربعہ کا ایک نہ تھا پھر اونکے اختلاف سی اجماع مرکب اوپر بطلان قول آخر کے جو مخالف

بیچ ... ایک ہی زمانہ مین ہوا ہی ... لازم ہر ایک ابو حنیفہ ... بیچ ایک ہی زمانہ ... بطلان وجود ... سبب ... اجماع زمانہ ... اربعہ کا اپنا خاص ... اختلاف ہوا اجماع ... سبب ... سبب ... اونکا ...

لہذا اختلاف صحابہ سے ایسی ہی اختلاف اجماع مرکب ہوسکتا ہے ایسی ہی اختلاف صحابہ کا بلا اختلاف اجماع مرکب ہونا مسلم ہے اول سے الجواب عن جوابہ

ہو ائمہ اربعہ کے کیونکر منعقد ہوگا بلکہ زمانہ امام ابی حنیفہ اور امام مالک رحمہما اللہ تعالے کا
ایک تھا تو چاہیئے کہ انکے اختلاف کے بعد امام شافعی اور امام احمد حنبل کو کوئی قول مخالف
انکے کہنا جائز نہو اور اگر ایک زمانے کے مجتہدین کی تخصیص نہین ہے بلکہ کسی زمانے کے مجتہدین
ہون اونکی اختلاف سی اجماع مرکب بنجاویگا تو بعد ائمہ اربعہ کے بھی بہت سی علما اور مجتہدین
ہوئے ہین پس چاہیئے کہ اختلاف انکا اور مجتہدین سابقین کا ملکر اجماع مرکب کی سلئے کافی
ہوا ور اس تقدیر پر مذہب آخر سوا ائمہ اربعہ کے باطل نہوگا انتہے خلاصتہ مع اونے توضیح
اور جواب اِس اعتراض کا تفسیر احمدی مین با یتطور دیا ہی اِلّا انّ یُقال الاختلافُ المعتبرُ
ہو الّذی فی زمانٍ واحدٍ والشافعیؒ وغیرہ اذا قالوا قولًا اِنّما یقولون اذا جرٰی بہ رأیٌ
ابی یوسف ومحمدٍ مع ابی حنیفۃَ ادکان اختلافٌ بین الصحابۃِ فاخذ ابوحنیفۃ رحمہ اللہ تعالے
بقولِ صحابیٍ ومالکٌ والشافعیؒ بقولِ صحابی آخر انتہے مختصرًا معنے اس کلام کے جو مستفاد ہین
ظاہر عبارت سی یہہ ہین کہ اختلاف جو معتبر ہے ایک ہی زمانے کا ہی اور اقوال امام شافعی
اور امام احمد حنبل کے مخالف اقوال امامین سابقین اور مجتہدین صحابہ اور تابعین کے نہین
ہین اسلیئے کہ جو قول امام شافعی کا مثلاً مخالف معلوم ہوا امام ابی حنیفہ کے مثلاً وہ یا مطابق
ہے قول امام ابی یوسف یا امام محمد کے یا دونون کے اور ان دونو صاحبون نے زمانہ امام
مین اجتہاد کیا تھا اگرچہ اقوال اجتہادیہ مین قواعد موضوعہ امام ابی حنیفہ پر تخریج
مسائل کی تھی یا کبھی امام نے کسی مسئلہ مین دو تین قیاس ذکر کئے تھے اور بعض خود ان مین
سی کسی قیاس کو اختیار کیا تھا اور صاحبین نے قیاس آخر کو ترجیح دی تھی اور یا وہ قول
امام شافعی کا مطابق پڑا تھا رائ کسی اور مجتہد کی صحابہ یا تابعین مین سی پس وہ قول شافعی
کا مخالف اجماع مرکب کے جو منعقد ہوا تھا ساتھ اختلاف مجتہدین سابقین کے نہو بلکہ
اقوال سابقین ہی مین داخل ہوا اب یہہ جواب ملا احمد کا قریب ہی ہماری جواب کی اور راجع
ہے طرف تحقیق صاحب سلم کے کما ذکرنا سابقًا لیکن شرطیت اتحاد زمانہ پر مرتب کرنا اس
جواب کا ضروری نہین علاوہ یہہ کہ اس جواب کی حاجت اسجگہہ ہے کہ متعدد مین مجتہدین
کے اقوال اس حادثہ مین مختلف ہون اور بنا ہر علے مذہب البعض ان اقوال مین قدر اجماعی

بھی ہوا ور قول امام شافعی کا مثلاً اُسکی خلاف ہوا ور جیس حادثہ مین متقدمین نے مثلاً اقوال مختلف نہین فرمائی اور نہ ایک قول پر اجماع کیا اور امام شافعی نے مثلاً اوسمین اپنے اجتہاد سے کوئی قول کیا تو ظاہر ہے کہ وہان پر اعتراض مخالفت اجماع مرکب اصلا وارد نہین ہوتا کہ حاجت جواب مذکور کی پڑی آپ غور کرو کہ یہہ جو مولف معیار نے کہا کہ یہہ جواب دو وجہ سے باطل ہی وجہ اول تو قابل مضحکہ کے ہی کیونکہ جب ایکدفعہ اختلاف امام مالک اور امام اعظم کا مثلاً مقدار مسح سر مین ایک زمانے مین واقع ہوا اور اوسکو اجماع مرکب فرض کیا گیا تو بعد انعقاد اجماع کے وقت احداث شافعی کے قول ثالث کو مسح [illegible] مین جو مخالف ہے ان دونو کے موافقت رای ابی یوسف اور محمد کے ابو حنیفہ سے کیا فائدہ کریگی بلکہ اگر ابو یوسف کو خود امام ابی حنیفہ فرض کیا جاوے تو بھی کچھہ فائدہ نہین اسواسطے کہ اجماع مرکب ایکدفعہ منعقد ہوگیا اور احداث قول ثالث باطل ٹھہرایا گیا انتہے کیسا رجم بالغیب اور موجب ریش خند ہے بزرگوان پر بلاوجہ زبان طعن اور تشنیع دراز کرنا ایسی ہی بلامی سفاہت مین مبتلا کرنا ہی ؎ چون خدا خواہد کہ پردہ کس درد میلش اندر طعنۂ پاکان برد ٭ ملا احمد نے فقط اختلاف امام ابی حنیفہ اور امام مالک کو اجماع مرکب اوپر بطلان قول آخر کے کہان قرار دیا ہے اُنھون نے تو ایک زمانے کے مجتہدین کا اختلاف کیا ہی پس امام ابی حنیفہ اور مالک رحمہما اللہ تعالے مین ایک حادثہ مین جستنی اقوال مجتہدین کے ہونگے اُن سب کے خلاف قول کرنا مخالف اجماع مرکب ہوگا اور بنا ر علے مذہب البعض یہہ شرط بھی ہے کہ اُن اقوال مین قدر اجماعی نہ نکلے اور ظاہر ہے کہ زمانہ مذکور مین اقوال صحابہ اور تابعین متقدمین کے بھی موجود تھے تو جب قول امام شافعی کا موافق کسی مجتہد کے مجتہدین زمانہ امام ابی حنیفہ مین سے مثل امام ابی یوسف اور امام محمد اور امام زفر وغیرہم کے یا مطابق آرای صحابہ یا تابعین متقدمین کے پڑیگا یا بر تقدیر مذہب بعض کے اقوال مذکورہ مین قدر اجماعی نہو گی تو قول شافعی کا باطل نہوگا والا خلاف اجماع مرکب کے اور باطل ہوگا ملا احمد کے کلام سے یہہ امر مستفاد کرنا کہ فقط مخالفت امام ابی حنیفہ اور امام مالک سے قول شافعی باطل ہوجائی خلاف ہی عبارت ملا احمد کے ہان یہہ امر ہی کہ دو صورتین

جواز مخالفت شافعی کی جو ملا احمد نے ذکر کی ہین مثلاً ذکر کی ہین حصر جواز مخالفت کا انہین دو
وجہون مین مقصود نہین اب مسح سر مین مثلاً جو اختلاف امام ابی حنیفہ اور امام مالک کا ہوا ایکصاحب
نے کہا مسح ربع راس کا فرض ہے دوسری صاحب نے فرمایا کہ ساری سر کا فرض ہے فقط اس
اختلاف سی یہہ قول امام شافعی کا کہ بمقدار تین بالون کے مسح راس فرض ہے باطل نہین
ہوتا جبتک مثلاً یہہ امر ثابت نہو کہ یہہ رای امام شافعی کی جمیع مجتہدین سابقین صحابہ اور
تابعین وغیرہم کی خلاف ہی کما مر مفصلاً اور موافقت رای ابی یوسف اور محمد رحمہما اللہ تعالی
کا ساتھہ امام ابی حنیفہ کے ملا احمد نے کب قول کیا ہی کہ مولف معیار نے کہا کہ بعد انعقاد
اجماع کے وقت احداث شافعی کے قول ثالث کو مسح سر مین جو مخالف ہی ان دونون
کے موافقت رای ابی یوسف اور محمد کے ابو حنیفہ سی کیا فائدہ کریگی انتہی شاید لفظ اتحاد
رائی ابی یوسف و محمد مع ابی حنیفہ رح سی موافقت رای فہم مولف مین سمائی حاشا کہ مقصود
ملا احمد یہہ ہوا اور افسوس ہی کہ وہ علماء جو اپنی جان کو مجتہد اور معترض اوپر ائمہ مجتہدین کے
گردانین اور اس عبارت سی موافقت رای سمجھین ایسی بات تو کوئی عاقل بھی نکہیگا فضلاً عن
عالم مفتی اس کلام ملا احمد کے یہہ ہین کہ جسوقت اجتہاد امام ابی یوسف اور امام محمد کا مثلاً
ساتھہ امام ابو حنیفہ رح کے ہوا اور امر مستنبط اجتہادی ہین باہم انکی اختلاف واقع ہوا اور بعد
انکے امام شافعی نے مثلاً مخالف امام ابی حنیفہ اور امام مالک کی قول کیا تو بمجرد اس مخالفت
کے قول شافعی باطل نہوگا اسلئے کہ کبھی ایسا ہوگا کہ قول امام شافعی کا موافق صاحبین کے
یا احدہما کے مثلاً ہوگا اور رای صاحبین کی مثلاً زمانہ امامین متقدمین مین جاری ہی اور واقع
ہوئی تہی پس داخل ہوگی اجماع مرکب مین تو رای امام شافعی مخالف اجماع مرکب نہوگی وہو
کما تری یرجع الی ما نقلنا سابقاً عن مسلم الثبوت آپ دیکہو کہ قابل مضحکہ کے فہم مؤلف معیار
ہے یا جواب ملا احمد اور باقی تفریعات اور علاوہ مولف کا جو مبنی ہی اسی خوش فہمی پر جسکا
بیان ہوچکا سب باطل ہوئین المبنی علی الفاسد فاسد قضیہ مشہورہ مقبولہ ہی قولہ اور وجہ
ثانی کا لغو ہونا بھی ظاہر ہے الخ اقول لغو ہونا ادعای لغویت وجہ ثانی کلام ملا احمد کا جو
مؤلف معیار سی واقع ہوا جواب جواب اول سی ظاہر ہوچکا اسواسطی کہ مقصود ملا احمد کا اس

کلام سے حصر کرنا جواز مخالفت امام شافعی کا واسطی امامین متقدمین کے انہین دو وجہون مین نہین ہے بلکہ ذکر کرنا ان دونو وجہون کا تمثیلاً ہی پس جو رای امام شافعیؒ کے یا امام احمد حنبلؒ کی مثلاً مخالف امامین متقدمین کے پڑیگی تو وہ یا تو موافق ہوگی امام ابی یوسفؒ کی یا امام محمدؒ کے یا دونون کے یا کسی اور مجتہد کے معاصرین امام ابی حنیفہ یا متقدمین صحابہ اور تابعین کے یا وہ امر ایسا ہوگا کہ آرای سابقین نے اوسمین اختلاف نکیا ہوگا بلکہ یا وہ حادثہ مسکوت عنہا ہوگا یا کسی ایک کا قول اجتہادی اوسمین ہوگا اور یا بنا ر علی مذہب البعض قدر اجماعی اقوال مختلفہ مین نہوگی پس بطلان قول امام شافعیؒ مثلاً ہمپر جب لازم کیا جاوے کہ امور مذکورہ کا عدم ثابت کیا جاوے و دونہ خرط القتاد پس یہہ کہنا مؤلف معیار کا کہ احتمال اتفاق رای امام شافعی کا ساتھہ صحابہ کی جمیع ارای مخالفہ امام شافعی مین نہین ہو سکتا انتہی قائل کو کچھہ مفید اور ہمکو مضر نہین اسلئی کہ اول تو یہہ امر ادعائی محض بلا دلیل و سند قابل التفات اور رافع احتمال اتفاق نہین ہو سکتا اور ثانیاً یہہ کہ تہنی مسلم کیا کہ احتمال اتفاق جمیع ارای مخالفہ مین نہین ہو سکتا لیکن مقصود ہمارا حصر وجوہ جواز مخالفت امام شافعیؒ کا واسطی امامین متقدمین کے بیچ احتمال اتفاق آرای صحابہ کے نہین ہی کہ رفع احتمال اتفاق سے بعض مسائل کے بطلان اوس مسائل کا لازم آوی وجوہ جواز مخالفت کے بہت ہین کماسبق اب دیکہو کہ مؤلف معیار کو اس محل مین استغفار اور استعاذہ اس تخیلات فاسدہ اور اوہام کاسدہ سے چاہیئے نہ حمد اوپر تخییل توفیق اور الہام حق کے ع برعکس نہند نام زنگی کافور واللہ سبحانہ الموفق للسداد ومنہ الوصول الی سبیل الرشاد **قولہ** اور یہہ جو مؤلف نے اخیر مین قول ثالث کے دعوی کیا ہی کہ ابن صلاح نے اسی نظر سی کہ مذاہب اربعہ پر اجماع مرکب منعقد ہو گیا ہی تقلید غیر الاربعہ کو ممنوع کہا ہی اور اس دعوی کو الخ **اقول** پہلے حاصل کلام صاحب تنویر کا سنو پہر تطبیق اوسکی مسلم الثبوت سی دیکہو بعد اوسکی سنلے انصافی مؤلف معیار کی معلوم کرو صاحب تنویر نے کہا پس بسبب اس اجماع کے کہ نقل کیا گیا تھون سی کہا محدث ابن صلاح نے کہ وہ مشہور ہین درمیان اہل حدیث اور اصول کے آنکہ تقلید غیر الائمۃ ممنوع کہا یہہ مسلم الثبوت مین انتہی اور عبارت مسلم الثبوت کی یہہ ہی کہ اجمع المحققون علی منع العوام من تقلید الصحابۃ بل علیہم

کلام ... جواز ... دونون اور ابطال ... [illegible] ... اجماع ... رفع ... [illegible]

غرض کی دعوی کیا ہی کہ ابن صلاح نے اسی نظر سی کہ مذاہب اربعہ پر اجماع مرکب منعقد ہو گیا ہی تقلید غیر الاربعہ کو ممنوع کہا ہی اور مؤلف کی اس دعوی کو کتاب مسلم الثبوت کی عبارت سند کی ہی یہ غلط محض اور کذب صریح ہی اسلئی کہ خود مسلم الثبوت مین ابن صلاح

اتباعُ الّذین سَبرُوا وبَوّبوا فہذّبوا ونقّحوا وفرّقوا وعلّلوا وفصّلوا وعلیہ ابتنیٰ ابن الصلاح منعَ تقلیدِ غیرِ الاربعۃِ لانّ ذلک لم یُدرَ فی غیرہم وفیہ مافیہ انتہی یعنے اجماع کیا ہے محققین نے اوپر منع کرنے عوام کے تقلید صحابہ سے بلکہ واجب ہی اوپر اونکی اتباع اُن لوگونکا جنہون نے غور کیا ہے مسائل مین اور باب باب کو علیحدہ کیا پہر اوسکو مہذب کیا زوائد سے اور منقح کیا اختلاط سے اور جمع کیا احکام کو ساتھہ جامع کے اور تفرقہ کیا ساتھ فارق کے اور علتین بیان کین اور تفصیل کی اور اسی اجماع پر مبنی کیا ابن صلاح نے ممانعت تقلید غیر ائمہ اربعہ کو اسواسطے کہ یہہ امور سوا ائمہ اربعہ کے اور کسی مذہب مین پائی نہین جاتی اور اس کلام مین شبہہ بھی ہی انتہی اب ارباب فہم و انصاف سے امید غور ہے کہ مولف تنویر نے یہہ کہان کہا ہے کہ اجماع مرکب پر مبنی کرکے ابن صلاح نے تقلید غیر ائمہ اربعہ سے منع کیا ہی البتہ منع کرنا ابن صلاح کا مبتنی ہی اوپر اجماع محققین کے جسکو صاحب مسلم نے نقل کیا ہی اوسیکو صاحب تنویر نے مسلم سے نقل کر دیا ہی اور اس اجماع محققین کو امام فخرالدین الرازی نے نقل کیا ہے ہان وہ اجماع بنظر ضبط اور تبویب اور تعلیل وغیرہ کے تہا نہ یہہ کہ منع ابن صلاح کی مرتب ہی اوپر تبویب وغیرہ کے جیساکہ مؤلف معیار سمجہا ہے اور کہتا ہے کہ ابن صلاح نے تقلید غیرالاربعہ سے اس نظر سے منع کیا ہے کہ یہہ مذاہب مدون اور منفصل ہو گئی اور باب باب اور فصل فصل ہو گئے ہین اور خوب منقح اور معلل ہو گئے ہین اور سوا ان مذاہب کے یہہ تنقیح اور تحقیق اور تفصیل اور جگہہ پائی نہین جاتی انتہے ترتب منع کا اوپر اجماع کے اور ترتب اجماع کا اوپر تبویب وغیرہ کے امر ہے علیحدہ اور ترتب منع کا بالذات اوپر تبویب وغیرہ کے امر ہے جدا وبینہما بَونٌ بعیدٌ لایخفی علی مَن لہ اَدنیٰ لُبّۃ ومہارۃ بالعلوم ومناسبۃ بالفہوم اگر کہا جاوے کہ وہ اجماع جسکو صاحب تنویر نے کہا ہے کہ منقول ہی ثقات سے وہ اجماع ہی اوپر تقلید ائمہ اربعہ کے اور وہ اجماع محققین جو امام نے نقل کیا اور مبنی منع ابن صلاح کا قرار پایا وہ اجماع ہی اوپر تقلید اُن لوگون کے جنہون نے تبویب اور تنقیح وغیرہ کی ہے پس مبنی قول ابن صلاح کا اجماع منقول عن الثقات کیونکر ہوگا بلکہ اس تقدیر پر تو دعوی ابن صلاح اور امر اجماعی ثقات دونو متحد ہونگے نہ ایک

کہ ابن صلاح نے تقلید غیر الاربعہ کو اس نظر سے منع کیا ہی کہ یہہ مذاہب اربعہ تو بہ مدون اور منفصل ہو گئی ہین اور باب باب اور فصل فصل ہو گئی ہین اور خوب منقح اور معلل ہو گئے ہین اور سوا ان کے ... تنقیح و تحقیق اور تفصیل اور جگہہ ... نہین پائی جاتی

مبنی علیہ اور دوسرا مبنی تو ہم کہیں گے کہ اجماع محققین جو صاحب مسلم نے امام سے نقل
کیا ہے اوپر وجوب تقلید ان مذاہب کے جنمیں تبویب وغیرہ ہوئی ہے وہ راجع ہے طرف
اس اجماع کے جسکو ثقات سے نقل کیا ہے اوپر تقلید ائمہ اربعہ کے اسواسطے کہ یہہ امور
مذکورہ سوا ائمہ اربعہ کے اور کسی مذہب مین پائی نہین جاتے پس ابن صلاح نے منع
تقلید غیر ائمہ اربعہ کو مرتب کیا اوپر مرجع اور مصداق اجماع محققین کے کہ وہ اجماع منقول
عن الثقات تھا اوپر وجوب تقلید ائمہ اربعہ کے اور وہ جو مؤلف معیار نے کہا کہ مبنی قول ابن
صلاح کا قول امام الحرمین کا ہے سراسر غلط ہے امام الحرمین نے تو منع تقلید عوام کا واسطے صحابہ
کرام کے مثل ابن صلاح کے قول کیا ہے اور اس منع کو محققین کیطرف منسوب کیا ہے البتہ
امام فخر الدین الرازی اجماع محققین اوپر اس منع کے نقل کرتے ہین اور ابن صلاح منع
تقلید غیر ائمہ اربعہ اوسپر متفرع فرماتے ہین شاید مؤلف معیار نے لفظ قال الامام سے جو
مذکور ہے مسلم مین امام الحرمین سمجھا اور بجہت قلت نظر اور شوق تخطیہ کے ناقل اجماع محققین
کو نہ سمجھا نا قال العلامۃ السید السمہودی الشافعی فی العقد الفرید نقل امام الحرمین عن
المحققین امتناع تقلید العوام للصحابۃ رضوان اللہ علیہم اجمعین وان کانوا اجل قدرا
لارتفاع الثقۃ بمذاہبہم اذلم تدون ولم تحرر بخلاف مذاہب الائمۃ الذین لہم اتباع
وہذا احد قولین حکاہما ابن السبکی فی جمع الجوامع من غیر ترجیح وبہ جزم ابن الصلاح وزاد
انہ لا یقلد التابعین ایضا ولا غیرہم ممن لم یدون مذہبہ وان التقلید متعین للائمۃ
الاربعۃ دون غیرہم لان مذاہبہم انتشرت حتی ظہر تقیید مطلقہا وتخصیص عامہا بخلاف
غیرہم ففیہ فناء وہی مجردۃ لعل لہا مکملا او مقیدا لو انبسط کلامہ فیہا لظہر خلاف ما یبدو منہ
فامتناع التقلید اذا لتعذر الوقوف علی حقیقۃ مذاہبہم والثانی جواز تقلیدہم کسائر المجتہدین
قال ابن السبکی وہو الصحیح عندی غیر انی اقول لا خلاف فی الحقیقۃ بل ان تحقق مذہب
لہم جاز وفاقا والا فلا قلت وان تحقق ذلک فالمنع یتفرع علی ایجاب التمذہب بمذہب معین
فی جمیع المسائل ومنع الانتقال عنہ اذ لا یعم مذہب الصحابی کل المسائل وقال محقق الحنفیۃ
الکمال ابن الہمام رحمہ اللہ تعالی نقل الامام ای الفخر الرازی رحمہ اللہ تعالی اجماع المحققین

صاحب مسلم نے جو [illegible] ابن صلاح [illegible] مبنی [illegible] امام الحرمین [illegible] باطل [illegible] اجماع صحابہ [illegible] مسلم [illegible] امام الحرمین [illegible] شیخ [illegible]

گنگوہی محشی نے خوب تفصیل سے دلائل سے قول ابن صلاح کو اور اوسکی بنا کو باطل کیا ہے اور اچھی طرح سے تخصیص و تعیین مذاہب اربعہ کو اوٹھایا

علے منع العوام من تقلید اعیان الصحابۃ بل یقلدون من بعدہم الذین سبروا و وضعوا و دوّنوا
و علے ہذا ما ذکر بعض المتاخرین من منع تقلید غیر الاربعۃ لانضباط مذاہبہم و تقیید مسائلہم و تخصیص
عمومہا و لم یدر مثلہ فی غیرہم لانقراض اتباعہم و ہو صحیح انتہے اور وہ جو کلام بحر العلوم کا
مؤلف معیار نے شرح مسلم سے نقل کیا ہے حال اوسکا سنو کہ بحر العلوم موافق بیان ماتن کی شرح
مسلم مین فرماتے ہین کہا امام نے اجماع کیا محققین نے اوپر منع عوام کے تقلید صحابہ سے اسواسطے
کہ صحابہ کے کلام سے نکالنا حکم کا اکثر ساتھ تنقیح اور تحقیق کے ہوتا ہے اور یہہ امر عوام سے ممکن نہین
انپر واجب ہے کہ اتباع کرین اُن مذہبون کا جنمین خوب تعمق اور تبویب اور تہذیب مسائل اور جمع علل
اور تفریق دلایل اور تفصیل اجمال اور تحقیق اقوال ہوگئی ہے اور اسی اجماع پر مبنی کیا ہے ابن
صلاح نے منع کرنا تقلید غیر ائمہ اربعہ سے اسواسطے کہ یہہ امور سوا ائمہ اربعہ کے اور کسی مذہب
مین پائی نہین جاتی اور اسمین ایک شبہہ ہے وہ یہہ کہ قرافی مالکی نے کہا ہے کہ منعقد ہوچکا ہے
اجماع اوپر اس بات کے کہ جو شخص مسلمان ہو تو اوسکو جائز ہے کہ جس عالم کی چاہے تقلید
کرے بغیر ممانعت کے اور اجماع کیا صحابہ نے اوپر اس باتکے کہ جو شخص فتوی پوچھے ابوبکر
اور عمر رضی اللہ تعالے عنہما سے تو اوسکو جائز ہے کہ فتوی پوچھے ابو ہریرہ اور معاذ بن جبل
سے اور سوا انکے اور عمل کرے انکے قول پر بغیر انکار کے پس جسکو دعوی ہو اوٹھانے ان
دونون اجماعون کا تو بیان کرے اور دلیل لائے انتہے ترجمۃ ملخصا اقول و بعونہ سبحانہ احول
و اصول یہہ جو قرافی مالکی نے پہلا اجماع نقل کیا ہے خلاف ہی نقل اکثر ثقات کے بلکہ یہہ مسئلہ
اختلافی ہے درمیان محققین اور مجتہدین کے اگر اجماعی ہوتا تو علمای محققین اوسمین اختلاف کیونکر
کرتے علمای حنفیہ کے وہ اقوال اور امام رازی وغیرہ شافعیہ کے جو گزر چکے اوسی مخالفت اس
اجماع ادعائی کی ظاہر ہے اب چند شافعیہ کے اور اقوال سنو امام غزالی فرماتے ہین جب مرید
تقلید کو کسیکا ائمہ مجتہدین مین سے فضل معلوم ہو اور مجتہدون پر تو اوس شخص کو تقلید مین اختیار
نہین بلکہ واجب ہے کہ صاحب فضل ہی کی تقلید کرے اور اگر فضل معلوم نہو تو البتہ تخییر ہے اور
ایک قوم نے کہا علماسے کہ لازم نہے مراجعت افضل کی قال السید السمہودی فی العقد الفرید
اذا تعدد من یصلح للتقلید فہل یلزم مریدہ ان یجتہد فیسال اعلمہم وجہان قال ابن سریج

قال الامام اجمع المحققون علی منع العوام من تقلید اعیان الصحابۃ رضوان اللہ تعالی علیہم فان اقوالہم قد تحکی من یستخرج الحکم منہا الی تنقیح کما فی الستۃ ولا یقدر العوام علیہ بل یجب علیہم اتباع الذین سبروا ای فحصوا و بوبوا ای اوردوا کل مسئلۃ علی حدۃ فی باب و ہذبوا کل مسئلۃ بجامع و فرقوا الفارق و عللوا ای اوردوا لکل مسئلۃ مسئلۃ علۃ و فصلوا

ونسب تفصیلا الی بعض المحققین منع تقلید غیر الائمۃ الاربعۃ ابن الصلاح ان لا یقلد الا الائمۃ الاربعۃ الامام ابوحنیفۃ الکوفی والامام مالک والامام الشافعی والامام احمد رضی اللہ تعالی عنہم

نعم واختارہ ابن کج والقفال لانہ تسہل علیہ ہذا القدر من الاجتہاد واصحہما عند الجمہور انہ تتخیر فیسأل
من شاء لان الاولین کانوا یسألون علماء الصحابۃ رضی اللہ تعالی عنہم مع تفاوتہم فی العلم والفضل
ویعملون بقول من شاء وامن غیر نکیر وقال الغزالی وان اعتقد احدہم اعلم لم یجز ان یقلد
غیرہ وان کان لا یلزمہ البحث عن الاعلم اذا لم یعلم اختصاص احدہم بزیادۃ علم قال فی زوائد
الروضۃ ہذا الذی قالہ الغزالی قد قال غیرہ ایضا وہو وان کان ظاہرا ففیہ نظر لما ذکرنا من سؤال
آحاد الصحابۃ رضی اللہ تعالی عنہم مع وجود افاضلہم الذین فضلہم متواتر وقد یمنع ہذا وعلی الجملۃ
المختار ما ذکرہ الغزالی فعلی ہذا یلزمہ تقلید اورع العالمین واعلم الورعین وان تعارضا
قدم الاعلم علی الاصح انتہی وقال العلی القاری فی رسالتہ المصنفۃ فی بیان جواز الاقتداء بالمخالف
من اسلم او تاب عن المعاصی والتزم احکام الشرع فلہ ان یختار من المذاہب ای مذہب شاء واذا تعدد
المجتہد وان فی البلد علی قول من جوز تقلید المفضول مع وجود الافضل واما علی قول من عین تقلید
الفاضل وہو الاحوط فعلیہ ان یبحث ویتبع الفاضل انتہی پس دعوی کرنا اجماع کا تخیر پر اس محل میں
باوجود اختلاف انہی مجتہدین اور محققین کے کسطرح ہوگا اور یہہ جو قرافی نے کہا ہی کہ زمانہ صحابہ
مین اجماع ہو چکا ہی اسبات پر کہ جو کوئی فتوی پوچھی ابوبکر و عمر رضی اللہ تعالی عنہما سی تو اوسکو
جائز ہے کہ بعد اوسکی فتوی پوچھے ابی ہریرہ اور معاذ ابن جبل سی بغیر انکار کے تو جواب اسکا اولا
یہہ ہی کہ اجماع قولی تو صحابہ کا اسمضمون پر ثابت اور منقول نہین ہی اور مجرد سکوت اور عدم انکار سے
اگر اجماع سکوتی قرار دیا جاوے تو یہہ امر محل نظر ہے اسلیئے کہ مجرد سکوت سی اجماع سکوتی منعقد نہین ہوتا
جبتک کہ قرائن رضامندی کے ساتھہ مقترن نہو جائز ہے کہ سکوت بغیر قرائن رضا کے بجہت مہابۃ
قائل کے یا تقرر خلاف کے یا اور کسی مصلحت کی ہو قال التفتازانی نے التلویح وقد یکون اے
سکوت المجتہد للتامل وغیرہ کاعتقاد حقیۃ کل مجتہد او کون القائل اکبر سنا او اعظم قدرا او اوفر
علما او استقرار الخلاف حتی لو حضر مجتہد والحنفیۃ والشافعیۃ وتکلم احدہم بما یوافق مذہبہ وسکت
الآخرون لم یکن اجماعا ولا یحمل سکوتہم علی الرضا لتقرر الخلاف انتہی پس ما نحن فیہ مین جائز ہی کہ
عدم انکار صحابہ کا اسپر بجہت سی ہو کہ مذاہب مجتہدین صحابہ مدون اور حوادث واردہ کو حاوی
نتہے تو اگر مستفتین کو مقید کیا جاتا ساتھہ استفتا بعض صحابہ کے تو حرج عظیم واقع ہوتا اور حرج اتج

نعم وجاء بتحقیق قال القرافی انعقد الاجماع علی ان من استفتی ابا بکر وعمر من الصحابۃ له ان یستفتی ابا ہریرۃ ومعاذ بن جبل وغیرہما ویعمل بقولہم من غیر نکیر فمن ادعی رفع ہذین الاجماعین فعلیہ البیان انتہی

مقلد مستفتی کی جہلانہ براتین بخلاف زمانہ مجتہدین اربعہ کے کہ مذاہب انکی حوادث مستفتین کو کلیۃً یا جزئیۃً
حاوی ہین پہر ایسے عدم انکار سے اجماع سکوتی کیونکر منعقد ہوگا آور ثانیًا او پر تقدیر تسلیم
اجماع کے ہم کہتے ہین کہ یہہ اجماع صحابہ کا بجہت ضرورت کے اور مخصوص تہا ساتھہ زمانہ صحابہ
کے یعنی صحابہ نے جب دیکہا کہ مذہب ہر ایک صحابی کا بسبب عدم تدوین اصول اور ضبط
حوادث کے واسطے حوائج مستفتین اور حوادث لاتقفے کے کافی نہین ہوتا تو اس ضرورت سے
انکار نکیا او پر اسبات کے کہ مستفتی باوجود حضرت ابوبکر اور عمر رضی اللہ تعالی عنہما کے
ابی ہریرہ سے مسئلہ پوچہہ لے اب یہہ اجماع ضروری مخصوص متعدی طرف زمانہ مجتہدین آخرین
کے جسمین ضرورت مذکورہ متحقق نہین ہے نہین ہوسکتا قال الشیخ العلامۃ شرف الاسلام آدلی
فتح البغدادی الشافعی فی کتاب الوصول واما قولہم ان الصحابۃ ما کلفوا العوام تقلید واحد بعینہ
فانما جاز ذلک لانہ لم یظہر لکل منہم من الاصول والقواعد ما یفی باحکام الحوادث والوقائع
فانہم اشتغلوا بتوسیع الخطۃ وخصہم اللہ تعالے بتلک الفضیلۃ واتاح لمن جاء بعدہم لفضیلۃ
تہذیب الاصول وتفریع المسائل ولان الصحابۃ ما کان لبعضہم علے بعض تفاوت فی الاجتہاد بل
کانوا فی الاجتہاد سواء فلہذا لا یجب علیہم تعیین المقلدین انتہے پس یہہ جو بحر العلوم موافق
حاشیہ منہیہ مسلم کے فرماتے ہین فقد بطل بہذین الاجماعین قول الامام انتہے باطل ہوا ساتھہ
ان دونوں اجماعون کے قول منقول امام کا انتہی ساقط ہوا اس لئے کہ دونوں اجماع ادعائے
قرافی کے باطل ہوئی والمتفرع علے الباطل باطل اور یہہ جو بحر العلوم نے کہا وقولہ اجمع
المحققون لا یفہم منہ الاجماع الذی ہو حجۃ حتی یقال یلزم تعارض الاجماعین الخ یعنی لفظ
اجمع المحققون سے وہ اجماع مصطلح جو حجت ہے شرعیہ نہین مفہوم ہوتا تا لازم آجاوی تعارض
اجماعین کا انتہی اگر اس سے مراد یہہ ہے کہ اجمع المحققون کا لفظ اجماع اصطلاحی مین نص صریح
نہین ہے بلکہ محتمل ہے کہ اس سے مراد اجماع اصطلاحی لیا جاوی اور محتمل ہی کہ اتفاق محققین کا سوا
اجماع اصطلاحی کے مراد ہو تو مسلم ہے لیکن جس وقت کلام ابن الہمام اور ابن نجیم وغیرہما سے
تصریح ساتھہ اجماع اصطلاحی کے نقل کردی گئی تو معلوم ہوا کہ اس کلام مین محققین عبارت
ان مجتہدین سے ہی جنکا اجماع حجۃ شرعیہ ہوتا ہے اور احتمال دوسرا باقی نرہا اور اگر مراد یہہ ہے

فقد بطل بہذین الاجماعین قول الامام وقولہ اجمع المحققون لا یفہم منہ الاجماع الذی ہو حجۃ حتی یقال

کہ لفظ اجمع المحققون سے بحسب لغتہ اور عرف کے اجماع اصطلاحی مراد لی ہے نہین سکتی تو یہہ
امر ممنوع بلکہ غلط صریح ہے کما لا یخفے علے المتفطن اور ما نحن فیہ مین دعوی اجماع جو قرافی
نے کیا تھا بطلان اُسکا بخوبی واضح ہو چکا اب باقی رہا مگر اجماع منقول امام رازی اور ابن الہمام
اور ابن نجیم وغیرہم کا پس احتمال تعارض اجماعین کا کہ ہمکو وہ بھی مضر نتہا صورت واقعہ مین ہو ہی
نہین سکتا اور یہہ جو بحر العلوم فرماتے ہین ثم فی کلامہ خلل آخر وہو ان التبویب لا دخل لہ
فی التقلید وکذا التفصیل فان المقلد ان فہم مراد الصحابی عمل والا سأل عن مجتہد آخر انتہے
بہت عجیب بات ہی اسواسطے کہ قائل کلام مذکور نے تبویب و تفصیل کو موقوف علیہ تقلید مقلد کا نہین گردانا
اگر ہم یہہ کہو کہ تبویب کو دخل تقلید مقلد مین نہین ہی البتہ اُس قائل نے مجموعہ امور پر حکم
صحت تقلید مرتب کیا ہی بعضے اس امور سے وہ ہین کہ تقلید بغیر اوسکی ممکن نہین جیسے تنقیح مسائل
اور ضبط کلیات حوادث اور بعض وہ ہین جنکو استحسانا تقلید مین دخل ہے جیسے تبویب اور
تفصیل اور یہہ بات ظاہر ہے کہ جس وقت باب باب مسائل کے اور فصل فصل حوادث کی علیحدہ ہو گی
تو مقلدین کو تقلید مین پریشانی اور کاوش تفحص حکم حادثہ کی بہت کم پڑیگی اور اگر مسائل پریشان
بغیر ضبط ابواب اور فصول کے ہونگے تو مقلدین کو تفحص احکام مین بہت دشواری ہو گی بلکہ بہت
سے مسائل ہی نسکین گے پس دخل استحسانی ہے انکا شان محققین سے بہت بعید ہی اور دخل
موقوفیت علیہیت کا دعوی قائل نے بہ نسبت تبویب و تفصیل کے کیا ہی نہین اور یہی یہہ جو کہتے
ہین کہ اگر مقلد مراد صحابی کو سمجھ گیا تو عمل کر لیگا اور اگر نہ سمجھا تو اور مجتہد سے پوچھ لیگا تو ہم اسکے
جواب مین کہتے ہین کہ دوسرے مجتہد کے کلام مین وہ تفصیل جس سے مقلد کے فہم مین مسئلہ آجاے
ہے یا نہین اگر ہے تو ہمارا مدعا ثابت ہوا کہ تفصیل کو تقلید مقلدین واسطے سمجھنے مراد مجتہد کے
دخل ہوا اور اگر نہین ہی تو جس طرح مقلد پہلے مجتہد کا کلام بسبب عدم تفصیل کے نہین سمجھا تہا
اوسیطرح مجتہد ثانی کا بھی نہ سمجھیگا پہر محتاج ہوگا طرف بیان مجتہد ثالث کے اور اوسمین بہی
یہی کلام ہے وہلم جرا فیلزم التسلسل او ینتہی الی التفصیل وفیہ المطلوب اور یہی یہہ پوچھ لینا
دوسرے مجتہد سے جب ہو سکتا ہی کہ ایک زمانہ مین مجتہدین چند موجود ہون اور اگر ایسا نہو تو
بغیر تفصیل کے کلام مجتہد مین تقلید نہو سکی گی اور جس وقت حکم کیا گیا وجوب تقلید اُن مجتہدین کا

ثم فی کلامہ خلل آخر وہو ان التبویب لا دخل لہ فی التقلید وکذا التفصیل فان المقلد ان فہم مراد الصحابی عمل والاسأل عن مجتہد آخر فافہم ولا یلتبس ... قول ابن الصلاح الخ

جنکے مذاہب مبوب اور مفصل اور منقح اور مہذب ہین اور وہ منحصر ہین ائمہ اربعہ مین تو کوسئے
تکلیف تلاش اور تخصیص عمومات اور تقیید اطلاقات اور ترجیح مرجحات وغیرہ کہ یہہ امور اکثر مقلدین
پر بہت عسیر ہین نہ پڑیگی آور یہہ جو بحر العلوم نے کہا ثم فی کلامہ خلل آخر اذ المجتہدون الآخرون
ایضاً بذلوا جہدہم مثل الائمۃ الاربعۃ انتہی یعنی اور مجتہدین نے بھی مثل ائمہ اربعہ کے کوششین تحقیق
مسائل دین مین اور استنباط احکام مین کی ہین اور انکار اسکا مکابرہ ہی پہر انکو لائق تقلید
نہ ٹھہرانا کمال بے ادبی ھی ساتھ اکابر دین کے مین کہتا ہون اور مجتہدین کے بذل کوشش اور سے
نفے الدین کا انکار کسنی کیا اور ائمہ مجتہدین کو برا کون کہتا ھے مانعین جواز تقلید غیر ائمہ اربعہ نے
تو اس سبب سے منع کیا ہی کہ اور مجتہدین کے مذاہب مدوّن بطور تبویب اور تنقیح وغیرہ کے جو کہ یہہ امور
واسطی تقلید مقلد کے ضروری ہین نہین ہین اور بھی کثرت مجتہدین صالحین للتقلید کے بعد زمانہ ائمہ
اربعہ کے نہین ہی کہ اگر بعض کے مذہب مین کوئی امر نہ سمجھتا تو دوسری مجتہد کیطرف رجوع کرتا
اور مذاہب ائمہ اربعہ مین سب امور محتاج الیہ تقلید مقلد کے موجود ہین پس تقلید انہین کی متعین
ھے چنانچہ تعلیل ابن صلاح کی جو نقل کی ھے علامہ سمہودی نے عقد فرید مین صراحۃً اسپر دال ھے
اور وہ یہہ ہی لان مذاہبہم انتشرت حتی ظہر تقیید مطلقہا وتخصیص عامہا بخلاف غیرہم ففیہ فتاوی مجردۃ
لعل لہا مکملا او مقیدا لو انبسط کلامہ فیہا لظہر خلاف ما یبدو منہ فامتناع التقلید اذا لتعذر الوقوف
علی حقیقۃ مذاہبہم انتہی اب غور کرو کہ اسمین انکار بذل سعی مجتہدین آخرین کا اور نسبت بے ادبی ساتھ
اونکے کہان ہی اور بھی ثبوت اجتہاد اور بذل جہد سے یہہ کب لازم آتا ہی کہ حقیقت مین یہہ مجتہد اجتہاد
مین کامل اور اسکی بذل جہد سے امور ضروریہ تقلید کا ثمرہ حاصل ہو البتہ اگر مذہب کسی مجتہد کا منتشر ہو
درمیان محققین منصفین صالحین کے اور وہ محققین بقدر ہون کہ کلام اونکا لغویت اور کذب پر محمول نہو سکے
اور وہ سب قول کرین اسبات کا کہ اس مذہب مین مثلا امور ضروریہ تقلید کے موجود ہین تو یہہ
امر ثابت ہو گا والا فلا اور اجتماع ایسی محققین کا سوا مذاہب ائمہ اربعہ کے اور کسی مذہب پر پایا
نہین جاتا اور متفطن منصف پر ظاہر ہوگا کہ یہہ کہنا کہ جس کسی نے تقلید غیر ائمہ اربعہ سی منع کیا ہی
تو اسی نظر سی منع کیا ہی کہ کوئی روایت اونکی مذہب کی محفوظ نہین رہی اور اگر کوئی روایت صحیحہ
اون کے مذہب کی ملجای تو عمل کرنا اوسپر جائز ہی الخ مجرد تخمین ہی اسواسطی کہ جس وقت خود منع

کرنیوالے جواز تقلید غیر ائمہ اربعہ کے مثل امام الحرمین اور ابن صلاح وغیرہم من المحققین کے
علت منع کی عدم تدوین اور ضبط الابواب وغیرہ بیان کرتے ہین کما نقلنا سابقا پس احتمال
عدم وجدان روایات صحیحہ کو علت منع گردانا توہم صرف ہے وکذلک ما یترتب علیہ پس
کسیکو ایک روایت صحیحہ مذہب سفیان ثوری رحمہ اللہ تعالی کی مثلا ملجائے تو نہین معلوم کہ
اسکا مطلق مقید اور اوسکا عام مخصوص ہوا ہی یا نہین یا رجوع صاحب مذہب کا اس روایت سے
ہوا ہی یا نہین اگر مدا ول ایسے اہل تحقیق کا اوس روایت مین اور شہرہ اسکا بلکہ اکثر روایات مذہب سفیان
ثوری کا درمیان فحول علما اور محققین اہل دیانت کی ہوا ہوتا جسطرح مذاہب ائمہ اربعہ مین یہ امر
متحقق ہے تو یہہ احتمالات اوٹھہ جاتے اور روایت مذکورہ قابل عمل ہوتی اور مجرد وجدان اوسکا
صحت عمل کے لئی کافی نہین اور یہہ جو بحر العلوم نے فرمایا اَلَاتَرٰی اَنَّ المتاخرین اَفتوا بتحلیف
الشھود اقامۃ لہ مقام التزکیۃ علی مذہب ابن ابی لیلی انتہی معلوم نہین کہ کون سے متاخرین
نے تحلیف شہود پر قائم مقام تزکیہ کے کرکے فتوی دیا ہے کتب مستعملہ مذہب حنفی مین مثل ہدایہ
اور شرح وقایہ اور قدوری اور کنز اور ملتقی اور درمختار اور شامی اور قاضی خان اور عالمگیری
اور درر غرر اور قہستانی اور تاتارخانی وغیرہ کے ہرچند تلاش کیا گیا کہین اثر اسکا نپایا بلکہ اکثر
جگہہ مخالف اسکی دیکھنے مین آیا قال فی الدر المختار فی کتاب الشہادات لو علم الشاہد ان القاضی
یحلفہ ویعمل بالمنسوخ لہ الامتناع عن اداء الشہادۃ لانہ لا یلزمہ انتہی بزازیہ وقال فی
کتاب القضاء امر السلطان انما ینفذ اذا وافق الشرع والا فلا اشباہ من القاعدۃ الخامسۃ
و فوائد شتی فلو امر قضاتہ بتحلیف الشہود وجب علی العلماء ان ینصحوہ ویقولوا لہ لا تکلف قضاتک
الی امر یلزم منہ سخطک او سخط الخالق تعالی انتہی وہکذا فی اکثر الکتب پس اول تو یہہ کلام
مولانا کا مخالف کتب معتبرہ مشہورہ فقہ حنفی کے ہے دوسری یہہ کہ بر تقدیر تسلیم صحت ہم
کہتے ہین کہ یہہ کیونکر معلوم ہوا کہ متاخرین نے مذہب ابن ابی لیلے پر فتوی دیا ہی جائز ہے
کہ کوئی روایت ہماری ائمہ حنفیہ سے بھی موافق مذہب ابن ابی لیلے کے پائی گئی ہو تیسری یہہ
کہ تسلیم کیا کہ متاخرین نے مذہب ابن ابی لیلی ہی پر فتوی دیا ہی لیکن یہہ فتوی دینا انکے
مذہب پر بجہت وقوع ضرورت کے ہی اسلئی کہ اس زمانہ مین تزکیہ مین اثمار تو فتنہ اور اشاعۃ

شناعت شہود ہوتی ہے اور شاہد مزکی اور معدل بہت کمیاب ہی پر اگر شرط تزکیہ کو بحال رکھا جاوے تو بھی تباغض اور تحاسد کثیر برپا ہوا اور یہی باب شہادت مسدود ہو جائی بسبب نپائے جانے شاہد مزکی کے لہذا مذہب ابن ابی لیلی پر فتوی تجویز کیا اور اسکا ہم بھی قول کرتے ہین کہ وقت وقوع ضرورت شرعیہ معتبرہ کے فتوی دینا اوپر قول مجتہد آخر کے درست ہی کما صرح فی کتب الفقہ اور متنازع فیہ تو یہہ بات تہی کہ بلا وقوع ضرورت تقلید مختار ایک امام کی چہوڑ کر دوسرے امام کی تقلید درست ہی یا نہین اور بھی صریح کلام مولانا بحر العلوم کا اس امر پر دال ہے کہ بالذات صلوح تقلید مین سب مجتہدین یکسان ہین اور اسی امر کو براہین سے ثابت کرتے ہین جسمین ہمنی اسقدر بسط وکلام کیا ہی اور بجہت عروض عوارض کے تعین تقلید بعض دون بعض کے مولانا بھی تسلیم کرتے ہین پس مقصود ہمارا بہی یہی ہے اور تحقیق مولانا مین اور ہمارے بیان مین منافات نہین غایت یہہ ہے کہ مولانا نے تعیین تقلید بعض کی بسبب عدم بقاء روایات صحیحہ کے کی اور ہمنی بجہت ضبط ابواب و فصول و تنقیح و تہذیب وغیرہ کے بسبب تحقق اجماع مرکب کی اور پر بطلان ماسوا مذاہب اربعہ کے اور جو کلام تحقیق بحر العلوم مین کیا گیا یہی کلام ہے تحقیق صاحب مغتنم الحصول مین فاندفع الکلامان وثبت ما ادعیناہ بفضل اللہ سبحانہ وعلیہ التکلان اور جب دعوی اجماع قرافی مالکی کا ضمن رد کلام بحر العلوم مین باطل ہوا پس جواب باصواب مؤلف تنویر کا پایہ ثبوت کو پہنچا اور وہن مفوات مؤلف معیار کا اور پیرایہ منصفین کے دافع ہوا **قولہ** یہہ جہوٹ ہی مولوی اسمعیل صاحب پر الخ **اقول** مراد مولوی اسمعیل پر جہوٹ ہے اور نہ کسی مسلمان پر بلکہ احقاق حق ہے اور دفع کرنا ہی طعنہ اور اعتراض کا ائمہ دین سے اور اٹہانا تہمت شرک کا ہے اکابر مجتہدین سے اسواسطے کہ سوا مجتہدین مطلقین کے ہزاروں اکابر دین اور علماء مجتہدین مذاہب مثل امام ابی یوسف اور امام محمد اور امام زفر اور حسن بن زیاد اور طحاوی اور کرخی وغیرہم متبعین مذہب حنفی اور اسیطرح متبعین مذاہب باقیہ سب اپنی اپنے مجتہدین کی تقلید کرتے چلے آئی ہین اور تقلید جو عرف فقہا اور اصولیین مین مستعمل اور مشتہر ہے وہ یہی تقلید غیر مجتہد مطلق کی ہے واسطی مجتہد مطلق کے پس اگر یہہ تقلید مشتہر جس معنی کر کے یہہ سب علماء دین اور فقہاء مجتہدین اوسکی مرتکب تھی اور ہین

شرک ٹھہرے تو ہزار روپے بلکہ لاکھون ائمہ ہدی اور علماء ملت مصطفے صلے اللہ علیہ وسلم مشرک ہو جائینگے نعوذ باللہ سبحانہ منہا اور ان ائمہ دین اور جماعت مجتہدین کا مشرک ٹھہرانا اور ایسے ساتھہ وجوہ باطلہ کے الزام کفر کرنا کام ہے جاہل سفیہ کا اسیواسطے مؤلف تنویر نے قائل اس کلام کو جاہل کہا ہی اور شان مولوی اسمعیل سی یہہ امر بہت مستبعد ہی کہ ایسی تہمت یعنی اوپر جماعت مجتہدین کے کرین جز این نیست کہ کسی جاہل سفیہ نے اونکی طرف نسبت اسکی کی ہی اور بالفرض اگر انھون نے کہا ہو تو وہ کوئی معصوم اور کوئی مجتہد مقبول نتھے کہ انکا کلام حجت ہو جائے قول یہ ہے کہ یہہ بات جہالت کی ہی اگرچہ قائل اسکا صالح اور عالم ہو پس ابلہ فریبی کرکے بلا غور کلام مؤلف تنویر کو جھوٹ ٹھہرانا اور حمقای معتقدین مولوی اسمعیل کو اول وہلہ مین شغف مین لانا خود زمرۂ حمقا مین داخل ہو جانا ہی ومن اللہ سبحانہ العصمۃ اگر بغور دیکھو تو کلام مؤلف معیار کا اسجگہہ جھوٹ ہی اوپر تمامی ائمہ دین اور صلحاء مجتہدین مذاہب اربعہ کے اوپر شرک اور کفر کا قرار دینا ہی انکا اب پہلی حال مقدمہ ممہدہ مؤلف معیار کا سنو اور غلطی اوسکی معلوم کرو بعد اسکے کلام اصل مسئلہ مین کیا جائیگا یہہ جو مؤلف معیار نے مقدمہ مین کہا ہے کہ معنی تقلید کی اصطلاح اہل اصول مین یہہ ہین کہ مان لینا اور عمل کر لینا ساتھہ قول بلا دلیل اس شخص کے جسکا قول حجت شرعی نہین انتہی باآنکہ اسمین لفظ بلا دلیل کو صفت قول کی ڈالا ہے یعنی مان لینا قول کا ایسا قول جو بلا دلیل ہے اور وہ قول اس شخص کا ہے کہ اسکا قول حجت شرعیہ نہین ہے اور یہہ امر کلام منقول عقد فرید اور منتہم الحصول سی مفہوم نہین ہوتا بلکہ بلا دلیل متعلق ہے عمل کا یعنی عمل کرنا بغیر تفحص سبب وجوب عمل کے اور اقامت برہان کے ساتھہ قول اس شخص کے جسکا قول احدی الحجج الشرعیہ نہین ہی دعبارتہ بلفظہ الحقیقۃ التقلید العمل بقول من لیس قولہ احدی الحجج الاربعۃ الشرعیۃ بلا حجۃ منہا انتہی اور یہی امر ظاہر ہے کلام صاحب مسلم اور بدیع الاصول وغیرہم سی کہ بلا دلیل قید عمل کے ہی نہ صفت قول کے قائل کو مفید نہین ہے اسلئے کہ خود کلام منقول اوسکی سی یہہ بات ثابت ہے کہ مشتہر اور معروف درمیان اکثر اہل اصول کے یہہ ہی کہ عامی مقلد ہی مجتہد کا پس اتباع عامی کا واسطے مجتہد کے تقلید قرار پایا اور بنا کلام کی اوپر مستبادر اور معروف کے چاہیئے نہ یہہ کہ معنی غیر معروف مراد لیکر مخاطبین عوام کو خبط اور شکوک مین ڈالین قال العلامۃ محب اللہ البہاری فی مسلم الثبوت

التقلید العمل بقول الغیر من غیر حجۃ کاخذ العامی والمجتہد من مثلہ فالرجوع الی النبی علیہ السلام
او الی الاجماع لیس منہ وکذا العامی الی المفتی والقاضی الی العدول لایجاب النص ذلک علیہما
لکن العرف علی ان العامی مقلد للمجتہد قال الامام وعلیہ معظم الاصولیین انتہی وہکذا فی بدیع الاصول
وغیرہ یہانتک حال مقدمہ ممہدہ کا بیان ہوچکا اور غلطی اوسکی کہدی گئی تا امر متفرع اوپر اوسکی
باطل ہوجاوے اوسیکی تفصیل فی المقصود اب یہہ جو مؤلف نے کہا کہ تقلید مجتہدونکی عالم بالحدیث و بالقرآن
کو وقت جاننے ایک مسئلہ کے قرآن مجید سی یا حدیث سی اُس مسئلہ معلومہ مین بیجا ہے انتہی کلامہ
بیجا صل اور موجب ہی کمال افساد کا دین مین اسواسطے کہ ہم پوچھتے ہین کہ عالم بالحدیث او بالقرآن
سے کیا مراد ہی اگر مجتہد مراد ہے خواہ مجتہد خاص اوس مسئلہ معینہ مین ہو یا جمیع مسائل مین تو
سچ ہی کہ مجتہد مطلق کو جو جمیع مسائل مین مجتہد ہے تقلید اورکسیکی بیجا ہے اور مجتہد فی بعض المسائل
کو بعض کے نزدیک جمیع مسائل مین تقلید ضروری ہی اسلئے کہ اجتہاد فی بعض المسائل ان بعض
کے نزدیک معتبر نہین ہے اور بعض کے نزدیک سوا اُن مسائل کے جنمین یہہ شخص مجتہد ہی اور سب
مسائل اجتہادیہ مین تقلید واجب ہی اور مرجح عند المحققین یہی قول اخیر ہے قال السید السمہودی
فی العقد الفرید التقلید قبول قول الغیر بان یعتقد من غیر معرفۃ دلیلہ فاما مع معرفۃ دلیلہ فلا یکون
الا للمجتہد لتوقف معرفۃ الدلیل علی معرفۃ سلامتہ عن المعارض بناء علی وجوب البحث عن المعارض
ومعرفۃ السلامۃ عنہ متوقفۃ علی استقراء الادلۃ کلہا ولا یقدر علی ذلک الا المجتہد ومن لم
یوجب البحث عن المعارض واکتفی بمجرد معرفۃ الدلیل کمن اجاز التمسک بالعام قبل البحث عن المخصص
فلم یکتف بمعرفتہ من غیر مجتہد اذ لا وثوق بمعرفۃ غیرہ فی الادلۃ الظنیۃ ویجب التقلید علی من
لم یبلغ رتبۃ الاجتہاد المطلق عامیا محضا او غیرہ ولو بلغ رتبۃ الاجتہاد فی بعض مسائل الفقہ
او بعض ابوابہ کالفرائض فی ما لا یقدر علی الاجتہاد فیہ بناء علی القول بتجزی الاجتہاد وہو الراجح
وقلد مطلقا بناء علی المرجوح وہو انہ لا یتجزی انتہی لیکن قائلین وجوب تقلید مجتہدین پر خواہ
مجتہد مطلق ہون یا مجتہد فی بعض المسائل ہر مسائل مقدورۃ الاجتہاد مین حکم وجوب تقلید نہین
کرتے ہین پس یہہ کلام انکو مضر نہوا اور اگر مراد عالم بالحدیث اور بالقرآن سی یہہ ہے کہ
ترجمہ وغیرہ حدیث و قرآن کا اساتذہ سے سنکر اور کتب دیکھکر جان لیتا ہے اور رتبہ اجتہاد

کہ تقلید مجتہدون کی عالم بالحدیث و بالقرآن کو وقت جاننے ایک مسئلہ کی قرآن مجید سی یا حدیث سی اُس مسئلہ معلومہ مین بیجا ہی مثلا جبکہ عالم بالحدیث و بالقرآن کو معلوم ہوا

[illegible]

کو جمیع واقعات اجتہادیہ مین یا بعض مین نہین پونہچا تو اوسپر تقلید مجتہد کے واجب ہی اور
یہہ کلام باطل کہ عالم بالحدیث اور بالقرآن کو مسئلہ معلومہ مین تقلید مجتہد کے نچاہیئے کما نقلنا
عن السید السمہودی آنفاً وقال فی مسلّم الثبوت غیر المجتہد المطلق ولو عالماً یلزمہ التقلید فیما
لا یقدر علیہ من الاجتہادیات علی التجزّی ومطلقاً علی نفیہ وہکذا فی شرحہ لبحر العلوم وقال
فی بدیع الاصول والمستفتی ان کان مجتہداً فقد سبق او عامیاً او محصلاً لعلم معتبر فوظیفتہ الاتباع
علی المختار انتہی وقال العلی القاری فی رسالتہ المعمولۃ فی جواز الاقتداء بالمخالف مذہباً قالوا
الواجب علی المقلد المطلق اتباع مجتہد فی جمیع المسائل فلا یجوز لہ ان یعمل فی واقعۃ الا تقلید
مجتہد ای مجتہد کان ان دآبا اذا کان فی البعض اختلف انتہی اور یہہ کہنا کہ آیہ فاسئلوا اہل
الذکر ان کنتم لا تعلمون اسبا کو چاہتی ہی کہ سوال اور تقلید وقت لاعلمی کے واجب ہے
اور عالم بالحدیث والقرآن سے علم نہین ہے کہ تقلید کرے سے ساقط ہی اسواسطی کہ احکام اجتہادیہ
کو سوا مجتہد کے مقلدین مین سے کوئی نہین جانتا اور کچہہ ترجمہ وغیرہ قرآن شریف اور حدیث
کا اگر حاصل کیا تو یہہ جاننا نزدیک اہل شرع کے ایسا معتبر نہین ہے کہ اوسپر علم وقایع
اجتہادیہ کا بطور استنباط متفرع ہو کما ظہر من کلام السید السمہودی والعلامۃ البہاری وصاحب
البدیع وغیرہم اور معنی آیہ کریمہ ولئن اتبعت اہواءہم بعد الذی جاءک من العلم مالک من
اللہ من ولی ولا نصیر کے یہہ ہین کہ جس وقت تجکو دین حق معلوم ہوگیا اور بعد اوسکی دین حق
چہوڑکر اہوا اور بدع یہود اور نصاری کا اتباع کریگا تو موجب ناراضی حضرت حق سبحانہ کا ہوگا
اور اللہ تعالی اسصورت مین نصرت اور معاونت نفرمائیگا قال الزمخشری فی الکشاف ولئن
اتبعت اہواءہم ای اقوالہم التی ہی اہواء وبدع بعد الذی جاءک من العلم ای من الدین
المعلوم صحتہ بالبراہین الصحیحۃ انتہی وقال فی النیشاپوری ولئن اتبعت اہواءہم ای مشتہیاتہم
وآراءہم الباطلۃ المنسوخۃ بعد ما جاءک من العلم بامر الدیانۃ لوضوح البراہین وسطوع الدلائل
انتہی اب غور چاہیئے کہ اس آیہ سے یہہ کب معلوم ہوتا ہی کہ عالم بالحدیث والقرآن جو مجتہد نہین
ہین اور علم اوسکا شرع الہی مین ایسا معتبر کہ عمل اوسپر کیا جاوی نہین اوسکو تقلید کسی مجتہد
کی نچاہیئے البتہ یہہ امر اگر بنسبت مجتہدین کے کہا جاوی تو ممکن ہی کہ علم اونکا شرع مین قابل

قبول اور لائق عمل ہی اور دوسری یہہ کہ اجتہاد مجتہدین کا بدعت اور ہوا نہین ہے کہ تقلید کرنا
عالم بالحدیث کی واسطی مجتہدین کے اتباع ہوا اور بحکم آیہ کریمہ ممنوع ہو افسوس ہے بات ہی وہ
نصوص جو شناعت بدع اور اہوائی یہود اور نصاریٰ پر دال ہون وہ محمول کیجا دین حق مجتہدین
مین اور نہی صریح جو وارد ہی اتباع بدع اور اہوا یہود و نصاریٰ سی وہ مصروف کیجاوی طرف
تقلید مجتہدین کے واسطی ترجمہ جاننی والون قرآن و حدیث کی اور اسپر کوئی برہان بہی قائم نہو جب
مرتبۂ فہم علما کا یہہ ٹھہرا تو عوام الناس متقدین اونکی کیا کچہہ کہین گے اور آیہ کریمہ فَبَشِّرْ عِبَادِيَ
الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ الخ جو دال ہے اوپر مدح مجتہدین کے اور ناقدین ممیزین
احکام کے اس سی یہہ بات کیونکر سمجہی گئی کہ مجرد ترجمہ جاننے حدیث و قرآن کے حاجت تقلید نہین
رہتی قال العلامۃ الزمخشری فی الکشاف الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ الذین اجتنبوا وانابوا
لا غیرہم وانما اراد بہم ان یکون مع الاجتناب والانابۃ علے ہذہ الصفۃ فوضع المظہر موضع الضمیر
واراد ان یکونوا نقادا فی الدین یمیزون بین الحسن والاحسن والفاضل والافضل فاذا اعترضہم
امران واجب وندب اختاروا الواجب وکذلک المباح والمندوب حرصا علی ما ہو اقرب عند اللہ
واکثر ثوابا ویدخل تحتہ المذاہب واختیار اثبتہا علی السبک واقواہا عند السبر وابینہا دلیلا وامارۃ
وان لا تکون فی مذہبک کما قال القائل ولا تکن مثل عیر قید فانقادا ارید المقلدۃ انتہی یعنی وہ لوگ
جو سنتی ہین قول کو پس اتباع کرتے ہین اچہی اور عمدہ کا یہہ وہی لوگ ہین جنہون نے اجتناب کیا
ہی معاصی الہی سی اور رجوع کیا ہی طرف اللہ تعالیٰ کی اور غیر اونکے نہین ہین اور مقصود اس
سے یہہ ہے کہ باوجود اجتناب عن المعاصی اور انابت کے یہہ بہی ہو کہ دین مین اونکو مرتبہ
تنقید اور تمیز ہو اور اچہی بات کو بہت اچہی سی امتیاز ویکین جیسی مثلا دو حکم اونکو پیش آوی
ایک واجب اور دوسرا مندوب تو واجب کو اختیار کرین اور یہہ بات پہچانتے ہون کہ واجب
مین مندوب سی زیادہ اجر ہی اور اسیطرح حال ہے واجب اور مباح کا اور اسمین مذاہب داخل
ہین یعنی یہہ حکم عام ہے واسطی مجتہدین کے اور مقلدین کے اسلئی کہ تمیز احکام موافق اپنے
اپنے مرتبہ کے اور فرق کرنا درمیان فاضل اور افضل کے ہر ایک کو انہین سی ممکن ہے پس
اس آیہ سی کوئی یہہ نہ سمجہی کہ اسمین اتباع مذاہب کی ممانعت ہی بلکہ یہہ چاہیئے کہ جو کوئی

وقال اللہ تعالی فبشر عبادی الذین یستمعون القول فیتبعون احسنہ اولئک الذین ہداہم اللہ واولئک ہم اولوا الالباب اسیواسطی ائمہ اربعہ اور اونکے اتباع سی نکلی تکبیر مردی ہے

مذہب اختیار کرے تو اثبت اسکا از روی تنقیح کے اور اظہر مذاہب کا از روی دلیل کے دیکھ لے نہ یہہ کہ احسن اور افضل کو نہ دیکھے اور نابینا بنکر کسی کی تقلید کرے انتہی خلاصۃ ترجمۃ مع بعض توضیح اسجگہہ غور کرو کہ عالم بالحدیث والقران کو ممانعت تقلید سے کہان ہی البتہ جو لوگ کہ برے اور اچھے اور بہت اچھے مین تمیز نہین کرتے اور اندہون کی طرح کسیکا اتباع کرتے ہین وہ اس بشارت مین داخل نہین ہین اور یہہ مرتبہ انکو حاصل نہین اور ممانعت تقلید سے واسطے عالم بالحدیث والقران کے اسمین کیا بحث بلکہ یہہ آیت موکد ہے تقلید کی مگر بشرط تمیز اور فہم احسن افضل کے خواہ عالم بالحدیث والقران ہو یا غیر عالم یا مجتہد ہو فی بعض الاحکام یا مقلد صرف جیسی کہ دلالت کرتی ہے اوپر بشارت کی واسطے مجتہدین کے علاوہ یہہ کہ بجہت کسی خصوصیت کے ایک فرقۂ خاص کو بشارت دینا مستلزم وعید کی واسطے فرقۂ اخری کے نہین ہوتی مثلاً کسیکو باعث سخاوت کی بشارت ہو نجات کی تو اس سی یہہ لازم نہین کہ شجاعت والونکو وعید ہو مواخذہ کا پس آیہ کریمہ مین بشارت ہے واسطی ناقدین احکام اور ممیزین افضل و فاضل اور عاملین اوپر احسن کامل کے نہ یہہ کہ سوا انکی اور فرقون کے لئی وعید ہی اور اعمال انکے مردود اور منہی عنہا ہین غایۃ یہہ ہی کہ اور فرقہ والے اس بشارت سی محروم ہین اور وہ جو امام جلال الدین سیوطی سی نقل کیا ہے کہ امام ابی حنیفہ اور امام مالک اور امام شافعی نے کسیکو تقلید اپنی مباح نہین کی بلکہ ممانعت تقلید سی کی ہی انتہی بر ہان اُ رجح ہے اوپر قلت تدبر مؤلف معیار کے اسلئی کہ یہہ ممانعت تقلید سی مخالف ہی نص قاطع فَاسْئَلُوْا اَهْلَ الذِّكْرِ اِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُوْنَ کے جسکو مؤلف خود باب وجوب تقلید مین وقت لا علمی کے برہان گردان چکا ہے پس اس قول سے منع کرنا ائمین تقلید کا تقلید مجتہدین سی مخالفت کرنا ہے ساتھ نص صریح قران کے اور موافق بیان مؤلف معیار ہی کے داخل ہوتا ہے بیچ زمرہ متبعین اہوا کے بعد وضوح حق خالص کے کما قال اللہ سبحانہ وَلَئِنِ اتَّبَعْتَ اَهْوَاءَهُمْ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ مَا لَكَ مِنَ اللّٰهِ مِنْ وَّلِيٍّ وَّلَا نَصِيْرٍ اور ثانیاً یہہ کہ تقلید بحسب حقیقت عبارت ہی عمل کرنے سے اوپر قول کسیکے ایسا عمل کہ بغیر حجت شرع اور حکم الہی کے ہو اور تقلید مقلدین مجتہدین کی اس قسم سے نہین ہے اسلئی کہ یہہ تو بامر شرع و حکم الہی ہی اور آیہ کریمہ فاسئلوا اہل الذکر الخ اسکی وجوب پر دال ہی بلکہ عرف اکثر اہل اصول مین اسکو بہی تقلید کہتے ہین پس ممکن ہی کہ منع منقول ائمہ ثلثہ

چنانچہ شیخ جلال الدین السیوطی کتاب الرد علی من اخلد الی الارض مین فرماتے ہین بل اوح مالک وابوحنیفۃ والشافعی رضی اللہ عنہم تطا لاحد تقلیدہم حاشا منہم بل انہم قد نہوا عن ذلک ولم یفسحوا لاحد فیہ انتہی

سے محمول ہوا اوپر تقلید حقیقی کے نہ تقلید عرفی کے جسمین بحث واقع ہے تو یہہ منع ائمہ ثلثہ کی
مستنازع فیہ مین مؤلف معیار کو نافع نہوئی ثالثاً یہہ کہ بر تقدیر تسلیم صحت نقل ہم کہتے ہین کہ
منع منقول تقلید سے محمول ہے اوپر مجتہد کے کما قال السید السمہودی الشافعی ناقلاً عن
الصیدلانی وکان ابن حزم یدعی الاجماع علی النہی عن التقلید مطلقاً وحکی ذلک عن کلام
الشافعی ومالک وغیرہما قال ولم یزل الشافعی فی جمیع کتبہ ینہی عن تقلیدہ وتقلید غیرہ ہکذا
رواہ المزنی عنہ وقال الصیدلانی انما نہی الشافعی عن التقلید لمن بلغ رتبۃ الاجتہاد فاما من
قصر عنہا فلیس لہ الا التقلید انتہی اور اسیطرح کلام منقول یواقیت والجواہر کا وارد ہی حق مجتہد
مین اسلئی کہ اوسمین امام احمد سے نقل کیا ہے کہ فرماتے تھے لا تقلدنی وخذ الاحکام من حیث
اخذوا من الکتاب والسنۃ یعنے میری تقلید نکرا ورنہ کسی امام کی بلکہ لی احکام
کو کتاب وسنت سے جیسے کہ مجتہدین نے لئے ہین اب دیکھو کہ یہہ امر ہوگا حق مین اوس شخص کے
جو لائق اخذ احکام کے کتاب وسنت سے ہوگا اور جسکو لیاقت اخذ احکام کی کتاب وسنت سے
نہو یعنے وہ شخص مجتہد نہو اوسکو یہہ امر ممکن نہین ہوسکتا ورنہ تکلیف بالمحال اور مخالف نص
لَا يُكَلِّفُ اللّٰهُ نَفْسًا اِلَّا وُسْعَهَا کے ہوگی پس ایسا شخص اگر بتقلید مجتہدین احکام کو نہ سیکھی گا
تو کیا کریگا اور دین اپنا کسطرح درست کریگا آور یہہ قول صاحب مسلم کا العدول عن الدلیل
الی التقلید خلاف المعمول کیف وفیہ ریب وقد امرنا بترکہ فی الحدیث المنقول انتہی بھی اسکی
حق مین ہے جسکو دلیل حکم کی بلا ریب واضح ہوجائے اور وہ نہین ہے مگر مجتہد غایت الامر
ہے کہ بر تقدیر تجزی اجتہاد کے مجتہد فی بعض الاحکام ہوگا لیکن مقلد من حیث المعتقد کو
دلیل بلا ریب نہین کہلتی ورنہ مقلد نرہیگا چنانچہ عبارت صریحہ مسلم کے جو پہلے مضمون اس
جملہ منقولہ کے وارد ہے اسپر دلالت واضحہ رکہتی ہے کما قال اختلف فی تجزی الاجتہاد و
یتفرع علیہ اجتہاد الفرضی فی الفرائض فقط فالاکثر نعم ومنہم الغزالی وابن الہمام و
ہو الاشبہ وقیل لا وتوقف ابن الحاجب لنا کما اقول ترک العلم عن دلیل الی التقلید خلاف
المعقول الخ اور یہہ قول مجدالدین فیروزآبادی کا درباب عبادات اعتقاد کلی برآن کنند یعنی
برانچہ از حدیث ثابت شدہ است واز خلاف زید وعمرو نیندیشند انتہی حاصل اسکا یہہ ہی کہ

اور شیخ عبدالوہاب شعرانی نے یواقیت والجواہر مین زمانی ہین وکان الامام احمد یقول لیس لاحد مع الشرع و رسول کلام لا تقلدنی ولا تقلدن مالکا ولا الاوزاعی ولا النخعی ولا غیرہم وخذ الاحکام من حیث اخذوا من الکتاب والسنۃ انتہی علی نقلہ فی عقد الجید اور فاضل [illegible] العدول عن الدلیل الی التقلید خلاف المعقول [illegible]

جو حکم حدیث صحیح سی ثابت ہو اوسپر اعتماد چاہیئے درباب عبادات اور عوام الناس کی مخالفت
کے کچہہ پروا نہین اسکا مقلدین کب انکار کرتے ہین اور تقلید کرنے اور نکرنے سے اِس کلام
مین کیا بحث ہے ثبوت حکم حدیث سی عام ہے اِس سی کہ بفہم و اجتہاد اپنی ہو جیسی کہ مجتہدین
کو مسائل اجتہادیہ مین یا باجتہاد و بیان مجتہدین کے جیسے واسطے مقلدین کے اور ظاہر ہے
کلام منقول سابق سی کہ جب مسائل اجتہادیہ مین استنباط اور فہم دلیل مقلد کا قابل اعتبار نہوا
تو پہر سمجہنا اوسکا احکام کو حدیث سی بغیر تقلید کسی مجتہد کے کیونکر ہوگا پس اس کلام فیروزآبادی سے
سے نفے جواز تقلید کی مسائل تقلیدیہ مین ہرگز مفہوم نہوئی اور یہہ کلام قاضی عضد کا والمستفتی
فیہ ہو المسائل الاجتہادیۃ الخ صحیح ہے اور مثل کلام سابق کے مانع وجوب تقلید نہین اِسلئی کہ
قائلین وجوب تقلید یہہ کب کہتی ہین کہ جمیع مسائل اصول و فروع مین تقلید سب پر واجب ہی بلکہ یہہ
کہتے ہین کہ مسائل اجتہادیہ مین غیر مجتہد پر تقلید مجتہد واجب ہی اور مسائل اجتہادیہ وہ مسائل
فروع ہین جو دین مین بالضرورت ثابت نہین قال فے بدیع الاصول و ما فیہ الاستفتاء المسائل
الاجتہادیۃ انتہی قال فے شرحہ ای الشرعیۃ الفرعیۃ التی لا قاطع فیہا و تکفی فیہ الظن دون
المسائل الاعتقادیۃ القطعیۃ التی المطلوب فیہا العلم فانہا لا یجوز فیہا التقلید و الاستفتاء
علے ماسیاتی وکذا فے ما علم بالضرورۃ انہ من الدین انتہے پس کلام قاضی عضد سی ممانعت
تقلید کی مسائل تقلیدیہ مین نہین سمجہی جاتی جو قائل وجوب تقلید پر حجت ہو منصفین اذکیا کو غور
چاہیئے کہ مؤلف معیار کو باین فہم و دانش دعوی اجتہاد ہے اور نفے وجوب تقلید پر مسائل
اجتہادیہ مین واسطے غیر مجتہدین کے ان ادلہ پر جو مدعا اوسکی سی مساس نہین رکہتین اعتماد ہی
اور جواب کلام منقول شاہ عبد العزیز رحمۃ اللہ علیہ کا بیچ بیان آیۃ ولئن اتبعت اہواءہم الخ
کے پہلے ہم لکھہ چکے اور پہر کہتے ہین کہ وضوح دلائل اور سطوع براہین علے وجہ الکمال جسکا ذکر
آلہی مین اعتبار ہو سوا مجتہدین کے اور کو نہین ہوتا پس مجتہد کو تقلید اور کی نچاہیئے بنا بر مذہب
تحقیق کے اور غیر مجتہد پر تقلید مجتہد کی واجبات عقیہ سی ہے کما مر مفصلاً اور یہہ کلام منسوب
طرف مولوی اسماعیل رحمۃ اللہ علیہ کے لیکن در ہر مسئلہ کہ حدیث صحیح غیر منسوخ یابد اتباع ہیچ مجتہد
در آن نکند بہی خاص ہے بیچ حق مجتہد کے اگرچہ فی بعض المسائل ہو اور حمل اسکا علے الاطلاق صحیح

١٠٥

نهين كما ظهر من الروايات المقبولة المنقولة سابقاً علاوه يهه كه اس كلام مين فقط حديث صحيح
غير منسوخ كو ايسا برهان قوى گردانا هے كه قول مجتهد اوسكے مقابل مين قابل قبول نهين مانا او
يهه امر علے الاطلاق صحيح نهين بلكه صحت اور غير منسوخيت كے سوا غير معارض اور غير مرجوح
هونا اور سوا اسكے اور شرائط بهى واسطے صحت عمل كے اور ترجيح كے اوپر قول مجتهد كى ضرورى
هين پس فقط حصر كرنا بيچ دو كے صحيح نهين چنانچه علامه ابن حجر بيان حديث مقبول مين كه
حديث صحيح غير منسوخ سے منجمله اوسكے هى فرماتے هين ثم المقبول ينقسم الى معمول به وغير معمول به لانه ان سلم
من المعارضة فهو المحكم وان عورض بمثله فان امكن الجمع بينهما فهو النوع المسمى بمختلف الحديث
والا فان عرف التاريخ اولا فان عرف فهو الناسخ وان لم يعرف التاريخ فلا يخلو اما ان يكون
ترجيح احدهما بوجه من وجوه الترجيح المتعلقة بالمتن او الاسناد اولا فان امكن الترجيح تعين المصير
اليه والا فلا ترجيح انتهى مختصراً من شرح نخبة الفكر پس باطل هوا يهه قول مؤلف معيار نا على الاطلاق
كه عالم بالحديث كو وقت علم كسى مسئله كے نصوص سے تقليد كسى مجتهد كى بيجا هے اگرچه قول مجتهد كا
موافق اس حديث كے هو انتهى البته يهه بات حق مجتهدين علے الاطلاق اور حق غير مجتهدين بيچ
احكام غير اجتهاديه كے صحيح هے نه مطلقاً حضرت شاه ولى الله رحمة الله عليه عقد الجيد مين قول ابن حزم
كو جو تقليد ائمه مجتهدين سے منع كرتا هے اوپر حال مجتهد كے اگرچه بعض مسائل مين هو اور اوپر حال
اس شخص كے جسپر كوئى حكم شرعى بظهور بين كهل چكا هو محمول فرماتے هين اور موافق تحقيق محققين كے جسكا
بيان پهلے هو چكا يهه هے كه ظهور بين حكم شرعى كا واسطے غير مجتهد كے احكام فرعيه مين جب هوگا كه وه
حكم بضرورت دين ثابت هو كما مر من شرح بديع الاصول وغيره اور عبارت عقد الجيد يهه هى فما ذهب
اليه ابن حزم حيث قال التقليد حرام ولا يحل لاحد ان ياخذ قول احد غير رسول الله صلى الله عليه وسلم
بلا برهان لقوله تعالے اتبعوا ما انزل اليكم من ربكم ولا تتبعوا من دونه اولياء وقوله تعالے واذا قيل
لهم اتبعوا ما انزل الله قالوا بل نتبع ما الفينا عليه اباءنا وقال مادحاً لمن لم يقلد فبشر عباد الذين
يستمعون القول فيتبعون احسنه اولئك الذين هداهم الله واولئك هم اولوا الالباب وقال تعالے
فان تنازعتم فى شىء فردوه الى الله والرسول ان كنتم تؤمنون بالله واليوم الاخر فلم يبح الله تعالى الرد عند
التنازع الى احد دون القران والسنة وحرم بذلك الرد عند التنازع الى قول قائل لانه غير القران

١٠٦

والسّنۃ وقد صحّ اجماعُ الصحابۃ کلّہم اوّلہم عن آخرہم واجماعُ التابعین اوّلہم عن آخرہم واجماعُ تبع التابعین اوّلہم عن آخرہم علی الامتناع والمنع من ان یقصد احدٌ الی قول انسان منہم وممّن قبلہم فیأخذہ کلّہ فلیعلم من اخذ بجمیع اقوال ابی حنیفۃ او جمیع اقوال الشافعی او جمیع اقوال مالک او جمیع اقوال احمد ولا یترک قول من اتبع منہم او من غیرہم الی قول غیرہ ولم یعتمد علی ما جاء فی القرآن والسّنۃ غیر صارف ذلک الی قول انسان بعینہ انّہ قد خالف اجماع الامّۃ کلّہا اوّلہا عن آخرہا بیقین لا اشکال فیہ وانّہ لا یجد لنفسہ سلفا ولا اماما فی جمیع الاعصار المحمودۃ الثلاثۃ فقد اتبع غیر سبیل المؤمنین نعوذ باللہ من ہذہ المنزلۃ وایضا فانّ ہؤلاء الفقہاء کلّہم قد نہوا عن تقلیدہم وتقلید غیرہم فقد خالفہم من قلّدہم وایضا فما الذی جعل رجلا من ہؤلاء او من غیرہم اولی بان یقلّد من عمر بن الخطّاب او علیّ بن ابی طالب وابن مسعود وابن عمر وابن عبّاس او عائشۃ امّ المؤمنین رضی اللہ تعالی عنہم فلو ساغ التقلید لکان کلّ واحد من ہؤلاء احقّ بان یتّبع من غیرہ انتہی انّما یتمّ فیمن لہ ضربٌ من الاجتہاد ولو فی مسألۃ واحدۃ وفیمن ظہر علیہ ظہورا بیّنا انّ النبیّ صلّی اللہ علیہ وسلّم امر بکذا او نہی عن کذا وانّہ لیس بمنسوخ انتہی لیکن جو لوگ کمال نافہمی وتعصب سے درپے تخریب دین اور طعن وتشنیع ائمہ مجتہدین اور مومنین صالحین ہین تفرقہ درمیان مجتہد اور مقلد کے اور مسائل اجتہادیہ اور غیر اجتہادیہ کی نہین کرتے اور فقط چند حدیثون کا ترجمہ سیکھہ کر تقلید کا مطلقا انکار اور اپنی مزعومات فاسدہ پر اصرار کرتے ہین اور اس قول مقلدین پر کہ ہم لوگ اگرچہ کچھہ تراجم احادیث کے اور آیات کے سمجھتے ہین لیکن استخراج احکام ایسی نہین کرسکتی اور ظن ہمارا کہ ہم مجتہد نہین ہین شرع مین قابل قبول وعمل نہین ہی بہت سے طعنہ کرتے ہین اور چاہتے ہین کہ مثل ہماری فقط ترجمہ شناس الفاظ حدیث وآیات کا مدعی اجتہاد ہو جاہی اور تقلید ائمہ مجتہدین کو چھوڑکر موافق مزعوم اپنے کے جو چاہے کرے اور کہتی ہین کہ قرآن اور حدیث ایسی مشکل نہین ہین کہ سوا مجتہد مطلق کے کسیکی سمجھہ مین نہ آوین بلکہ اسقدر آسان ہین کہ جسکو لغت عرب کی معرفت ہو خاصکر علماء وہ بخوبی بشرط قصد سمجھنے کے معنی سے قرآن اور حدیث کی واقف ہو جاتا ہے انتہی بھلا مسلمانو منصفو غور کرو کہ سمجھنا قرآن وحدیث کا مطلقا مقلدین نے کب مجتہد مطلق کے ساتھہ خاص کیا ہے

اور کلام مقلدین سی جو سابقاً مذکور ہو چکا یہہ کہان لازم آتا ہے یہہ الزام مالا یلزم اور توجیہ
الکلام بما لا یرضی قائلہ بہ شان اہل عقل سے بہت بعید ہے ان یہہ مقولہ مقلدین کا ہی کہ ایسا
سمجہنا قرآن و حدیث کا جسپر استنباط احکام اجتہادیہ کا مرتب ہو جمیع احکام اجتہادیہ مین خاص ہے
ساتہہ مجتہد مطلق کے اور بعض احکام اجتہادیہ مین خاص ہے ساتہہ مجتہد فی تلک البعض کے اور
ہم فرقہ مقلدین نہ مجتہد مطلق ہین نہ مجتہد فی البعض پس تقلید واجب مجتہدین کی چہوڑ کر کسطرح
قرآن و حدیث پر جمیع احکام اجتہادیہ کے کہ وہ بغیر استنباط مجتہدین کے معلوم نہین
ہو سکتی عمل کرین اور اگر یہہ بات سچ ہوتی کہ فقط ہر عارف لغت عرب قرآن و حدیث کو مثل
مجتہدین کے سمجہہ لیتا تو ہر عرب اور ہر بدوی اور ہر صحابی اور ہر عالم عربی شناس مجتہد مطلق
ہو جاتا اور کسیکو ان مذکورین مین سی حاجت تقلید مجتہدین نہوتی بلکہ تقلید اور استفتا ان سب پر
حرام ہوتا اور اس امر کا بطلان سب اہل اسلام عقل پر ظاہر و باہر ہے اور عجب بات ہی کہ ہر
شخص کو علما سی مجتہد بناتے ہین اور اگر وہ یہہ کہی کہ مین مجتہد نہین ہون اور فہم میری برابر
ائمہ مجتہدین کے استنباط مسائل مین نہین پہنچ سکتی تو کہتے ہین تو وعید مین وَمَا يَكْفُرُ بِهَا إِلَّا
الْفَاسِقُونَ کے داخل ہے اگر دعوی اجتہاد نہین کرتا تو قطعے کافر ہو جائیگا فدا نعل عوبی
ایسی ضلالت اور نافہمی کا کیا ٹہکانہ ہے اور اس دعوی پر کہ جس کسیکو لغت عرب سے شناسائی
ہو وہ بشرط قصد سمجہنی کے معنی قرآن و حدیث سی ایسا واقف ہو جاتا ہی کہ تقلید مجتہدین کی حاجت
نہین رہتی آیہ کریمہ وَلَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ الخ اور آیہ هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا الخ کو بنا
گردانتی ہین تو سنو کہ معنی آیہ اول کے یہہ ہین کہ ہمنی آسان کیا قرآن کو واسطی یادگاری اور
نصیحت پکڑنے کے اس جہت سی کہ اسمین بیانات شافیہ اور مواعظ کافیہ ہین قال النیشاپوری
فی تفسیرہ وَلَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْآنَ سهلناہ للاذکار والاتعاظ بسبب المواعظ الشافیۃ والبیانات
الوافیۃ وقیل للحفظ انتہے و ہکذا فی الکشاف والبیضاوی والمدارک وغیرہ پس اول تو یہہ ہی
کہ نصیحت پکڑنا جو فقط ادراک ترجمہ الفاظ سی حاصل ہوتا ہی معرفت زبان عربی سی متحقق ہو جائیگا
اور اس اتعاظ کے لئی فہم کرنا قرآن کا مثل مجتہدین کے ضروری نہین ہی پس تسہیل قرآن کے
واسطی اتعاظ و اذکار کے مستلزم تسہیل کو بطور استخراج و استنباط احکام کے نہوی ثانیا یہہ کہ

معنے آسان کرنے قرآن کے یہ نہیں ہیں کہ ہر قسم کی معنی بنسبت ہر شخص کے آسان کئی گئی ہیں
کسی قسم کے معنی ہر شخص سمجھہ لیتا ہے بغیر شرائط کے بلکہ نفس ترجمہ جاننا کہ جس پر مبنی ہے
انتفاظ بھی مشروط ہیں ساتھہ معرفت لسان عرب اور اسالیب کلام کے اور استخراج احکام اور
استنباط مسائل و اسرار و نکات مخصوص ہیں ساتھہ مجتہدین اور اولیاء کرام اور علماء عظام
عن ابی ہریرۃ قال قال رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم اعربوا القرآن واتبعوا غرائبہ وغرائبہ
فرائضہ وحدوده رواہ فی المشکوٰۃ عن شعب الایمان للبیہقی قال فی اللمعات اعربوا القرآن ای
بینوا معانیہ واظہروہا والاعراب الابانۃ والافصاح وہذا یشترک فیہ جمیع من یعرف لسان
العرب ثم ذکر ما یختص باہل الشریعۃ من المسلمین بقولہ واتبعوا غرائبہ وفسر الغرائب بالفرائض من
الاحکام والحدود الشاملۃ لہا ولغیرہا حتی السنن والآداب وسماہا غرائب لاختصاصہا باہل الدین
او لان الایمان غریب فاحکامہ تکون غرائب وقال الطیبی یجوز ان یراد بالفرائض فرائض
المواریث وبالحدود حدود الاحکام او یراد بالفرائض ما یجب علی المکلف اتباعہ وبالحدود
ما یطلع بہ علے الاسرار والرموز انتہی وعن ابن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ قال قال رسول اللہ
صلے اللہ علیہ وسلم انزل القرآن علی سبعۃ احرف لکل آیۃ منہا ظہر وبطن ولکل حد مطلع
رواہ فی المشکوٰۃ عن شرح السنۃ قال العلی القاری فی المرقاۃ فالظہر ما بینہ النقل والبطن
ما یستکشفہ التاویل والحد ہو المقام الذی یقتضی اعتبار کل من الظہر والبطن فیہ فلا تحدید عنہ
والمطلع المکان الذی یشرف منہ علی توقیفہ وخواص کل مقام حدہ ولیس للحد والمطلع غایۃ
لان غایتہما طریق العارفین باللہ وما یکون سر بین اللہ وبین انبیائہ واولیائہ کذا حققہ الطیبی
وقیل الظہر تلاوتہ وما عرف معناہ والبطن ما خفی تفسیرہ واشکل فحواہ وقیل الظہر اللفظ والبطن
المعنی قال بعض العلماء وعن علی وان شئت ان اوقر سبعین بعیرا من تفسیر ام القرآن لفعلت
ولہذا قال التفتازانی واما ما یذہب الیہ بعض المحققین من ان النصوص علے ظواہرہا ومع ذلک
فیہا اشارات الی دقائق ینکشف لارباب السلوک یمکن التطبیق بینہا وبین الظواہر المرادۃ
فہو من کمال الایمان ومحض العرفان انتہی وقال محی السنۃ فی معالم التنزیل قیل الظہر
لفظ القرآن والبطن تاویلہ والمطلع الفہم وقد یفتح اللہ علی المتدبرین والمتفکرین التاویل

والسعادة ما لا یفتح علی غیرہ و فوق کل ذی علم علیم انتہی مختصراً بقدر الحاجۃ آب مضمون اس کلام محققین
مین غور کرو اور دیکہو کہ آیہ کریمہ ولقد یسرنا القرآن الخ سی یہہ بات سمجہنا کہ ہر عارف لسان عرب کو فہم
کرنا قرآن کا مثل مجتہدین کے آسان ہی اور احکام شرعیہ فرعیہ اجتہادیہ کو ہر عارف لسان عرب بے
تقلید مجتہدین کی قرآن شریف سی جان لیتا ہے کیسا دعوی بیجا اور کلام نیمنے ہی ہان اتنی
بات صحیح ہے کہ بعض احکام منصوصہ جو دین مین بالضرورت ثابت ہین اونکو اسیطرح اجتہاد کو اون
مداخلت نہین ہے وہ احکام قابل تقلید نہین اور دوسری آیہ کریمہ ھو الذی بعث فی الامیین
رسولا منہم الخ مدعای قائل سے کچہہ ربط نہین رکہتی اسواسطی کہ معنی اسکی یہہ ہین کہ حضرت
حق سبحانہ وہ ذات مطہر ہے جسنے مبعوث کیا بیچ نے پڑہون کے رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم
کو اونہین کی قوم مین سے کہ تلاوت کرتے ہین وہ رسول اوپر اونکی آیتین اللہ تعالی کی اور پاک
کرتی ہین اور سکہاتی ہین اونکو علم اور حکمت انتہی بہلا محل غور ہے کہ اس کلام سی یہہ کہان
لازم آیا کہ زبان عرب کا جاننے والا فقط بغیر تفہیم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے یا بغیر بیان
صحابہ یا مجتہدین کے قران و حدیث سی احکام شرعیہ بے تقلید کسی مجتہد کے سمجہہ لیتا ہی اور
اسیطرح حال ہے آیہ کریمہ ولقد انزلنا الیک آیات بینات الخ اسلئی کہ معنی اوسکی یہہ ہین کہ تحقیق
اُتارین ہمنی تمہاری طرف آیات بینات یعنی ایسی کہلی ہوئین جسکی اثبات آیتیت مین بہت سے
مقدمات مشکلہ برہانیہ کیطرف حاجت نہین کما قال النیشاپوری فی تفسیرہ ومعنی کون الآیۃ بینۃ
ان المعلوم ینقسم الی ما یکون طریق تحصیل الدلیل الدال علیہ اکثر مقدمات فیکون الوصول
الیہ اصعب والی ما یکون اقل مقدمات فیکون الوصول الیہ اقرب وہذا ہو الآیۃ البینۃ انتہی
اس آیہ سی اور اس ظاہر ہونی سے سمجہنا حکم کا ہر عارف زبان عرب کو کہان جانا گیا پس جو
شخص اپنی جان کو اہل علم سی کہی اور فقط کچہہ الفاظ عربیہ اور بعضی تراجم احادیث و آیات قرآنی
سمجہنی پر دعوی کرے کہ مجکو احکام اجتہادیہ مین احتیاج طرف تقلید مجتہدین کے نہین ہی اسواسطی
کہ مین نرے علم نہین ہون اور حکم وجوب تقلید کا واسطی نرے علمون کے ہی اور اس دعوی
پر یہہ براہین لاوے کہ جنکو اوسکی مدعا سی مناسبت بہی نہین قائم کرے اوسکی نا فہمی اور بے انصافی
کسی پر اہل دیانت اور انصاف سی مخفی نرہیگی اور یہہ جو مولف معیار نے کہا اسیواسطی سب

وقال تعالی ہو الذی بعث فی الامیین رسولا منہم یتلو علیہم آیاتہ ویزکیہم ویعلمہم الکتاب والحکمۃ وان کانوا من قبل لفی ضلال مبین الآیۃ وقال تعالی ولقد انزلنا الیک آیات بینات وما یکفر بہا الا الفاسقون تو جو کوئی اہل علم ... کہے کہ ہم قرآن اور حدیث نہین سمجہتی

محققین نے تصریح کی ہے کہ حکم منصوص ہر ایک عالم سمجہتا ہے اور جو کہ مجتہد کے ساتہہ خاص
ہے وہ قیاس ہے اور اس مدعا پر یہہ عبارت کل عالم لہ اصابۃ الحکم المنصوص علیہ مطلقاً
سواء کان قطعیا او ظنیا بحسب الدلالۃ والاثبات وما کان ظنی الثبوت اعنی القیاس فہو المختص
بالمجتہد انتہی منسوب شرح شاشی کے جسکا مصنف معلوم نہین شاہد گردانی ہی حال اسکا
یہہ ہے کہ علی التقدیر تسلیم صحت نقل اور جلالت اور معتمد علیہیت قائل کے ہم کہتے ہین کہ اسجگہہ حکم
منصوص علیہ سے کیا مراد ہی اگر وہ حکم مراد ہے کہ جسمین اجتہاد کو کسیطرح مساغ نہین اعنے
وہ احکام جو بالضرورت دین مین ثابت ہین یا بطور دلالۃ النص کے ہر زبان دان کی سمجہہ
مین بخوبی آجاتے ہین یا مسائل اعتقادیہ کہ جسمین تقلید مجتہدین کی عند المحققین جائز نہین
تو سچ ہے کہ ان مذکورات کو ہر عالم مستجمع شرائط علم و فہم بغیر اجتہاد مجتہد کے سمجہہ سکتا ہی اور سمجہنا
اسکا مخصوص ساتھہ مجتہدین کے نہین ہے لیکن قائل وجوب تقلید نے ان احکام مین حکم وجوب تقلید
سب پر نہین کیا کہ یہہ کلام اوسپر حجت ہو جائی اور اگر مراد حکم منصوص علیہ سے یہہ ہی کہ قرآن شریف
اور حدیث نبوی صلی اللہ علیہ وسلم مین مذکور ہو خواہ اوسمین اجتہاد کو مساغ ہو یا نہو تو یہہ بات
کلیۃ صحیح نہین کہ ہر عالم نے قوت اجتہادیہ کے ایسے حکم کو بخوبی جان سکتا ہی مثلاً آیہ کریمہ
اَقِیْمُوا الصَّلٰوۃَ وَاٰتُوا الزَّکٰوۃَ الخ اور اَحَلَّ اللّٰہُ الْبَیْعَ وَحَرَّمَ الرِّبٰوا الخ اور وَالْمُطَلَّقٰتُ یَتَرَبَّصْنَ بِاَنْفُسِہِنَّ
ثَلٰثَۃَ قُرُوْءٍ الخ حکم وجوب زکوۃ اور حرمت ربا اور تعیین زمانہ عدۃ مطلقہ مین وارد ہین اور یہہ
احکام ان آیات مین منصوص علیہ اور مذکور ہین اب اگر یہہ امر صحیح ہوتا کہ احکام منصوص علیہا مین مطلقاً
اجتہاد مجتہد کی حاجت نہین ہی بلکہ اوسکو ہر عالم جانتا ہی اور حق معلوم کر لیتا ہی تو احکام
آیات مذکورہ مین اختلافات کیون پڑتے اور مثلاً یہہ نزاع کہ حلی نسا مین زکوۃ واجب ہی علے
مذہب الامام ابی حنیفہ اور واجب نہین ہے علی مذہب الامام الشافعی اور ربا نہین ہے بیچ
مبادلہ ایک حفنہ کے دو حفنون سے عند الامام ابی حنیفہ اور ہی عند الامام الشافعی اور عورت
مطلقہ کو واسطی اتمام عدت کے مدت تین حیض کی تربص چاہیئے عند الحنفیہ اور بقدر تین
طہر کے چاہیئے عند الشافعیہ کسو اسطی پڑتا اور نظائر اسکی کثیر ہین ماہر لبیب پر مخفی نہ ہینگی
اسی سببسے صاحب بدیع الاصول وغیرہ محققین اہل فقہ و اصول نے فرمایا ہی کہ مسائل تقلیدیہ

وہ مسائل شرعیہ فرعیہ ہین جو بضرورت تعنے بتواتر وغیرہ دین مین نہ ثابت ہون کما قال صاحب
البدیع وشارحہ وما فیہ الاستفتاء المسائل الاجتہادیۃ ای الشرعیۃ الفرعیۃ التی لا قاطع فیہا
ویکتفی فیہا الظن دون المسائل الاعتقادیۃ القطعیۃ التی المطلوب فیہا العلم فانہا لا یجوز فیہا
التقلید والاستفتاء علی ما سیاتی وکذا فیما علم بالضرورۃ انہ من الدین انتہی وہکذا فی القول
السدید لابن ملا فروخ المکی پس قول شرح شاشی سے یہہ ثابت نہوا کہ غیر مجتہد کو مسائل تقلیدیہ
مین حاجت تقلید نہین اگر عالم ہو تو قران و حدیث سے بشرط قصد سمجھہ سکتا ہے اور اسیطرح
یہہ قول قاضی عضد کا اذا دخل الفاء فی لفظ الراوی مثل زنی ماعز فرجم فالفقیہ وغیرہ
فی ذلک سواء انتہی مدعی عدم وجوب تقلید کو نسبت عالم بالقران والحدیث کی مفید نہین
اسلئے کہ معنی اس کلام کے یہہ ہین کہ ایسی عبارت مین ساتھ بیان راوی کے اظہار علت حکم
ہو گیا پس مجتہد کہ علت حکم کو بیان کرتا ہے اسجگہہ محتاج تبئین علت نہین بلکہ اس علت
مذکورہ راوی کے سمجھنے مین مجتہد اور غیر مجتہد دونو برابر ہین پس علی تقدیر التسلیم غایۃ
اس کلام کی یہہ ہی کہ ایسا حکم کہ جسمین جانب راوی سے مثلا علت مذکور ہو تو وہان مجتہد
علت نکالنے کا محتاج ہے اور نہ مقلد کو احتیاج تقلید ہی اسواسطے کہ خود راوی حدیث نے
قطعا بیان علت کر دیا اب ظن مجتہد کے اتباع کی کیا حاجت تو یہہ صورت مذکورہ بھی منجملہ مسائل
غیر تقلیدیہ کے ہوگی جیسے کہ دلالت النص مین بھی یہی حال ہے قال فی المنار وشرحہ ولہذا صح
اثبات الحدود والکفارات بدلالۃ النصوص دون القیاس ای لاجل ان الدلالۃ قطعیۃ
والقیاس ظنی یصح اثبات الحدود والکفارات بالاول دون الثانی وہذا اذا کان القیاس
بعلۃ مستنبطۃ واما اذا کان بعلۃ منصوصۃ فہو کیساوی الدلالۃ فی القطعیۃ والاثبات انتہی اور
یہہ جو مؤلف معیار نے کہا کہ شیخ ابن الہمام نے کہا ہی کہ دلالۃ النص کو جو کہ اشارۃ النص اور
عبارت النص سے مرتبۂ خفا مین ہی عوام بھی سمجھتے ہین تو اسی سبب سے کتب فقہ مین تصریح
ہے کہ جو عامی ظاہر معنی پر حدیث افطر الحاجم والمحجوم کے مطلع ہو کر بعد حجامت کے جان کر
کچھہ کھالے تو اوسپر کفارہ نہین آتا اور اسپر عبارت بحر الرائق وغیرہ کو بطور استدلال نقل
کیا ہے حال اوسکا یہہ ہے کہ فقہا نے کہا ہے کہ جسوقت ترجمہ شناس حدیث کی ظاہر معنی

اور قاضی عضد نے کہا ہے اذا دخل الفاء فی لفظ الراوی مثل زنی ماعز فرجم فالفقیہ وغیرہ فی ذلک سواء انتہی بلکہ شیخ ابن الہمام نے کہا ہی کہ دلالۃ النص کو جو کہ عبارۃ النص اور اشارۃ النص سے مرتبۂ خفا مین ہے عوام بھی سمجھتے ہین چنانچہ تحریر ات فرماتے ہین ان دلالۃ النص [illegible]

حدیث کو معمول بہ سمجھکر اوسپر عمل کرلیا تو وہ عامل بالحدیث فی الجملہ معذور ہی اور ایسا نہین
ہے کہ اوسپر احکام تارک حکم شرع کے بلا عذر جاری کرین مثلا ایک شخص روزہ دار تھا اور
اسنی یہہ حدیث سنی تھی جسکا مضمون یہہ ہی کہ شاخین لگانیوالی اور شاخین لگائی گئی کا روزہ
ٹوٹ گیا پہر اُس روزہ دارنے شاخین لگائین اور موافق ظاہر مضمون حدیث کی یہہ سمجھکر کہ میرا
روزہ ٹوٹ گیا کچھہ کہا لیا تو بسبب اس امر کے کہ یہہ شخص بجہت اعتماد کرنے ظاہر معنی حدیث
کے مرتکب کچھہ کہانیکا حالت صوم مین ہوا ہی مثل اُس شخص کے نہوگا جو عمدا کوئی چیز موجب کفارہ
کی بلا اعتماد و تاویل کے کہالے اور اوسپر کفارہ لازم ہو بلکہ فی الجملہ معذور ہوگا اور بجہت اعتماد
کے اوپر ظاہر معنی حدیث کی اُس سے کفارہ ساقط ہوگا اسواسطے کہ جب کوئی مفتی مجتہد اُس
صائم کو فتوی اوپر ٹوٹجانے صوم کے دیتا اور یہہ صائم اُس مجتہد کے فتوی پر عمل کرکے کچھہ
کھا لیتا تو کفارہ لازم نہ آتا اور قول مفتی کا حق مستفتی مین موجب پیدا کرنے شبہہ مسقطہ کفارہ کا
ہوجاتا پس قول رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا پیدا کرنے مین شبہہ اور عذر مسقط کفارہ کے
قول مفتی سے کم نہین بلکہ چاہیئے کہ یہہ بدرجہا اولے باعث معذوری ہو بنسبت قول مفتی کے
بیچ اسقاط کفارہ کے اور ایراث شبہہ کے قال العلامۃ ابن الہمام نے فتح القدیر علے قول
صاحب الہدایۃ لان الظن ما استند الی دلیل شرعی الخ یعنی فیما اذا لم یبلغہ الحدیث لان
القیاس لا یقتضی ثبوت الفطر مما خرج بخلاف ما ذرعہ القئ فظن انہ افطر فاکل عمدا فانہ کالاول
ولا کفارۃ علیہ فان القئ یوجب غالبا عود شئ الی الحلق لتردده فیہ فیستند ظن الفطر الی دلیل اما
الحجامۃ فلا تطرق فیہا الی الدخول لبعد الخروج فیکون تعمدا لاکلہ بعدہ موجبا للکفارۃ والا ان
افتاہ مفت بالفساد کما ہو قول الحنابلۃ ولبعض اہل الحدیث فاکل بعدہ لا کفارۃ لان الحکم فی
حق العامی فتوی مفتیہ وان بلغہ الحدیث واعتمدہ علے ظاہرہ غیر عالم بتاویلہ وہو عامی
فکذلک عند محمد ای لا کفارۃ علیہ لان قول المفتی یورث الشبہۃ المسقطۃ فقول الرسول اولی
وعن ابی یوسف لا یسقطہا لان علی العامی الاقتداء بالفقہاء لعدم الاہتداء فی حقہ الی
معرفۃ الاحادیث فاذا اعتمدہ کان تارکا للواجب وترک الواجب لا یقوم شبہۃ مسقطۃ لہا و
ان عرف تاویلہ ثم اکل تجب الکفارۃ لانتفاء الشبہۃ و قول الاوزاعی انہ یفطر لا یورث الشبہۃ

لمخالفۃ القیاس مع فرض علم الآکل کون الحدیث علی غیر ظاہرہ انتہی پس اس کلام سے یہہ بات کب ثابت ہوئی کہ عالم بالحدیث غیر مجتہد کو عمل کرنا اوپر حدیث کے ساتھ فہم اپنی کے درست ہے اور حاجت تقلید نہیں اور یہان دلالۃ النص کہان ہے کہ مؤلف معیار نے کہا کہ بجہت مساوی ہونے مجتہد اور غیر مجتہد کے بیچ سمجہنی دلالۃ النص کے فقہا نے یہہ کہا کہ جو کوئی ظاہر حدیث افطر الحاجم والمحجوم پر عمل کرکے بعد حجامت کے کچہہ کہالے تو اوسپر کفارہ نہین ذرا منصفین اذکیا سے امید غور ہے اول تو دلالۃ النص کے ظاہر الفہم ہونے کو اسمین کچہہ دخل نہین اور قطع نظر ازین عمل کرنا اوپر ظاہر حدیث کے عامی کو اگر درست ہوتا تو چاہیئے تہا کہ صورت صوم مین سقوط کفارہ کا اوپر پیدا ہونے شبہہ کے مبنی نکرتے بلکہ یہہ کہتے کہ موافق حدیث کی اس صائم کا روزہ جاتا رہا پس کہالینا موجب کفارہ کا کسطرح ہوا اور مراد اس قول بحر الرائق وغیرہ سے لان ظاہر الحدیث واجب العمل بہ الخ یہہ ہی کہ ظاہر معنی حدیث کی واسطے عامی کے صحیح العمل ہین بیچ حق سقوط کفارہ کے بجہت پیدا کرنے شبہہ کے کما ہو ظاہر مما نقلناہ وقال ابو الحسن السندی نے حواشیہ علی فتح القدیر لکن تقیید کلام المحقق ان قول الرسول صلی اللہ علیہ وسلم اوسلے بایراث الشبہۃ فی حق العامی لانہ اولی بالصحۃ العمل بہ فی حق العامی انتہی اور وہ جو خزانۃ الروایات سی نقل کیا ہی کہ عارف معانی نصوص ورتاویلات اوسکی کا اور جاننے والا ناسخ اور منسوخ نصوص کا اور صحت وسلامت اوسکی کا معارض سی اوسکو عمل کرنا اوپر حدیث کی بلا خلاف صحیح ہے اور خلاف امام ابی یوسف کا بیچ عامی صرف کی ہے جو ان امور کو نجانتا ہو تو اولا جواب اسکا وہی ہی جو کلام صاحب بحر کا جواب تہا اور ثانیا یہہ کہ نصوص کو اسطور کا پہچاننے والا مجتہد ہی اگرچہ نے بعض المسائل ہو یا اور کسی قسم کا اجتہاد سوا اجتہاد مطلق کے رکہتا ہو پس اسکی حق مین حکم وجوب تقلید مطلقا نہین کیا گیا کہ یہہ کلام جو حق مجتہدین ہے قائلین وجوب تقلید کو مضر ہوا اور بہی اصل مدعای مؤلف معیار تو یہہ تہا کہ ظاہر معانی قرآن اور حدیث کو ہر عالم عارف لسان عرب جانتا ہے اور اوس سی احکام کو سمجہہ لیتا ہی اور محتاج تقلید کا اس مسائل مفہومہ مین نہین ہوتا اس نقل خزانۃ الروایات سی کب برآیا یہہ شخص مذکور تو فقط عارف لسان عرب نہین بلکہ ماہر ہے امور ضروریہ اجتہاد کا پس اسکی صحت عمل بالحدیث

کما قال
فی خزانۃ الروایات نقلا
عن ... مسکین ... والا یجوز
عن قول ابی یوسف ...
ان للعامی الاقتداء بالفقہاء
محمول علی العامی العرف
الجاہل الذی لا یعرف معنی
الاحادیث وتاویلہا
لانہ اشار الیہ بعدم الاہتداء
فی حقہ الی معرفۃ الاحادیث
وکذا قولہ وان عرف ...
ناظر الی ایجاب الکفارۃ ...
الی ان المراد من العامی ...

[illegible]

والقران مین کسکو بحث ہی آور یہہ جو کہا ہے کہ تلویح وغیرہ سے بھی صاف معلوم ہوتا ہی کہ سمجھنا
نصوص کا مجتہدون کے ساتھہ خاص نہین بلکہ غیر مجتہد بھی سمجھتے ہین انتہی پس اگر مراد اس سے
یہہ ہے کہ غیر مجتہد بھی نصوص کو بطرز استنباط احکام اجتہادیہ مثل مجتہدین کے سمجھتے ہین تو
غلط ہے کسی نے یہہ قول نہین کیا کما ذکرنا سابقاً اور اگر مراد یہہ ہے کہ غیر مجتہد ان نصوص
کو جنمین اجتہاد و تقلید کو مساغ و دخل نہین ہے سمجھہ لیتا ہی اور جنمین اجتہاد کو دخل ہے اوسکے
معنے ظاہری جو بطریق استنباط حکم کے نہین ہین سمجھہ لیتا ہی تو سچ ہے اور قائل کو مفید نہین
اسلئی کہ متنازع فیہ تو سمجھہ لینا نصوص کا جنمین اجتہاد کو دخل ہے بطور استنباط حکم کے تھا
وہ اس کلام سے واسطے غیر مجتہد کے نہ ثابت ہوا قال فی التلویح وحکمہا ای الاثر الثابت بالاجتہاد
غلبة الظن بالحکم مع احتمال الخطاء فلا یجری الاجتہاد فی القطعیات وفیما یجب فیہ الاعتقاد
الجازم من اصول الدین انتہی تو اب خوب واضح و مبرہن ہو چکا کہ احکام اجتہادیہ کا سمجھنا
نصوص قران و حدیث سے خاص ہے ساتھہ مجتہد کے خواہ مجتہد مطلق ہو یا فی بعض المسائل
اور حاکم وجوب تقلید نے مجتہد پر تقلید دوسرے مجتہد کی لازم نہین کی کہ یہہ کلام اوسکے
مخالف ہو اور اوسکا رد قرار دیا جاوے اور حکم لزوم تقلید واسطے مقلد کے اس کلام سے
مدفوع نہوا اور یہہ کلام مؤلف معیار کا کہ عالم متتبع طالب حق کو دیکھنے سے کتب احادیث اور
شروح اونکی سے غالب ظن سے معلوم ہو جاتا ہے کہ فلانی حدیث صحیح ہی یا ضعیف اور معمول بہ ہے
یا منسوخ اور اوسکی معارض کوئی حدیث موجود ہی یا نہین اگرچہ دو چار ہی مسئلہ پر واقف
ہو جاوے گو کہ حاوی کل مسائل کی دلائل پر نہو اسلئی کہ تجزی سے فی الاجتہاد جائز ہی انتہی مختصراً
دلالت صریحہ کرتا ہی اوپر اس امر کے کہ مراد اسکی عالم بالقران والحدیث سے جسکے لئے
نفی وجوب تقلید کا حکم کرتا ہے مجتہد فی بعض المسائل ہے پس سارا کلام اسکا منافی مقصود صاحب
تنویر کے اور رافع حکم وجوب تقلید کا جو واسطے مقلد کے تھا نہوا اور اسقدر درازی سخن نافع
نہوئی اگر ابتدا از مقصود صاحب تنویر اور حاکمین وجوب تقلید کو بغور نظر کرتا تو اسقدر تطویل
کلام بلا فائدہ نکرتا اور وہ کلام شاہ ولی اللہ رحمة اللہ علیہ کا جسکا ترجمہ یہہ ہے کہ متبحر فی المذہب
جو متتبع ہو کتب قوم کا اور حافظ ہو قدر معتد بہ حدیث و فقہ کا اوسکو غالب ظن سے معلوم ہو جاتا ہے

۱۱۵

بعض احادیث کا غیر منسوخ ہونا یا ماول ہونا انتہی جسکو مؤلف معیار نے دلیل گردانا ہی نہ جہ اعتبار غلبۂ ظن مجتہد نے بعض المسائل کے صحیح ہے اور ہمکو نہ مجتہد نے بعض المسائل کا انکار اور نہ ہم حکم وجوب تقلید جمیع مسائل مین اوسپر کرتے ہین لیکن غرض اصلی مؤلف معیار کی جو مترشح ہی کلام اسکی سے اور وہ دعوی اجتہاد اور تبحر نے الحدیث والفقہ ہی بیانات اور تحقیقات اوسکی سے صحیح نہین معلوم ہوتی استعداد و فہم اوسکی برابر مقلدین ذی فطانت کے بھی نہین ہی اجتہاد کجا اور معرفت صحت وسقم ادلہ مجتہدین کجا اب حال وجہ ثانی جواب عذر مقلدین کا سنو کہ یہہ جو مؤلف معیار نے کہا کہ اگر کوئی شخص اہل علم حسب وسعت اپنی ایک حدیث کو تحقیق کر کے اوسپر عمل کرے تو نہایت یہہ ہی کہ وہ حدیث منسوخ ہوگی تو ہم کہتے ہین کہ وہ شخص عمل کرنے مین ساتھہ اوس حدیث کے گنہگار نہوگا اور وہ عمل اسکا باطل اور قابل اعادہ نہوگا انتہی داب اہل انصاف و درایت سے خارج ہے اسلئے کہ اسمین ہم وہی تشقیق جاری کرتے ہین اور پوچھتے ہین کہ وہ شخص اہل علم مجتہد ہے یا مقلد اگر مجتہد ہے تو ہمکو اوسکی حال سے بحث نہین اور اگر مقلد ہے تو وہ حدیث جسپر اوسنی بلا تقلید کسیکے عمل کیا ہی مجتہد فیہ اور متضمن حکم تقلیدی کو ہے یا نہین صورت ثانیہ سے ہمکو تعرض نہین اور شق اول متنازع فیہ ہے اسمین عمل کرنا اوس اہل علم کا بلا تقلید مجتہد کے حرام ہے اور ترک واجب اور اعادہ اوسکا لازم کما نقلنا سابقاً من کلام صاحب المسلم وبحر العلوم والعلامۃ السمہودی وبدیع الاصول وشرحہ وعلی القاری والتلویح والقول السدید وغیرہا اور یہہ کہنا کہ عمل کرنا مقلد کا حدیث منسوخ پر اپنی رای سے نے تفحص اور لیاقت تفحص ناسخ کے درست ہی عصیان نہین قول باطل اور موجب عصیان ہی اسلئے کہ حدیث منسوخ بعد پہونچنے ناسخ کے جانب رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کے سے طرف امت کی ہرگز قابل عمل نہین اور قبل پہونچنے ناسخ کے طرف رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کی معمول بہ ہے اور قبل پہونچنے ناسخ کے طرف امت کی باوجود پہونچنے کی طرف حضرت رسالت صلی اللہ علیہ وسلم کے مختلف فیہ ہے اور مختار حنفیہ اور حنبلیہ اور بعض شافعیہ کا یہہ ہی کہ وہ معمول بہ ہی کما قال فی شرح بدیع الاصول اتفق العلماء علی ان الناسخ اذا کان مع جبرئیل علیہ السلام ولم یبلغ النبی صلے اللہ علیہ وسلم لم یثبت حکمہ علی المکلفین فبقاء التکلیف بالحکم الاول ولکن اختلفوا

فیما اذا ورد الناسخ الی النبی صلے اللہ علیہ وسلم ولم یبلغہ الی الامۃ ہل یثبت حکمہ فی الامۃ ام لا فذہب اصحابنا واحمد وبعض الشافعیۃ الی انہ لا یثبت حکمہ وہو مختار المصنف انتہی اور وہ جو قصہ مصلین کو طرف بیت المقدس کے بعد نسخ ہونے توجہ کے طرف اوسکی اور وجوب توجہ کے طرف کعبہ مطہرہ کی رفع اثم عامل بالحدیث مین قبل تفحص ناسخ کے اور عدم وجوب اعادہ صلوۃ مین دلیل گردانا ہے حال اوسکا یہہ ہے کہ جسوقت رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے نسخ توجہ طرف بیت المقدس کے بیان فرمایا تو بمجرد اس بیان کے جمیع مسلمین سرزمین کے نے علم ناسخ حاصل نہین کیا تھا اور نہ قادر تھی اوپر تحصیل علم کے تو ناچار تا مدت حصول قدرت علم ناسخ توجہ سی طرف کعبہ مطہرہ کے معذور ہونگے اور نماز موداہی اونکی اس زمانہ تک صحیح ومقبول ہوگی قال بحر العلوم نے شرح مسلم الثبوت ذلک ان تقرر الاستدلال بانہ لا یصح الطلب قبل البلوغ لکونہ تکلیف الغافل ولا اشتغال الذمۃ التی ہی نفس الوجوب لانہ لا فائدۃ فیہ اذ الفائدۃ صحۃ الاداء فلا صحۃ لحکم الناسخ قبل البلوغ بل انما یلزم علیہ العمل بالمنسوخ او وجوب القضاء بعد البلوغ وذلک لا یصح لان صاحبہ معذور کالمخطی فی الاجتہاد وہذا الخلاف فیما اذا بلغ واحدا لان الجہل مفقود منہ لانہ یمکنہ الاطلاع علیہ بالتفحص الا اذا لم یکن وقت یمکن فیہ طلب الناسخ والاطلاع علیہ کما وقع لاہل مسجد بنی حارثۃ ومسجد قباء وعلی ہذا ینبغی ان یشترط لتعلق الحکم التبلیغ الی الواحد ومضی زمان یمکن اطلاع الغیر علیہ انتہی بقدر الحاجۃ اب محل غور ہی کہ صحت صلوۃ اہل مسجد بنی حارثۃ اور اہل قبا کی بسبب عدم امکان اطلاع ناسخ اور مہلت تفحص کے تھی استدلال اوپر صحت عمل بالحدیث کے باوجود پونہچنے ناسخ کے اور پانے زمانہ فحص تام کے کسطرح دلیل گردانی جائیگی اور شخص مقلد اگر حدیث منسوخ پر بغیر تفحص تام ناسخ اور معارض وغیرہ کے کہ یہہ علے طریق الاعتداد مجتہد ہی کو حاصل ہوتا ہی عمل کری تو کیونکر گنہگار نہوگا اور عذر اوسکا بیچ لا علمی ناسخ کے کب قابل پذیرائی ہوگا اسواسطی کہ نواسخ اور معارضات وغیرہ سب شرع مین مبین ہو چکے اور امکان تفحص اور اطلاع بوجہ اتم متحقق ہی اور وہ قیاس مع الفارق البین جو اوپر حال مصلین قبا وغیرہ کی کیا گیا اول دلیل ہے اوپر نا فہمی قائس کے آب استدلالات مؤلف معیار کے جو عامل بالحدیث

کے جواز عمل پر نے تقلید کسی مجتہد کے قائم کئے تھے سب باطل ہوتی اور یہہ حق صریح کہ مقلد کو
اگرچہ عالم ہی ہو نے تقلید کسی مجتہد کے عمل کرنا آیات اور احادیث پر احکام اجتہادیہ مین جائز
نہین ہی ثابت ہوا علما ی منصفین اس محل مین خوب غور فرما دین اور تقلید مؤلف معیار کہ موجب ہی
نا فہمی اور خرابی کی نکرین اور جان لین کہ یہہ جو مولف معیار نے کہا ہی کہ باقی رہی تقلید وقت
لاعلمی کے سو یہہ چار قسم ہے انتہی غلط ہے اسواسطی کہ ادلہ سابقہ سی مبرہن ہو چکا کہ وقت علم
کے بھی غیر مجتہد کو مسائل تقلیدیہ مین تقلید کے بغیر چارہ نہین اور مجتہد بحث سے خارج ہے
پس کوئی صورت علم کی سوا اجتہاد کے خواہ کسی قسم کا ہو ایسی نہ نکلی کہ جسمین تقلید مجتہدین نکری
پس یہہ کہنا کہ وقت لاعلمی کے تقلید ہے اور اوسمین احتمالات جاری ہی اور وقت علم کے نہ
تقلید نہ احتمالات کلام ہے غیر مبرہن اور دعوی ہی غیر مذعن آپ سنو کہ تقلید اہل اسلام کے
واسطی مجتہدین کے نہین ہے مگر بجہت ادا کرنے احکام الہیہ کے موافق کتاب وسنت کی اسلئی
کہ جب مسلمین مامور ہوئے ساتھہ اطاعت اللہ اور اطاعت الرسول کے تو اب بغیر اطاعت
کے نجات بلکہ امید نجات بھی از قبیل محالات ہی تو بالضرور حاجت پڑی اس بات کی کہ احکام
الہیہ کو کتاب وسنت سی پہچانین اور ہر شخص کو لیاقت سمجھنی احکام الہیہ کی کتاب وسنت سی
دشوار ہے بلکہ بعض کو ممکن بھی نہین تو اسلئی رجوع کرنا طرف ائمہ دین اور علما ی مجتہدین کے
ضرور پڑا چنانچہ یہہ ضرورت اور وجوب کو حضرت حق سبحانہ نے آیہ کریمہ فَاسْئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ
إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ سے ثابت فرمایا اور اتباع مجتہدین کو بنظر ہونے قول اونکے کے مبین
احکام الہی کے کہ مراد تقلید مجتہدین سی عرف اہل اسلام مین بھی ہی لازم کیا قال ابن الملا فروخ
المکی نے القول السدید اعلم انہ لم یکلف اللہ تعالی احدا من عبادہ ان یکون حنفیا او شافعیا
او مالکیا او حنبلیا بل اوجب علیہم الایمان بما بعث بہ سیدنا محمد صلی اللہ علیہ وسلم
والعمل بشریعتہ غیر ان العمل متوقف علی الوقوف علیہا والوقوف علیہا لہا طرق فما کان
منہا ما یشترک فیہ العامۃ واہل النظر کالعلم لفرضیۃ الصلوۃ والزکوۃ والحج والصوم والوضوء
اجمالا وکالعلم بحرمۃ الزنا واللواطۃ وقتل النفس ونحو ذلک مما علم من الدین بالضرورۃ
فذلک لا یتوقف فیہ علی اتباع مجتہد ومذہب معین بل کل مسلم علیہ اعتقادہ وذلک فمن کان

باقی رہی تقلید وقت لاعلمی سو یہہ چار قسم کی ہے اول واجب اور وہ مطلق تقلید ہی کسی مجتہد مجتہد اہل السنت سے کسی لا علی التعیین جسکو مولانا شاہ ولی اللہ صاحب نے عقد الجید مین کہا ہی کہ یہہ تقلید واجب ہے اور صحیح ہی باتفاق امت اور

فے العصر الاول فلا یخفی وضوح ذلک فی حقہ ومن کان من الاعصار المتاخرۃ فلوصول ذلک الیہ
علمہ ضرورۃ یحکم من الاجماع والتواتر وسماع الآیات والسنن المستفیضۃ المصرحۃ بذلک فی حق من وصلت
الیہ واما الامیۃ فصل الیہ الا بضرب من النظر والاستدلال فمن کان قادرا علیہ بتوفر الامور وجب علیہ
فعلہ کالائمۃ المجتہدین ومن لم یمکن لہ قصدہ وجب علیہ اتباع من ارشدہ الی ما کلف بہ ممن ہو من
اہل النظر والاجتہاد والعدالۃ ویسقط عن العاجز تکلیفہ بالبحث والنظر لعجزہ لقولہ تعالی لا یکلف اللہ
نفسا الا وسعہا ولقولہ عز وجل فاسئلوا اہل الذکر ان کنتم لا تعلمون وہی الاصل فی اعتماد التقلید کما
اشار الیہ المحقق کمال ابن الہمام فے التحریر انتہی پس وہ جو مولف معیار نے کلام شاہ ولی اللہ رحمۃ اللہ
علیہ کا نقل کیا ہے جسکا ترجمہ یہہ ہے ایک تقلید واجب ہے دوسری حرام واجب وہ ہی کہ ہو وہی
اتباع روایت سی گو دلالۃ ہو مثلا ناواقف کتاب وسنت سی طاقت نہین رکھتا تتبع کی اور نہ
استنباط کی تو اوسکو ضرور ہی کہ کسی فقیہ سی پوچھے کہ کیا حکم ہے رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کا
بیچ فلان مسئلہ کے بلا تعیین پس جسوقت بتاوے وہ فقیہ یعنی مجتہد اتباع کرے اسکا خواہ وہ
مسئلہ مجتہد نے نص صریح سی بتایا ہو یا استنباط اور قیاس سی پس سب ان صورتون کا راجع
ہے طرف روایت کی رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم سے اگرچہ دلالۃ ہو اور اس تقلید پر متفق
ہین سب گروہین مومنین کی انتہی کلام صحیح ہے واصلا منافی غرض صاحب تنویر کے نہین اور
وہ جو شاہ صاحب مرحوم نے فرمایا جسکا ترجمہ یہہ ہی کہ علامت اس تقلید کی یہہ ہی کہ ہووے
عمل مقلد کا اوپر قول مجتہد کے مثل مشروط کے ساتھہ ہونے اوس قول مجتہد کے موافق واسطے
سنت کی بقدر الامکان پس جب ظاہر ہوگی ایسی حدیث کہ مخالف ہو اوس قول مجتہد کو تو چہوڑ
دیگا اوس قول کو اور عمل کریگا حدیث پر انتہی بھی درست ہی اور جتنی مقلدین فہمیدہ اور سیدا
ہین وہ اسیطور پر تقلید ائمہ مجتہدین کرتے ہین لیکن پہچاننا حدیث کا جو مخالف ہی قول مجتہد
کے کام ہر مقلد کا نہین اسواسطی کہ صحت اور سقم حدیث اور سلامتی اوسکی ناسخ اور معارض وغیرہ سی
بہ نسبت ممیزین اور متفحصین احادیث اور عارفین طرق صحت وتنقید ونسخ وتعارض وغیرہ کے
ہو سکتا ہی اور ایسا شخص لائق ایں امور کے معدود ہی زمرہ مجتہدین مین اگرچہ فی الجملہ مقلد
بھی ہو نہ بہ نسبت جاہل کے کتاب وسنت سی اور نہ بہ نسبت اوس عالم کے جسکو لیاقت تامہ جو معتبر

ہی نزدیک اہل شرع کے امور مذکورہ کے نہو اسلئی کہ یا تو اوسکو لیاقت تفحص ہی نہین یا فی الجملہ
لیاقت فحص ہی لیکن فحص اُسکا تام اور نزدیک اہل شرع کے قابل اعتماد و اعتداد نہین پس ایسا
شخص پا لینے سے حدیث مخالف مذہب مجتہد کے مذہب مجتہد کو کسطرح چھوڑ سکیگا تو یہہ جو طاعنین
ائمہ مجتہدین اور سابقین جماعت علمار دین کو ہی حدیث بخاری وغیرہ مین دیکھکر یا کسی عالم اپنی ہی
ہونا اُسکا کتب حدیث مین سُنکر تقلید ائمہ چھوڑ دیتی ہین اور زبان اعتراض ائمہ مجتہدین پر دراز
کرتے انکو یہہ امر ہرگز جائز نہین چنانچہ شاہ صاحب ممدوح مرحوم خود اس مضمون کو مسلم رکھتی ہین
ور فرماتے ہین عقد الجید مین وفی ہذہ المسئلۃ بحث طویل اطال فیہا صاحب خزانۃ الروایات
نقلا عن دستور السالکین فان قیل لو کان المقلد غیر المجتہد عالما مستدلا یعرف معانی النصوص
والاخبار و قواعد الاصول ہل یجوز لہ ان یعمل علیہا وکیف یجوز قیل لا یجوز لغیر المجتہد ان یعمل
الا علی روایات مذہبہ وفتاوی امامہ ولا یشتغل بمعانی النصوص والاخبار ویعمل علیہا کالعامی
قیل ہذا فی العامی الصرف الذی لا یعرف معانی النصوص والاحادیث وتاویلاتہا اما العالم الذی
یعرف النصوص والاخبار وہو من اہل الدرایۃ وثبت عندہ صحتہا من المحدثین او من کتبہم الموثوقۃ
المشہورۃ والمتداولۃ یجوز لہ ان یعمل علیہا وان کان مخالفا لمذہبہم انتہی وہکذا فی الحواشی
لابی الحسن السندی علی فتح القدیر پس غور کرو کہ متجر فی المذہب جو معانی نصوص اخبار اور صحیح
اور ضعیف اور ناسخ اور منسوخ وغیرہ کو پہچانتا ہو اور با انیہمہ صاحب درایت و فہم معتبر ہو تو
اوسکو چھوڑنا روایت فقہہ کا اور عمل کرنا حدیث پر مخالف مذہب امام اپنی کے درست ہی اور
نہین تو نہین اور بہت ظاہر ہے کہ ایسا شخص جامع ان شرائط کا مجتہد ہوگا گو فی بعض المسائل
ہو یا کسی قسم مین اقسام مجتہدین کے داخل ہو تو ایسی شخص کے سوا اور سب لوگ عامی صرف مین
داخل ہین اور اونکو تتبع احادیث کا واسطی عمل کرنے کے برخلاف مذہب امام اپنی کی درست
نہین پس تقلید اونکی واسطی مجتہد کے کیونکر مشروط ہوگی تا وقت نپانے حدیث صحیح مخالف مذہب
کے اسلئی کہ ایسی شخص کو نہ حکم تتبع ہی اور نہ جواز ترک تقلید بعد تتبع کے اور نہ پا لینی حدیث مخالف
کے بجہت عدم اعتداد تتبع اور فہم اوسکی کے البتہ اگر واسطی تحصیل مرتبہ اجتہاد کے تتبع احادیث
کرے پھر مرتبہ اجتہاد کو پونہچ جاوی تو اوسوقت چھوڑنا روایت مذہب کا مقابلہ حدیث صحیح جامع

شرائط کے مین جائز ہے ولا نحکم بوجوب التقلید علے مجتہد مطلق فے جمیع المسائل ولا علی المجتہد
فے بعض الابواب فیما ادّی الیہ اجتہادہ خلافًا لِمَن کلام صاحب عقد الجید بل تؤید ما قلنا
وتثبت ما الیہ ذہبنا اور قسم ثانی اور ثالث ٹھہرائی ہوئی مؤلف کی جسکو مباح وحرام کہتا
ہے کلام اوسمین بیچ بیان تقلید جزئی کے آتا ہے باقی رہی قسم رابع جسکو شرک کہا ہی اُسکا
حال سنو کہ کہا مولف معیار نے قسم رابع شرک ہی اور وہ ایسی تقلید ہے کہ وقت لاعلمی کے
مقلد نے ایک مجتہد کا اتباع کیا پہر اوسکو حدیث صحیح غیر منسوخ غیر معارض مخالف مذہب اُس
مجتہد کے مثلا معلوم ہوئی تواب وہ مقلد بدستاویز اُن عذرات کے جن سے سابقًا انکو نے جواب
دیا گیا ہے یا تو حدیث کو قبول ہی نہین کرتا اور یا اوسمین بدون سبب کے تاویل وتحریف کرکی
اُس حدیث کو طرف قول امام کے لیجاتا ہے غرضکہ وہ مقلد مذہب اپنی امام کا چھوڑتا نہین تو قسم
اول اور ثانی تو محتاج اثبات کی نہین کیونکہ ان دو تونکو فریقین تسلیم کرتے ہین لاکن قسم رابع بیشک
معرکہ آرا اور محط انظار ہے سو دلائل قسم ثالث کی تو مبحث مین تقلید شخصی کے آوینگے فانتظر اور
قسم رابع کو اس مقام مین مدلل کیا جاتا ہے تو واضح ہو جای کہ شرک ہونے پر ایسی تقلید کی آیات
قرانی اور احادیث نبوی بہت سی دال ہین اور بہت سی علما نے اُن آیات اور احادیث سے
شرک ہونا ایسی تقلید کا ثابت کیا ہی تو سنو کہ تفسیر نیشاپوری مین الخ مین کہتا ہون تقلید مذکور
کو کسی نے اہل عقل مین سے کبھی شرک نہین کہا علما کس طرح کہین گے اور کوئی آیہ یا حدیث یا
قول مجتہد یا اجماع اوسکی شرک ہونے پر دلالت نہین کرتا مگر خیالات مؤلف معیار اور قیاسات
مغالطہ وہ حمقا ہی دور از کار اور حال بطلان وفساد اونکے کا تفصیل کچھ کلام سابق سے
کھل چکا اور کچھ ضمن جوابات ادلہ مؤلف معیار مین آگے کو آتا ہے پس سنو کہ جسوقت کسی مسلمان
نے وقت لاعلمی کے تقلید کسی مجتہد کی کی اور پھر اوسکو حدیث صحیح غیر منسوخ اور غیر معارض پہنچی
تو اولا یہہ کہ وہ حدیث واقع مین صحیح غیر منسوخ غیر معارض ہے یا علم مقلد مذکور مین اگر واقع
ہے اور علم مقلد مذکور مین نہین تو اوسکو بغیر علم صحت حدیث اور غیر منسوخیت وغیرہ اوسکی کے
کسطرح چھوڑنا مذہب مجتہد کا درست ہوگا اور اگر علم مقلد مین بھی ہی تو ہم پوچھتے ہین کہ یہہ مقلد
مفروض کسی قسم کے درجہ اجتہاد کو جس سی تقلید مجتہد کی چھوڑ دینا جائز ہے پہنچا ہی یا نہین

اگر نہین پونہچا تو اوسکو پونہچنا حدیث صحیح مخالف مذہب مجتہد اپنی کا اور نہ پونہچنا برابر ہی ایسی شخص کو ہملا
چہوڑ دینا مذہب امام اپنی کا جائز نہین کما نقلنا سابقاً عن مسلّم الثبوت وبدیع الاصول والعقد
الفرید للسمہودی وشرح بحر العلوم وکلام العلی القاری وغیرہم من اہل التحقیق وقال العلامة
ابن الساعاتی فی موضع آخر من البدیع المختار ان المحصّل لعلم معتبر کالاصول والفروع اذا لم
یبلغ رتبة الاجتہاد یلزمه التقلید کما یلزم للعامی الصرف انتہی وقال العلامة جمال الدین محمد
ابن عبد الدائم البرماوی فی الفیتہ ؎ والرسم للتقلید اخذ مذہب ہو للغیر دون العلم بالمستوجب
ویلزم الفاقد للاہلیہ ہو للاجتہاد فی سوی اصلیہ ہو انتہی وقال ابن عبد النور فی حاویہ نقل عن
بعضہم الاجماع علی ان غیر المجتہد یجب علیه الرجوع لقول المجتہد وان ما نقل عن بعضہم من منع
العامی من التقلید انما ہو فی علم العقائد خاصة انتہی نقلاً عن السمہودی اور اگر پونہچا ہی درجہ
اجتہاد کو خواہ کسی قسم کا ہو تو وہ نہ مقلد صرف ہی اور نہ اوسپر ہے جس باب مین مجتہد ہی حکم
وجوب تقلید کیا پس اوسکو اوس باب مین عمل بالحدیث جائز ہے بجہت مجتہد ہونے اوسکے نہ اس
سبب سے کہ مقلد کو ساتہہ پونہچنے حدیث صحیح کے ترک مذہب مجتہد جائز ہے اور تمام حقین جوابات
اعذار مقلدین کے اور شناعتین فہم و استدلالات مؤلف معیار کی بتفصیل ہم بیان کرچکے ہیں فمن
شاء فلیستذکر اور وہ جو عبارت تفسیر نیشاپوری اثبات شرک ہونے تقلید مذکور مین نقل کی ہی
اوس سی ہرگز شرک ہونا تقلید مذکور کا جو مروج ہی درمیان تمامی مسلمین مذاہب کی ثابت نہین
ہوتا اب معنی کلام نیشاپوری کے سنو اور غلطی اور تحریف مؤلف معیار کی معلوم کرو قال النیشاپوری
فی تفسیر قوله تعالی اتخذوا احبارہم ورہبانہم اربابا من دون الله اختلفوا فی معنی اتخاذہم
ایاہم اربابا بعد الاتفاق علی انه لیس المراد انہم جعلوہم الہة فقال اکثر المفسرین المراد انہم
اطاعوہم فی اوامرہم ونواہیہم یعنی یہہ جو اللہ تعالی فرماتا ہے کہ یہود اور نصرانیون نے
اپنے عالمونکو اور راہبونکو رب قرار دیا تہا اسکی معنی مین اختلاف کیا ہی مفسرین نے بعد اتفاق
کے اوپر اس بات کے کہ انہون نے اپنی عالمون اور راہبونکو معبود نہین ٹھہرایا تہا پس اکثر
مفسرین تو یہہ کہتے ہین کہ انہون نے اطاعت اپنی علما و زہادون کی بیچ امرون اور نہیون
اونکے کی تہی انتہی ترجمتہ اب سمجہنا چاہیے کہ وہ اوامر او نواہی جنکا اتباع موجب کفر ہی

اور تفسیر یعنی آیت اتخذوا احبارہم ورہبانہم اربابا من دون الله سے یہ مراد نہین کہ یہود اور نصاری نے علما اور درویشونکو خدا ٹہرا لیا تہا بلکہ مراد یہ ہے کہ اطاعت انہون نے اپنی علما اور درویشون کی برخلاف حکم خدا تعالی اور رسول

معنی کی تہی عبارت تفسیر ... بعد الاتفاق علی انه لیس ... فقال اکثر المفسرین المراد انہم ...

