اُصولِ فقہ کی معرفت اور
اسکی تعلیم و تعلم کو آسان کرنے کے سلسلے میں ایک مفید تحریر

بنام

اُصولِ اکمل

مؤلف

پیرِ طریقت
حضرت علامہ مفتی محمد اکمل مدنی

مکتبۃ الفرقان

اُصولِ فقہ کی معرفت

اور

اسکی تعلیم و تعلم کو آسان کرنے کے سلسلے میں ایک مفید تحریر

بنام

اُصولِ اکمل

مؤلف

پیرِ طریقت

حضرت علامہ مفتی محمد اکمل مدنی

ناشر

مکتبۃ الفرقان

صلّى اللّٰه على محمّد النبی العظیم وعلی اله واصحابه وبارك وسلّم

جمله حقوق بحق مصنف محفوظ ھیں

نامِ کتاب	:	اُصُولِ اَکْمَل
مؤلف	:	پیرطریقت حضرت مفتی محمد اکمل مدنی
طباعت (بارِاول)	:	۲۸ اپریل ۲۰۱۶ء
قیمت	:	500/=

نوٹ:۔ درج شدہ قیمت پہ 50% تک رعایت طلب فرمائیں

حصول کتب کے سلسلے میں رابطے کے لئے

مکتبه الفرقان

الفرقان اسکالرز اکیڈمی لاکھانی ٹیرس لیاقت مارکیٹ سولجر بازار نزد چھیپا ہال کراچی

E.Mail: maktaba.alfurqan92@gmail.com

www.facebook.com/MaktabaAlFurqan

DISTRIBUTOR

Muhammad Ajmal

0300-8842540

042-37247301

Contact no : 00922132242226

Madani Raza : 03208261006

Junaid Siddique : 03132210498

فہرستِ مضامین

نمبر شمار	عنوان	صفحہ نمبر
1	تقریظِ اول	4
2	تقریظِ ثانی	6
3	عرض مؤلف	7
4	سبق نمبر 1 (اصولِ فقہ کی تعریف وموضوع وغرض)	9
5	سبق نمبر 2 (اصولِ فقہ کی تعداد ودلائل سمعیہ کی اقسام)	12
6	سبق نمبر 3 (کتاب اللہ ﷻ اور اس سے متعلقہ ضروری ابحاث)	17
7	بحث نمبر 1 (قرآن کی تعریف)	19
8	بحث نمبر 2 (نظمِ قرآنی کی تقسیمات بمع وجہ حصر)	20
9	بحث نمبر 3 (استدلال کی اقسام)	23
10	بحث نمبر 4 (20 اقسام کی اجمالی معرفت)	24
11	بحث نمبر 5 (تباین کا بیان)	25
12	بحث نمبر 6 (خاص کا بیان)	27
13	بحث نمبر 7 (عام کا بیان)	34

أصولِ أكمل

فہرستِ مضامین

نمبر شمار	عنوان	صفحہ نمبر
14	بحث نمبر 8 (مشترک کا بیان)	47
15	بحث نمبر 9 (مؤول کا بیان)	54
16	بحث نمبر 10 (حقیقت کا بیان)	57
17	بحث نمبر 11 (مجاز کا بیان)	75
18	بحث نمبر 12 (صریح کا بیان)	84
19	بحث نمبر 13 (کنایہ کا بیان)	85
20	بحث نمبر 14 (ظاہر کا بیان)	87
21	بحث نمبر 15 (نص کا بیان)	91
22	بحث نمبر 16 (مفسر کا بیان)	94
23	بحث نمبر 17 (محکم کا بیان)	98
24	بحث نمبر 18 (باعتبارِ ظہور، چاروں اقسام میں باہم فوقیت)	104
25	بحث نمبر 19 (خفی کا بیان)	108
26	بحث نمبر 20 (مشکل کا بیان)	112
27	بحث نمبر 21 (مجمل کا بیان)	118
28	بحث نمبر 22 (متشابہ کا بیان)	126
29	سبق نمبر 4 (امر کا بیان)	127

نمبر شمار	عنوان	صفحہ نمبر
30	سبق نمبر 5 (نہی کا بیان)	161
31	سبق نمبر 6 (بیانات کی اقسام)	178
32	سبق نمبر 7 (عزیمت ورخصت کا بیان)	188
33	سبق نمبر 8 (مطلق ومقید کا بیان)	200
34	سبق نمبر 9 (سنتِ رسول ﷺ کا بیان)	208
35	سبق نمبر 10 (اجماع کا بیان)	258
36	سبق نمبر 11 (قیاس کا بیان)	280
37	سبق نمبر 12 (استحسان کا بیان)	300
38	سبق نمبر 13 (احکام اوران سے متعلقہ امور، سبب، علّت اور شرط)	309
39	سبق نمبر 14 (تعارض کا بیان)	326
40	سبق نمبر 15 (نسخ کا بیان)	350
41	سبق نمبر 16 (مفہوم کا بیان)	373
42	الفرقان اسکالرز اکیڈمی (تعارف)	381

﴿تقریظِ اول﴾

حضرت علامہ مفتی محمد اشفاق

رضوی دامت برکاتہم العالیہ

نحمدہٗ ونصلی ونسلّم علی رسولہ الکریم وعلی آلہ واصحابہ وعلماء امتہ اجمعین الیٰ یوم الدین

بسم اللّٰہ الرحمٰن الرحیم. یرفع اللّٰہ الذین آمنوا والذین اوتوا العلم درجٰت ؕ

بلاشک وشبہ مؤمنین اوران میں بالخصوص علماء کی رفعت وبلندی، منصوص من اللہ ﷻ ہے اورعلوم سے مرادعلومِ دینیہ ہیں۔ کیونکہ (علمے کہ راہ بحق ننماید جہالت است) اورتمام علومِ دینیہ میں ارفع اوراہم،علمِ فقہ ہے۔ من یرد اللّٰہ خیراً یفقّھہ فی الدین اورعلمِ شریعت جوکہ حلال وحرام، جائز وناجائزاورصواب وناصواب کے جاننے کاذریعہ اورمقصدحیاتِ انسانی کی بنیادواساس ہے،اس کامنبع ومخزن قرآن وحدیث اورکتاب وسنت ہے۔ ولارطبٍ ولایابسٍ الافی کتاب مبین ..اور.. وما اتاکم الرسول فخذوہ ومانھاکم عنہ فانتھوا ۔اورجن قواعدوضوابط کے ذریعےقرآن وحدیث سے قیامت تک رونماہونے والے واقعات اورحوادثات کاحکم شرعی معلوم ہوسکے،ان کےعلم کو علمِ اصولِ فقہ کہتے ہیں۔خداوندتعالیٰ ہمارے اسلاف ؒ پر بے شماررحمتیں نازل فرمائے کہ انہوں نے پوری محنت وجانفشانی سے تمام ترخدادادصلاحیتیں بروئے کارلاتے ہوئے ان اصول کوباقاعدہ مرتب اورمدوّن فرمایا،تاکہ امت کوقیامت تک پیش آنے والے تمام امورکاحکمِ شرعی بآسانی معلوم ہوسکےاورثابت ہوجائے کہ شریعتِ مطہرہ ایساعالم گیراوروسیع راستہ ہے،جس پرچلنے والاتمام قدیم وجدیدمسائل کاحکم جان سکتاہےاوریہ کہ دینِ مصطفوی ایک مکمل ضابطہ حیات ہے۔

اسی عظمت اوراہمیت کے پیشِ نظرعلماء کرام ؒ نےعلمِ اصولِ فقہ کوفرضِ کفایہ قراردیا ہےاورشارع ﷺ نے اس علم کوحاصل کرکے اس پرعمل کرنے والے پرخوش ہوکراللہ ﷻ کاشکرانہ

ادا کرتے ہوئے اپنی زبان اقدس سے الحمد للہ ﷺ فرمایا، جیسا کہ حدیثِ معاذ بن جبل ﷺ سے واضح ہے۔ اس فن میں ائمہ مجتہدین ﷺ کی کوشش وکاوش مخفی نہیں، جس کا اندازہ اصولِ فقہ کی کسی بھی کتاب کے مطالعہ سے ہوسکتا ہے۔ خصوصاً امام الائمہ کاشف الغمہ سراج الامۃ امام ابوحنیفہ نعمان بن ثابت ﷺ نے ایسے اصول فقہ کی بنیاد رکھی کہ مجتہدین ﷺ میں امام اعظم کہلائے۔ بعدازاں ہر دور، اس موضوع میں، طویل وقصیر کتابیں، عربی میں لکھی گئیں جن سے علماء اور طلباء استفادہ کر رہے ہیں۔ اردو زبان میں ان کے ترجمے بھی کیے گئے، تاکہ عربی میں مہارت نہ رکھنے والے بھی ان سے استفادہ کرسکیں۔ مگر ہر گلِ را رنگ و بوئے دیگر است۔ جامع المعقول والمنقول عمدۃ الفقہا زبدۃ الاذکیا حضرت علامہ مفتی محمد اکمل صاحب (اطال اللہ حیاتہ وادام اللہ فیوضاتہ) کو یسّروا ولا تعسّروا کے مطابق، مشکل ومغلق تر مسائل کو نہایت سہل اور مختصر انداز میں دوسروں کے دل ودماغ میں اتار دینے کی مثالی صلاحیت، من جانب اللہ، ودیعت ہے۔ جن کی تقریر وتحریر اور تربیت وتدریس سے استفادہ کرنے والا ایک عالَم اس حقیقت کا معترف ہے اور یہ اس امت پر انعامِ الٰہی ہے کہ ہر دور میں اذکیاء اور اغبیاء ہر قسم کے لوگوں کو فیض یاب کرنے کے لیے اللہ ﷻ اپنے بعض صالح بندوں کو چن لیتا ہے (ہر کسے را بہر کارے ساختند) یہ سب انکی محنت شاقہ، تقویٰ وطہارت، بڑوں کے ادب واحترام اور ان کی دعاؤں کا صلہ ہے۔ ان تمام کمالات میں اکمل ہونے کے باوجود، عجز وانکساری کا پیکر ہیں۔ نہد شاخ پُر میوہ سر بر زمین۔ انہی صفات سے متصف آپ کی یہ تالیف اکمل الاصول لاحکام الشرع الرسول ﷺ، بھی کلام الملوک ملوک الکلام کا مظہرِ اتم ہے۔ اللہ ﷻ اپنے حبیبِ لبیب ﷺ کے صدقے، اسے مقبولیت تامہ عطا فرمائے اور استفادہ وافرہ کا ذریعہ بنائے اور موصوف وممدوح کو نظر بد سے بچائے اور مزید ارتفاع وارتقاء سے نوازے۔

آمین بجاہ النبی الکریم ﷺ

دعا گو فقیر محمد اشفاق احمد غفرلہٗ

اسلامک سنٹر نوٹنگھم یو کے، 16 شوال المکرم 1436ھج

﴿تقریظ ثانی﴾

حضرت علامہ مفتی محمدالیاس رضوی

دامت برکاتہم العالیہ

الحمدللّٰہ المطلع علی الظواھروالسرائرالغافرلمن شاء من الکبائروالصغائروالصلاۃ والسلام علی نورالابصاروالبصائروعلی اله وصحبه نجوم الدوائروجوم الزواجروبعد فان التفاھم النطق والبیان وانمایکون بین الحاضرین واما بالنسبة الی من غاب وبعد من اھل عصرواحدومن اھل الزمان الاتی فانمایکون بالکتابة لان ماتثبته الاقلام باق علی الایام وبیان اللسان تدریه الاعوام.الاخ فی الله ذوالمجدوالجاه عبدالصمدحفظه اللّٰہ الصمداتنی الکتاب المسمی باصول اکمل بقلم الفاضل المفتی محمداکمل القادری حفظه الله القوی.نظرت الی ھذاالکتاب فملات منه عینی لانه حررالمصنف الفائق کتابه الرائق فی اصول الفقه مع الملاحضات المفیدة والتصریحات النافعة . طالعت ھذا الکتاب المستطاب بالاستیعاب وجدته مفیداونافعاللمبتدئین من الطالبین والطالبات بل للمدرسین و المدرسات لاحاجة لذلك الی الدال لان لسان الحال ابین من لسان المقال والعیان لایحتاج الی البیان اسال اللّٰہ رب العلمین ان ینفع بمصنفه المفید کل قارئه من الطالبات والطالبین .وجزی اللّٰہ المصنف احسن الجزاء بجاہ نبیه المصطفی علیه التحیة والثناء .

العبدالضعیف محمدالیاس الرضوی الاشرفی

جامعة نضرة العلوم کراتشی جمهوریة باکستان الاسلامیة

۲۰۱۵/۷/۱۲

عرضِ مؤلف

الحمدللہ ﷻ،فقیر عرصۂ دراز سے تدریسی شعبے سے وابستہ ہے،جس کے باعث، اساتذہ وتلامذہ کی،تعلیم وتعلم کے سلسلے میں مشکلات مخفی نہیں۔اصولِ فقہ کے سلسلے میں بھی عموماً مبتدی طلبہ وطالبات اوراساتذۂ کرام،اصولِ الشاشی پڑھتے پڑھاتے ہوئے،کافی دقت محسوس کرتے ہیں،کیونکہ ان درجات میں پہنچنے والے اکثر طلاب،عبارت کومکمل طور پر سمجھنے کی صلاحیت سے محروم ہوتے ہیں،لہذادوران تکمیلِ کتاب ہذا،زیادہ وقت توحلِ عبارات میں ہی صرف ہوجاتا ہے۔پھر اصطلاحات کے ضمن میں بغرض توضیح دی گئی کثیر فقہی امثلہ کی شرح ووضاحت میں اصول کی طرف توجہ کم اورفقہ کی جانب زیادہ ہوجاتی ہے۔نیز کئی مقامات پرابحاث کا ادق ہونا،کمزورطلباء کو'تقریباًمایوس اورذہین کو'شدید پریشانی وکوفت میں مبتلاء کردیتا ہے۔پھراس کی شروحات کا،فہمِ کتاب کے سلسلے میں،اپنی ضخامت اورمشکل طرزِتحریر کی بناء پرناکافی ہونابھی'بالکل ظاہر ہے۔چنانچہ نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ فن کی پہلی کتاب سے مضمون کے بارے میں جومعرفت حاصل ہونی چاہیئے تھی،اس کے ایک مختصر حصے کی ہی تحصیل ممکن ہوپاتی ہے۔غالبًااس حقیقت کا کوئی بھی منکرنہ ہوگا کہ کسی بھی فن کی قابلِ ذکرمعرفت کے لئے،اس کی بنیادی اصطلاحات کی پہچان' ازحدضروری ہےاوراس کے حصول کے لئے استادکی محنت کے ساتھ ساتھ،اس فن کی پہلی کتاب کاعام فہم ہونابھی بھرپورکرداراداکرتا ہے۔اوریقیناً پہلی منزل میں احسن اندازسے کامیابی،اس فن کی بڑی کتب کوسمجھنے میں بھی آسانی پیداکردیتی ہے۔پس ان تمام اموروکوملحوظ رکھتے ہوئے، مبتدی طلبہ وطالبات کے لئے ایک عام فہم کتاب،بنام **اصول اکمل** مرتب کرنے کی سعادت حاصل ہوئی،جسے ادارے میں درسی کتاب کادرجہ دے دیاجائے،توان شاءاللہ ﷻ نہ صرف طالبینِ علمِ اصولِ فقہ،راحت وآسانی محسوس کریں گے،بلکہ اساتذہ کے لئے بھی تفہیم وتدریس،بے حدسہل ہوجائے گی۔**مجھے یقین** ہے کہ بعدِ مطالعہ،قارئین کے اذہان وقلوب اقرارکریں گے کہ کتاب کی ترتیب وتسہیل میں بہت محنت سے کام لیا گیاہے۔جہاں طلباء کے

پڑھنے کے دوران، اعرابی غلطی میں مبتلاء ہونے کا گمان تھا، وہاں ان کا اہتمام، مزید آسانی فراہم کریں گے۔ نیز متعلقہ کتب وشروحات سے حاصل شدہ مواد وحوالہ جات ومتن کو، اصل ماخذ کے مطالعے کے بعد، اکثر مقامات پر، بحوالہ درج کیا گیا ہے۔ گمانِ غالب ہے کہ اگر عینکِ تعصب کے بغیر اور تنگ نظری و بے جا تنقید سے دور رہتے ہوئے، مطالعہ کیا جائے، تو ان شاء اللہ ﷻ یہ کتاب، ترقیِ علم کے سلسلے میں بے حد معاون محسوس ہوگی اور اس فن کی دیگر ابتدائی کتب سے بے نیاز کردے گی۔ **خوفِ طوالت** کے باعث، فہرست میں بیشمار ضمنی مضامین کا ذکر نہ کیا جاسکا، لہذا اہم ابحاث پر نظر کی غرض سے، کم از کم ایک بار پوری کتاب کا سرسری جائزہ ضرور لے لیا جائے۔ نیز اگر آپ کتابِ ہذا کو اصولِ فقہ کی معرفت کے سلسلے میں بہتر محسوس فرمائیں، تو دوسروں کو بھی پڑھنے اور اداروں میں رائج کرنے کی ترغیب ضرور دیجئے۔ ان شاء اللہ ﷻ عظیم ثوابِ جاریہ کی امید ہے۔

معلمینِ اصول پر مخفی نہیں کہ اس فن کی اکثر کتب میں، نظم قرآنی کی چار **(4)** تقسیمات کے تحت، بیس **(20)** اقسام ذکر کی گئی ہیں۔ لیکن نظر راقم میں، فقط پہلی تین **(3)** تقسیمات کو، نظمِ قرآنی کی جانب منسوب کرنا، اَنسب معلوم ہوا۔ لہذا کتابِ مذکور میں، پہلی تین **(3)** تقسیمات سے حاصل ہونے والی سولہ **(16)** اقسام کو نظم کی اور آخری تقسیم کے تحت آنے والی چار **(4)** اقسام کو نظم کے بجائے، فقط استدلال یا حکم کی اقسام قرار دینے کی جسارت کی گئی ہے۔ نیز ہوسکتا ہے کہ بعض ابحاث، مبتدی طلباء کے لئے قبل از وقت محسوس ہوں، تو ان کو فی الوقت ترک کرکے اگلے کسی سال میں بڑی کتب کے آغاز سے قبل سمجھادیا جائے۔ لیکن نظر فقیر میں، اپنے طرزِ تعلیم کے مطابق، تمام ابحاث کا پڑھانا اور سمجھانا، ممکن وآسان ہے۔

خادم العلم والعلماء
فقیر محمد اکمل مدنی
۲۸ اپریل ۲۰۱۶

سبق نمبر1:۔

اُصُولِ فقہ کی تعریف، موضوع اور غَرَض

تعریف:۔

اس کی تعریف دوطرح کی جاتی ہے۔

(i) **حَدّ اِضَافی**۔ (ii) **حَدّ لَقَبی**۔ [1]

(i) حَدّ اِضَافی:۔

اصول فقہ کی حدِ اضافی سے مراد، مضاف اور مضاف الیہ کی، الگ الگ تعریف ہے۔ چنانچہ

اُصُول، اصل کی جمع ہے۔ لغوی اعتبار سے اس کا مطلب ہے، **مَایُبْتَنٰی عَلَیْہِ الْغَیْرُ**۔ یعنی جس پر کسی دوسری چیز کی بنیاد رکھی جائے۔ اور اصطلاحی اعتبار سے **دلیل** کو اصل کہتے ہیں۔ یہاں یہی مراد ہے۔

اور امامِ اعظم ﷫ کے نزدیک، فقہ کی تعریف یہ ہے،

اَلْفِقْهُ مَعْرِفَةُ النَّفْسِ مَالَهَا وَمَاعَلَيْهَا۔ یعنی مکلّف کا ان مسائل وجزئیات کو (دلیل کے ساتھ) جاننا، جو اس کے لئے، اخروی اعتبار سے باعثِ نفع یا سبب

حاشیہ1:۔ حد، جامع ومانع یعنی کامل تعریف کو کہتے ہیں۔

ضرر ہوں، فقہ (کہلاتا) ہے۔ (التوضیح والتلویح۔صفحہ 16۔المکتبۃ الشاملۃ)

خلاصہ کلام یہ کہ امامِ اعظم ﷺ کے نزدیک، **عقائد** جیسے اللہ ﷻ کی ذات وصفات، نبوت ورسالت، آسمانی کتابیں، جنت ودوزخ، جن وفرشتے، تقدیر وآخرت سے متعلقہ عقائدِ ضروریہ، **اخلاق باطنہ** جیسے اخلاص وریا، عاجزی وتکبر، سخاوت وبخل، حسن ظن و بدگمانی وغیرھا اور **اعمال صالحہ** جیسے نماز وروزہ وحج وزکوۃ وغیرھا، **نیز** فرض وواجب وسنت ونفل ومستحب ومباح وحرام ومکروہِ تحریمی واساءت ومکروہِ تنزیہی وخلافِ اولیٰ کو، دلیل کے ساتھ پہچاننا، فقہ کہلاتا ہے۔ جب کہ

کثیر علماء یہ تعریف بھی کرتے ہیں،

هُوَعِلْمٌ بِالْاَحْكَامِ الشَّرْعِيَّةِ عَنْ اَدِلَّتِهَاالتَّفْصِيْلِيَّةِ ۔یعنی فقہ، احکام شریعہ کو ان کے تفصیلی دلائل کے ساتھ جاننا ہے۔ (مسلم الثبوت۔صفحہ 10)

(II) حَدّ لَقَبِی:۔

ایک علم کا لقب ہونے کے اعتبار سے اس کی تعریف، **حَدِّ لَقَبِی** کہلاتی ہے۔ اس میں مضاف ومضاف الیہ کے مجموعے کی ایک ساتھ تعریف کی جاتی ہے۔ چنانچہ اس بنیاد پر اس کی تعریف یہ ہے کہ

عِلْمُ اُصُولِ الْفِقْهِ الْعِلْمُ بِالْقَوَاعِدِالْكُلِّيَّةِ الَّتِىْ يُتَوَصَّلُ بِهَا اِلٰى اِسْتِنْبَاطِ الْمَسَائِلِ الْفِقْهِيَّةِ مِنْ دَلَائِلِهَا ۔یعنی علم اصول فقہ، ایسے قواعدِ کلیہ کو جاننے کا نام ہے، جن کے ذریعے فقہی مسائل کو، ان کے دلائل سے حاصل کیا جاسکے۔ (مسلم الثبوت۔صفحہ 24)

نوٹ:۔ قواعد، قاعدہ کی جمع ہے، جس کا مطلب ہے، **حُكْمٌ كُلِّيٌّ يَنْطَبِقُ عَلٰى جُزْئِيَّاتِهٖ لِيَتَعَرَّفَ أَحْكَامُهَا مِنْهُ** ۔یعنی قاعدہ، ایک ایسے حکم کلی کا نام ہے، جو اپنی جزئیات پر بولا جاسکتا ہو، تا کہ اس سے ان جزئیات کا حکم جانا جاسکے۔

(التوضیح والتلویح۔صفحہ 34۔المکتبۃ الشاملۃ)

مثال:۔

نحو کا مشہور قاعدہ ہے کہ **اَلْفَاعِلُ مَرْفُوْعٌ اَبَدًا** ۔یعنی فاعل ہمیشہ مرفوع ہوتا ہے۔اس قاعدے کی رو سے، کلام عرب میں فاعل کے طور پر استعمال ہونے والا ہر کلمہ، مرفوع ہوگا۔

مَوْضُوع:۔

اس کا موضوع **اَدِلَّه** اور **اَحْکَام** دونوں ہیں۔لیکن دلائل اس اعتبار سے کہ ان سے احکام ثابت کئے جائیں اور احکام اس لحاظ سے کہ انہیں دلائل سے ثابت کیا جائے۔

غَرَض:۔

احکام شرعیہ کو ان کے دلائل سے جاننا اور پھر اس معرفت کو سعادتِ ابدیہ کے حصول کے لئے وسیلہ وذریعہ بنانا۔

سبق نمبر2:۔

اُصُولِ فِقہ کی تعداد

انہیں اصولِ اربعہ، اصولِ شرع، دلائلِ اربعہ اور دلائلِ شرعیہ بھی کہتے ہیں۔ یہ چار ہیں۔

(i) **کتاب اللہ** ﷻ (یعنی احکام سے متعلقہ تقریباً 500 آیاتِ قرآنیہ)۔

(ii) **سُنَّتِ رسول** ﷺ (یعنی احکام سے متعلقہ تقریباً 3000 احادیث)۔

(iii) **اجماع**۔

(iv) **قیاس**۔

وجہِ حصر:۔

دلیل دو حال سے خالی نہ ہوگی۔ وحی ہوگی یا غیر وحی۔ وحی ہو، تو پھر دو حال سے خالی نہیں۔ اس کی تلاوت کے ساتھ نماز درست ہوتی ہے یا نہیں۔ پہلی صورت میں قرآن اور دوسری صورت میں سنت ہے۔ اور دلیل، غیر وحی ہو، تو پھر دو حال سے خالی نہیں۔ وہ امتِ سرکار ﷺ کے، ایک زمانے کے، تمام علمائے حق کا قول ہوگا یا بعض کا۔ پہلی صورت میں اجماع اور دوسری صورت میں قیاس ہے۔

نوٹ:۔

قرآن وحدیث واجماع وقیاس، اصل اور مسائل فقہیہ، ان کی فرع ہیں۔ کیونکہ اصل کی تعریف ہے، **ھو مایُبْتَنیٰ علیہ غیرُہٗ**۔ یعنی وہ شے، جس پر اس

کے غیر کی بنیاد رکھی جائے۔اور فرع کی تعریف ہے، **ھو مایُبْتنیٰ علی غیرِہ** ۔
یعنی وہ شے، جس کی اس کے غیر پر بنیاد رکھی جائے۔

دلائلِ سَمْعِیَّہ کی اَقسام واَحکام

قرآن وسنت، دلائل سمعیہ کہلاتے ہیں، کیونکہ ان کے ثبوت کا تعلق، فقط سماع سے ہے۔قیاس کو اس سلسلے میں کوئی عمل دخل حاصل نہیں۔

ان کی چار اقسام ہیں۔

﴿1﴾ قَطعیُّ الثبوت وقَطعی الدلالۃ:۔

وہ دلیل، جو ایسے ذریعے سے ثابت ہو، جس میں شک کی کوئی گنجائش نہ ہو اور اس کی اپنے مقصود پر دلالت بھی اتنی قطعی اور واضح ہو کہ اس سلسلے میں کسی مجتہد کی تفسیر کی حاجت نہ رہے۔مثلاً

قرآن کی وہ آیات جو **مُفَسَّرَہ** و **مُحْکَمَہ** ہیں۔جیسے اللہ ﷻ کا فرمان،
اَقِیْمُوا الصَّلٰوۃَ وَاٰتُوا الزَّکٰوۃَ (یعنی نماز قائم کرو اور زکوۃ ادا کرو)

اور ایسی احادیثِ متواترہ جن کا مفہوم قطعی ہو۔جیسے رسول اللہ ﷺ کا فرمان، **مَنْ تَعَمَّدَ عَلَیَّ کَذِبًا فَلْیَتَبَوَّأْ مَقْعَدَہُ مِنَ النَّارِ**۔یعنی جس نے مجھ پر جان بوجھ کر جھوٹ باندھا، وہ اپنا ٹھکانا آگ میں بنا لے۔

(الصحیح للبخاری۔حدیث نمبر 108)

حکم:۔

اس قسم سے فرض وواجب وسنت وحرام ومکروہِ تحریمی واساءت میں سے ہر چیز ثابت ہوسکتی ہے۔جیسا کہ مذکورہ آیت سے نماز وزکوۃ کی فرضیت ثابت ہورہی ہے۔

نوٹ:۔

- **مُفَسَّرَہ** سے مرادوہ آیات، جومحتاج تفسیر ووضاحت تھیں اور اللہ ﷻ نے ازخود ان کی وضاحت فرمادی ہو۔
- **مُحْکَمَہ** سے مرادوہ آیات، جوزمانہ رسول ﷺ میں بھی نسخ کا احتمال نہیں رکھتی تھیں۔جیسے مختلف اخبار پر مشتمل آیات۔
- احادیثِ متواترہ سے مرادوہ احادیث، جواتنے کثیر راویوں سے مروی ہوں کہ جن کا جھوٹ پر جمع ہونا،عقلاً محال ہو۔
- مفہوم قطعی سے مراد،ایسا واضح مفہوم کہ جس کی وضاحت کے لئے مزید تفسیر کی حاجت نہ رہے۔

﴿2﴾ قَطعیُ الثبوت وظَنّیُ الدلالۃ:۔

وہ دلیل، جوایسے ذریعے سے ثابت ہو،جس میں شک کی کوئی گنجائش نہ ہو،لیکن اس کی اپنے مقصود پر دلالت قطعی نہ ہویعنی ان کا مقصود، مجتہد کی تفسیر کے بغیر واضح نہ ہو۔جیسے قرآن عظیم کی آیاتِ **مُؤَوَّلہ**۔جیسے **یَتَرَبَّصْنَ**

بِاَنۡفُسِهِنَّ ثَلٰثَةَ قُرُوۡءٍ ۔یعنی (مطلقہ عورتیں) خودکو تین قروء تک روکے رکھیں۔ یہاں لفظِ قروء، حیض اور طہر کے معنی میں مشترک ہے۔امام اعظم ﷫ کے نزدیک قروء سے مراد، حیض اور امام شافعی ﷫ کے نزدیک، طہر ہے۔

حکم:۔

اس قسم سے واجب وسنت ومکروہِ تحریمی واساءت میں سے ہر چیز ثابت ہوسکتی ہے، لیکن فرض وحرام نہیں۔جیسا کہ مذکورہ آیت سے، طلاق یافتہ عورت کی عدت کا وجوب ثابت ہورہا ہے۔

﴿3﴾ ظَنّیُ الثبوت وقطعی الدلالۃ:۔

وہ دلیل، جو ایسے ذریعے سے ثابت ہو، جس میں کسی قسم کا شک ہو، لیکن اس کی اپنے مقصود پر دلالت اتنی قطعی اور واضح ہو کہ اس سلسلے میں کسی مجتہد کی تفسیر کی حاجت نہ ہو۔ جیسے حدیثِ متواتر کے علاوہ وہ احادیث، جن کا مفہوم بالکل واضح ہو۔ جیسے حضور ﷺ کا فرمان، لَا صَلَاةَ لِمَنۡ لَمۡ يَقۡرَأۡ بِفَاتِحَةِ الۡكِتَابِ (یعنی اس شخص کی نماز (کامل) نہ ہوگی، جو سورۂ فاتحہ نہ پڑھے)۔

حکم:۔

اس قسم سے بھی واجب وسنت ومکروہِ تحریمی واساءت میں سے ہر چیز ثابت ہوسکتی ہے، لیکن فرض وحرام نہیں۔جیسا کہ مذکورہ حدیث سے نماز میں سورۂ فاتحہ پڑھنے کا وجوب ثابت ہورہا ہے۔

﴿4﴾ ظَنِّیُّ الثبوت وظَنِّیُّ الدلالۃ:۔

وہ دلیل، جو ایسے ذریعے سے ثابت ہو، جس میں کسی قسم کا شک ہو، نیز اس کی اپنے مقصود پر دلالت قطعی نہ ہو یعنی اس کا مقصودِ اصلی، مجتہد کی تفسیر کے بغیر واضح نہ ہو۔ جیسے احادیثِ متواترہ کے علاوہ، غیر واضح مفہوم رکھنے والی احادیثِ مبارکہ۔ جیسے

حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کا فرمان ہے،

اَنَّ رَسُولَ اللّٰہِ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ شَرِبَ لَبَنًا فَمَضْمَضَ ۔(یعنی بے شک رسول اللہ نے دودھ پیا، پھر کلی فرمائی)۔

اس فرمان میں دودھ کے بعد کلی کے لازم یا غیر لازم ہونے کے بارے میں، کوئی صراحت نہیں، لھذا اسے سنت قرار دیا جائے گا۔

حکم:۔

اس قسم سے فقط سنت و مستحب و مکروہِ تنزیہی و خلافِ اولیٰ ہی ثابت ہو سکتا ہے، ان سے اوپر درجے کی مزید کوئی چیز نہیں۔ جیسا کہ مذکورہ حدیث سے دودھ پینے کے بعد، کلی کا مسنون ہونا ثابت ہو رہا ہے۔

الاصل الاول

کتابُ اللہ ﷻ

کتاب اللہ ﷻ سے متعلقہ ضروری اَبحاث

بحث نمبر1:۔ قرآن کی تعریف۔

بحث نمبر2:۔ نظم قرآنی کی تقسیم اوران کی تفصیل۔

بحث نمبر3:۔ استدلال کی اقسام۔

بحث نمبر4:۔ بیس اقسام کی اجمالی معرفت۔

بحث نمبر5:۔ تباین کا بیان۔

بحث نمبر6:۔ خاص کا بیان۔

بحث نمبر7:۔ عام کا بیان۔

بحث نمبر8:۔ مشترک کا بیان۔

بحث نمبر9:۔ مؤول کا بیان۔

بحث نمبر10:۔ حقیقت کا بیان۔

بحث نمبر11:۔ مجاز کا بیان۔

بحث نمبر12:۔ صریح کا بیان۔

بحث نمبر13:۔ کنایہ کا بیان۔

بحث نمبر14:۔ ظاہر کا بیان۔

بحث نمبر15:۔ نص کا بیان۔

بحث نمبر16:۔ مفسر کا بیان۔

بحث نمبر17:۔ محکم کا بیان۔

بحث نمبر18:۔ ظہور کے اعتبار سے چاروں اقسام کے مابین فوقیت کا بیان۔

بحث نمبر19:۔ خفی کا بیان۔

بحث نمبر20:۔ مشکل کا بیان۔

بحث نمبر21:۔ مجمل کا بیان۔

بحث نمبر22:۔ متشابہ کا بیان۔

بحث نمبر 1:۔

قرآن کی تعریف

اَلْقُرْآنُ فَالْكِتَابُ الْمُنَزَّلُ عَلٰى رَسُولِ اللهِ الْمَكْتُوبُ فِي الْمَصَاحِفِ الْمَنْقُولُ عَنِ النَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ نَقْلاً مُتَوَاتِرًا بِلَا شُبْهَةٍ۔

یعنی قرآن، پس وہ ایک کتاب ہے، جو اللہ ﷻ کے رسول ﷺ پر نازل کی گئی، مصاحف میں لکھی گئی (اور) نبی کریم ﷺ سے نقل متواتر کے ساتھ، بغیر کسی شبہے کے نقل کی گئی۔ (کشف الاسرار شرح اصول بزدوی۔ صفحہ 22۔ المکتبۃ الشاملۃ)

وضاحت:۔

❁ مصاحف سے مراد، صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم کے وہ صحیفے ہیں، جن سے ان نفوس قدسیہ نے وحی متلو کو مصحف شریف میں نقل کیا۔

