Al-Mahdi Research Journal (MRJ)
Vol 5 Issue 2 (Oct-Dec 2023)
ISSN (Online): 2789-4150
ISSN (Print): 2789-4142

Imam Shatbi's Theory of Ijtihad: An Analytical Study (Part II)

امام شاطبیؒ کا نظریہ اجتہاد: ایک تجزیاتی مطالعہ (حصہ دوم)

Hafiz Muhammad Masood Ahmad
Principal Darululoom Muhammadia Qamar-ul-Islam Lahore hmmasood7@gmail.com

ORC ID: 0009-0003-4215-7575

Dr. Muhammad Husnain
Assistant professor, Division of S&T Township, University of Education, Lahore, muhammad.husnain@ue.edu.pk

Siddiqua Aslam Qureshi
PhD scholar university of education, Visiting Lecturer at IER, Hailey college, University of Punjab, saddiqa.aslam143@gmail.com

Abstract

Imam Shatbi's Theory of Ijtihad, a foundational idea in Islamic jurisprudence, is examined analytically in this study. By utilizing a meticulous research approach based on textual analysis and historical contextualization, the study seeks to clarify the nuances of Imam Shatbi's ideas and their relevance to modern legal debate. The main goal is to evaluate Imam Shatbi's theoretical framework critically, taking into account its applicability, relevance, and interpretive flexibility in the context of the larger Islamic legal tradition. This study takes a multipronged approach to analyzing Imam Shatbi's theoretical contributions, drawing from an extensive analysis of primary sources, secondary literature, and academic commentary. This study aims to provide a comprehensive understanding of the difficulties inherent in the

CC BY

concept of ijtihad as stated by Imam Shatbi by exploring the historical setting in which his views developed, as well as their reception and progression over time. The creation of hypotheses that act as tenets for the inquiry is essential to this study. Imam Shatbi's Theory of Ijtihad is said to be a comprehensive synthesis of traditional legal approaches, distinguished by a thorough comprehension of legal concepts, scriptural sources, and juristic reasoning. Moreover, it is proposed that his understanding of ijtihad represents a flexible and dynamic method of interpreting the law that may keep the fundamental tenets of Islamic jurisprudence intact while addressing modern issues.

Keywords: Imam Shatbi, Ijtihad, Islamic jurisprudence, theoretical framework, textual analysis

اجتہاد میں امام شاطبیؒ اور ان کے موافقین کے دلائل

شاطبیؒ نے اتباع ہویٰ کو من جملہ حرام قرار دیا ہے اور مجتہد کے لیے خصوصا، ان کے دلائل یہ ہیں:

پہلی دلیل: استقراء سے یہ ثابت ہوا ہے کہ شریعت ہوی کے ہر وجہ سے متضاد ہے، بلکہ اتباع ہوی اتباع شریعت کی ضد ہے، شریعت کے وضع کا مقصد شارع کا یہ ہے کہ ہوی اس کے تابع رہیں۔[1]

وضع شریعت سے شارع کا قصد یہ تھا کہ مکلف کو اس کی خواہشات سے ہٹا کر اللہ کا بندہ بنانا ہے یہ وہ اختیار سے کرے جیسے کہ حالت اضطراری میں وہ اللہ کا بندہ بن جاتا ہے، اس قاعدے پر متعدد نصوص دلالت کرتے ہیں؛

ا-جیسا کہ شرعی نصوص اس پر دلالت کرتے ہیں کہ بندوں کو اللہ تعالیٰ کی عبادت کے لیے پیدا کیا گیا اور اس کے اوامر پر عمل کرنے اور منہیات سے رکنے کے لیے بھیجا گیا، ارشاد باری تعالیٰ ہے: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْاِنْسَ اِلَّا لِيَعْبُدُوْنِ﴾[2] "اور میں نے جن اور انسان کو بنایا ہے تو صرف اپنی بندگی کے لیے۔" ارشاد باری تعالیٰ ہے: ﴿يٰٓاَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوْا رَبَّكُمُ الَّذِيْ خَلَقَكُمْ﴾[3] "اے لوگو اپنے رب کی عبادت کرو۔" ارشاد باری تعالیٰ ہے: ﴿وَ اْمُرْ اَهْلَكَ بِالصَّلٰوةِ وَ اصْطَبِرْ عَلَيْهَا﴾[4] "اور اپنے گھر والوں کو نماز کا حکم کر اور خود بھی اس پر قائم رہ۔" ارشاد ربانی ہے: ﴿وَ اعْبُدُوا اللّٰهَ وَ لَا تُشْرِكُوْا بِهٖ شَيْئًا﴾[5] "اور اللہ کی بندگی کرو اور کسی کو اس کا شریک نہ کرو۔" اس کے علاوہ دیگر آیات مبارکہ بھی ہیں۔

ب-وہ نصوص جو اللہ تعالیٰ کے اوامر کی مخالفت اور ان سے اعراض پر مذمت پر دلالت کرتے ہیں، ان میں وعدہ ہے کہ جو ایسا کرے وہ عذاب آجل یا عاجل کا مزہ چکھے گا، اس کی وجہ اتباع ہوی اور خواہشات پر چلنا ہے۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے: ﴿وَ لَا تَتَّبِعِ الْهَوٰى

OPEN ACCESS

فَيُضِلَّكَ عَنْ سَبِيْلِ اللّٰهِ﴾ [6] ''اور نفس کی خواہش کی پیروی نہ کرو کہ وہ تمھیں اللہ کی راہ سے ہٹادے گی۔'' ارشاد باری تعالیٰ ہے: ﴿فَاَمَّا مَنْ طَغٰى ۰۰۳۷ وَ اٰثَرَ الْحَيٰوةَ الدُّنْيَا ۰۰۳۸ فَاِنَّ الْجَحِيْمَ هِيَ الْمَاْوٰى ۰۰۳۹﴾ [7] ''سو جس نے سرکشی کی۔اور دنیا کی زندگی کو ترجیح دی۔سو بے شک اس کا ٹھکانا دوزخ ہی ہے۔''

ج-خواہشات پر چلنے کے خلاف بہت سارے نصوص وارد ہوئے ہیں، یہ نصوص اسے حق کی ضد بتاتے ہیں، جیسا کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے: ﴿اَفَرَءَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ اِلٰهَهٗ هَوٰىهُ وَ اَضَلَّهُ اللّٰهُ عَلٰى عِلْمٍ﴾ [8] ''بھلا آپ نے اس کو بھی دیکھا جو اپنی خواہش کا بندہ بن گیا اور اللہ نے باوجود سمجھ کے اسے گمراہ کر دیا۔'' ﴿وَ لَوِ اتَّبَعَ الْحَقُّ اَهْوَآءَهُمْ لَفَسَدَتِ السَّمٰوٰتُ وَ الْاَرْضُ وَ مَنْ فِيْهِنَّ ؕ﴾ [9] ''اور اگر حق ان کی خواہشوں کے مطابق ہوتا تو آسمان اور زمین میں اور جو کچھ ان میں ہے درہم برہم ہو گیا ہوتا۔'' ﴿اَفَمَنْ كَانَ عَلٰى بَيِّنَةٍ مِّنْ رَّبِّهٖ كَمَنْ زُيِّنَ لَهٗ سُوْٓءُ عَمَلِهٖ وَ اتَّبَعُوْٓا اَهْوَآءَهُمْ ۰۰۱۴﴾ [10] ''پس کیا وہ شخص جو اپنے رب کی طرف سے واضح دلیل پر ہو وہ اس جیسا ہو سکتا ہے جسے اس کے برے عمل اچھے کرکے دکھائے گئے ہوں اور انھوں نے اپنی ہی خواہشوں کی پیروی کی ہو۔'' ﴿الَّذِيْنَ طَبَعَ اللّٰهُ عَلٰى قُلُوْبِهِمْ وَ اتَّبَعُوْٓا اَهْوَآءَهُمْ ۰۰۱۶﴾ [11] ''اللہ نے ان کے دلوں پر مہر کر دی ہے اور انھوں نے اپنی خواہشوں کی پیروی کی ہے۔'' ﴿وَ لَا تُطِعْ مَنْ اَغْفَلْنَا قَلْبَهٗ عَنْ ذِكْرِنَا وَ اتَّبَعَ هَوٰىهُ﴾ [12] ''اور اس شخص کا کہنا نہ مان جس کے دل کو ہم نے اپنی یاد سے غافل کر دیا ہے اور اپنی خواہش کے تابع ہو گیا ہے۔'' ان کے علاوہ بھی کئی نصوص ہیں۔

دوسری دلیل: ارشاد باری تعالیٰ ہے: ﴿فَاِنْ تَنَازَعْتُمْ فِيْ شَيْءٍ فَرُدُّوْهُ اِلَى اللّٰهِ وَ الرَّسُوْلِ﴾ [13] ''پھر اگر آپس میں کسی چیز میں جھگڑا کرو تو اسے اللہ اور اس کے رسول کی طرف لاؤ۔''