بیان اوامر اور نواہی الہی کا موافق حکم و فرمان الہی کے ہرگز نہوگا بلکہ وہ احکام تراشیدہ
آہوا اور ثمرات اطاعت شیطان کے ہونگے اسلئے کہ اگر احکام انکے مُبیّن احکام الہی کے
ہوتی اور اجازت بیان کی ساتھہ طرق مخصوصہ کے جانب شارع سی ہوتی تو وہ احکام منسوب
طرف رہبانون کے نہوتے بلکہ وہ احکام الہیہ قرار پاتے اور حاکم ان احکام کے مثاب ہوتے
اگرچہ اصابت حکم مین اُن سی خطا ہوتی کما للائمۃ المجتہدین پس بالضرور وہ احکام تراشیدہ
اہوا موافق احکام الہی کے نہونگے اور مخالفت اوسکی واسطی احکام الہیہ کے لازم ہوگی چنانچہ
حدیث عدی بن حاتم کہ صاحب نیشاپوری نے معنی مذکور پر برہان و شاہد گردانے ہی اس مدعا
پر شاہد عدل ہی اور ترجمہ اوسکا یہہ ہے کہ عدی بن حاتم رضی اللہ تعالی عنہ پہلے نصرانی
مذہب تھے رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کی خدمت مین حاضر ہوئی اور رسول اللہ صلے اللہ
علیہ وسلم سورہ براءۃ تلاوت فرماتے تھے جب اس آیہ یعنے اِتَّخَذُوٓا اَحۡبَارَهُمۡ وَرُهۡبَانَهُمۡ
الخ پر پہنچے عرضکیا عدی بن حاتم نے کہ ہمنے تو علما اور رہبانون اپنے کو پوجا نہین تہا
تو فرمایا رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے کہ پوجنا یہہ تھا کہ بعض اشیا اللہ تعالی نے حلال
کی تہین اور تمہاری عالم اوسکو بمخالفت امر الہی واتباع ہوا حرام قرار دیتے تھے پھر تم لوگ
اُس اشیا کو بمخالفت امر الہی کے اور طاعت اپنی علما کے حرام سمجھتے تھی اور اسیطرح حرام کو
حلال جانتے تھے پس اللہ تعالی کے امر و نہی کو چھوڑ دینا اور مخالف اوسکی عباد کے امر و نہی
کو ماننا اور اوسکی حقیت پر اعتقاد رکھنا یہی پرستش ہے ان عباد کی چنانچہ ربیع نے ابی العالیہ
سے پوچھا کہ بنی اسرائیل نے کیونکر علما اور رہبا کو انکو معبود بنایا تہا پس کہا اونہون نے
کہ اکثر یہہ ہوتا تھا کہ بعض چیزونکو اللہ تعالی نے اپنی کتاب مین حلال یا حرام فرمایا تھا
اور علما اونکے مخالف اُسکے کہتے تھے پس وہ بنی اسرائیل اللہ تعالی کے حکم کو چھوڑ دیتے
تھے اور علما و سفہا اپنی کے اقوال کو مخالف امر و نہی الہی کے قبول کر لیتے تھے انتہی مع
اونی توضیح اب محل غور ہے کہ ائمہ مجتہدین مخالف احکام الہیہ کے ہرگز امر نہین فرماتے تھے
ورنہ ائمہ دین اور بہترین صلحای مومنین کیونکر ہوتے بلکہ وہ احکام الہیہ کہ جو مفسر اور
مبین جانب شارع سی نہین ہوئے ہین اور اونکو اجازت اظہار و بیان ہی اونکو بہ نیت تماً لصحہ

عن عدی بن حاتم قال اتیت النبی صلی اللہ علیہ وسلم وفی عنقی صلیب ... نصرانیا فاتی ... سورۃ براءۃ ... الآیۃ قال ... فقلت انا لسنا نعبدہم فقال الیس یحرمون ما احل اللہ فتحرمونہ ویحلون ما حرم اللہ فتستحلونہ قال بلی قال فتلک عبادتہم ... ایضاً کتاب اللہ باتخاذہم

قول الاحبار والرہبان فکانوا یتخذون باقوالہم وما کان یقتلون علم اللہ تعالی قال العلماء انما لم یلزم تکفیر الفاسق لطاعۃ الشیطان خلافا لما علیہ الخوارج لان الفاسق وان کان یقبل دعوۃ الشیطان الا انہ یلعنہ ویستخف بہ بخلاف اولئک الاتباع ۱۲ لمحققین

قال الامام فخر الدین الرازی قدس سرہ قد شاهدت جماعة من مقلدة الفقهاء قرأت علیهم آیات کثیرة من کتاب الله تعالی فی مسائل وکانت مذاهبهم بخلاف تلک الآیات فلم یقبلوا تلک الآیات ولم یلتفتوا الیها وبقوا ینظرون الی کالمتعجب یعنی کیف یمکن العمل بظواهر تلک الآیات مع ان الروایة عن سلفنا وردت علی خلافها

اپنی مہارت اور فہم سی کہ وہ عند اللہ معتبر ہے بیان کرتے ہین اور اسی جہت سی کہ وہ مجتہدین مبیّن احکام الٰہیہ ہین اور تبئین احکام مین اورا وسکی جمیع اسباب وشرائط مین بہ نیت صالحہ اپنے جہد کو تمام کرتے ہین اور جانب شارع سی اسمین مجاز ہین اگر بالفرض اُنسی خطا بھی واقع ہو تو موجب ہی ایک درجہ ثواب کی اور اگر خطا نہ واقع ہو تو موجب ہی دو درجہ اجر کی کما ورد فی الخبر الصحیح پس اونکی احکام مبینہ کو جو اُنھون نے موافق ظن معتدبہ اپنی کے احکام الٰہیہ کو خالصاً لوجہ اللہ واعلاءً لکلمۃ اللہ وترویجاً لدین اللہ تعالیٰ بیان کیا ہے اور اکثر دلائل اور بیانات اور احکام منتجہ اوسکے مطابق ہین آرائی مجتہدین صحابہ اور تابعین کے جنکی حسن وخیریت پر حدیث صحیح دال ہی مخالف امر ونہی الٰہی کے مثل علمار یہود ونصاری کے قرار دینا سراسر بے عقلی اور سفاہت جلی ہے اور مقلدین اور متبعین اُنکی کو کہ درحقیقت وہ لوگ متبع ہین احکام الٰہی کے اور اکثر جگہہ پر صراحۃً مقتدی ہین صحابہ کرام کی جنکے حق مین فرمایا رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے اَصْحَابِی کَالنُّجُوْمِ بِاَیِّہِمْ اقْتَدَیْتُمْ اِہْتَدَیْتُمْ انتہے اور مہتدی ہین اونکو مثل گمراہون یہود ونصاری کے ٹھہرانا کیسا بڑا جرم ہے اور کیسی غلطی فاحش ہے نعوذ باللہ سبحانہ من ہذہ الغوایۃ والضلالۃ اور وہ جو صاحب تفسیر نیشاپوری نے قول امام رازی کا اس محل مین نقل کیا ہے پھر اوسکو رد کیا ہی اور مولف معیار نے واسطے مغالطہ دہی کے وہ رد صاحب نیشاپوری نقل نکیا اور فقط قول امام رازی پر اکتفا کیا حال اوسکا سنو کہ امام رازی فرماتے ہین کہ مین نے دیکھا ایک جماعت مقلدین فقہا کو اور پڑہین مین نے اونکے آگے بہت سی آیتین قرآن کی بیچ اُن مسائل کے جنکے مخالف تھا ظاہر مضمون اُن آیتون کا پس قبول کین اُنہون نے اور نہ نظر کی طرف اُن آیات کے اور دیکھتے تھے میری طرف تعجب سی اسلئی کہ کیونکر ہوسکیگا عمل اوپر ظاہر مضمون ان آیات کے باوجود اس بات کے کہ مذہب ائمہ ہمارے کا مخالف ہی اسکے انتہے ترجمہ یہہ قول امام رازی کا تفسیر نیشاپوری مین تحت تفسیر کریمہ اِتَّخَذُوْا اَحْبَارَہُمْ الخ کے نقل کیا اور راقم الحروف نے تفسیر کبیر مین تحت آیہ مذکورہ کے یہہ قول نپایا شاید کسی اور محل مین امام رازی نے کہا ہوگا بہرحال یہہ وہو کا ہوا امام رازی کو جو سکوت مقلدین فقہا کو قبول کرنے ظاہر معنی آیہ سی مخالف مذہب ائمہ اپنی کے مثل فعل یہود ونصاری کے سمجھا اسلئی کہ

اول تو علماء یہود و نصاری بر خلاف احکام الٰہیہ کے احکام گڑھتی تھی اور اُس گڑھنی مین
انکی نیت صالحہ بھی نتھی واسطے حبّ مال و جاہ وغیرہ کے یہہ امور کرتے تھے دوسری یہہ کہ معتقدین
اُنکے اس حیثیت سی اُنکا اتباع اور تعظیم نہین کرتے تھے کہ یہہ لوگ مبیّن ہین امر الٰہی کے
اور حضرت حق سبحانہ نے انکا اتباع واجب کیا ہے بلکہ بطرز اتباع ہوا اور رسم مروجہ اپنی کی
انکی تعظیم اور اتباع مین کمر باندہی تھی چنانچہ یہہ مضمون حدیث عدی بن حاتم سی سابقا بیان
مین آچکا اور یہہ سب امور فقہا اور مقلدین فقہا مین مفقود ہین فاین ہذا من ذاک بلکہ
سکوت اور تعجب مقلدین فقہا کا اور عدم قبول ظاہر معنی آیہ کا اِس جہت سی تہا کہ اعتقاد کمال
فہم و اجتہاد اور ادراک معانی کتاب اللہ امام رازی پر مثل ائمہ مجتہدین اپنی کی نہین رکہتی تہے
اور بطور حسن ظن یہہ سمجہتی تھے کہ جیسا ہماری ائمہ معنی ان آیات کو سمجھی ہین اور نسخ و تعارض
وغیرہ سمجہکر تاویلین انکی کی ہین ویسا امام رازی نہین سمجہتی پس ہم لوگ مذہب مختار اپنی مجتہدین
کا جو انہون نے تاویل وغیرہ آیات مذکورہ کی ملحوظ کر کے بیان کیا ہی بمجرد کہنے امام رازی
کے کیونکر چھوڑ دین چنانچہ صاحب تفسیر نیشاپوری نے بہی جواب قول امام رازی کا دیا ہے
اور بعد نقل کلام امام رازی کے فرمایا قلتُ ولعلّہم توقفوا لحسن ظنّہم بالسلفِ لانّہم وفقوا من
تلک الآیِ علیٰ مالم تقِف علیہ الخلفُ انتہی پس اس تقدیر پر نعوذ باللہ منہا وہ مقلدین فقہا
مشرک کیونکر ہونگے اور اتباع اُنکا واسطی مجتہدین کے مثل اتباع یہود و نصاری کسطرح ہوگا
اور ماہرین علوم دینیہ پر خوب واضح ہی کہ کوئی مذہب کسی امام کا ایسا نہین ہے کہ جمیع احکام
اوسکی موافق ہون ظاہر معنی ہر آیت اور حدیث کے پس جو حکم کہ مخالف ہوگا کسی آیت
یا حدیث کے معنی ظاہری سی تو اُس مذہب والے کے سامنے ہم وہ آیت مخالفہ پڑہینگے
پس اگر وہ مذہب والا معنی ظاہر اوسکی نہ قبول کریگا تو بر تقدیر مفروض تمہاری مشرک ہوجائیگا
تو کوئی مسلمان کسی مذہب والا مسلم باقی نرہیگا سب مشرک اور بیدین ہوجائینگے نعوذ باللہ من
ہذہ الہفوات اور اگر قبول کریگا تو ملعبہ بنجائیگا مذاہب مختلفہ مخالفہ کا و ما ہذا الا محو آثار الدین
و محق رسوم الیقین مثلا مذہب ہم اہل سنت والجماعہ کا یہہ ہے کہ حضرت علی اور حضرت فاطمہ
بلکہ جمیع صحابہ کرام مجتہدین عدول اور ثقات اور متقین تھے رضی اللہ تعالی عنہم اجمعین اب مثلاً

خوارج کہتے ہین کہ حضرت علی اور حضرت فاطمہ رضی اللہ تعالی عنہمانے جو چھہ مہینے تک بیعت
حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ تعالے عنہ سی تخلف کیا اور حضرت فاطمہ نے اسی حال مین
انتقال فرمایا اور حضرت علی نے بعد انتقال حضرت فاطمہ کے بیعت کرلی کما ہو مصرح فی
کتب التواریخ و بعضہا فی الصحیح البخاری وغیرہ پس اس تخلف سی نعوذ باللہ منہا یہہ دونو
صاحب فاسق ہوگئے اسواسطے کہ اطاعت اولے الامر کے ساتھہ نص قطعی قرآن کی فرض ہے
اور تارک فرض کا فاسق ہے جیساکہ فرمایا اللہ تعالی نے اَطِیْعُوا اللّٰهَ وَاَطِیْعُوا الرَّسُوْلَ وَ
اُولِی الْاَمْرِ مِنْكُمْ فَاِنْ تَنَازَعْتُمْ فِیْ شَیْءٍ فَرُدُّوْهُ اِلَی اللّٰهِ وَالرَّسُوْلِ اِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُوْنَ بِاللّٰهِ وَالْیَوْمِ
الْاٰخِرِ الآیہ قال البیضاوی فی تفسیرہ یرید بہم امراء المسلمین فی عہد رسول اللہ صلی اللہ علیہ
وسلم و بعدہ و یندرج فیہم الخلفاء والقضاۃ و امراء السریۃ امر الناس بطاعتہم بعد ما امر
بالعدل تنبیہا علی ان وجوب طاعتہم ما داموا علی الحق و قیل علماء الشرع انتہی پس اسکے
جواب مین مثلا اہل سنت نے یہہ کہا کہ وجوب طاعت امرا کا جبتک ہی کہ وہ علی الحق ہون
کما ہو ظاہر من کلام البیضاوی و قد ورد فی الحدیث الصحیح انما الطاعۃ فی معروف
اور حضرت علی اور حضرت فاطمہ رضی اللہ تعالی عنہما دونو مجتہد تھے پس تا وقت نکرنے
بیعت کے انکے فہم و اجتہاد مین قیام حضرت ابو بکر رضی اللہ تعالے عنہ کا امر خلافت پر بغیر
مشورہ و تجویز انکی کے باوجود ہونے انکے کے اہل بیت نبوت سی یا ندینا باغ فدک کا بطور
میراث کے خلاف شرع و معروف تہا گو اجتہاد اُن کا مطابق حق کے نہو والمجتہد یخطی و
یصیب علی الصحیح تو بجہت اسبات کے کہ حضرت ابو بکر رضی اللہ تعالی عنہ انکے اجتہاد مین تارک
معروف تھے انہون نے بیعت مین تقاعد کیا پس آیہ کریمہ اَطِیْعُوا اللّٰهَ وَاَطِیْعُوا الرَّسُوْلَ وَاُولِی
الْاَمْرِ مِنْكُمْ مطلق نرہی مقید ہوئی ساتھہ ہونے امرا کے اوپر حق کے اب بر تقدیر امام رازی
کے ان تمامی اہل سنت پر جو معنی آیہ کریمہ کے موافق مذہب اپنی کے ماول اور موجہ کرتی ہین
اور بمجرد سننی آیہ کریمہ کے خارجی نہین ہو جاتی حکم مشرک ہنجانے کا کیا جائیگا اور اسیطرح جو
لوگ کہ تاویل آیہ کریمہ کسیطرح سی نہین کرسکتے اور کلام خوارج سنکر یہہ کہتی ہین کہ ہمکو معنی آیہ
کے معلوم نہین لیکن ہم تمہاری کہنے سی مذہب اپنا چھوڑ دینگے وہ بھی مشرک ہو جاوینگے بری

عجیب بات ہی اگر تاویل آیہ کریں تو مشرک ہوجائیں اور اگر نکریں تو خارجی بنیں اور امام رازی کہ پیشواہین اہل عقائد کے پہلے اس حکم مین داخل ہونگے اور مؤلف معیار جو پیرو ہی اسبا نمین اونکا بعدا ونکے وہکذا فے مسائل کثیرۃ من الاصول والفروع ولا یخفی شناعتہ علے من لہ ادنے مسکۃ فے العلم والدین ویعد فے جماعۃ المسلمین اسی نظر سے امام قرطبی نے بیچ تفسیر آیہ وَاِذَا قِیْلَ لَھُمُ اتَّبِعُوْا مَآ اَنْزَلَ اللّٰہُ قَالُوْا بَلْ نَتَّبِعُ مَآ اَلْفَیْنَا عَلَیْہِ اٰبَآءَنَا کے مقلدین مجتہدین کو حکم آیہ کریمہ اِتَّخَذُوْا اَحْبَارَھُمْ وَرُھْبَانَھُمْ الایہ سے نکالا ہی اور پردہ خفا و غباوت انظار سفہا سے اٹھا دیا ہے حیث قال ان التقلید المذموم ہو اخذ قول اہل الزیغ والبطلان بلا دلیل وتمسک لیس تمسکہم فیہ الا قولہم اِنَّا وَجَدْنَا اٰبَآءَنَا عَلٰٓی اُمَّۃٍ وَّاِنَّا عَلٰٓی اٰثٰرِھِمْ مُّھْتَدُوْنَ وہم کالیہود والنصاری والفرق الضالۃ من الروافض والخوارج فمن قلدہم کان مثلہم فے الضلالۃ واما الاتباع الے اہل الحق والتقلید الیہم فہو اصل من اصول الدین وعصمۃ من عصم المسلمین یلتجی الیہ المقتصر عن درک النظر انتہی محصول کلامہ منقولاً فے رسالۃ العلے القاری پس اس تحقیق وتنقیح سے واضح ہوگیا کہ مقلدین ائمہ مجتہدین حکم آیت مذکورہ مین داخل نہین اور زعم فاسد ان سفہا کا جو جماعت صلحاء مومنین اور فقہاء دین کو بخیالات تراشیدہ اپنی کے مشرکین اور مثل یہود و نصاری کے بناتے ہین باطل ہوا اور نیز یہہ امر بھی کھل گیا کہ تقلید مجتہدین دین فی الحقیقۃ اتباع ہے قرآن شریف اور حدیث نبوی کا اور ہرگز مخالف اوسکی نہین اور عاملین اوسکی مامور ہین ساتھ اسکی اور باوجودیکہ اور جبتک رتبہ اجتہاد اور تنقید ادلہ وانکا تم حاصل ہو تو اونکو چھوڑ دینا احکام اجتہادیہ ائمہ مجتہدین کا بسبب ظہور مخالفت ظاہر معنی حدیث وآیہ کے اصلا جائز نہین بلکہ حرام ہی اور یہہ جو شاہ ولی اللہ مرحوم عقد الجید اور حجۃ اللہ البالغہ مین فرماتے ہین جسکا ترجمہ یہہ ہی جو شخص عامی ہو اور تقلید کرے کسی شخص معین کی فقہا مین سے اور یہہ سمجہے کہ اس فقیہ سے خطا ہوہی نہین سکتی اور جو کچھہ اسنے کہا ہی بیشک حق ہی قطعاً اور اوسکی دلمین سما گئی یہہ بات کہ ہرگز تقلید اوسکی چھوڑتا نہین گو دلیل شرعی مخالف اوسکی ظاہر ہو تو وہ شخص بیچ حکم اس آیہ کے موافق بیان حدیث عدی بن حاتم کے داخل ہے انتہی مختصراً مثل کلام امام رازی کے مولف معیار کو نافع نہین اور اگر اسپر محمول نکیا جاوے کہ جسوقت عامی لائق پہچاننے دلیل کے ہوا اور اسپر بجہت استعداد تام اور فہم کامل کے

کتاب وسنت سی ادلہ احکام گو بعض مسائل ہی مین ہون واضح ہونے لگین اور وہ شخص جامع ہو گیا
شرائط اجتہاد کا اور معرفت ادلہ کا پس جس مسئلہ مین اسکا اجتہاد پورا ہوا اور حکم اوسکو معلوم ہو گیا
پہر اوسنی بنظر تعصب کے اور تقلید کسی کی عمل اوپر دلیل واضحہ شرعیہ کے نکیا تو وہ شخص حکم اس آیہ
مین داخل ہے تو فی نفسہ یہہ کلام صحیح بہی نہین اور مخالف ہی تحقیق مذکور سابق کے کما لا یخفی اور اس
بیان سی خوب کہلگیا جواب اس کلام منقول شاہ عبدالعزیز رحمۃ اللہ علیہ کا باید دانست چنانچہ عبادت
غیر خدا مطلقا شرک وکفرست اطاعت غیر او تعالی نیز بالاستقلال کفرست ومعنی اطاعت غیر
بالاستقلال آنست کہ او را مبلّغ احکام ندانستہ ربقۂ تقلید او در گردن اندازد وتقلید او را لازم
شمارد وباوجود ظہور مخالفت حکم او با حکم او تعالی دست از اتباع او برندارد وہمین نوعیست
از اتخاذ انداد کہ در آیہ کریمہ اِتَّخَذُوْٓا اَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ اَرْبَابًا مِّنْ دُوْنِ اللّٰهِ وَالْمَسِيْحَ ابْنَ مَرْيَمَ نکوہش
آن فرمودہ اند انتہی اسلئی کہ اولًا تو مقلدین کی اطاعت واسطی مجتہدین کے بالاستقلال کہان ہی وہ
تو مجتہدین کو مبلّغ اور مبیّن احکام الہیہ کا سمجہکر انکی اطاعت کرتے ہین اور ثانیًا یہہ کہ جب ظہور دلیل
کا کلام الہی اور سنت نبوی سی اونپر ہوتا ہی وہ ظہور جو نزدیک اہل شرع کے معتبر ہی اور اس
مرتبہ ظہور مین مجتہد ہو جانا لازم ہے مخالف حکم اجتہادی کسی مجتہد کے تو اوسوقت کبہی تقلید
لازم نہین جانتے اور عمل اوپر ظہور دلیل کے واجب سمجہتی ہین اور اسیطرح ظاہر ہوا جواب کلام منقول مولوی
اسمعیل کا رحمہ اللہ تعالی اور واضح ہو گئی تاویل اوسکی اور نیز یہہ ہے کہ مقلدین اہل سنت
یہہ عقیدہ نہین رکہتے کہ ہمارے مجتہد سی امکان خطا نہین یا خطا اونسی واقع نہین پس اوپر
انکا حکم اس آیہ کریمہ مین بناءً علے قول الشیخ ولی اللہ وشاہ عبدالعزیز ومولوی اسمعیل رحمہم
اللہ تعالی کیونکر ہوگا بلکہ مقلدین اہل سنت تو یہہ عقیدہ رکہتے ہین کہ مجتہد سی کبہی اجتہاد
مین خطا ہوتی ہے اور کبہی اصابت لیکن مقلدین پر اونکے در صورت وقوع خطا کے بہی مواخذہ
نہین ہے بلکہ مجتہدین کو بہی حالت خطا مین ایک درجہ ثواب کا ہے اور کیا شرک کی بات ہی
کہ وہ مقلد جسکو فہم ولیاقت استنباط احکام کی اور معرفت ادلہ کی کما حقہ نہین اسنی کسی امام
مجتہد کو جامع کمال فہم اجتہادی اور موصوف ساتہہ عدالت اور تقوی کے سمجہکر مبیّن احکام الہیہ
جانکر اسکا اتباع کیا اور اوسکی باب مین فہم استخراج مسائل اجتہادیہ مین یہہ حسن ظن رکہتا ہی

کہ غالباً فہم انکی صحیح ہے اور مین جب لیاقت فہم ادلہ کی کما ینبغی نہین رکہتا تو بمقتضای ظاہر معانی آیات واحادیث کے بغیر معرفت تامہ ناسخ ومنسوخ ومعارض اور صحیح اور حسن اور ضعیف اور ظاہر اور نص اور مجمل اور مفسر وغیرہا کے کہ یہہ امور بغیر قوت تامہ اجتہادیہ کے حاصل نہین ہوتی اتباع وتقلید اونکی کیونکر چہوڑون اور بشرط حصول لیاقت اور ملکہ فہم ادلہ کے اگر مجکو حدیث صحیح یا کوئی دلیل مخالف مذہب اپنی کے ملیگی تو اوسوقت مین مذہب امام اپنے کا چہوڑ دونگا اسلئی کہ اوسوقت مجکو رتبہ اجتہاد حاصل ہوگا پس درصورت حصول اجتہاد کے تقلید کی ضرورت نہین تو اسصورت مین یہہ مقلد ہرگز مشرک نہوگا اور منصفین کو غور چاہیئے کہ حال مقلدین اہل سنت والجماعۃ کا یہی ہی پس ایسی شخص کا مشرک ہنجانا کلام اکابر مذکورین سی اصلا ثابت نہوا اور یہی اس بیان سی کہل گئی توجیہ اس کلام صاحب تفسیر مظہری کی جسکا ترجمہ یہہ ہے کہ جب ہو صحیح نزدیک کسی کے حدیث مرفوع رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم سی سالم ناسخ اور معارض سی اور ہو فتوی امام ابی حنیفہ کا مثلا خلاف اسکی اور تحقیق آگئے ہون طرف حکم حدیث کی کوئی ائمہ اربعہ مین سی تو واجب ہی اس شخص پر اتباع حدیث کا اور نہ روکے اس شخص کو جمتا اوپر مذہب اپنی کے اس اتباع حدیث سی تاکہ لازم آجاوے گردانا بعض ہماری کا بعض کو ارباب سوا اللہ تعالی کے انتہی اسلئی کہ جب وضوح کسی دلیل کا علی وجہ الکمال کسی مقلد پر ہوگا تو اس بحث خاص مین وہ مقلد نرہیگا پس اس حالمین اوسپر حکم وجوب تقلید کا کون کرتا ہی اور اسیطور پر حال ہی کلام الشعرانی الامام ابی حنیفہ اور امام مالک اور امام شافعی اور امام احمد حنبل رحمہم اللہ تعالے کا کہ یہہ سب روایات حق مین اس شخص کے ہین جوکہ عارف ادلہ کا ہو موافق اعتبار اور اعتداد شرع کے اور احکام کو آیات اور احادیث سی پہچان اور نکال سکے کما نقلنا سابقا عن السمہودی ناقلا عن السید لانی وسیجئ ازید منہ عنقریب اور یہہ کلام طیبی کا تحت حدیث اَلَا اِنِّیْ اُوْتِیْتُ الْقُرْاٰنَ وَمِثْلَہٗ مَعَہٗ الخ جسکا ترجمہ یہہ ہے کہ بیچ اس حدیث کے زجر و توبیخ ہے کہ پیدا ہوئی ہے غضب عظیم سے اوپر اس شخص کے جسنے چہوڑ دیا سنت کو اور نہ عمل کیا حدیث پر اور کہا کہ مجکو کتاب اللہ کافی ہے پس کیا حال ہے اس شخص کا جسنے بمقابلہ اپنی

رامی کے حدیث کو چھوڑ دیا اور جب سنی اسنے حدیث تو کہا کہ مین اسپر عمل نہین کرتا میرا مذہب
ہے مین اسکا اتباع کرتا ہون انتہی بیچ حق امام ابی حنیفہ اور مقلدین انکی کے مضر نہین
اسواسطی کہ امام ابو حنیفہ اور مقلدین اونکے تو حدیث ضعیف کو بھی اوپر رای قوی کے
ترجیح دیتے ہین چنانچہ مرقاۃ مین بعد نقل کلام طیبی کے مذکور ہے فی تکریر کلمۃ التنبیہ
توبیخ وتقریع نشأ من غضب عظیم علے ترک السنۃ والعمل بالحدیث استغناءً بالکتاب فکیف
بمن رجح الرای علے الحدیث کذا ذکر الطیبی وکذا من تبع الامام الاعظم الحدیث ولو ضعیفا علے
الرای ولو قویا انتہی اور یہہ جو مقلدین ظاہر حدیث پر جو مخالف ہو مذہب امام کے عمل
نہین کرتے اور مذہب اپنا نہین چھوڑتے نہ اسواسطی کہ حدیث پر رای کو ترجیح دیتے ہین
معاذ اللہ بلکہ اسلئیے کہ یہہ حدیث ہمارے ائمہ کو پونہچی ہے اور انہون نے اسکی تاویل اور نسخ
وغیرہ سمجھکر علم عدم اوسپر فرمایا ہے اور ہمکو لیاقت سمجھنے ماخذ احکام کی مثل مجتہدین کے
نہین ہے پس بدون لیاقت تامہ کے ہم کیونکر حدیث پر عمل کرین اگر یہہ حدیث امام کو
نہ پونہچی ہوتی تو ممکن تہا کہ ہم موافق دوسری مجتہد کے اتباع ظاہر حدیث کر لیتے اور یہہ
گمان بہت فاسد ہے کہ جائز ہے کہ یہہ حدیث امام کو نہ پونہچی ہو اسلئے کہ پونہچنا جمیع احادیث
احکام کا شرط ہے اجتہاد مطلق کے کما ذکر فی عامۃ کتب الاصول وغیرہ قال الشیخ ولی اللہ
الدہلوی رحمہ اللہ تعالے فی عقد الجید وشرطہ ای شرط الاجتہاد المطلق انہ لا بد لہ ان
یعرف من الکتاب والسنۃ ما یتعلق بالاحکام ومواقع الاجماع وشرائط القیاس وکیفیۃ
النظر وعلم العربیۃ والناسخ والمنسوخ وحال الرواۃ انتہی البتہ حدیث مذکور مین رد
ہے اوپر خوارج اور اصحاب ظواہر کے جنہون نے فقط ظواہر معانی قران پر اکتفا کیا ہے
اور حدیث کو جو بیان ہے قران کا اور احکام الہیہ کا چھوڑ دیا ہے کما قال الخطابی ذکرہ ردا
علے ما ذہب الیہ الخوارج واصحاب الظواہر فانہم تعلقوا بظواہر القران وترکوا السنۃ التی ضمنت
بیان القران فتحیروا واضلوا انتہی نقلا عن المرقاۃ اور یہہ فرمانا حضرت شیخ محی الدین ابن العربی
رضی اللہ تعالے عنہ کا کہ جب حدیث صحیح ملجاوی اور اوسکی مخالف ہو قول کسی صحابی کا
یا امام کا تو چھوڑ دینا حدیث کا جائز نہین اور چھوڑ دیا جاوی وہ قول اُس امام اور صحابی کا انتہی

اور یہہ فرمانا حضرت شیخ المشائخ قطب الاقطاب شیخ محی الدین عبدالقادر جیلانی رضی اللہ تعالی عنہ کا کہ فکر کرو کتاب اللہ اور حدیث رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم مین اور قریب مت کہاو کسی قول ضعیف یا قوی سے انہی موافق ہے مقلدین مذہب امام کے اسلئے کہ انکے یہان حدیث ضعیف کو بھی ترجیح ہے اوپر رای مجتہد کے علاوہ یہہ کہ پہچاننا حدیث صحیح غیر منسوخ وغیرہ کا اور فکر کرنا کتاب وسنت مین بطور استخراج حکم کے پیشہ ہے مجتہد کا کہا مر مفصلاً ولا تحکم علیہ بوجوب التقلید آور وہ جو کہین لا مذہب مقابلہ قول امام مین حدیث لے آتے ہین اور مقلدین مذہب حنفیہ اوسکے جہت سے مذہب اپنا نہین چھوڑتے تو بجہت اسکی کہ ان مقلدین کو نا حصول بلکہ اجتہاد احکام اجتہادیہ مین چھوڑ دینا تقلید مجتہد کا اور عمل کرنا حدیث پر جائز نہین ہے نہ بسبب اسبابات کے کہ یہہ صاحبین حدیث پر رای کو ترجیح دیتے ہین نعوذ باللہ سبحانہ منہا آور وہ جو وارد کی ثنا ہے بعض مسائل مین مذہب شافعی کو چھوڑ کر حدیث پر عمل کرتے تھے تو علی تقدیر تسلیم صحت نقل کیا بعید ہے کہ اس بعض مسائل مین یا جمیع مین اونکو مرتبہ اجتہاد حاصل ہوا اور اگر مرتبہ اجتہاد نہ تہا تو بنا بر تصریحات محققین کے جو پہلے مذکور ہوچکین عمل اونکا قابل اعتماد وقبول نہین آور وہ جو شیخ عزالدین بن عبدالسلام سے نے فرمایا ہے کہ بعض فقہا باوجود آگاہی کے اوپر ضعف ماخذ حکم امام اپنے کے اسطور پر کہ اوسکو دفع نہین کرسکتی تقلید امام نہین چھوڑتے اور چھوڑ دیتے ہین تقلید اس شخص کی جسکے لئے کتاب سنت شاہد ہی اور تاویلین بعیدہ کلام امام اپنی کی کرتے ہین انتہی اولا اسمین یہہ ہے کہ اسطور کے لوگ مقلدین امام ابی حنیفہ نہین ہین انکے امام کے احکام کے ماخذ تو ایسے قوی ہین کہ جسکے دفع مین اور اہل مذاہب کا ناطقہ بند ہوتا ہے اور جسکا جی چاہے ہمکو ضعف ماخذ حکم امام دکہائے اور جواب باصواب اور قوت ماخذ دیکہے چنانچہ منجملہ ثبوت اس امر کا بحث اجوبہ مسائل مین آتا ہے اور ثانیا یہہ کہ ہم پوچھتے ہین کہ وہ فقہا اگر قابل سمجھنے ضعف اور قوت ماخذ کے تھی تو مجتہد تھے اور فی الواقع اس تقدیر پر یہہ فعل اونکا قابل تعجب ہی لیکن پہر یہہ کلام حجت نہین اسلئے کہ ہمنے یہہ کب کہا ہی کہ مجتہد باوصف لیاقت اطلاع ضعف اور قوت ماخذ حکم کے اور حصول بلکہ اجتہاد کے ضعف ماخذ پر اطلاع پاکر مذہب امام نہ چھوڑے اور تقلید پر جاوے اور اگر لائق سمجھنے ضعف اور قوت ماخذ کے کا ئینی نہین تہی تو گفتہ

زید و عمر سے مذہب اپنے امام کا چھوڑا نہیں جاتا اور چھوڑنا ممنوع ہے ورنہ ملت و مذہب کا کچھہ ٹھکانا نہ لگیگا اسلئی کہ ہر شخص علماء مذاہب مخالفہ مین سے خواہ اہل سنت ہون یا غیر ان مقلدین کو موافق زعم اپنی کے ضعف ماخذ دکھائینگے اور مذہب اونکا ہاتھہ سے چھوڑائینگے اور ان بیچارونکو کہ لیاقت رد و قدح علما کی اور تقویت مذہب کی نہین ہے ملعبہ اور زیر مشق افہام فاسدہ و آراء کاسدہ کا بنائینگے اور وہ کلام شیخ ابوشامہ کا جسکو نقل کیا ہے کتاب اصول سے اور ترجمہ اوسکا یہہ ہے کہ محروم ہوگئے فقہا ہمارے زمانے مین نظر کرنے سے بیچ کتب حدیث کے اور بحث کرنی سے اوسکے سمجھنا در معانی کے اور مطالعہ کتب نفیسہ شروح لغت وغیرہ اوسکی سے بلکہ انہون نے صرف کردیا عمر اپنی کو بیچ اقوال فقہاء سابقین کے اور چھوڑ دیا نظر کرنے کو بیچ کلام نبی معصوم صلی اللہ علیہ وسلم اپنی کے اور آثار صحابہ کے جنہون نے نزول وحی اور صحبت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی پائی تھی اور سمجھی تھی مطالب نفیسہ شرعیہ کو پس ناچار ایسی فقہا محروم ہوگئی حصول رتبہ اجتہاد سی اور باقی رہی مقلد اپنی بزرگون کے انتہی مختصرا واسطی ترغیب مسلمین اور فقہاء مقلدین کے ہی بیچ تحصیل مرتبہ اجتہاد کے اوسکو منع تقلید واجب اور تشنیع مقلدین سی کیا علاقہ اور دعوی مؤلف معیار سی کیا ربط معہذا عذر اور جواب جانب فقہاء مقلدین سے بیچ تقاعد کے تحصیل مرتبہ اجتہاد سی بہت معقول اور لائق سمع و قبول ہین لیکن ہم اس جگہہ باعث لزوم تطویل اور عدم احتیاج ذکر نہین کرتے اور جواب کلام علی بستی اور امام فلانی کا ضمن جواب کلام امام رازی اور شاہ ولی اللہ مین گزر چکا فلیتذکر ولیتشکر اور یہہ کلام ابن حزم کا جسکو ہم پہلی ہی نقل کرچکے ہین التقلید حرام ولا یحل لاحد ان یاخذ قول احد غیر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بلا برہان لقولہ تعالی اتَّبِعُوا مَا أُنزِلَ إِلَيْكُم وَلَا تَتَّبِعُوا مِن دُونِهِ أَوْلِيَاءَ وقولہ تعالی وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا انتہی دلالت اوپر حرام ہونے تقلید فقہا کے نہین کرتا اسواسطی کہ وہ تقلید جسکو ابن حزم نے حرام کہا ہی وہ تقلید ہے غیر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی بدون برہان شرعی کے اور تقلید ائمہ مجتہدین کے حقیقت مین تقلید ہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اسواسطی کہ مجتہدین تو مبین ہین احکام الہیہ کے اسیواسطی قیاس کو جو خاص ہے ساتھہ مجتہدین کے تمامی ارباب اصول مظہر حکم کہتے ہین نہ مثبت کما قال فی بدیع الاصول

ونص علے الابانۃ لانہ لیس بمثبت انتہی وقال فی شرحہ بل ہو مظہر والمثبت فی الحقیقۃ ہو اللہ تعالی
انتہی اور بہی تقلید ائمہ مجتہدین کی بلا برہان شرعی کے کہان ہی اسپر تو نص قطعی قران برہان اتم
ہے قال اللہ سبحانہ وتعالے فَاسْئَلُوْا اَهْلَ الذِّكْرِ اِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُوْنَ وقد مر مفصلا پس بر تقدیر لاعلمی
کے تقلید غیر مجتہد کی واسطے مجتہد کے واجب حتمی ہے تو حرام کہنا اوسکو انکار ہے نص قطعی کا اور
کفر ہے صریح اور ثبوت قیاس بھی بحکم شرعی ہے جیساکہ حدیث معاذ رضی اللہ تعالی عنہ وغیرہ
اسپر دال ہے اور بھی اہل تفسیر آیہ کریمہ فَاعْتَبِرُوْا يَا اُولِي الْاَبْصَارِ اوپر ثبوت قیاس کے دلیل
کردانتے ہین وقال فی مسلم الثبوت القیاس حجۃ شرعیۃ بحکم شرعیۃ وکلما ہو کذلک فالتعبد بہ
واقع الخ پس جب تقلید غیر قائسین کی وقت لاعلمی کے واسطے قائسین مجتہدین کے لازم ہوئی اور
ثبوت قیاس بھی ہوا ساتھہ نص قرانی اور حدیث نبوی کے اور پہر اجماع بھی ہوا اوسپر تابعین ائمہ
ہدی کا کما ہو ظاہر اور وہ قیاس مظہر نواز یا یا احکام الہیہ کا تو محل المصالحات ہی کہ اوسکو کون مدرک
حرام کہیگا اور یہہ جو ابن حزم نے کہا ہے وقال تعالی ما دحا لمن لم یقلد فَبَشِّرْ عِبَادِ الَّذِيْنَ
يَسْتَمِعُوْنَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُوْنَ اَحْسَنَهٗ اُولٰٓئِكَ الَّذِيْنَ هَدٰىهُمُ اللّٰهُ وَاُولٰٓئِكَ هُمْ اُولُوا الْاَلْبَابِ وقال تعالے
فَاِنْ تَنَازَعْتُمْ فِيْ شَيْءٍ فَرُدُّوْهُ اِلَى اللّٰهِ وَالرَّسُوْلِ اِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُوْنَ بِاللّٰهِ وَالْيَوْمِ الْاٰخِرِ انتہی اور اس
سے اوپر حرمت تقلید کے برہان لایا ہے کلام ہی بہت بعید انصاف سے اسواسطے کہ آیت
فَبَشِّرْ عِبَادِ الَّذِيْنَ الایہ کا مفاد یہہ ہے کہ اللہ تعالی نے اُن لوگون کی جو عبادت غیر اللہ تعالے
سے اجتناب کرتے ہین اور بارگاہ حضرت الہی مین انابت بجالاتے ہین اور جو قول احکام الہیہ مین
سنتے ہین اُسمین سے احسن اور افضل اختیار کرتے ہین مدح فرمائی ہے اور اونکو بشارت دی
ہے پس اس آیہ مین توصیف ہوئی ناقدین اقوال اور ممیزین احکام کے جو کہ حسن اور احسن وغیرہ
مین تمیز کرکے عمدہ اور افضل پر عمل کرتے ہین عام ہے اس سے کہ وہ ممیزین مرتبہ اجتہاد مطلق
تک پہنچے ہون یا نہین اتنا امر چاہیئے کہ جو نظر اور غور اونکے احوال کی مناسب ہی اوسکو دالکر
احسن اور افضل اختیار کرتے ہین اور یہہ نہین کہ فقط اپنی بڑون کی پیروی سے گو افعال آنکے
مخالف ہون حق کے حق ظاہر کو چھوڑین کما مر مثا سابقاً بیانہ عن کلام العلامۃ الزمخشری و
قال البیضاوی فیہ وضع الظاہر موضع ضمیر الذین اجتنبوا للدلالۃ علے مبدء اجتنابہم وانہم نقاد

۱۳۴

نے الذین یمیزون بین الحق والباطل ویؤثرون الافضل فالافضل انتہے وہکذا فی النیشاپوری والتفسیر الکبیر پس محمول کرنا اسکا فقط بیچ حق غیر مقلدین کے تحریف ہی خیال باطل کی اور مخالف ہے الفاظ صریحہ آیت کی اسلئی کہ ممیزین اور ناقدین عام ہین اسسی کہ مجتہد ہون یا مقلد دوسرے یہہ کہ بالفرض اگر مراد اسسی مجتہد ہی ہون تب بہی بشارت اور مدح اونکی ذم اور تقبیح مقلدین کو مستلزم نہین آور یہہ کہنا کہ اجماع جمیع صحابہ اور تابعین اور تبع تابعین اسبات پر ہے کہ کوئی انہین سے جمیع اقوال کسی مجتہد پر عمل نہین کرتا تہا بلکہ اسسی منع کرتے تھے کلام ہے بلا دلیل اور قول ہے باعث تضلیل کہین پر کتب شرعیہ مین منع تقلید مجتہد معین سے جمیع اقوال اجتہادیہ مین وارد نہین ابن حزم کو چاہیئے تہا کہ اس دعوی پر کوئی نقل وبرہان کلام محققین سے نقل کرتا تو قابل سماع عقلا اور لائق جواب اذکیا ہوتا والافنحن لا نطول الکلام فیما لا یصلح لقبول الفحول ولا لسمع عند ذوی العقول آور یہہ امر صحیح ہے کہ جو شخص التزام کرے اتباع جمیع اقوال امام ابی حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا مثلا اور نہ اعتماد کرے قرآن وحدیث پر باوصف فہم تام قرآن وحدیث کے اور پہیر لاوے معانے قران وحدیث کو طرف قول امام اپنے کے تو بلاشبہہ اوسنے مخالفت دین متین اور اجماع مسلمین کی کی لیکن مقلدین فقہا ہرگز قران وحدیث کو نہین چہوڑتے اور قول مجتہد کو بیان احکام قران وحدیث کا سمجہ کر بحکم شرع لایق اتباع وتقلید جانتے ہین اور اگر فہم تام اور مرتبہ اجتہاد پیدا کرتے ہین گو بعض مسائل مین ہو تو اوسمین تقلید کو واجب نہین کہتے پس نزدیک مقلدین امام ابی حنیفہ کہ متعرض نصوص قرآن وحدیث سی نہوئی اونکے اوپر کلام ابن حزم ہرگز حجت نہوا اور مرتبہ اجتہاد وملکہ تامہ استنباط اونکو حاصل نہین ہے کہ حرمت تقلید اونپر ثابت ہو اسیوا سطی شاہ ولی اللہ رحمۃ اللہ علیہ نے اس کلام ابن حزم کو محمول فرمایا بیچ حق مجتہد ولو کہ فے بعض المسائل اور حق مین اوس شخص کے جسکو بیقین حکم رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم غیر منسوخ وغیر معارض وغیرہ معلوم ہوگیا ہے وقد مر مفصلا ولا باس ان نعید بعضہ تذکیرا وایقاظا قال الشیخ الاجل ولی اللہ الدہلوی فما ذہب الیہ ابن حزم حیث قال التقلید حرام ولا یحل لاحد ان یاخذ قول احد غیر رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم بلا برہان انما یتم فیمن لہ ضرب من الاجتہاد ولو فی مسئلۃ واحدۃ وفیمن ظہر علیہ ظہورا بینا ان النبی صلے اللہ علیہ وسلم امر بکذا ونہی عن کذا وانہ لیس بمنسوخ اما بان یتتبع الاحادیث

واقوالَ المخالفِ والموافقِ فی المسئلۃِ فلا یجد لہا نسخًا او بان یَریٰ جمًّا غفیرًا من المتبحّرین فی العلم یذہبون الیہ ویَری المخالفَ لہ لایحتجّ الا بقیاسٍ او استنباطٍ او نحو ذلک فحینئذٍ لاسبب لمخالفۃ حدیث النبی صلے اللہ علیہ وسلم الّا نفاقٌ جلیٌّ او حمقٌ خفیٌّ انتہی تعنے یہہ قول ابن حزم کا نہین تمام ہوتا مگر حق مین اُس شخص کے جسکو ایک نوع اجتہاد حاصل ہو اگرچہ ایک ہی مسئلہ مین ہو اور حق مین اُس شخص کے جسپر ظاہر ہو چکی بیقین یہہ بات کہ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے امر کیا یا نہی کی اور وہ منسوخ وغیرہ بھی نہین یہہ ظاہر ہونا یا توبجہت اسباب کے ہو کہ اُس شخص نے تلاش احادیث اور اقوال مخالفہ اور موافقہ کی اور پہر نسخ وغیرہ اُس حکم کا نپایا یا ایک گروہ عظیم علماے متبحرین اور ائمہ مجتہدین نے حکم اُس حدیث کو قبول فرمایا اور فقط ایک شخص نے اُس حدیث کو چہوڑ کر اپنی راے پر عمل کیا تو ایسے مقلد کا چہوڑ دینا حکم حدیث کو اور عمل کرنا راے مجتہد واحد پر دلیل نفاق خفے یا نادانی جلی کی ہے انتہے ترجمہ راقم الحروف کہتا ہی جو شخص کہ اوسکو تتبع احادیث اور اقوال مخالفہ اور موافقہ مجتہدین کا اسقدر ہو کہ حدیث منسوخ اور معارض وغیرہ اور غیر منسوخ وغیرہ مین تمیز تام کرلے اور معانی نصوص مع شرائط معتبرہ معرفت بخوبی پہچانے تو وہ شخص بہے زمرہ مجتہدین مین داخل ہے اگرچہ مجتہد مطلق نہو اسلئے کہ مجتہد فے بعض المسائل کو جاننا متعلقات اُس مسئلہ کا جسمین یہہ مجتہد قرار پائے واسطے تحقق اجتہاد کی کافی ہے اور جامع ہونا جمیع شرائط اجتہاد کا ضروری نہین کما قال نے بدیع الاصول واما المجتہد فے حکمٍ فیکفی فیہ معرفتہ بما یتعلق بہ خاصّۃً انتہی اب غور کرو کہ اس کلام منقول شاہ ولی اللہ رحمۃ اللہ علیہ کا مولف معیار یہہ ترجمہ کرتا ہے کہ یہہ کلام ابن حزم کا حق مین اُس شخص کے ہے جو کہ قران اور حدیث سی استنباط احکام نکرے اور اُس سی بھاگے اور عبارت انما یتم فیمن لہ ضربٌ من الاجتہاد کو تحریف کرکے فیمن یفرّ من الاجتہاد بنایا ہے اور معنی یفرّ کے بھاگنے کے لئے ہین با فہم وادراک وباین تدین وانصاف دعوی اجتہاد یعنی چہ اور جواب با کلام شاہ ولی اللہ کا اور اظہار مفاسد استناد مولف معیار کا ہمنے ضمن کلام سابق مین تفصیل دیدیا اور کردیا فلا نطول الکلام فیہ ثانیاً اب انصاف سے دیکھو کہ یہہ تقلید جو علماے محققین اور جماعت فقہاے منصفین اور جم غفیر عامہ مسلمین مین مروج ہی ہرگز ہرگز شرک اور حرام نہین اور کوئی کلام منقول معیار کا شناعت اُس

تقلید پر دال نہین اور ایسی تقلید کا شرک ٹھہرانے والا ساتھہ مزعومات فاسدہ اور تحریفات
کاسدہ اپنی کے بلا اشتباہ نادان وسفیہ ہے اور وہ تقلید جو حرام و شرک ہی تقلید اہل زیغ
اور متبعین اہوا ہے نہ اتباع ائمہ ہدے اور اعلام متبعین ملت مصطفی صلے اللہ علیہ وسلم کما نقلنا
عن الامام القرطبی وغیرہ **قال صاحب التنویر** اور دوسری بات اس اجماع مذکور سے یہہ نکلی
کہ باطل ہے قول اُن نادانون کا جو کہتے ہین کہ اللہ تعالی نے نہین حکم کیا ہمکو اتباع ابوحنیفہ
کا نہ کسیکا انتہی **قال علیہ صاحب المعیار** قائل اس قول کے ایک تو شاہ ولی اللہ ہین جیسا کہ قول سدید
مین فرماتے ہین اور ایک ملا علی قاری ہین چنانچہ شرح عین العلم مین فرماتے ہین **اقول** بعون
اللہ الجلیل واحق الحق وابطل الاباطیل صاحب تنویر الحق لکھتے ہین کہ تحقیق سابق اور اثبات
اجماع مذکور سے باطل ہو گیا قول اُن نادانون کا جو کہ یہہ کہتے ہین کہ اللہ تعالے نے کسیکو
حنفی یا شافعی ہونے کا حکم نہین کیا بلکہ حکم کیا ہے اتباع رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم
کا اور جس کسی نے تقلید کی کسی کی ائمہ اربعہ مین سے تو اوسنے مخالفت کی حکم خدا کی بلا شک
پس واجب ہی ہر عاقل پر کہ عمل کرے اوس چیز پر جو ہے حدیث مین اور جو کچھہ کہ حدیث مین نپایا
جاوے تو استنباط کرے اپنی عقل و رای سے پس ترک کیا ان جاہلون نے عمل کرنا چارون
اماموں کی کتابون پر بالکل اور حال یہہ ہے کہ انہون نے بڑی سعی کر کے قرآن و حدیث سے
مسائل لکھے ہین اور عمل کرتے ہین حدیث پر بموجب فہم و رای اپنی کے اور استنباط کرتے ہین
جسطرح چاہین اور نام رکھتے ہین اپنا فرقہ محمدیہ جیسے کہ نام رکھتے ہین معتزلہ اپنا اہل توحید
اور طعن کرتے ہین مقلدین ائمہ اربعہ پر الخ یہان اہل انصاف سے امید التفات و غور ہے کہ مقصود
اس کلام سے یہہ ہی کہ ہمنے تحقیق مذکور سابق سے یہہ امر ثابت کیا کہ اتباع ائمہ اربعہ کا بعینہ اتباع
ہے کتاب و سنت کا اور غیر مجتہد کے لئے کوئی طریقہ اتباع شرع کا اور احکام اجتہادیہ کا سوا
تقلید ائمہ مجتہدین کے خصوصاً اس زمانہ مین سوا مذاہب اربعہ کے نہین نکل سکتا تو ہر مسلمان
غیر مجتہد پر لازم ہے کہ انہین مذاہب اربعہ کا اتباع کرے اور اگر اتباع انکا چھوڑ دیگا تو تارک
فرض کا ہوگا اور دین مین بڑا فتنہ برپا ہو جائیگا اور نے الواقع بالذات اللہ جلشانہ نے حنفی
وغیرہ ہونیکا امر نہین فرمایا لیکن جسوقت امر کیا اپنی اطاعت اور اپنے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم

کی فرمانبرداری کا بمضمون اَطِیْعُوا اللّٰہَ وَاَطِیْعُوا الرَّسُوْلَ کے اور وقت لاعلمی یعنے نہونے ملکۂ اجتہاد
کے بمقتضای کریمہ فَاسْئَلُوْا اَھْلَ الذِّکْرِ اِنْ کُنْتُمْ لَا تَعْلَمُوْنَ کے مسائل اجتہادیہ مین تقلید مجتہدین کا
امر فرمایا اور بجہت کامل ہونے تنقیح اور تدوین اور ضبط وغیرہ کے یا بسبب نہ پایا جانے روایات
صحیحہ معتبرہ مبین الاطلاقات والتقییدات وغیرہا کے متعین ہوئے تقلید ائمہ اربعہ کی اور اسپر اجماع
ہوا محققین کا کہ امر تو اب نہ باقی رہا طریقہ اتباع امر الٰہی جلشانہ کا واسطے غیر مجتہد کے سوا تقلید
ائمہ اربعہ کے چنانچہ اس مضمون کو شیخ عبدالعظیم ابن ملا فروخ المکی نے قول سدید مین مصرح فرمایا ہے
کما قال اعلم انّہ لم یُکلّف اللہ تعالی احدًا من عبادہ بان یکون حنفیًّا او مالکیًّا او شافعیًّا او
حنبلیًّا بل اوجب علیہم الایمان بما بعث سیدنا محمدًا صلی اللہ علیہ وسلم والعمل بشریعتہ غیر ان
العمل متوقفٌ علی الوقوف علیہا والوقوف علیہا لہ طرقٌ فما کان منہا ما یشترک فیہ العامۃ و
اہل النظر کالعلم بفرضیۃ الصلوۃ والزکوۃ والحج والصوم والوضوء اجمالًا وکالعلم بحرمۃ الزنا والخمر
واللواطۃ وقتل النفس وغیر ذلک مما عُلم فی الدین بالضرورۃ فذلک لا یتوقف فیہ علی اتباع
مجتہد ومذہب معیّن بل کل مسلم علیہ اعتقادہ ذلک فمن کان فی العصر الاول فلا تخفی وضوح
ذلک فی حقہ ومن کان فی الاعصار المتاخرۃ فلوصول ذلک الیہ علیہ ضرورۃ من الاجماع والتواتر
وسماع الایات والسنن المستفیضۃ المصرحۃ بذلک فی حق من وصلت الیہ واما ما لا یتوصل الیہ الا بعد
من النظر والاستدلال فمن کان قادرًا علیہ بتوفر الآلۃ وجب علیہ فعلہ کالائمۃ المجتہدین ومن لم
یکن لہ قدرۃ وجب علیہ اتباع من ارشدہ الی ما کلّف بہ ممن ہو من اہل النظر والاجتہاد والعدالۃ
وتسقط عن العاجز تکلیفہ بالبحث والنظر لعجزہ لقولہ تعالی لَا یُکَلِّفُ اللّٰہُ نَفْسًا اِلَّا وُسْعَہَا ولقولہ عز وجل
فَاسْئَلُوْا اَھْلَ الذِّکْرِ اِنْ کُنْتُمْ لَا تَعْلَمُوْنَ وقریبٌ منہ ما افادہ الشیخ ولی اللہ الدہلوی فی رسالتہ المسماۃ
بالعقد الجید ورسالتہ المسماۃ بالانصاف فی بیان سبب الاختلاف ونصّہ اعلم ان الامۃ اجمعت
علی ان یعتمدوا علی السلف فی معرفۃ الشریعۃ فالتابعون اعتمدوا فی ذلک علی الصحابۃ وتبع التابعین
اعتمدوا علی التابعین وہکذا فی کل طبقۃ اعتمد العلماء علی من قبلہم والعقل یدل علی حسن ذلک لان
الشریعۃ لا تعرف الا بالنقل والاستنباط والنقل لا یستقیم الا بان یاخذ کل طبقۃ عمن قبلہا بالاتصال
ولا بد فی الاستنباط من ان یعرف مذاہب المتقدمین لئلا یخرج من اقوالہم فیخرق الاجماع ویبنی

علیہا ویستعین فی ذلک بمن سبقہ واذا تعین الاعتماد علی السلف فلا بد من ان یکون اقوالہم التی یعتمد علیہا مرویۃ بالاسناد الصحیح او مدونۃ فی کتب مشہورۃ وان یکون مخدومۃ بان یبین الراجح من محتملاتہا ویخصص عمومہا فی بعض المواضع ویقید مطلقہا فی بعض المواضع فیجمع المختلف فیہا ویبین علل احکامہا والا لم یصح الاعتماد علیہا ولیس مذہب فی ہذہ الازمنۃ المتاخرۃ بہذہ الصفۃ الا ہذہ المذاہب الاربعۃ اللہم الا مذہب الامامیۃ والزیدیۃ وہم اہل البدعۃ لا یجوز الاعتماد علیہا انتہی مختصرا پس یہہ جو مؤلف معیار نے کہا کہ قائل اس کلام کے ایک تو شاہ ولی اللہ صاحب ہین پہلے تو یہہ امر صریح غلط ہے کہ قول سدید مین شاہ ولی اللہ نے کہا قول سدید مؤلف ہے عبد العظیم ابن ملا فروخ المکی کی نہ شاہ ولی اللہ صاحب کی دیکھو اخیر قول سدید مین کہا ہی قال جامعہا محمد عبد العظیم المکی الحنفی وبعد تعلیق ہذہ الاسطر بعدۃ سنین ظفرت فی اثناء المطالعۃ الخ اسکلام کی بعینہ وہ مثل ہے ع چہ خوش گفت سعدی در زلیخا ٭ شاید مؤلف معیار نے کبھی نام قول سدید کا سن لیا ہی اور نظر سے نہین گذری اور ثانیا یہہ کہ مؤلف تنویر نے فقط اتنی بات کہنے والونکو کہ اللہ تعالی نے کسیکو حنفی یا شافعی ہونے کا امر نہین کیا خواہ وہ کہنے والا محمد عبد العظیم ہو یا اور کوئی نادان نہین کہا بلکہ نادان کہا ہے اُن لا مذہبونکو جو کہ باوصف عدم لیاقت فہم مسائل کے اور نہونے ملکہ اجتہاد کے یہہ کہتے ہین کہ ہم مذاہب اربعہ کا اتباع نہین کرتے اسواسطی کہ اللہ تعالی نے کسیکو اتباع مذاہب اربعہ کا حکم نہین کیا اور جو کوئی اتباع مذاہب اربعہ کریگا تو وہ مخالفت کریگا حکم الہی کی اور اپنی خیالات غیر معتبرہ پر احکام شرع مبنی کرتے ہین الی اخر ما مر فی کلام صاحب التنویر اور شاہ ولی اللہ مرحوم تو موافق تحقیق صاحب تنویر کے بیان فرماتے ہین کما مر اور شرح عین العلم مین کلام ملا علی قاری کا ہمنے موافق شاہ ولی اللہ کے پایا نہ مطابق زعم مؤلف معیار کے جسوقت مؤلف معیار تصحیح نقل کریگا تو جواب اُسکا معہ مالہ وعلیہ دیا جائیگا اور ابھی مؤلف تنویر نے تقلید مجتہد معین سے بحث نہین کی ہی بلکہ ابھی تو نفس تقلید ائمہ اربعہ مین کلام ہو رہا ہی پس یہہ کہنا کہ شیخ ابن الہمام اور ابن امیر حاج اور سید پادشاہ اور ابن حاجب وغیرہ نے کسیکو حکم نہین کیا کہ ایک ہی امام کی تقلید کرے انتہی اس محل مین لاطائل صفحہ ہی جب تقلید شخصی مین بحث واقع ہوگی وہان پر نقل کرنا اس کلام کا چاہیئے

شیخ ابن الہمام نے اور علامہ ابن امیر حاج نے اور علامہ سید بادشاہ نے اور شیخ ابن الحاجب نے اور قاضی عضد الدین نے اور صاحب مسلم محب اللہ بہاری نے اور مولانا بحر العلوم لکھنوی نے اور صاحب [illegible] فاضل قندھاری نے اور بہت علماء خلف اور سلف نے بھی کہا ہی کہ اللہ تعالی نے کسی کو حکم نہین کیا کہ ایک ہی امام کی تقلید کرے جیسا کہ بحث تقلید شخصی مین عنقریب [illegible] نقل کیا [illegible]

١٣٨

اور وہین پر جواب معقول ان نقول کا دیا جائیگا اور یہہ کہنا کہ غرض ان سبکی یہی ہے کہ اللہ تعالی نے کسیکی تخصیص تعیین کی بلکہ عموماً اہل ذکر حق کا اتباع ناواقف پر واجب کیا ہی انتہی کیسا کلام بیمعنی ہے اسلئے کہ بالفرض منع تقلید ایک شخص معین کے سوی منع کرنا تقلید چند اشخاص کے سوی لاعلی التعین لازم نہین آتے مثلاً کوئی کہی کہ ایک شخص معین کا اتباع نکرو تو اس سی یہہ کب لازم ہی کہ چار شخص کا اتباع لاعلی التعین یعنی کبھی ایک کا اور کبھی دوسریکا اور کبھی تیسری کا اور کبھی چوتھی کا لاعلی التعین بہی نکرو پس منع مذکور سے یہہ غرض نکالنا مخالف ہی عقل سلیم کے اور یہہ کہنا کہ دعوی ان حضرات کا بدیہی ہے خیال خام ہے اور کلام ناسرانجام یہہ تو ایسا نظری ہے کہ کسی دلیل سے مولف معیار اسکو ثابت نہین کرسکتا وسیجی مفصلاً **قولہ** یہہ ایک اور جوٹ ہی مولوی اسمعیل صاحب پر اسلئی کہ انہون نے ایضاح الحق مین ہدایت کی ہے کہ اپنا شعار محمدیہ خالصہ مقرر کرلینا چاہیئی الخ

اقول خلاصہ مدعا صاحب تنویر کا یہہ ہے کہ وہ فرقہ کہ جسکو مرتبہ اجتہاد کسی قسم کا بلکہ فہم کرنا مسائل مستنبطہ مبینہ مجتہدین کا بھی کماینبغی حاصل نہین ہی اور باوصف اسکی وہ لوگ تقلید مجتہدین نہین کرتے اور اسکو حرام کہتے ہین اور موافق اپنے اوہام کے احکام حوادث قران اور حدیث سے نکالتی ہین اور تمامی فقہای سلف وخلف کو جنکی یمن ہمت اور برکت انفاس طیبہ سے اطراف و اکناف عالم منور ہے اور ایک خلق کثیر نے راہ راست ہدایت پائی ہے اونکو نعوذ باللہ منہا مشرک اور زندیق ٹھہراتے ہین اور ہذیانات صرفہ جاہلون اور سفیہون کے بہکانیکو معرض بیان مین لاتے ہین اور باایںہمہ اپنا نام فرقہ محمدیہ رکھتے ہین تو یہہ نام رکھنا اونکا ایسا ہی جیسی معتزلے لوگ کہ وہ اہل بدعت وضلال اور منکر صفات کاملہ الہ ذوالجلال ہین اپنا نام اہل توحید رکھتے ہین اب اہل انصاف کو بغور ملاحظہ چاہیئے کہ مؤلف تنویر نے مولوی اسمعیل صاحب کو کب معتزلے کہا اور حال انکا مثل دانون مذکورین کے کہان تھا اور اگر زعم مؤلف معیار مین حال اونکا ایسا ہی تہا توجب بھی صاحب تنویر نے اونکو معتزلی نہین کہا بلکہ یہہ کہا ہے کہ قائلین ان ہذیانات کے اور عاملین اور مروجین اس خرافات کے تارک ہین اتباع نبوی صلے اللہ علیہ وسلم کے اسلئی کہ اتباع فرع ہے وقوف واطلاع غرض متبوع کی اور غیر مجتہد کو مسائل اجتہادیہ مین بغیر تقلید مجتہد کے اطلاع اوپر حکم شارع کے ازقبیل محالات ہی اور باایںہمہ اپنا نام فرقہ محمدیہ رکھتے ہین تو یہہ نام رکھنا انکا ایسا ہوگا

جیسیکہ معتزلی باوجود مخالفت اہل توحید کے اپنا نام اہل توحید رکھتے ہین ع برعکس نہند نام زنگی کافور۔ پس یہہ کلام بطور تشبیہ ہے نہ یہہ کہ اُن قائلین بدعات کو معتزلی کہا ہی لیکن مؤلف معیار کہ دعویٰ فہم اجتہادی رکھتا ہی فرق درمیان تشبیہ وتمثیل کے نہین کرتا شاید فہم اجتہادی اوسکی مفید ان احکام کے اور موجد اس ادنام کے ہوئی اور یہہ جو کہا ہی کہ سب وشتم کرنا طریقہ ہمارا نہین ہیچ ہے صلحاء اور فقہاء امت محمدی صلے اللہ علیہ وسلم کو کہین مشرک اور کبھی بدعتی ٹھہرانا سب وشتم نہوگا کبر مقتاً عند اللہ ان تقولوا ما لا تفعلون اب ہم موافق آیہ کریمہ فاصفح عنہم وقل سلام کے جواب کما ینبغی اس اجلہ قریبی کا موقوف رکھکر اصل مدعا پر آتے ہین اور اغلاط ظاہرہ اور خفیہ مؤلف معیار کی جو باب تقلید شخصی مین کی ہین فی الجملہ معرض اظہار مین لاتے ہین قال صاحب التنویر اور تیسری بات اِس اجماع سی یہہ نکلی کہ ثابت ہوتی تقلید بطور تعیین یعنے مذہب معین کے اور باطل ہوئی تقلید بطریق عدم تعیین کے اسی پر ثبوت تقلید کا بطریق تعیین کے پس اس سبب سے ہی کہ جب منعقد ہوا اجماع اہل سنت وجماعت کا اور اجماع ائمہ اربعہ کا اوپر نہ عمل کرنے اُس عمل کے کہ مخالف ائمہ اربعہ کے تو ثابت ہوئی ان دونو اجماعون سی تقلید مذہب معین کی اِسلئی کہ یہہ ایک فرد ہی افراد اُن دونو اجماعونکی سی انتہی قال علیہ مؤلف المعیار یہہ ایک اور جھوٹ ہی مولوی اسمعیل صاحب پر کیونکہ انہون نے اس تقلید کو بدعت اور شعبہ رفض کا کہا ہی الخ اقول احقاق حق اور بیان واقع مین اگر کسی پر جھوٹ ہو تو ہو مگر مؤلف تنویر کو بالذات جھوٹ کرنا کسی پر مقصود نہین اظہار حق مطلوب ہے اور جو کوئی اِس تقلید ائمہ کو جو بطریق تعیین کے جماعت مسلمین عرب وعجم مین مروج اور معمول بہ ہی بدعت اور شرک کہتا ہی غلطی فاحش کرتا ہے مؤلف تنویر نے اسکا بیان بادلہ متعدد کیا ہی اور انواع اسمین تردد نہین کہ اگر عوام الناس کے لئی بلا وقوع ضرورت وبدون شرائط معتبرہ باب تقلید لا علی التعیین کا کھول دیا جاوے تو ضبط احکام شرع مین فتور پڑجاوی اور ایسی مفاسد لازم ہون کہ اصلاح پذیر ہونا انکا بہت دشوار ہوجای چنانچہ تفصیل اسکی ضمن رد اقوال مؤلف معیار مین آتی ہی پہلے تعیین غرض کلام مؤلف تنویر سنو کہ جسوقت اجماع اہل سنت اسپر قرار پایا کہ جو عمل ہو مخالف ائمہ اربعہ کے وہ قابل رد ہی پس جو شخص اہل سنت سی جسکو لیاقت ترجیح اقوال اور معرفت قوۃ وضعف ماخذ ادلہ کے نہین ہی اپنی خواہش نفسانی سے بعض مسائل حنفیہ پر عمل کرے اور بعض مسائل شافعیہ

مثلا تو بالضرور مجموع احوال و اعمال اُس شخص کے ایسے ہونگے کہ چارون مذہب مین سے کسی کی تطبیق نپائین گے اور ملت مقررہ اسکا مخالف ہوگا سب مومنین اہل سنت والجماعت کا پس یہہ شخص بھی مخالف ہوا اپنے طریق مین ائمہ اربعہ کے اور بھی اختیار کیا اسنے غیر سبیل مومنین کو اور ترک کیا اتباع سواد اعظم کو کہ بمقتضای حدیث صحیح اِتَّبِعُوا السَّوَادَ الْاَعْظَمَ وَمَنْ شَذَّ شُذَّ فِي النَّار کے اتباع انکا واجب تہا پس باطل ہونا اُس امر کا جو مخالف ہو ائمہ اربعہ کے شامل ہوا بطلان تقلید لا علے التعیین کو اسلئی کہ یہہ بھی ایک فرد ہے امور مخالفہ ائمہ اربعہ مین سے تو استلزام اس بطلان کا بطلان تقلید لا علی التعیین کو ایسا ہوا جیسا بطلان ہر فرد انسان کا بطلان زید عمرو بکر کو یا بطلان دو کا بطلان واحد کو یا بطلان اربع کا بطلان زوجیت مخصوصہ کو اور ثبوت تخصیص مذاہب ائمہ اربعہ کا پیشتر بخوبی ہو چکا ہے یہان حاجت تکرار نہین اور کسی نے محققین علماء دین اور ائمہ مجتہدین مین سے علی الاطلاق واسطی ہر شخص کے مقلدین صرف مین سے یہہ حکم نہین کیا کہ جو بات جس مجتہد کی چاہے قبول کرلے اور جس مجتہد کی چاہے چہوڑ دے تفصیل اس اجمال کی ضمن جوابات مولف معیار مین آتی ہے اور اوپر ذکی منصف و فہیم غیر متعسف کے حق واضح ہوتا ہے پہلے سمجہہ لو کہ حضرت حق سبحانہ نے امر کیا ہی اپنی عباد کو واسطی اتباع اپنے اور اپنی رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کے کما قال عز من قائل اَطِيعُوا اللّٰهَ وَاَطِيعُوا الرَّسُولَ اور گردانا اطاعت رسول اپنی کو بعینہ اطاعت اپنی چنانچہ فرمایا مَنْ يُطِعِ الرَّسُولَ فَقَدْ اَطَاعَ اللّٰهَ اور بہت واضح امر ہے کہ اطاعت مطاع کی بغیر پہچان لینے امر اوسکی کے ممکن نہین پس ہر مسلمان پر جان لینا احکام الٰہیہ شرعیہ کا وقت عمل کرنیکے ضرور سے ہوا پہر بعض احکام دین کے تو وہ ہین جنہین فکر ہر مسلمان کی بشرط بجالانے شرائط تفکر و تدبر کے حق کو پونہچ سکتی ہے اور اگر نہ پونہچے تو بعد بیان اور معتمدین علماء دین کے سمجہہ مین آسکتی ہین جیسی مسائل اعتقادیات اور بعض وہ ہین جو بسبب شہرہ اور تواتر نقل کے ہر مسلمان امت محمدی کو بشرط سلامتی عقل اور اختلاط اہل دین کے معلوم ہوتے ہین جیسی فرضیت نفس نماز اور اعداد رکعات اور تعیین نفس اوقات اوسکی کے اور نفس صوم اور نفس زکوٰۃ وغیرہ تو علم ان احکام مین مقلد اور مجتہد دونو برابر ہین اور بعض احکام ایسی ہین کہ اوسکی سمجہہ لینی مین فکر ہر شخص مسلم کی کافی نہین بعض اوسکو سمجہتی ہین اور بعض نہین سمجہتی جیسے

احکام اجتہادیہ مثل حکم عدت اور ربوا اور مہر وغیرہ جنمین ارای مجتہدین مت کو مساغ ومداخلت ہی
اور بغیر صرف کرنے ارا ونکی کے ہر شخص انکو نہین سمجھ سکتا پس وہ شخص مسلم جو اپنی فکر کو موافق شرائط
معتبرہ کے صرف کرکے احکام الہیہ اجتہادیہ کو معلوم کرلیتا ہے اُسکو مجتہد کہتے ہین اور جو مسلمان
ان احکام کو اپنی فہم سی نہین سمجھ سکتی تو اُنکو حکم ہے کہ جاننے والون سی معلوم کرلین اور اُنکا اتباع
کرین تو اس فرقہ ثانیہ کو عرف معظم اہل اصول مین مقلد کہتے ہین اور انپر بمقتضای آیہ کریمہ فَاسْئَلُوْا
اَهْلَ الذِّكْرِ اِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُوْنَ کے تقلید اور اتباع مجتہدین کا واجب ہے کما نقلنا سابقًا عن القول السدید
وہکذا فی بدیع الاصول و شرحہ و مسلم الثبوت وغیرہ من کتب الاصول وقد مر بعض من کلامہم
وہ مجتہد جسکو ایسا ملکہ ہے کہ بسبب اپنے شرائط اور اسباب استخراج احکام اجتہادیہ کے جمیع احکام اجتہادیہ کو
معلوم کرلیتا ہی اسکو مجتہد مطلق کہتی ہین پھر وہ دو قسم ہے ایک وہ کہ وضع کری قواعد واسطی استنباط مسائل
کے اور تتبع کری آیات و احادیث و آثار کو واسطی پہچاننے ان احکام کے جنمین مجتہدین سابقین
فتوی دیچکے ہین اور اوسمین تنقیح کرکے بعض کو اپنے فہم سی ترجیح دی اور مجملات کو مفصل کرے
اور محتملات کو متعین اور کلام کرے ساتھہ رای اپنی کے اُن مسائل مین جنمین سابقین نے ابتدا
نہین کیا اسکو مجتہد مطلق مستقل کہتے ہین دوسرا وہ کہ فی نفسہ مجتہد ہے مگر اتباع کرتا ہے
قواعد موضوعہ مجتہد آخر کا اور اعتماد پکڑتا ہی اوپر تتبع اوسکی کے باآنکہ قادر ہی اوپر استخراج
مسائل کے قلیل ہون یا کثیر اوسکو مجتہد منتسب کہتی ہین پس داخل ہوا بیچ اسکی مجتہد فی بعض المسائل
بھی جو مخالف ہین امام اسکی کے اور کبھی اطلاق مجتہد کیا جاتا ہے اوپر اُن لوگون کے جو استطاعت
مخالفت کی امام اپنی سی تو نہین رکھتی لیکن وہ مسائل جنمین امام اونکی نے تصریح نہین کی بفہم و
رای اپنی کے موافق اصول موضوعہ اور مسائل مستخرجہ امام اپنی کے معلوم کرلیتے ہین اونکو مجتہد
فی المسائل کہتے ہین اور کبھی وہ لوگ کہ نہ طاقت مخالفت رکھتی ہین اور نہ استخراج مسائل غیر مصرحہ
امام کر سکتے ہین مگر تفسیر قول مجمل اور تعیین حکم محتمل کے فہم رکھتی ہین اونکو مجتہد اصحاب تخریج کہتی ہین
چنانچہ بعض ان اقسام کو شاہ ولی اللہ نے اور بعض کو اور فقہا نے بیان کیا ہی قال العلامۃ الشامی
ناقلا عن المحقق ابن کمال باشا الاولی طبقۃ المجتہدین فی الشرع کالائمۃ الاربعۃ رضی اللہ تعالی عنہم
ومن سلک مسلکہم فی تاسیس القواعد والاصول وبہ یمتازون عن غیرہم الثانیۃ طبقۃ المجتہدین

فے المذهب كابی یوسف ومحمد وسائر اصحاب ابی حنیفة القادرین علے استخراج الاحکام من الادلة علی
مقتضے القواعد التی قررها استاذهم ابو حنیفة فی الاحکام وان خالفوه فی بعض احکام الفروع لکن یقلدونه
فے قواعد الاصول وبه یمتازون عن المعارضین فی المذهب کالشافعی وغیره المخالفین له فی الاحکام
غیر المقلدین له فے الاصول الثالثة طبقة المجتهدین فی المسائل التی لا نص فیها عن صاحب المذهب
کالخصاف وابی جعفر الطحاوی وابی الحسن الکرخی وشمس الائمة الحلوائی وشمس الائمة السرخسی وفخر الاسلام
البزدوی وفخر الدین قاضی خان وامثالهم فانهم لا یقدرون علی شیء من المخالفة لا فی الاصول ولا فی
الفروع لکنهم یستنبطون الاحکام فی المسائل التی لا نص فیها علے حسب القواعد والاصول الرابعة طبقة
اصحاب التخریج من المقلدین کالرازی واضرابه فانهم لا یقدرون علے الاجتهاد اصلا لکنهم
لاحاطتهم بالاصول وضبطهم للماخذ یقدرون علے تفصیل قول مجمل ذی وجهین وحکم محتمل لامرین
منقول عن صاحب المذهب او احد من اصحابه برایهم ونظرهم فے الاصول والمقایسة علے امثاله و
نظائره من الفروع انتهى وقال شاه ولی الله فے عقد الجید وقد صرح الرافعی والنووی وغیرهما
بما لا یحصے کثرة ان المجتهد المطلق الذی مر تفسیره علی قسمین مستقل ومنتسب ویظهر من کلامهم
ان المستقل یمتاز من غیره بثلاث خصال احدها التصرف فے الاصول التی علیها بناء مجتهداته و
ثانیها تتبع الاحادیث والآثار لمعرفة الاحکام التی سبق الجواب فیه واختیار بعض الادلة
المتعارضة علے بعض وبیان الراجح من محتملاته والتنبیه لماخذ الاحکام من تلک الادلة والذی
نری والله اعلم ان ذلک ثلثا علم الشافعی والثالثة الکلام فے المسائل التی لم یسبق بالجواب فیها
اخذا من تلک الادلة والمنتسب من سلم اصول شیخه واستعان بکلامه کثیرا فے تتبع الادلة والتنبیه للماخذ
وهو مع ذلک مستیقن بالاحکام من قبیل ادلتها قادر علے استنباط المسائل منها قل ذلک منه
او کثر وانما یشترط الامور المذکورة فے المجتهد المطلق واما الذی هو دونه فے المرتبة فهو مجتهد فی المذهب
وهو مقلد لامامه فیما ظهر فیه رایه لکنه یعرف قواعد امامه وما بنی علیه مذهبه فاذا وقع حادثة لم یعرف
لامامه فیها نصا اجتهد علی مذهبه وخرجها من اقواله وعلے منواله ودونه فی المرتبة مجتهد الفتیا وهو
المتبحر فے مذهب امامه المتمکن من ترجیح قول علے آخر ووجه من وجوه الاصحاب علے آخر انتهى وقال
فے موضع آخر منه اعلم ان الناس فی الاخذ بهذه المذاهب علی اربعة منازل ولکل قوم لا یجوز ان

یتعدد و احدہا مرتبۃ المجتہد المطلق المنتسب الی صاحب المذہب من تلک المذاہب وثانیہا مرتبۃ المخرج
وہو المجتہد فی المذہب وثالثہا مرتبۃ المتبحر فی المذہب الذی حفظ المذہب والفقہ وہو یفتی بما اتقن
ویحفظ من مذہب اصحابہ والرابع المقلد الصرف الذی یستفتی علماء المذہب ویعمل علی فتواہم انتہی
بعد اس تمہید کے معلوم کرو کہ مجتہد مطلق مستقل ہو یا منتسب اسیطرح مجتہد فی بعض المسائل اور مجتہد فی
المذہب ان سب پر حکم وجوب تقلید امام کا جمیع احکام اجتہادیہ مین نہین کیا گیا اگر حکم وجوب تقلید جمیع
احکام اجتہادیہ مین ہے تو مقلد صرف پر ہی جسکو کسی قسم کی استطاعت اور فہم استخراج مسائل کی
نہین خواہ وہ عالم کتب تفسیر و حدیث و فقہ وغیرہ ہو یا نہو وسیجی تفصیلہ فی ضمن جواب کلام المعیار
اور بڑا ایہام مؤلف معیار کا یہی ہے کہ وہ روایات فقہ جو بیچ حق مجتہد منتسب اور مجتہد فی
المذہب وغیرہ کے وارد ہین اوسکو حق مقلد صرف مین خواہ محصل علم ہو یا عامی بحث مصروف
کرکے ناواقفونکو اشتباہ مین ڈالتا ہے پہر وہ مقلد جسپر جمیع مسائل اجتہادیہ مین حکم وجوب تقلید
ہے اسکی کئی قسمین ہین ایک تو وہ کہ ابتدا اگرچہ اسلام لایا اور ابہی تقلید کسی مجتہد کی نہین کی دوسرا
وہ کہ تقلید کسی امام کی کی لیکن التزام اور عزم تقلید امام معین کا جمیع مسائل مین نہین کیا تیسرا وہ
کہ اوسنے التزام تقلید کسی مجتہد کا جمیع مسائل اجتہادیہ مین کر لیا قسم اول وثانی پر ہمکو ثابت کرنا وجوب
تقلید امام معین کا اس محل مین مقصود نہین اگرچہ اثبات اسکا بھی بخوبی ساتھ حدیث اتبعوا السواد
الاعظم ومن شذ شذ فی النار رواہ ابن ماجہ کے ظاہر ہو سکتی کہ اب طریقہ اکثر صلحاء مومنین اہل تقلید
کا یہی ہے کہ امام معین کی تقلید جمیع مسائل مین کرتے ہین اور بلا ضرورت یا بلا ثبوت ضعف ماخذ حکم وقت
حصول بلکہ اجتہاد کے تقلید امام معین کی نہین چہوڑتے پس نو مسلم اور مسلم غیر ملتزم تقلید پر بجہت وجوب
اتباع سواد اعظم یعنی جماعت کثیر اور جم غفیر صالحین مومنین کے تقلید امام معین کی واجب ہوئی اور
ایسی لوگ بہت شاذ اور کمتر ہین کہ باوجود نہونے قوت اجتہادی کے جس مجتہد کا چاہین کسی مسئلہ مین
اتباع کرلین اور جب چاہین چہوڑکر دوسری کا اتباع کرین پس یہہ لوگ بحکم من شذ شذ فی النار کی تارک
واجب اور مستحق نار ہونگے ولہ مزید تفصیل لانطول الکلام فیہ لعدم تعلق مقصودنا بہ ہہنا باقی رہی قسم
ثالث کہ بیشتر مسلمان بلاد اسلام کے اسی قسم مین داخل ہین انپر حکم وجوب تقلید امام معین کیا جاتا ہی
اور مقصود مؤلف تنویر کا ان لوگون کسی جنپر حکم وجوب کیا ہی یہی قسم ثالث ہے اور اس قسم ثالث پر جو

مقصود وہی حکم وجوب تقلید امام معین علے الاطلاق نہین مقید ہے ساتھہ عدم وقوع ضرورت ملجیہ معتبرہ شرع کے اور ساتھہ عدم ظہور ضعف ماخذ حکم کے ظہور معتبر عند الشرع البتہ وہ لوگ جو واسطے سہولت کے اوپر نفس کے اور واسطے اجراے شہوات کے یا بسبب سیکھہ لینے ترجمون بعض آیات اور احادیث کی بدون حصول فہم اجتہادی کے تقلید مجتہد معین کی چھوڑ دیتے ہین بلکہ اکابرین اور ائمہ مجتہدین پر طعنے کرتے ہین یہہ لوگ بلاشبہہ داخل ہین قسم ثالث مین اور اس حرکت نامناسب مین تارک ہین واجب کے اور مستحق ہین وعید کے تفصیل اسکی عنقریب آتی ہی اور یہہ جو عالمگیری مین لکھا ہی وفی نوادر داؤد بن رشید عن محمد رحمہ اللہ تعالے فی رجل لیس بفقیہ ابتلی بنازلۃ فی امراۃ فسأل عنہا فقیہا فافتاہ بامر من تحلیل او تحریم فعزم علیہ وامضاہ ثم افتاہ ذلک الفقیہ بعینہ او غیرہ من الفقہاء فی امراۃ اخری لہ فی عین تلک النازلۃ بخلاف ذلک فاخذ بہ وعزم علیہ وسعہ الامران جمیعا ولو کان ہذا الرجل سأل بعض الفقہاء عن نازلۃ فافتاہ بحلال او بحرام فلم یعزم علے ذلک فی زوجتہ حتی سأل فقیہا آخر فافتی بخلاف ما افتی بہ الاول فامضاہ علے زوجتہ وترک فتوی الاول وسعہ ذلک ولو کان امضی قول الاول فی زوجتہ وعزم علیہ فی ما بینہ وبین امراتہ ثم افتاہ فقیہ آخر بخلاف ذلک لا یسعہ ان یدع ما عزم علیہ ویاخذ بفتوی الآخر قال محمد رحمہ اللہ تعالی وہذا کلہ قول ابی حنیفۃ وابی یوسف رحمہما اللہ تعالی وقولنا انتہے یعنی کوئی مرد مقلد مبتلا ہوا کسی حادثہ مین بیچ باب عورت اپنی کے پس اوس نے سوال کیا کسی فقیہ سی پس اوسنے حکم کیا تحریم کا یا تحلیل کا پس اس سائل نے اسپر عمل کیا پہر حکم کیا اوسی فقیہ سابق نے یا غیر اوسکی نے بیچ مقدمہ دوسری عورت کی اوسی حادثہ سابقہ مین خلاف حکم اول کے پس اس سائل نے عمل کیا موافق حکم ثانی کے تو یہہ دونو امر اس سائل کو جائز ہین اور اگر اس سائل نے پوچھا بعض فقہا سی کسی حادثہ مین پس اوسنی فتوی دیا ساتھہ حلت یا حرمت کے پس عزم کیا اوپر عمل کرنے کے ساتھہ اوس حکم کے بیچ باب زوجہ اپنی کے یہانتک کہ پوچھا دوسرے فقیہ سے پس اوسنی فتوی دیا خلاف فتوی فقیہ اول کے پس اس شخص نے اسپر عمل کیا اور چھوڑ دیا فتوی فقیہ اول کا تو یہہ امر جائز ہے اور اگر پہلے فقیہ کا حکم جاری کر لیا تہا اور مصمم کیا تہا اوسکو اپنی زوجہ کے باب مین پھر دوسرے فقیہ نے بخلاف فتوی اول کے حکم کیا تو چھوڑنا حکم اول کا اور اختیار کرنا فتوی آخر کا جائز نہین انتہی ترجمتہ جواز ترک تقلید امام معین پر نہین دلالت کرتا اسواسطے کہ حکم وجوب تقلید امام

معین اُس شخص پر ہے جو ملتزم تقلید امام معین ہوا ہے اور بعد اوسکی منجر و تشہی اور اتباع ہوا بلا
وقوع ضرورت ملجیہ چھوڑتا تقلید امام معین چاہتا ہے اب اس روایت عالمگیری مین یہہ امر
متعین نہین ہے کہ جس شخص کے واسطے یہہ حکم مذکور ہے وہ ملتزم تقلید امام معین تہا یا نہین جائز
ہے کہ رجل سے وہ شخص مراد ہو کہ جسنے ابھی التزام تقلید امام معین نکیا ہو اور بھی فقیہ جسطرح اطلاق
کیا جاتا ہے اوپر مجتہد مستقل صاحب مذہب کے اسیطرح کہتے ہین مجتہد منتسب اور مجتہد فی المذہب اور مجتہد فی
المسائل اور حافظ روایات فقہ کو بھی تو اس روایت مین یہہ ثابت نہین کہ یہانپر کونسا فقیہ مراد
ہے در صورت مراد لینے مجتہد منتسب غیرہ کے تقلید امام معین ہاتھہ سے نہین چھوٹتی اسلئے کہ یہہ سب
لوگ مقلدین مین داخل ہین اگرچہ بعض کو ایک نوع اجتہاد کی حاصل ہو پس انکے فتوے پر عمل کرنا
بعینہ تقلید ہی مجتہد مطلق کی دیکھو امام ابو یوسف اور امام محمد اور مثل اونکی مجتہدین منتسبین اور مجتہدین
فے المذاہب ہین کما نقلنا سابقاً اور انکے قول پر عمل کرنا تقلید امام ابی حنیفہ کی ہے چنانچہ علامہ
شامی دُرر سے نقل کرتے ہین اذا حکم الحنفے بمذہب ابی یوسف او محمد و نحوہما من اصحاب الامام
فلیس حکما بخلافِ رائہٖ انتہی اور اس عبارت مین رجل اور فقیہ دونو نکرہ ہین مطلق انمین جمیع کرنا
افراد کا صحیح نہین اگر عام ہوتے تو ممکن تہا پس ایک فرد کو ئی سی مراد ہوگی اور یہہ معنی حقیقے ہین اسکے
کما لا یخفے علے من لہ ممارسۃ بالاصول پس بر تقدیر مراد ہونے ایک فرد کے رجل سے مسلمان
ملتزم تقلید امام معین عازم ترک تقلید بطرز ہوا یہ و لذت ظہور ضعیف دلیل کے مراد لینا اور فقیہ سے
مجتہد مستقل صاحب مذہب علٰحدہ قصد کرنا متعین اور متیقن نہین اور جبتک یہہ امر متیقن نہو گا اس
عبارت سے استدلال مؤلف معیار قائم نہو گا اور بھی اطلاق فقیہ کا عرف مین عارف مسائل فقہ
پر بھی ہوتا ہے اگرچہ مقلد محض ہو تو یہہ بھی احتمال ہے کہ اسجگہہ فقیہ سے عارف مسائل فقہ مراد ہو اور
ظاہر ہے کہ ایک مذہب کے دو فقیہ عارف مسائل اگر کسیکو فتوے باہم مخالف دین تو اسمین تقلید امام
آخر کی کہان ہے اور اگرچہ ایک حادثہ معینہ مین دو حکم مخالف مثل تحلیل و تحریم امر واحد کے حالت
واحدہ مین نسبت شخص واحد کے صحیح نہین احدہما بیقین غلط ہوگا لیکن مقلد محض کو عمل کرنا قول مفتی
پر چاہیئے اور اختلاف اور تعارض حکمین سے اوسکو غرض نہین قال العلامۃ ابن الہمام ان الحکم
فے حقِ العامی فتوی فقیہہ انتہی اور بھی بر تقدیر تسلیم اس امر کے کہ رجل سے یہانپر ملتزم تقلید

عازم ترک تقلید بدون ظہور دلیل کے اور فقیہ سے مجتہد مستقل صاحب مذہب مراد ہی ہم کہتی ہین
کہ روایت منقولہ نوادر کی ہے نہ کتب ظاہر الروایۃ کی جو موضوع و متعین ہین واسطے افتا کے پس اس
روایت کا مفتی بہ ہونا اور مقابلہ روایات ظاہرہ مین جو وارد ہین ہیچ منع کے وجہ بھی تفصیلیہ مقبول
ہونا ثابت نہین اور جبتک یہہ امر ثابت نہو مدعائی خصم حاصل نہین آور بہی اسی تقدیر تسلیم پر ممکن
ہے کہ کہا جاوے کہ وسعۃ الامران کے معنی یہہ ہین کہ مستفتے کا عمل کرنا دونو حکمین متخالفین پر ہیچ
باب امرتین کے موجب مواخذہ نہین اور حکم نفاذ کا جانب قاضی کسی اسپر کیا جائیگا اگرچہ اس
عامل پر مواخذہ ترک تقلید امام معین کا باقی رہی ترک تقلید معین امر ہے علیحدہ اور صحت عمل
بالتحلیل او التحریم امر ہے جدا اسکی ایسی مثال ہے کہ قاضی کو قبول کرنا شہادت فاسق معلن کا بمقتضاے
تصریحات فقہاء حنفیہ جائز نہین اور اگر باینہمہ قاضی شہادت فاسق معلن کی کسی حادثہ مین قبول
کرکے امضاء حکم کرے تو وہ حکم بشہادت مذکورہ جائز اور نافذ ہی اسیطرح پر لائق اور مستحق عہدۂ قضا
کا عالم عادل متورع ہے اور بر تقدیر وجود اسکی کے جاہل فاسق کو قاضی کرنا درست نہین لیکن اگر
حاکم نے جاہل فاسق کو قاضی کر دیا تو قضا اسکی مذہب حنفیہ مین صحیح ہے قال العلامۃ الشامی قال
فی البحر و فی غیر موضع ذکر الاولویۃ یعنی الاولی ان لا تقبل شہادتہ وان قبل جاز و فی الفتح
ومقتضی الدلیل ان لا یحل ان یقضی بہا فان قضی جاز و نفذ انتہی ومقتضاہ الاثم وظاہر قولہ تعالی
ان جاءکم فاسق بنبأ فتبینوا انہ لا یحل قبولہ قبل تعرف حالہ انتہی وقال العلامۃ ابن الہمام فی
فتح القدیر وقد اختلف فی قضاء الفاسق فاکثر الائمۃ علی انہ لا یصح ولایتہ کالشافعی وغیرہ کما لا تقبل
شہادتہ وعن علمائنا الثلثۃ فی النوادر مثلہ لکن الغزالی قال اجتماع ہذہ الشروط من العدالۃ
والاجتہاد وغیرہ متعذر فی عصرنا لخلو العصر عن المجتہد والعدل فالوجہ تنفیذ قضاء کل من ولاہ
السلطان ذو شوکۃ وان کان جاہلا فاسقا وہو ظاہر المذہب عندنا فلو قلد الجاہل الفاسق صح و
یحکم بفتوی غیرہ ولکن لا ینبغی ان یقلد والحاصل انہ ان کان فی الرعیۃ عدل عالم لا یحل تولیۃ
من لیس کذلک ولو ولی صح علی مثال شہادۃ الفاسق لا یحل قبولہا وان قبل نفذ الحکم بہا انتہی
اسیطرح پر ہو سکتا ہی کہ رجوع کرنا مستفتے عامی ملتزم تقلید امام معین کا طرف کسی مجتہد کے سوا اس مجتہد
کے جسکے تقلید کا التزام کیا ہی اور تقلید کرنا اوسکی حکم حادثہ معینہ مین بطور تشہی جائز نہین اور اگر رجوع

کرلیا تو عمل کرنا حکم مجتہد آخر پر صحیح ہے یعنی احکام صحت عمل اوسپر مرتب ہین اگرچہ یہہ عامل بسبب ترک تقلید مذہب مجتہد معین اپنی کے آثم ہوا در مآل اور حاصل توجیہ اول مؤلف تنویر الحق کا یہی ہے اب یہہ جو مؤلف معیار نے کہا کہ لفظ امران سے جو تثنیہ کا صیغہ ہے ارادہ نفاذ مفرد کا خلاف عقل اور نقل ہے عجب بات ہی اسواسطی کہ مؤلف تنویر نے لفظ امران سے جو صیغہ ہے تثنیہ کا امر مفرد کب مراد لیا ہی ترجمہ وسعة الامران مین یہہ کہا ہے کہ گنجایش ہے اُس سائل کو نفاذ اُس حکم کے پس وہ حکم جو فقیہ اول نے کیا اور وہ حکم جو فقیہ ثانی نے کیا ہے دونو پر حکم صادق ہی اسلئے کہ لفظ حکم کا اسم جنس ہے اور اسم جنس ایک اور دو اور زائد پر برابر صادق آتا ہی قال العلامة الشامی اسم الجنس یشتمل جمیع انواعہا وافرادہا فلا حاجة الی الجمع انتہی وکذا فی شرح الوقایة وغیرہ تو لفظ حکم کہ اسم جنس ہے ترجمہ امران مین جو تثنیہ ہی بجہت صدق اسم جنس کے اوپر تثنیہ کے بلا تردد صحیح ہے تو یہانپر لفظ مفرد سے تثنیہ مراد نہین لیا صادق کیا ہی اسم جنس کو اوپر تثنیہ کے ولا شک فی صحتہ اور دوسری یہہ کہ مؤلف معیار نے اس روایت عالمگیری کو جو جواز ترک تقلید امام اول کے دلیل گردانا ہی تو بحسب عموم اوسکی کے ایک امام کی تقلید مین تو بحث نہین ہے وہ تو جائز ہی ہی البتہ تقلید امام آخر مین کلام ہے تو مؤلف تنویر نے نفاذ اُس حکم فقیہ اول کا جو متنازع فیہ نہین ہے بجہت عدم مبحوث عنہ ہونے کے ترجمہ وسعة الامران مین سی چھوڑ دیا اور امر ثانی کو کہ مبحوث عنہ ہے لیلیا اور اُسپر نفاذ کا حکم کیا پس حاصل کلام اسکی کا یہہ ہوا کہ نفاذ حکم ایک فقیہ کا تو فریقین کے نزدیک مسلم ہی باقی رہا کلام نفاذ حکم فقیہ آخر مین تو وہ بھی نافذ ہی اگرچہ اثم ترک تقلید فقیہ اول کا ذمہ عامل پر ہو فافہم اور معنی وسعه الامران کی تو ظاہر یہہ ہین کہ گنجایش کرتے ہین سائل کو دونو امر یعنی دونو حکم پر عمل کرنا سائل کا صحیح ہے اور من حیث القضا فقط یا من حیث الدیانة بھی احکام صحت عمل عمل اس سائل پر مرتب ہین پس یہی معنی ہین نفاذ امرین کے سائل سے پس یہہ نفاذ جو بمعنے صحت عمل ہے موقوف ہی اوپر عمل کے تو یہہ کہنا کہ یہہ نفاذ وسعت سائل مین کہان ہی اثر ہے قلت تدبر اور کثرت توہم کا اور حکایت تخصیص لفظ فقیہ کی اگر صحیح ہوتی تو بر تقدیر عموم لفظ فقیہ صحیح ہوتی اسلئے کہ تخصیص مصطلح مین کلام سے اور وہ نہین ہوتی مگر عام مین اور لفظ فقیہ کا موافق اصطلاح اصول حنفیہ کے عام نہین ہے

تاکہ اوسمین تخصیص جاری ہو البتہ مطلق ہی اور اوسمین تقیید ممکن ہے و قد ادضحنا ہ فیما سبق اور جواب
اُنے مولف تنویر کا اوپر عموم و خصوص کے موقوف نہین یہہ بات تو استطرادًا تھی اصل جواب
بلا تامل صحیح اور راجع ہے طرف ایک کی اجوبہ راقم مین سی اور یہہ جو شرح تحریر سے ناقلا عن الشیخ
عزالدین بن عبد السلام نقل کیا ہے جسکا ترجمہ یہہ ہے کہ نہین متعین اوپر عامی کے جسوقت تقلید
کرے کسی امام کی بیچ کسی مسئلہ کے یہہ بات کہ تقلید کرے اُسی امام کی بیچ باقی مسائل خلاف کے
اسواسطی کہ آدمی زمانہ صحابہ سی لیکر جبتک کہ مذاہب مدونہ مجتہدین ظاہر ہوئی سوال کیا کرتے تھی علمار
مختلفین سے بیچ اُس چیز کے جو جائز ہوا اُنکو بغیر انکار کے انتہی مولف معیار کو مفید اور ہمکو مضر نہین
اسلئی کہ ہمارا کلام اس محل مین واقع ہی بیچ حق ملتزم تقلید امام معین کے پس جب کسی عامی نے ایک
مسئلہ مین کسی مجتہد کے تقلید کی تو اس سی وہ عامی ملتزم تقلید اس امام کا کب ہوگیا دوسری یہہ کہ
ملتزم مذہب معین پر بھی ہمنے مطلقا عدم جواز ترک تقلید کا حکم نہین کیا درصورت جمع مذہبین کے اور
وقوع ضرورت معتبرہ شرعیہ کے ترک تقلید واسطی عامی کے جائز ہی پس ممکن ہی کہ مراد شیخ عزالدین کے
یہہ ہو کہ جب کسی مسئلہ مین عامی مقلد کسی مجتہد کا ہو جائے تو علی الاطلاق اوسکو یہہ حکم کرنا کہ کبھی تقلید
اُس مجتہد کی بضرورت یا بدون اوسکی اور بجمع مذہبین یا بدونہ نچھوڑے صحیح نہین تو کلام مذکور ہمارے
منافی نہوا اور بھی کلام شیخ عزالدین دلالت صریحہ رکھتا ہی اوپر اس بات کے کہ جبتک مذاہب
مدونہ ظاہر نہین ہوئی تھے تو تقلید مجتہد معین کی عادت نتھی پس اس کلام سے یہہ لازم نہین آتا کہ بعد
تدوین مذاہب کے بھی یہی حکم اور یہی عادت ہو محتمل ہے کہ عدم تعئین تقلید مجتہد معین کی وقت عدم
تدوین مذاہب کے بسبب کفایت کرنے مذہب مجتہد واحد کے واسطی جمیع حوادث مستفتین کے یا
بسبب ضرورت عدم تنقیح مذاہب صحابہ کے اور عدم ظہور تقیید مطلق اور اطلاق مقید اور تخصیص
عموم اور تعمیم خصوص وغیرہ کے کہ معرفت ان امور کی ضروریات تقلید سی ہی واقع ہوا اور جب
مذاہب مدونہ ہو گئے اور مذہب ہر مجتہد کا حوادث مستفتین کو کفایت کرنے لگا اور مسائل منقح ہو چکے
تو وہ چال بدلگئی اور حکم منعکس ہو گیا چنانچہ مختیار کرنا عدم تعئین تقلید کو ساتھ الی ان ظہرت المذاہب
کے دلیل واضح ہی اوپر اس مدعا کے اور بھی ہو سکتا ہی یہہ کہنا کہ زمانہ صحابہ اور تابعین مین نیات
اکثر مسلمین کی صالح تھین اور اتباع اہوا اور تشہی نفوس پر غالب نہ تھی تو آنکی واسطی تقلید امام

معین کا حکم وجوب نتہا اور بعد اوسکی نیات مین فتور پڑگیا اور اتباع اہوا اکثر نفوس مین خصوصاً عوام
الناس کے مرتکز ہوگیا اب اگر تقلید امام معین کا حکم نکیا جاوے تو اکثر احکام دین کے ملعبہ جہال کا بنجاوین
چنانچہ تصریح اسکی کلام شاہ ولی اللہ اور ملا علی قاری رحمہما اللہ تعالی سے عنقریب آتی ہے اور
یہہ جو شیخ عبد الوہاب شعرانی سے نقل کیا ہے ونقل الشعرانیؒ عن جماعۃ عظیمۃ من علماء المذاہب انہم
کانوا یعملون ویفتون بالمذاہب من غیر التزام مذہب معین من زمن اصحاب المذاہب الی زمانہ انتہی
یعنے عبد الوہاب شعرانی نے ایک جماعت عظیمہ علما سے نقل کیا ہے یہہ امر کہ وہ لوگ عمل کرتے تھے اور
فتوی دیتے تھے ساتھہ احکام مذاہب مختلفہ کے بغیر التزام مذہب معین کے زمانہ اصحاب مذاہب
سے لیکر زمانہ شعرانی تک انتہی لیاقت حجیت کے اوپر دعوی مؤلف معیار کے نہین رکہتا اسواسطے
کہ جس جماعت عظیمہ علما نے عمل اور فتوی دینا اوپر مذاہب مختلفہ کے بدون تعیین کے اختیار کیا
تھا تو یہہ کیونکر معلوم ہوا کہ وہ علما مقلدین صرف تھے جنکو مخالفت امام درست نہین محتمل ہے کہ
وہ لوگ مجتہد فی المذاہب فی بعض المسائل ہون بلکہ ظاہر یہی ہے اسلئے کہ اولاً تو خود شیخ شعرانے
اپنی میزان مین اسکی تصریح فرماتے ہین عبارت اونکی ضمن روایات وجوب تقلید شخصی مین عنقریب
آتی ہے اور ثانیاً یہہ کہ اصطلاح فقہا اور اصولیین مین مفتی حقیقۃً مجتہد ہے ہوتا ہے اور مقلد صرف
ناقل فتوی ہے مفتی حقیقی نہین قال العلامۃ ابن الہمام نے فتح القدیر واعلم ان ما ذکر فی القاضی
ستجری فے المفتی فلا یفتی الا المجتہد وقد استقر رأی الاصولیین علی ان المفتی ہو المجتہد واما غیر المجتہد
ممن یحفظ اقوال المجتہد فلیس بمفت فالواجب علیہ اذا سئل ان یذکر قول المجتہد کابی حنیفۃ علی
سبیل الحکایۃ فعرف ان ما یکون فی زماننا من فتوی الموجودین لیس بفتوی بل ہو نقل کلام المفتی
لیأخذ بہ المستفتی انتہی دوسرے یہہ کہ فتوی دینا ان علما کا بغیر تعئین مذہب کی اس مستفتی کو جو ملتزم
تقلید امام معین ہی اسکلام سے ثابت نہین ہوتا یہہ امر ممکن ہے کہ یہہ فتوی دینا علما کا بغیر تعیین
مذہب کے غیر ملتزم مین تقلید کو ہو فلا یخالف غرضنا تیسری یہہ کہ ہوسکتا ہی کہ افتا انکا حالت ضرورت
مین ہو چوتھی یہہ کہ یہہ نقل شعرانی کی کلام شیخ عز الدین سے جو سابقاً مذکور ہوا صریح مخالف ہے اسلئے
کہ وہ تو یہہ کہتے ہین کہ زمانہ صحابہ سے لیکر تا ظہور مذاہب مدونہ تعئین تقلید نہ تہی یعنی بعد ظہور
مذاہب مدونہ کے یہہ عادت جاتی رہی اور عارف شعرانی کا بیان یہہ ہے کہ زمانہ اصحاب مذاہب سے لیکر

میں ہے کہ زمانہ تک تقلید لا علے التعیین موافق فتاوی علمار مذاہب کے تھی فتعارض النقلان ولم یظہر التوفیق والترجیح فتساقطا عن الاعتبار پانچوین یہہ کہ نقل شیخ شعرانی کے مخالف ہی نقول اکثر علمار معتبرین اور ثقات مجتہدین کی معلوم نہین کہ علما کون سی مذہب کے امر منقول شعرانی نقل کرتے تھے جمیع اصحاب امام ابو حنیفہ اور اتباع اونکے جو مجتہد فے المذہب اور مجتہد فی المسائل ہین جیسے امام ابی یوسف اور امام محمد اور امام زفر اور حسن بن زیاد وغیرہم تو قسمین شدید اور غلیظ کہاتے تھے اسبات پر کہ ہم ہرگز فتوی خلاف قول ابی حنیفہ کے نہین دیتے ہین اور جو قول ہمارا خلاف ہین قول امام سی مخالف ہو تو وہ حقیقت مین قول ہے امام ابی حنیفہ ہی کا اور ہمکو اجازت تہی اونکی کہ جو قول میرا تمکو پسند ہو وہ اختیار کرلو اور جو قول تمہاری فہم و درایت مین ناپسند ہو اوسکو چہوڑ دو تو اصلی کوئی قول ہمارا قول مختار امام کے خلاف ہوتا ہی اور فے الحقیقت وہ بھی اتباع ہے امام ہی کا فتاوی ولوالجیہ اور حاوی قدسی وغیرہ مین یہہ مضمون مصرح ہے قال العلامۃ الشامی قال فے الولوالجیۃ من کتاب الجنایات قال ابو یوسف ما قلت قولاً خالفت فیہ ابا حنیفۃ الا قولاً قد کان قالہ وروی عن زفر انہ قال ما خالفت ابا حنیفۃ فی شيٍ الا قد قالہ ثم رجع عنہ فہذا اشارۃ الی انہم ماسلکوا طریق الخلاف بل قالوا ما قالوا عن اجتہاد ورأي اتباعاً لما قالہ استاذہم ابو حنیفۃ وفے آخر الحاوی القدسی واذا اخذ بقول واحد منہم نعلم قطعاً انہ یکون بہ آخذاً بقول ابی حنیفۃ فانہ روی عن جمیع اصحابہ من الکبار کابی یوسف ومحمد وزفر والحسن بن زیاد انہم قالوا ما قلنا فے مسئلۃ قولاً الا وہو روایتنا عن ابی حنیفۃ واقسموا علیہ ایماناً غلاظاً فاذن لم یتحقق فے الفقہ جواب ولا مذہب الا لہ کیفما کان وما نسب الی غیرہ الا بطریق المجاز للموافقۃ انتہی جسوقت مجتہدین مذہب امام ابی حنیفہؒ کا یہہ حال ہو تو مقلدین صرف مذہب کو کیا گنجایش ہی کہ بہوای نفس اپنے کے بزعم سمجھنے ترجمہ چند آیات اور احادیث کے کمر اوپر مخالفت امام کے باندہ ہین اور جیسے اصحاب امام ابی حنیفہ سی انکار مخالفت امام منقول ہوا اسیطرح اصحاب امام مالک سی منقول ہے ایک بڑے تلمیذ خاص اونکی یحیی بن یحیی ہین کہ جامع ہین موطا اونکی کے اور ممتاز ہین درمیان تلامذہ اونکی کے ساتھہ کثرت ورع اور قوت اجتہاد ہی کے اور باوصف اسبات کے اس زمانہ مین تقلید مجتہد معین کی باعث قرب زمانہ صحابہ کے بہت مروج نہین ہوئی تہی مگر

مخالفت امام مالک کی نہین کرتے تھے البتہ چار مسئلو نمین مخالفت اونکی کی تھی تو تمامی علماء مغرب
اونپر طعنہ کرتے تھے اور خلاف اونکے عمل کرنے کو عیب سمجھتے تھے چنانچہ شاہ عبد العزیز رحمۃ اللہ علیہ
بستان المحدثین مین فرماتے ہین نوشتہ اند کہ یحیی بن یحیی در ہر مسئلہ اتباع اجتہاد امام مالک لازم
گرفتہ بود مگر در چہار مسئلہ کہ مذہب ابن سعد مصری را اختیار میکرد و مردم آن دیار بسبب کمال اعتقاد
حضرت امام مالک درین مخالفت قلیلہ ہم برو گرفت میکردند و انکار مے نمودند انتہے مختصرا — اور
جامع الرموز مین امام احمد بن حنبل سے منقول ہے کہ جسوقت علماء ثلثہ یعنے امام ابی حنیفہ اور امام مالک اور شافعی
ایک مسئلہ مین متفق ہون تو کسیکو مخالفت اوسکی جائز نہین چنانچہ کتاب القضا مین فرماتے ہین ینبغی
انہ لا ینقض مما یخالف قول اصحابنا وفی الانساب عن احمد بن حنبل اذا کان فی المسئلۃ قول
العلماء الثلثۃ لم یسع لاحد ان یخالفہم انتہے اور اسیطرح بہت سی علماء شافعیہ سے بھی منقول
ہے کہ ہر مسلمان پر حکم عدم تعیین تقلید کا برابر نہین ہے بعض کو تقلید مجتہد معین بشرائط اوسکی
واجب ہی اور بعض کو بشرائط معینہ اوسکی نہین کما نقل عن تاج الدین السبکی والکیا الہراسی والامام
النووی اور اگر نقل امام شعرانی بعض علما سے مسلم الصحۃ رکہی جاوے تو جب بھی کچہ مضر نہین اسلیئے
کہ باوجود محامل مذکورہ کلام مذکور کے یہہ بھی کہہ سکتے ہین کہ ان بعض علماء سے منقول ہونا فقط
ہمپر حجت نہین ہو سکتا بقول صریحہ ائمہ مذہب حنفی کی اسکی خلاف ہین جب نقل کسیکی ہماری سب ائمہ
کے خلاف ہو تو پایہ اعتبار سے ساقط ہی اور یہہ جو تحریر ابن الہمام سے نقل کیا ہے لا یرجع عما قلد
فیہ اتفاقا وہل یقلد غیرہ فی غیرہ المختار نعم للقطع بانہم کانوا یستفتون مرۃ واحدا ومرۃ غیرہ
غیر ملتزمین مفتیا واحدا فلو التزم مذہبا معینا کابی حنیفۃ والشافعی مثلا فقیل یلزم وقیل لا وقیل
مثل من لم یلتزم وہو الغالب علی الظن انتہے مثل عبارات سابقہ کے مولف معیار کو مفید نہین
اسلیئے کہ ہمنے اس شخص پر کہ جسنے التزام تقلید مجتہد معین کا اپنے اوپر نہین کیا ہی اسمحل مین
حکم وجوب تقلید معین نہین کیا بلکہ اکثر مسلمین جو اس بلاد وغیرہ مین ہین سب ملتزمین تقلید ائمہ
اربعہ ہین اونپر حکم وجوب تقلید مجتہد معین کیا جاتا ہی پس اول کلام جو غیر ملتزم کے حق مین ہے
ہماری منافی نہوا اور یہی دلیل مذکور جو تحریر سے نقل کی مفید مدعای خصم نہین اسلیئے کہ حاصل اسکا
تو یہی ہی کہ زمانہ صحابہ مین تعیین تقلید کا دستور نہتہا اسکا ہمکو انکار نہین لیکن قیاس کرنا اس مسئلہ مین

چنانچہ تحریر مین فرماتے ہین لا یرجع عما قلد فیہ اتفاقا وہل یقلد غیرہ فی غیرہ المختار نعم للقطع بانہم کانوا یستفتون مرۃ واحدا ومرۃ غیرہ غیر ملتزمین مفتیا واحدا

حکم اِس زمانے کو اور زمانہ صحابہ کے ہے الفارق ہے اسلئی کہ زمانہ صحابہ اور تابعین مین مذاہب
مدون نتہی اور مجتہدین نے جمیع حوادث ضروریہ مین کلیہ یا جزئیہ مسائل مستنبط نہین کئی تھی اور نفس
نفوس اکثر مومنین مین بجہت قرب زمانہ نبوت اور خیریت قرنین کے احتیاط اور تورع غالب تھا
تو بجہت ان اسباب کے طرف وجوب تعیین تقلید مجتہد معین کے حاجت نہتی بلکہ یہہ امر متعذر تھا
اور زمانہ ائمہ مجتہدین مین مذاہب مدون ہوگئی اور مذہب ہر مجتہد کا حوادث ضروریہ مقلدین کو جامع
ہوگیا اور نفوس پر اتباع ہوا غالب آیا اِس سبب سے تعیین تقلید کو واجب کیا کہ بغیر اسکی ادائی
احکام الہیہ عوام الناس کو بہت دشوار ہی چنانچہ اس مضمون کو شیخ خیر الدین ابی الفتح بغدادی نے کتاب الاصول
مین مصرح فرمایا ہی کما ذکرنا کلامہ سابقا و سیجئی بمکررا و ما یؤیدہ من کلام العلی القاری وغیرہم
باقی رہی دوسری شق کلام تحریر کی یعنے فلو التزم الخ سو یہہ بھی ہمکو مضر نہین اسلئی کہ ہم اولا کہتے
ہین تم جو حق ملتزم تقلید مین حکم وجوب تعیین تقلید نہین کرتے تو دلیل اُسکی یہہ کہتے ہو کہ اللہ
تعالے نے کسیکو امر نہین کیا ساتھ اختیار کرنے ایکمذہب معین کے پس جس مسئلہ مین مقلد عمل کر لے
تو اُس مسئلہ خاص مین تم حکم عدم جواز رجوع کا کیون دیتے ہو یہہ بھی تو اللہ تعالی نے نہین حکم
کیا کہ جب کسی مسئلہ مجتہد پر عمل کرلو تو اس سے رجوع مت کرو پس جو جواب تم اسکا دوگے وہی جواب
ہمارا ہے اور ثانیا یہہ کہ ہمنی یہہ حکم نہین کیا کہ کسی مقلد کو کسی حال مین خواہ بضرورت یا بدون اُسکی یا در صورت جمع مذہبین یا بغیر
اُسکی یا در صورت حصول ملکہ اجتہاد کے یا بغیر اُسکی چہوڑنا تقلید مجتہد معین کا جائز نہین بلکہ ہم تو یہہ
کہتے ہین کہ جسوقت کوئی مسلمان التزام کرے تقلید کسی مجتہد کا تو اوسکو بر وقت واقع ہونے ضرورت
شرعیہ معتبرہ کے یا جمع ہوجانے مذہبین کے در صورت تقلید امام آخر کے یا در صورت حصول ملکہ
اجتہاد کے چہوڑنا مذہب اُس مجتہد کا جائز ہے اور نہین تو نہین تو اس تقدیر پر کلام تحریر جو نفی
کرتا ہے لزوم کلی تقلید معین کی ہماری مخالف نہوا اسلئی کہ ہم لزوم کلی کا قول نہین کرتی اور عنقریب
بیچ ضمن جواب کلام شارح تحریر کے اور بعض اجوبہ بھی آتے ہین فانتظر اور جسجگہہ مولف معیار کلام
شرنبلالی اور سید علی السمہودی وغیرہ نقل کریگا وہان جواب معقول اور توجیہ مقبول اُسکی سن لیگا
اس محل مین مجرد ادعا اور خبر قول قابل جواب نہین آب یہہ جو عبارت شرح تحریر واسطی اثبات مدعا
مذکور کے نقل کی ہے ہر چند جواب اُسکا بخوبی جواب قول متن سے ظاہر ہوچکا دوبارہ حاجت

تفصیل تھی لیکن تذکار ما سبق کو پھر مفصل اور بعض فوائد جدیدہ کو مزید کیا جاتا ہے بنظر غور ملاحظہ کرو
قولہ لا یرجع المقلد عما قلد فیہ من احکام المجتہدین اتفاقا نقل الآمدی و ابن الحاجب الاجماع
علی عدم جواز رجوع المقلد عما قلد فیہ و قال الزرکشی لیس کما قالا ففی کلام غیرہما ما یقتضی
جریان الخلاف بعد العمل ایضا بل یقلد غیرہ ای غیر من قلدہ فی حکم غیرہ ای غیر الحکم الذی عمل
او تاب المختار انہ للقطع بالاستقرار بانہم ای المستفتین فی کل عصر من زمن الصحابۃ الی الآن
کانوا یستفتون مرۃ واحدا من المجتہدین و مرۃ غیرہ ای غیر الاول غیر ملتزمین
مفتیا واحدا و شاع ذلک من غیر نکیر انتہی یعنی جب کسی نے کسی مسئلہ میں کسی مجتہد کی تقلید
کرلی تو پھر اوسکو بالاتفاق پھر جانا اوس سے اس حادثہ معینہ میں درست نہیں اور آمدی او ابن
حاجب نے اسپر نقل اجماع کی ہے اور زرکشی فرماتے ہیں کہ نقل اجماع صحیح نہیں اسواسطے کہ سوا آمدی
اور ابن حاجب کے کلام کے اوروں کے کلام سے اوس میں بھی خلاف معلوم ہوتا ہے۔ راقم الحروف
کہتا ہے کہ تطبیق درمیان نقل اجماع اور نقل خلاف کے ممکن ہے بایں طور کہ اجماع منقول آمدی و
ابن حاجب محمول ہے اوپر صورت عدم وقوع ضرورت کے اور خلاف محمول ہے اوپر وقوع ضرورت
کے پس تغلیط کلام آمدی و ابن حاجب کی حاجت نہیں اور یہہ جو کہا کہ جس حکم میں مقلد نے کسی امام
کی تقلید نہیں کی ہے تو اوسمیں اختیار ہے جس مجتہد سے چاہے دریافت کرلے اسلیئے کہ زمانہ
صحابہ سے لیکر ابتک یہی طریقہ مروج ہے کہ مقلدین ہر مجتہد سے لا علی التعیین احکام پوچھتے ہیں
اور اوسکا انکار کوئی نہیں کرتا تو جواب اسکا اولا تو یہی ہے کہ یہہ مقلد غیر ملتزم ہے اور ہمسکو
حال غیر ملتزم سے بحث نہیں اور ثانیا کما مر یہہ کہ زمانہ صحابہ اور تابعین میں مسائل مستنبطہ ایک
مجتہد کے حوائج ضروریہ مقلدین کو کافی نہتھی اور یہی مقلدین کو اتباع احکام شرعیہ اور ملازمت
احکام شرعیہ پیش نظر تھے ابراہی اہوا اور اعراض قیود شرع سے مثل اس زمانہ کے ملحوظ نتھا پس
اگر انپر تقلید مجتہد معین واجب کیجاتی تو بجہت عدم کفایت مذہب مجتہد واحد کے احکام حوادث متعددہ
میں کیونکر عمل کرتے قال العلامۃ خیر الدین ابی الفتح البغدادی فی کتابہ الوصول واما قولہم ان الصحابۃ
ما کلفوا العوام تقلید واحد معین فانما جاز ذلک لانہ لم یظہر لکل امام منہم من الاصول والقواعد
ما یفی باحکام الحوادث والوقائع فانہم اشتغلوا بتوسیع الخطۃ و خصہم اللہ تعالی بتلک الفضیلۃ و

اتاح لمن بعدهم نفضيلة تهذيب الاصول وتفريع المسائل انتهى وهكذا فى العقد الفريد
للسيد السمهودى اور قياس كرنا اس زمانه كا اوپر زمانه صحابه كے مع الفارق هے ديكهو نا
صحابه اور تابعين مين جمع كرنا كتب نحو وصرف وغيره كا اور جمع كرنا كتب رد كا اوپر فرق ضاله
كے نتها اسلئى كه اس زمانے مين اسكى حاجت نه تهى اور بعد اسكى پيدا امور واجبات حتميه سے
هوئى بجهت وقوع حاجت كے چنانچه يهه مضمون امام نووى نے تهذيب مين اور امام محمد بركلى
نے طريقه محمديه مين اور شيخ على متقى نے جوامع الكلم مين مصرح فرمايا هے قال العلامة الشامى
تحت قول صاحب الدر المختار وكره اماماً مبتدع اى صاحب بدعة اى محرمة
والا فقد تكون واجبة كنصب الادلة للرد على الفرق الضالة وتعلم النحو المفهم للكتاب والسنة
الخ اور ثالث يهه كه حكم عدم وجوب تقليد مجتهد معين كا جو بعض اكابر سے واسطے ملتزم يا غير ملتزم
كے هے باعتبار اصل كے اور بالذات هے يعنى قطع نظر عروض عوارض كے اگر مقلد كو ديكهو
تو كسى پر اونمين سے تعيين كرنا مجتهد معين كى واجب نهين اما بالنظر الى عروض العوارض يعنے
وقت ظهور فسادات نيت اور غلبة التشهى على النفوس كے كه اوسلے ثمره اوسكا يهه هى كه ان پڑهه
جاهل دو چار باتين اور حديثين كسى مولوى سے سنكر ائمه مجتهدين پر طعنے كرتے هين اور لاكهون علماء دين
اور صلحاى اور فقهاى مسلمين كو زنديق اور كافر كهتے هين تعين كرنا تقليد امام معين كا واجب هے چنانچه ملا على
قارى نے رساله جواز الاقتداء بالمخالف مين دونو قول وجوب اور عدم وجوب مين اسيطور سے تطبيق
كى اور امام قرطبى كے كلام سے سند گزارى هى كما قال اقول بتوفيق الله تعالى وعصمته انه على التحقيق لا خلاف
بين كلام مولانا المحققين لا فى الصورة ولا فى الحقيقة لان مراد الامام النووى ومن وافقه كما صرح به الامام
ابن الهمام وغيره الزامات تمنعهم لكف الناس عن تتبع الرخص والجامهم بلجام التقوى لان الغالب
فيهم التسامح والتساهل والتهاون فى امور الدين فالتقاط الرخص والاخذ بالاسهل قد يوديهم الى
الاباحة والخروج عن الشرع كما نبه عليه الامام القرطبى فى تفسير قوله تعالى ان الذين يكتمون ما انزلنا
من البينات الاية وقال لا يجوز تعليم المبتدع الجدال والحجاج ليجادل به اهل الحق ولا يعلم السلطان
تاويلا يتطرق على مكاره الرعية ولا ينشر الرخص فى السفهاء فيجعلوا ذلك طريقا الى ارتكاب
المحظورات وترك الواجبات انتهى فالاولى فى مثلها سد الذريعة واما ما قاله الائمة من ابن الهمام [illegible]

فے تشیع الرخص مانع شرعی و عقلی ہو جواب تحقیقی مناسب ذکر و لطالب الحق والتحقیق لا عند المتہاونین
سے فی امر الدین انتہے آدرر العابیہ کہ یہہ کہنا شارح تحریر کا کہ زمانہ صحابہ سے لیکر آجتک یعنی زمانہ
شارح تک ہر عصر مین یہی طریق تہا کہ مستفتے لوگ مجتہدین سے لا علے التعین سوال کرتے تہے اور کوئی
اسپر انکار نہین کرتا تہا سراسر مخالف ہی نقول ثقات کے اسواسطے کہ وہ مقلدین جو بعد مجتہد مستقل
کے رتبہ کامل اجتہاد کا رکہتے تہے مثل امام ابو یوسف اور امام محمد اور امام زفر اور حسن ابن زیاد وغیرہم
رضی اللہ تعالی عنہم سب ایمان غلیظہ کہاتے تہے کہ ہم ہرگز مخالف مذہب امام اعظم کے حکم نہین کرتے
کما سبق نقلہ عن الولو الجیۃ والحاوی القدسی اور اسیطرح تلمیذ خاص امام مالک کی یحیے بن یحیی سوا چار
مسئلون کی مخالفت امام مالک کی نہین کرتے اور اسپر اہل اسلام اوس وقت کے بجہت مخالفت کے چار
مسئلون مین اونپر طعنہ کرتے تہے اور برا سمجہتے تہے پس اور مقلدین جو کسیطرح کی اہلیت اجتہاد نہین
رکہتے اونکو تقلید مین کبہی کسیکی اور کبہی کسیکی کیونکر مبادرت ہوئی اور یہہ حکم کلے کہ زمانہ صحابہ سے
لیکر آجتک یہی طریق تہا کہ لا علے التعین مستفتے سوال کرتے تہے کسطرح صحیح ہوا علاوہ یہہ کہ زمانہ شارح
سے تو سیکڑون برس پہلے مجتہدین تمام ہو چکے تہے پس اوسکی وقت تک سوال مجتہدین سے لا
علے التعین کیونکر پایا جاتا اور یہی نقل مذکور سابق جو شیخ عز الدین سے مؤلف معیار نے لکہی ہے
اسپر دال ہے کہ جبتک مذاہب مجتہدین مدون نہین ہوئے تہے اوسوقت تک تقلید لا علے التعین کے جاری
تہے اور وقت تدوین مذاہب مجتہدین کے یہہ رواج جاتا رہا پس یہہ نقل خلاف اوسکی کسطرح مانی
جا ہی اور بعض اجوبہ اخر ضمن کلام آیندہ مین آتی ہین فانتظر منتشا قولہ وہذا اذا لم یلتزم مذہبا معینا
کابی حنیفۃ او الشافعی فہل یلزمہ الاستمرار علیہ فلا یقلد غیرہ فی مسئلۃ من المسائل ام لا فقیل یلزم کما
یلزمہ الاستمرار فے حکم حادثۃ معینۃ قلدہ فیہ لانہ اعتقد ان مذہبہ حق فیجب العمل بموجب اعتقادہ
وقیل لا یلزم وہو الاصح لان التزامہ غیر ملزم اذ لا واجب الا ما اوجبہ اللہ تعالی ورسولہ ولم یوجب
علے احد ان یتمذہب بمذہب رجل من الائمۃ فیقلدہ فی کل ما یاتی ویذر غیرہ انتہی یعنے پہلے جو ہمنے
ذکر کیا وہ حکم تہا غیر ملتزم تقلید کا اب ملتزم مین کلام ہے پس جس کسی نے ایک مذہب معین کو مثل
ابی حنیفہ یا شافعی رحمہما اللہ تعالی کے اسپنے اوپر لازم کر لیا تو اسصورت مین بعض تو یہہ کہتے ہین
کہ اسکو ہرگز کسی مسئلہ مین مخالفت امام اپنے کی درست نہین اور بعض کہتے ہین کہ اوس کو

مخالفت درست ہی اور اصح یہی قول ثالث ہی اسلئے کہ اسکی التزام کر لینے سے مذہب معین لازم نہین
ہو جاتا اسواسطے کہ واجب وہ امر ہے جسکو اللہ تعالے نے واجب فرمایا یا اللہ تعالی کے رسول نے واجب
کیا اور اللہ تعالی اور رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے کسیکو یہہ حکم نہین کیا کہ ایک ہی امام معین کے
جمیع مسائل مین تقلید کرے اور سوا اُسکی اور مذاہب کو چھوڑ دی انتھی ترجمہ مختصرا پہلے تو غور
کرو کہ یہہ کلام اُس شخص کو مضر ہے جو کسی حالمین کسی ملتزم تقلید پر ہرگز تقلید مجتہد آخر کی نہ تجویز کرے
اور مذاہب ائمہ کو سوا اپنی مجتہد کے یکسر چھوڑ دی اور ہم لوگ کہ وقت وقوع ضرورت کے اور
درصورت جمع مذہبین کے یا حاصل ہو جانے اجتہاد کے گو ایک ہی مسئلہ مین ہو چھوڑ دینا مذہب ملتزم کا
اور تقلید کرنا امام آخر کا جائز رکھتے ہین پس اختیار کرنا جمیع اقوال مجتہد معین کا اور چھوڑ دینا اقوال
مجتہد آخر کا یکسر ہمپر لازم نہوا اور کلام مذکور ہمکو مضر نہ ٹھہرا دوسرے یہہ کہ یہہ قول کہ اللہ تعالی نے
اور رسول اللہ صلعم نے کسی پر واجب نہین کیا کہ ایک ہی مذہب کو اختیار کرے اور باقی مذہبونکو
چھوڑ دی نزدیک فہم سلیم کے قابل اصغا نہین اسلئے کہ جسطور پر ہم تقلید معین کو واجب کہتے ہین وہ
بلا شبہہ ثابت ہی ساتھہ فرمانے اللہ تعالی کے اور رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کے چنانچہ
عنقریب ہم ادلہ اثبات مین تفصیل بیان کرینگے لیکن ایک دلیل عام جو شامل ہے واسطے ملتزم اور
غیر ملتزم کے اور اُسکی طرف اشارہ پہلے بھی ہو چکا ہی یہہ ہے کہ فرمایا اللہ تعالی نے وَمَآ اٰتٰكُمُ
الرَّسُوْلُ فَخُذُوْهُ وَمَا نَهٰىكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوْا الآیۃ پس موافق حکم اس آیہ کے جو حکم ہی رسول اللہ صلے
اللہ علیہ وسلم کا وہ بعینہ حکم ہے اللہ تعالی کا اور رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے اتباع جم غفیر اور
مجمع کثیر مومنین صالحین کو ساتھہ حدیث اِتَّبِعُوا السَّوَادَ الْاَعْظَمَ فَاِنَّهٗ مَنْ شَذَّ شُذَّ فِی النَّارِ کے واجب کیا
اور تقلید علے التعیین واسطے غیر مجتہد کے وقت نہ واقع ہونے ضرورت کے طریق مختار ہی جمع کثیر
مومنین کا پس اختیار کرنا اسکا واجب اور ترک اسکا حرام ہوگا اور اس سے زیادہ برہان واضح اوپر
وجوب تقلید مجتہد معین کے کیا ہوگی اور تخصیص کرنا بعض محدثین کا اسکو ساتھہ احکام عقاید کے یا متابعت
سلطان کی یا علمار کی صرف کرنا ہی حدیث کا ظاہر سے بلا دلیل قوی بلکہ حق یہہ ہی کہ لفظ حدیث کا ان
جمیع صور کو شامل ہی علے سبیل البدلیۃ تیسرے یہہ کہ ہم کہتے ہین اگر مراد تمہاری اس کلام سے یہ کہ اللہ
تعالی نے تقلید مجتہد معین کی کسی پر نہین لازم کی یہہ ھی کہ ابتدا لازم نہین کی تو مسلم ہی اور ہمکو

صفحہ نہین اسلئی کہ ہمارا کلام متعلد ابتدائی مین نہین ہے اور اگر یہہ مراد ہے کہ کسیکو نہین واجب
نہین کے خواہ ابتدا آخواہ بعد الالتزام تو ممنوع ہے اور غیر مسموع بلکہ ہم یہہ کہتے ہین کہ التزام
کر لینا ایکمذہب کا علامت ہی اعتقاد حقیت مذہب اور جلالت مجتہد اور لیاقت متبوعیت اسکی کے
اور بعد الالتزام بلا ضرورت شرعیہ چھوڑ دینا اُسکا قرینہ ہے اعراض کا اور عدم اعتقاد حقیت کا اور
ظہور نقصان مجتہد کا خصوصاً نظر عوام الناس مین اور موجب ہے افساد کا اور جو امر کہ موجب ہو تنقیص علما
دین کا اور باعث ہو طعن کا اوپر ائمہ مجتہدین کے وہ حرام ہی ساتھ اُن نصوص آیات اور احادیث
کے جو دال ہین اوپر تعظیم علما اور مجتہدین کے جیسے آیہ اِنَّمَا یَخْشَی اللّٰهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمٰٓؤُا اوپر قراءۃ
رفع لفظ اللہ اور نصب لفظ علما کے کہ اس روایت کی تقدیر پر معنی خشیت کی تعظیم کے ہین یعنے
تعظیم فرماتا ہے اللہ تعالی اپنے بندونمین سے علما کی قال الزمخشری فی الکشاف فان قلت فما وجہ
قراءۃ من قرأ انما یخشی اللّٰهُ من عبادہ العلماءَ وہو عمر بن عبد العزیز ویحکی عن ابی حنیفۃ قلت الخشیۃ
فی ہذہ القراءۃ استعارۃ والمعنی انما یجلّہم ویعظّمہم کما یجلّ المہیب المخشی من الرجال بین الناس من
بین جمیع عبادہ انتہی وقال فی المدارک وقرأ ابو حنیفۃ وعمر بن عبد العزیز وابن سیرین رضی اللہ
تعالی عنہم انما یخشی اللّٰهُ من عبادہ العلماءَ والخشیۃ فی ہذہ القراءۃ استعارۃ والمعنی انما
یعظّمہم اللہ من عبادہ العلماء انتہی پس جب اللہ تعالی اپنی عبادمین سے علماء کی تعظیم فرماتا ہے اور علما
عبارت ہی فقہا فی الدین سے اور عمدہ انمین مجتہدین ہین پس بندون کو تنقیص اور توہین انکی اور ان
امور جو موجبات ہین انکی حرام ہونگے اسلئی کہ مفضی الی الحرام حرام ہے دیکہو سجدہ بعد نماز کے
فی نفسہ حرام نتہا لیکن جب موجب ہوا واسطے اعتقاد کرنے عوام الناس کے سنیت یا وجوب کا
کہ یہہ بدعت محرمہ ہے تو وہ سجدہ حرام یعنی مکروہ تحریمی ہوگیا بجہت افضا کی طرف حرام کی قال
فی المستملی وما یفعل عقیب الصلوۃ فمکروہ لان الجہال یعتقدونہا سنۃ او واجبۃ وکل مباح
یؤدی الیہ فمکروہ انتہی قال الطحطاوی الظاہر انہا تحریمیۃ لانہ یدخل فی الدین مالیس منہ انتہی
پس حاصل بعد تنزل کے یہہ ہی کہ نقل کرنا تقلید مجتہد سے طرف تقلید مجتہد آخر کی بالذات حرام
نہین ہے لیکن جب التزام کر لیا مقلد نے تقلید واحد کو تو اس زمانے مین یہہ امر حرام ہوگا بسبب
افضا کے طرف تنقیص اور تعییب علما کے نظر جہال مین اسلئی کہ وہ لوگ اس انتقال سے جو بلا ضرورت

شرعی اور بلا برہان ہوا یہہ سمجھتے ہین کہ مذہب مین اس مجتہد کے اور مجتہدین ایسی نقصان ہین
کہ مقلد نے باوصف التزام کے اسکو چھوڑ دیا دوسری وجہ وجوب کی یہہ ہے کہ اگر ملتزمین تقلید
ائمہ کو علی الاطلاق حکم انتقال دیا جاے تو ایسے فتنہ اور تباغض بین المسلمین برپا ہونگے کہ انسداد
اونکا دشوار ہوگا اور افساد اور تباغض حرام ہے ساتھ نصوص قطعیہ لَا تُفْسِدُوْا فِی الْاَرْضِ بَعْدَ
اِصْلَاحِهَا وغیرہ کے مثلا کسی حنفی المذہب نے اپنی زوجہ کو چھوڑ کر سفر کیا اور مفقود الخبر ہوگیا دوسرے
شخص نے چاہا کہ مین اسکی زوجہ سے نکاح کرلون پس دعوی تقلید امام مالک کا کر کے بعد چار برس
کے بدون وقوع ضرورت شرعیہ کے بلا رجوع کے طرف قاضی مالکی المذہب کے اور امضاء حکم اسکی
کے اُس عورت سے نکاح کرلیا بعد اوسکے زوج اول اُسکا آگیا تو غور کرو کہ وہ عذر زوج ثانی
کا بیچ باب نکاح زوجہ اپنی کے ساتھ تقلید امام مالک کے کیونکر مقبول کریگا اور تا بمقدور قتل اور فساد
مین تقصیر نکریگا اسیواسطی فقہاء حنفیہ لکہتی ہین کہ جس کسیکو ضرورت ایسی امر کی واقع ہو تو چاہیے
کہ قاضی مالکی کیطرف رجوع کرے تا وہ قاضی وقوع ضرورت دیکہکر حکم جواز نکاح نافذ کرے
اور کسیکو گنجایش منازعت و سرتابی باقی نرہی اور فتنہ اور فساد برپا نہون اور اگر بالفرض
قاضی مالکی موجود نہو تو بضرورت قاضی حنفی وغیرہ کو فتوی دینا اوپر مذہب امام مالک کے جائز
ہے علامہ شامی اوپر اس قول درمختار کے ولا یُفَرَّقُ بَیْنَہٗ وَبَیْنَہَا وَلَوْ بَعْدَ مُضِیِّ اَرْبَعِ سِنِیْنَ خِلَافًا
لِمَالِكٍ انتہی کے فرماتے ہین قُلْتُ نَظِیْرُہٗ وَالْمَسْئَلَۃُ عِدَّۃُ مُمْتَدَّۃِ الطُّہْرِ الَّتِیْ بَلَغَتْ بِرُؤْیَۃِ الدَّمِ ثَلٰثَۃَ
اَیَّامٍ ثُمَّ امْتَدَّ طُہْرُہَا فَاِنَّہَا تَبْقٰی فِی الْعِدَّۃِ اِلٰی اَنْ تَحِیْضَ ثَلٰثَ حِیَضٍ وَعِنْدَ مَالِكٍ تَنْقَضِیْ عِدَّتُہَا
بِتِسْعَۃِ اَشْہُرٍ وَقَدْ قَالَ فِی الْبَزَّازِیَّۃِ الْفَتْوٰی فِیْ زَمَانِنَا عَلٰی قَوْلِ مَالِكٍ وَقَالَ الزَّاہِدِیُّ كَانَ بَعْضُ
اَصْحَابِنَا یُفْتُوْنَ بِہٖ لِلضَّرُوْرَۃِ وَاعْتَرَضَ فِی النَّہْرِ وَغَیْرِہٖ بِاَنَّہٗ لَا دَاعِیَ اِلَی الْاِفْتَاءِ بِمَذْہَبِ الْغَیْرِ لِاِمْكَانِ
التَّرَافُعِ اِلٰی مَالِكِیٍّ یَحْكُمُ بِمَذْہَبِہٖ وَعَلٰی ذٰلِكَ مَشٰی ابْنُ وَہْبَانَ فِیْ مَنْظُوْمَتِہٖ ہُنَاكَ لٰكِنْ قَدَّمْنَا اَنَّ الْكَلَامَ
عِنْدَ تَحَقُّقِ الضَّرُوْرَۃِ حَیْثُ لَمْ یُوْجَدْ مَالِكِیٌّ یَحْكُمُ بِہٖ انتہی اور وجہ تیسری وجوب کی یہہ ہی کہ التزام کرلینا
تقلید مجتہد معین کا عہد اور میثاق ہی اوپر اتباع مجتہد معین کے اور اگرچہ ہمنی تسلیم کیا کہ بالذات
تقلید مجتہد معین کے واجب نہی جائز تھی لیکن جب مقلد نی اس امر مباح پر عہد کرلیا اور اپنے
اوپر اوسکو لازم کرلیا تو پورا کرنا عہد کا واجب ہی اور ہونا اس التزام کا عہد ظاہر ہے کلام

تیسا پورہی سی یہہ تفسیر قول اللہ تعالی کے وَالْمُوفُونَ بِعَهْدِهِمْ إِذَا عَاهَدُوا الآیہ کما قال ویندرج فیما یلتزمہ المکلف ابتداء من تلقاء نفسہ مما یکون بینہ وبین اللہ تعالی کالنذور والایمان او بینہ وبین رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کبیعۃ الرضوان بایعوہ علی السمع والطاعۃ فی العسر والیسر والمنشط والمکرہ وعلی ان لا یقولوا علی اللہ الا الحق اینما کانوا ولا یخافون فی امر اللہ لومۃ لائم او بینہ وبین الناس واجبا کالعقود والمعاوضات او مندوبا کالمواعید انتہی بقدر الحاجۃ اور صاحب قاموس فرماتے ہین العہد الوصیۃ والتقدم الی المرء فی الشیء والموثق انتہی پس یہہ التزام بنا بر بیان علما تفسیر لغت کے وعدہ مضبوط جسکو عہد وپیمان کہتے ہین ہوا یعنے التزام کرنا مکلف کا ایک عہدہ مضبوط اور میثاق سے درمیان بندی کے اور اللہ تعالے کے ساتھہ ادا کرنے طاعت اسکی کے موافق ایک مذہب معین کے پس بمقتضای حکم آیہ کریمہ وَأَوْفُوا بِالْعَهْدِ إِنَّ الْعَهْدَ كَانَ مَسْئُولًا اور بفحوای حدیث شریف لا ایمان لمن لا امانۃ لہ ولا دین لمن لا عہد لہ کے اور سوا اسکے بہت سی آیات واحادیث کے پورا کرنا اسکا اور بجالانا واجب ہوا وقال الامام الرازی فی التفسیر الکبیر تحت قولہ تعالی وَأَوْفُوا بِالْعَهْدِ بعد نقل الآیات والاحادیث الکثیرۃ فجمیع ہذہ الآیات والاحادیث دالۃ علی ان الاصل فی البیاعات والعہود والعقود الصحۃ ووجوب الالتزام انتہی یعنی آیات مذکورہ اور اخبار مسطورہ سابقہ سے یہہ بات ظاہر ہوئی کہ اصل بیچ بیعون کے اور عہدون کی اور عقدونکی صحت ہی اور لازم پکڑنا اوسکا واجب ہے اور یہہ جو کہا ہے کہ یہہ التزام نذر نہین ہے کہ پورا کرنا اسکا لازم ہو تو جواب اسکا علی التسلیم یہہ ہے کہ وجوب ایفا منحصر نذر مین نہین ہے عہد مین بھی ایفا واجب ہے ساتھہ نص صریح کے کما مر اور جواب کلام شیخ عزالدین کا ہم تفصیل سے پہلے دیچکے ہین پس یہانپر حاجت تکرار نہین اور جو کہا ہے بل قیل لا یصح للعامی مذہب لان المذہب لا یکون الا لمن لہ نوع نظر وبصیرۃ بالمذاہب اولمن قرء کتابا فی فروع مذہب وعرف فتاوی امامہ واقوالہ واما من لم یتأہل لذلک بل قال انا حنفی او شافعی لم یصر من اہل ذلک المذہب بمجرد ہذا القول کما لو قال انا فقیہ او نحوی لم یصر فقیہا او نحویا انتہی کلام ہی غیر محصل اسلئے کہ معنی مذہب کے بحسب لغت کے معتقد کے جسکی طرف ذہاب کیا جاوی ہین قال فی القاموس المذہب المتوضا والمعتقد الذی یذہب الیہ والطریقۃ والاصل انتہی اور اہل اصول وفقہ بھی اس لفظ کو اسی معنی پر اور بمعنی طریق کے استعمال کرتے ہین اور ائمہ مجتہدین سلیے

کتاب سنت سی خواہ نصًا خواہ بطور استنباط کے طریقہ عقائد اور اعمال کے مقرر کر دئے ہین اور احکام
ہر عمل کے کلیہ یا جزئیہ کہ وہ فرضیت اور وجوب اور ندب اور اباحت اور حرمت اور کراہت ہی بیان
کئے ہین اور غیر مجتہدین تسلیم ان احکام مین اور تعمیل اُن اعمال مین تابع ہین مجتہدین کے پھر ان مجتہدین
کا اہل سنت والجماعۃ مین سی بجہت مخالفت اصول مقررہ کے باہم اُن مسائل مین اختلاف پڑا ہے
اور ہر ایک مجتہد کے مسائل مقررہ کو مذہب کہتی ہین اُس مجتہد کا اسلئی کہ طریقہ مقررہ اور معتقد اوسکا
وہی ہی پس جس کسی نی طریقہ معینہ ایک مجتہد خاص مثلاً امام ابی حنیفہ کا اختیار کیا جمیع مسائل مین
اور التزام کیا عدم مخالفت کا تو اُسوقت یہہ شخص حنفی المذہب کہلائیگا اور ملتزم اُسکا قرار پائیگا تو
اس شخص ملتزم کے لئے جان لینا جمیع مسائل اجتہادیہ مجتہد کا واسطی التزام مذہب کے اور حنفی
بنجانے کی ضروری نہین فقط اجمالاً یہہ التزام کرنا کہ مین فلانے مجتہد کے مسائل مقررہ پر عمل کرونگا کافی
ہے پس پڑہ لینا کسی کتاب مذہب کا اور حاصل کر لینا نوع بصیرت کا مقلد مذہب اور حنفی مثلاً بن
جانے مین بیکار ہے اور اسکلام پر کہ مذہب نہین ہوتا اگر صاحب بصیرت و نظر کا یا اُس شخص کا جو ایک کتاب
فروع مین کسی مجتہد کے پڑہے اور فتاوی اوسکی معلوم کرے کلام ہے بلا دلیل مین اوسی قلیل من علیہ
البتہ جو مجتہد کہ کتاب سنت سی احکام بیان کریگا اور اپنا مذہب قرار دیگا تو اوسکی لئی معرفت مسائل
مقررہ ضروری ہی اسلئی کہ بغیر استخراج مسائل کے مذہب مجتہد کا قرار نہین پا سکتا اور مقلد کے لئی
اختیار کرنے مذہب مین اجمالاً یہہ التزام کر لینا کہ مین نے مذہب فلانے امام کا اختیار کیا کفایت
کرتا ہے اسلئی کہ اُسکی التزام سی پہلے مذہب مدون اور متعین ہو چکا ہے اور قیاس کرنا مقلد کا اوپر
نحوی اور صرفی وغیرہ کے اس محل مین صحیح نہین اسواسطی کہ نحوی یا صرفی وغیرہ اوسکو کہتے ہین جو بالفعل
قدر ضروریہ مسائل اُن علوم کی یاد رکہتا ہوا اور اوسکو ان علوم مین معرفت اور ملکہ ہو پس بغیر علم
مسائل یا حصول ملکہ کے صرفی وغیرہ کہنا اوسکو حقیقۃً نہوگا بخلاف حنفی یا شافعی وغیرہ کی اسلئی
کہ حنفی وہ ہی جو مسائل فروع مین ملتزم ہو تقلید امام ابی حنیفہ کا خواہ جمیع مسائل یا قدر معتد بہ
مذہب حنفی کے یاد رکہتا ہو یا نہین اور خواہ اوسکو بصیرت ہو یا نہین پس قیاس کرنا اسکا اوپر نحوی
وغیرہ کے بلا وصف جامع ہی بلکہ اسکی ایسی مثال ہی جیسی کوئی شخص نیا اسلام لایا اور اوسنے کہا
مینی جمیع ما جاء بہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو تسلیم اور تصدیق کیا تو یہہ شخص مجرد اس عقیدہ اور بیان کے

مسلمان ہوگیا اور ملت ہو سکا اسلام قرار پایا باوجود اسبات کے کہ احکام اعتقادی اور فروع ملت
اسلام کے اس شخص کو تفصیلاً معلوم نہین ہین قال العلامۃ النسفی فے العقائد وشارحہ فی شرحہ الایمانُ
فے الشرع التصدیق بما جاء بہ من عند اللہ تعالے ای تصدیق النبیّ علیہ السلام بالقلب فے جمیع ما عُلم
بالضرورۃ مجیئہ بہ من عند اللہ تعالے اجمالاً فانہ کافٍ فی الخروج عن عہدۃ الایمان ولا تنحط درجتہ
عن الایمان التفصیلے انتہی وقال العلی القاری فی شرحہ للفقہ الاکبر وہو ای الایمانُ ان یثبت التصدیق
والاقرار بما قلنا اجمالاً وان عجز عن بیانہ وتفسیرہ اکمالاً انتہے وہکذا فے سائر کتب العقائد پس جس
طرح مومن ہو جانے مین اجمالا تصدیق کرلینا جمیع ما عُلم بالضرورۃ مجیئہ بہ من عند اللہ تعالے کافی ھے
اسیطرح حنفی ہو جانے کی لئے التزام کرلینا طریقہ امام ابی حنیفہ کا اجمالا بس کرتا ہی بخلاف نحوی
وغیرہ کے کہ وہ نام ملتزم اور مصدق علم نحو کا نہین ھے پس تا وقتیکہ نہ جان لیتے مسائل معتد بہ نحو
کے نحوی نہ کہین گے **قولہ** قال الامام صلاح الدین العلائی والذی صرح بہ الفقہاء فی مشہور کتبہم جواز
الانتقال فے آحاد المسائل والعمل فیہا بخلاف مذہبہ اذا لم یکن علے وجہ التتبع للرخص انتہی اگر مقصود
نقل اس کلام سے یہہ ھی کہ انتقال کرنا حنفے کا مثلا بعض مسائل مین طرف مذہب آخر کے جائز ھی
تو ہمنے تسلیم کرلیا لیکن ہم اس انتقال کو محمول کرتے ہین حالت ضرورت یا حصول اجتہاد پر اور اگر
حتما یہہ کلام حالت ضرورت و اجتہاد پر محمول نہو تو محتمل تو ھے حمل کرنے کو پس مقصود شارح ثابت
نہوگا اسلئی کہ مدعای اوسکا تو جبتک ثابت ہو کہ دلیل اسکی قطعاً دلالت کرے اوپر دعوی اسکی کے
اورجب دلیل مین احتمال ھے ہماری موافقت مدعا کا تو برہان مثبت مدعای خصم کے کیونکر ہوگی
علاوہ یہہ کہ یہہ کلام امام صلاح الدین کا اذا لم یکن علے وجہ التتبع للرخص اور یہہ کلام فی آحاد
المسائل دونو منافی ہین غرض شارح اور مؤلف معیار کی اسلئی کہ وہ تو قائل ہین جواز ترک تقلید
کے مطلقا خواہ تتبع رخص ہو یا بدون اسکی یا مسائل کثیرہ مین ہو یا قلیلہ مین یا سب مسائل مین اور جو
جو شارح نے کہا کہ مراد بخلاف مذہبہ سے وہ مسائل ہین جن پر مقلد نے عمل کرلیا ھے نہ وہ مسائل
جنکو اعتقاد کیا ہی بغیر عمل کے بجہت قول کمال کے کہ انہون نے فرمایا کہ انتقال مذہب سے حقیقۃً
نہین ہوتا مگر حکم اس مسئلہ خاص مین کہ مقلد نے اوسپر عمل کرلیا ھے انتہی اسمین اولا یہہ ھے کہ اس
تقدیر پر قید فی آحاد المسائل کے بیکار ہوگئی اسلئی کہ جن مسائل پر عمل کرلیا ھے ان سب مین تم

وقال الامام صلاح الدین العلائی والذی صرح بہ الفقہاء فی مشہور کتبہم جواز الانتقال فی آحاد المسائل والعمل فیہا بخلاف مذہبہ اذا لم یکن علے وجہ التتبع للرخص انتہی قلت والمراد بخلاف مذہبہ المسائل التی عمل بہا لا التی اعتقدہا بدون عمل لقول الکمال ثم حقیقۃ الانتقال ای عن المذہب انما تتحقق فی حکم

مسئلۃ خاصۃ قلد فیہ وعمل بہ والا فقولہ قلدت ابا حنیفۃ فیما افتی بہ من المسائل مثلا والتزمت العمل بہ علے الاجمال وہو لا یعرف صورہا لیس حقیقۃ التقلید بل ہذا حقیقۃ تعلیق التقلید او وعد بہ کانہ التزم ان یعمل بقول ابی حنیفۃ فیما یقع لہ من المسائل التی تتعین فی الوقائع انتہی

انتقال تجویز کرتے ہوا اور بخلاف مذہب سے تمنو وہی مسائل معمول بہا مراد لئے تو اب فی جا اد المسائل
کہنا کیسا اور ثانیا یہہ کہ رجوع کرنا حقیقۃً عبارت ہے چہوڑنے ایک کام کیسے اور رجوع کرنا طرف
کسی شی کے مستلزم ہے اختیار کرنے امر آخر کو بہی تو ضرور ہے کہ آن رجوع مین رجوع کرنیوالا
کار اول مین مشغول ہوتا اُسکا چہوڑنا صادق آدے پس جب مقلد کوئی عمل موافق کسی مذہب کے ادا
کر چکا پہر انتقال اُس عمل سے جو مقلد ادا کر چکا طرف مذہب آخر کی کیونکر ہوسکیگا اسلئے کہ پہلا
عمل علے وجہ الکمال ادا ہو چکا پہر اوس سے رجوع کی کیا معنے البتہ اگر یہہ کہین تو ممکن ہے کہ وہ
عمل پہلا مثلا نماز تہی موافق مذہب امام ابی حنیفہ رح کے ساتھ مسح ربع راس کے جب ادا کی تو اسمین بعد
ادا کرنے کے رجوع کیا طرف تقلید امام مالک رح کے اور اس نماز کو بجہت فرض ہونے مسح تمام
سر کے باطل ٹہرایا تو یہہ صورت تقلید بعد العمل جائز ہے تو جواب اُسکا یہہ ہے کہ جب مقلد نے
وقت عمل کے اتباع امام ابی حنیفہ کیا تہا پس وہ عمل بتقلید امام ابی حنیفہ ہوا تہا جب وہ عمل
تمام ہوا اب تقلید امام مالک کی کہان ہوئی ہان دعوی تقلید ہے سو یہہ حقیقۃً تقلید نہین پس انتقال
بعد العمل کیونکر ہوا اثبات باقی رہی صورت انتقال مگر یہہ کہ یا تو بعض ایک عمل کا موافق ایک مذہب کے اور بعض
آخر اوسی عمل کا موافق دوسری مذہب کے ہو سو یہہ صورت تلفیق ہے کہ بالاجماع باطل ہے اور
یا یہہ کہ جس مذہب کا مقلد نے التزام کیا ہے اوسکو چہوڑ کر دوسرے مذہب کے موافق عمل کرے تو یہی مقصود
ہے امام صلاح الدین کا اور اسکو ہمنے حالت ضرورت پر محمول کیا ہے اور اونکے کلام سے جواز
انتقال بعد العمل مستنبط کرنا عقل سلیم سے بہت بعید ہے اور یہہ امر مسلم ہے کہ تقلید حقیقۃً نہین ہوتی
مگر ساتہہ عمل کرنیکے لیکن جب ایک مرتبہ کسی مذہب کے موافق عمل کرلیا تو حالت عمل مین وہ عامل
مقلد ہے اُس مذہب کا اور بعد اتمام عمل کے اگر اوسکو مقلد کہو گے اُسی مذہب کا اُسی عمل یا اور مین
تو بمعنے عازم اور ملتزم ہی کے ہوگا اسلئے کہ تقلید حقیقی عمل گذشتہ کی ہو چکی اور عمل آیندہ کی خواہ اُسی
عمل مین ہو یا اور مین ابہی متحقق نہین ہوئی پس اثبات باقی رہا مگر عزم اور التزام دوسری یہہ کہ حقیقت
تقلید کے لئے تو عمل ضرور ہی مگر حنفی یا شافعی بنجانے کو فقط التزام کافی ہے کما مر پس رجوع
حنفیت سے طرف مذہب آخر کی اسمین عمل کرنیکے اوپر کسی مسئلہ مذہب اول کے کچہہ ضرورت نہین
چنانچہ اس مضمون کو خود شارح مذکور نے تسلیم کرلیا ہے حیث قال لان المذهب لا یکون الا لمن

له نوع نظرٍ و بصیرةٍ بالمذہب اَو لمن قرر کتاباً فی فروع المذہب و عرف فتاوی امامه واقواله انتہی
اسلیئے کہ مجرد بصیرت اور معرفت مسائل ہب ہی مذہب الا ہو گیا اور عمل درکار ہوا اور یہہ امر بیچ مسلم کی تفسیر
کہ التزام ایکمذہب کا علے الاجمال بغیر معرفت صور جزئیات کے بلکہ ساتھہ معرفت کے بھی عدہ تقلید
ہے حقیقۃ تقلید نہیں لیکن وعدہ مضبوط مقارن ساتھہ وثوق کے جسکو عہد اور موثق کہتے ہیں اور رجوع
عن التقلید عبارت ہے اسی عہد اور التزام کے چھوڑنے سی اور حرام ہے چھوڑنا اسکا بلا ضرورت
اور بلا حصول اجتہاد کے ساتھہ نص قطعی کہ اَوفوا بالعہد اِنّ العہدَ کانَ مسئولاً کے و ما یدل علی حرمته
عدم ایفائہ من الآیاتِ والاحادیثِ لا تحصی عدداً یا آنکہ اس التزام کے چھوڑنے میں ظاہر ہوتا ہے
اسباب توہین اور تشنیع ائمہ مجتہدین کا اور ملعبہ بنجاناہے دین متین کا واسطی عوام الناس اور سفہا کے
پس یہہ کہنا شارح تحریر کا فانْ اَراد ای یعنی المشائخ القائلین من الحنفیة باَنّ المنتقل من مذہب الی
مذہب آثم یستوجب التعزیر بہذا الالتزام فلا دلیل علے وجوب اتباع المجتہد المعین بالتزامه نفسه قولاً
او نیةً شرعاً و کذا لا یلزمه بالعمل علے الصحیح کما تقدم انتہی باطل ہوا اسواسطی کہ نصوص قطعیہ قرآن اور
احادیث صحیحہ سید الانس والجان دلیل ہیں اثم کی کما مر اور بیشک آیہ کریمہ فاسئلوا اہلَ الذکر بالذات
اسی باتکو چاہتی ہے کہ وقت لاعلمی کے کسی مجتہد سی حادثہ مطلوبہ دریافت کرکے تقلید اسکی کرلے لیکن
حکم تعیین تقلید اس آیہ سی نہیں کیا گیا بلکہ بجہت عروض عوارض کے ساتھہ آیات اور احادیث مذکورہ
سابقہ کے حکم وجوب کیا ہی فلا منافاة بینہما حکمیہ وجوب التعیین بجہة عروض العوارض و اطلاق التقلید
بدون التعیین بالذات فافہم وتشکر اور اس کلام ہمارے سی باقی کلام شارح تحریر کا اور دوسرا قول
شرح ابن امیر حاج کا اور کلام منسوب طرف قاضی عضد کے سبب فوع ہو گئے اور لئے التفات منصف
ذکی کی کافی ہے اور اسیطرح دفع ہو گیا کلام مسلم و بحر العلوم و صاحب مغتنم الحصول کا اور جواب عبارت
تقریر کا بھی بیچ بیان قول صاحب مسلم کے بیشتر تفصیل گذر چکا حاجت اعادہ نہیں ہے ہذا کلام بحر العلوم
میں اولاً یہہ بات ہی کہ جسوقت دلیل تعیین تقلید کی بعد الالتزام اعتقاد غلبہ حقیت کو قرار دین تو قدح
بحر العلوم کا اوسپر وارد ہو ہینے تو یہہ مسلک اختیار ہی نہیں کیا اور ثانیاً یہہ ہے کہ یہہ کہنا کہ اگر
التزام کیا کسی مذہب معین کا یعنے عہد کیا اپنی نفس سی کہ میں فلانے مذہب پر ہوں جیسی مذہب
ابی حنیفہ پر اور یہہ التزام ساتھہ معرفت دلیل ہر مسئلہ کے اور ہونے گمان ارجحیت اسکی کے

نہین ہے بلکہ یہہ عہد بجہت وجود احتمال خطا کے اجمالا یا کسی اور سبب سے کیا تو اوسکو استمرار اوپر اوسی مذہب کے لازم ہے یا نہین بعض نے کہا کہ لازم ہے اور حرام ہے انتقال ایکمذہب سے طرف دوسرے کے یہانتک کہ بعض متشددین متاخرین نے کہا ہے کہ حنفی جب شافعی ہوجاے تو اوسکو تعزیر چاہیئے اور یہہ شریعت بنانا ہے اپنی گہر سے باینطور کہ التزام نہین خالی علیہ حقیت سے اسپر مین کہتا ہون کہ انسان کبہی متعادی امر و نہین سے ایک کو لازم پکڑ لیتا ہے کسی نفع کیواسطے یا دفع حرج کے لئے انتہے ترجمۃ کلامہ مع بعض الاختصار کسطرح صحیح ہوگا اسلئے کہ التزام کو بحر العلوم نے خود عہد قرار دیا اور ایفاء عہد کا ساتھہ نصوص قران اور احادیث صحیحہ کے واجب ہی پس ترک اس واجب کا ظاہرا بلا تامل حرام ہے اور یہہ کہنا کہ بعض متاخرین نے منتقل حنفے پر حکم التعزیر کیا ہے بہی صحیح نہین اسلئے کہ یہہ حکم تو ابو منصور ماتریدی وغیرہم نے جو معدود ہین ائمہ مجتہدین مین اور داخل ہین متقدمین مین کیا ہے البتہ یہہ امر ہے کہ ہر مذہب والا حکم اپنے مذہب کی موافق بیان کرتا ہے اسلئے یہہ کہا ہی کہ اگر حنفی شافعی ہوجاے تو قابل تعزیر ہے ورنہ خصوصیت حنفی کی نہین اگر شافعی وغیرہ بہی بلا وجہ جواز انتقال کے انتقال کرے تو لائق تعزیر ہے اور یہہ جو کہا ہے کہ بعض نے کہا کہ انتقال جائز ہے اور حق یہی ہی لائق ہے کہ اسی پہ اعتقاد رکہا جاے و لیکن یہہ چاہئے کہ انتقال بطور تلہی کے نہوا انتہے مثبت ہی ہماری مدعا کا نہ منافی اسلئے کہ انتقال بغیر معرفت ضعف دلیل کے اور بدون واقع ہونے ضرورت شرعیہ کے نہوگا مگر بطور تلہی اور استخفاف کے اور یہہ حرام ہے پس انتقال بہی حرام ہے وسیاتی من کلام المحققین ان ترک المذہب بدون معرفۃ الدلیل و وقوع الضرورۃ لایکون الا للتلہی والاستخفاف اور باقی کلام بحر العلوم کا واضح ہی اور جوابات اسکی گزر چکے با اینہمہ ہم کہتے ہین کہ کلام ان اکابر کا اس مسئلہ مین اتباعا لابن الہمام دال ہے اوپر اس بات کے کہ بالذات مع قطع النظر عن عروض العوارض تقلید مجتہد معین کے واجب نہین ہی اگرچہ بعد الالتزام ہو لیکن وقت عروض عوارض کے تقلید معین کو یہہ اکابر بہی واجب کہتی ہین یکہو کلام ابن الہمام صاحب تحریر کا فتح القدیر مین تحت اقول صاحب ہدایہ کے ولو قضی فی المجتہد فیہ مخالفا لرایہ ناسیا لمذہبہ نفذ عند ابی حنیفۃ وان کان عامدا ففیہ روایتان انتہی اسمضمون پر بوضاحت دال ہی کما قال ہذا عند ابی حنیفۃ وعندہما لاینفذ فی الوجہین یعنی وجہ النسیان والعمد لانہ قضی بما ہو خطأ عندہ وقد تضمن وجہ

ابی حنیفة جوابہ بتیسیر تأمل ومع ذلک ذکر المصنف کصاحب المحیط الفتوی علی قولہما وذکر الفتاوے الصغرے ان الفتوی علی قول ابی حنیفة فقد اختلف الفتوی والوجہ فی ہذا الزمان ان یفتی بقولہما لان التارک لمذہبہ عمدا لا یفعلہ الا لہوی باطل لا لقصد جمیل انتہی یعنے اختلاف امام ابی حنیفہ اور صاحبین بیچ صحت قضا کے ساتھہ خلاف مذہب قاضی کے اور تعارض تصحیح دونو قولون کا باعتبار زمانہ سابق کے تھا اور اس زمانہ مین چونکہ نفوس مائل ہین طرف ہوا ربا ملہ کے تو اب حکم یہی ہے کہ خلاف مذہب کی حکم کرنا ہرگز جائز نہین اسواسطے کہ قصداً اپنے مذہب کو چہوڑکر دوسرے مذہب کے موافق حکم کرنا نہین ہے مگر بجہت ہوای باطل کے نہ واسطے قصد کرنے خوبی کے اگر یہہ توہم پیدا ہو کہ یہہ حکم واسطے قاضی مجتہد کے ہے چنانچہ لفظ مخالفا لرأیہ اسپر دال ہے اسلئے کہ رای مجتہد ہی کے لئے ہوتی ہے مقلد صاحب رای نہین ہوتا تو ہم کہین گے اولا یہہ کہ جب قاضی مجتہد کو مخالف اپنی مذہب کے حکم دینا درست نہوا تو بیچارہ مقلد صرف کو تو بدرجہ اولے ترک مذہب آپ کا جائز نہوگا اور ثانیا یہہ کہ مراد رای سے اس جگہہ مذہب ہے نہ رای اجتہادی پس معنی یہہ ہونگے کہ اگر قاضی نے حکم کیا خلاف مذہب اپنی کے عام ہے اس سے کہ قاضی مجتہد ہو یا مقلد پس اگر بہولکر کیا ہی تو امام کے نزدیک نافذ ہو اور اگر جانکر کیا ہے تو اوسمین امام سے دو روایتین ہین اور نزدیک صاحبین کے دونو صورتون مین نافذ نہین چنانچہ علامہ شامی حاشیہ درمختار مین فرماتے ہین تقضی فی مجتہد فیہ ای فی امر یسوغ الاجتہاد فیہ وقولہ بخلاف رأیہ متعلق بتقضی وحاصل ہذہ المسئلة انہ یشترط لصحة القضاء ان یکون موافقا لرأیہ ای لمذہبہ مجتہدا کان او مقلدا انتہی مختصرا اور استدراک صاحب بدائع کا جسکو علامہ شامی نے بعد اسکے نقل کیا ہے حق مین قاضی مجتہد کے ہے نہ مقلد کے پس کلام پہلا علامہ شامی کا منافی ہمارے نہوا کما لا یخفے فافہم اور یہہ بھی شبہہ نہ پڑے کہ یہہ حکم مذکور قضا کا ہے یعنی قاضی کو خلاف مذہب اپنے حکم جاری کرنا درست نہین اور اس روایت سے فتوی دینا اور عمل کرنا خود خلاف مذہب اپنے کے ممنوع نہین معلوم ہوتا اسلئے شبہہ نہ پڑے کہ حکم قضا اور افتا کا اور عمل لنفسہ کا اس جگہہ یکسان ہے اور یہہ گمان بہی نہو کہ عدم جواز حکم قاضی کا برخلاف مذہب اوسکے اس سبب سے ہے کہ سلطان مقید کردیتا ہے قضا کو یعنی مثلاً حنفی کو یہہ امر کردیتا ہے کہ مذہب حنفی پر حکم کیجیو اور خلاف اوسکے نکیجو پس یہہ قاضی بنسبت اجراء احکام مذاہب آخر کے معزول ہوگا اسواسطے کہ عدم جواز حکم قاضی کا

بر خلاف مذہب کے جو درمیان امام اپنے حنیفہ اور صاحبین کے مختلف فیہ ہی اور اس زمانہ مین مفتی
بہ ہے قول صاحبین کا اسیصورتمین ہی کہ سلطان قضای قاضی کو مقید ساتھہ ایکمذہب خاص کے نکرے
اور اگر سلطان نے قضای قاضی کو ساتھہ مذہب معین کے مقید کر دیا تو اسصورتمین بالاتفاق خلاف
حکم سلطان کے قاضی کو حکم کرنا درست نہین علامہ شامی ان دونو مضمونون کو شرنبلالی اور علامہ
قاسم اور ابن الغرس وغیرہ من المحققین سے نقل کرتے ہین قال الشرنبلالیؒ فی شرح الوہبانیۃ محلُّ
الخلافِ فیما اذا لم یُقیّدہ علیہ السلطانُ القضاءَ بصحیحِ مذہبِہ والّا فلا خلافَ فی عدمِ صحۃِ حکمِہ بخلافِہ
لکونِہ معزولاً عنہ قلتُ وتقییدُ السلطانِ لہ بذلک غیرُ قیدٍ لما قالہ العلامۃ قاسم فے تصحیحہ من اَنّ
الحکمَ والفتویٰ بما ہو مرجوحٌ خلافُ الاجماعِ وقالَ العلامۃُ قاسم فے فتاواہ ولیسَ للقاضی المقلّد
اَن یحکم بالضعیفِ لانّہ لیسَ من اَہلِ الترجیحِ فلا یَعدِلُ عن الصحیحِ الّا لقصدٍ غیرِ جمیلٍ ولو حکم لا ینفُذُ لانّ
قضاءَہ قضاءٌ بغیرِ الحقِّ لانّ الحقَّ ہو الصحیحُ وما وقع من اَنّ القولَ الضعیفَ یتقوّی بالقضاءِ المرادُ بہ
قضاءُ المجتہدِ کما بُیّن فے موضعہ وقالَ ابنُ الغرس واما المقلّدُ المحضُ فلا یقضی الّا بما علیہ العملُ والفتویٰ
وقالَ صاحبُ البحرِ فی بعضِ رسائلِہ اما القاضی المقلّدُ فلیسَ لہ الحکمُ الّا بالصحیحِ المفتیٰ بہ فی مذہبِہ ولا ینفذُ
قضاؤہ بالقولِ الضعیفِ ومثلُہ ما قدّمہ الشارحُ اوّلَ کتابِ القضاءِ وقال وہو المختار للفتویٰ کما بسطہ
المصنفُ فی فتاواہ وغیرہ وکذا ما نقلہ بعد اسطرٍ عن الملتقطِ انتہی اور بھی نفس درمختار مین مصرح ہی کہ قاضی
اور مفتی دونو اسباتمین برابر ہین کہ حکم کرنا اور فتوی دینا برخلاف مذہب اپنے کی دونو کو درست نہین
کما قال وحاصلُ ما ذکرہ الشیخُ قاسم فی تصحیحہ اَنّہ لا فرقَ بینَ المفتی والقاضی الّا اَنّ المفتیَ مُخبرٌ عن الحکمِ
والقاضی مُلزِمٌ بہ واَنّ الحکمَ والفتیا بالقولِ المرجوحِ جہلٌ وخرقٌ للاجماعِ انتہی اور علامہ شامی فرماتے
ہین کہ جسطرح قاضی کو اور مفتی کو ساتھہ قول مرجوح کے برخلاف مفتی بہ مذہب اپنے کے حکم کرنا اور
فتوی دینا درست نہین اسیطرح نزدیک محققین حنفیہ کے عمل کرنا بھی واسطے نفس اپنے کے جائز نہین تصریح
اونکی یہہ ہی وکذا العملُ بہ لنفسِہ قال العلامۃُ الشرنبلالی فی رسالتِہ العقدِ الفرید فی جوازِ التقلیدِ مقتضے
مذہبِ الشافعیِّ کما قالہ السبکی منعُ العملِ بالقولِ المرجوحِ فی القضاءِ والافتاءِ دونَ العملِ لنفسِہ و
مذہبُ الحنفیۃِ المنعُ عن المرجوحِ حتی لنفسِہ لکونِ المرجوحِ صارَ منسوخاً وقیّدہ البیریُّ بالعامی ای
الذی لا رأیَ لہ یَعرفُ بہ معنی النصوصِ حیثُ قال ہل یجوزُ للانسانِ العملُ بالضعیفِ من الروایۃ فی

حق نفسہٖ نعم اذا کان لہ رأی اما اذا کان عامیا فلم اَرہ لکن مقتضی تقییدہ بذی الرأی انہ لایجوز للعامی ذلک قال فی خزانۃ الروایات العالم الذی یعرف معنی النصوص و الاخبار و ہو من اہل الدرایۃ یجوز لہ ان یعمل علیہا وان کان مخالفا لمذہبہ قلت لکن ہذا فی غیر موضع الضرورۃ فقد ذکر فی حیض البحر فی بحث الوان الدماء اقوالا ضعیفۃ ثم قال و فی المعراج عن فخر الائمۃ لو افتی مفت بشیء من ہذہ الاقوال فی مواضع الضرورۃ طلبا للتیسیر کان حسنا وکذا قول ابی یوسف فی المنی اذا خرج بعد فتور الشہوۃ لایجب بہ الغسل ضعیف و اجاز والعمل بہ للمسافر او الضیف الذی خاف الریبۃ کما سیاتی فی محلہ وذلک من مواضع الضرورۃ انتہی محصل اسکا یہہ ہی کہ نزدیک حنفیہ کے روایات مرجوحہ پر عمل کرنا اور فتوی دینا اور قضا کرنا درست نہین اور بیری نے عمل لنفسہ مین قید لگائی ہے عامی کی یعنی وہ شخص کہ جو معانی نصوص اور اخبار کو نہین پہچانتا اور ملکہ کسی قسم کے اجتہاد کا نہین رکہتا اسکی لئے یہہ حکم ہے اور جو شخص فی الجملہ صاحب درایۃ ہو اسکی لئی ترجیح دینا اور اختیار کرنا روایات مرجوحہ کا جائز ہے اسواسطی کہ وہ شخص فی الجملہ اجتہاد رکہتا ہی پس اگر اپنے مذہب کی روایت مرجوحہ کو یا دوسری مذہب کی روایت کو کہ وہ بھی بنسبت مذہب اسکی کے یا مرجوح ہی یا غلط ساتھہ ملاحظہ قوت دلیل کے ترجیح دیوے تو جائز ہی پس خوب واضح ہوا اس کلام سی کہ محقق علامہ شامی نے بعد اس کلام کے فرمایا ہی فتحصل مما ذکرنا انہ لیس علی الانسان التزام مذہب معین و انہ یجوز لہ العمل بما یخالف ما عملہ علی مذہبہ مقلدا فیہ غیر امامہ مستجمعا شروطہ ویعمل بامرین متضادین فی حادثتین لاتعلق لواحدۃ منہما بالاخری ولیس لہ ابطال عین ما فعلہ بتقلید امام آخر لان امضاء الفعل کامضاء القاضی لاینقض انتہی جو دلالت کرتا ہے اوپر جواز تقلید امام آخر کے خاص ہے ساتھہ عالم صاحب درایۃ کے تو یعنی واسطی مجتہد فی الجملہ کے یا محمول ہے حالت ضرورت پر تطبیقا بین الروایتین چنانچہ کلام آیندہ شامی کا جو جواز تقلید بعد العمل مین شرنبلالی سی نقل کیا ہی اسپر دلالت واضحہ رکہتا ہے وقال ایضا ان لہ التقلید بعد العمل کما اذا صلی ظانا صحتہا علی مذہبہ ثم تبین بطلانہا فی مذہبہ وصحتہا علی مذہب غیرہ فلہ تقلیدہ ویجتزی بتلک الصلوۃ علی ما قال فی البزازیہ انہ روی عن ابی یوسف انہ صلی الجمعۃ مغتسلا من الحمام ثم اخبر بفارۃ میتۃ فی بئر الحمام فقال ناخذ بقول اخواننا من اہل المدینۃ اذا بلغ الماء قلتین لم یحمل خبثا انتہی اور وجہ دلالت کی یہہ ہی کہ اس قول مین تقلید کرنیوالا

١٦٩

مذہب غیر کا مجتہد ہے یعنی امام ابو یوسف اور بھی جب نماز جمعہ پڑھ چکے تو ارباب جماعت متفرق ہو گئے اب اصلاح
اس نماز کے موافق مذہب حنفیہ کے بہت دشوار ہے پس ضرورت بھی متحقق ہے اسی جہت سے ایسی مواقع
مین سجدہ سہو ساقط ہے اسلئے کہ مجمع کثیر مین مثل جمعہ اور عیدین کے اصلاح نماز کے ساتھہ سجدہ سہو
کے نہین ہو سکتی کما لایخفے علی الماہر تو بجہت اس ضرورت کے امام ابی یوسف نے کہ مجتہد تھے تقلید مجتہدین
مدینہ فرمائی اب منصفین عقلا پر جو ادنی بوی تدین رکھتے ہین خوب ظاہر ہوا کہ کلام اکابر علما جو مؤلف معیار نے
بیچ عدم وجوب تقلید مجتہد معین کے نقل کیا ہے محمول ہے حق مجتہدین یا حالت ضرورت پر یا عدم وجوب
بالذات پر چنانچہ تصریح اُسکی خود کلام ابن الہمام صاحب تحریر سے اور کلام صاحب بحر اور علامہ قاسم وغیرہ
من المحققین سے نقل کر دی گئی اور عنقریب تائید اُسکی ساتھہ قول بحر العلوم اور شاہ ولی اللہ مرحوم وغیرہما
سے کیجائیگی لیکن مؤلف معیار یا تعصب یا قلت تدبر سے بدون التفات کے طرق تطبیق روایات کی حکم وجوب
کو علے الاطلاق نفے کر کے جاہلونکو مغلطہ مین ڈالتا ہے اور تقلید علی التعین کو کہین شرک اور کہین حرام قرار دیتا
ہے اور اگرچہ اقوال سابقہ ہماری ساتھہ ادنے التفات کے واسطے دفع اقوال آیندہ مؤلف معیار کے
جو بزعم اپنے واسطے نفے حکم وجوب تقلید معین کے لکھے ہین کافی ہین لیکن بجہت بعض نکات جدیدہ اور فوائد
لطیفہ کے کچھہ اور بھی چھیڑ چھاڑ کیجاتی ہے تو سنو کہ یہہ جو شرح ابن حاجب سے نقل کیا ہے لا یرجع بعد تقلید فیما
قلد اتفاقاً و فے حکم آخر المختار جوازہ لقولہ تعالی فَاسْئَلُوا اَهْلَ الذِّكْرِ اِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُوْنَ فالقول بوجوب الرجوع الیے
من قلد اولاً فی مسئلۃ یکون تقییداً للنص و ہو یجری مجری النسخ علی ما تقرر فے الاصول انتہی یعنی جس امر مین تقلید
کسی مجتہد کی نہین کی تو اسمین اختیار ہے جس امام کی چاہے تقلید کرے بجہت اطلاق قول اللہ تعالی کی فَاسْئَلُوا
اَهْلَ الذِّكْرِ اِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُوْنَ کہ اسمین تعیین کسیکی تقلید کی نہین پس قول وجوب تقلید اُس مجتہد کا جسکی پہلے تقلید کے
ہے مقید کر دیگا نص مطلقہ کو کہ یہہ جائز نہین اسلئے کہ یہہ نسخ ہے انتہی محصل ترجمہ ہمکو مضرت نہین پہونچاتا
اسلئے کہ حکم وجوب تعیین تقلید مین جو بسبب عارض کے کیا گیا اور حکم عدم وجوب تعیین مین جو بالذات مع
قطع النظر عن عروض العوارض ہے اور نص مذکور اوس پر دال ہے منافات نہین پس نص مذکور جو دال تھی اوپر
اطلاق کے بالذات بحال خود باقی رہی اور ثانیاً یہہ کہ ہمنے اس محل پر وجوب تعیین تقلید مین بعد الالتزام کلام کیا
ہے اور دلیل وجوب اوسکی آیہ اَوْفُوْا بِالْعَهْدِ پکڑتے ہیں ہو پس یہی آیہ مقید گردانی نہین سگے نص مطلق مذکور کو اوس
نسخ آیہ بالآیہ بلا تامل جائز ہے اور ثالثاً یہہ کہ مؤلف نے بھی آیہ فَاسْئَلُوا اَهْلَ الذِّكْرِ الخ کو پیشتر مقید مان چکا ہے

ساتھ اہل ذکر حق کے ساتھ آیات متعددہ کے پس مطلق نرہی پس بعد ہوجانے تقییدکے اکثر تبہ ساتھ آیات کے اور تقییدین ساتھ اخبار آحاد اور قیاس وغیرہ کے بھی اوسمین جائز ہوگئین کما لا یخفی علی مہرۃ الاصول رابعًا یہہ کہ مؤلف کا مذہب تو یہہ ہے کہ اخبار آحاد سی بھی آیات کو مخصوص اور مقید کرلیتا ہی کما یسجئ فی آخر کتابہ ہذا پس تقیید اسکی بنا بر تسلیم مؤلف کے ساتھ حدیث اِتَّبِعُوا السَّوَادَ الاعظم الخ کی ہوجائیگی ہذا وقد سلف منا جواب ما بقی من کلامہ اور یہہ کلام شرنبلالی کا محصل مما ذکرنا انہ لیس علی الانسان التزام مذہب معین مثل کلام سابق کے ہمپر حجت نہین اسلئی کہ اگر مراد یہہ ہے کہ بالذات انسان التزام مذہب معین واجب نہین تو مسلم ہے اور ہماری منافی نہین اسواسطی کہ ہم لعوارض واجب کہتی ہین اور اگر یہہ مراد ہی کہ لعوارض بھی واجب نہین تو ممنوع بلکہ غیر صحیح ہے کما مر اور یہہ جو کلام علامہ شامی سے مؤلف معیار نقل کرتا ہے کہ تعیین مذہب معین انسان پر لازم نہین اور وہ عبارت شامی کی جو منافی مدعا اوسکی کی حذف کرکے باقی کو ذکر کیا ہے حال اسکا سنو کہ درمختار مین قنا وی سراجیہ سے نقل کیا ہے حنفی ارتحل الی مذہب الشافعی یعزر انتہی یعنے ایک شخص حنفی تہا مثلًا اوسنی طرف مذہب شافعی کے انتقال کیا تو اوسکو تعزیر کرنا چاہیئے اس کلام سی یہہ توہم پیدا ہوا کہ شاید مذہب امام شافعی کو فقہا حنفیہ نے کچہہ برا سمجھا کہ اوسکی اختیار کرنے سی حکم تعزیر جاری کیا اور حال یہہ ہی کہ جتنی مذاہب ائمہ مجتہدین کے ہین سب اچھی ہین اور اختیار کرنیوالی اوسکی مہتدی اور ناجی ہین تو واسطی دفع اس توہم کے علامہ محمد عابدین شامی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہین کہ چہوڑنا مذہب حنفی کا اور اختیار کرنا مذہب شافعی کا مثلًا دو حال سی خالی نہین یا یا ہیظور ہی کہ چہوڑنیوالا مذہب حنفی کا صاحب فہم و درایت یعنی فی الجملہ قوت اجتہاد رکہتا ہی اور اوسنی اپنی قوت اجتہادی صرف کرکے کسی مسئلہ مین ضعف دلیل امام اپنے کا دیکہا اور قوت دلیل امام شافعی کی پہچانی اس سبب سی مذہب حنفی چہوڑکر شافعی کا مذہب اختیار کیا تو اوسپر کچہہ ملامت نہین اسلئی کہ مذاہب سب ائمہ کے لائق اتباع ہین اور شخص مستقل لائق ہی ترجیح ادلہ اور معرفت قوت و ضعف کی پس رجوع اسکا واسطی اتباع حق کے ہی ساتھ قوت اجتہادی کے جو شروع مین بشرائط معتبر ہے یا چہوڑنا مذہب حنفی کا بغیر معرفت قوت و ضعف ادلہ کے باعث نہ ہونے قوت اجتہادی کے ہوگا تو یہہ چہوڑنا نہین ہی مگر واسطی اتباع ہوا و غرض نفسانی کہ نیوہی سکہہ اور بہت ظاہر ہی کہ کسی نے مذہب حنفی کو ایسا ضعیف سمجھا کہ طبیعت اپنی ہوا کا بنایا اور اسکی اصل بل ہی علامت ملامت