(کشف الاسرار شرح اصول بزدوی۔ صفحہ 22۔ المکتبۃ الشاملۃ)

❁ نقل متواتر سے مراد، کسی خبر کا، ہر زمانے میں، اتنے کثیر لوگوں کا روایت کرنا کہ جن کا جھوٹ پر جمع ہونا، عقلاً محال ہو۔

بحث نمبر2:۔

نَظْمِ قرآنی کی تقسیم

اوران کی تفصیل [1]

نظم قرآنی کی تین طرح تقسیم کی جاتی ہے۔

(1) نظم کی معنی کے لئے وضع کے لحاظ سے۔ (2) نظم کے معنی میں استعمال کی بناء پر۔ (3) نظم سے معنی کے ظہور وخفاء کے اعتبار سے۔

نوٹ:۔

ان میں پہلی دو کا تعلق، کلمے اور آخری کا، کلام سے ہے۔

ان کی تفصیل

(1) نظم کی، معنی کے لئے وضع کے اعتبار سے چار اقسام ہیں۔

(i) خَاص۔ (ii) عَام۔ (iii) مُشْتَرَک۔ (iv) مُؤَوَّل۔

وجہِ حَصر:۔

نظم دوحال سے خالی نہ ہوگا۔وہ باعتبارِ وضع،ایک معنی پردلالت کرے گایاکثیرپر۔اگرایک پردلالت کرے،توپھردوحال سے خالی نہ ہوگا۔افراد سے قطع نظردلالت کرے گایاان کے درمیان اشتراک کے ساتھ۔پہلی صورت میں خاص

حاشیہ [1]:۔ چونکہ لفظ کالغوی معنی پھینکنا ہے۔لہٰذا ادباً،الفاظِ قرآن کے لئے لفظ کے بجائے،نظم کالفظ استعمال کیاجاتا ہے۔کیونکہ اس کامطلب لڑی میں موتیوں کوپرونا ہے۔

اور دوسری میں عام ہے۔اور اگر کثیر معنی پر دلالت کرے،تو پھر دو حال سے خالی نہیں۔ان میں سے ایک معنی،کسی دلیل شرعی سے،باقی پر ترجیح پا گیا ہے یا نہیں۔بصورتِ اول، مؤول اور بصورتِ ثانی، مشترک ہے۔

﴿2﴾ نظم کی،معنی میں استعمال کے اعتبار سے بھی،چار اقسام ہیں۔

(i) **حَقِیُقَة**۔ (ii) **مَجَاز**۔ (iii) **صَرِیُح**۔ (iv) **کنَایَه**۔

وجہِ حصر:۔

نظم دو حال سے خالی نہ ہوگا۔اس سے،اس کے **مَعْنٰی مَوْضُوْع لَهٗ** (یعنی جس کے لئے اسے وضع کیا گیا) کا ارادہ کیا گیا ہوگا یا اس کے غیر کا۔پہلی صورت میں، حقیقت اور دوسری میں، مجاز ہے۔پھر یہ دونوں دو حال سے خالی نہیں۔اپنے معنی کے انکشاف کے ساتھ استعمال ہوں گے یا اس کی پوشیدگی کے ساتھ۔بصورتِ اول، صریح اور بصورتِ ثانی، کنایہ ہے۔

﴿3﴾ نظم کی،معنی کے ظہور کے اعتبار سے بھی،چار اقسام ہیں۔

(i) **ظَاهِر**۔ (ii) **نَصّ**۔ (iii) **مُفَسَّر**۔ (iv) **مُحُکَم**۔

وجہِ حصر:۔

کلام کا مفہوم اگر ظاہر ہو،تو دو حال سے خالی نہ ہوگا۔اس میں مرادِ متکلم کی تعیین ہو چکی ہے یا نہیں۔بصورتِ ثانی،ظاہر ہے۔بصورتِ اول پھر دو حال سے خالی

نہیں۔اس میں مرادِ متکلم کی تعیین، مجتہد کی رائے سے ہے یا خود متکلم کی جانب سے۔ بصورتِ اول، **نص** ہے اور بصورتِ ثانی پھر دو حال سے خالی نہیں۔ وہ زمانۂ نبوی ﷺ میں نسخ کا احتمال رکھتا تھا یا نہیں۔ بصورتِ اول، **مفسر** اور بصورتِ ثانی، **محکم** ہے۔

اور **خفاء کے اعتبار سے** بھی چار اقسام میں منقسم ہے۔

(i) **خَفِیٌ**- (ii) **مُشْکِل**- (iii) **مُجْمَل**- (iv) **مُتَشَابِه**-

وجہِ حصر:۔

کلام کا خفاء، دو حال سے خالی نہ ہوگا۔ خود کلام میں ہے یا کسی خارجی قرینے کی بناء پر ہوگا۔ بصورتِ ثانی، **خفی** ہے۔ بصوتِ اول، پھر دو حال سے خالی نہ ہوگا۔ وہ خفاء، مجتہد کے غور و تامل کے ذریعے دور ہوسکتا ہے یا نہیں۔ پہلی صورت میں **مشکل** ہے۔ دوسری صورت، پھر دو حال سے خالی نہیں۔ زمانۂ نبوی ﷺ میں، متکلم کی جانب سے اس کی وضاحت کے سلسلے میں بیان کی امید تھی یا نہیں۔ بصورتِ اول، **مجمل** اور بصورتِ ثانی، **متشابہ** ہے۔

بحث نمبر 3:۔

اِستِدلال کی اَقسام

نظمِ قرآنی سے استدلال کی بھی، چار اقسام ہیں۔

(i) **عبَارَةُ النَّص** سے استدلال۔ (ii) **اشَارَةُ النَّص** سے استدلال۔

(iii) **دَلالَةُ النَّص** سے استدلال۔ (iv) **اقتضاءُ النَّص** سے استدلال۔

وجہِ حصر:۔

نظم دوحال سے خالی نہ ہوگا۔اس کی عبارت سے استدلال کیا ہوگا یا معنی سے۔بصورتِ اول، پھر دوحال سے خالی نہیں۔وہ عبارتِ نظم، اخذ کئے جانے والے حکم کے سلسلے میں بالکل ظاہر اور اسی کے لئے نازل بھی کی گئی تھی یا نہیں۔بصورت اول، عبارۃ النص اور بصورتِ ثانی، اشارۃ النص ہے۔

اور معنی سے استدلال کئے جانے کی صورت میں بھی نظم دوحال سے خالی نہیں۔حکم، نظم کے اس معنی سے حاصل کیا گیا ہوگا، جو اس حکم کے لئے علت اور بلا اجتہاد، عام اہل لسان کے انتقال ذہن کی بناء پر حاصل ہوا ہے یا نہیں۔بصورتِ اول دلالۃ النص سے استدلال ہے۔صورتِ ثانی پھر دوحال سے خالی نہیں۔حکم، نظم کے ایسے معنی کی وجہ سے حاصل ہوا، جس پر اس نظم کی صحت، شرعاً وعقلاً موقوف تھی یا نہیں۔بصورتِ اول اقتضاء النص سے استدلال ہے، جب کہ بصورتِ ثانی، استدلال، فاسد ہے۔

بحث نمبر 4:۔

بیس اقسام کی اِجمالی مَعرِفت

ماقبل تفصیل سے، درج ذیل 20 اقسام کی اجمالی معرفت حاصل ہوئی۔

(1) خَاص۔ (2) عَام۔ (3) مُشتَرَک۔ (4) مُؤَوَّل۔
(5) حَقِیقَة۔ (6) مَجَاز۔ (7) صَرِیح۔ (8) کِنَایَه۔
(9) ظَاهِر۔ (10) نَصّ۔ (11) مُفَسَّر۔ (12) مُحکَم۔
(13) خَفِیُ۔ (14) مُشکِل۔ (15) مُجمَل۔ (16) مُتَشَابِه۔
(17) عِبَارَةُ النَّص سے استدلال۔ (18) اِشَارَةُ النَّص سے استدلال۔
(19) دَلَالَةُ النَّص سے استدلال۔ (20) اِقتِضَاءُ النَّص سے استدلال۔

نوٹ:۔

یہ 20 اقسام، کتاب اللہ ﷻ کی مثل، سنتِ رسول ﷺ اور عام محاورات میں بھی جاری ہوتی ہیں۔

بحث نمبر5:-

تَبایُن کا بیان

تباین، دو چیزوں کے باہم ایک دوسرے کے خلاف ہونے کا نام ہے۔ جیسے جاندار اور بے جان۔ جن دو اشیاء میں تباین ہو، وہ کبھی ایک جگہ جمع نہیں ہو سکتیں۔ چنانچہ ایک چیز، جاندار ہو اور بے جان بھی، ایسا نہیں ہو سکتا۔

پھر اس کی دو قسمیں ہیں۔

[i] تباینِ ذاتی۔[ii] تباینِ اعتباری۔

[i] تباینِ ذاتی:-

جب دو چیزیں اپنی ذات کے اعتبار سے ایک دوسرے سے اس طرح مختلف ہوں کہ ایک جگہ کبھی جمع نہ ہو سکیں۔ جیسے انسان اور جن۔

[ii] تباینِ اعتباری:-

جب دو چیزیں اپنی ذات کے اعتبار سے نہیں، بلکہ وصف کے اعتبار سے ایک دوسرے سے مختلف ہوں۔ یہ ذاتاً تو جمع ہو سکتی ہیں، لیکن وصف کے اعتبار سے ہمیشہ مختلف رہیں گی۔ جیسے دو اسماء کا منصرف وغیر منصرف ہونا کہ یہ دونوں باعتبارِ ذات، اسم ہونے میں شریک، لیکن وصفِ انصراف کے وجود وعدم میں، باہم مختلف ہیں۔

یاد رکھیں کہ ایک **مَقْسَم** (یعنی تقسیم کی جانے والی شے) کے تحت آنے والی اقسام میں اکثر، تباین ذاتی پایا جاتا ہے۔ جیسے وضع کے اعتبار سے، نظم قرآنی کی تقسیم کے نتیجے میں حاصل ہونے والی چاروں اقسام یعنی خاص، عام، مشترک ومؤول میں تباین، ذاتی ہے۔

لیکن کبھی ان کے مابین تباین، اعتباری بھی ہوتا ہے۔ جیسے لفظ سے معنی کے ظہور کے اعتبار سے حاصل ہونے والی چاروں اقسام یعنی ظاہر ونص ومفسر ومحکم میں تباین، اعتباری ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ایک کلام، ظاہر ونص ومفسر ومحکم، سب ہوسکتا ہے، لیکن باعتبارِ اوصاف، جو وجہِ حصر میں مذکور ہوئے، ہر ایک، دوسرے سے جدا ہے۔

اور کبھی ان کے مابین دونوں قسم کے تباین پائے جاتے ہیں۔ جیسے لفظ کے معنی میں استعمال کے لحاظ سے حاصل ہونے والی اقسام یعنی حقیقت، مجاز، صریح وکنایہ میں سے حقیقت ومجاز.. اور.. صریح وکنایہ میں باہم تباین، ذاتی ہے۔ یعنی ایک لفظ حقیقت بھی ہو اور مجاز بھی یہ نہیں ہوسکتا، یہی معاملہ صریح وکنایہ کے مابین ہے۔ لیکن حقیقت اور مجاز، صریح وکنایہ کے ساتھ جمع ہوسکتے ہیں۔ اس صورت میں ان کے مابین تباین، اعتباری ہوگا۔

بحث نمبر6:۔

خاص کا بیان

ہر وہ لفظ ہے، جو کسی ایک معلوم و معین ذات یا مفہوم کے لئے وضع کیا گیا ہو۔ جیسے ذاتِ زید کے لئے لفظ زید، مفہوم انسان کے لئے لفظِ انسان اور مفہوم رجل کے لئے لفظِ رجل۔

اس کی اقسام:۔

لفظِ خاص، تین اقسام میں منقسم ہوتا ہے۔

(i) خَاص الفرد۔ (ii) خَاص النوع۔ (iii) خَاص الجنس۔

(i) خَاص الفرد:۔

جب لفظ کو کسی معلوم و معین ذات کے لئے وضع کیا گیا ہو۔ جیسے لفظِ زید، ذاتِ زید کے لئے۔

(ii) خَاص النوع:۔

جب لفظ کو کسی ایسے معین و معلوم مفہوم کے لئے وضع کیا گیا ہو، جو ایک جیسی اغراض رکھنے والے کثیر افراد پر صادق آئے۔ جیسے لفظِ رجل، مفہوم رجل کے لئے وضع کیا گیا ہے اور یہ ایک جیسی غرض رکھنے والے کثیر افراد پر بولا جاتا ہے۔

نوٹ:۔

اس قسم میں وضع کے اعتبار سے خصوص ہے، کیونکہ جب لفظ رجل کو ایک ایسی نوع پر دلالت کے لئے وضع کیا گیا، جو ایک جیسی غرض رکھنے والے کثیر افراد پر صادق آتی ہے، تو اس وقت اس کے ساتھ کوئی اور نوع شریک نہیں تھی اور یہاں یہی ملحوظ ہے۔ نیز اس میں عموم، افراد پر صادق آنے کے اعتبار سے ہے، وضع کے اعتبار سے نہیں، لہذا اسے خاص میں شمار کیا جائے گا۔

(iii) خاص الجنس:۔

جب لفظ کو کسی ایسے معین و معلوم مفہوم کے لئے وضع کیا گیا ہو، جو مختلف اغراض رکھنے والے کثیر افراد پر صادق آئے۔ جیسے لفظِ انسان، مفہوم انسان کے لئے وضع کیا گیا ہے اور اسے، مختلف اغراض رکھنے والے افراد یعنی مرد و عورت دونوں پر بولا جا سکتا ہے۔

حکم:۔

(i) احناف کے نزدیک خاص، جس ذات یا معنی پر دلالت کرے، اسے یقینی و قطعی طور پر شامل ہوتا ہے یعنی اس میں کسی غیر کے شامل ہونے کا احتمال باقی نہیں رہتا اور نہ اس دلالت کے سلسلے میں مزید کسی قسم کی وضاحت درکار ہوتی ہے۔ جیسے **زیدٌ عالمٌ** میں لفظِ زید، ذاتِ زید ہی پر دلالت کرے گا، اس میں کوئی اور شریک نہیں ہو سکتا اور یہاں ذاتِ زید کے مراد ہونے کے سلسلے میں مزید وضاحت بھی درکار نہیں۔

(iii) چونکہ یہ، قطعی اور خبر واحد و قیاس، اکثر ظنی ہوتے ہیں اور دلیل ظنی، قطعی سے کمزور ہوتی ہے اور ضعیف، قوی کو ختم یا تبدیل کرنے کی صلاحیت نہیں رکھتا، چنانچہ اگر اس کے مقابل، خبر واحد یا قیاس آ جائے، تو اولاً دیکھا جائے کہ دونوں پر اس طرح عمل کرنا ممکن ہے کہ خاص کے مفہوم میں کوئی تبدیلی لازم نہ آئے، اگر ممکن ہو، تو دونوں پر عمل لازم ہوگا اور اگر ممکن نہ ہو، اس طرح کہ خبر واحد یا قیاس کے سبب، خاص کے مفہوم میں کوئی تبدیلی واقع ہو رہی ہو.. یا..اس کو بالکلیہ چھوڑنا لازم آ رہا ہو، تو ان دونوں کو چھوڑ دیں گے اور خاص کے حکم پر عمل کرنا، واجب ہوگا۔

خاص کے مقابلے میں خبرِ واحد آنے کی مثال

اللہ عزوجل کا فرمان ہے،

اِذَا قُمْتُمْ اِلَى الصَّلٰوةِ فَاغْسِلُوْا وُجُوْهَكُمْ وَ اَيْدِيَكُمْ اِلَى الْمَرَافِقِ وَ امْسَحُوْا بِرُءُوْسِكُمْ وَ اَرْجُلَكُمْ اِلَى الْكَعْبَيْنِ ۔یعنی جب تم نماز کی ادائیگی کا ارادہ کرو، تو اپنے چہروں اور دونوں ہاتھوں کو کہنیوں سمیت دھوؤ اور سر کا مسح کرو اور دونوں پیروں کو ٹخنوں سمیت دھوؤ۔

(المائدہ۔آیت 6)

احناف رحمہم اللہ کے نزدیک یہاں **فَاغْسِلُوْا** اور **وَامْسَحُوْا**، الفاظِ خاص ہیں۔ جو پانی بہانے اور تری پہنچانے کے معنی کو شامل ہیں اور اللہ تعالیٰ نے وضو کی

تکمیل کو ان ہی دو میں منحصر فرمایا ہے۔ لھذا اگر کسی نے تین اعضاء پر پانی بہالیا اور ایک عضو پر کم از کم تری پہنچالی، تو وضو مکمل ہو جائے گا۔ جب کہ امام شافعی ؒ کے نزدیک وضو کے لئے نیت شرط ہے، لہذا اگر ابتداء میں، وضو کی نیت نہ کی گئی، تو وضو ہی نہ ہوگا۔ ان کی دلیل رسول اکرم ﷺ کا یہ فرمان ہے،

اِنَّمَا الاَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ ۔ یعنی اعمال کا دارومدار، نیتوں پر ہے۔
(الصحیح للبخاری۔ حدیث 1)

ان کے مطابق چونکہ وجودِ اعمال کو، نیت پر موقوف رکھا گیا ہے اور وضو بھی ایک عمل ہے، لہذا یہ بھی بلا نیت نہیں ہوسکتا۔

احناف ؒ کے نزدیک، یہ حدیث، خبر واحد ہے۔ اگر اس کے ظاہر پر عمل کیا جائے، تو خبر واحد کے ذریعے، قرآن پاک کے خاص میں تبدیلی لازم آئے گی، کیونکہ مذکورہ آیت کے پیش نظر، اللہ تعالیٰ نے وضو کی تکمیل کو فقط دھونے اور مسح پر موقوف رکھا ہے، جب کہ امام شافعی ؒ کی ذکر کردہ دلیل، ان کے بجائے، بظاہر نیت کو اصل قرار دے رہی ہے۔ لہذا ہم نے دونوں دلائل میں اس طرح موافقت پیدا کی کہ قرآن کے خاص پر عمل ہو جائے اور حدیث کو چھوڑنا بھی لازم نہ آئے۔ جس کی تفصیل یہ ہے کہ اگر حدیث کے ظاہری مفہوم کو اخذ کیا جائے، تو ہونا یہ چاہئے تھا کہ نیت کے بغیر کوئی بھی عمل، معرض وجود میں نہ آتا، حالانکہ شریعت، ہزار ہا اعمال کے وجود کو تسلیم کرتی ہے، اگرچہ ہمارے قلب میں پہلے سے ان کی نیت موجود نہیں ہوتی۔ لھذا ہم، حدیث میں اس تاویل کے قائل ہوئے کہ یہاں لفظِ اعمال سے پہلے لفظِ ثواب، محذوف ہے، چنانچہ اب حدیث، مفہومی اعتبار سے یوں ہوگی، **اِنَّمَا ثَوَابُ**

الاَعْمَالِ بِالنِّيَّاتِ ۔یعنی اعمال پر (مرتب ہونے والے اخروی) ثواب کا دارومدار، نیت پر ہے۔لھذا نتیجہ یہ نکلا کہ وضومیں غَسل ومسح ،فرض اورنیت ،سنت ہے،لہذا اگراُن دونوں کالحاظ رکھاجائے،لیکن نیتِ حصولِ ثواب نہ ہو،تووضوہو جائے گا،لیکن اس پرثواب نہ ملے گا۔

خاص کے مقابلے میں قیاس آنے کی مثال

اللہ ﷻ کافرمان ہے،

وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِاَنْفُسِهِنَّ ثَلٰثَةَ قُرُوْءٍ ۔یعنی مطلقہ عورتیں خودکوتین قروءتک روکے رکھیں۔ (البقرۃ۔آیت نمبر228)

اس آیت میں طلاق یافتہ ،ان عورتوں کی مدتِ عدت کابیان ہے،جنہیں باقاعدہ حیض آتاہے۔اس میں موجودلفظِ قروء، **قَرْءٌ** کی جمع ہےاور یہ لفظ،کلام عرب میں دومعانی میں استعمال کیاجاتاہے۔

〈i〉 **حیض**۔ 〈ii〉 **طُہر** (دوحیضوں کے درمیان پاکی کےایام)۔

امام اعظم رضی اللہ عنہ یہاں **حیض**،جب کہ امام شافعی رضی اللہ عنہ **طہر** مرادلیتے ہیں۔

امام شافعی رضی اللہ عنہ کی دلیل:۔

گنتی کاقیاسی قاعدہ ہے کہ تین سے دس تک کے اعداد،مذکرو مؤنث ہونے میں،معدود(یعنی گنی جانے والی شے) کے،برخلاف ہوتے ہیں۔یعنی اگر

معدود مذکر ہو، تو یہ، مؤنث اور وہ مؤنث ہو، تو یہ، مذکر ہوتے ہیں۔ اب چونکہ طہر، کلام عرب میں مذکر اور حیض، مؤنث استعمال ہوتا ہے اور یہاں ثَلٰثَة، مؤنث استعمال ہوا ہے، لہذا قیاسی قاعدے کے مطابق، قروء سے اسے مراد لیا جائے گا، جو مذکر استعمال ہوتا ہے اور وہ، طہر ہے۔

امام اعظم رضی اللہ عنہ کی دلیل:۔

آیت میں لفظِ ثَلٰثَة، خاص ہے۔ جو چار سے کم اور دو سے زائد معدود کے لئے وضع کیا گیا ہے۔ اس پر، اسی وقت عمل ہو سکتا ہے، جب قروء سے، حیض مراد لیا جائے۔ کیونکہ طلاق، طہر میں دی جاتی ہے۔ اب اگر اس طہر کو شمار کریں، تو پورے تین نہیں ہوں گے، بلکہ ڈھائی یا سوا دو یا کم وبیش ہوں گے اور اگر اسے چھوڑ کر اگلے تین شمار کئے جائیں، تو تین سے زائد ہو جائیں گے۔ دونوں صورتوں میں لفظِ ثَلٰثَة کے مقتضیٰ پر عمل نہیں ہو سکتا۔ چونکہ امام شافعی رضی اللہ عنہ کے قیاس پر عمل کی وجہ سے قرآن پاک کے خاص پر عمل ممکن نہیں، لہذا یہاں حیض مراد لیا جائے گا اور جس طہر میں طلاق دی، اس کے بعد تین حیض، مدتِ عدت قرار پائیں گے۔

نوٹ:۔

ماقبل حکم اس وقت ہے کہ جب طلاق دئے جانے والے طہر میں، زوجہ سے تعلق قائم نہ کیا ہو.. اور.. کیا ہو، تو حمل نہ ٹھہرا ہو، کیونکہ حمل ٹھہرنے کی صورت میں، جب تک بچہ پیدا نہ ہو، مدتِ عدت جاری رہے گی۔

سوال 1:۔ اگر شوہر، طہر کا آغاز ہوتے ہی طلاق دے دے، تو امام

شافعی ؒ کے قول کا رد کیسے ممکن ہوگا؟....

جواب:۔ یہ صورت، بہت نادر ہے، اکثر وہی صورت وقوع پزیر ہوتی ہے، جس کا ماقبل ذکر ہوا، لہذا باعتبارِ اکثر، مذہبِ احناف ؒ کا لحاظ ہی، اَنسَب ہے۔

سوال 2:۔ اگر کوئی شخص، زوجہ کو حالتِ حیض میں طلاق دے، تو اب یہ حیض، عدت میں شمار ہوگا یا نہیں؟... بہر حال شمار کریں یا نہ کریں، دونوں صورتوں میں خاص پر عمل ممکن نہیں، ایسی صورت میں احناف ؒ کیا کہتے ہیں؟....

جواب:۔ قرآن میں بیان کردہ شرعی حکم، طہر میں دی گئی طلاق کی جائز صورت سے متعلق ہے، لہذا جب بھی یہ صورت پیش آئے گی، اس کا حل قرآن سے ہی لیا جائے گا، جس کی تمام تر تفصیل ذکر کر دی گئی۔ جب کہ حالتِ حیض میں دی گئی طلاق، طلاقِ بدعت اور ناجائز و گناہ ہے اور قرآن، اس کا حل پیش کر ہی نہیں رہا، چنانچہ اس کے لئے کتاب اللہ سے استدلال کے بجائے، اجتہاد کا سہارا لیا جائے گا۔ لہذا اس سلسلے میں علمائے احناف ؒ کا مؤقف یہ ہے کہ اس طلاق کے ساتھ ہی عدت کا آغاز تو ہو جائے گا، لیکن اس حیض کو مدت میں شمار نہ کیا جائے گا، لہذا اسے چھوڑ کر اگلے تین حیضوں پر عدت پوری ہونے کا حکم ہوگا، یوں قرآن کے خاص پر یقیناً عمل ہو سکے گا۔

بحث نمبر7:۔

عَام کا بیان

عام سے متعلقہ ضروری ابحاث

بحثِ اول:۔ عام کی تعریف۔

بحثِ ثانی:۔ عام کی تقسیم۔

بحثِ ثالث:۔ عام لفظی ومعنوی کی تفصیل۔

بحثِ رابع:۔ عام خُصَّ عنہ شئ ء وعام لم یُخَصّ عنہ شیء کی تفصیل۔

بحث اول:-

عَام کی تعریف

ہر وہ لفظ ہے، جو افراد کی ایک جماعت کو **عَلٰی سَبِیْلِ الاجتماع** یعنی ایک ساتھ شامل ہوتا ہے۔ جیسے **مُسْلِمون**

وضاحت:-

کسی لفظ سے مراد لی جانے والی چیزوں کو اس کے افراد کہا جاتا ہے۔ پھر لفظ اگر کثیر پر صادق آتا ہو، تو اس کے اپنے افراد کو شامل ہونے کی اکثر دو صورتیں ہوتی ہیں۔

{i} تمام کو ایک ساتھ شامل ہوتا ہے یعنی جب وہ لفظ بولا جائے، تو ایک ساتھ اور ایک وقت میں، اس کے تمام افراد مراد ہوتے ہیں۔ اسے **عَلٰی سَبِیْل الاجتماع** شامل ہونا کہا جاتا ہے۔ ...یا...

{ii} ایک وقت میں، فقط ایک ہی فرد کو شامل ہوتا ہے، کسی دوسرے کو نہیں۔ چنانچہ اگر کوئی دوسرا فرد مراد لینا ہو، تو کسی دوسرے وقت میں ہی مراد لیا جائے گا۔ اس طرح کے شمول کو **عَلٰی سَبِیْل البَدَل** کہا جاتا ہے۔ پس عام اپنے افراد کو **عَلٰی سَبِیْل الاجتماع**، جبکہ **مُشْتَرَك**، اپنے افراد کو **عَلٰی سَبِیْل البدل** شامل ہوتا ہے۔

بحثِ ثانی:۔

عَام کی تقسیم

اس کی دوطرح تقسیم کی جاتی ہے۔

(1) لفظِ عام میں جمع کی علامت موجود ہونے یا نہ ہونے کے اعتبار سے۔

(2) اس پر وارد ہونے والے حکم سے، بعض افراد کے خارج ہونے یا نہ ہونے کے اعتبار سے۔

﴿پہلی صورت کے اعتبار سے اقسام﴾

☆ پہلی صورت میں اس کی دو قسمیں ہیں۔

(i) **عام لَفْظِی۔** (ii) **عام مَعْنَوِی۔**

﴿دوسری صورت کے اعتبار سے اقسام﴾

☆ دوسری صورت کے لحاظ سے بھی، اس کی دو قسمیں ہیں۔

(i) عَام خُصَّ عَنْهُ شَیْءٌ۔ (ii) عَام لَمْ یُخَصَّ عَنْهُ شَیْءٌ۔

بحثِ ثالث:۔

عَام لفظی ومعنوی کی تفصیل

عَام لَفُظِی

وہ عام، جس میں جمع کی کوئی ظاہری علامت موجود ہو۔ جیسے **مسلمون** میں **واو** اور **نون** ..اور.. **مسلمات** میں **الف** اور **تا**۔

عَام مَعُنَوی

وہ عام، جس میں جمع کی کوئی ظاہری علامت نہ ہو، لیکن اہل لسان اسے کثیر افراد پر دلالت کے لئے استعمال کرتے ہوں۔ جیسے لفظِ **قوم** ، **مَنْ** اور **مَا** موصولہ۔

بحثِ رابع:-

عَام خُصَّ عَنْهُ شَیْءٌ اور عَام لَمْ یُخَصَّ عَنْهُ شَیْءٌ کی تفصیل

(i) عَام خُصَّ عَنْهُ شَیْءٌ

وہ عام ہے، جس پر وارد ہونے والے حکم سے اس کے بعض افراد کو خاص یعنی خارج کر دیا گیا ہو۔ اسے **عَامٌ مَخْصُوصٌ مِنْهُ الْبَعْض** بھی کہتے ہیں۔ جیسے اللہ عزوجل کا فرمان ہے،

فَاِذَا انْسَلَخَ الْاَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِيْنَ حَيْثُ وَجَدْتُّمُوْهُمْ ۔یعنی جب احترام والے مہینے گزر جائیں، تو تم مشرکین کو جہاں پاؤ، قتل کر دو۔ (التوبہ۔آیت 5)

اس سے بظاہر تمام مشرکین کے لئے قتل کا حکم ہے۔ لیکن پھر کچھ آگے ارشاد فرمایا،

وَاِنْ اَحَدٌ مِّنَ الْمُشْرِكِيْنَ اسْتَجَارَكَ فَاَجِرْهُ ۔یعنی اور (اے رسول!) اگر مشرکین میں سے کوئی آپ سے پناہ طلب کرے، تو اسے پناہ دے دیں۔ (التوبہ۔آیت 6)

اس آیت سے معلوم ہو گیا کہ سابقہ آیت کا حکم، تمام افرادِ مشرکین کے لئے نہ تھا، بلکہ اس حکم سے مُسْتَأمِن یعنی امن طلب کرنے والے کو خاص کر لیا گیا ہے۔

جس سے معلوم ہوا کہ یہ **عَامٌّ مَخْصُوصٌ مِنْهُ الْبَعْض** ہے۔

نوٹ:۔ جس دلیل سے عام کے حکم سے بعض افراد کو خاص کیا جائے، اسے **دلیلِ خُصُوص** یا **مُخَصِّص** کہتے ہیں۔ جمہور احناف ﷭ کے نزدیک یہ کلام مستقل ہوتا ہے یا غیر کلام، جیسے عقل و عادت وغیرہ۔ کلام مستقل سے مراد ہر وہ کلام ہے، جو اپنا مکمل مفہوم دینے کے سلسلے میں کسی اور کلمے یا کلام کا محتاج نہ ہو۔ جیسے **زید قائم**۔ چنانچہ کلام غیر مستقل، جیسے شرط، استثناء اور صفت وغیرھا **مُخَصِّص** بننے کی صلاحیت نہیں رکھتے۔

پھر اس کی مزید دو صورتیں ہیں۔

﴿اَوَّل﴾ جن افراد کو خارج کیا جاتا ہے، وہ معلوم ہوتے ہیں۔ جیسے مذکورہ مثال میں مُسْتَأمِن۔

﴿ثانی﴾ وہ خارج شدہ افراد، مجہول ہوتے ہیں۔ جیسے

اللہ ﷻ کا فرمان عالیشان ہے،

وَاَحَلَّ اللّٰهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا ۔یعنی اللہ ﷻ نے بیع کو حلال اور ربا کو حرام فرمایا ہے۔ (البقرۃ۔آیت نمبر 275)

اس آیتِ کریمہ میں پہلے اللہ ﷻ نے تمام بیوع کو حلال قرار دیا، کیونکہ **البیع** پر الف لام، جنسی یا استغراقی ہے۔ پھر بطورِ **مُخَصِّص**، **حَرَّمَ الرِّبَا** فرمایا۔ **رِبَا**، کلام عرب میں مطلقاً زیادتی کو کہتے ہیں۔ اب بیع کی حلت، تقاضا کر رہی ہے کہ اس سے حاصل شدہ نفع، حلال ہونا چاہیئے اور اکثر خرید و فروخت سے مقصود بھی یہی ہوتا ہے۔ جب کہ **مُخَصِّص**، نفع کے حرام ہونے

کوظاہر کر رہا ہے، کیونکہ نفع ایک زائد شے اور اصل مال پر ایک زیادتی کا نام ہے۔اس سے بظاہر، مذکورہ دونوں کلاموں میں تعارض نظر آرہا ہے، جب کہ حکیم مطلق کے کلام میں حقیقتاً ایسا ممکن نہیں۔ چنانچہ معلوم ہوا کہ یہاں مطلقاً زیادتی مراد نہیں، بلکہ کوئی نفع خاص ملحوظ ہے، جس سے منع کیا جارہا ہے۔ لیکن وہ کون سا نفع ہے، وہ یہاں مجہول ہے۔

حکم:۔

یہ عام ظنی ہوتا ہے، قطعی نہیں۔اس کی وجہ یہ ہے کہ **اگر معلوم افراد کو حکم سے خارج کیا گیا،** جیسے پہلی مثال میں مستامن کفار کو، حکمِ قتل سے نکالا گیا ہے، تو ان کے خروج کی کوئی نہ کوئی علت ضرور ہوگی، ورنہ انہیں حکم عام سے مُستَثْنٰی قرار نہ دیا جاتا۔ چنانچہ سب سے پہلے اس علت کی تلاش لازم ہے۔ مطلع ہونے کے بعد، اسے، عام کے تحت باقی رہ جانے والے باقی افراد میں تلاش کیا جائے گا۔ چنانچہ جس جس فرد میں علت پائی جائے، وہ بھی حکمِ عام سے خارج ہوگا۔ مثلاً مذکورہ مثال میں قتل مشرکین کے حکم سے، مستامن کفار کو خارج کیا گیا ہے۔اس کی علت تلاش کی جائے، تو معلوم ہوگا کہ چونکہ مستامن، مسلمانوں کے حق میں بے ضرر ہوتا ہے، لہذا شریعت نے اس کے قتل سے اعراض کا حکم فرمایا۔ پس مستامن کے علاوہ بھی، اگر کسی کافر میں بے ضرر ہونے والی علت پائی جائے، تو اسے قتل سے مُستَثْنٰی رکھا جائے گا، چنانچہ اسی علت کی وجہ سے، کفار کے بچوں، عورتوں اور بوڑھوں کو بھی قتل نہیں کیا جائے گا، چاہے وہ، مستامن نہ ہوں۔