ان آیات مبارکہ کا وجہ استشہاد یہ ہے کہ جس کسی کو ان دو اقوال میں کوئی تنازع نظر آئے یا مجتہدین کا آپس میں تنازع ہو جائے یا ان کی چاہت کا مسئلہ آڑے آجائے تو اس پر ضروری ہے کہ ان ادلہ شرعیہ کی طرف رجوع کرے اور خواہشات کی اتباع یا انھیں اختیار کرنے سے دور رہے، یہ ایسا قرآنی ضابطہ ہے جس کی کوئی مثال نہیں ہے یہ اتباع ہوی کے قضیہ کو جڑوں سے ختم کرتا ہے۔ [14]

تیسری دلیل: یہ بات تجارب اور عادات سے معلوم ہو چکی ہے کہ مصالح دینوی یا دنیاوی کبھی خواہشات کی تکمیل کے ساتھ حاصل نہیں کیے جا سکتے کیونکہ ان میں فساد ہوتا ہے خواہشات مصالح کو خراب کرتی ہیں، اسی لیے عقلاء اتباع ہوی اور خواہشات کی تکمیل کے پیچھے دوڑنے کی مذمت پر متفق ہیں، شریعت بھی اس کی تائید اور تاکید کرتی ہے، یوں عقل اور نقل اتباع ہوی اور خواہشات کی تکمیل کے خلاف مشترکہ مذمت کرتی ہیں۔ [15]

چوتھی دلیل: شریعت نے نفس کی متوہم مشقت کو مد نظر نہیں رکھا ہے جو خواہشات کی تکمیل پر مبنی ہوتی ہے، بلکہ اللہ تعالیٰ نے اس کی مذمت بیان کی ہے جو اپنی نفسانی خواہشات کی بنیاد پر رخصت چاہتے ہیں، ارشاد باری تعالیٰ ہے: ﴿وَ مِنْهُمْ مَّنْ يَّقُوْلُ ائْذَنْ لِّيْ وَ لَا تَفْتِنِّيْ ؕ﴾ [16] ''اور ان میں سے بعض کہتے ہیں کہ مجھے تو اجازت ہی دیجیے اور فتنہ میں نہ ڈالیے۔'' ((لَمَّا أَرَادَ

OPEN ACCESS

النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنْ يَخْرُجَ إِلَى غَزْوَةِ تَبُوكَ قَالَ لِلْجَدِّ بْنِ قَيْسٍ: "يَا جَدُّ بْنَ قَيْسٍ مَا تَقُولُ فِي مُجَاهَدَةِ بَنِي الْأَصْفَرِ؟" قَالَ: يَا رَسُولَ اللهِ، إِنِّي امْرُؤٌ صَاحِبُ نِسَاءٍ، وَمَتَى أَرَى نِسَاءَ بَنِي الْأَصْفَرِ أُفْتَتَنْ فَائْذَنْ لِي فِي الْجُلُوسِ، وَلَا تَفْتِنِّي، فَأَنْزَلَ اللهُ عَزَّ وَجَلَّ: ﴿وَمِنْهُمْ مَنْ يَقُولُ ائْذَنْ لِي وَلَا تَفْتِنِّي أَلَا فِي الْفِتْنَةِ سَقَطُوا﴾))۔[17]

اسی طرح ارشاد باری تعالیٰ ہے: ﴿وَ قَالُوْا لَا تَنْفِرُوْا فِي الْحَرِّ ؕ قُلْ نَارُ جَهَنَّمَ اَشَدُّ حَرًّا ؕ﴾[18] ''اور کہا کہ گرمی میں مت نکلو، کہہ دو کہ دوزخ کی آگ کہیں زیادہ گرم ہے۔'' اس کے علاوہ بھی کئی دلائل اس اصل پر دلالت کرتے ہیں۔[19]

پانچویں دلیل: مصالح شرعیہ در حقیقت قصد ربانی اور شریعت کی نظر کے مطابق ہوتی ہیں ان میں لوگوں کی خواہشات اور اتباع ہوی کی رعایت نہیں رکھی جاتی، اسی لیے اللہ تعالیٰ ارشاد فرماتے ہیں: ﴿وَ لَوِ اتَّبَعَ الْحَقُّ اَهْوَآءَهُمْ لَفَسَدَتِ السَّمٰوٰتُ وَ الْاَرْضُ وَ مَنْ فِيْهِنَّ ؕ﴾[20] ''اور اگر حق ان کی خواہشوں کے مطابق ہوتا تو آسمان اور زمین میں اور جو کچھ ان میں ہے درہم برہم ہو گیا ہوتا۔''[21]

اس لیے کہ اگر لوگوں کے اغراض کا خیال رکھا جائے تو شریعت کو ایک طریقے پہ چلانا مشکل ہو جائے کیونکہ ان میں اختلاف ہوتا ہے۔[22]

مناقشہ: شاطبیؒ نے تین اعتراضات ذکر کیے ہیں ممکن ہے معترض یہ اعتراض کرے، پھر اس کے جواب بھی دیے ہیں، وہ اعتراضات اور جوابات مندرجہ ذیل ہیں۔

پہلا اعتراض: شریعت میں لوگوں کی خواہشات اور رغبات کا خیال رکھنے کا ثبوت ملتا ہے، جیسا کہ مباح، مندوب اور مکروہ میں ہے، اسی طرح کسی کی طبیعت کو امر موافق اور کسی کو نہی موافق لگتی ہے۔[23]

جواب: اس اعتراض کا جواب دو جہتوں سے ہے:

پہلی وجہ: اس کی ہوی اگر امر شرع اور نہی میں ہو، یہ موافقت ظاہری ہے اصلی ہے نہیں، اس لیے معتبر نہیں ہے۔[24]

دوسری وجہ: یہ جو ذکر کیا گیا کہ مندوب، مباح، مکروہ کے احکام ظاہرا مکلف کے اختیار کے تحت ہیں، یہ حقیقت میں شریعت کے داخل کرنے سے اس کے اختیار میں داخل ہوئے نہ کہ اس کے اختیار کرنے سے، اسی لیے یہ اس کے اختیار سے واپس نکل سکتے ہیں، مثلاً مباح میں کبھی اختیار ہوتا ہے کبھی نہیں ہوتا، اگر اس میں اختیار نہ ہو تو یہ ممکن نہیں کہ یہ کہا جائے کہ یہ اس کے اختیار میں داخل ہے، بلکہ بعض لوگ یہ کہنا پسند کرتے ہیں کہ یہ مباح ممنوع ہے، اگر تحریم کا اختیار اس کے ہاتھ میں ہوتا تو اس نے حرام کر دیا ہوتا، اسی طرح اگر اس کے پاس اختیار ہوتا اور اس کا واجب کرنے کا دل کرتا، پھر اگلے دن اس کی رغبت بدل جاتی ایک دن کرتا اور دوسرے چھوڑ دیتا، اس لیے یہ امر اس کے ہاتھ میں نہیں دیا گیا، کیونکہ ایسے کوئی بھی حکم علی الاطلاق مستقیم نہ رہتا، یوں یہ احکام اس کے اختیار میں داخل نہیں ہیں مگر قضاء شرع کے ساتھ داخل ہیں، اس کا اختیار شریعت کے تابع ہے اور غرض اذن شرعی سے مربوط ہے نہ کہ اس کی خواہشات کے ساتھ، مکلف کو اس کی خواہشات سے باہر نکالنے کا یہی معنی ہے۔[25]

OPEN ACCESS
CC BY

دوسرا اعتراض: شریعت لوگوں کی خواہشات اور اغراض کے مطابق وضع کی گئی، اس کی دلیل یہ ہے کہ وضع الشرائع بالاتفاق ممکن نہیں کہ وہ عبث ہوں، اس پر یہ آیت مبارکہ دلالت کرتی ہے، ارشاد باری تعالیٰ ہے: ﴿اَفَحَسِبْتُمْ اَنَّمَا خَلَقْنٰكُمْ عَبَثًا﴾(26) "سو کیا تم یہ خیال کرتے ہو کہ ہم نے تمھیں نکما پیدا کیا ہے۔" ﴿وَ مَا خَلَقْنَا السَّمَآءَ وَ الْاَرْضَ وَ مَا بَيْنَهُمَا بَاطِلًا﴾(27) "اور ہم نے آسمان اور زمین کو اور جو کچھ ان کے بیچ میں ہے بیکار تو پیدا نہیں کیا۔" ﴿وَ مَا خَلَقْنَا السَّمٰوٰتِ وَ الْاَرْضَ وَ مَا بَيْنَهُمَا لٰعِبِيْنَ ۰۰۳۸ مَا خَلَقْنٰهُمَاۤ اِلَّا بِالْحَقِّ وَ لٰكِنَّ اَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُوْنَ ۰۰۳۹﴾(28) "اور ہم نے آسمانوں اور زمین کو اور جو کچھ اس کے درمیان میں ہے کھیل کے لیے نہیں بنایا۔ ہم نے انھیں بہت ہی مصلحت سے بنایا ہے لیکن اکثر ان میں سے نہیں جانتے۔"