امام واامام پیدا ہوئے اور چھوڑنے مذہب کو علامہ شامی نے انہیں دو احتمالوں میں دائر کیا ہی ایک حصول معرفت دلیل دوسرا ہوای نفسانی اور غرض دنیوی اور وہ کلام اکابر کا مثل ابن الہمام اور ابن امیر حاج وغیرہ کے جو اسباب پر دلالت صریحہ کرتا ہے کہ چھوڑنا ایکمذہب کا اور اختیار کرنا دوسری مذہب کا جائز ہے اور اللہ تعالے نے تقلید مجتہد معین کسی پر لازم نہین کی نقل کرکے محمول کیا ہی حق عارف ادلہ مین جو قسم اول تارک مذہب کی ہمنی ذکر کی ہے اور وہ عبارتین جو بیچ ممانعت ترک مذہب اپنی کے اور اختیار کرنے مذہب آخر کے مثل عبارت مذکورہ سراجیہ وغیرہ کے وارد ہین انکو محمول کیا ہے حال تارک پر بجہت غرض نفسانی کے اور خوف تلاعب کے ساتھہ مذاہب مجتہدین کے اور وہ کلام ابن الہمام وغیرہ کا کہ اللہ تعالی نے تقلید کسی مجتہد معین کے لازم نہین کی ہے اسکا جواب دیا ہے باینطور کہ یہہ ہے کہ تقلید معین بالذات لازم نہین مگر بواسطہ عوارض کے لازم ہو جاتی ہے پس یہہ جو کلام فقہاسی لزوم تقلید معین مفہوم ہے بجہت اسباب کی ہے کہ ترک تقلید مذہب ملتزم مین بلا دلیل شرعی کے علامت ہی استخفاف مذہب کی اور خوف ہی تلاعب کا ساتھہ مذاہب مجتہدین کے اب منصفین انکو چاہیئے کہ بغور عبارت شامی جسکو ہم نقل کرتے ہین دیکھین اور ملاحظہ کرین کہ مضمون مذکور اُس سی کیسا بوضاحت سمجھا جاتا ہی اور یہی حاصل ہے اجوبہ سابقہ ہماری کا اور یہہ بات بھی یاد رہ کہین کہ یہہ جو علامہ شامی نے کہا ہی کہ جسکو معرفت ادلہ ہو یعنے فی الجملہ مجتہد ہو تو اسکو چھوڑنا مذہب اپنے کا اُن مسائل مین جنکے ادلہ کا ضعف پہچان لیا ہے جائز ہی حکم ہے زمانہ سابق کا نہ اس زمانہ کا ورنہ ابن الہمام یہہ کا ہیکو فرماتے تعمیم کرکے حق مجتہد اور مقلدین والوجہ فی ہذا الزمان المشتوی علی قولہما لان التارک لمذہبہ عمدًا لا یفعلہ الا لہوی باطل لالقصد جمیل انتہے کلام مفصلا و نص کلام الشامی ہذا قال فی الدر المختار حنفی ارتحل الی مذہب الشافعی یعزر انتہی ای اذا کان ارتحالا لا لغرض محمود شرعا لما فی التتارخانیۃ حکی ان رجلا من اصحاب ابی حنیفۃ خطب الی رجل من اصحاب الحدیث ابنتہ فی عہد ابی بکر الجوزجانی فابی الا ان یترک مذہبہ فیقرء خلف الامام و یرفع یدیہ عند الانحطاط و نحو ذلک فاجابہ فزوجہ فقال الشیخ بعد ما اطرق راسہ النکاح جائز و لکن اخاف علیہ ان یذہب ایمانہ وقت النزع لانہ استخف بمذہبہ الذی ہو حق عندہ و ترکہ لاجل جیفۃ منتنۃ و لو ان رجلا برئی من مذہبہ باجتہاد وضح لہ کان محمودا ماجورا اما انتقال غیرہ من غیر دلیل بل لما یرغب من غرض الدنیا و شہوتہا فہو المذموم الآثم المستوجب للتعزیر و التادیب لارتکابہ المنکر فی الدین و استخفافہ بدینہ و مذہبہ انتہی ملخصا

وفیہا عن الفتاوی النسفیۃ الثابت علی مذہبہ ابی حنیفۃ خیر او ثبت قال وہذہ الکلمۃ اقرب الی الالفۃ
وفی آخر التحریر للمحقق ابن الہمام لا یرجع المقلد فیما قلد فیہ اتفاقاً الخ ثم قال وانما اطلنا فی ذلک
لئلا تغتر بعض الجہلۃ بما یقع فی الکتب من اطلاق بعض العبارات الموہمۃ خلاف المراد فیحملہم علی
تنقیص الائمۃ المجتہدین فان العلماء حاشاہم اللہ تعالی ان یریدوا الازدراء بمذہب الشافعی وغیرہ
بل یطلقون تلک العبارات بالمنع من الانتقال خوفاً من التلاعب بمذاہب المجتہدین نفعنا اللہ تعالی
بہم وامانتنا علی حبہم آمین یدل لذلک ما فی القنیۃ رامزا لبعض کتب المذہب لیس للعامی ان
یتحول من مذہب الی مذہب ویستوی فیہ الحنفی والشافعی انتہی مولف معیار نے کلام تاتارخانی اور
روایت اخیرہ قنیہ کو جو ظاہرا دلالت رکھتی تھی اوپر منع ترک تقلید کے واسطے غیر مجتہد کے اوڑا کر
بیچ کے کو نقل کیا اور نسبت قول عدم وجوب تقلید معین کے طرف علامہ شامی کے کردی محل غور ہے
کہ یہ امر تو عوام مومنین سے بھی مستبعد ہے چہ جای آنکہ علما ایسا پیشہ اختیار کریں اور جہال کو مغالطہ
میں ڈالیں اگر کہا جاوے کہ کلام علامہ شامی اسبات پر دال ہے کہ منع کرنا فقہا کا ترک تقلید مجتہد معین
سے معلل ہے ساتھہ خوف استخفاف اور تلاعب کے پس جس کسیکو استخفاف ساتھہ مجتہدین کے اور
تلاعب ساتھہ مذاہب ائمہ دین کے نہو تو اوسکو ترک کرنا اپنے مذہب کا اور اختیار کرنا مذہب آخر کا درست
ہوگا تو ہم جواب دینگے کہ ترک کرنیوالا اپنے مذہب کا اگر صاحب رائے و اجتہاد ہے تو اوسکو باعتبار اصل
کے اور بالذات بسبب ظہور ضعف ادلہ مذہب کے انتقال طرف مذہب آخر کی درست تہا مگر بسبب غلبہ
ہوا کے اوپر نفوس کے اس زمانے میں مطلقاً خواہ مقلد ہو یا مجتہد ترک کرنا مذہب اپنے کا جائز نہیں
اسلئے کہ ابن الہمام جو مصنف ہیں تحریر کے انہیں کے کلام سے اس محل میں علامہ شامی نے اور جناب
مولف معیار نے اور شراح تحریر نے جواز انتقال نقل کیا ہے وہی ابن الہمام فتح القدیر میں تصریح
فرماتے ہیں حق قاضی میں خواہ مقلد ہو یا مجتہد کہ اس زمانہ میں یعنی زمانہ ابن الہمام میں کہ ہمارے
زمانہ کی بنسبت وہ زمانہ بہت اچھا تھا کہ اوسکو چھوڑنا مذہب اپنے کا اور اختیار کرنا مذہب آخر
کا جائز نہیں کما مر تصریح کلامہ قبیل ہذا فتذکر اور اسیطور پر تائید میں اس مدعا کی ابن الہمام کے کلام
اُن لوگوں سے کہ مولف معیار جواز انتقال انہیں سے نقل کرتا ہے مثل شاہ ولی اللہ اور ملا علی
قاری اور بحر العلوم اور عارف شعرانی اور حضرت شیخ محی الدین بن العربی رضی اللہ تعالی عنہم وغیرہم

کے عنقریب معترض بیانمین آتی ہین اور ثانیا یہہ کہ حکم منع ترک تقلید کو معلل کیا تھا ساتھہ خوف تلاعب
کے پس حکم دینا جواز انتقال کا تو اہ ایسی شخص کو کہ جو متلاعب نہین ہی خوف تلاعب سی خالی نہین
یعنی جب یہہ حکم جواز انتقال دیا جائیگا تو ہر جاہل دعوی عدم استخفاف و تلاعب کرکے مذہب اپنا
چہوڑنی لگیگا اور مذاہب مجتہدین ملعبہ جہال بنجائینگی پس اسکی ایسی مثال ہی کہ قیام جواز کا ن صلوۃ
مین سی جو کشتی کے سوار ہونیوالے سی باحتمال دوران سر کے کہ بیشتر کشتی نشینو نکو ہوا کرتا ہی ساقط
کردیا اب اگر کوئی شخص کشتی نشین ایسا ہو کہ اوسکا سر دوران نکرے تو جب بہی قیام اُس سی ساقط ہی
اسلئی کہ علت سقوط قیام کی نفس دوران سر نتہا بلکہ احتمال غالب دوران راس پر ترتب حکم مذکور کیا
گیا تہا اور وہ احتمال بجہت موجود ہونے سبب کے یعنی سواری کشتی کے موجود ہی کما ہو ظاہر علی
واقف الفقہ والاصول اور کلام ابی المعالی سندی جسکو مؤلف معیار نے طوالع سی نقل کیا ہے
اسمین سوا قول ابن الہمام کے جو مذکور ہی تحریر و فتح القدیر مین اور کوئی امر علحدہ نہین اور بہی کلام
عضد الدین شافعی اور شیخ عز الدین بن عبد السلام اور شرح تحریر جسکو مؤلف معیار بار بار کہین پارہ پارہ
کرکے روایات علحدہ قرار دیتا ہے اور کہین ضمن اقوال ناقلین مین داخل کرکے مجموعہ کو ایک روایت
بناتا ہے اور حمقا پر اپنا تبحر اور کثرت روایت دانی جتاتا ہے سبکا جواب مستوفی پہلے ہو چکا ہی
اور اسیطرح کلام ابن حزم اور بحر العلوم بیشتر یا بر تو معقول مردود یا بر تاویل مقبول محمول کیا گیا ہے
من شاء فلیتذکر ولیتبصر اور نیز یہہ کہ کلام ابن حزم حق مین ایسی مقلد کے ہے کہ ایک امام کے
قول کے سوا کسی مجتہد کا قول کبہی نمانے خواہ بضرورت خواہ بغیر اوسکی بلکہ قرآن شریف اور حدیث
نبوی صلے اللہ علیہ وسلم کو بہی نہ تو طرف قول امام اپنی کے تاویل کرکے پہیرے اور نہ مانے اور قبول
کرے اور یہہ امر ہمکو کب مفر ہے ہم ایسی تقلید کو خود شرک اور حرام کہتے ہین اور مقلدین حنفیہ نعوذ باللہ
منہا ایسی کہان ہین کہ اوپر کلام مذکور حجت بنی کما مر اور یہہ جو مؤلف معیار نے نقل کیا کہ عامی کے لئی
کوئی مذہب نہین یہہ قول ہے کسی قائل مجہول کا جسکو شارح تحریر سی مؤلف نے قیل کے ساتھہ نقل
کیا ہی اور یہی ضمن جواب شارح تحریر مین بتفصیل اسکو ردکر دیا ہے اور شامی نے بہی شارح تحریر سی اور
فاضل قندہاری نے بہی وہین سی اس قول کو لیا ہی اور تین روایتین جدا جدا نہین ہین اور علی التسلیم
معنی اسکی یہہ ہین کہ عامی کے لئی خود اپنا مذہب نہین ہے بلکہ مذہب اسکا بتابعت امام اپنی کے ہے

چنانچہ یہہ تصریح شامی وغیرہ مذہبہ مذہب مُفتیہ الخ اسپر دال ہے پس نفی کرنا مذہب کی عامی سے علی الاطلاق حکم کس شرع کا ہے اور اسپر کتاب سنت اور قیاس اور اجماع امت سی کوئی برہان نہین تو ایسا کلام بلا دلیل قائل مجہول سے کیونکر مقبول ہو دیکھو اصطلاح فقہا مین جو کوئی تین مسئلہ بھی اپنے مذہب امام کے جانتا ہو تو اوسکو فقیہ کہتے ہین کما قال فے الدر المختار و عند الفقہاء حفظ الفروع و اقلہا ثلاث انتہی اور علامہ شامی بحر الرائق اور منتقی سی نقل کرتے ہین قال فے البحر فالحاصل ان الفقہ فے الاصول علم الاحکام من دلائلہا کما تقدم فلیس الفقیہ الا المجتہد عندہم واطلاقہ علی المقلد الحافظ للمسائل مجاز وہو حقیقۃ فے عرف الفقہاء بدلیل انصراف الوقف والوصیۃ للفقہاء الیہم واقلہ ثلاثۃ احکام کما فی المنتقی انتہی اور ظاہر ہے کہ تین مسئلہ مذہب کے ہر عامی جانتا ہے پس نزدیک فقہا کی وہ فقیہ ہے اور بڑی تعجب کی بات ہے کہ اوسکی لئے کوئی مذہب نہین ہی نہ مذہب کے فقیہ کہنا پہر ہم اسکو بھی تسلیم کرکے کہتے ہین کہ ایسا عامی کہ جسکے لئی بقول مؤلف کے کوئی مذہب نہین ہی وہ ہے کہ نہ اوسکو اپنے امام کے احکام فروع معلوم ہون اور نہ اوسکو کسی قسم کی قوت اجتہادی ہو چنانچہ مؤلف نے شارح تحریر سی اسطرح نقل کیا ہے حیث قال بل قیل لا یصح للعامی مذہب لان المذہب لا یکون الا لمن لہ نوع نظر وبصیرۃ بالمذہب او لمن قرء کتابا فے فروع المذہب وعرف فتاوی امامہ واقوالہ انتہی پس سوا اوس عامی کے جسکو احکام امام اپنے کے معلوم نہین ہین چہ قسمین مسلمانون کی ہین ایک تو عارف اور واقف روایات امام کا ساتھہ پڑہنے اور دیکہنے کتب فقہ کے دوسری وہ کہ باوجود معرفت مسائل کے روایۃ قویہ اور ضعیفہ کو بھی پہچانتا ہو تیسری وہ کہ باینہمہ بعض روایات کو بعض آخر پر ترجیح دیسکتا ہو چوتھے وہ کہ باوصف اسکی تفصیل اقوال مجملہ کی اور تبیین معانی روایات مبہمہ کے کر سکتا ہو پانچوین وہ کہ استنباط احکام غیر منصوصہ امام کا ساتھہ قیاس کرنیکی اوپر احکام منصوصہ کی موافق قواعد مقررہ امام کی کر سکتا ہو چھٹی قسم وہ کہ استخراج احکام جدیدہ کا مخالف امام اپنی کی بمراعات قواعد امام کر سکی چنانچہ یہہ مضمون ابن کمال پاشا سی علامہ شامی نے نقل کیا ہے اور ہمنی پیشتر ذکر کر دیا اور متبحر فے المذہب جسکے واسطے شاہ ولی اللہ صاحب نے جواز ترک تقلید معین کا حکم کیا ہی وہ شخص ہے کہ صحیح الفہم ہو سمجہانے والا ہو عربیت کا اور طرق تقویم کلام کا واقف ہو طرق ترجیح سی متفطن ہو معانی کلام مجتہدین کا اکثر جگہہ مخفی نرہے اسپر تقیید اس مطلق کی جسکو مجتہدین نے ظاہر مین مطلق بولاہی اور مراد اوس سی مقید ہی

اور اطلاق اُس مقید کا جسکو ظاہر مین مقید بولا ہی اور مراد اُس سی مطلق ہے اور بھی حافظ ہو کتب مذہب اپنے کا چنانچہ شاہ صاحب موصوف عقد الجید مین بحر الرائق سے نقل فرماتے ہین المتبحر فی المذہب ہو الحافظ لکتب مذہبہ مین شرطہ ان یکون صحیح الفہم عارفاً بالعربیۃ واسالیب الکلام ومراتب الترجیح متفطناً لمعانی کلامہم لا یخفی علیہ غالباً تقییدہ ما یکون مطلقاً فی الظاہر والمراد منہ المقید و اطلاق ما یکون مقیداً فی الظاہر والمراد منہ المطلق انتہے پس یہہ تعریف متبحر فی المذہب کی صادق آتی ہے قسم ثالث پر کہ وہ مجتہدین مرجحین ہین اور قسم رابع پر کہ وہ مجتہدین ارباب تخریج ہین اور چیار قسمین اول اور ثانی اور خامس اور سادس اس سی خارج ہین کما لا یخفی پس یہہ جو مؤلف نے کہا کہ عامی کے لئی تو کوئی مذہب نہین اوسکی سبیل تو یہی ہے کہ وہ علماء وقت سی سوال کرے جیسا کہ ساتوین روایت سید بادشاہ کی اور گیارہوین اخون قندہاری کی اور پندرہوین محقق شامی کی اسپر دال ہے تو مذہب اختیار کرنا اونکے نزدیک علماہی کی شان ہے جو مسائل فروع و اصول امام کے سی واقف ہین سوا اوسکی حق مین عقد الجید مین فرماتے ہین اذا اراد ہذا المتبحر ان یعمل فی مسئلۃ الخ کیسا کلام غیر منضبط و غیر مربوط و غیر مفید مدعا ی خصم ہے اسلئی کہ اول تو یہہ امر واضح ہو چکا کہ یہہ قول کہ عامی کے لئی کوئی مذہب نہین قائل اسکا کوئی شخص مجہول ہے اور اسپر کوئی حجت شرعیہ اور برہان عقلی قائم نہین ہے اس قول کو شارح تحریر نے واسطی تائید زعم اپنے کے بل قیل کہکی نقل کیا ہے اور اخون قندہاری اور محقق شامی نے وہین سی اخذ کیا ہی پس تین روایتین جدا جدا نہین ہین اور علی تقدیر تسلیم الصحۃ محمول ہی اوپر نہونے مذہب کے بالذات و بالاستقلال اور ثانیاً یہہ کہ مؤلف نے کلام شاہ ولی اللہ مرحوم سی یہہ بات نکالی کہ عامی کے لئی تو مذہب نہین اگر مذہب ہے تو واسطی علما کے سوا اونکے حق مین شاہ ولی اللہ صاحب یہہ فرماتے ہین کہ اوسکو تقیید مذہب معین لازم نہین اور کلام شاہ صاحب موصوف واقع ہی بیچ حق متبحر فی المذہب کے حق مطلق علما کے پس یہہ سمجہنا مؤلف کا کہ سوا عامی کے سب علما ہین اور وہ نہین ہین مگر متبحر فی المذہب غلط محض ہے اسواسطی کہ سوا عامی کے چہہ قسمین ہین غیر مجتہد مستقل کی اور ایک ہی مجتہد مستقل چار ان چہہ قسمو نہین مذکور نہین تو یہہ سات قسمین ہوئین اور متبحر فی المذہب دو پر صادق ہی انہین سی پس سب علما کے لئی حکم لتقیید مذہب معین کی نفی کرنا کسطرح صحیح ہوگا اور ثالثاً یہہ کہ کلام شاہ صاحب موصوف کے معنی یہہ ہین کہ باعتبار اصل کے اور بالذات واسطی متبحر فی المذہب کے تقلید مجتہد معین کے

واجب تھی اور وقت عروج عرار قرن کے تقلید معین ہی واجب ہی چنانچہ تصریح اسکی قول ابن الہمام سے واسطے مطلق علماء کے اور عوام کے سوا مجتہد مستقل کے گزر چکی اور شاہ ولی اللہ صاحب نے بھی خود مصرح فرمایا ہے کہ مأتہ اولے اور ثانیہ میں حاجت تقلید معین نہتھی اور بعد مأتین کے تقلید معین ہی واجب ہے چنانچہ رسالہ انصاف فی بیان سبب الاختلاف میں فرماتے ہیں اور وہ تحقیق و یہی ہیں اعلم ان الناس کانوا فے المأۃ الاولی والثانیۃ غیر مجتمعین علی التقلید لمذہب واحد بعینہ قال ابو طالب المکی فی قوت القلوب ان الکتب والمجموعات محدثۃ والقول بمقالات الناس والفتیا بمذہب الواحد من الناس واتخاذ قولہ والحکایۃ لہ فی کل شیء والتفقہ علی مذہبہ لم یکن الناس قدیما علی ذلک فی القرنین الاول والثانی انتہی بل کان الناس علی درجتین العلماء والعامۃ وکان من خبر العامۃ انہم کانوا فی المسائل الاجماعیۃ التی لا اختلاف فیہا بین المسلمین او بین جمہور المجتہدین لا یقلدون الا صاحب الشرع وکانوا یتعلمون صفۃ الوضوء والغسل واحکام الصلوۃ والزکوۃ ونحو ذلک من آبائہم او معلمی بلادہم فیمشون علی ذلک واذا وقعت لہم واقعۃ نادرۃ استفتوا فیہا ای مفت وجدوا من غیر تعیین مذہب قال ابن الہمام فی آخر التحریر کانوا یستفتون مرۃ واحدا ومرۃ غیرہ غیر ملتزمین مفتیا واحدا انتہی واما العلماء فکانوا علی مرتبتین منہم من امعن فی تتبع الکتاب والسنۃ والآثار حتی حصل لہ بالقوۃ القریبۃ من الفعل ملکۃ ان یفتی بالفتیا فی الناس یجیبہم فی الوقائع غالبا بحیث یکون جوابہ اکثر مما یتوقف فیہ ویخص باسم المجتہد وہذا الاستعداد تارۃ یحصل باستفراغ الجہد فی جمیع الروایات فانہ ورد کثیر من الاحکام فی الاحادیث وکثیر منہا فی آثار الصحابۃ والتابعین وتبع التابعین مع ما لا ینفک عنہ العاقل العارف باللغۃ من معرفۃ مواقع الکلام وصاحب العلم بالآثار من معرفۃ طرق الجمع بین المختلفات وترتیب الدلائل ونحو ذلک کحال الامامین القدوتین احمد بن حنبل واسحاق بن راہویہ وتارۃ باحکام التخریج وضبط الاصول المرویۃ فی کل باب باب عن مشائخ الفقہ من الضوابط والقواعد مع جملۃ صالحۃ من السنن والآثار کحال الامامین القدوتین ابی یوسف ومحمد بن الحسن ومنہم من حصل لہ معرفۃ القرآن والسنن ما یتمکن بہ من معرفۃ رؤس الفقہ امہات المسائل بادلتہا التفصیلیۃ وحصل لہ غالب الرأی ببعض المسائل الاخری من ادلتہا وتوقف فی بعضہا واحتاج فی ذلک الی مشاورۃ العلماء لانہ لم یتکامل لہ الادوات کما یتکامل للمجتہد المطلق فہو مجتہد فی البعض غیر مجتہد فی البعض وقد تواتر عن الصحابۃ والتابعین

انهم کانوا اذا بلغهم الحدیث یعملون به من غیر ان یلاحظوا شرطًا و بعد المائتین ظهر فیهم التمذهب للمجتهدین باعیانهم و قلّ من کان لا یعتمد علی مذهب مجتهد بعینه و کان هذا هو الواجب فی ذلک الزمان انتهی بقدر الحاجة اب اِس کلام سے بوضاحت تمام ظاہر ہوئی یہہ بات کہ قول منقول ابن الہمام اور شراح کلام اونکے کا محمول ہی احوال مائۃ اولے اور ثانیہ پر کہ اُسوقت مین تقلید شخص معین واجب نتھی اور بھی کہل گیا یہہ امر کہ جسجگہہ شاہ صاحب ممدوح تقلید شخص معین کو واجب نکہین تو وہ کلام محمول ہی اوپر احوال عوام الناس مائۃ اولے اور ثانیہ کے نہ مجتہدین کے اور بعد مائتین کے تقلید مجتہد معین واجب ہے علی الاطلاق عالم ہو مقلد یا غیر عالم اور بھی کلام شاہ صاحب موصوف سے ظاہر ہوئی یہہ بات کہ جس کسی نے یہہ کہا ہے کہ عامی پر تقلید مجتہد معین واجب نہین علی التسلیم محمول ہے حق اُس عامی مین جو منتسب طرف کسی مذہب کے نہوا اور جو منتسب ہو طرف کسی مذہب معین کے تو اوسپر نزدیک فقہا کے واجب ہی تقلید اُس مذہب معین کی اور مخالفت اوسکی درست نہین اور اوسکی حق مین اگر کسی نے جواز مخالفت کا قول کیا ہی تو وہ موافق ہے مذہب بعض اہل اصول کے نہ فقہا کے اور نہ جمیع اہل اصول کے چنانچہ اخر عقد الجید مین بعد ذکر کرنے مذاہب اور اقوال کے فرماتے ہین اور ختم کتاب اسی پر کرتے ہین والمرجح عند الفقهاء ان العامی المنتسب الی مذهب لا یجوز له مخالفته و لو لم یکن منتسبا الی مذهب فهل یجوز ان یتخیر و یتقلد ای مذهب شاء فیه خلاف مبنی علی انه هل یلزمه التقلید بمذهب معین ام لا فیه وجهان قال النووی والذی یقتضیه الدلیل انه لا یلزمه بل یستفتی من شاء و من اتفق لکن من غیر تلقط الرخص انتهی اور جب مذہب فقہا کا واسطے منتسب الی المذہب کے وجوب تعیین تقلید ثابت ہوا اور بہت واضح ہی کہ لائق اتباع و عمل فقہا ہین تو اب اقوال بعض اہل اصول کے جو نافی ہین وجوب کے کیونکر لائق اتباع و قبول ہونگے معہذا تطبیق درمیان کلامین فقہا اور اصولیین کے علی اتم تفصیل کر دی گئی اور سوا اوسکی ہر طرح جواب دیدیئے گئے فلیتذکر فالحمد للہ سبحانہ علی ذلک و علی جمیع نعمائہ و آلائہ اور وہ جو کلام منسوب طرف مولوی اسمعیل مرحوم کے نقل کیا ہے اور اوسمین نماز معکوس اور وجوب تقلید معین اور ہبہ ثواب اعمال کو واسطے اموات کے اور تجدید ذکر وغیرہ کو ساتہہ اوضاع مخصوصہ کے بدعت قرار دیا ہے اور مقتضای کلام اُس قائل کا یہہ ہی کہ بدعت سیئہ ہی اسواسطے کہ وہ قائل بدعت کو منحصر سیئہ ہی مین سمجہتا ہی اور ضلالت ہی جانتا ہی تو باآنکہ یہہ بات مستند طرف کسی کتاب معتبر دین کے

اور طرف کلام کسی امام کے ائمہ معتبرین مین سے نہین پس کلام بے سند و دلیل قابل التفات و قبول نہین ہے
اور دعوے مستنبط اور مدلل ہونیکا اسکی جو مؤلف معیار نے کیا ہی بغیر ذکر کرنے اوله کے کیسے بدیرا ہو ہم
کہتے ہین کہ صلوة معکوس وغیرہ اعمال مشائخ کو اور تقلید معین وغیرہ کو کہ بمنزلہ ایک حکم اجماعی کے ہی
نزدیک محققین کے بدعت ضلالت کہنا سراسر غلط اور مخالف ہی جمہور علما عظام اور اولیاء کرام کے
اسواسطے کہ کوئی کلیہ یا جزئیہ احکام دین کا اسکی مخالف موجود نہین اور ریاضت اور مجاہدہ نفس کا
اور ضبط احکام شرع کا جس طرح سے حاصل ہو محمود اور حسن ہے بالاتفاق جبتک کہ مخالف سنت نہ ہووے
اور اعمال مذکورہ کلیات دین مین داخل ہین غایت یہہ ہی کہ جزئیات اُس سے ساکت ہین نہ مخالف جیسا کہ
احوال امام ابی حنیفہ مین جو یہہ منقول ہے کہ درمیان بیت اللہ شریف کے ایک پانون پر تمام شب
قیام کیا تھا اور دوسری پانونکو زمین سے اوٹھاکر پانو پر رکھہ لیا تھا اسکو علامہ شامی نے غرض حسن پر
محمول کرکے جائز کہتے ہین اور نفی کراہتہ کرتے ہین تصریح اونکی یہہ ہے قد یقال للامام رضی اللہ تعالے
عنہ مقصد حسن فی ذلک نفی الکراہتہ عنہ کما قالوا یکرہ ان یصلی الرجل حاسرا عن راسہ لکن اذا قصد بہ
التذلل فلا کراہتہ ثم رایت بعض الفضلاء اجاب بذلک فقال انما فعل ذلک مجاہدۃ للنفس ولیس ببعید
ان یکون غرض مجاہدۃ النفس بذلک ممن لم یتخلل منہ خشوعہ مانعا للکراہتہ انتہی پس جب برہنہ سر نماز
پڑہنا اور ایک پانون پر قیام کرکے نماز ادا کرنا مکروہ ہے اور باوصف اسکی واسطی اظہار تذلل اور غرض
مجاہدہ نفس کے جائز ہے بلا کراہتہ تو صلوة معکوس وغیرہ کو تو کسی نے فقہاء معتبرین مین سے
مکروہ بھی نہین کہا اگر کہا ہوتا تو جب بھی غرض مذکور سے جائز ہوجاتی پس عمل کرنا اوسپر کیونکر بدعت
ضلالت ہوگا اگر بدعت حسنہ کہ وہ منقسم ہی طرف واجب اور مندوب اور مباح کے کہو اور کسی قسم
مین اقسام ثلثہ سے داخل کرو تو ہوسکتا ہی وقد مر نقلہ فی اوائل الکتاب من کلام المجتہدین العلماء
الصالحین اسیطرح حال ہی وجوب تقلید معین کا کہ اوسکی بدعت سیئہ ہونے پر کوئی برہان و دلیل
نہین ہے ہمنی کچھہ ادلہ وجوب تو پیشتر ذکر کئے ہین اور کچھہ آگے آتے ہین اور وہ کلمات جنکو
مؤلف معیار وغیرہ نے ادلہ بدعتیت بزعم اپنے قرار دیا ہی اُن سبکی جواب ہین کچھہ گزر چکے اور
باقی گزرینگی انشاء اللہ تعالے اور پونہچنا ثواب عبادات بدنیہ اور مالیہ کا احیاء سے طرف
اموات کی سیکڑون احادیث صحیحہ سے ثابت ہی یہانتک کہ قدر مشترک اُن احادیث کی حد تواتر

پہنچ چکی ہے اسکو یہہ کہنا کہ اسکی لئے کوئی اصل شرع سے ثابت نہیں کمال جہالت اور بے انصافی ہے البتہ معتزلہ اور بعض شافعیہ نے موافق فہم اپنے کے مخالف احادیث صحیحہ کے اسکا قول کیا ہے نہ اہل تحقیق نے حنفیہ سے اور نہ اور علماء دین نے قال العلامۃ الشامی تعلیقاً علی قول صاحب الدر المختار الاصل ان کل من اتی بعبادۃ ما لہ جعل ثوابہا لغیرہ وان نواہا عند الفعل لنفسہ لظاہر الادلۃ واما قولہ تعالیٰ وان لیس للانسان الا ما سعیٰ ای الا اذا وہبہ لہ کما حققہ الکمال انتہی حیث قال ما حاصلہ ان الآیۃ وان کانت ظاہرۃ فیما قالہ المعتزلۃ لکن یحتمل انہا منسوخۃ او مقیدۃ وقد ثبت ما یوجب المصیر الی ذلک وہو ما صح عنہ صلی اللہ علیہ وسلم انہ ضحی بکبشین املحین احدہما عنہ والاخر عن امتہ فقد روی ہذا عن عدۃ من الصحابۃ وانتشر مخرجوہ فلا یبعد ان یکون مشہوراً یجوز تقیید الکتاب بہ بما لم یجعلہ صاحبہ لغیرہ وروی الدارقطنی ان رجلاً سالہ علیہ الصلوۃ والسلام فقال کان لی ابوان ابرہما حال حیاتہما فکیف لی ببرہما بعد موتہما فقال صلی اللہ علیہ وسلم ان من البر بعد الموت ان تصلی لہما مع صلوتک وتصوم لہما مع صومک وروی ایضاً عن علی عنہ صلی اللہ علیہ وسلم قال من مر علی المقابر وقرء قل ہو اللہ احد احدی عشرۃ مرۃ ثم وہب اجرہا للاموات اعطی من الاجر بعدد الاموات وعن انس قال یا رسول اللہ انا نتصدق عن موتانا ونحج عنہم وندعو لہم فہل یصل ذلک لہم قال نعم انہ لیصل الیہم وانہم لیفرحون بہ کما یفرح احدکم بالطبق اذا اہدی الیہ رواہ ابو حفص العکبری وعنہ انہ صلی اللہ علیہ وسلم قال اقرءوا علی موتاکم یس رواہ ابو داود فہذا کلہ ونحوہ مما ترکنا خوفاً للاطالۃ یبلغ القدر المشترک بینہ وہو النفع بعمل الغیر مبلغ التواتر وکذا ما فی الکتاب العزیز من الامر بالدعاء للوالدین ومن الاخبار باستغفار الملائکۃ للمومنین قطعی فی حصول النفع بعمل الغیر فیخالف ظاہر الآیۃ التی استدلوا بہا اذ ظاہرہا ان لا ینفع استغفار احد لاحد بوجہ من الوجوہ لانہ لیس من سعیہ فقطعنا بانتفاء ارادۃ ظاہرہا فقیدناہا بما لم یہبہ العامل وہذا اولی من النسخ لانہ اسہل اذ لم یبطل بعد الارادۃ ولانہا من قبیل الاخبار ولا نسخ فی الخبر انتہی اور بعض تفاسیر میں جو واہب اجر کو جانب میت سے نائب حکمی قرار دیکر ثواب عمل حی کو راجع کیا ہے طرف میت کی ہماری مدعا کے منافی نہیں اسلئے کہ نائب حکمی قرار دینا مجرد اعتبار سے حقیقۃً نائب نہیں ہوتا مگر ساتھ انابت نائب کرنیوالے یا حکم

شارع کے اور جب حقیقۃً نائب نہوگا اور ثواب عمل اوسکی کا طرف میت کی پونہچیگا تو مدعا ہمارا کہ نفع پونہچنا ہے میت کو ساتھہ عمل غیر کے حاصل ہے علاوہ یہہ کہ اس تقدیر پر بھی تو تقیید آیہ کریمہ لَيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى سے چارہ نہوگا اسلئے کہ آیہ کریمہ سے تو ظاہرا نفی نفع عمل انسان کے واسطے انسان آخر کے مطلقاً سمجھی جاتی ہے خواہ بہ نیابت ہو یا بدون اوسکی پس جب نیابۃً ثواب عمل کسیکا کسیکو پونہچتا مانا جاوے تو بغیر تقیید آیہ مذکورہ کے کیونکر رہ سکیگا اور عبارت دوسری جو رسالہ ایضاح الحق سے شاہد عدم صحت شمار کرنے تقلید مجتہد معین کو ارکان ایمان سے اور جواز انتقال کے نقل کی ہے وہ بھی کلام بلا برہان ہے مہذا ہمپر ثبت نہین اسلئے کہ ہمنے تقلید معین کو کب ارکان ایمان سے قرار دیا ہے اگر ہم رکن ایمان کہتے تو سب پر حکم فرضیت برابر کرتے اور مجتہد کو وقت ظہور قوت دلیل مذہب آخر کے اور مقلد کو وقت ضرورت کے یا احتیاط کے بیچ جمع مذہبین کے مع شرط عدم مخالفت مذہب اپنے کے اور مسائل غیر اجتہادیہ مین اجازت ترک تقلید کیون دیتے ہم جا بجا یہی کہتے ہین کہ جس شخص پر تقلید معین واجب ہے جن مسائل مین خواہ بالذات یا بالعوارض وہ شخص ساتھہ ترک کرنے اوسکے کے مستوجب تعزیر ہے نہ ہر شخص اور کلمات ابلہ فریب اور نظائر شعریہ و خطابیہ جو مؤلف معیار بیچ مین لے آتا ہے مثبت مدعا نہین ہو سکتین پس ذکر کرنا مؤلف معیار کا نظائر مذکورہ ایضاح الحق کو پھر اوسکی مدح بہت سی کرنا لا یغنی من الحق شیئاً اور پھر جو مؤلف نے کہا کہ اگر ایک ہی مجتہد کی تقلید کا حکم کیا جاوے تو بعض اوقات مین مقلد تارک فرض کا اور مرتکب حرام کا بنجائیگا تو جواب اسکا اولا کہلا ہے کہ ایسی وقت مین کہ مقلد کو تقلید مجتہد اپنی مین بجہت کسی عارضہ کے ارتکاب حرام سے چارہ نہو تو ہمنے اُس حالمین حکم جواز تقلید مجتہد آخر کا دیا ہے اور مواقع ضرورت کو حکم وجوب سے مستثنیٰ کیا ہے فلا یرد علینا ہذا الکلام نقضاً اور ثانیاً یہہ کہ یہہ عذر عند اللہ معتبر نہین ہے کہ کوئی شخص کہے کہ مجہہ مین طاقت عمل کی اوپر مذہب حنفی کے مثلا نتھی مین حرام مین مبتلا ہوا جاتا تہا اسلئے مین نے تقلید معین ترک کر دی اگر تقلید معین کو ہم مطلقاً واجب کہتے تو مقلد کو یہہ کہتے کہ حرام سے بچنا بحسب ظاہر کے تیرے اختیار مین ہے تو کیون اوسمین مبتلا ہوا اور وہ تو مثالین جو مؤلف معیار نے دی ہین ہم اوسمین پوچھتے ہین کہ اگر زوجہ مفقود الخبر برس دن کے بعد غلبہ شہوت سے مضطر ہو جاوے اور زنا سے نہ بچ سکے تو پھر کیا جاوے

ہے اب تو مذہب مالک بھی نہیں رہا کہ اوسکی تقلید کرکے حرام ہے تجھپر پس یا مطلق تقلید ہے کو چھوڑ دے اور اپنی ہوا سی جو چاہے کرے یا احکام اسلام سی قطع کرے پس اگر ایسے مصالح باعث ہوں عدم وجوب تقلید معین سکے تو باعث ہونگے ترک مطلق تقلید کے بلکہ ترک اسلام کے وشناعتہ مالا یخفے اور وہ کلام منقول تنویر العینین سی جسکا ترجمہ یہہ ہے کہ تحقیق غلو کیا بعض آدمیوں نے اور تعصب کیا بیچ التزام تقلید شخص معین کے یہانتک کہ منع کیا اجتہاد سی اور منع کیا تقلید غیر امام سے بیچ بعض مسائل کے اور یہہ ہی مرض سخت انہی با آنکہ جوابات اسکی تفصیل سے پہلے گذر چکے ہیں یہی کہا جاتا ہے کہ مفاد اس کلام کا منع اور انکار وجوب تقلید مجتہد معین نہیں ہے بلکہ اس کلام میں مذمت ہی غلو اور تعصب کی اس مقلد سی جو مجتہدین معتبرین نے الشرع کو اجتہاد سی منع کرے اور کسی حال مین بضرورت یا بدون اسکے بعض مسائل مین بھی تقلید امام آخر نہ تجویز کرے اور یہہ دونو باتین ہم بھی نہیں پسند کرتے ہمنے کسی مجتہد کو اجتہاد سی کب منع کیا ہے البتہ اُن سفہا کو جو نیاقت اجتہاد بلکہ فہم کامل مثل علمار کاملین مقلدین کے بھی نہیں رکھتے ہیں اور اگر بر بنا ہی اجتہاد باحث بیش کرتے ہین تو ورطہ حیرت مین گرتے ہیں اور کچھہ کچھہ ترجمے ظاہر آیات اور احادیث کے سیکھکر دعوی اجتہاد کرتے ہین اور ائمہ دین اور اکابر مجتہدین پر طعنے اور زبان درازیان کرتے ہین اور اکثر فرقہ اہل اسلام بلکہ عمائد دین کو زندیق اور مشرک ٹھہراتے ہین اجتہاد کرنا انکا ہمنے منع کیا ہی اور اسیطرح وقت وقوع ضرورت وغیرہ مین واسطے مقلد کے اور وقت ظہور ضعف دلیل مجتہد اپنے کے اور قوت دلیل مجتہد آخر کے واسطے مجتہد کے باعتبار اصل اور زمانہ سابق کے ہم ترک کرنا تقلید مجتہد اپنے کا جائز کہتے ہین پس یہہ کلام ہمکو مضر نہوا اور عبارت شیخ عبد الحق مرحوم کی جو تحصیل التعرف سی نقل کی اوسمین بعض عبارت کو جو منافی مدعای مؤلف تھی حذف کرکے باقی کو ذکر کیا ہی چنانچہ بیان اسکا کلام شیخ مذکور سی جو وارد کیا ہی شرح سفر السعادت مین عنقریب آتا ہی اور تصرف باطل مؤلف معیار کا واضح ہوتا ہے معہذا یہہ عبارت بھی ہمکو مضر نہیں اسلئے کہ اس کلام مین یہہ فرماتے ہین کان طریق المتقدمین انہم لا یرون التزام مذہب معین واتباع مجتہد واحد بل کان للمجتہدین العمل باجتہادہم وکان سبیل العوام ان یستفتوا الفقہاء ویرجعوا الیہم من غیر متابعۃ احد بعینہ انتہی یعنی طریقہ متقدمین کا یہہ تھا کہ التزام مذہب معین واجب نہیں جانتے تھے بلکہ مجتہدین اپنی اجتہاد پر اور عوام فتوای مجتہدین پر لا علی التعیین

عمل کرتے تھے اور اس صنیع متقدمین پر کلام ابن حزم جو سابق مین گذر چکا بطور سند ذکر کیا ہے
بعد اسکے فرماتے ہین وانما حدث ذلک بعد تلک القرون من غیر انکار احد فتحل ذلک محل الاجماع
یعنے جز این نیست کہ پیدا ہوئی تقلید مجتہد معین کے بعد قرون مذکورہ کے بغیر انکار کسیکے پس نہ
انکار کرنا علما اور مجتہدین امت کا بمنزلہ اجماع کے ہوگیا بعد اس کلام کے شیخ مرحوم نے دلیل
صنیع متقدمین کی ذکر کی آپ غور کرنا چاہیے کہ اس کلام سے برائے تعیین تقلید کے کہان سمجھی گئی بلکہ
تعیین تقلید ایک مسئلہ اجماعی قرار پایا نزدیک شیخ مرحوم کے فانقلب ما نقلہ حجۃ لہ حجۃ علیہ اوردہ
ترجیح اور خیریت مختار متاخرین کے جو نزدیک شیخ کے قرار پائی ہے اور مؤلف معیار نے بنظر
تعصب اُسکی طرف التفات نکی اُسکا حال سنو کہ شیخ موصوف شرح سفر السعادۃ مین فرماتے ہین بعد
تحقیق اور بسط کے و فرمودہ اند کہ قبلۂ توجہ یکے باید چہ امام شریعت و چہ شیخ طریقت تا بنائی توحید
محکم گردد و قدم تحقیق راسخ چہ تشعب تفرق اصل موجب تشعب و تشتت فرع بود و پس تسبط نفس باصل
مرجوع الیہا فقہا اصولا و تصوفا لازم بود و این طریقہ متاخرانست و شک نیست کہ این محکم تر و منضبط
تر ست انتہی مختصرا پھر بعد نقل کرنے مذہب متقدمین کے فرماتے ہین و این مذہب بانصاف نزدیک تر
نماید و بفہم نزدیک تر در آید لیکن قرار داد علما مصلحت و ید الیشان در آخر زمان تعیین و تخصیص مذہب است
و ضبط و ربط کار دین و دنیا ہم درینصورت بود از اول مخیر است ہرکدام را کہ اختیار نماید صورت دارد
ولیکن بعد از اختیار یکے بجانب دیگری رفتن نمے توہم مواطن و تفرق و تشعب در اعمال و احوال بخوا
بود قرار داد علما متاخرین برین است وہو المختار و فیہ الخیر انتہی آدر یہہ کلام ملا علی قاری کا جو شرح
عین العلم سے نقل کیا ہے ومن العلوم ان اللہ سبحانہ ما کلف احدا الی اخرہ علی تقدیر تسلیم صحۃ نقل کچھ
ہمکو مضر نہین ہوا سلیے کہ بالذات مع قطع النظر عن عروض العوارض یہہ بات واقعی ہی لیکن بر تقدیر عروض
عوارض کے حکم کیا گیا ہی تعیین تقلید کا اور اسصورت مین حکم الہی اسیطور پر ہے کما مر سابقا اور ثانیا یہہ کہ
کلام دوسرا ملا علی قاری کا جو رسالہ تشییع فقہاء الحنفیہ مین کہ معروف ہی رسالہ رد قفال کر کے فرماتی ہین
قلنا لا یجوز للقاضی ما قلتموہ بل یجب علیہ حتما ان یتعین مذہبا من ہذہ المذاہب اما مذہب الشافعی فی
جمیع الوقائع والفروع واما مذہب مالک واما مذہب ابی حنیفۃ وغیرہم ولیس لہ ان یتحمل من مذہب
الشافعی فی بعض ما یختارہ و مذہب ابی حنیفۃ فی الباقی ما یرضاہ لانا لو جوزنا ذلک لادی الی الخبط والخروج

عن الضبطِ و حاصلہ یرجع الی نفیِ التکالیف لانّ مذہب الشافعی اذا اقتضی تحریم شئٍ و مذہب الحنفیة اباحتہ ذلک الشئِ بعینہ او علے العکس فہو ان شاء مال الے الحِلّ وان شاء مال الے الحرام فلا تحقق الحِلّ والحرام وفی ذلک اعدام التکلیفِ وابطال فائدتہ واستیصال قاعدتہ و ذلک باطلٌ انتہی منافات صریح رکہتا ہے ساتھہ کلام منقول شرح عین العلم کے تو اگر محمل مذکور پر محمول کرو اسکو تو یون تطبیق کرو کہ کلام شرح عین العلم ذکر کیا ہے دلیل مین مذہب بعض علماء کے جو وہ تقلید علے التعیین کو واجب نہین کہتی او کلام رسالہ تشییع الفقہاء جو ہمنے نقل کیا ہے مبنی ہے اوپر تحقیق کے نزدیک اونکے چنانچہ تفصیل اسکی ساتھہ نقل کرنے پوری عبارت شرح عین العلم کے عنقریب ہوئی جاتی ہے اور تلبیس مؤلف معیار کی کما ینبغی کہلی جاتی ہے اور یہی دو تو جواب بن سکتی ہین اس کلام ملا علی قاری کے ثم اغربَ ایضاً فی نقلہ انّہ لو انتقل حنفیٌّ الے الشافعی لم تقبل شہادتہ وان کان عالماً کما فی اواخر الجواہر الخ اور تیسرا جواب اسکا یہہ ہو کہ یہہ کلام یعنے غریب کہنا عدم قبول شہادت منتقل کو محمول ہی اسصورت پر جسمین عیب لگانیکا توہم اوپر ائمہ مجتہدین کے ہوا۔ وہ انتقال جو محتمل طعن اور سوء ظن کا نہین وہ انتقال ہے عارف ادلہ کا واسطی غرض محمود کے کما مر من الشامی اور درصورت احتمال ناشی ہونے سوء ظن اور طعن کے خود ملا علی قاری رد وات تعزیر کو اور غیر مشروع ہونے انتقال کو تسلیم کرتے ہین چنانچہ متصل اسی کلام منقول مؤلف معیار کی رسالہ سمّ الفوارض مین فرماتے ہین واَمّا ما اشتہر عن الحنفیۃ من اَنّ الحنفیَّ اذا انتقل الے مذہب الشافعی یُعزّر واذا کان الامر بالعکس یُخلع فہو قولٌ مُبتدعٌ و مُخترعٌ نعم لو انتقل طاعناً فے مذہبہ الاوّل سواءٌ کان حنفیاً او شافعیاً یُعزّر فیتعزّر فانّہ یجب حملہٗ علے ما تقرّر وتحرّر انتہی اور یہہ جو شرح اسبیجابی مین نقل کیا ہے کہ علماء عراق نے اور ماوراء النہر نے سات مسئلوں مین اوپر قول امام مالک اور امام شافعی کے فتوی دیا ہے اسکو کیا مضر ہے ہمنے یہہ کب دعوی کیا ہے کہ کسیصورت مین قول غیر امام اپنے کا اختیار کرنا درست ہی نہین بعض صورمین جنکا ذکر بار بار ہو چکا اختیار کرنا مذہب آخر کا ہم درست رکہتے ہین البتہ جب اعذار مذکورہ موجود نہون تو چہوڑنا اپنے مذہب کا ہمارے نزدیک ممنوع ہی ہے والا قلا اس محل مین ذرا عبارت در مختار و شامی مین غور کرو قال صاحب الدرّ نقلاً عن المنیۃ والسراجیۃ والنہر الفائق و یاخذ القاضی کالمفتی بقولِ ابی حنیفۃ علی الاطلاق ثم بقولِ ابی یوسف ثم بقولِ محمد ثم بقولِ زفر والحسن ابن زیاد وہو الاصح منیہ و سراجیہ و عبارۃ النہر ثم بقولِ الحسن وصحح فی الحاوی اعتبار قوۃ المدرک والاوّل اضبط ولا یخیر الا

١٨٣

اذا كان مجتهد اہل المقلد حتی خالف معتقدہ بہ لاینفذ حکمہ وینقض وہو المختار للفتوی کما بسطہ المصنف فی
فتاواہ وغیرہ وقدمناہ اول الکتاب وسیجیٔ انتہی قال العلامۃ الشامی معلقًا علی قول الدر ولا یخیر الا اذا کان
مجتہدًا ای لا یجوز لہ مخالفۃ الترتیب المذکور الا اذا کان لہ ملکۃ یقتدر بہا علی الاطلاع علی قوۃ المدرک و
بہذا رجع القول الاول الی ما فی الحاوی من ان العبرۃ فی المفتی المجتہد لقوۃ المدرک نعم فیہ زیادۃ تفصیل
سکت عنہ الحاوی فقد اتفق القولان علی ان الاصح ہو ان المجتہد فی المذہب من المشائخ الذین
ہم اصحاب الترجیح لا یلزمہ الاخذ بقول الامام علی الاطلاق بل علیہ النظر فی الدلیل وترجیح ما رجح عندہ
دلیلہ ونحن نتبع ما رجحوہ واعتمدوہ کما لو افتوا فی حیاتہم کما حققہ الشارح فی اول الکتاب نقلًا عن العلامۃ
قاسم ویاتی قریبًا عن الملتقط انہ ان لم یکن مجتہدًا فعلیہ تقلیدہم واتباع رائہم فاذا قضی بخلافہ لا ینفذ
حکمہ انتہی اور اسیطرح حال شیٔ ہے لزوم مقتدی کا کہ اوسمین بجہت عذر وقوع ضرورت قویہ شرعیہ کی قول امام
مالک پرستدی ہو یا کہ باسک قلائد یا فی واقصہ ناآوریہہ قول ان من علماء خوارزم یعنی من اصحابنا من خفا
عدم فساد الصلوۃ بالخطاء فیہا اخذًا بمذہب الشافعی فقیل لہ مذہبہ ذلک فی غیر الفاتحۃ فقال اخترت من
مذہبہ الاطلاق وترکت التقیید انتہی ابن لافرورخ کی نے قول سدیدین ابن نجیم سے نقل کیا ہی اور کہا
ہے کہ ابن نجیم نے بزازیہ سے نقل کیا ہے مؤلف معیار نے واسطی ابلہ فریبی کے اول اسکو بزازیہ سے نقل
کیا ہے پھر یہہ کہا کہ ابن نجیم نے بعض رسائل مین نقل کیا پھر کہا کہ فہامہ نے بھی قول سدیدین نقل
کیا تاکہ حمقا یہہ سمجہین کہ یہہ تین شخصون کا قول ہے اور مؤلف معیار کی نظر ان سب پر ہی نعوذ باللہ
سبحانہ من ہذہ التلبیسات وقد وجدت کثیرًا مثلہا فی ذلک الکتاب لکن ترکت التعرض لہا خوفًا
للاطالۃ واقتصارًا علی قدر الحاجۃ بہر حال اس قول سے خود واضح ہے کہ اس عالم خوارزمی نے قول
شافعی نہین اختیار کیا تھا اسواسطے کہ مذہب شافعی کا مطلق قراءۃ مین نہتا بلکہ قراءۃ فاتحہ مین تہا
اور یہہ جو عبد العظیم مکی نے کہا کہ مذہب شافعی مطلق قراءۃ مین ہے اور فاتحہ مین خطا ہی قراءۃ سے
حکم فساد صلوۃ کرنا بجہت خصوصیت فاتحہ کے نہین ہی بلکہ بجہت لزوم فوت ہونے بعض فاتحہ کے کہ وہ
ایک رکن ہی ارکان صلوۃ سے نزدیک شافعی کے یہہ حکم ہے تکلف صرف ہی اور تاویل بعید ہے
بلا حاجت اسواسطے کہ جسوقت خطاء قراءۃ سے فاتحہ مین حکم عدم جواز صلوۃ کیا اگرچہ باعث
رکنیت ہی کی ہو تو حکم جواز صلوۃ کا ساتہہ خطا کے مطلق قراءۃ مین علی الاطلاق نہ باقی رہا اور

ان من علماء خوارزم یعنی من اصحابنا من خفا عدم فساد الصلوۃ بالخطاء فیہا اخذًا بمذہب الشافعی فقیل لہ مذہبہ فی غیر الفاتحۃ فقال اخترت من مذہبہ الاطلاق وترکت التقیید انتہی

[illegible]

تشدید کے لحاظ کرنا خصوصیت فاتحہ کا کچھ ضروری نہیں بلحاظ رکنیت کے بھی اگر حکم عدم جواز صلوۃ کیا جائیگا تو حکم جواز ساتھہ خطای قراۃ کے علے الاطلاق باقی نرہیگا معہذا اختیار کرنا عالم خوارزمی کا جواز صلوۃ کو ساتھہ خطا فے القراۃ کے مطلقاً علے اتی وجہ کان ہمارا معمول بہا اور ہمارے ائمہ کا مختار نہیں اور ہم اس خوارزمی کے مقلد نہیں ہین فلا ینتہض قولہ حجۃ علینا با آنکہ اختیار کرنا خوارزمی کا بجہت تقلید امام شافعی کے نتہا کما ہر بلکہ ظاہر یہہ ہے کہ یہہ کہنا اُسکا اجتہاد ساتھہ پہچاننے قوت دلیل کے تھا چنانچہ یہہ قول اُسی خوارزمی کا انما نقرء فے کلام محمد ان المجتہد یتبع الدلیل لا القائل اسپر بصراحت دال ہے کہ مین نے اس حکم کو باجتہاد اپنی اور دیکھنے قوت دلیل کے اختیار کیا ہے موافق فرمانے امام محمد کے حق مجتہد مین کہ وہ اتباع دلیل کیا کرتا ہے اور قائل سے کام نہیں رکہتا اور بالفرض اگر تقلید شافعی بھی تسلیم کیجاوے تو بھی کچھہ مضائقہ نہیں اسلیئے کہ مجتہد کو وقت قوت دلیل کے اور مقلد کو عند الضرورت و غیرہ تقلید غیر تجویز کی گئی ہے بشرائطہ اور فتوی دینا متاخرین کا اوپر تحلیف شہود کے قائم مقام تزکیہ کے کرکے علی التسلیم مبنی ہے اوپر وقوع ضرورت قویہ کے کما سبق اب محل غور ہے کہ مسئلہ مذکورہ مولف معیار کے بیچ ترک تقلید امام اپنے کے اعذار مذکورہ سی جسمین ہمنے ترک تقلید کو جائز کہا ہی خانے نہیں جسمین پس ایسی ترک تقلید سے جو بجہت اعذار مذکورہ کے جائز ٹھہرا یہہ کب لازم آیا کہ ہر جاہل صرف یا عالم غیر مجتہد کچھہ ترجمہ قرآن شریف اور حدیث کا سیکھہ کر امام اعظم حنیفہ اور امام شافعی وغیرہما رضی اللہ تعالے عنہم پر زبان تشنیع دراز کرے اور بلا عذر معتبر مذہب اپنی امام کا چھوڑ کر رفع یدین اور جہر بالتسمیہ اور آمین کرنے لگے اور کہے مین اپنے فہم سے حدیث پر عمل کرتا ہون اور تقلید کی مجکو کیا حاجت اور تمامی اکابرین کو مثل امام ابی یوسف اور امام محمد اور امام زفر وغیرہم اور مزنی اور طحاوی اور کرخی اور دبوسی وغیرہم کو باعث التزام تقلید امام معین کے علے الاعلان زندیق اور مشرک کہے چنانچہ اس قسم کے کلمات ایک رسالہ اشعار موزون مین جسکو کسی سفیہ نے دہلے مین چھپوایا ہے موجود ہین نعوذ باللہ من شر ہذہ السفہاء المتعصبین الحمقاء المتکلفین اور یہہ جو عالمگیری سے روایۃ مجموعۃ النوازل نقل کے ہے سئل شیخ الاسلام عطاء بن حمزۃ عن آیۃ الصغیرۃ زوجہا من صغیر وقبل ابوہ وکبر الصغیر ان وبینہما

غیبت منقطعۃ و قد کان النکاح بشہادۃ الفسقۃ ہل یجوز للقاضی ان یبعث الی شافعی المذہب لیبطل
ہذا النکاح بسبب انہ کان بشہادۃ الفسقۃ قال نعم وللقاضی الحنفی ان یفعل ذلک ینبغی اخذا بہذا
المذہب وان لم یکن مذہبہ ہی سد القضاء علی خلاف المذہب انتہی اور اس سے یہہ زعم کیا ہی کہ قضا
اور افتا بلا ضرورت اوپر مذہب غیر کے درست ہی دال ہی اوپر کمال نافہمی اور شدت بلادت کی اسواسطے
کہ معنی اس روایت کے یہہ ہین کہ جسوقت نکاح صغیر و صغیرہ کا ساتھہ ولایت ابوین کے واقع ہوا
اور پہر دونو صغیرین جوان ہوگئے اور اسحال مین درمیان زوجین کے غیبت منقطعہ متحقق ہوئی
یعنے ایسی غیبت کہ منقطع ہے خبر سی یعنی زوج کی زوجہ کو اور زوجہ کے زوج کو خبر بھی نہین ملتی
تو اسوقت مین نفقہ بھی زوجہ کا اوپر زوج کے واجب ہی اور سوا نفقہ کے اور حقوق زوجیت سنکے
ضروری ہین اور جوان عورت کا محفوظ رہنا ابتلای معصیت زنا وغیرہ سی ایسی حالمین خصوصا وقت
نملنے نفقہ واجبہ کے جانب زوج سی بہت عسیر ہی اب اس ضرورت سی اگر شافعی المذہب کیطرف کہ انکے
مذہب مین شہادت فاسق کی صحیح نہین ہی برخلاف مذہب حنفی کہ اونکے یہان صحیح ہے اگرچہ واجب
القبول نہین رجوع کرین تاکہ بجہت عدم صحت شہادت شہود نکاح کے کہ وہ فاسق تہی بطلان نکاح کا
حکم کردی اور عورت مذکورہ مضیق ضرورت ملجیہ مین مبتلا نرہے تو درست ہی اور اگر اسی محل مین قاضی
حنفی المذہب بھی بسبب ضرورت مذکورہ کے مذہب شافعی پر حکم کرے تو جائز ہے پس تم دیکہو کہ
اسجگہہ بلا ضرورت مذہب شافعی پر کب عمل کیا گیا اور اسکی اجازت روایت مذکورہ سی کہان سمجہی گئی اور وقت
وقوع ضرورت کے مضا ہی حکم مخالف مین رجوع کرنا طرف قاضی آخر کے بالاتفاق لازم نہین بعض فقہا
تو کہتے ہین کہ شافعی المذہب کیطرف مثلا رجوع کرے اور بعض کہتی ہین جب ضرورت عمل کی مخالف مذہب
اپنی کے متحقق ہوئی تو خواہ مذہب مخالف والا حکم کردی خواہ مذہب موافق والا پس یہہ جو ہمنی کہا ہی
کہ وقت وقوع ضرورت کے عمل کرنا اور فتوی دینا اوپر مذہب مجتہد آخر کے درست ہی مراد اس سے
ضرورت حادثہ عامل اور مستفتی کی ہے اور نہ موجود ہونا قاضی مذہب آخر کا ضرورت نہین ہی واسطے
حکم قاضی مذہب اپنی کے تاکہ موجود ہونے سی یہہ ضرورت مرتفع ہو جاتی پس یہہ جو مؤلف نی کہا کہ اگر
عمل اور فتوی بمذہب مخالف ضرورت ہی کیوقت جائز ہوتا تو اس سائل کو عطا ابن حمزہ باوجودیکہ
شافعی المذہب موجود تہا اور ضرورت خلاف کرنیکی اپنی مذہب سی نہتی کیون حکم دیتی کہ حنفی قاضی اپنی

نکاح کو باطل کرے دی انتہے مختصرا ساقط ہوا اسلئی کہ مستفتے کو اس محل مین ضرورت قویہ موجود ہی
اور اختلاف فقہا کا بیچ رجوع کے طرف قاضی مذہب آخر کے واسطی امضاء حکم کے ظاہر ہی روایت
نہر الفائق اور قاضی خان سی قال العلامۃ الشامی و نظیر ہذہ المسئلۃ عدۃ ممتدۃ الطہر التی بلغت برؤیۃ
الدم ثلثۃ ایام ثم امتد طہرہا فانہا تبقے فی العدۃ الے ان تحیض ثلث حیض و عند مالک تنقضی
عدتہا بتسعۃ اشہر و قد قال فی البزازیۃ الفتوی فی زماننا علے قول مالک و قال الزاہدی
کان بعض اصحابنا یفتون بہ للضرورۃ و اعترض فی النہر و غیرہ بانہ لا داعی الی الافتاء بمذہب
الغیر لامکان الترافع الی مالکی یحکم بمذہبہ و علی ذلک مشی ابن وہبان فی منظومتہ ہناک لکن
قدمنا ان الکلام عند تحقق الضرورۃ حیث لم یوجد مالکی انتہی و قال قاضی خان فی فتاواہ حکی
عن الشیخ الامام عبد الواحد الشیبانی انہ قال لا یفعلہ القضاۃ من التفویض الی شفعوی المذہب
فی فسخ الیمین المضافۃ و بیع المدبر و غیر ذلک انما یجوز اذا کان المفوض یری ذلک بان قال
لا ح اجتہادی الے ذلک اما اذا کان لا یری ذلک لا یصح تفویضہ و قال غیرہ و ہو احتیاط
یصح التفویض و ان کان لا یری ذلک لان علے قول ابی حنیفۃ لو قضی بخلاف رایہ ینفذ قضاؤہ
فی اصح الروایتین فلان یصح تفویضہ کان اولے انتہی راقم الحروف کہتا ہے کہ اس زمانہ مین
قول صاحبین کا مفتے بہ ہی یعنی قضا قاضی کی خلاف مذہب اپنی کے درست نہین کما مر نقلہ
من فتح القدیر پس قول قاضی خان کا محمول ہوگا زمانہ سابق پر اور بھی ہم کہتے ہین کہ روایت
مجموعۃ النوازل سے یہہ امر کب معلوم ہوا کہ حکم کرنا قاضی حنفی کا اوپر مذہب شافعی کے وقت
موجود ہونے قاضی شافعی کے جائز ہے بلکہ معنی اوسکے یہہ ہین کہ بر تقدیر موجود ہونی قاضی
شافعی کے تو رجوع طرف شافعی کے چاہیئے اور اگر حنفی بہی حکم کر دی بر تقدیر نہونی قاضی
شافعی کے تو درست ہی اور اسیطرح روایت منقولہ فصول عمادی محمول ہے ضرورت پر اور نماز
پڑہنا ابو الطیب طبری کا کہ شافعی المذہب تھی ساتھہ بیٹہ طائر کے باوجودیکہ اونکے مذہب مین
نجس ہے بموافقت حنبلیہ کے اور ادا کرنا ابو عاصم حنفی کا نماز کو بطور شعار شافعیہ کے دلیل جواز
تقلید امام آخر کی بلا ضرورت واسطی غیر مجتہد کے نہین ہو سکتا اسواسطی کہ محتمل ہی کہ ابو الطیب
طبری نے بسبب ضرورت فوت ہونی جمعہ کے اوپر مذہب حنبلی کے عمل کیا ہو چنانچہ اخیر قید مذکور

بیچ عبارت سید علامہ سمہودی کے جسکو مؤلف نے حذف کر دیا ہے اسپر دال ہے کما قال قلت و معلوم انہ انما کان شافعیاً یتجنب الصلوۃ بذرق الطیر فلم یتخذہ عملاً بمذہبہ نے ذلک من تقلید المخالف عند الحاجۃ الیہ انتہی اور ابو عاصم حنفی نے جو لشعار شافعیہ نماز پڑہی جز این نیست کہ جہر تسمیہ اور رفع یدین وغیرہ جو مکروہات ہیں مذہب حنفی کے منازعات قفال کے واسطے تالیف قلوب و ازالہ بعض کے اختیار کیئے جس طرح قفال نے اذان میں تکرار کردیا کلمات واحدہ کو اسی سبب سے اس [illegible] تقلید شافعی کی تقریر کی البتہ اسمین کلام ہے کہ ارتکاب ان مکروہات کا مصلحت مذکورہ اس محل پر جائز ہے یا نہیں سو یہ بحث دیگر ہے بالجملہ قطع نظر ازین فعل ابو عاصم کا مثبت احکام اور [illegible] نہیں خصوصاً جب ادلہ قاطعہ اور تصریحات ائمہ مخالف اوسکے موجود ہون کما مر [illegible] پس ادنکی تقلید کرنے سے یہہ واسطے شافعی کے جواز تقلید ثابت نہیں ہوتا اور یہہ جو رسالہ رشیدیہ سے نقل کیا ہے وتمکن ان نقول ان حضرۃ الاستبدال مین قول ابی یوسف و صحۃ البیع بغبن فاحش بناء علی جواز التلفیق فی الحکم بین القولین انتہی اس سے جواز تقلید امام آخر سے کیا علاقہ مذہب امام ابی یوسف مذہب امام ابی حنیفہ سے علحدہ نہیں ہے چنانچہ بیان اسکا پیشتر نقل کلام شامی وغیرہ سے ہو چکا ہے پس اختیار قول امام ابی یوسف سے تقلید مذہب آخر کی نہوئی اور نیز اس کلام سے جواز تلفیق نہیں مفہوم ہوتا اسلئے کہ معنی اس کلام کے توجیہہ مین کہ اگر تلفیق کے جواز پر مبنی کرکے اسطور پر حکم کرے تو ممکن ہے اب خواہ مبنی علیہ نزدیک قائل کے درست ہو یا نہو اور علی التسلیم کہا جاتا ہے کہ مطلقاً تقلید امام آخر کس نے منع کی ہے اگر اس کلام سے علی تقدیر فرض المحال جواز مفہوم ہوا تو صور جواز پر جسکو ہمنے مفصلاً ذکر کر دیا محمول کرلینا چاہیئے اور یہہ جو کلام شیخ عبد الحق سے نقل کیا ہے کہ بعض مسائل مین انسان حنفی ہو اور بعض مین شافعی تو جائز ہے یہہ حضرت شیخ نے اگر کہا ہے تو موافق مسلک متقدمین کے جو بحسب صواب دید زمانہ کے ترک کر دیا گیا نہ مطابق آراء متاخرین کے جو مختار ہے اور دار وقت ہے ساتھ مصلحت وقت کے چنانچہ یہہ مضمون خود کلام شیخ سے جو شرح سفر السعادت سے نقل کیا گیا واضح ہو چکا اور وہ فتویٰ مولوی حیدر علی ٹونکی کے جسکو مؤلف معیار نقل کرتا ہے اوسمین استدلال اوپر مطالب مرحومہ مؤلف کے ساتھ انہی کلاموں کے ہی جس کے جوابات پیشتر

ودیدی گئی اور اگر کوئی نئی بات مولوی مذکور کی ہوتی تو وہ لائق استناد کیا ہوتی با اینہمہ جواب معقول اسکا دیا جاتا لیکن نہتی لہذا تطویل سخن نکی گئی آورہ جو میزان عارف شعرانی سے نقل کیا ہے کان الامام ابن عبد الله یقول لم یبلغنا عن احد من الائمة انه امر اصحابه بالتزام مذہب معین لا یرٰی صحة خلافه بل المنقول عنہم تقریرہم الناس علی العمل بفتوٰی بعضہم بعضا لانہم کلہم علی ہدی من ربہم وکان یقول ایضا لم یبلغنا فی حدیث صحیح ولا ضعیف ان رسول الله صلی الله علیه وسلم امر احدا من الامة بالتزام مذہب معین لا یرٰی خلافه وما ذلک الا لان کل مجتہد مصیب علی الآخر مسلم ہے اور ہمکو مضر نہین اسلئے کہ ہمنی علی العموم سب مسلمانون پر تقلید معین کا وجوب باینطور کہ خلاف اسکی صحیح نہ سمجھی نہین کیا بلکہ وقت وقوع ضرورت کے اور پوچھ جانے انسان کے مرتبہ اجتہاد کو اور در صورت احوط ہونے مذہب امام آخر کے بشرط عدم ارتکاب مکروہ مذہب اپنی کے ہم بھی تقلید امام آخر جائز رکھتے ہین کما مر غیر مرة اور یہہ کلام امام شعرانی کا انہین صور تونمین سے ایک پر محمول ہے اعنی یہہ فرمانا حق مجتہدین ہی جنکو فہم اجتہادی ہے اور ماخذ احکام ساتھ حصول نظر کشفی کے معلوم ہو گئی اور اونکی انتہا سب احکام کی طرف عین واحد کی بنظر کشف دیکھ لی نہ حق مقلدین محجوبین ہین کہ نہ جنکو قوة اجتہادی ہے اور نہ نظر کشفی چنانچہ پہلی اسی کلام منقول کی خود عارف شعرانی فرماتے ہین سمعت سیدی علیا الخواص رحمة الله علیه یقول لا یبلغ الولی مقام الکمال الا ان صار یعرف منازع جمیع الاحادیث الواردة عن رسول الله صلی الله علیه وسلم ویعرف من این اخذہا الشارع من القرآن فانه تعالٰی قال ما فرطنا فی الکتاب من شیء فجمیع ما بینته الشریعة من الاحکام موظاہر المأخذ للولی الکامل من القرآن کما کان علیه الائمة المجتہدون ولولا معرفتہم بذلک ما قدروا علی استنباط الاحکام التی لم یصرح بہا آئمة قال وہی منقبة عظیمة للکامل حیث صار یشارک الشارع فی معرفة منازع اقواله صورة من القرآن العظیم بحکم الارث له صلی الله علیه وسلم انتہی فان قلت فہل یجب علی المحجوب عن الاطلاع علی العین الاولی للشریعة التقید بمذہب معین فالجواب نعم یجب علیه ذلک لئلا یضل فی نفسه ویضل غیره فاعذر یا اخی المقلدین المحجوبین اذا انکشف حجابک فی

قولہم المصیب واحدٌ ولعلہ امامی والباقی مخطئی یحتمل الصواب فی نفس الامر فیہا خلاف
وتنزل قول من قال کل مجتہد مصیبٌ علی من انتہی سیرہ وخرج عن التقلید وشہید
اغترافہ العلماء کلہم علمہم من عین الشریعۃ وتنزل قول من قال المصیب واحدٌ لا بعینہ
والباقی مخطئی یحتمل الصواب علی من لم ینتہ سیرہ ولا ترجح قولا منہما علی الآخر و
اشکر ربک علی ذلک والحمد للہ رب العالمین اور دوسری جگہہ فرماتے ہین وکان سیدی
علی الخواص رحمہ اللہ تعالی اذا سألہ انسانٌ عن التقید بمذہب معین الآن ہل ہو واجبٌ
ام لا یقول لہ یجب علیک التقید بمذہب ما دمت لم تصل الی عین الشریعۃ الاولی
خوفا من الوقوع فی الضلالۃ وعلیہ عمل الناس الیوم فان وصلت الی شہود عین
الشریعۃ الاولی فہناک لا یجب علیک التقید بمذہب انتہی آپ بنظر انصاف ملاحظہ
چاہیئے کہ عارف شعرانی نے کسطرح مقلدین پر جنکو کمال ولایت اور نظر کشفی سے مرتبہ
اجتہاد حاصل نہین ہے حکم وجوب تقلید امام معین کیا اور کہا کہ جو کوئی مقلدین مین سے
تقلید امام معین نکریگا تو خود بہی گمراہ ہوگا اور دوسرے مسلمانونکو بھی گمراہ کریگا اور اسیطرح جابجا
کلام عارف شعرانی کا اور حضرت شیخ محی الدین ابن العربی رضی اللہ تعالی عنہ کا اسپر
ناطق ہے انشاء اللہ تعالی تصریحات کلام انکی کی عنقریب آتی ہین اور بھی عارف شعرانی
نے بعد نقل کرنے کلام امام جلال الدین السیوطی کے جسکو مؤلف معیار نے نقل کیا ہے
فرمایا ہے کہ جواز انتقال ایک مذہب سے طرف دوسری مذہب کی جو مفاد کلام جلال الدین
سیوطی کا ہے حق اہل کشف وشہود مین ہے اور نہین تو ہر مقلد پر واجب ہے اعتقاد
ترجیح امام اپنی کا جبتک کہ کمال ولایت کو نہین پہنچا اور نقل کیا اس مضمون کو امام
غزالی اور امام الحرمین اور ابن السمعانی اور ہرا لیسی سے تصریح انکی یہہ ہے وسمعت سیدی
علیا الخواص رحمہ اللہ تعالی یقول کل من نور اللہ قلبہ یحکم ان سکوت العلماء علی من انتقل
من مذہب الی آخر انما ہو لعلمہم بان الشریعۃ تعمہم کلہم وتشملہم فیحمل قول من رجح قول امامہ
علی غیرہ علی انہ لم یبلغ الی مقام الکمال حال قولہ ذلک وقد قدمنا فی الفصل المیزان
وجوب اعتقاد الترجیح علی کل من لم یصل الی الاشراف علی العین الاولی من الشریعۃ المطہرۃ

وبہ صرّح امام الحرمین و ابن السمعانی والغزالی والهوالیسی وغیرہم من الائمۃ وقالوا
لتلامذتهم یجب علیکم التقیید بمذہب امامکم الشافعی ولا عذر لکم عند اللہ تعالی فی
العدول عنہ انتہی قلتُ ولا خصوصیۃ للامام الشافعی فی ذلک عند کل من سلم من التعصب
بل کل مقلد من مقلدی الائمۃ یجب علیہ اعتقاد ذلک فی امامہ ما دام لم یصل الی شہود
عین الشریعۃ الاولی انتہی یہانتک دفع ہوگئی سب توہمات فاسدہ اور شبہات کاسدہ
مؤلف معیار کے اور امید ہی کہ فہم کری ذکی متوقد کلام مذکور ہماری سی و مضامین
ظاہر سنجیدہ کہ دفع کرے ساتھ اوسکے ہر شبہ جو عارض ہو کسیکو بیچ باب وجوب تقلید
معین کے اور چونکہ عادت مولف معیار اس کتاب مین اکثر جگہہ یون ہے کہ بلا غور اور
انصاف کے اور بے ملاحظہ سیاق و سباق کے کلام محققین کو اپنے مدعای باطل پر محمول
کر کے مخلوق الہی کو عوام الناس سی مغلطہ مین ڈالتا ہے اور جنکی کلام سی جب خود مستدلا تا
ہے تو اونکو امام اور علامہ قرار دیتا ہے اور سوا اونکے اور محققین کو اور اونکو بھی جب اونکا
کلام مخالف غرض اوسکی نقل کیا جاوے تو لائق قبول نہین مانتا لہذا ہمنی بیشتر جگہون انہیں
اکابر کے کلام سے جو مقبول ہین مؤلف کی اور انہین کتب سی جنکی سند پکڑی ہے مؤلف
نے خلاف مدعای مؤلف اور رفع تخالف روایات کیا تا گنجایش عذر باقی نرہی اور مقبول
ٹھہرانا مؤلف کا کلام اُن اکابر کو مبطل ہو جاوے نقول منقولہ مؤلف کا اور خلاصہ تمام
کلام ہماری کا یہ ہے کہ مقلد صرف ملتزم مذہب پر مسائل تقلیدیہ مین تقلید امام اپنی کی
علی التعیین واجب ہی جبتک کوئی ضرورت قویہ معتبرہ ترک تقلید پر باعث نہوا ور جبتک
احتیاط مذہب غیر مین نہوا ور جبتک قوت اجتہادی حاصل نہو اور در صورت وقوع ضرورت
معتبرہ کے اور احتیاط کے بیچ مذہب غیر کے بشرط عدم لزوم ارتکاب مکروہ مذہب مقلد
کے اور وقت پونہچ جانے مقلد کے مرتبۂ اجتہاد کو اگرچہ فی الجملہ ہو بنظر کشفی یا استدلالی
چھوڑ دینا تقلید امام معین اپنی کا بغرض محمود ممنوع نہین اور جتنی نقول کلام اکابر کی نقل
کی ہین مؤلف نے بیچ باب عدم وجوب تقلید معین کے سب محمول ہین انہین حالات پر چنانچہ
تصریحین اُسکی ذیلین ہر روایت منقولہ مؤلف کی ہمنی ذکر کردین اور جس صورتین ہم وجوب

تقلید معین کا قول کرتے ہین اوسکو روایات مذکورہ سے ثابت کیا چنانچہ تعداد اُن روایات مذکورہ کی اور سوا اوسکی اور بھی چند روایتین کلام ائمہ دین اور علماء محققین سے عنقریب آتے ہین آور اگرچہ بعد اس تفصیل کے حاجت رد کرنے مقدمات ممہدہ اور تفریعات تمویہ کی نتھی مگر واسطی سمجھنے عوام مومنین کے چیزی چیزی کلام رد مقدمات اور دفع تفریعات مین بھی کیا جاتا ہے بنظر غور و انصاف ملاحظہ چاہیئے کہ مقدمۂ اولی اور ثانیہ اور ثالثہ مسلم ہے اور ہمکو مضر نہین کما سیظہر اور یہہ جو مقدمۂ رابعہ مین کہا ہے کہ جو مقلد صرف حدیث سی کچھہ خبر نہین رکھتا ہو اگر حدیث کو قبول نکرے تو قبول نکرنا اسکا فرع تحقیق کی مثل ائمہ اربعہ کے نہو گی بلکہ ترک کرنا حدیث کا ہوگا انتہے سرتاپا غلط ہے اور ہمعینی اسواسطی کہ جو مقلد صرف کہ حدیث سی کچھہ خبر نرکہیگا وہ حدیث کو قبول کرہی نہین سکتا اسواسطی کہ اگر قبول کرنے کے یہہ معنی ہین کہ بھلا یہہ کہی کہ فی الواقع بیان ارباب حدیث سی یہہ معلوم ہوا کہ یہہ حدیث ہے خواہ متواتر ہو یا مشہور یا احاد تو یہہ مضمون ہر مقلد مانتا ہے اور غرض مؤلف معیار کی اس سی متعلق نہین اسلیئی کہ کلام مؤلف بیچ عمل بالحدیث کے ہی نہ بیچ اعتقاد حدیثیت کی اور اگر یہہ معنی ہین کہ عمل کرنا اوپر مقتضای حدیث کے ہو تو مقلد صرف سی کہ حدیث سے کچھہ خبر نہین رکھتا یہہ عمل محال ہی اسلیئی کہ بغیر خبر رکھنے کے حدیث سی اور سمجھنے معانی اوسکی کے عمل کیونکر کر سکیگا اور یہہ امر بہت واضح ہی اوپر ہر شخص کے کہ اپنی خبر رکھتا ہی پس بلا شبہہ قبول نکرنا اُسکا حدیث کو فرع تحقیق کی اور معرفت ضعف اور نسخ وغیرہ کے مثل ائمہ مجتہدین کے نہین ہے لیکن یہہ ترک مذموم نہین ہی اسلیئی کہ ترک مذموم جب ہوتا کہ کوئی مکلف ساتھہ عمل بالحدیث کے بنفسہ مامور ہوتا اور پہر وہ حدیث پر عمل نکرتا تو یہہ ترک مذموم ہوتا اور جب مقلد صرف بحکم الہی مامور ہی ساتھہ اتباع اور عمل بالحدیث کے ساتھہ بیان مجتہدین کے اور ممنوع ہے عمل کرنے سی بفہم خود اوپر حدیث کے مسائل تقلیدیہ مین تو اُسن بیچاری کو سوا تقلید کے گزارہ نہین اور ترک ظاہر مقتضای حدیث سی جو مخالف ہو رائی امام اوسکی کے بحکم الہی چارہ نہین اب ایسا مقلد اگر قول مجتہد کو چہوڑ کر عمل بالحدیث ساتھہ بتانی کسی مولوی کے کریگا تو قطعاً مخالفت امر الہی کے اور تارک واجب ہوگا وقد مرّ منّا مفصلا

اولتہ قد ذکرہ قال السید السمہودی الشافعی فی رسالتہ العقد الفرید فی مسائل التقلید یجب التقلید علی من
لم یبلغ رتبۃ الاجتہاد المطلق عامیا محضا او غیرہ ونقل فی البحر المحیط لابن عبد الشکور من الکتب
عن بعضہم الاجماع علی ان غیر المجتہد یجب علیہ الرجوع لقول المجتہد وان ما نقل عن بعضہم من منع
العامی من التقلید انما ہو فی علم العقائد ملخصا انتہی اور اسجگہہ سی کہل گئی یہہ بات
کہ جب مقلد محض کو مسائل تقلیدیہ مین قول مجتہد پر عمل واجب ہے اور ترک کرنا اسکا فی الواقع اور
نیز موافق تسلیم مؤلف کے بیچ مقدمہ اولی کے حرام ہے تو در صورت مخالفت ظاہر حدیث کے
ساتھہ قول مجتہد کے حدیث پر عمل کرنا نچاہیئے اور قول مجتہد پر عمل کرنا چاہیئے یہی ماموربہا
ہے امر الہی کا اور یہی مقتضا ہے اجماع علما کا والا حرام مین مبتلا ہونا ہوگا اور بلا تاویل حدیث
کے فہم معانی حدیث کو مجتہد پر حوالہ کرنا چاہیئے اور اگر کسی مقلد ذی فہم نے تاویل کرکے حدیث
کو راجع طرف مذہب مجتہد کے کر دیا تو جب بھی کچھہ مضائقہ نہین پس یہہ ترک مقلد کا عمل بالحدیث
کو وقت مخالف ہونے قول مجتہد کے خالصا لوجہ اللہ اور اداء للحق الواجب ہوگا اور اتباع ہوگا
فرمان واجب العمل والاذعان فاسئلوا اہل الذکر ان کنتم لا تعلمون کا اسلئی کہ پہلے خوب مبین
ہوچکا کہ جاننا غیر مجتہد صرف کا نصوص کو مسائل اجتہادیہ مین اور نجاننا دونو برابر ہین پس جب
بسبب نہونے قوت اجتہاد کے علم مقلد کا نصوص مین بیچ حق استنباط احکام کے پایہ اعتبار
سے ساقط ہے تو اب سوا تقلید کسی مجتہد کے طریق عمل ممکن نہین پس تاویل کرنا احادیث کا موافق
رای امام اپنے کے اور پہیر لانا ظاہر اوسکی کو محامل رای مجتہد پر کیون ممنوع ہوگا اور یہہ بمقابلہ رای
امام کا ساتھہ قول رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے نہین ہے یہہ بعینہ اتباع ہی امر اللہ
اور امر الرسول کا اور معلوم نہین کہ جسوقت مذہب مؤلف معیار کا کسی امر مین مخالف ظاہر کسی آیت
یا حدیث کے پڑیگا اور اسمین سوال کیا جائیگا تو کیا جواب دیگا اگر کوئی تاویل کریگا تو ہم کہین گے
تو نے مراعاۃ لقول المجتہد بل اتباعا لہوی نفسک اللہ تعالی کے یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ
وسلم کے کلام کے تاویل کی اور یہہ حرام ہی اور اگر نکریگا تو جمیع احادیث متعارضہ اور نصوص
مصروفہ عن الظواہر پر کیونکر عمل کریگا اور یہہ امر محال ہے کہ کوئی امر مختار اوسکا ظاہر نصوص کے خلاف
نہو پس جو جواب مؤلف کا ہی وہی جواب ہماری جانب سی سمجہنا چاہیئے اور یہہ جو مقدمہ خامسہ مین

کہا ہے کہ بعض متعصب جو بعض احادیث مین تاویل نے باعث اور دعوی نسخ اور ضعف کا بیدلیل بلکہ بمجرد پابندی قول امام کے سعی کرکے حدیث کو ترک کرتے ہین وہ دیسی نہین جیسی کہ ائمہ اربعہ اسلئی کہ ائمہ سے دعوی نسخ وغیرہ کا خالصاً للتحقیق ودین اللہ اور جمعاً بین الادلہ تھا اور آجکل کے لوگونکو تاویل کرنا مراعاۃً لقول الامام مقابل قول رسول کے ہے انتہی یہی باطل ہے اسلئی کہ مقلد پر اتباع قول مجتہد کا واجب ہے اور ترک کرنا ظاہر حدیث کا جو مخالف ہو قول مجتہد کے ضرور ہے پس تاویل کرنا اُسکا حدیث کو اثباتاً وابقاءً للتقلید الواجب اور اتباعاً للمجتہد نیابۃً عن المجتہد ہوگا پس یہہ مقابلہ کرنا ساتھہ قول رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کے کیسا بعینہ اتباع ہے حکم الہی کا یہانتک کہ اگر تاویل مقلد کی موافق قواعد تاویل کے ہو تو مقبول ہو تو جب بھی اتباع حدیث بنفسہ بغیر تبیین مجتہد کے نہین کرسکتا اور مولوی اسمعیل نے تنویر العینین مین جو تاویل احادیث سی منع کیا ہے تو اول وہ بصورتین ہے کہ کسی صورت مین کسی قول کو کسی مجتہد کے سوا مجتہد اپنی کے قابل عمل سمجھا اور حال مقلدین اہل تحقیق اس زمانہ کا ایسا نہین ہے اور ثانیاً یہہ کہ وہ کہنا انکا مبنی ہے اوپر عدم وجوب تقلید معین کے و قد اثبتنا خلافہ و آنفاً ما قولہ ومن یجتہد و حدہ فلا یقوم کلامہ حجۃ علینا اور یہہ جو مقدمہ شاذ شبہہ مین کہا ہے کہ مقلدین کو لازم ہے کہ چارون امامونکو برابر سمجھین اور اوسمین نقل شامی سی ساتھہ کلام ابن حجر کے استناد پکڑی ہے حال انکا سنو کہ طائفہ کثیرہ فقہا تو یہہ کہتے ہین کہ تقلید مفضول کی مع وجود الافضل درست نہین اور سوا اونکے اور حنفیہ اور مالکیہ اور شافعیہ اور حنبلیہ یہہ کہتے ہین کہ تقلید مفضول کی باوجود افضل کے جائز ہے اب علامہ شامی محقق ابن حجر شافعی سے نقل فرماتے ہین کہ یہہ قول نسفی کا کہ اگر ہمسی کوئی سوال کرے ہماری مذہب اور مذہب مخالف ہماری سی تو ہمپر واجب ہی کہ کہین کہ مذہب ہمارا صواب ہے غالباً اور محتمل ہے خطا کا اور مذہب مخالف ہماری کا خطا ہی غالباً اور محتمل ہے صواب کا کہ اسمین وجوب اعتقاد ہے ترجیح مذہب اپنی کا محمول فرماتے ہین اس قول پر کہ مجتہد مفضول کو مفضول جانکر اوس کی تقلید نہین جائز اور فرماتے ہین کہ یہہ قول ضعیف ہی بلکہ صحیح یہی ہے کہ مفضول کو مفضول جانکر بھی اوسکی تقلید کرنا درست ہے کما قال ثم اعلم انہ ذکر فی التحریر وشرحہ ایضاً انہ یجوز تقلید المفضول

مع وجودِ الافضل و به قال الحنفیة والمالکیة واکثر الحنابلة والشافعیة وفی روایة عن احمد و
طائفة کثیرة من الفقهاء لا یجوز ثم ذکر انه لو التزم مذهبا معینا کابی حنیفة والشافعی فقیل یلزمه و
قیل لا و هو الاصح و قد شاع ان العامی لا مذهب له اذا تحققت ذلک ظهر لک ان ما ذکر عن النسفی
من وجوب اعتقاد ان مذهبه صواب یحتمل الخطاء مبنی علی انه لا یجوز تقلید المفضول وانه یلزمه
التزام مذهب وان ذلک لا یتاتی فی العامی وقد رایت فی آخر فتاوی ابن حجر الفقیه التصریح ببعض
ذلک فانه سئل عن عبارة النسفی المذکورة ثم حرر ان قول الائمة الشافعیة کذلک ثم قال ان ذلک مبنی
علی الضعیف من انه یجب تقلید الاعلم دون غیره والاصح انه یتخیر تقلید ای شاء ولو مفضولا وان
اعتقده کذلک وحینئذ فلا یمکن ان یقطع او یظن انه علی الصواب الخ اب محل غور ہے کہ اس قول میں
یہہ کہاں ہی کہ مقلد کو چاہیئے کہ چارون امامونکو برابر سمجھا کرے تو یہہ ہے کہ اگر مفضول کو مفضول
سمجھکر بھی تقلید کرلے اور جنکی تقلید نہیں کی اونکو افضل جانے تو جب بھی جائز ہی بھلا آسمین
برابر ہی سمجھنا کیا علاقہ اور اسیطرح سمجھ لینا چاہیئے نقل طحطاوی کا اور علی التسلیم ہم کہتے ہیں کہ اعتقاد
مساوات ائمہ مجتہدین کا ہمکو مضرت اور مولف معیار کو کچھہ منفعت نہیں پونہچاتا چنانچہ حال اسکا رد
تعاریع میں کہلا جاتا ہے اب سنو کہ یہہ جو مولف تعزیع میں کہتا ہے کہ جو شخص حنفی المذہب مثلا
ہو کر ایسی تخصیص اپنے مذہب کی کرتا ہے کہ شافعی مذہب کا مثلا کسی مسئلہ میں اتباع نہیں کرتا اور اسکو
ناروا جانتا ہے اور کرنیوالے کو طعن کرتا ہے تو ترک کیا اوسنے بعض ما آتی به الرسول کو بحکم مقدمہ ثانیہ
کے اور ترک کرنا بعض ما آتی به الرسول کا حرام ہے بحکم مقدمہ اولی کے انتہی اس سے کیا مراد لیا ہے
اگر مراد یہہ ہے کہ وہ حنفی کسی مذہب مجتہد پر حالت ضرورت وغیرہ میں بھی جسکا ذکر ہو چکا ہی عمل
نہیں کرتا تو یہہ رد اسکا ہم حنفیون پر نہیں ہے اسلئے کہ ہم لوگ احوال مذکورہ میں عمل کرنا دیگر ائمہ
مجتہدین کے تجویز کرتے ہیں کما مر اگرچہ نفسِ تجدید اسکا قابل قبول اور لائق سمع قبول نہیں
اور اگر مراد یہہ ہے کہ بغیر ضرورت اور احتیاط وغیرہ کے بھی عمل کسی مذہب پر نہیں کرتا تو وہ تارک
ہے بعض ما اتی به الرسول کا تو ہم اولا کہتے ہیں کہ اقوال ائمہ مجتہدین اور علماء محققین سابقین جو
پہلے مذکور ہو چکے سب دال ہیں اوپر وجوب تقلید معین کے اور عدم جواز عمل کے اوپر مذہب مخالف
کے پس دلیل تراشیدہ مولف کی مقابل ان اقوال کے کیا سنی جائی اور ثانیا کہتے ہیں کہ وہ

بنے المذہب بحکم مقدمۂ ثانیہ مؤلف معیار کے بجہت عمل کرنیکے اوپر مذہب حنفی کے اختیار کرنیوالا
سے ما آتی بہ الرسول کا بحسب اوس ظن کے جسکو شارع نے اعتبار کیا ہی اور اوسکی اتباع کا حکم
کیا ہے وہ قیاس اور فہم اجتہادی سے مجتہد کی اور نہین تو جسوقت کوئی مقلد خواہ علے التعیین یا
لا علے التعیین تقلید کسی امام کی حوادث مختلف فیہا مین کریگا تو وہ اسوقت مین تارک ہوگا بعض ما
اتٰے بہ الرسول کا اسواسطے کہ جمع کرنا درمیان دو حکمون مختلف کے حالت واحدہ مین محال ہے اور اگر
کہا جاوے کہ جب مقلد لا علے التعیین تقلید کرتا ہے تو کسیوقت ایکمذہب پر اور کبھی دوسرے پر اور علی ہذا القیاس
عمل کریگا تو ہر مذہب پر کہ مصداق ہی ما انزل کا عامل ہوا نہ تارک تو ہم کہین گے جسوقت موافق
تمہارے ہر مذہب مصداق ہے ما انزل کا تو کسیوقت مین اُسکا ترک جائز نہوگا اور کبھی اختیار کرنی
سے ترک اُسکا ہوا جاتا ہے اور وہ بھی حرام ہے اوپر تقدیر تمہاری کے کیونکر جاتا رہیگا علاوہ
یہہ کہ احکام منزلہ حوادث کے جدا جدا ہین اختیار سے بعض کے اختیار کرنا بعض آخر کا لازم
نہین پس ترک سی چارہ نہ بنیگا اور ارتکاب حرام مؤلف معیار سی کبھی منفک نہوگا اور ثانیاً یہہ کہ جب
مذاہب اربعہ بقول مؤلف مصداق ما آتٰے بہ الرسول کے بسبیل دوران قرار پائی یعنے حق اور حکم
الٰہی دائر ٹھہرا درمیان مذاہب اربعہ کے اور مقلدین مامور ہوئی کہ جسکا چاہین اتباع کرین تو اس
تقدیر پر ہر مذہب علی التعیین مصداق ما آتٰے بہ الرسول کا کہنا قول کرنا ہے بالمحال پس کوئی امر
کسی مذہب کا بالیقین اور علی التعیین مصداق ما اتی بہ الرسول کا نہوا پس ترک کرنے مین اسکی حرمت
ثابت نہوگی اسلئے کہ حرمت تو ہوتی ہے ترک ما اتی بہ الرسول مین جو بالتعیین ہو خواہ یقینی ہو یا مظنون
اسکی ایسی مثال ہی جیسے خصال ثلثہ کفارہ یمین کے کہ ایک اونمین کا واجب ہی لا علی التعیین پس ہر
ایک کی اختیار کرنے سی کفایت ہو جائیگی اور ترک واجب الٰہی کا کہ حرام ہے لازم نہوگا اور تقدیر
تسلیم عدم صحت قول امام نسفی کے مذہبنا صواب یحتمل الخطاء ومذہب مخالفینا خطاء یحتمل الصواب
اور تسلیم مساوات اعتقاد حقیت کی بھی کب لازم آتا ہی کہ ہر مذہب علی التعیین مصداق ما انزل
کا ہنجا ہی غایت یہہ ہے کہ مقلد اس تقدیر پر اپنے عقیدہ مین مذاہب اربع کو مساوی سمجھیگا یعنی
اسبات کے کہ مقلد ہر ایک کا انمین سی ناجی ہے اور لیاقت قبول مین چارون مذہب برابر
ہین اور وجوب تعیین تقلید جو بجہت عوارض کے ہوا ہی اور حرمت انتقال ایکمذہب سے طرف

دوسرے کی اس مساوات اعتقاد اور اعتقاد مساوات سے منافات نہیں رکہتا اور یہہ جو مؤلف نے
لکہا کہ جو شخص مذہب حنفی کو اسطور پر اختیار کرے کہ سوا اوسکے سب مذاہب کو باطل اور قابل عمل نہ سمجہے
تو وہ تارک ما اتی بہ الرسول کا ہوگا اور جو شخص اور مذاہب کو بھی قابل عمل سمجہے اور پہر بطور
استحباب و جواز کے ایک ہی مذہب پر عمل کرتا ہے تو وہ تارک ما اتی بہ الرسول کا نہیں اور
اس مدعا پر بہت سی ادلہ واہیہ ذکر کین اسکا حال یہہ ہے کہ عقیدہ وجوب یا جواز سے وجود ترک
اور عدم ترک لازم نہیں ہے ما اتی بہ الرسول تو یہان وہ احکام فروع ہین پس اگر اعتقاد دین
ایک مذہب کی تقلید واجب اور دوسرے پر عمل کرنا باطل سمجہکر ایک ہی کو اختیار کریگا جب بہی ترک اس
دوسرے کا ضروری ہے اور اگر دوسرے کو بھی قابل عمل جانیگا تب بھی ترک کرنا لازم ہی وجود فعل
ساتھ ایقاع کے اور ترک فعل ساتھ عدم ایقاع کے ہوتا ہی عقیدہ وجوب و جواز کو اوسمین
کچہہ دخل نہین البتہ اگر یون کہتا کہ در صورت عقیدۂ وجوب تعیین کے ترک کرنا مذہب آخر کا درست
نہین اور در صورت اعتقاد جواز کے ترک کرنا درست ہی تو گنجایش تہے اور جواب اس تقدیر
پر یہہ ہے کہ ہم مقلدین حنفیہ مذاہب مجتہدین آخرین کو غیر قابل عمل نہین کہتے اور مقلدین ہر مذہب
مجتہد کے لئے عمل کرنا موافق مذہب اپنے اپنے کے اور وقت وقوع ضرورت وغیرہ کے اوپر مذہب
مجتہد آخر کے تجویز کرتے ہین اور یہی معنی ہین لائق عمل ہونے احکام شرعیہ کے نہ یہہ کہ نسبت ہر
شخص کے ہر حالین ہر حکم شرعی کا ادا کرنا واجب اور جائز ہو دیکہو نماز اور روزہ اور زکوٰۃ اور
حج بلکہ ادای شہادت توحید و اقرار رسالت بزبان عمدہ ترین احکام اسلام اور موقوف علیہ ایمان
وکمال ایمان ہین اور باینہمہ حائض اور نفسا اور سکران اور صبی اور غیر مستطیع اور اخرس پر
فرض نہین بلکہ بعض سے ادا کرنا صحیح بھی نہین حرام ہے پس نسبت بعض کے بعوارض یا بلا عوارض
عدم جواز و وجوب مستلزم عدم لیاقت عمل کو نہین ہے اور تاثیا یہہ کہ جب مذاہب مجتہدین مصداق
ما انزل کا بسبیل ورود ہین تو کسی مذہب کا ترک کرنا ما انزل کا ترک کرنا بالیقین یا بالظن الغالب
کیونکر حرام ہوتا اور جو دلیلین مؤلف نے اسجگہہ گزاری ہین سب مفید مدعای مؤلف نہین تفصیل
جواب ہر ایک کی تو ساتھہ ملاحظہ کلام سابق ہماری کے اور پر ذکی متوقد کے مخفی نرہیگی اب اجمالا
اشارہ طرف جواب ہر ایک کے کافی ہے یہہ جو کہا مؤلف نے کہ یہہ دلیل اُس مقلد کے حق مین ہے

جوکہ قسم ثالث کوا قسام تقلید سے اختیار کرے انتہی قسم ثالث ٹھہرائی ہوئی مولف کی یہہ ہے کہ
تقلید کرے مقلد کسی امام معین کی بزعم وجوب کے اور اسکو بدعت اور حرام کہا ہی تو اب کہا جائیگا
کہ اعتقاد وجوب تقلید امام معین جو مقلد نے کیا ہے اپنے واسطے کیا ہی یا سب مسلمانوں کیواسطے اگر سب
مسلمانوں کے واسطے کیا ہے تو کوئی مقلد عالم مین ایسا موجود ہی نہین کہ اپنے امام معین کی تقلید
ساری مسلمانوں پر واجب کہی اور تمام اہل مذاہب حقہ کو باطل ٹھہراوے اور اگر اپنی واسطے اور وہ لوگ
جو اسکی شریک ہین امور موجبہ وجوب تقلید معین مین انکی واسطے وجوب کا قول کیا ہے تو اسوقت یہہ
قائل تارک بعض ما اتی بہ الرسول کا کب ہوا دیکہو خود مؤلف نے تخصیص کرنا ایکمذہب کا بعارضہ
عدم استطاعت وغیرہ تجویز کیا ہے پس اگر بعوارض وجوب کسی قسم خاص مکلفین پر ہو تو کیا مضائقہ
اور دلیل ثانی جو حدیث ابن مسعود سے گزاری ہی کہ جو شخص بعد نماز کے سیدہی طرف بیٹھنے کو حق لازم
سمجھی تو اوسنی نماز مین حصہ شیطان کا گردانا مقتضا اسکا تو یہہ ہے کہ بلا دلیل کوئی شخص اپنی خیالات
سے وجوب وجواز نہ گڑھ لے اور قائلین وجوب تقلید معین کے لئی تو ادلہ واضحہ کتاب وسنت اور
اقوال مجتہدین سے موجود ہین پس اونپر یہہ حدیث کسطرح حجت ہوسکیگی کما مر مفصلا اور دلیل ثالث
جو اجماع منقول قرافی سے لایا ہے جواب اسکا بوضاحت تمام پہلے ہو چکا اور پہر ہم کہتے ہین کہ ملا علی
قاری نے رسالہ تشییع الفقہاء الحنفیہ مین فرمایا ہے کہ نہ منع کرنا صحابہ کا مسلمانوں کو تقلید لا
علی التعیین سے بجہت ضرورت عدم کفایت مذاہب مجتہدین صحابہ کی واسطے حوادث مستفتین کے
تہا کما قال فان قیل الیس فی عہد الصحابۃ رضی اللہ تعالی عنہم کان الواحد من الناس مخیرا بین ان یاخذ
فی بعض الوقائع بمذہب الصدیق الاکبر وفی بعضہا بمذہب الفاروق قلت انما کان کذلک
لان اصول الصحابۃ لم تکن کافیۃ لعامۃ الوقائع ولا شاملۃ لکافۃ المسائل لانہم لم یتفرغوا لتفریع
التفاریع وتمہید الاصول والتفاصیل فلاجل الضرورۃ یحل للمقلدین اتباع الصدیق فی بعض
الوقائع واتباع الفاروق فی بعضہا واما فی زماننا فمذاہب الائمۃ کافیۃ لمعرفۃ الکل فانہ ما من
واقعۃ تقع الا ویجدہا فی مذہب الشافعی او غیرہ نصا او تخریجا فلا ضرورۃ الی اتباع الامامین انتہی
حاصل کلام ملا علی قاری کا یہہ ہے کہ یہہ نہ منع کرنا صحابہ کا اجماعا تہا بلکہ بجہت ضرورت کے تہا
اور کوئی دلیل ثبوت اجماع منقول قرافی پر قائم نہین اور نہین تو ملا علی قاری اور امام فخر الدین

الرازی اور امام الحرمین اور ابن صلاح اور امام ابن الفتح البغدادی اور امام غزالی اور ابن السمعانی اور علامہ تقی الدین السبکی وغیرہم من المحققین جنکی تصریحات ساتہہ وجوب تقلید معین کے گذر چکین مخالفت اجماع صحابہ کی کیونکر کرتے غور تو کرو اگر یہی اجماع ہے کہ مثلاً کوئی کام زمانہ صحابہ مین یا قرون ثلاثہ مین محض تنہا اور کسی مصلحت یا ضرورت سے یا بدون نیت اجماع کرنیکے اوپر ترک اوسکے صحابہ اوسکو ترک کرتی رہے تو یہہ اجماع ہو جاوی اوپر حرمت اوس فعل کے تو لاکہون جزئیات واجبات اور مندوبات اور مباحات کے جیسی کتب ردّ فِرَق ضالّہ مین مدوّن کرنا اور مدارس اور پل اور رباطات بنوانا اور تصنیف کرنا مؤلف معیار کا معیار کو کہ بزعم اوسکی فعل حسن ہے اور ہزارون قسم کی اطعمہ اور ملبوسات کہانا اور پہننا سب حرام ہو جائینگی اسلیئی کہ یہہ سب فعل اس تقدیر پر مخالف ہونگی اجماع صحابہ کے تو پہر اہل اسلام کا کیا ٹہکانا لگیگا ولایقول بہ احد من المومنین بلکہ اجماع نام ہے اتفاق اہل حلّ و عقد کا اوپر کسی امر کے کما مرّ عن بدیع الاصول وغیرہ سو اتّفاق جملۃ اہل الحلّ و العقد من امۃ محمد صلے اللہ علیہ وسلم انتہی اور بہت ظاہر ہے کہ اتفاق فعل اختیاری ہی بغیر ارادہ اتفاق کے نہین ہوسکتا خواہ بقول ہو یا بسکوت یا بالفعل کما قال فی شرح بدیع الاصول فی تفسیر الاجماع بالمعنی اللّغوی فالعزم و الاتفاق علی الشیئ بالتصمیم یقال اجمع فلان علی کذا اذا عزم علیہ انتہی تو بمجرد نہ منع کرنے صحابہ کے کسی امر کو بغیر انضمام قرائن ارادہ اور نیت اجماع کے اجماع منعقد نہین ہوتا اور اس کلام سے کہل گیا جواب دلیل رابع مؤلف معیار کا اسواسطی کہ عدم وجوب تعیین تقلید کا زمانہ صحابہ مین بسبب ضرورت کے تھا و قد مرّ ذکرہ پس قیاس کرنا مجتہد معین کو جو وقت غیر ضرورت مین ہے اوپر مجتہد معین کے جو حالت ضرورت مین ہو قیاس مع الفارق ہی فلا یصح اور یہہ جو مؤلف نے اعتراض کیا کہ قیاس سوا مجتہد کے اور کو جائز نہین تمنے قیاس کیونکر کیا پہر جواب اسکا خود یون دیا کہ قیاس نہین ہے یہہ دلالۃ النص ہے جسکو عوام بھی سمجھتی ہین انتہی ماشاء اللہ مؤلف کو کسقدر الفاظ اصول برزبان ہین وہ قیاس جو مجتہد کو درست اور غیر مجتہد کو منع ہی اور وہ دلالت النص جو عوام بھی سمجھتی ہین وہ قیاس ایک حکم کا ہے اوپر حکم آخر منصوص کے اور اسیطرح دلالۃ النص نہ قیاس احوال ایک انسان کا جیسی مجتہد معین اوپر احوال انسان آخر کے جیسے صحابہ کرام اور قطع نظر ازین اسکو دلالۃ النص ٹھہرانا بہت عجیب ہی دلالۃ النص تو وہ ہی جسکو عوام بھی سمجہہ لین امام رازی اور امام الحرمین اور امام غزالی اور ہو اسی اور ابن السمعانی اور ابن صلاح اور ابن ہمام وغیرہم جنکی تصریحات کلام مین ہو چکین مرتبہ عوام سے بھی کمتر ہین

تتمہ عبارت معیار

اور دونون قسم کے مقلدون کی طرف سے یہہ عذر کہ ہم لوگ مذہب دوسرے امام کا سوائے مذہب امام اپنے کے یقینا ما انفسہ بہ الرسول جانتے ہی نہین بنا بر قول علما
نسفیہ کے تو ترک کرنا ہمارا مذہب شافعی کے مسئلہ کو موجب ترک ما اتی بہ الرسول کا نہوا نہین ہو سکتا بحکم مقدمہ سادسہ کے فافہم ذلک اور اس جگہ سے کوئی یہہ نسمجہے کہ اس
دلیل سے لازم آتا ہے کہ ہر ایک کو واجب ہوا کہ ہر مذہب کے تمام مسائل پر عمل کیا کرے ورنہ ترک بعض ما اتی بہ الرسول کا لازم آویگا سو یہہ دلیل اہل اس مقلد کی حق مین جاری
ہوتی ہی جو کہ قسم ثالث کو اقسام تقلید سے اختیار کری اور جو مقلد تخصیص مذہب معین کی بطور قسم ثانی کے اختیار کری وہ حقیقۃ تارک بعض ما اتی بہ الرسول کا نہین ہی بلکہ عامل بمقتضاء عموم
نص کے ہی اگرچہ تخصیص اسکی بانظر اسکی ہوگی یا بنظر عدم استطاعت کی ہوگی کہ نص سے عموما اتباع ما اتی بہ الرسول کا ثابت ہوتا ہی پھر اگر حنفی مذہب کے مسئلہ کے ضمن مین ما اخذ ما اتی بہ الرسول کر لیا تو
بھی کافی ہی تو اسنظر سے ترک بعض کا نہوا النظیر اسکی یہہ ہی مثلا عموم آیت فاقرؤا ما تیسر من القرآن سے فرضیت قرءۃ کی نماز مین بدون تعیین کی ثابت ہوتی ہی تو اگر کسی شخص نے بنظر اسکی کہ تحقق
عام کا ایک فرد مین ہو جاتا ہی یا بنظر اسکی کہ مجہی تمام قرآن کی حفظ پر طاقت نہین پارہ عم کو واسطے قرأۃ کے نماز مین خاص کر رکہا ہی تو اس شخص نے باقی قران کی قراۃ کو ترک نہین کیا ہان اگر کوئی شخص
پارہ عم کو باوجود قدرت کے تمام قرآن پر اسنظر سے کہ پارہ عم کا پڑہنا نماز مین واجب ہی اور باقی قرآن پڑہنا درست نہین خاص کر لی تو بیشک اسنے باقی قرآن کو ترک کیا اور مرتکب ممنوع کا ہوا جیسا کہ مقلد
تقلید قسم ثالث باوجود علم ایک مسئلہ کے بموجب مذہب دوسرے امام کی اسنظر سے کہ ہمکو سوائے اتباع اپنے امام کے کسیکے پیروی درست نہین یا اس مسئلہ کو عمل مین نہین لاتا تو بیشک ترک کیا اسنے بعض ما اتی
الرسول کو بخلاف مقلد مخصص بتقلید قسم ثانی کی کہ تخصیص اسکی بنظر کفایت یا عدم استطاعت علی العموم النص ہی تو ثابت ہوا کہ ایسے مقلدین تارک بعض ما اتی بہ الرسول کی نہین اور اوپر تقلید ہر مذہب کے ہر مسئلہ
کی واجب نہین فافہم دوسرے دلیل حدیث اسود کی ابن مسعود سے قال قال عبد اللہ لا یجعل احدکم للشیطان شیئا من صلوتہ یری حقا علیہ ان لا ینصرف الا عن یمینہ لقد رأیت رسول اللہ صلعم کثیرا ینصرف عن یسارہ
روایت کی اسکو امام بخاری نے حاصل ترجمہ فرمایا ہے عبد اللہ بن مسعود صحابی جلیل الشان نے کہ جو کوئی امام یہہ التزام کری کہ بعد فراغت کی نماز سے دہنی ہی طرف کو پہر کر بیٹہے اور بائین طرف نہ پہری تو دینے ہی نماز مین
شیطان کا حصہ ٹہہرا دیا اسو سطے کہ مین نے رسول اللہ کو بہت دفعہ بائین طرف کو پہرتے بہی دیکہا ہی شیخ الاسلام عینی حنفی نے فرمایا ہی کہ یہہ حدیث ابن مسعود کی اسکی حقیقت ہی جو دہنی طرف ہی کے پہرنے کو ضروری اور واجب
جانتا ہی اور اگر دونون طرف سے برابر ہین لیکن دہنی طرف اولی ہی چنانچہ شرح بخاری مین فرماتے ہین تحت اس حدیث کی کہ فکانہ یری حتما وجوبا اذا لم یتسدم ذلک فمستوی فیہ الامران لکن جہۃ الیمین اولی
اور طیبی نے فرمایا ہی کہ اس حدیث سے معلوم ہوا کہ جو کوئی ایک امر مستحب پر بعینی جیسا کہ اس مقام مین اختیار کرنا جانب یمین کا ہی خوب اصرار کرے اسطرح کہ کبہو اسکو نچہوڑے تو اس سے شیطان نے حصہ پایا اضلال کا پہر کیا حال اس
شخص کا جو امر منکر اور بدعت پر مصر ہووے چنانچہ شرح مشکوۃ مین فرماتے ہین تحت اسی حدیث کی وفیہ ان من اصر علی امر مندوب وجعلہ عزما ولم یعمل بالرخصۃ فقد اصاب منہ الشیطان من الاضلال فکیف من اصر علی بدعۃ او
اور اسی جگہ سے ہی جو فقہائی لکہا ہی کہ سجدہ شکر کا فی نفسہ مستحب ہی لاکن بعد نماز کی مکروہ ہی اسواسطے کہ عوام یکہکر واجب جانینگی یا سنت سمجہینگے چنانچہ در المختار مین فرماتے ہین وسجدۃ الشکر مستحبۃ بہ **۲۰۰**
یفتے لکنہا تکرہ بعد الصلوۃ لان الجہلۃ یعتقدونہا سنۃ او واجبۃ وکل مباح یودی الیہ فمکروہ انتہی ہو کذا فی سائر کتب الفقہ اور طحطاوی نے کہا ہی کہ یہہ کراہت تحریمی ہی تو اس حدیث کی نحوائے سے مطابق
تصریحات انکی محدثین اور فقہا کی جبکہ کسی امر مستحب کا التزام اور اس پر اصرار کرنا فعل شیطانی اور مکروہ تحریمی ہوا تو التزام اور اصرار حتما واجبا ایک مجتہد کے مذہب کا جو مخالف اجماع قرون ثلثہ کی اور بعض
قرآن کے ہی کیونکر بدعت نہوگا تیسری دلیل اجماع صحابہ کا جو قرافی نے نقل کیا ہی واجمع الصحابۃ علی ان من استفتی ابا بکر وعمر وقلدہما فلہ ان یستفتی ابا ہریرۃ ومعاذ بن جبل چنانچہ صاحب مسلم الثبوت نے حاشیہ منہیہ مین
نقل کیا ہی اور فاضل فہد ارسنجی نے الاعن التقریر مستفتم الحصول مین نقل کیا ہی اور مولانا عبد العلی نے شرح مسلم مین نقل کرکی اسپر تفریعات کی ہین اور عبد الوہاب شعرانی نے میزان مین نقل کیا ہی اور تمام کتب اصول
مین مذکور ہی فالا قوی اجماع الصحابۃ یعنی قوی تر اجماع صحابہ کا ہی خلاف اس اجماع کا مقبول نہین بلکہ مردود ہے اور اجماع تمام مسلمین کا قرون اولی مین چنانچہ روایت ۲ و ۳ و ۴ و ۵ و ۶ و ۷ و ۸ و ۹ و ۱۰ و ۱۱ و ۱۳
بوجہ بسط پہلی معلوم ہوا ہین جبکہ کل صحابہ اور تمام مومنین کا قرون اولی مین اسپر اجماع ثابت ہوا کہ کبہی ایک مجتہد کی تقلید کرتے اور کبہی دوسرے مجتہد کی پہر ایک ہی مذہب کا التزام کرنا اور اسکو واجب بتانا اور
تارک اس التزام کو گمراہ جاننا اور لامذہب کہنا اور لائق تعزیر کی جاننا تعزیر دینی اور مردود الشہادۃ کہنا بہ نسبت ایسے عقیدہ والے کی بدعت ضلالہ اور حرام نہین تو کیا ہی اور معتقد ایسی عقیدہ کا اور عمل کا مصداق
اس آیہ کریمہ ویتبع غیر سبیل المومنین کا کیونکر نہوگا اور مصداق من شذ شذ فی النار کا اس حدیث سے اتبعوا السواد الاعظم من شذ شذ فی النار کسطرح نہوگا چوتہی دلیل قیاس مجتہد معین کا ائمہ اربعہ مین سے مجتہد
معین پر خلفاء اربعہ مین سے تصویر اسکی یہہ ہی کہ جبکہ ابو بکر الصدیق کہ جنکی اجتہاد سے کسیکو انکار نہین اور فضائل انکی اظہر من الشمس ہین باجماع اہل سنت کی تقلید بالتخصیص انکی واجب نہوئی اور کوئی
مذہب انکا خاص کر التزام نہین کرتا تہا تو اب مثلا ابو حنیفہ کی تقلید بالتخصیص بطریق اولی واجب نہوگی پس قول اسکی واجب ہونیکا حرام ہوگا بحکم آیہ کریمہ ولا تقولوا لما تصف السنتکم الکذب
ہذا حلال وہذا حرام لتفتروا علی اللہ الکذب اور اس استدلال سے ہمارے کسیکو یہہ شبہہ نگذری کہ غیر مجتہد ہو کر قیاس کیون کیا اسلئے کہ یہہ وہ قیاس نہین جو کہ مستنبط علت سے ہو اور مختص ساتہ مجتہد کے
ہوتا ہی بلکہ یہہ دلالت النص ہے کما فی قولہ تعالی ولا تقل لہما اف دلالۃ علی نہی الضرب اور دلالۃ النص کو عوام بہی سمجہتے ہین چنانچہ شیخ ابن الہمام تحریر مین فرماتے ہین دلالۃ النص تخالف القیاس فی ان
القیاس یختص بالمجتہد ودلالۃ النص یفہمہا العوام انتہی اور قیاس کہنا اسکو امام رازی کے مذہب پر مبنی ہی چنانچہ مسلم مین کہا ہی وجمہور الحنفیۃ والشافعیۃ علی انہ لفظی بہ ودلالۃ النص لیس
بقیاس وقیل قیاس جلی واختارہ الامام الرازی انتہی ہکذا فی مستفتم الحصول تنبیہ جناب مولف نے دعوی وجوب تعیین پر یہی دلیل فرمائی تہی کہ جبکہ چار مذہب کی تعیین واجب
ہوئی تو ایک کی تقلید بہی ہو گئی کیونکہ یہہ ایک بہی تو انہین چار مین سے ہی تو اسکی مثال ایسی ہوئی کہ جبکہ چار حجت ہوئی تو ایک بہی حجت ہو گیا سو یہہ تو ایسی دلیل ہی کہ آج تک
ایسی جاہل محض سے بہی صادر نہین ہوئی چہ جای علما اور اس سے ہرگز وجوب ثابت نہین ہوتا اور اس بیچاران نے عدم التزام مذہب معین کو باستدلال چار دلیلونکی اور استشہاد تینتیس روایات سلف اور
خلف کے جو ہر ایک انمین سے مدلل بدلائل ہی بعض روایتو نمین اجماع امت کو حجت ٹہہرایا ہی اور بعض مین عدم وجود دلیل وجوب تعیین کو سند پکڑا ہی اور بعض مین عموم آیہ قرآنی کو دلیل گردانا ہے
اور کسی مین قواعد اصولیہ اجماعیہ کو حجت ٹہہرایا ہی ثابت کر دیا تو اب قول کسیکا جو مصداق ہی ومن شذ شذ فی النار کا بلا دلیل کسطرح مقابل دلائل اور روایات مدللہ کی ہو سکتا ہی اور جو ایک دو
قول ضعیف جناب نے لغو نیر مین اپنے تایید کے نقل کئے ہین کیونکر معارض ایسے حصن حصین دلائل اور روایاتکی ہو سکتی ہین اسیواسطے بعد اسقدر تحقیق کی حاجت رد کرنی ان اقوال ضعیفہ مولف کی نہین ہے
لاکن چونکہ بعض طبائع کو جو کہ اصول فقہ سے واقف نہین پہر بہی اسکے باقی کلام سے دہوکا ہو جائیگا اسلئے ضرور ہوا کہ باقی کلام کو مع ان روایات کی رد کیا جاوی فلنشرع

کہ یہہ لوگ نہ سمجھی اور مخالفت دلالۃ النص کے کر بیٹھے جرأت مؤلف کی ادبیرا کابر دین کے دیکھنی ہو اور قوۃ فہم سمجھنی اور جب حال تحقیق ان روایت منقولہ مؤلف کا جسپر عدم وجوب تقلید معین مین اعتماد کیا تھا بخوبی کھل چکا اور کذب دعوی مدلل و مبرہن ہونیکا واضح ہو گیا تو یہہ بات معلوم ہو گئی کہ مدعی عدم وجوب تقلید معین کا مصداق ہے مَن شَذَّ شُذَّ فِی النَّارِ کا اور خارج ہی سبیل مومنین سی اور بعد اتمام مبحث کے اور بھی روایات وجوب تقلید شخصی کی لکھی جائینگی لیکن پہلے حال سنو وجوہ بطلان عدم وجوب تعیین تقلید کا اور جوابات دیکھو تردیدات مؤلف معیار کے **قال صاحب التنویر** در بیان باطل ہونے تقلید کا بطریق عدم تعیین کے ساتہہ کئی طریقون سے ہی طریق اول یہہ ہی کہ جب تقلید ثابت ہوئی اس آیۃ سی فَاسْئَلُوا اَهْلَ الذِّكْرِ تو مقتضا اسکا یہہ ہوا کہ اسپر عمل کر کے بری الذمہ ہو جائین ہم بالیقین عہدہ تکلیف تقلید سے کیسے سو یہہ بات حاصل ہوتی ہے تقلید مذہب معین مین ساتھہ چہہ وجہون کے وجہ اول یہہ ہی کہ اسمین احتمال ہے پڑنیکا خلاف اجماعیات مین الخ **قال مؤلف المعیار اقول** غرض مؤلف کی وجہ اول سی یہہ ہے کہ عدم تعیین مذہب مین احتمال ہے پڑنیکا اُن صورتون مین جو باطل ہین باجماع مرکب ائمہ اربعہ کی الی آخرما قال پس معلوم کرنا چاہیے کہ یہہ قول مؤلف کا باطل ہے اسلئی کہ ایسی صورت مین ترکب اجماع مرکب ممنوع ہی اسواسطی کہ اجماع مرکب مین اتحاد مسئلہ شرط ہی اور اسجگہہ مسائل مقلد فیہا مختلف ہین الخ **اقول** وباللہ سبحانہ التوفیق اصل مدعا مولف تنویر کا یہہ ہے کہ جسوقت تقلید امام معین علی الاطلاق واجب نہو گی تو مقلد جس مسئلہ مین چاہیگا ہر مجتہد کا اتباع کر لیگا تو اس تقدیر پر بعض صورتین تقلید کی واسطی کئی مجتہدون کے ایسی واقع ہونگی کہ مجموعہ فعل مکلف کا خارج ہو گا اجماع ائمہ سی مثلاً صحت صلوۃ یہہ حکم واحد ہی اب کسینی اسکی بعض شرائط مین اقتدا کیا مذہب امام ابی حنیفہ کا مثلاً مس عورت غلیظہ کو ناقض وضو نہ ٹھہرایا اور بعض مین تقلید کی امام شافعی کے مسئلہ خون اور پیپ بہنی کو ناقض وضو نہ کہا اب یہہ نماز جو مصلی نے تقلید مجتہدین سی بیچ شرائط اسکی کی ادا کی حکم صحت اسکا مرکب ہی مذہب شافعی اور حنفی سی اور یہہ ترکیب جو اصطلاح فقہا مین تلفیق کہلاتی ہی باطل ہی پس صحت ایسی صلوۃ کی باطل ہوگی اور وجوب تقلید معین کو علی الاطلاق نفی کرنے مین ایسی صورتین بھی واقع ہونگی کہ خلاف اجماع کے ہونگی پس وہ باطل ہونگی جیسی صورت مذکورہ کہ مخالف ہی اماموں بلکہ جمیع ائمہ کے اور یہہ مفسدہ ہی نفی وجوب تقلید معین کا علی الاطلاق قال فی الدر المختار اِنَّ الْحُكْمَ الْمُلَفَّقَ بَاطِلٌ بِالْاِجْمَاعِ

انتہی قال علیہ العلامۃ الشامی المراد بالحکم الحکم الوضعی کالصحۃ مثالہ متوضئ سال من بدنہ دم ولمس امرأتہ ثم صلی فان صحۃ ہذہ الصلوۃ ملفقۃ من مذہب الشافعی والحنفی والتلفیق باطل فصحتہ منتفیۃ انتہی حلبی اور یہی علامہ شامی اوپر اس قول درمختار کے ان الرجوع عن التقلید بعد العمل باطل اتفاقا یہی فرماتے ہیں صرح بذلک المحقق ابن الہمام فی تحریرہ ومثلہ فی الاصول الآمدی وابن الحاجب وجمع الجوامع وہو محمول کما قال ابن الحجر والرملی فی شرحیہما علی المنہاج وابن قاسم فی حاشیتہ علی ما اذا بقی من آثار الفعل السابق اثر یؤدی الی تلفیق العمل بشیء لا یقول بہ کل من المذہبین کتقلید الشافعی فی مسح بعض الرأس ومالک فی طہارۃ الکلب فی صلوۃ واحدۃ وکما لو افتی ببینونۃ زوجتہ بطلاقہا مکرہا ثم نکح اختہا مقلدا للحنفی بطلاق المکرہ ثم افتاہ شافعی بعدم الحنث فیمتنع علیہ ان یطاء الاولی مقلدا للشافعی والثانیۃ مقلدا للحنفی انتہی وقال العلامۃ السمہودی الشافعی فی العقد الفرید الساد سۃ ان یجمع من ذلک حقیقۃ مرکبۃ ممتنعۃ بالاجماع فیمتنع انتہی پس یہہ جو مؤلف معیار نے کہا کہ ایسی صورتین ترک اجماع مرکب کا ممنوع ہی اسواسطے کہ اجماع مرکب مین اتحاد مسئلہ شرط ہے اور اسجگہہ مسائل مقلد فیہا مختلف ہین مسئلہ پانی کا علحدہ ہی اور مسح کا علحدہ انتہی معلوم نہین کہ رد کس کلام کو کرتا ہے اور مراد اسکی کیا ہے مبنا کلام مولف تنویر کا تو اوپر لزوم تلفیق کے ہے کہ بطلان اسکا بالاجماع ہے اور اگرچہ فی نفسہ مسئلہ پانی کا علحدہ ہی اور مسئلہ مسح کا علحدہ لیکن صلوۃ واحدہ مین جسکی صحت موقوف ہی اوپر مسئلہ پانی کے اور مسئلہ مسح کے راجع ہین طرف حکم واحد کی جو وہ صحت صلوۃ واحدہ ہے پس حکم صحت اسکا مرکب تقلید مذہبین سی ہوا اور بحکم کل من المذہبین کے جواز اس صلوۃ کا صحیح نہین ہے پس یہہ عمل باطل ہے بالاجماع دیکہو ابن الہمام اور آمدی اور ابن الحاجب اور مفسر انکے کلام کے ابن حجر اور رملی اور ابن قاسم اور علامہ شامی وغیرہم سب اسکا قول کرتے ہین اور کوئی انمین سی اختلاف مسئلتین کا تکا لکر ایسی تقلید کو درست نہین کہتا ہان اگر بنا ہے کلام مولف تنویر کی اوپر لزوم مخالفت اجماع مرکب کی ہوتی تو البتہ یہہ بنظر ظاہر کے جواب منقول صاحب مسلم کا متوجہ ہوتا اگرچہ بنظر دقیق مدفوع ہی اسلیئی کہ مثلا قائل وجوب تقلید معین نے کہا کہ اگر تقلید امام معین واجب نہو اور ہر شخص کو مقلدین مین سی یہہ اختیار ہو کہ جس مسئلہ مین چاہے کسی امام کا اقتدا کر لے تو بعض صورتین مسائل مقلد فیہا کی ایسی واقع ہونگی کہ اسمین مخالفت اجماع مرکب کی لازم ہوگی اور وہ باطل ہے پس عدم تعیین تقلید باطل ہوگا لان بطلان اللازم یستلزم بطلان الملزوم اسکی جواب مین صاحب مسلم نے

اس صورتین ترکیب اجماع مرکب کا ممنوع ہی اسواسطی کہ اجماع مرکب مین اتحاد مسئلہ کا شرط ہی اور اسجگہہ مسائل مقلد فیہا مختلف ہین مسئلہ پانی کا علحدہ ہی اور مسح کا علحدہ ہی جگہہ سے ہی کہ محققین اصولیین نے صورت نکاح بلا مہر اور بلا گواہ اور بلا ولی

[illegible]

کہا کہ یہہ اعتراض مدفوع ہے اسلئے کہ اجماع مرکب کے لئے اتحاد مسئلہ شرط ہے اور محل متنازع فیہ میں مسئلہ
متحد نہیں اسواسطے کہ انعقاد نکاح کا بغیر مہر کے موافق امام ابی حنیفہ کے مثلاً مسئلہ ہی علحدہ اور انعقاد بغیر شہود
کے موافق مذہب امام مالک کے مسئلہ ہی جدا اور بغیر ولی کے موافق امام ابی حنیفہ کے مسئلہ ہی غیر پس اگر
یہاں پر حکم واحد حقیقۃً یا حکماً ہوتا تو اجماع مرکب منعقد ہوتا اور مخالفت اوسکی صحیح نہوتی اور جب مسئلہ متحد نہوا
تو مخالفت اجماع مرکب لازم نآئی چنانچہ اس عبارت منقولہ مؤلف سی جو صاحب مسلم نے کہی ہی یہہ امر اوپر عاقل
کے بہت ظاہر ہے وما اُورِدَ انہ رُبما یکونُ المجموعُ مما لم یَقُل بہ اَحَدٌ فیکونُ باطلاً اجماعاً کمن تزوّج بلا
صداقٍ وبلا شہودٍ وبلا ولیٍ فا قول مندفعٌ بعدمِ اتحادِ المسئلۃِ ولانہ لو تَمّ لَزِم استفسارُ مفتٍ بعینہٖ انتہی اب
سمجہو کہ یہہ اعتراض مسلم بنظر ظاہر اس صورت جزئیہ مین تو جواب ہوا اور بنظر غور دیکہو تو یہہ جواب اصل کلام
مین بن سکتا ہے اور نہ مثال جزئی مذکور مین اصل کلام مین اسلئے نہین بنتا کہ ہمارا مقصود صورت مذکورہ مین
منحصر تہا اسکو تو بطریق تمثیل ذکر کیا تہا نہ بطرز حصر یا دہ نقض کے پس اگر سمجہنا بجہت عدم اتحاد مسئلہ کی
بقول تمہاری مخالفت اجماع مرکب نہوئی تو نہو اسکی اٹھہ جانے سے اصل مدعا نہین اٹھہ جاتا یہہ کہو کہ
برتقدیر عدم وجوب تقلید معین کے کسی مادہ مین مخالفت اجماع مرکب کی جو مسئلہ واحدہ مین ہو لازم آتی
ہے یا نہین اگر تمنے تسلیم کرلیا تو ہمارا مدعا ثابت ہوا کہ عدم تعیین تقلید سی مخالفت اجماع مرکب لازم
ہوئی پس عدم تعیین باطل ہے اور اگر تمنے تسلیم نکیا تو ہم کہینگے کہ صاحب مسلم اور توضیح و تلویح اور
صاحب منار اور آمدی اور صاحب بدیع الاصول وغیرہم من المحققین مصرح فرماتی ہین کہ جسوقت ائمہ
ایک عصر کے اوپر دو قولون کے اختلاف کرین ایک مسئلہ مین تو قول ثالث مخالف قولین کے نزدیک
جمہور کے جائز نہین اور امثلہ کثیرہ اُس قول مخالف اجماع مرکب کے ذکر کرتے ہین پس تقلید غیر معین سے
وہ صورتین لازم آجائینگی اور عدم تسلیم اٹھہ جائیگی جیسے بجہت جذام احد الزوجین کے فسخ نکاح کرادینا
موافق مذہب شافعی کے اور ساتھہ برص احد الزوجین کے فسخ نکرانا بموافقت ابو حنیفہ کے یہہ قول ثالث
ہے نزدیک اکثر اہل اصول کے اور باطل ہے اور تقلید لا علے التعین مین لازم آتا ہی پس انکار لزوم اسکے
کا مکابرہ صرف ہی کون مسموع کریگا قال فی البدیع اذا اختلف اہلُ عصرٍ علے قولین لم یَسغ ثالثٌ عند الجمہور
وخصّہ بعضُ اصحابنا بالصحابۃِ والاصحّ الاطلاقُ مثالہ وطیُ بکرٍ ثم وَجد عیبًا قیل یمنع الردّ وقیل مع الارش فالردُّ
مجانًا ثالثٌ وکالجدِّ قیل یرثُ مع الاخِ الکلَّ وقیل یقاسمہ فحرمانہٗ ثالثٌ وکالاُمّ مع زوجٍ وابوینِ او زوجۃٍ

وهو ابو يوسف قيل بثلث الاصل وثلث الباقي فالتفريق ثالث وكالنية قيل تعتبر في جميع الطهارات وقيل في البعض
فتقسيم المنفي ثالث انتهى البتہ بعض اصولیوں کے نزدیک عدم جواز قول ثالث کا جب ہوگا کہ قولین مختلفین
مین قدر اجماعی مشترک نکلی اور قول ثالث رافع اوسکا پڑے اور نزدیک جمہور کے مطلقا قول ثالث باطل ہے
کما هو قال في البديع ومنهم من فصل واختاره في الاحكام ان كان الثالث رافعا لما اتفقا عليه كالبكر فانها
لا ترد مجانا وكالجد فانه يرث اتفاقا وان مع الاخ كلا من وجه فجائز فانه حينئذ غير مخالف للاجماع كفسخ النكاح
ببعض العيوب الخمسة دون البعض وكالتفصيل في الام فانه توافق في كل صورة مذهبا انتهى وهكذا في المسلم
والاحكام وقال في التوضيح فالشان في تمييز صورة يلزم فيها بطلان الاجماع عن صورة لا يلزم فيها ذلك
فلا بد من ضابطة وهو ان القولين ان كانا اشتركا في امر هو في الحقيقة واحد وهو من الاحكام الشرعية فحينئذ
يكون القول الثالث مستلزما لابطال الاجماع والا فلا فحينئذ ذلك اقول ان المختلف فيه اما حكم متعلق بمحل واحد
او حكم متعلق باكثر من محل واحد اما الاول فكمسئلة العدة والجد مع الاخوة فان القولين اشتركا في ان العدة
لا تنقضي بالاشهر وحدها وان الجد لا يحرم وكل منهما امر واحد وهو حكم شرعي واما مسئلة الربا فعلية العدد
مع الجنس والطعم مع الجنس لا اشتراك في امر واحد هو حكم شرعي ولو جعل مفهوم احد الامرين او احد
الامور امرا واحدا فذلك ليس بامر هو في الحقيقة واحد بل انه اعتباري ولو كان امرا واحدا فليس حكما
شرعيا بخلاف مسئلة الخارج من غير السبيلين فان الواجب احد الغسلين اما الوضوء واما غسل المخرج فهما
مشتركان في امر واحد هو حكم شرعي وهو وجوب التطهير فالتطهير واجب بالاجماع فذلك التطهير الواجب
هو الوضوء عندنا وغسل المخرج عند الشافعي فالقول بان لا شيء من التطهير بواجب خلاف الاجماع انتهى
بقدر الحاجة وهكذا في التلويح اور نہ وارد ہوناا اوس اعتراض کا صورت جزئیہ مذکورہ میں اسلئے کہ صحت
ایسی نکاح کی جو منعقد ہولے بغیر مہر اور بدون شہود اور بغیر حضور ولی کے حکم واحد ہے اور بنا بر مذہب
جمہور اصولیین کے کہ اونکے نزدیک قدر مشترک اجماعی نکلنا درمیان اقوال مختلف فیہا کے شرط نہیں قول
آخر ہی سوا اقوال مختلف فیہا ائمہ کے اسواسطے کہ کسی نے مجتہدین میں سے صحت ایسی نکاح کا کہ جسمین
امور مذکورہ جمع ہوں حکم نہیں کیا اور اگرچہ وہ امور نفسہ جدا جدا تھی لیکن جس وقت حکم واحد مین
کہ وہ صحت نکاح کذائی ہے جمع ہوگئی پس مرجع اونکا طرف امر واحد کی ہوگیا جسطرح مسح بعض سر کا
بتقلید شافعی اور طہارت کلب کا بتقلید مالک دونوں امر تھے علحدہ اور نماز پڑہنا برعایت ان دو تقلیدوں کے

جائز نہین بسبب رجوع کرنے دونو حکمون علیحدہ کے طرف امر واحد کی اور یہی حال ہے مثال مذکورہ تنویر الحق کا یعنے جسوقت ایک شخص نے وضو کیا قلتین سی کم پانی سے جسمین نجاست پڑی ہے موافق امام مالک کے اور مسح کیا چند بالون کا موافق امام شافعی کے پھر ساتھ اس وضو اور مسح کے نماز پڑھے تو صحت اس نماز کی حکم واحد اور مسئلہ واحدہ ہے اور موافق مذہب کسی امام کے بھی حکم صحیح نہین جیسے کہ کسی نے حالت وضو مین پچھنے لگائے اور مس عورت بھی کیا پس اس وضو سی نماز جائز نہین نزدیک حنفیہ کے بجہت لگانے پچھنون کے اور نزدیک شافعیہ کے بجہت مس عورت کے ہان اتنی بات مسلم ہے کہ حکم بطلان صلوۃ کا یہان پر امامین سی مبنی ہے اوپر علت متغائرہ کے لیکن عدم جواز مین کسیکو کلام نہین قال في التوضيح لو قيل تشتركان في حكم شرعي وهو عدم جواز الصلوة فان من احتجم ومس المرأة لا تجوز صلوته بالاجماع اما عندنا فللاحتجام واما عنده فللمس فالذي تخطر ببالي ان لا يقال ان هذه الصلوة باطلة اجماعا انتهى قال عليه في التلويح وانما قال فالذي تخطر ببالي لان الظاهر انه لا خلاف في بطلان الصلوة انما الخلاف في جهة البطلان فالحكمان متحدان لا تغاير بينهما اصلا وانما التغاير في العلة انتهى اور یہہ جو مسلم مین کہا ہے لو تم لزم استفتاء مفت بعينه انتهى اگر یہہ دلیل قائل کے جواز پر تقلید معین کے گزاری تھی تمام ہو جاوی تو لازم آئیگا استفتا کرنا مفتی معین سے اور وہ باطل ہے تو جواب اسکا یہہ ہی کہ استفتا مفتی معین سی اوپر غیر مجتہد کے جو ملتزم تقلید مجتہد معین ہوا ہی بیچ حالت غیر ضرورت اور احتیاط کے واجب ہی اور دلائل وجوب پیشتر اقوال محققین سی گذر چکین پہر اگر بشروط مذکورہ استفتاء مفتی معین لازم آیا تو کیا قباحت ہی دوسرے یہہ کہ بطلان مخالفت اجماع مرکب جو وہ دلیل تھی تقلید معین کی اگر تمام ہو جاوی تو استفتاء مفتی معین کو کب مستلزم ہے اسلئی کہ جن مسائل مین اجماع مرکب منعقد ہے اسمین مقلد دو مجتہدون کی تقلید نکرے اور سوا اوسکی اور مسائل مین دو کی تقلید سی واقع ہونا بیچ مخالفت اجماع مرکب کی نہین ہے پس مقتضا اس دلیل کے ممنوع نہوگی فلا استلزام فتفکر اور یہہ جو مؤلف معیار نے اپنی خیال پر مبنی کر کے اعتراض کیا کہ اگر کوئی کہے کہ تصویر اجماع مرکب اس محل مین یون ہو سکتی ہے کہ مذہب مالک پر مثلا مسح سر مین کمی چند بالون کی مانع صحت وضو ہی کمی مقدار پانی کی قلتین سی اور مذہب امام ابی حنیفہ پر کمی مسح کی ربع راس سی اور کمی پانی کی قلتین سی دونو مانع صحت ہین اور نزدیک امام احمد اور امام شافعی کے قلت مقدار پانی کی قلتین سی مانع صحت وضو ہے نہ مقدار مسح کی تو جو کوئی ایسا وضو کریگا تو اوسنی یہہ سمجھا کہ انمین سی کوئی چیز بھی مانع صحت وضو نہین

اور یہہ شمول عدم ہی جو توضیح مین مذکور ہے اور باطل ہے بالاجماع انتہی حاصلہ یہہ اسکی چار جواب دیے
ہر چند کہ تصویر اعتراض اس نہج پر قابل قبول نہین اور تصویر اجماع مرکب کی جو مبنای دلیل صاحب تنویر کا
پیشتر ہو چکی پس احتیاج رد و قدح جوابات کی اور اثبات تصویر مذکور مولف معیار کی نہین لیکن چونکہ مولف
نے سخن بدعوی اصول شناسی دراز کیا اور بیشتر غلطیان کین لہذا چیزے بچیزے بطور اختصار ہر ایک جواب
مین کلام کیا جاتا ہے پہلے جواب مین جو کہا کہ جس کسی نے پانی بقدر قلتین سے جسمین نجاست پڑی تھی
امام مالک کا مقلد ہوکر وضو کیا اور مسح ربع سر کا بتقلید امام ابی حنیفہ کیا تو ظاہر ہے کہ تجویز اس وضو
مین بھی شمول عدم ہے اسطور پر کہ گویا مجوز اس وضو کے نے دونوں امرون کو مانع صحت وضو قرار دیا
اور باوجود اسکی یہہ صورت تمہاری نزدیک جائز ہے پس اگر صورت مذکورہ ہماری کو باطل کہوگے تو
ترجیح مرجوح لازم ہوگی اور اگر اس صورت ثانیہ کو فاسد کہوگی تو مذاہب اربعہ ہاتہہ سی چھوٹ جاوینگے
اسلئی کہ امام شافعی اور امام احمد کے مذہب مین یہہ وضو جائز ہے تو تقدیر بطلان اسکی پر مذاہب اہل
سنت مذہب امام ابی حنیفہ اور امام مالک مین منحصر ہو جاوینگی انتہی خلاصہ یہین یہہ کلام ہے کہ ہمنی شق
ثانی یعنے بطلان صورت مذکورہ کو اختیار کیا اور مذاہب اربعہ ہاتہہ سی نہین چھوٹتی اسلئی کہ صورت
مذکورہ نزدیک کسیکے ائمہ اربعہ مین سی درست نہین نزدیک امام ابی حنیفہ اور امام مالک کی تو بطلان
ظاہر ہے اور نزدیک امام شافعی اور امام احمد کے اسلئی کہ اس وضوی خاص کو جو مخالفت اما مین سابقین
واقع ہوا صحیح کہنا مخالفت کرنا ہے اجماع مرکب کی اسواسطی کہ یہہ دونوں امام ایک عصر مین تھے اور صحت
اس وضو کی مخالف قول ان دونونکے ہے اور امام شافعی اور امام احمد حنبل کو بھی مخالف اجماع مرکب
سابقین کے قول کرنا درست نہین جیسی امام اعظم اور امام مالک کو مخالف اجماع مرکب سابقین اپنے
کے قول کرنا جائز نہین اور اگرچہ ایک ایک امر یعنے قابل وضو ہونا پانی قلتین کا اور جائز ہونا مسح ربع سر
کا موافق ہر ایک کے امامین سابقین مین سی تہا لیکن مجموعہ دونو یعنے صحت وضو ہی کذائی مخالف ہے
دونون کے بسبب انتفار شرط ہر مذہب کے اور مخالف ہی امام شافعی اور امام احمد کے بجہت مخالفت
اجماع مرکب امامین کے ثانیاً یہہ کہ چارون مذہب کے چھوٹنے کا کیا طریق ہے غایت الامر یہہ ہے کہ اگر ہم اس
صورت کو فاسد کہین اور مذہب شافعی اور احمد مین جائز ہو تو اس مسئلہ خاص مین چھوڑنا مذہب شافعی
اور احمد کا لازم ہوگا نہ چھوڑنا چارون مذہبونکا اور نہ چھوڑنا مذہب شافعی اور احمد کا جمیع مسائل مین

اور وہ جو جواب ثانی مین کہا کہ بہہ ضعی مذکور نے ہر ایک امر مین مثلا مجتہد واحد کی تقلید کی تو دوسرے مجتہد کی
تو دیکھ بہہ غایہ منع نہین حقیقیۃ اُس مقلد کے اگرچہ وہ مجتہد حق مین اپنی اور مقلدین اپنی مین منع کرتا ہے
لیکن مقلد امام آخر کے لئی تقلید اپنی مخالف رای کے تجویز کرتا ہی پس فعل مذکور جو بتقلید ائمہ ثلثہ یا اربعہ تھے
ہوا بالاجماع باطل نہوا اور اسپر عبارت شرح تحریر کی بطور سند نقل کی تفصیل رد عبارت شرح تحریر کی تو
مبحث تلفیق مین کہ مولف ثانیاً اسکو وہان نقل کریگا اور تفصیل دفع اسجواب کی کما ینبغی آئیگی لیکن مجمل یہہ
ہے کہ جب وہ فعل کہ بتقلید ائمہ اربعہ واقع ہوا اور حقیقۃً یا حکماً وہ فعل واحد قرار پایا تو اس فعل میں وہ
مقلد مقلد ہوا ہر ایک کا ائمہ اربعہ مین سی پس بقول تمہاری ہی اُس مقلد کو اس فعل مین ممانعت ہوئی تقلید
دوسری کی سے اور مجموعہ فعل کا باطل ہوا نزدیک ہر ایک کے ہان اگر وہ فعل مقلد فیہ حقیقۃً یا حکماً ایک نہوتا
تو یہہ جواب ہوسکتا تہا اور دفع اسکا بطور آخر کیا جاتا اور یہہ جو جواب ثالث مین کہا ہی کہ بالفرض ہر
ایک امام ہر ایک کی مقلد کے فعل کو باطل کہتا ہی اور شمول عدم مقلد کو درست نہین لکن مآل اس عدم
جواز شمول عدم کا تو یہی ہے کہ اختلاف ائمہ اربعہ کا مستلزم بطلان شیٔ مخالف کا ہوتا ہے اور اسکا بطلان
مبحث مین اجماع مرکب کے معلوم ہوچکا اسکا جواب یہہ ہے کہ مبحث اجماع مرکب مین ہم خوب ثابت کرچکے
کہ جو فعل مخالف ہوا ائمہ اربعہ کے وہ باطل ہے من شاء فلیطالع ہناک پس مبنی اور مبنی علیہ دونو درست ہو
اور وہ جو جواب رابع مین کہا ہے کہ بر تقدیر صحت اجماع مرکب کے بھی تقلید ایک امام معین کی لازم نہین
آتے اس دلیل سے اسلئی کہ ممکن ہی کہ مقلد ایسی صورتون سی کہ جسمین مخالفت ہو اجماع مرکب کی پرہیز کری
اور باقی مین لا علی التعیین تقلید کرے انتہے خلاصۃ کلامہ جواب اسکا یہہ ہی کہ اس دلیل صاحب تنویر سی
مقصود یہہ تھا کہ تقلید لا علی التعیین علی الاطلاق خواہ مسائل مخالفہ اجماع مرکب مین خواہ غیر مخالفہ مین
اگر صحیح ہو تو قباحت وقوع کی مخالفت اجماع مرکب مین لازم آئیگی اور جب تم نے یہہ قول کیا کہ سوا صورتون
مخالف اجماع مرکب کے اور مسائل مین تقلید لا علی التعیین ہے اور مسائل مخالفہ
اجماع مرکب مین نہین تو تم پر ہمارا یہہ رد نہین ہی قائلین اطلاق پر ہی اور قائلین اطلاق
پر اثبات تقلید معین یا منظور ہوگا کہ قائلین اطلاق تو مطلقا تقلید لا علی التعیین تجویز کرتے ہین اور قائلین
تقلید معین سوا صورت مستثنے کے سب مسائل اجتہادیہ مین تقلید معین واجب کہتے ہین اور کوئی انمین سے
قائل واسطہ کا نہین ہی پس جب قول اطلاق بجہت لزوم مخالفت اجماع مرکب کے باطل ہوا تو اب بجہت

عدم قول یا بواسطے کے نہ باقی رہی مگر تقلید معین مثبت المدعا **قال صاحب التنویر** دوسری وجہ یہہ ہے کہ جب مذہب غیر معین پر عمل کریگا تو احتمال ہی پڑنیکا بیچ غیر صواب کے نزدیک ائمہ اربعہ کے الخ **قال صاحب المعیار** بہت ظاہر ہے کہ مآل اور مرجع اسوجہ کا طرف وجہ اول ہی کے ہی تو جبکہ اُسوجہ کی خاک اوڑا ئی گئی تو اسکا کیا ذکر باقی رہا تو چاہیئے کہ جواب وجہ اول کا اسپر منطبق کرلین اپنی خاک اوڑانا واقع مین دستور ہی مولف کا اور دعوی اوسکا سیچ ہی نہ تحقیق مباحث علمیہ ومسائل دینیہ سکے بوجہ انصاف پس وہ خاک جو مولف نے جواب وجہ اول مین اوڑائی تھی اوسکا حال منصفین پر خوب وا ضح ہو گیا اور وہ سب خاک اوڑائی ہوئی بارش تحقیق سی دبگئی اور آفتاب برہان کدورت اُس خاک اوڑے ہوئی کے سی صاف نکل آیا اور مثل دلیل اول کے دلیل ثانی معنی غبار سے رہگئی **قال صاحب التنویر** تیسری وجہ یہہ ہی کہ رجوع کرنا تقلید سے بعد عمل کرنیکے ممنوع ہے بالاتفاق الخ **معیار اقول** جواب اسکی دو ہین اول جواب ساتھہ اثبات اختلاف کے رجوع بعد العمل مین اور ساتھہ توڑ دینی اجماع کے الخ پہلے معلوم کرلینا چاہیئے کہ دعوی اتفاق کا جو بیچ ممانعت رجوع کے بعد العمل محققین نے فرمایا ہی وہ متفرع ہی اسصورت پر کہ باعتبار اصل کے یعنی مع قطع النظر عوارض لاحقہ کے لستلزام تقلید امام معین ضروری نہین ہی لیکن جب مقلد نے ایک حادثہ مین تقلید کسی امام کے عمل کرلیا تو اب اوسکو رجوع تقلید کسی اُس حادثہ معین مین جائز نہین بالاتفاق اور ہرگاہ بلحاظ عروض عوارض کے تقلید مجتہد معین اوپر ملتزم مین تقلید کے واجب ہوئی جمیع حوادث مین پس حوادث معمول فیہا مین بدرجہ اولی واجب اور لازم ہو گی چنانچہ یہہ مضمون پیشتر بتفصیل ذکر کیا گیا اور اقوال ما وجوب تعیین تقلید اور اقوال وجوب تعیین وہ محلوں پر جدا جدا محمول کئے گئے پھر اگر دعوی اجماع مین جو اوپر ممانعت رجوع بعد العمل کے منقول ہے نظر ہو تو علی تسلیم النظر غایت اوسکی یہہ ہی کہ وہ اجماع مصطلح جو حجت قطعیہ ہے باعث اختلاف کرنے بعض کے نہ رہیگا لیکن اتفاق جمہور اصولیین جو موجب ہی ترجیح امر متفق علیہ کا تحقق اختلاف بعض سے اٹھہ نجائیگا چنانچہ مولف معیار بعد اثبات اختلاف بعض کے اور باقی نرہنے اجماع مصطلح کے تحقق اتفاق اصولیین کا مانتا ہے کما نقل عن عقد الفرید ولعل المراد اتفاق الاصولیین الخ علاوہ یہہ کہ اختلاف بعض مجہول سے جیسا کہ کلام زرکشی سی نقل کیا ہے وہ اجماع کہ عبارت ہی اتفاق اہل حل وعقد یعنی مجتہدین سی کیونکر باطل ہو جاوی البتہ اگر کوئی مجتہد کہ شریک ہوتا اسکا تمام اجماع ہوتا پھر وہ ادر مجتہدین سی اجماع مین خلاف کرتا تو اجماع مصطلح باطل ہوتا اگرچہ اتفاق

اکثر باقی رہتا وإذا لم يثبت ذلك من كلام المعترض لم يتطرق الإجماع اور با اینہمہ یہہ کلام ہیچ رجوع بعد العمل
کے تو جب تہا کہ قبل العمل رجوع درست ہو اور درستی رجوع کی قبل العمل باعتبار اصل کے تھی اور جب بسبب
عوارض کے قبل العمل بھی رجوع ممنوع ہوا تو بعد العمل میں احتمال جواز رجوع کیونکر ہوگا اور علی تقدیر التسلیم
جانا اتفاق کا جو بر تقدیر اول کے تہا صورت ثانیہ میں کیا مضر ہوگا اب یہہ جو مؤلف معیار نے کہا کہ زرکشی
نے کہا ہے کہ وہ سے اجماع کا ٹھیک نہیں اسواسطے کہ سوا آمدی اور ابن حاجب کے اوروں کے کلام
سے اس مسئلہ میں اختلاف معلوم ہوتا ہے ساقط ہوگیا اسلئے کہ اولاً تو وہ بعض خلاف کرنیوالے معلوم نہیں
کہ مجتہد اور بیتہمیں اجماع سی ہیں یا نہیں پس نقل ایسے خلاف مجہول سے حکایت اجماع نہیں باطل ہوتی اور ثانیاً
ہمنے مانا کہ اجماع مصطلح جاتا رہا لیکن آمدی اور ابن حاجب کے کلام سی دعوی تحقق اجماع مصطلح کا متعین نہیں
پس ممکن ہو کہ اتفاق مذکور سی اتفاق جمہور مراد ہوا اور خلاف بعض کا اسکو مضر نہیں اور ثالثاً یہہ کہ ہمنے یہہ
بھی مانا کہ اتفاق بھی جاتا رہا لیکن یہہ کلام تہا باعتبار اصل کے جس حال میں تقلید معین واجب نہتی نہ وقت
عروض عوارض اور وجوب تقلید معین اور اسیطرح ختم ہوگیا کلام صاحب عنایہ کا اور تتمۂ المحصول کا اور
یہہ جو کہا ہے کہ ایسا ہی شیخ امام تقی الدین سبکی نے بھی دعوی اجماع کو رد کر دیا ہے اور کہا ہے کہ سوا
ابن حاجب اور آمدی کے اور ونکی کلام سے رجوع بعد العمل میں اختلاف معلوم ہوتا ہے اور کہا کہ کس طرح
رجوع ممنوع ہوگا جبکہ صحت مذہب غیر کی معلوم ہو چنانچہ سید سمہودی فرماتے ہیں ثم رأيت في فتاوى السبكي أنه سئل
من ذلك في ضمن مسائل إلى أن قال السبكي ودعوى الاتفاق فيه نظر وفي كلام غيرهما ما يشعر بإثبات الخلاف
بعد العمل أيضا وكيف يمتنع إذا اعتقد صحته انتهى اسکا حال یہہ ہے کہ شیخ تقی الدین سبکی نے ملتزم تقلید مذہب
معین کو تقلید امام آخر تین صورتوں میں جو پیشتر جا بجا ہمنے ذکر کردین جائز رکھا قبل العمل ہو یا بعد العمل
اور سوا صور ثلثہ کے تقلید غیر سے منع کیا کما قال المسئلة الخامسة فالمقلد لمذهب الشافعي أو غيره من الأئمة
إن أراد أن يقلد غيره في مسئلة فلا أحوال أحدها أن يعتقد بحسب حاله رجحان مذهب ذلك الغير في تلك
المسئلة فيجوز اتباعا للراجح في ظنه انتهى اقول یہہ وہ صورت ہے جواز تقلید امام آخر کی جسمیں مقلد مرتبہ
ترجیح رکھتا ہے اور دلیل ضعیف کو قوی سی امتیاز دیکر تصحیح و تغلیط مذہب کر سکتا ہے پس ایسا مقلد معدود
اقسام مجتہدین میں ہے پھر فرمایا سبکی نے الثانية أن يعتقد رجحان مذهب إمامه أو لا يعتقد رجحانا أصلا ولكن في كلا
الأمرين يقصد تقليده احتياطا لدينه وما أشبه ذلك فهو جائز أيضا انتهى مختصرا اقول یہہ وہ صورت احتیاط کی ہے

۲۰۹

جسمین ہمنے بھی تقلید امام آخر کا بشرائط مذکورہ حکم جواز کیا ہے پھر کہا سبکی نے الثالثۃ ان یقصد بتقلیدہ الرخصۃ فیما ہو محتاج الیہ لحاجۃ حاقۃ لحقتہ او لضرورۃ ارھقتہ فیجوز ایضا انتہی اقول یہ وہ صورت ثالثہ ترک تقلید امام اپنی کے جسمین ضرورت معتبرہ شرعیہ حادث ہو پھر سبکی نے صورتین عدم جواز ترک تقلید امام اپنی کی ذکر کین الرابعۃ ان لا یدعوہ الی ذلک ضرورۃ ولا حاجۃ بل مجرد قصد الترخص من غیر ان یغلب علی ظنہ رجحانہ فیمتنع لانہ حینئذ متبع لہواہ الخامسۃ ان یکثر منہ ذلک ویجعل اتباع الرخص دیدنہ فیمتنع لما قلناہ وزیادۃ فحش السادسۃ ان یجتمع من ذلک حقیقۃ مرکبۃ ممتنعۃ بالاجماع فیمتنع السابعۃ ان یعمل بتقلیدہ الاول کالحنفی یدعی شفعۃ الجوار فیاخذھا بمذہب ابی حنیفۃ رضی اللہ تعالی عنہ ثم تستحق علیہ فیرید ان یقلد الشافعی فیمتنع منھا لتحقق خطائہ اما فی الاول واما فی الثانی وہو شخص واحد مکلف وہذا التفصیل من ذکرتہ والمسائل السبع حسب ما ظہر لنا انتہی اس تحقیق بشیخ تقی الدین السبکی سے یہ امر واضح ہوا کہ وقت حصول قوت اجتہاد ہی کے اور وقت واقع ہونے ضرورت ملجیہ کے اور در صورت احتیاط کے بیچ مذہب غیر کے مع شرائط المعتبرہ تقلید امام آخر کے علی الاطلاق خواہ قبل العمل ہو یا بعد العمل جائز ہے تو منطقا اعتراض پیدا ہوا کہ کوئی کہے کہ کلام آمدی اور ابن حاجب سے معلوم ہوتا ہے کہ رجوع عن التقلید بعد العمل بالاتفاق درست نہیں تو واسطے دفع کرنے اس اعتراض کے شیخ مذکور فرماتے ہیں وقول الشیخ سیف الدین الآمدی وابن الحاجب رحمہما اللہ تعالی انہ یجوز قبل العمل لا بعدہ بالاتفاق دعوی الاتفاق فیہا نظر وفی کلام غیرہما ما یشعر باثبات خلاف بعد العمل ایضا وکیف یمتنع اذا اعتقد صحتہ ولکن وجہ ما قالاہ انہ بالتزام مذہب امام مکلف بہ ما لم یظہر لہ غیرہ والعامی لا یظہر لہ الغیر بخلاف المجتہد حیث ینتقل من امارۃ الی امارۃ ہذا وجہ ما قالہ الآمدی وابن الحاجب ولا باس بہ ولکن اری تنزیلہ علی الصورۃ التی ذکرتہا اعنی السابعۃ ویرید الامتناع فیما صرحت فیہ بالامتناع وان لم یکن منقولا فالمنقول وتحقیقہ قد تشہد لہ انتہی یعنی یہ جو آمدی اور ابن حاجب نے کہا ہی کہ جبتک مقلد نے کسی مذہب پر عمل نہیں کیا تو رجوع اوس سے درست ہی اور بعد عمل کرنیکے رجوع درست نہیں بالاتفاق اس دعوی اتفاق میں شبہہ ہے اسلیے کہ کلام غیر اونکے سے معلوم ہوتا ہی کہ بعد العمل مین بھی اختلاف ہی جیسے کہ قبل العمل مین اختلاف ہے اور بعد العمل کیونکر تقلید غیر ممنوع ہو گی اگر مقلد معتقد ہو صحت مذہب غیر کا راقم الحروف کہتا ہی کہ علامہ سبکی نے تین حالتین قبل العمل تقلید غیر تجویز کی اور جو لوگ کہ علی الاطلاق تقلید غیر سے منع کرتے تھے اونپر رد کیا اسیطرح احوال ثلثہ مین تقلید غیر بعد العمل بھی تجویز کی اور کہا کہ خصوصا جبوقت صحت