نوٹ:۔ عام لفظی میں، علت کی موجودگی کی وجہ سے افراد کو اس حد تک ہی نکالا جائے گا کہ عام کے حکم کے تحت کم از کم 3 افراد ضرور باقی رہ جائیں۔اس سے زیادہ کا استثناء جائز نہیں، کیونکہ عام لفظی میں ظاہراً جمع کی علامت موجود ہوتی ہے، جس کا تقاضا ہے کہ اس کے تحت کم از کم تین افراد ضرور باقی رہیں، کیونکہ جمع کا اطلاق، کم از کم تین افراد پر ضرور ہوتا ہے، چنانچہ اگر ایسا نہ کیا جائے، تو اللہ تعالیٰ کی جانب سے، لفظِ جمع نازل فرمانے کی حکمت کو باطل کرنا لازم آئے گا، جو یقیناً جائز نہیں۔اور اگر عام، معنوی ہے، تو عام کے حکم کے تحت ایک فرد کے باقی رہ جانے تک بھی تخصیص، جائز ہے۔

اور اگر مستثنیٰ قرار دیئے جانے والے افراد مجہول ہوں، جیسے دوسری مثال میں بیع کے وہ افراد، جن میں ربا کا معنی پایا جاتا ہے، تو اولاً ان مجہول افراد کی جہالت کو ختم کیا جائے گا یعنی معلوم کیا جائے گا کہ وہ کون سے افراد ہیں۔جب کسی دلیل شرعی سے ان کی معرفت حاصل ہو جائے، تو وہی تمام عمل دہرایا جائے گا، جو معلوم افراد کے سلسلے میں، اوپر مذکور ہوا۔چنانچہ ذکر کردہ مثال میں موجود ربا کے افراد کو معلوم کرنے کے لئے بطورِ بیان، درج ذیل حدیث ہے۔

رسول اللہ ﷺ کا فرمان ہے،

لَا تَبِيعُوا الذَّهَبَ بِالذَّهَبِ وَلَا الْوَرِقَ بِالْوَرِقِ وَلَا الْبُرَّ بِالْبُرِّ وَلَا الشَّعِيرَ بِالشَّعِيرِ وَلَا التَّمْرَ بِالتَّمْرِ وَلَا الْمِلْحَ بِالْمِلْحِ إِلَّا سَوَاءً بِسَوَاءٍ عَيْنًا بِعَيْنٍ مَنْ زَادَ اَوِ ازْدَادَ فَقَدْ أَرْبٰى ۔ یعنی تم سونے کو سونے کے، چاندی کو چاندی کے، گندم کو گندم کے، جو کو جو کے، کھجور کو کھجور کے اور نمک کو نمک کے بدلے میں، فقط برابر برابر اور نقد بیچو، جس نے زیادتی کی، تو بے شک

اس نے سود لیا۔ (شرح معانی الآثار۔ حدیث 5482)

اس حدیث میں رحمتِ عالم ﷺ نے 6 چیزوں کی، ان کی ہم جنس کے ساتھ بیچنے کی، جوازی وغیر جوازی صورت کا ذکر فرمایا ہے۔ ان میں سے سونے، چاندی کی وزن اور باقی چار کی کیل یعنی ناپ کے ذریعے خرید وفروخت کی جاتی تھی۔ چنانچہ بخوبی معلوم ہوگیا کہ حَرَّمَ الرِّبَا میں ربا سے مراد وہ زیادتی ہے، جسے دو ہم جنس، موزونی یا مکیلی اشیاء کی بیع کے وقت لیا دیا جائے۔ جیسے 50 من پرانی گندم کو 60 من نئی گندم کے بدلے میں بیچتے ہوئے، 10 من کی زیادتی۔ لہذا معلوم ہوگیا کہ بیع کے جس فرد میں، دو ہم جنس موزونی یا مکیلی اشیاء کی خرید وفروخت، کمی بیشی کے ساتھ کی جارہی ہو، تو اس سے حاصل ہونے والا نفع ربا یعنی سود حرام اور ایسی بیع ناجائز ہوگی۔

حکم:-

یہ عام ظنی ہوتا ہے، لہذا خبر واحد اور قیاس کے ذریعے اس کے افراد کی مزید تخصیص جائز ہوتی ہے۔ اور اس کے ظنی ہونے کی وجہ یہ ہے کہ چونکہ اس عام کے بعض افراد کو حکم سے خارج کیا گیا ہوتا ہے اور ان کے خروج کی کوئی نہ کوئی علت ضرور ہوتی ہے، لہذا عام کے حکم کے تحت باقی رہ جانے والے ہر فرد میں دو احتمال پیدا ہو جاتے ہیں۔

(i) اس میں بھی وہ علت پائی جارہی ہے۔۔یا۔۔ (ii) نہیں پائی جارہی۔

پہلی صورت میں یہ فرد بھی عام کے حکم سے خارج ہوجائے گا۔ جب کہ دوسری صورت میں عام کے حکم کے تحت باقی رہے گا۔ یوں اس کے حق میں دونوں

جانب برابر ہو جاتی ہیں۔اور جب اس کے لئے کوئی ایک جانب یقینی و قطعی طور پر متحقق نہ ہوئی، تو ثابت ہو گیا کہ یہ ظنی ہے۔

(ii) عَامٌ لَمْ یُخَصَّ عَنْهُ شَیْءٌ

وہ عام ہے، جس کے حکم سے اس کے کسی فرد کو خاص نہ کیا گیا ہو۔اسے **عَامٌ غَیْرُ مَخْصُوص مِنْهُ الْبَعْض** بھی کہتے ہیں۔جیسے

اللہ ﷻ کا فرمان ہے،

وَالسّٰبِقُوْنَ الْاَوَّلُوْنَ مِنَ الْمُهٰجِرِيْنَ وَالْاَنْصَارِ وَالَّذِيْنَ اتَّبَعُوْهُمْ بِاِحْسَانٍ رَّضِيَ اللّٰهُ عَنْهُمْ وَرَضُوْا عَنْهُ ۔یعنی اور مہاجرین وانصار میں سے پہلے سبقت لے جانے والے اور وہ لوگ جو اخلاص کے ساتھ ان کی پیروی کرنے والے ہوئے، اللہ ﷻ ان سب سے راضی ہو گیا اور وہ اللہ ﷻ سے راضی ہو گئے۔ (التوبہ۔آیت نمبر 100)

حکم:۔

(i) احناف کے نزدیک **عَام غَیْرُ مَخْصُوص منه الْبَعْض**، خاص کی مثل، اپنے تمام افراد کو یقینی و قطعی طور پر شامل ہوتا ہے یعنی ان پر وارد ہونے والے حکم سے کوئی فرد خارج نہیں ہوتا اور نہ اس شمول کے سلسلے میں مزید کسی قسم کی وضاحت درکار ہوتی ہے۔یہی وجہ ہے کہ اس عام کے ذریعے خاص کا نسخ جائز ہے، کیونکہ ناسخ کا منسوخ سے قوی ہونا یا کم از کم قوت میں برابر ہونا لازم ہے۔

﴿عام کے ذریعے، خاص کے منسوخ ہونے کی مثال﴾

حضرت انس ﷛ سے مروی ہے کہ **عُـرَیْنَـہ** قبیلے کے کچھ افراد (اسلام قبول کرنے کی غرض سے) مدینے آئے، تو انہیں پیٹ کی بیماری لاحق ہوگئی۔ تو رسول کریم ﷺ نے حکم دیا کہ وہ (بغرضِ حصول شفاء، صدقے کے) اونٹوں کا دودھ اور پیشاب (ملاکر) پئیں۔ چنانچہ وہ (مدینے سے باہر موجود صدقے کے اونٹوں کی طرف) چلے گئے۔ پھر جب انہیں صحت حاصل ہوگئی، تو انہوں نے رسول اللہ ﷺ کے مقرر کردہ محافظ کو قتل کردیا اور اونٹوں کو ہانک کر لے گئے۔ دن کے آغاز میں حضور ﷺ تک یہ خبر پہنچ گئی، آپ نے ان کے پیچھے صحابہ کو روانہ کیا، چنانچہ سورج بلند ہونے تک ان کو پکڑ کر لایا گیا، تو آپ نے حکم فرمایا کہ (جیسا انہوں نے چرواہے کے ساتھ کیا، اسی طرح) ان کے بھی ہاتھ پاؤں کاٹے جائیں، ان کی آنکھوں میں گرم سلائیاں پھیری جائیں اور انہیں دھوپ میں پھینک دیا جائے (حتی کہ وہ مرجائیں)۔ (الصحیح للبخاری۔ حدیث نمبر 233)

یہ حدیث، **مَاْکُوْلُ اللَّحم** یعنی جن جانوروں کا گوشت کھایا جاتا ہے، کے پیشاب کے پاک ہونے کے سلسلے میں خاص ہے۔ لہٰذا معلوم ہوا کہ بالخصوص **مَاْکُوْلُ اللَّحم** جانوروں کا پیشاب پاک ہے، تب ہی نبی اکرم ﷺ نے اس کے پینے کی اجازت مرحمت فرمائی۔ جب کہ

حضرت ابوہریرہ ﷛ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا، **اِسْتَـنْـزِهُـوا مِنَ الْبَوْلِ فَاِنَّ عَامَّةَ عَذَابِ الْقَبْرِ مِنْه** ۔ یعنی پیشاب سے بچ کر رہو، کیونکہ اکثر عذابِ قبر اسی کی وجہ سے ہوتا ہے۔ (السنن للدار قطنی۔ حدیث 464)

اس حدیث میں پیشاب کی حرمت کا حکم تمام جانوروں کو عام ہے، چاہے وہ **مَاْکُوْلُ اللَّحم** ہوں..یا..**غیر مَاْکُوْلُ اللَّحم**۔ نیز ان افراد میں سے کسی کو خاص بھی نہیں کیا گیا، لہذا یہ **عَامٌ لَمْ یُخَصَّ عَنْهُ شَیْءٌ** ہوا اور ایسے عام سے حدیث کے خاص کو منسوخ کرنا جائز ہے، لہذا اس بنیاد پر **مَاْکُوْلُ اللَّحم** جانوروں کا پیشاب بھی نجاست میں شمار ہوگا۔

سوال:۔ اگر **مَاْکُوْلُ اللَّحم** جانوروں کا پیشاب نجس و حرام ہے، تو رسول اللہ ﷺ نے اس کے پینے کا حکم کیوں ارشاد فرمایا؟....

جواب:۔ رحمتِ عالم ﷺ کو، ان لوگوں کے لئے یہ طریقۂ علاج، بذریعۂ وحی بتایا گیا تھا۔ یہی وجہ ہے کہ آپ نے کسی اور کے لئے اسے تجویز نہیں فرمایا۔ اور جب اللہ و رسول ﷻ و ﷺ کسی چیز کے استعمال کی اجازت مرحمت فرمادیں، تو اس کے لئے کم از کم اباحت کا حکم ہو جاتا ہے، چاہے، وہ اصلاً ناپاک و حرام ہی کیوں نہ ہو، جیسے حالتِ اضطرار میں مردار کا کھانا۔

سوال:۔ یہ کیسے معلوم ہوا کہ **اِسْتَنْزِهُوْا مِنَ الْبَوْل** والی حدیث ناسخ ہے؟....یہ بھی تو ممکن تھا کہ اسے **عَام خُصَّ عَنْهُ شَیْءٌ** مانا جائے، کیونکہ **عُرَیْنَه** والی حدیث کو اس کا **مُخَصِّص** قرار دیا جاسکتا ہے۔ اس صورت میں تمام جانوروں کا پیشاب حرام اور **مَاْکُوْلُ اللَّحم** جانوروں کا پیشاب، دلیل خصوص کی بناء پر، حرمت کے حکم سے خارج ہوگا۔

جواب:۔ نسخ کا اصول ہے کہ منسوخ پہلے اور وقوعِ ناسخ اس کے بعد ہوتا

ہے۔ یہاں ایک دلیل سے اِسْتَنْزِهُوْا مِنَ الْبَوْلِ والی حدیث کا مُؤَخَّر ہونا، ثابت ہوتا ہے۔ دلیل یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ان مُرْتَدِّین کا مُثلہ کروایا تھا۔ مثلہ کا مطلب ہے، قصاص کے علاوہ، بطور سزا کسی کے اعضاء کاٹ دینا۔ حالانکہ خود آپ نے اس سے منع فرمایا ہے۔ چنانچہ

حضرت عبداللہ بن یزید انصاری رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ نَهَى النَّبِيُّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنِ النُّهْبٰى وَالْمُثْلَةِ۔ یعنی رسول اللہ ﷺ نے ڈاکے اور مثلہ کرنے سے منع فرمایا۔ (الصحیح للبخاری۔ حدیث نمبر 2474)

جس سے یقینی طور پر واضح ہوگیا کہ اونٹوں والا واقعہ، شروع اسلام کا تھا، کیونکہ اس وقت مثلہ، منع نہ تھا، بعد میں رسول اکرم ﷺ نے اس سے منع فرمایا۔ جب کہ حرمتِ بول والی حدیث کے بارے میں فقط احتمال ہے کہ شاید یہ مُقَدَّم ہو، لیکن اس پر کوئی ٹھوس دلیل موجود نہیں، چنانچہ یقین، احتمال پر غالب رہے گا اور حرمتِ بول والی حدیث کو ناسخ قرار دینا، بالکل درست ہوگا۔

(ii) چونکہ یہ قطعی اور خبر واحد یا قیاس، اکثر ظنی ہوتا ہے اور دلیل ظنی، قطعی سے کمزور ہوتی ہے اور ضعیف، قوی کو ختم کرنے یا اس میں تخصیص پیدا کرنے کی صلاحیت نہیں رکھتا، چنانچہ خبر واحد یا قیاس کے ذریعے اس کے حکم سے کسی فرد کو خارج کرنا، جائز نہ ہوگا۔

نوٹ:۔ امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک اس عام پر عمل کرنا، واجب ضرور ہے، لیکن یہ اپنے مدلول کو قطعی طور پر شامل نہیں ہوتا۔

بحث نمبر 8:۔

مُشْتَرَک کا بیان

مشترك سے متعلقه ضروری ابحاث

بحثِ اول:۔ مُشترَك کی تعریف وحکم۔

بحثِ ثانی:۔ اِشْتِراك کی اقسام۔

بحثِ ثالث:۔ عمُوم مشترك کا بیان۔

بحثِ اول:۔

مُشْتَرَک کی تعریف

ہر وہ لفظ ہے، جو متعدد اوْضاع کے ساتھ، ایک سے زائد معانی یا ذوات کو، عَلٰی سَبِیل البَدَل شامل ہوتا ہے۔

وضاحت:۔

یہاں معانی سے امورِ ذہنیہ اور ذوات سے، اعیان خارجیہ یعنی خارج میں پائی جانے والی ذوات مراد ہیں۔ تعریف کی وضاحت یہ ہے کہ مشترک کی وضع تو ایک سے زائد معانی یا ذوات کے لئے ہوتی ہے، لیکن یہ وضع ایک ساتھ نہیں کی گئی ہوتی، بلکہ مختلف اوقات میں، مختلف وضع کرنے والوں کے باعث ہوتی ہے۔ نیز یہ ان معانی یا ذوات پر ایک ساتھ دلالت نہیں کرتا، بلکہ ایک وقت میں فقط ایک معنی یا ذاتِ واحد ہی مراد ہوتی ہے۔ ہاں جب تک کسی ایک خاص معنی یا ذات کے مراد ہونے پر دلیل قائم نہ ہو جائے، بغیر کسی ترجیح کے، ہر معنی یا ذات، اس بات کا احتمال رکھتی ہے کہ لفظ سے اسی کا قصد و ارادہ کیا گیا ہو۔

حکم:۔

تَأَمُّل کی شرط کے ساتھ، جب تک شرعی دلیل یا نفس صیغہ یا سیاق وسباق کے ذریعے، اس سے مراد لئے گئے کسی خاص معنی یا ذات کا تعین نہیں ہو جاتا، توقف یعنی کوئی معنی یا ذات مراد لینے سے رک جانا، واجب ہے۔

نوٹ:۔

عام اور مشترک کے مابین بنیادی فرق یہ ہے کہ عام، کثیر کو ایک ساتھ شامل ہوتا ہے، جب کہ مشترک، کثیر کو ایک ساتھ شامل نہیں ہوتا، بلکہ ایک سے زیادہ کا، فقط احتمال رکھتا ہے۔ لہذا جب لفظِ مسلمون کہا جائے، تو یہ لفظ، مسلمانوں کی پوری جماعت کو ایک ساتھ شامل ہوگا، لیکن جب لفظِ عین کہا جائے، تو یہ جاسوس، چشمہ اور آنکھ میں سے ہر ایک کا احتمال رکھے گا، نہ کہ تمام کو شامل ہوگا۔ مزید یہ کہ عام، صرف ذوات یعنی خارج میں پائے جانے والے افراد پر دلالت کرتا ہے، معانی پر نہیں، جب کہ مشترک، دونوں پر دلالت کرتا ہے۔

بحثِ ثانی:۔

اِشتراک کی اقسام

اِشتراک دوطرح کا ہوتا ہے۔

(1) اشُتراک لَفُظی۔ (2) اشُتراک مَعُنَوی۔

(1) اشتراک لَفُظی:۔

یہ ہے کہ لفظ کومتعدد اوضاع کے ساتھ دو یا دو سے زائد معانی کے لئے وضع کیا گیا ہو۔ جیسے لفظ عین کو آنکھ اور سونے (Gold) کے لئے وضع کیا گیا ہے۔

(2) اشُتراک مَعُنَوی:۔

یہ ہے کہ لفظ کو کسی معنیٔ کلی کے لئے وضع کیا گیا ہو۔ جیسے لفظِ انسان کو حیوان ناطق کے لئے وضع کیا گیا ہے۔

بحثِ ثالث:۔

عُمُومِ مُشْتَرَک کابیان

لفظِ مشترک سے ایک ہی وقت میں ایک سے زائد معانی مراد لینا،عمومِ مشترک کہلاتا ہے۔یہ،احناف ﷭ کے نزدیک ناجائز،جب کہ دیگر علماء ﷭ کے نزدیک،جائز ہے۔

دیگرعُلَماء ﷭ کی دلیل

وہ اس کے ثبوت کے لئے بطورِ دلیل یہ آیت پیش فرماتے ہیں،

اِنَّ اللّٰہَ وَمَلٰٓئِکَتَہٗ یُصَلُّوْنَ عَلَی النَّبِیِّ یٰٓاَ یُّھَاالَّذِیْنَ اٰمَنُوْاصَلُّوْاعَلَیْہِ وَسَلِّمُوْا تَسْلِیْماً ۔یعنی بے شک اللہ اور اس کے فرشتے،ان نبی پر درود بھیجتے ہیں۔اے ایمان والو!تم ان پر درود اور خوب سلام بھیجو۔

(الاحزاب۔آیت نمبر 56)

وجہِ استدلال یہ ہے کہ اس آیت میں لفظ،صلوۃ استعمال ہوا ہے۔اور سب کے نزدیک یہ بات مسلمہ ہے کہ جب اسے اللہ تعالیٰ کی طرف منسوب کریں،تو رحمت نازل فرمانا،فرشتوں کی جانب کریں،تو استغفار اور مؤمنین کی سمت کریں،تو دعائے رحمت مراد ہوتی ہے۔ثابت ہوا کہ ایک لفظ،ایک ہی وقت میں،قرآن عظیم میں تین معانی کے لئے استعمال کیا جا رہا ہے،لہذا عموم مشترک،جائز ہے۔

اَحناف ﷺ کی طرف سے اس دلیل کا جواب

ہماری بحث اس بارے میں ہے کہ لفظِ مشترک ایک وقت میں اپنے ایک سے زیادہ معانیِ موضوعہ لہ میں استعمال ہوسکتا ہے یا نہیں۔ جب کہ یہ آیت اس سلسلے میں **مُتَنَازَع فِیه** بننے کی صلاحیت نہیں رکھتی، کیونکہ جن علماء نے یہاں مذکورہ تین مفہوم مراد لئے ہیں، یہ مرادی اعتبار سے ہیں، نہ کہ وضعی اعتبار سے، یعنی لفظِ صلوۃ کو ان تین مفہومات کے لئے وضع نہیں کیا گیا، بلکہ صحیح ضرورت کی بناء پر، وقتی طور پر، مقام کا لحاظ کرتے ہوئے، مراد لیا گیا ہے، لہذا آیتِ مذکورہ کو جوازِ عمومِ مشترک کے لئے بطورِ دلیل پیش کرنا، درست نہ ہوگا۔

احناف ﷺ کا موقف ودلیل

احناف ﷺ کے نزدیک لفظِ مشترک کو ایک وقت میں، ایک سے زائد معانی کے لئے استعمال کرنا، نہ حقیقۃً صحیح ہے، نہ مجازًا۔ حقیقۃً یہ کہ اس کے دو حقیقی معانی کو ایک ساتھ مراد لیا جائے اور مجازًا یہ کہ ایک ساتھ حقیقی ومجازی معنی، مراد لیا جائے۔

حقیقۃً اس لئے کہ ہر واضع نے اس لفظ کو فقط ایک معنی کے لئے ہی وضع کیا ہوتا ہے۔ کیونکہ وضع کا مطلب، لفظ کو ایک معنیِ موضوع لہ کے ساتھ خاص کر دینا ہے، جس کا لازم نتیجہ یہ ہے کہ یہی معنی، اس لفظ کی مکمل مراد بھی ہو۔ چنانچہ اگر ایک وقت میں اس کے دو حقیقی معنی مراد لئے جائیں، تو پہلا معنی تقاضا کرے گا کہ لفظ سے مکمل طور پر فقط اسی کو مراد لیا جائے، جب کہ دوسرے کا تقاضا بھی یہی ہوگا، گویا کہ ایک کا اعتبار،

دوسرے کے لحاظ کے منافی ہوگا۔لھذا دونوں کا اجتماع بھی ممنوع ہوگا۔

اورمجاز ااس لئے کہ احناف ﷺ کے نزدیک، حقیقت ومجاز کا اجتماع، باطل ہے۔جیسا کہ عنقریب اپنے مقام پر معلوم ہوگا۔

بحث نمبر 9:۔

مُؤَوَّل کا بیان

جب مشترک کے موضوعہ لہ معانی یا ذوات میں سے کوئی ایک، غالب رائے یعنی ظن غالب سے ترجیح پا جائے، تو اسے، **مؤول** کہا جاتا ہے۔ جیسے اللہ عزوجل کا فرمان ہے،

وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِاَنْفُسِهِنَّ ثَلٰثَةَ قُرُوْءٍ۔ یعنی مطلقہ عورتیں خود کو تین قروء تک روکے رکھیں۔ (البقرہ۔ آیت نمبر 228)

اس آیت میں ان طلاق یافتہ عورتوں کی مدتِ عدت کا بیان ہے، جنہیں باقاعدہ حیض آتا ہے۔ اس میں موجود لفظِ قروء، **قَرْءٌ** کی جمع ہے اور یہ لفظ، کلام عرب میں دو معانی میں استعمال کیا جاتا ہے۔ (i) **حیض**۔ (ii) **طُہر** (دو حیضوں کے درمیان پاکی کے ایام)۔ امام اعظم رضی اللہ عنہ یہاں حیض مراد لیتے ہیں، جب کہ امام شافعی رضی اللہ عنہ طہر۔

پس جب تک ان دو معانی میں سے کسی ایک کو مراد نہ لیا جائے، لفظ قروء، مشترک رہے گا، لیکن جب کسی ایک مجتہد کی رائے کے مطابق حیض یا طہر کا معنی مراد لے لیا جائے، تو اب اسے مؤول کہیں گے۔

نوٹ:۔

ظن غالب عام ہے، چاہے خبر واحد سے حاصل ہو یا قیاس وقول صحابی و نفس صیغہ

وسیاق کلام میں غور وتفکر سے۔ہاں یہ ضرور ہے کہ یہاں فقط مجتہد کے ظن غالب کا اعتبار ہوگا ،نہ کہ عام اہل لسان کا۔نیز مجتہد، جب کسی دلیل کی بناء پر حاصل ہونے والی، غالب رائے سے،کسی ایک معنی یاذات کوترجیح دیتا ہے،تواس کا یہ فعل،فعل تاویل کہلاتا ہے۔لیکن یاد رہے کہ قرآن کی نص سے کسی معنی کوترجیح حاصل ہو،تو وہ مؤول نہیں، بلکہ اصطلاحاً، **مُفَسَّر** کہلاتا ہے۔

سوال:۔

نظم کی یہ تقسیم،لفظ کی معنی کے لئے وضع کے اعتبار سے کی گئی تھی۔لہذا ہر قسم میں یہی مقصد پیش نظر ہونا چاہیئے تھا،جب کہ مؤول، باعتبارِ وضع نہیں، بلکہ تاویلِ مجتہد کے نتیجے میں معرضِ وجود میں آتا ہے،تواسے اس تقسیم کے تحت ذکر کرنا کیسے درست ہوسکتا ہے؟....

جواب:۔

اعتراض بالکل بجا ہے،لیکن چونکہ اس سے ثابت ہونے والا حکم،فعل تاویل نہیں، بلکہ صیغے کی جانب ہی منسوب کیا جاتا ہے،لہذا اسے مذکورہ تقسیم کے تحت لانا، بالکل درست ہے۔کیونکہ حکم کی اضافت،دلیل اقویٰ کی جانب ہی اولیٰ ہوتی ہے اور یہاں تاویل وصیغے میں سے اقویٰ،صیغہ ہے۔اسی وجہ سے کسی نص سے ثابت ہونے والے حکم کوعلت نہیں، بلکہ نص کی جانب منسوب کیا جاتا ہے۔

حکم:۔

غلطی کے احتمال کے ساتھ،اس پرعمل کرنا،واجب ہے۔یعنی تاویل مجتہد کے نتیجے میں،حاصل شدہ حکم پرعمل کرناواجب توہوتا ہے،لیکن دوسری جانب حق

وصواب کا احتمال بھی، ہمیشہ باقی رہتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اس کے انکار کرنے والے کو کافر نہیں کہا جاسکتا۔

بحث نمبر10:۔

حقیقت کا بیان

حقیقت سے متعلقہ ضروری ابحاث

بحثِ اول:۔ حقیقت کی تعریف وحکم۔

بحثِ ثانی:۔ حقیقت کی اقسام اوران کے احکام۔

بحثِ ثالث:۔ عمومِ مجاز، مجازِ متعارف اور بمقابلہ حقیقت، مجاز، متعارف ہونے کے سلسلے میں اختلافِ ائمہ ۔

بحثِ رابع:۔ شرعی مسائل میں ترکِ حقیقت کے قرائن۔

بحثِ اول:۔

حَقِیقت کی تعریف

وہ لفظ ہے، جس کے ذریعے اس کے معنیٔ موضوع لہ کا ارادہ کیا جائے۔

جیسے لفظِ اسد، جب کہ اس سے درندہ مراد لیا جائے۔

نوٹ:۔

- لفظ کو جس معنی کے لئے وضع کیا جائے، وہ معنی، اس لفظ کا معنیٔ موضوع لہ کہلاتا ہے۔ مذکورہ معنیٔ موضوع لہ کو، معنیٔ حقیقی بھی کہتے ہیں۔ نیز کبھی لفظ حقیقت کا استعمال، معنی اور استعمال پر بھی ہوتا ہے، جیسے کہا جاتا ہے، حقیقی معنی یا حقیقی استعمال، لیکن اصلاً، یہ لفظ کی صفت ہے۔
- تعریف سے بخوبی معلوم ہوا کہ لفظ کو اس کے معنی میں استعمال کرنے سے پہلے، حقیقت یا مجاز سے موسوم نہیں کیا جا سکتا۔
- غیر واضع کے لئے، لفظِ حقیقت کی پہچان، فقط سماع پر موقوف ہوتی ہے۔

حکم:۔ اس لفظ کے استعمال کی صورت میں، جب تک اس کے معنی موضوع لہ کے علاوہ، کسی اور معنی کے مراد لئے جانے پر کوئی قرینہ و دلیل نہ مل جائے، یہی معنی ثابت ہوگا۔ یعنی معنی موضوع لہ کے ثبوت کے لئے مزید کوئی دلیل درکار نہیں۔ اب اگر یہ لفظ خاص ہے، تو مخصوص فرد یا معنی اور عام ہے، تو جن جن افراد کو شامل ہوگا، سب مراد لئے جائیں گے۔

بحثِ ثانی:-

حقیقت کی اَقسام اور ان کے اَحکام

حقیقت کی چار اقسام ہیں۔

﴿1﴾ **مُتَعَذِّرَة** ۔ ﴿2﴾ **مَهْجُوْرَة** ۔

﴿3﴾ **مُسْتَعْمَلَة** ۔ ﴿4﴾ **قَاصِرَة** ۔

﴿1﴾ مُتَعَذِّرَة :-

ایسی حقیقت، جس پر عمل کرنا دشوار ہو۔

حکم:-

اس میں بالاتفاق مجاز کی جانب رجوع کیا جائے گا۔

مثال:-

اگر کوئی شخص کہے کہ **وَاللّٰهِ لَا اٰكُلُ مِنْ هٰذِهِ الشَّجَرَةِ** ۔یعنی خدا کی قسم! میں اس درخت سے نہیں کھاؤں گا۔اب چونکہ لفظ مِنْ، حقیقی اعتبار سے ابتدائے غایت کے معنی کے لئے وضع کیا گیا ہے، لہذا ہونا یہی چاہیئے کہ جب تک اس شخص کے کھانے کی ابتداء درخت سے نہ ہو، یہ حانث بھی نہ ہو، جس کی صورت یہی ہوگی کہ وہ براہِ راست اس کے تنے یا چھلکے کو کھائے۔لیکن دانتوں سے تنے یا چھلکے کا کھانا، متعذر ہے، لہذا اگر یہ درخت پھل دار ہے، تو مجازاً پھلوں کا اور پھل دار نہیں، تو درخت کی لکڑی بیچ کر، اس کی قیمت کھانا مراد لیا جائے گا۔یہی وجہ ہے کہ اگر وہ بتکلف تنے

یا چھلکے میں اپنے دانت گاڑ بھی دے، تو حانث نہ ہوگا، جب تک کہ پھل یا لکڑی کی قیمت نہ کھائے۔

نوٹ:۔

اگر حالف نے خاص درخت یا چھلکے کے کھانے کی ہی نیت کی، تو عنداللہ اس کا اعتبار ہوگا، لیکن عندالقضاء حانث نہ مانا جائے گا، کیونکہ قسم سے مقصودِ حالف کا دارومدار، عرف پر ہوتا ہے یعنی کلام سے وہی معنی، مراد لئے جائیں گے، جو عرف میں سمجھے جاتے ہیں۔

بدائع الصنائع میں ہے،

مَبْنَى الْأَيْمَانِ عَلَى مَعَانِي كَلَامِ النَّاسِ۔ یعنی قسموں (سے مقصود کی تعیین) کا دارومدار، لوگوں کے کلام کے معانی پر ہوتا ہے۔

یعنی وہاں کے لوگ اس قسم کے کلام سے جو معانی مراد لیتے ہیں، وہی قسم میں بھی ملحوظ ہوں گے۔

ہاں اگر کسی جگہ، براہِ راست تنا یا چھلکا کھانے یا مذکورہ کلام سے، درخت کی قیمت کھانا، مراد لیا جاتا ہو، تو عندالقضا بھی، حانث ہوگا۔

﴿2﴾ مَهْجُورَة:۔

ایسی حقیقت، جس پر عمل، دشوار تو نہ ہو، لیکن عرفاً یا شرعاً اس کے حقیقی معنی کو چھوڑ دیا گیا ہو۔

حکم:۔ اس میں بھی بالاتفاق مجاز کی جانب رجوع کیا جائے گا۔

مثال:۔

اگر کسی کو **وَكِيل بِالْخُصُومَة** یعنی اپنی جانب سے، فریق مخالف سے، کسی معاملے میں جھگڑنے کا وکیل بنایا جائے، تو اس کا حقیقی مفہوم یہ ہے کہ مذکورہ وکیل، مخالف کی ہر بات کا جواب، مخالفت کرتے ہوئے ہی دے یعنی اگر وہ کسی مسئلے میں ہاں کہے، تو یہ نہ اور وہ نہ کہے، تو یہ ہاں کہے۔ لیکن شرعی اعتبار سے توکیل بالخصومۃ کے ذکر کردہ حقیقی مفہوم پر عمل، ممنوع قرار دے دیا گیا ہے، کیونکہ اس کا تقاضا یہ تھا کہ سامنے والا حق بیان کرے، تب بھی اس کا انکار ہی کیا جائے، حالانکہ شرعاً یہ سخت ناجائز، بلکہ بعض صورتوں میں کفر بھی ہوسکتا ہے۔ چونکہ یہ حقیقت، شرعاً مہجورہ ہے، لہذا واجب ہے کہ جب توکیل بالخصومۃ کا معاملہ کیا جائے، تو اس کا حقیقی معنی چھوڑ کر فقط مجازی معنی یعنی مدِ مقابل سے حق تک پہنچنے کے لئے بحث کرنا ہی مراد لیا جائے۔ جس کا تقاضا یہ ہے کہ یہ وکیل، سامنے والے کی صحیح و حق بات کا جواب، ہاں میں دے، چاہے وہ اس کے **مُؤَكِّل** کے خلاف ہی کیوں نہ ہو۔ مثلاً سامنے والے نے اس کے مؤکل پر مال کا دعویٰ کیا اور دلائل شرعیہ سے اسے ثابت بھی کر دیا، تو وکیل کو چاہئے کہ اس کی تصدیق کرے، اگرچہ اس میں اس کے مؤکل کے لئے نقصان کا پہلو ہے۔

﴿3﴾ مُسْتَعْمَلَة:۔

ایسی حقیقت، جس پر عمل، بآسانی ممکن ہو اور عرفاً و شرعاً اسے ترک نہ کیا گیا ہو، بلکہ وہ لوگوں کے درمیان رائج و مستعمل ہو۔

حکم:۔ اگر اس حقیقت کے مقابلے میں مجاز، متعارف نہ ہو، تو بالاتفاق

اسی پر عمل کرنا واجب ہے اور متعارف ہونے کی صورت میں امام اعظم اور صاحبین رحمہم اللہ کا اختلاف ہے۔ جسے آگے بیان کیا جائے گا۔ ان شاء اللہ ﷻ

﴿4﴾ قَاصِرَة:۔

ایسی حقیقت، جس کے بعض معانی کو، دلالتِ عرف کی بناء پر مراد نہ لیا جائے۔ چونکہ اس کے استعمال کے وقت، بعض معانی ہی پر قصر یعنی اکتفاء کیا جاتا ہے، اس لئے اسے حقیقتِ قاصرہ کہتے ہیں۔

حکم:۔ اس سے فقط وہی معانی مراد لئے جائیں گے، جو عرف میں معروف ہوں۔

مثال:۔

اگر کوئی شخص قسم کھائے کہ **وَاللّٰہِ لا اَشْتَرِیْ رَأْسًا** ۔ یعنی خدا کی قسم! میں سری نہیں خریدوں گا۔ تو چونکہ اس کا اطلاق اکثر گائے یا بکرے کی ہی سری پر ہوتا ہے، لہذا انہیں خریدے، تو حانث ہوگا، ورنہ نہیں۔ حالانکہ ہر جاندار کا سر، لفظِ سری کا حقیقی معنی ہے۔