اس میں شک نہیں کہ شریعت کا وضع حکمت اور مصلحت کے لیے ہوا، یہ مصلحت یا تو اللہ تعالیٰ کی طرف یا بندوں کی طرف لوٹ سکتی ہے، اللہ تعالیٰ طرف لوٹنا محال ہے؛ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ کی ذات غنی ذات ہے یوں لامحالہ بندے کی طرف لوٹے گی، اور یہی ان کی اغراض کا تقاضا بھی ہے؛ اس لیے کہ ہر عاقل اپنی مصلحت کا سوچتا ہے اور جو دنیا و آخرت میں اس کے موافق ہو اس کی فکر رکھتا ہے، شریعت اسے تکلیف کے ضمن میں مکلف بناتی ہے، اس سے ثابت ہوتا ہے کہ شریعت لوگوں کی خواہشات اور اغراض کے مطابق وضع کی گئی۔(29)

تیسرا اعتراض: مقاصد شریعت میں یہ ہے کہ یہ لوگوں کی مصالح اور ضروریات کے مطابق اللہ تعالیٰ کے فضل سے وضع ہوئی، جب یہ ثابت ہو گئی کہ یہ مقاصد شریعت میں سے ہے تو باطل کی نفی کرتی ہے۔(30)

جواب: شاطبیؒ نے ان دونوں اعتراضوں کے دو جواب دیے ہیں:

پہلا جواب: ہم یہ تسلیم کرتے ہیں کہ شریعت کا وضع لوگوں کی مصالح کے لیے ہوا، لیکن ان مصالح کا قیام شریعت کی مقرر کردہ حدود کے مطابق ہوا، نہ کہ لوگوں کی خواہشات اور ان کی رغبات کے مطابق ہوا، اسی لیے تو تکلیفات مکلف کے نفس پر مشکل ہوتی ہیں، شرعی اوامر اور منہیات مکلف کو خواہشات کی اتباع سے نکالتی ہیں اور اسے شرعی ضوابط اور حدود میں قید کرتی ہیں، اور یہی ہم کہتے ہیں۔(31)

دوسرا جواب: ہم یہ تسلیم کرتے ہیں کہ تکلیف کی مصالح مکلف کی دنیا و آخرت کی مصلحت کی طرف لوٹتی ہیں، لیکن اس سے یہ لازم نہیں آتا اس کی مصالح کی تحصیل شرعی حدود سے باہر ہیں، نہ ہی وہ اس کی خواہشات کا احاطہ کیے ہوئے ہیں جب تک شریعت اس کا احاطہ نہ کرے اور یہ امر ظاہر ہے، یوں یہاں حظ اور غرض کے ثبوت شارع نے ثابت کیے نہ کہ اس کی خواہشات اور شہوت کے تقاضے سے ہوئے۔(32)

چھٹی دلیل: خواہشات کی اتباع کرنے میں اللہ تعالیٰ کے اوامر کو بجالانے میں تعطل اور محظورات ربانیہ کا ارتکاب لازم آتا ہے؛ اس لیے کہ وہ اس کی ضد ہیں کیونکہ اتباع ہوی تکلیف کو ساقط کرتی ہے۔(33)

CC BY

ساتویں دلیل: اتباع ہوی اگرچہ شرعی افعال کے تابع ہو لیکن وہ انسان کو تباہ کر دیتی ہے، اور وہ وسیلہ بن جاتی ہے کہ انسان خواہشات کی تکمیل کے پیچھے قصداً دوڑنا شروع کر دیتا ہے، اس سے انسان کو لذت محسوس ہوتی ہے جو اس کے سارے اعمال میں پھیل جاتی ہے اور انھیں باطل کر دیتی ہے، کیونکہ انسانی نفس خواہشات کی تکمیل کو قبول کرتا ہے وہ اسے محبوب سمجھتا ہے، عاقل انسان عبادت میں لذت محسوس کرتا ہے پھر وہ اپنی عبادت کو لوگوں کے سامنے پیش کرنے لگتا ہے جس سے اسے مقام ملتا ہے یوں وہ ہلاکت میں جا گرتا ہے۔(34)

آٹھویں دلیل: اگر شریعت اتباع ہوی کی رعایت ہر جانب سے رکھتی تو یہ مشکل ہو جاتا؛ اس لیے کہ ایک ہی کام میں لوگوں کے اغراض مختلف ہوتے ہیں، اگر شریعت اغراض سے متعلق ہوتی تو وہ طریقے پہ نہ ٹھہر سکتی، بلکہ اس میں اضطراب اور اختلاف رہتا، جب یہ باطل ہے تو اس سے جو لازم آئے گا وہ بھی باطل ہو گا۔(35)

نویں دلیل: احکام شرعیہ میں اتباع ہوی اگرچہ وہ تابع ہو تب بھی اس کا وسیلہ بنتی ہے کہ عامل کو اعمال شرعیہ کے ذریعے اس کی اغراض اور خواہشات کی تکمیل کا سبب بنے، یوں اس کے اعمال صالحہ بھی دکھاوے والے ہو جاتے ہیں۔(36)

مصلحت اور بدعت میں فرق کی معرفت رکھتا ہو:

امام شاطبیؒ ایک مجتہد میں جن امور کا ہونا لازمی سمجھتے ہیں ان میں سرفہرست مصالح اور بدعت میں تفریق کی اہلیت ہے، چونکہ جب شریعت کا معنی اور اس کی بنیادیں بندوں کے مصالح(37) کے حکم پر مبنی ہیں، معاش ہو رہن سہن ہو، شریعت پوری کی پوری انصاف پر مبنی ہے اس میں ساری مصالح اور حکمتیں ہیں، اس لیے مجتہد پر لازمی ہے کہ وہ شریعت کے احکام اس کے مصالح اور حکمتوں سے واقف ہو۔

چونکہ مصالح کا مفہوم کافی وسیع ہے اس کی کوئی حدود نہیں ہیں، یہ اجتہادات اور آراء کے اختلاف سے بھی تبدیل ہوتا ہے، یہ مناسب معلوم ہوتا ہے کہ اس بحث کو سمیٹا جائے تاکہ مصالح شریعت کے ضابطے میں آجائیں، اور احکام اللہ تعالی کے حکم کے مطابق ہوں، تاکہ آراء کا ٹکراؤ اور قدموں کی لڑکھڑاہٹ سے بچا جا سکے۔(38)

المصلحۃ: لغت میں صلح سے ہے، یہ اصل میں فساد کی ضد ہے، صلح بالفتح اور بالضم دونوں سے آتا ہے، المصلحۃ مصالح کی مفرد ہے، جبکہ استصلح استفسد کی ضد ہے۔(39)

اصطلاح میں مصلحۃ کہتے ہیں: ''مقصود شرع کی مفاسد خلق سے حفاظت''(40) الطوفی اس کی تعریف یوں کرتے ہیں: ''نفع کا حصول یا ضرر سے بچاؤ''۔(41)

البدع یہ اصل میں بدع سے ہے، لغت میں اس کی دو اصل ہیں:

پہلی: کسی چیز کی ابتدا یا بناوٹ جس کی مثال پہلے موجود نہ ہو۔

دوسری: کسی چیز کٹ جانا۔

OPEN ACCESS
CC BY

پہلے معنی سے کہا جاتا ہے ابتدعت کذا یعنی میں نے نئی چیز ایجاد کی جس کی پہلے مثال نہ تھی، دوسرے معنی سے کہا جاتا ہے: ابدعت الراحلۃ جب سواری معطل ہو جائے۔

البدعہ بالکسرہ کے ساتھ کہتے ہیں دین کے اکمال کے بعد کچھ پیدا کرنا اس کی جمع بدع ہے عنب کی طرح۔ (42)

بدعۃ کے دونوں معنی آتے ہیں، کیونکہ اس کا مطلب ہے ایسی ایجاد جس کی پہلے کوئی مثال نہ ملتی ہو، یہ تکلیف میں زیادتی اور بے وجہ کا بوجھ ہوتی ہے، جس سے ملل مشقت اور تھکاوٹ ہوتی ہے۔

اصطلاح میں شاطبیؒ نے دو تعریفیں لکھی ہیں:

پہلی: وہ حضرات جن کی رائے میں عادتیں بدعت میں داخل نہیں ہوتی، اس رائے کے مطابق تعریف: دین میں ایجاد کردہ ایسا کوئی طریقہ جو شریعت کے مشابہ ہو اس پر چلنے کا مقصد عبادت میں مبالغہ ہو۔