مذہب غیر کے معلوم ہو کہ یہہ علم اور اعتقاد بغیر معرفت دلیل کے اور قوت اجتہاد کے نہین ہوتا اس
وقت مین رجوع سے کس طرح منع کیا جائیگا پس حاصل مدعا علامہ سبکی کا یہہ ہوا کہ اگر اتفاق اوپر منع تقلید
غیر کے بعد العمل مطلقا کہو گے تو اسمین نظر ہے اور اگر مطلقا نکہو بلکہ سوا احوال ثلثہ کے کہو تو اوسپر کچہہ
اعتراض نہین پس یہہ مدعا سبکی کا ہمارے موافق ہے پہر سبکی نے کلام ابن حاجب اور آمدی کے بطور
توجیہ کے کہ مقلد ساتھہ التزام کرنے ایک مذہب کے مکلف ہے ساتھہ اوسی مذہب کے اور واجب ہی اوسپر اختیار
کرنا اوسی مذہب کا جبتک کہ دوسرا مذہب اوسپر ظاہر نہو اور عامی یعنی غیر مجتہد جو دوسرا مذہب ظاہر
نہین ہوتا تو اوسکو رجوع کرنا درست نہین بخلاف مجتہد کے کہ اوسپر ساتہہ امارات اور دلائل کے دوسرا
مذہب قوی معلوم ہوتا ہے تو اوسکے حق مین انتقال جائز ہے اور ابن حاجب اور آمدی کو اوسپر منع کرنا
رجوع سے مقصود نہین اور وجہ اسکی بن سکتی ہے لیکن میرے نظر مین یہہ ہے کہ کلام اُن دونون کا محمول کرنا
ساتوین صورت پر اور منع کرتے ہین یہہ تقلید غیر سے اُن صورتون مین کہ ہین تصریح منع کی وہانپر کرچکا ہون
انتہے ترجمہ مع توضیح اب ناظرین اس کلام پر مخفی نرہا ہوگا کہ ناقل نے جو کلام سبکی معیار مین نقل کیا ہے اسمین
کیسا حذف محل اور اختصار مخل کیا ہے اور صریح مدعائی خصم کو اپنے مدعا پر مطابق بنا لیا اور ناواقفون کو
دہوکے مین ڈالا اور یہہ امر بہی ظاہر ہو گیا ہوگا کہ مقصود شرنبلالی وسمہودی وغیرہ کا جو کلام علامہ سبکی وغیرہ
کو استناد مین ذکر کرتے ہین یہہ نہین کہ ہر شخص ہر حال مین جس کسیکی چاہے تقلید کرلے اور دین و مذہب کو
ملعبہ بنا لے بلکہ مراد ان اکابر کی یہہ ہے کہ التزام تقلید امام معین اسطور پر کہ کسی حالمین خواہ قوت اجتہاد سے
ہو یا نہو یا ضرورت ملجیہ واقع ہو یا نہو یا احتیاط مذہب غیر مین ہو یا نہو تقلید امام آخر جائز ہے نہین قبل
العمل نہ بعد العمل یہہ بات صحیح نہین چنانچہ تصریح کلام علامہ سبکی اسپر دلالت واضحہ رکہتی ہے اور یہی محل
ہے باقی بقول مؤلف معیار کا چنانچہ تفصیل اوسکی پیشتر بخوبی ہوچکی فلا حاجۃ الی الاعادۃ اور وہ جو وجہ
ثانی مین جواب کے مؤلف نے اجماع کو تسلیم کرکے کہا کہ معنی عدم جواز رجوع بعد العمل کے یہہ ہین کہ
عین اوسی حادثہ مین رجوع نکرے اور اسپر بہت سی نقول نقل کین ہمکو مضر نہین پونہچاتا اسلئے کہ جب بغیر
اعذار ثلثہ مذکورہ کے تقلید غیر مطلقا ممنوع ہوئی خواہ قبل العمل ہو یا بعد العمل اور درصورت اعذار مذکورہ
کے جائز ہوئی اسیطرح تو پہر منافقت بعد العمل کو خاص کرنا ساتھہ حادثہ معمول بہا کے کیا مفید ہے فافہم
قال صاحب التنویر چوتہی وجہہ یہہ ہی کہ تلاش کرنا مذاہب کے رخصتون کا ممنوع ہی بالاجماع کہا ہی اسکو

عبد البر مالکی نے کہا ہے یہ مسلم کے التمؔ **قال مؤلف المعیار** جناب مؤلف نے اس قول مین یہہ خیانت کی ہے کہ لا تقربوا الصلوٰۃ کو تو لے لیا اور انتم سکاری کو چھوڑ دیا **اقول** مقصود مؤلف تنویر کا اسوجہ سے رایگ سی تنحطیہ ہے ان لوگون کا جو علی الاطلاق تقلید امام مین کو واجب نہین سکہتے خواہ عزائم مین ہو یا رخص مین اور بہت ظاہر ہے کہ جب ممانعت تتبع رخص مذاہب کی ثابت ہوئی تو دعوی جواز تقلید امام آخر کا مطلقاً عزائم مین ہو یا رخص مین جاتا رہا اگرچہ نفس جواز تقلید امام آخر عزائم مین اس سے تتبع رخص سی نہ اٹھا لیکن دعوی جواز جو علی الاطلاق تھا باطل ہوا پس یہان سے جواب ثانی دفع ہوگیا باقی رہا کلام جواب اول مین تو حال اسکا یہہ ہی کہ فی الواقع عبد البر مالکی نے دعوی اجماع اوپر منع تتبع رخص کے کیا ہی اور وہ مسلم مین منقول ہی کما قال وما عن ابن عبد البر انہ لا یجوز تتبع الرخص اجماعاً فاجیب بالمنع اذ فی تفسیق متتبع الرخص عن احمد روایتان انتہی پس اگرچہ صاحب مسلم نے جواب دعوی اجماع عبد البر کا بھی باینطور دیا ہی کہ بنا بر ایک روایت امام احمد کے اجماع منعقد نہین ہوتا لیکن اس اعتراض سی یہہ تو لازم نہین آیا کہ قول کرنا عبد البر کا ساتھ تحقق اجماع کے غلط ہو جاوے غایت الامر یہہ ہی کہ دعوی اس اجماع کا نزدیک معترض کی مقبول و مسلم نہین لیکن نقل اجماع مین کیا تردد ہی پس یہہ کہنا مؤلف تنویر کا کہ عبد البر نے اجماع نقل کیا اور وہ مسلم مین مذکور ہے یہہ بات صحیح ہے اور اسمین کیا خیانت ہی اگر یہہ کہتا کہ قول اجماع کو مسلم مین مقبول اور ثابت کیا ہے تو خیانت ہوتی علاوہ ویہہ کہ اعتراض صاحب مسلم کا اوپر دعوی اجماع کے جو منقول ہے ابن عبد البر سے وارد نہین یعنی یہہ جو کہا کہ متتبع رخص کے حق مین امام احمد سی دو روایتین ہین ایک روایت مین تو اوسکو فاسق کہا ہے تو اس روایت پر تو تتبع رخص حرام ہوا اور ایک روایت مین اوسکو فاسق نہین کہا تو بنا بر اسکی تتبع رخص حرام نہوگا اور اس قول عدم حرمت مین امام احمد اور ائمہ کے مخالف ہونگے پس ساتھ مخالفت امام احمد کے اجماع منعقد نہوگا اسکی جواب مین ہم کہتے ہین کہ مجرد روایت عدم تفسیق متتبع رخص کے مخالفت اجماع کو نہین چاہتے اسلئی کہ روایت محتمل ہے کہ مرجوح ٹھہرا ہو اور موافقت جمہور کی اسی بات کو چاہتی ہے ہان اگر مذہب امام احمد عدم تفسیق ہوتا تو مخالفت اجماع متعین ہوتی اور علی التسلیم ہم کہتے ہین کہ تتبع رخص جو حرام ہی تو سوا حالت ضرورت وغیرہ من الاعذار کے ہی پس ممکن ہی کہ روایت تفسیق متتبع کی حق متشہی مین ہو جو دین و مذہب کو ملعب بناتے ہین اور روایت عدم تفسیق کی مخالف جمہور کے بحالت ضرورت وغیرہ مین ہو پس اس تقدیر پر امام احمد اور جمہور مین اختلاف حقیقۃً نہوا جیسی کہ ابن حزم نے جو تتبع مجتہد

مین اجماع نقل کیا ہے اور بعض نے تتبع رخص جائز کہا ہے ان دونو قولونمین علامہ سمہودی شافعی نے
تطبیق بایںطور کی ہے کہ اجماع او پر منع تتبع کی اسصورت مین ہے کہ تتبع رخص بغیر تقلید اُس شخص کے جسنے رخصت
کا قول کیا ہے رخص کو اختیار کرے یا رخص مرکبہ بیچ فعل واحد کے ہون اور جنہون نے تتبع رخص تجویز
کیا ہے وہ سوا صورتون مذکورہ کے ہے فلا خلاف فے الحقیقۃ کما قال فے العقد الفرید وأما ما حکاہ بعضهم
عن ابن حزم حکایۃ الإجماع علے منع تتبع رخص المذاہب فلعله محمول علے من تتبعها من غير تقليد لمن قال
بها او علے الرخص المرکبۃ فی الفعل الواحد انتہے اور اجماع منقول عن ابن عبد البر اور روایت عدم
تفسیق مین اسطور پر بھی تطبیق ہوسکتی ہے پھر ہم اسکو تسلیم کرتے ہین اور کہتے ہین کہ روایت شاذہ
مخالف جمہور کے باآنکہ محتمل الرجوع ہے ناقض اجماع نہین ہوتی کما قال السید السمہودی ولو نوزع فی حکایۃ
الاتفاق لمخالفۃ جماعۃ منهم القاضی ابو الطيب فجزم فی تعلیقہ بانها تعتبر نیۃ الحاکم فیما کان حقا عندہما
واما ما هو حق عند الحاکم فقط کالحکم بشفعۃ الجوار فخالفه انه لا یستحق علیه الشفعۃ فتوی الحالف علے قول نفسه فانہ
یکون بارا فی یمینه انتہے قلت والجواب ان الشذوذ لا یقدح فے حکایۃ الاتفاق انتہی بقدر الحاجۃ
اور ہیچ قطع نظر از ینہمہ اگر مخالفت امام احمد منافی انعقاد اجماع ہو تو اتفاق جمہور سوا امام احمد کے
تو جاتا نرہیگا پس اب قول جمہور ائمہ قابل عمل ہے یا ایک روایت امام احمد کی باوجود عدم ظہور قوت
دلیل کے اب مجملا حال ہر ایک روایت کا جسکو مؤلف نے جواز تتبع رخص مین نقل کیا ہے سنلو کہ یہ جو
شارح تحریر نے کہا ہے کہ شیخین کی روایت مین ہے کہ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم پسند فرماتے تھے
تخفیف کو اپنی امت پر اور یہ بجہت فرمانے اللہ تعالی کے کہ بحکم آیہ کریمہ یُرِیْدُ اللّٰہُ بِکُمُ الْیُسْرَ وَلَا
یُرِیْدُ بِکُمُ الْعُسْرَ کے آسانی ہے اوپر امت کے اور موافق اسی مضمون کے چند احادیث نقل کرکے
اس سے جواز تتبع رخص کا حکم نکالا ہے حال اُسکا یہ ہے کہ معنی آیہ کریمہ کے یہ نہین ہین کہ جس امر مین
مقلد پر تخفیف ہو وہ بمقتضا ہی اس آیہ کے چاہے مجتہدین کے خلاف ہو اسکو کر لیا کرے بلکہ معنی اسکے
یہ ہین کہ جو احکام شرع اللہ تعالی نے تمہاری واسطے مقرر فرمائے ہین اُن سب مین رعایت یسر ہے
اسلیئے کہ مجتہد اور مقلد اور قوی اور ضعیف اور معذور اور غیر معذور اور عاقل اور مجنون اور نسا اور رجال
وغیرہم پر یکسان احکام نہین فرمائی بلکہ ہر ایک شخص کے مناسب حکم کئی اور شدت اور اصر جیسا کہ بعض امم
سابقہ مین تھا سب امت محمدیہ صلے اللہ علیہ وسلم سے مرتفع فرمایا قال الزمخشری فی الکشاف یُرِیْدُ اللّٰہُ

یکم الیسر ولا یرید بکم العسر ای یرید اللہ ان ییسر علیکم ولا یعسر وقد نفی عنکم الحرج فی الدین وامرکم بالحنفیۃ السمحۃ التی لا اصر فیہا انتہی وہکذا فی التفسیر الکبیر والبیضاوی پس اس آیہ کریمہ سی یہہ کہان نکلتا ہے کہ مقلد ہر مذہب کی رخصت کو تلاش کرکے ساتھہ تمسک اس آیہ کے بزعم اپنے اتباع اونکا کیا کرے اور اسی طرح احادیث مذکورہ سی بھی مدعای قائل پر نہین آتا اسواسطی کہ خلاصہ انسبکا یہہ ہے کہ جبتک ممکن ہو اور مخالفت احکام شرع کی لازم نہو تو مکلفین پر شدت نکرنا چاہیئے اسواسطی کہ مبنا دین کا اوپر یسیر کے ہے نہ یہہ کہ جسکا جی چاہے وہ موافق اپنی ہوا کے احکام کو اختیار کرے اور اگر اس آیہ کریمہ اور احادیث مذکورہ سی اوپر جواز تتبع رخص کے استدلال لایا جاویگا تو سب احکام دین مین فتور پڑ جاویگا اور جتنی قیاسات مجتہدین کہ اوسمین تعمیم حکم منصوص کرنا ہوتی ہے صور غیر منصوصہ پر سب باطل ہو جائینگے مثلا حرمت بنج اور افیون یا مسکرات آخر کہ جو منصوصہ نہین اور امام شافعی یا اور کسی مجتہد نے حکم منصوص خمر سے اسکی حرمت ثابت کی ہے اسمین کہنے والا کہہ سکتا ہے کہ یہہ قیاس کرنا تمہارا منافی نص قطعی یرید اللہ بکم الیسر الخ اور احادیث مذکورہ کے ہے اور علی ہذا القیاس اور قیاسات بلکہ اجماعات بھی بیشتر باطل ہو جاوینگے اسیواسطے ارباب تفسیر و حدیث نے معنی آیہ و احادیث مذکورہ کے یہی کہی ہین کہ دین کے جتنے احکام ہین اپنے اپنے محل پر سب مین یسر ہی عزمیت مین عمل عزمیت پر اور رخصت مین محل رخصت پر اور علی ہذا القیاس قال فی مجمع البحار ان ہذا الدین یسر ای سہل قلیل التشدید ومنہ یسروا ولا تعسروا انتہی اس تقدیر پر اگر کوئی کہتا کہ وقت ضرورت کے بھی مثلا تتبع رخصت جائز نہین تو احادیث سی اور آیہ سے اوسپر برہان لائی جاتی کہ اسمین شدت ہے اوپر مکلف کے اور جب مواقع ضرورت کو مستثنی کر دیا تو حرج اوپر مکلفین کے نہوا بالجملہ مقصود قائلین محققین اسلام کا یہی ہے کہ علی العموم ہر شخص کو تتبع رخص سے منع نہین ہے اور حالت ضرورت وغیرہ اور غیر ضرورت یکسان نہین نہ یہہ کہ بلا وجہ اور بلا ضرورت بغیر فہم دلیل کے برعایت اپنی ہوا کے رخصتونکو تلاش کرکے دین کو ملعبہ بنائین اور تحریم تحلیل اشیا کی ضوابط کو انتہا اسیلئے علامہ سمہودی شافعی نے عقد الفرید مین بعد نقل کرنے آیات اور احادیث مذکورہ کے اور نقل اقوال اور رد و قدح کے فرمایا علی ان الارجح فی المذہب منع تتبع الرخص کما سبق انتہی اور پہلے اس سی فرمایا تھا قولہ من غیر تلقط الرخص ای بان یاخذ من کل مذہب ما ہو الاہون ظاہر کہ فی المنع من ذلک وصححہ ابن السبکی فی جمع الجوامع والظاہر انہ المعتمد فی المذہب انتہی اور یہہ جو ایک حدیث اخیر

قول مین نقل کی ہے عن عمر مرفوعاً افضل امتی الذین یعملون بالرخص انتہی اول تو بغیر ذکر اسناد کے
صحت حدیث پر جزم نہین ہو سکتا پس استدلال مین قابل سماعت کے نہین خصوصاً اور پر مسلک مولف میا
سکے کہ بغیر اسناد کے حدیث کو اتنا ہی نہین کما مر نے اول الکتاب اور علے تقدیر تسلیم کہا جاتا ہے کہ یہہ
حدیث معارض ہے ساتھہ نصوص قطعیہ اور احادیث صحیحہ کثیرہ کے بیان اسکا بر سبیل اختصار یہہ ہے
کہ معنی عزیمت کی لغت مین قصد کسی کام کو کرنا اور کوشش کرنا اور صبر اور ثبات کرنا اوپر کسی شی کے ہین اور
معنی رخصت کے لغت مین تخفیف کرنا ہے اللہ تعالی کا بندہ پر اور آسانی کرنا قال فی القاموس عزم علی الامر
یعزم عزماً ویضم معزماً کمقعد ومجلس وعزماناً بالضم وعزیماً وعزیمۃ وعزمہ واعتزمہ وعلیہ وتعزم اراد فعلہ و
قطع علیہ او جدّ فی الامر انتہی وقال فی مجمع البحار فیہ خیر الامور عوازمہا ای فرائضہا التی عزم اللہ علیک بفعلہا
ای ذوات عزمہا التی فیہا عزم وقیل ہی ما وکدت رایک وعزمک علیہ ووفیت بعہد اللہ فیہ والعزم الجد والصبر
ومنہ فاصبر کما صبر اولو العزم من الرسل انتہی وقال فی الکشاف فی تفسیر قولہ تعالی ان ذلک من
عزم الامور مما عزمہ اللہ من الامور ای قطعہ قطع ایجاب والزام وقال فی تفسیر اولو العزم من الرسل اولو
الجد والثبات والصبر انتہی وقال فی القاموس والرخصۃ بالضم وبضمتین ترخیص اللہ عزّ وجلّ العبد فیما
یخففہ علیہ وتسہیل انتہی اور موافق انہین معانی کے استعمال ہی عزیمت ورخصت کا عرف مین لیکن اکثر جگہہ پر عزیمت ورخصت
کہ مصدر ہین بمعنی مفعول کے یعنی امر معزوم اور مرخص کے مستعمل ہوتے ہین قال فی الکشاف وحقیقتہ انہ من تسمیۃ المفعول بالمصدر
واصلہ من معزومات الامور ای مقطوعاتہا ومفروضاتہا انتہی پہر رخصت جو مقابل پڑیگی عزیمت کی کہ معنی
مین اوسکی جزم امر کا اور جد اور کوشش ہی بالضرور بمعنے تخفیف اور تسہیل کے ہوگی بنسبت عزیمت مقابلہ کے
مثلاً فرائض اللہ اور محرمات قطعیہ اللہ تعالی کے عزائم ہین بمعنی قطعیت حکم عمل کرنیکے اور اجتناب کے تو
رخصت مقابلہ اسکی یہہ ہوگی کہ اللہ تعالی تسہیل فرماکر اجازت دے ترک یا تاخیر اسکی کی یا اختیار اسکی کی
اور اتباع سنت اور تقوی اور ورع اگر عزیمت ہی بمعنے اسبات کے کہ اسمین جد اور ثبات ہے علی الطاعۃ اور
صبر ہے علی الشدائد تو رخصت مقابلہ اسکی وہ ہوگی کہ حضرت حق سبحانہ نے تخفیف فرماکر اجازت دی اختیار
کرنے مباحات غیر مسنونہ اور ترک تقوی اور ورع کی پس جب یہہ بیان ممہد ہو چکا تو ہم کہتے ہین کہ فرائض اللہ
تعالی کی مامورات حتمیہ ہین اور اسیطرح محرمات اوسکی منہیات حتمیہ ہین پس یہہ سب عزائم ہونگے اور کوئی طاعت
بندہ کی بہتر اور افضل ادای فرائض اور اجتناب محرمات سے نہین ہی اور اسیطور پر اتباع طریقہ سنت اور تقوی

اور ورع اور اختیار احسن اور افضل امر مین سب عزائم ہین اور مامور بہ شارع کے اور رخصتین مقابل اسکے یعنی ترک یا تاخیر فرائض اور اختیار محرمات اور ترک تقوی اور ورع اور ترک طریقہ سنت اور عدم اختیار افضل واسطے نہین ہی مگر بعوارض و ضرورات اور عامل اسپر ہرگز مثل نہین عاملین عزائم سے آیات قرآنیہ اور احادیث صحیحہ بہت سی اسپر دال ہین لیکن ہم بنظر اختصار دو چار پر اکتفا کرتے ہین قال الزمخشری فے الکشاف وجاہدوا فی اللہ امر بالغزو بمجاہدۃ النفس والہوی وہو الجہاد الاکبر عن النبی صلے اللہ علیہ وسلم انہ رجع من بعض غزواتہ فقال رجعنا من الجہاد الاصغر الی الجہاد الاکبر فی اللہ ای فی ذات اللہ ومن اجلہ تعالی ہو حق جہادہ ای جاہدوا فیہ حقا وجدا ومنہ حق جہادہ ہو اجتباکم اختارکم لدینہ ولنصرتہ وما جعل علیکم فی الدین من حرج فتح باب التوبۃ للمجرمین وفسح بانواع الرخص والکفارات والدیات والاروش ونحوہ وقولہ تعالے یرید اللہ بکم الیسر ولا یرید بکم العسر انتہی وقال اللہ سبحانہ وتعالی یا ایہا الذین آمنوا اتقوا اللہ حق تقاتہ قال الزمخشری فی تفسیرہ واجب تقواہ وما یحق منہا وہو القیام بالمواجب واجتناب المحارم ونحوہ فاتقوا اللہ ما استطعتم یرید بالغوا فی التقوی حتی لا تترکوا من المستطاع منہا شیئا وعن عبد اللہ ہو ان یطاع فلا یعصی ویشکر فلا یکفر ویذکر فلا ینسی وروی مرفوعا وقیل ہو ان لا تاخذہ فی اللہ لومۃ لائم ویقوم بالقسط ولو علی نفسہ او ابنہ او ابیہ وقیل لا یتقی اللہ عبدہ حق تقاتہ حتی یخزن لسانہ انتہی وقال اللہ سبحانہ وتعالی فبشر عبادی الذین یستمعون القول فیتبعون احسنہ وقال عز من قائل والذین جاہدوا فینا لنہدینہم سبلنا وقال اللہ سبحانہ ان اکرمکم عند اللہ اتقاکم وقال الزمخشری فی الکشاف عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم یا ایہا الناس انما الناس رجلان مومن تقی کریم علے اللہ وفاجر شقی ہین علی اللہ ثم قرء الآیۃ وعنہ علیہ الصلوۃ والسلام من سرہ ان یکون اکرم الناس فلیتق اللہ انتہی وروی الدارقطنی عن ابی ثعلبۃ الخشنی قال قال رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم ان اللہ فرض فرائض فلا تضیعوہا وحرم حرمات فلا تنتہکوہا وحد حدودا فلا تعتدوہا وسکت عن اشیاء من غیر نسیان فلا تبحثوا عنہا انتہی کذا فی المشکوۃ وایضا فی المشکوۃ فی حدیث طویل فقال اوصیکم بتقوی اللہ والسمع والطاعۃ وان کان عبدا حبشیا فانہ من یعش منکم فسیری اختلافا کثیرا فعلیکم بسنتی وسنۃ الخلفاء الراشدین المہدیین تمسکوا بہا وعضوا علیہا بالنواجذ الخ اب محل غور ہے کہ یہہ سب عزائم مامور بہ ہین عاملین اسکی جو انبیاء عظام اور امت مرحومہ محمدیہ علیہ افضل الصلوۃ والسلام مین صحابہ کرام اور تابعین اور اولیاء ذوی الاحترام اور علماء راسخین اور ائمہ مجتہدین

ہین عاملین بالرخص سی مثل تارک فرائض اور اختیار کنندہ محرمات اور تارک سنت و عامل مباحات غیر مسنونہ
وغیرہم کے کہ جنکو شارع نے بضرورت واحتیاج اجازت اس امور کے مواضع مخصوصہ مین بشرائط معتبرہ
دی ہی کیونکہ کمتر مرتبہ مین ہو جائین اور یہہ عاملین بالرخص افضل امت قرار پائین سوا اسکے نصوص صریحہ
افضلیت عاملین بالعزیمۃ کے اوپر عاملین بالرخصۃ کے منافی ہین مضمون اس حدیث کے قال اللہ سبحانہ وتعالے
لَا يَسْتَوِي الْقَاعِدُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ غَيْرُ أُولِي الضَّرَرِ وَالْمُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللّٰهِ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فَضَّلَ اللّٰهُ
الْمُجَاهِدِينَ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ عَلَى الْقَاعِدِينَ دَرَجَةً وَكُلًّا وَعَدَ اللّٰهُ الْحُسْنٰى وَفَضَّلَ اللّٰهُ الْمُجَاهِدِينَ عَلَى الْقَاعِدِينَ أَجْرًا
عَظِيمًا دَرَجَاتٍ مِنْهُ وَمَغْفِرَةً وَرَحْمَةً وَكَانَ اللّٰهُ غَفُورًا رَحِيمًا دیکہو جہاد کہ فرض کفایہ ہے عمل کرنیوالے
اوپر اوسکے بلا حاجت عامل بالعزیمۃ ہے اور قاعد اُس سے بلا حاجت عامل بالرخصۃ ہی اور عامل بالعزیمۃ
قطعاً بہت افضل ہے عامل بالرخصت سی اسیطرح انفاق فے سبیل اللہ قبل فتح مکہ اور ظہور شوکت اسلام کے
عزیمت ہی اور بعد ظہور شوکت اسلام اور فتح مکہ کے رخصت ہی اور ساتہہ نص قطعی لَا يَسْتَوِي مِنْكُمْ مَنْ أَنْفَقَ
مِنْ قَبْلِ الْفَتْحِ وَقَاتَلَ أُولٰئِكَ أَعْظَمُ دَرَجَةً مِنَ الَّذِينَ أَنْفَقُوا مِنْ بَعْدُ وَقَاتَلُوا وَكُلًّا وَعَدَ اللّٰهُ الْحُسْنٰى
الآیہ کے اہل عزیمت افضل ہین اور علے ہذا القیاس نصوص قطعیہ کثیرہ اوپر افضلیت عاملین بالعزیمت کے
دال ہین پس ایک حدیث مجہول مبین السند وغیر ظاہر القوۃ مقابلہ ان نصوص قطعیہ مین کب قابل اعتبار و
اختیار ہے یا قابل تاویل ہے یا لائق رد پہر ہم اسکو بہی تسلیم کرتے ہین کہ عاملین بالرخص افضل ہین لیکن
اس سی یہہ کب لازم آتا ہی کہ رخص مذاہب مختلفہ کے ہون جائز ہے کہ عاملین اوپر رخص ایک مذہب
معین کے افضل ہون نسبت عاملین عزائم ہر مذہب کے پس دعوی اتباع رخص مذاہب مین اس حدیث کو مستند
کروانا سراسر بیہودہ اور غیر مفید ہے اور ایسی استدلالات بیجا صل سے اکثر اہل علم جنکو فہم تام اور مرتبہ
تحقیق نہین ورطہ ضلالت مین ڈوبتے ہین ومن اللہ سبحانہ العصمۃ والتوفیق اور باقی قول مولف معیار کا
کہ بعینہ ساتہہ ادنے تغیر کے مثل قول گذشتہ شارح تحریر کے ہی سب ضمن جوابہ مذکور مین رد ہوا حاجت
تطویل وتفصیل نہین **قال صاحب التنویر** پانچوین وجہ یہہ ہی کہ تقلید بطریق تعیین کے جائز ہی بالاجماع
اور تقلید بدون تعیین کے مختلف فیہ ہی درمیان علما کے الخ **قال مؤلف المعیار** غرض اس قول سی یہہ ہے الخ
اقول اس وجہ مین مؤلف تنویر نے تنزل کیا اور تسلیم کیا اسبات کو کہ بعض علما کے نزدیک وجوب تقلید
علے التعیین نہین ہی اس تقدیر پر کہتا ہی کہ بالفرض ہم اگر قول وجوب تعیین سی درگذر کرین اور جواز مسلم رکہین

تو اختلاف علما جو وجوب وجواز مین ہے ہماری تسلیم جواز سے جاتا رہیگا پس جو شخص کہ تقلید علی التعیین
بر سبیل جواز اختیار کریگا تو کبھی اُسکو غیر واجب سمجھکر ترک بھی کر دیگا پس نزدیک فریقین کے عہدۂ تکلیف
سے بالیقین بری الذمہ نہوگا اور جس وقت تقلید معین بر سبیل وجوب اختیار کریگا تو بالیقین نزدیک فریقین
کے عہدۂ تکلیف سے بری ہوجائیگا اسلیئے کہ فریقین کے نزدیک جواز تقلید بمعنے غیر ممنوع کے شرعًا متحقق ہے اور اسی
جواز و دنو قولونمین مشترک ہے پس اس صورت مین مکلف عامل ہوا اوپر غیر ممنوع شرعی کے بالاجماع تو خارج
ہوا عہدۂ تکلیف سے بخلاف صورت اول کے اور بری الذمہ ہوجانا مکلف کا امور تکلیفیہ مین بالیقین واجب
ہے کما قال فی مسلم الثبوت اِذَا اشْتَبَهَتِ الْمَنْكُوحَةُ بِالْأَجْنَبِيَّةِ حَرُمَتْ لِأَنَّ الْكَفَّ عَنِ الْحَرَامِ وَاجِبٌ وَهُوَ
بِالْكَفِّ عَنْهُمَا وَلَوْ قَالَ أَحَدُكُمَا طَالِقٌ حَرُمَتَا لِأَنَّ الْاِجْتِنَابَ يَقِينًا فِيهِ انتہی پس بر تقدیر اختیار جواز تقلید معین
کے بھی وجوب بالغیر تقلید معین کا ثابت ہوا پس یہہ جو مؤلف معیار نے کہا کہ کلام اُس تعیین تقلید مین تہا
جو بنظر وجوب کے ہوا اور اسکے اوپر اجماع ہونے کے کیا معنی جبکہ باعتبار اعتقاد رکہنے وجوب شرعی
کے بدعت ہونا اُسکا چار دلیلون اور تینتیس ۳۳ روایتون سے ثابت ہوچکا انتہی ساقط ہوا اسلیئے کہ جواز کے دو
معنے ہین ایک تو مباح الفعل والترک یہہ معنی مقابل ہین واجب کی اور ایک غیر ممنوع شرعًا اور یہہ جواز
جمع ہوجاتا ہے ساتھہ واجب کے قال فی مسلم الثبوت اِعْلَمْ أَنَّ الْجَائِزَ كَمَا يُطْلَقُ عَلَى الْمُبَاحِ الْمُبَايِنِ
لِلْوَاجِبِ وَالْمَنْدُوبِ كَذٰلِكَ يُطْلَقُ عَلَى مَا لَا يَمْتَنِعُ شَرْعًا انتہی پس مؤلف تنویر نے جو تقلید کو بالاجماع
جائز کہا ہے اور دونو قولون وجوب اور عدم وجوب مین قدر اجماعی جواز کو مشترک نکالا ہے بمعنے
ثانی لیا ہے اور مؤلف معیار بمعنے اول سمجہکر نفی اجماع علی الجواز کرتا ہے اور وہ جواز جو بنظر
وجوب تہا اور اُسکو مؤلف تنویر نے تنزل کرکے ترک کر دیا اور باوجود ترک قول بالوجوب کے پہر تقلید
معین کو بسبب امر آخر کے کہ وہ خروج عہدۂ تکلیف سے ہے بالیقین واجب ثابت کیا علاوہ یہہ کہ
حال چار دلیلون اور تینتیس ۳۳ روایتون کا جسے مؤلف نے بدعت ٹھہرایا تہا تقلید معین کو پیشتر
بخوبی واضح ہوچکا اور ماہر فن پر مخفی نرہا ہوگا کہ کسی دلیل سے مؤلف معیار کا مدعا فی الواقع نہین
نکلتا اگرچہ زعم اُسکا اور خیال محال اُسپر حاکم ہے قال صاحب التنویر اور وجہہ چہٹی یہہ ہی
کہ تقلید بدون تعیین کے کہولنا دروازہ فساد کا ہے الخ قال مؤلف المعیار مقدمہ اولی اُسکا مردود
ہے الخ اقول اثبات مقدمہ اولے کا ساتہہ نقل کلام ملا علی قاری وغیرہم کے بخوبی ہوچکا پس دعوی

مردود ہے مولف معیار کا قابل اصغا نہیں اور یہہ کہنا کہ عدم تقلید امام معین میں علے الاطلاق مصلحت دین اور محافظت ایمان ہی مجرد دعوی اور صرف تقول ہے جسپر کوئی عقل و نقل شاہد نہیں بلکہ تصریحات علمائے محققین بلکہ مقبولین اور مستند الیہم مؤلف معیار کے مخالف ہی دیکھو عارف شعرانی اور ملا علی قاری وغیرہم جنکے کلام سے مؤلف جابجا سند پکڑتا ہی کیا فرماتے ہین قال الشعرانی فی المیزان فان قلت فہل یجب علی المحجوب عن الاطلاع علی العین الاولی للشریعۃ التقیید بمذہب معین فالجواب نعم یجب علیہ ذلک لئلا یضل فی نفسہ ویضل غیرہ انتہی وقد نقلہ عن شیخہ علی الخواص وکلام العلامۃ القاری قد ذکرنا ان فی ہذا القدر کفایۃ للمتدینین المنصفین لکن سیجئ ازید منہا لدفع شغف المتعصب المتعنت **قال** صاحب التنویر اور چوتھی دلیل یہہ ہے کہ جب کہ ہوئی تقلید غیر معین ایسی جو اوپر گذر گئی تو اقل مرتبہ اوسکا یہہ ہے کہ ہوگی مرجوح الخ **قال مؤلف المعیار** جبکہ تقلید معین وجوباً کا بدعت ہونا ثابت ہوگیا تو اوسکی راجح اور غیر معین کے مرجوح ہونے کے کیا معنی الخ **اقول** جسوقت دلائل واضحہ اور براہین ساطعہ سے ہمنے غیر مجتہد کے لئے تقلید امام معین کا وجوب ثابت کیا چنانچہ ادلہ وجوب بعض گزر چکین اور بعض آتی ہین تو بدعت ہونا اسکا کیونکر ہوگا اور قطع نظر ازین وجہ پانچوین اور چھٹی جو پیشتر ابھی گزر چکی دلالت واضحہ رکھتی ہے اوپر ارجحیت کے آور یہہ جو مولف معیار نے کہا کہ پہلے اس سے تین دلیلین مذکور نہین ہین کہ یہہ دلیل چوتھی قرار پائی تو جواب یہہ ہے کہ وہ تین باتین جو مؤلف تنویر نے اجماع مذکور سے اخذ کی ہین وہ فی الحقیقت تین دلیلین ہین واسطے اثبات تقلید امام معین کے اگرچہ ماخذ اونکا وہی اجماع ہے البتہ نام اونکا ساتھہ لفظ دلیل کے نہین لیا ہی ولا مشاحۃ فیہ پس باعتبار اسکے یہہ کلام مذکور دلیل رابع ہوگا اور شبہہ مؤلف کا ساقط ہوگیا **قال مؤلف المعیار** تقلید بطریق عدم تعیین کے یہی سبیل مومنین کے الخ **اقول** جواب اسکا مفصلاً گزر چکا کہ تقلید لا علی التعیین اصلاً سبیل المومنین نہین ہے اور کسی ز

مین بجہت نہ کفایت کرنے مذاہب معینہ کے اسطور پر تقلید کرلی تہی وہ حال بعد تدوین مذاہب کی جاتی رہی اور سبیل مومنین تقلید علی التعیین ہی قرار پائی یہانتک کہ مولف معیار جو عدم وجوب کا قول کرتا ہی وہ بھی بطرز جواز یا استحباب تقلید معین پر عامل ہے اور یہہ مضمون کلام ملا علی قاری اور شاہ ولی اللہ اور ابی الفتح بغدادی وغیرہم سے صراحتاً اور ابن الہمام وغیرہ سے ضمناً نقل کر دیا گیا پس اب مخالفت اس طریق کی مخالفت ہے طریق مومنین سے اور داخل ہونا ہے بیچ وعید نولہ ما تولی و نصلہ جہنم و ساءت مصیرا کے اور یہہ

جو تنبیہ مین کہا کہ مولف تنویر نے ترک امر مرجوح کو خیر ٹھہرا کر واجب کہا اُس آیہ سے جو کہ گذری تو اُس
سے معلوم ہوا کہ جناب مؤلف کے نزدیک جو خیر ہے خواہ سنت ہو خواہ مستحب ہو سب واجب ہے انتہے
جواب اسکا یہہ ہے کہ مؤلف تنویر نے آیہ کریمہ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ کو برہان گردانا واسطے وجوب تعیین
تقلید کے باینطور کہ یہہ داخل ہے خیرات مین اور بمقتضای صیغۂ امر کے کہ یہہ حقیقۃً واسطے وجوب کی ہے
کما ہو مصرح فے جمیع کتب الاُصول قال فے المنار وموجبہ الوجوب لا الندب ولا الاباحۃ ولا التوقف
انتہے وقال فے مسلم الثبوت صیغۃ افعل عند الجمہور حقیقۃ فے الوجوب لا غیر انتہے وہکذا فے التوضیح
والتلویح وغیرہ سبقت کرنا طرف اس تقلید معین کے واجب ہے مؤلف معیار نے اسکا کچھہ جواب نہ دیا
جب مستند مولف تنویر کو کسی تمہ سے دفع کریگا تو بات اوسکی قابل اصغا ہوگی اور مجرد استبعاد سے
مقابلۂ نص قطعی قرآن کے کیا کام چلتا ہے اور اگر یہہ توہم ہو کہ اجماع کرنا اوپر تفرقہ وجود وسنیت
واستحباب کے قرینہ ہوگا معنی مجازی امر کا تو جواب یہہ ہے کہ اجماع متاخر ہے نزول قرآن بلکہ
زمانہ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم سے کما لا یخفے پس قرینہ مجاز کا بیچ تغیر کرنے معانی حقیقیہ قرآن
کے کیونکر ہو سکیگا فافہم قال صاحب التنویر طریق تیسرا الخ قال مؤلف المعیار اس طریق کا
مبنی کئی امر ہین الخ اقول یہہ جو مؤلف معیار اثبات دعوی بطلان عدم جواز فعل مخالف للائمۃ الاربعہ اور
دعوی بطلان امتناع رجوع بعد العمل اور امتناع تتبع رخص کو کلام سابق اپنے پر حوالہ کرتا ہے اسکا
حال تحقیق سے کہل چکا ہے شائق کو چاہیئے کہ ہر محل پر ملاحظہ کر کے بطلان دعوی بطلان کو بوضاحت
سمجھہ لے اور یہہ جو کہا ہے کہ تلفیق امر مختلف فیہ ہے بعضون کے نزدیک جائز اور بعضون کے
نزدیک باطل ہے تو جسنے کہ بالاجماع باطل کہا ہے تو دعوی آپکا مردود ہے انتہی پس جواب اسکا یہہ ہے
کہ تلفیق باطل ہے بالاجماع قال فے الدر المختار ناقلاً عن تصحیح الشیخ قاسم اِنَّ الحکمَ المُلَفَّقَ باطلٌ بالاجماع انتہے
قال علیہ العلامۃ الشامی ناقلاً عن الحلبی مثالہ متوضئ سال من بدنہ دم ولمس امرأۃ ثم صلے فان صحۃ
ہذہ الصلوۃ ملفقۃ من مذہب الشافعی والحنفی والتلفیق باطل فصحتہ منتفیۃ انتہی وہکذا فی العقد الفرید للسمہودی
ناقلاً عن العلامۃ السبکی وغیرہ من المعتبرات اور مختلف فیہ ہونا اسکا ثابت نہین مؤلف معیار نے دعوی کا کہا یا
کہ اس قول طحطاوی سے باطل بالاجماع ولعلہ لم تعتبر القول بجوازہ انتہی مختلف ہونا اسکا زعم کیا اسلئے
کہ معنی اس کلام کے یہہ ہین کہ جس کسی نے اجماعاً تلفیق کو باطل کہا ہے تو شاید اوسنے قول جواز کا معتبر نہ

نہین کیا یعنے بعض علما جو جواز تلفیق کا قول کرتے ہین ناقلین اجماع نے اعتبار اُنکا نہین کیا را قم الحروف کہتا ہے کہ نہ اعتبار کرنا قول جواز کا صحیح ہے اور موجبہ اسواسطی کہ قائلین جواز مجتہد نہین ہین کہ اُنکے اختلاف سے اجماع جاتا رہے اور اونکے اتفاق سے منعقد ہوجاوے پس نقل اجماع مین اونکے قول کا کیا اعتبار اور یہہ جو مؤلف معیار کہتا ہے کہ مدعی اجماع نے قول جواز کو خیال نکیا یہہ معنی لم یعتبر القول بجواز کے نہین ہو سکتے اسلئے کہ زبان عرب مین اعتبار خیال کرنیکو نہین کہتے اور علے التسلیم کہا جاتا ہے کہ نہ خیال کرنا انکا قول جو اسوجہت نہوتے قائلین [illegible] کے موقوف علیہ اجماع کے درست ہے اسلئے مسئلہ تلفیق مختلف فیہ نہین ہوجاتا اور یہہ جو طحطاوی [illegible] کہا ہے ہو باطل خلافا لابن الہمام صریح اسپر دال ہے کہ حکم بطلان تلفیق کا ثابت ہے [illegible] ابن الہمام کا مشتہر کہ بطلان کو نہین اسلئے کہ ابن الہمام رکن اجماع نہین ہین یا اسجہت سے کہ [illegible] اسجہت سے کہ مجتہدین کے زمانہ سے زمانہ انکا متاخر ہے پس خلاف متاخر کا ناقض اجماع [illegible] کیا مترنے بحث الاجماع اور جب کہ بطلان دعوے اجماع مذکور کا دعوی ہے تو اسکو [illegible] کلام ثقات سے اجماع نقل کیا اسیطرح [illegible] ابن نجیم نہونا اجماع کا نقل کرے [illegible] ابن الہمام سے اجماع باطل نہین ہوتا اور اختلاف ثابت نہین ہوتا اور وہ جو کلام ابن نجیم سے جواز [illegible] کلام منقول کو دلالت اوپر تجویز تلفیق کے نہین ہے اسواسطے کہ عبارت ویمکن ان یقال [illegible] قول ابی یوسف ہے وصحة البیع بغبن فاحش بقول ابی حنیفة ہے بنا علی جواز التلفیق [illegible] الخ کے معنی یہہ ہین کہ محل متنازع فیہ مین یہہ توجیہ ہو سکتی ہے کہ صحت ابتدا موافق قول [illegible] کے جائز ہوا اور صحت بیع بغبن فاحش موافق قول امام ابی حنیفہ کے بجہت بنا [illegible] ان دو قولون کے یعنی مبنی اس توجیہ کا جواز تلفیق بین القولین ہے پس اگر جواز تلفیق مسلم رکہو تو یہہ توجیہ بنیگی نہین تو نہین پس اس کلام سے یہہ لازم نہین آتا کہ قائل اس کلام کے نزدیک تلفیق جائز ہے کہ امر بلکہ صیغہ تمریض و تضعیف توجیہ جو یمکن ان یوخذ الخ ہے مؤید اس بات کا ہے کہ قائل کا یہہ مذہب نہین ورنہ کلام کو بطور ضعف کے نکہتا اور ثانیاً یہہ کہ بتقدیر تسلیم یہہ تلفیق وہ نہین جسمین بحث ہے اسلئے کہ تلفیق متنازع فیہ تو وہ ہے کہ موافق دو مذہبون کے ایک فعل واقع ہو اور اسمین مذہب امام یوسف علحدہ و مذہب امام ابی حنیفہ سے نہین کما مر اسیواسطے کلام مذکور مین تلفیق بین القولین کہا اور بین المذہبین نکہا پس اگر اس کلام سے جواز تلفیق بین القولین نزدیک

ابن نجیم کے صحیح بھی ہو تو اس سے جواز تلفیق بین المذہبین ثابت نہیں ہوتا اور ثانیاً یہہ کہ ہم نے یہہ بھی تسلیم کرلیا لیکن ابن نجیم کا اختلاف ناقض اجماع نہیں ہوسکتا اور نہ اتفاق انکا سبب انعقاد اور بحر روایت بزازیہ و من علمائنا من اختار عدم الفساد بالخطاء فی القراءۃ اخذا بمذہب الامام الخ کلہا مذکور ہوچکی اور جواب اسکا بتفصیل دیدیا گیا حاجت اعادہ نہیں علاوہ یہہ کہ بعض علماء مجہول الحال کے مخالفت سے اجماع بطلان تلفیق کسطرح اٹھہ جائیگا اور یہہ کہنا کہ بطلان تلفیق کا مذہب متاخرین کا ہے نہ متقدمین کا اول تو یہہ دعوی ہے بلا برہان دیکہو سوا علماء حنفیہ کے محققین شافعیہ میں سے امام نووی اور رافعی اور علامہ تقی الدین السبکی اور ابن دقیق العید اور قرافی مالکی اور علامہ ابن ہمام بھی سب طرف گئے اور سبہوں نے اجماع اوپر بطلان تلفیق کے مسلم رکہا ہے پس اگر مانا جاوے کہ مذہب متاخرین کا ہے تو اجماع ہونا اوپر مذہب متاخرین کے ممکن ہے کچہہ قول متقدمین ہونا اجماع کے لئے شرط نہیں قال السید السمہودی فی العقد الفرید و ما اشترطہ فی جواز الانتقال من اعتبار ان ینقض بہ الحکم بحیث ینقض لو قضی بہ لمخالفۃ نص کتاب او سنۃ او نحوہما ذکرہ ایضا فی قواعد وتابعہ علیہ وزاد شرطین آخرین کما فی الخادم فانہ قال ان للجواز ای فی الانتقال لتقلید امام آخر ستۃ شروطا ذکرہ الشیخ تقی الدین فی شرح العنوان الاول ان لا یجمع فی صورۃ یقع الاجماع علی بطلانہا کما اذا افتصد ومس ذکرہ وصلی الثانی ان لا یکون ما قلد فیہ مما ینقض الحکم الثالث انشراح الصدر للتقلید المذکور وعدم اعتقادہ بکونہ متلاعبا بالدین متساہلا فیہ ودلیل اعتبار ہذا الشرط قولہ صلی اللہ علیہ وسلم الاثم ما حاک فی نفسک فہذا تصریح بان ما حاک فی النفس فعلہ اثم قال اقول ان ہذا شرط فی جمیع التکالیف وہو ان لا یقدم الانسان علی ما یعتقدہ مخالفا للشرع وجل ولا یشترط ان یکون الحکم مما ینقض فیہ قضاء القاضی بل اذا کان مخالفا لظاہر النص بحیث یکون مستنکرا فیکفی فی ذلک فی عدم جواز التقلید لقائل القول المخالف لذلک الظاہر انتہی قلت اما الشرط الاول فاعتبارہ ظاہر لان الاجماع علی بطلان ذلک مانع من صحۃ التقلید فیہ وبہ جزم القرافی فقال فی شرح المحصول یشترط فی جواز تقلید مذہب الغیر ان لا یکون موقعا فی امر یجتمع علی بطلانہ امامہ الاول والثانی کمن قلد مالکا فی عدم النقض بالمس الخالی عن الشہوۃ فلا بد ان یدلک فی الطہارۃ التی مس فیہا ویمسح جمیع راسہ والا فصلاتہ باطلۃ عند الامامین ونقل ذلک عن الاسنوی فی تمہیدہ

و قد یجاب بان الفارق بینہما لیس الا ان کل واحد من المجتہدین لا یجوز فی صورۃ التلفیق جمیع ما شرطا صحتہا بل یجوز بعضہا دون بعض وہذا الفارق لا یسلم ان یکون موجبا للحکم بالبطلان ولعل عدم ورود المخالفۃ فی بعض الشروط ایضا من المخالفۃ فی الجمیع فیلزم الحکم بالصحۃ بالاولی بالطریق الاولی من عدم وجود فارق آخر

علاوہ ان کثیرا من العلماء ... من ... الانتقال

ای ان کثیرا من العلماء وبیں ان ابقی ... من قول النفس

ای وجود دلیل آخر علی البطلان صحۃ التلفیق علی ...

... والا ... التقلید بالرخص

الصدر ... التقلید

فان ثبت الاجماع ... المخالف ...

فی الکل ... الحکم ...

... تتبع واحد ...

... علیہ ...

... جمیع ما ... واحد ...

... التقلید ... اذ کان

... النص ... الاجماع

... دلیل ... البطلان

... ذلک ...

ثم قال من فروع ذلك اذا نكح بلا ولي تقليدا لابي حنيفة او بلا شهود تقليدا لمالك و وطي لا يحد ولو نكح بلا ولي و بلا شهود ايضا حد كما قال الرافعي لان الامامين قد اتفقا على البطلان انتهى و قد نقلنا مثله عن التلويح وغيره سابقاً اور ثانياً يہہ کہ جواز تلفيق جو منقول ہے ابن الہمام اور ابن نجيم سے على تقدير التسليم ممکن ہے کہ محمول ہو حالت ضرورت پر اور اجماع منقول اوپر بطلان تلفيق کے محمول ہو حالت غير ضرورت پر پس تنافي درميان قولين کے نرہا چنانچہ عبارت منقولہ ابن العلا فرد تم الملکي کي جسکو مؤلف معيار نے بلاوجہ استناد نقل کيا ہے اسپر دلالت واضحہ رکھتي ہے اور وہ يہہ ہے فهذا ابو يوسف امام المذهب و كبيره المجتهد الكامل قد قلد عند الضرورة ولم يكن ذلك مذهبا له بل مذهبه تنجس الماء القليل وان لم يتغير بوقوع ما تنجسه فيه انتهى بالجملہ غرض ان اکابر کي قول جواز تلفيق اور انتقال من مذهب الى مذهب اور رجوع بعد العمل سے يہہ ہے کہ على الاطلاق حکم بطلان اسکي کا صحيح نہين بعض مواقع مين مثل وقوع ضرورت کے يا حصول ملکہ اجتہاد کے يہہ امور جائز ہين اور جس وقت ہم بھي احوال مذکورہ مين امور مذکورہ تجويز کرتے ہين پس کلام ان اکابر کا ہماري منافي نہين فلا يقوم حجة علينا اور وہ کلام جو شارح تحرير سے اتباعاً لابن الہمام نقل کيا ہے خود علامہ شرنبلالي نے [illegible] اوسکو رد کر ديا اور سوا اسکي بہت سي تصريحات اکابر اوپر تحقق اجماع مرکب کے اوپر بطلان قول مخالف کے نقل کر دين [illegible] اعادہ نہين اور يہہ جو مؤلف معيار اعتراض شرنبلالي کو رد کرتا ہے اور کہتا ہے کہ اسمين [illegible] على المطلوب لازم آتا ہے اوسکا حال سنو کہا شارح تحرير نے جسکا خلاصہ ترجمہ يہہ ہے کہ کسي نے اوپر عدم [illegible] کے اعتراض کيا کہ منع تلفيق اس سبب سے ہے کہ مجموعہ امر ملفق کا نزديک کسيکي ائمہ مين سے جائز نہين [illegible] ديتا ہے کہ امام مالک اور شافعي وغيرہما نے يہہ نہين فرمايا کہ جو کوئي اجزا [illegible] مسائل مذهب ہماري کے مخالفت ہماري کرے اور اتباع مجتهد آخر [illegible] بيچ اسکي تو وہ فعل ہے ذي اجزا اور مشروط باطل ہے مثلاً امام شافعي نے يہہ نہين کہا کہ جو کوئي تقليد امام مالک کي کر کے بغير شہود کے نکاح کرے تو نکاح اسکا باطل ہے اور نہ امام مالک نے يہہ بات کہي کہ جو کوئي بغير [illegible] کے تقليد الامام الشافعي نکاح کرلے تو نکاح اسکا باطل ہے پس جس وقت [illegible] مذهب کي مخالفت کرنے سے بيچ بعض شرائط کے حکم بطلان عمل نہين کيا تو مجموعہ امر [illegible] کا اسکے نزديک [illegible] باطل ہوگا پھر اس اعتراض کا کسي نے جواب ديا کہ مثلاً امام شافعي اور مالک نے

جو حکم بطلان نکاح مذکور کا نہین کیا تو اوس صورت مین کہ مقلد جمیع شرائط اور اجزا مین ایک ہی امام کا اتباع کرے اور سب لوازم مین رعایت اوسی مذہب کی رکہی اور صورت مذکورہ مین مقلد نے کسی مذہب کی مراعات نکی جمیع اجزا اور شروط مین تو البتہ مجموعہ عمل کا کسی امام کے نزدیک صحیح نہوا پہر کسی نے اسکا جواب دیا کہ صورت مذکورہ مین یہی امر ہوگا کہ ہر مجتہد عمل مقلد مین جمیع شرائط اپنے مذہب کی نپائیگا بلکہ بعض شرائط موافق مذہب غیر کے پائیگا تو اسی بطلان اوس عمل کا نزدیک اوس مجتہد کے لازم نہین آتا اسلئے کہ اگر مقلد جمیع شرائط اور مشروط کو موافق اوس مجتہد کے نکرے بلکہ موافق امام آخر کے کرے تو کچہہ قباحت نزدیک امام اول کے نہین ہے پس مخالفت بیچ بعض شرائط کے تو مخالفت جمیع سے آسان ہے پہر کہا وجہ کہ مخالفت بعض شرائط مین حکم بطلان عمل نزدیک امام اول کے کیا گیا پہر کسی نے اسکا جواب دیا کہ مخالفت بیچ بعض شرائط کے مستلزم ہے واسطے بطلان عمل کے نزدیک اماموں کے بخلاف مخالفت جمیع کے کہ اس تقدیر پر عمل موافق ایک مذہب کے واقع ہوگا پس بیچ بعض شرائط و ارکان کے آسان نہوئی مخالفت جمیع سے بلکہ مخالفت جمیع مین درست ہوئی اور مخالفت نے بعض موجب بطلان عمل کی ہوئی پہر کسی نے اسکا جواب دیا کہ یہہ بات تمہاری جب بن سکتی ہے کہ کوئی دلیل نص ہو یا اجماع یا قیاس اس بات پر لاؤ کہ جمیع شروط عمل مین مراعات ایک ہی مذہب کی ضروری ہی تب کلام تمہارا بنیگا نہین تو نہین اس کلام کا [illegible] نے جواب دیا کہ مثلا وہ عمل فیہ جسکی شرائط مین کلام ہو نہین ثابت ہوا مگر ساتھہ بیان مجتہدین [illegible] اپنی قوت اجتہادی صرف کرکے شرائط اور ارکان اوس عمل کے معلوم اور متعین کئے مثلا امام مالک نے کہا کہ نکاح بغیر شہود کے ساتھہ تراضی طرفین کے منعقد ہوجاتا ہی لیکن مہر [illegible] اور امام شافعی نے کہا کہ نکاح مین ذکر کرنا مہر کا شرط نہین شہود کا ہونا ضروری ہے تو امام [illegible] کے نزدیک ماہیت نکاح کی بغیر شہود کے متحقق ہوگی اور بغیر ذکر مہر کے [illegible] کے بغیر ذکر مہر کے متحقق ہوگی اور بغیر شہود کے نہوگی پس جسوقت مقلد نے شہود مین [illegible] کا نہ مہر مین اور مہر مین اتباع کیا شافعی کا نہ شہود مین تو دونوں اماموں [illegible] ماہیت [illegible] کہ یہہ ایک عمل شرعی ہے متحقق نہوئی پس حکم صحت عمل کو جو ثابت تہا [illegible] مجتہد [illegible] اور مخالفت جمیع مجتہدین کی موجب ہوئی بطلان عمل کی اسلئے کہ حکم [illegible] مجتہدین سے اور کسی دلیل سے ثابت نتہا پس حکم بلا دلیل و علت ظاہر البطلان ہے [illegible] سوا [illegible] علت [illegible] کے اور دلیل کیا تہا

انتہی خلاصہ ترجمہ کلام شارح التحریر مع بعض توضیح اس کلام اخیر شرنبلالی پر مؤلف معیار اعتراض کرتا ہی
اور کہتا ہی کہ اسمین مصادرہ علے المطلوب لازم آتا ہی اسلئے کہ مناط اس کلام کا توارد اسباب کے ہی کہ وقت
تلفیق کے وجود عمل کا متحقق نہین اور یہہ بات عین دعوی ہے یعنی بطلان تلفیق کا فکیف یصلح دلیلاً انتہی
مختصراً اب محل غور ہے کہ اس کلام مین مصادرہ علی المطلوب اصلا نہین اسلئے کہ معنی کلام علامہ شرنبلالی کے
یہہ ہین کہ محل متنازع فیہ مین کوئی عمل مثبت کسی دلیل شرعی سے موجود نہین ہی اسواسطے کہ قیاس مجتہدین
کے سوا کوئی دلیل عمل مذکور پر نہین ہے اور قیاس نے اُس عمل کو ساتھہ شرائط مخصوصہ اور ارکان مخصوصہ
کے ثابت کیا ہی پس جب عامل نے کسی رکن یا شرط عمل کو کہ موافق ایکمذہب مجتہد کے ثابت ہوا تھا چھوڑ دیا
اور موافق مذہب غیر کے عمل کیا اور کوئی رکن یا شرط موافق اُس غیر کے بھی ترک کر دیا پس اسجگہہ موافق
کسیکے مذہبین مین سے عمل جو ثبوت اُسکا بقیاس مجتہد تھا پایا نہ گیا پس متصف ساتھہ آہویت کے کون شی
ہوگی یعنے کوئی عمل معتبر شرع ہے چاہیئے کہ اوسمین تقلید کسی مجتہد کی بعض شرائط مین آتون ہوا اور جب
عمل شرعی مثبت بالدلیل الشرعی نہوگا تو اتصاف بالاہویت کیونکر ہوگا تفصیل اسکی یہہ ہے کہ مثلاً وضو
کے شرائط سے آب طاہر اور ارکان سے مسح ربع سر قیاس ابوحنیفہ مین قرار پایا اور پانی کمتر عشر فی
عشر جسمین نجاست پڑی ہو طاہر نہین اور امام شافعی کے اجتہاد مین مسح تین بالون کا سر کے مثلاً
رکن وضو ہے اور پانی بقدر قلتین کے اگرچہ اوسمین کچھہ نجاست پڑی ہو طاہر ہے اور مس عورت
ناقض ہے وضو کا پس جب کسی مقلد نے مسح سر اور آب قلتین مین اتباع کیا شافعی کا تو موافق مذہب
امام اپنے حنیفہ کے وضو منتفی ہوا بجہت انتفاء رکن اور شرط وضو کے اور پھر عورت کو مس کر لی
مین اقتدا کیا امام ابوحنیفہ کا تو موافق مذہب شافعی کے وضو منتفی ہوا باعث تحقق ناقض اور مانع
کے پس موافق مذہبین کے اسجگہہ عمل موجود نہوا تو متصف بالاہویت کون شی ہوگی اور یہہ کہنا کہ مثلاً
امام ابی حنیفہ یا شافعی نے یہہ حکم نہین کیا کہ جو کوئی رکن یا شرط مین اُس عمل کے جو ہمارے قیاس
سے ثابت ہی کسی اور مجتہد کی تقلید کر لے تو وہ عمل باطل ہے ساقط ہوا اسواسطے کہ جب انہون نے
ایک عمل قیاسی کا کسی شی کو رکن یا شرط قرار دیا تو یہہ قرار دینا بعینہ یہہ کہنا ہے کہ بغیر اس رکن
اور شرط کے ہمارے نزدیک یہہ عمل موجود نہوگا اور ساتھہ انتفاء اسکی کے بحکم اذا فات الشرط
فات المشروط و اذا انتفی الجزء انتفی الکل کے انتفاء عمل قطعاً ہو جائیگا اور یہہ امر ایسا واضح

اور بدیہی ہی کہ کوئی مدرک اسکا انکار نہین کرسکتا درنہ رکنیت اور شرطیت کے کچھہ معنی نہ بنین گے اب ترتیب
قیاس کے موافق قواعد میزان کے اس کلام شرنبلالی کی اسطور پر ہوگی کہ صورت تلفیق مین موافق کسی مذہب
کے عمل موجود نہوگا اور جبتک موافق کسی مذہب کے عمل موجود نہوگا تو متصف ساتہہ صحت وفساد
کے کوئی شی نہوگی پس نتیجہ اسکا یہہ ہوگا کہ صورت تلفیق مین متصف ساتہہ صحت وفساد کے کوئی شی
نہوگی اب اس نتیجہ کو صغرے قیاس آخر کا ڈالا اور کہا کہ صورت تلفیق مین کوئی شی متصف ساتہہ صحت
وفساد کے نہین اور جس جگہہ کوئی شی متصف ساتھہ صحت وفساد کے نہین تو تقلید اوسمین اہون نہین
ہوسکتی تو نتیجہ یہہ ہوگا کہ صورت تلفیق مین تقلید اہون نہین ہوسکتی پس حکم کرنا ساتھہ اہونیت تقلید
کے بیچ بعض شرائط کے صورت تلفیق مین باطل ہے اور یہی معنی ہین اس کلام شرنبلالی کے انہ مع
التلفیق لا نجد شیئا لنحکم علیہ بالصحۃ والفساد واذ عارۃ اہونیۃ التقلید فی البعض من الکل یستلزم وجود
موصوف لیقال ہو صوفیتہ بالاہونیۃ ولا وجود لشئی حالۃ التلفیق فانتفے اذ عارۃ الاہونیۃ فلا یحتاج
لاقامۃ دلیل من نص او اجماع علے منع التلفیق انتہی معلوم نہین کہ مؤلف معیار نے اس محل مین
توہم مصادرہ علی المطلوب کا کیونکر کیا شاید یہہ دہوکا کہا یا کہ یہہ صغرے قیاس اول کا کہ حالت تلفیق
مین موافق کسی مذہب کے عمل موجود نہین صحت اُسکی موقوف ہی اوپر بطلان تلفیق کے پس مصادرہ علی المطلوب
لازم ہوا یہہ نہ سمجہا کہ موقوف علیہ صحت صغرے کا بطلان تلفیق نہین ہے بلکہ یہہ دو مقدمہ بدیہی ہین اذا
فات الشرط فات المشروط واذا انتفی الجزء انتفی الکل البتہ بطلان تلفیق موقوف ہوا اوپر نہونے عمل مقلد
کے موافق کسی مذہب کے اور یہہ جو کہا کہ ہم فساد اجماع مرکب کا بیان کرچکے فساد اُس فساد مزعوم
کا بیشتر بحثون سے واضح ہوچکا اسجگہہ حاجت تکرار نہین اب باطل ہوا قول شارح تحریرہ غیرہ مجوزین تلفیق
کا اور پہلے ہم کہہ چکے ہین کہ مراد ابن الہمام فرد تم الکی کی تجویز تلفیق سی یہہ ہی کہ حالت ضرورت وغیرہ
کی تلفیق جائز ہی چنانچہ تنظیر مذکور اوسکی اسپر بالصراحۃ دال ہے فلا یکون کلامہ حجۃ علینا فافہم وتشکر
ولا تکن من المتعصبین المخبطین اور یہہ جو مؤلف معیار دوسرے جواب مین کہتا ہی کہ بطلان تلفیق سی عدم
تعیین تقلید باطل نہین ہوتا اسلئی کہ ممکن ہے کہ تقلید امام آخر سوا صورت تلفیق کے کیجا دے تو جواب اسکا
یہہ ہی کہ یہہ اعتراض اوپر دعوی عدم تعیین تقلید کے علی الاطلاق ہے خواہ صورت تلفیق مین ہو یا غیر
مین اور بلا شبہہ بطلان تلفیق سے عدم تعیین تقلید علی الاطلاق باطل ہوجائیگا وھذہ مرمثلہ ذکر

قال صاحب التنویر اور یہہ جو گمان کیا ہی کہ تلفیق نزدیک صاحب بحر الرائق اور ابن الہمام کے جائز ہی سو یہہ بات الخ **قال مؤلف المعیار** مذہب صاحب بحر کا الخ **اقول** مؤلف معیار نے جو یہہ عبارت رسالہ زینیہ ابن نجیم کی سے اثبات تلفیق مین نقل کی ویمکن ان یؤخذ صحۃ الاستدلال الخ اسکا حال تفصیل ہم لکھ چکے کہ اس کلام کو دلالت اوپر اثبات کے نہین ہی کہ مختار ابن نجیم کا جواز تلفیق ہے اور ابن الہمام کی کوئی نقل دال اوپر تجویز تلفیق کے نہین نقل کی ہان عبارت شرح تحریر نقل کی ہے باآنکہ وہ کلام ابن الہمام کا نہین علامہ شرنبلالی نے اسکو خوب رد کر دیا ہی اور جتنے توہمات فاسدہ کو اوسمین سے دفع کرکے تفصیل اوسکی بخوبی کر دے اور کلام ابن العلا فروخ اور شاہ ولی اللہ باآنکہ محامل اسکی معرض بیان مین آ چکے اسپر دال نہین کہ یہہ مذہب ابن الہمام اور ابن نجیم کا فے الواقع ہی غایت الامر یہہ ہی کہ ان صاحبین کے فہم مین ترجیح جواز تلفیق کلام ابن نجیم اور ابن الہمام سے گزری سو وہ ترجیح انہون نے نقل کر دی اس سے ثابت ہونا مذہب جواز تلفیق کا فے الواقع لازم نہین آتا جبتک خود ابن الہمام اور ابن نجیم یہہ نکہین کہ تجویز تلفیق ہمارا مذہب ہی اور مؤلف معیار نے سوا مذکورات کے کوئی تصریح اسکی کلام اونکے سے نہ نقل کی پس منصفونکو غور چاہیئے کہ طعنہ نافہمی کا اوپر مولف تنویر کے جو مؤلف معیار سے واقع ہوا بلا قرینہ ہے اور مخبر ہے نافہمی طاعن کا اور جسجگہہ مؤلف معیار حسب وعدہ اپنے پھر اس کلام کیطرف رجوع کریگا تو وہین پر انشاء اللہ تعالی جواب معقول سن لیگا **قال صاحب التنویر** اور چوتھا طریق الخ **قال مؤلف المعیار** اس طریق مین یہہ خرافات کیا ہے الخ **اقول** جب مقلد نے التزام کیا اسبات کا کہ مین جمیع حوادث اجتہادیہ مین تقلید امام معین کرونگا تو بلاشبہہ اوسکو موافق ادلہ مذکورہ سابقہ کے بلا وجہ معتبر تقلید امام آخر کے جائز نہین ہے کما مر پس مؤلف تنویر نے مقلد کو اوپر مجتہد کے قیاس نہین کیا دونون کے حق مین روایت عدم جواز انتقال نقل کرکے تشبیہہ دی ہی مقلد کو ساتھ مجتہد کے اور وجہ شبہہ کو بیان کیا ہی تفصیل پھر اس سے یہہ بات ثابت کی ہے کہ اسطرح تقلید لا علی التعیین مخالف ہی اجماع کے بیان اسکا یہہ ہے کہ کہا مؤلف تنویر نے کہ مسائل مختلف فیہا مین مجتہد کو خلاف اپنے اجتہاد کے حکم کرنا نہین جائز اور نقل کیا اسکو مسلم سے پھر کہا کہ مذہب غیر نزدیک ہر مجتہد کے مرجوح ہی یا غلط اور ملتزم مذہب معین اگر مذہب غیر پر عمل کریگا تو موافق اس مذہب کے امر مرجوح یا غلط پر عمل کریگا اور عمل کرنا قول مرجوح پر جہل ہی اور توڑ دینا ہے اجماع کا پس قول غلط پر بدرجہ اولی خرق اجماع ہوگا اور اس دعوی پر روایت در المختار

ان النحاتم والفتیا بالقول المرجوح جہل وخرق للاجماع انتہے نقل کردی پس یہان سوچو تو کہ فتیا من کرنا مقلد کا اوپر مجتہد کے کہان ہے اور ملتزم مذہب معین کو رجوع کرنا طرف تقلید امام آخر کے بلا تامل منافی اجماع ہے اور حال تینتیس۳۳ روایت مذکورہ کا اچھی طرح ہم لکھہ چکے کہ اُس سے ہرگز مدعا ی مؤلف معیار پر نہین آتا پس بار بار اُسکو پیش کرنا اور حوالہ کرنا بیکار ہے اور یہہ روایت مختصر الاصول ولو حکم المقلد بخلاف اجتہاد امامہ جری علی جواز تقلید غیرہ ای ابتنی الحکم علی ما یجئ من المقلد ہل لہ تقلید غیرہ انتہی جس سے مؤلف معیار یہہ سمجہا ہے کہ اگر مقلد حکم کرے مخالف اجتہاد امام اپنے کے تو حکم اُسکا جائز ہے ہرگز نزدیک ترجمہ شناسان الفاظ عربی کے مدعای مؤلف پر دال نہین اسلیے کہ معنی اس عبارت کے تو یہہ ہین کہ اگر حکم کرے مقلد بخلاف اجتہاد امام اپنے کے تو جواز اور عدم جواز اسکا مبنی ہوگا اوپر جواز اور عدم جواز تقلید امام آخر کے تو اگر یہہ بات جائز ہے کہ مقلد اپنے امام کے مذہب کو چہوڑ کر دوسری امام کی تقلید کرلے تو یہہ حکم درست ہوگا اور اگر تقلید اپنے امام کی چہوڑ کر دوسری کی درست نہوگی تو یہہ حکم کرنا برخلاف مذہب امام اپنے کے بہی درست نہوگا پس اس عبارت سی یہہ کہان مفہوم ہوا کہ مقلد کو بخلاف اجتہاد امام اپنے کے حکم کرنا درست ہی اس کلام سی جواز حکم کا بخلاف مذہب امام اپنے کے سمجہنا حتما عجب خوش فہمی ہے مؤلف معیار کی معہذا ہم کلام ابن الہمام سی مصرح نقل کرچکے کہ خلاف مذہب امام کے حکم کرنا بنسبت زمانہ سابق کے مختلف فیہ تہا درمیان امام ابو حنیفہ اور صاحبین کے اور بنسبت زمانہ ابن الہمام کے اور بہ نسبت اس زمانہ کے بالاولی حکم کرنا مذہب امام آخر پر اصلا جائز نہین کما مر عن فتح القدیر فتذکر پس علی التسلیم یہہ کلام مختصر الاصول محمول ہوگا زمانہ سابق پر فلا یفید الخصم و لاینافی ما قصدنا فافہم **قال صاحب التنویر** نقل کیا ہی حموی نے بیچ شرح اشباہ والنظائر کی وفی الفتح الخ **قال مؤلف المعیار** اس نقل مین فتح القدیر سی وہی نقشہ کیا ہے الخ **اقول** عجب بی انصافی مؤلف معیار نے اختیار کی ہے اور غور کرنا کلام محققین مین اور مراعات طریقہ بحث و تحقیق کو بالکل چہوڑ دیا ہی اور بیا اینہمہ زبان طعن و تشنیع ایسی دراز کی ہے کہ داب صلحا کے ہرگز شایان نہین بہلا مؤلف تنویر نے جو حموی شرح اشباہ والنظائر سی عبارت قالوا ان المنتقل من مذہب الخ نقل کی ہے دیکہنا چاہیے کہ حموی مین اسیطرح منقول ہی یا نہین اگر ہے تو مؤلف تنویر عہدہ صحت نقل سے بری الذمہ ہوا اب اگر کوئی غرض مند تغییر عبارت اور تحریف کلام کرے تو حموی پر کرے مؤلف تنویر سے کیا علاقہ اوسنے تو کوئی تحریف جو منافی ہی

دیانت کے نہین کی اور اگر حموی مین اسیطرح منقول نہین ہے تو نفس الواقع پرسش اسکی مؤلف تنویر سے چاہیئے اور جواب بھی بہت معقول اسکا ہے لیکن چونکہ اسیطرح مذکور ہے لہذا اوس جواب کی حاجت نہین جسکو شغف ننے محل مولف معیار کا معلوم کرنا منظور ہو تو وہ حموی کو اصل سے دیکھ لے اور جان لے کہ اعتراض مولف معیار کا اوپر صاحب تنویر کے وارد نہین باقی رہا اعتراض اوپر حموی کے پس اگرچہ ہمکو جواب دینا اسکا جانب مؤلف تنویر سے لازم نہین کما لا یخفٰی علی الواقفین بقواعد البحث لیکن تبرعًا و دفعًا للقلق الشّوز عن المومنین الصّالحین اوسکا بھی جواب دیا جاتا ہے سمجھ لو کہ اصل غرض حموی کی یہہ ہے کہ نزدیک فقہا کے انتقال مقلد کا ایک مذہب سے کسی طرف دوسرے مذہب کے جائز نہین ہے اور موجب ہے تعزیر کا اگرچہ اس مقلد کو کسی قسم کا اجتہاد سوا اجتہاد مطلق کے حاصل ہوا اور جس وقت باوجود حصول ملکہ اجتہاد کے انتقال درست نہوا تو بغیر اجتہاد کے تو بدرجہ اولے جائز نہوگا اس مضمون کو حموی نے نقل کلام فتح القدیر سے ثابت کیا باینطور کہ ضمیر جمع جو فاعل ہے قالوا مین وہ بقرینہ سیاق و سباق راجع ہے طرف فقہا کی پس اصل غرض حموی کے کہ فقہا کے نزدیک انتقال ممنوع ہے نقل فتح القدیر سے ثابت ہوئی اب صاحب فتح القدیر اگرچہ اس کلام کو قبول نکرے لیکن اوس کے عدم قبول سے وقوع منع فقہا کا اٹھہ نجائیگا اور یہہ مقصود حموی کا نہین ہے کہ صاحب فتح القدیر کے نزدیک بھی انتقال ممنوع ہے اگر یہہ مقصود ہوتا اور واسطے بیان اس مقصود کے عبارت مذکورہ فتح القدیر سے نقل کرتا تو بلاشبہہ اسپر تمہارا یہہ اعتراض کہ لا تقربوا الصّلوٰۃ کو لے لیا اور انتم سکارٰی کو چھوڑ دیا وارد ہوتا واذ لیس فلیس اب ہم کہتے ہین کہ مولف معیار کا مدعا تو یہہ ہے کہ انتقال مطلقًا جائز ہے خواہ بضرورت ہو یا بلا ضرورت اور خواہ ساتھہ حصول ملکہ اجتہاد کے ہو یا بدون اوسکی اور خواہ مع مخالفۃ القدر الاجماعی ہو یا بغیر مخالفت کے اور خواہ اس زمانہ مین ہو یا اور مین تو یہہ مدعا کلام فتح القدیر سے مفہوم نہین ہوتا بلکہ اگر غور کرو تو صاحب فتح القدیر کو حقیقت مین فقہا سے مخالفت بھی نہین اسلئے کہ مقصود اسکا یہہ ہے کہ منع انتقال سے جو مطلقًا کلام فقہا مین واقع ہے تو یہہ بات واسطے روکنے عوام النّاس کے ہے اتباع رخص سے کہ اسمین مقلد عامی تشدیدات شرع کو ہاتھہ سے دے بیٹھتا ہے اور مذاہب کو ملعبۃ اپنا بنا لیتا ہے اور اگر نظر اس مصلحت سے قطع کرو تو اتباع رخص مین فی نفسہ کچھہ مضایقہ نہین پس یہہ امر کچھہ مخالف غرض فقہا کے نہین ہے منع کرنا اونکا انتقال سے بنظر مصلحت عارضہ

کے ہونے باعتبار اصل کے فلا منافاۃ بینہ وبین الفقہاء اور علی تقدیر تسلیم منافاۃ کے اعتبار امور عمل
کے قابل قول فقہاء ہے ایک ابن الہمام یا مثل انکی اگر کسی امر میں خلاف کریں تو خلاف انکا قابل عمل کے نہیں
کما اشرنا الیہ سابقاً بہا نپر وہ عبارت فتح القدیر جسکا ایک پارہ شرنبلالی سے مؤلف معیار نے نقل کیا اور اصل
عبارت میں علامہ شرنبلالی نے تغیر اور حذف کرکے بطور حاصل اور مقصود کے ذکر کیا تھا قابل ملاحظہ کے ہوتا
اعتراض مؤلف معیار کی ماہیت بھی کھلجاوے اور بھی تحقیق کلام ابن الہمام مرتبہ تفصیل میں آوے قال ابن الہمام
نے فتح القدیر من کتاب القضاء والعامی لا عبرۃ بما یقع فی قلبہ من صواب الحکم وخطائہ وعلی ہذا اذا استفتی
فقیہین اعنی مجتہدین فاختلفا علیہ الاولی ان یاخذ بما یمیل الیہ قلبہ منہما وعندی انہ لو اخذ بقول الذی لا یمیل
الیہ جاز لان میلہ وعدمہ سواء والواجب علیہ تقلید مجتہد وقد فعل اصاب ذلک المجتہد او اخطأ وقالوا المنتقل
من مذہب الی مذہب باجتہاد وبرہان آثم یستوجب التعزیر فبلا اجتہاد وبرہان اولی ولابد ان یراد بہذا الاجتہاد
معنی التحری وتحکیم القلب لان العامی لیس لہ اجتہاد ثم حقیقۃ الانتقال انما یتحقق فی حکم مسئلۃ خاصۃ قلد فیہ
وعمل بہ والا فقولہ قلدت ابا حنیفۃ فیما افتی بہ من المسائل مثلاً والتزمت العمل بہ علی الاجمال وہو لا یعرف
صورہا لیس حقیقۃ التقلید بل ہذا حقیقۃ تعلیق التقلید او وعد بہ کانہ التزم ان یعمل بقول ابی حنیفۃ فیما یقع
لہ من المسائل التی تتعین فی الوقائع فان ارادوا ہذا الالتزام فلا دلیل علی وجوب اتباع المجتہد فیما احتاج
الیہ لقولہ تعالی فاسئلوا اہل الذکر ان کنتم لا تعلمون والسوال انما یتحقق عند طلب حکم الحادثۃ المعینۃ حینئذٍ
اذا ثبت عندہ قول المجتہد وجب عملہ بہ والغالب ان مثل ہذہ الزامات منہم لکف الناس عن تتبع الرخص والا
اخذ العامی فی کل مسئلۃ بقول مجتہد اخف علیہ وانا لا ادری ما یمنع ہذا من النقل والعقل لکون الانسان یتبع ما ہو
اخف علی نفسہ من قول مجتہد مسوغ لہ الاجتہاد وما علمت من الشرع ذمہ علیہ وکان النبی صلی اللہ علیہ وسلم یحب
ما خفف عن امتہ واللہ سبحانہ اعلم بالصواب انتہی اقول و باللہ سبحانہ التوفیق یہہ جو ابن الہمام نے فرمایا ہے کہ جس وقت
سائل نے دو مجتہدوں سے کسی ایک حادثہ میں سوال کیا اور ان دونوں نے حکم مختلف بتایا تو چاہیے کہ جسکے
طرف قلب سائل مائل ہو اسکا حکم اختیار کرے اور اگر اسکا بھی حکم اختیار کرے جسکی طرف میل قلب سائل
نہیں تو بھی جائز ہے اس سے یہہ توہم نہ پیدا ہو کہ ملتزم تقلید امام معین کو بلا ضرورت انتقال تقلید اسکی سے
درست ہے اسلیئے کہ اس عبارت سے یہہ امر واضح نہیں ہوتا کہ یہہ حال ملتزم تقلید معین کا ہے یا غیر ملتزم کا اور
نہ یہہ بات کھلتی ہے کہ مجتہد سے مراد مجتہد مطلق ہے یا مجتہد فی المذہب وغیرہ اور بر تقدیر مجتہد فی المذہب

وغیرہ کے انتقال تقلید مجتہد مطلق سے کہ اسکے ممنوع ہونے مین بحث ہی لازم نہین آتا اور یہہ بھی محتمل ہے
کہ یہہ حکم وقت ضرورت کے ہو فلا ینافی غرض المتوہم اور یہہ بھی ممکن ہے کہ یہہ حکم باعتبار اصل کے بدون
عروض عوارض کے ہو اور جب عوارض ایسے لاحق ہون کہ تقلید مجتہد معین لازم ہو جاوی تو اوسکی نفی اس
کلام سے اور جواز انتقال اس حال مین لازم نہین چنانچہ تصریح ابن الہمام جو پیشتر گذر چکی اور بھی آگے کو
واسطے تذکیر کے آتی ہے اسپر دلالت صریحہ رکھتی ہے اور یہہ جو منقولہ فقہا نقل کیا ہے کہ منتقل مذہب سے
اگر باجتہاد و برہان انتقال کرے تو بھی مستوجب تعزیر ہے پس اگر بلا اجتہاد و برہان انتقال کریگا تو بالاولی
مستوجب تعزیر اور آثم ہوگا معنے اسکے یہہ ہین کہ جبتک مقلد کو مرتبہ اجتہاد مطلق کا حاصل نہین ہے تو اسپر
اطلاق کیا جائیگا مقلد کا پس مثلا کسی مقلد کو اجتہاد مطلق حاصل نہ تھا اگرچہ اور کسی قسم کا اجتہاد حاصل ہے
پہر اوسنے بعد التزام مذہب معین کے اپنی فہم اجتہادی سی بلا ضرورت مذہب اپنے امام کا چہوڑکر دوسرا
مذہب اختیار کیا تو یہہ شخص مستوجب ہی تعزیر کا بجہت اسکی کہ اس زمانہ مین نفوس پر اتباع اہوا غالب
ہوگیا ہے پس اس انتقال مین نیت منتقل کو غرض محمود ہونا مشکل اور بھی ائمہ مجتہدین پر سبب طعنہ کا پیدا
ہوگا اور نیز ہر عامی کو انتقال پر جرأت ہو جائیگی اور مذاہب مجتہدین کو ملعبۂ اہوا بنالینگے پس جب
حال صاحب ملکہ اجتہاد کا یہہ ہوا تو غیر مجتہد یعنے عامی اگرچہ کچہہ پڑہا ہوا ہو اسکو تو بدرجہ اولی انتقال
ممنوع اور موجب تعزیر ہے پس اسمین جو ابن الہمام نے فرمایا کہ اسجگہہ مراد اجتہاد سے تحری اور تحکیم قلب
لیجائیگی اسواسطے کہ عامی کے لئے اجتہاد نہین ہوتا ساقط ہے اسلئے کہ وہ اجتہاد جو منافی ہے تقلید کے
وہ اجتہاد مطلق مستقل ہے اور سوا اوسکے اور مراتب اجتہاد کے منافی تقلید نہین تو مراد مقلد سے جو
کلام فقہا مین مذکور ہے مطلق مقلد ہے خواہ کسی قسم کا اجتہاد سوا اجتہاد مطلق کے رکہتا ہو یا نہین
اب انتقال اسکا کسی مذہب سی ساتہہ فہم اجتہادی اپنے کے ممکن ہے پہر اجتہاد کو یہانپر بمعنی تحری
اور تحکیم قلب کے لینے کی کیا حاجت ہی ہذا وقد بقی بعد تا فی کلامہ وقد مر الاشارۃ الیہ فی ضمن رد قول شارح
التحریر تقلیہ تذکر اللبیب ولیکن علی بصیرۃ بفضل اللہ الحسیب پہر یہہ جو ہمنے کہا کہ علی تقدیر التسلیم یہہ
حکم کرنا ابن الہمام کا باعتبار اصل کے اور بالذات ہے نہ مطلقا پس اگر باعتبار عروض عوارض کے
تقلید معین واجب ہو جاوی تو اس حکم سے منافی نہین اسپر کلام ابن الہمام بالتصریح دال ہے چنانچہ فتح القدیر
مین بیچ کتاب القضاء کے فرماتے ہین کہ جب قاضی مجتہد اپنے مذہب کو بہولکر خلاف مذہب اپنے حکم کرے

تو نزدیک امام اسکے حنیفہ کے یہہ حکم نافذ ہی اور اگر عمداً کرے تو نافذ نہین اور صاحبین کے نزدیک دونو صورتون مین نافذ نہین اور بعض فقہا نے فتوی قول امام پر دیا ہی اور بعض نے قول صاحبین پر پس ابن ہمام فرماتے ہین کہ اس زمانہ مین نفوس پر اتباع اہوا غالب ہوگیا ہے اب جو کوئی خلاف مذہب اپنے کے حکم کریگا تو سوا اتباع ہوا ی باطل کے نہوگا تو چاہیے کہ دونو صورتونمین اسوقت مین قول صاحبین ہی کا مختار ہو کما قال والوجہ فی ہذا الزمان ان یفتی بقولہما لان التارک لمذہبہ عمداً لا یفعلہ الا لہوی باطل لا لقصد جمیل واما الناسی فلان المقلد ما قلد الا لیحکم بمذہبہ لا بمذہب غیرہ ہذا کلہ فی القاضی المجتہد انتہی مختصراً و قدمر تفصیلہ فیما تذکر اب بنظر غور و انصاف ملاحظہ کرو کہ مولف تنویر نے نقل مین کچہہ تصرف نہین کیا پس یہہ جو مؤلف معیار کہتا ہے کہ صاحب تنویر نے قالوا کے سرے سے حرف فا کو اڑا دیا اور بیچ
حاشیہ صفحہ ۲۲۹ مین ۱۲
سے فتلک التشدیدات الزامات منہم کو چھوڑ دیا اور خیانت فی الدین کی انتہے محض بیجا ہے اسواسطے کہ مؤلف تنویر نے اس کلام کو حموی سے نقل کیا ہی نہ فتح القدیر سے پس اگر تصرف ہوگا تو سید حموی کا ہوگا نہ مؤلف تنویر کا بلکہ حق یہہ ہے کہ سید حموی نے بھی کچہہ تصرف نہین کیا اسواسطے کہ عبارت فتح القدیر بالفاظہ نقل ہو چکی اسمین بچشم انصاف دیکہو کہ حرف فا قالوا سے پہلے کہان ہے البتہ عبارت عقد الفرید جو لغت معیار نے نقل کی ہے اوسمین فقالوا ہی سوا اوسکا حال یہہ ہے کہ وہ عبارت فتح القدیر کی بالفاظہا نہین ہے علامہ شرنبلالی یا ابن امیر حاج نے بطور خلاصہ کے عبارت ابن الہمام کو ساتھہ تقدیم اور تاخیر اور تغییر کے نقل کیا ہے اُس سے سید حموی کو کیا علاقہ اور یہہ جو سید حموی نے فتلک التشدیدات الخ کو چھوڑ دیا ہے اوسکی وجہ یہہ ہے کہ یہہ قول ابن الہمام کا ہے نہ مقولہ فقہا کا اور سید حموی کو کلام ابن الہمام سے مقولہ فقہا کا حکایت کرنا مقصود ہو پس فتلک التشدیدات کو کیون نقل کرتا اور یہہ جو مؤلف معیار کہتا ہے کہ انتقال ایکمذہب سے طرف دوسرے کی جائز ہے اور قہستانی اور صاحب قنیہ اور فقہا مانعین انتقال کو بدعتی اور تارک قرآن اور احادیث سے ٹھہراتا ہے اُسکا حال خوب واضح ہوگیا کہ خود مؤلف معیار ہی علم سے بے بہرہ ہی قرآن اور حدیث اور فہم کلام محققین سے اور غافل ہے طرق ادب اور داب علما سے اور مہنی علے تقدیر تسلیم نقول مذکورہ مؤلف کی اور برتقدیر دلالت اوسکی کے اوپر جواز انتقال کے ثابت کیا یہہ امر کہ مقصود اس جواز سے رفع ہے منع انتقال کا کلیۃً نہ اثبات انتقال کا کلیۃً اور ہر ابجد خوان فن میزان پر مخفی نہین ہے کہ نقیض سالبہ کلیہ کی موجبہ جزئیہ ہوتا ہے پس جواز انتقال کلیۃً ان نقول سے اصلا ثابت نہوگا اور تطبیق

اقوال منع جواز انتقال اور تجویز انتقال مین یون ہے کہ منع مانعین کی راجع ہے طرف حالت غیر ضرورت
اور اجتہاد اور احتیاط کے اور تجویز راجع ہے طرف وجود امور مذکورہ کے اور یہہ جو مؤلف نے کلام ملا علی
قاری کا رسالہ سہم القوارض سے نقل کیا اوسکا حال یہہ ہے کہ عبارت منقولہ مؤلف کی ملا علی قاری نے واسطے
دلیل کے واسطے قول فقہا کے نقل کی لیکن مؤلف نے پہلے کلام کو ذکر نکیا وہ یہہ ہے اجمع الفقہاء والعلماء
اَنَّ المُفتِیَ یَجِبُ اَن یَکُونَ مِن اَہلِ الاجتہادِ فَاِن لَّم یَکُن مِن اَہلِ الاجتہادِ لَا یَحِلُّ لَہ اَن یُفتِیَ فیما لا یَحفَظُ قولاً
مِن اَقوالِ المُتقَدِّمِین انتہی یعنی اصول بزودی مین کہا کہ اجماع کیا فقہا اور علما نے اس امر پر کہ مفتی اہل
اجتہاد سے ہو اور اگر اہل اجتہاد سے نہو تو اوسکو فتوی دینا بغیر اقوال متقدمین کے حرام ہے اسبات پر
ظہیریہ سے ایطرز دلیل کہا وہ نے الظہیریۃ روی عن ابی حنیفۃ انہ قال لا یحل لاحد ان یفتی بقولنا ما لم یعلم من این
قلنا انتہی یعنے یہہ جو فقہا نے کہا ہے کہ مفتی کا مجتہد ہونا واجب ہے یہہ ماخوذ ہے قول امام سے کہ وہ فرماتے
ہین کہ جبتک مفتی کو ماخذ ہمارے حکم کا معلوم نہو تو فتوے ہماری قول پر ندے اور معلوم کرنا ماخذ کا کام
ہے مجتہد کا ولو فی الجملہ پس ثابت ہوا کہ مفتے کو مجتہد ہونا چاہیئے اب غور تو کرو کہ اس کلام کو منع انتقال
اور جواز انتقال عامی سے کیا ربط و علاقہ اور یہہ جو خود مؤلف معیار اوسی رسالہ ملا علی قاری سے نقل کرتا
ہے نعم یجوز للعامی ان یقلد العالم ولو مقلداً للضرورۃ امر الدین انتہی مبطل صریح ہے اس قول مؤلف کا
کہ قول قنیہ وغیرہ بیچ حق منتقل کے بیچ تجویز تعزیر کے کیونکر مقبول ہو بلا دلیل شرعی و بغیر نقل کے مجتہدین
سے انتہی اسواسطے کہ تم خود نقل کر چکے ہو کہ جسجگہہ قول مجتہد معلوم نہو تو عامی کو بجہت ضرورت امر دین
کے علما مقلدین کی تقلید جائز ہے پس بالفرض اگر قول امام ابی حنیفہ ہمکو حق منتقل مین نملا تو موافق تمہاری
ہی نقل کے صاحب قنیہ اور قہستانی وغیرہما کہ علما مقلدین سے ہین عامی انکے قول پر عمل کریگا علاوہ یہہ کہ
تجویز تعزیر اوپر منتقل کے قول قہستانی اور صاحب قنیہ کا نہین علما مجتہدین کا ہے جیسے ابوبکر جوزجانی
اور ابو المنصور الماتریدی اور امام ابو حفص کبیر اور امام فخر الدین ابن محمد اور امام محمد اور امام ابو یوسف وغیرہم
رحمۃ اللہ علیہم کما مر البعض من نقولہم وسیجیٔ الباقی مع ہذا ہم پوچھتے ہین کہ مولف معیار نے جو روایات جواز
انتقال و ترک تقلید نقل کے ہین وہ بھی جبتک اقوال مجتہد نہونگے مثبت جواز انتقال بقول مولف نہونگے
اور حال یہہ کہ اونمین کوئی بھی قول مجتہد نہین ابن امیر حاج اور سید باشا اور ابن الہمام اور ابن نجیم اور
بحر العلوم اور صاحب مغتنم الحصول اور مولوی حیدر علی ٹونکی وغیرہ مقابلہ ابو المنصور ماتریدی اور ابو بکر جوزجانی

مین نہین ہوسکتی اور کوئی انمین سے مجتہد نہین پہر قول انکا تمہارے ہی کہنے کے موافق مثبت انتقال نہوگا
اور ترجیح عدم جواز انتقال ثابت ہوگی اور یہہ جو مؤلف نے پہر قول شرح تحریر اور رافعی اور نووی کا نقل
کیا اسمین سے جواب کلام شارح تحریر تو بار بار گذر چکا اور جواب کلام رافعی اور نووی یہہ ہی کہ اولًا تو
یہہ لوگ مجتہد نہین پہر تمہاری ہی قول سے قول انکا جواز انتقال مین غیر مفید ہی اور ثانیًا یہہ کہ اس کلام
مین پوری عبارت روضہ کی نقل نہین کی آگے اس عبارت مذکورہ کے مصرح مذکور ہے کہ یہہ قول جواز
انتقال کا مذہب ہی غیر اصولیین کا اور اہل اصول نے بجہت مصلحت کی اس سے منع کیا ہی اور اس محل
مین ابن برہان کے نزدیک ترجیح ہے قول اصولیین کو چنانچہ تصریح اوسکی عنقریب آتی ہے تیسری یہہ
کہ یہہ کلام حق مین اس شخص کے ہی جسکے لئے کوئی مذہب معین نہین ہوا لیکن وہ شخص جسنے ایک مذہب معین
اختیار کیا اوسکی لئے یہہ حکم نہین چوتھے کہ یہہ حکم بالنظر الی الدلیل بغیر عروض مصلحت کی ہی اما بالنظر
الی المصلحت انتقال ممنوع اور تقلید معین واجب ہی چنانچہ سید سمہودی بعد نقل کلام رافعی اور نووی غیرہ
کے اخیر کو یہی فرماتے ہین تصریح اونکی یہہ ہے واما جواز الانتقال عنہ بعد التزامہ فیتلخص مما فی الروضۃ حکایۃ
خلاف فیہ وان الراجح الجواز مالم یتلقط الرخص فانہ قال فی اصل الروضۃ لا یشترط ان یکون للمجتہد مذہب
مدون واذا دونت المذاہب فہل یجوز للمقلد ان ینتقل من مذہب الی مذہب ان قلنا یلزمہ الاجتہاد فی
طلب الاعلم وغلب علی ظنہ ان الثانی اعلم فینبغی ان یجوز بل یجب وان خیرناہ ای وہو الاصح فینبغی
ان یجوز ایضا کما لو قلد فی القبلۃ ہذا ایاما وہذا ایاما ولو قلد مجتہدا فی مسائل وآخر فی مسائل اخری
واستوی المجتہدان عندہ وخیرناہ فالذی تقتضیہ فعل الاولین الجواز کما ان الاعمی اذا قلنا لا یجتہد
فی الاوانی والثیاب لہ ان یقلد فی الثیاب واحدا وفی الاوانی آخر لکن الاصولیون منعوہ
للمصلحۃ انتہی وقد علمت ان النسبۃ للاصولیین ہو احد المذہبین وان ما تقتضی کلامہ ترجیحہ قد حکاہ ابن
برہان من ائمۃ الاصول وغیرہ وکان الرافعی اراد بالاصولیین متقدمیہم والمراد من توجیہہ بالمصلحۃ ما اوضحہ
النووی بقولہ لئلا یتلقط رخص المذاہب فانہ قال فی زیادۃ الطویلۃ بل یجوز للعامی ان یتخیر ویقلد ای
مذہب شاء فیتخیر ان کان منتسبا الی مذہب مبنی علی وجہین حکاہما القاضی حسین فی ان العامی ہل لہ مذہب
ام لا احدہما لا لان المذہب لعارف الادلۃ فعلی ہذا لہ ان یقلد من شاء ام یبحث عن اشد المذاہب فیقلد
اہلہ وجہان کالبحث عن الاعلم وبہ قطع ابو الحسن الکیا یلزمہ وہو جار فی کل من لم یبلغ رتبۃ الاجتہاد من الفقہاء

واصحاب سائر المذاهب لئلا يلتقط رخص المذاهب بخلاف العصر الاول فلم تكن المذاهب مدونة فيلتقط رخصها فعلے ہذا یلزمه ان یختار مذہبا یقلده فی کل شیٔ ولیس له التمذہب بمجرد التشہی ولا بما وجد علیه اٰباءہ ہذا کلام الاصحاب والذی یقتضیه الدلیل انه لا یلزمه التمذہب بمذہب معین بل یستفتی من شاء او من اتفق لکن من غیر تلقط الرخص فلعل من منعه لم یثق بعدم تلقطه انتہی آپ کہل گئی یہہ بات کہ نقل کرنا سیوطی کا قول بعض مالکیه کو جو نص صریح ہے بیچ منع انتقال کے بر سبیل تعریض نہین ہے بلکہ بر سبیل تفصیل ہے اور موافق ہے محققین اصولیین کے اور اشارہ ہی طرف ترجیح منع انتقال کے بنظر مصلحت عارضہ کلام ابن برہان اور مطابق ہے باقی ارباب مذہب شافعی کے تعریض توجب ہوتی کہ مذہب سیوطی جواز انتقال ہوتا اور مذہب ہونا ان کا نقل مذکور سے ثابت نہوا اور علماء حنفیہ بھی جو منع انتقال فرماتے ہین تو بنظر مصلحت ہی کے فرماتے ہین کہ وہ اس زمانہ مین ہی اور بنظر اصل کے اور زمانہ سابق کی ممانعت نہین سیوطی بعض متقین مالکیہ فرماتے ہین الیوم من تحول من مذہبه فبئس ما صنع انتہی نقله السیوطی فی جزیل المواہب یعنی باعتبار زمانہ سابق کے کہ وہ زمانہ صحابہ کرام اور تابعین کا تہا انتقال کرنا جائز تہا اور اس زمانے مین انتقال کرنا مذہب سے برا ہے اور وجہ اسکی بارہا مذکور ہو چکی کہ اسمین خوف تلاعب ساتھ مذاہب مجتہدین کے اور احتمال غالب تشنیع اور طعن ہے اوپر اکابر دین کے اور غلبہ تشہی ہے اوپر نفوس مسلمین کے جیسا علامہ شامی نے اسکی طرف اشارہ فرمایا ہے اور ہمنے اس کلام کو تفصیل نقل کر دیا ہے یہانپر تذکیرا خلاصہ اوسکا لکہتے ہین کہ فتاوی سراجیہ سے درمختار مین نقل کیا ہے کہ جو حنفی اپنا مذہب چہوڑکر طرف مذہب شافعی کے نقل کری تو اوسکو تعزیر کرنا چاہیئے اس حکم کو علامہ شامی نے محمول فرمایا اس صورت پر کہ انتقال مذہب سے طرف دوسرے کے اسلیے کسی غرض محمود کے نہوا ور دو شقین انتقال کے نکالین ایک تو در صورت حصول قوت اجتہادی کے وقت ظاہر ہونے ضعف مذہب اپنے کے اور قوت مذہب غیر کے اور ایک سوا اوسکی پہلے شق کو غرض محمود فرمایا اور سوا اوسکی کو غیر غرض محمود مین داخل کیا چنانچہ بارہ کلام انکے کا یہہ ہی ای اذا کان ارتحالا لا لغرض محمود شرعا لما فی التتارخانیة لو ان رجلا برئ من مذہبه باجتہاد وضح له کان محمودا مأجورا اما انتقال غیره من غیر دلیل بل لما یرغب من غرض الدنیا وشہوتها فہو المذموم الآثم المستوجب للتعزیر والتادیب لارتکابه المنکر فی الدین واستخفافه بدینه ومذہبه وانما اطلنا فی ذلک لئلا یغتر بعض الجہلة بما یقع فی بعض الکتب من اطلاق بعض العبارات الموہمة خلاف المراد فیحملہم علے تنقیص الائمة المجتہدین

فانّ العلماء رحمہم اللہ تعالٰے اَن مرید والاثر در آن بمذہب الشافعی او غیرہ بل یُطلقون تلک العبارات
بالمنع من الانتقال خوفاً من التلاعب بمذاہب المجتہدین نفعنا اللہ تعالٰے بہم وامّاتنا علی حبّہم آمین انتہی مختصراً
ہہنا وقد مرّ مستوفی قبل اب دیکہو کہ اس کلام علامہ شامی سے کیسا واضح ہوگیا کہ منع مانعین انتقال کی راجع
ہے طرف مصلحت عارضہ کے کہ وہ خوف تلاعب ہی ساتھہ مذاہب مجتہدین کے اور تجویز مجوزین کی آئل ہے
طرف اصل کے مع قطع النظر عن عروض المصلحۃ چنانچہ کلام بحر العلوم کا جسکو خود مؤلف معیار نقل کرتا ہے
حاشیہ صفحہ ۳۴۳ مین ۱۲
مؤید ہے اسی مدعا کا کما قال لا یجب الاستمرار ویصح الانتقال وہذا ہو الحق الذی ینبغی ان تؤمن وتعتقد بہ
لکن ینبغی ان لا یکون الانتقال للتلہی فان التلہی حرام قطعاً انتہی البتہ کلام علامہ شامی اور بحر العلوم مین
یہہ فرق ہے کہ شامی نے انتقال مین خوف تلاعب معتبر کرکے اُسی سے منع فقہا نقل کئے اور بحر العلوم نے
نفس تلاعب کو اور ظاہر ہے کہ جو چیز حرام ہوتی ہی تو اسباب مفضیہ طرف اُسکی بہی حرام ہوتے ہین اور ہرگاہ
اس زمانہ مین انتقال مفضی ہوا طرف تلاعب کے غالباً پس جسطرح نفس تلاعب حرام ہوگا ایسی ہی انتقال مفضی
طرف اُسکی بہی حرام ہوگا اب مخفی نرہا ہوگا کہ یہہ جو مؤلف معیار نے کلام مذکور علامہ شامی نقل کرکے اُس سے
یہہ امر مستفاد کیا کہ انتقال منتقل کا اگر کسی غرض محمود کیواسطے نہو تو موجب تعزیر ہے اور واسطے غرض
محمود کے جائز ہے یہہ امر مسلم ہے اور صحیح لیکن غرض محمود نزدیک علامہ شامی کے اس محل مین عبارت
ہے ظہور حق سے بیچ مذہب آخر کے بجہت ملکۂ اجتہاد کے اور سوا اسکی انتقال داخل ہے بیچ اتباع ہوا کے
پس مقصود مؤلف اس کلام سے بر نہ آیا اور یہہ جو مؤلف کہتا ہے فخذ ما صفا من ہذا النقل ودع ما کدر اسکے
حاشیہ صفحہ ۳۴۳ مین ۱۲
معنے سوا اسکے نہین کہ جو چیز اپنی ہوا کے موافق ہو اوسکو قبول کر لو اور جو چیز اپنی ہوا کے مخالف ہو
اوسکو رد کر دو اور امر مخالف ہوا مین اوسی شخص کا قول جسکو بارہا مستند اور علامہ محقق قرار دیا تھا اور انہی
کے کلام پر مدار اپنے ادلّہ کا رکہا تہا جہوٹا اور قابل رد قرار دو اور امر موافق ہوا مین اوسی شخص کو
امام کا امام باقی رکہو یہہ عجب ہی شان مسلمین سی البتہ اسطرح کی باتین یہود سے واقع ہوتی تہین جنکی حق
مین اللہ تعالی فرماتا ہے اَفَتُؤْمِنُوْنَ بِبَعْضِ الْكِتَابِ وَتَكْفُرُوْنَ بِبَعْضٍ اور یہہ جو کہتا ہے کہ مراد اس
حاشیہ صفحہ ۳۴۳ مین ۱۲
جگہہ اجتہاد سے تحری اور تحکیم الغالب ہی اسواسطے کہ عامی کے لئے اجتہاد نہین ہوتا سراسر لغو و بے معنی ہے
اسلئے کہ لفظ عامی کا عبارت شامی مین نہین ہے کہ اوسکی لئے اجتہاد نہو اوسمین تو یہہ ہی ولو انتقل
رجل ابر من مذہبہ الخ پس رجل مذکور ممکن ہے کہ موصوف ہو ساتہہ کسی قسم کے اجتہاد کے اور نیز بہی

قوت اجتہاد سی خوبی کسی مذہب کی اور ضعف کسی مذہب کا معلوم کر لے اور بالفرض اگر لفظ عامی بھی مذکور ہو تو مراد اُس سی مقلد ہی جو بیچ مقابلہ مجتہد مطلق کے پڑتا ہی پس یہہ عامی مجتہد نے الجملہ سی منافات نہین کہتا دیکھو علامہ شامی بیچ مقابلہ کلام اول کے کیا فرماتے ہین اما انتقال غیرہ من غیر دلیل بل لما یرغب من غرض الدنیا وشہوتہا فہو المذموم الخ یعنی انتقال مجتہد کا بدلیل معتبر شرعی واسطے غرض محمود دین کے خالصًا لوجہ اللہ ہوتا ہے پس اوسمین کچہہ قباحت نہین اور لیکن انتقال غیر مجتہد کا کہ بغیر دلیل ہوتا ہے اسلئی کہ اوسکو لیاقت فہم دلیل کی نہین سے پس بہت برا اور مرجب اثم و تعزیر ہے اسمین جب مؤلف نے اجتہاد سی مراد تحری لی پس دلیل سی کیا مراد لیگا اور غیر مجتہد کو ایسی دلیل جس سی قوت اور ضعف مذاہب کا معلوم کر لے کب حاصل ہوتی ہے پس عامی متحری ایسی دلیل کہان سی لائیگا حضرت حق سبحانہ ایسی نافہمی اور تعصب بیجا سی بچاوے اور مرتکبین کو ہدایت فرمائی اور وہ جو مؤلف معیار بعض شرطین انتقال کے بعض علما سے نقل کر کے اوسپر رد و قدح کرتا ہے اگرچہ اوسمین بہت سی اشتباہات اور غلطیان ہین لیکن چونکہ وہ کلام ہمارا مستند نہین اور نہ ہماری غرض کا موقوف علیہ لہذا ہم اوسکے طرف التفات نہین کرتے **قال** صاحب التنویر اور کہا ملا علی قاری نے شرح عین العلم مین الخ **قال مؤلف المعیار** اسکی دو جواب ہین الخ **اقول** ذرا منصفو غور کرنا چاہیے کہ مؤلف معیار کسطرح نے اطلاع کے اوپر اصل روایت کے مستعد اعتراض و جواب ہو جاتا ہے اور زبان تشنیع ہر شخص پر دراز کرتا ہے تفصیل اسکی یہہ ہے کہ صاحب تنویر نے شرح عین العلم ملا علی قاری سی نقل کیا کہ جسوقت التزام کرے کوئی شخص کسی مذہب کا جیسے مذہب ابی حنیفہ مثلا پس لازم ہے اوسپر استمرار پس تقلید کرے غیر کی بیچ کسی مسئلہ کے مسائل سے انتہی اسکی جواب مین مؤلف معیار نے پہلے یہہ کہا کہ ملا علی قاری نے یہہ بھی کہا ہے اسی شرح عین العلم مین کہ ظاہر ہے یہہ بات کہ اللہ تعالی نے کسیکو یہہ تکلیف نہین کی کہ شافعی ہو یا حنفی یا مالکی انتہی پس دونو کلام ملا علی قاری کے متعارض ہوئے اور بمضمون اذا تعارضا تساقطا کے دونو قول پایۂ اعتبار سے ساقط ہوئی انتہی شاید مؤلف معیار کی نظر سے شرح عین العلم نہین گذری اور بطریق رجم بالغیب مستعد جواب ہو کر نہی صریح ولا تقف ما لیس لک بہ علم ان السمع والبصر والفؤاد کل اولئک کان عنہ مسئولا کا مرتکب ہوا حال کلام مذکور کا یہہ ہے کہ ملا علی قاری نے یہہ قول کسی بعض کا بطور حکایت خلاف تحقیق اپنی کے مقابلہ قول محقق مین نقل کیا ہے ورنہ نزدیک ملا علی قاری کے ہرگز انتقال بلا ضرورت اور اجتہاد کی جائز نہین

چنانچہ تصریح کلام اونکی بیشتر رسالہ رد قفال سے ہم نقل کر چکے اور عبارت شرح عین العلم کے جسکو مؤلف
معیار نے اپنے زعم میں معارض ٹھہرایا یہہ ہے لا فی محل الخلاف ای لا یحتسب فیہ الا فی المتفق علی کونہ منکرًا
فکل ما ہو فی محل الخلاف والاجتہاد فلا حسبۃ فیہ کاکل الشافعی الضب فلیس للحنفی ان ینکر علیہ ای علی
الشافعی فی اکل الضب وکذا فی اکل الضبع ومتروک التسمیۃ عمدًا بالذبح ولا للشافعی ان ینکر علی الحنفی
فی شربہ النبیذ الذی لیس بمسکر وتناولہ میراث ذوی الارحام وجلوسہ فی دار اخذہا بشفعۃ الجوار الی
غیر ذلک من مجاری الاجتہاد نعم لو رای الشافعی شافعیا یشرب النبیذ او ینکح بلا ولی ویطاءُ زوجتہ او رای
الحنفی حنفیا یلعب بالشطرنج او یلبس الثوب الاحمر او یاتی بما ہو حرام عند امامہا دون امام آخر فہذا فی
محل النظر کما فی الاحیاء والاظہر لہ الحسبۃ والانکار اذ لم یذہب احد من المحصلین الی ان المجتہد یجوز لہ
ان یعمل بموجب اجتہاد غیرہ ولا ان الذی ادی اجتہادہ فی التقلید الی شخص رآہ افضل العلماء ان لہ ان
یاخذ بمذہب غیرہ فیستقد من المذاہب اطیبہا عندہ بل علی کل مقلد اتباع مقلدہ فی کل تفصیل فان
مخالفتہ للمقلد متفق علی کونہ منکرًا بین المحصلین وہو عاص بالمخالفۃ الا انہ جوز تقلید غیرہ من الائمۃ فی
بعض المسائل فاذا اعتذر وقال انا مقلد للشافعی رحمہ اللہ تعالی او الحنفی فی ہذا الباب یرتفع عنہ
الاحتساب واللہ اعلم بالصواب وقد ذہب جمع الی انہ لا حسبۃ الا فی مثل الخمر والخنزیر وما یقطع بکونہ حرامًا
کاکل المیتۃ والدم وما اجمع علی تحریمہ حیث جوزوا لکل مقلد ان یختار من المذاہب ما اراد رفقًا بہم
ولعل وجہ کلامہم ما ورد من ان اللہ سبحانہ یحب ان تؤتی رخصہ کما یحب ان تؤتی عزائمہ وقد قال تعالی
فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ من غیر تقیید بمذہب معین ثم من تبع عالمًا لقی اللہ سالمًا ومن المعلوم ان اللہ سبحانہ ما کلف احدًا
ان یکون حنفیا او مالکیا او شافعیا او حنبلیا انتہی بقدر الحاجۃ اقول یہہ جو ملا علی قاری نے کہا ہو کہ تقلید
مجتہد آخر کے بعض مسائل میں تجویز کی گئی ہے یہہ اوسی صورتین سے جنکو ہم بارہا مستثنیٰ کر چکے ہین آپ بغور
ملاحظہ کرو کہ کلام صاحب تنویر مخالف ملا علی قاری کے کہاں اور وہ تو کلام ہین علی قاری کے تعارض
کب ہو اھ ادعوہ جو جواب ثانی مین کہا ہے کہ جو لوگ مخالف دلیل کے قول ابو حنیفہ اور شافعی کا نہین مانتے
اونکے واسطے قول مخالف قرآن اور حدیث اور اجماع اور قیاس اور مخالف سو سو روایت کے پیش کرنا سوا
مضحکہ کے کیا ہو انتہی جواب اسکا یہہ ہے کہ مباحث سابقہ سے ناظرین منصفین پر واضح ہوگیا ہوگا کہ مسئلہ
وجوب تقلید معین کا واسطے ملتزم کے موافق ہے قرآن شریف اور حدیث اور اجماع اور قیاس کے اور

دوسرا جواب کہ جو لوگ قول مخالف دلیل کے ابو حنیفہ اور شافعی کا نہین مانتے اونکی واسطی قول مخالف قرآن اور حدیث اور اجماع اور قیاس کے اور مخالف ۳۳۳ روایات ائمہ سلف

اور مخالفت سے ... [illegible]

ہم ہم روایت جو مؤلف معیار نے نقل کے ہین ہر ایک کا انمین سے محل جدا ہے کہ وہ نافی تعیین تقلید کا
جسطرح ہم قول کرتے ہین نہین ہے اور دعوی اجتہاد اور فہم دلیل کا اور مقابلہ امام ابی حنیفہ اور امام
شافعی وغیرہما من المجتہدین سے جو خیال مؤلف معیار مین سمایا ہے خیال خام اور سودای ناسرانجام ہے
مؤلف کو تو ملکہ عالمانہ بلکہ استعداد کامل طالبانہ بھی نہین ہے ورنہ ایسی دعاوی صرف زبان پر نہ لاتا اور
میدان تحقیق مین دست از پا نشناختہ سکندرین نکہاتا اور محامل مذکورہ روایات کو سمجھکر اکا بر دین پر زبان
لعن وطعن نہ چلاتا اور اپنی کتاب اور نہر یانات اوسکی کو نقار خانہ اور کلام ملا علی قاری کو آواز طوطی ضرب المثل
مین نہ بناتا اور جسکو اس امر مین اشتباہ باقی ہو بنظر انصاف کلام مؤلف معیار اور راقم الحروف کا ملاحظہ کری
تا صدق مقال اور حقیقت حال کہلجاوی واللہ سبحانہ الموفق یہدی من یشاء الی صراط مستقیم **قال**
صاحب التنویر اور کہا صاحب بحر الرائق نے الخ **قال مؤلف المعیار** یہہ قول صاحب بحر کا مطلق
تقلید ابو حنیفہ مین نہین ہی الخ **اقول** یہہ کلام صاحب بحر کا فوجب علی مقلد ابی حنیفۃ ان یعمل بہ ولا یجوز
لہ العمل بقول غیرہ انتہی مطلق تقلید امام ابی حنیفہ مین ہے نہ خاص وقت عصر مین اسواسطی کہ اس کلام
مین کوئی لفظ مقید تقیید نہین ہے اور نہ کوئی قرینہ خارجیہ مقتضی اسکا ہان اتنی بات مسلم ہے کہ وقت
عصر مین بھی یہی حکم ہے اور وجہ یہہ ہے کہ مقلد صرف کو تو کسیطرح بغیر عوارض مذکورہ سابقہ کے تقلید
امام اپنی سے ہٹنا جائز ہی نہین اور وہ مقلد جو مجتہد فی الجملہ ہو اوسکو یہہ حکم ہے کہ قوت اور ضعف
دلیل دیکھکر اقوی اور ارجح کو اختیار کرے قول امام اعظم اور صاحبین وغیرہما تلامذہ امام مین سے مطلقاً
قال فی الدر المختار والاصح کما فی السراجیۃ وغیرہا انہ یفتی بقول الامام علی الاطلاق ثم بقول الثانی ثم
بقول الثالث ثم بقول زفر والحسن ابن زیاد وصحح فی الحاوی القدسی قوۃ المدرک انتہی قال علیہ العلامۃ
الشامی والذی یظہر فی التوفیق بین ما فی الحاوی وما فی السراجیۃ ان من کان لہ قوۃ ادراک قوۃ المدرک یفتی بالقول
القوی والا فالترتیب اقول یدل علیہ قول السراجیۃ والاول اصح اذا لم یکن المفتی مجتہداً فہو صریح فی
ان المجتہد یعنی من کان اہلاً للنظر فی الدلیل یتبع من الاقوال ما کان اقوی دلیلاً والا اتبع الترتیب
السابق انتہی پس موافق اسی تحقیق کے صاحب بحر واسطے مقلد صرف کے یہہ حکم فرماتے ہین کہ اسکو
قول امام پر عمل کرنا واجب ہی مطلقاً اور واسطی مجتہد فی الجملہ کے یہہ حکم کرتے ہین کہ وقت عصر مین دلیل
امام کو ملاحظہ کرلے اور بجہت قوت دلیل کے مذہب امام ہی پر فتوی دی نہ مذہب صاحبین پر تو پہلا

کلام تو مقلد صرف اسکے حق مین علی العموم جمیع مسائل مین تہا اور دوسرا کلام حق عارف اولہ مین خاص
وقت عصر مین ہے دوسرا فرق یہہ ہی کہ پہلا کلام تو اسواسطے ہے کہ مقلد امام ابی حنیفہ کو واجب
ہے کہ اونکے ہی قول پر عمل کرے اور قول غیر پر خواہ وہ غیر صاحب مذاہب مستقلہ ہو یا نہو ہرگز
عمل نکرے اور دوسرا کلام خاص ہے بیچ اسبات کے کہ وقت عصر مین امام ہی کے قول پر بجہت قوت
دلیل کے فتوی دینا چاہیئے نہ قول صاحبین پر پس ان دونو قولین متغایرین مین سے احد ہما کو موجب
تقیید آخر کا گرداننا کیونکر ہوسکیگا متعہد اسم کہتے ہین کہ اگرچہ مقصود صاحب بحر کا اس کلام ثانی مین
ثابت کرنا اسی امر کا ہے کہ وقت عصر مین مذہب امام ابی حنیفہ ہی کو اختیار کرنا واجب ہی لیکن
دلیل اسکی عام ہے اور مفید ہی وجوب تقلید امام ابی حنیفہ کے جمیع مسائل مین واسطے مقلد کے اور
طریق ثبوت خاص کا ساتھہ دلیل عام کے باینطور ہے کہ خاص کو فرد عام کی گردانکر حکم واسطے عام کے
ثابت کیا پس ضمن عام مین وہ حکم خاص مین بھی ثابت ہو جائیگا مثلاً محل مذکور مین تقلید امام فی وقت العصر
خاص ہے اور تقلید امام فی جمیع المسائل التقلیدیہ عام ہی اور جب مقلد پر جمیع مسائل تقلیدیہ مین تقلید امام
واجب ہوئی تو وقت عصر مین بدرجہ اولے واجب ہوگی اسکی ایسی مثال ہے کہ کوئی کہے کہ زید ضاحک
ہے اسلئے کہ زید انسان ہی اور ہر انسان ضاحک ہی پس زید ضاحک ہی اب یہان یہہ نہین کہہ سکتے کہ
انسان جو حد اوسط ہے مراد اس سے بھی زید ہی ہے اسلئے کہ اسصورت مین بھی مصادرہ لازم ہوگا اور یہی تقیید
عام کے بلا قرینہ تخصیص ماننا پڑیگی چنانچہ یہہ مضمون ابجد خوانان فن برہان پر بہت واضح ہے دیکھو علامہ
شامی نے اسی کلام صاحب بحر سے جسکو اوقات صلوۃ مین فرمایا حکم وجوب تقلید امام ابی حنیفہ
کا جمیع مسائل مین استفادہ فرمایا ہے اور علے العموم لیا ہی اگرچہ بحث وقت عصر مین تھی کما قال بل
فی شہادات الفتاوی الخیریۃ المقرر عندنا انہ لا یفتی ولا یعمل الا بقول الامام الاعظم ولا یعدل
عنہ الی قولہما او قول احدہما او غیرہما الا لضرورۃ کمسئلۃ المزارعۃ وان صرح المشائخ بان الفتوی
علی قولہما لانہ صاحب المذہب والامام المقدم ومثلہ فی البحر عند الکلام علی اوقات الصلوۃ
وفیہ من کتاب القضاء یحل الافتاء بقول الامام بل یجب وان لم یعلم من این قال انتہی پس وجوب
افتا بقول الامام الاعظم اور وجوب ترک اقوال مجتہدین آخرین خواہ صاحبین ہون یا احدہما
یا سوا انکے جیسے امام زفر اور حسن بن زیاد اور امام مالک اور امام شافعی وغیرہم رحمۃ اللہ علیہم

جو مفہوم ہے فتاوی خیریہ سے وہی مفہوم ہے کلام بحر سے نفی الواقع اور عند العلامۃ الشامی اسیواسطی فرمایا و مثلہ فی البحر پس واضح ہوا کہ صاحب بحر کو منظور ہے ثابت کرنا وجوب تقلید امام اعظم کا جمیع مسائل مین نہ خاص وقت عصر مین اور قرینہ واضحہ اسپر خود کلام صاحب بحر سے یہہ ہے کہ دلیل مین اس کلام کے فوجب علے مقلدی ابی حنیفۃ الخ قول شیخ قاسم کا نقل کرتے ہین اور حاصل اُسکا یہہ ہے کہ رجوع تقلید امام اپنی سے بعد العمل صحیح نہین اور یہہ قول شیخ قاسم کا مطلق تقلید امام ابی حنیفہ مین ہے بیچ جمیع مسائل کے نہ خاص وقت عصر مین لیکن مولف معیار نے جب اس کلام شیخ قاسم کو جو دلالت کرتا ہے اوپر وجوب تقلید کے علے العموم منافی اپنے مدعا کے دیکہا اور تخصیص کلام صاحب بحر کو ساتہہ وقت عصر کے توجیہ الکلام بما لا یرضے قائلہ بہ سمجہا اور کوئی دفع معقول نکر سکا اور سمجہا کہ اگر مین کوئی بات اسکے جواب مین زبان اُردو مین بولونگا تو ہر اُردوشناس شناعت اُسکی معلوم کریگا لہذا عربی زبان مین جواب دون تا غلطی اوسکی اگر کہیے تو بعض علماپر نہ ہر اُردوشناس پر اور وہ کلام جو عربی زبان مین بولا ہے ترجمہ اوسکا یہہ ہے اگر کوئی کہے کہ صاحب بحر نے دلیل اس کلام کی فوجب علی مقلدی ابی حنیفۃ الخ قول شیخ قاسم کو گردانا ہے اور قول شیخ قاسم کا صراحۃً دلالت کرتا ہے اسبات پر کہ التزام تقلید کا علت ہے واسطے وجوب اتباع امام کے خواہ مذہب اُنکا قوی ہو یا ضعیف تو مین جواب مین اس اعتراض کے کہتا ہون کہ تونے جان لیا اسبات کو کہ چہوڑنا تقلید کا جو منع ہے وہی ہے کہ جس حادثہ مین تقلید کر لی ہے پہر اوسمین چہوڑنے کا حکم نہین تو اسجگہہ جو کلام شیخ قاسم سے امتناع رجوع سمجہا گیا تو اوسی حادثہ مین جسمین مقلد نے تقلید مجتہد کر لی ہے نہ جمیع حوادث مین پس اس کلام کو دلیل گردانتے سے معلوم ہوا کہ وجوب اتباع امام کا اونہین حوادث مقلد فیہا مین پس مطلب ہمارا یہی تہا کہ صاحب بحر نے حکم وجوب اتباع امام کا جمیع مسائل مین نہین کیا بلکہ وقت عصر مین خاصۃً اور یہہ بات سمجہی گئی اوس کلام سے جسمین قوت دلیل کا ذکر کیا ہے اور بہی نہین حکم کیا جمیع حوادث مین بلکہ حادثہ خاص مین جسمین تقلید کر لی ہے اور یہہ بات سمجہی گئی دلیل گردانتے کلام شیخ قاسم سے انتہی ترجمۃ کلامہ راقم الحروف کہتا ہے ناظرین کلام سابق ہمارے پر یہہ امر واضح ہو گیا ہو گا کہ یہہ جو بعض محققین نے حادثہ مقلد فیہا مین رجوع سے منع کیا ہے مقصود اُنکا یہہ ہے کہ اسصورت مین کوئی وجہ جواز رجوع کی نہین پس اگر علے الاطلاق حکم عدم جواز رجوع عن التقلید کیا جاوے تو صورت اُسکی یہی ہے اور سوا اُسکی اور صور تو نہین قطع نظر عوارض

سکے تو رجوع جائز تہا لیکن باعتبار عروض عوارض اور غلبہ تشہی علے النفوس کے حکم عدم جواز رجوع
کیا گیا پس یہہ کہنا مؤلف معیار کا کہ چہوڑنا تقلید کا جو منع ہے تو وہی ہے کہ جس حادثہ مین تقلید کرلے
ہے باطل ہوا اور یہہ جو کہا کہ اسجگہہ جو کلام شیخ قاسم سے امتناع رجوع سمجہا گیا تو اوسی حادثہ مین جسمین
تقلید کرلی ہی نہ مطلقًا انتہی اگر یہہ امر مسلم رکہا جاوی تو جب بہی تقلید خاص وقت عصر مین اس سے کیونکر معلوم
ہوگی اسلئی کہ حوادث مقلد فیہا اور حادثہ تقلید وقت عصر مین عموم وخصوص من وجہ کی نسبت ہی یعنی کبہی
حادثہ مقلد فیہا سوا وقت عصر کے ہوگا اور کہین حادثہ وقت عصر کا ہوگا اور ایہی مقلد نے اوسمین
تقلید امام کی ہوگی اور کبہی وقت عصر مین تقلید بہی کرلی ہوگی پس حوادث مقلد فیہا مین امتناع رجوع سی
عدم جواز تقلید غیر وقت عصر مین کسطرح مفہوم ہوگا اور یہہ کہنا کہ امتناع تقلید غیر امام ابی حنیفہ بیچ وقت
عصر کے خاصتہ سمجہا گیا اوس کلام سے جسمین تقویۃ دلیل کو علت گردانا ہی انتہی سراسر نہ سمجہنے ہی اسلئی کہ جس
جگہہ وجوب تقلید امام مین تقویۃ دلیل کو علت گردانا ہی وہان تخصیص وقت عصر سے کیا علاقہ جہان کہین
دلیل امام کی قوی ہو تو عمل مذہب امام پر واجب ہی خواہ وقت عصر مین ہو یا اور کہین البتہ یہہ بات ہی
کہ وقت عصر مین بہی بسبب قوت دلیل امام کے حکم وجوب تقلید کیا گیا ہے سو یہہ امر موجب تخصیص نہین
ذرا کلام صاحب بحر کو جو رسالہ رفع الغشا مین فرماتے ہین غور کرو کہ اسمین شیخ قاسم اور اوستاد اونکی
جو ابن الہمام ہین دونون سے یہہ بات نقل کرتے ہین کہ صحیح ومفتی بہ علے الاطلاق قول صاحب مذہب یعنی
امام ابی حنیفہ ہے نہ قول صاحبین خواہ وقت عصر مین ہو یا اور کہین چنانچہ بیان اسکا وقت عصر مین ہوچکا
وہو ہذا فتحصل لنا من کلامہ وکلام شیخہ ان الصحیح المفتی بہ قول صاحب المذہب لا قول صاحبیہ واستفید منہ انہ لا
یفتی ولا یعمل الا بقول الامام ابی حنیفۃ ولا یعدل الی قولہما الا لموجب من ضعف دلیل او ضرورۃ او تعامل کما قدمنا
فی وقت العصر واستفید منہ ایضا ان بعض المشائخ وان قال الفتوی علے قولہما وکان دلیل الامام واضحا
ومذہبہ ثابتا لا یلتفت الی فتواہ ولا یعمل بہا وان کانت فی کتاب مشہور بہر دو انتہی مع ہذا کلام کو مؤلف
معیار مین اور بہی مناقضتین ہین غالبًا ناظرین اذکیا پر مخفی نرہین گے لہذا ہم بخوف تطویل اوسکی تفصیل نہین
کرتے **قال صاحب التنویر** اور کہا تفسیر احمدی مین الخ **قال مؤلف المعیار** اسکا وہی جواب ہے جو
ملا علی قاری کے قول کا دوسرا جواب ہی انتہی **اقول** اسکا وہی جواب ہی جو ملا علی قاری کے قول کے
دوسرے جواب کا جواب ہے اور یہہ جو علاوہ مین کہا ہی کہ اس شخص کا قول مقابل اقوال علماء اصول کے نہین

قال ام مکا تفسیر احمدی کی مؤلف نی جو دوستا دہین عالمگیر بادشاہ اسکے ہم [illegible] تفسیر احمدی کی [illegible] مذہب [illegible] [illegible] اقول

[illegible] جواب [illegible] ملا علی قاری [illegible] جواب [illegible] [illegible] [illegible]

ہوسکتا اُسکا حال یہہ ہے کہ ہمنے بہت سے اقوال علماء اصول و فقہ کے جو مصرح اوپر وجوب تعیین تقلید
کے وال ہین نقل کر دئے اور انشاء اللہ تعالے بعد اتمام بحث کے اور بھی نقل کئے جائینگے اور وہ اقوال
جو مستند مؤلف معیار تھے انکے محامل ظاہرہ صحیحہ مفصلاً ذکر کر دئے عاقلین منصفین پر دیکھنے سے اوسکی خوب
واضح ہوگا کہ کلام صاحب تفسیر احمدی کا منافی اقوال سلف کی نہین ہے اور یہہ جو کہا ہے کہ تفسیر احمدی
مین کہا ہے کہ جو کوئی متبع کتاب و سنت و اجماع کا ہوگا تو وہ بھی مقلد امام ابی حنیفہ ہی کا ہوگا افترائے
عظیم کیا ہے تفسیر احمدی مین ہرگز یہہ بات نہین ہے البتہ تفسیر احمدی مین یہہ کہا ہے کہ غیر مجتہد کو سوا
تقلید کسی مجتہد کے طریق عمل کرنیکا اوپر مسائل شرع کے ممکن نہین پس اگر کوئی کہے کہ مین تقلید ابوحنیفہ
مثلاً نہین کرتا مین خود کتاب و سنت سے اور اجماع و قیاس سے احکام اخذ کر لیتا ہون تو اوس شخص کو کہا ہے
کہ کتاب و سنت و اجماع کو اصول احکام دینیہ قرار دینا تونے کس سے اخذ کیا یہہ تو پہلا مسئلہ ہے جسکو
ابوحنیفہ نے بنا کیا ہے اور تصریح کلام احمدی کی یہہ ہے فان قال قائل انّہ لا ضرورۃ فی تبعیۃ
ابی حنیفۃ مثلاً حیث لم یامر اللہ بہ ولا رسولہ بل لم یصرح بہ ابوحنیفۃ ایضاً ولو سلم ان تبعیۃ المجتہد
لازمۃ للمقلد فای ضرورۃ فی التزامہ مذہباً واحداً بعینہ بل یجوز لہ ان یعمل بمذہبہ ثم ینتقل الی اٰخر
کما نقل عن کثیر من الاولیاء ویجوز لہ ان یعمل فی مسئلۃ علی مذہب وفی اُخری علی اٰخر کما
ہو مذہب الصوفیۃ ولو سلم فمن این نعلم انحصار المذاہب فی الاربعۃ مع ان المجتہدین کانوا قریباً من
الالف او اکثر کابی یوسف ومحمد والغزالی وامثالہم ولم یختم الاجتہاد بعد قلت اما الاول فلان
الانسان لا یخلو اما ان لم یعمل شیئاً من الاشیاء او یعمل والاول باطل لقولہ تعالی ایحسب الانسان
ان یترک سدی ولانہ یحتاج الیہ فی البیع والشراء واللباس والطعام وغیر ذلک وان لم یفعل
الصلوۃ والصوم فتعین ان یعمل باعمال ویشتغل بافعال وحینئذ لا یخلو اما ان یکون لہ قدرۃ علی معرفۃ
وجوہہ ومعانیہ وطرقہ واحکامہ اولا والثانی ان یکون تابعاً لاحد من الائمۃ وہو المراد والاول اما ان
یکون لہ مع ذلک ملکۃ الاستنباط والقدرۃ التامۃ علی استخراج المسائل اولا والاول ہو المجتہد ولا کلام فیہ
بل نحن مقرون بعدم اتباعہ لمجتہد اٰخر والثانی اما ان یکون تابعاً لاحد من المجتہدین وہو المراد اولا
یکون تابعاً لاحد بل یقول انی عامل علی الاصول التی ہی ثلاثۃ ولست بتابع لاحد فنقول لہ ان کون اصول
الشرع ثلاثۃ انما ہو اول مسئلۃ بناہ ابوحنیفۃ انتہی شاید اس کلام سے مولف معیار کو یہہ شبہہ پڑا کہ صحابہ

تابعین سب اصول ثلاثہ پر عمل فرماتے تھے پس اگر یہہ مسئلہ اصول کا امام ابی حنیفہ ہی نے نکالا تو لازم آئیگا کہ
وہ سب مقلد امام ابی حنیفہ کے نہ ہونگے اور یہہ باطل ہے تو جواب اس شبہہ کا یہہ ہے کہ صحابہ اور تابعین
بلا شبہہ اصول ثلاثہ بلکہ اربعہ پر عمل کرتے تھے لیکن یہہ مسئلہ علیحدہ تفصیلاً کسی نے انمین سے نہین ذکر کیا
اگرچہ عمل اونکا اصول اربعہ پر تھا لیکن واسطے عمل کرنیکے اوپر اصول اربعہ کے جاننا اس مسئلہ کا تفصیلاً
کچھہ ضروری نہین لہذا صحابہ اور تابعین کے نظر اسکی طرف نہتی جب امام ابو حنیفہ نے قواعد استخراج احکام
کے وضع کئی تو پہلے یہی مسئلہ وضع کیا اب جو کوئی مقلدین مین سے اصول ثلاثہ کو بنا احکام شرع کا جانیگا
تو بلا شبہہ ساتھہ بیان تفصیلے امام ابی حنیفہ ہی کی جانیگا اسواسطے کہ جو اوسکو ملکہ وضع قواعد اور استنباط
مسائل کا نہین بخلاف مجتہدین صحابہ اور تابعین وغیرہم کے کہ انکو ملکہ اجتہاد حاصل تہا جسطرح چاہتے
تھے وضع قواعد اور استخراج احکام فرماتے تھے اور بھی مولف معیار نے یہہ افترا علے الافترا کیا کہ صاحب
تفسیر احمدی کی طرف نسبت کرتا ہے کہ انہون نے شیخ سدو کے بکرے کو تفسیر احمدی مین حلال طیب کہا ہے
نعوذ باللہ سبحانہ منہا یہہ تفسیر احمدی مین ہرگز نہین ہے البتہ تحت تفسیر وما اہل بہ لغیر اللہ مین یہہ لکھا ہے
کہ بقرہ منذورہ واسطے اولیا کے جیسا کہ مروج اہل اسلام مین ہے حلال طیب ہے اسلئے کہ اوسپر وقت ذبح
کے نام غیر اللہ کا نہین پکارا گیا بلکہ باسم اللہ تعالی ذبح ہوا ہے پہر حاشیہ منہیہ مین کہا کہ نذر لغیر اللہ تو
حرام ہے پس چاہیئے کہ من حیث النذر یہہ بقرہ حرام ہو پہر اسکا جواب دیا کہ نذر اولیا واقع مین نذر اللہ تعالی
کی ہوتی ہے اور ثواب اسکا اولیا کو بھیجا جاتا ہے کما قال ومن ہہنا علم ان البقرة المنذورة للاولیاء کما
ہو الرسم فی زماننا حلال طیب لانہ لم یذکر اسم غیر اللہ علیہا وقت الذبح وان کانوا ینذرون لہا انتہی وقال
فی منہیتہ واما بحسب النذر فقد تقرر ان النذر لغیر اللہ حرام ثم نذر الاولیاء ماولہ بان النذر للہ وثوابہم
انتہے اب دیکھنا چاہیئے کہ اس کلام مین شیخ سدو کیا بحث ہے اور نعوذ باللہ منہا وہ اولیا مین کب ہے
اب ناظرین اس کلام تفسیر احمدی پر بخوبی واضح ہوگا کہ مؤلف معیار کو دعوی اجتہاد نے اس بلائی طعنہ
صالحین مین بلا وجہ طعن مبتلا کیا اور جہل کو مرکب بنا دیا اور حال فہم و دانش اوسکی کا کلمات مزخرفہ اور
خرافات مموہہ اوسکی سے اوپر اذکیا منصفین کے کھل گیا **قال** صاحب التنویر اور مولانا عبد العلی شرح
تحریر مین لکھتے ہین الخ **قال مؤلف المعیار** سابق مین تم خوب دیکھہ چکے ہو الخ **اقول** سابق مین ہم کلام
بحر العلوم خوب دیکھہ چکے بلکہ محال متعددہ شرح تحریر اور مسلم الثبوت مین سوا منقولات مؤلف معیار کے

ہمنے بہت تدبر و غور کیا کہین پر بحر العلوم نے یہہ نہین کہاکہ حکم جواز انتقال اور رجوع عن التقلید سب زمانون مین یکسان ہی اور کبھی عارض مانع جواز انتقال اور رجوع عن التقلید سی متحقق نہین ہوگا ہان اتنی بات بحر العلوم نے جابجا کہی ہے کہ وجوب استمرار تقلید مجتہد معین کا دعوی علے الاطلاق اور حرمت انتقال کا خیال کلیہ بلا دلیل ہے اور ہم بار بار کہہ چکے کہ یہہ کلام ہماری مدعا کے منافی نہین اسلئے کہ ہم وجوب استمرار اور حرمت انتقال کا قول کلیہ نہین کرتے ہین بلکہ وقت وقوع ضرورت اور حصول ملکہ اجتہاد اور درصورت جمع مذہبین کے تقلید امام آخر تجویز کرتے ہین پس کلام بحر العلوم جو کلیت منع انتقال کو اٹہاتا تھا ہمارے مخالف کسطرح ہوگا دوسری یہہ کہ ہم بھی بیان کر چکے کہ مقصود بحر العلوم اور ابن الہمام وغیرہما من المحققین کا یہہ ہے کہ باعتبار اصل دلیل کے اور بالذات تو انتقال تقلید سی ممنوع نہین ہے لیکن بسبب عروض عوارض کے حرمت انتقال کا انکار نہین چنانچہ تصریح ابن الہمام سی یہہ امر معلوم ہوچکا اور یہہ کلام بحر العلوم کا بیچ شرح تحریر کے وکذا للعامی الانتقال من مذہب الی مذہب فی زماننا لا یجوز لظہور الخیانۃ انتہی نص قاطع ہے اسبات پر کہ وہ حکم جواز انتقال کا اس زمانہ مین نہین ہی بجہت ظہور خیانت اور فساد ات نیت کے پس یہہ جو مؤلف معیار نے کہاکہ یہہ حکم حق متلہی مین ہی نہ حق غیر متلہی مین غلط ہے یہہ حکم تو واسطے عامی کے ہی اس زمانہ مین خواہ متلہی ہو یا نہو شاید مؤلف نے عبارت لظہور الخیانۃ کو غور نکیا ہاں اسی توجیہ بلا قرینہ کے واضح ہو جاتی اسلئے کہ جسوقت ظہور خیانت باعتبار خرابی اہل اس زمانے کے علت عدم جواز انتقال کے قرار پایا تو اوسمین متلہی اور غیر اُسکا دونو یکسان ہین اور واسطے متلہی اور منتہی کے تو زمانہ جواز انتقال مین بھی انتقال ممنوع تھا البتہ یہہ بات مسلم ہی کہ تلہی بہی سبب ہے حرمت انتقال کا جیسی کہ خوف تلہی سبب آخر ہے کما من الشافعی اور موجب ازدراء اور طعنہ مجتہدین ہونا اسکا بہی سبب ہے حرمت انتقال کا اور یہہ جو مؤلف معیار نے کہا بلکہ تعلیل اونکی ساتھ اس قول کے لظہور الخیانۃ شاہد بین ہے کہ یہہ منع کرنا اُس شخص کے حق مین ہی جو مظنون خیانت کا ہو انتہی تو جواب اسکا یہہ ہی کہ بحر العلوم نے واسطے عوام الناس کے حکم عدم جواز انتقال کا مطلقاً فرمایا اور علت یہہ گردانی کہ اس زمانہ مین درمیان مومنین کے خیانت ظاہر ہی لہذا نیت صالحہ انتقال مین کہ بغیر اوسکی حکم جواز نہین ہے مفقود ہی پس اس سبب سے اس زمانہ مین حکم عدم جواز کیا گیا پس ظہور خیانت علت عدم جواز انتقال قرار پایا واسطے عوام کے نہ یہہ کہ جو کوئی مظنون خیانت کا ہو تو انتقال اوسکو منع ہو اور نہین تو

نہین مگر مؤلف معیار کو ظہور خیانت کہ عبارت ہی علم یقینی خیانت سی اور سبب ہے واسطی حکم عدم جواز انتقال
کے مطلقاً ساتھہ ظن خیانت کے مشتبہ ہوا اور حکم مطلق کو مقید ساتھہ شرط ظن مذکور کے کیا اور یہہ ثمرہ
ہے قلت فہم و تدبر کا اور خمار سے شراب قہر الہی کا **قال صاحب التنویر** اور کہا بیچ فتاوی عالمگیری کے الخ
قال مؤلف المعیار معزول ہونا قاضی حنفی مقلد کا اوس حکم مین الخ **اقول** صاحب تنویر نے پہلے کلام
صاحب بحر کا جسپر مؤلف معیار نے بہتان تجویز انتقال اور تلفیق کا کیا ہے نقل کیا اور ترجمہ اوسکا یہہ
ہے کہ صاحب بحر نے رسالہ رفع الغشاء عن وقتی العصر والعشاء مین فرمایا ہی کہ حاصل ہوئی ہمکو کلام
شیخ قاسم اور اوستاد اونکے ابن الہمام سی یہہ بات کہ صحیح اور مفتی بہ قول صاحب مذہب کا ہوتا ہی نہ قول
صاحبین کا اور اسی سی یہہ بات معلوم ہوئی کہ نہ فتوی دیوے اور نہ عمل کرے مگر ساتھہ قول ابی حنیفہ کے
اور نہ رجوع کرے طرف قول صاحبین کے مگر کسی سبب سے کہ وہ یا ضعف دلیل امام ہے یا وقوع ضرورت
ہے اور یا تعامل ہے جیسا کہ ہمنے وقت عصر مین کہہ دیا آور وہ کلام جو وقت عصر مین کہا ہی ترجمہ
اوسکا یہہ ہے کہ ظاہر ہوئی ایسی یہہ بات کہ صواب وہی ہی جو گئی ہین طرف اوسکی امام ابی حنیفہ اور عمل
اوسپر مقلد اونکے کو واجب ہی اور فتوی دینا خلاف مذہب اونکے کے درست نہین مگر جسوقت دلیل
امام مین ضعف ہو یا کوئی ضرورت شرعی عامل کو پیش آئی یا تعامل ہو انتہی بعد اسکی کہا صاحب تنویر نے
کہ غور کرکے دیکھو کہ ابن الہمام نے شرط کیا واسطی اختیار کرنے قول صاحبین کے ضعف دلیل امام کو یا
وقوع ضرورت کو یا تعامل کو اور بغیر ان شروط کے جائز نرکہا اختیار کرنا مذہب صاحبین کا باآنکہ مذہب
صاحبین حقیقت مین روایات امام ہی کی ہین پس کیونکر جائز رکھیگا انتقال کرنیکو طرف مذہب مخالف
کے پہر نقل کیا کلام ابن الہمام کو اور خلاصہ ترجمہ اوسکی کا یہہ ہی کہ قاضی حنفی کو حاکم نے اسواسطی قاضی
کیا ہے کہ موافق مذہب حنفی کے حکم کرے پس اگر وہ حکم کریگا خلاف مذہب حنفی کے تو حکم اوسکا نافذ
نہوگا اِسلئی کہ وہ قاضی نسبت حکم مخالف مذہب حنفی کے معزول ہی انتہی پس مولف معیار نے پہلے
روایت رسالہ رفع الغشاء سی تعرض نکیا اور جواب اوسکا ندیا ظاہر یہہ ہے کہ قوت دلیل اور ظہور حقیقت
نے مہر سکوت لب ناطقہ پر کی اور کلام اخیر جو ابن الہمام سی منقول ہے اوسکے جواب مین یہہ کہا کہ عدم
نفاذ حکم مخالف مذہب حنفی کا بجہت اسباب کے ہی کہ حاکم نے قضای قاضی کو مقید کیا ہی ساتھہ مذہب حنفی
کے پس نسبت مذہب آخر کے وہ قاضی معزول ہوگا نہ اس جہت سی کہ قاضی کو خلاف مذہب امام کے حکم

٢٤٧

کرتا اور فتوے دینا درست نہین تو جواب اسکا یہہ ہی کہ قاضی مجتہد فی الجملہ کے حق مین ابن الہمام یہہ
کہتے ہین کہ اسکا حکم خلاف مذہب اپنی کے درست نہین اور اس زمانہ مین مفتی بہ یہی قول ہے اسلئے کہ جو کوئی
اس زمانہ مین عمداً اپنے مذہب کو چھوڑ دیگا تو یہہ نہوگا مگر باتباع ہوای باطل کے نہ قصد جمیل کما مرّ والوجہ
فی ہذا الزمان ان یفتی بقولہما لان التارک لمذہبہ عمداً لا یفعلہ الا لہوی باطل لا لقصد جمیل انتہی یہان محل
غور وانصاف ہی کہ جس وقت قاضی مجتہد فی الجملہ کے لئے چھوڑنا مذہب اپنے کا عمداً ممنوع ہوا اور اتباع ہوائے
باطل قرار پایا باآنکہ وہ صاحب رائے اور عارف مصالح مسلمین اور رای اوسکی شرع مین معتبر ہے پس مقلد
صرف کہ نہ صاحب رائے اور نہ عارف مصالح اور نہ رای اوسکی شرع مین معتبر ہے مذہب اپنے کو عمداً کیونکر چھوڑ
سکیگا اور چھوڑنا اسکا مذہب اپنے کو عمداً بالاولے اتباع ہوا اور حرام ہوگا وہو ظاہر علی من لہ ادنی فہم ودرایۃ
اور یہہ جو حق قاضی مقلد مین ابن الہمام فرماتے ہین کہ اوسکو حاکم نے مثلاً قاضی مذہب حنفی کا کیا ہے پس
خلاف مذہب حنفی مین وہ قاضی حکم معزول مین ہوگا پس حکم اسکا خلاف مذہب حنفی کے نافذ نہوگا تو
مقصود اوسکا یہہ ہی کہ قاضی مقلد کے حق مین ایکوجہ عدم نفاذ حکم مخالف کی یہہ بہی ہوسکتی ہی جسطرح
وجہ سابق بہی اسمین جاری ہی اور یہہ مدعا نہین کہ وجہ اول جو حق قاضی مجتہد مین ذکر کی گئی اسمین جاری
نہین اور وجہ ثانی ہی پر مدار عدم نفاذ کا ہے غور کرو کہ محل اختلاف امام اور صاحبین تو وہی ہی جسمین
حاکم نے قضای قاضی کو مقید ساتہہ مذہب معین کے نہین کیا اور در صورت مقید کرنے کے تو بلا خلاف
حکم قاضی مخالف تقیید حاکم کے نافذ نہین ہی پس شمار کرنا ابن الہمام کا عدم نفاذ حکم قاضی مقلد کو
ساتہہ وجہ مذکور کے صور خلافیہ امام اور صاحبین مین سے کسطرح صحیح ہوگا اسیواسطے علامہ شرنبلالی
وغیرہ من المحققین اسجگہہ فرماتے ہین کہ ذکر کرنا تقلید سلطان کا اس محل مین جیسا کہ واقع ہوا ابن الہمام سے
اتفاقاً ہے نہ یہہ کہ مدار عدم نفاذ کا اسی پر ہے قال فی الدر المختار وفی شرح الوہبانیۃ للشرنبلالی
قضی من لیس مجتہداً کحنفیۃ زماننا بخلاف مذہبہ عامداً لا ینفذ اتفاقاً وکذا ناسیاً عندہما ولو قیدہ السلطان
بصحیح مذہبہ تقیید بلا خلاف لکونہ معزولاً عنہ انتہی قال الشرنبلالی فی شرح الوہبانیۃ محل الخلاف فیما اذا لم
یقید علیہ السلطان القضاء بصحیح مذہبہ والا فلا خلاف فی عدم صحۃ حکمہ بخلافہ لکونہ معزولاً عنہ انتہی حلبی قلت
وتقیید السلطان لہ بذلک غیر قید لما قالہ العلامۃ قاسم فی تصحیحہ من ان الحکم والفتوی بما ہو مرجوح خلاف
الاجماع وقال العلامۃ قاسم فی فتاواہ ولیس للقاضی المقلد ان یحکم بالضعیف لانہ لیس من اہل الترجیح فلا

لَیَعدِلُ عن الصحیحِ اِلّا لقصدٍ غیرِ جمیلٍ و لو حکم لاینفذ لانّ قضاءہ قضاءٌ لغیرِ الحقّ لانّ الحقّ ہو الصحیح وما وقع من انّ القولَ الضعیفَ یتقوّی بالقضاءِ المراد بہ قضاءُ المجتہدِ کما بیّن فی موضعہ قال ابنُ غرس واما المقلد المحض فلا یقضی الّا بما علیہ العملُ و الفتوی و قال صاحبُ البحر فی بعض رسائلہ اما القاضی المقلد فلیس لہ الحکم اِلّا بالصحیح المفتی بہ فی مذہبہ ولا ینفذ قضاءہ بالقولِ الضعیفِ ومثلہ ما قدّمہ الشارح اوّل کتابِ القضاءِ قال م ہو المختار للفتوی کما بسطہ المصنف فی فتاواہ وغیرہ وکذا ما نقلہ بعد سطر من الملتقط انتہی ما فی حاشیۃ العلامۃ الشامی اس جگہہ منصفین کو دیکہنا چاہیئے کہ جو کوئی باوجود تصریحات ایسی محققین کے تقئید سلطان کو قید عدم نفاذ حکم قاضی کی سمجہا اور قول علامہ شرنبلالی اور علامہ قاسم اور ابن غرس اور صاحب بحر اور صاحب در مختار اور علامہ شامی کو اپنے خیال فاسد کے مقابلہ مین پس پشت ڈالی اور امر حق بیان کرنیوالیکو جو موافق انتی محققین کے کلام کرے بیوقوف کہے اور زبان دراز بیان کرے وہ سفیہ محض اور متعصب صرف ہی یا نہین **قال صاحب التنویر** اور کہا در مختار مین بیچ کتاب القضا کی الخ

قال مؤلف المعیار شرنبلالی کے کلام مین **اقول** ظاہر ہی اس کتاب پر یہہ امر واضح ہو چکا ہوگا کہ مؤلف تنویر نے تنویر الحق مین جو نقل روایات محققین کیا ہی اسمین کہین پر تحریف روایت اور تغیر الفاظ نہین کیے بلکہ جہان کہین مؤلف معیار نے مؤلف تنویر پر ادعای تحریف کیا ہی وہان پر واقع مین قصور نظر اور تعصب صرف مؤلف معیار ہی کا ثابت ہوا ہی کما مرّ اور بلاشبہہ شرنبلالی کے کلام مین اس جگہہ لفظ تقضی کا واقع ہی نہ لفظ یفتی کا پس محتمل ہے کہ منقول عنہ مؤلف تنویر مین غلطی کاتب سی تقضی کی جگہہ لفظ یفتی کا لکہہ گیا ہو پہر اس تقدیر پر نقل مؤلف تنویر مین محل اعتراض نہین دوسری یہہ کہ مؤلف تنویر کو اس جگہہ پر ضرورت تحریف کیا ہی حکم قاضی کا اور مفتی کا اسبات مین کہ مخالف مذہب اپنے فتوی دینا اور حکم کرنا جائز نہین برابر ہی پس اگر لفظ تقضی ہوگا تو کیا مضرت ہے اور تحریف کی کیا حاجت ہی و قد مرّ من تصحیح الشیخ قاسم انّ الحکم و الفتوی بما ہو مرجوح خلاف الاجماع انتہی اور ہر ذی فہم جانتا ہی کہ حکم کام ہی قاضی کا اور فتوی دینا کام ہی مفتی کا و قال فی الدر المختار و حاصل ما ذکرہ الشیخ قاسم فی تصحیحہ انّہ لا فرق بین المفتی و القاضی الّا انّ المفتی مخبرٌ عن الحکم و القاضی مُلزِمٌ وانّ الحکم و الفتیا بالقول المرجوح جہلٌ و خرقٌ للاجماع

انتہی وقال العلامۃ الشامی لا فرق ای من حیث ان کلا منہما لا یجوز لہ العمل بالتشہی بل علیہ اتباع ما رجحوہ فی کل واقعۃ وان کان المفتی مخیرا والقاضی ملزما ولیس المراد حصر عدم الفرق بینہما من کل وجہ فافہم انتہی اور یہہ بات بھی ظاہر ہو چکی کہ علت عدم نفاذ حکم قاضی کے خلاف مذہب اسکی کے فقط تقیید سلطان نہیں ہے اگر تقیید سلطان نہو جب بھی حکم قاضی کا مخالف مذہب اسکی کے درست نہیں اور ذکر کرنا تقیید سلطان کا امر اتفاقی ہے نہ قید یہانتک تمام ہوئی ادلہ اور اعتراضات اور جوابات مؤلف تنویر الحق اور معیار کی اور کچھہ نزاع جو بیچ روایت نوادر داؤد ابن رشید کے اور قول قاضی لئلے عاصم عامری اور کلام ابن حزم کے باقی ہے اسکو ہم بتفصیل بیان کر چکے حاجت اعادہ نہیں لہذا اب عنان قلم کو روکتی ہیں اور سوا مذکورات سابق کے اور بھی چند روایات صریحہ جس سے ثابت ہوتا ہی وجوب تقلید امام معین کا واسطی ملتزم تقلید کے سوا اعذار مذکورہ کے لکھتے ہین جان لو کہ مباحث سابقہ مین روایات مبطلہ عدم تعیین تقلید کلیہ ۳۳ سے زیادہ گزر چکین اکثر اوسمین سے مثبت ہین تقلید علی التعیین کی اور بعض مبطل ہین تقلید لا علی التعیین کی مطلقاً پہلی حدیث صحیح ابن ماجہ کے دوسری روایت انساب کے امام احمد حنبل سے نقلاً عن القہستانی تیسری روایت ابی الفتح البغدادی کے کتاب وصول سی چوتھی روایت امام قرطبی کے نقلاً عن علی القاری پانچوین آیہ کریمہ انما یخشی اللہ من عبادہ العلماء چھٹی آیہ کریمہ لا تفسدوا فی الارض ساتوین آیہ کریمہ والموفون بعہدہم الآیہ آٹھوین آیہ کریمہ واوفوا بالعہد الآیہ نوین حدیث لا ایمان لمن لا امانۃ لہ ولا دین لمن لا عہد لہ دسوین روایت ابن الہمام عن فتح القدیر گیارہوین روایت علامہ شرنبلالی عن شرح الوہبانیہ بارہوین روایت علامہ قاسم نقلاً عن الشامی تیرہوین روایت ابن الغرس نقلاً عن الشامی چودہوین روایت صاحب بحر نقلاً عن الشامی پندرہوین روایت عقد الفرید للشرنبلالی سولہوین روایت سراجیہ سترہوین روایت ابی بکر جوزجانی اٹھارہوین روایت قنیہ انیسوین روایت رسالہ انصاف فی بیان سبب الاختلاف بیسوین روایت عقد الجید اکیسوین روایت تحصیل التعرف بائیسوین روایت شرح سفر السعادت تیئیسوین روایت رسالہ رد قفال چوبیسوین روایت فتاوی منیہ پچیسوین روایت نہر الفائق چھبیسوین روایت

ملتقط ستائیسوین روایت میزان شعرانی اٹھائیسوین روایت خواص شیخ شعرانی انتیسوین روایت
امام غزالی تیسوین روایت امام الحرمین اکتیسوین روایت ابن السمعانی بتیسوین روایت ہموابلیسی
تینتیسوین روایت فتاوی سبکی چونتیسوین روایت ابن حزم پینتیسوین روایت عقد فرید
سمہودی چھتیسوین روایت جمع الجوامع للسیوطی سینتیسوین روایت ابن برہان و نووی
اڑتیسوین روایت فتاوی خیریہ انتالیسوین روایت صاحب بحر نقلا عن الشامی چالیسوین روایت
رسالہ رفع الغشاء لصاحب البحر اکتالیسوین روایت تفسیر احمدی بیالیسوین روایت شرح تحریر لبحر العلوم
تینتالیسوین روایت جواہر الفتاوی کی اور سوا ان مذکورات کے اور بھی روایات کتب معتبرہ
اور علمای ثقات کی ضمن اجوبہ مین گزر چکی ہین غالبًا انظار غایرہ پر مخفی نہونگی اب چوالیسوین
روایت امام ابو المنصور ماتریدی کی جو امام معروف اور مستند ہین بیچ عقاید و فروع کے
مسئلو کہ وہ بیچ حق منتقل کے مذہب حنفی سے طرف مذہب شافعی کے فرماتی ہین کہ اوسکو
اشد تعزیر دیجای پینتالیسوین روایت علمای بخارا کی کہ انہون نے ابو حفص ابن عبد اللہ کو
بجہت انتقال کے طرف مذہب شافعی کے تعزیر کی اور بلد سے نکالا چھیالیسوین روایت فتاوی
نسفیہ کی کہ اوسمین بسبب مراعات رفق کے ثبات کو اوپر مذہب حنفی کے بہتر اور اولی فرمایا
سینتالیسوین روایت امام فخر الدین محمود بن محمد کی کہ انہون نے منتقل کو مذہب حنفی سے طرف
مذہب شافعی کے ساقط القول والشہادۃ اور مبتدع اور ضال فرمایا اڑتالیسوین روایت
ابو حفص کبیر بخاری کی جنہون نے منتقل پر تعزیر جاری کی نقل کیا ان سب روایتونکو فتاوی
تاتارخانی مین اور بعض کو فتاوی حمادیہ مین اور تصریح تاتارخانی یہہ ہے من ارتحل الی مذہب
الشافعی یعزر وحکی ان اباحفص ابن عبد اللہ ابن ابی حفص الکبیر البخاری ارتحل الی مذہب الشافعی
لکثرۃ الشفعویۃ فامر بالتعزیر والنفی عن البلدۃ وفی النسفیہ حنفی ارتحل عن شفعوتی صار حنفیا ثم اراد ان
ینتقل الی مذہب الشافعی ہل لہ ذلک فقال الثبات علی مذہب ابی حنیفۃ خیر واولی قال وہذہ
الکلمۃ اقرب الی الالفۃ وارفق مما اجاب الامام ابو الحسن الماتریدی عن ہذہ المسئلۃ انہ یعزر
ہذا البائس المرتد اشد التعزیر حتی یترک المذہب الردی ویرجع الی المذہب السدید وفی جواہر
الفتاوی قال حنفی انتقل الی مذہب الشافعی قال فخر الدین محمود بن محمد الکرانی مروعا می ست