بحث ثالث:۔

عمومِ مجاز،مجازِ متعارف اور بمقابلۂ حقیقت،مجاز،متعارف ہونے کے سلسلے میں اختلاف ائمہ ﷭

﴿عُمُومِ مَجاز﴾

عمومِ مجاز سے مراد، لفظ سے ایسا مجازی معنی مراد لینا کہ حقیقت بھی اس کے افراد میں سے ایک فرد بن جائے۔ جیسے کوئی شخص قسم کھائے کہ

وَاللّٰہِ لَااَضَعُ قَدَمِیْ فِیْ دَارِ فُلَانٍ۔ یعنی خدا کی قسم! میں فلاں کے گھر میں اپنا قدم نہیں رکھوں گا۔

اب قدم رکھنے کا حقیقی معنی اپنا برہنہ پاؤں، گھر کے اندر رکھ دینا اور مجازی، مطلقاً دخول ہے، چاہے برہنہ پا داخل ہو یا جوتے پہن کر یا سواری پر۔ قسم میں چونکہ عرفی معنی ہی ملحوظ رکھے جاتے ہیں، لہذا دلالتِ عرف کی بناء پر، مجازی معنی یعنی دخول مراد لیا جائے گا، چنانچہ وہ جس طرح بھی داخل ہو، حانث ہو جائے گا۔ اس تفصیل سے واضح ہو گیا کہ حقیقت یعنی گھر میں برہنہ قدم رکھنا، بھی اس مجازی معنی یعنی مطلقاً دخول کے افراد میں سے ایک فرد بن گیا۔

﴿مَجازِ مُتعَارَف﴾

مجازِ متعارف سے مراد، کسی لفظ کا وہ معروف مجازی معنی ہے کہ جب کوئی شخص لفظ بولے، تو اہل لسان میں سے عام شخص کا ذہن بھی فوراً، اس کی جانب سبقت کر جائے۔ جیسے

مذکورہ مثال میں حقیقۃً **کسی کا گھر** اسے کہا جاتا ہے، جو اس کی ملکیت میں داخل ہو، لیکن عرفاً، ذاتی یا کرائے یا عاریۃً لئے ہوئے گھر کو بھی رہنے والے کی جانب منسوب کرتے ہوئے، **اس کا گھر** کہہ دیا جاتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ جب کوئی کرائے دار، کسی کو اپنے کرائے والے گھر کا پتا دے، تو سامنے والا اس سے ذاتی گھر کے پتے کا تقاضا نہیں کرتا۔

ان دونوں کے مابین فرق

ان دونوں میں عموم وخصوص مطلق کی نسبت ہے۔ یعنی ہر عموم مجاز، مجازِ متعارف ضرور ہوگا، لیکن یہ ضروری نہیں کہ ہر مجازِ متعارف، عموم مجاز بھی ہو۔

عمومِ مجاز و مجازِ متعارف کی تعریف اور ان کے مابین فرق جاننے کے بعد، مذکورہ اختلاف کی تفصیل یہ ہے۔

امامِ اعظم ﷺ کا مذہب:۔

آپ کے نزدیک جب تک حقیقت، مستعملہ ہو، مجاز کی جانب عدول، جائز نہیں، بلکہ حقیقت ہی پر عمل، اولیٰ ہے۔

دلیل:۔

حقیقت، اصل اور مجاز، اس کا خلیفہ ہے اور بلاضرورت، خلیفہ، اصل کے مزاحم نہیں ہوسکتا۔ یعنی کسی ضرورت کے تحت حقیقت کو چھوڑ کر مجاز کی جانب عدول تو جائز ہے، لیکن ایسا نہیں ہوسکتا کہ بلاضرورت بھی حقیقتِ مستعملہ کو ترک اور مجاز کو اختیار کر لیا جائے۔ کیونکہ اصل یہی ہے کہ لفظ کو اس کے معنیٔ موضوع لہ میں استعمال کیا جائے، جب تک کہ اس معنی سے عدول کی کوئی معقول وجہ نہ ہو۔

صاحبین ﷺ کا مذہب:۔

اس صورت میں مجازِ متعارف اور ایک روایت کے مطابق عموم مجاز پر عمل کرنا، اَولیٰ ہے۔

دلیل:۔

جب انسان کسی سے کلام کرتا ہے، تو اپنے کلام سے عموماً وہی معانی و مفاہیم مراد لیتا ہے، جو اس معاشرے میں مشہور و معروف ہوں، تا کہ سامنے والے کے لئے مقصود سمجھنے میں دشواری نہ ہو۔ لہذا جب کسی لفظ کا مجازی معنی لوگوں میں متعارف ہو، تو اسی کو مرادِ متکلم قرار دینا، اولیٰ ہوگا۔

مثال:۔

اگر کسی شخص نے ان الفاظ میں قسم کھائی کہ وَاللّٰهِ لاٰ كُلُ مِنْ هٰذِهِ الْحِنْطَةِ ۔ یعنی خدا کی قسم! میں اس گندم سے نہیں کھاؤں گا.. یا.. وَاللّٰهِ لاَ اَشْرَبُ مِنْ هٰذِهِ الْفُرَاتِ ۔ یعنی خدا کی قسم! میں اس نہر فرات سے نہیں پیوں گا۔

تو امام اعظم ﷺ کے نزدیک وہ عین گندم سے کھائے اور نہر فرات سے براہِ راست منہ لگا کر پیئے، تب ہی حانث ہوگا۔ لیکن اگر اس نے گندم سے بنی ہوئی کوئی چیز مثلاً روٹی کھائی۔۔یا۔۔چلو یا برتن سے نہر کا پانی پیا، تو حانث نہ ہوگا۔ وجہ یہ کہ عین گندم کو بھون کر کھانا اور دیہاتی حضرات کا پیٹ کے بل لیٹ کر، براہِ راست نہر سے، منہ لگا کر پانی پینا، اب بھی عرف میں جاری ہے، لہٰذا کلام کو اسی حقیقتِ مستعملہ پر محمول کیا جائے گا۔ چونکہ یہاں بھی، دونوں کلاموں میں، لفظِ مِنْ، اپنے حقیقی یعنی ابتداء والے معنی میں استعمال ہو رہا ہے، لہٰذا اس کا تقاضا یہی ہے کہ اگر وہ شخص عین گندم سے کھانے کی ابتداء کرے اور نہر فرات سے براہِ راست منہ لگا کر پانی پیئے، تب ہی حانث ہو۔ اس کے برعکس اگر اس نے گندم سے بنی کوئی چیز کھائی اور کسی دوسرے ذریعے سے پانی لے کر پیا، تو حانث نہ ہوگا، کیونکہ اس صورت میں اس کے کھانے کی ابتدا عین گندم سے نہیں ہوئی۔

جب کہ صاحبین ﷺ کے نزدیک جب اس قسم کا کلام سنا جائے، تو اس سے عرف میں معروف معانی مراد لیتے ہوئے یہی سمجھا جاتا ہے کہ وہ مذکورہ گندم نہیں کھانا چاہتا، چاہے کسی بھی شکل میں ہو، یونہی وہ نہر سے پانی نہیں پینا چاہتا، چاہے کسی بھی طریقے سے ہو۔ لہٰذا وہ چاہے عین گندم کھائے یا اس سے بنی ہوئی کوئی چیز اور نہر سے کسی بھی طرح پانی پیئے، مجازِ متعارف کی بناء پر حانث ہوگا۔

نوٹ:۔ اس قسم کے مسائل میں مجازِ متعارف ہی مراد لینا، مُفتیٰ بِہٖ ہے۔

بحث رابع:-

شرعی مسائل میں

ترکِ حقیقت کے قرائن

شرعیات میں، پانچ قرائن کی بناء پر حقیقت کو ترک کرتے ہوئے، مجاز کی جانب رجوع کیا جائے گا۔

(1) محل کلام کی دلالت کی بناء پر۔

(2) عرف وعادت کی دلالت کی وجہ سے۔

(3) متکلم کی موجودہ حالت کی دلالت کے لحاظ سے۔

(4) سیاق وسباق کلام کی دلالت کے سبب۔

(5) بذاتِ خود لفظ کی دلالت کا اعتبار کرتے ہوئے۔

ان سب کی تفصیل

(1) محلِ کلام کی دلالت کی بناء پر:-

اس سے مراد یہ ہے کہ کبھی خود متکلم کی ذات اس بات کا تقاضا کرتی ہے کہ اس کے موجودہ کلام سے فقط مجازی معنی مراد لئے جائیں، کیونکہ حقیقی معنی مراد لینے کی صورت میں، اس کی جانب کوئی عیب مثلاً جھوٹ منسوب کرنا لازم آتا ہے، حالانکہ وہ ذات، من جانب اللّٰہ، اس سے محفوظ ومامون ہوتی ہے۔

مثال:۔

الصحیح للبخاری میں رحمتِ عالم ﷺ کا فرمان مروی ہے،

اِنَّمَاالْاَعْمَالُ بِالنِّیَّاتِ ۔یعنی اعمال محض نیتوں کے سبب ہیں۔ (حدیث1)

معلوم ہوا کہ نیتیں، اعمال کا سبب ہیں، لہذا اعمال مُسَبَّب ہوئے اور جب تک سبب نہ پایا جائے، مسبب بھی نہیں پایا جاتا، چنانچہ مذکورہ کلام مصطفیٰ ﷺ کا حقیقی مفہوم یہ ہوا کہ جب تک کوئی نیت نہ ہو، عمل بھی معرض وجود میں نہیں آئے گا۔

حالانکہ حقیقت اس کے برخلاف ہے، کیونکہ ہزارہا مرتبہ ایسا ہوتا ہے کہ ہم سے کسی عمل کا صدور ہوتا ہے، جب کہ دل میں کوئی نیت موجود نہیں ہوتی۔ لہذا ثابت ہوا کہ نیت کے بغیر بھی عمل وجود میں آسکتا ہے۔

نتیجہ یہی نکلا کہ اگر کلام کا حقیقی مفہوم مراد لیا جائے، تو ذاتِ مصطفیٰ ﷺ کی جانب غلط بیانی کو منسوب کرنا لازم آئے گا، حالانکہ اللہ تبارک وتعالیٰ نے آپ کو معصوم بنایا ہے۔ چنانچہ بسببِ اتفاق علمائے احناف رحمہم اللہ، یہاں اعمال سے مجازاً، ثوابِ اعمال مراد لیا جائے گا۔ چنانچہ اب رسول اکرم ﷺ کے کلام کا مفہوم یہ ہوگا کہ اعمال پر ثواب کے حصول کا دارومدار، نیتوں پر ہے یعنی اچھی اور صحیح نیت کے ساتھ عمل کیا جائے، تبھی اخروی ثواب حاصل ہوگا، ورنہ عمل تو وجود میں آجائے گا، لیکن اس پر ثواب کا ترتب نہ ہوگا۔

﴿2﴾ عرف وعادت کی دلالت کی وجہ سے:۔

اس سے مقصود یہ ہے کہ کلام سے وہی معنی مراد لئے جائیں گے، جو عرف

وعادت میں اکثر سمجھے جاتے ہیں۔اوراس کی وجہ یہ ہے کہ جب انسان کسی سے کلام کرتا ہے،تو عموماًوہی معانی ومفاہیم پیش نظر ہوتے ہیں،جواس کے اطراف میں مشہور ومعروف ہوں،تا کہ مخاطَب کے لئے مقصودِ متکلم سمجھنے میں دشواری نہ ہو۔ لہذا جب کسی لفظ کا مجازی معنی لوگوں میں متعارف ہو،تو اسی کو مرادِ متکلم قرار دیا جائے گا،اب یہ عام ہے کہ یہ مرادی معنی،اس لفظ کا معنیِ لغوی بھی ہو یا نہ ہو۔

نوٹ:۔

مجاز کی جانب بالاتفاق رجوع،اسی صورت میں ہوگا کہ جب اس لفظ کا حقیقی معنی مستعمل نہ ہو۔ورنہ اس صورت میں امامِ اعظم ﷺ کے نزدیک،حقیقتِ مستعملہ ہی پر عمل،اَولیٰ ہے،جیسا کہ ماقبل گزرا۔

مثال:۔

اگر کوئی شخص قسم کھائے کہ **وَاللّٰہِ لا اَدْخُلُ دَارَفُلانٍ**۔یعنی خدا کی قسم!میں فلاں کے گھر میں داخل نہ ہوں گا۔

تو اس کا حقیقی مفہوم یہ ہوگا کہ میں اس فلاں کے ذاتی گھر میں داخل نہ ہوں گا۔لیکن عرف میں اس طرح کی قَسم،گھر سے نہیں،بلکہ صاحبِ خانہ سے نفرت کی بناء پر کھائی جاتی ہے،پس اگر وہ اس شخص کے گھر میں داخل ہوا،تو حانث ہو جائے گا،چاہے وہ اس کا ذاتی گھر ہو یا کرائے کا یا عاریۃً لیا ہوا۔

﴿3﴾ متکلم کی موجودہ حالت کی دلالت کے لحاظ سے:۔

اس سے مراد یہ ہے کہ بسااوقات متکلم کی موجودہ حالت اس

بات کا تقاضا کرتی ہے کہ اس کے کلام سے حقیقی معنی مراد نہ لئے جائیں۔

مثال:۔

اس کی مثال **یَمِیْن فَوْر** ہے۔اس کا مطلب یہ ہے کہ بعض اوقات متکلم، کسی خاص صورتِ حال۔۔یا۔۔اپنی خاص کیفیت کے تابع ہو کر قسم کھاتا ہے، جس سے مقصود دوام نہیں، بلکہ فقط اس وقت کی عارضی حالت و کیفیت ملحوظ ہوتی ہے، حالانکہ اس کا کلام، دوام و استمرار کا تقاضا کر رہا ہوتا ہے۔ایسی صورت میں امامِ اعظم ﷜ کے نزدیک، کلام کے **مُقْتَضٰی** یعنی دوام کو چھوڑ کر، اس کیفیت و حالت کی دلالت کی بناء پر، قَسم کو فقط اسی صورتِ حال کے ساتھ خاص مانا جائے گا۔چنانچہ جب وہ حالت و کیفیت ختم ہو جائے گی، تو قسم بھی ختم ہو جائے گی۔جیسے کسی کی زوجہ، سخت دھوپ کے باوجود باہر جانا چاہے اور شوہر، گرمی کی بناء پر بار بار جانے سے منع کرے، لیکن زوجہ کہنا نہ مانے، تو وہ غصے میں کہے، **اِنْ خَرَجْتِ فَاَنْتِ طَالِقٌ** ۔یعنی اگر تو باہر گئی، تو تجھے طلاق ہے۔اب کلام کا ظاہر، تقاضا کر رہا ہے کہ عورت جب بھی باہر جائے، طلاق واقع ہونی چاہیئے، لیکن شوہر کی غصے کی کیفیت اور وہاں کا ماحول تقاضا کر رہا ہے کہ کلام سے فقط موجودہ دھوپ میں ہی باہر جانا مراد لیا جائے، چنانچہ دلالتِ حالتِ متکلم و ماحول کی وجہ سے، کلام کو، اسی حالت کے ساتھ مقید مانا جائے گا۔جس کا نتیجہ یہ ہے کہ اگر وہ اسی وقت باہر نکلی، تو طلاق یافتہ ہو جائے گی، لیکن اگر اتنی دیر ٹھہر گئی کہ دھوپ کی شدت جاتی رہی اور پھر باہر گئی، تو وقوعِ طلاق کا حکم نہ ہوگا۔

﴿4﴾ سیاق وسباق کلام کی دلالت کے سبب:۔

اس سے مقصود یہ ہے کہ اگر فقط متکلم کے کلام کو دیکھا جائے، تو اس سے ایک واضح مفہوم حاصل ہورہا ہوتا ہے، لیکن سیاق یا سباق یعنی مذکورہ کلام سے پہلے یا بعد والے کلام کو دیکھا جائے، تو ظاہرُ النظر آنے والے حقیقی مفہوم کے بجائے، کوئی دوسرا مفہوم اس کی جگہ لے لیتا ہے۔

مثال:۔

سورۂ اَلْکَھَف میں ہے، **فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيَكْفُرْ** ۔یعنی پس جو چاہے، ایمان لائے اور جو چاہے، کفر اختیار کرے۔

(آیت نمبر 29)

یہاں **فَلْيُؤْمِن** اور **فَلْيَكْفُر** کے الفاظ، صیغۂ امر ہیں، جن کا حقیقی معنی، وجوب ہے۔ لہذا کلام کا ظاہر تقاضا کررہا ہے کہ ایمان وکفر کا اختیار کیا جانا، واجب ہو۔لیکن اسی آیت کا اگلا حصہ ہے،

اِنَّآ اَعْتَدْنَا لِلظّٰلِمِیْنَ نَاراً۔یعنی بے شک ہم نے ظالموں (یعنی کافروں) کے لئے آگ تیار کررکھی ہے۔

اس سیاق کلام سے معلوم ہوا کہ ماقبل کلام میں صیغۂ امر **فَلْيَكْفُر**، اپنے حقیقی معنی یعنی وجوب کے لئے نہیں، بلکہ مجازی معنی تَوْبِیْخ یعنی جھڑکنے کے لئے ہے۔

﴿5﴾ بذاتِ خود لفظ کی دلالت کا اعتبار کرتے ہوئے:۔

اس سے مراد یہ ہے کہ لفظ اپنے حروفِ اصلیہ اور ماخذِ اشتقاق

کے اعتبار سے، حقیقی معنی سے ہٹ کر، مجازی مفہوم کے لئے استعمال ہوتا ہے۔اس کی صورت یہ ہوتی ہے کہ کبھی لفظ کوایک معنی کے لئے وضع کیا جاتا ہے، جو کثیر افراد پر صادق آرہا ہوتا ہے، لیکن خوداس لفظ کے حروفِ اصلیہ میں شدت یا ضعف والا معنی پایا جاتا ہے۔ پس اگر شدت والا معنی پایا جائے، تو لفظ سے وہ ہی افراد مراد لئے جائیں گے، جن میں شدت والا معنی پایا جائے، جب کہ ناقص افراد خارج ہو جائیں گے اور معاملہ برعکس ہو، تو حکم بھی برعکس ہوگا۔

مثال (1):۔

اگر کسی شخص نے قسم کھائی کہ **وَاللّٰهِ لَا اٰكُلُ لَحْماً**۔یعنی خدا کی قسم! میں گوشت نہیں کھاؤں گا۔تو امام اعظم ﷺ کے نزدیک مچھلی کا گوشت کھانے سے حانث نہیں ہوگا۔وجہ یہ ہے کہ لفظِ **لَحم** کا اطلاق فقط ایسے گوشت پر ہوتا ہے، جس میں شدت وقوت پائی جائے اور شدت وقوت اسی گوشت میں ہوتی ہے، جو خون سے پیدا ہوا ہو۔جب کہ مچھلی کا گوشت، خون سے نہیں بنتا، اس کی دلیل یہ ہے کہ کوئی بھی دموی جانور، پانی میں زندگی نہیں گزار سکتا۔نیز لحم میں شدت والے معنی پر ایک دلیل اس کا ماخذِ اشتقاق بھی ہے۔جیسا کہ علمائے لغت لکھتے ہیں کہ لحم، **اِلْتِحَام** سے ماخوذ ہے اور اس میں شدت والا معنی پایا جاتا ہے، کیونکہ جب جنگ شدید ہو جائے، تو عرب کہتے ہیں، **اِلْتَحَمَ الْقِتَالُ** ۔یعنی جنگ شدید ہوگئی۔پھر گوشت کا نام، اسی وجہ سے لحم رکھ دیا گیا کہ اس میں بھی شدت والا معنی پایا جاتا ہے، کیونکہ یہ خون سے پیدا ہوتا ہے اور جو چیز خون سے بنے، اس میں شدت وقوت پائی جاتی ہے۔معلوم

ہوا کہ مچھلی کے گوشت میں چونکہ لحم والا معنی، ضعف کے ساتھ پایا جاتا ہے، لہذا قسم میں موجود لفظِ لحم، اسے شامل نہ ہوگا، اگر چہ بظاہر یہ گوشت بھی اس کے افراد میں سے ایک فرد ہے۔

نوٹ:۔

پہلی مثال میں صاحبین وامام مالک وشافعی رحمہم اللہ کے نزدیک ہر صورت میں حانث ہوگا۔

مثال (2):۔

یونہی اگر کسی شخص نے قسم کھائی کہ **وَاللّٰہِ لا اٰکُلُ فَاکِھَۃً**۔ یعنی خدا کی قسم! میں فاکہہ نہیں کھاؤں گا۔

توامام اعظم رضی اللہ عنہ کے نزدیک انگور و کھجور کھانے سے حانث نہیں ہوگا۔ سبب یہ ہے کہ لفظِ **فاکھہ** ہر اس پھل یا میوے کو کہتے ہیں، جسے فقط حصولِ لذت کے لئے کھایا جائے، نیز وہ اکیلا، غذا کے قائم مقام نہ ہو سکے۔ اللہ عزوجل نے جنتیوں کے بارے میں سورۂ **اَلدُّخَان** میں ارشاد فرمایا، **کَانُوْا فِیْھَا فَاکِھِیْنَ**۔ یعنی (جنتی) جنت میں **تَنَعُّمْ** حاصل کرنے والے ہوں گے۔ (آیت نمبر 27)

اور **تَنَعُّم**، ایسی چیز کو کہتے ہیں، جس سے فقط لذت ومزہ حاصل کیا جائے، گویا کہ جن چیزوں سے بدن قائم رہ سکتا ہے، یہ ان کے علاوہ ایک امرِ زائد ہوتا ہے۔ جبکہ انگور و کھجور سے بدن قائم رہ سکتا ہے، بلکہ بعض علاقوں میں انہیں بطورِ غذا استعمال بھی کیا جاتا ہے۔ لہذا معلوم ہوا کہ لذت تو انگور و کھجور سے بھی حاصل ہوتی ہے، لیکن

ان میں چونکہ ایک امر زائد یعنی قوامِ بدن کا سبب بننے والا معنیٰ بھی پایا جاتا ہے، لہذا لفظِ **فاکھہ** ان کو شامل نہ ہوگا۔

نوٹ:۔

صاحبین وامام شافعی ﷬ کے نزدیک، وہ ہر صورت میں حانث ہو جائے گا۔

بحث نمبر11:۔

مَجاز کابیان

مَجاز سے متعلقہ ضروری ابحاث

بحثِ اول:۔ مَجاز کی تعریف وحکم۔

بحثِ ثانی:۔ معنی مجازی مراد لینے کے صحیح ہونے کی شرائط۔

بحثِ ثالث:۔ عمُومِ مجاز کی اقسام۔

بحثِ رابع:۔ حقیقی ومجازی معنی کا اجتماع۔

بحثِ اول:۔

مَجاز کی تعریف

وہ لفظ ہے، جس کے ذریعے اس کے معنیِ موضوع لہ کے غیر کا ارادہ کیا جائے۔ جیسے لفظِ اسد، جب کہ اس سے بہادر مرد، مراد لیا جائے۔ اس غیر معنیِ موضوع لہ کو معنیِ مجازی بھی کہا جاتا ہے۔

نوٹ:۔

- تعریف سے واضح ہوا کہ لفظ کو اس کے معنی میں استعمال کرنے سے پہلے، حقیقت یا مجاز سے موسوم نہیں کیا جا سکتا۔
- غیر واضع کے لئے، لفظِ مجاز کی پہچان، فقط سماع پر موقوف نہیں، بلکہ اس میں عرف بھی اپنا کردار ادا کرتا ہے۔

حکم:۔

جب کسی لفظ سے مجازی معنی مراد لینے پر دلیل قائم ہو جائے، تو حقیقت کے بجائے، یہی معنی ثابت ہوگا۔

بحثِ ثانی:-

معنی مجازی مُرادلینے کے صحیح ہونے کی شرائط

معنیٰ حقیقی کو چھوڑ کر، معنیٰ مجازی مراد لینا اسی وقت صحیح قرار پائے گا کہ جب ان دونوں معانی میں کوئی علاقہ و تعلق پایا جائے۔ اور یہ علاقہ و تعلق، دو طرح کا ہوسکتا ہے۔

(i) عَلاقۂ مَعْنَوی۔ (ii) عَلاقۂ ذاتی وصُوری۔

(i) عَلاقۂ مَعْنَوی:-

اس علاقے سے مراد، معنیٰ حقیقی ومجازی کے درمیان کسی وصفِ خاص میں اشتراک کا پایا جانا ہے، بشرطیکہ وہ وصفِ خاص، عرف میں مشہور بھی ہو۔ جیسے لفظِ اسد کا، شیر کے بجائے، بہادر مرد کے لئے استعمال کیا جانا، بالکل درست ہے، کیونکہ ان دونوں میں، وصفِ شجاعت میں اشتراک پایا جارہا ہے اور شیر کے لئے یہ وصف، عرف میں، معروف بھی ہے۔

نوٹ:-

(1) یہاں وصفِ خاص کے عرف میں مشہور ہونے کی قید لگائی گئی ہے، چنانچہ اگر کوئی وصف، خاص نہ ہو، جیسے شیر کا پنجے والا ہونا کہ یہ تو ہر درندے کا وصف ہے یا وصفِ خاص ہو، لیکن مشہور نہ ہو، جیسے گردن پر کثیر بالوں والا ہونا، تو ان اوصاف

کو بنیاد بنا کر، لمبے ناخن یا گردن پر بالوں کی کثرت رکھنے والے کسی انسان کو، مجازاً شیر کہنا، درست نہ ہوگا۔

﴿2﴾ علمائے بیان، اس علاقے کو، اِسْتِعَارہ کا نام دیتے ہیں۔

﴿ii﴾ عَلاقۂ ذاتی وصُوری:۔

اس سے مراد یہ ہے کہ معنیِ مجازی و معنیِ حقیقی میں، جسم وذات کے اعتبار سے اتصال ہو یعنی دونوں حسی اعتبار سے ایک دوسرے سے بے حد قریب ہوں۔ جیسے بارش کے وقت کہا جاتا ہے کہ آج تو بادل بہت برس رہا ہے۔ یہاں بارش کو مجازاً بادل کہا گیا ہے، کیونکہ بادل و بارش میں، ذاتاً اتصال ہے۔

حکم:۔

جب لفظِ مجاز سے، اس کے معنیِ موضوع لہ کا غیر مراد لئے جانے پر کوئی قرینہ و دلیل مل جائے، تو وہی معنی ثابت ہوگا۔ یعنی اب معنیِ موضوع لہ کے بجائے، اس معنی کو مراد لینا لازم ہوگا۔ اب اگر یہ لفظِ خاص ہے، تو مخصوص فرد یا معنی اور عام ہے، تو جن جن افراد کو شامل ہوگا، سب مراد ہوں گے۔

نوٹ:۔

علمائے بیان، معنیِ مجازی و حقیقی کے اس تعلق کو، مَجَازِ مُرْسَل سے تعبیر کرتے ہیں۔

بحث ثالث:۔

عُمُومِ مَجَاز کابیان

علمائے احناف ﷭ کے نزدیک عموم مجاز، جائز ہے۔لیکن اس سے مراد ہرگز یہ نہیں کہ لفظ واحد سے ہر قسم کے علاقۂ مجاز یعنی علت ومعلول، سبب ومسبب، لازم و[illegible]ال ومحل وغیرھاایک ساتھ مراد لئے جائیں، بلکہ مقصود یہ ہے کہ ان میں سے کوئی ایک نوع ہی مراد لی جائے، لیکن وہ لفظ، اس نوع کے تحت آنے والے تمام افراد کو شامل ہوگا۔مثلاً

رسول اکرم ﷺ کا فرمان ہے،

لا تَبِيعُوا الدِّينَارَ بِالدِّينَارَيْنِ وَلا الدِّرْهَمَ بِالدِّرْهَمَيْنِ وَلا الصَّاعَ بِالصَّاعَيْنِ فَإِنِّي أَخَافُ عَلَيْكُمُ الرَّمَاءَ ۔یعنی ایک دینار کو دو دینار، ایک درہم کو دو درہم اور ایک صاع کو دو صاع کے بدلے میں مت بیچو، کیونکہ میں تم پر سود کا خوف کرتا ہوں۔ (المسند لامام احمد بن حنبل۔حدیث نمبر 5885)

اس حدیث میں موجود لفظِ صاع کا حقیقی معنی، لکڑی کا پیالہ (جسے بطورِ پیمانہ استعمال کیا جاتا تھا اور اس میں ساڑھے چار سیر غلہ ناپا جاسکتا تھا) اور مجازی، ناپی جانے والی اشیاء ہیں۔اور ان دونوں معانی میں حال ومحل کا تعلق ہے۔کیونکہ محل وہ ہے، جس میں کوئی شے موجود ہو اور اس شے کو، حال کہتے ہیں۔پھر یہاں بالاتفاق حقیقی معنی مراد نہیں، چنانچہ لکڑی کے ایک پیالے کو، دو پیالوں کے بدلے میں بیچنا جائز ہے۔لامحالہ معلوم ہوا کہ حدیثِ مذکور میں مجازی معنی یعنی حال مراد لیا گیا ہے، لہذا ایک صاع (یعنی لکڑی

کے پیالے) میں آنے والا غلہ، دو صاع میں آنے والے غلے کے بدلے بیچنا، ناجائز وسود ہوگا۔ نیز عموم مجاز کے طور پر اس لکڑی کے پیمانے سے جو بھی چیز ناپی جائے، چاہے وہ غلہ ہو یا اس کے علاوہ، مذکورہ حکم، سب کو شامل ہوگا۔

بحثِ رابع:-

حقیقی ومَجازی معنیٰ کا اِجتماع

یہاں دو مذہب ہیں۔

{1} احناف وشوافع میں سے محققین اور متکلمین میں سے اکثر علماء رحمہم اللہ کے نزدیک، حقیقی ومجازی معنی کا اجتماع، تین شرائط کے ساتھ، ناجائز ہے۔

{i} لفظ ایک ہو۔

{ii} یہ اجتماع، ایک ہی وقت میں ہو۔

{iii} باقاعدہ دونوں کو مراد لینے کا قصد وارادہ کیا گیا ہو، اس طور پر کہ وہاں موجود حکم، ان دونوں کے ساتھ بالذات تعلق رکھتا ہو۔

نوٹ:-

شرائط پر غور کیا جائے، تو معلوم گا کہ

ہمارے نزدیک، اگر ایک وقت میں، دو الگ الگ الفاظ سے حقیقی ومجازی معانی کا ارادہ کیا گیا، اس طرح کہ ایک سے حقیقی اور دوسرے سے مجازی مراد لیا جائے، تو اس میں کوئی حرج نہیں۔

یونہی اگر ایک لفظ سے، وقتِ واحد میں، ان معانی کا قصد وارادہ نہ ہو، بلکہ کسی ایک وقت میں، حقیقی معنی مراد لیا جائے اور دوسرے کسی وقت میں مجازی، تو یہ بھی جائز ہے۔

اسی طرح اگر ایک لفظ سے، ایک وقت میں، بظاہر دونوں معانی، کسی قاعدہ کلیہ کے تحت، از خود جمع ہوتے نظر آرہے ہوں، ان کے اجتماع کا قصد وارادہ نہ کیا گیا ہو، تب بھی حرج نہیں۔ جیسے

کوئی شخص قسم کھائے کہ میں فلاں کے گھر میں قدم نہیں رکھوں گا۔ اب قدم رکھنے کا حقیقی معنی اپنا برہنہ قدم، گھر کے اندر رکھ دینا اور مجازی، مطلقاً داخل ہونا ہے، چاہے برہنہ پا داخل ہو یا سواری پر۔ قسم میں چونکہ عرفی معنی ہی ملحوظ ہوتے ہیں، لہذا دلالتِ عرف کی بناء پر، مجازی معنی یعنی دخول مراد لیا جائے گا، چنانچہ وہ جس طرح بھی داخل ہو، حانث ہوگا۔ اب یہاں اگرچہ حقیقی ومجازی دونوں معانی کا اجتماع ہورہا ہے، لیکن ان کا قصد وارادہ نہیں کیا گیا، بلکہ یہ اس قاعدے کے تحت ہے کہ جب انسان قسم کھاتا ہے، تو اس سے وہ معانی مراد لئے جائیں گے، جو عرف میں معروف ہوں۔ لہذا یہ اجتماع بھی جائز کہلائے گا اور یہاں قسم ٹوٹنے کا حکم، حقیقی معنی سے بالذات نہیں، بلکہ مجازی معنی کے باعث، بالتبع متعلق ہے۔

مثال:۔

اللہ ﷻ کے فرمان، اَوْلٰمَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوْا مَاءً فَتَيَمَّمُوْا صَعِيْدًا طَيِّبًا ۔یعنی (اے ایمان والو! اگر) تم نے عورتوں سے جماع کیا ہو، پھر پانی نہ پاؤ، تو پاک مٹی سے تیمّم کرو۔ (اَلنِّسَاء۔ آیت نمبر 43)

میں، لٰمَسْتُمْ کے دو معانی ہیں۔ حقیقی، مَسّ بِالْيَد یعنی عورت کو ہاتھ سے چھونا اور مجازی، جماع ہے۔ اب مذکورہ مذہب کے مطابق، اس ایک لفظ سے،

ایک ساتھ مس بالید اور جماع مراد لے کر، زوال طہارت کا حکم نہیں دیا جائے گا۔ بلکہ یہ حکم کسی ایک کے ساتھ بالذات تعلق رکھے گا، چنانچہ یا تو مس بالید مراد لیا جائے یا جماع۔ عندالاحناف ﷺ یہاں، مجازی معنی یعنی جماع مراد ہے، لہٰذا فقط **مَسّ بِالْيَد**، زوال طہارت کا سبب نہ ہوگا۔

{2} امام شافعی اور ان کے اکثر اصحاب ﷺ کے نزدیک، ایک لفظ سے، ایک ہی وقت میں ہو، دونوں معانی کا قصد وارادہ، بالکل جائز و درست ہے۔ جیسے **لَامَسْتُم** سے **مَسّ بِالْيَد** اور جماع، دونوں مراد لئے جائیں گے۔

لیکن ان کے نزدیک بھی اجتماع مذکور اسی وقت جائز ہوگا کہ جب کسی وجہ سے دونوں معانی کا اجتماع، ممتنع نہ ہو، مثلاً اگر کسی مقام پر دونوں معانی ایک دوسرے کی ضد ہوں، تو **اِجْتِمَاعُ الضِّدَّيْنِ مُحَالٌ** کے قاعدے کے تحت اجتماع نہیں ہوسکتا۔ جیسے

اللہ ﷻ کے فرمان،

وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلٰثَةَ قُرُوْءٍ (مطلقہ عورتیں خود کو تین قروء تک روکے رکھیں)۔ (اَلْبَقَرَة۔ آیت نمبر 228)