دوسرا: ان کی رائے کے مطابق جو عادات کو بدعت میں شامل کرتے ہیں، ان کی رائے کے مطابق تعریف: دین میں ایجاد کردہ ایسا کوئی طریقہ جو شریعت کے مشابہ ہو اس پر چلنے کا مقصد وہ نہ ہو جو شریعت کا طریقہ ہے۔ (43)

شاطبیؒ نے ان میں سے کسی کو دوسری پر ترجیح نہیں دی البتہ ایک دوسری جگہ فرماتے ہیں کہ امور عادیہ میں عبادت کا شائبہ ہونا ضروری ہے۔

امام شاطبیؒ فرماتے ہیں: ''اصول شرعیہ سے ثابت ہوتا ہے کہ ہر عادت میں عبادت کا شائبہ ہونا ضروری ہے، اس لیے کہ جس کا معنی تفصیل سے مامور بہ یا منہی عنہ سے سمجھ نہ آئے وہی مراد تعبدی ہے، اور جس کا معنی، مصلحت یا فساد سمجھ آئے اس سے مراد عادت ہے، چنانچہ طہارات، صلوات، روزے، حج یہ سب عبادتیں ہیں، جبکہ بیع، نکاح، طلاق، خرید و فروخت، اجارے، جنایات یہ سب عادی ہیں؛ اس لیے کہ ان کے احکام سمجھ آتے ہیں، ان میں عبادت کا پہلو ہونا ضروری ہے؛ کیونکہ یہ امور شرعیہ سے مقید ہیں مکلف کے لیے ان میں کوئی اختیار نہیں ہے۔ پھر فرماتے ہیں: یوں ان دونوں قسموں کا معنی تعبد میں اشتراک ثابت ہوا، چنانچہ اب اگر ابتداع امور عادیہ میں ہو تو اس لحاظ سے اس کا دخول ٹھیک ہوگا ورنہ نہیں۔ (44)

اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ امام شاطبیؒ نے دوسری تعریف اختیار کی ہے، اگرچہ اس میں بھی مطلق قول نہیں کرتے بلکہ اسے مقید رکھتے ہیں۔ (45)

امام شاطبیؒ کی رائے:

امام شاطبیؒ نے اس بحث کی اہمیت کو واضح کیا ہے، اس لیے کہ دونوں بابوں میں مشابہت تھی تو بہت سارے لوگوں نے استحسان کو بدعت کہا بلکہ اس کی نسبت شریعت کی طرف کی بجائے صحابہ کرام اور تابعین کے۔ (46)

اس مشابہت کی وجہ سے یہ مقام کافی پیچیدہ اور موضع وہم تھا، اہل بدعت سے دلیل پکڑتے تھے، اس مشابہت کی وجہ سے فتنے کا بھی شدید خدشہ تھا(47)، یہ خلط اگر کسی مجتہد سے ہو جاتا تو شریعت میں ایک ایسا باب کھل جاتا جسے بند کرنا مشکل ہوتا، اس لیے یہ ضروری

OPEN ACCESS

تھا کہ اس فرق کی پہچان کرائی جائے تاکہ شریعت کی جانب ایسی چیز منسوب نہ ہو جو اس کی نہیں ہے، اسی طرح سلف صالحین کی مخالفت سے بھی بچا جاسکے کیونکہ ان کی مخالفت دین میں گمراہی پھیلانے کے مترادف ہے۔

امام شاطبیؒ نے اپنے کلام بدیع میں ان لوگوں پر رد کیا ہے جنھوں نے بعض حوادث کا بدعت سے تعلق بنایا حالانکہ ایسا نہیں تھا، وہ فرماتے ہیں: ''یہ دین میں غلطی ہے''[48] اور ملحدین کی اتباع ہے، انھوں نے ان مدارک کا ادراک کیا ان مسالک سے گزرے، یا تو فہم شریعت سے ادراک کیا جو کہ پہلے لوگوں کو سمجھ نہیں آئی، یا اس کے فہم سے کنارہ کش رہے اور یہ آخری بات ٹھیک ہے اس لیے کہ سلف صالحین صراط مستقیم پر تھے، یہ محدثات ان کی جانب سے نہیں تھے نہ انھوں نے اس پر عمل کیا، اس سے معلوم ہوا کہ یہ دلائل ان معانی کی متضمن نہیں ہیں جو ابھی اختراع کیے گئے۔[49]

امام شاطبیؒ نے مصالح اور بدع کے فروق کو واضح کیا ہے، اس کے لیے ایک مقدمہ لکھا جس میں کئی اقسام ذکر کی ہیں:[50]

پہلی قسم: شریعت اس کے قبول کی شہادت دے، یہ بالاتفاق مقبول ہوگی[51]، جیسے قصاص لوگوں کے جان ومال کی حفاظت کے لیے۔

دوسری قسم: شریعت اس کے رد کی شہادت دے، یہ بالاتفاق مردود ہوگی[52]، اس کی مثال ایسے ہے جیسے کسی بادشاہ نے رمضان میں روزہ کے ساتھ جماع کر لیا تو اسے دو مہینے روزے رکھنے کا فتویٰ دیا گیا، اس کی علت یہ بیان کی کہ کفارہ سے مقصود زجر ہے جبکہ وہ آزاد کرنے پر قادر ہے اس لیے اس سے اسے زجر نہیں کیا جائے گا،[53] یہ اس جہت سے تو مناسب ہے لیکن ادلہ شرعیہ کے مخالف ہے۔

تیسری قسم: ایسا امر جسے کوئی دلیل خصوصیت کے ساتھ رد نہ کر رہی ہو نہ قبول کر رہی ہو، یہ دو حالتوں سے خالی نہیں ہو سکتا:

پہلی حالت: یہ تصرفات شرعیہ کے لیے مناسب نہ ہو، اس کی مثال جیسے کوئی متعین دلیل میراث ((لَيْسَ لِلْقَاتِلِ شَيْءٌ، وَإِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُ وَارِثٌ فَوَارِثُهُ أَقْرَبُ النَّاسِ إِلَيْهِ، وَلَا يَرِثُ الْقَاتِلُ شَيْئًا))[54] سے قاتل کو منع نہیں کر رہی تو قاتل کے ساتھ اس کے قصد کے برعکس معاملہ کیا جائے اور میراث سے روک دیا جائے، اس کا منع کرنا تصرفات شریعت کے ساتھ ملائم نہیں ہے۔[55]

دوسری حالت: تصرفات شرعیہ کے لیے ملائم ہو، اس کے لیے عمومات ادلہ سے شہادت بھی ہو، اسے ہم المصالح المرسلہ کا نام دیتے ہیں[56]، مصالح مرسلہ میں سے جیسے صحابہ کرام نے قرآن پاک کو جمع کیا، دواوین کی تدوین کی، اور صناع کی تضمین وغیرہ۔[57]

جب یہ معلوم ہو گیا ہے تو مصالح مرسلہ پر عمل کرنے کے ضوابط بدعت اور مصالح مرسلہ کے درمیان فرق کرنے سے واضح ہونگے، اور وہ یہ ہیں:

پہلا فرق: مصالح مقاصد شریعہ کے ساتھ ملائم ہوتی ہیں جبکہ بدعت مقاصد شریعہ کے ساتھ ملائم نہیں ہوتی، اس کی وجہ اس میں سے کوئی ایک ہے:

OPEN ACCESS

پہلی: شریعت اس کے رد کی شہادت دے۔

دوسری: شریعت اس کے بارے خاموش ہو اور کوئی دلیل معین اس کا رد نہ کرے، لیکن جب اسے شریعت کے اجمالی دلائل پر رکھا جائے تو اس کا مقصود شرع سے عدم ملائم ہونا معلوم ہو۔

یہ دونوں قسمیں بالاجماع غیر معتبر ہیں۔

دوسری قسم کا الحاق ماذون فیہ میں باعتبار مسکوت عنہ ممکن نہیں ہے؛ اس لیے کہ وہ تصرفات شرع کے ساتھ ملائم نہیں ہے۔اس کا ماذون فیہ کے ساتھ الحاق کرنا اجماع کی مخالفت ہے اس کے عدم اعتبار اور قبول نہ ہونے کی وجہ سے۔

جیسا کہ جس کی بنیاد تعبد پر ہو وہ حکم کی طرح نہیں ہوگا اگر اس کا معنی سمجھ آئے، اور جس کا معنی سمجھ آئے اسے اذن پہ محمول کیا جاسکتا ہے بخلاف جس کا معنی سمجھ میں نہ آتا ہو؛ اس لیے کہ جس کا معنی سمجھ میں نہیں آتا عقل کے لیے اس سے ہدایت لینا ممکن نہیں نہ اس سے قربت لے سکتی ہے بخلاف جس کا معنی سمجھ میں آتا ہو اس سے قربت کا توصل ممکن ہو سکتا ہے۔(58)