ساقط القول رد الشہادۃ شود واگر از اہل علم است بتدء و ضال گردد و واجب است منع و زجر وی ویحکی ان رجلا من اصحاب ابی حنیفۃ خطب الی رجل من اصحاب الحدیث ابنتہ فی عہد ابی بکر الجوزجانی فابی الرجل ان یزوجہ الا ان یترک مذہبہ لمذہب اصحاب الحدیث فیقرء خلف الامام ویرفع یدیہ عند الانحطاط ونحو ذلک فاجابہ الی ذلک فزوجہ وقال الشیخ فی مجلس العامۃ بعد ما سئل عن ہذہ الحادثۃ ولعد ما اطرق راسہ والنکاح جائز لکن اخاف علی ہذا الرجل ان یذہب ایمانہ وقت النزع فقیل لہ ولم ذاک قال لانہ استخف بمذہبہ الذی ہو حق عندہ وترکہ لجیفۃ منتنۃ فاخذ مذہبا ہو عندہ لیس بحق افلا اخاف علی ایمانہ لاستخفافہ بدینہ ومذہبہ قال ولو ان رجلا من اہل الاجتہاد یرای من مذہبہ فی مسئلۃ او فی اکثر باجتہادہ لما وضح لہ من دلیل الکتاب او السنۃ او غیرہما من الحجج لم یکن ملوما ولا مذموما بل کان محمودا ماجورا فاما الذی لم یکن من اہل الاجتہاد فانتقل من قول الی قول من غیر دلیل لکن لما یرغب من غرض الدنیا وشہوتہا فہو المذموم الاثم المستوجب للتادیب والتعزیر لارتکابہ المنکر فی الدین واستخفافہ بدینہ ومذہبہ حتی ان رجلا فی عہد الشیخ اتی حفص الکبیر ترک مذہبہ وکان یقرء خلف الامام ویرفع یدیہ عند الرکوع ونحو ذلک فاخبر الشیخ بذلک فغضب الشیخ وعنف وامر السلطان حتی امر الجلاد ان یعزرہ بالسیاط عند القیارفۃ حتی دخل ناس علی الشیخ فشفعوا وتاب واخذوا علیہ فعرض علیہ ما یجب عرضہ من باب الدین ثم خلی سبیلہ انتہی وہکذا فی فتاوی الحمادیہ

انچاسوین روایت منح کی کہا اوسمین کہ اگر منتقل ہو کوئی اپنی مذہب سی بحث بی پروائی کے بیچ اعتقاد کے اور جرأت کی اوپر انتقال کے ایکمذہب سے طرف دوسرے مذہب کے جیسے طرف اوسکی طبیعت میلان کرے واسطی کسی غرض کے پس گواہی اوسکی مقبول نہین قال العلامۃ الشامی فی باب الشہادات وفی آخر ہذا الباب من المنح وان انتقل الیہ لقلۃ مبالاۃ فی الاعتقاد والجرأۃ علی الانتقال من مذہب الی مذہب کما یتفق لہ ویمیل طبعہ الیہ لغرض یحصل لہ فانہ لا تقبل شہادتہ انتہی اور فتاوی جواہر الاخلاطی مین ہی پچاسوین روایت یہہ ہی کہ حنفی جو مذہب شافعی کیطرف منتقل ہو جاوے تو اوسکو تعزیر کرنا چاہیئے کما نقل عنہ

فے العالمگیریہ حنفیؒ ارتحل الے مذہب الشافعی یُعَزّر انتہی اکائیسوین روایت فتاوے
حمادیہ کی فتاوی یتیمیہ لدھرسی ہیہ ہی کہ قاضی حسب تقلید وقت خلاف مذہب اپنے کے حکم کرے تو قضا
اوسکی نافذ نہین وسُئل عن القاضی المقلد اذا قضی علی خلاف مذہبہ بل ینفذ قضاءہ قال لا
ینفذ قضاءہ وسألت عبد الرحیم الحسینی عن القاضی بل لہ ان یقضی بخلاف مذہبہ فقال الا ان
محمدا رحمہ اللہ تعالی نصّ فی الجامع ان القاضی اذا اخطأ فقضی بخلاف مذہبہ واضافۃ الخطاء
الیہ ولیل علے انہ لیس لہ ذلک انتہی اور بیچ ترصیع کے کتاب الامتحان فتاوی حمادیہ سے نقل
کیا ہے کہ عامی عمل کرے ساتھ رای امام واحد کے جسکو اعلم سمجھتا ہی اور کسی چیز مین مخالفت
اوسکی بہوای نفس درست نہین نزدیک ہمارے کما قال ان العامی یعمل برای امام واحد وقع
عندہ انہ اعلم ولا یخالفہ فی شیء بہوی نفسہ عندنا انتہی پس یہہ روایت باؤیسوین ہوئی اور یہی
اوسمین حمادیہ سے نقل کیا ہے کہ اگر کوئی مجتہد بعض مسائل مین بجہت اجتہاد اپنے کے ساتھ
ظہور دلیل کے مذہب امام اپنے کا ترک کرے تو یہہ جائز ہے اور غیر مجتہد کو چھوڑنا مذہب اپنے کا
بجہت ہوای نفسانی کے جائز نہین ولعلہ لو ان رجلا من اہل الاجتہاد ترک مذہبہ فی مسئلۃ او
اکثر منہا باجتہادہ لما وضح لہ من دلائل الکتاب والسنۃ او غیرہما من الحجج لم یکن ملوما ولا مذموما
بل کان ماجورا محمودا وہو فی سعۃ منہ وہکذا کان افعال الائمۃ المتقدمین واما الذی لم یکن من
اہل الاجتہاد فانتقل من قول الی قول من غیر دلیل لکن لما یرغب من غرض الدنیا وشہوتہا فہو المذموم
الآثم المستوجب للتادیب والتعزیر لارتکابہ المنکر فی الدین واستخفافہ بدینہ ومذہبہ انتہی تو یہہ
روایت تیئیسوین ہوئی اور چوبیسوین روایت ذخیرہ کی یہہ ہے کہ حکم قاضی کا محل مجتہد فیہ مین
جب نافذ ہوتا ہے کہ وہ قاضی مجتہد ہو اور وہ حکم اوسنے باجتہاد کیا ہو موافق روایت سیر کبیر
کے اور عنقریب آتا ہی کہ قاضی کو مخالف قول اصحاب ہمارے کے حکم کرنا درست نہین و
عبارتہ ان حکم القاضی فی محل مجتہد فیہ انما ینفذ اذا علم بکونہ مجتہدا وحکم عن الاجتہاد علی
روایۃ السیر الکبیر وسیجیء انہ لا یقضی مما یخالف قول اصحابنا انتہی اور پچیسوین روایت فتاوی
جواہر سے قہستانی مین بیچ باب عدم قبول الشہادۃ کی یہہ ہی کہ اگر حنفی مذہب شافعی کیطرف
منتقل ہو جاوی تو اوسکی گواہی معتبر اور مقبول نہین اگرچہ عالم ہو وکلامہ ہذا وفیہ اشعار بانہ لو

انتقل الی مذہب الشافعی لم تقبل شہادتہ وان کان عالمًا کما فی اواخر الجواہر انتہی[56] جہتون

روایت کشف اور شرح الطحاوی کی یہہ ہے کہ حنفیہ کے نزدیک امام واحد کا اختیار کرنا لازم

ہے اور جو کوئی ہر مذہب کے مباحات اختیار کریگا فاسق کامل ہوگا کما نقل القہستانی فی فصل

باب الاشربۃ اعلم ان من جعل الحق متعددًا کالمعتزلۃ اثبت للعامی الخیار من کل مذہب ما یہواہ

ومن جعل واحدًا کعلمائنا الزم للعامی اماما واحدًا کما فی الکشف فلو اخذ من کل مذہب ما ہو مباحہ

صار فاسقًا تامًا کما فی شرح الطحاوی للفقیہ سعید بن مسعود فیجب فی المذہب الصلابۃ ای

اعتقاد کونہ حقًا وصوابًا کما فی الجواہر انتہی[57] ستاونوین روایت الفقیہ عبد الدائم برماوی شافعی

کے جو شاگرد رشید ہین علامہ بدر الدین زرکشی کے اور مصنف ہین لامع صحیح شرح جامع صحیح کی

اور شاہ عبد العزیز رحمۃ اللہ علیہ نے بستان المحدثین مین مدح اونکی اور الفیہ اونکی کے

لکہی ہی منجملہ اوسکی یہہ ہے والفیۂ دارد در اصول فقہ کہ در نہایت جودت وخوبی واقع شدہ

مثل متقدمین بہمرسیدہ تصریح کلام اونکی کی یہہ ہے ومن من العوام کان عیلا وبالہ مجتہدا

قد حصلا فلیس لہ عنہ رجوع ویجب للعاجز التزام مذہب یعتقد رجحانا وفیہ

کذا مساویا ان کانا ولیس جائز تتبع الرخص فانہ کلعب اذ لم تخص اثہاونوین[58] روایت

امام غزالی کی ربع ثانی احیا مین بیچ باب امر بالمعروف کے یہہ ہے کہ ہر مقلد پر اتباع امام معین

اپنے کا واجب ہی اور مخالفت اوسکی ممنوع اور منکر ہے نزدیک سب علماء محصلین کے لفظہ

لو رای الشافعی شافعیا یشرب النبیذ وینکح بلا ولی ویطاء زوجتہ وہذا فی محل النظر والاظہر

ان لہ الحسبۃ والانکار اذ لم یذہب احد من المحصلین الی ان المجتہد یجوز لہ ان یعمل بموجب اجتہاد

غیرہ ولا ان الذی ادی اجتہادہ فی التقلید الی شخص رآہ افضل العلماء ان لہ ان یاخذ

بمذہب غیرہ فینتقد من المذاہب اطیبہا عندہ بل علی کل مقلد اتباع مقلدہ فی کل تفصیل

فاذا مخالفۃ للمقلد متفق علی کونہ منکرًا بین المحصلین وہو عاص بالمخالفۃ انتہی اور روایت

انسٹہوین[59] کیمیای سعادت کی یہہ ہی کہ جو کوئی بخلاف اجتہاد امام اپنی کے عمل کرے تو یہہ حرام ہے

اور وہ شخص عاصی ہی کما قال اتفاق محصلانست کہ ہر کہ بخلاف اجتہاد خود یا بخلاف اجتہاد صاحب

مذہب خود کاری کند او عاصی ست پس این بتحقیق حرام است وہر کہ در قبلۂ اجتہاد در تحری کند و

پشت بآسنجا نکند و نماز گزار و عاصی بود اگرچه دیگران پندارند که او مصیب است و آنکه میگوید روا باشد که هر کسی مذهب هر که خواهد فراگیرد سخن بیهوده است اعتماد را نشاید و بلکه هر کسی مکلف است که آنکه بظن خود کار کند و چون ظن او این باشد که مثلاً شافعی فاضل تر است او را در مخالفت وی هیچ عذری نبود و جز مجرد شهوت انتہی روایت ساتهوین یهه که شیخ اکبر حضرت محی الدین ابن عربی رضی الله تعالی عنه فرماتے ہین کہ انسان تقلید مذہب معین سے پونہچ جاتا ہے کمالات ولایت کو پہر پالیتا ہے ماخذ احکام امام کو تو اسوقت تقلید مذہب معین سے پہونچتا ہے کما نقله العارف الشعرانی فی میزانه عن الفتوحات المکیة وکلامه ذکر الشیخ محی الدین ابن العربی فی الفتوحات المکیة وغیره من اهل الکشف ان العبد اذا سلک مقامات القوم متقیداً بمذهب واحد لا یری غیره فلا بد ان ینتهی به ذلک المذهب الی العین التی اخذ امامه منها اقواله فهناک یری اقوال جمیع الائمة تغترف من بحر واحد فینفک عنه التقید بمذهب ضرورة ویحکم حینئذ علی المذاهب کلها بالصحة بخلاف ما کان یعتقد قبل ذلک انتہی آٹھوین روایت عارف شعرانی کی یهه کہ جو لوگ مخالف مذہب امام اپنے کے فتوی دیتے تھے وہ لوگ مجتہد منتسب تھے ورنہ شان مقلد سے یہہ بات نہین ہے کہ اقوال امام اپنے سے خروج کرے اور فتوی مذہب غیر پر دے و نصہ فی المیزان فان قال قائل فکیف صح من ہولاء العلماء ان یفتوا الناس بکل مذہب مع کونهم مقلدین ومن شان المقلد ان لا یخرج عن قول امامه فالجواب یحتمل ان یکون احدهم بلغ مقام الاجتهاد المطلق المنتسب الذی لم یخرج صاحبه عن قواعد امامه کمحمد وشیخه یوسف ومحمد بن الحسن وابن المنذر وابن القاسم واشهب والمزنی وابن شریح فهؤلاء کلهم وان افتوا الناس بما لم یصرح به امامهم فلم یخرجوا عن قواعده انتہی نوین روایت یهه کہ شاہ ولی الله رحمة الله علیه رسالہ عقد الجید مین فرماتے ہین کہ مرجح نزدیک فقہا کے یہی امر ہے کہ جو شخص منسوب طرف کسی مذہب کی ہو تو اسکو مخالفت اس مذہب کی جائز نہین کما قال والمرجح عند الفقهاء ان العامی المنتسب الی مذهب لا یجوز له مخالفته ولو لم یکن منتسباً الی مذهب فهل یجوز له ان یتخیر فیقلد ای مذهب شاء فیه خلاف انتہی روایت دسوین یهه کہ شاہ عبد العزیز رحمة الله علیه رسالہ جواب سوالات عشرہ مین فرماتے ہین کہ عمل کرنا مذہب غیر پر بغیر تین صورتون کے جائز نہین اور وہ تین

پھر یہ بھی شرط ہے کہ تلفیق مین مبتلا نہو عبارت اوسکی یہ ہے اگر حنفی المذہب مذہب شافعی عمل نماید در بعض احکام ﴿ یکے از سہ وجہ جائزست اول اینکہ دلائل کتاب و سنت در نظر او دران مسئلہ مذہب شافعی را ترجیح دہد دوم اینکہ در ضیقے مبتلا شود کہ گزارہ بدون اتباع مذہب شافعی نماند سوم اینکہ شخصی باشد صاحب تقوی و اورا عمل باحتیاط نظر افتد و احتیاط در مذہب شافعی یابد لکن درین ہر سہ وجہ شرط دیگر ہم ہست و آن اینست کہ تلفیق واقع نشود یعنی بسبب ترکیب صورتے متحقق شود کہ در ہر دو مذہب روا نباشد مانند آنکہ فصد را ناقض وضو نداند باز بعد آن وضو نماز عقب امام سنے قرارۃ فاتحہ بگزارد کہ در ہیچ مذہب روا نباشد وضو بر مذہب حنفی باطل گشت و نماز بر مذہب شافعی واگر سوای این وجوہ ثلثہ ترک اقتدا حنفی نمودہ اقتدا بشافعی نماید یا بہیچ کس نکردہ قریب بحرام ست زیرا کہ تعصب در دین است انتہی ﴾ چونسٹھوین روایت رسالہ مبدء و معاد حضرت امام ربانی مجدد الف ثانی رضی اللہ تعالی عنہ کی کہ فرماتے ہین نقل کرنا مذہب اپنے سے طرف دوسرے مذہب کی الحاد ہے یعنی جو شخص بدون شرائط مذکورہ کے اپنے مذہب کو چھوڑ دے تو وہ ملحد ہے وکلامہ مدتی آرزو می آنداشت کہ وجہی پیدا شود در مذہب حنفی تا در خلف امام قرارۃ فاتحہ نمودہ آید اما بواسطہ رعایت مذہب بے اختیار ترک قرارۃ میکرد و این ترک را از قبیل ریاضت میشمرد آخر الامر اللہ تعالے ببرکت رعایت مذہب کہ نقل از مذہب الحاد است حقیت مذہب حنفی در ترک قرارۃ ماموم ظاہر ساخت و قرارۃ حکمی از قرارۃ حقیقی در نظر بصیرت زیباتر نمود انتہی ﴿ روایت پینسٹھوین یہ کہ حضرت موصوف رضی اللہ عنہ جلد اول مکتوبات مین بیچ مکتوب سیصد و دوازدہم کے فرماتے ہین کہ ہم مقلدونکو چھوڑنا مذہب اپنے کا ساتھ ظاہر احادیث کے جائز نہین ہرگاہ در روایات معتبرہ حرمت اشارہ واقع شدہ باشد و بر کراہت اشارہ فتوی دادہ باشند و از اشارہ وعقد نہی کنند و انرا ظاہر اصول اصحاب گویند ما مقلدان را نمیرسد کہ بمقتضای احادیث عمل نمودہ جرأت در اشارہ نمائیم و بفتاوای چندین علمای مجتہدین مرتکب امر محرم و مکروہ و منہی گردیم انتہی ﴾ روایت چہیاسٹھوین روایت نہر الفائق شرح کنز الدقائق کی کہ اوسمین قاضی مقلد کے لئے حکم کرنا خلاف مذہب اوسکے تجویز نہین کیا ناسیا ہو یا عامدا کما قال وادعی فی البحر ان المقلد اذا قضی بمذہب غیرہ او برواية ضعيفة او بقول ضعيف نفذ واقوی ما تمسک به ما فی البزازية اذا لم يكن القاضي مجتهدا وقضى بالفتوى على خلاف مذهبه نفذ وليس لغيره نقضه وله نقضه كذا عن محمد وقال الثاني ليس له نقضه وما في الفتح يعول

علیہ نے المذہب وما فی البزازیۃ محمول علی روایۃ عنہما اذ قصاری الامر ان ہذا منزل منزلۃ الناسی لمذہبہ وقد مر عنہما نے المجتہد انہ لا ینفذ فالمقلد اولی انتہی نقلا عن الشامی مشہور روایت وہبانیہ کی کہ کہا اوسمین اگر قاضی مخالف مذہب اپنے کے حکم کرے تو صحیح نہیں عبارتہ ولو حکم القاضی بحکم مخالف لمذہبہ ما صح اصلا ولیتط اشہر روایت فتاوی تاتارخانیہ کے کتاب القضا مین جسکا حاصل یہ ہے کہ جسوقت امام ابو حنیفہ اور صاحبین کسی امر پر متفق ہون تو پہر مخالفت اسکی جائز نہین کما قال وان لم یجد لعل اجماع من بعدہم وکان فیہ اتفاق بین اصحابنا ائمہ ابی حنیفۃ وابی یوسف ومحمد رحمہم اللہ تعالی یاخذ بقولہم ولا یسعہ ان یخالفہم برایہ لان الحق لا یعدوہم انتہی مختصرا بقدر الحاجۃ آب کہانتک روایات نقل کرین منصف کے لئے اسقدر روایت سے زیادہ کیا حاجت ہے اور بعض اشتباہات جو معانی اور محامل روایات مذکورہ مین قلیل الفہم والتدبر کو لاحق ہون تو چاہیئے کہ تفاصیل کلام سابق سے اسکو دفع کرلے ہمنی ابحث سی کہ تفصیل کلام پیشتر بخوبی کردی ہے اسجگہہ مجرد نقل روایات پر اکتفا کیا اور تکرار لاطائل تحتہ کو موقوف رکہا یہانسی بحث ثالث مین جو ہیچ اعتراضات اور جوابات کے ہے اور پر مسائل جزئیہ امام ابحنیفہ کے شروع کرتے ہین قال صاحب التنویر شبہہ کرتے ہین بانظور النخ قال مولف المعیار اول تو یہہ تمام حدیثین حدیث قلتین کے معارض ہے نہین النخ بفضل اللہ سبحانہ اقول وبتوفیقہ احول واصول مولف تنویر الحق سے تقریر شبہہ کی جانب شافعیہ سی یون کی کہ حدیث ابی داؤد مین آیا ہے کہ فرمایا رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے کہ جسوقت پانی ہووی بقدر قلتین کے تو وہ نجس نہین ہوتا اور یہی خلاصہ ہے مضمون حدیث آخر ابی داؤد کا لیکن حدیث دلالت کرتی ہے اسپر کہ جب ہو پانی بقدر قلتین کے تو وہ ساتھہ وقوع نجاست کے ناپاک نہوگا پس ابو حنیفہ رح کس حدیث سی سند پکڑتے ہین کہ پانی کو قلتین کے نجس کہتے ہین انتہی تقریر شبہہ جواب اسکا یہہ ہے کہ بخاری اور مسلم مین مروی ہے کہ فرمایا رسول خدا صلعم نے کہ جسوقت جاگے کوئی تم مین سی نیند سی تو داخل نکرے ہاتہہ اپنا پانی کے برتن مین جبتک تین مرتبہ دہونہ لے اسواسطے کہ شاید سوتے مین ہاتھہ اسکا موضع نجاست پر پڑا ہوا اور نجس ہوگیا ہو پس اگر پانی مین داخل کریگا تو پانی نجس ہو جائیگا تو اس حدیث سی یہہ معلوم ہوا کہ پڑنا نجاست کا قلیل پانی مین اگرچہ بمقدار قلتین کی ہو خواہ پانی کو متغیر کرے یا نکرے ناپاک کرتا ہے کما قال العلامۃ العینی تنبیقا ومنہا ان الماء القلیل یتاثر فیہ النجاسۃ وان لم یتغیرہ وہذہ حجۃ قویۃ لا صحابنا فی نجاسۃ القلتین بوقوع النجاسۃ فیہ وان لم تغیرہ والا لا یکون للنہی فائدۃ انتہی لہذا یہہ جو مولف

نی کہا کہ حدیث اذا استیقظ اور حدیث اذا ولغ مین حکم باسن کے پانی کا ہے نہ عام پانی کا پس پانی بقدر قلتین کے اگر حوض مین ہو تو وہ مورد ان دونو حدیثون کا نہین انتہی سو جہہ نہین آئی کہ ان دونو حدیثون مین حکم غسل یدین کا بیان کیا اور انکی ضمن مین یہہ بات بھی معلوم ہوگئی کہ پانی قلیل ساتھہ وقوع نجاست کے نجس ہو جاتا ہی خواہ باسن مین ہو یا اور کہین حوض یا برکہ تنجیس مین کیا دخل کہتا ہی مثلاً بنا بر مذہب الشافعی ہم پوچھتے ہین کہ اگر مقدار قلتین سی کمتر پانی جسکو برتن مین فرض کرو اور انکی مذہب مین وہ ساتھہ وقوع نجاست کے نجس ہو جاتا ہے اب اسی مقدار پانی کو حوض مین فرض کرو پہر اسمین وقوع نجاست ہو تو بر تقدیر ہونے ان احادیث کی بیچ حق پانی باسن کے چاہیے کہ ان احادیث سی وہ پانی نجس نہو اور حال یہہ ہی کہ علمار شافعیہ انہین احادیث سی حکم تنجیس اسکی کا ساتھہ وقوع نجاست مطلقاً فرماتی ہین خواہ برتن مین ہو یا حوض مین پس معلوم ہوا کہ حوض و برکہ کو کچھہ دخل بیچ نجاست مین نہین قال الکرمانی فی شرح الصحیح البخاری تحت حدیث المستیقظ وفی الحدیث دلیل علی ان الماء القلیل اذا وردت علیہ النجاسۃ وان قلت غیرت ما لہ لان الذی تعلق الیہ من النجاسۃ من حیث لا یرٰی قلیل انتہی وقال الامام النووی وفیہ دلالۃ علی ان الماء القلیل اذا وردت علیہ النجاسۃ وان قلت ولم تغیرہ فانہا تنجسہ لان الذی تعلق الید ولا یرٰی قلیل جدا وکانت عادتہم استعمال الاوانی الصغیرۃ التی تقصر عن القلتین بل لا تقاربہما انتہی یعنے یہہ بات جو ہمنے حدیث سے مستفاد کی کہ جب پانی قلتین سے کم ہو تو بوقوع نجاست نجس ہو جاتا ہی یہہ اس سبب سے کہ ظروف مستعملہ عرب کا پانی جسکی تنجیس کے احتمال سی حکم غسل یدین کا کیا ہے بحسب عادت کے قلتین سی کم ہوا کرتا تہا اس سبب سے ہمکو معلوم ہوا کہ یہہ حکم پانی قلیل کا ہی بنسبت قلتین کے ورنہ برتن اور حوض دونو مساوی ہین حکم مذکور مین اور یہہ جو مذہب شافعی ہے کہ جب پانی مقدار قلتین ہو تو وہ بوقوع نجاست نجس نہین ہوتا اور مستند انکا حدیث قلتین ہی اوسمین بھی تخصیص ہونے پانی کی بیچ برکہ اور حوض کے نہین سمجہا ہی حوض مین ہو یا باسن مین دونو مین بحکم حدیث مذکور نجس ہوگا پس معلوم ہوا کہ دونو حدیثون یعنی حدیث قلتین اور حدیث مستیقظ مین تخصیص حوض اور برتن کی تراشیدہ خیال اور سوداے محال بلا دلیل منقول اور حجت معقول ہی اور یہہ بات پہلے گذر چکی کہ نصوص قرآن اور حدیث مین اعتبار عموم لفظ کا ہوتا ہی نہ خصوص مورد کا پس مورد حدیث مستیقظ کا جو پانی باسن کا ہی اور مورد حدیث قلتین کا جو پانی برکہ کا ہی موجب تخصیص حکم کو ساتھہ مورد کے نہین ہو سکتا ورنہ خود استدلال شافعیہ ساتھہ حدیث مستیقظ کے اوپر تنجیس پانی کمتر قلتین کے علی الاطلاق اور اوپر عدم تنجیس مقدار قلتین کے ساتھہ حدیث قلتین کے مطلقاً کس طرح صحیح ہوگا اور نیز یہہ کہ ہم کہتے ہین کہ مورد حدیث قلتین کا تو پانی صحرا کا تہا کما ورد فی روایۃ ابی داؤد عن ابن عمر سمعت

رسول اللہ صلعم سُئِل عن الماء یکون فی الفلاۃ و من الارض و ما ینوبہ من الدواب والسباع فقال رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم اذا بلغ الماء قلتین لم ینجسہ شیء پس بر تقدیر تاثیر مورد کے بیچ تخصیص حکم کے چاہئے کہ حوض
بقدر قلتین بر مذہب شافعی ہرگز ناپاک نہو وہو خلاف مذہبہم و خلاف الفہم اور وہ جو حدیث مستیقظ مین ذکر ہی
باسن کے پانی کا اُسکا سبب یہہ ہے کہ عادت رکہنے پانی کی بیچ باسنون کے تہی لہذا نام اوسکا لیا اور حکم مطلق
ہے فسقط ما نقل المؤلف باقی رہا یہہ امر کہ غرض مؤلف تنویر کے ذکر کرنے حدیث مستیقظ وغیرہ سے بیان کرنا
مستندات حنفیہ کا ہے بیچ حکم تنجیس قلتین کے اور اتمام برہان بغیر بیان ضعف حدیث قلتین کے نہوگا پس
جسجگہ مؤلف تنویر طرف اتمام برہان کے متوجہ ہوگا وہانپر بیان تعارض حدیث قلتین کا کیا جاویگا اس محل مین
شغف کرنا مؤلف معیار کا اور بحث کرنا تعارض یا عدم تعارض سے بے محل ہے اور یہہ جو مؤلف معیار نے نووی
سے نقل کیا کہ عادت عرب یہہ تھے کہ چہوٹی باسنون مین استعمال پانی کا رکہتی تھے اور وہ باسن قلتین سے کمتر
ہوتے تھے صحیح اور مسلم ہی لیکن مؤلف معیار کو نافع نہین اسلئے کہ بیان عادت عرب باعث ہی ذکر باسن کا نہ موجب
تخصیص حکم کا اور یہہ جو مؤلف معیار موافق عادت قدیمہ اپنی کے تقریر اعتراض و جواب زبان عزلی مین کرتا
ہے اُسکا حال سنو کہ معترض نے کہا کہ انا جو حدیث مستیقظ مین مذکور ہی عام ہی بڑی ہی اور چہوٹی سہی پس تخصیص کرنا
تمہارا ساتھہ چہوٹے باسن کے غلط ہی پھر جواب اسکا یون دیا کہ ہم عموم انا کا نہین تسلیم کرتے اسواسطے کہ الف
ولام جو داخل ہے اوپر اوسکی واسطے عہد خارجی کے ہی اور مسلم مین لکہا ہی کہ اسم جنس اسطور پر بہی اس حیثیت
سے کہ اوسمین عہد نہین ہی پہر اگر کوئی کہی کہ قرینہ اوپر عہد خارجی کیا ہے تو ہم کہینگے کہ عہد خارجی اصل
ہے جبتک کوئی قرینہ سوا اوسکی مقتضے عموم نہو جیسے توضیح و تلویح اور محلّی مین مرقوم ہی اور اس محل مین کوئی
قرینہ نفی عہد اور وجود عموم کا نہین ہے انتہی مین کہتا ہون کہ لام داخل اوپر انا کی واسطی عہد خارجی کے
نہین ہوسکتا اسواسطے کہ شرط عہد خارجی کی یہہ ہے کہ پہلے وہ حصہ حقیقت مدخول لام جسکی طرف لام سے اشارہ
کیا گیا ہی معلوم ہو بین المتکلم والمخاطب بجہت مذکور ہونے کے صراحۃً یا کنایۃً یا بجہت قرائن خارجیہ کے قال
العلامۃ التفتازانی فی المطول تعریف المسند الیہ باللام للاشارۃ الی معہود ای الی حصۃ من الحقیقۃ معہودۃ
بین المتکلم والمخاطب واحدًا کان او اثنین او جماعۃ وذلک لتقدم ذکرہ صریحًا او کنایۃ نحو ولیس الذکر
کالانثی ای کالانثی التی وہبت لہا فالانثی اشارۃ الی ما سبق ذکرہ صریحًا فی قولہ تعالی قالت رب
انی وضعتہا انثی لکنہ لیس بمسند الیہ والذکر اشارۃ الی ما سبق ذکرہ کنایۃً فی قولہ تعالی رب انی

نذکرت کلٹ ما فی بطنی محررا فان لفظہ وان کان عاما یعم الذکور والاناث لکن التحریر ہو ان تعتق الولد لخدمۃ بیت المقدس انما کان للذکور دون الاناث وہو مسند الیہ وقد یستغنی عن تقدم ذکرہ لعلم المخاطب بہ بالقرائن نحو خرج الامیر اذا لم یکن فی البلد الا امیر واحد وکقولک لمن دخل البیت اغلق الباب انتہی مع بعض الاختصار وقال محشیہ المولوی عبد الحکیم وہذا التقدم شرط لصحۃ استعمالہ کما فی المضمر الغائب لانہ قرینۃ کما وہم انتہی پس بمقتضای تحقیق علمای عربیت کے اور نیز تحقیق علمای اصول کے کاسیجی لینا عہد خارجی کا بغیر تقدم ذکر کے صراحۃ یا کنایۃ یا حکما ممکن نہین اور حدیث مذکور مین کسیطرح ذکر انا کا پیشتر نہین ہی اور عادات استعمال اوانی منغیرہ کی قرینہ ذکر حکمی اور علم مخاطبین کا نہین ہو سکتی اسواسطے کہ اس تقدیر پر جتنی الف لام کلام شارع مین داخل ہونگی وہ اپنا سکے وہ اجناس جو مورد مین حکم شارع کے بجہت قرینہ عادت کے سبب واسطے عہد خارجی کے ہو جاینگے اور عموم احکام شرع بالکل جاتا رہیگا پس دین بتمامہ اٹھہ جائیگا مثلا آیہ کریمہ واحل اللہ البیع وحرم الربوا مین بسبب قرینہ عادت کے چاہیئے کہ حلت اون بیعون کی ہو جو عادت عرب مین مروج نہین مثل ملامسہ اور منابذہ اور محاقلہ وغیرہ کے اور حرمت بہی اوسی ربا کے ہو جو معتاد تہا بین العرب نہ عام اور یہہ امر مخالف ہی شرع کے اور اسیطرح آیہ کریمہ فانکحوا ما طاب لکم من النساء مین حکم نکاح انہین عورتونکا ہوگا جنسے عادت نکاح تہی نہ مطلقا وہو ایضا باطل وعلی ہذا القیاس تمامی نصوص قران وحدیث کو سمجہنا چاہیئے اسی سبب سے علماء اصول نے تصریح فرمائی ہی کہ استعمالات شارع مین اصل یہہ ہے کہ لام کو واسطے استغراق کے لیا جاوے جبتک کوئی قرینہ خلاف اسکی کا موجود نہو پس قرار دینا مولف معیار کا لام دخلہ علی الاناء کو واسطے عہد خارجی کے دال ہی اوپر قلت علم وتدبر کے اور یہہ جو مولف مسلم سے نقل کرتا ہی واسم الجنس کذلک حیث لا عہد یعنی اسم جنس بہی الفاظ عام مین سے ہی جس جگہہ عہد نہو انتہی اسکا ہمکو انکار نہین کلام تو اسمین ہی کہ اسجگہہ عہد نہین بن سکتا اور بر تقدیر صحت عہد خارجی کے تو بلا شبہہ عموم لیا جائیگا اور یہہ جو توضیح وتلویح سی نقل کرتا ہی کہ اصل لام مین عہد خارجی ہے جبتک قرینہ عموم کا نہو علی التسلیم یہہ جب اصل ہے کہ پہلے ذکر مدخول اوسکی کا ہوا ہو صریحا یا کنایۃ یا بالقرائن خارجیہ ذہن مخاطب مین متعین معلوم ہوا اور حدیث مذکور مین نہ ذکر انا ہے اور نہ قرینہ علم مخاطب پس عہد کیونکر ہو سکی قال فی مسلم الثبوت وشرحہ ولیحمل المعلوم ثم الراجح العہد الخارجی لافادتہ فائدۃ جدیدۃ وکون الذکر سابقا قرینۃ علیہ ثم الراجح الاستغراق بلا قرینۃ فی ہوا وہو الاستعمال خصوصا فی استعمال الشارع انتہی پس متنازع فیہ مین جب قرینہ عہد خارجی

جو وہ ذکر مدخول سے سابق موجود نہو تو لینا اُسکا صحیح نہو اور استغراق راجح ہوا و فیہ البحث دوسری یہہ
کہ اختیار حجیت عہد خارجی کا اوپر استغراق کے اگر ہے تو موافق اصطلاح علماء عربیت کے ہے نہ موافق جمہور
اصولیین کے اور ائمہ اربعہ کے انکے نزدیک تو مدخول لام کا حقیقۃً مفید استغراق ہے جسطرح بغیر لام کے
حقیقۃً مفید ہے ایک فرد مبہم کا کما قال بحر العلوم فی شرحہ للمسلم ثم المختار عند جماہیر مشائخنا بل مشائخ
الشافعیۃ والمالکیۃ ایضاً علی ما ہو الظاہر علی ان المدخول حقیقۃ فی الاستغراق عند مقارنۃ اللام کما انہ
بدونہ للفرد المبہم انتہی اور تیسرا یہہ جو مؤلف علاوہ اسکے کہتا ہے کہ تم اگر انا کو عام کہو گے تو اس تقدیر پر یہہ
کلام تمہارا تمہیں پر حجت ہو جائیگا اسلئے کہ وہ انا جسکا طول عشر فی عشر ہو وقوع نجاست قلیلہ سے
چاہیے کہ اس تقدیر پر نجس ہو جاتا اور وجود ایسے انا کا عقلاً محال نہیں انتہی جواب اسکا یہہ ہے
کہ وجود ایسے بڑے انا کا اگرچہ عقلاً محال نہیں لیکن بحسب عادت کے محال ہے پس بجہت استحالہ عادیہ کے افراد
انا سے خارج ہوگا عقلاً جسطرح صبی اور مجنون عقلاً خطابات شرع سے خارج ہیں قال فی التوضیح وہوا ما
التخصیص اما بالعقل نحو خالق کل شیء یعلم ضرورۃ ان اللہ تعالی مخصوص منہ وتخصیص الصبی والمجنون من
خطابات الشرع من ہذا القبیل انتہی اور ثانیاً یہہ کہ مخصص اسکا حدیث بیر بضاعہ ہے جسکی حالمین وارد ہے
خلق الماء طہوراً لا ینجسہ شیء کما قال الزیلعی فی استدلال مالک بحدیث خلق الماء طہوراً لا ینجسہ شیء الا ما غیر طعمہ الخ و
لنا ما رویناہ وما رواہ محمول علی الماء الجاری لانہ ورد فی بیر بضاعۃ وکان ماءہ جاریاً فی البساتین انتہی اور
اور حدیث لا یبولن الخ بہی دلالت کرتی ہے اوپر تنجس ماء قلیل کے اور یہہ امر مسلم ہے کہ ماء دائم جو مذکور ہے
حدیث لا یبولن الخ مین اپنی عموم پر نہیں ہے اور ماء دائم کثیر جو حکم ماء جاری مین ہے وہ اُس سے خارج
ہے لیکن پانی بقدر قلتین کا کثیر ہونا ثابت نہیں اور استدلال حدیث قلتین سے قابل قبول نہیں کما سیجی
تحقیقہ عنقریب قال ابن حجر فی فتح الباری تحت ہذا الحدیث وہذا کلہ محمول علی الماء القلیل عند اہل العلم
علی اختلافہم فی حد القلیل پس یہہ حدیث اگرچہ بنسبت ماء کثیر کے اپنی عموم پر باقی نرہی لیکن یہہ کیونکر
معلوم ہوا کہ پانی بقدر قلتین کے کثیر ہے اگر استدلال اوپر کثرت کے ساتھہ حدیث قلتین کے کیا جاوے
تو جواب اُسکا عنقریب آتا ہے اور اگر کوئی اور وجہ کثرت پر دال ہے تو وہ معرض بیان مین نہیں آئی جب
مذکور ہو تو دیکھا جاوے قال العلامۃ الحلبی فی شرحہ الکبیر للمنیۃ ولنا قولہ علیہ السلام فی الصحیحین لا یبولن احدکم
فی الماء الدائم وہو جنب ولا فصل بین دائم ودائم فہو علی العموم ما لم یقصر فی حکم الجاری بالعدم الخ

الیٰ غیر محل النجاسۃ اَوْ فی حکم البحر فی عدم تحرک احد طرفیہ بتحرک الآخر انتہے **قال مؤلف المعیار** اور حدیث نزح زمزم کی دو وجہ سی معارض قلتین کی نہین ہوسکتی الخ **اقول** یہہ جو مؤلف معیار امام شافعی سے نقل کرتا ہے کہ ہمکو قصہ نزح زمزم کا ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہ سی معلوم نہین اور حال یہہ ہی کہ زمزم ہمارے پاس ہے اور نقل کرتا ہی سفیان ابن عیینہ سی کہ مین ستر برس مکہ مین رہا اور مین نے کسی بڑے یا چہوٹے سی نہین سُنا کہ حدیث زنجی کو جانتا ہو انتہی حاصل کلامہ دلیل اوپر ضعف یا بطلان خبر زمزم کے نہین ہوسکتا اسواسطے کہ دین اللہ مین کہین مدار صحت خبر کا علم امام شافعی اور سفیان ابن عیینہ کو نہین گردانا پس انکے نجاننے سی خبر کیونکر غیر معتبر ہوجائیگی باآنکہ ناقلین اُس خبر کے ثقات اور معتبر ہون اور یہہ امر اوپر ماہرین علم حدیث و تواریخ کے مخفی نہین کہ ہزارون احادیث بعض صحابہ سی مروی ہین اور بڑے بڑے اصحاب جلیل القدر مثل عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے اور مثل حسن رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے اُسمین اپنا عدم علم بیان فرماتے ہین اور باینہمہ وہ حدیث نزدیک اہل علم کے عدم علم اصحاب سی باوجود توثیق رواۃ کے ضعیف اور ساقط الاحتجاج نہین ہوجاتی کما مر فی اول الکتاب پس جب عدم علم بعض اصحاب کا دلیل ضعف اور بطلان حدیث کا دین اللہ مین نہوا تو عدم علم امام شافعی اور ابن عیینہ کا کسطرح دلیل ضعف اور بطلان ہوگا اور سوچو تو کہ درمیان حادثہ زمزم اور وجود امام شافعی کے قریب ڈیڑہ سو برس کے فاصلہ تہا پس امام شافعی کو بعد ١٥٠ برس کے ایک شی کا علم کیونکر واجب ہوا اور انکے عدم علم سی کیونکر وہ خبر غیر معتبر ہوئی قال العلامۃ ابن الہمام فی فتح القدیر واما فتوی ابن عباس فرواہا الدار قطنی عن ابن سیرین ان زنجیا وقع فی زمزم یعنی مات فامر بہ ابن عباس فاخرج وامر بہا ان تنزح وہو مرسل فان ابن سیرین لم یر ابن عباس ورواہا ابن ابی شیبۃ عن ہشیم عن منصور عن عطاء وہو سند صحیح ورواہا الطحاوی عن صالح بن عبد الرحمان حدثنا سعید بن منصور حدثنا ہشیم حدثنا منصور عن عطاء ان حبشیا وقع فی زمزم فمات فامر عبد اللہ ابن الزبیر فنزح ماءہا فجعل الماء لا ینقطع فنظر فاذا عین تجری من قبل الحجر الاسود فقال ابن الزبیر حسبکم وہذا ایضا صحیح باعتراف الشیخ بہ فی الامام وما نقل عن ابن عیینۃ انا بمکۃ منذ سبعین سنۃ لم ار صغیرا ولا کبیرا یعرف حدیث الزنجی الذی قالوا انہ وقع فی زمزم وقول الشافعی لا نعرف ہذا عن ابن عباس وکیف یروی ابن عباس عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم الماء لا ینجسہ شیء ویترکہ وان کان قد فعل فلنجاسۃ ظہرت علی وجہ الارض او للتنظیف فدفع بان عدم علمہما لا یصلح

دلیلاً فے دین اللہ تعالے وروایۃ ابن عباس ذلک کعلمک انت بہ فکما قلت بنجس ماء دون القلتین لدلیل
آخر وقع عندک لایستبعد مثلہ عن ابن عباس والظاہر من السوق و لفظ القائل انہ قال انہ امر بنزحہا
انہ للموت لا للنجاسۃ اخری علے ان عندک ایضا لاینزح للنجاسۃ ثم ان بینہا و بین ذلک الحدیث
قریبا من مائۃ وخمسین سنۃ فکان اخبار من ادرک الواقعۃ واثبتہا اولے من عدم علم غیرہ وقول النووی
کیف یصل ہذا الخبر الے اہل الکوفۃ ویجہلہ اہل مکۃ استبعاد بعد وضوح الطریق ومعارض بقول الشافعی لاحمد انتم
اعلم بالاخبار الصحیحۃ منا فاذا کان خبر صحیح فاعلمونی حتی اذہب الیہ کوفیا کان او بصریا او شامیا فہلا
قال کیف یصل ہذا الخبر الے اولئک ویجہلہ اہل الحرمین وہذا لان الصحابۃ رضی اللہ تعالی عنہم انتشرت فے البلاد
خصوصا العراق قال العجلی فے تاریخہ نزل الکوفۃ الف وخمسمائۃ من الصحابۃ ونزل قرقیسیا ستمائۃ انتہی علاوہ
یہہ ہے کہ فتوی نزح زمزم کا جو ابن عباس اور ابن الزبیر سے منقول ہوا اوسکا انکار کسی صحابی نے باوجود
کثرت صحابہ اور وجود علم کے نہین کیا پس یہہ حکم اجماعی ہوگیا صحابہ کا پس عدم علم امام شافعی اور ابن
عیینہ سے یہہ حکم اجماعی صحابہ کا کیونکر چھوڑ دیا جاے اور اگر انکار کسی صحابی کا ہو تو معاندین شافعیہ اوسکو نقل کرتے
قال الزیلعی روی الطحاوی ان زنجیا وقع فے بیر زمزم فمات فیہا فامر ابن عباس وابن الزبیر فاخرج وامرا بہا
ان تنزح قال فغلبتہم عین جاءتہم من الرکن فامر بہا فدست بالقباطی والمطارف حتی نزحوہا فلما نزحوہا انفجرت علیہم
والصحابۃ متوافرون من غیر نکیر فکان اجماعا انتہی اور نیز یہ شبہہ حدیث نزح زمزم کی جو روایت کی ہے ابن
سیرین نے ابن عباس سے مرسل ہے اسلئے کہ ملاقات ابن سیرین کی ابن عباس رضی اللہ تعالی عنہما سے نہین
ہوئی لیکن حدیث مرسل نزدیک امام ابی حنیفہ کے اور قول مشہور مین نزدیک امام مالک کی اور اسیطرح
نزدیک امام احمد حنبل کے اور باقی ائمہ اعلام کے بلکہ نزدیک سب تابعین کے اور جو انکے بعد ہین راس
مائتین تک محتج بہا اور مقبول ہوتی ہے قال الشیخ وجیہ الدین نے شرح شرح نخبۃ الفکر وقال مالک فی المشہور
عنہ انہ صحیح وابو حنیفۃ وطائفۃ من اصحابہا وغیرہم من ائمۃ العلماء کاحمد فی المشہور عنہ انہ صحیح محتج بہ بل حکی
ابن جریر اجماع التابعین باسرہم علے قبولہ وانہ لم یات عنہم انکارہ ولا عن واحد من الائمۃ بعدہم الے
راس المائتین الذین ہم من القرون الفاضلۃ المشہود لہا من الشارع صلے اللہ علیہ وسلم بالخیریۃ و
بالغ بعض القائلین بقبولہ فقواہ علے المسند معللا بان من اسند فقد احالک ومن ارسل فقد تکفل لک انتہی
وقال العلامۃ ابن الاثیر فے مقدمۃ جامع الاصول والناس فے قبول المراسیل مختلفون فذہب ابو حنیفۃ ومالک

ابن انس وابراہیم النخعی وحماد بن ابی سلیمان وابو یوسف ومحمد بن الحسن ومن بعدہم من ائمۃ الکوفۃ الی ان المراسیل مقبولۃ محتج بہا عندہم انتہی پس ارسال سے ضعف اور غیر محتج بہا ہونا اس حدیث کا کسطرح ہوگا اور منقطع ہونا اسکا باعتبار اصطلاح بعض اہل حدیث کے منافی مرسل ہونیکی نہین ہے اسلئی کہ موافق اس اصطلاح کے انقطاع بالمعنی الاعم لیا جائیگا جو شامل ہے مرسل اور معضل اور معلق کو کما قال فی شرح شرح نخبۃ الفکر والخطیب وابن البر وغیرہما من المحدثین ان المنقطع ما لم یتصل اسنادہ علی ای وجہ کان انقطاعہ بحیث یشمل المرسل والمعضل والمعلق انتہی لقدر الحاجۃ بلکہ یہہ حدیث روایت ابن ابی شیبہ در روایت طحاوی مین صحیح اور متصل الاسناد ہے کما نقل عن ابن الہمام ورواہا ابن ابی شیبۃ عن ہشیم عن عطاء وہو سند صحیح ورواہ الطحاوی عن صالح بن عبد الرحمان حدثنا سعید بن منصور حدثنا ہشیم حدثنا منصور عن عطاء ان حبشیا الخ پس بر تقدیر تسلیم عدم قبول مراسیل کے موافق مذہب امام شافعی کے یہہ حدیث ان دو روایتو مین سند صحیح و متصل رکھتی ہے پس نزدیک کسیکے ائمہ دین اور علماء مسلمین سے قابل رد نہوئی سوا امام شافعی کے اور ان کے نزدیک قابل رد نہونا تو ظاہر ہے اور نزدیک امام شافعی کے اسلئی کہ وہ خود فرماتے ہین کہ حدیث مرسل جسوقت اعتضاد پالیوی ساتھہ روایت اخری کے خواہ مرسل ہو یا مسند تو مقبول اور محتج بہ ہوتی ہے قال فی شرح نخبۃ الفکر وقال الشافعی یقبل ان اعتضد بمجیئہ من وجہ آخر یباین الطریق الاولی مسندا او مرسلا انتہی پس جب یہہ حدیث نزدیک فریقین بلکہ ائمہ اربعہ اور تمامی ائمہ دین کے مقبول اور محتج بہ ہوئی تو اب اگر تسلیم کرلیا جاوی یہہ امر کہ جابر جعفی اور ابن لہیعہ غیر محتج بہا ہین تو کچھہ مضرت نہین اسلئی کہ روایت حدیث مذکور کی اونہین پر منحصر نہین ہے اور یہہ جو مؤلف کہتا ہی کہ فتوی منقول ابن عباس کا علی تقدیر التسلیم حدیث موقوف ہے اور خبر قلتین کے حدیث مرفوع اور اہل اصول حدیث مرفوع کے ہوتی ہوئی حدیث موقوف کو حجت نہین گردانتی اور آپسمین ان دونونکو معارض نہین مانتی انتہی حاصلہ عجب بات ہی کہین اہل اصول نے یہہ نہین کہا بلکہ تمام اہل اصول یہہ لکھتے ہین کہ حدیث نبوی صلے اللہ علیہ وسلم جو اخبار آحاد سی ہے اگر اسکی راوی سے بہت حدیثین مروی ہون اور وہ معروف ہو ساتھہ اجتہاد کے جیسے خلفاء اربعہ اور عبادلہ ثلثہ تو بلا تامل مقبول ہی خواہ موافق قیاس کے ہو یا مخالف اور امام مالک اسپر بھی قیاس کو ترجیح دیتی ہین اور اگر راوی حدیث کا معروف بالاجتہاد تو نہین لیکن معروف فی الروایۃ ہی جیسی ابو ہریرہ اور انس ابن مالک تو حدیث مروی اونکی اگر موافق کسی قیاس کے پڑیگی تو قبول کیجائیگی اور اگر مخالف جمیع اقیسہ

٢٦٣

ہے یا اسقدر عذاب ہوتا ہی نہین ہی اور حدیث قلتین کے مرفوع ہی یعنی قول پیغمبر کا ہے اور صحیح موصول الاسناد وجید جیسا کہ بیہقی کا غبار نہین چنانچہ مفصل تحقیق قریب ثابت کرینگے اور قاعدہ ہے اہل اصول کا یہی ہے کہ حدیث موقوف بمقابلہ مرفوع کی ہوتی حجت نہین ہوسکتی اور اوسکے معارض نہین ہوسکتی

سے ہوگی تو مقبول اور معمول بہا ہوگی اور اگر راوی حدیث کا معروف بالروایۃ نہین بلکہ ایک دو حدیثین
اُس سے مروی ہین پس اگر سلف نے اُس سے روایت کی اور صحت حدیث پر اوسکی گواہی دی یا طعنہ
سے سکوت کیا تو اوسکی حدیث کا حال مثل معروف الروایۃ کے ہے اور اگر بعض نے سکوت کیا اور بعض نے
طعنہ تو در صورت موافقت قیاس کے تو قبول کیجائیگی اور مخالفت قیاس کے رد ہوگی اور اگر سب صحابہ نے اُسکی
راوی کو رد کیا تو حدیث مروی اوسکی ہرگز قابل حجت نہین قال فی التوضیح الراوی اما معروف بالروایۃ واما مجہول
ای لم یعرف الا بحدیث او حدیثین والمعروف اما ان کان معروفا بالفقہ والاجتہاد کالخلفاء الراشدین
والعبادلۃ ای عبد اللہ بن مسعود و عبد اللہ بن عباس و عبد اللہ بن عمر رضی اللہ تعالی عنہم وزید ومعاذ وابی
موسی الاشعری و عائشۃ ونحوہم رضی اللہ تعالی عنہم وحدیثہ یقبل وافق القیاس او خالفہ ویحکی عن مالک رضی اللہ
عنہ ان القیاس مقدم علیہ ورد بانہ یقین باصلہ وانما الشبہۃ فی نقلہ وفی القیاس العلۃ محتملۃ وہی الاصل ایضا
اذا ثبت ان ہذا علۃ لکن یمکن ان یکون فی الفرع مانع او لخصوصیۃ الاصل اثر او بالروایۃ فقط کابی ہریرۃ و
انس رضی اللہ تعالی عنہما فان وافق القیاس قبل وکذا ان خالف قیاسا ووافق قیاسا آخر لکن ان خالف
جمیع الاقیسۃ لا یقبل عندنا وہذا ہو المراد من انسداد باب الرای وذلک مثل حدیث المصراۃ واما المجہول
فان روی عنہ السلف وشہدوا لہ بصحۃ الحدیث صار مثل المعروف بالروایۃ وان سکتوا عن الطعن بعد النقل
فکذا لان السکوت عند الحاجۃ الی البیان بیان وان قبل البعض ورد البعض مع نقل الثقات عنہ
یقبل ان وافق قیاسا کحدیث معقل ابن سنان فی بروع انہ مات عنہا زوجہا ہلال بن مرۃ ولم یسم لہا مہرا ولم
یدخل بہا فقضی علیہ السلام لہا بمہر مثل نسائہا فقبلہ ابن مسعود وردہ علی رضی اللہ تعالی عنہما وقد روی عنہ
الثقات فعملنا بہ لما وافق القیاس ولم یعمل بہ الشافعی لما خالف القیاس عندہ وان ردہ الکل فہو مستنکر لا یقبل
کحدیث فاطمۃ بنت قیس انہ علیہ السلام لم یجعل لہا نفقۃ ولا سکنی وقد طلقہا زوجہا ثلاثا فردہ عمر وغیرہ من
الصحابۃ رضی اللہ تعالی عنہم انتہی مختصرا پس نزدیک اہل اصول کے مطلقا اور علی العموم یہہ کہان سے
کہ حدیث مرفوع الی النبی صلے اللہ علیہ وسلم قول غیر پر اگرچہ صحابی ہو ترجیح رکہتی ہے اور بعض شبہات جو
اس مضمون پر بعض اہل اصول سے منقول ہین باآنکہ ساتہہ اجوبہ معقول کے مدفوع ہین ہمکو مضر نہین اسلئے کہ
مقصود ہمارا تو یہہ ہے کہ نسبت کرنا ترجیح حدیث مرفوع کی مطلقا اوپر حدیث موقوف کے طرف اہل اصول
کی غلط ہوا اب اگر کلام اہل اصول بالفرض مخدوش بہی ہو تو ہو مذہب اُنکا تو وہ قرار پایا اگرچہ اُنہون نے

بفرض المحال غلط ہی کہا اور غرض مؤلف تنویر کے نقل کرنے فتوای ابن عباس اور ابن الزبیر رضی اللہ تعالی
عنہما سے یہہ ہے کہ خبر قلتین اگر صحیح اور قابل احتجاج ہوتی تو ابن عباس اور ابن الزبیر رضی اللہ تعالی عنہما سے
ممکن نتہا کہ اوسکو ترک کرکے اپنے اجتہاد پر عمل کرتے اور یہہ کہنا کہ شاید یہہ حدیث ان دونو صاحبونکو نپہنچی
ہو باآنکہ یہہ امر شان ان دونو حضرات سے بعید تر ہے اسلئے کہ یہہ دونو صاحب مجتہد مطلق اور کثیر العلم تھے
اور آیات اور احادیث احکام کا پہنچنا مجتہد مطلق کو ضروری اور شرط اجتہاد ہے کما ذکر فی کتب الاصول
وجہ آخر سے مدفوع ہے اسلئے کہ بالفرض ان دونو صاحبونکو یہہ حدیث نہین پہنچی تھی تو اور صحابہ کرام جو
ہزاروں اوس زمانہ مین اور وقت فتوی نزح زمزم کے مکہ مین حاضر اور موجود تھے اونکو تو پہنچی تھی پہر اُنہین
سے کسی نے انکار اس فتوی کا کیون نکیا اور یہہ ممکن نہین کہ کوئی امر مخالف حدیث صحیح کے جو قابل احتجاج ہو
صحابہ کرام کو معلوم ہو اور کوئی اونمین سے انکار اُسکا کبہی نکرے ایسے مداہنت فی الدین صحابہ مین نہین ہوسکتی
اسی نظر سے زیلعی رحمہ اللہ تعالی نے فتوی ابن عباس اور ابن الزبیر رضی اللہ تعالی عنہما کو حکم اجماعی قرار دیا
ہے وقد مر تصریح کلامہ اور تنقید احادیث اور علم وفہم ان صحابہ کا مؤلف معیار و من تبعہ و تمذہ سے کم نتہا
پس کمال افسوس ہے مؤلف معیار تو عامل بالحدیث اور ناقد اور فقیہ ہوا و حضرت عبد اللہ بن عباس و ابن
الزبیر اور جمیع صحابہ رضی اللہ تعالی عنہم تارک حدیث اور غیر عارف الصحۃ ہوئے اور یہہ ایک کلام مجمل جو صاحب
بحر الرائق کا نقل کیا ہے وحدیث النبی صلے اللہ علیہ وسلم مقدم علی غیرہ انتہی معلوم نہین کہ کونسے محل مین
صاحب بحر نے یہہ کہا ہے اور غیر سے مراد کیا لیا ہے جبتک اسکا محل صحیح تحقیق نہو اور عموم پر باقی رکہا جاوے
تو سراسر غلط ہے اسلئے کہ قران شریف بہی غیر کلام نبوی ہے اور اجماع قطعی صحابہ کرام بہی غیر کلام نبوی ہے
اور انپر حدیث کو مطلقاً ترجیح اور تقدیم نہین اور بہی اقسام حدیث کے بہت ہین بعض انمین سے قابل قبول ہین
اور بعض نہین پس علی الاطلاق تو حکم قبول اور محتج بہ ہونیکا بہی نہین کرسکتے حکم تقدیم علی الغیر کیسی کرسکین گے
وقد مر تصریحہ من کلام اہل الاصول اور دعوی صحت اور محتج بہ ہونے حدیث قلتین کا جو مؤلف معیار کرتا ہے
جب اُسکو مبرہن کریگا تو جواب اُسکا دیا جائیگا اور اگر حدیث قلتین ہماری نظر مین صحیح اور قابل عمل ہوتی تو البتہ

محمل اس کا یہہ اور محمل فتوای ابن عباس رضی اللہ تعالی عنہما اور حدیث مستیقظ اور حدیث لایبولن

الخ کا علحدہ علحدہ نکالتے ہماری نزدیک تو حدیث قلتین کو لیاقت معارضہ احادیث صحیحہ مذکورہ کے اصلا نہین
اسلئے کہ تعارض بغیر مساوات کے نہین ہوسکتا اور حدیث مذکور بجہت عدم تعیین مراد کے اور اضطراب کے اتقن

والاسناد کے مساوی احادیث مذکورہ کے نہین قال فے المنار فذکر المعارضۃ تقابل الحجتین علے السواء لا مزیۃ لاحدیہما علے الآخر فے الذات والصفۃ انتہی پس کسی محل پر محمول کرنیکے کیا حاجت حدیث قلتین تو مقابلہ احادیث مذکورہ مین کالعدم ہی اور کلام منقول نخبۃ الفکر اور شرح اسکی کا باب حدیثین متعارضین مین ہی اور جب حدیث قلتین کو صلاحیت تعارض نہوئی تو کلام منقول کیا مفید اور صورت توفیق جو مبتنی ہے اوپر تقابل اور تعارض کے بیکار اور غیر سدید ہے اسی سبب سے ہم بتبیین فساد صور مذکورہ توفیق کیطرف متوجہ نہین ہوتی والا صور توفیق جسکو مؤلف معیار اپنی زعم مین قابل بیان سمجھا ہو لائق التفات و اصغا نہین ہین اور یہہ جو مؤلف امام شافعی سے نقل کرتا ہے جواب فتوای نزح زمزم مین کہ تم ابن عباس رضی اللہ تعالی عنہ سے روایت کرتے ہو کہ فرمایا رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے کہ پانی کو کوئی چیز نجس نہین کرتی پس دیکھتا ہی تو کہ ابن عباس رضی اللہ تعالی عنہ خود ایک حدیث روایت کرتے ہین پھر اوسکو چھوڑتے ہین اور یہی روایت کرتے ہین ابن عباس رضی اللہ تعالی عنہ کہ انہون نے وضو کیا ایک غدیر سے کہ وہ دفع کرتا تھا جیفہ کو اور روایت کرتی ہین انسی کہ پانی نہین نجس ہوتا پس اگر انہین کوئی روایت بھی صحیح ہے تو دلالت کریگی اوپر اسبات کے کہ پانی زمزم کا بجہت گرنے زنجی کے نہین کھینچا گیا اور اگر واقع یہی ہوا ہو تو بجہت تنظیف کے تہا انتہی ترجمہ بکلامہ لمخذ اعجب بات ہی روایت کرنا کسی حدیث کا اسبات کو کب چاہتا ہی کہ راوی حدیث کو ظاہر معنی پر اوسکی عمل کرنا لازم ہو محتمل ہے کہ وہ حدیث مروی نزدیک راوی اوسکی کے منسوخ ہو یا ضعیف ہو یا مأول ہو یا اور کوئی وجہ مرجوحیت کی اوسکی نظر مین قرار پائی ہو اور مخالفت کرنا اوس راوی کا جو عدل اور ثقہ اور مجتہد خصوصاً صحابہ جلیل القدر ہی صریح دال ہے اسبات پر کہ یہہ حدیث ساتھہ کسی وجہ معقول کے قابل ترک ہی اور یہہ بھی لازم نہین کہ مخالفت کرنا راوی کا حدیث مرویہ اوسکی سی باطل کیا ہو اوسی ساتھہ ذکر روایت اوس حدیث کے معلوم نہین کہ یہہ حکم کس شرع کا ہے ذرا غور تو کرو کہ حدیث الماء لاینجسہ شئی امام شافعی کے نزدیک بھی صحیح ہی پھر باوجود علم صحت حدیث کے شافعی اسکی مخالفت کیون کرتی ہین اور فرماتے ہین کہ پانی کمتر قدر قلتین سی ساتھہ وقوع نجاست قلیلہ کے نجس ہو جاتا ہے پس اگر امام شافعی کے معاون کوئی وجہ اسکی بیان کرینگے تو ہم بھی کوئی وجہ فتوای ابن عباس رضی اللہ تعالی عنہما کے بیان کرینگی قال العلامۃ المحقق ابن الہمام وقول الشافعی لا اثبت ہذا عن ابن عباس وکیف یروی ابن عباس عن النبی صلے اللہ علیہ وسلم الماء لاینجسہ شئی ویترکہ وان کان قد فعل فلنجاسۃ ظہرت علی وجہ الماء او

للتنظیف فقد رفع بان عدم علیها لا یصلح دلیلاً فی دین اللہ تعالے وروایۃ ابن عباس ذلک کعلیک اثبۃ فکما قلت یتنجس ما دون القلتین بدلیل آخر وقع عندک لا یستبعد عن ابن عباس مثلہ انتہے مختصراً وقد مر مستوفےٰ قبل اور مجرد قول شاہ ولی اللہ کا کہ خلانے حدیث کی صحت محدثین کے نزدیک ثابت نہین برہان شرعے نہین ہی کہ تسلیم کیجاوی ہمنے اسماء کبار محدثین کے جنہون نے تصحیح حدیث زمزم کی ہی روایت طحاوی اور روایت ابن ابی شیبہ سی نقل کر دیئے اور بھی بعض متعلقات اوسکی عنقریب آتی ہین پس ظاہر ہوا یہہ امر کہ علم شاہ ولی اللہ صاحب کا روایت صحیحہ اُس حدیث کو نہین پونہچا ورنہ کبھی ایسی بات نفرماتے اور ہر مسلمان عاقل پر یہہ امر مخفی نہین کہ امام ابی حنیفہ اور امام ابو یوسف اور امام محمد اور امام زفر اور طحاوی اور کرخی اور سرخسی اور بزدوی اور امام ابو المنصور ماتریدی وغیرہم من محققی الحنفیہ کا علم اور تنقید احادیث شاہ ولی اللہ سی کم نتہا پس یہہ کہنا انکا کہ آثار منقولہ صحابہ اور تابعین سی جیسے اثر ابن الزبیر کا بیچ باب گرنے زنجی کے اور علی رضی اللہ تعالی عنہ کا بیچ باب چوہے کے اور نخعی اور شعبی کا بیچ باب بلی کے نہین ہی اُس قسم سے کہ گواہی دین محدثین اوسکی صحت پر انتہی قابل قبول نہین اسلیئے کہ مقابل مین ان اکابر محققین اور ائمہ دین کے ایسی بات بلا دلیل کسطرح سنی جاتی اور حدیث قلتین کو اثبت کہنا بنسبت ان آثار کے یہہ بھی مجرد تقول ہے جسجگہہ مؤلف معیار اسکو ثابت کریگا اوسجگہہ ہم ضعف اور ابہام اسکا وجوہ صریحہ سی کہولینگے اور انشاء اللہ تعالی ماہیت دعوی اثبتیت کہلجائیگی اور وہ جو مؤلف معیار موافق عادت قدیمہ اپنی کے زبان عربی مین اعتراض کرتا ہی جسکا ترجمہ یہہ ہی کہ بعض یہہ کہتے ہین کہ فاء داخلہ اوپر لفظ نزح کے بعد ذکر کرنے موت زنجی کے بیچ زمزم کے چاہتی ہی اسباب کو کہ علت امر کی واسطی نزح کے موت زنجی تہی نہ امر آخر جیسی کہ بیچ قول مشہور کے زنی ماعز فرجم وسہی رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم فسجد پہر اسکا ایک جواب یہہ دیا کہ یہہ قاعدہ مطرد نہین ہی یعنی سب جگہہ یہہ امر جاری نہین ہی اسواسطی کہ حدیث جحیفہ مین وارد ہے خرج رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم بالہاجرۃ بالبطحاء فتوضأ رواہ الشیخان پس دیکہو کہ نکلنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا علت وضو کی نہین ہی انتہی ترجمۃ حال اوسکا یہہ ہے کہ علامہ ابن الہمام اور علامہ حلبی وغیرہم من المحققین نے اس کلام امام شافعی کا کہ نزح زمزم کا واسطی تنظیف کی تہا نہ بجہت نجاست کی بسبب مرنے زنگی کے جواب یون فرمایا کہ سوق عبارت اس محل مین اسباب کو چاہتا ہے کہ فاء داخلہ اوپر لفظ نزح کے واسطی ترتب معلول کے ہی اوپر علت کے

جیسی کہ اس عبارت مین زنا ماعز فرجم اور سہی رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے الصلوۃ فسجد یعنی رجم
بسبب زنا کے اور سجدہ بسبب سہو کے واقع ہوا پس معنی اس کلام کے اَنَّ حبشیًا وَقَعَ فی زمزم فمات فامر
عبد اللہ ابن الزبیر فنزح ماؤہا الخ یہہ ہونگے کہ بسبب نے حبشی کے زمزم مین حضرت عبد اللہ بن الزبیر
رضی اللہ تعالے عنہ نے حکم نکالنی پانی کا دیا اور یہہ کہنا کہ نکالنا پانی کا بسبب تنقیت کے تہا سراسر
منافی ہے سوق اور تبادر کے اور اگر ایسے ہی احتمالات خلاف سوق عبارت اور تبادر فہم کے نکالے
جاوینگے تو تمام قواعد شرع اور احکام مستنبطہ مجتہدین کے درہم برہم ہو جاوینگے مثلاً کسی نے کہا بعت
منک ہذا العبد پس کہا خریدنیوالے نے فہو حر تو فقہا اور اصولیین اسجگہہ کہتے ہین کہ یہہ فہو حر ساتہہ
حرف فا کے کہنا دلالت کرتا ہے اوپر قبول کر لینے بیع کے اسلئے کہ اس سوق کلام مین حرف فا ہے واسطے
ترتب مسبب کے اوپر سبب کے اور نفس ایجاب بیع کا مترتب علیہ حریت اعتاق کا نہین ہوسکتا حریت اعتاق تو
موقوف ہے اوپر ملک شیئ کے اور ملک شیئ کے عبد مذکور مین بغیر قبول کر لینے بیع کے نہین ہوسکتی
اس سبب سے قبول کرنا بیع کا اقتضاءً یہانپر نکالتے ہین قال فی التوضیح فان قال بعت منک ہذا العبد فقال
الآخر فہو حر یکون ہذا قبولاً بخلاف ہو حر انتہے اب اگر اس محل مین کہا جاوے کہ حرف فا واسطے مجرد تعقیب ذکری
کے ہے واسطے ترتب اعتاق کے اوپر ملک کے ہو ساتہہ قبول بیع کے حاصل ہوتی ہی تو کلام عاقل لغو
ہو جائیگا اور نزدیک علمای اصول و عربیت کی ہرگز یہہ امر مقبول نہوگا اسلئے کہ سوق کلام متحمل اس تاویل
کا نہین ہے اسیطرح احکام کثیرہ ہین ہمنے بخوف طوالت ذکر اون کا ترک کیا پس غور کرنا چاہیئے کہ ابن
الہمام وغیرہ نے دعوی اطراد استعمال فا کا واسطے ترتب کی نہین کیا تہا جو مؤلف معیار اعتراض عدم
اطراد پیش کرتا ہے ابن الہمام وغیرہ کو تو محل مخصوص مین بمقتضای سوق عبارت دعوی اس امر کا
کہ حرف فا یہانپر واسطے ترتب کی ہے پس اعتراض مذکور کو کلام محققین موصوفین پر اصلا توجہ نہین ثانیاً
کہ ہم کہتے ہین کہ ہمنے تسلیم کیا یہہ امر کہ حرف فا واسطے ترتب ہی کی آتا ہی مطرداً لیکن بشرط اس بات کے
کہ جو چیز پہلے حرف فا کے مذکور ہو تو اوسکو من حیث الشرع صلاحیت سببیت مدخول فا کی اور مدخول
فا کو لیاقت مسببیت شئی سابق کی ہو اور امثلہ مذکورہ سے اشارہ ہی طرف اسبات کی پہر دعوی انتقاض
اس اطراد کا ساتہہ حدیث خرج رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لحاجۃ فاتی البطحاء فتوضأ الخ کی بیمعنے ہی اسلئے کہ
خروج الی البطحاء کو من حیث الشرع صلاحیت سببیت وضو کی اور وضو کو لیاقت مسببیت خروج کی

[حاشیہ:] و ثانیا انا سلمنا ان الحدیث الظاہر کما قال ہذا القائل لکنا نقول ان الحدیث من المجتبی الظاہر الی الاول جمعا بین الدلائل ای جمعا بین حدیث الحدیث ... و حدیث ... [illegible] ... حضرت علی ...

[حاشیہ:] [illegible]

نہین اور وہ بوجہ انہون نے جواب مین کہا ہی کہ بہنے تھا تقدیر التسلیم اس شی ظاہر سے طرف منہی یا دل کے
رجوع کیا اسلئے جمیع دلائل کے اور تطبیق حدیثین کے انتہی حصلہ تو جواب اسکا یہہ ہی کہ حدیث ثقلین اگر صحیح
اور قابل احتجاج من حیث الاسناد والمتن ہوتی تو یہہ بات تمہاری قابل التفات تھے اور جب حدیث ثقلین
ضعیف اور مضطرب ہو تو قابل احتجاج نہین اور بمقابلہ احادیث صحیحہ مین کالعدم ہو پس حاجت تطبیق نہین
وہ تو مقابلہ احادیث مذکورہ مین متروک ہو جائیگی اور وہ جو قول علی رضی اللہ تعالی عنہ سی کہ انہون نے
بجہت پیشاب کردینے کسیکے کہی مین کوئین کو پاک کرنیکا حکم دیا تہا نقلا عن المحلے جواب دیا ہی بایطور کہ نہی فرمانا
رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کا پیشاب کرنے سے بیچ ماء دائم کے اسلئی تہا کہ ایک شخص کو بول کرتے دیکہکر
اور آدمی بھی اوسمین پیشاب کرنے لگین گے یہانتک کہ کثرت بول سی پانی متغیر اور نجس ہو جائیگا اسلئی تھا
کہ اگرچہ پانی بول سے نجس نہین ہوتا لیکن طبیعت اس سی نفرت کرتی ہے انتہی محصل کلامہ ذرا بنظر غور ملاحظہ کرو
کہ محلے مین یہہ جواب شافعیہ نقل کیا ہے حدیث لایبولن الخ کا کہ اوسمین نہی عن البول متحقق ہے نہ قول علی رضی
اللہ تعالی عنہ کا کہ اوسمین نہی عن البول نہین ہے بلکہ اوسمین تو اخراج پانی کا حکم ہے عبارت محلی جو مؤلف نے
نقل کی ہے اسکو دیکہو کہ اسمین قول علی رضی اللہ تعالی عنہ سی کچہہ علاقہ نہین واجاب الشافعیۃ عن حدیث
النہی عن البول بانہ انما نہی عنہ لئلا یکون متجرا الی تنجس الماء وتغیرہ باقتداء الناس بذلک الرجل ولئلا
یتنفر عنہ طبعا لا شرعا انتہی پس یہہ کہنا کہ ایسا ہی جواب دیا ہی محققین شافعیہ نے علی رضی اللہ تعالے عنہ
کے قول سے جیسا کہ کہا محلے مین افترائی صرف ہی اور قول علی رضی اللہ تعالی عنہ مین تو یہہ تاویل ہو بھی
نہین سکتی اسلئی کہ جب مستفتی بجہت پیشاب پڑجانے کے حکم طہارت یا نجاست کنوئین کا دریافت کرتا ہی اور
حضرت علی رضی اللہ تعالی عنہ جواب مین فرماتے ہین کہ سب پانی اسکا نکالا جاوی تو اسمین احتمال اقتدا اس کا
ساتھہ پیشاب کرنیوالیکے کہان ہے اور آگے پیشاب کرنے اور متغیر ہو جانی پانی سے کیا بحث ہی یہہ حکم
صریح دال ہے اسبات پر کہ نزدیک حضرت علی رضی اللہ تعالی عنہ کے وہ پانی نجس تہا اور احتمال کراہت
طبعی کا بھی قول مذکور مین نکالنا صحیح نہین اسلئی کہ محل بیان حکم نجاست اور طہارت مین حکم اخراج پانی واقع
ہوا ہی اس محل مین حکم اخراج واسطی نفرت طبعی کے فرمانا تلبیس ہے اور پرسائل کے اور بہت مستبعد ہی شان
حضرت علی رضی سی اگر ایسی تلبیسات بعض جہلا اس زمانہ سی ہون تو ہون خلفاء راشدین نبوی محل بیان
مین ایسی تلبیس کو کیونکر فرماتے باقی رہا یہہ امر کہ جواب مذکور شافعیہ جو حدیث لایبولن سی دیا ہی وہ

٢٦٩

بھی تمام نہین ہی لیکن چونکہ یہہ محل بیان اوسکی کا نہین ہی لہذا ہم تفصیل سخن کو موقوف رکھکر فقط اتنی بات پر اکتفا کرتے ہین کہ نزدیک محققین اہل اصول کے مطلق نہی واسطی تحریم کے ہوتی ہی جبتک کوئی قرینہ خلاف تحریم کا موجود نہو اور حدیث مذکور مین کوئی قرینہ خلاف تحریم کا موجود نہین پس حمل کرنا نہی کا اوپر معنی مجازی اور کراہت تنزیہی کے کہ احتمال اقتدار مردم بول کنندگان اور تغیر بار مین بہی ہو سکتا ہی اور ایسے احتمالات سی تحریم نہین ہو جاتی بلاقرینہ کیونکر ہو سکی باآنکہ نہی مذکور موکد ہے ساتھہ نون ثقیلہ کی کہ مقتضی اوسکا تاکید اور شدت حکم ہی دوسری یہہ کہ بصورتین قید دائم کے بیکار ہو جائیگی اسلئی کہ کراہت تنزیہی تو بول کرنے کی پانی جاری مین بہی جاری ہی قال فی النہایۃ فان قیل جاز ان یکون النہی للادب والتنزیہ قلنا مطلق النہی یقتضی الحرمۃ مع عرائہ عن التاکید فکیف اذا کان موکدا بالنون الثقیلۃ ولانہ لو کان کذلک لما قیدہ بالدائم فان الجاری یشارکہ فی ذلک المعنی انتہی اور یہہ جو مولف معیار نے کہا کہ اگر یہہ تاویلین حدیث نرنجی اور حدیث علی رنم مین نکرین تو حدیث بیر بضاعہ کو کہ وہ صحیح ہی باطل ہو جائیگی اور حال یہہ ہے کہ روایت کیا ہی اوسکو ترمذی نے ابی سعید خدری سی اور ابو داؤد نے بھی روایت کیا ہی اور امام احمد اور یحیی ابن معین نے تصحیح کی ہی اوسکی انتہی محصل کلامہ تو پہلی جواب اسکا یہہ ہی کہ حدیث بیر بضاعہ منسوخ ہی ساتہہ حدیث لایبولن کے کہ سب حضرات شافعیہ اور باقی محدثین صحت اسکی مسلم رکھتی ہین اور قرینہ اسبات کا کہ حدیث لایبولن موخر اور ناسخ ہی حدیث بیر بضاعہ کے یہہ ہی کہ فتاوی صحابہ کرام رضی اللہ تعالی عنہم کے موافق ہین حدیث لایبولن کی اور محمول کرنا فتاوی صحابہ کرام کو اوپر تنزیہ اور احتیاط کے بجہت مخالفت سوق عبارت اور قرائن آخر کے ہو نہین سکتا کما مرآنفا بلکہ عدم منسوخیت حدیث لایبولن کے حضرات شافعیہ بھی تسلیم کرتے ہین لیکن یہہ فرماتے ہین کہ پانی بقدر قلتین کثیر ہے اور مستند اونکا اسباب مین حدیث قلتین ہی اور ہم معشر حنفیہ بجہت ضعف اور اضطراب اور عدم تعئین مراد حدیث مذکور کے اوسکو قابل استناد نہین سمجھتی چنانچہ تفصیل اسکی عنقریب آتی ہی دوسرا جواب یہہ ہی کہ روایت کیا بخاری نے ابی ہریرہ رضی اللہ تعالی عنہ سی اذا شرب الکلب فی اناء احدکم فلیغسلہ سبعا یعنی اگر کتا تمہاری برتن مین پانی پی لی تو برتن نجس ہو گیا اوسکو سات مرتبہ دہو لو قال فی فتح الباری وفی الحدیث دلیل علی ان حکم النجاسۃ یتعدی عن محلہا الی ما یجاورہا بشرط کونہ مائعا وعلی تنجس المائعات اذا وقع فی جزء منہا نجاسۃ وعلی تنجس الاناء التی یتصل بالمائع وعلی ان الماء القلیل

یتنجس بوقوع النجاسۃ فیہ وان لم یتغیر لان ولوغ الکلب لا یغیر الماء الذی فی الاناء غالبًا انتہی اب جسوقت یہہ حدیث نزدیک حضرات شافعیہ کے بھی دال ہوئی اوپر تنجس مار قلیل کے اور پانی بقدر قلتین کو کثیر ٹھہرانا اور اوسکا ساتھہ حدیث قلتین کے نزدیک حنفیہ کے قابل اعتبار نہوا کما ستقف عنقریب تو بر تقدیر عدم جریان اور کثرت کے پانی بیر بضاعہ کا قلیل قرار پایا اور حدیث دال علی طہارتہ ساتھہ اس حدیث کلب کے منسوخ ہوئی اب محل غور و انصاف ہی کہ فتوی صحابہ کرام کے جو دال ہین اوپر تنجس بیر کے صور مذکورہ مین اگرچہ مخالف ہین حدیث بیر بضاعہ کے لیکن کچھہ مضرت نہین اسلیئے کہ حدیث بیر بضاعہ منسوخ ہی باحادیث صحیحہ مذکورہ کے تیسرا جواب یہہ کہ پانی بیر بضاعہ کا کثیر اور جاری تہا پس فتاوای صحابہ کرام جو دال ہین اوپر تنجس مار قلیل غیر جاری کے منافی اوسکی نہین روایت کیا امام طحاوی نے ساتہہ سند اپنی کے واقدی سے کہ پانی بیر بضاعہ کا جاری تہا بیچ بساتین کے پس بوقوع نجاست اوسمین جبتک متغیر اوصاف اوسکی کا نہوگا اوسکو نجس نکریگا اسپر مولف معیار اعتراض کرتا ہے باینطور کہ تقریب مین ابن حجر عسقلانی نے فرمایا ہے کہ واقدی متروک الحدیث ہے اور کہا نسائی نے کہ واقدی احادیث وضع کیا کرتا تھا اور کہا بیہقی نے کہ واقدی کے حدیث مسند سی بھی حجت نہ پکڑنا چاہیئے چہ جائیکہ حدیث مرسل تو جواب اوسکا یہہ ہے کہ متروک الحدیث اور لایحتج بحدیثہ دونو لفظ جرح مبہم کے ہین اسلیئے کہ اسمین بیان سبب جرح کا نہین ہے اور عند المحققین جرح مبہم پر تعدیل مقدم ہے پس تعدیل ابو بکر ابن العربی اور دراوردی اور ابن الجوزی وغیرہم کی واسطی محتج بہ ہونے حدیث واقدی کے اور دفع ہونے جرح مبہم بیہقی اور ابن حجر کے کافی ہے چنانچہ خود ابن حجر شرح نخبۃ الفکر مین اور شراح اوسکی اس مضمون کو مفصل فرماتے ہین اور مولف معیار جابجا بیچ جوابات وابحاث حدیث قلتین وغیرہ کے اسی کلام ابن حجر سے استناد پکڑتا ہے وتصریح کلامہ ہذا والجرح مقدم علی التعدیل یعنی اذا تعارض الجرح والتعدیل فی راو واحد فجرحہ بعضہم وعدلہ بعضہم فالجرح مقدم علی التعدیل وتعمیم واطلق ذلک جماعۃ وذلک لان مع الجارح زیادۃ علم لم یطلع علیہ المعدل ولان الجارح یصدق للمعدل فیما اخبر بہ عن ظاہر الحال وہو یخبر عن امر باطن خفی عن الآخر نعم ان عین سببا نفاہ المعدل بطریق معتبر فانہما یتعارضان لکن محلہ التفصیل وہو انہ ان صدر مبینا سببہ من عارف باسبابہ لانہ ان کان غیر مفسر ای لم یبین سببہ مثل قولہم فلان ضعیف وفلان لیس بشیئ او نحو ذلک مقتصرا

علے ذلک لم یقید م فیمن ثبت عدالتہ انتہی اور یہہ کہنا کہ یہہ لوگ ائمہ جرح و تعدیل سے نہین ہین
کلام بلا دلیل ہے ابن جوزی اور دراوردی اور ابن ماجہ و غیرہم ابن حجر اور بیہقی اور نسائی سے وہ تنہا
علم حدیث مین کم نہ تھے کہ وہ تو ائمہ جرح و تعدیل مین سے نہون اور یہہ ہون اور اگر یون ہی بلا برہان
کسیکو ائمہ جرح و تعدیل سے خارج کیا جاوے اور کسیکو داخل تو ہم بھی کہہ سکتے ہین کہ ابن حجر اور بیہقی
اور نسائی ائمہ جرح و تعدیل سے نہین انکا ضعیف کہنا واقدی کو پایہ اعتبار سے ساقط ہے باقی رہا
جرح نسائی کا کہ انہون نے صراحت نسبت کذب اور وضع حدیث کے طرف واقدی کے کی ہے تو جواب
اولا اوسکا یہہ ہے کہ امام ذہبی فرماتے ہین کہ دو عالم ثقہ اور معتبر فن حدیث کے نے کسی ضعیف کو ثقہ
نہین کہا اور نہ کسی ثقہ کو ضعیف کہا اس سبب خود مذہب نسائی کا یہہ تھا کہ جبتک جمیع محققین اہل
حدیث کسیکے متروک الحدیث ہونے پر اجتماع نہین کرتے تھے تو اوسکی حدیث کو ترک نہین کرتی تھی
کما قال فی شرح نخبۃ الفکر قال الذہبی و ہو من اہل الاستقراء التام فی نقد الرجال لم یجتمع اثنان
من علماء ہذا الشان ای من العدد المستقط قط علی توثیق ضعیف ولا علی تضعیف ثقۃ انتہی و لہذا اے
ولاجل انہ لم یجتمع اثنان من علماء ہذا الشان علی توثیق ضعیف ولا علی تضعیف ثقۃ و جرحہ کان مذہب
النسائی ان لا یترک حدیث الرجل حتی یجتمع الجمیع علی ترکہ انتہی اور واقدی کی تعدیل دراوردی اور
ابن الجوزی اور ابو بکر ابن العربی اور ابن دقیق العید اور حافظ ابو الفتح و غیرہم من المحققین نے
کی ہے اور ابن ماجہ کہ کتاب اونکی صحاح ستہ مین محسوب ہے اور محدثین مین بڑے شخص معتبر ہین واقدی
سے احادیث کی روایت کرتے ہین اور سوا اونکے اور محدثین نے بھی اونسے اخذ علم کیا اور یہہ امر
ثابت ہے عند المحدثین اور مسلم ہے عند مؤلف المعیار کہ روایت کرنا محدث کا کسی سے توثیق و تعدیل
ہے اوسکی کما یجئ فی کلام المولف نقلا عن الشامی قال فی خاتمۃ مجمع البحار محمد بن عمر الواقدی قاضی
العراق اخذوا عنہ العلم علی ضعفہ بل اجمعوا علیہ اخرج لہ ابن ماجۃ انتہی پس موافق مذہب نسائی
کے واقدی کے حق مین جرح نسائی کا قابل اعتبار و قبول نہ ٹھہرا اور شاید نسائی کو خبر تعدیل و اخذ
کے جو ابن ماجہ و غیرہ من المحدثین سے واقع ہوئی ہے نہ پہنچی ورنہ خلاف مذہب اپنی کبھی جرح
اونپر نکرتے بلکہ حدیث اونکے ترک بھی نفرماتے اور ثانیا یہہ کہ شیخ حافظ ابو الفتح نے جو استاد ہین
علامہ تقی الدین السبکی کی جرح نسائی و غیرہ محدثین کو خواہ مبہم تھا یا مفسر دفع کرکے ترجیح توثیق کو

ثابت کیا ہے قال العلامۃ الحلبی فی شرح المنیہ قال الشیخ تقی الدین بن دقیق العید فی الامام جمع
شیخنا ابو الفتح الحافظ فی اول کتاب المغازی والسیر من ضعفہ ومن وثقہ ورجح توثیقہ وذکر الاجوبۃ
عما قیل فیہ انتہی اور ثانیا یہہ کہ ہمنے موافق زعم باطل معترض کے تسلیم کرلیا عدم توثیق واقدی کو
لیکن یہہ جو واقدی نے کہا ہے کہ پانی بیر بضاعہ کا جاری تھا طرف بساتین کی یہہ حدیث نہیں ہے
کہ بجہت عدم توثیق واقدی کے اسکو ترک کردیا جاے یہہ تو ایک خبر ہے از باب طہارت یا نجاست پانی
کے اور خبر طہارت ونجاست پانی مین خبر فاسق کی بھی مع التحری معتبر ہے اور نہونا اس خبر کا حدیث
ظاہر ہے اسلیئے کہ حدیث کہتی ہین قول رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم اور تقریر اور فعل اونکے کو
اور بھی اطلاق کیا جاتا ہے قول اور فعل اور تقریر صحابہ اور تابعین پر اور خبر مذکور انمین سے نہین
ہے اور یہہ امر کہ خبر فاسق کی بھی مع التحری باب طہارت اور نجاست مین معتبر ہے تمامی کتب اصول
مین مذکور ہے قال فی التوضیح وما کان من الدیانات کالاخبار بطہارۃ الماء ونجاستہ فکذا ای
یثبت باخبار الواحد بالشرائط المذکورۃ لکن ان اخبر بہ الفاسق او المستور یتحری لان ہذا امر لا
یستقیم تلقیہ من جہۃ العدول بخلاف امر الحدیث ففی کثیر من الاحوال لا یکون العدل حاضرا عند الماء
فاشتراط العدالۃ لمعرفۃ الماء حرج فلا یکون خبر الفاسق والمستور ساقط الاعتبار فاوجبنا انضمام
التحری بہ انتہی مختصرا وہکذا فی عامۃ کتب الاصول اور اس محل مین جو تحری کی گئی تو یہی معلوم
ہوا کہ خبر واقدی کی حق ہے اسلیئے کہ جسوقت پانی بیر بضاعہ کا جاری ساتھہ سقی بساتین کے تہا تو بجا
تہا کہ بالضرور ساتہہ وقوع حیضون اور لتون حیض اور گندگیون کے جیساکہ نزدیک جمہور کے ثابت
اور مسلم ہے لون اور بو اور مزہ اسکا متغیر ہوجاتا اور اجماعا نجس قرار پاتا اور یہہ بات حضرات
شافعیہ بھی مانتے ہین کہ رنگ اور بو اور مزہ اوسکا متغیر نتہا ورنہ قول طہارت اوسکی کا مخالفت
اجماع نفرماتے پس یہہ قرینہ صریحہ ہے اسبات کا کہ پانی اوسکا جاری تہا قال العلامۃ ابن نجیم
فی البحر والدلیل علی انہ کان جاریا ان الماء الراکد اذا وقع فیہ عذرۃ الناس والجیف والمحایض
والنتن تغیر طعمہ وریحہ ولونہ وتنجس بذلک اجماعا ولیس فی الحدیث فدل ذلک علی جریان مائہا انتہی
وقال بعید ہذا وقال الامام ابو نصر البغدادی المعروف بالاقطع لا یلیق بالنبی صلی اللہ علیہ وسلم انہ
کان یتوضا من بیر ہذہ صفتہا مع نزاہتہ وایثارہ الرائحۃ الطیبۃ ونہیہ الامتخاط فی الماء فدل ان

ذلک کان یفعل فی الجاہلیۃ فشک المسلمون فی امرہ فبین النبی صلی اللہ علیہ وسلم انہ لا اثر لذلک مع کثرۃ الترّاح انتہے اب اس تقدیر پر عدم توثیق واقدی بہی ہمکو مضر نہین آخر اگر شبہہ پڑے کہ واقدی تو زمانہ صحابہ اور تابعین مین نہ تہے پس خبر جریان بیر بضاعہ کی کسی سے سنی ہوگی اور وہ غیر صحابہ یا تابعین کیطرف منتہی ہوگی پس یہہ خبر راجع ہوئی طرف حدیث کے اور واقدی نے حذف رواۃ کرکے اسکو ذکر کیا پس عدم توثیق اونکی مضر ہوگی تو جواب یہہ ہی کہ یہہ امر اصلا ثابت اور معلوم نہین کہ واقدی نے یہہ خبر صحابہ یا تابعین سے بوسایط یا بلا واسطہ سنی جائز ہے کہ زمانہ واقدی تک بیر بضاعہ بصفت قدیمہ باقی ہو یا بعد تابعین کے اور لوگون نے اوسکو بصفت قدیمہ دیکہا ہو اور واقدی سے بیان کیا ہو پس ہونا اس خبر کا حدیث کسطرح جانا گیا ظاہرا وسکا خبر ہے جبتک کوئی قرینہ حدیثیت کا متعین نہو حدیث اسکو نہین کہہ سکتی اور احتمالات محضہ سے ابطال اسکا نہین کرسکتے آور یہہ جو مؤلف معیار نے کہا کہ مجمع البحار مین لکہا ہے حق واقدی مین قیل کذاب احتال فی ابطال الحدیث نصرۃ للرأی الخ یا وجود سقوط کی سابق اجوبہ سابقہ کے بہی مدفوع ہے یا بنظور کہ قائل مجہول جبکا طرف عبارت مجمع البحار مین سابہہ لفظ قیل کے اشارہ واقع ہی سا تہہ جرح مبہم یا مفسر کے کیا بہہ رتبہ رکہتا ہے کہ توثیق ابن ماجہ اور دراوردی اور ابن جوزی وغیرہم کو اٹہا دی پس امید ہی کہ ہر ذی فہم منصف پر کہل گیا ہو یہہ امر کہ کوئی برہان لغو معیار کی مبطل بلکہ منضعف آثار مذکورہ مرویہ مجتہدین صحابہ کو اور مصحح تاویلات زعمی آثار مسطورہ کو اور مثبت سقوط اعتبار واقدی کو اور قابل احتجاج ہونے حدیث قلتین کو معرض بیان مین نہ آئی وسیجی مزید تفصیل لذلک عند ذکر اقوالہ انشاء اللہ تعالی **قال صاحب التنویر** ہم کہتے ہین کہ حدیث قلتین نہین ہے قابل سند کے الخ **قال مولف المعیار** یہہ حدیث صحیح ہے الخ مین کہتا ہون ساتہہ فضل و توفیق ربانی کی کہ حدیث قلتین کی ضعیف ہی اور وہ ائمہ حدیث جنکی کلام سے استناد اور حجت پکڑی جاتی ہے اس حدیث کو ضعیف کہتے ہین انمین سے حافظ ابن عبد البر اور قاضی اسمعیل اور ابو بکر ابن العربی اور ابن المدینی شیخ بخاری کی اور ابو داؤد اور امام غزالی اور امام رویانی ہین بلکہ امام رویانی نے نقل کیا ضعیف ہونا اسکا ایک جماعت محدثین سے اور ذکر کیا شیخ تقی الدین بن دقیق العید نے بہت وجوہ روایات اس حدیث کو اور بحث طویل کی اوسمین خلاصہ اوسکا یہہ ہی کہ یہہ حدیث ضعیف ہی اور اسی سبب سے شیخ ابن دقیق العید نے اس حدیث کو اپنی کتاب مسمی بالامام مین نہین ذکر کیا باآنکہ شیخ موصوف شافعی المذہب ہین اور حاجت ذکر تصحیح اس

حدیث کے بجہت اثبات ونصرت مذہب شافعی کے بہت تھے قال العلامۃ ابن نجیم فے البحر قلنا ھٰذا الحدیث ضعیف ومن ضعفہ الحافظ ابن عبد البر والقاضے اسماعیل ابن اسحاق وابو بکر ابن العربے المالکیون ونقل تضعفہ فے البدائع عن ابن المدینی وقال ابو داؤد ولا یکاد یصح لواحد من الفریقین حدیث عن النبے صلے اللہ علیہ وسلم فے تقدیر الماء ویلزم منہ تضعیف حدیث القلتین وان کان اخرجہ فے کتابہ وسکت عنہ وکذا ضعفہ الغزالے فی الاحیاء والرویانے فے البحر والحلیۃ قال فے البحر ہو اختیار جماعۃ من اصحابنا واختیار جماعۃ من ائمتہم بخراسان والعراق ذکرہ النووی کما نقلہ عنہ السراج الہندی وقال الزیلعی المخرج وقد جمع الشیخ تقے الدین بن دقیق العید فی کتابہ الامام طریق ہذا الحدیث ورواتہ واختلاف الفاظہ واطال فے ذلک اطالۃ یلخص منہا تضعیفہ لذلک فلذلک اضرب عن ذکرہ فی کتابہ الالمام مع شدۃ الاحتیاج الیہ انتہی پس اولا تو ہمکو وجوہ ضعف حدیث مذکور کے تفصیل کرنیکی حاجت نہیں ہے ان اکابر محدثین اور محققین کا ضعیف کہدینا اسکو کافی ہے خواہ وجہ اوسکی ضعف رواۃ ہو یا اضطراب متن یا ابہام معنی یا امر آخر پس مؤلف معیار جو ضعف اسناد وغیرہ دو تین سبب ضعف کے دفع کر کے ان اکابر محدثین کی تغلیط کرتا ہے علی تقدیر تسلیم صحۃ الرد اس سی ضعف حدیث دفع نہیں ہوتا اسلئی کہ ماہرین فن حدیث خوب جانتے ہین کہ اسباب ضعف حدیث کی بہت ہین منجملہ انکے اضطراب فے المتن والاسناد اور مطعونیت رواۃ باقسامہ اور ارسال اور اعضال اور تحریف اور تدلیس اور شذوذ اور تصحیف اور ابہام اور علت وغیرہ کو سمجھنا چاہیئے پس دو یا تین سبب کے دفع کرنے سی جمیع اسباب ضعف دفع نہونگے کہ حدیث صحیح قوی اور محتج بہ ہو جاوی اور وجوہ خمسہ ضعف حدیث قلتین کے جو مؤلف تنویر الحق نے بیان کی ہین اوسمین طعن فے الرواۃ کہین نہین کیا پس توثیق رواۃ اسجگہہ زاید اور غیر مفید ہے ہم اوسکی رد وتسلیم مین بحث نہین کرتے اور حدیث توثیق رواۃ طی کر کے کہتے ہین کہ یہہ جو مؤلف معیار نے کہا کہ حدیث قلتین کو تصحیح کیا ہے ابن ماجہ اور ابن خزیمہ اور حاکم اور دارقطنی نے اور نقل کرتا ہی اسکو کبھی محلی مؤلفہ شیخ سلام اللہ سی اور کبھی بلوغ المرام شیخ ولی اللہ سی اور کہتا ہی کہ امام طحاوی نے بھی صحت اس حدیث کی تسلیم کرلی ہے جواب اسکا یہہ ہی کہ تصحیح ان اکابر کی منافی تضعیف حضرات مذکورین سابقین کی نہین ہے اسلئی کہ تصحیح انکی راجع ہے طرف اسناد کی اور تضعیف انکی راجع ہی طرف اضطراب متن یا ابہام معنی کے چنانچہ کلام امام طحاوی جسکو مؤلف معیار خود شرح معانی الآثار سے

سے نقل کیا ہے وہ یہہ ہے خبر الثقلین صحیح الاسنادہ ثابت لاکن اتما ترکنا ہ لانا لا نعلم ما الثقلان

انتہے شاہد عدل ہے اس مدعا پر یعنے حدیث ثقلین اگرچہ من حیث الاسناد صحیح وثابت ہے

لیکن احتجاج ساتھ اسکے صحیح نہین ہوسکتی کہ اسکے معنی مین ابہام ہے پس ہمکو تصحیح منقول مؤلف

معیار سے کچہ مضرت نہوئی اور یہہ جو کہا ہے کہ بیہقی کا ضعیف کہنا اس حدیث کو باین معنی ہے

کہ یہہ حدیث علی شرط الشیخین نہین ہے ورنہ وہ کلام جو محلے سے منقول ہوا ہے نیست

ہو جائیگا انتہی لایق اصغا نہین ہوسکتی کہ ایسا امام حدیث یعنی بیہقی اُس حدیث کو جو علے

شرط الشیخین نہو خلاف اصطلاح اہل حدیث کے ہرگز ضعیف نکہیگا اور اصطلاح اہل حدیث مین

کبہی اطلاق ضعیف کا اوپر احادیث صحیحہ کے اگرچہ علے شرط الشیخین نہون نہین کیا جاتا ورنہ

اکثر احادیث صحیحہ بیہقی اور ترمذی اور ابو داؤد اور باقی کتب کے جو تمام مستند ہین جمیع

اہل مذاہب حقہ کے سب ضعیف کہلائینگی البتہ یہہ امر ہے کہ مراتب صحت کے مختلف ہین ساتہہ

قوت اور زیادت قوت کے لیکن کوئی مرتبہ صحت کا اگرچہ اقوی نہو متحد ساتھہ مرتبہ

ضعف کے نہین ہے وہو مما لا یخفے علے من لہ ادنی مس لفن الحدیث اور قطع نظر ازین

ہمنے تسلیم کیا کہ باینمعنی بھی اطلاق ضعیف ہوتا ہے لیکن اگر اسجگہہ یہہ معنی مراد ہوتے تو

ایسے اکابر شافعیہ جیسے امام غزالی اور ابن دقیق العید وغیرہم استنادو ساتھہ اسحدیث

کے مع شدۃ الاحتیاج کیون ترک کردیتے اور نقل صاحب محلی کی کس پایہ مین ہے

کہ بمقابلہ نقل زیلعی سنی جاے صاحب محلی الشیخ سلام اللہ رہنے والے بلدہ راقم الحروف

کے اور قریب العہد تہے اس زمانہ سے اور حال انکا بتفصیل معلوم ہے اور دیکہنے والے

اور تلامذہ انکے ابتک بہت سے موجود ہین انکا علم وفہم تو موافق علماء اس زمانہ کی ہے

نہایت زیلعی وکرخی وطحاوی چہ رسد پہر ہمنے یہہ بھی مسلم رکہا کہ نقل صاحب محلی مقابلہ نقل

زیلعی مین قابل اعتبار ہے لیکن تطبیق بین النقلین یون ہے کہ تصحیح مصححین حدیث ثقلین کے

راجع ہے طرف صحت اور ثبوت اسناد کے اور تضعیف مضعفین کے متوجہ ہے طرف غیر محتج

ہونے حدیث کے بجہت ابہام وغیرہ کے کما سیجئی بیانہ عنقریب اور یہہ جو مؤلف معیار

نے کہا کہ غزالی اور رویانی وغیرہم مقلدین سے ہین نہ ائمہ جرح وتعدیل سے پس انکے قول کا

کیا اعتبار بہت عجیب بات ہی صاحب محلی قابل اعتبار اور امام غزالی اور رویانی اور ابن
عبد البر اور قاضی اسمعیل اور ابو بکر بن العربی اور دراوردی اور ابن المدینی استاد محمد بن
اسمعیل بخاری وغیرہم سب لائق عدم اعتبار ایسی اندھیر کا کیا جواب آور ثانیا یہہ کہ یہہ حکم کس ملت
کا ہے کہ ائمہ جرح وتعدیل مقلد نہیں ہوا کرتے اور آپسمین مقابل اور قسیم ہین اور مرتبہ ابن المدینی
اور امام غزالی اور رویانی وغیرہم من المذکورین کا شافعیہ مین اور مرتبہ ابوزید دبوسی اور زیلعی
اور صاحب ہدایہ کا معشر حنفیہ مین بہت واضح ہی یہانتک کہ انکو محققین اصحاب ہمین نے بعض
اقسام مجتہدین سی محسوب کیا ہی انپر ایسی طعن بلا دلیل بیت عنکبوت سی بھی زیادہ آوہن ہے
آور یہہ جو مولف معیار نے کہا کہ اب رہا ضعیف کہنا ابن عبد البر اور ابو داود اور علی بن المدینی
کا سو البتہ جرح انکا پایہ اعتبار مین ہی لاکن اگر با بیان سبب ہو اور با دلیل ہو تو معتبر ہی ورنہ
بلا بیان سبب جرح انکا بھی مقبول نہین ہونیکا جیساکہ اسکو وجیہ الدین علوی نے حاشیہ شرح
نخبہ مین نقل کیا ہے انتہی محل غور ہے کہ کلام وجیہ الدین علوی کا بیچ جرح اور تعدیل رواۃ
احادیث کے ہے نہ بیچ صحت اور ضعف نفس احادیث کے جیساکہ ابتدای مبحث مین فرماتے
ہین ومن المہم ایضاً معرفۃ احوالہم تعدیلاً وجرحاً وجہالۃً انتہی پہر بعد اتمام مبحث کے فرماتے
ہین وقد عقد ابن عبد البر فی کتاب العلم باباً لکلام الاقران المعاصرین بعضہم فی بعض ورای
ان اہل العلم لا یقبل جرحہم الا ببیان واضح والجرح مقدم علی التعدیل یعنی اذا تعارض
الجرح والتعدیل فی راو واحد فجرحہ بعضہم وعدلہ بعضہم فالجرح مقدم علی التعدیل ویعمل بہ واطلق ذلک
جماعۃ لکن محلہ التفصیل وہو انہ ان صدر مبیناً سببہ من عارف باسبابہ لانہ ان کان غیر
مفسر مثل قولہم فلان ضعیف وفلان لیس بشیء او نحو ذلک مقتصراً علی ذلک لم یقدح
فیمن ثبت عدالتہ الخ یعنی ابن عبد البر نے کتاب العلم مین ایک باب علیحدہ منعقد کیا ہی
اسمین نقل کئی ہین اعتراضات بعض ہمعصرونکے اوپر دوسری ہمعصرون کی اور سمجہا ہی
یہہ بات کہ اہل علم نہین قبول کرتے ہین جرح معاصرین کا مگر ساتھہ بیان سبب کے اور جرح
مقدم ہے اوپر تعدیل کے بیچ حق راوی واحد کے یعنی اگر کسی راوی کو بعض نے مطعون
کیا اور بعض نے کہا کہ یہہ راوی ثقہ اور اچہا ہی تو اعتبار کیا جائیگا قول طعنہ والون کا اور

اسکو ایک جماعہ محدثین نے مطلق چھوڑا ہے لیکن حق یہہ ہی کہ اگر عارف فن حدیث جاننے
والا اسباب جرح کا ساتھہ بیان سبب کے جرح کرے تو جرح اوسکا مقبول ہی اسلئے کہ اگر بغیر
بیان سبب کے جرح کریگا تو عدالت راوی مین قدح نہوگا انتہی ترجمۃ اب بہت ظاہر ہے
اس کلام وجیہ الدین کسی یہہ امر کہ یہہ بحث حق رواۃ احادیث مین ہی نہ حق نفس احادیث مین
بلکہ طعن جو نفس احادیث مین ہو تو اوسکو جرح اور تعدیل کہتے بھی نہین اور ہمنے جو ائمہ
مذکورین سے طعنہ اوپر حدیث قلتین کے نقل کیا ہے اسمین طعنہ اوپر رواۃ کے نہین کہ حق
رواۃ مین یہہ کلام متوجہ ہو اب تلبیس مؤلف معیار کے جو قابل تعجب کی ہے ہمکو کیا معلوم ہوگی
شاید مؤلف معیار راوی اور مروی مین تفرقہ نہین کرسکا جو حکم راوی حدیث مین جاری
کیا دیکھو طعن ارباب حدیث کی بیچ احادیث ضعیفہ کے بیشتر جگہون میں ساتھہ بیان اسباب کے نہیں
ہین جسکو حدیث مین مہارت ہی اور کتب حدیث اوسکی نظر سے گزری ہین اسپر یہہ بات بہت
واضح ہے کہ اکثر جگہہ بیہقی اور دارقطنی اور امام احمد حنبل اور علی بن المدینی اور یحیی ابن معین
وغیرہم من النقاد احادیث مین فرماتے ہین کہ یہہ ضعیف یا غیر محتج بہ ہی اور با اینہمہ ان احادیث
کو محدثین ضعیف مانتی ہین اور مثل مؤلف معیار کے شرائط طعن رواۃ کی جو اسمین جاری ہوں
اخبار و احادیث مین جاری نہین کرتے بلکہ اسباب ضعف کے قابل بیان ہونا بلکہ قابل تفہیم
فہم مضعفین مفصلاً ہونا بھی ضروری نہین ہین فقط ذوق سلیم حکم ضعف کا اوپر کسی حدیث کی کرتا
ہے اور اگر وجہ ضعف کی دریافت کیجاوی تو مضعف اوسکو تفصیلاً جانتا ہی اور نہ بیان کرسکتا
ہے پہر ضعف اسکا نزدیک محققین کے مانا جاتا ہی اور حدیث کو معلل کہا جاتا ہی اور غیر محتج بہا
گنا جاتا ہی قال العلامۃ وجیہ الدین العلوی وابن حجر نے شرح نخبۃ الفکر و شرحہ والعلۃ عبارۃ
عن اسباب خفیۃ غامضۃ قادحۃ فی صحۃ الحدیث فالحدیث المعلل ہو الحدیث الذی اطلع علی علۃ
تقدح فی صحتہ مع ان ظاہرہ السلامۃ ممالیس للجرح مدخل فیہا لکونہ ظاہرا وہو من اغمض انواع
علوم الحدیث وادقہا واشرفہا حتی قال ابن مہدی لان اعرف علۃ حدیث احب الی من
ان اکتب عشرین حدیثا لیس عندی ولا یقوم بہ الا من رزقہ اللہ فہما ثاقبا وحفظا واسعا
معرفۃ تامۃ بمراتب الرواۃ وملکۃ قویۃ بالاسانید والمتون ولہذا لم یتکلم فیہ الا القلیل من

اہل ہذا الشان کعلی ابن المدینی واحمد ابن حنبل والبخاری ویعقوب بن شیبۃ وابی حاتم وابی زرعۃ والدارقطنی وقد تقصر عبارۃ المعلل عن اقامۃ الحجۃ علی دعواہ بل بالذوق کالصیرفی فی نقد الدراہم والدنانیر قال ابن مہدی انہ الہام لو قلت لہ من این قلت ہذا لم تکن لہ حجۃ وکم من حق لا یہتدی لذلک انتہی اور جو جو عبارتین شرح نخبہ سے اس محل مین مؤلف معیار نے نقل کے ہین سب حق طعن رجال حدیث مین وارد ہین کام پس کوئی نقل تصحیح حدیث قلتین مین اسکو مفید نہوئی اور نام چودہ محدثین کا گنتا کام نہ آیا اور صحیح کہنا بعض محدثین کا ایسی حدیث کو جو مخالف پڑے اجماع صحابہ کے اور ضعیف کہین اسکو ائمہ حدیث مثل بیہقی اور ابو داؤد اور علی بن المدینی اور ابن عبد البر اور امام غزالی اور رویانی اور ابن دقیق العید اور ابو بکر بن العربی وغیرہم کیونکر قابل اعتبار و قبول ہوگا قال الشیخ عبد الحق الدہلوی فی شرح المشکوۃ قال ابن المدینی ہو امام ائمۃ الحدیث وشیخ البخاری انہ مخالف للاجماع الصحابۃ فان الزنجی وقع فی بیر زمزم فامر ابن عباس وابن الزبیر بنزح الماء بکلہ بحضور الصحابۃ ولم ینکر منہم احد فیکون حدیث القلتین مخالفا للاجماع انتہی البتہ اگر قول صحت حدیث مذکور کو محمول کرو اوپر صحت اسناد کے اور قول ضعیف کو اوپر وجوہ آخر کے تو تطبیق بین الکلامین ممکن ہی اور مقبول لیکن اس تقدیر پر حدیث مذکور قابل احتجاج نہو جائیگی اور ایسی تصحیح حدیث جو راجع ہو فقط طرف اسناد کی مؤلف معیار کی کام آئیگی پس دفع کرنا مؤلف کا اسناد کی اضطراب کو بیفائدہ صرف ہی ہمنی دعوی اضطراب فی الاسناد کا نہین کیا جو اسکا مدعی ہو اوس سے یہہ بحث چاہیئے اور ہم جب اضطراب فی متن الحدیث اور ابہام معنے اسکا بیان کرینگے تو وہا نپر حال تحقیق اور لقلقہ مؤلف کا کہل جائیگا اور وہ جو مؤلف نے زبان عربی مین کہا کہ اس تحقیق سے ساقط ہوا کلام لبعض قاصرین کا کہ جرح مقدم ہی اوپر تعدیل کے اسلئی کہ اسجگہہ ہمنے جرح کو اوڑا ہی دیا انتہی اور عبارت مسلم نقل کے اور اوسمین تحریف کرکے لفظ عند الاکثر حذف کر دیا باآنکہ اس کلام کے توجیہ سے ہمکو کچہہ غرض نہین مگر اتنی بات کہتے ہین کہ اس قائل نے مذہب اکثر اصولئین پر جو جرح کو مطلقا تعدیل پر ترجیح دیتے ہین بنا کرکے کلام کیا ہے چنانچہ عبارت مسلم یہہ ہے اذا تعارض الجرح والتعدیل فالتقدیم للجرح مطلقا عند الاکثر انتہی پس اگر مؤلف معیار نے قول اکثر کو مسلم نکیا تو اس سے بحث نہین ہے

قال صاحب التنویر اور وجہ دوسری یہہ ہے کہ حدیث ثقلین کے مخالف ہی اجماع صحابہ کے الخ **قال مؤلف المعیار** اس مغلطہ سی تین جواب دیئے الخ **اقول** یہہ جو مؤلف جواب اول مین کہتا ہے کہ پہلے اس قصے اور اجماع کے ثبوت ہی مین کلام ہے جیساکہ سابق ذیل مین حدیث زنجی کے انکار امام شافعی اور سفیان ابن عیینہ اور ابو عبید کا سنن کبری اور محلی سی منقول ہوا انتہے جواب اسکا یہہ ہے کہ ہمنی پیشتر بوضاحت ثابت کیا یہہ امر کہ عدم علم امام شافعی اور ابن عیینہ کا دین اللہ تعالے مین حجت اور مثبت احکام نہیں اور خبر نزح زمزم کے اُن ثقات نے نقل کی ہے کہ اونکو جہوٹا نہیں کہہ سکتی پس انکار شافعی اور ابن عیینہ اور ابو عبید سے قصہ نزح زمزم کا اور اجماع صحابہ کیونکر باطل ہوگا وقد مر مفصلا فسقط الجواب الاول اور یہہ جو جواب ثانی مین کہا ہے کہ اگر تسلیم بہی کیا جاوی تو اجماع سکوتی ہے اور اجماع سکوتی امام شافعی بلکہ بعض حنفیے بہی حجت شرعی نہیں جانتے جیساکہ مسلم الثبوت مین ہے انتہی حال اُسکا یہہ ہے کہ مسلم الثبوت مین کہا ہی جب بعض علما فتوی دین یا حکم جاری کرین اُس زمانہ مین کہ ابہی مذاہب ائمہ مجتہدین کے قرار نہیں پائی تہے اور ساکت رہین باقی علماء مجتہدین اور اُس سکوت پر مدت تامل کرنیکے بحسب عادت کے گزر چکے اور اوسمین احتمال تقیہ کا بہی نہو تو اکثر حنفیہ فرماتے ہین کہ یہہ اجماع قطعی ہے اور نزدیک ابن ابی ہریرہ کی فتوے کے حق مین قطعی ہے اور قضا کے حق مین قطعی نہیں اور نزدیک جبائی معتزلی کے بعد عصر مجمعین کے قطعی ہو جاتا ہی اور یہہ بہی کہا گیا ہے کہ اجماع قطعی جب بنتا ہی کہ حادثہ بکثرت ہو اور عموم بلوی مین مکرر ہوا ور مختار مذہب یہی ہے اور آمدی اور کرخی کا مختار یہہ ہے کہ یہہ اجماع ظنی ہے اور ایک روایت امام شافعی سے یہہ ہی کہ اجماع سکوتی حجت نہیں وعبارتہ اذا افتی بعضہم او قضی قبل تقرر المذاہب وسکت الباقون وقد مضی مدۃ التامل عادۃ ولا تقیۃ فاکثر الحنفیۃ اجماع قطعی وابن ابی ہریرۃ فی الفتیا لا القضاء والجبائی بعد الانقراض وقیل اذا اکثر وتکرر فیما یعم بہ البلوی وہو المختار ومختار الآمدی والکرخی ظنی وعن الشافعی لیس بحجۃ انتہی وقال فی حاشیۃ المنہو وعن الشافعی وہو مذہب اکثر الشافعیۃ الی ان ہذا ہو مذہب الشافعی وذکر ابن الحاجب وغیرہ فی خلافہ روایۃ عنہ ایضاً وحمل بعضہم

علی ما صدر من حاکم والاثبات علی ما اذا صدر من غیرہ انتہی اس عبارت مسلم مین غور
دیکھو یہہ کہان ہے کہ مذہب امام شافعی کا یہہ ہے کہ اجماع سکوتی حجت نہین ہے البتہ
ایک روایت امام شافعی سے یہہ ہی اور اوسکو اکثر شافعیہ یہہ کہتے ہین کہ یہہ مذہب شافعی
ہے اور مذہب ہونا شافعی کا محقق نہین بلکہ ابن حاجب وغیرہ نے اسکی خلاف مین دوسرے
روایت شافعی سے نقل کی ہی آور یہہ کہنا مولف معیار کا کہ قول شافعیہ کا زیادہ معتبر ہے
قول ابن حاجب وغیرہ سے کلام بلا برہان ہے مدار قوت خبر اور صحت خبر کا زیادہ توثیق
اور عدالت اور کثرت علم مخبر ہے فقط شافعی ہونے سے کیا کام چلتا ہے اب ہمنے تسلیم کیا
کہ مذہب شافعی یہی ہے لیکن ایسا مذہب ہے کہ خلاف ہی برہان کے پس مذہب خلاف دلیل و
برہان کے کب لائق قبول و استناد ہی دیکھو محققین علمار شافعیہ ہی اسکو رد کرتے ہین اور
کہتے ہین کہ حق یہی ہے کہ سکوت صحابہ کو بجہت رعب وغیرہ ماننا اور اجماع سکوتے کو
حجت بنانا بہت بعید ہے قال الآمدی فی الاحکام والحق ان الاحتمالات المذکورۃ القادحۃ
فے حجیتہ بعید الوقوع فی عہد الصحابۃ لقوۃ دینہم وشدۃ ورعہم فلا یبعد ان یکون الاجماع
السکوتی الواقع فی عہدہم حجۃ انتہی وقال العلامۃ التفتازانی الشافعی فی التلویح واعلم ان
مثل ہذا الاجماع یسمی الاجماع السکوتے لا یکفر جاحدہ وان کان ہو من الادلۃ القطعیۃ بمنزلۃ
العام من النصوص انتہی بالجملہ حجت نماننا اجماع سکوتی کا قابل التفات نہین آور یہہ جو کہا
ہے جواب ثالث مین کہ نکالنا پانی زمزم کا بجہت نجاست کے نتہا بلکہ بطور تنظیف کی تہا تو
جواب اوسکا ہم بیشتر بتفصیل دیچکے ہین لیکن مجملاً پہر کہتے ہین کہ یہہ کلام تمہارا جسوقت
اوپر تقدیر تسلیم روایت نزح زمزم کے ٹہہرا اور نزح زمزم کی روایت یون ہی کہ تمام پانی
اسکا نکالنا چاہا اور بجہت اسکی کہ جانب حجر اسود سے اوسمین چشمہ جاری تہا پانی اوسکا تمام
نہین ہوتا تہا پس اوسکو قباطی یعنی باریک کپڑی لگا کر بند کیا اور جب ان تدابیر سے سب
پانی اسکا نکال لیا تب اوسپر حکم تطہیر کیا کما مر نقلہ عن الزیلعی وغیرہ تو اب یہہ جواب احتمال تنظیف
کا ہرگز بن نہین سکتا اسلیئے کہ فقط تنظیف کیواسطے ایسی اہتمامات نکالنی پانی کے اور بند کرنا چشمون
کا نہین ہوتا اور بالفرض اگر وہ ایک صحابی نے بلا وجہ ارتکاب ایسی فعل بلا فائدہ کا کیا تو اور

صحابہ موجود ہین ایسی فعل عبث پر انکار کیون نہین کرتے تھی اور یہہ جو کہا کہ سنن کبریٰ اور محلی سے منقول ہوا کہ ابن عباسؓ نے ایسی حوض سی وضو فرمایا کہ اسمین مردار پڑا ہوا تھا علی تقدیر تسلیم صحۃ النقل اور توثیق رواۃ اوسکی کے اسمین یہہ ہی کہ یہہ نقل مولف کو جب مفید ہوگی کہ اس حوض کا صغیر ہونا مقدار عشر فی عشر سی ثابت کرے اور جب یہہ بھی احتمال ہی کہ وہ حوض کبیر ہو تو وقوع جیفہ سی فقط کیونکر نجس ہوگی پس وضو کرنا اس سی دلیل اوپر عدم تنجس زمزم کے ساتھ موت زنگی کے نزدیک حضرت ابن عباسؓ کے ہو اپس ظاہر ہوا یہہ امر کہ قول کرنا نزح زمزم کا واسطے تنظیف کے ایک تقول صرف ہی کہ قابل اصغا نہین بقول مجول چہ رسد فسقط الجواب الثانی ایضاً ومن الله سبحانہ العصمۃ قال صاحب التنویر اور یہہ جو یہہ ہی کہ حدیث قلتین کی مضطرب ہے الخ قال مؤلف المعیار اس قول مین مؤلف نے بہت ابلہ فریبی کی ہے الخ اقول و بالله سبحانہ التوفیق حدیث قلتین کے روایت کی ہے اصحاب سنن اربع نے ابن عمرؓ سے قال العلامۃ ابن الہمام فی فتح القدیر روی اصحاب السنن الاربعۃ عن ابن عمر سمعت رسول الله صلی الله علیہ وسلم وہو سئل عن الماء یکون فی الفلاۃ وما ینوبہ من السباع والدواب فقال اذا کان الماء قلتین لم یحمل الخبث انتہی اسکو مؤلف تنویر نے کہا کہ مضطرب ہے من حیث المتن والمعنی اضطراب معنوی یہہ کہ معنی لم یحمل خبثا کے یہہ ہین کہ نجاست کو نہین اٹھاتا یعنی نجس ہو جاتا ہے اور دوسری روایت عبد الله ابن عمرؓ سی یہہ ہے قال قال رسول الله صلی الله علیہ وسلم اذا کان الماء قلتین لم ینجسہ شئی رواہ ابن ماجۃ وابو داؤد پس یہہ حدیث صراحۃً مخالف ہے معنی حدیث اول کے اگرچہ بیان اضطراب حدیث مذکور کا راقم الحروف کے نزدیک ساتھ اسوجہ کے مقبول نہین ہی اور جواب معقول رکھتا ہی لیکن یہہ دفع مولف معیار کا کہ حمل کے یہہ معنے نہین ہین تحمل کی ہین غلط ہی کا ہلئی کہ حمل کے یہہ معنی کتب لغت مین مصرح ہین کما سیجئ اور یہہ جو کہا ہے کہ پہر اس اٹھانیکے دو معنی ہین ایک یہہ کہ اٹھانے سی نجاست کے انکار کرتا ہی اور ظاہر ہے کہ ایسا اٹھانا حدیث قلتین مین متصور بھی نہین انتہی ہمیتی ہے اسلئی کہ معنی ابا کرنے اور انکار کرنیکے نسبت اشیاء غیر مدرکہ کے یہہ ہین کہ شی انکار کی گئی کو قبول نہین کرتا البتہ انکار اور ابا اشیاء مدرکہ کا زبان سی ہوتا ہی وہ اس محل مین متصور نہین اور انکار سے

عدم قبول اور دفع کے مقصود بلکہ واقع ہی قال فی مجمع البحار لم تحمل ای لم تنجس او لم تحملہ لضعفہ انتہی و قال فی موضع آخر اذا کان الماء قلتین لم یحمل خبثا لم یظہرہ و لم یغلب الخبث علیہ من قولہم فلان لا یحمل غضبہ ای لا یظہرہ ای لا ینجس بوقوع الخبث فیہ و فی التوسط تفسیرہ ان معنی یحمل یظہر و مقتضی قولہم یحمل غضبہ ان معناہ لا یظہرہ و بینہما تناف ظاہر و قیل ای یدفعہ نحو فلان لا یحمل الضیم اذا اباہ و یدفعہ عن نفسہ و قیل ای لم یحتمل ان تقع فیہ نجاسۃ لانہ ینجس بوقوع النجس فیہ انتہی اور چونکہ یہہ وجہ اضطراب جو مؤلف تنویر الحق نے ذکر کی ہے ہمارے نزدیک مقبول اور معقول نہین لہذا اسکی رد جوابات مین ہم تفصیل نہین کرتے باقی رہا اضطراب فی المتن بیان اوسکا یہہ ہی کہ روایت ولید کی تو محمد بن جعفر بن الزبیر سی لم ینجسہ شیء ہے اور روایت محمد ابن اسحاق کی یون ہی سئل عن الماء فی الفلاۃ و ترددہ السباع والکلاب فقال اذا کان الماء قلتین لا یحمل الخبث اور کہا اسمعیل بن عباس نے محمد بن اسحاق سی الکلاب والدواب پس محمد بن اسحاق کبہی تو کہتے ہین تردہ السباع والکلاب اور کبہی کہتی ہین الکلاب والدواب اور یزید بن ہارون حماد بن سلمہ سی اور وہ عاصم سی اور وہ عبید اللہ بن عبد اللہ سے اور وہ اپنے باپ سی اور وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کرتے ہین اذا بلغ الماء قلتین او ثلاثا لم ینجسہ شیء اور سنن اربع مین روایت حدیث کی ابن عمر سے یون ہے سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وہو یسئل عن الماء فی الفلاۃ وما ینوبہ من السباع والدواب فقال اذا کان الماء قلتین لم یحمل الخبث اور دارقطنی نے ساتہہ اسناد صحیح کے روح ابن القاسم سی انہون نے ابن المنکدر سی انہون نے ابن عمر سی روایت کی اذا بلغ الماء اربعین قلۃ لم ینجس اب دیکہو کہ یہہ اضطراب جو اس متن حدیث مین واقع ہے کسی طرح سی مدفوع نہین قال العلامۃ ابن الہمام فی فتح القدیر ففیہ اضطراب کثیر فی متنہ ففی روایۃ الولید عن محمد بن جعفر بن الزبیر لم ینجسہ شیء و روایۃ محمد بن اسحاق بسندہ سئل عن الماء یکون فی الفلاۃ و تردہ السباع والکلاب فذکر الاول قال البیہقی وہو غریب و قال اسماعیل بن عباس عن محمد بن اسحاق الکلاب والدواب و رواہ یزید بن ہارون عن حماد بن سلمۃ فقال الحسن الصباح عنہ عن حماد بن سلمۃ عن عاصم ہو ابن المنذر قال دخلت مع عبید اللہ بن عمر

بستانًا فیہ مقر ما بر فیہ جلد لبعیر میت فتوضأ منہ نقلت لہ اتتوضأ منہ و فیہ جلد لبعیر میت محدثنی عن ابیہ عن النبی صلے اللہ علیہ وسلم قال اذا بلغ الماء قلتین او ثلاثا لم ینجسہ شئ ورواہ ابو مسعود الرازی عن یزید فلم یقل او ثلثا لم ینجسہ شئ وروی الدارقطنی وابن عدی والعقیلی فی کتابہ عن القاسم بن عبد اللہ العمری عن محمد بن المنکدر عن جابر قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا بلغ الماء اربعین قلۃ فانہ لا یحمل الخبث وضعفہ الدارقطنی بالقاسم وذکران الثوری ومعمر بن راشد وروح بن القاسم رووہ عن المنکدر عن ابن عبد اللہ بن عمرو موقوفا ثم روی باسناد صحیح من جہۃ روح ابن القاسم عن ابن المنکدر عن ابن عمر قال اذا بلغ الماء اربعین قلۃ لم ینجس واخرج روایۃ سفیان من جہۃ وکیع وابی نعیم عنہ اذا بلغ الماء اربعین قلۃ لم ینجسہ شئ واخرج روایۃ معمر من جہۃ عبد الرزاق عن غیر واحد عنہ واخرج عن ابی ہریرۃ من جہۃ بشر ابن السری عن ابی لہیعۃ قال اذا کان الماء قدر اربعین قلۃ لم یحمل خبثا قال الدارقطنی کذا قال وخالفہ غیر واحد رووہ عن ابی ہریرۃ فقالوا اربعین غربا ومنہم من قال اربعین دلوا وہذا الاضطراب یوجب الضعف وان وثقت الرجال مع ما فیہ من الاضطراب فی معناہ ایضا انتہی اور وہ جو جواب امام نووی کا مؤلف معیار نے نقل کیا ہے کہ روایت شک والی جسمین قلتین او ثلاثا ہی شاذ ہے پس متروک ہو گی اور اسکا ہونا اور نہونا برابر ہے انتہی ساقط ہی اسلئی کہ امام طحاوی نے اس روایت کو ثابت کیا ہی اور سند وذا اسکا وقع کیا ہی قال العلامۃ ابن نجیم فے البحر الرائق لکن الطحاوی اثبتہ باسنادہ فی شرح معانی الآثار انتہی راقم الحروف کہتا ہی کہ شاذ کہنا امام نووی کا اس روایت کو بلا برہان ہی اسلئی کہ شاذ اصطلاح محدثین مین اس حدیث کو کہتی ہین کہ راوی اسکا مخالفت کری روایت مین راوی ارجح کی از روی حفظ کے یا عدد کے قال ابن حجر فے شرح نخبۃ الفکر الشاذ لغۃ المنفرد واصطلاحا ما یخالف فیہ الراوی من ہو ارجح منہ حفظا او عددا پس روایت حماد ابن سلمہ مین کوئی راوی بنسبت روایت اخری کے مرجوح نہین ہے نہ حفظا اور نہ عددا پس شاذ کیونکر ہو گی ومن ادعی فعلیہ البیان ومتی لم یتبین لا یسمع بلا برہان اور یہہ جو مؤلف معیار کہتا ہے شاذ کیا بلکہ منکر ہے کیونکہ تمام روایتوں صحیحہ مین یعنے ترمذی اور ابو داؤد کی متن اور نسائی اور ابن خزیمہ کے بلکہ خود ابن ماجہ کے دو روایتوں

بھی آیا ہے اِذَا بَلَغَ المآءُ قُلَّتَین یعنے دو قلی اور سب ائمہ جرح و تعدیل نے اسکو صحیح کیا ہے
اور اصحاب ستہ مین روایت شک والے کو محض ابن ماجہ نے تخریج کیا ہی اور اسکی بعض راویون
مین کلام ہے از انجملہ حماد بن سلمہ کہ اونکے حافظہ مین آخر عمر مین فتور ہو گیا تھا جیسا کہ تقریب
مین ہے اور از انجملہ وکیع ابن محرز کہ اونکو اوہام بہت رہتے تھے جیسا کہ تقریب مین ہے
اور از انجملہ علی بن محمد کہ یہہ بھی بھولکڑ تھی جیسا کہ کہا تقریب مین پس بظن غالب
شک انہین تینو نمین سے کسی سی صادر ہوا ہے تو یہہ حدیث ضعیف مقابلہ مین احادیث
صحیحہ کے منکر ہوئی انتہے تو جواب اسکا یہہ ہی کہ حدیث منکر جب ہو کہ مرجوح مقابلہ مین
حدیث راوی راجح کے پڑی اور پہر اوسکی راوی مین ضعف بھی ہو کما اعترف بہ المعترض و
استشہد بعبارۃ شرح نخبۃ الفکر اور تینون راوی جنکو مؤلف نے ضعیف قرار دیا ہر گز
ضعیف نہین ہین البتہ مرتبہ عالی جو صفات رواۃ کا ہے وہ انہین نہین ہی اسواسطے کہ یہہ
جو حق حماد ابن سلمہ مین تقریب سی نقل کیا تغیر حفظہ بالآخرۃ یہہ موجب ضعف کا نہین اسلئی کہ
خود تقریب مین بیان مراتب رواۃ مین کہا ہی الخامسۃ من قصر عن الرابعۃ قلیلاً والیہ
الاشارۃ بصدوق سیئ الحفظ او صدوق یہم او یخطی او تغیر حفظہ بالآخرۃ انتہی پس موافق
اس بیان کے حماد ابن سلمہ مرتبہ خامسہ مین ٹھہرے اور مرتبہ سادسہ تک کی حدیث ضعیف
اور متروک نہین ہوتی چنانچہ تقریب مین مرتبہ سادسہ مین فرماتے ہین السادسۃ من لیس لہ
من الحدیث الا القلیل ولم یثبت فیہ ما یترک حدیثہ من اجلہ والیہ الاشارۃ بلفظ مقبول حیث
یتابع والا فلین الحدیث انتہی پس جب مرتبہ سادسہ کی حدیث بہی مطلقاً قابل ترک نہوئی تو
مرتبہ خامسہ کی کیونکر ضعیف اور لائق ترک ہو گی اور اگرچہ وثوق اور کمال حماد بن سلمہ کا مثل
مرتبہ اولی کے جو مرتبہ علیا اسناد کا ہی نہین ہے لیکن انکو خود ابن حجر عسقلانی صاحب تقریب
نے مرتبہ ثانیہ اسناد مین رکہا ہی کما قال فی شرح نخبۃ الفکر ودونہا فی الرتبۃ کروایۃ
برید ۃ بن عبد اللہ ابن ابی بردۃ عن جدہ عن ابیہ ابی موسی وکحماد بن سلمۃ عن ثابت عن انس
انتہی اور بہی ابن حجر بدایۃ الساری مقدمہ فتح الباری مین فرماتے ہین کہ بخاری نے انکے
حدیث کے ساتہہ تعلیقاً استشہاد کیا ہی اگرچہ احتجاجاً نہین ذکر کیا اور مسلم صاحب صحیح اکثر

اصحاب سنن اربعہ نے انکی حدیث سے احتجاج کیا ہی پس اگر انکی حدیث مین ضعف ہوتا تو یہہ
اکابر اوسکے ساتہہ احتجاج کیسے کرتے اور عبارت ہدایۃ الساری کے یہہ ہی حمّادُ بن سلمۃ
احدُ الائمۃِ الاثباتِ الّا انہ ساء حفظہ فی الآخر استشہد بہ البخاری تعلیقا ولم یخرج لہ
احتجاجاً ولا مقرونا ولا متابعۃ الا فی موضع واحد قال فیہ قال لنا ابو الولید حدثنا حمّادُ
بن سلمۃ فذکرہ وہو فی کتاب الرقاق وہذہ الصیغۃ یستعملہا البخاری فی الاحادیث الموقوفۃ و
فی المرفوعۃ ایضا اذا کان فی اسنادہ من لا یحتج بہ عندہ واحتج بہ مسلم والاربعۃ لکن
قال الحاکم لم یحتج بہ مسلم الّا فی حدیث ثابت عن انس واما باقی ما اخرج لہ فمتابعۃ اوا ستشہاد
الّا ما عدا حدیث ثابت لا یبلغ عند مسلم اثنی عشر حدیثا واللہ سبحانہ اعلم انتہی وقال الامام
النووی فی التہذیب وقال عبید اللہ بن الحسن انما ہما الحمّادان فاذا طلبتم العلم فاطلبوہ
من الحمّادین یعنی ابن زید وابن سلمۃ انتہی ان تصریحات اکابر سے بہت واضح ہی کہ تغیر حفظ
جو آخر عمر مین حماد بن سلمہ کو لاحق ہوا تھا موجب ضعف اونکی کا نہین ہی غایۃ ما فی الباب یہہ ہی کہ
مرتبہ علیا راسنادین ر... نہین ولا ... فیہ لانہ لا یوجب ضعف الحدیث ... طرح حال ہے
علی بن محمد اور وکیع بن محرز کا کہ ... وہ صاحب موافق بیان ابن حجر کے ... انقال ہوا
مرتبہ خامسہ رواۃ مین مندرج ہین اور وہ مرتبہ متروک ہونیکا اور ضعف کا نہین ہی کما مر اور بعد اسکے
اگر ہم ضعف انکا تسلیم کر لین تو کہین گے کہ دوسری روایت ان ... سے ... ہہ ... وہ لو صاحب
نہین معاضد رہے روایت انکی ... اور وہ یہہ ہے قال ابو الحسین بن ... ثنا ابو حسانہ
حدثنا ابو الولید وابو سلمۃ وابن عائشۃ القرشی قالوا حدثنا حمّاد بن سلمۃ فذکر نحوہ انتہی اور
بھی روایت یزید بن ہارون کی مؤید ہی اسکی قال العلامۃ ابن نجیم فی البحر الرائق قال الحسن
ابن الصباح عنہ عن یزید بن ہارون عن حماد عن عاصم ہو ابن المنذر قال دخلت مع عبید اللہ
ابن عبد اللہ بن عمر بستانا فیہ مقر الماء فیہ جلد بعیر میّت فتوضأ منہ قلت اتتوضأ منہ وفیہ
جلد بعیر میّت فحدثنی عن ابیہ عن النبی صلے اللہ علیہ وسلم قال اذا بلغ الماء قلتین او ثلاثا لم ینجسہ
شیء انتہی پس جب روایت ابو الولید اور ابو سلمہ اور ابن عائشہ اور ابن المنذر کے مؤید ہی
حدیث اونکی کی تو پہر ضعف کہان باقی رہا اور بھی علامہ وجیہ الدین علوی شرح شرح نخبۃ الفکر مین

فرماتے ہین کہ ضبط مین قلت ہونیسی حدیث ضعیف نہین ہو جاتی جبتک کہ راوی سی خطاء فاحش نہو بلکہ حدیث اوسکی حسن لذاتہ ہوتی ہے اور وہ مثل حدیث صحیح کے محتج بہ ہوتی ہے البتہ ثبوت اُسکی مثل قوت صحیح لذاتہ کے نہین ہے لیکن جب حدیث حسن لذاتہ ساتھہ طرق اخرے کے مروی ہوئی تو اوسپر حکم صحت کا کیا جاتا ہے ولفظہ فان خف الضبطُ ای اذا کان راوی الحدیث متاخرا تاخراً یسیراً غیر فاحش عن درجۃ الحافظ الضابط ولم یبلغ الی مرتبۃ الراوی الضعیف الفاحش الخطاء والمراد مع بقیۃ الشروط المتقدمۃ فی حد الصحیح من اتصال السند والعدالۃ وعدم الشذوذ وعدم العلۃ القادحۃ فهو الحسن لذاتہ وہذا القسم مشارک للصحیح ولہذا ادرجتہ طائفۃ من المحدثین فی نوع الصحیح وان کان دونہ فی القوۃ وانما یحکم لہ بالصحۃ عند تعدد الطرق او طریق واحد مساو لہ او ارجح لان للصورۃ المجموعۃ قوۃ تجبر القدر الذی تقصر بہ راوی الحسن عن راوی الصحیح انتہی مختصراً پس موافق اس کلام علوی اور ابن حجر کے روایت مذکورہ ابن ماجہ حسن لذاتہ ٹھہری اور طرق آخر سے بھی مروی ہوئی کما مر تو حدیث صحیح ہوگئی چہ جائیکہ منکر او رشاذ پس ساقط ہوا قول مؤلف معیار کا اور ثابت ہوا اضطراب فی المتن حدیث قلتین کا بجہت ثبوت اور صحت روایت قلتین او ثلاثا کے اور باقی وجوہ اضطراب سوا ابہام معنی اور عدم تعیین مراد کے جسکو بعض اہل علم نے اضطراب فی المعنی تعبیر کیا ہے ہمارے نزدیک قابل قبول اور محقق نہین ہین لہذا ہم اوسکی طرف متوجہ نہین ہوتے اور ضعف استدلال جو بسبب اشتراک لفظ قلہ کے اور عدم تعیین مراد کے پیدا ہوا ہے اوسکو لکھتے ہین **قال** صاحب التنویر اور چوتھی وجہ یہہ ہی کہ لفظ قلہ کا مشترک ہے الخ **قال** مؤلف المعیار لفظ قلہ کا بلحاظ اصل وضع کے بے شک مشترک ہی درمیان معانی ذکر کئے گئے مؤلف کے الخ **اقول** بڑی وجہ واسطی غیر محتج بہ ہونے حدیث قلتین کے یہہ ہی کہ لفظ قلہ کا مشترک ہی درمیان معانی کثیرہ کے مثل اعلے راس کے اور سنام کے اور جبل کے اور ہر شی کے اور جماعت انسان کے اور بڑی مشکی کی اور بڑی ٹھلیا کی یا مطلق ٹھلیا کے یا خاص ٹھلیا جو مٹی کی ہوتی ہے اور کوزہ صغیرہ کی قال فی القاموس والقلۃ بالضم اعلے الرأس والسنام والجبل او کل شیء والجماعۃ منا والحُب العظیم والجرۃ العظیمۃ او عامۃ او من

القِجَارِ و الکُوزُ الصغیرُ ضیدؔ انتہی اور تحدید پانیکی ہوسکتی ہے ساتھہ بلندی راس انسان کے اور بلندی کوہان شتر کی اور چوٹی پہاڑ کی اور جب عظیم کے اور جرہ کی عظیمہ ہو یا مطلقًا اور کوزہ صغیرہ کے پس وہ جو رسول اللہ صلے علیہ وسلم نے فرمایا کہ جسوقت ہو پانی بقدر دو قلون کے تو نجس نہین ہوتا اسمین محتمل ہے کہ مراد دو قلون سے دو واسطے راس انسان کی ہون اعنی بقدر دو قد انسان کے اور محتمل ہے کہ بقدر بلندی دو کوہان شتر وغیرہ کے اور بقدر دو چوٹی پہاڑ کے ہو اعنی عمق پانے کا اسقدر ہو اور یا پانی بقدر دو بڑے مشکون کے یا دو ٹھلیون کے بڑے ہون یا مطلقًا یا بقدر دو کوزون صغیرہ کے ہو اور کوئی قرینہ خارجیہ یا نفس حدیث مین اوپر تعیین احد احتمالات ستہ کے موجود نہین پس بغیر تعیین مراد کے نزدیک حجت پکڑنیوالون کے احتجاج ساتھہ حدیث مذکور کے کسطرح کیا جائی پس ساقط ہوا قول مؤلف معیار کا کہ کہا ہی اسحدیث مین بقرینہ پانی کے سوا متعلقات اور ظروف پانی کے کچھہ مراد نہین ہو سکتا انتہے اسواسطے کہ قامت انسان اور کوہان شتر اور راس جبل وغیرہ سے بھی تقدیر پانی کی ہو سکتی ہے اور تخصیص بڑی مشکی کی بلا برہان و قرینہ ہے اور اگر ہم تسلیم کرلین کہ سوا ظروف آب کے اور چیز مراد نہین تو جب بھی ابہام نہین اُٹھتا اسلئی کہ جب عظیم اور ٹھلیا اور کوزہ صغیرہ سب ظروف آب ہین پہر یہہ معلوم نہین کہ کونسا انمین سے مراد ہی اور یہہ جو کہا ہی پس اشتراک مدفوع ہے تین وجہ سی اول یہہ کہ حدیث نقل کے ہی امام شافعی نے اپنی مسند مین کہ فرمایا رسول اللہ صلعم نے کہ جبکہ ہو پانی بقدر دو قلون کے ساتھہ قلال ہجر کے تو وہ نجس نہین ہوتا اور بیان اسمضمون کا ساتھہ عبارت بحر الرائق کے کیا تو جواب اسکا یہہ ہے کہ وہ حدیث جو امام شافعی نے نقل فرمائی ہے اُسکی اسناد خود امام شافعی کو یاد نہین ہے اور جب اسناد یاد نہوئی تو محتمل ہے کہ راوی اُس حدیث کے غیر مقبول ہون یا مقبول پس مستور و مجہول ہوئی اور حدیث مستور الحال اور مجہول کی بغیر اعتضاد کے مقبول نہین قال صاحب البحر الرائق قال المحقق فی فتح القدیر فالمعول علیہ الاضطراب فی معنے القلۃ فانہ مشترک یقال علی الجرۃ والقربۃ و راس الجبل و ما فسرہ الشافعی منقطع للجہالۃ فانہ قال فی مسندہ اخبرنی مسلم ابن خالد عن ابن جریج باسناد لایحضرنی انہ صلے اللہ علیہ وسلم قال

اذا كان الماء قلتين لم يحمل خبثا وقال في الحديث بقلال هجر قال ابن جريج رأيت قلال هجر فالقلة
تسع قربتين وشيئا قال الشافعي فالاحتياط ان يجعل قربتين ونصفا فثبت بهذا ان حديث القلتين
ضعيف انتهى وقال في النهاية قلنا هذا ضعيف فقد قال الشافعي في كتابه بلغني باسناد لا يحضرني
من ذكره ومثل هذا ودن المرسل انتهى اور اگر یہہ کہو کہ ابن خزیمہ اور ابن ماجہ نے حدیث مذکور
کی تصحیح کی ہی پس ضعیف کیونکر ہوگی تو جواب اسکا ہم پہلے دیچکے ہین کہ تصحیح ان محدثین کی راجع ہی
طرف بعض طرق اسناد کے اور حکم ضعف کا کیا گیا ہے بجہت اضطراب فی المتن والمعنی کے قال العلامة
ابن نجيم في البحر فان قلت قد صححه ابن ماجة وابن خزيمة والحاكم وجماعة من اهل الحديث قلت من صححه اعتمد
بعض طرقه ولم ينظر الى الفاظه ومفهومها اذ ليس هذا وظيفة المحدث والنظر في ذلك للفقيه اذ غرضه
بعد صحة الثبوت الفتوى والعمل بالمدلول وقد بالغ الحافظ عالم الغرب ابو العباس ابن تيمية في تضعيفه
وقال يشبه ان يكون الوليد ابن كثير قد غلط في رفع الحديث وعزوه الى ابن عمر فانه دائما يفتي
الناس ويحدثهم عن النبي صلى الله عليه وسلم والذي رواه معروف عند اهل المدينة وغيرهم لا
سيما عند سالم ابنه ونافع مولاه وهذا لم يروه عنه لا سالم ولا نافع ولا عمل به احد علماء المدينة وذكر عن
التابعين بانه يخالف هذا الحديث ثم قال وكيف يكون هذه سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم مع عموم
البلوى ولا ينقلها احد من الصحابة ولا التابعين لهم باحسان الا رواية مختلفة مضطربة عن ابن عمر لم يعمل بها
احد من اهل المدينة ولا اهل البصرة ولا اهل الشام ولا اهل الكوفة انتهى اور یہہ جو مؤلف معیار عربی بولا ہی
جسکا ترجمہ یہہ ہے کہ یہہ جو کہا گیا کہ روایت شافعی کے منقطع ہی بجہت جہالت کے اور سبب اسکا یہہ ہی
کہ شافعی نے کہا ہی اس روایت مین باسناد لا یحضرنی بلا تسمیہ راویون کے پس معلوم ہوا کہ راوی
اوسکے عدول ہین یا نہین پس یہہ مدفوع ہی اسطرح کہ شافعی نے اگرچہ تسمیہ رواۃ کا چہوڑ دیا لکن
وہ راوی عدول ہین نزدیک اونکی اور شافعی معدل ہین اونکے سیاتہہ دلیل عمل کرنیکے اوپر روایت
انکی کے اور شامی مین تحریر سے نقل کیا ہی کہ عمل کرنا مجتہد کا کسی حدیث پر تصحیح ہی واسطی اس حدیث کے
انتہی اہمین اولا یہہ ہی کہ چہوڑ دینا محدث کا اسناد حدیث کو دو طرح سے ہے ایک یہہ کہ اسناد محفوظ ہے
لیکن نظر مین اوسکی رواۃ حدیث کی سب ثقات اور عدول ہین پس اوس راوی نے عدالت اور وثوق
رواۃ پر اعتماد کرکے ذکر اونکا نکیا اسنظر سے کہ جو رواۃ محتمل تزکیہ و تعدیل اور جرح و تضعیف ہون تو

ذکر کر دینا انکا مناسب ہے تاکہ اہل تنقید اونکے احوال مین تنقیح کرلین اور آشیاے عدالت وغیرہ قائل ہو
اور جسوقت رواۃ حدیث کی تمام اوسی مین قطعاً اور حتماً ثقہ اور معتمد ہین پس حاجت بیان نہین اور
چھوڑ دینا امام شافعی کا ذکر اسناد حدیث مذکور کا ایسا ہم سبی نہین ہے اس واسطے کہ نہ وانہون نے
تصریح فرمایا ہی کہ اسناد اوسکی مجکو یاد نہین ہے پس جب اسناد یاد نہ ہوگی تو حفظ او عدالت اور وثوق
رواۃ کیونکر معلوم ہوگا اور دوسرا طور یہ ہم سنا کا یہ ہے نہ جو امام شافعی سی اس روایت مین واقع ہوا
یعنی بجہت نہ یاد ہونے اسناد کے ذکر اسناد نکرسکی اب اس محل مین یہہ احتمال ممکن نہین کہ شافعی
کے نزدیک رواۃ حدیث مذکور کے عدول تھی اسی بجہت سی ترک اسناد کر دیا اور یہہ ترک مضر نہین اسواسطے
ممکن نہین کہ یہانپر امام شافعی کو اسناد محفوظ ہی نہ تھی تعدیل اور توثیق رواۃ تو بعد ذکر اور حفظ اسناد
کے ہوسکتی ہے جب محفوظ نہو ئی تو تعدیل کسکی کیجائیگی اور امام شافعی کا ائمہ جرح و تعدیل مین سی ہونا
کیا نفع دیگا اور قول تحریر کا یہانپر کیونکر تطبیق پائیگا اور ثانیا برتقدیر تسلیم اس امر کے کہ یہہ حدیث قسم
اول سے ہے جو اصطلاح اہل حدیث مین مرسل کہلاتی ہی ہی کہا جاتا ہی کہ قبول کرنا اس حدیث کا خود مذہب
امام شافعی کے منافی ہی اسلئی کہ مذہب اونکا مخالف جماہیر علماء مجتہدین کے یہہ ہی کہ حدیث مرسل کو
جبتک کہ دوسری حدیث اسکی معاضد اور مؤید نہو قبول نہین فرماتے اور اس محل مین کوئی حدیث
آخر مؤید اسکی موجود نہین پس کسطرح قبول کیجائی قال فی شرح نخبۃ الفکر و قال الشافعی یقبل ان اعتضد
بمجیئہ من وجہ آخر یباین الطریق الاولے مسنداً کان او مرسلاً لیترجح احتمال کون المحذوف ثقۃ
فے نفس الامر انتہے و قال فے التفسیر النیشاپوری واما تقدیر الشافعی بالقلتین بناءً علی قولہ صلے اللہ
علیہ وسلم اذا بلغ الماء قلتین لم یحمل خبثاً ضعیف لان راویہ مجہول فان الشافعی لما روی ہذا الخبر قال
اخبرنے رجل فیکون الحدیث مرسلاً والمرسل عندہ لیس بحجۃ سلمنا لکن القلۃ مجہولۃ فانہا تصلح للکوز والجرۃ
ولکل ما یقل بالید وہی ایضاً اسم لہامۃ الرجل وللقلۃ الجبل سلمنا لکن فی متن الحدیث اضطراب انتہی بقدر
الحاجۃ اور ثالثاً یہہ کہ ہمنی یہہ بھی تسلیم کیا کہ قبول کرنا اس حدیث کا موافق ہی مذہب شافعی کی لیکن کہین گے
کہ لفظ من قلال ہجر کا متن حدیث مین محفوظ نہین ہی اور روایت اسکی نہین ثابت مگر مغیرۃ ابن سقلاب سے اور وہ
منکر الحدیث تھی قال العلامۃ ابن الہمام قال ابن عدی قولہ فی متنہ من قلال ہجر غیر محفوظ لا یذکر الا فے ہذا
الحدیث من روایۃ مغیرۃ بن سقلاب یکنی ابا بشر منکر الحدیث انتہی پس ساقط ہوا یہہ کہنا مولف کا کہ مراد اس

حدیث مین قلہ سے مٹکا ہجر کا ہے جیسا کہ بعض روایات مین مصرح آیا ہے ثالثاً یہہ کہ ہمنی یہہ بھی تسلیم کر لیا کہ لفظ من قلال ہجر کا متن حدیث مین ہے لیکن قلال ہجر شامل ہے کوزہ اور ٹھلیا اور مٹکی کو جو ہجر مین بنتی تھی پس یہہ کیونکر متعین ہوا کہ کوزہ اور ٹھلیا مراد نہین اور مٹکا ہی مراد ہے اور یہہ کہنا کہ قلال ہجر معروف تھے اُس زمانہ مین دعوی صرف ہی بلا سند و برہان اسکا جواب یہہ ہے کہ قلال ہجر بمعنی کوزہ اور ٹھلیا کے اور تقدیر مار سا تہہ قامت انسان اور راس جبل کے سب اُس زمانہ مین معروف تھی پس تعیین احد المحتملات کے ساتھہ شہرت کے قابل التفات نہین آور وہ جو وجہ جواب ثانی مین کہا ہی کہ قلہ مشترک ٹھہرا درمیان ہجری ٹھلیا اور بڑی مٹکے کے پس اگر اسجگہہ بڑا مٹکا مراد تہا تو حاجت بولنی دو قلونکی کیا تھی ایک قلہ کبیر کہدینے مین دونو آ سکتے تھی انتہی اونا مدفوع ہے ساتہہ تحقیق سابق کے اسلئی کہ ثابت ہو چکا ہی یہہ امر کہ اس محل مین قلہ کو کہتے قامت انسان اور راس جبل اور کوہان شتر اور کوزہ صغیرہ کے بہی لے سکتی ہین اور تقدیر آب باعتبار عمق کے ساتھہ اشیاء مذکورہ کے ممکن بلکہ واقع ہے چنانچہ دیکھو اب دریا وغیرہ کو عمق مین ساتھہ قامت انسان کے اندازہ کرتے ہین اور کہتی ہین کہ دو قد آدم پانی تہا یا تین قد آدم اور اسیطرح کہتے ہین کہ ہاتھی ڈباؤ پانی ہے یا ایک نیزہ پانی ہے اور حدیث قلتین مین سائل نے جنگل کے پانی سے سوال کیا تھا اور وہ برکون مین اور گڑہون مین ہوا کرتا ہے پس تقدیر اوسکی ساتھہ قامت انسان ہی کے مناسب ہے قال فے الغایۃ ثم نقول اراد بالقلۃ قامۃ الرجل لانہ ذکر لقلۃ لتقدیر الماء فی الحیاض والماء فے الحیاض انما یقدر بالقامۃ لا بالجرار انتہی تو قلہ کو درمیان چھوٹی ٹھلیا اور بڑی مٹکی کے فقط مشترک ٹھہرا کر جواب کا مرتب کرنا اور باقی احتمالات کو بلا وجہ اوڑا دینا ساقط ہے آور ثانیاً ہمنی تسلیم کر لیا کہ اشتراک درمیان انہین دو کے ہی لیکن یہہ کیونکر مانا جاوے کہ ایک بڑا مٹکا ہجر کا بقدر دو ہی ٹھلیون ہجر کے ہوتا ہی ممکن ہے کہ بقدر ڈیڑہ ٹھلیا کے یا تین کے یا چار کے مثلا ہو پس ایک مٹکا کہدینے مین علی التعیین مقدار پانی دو ٹھلیون کا بیان مین آجانا صحیح نہوا اور بعض وجوہ مشترک کی ساتہہ اس طریق کے متعین نہوئی اور قول بعض حنفیہ کا اور تقویہ ابن دقیق العید شافعی کا قول بعض حنفیہ کو سالم رہا قدح سی اور ساقط ہوا قول سبہ القاسم بن سلام کا جو کہتے تھی کہ اگر قلہ صغیرہ مراد ہوگا تو حاجت ذکر عدد کی نہوگی اسلئی کہ دو صغیرہ بقدر ایک کبیرہ کی ہوتی ہین اسواسطی ساقط ہوا کہ دو صغیرہ کو علی التعیین بقدر دو کبیرون کے قرار دینا فرض صرف اور تخییل بحت ہی اسپر کوئی برہان نہین آور ثالثاً یہہ کہ اب یہہ بہی تسلیم کیا کہ ایک بڑا

کا مقدار بھی آجاتا ہی اور ٹھلیا کا مقدار بھی موجود ہے اور مٹکی بھی آ گئی تو مٹکا معیار مراد لینا بالتعیین اختلاف سی نکالتا ہی اور یہہ معنی لفظ مشترک کی کو محیط اور متضمن ہی آسکتی ہی متعین ہوا و تد قال رسول اللہ صلے اللہ علیہ و سلم دع ما یریبک الی ما لا یریبک

مثلا دو ٹہلیون کی برابر ہے اور مو و ہی ایک مشکی اور دو ٹہلیون کا واحد ہی لیکن شارع پر شنا ن بیان
مین یہ کب لازم ہی کہ جب مو و ی تثنیہ کا اور واحد کا ایک ہو تو و ہان پر تثنیہ واحد کو اختیار کریں او تثنیہ کو
کونہ ذکر کرے جائز ہے کہ باعتبار شہرت قلہ کے بمعنی ٹہلیا کے نزدیک اعراب بادیہ کے یا اور کسی مصلحت
سے ذکر تثنیہ اختیار فرمایا ہو اور وہ جو وجہ ثالث جواب مین لکھا ہی کہ اگر مٹکا مراد لیتے مین سب احتمالات
ٹہلیا او رپیالے اور مشک کے آجاتے ہین بخلاف ٹہلیا وغیرہ کے کہ اوسمین مٹکا نہین آتا تو اسلئی مٹکا
مراد لینا متعین ہوا انتہی خلاصۃ کلام یہ جواب اسکا یہ ہی کہ اگر لفظ مشترک ہو درمیان ایک شی محیط کے
اور اشیاء محاط کے تو ظاہر ہے کہ معنی شی محیط مراد لینے مین وہ اشیاء محاطہ بھی ضرور آجائین گی پس چاہیئے
کہ ایسا اشتراک صحیح ہے نہو اسلئی کہ احتمال لینے معانی محاطہ کا یہان پر نہو سکیگا اور کسینے اہل لسان عرب نے
سے قرینہ تعیین بعض معانی مشترک کا احاطہ بعض کو واسطے بعض کے نہین گردانا اور جب شارع کو بیان
تقدیر اُس پانی کا منظور ہے جو وقوع نجاست سی نجس نہوا ور وہ مقدار محتمل ہے کہ بقدر دو ٹہلیون کے
ہو پس احاطہ کر لینے مشکی سے احتمال مقدار دو ٹہلیون کا ساقط نہین ہو سکتا اور اسپر بلاشبہہ یہ اعتراض
وارد ہی کہ اگر قلہ کو بمعنی راس جبل کے لیوین تو سب احتمالات معانی قلہ کے اسمین مندرج ہو جاوینگے
پس اگر احاطہ کر لینے بعض معانی مشترک سی تعیین او س شی محیط کا لفظ مشترک فیہ مین لیا جاوے تو چاہیئے
کہ اسجگہہ قلہ بمعنی رأس جبل کے ہی لیوین اور یہہ دفع مؤلف کا کہ اسحدیث مین معنی رأس جبل کے نہین
ہوسکتی واسطے ثبوت حدیث بیر بضاعہ کے حالانکہ اوسمین پانی بقدر چوٹی پہاڑ کے نتہا اور باوجود اسکے
آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے اوسکو نجاست پڑنے سے نجس نہین قرار دیا انتہی کافی نہین اسلئی
کہ اولاً تو بیر بضاعہ کو غیر جاری ہم تسلیم نہین کرتے بلکہ پہلے ہم ثابت کر چکے ہین کہ پانی اسکا جاری
تہا پس بابر راکد کوا و پر جاری کے کیونکر قیاس کر سکین اور ثانیاً بر تقدیر تسلیم عدم جریان بیر بضاعہ
کے کہا جائیگا کہ حدیث صحیح لَا یَبُولَنَّ احَدُکُم فِی الْمَاءِ الدَّائِمِ الخ اور حدیث اِذَا وَلَغَ الْکَلْبُ فِی اِنَاءِ
اَحَدِکُم الخ منافات ظاہرہ رکہتی ہے ساتھ حدیث بیر بضاعہ کے اور احتمال تنسیخ بیر بضاعہ کا ساتھ
حدیثین مذکورین کے راجح ہی کما مر پس اوسکی جہت سی عدم صحت اخذ قلہ کا بمعنی راس جبل کے کسطرح
ہو سکیگا اور یہہ جو کہا کہ سوال ہی فلاۃ اور صحرا کے پانی سے تہا نہ چوٹی پہاڑ سی اور اسپر یہہ
مصرع لکھا ع برین عقل و دانش بباید گریست + انتہی فرا منصفین کو التفات چاہیئے کہ مولف

نے اِس محل پر یہہ مصرع لکھکر کسقدر اپنا علم و فہم و تدین تہذب ظاہر کیا ہی کیا قلہ کو بمعنی راس جبل کے لینی سی سوال راس جبل سی ہو جائیگا عجب فہم ہے پہر اس فہم پر دعوی ناقہمی غیر عجب ہے حدیث مذکور مین تو یہہ ہی کہ سائل نے نجاست یا طہارت اُس پانی کے سی جو صحرا مین ہوتا ہی اور اسمین درندہ وغیرہ پانی پیتے ہین سوال کیا رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے جواب مین فرمایا کہ اگر پانی بقدر دو قلون کے ہو تو نجس نہوگا اب ماوّل کہتا ہے کہ یہانپر دو قلون سے مراد یہہ ہے کہ اگر پانی بقدر دو چوٹی پہاڑ کے ہو تو نجس نہوگا اب یہانپر مولف مجتہد کو یہہ احتمال کیونکر پیدا ہوا کہ قائل اس توجیہ کا یہہ سمجہا ہے کہ سوال راس جبل سی تہا اور اگر ایسی بیہودہ انصافی ٹہہری تو وہ قائل بھی کہیگا کہ تم نے جو قلہ کو بمعنی مشکی کے لیا تو اسپر بھی یہہ وارد ہے کہ سوال تو صحرا کے پانی سے تہا اور ہجر کے مشکون سی نتہا تمنی ہجر کے مشکے کیون مراد لیے ثالثاً یہہ کہ ہمنی تسلیم کر لیا کہ حدیث مذکور مین قلہ کو بمعنی راس جبل کی بحث حدیث بیر بضاعہ کے نہین لے سکتی لیکن احتمال قامت انسان اور کوہان شتر اور اعلی ہر شئے تو منافی بیر بضاعہ کے نہین ھی اور باقی احتمالاً قلہ کو ہر ایک معنی امین سی محیط ہی پس انمین سی کوئی بھی معنی مراد لیے جاوین در تعیین قلہ کی بمعنی مشکی کے نکیجا وی پس ثابت ہوئی یہہ بات کہ حدیث قلتین کے ہرگز قابل احتجاج نہین ھی اور باطل ہوئی دعاوی صرفہ مؤلف معیار کے اور واضح ہوگیا حق فللہ سبحانہ الحمد علے ذلک **قال صاحب التنویر** اور ایک وجہ اور حدیث قلتین پر عمل نکرنیکی یہہ ہے الخ **قال مؤلف المعیار** اولا تو حدیث الماء طہور مین لفظ ماء کا عام ہی نہین الخ