میں، چونکہ لفظِ قروء، حیض وطہر، دونوں معانی کا احتمال رکھتا ہے اور یہ دونوں ایک دوسرے کی ضد ہیں، لہٰذا یہاں اجتماع، بالاتفاق ناجائز ہوگا۔

بحث نمبر12:۔

صَریُح کا بیان

جس لفظ کی مراد بالکل واضح ہو، اسے صریح کہتے ہیں۔

حکم:۔

کلام سے جو بھی حکم ثابت ہو رہا ہے، اس کا تعلق، نفس کلام سے ہوگا، چاہے متکلم اس کا ارادہ کرے یا نہ کرے۔ چنانچہ یہی کلام کا ظاہر، متکلم کی نیت کے قائم مقام ہو جاتا ہے۔ مطلب یہ کہ جب متکلم، کلام صریح کرے، تو اگر اس کی نیت، کلام کے ظاہر کے موافق ہو، تو ٹھیک، ورنہ نیت کو نظر انداز کر کے، کلام کے ظاہر کے مطابق حکم ثابت کیا جائے گا۔

مثال:۔

لفظِ طلاق، بابِ طلاق میں صریح شمار ہوتا ہے۔ چنانچہ اگر کوئی شخص سبحان اللہ کہنے کا ارادہ رکھتا ہو، لیکن زبان سے **انت طالق** نکل جائے، تو اگر چہ حلفیہ کہے کہ میرا مقصد طلاق دینا نہ تھا، فقط غلطی سے یہ الفاظ صادر ہوئے، پھر بھی اس کی نیت کا کوئی اعتبار نہ ہوگا اور وقوع طلاق کا حکم، کلام کے ظاہر سے متعلق ہوگا۔

بحث نمبر13:۔

کِنَایَہ کا بیان

غیر واضح مراد رکھنے والے لفظ کو، کنایہ کہتے ہیں۔

حکم:۔

لفظِ کنایہ سے مراد کے حصول کے لئے، نیت یا اس کے قائم مقام کسی شئ کا ہونا ضروری ہے۔ چنانچہ جب تک متکلم اپنی نیت ظاہر نہ کرے یا نیت کے قائم مقام کوئی شئ نہ پائی جائے، جیسے طلاقِ کنایہ کے باب میں، مخصوص صورتوں میں، غصہ اور مذاکرۂ طلاق، تو اظہارِ نیت کے بغیر کوئی حکم ثابت نہیں کیا جائے گا۔

مثال:۔

شوہر بیوی سے کہے، **اَعْتَقْتُکِ** ۔ یعنی میں نے تجھے آزاد کیا۔ اور دعویٰ کرے کہ اس سے میری مراد نکاح سے آزاد کرنا یعنی طلاق تھی، تو دعویٰ درست تسلیم کرتے ہوئے، طلاق مراد لی جائے گی اور اگر کہے کہ فقط کسی کام یا فکر و پریشانی سے آزادی مراد تھی، تو اسی کا اعتبار کیا جائے گا۔

نوٹ:۔

چونکہ کنایہ میں استتار یعنی پوشیدگی ہوتی ہے اور حدود، شبہ سے ساقط ہو جاتی ہیں، لہذا اگر کوئی شخص، زنا کا کنایۃً اقرار کرے، تو حد جاری نہ ہوگی، مثلاً کہا کہ میں

نے فلاں عورت سے برا فعل کیا، (تو شادی شدہ ہونے کی صورت میں) **رَجم** یعنی پتھر مار مار کر ہلاک کر دینا یا (غیر شادی شدہ ہونے کی صورت میں) کوڑوں کی سزا نہ ہوگی۔

بحث نمبر14:۔

ظَاھِر کا بیان

ظاہر، ایسے کلام کا نام ہے، جس کا معنی ومفہوم اور اس کی صحیح مراد، محض صیغے سے معلوم ہو جائے یعنی ان کے ظہور کے لئے مزید کسی دلیل کی حاجت نہ ہو۔ گویا کہ سامع، اول سماع کے ساتھ ہی اس کی مراد کو جان لیتا ہے۔اب یہ عام ہے کہ ظاہرًا سمجھ میں آنے والی یہ مراد، مرادِ متکلم بھی ہو یا نہ ہو۔ جیسے

اللہ ﷻ کا فرمان ہے،

فَانْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنٰى وَ ثُلٰثَ وَرُبٰعَ فَاِنْ خِفْتُمْ اَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً ۔یعنی پس جو عورتیں تمہیں پسند ہوں، تم ان میں سے دو دو یا تین تین یا چار چار سے نکاح کر سکتے ہو۔ پھر اگر تمہیں خوف ہو کہ ان کے درمیان انصاف نہ کر سکو گے، تو ایک (ہی سے نکاح کرو)۔ (النساء۔آیت نمبر3)

اس آیتِ کریمہ میں، عورتوں سے نکاح کا جواز اور ایک ساتھ نکاح میں رکھنے کے سلسلے میں، بیویوں کی تعداد کی انتہاء، محض کلام سے، مزید کسی دلیل کی حاجت کے بغیر، واضح طور پر سمجھ میں آ رہی ہے، اس سے قطع نظر کہ اللہ ﷻ کی اس کلام سے مراد، ان دو میں سے کون سی چیز کا بیان ہے، چنانچہ یہ کہنا بالکل بجا ہوگا کہ یہ کلام، جوازِ نکاح اور تعددِ ازواج کے سلسلے میں، **ظاہر** ہے۔

حکم:۔

ظاہر سے حکم کا ثبوت، یقینی وقطعی طور پر ہوتا ہے یعنی اس کلام سے ثابت ہونے والے حکم میں، کوئی شک وتردد نہیں ہوتا۔ نیز احتمالِ تاویل وخطا کے ساتھ اس پر عمل کرنا، واجب ہے۔

وضاحت:۔

یعنی اس میں تقاضائے مراد کے مطابق عمل، واجب تو ہے، لیکن یہ احتمال بھی ہمیشہ قائم رہتا ہے کہ ظاہری اعتبار سے سمجھ میں آنے والی مراد، حقیقتاً ملحوظ نہ ہو، بلکہ عرفاً ومجازاً، کوئی اور مفہوم مراد ہو۔ جیسے

کسی مقام پر صیغۂ امر کی موجودگی، وجوب کو ظاہر کرتی ہے، لیکن یقیناً اس بات کا بھی احتمال باقی رہتا ہے کہ وہ صیغہ، اس مقام پر، وجوب کے بجائے، کسی اور معنی مثلاً اِباحت (یعنی ثبوتِ وجوب کے بجائے فقط حکم جواز) وغیرہ کے بیان کے لئے مستعمل ہو۔ جیسے

اللہ عزوجل کا فرمان ہے،

وَاِذَاحَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا ۔ یعنی (اے ایمان والو!) جب تم احرام سے باہر ہوجاؤ، تو شکار کرو۔ (المائدہ۔2)

اس آیتِ کریمہ میں **فَاصْطَادُوا** صیغۂ امر ہے، لیکن وجوب کے لئے مستعمل نہیں، کیونکہ اگر ایسا ہوتا، تو ہر حاجی پر احرام کی پابندی سے باہر ہونے کے بعد، شکار کرنا واجب ہوتا اور یوں بوڑھے، بیمار اور عورتیں، سب حرج شدید میں مبتلاء

ہو جاتے۔ حالانکہ اللہ عزوجل نے بندوں سے حرج وتنگی کو دور فرمادیا ہے۔ جیسا کہ ارشادِ باری تعالیٰ ہے،

مَا يُرِيدُ اللّٰهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ ۔یعنی (اے لوگو!) اللہ عزوجل تم پر کسی حرج (تنگی) کا ارادہ نہیں فرماتا۔ (المائدہ۔6)

دوسری جگہ فرمایا،

يُرِيدُ اللّٰهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ ۔یعنی (اے لوگو!) اللہ عزوجل تمہارے ساتھ آسانی کا ارادہ فرماتا ہے اور تنگی کا ارادہ نہیں رکھتا۔

(البقرۃ۔آیت نمبر 185)

نیز خود رسول کریم ﷺ اور صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم نے احرام سے باہر ہونے کے بعد شکار نہ فرمایا، لہٰذا معلوم ہوا کہ یہاں صیغۂ امر، فقط بیانِ اباحت کے لئے ہے۔

یونہی صیغۂ نہی، ظاہراً حرام ومکروہِ تحریمی کے لئے آتا ہے، لیکن اس احتمال کو بھی نظر انداز نہیں کیا جاسکتا کہ یہاں کراہتِ تنزیہہ مراد ہو۔ جیسے اللہ عزوجل نے رسول کریم سے خطاب کرتے ہوئے ارشاد فرمایا،

لَا تُحَرِّكْ بِهٖ لِسَانَكَ ۔یعنی (اے رسول! جبرئیل کی جانب سے پیغام الٰہی سنتے وقت) آپ اس (کو یاد کرنے) کی غرض سے، اپنی زبان کو حرکت نہ دیں۔

(القیامۃ۔آیت نمبر 16)

اس آیت کا سببِ نزول یہ ہے کہ جب جبرئیل امین وحی لاتے، تو حبیبِ کبریا ﷺ اس کو سنتے ہوئے، زبان سے دہرانے کی کوشش فرماتے، تاکہ سنا ہوا ذہن

سے محو نہ ہو جائے۔ اب سننا اور ساتھ ساتھ اسے دہرانا، یقیناً باعثِ مشقت تھا، لہذا اللہ ﷻ نے، فقط اس اذیت و تکلیف سے محفوظ رکھنے کے لئے، آپ کو اس سے منع فرمایا اور اس وحی کو یاد کرانا بھی، اپنے ذمۂ کرم پر لے لیا۔ چنانچہ

مزید ارشاد فرمایا،

إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ ۔یعنی بے شک اس قرآن کو (آپ کے سینے میں) جمع فرمانا اور اس کا (آپ کی زبان پر) جاری کرانا، ہمارے ذمۂ کرم پر ہے۔

(القیامۃ۔آیت نمبر 17)

گویا کہ سیدِ عالم ﷺ اگر اس حکم کے بیان کے بعد بھی، بغرضِ حفظ، زبان کو متحرک فرماتے، تو معاذ اللہ اسے سببِ گناہ قرار نہیں دیا جا سکتا تھا۔

بحث نمبر15:۔

نَصّ کا بیان

نص، وہ کلام ہے، جس کی مراد بالکل واضح ہو، نیز مجتہد، کسی دلیل سے ثابت کر دے کہ متکلم کی مراد بھی یہی ہے یعنی کلامِ متکلم سے مقصود، اسی بات کا بیان تھا۔ مثلاً مذکورہ مثال،

فَانْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنٰى وَ ثُلَاثَ وَرُبَاعَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً ۔یعنی پس جو عورتیں تمہیں پسند ہوں، تم ان میں سے دو دو یا تین تین یا چار چار سے نکاح کر سکتے ہو۔ پھر اگر تمہیں خوف ہو کہ ان کے درمیان انصاف نہ کر سکو گے، تو ایک (ہی سے نکاح کرو)۔ (النساء۔آیت نمبر3)

میں، دو باتیں بالکل واضح ہیں۔

(1) عورتوں سے نکاح کا جواز۔

(2) ایک ساتھ نکاح میں رکھنے کے سلسلے میں، بیویوں کی تعداد کی انتہاء۔

لیکن دلائل کی روشنی میں ثابت ہوتا ہے کہ اس کلام کو نازل فرمانے سے اللہ ﷻ کی مراد، جوازِ نکاح کا بیان نہ تھا، کیونکہ یہ تو عرب پہلے ہی جانتے تھے، ہاں ان کے ہاں بیویوں کی کوئی تعداد مقرر نہ تھی، چنانچہ بسا اوقات، ایک شخص، ایک ہی وقت میں دس، دس عورتوں سے نکاح کر کے، ادائیگیِ حقوق میں شدید کوتاہی کا مرتکب ہوتا، پس

اللہ ﷻ نے، بیویوں کی حدِ تعداد بیان فرما کر، نہ صرف اس ظالمانہ سلسلے کو روکا، بلکہ طاقتِ عدل نہ رکھنے کی صورت میں فقط ایک پر اکتفاء کو لازم بھی کیا، لہذا یہ کلام، جوازِ نکاح میں، **ظاہر** اور تعددِ ازواج کے سلسلے میں، **نص** ہے۔

نوٹ:۔

لیکن اچھی طرح یاد رہے کہ مجتہد کی جانب سے مرادِ متکلم کی یہ تعیین، خود متکلم کی طرف سے کسی بیان کی بناء پر نہ ہو، کیونکہ اس صورت میں یہ کلام، **نص** نہیں، بلکہ **مُفَسَّر** کہلائے گا۔

اس تمام تر تفصیل سے معلوم ہوا کہ **ظاہر** اور **نص** میں بنیادی فرق یہی ہے کہ **ظاہر** میں مراد، مرادِ متکلم کی تعیین کے بغیر، جب کہ **نص** میں اس کے ساتھ واضح ہوتی ہے۔

پھر اگر غور کیا جائے، تو بخوبی معلوم ہوگا کہ **ظاہر** میں مراد اگرچہ ظاہر و واضح ہوتی ہے، لیکن مرادِ متکلم کی تعیین کے سلسلے میں ابہام، پھر باقی رہتا ہے۔ جب کہ **نص** میں مجتہد کی رائے سے، یہ ابہام اٹھ جاتا ہے، اسی وجہ سے کہا جاتا ہے کہ **نص** میں ظہور، **ظاہر** کے مقابلے میں، زیادہ ہوتا ہے۔

نیز یہ بھی واضح ہوگیا کہ **ظاہر** کو صرف ظاہر، جب کہ **نص** کو ظاہر اور نص، دونوں کہہ سکتے ہیں۔ **ظاہر** اس اعتبار سے کہ اس میں مراد بالکل واضح اور محض صیغے سے ظاہر ہوتی ہے اور **نص** اس لحاظ سے کہ اس میں مجتہد کی جانب سے، مرادِ متکلم کی تعیین کی گئی ہوتی ہے۔

حکم:۔

نص سے حکم کا ثبوت، یقینی و قطعی طور پر ہوتا ہے یعنی اس کلام سے ثابت ہونے والے حکم میں، کوئی شک و تردد نہیں ہوتا۔ نیز احتمال تاویل و نسخ و خطا کے ساتھ اس پر عمل کرنا، واجب ہے۔

یہاں بھی احتمال خطا کی تقریباً وہی سابقہ صورت ہے یعنی ہوسکتا ہے کہ ظاہراً کلام حقیقت نظر آرہا ہو، حالانکہ من جانب اللہ ﷻ، مجاز ملحوظ ہو۔ یونہی جس مراد کو مجتہد، مرادِ الٰہی قرار دے رہا ہو، ہوسکتا ہے کہ حقیقتاً وہ مطلوبِ شرع نہ ہو، بلکہ اس کے علاوہ دوسری ظاہراً سمجھ میں آنے والی مراد، پیشِ نظر ہو۔ جیسے ممکن ہے کہ آیتِ مذکورہ میں تعددِ ازواج کے ذکر کے بجائے، جوازِ نکاح کا بیان ہی نص ہو۔

بحث نمبر16:۔

مُفسَّر کا بیان

وہ کلام، جونص سے، اس لحاظ سے زیادہ وضاحت رکھتا ہو کہ اس میں مرادِ متکلم، خود متکلم کی جانب سے اس طرح متعین کردی گئی ہو کہ مزید کسی تاویل یا تخصیص کا احتمال باقی نہ رہے، مُفَسَّر کہلاتا ہے۔ جیسے

اللہ عزوجل کا فرمان عالیشان ہے،

فَسَجَدَ الْمَلائِكَةُ كُلُّهُمْ اَجْمَعُوْنَ ۔یعنی پس تمام فرشتوں نے ایک ساتھ (آدم کے سامنے) سجدہ کیا۔ (الحِجر۔آیت نمبر 30)

وضاحت:۔

اس فرمان میں اگر اللہ عزوجل فقط **فَسَجَدَ الْمَلائِكَة** فرماتا، تو تاویل و تخصیص، دونوں کا امکان تھا۔

احتمال تاویل، اس سلسلے میں تھا کہ شائد سب نے ایک ساتھ سجدہ نہ کیا ہو، بلکہ متفرق طور پر یعنی پہلے ایک جماعت نے اور پھر دوسری نے کیا ہو، **وعلی ھذاالقیاس** ۔لیکن جب **اَجْمَعُوْن** فرمایا، تو معلوم ہو گیا کہ سب نے ایک ساتھ سجدہ کیا تھا، چنانچہ تاویل کا دروازہ بند ہو گیا۔

اور **تخصیص** اس اعتبار سے کہ ملائکہ، جمع کا صیغہ ہے، جس کا اطلاق کم از کم

تین اور زیادہ سے زیادہ، لفظ کے مصداق، تمام افراد پر ہوتا ہے۔ لہذا یہاں دونوں احتمالات تھے کہ عمومی طور پر تمام افراد مراد ہیں یا تخصیص کے ساتھ کم از کم تین، لیکن جب **كُلُّهُمْ** فرمایا، تو تخصیص کا احتمال جاتا رہا اور تمام فرشتوں کا سجدے میں شریک ہونا، متعین ہو گیا۔

اور چونکہ یہ وضاحت خود متکلم یعنی اللہ تبارک وتعالیٰ کی جانب سے کی گئی ہے، لہذا اس کلام کو، مُفَسَّر کہیں گے۔

اس تمام تر تفصیل سے معلوم ہوا کہ نص اور مُفَسَّر میں بنیادی فرق یہی ہے کہ نص میں مرادِ متکلم کی تعیین، مجتہد کی رائے سے، جب کہ مُفَسَّر میں، خود متکلم کی جانب سے ہوتی ہے۔

پھر اگر غور کیا جائے، تو بخوبی جانا جا سکتا ہے کہ نص میں مرادِ متکلم، اگرچہ ظاہر و واضح ہوتی ہے، لیکن چونکہ یہ متکلم کی جانب سے تصدیق شدہ نہیں، بلکہ مجتہد کے گمان کی بناء پر متعین ہوتی ہے، لہذا حقیقتاً یہی ملحوظ تھی یا نہیں، اس جہت سے اب بھی تھوڑا سا ابہام باقی رہتا ہے۔ جب کہ مُفَسَّر میں خود متکلم کی وضاحت کی وجہ سے، یہ ابہام بھی اٹھ جاتا ہے، اسی وجہ سے کہا جاتا ہے کہ مُفَسَّر میں ظہور، نص کے مقابلے میں، زیادہ ہوتا ہے۔

نیز یہ بھی واضح ہو گیا کہ مُفَسَّر کو، ظاہر، نص اور مُفَسَّر تینوں کہہ سکتے ہیں۔ ظاہر اس اعتبار سے کہ اس میں مراد بالکل واضح ہوتی ہے۔ نص اس لحاظ سے کہ اس میں مرادِ متکلم، بالکل واضح ہوتی ہے اور مُفَسَّر اس بناء پر کہ مرادِ متکلم کی

وضاحت، خود متکلم کی جانب سے کی گئی ہوتی ہے۔

حکم:۔

اس سے ثابت شدہ حکم، شک وتردد سے پاک یعنی یقینی وقطعی ہوتا ہے۔ نیز احتمال نسخ کے ساتھ اس پر عمل کرنا، واجب ہوتا ہے۔

تفسیر، تاویل وتخصیص میں فرق

تفسیر:۔

کسی لفظ کی وضاحت، اس کے ظاہری معنی سے کرنا، تفسیر کہلاتا ہے۔

تاویل:۔

لفظ کو اس کے ظاہری معنی میں استعمال کے بجائے، کسی دلیل کے سبب، اس کے محتمل معنی کی جانب پھیر دینا، تاویل کہلاتا ہے۔

دونوں کی مثال:۔

اللہ عزوجل کے فرمان **یُخْرِجُ الْحَیَّ مِنَ الْمَیِّتِ** (یعنی وہ (رب) زندہ کو مردہ سے نکالتا ہے) سے، انڈے سے پرندے یا جانور (جیسے چھپکلی کے بچے) کا نکالنا مراد لیا جائے، تو تفسیر اور عالم کو جاہل سے پیدا کئے جانے کا قصد کیا جائے، تو تاویل ہے۔

تخصیص:۔

کسی کلام مستقل کے ذریعے، حکم عام سے، اس کے بعض افراد کو خارج کر

دینا، تخصیص کہلاتا ہے۔

نوٹ:۔

معلوم ہوا کہ تاویل، لفظِ خاص میں اور تخصیص، لفظِ عام میں ہوتی ہے۔

بحث نمبر17:۔

مُحکم کا بیان

مُحکم سے متعلقہ ضروری ابحاث

بحثِ اول:۔ مُحکم کی تعریف وحکم۔

بحثِ ثانی:۔ اَخبار واَحکام پر مشتمل آیات کا حکم۔

بحثِ ثالث:۔ مُحکم کی اقسام وحکم۔

بحثِ اول:-

مُحکَم کی تعریف

جب مُفَسَّر، قوت میں اس قدر بڑھ جائے کہ اس سے نسخ کا احتمال جاتا رہے، تو یہی مُفَسَّر، مُحکَم کہلاتا ہے۔ جیسے

اللہ عزوجل کا فرمان ہے،

اِنَّ اللّٰهَ لا يَظْلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ۔ یعنی اللہ عزوجل ذرے کے برابر بھی ظلم نہیں فرماتا۔ (النساء۔ آیت 40)

وضاحت:-

اگر اللہ عزوجل صرف اتنا فرماتا، کہ وہ ظلم نہیں فرماتا، تو معاذ اللہ کسی بد باطن کے لئے زبان درازی کی گنجائش تھی کہ ہوسکتا ہے یہاں فقط بڑے مظالم کی نفی مقصود ہو، لہذا من جانبِ اللہ، تھوڑے بہت ظلم کا صدور ممکن ہوسکتا ہے۔ لیکن جب اللہ عزوجل نے **مِثْقَالَ ذَرَّةٍ** فرمادیا، تو ہر قسم کے ظلم کا احتمال، ساقط ہوگیا۔

اس تفصیل سے واضح ہوگیا کہ مُفَسَّر اور مُحکَم، دونوں وصفِ ظہور میں برابر ہیں، فرق صرف اتنا ہے کہ مُفَسَّر، زمانۂ نبوی میں نسخ کا احتمال رکھتا تھا، جب کہ مُحکَم نہیں۔

نیز یہ بھی بخوبی معلوم ہوگیا کہ مُحکَم کو ظاہر، نص، مُفَسَّر اور

مُحکَم ،سب کہہ سکتے ہیں۔ظاہراس اعتبار سے کہ اس میں مراد بالکل واضح ہوتی ہے۔نص اس لحاظ سے کہ اس میں مرادِ متکلم کی نشاندہی ہوتی ہے۔مُفَسَّر اس بناء پر کہ اس میں،مرادِ متکلم کی وضاحت،خود متکلم کی جانب سے کی گئی ہوتی ہے اور مُحکَم اس وجہ سے کہ یہ زمانۂ نبوی میں بھی نسخ کا احتمال نہیں رکھتا۔

بحثِ ثانی:-

اَخبار و اَحکام پر مشتمل آیات کا حکم

اخبار پر مشتمل آیات کا حکم:-

قرآن کی جتنی آیات، اَخبار یعنی خبروں پر مشتمل ہیں، مُحْکَم تھیں اور ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ زمانۂ نبوی میں بھی ان میں نسخ کا احتمال نہ تھا۔ کیونکہ کسی خبر کا نسخ، اس کے جھوٹے ہونے کی بناء پر ہوتا ہے یا خود یہ دوسری خبر جھوٹی ہوتی ہے۔ مثلاً کوئی کہے، زید مر گیا۔ پھر کہے، زید نہیں مرا، تو بالکل واضح ہے کہ پہلی خبر جھوٹی تھی یا دوسری غلط بیانی پر مشتمل ہے۔ جب کہ اللہ ﷻ کے فرمان میں جھوٹ کا شبہ بھی نہیں ہوسکتا۔ لہٰذا اس کی اَخبار، منسوخیت کا احتمال نہیں رکھتیں۔

احکام پر مشتمل آیات کا حکم:-

زمانۂ رسول ﷺ میں، احکام پر مشتمل ہر آیت کے بارے میں احتمال تھا کہ شاید اس کے بعد کوئی ایسی آیت نازل کردی جائے، جو اس کے حکم کو منسوخ کردے۔ لہٰذا اسے مذکورہ شرائط کے سبب، مُفَسَّر تو کہہ سکتے تھے، لیکن مُحْکَم نہیں۔ مگر جب سلسلۂ نزولِ وحی، تمام ہوگیا اور اس کے باعث، نسخِ احکام کا احتمال بھی جاتا رہا، تو اب مذکورہ تمام آیات، مُحْکَم ہیں۔

بحثِ ثالث:۔

مُحکَم کی اقسام وحکم

مُحکَم کی دواقسام ہیں۔

﴿i﴾ **مُحکم لِعَینِہٖ۔** ﴿ii﴾ **مُحکم لِغَیرِہٖ۔**

﴿i﴾ مُحکم لِعَینِہٖ:۔

وہ مُحکَم ہے، جوبذاتِ خود مُحکَم ہویعنی اپنے مُحکَم ہونے کے سلسلے میں کسی واسطے کا محتاج نہ ہو۔ چنانچہ اس کے تحت وہ تمام آیات آئیں گی، جوزمانۂ نبوی ﷺ میں بھی نسخ کا احتمال نہیں رکھتی تھیں۔ جیسے وہ آیات، جواللہ ﷻ کے وجودوصفاتِ وحدانیت کے بیان پر مشتمل تھیں۔۔یا۔۔وہ آیات جن میں صراحۃً ،اللہ ﷻ کی جانب سے ہی حکم میں ہمیشگی ظاہر کردی گئی تھی۔ جیسے

اللہ تبارک وتعالیٰ کافرمان ذیشان ہے،

اِنَّـهٗ هُوَالتَّوَّابُ الرَّحِيمُ ۔یعنی بے شک وہ ہی بہت توبہ قبول فرمانے والا،مہربان ہے۔ (البقرۃ۔آیت نمبر 54)

اور....

وَمَا كَانَ لَكُمْ اَنْ تُؤْذُوارَسُولَ اللّٰهِ وَلَا اَنْ تَنْكِحُوْااَزْوَاجَهٗ مِنْ بَعْدِهٖ اَبَدًا ۔یعنی تمہارے لئے جائز نہیں کہ تم ،اللہ کے رسول کواذیت دواور نہ یہ کہ ان کے بعد،تم کبھی بھی،ان کی ازواج سے،نکاح

کرو۔ (الاحزاب۔آیت نمبر53)

﴿ii﴾ مُحکم لِغَیرِہٖ:۔

وہ محکم، جو کسی غیر کے واسطے سے محکم بنا ہو۔اس کے تحت وہ تمام آیات آئیں گی، جو زمانۂ نبوی ﷺ میں نسخ کا احتمال رکھتی تھیں، لیکن نزول وحی کا سلسلہ تمام ہو جانے کے بعد، ان سے یہ احتمال، ہمیشہ کے لئے دور ہو گیا۔ جیسے احکام سے متعلقہ وہ تمام آیات، جن میں دوام واستمرار وہمیشگی پر دلالت کرنے والا کوئی لفظ موجود نہ ہو۔

حکم:۔

اس سے حکم کا ثبوت، بغیر کسی شک وتردد کے، یقینی وقطعی طور پر ہوگا۔ نیز بغیر کسی احتمال نسخ وتاویل کے، اس پر عمل کرنا، واجب ہوتا ہے۔

بحث نمبر18:۔

ظُہُور کے اِعتبار سے چاروں اَقسام کے مابین فوقِیت کا بیان

جیسا کہ ماقبل تفصیل سے واضح ہو چکا کہ یہ چاروں، اپنی مراد کو قطعی و یقینی طور پر شامل ہونے میں برابر و مساوی ہیں۔ چنانچہ ان میں باہم فوقیت فقط اس وقت ظاہر ہوگی، جب یہ ایک دوسرے کے مُعارض و مدِ مقابل ہوں۔ چنانچہ تعارُض کے وقت، نص کو ظاہر، مفسر کو نص اور محکم کو مفسر پر فوقیت حاصل ہوگی۔

نص کی ظاہر پر فوقیت کی مثال

اللہ ﷻ نے محرمات کے بیان کے بعد ارشاد فرمایا،

وَاُحِلَّ لَکُمْ مَّاوَرَاءَ ذٰلِکُمْ ۔یعنی اور ان کے علاوہ عورتیں تم پر حلال کر دی گئی ہیں۔ (النساء۔آیت نمبر23)

اس کلام کا ظاہر، محرمات کے علاوہ عورتوں سے نکاح کے حلال ہونے کے ساتھ ساتھ، چار سے زائد سے نکاح کے جواز کو بھی شامل ہے۔ یعنی چونکہ محرمات کے ماسوا عورتوں سے نکاح کی اجازت میں اللہ ﷻ نے کوئی حدو تعداد بیان نہیں فرمائی ہے، لہذا بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ ایک ساتھ چار سے زائد عورتوں سے نکاح کرنا یا انہیں نکاح میں رکھنا بھی جائز ہونا چاہئے۔

لیکن دوسرے مقام پر اللہ عزوجل کا فرمان ہے،

فَانْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنٰى وَ ثُلَاث وَرُبَاعَ فَإِنْ خِفْتُمْ اَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً ۔یعنی پس جو عورتیں تمہیں پسند ہوں، تم ان میں سے دو دو یا تین تین یا چار چار سے نکاح کر سکتے ہو۔ پھر اگر تمہیں خوف ہو کہ ان کے درمیان انصاف نہ کر سکو گے، تو ایک ہی سے (نکاح کرو)۔

(النساء۔ آیت نمبر 3)

یہ آیتِ کریمہ، تعددِ ازواج کے سلسلے میں نص ہے۔ چونکہ دونوں کلام باہم متعارض ہیں، لہذا نص کو ظاہر پر فوقیت ہوگی اور چار سے زائد کو ایک ساتھ نکاح میں رکھنا، ناجائز قرار پائے گا۔

مُفَسَّر کی نص پر فوقیت کی مثال

امام ترمذی روایت کرتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے **مُستَحَاضَہ** کے بارے میں ارشاد فرمایا،

تَدَعُ الصَّلَاةَ اَيَّامَ اَقْرَائِهَا الَّتِي كَانَتْ تَحِيضُ فِيهَا ثُمَّ تَغْتَسِلُ وَتَتَوَضَّأُ عِنْدَ كُلِّ صَلَاةٍ وَتَصُومُ وَتُصَلِّي ۔یعنی وہ اپنے ایام حیض میں نماز ترک کر دے، پھر غسل کرے اور ہر نماز کے لئے وضو کرے اور (اب چاہے خون آتا رہے) روزے رکھے اور نماز پڑھے۔ (السنن للترمذی۔ حدیث نمبر 126)

یہاں رسول کریم ﷺ کا فرمان، **تَتَوَضَّأُ عِنْدَ كُلِّ صَلَاةٍ**، **مُستَحَاضَہ**

پر، ہرنماز کے لئے، تازہ وجدید وضو لازم ہونے کے سلسلے میں، نص ہے۔ چنانچہ اگر اس نے ایک وضو سے ظہر کے فرض ادا کئے اور پھر کوئی قضا نماز ادا کرنا چاہتی ہے، تو نص کا تقاضا ہے کہ اسے جدید وضو کرنا ہوگا۔ اور یہی امام شافعی ﷫ کا مذہب ہے۔

لیکن یہ کلام اس بات کا بھی احتمال رکھتا ہے کہ یہاں نبی کریم ﷺ کی ہرنماز سے مراد، ہرنماز کا وقت ہو، کیونکہ **عِنْد**، کلام عرب میں وقت کے معنی میں، کثیر الاستعمال ہے۔ اس صورت میں پورے وقت کے لئے فقط ایک وضو کافی ہوگا، چاہے، اس سے کتنی ہی نمازیں ادا کرے۔ چنانچہ

امام طحاوی ﷫ نے روایت کیا کہ

رحمتِ کونین ﷺ نے **مُسْتَحَاضَه** کے بارے میں ارشاد فرمایا، **اَنَّهَا تَتَوَضَّأُ فِي حَالِ اسْتِحَاضَتِهَا لِوَقْتِ كُلِّ صَلَاة** ۔یعنی وہ اپنی استحاضہ کی حالت میں، ہرنماز کے وقت کے لئے وضو کرے۔ (شرح معانی الآثار۔ حدیث نمبر 644)

اس حدیث میں شارع علیہ السلام نے لفظِ وقت کو صراحۃً ذکر فرما کر، مستحاضہ کے حق میں، صرف ایک نماز کے لئے وضو کے جواز کے احتمال کو بالکل ساقط فرما دیا ہے، جب کہ حدیثِ سابق میں احتمال تھا کہ یہ اجازت، نماز یا وقت دونوں میں سے کسی ایک کے لئے ہے۔ لہذا حدیثِ اول، نص اور ثانی، مفسر کی حیثیت رکھتی ہے، لہذا اسی کو فوقیت حاصل ہوگی۔

مُحکَم کی مُفَسَّر پر فوقیت کی مثال

اللہ ﷻ کا فرمان ہے،

وَاَشْهِدُوْاذَوَیْ عَدْلٍ مِنْکُمْ ۔یعنی (بیویوں کوطلاق دیتے وقت، بطورِ استحباب) اپنوں میں سے (دو) عدل والوں کو گواہ بناؤ۔ (الطلاق۔آیت نمبر 2)

یہ آیت، طلاق پر گواہ بنانے کے سلسلے میں نص اور عدالت کی تفسیر پر مشتمل ہونے کی بناء پر، مفسر بھی ہے۔ نیز یہ آیت چونکہ مطلق ہے، لہذا ابلاواسطہ عادل..اور.. حدِ قذف کے اجراء اوراس پر کامل توبہ کے بعد وصفِ عدالت سے متصف ہونے والے، دونوں کو شامل ہے۔

جب کہ دوسرے مقام پر ارشادِ باری تعالیٰ ہے،

وَالَّذِینَ یَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ یَأْتُوابِاَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوْهُمْ ثَمَانِینَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوْالَهُمْ شَهَادَةً اَبَدًاوَاُولٰئِکَ هُمُ الْفَاسِقُونَ ۔یعنی اور جو بے گناہ عورتوں پر زنا کی تہمت لگائیں، پھر چار گواہ نہ لاسکیں، توانہیں 80 کوڑے لگاؤاور کبھی بھی ان کی گواہی قبول نہ کرواور یہ لوگ فاسق ہیں۔ (النور۔آیت نمبر 4)