دوسری وجہ: بدعت موضوع میں مصالح مرسلہ کے خلاف ہوتی ہے، مصالح مرسلہ کا معنی عقل کو تفصیل سے سمجھ آتا ہے، وہ محض عبادات میں داخل نہیں ہوتی، اس کے برعکس بدعت وہ عبادات میں داخل ہوتی ہے لیکن اس کا معنی عقل کو سمجھ نہیں آتا، جیسے سارے معاملات اور تمام عادات وغیرہ، لیکن اگر آپ انھیں داخل کرنا چاہیں تو باعتبار تعبد کے داخل ہو سکتا ہے مطلقاً نہیں۔(59)

اگر احکام تعبدیہ میں غور و فکر کیا جائے تو معلوم ہوگا کہ مصالح کی علت یہ ہے کہ یہ عبادات میں واضح طور پر داخل نہیں ہوتے، بلکہ انھیں اس طرح وضع کیا گیا ہے کہ عقل کو سمجھ نہیں آتے، جیسے وضو، نماز، روزہ اور حج وغیرہ۔

مثلاً آپ اگر طہارت کے احکام دیکھیں تو آپ کو ان میں متنوع قسم کے اختلاف ملیں گے جو عقل کو سمجھ نہیں آتے، جیسے پیشاب پاخانہ نجس ہیں ان کے خروج سے وضو لازم ہوتا ہے جبکہ اگر منی اور حیض کا خون نکل آئے تو سارے جسم کا غسل ضروری ہو جاتا ہے، پھر وضو تو حدث کی وجہ سے انسان کے صاف ستھرا ہونے کے باوجود بھی ضروری ہو جاتا ہے، اسی طرح وضو برقرار رہتا ہے اگر انسان صاف ستھرا نہ ہو اگر حدث سے بچا رہے۔اسی طرح مٹی کو پانی کے قائم مقام کیا گیا ہے جبکہ وہ تو پانی کی بنسبت مزید خراب کر دیتی ہے۔

نماز کے اوقات متعین ہیں ان سے تجاوز نہیں کیا جاسکتا، شریعت نے اذکار مخصوصہ متعین کیے ہیں ان میں اضافہ کیا یا کمی نہیں کی جاسکتی، اسی طرح رکعتوں کی تعداد، رکوعات، سجدے وغیرہ۔

اسی طرح دیگر عام عبادات بھی، اس سے قطعی طور پر معلوم ہوتا ہے کہ شارع کا عبادات میں قصد اور حکمت شامل ہے، لیکن شارع یہ چاہتا ہے کہ مکلف وہاں پہنچ کر رک جائے، اپنی اجتہادی نظر کو روک لے اور شارع کا حکم تسلیم کر لے، البتہ بعض مواضع جہاں عقل

OPEN ACCESS

کے معانی معتبر ہو سکتے ہیں لیکن اگر مجتہد کو کوئی شبہ پیدا ہو جائے تو اصل کی طرف رجوع کرے، یہی بدعت سے بچنے کا بہترین راستہ ہے۔(60)

جبکہ عادات ان کے معانی عقل کو سمجھ آتے ہیں مجتہد کے لیے ممکن ہے کہ وہ مقاصد شرعیہ کی رعایت رکھتے ہوئے ان کے معانی سمجھ سکے، شاطبیؒ فرماتے ہیں یہ تقسیم امت کے درمیان متفق علیہ ہے البتہ ظاہریہ اس کی مخالفت کرتے ہیں، وہ عادات اور عبادات میں فرق نہیں کرتے، ان کے نزدیک یہ سارے تعبد کے باب سے ہیں، یہ دیگر سے بہتر ہے اصل مصالح کے طور پر بجائے اس کے کہ وہ مصالح مرسلہ کا اعتقاد رکھیں۔(61)

تیسرا فرق: مصالح مرسلہ ان امور میں سے کسی طرف لوٹتے ہیں:

کسی امر ضروری کی حفاظت کے لیے، یا دین میں کسی رفع حرج کے لیے جو لازم ہو۔

اگر امر ضروری کی حفاظت کے لیے ہو تو یہ مالایتم الواجب الابہ کے باب سے ہوگا، یہ مقاصد کے نہیں بلکہ وسائل کے باب سے ہوگا، اگر رفع حرج کی لوٹے تو یہ تخفیف کے باب سے ہوگا تشدید سے نہیں۔

جبکہ بدعت کا معاملہ ایسا نہیں ہے، یہ باب وسائل سے ہیں؛ اس لیے کہ یہ عبادت ہیں ان کے نزدیک جو اعتقاد رکھتے ہیں اور یہ کسی امر ضروری کی حفاظت کے لیے نہیں ہیں، یہ تکلیف میں زیادتی ہیں جو کہ تخفیف کی ضد ہے۔(62)

یوں ہم ان دونوں کے معنی، مقصد اور موضوع میں فرق کر سکتے ہیں، انھیں آپس میں ملانے اور جمع کرنے کوئی ضرورت نہیں ہے۔(63)

اس بحث میں شاطبیؒ کی رائے کے مطابق اصولیوں میں کوئی ایسا نہیں جس نے اس سے موافقت یا مخالفت کی ہو، لیکن ہم یہ ضرور کہہ سکتے ہیں: جو مصالح مرسلہ پر عمل ضروری نہیں سمجھتا وہ شاطبیؒ کی رائے کو اہمیت نہیں دے گا، جو اس پر عمل ضروری سمجھے گا وہ شاطبیؒ کے قول کو مصالح مرسلہ کی حدود کی معرفت کے لیے ضروری سمجھے گا، یہ مجتہد پر بھی لازم ہے کہ اس لیے کہ یہ ان کے نزدیک حکم شرعی کا مستند ہے، مجتہد پر ادلہ احکام کی معرفت ضروری ہے، اس لیے بھی کہ مصالح مرسلہ کا سب نے قول کیا ہے، اس پر عمل کرتے ہیں، یوں یہ سب لازم قول بھی ہوا، اس لیے ان کے قول کے مطابق مصالح مرسلہ کی حدود کی معرفت، شرائط اور ضوابط سے جانکاری ضروری ہوگی، اور یہی مصالح مرسلہ اور بدعت میں فرق کرنے کے لیے کافی ہوگا؛ اس لیے کہ ان میں ایسا کوئی فرق نہیں بلکہ صرف عمل کے ضوابط مختلف ہیں۔

ہم یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ جنھوں نے بدعت کو حسنہ اور قبیحہ میں تقسیم کیا انھوں نے مصالح اور بدعت کا فرق ملحوظ نہیں رکھا، اس لیے دونوں کا حکم ایک جیسا کر دیا، اس سے بڑھ کر یوں یہ بھی لازم آتا ہے کہ مجتہد کے لیے ان دونوں میں فرق سے واقف ہونا بھی ضروری نہیں۔(64)

OPEN ACCESS
CC BY

بدعت کی حسن اور قبح یا احکام تکلیفیہ میں تقسیم العزبن عبد السلام[65] کی رائے ہے، پھر اس کی اتباع ان کے شاگرد القرافی[66] نے کی، اسی طرح ابن جزی[67]، الزرکشی[68]، ابن حجر الہیتمی[69]، السخاوی[70]، السیوطی[71] نے کی، ان سے العز النووی[72] اور ابن السبکی[73] نے نقل کیا اور کوئی نکیر نہیں کی، بعض کے نزدیک امام شافعی کی بھی یہی رائے تھی، امام شافعی فرماتے ہیں: بدعت دو قسم کی ہوتی ہے: بدعت محمودہ، بدعت مذمومہ۔ جو سنت سے موافقت کرے وہ بدعت محمودہ ہو گی جو سنت کی مخالفت کرے وہ مذمومہ ہو گی، وہ عمر ◻ کے قول سے حجت لیتے ہیں: "کیا ہی بہترین بدعت ہے"[74]۔ اسی طرح الخطابی کی بھی یہی رائے تھی، وہ فرماتے ہیں: "ان میں سے جو اصول اور قواعد پر مبنی ہو وہ بدعت اور گمراہی نہیں ہے"۔[75]

اس میں شک نہیں ہے کہ جو امام شافعی اور الخطابی کی شرائط کے موافق ہو اس پر بدعت کا اطلاق شرعا درست نہیں، اس لیے ان کا کلام ان کے ساتھ نہیں ملایا جائے گا جو استحسان کو بدعت کہتے ہیں جو کہ اصول شرع پر مبنی ہے نہ سنت سے موافقت ہے، ان کا لفظ بدعت کا اطلاق لغت کے اعتبار سے درست ہے شرعا نہیں۔[76]