اقول یہہ جو بعض علماء حنفیہ نے فرمایا کہ حدیث الماء طہور الخ مین لام عہد خارجی ہے بقرینہ ذکر کے بیچ سوال کے اور لام عہد مرجح ہے بنسبت لام جنس و استغراق کے پس ماء مذکور حدیث مین عام نہوگا راقم الحروف کہتا ہی اتنی بات مسلم ہے کہ حدیث مذکور مین عموم ماء کا مراد نہین ھی لیکن نہ اسجہت سی کہ لام داخلہ اسپر واسطے عہد خارجی کے ہی بلکہ اسجہت سی کہ اس حدیث مین اور حدیث مستفیض مین اور حدیث لا یبولن الخ مین تعارض واقع ہوا تو بجہت رفع تعارض کے لفظ ماء کو جو عام تہا محمول کر لیا اوپر خاص کے اور جسوقت صیغہ ماء کا بسبب دخول لام استغراق کے عام ہوا اگرچہ مجتہد نے بنا بر اجتہاد اپنی کے واسطی رفع تعارض کے

تخصیص اُسکی کرلی پس بلحاظ عموم لفظ منصوص کے حدیث قلتین کے معارض ہوا اور حدیث قلتین کے بجہت ضعف کی جسکا بیان مفصلا گذر چکا مخصص اوسکی نہیں ہوسکتی پس بالضرور بحکم تعارض کے کہ راجح کو ترجیح دیجاتی ہے اور مرجوح کو ترک کیا جاتا ہی عمل حدیث قلتین پر ترک کیا جائیگا یہی معنی ہین کلام مؤلف تنویر الحق کے قال فی العنایۃ فان قلت العبرۃ عندنا لعموم اللفظ لا لخصوص السبب فکیف اختص عموم قولہ علیہ السلام الماء طہور لا ینجسہ شیئ بالسبب الذی کان ورود الحدیث فی حقہ ہو بئر بضاعۃ قلت انما لا یختص عموم اللفظ بالسبب اذا لم یرد ما یخصصہ مثلہ فی القوۃ وقد وردہنا ما یخصصہ وہو یساویہ فی القوۃ وہو حدیث المستیقظ وقولہ علیہ السلام لا یبولن احدکم فی الماء الدائم الخ وانما خصصناہ بہذین الحدیثین دفعا للتناقض وذلک لان الحدیثین اذا تعارضا وجہل تاریخہما یجعلا کانہما وردا معا ثم بعد ذلک ان امکن العمل بہما یحمل کل واحد منہما علی موضع یمکن وان لم یمکن الحمل یطلب الترجیح وان لم یمکن الترجیح یتہاتران ولہہنا امکن العمل بہما لشہادۃ نقلۃ الاحادیث علی ما قلنا فعملنا کذلک لہذا فکان ہذا من باب الحمل لدفع التناقض لا من باب التخصیص بالسبب انتہی وہکذا فی البحر ناقلا عن السراج الہندی وصاحب المعراج اور یہہ جو مؤلف معیار نے توضیح وتلویح سے نقل کیا ہی کہ اصل لام تعریف مین عہد ہی اسکی معنی یہہ ہین کہ باعتبار حصول فائدہ جدیدہ کے لام عہد راجح ہی چنانچہ دلیل مذکور اوسکی اسپر دلالت صریحہ رکھتی ہے اور باعتبار شمول افراد کے جس محل مین شمول مقصود ہو راجح لام استغراق ہی اور دوسری وجہ ترجیح استغراق کی یہہ ہے کہ لام عہد مین مذکور معلوم ہونا دخول لام کا ضروری ہی بخلاف استغراق کے پس دلالت لام عہد کی محتاج ہوئی طرف قرینہ کے اور لام استغراق دال ہوا بلا قرینہ تیسری یہہ کہ استعمالات شارع مین استغراق ہی اصل ہے اسلئی کہ مقصود شارع کا تعمیم احکام ہی واسطی مکلفین کے اور عہد خارجی اسکی منافی ہی قال فی مسلم الثبوت وشرحہ لبحر العلوم ثم الراجح العہد الخارجی لافادتہ فائدۃ جدیدۃ وکون الذکر سابقا قرینۃ علیہ ثم الراجح الاستغراق للاکثریۃ فی موارد الاستعمال خصوصا فی استعمال الشارع انتہی وقال بحر العلوم فی شرحہ ثم المختار عند جماہیر مشائخنا بل مشائخ الشافعیۃ والمالکیۃ بل الحنبلیۃ ایضا علی ما ہو الظاہر ان الدخول حقیقۃ فی الاستغراق عند مقارنۃ اللام کما اتی بہ ورثہا

للفرد المبہم انتہے پس جسوقت استعمالات شارع مین لام واقع ہوا اور اوسمین عموم مقصود ہو اور سب ائمہ اربعہ کے نزدیک مختار ہے حقیقت ہونا استغراق کا تو یہی راجح ہے اور معنی راجحیت عہد خارجی کے یہہ ہین کہ سوا استعمال شارع کے عہد راجح ہے بشرطیکہ معہود پہلے مذکور ہوا معلوم ہو مخاطب کو اور استعمال شارع مین راجح اور حقیقت لام استغراق ہی پس نہ لازم ہوئی منافات ہماری کلام مین اور کلام صاحب تلویح مین اور دفع ہوا اعتراض مؤلف کا اور وہ جو کلام مولف تنویر الحق سے اعتراف ہونے لام کا واسطے عہد خارجی کے نقل کرکے الزاما کلام کیا ہی ہمکو مضر نہین اسلئے کہ مؤلف تنویر الحق نے حدیث مذکور مین اتباعاً للبعض مظاہر الحق مین یہہ بات کہی تہی تحقیقاً اور اسجگہہ کلام تحقیقاً کیا ہے فارتفع التناقض اور وہ جو تائید عہدیت لام مین کلام مولوی احمد علی صاحب سہارنپوری کا نقل کیا ہی وہ ہمپر قابل احتجاج نہین اسواسطے کہ منزلت علمی اونکی وہ نہین کہ انکا کلام ہمپر حجت ہو خصوصاً جسوقت ہمارا کلام موافق ہو صاحب عنایہ و بحر الرائق اور معراج وغیرہ کے باقی رہا کلام کلام ابراہیم حلبی مین تو اسکا جواب تحقیق سابق سے واضح ہو گیا کہ راجحیت عہد علی الاطلاق صحیح نہین ہی باعتبار لغت کے سوا استعمال شارع کے عہد مرجح ہے اور استعمال شارع مین چونکہ عموم احکام مقصود ہی لہذا اکثر اور مرجح اور حقیقت لام استغراق ہی ہے جبتک کہ کوئی قرینہ تعیین اور تخصیص حکم کا ساتھ بعض کے موجود نہو اسواسطے اہل اصول نے یہہ قاعدہ معین کیا ہی العبرۃ لعموم اللفظ لا لخصوص السبب پس احکام شرع مین فقط سوال سائل قرینہ واسطے تخصیص حکم کے ساتھ مورد حکم کے نہین ہوتا البتہ ممکن ہے کہ سوال سائل مین جو مسئول عنہ مذکور ہوا اوسکی تعیین لام عہد سے کرین پس یہہ قرینہ نہوا اگر صحت اخذ لام کا واسطے عہد کے نہ لزوم کا اور عموم احکام کا من حیث الشرع اصل ہے جبتک کہ کوئی قرینہ تعیین کا موجود نہو پس اسجگہہ مدعی تخصیص کو کوئی قرینہ تخصیص بیان کرنا چاہیئے نہ مدعی عموم کو کہ وہ موافق اصل کے کلام کرتا ہی اور اگر بقرینہ سوال اسیطرح جواب مین تعیین ہوا کرے تو ہم کہتے ہین کہ حدیث قلتین مین سائل نے سوال کیا تہا اوس پانی سے جو صحرا مین ہوتا ہے اور اوسمین درندہ اور بہائم پانی پیتے تہی پس جواب مین رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب پانی بقدر قلتین کے ہو تو نجس نہین ہوتا تو یہان پر چاہیے کہ لام تعریف مارکی اور پر واسطے

سکے ہو اور مراد اوس سے وہی پانی ہو جس سے سوال کیا گیا تہا پس حضرات شافعیہ گہرون کے اور مساجد کے پانی کو ساتہہ حکم اس حدیث کی کیونکر پاک کہتے ہین اور عبارۃ المنن حدیث مذکور مین کسطرح داخل کرتے ہین فما ہو جوابکم فہو جوابنا **قال صاحب التنویر** جیسا کہ نہوی کو پہلی تقدیر انکی الخ **قال مولف المعیار** اصل شبہہ ہمارا حنفیون پر یہہ تہا الخ **اقول** بالکہ جانتا اللتو معترضین غیر مقلدین اور طاعنین امام اعظم کو یہہ دعوی تہا کہ مذہب حنفیون کا تطہیر حوض عشر فی عشر مین راجع طرف کسی اصل شرعی کے نہین ہی بخلاف مذہب شافعیہ کے قلتین ہین کہ وہ ثابت ہی ساتہہ حدیث صحیح کے لیس مسئلہ حوض مین بہی لوگونکو مثل اور مسائل کے تقلید ائمہ حنفیہ سنچا ہیئے اسکے جواب مین مولف تنویر نے یہہ بات ثابت کی کہ مذہب شافعیہ کا طہارت قلتین مین راجع طرف اصل صحیح معتمد علیہ کے نہین ہی اسواسطی کہ حدیث مذکور بوجوہ مذکورہ قابل احتجاج نہین اور قول طہارت حوض عشر فی عشر معتمد ہی اوپر اصل صحیح شرعی کے کہ وہ قول ہے مجتہد کا جو راجع ہی اس محل مین طرف سنت کی اور مبین ہی اوسکا کما سبق تفصیلہ پس یہہ کہنا مولف معیار کا کہ اس محل مین قلتین پر اعتراض کرنا صاحب تنویر کا شے محل ہی ہماری اصل شبہہ کا جواب نہین ہی بیمحل ہی اسواسطی کہ بیان ضعف حدیث قلتین کا واسطی ابطال ایک جزو دعوی معترضین کے ہی اور اثبات رجوع تقدیر عشر فی عشر کا طرف قول مجتہد کی کہ وہ ماخوذ ہی سنت سی ابطال ہے جزو ثانی کا اور یہہ دعوی کرنا کہ ہمکو فقط تقدیر عشر فی عشر پر اعتراض کرنا مقصود ہی اور اثبات قلتین سی کچہہ غرض نہین ہمنی مدعی سے قبول کیا لیکن ہمنی فقط اس معترض کا جواب نہین دیا ہی بلکہ جو کوئی مثبت قلتین اور منکر تقدیر عشر فی عشر ہے ہم اوسکا جواب دیتے ہین اوسکی ضمن مین فقط منکر تقدیر مذکور کا بہی رفع اشتباہ ہو جائیگا اس تقدیر پر منکر تقدیر خود غوغای عبث کرتا ہی اوسکو اپنی بات سے جواب مین نظر کرنا چاہیئے اور شی زائد جواب ہی مثبت قلتین کا اوسکو غوغا کیون کہتا ہے اب آئی ہم اصل مدعا پر کہ تقدیر عشر فی عشر جو حنفیہ کے نزدیک معتبر ہی بنا اوسکی اسپر ہی کہ امام ابوحنیفہ اور امام شافعی بلکہ اکثر علماء رحمہم اللہ تعالی فرماتی ہین کہ آب کثیر دائم ساتہہ وقوع نجاست کی نجس نہین ہوتا جبتک اوسکا مزہ یا رنگ یا بو متغیر نہوا اور آب قلیل

تغیر کے نجس ہو جاتا ہی اور مستند ان صاحبون کی احادیث صحیحہ ہین کہ تفصیل اُسکی یہان پر بنظر اختصار و عدم
احتیاج نہین کیجاتی قال ابن حجر فے فتح الباری تحت حدیث ولوغ الکلب وہذا کلہ محمول علے الماء القلیل
عند اہل العلم علے اختلافہم فے حد القلیل وقد تقدم قول من لا یعتبر الا التغیر وعدمہ انتہی پہر اختلاف
پڑا اس امر مین کہ آب کثیر کونسا ہی اور قلیل کونسا امام شافعی فرماتے ہین کہ بقدر قلتین کے کثیر ہی اور
امام ابو حنیفہ فرماتے ہین کہ کثیر وہ ہی جسمین اثر نجاست کا ایک جانب سی طرف دوسری جانب کی
نہ پونہچے پہر علامت نہ پونہچنے اثر کی روایت مشہورہ مین امام ابی حنیفہ اور صاحبین سی یہہ ہے کہ
تحریک ایک جانب سی دوسری جانب آب کی حرکت نکرے اور متاخرین نے علامت وصول نجاست
مین اختلاف کیا بعض نے مثل ابی نصر بن محمد بن سلام کے تفسیر اُسکی یون کی ہی کہ کدورت جو ایک
جانب آب مین بجہت غسل کرنیکے پیدا ہو وہی وہ دوسری جانب تک نہ پونہچے اور ابو حفص کبیر جو شاگرد
خاص ہین امام محمد کے وہ فرماتے ہین کہ زعفران وغیرہ یعنی کوئی رنگ دار شی اوسمین ڈالی جاوے پس
اگر رنگ ایکطرف سی دوسری طرفکو نہ پونہچے تو یہہ علامت ہی عدم وصول نجاست کی اور ابو سلیمان
جوزجانی فرماتے ہین کہ اگر محل وقوع نجاست مین عرض وطول پانی کا از روی مساحت کی عشر فی عشر
ہے تو وصول نجاست نہوگا اور اگر اس سی کم ہی تو ہوگا اور نوادر مین ایک روایت امام محمد سی یہی ہی
اور بعض بلکہ اکثر علماء مرجحین جو فے الجملہ مجتہد ہین انہون نے اسی روایت کو اختیار کیا ہی اور اسی پر
فتوی دیا ہے قال فے الفتاوی التتارخانیۃ ناقلا عن المحیط وغیرہ یجب ان یعلم ان الماء الراکد
اذا کان کثیرا فہو بمنزلۃ الماء الجاری لا یتنجس جمیعہ بوقوع النجاسۃ فی طرف الا ان یتغیر لونہ او طعمہ
او ریحہ علے ہذا اتفق العلماء وبہ اخذ عامۃ المشایخ رحمہم اللہ تعالی وان کان قلیلا فہو بمنزلۃ الحباب والاواني
یتنجس بوقوع النجاسۃ فیہ وان لم یتغیر احد اوصافہ وقال مالک رحمہ اللہ تعالی لا یتنجس ما لم یتغیر احد
اوصافہ وقال الشافعی رحمہ اللہ تعالی فے ما دون القلتین مثل قولنا واذا بلغ قلتین او زیادۃ مثل
قول مالک رحمہ اللہ تعالی ثم لا بد من حد فاصل بین القلیل والکثیر فنقول اذا کان الماء بحیث یخلص
بعضہ الی بعض بان تصل النجاسۃ من الجزء المستعمل الی الجانب الآخر کان قلیلا وان کان لا یخلص
کان کثیرا واذا اشتبہ الخلوص فالجواب فیہ کالجواب فیما اذا لم یخلص ثم اتفقت الروایات عن ابی حنیفۃ
وابی یوسف ومحمد رحمہم اللہ تعالی فی الکتب المشہورۃ ان الخلوص یعتبر بالتحریک اذا حرک طرف منہ ان لم

ق ونابت نہین اور کوئی امام
اسکا قائل نہین اور کسی کو
دلیل نہین ما انزل اللہ بہا
من سلطان آیۃ یوسف علیہ الا بر
حنفیہ سی بھی مروی ہی کہ امام
ابو حنیفہ کا اور ابو یوسف کا
مذہب اعتبار رای مبتلا بہ کی
[illegible] وہ وہ دہ در دہ اور کسی کی
[illegible] رجوع کیا ہے امام محمد نے

يتحرك الطرف الآخر فهو مما لا يخلص وان تحرك الطرف الآخر فهو مما يخلص ويستدل بوصول الحركة الى
الجانب الآخر على ان النجاسة وصلت اليه وبعدم وصول الحركة على ان النجاسة لم تصل اليه
والمتاخرون اعتبروا الخلوص بشيء آخر فعن ابي نصر محمد بن سلام رحمه الله تعالى انه قال ان كان
الماء بحال لو اغتسل فيه يتكدر الجانب الذي اغتسل ووصلت الكدرة الى الجانب الآخر فهو مما يخلص
بعضه الى بعض وابو حفص الكبير اعتبر الخلوص بشيء آخر وهو الصبغ فقال يلقى فيه الصبغ من جانب
فاذا اثر الصبغ من الجانب الآخر فهو مما يخلص بعضه الى بعض وابو سليمان الجوزجاني رحمه الله تعالى
كان يقول ان كان عشرا في عشر فهو مما لا يخلص وان كان اقل فهو مما يخلص وعن محمد رحمه الله تعالى
في النوادر انه سئل عن هذه المسئلة فقال ان كان مثل مسجدي هذا فهو مما لا يخلص بعضه الى بعض
فلما مسح المسجد كان ثمانيا في ثمان في رواية وعشرا في عشر في رواية واثنا عشر في اثنا عشر في
رواية وعامة المشائخ اخذوا بقول ابي سليمان وقالوا اذا كان عشرا في عشر فهو كثير كذا في شرح
الطحاوي وهكذا في العالمگيرية انتهى مع بعض اختصار اب محل غور ہے کہ یہہ جو متاخرین نے علامات وصول
نجاست میں اختلافات مذکورہ اپنی فہم اجتہادی سے کئی ہیں یہہ حقیقت میں سب تفسیرین ہین مذہب
امام ابی حنیفہ رح کی اسواسطی کہ اصل مذہب امام اعظم کا ماء کثیر میں یہہ تہا کہ خلوص نجاست ایک
جانب سے دوسرے جانب کو نہو اور اس عدم خلوص کے پہچان خود امام اور صاحبین نے ساتہہ پہونچنے
تحریک ایکجانب کے دوسرے جانب تک بیان فرمائی لیکن اس بیان سے ابہی فی الجملہ خصوصا نظر مقلدین
عوام میں کما ینبغی نہوا اسلئی کہ تحریک موافق قوۃ محرک کی اور صدمہ تحریک کنے باہم مختلف ہوتی ہے
ایک تحریک وہ ہے جس سے دوگز تک بہی حرکت نہ پہونچیگی اور ایک وہ ہے جس سے پچاس گز تک صدمہ
پہونچیگا پس مقلد کے نزدیک مقدار قوت تحریک متعین نہوی کہ جس سے وصول اور عدم وصول نجاست
میں ایکجانب سے دوسرے جانب تک تفرقہ کرلے لہذا متاخرین مجتہدین نے اس مذہب مجمل اور قول
مبہم کی تفسیرین کین بعض نے کہا کہ اسکو ساتہہ رنگدار چیز کے معلوم کرو بعض نے کہا وصول کدورت
سے دریافت کرو بعض نے کہا کہ یہہ امر ساتہہ مساحت کی متعین ہوگا یعنے مقدار عشر فی عشر میں وصول
نجاست ایکجانب سے دوسری جانب تک نہین ہوتا یعنی تحریک متوسط جسوقت محرک متوسط سے
واقع ہو تو صدمہ تحریک دس ذراع شرعی تک پہونچتا ہی اب کسی کو عوام مقلدین میں سے اشتباہ

بسبب اختلاف تحریک اور قوت محرکین کے اُس مقدار آب مین کہ جسمین وصول نجاست ایک
جانب سی طرف دوسری جانب کی نہین ہوتا ہی نہ باقی رہا اور قول مجمل امام ہمام مفصل ہوگیا
اور امر منضبط ہوگیا اور وہ لوگ جو اس محل مین قول امام کے مفسر ہین سب مجتہدین ارباب
تخریج ہین انکو تفسیر قول مجمل امام کی جائز ہے کما مر سابقا اور چونکہ طبقات مجتہدین کو ہمنی پیشتر
کلام ابن الہمام وغیرہ سی نقل کر دیا ہی لہذا مکرر حاجت بیان نہین باآنکہ ایک روایت امام محمدؒ
کی بہی جو منقول ہے کتب نوادر سی بہی انکی موافق ہے اگرچہ رجوع امام محمدؒ کا اُس سی منقول
ہے لیکن رجوع سے کچہ حرج ان اکابر کا نہین اسلئی کہ یہہ حکم مبنی ہے انکی فہم اجتہادی پر امام محمدؒ
اونکے موافق ہون یا نہون اسیواسطی علامہ شامی اوپر قول درمختار کے جسمین بعد نقل روایت
اکبر رای مبتلی بہ کی استدراک کرکے تحقیق علامہ عمر بن نجیم صاحب النہر الفائق کے موافق آرای
صائبہ متاخرین کے ذکر کی ہے قبول کرنا ابن الہمام اور ابن امیر الحاج اور ابن نجیم وغیرہ کا
اکبر رای مبتلی بہ طحطاوی سی نقل کرکے اوسپر استدراک کرتا ہی اور کلام علامہ شیخ الاسلام
سعد الدین دیری سی نقل کیا ہے کہ اُنہون نے سو نقلین موافق تحقیق متاخرین کے جنہون نے
اعتبار عشر فی عشر کیا ہے کلام اکابر فقہا سی نقل کی ہین اور کہا ہی کہ کسیکو مقلدین مین سے
مخالفت اسکی درست نہین اسلئی کہ یہہ صاحبین ارباب تخریج سے تھے جو یہہ لوگ فتوی دین ہم
مقلدین کو اوسی پر عمل کرنا واجب ہے آب پہلی عبارت درمختار سنو پہر کلام علامہ شامی اوسپر ملاحظہ
کرو قال فی الدر المختار والمعتبر فی مقدار الراکد اکبر رأی المبتلی بہ فیہ فان غلب علی ظنہ
عدم خلوص النجاسۃ الی الجانب الآخر جاز والا لا ہذا ظاہر الروایۃ عن الامام والیہ رجع محمدؒ
وہو الاصح کما فی الغایۃ وغیرہا وحقق فی البحر انہ المذہب وبہ یعمل وان التقدیر بعشر فی عشر لا
یرجع الی اصل یعتمد علیہ ورد ما اجاب بہ صدر الشریعۃ لکن فی النہر وانت خبیر بان اعتبار العشر
اضبط ولا سیما فی حق من لا رای لہ من العوام فلذا افتی بہ المتاخرون الاعلام انتہی قال العلامۃ
الشامی لکن فی النہر الخ قد تعرض لہا فی البحر ایضا ثم ردہ بانہ انما یعمل بما صح من المذہب لا
بفتوی المشایخ والوجہ مع صاحب البحر واذا اطلعت علی کلامہما عرفت ذلک افادہ طحطاوی
اقول وہو الذی حط علیہ کلام المحقق ابن الہمام وتلمیذہ العلامۃ ابن امیر حاج لکن ذکر بعض

المحققين عن شيخ الاسلام العلامة سعد الدين الديري في رسالته القول الراقي في حكم ماء الفساقي انه حقق فيها ما اختاره اصحاب المتون من اعتبار العشر ورد فيها على من قال بخلافه ردا بليغا واورد نحو مائة نقل ناطقة بالصواب الى ان قال شعر واذا كنت في المدارك غرا ثم ابصرت حاذقا لا تمارى واذا لم تر الهلال فسلم لاناس راوه بالابصار ولا يخفى ان المتاخرين الذين افتوا بالعشر كصاحب الهداية وقاضي خان وغيرهما من اهل الترجيح هم اعلم بالمذهب منا فعلينا اتباعهم ويؤيده ما قدمه الشارح في رسم المفتي واما نحن فعلينا اتباع ما رجحوه وما صححوه كما لو افتونا في حياتهم انتهى اور علامہ عمر بن نجیم صاحب نہر الفائق نے صاحب بحر الرائق کو رد کیا ہی اور فرمایا کہ منقول امام ابو اللیث وغیرہم من اہل الترجیح سے یہی ہی کہ فتوی اوپر قول متاخرین کے دیا جاوے اور یہی مختار ہی عامہ متاخرین کا اور نقل کیا کرمانی سے کہ ظاہر الروایۃ امام محمد سے یہی ہی اور قول کافی کو نقل کرکے اوسکا رد کیا ہی اور کہا کہ اسمین ضبط نہین ہو سکتا خصوصا عوام مومنین کو جو صاحب فہم ورای نہین ہین اور اس کلام صاحب بحر کو کہ یہ عمل کیا جاوے مگر مذہب صحیح امام پر اور امام ابی حنیفہ سے روایت عشر فے عشر کی مروی نہین منع کیا اور کہا کہ اکثر تفاریع فقہای اہل ترجیح کے مبنی ہین اوپر اعتبار عشر فی عشر کے پس اگر انہون نے قول عشر فے عشر کو مختار نکیا ہوتا تو تفریعات اونکی کیونکر صحیح ہوتی اس سے معلوم ہوا کہ اہل ترجیح پر واجب نہین کہ قول امام ہی پر فتوی دین بلکہ جیسا مناسب مصلحت مومنین کی دیکھین اوسپر فتوی دین کما قال فے النہر الفائق ثم ہذا ای اعتبار العشر هو مختار عامة المتاخرين قال ابو الليث وعليه الفتوى وقال الكرماني في الايضاح انه الظاهر عن محمد الا ان المصرح به في غير موضع ان الظاهر عن الامام هو الصحيح التفويض الى راي المبتلى به وفي كافي الحاكم الشهيد عن ابي عصمة كان محمد يوقت بعشرة في عشرة ثم رجع الى قول الامام وقال لا اوقت فيه شيئا وانت خبير بان اعتبار العشر اضبط لا سيما في حق من لا راي له من العوام فلذا اختاره الائمة الاعلام وقوله في البحر انه لا يعدل الا بما صح عن الامام ولم يصح عنه اعتبار العشر بل ولا عن محمد كما علمت ممنوع بانه لو كان كما قال لما ساغ لهم الخروج عن ذلك المقال كيف وقد اعترف ان اكثر تفاريعهم على اعتبار العشر فے العشر قال ولو فرع على اعتبار غلبة الظن في موضع مكان لفظ عشر في عشر في كل مسئلة كبيرا وكثيرا انتهى اب محل انصاف

ہے کہ جسوقت امام ابوسلمہ اور ابوسلیمان جوزجانی اور امام طحاوی اور فقیہ ابواللیث اور قاضیخان
اور صاحب ہدایہ اور صاحب کنز وغیرہم من المجتہدین فی المسائل ومن اہل الترجیح اور علامہ متاخرین کسی امر پر
موافق مصلحت مومنین کے برعایت سہولت اور عموم بلوی کے بفہم اجتہادی اپنی کے قول امام کی تفسیر اور
تعیین کرکے فتوی دیں پس مقابل میں ان اکابر مجتہدین کے قول ابن الہمام اور صاحب بحر وغیرہ کا کب قابل
اعتبار و قبول ہے باآنکہ یہہ صاحبین باب رسم المفتی میں اسکی معرفت ہو چکے ہیں کہ ہمکو فتوی دینا
موافق فتوی ان اکابر ہی کے چاہیئے اور انکے فتوی کے مقابل میں ہماری فتوی کا کچھہ اعتبار نہیں
پس یہہ جو مولف معیار مبسوط اور مختصر کرخی اور شرح ایضاح سے نقل کرتا ہے کہ ظاہر الروایۃ امام ابوحنیفہ
سے یہی ہے کہ معرفت خلوص نجاست حوالہ کرتے تھے اوپر رای مبتلابہ کے انتہی ہمکو کچھہ مضر نہیں اسواسطے
کہ ہمنے اسکو تسلیم کرکے کہدیا کہ مجتہدین فی المسائل اور مرجحین نے تعیین خلوص نجاست ساتھہ عشر فی عشر
کے بفہم اجتہادی اپنی کی ہے اور اوفق ساتھہ مصلحت کے اور اضبط واسطے عامہ مومنین کے بھی ہے
علاوہ یہہ کہ اسکا ظاہر الروایۃ ہونا منافی اعتبار تحریک کی ظاہر الروایۃ ہونیکی نہیں ہے چنانچہ فتاوا
تاتارخانیہ سے دونوں کا ظاہر الروایۃ ہونا ظاہر ہے پس اعتبار عشر فی عشر تفسیرا و تعیین ہی اعتبار
تحریک کے اور وہ اعتبار تحریک مذہب امام ہے پس عشر فی عشر جو تعیین ہے اوسیکی بعینہ مذہب
امام ہوا اسیطرح یہہ حال ہے قول کافی اور غایت البیان کا کہ مولف معیار اقوال انکے کو بحر الرائق سے نقل
کرتا ہے اور باقی جواب کلام صاحب بحر کا عبارت نہر الفائق اور کلام علامہ سعد الدین وغیرہ سے کہل چکا ہے
اسلئے ہم تفصیل میں ترک تطویل کرتے ہیں اور قول اشباہ النظائر کو مؤلف نے عبث نقل کیا وہی صاحب منحہ
مؤلف اشباہ ہیں جو جواب اونکا کلام منحۃ الخالق علی البحر الرائق میں دیا گیا وہی جواب ہی قول اشباہ کا اور اگرچہ اس تحقیق سے
جواب باقی کلام مؤلف کا بطرز اجمال اوپر ذکی منصف کی واضح ہو چکا ہی لیکن بنظر احتیاط چیزی چیزی آور بھی
اشارہ کیا جاتا ہے یہہ جو مؤلف نے کلام بحر العلوم اور شرح مشکوۃ شیخ عبد الحق دہلوی سے نقل کیا کہ ظاہر الروایۃ امام
سے یہہ ہے کہ اعتبار کرتے تھے اکبر رای مبتلابہ کو اور روایات آخر میں یہہ ہی کہ اعتبار کرتے تھے تحریک کو مخالف
ہمارے مدعا کے نہیں اسلئے کہ وہ روایت اعتبار تحریک کی جو خود مؤلف امام سے نقل کرتا ہی اگرچہ زعم مولف
میں ظاہر الروایۃ نہیں ہی لیکن ہمنے تاتارخانیہ سے نقل کر دیا کہ وہ بھی ظاہر الروایۃ ہی اور مختار ہی امام ابوسلمہ اور
ابوسلیمان جوزجانی اور فقیہ ابو اللیث اور قاضی خان اور صاحب ہدایہ وغیرہم من المجتہدین والمرجحین کے اور

عشر فی عشر تعیین اور تفسیر ہی اوسکی یعنی ان اکابر نے تحریک متوسط محرک متوسط سے ساتھہ قوۃ متوسط
کے جب ملاحظہ کی تو دیکھا کہ اسصورت مین اثر نجاست کا ایکجانب سی دوسری جانب تک بقدر کمتر دہ در دہ
شرعی کے پونہچتا ہے اور مقدار دہ در دہ مین نہین پونہچتا اور جب نقل کیا نے مولفہ سی کلام شیخ عبد الحق
کو یہہ امر ظاہر ہے کہ اعتبار تحریک بھی مروی ہی امام سی پس زیادہ تر تائید ہماری باقرار مولف ہو گئی اور یہہ
جو مؤلف بیجا کہتا ہے کہ اعتبار عشر فی عشر مذہب امام نہین ہے مذہب متاخرین ہے اور مقصود اسکا یہہ ہی
کہ جسوقت یہہ مذہب امام نہ ٹھہرا تو عمل کرنا اسپر چھوڑ دینا ہوگا مذہب امام کو اور چونکہ یہہ متاخرین مجتہد
مطلق صاحب مذہب نہین ہین تو انکا قول ادلہ اربعہ شرعیہ سی خارج ہوگا اور بدعت سیئہ قرار پائیگا تو جواب
اسکا یہہ ہے کہ ہنوز مؤلف معیار کو اصطلاحات فقہا پر اطلاع نہین ورنہ مذہب متاخرین کو علحدہ مذہب امام
سے نہ سمجھتا اور توہم خارج ہونیکا ادلہ اربعہ سی نکرتا یہہ جو زبان زد ہی فقہا کا کہ یہہ مذہب ہے امام ابی
یوسف کا یا امام محمد کا یا امام زفر کا یا متاخرین کا اسکی یہہ معنے نہین ہین کہ یہہ مذہب امام ابی حنیفہ
نہین ہے اور مخالف ہے مذہب اونکے سے بلکہ مذہب ان اکابر کا بعینہ مذہب امام ہی اور وجہ
نسبت کرنے مذاہب کی طرف ان اکابر کی اور نہ نسبت کرنیکی طرف امام کے یہہ ہے کہ امام ابی حنیفہ سی
جو موافق اصول ممہدہ اور قواعد مقررہ اونکے کے کسی مسئلہ خاص مین کئی رائین مذکور ہوئین اور انہوں
نے بعد ذکر کرنیکے اپنے تلامذہ سے اپنے نزدیک اختیار کرنا کسی رای کا بیان فرمایا پھر کبھی تو ایسا
ہوا کہ تلامذہ اونکے اس اختیار مین شریک اور مساعد امام ہوئی تو کہا جاتا ہی کہ یہہ مذہب متفق علیہ ہے
امام اور اصحاب اونکی کا اور کبھی ایسا ہوا کہ تلامذہ مجتہدین امام نے خلاف رای مختار امام کے رای آخر کو
بجہت ادراک قوت دلیل کے پسند کیا اور اس امر مین بھی امام کیطرف سی وہ صاحبین مجاز تھے پس اسصورت
مین رای مختار امام کو مذہب ابی حنیفہ اور رای مختار تلامذہ کو مذہب ابی یوسف اور مذہب محمد اور مذہب زفر
وغیرہم کہا گیا اور کبھی ایسا ہوا کہ بعض اقوال کی تفصیل اور تعیین قول امام اور تلامذہ امام مین مذکور نہی
پس بعض متاخرین مجتہدین نے جو موافق قواعد شرع کے لیاقت تفسیر اور تعیین قول مجمل امام کی رکھتے
تھے تفسیر اور تعیین اوسکی کی اور وقت مجمل ہونے اس قول کے عمل اوسپر بدون تعیین محتملات کے دشوار
جب متاخرین نے اوسکی تفصیل اور تعیین کر دی اور اوسکو ساتھہ علامات وغیرہ کے منضم کر دیا تو پھر عمل
اوسپر بر سبیل امتیاز اور تعیین ہوا جیسی کہ مسئلہ حوض مین کہ ائمہ ثلاثہ سی ایک روایت ظاہرہ باعتبار تحریک

کے منقول ہے اور جبتک تلامذہ انکی سنے بقوۃ اجتہادی اسکی تعیین نہین کی تھی تو عمل باعتبار تحریک ہی تھا جب انکے تلامذہ نے مثل ابی سلیمان جوزجانی اور ابی سلمہ وغیرھما کے اسکی ابہام کو اٹھا دیا یعنے بسبب اختلاف مراتب تحریک اور قوت محرک کی جو وصول اثر نجاست مین اشتباہ پڑتا تھا کہ کبھی تو ۳۰ گز تک اثر نجاست پونہچ جاتا تھا اور کبھی دس گز تک بھی نہین پونہچتا تھا اس اشتباہ کو ساتھ لحاظ توسط تحریک اور قوت محرک کے باعتبار دہ در دہ کے رفع کر دیا کہ اب کسیکو عوام و خواص مومنین مین سے اشتباہ بیچ وصول اثر نجاست کے ایکجانب سی دوسری جانب تک نہین رہا تو اسجگہہ صورت ایضاح و تفصیل کو کہین گے کہ یہہ مذہب متاخرین ہے اور صورت ابہام و اجمال کو کہین گے کہ یہہ مذہب ائمہ ثلثہ ہی مثلا اور اسی طرح کبھی ایسا ہوا کہ امام نے اپنے زمانہ مین ایک حکم اختیار کیا اور انکے بعد والون نے تلامذہ انکی سے یا متاخرین سے حکم آخر اسی مسئلہ کا جو مختار امام تھا بسبب بدلجانے زمانہ کے اور احوال مومنین کے ارفق للناس اور اصلح للمومنین سمجھا تو ایسی صورتین مثلا کہا گیا کہ یہہ مذہب متاخرین ہی اور وہ مذہب امام ہے اب غور کرو کہ اس تقدیر پر مذہب متاخرین مثلا مذہب امام سے علحدہ کب ہی بلکہ اقوال غیر امام جو حقیقت مین مبنی ہین اوپر قول امام کے اور مستمد ہین انکی قواعد ممہدہ پر مستخرج ہونگے مذہب امام ہین کہ وہ ایک حجت ہی حجج اربعہ شرعیہ سی اور بدعت ہرگز نہونگی قال العلامۃ الشامی فی حاشیتہ علی الدر المختار و اما اذا حکم الحنفی بمذہب ابی یوسف او محمد او نحوہما من اصحاب الامام فلیس حکما بخلاف رأیہ و رأی لان اصحاب الامام قالوا بقول الا قد قال بہ الامام کما اوضحت ذلک فی شرح منظومتی فی رسم المفتی عند قولی فیہا و اعلم بان عن ابی حنیفۃ جاءت روایات غدت منیفۃ اختار منہا بعضہا والباقی یختار منہا سائر الرفاق فلم یکن لغیرہ جواب کما علیہ اقسم الاصحاب انتہی و قال فی الدر المختار فحینئذ قال الاصحاب ان توجہ لکم دلیل فقولوا بہ فکان کل یاخذ بروایۃ عنہ و یرجحہا انتہی قال علیہ العلامۃ الشامی ای فلیس لاحد منہم قول خارج من اقوالہ ولذا قال فی الولوالجیۃ من کتاب الجنایات قال ابو یوسف ما قلت قولا خالفت فیہ ابا حنیفۃ الا قولا قد کان قالہ و روی عن زفر انہ قال ما خالفت ابا حنیفۃ فی شیء الا قد قالہ ثم رجع عنہ فہذا اشارۃ الی انہم ما سلکوا طریق الخلاف بل قالوا ما قالوا عن اجتہاد و رأی اتباعا لما قالہ استاذہم ابو حنیفۃ و فی اخر الحاوی القدسی و اذا اخذ بقول واحد منہم یعلم قطعا انہ یکون اخذا بقول ابی حنیفۃ فانہ روی عن جمیع اصحابہ من الکبار کابی یوسف و محمد و زفر و الحسن انہم قالوا ما قلنا فی مسئلۃ قولا الا و ہو روایتنا عن

الى حنيفة واقتسموا عليه اكيانا ما تعلا لما فلم تيقن في التقرير جوابه ولا مذهب الا انه كيف كان ان كان ذو نسب الى غيره
الا بطريق المجاز للموافقة انتهى فان قلت اذا رجع المجتهد عن قول لم يبق قولا له بل صرح في قمر الاقمار
آخره عن ظاهر الرواية فهو مرجوع عنه وان المرجوع عنه ليس قولا له وفيه عن التوشيح ان ما رجع عنه
المجتهد لا يجوز الاخذ به فاذا كان كذلك فما قاله اصحابه مخالفين فيه ليس مذهبه فصار ثلاثة اقوالهم
مذاهب لهم مع انا التزمنا تقليد مذهبه دون مذهب غيره ولهذا نقول ان مذهبنا حنفي لا يوسفي ونحوه
قلت قد يجاب بان الائمة لما امروا اصحابهم بان ياخذوا من اقوالهم ما يتجه لهم منها عليه الدليل صار ما
قالوه قولا له لابتنائه على قواعده التي اسسها لهم فلم يكن مرجوعا عنه من كل وجه فيكون من مذهبه
ايضا ونظير هذا ما نقله العلامة البيري في اول شرحه على الاشباه عن شرح الهداية لابن الشحنة ونصه اذا صح
الحديث وكان على خلاف المذهب عمل بالحديث ويكون ذلك مذهبه ولا يخرج مقلده عن كونه حنفيا
بالعمل به فقد صح عنه انه قال اذا صح الحديث فهو مذهبي وقد حكى ذلك ابن عبد البر عن ابي حنيفة وغيره
من الائمة ونقله ايضا الامام الشعراني عن الائمة الاربعة ولا يخفى ان ذلك لمن كان اهلا للنظر في النصوص
ومعرفة محكمها من منسوخها فاذا نظر اهل المذهب في الدليل وعملوا به صح نسبته الى المذهب لكونه صادرا
باذن صاحب المذهب اذ لا شك انه لو علم ضعف دليله رجع عنه واتبع الدليل الاقوى ولهذا رد المحقق ابن
الهمام على بعض المشائخ حيث افتوا بقول الامامين بانه لا يعدل عن قول الامام الا لضعف دليله انتهى اور
وه جو الزاما اعتراف مؤلف تنوير الحق کا ساتهه هونے مذهب امام ابی حنیفه کے بیچ تحدید آپ کثیر کی تحریر
کو ترجمه مشکوة سے نقل کیا ہے جواب اسکا تحقیق سابق سے کہل چکا کہ ده درده جو مختار ہے متاخرین کا
تعیین اور تفسیر ہی اعتبار تحریک کی روایت مخالفه آس سے نہیں پس اقرار کرنا صاحب تنویر کا ساتهه
اوسکی منافی مدعا آپکے کی نہیں ہی اور منصفین پر خوب واضح ہوا ہوگا که مؤلف معیار کو ساتهه ذکر کلمات نا
مناسب اور بعیده کی شان اہل علم سے تقلید ہوا و نفس گمراه ہی یا صاحب تنویر الحق کو تقلید مولوی محمد شاه
اور جن امور مین مؤلف کو صاحب تنویر پر طعن ہین حال اوسکا معرض بیان مین کچهه آچکا اور کچهه آتا ہی مین
منصف خود حق کو باطل سے امتیاز دیگا اور زیاده کلمات دعاوی اور ہفوات بیجا زبان پر لانا پیشه
اہل علم سے بعید ہے اور جب ظاهر ہوا که اختیار عشر فی عشر جو علمای متاخرین سے واقع ہوا بعینه مذهب
امام ہے اور داخل ہے بیچ اقوال مجتهد مطلق کے جسکا قول ایک حجت ہی حجج شرعیه سے تو بدعت کیونکر ہوگا

پس باطل ہوا قول مولوی اسمٰعیل کا بیچ ایضاح الحق کے جو اونہون نے تحدید عشر فی عشر کو بدعت سیئہ قرار دیا ہے
بلکہ فعل تمامی اولیاء کرام کو کہ عمدہ ترین مخلوقات ہین بعد الانبیاء بابِ اذکار و اشغال و مجاہدات مین کہ بہترین اشغال
عالم ہے بدعت حقیقی ٹھہرایا اور سب ائمہ دین اور اساطین شرح متین کو مبتدع اور ضال بنایا نعوذ باللہ منہا
ومن جمیع ما کرہ اللہ تعالی اور باقی کلام مؤلف معیار کا جو اسباب مین رہا اوسکا جواب معقول اس کلام منقول
سے ظاہر ہے لفظا لفظا بیان کی حاجت نہین لیکن اتنی بات بہہ ضروری ہی کہ یہہ جو کہا ہے کہ اگر لبطور فرض
محال کے فرض بھی کیا جاوی کہ امام ابو حنیفہ اور اونکے صاحبین قائل ہین عشر فی عشر کے تو انکا قائل ہونا
خصم کے لئے کیا حجت ہی الخ تو جواب اسکا یہہ ہے کہ خصم نے علم مدعی اجتہاد کہ جسکے بعلمی اور نافہمی ابتدائے
کتاب سی یہانتک اوپر ناظرین منصفین کے جابجا واضح ہو چکی اوسکو کب زیبا ہے کہ نسبت امام اعظم اور صاحبین
کے الفاظ گستاخی اور بے ادبی زبان پر لائیے اور بلاشبہہ امام اعظم نبی نہین ہین اور نہ کلام اونکا وحی لیکن
مبین ہے وحی کا اور مفسر ہی کلام نبی کا اور فتوای مجتہدین متاخرین بعینہ مذہب ہے اوس امام مظہر شرع مطہر
محمدی کا فتوای مجتہدین مذہب کو غیر مذہب امام اعظم قرار دینا اور کلام مجتہد مطلق کو غیر قرآن و حدیث
ٹھہراکر مورد لعن و طعن بنانا کیا فہم ہے اور کونسی دیانت اور چونکہ معترض نے پہلے خود کہا تھا کہ عشر
فی عشر مذہب متاخرین ہے نہ مذہب امام اسلئی یہہ امر ثابت کیا گیا کہ یہہ بعینہ مذہب امام ہی اور خارج مذہب
امام سی نہین اور اگر پہلے سی مافی الضمیر معترض کا کہ وہ درپردہ انکار ہے مذہب امام اعظم سی اور دعوی
اجتہاد اپنی کا اور طعنہ ہے اوپر تمامی ائمہ دین اور صالحین مجتہدین کے کہلتا تو جواب اوسکا ابتدا سی
اوسیطور پر دیا جاتا اور اب جب مؤلف نے اپنا مافی الضمیر بیان کیا تو بعد درازی بحث کی پس تفصیل جواب
مین موجب ملال ناظرین ہوگی لہذا اتنی بات پر اکتفا کرتے ہین کہ اعتبار اولی الابصار کہ شامل ہی اجتہاد
مجتہدین کو اور ماموربہ اور واجب ہی بحکم آیہ کریمہ فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الْأَبْصَارِ کے واجب ہی قبول کرنا اسکا
اور عمل کرنا اوسپر غیر مجتہد کو لازم ہی کما مر فی اول مبحث التقلید اور بیان کرنا ماخذ احکام اجتہادیہ کے نہ ہمارا
منصب ہے اور نہ خصم کو مرتبہ اسمین کلام کا لیکن چونکہ مؤلف معیار نے بسودائی خام حصول ملکہ اجتہاد کلمات
دعاوی بولی اور گستاخیان جناب امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ مین کین لہذا چیزی چیزی بطور مشتی نمونہ خروار کے
ماخذ حکم مذکور کا معرض بیان مین لاتا ہون اور تفصیل کلام باعث تطویل بمحل آخر پر موقوف رکھتا ہون
بغور سن لو کہ جس پانی مین نجاست مخلوط ہو یقینا وہ پانی نجس ہے بحکم حدیث صحیحین کے جو مروی ہے

ابو ہریرہ رضی اللہ تعالی عنہ سے قَالَ قَالَ رسولُ اللہِ صلی اللہ علیہ وسلم لا یبولن احدکم فی الماءِ الدائمِ الذی لا یجری ثم یغتسلُ فیہِ و عن جابر قالَ نَھیٰ رسولُ اللہِ صلی اللہ علیہ وسلم اَن یُبالَ فی الماءِ الراکدِ رواہ مسلم و عن ابی ہریرۃ رضی اللہ تعالی عنہ قَالَ قَالَ رسولُ اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اِذا شربَ الکلبُ فی اِناءِ اَحدِکم فلیغسلہُ سَبعَ مراتٍ متفق علیہ و فی روایۃ لمسلم قال طھورُ اِناءِ احدکم اِذا ولغ فیہِ الکلبُ اَن یغسلہ سَبعَ مراتٍ اولھن بالترابِ انتہی اور ساتھ اجماع کے جو منعقد ہی اوپر ہبات کے کہ جس پانی مین نجاست مخلوط ہوا ور متغیر کر دے احد اوصاف ثلثہ مار کو تو وہ پانی نجس ہے اور یہہ ظاہر ہے کہ نجاست اجماعی اوسکی نہیں ہے مگر بجہت قطعیت اختلاط نجاست کے کہ وہ ثابت ہوتی ہے ساتھ تغیر احد اوصاف ثلثہ کے قال فی البحر اِنّ العلماءَ اجمعوا علی اَنّ الماءَ اذا تغیّر احدُ اوصافہِ بالنجاسۃِ لا یجوزُ الطہارۃُ بہٖ قلیلاً کان الماءُ او کثیراً جاریاً کان او غیرَ جارٍ ہکذا نقل الاجماع فی کتبنا وممن نقلہ ایضاً الامامُ النووی فی شرح المہذب عن جماعاتٍ من العلماءِ انتہی پس جسوقت پانی مین ایک محل معین پر نجاست پڑی تو بجہت اختلاط یقینی نجاست کی وہ محل معین قطعاً نجس ہوگا پھر اگر یہہ پانی اسقدر ہے کہ ایکجگہہ نجاست پڑکر سب پانی مین مختلط ہو جاتی ہے یقیناً یا ظناً جیسی آب سبوچہ یا پیالہ مین تو یہہ پانی سب نجس ہو گیا اور اسمین یہہ احتمال ممکن نہین کہ بعض محل کو اوسکی نجس کہین اور بعض کو طاہر اور ایسی مقدار پانی مین نزدیک اہل علم کے قلیل کہلاتی ہے اور اگر وہ پانی اسقدر ہے کہ ایک جگہہ کی نجاست پڑی ہوئی سب مین مختلط نہین ہو جاتی ہے تو موضع وقوع نجاست نجس ہوگا اور جس محل مین نجاست مختلط نہین ہوئی وہ اپنی طہارت پر باقی رہیگا اسلئے کہ اوسمین نجاست بالیقین نہین ہے باقی رہا کلام اسبات مین کہ وہ مقدار پانی کی کون سی ہے کہ جسمین ایک جگہہ کی نجاست پڑی ہوئی سب مین مختلط نہین ہو جاتی اور یہی مقدار عرف اہل علم مین کثیر ہے اور جانب شارع سے بجہت عموم بلوی کی ایسی پانی سے باوجود وقوع نجاست کی بعض محل اسکی مین بر تقدیر عدم محسوسیت عین نجاست کی جمیع اطراف مین طہارت اور وضو کی اجازت ہے کما یظہر من حدیث بئر بضاعۃ وغیرہ پس امام مالکؒ نے فرمایا کہ جبتک وقوع نجاست سے احد اوصاف ثلثہ پانی کی متغیر نہو تو اوسمین نجاست یقینا نہوئی اور وہ پانی کثیر ہے بقرائن وشواہد احادیث کے اور امام شافعی نے فرمایا کہ اگر پانی بقدر قلتین کے ہو تو کثیر ہے والا قلیل و قد مر استدلالہم و ما علیہ من الکلام اور امام ابو حنیفہؒ نے فرمایا کہ جو پانی ایسا ہو کہ مبتلا بہ کی گمان مین نجاست ایک جگہہ

کی گری ہوئی سب مین مختلط نہین ہوتی تو وہ کثیر ہے والا قلیل اور ایک روایت یہہ ہی کہ اگر تحریک احد الجانبین
سے دوسری جانب اُس پانی کی متحرک نہین ہوتی تو وہ کثیر ہے اورنہین تو قلیل اور وجہ اسکی یہہ ہی کہ جب کہ
امام اعظمؒ مین حدیث مستند امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کی بوجوہ اوسکی کے قابل احتجاج نہوئی اور وجود اور
عدم اُن احادیث کا بیان تقدیر آب کثیر مین مساوی ہوا تو بالضرور اپنی فہم اجتہادی کسی موافق عادت ظاہرہ کے
تعیین کثرت وقلت کرنے کی حاجت پڑی پس اسلئی یا تو اِس امر کو حوالہ کیا غلبہ ظن مبتلا بہ پر اسواسطی کہ جسوقت
تعیین قلت وکثرت کی بیان شارع سی نہوئی تو موافق عادت کے ہر مکلف مبتلا بہ پر تعیین قلت وکثرت کو حوالہ کیا
گیا اور نظائر اسکی شرع مین کثیر ہین جیسی تحری وقت عدم تعیین قبلہ کے یا بفہم اجتہادی اپنی کے تعیین
قلت وکثرت ساتھہ اعتبار تحریک کی کی اس سبب سی کہ جسوقت نجاست پانی مین پڑتی ہی تو محل وقوع سے
تجاوز کرنا اُسکا ساتھہ حرکت کے ہوتا ہی پس اعتبار تحریک سی انتقال اُسکا ایک محل سی دوسری جگہہ معلوم ہوگا
پہر متاخرین مذہب امام اعظمؒ نے ان دونوں روایتون مین غور کرکر دیکہا کہ ابہی اسمین اجمال وابہام ہی اور غرض
مقلدین کی اِس سی بسبب اشتباہ وابہام کے برنہ آئیگی اسلئی کہ پہلی روایت مین تو یہہ اشتباہ ہی کہ اکبر رای واسطے
اصحاب رای وتدبر کی ہوتی ہے پہر اوسمین بحسب ازمان واشخاص کے اختلاف ہوتا ہی اور عوام الناس صاحب
رای وتدبر نہین ہوتی اور نہ مراتب قوت اور ضعف کو پہچانتے ہین بلکہ جسقدر اونکو فہم ہوتی ہی اوسمین نکھے
اعتماد اپنی فہم پر نہین کر سکتی لہذا اختیار کرنا روایت تحریک کا کہ وہ امر محسوس ہے اور ظاہر الروایۃ ہی امام
سے انسب اولی ہوا قال فی البحر فان قلت ان فی النہایۃ وکثیر من الکتب ان الفتوی علی اعتبار العشر فی العشر
واختارہ اصحاب المتون فکیف ساغ لہم ترجیح المذہب قلت لما کان مذہب ابی حنیفۃ التفویض الی رأی المبتلی
وکان الرأی یختلف بل من الناس من لا رأی لہ اعتبر المشائخ العشر فی العشر توسعۃ وتیسیرا علی الناس انتہی وقال
العلامۃ الشامی ذکر فی الہدایۃ وغیرہا ان الغدیر العظیم ما لا یتحرک احد طرفیہ بتحریک الطرف الآخر وفی المعراج
انہ ظاہر المذہب وفی الزیلعی قیل یعتبر بالتحریک وقیل بالمساحۃ وظاہر المذہب الاول وہو قول المتقدمین حتی
قال فی البدایع والمحیط اتفقت الروایات عن اصحابنا المتقدمین انہ یعتبر بالتحریک وہو ان [illegible] وتخییر
من ساعتہ لا بعد المکث ولا یعتبر اصل الحرکۃ وفی التتارخانیۃ انہ المروی عن ائمتنا الثلثۃ فی الکتب المشہورۃ
وہل المعتبر حرکۃ الغسل او الوضوء او الید روایات ثانیہا اصح ولا یخفی علیک ان اعتبار العشر خلوص بغلبۃ الظن امرا
یختلف باختلاف الظانین وتحرک الطرف الآخر امر حسی مشاہد لا یختلف مع ان کلا منہما منقول عن ائمتنا الثلثۃ

نے ظاہر الروایۃ ولم ار من تکلم علی ذلک انتہی مختصرا لیکن اعتبار تحریک مین یہہ اجمال رہا کہ تحریک
مختلف ہوتی ہے بحسب قوت اور ضعف محرک اور تحریک کے پس تعیین اوسکی کیونکر ہوگی لہذا بعض مذہب
اور مجتہدین مرجحین نے حرکت متوسط متحرک متوسط سے اندازہ کرکے مسافت عدم وصول کے ساتھہ عشر فی عشر کی تعیین
کی تا کسی کو اشتباہ اور ابہام نرہے پس یہہ اعتبار عشر نے عشر جو بیان ہے مذہب امام کا اور وہ مذہب ماخوذ
تہا احادیث صحیحہ مذکورہ سے بعینہ ماخوذ ہوا احادیث مذکورہ سے اسکی ایسی مثال ہے کہ شارع نے یہہ حکم
کیا کہ جس پانی مین نجاست یقینا یا ظنا مختلط ہو تو وہ پانی نجس ہے اب مجتہدین مذہب نے علامت اختلاط نجاست
کے تغیر احد اوصاف ثلثہ مشہورہ کو گردانا اور اسپر اجماع کیا کہ جس پانی کے احد الاوصاف الثلثہ متابعہ
اختلاط نجاست کے متغیر ہو تو وہ پانی نجس ہے پس اسجگہہ اگر کہا جاوے کہ تغیر احد الاوصاف الثلثہ کا واسطے
قطعیت نجاست کے جو مجتہدین نے علامت قرار دیا ہے کسی آیت اور حدیث صحیح معتبر سے ثابت نہین پس اجماع
مجتہدین کا بلا سند اور داعی ہوگا تو جواب اسکا یہہ ہے کہ یہہ علامتین مجتہدین نے ساتہہ سلیقہ فہم سلیم اپنے
کے متعین کی ہین اسمین حاجت ورود آیہ وحدیث کے علیحدہ نہین البتہ داعی اجماع بیان پر وہ احادیث
ہین جنسے یہہ امر ثابت ہے کہ جس پانی مین یقینا یا ظنا نجاست مختلط ہو تو وہ نجس ہوتا ہے اسیطرح جن اشیا مین احکام
شرع وارد ہین اور اونمین علامتین جانب شارع سے مذکور نہین ہین مثلا باب حیض مین امام ابو حنیفہ کے
نزدیک بروز دم کا محل مخصوص یعنی رحم سے عورت کو حائض بنا دیتا ہے اور نزدیک امام محمد کے جبتک وہ
دم محسوس نہو تو احکام حیض جاری نہین ہوتے اسیطرح الوان حیض مین جسوقت عورت نے خرقہ پر لون
رطوبت محل حیض کا سپید پایا اور بعد خشک ہونیکے وہ زرد ہوگیا تو یہانپر حکم پاک ہوجانے عورت کا کیا جاویگا
اور اگر ابتدا مین عورت نے خرقہ پر سرخی یا زردی پائی اور بعد خشک ہوجانیکے وہ خرقہ سپید ہوگیا تو اس
جگہہ احکام حیض عورت پر کئے جائینگے قال فی البحر واما رکنہ فہو بروز الدم من محل مخصوص حتی یثبت بہ
الاحکام وعند محمد بالاحساس بہ وثمرتہ تظہر فیما لو توضأت ووضعت الکرسف ثم احست بنزول الدم الیہ
قبل الغروب ثم رفعتہ بعدہ یقضے الصوم عندہ خلافا لہما انتہی وفیہ ایضا وفی التجنیس لمرأۃ رأت بیاضا خالصا
علے الخرقۃ ما دام رطبا فاذا یبس اصفر فحکمہ حکم البیاض لان المعتبر حال الرؤیۃ لا حالۃ التغیر بعد ذلک
کذا لو رأت حمرۃ او صفرۃ فاذا یبست ابیضت یعتبر حال الرؤیۃ لا حالۃ التغیر بعد ذلک انتہی اب اگر
کوئی کہے کہ علامت حائض ہوجانیکی بروز دم یا احساس دم کو کس آیت وحدیث سے گردانا یا اعتبار

رویت کا نہ حالت تغیر کا کس آیت و حدیث سی کیا تو یہہ کہنا اُسکا سراسر لغو ہے اِسلئی کہ یہہ علامتین اور
قرینہ مجتہدین نے موافق عادات مومنین کے احکام منصوصہ مین بیان فرمائے ہین پس جیسی الفاظ منصوصہ
اور لوازم تراکیب اور معانے ترکیبیہ فقط سلیقہ لسان عربی سی مجتہدین معلوم کرتے ہین اسیطرح یہہ وصول
اثر نجاست یا عدم وصول کے تحدید ظاہر حس کا مل اپنے سے معلوم کرکے عشر فی عشر کو ما کثیر قرار دیا
پس یہہ مذہب بعینہ مذہب امام اور ماخوذ ہے احادیث مذکورہ سی قال فی البحر و قول النووی بان
حدنا ما حدہ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم الذی اوجب اللہ طاعتہ و حرم مخالفتہ و حدہم ای الحنفیۃ
بما لا اصل لہ ولا ضبط فیہ مدفوع بان ما استدللتم ضعیف مخالف حدہ صلے اللہ علیہ وسلم مع انہ حد
کما تقدم و ما صرنا الیہ یشہد لہ الشرع والعقل اما الشرع فقد قدمنا الاحادیث الواردۃ فی ذلک و اما
العقل فانا نتیقن لعدم وصول النجاسۃ الی الجانب الآخر او یغلب علے ظننا والظن کالیقین فقد استعملنا
الماء الذی لیس فیہ نجاسۃ یقیناً انتہی پھر ہم کہتے ہین کہ مؤلف معیار اور باقی قائلین طہارت قلتین کو
واسطی ثبوت طہارت عشر فی عشر کے نص علحدہ کی استدعا ہی اور قلتین مین فقط ورود حدیث مذکور
سے حکم طہارت کرتے ہین پس نزدیک مطہرین قلتین کے مقدار قلتین مین نو قول ہین جنکو ابن المنذر نی نقل
کیا ہے بعد اوسکے تعیین مقدار قلتین کے ساتھہ رطلون کے قرار پائی ہے پھر اوسمین بھی اختلاف پڑا ہی
کما قال فی فتح الباری لکن لعدم التحدید وقع الاختلاف بین السلف فی مقدارہما علے تسعۃ اقوال حکاہا ابن
المنذر ثم حدث بعد ذلک تحدیدہما بالارطال و اختلف فیہ ایضاً تو جونسا قول اقوال مذکورہ مین سی مقبول
مؤلف معیار وغیرہ ہوا اوسپر مؤلف حدیث یا آیہ یا اجماع لائی بعد اوسکی ہم بھی عشر فی عشر پر نص علحدہ
لاوینگی اور اگر مولف کو اوسپر نص علحدہ کی حاجت نہین تو ہمکو بھی عشر فی عشر پر نص علحدہ کی حاجت نہین

قال مؤلف المعیار ہماری نزدیک رسول اللہ صلعم سی یون ثابت ہی الخ **اقول** یہہ جو مؤلف معیار نے
کہا کہ اس تغلیس کو روایت کیا ہے بہت سی صحابہ نے اسکا ہمکو انکار نہین روایات تغلیس کو ہم تسلیم کرتے
ہین لیکن ہر حدیث مروی کا محمل جداگانہ ہے اور بلحاظ اُس محامل کے مدعای مؤلف پر نہین آتا تفصیل اسکی
یہہ ہے کہ پہلی حدیث جو مروی ہی عائشہ رض سے کن نساء المومنات یشہدن مع رسول اللہ صلی اللہ
علیہ وسلم الخ یعنی نساء مومنات حاضر ہوتی تہین نماز فجر مین ساتھہ رسول اللہ صلعم کے اپنی چادرین لپیٹی
ہوئی پھر گہر و نکو پھرتے تہین بعد اتمام نماز کے اور نہین پہچانتا تہا اونکو کوئی بجہت غلس کے اور غلس تاریکی

آخر شب کو کہتے ہین پہر مجازاً استعمال ہوتا ہی اسکا بیچ تاریکی کے جو باقی رہتی ہے بعد صبح کے قال الطیبی والغلس ظلمة آخر اللیل ثم استعمل علی الاشیاء فیما بقی منه بعد الصباح انتہی پہر یہہ تاریکی جو بعد طلوع فجر کے ہوتی ہے بند در بلند مکانون مین زیادہ ہوتی ہے اور دیر تک ٹھہرتی ہی بہ نسبت کہلی اور پست مکانون کے چنانچہ یہہ امر مشاہد ہی کہ اندر مسجد بند کے خوب اندہیرا ہوتا ہی با آنکہ صحن مسجد اور میدان مین روشنی پہیل جاتی ہے تو فرمانا حضرت عائشہ رض کا کہ عورتین چادرین لپیٹی ہوئی اپنی گہرون کیطرف پہرتی تہین اور اونکو کوئی بجہت تاریکی کے پہچانتا نتہا باینمعنی ہے کہ اندرون مسجد شریف کی تاریکی بہت ہوتی تہی اور بہ نسبت صحن کے زیادہ ٹہہرتی تہی پس جسوقت نماز سے فارغ ہوکر وہ عورتین اپنی گہرون کیطرف پہرتی تہین تو جماعت مسلمین مین سی باعث غلس یعنے تاریکی اندرون مسجد کے کوئی اونکو پہچانتا نتہا اب اس سی یہہ لازم نہین آتا کہ بیرون مسجد کے بہی اوسوقت تاریکی غلس باقی رہتی تہی تا استدلال مؤلف تمام ہو قال العلامة ابن الہمام فی فتح القدیر فالاولی حمل التغلیس علی غلس داخل المسجد لان حجرتہا رضی اللہ تعالی عنہا کانت فیہ وکان سقفہ عریشا متقاربا ونحن نشاہد الآن انہ یظن قیام الغلس داخل المساجد وان صحنہا قد انتشر فیہ ضوء الفجر وہو الاسفار انتہی اور وجہ حمل کرنے غلس کے اوپر تاریکی اندرون مسجد کی یہہ ہے کہ روایت کیا طحاوی نے رافع ابن خدیج سی باسانید صحیحہ متعددہ کے سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول اسفروا بالفجر فانہ اعظم للاجر اور ایک روایت مین ہی نوروا بالفجر اور یہی روایت کیا ہے اسکو بلال رض سے اور بعض روایات مین وارد ہے کہ فرمایا رسول اللہ صلعم نے نوّر یا بلال بالفجر قدر ما یبصر القوم مواقع نبلہم اور یہہ روایت کیا ہی نسائی نے کہ فرمایا رسول اللہ صلعم نے اسفروا بالفجر اور روایت کیا ترمذی نے اور کہا کہ یہہ حدیث حسن ہے کہ فرمایا رسول اللہ صلعم نے اسفروا بالفجر فانہ اعظم للاجر اور سوا اسکی بہت سی روایات صحیحہ مین امر بالاسفار وارد ہی اور کہا ترمذی نے تحت حدیث مذکور کے قد رای غیر واحد من اصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم والتابعین الاسفار اور کہا ابوبکر ابن ابی شیبہ نے مصنف مین کہ اسفار مروی ہی مغیرة ابن شعبہ اور تمیم اور علی اور حسن بن علی اور ابو الدرداء اور ابن مسعود رضی اللہ تعالی عنہم اجمعین سی کہ یہہ سب اصحاب جلیل القدر ہین اور تابعین مین سی ابراہیم اور عبد الرحمن ابن یزید اور زید ابن اسلم اور سوید ابن علقمہ اور سعید ابن جبیر اور اعمش وغیرہم اس اسفار کو نقل کرتی ہین پس جبان احادیث صحیحہ سی امر بالاسفار نماز فجر مین وارد ہوا اور عمل بیشتر صحابہ جلیل القدر کا

اور تابعین مجتہدین کا مطابق اوسکے ہوا تو بالضرور حدیث مرویہ تغلیس کو محمول کرنا ہوا تاویل پر اوس
تاویل مذکور بہتر ہے اور اسلم ہے اختیار نسخ سے کما ذہب الیہ بعض المحققین پس یہہ جو مؤلف معیار
کہتا ہے کہ سیاق حدیث سی یہہ معلوم ہوتا ہے کہ حضور نسا کا نماز فجر مین اور فارغ ہونا انکا تمامہی
اور پہرنا اونکا حالت غلس مین امر دائمی تھا انتہی اور مقصود اس سی یہہ ہی کہ قول منسوخ ہونیکا حدیث تغلیس کا
منافی ہے سیاق حدیث کے تو جواب اسکا یہہ ہی کہ یہہ کلام تمہارا علی تقدیر التسلیم قائلین نسخ پر وارد ہوگا
نہ قائلین تاویل مذکور پر اسلئی کہ جنہون نے غلس کو محمول کیا اوپر تاریکی اندرون مسجد کے وہ لوگ دوام اس
حالت کو مسلم رکہتی ہین اور جو لوگ کہ حدیث غلس کو منسوخ کہتے ہین وہ کہہ سکتے ہین کہ معلوم ہونا دوام
حکم کا تا زمان حیات رسول اللہ صلعم سیاق حدیث مذکور سی ممنوع ہے بلکہ جملہ فعلیہ جو دلالت کرتا ہی
اوپر تجدد اور حدوث کے وارد ہے حدیث مذکور مین اور وہ منافی ہے دوام کے اور بعض روایات
مین جو جملہ اسمیہ مع ان المخففہ من المثقلہ واقع ہے تو باآنکہ جملہ اسمیہ کو دوام نہین دیتا حکم کے تا زمان
حیات نبوی صلی اللہ علیہ وسلم لازم نہین اور حروف تحقیق تاکید حکم کرتا ہے اوسکو دوام حکم سی علاقہ
نہین علی تقدیر التسلیم کہا جاتا ہے کہ روایت شیخین کے مقدم ہوتی ہے اوپر روایت غیر شیخین کے
کما ہو مسلم عند الخصم و سیجیئی پس تجدد جو مفہوم ہوتا ہی جملہ فعلیہ سے کہ وہ روایت شیخین مین واقع ہی دوام
جو مفہوم ہے روایت غیر شیخین مین مرجح ہوگا اور دوام مروی غیر شیخین بمقابلہ تجدد مذکور شیخین کالعدم
ہوگا اور یہہ جو کہا ہے کہ ایک روایت مین صاف آگیا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے تمام عمر مین
ایک ہی مرتبہ فجر کی نماز اسفار کرکے ادا کی ہے اور باقی تمام عمر غلس ہی مین پڑہتے رہی تو اولا جواب
اسکا یہہ ہے کہ یہہ حدیث قابل احتجاج نہین ہے اسلئی کہ اسامہ بن زید اللیثی جو اس حدیث کی راوی ہین
ہین قابل احتجاج نہین ہین نسائی اور دارقطنی اور امام احمد اور ابو حاتم سے خود مولف معیار غیر محتج
اور ضعیف ہونا انکا نقل کرتا ہے اور یہہ جو جواب مین انکی محلی سے نقل کیا ہے کہ ابن خزیمہ نے اس حدیث
کو صحیح کہا ہی اور ابو داؤد نے اسپر سکوت کیا ہے اور بیہقی نے کہا ہی کہ راوی اسکی سب ثقہ ہین اور کہا
خطابی نے کہ اسامہ ابن زید ایسی ثقہ ہین کہ صاحب بخاری نے اونکو اپنی شیوخ سے گردانا ہی اور محدثین
کہتے ہین کہ جس راوی سی بخاری روایت کرے تو اوس پر کسی جارح کا جرح مقبول نہین چلتا ہے جارح
کسیقدر ہون انتہی مختصرا پس جواب اسکا یہہ ہے کہ فقط تصحیح ابن خزیمہ اور سکوت ابو داؤد سی صحت حدیث

کے ثابت نہین ہوتی البتہ اور ائمہ حدیث اگر تضعیف حدیث نکرتے تو قول صحت قبول ہوتا اور اس
صورت تضعیف نسائی اور دارقطنی اور امام احمد اور ابو حاتم وغیرہم کے ایک ابن خزیمہ کی تصحیح لیا مفسد
ہوگی باآنکہ یہہ قاعدہ ہی محدثین کا کہ جرح مبین السبب کو ترجیح ہے اوپر تعدیل کے اور حق اسامہ بن
زید مین جرح مبین السبب وارد ہی کہا شیخ ابن حجر نے التقریب مین اور سکوت ابو داؤد کا عدم جرح ہی لہ و تعدیل
ضمنی ہے جرح صریح ائمہ مذکورین کا ہی مقابلہ نہین کرسکتا اور ایسا ہی قول بیہقی کا کہ راوی اس حدیث
کے سب ثقہ ہین مقابلہ ائمہ مذکورین کے کیونکر مسموع ہوگا اور یہہ جو طالب نے کہا ہے کہ اسامہ بن زید
رواۃ بخاری مین سے ہین اور جن سے بخاری روایت کرے اونکے حق مین جرح کسی کا مسموع نہین ہے سو
یہہ بات علی الاطلاق صحیح نہین بلکہ یون ہے کہ جن رواۃ سے بخاری اپنی صحیح مین بیچ اصول کے روایت
کرے اور جارح اونپر جرح کرے بغیر بیان سبب جرح کے تو وہ جرح تو البتہ غیر مسموع ہوگا اور اگر جرح
مبین السبب ہو تو مقبول ہے قال الشیخ ابن حجر فی الهدایة الساری و قبل الخوض فیه ینبغی لکل منصف ان یعلم
ان تخریج صاحب الصحیح لای راو کان مقتض لعدالته عنده و صحة ضبطه و عدم غفلته ولاسیما ما انضاف الی ذلک
من اطلاق جمهور الائمة علی تسمیة الکتابین بالصحیحین و هذا معنی لم یحصل لغیر من خرج له فی الاصول فاما
ان اخرج له فی المتابعات والشواهد والتعالیق فهذا تتفاوت درجات من اخرج له منهم فی الضبط وغیره مع
حصول اسم الصدق لهم و قد کان الشیخ ابو الحسن المقدسی یقول فی الرجل الذی یخرج عنه فی الصحیح هذا
جاز القنطرة یعنی بذلک انه لا یلتفت الی ما قیل فیه قال الشیخ ابو الفتح القشیری فی مختصره وکذا نعتقد و به
نقول ولا نخرج عنه الا بحجة ظاهرة و بیان شاف یزید فی غلبة الظن علی المعنی الذی قدمناه قلت فلا یقبل
الطعن فی احد منهم الا بقادح واضح انتهی مختصرا پس اول تو خصم نے روایت کرنا بخاری کا اسامہ بن زید
سے اپنی صحیح مین بیچ اصول احادیث کے ثابت نہین کیا تا کہ مستلزم ہو تعدیل مذکور کو اور ثانیا یہہ عدم
قبول طعن کا اوپر رواۃ بخاری کے ان احادیث مین ہے جنپر کسی ائمہ جرح و تعدیل نے تنقید نہین کی اور جنپر ائمہ مذکورین نے تنقید کی یا
باہم بخاری اور مسلم کی روایات مین تنافی واقع ہوا تو ان احادیث کو مطلقاً صحیح اور مقبول اور انکی رواۃ کو ثقہ
اور ثبت فقط بخاری کی رواۃ مین ہونیکے سبب سے نہین کہہ سکتے قال الشیخ ابن حجر فی شرح نخبة الفکر
والخبر المحتف بالقرائن انواع منها ما اخرجه الشیخان فی صحیحیهما مما لم یبلغ حد التواتر فانه احتف به قرائن
منها جلالتهما فی هذا الشان و تقدمهما فی تمییز الصحیح عن غیره علی غیرهما و تلقی العلماء لکتابیهما بالقبول

وبہ التلقی وحدہ واتحوی فی افادۃ العلم من مجرد کثرۃ الطرق القاصرۃ عن حد التواتر الا ان ہذا یختص بما لم
ینتقدہ ای لم یتکلم فیہ احد من الحفاظ مما فی الکتابین لعدم الاجماع علی التلقی انتہی معہذا الصحیحین جزیمہ
وغیرہ مین ہیہ ہے کہ ابو داؤد اپنی سنن مین شذوذ بلکہ نکارت بس حدیث کے بیان کرتے ہین بنظر
کہ اس حدیث کو زہری سے معمر اور ملک اور ابن عیینہ اور شعیب ابن حمزہ اور لیث ابن سعد نے اور سوا
انکے اور دون نے روایت کیا اور اوسمین زیادت بیان اوقات کی نہین ہی اور اسیطرح ہشام بن عروہ
اور حبیب بن ابی مرزوق نے مثل روایت معمر کے عروہ سے روایت کیا کما قال حدثنا محمد بن سلمۃ المرادی
اخبرنا ابن وہب عن اسامۃ بن زید اللیثی ان ابن شہاب اخبرہ ان عمر بن عبد العزیز کان قاعدا علی المنبر
فاخر العصر شیئا فقال لہ عروۃ ابن الزبیر اما ان جبرئیل علیہ السلام قد اخبر محمدا صلی اللہ علیہ وسلم بوقت
الصلوۃ فقال لہ عمر اعلم ما تقول فقال عروۃ سمعت بشیر ابن ابی مسعود یقول سمعت ابا مسعود الانصاری
یقول سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول نزل جبرئیل فاخبرنی بوقت الصلوۃ فصلیت
معہ ثم صلیت معہ ثم صلیت معہ ثم صلیت معہ ثم صلیت معہ یحسب باصابعہ خمس صلوات فرأیت
رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یصلی الظہر حین تزول الشمس وربما اخرہا حین یشتد الحر ورأیتہ
یصلی العصر والشمس مرتفعۃ بیضاء قبل ان تدخلہا الصفرۃ فینصرف الرجل من الصلوۃ فیاتی
ذا الحلیفۃ قبل غروب الشمس ویصلی المغرب حین تسقط الشمس ویصلی العشاء حین یسود الافق وربما
اخرہا حتی یجتمع الناس وصلی الصبح مرۃ بغلس ثم صلی مرۃ اخری فاسفر بہا ثم کانت صلوتہ بعد
ذلک التغلیس حتی مات لم یعد الی ان یسفر قال ابو داؤد وروی ہذا الحدیث عن الزہری معمر ومالک و
ابن عیینۃ وشعیب بن ابی حمزۃ واللیث بن سعد وغیرہم لم یذکروا الوقت الذی صلی فیہ ولم یفسروہ
کذلک ایضا روی ہشام بن عروۃ وحبیب بن ابی مرزوق عن عروۃ نحو روایۃ معمر واصحابہ الا ان حبیبا
لم یذکر بشیرا انتہی اور یہہ تو ہم نکیا جاوی کہ ابو داؤد نے تفرد اسامۃ بن زید کا بیچ اس زیادت کے
بیان کیلئے ہے اور زیادہ ثقہ کی مقبول ہی اسلئی کہ اول تو اسامۃ بن زید کا ثقہ غیر مجروح ہونا ممنوع
ہے اسلئے کہ ابن حجر نے تقریب مین اونپر جرح مبین کیا ہی کما قال اسامۃ بن زید بن اسلم العدوی
مولاہم المدنی ضعیف من قبل حفظہ من السابعۃ مات فی خلافۃ المنصور انتہی پس جسوقت اسامۃ بن زید مجروح
ہوئی ساتھہ جرح مبین کے تو انکا شیوخ بخاری سے ہونا تعدیل کے لئی مفید نہین کما مرّ ورنہ یاد رکھنا او

مقبول نہوگی بلکہ داخل شذوذ و نکارت ہوگی اسلیئے کہ مخالف ہے روایت اوثق کے پس رد کیجائیگی اور قبول
کیجائیگی روایت اوثق کے کما قال فی شرح نخبۃ الفکر واما ان تکون منافیۃ بحیث یلزم من قبولہا رد الروایۃ
الاخریٰ فہذا یقع بہ الترجیح بینہا وبین معارضہا فیقبل الراجح ویرد المرجوح انتہے اور بیان مخالفت روایت
اوثق کا یہ ہے کہ وہ زیادۃ کہ جسمین اسامۃ بن زید منفرد ہے اوسمین یہ ہے کہ رسول اللہ صلے اللہ علیہ
وسلم نے نماز فجر ایکمرتبہ غلس مین پہر دوسری مرتبہ اسفار مین پڑہے پہر بعد اوسکے ہمیشہ غلس ہی مین پڑہتے
رہے اور کبہی رجوع طرف اسفار کے نہین کیا اور ترمذی کی حدیث صحیح جسکے سب راوی ثقہ ہین موجود ہی
کہ رسول اللہ صلعم نے حضرت جبرئیل علیہ السلام کے ساتھ نماز فجر مین اسفار کیا اور بہی کسی سائل نے اوقات
نماز سے سوال کیا پس رسول اللہ صلعم نے ایکروز پانچون نمازین اول اوقات مین ادا اور دوسری روز پانچون
نمازین آخر اوقات مین ادا فرمائین اور اوس سائل کو بانیطور تعلیم اوقات کی کما قال حدثنا احمد بن منیع والحسن
بن الصباح البزار واحمد بن موسی المعنی واحد قالوا اخبرنا اسحاق بن یوسف الازرق عن سفیان عن علقمۃ بن
مرثد عن سلیمان ابن بریدۃ عن ابیہ بریدۃ قال اتی النبی صلی اللہ علیہ وسلم رجل فسالہ عن مواقیت الصلوۃ
فقال اقم معنا انشاء اللہ فامر بلالا فاقام حین طلع الفجر ثم امرہ فاقام حین زالت الشمس فصلی
الظہر ثم امرہ فاقام فصلی العصر والشمس بیضاء مرتفعۃ ثم امرہ بالمغرب حین وقع حاجب الشمس ثم امرہ
بالعشاء فاقام حین غاب الشفق ثم امرہ من الغد فنور بالفجر الخ اب ہم کہتے ہین کہ زیادت اسامۃ بن زید کے
جسمین یہ ہے کہ رسول اللہ صلعم نے ایک ہی مرتبہ نماز فجر اسفار مین پڑہی پہر کبہی اسفار کیطرف عود نہین کیا
منافی ہے روایت ترمذی کے کہ اوسمین دو مرتبہ اسفار کرنا مصرح ہی اور توفیق بین الروایتین ممکن نہین
پس بالضرور رد کیجائیگی زیادۃ اسامۃ بن زید بسبب ضعف کے اور قبول کیجائیگی روایت ترمذی بسبب
توثق روایات کے اور یہی یہ کہنا ممکن ہے کہ ایک ہی مرتبہ اسفار کرنا نماز فجر مین جسکو اسامۃ بن زید نقل
کرتے ہین وہی کہ آخر جزو وقت فجر مین اتمام نماز ہوا اور بعد اوسکے وقت ادای صلوۃ باقی نرہا
چنانچہ سیاق حدیث اسپر دال ہے اسلیئے کہ حضرت جبرئیل نے ابتدای اوقات اور انتہای اوقات
تعلیم کئے تاکہ امتداد سب وقت ہر نماز کا معلوم ہو جائے پس بالضرور اسفار مین آخر جزو وقت فجر لیا
جائیگا پس اس اسفار سے پہلے ہر مرتبہ غلس اضافی ہوگا پس ہمنے تسلیم کر لیا کہ رسول اللہ صلعم نے ایسے
اسفار مین ایک ہی مرتبہ نماز فجر پڑہی ہوگی اور بار دیگر ایسی اسفار کیطرف عود نفرمایا ہوگا لیکن اس سے

یہہ لازم نہ آیا کہ وہ اسفار جو اسفار مذکور سے پہلے اور غلس اضافی ہو اوسمین بہی کبہی نہین پڑہی اور رسم نماز فجر کو اسفار مین بمعنے جزو اخیر وقت فجر کے مستحب نہین کہتی بلکہ ہمارے نزدیک وہ اسفار مستحب ہو کہ نماز فجر چالیس یا ساٹھ آیہ سے ادا کرے اور بعد ادا کے اتنا وقت باقی رہے کہ اگر نماز فجر مین فساد آجاے تو غسل یا وضو کر کے پہر چالیس آیہ سے ادا کر سکے کما قال فے الدر المختار وغیرہ والمستحب للرجل الابتداء فی الفجر باسفار والختم بہ ہو المختار بحیث یرتل اربعین آیۃ ثم یعیدہ بطہارۃ لو فسد انتہی پس نسبت اُس اسفار یعنے جزو اخیر وقت فجر کے یہہ مرتبہ اسفار کا جو ہمارے یہان مستحب ہے داخل غلس اضافی ہوگا تو روایۃ اسامہ بن زید کے بتقدیر تسلیم صحت بہی ہمارے مدعا کے خلاف نہوئی پس باطل ہوا یہہ کلام مولف معیار کا کہ جارحین اسامہ کے بے سبب جرح نہین ہین تو جرح اونکا مقبول نہوگا انتہی اسلیئے کہ اولا تو جرح مبین التقریب سے منقول ہو چکا اور ثانیا بتسلیم صحت منافات ہمارے مدعا سے لازم نہوئی اور جسطرح تغلیس مذہب ہے صحابہ کرام و تابعین کا اسیطرح اسفار بہی مذہب ہے بہت سے صحابہ اور تابعین کا کما مر نقلہ باآنکہ غلس مذکور جو صحابہ کیطرف منسوب ہے محتمل ہے کہ غلس اضافی ہو اور اسفار خفیہ کے ساتہہ جمع ہو جاے اور ادا کرنا کبہی کبہی نماز کا اُس غلس مین جو اسفار مستحب خفیہ کے ساتہہ جمع نہو جیسا کہ منقول ہے بعض صحابہ کرام سے مثل حضرت ابو بکر وغیرہم رضی اللہ تعالے عنہم کے محمول ہو سکتا ہے اوپر بیان جواز کے نہ اختیار مستحب کے اور کسی حدیث صحیح سے یہہ امر مولف نے ثابت نہین کیا کہ غلس حقیقی مین نماز پڑہنا رسول اللہ صلعم کا علے الدوام تہا سوا اسکی کہ حدیث عائشہ رض کی سیاق کو اسپر دال گردانا ہے اور ہم جواب اسکا پیشتر دیچکے اور نیز علے تقدیر التسلیم جب غلس مذکور حدیث عائشہ کو ہمنے حمل کیا اوپر غلس اندرون مسجد کے تو تسلیم مداومت بہی اوسکی ہماری اسفار مستحب کے مخالف نہین ہے کما مر مفصلا اور یہہ جو کہا کہ حدیث تغلیس حدیث ابن مسعود اور حدیث اسفروا بالفجر وغیرہ سے منسوخ نہین ہے اسلیئے کہ ناسخ کا متاخر ہونا یقینا ضرور ہے حالانکہ یہان جسکو منسوخ کہتے ہو یعنی حدیث غلس اُسکا موخر ہونا اور اوسپر مداومت رسول اللہ صلعم کی بسند صحیح ثابت ہے جیسا کہ ابہی سنن ابی داؤد سے منقول ہو چکا تو جواب اسکا یہہ ہے کہ ہم بوضاحت تمام بیان کر چکے کہ روایت مذکورہ ابو داؤد شاذ بلکہ منکر ہے اور اسامہ بن زید مجروح ہین بجرح مبین تو پس صحت حدیث مروی اونکی کی کیا معنی اور اس سے ثبوت دوام کیونکر ہوا اور موخر ہونا حدیث غلس کا احادیث اسفروا بالفجر وغیرہ سے مولف معیار نے کہین ثابت نہین کیا کسی قول ضعیف سے بہی چہ جائیکہ حدیث صحیح ہو بلکہ وہ حدیث عائشہ رض کہ جسکو برہان تغلیس گردانا

سے اُس سے تغلیس ثابت نہین ہوتی اسلئے کہ وہ محمول ہو اوپر غلس شدید کے اور اگرچہ توجیہ منسوخ
ہونے حدیث عایشہ کی ساتھ حدیث اسفروا بالفجر ونحوہ کے راقم کو پسند نہین لیکن چونکہ مولف تنویر الحق نے
تبعًا لبعض المحققین اوسکو اختیار کیا ہے پس توجیہًا للکلام وایضاحًا للمرام اوسمین کلام کیا جاتا ہے ناظرین
منصفین بنظر انصاف ملاحظہ فرمائین قائلین نسخ کہتے ہین کہ حدیث عایشہ رض جو دال ہے اوپر نماز پڑہنے
رسول اللہ صلعم کے بیچ غلس کے منسوخ ہے ساتھ حدیث عبد اللہ بن مسعود رض کے کہ وہ فرماتے ہین کہ
مین نے نہین دیکہا رسول اللہ صلعم کو کہ انہون نے کبہی نماز پڑہی ہو سوا وقت معتاد نماز کے مگر دو نمازین
ایک تو نماز مغرب اور عشا کے مزدلفہ مین اور ایک نماز فجر کے مزدلفہ مین اور یہہ خلاصہ مضمون حدیث
صحیحین کا ہے بیان نسخ کا یہہ ہے کہ یہہ امر ثابت ہے کہ نماز فجر کے مزدلفہ مین رسول اللہ صلعم نے بعد طلوع
فجر کے ادا فرمائی لیکن قبل وقت معتاد کے یعنی غلس مین چنانچہ تصریح اسکی روایت مسلم مین موجود ہے پس اس سے
یہہ معلوم ہوا کہ وقت معتاد نماز فجر کا اسفار تہا اور مزدلفہ مین واسطے امتداد وقت وقوف کی غلس مین
پڑہے تو برتقدیر ثبوت تغلیس کے حدیث عایشہ رض سے حکم نسخ کیا جائیگا ساتھ حدیث مذکور کے لئے کہ
قبل عبد اللہ بن مسعود رض کے نماز فجر مین تغلیس معمول بہ ہوگی لیکن ابن مسعود رض نے کبہی حالت غلس مین سوا مزدلفہ
کے رسول اللہ صلعم کو نماز فجر پڑہتے نہین دیکہا پس بالضرور غلس مین پڑہنا نماز فجر کا جو مفاد ہے حدیث عایشہ رض
کا منسوخ ہوگا ورنہ مداومت علی الاسفار جو مفہوم ہے حدیث ابن مسعود رض سے کیونکر ہو سکیگی قال ابن الہمام
فی فتح القدیر وحدیث ابن مسعود رض فی الصحیحین ظاہر فیما ذہبنا الیہ وہو ما رأیت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
صلی صلوٰۃ الا لمیقاتہا الا صلوتین صلوٰۃ المغرب والعشاء بجمع وصلی الفجر یومئذ قبل میقاتہا
مع انہ کان بعد الفجر کما یفید لفظ البخاری صلی الفجر حین بزغ الفجر فعلم ان المراد قبل میقاتہا الذی
اعتادہ والاداء فیہ لانہ غلس یومئذ لیمتد وقت الوقوف وفی لفظ مسلم قبل میقاتہا بغلس فافاد ان المعتاد
کان غیر التغلیس انتہی اگر کہا جاوے کہ اس کلام سے نسخ تغلیس بعید ہے اسلئے کہ تحقق امر منسوخ کا قبل ورود ناسخ
کے ضروری ہے اور حدیث ابن مسعود رض مین مصرح ہے کہ مین نے کبہی رسول اللہ صلعم کو وقت معتاد نماز سے
سوا نماز پڑہتے نہین دیکہا سوا مزدلفہ کے اور وقت معتاد نے فجر مین اسفار قرار دیا پس پیشتر ورود
حدیث ابن مسعود رض کی تحقق تغلیس کہان ہوا کہ اس حدیث سے منسوخ ہوتا تو ہم کہین گے تاویل نسخ یہہ ہے
کہ محتمل ہے کہ ابن مسعود رض کے دیکہنے سے پہلے کبہی نماز مین تغلیس واقع ہوئی ہو لیکن اوقات رویت

ابن مسعودرضہ مین ہمیشہ اسفار ہی رہا پس خواہی نخواہی تغلیس جو پہلی رویت اُنکی سی واقع ہوگی وہ منسوخ ہوگی اہی سبب سی کہ تاویل نسخ بن سکتی ہے ابن الہمام نے نسخ کے توجیہ کو بعید کہا ہی نہ یہہ کہ نسخ بن ہی نہین سکتا پس یہہ جو مؤلف معیار نے کہا ہو کہ حدیث ابن مسعودؓ سے اسلئے نسخ ثابت نہین کہ جبوقت سے مداومت علی التغلیس ثابت ہوچکی تو واجب ہی حمل کرنا حدیث مذکور کا اسپر کہ اسدن بمجرد طلوع فجر جسکا احتمال ہو ہونگے نماز مین اور وقت معتاد اسکی بعد ہوگا لیکن تغلیس ہی مین اور غلس امر ممتد ہی اوسمین تقدم اور تاخر ممکن ہے انتہی حاصل کلامہ مدفوع ہے اولا اسلئے کہ صحیح مسلم کی روایت مین مصرح بیان ہوچکا کہ اسدن نماز فجر قبل وقت معتاد کے غلس مین پڑہی تہی اس سی معلوم ہوا کہ وقت معتاد اسفار تہا لیکن مزدلفہ مین غلس مین پڑہی پس توجیہ مؤلف معیار مخالف ہوئی مفاد روایت صحیح مسلم کے اور ثانیا اسلئی کہ مداومت علی التغلیس جسکے ثبوت کا ادعا کیا ہے بیشتر کلام مؤلف سی اصلا پایہ ثبوت کو نہین پونہچی کما مر پس اسطور پر جمع بین الدلیلین جو مبنی تہا اوپر ثبوت مداومت تغلیس کے کسطرح صحیح ہوگا اور یہہ جو معیار مین کہا ہو کہ حدیث اسفروا بالفجر و ما فی معناہ سے بھی نسخ تغلیس نہین ہوسکتا اسلئی کہ جب حدیث تغلیس ثابت ہوئی بروایت شیخین اور حدیث اسفار جو مروی ہی غیر شیخین سی اوسکی معارض ہوئی اور قاعدہ وقت تعارض حدیثین کے یہہ ہے کہ اولا تو اونکو جمع کرین اور اگر جمع نہوسکی تو تاریخ کو دیکہین پس جسکی تاریخ موخر ہو اوسکو ناسخ کہین اور اگر تاریخ معلوم نہو تو ایک کو دوسرے پر ترجیح دین اگر ترجیح بھی نہوسکے تو دونون کے عمل مین توقف کرین تو یہان تو دونو حدیثون مین جمع بھی ممکن ہے کئی وجہ سی اول یہہ کہ مراد اسفار سے ظہور صبح کا ہے اسطور پر کہ کسیکو شک طلوع فجر مین نرہے باوجودیکہ تاریکی بھی باقی ہو پس بنابر اس تاویل کے اجر عظیم تغلیس مین بھی رہا اور نماز غلس مین پڑہنا مرجح ہوئی انتہی مختصرا تو جواب اسکا اولا یہہ ہے کہ یہہ معنی اسفار کے مقابل غلس کے نہونگی بلکہ ساتھہ غلس کے جمع ہونگے پس در صورت جمع کرنے تغلیس اور اسفار کے بنہج مذکور نماز فجر غیر اس اسفار مین مستحب نہوگی اور حدیث اسفروا بالفجر و ما فی معناہ کو جو مفاد اسکا یہہ تہا کہ جس فرد اسفار مین نماز فجر ادا کری تو اتباع مامور بہ ہوجاے مقید کرنا ہوگا ساتھہ اُس اسفار مخصوص کے جو غلس کے ساتھہ جمع ہوتا ہی بحجت حدیث تغلیس کے جمعا بین الدلیلین پس ہم کہین گے کہ یہہ تاویل تمہاری حدیث اسفروا بالفجر مین تو ممکن ہے اسلئی کہ اسمین کوئی کلمہ کلیہ کا نہین ہے لیکن منافی ہے اُن احادیث کے جنمین مصرح ہے یہہ امر کہ جس فرد اسفار مین نماز ادا کیجائی تو موجب زیادت اجر ہو اب یہان پر تخصیص اسفار

سکے ساتھ اُس اسفار کے جو غلس کے ساتھ جمع ہو جائے کیونکر صحیح ہو گی جیسی کہ روایت طحاوی میں وارد
اَسْفِرُوا بِالْفَجْرِ فَكُلَّمَا اَسْفَرْتُمْ فَهُوَ اَعْظَمُ لِلْاَجْرِ اوقال لاجوركم انتہی اور جیسی کہ صحیح ابن حبان میں وارد ہی کُلَّمَا
اَصْبَحْتُمْ بِالصُّبْحِ فَهُوَ اَعْظَمُ لِلْاَجْرِ اور جیسی کہ جامع الاصول میں نسائی سے روایت کیا ہے اِنَّ رسول اللہ صلے
اللہ علیہ وسلم قال مَا اَسْفَرْتُمْ بِالصُّبْحِ فَاِنَّهُ اَعْظَمُ لِلْاَجْرِ انتہی اِن احادیث میں بغور ملاحظہ کرو کہ مفاد انکا
یہہ ہے کہ جس فرد اسفار میں تم نماز فجر ادا کروگی تو موجب زیادت اجر ہوگا ابتدا میں ہو یا انتہا میں
پس تقیید اسفار کے ساتھہ اُس اسفار کے جو غلس کے ساتھہ جمع ہو صراحۃً منافی پڑیگی اسکے قال العلامۃ
ابن نجیم نے البحر وحملہ علے تبین طلوع الفجر یاباہ ما فے صحیح ابن حبان کلما اصبحتم للصبح فہو اعظم للاجر اطلقہ
فیشمل الابتداء والانتہاء انتہے اور ثانیا یہہ کہ جب تم نے محمول کیا اسفار کو اسفار اضافی پر جو غلس
ابتدائی سے موخر ہوا ور فی نفسہ غلس کے ساتھ جمع ہو جائے پس ہم کہتے ہیں کہ یہہ معنی علی التسلیم مذہب
مختار حنفیہ کے مخالف نہیں ہو سکتی کہ حد اسفار جو کہ مختار ہے اکثر حنفیہ کا یہہ ہے کہ ایسے وقت میں نماز
فجر کو شروع کرے کہ چالیس آیۃ کی قراءۃ سے نماز کو ادا کرے اور اگر بالفرض فساد صلوۃ کسی جہت سے
معلوم ہو تو بار دگر اتنا وقت فجر باقی ہو کہ طہارت غسل وغیرہ سے فارغ ہو کر بقراءۃ مسنون اداے صلوۃ
کر سکے کما قال فی الدر المختار وغیرہ والمستحب للرجل الابتداء فے الفجر بالاسفار والختم بہ وہو المختار بحیث
یرتل اربعین آیۃ ثم یعیدہا بطہارۃ لو فسد انتہی اور بتجربہ ومشاہدہ ہر عاقل جانتا ہے کہ ایسی وقت میں فے الجملہ
تاریکی ہوتی ہے اور ستارہ ہی ظاہر رہتے ہیں چنانچہ یہی امر منقول ہے حضرت عمرؓ سے قال فی جامع الاصول
کتب الی عمرؓ الی عمالہ ان صلوا الظہر اذا کان الفیٔ ذراعا والعصر والشمس مرتفعۃ بیضاء نقیۃ والمغرب
اذا غربت الشمس والعشاء اذا غاب الشفق والصبح والنجوم بادیۃ مشتبکۃ انتہی مختصرا پس مختار حنفیہ منافی
غلس اضافی کے نہوا ثالثا یہہ کہ جب معنی اسفار تمہاری نزدیک تبین فجر بلا تعمق قرار پائی اور غلس اسکے
ساتھہ بزعم تمہاری جمع ہوا تو حاصل کلام یہہ ہوا کہ تغلیس مستحب اور اسفار مستحب دونوں باہم منافی
نہیں بلکہ مفاد دونوں کا واحد ہے تو چاہئیے کہ قائلین استحباب تغلیس اُس اسفار مع الغلس سی پہلے کہ
وہ غلس محض ہوگا نماز کو مستحب نکہیں اور حال یہہ ہے کہ وہ مطلق غلس میں نماز کو مستحب کہتی ہیں اور
تخصیص بعض افراد غلس کے نہیں کرتے پس توجیہ مذکور موافق مذہب اونکے نہوگی اور رابعا
یہہ کہ حصر کرنا تمہارا معرفت نسخ کو بیچ تاخر تاریخ کے بھی صحیح نہیں بلکہ کبھی نسخ ساتھہ تاخر تاریخ کے

٣١٩

اور کبہی ساتھہ نص مضمون نص ناسخ کے اور کبہی ساتھہ جزم صحابی کے بتاخر نص بدون علم بالتاریخ کے معلوم کیا جاتا ہے کما قال فی شرح نخبۃ الفکر ویعرف النسخ بامور اصرحہا ما ورد فی النص کحدیث بریدۃ فی صحیح مسلم کنت نہیتکم عن زیارۃ القبور الا فزوروہا فانہا تذکر الآخرۃ ومنہا ما یجزم الصحابی بانہ متاخر کقول جابر کان آخر الامرین من رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم ترک الوضوء مما مست النار اخرجہ اصحاب السنن ومنہا ما یعرف بالتاریخ انتہی پس ممکن ہے کہ حدیث تغلیس کو منسوخ کہین بجہت اجماع صحابہ کثیر کے اوپر تنویر کے کہ وہ علامت ہی جزم کے ساتھہ منسوخ ہونیکے کما نقل عن ابراہیم النخعی کہ پیچہے تفصیلہ اور جو کہا ہے کہ حدیث طبرانی وغیرہ کی نوّروا بلالا بالفجر فانہ ما ینصر القوم مواقع نبلہم جو عینی نے شرح بخاری مین نقل کئے ہین نے تصحیح کسی امام کے ائمہ حدیث مین سے حجت نہین اسلئی کہ محلی مین کہا ہے کہ یہہ حدیث اسناد ضعیف ہی پس نے تصحیح کسی محدث کے کسطرح قبول کیجاوی انتہی کلام ہے خارج واب تحقیق سے اسلئی کہ حجیت کے لئے حدیث کی صحت چاہیئے موافق قواعد محدثین کے اور جب طبرانی نے حدیث مذکور روایت کی اور مؤلف نے کوئی جرح لائق سماع اوسپر نکیا پس تصحیح کسی محدث کی واسطے حجیت اوسکی کے کیا ضرور ہے طبرانی سا محدث اُسکو روایت کرتا ہے اور کوئی جرح اوسپر وارد نہین اور ضعیف کہنا صاحب محلی کا جو مؤلف نے نقل کیا علے التسلیم مضر نہین اسواسطی کہ صاحب محلی ارباب جرح وتعدیل وتنقید احادیث مین سے نہین ہین باآنکہ سوا طبرانی کے ابن عدی اور حافظ الحدیث جلال الدین السیوطی جو ائمہ حدیث مین سے ہین اس حدیث کو نقل کرتے ہین اور نقل کرنا محدث کا کسی حدیث کو تصحیح ہے واسطی اوس حدیث کے اور تعدیل ہی واسطی رواۃ اُسکی کے چنانچہ خود مؤلف معیار اسیا تکو نقل کر چکا ہی اور مانتا ہے وقال الشیخ ابن حجر العسقلانی فی الارشاد الساری ان تخریج صاحب الحدیث لراوٍ کان متضمنا لعدالتہ عندہ وصحۃ ضبطہ وعدم غفلتہ انتہی اور شرط صحت اور محتج بہ ہونے حدیث کی کسی نے اہل علم سے تصحیح کسی محدث کو نہین گردانا البتہ منقول ہونا اُسکا عدل تام الضبط سے باتصال سند غیر معلل ولا شاذ واسطی صحت کے کافی ہے کما قال فی شرح نخبۃ الفکر وخبر الآحاد بنقل عدل تام الضبط متصل السند غیر معلل ولا شاذ ہو الصحیح لذاتہ انتہی اور یہہ شرائط مرعی ہین صحیح لذاتہ مین جو اعلے قسم ہے اخبار آحاد کی اور صحیح لغیرہ اور حسن لذاتہ اور حسن لغیرہ مین یہہ شرائط بہی ضروری نہین باآنکہ یہہ سب اقسام حجت گردانی جاتی ہین اور کسی مین ان اقسام ہی بعد اعتبار شرائط معتبرہ

اُسکی کے تصحیح کسی محدث کی شرط نہین پس مؤلف نے کوئی جرح کسی شرط معتبر پر نکیا اور تصحیح کسی محدث
کو واسطے حجیت کے شرط گردانا معلوم نہین کہ یہہ احداث امر جدید کہان سے کیا قال الشیخ سراج احمد
الحنفی فی ترجمۃ للترمذی و در تادیل شافعی وغیرہ نظر است زیراکہ قد اخرج الطبرانی و ابن عدی من
روایۃ ہدیر بن عبد الرحمان سمعت جدی رافع ابن خدیج یقول قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لبلال یا
بلال نور بصلوۃ الصبح حتی یبصر القوم مواقع نبلہم من الاسفار و روی الطحاوی عن علی انہ کان یصلی الفجر
وہم یترا ون الشمس مخافۃ ان تطلع انتہی و اخرج السیوطی فی جمع الجوامع نور بلال بالفجر قدر ما یبصر القوم
مواقع نبلہم انتہی اور مجمع البحار مین بھی اس حدیث کو بعض محل مین اسناداً ذکر کیا ہی کما قال اسفروا بالفجر
فانہ اعظم للاجر اسفر الصبح اذا انکشف واضاء قالوا یحتمل انہم حین امروا بتغلیس الفجر کانوا یصلونہا عند الفجر
الاول حرصاً فقال اسفروا بہا ای اخروہا الی الفجر الثانی وتحقیقہ وتقویہ حدیث نور بالفجر قدر ما یبصر
القوم مواقع نبلہم انتہی اور وہ جو محلی سے نقل کیا ہی کہ حدیث طبرانی اسناداً ضعیف ہی واسطے تضعیف
حدیث کے کافی نہین ہوسکتی کہ باآنکہ صاحب محلے ارباب تنقید احادیث سے بلکہ حفاظ حدیث سے بلکہ محدثین
کاملین مشہورین سے بھی نہین اونکے قول کا بغیر نقل کے کسی امام فن حدیث سے کیا اعتبار جرح اُسکا مبہم ہی
اور بتسلیم و اعتراف مولف معیار جرح مبہم بغیر بیان سبب جرح کے مثبت نہین چہ جائیکہ صادر ہو غیر عارف
اسباب جرح سے اور جب قول صاحب محلے کا اسجگہہ مضعف حدیث نہوا اور حدیث مذکور کو طبرانی وغیرہ محققین
حدیث نے نقل کیا تو بالضرور یہہ حدیث مبطل ہوئی محمل مذکور کی اور مؤید ہوئی ہمارے مدعا کی اور تہیم
جو وجہ ثانی مین کہا ہی کہ مراد حدیث اسفروا سے یہہ ہے کہ غلس مین شروع کرو اور تطویل قراءۃ کر کے
اسفار مین اختتام کرو اور طحاوی سے نقل کیا ہے کہ مذہب امام اور صاحبین بھی ہے منافی صریح ہی
معنے اسفروا بالفجر کے اسلئے کہ مراد فجر سے اسجگہہ نماز فجر ہے پس معنے یہہ ہونگے کہ اسفار کرو ساتھ
نماز فجر کے اور نماز فجر نام ہے مجموعہ صلوۃ فجر کا نہ جزو اخیر کا پس یہہ معنی کہ اسفار مین ختم کرو اور غلس
مین شروع کرو اسفروا بالفجر کے حقیقۃ کیونکر ہو سکین گی البتہ بمعنی آتموا صلوتکم بالاسفار کے لینا مجازاً
ہوگا اور اختیار کرنا مجاز کا در صورت صحت معنی حقیقی کے داب اہل علم سے خارج ہی اور یہہ کہنا امام
طحاوی کا کہ مذہب صاحبین و امام یہی ہی مخالف ہی ظاہر الروایۃ کی قال العلامۃ ابن الہمام فی فتح القدیر
قال الطحاوی والذی ینبغی الدخول فی الفجر وقت التغلیس والخروج منہا فی وقت الاسفار قال و ہو قول محمد

ابی حنیفۃ وابی یوسف و محمد لکن الذی ذکر الاصحاب عن الثلثۃ ان الافضل ان یبدء بالاسفار و
یختم بہ وہو الذی یفید اللفظ فان الاسفار بالفجر ادائہا فیہ وہو اسم لمجموعہا فیلزم ادخال مجموعہا
فیہ انتہی اور یہہ جو تیسری وجہ مین کہاہی کہ حدیث محمول ہے لیالی مقمرہ پر یعنے یہہ حکم اسفروا
بالفجر کا مخصوص ہے ساتھہ لیالی مقمرہ کے کما ذکرہ الخطابی انتہی منافات ظاہرہ رکہتاہی ساتہہ روایت
مذکورہ طحاوی اور ابن حبان اور نسائی کے جنکا مفاد یہہ ہے کہ جب تم اسفار کروگے موجب اجر عظیم کا
ہوگا پس کلیۃ حکم جو مفاد حدیث ہی منافی ہے تخصیص کے ثانیاً یہہ کہ قائلین استحباب تغلیس ہر زمانہ مین
تغلیس کو مستحب کہتے ہین اونکی طرف سے یہہ تاویل توجیہ الکلام بما لا یرضی قائلہ بہ کے قبیل سے ہوگے
ثالثاً یہہ کہ حکم مطلق کو مقید کرنا بلا قرینہ تقیید نزدیک اہل تحقیق کے کسطرح مقبول ہو اور حدیث تغلیس مذکور
کو قرینہ تقیید قرار دینا صحیح نہین اسلئے کہ وہ یا محمول ہے غلس داخل مسجد پر یا منسوخ ہی یا محمول ہی اسپر
کہ رسول اللہ صلعم واسطے بیان جواز کے کبہی کبہی غلس مین بہی نماز فجر ادا فرماتی تہی پس جب یہہ سب
احتمالات حدیث مذکور مین جاری ہین تو اس سے تقیید و تخصیص حدیث اسفروا بالفجر کی ساتہہ لیالی
مقمرہ کے کسطرح ہوسکیگی باآنکہ حدیث تغلیس مین تعیین لیالی غیر مقمرہ کی نہین اگر ہوتی تو البتہ اس سی
احتمال تقیید کا ممکن تہا بظاہر گو بتعمق نظر اوٹہہ جاتا اور جب جو وجوہ جمع حدیث تغلیس و اسفار کے جو
تخییل مؤلف معیار مین جاگزین تہے مردود ہوئی اور طرق تاویلات رکیکہ کی مسدود تو اب باقی رہا
مگر یہہ کہ یا حدیث غلس کو منسوخ کہو یا محمول کرو اوپر غلس اندرون مسجد کے اور باطل ہوا یہہ کلام مؤلف
معیار کا کہ اگر رجوع طرف نسخ کی کرو تو حدیث تغلیس کو ناسخ کہو اور احادیث اسفار کو منسوخ اسلئے کہ حدیث
تغلیس متاخر ہے حدیث اسفار سے جیسا کہ روایت ابو داؤد مین گذرا انتہی اسلئے باطل ہوا کہ حدیث ابی
داؤد جسکو مؤلف نے علامت تاخیر حدیث تغلیس گردانا ہے شاذ بلکہ منکر ہے بجہت مجروح ہونے
اسامۃ بن زید کے کما مر پس اس سے تاخر کیونکر ثابت ہوگا اور حدیث اسفار کو متروک العمل کہنا بجہت
تعارض حدیث تغلیس کے بہی باطل ہوا اسلئے کہ جب حدیث تغلیس یا منسوخ ہوئی یا محمول ہوئی اوپر غلس
اندرون مسجد کے اور یہہ منافی اسفار نہین تو پہر ترجیح روایت شیخین کے کیا معنی ترجیح تو عند
عدم امکان الجمع والنسخ دیکہی جاتی ہے اور وہ تاویلین جمع حدیثین کی جو مولف معیار نے کین
جسوقت منافی ہوئین احادیث صحیحہ کی پس باقی رہا محمل احادیث مذکورہ مگر وہ جو ہمنی بیان کیا باآنکہ

کبھی فعل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم اجمعین سے بیان جواز کے بھی ہوتا تھا اور نزدیک اہل اصول کے قول کو ترجیح ہے اور پر فعل کے پس ممکن ہے کہ گاہی تغلیس مروی محمول ہو بیان جواز پر یا احادیث اسفار جسمیں امر ہے تنویر و اسفار کا ترجیح پائیں اوپر احادیث تغلیس کے جسمیں بیان ہے فعل رسول اللہ صلعم کا قال الزیلعی لنا قوله علیه الصلوة والسلام اسفروا بالفجر فانه اعظم للاجر رواه الترمذی وغیره وقال حدیث حسن صحیح وقال ابن مسعود ما رأیت النبی صلی الله علیه وسلم صلی صلوة لغیر وقتها الا صلوتین جمع بین العشاء والمغرب بجمع وصلی الفجر یومئذ قبل میقاتها بغلس رواه مسلم وعن ابی داؤد بن یزید عن ابیه قال کان علی ابن طالب رضی یصلی بنا الفجر ونحن نتراءی الشمس مخافة ان تکون قد طلعت رواه الطحاوی وذکره فی الام ولان فی الاسفار تکثیر الجماعة وتوسیع الحال علی النائم والضعیف فی ادراک فضل الجماعة انتہی مختصراً اور یہہ جو کہا ہے کہ قول ابراہیم نخعی سے بھی نسخ تغلیس نہیں ثابت ہوتا اسلئے کہ اگر یہہ کہو کہ اصحاب محمد اجمعین علی التنویر سے یہہ کلام نخعی کے کل یا جمہور صحابہ مراد ہیں تو قول اُسکا منقطع ہوگا اسلئے کہ اوسکو سب یا جمہور صحابہ سے ملاقات نہیں ہے بلکہ فقط ایک دو صحابہ سے ملاقات ہے اسلئے کہ ابن حجر نے تقریب میں اُسکو طبقہ خامسہ میں سے گنا ہے اور طبقہ خامسہ وہ ہے کہ جنہوں نے ایک دو صحابہ کو دیکھا ہے پس اونکا خبر دینا کہ سب یا اکثر صحابہ اسفار کیا کرتے تھے منقطع ہوگا اسلئے کہ خود تو اونہوں نے ان صحابہ کو نہیں دیکھا خواہی نخواہی کسی سے سنا ہوگا حال اونکا اوسکا ذکر نہیں کیا تو قول اونکا منقطع ہوگا اور یہہ قول حجت نہیں کما مر عن میزان الاعتدال انتہے بما حصلہ تو جواب اوسکا یہہ ہے کہ یہہ جو تقریب میں نقل کیا ہے کہ طبقہ صغری تابعین کا جسکو طبقہ خامسہ کہا ہے وہی کہ جنہوں نے ایک دو صحابی کو دیکھا اور بعضوں کو سماع صحابہ سے نہیں ہی یا تو محمول ہے تغلیب یعنی اکثر مذکورین طبقہ خامسہ کے ایسے تھے اگرچہ بعض ایسے بھی ہوں کہ انہوں نے جماعت صحابہ سے ملاقات کی ہو پس صاحب تقریب نے کل پر حکم اکثر کا کر دیا یا محمول ہے اختصار پر یعنی طبقہ صغار تابعین کا وہ تھا کہ اونکو ملاقات ہو عدد یسیر صحابہ سے یا ملاقات ہو جماعت صحابہ سے لیکن تمام روایات اونکی تابعین ہی سے ہوں کما قال العلامة وجیه الدین العلوی فی شرح شرح نخبة الفکر والتابعی الکبیر هو الذی لقی جماعة من الصحابة وجالسهم وجل روایته عنهم کقیس بن حازم وسعید ابن المسیب والصغیر هو الذی لم یلق من الصحابة الا العدد الیسیر او لقی جماعة الا ان جل روایته عن التابعین کیحیی بن سعید الانصاری انتہی پس صاحب تقریب نے بنظر اختصار و اجمال فقط صورت اولیٰ پر بیان

طبقۂ خامسہ مین کہ وہ طبقہ صغار تابعین کا ہی اکتفا فرمایا یا محمول ہی اسپر کہ کبھی شخص واحد باعتبار مختلفین دو طبقون مین گنا جاتا ہی کما مر عن کلام صاحب التقریب فی اول الکتاب پس مولف تقریب نے ابراہیم نخعی کو اس اعتبار سے کہ روایت انکی تابعین ہی سے ہی نہ صحابہ سے طبقہ خامسہ سے گنا اگرچہ باعتبار ملاقات جماعت صحابہ کے اونکو طبقہ متقدمہ سے کہا جائی چنانچہ امام نووی نے تہذیب مین احمد ابن صالح عجلی سے نقل کیا ہے کہ ابراہیم نخعی نے جماعت صحابہ کو پایا اور حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا کے پاس حاضر ہوئی اور انکو دیکھا کما قال ہو ابراہیم بن یزید بن قیس بن الاسود وہو تابعی دخل علی عائشۃ رضی اللہ عنہا ورویناعن احمد بن صالح العجلی قال لم یحدث النخعی عن احد من اصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم وقد ادرک منہم جماعۃ ورأی عائشۃ انتہی پس اول تو غور کرو کہ یہہ کسطرح ہو سکی کہ ابراہیم نخعی خدمت حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا مین حاضر ہوئے ہون اور فقط ایکدو صحابی سے ملاقات کی ہو اسلئی کہ زمانہ حضرت صدیقہ مین ہزارون اصحاب موجود تھی اور بیشتر خدمت حضرت صدیقہ مین حاضر رہتے تھی اور نیز اہل علم و دیانت تتبع تمام ملاقات صحابہ کرتے تھی اور اسکو مغتنم سمجھتے تھے پس جب حضرت صدیقہ کی خدمت مین کوئی حاضر ہو تو ضرور ہے کہ صحابہ کثیر سے اوسکی ملاقات ہوگی علاوہ ازین روایت احمد بن صالح سی صریحاً ادراک جماعت صحابہ کا ثابت ہی اور یہی کلام شارح شرح نخبہ سے معلوم ہو چکا کہ تابعی صغیر مین ملاقات ایک دو صحابی کی شرط نہین ہے بلکہ جسکو جماعت صحابہ سے ملاقات ہو لیکن روایت اسکی صحابہ سی نہو تو وہ بھی تابعی صغیر ہوتا ہے تو جبتک کلام صاحب تقریب کو محامل مذکورہ پر حمل نکیا جائیگا منافی ہوگا تصریحات مذکورہ کے اور تطبیق نپائیگا ساتھ اوسکی اور توجیہات کیکہ سوا محامل مذکورہ و نحوہ کے اگر کوئی کریگا تو ہر عاقل منصف پر قصور اور تکلف اسکا واضح ہو جائیگا پس ابراہیم نخعی نے جو احوال صحابہ مین نقل کیا ہے کہ اصحاب رسول اللہ صلعم مجتمع تھے اور پر استحباب تو یرکے تو ممکن ہی کہ انہون نے جماعت کثیرہ کو دیکھا ہو اور حال اونکا نقل کیا ہو پس قول انکا منقطع کیونکر ہوا اور ثانیاً یہہ ہی کہ منقطع اصطلاح محدثین مین کہتی ہین اس حدیث کو جسکی اسناد مین سی ایک راوی یا زیادہ بشرط عدم توالی گرا دیا جاے اور یہہ معنی منقطع کے شامل ہین مرسل اور معضل اور معلق وغیرہ کو اور اکثر استعمال منقطع کا اسمین ہی کہ تابعی سے نیچے کا راوی حدیث کو طرف صحابی کی نسبت کرے جیسے کہ مالک کی روایت ابن عمر رضی سی کما قال فی شرح نخبۃ الفکر والثالث ان کان السقط باثنین غیر متوالیین فی موضعین مثلاً فہو المنقطع وکذا ان سقط واحد فقط او اکثر من اثنین لکن بشرط عدم التوالی بل لا یزید

فی موضع من الاسناد عن واحد ہذا ہو الصحیح الذی ذہب الیہ الجمہور والخطیب ابن عبد البر وغیرہما من المحدثین ان المنقطع ما لم یتصل اسنادہ علی ای وجہ کان انقطاعہ بحیث یشمل المرسل والمعضل والمعلق لکن اکثر ما یستعمل فی روایۃ من دون التابعی عن الصحابی کمالک عن ابن عمر انتہی بقدر الحاجۃ پس اگر منقطع سے مراد مؤلف کی معنی اول ہین تو یہہ قسم شامل ہے مرسل وغیرہ کو بھی اور آگے جو اقسام منقطع مین سے قول مذکور مرسل ہوگا اسلئی کہ مرسل کہتے ہین اس حدیث کو کہ جسکی اسناد مین سے تابعی کے بعد کا راوی ساقط ہو یعنی تابعی صغیر یا کبیر روایت کرے حدیث کو ساتھ حذف صحابی کے اور کہے قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کذا او فعل کذا او فعل بحضرتہ کذا او نحو ذلک انتہی کما ہو مصرح فی شرح نخبۃ الفکر اور اسکی قبول اور حجیت مین اختلاف مشہور ہے وقد مر نبذ منہ فی اول الکتاب پس اسکو علی الاطلاق مردود کہنا اور حجیت سے ساقط کرنا کسطرح صحیح ہوگا بلکہ امام اور صاحبین اور امام مالک اور ابراہیم نخعی اور حماد بن سلیمان وغیرہم سب اسکو حجت گردانتے ہین اور کلام منسوب طرف میزان اعتدال کے صریح دال ہے اسپر کہ قول مذکور حدیث مرسل ہے لیکن یہہ جو کہا ہے کہ جسوقت ابن مسعود وغیرہ رضی اللہ تعالی عنہم سے یہ ارسال کرین تو وہ حجت نہین یعنی ہے قول بعض پر نہ علی التحقیق اور اگر معنی ثانی منقطع کی جو اکثر مستعمل ہین مراد ہوان تو یہان پر منقطع صادق ہی نہین آتا اسلئی کہ ابراہیم نخعی تابعی تھی اور اسمین شرط یہہ ہو کہ تابعی سے تحت کا راوی نسبت حدیث کی طرف صحابی کے کرے اور ثالثا یہہ کہ تعریف منقطع مین یہہ امر ماخوذ ہو کہ نسبت حدیث کی طرف رسول اللہ صلعم کی یا طرف صحابی کی کیجاوے لیکن کوئی راوی سند مین سے ساقط ہو بشرائطہ کما مر اور قول ابراہیم نخعی مین نسبت حدیث کی طرف رسول اللہ صلعم یا صحابی کے ساتھ اسقاط راوی کے کہان ہی پس اسکو منقطع کہنا صحیح نہین اور کلام میزان اعتدال اسکی طرف متوجہ ہی نہین تو حجیت سے ساقط کسطرح ہوگا اور ظاہر یہہ ہے کہ کلام ابراہیم نخعی کا موافق اصطلاح اہل حدیث کے حدیث موقوف ہوگا چنانچہ علامہ ابن الاثیر مقدمہ جامع الاصول مین بیان قسم رابع موقوف مین فرماتے ہین الرابع ما یوہم لفظہ انہ مسند ولیس مسندا کما روی المغیرۃ بن شعبۃ قال کان اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقرعون بابہ بالاظافیر فہذا یوہم لذکر رسول اللہ صلعم انہ مسند ولیس کذلک انما ہو موقوف علی صحابی حکی عن اقرانہ من الصحابۃ فعلا ولم یسندہ الی واحد منہم انتہی پس حدیث موقوف علی التابعی بشرائطہا المعتبرۃ مقبول ہوتی ہی کسیطرح اسکو مطلقا حجیت سے ساقط نہین کیا اور ابراہیم نخعی مین شرائط قبول خبر کہ وہ عدالت اور ضبط اور عقل اور اسلام ہے

موجود ہین پہرا دنکی حدیث کو حجت سے ساقط کرنا یعنے چہ آور کلام صاحب محلی کا جواب پیشتر ہم دیکھ چکے ہین حاجت اعادہ نہین لیکن یہہ جو کہا ہے کہ عدم نسخ تغلیس اس سے بھی معلوم ہوتا ہی کہ عمر رض نے اپنے عمال کو اور ابی موسی اشعری کو لکھ بھیجا تھا کہ نماز صبح ایسی وقت مین پڑہین کہ ستارے مختلط ظاہر ہون پس اگر تغلیس منسوخ ہوتی تو عمر رض اور ابی موسی اشعری پر مخفی نہوتے تو جواب اسکا اولا یہہ ہے کہ حضرت علی رض سے پیشتر منقول ہو چکا کہ غایت اسفار مین نماز فجر ادا فرماتی تھے کما رواہ الطحاوی وغیرہ پس اگر تغلیس مستحب ہوتی تو حضرت علی رض پر کہ رفیق خاص اور معدود بیچ اہل بیت رسالت کے تھے مخفی نہوتے نیا ہو جو انکو نہو جو انپا آور ثانیا یہہ کہ خبر کتابت عمر رض کی طرف عمال اپنے کے جو صاحب محلی نے نقل کے بدون بیان اسناد کے قابل قبول نہین جب اسناد اوسکی ذکر کرتا تو اوسکے رد و قبول مین نظر کیجاتی پس بمجرد بیان صاحب محلے یہہ نقل قابل حجت نہین آور ثالثا یہہ کہ ہمکو نفس تغلیس کے نسخ کا تو دعوی نہین ہے البتہ استحباب تغلیس کو منسوخ کہا جاتا ہی اور نفس تغلیس کو ہم جائز کہتے ہین پس ممکن ہے کہ حضرت عمر رض نے بمصلحت احتراز تفویت فرض کے اس محل مین جواز کو اختیار فرمایا ہو یعنے جو لوگ بلاد بعیدہ مین نومسلم تھے اونکو بسبب بعد مدینہ طیبہ کے اور نزدیکی زمانہ کفر کے اور عدم اعتنا و حفظ اوقات نماز کے اداکرنا اس مستحب کا دشوار تھا پس اگر اونکو ساتہہ وقت مستحب فجر کے بوجہ اسفار تنہا امر کیا جاتا اور حال یہہ ہے کہ وقت نماز فجر وقت ہی نوم شیرین اور سستی طبع کاہلین کا تو محتمل تھا کہ نفس وقت اونکے ہاتہہ سی چہوٹجاتا اور نماز قضا کر دیتے لہذا عمال کو حکم فرمایا کہ وقت اشتباک نجوم کے نماز پڑہین تا متبعین عمال کے عادی ہون اول سے جاگنے کے اور دفع ہو احتمال قضای نماز کا اس تقدیر پر اور صحابہ کرام اونکے امر کا انکار کیون کرتے اور پڑہنا حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کا نماز فجر کو ساتھ سورہ بقر کے اور حضرت عمر رض کا ساتہہ سورہ یوسف کے دائما مولف نے ثابت نہین کیا اور گاہی محتمل ہے کہ واسطے بیان جواز کے ہو آور دہ جو ابن ماجہ سے بروایہ مغیث بن سمی نقل کیا ہے کہ عبداللہ بن الزبیر رض نے نماز فجر غلس مین پڑہی پہر مین نے ابن عمر رض سے پوچہا کہ یہہ نماز کیسی پڑہی تو انہون نے فرمایا کہ ہماری نماز ساتھہ رسول اللہ صلعم کے اور ابوبکر اور عمر رضی اللہ عنہما کی اسیطور پر تھے لیکن جب عمر رض مجروح ہوئے تو عثمان رض نے اسفار فرمایا ہمکو مضر نہین اسلئی کہ اول تو خود یہہ روایت مخالف ہے روایت ثانیہ کے جسکو ناقل متصل اسی روایت معتب کے نقل کرتا ہی ابن ابی شیبہ سی کہ زمان عثمان رض مین لوگ تغلیس کیا کرتے تھو پس خبر اسفار کرنے حضرت عثمان کی بعد مجروح ہونی حضرت عمر رض کے منافی ہی اسکے

اور لائق قبول نہین اور ثانیاً یہہ کہ سوال مغیث ابن سمی کا تو یہہ تہا کہ جب اسفار امر مستحب ہی تو پہر تجاوز کرنا اس
امر مستحب سی کیون واقع ہوا اسکا جواب عبد اللہ بن عمر رض نے یون دیا کہ ہمنے ساتہہ رسول اللہ صلعم کے اور
ساتہہ حضرت ابی بکر اور عمر رض کے غلس مین نماز پڑہی ہے پس اسکلام سے فقط یہہ امر لازم ہی کہ نماز فجر
غلس مین بہی واقع ہوئی خواہ وہ منسوخ ہو یا اختیار کرنا اسکا واسطے بیان جواز کے ہو یا اسمین کوئی مصلحت
آخری جزئی ہو اسصورت مین استحباب اسفار اس سی دفع نہین ہوتا اور نہ مداومت تغلیس کے سمجہی جاتی ہی پس
کوئی دلیل مؤلف کی دافع استحباب اسفار کی پایۂ ثبوت کو نہ پہنچی اور یہہ جو مؤلف نے کہا کہ غلس کو غلس داخل
مسجد پر محمول کرنا تحریف ہی اور بقول مولوی اسمعیل کے حذو النصرانیۃ سے خیال ہے خام اور سوء ادب تا سرانجام
بے ادبی ہے ساتہہ ائمہ دین کے اور جرأت ہی اوپر فقہای مجتہدین کے نعوذ باللہ سبحانہ منہا و من جمیع
ما کرہ اللہ سبحانہ اور یہہ جو بیان ابن فرعوی مین کہا ہی کہ حدیث عائشہ مین غلس وقت انقلاب کی مسجد سی گہرون
کیطرف بیان کیا ہی نہ حالت اقامت مسجد مین کلام بیجا محل اور ایسی ہی نافہمیون سے مؤلف معیار کو ورطہ
ہلاکت اور طعن ائمہ دین مین مبتلا کیا ہے اسواسطی کہ مضمون حدیث عائشہ رض کا تو یہہ ہی کہ عورتین جو نماز فجر مین
حاضر ہوتی تہین اور بعد اتمام نماز کے وہ رجوع کرتے تہین طرف گہرون اپنے کے تو بسبب تاریکی کے
پہچانے نہین جاتے تہین اب غور کرو کہ یہہ انقلاب مصلیات جو عبارت ہی رجوع سی حرکت ہی کہ وہ زمانے
بغیر نہی آتی نہین پس جسوقت وہ عورتین نماز پڑہ کر مسجد نبوی صلی اللہ علیہ وسلم سے نکلتے تہین تو لامحالہ
ایک زمانہ معین مین ساتہہ چلنے کے اور قطع کرنے مسافت اندرون مسجد کے باہر نکلتی ہونگے تو باآنکہ مسجد
شریف مین نمازی کثیر ہوتے تھے اور داخل مسجد مین بہت سا بعد تہا بسبب تاریکی کے جو اسوقت اندرون
مسجد مین ہوتی تہی وہ عورتین اس حالت انقلاب رجوع مین پہچانی نہین جاتی تہین اصل مین یہہ توہم کیونکر
پیدا ہوا کہ یہہ غلس اگر حالت اقامت مسجد مین ہو تو یہہ معنی بن سکین اور اگر وقت رجوع کے ہو تو یہہ معنے
نہ بن سکین بہلا وقت انقلاب مصلیات کی غلس اندرون مسجد جاتا رہیگا اور وقت اقامت کے باقی
ہوگا یا وہ عورتین وقت رجوع کے بمجرد ارادہ رجوع کے نظرون سے غائب ہو جاتی ہونگی ایسی بات
تو عاقل کی شان سی بہت مستبعد ہی مؤلف معیار نے یہہ امر نسمجہا کہ رجوع اور انقلاب ساتہہ حرکت کی
ہوتا ہے اور تا اتمام مسافت داخل مسجد کے راجع کو حدود مسافت اندرون مسجد مین ہونا ضروری ہی
پس اسکا التیام و راجع منجملہ احکام کے ساتہہ اس حکم کے بہی موصوف ہوگا کہ بسبب تاریکی کے پہچانا نگیا

پس اس توجیہ وجیہ کو الفاظ حدیث سے کیا منافات ہے کہ اسکو تحریف قرار دیا اور خط نصرانیہ ٹھہرایا یہہ جو
کہا ہے پس دیکھو کہ اس قول سے تاریکی خاص مسجد مین کہان سمجھی جاتی ہے مثل کلام سابق کے باطل ہے اسلئے
کہ ہمنے یہہ دعوی نہین کیا کہ لفظ غلس سے تاریکی خاص مفہوم ہوتی ہے بلکہ ہم تو یہہ کہتے ہین کہ غلس مطلق
اسجگہہ اس فرد خاص مین متحقق ہے یا نظر کہ مرد و عورتین مسجد مین نماز کے لئے جمع ہوتی تہی اور باہمدگر
اندرون مسجد کے مسافت قلیل تھے لیکن باعث تاریکی کے جو اسوقت اس محل مین واقع تہی مرد و عورتکو
پہچانتے نتہے اور سبب تاریکی کا یہہ تہا کہ سقف مسجد کی نیچی اور جہکی ہوئی تھی اور چراغ مسجد مین اسوقتمین روشن نہین
کئے جاتے تھے اور بیان حضرت عائشہ کا قرینہ صریحہ ہے اوپر اس توجیہ کے اسلئے کہ دروازہ حجرہ اونکی کا
اندرون مسجد تہا پس جب بعد اتمام نماز کے یہہ اپنے حجرہ مین تشریف لیجاتی تہین اوسیوقت اور عورتین
بہی جو جمع کرتی تہین اور اوسیوقت اس محل مین غلس کے سبب سے اونکو کوئی نہین پہچانتا تہا تو بہت ظاہر ہے کہ مراد
غلس سے وہی غلس خاص داخل مسجد ہے اور جس طرح اس حال کو حضرت عائشہ نے روایت کیا اسیطرح اور صحابہ
نے بہی اسی حال کو روایت کیا ہے پس اور صحابہ کی روایت کرنے سے یہہ امر لازم نہین آتا کہ مراد غلس سے
غلس بیرون مسجد ہو البتہ محتمل ہے جیسا کہ غلس اندرون مسجد محتمل ہے لیکن جب بیان حضرت عائشہ رض کا
باعث ہونے دروازہ حجرہ اونکے کے اندر مسجد کے محتمل غلس بیرون مسجد کا نہین اور صحابہ آخرین نے وہی
حال بیان کیا جو حضرت عائشہ رض نے بیان فرمایا پس بالضرور کلام صحابہ آخرین مین بہی احتمال غلس بیرون
مسجد ساقط ہوا اور وہی غلس جو کلام حضرت عائشہ کا مراد تہا متعین ہوا اور ہر عاقل منصف پر واضح ہو گیا
کہ استحباب اسفار ساتہہ شبہات رکیکہ مولف کی اٹھہ نسکا اور تغلیس اگر مستحب تہی تو منسوخ ہو گئی اور تغلیس جو
منقول ہے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یا صحابہ کرام سے محمول ہے اوپر بیان جواز یا مصالح آخر کے نہ اختیار
مستحب کے قال صاحب العنایۃ فی حاشیتہ علی الہدایۃ واستدل الشافعی بحدیث عائشۃ رض قالت کانت النساء ینصرفن
الخ ولان فی ہذا مسارعۃ فی اداء العبادۃ وہو مندوب الیہ بقولہ تعالی وسارعوا الی مغفرۃ من ربکم ولنا
حدیث رافع ابن خدیج رض ان النبی علیہ السلام قال اسفروا بالفجر فانہ اعظم للاجر ولان فی الاسفار تکثیر الجماعۃ
وفی التغلیس تقلیلہا وما یؤدی الی تکثیر الجماعۃ کان افضل ولان المکث فی مکان الصلوۃ حتی تطلع الشمس مندوب
الیہ قال النبی صلی اللہ علیہ وسلم من صلی الفجر ومکث حتی تطلع الشمس فکانما اعتق اربع رقاب
من ولد اسماعیل واذا اسفر بہا تمکن من احراز ہذہ الفضیلۃ وعند التغلیس قل ما تمکن منہ واما حدیث

عائشة فالصحيح من الروايات اسفار رسول الله صلعم بصلوة الفجر انما ثبت التغليس قبله اذا اراد الخروج الى سفر او كان

ذلك حين يحضر الناس للصلوة بالجماعة ثم انتسخ ذلك حين امرن بالقرار في البيوت واما الجواب عن تمسكه

بالاية فقلنا المسارعة الى مغفرة الله انما يكون في المسارعة الى الشئ الذي هو افضل عند الله من غيره وذلك

في تكثير الجماعة لا في تقليلها ولكن لا يكون ذلك في التغليس فكان في التنوير مسارعة الى المغفرة لا في التغليس على ان

عامة مخصوصة على بعض الصلوات بدليل ما روينا كذا في المبسوطين والمعنى الفقهي فيه ان تاخير الفجر الى آخر الوقت امر

مباح بالاجماع لا كراهة فيه وتقليل الجماعة امر مكروه وكذلك ايقاع الناس في الحرج والتغليس بالفجر يؤدي الى

احد الامرين اما ازعاج الناس لاول الوقت وفيه حرج لانه امر بخلاف العادة واما تقليل الجماعة فهو اشد الا

ان رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى معاذا عن تطويل القراءة وعلل تنفير الناس عن الجماعة وطول القراءة في الصلوة

في الاصل سنة فوق تعجيل الصلوة ثم ورد النهي عن تلك السنة مع قولها لئلا يؤدي الى تقليل الجماعة فلان يكون

منهيا عن اداءها لئلا يؤدي الى تقليل الجماعة اولى كذا في الاسرار انتهى **قال صاحب التنوير** مسئله تيسرا تيج

بيان وقت مستحب ظہر کے الخ **قال مولف المعيار** کئی حدیثون سے یہہ معلوم ہوتا ہے کہ آنحضرت صلعم شدت گرمی

مین بھی نماز اول وقت مین پڑہتے تھے اور اسکی رغبت دلاتے تھے الخ **اقول** حاصل کلام مؤلف معیار کا اسجگہہ

ہے کہ احادیث ابراد بالظہر اور احادیث تبکیر بالظہر مین جمع کرنا ممکن ہے پس اختیار کرنا نسخ تبکیر کا موسم گرمی

مین ساتہہ احادیث ابراد کے خلاف قاعدہ محدثین ہے اسلئے کہ جبتک حدیثین متعارضین مین جمع ہوسکی تو

نسخ کیطرف رجوع نہین کرتے پس جواب اسکا یہہ ہے کہ اگر جمع بغیر تعسف کے ممکن ہو تو جمع کیا جاتا ہے اور

جسوقت جمع حدیثین مین تعسف اور تکلف ہوا اور خلاف ظاہر بلا قرینہ صارفہ اختیار کرنا پڑے تو وہ جمع

نزدیک محدثین کے بلکہ نزدیک کسیکے علمار محققین مین سے معتبر نہین چنانچہ یہہ عبارت شرح شرح نخبۃ الفکر جسکو

مؤلف نے استناد مدعا اپنی مین نقل کیا ہے دال صریح ہی اسپر وان کانت المعارضۃ بمثلہ فلا یخلو اما ان یکون

الجمع بینہما لو کیفیا بغیر تعسف اولا فان امکن الجمع فہو المسمی بمختلف الحدیث والا فہو الناسخ والمنسوخ انتہی مختصراً

پس وجہ جو مؤلف نے درمیان احادیث تبکیر اور احادیث ابراد کے زمانہ صیف مین باینطور جمع کیا ہے کہ

احادیث تبکیر محمول ہین افضلیت اور سنیت پر اور احادیث ابراد محمول ہین رخصت پر واسطے ان لوگون کے جو

مشقت گرمی اٹھا نہین سکتی اور ضعیف ہین سراسر تعسف ہی واسطے کہ لفظ ابردوا بالظہر کا جو عام ہی تخصیص

مخاطب دین مخاطب کو نہین چاہتا اسمین ضعفا مراد لینا بلا وجہ کیونکر ہو سکتی ثانیاً یہہ کہ بخاری مین انس رض

سے مروی ہی کہ آنھون نے فرمایا کہ رسول اللہ صلعم کا دستور یہہ تھا کہ موسم سرد میں نماز ظہر میں تبکیر فرماتے
تھے اور موسم گرمی مین ابراد کر کے نماز پڑہتے تھے کما قال حدثنا محمد بن ابی بکر المقدمی قال حدثنا حرمی بن
عمارۃ قال حدثنا ابو خلدۃ ہو خالد بن دینار قال سمعت انس بن مالک یقول کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم
اذا اشتد البرد بکر بالصلوۃ واذا اشتد الحر ابرد بالصلوۃ یعنی الجمعۃ قال یونس ابن بکیر اخبرنا ابو خلدۃ
وقال بالصلوۃ ولم یذکر الجمعۃ وقال بشر ابن ثابت حدثنا ابو خلدۃ صلی بنا امیر الجمعۃ ثم قال لانس کیف کان
النبی صلی اللہ علیہ وسلم یصلی الظہر انتہی اور چونکہ روایت بشر ابن ثابت مین سوال وقت نماز ظہر سے ہی پس
جواب انس مین مراد صلوۃ سے صلوۃ ظہر ہے اور موافق روایت حرمی بن عمارہ کے سوال وقت نماز جمعہ سے
تھا پس صلوۃ جو جواب مین مذکور ہی موافق تفسیر بخاری کے محمول ہوگی اوپر صلوۃ جمعہ کے لیکن چونکہ وقت
جمعہ اور ظہر ایک ہین تو حکم ظہر کا بھی اس سے معلوم ہو جائیگا اسی نظر سے ابن بطال نے اس حدیث سے دلیل پکڑی
ہے اوپر اتحاد وقت جمعہ اور ظہر کے کما قال العینی ان ابن بطال استدل بہ ان وقت الجمعۃ وقت الظہر لان انسا سوی
بینہما فی جوابہ للحکم المذکور حتی قیل کیف کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم یصلی الظہر انتہی اب محل غور ہی کہ اگر ابراد
بطور رخصت واسطے ضعفا کے تہا تو رسول اللہ صلعم بنفس نفیس مع صحابہ کرام رضوان اللہ تعالی علیہم اجمعین کے
کہ قوی تر مخلوقات کے بیچ ادای احکام الہیہ کے تھے کیون کرتے تھے اور اسیطرح طحاوی نے بسند ابن مسعود رض
سے روایت کیا ہی انہ رای رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یعجلہا فی الشتاء ویؤخرہا فی الصیف ا
اور مغیرہ بن شعبہ سے روایت کیا ہی کہ کہا انہون نے کہ پہلے ہم ساتھہ رسول اللہ صلعم کے نماز ظہر مین
تعجیل کرتے تھے پھر بعد اسکے فرمایا کہ ابراد کرو گرمیون مین کما قال کنا نصلی مع رسول اللہ صلی
اللہ علیہ وسلم الظہر بالہجیر ثم قال ابردوا بالصلوۃ فان شدۃ الحر من فیح جہنم اور اسکو ابن ماجہ نے بھی
روایت کیا ہی اسمین نسخ تعجیل بنسبت موسم گرمی کے مصرح ہی پھر تاویل مذکور مولف کیونکر چل سکی گی
اسیواسطی جمہور محدثین اور امام ابحنیفہ اور امام شافعی اور امام مالک اور امام احمد نے استحباب ابراد کا
موسم گرمی مین قول کیا اور حدیث خباب کو جو ما ولین تاویل مذکور مؤلف معیار کا مستند ہی یا منسوخ
کہا یا محمول کیا اسپر کہ انہون نے تاخیر زائد وقت ابراد معین سے چاہی تہی اور اجازت اوسکی رسول اللہ
صلعم سے طلب کی تہی پس رسول اللہ صلعم نے انکی استدعا قبول نہ فرمائی اور احادیث جو فضلیت تعجیل پر
دال ہین بر تقدیر عموم بنسبت موسم گرمی کے منسوخ قرار دین اور یا اونکو مطلق ٹھہرایا اور احادیث

ابراد کو مقید پس جب مطلق کو خیر موسم گرمی پر بقرینہ احادیث ابراد کے محمول کر لین گے تو حاجت نسخ ماننے کے بھی نہ پڑیگی قال الشیخ عبد الباقی الزرقانی فی شرح الموطا وحدیث ابی ذر صریح فی ذلک حیث قال کنا مع النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی سفر فاراد المؤذن ان یؤذن فقال صلی اللہ علیہ وسلم ابرد حتی رأینا فیء التلول رواہ البخاری ومسلم والحامل لہم علی ذلک ای افضلیۃ التبکیر مطلقا حدیث خباب شکونا الی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم حر الرمضاء فی جباہنا واکفنا فلم یشکنا رواہ مسلم ای لم یزل شکوانا وتمسکوا ایضا بالاحادیث الدالۃ فضل اول الوقت وبان الصلوۃ حینئذ اکثر مشقۃ فیکون افضل والجواب عن حدیث خباب انہ محمول علی انہم طلبوا تاخیرا زائدا عن وقت الابراد وہو زوال حر الرمضاء وذلک قد یستلزم خروج الوقت فلذلک لم یجبہم او ہو منسوخ باحادیث الابراد فانہا متاخرۃ عنہ واستدل الطحاوی بحدیث المغیرۃ کنا نصلی مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الظہر بالہاجرۃ ثم قال لنا ابردوا بالصلوۃ رواہ احمد وابن ماجہ برجال ثقات وصححہ ابن حبان ونقل الخلال عن احمد ان ہذا آخر الامرین من النبی صلی اللہ علیہ وسلم وجمع بعضہم بین الحدیثین بان الابراد رخصۃ والتعجیل افضل وہو قول من قال انہ امر ارشاد وعکسہ بعضہم فقال الابراد افضل وحدیث خباب یدل علی الجواز وہو الصارف للامر عن الوجوب وفیہ نظر لان الظاہر منع التاخیر وقیل معنی قول خباب فلم یشکنا ای لم یحوجنا الی الشکوی بل اذن لنا فی الابراد وحکی عن ثعلب ویردہ ان فی الخبر زیادۃ رواہا ابن المنذر بعد قولہ فلم یشکنا وقال اذا زالت الشمس فصلوا واحسن الاجوبۃ کما قال المازری ہی الاول والجواب عن احادیث اول الوقت انہا عامۃ او مطلقۃ والامر بالابراد خاص فہو مقدم ولا التفات الی من قال التعجیل اکثر مشقۃ فیکون افضل لان الافضلیۃ لم تنحصر فی الاشق بل قد یکون الاخف افضل کقصر الصلوۃ فی السفر ذکرہ الحافظ انتہی آور یہہ جو مؤلف نے ایکبارہ و قول نووی کا نقل کیا یعنی بعض نے جمع بین الحدیثین یون کیا ہے کہ ابراد رخصت ہے اور تعجیل افضل اور مستدل انکا حدیث خباب ہے جواب شافی اسکا کلام زرقانی سے مصرح ہو چکا یا آنکہ یہہ قول بعض کا ہی نہ جمہور کا اور مخالف ہی ائمہ اربعہ کے پس قابل قبول نہین چنانچہ پورا کلام امام نووی کا جسکو مؤلف نے تعصبا حذف کر دیا اسپر دال ہی بقولہ سنو قولہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا اشتد الحر فابردوا بالصلوۃ وذکر مسلم بعد ہذا حدیث خباب شکونا الی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم حر الرمضاء فلم یشکنا قال زہیر قلت لابی اسحاق افی الظہر قال نعم قلت افی تعجیلہا قال نعم اختلف العلماء فی الجمع بین ہذین الحدیثین فقال بعضہم الابراد رخصۃ والتقدیم افضل واعتمدوا حدیث خباب وحملوا حدیث الابراد علی الترخیص والتخفیف فی التاخیر وبہذا قال

بعض اصحابنا وغیرہم وقال جماعۃ حدیث خباب منسوخ باحادیث الابراد وقال آخرون المختار استحباب الابراد
لاحادیثہ واما حدیث خباب فمحمول علی انہم طلبوا تاخیرا زائدا علی قدر الابراد لان الابراد ان یؤخر بحیث یحصل للحیطان
فئی یمشون فیہ ویتناقص الحر والصحیح استحباب الابراد وبہ قال جمہور العلماء وہو المنصوص للشافعی وبہ قال جمہور
الصحابۃ لکثرۃ الاحادیث الصحیحۃ فیہ المشتملۃ علی فعلہ والامر بہ فی مواطن کثیرۃ من جہۃ جماعۃ من الصحابۃ انتہی
اسجگہ انصاف کرنا چاہیئے کہ مؤلف معیار کا یہہ دعوی تہا کہ قول کرنا نسخ تہجیر کا ساتہہ احادیث ابراد کے
مخالف ہی قاعدہ محدثین کے اور کلام نووی سے جو مؤلف نے اوڑا دیا تہا ظاہر ہے کہ جمہور محدثین
اور امام شافعی بلکہ ائمہ اربعہ کا مختار یہی ہے کہ ابراد مستحب ہی اور یہہ بغیر نسخ تہجیر کے ممکن نہیں پس معلوم
نہیں کہ محدثین مولف معیار کے کون سے ہیں اور قاعدہ انکا کیا ہے وقد مر جوابہ مفصلا فلیتذکر اور
چونکہ اس محل میں مقدار ابراد سے غرض ہماری متعلق نہیں لہذا اس سے تعرض نہیں کرتے واما قول المؤلف
وما فی الہدایۃ من ان اشتداد الحر فی تلک البلاد یکون من بلوغ الظل مثلہ فیتحقق الابراد فی التاخیر
فہو باطل لا اصل لہ لانہ یفوت حینئذ وقت الظہر انتہی کلام لا یلتفت الیہ وسیجئی ما یبطلہ من بیّن شافی
برہان وافی انشاء اللہ تعالی **قال صاحب التنویر** مسئلہ چوتہا بیان وقت ظہر کا الخ **قال مؤلف**
المعیار اولا معلوم کرنا چاہیئے **اقول** جسوقت بعنایت اللہ سبحانہ ملکہ اجتہاد امام ابیحنیفہ رضہ ایسا
مرتبہ کمال کو پہنچا کہ کوئی علماء دین اور اساطین شرع متین میں سے اسکا انکار نہ کر سکا تو یہہ کیا
استحباب استبعاد ہی کہ امام کسی مسئلہ میں بحکم اجتہاد اپنے کے مخالفت جمہور اختیار فرمائیں بلکہ اجہ
خواتان اصول پر یہہ امر مخفی نہیں کہ احکام اجتہادیہ میں مجتہد مطلق کو اتباع رای اجتہادی اپنے
کا واجب ہی اور اتباع غیر کا حرام پس یہہ کہنا کہ وقت عصر میں امام ابی حنیفہ نے جمہور کی مخالفت
کیے بعناد صرف اور ابلہ فریبی محض ہے قال القرطبی خالف الناس کلہم ابا حنیفۃ حتی اصحابہ فیما قال لہ
قال العلامۃ العینی اذا کان استدلال ابی حنیفۃ بالحدیث لا یضرہ مخالفۃ الناس انتہی اور جسطرح امام ابو حنیفہ
بعض مسائل میں منفرد ہیں اسیطرح امام مالک اور امام شافعی اور امام احمد حنبل رضی اللہ تعالی عنہم وغیرہم
من المجتہدین بعض مسائل اجتہادیہ میں منفرد ہیں فلا استبعاد فی تفرد الامام الاعظم اور چونکہ مولف تنویر
نے ادلہ اثبات مذہب حنفی کی اس مسئلہ میں مفصلا ذکر کیے ہیں لہذا ہم علیحدہ ذکر ادلہ نہیں کرتے انشاء اللہ
تعالی ضمن جوابات شبہات مؤلف معیار میں قوت ادلہ بوضوح ہو جائیگی پہلے جو مؤلف معیار حدیث جابر

بروایت نسائی نقل کرتا ہے عن جابر قال سأل رجل رسول الله صلی الله علیه وسلم عن مواقیت الصلوة فقال صل معی فصلی الظهر حین زاغت الشمس والعصر حین صار فی کل شیء مثله والمغرب حین غابت الشمس والعشاء حین غاب الشفق قال ثم صلی الظهر حین کان فیء الانسان مثله والعصر حین کان فیء الانسان مثلیه والمغرب حین کان قبل غیبوبة الشفق قال عبد الله ابن الحارث ثم قال فی العشاء اُریٰ الی ثلث اللیل انتهی اسحدیث سی اشتراک وقت ظهر و عصر بوضاحت تمام ظاہر ہے اسلئی کہ پہلے دن جب نماز عصر ایک مثل پر پڑہی اور دوسرے دن نماز ظہر ایک مثل پر ادا کی تو بالضرور بعد ایک مثل کے دونوں نمازوں کا وقت مشترک ہوا اور اسیطرح حدیث امامت جبرئیل سے اشتراک ظہر و عصر بیچ ایکوقت کے مفہوم ہوتا ہی اور وہ اشتراک جو حدیث امامت سی مفہوم تہا اُسکا جواب مولف تنویر نے موافق بعض محققین کے یون دیا کہ حدیث امامت جبرئیل علیه السلام مقدم ہے سب احادیث پر جو بیان اوقات صلوة مین وارد ہین اور احادیث صحیحہ مرویہ شیخین وغیرہما مین مثل اس حدیث کے ان النبی صلی الله علیه وسلم قال اذا صلیتم الفجر فانه وقت الی ان یطلع قرن الشمس الاول ثم اذا صلیتم الظهر فانه وقت الی ان یحضر العصر رواہ مسلم کی یہہ امر ثابت ہے کہ ایک وقت صلوة دوسرے وقت صلوة مین مشترک نہین ہے تو لا محالہ اشتراک وقتین جو مفہوم تہا حدیث امامت سے منسوخ ہوگا ساتہہ اُن احادیث امتیاز وقتین کے کہ تاخر اونکا حدیث امامت سی حتمی ہی اور امام نووی نے اور بعض علما نے بموافقت نووی یہہ تاویل کی کہ معنی فصلی الظهر حین کان فیء الانسان مثله کے یہہ ہین کہ روز ثانی مین نماز ظہر سے فارغ ہوئی جسوقت سایہ انسان کا برابر اوسکی ہوگیا یعنی قبل دخول وقت عصر کے کہ وہ بعد پہونچنے سایہ شی کے ایک مثل کو ہوتا ہے روز ثانی مین نماز ظہر سے فارغ ہوگئی اور اس تاویل کو ترجیح دی باینطور کہ جبتک بین الحدیثین المتعارضین جمع کرنا ممکن ہو تو اختیار نسخ بیجا ہے اور مولف معیار نے تاویل نووی جو حدیث امامت مین واقع تہی حدیث سائل مین جسکو نسائی سے نقل کیا جاری کی اور کہا کہ ایسا ہی کہا ہی معنی اس حدیث مین نووی شافعی اور سلام الله حنفی نے اور یہہ امر غلط ہی نووی اور سلام الله حنفی نے یہہ حدیث ذکر ہی نہین کی البتہ حدیث امامت جبرئیل نقل کی ہے اور اسمین تاویل مذکور تحریر کی ہے بہرحال تاویل مذکور قابل قبول علماء فحول اور منصفین ذوی العقول نہین اسلئی کہ جمع بین الحدیثین المتعارضین جو نسخ پر مقدم ہی وہ ہی جو بلا تکلف و تعسف ہو سکے کما مر عن شرح نخبة الفکر اذ ہو دلیل

مذکور سراسر تعسف اور بلا قاعدہ ہی اسواسطی کہ اسی حدیث مین جابجا معنی صلّی کے یہہ لئی ہین کہ نماز
پڑہی مثلا وقت میلان افتاب کی یا وقت غیبوبت شمس کے یا وقت غیبوبت شفق کے یعنی نماز ظہر اول روز
اور مغرب اور عشا اوقات مذکورہ مین پڑہی یعنی انہین اوقات مین شروع کی اور انہین مین تمام کے
جیسا کہ مقتضای ظرفیت ہی اعنی اوقات مذکورہ ظرف ہین صلّی کے تو چاہیئے کہ فعل مظروف بتمامہ ابتدا سے
انتہا تک ظرف مذکور ہی مین واقع ہوا ورنہین تو ظرفیت حقیقیہ نہوگی اور اگر یہہ ظرفیت حقیقیہ نہ لین اور
موافق تاویل نووی کے بیچ جملہ ثم صلّی الظہر حین کان فیء الانسان مثلہ کے یون کہین کہ پہلے دن
نماز ظہر سے فارغ ہوئی جسوقت آفتاب ڈہلا اور مغرب سی فارغ ہوئی جسوقت آفتاب ڈوبا اور عشا سی فارغ
ہوئی جسوقت شفق ڈوبی تو کذب صریح اور شروع کرنا نماز مین قبل دخول وقت اوسکی کے لازم آئیگا
ولا یقول بہ عاقل پس ہرگاہ معنی صلّی کے سب جگہہ یہہ لئے کہ ظرف مذکورہ مین نماز من اولہ الی آخرہ
پڑہے پھر بیچ ایکوقت ظہر یوم ثانی کے یہہ معنی کہنا کہ نماز سے فارغ ہوئی جسوقت سایہ انسان کا ایک
مثل کو پہنچا سراسر مخالف ہی سباق اور سیاق کے دوسرے یہہ کہ معنی صلّی الظہر حین کان فیء الانسان
مثلہ کے فرغ من الظہر حین کان فیء الانسان مثلہ لینا حقیقۃً نہین ہوسکتا اسلئی کہ حین ظرف ہی صلّی کا
تو واجب ہی کہ تحقق فعل مذکور کا حین میں ہووے اور جب معنی صلّی کی فرغ من الصلوۃ لئی تو حین مذکور ظرف ہوگا
فرغ کا نہ صلّی کا پس لامحالہ ظرف صلّی کا کہنا جو منصوص ہی مجازًا ہوگا نہ حقیقۃً اور ترک معنی حقیقی اور اختیار معنی مجازی
بلا قرینہ جائز نہین کما ہو ظاہر علی من لہ ادنی ممارسۃ بالعلوم علاوہ یہہ کہ تعذر معنی حقیقی شرط ہی واسطی اختیار مجاز
کے اور اسجگہہ معنی حقیقی ممکن ہین اور اوفق ہین ساتہہ سیاق اور سباق کے پس اوسکو چہوڑ کر واسطی احتراز کے
نسخ سے معنی مجازی کو لینا اصلا جائز نہین اور اگر ایسی ہی تاویلات رکیکہ اور توجیہات ضعیفہ واسطی جمع
متعارضین کے کافی اور باعث تقدیم جمع حدیثین ہون اوپر نسخ احدہما کے تو کوئی آیہ یا حدیث کسی آیہ اور
حدیث سی منسوخ ہو ہی نسکیگی اور ہر جگہہ قول نسخ موافق زعم موجہین مذکورین کے باطل ہوگا اور سب قائلین
نسخ ناواقف ٹھہرینگے اصول حدیث سی ولا یتفوہ بہ الا الحمق اور یہہ جو امام نووی نے فرمایا کہ جسوقت حدیث
جبرئیل علیہ السلام کو محمول کیا جاوی اوپر اس معنی کے جسمین اشتراک وقت بین الظہر والعصر مفہوم ہوتا ہی تو آخر وقت
ظہر کا مجہول رہیگا اور نہ حاصل ہوگا بیان تحدید اوقات کا جو مقصود ہی حدیث سی پس جواب اوسکا یہہ ہی
کہ حدیث جبرئیل عامہ اور یہی حدیث سائل مین استیعاب ہر نماز کیوقت کا اور بیان دو نو حدون اوسکی کا

مقصود ہی نتہا بلکہ جانب ابتدا مین تو شروع وقت کا اول روز بیان کیا اور جانب انتہا مین آخر وقت روز ثانی مین بیان کیا بلکہ جانب آخر مین وقت مختار بیان فرمایا ورنہ روز ثانی مین نماز عشا ثلث لیل پر پڑہی ہے آور اخر وقت عشا بالاجماع یہہ نہین ہی چنانچہ خود امام نووی فرماتے ہین انہ صلّی صَلَوات الخمس فی الیوم الاول فی اول الوقت وفی الیوم الثانی فی آخر وقت الاختیار انتہی علاوہ یہہ کہ قائلین اشتراک تو یہہ کہتی ہین کہ بعد ایک مثل کے بقدر چار رکعت کے وقت ظہر و عصر مشترک ہی یعنے بسوقت شارع بیان حدود اوقات نماز کے درپے ہے تو بالضرور یوم ثانی مین اوقات اخیرہ مین نماز ادا کریگا باینطور کہ اتمام وقت مع اتمام نماز ہو جاوی پس جب یوم ثانی مین بعد ایک مثل کے نماز ظہر شروع کی تو بقرینہ بیان حدود اوقات معلوم ہوا کہ وقت ظہر بعد اتمام چار رکعت ظہر کے منتہی ہو جاتا ہے تو اس تقدیر پر آخر وقت ظہر مجہول نہوا اور یہہ جو مؤلف معیار نے لیے ہین کہتا ہی کہ وجہ قول نووی کی یہہ ہے کہ وراء ایک مثل کے وہ معین نہین ہی جانب شارع سے اور تحدید مثلین کے کچہہ اصل نہین بلکہ وہ اپنی رائی سے شرح بنایا ہے ساقط ہوا اسلئے کہ بقرینہ بیان حدود اوقات کے معلوم ہوگیا کہ وقت ظہر بعد ایک مثل کے بقدر چار رکعت کے ہی کما مر اور یہہ کہنا کہ مثلین کے اصل نہین زعم مسترہی قائل کا عنقریب انشاء اللہ تعالی اصل اور ماخذ مثلین کا بوضاحت بیان کیا جائیگا اور شبہات مؤلف کا جواب پایا جائیگا اور اس کلام حضرت ثناء اللہ پانی پتی کی واما آخر وقت الظہر فلم یوجد فی حدیث صحیح ولا ضعیف انہ یبقی بعد مسیر ظل کل شیء مثلہ ولہذا خالف ابا حنیفۃ فی ہذہ المسئلۃ صاحباہ ووافقا الجمہور انتہی اگر یہہ معنی ہین کہ صراحۃً یہہ لفظ کسی حدیث مین مذکور نہین کہ بعد ایک مثل کے وقت ظہر باقی رہتا ہی تو مسلم ہی اور ہمکو مضر نہین اسلئی کہ صراحۃً مذکور ہونا واسطی ثبوت کے نہ ضروری ہی اور نہ مدار احکام ہی اور اگر یہہ معنی ہین کہ یہہ امر کسی حدیث سی کسیطور پر مستفاد اور مفہوم نہین ہوتا تو غیر مقبول ہے ادلہ ثبوت کی جو عنقریب مذکور ہونگے انشاء اللہ تعالی اس سی غلطی اسکی اور براہین قاطع اور ساطع ادلہ ثبوت کے کہل جائیگی اور اسیطرح حال ہے کلام مولوی سلام اللہ حنفی کا باآنکہ قاضی ثناء اللہ پانی پتی اور مولوی سلام اللہ حنفی رامپوری کا یہہ منصب کہان ہی کہ مقابلہ طحاوی اور زیلعی اور ابن ہمام اور شمس الائمہ سرخسی بلکہ بمقابلہ امام ابی حنیفہ کے انکے کلام کو لایا جاوی البتہ ایسی ادلہ اور شبہات سی ابلہ دہوکا کہاتی ہین اور عقلا نقص اسکا پہچان جاتی ہین اور یہہ جو پہر کہا ہی کہ دعوی نسخ اسجگہہ خلاف قاعدہ ہی اسلئی کہ محدثین جمع کو نسخ پر مقدم کرتے ہین اسکا جواب گزر چکا کہ یہانپر جمع بلا تعسف ممکن نہین اور جمع جو