لفظِ اَبَدًا صراحۃً ذکر کئے جانے کی وجہ سے، یہ آیت، حدِ قذف پانے والوں کی گواہی کے کبھی بھی قبول نہ کئے جانے کے سلسلے میں، محکم ہے۔لہذا اسے مندرجہ بالا آیت پر فوقیت حاصل ہوگی اور بعدِ توبہ، ان کی گواہی قبول کئے جانے کے اس احتمال کونظر انداز کردیا جائے گا، جو سابقہ آیت کے مطلق ہونے سے پیدا ہوا تھا۔

بحث نمبر19:۔

خَفِی کا بیان

خَفی ،ایسے کلام کو کہتے ہیں، جو بذاتِ خود بالکل واضح ہو،لیکن اس میں کسی خارجی سبب سے خفا پیدا ہو گیا ہو۔جیسے

اللہ ﷻ کا فرمان ہے،

وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا اَيْدِيَهُمَا ۔یعنی چور مرد اور چور عورت کے ہاتھ کاٹ دو۔ (المائدہ۔آیت نمبر38)

یہ کلام،**سَرِقَہ** یعنی چوری کرنے والے مرد وعورت کے ہاتھ کاٹنے کے سلسلے میں بالکل واضح ہے،لیکن اس میں خفا اس اعتبار سے ہے کہ بلا اجازتِ شرعیہ، دوسرے کا مال لے لینے کی بناء پر **طَرَّار** (جیب کترے) اور **نَبَّاش**(کفن چور) کے ہاتھ بھی کاٹے جائیں گے یا نہیں۔کیونکہ بظاہر یہ بھی دوسرے کا مال،اس کی مرضی کے بغیر قبضے میں لے لیتے ہیں،لیکن عرب انہیں سارق نہیں کہتے،اس سبب سے معاملہ مشتبہ ہو گیا، کیونکہ ان کے عمل کا چوری کے مشابہ ہونا،تقاضا کررہا ہے کہ ان کے بھی ہاتھ کاٹے جائیں، جب کہ قرآن میں ہاتھ کاٹنے کے سلسلے میں صرف سارق کا ذکر اور اہل زبان کا ان آخری دو ذکر کردہ افعال کے مرتکب کے لئے لفظِ سارق استعمال نہ کرنا، دلالت کررہا ہے کہ ہاتھ صرف سارق کہلانے والے ہی کے کاٹے جائیں۔ چنانچہ یہ کلام، سارق کے حق میں، ظاہر اور طرار ونباش کے حق میں، خفی ہے۔

حکم:-

خفی کا خفا دور کرنے کے لئے اس وقت تک غور وتفکر کیا جائے گا، جب تک کہ مراد بالکل واضح نہ ہو جائے۔

چنانچہ اس مقام پر تامل کیا جائے کہ طرار ونباش کے یہ نام، جیب کترنے اور کفن چوری کرنے میں، **سَرِقَہ** کے مفہوم کی زیادتی کی بناء پر دئے گئے ہیں.. یا..کمی کی وجہ سے۔ چنانچہ بعدِ تامل، جس کے عمل میں چوری کے مفہوم میں زیادتی پائی جائے، اس کے ہاتھ کاٹے جائیں گے، کیونکہ جب کوئی حکم، نچلے درجے والے کے لئے ثابت ہو جائے، تو اوپر والے کے لئے بدرجۂ اَولیٰ ثابت ہوگا۔ جیسے ماں باپ کو اُف کہنے والے کے لئے، حرمت کا حکم ہے، تو گالی دینے اور مارنے والے کے لئے اس کا ثبوت، بدرجۂ اَولیٰ ہوگا۔ اور جس کے عمل میں معنیِ سرقہ، کمی کے ساتھ پایا جائے، تو اس کے ہاتھ نہیں کاٹے جائیں گے۔

چنانچہ معلوم ہوا کہ طرار کا ہاتھ کاٹا جائے گا، جب کہ نباش کو تعزیرًا کوئی دوسری سزا دی جائے گی۔

نوٹ:-

کتبِ اصولِ فقہ میں درج مسئلے سے قطع نظر، طرار ونباش کے قطع کے سلسلے میں عباراتِ فقہاء مختلف ہیں۔ لیکن **مُفتٰی بِہٖ** قول یہی ہے کہ ان دونوں کا ہاتھ نہ کاٹا جائے گا۔ ہاں جہاں ان رعایاتِ شرعیہ سے ناجائز فائدہ اٹھاتے ہوئے، فساق کی، ان امور میں مشغولیت بڑھ جائے اور حاکم سیاسۃً وحکمۃً قطع ید کا حکم دے، تو ممانعت نہیں۔ ان شاء اللہ عزوجل اس سلسلے میں درج ذیل عبارات، احسن رہنمائی فراہم

کریں گی۔

شمس الائمہ محمد بن احمد سرخسی لکھتے ہیں،

وَفَرَّقَ اَبُوحَنِيفَةَ وَمُحَمَّدٌ رَحِمَهُمَا اللّٰهُ تَعَالٰی بَيْنَ الطَّرَّارِوَالنَّبَّاشِ فَقَالا اخْتِصَاصُ الطَّرَّارِبِهٰذَاالِاسْمِ لِمُبَالَغَةٍ فِى سَرِقَتِهٖ اَنَّ السَّارِقَ يُسَارِقُ عَيْنَ حَافِظِهٖ فِى حَالِ نَوْمِهٖ وَغَفْلَتِهٖ عَنِ الْحِفْظِ وَالطَّرَّارُيُسَارِقُ عَيْنَ الْمُنْتَبِهِ فِى حَالِ اِقْبَالِهٖ عَلَى الْحِفْظِ فَهُوَزِيَادَةُ حِذْقٍ مِنْهُ فِى فِعْلِهٖ فَعَرَفْنَا اَنَّ فِعْلَهُ اَتَمُّ مَا يَكُونُ مِنَ السَّرِقَةِ فَيَلْزَمُهُ الْقَطْعُ وَامَّا النَّبَّاشُ لا يُسَارِقُ عَيْنَ الْمُقْبِلِ عَلٰى حِفْظِ الْمَالِ اَوِالْقَاصِدِ لِذٰلِكَ بَلْ يُسَارِقُ عَيْنَ مَنْ يَهْجُمُ عَلَيْهِ مِنْ غَيْرِاَنْ يَكُونَ لَهُ قَصْدٌ اِلٰى حِفْظِ الْكَفَنِ وَذٰلِكَ دَلِيلٌ ظَاهِرٌعَلَى النُّقْصَانِ فِى فِعْلِ السَّرِقَةِ فَلِهٰذَالا يَلْزَمُهُ الْقَطْعُ۔ یعنی امام اعظم ابوحنیفہ اور امام محمد رحمہما اللہ نے طرار و نباش کے مابین فرق کیا ہے۔لہذا آپ دونوں ارشاد فرماتے ہیں کہ طرار کا،اس نام کے ساتھ اختصاص،اس کے چوری کے معاملے میں مبالغے کی وجہ سے ہے۔کیونکہ سارق،مال کی حفاظت کرنے والے سامنے،اس کی نینداور حفاظت سے غفلت کی حالت میں چوری کرتا ہے۔اور طرار،ہوشیار انسان کے سامنے،اس کی حفاظت کی جانب متوجہ ہونے کی حالت میں کرتا ہے۔پس وہ اپنے فعل میں سارق سے زیادہ مہارت رکھتا ہے۔لہذا ہم نے جان لیا کہ اس کا فعل،اُس فعل سے زیادہ کامل ہے،جو چوری کے سلسلے میں واقع ہوتا ہے،چنانچہ اس کا قطع،لازم ہوگا۔اور رہا نباش،تو وہ مال کی حفاظت کی جانب متوجہ یا اس کا قصد رکھنے والے کے سامنے چوری نہیں کرتا،بلکہ ان کے سامنے کرتا ہے،جو اچانک اس کے سامنے آتو سکتے ہیں،لیکن ان کا،حفاظتِ

کفن کا کوئی ارادہ نہیں ہوتا۔ اور یہ فعل سرقہ میں نقص کی ایک واضح دلیل ہے، پس اسی سبب سے اس کا قطع، لازم نہیں۔ (المبسوط۔جزء9۔صفحہ161۔المکتبۃ الشاملۃ)

جب کہ بہارِ شریعت میں بحوالہٗ درمختار ہے،

امانت میں خیانت کی یا مال لوٹ لیا یا اچک لیا، تو قطع نہیں۔ یونہی کفن چرانے میں قطع نہیں، اگرچہ قبر، مقفل مکان میں ہو، بلکہ جس مکان میں قبر ہے، اس میں سے اگر علاوہ کفن کے کوئی اور کپڑا وغیرہ چرایا، جب بھی قطع نہیں، بلکہ جس گھر میں میت ہو، وہاں سے کوئی چیز چرائی، تو قطع نہیں، ہاں اگر اس فعل کا عادی ہو، تو بطورِ سیاست، ہاتھ کاٹ دیں گے۔ (الدرالمختار۔کتاب السرقۃ۔ج(6)۔ص150)

(بہارِ شریعت۔حد کا بیان۔جلداول۔حصہ9)

بحث نمبر20:۔

مُشکِل کابیان

مُشکِل سے متعلقہ ضروری ابحاث

بحثِ اول:۔ مشکل کی تعریف وحکم۔

بحثِ ثانی:۔ اِشکال کی وجوہات۔

بحثِ اول:۔

مُشکِل کی تعریف وحکم

مُشکِل ، ایسے کلام کا نام ہے، جس میں خفی سے زائد خفا پایا جائے اور اس میں موجود خفا، کسی خارجی قرینے کی وجہ سے نہیں، بلکہ خود نفس صیغہ کی بناء پر ہو، جس کے سبب یہ اپنے ہم مثل کلاموں میں ایسا داخل ہو گیا ہو کہ کسی ممتاز کر دینے والی دلیل کے بغیر، اس کی مراد پہچانی نہ جا سکے۔ لیکن متکلم کی وضاحت کے بغیر بھی، عقلاً، اس کا ادراک ممکن ہو۔

وضاحت:۔

مشکل کلام میں، چند ایسے مفہومات کا احتمال ہوتا ہے کہ جن میں سے ہر ایک کا مراد لیا جانا، بظاہر ممکن نظر آتا ہے یا اس کے معنی میں گہرائی ہوتی ہے، جسے سرسری نظر سے جاننا مشکل ہوتا ہے۔ چنانچہ یہاں پیدا شدہ خفا، خود نفس صیغہ کی بناء پر ہوتا ہے، اس بناء پر اس میں خفی سے زیادہ خفا پایا جاتا ہے۔

حکم:۔ اس کا حکم یہ ہے کہ ازالۂ ابہام سے قبل ہی، یہ اعتقاد رکھنا واجب ہے کہ اس سے اللہ تعالیٰ کی جو بھی مراد ہو، حق ہے۔ پھر درست مراد تک پہنچنے کے لئے اولاً، لفظ کے مفہومِ اصلی کی طلب اور اس کے بعد اس بات پر تامل کیا جاتا ہے کہ اس مفہوم کے مطابق، متکلم کی مرادِ اصلی کیا ہے۔ گویا کہ خفی میں صرف تامل، جب کہ مشکل میں اولاً طلب اور پھر تامل درکار ہوتا ہے۔

بحثِ ثانی:۔

اِشکال کی وُجُوھات

کلام میں اشکال، عموماً دو (2) وجوہات کی بناء پر ہوتا ہے۔

﴿1﴾ معنی میں گہرائی کی وجہ سے۔

﴿2﴾ کلام کے مختلف مفاہیم کا احتمال رکھنے کی بناء پر۔

وجہِ اول کی وضاحت:۔

یعنی بعض اوقات کلام میں الفاظ کا اصل مفہوم، بہت باریک اور دقیق ہوتا ہے، لہذا اسے سطحی نظر سے جاننا ممکن نہیں ہوتا، بلکہ اس کے لئے بہت گہری توجہ اور محتاط نظر درکار ہوتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ سرسری نگاہ ڈالنے والا، اکثر اس کے مفہوم حقیقی اور مقصودِ اصلی تک نہیں پہنچ پاتا۔ جیسا کہ

اللہ عزوجل کا فرمان ہے،

وَاِنْ كُنتُمْ جُنبًا فَاطَّهَّرُوْا ۔یعنی اگر تم پر حالتِ جنابت طاری ہو جائے، تو (خوب) پاک ہو جاؤ۔ (المائدہ۔آیت نمبر 6)

اس آیت میں لفظ **فَاطَّهَّرُوْا** مستعمل ہے، جس کے حروفِ اصلیہ ط ھ ر ہیں اور معنی ''پاک ہونا'' ہے اور یہاں عین کلمے یعنی ''ھ'' پر تشدید ہے۔

اور انہیں حروفِ اصلیہ کے ساتھ لفظ **يَطْهُرْنَ** ، استعمال ہوا ہے، لیکن یہاں ''ھ'' ، بغیر تشدید کے لائی گئی ہے۔ چنانچہ

ارشادِ باری تعالیٰ ہے،

وَيَسْـــأَلُـونَكَ عَـنِ الْـمَـحِيضِ قُلْ هُـوَ أَذًى فَاعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتّٰى يَطْهُرْنَ۔

یعنی (اے رسول!) لوگ، آپ سے (حالتِ) حیض (میں عورتوں سے قربت کے) بارے میں سوال کرتے ہیں، آپ فرما دیجئے، وہ ایک گندگی ہے، چنانچہ تم (عورتوں کی حالتِ حیض میں) ان سے دور رہو اور ان سے قربت نہ کرو، یہاں تک کہ وہ پاک ہو جائیں۔

(البقرۃ۔آیت نمبر 222)

اب غسل کے بارے میں نازل کردہ آیت میں یہ اشکال پیدا ہو گیا کہ اگر یہاں بھی فقط پاکی مراد ہوتی، تو ''ھ'' کو بغیر تشدید کے بھی ذکر کیا جا سکتا تھا۔ لہٰذا اس اشکال کو دور کرنے کے لئے اولاً ہائے مشددہ کی وجہ سے معنی میں پیدا ہونے والی تبدیلی کو طلب کرنا ضروری ہوا۔ کیونکہ ضابطہ ہے کہ **زِيَادَةُ اللَّفْظِ تَدُلُّ عَلٰى زِيَادَةِ الْمَعْنٰى۔** یعنی لفظ (یا حروف) کی زیادتی، معنی کی زیادتی پر دلالت کرتی ہے۔ چنانچہ

بعدِ تحقیق معلوم ہوا کہ یہاں تشدید کی زیادتی سے، پاکی حاصل کرنے میں مبالغہ ظاہر کرنا مراد ہے، جس کا تقاضا ہے کہ بعدِ جنابت، پورے بدن کو اچھی طرح اور مبالغے کے ساتھ دھونا، مطلوبِ شرع ہے۔

اس طلب کے بعد، اب اس بات میں تامل درکار ہے کہ بدن کا اطلاق، پورے جسم کی کھال اور بالوں پر ہوتا ہے، تو ہمارے منہ کا اندرونی حصہ، اس حکم میں

شامل ہوگا یا نہیں؟...لہذا اس کی مکمل تحقیق یہ ہے کہ

یہ امر مسلم ہے کہ ظاہر بدن کا دھونا، فرض اور باطن کا، ساقط ہوتا ہے۔ اب منہ کے سلسلے میں ابہام پیدا ہوگیا، کیونکہ اگر منہ کھول لیا جائے، تو یہ ظاہر کے مشابہ ہوجاتا ہے، یہی وجہ ہے کہ اگر حالتِ روزہ میں باہر سے کوئی شئ، فقط منہ میں ڈالی جائے، نگلی نہ جائے، تو روزہ قائم رہتا ہے۔ اب اس مشابہت کا تقاضا ہے کہ دیگر ظاہر بدن کی مثل، منہ کا دھونا بھی فرض ہونا چاہیئے۔

اور اگر منہ بند رکھا جائے، تو یہ باطن کے موافق لگتا ہے، یہی وجہ ہے کہ حالتِ روزہ میں، منہ میں موجود، اپنا تھوک نگلنے سے روزہ نہیں جاتا۔ اب یہ مشابہت، مطالبہ کرتی ہے کہ منہ کا دھونا، دیگر باطنی اعضاء کی طرح، ساقط ہونا چاہیئے۔

لہذا فقہاء نے منہ کے ظاہر کو، طہارتِ کبریٰ کے ساتھ لاحق کرتے ہوئے، اسے جنابت میں واجب قرار دیا، جب کہ اندرونی حصے کو طہارتِ صغریٰ کے ساتھ خاص کرتے ہوئے، وضو میں، اس کے عدم وجوب کے قائل ہوئے۔

وجہِ ثانی کی وضاحت:۔

یعنی بسا اوقات کلام میں مستعمل الفاظ، ایک سے زائد معانی کا احتمال رکھتے ہیں، جس کی وجہ سے اولاً اصل معنی کی طلب اور پھر مرادِ متکلم کے حصول کے لئے تامل درکار ہوتا ہے۔ جیسے آیتِ تربص میں لفظ قروء، طہر اور حیض کا اور بابِ طلاق میں لفظِ کنایہ، اپنے معنیِ اصلی اور طلاق، دونوں کا احتمال رکھتا ہے۔

سوال:-

مذکورہ قسم سے بظاہر، مشترک اور مشکل..نیز..حقیقت ومجاز اور مشکل، ایک ہی معلوم ہوتے ہیں، تو انہیں الگ الگ قسم کیوں شمار کیا گیا؟...

جواب:-

ضمناً اس کی وضاحت ماقبل گزر چکی۔ تفصیل یہ ہے کہ مشترک وحقیقت ومجاز، کلمے کی اقسام سے ہیں، جب کہ مشکل، کلام کی ایک قسم ہے۔ جب ایک لفظ باعتبارِ وضع، مختلف معانی کا احتمال رکھے، تو اسے مشترک کہتے ہیں اور اس کے کسی ایک معنی کو فوقیت دینے سے قبل، مرادِ متکلم کو سمجھنے میں جو ابہام پیدا ہوتا ہے، اس کی بناء پر کلام، مشکل کہلاتا ہے۔ لہذا دونوں کا بنیادی فرق واضح ہوگیا۔ اسی پر، حقیقت ومجاز کو بھی قیاس کر لینا چاہیئے۔

بحث نمبر21:۔

مُجمَل کابیان

مجمل سے متعلقہ ضروری ابحاث

بحثِ اول:۔ مجمل کی تعریف، حکم اور افعال حسیہ وشرعیہ کابیان۔

بحثِ ثانی:۔ مجمل کے بیان کی اقسام۔

بحثِ اول:۔

مُجمَل کی تعریف،حکم اور اَفعالِ حِسّیّہ و شَرعِیّہ کا بیان

مُجمَل، ایسے کلام کو کہتے ہیں، جس میں خفا، خود نفسِ صیغہ کی بناء پر ہو اور **مُجمِل** (یعنی شارع) کے بیان کے بغیر، عقلاً اس کی مراد تک رسائی ممکن نہ ہو۔

وضاحت:۔

افعال واعمال، دو طرح کے ہوتے ہیں۔

(i) **اَفعال حسّیّہ۔** (ii) **اَفعال شَرعیّہ۔**

(i) اَفعال حسّیّہ:۔

وہ افعال ہیں، جو ورودِ شرع سے پہلے، جو معنی وتعریف رکھتے تھے، شارع علیہ السلام نے اس میں کوئی تبدیلی نہ فرمائی۔ جیسے زنا کا جو مفہوم زمانۂ جاہلیت میں تھا، رحمتِ عالم ﷺ نے اسے بعینہ قائم رکھا۔ گویا کہ من جانبِ شرع، جن کا کوئی نیا تعارف حاصل نہ ہو، افعال حسیہ کہلاتے ہیں۔

(ii) اَفعال شَرعیّہ:۔

وہ افعال ہیں، جو ورودِ شرع سے پہلے، جو معنی وتعریف رکھتے تھے، شارع علیہ السلام نے اس میں تبدیلی فرمادی ہو۔ جیسے نکاح، طلاق، عدت، نان نفقہ، بیع، اجارہ، حج اور روزہ وغیرھا کے، زمانۂ جاہلیت میں جو مفہومات تھے، رحمتِ عالم ﷺ نے انہیں

بالکل یا بہت حد تک تبدیل فرمادیا۔ گویا کہ من جانبِ شرع، جن کا کوئی نیا تعارف، حاصل ہو، افعال شرعیہ کہلاتے ہیں۔

اس تفصیل سے بخوبی سمجھا جاسکتا ہے کہ چونکہ **مُجمَل** کا تعلق، افعال شرعیہ سے ہوتا ہے اور افعال شرعیہ کی حقیقت کا حصول، بغیر تعارفِ شرع کے ممکن نہیں، چنانچہ جب تک **مُجمِل** (یعنی شارع ﷺ) بذاتِ خود اس کی وضاحت وتعارف پیش نہ فرمائیں، فقط عقل سے اس کی حقیقت کا ادراک ممکن نہیں ہوتا۔

نوٹ:۔

(i) یہ تمام تر تفصیل صرف اس **مُجمَل** کی ہے، جس کا تعلق، قرآن و حدیث سے ہو۔ اگر اس قسم کا غیر واضح کلام، عام بول چال میں استعمال کیا جائے، تو اس میں افعال شرعیہ کی قید ملحوظ، نہ ہوگی۔

(ii) اگر کسی کلام میں کوئی لفظِ مشترک یا ایسا لفظ استعمال کیا گیا ہو، جس میں حقیقت ومجاز کا احتمال ہو، تو اگر لفظِ مشترک میں سے ایک معنی.. یا.. معنیِ حقیقی ومجازی میں سے کسی ایک کی تعیین، از خود، بذریعۂ دلیل ممکن ہو، تو وہ کلام، **مُشکِل** اور اگر متکلم کی وضاحت کے بغیر ممکن نہ ہو، تو **مُجمَل** کہلائے گا۔

(ii) متکلم کی جانب سے کی گئی وضاحت کو، **مُجمَل** کا بیان کہا جاتا ہے۔

حکم:۔

اس کا حکم یہ ہے کہ اولاً ازالۂ ابہام سے قبل ہی، یہ اعتقاد رکھنا واجب ہے کہ اس سے اللہ تعالیٰ کی جو بھی مراد ہو، حق ہے۔

پھر درست مراد تک پہنچنے کے لئے اولاً، **مُجمِل ومتکلِّم** سے

استفسار، پھر مرادِ متکلم تک پہنچنے کے لئے طلب اور تامل درکار ہوتا ہے۔

گویا کہ خفی میں صرف تامل، مشکل میں طلب اور تامل، جب کہ مُجمَل

میں استفسار، طلب اور تامل درکار ہوتا ہے۔

مثال:۔

اللہ ﷻ کا فرمان ہے،

وَاَحَلَّ اللّٰـهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا ۔ یعنی اور اللہ نے بیع کو حلال اور ربا کو حرام فرمایا۔ (البقرۃ۔آیت نمبر 275)

اس آیتِ کریمہ میں بیع کو حلال اور ربا کو حرام قرار دیا گیا ہے۔کلام عرب میں لفظ ربا، ''**مطلقاً زیادتی**'' کے لئے مستعمل ہے۔اس مفہوم کے اعتبار سے کلام میں اجمال پیدا ہو گیا، کیونکہ بیع سے بھی نفع کی زیادتی مراد ہوتی ہے۔تو اب یہ معلوم نہیں ہو رہا کہ **مُجمِل** کے نزدیک کون سی زیادتی مراد ہے۔اور چونکہ اس کا تعلق، افعال شرعیہ سے ہے، لہٰذا صرف عقل کے ذریعے اس تک رسائی بھی ممکن نہیں۔پس ضروری ہوا کہ اولاً شارع علیہ السلام سے استفسار کیا جائے۔استفسار کے سلسلے میں کی گئی کوشش کے نتیجے میں، یہ حدیث حاصل ہوئی۔

رسول اللہ ﷺ کا فرمان ہے،

لَا تَبِيعُوا الذَّهَبَ بِالذَّهَبِ وَلَا الْوَرِقَ بِالْوَرِقِ وَلَا الْبُرَّ بِالْبُرِّ وَلَا الشَّعِيرَ بِالشَّعِيرِ وَلَا التَّمْرَ بِالتَّمْرِ وَلَا الْمِلْحَ بِالْمِلْحِ إِلَّا سَوَاءً بِسَوَاءٍ عَيْنًا بِعَيْنٍ مَنْ زَادَ اَوِ ازْدَادَ فَقَدْ اَرْبٰى ۔ یعنی تم سونے

کوسونے کے، چاندی کو چاندی کے، گندم کو گندم کے، جو کو جو کے، کھجور کو کھجور کے اور نمک کو نمک کے بدلے میں، فقط برابر برابر اور نقد بیچو، جس نے زیادتی کی، تو بے شک اس نے سود لیا۔ (شرح معانی الآثار۔حدیث نمبر 5482)

اس استفسار کے بعد، اب اس امر کی طلب ضروری ہے کہ کن **عِلَل** کی بناء پر اس زیادتی کو حرام قرار دیا گیا ہے۔ چنانچہ اس کی تحقیق یہ ہے کہ

اس حدیث میں، رحمتِ عالم ﷺ نے 6 چیزوں کی، ان کی ہم جنس کے ساتھ بیچنے کی، جوازی و غیر جوازی صورت کا ذکر فرمایا ہے۔ ان میں سے سونے، چاندی کی، **وَزْن** اور باقی چار کی، **کَیْل** یعنی پیمانے سے ناپ کے ذریعے خرید و فروخت کی جاتی تھی۔ چنانچہ بخوبی معلوم ہو گیا کہ **حَرَّمَ الرِّبَا** میں ربا سے مراد وہ زیادتی ہے، جسے دو ہم جنس، موزونی یا مکیلی اشیاء کی بیع کے وقت لیا دیا جائے۔ جیسے 50 من پرانی گندم کو 60 من نئی گندم کے بدلے میں بیچتے ہوئے، 10 من کی زیادتی۔ لہٰذا معلوم ہو گیا کہ بیع کے جس فرد میں، دو ہم جنس موزونی یا مکیلی اشیاء کی خرید و فروخت، کمی بیشی کے ساتھ کی جارہی ہو، تو اس سے حاصل ہونے والا نفع ربا یعنی سود اور حرام اور ایسی بیع ناجائز ہو گی۔

اس طلب کے بعد خریدے بیچے جانے والے، ہر فرد یعنی مبیع سے حاصل ہونے والے نفع کے بارے میں تامل ضروری ہوا کہ وہ حلال بیع سے حاصل ہونے والے جائز نفع کے تحت آرہا ہے.. یا.. ربا کے ضمن میں۔ لہٰذا جہاں جہاں قدر و جنس

(یعنی موزونی ومکیلی اور ایک جنس کے ہونے) کی علت کے ساتھ کمی بیشی پائی جائے، اس کے لئے سود اور حرام..اور...برابری کی صورت میں، جائز وحلال کا حکم ہوگا۔

بحثِ ثانی:-

مُجمَل کے بَیان کی اَقسام

مُجمَل کے بیان کی دو اقسام ہیں۔

(i) شَافی۔ (ii) غیرشافی۔

(i) شافی:-

یعنی ایسا بیان، جس کے بعد مزید کسی وضاحت کی ضرورت باقی نہ رہے۔ جیسے صلوۃ کا لغوی معنی، دعا تھا، لیکن رحمتِ عالم ﷺ نے اس سے ارکان مخصوصہ مراد لینے کی تلقین فرمائی اور پھر اس کے بارے میں اس قدر بیان فرمایا کہ نماز کا کوئی پہلو تشنہ نہ رہا۔

(ii) غیرشافی:-

یعنی ایسا بیان، جس کے بعد بھی مزید وضاحت کی ضرورت باقی رہے۔

جیسا کہ

شارع علیہ السلام نے ربا کے بارے میں اگرچہ تفصیل سے بیان فرمایا، لیکن اس کے باوجود حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ فرمایا کرتے تھے،

خَرَجَ النَّبِیُّ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ مِنَ الدُّنْیَا وَلَمْ یُبَیِّنْ لَنَا اَبْوَابَ الرِّبَا ۔ یعنی رسول اللہ ﷺ دنیا سے اس حال میں تشریف لے گئے کہ ہم پر سود کی تمام

صورتیں واضح نہ فرمائیں۔ (شرح التلویح علی التوضیح۔صفحہ 244۔المکتبۃ الشاملۃ)

بحث نمبر22:۔

مُتَشَابِہ کا بیان

مُتَشَابِہ، وہ کلام ہے، جس میں خفی ومشکل سے زیادہ خفا پایا جائے اور متکلم کی جانب سے، دنیا میں اس کی وضاحت کی امید بھی نہ ہو۔

وضاحت:۔

مُتَشَابِہ ومُجْمَل میں ایک امر یکساں ہے کہ ان دونوں تک، عقلاً رسائی ممکن نہیں اور باہم فرق یہ ہے کہ **مُجْمَل**، کے لئے **مُجْمِل** کی جانب سے بیان کی امید ہوتی ہے، جب کہ **مُتَشَابِہ** کے لئے نہیں۔

حکم:۔

اس کا حکم یہ ہے کہ اس کی مرادِ حقیقی طلب کرنے سے رک جانا، واجب ہے۔ لیکن ساتھ ساتھ یہ اعتقاد رکھنا بھی لازم ہے کہ اس سے اللہ ﷻ کی جو بھی مراد ہو، حق ہے۔

مثال:۔

جیسے قرآن کی بعض سورتوں کے شروع میں موجود حروفِ مقطعات، جیسے سورۂ بقرہ کے آغاز میں **الم**۔

سبق نمبر4:۔

اَمُر کابیان

امر سے متعلقہ ضروری اَبحاث

بحثِ نمبر1:۔امر کی تعریف۔

بحثِ نمبر2:۔موجب امر کا بیان۔

بحثِ نمبر3:۔مرادامر کے فقط صیغے کے ساتھ خاص ہونے کا بیان۔

بحثِ نمبر4:۔امر بالفعل تکرار کا تقاضا نہیں کرتا۔

بحثِ نمبر5:۔حُسْن کی وجہ سے مامور بہ کی اقسام واحکام۔

بحث نمبر6:۔وقت کے ساتھ مقید ہونے یا نہ ہونے کے اعتبار سے مامور بہ کی اقسام واحکام۔

بحث نمبر7:۔وقت کے ظرف یا معیار ہونے کے اعتبار سے مقید بالوقت کی اقسام واحکام۔

بحثِ نمبر8:۔وقت میں یا اس کے بعد ادا کئے جانے کے اعتبار سے مقید بالوقت کی اقسام واحکام۔

بحثِ نمبر9:۔اداو قضا کی اقسام۔

بحث نمبر1:۔

امر کی تعریف

بعض کے نزدیک، کسی کا مخاطَب کو، علٰی سَبیلِ الِاسْتِعْلاء، اِفْعَل کہنا، اَمْر کہلاتا ہے۔

اور بعض کہتے ہیں کہ

اَمْر، ایک ایسا لفظ ہے، جو مخاطَب سے، بطریقِ اِسْتِعْلاء، طلبِ فعل پر دلالت کرتا ہے۔

وضاحت:۔

پہلی تعریف کی روشنی میں، متکلم کا، صیغۂ امر کا تلفظ، اَمْر ہے اور دوسری تعریف کی رو سے، کسی حکم پر دلالت کرنے والا لفظ وصیغہ، اَمْر کہلاتا ہے۔

لیکن دونوں تعریفات میں اِسْتِعْلاء کی قید ملحوظ ہے۔ جس کا مطلب یہ ہے کہ اَمْر اسی وقت متحقق ہوگا کہ جب متکلم خود کو بلند و بڑا سمجھتے ہوئے، صیغۂ امر کا تلفظ کرے.. یا.. فقط وہ صیغۂ امر، اَمْر کہلائے گا، جسے متکلم نے، خود کو مخاطب سے بڑا و بلند سمجھتے ہوئے، ادا کیا ہو۔

اس قید کی وجہ سے وہ تمام صِیَغ امر اور ان کے تلفظ، اَمْر ہونے سے خارج ہو گئے، جنہیں بطریقِ دُعا.. یا.. اِلْتِمَاس ذکر کیا گیا ہو۔ مثلاً

اگر کوئی اللہ عزوجل سے عرض کرے، اھدنا الصراط المستقیم، تو اسے

دعا کہیں گے، اَمر نہیں۔ یونہی اگر کوئی اپنے دوست سے کہے، اِشْرَبْنِی الْمَاءَ، مجھے پانی پلادو، تو اسے اَمر نہیں، بلکہ اِلْتِمَاس کہا جائے گا۔

نوٹ:۔

﴿1﴾ دونوں تعریفات میں سے، دوسری تعریف ہی بہتر وانسب معلوم ہوتی ہے، کیونکہ اس میں کسی مجاز کا ارتکاب لازم نہیں آرہا، جب کہ پہلی تعریف میں کہنا پڑے گا کہ حقیقتاً صیغے کا تلفظ اَمر ہے، لیکن مجازاً صیغے کو ہی اَمر کہہ دیا جاتا ہے۔

﴿2﴾ طلبِ فعل کرنے والا **آمر** ....جس سے طلب کیا جائے، اسے، **مامور**..اور..جس فعل کے ارتکاب کو طلب کیا جائے، اسے **مامور بہ** کہتے ہیں۔ مثلاً اللہ عزوجل نے نماز پڑھنے کا حکم دیا، تو اللہ عزوجل، **آمر**، مکلّف **مامور** اور نماز، **مامور بہ** ہے۔

بحثِ نمبر 2:۔

مُوجَب ِامر کا بیان

جمہور کے نزدیک، مطلق امر کا **مُوجَب**، وجوب ہے۔یعنی جب صیغہ امر، کسی چیز کے لزوم وعدم لزوم پر دلالت کرنے والے قرینے سے خالی ہو، تو اس سے فقط وجوب ہی مراد لیا جائے گا۔جیسے

اللہ عَزَّوَجَلَّ کا فرمان ہے،

فَصَلِّ لِرَبِّکَ وَانۡحَرۡ۔یعنی پس (اے رسول صلی اللہ علیک وسلم!) آپ اپنے رب کے لئے نماز پڑھیں اور قربانی کریں۔ (الکوثر۔آیت نمبر 2)

اس آیتِ کریمہ میں نماز اور قربانی کا حکم، عدم وجوب کے قرینے سے خالی ہے، لہذا اسے، نماز اور قربانی کے وجوب کے سلسلے میں دلیل بنانا بالکل درست ہے۔

معلوم ہوا کہ صیغہ امر، وجوب کے لئے حقیقت اور دوسرے معانی کے لئے مجاز ہے.. یا.. یوں کہہ لیں کہ صیغہ امر کا وجوب میں استعمال، حقیقت اور دیگر معانی میں، مجاز ہے۔اور یہ کہنا بھی درست ہوگا کہ صیغہ امر کا حقیقی معنی، وجوب اور باقی معانی، مجاز ہیں۔