شاطبیؒ فرماتے ہیں کہ العزبن عبد السلام نے مصالح کو بدعت کہا ہے؛ اس کی وجہ یہ ہے کہ ان کے اعیان نصوص معینہ کے تحت نہیں آتے اگرچہ قواعد شرع سے ملائم ہیں، وہ مصالح کی تقسیم کرتے ہیں اور اسے بدعت کا نام دیتے ہیں[77]، مگر القرافی نے اسے بدعت بمعنی شرعی کے نقل کیا، انھوں نے العزبن عبد السلام کی مراد کو سمجھے بغیر نقل کیا اور یوں اجماع امت کی مخالفت کی۔[78]

شاطبیؒ نے القرافی سے متعلق جو کہا اسے تعمیم کے ساتھ یہ تقسیم نقل کرنے والے ہر کسی کے لیے کہا جا سکتا ہے جس کی اس نقل سے مراد مصالح کی تقسیم عمومانہ ہو، یہ بعض لوگوں کے کلام کو فائدہ دیتا ہے، جیسے ابن حجر فرماتے ہیں: "بدعت شریعت کے عرف میں مذموم ہے بخلاف لغت کے، ہر وہ چیز جو بغیر قیاس کے وجود میں آئے اسے بدعت کہتے ہیں چاہے وہ مذموم ہو یا محمود"[79]۔ اس کے بعد انھوں نے بدعت کی اقسام العزبن عبد السلام سے نقل کرتے ہوئے ذکر کی ہیں، اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ تقسیم شریعت کی بجائے لغت سے زیادہ مشابہ ہے۔

جب یہ واضح ہو گیا تو اس سے معلوم ہوا کہ تقسیم کا قول اس کی کوئی سند نہیں ہے، سلف صالحین اور اکثر اہل علم بدعت کی تقسیم نہیں کرتے۔ بلکہ ان کے نزدیک ہر طرح کی بدعت مذموم ہے۔ جس کسی نے بدعت کو صحیح قرار دیا اس کی مراد لغوی بدعت تھی یا اس سے مراد مصالح تھیں۔

جب یہ ثابت ہو گیا تو اس سے یہ بھی لازم آتا ہے مجتہد کو مصالح اور بدعت کے درمیان فرق کرنا چاہیے، اور یہی شاطبیؒ کی مراد ہے۔ شاطبیؒ نے ان دلائل پر مناقشہ کیا ہے جو حضرات مصالح اور بدعت کے درمیان فرق نہیں کرتے، اس مناقشہ سے ہمیں وہ دلائل معلوم ہونگے جو شاطبیؒ مصالح اور بدعت میں فرق کے لیے دیتے ہیں، یہی دلائل کسی مجتہد پر ان فروق کی معرفت کو لازم بھی کرتے ہیں۔

OPEN ACCESS
CC BY

پہلی دلیل: مصالح بدعت کے باب سے نہیں ہیں،اس کی تفصیل یہ ہے کہ جب تک اس کے بارے میں کوئی مخصوص دلیل اس کے قبول یا رد ہونے شہادت نہ دے،یہ دو قسموں پر ہوگی: پہلی: تصرفات شرع کے ساتھ ملائم نہ ہو،یہ بالاتفاق مردود ہے،دوسری: تصرفات شرع کے ساتھ ملائم ہو،اس کے لیے عموم ادلہ شرعیہ کی شہادت بھی ہو،اس سے مصالح مرسلہ ہوتی ہیں،یہ تصرفات شرع کے باب ملائم میں سے ہے،جبکہ بدعت اس کے مخالف ہے،وہ باب ملائم میں سے نہیں بلکہ اس کے رد کے لیے شرع کی شہادت ہے،یوں دونوں میں فرق ہوگیا۔ (80)

دوسری دلیل: جس نے مصالح سے بدعت کا استدلال کیا ہے،یہ دو حالتوں سے خالی نہیں ہے۔

جس کا وہ دعویٰ کررہا ہے وہ متقدمین کے عمل میں موجود ہو یا نہ ہو،اگر وہ موجود ہو تو محل فرض نہیں ہے،اگر موجود نہ ہو تو ان حالتوں سے خالی نہیں ہو سکتا: جو اس کے پاس پہنچا وہ سلف صالحین کے پاس پہلے پہنچ چکا ہو،وہ جان چکے ہوں کہ یہ ماخذ ادلہ میں سے ہے یا نہیں؟ اگر ان کے پاس موجود نہ ہو جیسا کہ دعویٰ کیا جاتا ہے تو یہ ان حالتوں سے خالی نہیں ہو سکتا،سلف صالحین اس سے غافل رہے،اہمال کیا،اس سے جاہل رہے یا نہیں۔

اگر یہ دعویٰ کیا جائے کہ وہ غافل یا جاہل رہے تو یہ ان کی گستاخی ہے انھیں جاہل کہنا ہے،یہ اپنے ایسے علم کا دعویٰ کررہا ہے جس سے سلف جاہل رہے،اگر ان کے غافل یا جاہل نہ رہنے کا دعویٰ کرتا ہے تو اجماع کا مخالف ہوگا؛اس لیے کہ سلف اس کے چھوڑنے پر متفق تھے اس نے ان کی مخالفت کی،اور اگر ان تک نہ پہنچنے کا دعویٰ کرتا ہے تو یہ بھی انھیں جاہل کہنے کے مترادف ہے۔

اگر یہ دعویٰ کیا جائے کہ ان تک پہنچا لیکن انھوں نے عمل نہیں کیا تو اس میں شک نہیں کہ یہ غلطی ہے،اور یہ ممکن نہیں ہے کہ وہ غلطی پر جمع ہو جائیں،یہ دعویٰ کرنے والا سلف صالحین کی کیسے اتباع کرے گا یہ ممکن نہیں ہے۔ (81)

تیسری دلیل: یہ معنی جسے مخترع نے ایجاد کیا،اور سلف صالحین نے اسے چھوڑا یا اہمال کیا تھا،دو حالتوں سے خالی نہیں ہو سکتا؛

پہلی: ان کے چھوڑنے کی کوئی وجہ ہو۔

دوسری: ان کے چھوڑنے کی کوئی وجہ نہ ہو۔

دوسری باطل ہے؛اس لیے کہ ان کا ایسے فعل سے اہمال کرنا جس سے شریعت کی قربت یا لوگوں کی اصلاح ہو ممکن نہیں ہے،جبکہ وہ اہل علم وفقہ ہوں،اس لیے ان کے اہمال کا کوئی معنیٰ نہیں بنتا،اس طرح اس پر عمل کرنا جسے انھوں نے چھوڑ دیا ہو ان کی مخالفت ہے، اور سلف کی مخالفت میں خیر نہیں ہے بلکہ یہ عین گمراہی ہے۔ (82)

چوتھی دلیل: سلف صالحین نے جس سے سکوت اختیار کیا اس کی دو قسمیں ہیں۔

پہلی قسم: مسکوت عنہ نبی کریم ﷺ کے زمانے میں ہو اور اس پر عمل ممکن ہو لیکن اس کے لیے کوئی امر خاص نہ ملا ہو،اس قسم کی مخالفت کرنا ممکن نہیں اس لیے کہ شریعت نے کوئی حکم نہیں دیا وہ اس سے خاموش رہی جس کا ضرور کوئی مطلب ہوگا،اس لیے اس سے اہمال کرنا ضروری ہے،جس نے اس پر عمل کیا گویا اس نے شریعت کی مخالفت کی اور وہ ایجاد کیا جو اس میں نہیں تھا۔

OPEN ACCESS
CC BY

دوسری قسم: مسکوت عنہ یا مظنۃ للعمل نبی کریمﷺ کے زمانے کے بعد ہو، اس کے لیے شریعت تصرفات شرعیہ سے ملائم امر زائد دے، اسے ہم مصالح مرسلہ کا نام دیتے ہیں، اس پر عمل کرنا حق ہے یہ اصول شریعہ میں سے ہے جو ادلہ شرعیہ کی طرف لوٹتی ہیں۔[83]

جو حضرات مصالح اور بدع میں تفریق نہیں کرتے ان کے دلائل اور اس پر رد:

جب کچھ لوگوں کے قول سے بدعت کی تقسیم لازم آرہی تھی اور مصالح مرسلہ سے وہ استدلال کررہے تھے، انھوں نے بدع اور مصالح مرسلہ میں تفریق نہیں کی، اسی طرح وہ مجتہد کے لیے بھی اس فرق کی معرفت کے قائل نہیں، شاطبیؒ نے وہ دلائل پیش کیے ہیں جو مصالح مرسلہ کے تمسک کے ساتھ بدعت کی تحسین کرتے ہیں اور اسے حسن اور قبح میں تقسیم کرتے ہیں، پھر اس پر مناقشہ کیا ہے اور اس مسئلہ جو حق ہے اسے بیان کیا ہے، وہ دلائل یہ ہیں:

پہلی دلیل: سلف صالحین نے ایسی چیزیں ایجاد کیں جو عہد نبوی میں نہیں تھیں، جیسے قرآن پاک کا جمع کرنا، کتابوں کی تصنیف، دیوانوں کی تدوین، صناع کی تضمین، یہ سب نئے احداث پر دلالت کرتے ہیں جو پہلے نہیں تھے، اگر یہ باب مصالح مرسلہ میں سے ہے تو مصالح مرسلہ اور بدعت ایک چیز ہے، کیونکہ یہ دونوں ایک چشمے سے نکلتے ہیں، یعنی ایک اصل کی طرف لوٹتے ہیں، ایسے معتبر اعتبار کی طرف لوٹتے ہیں جس کی کوئی شرعی اصل شہادت نہیں دیتی، اور یہ ایسے باب سے نہیں جس میں قیاس ممکن ہو۔

جب یہ بات واضح ہوگئی تو جو کوئی مصالح مرسلہ کا اعتبار کرتا ہے اسے بدعت المستحسنۃ کا اعتبار بھی ضرور کرنا ہوگا، جو بدعت المستحسنۃ کارد کرے گا اسے مصالح کارد کرنا ہوگا۔[84]

مناقشہ: شاطبیؒ اس میں مناقشہ کرتے ہیں، وہ فرماتے ہیں: مصالح مرسلہ بدعت کے باب سے نہیں ہیں، اس کا بیان اقسام سے واضح ہوگا، انھیں مختصرا بیان کرتے ہیں: پہلا: شریعت اس کے قبول کی شہادت دے، یہ ان کے اعمال میں محل اتفاق ہے۔ دوسرا: شریعت اس کے رد کی شہادت دے، یہ ان کے اعمال میں محل رد ہے۔ تیسرا: جس کے قبول یا رد کے لیے کوئی مخصوص دلیل معین شہادت نہ دے، اس کی دو قسمیں ہیں: پہلی: تصرفات شرع کے ساتھ غیر ملائم ہو، یہ بالاتفاق مردود ہے، دوسرا: تصرفات شرع کے ساتھ ملائم ہو، اس کے لیے عموم ادلہ شرعیہ سے شہادت ملی ہو، اس سے استدلال کرتے ہوئے ہم اسے مصالح مرسلہ کا نام دیتے ہیں، اس قسم سے متعلقہ مثالیں صحابہ کرام سے مذکور ہیں، جیسے قرآن پاک کا جمع کرنا، کتابوں کی تصنیف، دیوانوں کی تدوین، صناع کی تضمین وغیرہ، اس سے معلوم ہوا کہ مصالح تصرفات شرعیہ کے ساتھ ملائم باب سے ہیں اور بدعت اس کے خلاف ہے وہ باب ملائم یعنی مطابق سے نہیں ہے، بلکہ شرع اس کی رد کی شہادت دیتی ہے، یوں دونوں میں فرق واضح ہوگیا۔[85]

دوسری دلیل: بدعت شریعت اور سلف کے نزدیک مسکوت عنہ باب سے ہے، جب یہ مسکوت عنہ باب سے ہے تو اس میں مخالفت یا موافقت کی کوئی بات ہی نہیں بنتی، اگر ہم اسے شریعت میں پالیں تو اس میں کوئی مخالفت نہیں بلکہ اس پر مصلحت کے مطابق عمل کیا

OPEN ACCESS
CC BY

جائے گا، اگر یہ شریعت میں نہ ہو اور نہ اس کی کوئی گنجائش ہو تو ہم اس سے اہمال کریں گے، اگر یہ اس میں سے ہو نہ اس میں سے تو یہ دیگر مباحات کی طرح ہو گی مصالح مرسلہ پر عمل کرتے ہوئے۔ (86)

مناقشہ: اس دلیل پر شاطبیؒ نے تین طریقوں سے مناقشہ کیا ہے:

پہلا طریقہ: جو لوگ مصالح کو بدعت کہتے ہیں، وہ دو حالتوں سے خالی نہیں۔

جس کو وہ دعویٰ کرتے ہیں وہ عمل متقدمین میں موجود ہو یا نہ ہو، اگر موجود ہو تو یہ محل فرض نہیں، اگر موجود نہ ہو تو ان حالتوں سے خالی نہیں:

جو ان کے پاس پہنچا وہ سلف کے پاس بھی پہنچا ہو، وہ اس کے ماخذ ادلہ سے واقف ہوں یا نہ ہوں، اگر ان کے پاس موجود نہیں تھا جیسا کہ دعویٰ کیا جاتا ہے، تو ان حالتوں سے خالی نہیں ہو سکتا، سلف صالحین اس سے غافل رہے، اہمال کیا یا جاہل رہے یا نہیں، اگر ان کے جاہل اور غافل ہونے کا دعویٰ کیا جائے تو یہ ان کی گستاخی ہے انھیں جاہل کہنا ہے؛ آخر اس علم کا آپ کیسے دعویٰ کر سکتے ہیں جس سے سلف صالحین ناواقف رہے ہوں، اگر ان کے عدم غفلت کا دعویٰ کرے تو اس کے بذات خود اجماع کی مخالفت کر دی؛ کیونکہ وہ اس کے چھوڑنے پر متفق تھے اور اس نے ان کی مخالفت کی، اور اگر ان تک نہ پہنچنے کا دعویٰ کرے تو انھیں جاہل کہنے کے مترادف ہے۔

اگر ان تک پہنچنے کا دعویٰ کرے لیکن انھوں نے اس پر عمل نہیں کیا اور غلطی سے چھوڑ دیا یہ کہا جائے تو ایسا نہیں ہو سکتا کہ وہ سب غلطی پر جمع ہو جائیں، یہ دعویٰ کرنے والا ان کی اتباع کیسے کرے گا، یہ صحیح نہیں ہو سکتا بلکہ ممکن نہیں ہے۔ (87)

دوسرا طریقہ: یہ معنی جسے مخترع نے ایجاد کیا اور سلف صالحین نے ترک کیا یا اس سے اہمال کیا، یہ دو حالتوں سے خالی نہیں، پہلی: ان کے چھوڑنے کا کوئی مقصد ہو، ان کے چھوڑنے کا کوئی مقصد نہ ہو۔

دوسرا باطل ہے؛ اس لیے کہ وہ ایسا فعل نہیں کر سکتے جس میں شریعت کی قربت یا اصلاح مخلوق ہو، جبکہ وہ اہل علم و فقہ ہوں، پس یہ بچتا ہے کہ انھوں نے کسی مقصد کے لیے چھوڑا ہو گا، اب اس پر عمل کرنا ان کی مخالفت ہے، اور سلف کی مخالفت میں خیر نہیں، بلکہ وہ عین گمراہی ہے۔ (88)

تیسرا طریقہ: مسکوت عنہ کی دو قسمیں ہیں:

پہلا: عہد نبوی میں اس پر خاموشی رہی اگرچہ مظنۃ للعمل کا وجود ہو لیکن اس کے لیے کوئی امر خاص مشروع نہ ہوا ہو، اس قسم کی مخالفت نہیں کی جاسکتی، اس لیے اس پر خاموشی کا کوئی مقصد ہو گا، عمل کی صورت میں اس سے اہمال لازم آئے گا، اسی طرح شریعت کی مخالفت بھی اور اس میں ایسا ایجاد جو پہلے موجود نہیں تھا۔

دوسرا: عہد نبوی میں اس پر خاموشی رہی نہ ہی وہ مظنۃ للعمل تھا، بلکہ اس کے بعد اس کی ضرورت پڑی، اسکے لیے تصرفات شرع سے ملائم امر زائد مشروع ہو، اسے مصالح مرسلہ کا نام دیا جاتا ہے، اس پر عمل حق ہے، یہ ادلہ شرعیہ سے ہوتا ہے جو اصول شرعیہ کی طرف راجع ہوتی ہیں۔ (89)

OPEN ACCESS
CC BY

تیسری دلیل: دلائل جب اجازت سے متعلق ہوں تو وہ مطلق ہوتے ہیں اگر ایسا ہو تو ہم اس میں کچھ بھی اچھا شامل کر سکتے ہیں، عمل سلف کے مطابق ان کو مقید کرنا بھی ضروری نہیں؛اس لیے کہ مطلق ہر طرح کی تقیید کے قابل ہوتا ہے۔[90]

مناقشہ: اس دلیل پر شاطبیؒ نے دو جہتوں سے مناقشہ کیا ہے۔

پہلی جہت: اصول فقہ کا قاعدہ ہے کہ جب مطلق پر عمل ہو جائے، اور اسے کسی جہت پر قید کر دیا جائے تو اس کے علاوہ کسی اور طریقے میں حجت نہیں رہتی۔ چونکہ مطلق پر عمل کر کے اسے مقید کر دیا گیا ہے اس لیے اس پر اب زیادتی نہیں ہو سکتی۔[91]

جواب: اس کا جواب یہ دیا جا سکتا ہے کہ بعض اصولیوں کے مطابق اس مسئلے میں دو قول ہیں۔[92]

جب یہ معلوم ہو جائے کہ سلف صالحین نے مطلق پر عمل کر کے اس کی جہت مقرر کر دی پھر اس پر عمل شروع کر دیا گیا تو اس کا مطلب ہے کہ انھوں نے دوسری جہت کو کسی مقصد کے لیے چھوڑا ہو گا، اس صورت میں ان کی مخالفت کرنا جائز نہیں ہو گا البتہ اگر کوئی دلیل مل جائے جو اس میں فائدہ دے تو اور بات ہے۔[93]

حوالہ جات

---

(1) الموافقات، 1/510-516.