بتعسف ہوا وسکو نسخ ہونا تقدیم اور تہ دہ معتبر اور یہہ جو کہا ہی کہ حدیث نسائی جو ہمنی دلیل ٹہرائی ہے
یہہ حدیث جبرئیل نہیں ہے جو متقدم ہو سب احادیث میقات پر اور اوسکی تقدم اور تاخر حدیث اذا صلیتم
الظہر فانہ وقت الی ان یحضر العصر سے معلوم نہیں حال آنکہ ناسخ کا مقدم معلوم ہونا اور تاریخ یقینا
ضروری ہی پس دعوی مولف باطل ہوا انتہی تو جواب یہہ ہے کہ جسوقت حدیث امامت جبرئیل منسوخ قرار پائی
حدیث اذا صلیتم ونحوہ سے بہ حکم اشتراک وقتین کے اب اثبات اشتراک حدیث سائل سے جب ہوگا کہ
نسخ حدیث اذا صلیتم ساتہہ اوسکے کیا جاوے اور اس تقدیر پر بقول مولف علم یقینی تاخر حدیث سائل ضروری
ہے اور جب علم تاخر نہیں تو یہہ حدیث نسائی ناسخ حدیث اذا صلیتم کے نہیں ہوسکتی اور تعارض صریح
بین الحدیثین لازم ہوا اور جمع بین الحدیثین بلا تعسف ممکن نہیں تو بالضرور رفع تعارض کیا جائیگا ساتہہ
ترجیح مروات کے اور راوی حدیث اذا صلیتم کی امام مالک ہیں اور نیز صحیح مسلم میں اسکو روایت کیا ہی اور حدیث
سائل جو مروی ہی نسائی کی راوی اوسکے عطاء بن ابی رباح ہیں اور روایت مسلم کے امام مالک سے حتما
مرجح ہے اوپر روایت نسائی کے عطاء بن ابی رباح سے پس حدیث سائل متروک العمل ہوگی بمقابلہ حدیث
اذا صلیتم میں اور مولف سیارے نے اس مضمونکو کہ جب تقدم اور تاخر معلوم نہوا اور جمع بین الحدیثین ممکن نہو
تو ترجیح دیجائیگی احد الحدیثین کو ساتہہ ترجیح روایت کے اور نیز روایت شیخین مقدم ہی غیر شیخین پر مسلم
رکہا ہے کما مر منہ اور جب حدیث امامت جبرئیل بجہت تقدم یقینی کے منسوخ ہوئی ساتہہ حدیث اذا صلیتم
ونحوہ کے تو پہر اوسکو متعدی کہنا حدیث سائل کا کسطرح صحیح ہوگا کما لایخفی علی المتدرب اور یہہ جو مولف
نے حدیث عائشہ رض قالت کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم یصلی العصر والشمس لم تخرج من حجرتہا
بروایت بخاری ومسلم باختلاف روایات ولطوالت لاطائل نقل کی اور خلاصہ اوسکا بقول ابن حجر شافعی
یہہ نکالا کہ اس حدیث سے تعجیل بیچ نماز عصر کے مستفاد ہوتی ہی یعنی پڑہنا اوسکا اول وقت میں اور یہی معنی
سمجہے ہیں اسی حدیث سے عائشہ رض نے اور یہی سمجہے ہیں عروہ نے اور طحاوی نے کہا کہ اس حدیث سے تعجیل عصر مستفاد
نہیں ہوتی اسلئے کہ احتمال ہے کہ دیواریں حجرہ کی چہوٹی ہوں پس جب آفتاب قریب غروب ہوگا تو حجرے سے پہیریگا
پس اس حدیث کو دلالت علی التعجیل نہوئی بلکہ دلالت علی التاخیر ہے بعد اسکے ابن حجر نے جواب دیا کلام
طحاوی کا بایں طور کہ یہہ احتمال مذکور طحاوی کا تو جب ہوسکتا ہی کہ حجرہ اوسع ہوا اور معلوم ہوا ساتہہ شہرت
اور مشاہدے کے کہ حجرہ ازواج نبی صلعم کی متسع نتہے اور چہوٹی حجرہ کے درمیان دہوپ جبتک ہوگی کہ آفتاب

بلند ہوا ورنہیں تو جب آفتاب کو ارتفاع سی کچھہ بھی میلان ہوگا تو دہوپ قعر حجرہ مین سی اُٹھہ جائیگی اگرچہ دیوارین
چھوٹی ہون چنانچہ نووی نے کہا ہی کہ حجرہ کا میدان تنگ تہا اور دیوارین چھوٹی تہین اسطور پر کہ درازی دیوار کے
کم تہے مسافت میدان سی کچھہ تہوڑی سی پس جب سایہ دیوار کا مثل اوسکی ہوگا تو ابھی دہوپ انتہای میدان مین
ہوگی انتہی ترجمہ کلام ابن حجر اقول بفضل اللہ سبحانہ دہوپ حجرۂ مسقف کے درمیان مین بعد زوال آفتاب کی دروازہ
حجرہ سی داخل ہوگی اور جبتک کوئی شی مانع دہوپ کے درمیان مین آفتاب کے اور دروازہ غربی حجرہ کے حائل نہوگی تو
ابتدائی دخول دہوپ سے غروب آفتاب تک دہوپ حجرہ مین سی موقوف نہوسکی گی اور بھی اگر دیوارین حجرہ کی پست
اور چھوٹی ہونگی تو دروازہ غربی حجرہ کا جسمین سی دہوپ داخل حجرہ ہوتی ہی قطعا بقدر مناسبت پستی دیوارون کے
چھوٹا ہوگا اور دہوپ جو درمیان حجرہ کے جائیگی تو بعد نیچا ہونے آفتاب کی جائیگی اسلئی کہ مدخل دہوپ کا
چھوٹا اور پست ہی اور یہہ امر بدیہی بصیرت جانتا ہی بعد اس تمہید کے سنو کہ یہہ جو شافعیہ حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا سے
كَانَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يُصَلِّي صَلٰوةَ الْعَصْرِ وَالشَّمْسُ طَالِعَةٌ فِي حُجْرَتِي لَمْ يَظْهَرِ الْفَيْءُ بَعْدُ انتہی استدلال
پکڑتے ہین اوپر اسبات کی کہ وقت عصر کا بعد ایک مثل کے ہوجاتا ہی اور ابن حجر شافعی فرماتے ہین کہ عائشہ رضی اللہ عنہا
اور عروہ راوی اونکی اس حدیث سی تعجیل نماز عصر سمجہی ہین اسی سبب سے عروہ نی اوپر عمر بن عبد العزیز کے کہ
انہون نے نماز عصر پس تاخیر کے تہی اس حدیث سی حجت پکڑی اور تعجیل ثابت کیا پس امام طحاوی نے جواب شافعیہ مین
فرمایا کہ اس حدیث سی تعجیل مستفاد نہین ہوتی یعنے وہ تعجیل جسکو شافعیہ حدیث سی مستفاد کرتے ہین اور وہ
یہہ ہی کہ بعد ایک مثل کے وقت نماز عصر ہوجاتا ہے اس حدیث سی ثابت نہین ہوتی اسلئی کہ محتمل ہی کہ دیوارین
حجرہ کی چھوٹی ہون پس لامحالہ دروازہ غربی حجرہ کا جو مدخل تہا دہوپ کا چھوٹا ہوگا اور آفتاب جسوقت خوب
نیچا ہوگا تو دہوپ اوسمین داخل ہوگی اور جب متصل غروب ہوگا اوسوقت دہوپ اُس سے خارج ہوگی پس حدیث
مذکور کو دلالت اوپر اس امر کے کہ بعد ایک مثل کے وقت عصر ہوجاتا ہی نہوئی پہر کسی نے شافعیہ مین سے
کلام طحاوی پر اعتراض کیا کہ یہہ احتمال تمہارا تو جب ہوسکتا ہی کہ حجرہ واسع ہوا اور بشہرت ثابت ہی کہ حجرہ
ازواج مطہرات کی واسع نتہی اور دہوپ حجرہ تنگ مین جبتک باقی رہتی ہی کہ آفتاب بلند ہو ورنہ تہوڑا
جہکجانے آفتاب کے سی دہوپ قعر حجرہ سی اُٹھہ جائیگی اگرچہ دیوارین چھوٹی ہون راقم الحروف کہتا ہی کہ اس
اعتراض کا کچھہ محصل نہین اسلئی کہ چھوٹا ہونا دیوارون حجرہ کا چاہتا ہی اس امر کو کہ مدخل ظل شمس کا چھوٹا
اور پست ہو اور ہر عاقل یہہ بات جانتا ہی کہ حجرہ خواہ واسع ہو یا تنگ دہوپ کا داخل ہونا اوسمین بعد حلول

سے ہوگا پس جب مدخل دہوپ کا نیچا اور پست ہوگا تو بالضرور دہوپ اوسمین بعد مقابلہ آفتاب کی کہ وہ مصحح
نیچا ہونے آفتاب کے متحقق ہوگا داخل ہوگی اور قریب غروب اُس سی نکلیگی اب اگر فرض کیا جاوے کہ وسعت
حجرہ کے درمیان کی چہار در چہار ہو یا صد در صد ہوا اور دروازہ غربی اوسکا جو مدخل ہے دہوپ کا لاصق
زمین کے بقدر ایک گز کے ہو تو دہوپ درمیان مین اوسکی جب جاتیگی کہ آفتاب مقابل دروازہ کے ہوا ہو
تنگی اور وسعت حجرہ کو دخول ظل آفتاب مین کچھہ داخلت نہین اسی سبب سے بعض محققین حنفیہ نے اعتراض
مذکور کا جواب امام طحاوی کے کیا تہا جواب دیا اور کہا لا وجہ للتعقیب فیہ لان الشمس لا تحتجب عن الحجرة
القصیرة الجدر الا بقرب غروبہا لا دخل ہہنا لاتساع الحجرة ولا لضیقہا وانما الکلام فی قصر جدرہا کما نقلہ المؤلف لیکن
جو مؤلف معیار نے اس جواب کو جہل وتعصب کہا ہی مشعر ہی جہل مؤلف سی اسلئی کہ تنگی یا فراخی اندرون
حجرہ کو دخول ظل آفتاب مین کیا مداخلت ہی مدار اوسکا تو اوپر فراخی اور بلندی یا تنگی اور پستی دروازہ
غربی کے ہی کما مر اور یہہ جو مؤلف نے کہا ہی کہ مجرد دیوارونکا چہوٹا ہونا صلاحیت سببیت تاخیر احتجاب
کے نہین رکہتا جبتک اسکی ساتھہ وسعت عرصہ ملائی جاوی یہ معنی محض ہے اسواسطی کہ مراد عرصہ سی اگر
عرصہ اندرون حجرہ ہی تو اسکا حال واضح ہوچکا کہ اوسکو دخول وخروج دہوپ مین دخل نہین اور اگر صحن
خارج حجرہ ہی پس یہہ کب کہا کہ احتجاب آفتاب مین صحن پیش حجرہ کی تنگی اور فراخی کو کچھہ دخل نہین
جو تم ہمپر رد کرتے ہوا ور کہتے ہو کہ صحن پیش حجرہ کو دخل ہے ہمنی تو یہہ کہا ہی کہ تنگی اور فراخی نفس حجرہ
کو احتجاب آفتاب مین اور عدم احتجاب مین کچھہ دخل نہین بلکہ مدار اوسکا دروازہ پر ہی اور امام طحاوی
نے جو احتمال چہوٹی ہونے دیوارون حجرہ کا نکالا ہے اسی سبب سی نکالا ہی کہ بر تقدیر پست ہونی دیوارون
حجرہ کے دروازہ غربی حجرہ کا جو مدخل ہے دہوپ کا بالضرور پست ہوگا تو پہر استدلال شافعیہ ساتھہ
اس حدیث کی صحیح نہوگا بخلاف تقدیر بلند ہونے دیوارون کے کہ اسمین دروازہ جو مدخل ہی دہوپ
کا بلند بھی ہوسکتا ہی اور اسصورت مین استدلال شافعیہ محتمل صحت ہی اور اگر امام طحاوی اسی پر اکتفا کرتی
کہ بجہت احتمال پست وصغیر ہونے دروازہ حجرہ کے جو مدخل تہا دہوپ کا استدلال شافعیہ حدیث
مذکور سی نہین بن سکتا تو امر واضح تر اور سہل ہوتا باقی رہا کلام اسبات مین کہ موقوف ہونا دہوپ
کا اندرون حجرہ سے کس طور پر تہا پس سنو کہ موقوف ہو جانا دہوپ کا یا چڑہجانا زمین سی اوپر دیوارون
کے باینطور ہوگا کہ سایہ کسی دیوار وغیرہ کا حاجب ہو جاوے درمیان آفتاب کی اور دروازہ غربی حجرہ

کہ جسمین سے دہوپ اندرون حجرہ داخل ہوتی ہے یا درمیان آفتاب کے اور زمین حجرہ کے جو بمقابل آفتاب ہے اوسپر دہوپ پڑی تہی لیکن ہنوز حیلولۃ اس شے کی درمیان آفتاب کے اور دیوار ون حجرہ کے جو مقابلہ آفتاب مین پڑی تہین نہین ہوئی ہی اسصورت مین دہوپ زمین سے مرتفع ہوکر اوپر دیوار ون کے چڑہ جائیگی اسی سبب سے امام نووی نے بزعم تبکیر عصر یہا پر یہہ احتمال نکالا ہو کہ حجرہ کے سامنی جانب غروب آفتاب کے صحن تنگ تہا اور دیوارین محیط اوس صحن کے چہوٹی تہین اسطور پر کہ بلندی دیوار غربی کے مسافت صحن سے تہوڑی سی کم تہی پس جبکہ سایہ اوس دیوار غربی کا ایک مثل اسکی ہوگا تو ابہی دہوپ انتہائی صحن مین جسطرف دروازہ غربی حجرہ کا واقع ہی باقی ہوگی پس اس تقدیر پر حدیث مذکور سے پڑہنا نماز عصر کا بعد ایک مثل کے مستفاد ہوگا اور علماء حنفیہ نے مثل طحاوی وغیرہ کے اسطرف تفصیلاً التفات نکی کہ سامنی حجرہ عائشہ رضہ کے صحن تہا یا نتہا اور دیوارین اوسکی کسقدر تہین اتنی بات مجملاً کہی کہ موقوف ہونا دہوپ کا حجرہ شریفہ سی جانے سے کہ قریب غروب ہوتا ہو اور دیوار غربی پیش دروازہ حجرہ کے جائز ہو کہ اسقدر بلند ہو کہ جب سایہ اسکا بقدر دو مثل کے پونہچتا ہو تو داخل حجرہ ہوتا ہو اور حائل درمیان آفتاب کے اور اندرون حجرہ کے پڑتا ہو خواہ وہ دیوار صحن حجرہ کی ہو یا کسی اور مکان کے اور یہہ کہنا امام نووی کا کہ دیوار کا طول اسقدر تہا کہ جب ایک مثل کو سایہ اسکا پونہچتا تہا تو ابہی دہوپ اندرون حجرہ ہوتی تہی اور یہی وہ دیوار غربی صحن حجرہ ہی کی تہی تظنن و تخمین ہی کہ بزعم استحباب تبکیر عصر کے بلکہ بخیال جواز اوسکی کے بعد ایک مثل کے یہہ تخمین باندہ لی ہی اسپر کوئی برہان کلام ان ثقات سے جنہونکو احوال بیوت حضرت رسالت صلی اللہ علیہ وسلم بمشاہدہ معلوم تہی نہین ہے چنانچہ صاحب مجمع البحار جنکی جلالت شان اور مہارت علم حدیث کا مؤلف کو بہی اعتراف ہی فرماتے ہین کہ اس تقدیر مذکور نووی پر کوئی برہان نہین ہے پس ممکن ہی کہ طول دیوار مذکور کا کمتر ہو نصف مساحت صحن سی تہوڑا سا پس ہوگی نماز عصر دو مثل پر اور ابہی آفتاب کی دہوپ درمیان حجرہ سی موقوف نہوگی کما قال الا دلیل علی کون قدرہا ما ذکر فیمکن کون طولہا اقل من نصف مساحۃ العرصۃ بیسیر فیکون الصلوۃ عند المثلین والشمس فی حجرتہا انتہی اور یہی توجیہ کلام طحاوی کی باینطور بہی ممکن ہی کہ حجرہ کو جو قصیرۃ الجدار کہا ہی مراد اس سی دیوار غربی پیش حجرہ کی ہے پس اضافت اوس دیوار کی طرف حجرہ کے واسطی ادنی ملابست کی ہی اور وہ نظیر جو مؤلف نی انضمام عرصہ کے لئی ساتہہ حجرہ کی گذارنی ہے

کما نووی نے شرح مسلم میں کہا تحت حدیث [illegible] کان یصلی العصر والشمس فی حجرتہا قبل ان تظہر [illegible] یصلی العصر والشمس طالعۃ فی حجرتہا [illegible] بعد [illegible] فی روایۃ [illegible] فی حجرتہا [illegible]

[illegible] مجمع البحار [illegible]

ہمارے نزدیک مسلم ہے اور ہمکو مضر نہین کا مر آنفا البتہ ہمکو تو تنگی اور فراخی حجرہ مین کلام ہے کہ اسکو دخول نور شمس مین بعد ایک مثل کے یا دو مثل کے اندرون حجرہ کے یا عدم دخول مین کچہ دخل نہین کما مر مفصلا پس واضح ہوئی ہر بصیر منصف پر یہہ بات کہ اس محل مین تقدیر نووی قابل اصغا نہین اور اس حدیث سے ہونا وقت عصر کا بعد ایک مثل کے اصلا ثابت نہین اور اعتراض طحاوی شافعیہ سے اٹھہ نسکا اور وہ جو مؤلف معیار نے عزنی زبانہین کہا ہے کہ یہہ احتمال نکالنا کہ طول دیوار غزنی حجرہ کا کمتر نصف مساحت عرصہ سے تہا پس ہوگی نماز عصر عند المثلین اور ابہی دہوپ حجرہ مین ہوگی پس یہہ جہل صرف ہے اسلئے کہ یہہ اختراع امکان ہے خلاف مشاہدہ کے انتہی ترجمتہ کلامہ باطل ہوا اسلئے کہ مشاہد اور مرئی یہہ امر کہان ہے کہ دیوار غرنے مقابل حجرہ کے مساحت صحن سے تہوڑی سی کم تہی نہ یہہ مشاہدہ کسی ثقہ سے جو اس امر مین کلام اسکا حجت ہو نووی نے نقل کیا اور نہ مؤلف نے پس بدون اثبات کے دعوی مشاہدہ ہونے امر معلوم کا کسطرح قابل قبول ہو بلکہ اگر رؤیت اور مشاہدہ خواب خیال قرار دیگئے تو کوئی عاقل اسکے سننے پر راضی بہی نہوگا اور کمال تعجب ہے کہ مؤلف نے مشاہدہ خیالی پر مبنی کرکے صاحب مجمع البحار کو جو انہون نے نہایہ ابن الاثیر سے نقل کیا ہے اور علامہ ابن الاثیر کو جو امام مسلم الثبوت ہین فن حدیث مین جاہل اور مخترع امکان خلاف مشاہدہ ٹھہرایا ہے جرئتین مؤلف کی دیکہنی ہین اور بیباکیان غور کرنی نعوذ باللہ سبحانہ من ہذہ الہفوات والخرافات پہر ہم تسلیم کرتے ہین اس بات کو کہ حدیث مذکور تعجیل نماز عصر پر دال ہے جیساکہ ابن حجر نے فہم کرنا حضرت عائشہ رضہ کا اور عروہ کا اس حدیث سے نقل کیا ہے لیکن یہہ امر کیونکر ثابت ہو کہ تعجیل جو ان دونو صاحبون نے سمجہی ہے وہ یہ ہے کہ بعد ایک مثل کے وقت عصر ہو جاتا ہے تاکہ استدلال شافعیہ بن جاوے بلکہ ہم کہتے ہین کہ مراد عروہ کے اثبات اس تعجیل کا ہے جو عمر بن عبد العزیز نے اسکی خلاف مین نماز پڑہی تہی اسیواسطے عروہ عمر بن عبد العزیز پر استدلال لائے حدیث مذکور سے اور عمر بن عبد العزیز نے جائز ہے کہ نماز عصر بعد دو مثلین کے زیادہ تر دیر کرکے پڑہی ہو کہ وقت اختیار جو بعد المثلین ہے عروہ نے اونکو بتایا کما قال العلامۃ الزرقانی فی شرح الموطا قال الحافظ واجیب باحتمال ان صلوۃ عمر کانت قد خرجت من وقت الاختیار وہو مصیر ظل کل شیٔ مثلیہ لا عن وقت الجواز وہو مغیب الشمس فیتجہ انکار عروۃ انتہی پس تعجیل مفہومہ عروہ سے ثبوت وقت عصر عند المثل نہوا فبطل احتجاج الشافعیۃ اور وہ جو مولف نے حدیث بخاری بروایت سیار بن

سلامہ نقل کے ہی قال دخلت انا وابی علی ابی برزۃ الاسلمی فقال لہ ابی کیف کان رسول اللہ صلی
اللہ علیہ وسلم یصلی المکتوبۃ فقال کان یصلی الھجیر التی تدعونھا الاولی حین تدحض الشمس ویصلی العصر
ثم یرجع احدنا الی رحلہ فی اقصی المدینۃ والشمس حیۃ انتہی اور اس سے ہونا وقت عصر کا بعد ایک مثل
کے سمجہا ہی حال اسکا یہہ ہے کہ اس حدیث سے اصلا ثبوت وقت عصر کا بعد ایک مثل کے نہیں ہو سکتا اسلئے
کہ مدینہ مطہرہ ایک بلدہ صغیرہ ہے پس اگر کوئی نماز عصر بعد مثلین کے پڑہ کر بقدر چار مقدار مسافت مسجد
نبوی صلی اللہ علیہ وسلم کے تا اقصای مدینہ چلا جاوے تب بھی آفتاب پر زردی نہ آئیگی جیسا کہ یہہ امر ہر عاقل
پر واضح ہے اور اگر کسی غیر منصف کو اشتباہ ہو تو چاہیئے کہ تجربہ کر لے اور حیاۃ شمس عبارت ہے صفائی
اور شعاع اسکی سے کما قال فی مجمع البحار یصلی العصر والشمس حیۃ ای صافیۃ اللون لم یتغیر ولم یدخلہا صفرۃ انتہی
وقال فی القاموس طریق حی بین وحیی استبان انتہی پس شمس کو حی کہنا اس معنی کر کے ہے کہ وہ ابہی مستبین اور
ظاہر تھا اور اوسکی رنگ و شعاع میں زردی نہیں آئی تھی کہ موت عبارت ہے اوس سے پس اول تو جو صاحب
والشمس حیۃ کے فقط یہی معنی کرتے ہیں کہ حرارت اوسکی محسوس ہو یہی تخمین سے خلاف لغۃ اور محاورہ بات
کہتے ہیں معنی حیات شمس کے اسی احتمال میں منحصر نہیں ہیں البتہ ایک احتمال یہہ بھی ہے اور ایک وہی جو
پیشتر منقول ہوا کہ حیات شمس عبارت ہے تبار ضو اور صفائی رنگ شعاع سے پس حیات شمس میں احساس
حرارت ضروری نہوا اور اقوال شافعیہ جو استنادا میں نقل کئے ہیں ہر قابل احتجاج نہیں اسلئے کہ اونکا کلام
جب مطابق لغۃ اور محاورہ کے ہوگا تو مقبول ہوگا اور اسجگہہ کلام انکا خلاف لغۃ ہے کما مرا و نہیں پر تو ہمارا
یہہ اعتراض ہے کہ اس حدیث سے ایک مثل تو کہاں دو مثل پر بھی نماز عصر کا پڑہنا ثابت نہیں ہوتا پس
ساقط ہوا یہہ قول ابو داود کا وحیاتہا ان تجد حرہا انتہی اور یہہ قول ابن المنیر کا المراد بحیاتہا قوۃ اثرہا
حرارۃ ولونا وشعاعا وانارۃ وذلک لایکون بعد تغیر الظل مثلی الشئ انتہی اور علی التسلیم کہا جاتا ہے کہ
حرارۃ امر اضافی ہے اور وہی مراد ہے اسجگہہ پس جبتک آفتاب پر زردی نہیں آتی حرارت فی الجملہ باقی
رہتی ہے اور صفائی رنگ اور شعاع بھی موجود ہوتی ہے پس ایک مثل پر نماز عصر کا وقت اس حدیث
سے مستفاد کرنا استنباط عجیب ہے کہ کوئی ذی فہم و سمجہ اوسکو پسند نکریگا اور یہہ حدیث بخاری جو نقل
کی ہے کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یصلی العصر والشمس مرتفعۃ حیۃ فیذہب الذاہب الی
العوالی فیاتیہم والشمس مرتفعۃ وبعض العوالی من المدینۃ علی اربعۃ امیال انتہی اور اسی مضمون کی

حدیث صحیح مسلم اور نسائی اور ابوداؤد سے نقل کے اور امر عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ کا بھی اسطرح عمال کے اس مضمون کا منقول کیا ہی کسی سے مدعا مؤلف اعنی ہوجانا وقت نماز عصر کا بعد ایک مثل کے پایۂ ثبوت کو تعیین پونہچتا اسو اسطی کہ عوالی مدینہ کہتے ہین ان قریونکو جو جانب شرقی مدینہ مین واقع ہین کما قال فی النہایۃ العوالی قری شرقی المدینۃ جمع عالیۃ انتہی اور بعض نے کہا ہے کہ جانب نجد کے جو زمین بلند ہے مدینہ سی اوسکو عوالی کہتی ہین اور توفیق بین القولین یون ہے کہ نجد مدینہ مطہرہ سی جانب شرق مین واقع ہے پس وہی جانب نجد ہے اور وہی جانب شرق اور وہ عوالی مدینہ بعض نے کہا ہی کہ مدینہ سی نصف فرسخ یعنے ڈیڑہ میل اور بعض نے کہا ہی دو میل اور بعض نے کہا تین یا چار میل اور بعض نے کہا کہ آٹھ میل پر ہے قال فی المرقاۃ العوالی جمع عالیۃ وہی اماکن معروفۃ باعلے ارض المدینۃ قالہ ابن ملک وقال بعضھم موضع علے نصف الفرسخ من المدینۃ وقیل اسم قری من قری المدینۃ وبین بعضہا وبین المدینۃ اربعۃ امیال وقال الزہری والعوالی من المدینۃ علے میلین او ثلثۃ امیال او نحو ذلک ہکذا فی فتح الباری پس قریب تر عوالی کا مدینہ مطہرہ سی نصف فرسخ یعنی ڈیڑہ میل ہوا اور جسوقت حدیث مین تعیین بعض عوالی کے نہین تو احتمال حقیقت یہ ہے کہ اقرب عوالی مراد لیا جاوے کہ وہ ڈیڑہ میل پر ہی اور شخص تیز رفتار بلکہ میانہ رو ڈیڑہ میل نصف ساعت مین بخوبی جا سکتا ہی اور ہمنے جو تجربہ کیا اور جداول مستخرجہ ماہرین فن کو مثل شاہ ولی اللہ کے اور قاضی ثناء اللہ پانی پتی وغیرہما کو دیکھا تو یہہ معلوم ہوا کہ دہلی اور نواح قریبہ اوسکی مین سایہ شی کا دو مثل شے کو سوا سایہ اصلی کے اطول ایام سال مین پانچ گہڑی یعنی دو گھنٹہ بحساب تنجیم دن رہے پونہچتا ہی اوسمین سی اگر واسطی نماز عصر کے ایک گہڑی فرض کیجائی تو بعد ادا صلوۃ کی چار گہڑی دن باقی ہوگا اور زردی آفتاب پر قریب ایک یا ڈیڑہ گہڑی دن رہے کے شروع ہوتی ہی پس بعد ادا نماز عصر کے مثلین پر تا شروع زردی آفتاب تین گہڑی دن باقی رہا اور متوسط چلنے والا گہڑی بہر مین ایک کوس یعنی سوا میل سے زیادہ چل سکتا ہی تو پہر پونہچنا صحابہ کا بعد نماز عصر کے جو مثلین پر ہو بعض عوالی کو کہ ادنے اوسکا ڈیڑہ میل ہی قبل زردی آفتاب کے کچہہ مستبعد نہین اور جس منصف محقق کا جی چاہے اس حساب مذکور کو تجربہ کرلے اور بدون تحقیق اور تجربہ کے یہہ قول کرنا شافعیہ کا کہ اس حدیث سی یہہ معلوم ہوتا ہے کہ وقت عصر بعد ایک مثل کے ہوجاتا ہی رجم بالغیب ہی قابل قبول کسطرح ہو علاوہ یہہ کہ حدیث مذکور مین تعیین ذاہب کی نہین کہ تیز رفتار و قوی تہا یا بطی السیر و ضعیف یا پیادہ تہا یا سوار اور جب تک یہہ

عبدالرزاق انا معمر عن الزہری قال والعوالی علی میلین او ثلثۃ قال واحسبہ قال او اربعۃ اور روایت کی ہی امام مالک نے عبداللہ بن عمر سے ان عمر بن الخطاب کتب الی عمالہ ان اہم امرکم عندی الصلوۃ فمن حفظہا

بعد امور متعین نہونگے استخراج حکم مذکور شافعیہ کا ممکن نہوگا قال فے اللمعات اما حقیقۃ ولا یخفی انہ لا یدری ان
الذاہب کان راکبا او ماشیا وعلی تقدیر المشی یختلف حال الذاہب بالسرعۃ والبطوء والقوۃ والضعف ولا یعلم
ایضا باتی ناحیۃ من العوالی کان الذاہب بالجملۃ لا یثبت بہ ان تصلے العصر وقت بقاء ربع النہار کما ہو مذہبہم انتہی
اور وہ جو نقل کیا ہی کہ عمر رض نے ابی موسی اشعری رض کو لکہا تہا کہ نماز عصر ایسی وقت مین پڑہو کہ آفتاب سفید
اور صاف ہو اس مقدار پر کہ سوار دو یا تین فرسخ قبل غروب آفتاب کے جا سکی اور ایک روایت مین فقط تین ہی
فرسخ ذکر کیا ہی اس سی بہی مثل احادیث سابقہ کے مدعای مؤلف بر نہین آتا کما لا یخفی علے من نظر فے ما
ذکرنا آنفا اور ثالثا یہہ کہ امام مالک نے موطا مین روایت کیا ہو کہ عمر رض نے ابی موسی اشعری کو یہہ لکہا تہا
کہ نماز عصر اسوقت مین پڑہو کہ آفتاب صاف ہوا ہو اور اسمین زردی نہ آئی ہو کما قال مالک عن عمہ ابی سہیل
بن مالک عن ابیہ ان عمر بن الخطاب کتب الی ابی موسی الاشعری ان صل الظہر اذا زاغت الشمس والعصر والشمس
بیضاء نقیۃ قبل ان تدخلہا الصفرۃ الخ پس اس کلام سی معلوم ہوا کہ استحباب صلوۃ عصر کا صفرۃ سی پہلے
ادا کا ہی اور امر مجوزہ کا مخصوص سا تہہ ادا عصر کے ایسے وقت مین کہ سوار تین فرسخ جا سکے نہین ہے
اور وہ روایت امام مالک کی جو مؤلف نے نقل کی ہی مفاد اسکا یہہ ہے کہ نماز عصر ایسے وقت مین ادا
کے بعد اوسکی بالیقین ہو اتین فرسخ جا سکے پس تطبیق بین الروایتین یون ہو گی کہ مصلے قبل صفرۃ کے نماز
پڑہکر غروب تک سوار ہو کر تین فرسخ چل سکیگا پس ہمارا مدعا ثابت ہوا کہ حدیث مذکور سے برہان اس
بات پر کہ وقت عصر بعد ایک مثل کے ہو جاتا ہے نہ قائم ہوئی یا تطبیق بین الحدیثین نکیجائیگی تو تعارض
بحالہ رہیگا اور نسخ و ترجیح ممکن نہین پس لا محالہ بحکم اذا تعارضا ولم یمکن رفع التعارض تساقطا کے دونو
حدیثونکو پایۂ استدلال سی ساقط کیا جائیگا اور باقی کلام مؤلف کا جو فتح الباری سی اوپر احادیث مذکورہ
کے نقل کیا ہے ضمن تحقیق سابق مین دفع ہو چکا منصف لبیب غور کرکے تطبیق تفصیلے کرلے اور وہ جو
اوسی سی نقل کیا ہے والمراد بہذہ الاحادیث وما بعدہا المبادرۃ بصلوۃ العصر اول وقتہا لانہ لا یمکن ان
یذہب الذاہب بعد صلوۃ العصر میلین وثلثۃ والشمس بعد لم تتغیر بصفرۃ ونحوہا الا اذا صلے العصر حین صار
ظل الشیئ مثلہ ولا یکاد یحصل ہذا فے الایام الطویلۃ انتہی مجرد قول ہے بلا برہان کما مر تفصیلہ اور اسیطرح
حال ہے حدیث مرویہ انس کا کنا نصلے العصر ثم یخرج الانسان الی بنی عمرو بن عوف فیجدہم یصلون
متوانیتہ بعدہا
العصر کا اسلئی کہ بنی عمرو بن عوف قبا مین رہتی ہین اور وہ دو یا تین میل اوپر ہے مدینہ سی پس نماز عصر

مثلین پر پڑہکر قبل استغراشمس کے چلنے دالاخصوصاً تیز رفتار اور سوار بخوبی قباتک جاسکتا ہی اور ہہ
حدیث مسلم جو نقل کے ہی اور اوسکا ترجمہ یہ ہے کہ نماز عصر پڑہائی ہمکو رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم
نے جب پڑہ چکے تو آیا اُن پاس ایک رجل بنی سلمہ سے پس کہا اوسنی یا رسول اللہ ہمارا ارادہ ہی
کہ ہم اونٹ ذبح کرین اور ہمکو پسند ہے کہ آپ بہی وہان تشریف لیچلین فرمایا اچہا پس تشریف لیگئی اور
ہم بہی ساتہہ گئے پس ہنوز اونٹ ذبح نہین ہوا تہا پہر ذبح ہوا اور اوسکے ٹکڑے کاٹے پہر پکایا
گیا اور ہمنے کہایا قبل غروب آفتاب کے انتہی اس سی بہی پڑہنا نماز عصر کا ایک مثل پر نہین معلوم
ہوتا اسلئی کہ بعد مثلین کے ایام طویلہ مین قریب دساعت نجومی کے دن باقی ہوتا ہی اور دو ساعت
یعنے پانچ گہڑی مین یہہ امور سب ہوسکتی ہین بلکہ علامہ ابن الہمام فرماتے ہین کہ اگر نماز عصر قبل
زردی آفتاب کے پڑہی جای تو جب بہی ذبح شتر اور پارچہ کرنا اوسکے اور پکانا اور کہانا غروب
تک ممکن ہی کما قال فی فتح القدیر وروی الدارقطنی عن عبد الواحد ابن رافع قال دخلت مسجد
المدینۃ فاذن موذن بالعصر وشیخ جالس فلامہ قال ان ابی اخبرنی ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
کان یامرنا بتاخیر ہذہ الصلوۃ فسالت عنہ فقالوا انہ عبد اللہ بن رافع بن خدیج وضعف لعبد الواحد
ورواہ البخاری فی تاریخہ الکبیر قال لا یتابع علیہ یعنی عبد الواحد والصحیح عن رافع غیرہ ثم اخرج
عن رافع کنا نصلی مع النبی صلی اللہ علیہ وسلم صلوۃ العصر ثم ننحر الجزور فتقسم عشر قسم ثم
یطبخ فناکل لحما نضیجا قبل ان تغیب الشمس وعندی انہ لا تعارض بین ہذین فانہ اذا صلی العصر
قبل تغیر الشمس امکن فی الباقی الی الغروب مثل ہذا العمل ومن یشاہد المہرۃ من الطباخین فی الاسفار مع
الرؤساء لم یستبعد ذلک انتہی اور یہہ قول نووی نقل کیا ہی قال العلماء کانت منازل عمرو بن عوف
علی میلین من المدینۃ وکانوا یصلون العصر فی وسط الوقت لانہم کانوا یشتغلون باعمالہم وحروثہم
فدل ہذا الحدیث علی تعجیل النبی صلے اللہ علیہ وسلم لصلوۃ العصر فی اول وقتہا انتہی اسمین ایک مثل پر پڑہنی
سے بحث نہین اور دلالت حدیث اوپر ایک مثل کے پڑہنی کے حیز منع مین ہی وسند المنع قدم مفصلا
اور ملا عابد سندی کس پایہ اعتبار مین ہین کہ قول انکا بیچ مقابلہ امام ابی حنیفہ کے لایا جاوے اور یا ہم
جب مؤلف اونکا کلام نقل کریگا تو جواب باصواب پاویگا اور یہہ قول نووی کہ یہہ احادیث مذکورہ
امام ابی حنیفہ پر حجت ہین ساقط ہوا اور جواب حجیت ہر حدیث دیا گیا اور باطل ہوا یہہ قول مؤلف کا

کہ یہہ امور جب ہو سکین گے کہ نماز عصر ایک مثل پر پڑہی جاتی اسلئی کہ امور مذکورہ بعد مثلین کے بھی تحقق
ممکن ہین منصف بصیر کو چاہیئے کہ درحال تردد سایہ تاپ کر امور مذکورہ کو تجربہ کر لے اور بلا تحقیق و تجربہ قلادہ
تقلید شافعیہ گردن مین ڈالنا با وصف دعوی اجتہاد و فہم مسائل اور ائمہ حنفیہ پر طعن و تشنیع داب عقل سے
بہت ناز یبا ہی اور یہہ حدیث مسلم صَلَّیْنَا مَعَ عُمَرَ بْنِ عَبْدِ الْعَزِیْزِ الظُّهْرَ الخ اور نیز یہہ حدیث اوسی کی
أَنَّهٗ دَخَلَ عَلٰی أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ فِیْ دَارِهٖ بِالْبَصْرَةِ الخ کہ پہلے کا خلاصہ تو یہہ ہے کہ عمر بن عبد العزیز نے نماز
ظہر اتنی تاخیر سے پڑہی کہ لوگ نماز پڑہکر انس رض کے پاس گئی اور اونکو عصر کے نماز پڑہتے ہوئی پایا اور
اونہون نے فرمایا کہ ہم نماز عصر ساتہہ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کے اسوقت پڑہتے تھے اور دوسرے
کا حاصل یہہ ہے کہ علاء بن عبد الرحمان انس رض کے گہر بصرہ مین نماز ظہر پڑہ کر گئے اونہون نے
پوچہا کہ تم نماز عصر پڑہ چکے اونہون نے کہا ہم ابہی ظہر سے فارغ ہوئی ہین پہر اونہون نے فرمایا
کہ نماز عصر پڑہو جب یہہ لوگ نماز عصر پڑہ چکی تو فرمایا کہ مین نے رسول اللہ صلعم سے سنا کہ فرماتے
تھے یہہ نماز منافق کے ہی کہ سورج کا انتظار کرتا ہی جب درمیان قرنون شیطان کے ہو جاتا ہی یعنے
قریب غروب ہوتا ہی تو جلد جلد چار رکعت پڑہ لیتا ہی انہی اسبات پر کسیطرح دال نہین کہ وقت عصر
ایک مثل پر ہو جاتا ہی اسلئی کہ ماحصل دونون کا یہہ ہے کہ عمر بن عبد العزیز اور علاء ابن عبد الرحمان نے
نماز ظہر تاخیر اداکی اور انس نے دونو حادثون مین نماز عصر اول وقت پڑہی اور اول وقت سے
یہہ کب لازم آتا ہے کہ ایک مثل پر پڑہی ہو منصفون سے امید ہی کہ استنباطات عجیبہ و اجتہادات
غریبہ مؤلف معیار کو ملاحظہ کرین اور یہہ قول ابن حجر کا وَفِی الْقِصَّةِ دَلِیْلٌ عَلٰی أَنَّ عُمَرَ بْنَ عَبْدِ الْعَزِیْزِ کَانَ
یُصَلِّی الصَّلٰوةَ الخ بہی مشعر اسکا نہین کہ وقت عصر ایک مثل پر ہے البتہ اتنی بات کلام نووی سے مسلم
ہے کہ مفاد ان احادیث کا استحباب تعجیل ہے بیچ نماز عصر کے اور جسجگہہ ہم استحباب تاخیر عصر الی قبل
الاصفرار ثابت کرینگے تو انشاء اللہ تعالی وہان پر جواب شافی اسکا دینگے لیکن دلالت احادیث مذکورہ
اوپر اسبات کے کہ وقت عصر بعد ایک مثل کے ہو جاتا ہے ممنوع بلکہ غلط صریح ہی ارباب فہم اور
انصاف فکر کر لین کہ دونو حدیثونکو ایک مثل اور دو مثل سے کچہہ علاقہ نہین پس مؤلف معیار کہ امر
موافق ہوا اپنی مین ہر کس و ناکس کا متعلہ بنجاتا ہی اسکو قبول کرتی اور قلادہ تقلید نووی گردن مین
اہل فہم و نظر کس طرح اسکو سنین گے اور کلام شیخ عابد سندی مین سوا امور مذکورہ کی امر زائد نہین

کہ جواب اُسکا دیا جاوے اور امور مذکورہ کا جواب بتفصیل ہو چکا حاجت اعادہ نہیں پہر یہہ جو مؤلف نے کہا کہ عمر بن عبد العزیز نے بمتابعت امرا سلف کے نماز ظہر آخر وقت مین پڑہی تھی مسلم ہے اور یہہ جو اسکی تفسیر مین کہا یعنے قریب ایک مثل کے نہ بعد اسکے غلط صرف اور اختراع محض ہے کما مر اور وہ جو اسکو مقتضا قرار دیا ہے اجماع صحابہ اور تابعین کا یہہ افترا زیادہ تر ہے سابق سے کسی نے اہل ملت اسلام مین سے اسپر دعوی اجماع نہین کیا اور نہ مؤلف نے کہین سے یہہ امر نقل کیا اور کسطرح دعوی اجماع صحیح ہو کہ امام ابو حنیفہ جو مجتہد اعظم ہین اسکی خلاف پر احادیث صحیحہ اور استنباط معتبر سے براہین قائم فرماتے ہین کما سیجیئ عنقریب پس ایسا دعوی اجماع اہل انصاف کیونکر قبول کرینگے اور یہہ روایت ابو داؤد کی کانَتْ قَدْرُ صلوةِ رسولِ اللّٰہ صلی اللہ علیہ وسلم فی الصَّیفِ ثلاثةَ اقدامٍ الی خمسةِ اقدامٍ وفی الشِّتاءِ خمسةَ اقدامٍ الی سبعةِ اقدامٍ مقصود مؤلف پر دال نہین اسلیے کہ مقصود مؤلف تو یہہ ہے کہ بعد ایک مثل کے وقت ظہر باقی نہین رہتا اور وقت عصر داخل ہو جاتا ہے پس بر تقدیر تسلیم اس امر کے کہ مراد یہانپر اقدام سے مجموعہ سایہ اصلی اور زائد ہی ہم کہتے ہین کہ مضمون حدیث یہہ ہوا کہ رسول اللہ صلعم نے نماز ظہر قبل ایک مثل کے پڑہی ہے اور یہہ امر اس سے ظاہر نہین کہ بعد ایک مثل کے وقت ظہر باقی نرہیگا اور وقت عصر داخل ہو جائیگا اور جبتک یہہ امر ثابت نہوگا مقصود مؤلف نہ بر آئیگا اور وجہ عدم ظہور کے یہہ ہے کہ محتمل ہے کہ یہہ بیان ہو وقت مختار کا یعنے رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے واسطے ادای نماز ظہر کے صیف و شتا مین وقت مذکور اختیار فرمایا تھا اور ممکن ہے کہ بعد اسکے وقت ظہر رہتا ہو لیکن مختار حضرت رسالت صلعم نتہا اور یہہ بھی ممکن ہے کہ یہہ اندازہ بیان ہو جانب ابتدا ہی وقت مختار کا یعنی موسم گرمی مین تین قدم سے پانچ قدم تک باینطور کہ کبھی تین قدم اور ساڑہے تین قدم اور کبھی چار اور کم بیش پر پانچ قدم تک شروع نماز ظہر فرماتے تھے اور اسیطرح سمجھ لو بیان جاڑے کا اور جانب انتہا مین جائز ہے کہ بعد ایک مثل کے اتمام صلوة فرماتے ہون یا قبل اُسکے بیان اُسکا کلام مذکور مین نہین یہانتک تمام ہوئے ادلہ مؤلف معیار کے جو جانب جمہور سے قائم کئے تھے اور ذکی منصف پر مخفی نرہا ہوگا کہ کوئی دلیل مذکورات مین لائق اصغا اور قابل پذیرائی نہین ہے اگرچہ مؤلف کو دعاوی قوت ادلہ اور زبان درازیان اوپر امام ابو حنیفہ اور انصار اونکے بہت سی ہین اب دلائل معشر حنفیہ بغور سنو اور جواب شبہات مؤلف معیار دیکھو

دلیل اول

پہلے دلیل صاحب تنویر نے اوپر باقی رہنے وقت ظہر کے بعد ایک مثل کے یون قائم کی کہ ابوہریرہؓ سے روایت ہی کہ فرمایا اُنہون نے کہ مین تجکو اوقات نماز سے خبر دون ظہر تو اُسوقت پڑہ کہ سایہ تیرا مثل تیرے ہو جاے الخ پس اس بیان سی یہہ معلوم ہوا کہ بعد ایک مثل کے وقت ظہر باقی رہتا ہی اسقدر کہ امام اور مسبوق کی بیس رکعت کی گنجایش قبل تمام ہونے وقت کے ہو سکے یعنی مثلاً امام کے نماز تمام ہونیکے قریب مسبوق آکر شریک جماعت ہوا تو ظاہر ہے کہ پہلے اس سی امام نے آٹھہ رکعتین چار سنت اور چار فرض پڑہے ہونگے اور جب مسبوق قاعدہ اخیرہ مین شریک ہوا تو بعد اتمام صلوۃ امام کے چار رکعت فرض اور چہہ رکعتین سنت ادا کریگا یہہ مجموع اٹھارہ رکعتین ہوئین اور بعد اتمام نماز کے بھی کچھہ وقت باقی رہنا ضرور ہی اسلئی کہ اتمام نماز برابر اتمام وقت کے ہر شخص نہین کر سکتا پس چاہیئے کہ اس نہج پر تعلیم اوقات کرین کہ متعلم اوسکو کر سکے اور نماز اوسکی غیر وقت مین نہ پڑے پس تہوڑا سا وقت بعد اتمام نماز کے بھی رہی تاکہ احتمال واقع ہو جانے نماز کا بعد وقت کے ساقط ہو جائی پس تخمینا اوسوقت باقی کو بقدر دو رکعت کے لیا تو مجموعہ وقت ظہر کا بعد ایک مثل کے بقدر بیس رکعت کے ہوا اور فرائض مین طوال مفصل پڑہنا مستحب ہی تو اس سے بھی کچھہ وقت زیادہ ہو جائیگا پس یہہ مقدار تقریبا دو مثل سایہ شی تک سوا سایہ اصلی کے پہنچ جائیگی اتنا امر تو مضمون حدیث سی محقق ہے کہ بعد ایک مثل کے بقدر بیس رکعت کی بلکہ کچھہ زیادہ وقت ظہر باقی رہتا ہی اور اتنا امر واسطی ابطلان قول شافعیہ اور اعوان اونکے کی کافی ہے اور ثبوت اسبات کا کہ وہ مقدار جو بعد ایک مثل کے ہی اتنی ہی کہ سایہ شی کا مثلین کو پونہچ جای تخمینا اور تقریبا ہی اور اثبات وقت صلوۃ مین واسطی عوام مومنین کے تقریب اور تخمین سے کافی ہی اسلئی کہ اوقات تحقیقیہ تو ساتہہ دقائق علم ہئیت کے معلوم کئی جاتے ہین اور اوسکو عوام مومنین بلکہ اکثر خواص بھی نہین جانتے پس جو بیان کہ واسطی عوام مومنین کے احادیث سی ہوگا لائق فہم عوام کے چاہیئے اور وہ نہین مگر اوقات تقریبیہ من پس یہہ جو مؤلف معیار اسکی پہلے جواب مین کہتا ہی کہ شیخ سلام اللہ حنفی نے محلی مین کہا ہی کہ معنی اس حدیث کے یہہ ہین کہ سایہ تیرا برابر تیرے ہو جائی مع سایہ اصلی کے تقریبا اور جب سایہ اصلی کو اوسمین سی علٰحدہ کرینگے تو ایک مثل شی سی جو سوا سایہ اصلی کے ہو بمقدار سایہ اصلی کے کم ہوگا اور وقت ظہر اوسوقت تمام ہوگا کہ سایہ اصلی کے سوا ایک مثل کو سایہ شی پونہچ جائی تو اوس مقدار کمی مین کہ وہ بقدر سایۂ اصلی ھی

نماز امام و مسبوق بھی ادا ہو جائیگی انتہی خلاصۃ کلامہ مع بعض الایضاح عجب توجیہ ہی اسلئے کہ سایہ اصلی
عبارت ہی اُس سایہ شئی سی جو وقت پونچنے آفتاب کے دائرہ نصف النہار کو ہوتا ہی اور وہ سایہ اصلی
بلاد اور اقالیم اور شہور مختلفہ مین مختلف ہوتا ہی چنانچہ مؤلف خود اس مضمونکو کلام خطابی سے نقل کر چکا ہی پس
وہ حدیث ابی ہریرہ رض کہ حدیث موقوف ہی حکم مرفوع مین اگر محمول کیجاوے کہ اور مدینہ کے سایہ پر تو پایک
بعض ایام مین سایہ اصلی ایک مثل شی سی زیادہ ہوتا ہے اسواسطے کہ وہ بلاد اقلیم دوم مین سی ہین اور
اُنمین سایہ اصلی بعض ایام مین زیادہ ہوتا ہی آٹھ قدم سے اور سایہ مثل شئی کے بقدر سات قدم
کے ہوتا ہی یا بقدر ساڑھے چھ قدم کے کما قال فی شرح الچغمینی وغیرہ وقد تقسم المقیاس الی اثنی عشرۃ
باثنی عشر قسما وتسمی اقسامہ اصابع ومرۃ اخرے بسبعۃ اقسام او ستۃ ونصف وتسمی اقسامہ اقداما
انتہے مختصرا پس جسوقت سایہ بقدر مثل شئے کو جو مذکور تہا حدیث مذکور مین محمول کیا اوپر مثل عرفی یعنی
مع سایہ اصلے کے ایک مثل ہو تو جب بعض ایام مین سایہ اصلی ایک مثل سے زیادہ ہوا کما مر تو ایک
مثل معہ سایہ اصلی اور زیادتی کے مراد لینا اُن ایام مین کسطرح ممکن ہوگا خود سایہ اصلی ہی ایک
مثل شئے سے زیادہ ہی اور اگر فقط سایہ اصلی مین سی جو ایک مثل شی سی زیادہ تہا بقدر ایک مثل لے
لیا جاوی تو لازم آئیگا کہ نماز ظہر قبل وقت کے ادا ہو اسلئے کہ سایہ شی کا وقت زوال تو زیادہ آٹھ
قدم سے ہوگا اور ایک مثل سے سات قدم سایہ ہی پس لازم آئیگا کہ نماز ظہر ایک قدم اور چند دقیقہ
پیشتر ادا کیجاوے اور یہہ امر کوئی عاقل نہ کہیگا پس حدیث مذکور کا یہہ محمل نکالنا سراسر غلط ہوگا اسی
واسطے علامہ عبد الباقی زرقانی نے شرح موطا مین تحت حدیث مذکور کے لکہا ہی کہ مراد اس سے یہہ ہے
کہ سوا سایہ اصلی کے ایک مثل کو سایہ شی کا پونہچ جاوے اسوقت نماز ظہر ادا کرے کلامہ ہذا صلّ الظہر اذا
کان ظلک مثلک ای مثل ظلک یعنی قریبا منہ بغیر ظل الزوال انتہی اور اگر توہم ہو کہ سایہ شی کا بقدر
ایک مثل مع سایہ اصلی کیا گیا تو بہ نسبت اُن ایام کے جنمین سایہ اصلی ایک مثل سے کم ہوتا ہی تو
ہم کہین گے کلام ابوہریرہ رض مین تخصیص بعض اوقات کی نہین ہے اُنہون نے تو اوقات نماز مطلقا تعلیم
کئے ہین پس تخصیص لگانا اپنی گہر سے بلا وجہ بیمعنی ہے علاوہ یہہ کہ بیان اونکا اس تقدیر پر شامل
نہوگا جمیع اوقات ظہر کو اسواسطے کہ جن ایام مین سایہ اصلی اگر کم ہوگا مثل شی سی اسقدر کہ اُسمین بیس
رکعت ظہر ادا نہوسکین گی یا برابر ہوگا مثل شی کے یا زیادہ ہوگا مثل سے تو اسکو تقدیر مذکور برقول

ابو ہریرہ مین مراد نلین گئے تو بیان ابوہریرہ قاصر ہوگا بلا وجہ جیسا کہ محمل صحیح کلام اونکی کا نکل سکتا ہے وہذا مما لا یقولہ الا قاصر الفہم قلیل التدبر اور اگر سوا حرمین شریفین کے اور بلاد کا بھی حکم وہی ہے تو اُسکا بھی یہی حال ہے کہ بعض ایام مین وہانپر سایہ شی کا کبھی مثل شے سے زیادہ ہوتا ہی اور کبھی برابر اور کبھی اسقدر کم کہ اوسمین نماز ظہر نہین ہوسکتی فلا یشملہ بیان ابی ہریرۃ وہو باطل پس ساقط ہوا جواب اول مؤلف کا اور ہونا سایہ کا بعض ایام مین مقدار مذکور پر ثابت ہی کتب ہیأت مین اور مبین ہے بیچ زیچون کے اور مصرح ہے بیچ نقشون کے جوکہ علماء محققین نے کتب ہیأت اور زیچ سے واسطی بیان سایہ اصلی کے مستخرج کئے ہین ہم باعث غرابت مقام کے تفصیل اُسکی اسجگہہ نہین لکہتے جسکا جی چاہے کتب مذکورہ مین دیکھ لے اور خلاصہ جواب ثانی مولف کا یہہ ہے کہ سوا حدیث امامت جبرئیل علیہ السلام کی حدیث نسائی اسپر دال ہے کہ وقت ظہر ایک مثل پر ہوتا ہے پس بجہت تقدم کے حدیث امامت جبرئیل کو تو منسوخ کہہ سکتی ہو لیکن حدیث نسائی کو منسوخ نہین کہہ سکتی کہ اُسکا تقدم احادیث ناسخہ پر معلوم نہین پس جب منسوخ نکہہ سکی تو حتے الامکان اُنکی تطبیق کرینگے اور صورت تطبیق یہہ ہے کہ معنی کلام ابی ہریرہ کے یہہ کہین کہ نماز ظہر سے ایسے وقت مین فارغ ہو کہ سایہ تیرا ایک مثل کو پونہچے خواہ تو مسبوق ہو یا امام انتہی خلاصۃ کلامہ اسکا دفع کلام سابق ہمارے سے نحوتنے ظاہر ہے اور حاصل اوسکا یہہ ہے کہ معنی صل کے فارغ ہو صلوۃ سے یعنی نماز پڑہ چک مخالف ہین لغت کے اور بھی اذا کان ظلک مثلک ظرف ہے صل کا اور تقدیر مذکور پر ظرف ہوگا أفرغ من الصلوۃ کا اور یہہ دونو امر بغیر اختیار مجاز کے بن نسکینگے اور اختیار مجاز پر کوئی قرینہ نہین پس باطل ہے اختیار مجاز ورنہ اگر ایسے ہی مجازات بلا قرینہ واسطی بچنی کے نسخ سے اختیار کئے جائینگے تو کہین پر نسخ نہوسکیگا پس یہہ صورت تطبیق بلا تعسف نہوئی اور بتعسف تطبیق معتبر نہین کما مر تو یا نسخ کا قول کیا جائیگا اور نسخ نہوسکیگا تو ترجیح روایات سے احد الحدیثین کو ترجیح دیجائیگی کما قال العلوی تحت قول صاحب النخبۃ فان لم یعرف التاریخ فان امکن الترجیح تعین المصیر الیہ الخ الترجیح فی اللغۃ جعل الشئ راجحا وفی الاصطلاح اقتران الامارۃ بما یتقوی بہ علی معارضہ وهو اما بحسب المتن او الراوی او غیرہما کأن یکون مدلولہ الحظر علی ما مدلولہ الاباحۃ للاحتیاط وکان یکون راوی احد الحدیثین اکثر عددا من الآخر او زیادۃ ثقۃ او فطنۃ الخ پس حدیث مرویہ امام مالک کو ترجیح ہوگی اوپر حدیث مرویہ نسائی

سے علاوہ یہہ کہ بیان مذکور تبقدیر مؤلف حق امام و مدرک و منفرد مین تو بن سکتا ہی کہ ایسی وقت مین نماز ظہر شروع کرے کہ جب سایہ اوسکا ایک مثل کو پونہچے تو نماز تمام ہو جاتی ہی اور حق مسبوق مین کسطرح بن سکیگا اسلئے کہ جب امام نے ایسے وقت مین نماز شروع کی کہ اتمام اُسکا ایک مثل پر تقریبًا ہوا تو مسبوق جو قاعدہ اخیرہ مین اگر شریک ہوا اوسکو وقت نماز اسقدر کیونکر مل سکیگا کہ دو رکعت نماز ادا کر سکے کما ہو ظاہر علی اللبیب پس ساقط ہوا جواب ثانی مثل جواب اول کے اور باقی رہی دلیل صاحب تنویر الحق سالم خدشہ سے دوسری دلیل صاحب تنویر کی یہہ ہی کہ عبد اللہ بن عمر رض سے روایت ہی کہ فرمایا رسول اللہ صلعم نے طرف امت اپنی کے خطاب کرکے کہ تمہاری مثل اور اہل کتاب کی ایسی ہی جیسی کوئی شخص مزدور ٹھہراوے اور ایک ایک قیراط پر فجر سے دوپہر تک اُن سے کام لے وہ لوگ یہود ہین مثلاً پہر دوپہر سے وقت عصر تک اور مزدور ٹھہرائے ایک ایک قیراط پر مثلاً وہ لوگ نصاری ہین پہر عصر سے غروب تک مزدور ٹھہرائی دو دو قیراط پر وہ لوگ مثلاً تم ہو یعنے امت اجابت محمدی صلے اللہ علیہ وسلم پس یہود اور نصاری دونو غضب مین آئی اور کہا کہ ہمنے تو بہت زیادہ کام مین سعی کی اور مزدوری ہماری بہت تہوڑی قرار پائی یعنے بہ نسبت مسلمین کے پس انکو حکم ہوا کہ جتنے جو تمہاری مزدوری قرار دی تہی اوسمین کچھ گھٹایا کہا انہون نے نہین گھٹایا پس حکم ہوا پہر تمکو کیا سروکار یہہ ہم جسکو چاہین اپنی فضل سے زیادہ دیدین انتہی ترجمۃ الحدیث مع ادنی ایضاح پس اس حدیث مین کثرت عمل نصاری کو تشبیہ دی ساتھہ عمل اُس شخص کے جو کہ دوپہر سے وقت نماز عصر تک کام کرتا ہی اور عمل مسلمین کو قلت مین تشبیہ دی ساتھہ عمل اُس شخص کے جو کہ عصر سے غروب تک کام کرے پس اگر دوپہر سے لیکر وقت عصر تک زمانہ کثیر نہو بہ نسبت عصر کے مغرب تک تو تشبیہ اصلا صحیح نہوگی اسواسطے کہ وجہ شبہہ کی تو درمیان عمل مسلمین کے اور اُس شخص کی جو وقت عصر سے مغرب تک کام کرے قلت ہی یعنی جسطرح عصر سے مغرب تک کام کرنیوالا بجہت قلت زمانہ کے کم تہوڑا کرتا ہی اسیطرح اعمال تمہاری بجہت قلت اعمار اور ضعف بنیہ اور کثرت عوارض مانعہ عبادت وغیرہ کے قلیل ہین اور جسطرح زوال سے لیکر عصر تک عمل کرنیوالا بجہت کثرت زمانہ عمل کے بہ نسبت شخص اول کے عمل زیادہ کرتا ہی اسیطرح اعمال نصاری کی بجہت طول اعمار اور قوت طبائع اور صحت اجسام اور قلت موانع طاعت کی زیادہ ہین قس علیہ حال الیہود پس اگر زوال سے لیکر وقت عصر تک زمانہ کثیر نہو تو

تشبیہ نہ بیٹھیگی اور جو لوگ یہہ کہتے ہین کہ بعد ایک مثل کے وقت عصر داخل ہو جاتا ہی اور وقت ظہر
تمام ہو جاتا ہے تو انکی تقدیر پر وہ زمانہ جو وقت زوال سے عصر تک ہی مساوی بلکہ قلیل ہوگا بہ نسبت
اُس زمانہ کے جو وقت عصر سے مغرب تک ہوگا پس اس تقدیر پر معنی حدیث صحیح نہ بیٹھینگے اور تشبیہ درست نہو
اور قائلین مثل کے تقدیر پر قلت یا مساوات اس سبب سے ہی کہ اطول ایام اعنی اساڑہ یا ساون مین جو دلی
وغیرہ مین پیمایش کیا تو سات گھڑی اور نو پل یا ساڑہی آٹھہ گھڑی دن رہے وقت عصر بر تقدیر قائلین
ایک مثل کے بخوبی ہو جاتا ہی اور دوپہر سے لیکر مغرب تک پندرہ گھڑی دن ہوتا ہی پس اساون
مین زوال عصر تک ساڑہی چھہ گھڑی دن ہوا اور عصر سے مغرب تک ساڑہی آٹھہ گھڑی بر تقدیر علیہ
المساواۃ فی بعض الایام آور امام ابو حنیفہ نے جو وقت عصر دو مثل پر قرار دیا تو زیادت من الزوال
الی العصر بنسبت وقت عصر کے الی المغرب ظاہر ہے اسلئی کہ اطول ایام مین پانچ گھڑی گیارہ پل دن باقی
رہے وقت عصر ہوتا ہے پس من الزوال الی العصر نو گھڑی انچاس پل دن ہوگا وہو قریب من
الضعف پس معنے حدیث بخوبی درست ہوگئی آور وہ جو ابن حجر شافعی اس استدلال کا جواب دیتے
ہین با ینطور کہ مساوات اسجگہہ ممنوع ہے بلکہ وہ مدت جو درمیان ظہر کے الی العصر ہے اطول ہے
اُس مدت سے جو من العصر الی المغرب ہے اور کلام حنابلہ کا جنہون نے وقت عصر ربع نہار ٹہہرایا ہے
محمول ہے تقریب پر انتہی مختصرًا ساقط ہوا اسلئی کہ منع مجرد ابن حجر کی عبارت ہی طلب دلیل سے پیش جب
برہان تجربہ اور مشاہدہ قائم کی گئی موافق حساب تقویم اور ہیئت کے تو منع مذکور باقی نرہی علاوہ
یہہ کہ اجماع منقول حنابلہ کو محمول کرنا اوپر تقریب کے اختیار مجاز ہے بلا قرینہ صارفہ عن الحقیقت
وہو بعید من اہل التحقیق اور اتنی بات علامہ ابن حجر کے ظاہر اور مسلم ہے کہ تشبیہ و تمثیل مین مساوات
سب امور مین لازم نہین لیکن ہمنی مساوات جمیع امور مین کب لازم کی ہی ہمتو مساوات مشبہ و مشبہ بہ
کی اصل وجہ شبہہ مین واجب کہتی ہین سو وہ فی الحقیقت موافق بیان علماء معانی اور بیان کے واجب
ہے حقیقۃً ہو یا ادعاءً اسلئی کہ اگر تشبیہ لغوی مراد ہو تو اوسمین بھی مشارکت مشبہ و مشبہ بہ کے
بیچ وجہ شبہ کے ضروری ہی کما قال فی مختصر المعانی والمطول وغیرہما التشبیہ فی اللغۃ الدلالۃ
علی مشارکۃ امر لامر آخر فی معنی انتہی اور اگر تشبیہ اصطلاحی مراد ہو تو وجہ شبہ اوسکی اجزاء و ارکان سے
ہے کما قال فیہ ایضا والنظر ہہنا فی ارکانہ وہی اربعۃ طرفاہ المشبہ والمشبہ بہ ووجہہ واداتہ انتہی

پس محل متنازع فیہ مین اعمال نصرانیون کے مشابہ ٹھہرائی زیادت مین ساتھہ عمل اُس اجیر کے جو زوال سی عصر تک بجہت طول زمانۂ عمل کے عمل کثیر کری اور اعمال مسلمین قلت مین مشابہ کئی ساتھہ عمل اُس اجیر کے جو عصر سے مغرب تک بجہت قلت زمانہ کی عمل قلیل کری پس اگر زوال سی عصر تک زمانہ کثیر نہو نسبت اُس زمانہ کے جو عصر سے مغرب تک ہی بلکہ یا مساوی ہو یا قلیل تو کثرت جو وجہ شبہہ ہی درمیان عمل نصاری کے کہ وہ مشبہ ہی اور درمیان عمل اُس شخص کے جو زوال سی عصر تک کام کری اور مشبہ بہ ہے اور قلت جو وجہ شبہہ ہی درمیان عمل مسلمین کے کہ وہ مشبہ ہی اور درمیان عمل اُس شخص کے جو عصر سے مغرب تک کام کری اور وہ مشبہ بہ ہے باقی نرہیگی پس اگرچہ مشبہ اور مشبہ بہ مین مساوات من جمیع الوجوہ ضروری نہین اور نہ ہم اوسکی مدعی لیکن وجہ شبہہ مین تو اشتراک دونون کا ضروری ہے اور وہ زیادت عمل ہے بجہت زیادت زمانہ عمل کے اور قلت عمل ہے بجہت قلت زمانہ عمل کے والّا فلا یصح التشبیہ الّسلم عند التحقیم لانتفاء رکنیہ وھو وجہ الشبہ اور وہ جو ابن حجر نے کہا کہ جس وقت ایک نص بیچ کسی معنے مقصود کے وارد ہو تو اوسکو معارض نہین کہہ سکتی اُس نص کے جو وارد ہی اوسی معنی مین جیسے پہلے نص وارد تھے لیکن مقصود اُسسی امر آخر ہے انتہی اور مؤلف معیار نے اسکی تشریح یون کی کہ مثلا احادیث یک مثلی جو سابق مین منقول ہوئی مقصود اونسی تحدید ہی آخر وقت ظہر اور اول وقت عصر کے تو دلالت ان احادیث سے کے بطور عبارت النص ہوگی اور دلالت حدیث اجارہ کے کہ مقصود اُسسی بیان ہی کثرت جزای مسلمین کا باوجود قلت عمل کے اور قلت جزای نصاری اور یہود باوجود کثرت عمل کے پس اُسسی بیان وقت ظہر کا بنہج اشارۃ النص کے ہوگا اور اشارۃ النص معارض عبارت النص کے نہین ہوسکتی تو جواب اسکا علے التسلیم یہہ ہے کہ مبنی اِس کلام کا اسپر ہے کہ احادیث یک مثلی غیر منسوخ اور غیر مرجوح موجود ہون اور ہمنی پیشتر یہ بیان واضح ثابت کر دیا کہ کوئی حدیث دال علے المثل نہین مگر حدیث امامت جبرئیل کہ وہ منسوخ ہی اور حدیث سائل مرویہ نسائی کہ وہ مرجوح ہی اور جمع کرنا درمیان حدیث سائل اور احادیث دو مثلی کے جیسا کہ مؤلف نی اختیار کیا تکلف اور تعسف صرف ہی پس باقی نرہی نزدیک مؤلف کی کوئی عبارۃ النص جو مرجح ہوا وپر اشارۃ النص کے اور یہہ اشارۃ النص مؤید اور مقوی ہوئی باقی ادلہ واضحہ مثلین کے اور وہ جو امام محمد سے سی بنقل شاہ عبد العزیز ذکر کیا ہی کہ اس حدیث سی افضلیت تاخیر عصر سمجھی

جاتی ہی نہ یہہ بات کہ وقت عصر بعد مثلین کے ہوتا ہی اور یہہ امر مستفاد کیا ہی لفظ صلوۃ العصر سے جو واقع ہے حدیث مذکور مین یا یہ طور الا فانتم الذین تعملون من صلوۃ العصر الی مغرب الشمس یعنے تم وہ لوگ ہو کہ اعمال تمہاری مماثل ہین اعمال اُس شخص کے جو نماز عصر سی غروب تک عمل کرتا ہی پس یہہ کلام اس امر کو چاہتا ہی کہ نماز عصر سی غروب تک قلیل ہو نسبت اُس وقت کے جو زوال سی نماز عصر تک ہی اور اسبات کو نہین چاہتا کہ وقت عصر قلیل ہے نسبت وقت ظہر کے اسلئی کہ جائز ہی کہ وقت عصر زائد ہو نسبت وقت ظہر کے اور نماز عصر متعارف رسول اللہ صلعم کی ایسی وقتمین ہو کہ اوس سے لیکر غروب آفتاب تک زمانہ قلیل ہو نسبت ظہر کے البتہ اگر حدیث مین یون ہوتا الا فانتم الذین تعملون ما بین وقت العصر الی المغرب تو اسبات پر دلالت کرتا کہ وقت عصر قلیل ہے بہ نسبت وقت ظہر کے واذ لیس فلیس انتہے ترجمہ کلامہ ملخصاً اسمین یہہ امر مسلم ہے کہ جبوقت صلوۃ العصر سی نماز عصر وقت مقرر اور متعارف نماز رسول اللہ صلعم مین مراد لیجاے تو دلالت حدیث مذکور اُسی پر ہے جسکو امام محمد صاحب نے مصرح فرمایا لیکن اگر لفظ صلوۃ العصر سی وقت صلوۃ العصر مراد ہو تو استدلال حدیث مذکور سی اوپر قول دو مثلی کے بن جائیگا کما صرح بہ الشیخ عبد العزیز اور اگرچہ یہہ مراد لینا لفظ صلوۃ العصر حتما اور یقینا متعین اور متیقن نہین ہی لیکن دوسری روایت ابی موسی اشعری کی جسکو روایت کیا ہے بخاری نے برہان قاطع ہے اوپر مدعای مذکور کے اور وہ یہہ ہے فعملوا حتی اذا کان حین صلوۃ العصر قالوا لک ما عملنا فاستأجر قوما فعملوا بقیۃ یومہم الخ یعنے قوم ثانی نے کہ اعمال نصاری مشابہ اوسکی ہین نصف نہار سی وقت صلوۃ عصر تک عمل کیا اور قوم ثالث نے کہ اعمال مسلمین اوسکی مماثل ہین وقت نماز عصر سے غروب تک عمل کیا پس بنظر اس روایت کی بہی استدلال مذکور بتسلیم شاہ عبد العزیز مرحوم صحیح ہوا اور یہی روایت سابقہ مین جو لفظ صلوۃ العصر واقع ہی واجب الحمل ہوا اوپر وقت صلوۃ العصر کے با لجملہ قول شاہ عبد العزیز یہہ بمجرد نظر کے اوپر لفظ صلوۃ العصر کے مسلم ہے لیکن بنظر حدیث ابی موسی اشعری کی ہرگز صحیح نہین آور وہ جو مؤلف نی دوسرا جواب ابن حجر سی نقل کیا ہی کہ اس حدیث کا مدار اس پر نہین ہے کہ ہر ایک قوم نی علحدہ یہہ بات کہی بلکہ ظاہر یہہ معلوم ہوتا ہی کہ دونو فریق نے ملکر یہہ بات کہی کہ ہمنی زیادہ عمل کیا پس زیادت عمل نصاری کی مسلمین سی ثابت نہوئی انتہی والّا اوپر

عدم تدبر قائل کے اسلئے کہ اگر دونو فرقون نے ملکر یہہ بات کہی تو پہر بہ نسبت دونو فرقون کے اقل
عطاء کیونکر صحیح ہوا دونو فرقون نے تو دو قیراط ملکر پائے اور مسلمین نے بہی دو قیراط لئے پس
اگر مجموع فرقتین یہہ بات کہتی تو چاہیئے تہا کہ یون کہتے نحن اکثر عملاً و عطاءً و تا مسا و لیس پس آپکو عطائین
بہت کم کہنا صریح دال ہے اسپر کہ ہرایک فرقہ نے علیحدہ علیحدہ بمقابلہ مسلمین اپنی آپکو اقل عطاء کہا ہی
تاکہ معنی اکثر عملاً و اقل عطاءً کے درست ہون اور تیسری جواب مین جو احتمال تغلیب نکالا ہی یعنے تہی القوم
اعمال یہود زیادہ وتہی بہ نسبت اعمال مسلمین کے لیکن تغلیباً اعمال نصاری کو بہی زیادہ کہدیا باآنکہ سوق
حدیث واسطے اظہار فضل مومنین کے ہی اوپر دونو فرقون کے اور تغلیب منافی ہے اسکی اختیار کرنا مجاز
کا بلا قرینۂ صارفہ عن الحقیقہ لائق شان اہل علم نہین اور چوتھے جواب مین جو کہا ہی کہ زیادت عمل سے
زیادت زمانہ عمل کے لازم نہین کیونکہ ہوسکتا ہے کہ تہوڑی زمانہ مین کوئی اسقدر کام کرے کہ دوسرا
شخص زمانۂ کثیر مین اوتنا کام نکرسکے اور اعمال نصاری مین یہی حال ہے کہ عمل اونکا زیادہ ہے بہ نسبت
عمل مسلمین کے نہ یہہ کہ زمانۂ عمل اونکے کا زیادہ ہی بہ نسبت زمانہ عمل مسلمین کے پس جواب اسکا یہہ ہی کہ
ہمنے یہہ بات تسلیم کی کہ زیادت عمل کو زیادت زمانہ عمل لازم نہین لیکن ہمنی زیادت زمانہ بجہت زیادت
عمل کے تو لازم نہین کیا تہا کہ ہمکو یہہ عدم لزوم مضر ہو ہمارا مقصود تو یہہ تہا کہ رسول اللہ صلعم نے
اعمال نصاری کو کثیر فرمایا باعتبار جیسی کوئی شخص دوپہر سے عصر تک عمل کرے اور اعمال مسلمین کو قلیل
فرمایا باعتبار جیسی کوئی شخص عصر سے مغرب تک کام کرے یعنی اعمال نصاری اتنی کثیر ہین جیسی عمل عمل
کرنیوالے کا زوال سے عصر تک اور اعمال مسلمین اتنی قلیل ہین جیسی عمل عمل کرنیوالی کا عصر سے مغرب
تک پس یہہ بیان کثرت و قلت جسکا معیار کثرت اور قلت زمانہ کو گردانا بغیر اعتبار کثرت اور قلت زمانہ
کے ممکن نہین تو اگرچہ کثرت عمل مستلزم کثرت زمانہ کو نہین لیکن وہ بیان کثرت جو بانطباق زمانہ کثیر اور
بطور معیاریت زمانہ کثیر کے اور وہ بیان قلت جو بطور معیاریت زمانۂ قلیل کے ہو قطعا اوسپر ہو
اعتبار کثرت اور قلت زمانہ کو دال افلا یصح الکلام پس معترض نے خوض و تدبر استدلال صاحب اسرار مین
نہین کیا ورنہ یہہ جواب ناصواب جسکو اصل کلام سے مساس نہین ہرگز نہ دیتا اس محل مین ناظر منصف سے
امید انصاف سے غور ہی تا واضح ہو جاوی یہہ امر کہ استدلالات حنفیہ کی کیسی قوی اور دقیق ہین اور نظر
متعصبین کس مرتبہ ضعیف و سرسری ہی **دلیل ثالث** صاحب تنویر کی یہہ ہی کہ ابی ذر سے روایت

ہے کہ ہم تھے ساتھ رسول اللہ صلعم کے سفر مین پس ارادہ کیا موذن نے ظہر کے اذان کا
پس فرمایا رسول اللہ صلعم نے کہ ٹھنڈا وقت ہونے دی پھر ارادہ کیا موذن نے پھر فرمایا اسیطرح
پھر ارادہ کیا موذن نے پھر فرمایا اسیطور پر یہانتک کہ سایہ ٹیلون کا برابر ٹیلون کے ہوگیا پس
فرمایا رسول اللہ صلعم نے کہ شدت گرمی کی ہوائی جہنم سے ہی رواہ البخاری وجہ استدلال کی
اس حدیث سی یہہ ہے کہ تل کہتے ہین نیچے ٹیلے پھیلے ہوئے کو اور اوسکا سایہ زمین پر جب ظاہر
ہوتا ہے کہ اکثر وقت ظہر گزر جاتا ہے قال النووی فی شرحہ لصحیح مسلم ومعنی قولہ حتی رأینا فیئ التلول
انہ اخر تاخیرا کثیرا حتی صار للتلول فیئ والتلول منبطحۃ غیر منتصبۃ ولا یصیر لہا فیئ فی العادۃ الا بعد
زوال الشمس بکثیر انتہی وقال فی مجمع البحار ناقلا عن النہایۃ وہی منبطحۃ لا یظہر لہا ظل الا اذا ذہب
اکثر وقت الظہر انتہی پس اسوقت کلام نووی سی یہہ معلوم ہوا کہ سایہ ٹیلون کا جب ظاہر ہوتا ہی
کہ شمس کو بہت زوال ہوا اور کلام ابن الاثیر سے یہہ ظاہر ہوا کہ سایہ ٹیلون کا جب ہوتا ہی کہ ظہر کا اکثر
وقت گزر جای اور مودی دونو کلامون کا واحد ہے اور بہت ظاہر ہے کہ کثرت اور قلت امر اضافی
ہے پس زوال شمس بہت سا ہوتا اور اکثر وقت ظہر کا گزر جانا چاہتا ہے اسبات کو کہ زمانہ زوال اور وقت
ظہر کے اجزا مین سی کثیر گزر چکین اور قلیل باقی رہین جسطرح کہا جای کہ اکثر دن گزر رہی فلانی کام ہوا تو
معنے اسکے یہہ ہوتے ہین کہ اکثر اجزا دن کے گزر چکے تھی کہ وہ کام ہوا پس موافق اس محاورہ کے
زمانہ زوال اور وقت ظہر مین سے زیادہ نصف سے گزر جای اور کم نصف سی باقی رہی اسوقت ظہور
سایہ ٹیلون کا صادق ہوا یعنی بر تقدیر فرض کرنے وقت ظہر کے ایک مثل سایہ شی تک سوا سایہ
اصلی کے اطول ایام سال مین یعنی مہینے ساون کے سرزمین دہلی مین مثلا موافق جدول مستخرجہ
حضرت شاہ ولی اللہ رح کے وقت ظہر کا آٹھ گھڑی ۴۹ پل ہوتا ہے اسلئی کہ وقت دوپہر کا
موافق اس جدول کے سترہ گھڑی اور سترہ پل ہے اور سایہ شی کا ایک مثل پر سوا سایہ اصلی کی
آٹھ گھڑی ۳۸ پل دن باقی رہی پہنچتا ہی پس شروع زوال سے ایک مثل تک آٹھ گھڑی ۴۹
پل مقدار وقت ہوگی تو موافق بیان امام نووی وغیرہ کے اس آٹھ گھڑی ۴۹ پل مین سے
جو بر تقدیر ایک مثل کے وقت ظہر قرار پایا ہے اکثر گزر جای اور کمتر باقی رہی اسوقت سایہ
ٹیلون کا ظاہر ہوگا اور بہت ظاہر ہے یہہ امر کہ جب اکثر وقت ظہر گزرنے کے بعد سایہ ٹیلون کا

ظاہر ہوا تو مساوی ٹیلوں کے اس سے بہت بعد ہوگا اور شروع زوال سے لیکر اُسوقت تک ربع نصف نہار
سے قطعاً زمانہ زیادہ ہوگا پس وہ صاحب تنویر نے وقت مساوات سایہ شی کو ساتھ ٹیلوں کے ربع نصف
نہار قرار دیا ہے تنزلاً احسان کیا ہے اوپر خصم کے ورنہ بمقتضای حساب بیان ائمہ لغت اور حدیث کے
تو یہہ چاہیئے کہ ربع نصف نہار سے بہت زیادہ زمانہ میں سایہ ٹیلوں کا مساوی اوسکی ہوگا جنانچہ
انفا اور یہہ جو ہمنے ذکر کیا اطول ایام میں بحساب سرزمین دہلی کے مثلاً ذکر کیا ہے اور ایام کو اور سوا دہلی کے
اور ملکوں کو اسپر قیاس کرلینا چاہیئے پس جب اکثر وقت ظہر گزرنے کے بعد رسول اللہ صلعم نے
حکم اذان فرمایا اور اذان ایسی وقت میں مسنون ہے کہ بعد اوسکی مصلے حوائج ضروریہ اکل و شرب پاخانہ
اور پیشاب وغیرہ سے فارغ ہوکر غسل یا وضو کرکے شریک جماعت ہوجاوے اور اگر مسبوق ہو تو اپنی باقی
نماز وقت نماز میں ادا کرلے روی الترمذی عن جابر قال النبی صلی اللہ علیہ وسلم لبلال اذا اذنت
فترسل واذا اقمت فاحدر واجعل بین اذانك واقامتك قدر ما یفرغ الآكل من اكله والشارب
من شربه والمعتصر اذا دخل لقضاء الحاجة ولا تقوموا حتی ترونی انتہی والحدیث صححه الحاکم
اب محل غور ہے کہ اکثر وقت ظہر گزرنے کے بعد جب اذان ہوچکی تو اسکے بعد یہہ سب افعال بابقاے
وقت ظہر بحسب ظن غالب کی ہرگز نہوسکینگے مگر وہ سوتیکہ وقت ظہر کو اسکے بعد المثل کہیں پس اس
حدیث سے بحسب غالب ظن کے دلالت ہوئی اوپر اسبات کے کہ وقت ظہر اسکے مابعد المثل تک باقی رہتا ہے
کلام مولف معیار کا کہ ظہور سایہ کے لیئے ٹیلوں کی جو تہائی زمانہ نصف نہار کا قرار دیا بلا دلیل ہے
ساقط ہوا اسواسطے کہ یہہ امر مسلم ہے کہ ربع نصف نہار پر ظہور سایہ ٹیلوں کا اتنا اسپر کوئی بیان
نہیں یہہ امر بلا برہان مؤلف تنویر نے تنزلاً اور تبرعاً اختیار کیا تھا دلیل تو اسپر ہے کہ ربع نصف
نہار سے زیادہ گزرجاتا اوسوقت ظہور سایہ ٹیلوں کا انتہی چنانچہ کلام منقول مجمع البحار اور نووی اور
شافعی اسپر دلالت واضحہ رکھتا ہے پس یہہ جو مؤلف معیار نے کہا کہ ظہور سایہ ٹیلوں کا آدمی قد
سایہ آدمی سے پہلے ہوجاتا ہے اور برابر ٹیلوں کے اوسیوقت ہوتا ہے جبکہ سایہ ہرشی کا برابر
ہوتا ہے انتہی کلام ہے مخالف عقل اور نقل کے مخالف عقل اسلیئے کہ شی منبطح اور شی منتصب کو ظہور سایہ
میں یکسان قرار دینا منافی ہے عقل سلیم کے اور مخالف نقل اسلیئے کہ کلام ابن الاثیر اور نووی سے
واضح ہوچکا کہ ظہور سایہ ٹیلوں کا بعد گزرنے اکثر وقت ظہر کے ہوتا ہے اور ظاہر ہے یہہ امر کہ جب ظہور

سایہ کا بعد گزرنے اکثر وقت ظہر کے ہوگا تو مساوات سایہ کی ساتھہ ٹیلون کے تو اوسکی بہت بعد ہوگی
کما لا یخفی علے من لہ ادنی لب پس مقابل اس نقل اور عقل کے یہہ دعوی کرنا کہ ظہور سایہ نصف قد شئی
سے پہلے اور مساوی وقت مساوات سایہ ہر شئی کے ہوتا ہے مکابرہ صرف ہی لائق قبول فحول کے نہین
اور یہہ جو کہا کہ اوسجگہہ احتمال وقت کا واسطے نماز مسبوق کے نکالنا غلط ہی اسلیئے کہ وہان مسبوق کون تہا
امر ماضی مین مسبوق کی لئی وقت نکالنا غلط ہی انتہے (صفحہ [illegible] سطر [illegible]) تو جواب یہہ ہے کہ مقصود اس کلام سی اثبات وقت کا
زمانہ ماضی مین واسطی مسبوق کے نہین اور نہ یہہ مقصود ہے کہ وہانپر کوئی مسبوق بہی قطعا تہا بلکہ مقصود
یہہ ہے کہ رسول اللہ صلعم نے جس وقت اذان کہلوائی تو بعد اذان کے اتنا وقت بالضرور ہونا چاہیئے
کہ مصلی حوائج ضروریہ سے فارغ ہوکر طہارت صغری یا کبری کرکے شریک جماعت ہو یا منفردا نماز ادا کر سکے اور شریک جماعت ہونیوالون مین
کوئی مدرک اور کوئی مسبوق ہوا کرتا ہی پس حضرت رسول اللہ صلعم نے حادثہ متقضیہ مین جو اذان ظہر
بتاخیر کہلوائی پس آیا اس امر کی مراعات فرمائی کہ بعد اذان کے وسعت وقت ایسی اشخاص کو رہنی
کی کفایت کرے یا نفرمائی اگر نفرمائی تو یہہ امر شان نبوی صلی اللہ علیہ وسلم سی سراسر مستبعد ہی اسلیئے
کہ حضرت رسول اللہ صلعم مبین احکام ہین ایسی وقت مین باختیار اتنی تاخیر اذان مین کیونکر فرماتے کہ
مسبوق وغیرہ نماز بجماعت نپا سکتے اور اگر فرمائی تو ضرور ہی کہ بعد اذان کے وقت مین گنجایش امور
مذکورہ کی ہوگی اور وقت ظہر انتہائی نماز مسبوق وغیرہ تک ہوگا پس موجود ہونا مسبوق کا اس لحاظ
اور مراعات مین ضروری ہے اور اسیطرح یہہ کہنا مؤلف معیار کا کہ دعوی دس رکعت ظہر سی فراغت
ہونیکا بیچ قریب دو مثل کے بہی غلط ہے کیونکہ اگر بالفرض بعد ایک مثل کے نماز شروع ہو تو سوا
مثل کے اندر اندر دس رکعت سی فراغت ہوتی ہے انتہی بہی ساقط ہی اسلیئے کہ مؤلف تنویر نے دس رکعت ظہر
کا فقط تا بلوغ الظل الی المثلین مین ادا ہونا نہین کہا ہی بلکہ یہہ کہا ہی کہ مثلا جس وقت بقدر ڈیڑہ قد
کے اذان ظہر ہوئی اور بعد اذان کے وقت مین گنجایش سنت اور فرض ظہر کی اور نماز مسبوق کی
ضروری ہی یعنی بعد اذان کے موافق سنت یہہ امر ہے کہ اتنا وقت نماز باقی ہو کہ حوائج ضروریہ اور
طہارت صغری یا کبری سی مصلی فارغ ہوکر نماز بجماعت مع سنت ادا کر سکے اور بالفرض اگر کوئی
مسبوق ہو تو وہ بہی وقت ہی مین نماز پوری کر لے پس یہہ سب امور بغلبہ ظن تا بلوغ الظل الی المثلین
ہونگے پس یہانپر فقط دس رکعت کو لیکر اوسپر تفریع تغلیط کرنا عجب ہی اور وہ جو مؤلف تنویر الحق

[illegible]

[illegible]

نے لکھا ہے کہ تجربہ کیا گیا باینطور کہ ایک گولہ مٹی کا دو ٹکڑے کر کے ایک ٹکڑا چوڑی طرف سے جو
زمین پر رکھا گیا پس جب سایہ اوسکا اوسکے برابر ہوا تو بعد اوسکے نماز ظہر شروع کی گئی اور پہلے
تمام پنجوقت کے تمام کی گئی تو اتمام وقت نماز تک سایہ شی کا دو مثل شے کو پونہچا انتہی مع بعض
الایضاح اس تجربہ کو جو داخل ہے بدیہیات مین مجرد تخمیل غلط کہنا مؤلف معیار کا ہرگز لائق صفا
نہین کما لا یخفے اور وہ جو مؤلف معیار نے کہا کہ امام ابی حنیفہ کی طرح مین تو ایک گہنٹی مین سو اسو
رکعت پڑہنا نقل کیا اور اپنی دس رکعت مین اتنی وقت مین فراغت بیان کرتے ہین کہ ایک مثل کی
سایہ دو مثل تک پونہچ جائے انتہی ملخصا پس جواب یہہ ہے کہ مؤلف تنویر نے ایک گہنٹہ مین سو اسو رکعت
پڑہنا امام کا اصلا نہین نقل کیا البتہ یہہ قول ثقات اہل تاریخ کا نقل کیا ہے کہ امام ابی حنیفہ ہر شب
مین ہزار رکعت نماز پڑہتے تھے پس مؤلف معیار نے اسکی تردید باینطور کی کہ شب کو بارہ گہنٹی قرار
دیکر تین گہنٹے اسمین سے واسطی کہانے اور طہارت وغیرہ کے اور ایک گہنٹہ واسطی آمد آمد فجر کے جسمین
نوافل نہین پڑہے جاتے مجرا کیا باقی رہے آٹھ گہنٹے اوسپر دس سو رکعت کو تقسیم کیا تو فی گہنٹہ
سوا سو رکعت ہوئی پس یہہ سوا سو رکعت ایک گہنٹی مین پڑہنا موافق تخمین اور تخمیل مؤلف معیار ہی
نہ منقول مؤلف تنویر کا بلکہ حق یہہ ہے کہ مجرا کرنا چار گہنٹون کا شب مین سے واسطی تطہیر وغیرہ کی صحیح نہین
اسلئی کہ عابد قائم اللیل کو شب مین کہانا اور طہارت وغیرہ کرنا کیا ضرور ہی ممکن ہے کہ پہلی غروب
سے طہارت وغیرہ سے فارغ ہوجاے اور بعد غروب چند لقمہ بقدر حاجت کہا کر مشغول قیام ہوجاے تو اس
کہانی مین ثمن ایک گہنٹی کا بھی کافی ہے چہ جای تین گہنٹے اور ایک گہنٹہ آخر شب کا جو مجرا کیا کہ اسمین
نوافل نہین جائز یہہ بھی غلط ہی طلوع صبح صادق تک نوافل جائز ہین کما لا یخفی علی من لہ ادنی مس بالفقہ
والحدیث پس جب یہہ تخمیل مؤلف معیار صحیح نہین تو چاہیے کہ ہزار رکعت کو بارہ گہنٹہ سی کچھہ کم پر شب کے
تقسیم کرین تو کچھہ اوپر اسی رکعت فی گہنٹہ ہوتی ہین نہ سوا سو اور مثلا چوراسی رکعت نماز ایک گہنٹہ
مین پڑہنا اگر باختصار ارکان ہو تو چندان مستبعد نہین علاوہ یہہ کہ مدح امام مین جو پڑہنا ہزار رکعت
کا ہر شب مین نقل کیا ہی اس سی یہہ لازم نہین ہے کہ ہر شخص ہزار رکعت مثل امام کے پڑہ سکی ممکن ہی
کہ پڑہنا امام کا بطرز خرق عادت ہو اور نیز یہہ کہ مؤلف تنویر نے دس رکعت سے اوسکے تعین دو
مثل سایہ کا پونہچنا نہین کہا ہی کما مر بلکہ یہہ کہا ہے کہ جب اذان ظہر ایک مثل پر ہو اور بعد اوسکے

مصلی حوائج ضروریہ بول وبراز وغیرہ سے فارغ ہوکر طہارت غسل یا وضو کرکے دس رکعت نماز
بوجہ مسنون ادا کرے اور اگر شریک جماعت کوئی مسبوق ہو تو وہ بھی اپنی دس رکعت پڑہ سکے اور
ہنوز وقت ظہر باقی ہو تو یہہ نہو سکیگا مگر اس صورت مین کہ وقت ظہر الی مثلین ہو مؤلف معیار نے ان
سب امور کو چہوڑکر فقط دس رکعت مین پونہچنا سایہ کا الی مثلین طرف صاحب تنویر کے منسوب کیا اور
اوسپر واہی اور احمق اونکو کہا یہہ امر شیوہ اہل علم و دیانت سی سراسر مخالف ہی آ در یہہ جو کہا ہی کہ البتہ
اس حدیث سی بادی الرای مین یہہ معلوم ہوتا ہے کہ پڑہنا ظہر کا بعد ایک مثل کے اس حادثہ سفر
مین رسول اللہ صلعم سے صادر ہوا اور اس سی یہہ معلوم ہوتا ہی کہ وقت ظہر کا بعد ایک مثل کے
باقی رہتا ہے انتہی سچ کہا ہی بلکہ اس حدیث سے یہہ بہی معلوم ہوتا ہی کہ اذان ظہر کے اس حادثہ
مین بعد ایکمثل کے ہوتی تھی کما مر تفصیلہ آ در وہ جو اسکی جواب اول مین کہا ہی کہ سایہ ٹیلون کا برابر
اوسکے ہوگیا تہا اوسوقت اذان ہوئی تو یہہ مساوات تقریباً ہی تحقیقاً اور علی التسلیم پہر یہہ
مساوات مع سایہ اصلی ہے نہ سوا سایہ اصلی کے اور جس وقت سایہ ٹیلون کا مع سایہ اصلی مساوی
ٹیلون کے ہوا تو کچہہ مقدار سایہ اصلی کی ہوگی اور کچہہ اوسپر زیادہ ہوکر مساوات کو پونہچا ہوگا
تو جتنی مقدار سایہ اصلی کی ہوگی اوسمین ادا کرنا ظہر کا ہوسکتا ہی اور قبل اتمام مثل تک سوا سایہ
اصلی کی نماز ظہر ادا ہوچکی گی انتہی بحاصلہ کلام بیحاصل ہے اسلئے کہ اولاً تو مساوات کو تقریب
اور تخمین پر حمل کرنا جائز نہین ہو اسلئے کہ اختیار مجاز کے لئے قرینہ صارفہ عن الحقیقہ ضروری ہی اور
عدم امکان معنی حقیقی بہی واجب ہی اور اس محل مین نہ تو اوپر اس معنی مجازی کے کوئی قرینہ اور نہ
لینا معنی حقیقی کا ممتنع اسلئے کہ ممکن ہے کہ صحابہ ناقلین مساوات نے پیمایش سایہ کی کرکے یہہ حکم
کیا ہو یا اونکو اپنی بصیرت اور مہارت سی بے پیمایش کے مساوات حقیقی سایہ کے ساتہہ ٹیلون
کے معلوم ہوگئی ہو اور ثانیاً یہہ کہ ہمنے تسلیم کیا کہ مساوات تقریباً تہی لیکن اس سی قائل کو کیا نفع
اگر نفع یہہ ہے کہ جب مساوات حقیقی نہوئی تو محتمل ہے کہ سایہ مساوات سی کم ہو اور اوس مقدار کمی
مین نماز ظہر ادا ہوجائیگی تو ہم کہینگے کہ جس طرح مساوات تقریبی محتمل ہے کمی سایہ کی ٹیلون سے
اسیطرح محتمل ہے زیادتی سایہ کی ٹیلون سی پس احتمال کمی متعین نہین ہے کہ اوسمین ادا ظہر کا تو
تمام کرلو علاوہ یہہ کہ اوس مقدار کمی کو اسقدر وسعت کہان کہ اوسمین مصلی حوائج ضروریہ سی فارغ

ہوکر طہارت بجالاکر بقدر بیس رکعت نماز کے وقت پاتی ہو اور یہہ جو کہا ہی کہ ابوداؤد اور مسلم اور بخاری کے روایت مین ذکر مساوات نہین ہی انتہی اسکو تسلیم کیا کہ ذکر مساوات بعض روایات بخاری وغیرہ مین نہین لیکن اس سے یہہ لازم نہین آتا کہ جن روایات بخاری وغیرہ مین ذکر مساوات ہی تو وہانپر مساوات کو تقریب پر محمول کرو اور جب کلام نووی اور مجمع البحار سے یہہ امر واضح ہوگیا کہ ظہور سایہ ٹیلون کا بعد گذرنے اکثر وقت ظہر کے ہوتا ہی اور ظاہر ہی کہ جب ظہور سایہ کا بعد گذرنے اکثر وقت ظہر کے ہوگا تو مساوات سایہ کی ساتھہ ٹیلو نکی اس سے بہت بعید ہوگی پس مساوات سایہ کے ساتھہ ٹیلو نکی آدہی مثل یا کچھہ زائد پر قرار دینا کیونکر صحیح ہوگا یعنی بالفرض اگر وقت ظہر کا بقدر ایک مثل سایہ کے سوا سایہ اصلی کے قرار دیا جاوے تو چاہیئے کہ آدہی مثل سے زیادہ گذرنے کے بعد سایہ ٹیلون کا ظاہر ہوا اور مساوی ٹیلون کے بعد ایک مثل کے ہوگا ہر غیر مرۃ پس آدہی مثل پر وقت مساوات کہنا مخالف صریح ہی بیان نووی وغیرہ سے اور تحصیل بے ثمر ہی اور وہ جو جواب ثانی مین ابن حجر سے نقل کیا ہی کہ مراد مساوات سے یہہ ہی کہ سایہ ٹیلون کا ظاہر ہوگیا یعنے نفس ظہور مین ٹیلے اور سایہ برابر ہوگئی جانب شرقی مین انتہی تو جواب اسکا اولاً یہہ ہی کہ سایہ کو نفس ظہور مین مساوی ٹیلون کے نہین کہتی یہہ بیان مساوات تو واسطے بیان امتداد وقت کے ہوتا ہی پس سایہ کو نفس ظہور مین مساوی کہنا خلاف محاورہ ہی اور ثانیاً یہہ کہ یہہ توجیہ منافی ہے ابراد کے جسکا رسول اللہ صلعم تین مرتبہ تک امر فرمایا اور ہر مرتبہ سے دوسری مرتبہ تک موذن نے موافق امر شریف کے کچھہ تاخیر کی پس بعد ان تین مرتبہ کے تاخیر اور امر ابراد کی سایہ مساوی ٹیلون کے ہوا تہا اب اس مساوات کو اگر نفس ظہور سایہ پر محمول کرو تو لازم آتا ہی کہ موذن نے وقت معدوم ہونے سایہ ٹیلون کے قصد اذان کیا ہوگا اور ظاہر ہے کہ وقت معدوم ہونے سایہ ٹیلون کے جانب شرقی مین اصلا وقت ظہر نہین ہوتا کما لا یخفی علے الماہرین پس اس صورت مین چاہیئے تہا کہ رسول اللہ صلعم یہہ فرماتی کہ ابہی وقت ظہر نہین ہوا امر ابراد کیون کرتے اور قطع نظر ازین بمجرد ظہور سایہ ٹیلون کے ابراد مذکور ہرگز نہین ہوتا خصوصاً بر تقدیر التزام مؤلف معیار کے کہ قول اسکا یہہ ہی کہ جب سایہ سب اشیا کا مساوی اُنکی ہوتا ہی اسیوقت سایہ ٹیلون کا مساوی ٹیلون کے ہوتا ہی پس اس تقدیر پر ظہور سایہ ٹیلون کا اوسیوقت ہوگا جسوقت اور اشیا کا سایہ ظاہر ہوگا اور وقت ظہور سایہ اشیاء مرتفعہ کے ابراد ہرگز نہین ہوتا اور ثالثاً یہہ کہ تمہارا استدلال اسبات پر کہ وقت عصر کا بعد ایک مثل کے ہوجاتا ہی جو ساتھہ اس جملہ حدیث نسائی کے

واقع ہوا ہی وَالعَصَرِ مِینَ صَارَ فِیْئُ کُلِّ شَیْئٍ مِثْلَا اسمین ہم کہینگے کہ معنی اسکی یہہ ہین کہ فئی ہر چیز کا مثل اسکی
ہوا ظہور مین یعنے جسوقت سایہ شی کا ظاہر ہوا اوسوقت نماز عصر پڑہے اور بہی جسطرح تمنے مساوات
سایہ کے ساتہہ مثلون کے مع سایہ اصلی لی ہے اسیطرح اس جملہ حدیث نسائی مین ہم کہتے ہین کہ
ایک مثل فئی ہر چیز کا مع سایہ اصلی ہی پس بتقدیر تسلیم اس امر کے کہ مثلیت فئی کے ساتہہ شی کی مقدار
مین ہے لازم آتا ہی کہ نماز عصر وقت ظہر مین واقع ہو اسلئی کہ وقت ظہر تمہاری نزدیک ایک مثل تک
سوا سایہ اصلی کے رہتا ہے اور یہاں پر پڑہنا نماز عصر کا ایک مثل پر مع سایہ اصلی کے لازم آیا تو
شروع نماز عصر اسوقت ہوگا کہ سایہ ایک مثل سے بقدار سایہ اصلی کے کم ہو وہو بعینہ وقت الظہر
فتدبر پس جو جواب اس حدیث مین تمہاری طرف سی ہوگا وہی جواب ہمارا سمجہو اور وہ جو جواب ثالث
مین کہا ہی کہ یہہ تاخیر سفر مین تہے پس شاید کہ واسطی جمع عصر اور ظہر کے تاخیر کی ہو تو حضر کو اسپر قیاس
کرنا صحیح نہین انتہی ملخصا پس جواب اسکا اولا یہہ ہی کہ جبتک نصوص شرع مین کوئی داعی تخصیص نہو تو
اوسکو مورد کے ساتہہ خاص نہین کرسکتی کما فی عامۃ کتب الاصول انّ العبرۃ لعموم اللفظ لا لخصوص
السبب اور یہانپر کوئی موجب تخصیص نہین پس احتمال مذکور غیر نافع ہی اور ثانیا یہہ کہ جین جمع کے
احتمال پر ہے تاخیر مذکور مبنی کی ہی وہ جمع ہمارے نزدیک غیر ثابت ہی البتہ ہم جمع صوری کا قول
کرتے ہین سو وہ تمکو مفید نہین بلکہ مضر ہے بالجملہ رکاکت بلکہ بعوبت ان توجیہات کی متفطن منصف پر مخفی
نہین اور حدیث مذکور دلیل اقوی ہی واسطی اثبات وقت ظہر کے الی ما بعد المثل اور وہ جو کہا ہے کہ
منشا ان توجیہات کا یہہ ہی کہ جب احادیث یک مثلی سے نرہنا وقت ظہر کا بعد ایک مثل کے ثابت
ہوا اب یہہ حدیث جو خلاف اوسکی ہے واسطی جمع بین الادلہ کے ماول ہوگی انتہی جواب اسکا یہہ ہے
کہ جب احادیث مذکورہ سے ثبوت وقت ظہر کا اسے المثل نہوا اور وجوہ استدلال مقدوح ہوگئی کما مر
مفصلا پس منشا ان تاویلات رکیکہ کا اصلا باقی نرہا علاوہ یہہ کہ اگر بالفرض احادیث مذکورہ سی
یہہ امر ثابت ہوتا تو جب بہی جمع کرنا بین الادلہ ساتہہ ایسی توجیہات رکیکہ اور وجوہ متعسفہ کے
ہرگز جائز نہین ہے کما مر مفصلا تذکرہ دلیل رابع مؤلف تنویر کی یہہ ہی کہ حدیث ابی موسی الاشعری
سے جو بیچ بیان اوقات نماز کے بیچ جواب سائل کے وارد ہی معلوم ہوتا ہے کہ نماز عصر جب پانچ گہڑی
دن رہی رسول اللہ صلعم نے پڑہی تہی اور وہ وقت پونہچنی سایہ کا ہی مثلین کو بیان اسکا یہہ ہی

کہ دوسری روز رسول اللہ صلعم نے نماز ظہر اوسوقت مین پڑہی جس وقت مین پہلے دن نماز عصر پڑہے تھے اور پہلے دن نماز عصر اُسوقت پڑہی تھی کہ آفتاب بلند اور سفید اور صاف تہا اور اگرچہ آفتاب دو تین گھڑی دن چڑھے سی دو تین گھڑی دن رہے تک موصوف باین صفات ہوتا ہے مگر بیان اندازہ دو پہر یا پہر ڈیڑہ پہر دن مین بحسب محاورہ کے یہہ نہین کہا جاتا کہ آفتاب بلند اور سفید تہا بلکہ یہہ اوسجگہہ کہتی ہین کہ احتمال لیپتے اور زردی اور کدورت آفتاب کا اوسکے قریب ہوا ور قرینہ اسپر یہہ ہے کہ کسی جگہہ احادیث شریفہ مین بیان وقت ظہر باینطور نہین کیا گیا باآنکہ یہہ اوصاف اُسوقت آفتاب مین علے وجہ الکمال ہوتے ہین اور وقت عصر مین جو احتمال لیپتے وغیرہ کا قریب تہا لہذا واسطے امتیاز کے تقدیر وقت باینطور کی گئی پس بنا بر علی ہذہ المحاورہ مولف تنویر الحق نے کہا کہ اس حدیث سے یہہ معلوم ہوتا ہے کہ رسول اللہ صلعم نے نماز عصر پانچ یا چار گھڑی دن رہی ادا کی تہی اور وہ وقت دو پہنچنے سایہ کا ہی الے المثلین اور دوسری وجہ مولف تنویر کے یہہ ہے کہ حدیث بیان ابراد مین جو یہہ جملہ ہے فان شدۃ الحر من فیح جہنم دلالت کرتا ہے اسبات پر کہ وقت ظہر بعد ایک مثل کے ہوتا ہی اسلئی کہ ٹھنڈا وقت اچہا ٹھنڈا ایک مثل تک بلاد حارہ مین ہرگز نہین ہوتا اور یہہ امر مبنی ہے تجربہ پر اور نیز حدیث ابی سعید خدری رضہ مین جو تاکید ابراد اور تاکید انتظار مذکور ہے مؤید ہی اسکی پس یہہ جو مؤلف معیار نے کہا کہ اس حدیث سی تو ایک مثل پر بھی نماز پڑہنا نہین معلوم ہوتا دو مثل کجا اور فان شدۃ الحر کے یہہ معنی کہ دو مثل تک ابراد کیا کسی حنفی نے نہین کہی یہہ اختراع ہی مؤلف کا انتہی ساقط ہوا اسواسطی کہ جس بلاد مین خوب ٹھنڈا وقت دو مثل پر ہوگا تو وہانپر مصداق فان شدۃ الحر کا دو مثل ہوگا اور ملک حجاز مین کہ حرارت مفرط ہوتی ہے خوب ٹھنڈا وقت ایک مثل تک اصلا نہین ہوتا اور اسکا تجربہ بارہا کیا گیا ہے منکر اس امر بدیہی کو چاہیئے کہ جاکر وہانپر تجربہ کرلے اور بالفرض اگر کسی حنفی نے اسطرح استدلال نہین پکڑا تو کیا حرج ہی حدیث سی صحت استدلال چاہیئے آخر وہ جو مولف معیار الابطال وجہ اول مین کہتا ہے کہ رسول اللہ صلعم نے نماز عصر پہلے دن ایک مثل پر پڑہی تہی غلط ہے اسلئی کہ حدیث مین تو بیان وقت نماز عصر باینطور ہے کہ جس وقت آفتاب بلند اور سپید اور صاف تہا اُسوقت نماز عصر پڑہی تہی اسکو دلالت ایک مثل پر کہان ہی اور یہہ جو کہا ہی کہ پہر ڈیڑہ پہر دن سے بھی آفتاب موصوف باین صفات ہوتا ہی پس جواب اسکا گزر چکا کہ اگرچہ آفتاب اسوقت موصوف

بابن سفات ہوتا ہی لیکن اسوقت تعیین مقدار وقت باین او جہتا نہین کہجاتی کا مؤلف معیار نے اطلاق
محاورہ کو اور سوق دلیل صاحب تنویر کو ملاحظہ نکیا اور کلمات ثقیلہ جو داب اہل علم کے مناسب نہین
زبان پر لایا ع انیست بو البس کہ جو اسش نہ ہی ہ آور وہ جو وجہ ثانی سے جوابدیا ہی کہ لفظ انعم ان
تبرد بہا جسکے یہہ معنی ہین کہ خوب ٹھنڈا کیا کسے عاقل کے نزدیک خواہ وہ ہندو ہی ہو دو مثل
پر دلالت نہین کرتا انتہے جواب اسکا بہی گذر چکا کہ معنی موضوع لہ لفظ انعم ان تبرد بہا کی دو مثل
نہین ہین مؤلف تنویر کا یہہ مقصود نہین بلکہ مقصود یہہ ہے کہ خوب ٹھنڈا وقت ملک حجاز مین بیچ موسم
گرمی کے بیشتر دو مثل کے نہین ہوتا ہی کما دل علیہ التجربۃ والمشاہدۃ پس مصداق انعم ان تبرد بہا کا
دو مثل ہوگا شاید مؤلف معیار یہہ سمجہا کہ مراد مؤلف تنویر کے معنی موضوع لہ ہین فقال ما قال وذلک
من کمال العقل اب ظاہر ہو گئی زکی منصہ پر یہہ بات کہ مؤلف معیار سے کوئی جواب استدلال صاحب
تنویر کی تسلی قانون الانصاف اشبہ نسکے ہر چند کہ دعاوی صرف اور کلمات مزخرف بہت سی لوازم دلیل
خامس صاحب تنویر کے یہہ ہو کہ حدیث عبد اللہ بن عباس رض مین جو وارد ہی بیچ بیان امامت جبرئیل
علیہ السلام کے یون مذکور ہے کہ پہلے دن نماز ظہر اسوقت پڑہی کہ سایہ شی کا مثل مقدار شراک
کے تہا اور عصر اسوقت پڑہی کہ سایہ شی کا برابر شی کے ہوگیا اور دوسرے دن نماز ظہر اوسوقت پڑہی
کہ سایہ شی کا مثل اوسکی ہوا یعنی پہلے دن کے وقت عصر مین اور عصر پڑہی اوسوقت کہ شی کا سایہ
دو مثل ہوگیا پس یہہ حدیث بوضاحت تمام دال ہی اس بات پر کہ وقت ظہر بعد ایک مثل کے رہتا
ہے اسواسطے کہ جب دوسرے دن نماز ظہر ایک مثل پر پڑہی تو ضرور ہے کہ بعد ایک مثل کے اتنا وقت
ظہر ہو کہ اوسمین نماز ظہر ادا ہو سکے جسطرح دال ہی اوپر اس بات کے کہ کچہہ مقدار وقت ظہر اور عصر
باہم مشترک ہی پہر یہہ اشتراک وقت منسوخ ہی ساتہہ حدیث عبد اللہ بن عمرو رض کی جسکو روایت کیا ہی صحیح
مسلم مین کہ فرمایا رسول اللہ صلعم نے جب تم نماز ظہر پڑہو تو اوسکا وقت عصر تک رہتا ہی الخ اور دوسری
حدیث مین فرمایا ہی کہ وقت نماز ظہر کا زوال شمس سے لیکر عصر تک ہی الخ اور اسیطرح بہت سے
احادیث سے نسخ اشتراک ظاہر ہے پس باقی رہی دلالت حدیث اوپر بقای وقت ظہر کے ما
بعد المثل اگر یہہ توہم ہو کہ جب اشتراک وقتین منسوخ ہوا تو محتمل ہے کہ ہونا وقت ظہر کا
بعد ایک مثل کے جو مفہوم ہوا حدیث سے وہ بہی ضمن نسخ اشتراک مین منسوخ ہوا ہو پس اس تقدیر

پر چاہیئے کہ بعد ایک مثل کے خالص وقت عصر رہجاے اور یہہ نہے محتمل ہے کہ وقت عصر کا قبل مثلین
کے جو مفاد ہی حدیث مذکور کا اور مبنا ہے اشتراک کا وہ منسوخ ہو پس اصورت مین چاہیئے کہ الی المثلین
وقت ظہر ہو اور بعد المثلین وقت عصر شروع ہو پس جب نسخ مذکور دونو احتمالونکو حامل ہے تو احتمال
اخیر ہمنے کیونکر متعین کیا تو ہم کہینگے کہ حدیث ابی ہریرہ اور ابی ذر اور بریدہ وغیرہم من الصحابہ
رضی اللہ تعالے عنہم جو بالصراحۃ دال ہین اسبات پر کہ نماز ظہر بعد ایک مثل کے پڑہی جاوے دلیل قوی
ہین واسطے دفع احتمال اول کے پس باقی رہی حدیث امامت جبریل نص اسبات مین کہ وقت ظہر
بعد ایک مثل کے رہتا ہی اب اہل انصاف کو غور چاہیئے اسمین کہ یہہ جو مولف معیار کہتا ہی جواب مین
اس استدلال کے کہ وہ جو حدیث امامت جبریل مین وارد ہی کہ دوسری دن نماز ظہر ایک مثل پر پڑہی
معنی اوسکی یہہ ہین کہ دوسرے دن نماز ظہر سے ایک مثل پر فارغ ہو گئی اور یہہ تاویل نووی سے نقل
کرتا ہی کسقدر تعصب اور تعسف ہی اسلئی کہ حدیث مذکور مین صریح ہے وَصَلَّى الْمَرَّةَ الثَّانِيَةَ الظُّهْرَ حِينَ
كَانَ ظِلُّ كُلِّ شَيْءٍ مِثْلَهُ لِوَقْتِ الْعَصْرِ بِالْأَمْسِ یعنی دوسرے مرتبہ نماز ظہر پڑہی اوسوقت کہ سایہ ہر شی کا
برابر اوسکی ہو گیا یعنے پہلے دن کی وقت عصر مین پس اس تقدیر پر تاویل مذکور چاہتی ہی اسبات کو
کہ نماز عصر سے بہی ایک مثل پر فارغ ہو گئی ہون اور بالضرور وقت عصر قبل ایک مثل کے ہو اور
یہہ امر خلاف ہی تمام احادیث کے جو بیان وقت عصر مین وارد ہین اور مخالف ہی اجماع کی کما
لایخفے علاوہ یہہ کہ معنی صَلّٰی کے فَرَغَ مِنَ الصَّلٰوۃِ کہنا مجاز ہے نہ حقیقت اور اختیار کرنا مجاز کا
بلا قرینہ اصلا جائز نہین کما مرّ اور مخالف سوق حدیث زیادہ برین ست اور وہ جو صاحب تنویر نے
کہا ہے کہ دو مثل پر نماز عصر پڑہنے مین احتیاط ہی معنی اسکے یہہ ہین کہ جس وقت احادیث صحیحہ
سے استنباط مجتہدین باہم مختلف ہو تو احوط اور اولی یہہ ہے کہ وہ امر اختیار کرو کہ مخالفت
کسیکے مجتہدین مین سے نہ پڑہی پس مثلین پر نماز عصر پڑہنے مین مخالفت کسی مجتہد کی نہین اور ایک
مثل پر پڑہنے مین مخالفت امام ابی حنیفہ لازم ہے پس چاہیئے کہ مثلین ہی کو اختیار کرین انتہی
وہ جو مولف معیار نے کہا کہ یہہ دلیل عقلی ہے اور باوجود قیام دلائل قطعیہ کے اور اتفاق تمام
جہان کے اوپر ایک مثل کے خلاف بلا دلیل امام ابی حنیفہ کا قابل اعتبار نہین انتہی ملخصہ کلام
غیر سدید ہی اسواسطی کہ اول تو استدلالات یک مثلی کو جو اخبار احاد ہین دلائل قطعیہ قرار دینا

صحیح نہین اور مع قطع النظر از ین حال اُن براہین کا فی الجملہ معرض بیان مین آچکا اور غالباً منصف پر واضح ہوگیا ہوگا کہ اُن سی ہرگز ثبوت مدعای مؤلف نہین ہوسکتا اور قول امام ابی حنیفہ کا جسکے دلائل اور قوت اونکی واضح ہوچکی بلا دلیل کیونکر ہے اور خلاف جمہور کا امام کو کیا مضر ہے جسوقت کہ احادیث صحیحہ مستندات اونکی ہون کما قال العلامۃ العینی اذا کان استدلال ابی حنیفۃ بالحدیث لا یضرہ مخالفۃ الناس ویؤیدہ ما قالہ حدیث علی ابن شیبان قال قدمنا علی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بالمدینۃ فکان یؤخر العصر ما دامت الشمس بیضاء نقیۃ رواہ ابو داؤد وابن ماجہ وحدیث جابر رض قال صلی بنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم العصر حین صار ظل کل شیء مثلیہ رواہ ابن ابی شیبۃ بسند لا بأس بہ الخ اور وہ جو مؤلف معیار استدلال صاحب ہدایہ پر کہتا ہے کہ اسکا جواب حنفیون نے ہی دیدیا ہے ہمکو ضرورت نہین انتہی حال اسکا یہہ ہے کہ صاحب ہدایہ فرماتے ہین کہ دلیل مذہب ابی حنیفہ کی بیچ وقت ظہر کی حدیث ابردوا بالظہر فان شدۃ الحر من فیح جہنم الخ یعنے نماز ظہر موسم گرمی مین ٹھنڈے وقت مین پڑہو اسواسطے کہ شدت گرمی کی ہوای دوزخ سی ہے اب اہل انصاف کو چاہیئے کہ تجربہ کرکے دیکہین کہ ملک حجاز مین شدت گرمی کی کسوقت تک ہوتی ہے پس جسوقت تک شدت گرمی کی موقوف ہواوسکی بعد تک وقت مستحب ظہر کا ہوگا اور اوسمین نماز ظہر پڑہنا بمقتضای حدیث مذکور مستحب ہوگی اور بتجربہ اور مشاہدہ معلوم ہوا کہ ملک حجاز مین ایک مثل تک شدت گرمی رہتی ہے تو بعد ایک مثل کے وقت ظہر رہا اسپر جو بعض حنفی اعتراض کرتے ہین کہ ابراد امر اضافی ہے اور بعد زوال کے قبل ایک مثل کے کچہہ ابراد ہو جائیگا بہ نسبت زوال کے تو جواب اسکا یہہ ہے کہ تقول صرف بلا تجربہ کیا مفید ہی ملک حجاز خصوصاً حرمین شریفین مین بعد زوال کے قبل ایک مثل کے عند التجربہ کچہہ ابراد محسوس نہین ہوتا پہر ہم علی التسلیم کہتے ہین کہ ابراد امر اضافی ہے اور بعد از زوال قبل از یک مثل کچہہ ابراد بہی ہو جاتا ہی لیکن ایسا ابراد جسکو عوام مومنین غیر اذکیا الحکما محسوس کرین ہرگز ملک حجاز مین نہین ہوتا جو لوگ ملک حجاز کو گئے ہین اور اونکو سلیقہ معرفت ہے اونسی دریافت کرلو ورنہ خود جاکر تجربہ کرو اور بلا تجربہ بنائی کلام تخیلات محضہ پر مقبول نہین ہے اور یہہ تو ہمنے نہین کہا ہی کہ ایک مثل پر بہ نسبت زوال کے شدت گرمی ہوتی ہی کم

یہہ اعتراض کرتے ہو کہ اگر ایک مثل پر بہ نسبت زوال کے شدت گرمی ہوتی تو امر بالا براد مقتضی تعجیل ہوتا بلکہ ہم تو یہہ کہتے ہین کہ زوال سے لیکر ایک مثل تک شدت گرمی ہوتی ہے اور بالفرض اگر قریب مثل کے کچھہ ابراد بھی ہو جاوے تو ایسا نہین ہوتا کہ خوب محسوس ہو اور عوام مومنین اسکو پہچانکر نماز ظہر بطور استحباب اسمین ادا کرین اور وہ جو بحر العلوم سے نقل کیا ہے کہ تروات نسائی اور ابوداؤد مین وارد ہے کہ گرمی مین اندازہ نماز ظہر رسول اللہ صلعم کا تین قدم سے پانچ قدم تک اور سردی مین پانچ قدم سے سات قدم تک تھا پس معلوم ہوا کہ اُسوقت ابراد ہو جاتا ہوگا تو جواب ہے کہ تین قدم اور پانچ قدم سایہ سے کیا مراد ہے سوا سایہ اصلی کے یا مع سایہ اصلی کے اگر مع سایہ اصلی مراد ہو تو لازم آتا ہے کہ بعض ایام مین قبل زوال کے نماز شروع فرماتے ہون وہو باطل بالضرورۃ اسلئے کہ مدینہ مطہرہ اقلیم دوم مین سے ہے اور اوسکی بلاد مین بیچ موسم گرمی کے بعض مہینون مین سایہ اصلی پانچ قدم اور چند دقیقہ ہوتا ہے اور بعض مہینون مین زیادہ اس سے کما ہو ظاہر علی واقفیہ پس تمام موسم گرمی مین یہہ امر صحیح نہین ہو سکتا اور اگر سوا سایہ اصلی کے مراد ہے جیسا کہ مقتضی ہے حدیث امامت جبرئیل علیہ السلام کا اور حدیث سائل کا اور ذکر کیا اوسکو بعض اہل تحقیق نے قال الزرقانی فے شرح الموطا قال فے القبس لیس للابراد فے الشریعۃ تحدید الا ما فی حدیث ابن مسعود کان قدر صلوۃ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی الصیف ثلاثۃ اقدام الی خمسۃ اقدام وفی الشتاء خمسۃ اقدام الی سبعۃ اقدام اخرجہ ابو داؤد والنسائی وذلک بعد ظل الزوال انتہی تو یہہ حدیث معارض ہوگی حدیث بخاری کی بلکہ خود حدیث مرویہ نسائی کی جسکا مضمون یہہ ہے کہ جب گرمی ہوتی تھی تو رسول اللہ صلعم نماز مین تاخیر فرماتے اور جب سردی ہوتی تھے تو نماز مین تعجیل فرماتے تھے ولفظہا کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا کان الحر ابرد بالصلوۃ واذا کان البرد عجل رواہ النسائی واخرج البخاری عن انس کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم اذا اشتد البرد بکر بالصلوۃ واذا اشتد الحر ابرد بالصلوۃ انتہی اور وجہ تعارض کے یہہ ہے کہ جب سوا سایہ اصلی کے موسم گرمی مین مثلا تین یا چار قدم پر نماز ظہر پڑہی اور موسم سردی مین پانچ یا چہہ قدم پر تو سردی مین تعجیل اور گرمی مین تاخیر کہان ہوئی بلکہ امر بالعکس ہو گیا اور اگر شبہہ پڑے کہ سردی مین سایہ زیادہ ہوتا ہے بہ نسبت

گرمی کے بس پانچ یا چہ قدم پر نماز تین یا چار قدم گرمی سی مقدم ہوگی تو جواب یہہ ہی کہ زیادت
سایہ کی سردی مین وقت زوال کے ہوتی ہی یعنے آفتاب وقت پونچنے کے دائرہ نصف النہار کو
سمت الراس سی جانب قطب جنوبی کے ہٹا ہوا ہوتا ہی لہذا سردی مین سایہ اصلی جسکو فئ
الزوال کہتے مین زیادہ ہوتا ہی اور گرمی مین آفتاب سمت الراس کے قریب ہوتا ہی پس سایہ اصلی
کم ہوتا ہی اور سوا سایہ اصلی کے زیادت سایہ کی سردی مین اور کمی اوسکی گرمی مین نہین ہوتی ومن
ادعی فعلیہ البیان پس سوا سایہ اصلی مین تفاوت گرمی اور سردی مفید اور واقع تعارض حدیثین
نہین اور بر تقدیر ثبوت تعارض کے یا حدیث بخاری کو اوپر حدیث نسائی کے ترجیح دیجاوی
کما ہو المقرر عند اہل الحدیث یا کسی وجہ سی بلا تعسف جمع کیا جاوے اور یا احدہما کو ناسخ اخر کہا جاوے
اور بدون بیان اس وجوہ کی حدیث مذکور مفید مدعای مولف نہین اور استدلال ساتہہ اسکی
صحیح نہین علاوہ یہہ کہ حدیث ابن مسعود کے یہہ معنی کہنا کہ ہمیشہ اندازہ نماز ظہر رسول اللہ صلعم
ایسی ہی تہا منافی صریح ہی حدیث امامت جبرئیل علیہ السلام اور حدیث سائل اوقات صلوۃ
کے اسلئے کہ ان دونو حدیثون سی یہہ امر ثابت ہی کہ پہلے دن رسول اللہ صلعم نے نماز ظہر ایک مثل
پر پڑہی تہی پس وقت اس صلوۃ کا یا موسم گرمی مین تہا یا سردی مین اور دونو تقدیر پر دوام کے
جو مفہوم قرار دیا جا حدیث ابن مسعود کا منافی ہے اور اگر دوام مراد نہین بلکہ یہہ معنی کہی جاوین
کہ کسی زمانے مین یا اکثر اوقات مین نماز ظہر کا یہہ اندازہ تہا تو اس تقدیر پر ممکن ہی کہ حد
ابراد اسکی بعد وارد ہوئی ہو اور اوس وقت مین موسم شدت گرمی مین نماز ظہر رسول اللہ صلعم
اس اندازہ سی متاخر ہو اور وہ جو ابن الہمام سی نقل کیا ہی ان غایۃ ما لزم من استدلال
الہدایۃ ان وقت الظہر یبقی بعد بلوغ الظل مثلہ ولا یلزم منہ الانتہاء الی بلوغ الظل مثلین
فالدلیل قاصر عن المدعی انتہی یہہ عبارت فتح القدیر مین اصلا نہین شاید مولف معیار نے کہین
اور سی نقل کے اور نام اسکا فتح القدیر قرار دیا البتہ فتح القدیر مین یہہ عبارت ہی لکن ان حدیثنا
ہذا البحث انما یفید عدم خروج وقت الظہر بصیرورۃ الظل مثلا غیر فئ الزوال ونفی خروج الظہر
بصیرورتہ مثلا لا یقتضی ان اول وقت العصر اذا صار مثلین حتی ان ما قبلہ وقت الظہر وہو الدعی
فلا بد لہ من دلیل وغایۃ ما ظہر ان یقال ثبت بقاء الظہر عند صیرورتہ مثلا نسخا لامامۃ جبرئیل فیہ

اور کہا شیخ ابن الہمام نے جو حنفیون کے سردار ہین فتح القدیر حاشیہ ہدایہ مین ان غایۃ ما لزم من استدلال الہدایۃ ان وقت الظہر یبقی بعد بلوغ الظل مثلہ و لا یلزم منہ الانتہاء الی بلوغ الظل

... کما قال ابن الہمام ... صلی اللہ علیہ وسلم ... وقت الظہر انتہی

فی العصر بحدیث الابراد و رایتموه فی الیوم الثانی صلی حین صیرورة مثلین لتضیدا ته وقته ولم تنسخ ہذا
فیکون ما علم ثبوته من بقاء وقت الظہر الی ان یدخل ہذا الوقت المعلوم کونہ وقتا للعصر انتہی یعنی
جب حدیث ابراد بالظہر اس تقدیر پر کہ ایک مثل تک گرمی شدید ہوتی ہی مخالف ہوئی حدیث امامت
جبرئیل علیہ السلام کے پس وقت ظہر کے منقضی ہونے مین ایک مثل پر شبہہ پڑ گیا پس صورت شک مین
حکم انقضاء وقت ظہر کا نکیا جائیگا بلکہ حدیث ابراد کو ناسخ حدیث امامت کہا جائیگا اسمین باقی
رہے یہہ بات کہ اس بحث سی تو یہہ معلوم ہوا کہ ایک مثل پر سوائے زوال کے وقت ظہر منقضی نہین
ہوتا اور یہہ نہین معلوم ہوا کہ دو مثل تک وقت ظہر رہتا ہے اور مدعا یہی تہا اسپر دلیل چاہیے اور جواب
اسکا یہہ ہی کہ ایک مثل پر وقت ظہر کا باقی رہنا بجہت منسوخ ہونے امامت جبرئیل علیہ السلام کے بیچ اس
وقت کے واسطی نماز عصر کے ساتہہ حدیث ابراد کے ثابت ہوا اور امامت جبرئیل علیہ السلام کے
دوسرے دن واسطے نماز عصر کے دو مثل پر مفید ہی اس امر کے کہ یہہ وقت عصر کا ہی اور منسوخ
نہین ہوا پس مستمر رہیگا وقت ظہر یہانتک کہ وقت معلوم و معین عصر کا یعنے دو مثل داخل ہو جاے
حاصل اسکا یہہ ہے کہ جب پہلے دن جبرئیل علیہ السلام نے ایک مثل پر نماز عصر پڑہی تو اس سی یہہ
معلوم ہوا کہ ایک مثل کے بعد وقت عصر ہو جاتا ہی اور احادیث ابراد بالظہر سی یہہ ثابت ہوا
کہ بعد ایک مثل کے وقت ظہر ہوتا ہی پس یا تو وقت ظہر اور عصر کو باہم مشترک کہا جاے سو یہہ باطل
ہے کہ امر یا منسوخ کہا جاے حدیث امامت کو بیچ وقت عصر کے بعد المثل اس تقدیر پر بعد ایک مثل
کے وقت عصر نہین کہہ سکتی اور دوسرے دن جو جبرئیل علیہ السلام نے نماز عصر مثلین پر پڑہی اُس سے
یہہ ثابت ہوا کہ یہہ وقت متیقن عصر کا ہی اور واسطہ درمیان وقت ظہر کے جو بعد ایک مثل کی ادا
کیجاے اور درمیان وقت عصر کے جو بعد مثلین کے پڑہی جاوے باطل ہی ساتہہ احادیث صحیحہ کی پس
لا محالہ ظہر سے لیکر تا بعصر یعنے بعد زوال سی تا مثلین وقت ظہر مستمر رہیگا اسلئی کہ اس استمرار کا
کوئی معارض پایا نہین گیا اسکی جواب مین جو مولف معیار عربی بولا اور عبارت محلی نقل کی جسکا
ترجمہ یہہ ہی کہ یہہ جیسی تو دیکہتا ہی حکایت ہی ایک حال کے نہین دلالت کرتی اوپر ہونی اوسکی
کے اول وقت واسطی نماز عصر کے یعنی روز ثانی مین نماز عصر کا بعد مثلین کے پڑہنا اسپر نہین دلالت
کرتا کہ یہی اول وقت عصر ہی انتہی کچہہ مفید مدعای مولف معیار نہین اسلئی کہ ابن الہمام نے فقط مثلین

فجوابه ما قال الشیخ سلام الله الحنفی فی جواب من استدل بما روی عنه علیه السلام انه صلی العصر حین صار ظل کل شی مثله علی ان اول وقت العصر مصیر الظل مثلین وهو ما فی المحلی وهو کما تری حکایة حال لا یدل علی کونه اول وقته ذلک انتهی

پر عصر پڑہنے کو دلیل اول درست ہونیکے واسطے عصر کے نہین گردانا بلکہ بعد ایک مثل کی وقت
عصر کو ساتھہ احادیث ابراد کے منسوخ قرار دیکر اور نفی اشتراک وقتین جو بہت ظاہر تھے مانکر
مثلین پر عصر پڑہنے سے اول وقت عصر مثلین کو کہا اور بہت واضح ہی کہ اس تقدیر پر اگر اول وقت
عصر مثلین پر نکہا جاوے تو پہر پیشتر اوس سے ثبوت اول وقت عصر کا ہیسی کیا جائیگا وہ حدیث امامت
جبرئیل یا حدیث سائل جس سے اول وقت عصر بعد ایک مثل کے ثابت کرتے تہے وہ تو اسباب مین
احادیث ابراد بالظہر سے منسوخ ہو گئی اب بالیقین اول وقت عصر مثلین ہی پر ہوگا اور وہ جو محکی ہی
نقل کیا ہے کہ اعتراض ابن الہمام جو اوپر استدلال صاحب ہدایہ کے ہی اوسکا یہہ جواب دینا کہ کوئی
قائل بعد ایک مثل کا اور قبل مثلین کا نہین خطاء عظیم ہے اسواسطے کہ یہہ بات خلاف ہی قول جمہور کے جو
یہہ کہتے ہین کہ بعد ایک مثل کے الی الغروب وقت عصر ہے انتہی ترجمتہ جواب اسکا یہہ ہی کہ یہہ عذر ابن
الہمام نے نہین کیا پس اسکے دفع ہونے سے بالفرض کیا تعلق وہ عذر جو ابن الہمام نے اپنی ایراد کا کیا
تہا وہ تمام ہی کما مر تفصیلہ اور طالب دلیل کے لئے دلیل ظاہر ہے کما لا یخفی علی الذکی المنصف اور وہ جو
مؤلف نے کہا کہ ان عبارتون حنفیہ کے سی چار جواب دلیل صاحب ہدایہ کے معلوم ہوئی اول یہہ دعوی
حاصل ہونے ٹھنڈک کا دیار عرب مین ایک مثل پر نہ ورای اسکی مخدوش ہی کیونکہ ابن مسعود کے روایت مین
آیا ہی کہ آنحضرت گرمیون مین پانچ قدم سایہ ڈہلنے سے نماز ظہر کے پڑہا کرتے اور سات قدم تک جو
ایک مثل ہوتا ہے فارغ ہو چکتے اور ظاہر ہے کہ وہ پانچ قدم ایک مثل سے کم ہین تو معلوم ہوا کہ
اوس دیار مین پانچ قدم پر دو قدم پہلے ایک مثل سے ٹھنڈک ہو جاتی ہے اور یہی قدر مراد ہی
حدیث ابردوا مین جو مجمل ہے انتہی حال اسکا یہہ ہی کہ یہہ جواب مؤلف مستفاد ہی کلام بحر العلوم سے
جسکا جواب مفصل ہم دیچکے لیکن مؤلف نے جو اسمین افترا اور تحریف کی ہی اوسکو سنو کہ عبارت منقولہ
مؤلف کی جو منسوب کیے ہی طرف ارکان اربعہ بحر العلوم کے یہہ ہی وتحدثہ انہ روی النسائی وابو داود
عن ابن مسعود قال کان قدر صلوۃ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الظہر فی الصیف ثلثۃ اقدام الی
خمسۃ اقدام فی الشتاء خمسۃ اقدام الی سبعۃ اقدام فخمسۃ الاقدام یکون ما قل من المثل فقد علم
ان البرد یحصل اذا کان ظل القامۃ خمس اقدامہا فلا یعارض حدیث الابراد حدیث جبرئیل انتہی
اسمین بنظر انصاف ملاحظہ کرو یہہ کہان ہی کہ آنحضرت صلعم گرمیون مین پانچ قدم سے سایہ قدم

اتّاب نماز پڑہتے تھے البتہ یہہ امر موسم سردی مین تہا شاید مؤلف کو تفرقہ درمیان صیف وشتا کی نہین ہی اور شاید یہہ کہ معنے حدیث مذکور یہہ کہنا کہ پانچ قدم پر نماز ظہر شروع کرتے تھے اور سات قدم پر فارغ ہو جاتے تھے صحیح نہین بلکہ یہہ معنی ہین کہ پانچ قدم سی لیکر سات قدم تک شروع کرتے تھے یعنی بعض ایام مین پانچ قدم پر اور بعض ایام مین چھہ پر اور بعض ایام مین سات پر شروع فرماتے تھے اور حد فارغ ہونے کی حدیث مین مصرح نہین ہی حد فراغ مؤلف نی اپنی گھڑی بنائی ہے اعنی جسطرح سایہ اصلی باختلاف شہور کم و زیادہ ہوتا تہا تو رسول اللہ صلعم نماز اقدام مختلفہ پر شروع فرماتے تھی قال فی المرقاۃ الصحو وَاَمّا الظّل فی الشتاء فانہم یذکرون انّہ فی تشرین الاول خمسۃ اقدام او خمسۃ اقدام وشیٔ وفی کانون سبعۃ اقدام او سبعۃ اقدام وشیٔ فقول ابن مسعود ینزّل علی ہذا التقدیر انتہی بقدر الحاجۃ یعنے موسم شتا مین جو تشرین ماہ فارسی ہے اوسمین سایہ اصلی پانچ قدم یا کچھہ زیادہ ہوتا ہے پس شروع بعد اسکے نماز ظہر مین صحیح ہوگا اور کانون مین کہ وہ بہی ایک شہر فارسی شمسی ہی سایہ اصلی سات یا کچھہ زیادہ ہوتا ہی پس قول ابن مسعود کا اس تقدیر پر محمول ہے اب موافق بیان مؤلف کی اگر کہا جاوے کہ سات قدم نماز سے فارغ ہو جاتے تھے تو چاہیئے کہ سایہ اصلی پورا ہونے سی پیشتر نماز ادا کرتے ہون وہو باطل ظاہراً و ثانیاً یہہ کہ جب موافق معنے مذکور حدیث کی شروع نماز موسم سردی مین سات قدم پر ہوا تو اتمام نماز لامحالہ بعد ایک مثل کے ہوگا اور اسی سی یہہ معلوم ہوا کہ بعد ایک مثل کے وقت ظہر ہوتا ہی وقت عصر پس ثبوت مدعای حنفیہ کہ بعد ایک مثل کے وقت ظہر ہوتا ہی حدیث مذکور ہی سی بخوبی ہوگیا اور ایضاً یہہ کہ جب گرمی مین رسول اللہ صلعم نے تین یا چار قدم پر یعنے بعد فئ زوال کے نماز ظہر شروع فرمائی تو اسمین ابراد کہان ہوا یہہ تو بمجرد زوال شروع نماز ہوا پس احادیث ابراد قطعاً معارض ہوئی اس حدیث کی اور حدیث جبرئیل کے اور ساقط ہوا کلام بحر العلوم کا وتھے بعد کلام فیما نسب الی بحر العلوم اور دوسرا جواب لعت معیار کا یہہ کہ شدت گرمی کی تو وقت زوال ہی کی ہوتی ہے اور بعد زوال کے ایک مثل کے دری کچھہ ٹھنڈک ہو جاتی ہی پس کافی ہے مقتضای امر کو اسیقدر انتہی جو ماخوذ ہی کلام قاضی ثناء اللہ سے اسکا جواب ہم دیکھتے کہ یہہ بات مخالف ہی مشاہدہ اور تجربہ کے اور انکار تجربہ کا مکابرہ صرف ہی اور علی التسلیم کچھہ ابراد غیر

واسطی اتباع عوام مومنین کے جو داخل ہین نیچ ماموربہ امر اَبْرِدُوا کے کافی نہین کما مر اور یہہ جو کہا ہی
کہ اگر شدت گرمی کی ایک مثل پر ہوتی ہے تو چاہیئے کہ پہلے اُس سے تمامی نماز ظہر پڑہو اسلئی کہ ابراد اُسمین ہی اسکا
جواب بہی ہو چکا اسپر جو مؤلف معیار نے کہا کہ یہہ محمل ہی قول اُس شخص کا جو کہتا ہی کہ معنی اَبْرِدُوا بالظہر
کے یہہ ہین کہ ظہر اول وقت مین پڑہو یعنے اگر تم کہو کہ شدت گرمی کی ایک مثل پر ہوتی ہی نسبت زوال
کے تو اول وقت مین پڑہو کہ ابراد حاصل ہو بیچ وقت ظہر کے اسکا جواب یہہ ہے کہ جو لوگ معنی ابردوا بالظہر
کے یہہ کہتی ہین کہ ظہر اول وقت مین پڑہو وہ اَبْرِدُوا کو ماخوذ کہتی ہین برد النہار سے بمعنی اول النہار
کے اور یہہ تاویل بعید ہی اور منافی ہی قول فَاِنَّ شِدَّةَ الْحَرِّ مِنْ فَيْحِ جَهَنَّمَ کے قال العلامۃ الزرقانی
نے شرح الموطاء و ذہب بعضہم الی ان تعجیل الظہر افضل مطلقاً و قالوا معنی اَبْرِدُوا صلّوا فی اول الوقت
اخذا من بَرْدِ النہار وہو اولہ وہو تاویل بعید یردہ قولہ فان شدۃ الحر من فیح جہنم انتہی پس جب ابردوا
کو ماخوذ کہا برد نہار بمعنے اول النہار سے تو مراعات برد کی بمعنے برودت اور ٹھنڈک کے کیونکر باقی
رہے اس تقدیر پر مطلقاً مقتضا ہی امر اول وقت مین نماز پڑہنا ہوگا چاہیے اُسوقت مین گرمی ہو یا سردی
پہر محمل تراشیدہ مؤلف محض بنا واسطی کلام قائلین مذکورین کے علاوہ یہہ کہ حکم نبوی صلعم مقید اور
مشروط ساتہہ تاویلات مجتہدین کے جو متاخر ہین زمانہ رسول اللہ صلعم سی نہین ہوتا کما لایخفی علی
المتفطن ولا یقول بہ الا السفیہ اور تیسرا جواب مؤلف کا یہہ کہ ہمنی فرض کیا کہ ملک عرب مین ایک مثل ہی پر ٹھنڈک
ہوتی ہے لیکن تمنے تو ہر ملک مین یہی حکم دے رکہا ہی ایک ملک کی گرمی پر ہر ملک کو کس دلیل سی قیاس
کیا انتہی اسکا جواب بہت واضح ہی کہ مقصود ہمارا یہہ ہی کہ جب ابراد ملک عرب مین بعد ایک مثل کے
ہوتا ہی اور موافق امر حدیث شریف کے نماز اسوقت مستحب ہی تو معلوم ہوا کہ بعد ایک مثل کے وقت
ظہر رہتا ہی اور وقت ظہر نسبت بعض بلاد کے مختلف نہین ہوتا پس بقاء وقت ظہر مین سب بلاد برابر
ہین اور ہمنے سب بلاد مین یہی حکم کیا ہے کہ وقت ظہر بعد ایک مثل کے رہتا ہی اسمین گرمی اور
سردی بلاد کو کچہہ دخل نہین اور یہہ ہمنی حکم نہین دیا کہ جس بلاد مین وقت زوال سی ایک مثل تک
گرمی شدید نہو تو وہان بہی نماز ظہر تاخیر سے پڑہو اگر ہم یہہ کہتے تو اعتراض تمہارا ہمپر متوجہ ہوتا و الا فلا
اور چوتہا جواب جسکو مؤلف نے اخذ کیا ہی ایراد ذین الہام سے اسکا رد بتفصیل ہو چکا لیکن یہہ جو کہا
ہے کہ اگر ایک مثل سے نماز شروع ہوا ور لمبی قراءۃ اور رکوع و سجود سے بہی رکعتین پہلے تو ڈیڑہ مثل

پر نخود ہے فراغت ہو جائیگی پہر دو مثل پر وقت ہونے پر کیا دلیل ہے اسکا جواب یہہ ہے کہ دلیل بقاء وقت ظہر کے الی المثلین یوم ثانی مین پڑہنا رسول اللہ صلعم کا نماز عصر کو مثلین پر اور منسوخ ہونا وقت عصر کا بعد ایک مثل کے جسمین روز اول نماز عصر ادا فرمائی تہی ساتہہ احادیث ابراد بالظہر کے ہی کما مر فتذکر اب تو کی منصف پر واضح ہو گیا ہو گا کہ کوئی رد معقول مؤلف معیار یا تحفہ نہ پا جو سرمایہ طعن و تشنیع ائمہ دین ہوا اور یہہ جو کہا ہی کہ امام ابی حنیفہ رض نے بہیچ وقت ظہر کے (صفحہ گذشتہ مین) طرف مذہب صاحبین کے رجوع کیا ہی پس اتباع اونکی بلا وجہ اونکی طرف سی دلیلین قایم کرتی ہین اسکا جواب یہہ ہے کہ رجوع امام کا طرف مذہب صاحبین کے صحیح نہین اگرچہ بعض کتب مین مذکور ہی چنانچہ تفصیل اسکی عنقریب معرض بیان مین آتی ہی اور قطع نظر ازین اگر رجوع کو مسلم رکہین تو ہمکو کیا مضرت ہی کیونکہ ہمکو تو بیان کرنا ادلہ واقعیہ کا جسپر بنا ہی مذہب مثلین ہے منظور ہی جب ادلہ پایۂ ثبوت کو پونہچ چکے اور واضح ہوا کہ یہہ مذہب من حیث الادلۃ والماخذ قوی اور راجح ہے تو مدعا ہمارا حاصل ہوا اب رجوع امام اس مذہب سے اگر صحیح ہو تو ہو ہمین مضر نہین پہر رجوع امام کا اس مذہب سی صحیح نہین اسلئے کہ علامہ ابن نجیم نے بحر الرائق مین کہا ہی کہ بدائع مین لکہا ہی کہ مذہب امام ابی حنیفہ کا یہی مذکور ہے اصل مین یعنی کتب ظاہر الروایہ مین اور یہی صحیح ہی اور نہایہ مین لکہا ہی کہ ظاہر الروایہ ابی حنیفہ سی یہی ہی اور غایۃ البیان مین لکہا ہی کہ اسکو امام ابو حنیفہ نے اختیار کیا ہی اور محیط مین لکہا ہی کہ صحیح قول ابی حنیفہ کا ہی اور یہی ینابیع مین ہی اور تصحیح قدوری مین علامہ قاسم نے لکہا ہی کہ مختار برہان الشریعۃ محبوبی کا یہی تہا اور نسفی نے بہی اسکو اختیار کیا ہی اور ترجیح دلیل اسکی کی بیان کی ہی اور غیاثیہ مین لکہا ہی کہ مختار یہی ہی اور شرح مجمع مین لکہا ہی کہ مذہب امام یہی ہی اور سب اصحاب متون اور شروح نے اسکو اختیار کیا ہے پس اگر نقل رجوع امام صحیح ہوتی تو یہہ سب اکابر فقہا اسکو مذہب مختار امام کیون کہتے اور خود بہی اختیار کیون کرتے قال فی البحر الرائق والظہر من الزوال الی بلوغ الظل مثلیہ سوی فیء الزوال ای وقت الظہر اما اولہ فمجمع علیہ واما آخرہ ففیہ روایتان عن ابی حنیفۃ الاولی رواہا محمد عنہ ما فی الکتاب والثانیۃ روایۃ الحسن اذا صار ظل کل شیء مثلہ سوی الفیء وہو قولہما والاولی قول ابی حنیفۃ قال فی البدائع انہا المذکورۃ فی الاصل وہو الصحیح وفی النہایۃ

انہا ظاہر الروایۃ عن ابی حنیفۃ و فی غایۃ البیان وبہا اخذ ابو حنیفۃ وہو المشہور عنہ وفی المحیط والصحیح قول ابی حنیفۃ و فی الینابیع وہو الصحیح عن ابی حنیفۃ و فی تصحیح القدوری للعلامۃ قاسم ان برہان الشریعۃ المحبوبی اختارہ و عول علیہ النسفی و وافقہ صدر الشریعۃ ورجح دلیلہ و فی الغیاثیۃ وہو المختار و فی شرح المجمع للمصنف انہ مذہب ابی حنیفۃ واختارہ اصحاب المتون وارتضاہ الشارحون فثبت انہ مذہب ابی حنیفۃ انتہی پس یہہ نقل ملا عابد سندی کی خزانۃ الروایات اور بعض فتاوی سے کہ بعض ائمہ سے مروی ہے المحال ہین اور بعض ہیچ مقابلہ روایات معتبرہ و متون اور شروح کے غیر معتبر اور مرجوح ہین کہ امام نے اس مذہب سے طرف مذہب صاحبین کے رجوع کیا قابل اعتبار نہین یہہ جو محلی سے ناقلاً عن البدائع وغایۃ البیان والینابیع نقل کیا ہے کہ مذہب امام یہہ تہا کہ وقت ظہر ایک مثل پر تمام ہو جاتا ہی خطاء عظیم ہے بدائع وغیرہ مین ہرگز یہہ نہین کما مر نقلہ من کلام صاحب البحر وقال العلامۃ الشامی ووقت الظہر من زوالہ الی بلوغ الظل مثلیہ ہذا ظاہر الروایۃ عن الامام نہایۃ وہو الصحیح بدائع ومحیط وینابیع وہو المختار غیاثیہ واختارہ الامام المحبوبی وعول علیہ النسفی وصدر الشریعۃ تصحیح قاسم واختارہ اصحاب المتون وارتضاہ الشارحون فقول الطحاوی وبقولہما نأخذ لا یدل علی انہ المذہب انتہی وقال فی النہر الفائق قد رجح غیر واحد قول الامام انتہی وہکذا فی عامۃ کتب الفقہ اور جب قوت دلیل امام ابی حنیفہ کی اور عدم رجوع اونکا قول مثلین سے معرض اظہار مین آچکے پہر اگر کسی مفتی حنفی نے اسکے خلاف پر فتوی دیا تو وہ کب قابل قبول و اعتبار ہی قال العلامۃ الشامی ان الادلۃ تکافأت ولم یظہر ضعف دلیل الامام بل ادلتہ قویۃ ایضا کما یعلم من مراجعۃ المطولات وشرح المنیۃ وقد قال فی البحر لا یعدل عن قول الامام الی قولہما او قول احدہما الا لضرورۃ من ضعف الدلیل او تعامل بخلافہ وان صرح المشائخ بان الفتوی علی قولہما کما بینا انتہی قال صاحب التنویر مسئلہ پانچوان جمع کرنا دو نمازون کا بیچ ایک وقت کے الخ قال صاحب المعیار اس مسئلہ کی تحقیق کان لگا کر سنو الخ اقول آپ مؤلف معیار یہہ ہی کہ دلیل صاحب تنویر اور سابق ولاحق کلام اسکی طرف التفات اچہی طرح نہین کرتا اور زبان طعن و تشنیع بی محل دراز کرتا ہی یہہ امر اہل علم و دیانت کی شان کے مناسب نہین آپکا محل نزاع واضح ہے کہ صاحب تنویر نے کہا ہی کہ جمع کرنا دو نمازونکا ایک نماز کیوقت مین سوا عرفات اور مزدلفہ کے جائز نہین ہے کما ہو مذہب الامام ابی حنیفۃ رحمہ اور یہی ہی قول ابن مسعود اور سعد ابن ابی وقاص اور ابن عمر من الصحابۃ رضی اللہ تعالی عنہم اور نخعی اور ابن سیرین اور مکحول اور جابر بن زید اور عمرو بن دینار من التابعین

رضی اللہ عنہم کا کا نقل نے شرح المنیہ اور رد وجو بعض احادیث مین جمع بین الصلوتین وارد وہی مراد اس
سے جمع صوری ہی یعنے پہلے نماز مین تاخیر کی یہانتک کہ جب وقت بقدر ادای نماز باقی رہا تو پہلی نماز
ادا کی اور ساتھہ اتمام نماز کے وقت بھی اس نماز کا تمام ہوگیا اور وقت نماز آخر کا شروع ہوا پس
دوسری نماز اول وقت مین متصل نماز اول کے شروع کی بظاہر یہہ معلوم ہوا کہ رسول اللہ صلعم نے
دو نمازونکو ایک وقت مین جمع کیا اور حقیقت مین ہر ہر نماز اپنی اپنی وقت مین ادا ہوئی اور جمع
حمل کرنے احادیث جمع کے اوپر اس محمل کے یہہ ہے کہ روایت ہی عبد اللہ بن مسعود سے کہ فرمایا انہون
نے کہ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے کوئی نماز سوا اپنی وقت مخصوص کے پڑہی ہی نہین مگر دو نماز
مزدلفہ مین یعنی عشا اور مغرب کو جمع کیا اور نماز وقت معتاد سی پیشتر پڑہی روایت کیا اس حدیث کو
بخاری اور مسلم اور نسائی وغیرہم نے اور عبد الرحمن بن یزید سی روایت کیا طحاوی نے کہ وہ کہتے تھے
کہ مین عبد اللہ بن مسعود کی ساتھہ حج مین تہا تو وہ ظہر کو تاخیر کرتے تھے اور عصر کو تعجیل کرتے تھے اور مغرب
مین تاخیر اور عشا مین تعجیل فرماتے تہے یعنے اسطور پر جمع بین الصلوتین کرتے تہے اور روایت ہی انس
بن مالک سے کہ وہ کہتے تھے جب رسول اللہ صلعم جمع کرنیکا دو نمازون مین ارادہ فرماتے تو تاخیر
کرتے تہے نماز ظہر کو یہانتک کہ داخل ہو جائے اول وقت عصر پہر ان دونونکو جمع کرتے تہے یعنی نماز ظہر
اتنی تاخیر سے پڑہتے تھے کہ منتہا اسکا اول وقت عصر ہوتا تہا اور تفصیل اس حدیث کی اور باقی ادلہ
موجبہ حمل جمع صلوتین کے اوپر جمع صوری کے عنقریب ضمن جوابات اقوال معیار مین آتی ہین پہر یہہ
جو مؤلف معیار کہتا ہی روایت کی مسلم نے ابو جحیفہ سی یقول خرج علینا النبی صلی اللہ علیہ وسلم
بالهاجرة الى البطحاء فتوضأ فصلى لنا الظهر والعصر الخ اور روایت بخاری کی اسطرح ہی خرج
علینا رسول الله صلى الله عليه وسلم بالهاجرة فصلى بالبطحاء الظهر ركعتين والعصر ركعتين انتہی
اور ان دونو حدیثون سی جمع تقدیم ثابت کرتا ہی صحیح نہین اسلئی کہ معنی حدیثین کے یہہ ہین کہ رسول اللہ
صلعم وقت ہاجرہ مین طرف بطحا کی نکلے اور بعد نکلنے کے وضو کرکے نماز ظہر اور عصر پڑہی اس سی
کیونکر معلوم ہوا کہ نماز عصر وقت ظہر مین پڑہی اور یہہ قول امام نووی کا کہ اس حدیث مین دلالت کرتا ہی اوپر جمع
کرنے صلوتین کے بیچ سفر کے بلا دلیل ہے قابل قبول نہین اور وہ جو محلی سی نقل کیا ہی کہ ظاہر
اس حدیث کا یہہ ہی کہ عصر کو مقدم کرکے وقت ظہر مین پڑہا اور وجہ ظہور کی اپنی طرف سی یہہ بیان کی ہی

کہ تا جزء ظہر تک پڑہے تخرج کا اور وضو کا اور صلوٰۃ کا اسلئے کہ خروج اور وضو اور صلوٰۃ سب مرتب واقع
ہوئے ہیں اور وجود مین ترتیب ہیں اسلئے کہ فا اور واؤ انہیں دو پر لفظ توضأ اور فصلے کے داخل ترتیب کی ہے
بلا مہلت انتہی کلامہ باطل ہے کیونکہ آگے یہ ہے کہ ترتیب دو قسم ہے ایک ترتیب فی الوجود اور دوسرا ترتیب
فی الذکر پس تمکو اگر تخلصہ اگر ترتیب فی الوجود لیتی کہتے ہو تو غیر مسلم ہے اور اگر ترتیب فی الذکر کیواسطے قرار
دیتے ہو تو مفید تمکو نہیں اسلئے کہ عدم ترتیب فی الوجود وساتھہ تاخر اور ترتیب فی الذکر کے بلا مہلت منافات
نہیں ہے کہنا ایسا تمکو مفید ہے کہ نماز ظہر اور عصر کے درمیان فاصلہ اور مہلت ہو لیکن ذکر مین وہ تو متصلا مرتب
مرتب مذکور ہوئی ہیں ۔ الا ان یقال جیسا مسلم الثبوت الفاء للترتیب علی سبیل التعقیب ولو فی الذکر انتہی
وقال الشارح الرحمتی ۔ فیہ ایضا اقول العاطف للتعقیب کون المذکور بعدہا کلاما مرتبا علی ما قبلہا فی الذکر لا
ان مضمونہا مترتب بمضمون ما قبلہا فی الزمان کقولہ تعالی ادخلوا ابواب جہنم خالدین فیہا فبئس مثوی
المتکبرین انتہی تو نیا یہ ہے کہ شیخ نے اسلئے کیا کہ اسجگہہ فا واسطے ترتیب بلا مہلت کی ہے لیکن معنی ترتیب بلا
مہلت کے یہہ ہیں کہ مدخول فا کا تحقق ہو بعد معطوف علیہ کے بلا مہلت یا یہ کہ بعد ترتیب معطوف کا ظہور
علیہ سے ممکن ہو اور مستعد ہے اور متاخر نہو جیسے کہ تزوج فولد لہ کہ اسمین اگرچہ فاصلہ ترتیب یکسال کا
ہے لیکن عرف میں ترتیب زیادہ اس سے ممکن نہیں پس یہہ تراخی بحکم عرف تراخی نہیں ہی کما قال بحر العلوم
فی شرح مسلم الثبوت والمراد التعقیب فی کل شیء بحسبہ تزوج فولد لہ فیصح اعتبار التعقیب اذ کان المدۃ
بینہما قریبا من المدۃ عرفا لانہ لا یمکن اقرب فیہ عرفا من ہذا فلا یعد ہذا التراخی تراخیا عرفا انتہی پس مثال
متنازع فیہ مین ہم کہتے ہیں کہ تعقیب نماز عصر کے ظہر سے باینطور ممکن نہیں کہ عصر کو وقت ظہر مین پڑہ
لین اگرچہ تو اسطرح ہی کہ بعد دخول وقت عصر کے بعد ظہر کے نماز عصر پڑہین پس تعقیب مع الوصل جو اس
جگہہ ممکن تھے مسلم ہوئی اور پڑہنا عصر کا وقت ظہر مین لازم نہوا اور ثانیا یہہ کہ کلمۂ العصر کا محل ہے کہ
معطوف ہوا وپر فصلی کے یعنی اوپر فا تعقیبیہ کے نیچے فا کے اور بقرینہ فصلی سابق کے بعد واو کے
لفظ صلے کا مقدر ہو پس تقدیر کلام یون ہوئی فصلے بنا الظہر وصلے العصر اور جب کلمۂ العصر معطوف ہوا
اوپر فا کے پس ترتیب درمیان نماز ظہر اور عصر کے کیونکر ثابت ہوئی اور مع قطع النظر من تقدیر کلمہ صلی
ہم کہتے ہیں کہ ظہر اور عصر مین تو فاء عاطفہ نہیں ہی واو ہی اور مقتضا واو کا تعقیب مع الوصل نہین
پس ممکن ہی کہ بعد وضو کی نماز ظہر بلا مہلت پڑہی ہوا اور اسکی بعد نماز عصر وقت عصر مین پڑہی ہو اور

تغلیباً دونو نماز دنکو بعد وضو کے مرتب قرار دیا ہو اور وہ جو مؤلف معیار نے کہا کہ پس مقتضاء
فا کے معنی یہہ ہوئی کہ رسول اللہ صلعم نکلے بیچ ہاجرہ کے اور وضو کیا بیچ ہاجرہ کے اور نماز ظہر اور عصر پڑھے
بیچ ہاجرہ کے انتہے اسمین مع ما مر یہہ ہے کہ بر تقدیر تسلیم اسبات کے کہ فا واسطے تعقیب بلا مہلت کی ہے
مقتضا اوسکا یہہ ہوگا کہ خروج اور توضی اور صلوۃ ظہر اور عصر متصل ایکدوسرے کے بلا مہلت ہون اور
یہہ نہین کہ یہہ سب افعال ہاجرہ مین واقع ہون اسلئے کہ ممکن ہے کہ خروج ہاجرہ مین ہوا اور بعد اوسکے
ہاجرہ تمام ہو جاوے اور متصل اوسکی نماز ظہر ہاجرہ مین اور عصر بعد اوسکے ادا کیے جاوے پہر ہمنے تسلیم کیا
اسبات کو کہ یہہ سب افعال ہاجرہ مین واقع ہوئے لیکن باینہمہ پڑہنا نماز عصر کا وقت ظہر مین لازم
نہین آتا اسلئے کہ ہاجرہ کہتے ہین زوال شمس سے عصر تک کو کما قال فی القاموس الہاجرۃ نصف النہار
عند زوال الشمس مع الظہر او من عند زوالہا الی العصر پس ہو سکتا ہے کہ رسول اللہ صلعم تہوڑا سا وقت ظہر
باقی رہے تب بطحا کی نکلے ہون اور متصل اوسکے وضو کرکے نماز ظہر اور متصل اوسکی نماز عصر اپنی وقت مین
ادا فرمائی ہو اب مقتضای فا جو تعقیب مع الوصل تہا بھی باقی رہا اور پڑہنا نماز عصر کا وقت ظہر مین ثابت
نہوا اور یہہ کہنا کہ اس محل مین احتمال پڑہنے نماز عصر کا اپنی وقت مین اور وقوع توضی اور نماز ظہر کا ہاجرہ
مین خلاف ظاہر ہے باطل ہوا اسلئے کہ اولا تو استعمال فا ترتیب فی الوجود مین منحصر نہین اور ثانیا علے
التسلیم تعقیب مع الوصل باقی رہی اور نماز عصر اپنی وقت مین ادا ہوئی پہر خلاف ظاہر کیونکر ہوا پہر ہمنے
اسکو بہی تسلیم کیا کہ یہہ معنی خلاف ظاہر ہین لیکن ممکن ہے کہ کہا جاوے کہ بجہت احادیث مذکورہ اور باقی
ادلہ قطعیہ کے جنکا ذکر آجائیگا مقتضائی فا کو ظاہر سے مصروف کرین علاوہ یہہ کہ روایت اس حدیث کی
بالمعنی ہے جیسا کہ ظاہر ہے اختلاف روایت مسلم اور بخاری سے اور روایت حدیث بالمعنی مین استدلال
ساتھہ مقتضیات ثم اور فا وغیرہ کے صحیح نہین کما یخفی من کلام شاہ ولی اللہ اور وہ جو مؤلف معیار نے
کہا کہ کوئی حدیث اور دلیل مقتضی اس معنی کو نہین چنانچہ ذکر اوسکا آئیگا انتہی دعوی صرف ہے جس جگہہ
مؤلف اس سے تعرض کریگا وہان بطلان اس دعوی کا کہل جائیگا اور وہ جو حدیث ابو داؤد کی نقل کی
ہے جسکا ترجمہ یہہ ہے کہ رسول اللہ صلعم بیچ غزوہ تبوک کی جب کوچ فرماتے قبل زوال کے تو ظہر کو موخر
کرکے عصر کے ساتھہ جمع فرماتے تہے اور اگر بعد زوال کے کوچ فرماتے تو عصر کو تعجیل فرماتے تہے ظہر تک
اور دونو کو اکہٹا پڑہتے تھے الخ اور اسمین روات کی عدالت بیان کی ہے مفید اوسکو نہین اسلئے کہ ایک