نوٹ:۔

﴿1﴾ **مُوجَب**..و.. **مُقْتَضٰی**..و.. **مُراد**، ایک ہی چیز کے مختلف نام ہیں۔

﴿2﴾ چونکہ صیغہ امر بھی ایک مخصوص معنی کے لئے وضع کیا گیا ہے، لہذا اسے خاص کی اقسام میں شمار کیا جاتا ہے۔

﴿3﴾ بعض اوقات فعل مضارع بھی، مجازاً امر کے معنی میں استعمال ہوکر، ثبوتِ وجوب کا فائدہ دیتا ہے۔ بلکہ اس صورت میں ثابت ہونے والا وجوب، صیغۂ امر سے ثابت شدہ وجوب سے زیادہ مؤکد و پختہ ہوتا ہے۔ جیسا کہ

اللہ عزوجل کے فرمان **وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِاَنْفُسِهِنَّ ثَلاثَةَ قُرُوْءٍ** میں لفظ **يَتَرَبَّصْن** فعل مضارع اور امر کے معنی میں مستعمل ہے۔

اس کے تحت تفسیر بیضاوی میں ہے،

(یہاں) **يَتَرَبَّصْن** ، امر کے معنی میں خبر ہے اور عبارت کو (امر سے مضارع کی جانب) تبدیل کرنا، تاکید اور اس جانب اشارے کے لئے ہے کہ یہ حکم عبارت، ان احکام میں سے ہے کہ جن کی فرمانبرداری میں جلدی کرنا، واجب ہے۔

﴿4﴾ صیغۂ امر، وجوب کے علاوہ، دیگر بہت سے معانی میں استعمال کیا گیا ہے، جن میں سے کچھ یہ ہیں۔

(1) نَدْب (یعنی کسی چیز کے باعثِ ثواب ہونے کو ظاہر کرنے) کے لئے۔ جیسے اللہ عزوجل کا فرمان ہے **فَكَاتِبُوْهُمْ** ۔ یعنی (جب کوئی معاہدہ ہو) تو اسے لکھ لو۔
(النور۔ آیت نمبر 33)

(2) اِرْشَاد (یعنی کسی دنیوی مصلحت پر تنبیہ) کے لئے۔ جیسے قرآن میں ہے **وَاَشْهِدُوْا اِذَا تَبَايَعْتُمْ** ۔ یعنی جب تم خرید و فروخت کرو، تو گواہ طلب کرلو۔
(البقرہ۔ آیت نمبر 282)

(3) اِبَاحَة (یعنی کسی شے کے جواز کو ظاہر کرنے) کے لئے۔ جیسے قرآن میں

ہے، فَكُلُوا مِمَّا اَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ۔ یعنی اس شکار میں سے کھاؤ، جسے تربیت یافتہ شکاری جانور، تمہارے لئے چھوڑ دیں۔ (المائدہ۔آیت نمبر 4)

(4) اِكْـرَام (یعنی کسی کی اظہارِ تعظیم) کے لئے۔ جیسے قرآن میں ہے، اُدْخُلُوْهَا بِسَلَامٍ آمِنِيْنَ ۔ یعنی جنت میں سلامتی کے ساتھ، امن کی حالت میں داخل ہو جاؤ۔ (الحجر۔آیت نمبر 46)

(5) اِمْتِنَـان (یعنی اظہارِ احسان) کے لئے۔ جیسے قرآن میں ہے، كُلُوْا مِمَّا رَزَقَكُمُ اللّٰهُ۔ یعنی اللہ کے عطا کردہ میں سے کھاؤ۔ (الانعام۔142)

(6) اِهَـانَة (یعنی اظہارِ توہین) کے لئے۔ جیسے قرآن میں ہے، ذُقْ اِنَّكَ اَنْتَ الْعَزِيْزُ الْكَرِيْمُ۔ یعنی تو (عذاب) چکھ، بے شک تو ہی غالب و کریم ہے۔ (الدخان۔آیت نمبر 49)

(7) تَسْوِيَة (یعنی دو اشیاء کے درمیان برابری کے اظہار) کے لئے۔ جیسے قرآن میں ہے، فَاصْبِرُوْا اَوْلَا تَصْبِرُوْا ۔ یعنی تم صبر کرو یا نہ کرو۔ (الطور۔آیت نمبر 16)

(8) تَعَجُّب (یعنی اظہارِ تعجب) کے لئے۔ جیسے قرآن میں ہے، اَسْمِعْ بِهِمْ وَاَبْصِرْ۔ یعنی وہ کیا ہی سنتے اور صبر کرتے ہیں۔ (مریم۔آیت نمبر 38)

(9) تَكْوِيْن (یعنی اظہارِ کمال قدرت) کے لئے۔ جیسے قرآن میں ہے، كُنْ فَيَكُوْنُ۔ یعنی ہو جا، تو وہ ہو جاتی ہے۔ (البقرۃ۔آیت نمبر 117)

(10) اِحْتِقَـار (یعنی اظہارِ حقارت) کے لئے۔ جیسے قرآن میں ہے،

اَلْقُوْا مَا اَنْتُمْ مُلْقُوْنَ ۔ یعنی (موسیٰ نے فرمایا، اے جادوگرو!) تم ڈالو، جو تم ڈالنے والے ہو۔ (یونس۔آیت نمبر80)

(11) اِخْبَار (یعنی کسی چیز کی خبر دینے) کے لئے۔جیسے قرآن میں ہے، فَلْيَضْحَكُوا قَلِيلًا وَّلْيَبْكُوا كَثِيرًا ۔ یعنی پس چاہیئے کہ وہ ہنسیں کم اور روئیں زیادہ۔ (التوبہ۔آیت نمبر82)

(12) تَهْدِيْد (یعنی دھمکانے) کے لئے۔جیسے قرآن میں ہے، اِعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ۔ یعنی تم جو چاہو کرو۔ (الفُصِّلَت۔آیت نمبر40)

(13) اِنْذَار (یعنی ڈرانے) کے لئے۔جیسے قرآن میں ہے، قُلْ تَمَتَّعُوا۔ یعنی کہہ دو، تم (دنیا سے کچھ) نفع اٹھالو۔ (ابراہیم۔آیت نمبر30)

(14) تَعْجِيز (یعنی مخاطب کو عاجز کردینے) کے لئے۔جیسے قرآن میں ہے، فَأْتُوا بِسُوْرَةٍ مِّنْ مِّثْلِهٖ ۔ یعنی (اے کافرو!) تم اس (قرآن) کی مثل، ایک سورت ہی لے آؤ۔ (البقرۃ۔آیت نمبر23)

(15) تَسْخِير (یعنی مخاطب کو مسخر کردینے) کے لئے۔جیسے قرآن میں ہے، كُوْنُوْا قِرَدَةً خَاسِئِيْنَ ۔ یعنی (اے ہفتے کے دن کے بارے میں نافرمانی کرنے والو!) تم دھتکارے ہوئے بندر ہو جاؤ۔ (البقرۃ۔آیت نمبر65)

(16) تَأْدِيب (یعنی ادب سکھانے) کے لئے۔جیسے رسول اللہ ﷺ نے حضرت ابوسلمہ رضی اللہ عنہ سے فرمایا، كُلْ مِمَّا يَلِيْكَ ۔یعنی (کسی کے ساتھ، کھانا کھاتے ہوئے، برتن میں سے) اس جگہ سے کھاؤ، جو تم سے متصل ہے۔ (الصحیح للبخاری۔5376)

بحثِ نمبر3:۔

مُرادِامر کے فقط صیغے کے ساتھ خاص ہونے کابیان

جمہور علمائے اصول کے نزدیک، مرادِ امر یعنی وجوب، فقط صیغے کے ساتھ خاص ہے، چنانچہ فعلِ نبی ﷺ سے وجوب ثابت نہ ہوگا۔ جب کہ امام شافعی رحمہ اللہ اور امام مالک کے بعض اصحاب رحمہم اللہ، فعلِ نبی ﷺ کو بھی ثبوتِ وجوب کا ذریعہ وسبب تسلیم کرتے ہیں۔

وضاحت وتفصیل:۔

اس بارے میں تفصیل یہ ہے کہ ثبوتِ وجوب کے سلسلے میں، دو چیزیں مُتَّفَقٌ عَلَيْهِمَا (یعنی ان پر سب کی جانب سے اظہارِ اتفاق) اور ایک مُتَنَازَع فِيْه (یعنی اس میں اختلاف کیا گیا) ہے۔

مُتَّفَقٌ عَلَيْهِمَا یہ ہیں۔

(1) جس فعل پر، نبی کریم ﷺ نے دوام واستمرار وپابندی اختیار فرمائی اور جوازِ امت کے لئے کبھی ترک نہ فرمایا، جیسے، قربانی...اور...جو فعل، کسی مَجْمَل کے بیان کے سلسلے میں صادر ہوا، جیسے، اللہ عزوجل نے سورۂ نساء (آیت نمبر 43) میں، تیمّم کے سلسلے میں، ہاتھوں کے مسح کو مَجْمَل ذکر کرتے ہوئے ارشاد فرمایا فَامْسَحُوْا بِوُجُوْهِكُمْ وَاَيْدِيْكُمْ ۔یعنی پس تم اپنے چہروں اور ہاتھوں کا مسح کرو۔اور رسول

کریم ﷺ کا دونوں ہاتھوں کا کہنیوں سمیت مسح کرنا، اس کا بیان تھا، تو وہ امت پر واجب ہو جاتا ہے۔

﴿2﴾ جو عمل، نبی کریم ﷺ کے ساتھ خاص ہو، جیسے چار سے زیادہ ازواج کو ایک ساتھ نکاح میں رکھنا.. یا.. سہواً آپ سے صادر ہوا ہو، جیسے چار رکعتی نماز میں بھول کر، دو پر سلام پھیر دینا.. یا.. وہ افعال، جو عادۃً آپ سے صادر ہوئے، جیسے کھانے پینے سونے جاگنے وغیرہا سے متعلقہ افعال، تو اول وثانی الذکر میں پیروی حرام اور ثالث الذکر میں فقط مستحب ہے۔

امرِ **مُتَنَازَع فِيه** امر یہ ہے کہ جو فعل نبی ﷺ، ان مذکورہ بالا افعال میں سے نہ ہو، نہ ہی آپ نے اس پر استقامت اختیار فرمائی، تو کیا وہ بھی امت کے لئے واجب الاتباع ہوتا ہے یا نہیں۔ یہی وہ اختلاف ہے، جسے اوپر بیان کیا گیا۔ چنانچہ

امام شافعی رحمہ اللہ کا مؤقف:۔

امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک، ایسے فعل سے بھی وجوب ثابت ہو سکتا ہے۔ آپ اپنے موقف پر، قرآن وحدیث سے دلائل پیش فرماتے ہیں۔ چنانچہ

استدلال (1):۔

اللہ عزوجل نے سورۂ ہود میں ارشاد فرمایا **وَمَا اَمْرُ فِرْعَوْنَ بِرَشِيد**۔ یعنی فرعون کا عمل، درست نہ تھا۔ (آیت نمبر 97)

وجہِ استدلال:۔

یہاں لفظِ امر سے مراد، فعل ہے، قول نہیں، کیونکہ آگے لفظِ **رشید** آیا ہے،

جوفعل کی صفت ہے، کیونکہ قول کی صفت رشید نہیں، بلکہ سَدید آتی ہے۔اور الفاظ سے اس کے حقیقی معنی مراد لیناہی، اصل ہے، چنانچہ معلوم ہوا کہ لفظِ امر، قول وفعل میں مشترک ہے، یعنی جب امر بولا جائے گا، تو باعتبارِ حقیقت، قول وفعل، دونوں ہی اس کے معنیٰ موضوع لہ ہوں گے۔اب چونکہ باتفاقِ جمہورعلماء، جب صیغۂ امر کا تلفظ کیا جائے اور وجوب کے علاوہ کوئی اور معنیٰ مراد لینے پر قرینہ نہ ہو، تو وجوب ہی ثابت ہوتا ہے، کیونکہ یہ اس کی حقیقت کے لوازم میں سے ہے، تو پھر یقیناً مطلقاً فعل سے بھی وجوب ثابت ہوسکتا ہے۔

استدلال (2):۔

غزوۂ خندق میں رحمتِ کونین ﷺ کی جنگی مشغولیت میں چار نمازیں رہ گئیں۔جب آپ نے فراغت پائی، تو ترتیب واران کی قضاادا کی، پھر فرمایا،

صَلُّوْا كَمَارَاَيْتُمُوْنِیْ اُصَلِّیْ ۔یعنی تم اسی طرح نماز پڑھو، جیسے تم نے مجھے نماز پڑھتے ہوئے دیکھا ہے۔ (الصحیح للبخاری۔حدیث نمبر 631)

وجہِ استدلال:۔

اس حدیث میں آپ نے اپنی متابعت کو لازم ٹھہرایا ہے، لہٰذا بطورِ نص معلوم ہوگیا کہ فعل رسول ﷺ بھی ثبوتِ وجوب کے لئے کافی ہے۔

جَمْھور کا مَوْقف:۔

جمہور کے نزدیک وجوب فقط صیغے سے ثابت ہوگا، فعل نبی ﷺ

سے نہیں۔ وہ اس پر عقلی و نقلی دونوں طرح دلائل پیش فرماتے ہیں۔

عقلی دلیل ‹1›:-

اہل لغت کا اس پر اتفاق ہے کہ اصل، اشتراک کی نفی ہے، یعنی جب کوئی لفظ مستعمل ہو اور ایک سے زائد معانی پر دلالت کر رہا ہو، تو اصل یہ ہے کہ ان میں سے ایک معنی کو حقیقت اور دوسرے کو مجاز قرار دیا جائے، نہ کہ بلا دلیل اس لفظ کو مشترک قرار دے کر، دونوں معانی کو، اس کا معنیٔ موضوع لہ مان لیا جائے۔ لہذا امر کا اطلاق فقط قول پر ہونا چاہیئے، نہ کہ قول و فعل دونوں پر۔

نیز یہاں نفی اشتراک کی ایک دلیل یہ بھی ہے کہ لفظِ مشترک کی دلالت اپنے تمام معانی کی طرف، یکساں ہوتی ہے، جس کی علامت یہ ہے کہ جیسے ہی ایسا لفظ بولا جاتا ہے، انتقال ذہن ان تمام معانی کی طرف یکساں طور پر ہوتا ہے۔ جب کہ یہاں لفظِ امر کہا جائے، تو انتقال ذہن، فقط قول کی جانب ہوتا ہے، نہ کہ فعل کی طرف۔ لہذا معلوم ہوا کہ فقط قول ہی اس کا حقیقی مصداق ہے۔

عقلی دلیل ‹2›:-

لفظ کی اپنے حقیقی معنی سے نفی ناجائز، جب کہ مجازی سے جائز ہوتی ہے۔ جیسے لفظ اَبٌ ، باپ کے لئے حقیقت اور دادا کے لئے مجاز ہے۔ چنانچہ باپ سے اَبٌ کا انکار نہیں کیا جاسکتا، جب کہ دادا کے حق میں کہہ سکتے ہیں کہ یہ اَبٌ نہیں ہے۔

اب زیرِ بحث مسئلے میں دیکھا جائے، تو معلوم ہوگا کہ افعال کے ہوتے

ہوئے، امر کی نفی کی جاسکتی ہے، جب کہ حکمیہ قول کے تلفظ کے بعد امر کا انکار ہرگز جائز نہیں۔ مثلاً اگر کوئی شخص بہت سے افعال کرے، تو ہم کہہ سکتے ہیں کہ اس نے کوئی امر نہیں کیا۔ لیکن جب وہ صیغۂ امر کا تلفظ کرے اور وہاں مقصود بھی امر ہی ہو، تو اب امر کا انکار نہیں کیا جا سکتا۔ لہذا معلوم ہوا کہ امر، قول میں حقیقت اور فعل میں مجاز ہے۔

نقلی دلیل (1):-

حضرت ابو سعید خدری ﷺ کہتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نماز پڑھا رہے تھے، تو آپ نے (دوران نماز ہی) اپنی نعلین اتار دیں۔ چنانچہ (آپ کی پیروی میں) تمام مقتدی حضرات نے بھی اپنی اپنی نعلین اتار دیں۔ جب آپ نماز سے فارغ ہوئے، تو صحابہ ﷺ سے دریافت فرمایا کہ تم لوگوں نے اپنی نعلین کیوں اتاریں؟... عرض کی گئی، یارسول اللہ (صلی اللہ علیک وسلم)! آپ نے اپنی نعلین اتاریں، تو ہم نے بھی اتار دیں۔ آپ نے فرمایا، (دوران نماز) جبرئیل میرے پاس آئے اور مجھے بتایا کہ آپ کی نعلین میں طہارت سے مانع کوئی چیز لگی ہے (چنانچہ اس وجہ سے میں نے نعلین اتاری تھیں)۔ پس جب تم میں سے کوئی نماز کے لئے آئے، تو اسے چاہیئے کہ اپنی جوتیوں کو پلٹ کر دیکھ لے، اگر کوئی خراب چیز لگی پائے، تو اسے زمین سے رگڑ (کر صاف کر) دے اور پھر اس میں نماز پڑھ لے۔ (المصنف لابن ابی شیبہ۔ حدیث نمبر 7890)

وجہِ استدلال:-

جب صحابۂ کرام ﷺ نے آپ کی پیروی میں اپنی نعلین اتاریں، تو رحمتِ کونین ﷺ نے بطریق انکار ان سے پوچھا کہ تم نے نعلین کیوں اتاریں؟...

معلوم ہوا کہ اگر فعلِ نبی ﷺ کی اتباع، واجب ہوتی، تو آپ کبھی یہ سوال نہ فرماتے، کیونکہ واجب ادا کرنے والے سے یہ نہیں پوچھا جاتا کہ تم نے یہ عمل کیوں کیا۔

نقلی دلیل (2):۔

حضرت عبداللہ رضی اللہ عنہ کہتے ہیں کہ ایک مرتبہ رسول اللہ ﷺ نے لگاتار (درمیان میں افطار کئے بغیر) روزے رکھے، تو (آپ کی پیروی میں) صحابہ رضی اللہ عنہم نے بھی روزے رکھنے شروع کر دئے۔ پس اس طرح روزے رکھنا صحابہ رضی اللہ عنہم پر شدید مشقت کا باعث بن گیا، تو رسول اللہ ﷺ نے انہیں اس سے منع کیا۔ صحابہ رضی اللہ عنہم نے عرض کی، یارسول (صلی اللہ علیک وسلم)! آپ بھی تو لگاتار رکھ رہے ہیں؟... تو آپ نے فرمایا، میرا معاملہ، تمہارے معاملے کی طرح نہیں ہے، (میں تو اس طرح دن گزارتا ہوں کہ) مجھے (اللہ عزوجل کی جانب سے) کھلایا، پلایا جاتا ہے۔ (الصحیح للبخاری۔ حدیث نمبر 1922)

وجہِ استدلال:۔

یہاں بھی انکارِ رسول ﷺ سے ثابت ہوا کہ افعال میں آپ کی پیروی واجب نہیں، نیز آپ ان سے، ان کی کمزور حالت کے بارے میں بھی سوال نہ فرماتے۔

جمہور کی جانب سے امام شافعی رحمہ اللہ کے دلائل کا جواب

آیتِ مبارکہ میں لفظِ امر، مجازاً فعل کے معنی میں استعمال کیا گیا ہے۔ جس پر جمہور کی جانب سے پیش کی گئی دونوں نقلی دلیلیں، بخوبی دلالت کر رہی ہیں۔

نیز خندق والی حدیث میں عملِ رسول ﷺ کے اتباع کا وجوب، آپ کے فعل نہیں، بلکہ آپ کے قول مبارک صَلُّوا کَمَا رَاَیْتُمُوْنِیْ اُصَلِّی سے ثابت ہوتا ہے، لہذا اسے فعل نبی ﷺ سے ثبوتِ وجوب کے لئے بطورِ دلیل پیش کرنا، صحیح نہیں۔

بحثِ نمبر4:۔

امر بالفعل، عموم و تکرار کا تقاضا نہیں کرتا

امر کے تکرار و عموم کا تقاضا کرنے یا اس کا احتمال رکھنے کے سلسلے میں، تین مذاہب، قابل ذکر ہیں۔

﴿1﴾ اصحابِ شافعی رحمہ اللہ میں سے ابواسحٰق اسفرائنی رحمہ اللہ کا مذہب۔

﴿2﴾ امام شافعی رحمہ اللہ کا مذہب۔

﴿3﴾ احناف رحمہم اللہ کا مذہب۔

مذاہب کی وضاحت سے قبل، چند قابل ذکر امور

﴿i﴾ جس لفظ کا معنی، قلیل و کثیر افراد پر دلالت کرے، اسے **اسم جنس** کہا جاتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ تمام مصادر، اگر مفعول مطلق نوعی یا عددی نہ ہوں، تو اسم جنس ہی ہوتے ہیں۔

﴿ii﴾ اسم جنس، جس فرد کا تقاضا کرے، وہ اس کا **مُوجَب** اور جس کا احتمال رکھے، وہ اس کا **مُحتَمَل** کہلاتا ہے۔

﴿iii﴾ **مُوجَب**، بلا نیت اور **مُحتَمَل**، نیت کے ساتھ ثابت ہوتا ہے۔

﴿iv﴾ اسم جنس، جس معنی پر دلالت کرے، اس کا اقل یعنی ایک فرد، اس

اسم جنس کا **مُوجَب** اور کل افراد کا مجموعہ، اس کا **مُحتَمَل** ہوتا ہے۔

﴿v﴾ جہاں شریعت نے کوئی تعداد مقرر کردی ہو، وہاں اسمِ جنس کا فردِ اَقَــلّ، ایک اور مجموعہ، کل افراد ہیں۔ مثلاً طلاق کا **اَقَــلّ** فرد، ایک..اور..کل افراد، تین ہیں۔ اور جہاں ایسا نہیں، وہاں **اَقَــلّ** فرد، ایک..اور..کل افراد، مکلّف کی موت سے پہلے تک کے تمام افراد کا مجموعہ ہوگا۔ جیسے نماز کا **اَقَــلّ** فرد، ایک..اور..کل افراد، مکلّف کی ساری زندگی کی نمازیں ہیں۔ جن کی صحیح تعداد، شمار کرتے رہنے کی صورت میں، بوقتِ موت ہی معلوم ہوسکتی ہے۔

﴿vi﴾ اقل فرد کو اسم جنس کا فردِ حقیقی اور کل افراد کے مجموعے کو، اس کا فردِ حکمی کہا جاتا ہے۔ مجموعے کو فردِ حکمی اس لئے کہتے ہیں کہ یہ دوسرے مجموعوں کے مقابلے میں تنہا اور واحد ہوتا ہے، اگرچہ خود اس میں بہت سے افراد پائے جاتے ہیں۔ چنانچہ ایک طلاق، طلاق کا فردِ حقیقی اور تین طلاقوں کا مجموعہ، اس کا فردِ حکمی ہے۔ معلوم ہوا کہ فردِ حقیقی، اسم جنس کا، **مُوجَب** اور فردِ حکمی، اس کا **مُحتَمَل** ہے۔

وضاحت اِختلاف مذاہب

ائمہ کے مابین اختلاف اس بات پر ہے کہ جب متکلم صیغۂ امر کا تلفظ کرتا ہے، تو کیا یہ امر، اپنے مدلول معنیِ فعل، مثلاً طَلِّقْ، طلاق، اور صَلُّوا، صَلٰوۃ، کے ایک سے زائد افراد کو شامل ہوتا ہے یا نہیں۔ مثال کے طور پر جب شوہر، اپنی زوجہ کو طَلِّقِی نَفْسَکِ کہے، تو یہ تفویض طلاق، فقط ایک پر واقع ہوگی یا دو اور تین کو بھی شامل ہوگی..اور..اللہ ﷻ کا فرمان اَقِیْمُوا الصَّلٰوۃَ، فقط ایک نماز کا وجوب

قیام ثابت کرے گا یا مکلّف کی زندگی کی دیگر نمازوں کو بھی شامل ہوگا۔ چنانچہ

ابو اسحق اسفرائنی ﷫ کا موقف

مع دلیل

یہ کہتے ہیں کہ امر، عموم وتکرار کو واجب کرتا ہے۔ ہاں اگر اس سے مانع کوئی دلیل پائی جائے، تو اسے فوقیت حاصل ہوگی۔ لہذا جب شوہر، زوجہ کو طَلِّقِی نَفْسَکِ کہے اور تین طلاق کی نیت کرے یا کسی عددِ مخصوص کی نیت نہ کرے، تو یہ قول ایک کے ساتھ ساتھ، دو اور تین کو بھی شامل ہوگا۔ ہاں اگر اس نے ایک یا دو کی نیت کی، تو اب یہ نیت، عموم مراد لینے سے مانع ہوگی، لہذا اتنی کا ہی اختیار ہوگا، جتنی اس نے نیت کی ہے۔

دلیل :۔

ان کی دلیل یہ ہے کہ ہر امر، ایک ایسی طویل عبارت کا اختصار ہے، جس میں مصدر معرف باللام کے ساتھ، کسی فعل کو طلب کیا گیا ہوتا ہے۔ جیسے اِضْرِبْ، اِفْعَلْ فِعْلَ الضَّرْب اور طَلِّقِیْ، اِفْعَلِیْ فِعْلَ الطَّلاق سے مختصر ہے۔ چنانچہ جب طویل عبارت میں مصدر اسم جنس موجود ہے اور اسم جنس قلیل وکثیر دونوں پر دال ہوتا ہے۔ نیز یہ لام استغراقی کے ساتھ مُعَرَّف ہے، چنانچہ اس الف لام استغراقی کی بناء پر بھی یہ اپنے فعل کے تمام افراد کو شامل ہے، تو اس عبارت سے مختصر کیا گیا امر بھی یقیناً عموم وشمول کا فائدہ دے گا۔ کیونکہ کلام طویل ہو یا اسے مختصر کر لیا گیا ہو، مآل ونتیجہ وحکم میں دونوں برابر ہوتے ہیں۔

امام شافعی ﷺ کا موقف مع دلیل

آپ کے نزدیک چونکہ امر تکرار کا احتمال رکھتا ہے، لہذا اس سے ایک تو یقیناً مراد ہوگا، لیکن اگر نیت کی جائے، تو ایک سے زائد افراد بھی مراد لئے جا سکتے ہیں۔ چنانچہ

جب شوہر، اپنی زوجہ کو طَلِّقِیْ نَفْسَکِ کہے، تو عورت کو ایک طلاق کا حق تو ضرور حاصل ہوگا، لیکن اگر شوہر کہے کہ میں نے دو یا تین کی نیت کی تھی، تو اس کا بھی اعتبار کیا جائے گا۔

دلیل:۔

ان کی دلیل بھی یہی ہے کہ ہر امر، ایک ایسی طویل عبارت کا اختصار ہوتا ہے، جس میں مصدر کے ساتھ، کسی فعل کو طلب کیا گیا ہوتا ہے۔ لیکن امام شافعی کے نزدیک یہاں طویل عبارت میں مصدر، نکرہ ہوگا۔ کیونکہ یہاں طویل عبارت، تصحیح کلام کی غرض سے، بطریق اقتضاء ثابت ہوگی اور جو چیز اقتضاءً ثابت ہو، وہ بقدرِ ضرورت ہوتی ہے اور یہاں مصدرِ نکرہ سے ضرورت پوری ہو جاتی ہے، تو معرفہ مراد لینا ضرورت سے زائد ہوگا۔ نیز صیغۂ امر میں بھی کوئی ایسی چیز نہیں ہوتی، جو اس الف لام پر دلالت کرے۔ چنانچہ آپ کے نزدیک اِضْرِبْ، اِفْعَلْ فِعْلَ ضَرْبٍ اور طَلِّقِیْ، اِفْعَلِیْ فِعْلَ طَلَاقٍ سے مختصر ہے۔ اب چونکہ نکرہ، اثبات کے بعد اگرچہ خاص ہوتا ہے، لیکن اگر کوئی قرینہ پایا جائے، تو عموم کو قبول کرتا ہے، کیونکہ یہ اسم جنس ہے اور اسم جنس عموم کا احتمال رکھتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ جب نبی کریم ﷺ نے حج کا حکم

بیان کرتے ہوئے فرمایا،

اَیُّھَا النَّاسُ قَدْ فَرَضَ اللّٰہُ عَلَیْکُمُ الْحَجَّ فَحُجُّوا ۔یعنی اے لوگو! بے شک اللہ نے تم پر حج فرض کر دیا ہے، چنانچہ تم حج کرو۔

تو حضرت اَقرَع بن حابس ﷛ نے عرض کی کہ کیا ہر سال ہم پر حج فرض ہے؟....رسول اللہ ﷺ نے کوئی جواب نہ دیا۔انہوں نے یہ سوال تین مرتبہ دہرایا، تو رحمتِ عالم ﷺ نے ارشاد فرمایا، اگر میں ہاں کہہ دیتا، تو ہر سال حج فرض ہو جاتا اور یقیناً تم اس کی استطاعت نہ رکھتے۔ (الصحیح لمسلم۔حدیث نمبر 1337)

حضرت اقرع ﷛ اہل لسان وفصحائے عرب میں سے تھے اور اسلوبِ کلام کو بہترین سمجھتے تھے، اب اگر امر، تکرار کا احتمال نہ رکھتا، تو آپ کبھی اپنا سوال بار بار نہ دہراتے، نیز شارع ﷺ بھی یوں نہ کہتے کہ اگر میں ہاں کہہ دیتا، تو ہر سال حج فرض ہو جاتا۔لیکن جب رسول اللہ ﷺ نے منع فرمایا، تو یہ صراحت، اس بات پر دلیل ہو گئی کہ اس مقام پر امر، تکرار وعموم کے ساتھ نہیں ہے۔اور کلام طویل ہو یا اس کا اختصار کر لیا گیا ہو، مآل ونتیجہ وحکم میں دونوں برابر ہوتے ہیں، لہذا امر بھی عموم کا احتمال رکھے گا۔

اَحناف ﷭ کا موقف مع دلیل

ہمارے نزدیک، کوئی بھی امر، بذاتِ خود، نہ تکرار وعموم کا تقاضا کرتا ہے، نہ اس کا احتمال رکھتا ہے، لہذا یہ فقط فردِ واحد کو شامل ہوگا۔اب یہ عام ہے کہ وہ فرد، حقیقی

ہو یا حکمی۔ ہاں یہ ضرور ہے کہ فردِ حقیقی بلانیت، جبکہ فردِ حکمی نیت کے ساتھ ثابت ہوگا۔ لہذا **طَلِّقِیُ نَفُسَکِ** سے، عورت کو فقط ایک طلاق کا حق حاصل ہوگا، لیکن اگر شوہر کہے کہ میں نے تین کی نیت کی تھی، تو اس کا اعتبار کیا جائے گا۔ ہاں اگر وہ دو کی نیت کرتا، تو بھی صرف ایک ہی واقع ہوتی، کیونکہ دو، طلاق کا نہ فردِ حقیقی ہے، نہ فردِ حکمی۔

دلیل:۔

ہمارے نزدیک بھی ہر امر، ایک ایسی طویل عبارت کا اختصار ہے، جس میں مصدر کے ساتھ، کسی فعل کو طلب کیا گیا ہو۔ اب یہ عام ہے کہ اسے نکرہ تسلیم کیا جائے یا معرفہ۔ چنانچہ جب کوئی **اِضُرِبُ**، کہتا ہے، تو اس کی اصل **اِفُعَلُ فِعُلَ ضَرُبٍ** یا **الضَّرُبِ** دونوں ہوسکتی ہے، یونہی **طَلِّقِیُ** کی اصل **اِفُعَلِیُ فِعُلَ تَطُلِیُقٍ** یا **التَّطُلِیُقِ** ہوگی۔ اور اس طویل عبارت میں موجود مصدر یقیناً واحد ہے، کیونکہ اس میں تثنیہ یا جمع کی کوئی علامت نہیں۔ اور جب یہ مفرد ہے، تو اس میں عدد کا احتمال نہیں ہوسکتا، کیونکہ عدد و فرد میں، آپس میں منافات ہے۔ معلوم ہوا کہ یہ مصدر، مطلقاً فعل پر دلالت کرے گا، دو یا تین یا چار افعال پر نہیں اور نہ ہی ان کا احتمال رکھے گا اور جب طویل عبارت میں ایک سے زائد پر دلالت نہیں، تو مختصر کی دلالت بھی صرف فرد پر ہوگی۔ اب یہ عام ہے کہ وہ حقیقتاً فرد ہو یا معنیً۔ حقیقتاً سے مراد، ایک اور معنیً سے مراد، کل افراد کا مجموعہ ہے۔ چنانچہ تفویض طلاق کے مسئلے میں اگر شوہر کوئی نیت نہ کرے، تو موجب و فردِ حقیقی ہونے کی وجہ سے ایک طلاق کا حق

تفویض ہوگا۔اوراگروہ تین کی نیت ظاہر کرے،تواس کا اعتبار کیا جائے گا، کیونکہ تین،طلاق کا محتمل اور فردِ حکمی ہے۔لیکن اگر دو کی نیت کرنا بتائے،تو اسے لغو قرار دیا جائے گا، کیونکہ دو، محض ایک عدد ہے،جس میں نہ حقیقتاً فردیت ہے،نہ حکماً و معنیً۔لہذا یہ نہ موجب ہے،نہ محتمل اوراس صورت میں بھی فقط ایک تفویض ہوگی۔

اعتراض:۔

جب احناف کے نزدیک امر تکرار کا تقاضا نہیں کرتا،تو عبادات میں تکرار کیسے پیدا ہوتی ہے؟...مثلاً جب امر سے ایک نماز کی ادائیگی کا وجوب ثابت ہوگیا، تو اگلی نماز کے لئے نیا امر ہونا چاہیئے یا اس کے بعد ذمے میں کوئی نماز واجب ہی نہ ہو۔لیکن اس کے برعکس قرآن میں موجود ایک ہی امر سے پوری زندگی کی نمازوں کا وجوب ثابت کرنا،ثابت کرتا ہے کہ احناف بھی امر میں تکرار کے قائل ہیں۔

جواب:۔

عبادات میں تکرار صیغۂ امر کی بناء پر نہیں، بلکہ یہ تکرار،عبادات کے اسباب کے تکرار کی وجہ سے ہے۔تفصیل یہ ہے کہ جب عبادت کا سبب پیدا ہوتا ہے،تو اس کا نفسِ وجوب بھی پیدا ہوجاتا ہے یعنی وہ عبادت، مامور کے ذمے لازم ہوجاتی ہے اور جب نفس وجوب پیدا ہوتا ہے،تو صیغۂ امر متوجہ ہوتا ہے،جس سے عبادت کا وجوبِ ادا پیدا ہوتا ہے یعنی اس کی ادائیگی مامور پر لازم ہوجاتی ہے۔اورامر کی توجہ کا قائل ہونا اس لئے ضروری ہوا کہ اگر نفس وجوب کے ایجاد کے باوجود،امر کا متوجہ ہونا تسلیم نہ کیا جائے،تو لازم آئے گا کہ عبادت تو مامور کے ذمے لازم ہوجائے،لیکن اس کی ادائیگی ضروری نہ ہو اور یہ حکیم مطلق کی حکمت کے خلاف ہے،لہذا خلاصۂ کلام