(2) الذاريات٥١: ٥٦.

(3) البقرة٢: ٢١.

(4) طٰه٢٠: ١٣٢.

(5) النساء٤: ١٣٦.

(6) ص٣٨: ٢٦.

(7) النازعات٧٩: ٣٧- ٣٩.

(8) الجاثية٤٥: ٢٣.

(9) المؤمنون٢٣: ٧١.

(10) محمد٤٧: ١٤.

(11) محمد٤٧: ١٦.

CC BY

(12) الكهف١٨: ٢٨.

(13) النساء٤: ٥٩.

(14) الموافقات، 5/81-82؛ اعلام الموقعين، 1/39-40.

(15) الموافقات، 2/292.

(16) التوبة٩: ٤٩.

(17) الطبراني، المعجم الكبير، 12/122-126؛ الاوسط، 6/281؛ ابن جرير، جامع البيان، 6/387؛ دلائل النبوة، البهيقي، 5/213.

(18) التوبة٩: ٨١.

(19) الموافقات، 1/515.

(20) المؤمنون٢٣: ٤١.

(21) الموافقات، 2/63-64.

(22) ايضاً، 2/65-66.

(23) ايضاً، 2/293-292.

(24) الموافقات، 2/292-293.

(25) ايضاً، 2/293.

(26) المؤمنون٢٣: ١١٥.

(27) ص٣٨: ٢٧.

(28) الدخان٤٤: ٣٨- ٣٩.

(29) الموافقات، 2/293-394.

(30) الموافقات، 2/294.

(31) ايضاً، 2/294.

(32) ايضاً، 2/294-295.

(33) ايضاً، 2/298-5/83؛ نهاية الوصول، 8/3919، 3920؛ حاشيةالبناني، 2/617.

(34) ايضاً، 2/298-299.

(35) ايضاً، 2/65-66.

(36) الموافقات، 2/299.

OPEN ACCESS
CC BY

(37) اعلام الموقعین، 11/3.

(38) مجموع الفتاوي، 342/11؛ اقتضاء الصراط المستقيم، 598/2.

(39) معجم مقاييس اللغة، 303/3؛ القاموس المحيط، ص293.

(40) البحر المحيط، 76/6.

(41) شرح مختصر الروضة، 204/3.

(42) معجم مقاييس اللغة، 209/1؛ القاموس المحيط، ص906.

(43) الاعتصام، 1. 28؛ بدعت کی تعریف کے لیے:الباعث علي انكار البدع والحوادث، ص24؛ تهذيب الاسماء واللغات، 22/3؛ قواعد الاحكام، 172/2؛ مجموع الفتاوي، 107/4-108؛ التعريفات، ص43؛ جامع العلوم والحكم، ص289؛ الفتاوي الحديثيه ص281.

(44) الاعتصام، 329/2-368.

(45) حقيقة البدع واحكامها، 254/1.

(46) الاعتصام، 129/1، 359/2؛ الموافقات، 41/3-283.

(47) الاعتصام، 351/2؛ الموافقات، 283/3-284.

(48) الاستدلال بالمصالح المرسله.

(49) الموافقات، 284/3.

(50) تقسيم المصالح والمناسب، المحصول، 166/5، 162/6؛ نفائس الاصول، 3269/7؛ شرح تنقيح الاصول، ص446؛ السراج الوهاج، 996/2؛ ارشاد الفحول، ص368.

(51) المحصول، 166/5؛ نهاية الوصول، ابن الساعاتي632/2؛ نهاية الوصول، 3996/8؛ شرح الكوكب المنير، 3/ 205.

(52) المحصول، 165/5؛ الاحكام، 285/3؛ مختصر المنتهي مع بيان المختصر، 123/3؛ نهاية الوصول، 3997/3؛ تقريب الوصول، 408.

(53) یہ فتویٰ عبدالرحمان بن الحکم الاموی نے دیا تھا، القرافی نے اس فتویٰ کا دفاع کیا ہے۔ الاعتصام352/2-353؛ الموافقات، 186/3؛ ترتيب المدارك، 314/1؛ شفاء الغليل، 219؛ المحصول، 162/6.

(54) ابوداؤد، السنن، كتاب الديات باب ديات الاعضاء، 691/4-4564؛ البيهقي، السنن الكبري، كتاب الفرائض، باب لايرث القاتل، 220/6.

OPEN ACCESS

(55) شفاء الغليل، ص188؛ نهاية الوصول لابن الساعتي، 633/2؛ مختصرا لمنتهي مع بيان المختصر، 123/3؛ السراج الوهاج، 997/2؛ شرح الكوكب المنير، 181/4.

(56) البرهان، 721/2؛ قواطع الادله، 259/2؛ المستصفي، 284/1؛ شفاء الغليل، ص207-211؛ التنقيحات، 316؛ الوصول، 286/2؛ روضة الناظر، 340/1؛ الاحكام، 160/4؛ ارشاد الفحول، ص403.

(57) الاعتصامٍ، 352/2-353.

(58) الاعتصام، 368/2؛ الموافقات، 32/1-33.

(59) ايضاً، 364/2-368.

(60) الاعتصام، 364/2-367.

(61) الاعتصام، 366/2-367.

(62) ايضاً، 367/2-368.

(63) ان فروق کی مزید تفصیل کےلیے:الابداع في مضار الابتداع، ص83؛ ادلة الاحكام عند الشاطبي، ص129؛ التعليل بالمصلحة عند الاصوليين، ص346؛ حقيقة البدعة واحكامها، 178/2؛ علم اصول البدع لعلي بن حسن الاثري، ص225.

(64) الموافقات، 283/3؛ الاعتصام351/2.

(65) قواعد الاحكام، 172/2؛ طبقات الشافعيه الكبري، 251/8.

(66) الفروق، 202/4؛ تهذيب الفروق، 217/4.

(67) القوانين الفقيه، ص19.

(68) المنثور في القواعد، 1/ 218.

(69) فتح الباري، 253/4-254/13.

(70) الفتاوي الحديثيه، ص150.

(71) فتح المغيث، 58/2، 161/3.

(72) الحاوي في الفتاوي، 192/1-348؛ الامرباتباع والنهي عن الابتداع، ص89.

(73) تهذيب الاسماء واللغات، 22/3.

(74) طبقات الشافعيه الكبري، 251/8.

(75) حليةالاولياء، 109/9؛ فتح الباري، 253/13.

OPEN ACCESS

(76) معالم السنن، 14/5.

(77) الاعتصام، 139/1؛ طبقات الشافعیه الکبری، 251/8.

(78) الاعتصام139/1؛ امام شاطبی نے اس پر طویل مناقشہ کیا ہے اس کی تفصیل کےلیے. الموافقات، 38/4؛ اقتضاء الصراط المستقیم، 586/2؛ حقیقۃ البدع واحکامھا، 379/1.

(79) فتح الباري، 252/13؛ اسی سے ملتا جلتا ابن حجر نے الفتاوي الحدیثیه، ص280-281 میں ذکر کیا ہے.

(80) الاعتصام، 352/2-354.

(81) الموافقات، 280/3-281. اس کی کچھ تفصیل دیکھیے: الباعث علي انكارالبدع والحوادث، ص71، مجموع الفتاوي، 157/4-158؛ 7/5-8.

(82) الموافقات، 253/3.

(83) الموافقات، 39/3-40؛ الاعتصام، 133/1-135؛ اقتضاءالصراط المستقيم، 598/2.

(84) الموافقات، 283/3؛ الاعتصام351/2.

(85) الاعتصام، 352/2-354.

(86) الموافقات، 160/3-161؛ اقتضاء الصراط المستقيم، 586/2.

(87) الموافقات، 280/3-281؛ مجموع الفتاوي، 157/4-158.

(88) الموافقات، 253/3.

(89) الموافقات، 39/3-40؛ الاعتصام، 133/1-135؛ اقتضاء الصراط المستقيم، 598/2.

(90) الموافقات، 285/3-286؛ الباعث علي انكارالبدع والحوادث، ص71.

(91) الموافقات، 285/3-286.

(92) البحر المحيط، 433/3-435.

(93) الموافقات، 285/3-286.