کان فی غزوة تبوک اذا ارتحل قبل زیغ الشمس اخر الظهر الی ان یجمعها الی العصر فیصلیهما جمیعا واذا ارتحل بعد زیغ الشمس عجل العصر الی الظهر وصلی

جماعہ ائمہ محدثین نے اس حدیث کو معلل کہا ہی یہانتک کہ بخاری نے کہا ہی کہ بعض ضعفا نے یہ حدیث کو قتیبہ کی نام پر کر دیا ہی اور خود ابو داؤد مخرج اس حدیث کی فرماتے ہین کہ جمع تقدیم مین کوئی حدیث ثابت نہین اور اسی سبب سے اپنی سنن مین بعد روایت اسحدیث کے اشارہ طرف تفرد قتیبہ کی کر دیا ہے اور وہ تفرد قتیبہ کا اس محل مین موجب ہی شذوذ اسحدیث کا کما ستنبیہ عنقریب انشاء اللہ تعالے قال الشیخ عبد الباقی الزرقانی نے شرح الموطا روی ابو داؤد والترمذی واحمد وابن حبان من طریق اللیث عن یزید بن ابی حبیب عن ابی الطفیل عن معاذ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان فی غزوۃ تبوک اذا ارتحل قبل ان تزیغ الشمس اخر الظهر حتی یجمعها الی العصر فیصلیهما جمیعا واذا ارتحل بعد زیغ الشمس صلی الظهر والعصر جمیعا لکن اعلہ جماعۃ من ائمۃ الحدیث بتفرد قتیبۃ بہ عن اللیث بل ذکر البخاری ان بعض الضعفاء ادخلہ علی قتیبۃ حکاہ الحاکم فی علوم الحدیث وقد قال ابو داؤد لیس فی تقدیم الوقت حدیث قائم انتہی مختصرا بقدر الحاجۃ اور یہی حاکم نے علوم حدیث مین کہا ہی کہ یہہ حدیث شاذ ہی اسنادا ومتنا اور محدثین نے جو اسکو اخذ کیا ہے واسطے تعجب کے اسکے اسناد اور متن مین اخذ کیا ہے اور ہمنے جو اسمین غور کیا تو اسحدیث کو موضوع پایا اور کہا محمد بن اسمعیل بخاری نے کہ قتیبہ نے خالد کے ساتھہ مین یہہ حدیث لیث سے سنی تھی اور خالد مداینی شیوخ کی اوپر حدیثین داخل کر دیا کرتا تھا اور لباب مین نقل کیا ہے کہ ابو داؤد کہتے تھے کہ جمع تقدیم مین کوئی حدیث ثابت نہین قال العلامۃ ابراہیم الحلبی فی شرح المنیہ واما التقدیم فلیس لہم حدیث صریح فیہ الا ما روی قتیبۃ بن سعید عن اللیث بن سعد عن یزید بن ابی حبیب عن ابی الطفیل عامر بن واثلۃ عن معاذ بن جبل انہ علیہ الصلوۃ والسلام کان فی غزوۃ تبوک اذا ارتحل قبل زیغ الشمس اخر الظهر الی العصر فیصلیهما جمیعا واذا ارتحل بعد زیغ الشمس صلی الظهر والعصر ثم سار وکان اذا ارتحل قبل المغرب اخر المغرب حتی یصلیها مع العشاء واذا ارتحل بعد المغرب عجل العشاء فصلاها مع المغرب قال البیہقی ہذا حدیث محفوظ صحیح ہکذا قال الترمذی لکن قال تفرد بہ قتیبۃ بن سعید وہو غریب وقال الحاکم فی علوم الحدیث ہذا شاذ الاسناد والمتن وائمۃ الحدیث انما سمعوہ تعجبا من اسنادہ ومتنہ قال فنظرنا فاذا الحدیث موضوع وقتیبۃ بن سعید ثقۃ مامون وقال الحاکم بسندہ الی البخاری قال قلت لقتیبۃ مع من کتبت عن اللیث حدیث یزید بن ابی حبیب عن ابی الطفیل قال کتبتہ مع خالد المداینی قال البخاری

كان خالد يدخل الاحاديث على الشيوخ وقال الحاكم تفرد يزيد بن ابي حبيب عن ابي الطفيل رواية
ولا وجدنا هذا المتن بهذا السياق عن احد من اصحاب ابي الطفيل ولا عند احد ممن روى عن معاذ بن
جبل غير خالد متروك الحديث انتهى وعن ابي داود قال ليس في تقديم الوقت حديث قائم ذكره عينه
فی اللباب انتہی اور وہ محقق شامی جنکے کلام سے مؤلف معیار جابجا سند پکڑتا ہے حاشیہ در مختار میں
فرماتے ہیں کہ حضرت صدیقہ رضہ نے انکار کیا اُس شخص پر جو جمع صلوتین کا وقت واحد میں قول
کرتا ہے اور خود صحیحین میں موجود ہے کہ عبد اللہ بن مسعود رض نے قسم کہائی اسبات پر کہ رسول اللہ صلعم
نے کوئی دو نمازیں سوا عرفات اور مزدلفہ کے جمع نہیں فرمائیں ونصہ واما حدیث ابی الطفیل الدال
علی التقدیم فقال الترمذی انہ غریب قال الحاکم انہ موضوع وقال ابو داود لیس فی تقدیم الوقت
حدیث قائم وقد انکرت عائشة علی من یقول بالجمع فی وقت واحد وفی الصحیحین عن ابن مسعود
والذی لا الہ غیرہ ما صلی رسول اللہ صلعم صلوة قط الا لوقتها الا صلوتین جمع بین الظہر والعصر بعرفة
وبین المغرب والعشاء بمزدلفة ویکفی فی ذلک النصوص الواردة بتعیین الاوقات من الآیات والاخبار
وتمام ذلک فی المطولات کالزیلعی وشرح المنیه وقال سلطان العارفین سیدی محی الدین نفعنا
اللہ بہ والذی اذہب انہ لا یجوز الجمع فی غیر عرفة ومزدلفة لان اوقات الصلوة قد ثبتت بلا خلاف
ولا یجوز اخراج صلوة عن وقتها الا بنص غیر محتمل اذ لا ینبغی ان یخرج عن امر ثابت بامر محتمل ہذا
لا یقول بہ من شم رائحة العلم وکل حدیث ورد فی ذلک فمحتمل انہ یتکلم فیہ مع احتمال انہ صحیح لکنہ
لیس بنص کذا نقل عنہ سیدی عبد الوہاب فی کتابہ الکبریت الاحمر فی بیان علوم الشیخ الاکبر انتہی
وہکذا قال ابن الہمام لیکن یہہ جو مؤلف معیار نے کہا ہے کہ یہہ تفرد قتیبہ کا لیث سے بیچ روایت کے
موجب شذوذ حدیث کا نہیں سو قطعی اسلئے کہ اگر یہہ تفرد موجب شذوذ اور عدم قبول نہوتا تو بخاری
سردار رئیس الناقدین اسکو ضعیف نکہتا اور حاکم موضوع نکہتا اور با آنکہ ابو داود نے اس حدیث کو
اپنی سنن میں روایت کیا اور خود یہہ کہکر کہ جمع تقدیم میں کوئی حدیث ثابت نہیں اسکا ضعف کہولدیا
اور یہہ کہنا کہ ابو داود نے یہہ نہیں کہا قابل التفات کی نہیں اسلئے کہ عینی اور زرقانی اور زیلعی اور ابن
الہمام اور صاحب لباب اور وہ صاحب محلی جنکے کلام پر مؤلف کو بڑا اعتماد ہے وغیرہم من الثقات
اس قول کو نقل کرتے ہیں ان سب اکابر کو کاذب ٹھہرانا نزدیک عقلا کے کیونکر مسموع ہوا اور اگر

پھر امر جائز ہو تو جسقدر لقول اکابر ثقات سے منقول ہین سب مین یہہ احتمال جاری ہوگا اور ائمہ مسائل اور احادیث سے اعتماد اُٹھہ جائیگا مثلاً امام محمد اور امام ابی یوسف وغیرہم جو امام ابی حنیفہ سے اور تلامذہ اور اہل مذہب امام شافعی سے بلکہ ہزاروں ثقات اور عدول اور ضابطین جو احادیث موصول اور مرسل وغیرہ روایت کرتے ہین سب مین یہ احتمال ہے کہ یہہ بات امام ابی حنیفہ اور امام شافعی یا حضرت رسالت صلعم یا اصحاب کرام یا تابعین عظام نے کونسی کتاب مین کہی ہی احتمال کذب جاری کیا جاوے اور سب کو قابل عدم قبول ٹھہرا کر دین تو اختراع کرین ولا یجترء علیہ عاقل آدروہ جو شرح نخبہ سے نقل کیا ہی کہ تفرد راوی کا موجب شذوذ روایت جب ہوتا ہی کہ مخالف ہو روایت احفظ اور اضبط کے اور روایت مخالفہ واسطے مساوات اور آذون کے شاذ نہین صحیح ہی یا حسن کلام صحیح ہے لکن ہمکو مضر نہین اسلئے کہ حدیث معلل مین بیان کرنا سبب جرح کا ضروری نہین شہادت ائمہ جرح و تعدیل کے اوسکی معلل اور ضعیف ہونے پر واسطے ثبوت علت اور ضعف کی کافی ہی کما قال فی شرح نخبۃ الفکر لشرحہ العلامۃ العلوی والعلۃ عبارۃ عن اسباب خفیۃ غامضۃ قادحۃ فی صحۃ الحدیث فالحدیث المعلل ہو الذی یطلع علی علۃ تقدح فی صحتہ مع ان ظاہرہ السلامۃ ولیس للجرح مدخل فیہا لکونہا غامضۃ وہو من اغمض انواع علوم الحدیث وادقہا واشرفہا ولا یقوم بہ الا من رزقہ اللہ فہما ثاقبا و حفظا واسعا ومعرفۃ تامۃ بمراتب الرواۃ وملکۃ قویۃ بالاسانید والمتون ولہذا لم یتکلم فیہ الا القلیل من اہل الشان کعلی ابن المدینی واحمد بن حنبل والبخاری وقد تقصر عبارۃ المعلل عن اقامۃ الحجۃ علی دعواہ بل یدرک بالذوق کالصیرفی فی نقد الدراہم والدنانیر قال ابن مہدی انہ المباحثم لو قلت لہ من این قلت ہذا لم یکن لہ حجۃ وکم من لا یہتدی لذالک انتہی پس صورت متنازع فیہا مین ہمنے تسلیم کیا کہ ہم ضعف قتیبہ یا اور کسی راوی کا اور مخالفت کسی راوی کی احفظ اور اضبط سے بیان نہین کرسکتی اور نہ وہ ائمہ حدیث جنہونے حدیث کو معلل کہا ہی بیان کرسکتی ہین لیکن باینہمہ جب بخاری اور ابو داؤد اور حاکم نے اسکو معلل اور ضعیف کہا تو اتنا امر واسطے ضعف اور غیر صحیح ہونی حدیث کی کافی ہی پہر ہم کہتی ہین کہ اس روایت مین یزید بن ابی حبیب منفرد ہی اور مشہور جو روایت ہی ابو الزبیر مکی کی کما نقل مالک عن ابی الزبیر المکی عن ابی الطفیل عامر بن واثلۃ ان معاذ بن جبل اخبرہ انہم خرجوا مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عام تبوک وکان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یجمع

ثابت الطہ اِرِ الحضرِ السفرِ والعشاءِ الخ پس یزید بن ابی حبیب اسرِ روایت مین مخالف ہین ابو الزبیر کے
جو وہ نسبت یزید کے احفظ اور اثبت ہین قال النووی فی تہذیب الاسماء ابو الزبیر ہو محمد بن مسلم
بن تدرس الاسدی المکی مولی حکیم بن حزام ہو تابعی سمع جابرا وابن عمرو ابن العاص وابن الزبیر و
ابا الطفیل رضی اللہ عنہم واتفقوا علی توثیقہ قال یعلی بن عطاء حدثنی ابو الزبیر وکان من اکمل الناس
عقلا واحفظہم قال ابو الزبیر کان عطاء یقدمنی الی جابر احفظ لہم الحدیث وقال یحیی بن معین ابو الزبیر
ثقۃ وہو اثبت من ابی سفیان قال احمد بن حنبل ابو الزبیر احب الی من ابی سفیان لان ابا الزبیر اعلم بالحدیث
منہ وقال ابن عدی روی مالک عن ابی الزبیر احادیث وکفی بہ صدقا ان یحدث عنہ مالک فان مالکا
لا یحدث الا عن ثقۃ قال ولا اعلم احدا من الثقات امتنع من ابی الزبیر بل کتبوا عنہ وروی لہ مسلم فی
صحیحہ محتجا بہ وروی لہ البخاری متفردا تابعیرہ غیر محتج بہ علی انفرادہ ولا یقدح ذلک فی ابی الزبیر
بعد اتفقوا فی توثیقہ والاحتجاج بہ انتہی مع بعض الاختصار پس روایت یزید بن حبیب کے جنکے حق
مین صیغہ افعل التفضیل کا ائمہ حدیث نے نہین فرمایا مخالف ہوئی ابی الزبیر مکی کی جنکے شان مین
یعلی بن عطاء اور یحیی بن معین اور امام احمد بن حنبل نے صیغ افعل التفضیل کے مثل احفظ اور اثبت
اور اعلم کے فرمائی ہین قطعا شاذ ہوگی اور یہہ جو مؤلف معیار نے کہا کہ یزید مرتبہ ثانیہ مین سے ہی
اسلئی کہ انکے مدح مین لفظ ثقۃ فقیہ کا مذکور ہے اور صاحب تقریب کے یہہ اصطلاح ہے کہ صفہ مکرر لفظا
یا معنی اور صیغہ افعل التفضیل بھی اشارہ طرف مرتبہ ثانیہ کے ہوتا ہے انتہی کلام غیر محصل ہی اسلئی کہ
لفظ ثقۃ فقیہ کا جو انکی مدح مین مذکور ہے اسمین تکرار صفت کہان ہے معنے ثقہ کے امون اور موثوق بہ
ہین اور معنی فقیہ کے صاحب فقہ ہین پس تکرار صفت معنی نہوئی جسطرح لفظا نہوئی کما لا یخفی علی
من لہ ادنی مس بالفہم والعلم بہر حال ہمنے یہہ بھی تسلیم کیا کہ حدیث مذکور شاذ نہین حسن ہے لیکن یہہ
حدیث معارض ہے ساتھہ حدیث عبد اللہ بن مسعود رض کے جسکو روایت کیا ہی مسلم اور بخاری نے
ما رایت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم صلی صلوۃ الا لمیقاتہا الخ اور عند التعارض جب جمع اور
نسخ وغیرہ نہوسکی تو روایت شیخین مرجح ہوتی ہی اوپر غیر شیخین کے کما مر بآنکہ راوی اسکی عبد اللہ بن
مسعود رض ہین کہ وہ مجتہد ہین پس وجہ دوسری ترجیح کی ساتھہ فقہ راوی کے پیدا ہوئی قال ابن الہمام فی
فتح القدیر ولنا ما فی الصحیحین عن ابن مسعود رض ما رایت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم صلی صلوۃ لغیر میقاتہا

العشاء وفعلها فیہ منہ علیہ السلام وکانہ ترک جمع عرفۃ لشہرتہ وعلی تقدیر التنزل فی ثبوت الشعار ترجح
ترجیح حدیث ابن مسعود بزیادۃ فقہ الراوی وبانہ احوط انتہی اور وہ جو مؤلف معیار نے کہا کہ
زیلعی ائمہ جرح وتعدیل سے نہیں ہے جواب اسکا علی التسلیم یہہ ہے کہ زیلعی سے یہہ نہیں نقل کیا
گیا کہ انہوں نے اپنی طرف سے جرح کیا البتہ یہہ نقل کیا گیا کہ زیلعی نے ابو داؤد وغیرہ من ائمۃ
الجرح والتعدیل سے جرح نقل کیا ہے کما قال ما رواہ الشافعی رضی اللہ عنہ من حدیث ابی الطفیل
قال الترمذی فیہ ہو حدیث غریب وقال ابو داؤد لیس فی تقدیم الوقت حدیث قائم وقال الحاکم
حدیث ابی الطفیل موضوع انتہی اور یہہ جو کہا ہے کہ ابو داؤد نے حدیث ابی جحیفہ جو بخاری اور مسلم
سے نقل ہو چکی جس سے صاف جمع تقدیم ثابت ہوتی ہے نقل کی ہے اور یہہ روایت قتیبہ جسکا صحیح ہونا
ثابت کیا گیا ہے روایت کی ہے اور جرح اسپر نہیں کیا اور سوا انفراد قتیبہ کے کچھہ زبان پر نہیں لایا
پھر کسطرح تسلیم کیا جاوے کہ یہہ قول بھی کہا ہو انتہی تو جواب اسکا گزر چکا اور پھر ہم کہتے ہیں کہ حال حدیث
ابی جحیفہ کا جسکو مؤلف نے حجت جمع تقدیم گردانا تھا واضح ہو چکا کہ اوسکو جمع حقیقی پر ہرگز دلالت
نہیں پس اگر ابو داؤد نے بھی اوسکو روایت کیا تو کچھہ ہمکو مضر نہیں اسلئے کہ وہ جمع تقدیم پر دلالت ہی نہیں
کرتے اور قول مذکور ابو داؤد کا لباب میں نقل کیا ہے اور زرقانی اور شیخ سلام اللہ نے شرح موطا
میں اور عینی نے شرح بخاری میں نقل کیا ہے اور ہونا اُس قول کا بیچ کسی کتاب ابی داؤد کی واسطے
صحت کی نہ ضروری ہے اور نہ بتانا اُسکا ہمپر لازم نقل اسکی ثقات معتبرین سے ہمکو کافی ہے کما مر
اور ہمنے تو تسلیم صحت حدیث کرکے بھی جواب دیا کہ حدیث ابن مسعودؓ کو اوسپر ترجیح ہوگی پس منصف
منصف پر واضح ہوا ہوگا کہ مؤلف معیار کی کوئی حجت قابل قبول واسطے نہیں اب ادلہ جمع تاخیر کا
حال سنو پہلی حدیث جو عبد اللہ بن عمرؓ کی بروایات مختلفہ نقل کی ہے اوسمیں سے اول روایت
مسلم کی ہے اور مضمون اسکا یہہ ہے کہ ابن عمرؓ جب سرعت کرتے تھے بیچ سفر کے تو جمع کرتے تھے
مغرب اور عشا کو بعد غائب ہونے شفق کے الخ اور موافق اسی روایت کی بعبارات مختلفہ ترمذی
اور بخاری اور نسائی اور ابو داؤد اور موطا سے نقل کیا ہے جواب اسکا اولاً یہہ ہے کہ یہہ حدیث
اور امثال اسکی جیسے حدیث انسؓ معارض ہیں حدیث عبد اللہ بن مسعودؓ کی جو مروی ہے
صحیحین میں جسکا مضمون یہہ ہے کہ میں نے کبھی رسول اللہ صلعم کو کوئی نماز غیر وقت میں نماز پڑھتے نہیں

پڑہتے نہین دیکہا مگر مزدلفہ مین اور بہی معارض ہین حدیث مرویہ مسلم سی جسکا مفاد یہہ ہی کہ فرمایا
رسول اللہ صلعم نے نہین ہی نوم مین تقصیر تقصیر تو یہہ ہی کہ چلے گئے مین کسی نماز مین تاخیر کیجاوی
یہانتک کہ دوسری نماز کا وقت داخل ہوجاوے اور جب احادیث جمع صلوتین نے وقت واحد بالتاخیر
اور یہہ دونو حدیثین بظاہر متعارض ہوئین اور تاخر احدہما کا آخر سے معلوم نہوا اور جمع کرنا بہی دونو
مین بلا تعسف نہو سکا تو اب بالضرورۃ وجوہ ترجیح تلاش کی جاوینگے اور بنظر وجوہ ترجیح کے حدیثین مذکورۃ
کو اوپر احادیث جمع صلوتین کے ترجیح دیجاویگی اسلئی کہ حدیثین مذکورین محرم ہین جمع تاخیر کی بلکہ ایک
محرم جمع تقدیم بہی ہے اور محرم کو مبیح پر ترجیح ہوتی ہے بجہت احتیاط کے قال فی شرح نخبۃ الفکر
وشرحہ لملا علی القاری وان لم یعرف التاریخ فلا یخلوا اما ان یمکن ترجیح احدہما بوجہ من وجوہ الترجیح المتعلقۃ
بالمتن او بالاسناد اولا فان امکن الترجیح تعین المصیر الیہ والا فلا والترجیح فی اللغۃ جعل الشئ راجحا وفی الاصطلاح
اقتران الامارۃ بما یتقوی علی معارضہا وہوا اما بحسب المتن او الراوی او غیرہما کان یکون مدلولہ الحظر علی ما مدلولہ
الاباحۃ للاحتیاط انتہی مختصرا علی قدر الحاجۃ اور ثانیا یہہ ہی کہ شفق دو قسم ہی ایک سرخ اور ایک
سپید اور تحقیق عند الحنفیہ یہہ ہے کہ شفق سپید کے اتمام تک وقت مغرب باقی رہتا ہی پس جو حدیث
ابن عمر رضہ مین مذکور ہی کہ انہون نے بعد غائب ہونے شفق کے درمیان مغرب عشا کے جمع کیا
تو ممکن ہے کہ مراد اس شفق سی شفق سرخ ہو اور اسکی بعد وقت مغرب عند الحنفیہ رہتا ہی پس آخر
وقت مغرب مین نماز مغرب اور اول وقت عشا مین نماز عشا پڑہی ہو اور الفاظ کسی روایت کی
اس توجیہ سی ابا نہین کرتے قال ابن الہمام فی فتح القدیر لا یجمع بین صلوتین عندنا فی سفر بمعنی ان یصلی
الظہر مع العصر فی وقت احدہما والمغرب مع العشاء وکذلک خلافا للشافعی بل بان یؤخر الاولی الی آخر
وقتہا ویجمع فعلا لا وقتا لنا ما فی الصحیحین عن ابن مسعود ما رایت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
صلی صلوۃ لغیر وقتہا الا بجمع فانہ جمع بین المغرب والعشاء بجمع وصلی صلوۃ الصبح من الغد قبل
وقتہا یعنی غلس بہا وکان قبل وقتہا المعتاد فعلہا فیہ منہ علیہ السلام وکانہ ترک جمع عرفۃ لشہرتہ وما فی
مسلم من حدیث لیلۃ التعریس انہ علیہ الصلوۃ والسلام قال لیس فی النوم تفریط انما التفریط فی
الیقظۃ ان تؤخر الصلوۃ حتی یدخل وقت صلوۃ اخری عارضہما من حدیث انس رضی
اللہ تعالی عنہ انہ علیہ السلام کان اذا عجل بہ السیر یؤخر الظہر الی وقت العصر فیجمع بینہما ویؤخر

المغرب حتی یجمع بینہما وبین العشاء حین یغیب الشفق وفی لفظ لہما عن ابن عمر کان اذا عجل السیر جمع بین المغرب والعشاء بعد ان یغیب الشفق ویترجح حدیث ابن مسعود رضی اللہ تعالی عنہ بزیادۃ فقہ الراوی وبانہ احوط فیقدم عند التعارض او یحمل الشفق المذکور علی الحمرۃ فانہ مشترک بینہ وبین البیاض الذی اطرافہ علی ما قدمناہ فیکون عین ما قلناہ من انہ نزل فی آخر الوقت فصلی المغرب فیہ ثم استقبل الثانیۃ فی اول وقتہا انتہی آور ثانیا یہہ کہ حدیث ابن عمر رض مروی ہی بالمعنی کما ہو ظاہر من اختلاف روایۃ مسلم والترمذی والبخاری اور حدیث مروی بالمعنی مین استدلال ساتہہ قاورتم اور خصوصیات الفاظ جسمین رواۃ کا باہم اختلاف ہی صحیح نہین ہوتا البتہ نفس مضمون حدیث کہ وہ جمع بین الصلوتین ہی اس حدیث سی ثابت ہی مگر استدلال ساتہہ قیود اور ظروف وغیرہ کے ہرگز معتبر نہین ہوسکتی کہ بخاری کی روایت مین ذکر غیبوبت شفق نہین ہی قال الشیخ ولی اللہ الدہلوی فی حجۃ اللہ البالغۃ وقد تختلف صیغ الحدیث لاختلاف الطرق وذلک من جہۃ نقل الحدیث بالمعنی فان جاء حدیث ولم تختلف الثقات فی لفظہ کان ذلک لفظہ صلی اللہ علیہ وسلم ظاہرا وامکن الاستدلال بالتقدیم والتاخیر والواو والفاء ونحو ذلک من المعانی الزائدۃ علی اصل المراد وان اختلفوا اختلافا محتملا وہم متقاربون فی الفقہ والحفظ والکثرۃ سقط الظہور فلا یمکن الاستدلال بذلک الا علی المعنی الذی جاء بہ جمیعا وجمہور الرواۃ کانوا یعتنون برؤس المعانی لا بحواشیہا وان اختلف مراتبہم اخذ بقول الثقۃ والاکثر والاعرف بالقصۃ وان ستعر تون بقید زیادۃ الضبط مثل قولہ قالت وثب وما قالت قام وقالت افاض علی جلدہ الماء وما قالت اغتسل اخذ بہ وان اختلفوا اختلافا فاحشا وہم متقاربون ولا مرجح سقطت الخصوصیات المختلف فیہا انتہی علاوہ اسکے یہہ روایت بخاری کو جسمین لفظ بعد غیبوبۃ الشفق کا نہین ہی ترجیح ہوگی اور پہر روایت ترمذی ومسلم کے استدلال کیونکر صحیح ہوگا اور وہ جو مؤلف نی کہا کہ ادنی عاقل بہی جانتا ہی کہ اگر بعد دخول مغرب کی دو تین کوس مسافت چلین تو شفق غائب ہوجاتی ہی اور وقت عشا داخل ہوجاتا ہی انتہی بیفائدہ ہی اسلئی کہ اولا تو حدیث مذکور مین دو تین کوس مذکور نہین پس اگر دو تین کوس پر شفق بالفرض غائب بہی ہو تو حدیث کو اس سی کیا علاقہ البتہ حدیث مین دو یا تین میل مذکور ہین اور دو یا تین میل کی قدر مسافت شتر سوار یا اسپ سوار تیز رفتار نصف ساعت سی کم مین قطع کرسکتا ہی کما لا یخفی علی اہل التجربۃ اور عرب مین لیکر غیبوبت شفق اسمین تک زیادہ ایک ساعت سی وقت ہوتا ہی

پس نماز مغرب اپنے آخر وقت مین بخوبی ادا ہوسکتی ہے اور وہ جو حدیث انس رض مین صحیح مسلم سی
نقل کیا ہے کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم اذا اراد ان یجمع بین الصلوتین فی السفر اخر الظہر
حتی یدخل اول وقت العصر ثم یجمع بینہما انتہی اگرچہ جواب اُسکا کلام سابق راقم سے عاقل پر مخفی
نہین لیکن چونکہ اسمین مؤلف نے مسائل نحو کو دخل دیا ہے لہذا فی الجملہ تعرض اُس سی کیا جاتا ہی
پس سنلو کہ بلاشبہہ حتی واسطے انتہا کے آتا ہے مثل الی کے اور جس فعل کے متعلق ہوگا اوسکے
انتہا کے واسطے ہوگا لیکن وہ فعل جس فاعل خاص کے ساتھہ قائم اور جس مفعول خاص پر واقع
ہے اوسی خصوصیات کی ساتھہ لیا جائیگا نہ یہہ کہ خصوصیت فاعل اور مفعول سی اُس فعل کو مجرد کرکے
حتے کو واسطے انتہای اوس فعل کے قرار دین پس حدیث انس رض مین جو مذکور ہی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ
وسلم نماز ظہر مین تاخیر فرماتے تھے وقت عصر تک پہر جمع کرتے تھے حتی غایت ہے فعل تاخیر ظہر کی عصر تک اور
تاخیر ظہر کے عصر تک دو صورت سی متصور ہی ایک تو یہہ کہ وقت عصر تک نماز ظہر نہ پڑہی جای اور بعد
دخول وقت عصر کے پڑھی جای دوسری یہہ کہ نماز ظہر مین ایسی تاخیر کیجای کہ منتہا اُس تاخیر کا جو
واقع ہے نماز ظہر پر ابتدای وقت عصر پر ہوچکی یعنی نماز ظہر ابتدای وقت عصر پر تمام ہو
اور معنی انتہای مدت کے اسجگہہ پر ملحوظ ہوے کہ جبتک نماز ظہر پڑہی نہی تو اوسکی ادا مین تاخیر
تھی اور جب نماز ظہر بتمامہ ابتدای وقت عصر پر تمام ہوچکی تو وہ تاخیر ادا تمام ہوگئی اور ابتدا
وقت عصر اُسکا منتہا ہوگیا اور ان دونو صورتون مین استعمال الی وارد ہی پہلے معنی کے توضیح کی حاجت
بیان کی نہین اور دوسرے معنی کا بیان یہہ ہے کہ ترمذی کی روایت مین وارد ہی کہ فرمایا رسول اللہ
صلعم نے لولا ان اشق علی امتی لاخرت العشاء الی ثلث اللیل انتہی یعنی اگر میری امت پر
مشقت نہ پڑتی تو مین تاخیر کرتا نماز عشا کو ثلث شب تک اس حدیث سی فقہا یہہ حکم کرتے ہین کہ
نماز عشا ثلث شب تک مستحب اور بعد اوسکی نصف شب تک مباح ہی پس اگر معنی تاخیر کے الی
ثلث اللیل یہی ہوتے کہ بعد ثلث شب کے نماز ادا ہو تو مقتضای حدیث یہہ ہوتا کہ بعد ثلث شب کی مستحب ہو
و ہو خلاف ما فہم منہ الائمۃ الفقہاء قال فی الدر المختار وتاخیر العشاء الی ثلث اللیل فان اخرہا الی ما زاد
علی النصف کرہ اما الیہ فمباح انتہی قال فی شرح المنیۃ وروی الترمذی عن ابی ہریرۃ رض قال قال رسول
اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لولا ان اشق علی امتی لامرتہم ان یؤخروا العشاء الی ثلث اللیل او نصفہ

وتمالی السن صحیح وتاخیرہا الی مابعدہ ای الی ان یسبق اللیل الی طلوع الفجر بکمدہ انتہی مختصراً اور بخاری نے
باب تاخیر الظہر الی العصر منعقد کیا ہے اسکی تفسیر مین علامہ ابن حجر فتح الباری مین لکھتی ہین کہ مراد
اس سے یہہ ہے کہ منفا والی کا یہان یہہ ہی کہ برابر اتمام نماز ظہر کے وقت عصر داخل ہوگیا نہ یہہ
نماز ظہر وقت عصر مین پڑہی ونصہ باب تاخیر الظہر الی العصر ای الی اول وقت العصر والمراد انہ
عند فراغہ منہا دخل وقت العصر کما سیاتی عن ابی الشعثاء الخ پس واضح ہوا کہ تاخیر شی الی شی کے
یہہ بھی معنی ہوتے ہین کہ شی اول ابتدای شی ثانی پر تمام ہوگئی اور جب ایسے آ اور حتی کے معنی ایک
ہوئی اور استعمال حتی کا دونو طور و نیز ہوا تو حتی بہی اسیطور پر مستعمل ہوگا اور حصر کرنا الی کا بیچ استعمال اول
کے فقط صحیح نہین اور مولف معیار نے بلا برہان دعوی حصر کیا اور یہہ جو کہا ہی کہ احادیث
مین حتی واسطے انتہای اخر کے ہی نہ واسطے انتہای ظہر کے یہہ امر مسلم ہی کہ حتی واسطے انتہای اخر کے
ہے مگر وہ اخر جسکا مفعول ظہر پڑا ہے پس وہ اخر اپنے مفعول کے ساتھہ اول وقت عصر پر تمام
ہو جائیگا اور یہہ امر میزان پڑہنے والا بہی جانتا ہی کہ فعل کی غایت بغیر فاعل اور مفعول کے اسکی
کے نہین ہوگی پس اس محل مین منصفونکو غور چاہیئے کہ حصر کرنا مولف کا حتی کو بیچ استعمال اول کے
محرف ہی یا تعمیم الی اور حتی کی دونو استعمالونین اور وہ آیہ کریمہ اور حدیث شریف جو سند مین
ذکر کی ہے اس سے فقط یہہ امر معلوم ہوتا ہی کہ حتی واسطی انتہا کے ہی اور اوسکا انکار کسکو ہی
البتہ یہہ امر نہین ثابت ہوا کہ حتی استعمال اول مین منحصر ہے دیکہو استعمال ثانی پر واقع ہی آیہ کریمہ
ثم اتموا الصیام الی اللیل یعنی روزہ کو تمام کرو رات تک پس اتمام صوم کا ابتدای شب کی
متصل ہو جائیگا یعنی فعل اتموا جو واقع ہے صیام پر ساتھہ اس صیام کے ابتدای شب تک
ہو چکیگا پہر یہہ کہنا کہ الی اللیل نہایت ہی اتموا کی نہ صوم کی تو چاہیئے کہ صوم لیل مین واقع ہو
شایان اہل فطانت نہین اور وہ جو علاوہ مین کہا ہی کہ اگر اول وقت عصر کا منتہی ظہر کا ہو تو ثم یجمع بینہما
کے کیا معنی انتہی بجواب اوسکی ہم کہتی ہین معنی اسکی یہہ ہین کہ جب نماز ظہر آخر وقت ظہر مین ادا کی باینطور کہ منتہا
نماز کا اول وقت عصر ہوا بعد اوسکی نماز پڑہی اول وقت عصر مین پس نماز عصر ساتھہ ظہر کے صورت جمع
ہو لئی یعنی جمع بین الشیئین جبتک کہ وہ دونو شیئین متحقق نہوں ممکن نہین پس جسوقت آخر وقت ظہر مین
نماز ظہر ادا کی تو ہنوز جمع بین الصلوتین متحقق نہین ہوا بجہت عدم تحقق صلوۃ عصر کے پھر جب نماز عصر

۳۸۴

اول وقت مین پڑہی تو جمع بین الصلوتین متحقق ہوا اور بعد ادای نماز ظہر کے آخر وقت ظہر مین یہہ صادق
ہوا ثم یجمع بینہما ساتہہ متحقق کرنے صلوۃ عصر کے اول وقت عصر مین آور وہ جو حدیث مسلم نقل کی ہی
کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم اذا عجل السیر یوخر الظہر الی اول وقت العصر فیجمع بینہما ویوخر المغرب
حتی یجمع بینہما وبین العشاء حین یغیب الشفق انتہی جواب اسکا بہت واضح ہی جواب حدیث سابق سے
اور یہہ جو کہا ہی کہ جمع کرنا فقط باعتبار ادای نماز عشا کے غیبوبت شفق مین نہین ہو سکتا اسلئی کہ
جمع کرنا مستلزم ہے تعدد اشیا کو انتہی اسکا جواب بھی ہو چکا کہ جمع کرنا بدون تعدد کے ممکن نہین مسلم
ہے اور اسجگہہ تعدد متحقق ہے اسلئی کہ جب نماز مغرب آخر وقت مین قبل غیبوبت شفق ابیض کے ادا کی اور
منتہای نماز مغرب ابتدای وقت عشا ہوا تو ابھی جمع کرنا بین الصلوتین صادق نہین آیا اور جب نماز عشا اول
وقت مین پڑہی تو معنی جمع کے بعد غیبوبت شفق کے متحقق ہوئی اور نیز بیان مذکور سے کہل گیا جواب اس
حدیث مرویہ شیخین کا کان رسول اللہ صلعم اذا ارتحل قبل ان تزیغ الشمس اخر الظہر الی وقت العصر ثم
نزل فجمع بینہما الخ اس محل مین صاحب تنویر الحق نے ضمیر بینہما کی راجع کی ہی طرف وقت ظہر اور عصر کے
یعنے حدیث مرویہ بخاری مین جسکا یہہ مضمون ہی کہ رسول اللہ صلعم جب کوچ فرماتے پہلے ڈہلنے آفتاب
سے تو ظہر کے نماز مین تاخیر فرماتے وقت عصر تک پہر اترکر جمع کرتے درمیان اُن دونون کی الخ محتمل
ہے کہ ضمیر بینہما کی راجع ہو طرف وقتین کے جیسے کہ محتمل ہی کہ راجع ہو طرف صلوتین کے اور حدیث مذکور
انس میں بھی یہی احتمال ہی اور جمع بین الوقتین کے معنی یہہ ہین کہ وقت ادای نماز ظہر کو ساتہہ وقت
ادای نماز عصر کے جمع کر دیا باینطور کہ نماز ظہر آخر وقت ظہر مین اور نماز عصر اول وقت عصر مین پڑہے
اور مآل اسکا اور مرجع ضمیر بینہما کا ... واحد ہی کما مر بیانہ اسکی ... انتہی
کہا کہ اس حدیث بخاری مین دونو وقت پہلی مذکور نہین ہین فقط وقت عصر مذکور ہی پس جو چیز مذکور
نہو اسکو مرجع ضمیر کیونکر کہین بخلاف ظہر اور عصر کے جسکو ہم مرجع ٹہراتے ہین وہ صریح موجود ہی
انتہی جواب اسکا یہہ ہی کہ لفظ آخر الظہر سے وقت ظہر معنی سمجہا جاتا ہی اور وقت عصر بلفظہ مذکور ہے
پس پہلی ضمیر سے مرجع اوسکا مذکور ہو چکا اور مذکور ہونا مرجع ضمیر کا بلفظہ لازم نہین ہی حرف
شناسان قواعد نحو پر یہہ امر مخفی نہین کہ ضمیر غائب وہ ہی جو موضوع ہو واسطی اُس غائب کی جو پہلی
مذکور ہو لفظاً یا معنیً یا حکماً قال الشارح الرضی وقسم ایضاً التقدم المعنوی قسمین احدہما ان یکون قبل الضمیر

لفظ متضمن للصفة بان یکون المفسر جزء مدلول اللفظ کقوله تعالی اعدلوا هو اقرب للتقوی ای العدل لان الفعل یدل علی المصدر والزمان والثانی ان یدل سیاق الکلام علی المفسر التزاما لا تضمنا کقوله تعالی ولابویه لکل واحد منهما السدس لانه لما ساق الکلام قبل ذلک فی ذکر المیراث لزم من ذلک السیاق ان یکون ثمه مورث فجری الضمیر علیه من حیث المعنی انتہی پہر مؤلف تنویر نے موافق زیلعی اور کرمانی وغیرہا کی یہہ بھی کہا کہ حدیث انس رض جو مروی ہی بخاری و مسلم سے اسکی اسناد مین ابن شہاب زہری ہین اور عادت اونکی یہہ تہی کہ حدیث رسول اللہ صلعم مین اپنی طرف سے ایسا لفظ ملا دیتے تھے کہ تمیز نہین ہوتا تہا حدیث سے اور استدلال ساتھہ جمیع الفاظ مذکورہ حدیث ایسے شخص کے صحیح نہین بہت احتمال ادراج فی المتن کی تفصیل اسکی یہہ ہے کہ ادراج فی المتن عند المحدثین کہتے ہین بڑہا دینے راوی کو اپنی طرف سے ایسا لفظ کہ وہ حدیث مین سے نہو اور بہت نہو سے کسی علامت ممیزہ کے غیر واقفین یہہ توہم کرین کہ یہہ لفظ بھی متن حدیث مین داخل ہے قال فی شرح نخبۃ الفکر وشرحہ واما مدرج المتن فہو ان یقع فی المتن کلام لیس منہ ای یذکر الراوی صحابیا او غیرہ فیرویہ من بعدہ متصلا بالحدیث من غیر فصل یمیز عنہ بان یعزوہ لقائلہ صریحا او کنایۃ فیتوہم من لا یعرف حقیقۃ الحال انہ من الحدیث فتارۃ یکون فی اولہ وتارۃ فی آخرہ وہو الاکثر لانہ یقع بعطف جملۃ علی جملۃ انتہی پہر علامہ وجیہ الدین العلوی نے مثال اوس ادراج کے جو وسط حدیث مین ہوتا ہی یہہ ذکر کی جسکا ترجمہ یہہ ہے کہ دار قطنی نے بروایۃ بسرۃ بنت صفوان کے نقل کیا کہ وہ کہتی تہی کہ مین نے سنا رسول اللہ صلعم سے کہ فرماتے تہے جس کسی نے چہو لیا ذکر اپنی کو یا انثیین یا رفغین یعنی بغلون کو تو وہ شخص وضو کرلے انتہی پس اس حدیث مین انثیین اور رفغین کو عبد الحمید نے جو راوی ہین الحدیث کی اپنے طرف سے بڑہا دیا اس مثال سے بوضاحت یہہ معلوم ہوا کہ وہ جو شرح نخبہ مین کہا ہی کہ مدرج المتن وہ ہے کہ متن حدیث مین وہ کلام واقع ہو جو حدیث مین سے نہین ہی الخ مراد اوسمین کلام سے لفظ مدرج ہی نہ کلام تام ورنہ لفظ انثیین اور رفغین جو مثال ادراج فی الوسط مین ذکر کیا ہی مفرد ہی کلام تام نہین افراد ادراج سے کیونکر ہوتا اور لفظ مدرج کو کلام کہنا یا تو باعتبار غالب افراد ادراج کے ہی اعنی وہ ادراج جو آخر مین ہوتا ہی اور وہ اکثر سے وہ کلام ہی سے ہوتا ہی پس تغلیبا باقی افراد ادراج کو بھی کلام تعبیر کیا یا تسمیہ جزء کا باسم الکل کردیا اور لفظ مدرج کو مطلقا کلام کہدیا اور وہ ادراج جو اخیر مین ہوتا ہی وہ واقع ہوتا ہے ساتہہ عطف جملہ کی اوپر جملہ کے اور اوسکو فی نفسہ استقلال بھی ہوتا ہی یعنی افادہ معنی جملی اپنی مین محتاج

اب ایک اعتراض دربارہ لفظ ..... کا ان احادیث انس پر وارد ہوا ہے کہ ایک راوی ان حدیثوں کا زہری ہی اور اونکو عادت ہی ادراج کی جیسا کہ کہا طحاوی اور کرمانی اور زیلعی نے پس احتمال ہی کہ لفظ حتی ..... اول وقت عصر کا پہلی حدیث انس مین اور لفظ ..... وقت

تعلق کا ساتھ کلام سابق کے نہین اور وجہ اکثریت اسکی کی یہی ہی کہ جب یہہ قسم ساتھ عطف جملہ کی اوپر جملہ
کے ہوتی ہی اور جملہ فی نفسہا افادہ معنی مین محتاج کلام سابق کا نہین ہوتا تو نے الجملہ اس جملہ مدرج کو تمیز
کلام سابق سے ہوگیا اور حدیث مین التباس کمتر واقع ہوگا پس یہہ قسم کلام روات مین بجہت ظہور ادراج
اور عدم التباس کے زیادہ واقع ہوگی بخلاف اوس ادراج کے جو اول مین یا وسط حدیث مین ہو کہ اوسکو
جملہ مستقلہ ہونا ضروری نہین آور ابن دقیق العبد نے اُس ادراج کا جو اول یا وسط مین ہوتا ہی انکار کیا اور کہا کہ
وہ جو اول یا وسط مین ہو اوسکو ادراج کہنا ضعیف ہی خصوصاً جس وقت لفظ مدرج مقدم ہو اوپر لفظ مروی
کے یا معطوف علیہ پڑے ساتھ واو عاطفہ کے اسلئی کہ وہ لفظ مدرج جو اول یا وسط مین ہوگا اس صورت
مین متعلق اور متصل ہوگا ساتھ اُس عامل کے جسکو ذکر کیا ہی رسول اللہ صلعم نے پھر یہہ ادراج نہوسکیگا
اسلئی کہ ادراج تو وہی ہے جو ایسی لفظ سے ہو کہ اوسکو استقلال لفظ سابق سے ہو اور علامہ ابن حجر نے
اس کلام ابن دقیق العبد کو رد کیا اور کہا کہ ادراج کے لئی جملہ مستقلہ اور آخر ہی مین ہونا ضروری نہین اور
اسپر برہان قائم کے قال العلامۃ وجیہ الدین العلوی علی قول النخبۃ وہو الاکثر ای ما یقع فی الآخر ہو الاکثر
الاشہر لانہ یقع بعطف جملۃ علی جملۃ ای فی الواقع فیمکن استقلالہ من اللفظ السابق فیتمیز من لفظ الحدیث
بخلاف ما کان بغیر جملۃ قال ابن دقیق العبد انما یکون الادراج بلفظ تابع یمکن استقلالہ من اللفظ السابق
واستشکل ای ابن دقیق العبد علی الاولین فقال ومما یضعف ان یکون مدرجا فی اثناء لفظ رسول اللہ
صلعم لاسیما ان کان مقدما علی اللفظ المروی ومعطوفا علیہ بواو العطف کما لو قال من مس انثییہ و
ذکرہ فلیتوضأ بتقدیم لفظ الانثیین علی الذکر فہہنا یضعف الادراج لما فیہ من اتصال ہذا اللفظ بالعامل الذی
ہو من لفظ الرسول صلی اللہ علیہ وسلم قال المصنف لا مانع من الحکم علی ما فی الاول والآخر او الوسط
بالادراج واقام الدلیل المؤثر غلبۃ الظن انتہی اب محل غور ہے کہ وہ جو مولف معیار نے کہا ہی کہ
حتے یدخل اور الی وقت العصر جار مجرور ہین اور متعلق ہین تجمع کے اور مین نسیت شفتی ظرف ہی تجمع کے
اور ہدایت النحو پڑہنے والا بہی جانتا ہی کہ جار مجرور اور ظرف کو ذرہ بہر استقلال نہین ہوتا اور سوا
متعلقات کے کچہہ معنی مستقل نہین رکہتی اور حال یہہ ہے کہ مدرج وہ کلمہ ہوتا ہی جسکو فی الجملہ استقلال
ہو جیسے روایت کی خطیب نے الخ کلام بیجا محل ہی اسلئی کہ ناظرین منصفین پر عبارت شرح نخبہ اور حاشیہ
علوی سی جو ہمنے نقل کردی مخفی نرہیگا کہ اوسمی ہرگز یہہ امر مفہوم نہین ہوتا کہ مدرج وہی ہی جسکو

نے الجملہ استقلال ہو البتہ یہہ قول ابن دقیق العبد کا ہی جسکو علامہ ابن حجر شارح نخبہ نے رد کر دیا اور اوسکی خلاف پر برہان قائم کر دی اور وہ جو مولف نے کاٹ پہانٹ کر عبارت شرح نخبہ اور حاشیہ علوی نقل کے اور اپنی غرض فاسد اوس سے نکالی تو اوسمین مولف نے ایسا اختصار اور تقدیم اور تاخیر کی ہی کہ وہ غرض صاحب کتاب سے سراسر مخالف ہی اعنی غرض صاحب کتاب کے تو یہہ ہے کہ ادراج کبھی اول مین اور کبھی آخر مین اور کبھی وسط حدیث مین ہوتا ہی اور وہ جو آخر مین ہوتا ہی وہ اکثر ہی اسواسطے کہ وہ اخیر والا ادراج واقع ہے ساتھہ عطف جملہ کے اوپر جملہ کے نہ یہہ کہ ادراج بغیر جملہ کے یا بغیر نفے الجملہ استقلال کے ہوتا ہے نہین کما زعم المولف البتہ ابن دقیق العبد نے ادراج فی الاول اور فی الوسط کو ضعیف کہا ہی اور آخر والی ادراج کو فقط تسلیم کیا پس اونکی تقدیر پر لفظ مدرج کا جملہ ہونا چاہیئے سو وہ بہی اوصورتین کہ ادراج اول اور وسط کو تسلیم نکرین او ضعیف کہین اسطور پر کہ ادراج اول اور وسط کو مانین پہر لفظ مدرج کا جملہ ہونا ضروری ٹھہرائین اور وہ جو مولف نے بعد نقل کلام ابن دقیق العبد کے کہا ہی اقول مثالہ مارو ہی الخ اوس سے یہہ امر ظاہر کیا کہ ہماری نظر سوا مذکورات حاشیہ علوی کے اور مثلہ ادراج پر بہی ہی اسیواسطے ہم اقول کہکر علیحدہ امثلہ علوی سے ذکر کرتے ہین اسکا حال یہہ ہے کہ یہہ مثال ذکر کیہہ مولف بھی بعینہ حاشیہ علوی مین موجود ہی اور اوسنے مثال تارۃ نے آخرہ مین ذکر کی ہی اور یہہ جو کہا ہی کہ حتی یدخل اول وقت العصر متعلق ہی بجمع کے یہہ امر بھی صحیح نہین اسلیئے کہ حدیث انس رضہ مین تو لفظ یجمع کا مذکور ہی نہین عبارت اوسکی یہہ ہی اِذَا ارْتَحَلَ قَبْلَ اَنْ تَزِيْغَ الشَّمْسُ اَخَّرَ الظُّهْرَ اِلٰی وَقْتِ الْعَصْرِ ثُمَّ نَزَلَ فَجَمَعَ الخ پس اسمین لفظ الے وقت العصر غایت ہی اخر کے چنانچہ مولف معیار بہی پہلی اسکو بیان کر چکا ہے پس غایت اخر کی متعلق ساتھہ یجمع کے نہین ہو سکتی غایت شی کے متعلق ہوتی ہے اپنی مغیا سے علاوہ یہہ کہ جب لفظ یجمع اس حدیث مین موجود ہی نہین تو پہر تعلق ظرف کا ساتھہ اوسکی ماننا شان عقلا کے مناسب نہین اور اسی قیاس پر لفظ حتی یدخل کا سمجہہ لو پس ممکن ہی کہ روایت انس مین لفظ الے وقت العصر الفاظ متن حدیث مین سے نہو اور زہری نے بطریق روایت بالمعنی کے موافق فہم اپنی کے زیادہ کر دیا ہو تو اس لفظ سے حجت اوپر جمع صلوتین کے فی وقت واحد قائم نہو سکیگی اور یہہ جو کہا ہی کہ زہری کی یہہ عادت نہی کہ ادراج فاحش جو مسقط عدالت ہو کیا کرتے بلکہ تفسیر کسی لغت وغیرہ کی کر دیتے تھے تو جواب یہہ ہے کہ ہمنے بھی وہ ادراج جو مسقط عدالت ہو طرف زہری کی منسوب نہین کیا

اور نہ ادراج لفظ مذکور کو مسقط عدالت کہا لیکن جب لفظ الی وقت العصر وغیرہ روات زہری مین پایا گیا اور
جار مجرور یا اور الفاظ غیر جملے کا بڑھا دینا بھی قسم ادراج سے ٹھہرا اور عادت زہری ادراج کی تھی پس الفاظ
مذکورہ سے باعث احتمال مدرج ہونیکی برہان اوپر جمع صلوتین کے قائم نہو سکی گی اگرچہ زہری کی عدالت مین
اس ادراج سے قدح نہوا اور حدیث صحیح ہوا اور باقی جوابات اس حدیث کی کلام سابق ہمارے سے ظاہر ہین فلا
نعیدہا اور وہ جو مؤلف معیار نے بعض ادلہ جمع صوری کو اعذار قرار دیکر اوس پیچھے جوابات دیے ہین
اگرچہ رد اکثر اجوبہ کا کلام سابق سے اوپر فہیم منصف کی مخفی نہین ہے لیکن چونکہ مؤلف معیار نے اوسمین
بعض اطالت کی ہے لہذا اسکو بھی سوا مذکور سابق کے تے الجملہ تفصیل چاہیے اب سنو کہ صاحب تنویر نے یہ حدیث
عبداللہ بن مسعودؓ کے بروایت نسائی نقل کی اخبرنا اسماعیل بن مسعود عن خالد عن شعبۃ عن سلیمان عن عمارۃ
بن عمیر عن عبدالرحمان بن یزید عن عبداللہ قال کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یصلی الصلوۃ
لوقتہا الا بجمع وعرفات انتہی اور سوا اسکی اور بھی بعض احادیث بروایت طحاوی نقل کرکے اُنسے یہ امر
مستنبط کیا کہ کیفیت جمع صلوتین کے یہہ تھی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ایک نماز کو تاخیر فرماکر آخر وقت
مین اور دوسرے کو تقدیم فرماکر اول وقت مین ادا فرماتے تھے پس یہہ جمع فعلا ہی نہ وقتا اور اس تعدیر پر
سب احادیث باہم جمع اور مطابق ہوگئی اور تعارض جاتا رہا ورنہ حدیث عبداللہ بن مسعودؓ جو مروی ہے
نسائی کے معارض ہوگی احادیث جمع کی انتہی خلاصۃ کلامہ اسکی جواب مین جو مؤلف معیار نے کہا کہ حدیث
نسائی کی نامقبول اور متروک ہے کیونکہ اس حدیث کی دو راوی مجروح ہین ایک سلیمان ابن الارقم کہ اسکی توثیق
اور تعدیل کسی نے نہین کی بلکہ ضعیف کہا اوسکو اور ایک خالد بن مخلد کہ یہ شخص رافضی تھا اور صاحب احادیث
افراد کا کہا تقریب مین سلیمان بن ارقم البصری ابو معاذ ضعیف انتہی اور بھی کہا خالد بن مخلد القطوانی
ابو الہیثم البجلی مولاہم الکوفی صدوق یتشیع ولہ افراد انتہی پس جواب اسکا اولا یہہ ہی کہ نسائی نے جس طرح
سلیمان بن ارقم کی حدیث اخراج کی ہی اسیطرح سلیمان بن الاشعث اور سلیمان بن بابیہ المکی اور سلیمان
بن داود حماد المہری اور سلیمان بن داود الخولانی ابو داود الدمشقی اور سلیمان بن داود العتکی اور سلیمان بن
شمیم اور سلیمان بن مسلم اور سلیمان بن سیف اور سلیمان بن عامر بن عمر الکندی اور سلیمان بن عبداللہ بن محمد
اور سلیمان بن عبیداللہ بن عمرو اور سوا انکی اور بہت سے مسمی بسلیمان سے روایت کی ہی اور اکثر ان صاحبونمین
سے ثقات اور عدول ہین کما یظہر من التقریب لابن حجر اب مؤلف معیار نے اپنی زعم مین ان سلیمان کو جو

رواۃ حدیث مذکور مین سے ہین سلیمان بن ارقم قرار دیکر اونکا ضعیف ہونا تقریب سے نقل کیا اور آپ کوئی
قرینہ اور برہان نہین ہے کہ یہہ سلیمان سلیمان بن ارقم ہین اور اسیطرح خالد بن مخلد جیسے ایک شیخ ہین شیوخ نسائی
سے اسیطرح خالد بن حلی اور خالد بن میسرۃ الطفاوی اور خالد بن یزید بن صالح بہی شیوخ نسائی سے ہین
بوسائط اور اکثر انمین سے قریب ہین طبقہ مین کما فی التقریب پہر کیا وجہ کہ مؤلف نے خالد مذکور کو خالد بن
مخلد ٹہرا کر اونکا ضعف ثابت کیا ممکن ہے کہ یہہ خالد مذکور اور ہون غیر ضعیف آور ثانیاً یہہ کہ ہمنے تسلیم کیا
کہ یہہ سلیمان اور خالد وہی ہین جنکو مؤلف نے سلیمان بن ارقم اور خالد بن مخلد ٹہرایا اور اونکا ضعف
بوجہ مذکور ثابت کیا لیکن یہہ مقدار ضعف جو مؤلف نے حق مین اونکے نقل کیے ہے حدیث اونکی کو حجیت سے ساقط
نہین کرتے اسلئے کہ سلیمان بن ارقم کو جو ضعیف کہا تو اول یہہ جرح غیر مفسر ہے اور مؤلف جابجا تسلیم کر چکا
ہے اور یہی نفس الواقع جرح غیر مفسر پر تعدیل مقدم ہوتی ہے اور روایت کرنا نسائی کا حدیث ابن ارقم کو تعدیل ہے ابن
ارقم کی نسائی سے کما ہو مسلم عند المؤلف پس یہہ جرح غیر مبین مقابلہ تعدیل نسائی مین غیر مقبول ہے اور ثانیاً
یہہ کہ مؤلف خود علامہ شامی سے نقل کر چکا ہے کہ تخریج کرنا کسی محدث کا حدیث کو کسی شیخ کی تعدیل ہے
اُس محدث سے اُس شیخ کو پس ثابت ہوئی کہ وہ شخص معتبر ہین عند المحدثین مخرج ہوئی حدیث ابن ارقم کی تو معدل
ہوئی اونکی پس اونکے حق مین یہہ کیونکر صادق آیا کہ انہون کی تعدیل کسی نے نہین کی اور اسیطرح
خالد بن مخلد کہ یہہ مرتبہ خامسہ مین سے ہین موافق اصطلاح صاحب تقریب کے اور حدیث مرتبہ خامسہ کی مطلقاً
متروک نہین ہے کما قال فی التقریب الخامسۃ من قصر عن الرابعۃ قلیلاً والیہ الاشارۃ بصدوق سییٔ الحفظ
او صدوق یہم او لہ اوہام او یخطی او تغیر باخرۃ ویلتحق بذلک من رمی بنوع من البدعۃ کالتشیع والقدر
والنصب والارجاء والتجہم انتہی وقال فی شرح نخبۃ الفکر والثانی یقبل من لم یکن داعیاً الی بدعتہ
لان رغبتہ فی اتباع الناس ہواہ وتزیین بدعتہ قد یحملہ علی تحریف الروایات وتسویتہا علی مقتضی
مذہبہ وہذا فی الاصح وقال ابن الصلاح وہذا المذہب اعدل المذاہب واولاہا وہو قول الاکثر من العلماء انتہی
پہر ہمنے یہہ بہی تسلیم کیا کہ حدیث ان دونو صاحبون کی قابل احتجاج نہین لیکن جس وقت مؤید اس حدیث
کے روایت شیخین اور ابی داؤد کی ہوئی تو پہر ضعف اسکا اور غیر محتج بہ ہونا جو فی نفسہ تہا نہ باقی رہا
البتہ اتنی بات ہے کہ روایت شیخین اور ابی داؤد مین لفظ عرفات کا نہین ہے اور ظاہر یہہ ہے کہ ذکر جمع
عرفات کا بسبب شہرت اسکی کے چہوڑ دیا ہے اور اگر یہہ کہو کہ اس تقدیر پر ہم کہین گے کہ ذکر جمع سفر

بھی بجہت شہرت کے نہین کیا پس حدیث مذکور مین سی جمع سفر بھی مستثنے ہو گی تو ہم کہین گے کہ جمع صلوتین
سفر مین بمعنے مذکور تمہاری ہرگز مشہور بین الصحابہ نتھا بلکہ خلاف اسکا مشہور ہے حضرت عائشہؓ اور حضرت
عمرؓ اسکا اشد انکار کرتے ہین اور نہ روا کرنا چند صحابہ کا احادیث جمع سفر کو باآنکہ وہ محمول ہو سکتی ہین
اوپر جمع صوری کے موجب شہرت جمع سفر نہین ہوتا ورنہ عائشہؓ صدیقہ اور عمرؓ وغیرہما من الصحابۃ اسکا
انکار نکرتے بخلاف جمع عرفات کی کہ اسکا انکار کہی نے اعیان صحابہ مین سے نہین کیا اور اگر کہو کہ حدیث
خالد بن مخلد اور سلیمان بن الارقم متروک نہین لیکن ہیچ مقابلہ روایات جمع سفر کے قابل قبول نہین اسواسطی
کہ احادیث جمع سفر کہ بروایت شیخین ثابت ہین مرجح ہین اوپر غیر کے تو ہم کہین گے کہ ترجیح احادیث جمع
سفر کو تب دیجاتی کہ حدیث مذکور اور احادیث جمع سفر مین تعارض ہوتا اور جب ہمنے احادیث جمع سفر
کو اوپر جمع صوری کے محمول کیا اور تاویلات ظاہرہ اور محامل صحیحہ اوسکے ذکر کر دئے تو اب معارضہ کہان
باقی رہا کہ طرف ترجیح کی رجوع کیجیے پھر صاحب تنویر نے دوسری دلیل جمع صوری کی پیش گزاری کہ عبد اللہ
بن مسعودؓ نے رسول اللہ صلعم سے نقل کیا کہ سفر مین دو نمازین جمع فرماتے تھے پھر انہین سے نقل کیا کہ وہ کہتے
تھے کہ کبھی رسول اللہ صلعم نے سوا مزدلفہ اور عرفات کے کوئی نماز غیر وقت معتاد مین نہین پڑہی پھر فعل
عبد اللہ بن مسعودؓ کا نقل کیا عبد الرحمن بن یزید سی کہ انہون نے کہا کہ مین عبد اللہ بن مسعودؓ کے ساتھ تھا
حج مین پس وہ نماز ظہر کو تاخیر کرتے تھے اور عصر کو تعجیل کرتے تھے اور مغرب کو تاخیر اور عشا کو تعجیل کرتے
تھے اس فعل اور پہلے قول عبد اللہ بن مسعودؓ سی یہہ امر ظاہر ہے کہ جمع مذکور احادیث جمع مین صوری
نہ حقیقی اسکی جواب مین مؤلف معیار نے کہا کہ فعل ابن مسعودؓ کا مفسر احادیث مجملہ جمع کا نہین ہو سکتا اسلئے
کہ تفسیر ان احادیث مجملہ کی خود فعل رسول اللہ صلعم سی بروایت بخاری و مسلم وغیرہما ہو ہی پس حاجت مفسر
ٹھہرانے فعل ابن مسعودؓ کی کیا ہے جواب اسکا یہہ ہے کہ کسی روایت سی خواہ ضعیف ہو یا قوی ابتک جمع
حقیقی ثابت نہین ہوئی کما مر البتہ مؤلف نی اپنی زعم مین ثبوت قرار دیا اور غلطی اوسکی اوپر ناظرین
منصفین کے ساتھ تدبر کرنے کلام سابق راقم الحروف کی مخفی نرہیگی پس جب جمع حقیقی فعل رسول اللہ صلعم
سے ثابت نہوئی اور احادیث مذکورہ محتمل ٹھہری جمع صوری کی تو فعل ابن مسعودؓ کا قطعا مفسر پڑیگا ان احادیث
مجملہ کا خصوصا اپنی روایت جمع سفر کا بدرجہ اولی پڑیگا اور قطع نظر ازین جب احادیث جمع محتمل دونوں کی
ہو ہی تو مؤلف معیار کے ہاتھ مین کونسی برہان باقی رہی اوپر جمع حقیقی کے تیسری دلیل جسکا تنویر کے

اوپر جمع صوری کے یہہ ہی کہ روایت ہی عبد اللہ بن عباس سے کہ انہون نے کہا کہ صلی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سبعًا وثمانیًا الظہر والعصر والمغرب والعشاء رواہ البخاری وفی مسلم عنہ صلی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الظہر والعصر جمیعًا والمغرب والعشاء جمیعًا فی غیر خوف ولا سفرٍ وروی الطحاوی عن جابر بن عبد اللہ جمع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بین الظہر والعصر والمغرب والعشاء بالمدینۃ للرخص من غیر خوفٍ ولا علۃ وفی النسائی عن عبد اللہ بن عباس صلّیت مع النبی صلی اللہ علیہ وسلم بالمدینۃ ثمانیًا جمیعًا وسبعًا جمیعًا اخّر الظہر وعجّل العصر واخّر المغرب وعجّل العشاء انتہی پس یہہ حدیث نسائی کی مبین ہے اس امر کے کہ جمع بین الصلوتین جو پہلے احادیث مین مذکور ہے کیفیت اوسکی یہہ ہے اور اگرچہ یہہ احادیث جمع کے حالت اقامت مین ہین لیکن حالت سفر مین بہی کیفیت جمع یہی تہی اسلئے کہ کسی روایت سے تصریحًا جمع حقیقی ثابت نہین ہوئی کما مر البتہ جمع مطلقًا ثابت ہی پس بقرینہ جمع صوری حالت اقامت کی یہہ بات معلوم ہوئی کہ جمع مطلق حالت سفر کی بہی محمول ہے اسی جمع صوری پر اور در صورت حمل کرنے جمع سفر کی اوپر جمع صوری کے سب احادیث مین بہی دفع تعارض ہوتا ہی اور مخالفت صریحہ نص قطعی قرآن سے بہی نہین ہوتی پس محمول کرنا احادیث مذکورہ کا اسی محمل پر ضروری ہوا پہر یہہ جو مؤلف معیار نے کہا کہ یہہ احادیث جمع مقیم کے ہین آپ نے جمع سفر کو قیاس کرنا مع الفارق ہوا اور یہہ قیاس ہے مقابلہ نصوص مین اسلئے کہ یہہ روایات شیخین وغیرہما سے جمع حقیقی حالت سفر مین ثابت ہو چکی ہی الخ ساقط ہوا اسواسطے کہ یہہ قیاس نہین ہی بلکہ بقرینہ جمع مقیم کے جمع مطلق سفر کو حمل کیا ہی اوپر جمع صوری کے جمعًا بین الادلہ اور مخالفت نصوص کے بہی اسمین نہین اسلئے کہ کسی نص سے صراحۃً مؤلف فی جمع حقیقی نہین ثابت کی اور وہ جو اپنے زعم مین نصوص جمع حقیقی کی قرار دئے ہین انکا حال مفصل ہم لکہہ چکے ناظر منصف و فہیم ہو جاویگا کہ حق کس جانب ہے اور وہ جو مؤلف معیار نے تنبیہ مین جگر اتحاد جمع مقیم کا نووی وغیرہ سے نقل کیا ہے اوسکی تحقیق سے ہماری غرض اس محل مین متعلق نہین لہذا اسکی رد و قبول مین ہم بحث نہین کرتے چوتہی دلیل مؤلف تنویر کے جسکو صاحب معیار نے باعث ثالث قرار دیا ہی وہ ہے کہ حدیث انس ثم مین کلمہ لے کو واسطے انتہا صلوۃ الظہر کے قرار دیکر جمع صوری ثابت کی اور مؤلف معیار نے اوس پر بہت سا شغب کیا ہی پس ہمنے جواب اوسکا ہر ہر محل پر بتفصیل دیدیا اب حاجت اعادہ نہین پانچوین دلیل مؤلف تنویر کی یہہ ہے کہ عبد اللہ بن واحد اور نافع سے ابو داؤد نے روایت کی کہ موذن عبد اللہ بن عمر رضہ نے کہا کہ نماز کا وقت ہو گیا فرمایا ابن عمر نے چل یہانتک کہ جب قریب

شفق کا قریب ہوا سوا۔ یہ سی اتری پس مغرب کی نماز پڑہی پہر منتظر رہی یہانتک کہ شفق
غائب ہو گئی پہر نماز عشا پڑہی پہر کہا کہ جب رسول اللہ صلعم کو جلدی ہوتی تہی سفر مین تو
وہ اسیطور پر عمل فرماتے تہے اور یہی حدیث ابو داؤد نے ابن جابر وغیرہ سے بہی روایت کی
ہے اور وہ نافع سے روایت کرتے ہین اسکی جواب ہین جو مؤلف معیار نے کہا کہ یہہ حدیث منکر ہے اسلئی کہ
مخالف ہی صحاح کے اور خود ضعیف ہی اسلئی کہ ایک راوی اسکا محمد بن فضیل مجروح ہی کہ نسبت
کیا گیا ہی طرف رفض کے اور مقلب الاحادیث ہی اور حدیث مرفوع کو موقوف کر دیا کرتا تہا انتہی
اسکا جواب یہہ ہے کہ یہہ حدیث ہرگز مخالف روایت صحاح نہین ہے تفصیل اسکی گذر چکی البتہ زعم مؤلف
کے مخالف ہے اور زعم مؤلف عبارت صحاح سے نہین اور ہرچند کہ تفصیل روایات صحاح اور
محامل صریحہ صحیحہ اوسکی پیشتر مذکور ہو چکے لیکن یہانپر بطرز اختصار و تذکیر ما مضی پہر کہا جاتا ہے
کہ روایت مسلم جو ابو جحیفہ سے مروی ہے اور روایت بخاری جو جمع تقدیم مین نقل کے ہین انمین
جمع بین المغرب والعشا کا ذکر نہین اور نہ کوئی قرینہ مخالف جمع صوری موجود ہے پس روایت مذکورہ
انکی ہے اور مخالف اوسکی نہین ہے اور روایت ابی داؤد و ترمذی جو معاذ سے مروی ہے اور اسمین یہہ لفظ
واذا ارتحل قبل المغرب اخر المغرب حتی یصلیہا مع العشاء واذا ارتحل بعد المغرب عجل
العشاء فصلاہا مع المغرب اسمین کچہہ ادای نماز کا قبل غیبوبت شفق یا بعد غیبوبت شفق کے ذکر نہین ہے پس
ممکن ہے کہ جب رسول اللہ صلعم تاخیر مغرب فرماتے ہون تو باینطور فرماتے ہون کہ جب غروب شفق
قریب ہوتا ہو تو نماز مغرب ادا کرتے ہون اور بعد اوسکی جب شفق غایب ہو لیتے ہو تو نماز عشا ادا فرماتے
ہون پس یہہ حدیث مذکور ابی داؤد مبین ہوگی دونو روایتون مجمل و محتمل کے اور بالفرض اگر روایت
مذکورہ مخالف بہی ہووالت دونو روایتون کے تو مخالفت ابی داؤد کی اپنی روایت سے اور مخالفت
انہین کی ترمذی سے حدیث کو ضعیف نہین کر دیتی اسلئی کہ ابو داؤد و ترمذی سے مرتبہ مین کم نہین
ہین کما لا یخفی اور یہہ روایت مسلم کے نافع سے ہاں ابن عمر کان اذا جد بہ السیر جمع بین المغرب
والعشاء بعد ان یغیب الشفق الخ اسکی معنی یہہ ہین کہ جمع جو بین المغرب والعشا متحقق ہوا تو بعد غیبوبت
شفق کے تہا پس اس سے یہہ لازم نہین آتا کہ نماز مغرب کو بہی بعد غیبوبت شفق کی پڑہا ہو بلکہ
جائز ہے کہ نماز مغرب قبل غروب شفق کی پڑہی ہو اور متصل اوسکی بالفاصلہ قلیلہ شفق غائب

ہوئی ہو بعد اوسکے نماز عشا پڑہی پس جمع بین الصلوتین بعد شفق ہی کے متحقق ہوا اگر یہ
نماز مغرب پیش از غیبوبت شفق ادا ہوئی پس اس روایت مسلم سے بھی روایت مذکورہ مخالف ہے
اور یہ روایت ترمذی بن عمر سے انہ استغیث علی بعض اہلہ فجد بہ السیر واخر المغرب حتی غاب الشفق
ثم نزل فجمع بینہما یا اگرچہ مخالفت اسکی ابوداؤد کو مضر نہیں بھی مخالف روایت مذکورہ نہیں
اسلئے کہ شفق دو قسم ہے ایک شفق سرخ اور ایک شفق سفید پس وہ جو روایت ابی داؤد میں ہے
کہ نماز مغرب قبل غروب شفق کے پڑہی ممکن ہے کہ مراد اوس سے شفق سفید ہو اور وہ جو روایت
ترمذی میں واقع ہوا کہ ابن عمرؓ نے نماز مغرب میں تاخیر کی یہانتک کہ شفق غائب ہو پہر اترے
الخ پس مراد اوس سے شفق سرخ ہے اور نزدیک امام ابی حنیفہ کے روایت مختار میں شفق سرخ کے
بعد وقت نماز مغرب باقی رہتا ہے غیبوبت شفق سپید تک تو پڑہنا نماز مغرب کا وقت عشا میں لازم
نہوا اور جمع بین الحدیثین متحقق ہوا بلا تکلف و تعسف قال فی مجمع البحار ناقلاً عن النہایۃ الشفق یقع علی
الحمرۃ فی المغرب بعد الغروب وعلی البیاض الباقی بعدہا انتہی اور روایت بخاری جو سالم بن
عبداللہ سے مروی ہے جسمیں ہے قلت لہ الصلوۃ فقال سر حتی اذا سار میلین او ثلثۃ ثم
نزل فصلی الخ بہی منافی نہیں اسلئے کہ سوار تیز رفتار غروب شمس سے لیکر قبل دخول عشا تک دو
تین میل سے زیادہ جا سکتا ہے اور وہ روایت بخاری جو اسلم سے نقل کی ہے جسمیں ہے
فاسرع السیر حتی اذا کان بعد غروب الشفق ثم نزل فصلی المغرب والعتمۃ جمع بینہما الخ اسکا
جواب وہی ہے جو روایت ابی داؤد و ترمذی میں گذر چکا اور وہ روایت نسائی جو اسمعیل بن عبدالرحمن
سے نقل کی جسمیں ہے فلما غربت الشمس ہبت ان اقول لہ الصلوۃ فسار حتی ذہب بیاض
الافق وفحمۃ العشاء ثم نزل الخ جواب اسکا یہہ ہے کہ اولاً تو اسکی مخالفت ابو داؤد کے
روایت کو مضر نہیں اور ثانیاً یہہ کہ مراد فحمۃ العشاء سے ابتداء اول لیل ہے کہ جسکی جانب زیادہ
سے وقت مغرب کا جاتا رہنا ضروری نہیں اور مراد بیاض افق سے وہی فحمۃ العشاء ہے اور اول
لیل میں مشاہد اور محسوس ہے کہ فی الجملہ سپیدی جانب غرب میں ہوتی ہے سوا اس سپیدی کے
جو بعد شفق سرخ کے ہوتی ہے اور اوسکی زائل ہونے سے وقت عشا داخل ہو جاتا ہے قال
فی مجمع البحار فحمۃ العشاء ہی اقبالہ واول سوادہ یقال للظلمۃ بین صلوتی العشاء فحمۃ انتہی

وہکذا نے الفاظ وہیں اور اسیطرح باقی روایات مذکورہ مین تطبیق واضح ہی حاجت تطویل نہین اور محمد بن فضیل کو جو ضعیف کہا ہی حال اسکا یہہ ہی کہ بلا شبہہ بقول صاحب تقریب انکو نسبت طرف تشیع کے کیا ہی لیکن نسبت تشیع سے حدیث انکی ضعیف اور متروک نہین ہوتی اسلئے کہ تشیع بدعت غیر مفسقہ ہی اور بدعت مفسقہ سے روایت متروک ہوتی ہی کہ داعی ہو طرف بدعت کی یا معتقد ہو اوسکی اور حدیث مذکور اس قسم سے نہین قال فی شرح نخبۃ الفکر ثم البدعۃ اما ان یکون بمکفر او بمفسق فالاول لا یقبل صاحبہا الجمہور والثانی یقبل من لم یکن داعیۃ فی الاصح الا ان یروی ما یقوی بدعتہ فیرد علی المختار وبہ صرح الجوزجانی النسائی انتہی اور یہی جواب ہوسکتا ہی باقی اعتراضات کا جو مؤلف معیار نے اوپر روایات احادیث کے کئی ہین اور اگر کہا جاوے کہ اگرچہ یہہ روایتین متروک نہین لیکن مقابلہ روایات صحیحہ صحاح مین نہین ہوسکتین اسلئے کہ وہ روایات ان نقصون سے بری ہین تو جواب یہہ ہے کہ یہہ امر جب قائل کو نافع تہا کہ روایات مذکورہ صحاح اور ان روایتون مین مخالفت صریح ہوتی اور بلا تعسف تطبیق نہ ہوسکتی اور جب ہمنے وجوہ واضحہ تطبیق کے بیان کر دئے تو مخالفت کہان رہی کہ اوسکی سبب سے ترجیح روایات صحاح کیجاوی اور وہ جو چوتھی روایت نسائی مین مؤلف معیار نے لکھا کہ وہ شاذ ہی اسلئے کہ اسمین یہہ ہی کہ ابن عمر نے اس رات مین مغرب و عشا کو مثل ظہر اور عصر کے بین الوقتین پڑھا حالانکہ یہہ امر مخالف ہی صحاح کی جواب اس کا ہو چکا کہ یہہ امر اصلا مخالف صحاح نہین کما مر پس دعوی شذوذ بلا دلیل اور غیر مقبول ہی اور وہ جو پہلے مؤلف معیار نے کہا تہا روایۃ ابی داود عن جابر وقولہ رواہ عبد اللہ بن العلاء عن نافع تعلیقان والتعلیق لا یکون حجۃ انتہی کلام غیر محصل ہی اسلئے کہ حجیت تعلیق کے مطلقا ممنوع نہین ہی بلکہ حدیث معلق جسوقت دوسری طریق سے مسند روی ہو تو لایق حجیت ہوتی ہی اور اوسکی حجیت مین کسیکو کلام نہین ہی قال فی شرح نخبۃ الفکر قد یحکم بصحتہ ان عرف بان یجیء مسمی من وجہ آخر انتہی اور دونو حدیثین اسیطرح ہین کہ ابو داود نے انکو بوجہ آخر مسند ذکر کیا ہے وعبارتہ حدثنا ابو داود حدثنا محمد بن عبید المحاربی حدثنا محمد بن فضیل عن ابیہ عن نافع وعبد اللہ بن واقد ان مؤذن

ابن عمر فاتی الاہلۃ قال سر حتی اذا کان قبل غیوبۃ الشفق نزل فصلی المغرب ثم انتظر حتی
غاب الشفق فصلی العشاء ثم قال ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کان اذا عجل بہ امر صنع
مثل الذی صنعت فسار فی ذلک الیوم واللیلۃ مسیرۃ ثلاث قال ابو داود ورواہ ابن جعفر
عن نافع نحو ہذا باسنادہ حدثنا ابو داود حدثنا ابراہیم بن موسی الرازی قال اخبرنا عیسی بن جابر
بہذا المعنی قال ابو داود ورواہ عبد اللہ بن العلاء عن نافع قال حتی اذا کان عند ذہاب الشفق نزل
فجمع بینہما انتہی اب محل غور ہی کہ پہلی روایت جسمین محمد بن فضیل ہین اسکو ابو داود کہتے ہین کہ ابن
جابر نے نافع سے ساتھہ اسناد اپنی کے روایت کی پہر اسناد اپنی ابن جابر تک ساتھہ قول اپنی کے
حدثنا ابراہیم بن موسی الرازی الخ بیان کر دی پس حدیث مذکور معلق کیونکہ موسی اصلین کہ تعلیق عبارت ہی
اسقاط راوی کا اول سند سی ایک ہو یا زیادہ کما قال فی مقدمۃ المشکوۃ وغیرہ والسقوط ان کان
من اول السند یسمی معلقا وہذا الاسقاط تعلیقا انتہی اور بعد التسلیم روایت مذکورہ سند مذکور موسی
ساتہہ اسناد محمد بن عبید المحاربی کے پس لائق حجت ہوئی اور جب یہہ امر ثابت ہوا کہ روایت مذکورہ
مخالف روایت شیخین کے نہین اور محامل صحیحہ صریحہ جمع بین الروایتین کے موجود ہین پس تقدیم
صحیحین اوپر غیر صحیحین کے جو کلام شاہ ولی اللہ سی نقل کی ہی ہمکو کچہہ مضر نہین ہوسکتی کیونکہ یہ تقدیم اور ترجیح
وقت تعارض اور عدم امکان تطبیق کے کیجاتی ہی کما مر مرارا اور یہہ قاعدہ کہ جو حدیث ضعیف
مقابل صحیح کے پڑی وہ منکر ہوتی ہی مسلم ہی لکن ہمین مضر نہین ہوسکتی کہ اولا حدیث مذکور ضعیف نہین
کا مرادر ثانیا یہہ کہ مقابلہ بین الحدیثین در صورت تطبیق کے باقی نرہا پس زعم مؤلف معیار باطل ہوا اور
جمع صوری مرتبہ ثبوت کو پہنچی اور کوئی دلیل صاحب تنویر کے موافق قواعد بحث کے مؤلف معیار
سے اٹہہ نسکے اور وہ حدیث مرویہ طحاوی جو مؤلف معیار نے خود نقل کر کے اسکا ضعف ثابت
کیا ہی ہمکو اوسکی جواب سی علاقہ نہین آسکتی کہ ہماری مستندات سی وہ نہین ہی اور نہ ہماری استدلال
اوسپر موقوف چہٹی دلیل صاحب تنویر کی یہہ ہے کہ امام محمد نے اپنی موطا مین نقل کیا ہی سند اپنی
کے کہ عمر رض نے نامہ لکہا اطراف بلاد مومنین مین کہ اونمین منع کیا تہا جمع بین الصلوتین سی اور یہہ
خبر دی کہ جمع کرنا دو نماز دنکا ایک وقت صلوۃ مین کبیرہ ہی کبائر مین سی اور اس نامہ پر کسی
صحابی کا انکار نہین پایا گیا پس معلوم ہوا کہ جمع بین الصلوتین جو احادیث جمع مین وارد ہین

محمول ہے جمع صوری پر اسکی جواب مین جو مؤلف معیار نے کہا ہی کہ منع کرنا عمر رض کا جمع بین الصلوتین سی حالت اقامت مین تہا نہ سفر مین انتہی ساقط ہی اسلئی کہ نہی جمع صلوتین سی فی وقت واحد علی الاطلاق وارد ہی اوسکو بلا قرینہ اور برہان کے حالت حضر پر محمول کرنا کیونکر مقبول و مسموع ہو اور اگر کہیے کہ باحادیث مذکورہ جمع سفر کی تہی مطلق کو مقید بحالت حضر کیا گیا تو کہا جائیگا کہ محامل صریحہ احادیث مذکورہ کی مفصلا مذکور ہو چکی منصف بصیر پر دیکھنی اوسکی سے خوب واضح ہوگا کہ کسیکو اونمین سے حتما اور قطعا دلالت اوپر جمع حقیقی کے نہین ہی پس قرینہ صارفہ نہے مطلق کا طرف مقید کی نہین ہو سکتی اور مؤلف تنویر نے حدیث طبرانی بطور تائید ذکر کے تہی اگر اثبات ذکر سفر نہوا اور تائید مذکور بالفرض صحیح نہو تو نہوا وسکی اوٹھنو سی مدعا ہمارا باطل نہین ہوتا اور وہ جو حدیث ابی داؤد سوا مذکورات مؤلف تنویر کے خود مؤلف معیار نے نقل کی ہی اور بصراحت تمام جمع صوری پر دال ہی مسلم ہی اور مؤید ہی ہماری مدعا کی اور وہ جو مؤلف معیار نے اوسکی جواب مین کہا ہی کہ یہہ حدیث مرسل ہے اور حدیث مرسل قابل احتجاج نزدیک علماء شافعیہ کے نہین ہوتی حال اسکا یہہ ہے کہ اول تو حدیث مذکور مرسل نہین صحیح متصل الاسناد ہی البتہ مؤلف معیار نے اپنی زعم فاسد سے اوسکو مرسل ٹھہرایا ہی دیکھو الفاظ حدیث مذکور کے نسخ قدیمہ قلمی سی اور بہی نسخ جدیدہ مطبوعہ سی ہم نقل کرتے ہین حدثنا عثمان ابن ابی شیبة وابن المثنی وہذا لفظ ابن المثنی قالا حدثنا ابو اسامة قال ابن المثنی قال اخبرنی عبد الله بن محمد بن عمر بن علی بن ابی طالب عن ابیه عن جده ان علیا کان اذا سافر سار بعد ما تغرب الشمس حتی تکاد ان تظلم ثم ینزل فیصلی المغرب ثم یدعو بعشائه فیتعشی ثم یصلی العشاء ثم یرتحل ویقول ہکذا کان رسول الله صلی الله علیه وسلم یصنع انتہی اب غور کرنا چاہیے کہ یہہ روایت عثمان بن ابی شیبہ اور ابن المثنی کی ہی اور وہ دونو روایت کرتے ہین ابو اسامہ سے بایں طور کہ ابو اسامہ کہتی ہین کہ مجھکو خبر دی عبد الله بن محمد نے اور وہ روایت کرتے ہین اپنی باپ محمد سے کہ انہون نے روایت کی اپنی باپ عمر بن علی بن ابی طالب سی اور یہہ عمر دادا ہوئی عبد الله بن محمد کے پس ملاقات محمد بن عمر کی علی رض سی کب مبحوث عنہ ہی اور محمد بن عمر علی رض سی کب روایت کرتے ہین کہ انکی ملاقات علی رض سی واسطی اتصال سند کے درکار ہی وہ تو اپنی باپ عمر سی روایت کرتے ہین اور اونکی باپ عمر احوال اپنی باپ علی کا جو دیکھا ہی نقل کرتے ہین پس اسناد حدیث متصل ہی اور زعم ارسال جسکو مؤلف

معیار نے جواب قرار دیا ہی باطل ہوا اور حدیث قوی مسند مقبول مؤلف معیار سی تائید ہماری مدعا
کے بخوبی ظاہر ہو شاید مؤلف معیار نے یہہ زعم کیا کہ ضمیر مجرور عن ابیہ کی راجع ہی طرف عبداللہ کی اور
ضمیر عن جدہ کی راجع ہی طرف محمد کے کہ وہ باپ ہیں عبداللہ کے اور دادا ہیں علی بن یسس ہو اقوت
ابن عمر کے پس ظاہر اتصال سند کی ملاقات محمد بن عمر کے علی سے ضروری ہو اور بدون ملاقات حدیث
مرسل ہوگی اور یہہ زعم باطل ہی اولا اسلئی کہ اسمین انتشار ضمیرین لازم آتا ہی اسواسطی کہ ضمیر ابیہ کے
تو راجع ہی طرف عبداللہ کی اور ضمیر عن جدہ کی راجع ہوئی طرف محمد بن عمر کی اور ثانیا اسلئی کہ ارجاع
ضمیر عن جدہ کا طرف اب راوی کے خلاف ظاہر سے جبتک کوئی قرینہ صارفہ عن الظاہر موجود نہو گا تو عدول
ظاہر سے متبادر سے صحیح نہین قال العلامۃ القاری فی المرقاۃ عن عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ یحتمل ان یکون
الضمیر راجعا الی عمرو فیکون الحدیث مرسلا لان جدہ عمرو ہو محمد بن عبداللہ بن عمرو التابعی وان یکون
راجعا الی شعیب مع ان فیہ من تفکیک الضمیرین فالحدیث متصل الخ اور نظائر اسکی جسمین ضمیر عن جدہ کو
راجع کیا ہی طرف راوی کے نہ باپ اوسکی کے کثیر ہین لیکن ہم دو چار بطور مشتے نمونہ خروارے ذکر
کرتے ہین تاکہ بطلان زعم ارجاع ضمیر کا طرف اب راوی بلا قرینہ صارفہ ظاہر ہو جاوے روی
الترمذی وابو داؤد عن عدی بن ثابت عن ابیہ عن جدہ عن النبی صلعم انہ قال فی المستحاضۃ تدع الصلوۃ
ایام اقرائہا قال یحیی ابن معین جد عدی اسمہ دینار ہکذا فی المشکوۃ وفی شرح نخبۃ الفکر ومنہ من
روی عن ابیہ عن جدہ وجمع الحافظ صلاح الدین العلائی من المتاخرین مجلدا کبیرا فی معرفۃ من روی
عن ابیہ عن جدہ عن النبی صلعم کبہز بن حکیم عن ابیہ عن جدہ عن النبی صلعم فحکیم ہو ابن معاویۃ بن حیدۃ
القشیری فالصحابی ہو معاویۃ وہو جد بہز انتہی اور قطع نظر اسکے ہم کہتی ہین کہ الفاظ مذکورہ حدیث
ابی داؤد محتمل ہین اس معنی کو بھی جسمین سند حدیث متصل ہو سکتی ہی پس مرسل کہنا حدیث کو قطعا بنا
احتمال آخر مرجوح کے کسطرح تسلیم کیا جاوے اور وہ جو مؤلف معیار نے کہا کہ یہہ روایت طحاوی کے
عائشہ سی قالت کان رسول اللہ صلعم یؤخر الظہر ویقدم العصر ویؤخر المغرب ویقدم العشاء الخ ایک
راوی اسکا مغیرہ بن زیاد موصلی ہی کہ وہ مجروح ہی اور وہی تنہا انتہی اسکا جواب ہمارے کلام سابق سے
بہت واضح ہی کہ علی تقدیر تسلیم اسبات کی کہ راوی اس حدیث کی مغیرہ بن زیاد موصلی ہی ہین کہا جاتا
ہی کہ یہہ موافق اصطلاح صاحب تقریب کے مرتبہ خامسہ میں سی ہین اور حدیث اس طبقہ کی مطلقا متروک

اور دوسرا روایت یہہ ہی کہ جو طحاوی سے عائشہ سے قالت کان رسول اللہ صلعم یؤخر الظہر ویقدم العصر ویؤخر المغرب ویقدم العشاء ... اسکا ... ہی کہ ایک راوی اسکا مغیرہ بن زیاد موصلی ہی اور یہہ شخص مجروح ہی ... قال الحافظ فی التقریب ... کہ آنحضرت صلعم ... کرتے ... جواب ... روایتین ...

نہین ہی خصوصاً جسوقت مؤید اوسکی اور احادیث رواۃ غیر مجروحین کے جنکا ذکر پیشتر ہو چکا موجود ہون اب مؤلف معیار کے اعتراضات جو جمع صوری پر کئی تھی تمام ہو چکے اور جواب ہر ایک کا تفصیل معرض بیان مین آچکا اور ثابت ہو گئی یہہ بات کہ تعصب در دعاوی مؤلف معیار سے مدعا اسکا نہ برآیا پہر یہہ جو کہا ہے کہ یہہ جمع صوری سفر مین جسطرح از راہ نقل باطل ہے از راہ عقل بھی باطل ہے اسلئے کہ یہہ جمع صلوتین رخصت ہے بحق مسافرین کے کہ اونکو اپنے اپنے وقت مین نماز پڑہنا شاق ہو گی اسواسطے شارع نے ترحم سے اجازت جمع کی دیدی ہے پس اگر تم کہو کہ مراد جمع سے سفر مین جمع صوری ہے تو یہہ جمع رخصت نرہیگی اور مصیبت ہو جاویگی اسواسطے کہ آخر جزء اول نماز کا اور اول جزء دوسرے نماز کا پہچاننا خواص سے بھی مشکل ہے چہ جائیکہ عوام مصلین انتہی کلام بیجا حاصل ہے اسلئے کہ رخص شرعیہ مین یہہ امر شرط نہین ہے کہ جاہل نہ جاننے والا بھی اوسپر عمل بلا تکلف کر سکے شارع نے تعلم علم ضروریات دین خصوصاً ابتداء اور انتہاء اوقات صلوۃ کو فرض کیا ہے پس اگر کسی نے علم کو طرق اور شرائط رخصت مخصوصہ کے معلوم نہون تو نہونا مدار صحت رخصت کا امکان عمل جہال نہین ہے کہ اس امکان کے جاتے رہنے سے وہ فعل رخصت نرہے اور رفق جو معنے رخصت مین معتبر ہے جاتا رہے بلکہ رفق احکام شرعیہ کا اوپر جمیع احکام کے مع شرائط مرتب ہوتا ہے پس اگر کسیکو وہ احکام یا شرائط اوسکی معلوم نہون تو جانب شارع سے رفق مین کمی نہین ہے مکلف نے اپنی تصور بیعلمی سے اوسکو اختیار نکیا مثلاً غسل رجلین کا جو فرض ہے وضو مین شارع نے خف پہننے والے سے بطور رفق کے ساقط کیا اب اگر کوئی کہے کہ رخصت اسقاط غسل رجلین تو واسطے آسانی عوام مومنین کے تھی اور ہر عامی کو احکام مسح خفین کی نہین معلوم ہوتی کہ مجلد ہون یا منعل یا ثخین اور مدت مسح مسافر کے کیا ہے اور مقیم کے کتنی اور خرق خف کسقدر مانع ہے جواز مسح سے اور کسقدر نہین مانع اور خرق دو خف کا جمع کر کے مقدار مانع قرار دیا جاتا ہے یا خرق خف واحد کا پس اس رخصت مین تو زیادہ دشواری ہے اور رفق نہین تو جواب یہہ ہے کہ شارع نے حکم رخصت واسطے رفق مومنین کے مع شرائط کر دیا پہر اگر کوئی ناواقف اُن احکام اور شرائط کو نجانے تو رخصت میں سے معنی رفق جاتی نرہینگے اور ثانیاً اسلئے کہ اول نماز کا آخر وقت بعد دوسرے نماز کا اول ساتھہ تحری اور تخمین صحیح کی ہر مسلمان معلوم کر سکتا ہے پس ممکن ہے کہ حکم رخصت اوپر تحری یا تخمین کے مرتب ہوا اور وہ جو محلی سے نقل کیا ہے کہ تخمین اوائل اوقات بعض خواص کر سکتے ہین اور عوام مسلمین کو رائی تخمین نہین ہوتی انتہی سو ظاہر ہے اسلئے کہ اگر

عوام مسلمین کو رای تخمین و تحری نہوتی تو صد ہا حکم شرع رای و تخمین مسلمین پر مفوض اور مرتب نہوتی مثلاً جب
کسیکو نماز مین شک واقع ہو تو حکم ہی کہ تحری کرکے ظن غالب پر مبنی کر سجدہ سہو آخر صلوۃ مین کرلی کما رواہ
البخاری و مسلم نے حدیث عبد اللہ بن مسعود اذا شک احدکم فی صلوتہ فلیتحر الصواب فلیتم علیہ
لیسجد سجدتین اور اسیطرح جب مصلی کو جہت قبلہ معلوم نہو اور کوئی بتانیوالا بھی میسر نہو تو تحری کرکی غالب
ظن پر بنا کرے اور ایسی ہی اکثر مسائل مین غالب ظن اور اکبر رای مبتلے بہ کی معتبر ہے پس اگر عوام مسلمین کے
لئی رای تخمین نہین تو یہہ احکام کیونکر صحیح ہونگی البتہ رای اجتہادی عوام مسلمین کو نہین ہوتی اور اخص خواص
یعنے مجتہدین کے لئی ہوتی ہی ثانیاً اسلئی کہ یہہ کیونکر معلوم ہوا کہ رسول اللہ صلعم نے جمع بین الصلوتین
واسطی ترخیص عوام کے فرمایا تہا جسقدر احادیث جمع صلوتین فی السفر کے صحاح وغیرہ سی منقول ہین
کسی سی یہہ امر ثابت نہین ہی کہ یہہ جمع صلوتین واسطی ترخیص عوام مسلمین کے ہی اگر کہا جاوی کہ حدیث عبد اللہ
بن عباس مین یہہ امر واقع ہی کہ فرمایا انہون نے کہ یہہ جمع بین الصلوتین اسواسطی کیا تاکہ امت کو حرج
واقع نہو اس سی یہہ معلوم ہوا کہ یہہ جمع رخصت ہی واسطی سب امت کی تو ہم کہین گے کہ یہہ قول ابن عباس
کا جمع حضر مین تھا نہ سفر مین اور عمل ظاہر اس حدیث پر متروک ہی بالاتفاق الا بتاویل جمع صوری یا عذر
مرض کے پس جمع سفر مین حکم حضر کیونکر جاری ہوگا خصوصاً بقول مولف معیار کہ جمع حضر کو جمع سفر
سی علیحدہ قرار دیکر قیاس احدہما علی الآخر کو محال جانتا ہی علاوہ یہہ کہ جب حدیث ابن عباس
بالاتفاق ماول ہوئی ساتہہ تاویل جمع صوری یا عذر مرض کے اور رخصت ہونا اسکا واسطی امت
کے مصرح ہوا تو پہر جمع صوری عوام مسلمین کے لئی رخصت ہو گئی اور احتمال تلفیق تراشیدہ صاحب
محلے کے بقول ابن عباس ساقط ہو گیا اگر کہا جاوی کہ فعل رسول اللہ صلعم کا واسطی اقتدای امت کی
تہا پس فعل رسول اللہ صلعم موجب ترخیص ہوا واسطے امت کی تو جواب یہہ ہے کہ جمیع عزائم ورخص
جنپر حضرت رسول اللہ صلعم واسطی عمل و اقتدای امت کی عمل فرماتی تھی انمین یہہ امر ضروری نہین
ہی کہ ہر عامی کو لیاقت اقتدا ہر فعل کی ہو پس جس کسیکو لیاقت عمل کرنے کی کسی فعل مخصوص پر
بسبب بے علمی وغیرہ کی نہوگی تو وہ شخص اقتدا اس فعل مین نہین کرسکتا رابعاً اسلئی کہ ابن عبد البر
وغیرہ معشر شافعیہ نے جو جمع صوری سفر کو ضیق سمجہکر جمع حقیقی کیطرف گئی باانکہ احادیث جمع
سفر مین کہین یہہ مضمون نہین ہی کہ یہہ جمع سب عوام کی لئی رخصت ہی اور جمع حضر جو حدیث ابن عباس

میں وارد ہی اور اوسمین بھیہ امر صراحۃً مذکور ہے کہ یہہ جمع بغیر خوف اور مطر کے تہا اور واسطی رفع

حرج کے ہی امت سی وہا نیر ایک تاویل جمع صوری کے اختیار کی اب محل غور وانصاف ہی کہ اسمین وہ ضیق جو جمع سفر

مین زعم کے تھی کیونکر جاتی رہی خامسًا یہہ کہ شافعیہ حدیث جمع حضر مین جو جواب دیتی ہین وہی جواب ہم جمع

سفر مین دینگی اعنی شافعیہ نے جمع حضر مین جوابدیا کہ یہہ جمع محمول ہی عذر مرض وغیرہ پر پس ہم کہتی ہین

کہ احادیث جمع سفر علی تقدیر تسلیم جمع حقیقے کے محمول ہین اوپر عذر مرض اور ماتی معناہ کی پس تم ان احادیث

جمع سفر سی مطلقا حکم جواز جمع کیونکر دیتی ہو قال النووی ومنہم من قال ہو محمول علی الجمع بعذر المرض او

نحوہ ومما ہو فے معنا ہ من الاعذار وہذا قول احمد بن حنبل و القاضی حسین من اصحابنا واختارہ الخطابی

والرویانی والمتولی من اصحابنا وہو المختار فے تاویلہ انتہی سادسًا یہہ کہ جمع صوری کو رخصت قرار دیا ہے واجب کسی نے

نہین کہا پس اگر بقول شافعیہ کے کسی کو اوس رخصت پر عمل کرنا دشوار ہو تو جمع صوری نکری پہر حرج اور ضیق

واسطی عوام کے کیونکر ہوا حرج تو جب ممکن تہا کہ جمع صوری کو واجب کہا جاتا قال الزیلعی والدلیل علی ما

قلنا ما رواہ مسلم عن ابن عباس رضی اللہ عنہ انہ قال جمع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بین الظہر

والعصر والمغرب والعشاء بالمدینۃ فی غیر خوف ولا مطر قیل لہ ما اراد بذلک قال اراد ان لا یحرج

امتہ وعنہ انہ قال صلی بنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الظہر والعصر جمیعا والمغرب والعشاء

جمیعا فی غیر خوف ولا سفر ولا یری الشافعی رضی اللہ عنہ الجمع من غیر عذر فکل جواب لہ عن ہذا الحدیث فہو

جوابنا عن کل ما یروونہ فی الجمع وہو غیر صحیح علی ما بینا ومن العجب ان ابا عمر وابن عبد البر انکر تاویلنا

فقال ان الجمع للمسافر رخصۃ ولو کان الجمع علی ما ذکروہ من مراعاۃ آخر وقت الاول واول الثانی

لکان ذلک ضیقا واکثر حرجا من اتیان کل واحد منہما فی وقتہا لان وقت کل صلوۃ اوسع ومراعاتہ

امکن من مراعاۃ طرفے الوقتین وقال ایضا ان ذلک لیس بجمع اذا کان یاتی بکل واحد منہما فے

وقتہا ثم لما جاء الی حدیث ابن عباس المخالف لمذہبہ اولہ بما اولناہ وقال الرخصۃ فی التاخیر الی

آخر الوقت فقد اولہ بما انکرہ علی خصمہ فقلنا اذا کان المقیم یترخص بالتاخیر فالمسافر اولی علی ان ما

الانکار خرج منہ عن سہو لان ما ذکر من الحرج انما یلزم لو کان تاخیر الاولی الی آخر الوقت وتقدیم الثانیۃ

واجبا علیہ ونحن لا نقول بہ وانما نقول لہ ان یقدم ویوخر ان شاء رخصۃ فانتفی الحرج واللہ اعلم

انتہی پہر ایک دلیل مؤلف تنویر کی اس بنا پر کہ مراد جمع سی احادیث جمع مسافرین جمع صوری ہے یہہ ہی کہ

فرمایا اللہ تعالیٰ نے قرآن شریف مین اِنَّ الصَّلٰوۃَ کَانَتْ عَلَی الْمُؤْمِنِیْنَ کِتَابًا مَّوْقُوْتًا یعنے ہی نماز اوپر
مومنین کے سفر وض موقت پس ہر نماز اپنے اپنے وقت مین ادا کرنا ضروری ہوگا اسلئے کہ سفر وض اسطور
پر ہے اور بھی فرمایا اللہ تعالیٰ نے حَافِظُوْا عَلَی الصَّلَوَاتِ وَالصَّلٰوۃِ الْوُسْطٰی الآیہ اہل تفسیر اسکے معنی
یہہ کہتے ہین کہ محافظت کرو نماز ونپر باینطور کہ ادا کرو ہر نماز کو اپنی اپنی وقت مین پس احادیث
جمع مسافر جو کچھہ کہ منقول ہوئی اور سوا اُسکی با آنکہ دلالت اونکی اوپر جمع حقیقے کے نہین ہی کما مر
مفصلا علی التقدیر تسلیم صحتہ ودلالتہ علے الجمع الحقیقے مخالف ہونگی ان نصوص قطعی قرآن شریف کی اور
احادیث مذکورہ اخبار آحاد اور ظنی ہین پس نصوص قطعیہ کو کسطرح اوٹہا سکین گے اور اسی مضمونکو
تیما شیخ الاسلام العینی وغیرہ بوضاحت تفصیل بیانکیا اسکی جواب مین مؤلف معیار نے اولہ اور
مقدمات منفصلہ سی اعراض کرکے خلاصہ کلام صاحب تنویر لیکر جواب باینطور دیا کہ اس آیت مین لفظ الصلوٰۃ
کا جو معرف باللام واقع ہی عام ہی اور لام داخلہ اوپر اوسکی واسطے استغراق کی ہی اور احادیث آحاد جو جمع
مسافر مین منقول ہین ہر چند کہ ظنی ہین مگر ہمارے نزدیک تخصیص عام کتاب کے ساتہہ اخبار آحاد کی درست ہے
پس صلوٰۃ مسافر جامع کے جو اپنی وقت مین واقع ہوئی بلکہ دوسری نماز کی وقت مین متحقق ہوئی خارج
اور مخصوص ہی حکم آیہ مذکورہ سی اور تخصیص عام کتاب کی جسطرح حنفیہ تجویز کی یہی مذہب جمہور علما کا اور ائمہ ثلثہ
سے بہی منقول ہی انتہی ملخص کلامہ جواب اسکا اولا یہ ہے کہ مؤلف معیار پیشتر ثابت کر چکا ہی کہ اصل اور راجح لام
تعریف مین عہد ہی چنانچہ بحث قلتین مین یہہ امر مفصلا گذر چکا پس لام داخلہ کو اوپر لفظ صلوٰۃ کی
آیہ کریمہ مین واسطے استغراق کے بلا وجہ و قرینہ کسطرح کہتا ہی اور اوپر عہد خارجی کے محمول ٹہراتا ہی
اور ہرگاہ موافق تسلیم مؤلف معیار کے لام مذکور واسطے عہد کے ہوا تو پہر اوسمین عموم ہی نہوگا
تخصیص جو متفرع ہی عموم پر کیونکر ثابت ہوگی چنانچہ وہ عبارت توضیح جو مؤلف معیار نے نقل
کی ہی اوسمین یہہ قید مذکور ہی کہ عموم کی لئی وہ لام ہوتا ہی جسمین عہد نہو کما قال ومن الفاظ العام
المعرف باللام اذا لم یکن معہودا انتہی وقال فی مسلم الثبوت وشرحہ واسم الجنس کذلک حیث
لا عہد فان العہد مقدم علی الاستغراق انتہی پس اب ہمکو اگرچہ اور جواب دینے کی حاجت نہین اسلئے
کہ سبتی کلام مؤلف معیار کا اسی پر تہا کہ لفظ صلوٰۃ کو عام قرار دیا پہر اوسمین اخبار آحاد
سی تخصیص جاری کی اور جب عموم اوسکا اٹھہ گیا تو حکایت تخصیص بیکار ہوگئی لیکن چونکہ مؤلف

مذکور کو اس محل مین شغف اور دعوی بہت ہی اور اسی مدعا کو عربی زبان مین بطوالت ذکر
کیا ہی لہذا ابطالاً لدعواہ الباطل اور بھی جواب دئے جاتے ہین ثانیا یہہ کہ عام نزدیک علماء محققین
کے وہ لفظ ہی جو مستغرق ہو جمیع افراد مفہوم واحد کو خواہ وہ مفہوم اس لفظ کا ہو یا مضاف الیہ کا جیسے
کما قال فی التلویح المعتبر فی العام عند فخر الاسلام وبعض المشائخ رحمہم اللہ تعالی ہو انتظام جمع من
المسمیات باعتبار امر مشترک فیہ سواء کان مع الاستغراق ام لا فالجمع المنکر عام عندہم سواء کان مستغرقا
اولا والمصنف لما اشترط الاستغراق علی ما ہو اختیار المحققین فالجمع المنکر یکون واسطۃ بین العام
والخاص انتہی وقال فی موضع آخر ان الدلالۃ علی الاستغراق شرط فیہ ای فی العام انتہی وقال
الآمدی من الشافعیۃ العام لفظ یستغرق جمیع ما یصلح لہ بوضع واحد وقال ابو الفتح البغدادی فی کتاب الوصول
الاسم المفرد اذا اتصل بہ الالف واللام کالدرہم والدینار دل علی الاستغراق انتہی وقال فی
مسلم الثبوت وشرحہ لبحر العلوم قال ابو الحسین البصری فی تفسیر العام العام اللفظ المستغرق
لما یصلح لہ وزاد فی المنہاج بوضع واحد انتہی ثم قال بحر العلوم واعلم ان حد الشیخ ابن الہمام
بان العام ما دل علی استغراق افراد مفہوم واحد اصوب من تعریف ابی الحسین فانہ غیر جامع
للفظی کل وجمیع فانہما لا یستغرقان لما یصلحان لہ من الافراد بل لافراد ما اضیفا الیہ والمراد
بالاستغراق اعم من استغراق الاجتماع والانفراد انتہی جب یہہ امر ثابت ہوا کہ عام مین استغراق افراد
کا شرط ہی بر مذہب محققین حنفیہ بلکہ شافعیہ کے بھی پس کہا جاتا ہی کہ آیہ کریمہ ان الصلوۃ کانت علی
المؤمنین کتابا موقوتا کے معنی یہہ ہین کہ نماز اوپر مومنین کے مفروض معین ہی کہ نکالنا اسکا اپنے
اوقات سے جائز نہین قال الزمخشری فی الکشاف ان الصلوۃ کانت علی المؤمنین کتابا موقوتا محدودا
باوقاتہا لا یجوز اخراجہا عن اوقاتہا انتہی وقال صاحب التفسیر المظہری محدودا بالاوقات لا یجوز اخراجہا
ما امکن انتہی وہکذا فی النیشاپوری والبیضاوی وغیرہ من التفاسیر پس اس تقدیر پر اگر الف لام کو واسطے استغراق
کے قرار دیکر لفظ الصلوۃ کو عام کہا جاوے تو معنی یہہ ہونگے کہ جسقدر افراد صلوۃ کے ہین خواہ فرض ہون
یا واجب سنت ہون یا نفل مستحب مباح ہون یا مکروہ سب اوپر مومنین کے مفروض موقت ہین کہ نکالنا
کسی فرد کا وقت معین اسکی سے جائز نہین اور یہہ امر بدیہی البطلان ہی کہ نمازین مسنون اور نوافل اور
مکروہ وغیرہ سب مومنین پر فرض ہو جائین اور سب کے واسطے اوقات معینہ قرار پائین پس صلوۃ کو آیہ کریمہ مین

عام کیونکر کہہ سکینگے اور وہ جو مؤلف معیار نے نماز فجر و ظہر و عصر و مغرب و عشا کو افراد نماز مین سے ذکر کرکے
تقریر عموم کی ہی ثبوت عموم کے لئے کافی نہین اسلئے کہ یہہ کورات بعض ہین افراد صلوۃ کی فقط انکی لینے سے
عموم متحقق نہین ہو سکتا جبتک استغراق جمیع افراد کا نہو پہر تخصیص اُسکی جو مرتب تہی عموم پر کیسی صحیح ہوگی بلکہ
حق یہ ہے کہ لام داخل اوپر لفظ صلوۃ کی واسطے عہد کے ہی اور اشارہ ہی اُس سی طرف اس صلوۃ مفروضہ کے
جسکا پہلے آیات متعددہ مین مثل وَاِذَا كُنْتَ فِيْهِمْ فَاَقَمْتَ لَهُمُ الصَّلٰوةَ الآیہ اور وَاِذَا قَضَيْتُمُ الصَّلٰوةَ
فَاذْكُرُوا اللّٰهَ قِيَامًا وَّقُعُوْدًا الآیہ کے ہو چکا ہی پس معنی آیہ کریمہ کے یہہ ہوئے کہ صلوۃ مفروضہ معینہ جسکا
ذکر پہلے ہو چکا اوپر مومنین کے مفروض موقت ہی کہ اخراج اسکا اوقات معینہ اُسکی سے جائز نہین پہر
اخبار اس حکم صلوۃ مفروضہ کو حق مسافرین مین ساتھ اخبار آحاد کے اُٹھا دینا نسخ ہوگا قرآن کا اور
نسخ قرآن ساتھہ اخبار آحاد کے نزدیک حنفیہ کے بلکہ نزدیک امام شافعی اور محققین اہل مذہب انکے کی اصلا
درست نہین یہانتک کہ نزدیک امام شافعی کے تو حدیث متواتر اور مشہور سے بہی نسخ کتاب صحیح نہین
قال فی مسلم الثبوت یجوز نسخ الکتاب بالسنۃ خلافا للشافعی قطعا انتہی وقال فی التوضیح اما الناسخ فہو الکتاب
او السنۃ لا القیاس ولا الاجماع فیکون اربعۃ اقسام نسخ الکتاب بالکتاب او السنۃ بالسنۃ او الکتاب
بالسنۃ او بالعکس وقال الشافعی رحمہ اللہ تعالی بعدم جواز الاخیرین انتہی مختصرا وقال فی کتاب الوصول نقل عن
الشافعی رضی اللہ عنہ انہ قال نسخ الکتاب بالسنۃ ممتنع انتہی وقال الآمدی فی الاحکام الاکثر علی جواز نسخ
الکتاب بالسنۃ وبالعکس وللشافعی قول بخلافہما انتہی اور بعض شافعیہ اپنے امام کا مذہب چہوڑکر جو نسخ کتاب
ساتہہ سنت کی تجویز کرتے ہین تو سنت متواترہ سے نہ اخبار آحاد سے بلکہ اخبار آحاد سے تو سنت متواترہ
کا بھی نسخ نہین کر سکتی کما قال فی کتاب الوصول لا یجوز نسخ ما ثبت بالقرآن والسنۃ المتواترۃ باخبار الآحاد
انتہی اور نزدیک حنفیہ کے سو اسلئے کہ کہا مسلم الثبوت مین واستدل بان لا وصیۃ لوارث نسخ الوصیۃ
للوالدین والاقربین واعترض بانہ من الآحاد ولا یجوز اتفاقا انتہی پہر مؤلف معیار نے جو اس بحث کو لطائف
تمام زبان عربی مین ذکر کیا ہی اسکا جواب ہم بھی عربی بولی مین دیتے ہین اسلئے کہ اردو مین جواب دینا واسطے
تفہیم عوام مومنین کے تہا وہ تو مفصلا ہو چکا قولہ فاعلم ان لنا دلیلین علی الجواز الاول ما قال الفاضل
المحقق فی التنقیح ہو ان عام الکتاب قطعی المتن ظنی الدلالۃ وخاص الخبر بالعکس فتساویا فوجب الجمع فی المسلم تبعا
للتحریر یرد علیہ مع ابتنائہ علی ظنیۃ الدلالۃ ان قطعیۃ دلالۃ الخبر ضعیف لضعف ثبوتہ لان الدلالۃ فرع

الثبوت بخلاف قطعية الكتاب فلا مساواة اقول قوة قطعية دلالة الخبر بمعنى ان ثبت ثبت مدلوله لا ينافي ضعف ثبوته فيجوز فتثبت المساواة انتهى قلت وبالله سبحانه التوفيق ان حديث تخصيص عامّ الكتاب باخبار الآحاد مبنيٌّ على كونه عامًّا ولما حققنا من قبل ان لفظ الصلوة في الآية ليس بعامّ بل لا يمكن عمومه فالكلام في جواز تخصيصه بناءً على الفاسد لكنا قطعنا النظر عن عدم عمومه وقلنا تنزلًا ان اصل الجواب ههنا منع قطعية دلالة عام الكتاب مطلقًا كما سيجيء لكن حيث التحرير لما تنزل واجاب بمنع قطعية دلالة الخبر لضعف ثبوته فينتفي اثره ونقول توضيحًا له ان دلالة الدالّ صفة للدالّ وقطعيتها فرع قطعية الموصوف فما لم يكن الموصوف قطعيًّا لا يمكن قطعية صفته مثلا اذا قيل ان جملة زيد قائم يدلّ قطعًا على ثبوت القيام لزيد فلا بدّ لدلالته القطعية ان تتحقق هذه الجملة في الواقع قطعًا واذا وقع الشك في تحققها الواقعي فكيف تدلّ قطعًا على ثبوت القيام له فالخبر انما يثبت الحكم الشرعي من حيث كونه خبر الرسول لا من حيث كونه كلامًا دالًّا على المعنى كما هو الظاهر فدلالة الخبر على الحكم الشرعي قطعًا لا يمكن الا بكونه خبرًا قطعًا ولما وقع الشبهة في كونه خبر الرسول صلى الله عليه وسلم وقع الشبهة في اثباته الحكم الشرعي وما قال القندهاري ان قطعية دلالة الخبر بمعنى ان ثبت ثبت مدلوله لا ينافي ضعف ثبوته انتهى مما لا يضرنا لان القطعية بهذا المعنى راجعة الى مدلولات الالفاظ متوقفة على ثبوت الدالّ وليست هي متحققة بعد فضلًا عن كونها قطعيًّا مع ان القطعية بهذا المعنى موجودة في الموضوعات والمناكير والشواذ وغيرها مما لا يثبت الحكم الشرعي اصلًا فكيف يجدي القطعية بالمعنى المذكور الذي يوجد في افراد ما لا يثبت به الحكم الشرعي ايضا نفعًا وتوضيحًا ان مدلول خبر الرسول صلى الله عليه وسلم الاحكام الشرعية من حيث انه خبر الرسول صلعم فلما كان ثبوته متوقفًا على ثبوت الخبر الدالّ عليه من جهة انه خبر الرسول صلعم فانتفاء ثبوت الخبر بالحيثية التي ذكرت انتفاء لثبوته فالخبر الدالّ عليه المرويّ بطريق الآحاد ليس بثابت بالفعل قطعًا فالمدلول لا يكون ثابتًا بالفعل قطعًا ولا يجدي افادة لفظ الخبر المعنى المدلول عليه نفعًا لان كونه حكمًا شرعيًّا واجب العمل ليس من تلك الحيثية بل من حيث كونه خبر الرسول الصادق صلى الله عليه وسلم فالشبهة في كونه خبر الرسول شبهة في اثباته الحكم الشرعي قطعًا فالقطعية بمعنى ان ثبت ثبت مدلوله لا يضرنا ولا ننكره والقطعية بمعنى ان الخبر بالفعل مثبت للحكم الشرعي قطعًا التي فيها الكلام لم يثبت بكلامه هذا **قوله** اقول بناء هذا الدليل على ظنية دلالة العامّ من الكتاب وهو المذهب المنصور المتفق عليه الجمهور ووجهه ان كل عامّ يحتمل التخصيص انتهى قلنا كون العامّ ظنّي الدلالة ليس بيّنًا بنفسه ولا مبيّنًا بالبرهان ولا مختارًا للمحققين من اهل الاصول قال في بديع الاصول العامّ موجب للعلم في مدلوله كالخاصّ الا فيما لا يحتمل الاجراء على عمومه لعدم قبول المحلّ فهو كالمجمل يجب التوقف

يعني ان ثبت ثبت مدلوله لا ينافي ضعف ثبوته فيجوز ان تثبت المساواة انتهى اقول بناء هذا الدليل على ظنية دلالة العام من الكتاب وهو المذهب المنصور المتفق عليه الجمهور ووجهه ان كل عام يحتمل التخصيص واورد عليه بانه ان اريد بالاحتمال مطلق الاحتمال او الاحتمال يكون ناشيا عن الدليل او لا فهو لا يضر قطعية العام لان احتمال الخاص المجاز بلا دليل وقرينة لا يعتبر

ان يظهر المراد فلا تخالف الشافعي في ايجاب الظن حتى لا ينسخ الخاص عنده ولا يخص بخبر الواحد ولا بالقياس حتى لا يكون
لا صلوة الا بفاتحة الكتاب تخصيصا لاقرؤوا ما تيسر من القرآن انتهى مختصرا وقال الآمدي من الشافعية في الاحكام
يستدل بالعام ما لم يظهر المخصص وابن سريج اوجب طلبه اولا لنا لو وجب طلب المجاز للتحرز عن الخطاء واللازم
منتف قال عارض دلالته احتمال التخصيص قلنا الاصل عدمه وقال في المسلم موجب العام قطعي فلا يجوز تخصيصه
بخبر الواحد ولا بالقياس قال بحر العلوم في شرحه اعلم ان القطعي قد يطلق ويراد به ما ينفي الخلاف اصلا لا يجوزه
العقل ولو مرجوحا ضعيفا وقد يراد به ما لا يحتمل الخلاف احتمالا ناشيا عن دليل وان احتمل احتمالا ما ويشترك كلا المعنيين في
انه لا يخطر بالبال الخلاف اصلا ولا يحتمله عند اهل اللسان لكن يفترقان في انه لو تصور الخلاف لما جوزه العقل في الاول اصلا وجوزه
في الثاني تجويزا عقليا وجوده اهل المحاورات بلا احتمال ولا يعتبر في المحاورة اصلا والمراد ههنا المعنى الثاني فالعام عندنا يدل على
العموم ولا يحتمل الخصوص احتمالا يعتد في المحاورات احتمالا يكتسب اليها مبدأه الى السخافة وهذا كالخاص
بعينه فلا يجوز تخصيصه اذا وقع في الكتاب بخبر الواحد لكونه ظني الثبوت ولا بالقياس لكونه ظني الدلالة ولذا
لم يجوزوا تخصيص قوله تعالى ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه بقوله صلى الله عليه وسلم المؤمن يذبح على
اسم الله تعالى سمى او لم يسم ولا بالقياس على الناسي قال العيني في شرح الهداية قد صح الحديث
بهذا المؤمن يذبح على اسم الله تعالى سمى او لم يسم المتعمد والاكثر من الشافعية والمالكية وبعض منا كالامام
علم الهدى الشيخ ابي منصور الماتريدي على انه ظني يحتمل الخصوص احتمالا صحيحا عرفا ناشيا عن دليل فيجوز تخصيصه
وان كان في الكتاب بخبر الواحد والقياس لنا انه موضوع للعموم قطعا للدلائل القطعية التي مرت فهو اسم
العموم مدلول له وثابت به قطعا لان اللفظ لا يحتمل غير الموضوع له كالخاص الا بدليل صارف عنه انتهى وما
نقل المؤلف من التلويح ان كل عام يحتمل التخصيص والتخصيص شائع فيه كثيرا معنى ان العام المجرد عنه الا قليلا
بسبب القرائن انتهى ومراده ان العام لاحتماله التخصيص غالبا يكون ظني الدلالة اجاب عنه بحر العلوم بان
من ضروريات العربية ان اللفظ المجرد عن القرينة الصارفة الظاهرة يتبادر منه الموضوع له ولا يحتمل غيره في
العرف والمحاورة ومن اراد منه غير الموضوع له ينسب الى المكر والاكثرية وقوع التخصيص بالانواع المختلفة
حسب اقتضاء القرائن الصارفة لا يورث الاحتمال في العام المجرد اصلا والكلام ههنا فيه فلا مجال للاحتمال
كالخاص انتهى وما نقل عن البعض من انا لا نسلم ان التخصيص الذي يورث الشبهة شائع بل هو في غاية القلة
لانه انما يكون بكلام مستقل انتهى واورد في جوابه كلام صاحب التلويح فمرضي بانه حقيق ونرد الجواب المنقول

من التلويح وما نقل من يدعي قطعية العام اولاً من ان لفظ العام موضوع للعموم قطعاً وهو لازم له عند الاطلاق ومدلول له كالخاص الا بدليل وثانياً انه لو جاز ارادة البعض بلا قرينة لارتفع الامان من اللغة والشرع انتهى ثم اجاب عن الاول وتبعه بحر العلوم بانا سلمنا وضع اللفظ للعموم وسلمنا دلالته على العموم حين اطلاقه كما هو مقتضى اللزوم بينهما لكنا لا نسلم قطعية الدلالة على المدلول لقيام المانع وهو شيوع التخصيص واحتمال المخصص وهذا لا ينافي اللزوم بين الدال والمدلول ولم يلزم الانفكاك بينهما انما سلمنا الدلالة على العموم انتهى فتقصر عليك حاله ان الدليل الاول وكذا الثاني ممن يدعي قطعية العام تام لا غبار عليه وقد تلقاه العلامة بحر العلوم وغيره من المحققين بالقبول وتشبث اركانه وما ذكر المؤلف في جوابه وتبعه بحر العلوم فهو مذكور في كلامه توضيحاً للاعتراض الذي ذكره صاحب التلويح ثم رد بحر العلوم بما مر آنفاً ونصه واعترض عليه ان ثبوت المدلول للفظ قطعاً مطلقاً ممنوع وانما ثبت لو لم يحتمل الانصراف عنه بدليل وههنا قد دل كثرة التخصيص حتى صار ما من عام الا وقد خص منه البعض مثلاً على ان احتمال التخصيص قائم في كل عام وان اريد ان الدلالة على العموم لازمة قطعاً فلا كلام فيه انما الكلام في الارادة وليست لازمة قطعاً للكثرة المذكورة والجواب عنه ان من ضروريات العربية الى آخر ما نقلناه سابقاً ثم قال لو كان الكثرة قرينة للتخصيص لما صح ارادة العموم اصلاً وهذا خلاف ما عليه الخصم ايضاً انتهى وما اجاب المؤلف عن الدليل الثاني بان الظاهر يجب العمل به فلا يرتفع الامان واي يحكم على ما نفهم من العام ظاهراً بلا توقف ونحكم مثلاً بجميع عبيد من قال كل عبيد لي فهو حر فكيف يرتفع الامان بل يرتفع الامان اذا خصصناه بلا دليل وقرينة انتهى فكلام لا محصل له لان مراد المستدل ان العام المجرد عن القرينة الذي كلامنا فيه ان جعل محتملاً للخصوص لقرينة شيوع التخصيص في العمومات لارتفع الامان في كل لفظ عاماً كان او خاصاً لان شيوع التخصيص كما جعل قرينة لتخصيص العام كذلك شيوع الاستعارة في كلام الفصحاء يصلح قرينة لعدم ارادة الموضوع له في الخاص ولما احتمل العام والخاص معنى غير الموضوع له فلا تفيد الكلام المشتمل عليهما معنى بالتعيين وليس غرض المستدل ان العام المخصوص المحتمل للتخصيص لا يجب العمل به حتى اثبته المجيب جعله جواباً لكلامه قال في المسلم وشرحه لبحر العلوم لو جاز ارادة البعض بلا دليل ارتفع الامان من اللغة والشرع ولزم التلبيس واجيب بمنع الملازمة والظن والظن يجب العمل به فلا يرتفع الامان لانه مفيد الظن وهذا الجواب ليس بشيء فان المقصود هو انه لو اعتبر عرفاً ومحاورة احتمال ارادة البعض وهو

غير الموضوع له ارتفع الامان في كل لفظ عاماً كان او خاصاً لان الكل سواسية في احتمال ارادة غير
الموضوع له فان السامع عن احتمال الغير لم يكن الا انتفاء القرينة ولم تمنع فلا يتصدق بعقد وفسخ ووعد
ووعيد وخبر وانشاء واني استحالته وفوق هذا ليس مقصود المستدل ارتفاع الامان بعدم صحة العمل حتى
يستجاب بان العمل واجب بالظن وقد سددنا طريق الهرب الى غلبة وقوع التخصيص فتذكر الثالث قالوا
في الاستدلال كل عام يحتمل التخصيص احتمالاً ناشياً عن الدليل فانه شائع كثير حتى وقع المثل المذكور فيجري
الاحتمال في كل عام عام ولهذا يؤكد بكل واجمعين ولولا الاحتمال لما احتيج الى التاكيد قلنا لولا ان الدليل
جار في الخاص ايضاً لان الاستعارة شائعة كثيرة في خاص خاص واقعة في اشعار العرب وكلام البلغاء
حتى وقع المثل ان الشعر كذب ويعيب الشعراء الفصحاء شعراً خالياً عنها فيحتمل كل خاص عما هو واقع في
محاورة البلغاء التجوز وكثرته ولين عليه فما هو جوابكم فهو جوابنا وثانياً انه ان اراد بكثرة وقوع التخصيص
كثرة وقوع تخصيص معين بحيث يتبادر من غير قرينة ولا يلتفت اليه كالمجاز المتعارف فلا نسلم كثرة الوقوع
كيف ولو كان كذلك توجب التخصيص لا انه يحتمل وليس هذا اقل القليل فضلاً عن الكثرة وان اراد وقوع
انواع التخصيص بانواع القرائن بحيث يكون العام في استعمال مخصوصاً ببعض افراده وفي استعمال آخر ببعض
آخر وهكذا فمسلم لكن لا يلزم منه احتمال التخصيص في العام المجرد عن القرينة والكلام فيه انتهى فالحق ان
القول بظنية العام المجرد عن القرينة لاحتماله التخصيص مستبعد جداً عن فهم الفطين وما هو الا ساس تحقيق
المحققين قال والدليل الثاني ان الصحابة خصصوا واحل لكم ما وراء ذلكم بلا تنكح المرأة على عمتها ولا على
خالتها ويوصيكم الله في اولادكم بلا يرث القاتل ولا يتوارث اهل الملتين ونحن معاشر الانبياء لا نرث
ولا نورث فالجواب اولاً ان الاحاديث المذكورة التي جعلتموها من اخبار الآحاد وقلتم ان الصحابة
رضي الله تعالى عنهم خصصوا بها الآيات ليست من اخبار الآحاد بالنسبة الى الصحابة المخصصين فان
الظاهر من حالهم انهم سمعوها من في رسول الله صلعم فتكون تلك الاحاديث في حقهم مقطوعاً بها لا من
اخبار الآحاد وان كان بالنسبة الى غير السامعين من اخبار الآحاد قال العلامة التفتازاني في شرح
العقائد النسفية ما حاصله ان العلم الحاصل بما سمع من في رسول الله صلى الله عليه وسلم يقيناً مثل العلم
الذي حصل بالمتواتر الا ترى ان الصحابة المجتهدين كما ترددوا في صحة الخبر ما قبلوه في مقابلة النص
القرآني بل في مقابلة السنة القطعية كما نقل عن عمر رضي الله تعالى عنه انه رد حديث فاطمة بنت

قيس حين قالت انها طلقها زوجها البتة فخاصمته الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فى السكنى والنفقة قالت فلم يجعل لها سكنى ولا النفقة الخ فى مقابلة واسكنوهن من حيث سكنتم الآية لما رأت فى صحته وقال لا نترك كتاب ربنا وسنة نبينا صلى الله عليه وسلم بقول امرأة لا ندرى اصدقت ام كذبت وثانيا ان الاخبار المذكورة لما تلقته جميع الصحابة بالقبول واجمعوا على العمل بها ولم ينقل عن واحد منهم انكار صارت مشاهير وان كانت اولا من اخبار الآحاد وهذا القدر يكفى للشهرة لان معنا ان الخبر كان فى القرن الاول من اخبار الآحاد ثم بلغ ناقلوه الى حد لا يمكن تواطئهم على الكذب وهذا المعنى حاصل فى الاخبار المذكورة لان كل من اراد العمل بها من المجتهدين وجد غيره موافقا له فى النقل والقبول فصار العلم الحاصل به يقينا وهو المعنى بالشهرة عند الاصوليين وهو المراد بقول صاحب المسلم ان تلك الاحاديث مشاهير لاجماعهم على العمل بها فبلغت قوة فيزاد بها على الكتاب فسقط ما قال المؤلف معترضا على صاحب المسلم الظاهر انه استنبط شهرتها من اجماعهم على العمل بها فلا نسلم صحة استنباطه اذ الشهرة بعد الاجماع على العمل والاجماع بعد التخصيص الخ لان الشهرة فيها ظاهرة عن نقل جميع الصحابة وقبولهم من غير نكير غير مستنبط من اجماعهم فالاجماع بعد ظهور الشهرة ولو سلم فالمراد بالاجماع العزم على العمل بالحديث فى مقابلة النص القرآنى بجعله مخصصا اياه فلا يكون بعد التخصيص بل معه وان عرفنا جعلهم الخبر مشهورا باجماعهم وقال ان الشهرة بعد الاجماع والاجماع بعد التخصيص ففيه انه ان اراد ان معرفة الشهرة بعد الاجماع فمسلم ولا يضرنا كما مر وان اراد ان تحقق الشهرة بعد الاجماع فممنوع بل لا يكاد يصح لان الشهرة تحققت بنقلهم جميعا وقبولهم من غير نكير لا بالاجماع واى دليل دل على تقدم الشهرة على الاجماع من قبولهم الحديث ونقلهم من غير نكير على ان الكلام ههنا خرج مخرج المنع فلا علينا ان نقيم عليها البرهان بل البرهان على من يدعى تخصيص نص الكتاب بخبر الواحد وللمانع يكفى احتمال الشهرة وثانيا عن الاول انا لا نسلم ان حديث لا تنكح المرأة على عمتها ولا على خالتها مخصص لنص احل لكم ما وراء ذلكم بل حرمة العمة والخالة على المرأة انما ثبتت بدلالة نص وان تجمعوا بين الاختين فان المراد بها حرمة الجمع بين المحارم فلم يدخل عمة المرأة ولا خالتها فى احل لكم ما وراء ذلكم والحديث المذكور مؤيد لمضمون ذلك النص وعن الثانى ان تخصيص حديث لا يرث القاتل ولا يتوارث اهل الملتين ونحن معاشر الانبياء لا نرث ولا نورث بنص يوصيكم الله فى اولادكم ممنوع بل خصصها اولا آية لا يتخذ المؤمنون الكافرين اولياء

فانّ الميراث من باب الولاية وحديث لا يتوارث اهل الملّتين مبيّن له ثم جاز تخصيصها باخبار الآحاد ويرد
ايضا في دعوى تخصيصها بحديث نحن معاشر الانبياء لا نورث ما نقله صاحب في كلام بحر العلوم حيث قال وقالوا
ان نبيا الصحابة سنّتوا ما تم الكتاب بقوله واحلّ لكم ما وراء ذلكم بلا تنكح المرأة على عمّتها ولا خالتها رواه مسلم عن
ابي هريرة وفيه نوع خفاء فان عموم هذه الآية في ما وراء المحرّمات المذكورة سابقا ومنها الاخت على الاخت
ويعلم من مفهومها الموافق حرمة الجمع بين المحارم فلم يدخل العمّة على بنت اخيها فيما وراء ذلكم فلا يكون مخصّصا
بل الحديث الشريف لاحكام ما دل عليه قوله تعالى وان تجمعوا بين الاختين بالدلالة فافهم وخصّصوا قوله تعالى
يوصيكم الله في اولادكم بلا يرث القاتل رواه الترمذي عن ابي هريرة مرفوعا ولفظه القاتل لا يرث
لا يتوارث اهل الملّتين رواه ابو داود وابن ماجة مع زيادة وفيه ان المخصّص حقيقة لا يتخذ المؤمنون
الكافرين اولياء لان الميراث من باب الولاية فالحديث لاحكام الآية وخصّصوا تلك الآية بقوله صلى الله عليه
وسلم نحن معاشر الانبياء لا نورث وفيه ان عموم الاولاد في اولادكم والمخاطبين هم الامة ورسول الله صلى
الله عليه وسلم ليس مخاطبا بها وما تقدم من ان الرسول داخل في العموم فاذا كانت الصيغة عامّة
لغة والجمع وهو كم ليس من صيغ العموم فان قلت سيّدة النساء فاطمة رضي الله تعالى عنها فهمت من هذه الآية
العموم حتى سألت الميراث قلت لعلّها فهمها بقياس اولاده صلى الله عليه وسلم على اولاد الامة مستدة تحليله
يا بداء معارضة النص ثم لو سلّم العموم فليس هذا من الباب في شيء فان تخصيص خليفة رسول الله صلى
الله عليه وسلم انما كان لانه كان قطعيا عنده مثل قطعية الكتاب فانه سمع مشافهة فالقطع فيه فوق القطع من
المتواترات انتهى فتحقق ان دعوى تخصيص عام الكتاب بخبر الواحد قبل تخصيصه لقطعي آخر قول لا يصغى اليه وان ما
نقل من ادلة النافين من ان العام من الكتاب قطعي وخبر الواحد ظني فكيف يسقط حكمه والى هنا نسخه ولو في
البعض انتهى تام لا غبار عليه ولا ينقض بدعوى ظنية العام لانها تخالف الوضع واللغة وقد ثبت قطعيته بدلائل
واضحة لا يتحوّم حولها الشك كما تقرر في محلها وكذلك ما نقل من ادلتهم ان عمر رضي الله تعالى عنه ردّ حديث
فاطمة بنت قيس انه عليه السلام لم يجعل لها سكنى ولا نفقة لما كان مخصّصا لقوله تعالى اسكنوهن من حيث
سكنتم فقال كيف نترك كتاب ربنا وسنة نبينا بقول امرأة لا ندري احفظت ام كذبت انتهى صحيح
لا تخلّف عنه الدعوى لان عدم قبوله اياه اما لاحتمال كذبها وهو بعيد من شأن الصحابة او لاحتمال قصور ضبطها
وهو المتعيّن عند المؤلف وفيه المدّعى لان احتمال قصور الضبط ناش من كونه من اخبار الآحاد فانه

لو بلغ مبلغ التواتر او الشہرۃ لم یحتمل قصور الضبط فلما کان من اخبار الآحاد و یحتمل فیہ ان یکون راویہ قاصر الضبط لم یقبلہ الحنفیۃ ولہذا قال من قال ان خبر الواحد العدل یفید الظن کما فی شرح العقائد النسفی للتفتازانی قال و لاحتمال قصور الضبط آل لا لکونہ خبر الواحد وما استدل بہ النافون بحدیث اذا روی عنی حدیث فاعرضوہ علی کتاب اللہ الخ ما نقبلہ لکونہ من الموضوعات فلا شبہۃ ولا یحتاج الیہ لان الدلیل الواحد القاطع یکفی لثبوت المدعی فکیف اذا ثبت حجۃ بعد حجۃ ولتظافرت الوجوہ و صحت الحجۃ

پھر یہ جو کہا ہے کہ اگر ہم یہ بھی مان لیں کہ ہر عام ظنی نہیں ہوتا بلکہ وہ عام جسکی اکبر تبہ تخصیص ہو چکی ہے وہ ظنی ہوتا ہے اور اوس کی تخصیص خبر واحد سے درست ہے نہ ہر عام کی تو بھی ہمارا مدعا ثابت ہے اس لئے کہ یہ عام جسمین گفتگو ہے پہلے ایکبرتبہ احادیث جمع عرفات او رمزدلفہ سے تخصیص پا چکا ہے اور یہ تا عدہ اجماعی ہے کہ جب ایکدفعہ کوئی عام مخصص ہوجائے تو بالاتفاق ظنی الدلالۃ ہوجاتا ہے اور تخصیص اس کی خبر واحد بلکہ قیاس سے بھی درست ہے الخ اسکا جواب یہ ہے کہ لفظ الصلوۃ کا آیہ کریمہ مین عام ہی نہیں پس احادیث جمع عرفات و مزدلفہ سے اسکو مخصص ماننا اور جمع سفر سے اس کی تخصیص کرنا کیونکر صحیح ہو وہ تو لفظ خاص ہے اور لام داخلہ اوپر اس کی واسطے عہد خارجی کے ہے اور مراد اوس سے صلوۃ منفردہ مذکورہ سابق ہے کما مر مفصلا البتہ احادیث جمع عرفات و مزدلفہ سے اگر وہ متواتر یا مشاہیر ہون تو نسخ اسکا بعض افرادمین ہوسکیگا اور نسخ بعض افراد خاص سے ظنیت اس خاص کی افراد باقیہ مین ثابت نہین ہوسکتے پھر علی التسلیم عموم ہم کہتے ہین کہ احادیث بحیثیت تاخر کے مخصص آیہ مذکورہ نہین ہوسکتی اس لئیکہ تاخیر مخصص جائز نہین اور یہ کہنا مولف کا کہ عدم جواز تاخیر مخصص پر حنفیون کے کوئی برہان نہین ہے سوا اس کی کہ تاخیر مخصص مین تجہیل لازم آتی ہے اور جواب اس کا پہلے عبارتین ہوچکا ہے انتہی بیہودہ ہی اس لئے کہ عدم جواز تاخیر مخصص پر براہین قطعیہ موجود ہین منجملہ اوس کی لزوم تجہیل ہے اور کہین پر کلام سابق مولف بیمار مین جواب اسکا نہین گذرا قال فی مسلم الثبوت و شرحہ لبحر العلوم لا یجوز تاخیر المخصص خلافا للشافعیۃ لنا ان العام بلا تخصیص یفید ارادۃ الکل لانہ لفظ مستعمل مجرد عن القرینۃ فیتبادر منہ الموضوع لہ فالتاخیر ای تاخیر المخصص تجہیل المکلف فانہ یعتقد العموم و یعمل من غیر ان یکون مرادا و الحاکم الحکیم یمنع الطلب بخلاف المراد و مراد کہ وہوا غواء لا ہدایۃ و نقض الآمدی بتاخیر الناسخ فانہ یجوز اتفاقا مع انہ تجہیل المکلف عن بیع البقاء و یجاب بانک وجبت العمل الی سماع الناسخ

فلا تجہیل فان المکلف یعتقد انہ حکم ابدی او مدۃ وان لا نسخ فیجعل بما فی ورود الناسخ بخلاف المخصص فانہ لیفید ان العموم غیر مراد من الاصل فلو ورد واعتقد بدونہ اخوا ووجوب اعتقاد ما لیس حکما الہیا والعمل بہ وہو تجہیل بالجہل المرکب اغواء واضلال اقول قد یجاب بان الدوام قطعا لیس بالصیغۃ مناک فان الصیغۃ ساکتۃ عن بقاء الحکم فلا تجہیل من الشارع بخلاف الکل فی العام فانہ مدلول اللفظ فالصیغۃ مع اقتران المخصص تدل علیہ وہو غیر مراد فالجہل انما نشاء من انزال ہذا الکلام فلزم التجہیل منہ وہو مستحیل انتہی مع بعض الاختصار علاوہ یہہ کہ تخصیص عام کتاب کے احادیث جمع سفر سے تو مبنی اسپر ہے کہ مراد جمع سفر سے جمع حقیقی ہو اور جب احادیث مذکورہ محتمل ہوئی جمع صوری کی کلام پس نہ ہو تخصیص عام کتاب ساتھہ اسکی بسراسر محل ورنے بنیاد سے پہر ایک لیل اوپر جمع صوری کے یہہ ہی کہ فرمایا رسول اللہ صلعم نے واسطے ابی ذر رضی اللہ تعالی عنہ کے کہ کیا حال ہوگا تیرا جسوقت امرا نماز ون کو فوت کرینگے اور تاخیر کرینگے انہون نے عرض کیا آپ مجھکو کیا امر فرماتے ہین فرمایا تو نماز وقت مین ادا کیجو کہا نے مسلم پس اس حدیث سی معلوم ہوا کہ ہر نماز اپنے وقت مین ادا کرنا واجب ہے اسکے جواب مین جو مؤلف معیار کہتا ہے اسحدیث مین وہی جواب ہی جو آیہ مذکورہ مین ہے انتہی راقم الحروف کہتا ہی کہ آیہ کریمہ کے جواب مین جو مؤلف معیار نے غلطیاں کی ہین تو ہی غلطیاں اس حدیث کی جواب ہین پس جسطرح کلام سابق سے حجیت آیہ کریمہ کی پایہ ثبوت کو پہنچی اسیطرح حجیت اس حدیث کی ثابت ہے اور وہ جو صاحب تنویر نے کہا ہی کہ احادیث جمع سفر اور احادیث عدم جواز جمع سفر اولی فرض یہہ ہے کہ متعارض ہونگی اور ایسی صورت مین قاعدہ اہل اصول کا یہہ ہی کہ دونو کو ساقط کر دیتے ہین پس جب احادیث جمع اور عدم جمع دونو کی حجیت ساقط ہوئی تو ہمارے واسطے حجیت آیہ کریمہ سالم رہگئی بغیر معارض کے انتہی بحاصلہ راقم الحروف کہتا ہی جب کہ درمیان دو آیتوں یا دو حدیثوں کے بظاہر تعارض واقع ہو تو اوسکی دو حال ہین یا تقدم احدہما کا اوپر دوسرے کے معلوم ہی یا نہین اگر معلوم ہی تو متاخر کو ناسخ متقدم کا قرار دینگے اور اگر تقدم احدہما کا معلوم نہین تو بوجوہ ترجیح سی بقدر امکان احدہما کو اوپر دوسرے کے ترجیح دینگی اور اگر ترجیح بھی ندی سکین گے تو بقدر امکان بلا تعسف دونونکو جمع کرینگے اور اگر بلا تعسف جمع بھی نہو سکین تو دونونکو ساقط کر دینگی قال فی مسلم الثبوت وحکمہ ای التعارض النسخ ان علم المتقدم والا فالترجیح ان امکن والا فالجمع بقدر الامکان

وان لم یمکن تساقطا انتہی وہکذا فی التوضیح والتلویح وغیرہ من کتب الاصول پس معنی کلام صاحب تنویر کے یہہ ہین کہ تمنے جو احادیث جواز جمع سفر مین نقل کین ہمنے بعض کو مجروح کردیا اور بعض کی محامل صحیحہ سوائے جمع حقیقے کے ذکر کئے اور احادیث عدم جواز جمع حقیقی کے اور آیات قرانی مثبت اس مدعا کے نقل کین پس ہماری نزدیک کوئی دلیل تمہاری احادیث مذکورہ مین قابل قبول نرہی اب ہم تنزلاً کہتے ہین کہ ادنی درجہ یہہ ہے کہ احادیث مذکورہ تمہاری کو ہمنے تسلیم کیا اور دلالت انکی اوپر جواز جمع حقیقے کے مان لی اور جرح احادیث اور احتمال جمع صوری وغیرہ سی قطع نظر کی اور احادیث عدم جواز جمع حقیقی جو ہمنی نقل کین وہ بھی صحیح ہین اور تقدم احدہما کا علی الآخر معلوم نہین کہ قول نسخ کیا جاوی اور انواع اسباب ترجیح مین بھی دونو قسمین مساوی ہین اور جمع کرنا دونو مین ساتھ حمل احدہما کے علی الآخر بلا تعسف مشکل ہی پس باقی رہا مگر یہہ امر کہ دونو قسم کی احادیث کو حجیت سی ساقط کردیا جاوی پس حجیت آیہ کریمہ کے بلا معارض سالم رہجائیگی اور یہہ مقصود صاحب تنویر کا نہین ہی کہ اہل اصول حدیثین متعارضین کو ابتداءً ساقط کردیتی ہین پس اس محل مین تجھے ساقط کردو پہر مؤلف معیار اگر کسی مقدمہ کو مقدمات صریحہ یا ضمنیہ مین سی تسلیم نکرتا تو مضایقہ نتہا اور جواب باصواب اسکا دیا جاتا اور یہہ جو اوسنی بلا تدبر و تفکر اعتراض کیا کہ یہہ قاعدہ اہل اصول کے یہان نہین ہی کیونکر لایق اصغا و قبول اور قابل سمع قبول ہو بیان سابق سی معلوم ہو چکا کہ اگر نسخ اور ترجیح اور جمع بین المتعارضین نہوسکی تو پہر سوا تساقط کے اور کوئی قاعدہ اہل اصول کے یہان اصلا نہین ہی اور جب ناظرین منصفین پر صحت اور قوۃ ادلہ عدم جواز جمع حقیقی کے کلام سابق سی واضح ہوی تو مخفی نہوگا یہہ امر کہ مذہب جمع صوری کا اختیار کرنا عین احتیاط ہی اسلئی کہ یہہ مذہب مبرہن ہی ساتھ دلائل واضحہ اور براہین قاطعہ کے بلکہ جمع حقیقی پر کوئی دلیل قطعی یا ظنی نہین ہی تو اوسکے اختیار کرنی مین احتیاط ہوگی اور ساقط ہوا یہہ کلام مؤلف معیار کا کہ تشکیک کو راہ صورتین جاری ہوگی جسمین طرفین کا مذہب للدلائل ہو حال آنکہ مسئلہ جمع مین مانعین کا دعوے بلا دلیل ہی انتہی پہر یہہ جو مؤلف معیار نے کہا کہ بعض حنفی جمع صوری پر یہہ دلیل لاتے ہین کہ کہا ابن مسعود رضی اللہ تعالی عنہ نے ما رأیت رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم صلّی صلوٰۃً الا لمیقاتہا الا صلوتین الخ پس جواب اسکی تین ہین اول یہہ کہ اگر اس حدیث ابن مسعودؓ کو تم سب احادیث جمع پر جو چودہ صحابی سی منقول ہین غالب ٹھہراکر کہو

ایجس جمع کو ابن مسعودؓ نے نہین دیکھا وہ درست نہین تو تمپر بھی یہا مصیبت کا ٹوٹیگا کہ جمع بین الظہر والعصر
کو عرفات مین کیونکر درست کہتے ہو پس جو جواب تمہارا جمع عرفات مین ہو وہی جواب ہمارا جمع سفر
مین ہے انتہے مختصرا راقم الحروف کہتا ہو کہ اگرچہ تفصیل اس استدلال کے فی الجملہ کلام سابق مین ہو چکی
ہے لیکن باعث تعرض مؤلف معیار کے مکرر کہا جاتا ہو کہ جمع عرفات دن کے وقت مین اسیان
مجمع صحابہ کے واقع ہوئی تھی پس بالضرورۃ بین الصحابۃ رضوان اللہ تعالی علیہم اجمعین معروف و مشہور
ہو گئی بخلاف جمع مزدلفہ کے کہ شب مین تھے اور بجہت تاریکی شب کے محسوس ایشانہ سینے تھے لہذا ابن
مسعود رضی اللہ تعالی عنہ نے اسکی تصریح فرمائی اور جمع عرفات کو بنابر شہرت کے نظر نکیا اور وہ
سب کو معلوم ہے حاجت ذکر نہین آورد و ہو سکتے کہا اور جمع سفر کہ بین الصحابۃ مشہور تھی اسکا
ذکر بھی نہ دیا تو جواب اسکا یہہ ہو کہ جمع سفر جسکا تم دو چار صحابی سے منقول لیتے ہو اولا ہمین یہی
کہ احادیث جمع سفر ان صحابہ سے منقول ہین اسکو ہمنے تسلیم کیا لیکن جمع حقیقی ہونا اسکا نسبی منقول نہ
ہے پس نقل کرنے چار صحابی سے تمکو کیا نفع ہے و تقدیر تفصیلا و ثانیا یہہ کہ جمع سفر بین الصحابۃ
اصلا مشہور نتھی ورنہ عمر بن الخطاب اور ابن مسعود اور عبد اللہ بن عباس اور عبد اللہ بن عمر اور سعد
بن ابی وقاص رضی اللہ عنہم من سادات الصحابۃ رضی اللہ تعالی عنہم اجمعین اور سالم بن عبد اللہ اور عمر
بن عبد العزیز اور عمرو بن دینار اور لیث بن سعد اور جابر بن زید اور محمد بن سیرین اور مکحول اور علقمہ
اور اسود اور سفیان ثوری اور ابراہیم نخعی اور حسن بصری اور امام ابی حنیفہ کلہم من التابعین
اسکا انکار کس طرح کرتے اور یہہ انکار انکا جمع حقیقی سفر کو منقول کیا ہی ابن شداد نے کتاب دلائل الاحکام
مین قال العلی القاری فی المرقاۃ تحت حدیث ابن مسعود لعلہ رأی ہذا الحدیث بمزدلفۃ ولہذا اکتفے عن
ذکر الظہر و العصر فلا بد من تقدیرہما او ترک ذکرہما لظہورہما عند کل احد او وقع ذلک الجمع فی
مجمع عظیم فی النہار علی رؤس الاشہاد بخلاف جمع المزدلفۃ فانہ باللیل فاختص بمعرفتہ بعض
الاصحاب انتہے وکذا فی فتح القدیر لابن الہمام آوردہ جو امام نووی کسی دوسرا جواب نقل کیا
ہے جسکا مضمون یہہ ہو کہ منع جمع سفر کے حدیث ابن مسعود سے بطریق مفہوم کے مفہوم ہوتی ہے
اور حنفیہ مفہوم کا قول نہین کرتے اور ہم یعنی معشر شافعیہ اگرچہ مفہوم کا قول کرتے ہین لیکن منطوق
کو مفہوم پر ترجیح دیتی ہین پس منع جمع سفر جو مفہوم حدیث ابن مسعود سے سمجھی گئی اور یہہ جواز جمع

سفر پر منطوق احادیث مذکورہ سے ظاہر ہوئی ترجیح دی انتہی کلام غریبہ یہ ہے اولاً اسلئے کہ حدیث ابن
مسعود رضی اللہ تعالی عنہ مین بالتصریح یہہ امر مذکور ہے کہ مین نے رسول اللہ صلعم کو کوئی نماز سوا وقت
مستاد کے پڑہتے نہین دیکھا مگر مزدلفہ مین پس سوق اس کلام کا واسطی بیان ایسی امر کے ہے کہ ہر نماز
کا پڑہنا سوا مستثنات کے وقت مختار رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم مین مسنون ہے اُسکا اتباع چاہیے
اور سوا اوسکے اور طرح پڑہنا کہ منجملہ اوسکے جمع سفر ہی خلاف سنت ہے پس جمع سفر اس کلام مین صراحۃً
بعبارۃ النص منفی ہوئی نہ بطور مفہوم کما زعم قال فی التلویح ان الحکم المستفاد من النظم اما ان یکون ثابتاً
بنفس النظم اولا والاول ان کان النظم مسوقاً لہ فہو العبارۃ والا فالاشارۃ انتہی اور ثانیاً اسواسطے کہ ہمنے تسلیم کیا کہ عدم جواز
جمع کا اس حدیث سے بطور مفہوم مفہوم ہے لیکن یہہ حنفیہ نے نہین کہا کہ مفہوم مطلقاً ہمارے یہان
معتبر نہین البتہ مفہوم مخالف کو حنفیہ صحیح نہین کہتے اور مفہوم موافق کو سب حنفیہ تسلیم کرتے ہین اور
دلالۃ النص نام ہے اسی مفہوم موافق کا اور حدیث مذکور سے منع جمع سفر بطور مفہوم موافق مفہوم ہے
نہ بطور مفہوم مخالف جو مخالف ہو مختار حنفیہ کے قال فی التوضیح واما دلالۃ النص ویسمی فحوی الخطاب
الخ قال علیہ فی التلویح فحوی الخطاب ای معناہ وقد یسمی لحن الخطاب ومفہوم الموافقۃ لان مدلول
اللفظ فی حکم المسکوت موافق لمدلولہ فی حکم المنطوق اثباتاً ونفیاً ویقابلہ مفہوم المخالفۃ انتہی و
ہکذا فی سائر کتب الاصول وقال شیخ الاسلام العینی قال النووی قد احتجت الحنفیۃ بقول ابن مسعود
رضی اللہ تعالی عنہ ما رایت الخ علی منع الجمع بین الصلوتین فی السفر والجواب انہ مفہوم وہم لا
یقولون بہ قلت لا نسلم ہذا علی اطلاقہ وانما لا نقول بالمفہوم المخالف وما ورد فی الاحادیث من
الجمع بین الصلوتین فی السفر فمعناہ الجمع بینہما فعلاً لا وقتاً انتہی اور وہ جو جواب ثالث مین
کہا ہے جسکا مضمون یہہ ہے کہ شیخ سلام اللہ حنفی نے کہا ہے کہ عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ تعالی عنہ
سے نفی رویت جمع بین الصلوتین کے سوا مزدلفہ کے مروی ہے اور ہمنے مسند ابی یعلی مین
طریق ابی القیس سے دیکھا ہے کہ فرمایا ابن مسعود رضی اللہ تعالی عنہ نے کہ تھے رسول اللہ صلی اللہ علیہ
وسلم جمع کرتے تھے سفر مین پس اگر حمل کرو اثبات کو جو حدیث ابی یعلی مین ہے اوپر حالت جلدی کے
بیچ چلنے کے اور حدیث بخاری کو اوپر حال اوترنے کے بیچ منزل کے تو وجہ تطبیق ہو سکتی ہے
انتہی پس جواب یہہ ہے کہ اول تو حدیث ابی یعلی معارض اور مساوی حدیث صحیحین کے ہو ہی نہین سکتی

کہ جمع بین الحدیثین کے حاجت پڑی ثانیا یہ کہ جمع بین الحدیثین بایطور پر کہ حدیث ابی یعلی کو حالت جلدی سیر پر اور حدیث بخاری کو حالت نزول منزل پر محمول کرنا کیا ضرور ہی اگر جمع بین الحدیثین کیا جاوے تو ممکن ہی کہ بایطور کرو کہ حدیث ابی یعلی جو دال ہی جمع سفر پر محمول ہو اور پر جمع صوری کے اور حدیث بخاری سی نفی ہو جمع حقیقی کی آور ثالثا یہ کہ حدیث ابی یعلی موافق قول مؤلف معیار کے نے لیے تصحیح کسی محدث کے کیونکر مانی جاوے ہی آور وہ جو کہا ہی کہ حدیث انما التفریط علی من لم یصل الصلوۃ حتی یجیٔ وقت صلوۃ اخری محمول ہی اوس شخص پر جو بلا عذر نماز مین تاخیر کرے پس جواب اوس کا یہ ہی کہ کلمہ من کا عام ہی اوسکو بلا قرینہ تخصیص خاص پر محمول کرنا کس طرح صحیح و مقبول ہوا اور احادیث مذکورہ جمع سفر مخصص بن نہین سکتی اسلئے کہ افادہ تخصیص موقوف ہی اسپر کہ مراد احادیث مذکورہ سی جمع حقیقی ہووے قد نفیناہ من قبل بادلۃ واضحۃ و حجج ساطعۃ آور ثانیا یہ کہ ہم پوچھتے ہین کہ احادیث مذکورہ جمع اس حدیث سی متقدم ہین یا موخر اگر متقدم ہین تو حدیث مذکور سی منسوخ ہونگے علی تقدیر المعارضۃ اور اگر موخر ہین تو مخصص اوسکی نہین ہو سکتی اسواسطے کہ تاخیر مخصص جائز نہین کما تقرر بدلیل و ہذا آخر ما اردنا ایرادہ من الجواب واللہ سبحانہ اعلم بالصواب و الیہ سبحانہ المرجع والمآب فی کل فصل و باب و صلی اللہ تعالی علی سیدنا محمد و آلہ و صحبہ اجمعین برحمتہ و ہو ارحم الراحمین

خاتمۃ الطبع الحمد للہ والمنۃ کہ کتاب **انتصار الحق** مؤلفہ فاضل اجل عالم اکمل مولوی **محمد ارشاد حسین** صاحب کی جواب مین **معیار الحق** مؤلفہ مولوی نذیر حسین صاحب غیر مقلد کی با ہتمام الیٰ ہذا صحیح اضعف العباد محمد احسن صدیقی سے **مطبع صدیقی** بریلی مین حلیہ طبع سی آراستہ ہوئی اسکی تصحیح مین حتی الوسع کوئی دقیقہ باقی نہین چھوڑا گیا حاشیہ پر عبارت معیار الحق کی ہی اور متن مین اسکا جواب ہے اور یہ التزام کیا گیا کہ عبارت معیار ہر صفحہ پر اسیقدر ہو جسقدر کا جواب متن مین مذکور ہی اسلیئے بعض جا متن کو چہوڑ کرنا پڑا ہی کہ عبارت معیار کی حاشیہ معمولی مین نہین آسکتی تھی اور اگر اسپر بھی گنجایش نہوئی تو صرف ایک جگہ ایسا بھی کیا گیا ہی کہ ایک صفحہ کامل عبارت معیار کا لکھدیا گیا ہی کہ مطابقت متن اور حاشیہ کی ہاتھہ سی نجاوے مگر جس جگہہ کہ عبارت معیار متن کی صفحہ سی متجاوز ہو گئی ہی وہان حاشیہ مین نشان کر دیا گیا ہی کہ یہہ قول مؤلف کا فلان صفحہ کے حاشیہ مین مرقوم ہی اور بعض جا عبارت معیار منقول عنہ مین سفیدی چہوٹی ہوئی تھی وہان منقول مین بھی سفیدی چہوڑ دیگئی ہی امید دوسری کاپی صحیح نہین پہنچی کہ اسمین سی دیکھکر لکھدیا جاتا غرضکہ حتی الوسع بہت کوشش درستی سی اسکو طبع کیا ہی اگر باوجود اسکی نظرین کسی جا غلطی دریافت کرین تو براہ عنایت معاف فرمائین ع والعذر عند کرام الناس مقبول

فہرست مضامین کتاب انتصار الحق

مضمون | صفحہ
ثبوت تابعیت امام ابو حنیفہ ... ۲
بیان اسباب کا کہ طریقہ امام ابو حنیفہ کا عبادات شاقہ مین بدعت نہ تھا ... ۳۶
اثبات تقلید ائمہ اربعہ بادلۃ اجماع وغیرہ سے تقلید کے شرک ہونیکا ابطال ... ۵۲
ابطال قول نادانی کا جو کہتی ہین کہ اہل سنت کی تقلید حکم امام ابو حنیفہ یا شافعی کا نہین کی ... ۹۰
اثبات تقلید امام معین کے دلائل ... ۱۳۶
مقدمات مہمہ مؤلف معیار کا بیان ... ۱۸۰
بطلان تقلید مطلق عدم تعیین ... ۱۹۲