یہ ہوا کہ اسباب کی تکرار سے عبادات کا نفسِ وجوب پیدا ہوتا ہے، جس کی ضرورت سے ہے کہ صیغۂ امر کو مامور کی جانب متوجہ مانا جائے اور جب امر، مامور کی جانب متوجہ ہوتا ہے، تو وجوبِ ادا پیدا ہوتا ہے، جس کی بناء پر کہا جاتا ہے کہ اس عبادت کی ادائیگی مامور پر لازم ہوگئی۔ اب اگر وہ **مُطْلَق عَنِ الْوَقْت** ہے، تو پوری زندگی اور **مُقَیَّد بِا لْوَقْت** ہے، تو اسے وقت کے اندر اندر ادا کرنا، فرض ہوتا ہے۔ معلوم ہوا کہ عبادات میں تکرار اسباب کے متکرر ہونے کی وجہ سے ہے، صیغۂ امر کی بناء پر نہیں۔ مثلاً وقت، نماز کے نفسِ وجوب کا سبب ہے۔ چنانچہ مثلاً ظہر کا وقت شروع ہوتے ہی، اس کا نفسِ وجوب پیدا ہوجاتا ہے، یعنی وہ مامور کے ذمے لازم ہوجاتی ہے، پھر صیغۂ امر **اقیموا الصلوة** ، متوجہ ہوتا ہے، تو اس کی ادائیگی لازم ہوجاتی ہے۔ یونہی جب عصر کا وقت آتا ہے، تو یہ اس دن کی عصر کے نفسِ وجوب کا سبب بن جاتا ہے، لہذا پھر صیغۂ امر متوجہ ہوتا ہے اور یہ نماز بھی مامور کے ذمے لازم ہوجاتی ہے۔ یونہی رمضان کا حاضر ہونا، روزوں کے نفسِ وجوب کا سبب ہے۔

بحث نمبر5:۔

حُسن کی وجہ سے ماموریہ کی اقسام واحکام

یہ بات مسلمہ ہے کہ جب حکم دینے والا حکیم ہو، تو مامور بہ بھی یقیناً حسین ہوگا، چاہے مکلّف، اس کے حسن کا ادراک کر سکے یا نہ کر سکے۔

پھر باعتبارِ حسن، مامور بہ کی دو اقسام ہیں۔

(1) حَسَن لِعَيْنِه۔ (2) حَسَن لِغَيْرِه۔

(1) حَسَن لِعَيْنِه:۔

وہ مامور بہ ہے، جو بغیر کسی واسطے کے، بذاتِ خود حسین ہو۔ جیسے اللہ ﷻ پر ایمان لانا اور نماز۔

حکم:۔

یہ کبھی تو مکلّف سے، کسی بھی حال میں سقوط کا احتمال نہیں رکھتا۔ جیسے اللہ ﷻ پر ایمان کہ حالتِ اکراہ میں اگر چہ مکلّف کو زبان سے انکار کی اجازت ہے، لیکن دل سے مطمئن ہونا اس صورت میں بھی ساقط نہیں ہوتا۔ جیسا کہ اللہ ﷻ کا فرمان ہے،

مَنْ كَفَرَ بِاللّٰهِ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِهِ إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ وَلٰكِنْ مَنْ شَرَحَ بِالْكُفْرِ صَدْرًا فَعَلَيْهِمْ

غَضَبٌ مِّنَ اللّٰهِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ ۝ ۔یعنی جوایمان لانے کے بعداللہ کامنکر ہوا،سوائے اس کے کہ جسے (کلمۂ کفر کہنے پر) مجبور کیا گیا، حالانکہ اس کا دل ایمان پر مطمئن تھا،اورلیکن جس شخص نے کفر کے ساتھ سینے کو کشادہ کرلیا،تواس پراللہ کی جانب سے غضب نازل ہوگااوران کے لئے بڑاعذاب ہے۔(النحل۔106)

اور کبھی مکلّف کی جانب سے ادائیگی..یا..آمر کے ساقط کرنے سے ساقط ہوجاتا ہے۔جیسے نماز کہ ادا کر لینے سے،مکلّف کے ذمے سے ساقط ہوجاتی ہے..یا.. مکلّف کے عذر کے باعث،آمر یعنی اللہ ﷻ ساقط فرمادیتا ہے،جیسے عورت سے حالتِ حیض میں نماز کو ساقط کردیا گیا۔اور یہ دونوں صورتیں یعنی ادائیگی یا آمر کی جانب سے ساقط کرنا، نہ ہوں،تو ساقط نہیں ہوتی،جیسے وقت کی تنگی کے باعث نماز کا عدم سقوط،کیونکہ بعد میں اس کی قضا کی ادائیگی،واجب ہے۔

﴿1﴾ حَسَن لِغَيْرِه:۔

وہ مامور بہ ہے،جو بذاتِ خود حسین نہ ہو، بلکہ اس میں کسی غیر کے واسطے سے حسن پیدا ہوا ہو۔جیسے وضو، کیونکہ یہ بظاہر پانی کا ضائع کرنا ہے،لیکن اس میں نماز کی وجہ سے حسن پیدا ہوا ہے، کیونکہ بحکم حدیث،وضو،نماز کی کنجی ہے۔

حکم:۔

یہ اس وقت تک مکلّف کے ذمے لازم رہتا ہے،جب تک واسطہ قائم رہتا ہے۔چنانچہ واسطہ باقی نہ رہے،تو یہ بھی ساقط ہوجاتا ہے۔جیسے اگر عورت حائضہ ہوجائے،تو نماز اور اس کی بناء پر وضو بھی ساقط ہوجاتا ہے۔

بحثِ نمبر6:۔

وقت کے ساتھ مُقیَّد ہونے یانہ ہونے کے اعتبار سے مامور بہ کی اقسام واحکام

اس اعتبار سے بھی مامور بہ کی دو اقسام ہیں۔

﴿1﴾ مُطْلَق عَنِ الْوَقْت۔﴿2﴾ مُقَیَّد بِالْوَقْت۔

﴿1﴾ مُطْلَق عَنِ الْوَقْت:۔

وہ مامور بہ ہے، جس کی ادائیگی کے لئے شریعت نے کوئی وقت مخصوص نہ کیا ہو، بلکہ پوری زندگی میں جب ادا کیا جائے، صحیح ہے۔ جیسے زکوۃ وحج۔

حکم:۔

اس مامور بہ کو زندگی میں جب ادا کیا جائے، ادا ہی ہے، اس میں قضا کا کوئی تصور نہیں، لیکن مُفتٰی بِہٖ قول کے مطابق ان کی ادائیگی پر قدرت رکھنے والا، بلاعذر، ذرا سی بھی تاخیر کرے، تو گناہ گار ہوگا۔

نوٹ:۔

علامہ ابن عابدین شامی (رحمہ اللّٰہ)، درمختار کے قول، فَیَأْثَمُ بِتَأْخِیرِهَا (یعنی مکلّف، زکوۃ کی ادائیگی میں تاخیر کے سبب گناہ گار ہوگا) کی شرح کرتے ہوئے لکھتے ہیں،

اس قول کا ظاہر یہ ہے کہ مکلّف، تاخیر کے سبب گناہ گار ہوگا، اگرچہ وہ ایک

یا دو دن کی مثل قلیل ہی کیوں نہ ہو، کیونکہ اکابرین نے جلدی ادائیگی کی تفسیر، ادائیگی کے ممکن اوقات کی ابتداء کے ساتھ کی ہے۔

(ردالمحتار علی الدر المختار۔ جزء 2۔ صفحہ 272۔ المکتبۃ الشاملۃ)

﴿2﴾ مُقَیَّد بِالْوَقت:۔

وہ مامور بہ ہے، جس کی ادائیگی کے لئے شریعت نے کوئی وقت مخصوص کر دیا ہو۔ جیسے فرض نمازیں اور رمضان کے روزے۔

حکم:۔

اس مامور بہ کو، اس کے مقرر کردہ مخصوص وقت میں ادا کرنا، لازم ہے اور بعض مخصوص صورتوں کے علاوہ، وقت پر ادا نہ کرنے کی صورت میں گناہ گار ہونے کے ساتھ ساتھ ان کی قضا بھی لازم ہوگی۔

نوٹ:۔

مخصوص صورتوں سے مراد وہ تمام صورتیں ہیں، جہاں شریعت نے از خود دورانِ وقت، اس کی ادائیگی، بلکہ بعض صورتوں میں قضا بھی معاف کر دی ہو۔ جیسے شدید حالتِ مرض میں نماز چھوڑنے کی اجازت دی گئی ہے، چنانچہ ایسا شخص گناہ گار نہ ہوگا، لیکن بعدِ صحت اس پر قضا لازم ہوگی۔ البتہ اتنی شدید بیماری کہ مکلّف اشارے سے بھی نماز نہ پڑھ سکتا ہو، نیز جو نمازیں ایسے جنون و بے ہوشی میں فوت ہوئیں، جس نے نماز کے چھ کامل وقت کو گھیر لیا ہو، تو بعدِ افاقہ، قضا بھی واجب نہیں۔ نیز ایامِ حیض کی نمازیں، معاف اور ان کی قضا، ساقط ہے۔

بحثِ نمبر7:۔

وقت کے ظرف یا معیار ہونے کے اعتبار سے، مُقیَّد بالوقت کی اَقسام و اَحکام

اس اعتبار سے بھی دو اقسام ہیں۔

﴿1﴾ وقت، مامور بہ کے لئے ظرف ہوتا ہے۔

﴿2﴾ وقت، مامور بہ کے لئے معیار ہوتا ہے۔

وقت کے ظرف ہونے کا مطلب:۔

وقت کے مامور بہ کے لئے ظرف ہونے کا مطلب یہ ہے کہ مامور بہ کی سنت کے مطابق ادائیگی کے بعد بھی، اس کے لئے مخصوص کیا گیا وقت، باقی رہے۔ جیسے فرض نماز

نوٹ:۔

یہاں سنت کے مطابق ادائیگی کی قید اس لئے ملحوظ ہے کہ اگر کوئی شخص وقت شروع ہوتے ہی نماز کا آغاز کردے اور اس کے آخری لمحے تک ادا ہی کرتا رہے، تو یقیناً وقت باقی نہ رہے گا، لیکن چونکہ یہ ادائیگی، سنت کے مطابق نہ ہوئی، لہذا اس طرح ادا کی گئی نماز، اس مامور بہ کا فرد ہونے سے خارج نہ ہوگی۔

حکم:۔

(1) اس وقت میں کسی فعل کا وجوب، اپنے کسی ہم جنس، دوسرے فعل کے وجوب کے منافی نہیں۔ جیسے ظہر کے وقت میں کسی نے دو رکعت پڑھنے کی منت مانی، تو فرضیتِ ظہر، منت کی ان دو رکعات کے وجوب میں رکاوٹ نہ ہوگی۔

(2) اس وقت میں کسی فعل کا وجوب، کسی دوسرے ہم جنس فعل کے صحیح ودرست ہونے کی راہ میں بھی رکاوٹ نہیں، چاہے خود اس مامور بہ فعل کو ادا نہ کیا جائے۔ اگرچہ ترکِ فرض یا واجب کی بناء پر، تارک گناہ گار ضرور ہوگا۔ جیسے کوئی ظہر کے پورے وقت میں نوافل ہی ادا کرتا رہے اور ظہر کی نماز نہ پڑھے، تو ترکِ ظہر کی وجہ سے گناہ گار تو ہوگا، لیکن نوافل کی صحت پر کوئی فرق نہ پڑے گا۔

(3) اس وقت میں فرض یا واجب مامور بہ کی ادائیگی اسی وقت درست ہوگی، جب ادا کرنے والا، خاص اس معین مامور بہ کی، اس طرح نیت کرے کہ یہ اپنے ہم جنسوں سے بالکل جدا و ممتاز ہو جائے۔ جیسے ظہر کے چار فرض ادا کرتے ہوئے، نیت میں وصفِ فرض کو ملحوظ رکھے، تاکہ یہ سنن و نوافل سے الگ ہو جائے۔ چنانچہ اگر کسی نے صرف یوں نیت کی کہ ظہر کی چار رکعات ادا کرتا ہوں اور اس میں فرضیت کو ملحوظ نہ رکھا، تو ادائیگیِ فرض کے لئے یہ نیت کافی نہیں۔ اور اس معین نیت کے لزوم کی علت یہ ہے کہ اس وقت میں مامور بہ کے علاوہ، اس کی ہم جنس کوئی اور عبادت بھی بالکل درست ہوتی ہے، جیسا کہ مذکورہ بالا دوسرے حکم میں بیان ہوا۔ یہاں تک کہ اگر وقت انتہائی تنگ ہو، تب بھی تعیین کا مطالبہ باقی رہے گا، کیونکہ اس وقت میں بھی دوسرے فعل کی ادائیگی درست ہوتی ہے۔

وقت کے معیار ہونے کا مطلب :-

وقت کے مامور بہ کے لئے معیار ہونے کا مطلب یہ ہے کہ مامور بہ کی ادائیگی کے بعد، اس کے لئے خاص کیا گیا وقت، بالکل باقی نہ رہے۔ یعنی مامور بہ کی ادائیگی کے ساتھ ہی وقت ختم ہو جائے.. یا.. مامور بہ اپنے پورے وقت کو گھیر لے۔ جیسے فرض یا منت کا روزہ

حکم:-

(1) چونکہ شریعت نے، مذکور مامور بہ کی ادائیگی کے لئے، اس کے پورے وقت کو، فقط اس کے لئے خاص کر دیا ہے، لہذا عذر نہ ہونے کی صورت میں، وقتِ مذکور میں، نہ تو اسی جنس کا دوسرا فعل خود پر واجب کیا جا سکتا ہے اور نہ کسی دوسرے فعل کی ادائیگی، جائز ہوگی۔ چنانچہ رمضان کے مہینے میں روزے کی منت ماننا اور تندرست و مقیم شخص کا فرض کا ادا روزہ چھوڑ کر سابقہ رمضان کے روزے کی قضا یا نفل روزہ رکھنا، جائز نہ ہوگا۔ اور بالفرض اگر مذکورہ قسم کے مکلّف نے قضا یا نفل کی نیت سے روزہ رکھ لیا، تب بھی رمضان کا فرض ہی ادا ہوگا۔

ہاں اگر مریض یا مسافر، جنہیں من جانبِ شرع، روزہ چھوڑنے کی رخصت ہو، کسی اور واجب یا نفل کی نیت سے روزہ رکھیں، تو وہی ہوگا، جس کی نیت کی۔

(2) چونکہ اس وقت میں کسی دوسرے ہم جنس فعل کی ادائیگی جائز نہیں، لہذا مزاحم نہ ہونے کی بناء پر، نیت کرتے ہوئے، خاص وصفِ فرض کی تعیین بھی لازم نہیں۔ چنانچہ اگر مطلقاً روزے کی نیت کی، تب بھی کافی ہے۔ لیکن ایسا نہیں ہو سکتا کہ

مطلقاً نیت ترک کر دینا بھی درست قرار دیا جائے، کیونکہ روزہ، نیت سے ہی عبادت بنتا ہے، نیز نیت روزے کی حقیقت و ماہیت میں شامل ہے، لہذا بلا نیت کھانے پینے اور قضائے شہوت سے رک جانے سے روزہ ادا نہ ہوگا۔

بحث نمبر 8:۔

وقت میں یا اس کے بعد ادا کئے جانے کے اعتبار سے مقید بالوقت کی اقسام و احکام

اس اعتبار سے بھی اس کی دو اقسام ہیں۔

﴿1﴾ **اَدَا**۔ ﴿2﴾ **قَضَا**۔

﴿1﴾ اَدَا:۔

وہ مامور بہ ہے، جسے من جانبِ شرع، مقرر شدہ وقت میں ادا کیا جائے۔

اس کی تعریف یوں بھی کی جاتی ہے کہ

امر کے سبب، واجب ہونے والے مامور بہ کے عین کو، اس کے مستحق کو سونپنا، ادا کہلاتا ہے۔

وضاحت:۔

چونکہ مامور بہ کی ادائیگی، اللہ عزوجل کا حق ہے اور جس کے لئے حق ثابت ہو، اسے **مُسْتَحِق** کہتے ہیں، لہذا التعریف میں **مُسْتَحِق** سے مراد، ذاتِ باری تعالیٰ ہے۔

نیز صیغۂ امر کے سبب جو عمل، وقت کی قید کے ساتھ واجب ہوا اور پھر اسے، اس وقتِ مقررہ میں ہی ادا کیا جائے، تو اسے عین مامور بہ کو سونپنے سے تعبیر کیا جاتا ہے۔

﴿2﴾ قَضَا:۔

وہ مامور بہ ہے، جسے من جانبِ شرع، مقرر شدہ وقت گزار کر ادا کیا جائے۔

اس کی تعریف یوں بھی کی جاتی ہے کہ

امر کے سبب، واجب ہونے والے مامور بہ کی مثل کو، اس کے مستحق کو سونپنا، قضا کہلاتا ہے۔

وضاحت:۔

چونکہ مقید بالوقت مامور بہ کو وقت کے اندر ادا کیا جائے، تو اسے مامور بہ کے عین کا سونپنا کہتے ہیں، جیسا کہ ماقبل وضاحت ہوئی۔ چنانچہ اگر وقتِ مقررہ کے بعد ادا کیا جائے، تو اسے مامور بہ کے مثل کا سونپنا کہیں گے، کیونکہ یہ وہ مامور بہ نہیں، جو حقیقتاً واجب ہوا تھا، بلکہ اس کی مثل ہے۔

بحثِ نمبر 9:۔

ادا و قضا کی اقسام

ادا کی دو اقسام ہیں۔

﴿1﴾ اَدَائے کامل۔ ﴿2﴾ اَدَائے قاصر۔

﴿1﴾ اَدَائے کامل:۔

وہ ادا ہے، جسے مامور، بعینہ اسی طریقے سے ادا کرے، جس طرح شریعت نے اسے متعارف کرایا تھا۔ جیسے مقرر شدہ وقت میں فرض نماز کو اس کی تمام شرائط و فرائض و واجبات کے ساتھ، باجماعت ادا کرنا۔

کیونکہ جبرئیل امین علیہ السلام نے، سید الکونین ﷺ کو اوقاتِ نماز کی معرفت کے لئے، دو دن باجماعت نماز پڑھائی تھی۔

﴿2﴾ اَدَائے قاصر:۔

وہ ادا ہے، جسے مامور بعینہ اس طریقے سے ادا نہ کرے، جس طرح شریعت نے اسے متعارف کروایا تھا۔ جیسے بغیر جماعت کے نماز ادا کرنا۔

قضا کی بھی دو اقسام ہیں۔

﴿1﴾ قضا بمثلِ معقول۔

﴿2﴾ قضا بمثلِ غیرِ معقول۔

﴿1﴾ قضا بمثلِ معقول:-

وہ قضا ہے، جس میں عقل، بغیر شرع کے وارد ہوئے بھی، مثل کی، اس کے عین کے ساتھ مماثلت کا ادراک کر سکے۔ جیسے ظہر کی قضا، اگلے دن ادا کرنا۔ اس میں دوسرے دن ادا کی گئی ظہر، مثل اور سابقہ دن کی نکل جانے والی ظہر، عین ہے اور دونوں کی رکعات کی تعداد اور ارکان کی ادائیگی میں مماثلت کے باعث، عقل، ورودِ شرع کے بغیر بھی بآسانی اس مماثلت کا ادراک کر سکتی ہے۔

﴿2﴾ قضا بمثلِ غیر معقول:-

وہ قضا ہے، جس میں عقل، بغیر شرع کے وارد ہوئے، عین و مثل میں مماثلت کا ادراک نہ کر سکے۔ ادراک نہ کر سکنے کا مطلب، اس کے حق ہونے کا انکار کرنا نہیں، بلکہ من جانب شرع مثل مقرر ہو جانے کی وجہ سے عقل اسے حق ہی تسلیم کرتی ہے، لیکن عین و مثل میں مماثلت کے ادراک سے قاصر رہتی ہے.. یا.. یوں کہنا بھی صحیح ہوگا کہ اگر شریعت اس مثل کو مثل قرار نہ دیتی، تو عقل اس کے مثل ہونے کا یقیناً انکار کر دیتی۔ جیسے شیخ فانی کے لئے ہر روزے کے بدلے فدیہ۔ یہاں عین روزہ اور اس کی مثل فدیہ ہے۔ پہلے میں بھوکا پیاسا رہنا، جب کہ دوسرے میں سیر کرنا پایا جاتا ہے، جس کی بناء پر یہ ایک دوسرے کی بظاہر ضد ہیں، نہ کہ مماثل۔ لیکن چونکہ شریعت نے اسے مثل قرار دیا ہے، لہذا عقل بھی اسے مثل مانتی ہے۔ اگر تعلیم شرع نہ ہوتی، تو عقل یقیناً اس کی مماثلت کے ادراک سے قاصر رہتی۔

نَہُی کا بیان

نَہُی سے متعلقہ ضروری ابحاث

بحثِ نمبر1:۔ **نَھْی** کی تعریف۔

بحثِ نمبر2:۔ **نَھْی** اور **نَفْی** میں فرق۔

بحثِ نمبر3:۔ باعتبارِ قبح، **مَنْھی عنہ** کی اقسام۔

بحثِ نمبر4:۔ افعال کی اقسام اور ان پر وارد ہونے والی **نَھْی** کا تقاضا۔

بحثِ نمبر1:۔

نھی کی تعریف

نَھْــی کا لغوی معنی، منع کرنا یا روکنا اور اصطلاح میں، بعض اصولیین کے نزدیک اس کی تعریف یہ ہے۔

کسی کا، مخاطَب کو، **علـٰی سَبیلِ الِاسْتِعْلاء، لا تَفْعَل** کہنا **نَھْی** کہلاتا ہے۔

اور بعض کہتے ہیں کہ

نَھْی، ایک ایسا لفظ ہے، جو مخاطَب سے، **بطریقِ الاسْتِعْلاء،** طلب ترکِ فعل پر دلالت کرے۔

وضاحت:۔

﴿1﴾ امر کی مثل، یہاں بھی وہی تفصیل ہے یعنی پہلی تعریف کی روشنی میں، متکلم کا، صیغۂ نہی کا تلفظ، **نَھْــی** ہے اور دوسری تعریف کی رو سے، طلبِ ترکِ فعل پر دلالت کرنے والا لفظ و صیغہ، **نَھْی** کہلاتا ہے۔

لیکن دونوں تعریفات میں اِسْتِعْلاء کی قید ملحوظ ہے۔ جس کا مطلب یہ ہے کہ شرعاً **نَھْــی** اسی وقت متحقق ہوگی کہ جب متکلم خود کو بلند و بڑا سمجھتے ہوئے، صیغۂ نہی کا تلفظ کرے.. یا.. فقط وہ صیغۂ نہی، **نَھْی** کہلائے گا، جسے متکلم نے، خود کو مخاطب

سے بڑا و بلند سمجھتے ہوئے، ادا کیا ہو۔ اس قید کی وجہ سے وہ تمام **صِیَغ نَھْی** اور ان کا تلفظ، اصطلاحاً **نَھْی** ہونے سے خارج ہو گیا، جنہیں خود سے برتر یا برابر درجہ رکھنے والے کے سامنے ذکر کیا گیا ہو۔

دونوں تعریفات میں سے، دوسری تعریف ہی بہتر و انسب معلوم ہوتی ہے، کیونکہ اس میں کسی مجاز کا ارتکاب لازم نہیں آ رہا، جب کہ پہلی تعریف میں کہنا پڑے گا کہ حقیقتاً صیغے کا تلفظ **نَھْی** ہے، لیکن مجازاً صیغے کو ہی **نَھْی** کہہ دیا جاتا ہے۔

﴿2﴾ طلبِ ترکِ فعل کرنے والا **نَاهِی** .... جس سے طلب کیا جائے، اسے، **مَنْهِی** .. اور .. جس فعل کے ترک کو طلب کیا جائے، اسے **مَنْهِی عنه** کہتے ہیں۔ مثلاً اللہ ﷻ نے غیبت کے ترک کا حکم دیا، تو اللہ ﷻ، **نَاهِی**، مکلّف **مَنْهِی** اور غیبت، **مَنْهِی عنه** ہے۔

بحثِ نمبر2:۔

نَہی اور نَفْی میں فرق

اس فرق کو جاننے سے قبل، بطورِ تمہید، یہ جاننا ضروری ہے کہ حساً و شرعاً، اشیاء کے وجود کی دو اقسام ہیں۔

(i) وُجودِ حِسّی۔ (ii) وُجودِ شَرعی۔

(i) وُجودِ حِسّی:۔

اگر دیکھنے، سننے، چھونے، سونگھنے، چکھنے یا بذریعۂ عقل، مثلاً کسی آلے کے ذریعے، کسی شے کے وجود کا ادراک ہوجائے، تو اس وجود کو، شے کا وجودِ حسی کہا جاتا ہے۔ مثلاً معاذ اللہ ﷻ کسی سے فعل زنا سرزد ہوجائے، تو یہ فعل زنا، زنا کا وجودِ حسی کہلائے گا۔

(ii) وُجودِ شَرعی:۔

جس وجود کو شریعت تسلیم کرے، اسے، اس شے کا وجودِ شرعی کہا جاتا ہے۔ جیسے دو مسلمان عاقل و بالغ گواہوں کی موجودگی میں، مسلمان مرد و عورت کے باہم ایجاب وقبول کی بناء پر نکاح کا وجود۔

مَفرُوضہ صورتیں

غور کیا جائے، تو یہاں چار مفروضہ صورتیں، ممکن ہیں۔

﴿1﴾ کسی شے کا وجودِ حسی ہو اور وجودِ شرعی بھی۔ جیسے مذکورہ نکاح۔

﴿2﴾ نہ شے کا وجودِ حسی ہو، نہ وجودِ شرعی۔ جیسے وہ شے، جو معرض وجود میں ہی نہ آئی ہو۔ لیکن یہ صورت تبھی متصور ہے کہ جب لفظِ شے کا اطلاق، معدوم پر بھی صحیح مانا جائے۔ کیونکہ اکثر علماء کے نزدیک شے، صرف موجود کو کہا جاتا ہے۔

﴿3﴾ کسی شے کا وجودِ حسی ہو، لیکن وجودِ شرعی نہ ہو۔ جیسے تمام شرائط کے ساتھ معاذ اللہ کسی **مَحْرَم** مثلاً سگی ماں سے نکاح۔ کیونکہ یہاں ظاہراً ایجاب وقبول تو ہے، لیکن اس کے باوجود شریعت اس نکاح کے وجود کو تسلیم نہیں کرتی، کیونکہ محارم کے ساتھ نکاح کی حرمت، ابدی ہے۔ چنانچہ اس مقام پر یوں کہا جاسکتا ہے کہ اس نکاح کا وجودِ حسی تو ہے، لیکن وجودِ شرعی نہیں۔

﴿4﴾ کسی شے کا وجودِ شرعی ہو، لیکن وجودِ حسی نہ ہو۔ جیسے نجاستِ حکمیہ، مثلاً حَدَث یعنی بے وضو پن، جنابت اور حیض ونفاس کی بناء پر طاری نجاست۔ یونہی حج یا عمرہ کی نیت کر لینے کی بناء پر طاری ہونے والی حالتِ احرام، کیونکہ ان کے وجود کو شریعت تسلیم کرتی ہے، لیکن حواس خمسہ یا عقل سے ان کا ادراک ممکن نہیں۔

اس تمہید کے بعد **نَھْی** و **نَفْی** کے مابین فرق کا بیان یہ ہے کہ جب اللہ ﷻ.. یا.. اس کے رسول ﷺ کسی کام سے منع فرمائیں، تو دیکھا جائے گا کہ اگر مکلّف، نافرمانی کرتے ہوئے، اس فعل کا مرتکب ہوجاتا ہے، تو شریعت اس کے وجود کو تسلیم کرتی ہے.. یا.. نہیں۔ اگر جواب ہاں میں ہو، تو اس ممانعت کو **نَھْی** اور نہ میں ہو، تو **نَفْی** کہا جائے گا۔

.. یا..

اسے یوں بھی کہہ سکتے ہیں کہ اگر مکلّف، ممانعت کے باوجود، ممنوعہ شے کو

وجود میں لانے پر قدرت واختیار رکھتا ہے، تو وہ ممانعت **نَھْی** اور اگر وجود میں لانے پر قادر نہیں، تو **نَفْی** کہلاتی ہے۔ مثلاً

اللہ ﷻ نے چوری سے منع فرمایا، تو اگر کوئی شخص پھر بھی اس کا ارتکاب کرے، تو یقیناً شریعت اس کے وجود کو تسلیم کرتی ہے، یہی وجہ ہے کہ شرعی تقاضے پورے ہو جائیں، تو حداًاس کا ہاتھ کاٹا جائے گا..اور.. پورے نہ ہوں، تو تعزیراً کوئی سزا تجویز کی جا سکتی ہے۔ لہٰذا اس ممانعتِ شرعیہ کو، **نَھْی** کہا جائے گا۔

اسی طرح اللہ ﷻ نے محارم سے نکاح کو بھی حرام وممنوع قرار دیا ہے، لیکن اس کے باوجود بھی اگر کوئی بد بخت اپنی سگی ماں یا بہن سے نکاح کر لے، تو شریعت، حسی وجود کے باوجود، اس نکاح کے وجود کو تسلیم نہیں کرتی، لہٰذا ماں یا بہن حسبِ سابق اس پر حرام ہی رہے گی، چنانچہ اس ممانعتِ شرعیہ کو **نَفْی** کا نام دیں گے۔

وُرُودِ نہی کے باوجود، فعل کے شرعی وجود کو تسلیم کرنے کی وجہ

اس کا سبب یہ ہے کہ اگر مکلّف، اس فعل کو معرض وجود میں لانے پر قادر ہی نہ ہوتا، تو اسے منع کرنے سے، دراصل عاجز کو نہی کرنا لازم آتا، جو یقیناً خلافِ حکمت ہوتا۔ کیونکہ جب کوئی شخص، کسی فعل کے ارتکاب سے عاجز ہو، تو اسے اس کام سے روکنا حکمت سے دور، بلکہ بیوقوفی قرار دیا جائے گا۔ جیسے کسی اندھے سے کہا جائے کہ عورت کو مت دیکھو۔ اور اللہ ﷻ اور اس کے رسول ﷺ سے اس قسم کے خلافِ حکمت حکم کا صدور، محال ہے۔

سوال:-

نَفْی بھی ممانعت کی ایک صورت ہے۔اوراس صورت میں مکلّف، شرعاً، شے کو معرضِ وجود میں نہیں لا پاتا، تو کیا یہاں عاجز کو روکنا لازم نہیں آ رہا اور اس ممانعت کو خلافِ حکمت کیوں نہیں کہا جاتا؟....

جواب:-

ماقبل تفصیل سے ضمناً ثابت ہو گیا کہ نَفْی ، بظاہر ممانعت کی ہی ایک صورت ہے، لیکن حقیقتاً اس بات کی خبر ہے کہ

مذکورہ فعل، اللہ ﷻ اور اس کے رسول ﷺ کی نگاہ میں ناپسندیدہ ہے اور مکلّف شرعاً، اسے معرضِ وجود میں لانے سے عاجز ہے۔

اور جب اس ممانعت کو ایک خبر تسلیم کر لیا جائے، تو عاجز کو روکنا اور اس کے خلافِ حکمت ہونے کا اعتراض ہی وارد نہیں ہوتا۔

بحثِ نمبر3:۔

باعتبارِ قبح، مَنْهی عنه کی اَقسام

اس بات میں کسی کا اختلاف نہیں کہ جب کسی فعل سے روکنے والا صاحبِ حکمت ہو، تو **مَنْهی عنه**، ضرور قبیح ہوگا، چاہے مکلّف، اس کے قُبح کا ادراک کر سکے یا نہ کر سکے۔

پھر باعتبارِ قبح، **مَنْهی عنه**، کی دو اقسام ہیں۔

(1) قَبِيْح لِعَيْنِهٖ۔ (2) قَبِيْح لِغَيْرِهٖ۔

(1) قَبِيْح لِعَيْنِهٖ:۔

اگر قبح، **مَنْهی عنه**، کی ذات میں ہو، کوئی غیر اس کا سبب نہ بن رہا ہو، تو اسے قبیح لعینہ کہتے ہیں۔ جیسے زنا ونشہ۔

قَبِيْح لِعَيْنِهٖ کی اقسام:۔

اس کی دو اقسام ہیں۔

(i) قَبِيُح لِعَيُنِهٖ وضعاً۔ (ii) قَبِيُح لِعَيُنِهٖ شرعاً۔

(i) قَبِيُح لِعَيُنِهٖ وضعاً:۔

وہ قبیح لعینہ ہے، جس میں موجود قبح کا ادراک، بغیر ورودِ شرع کے بھی ممکن ہو۔ یعنی اگر شریعت اسے قبیح قرار نہ دیتی، تب بھی عقل سلیم، بآسانی اس

کے قبح کو جان سکتی تھی۔ جیسے کفر اختیار کرنا۔

وضاحت:۔

کفر کے قبیح لعینہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ ایک عاقل وبالغ کا اسے اختیار کرنا، یقیناً اللہ ﷻ کی بہت بڑی ناشکری ہے، کیونکہ ربِ عظیم کی طرف سے حاصل شدہ نعمتوں اورنازل کردہ احسانات کوفراموش کر کے، کسی کواس کا شریک ٹھہرانا، کفرانِ نعمت ہے۔اور منعم حقیقی کی ناشکری، ایک ایسا قبیح فعل ہے، جس کا ادراک، بغیر ورودِ شرع بھی بآسانی ممکن ہے۔ کیونکہ جب ایک عام محسن کے احسانات کوفراموش کرتے ہوئے، اس کی مرضی کے خلاف جانا، خلافِ مروت اور عرفِ عام میں معیوب ہے، تو ربِ کائنات اللہ ﷻ کے ساتھ ایسا معاملہ کیسے روا ہوسکتا ہے اور عقل اس کا فوری ادراک کیوں نہ کرسکے گی؟...

(ii) قَبِيح لِعَيْنِهٖ شرعاً:۔

وہ قبیح لعینہ ہے، جس میں موجود قبح کا ادراک، بغیر ورودِ شرع کے ممکن نہ ہو۔یعنی اگر شریعت اسے قبیح قرار نہ دیتی، تو عقل سلیم، اس کے قبح کو نہ جان سکتی۔ جیسے بے وضونماز پڑھنا۔

وضاحت:۔

یقیناً اگر شریعت، نماز وطواف وغیرہ کے لئے وضو کو لازم قرار نہ دیتی، تو عقل انسانی، اس کی بے وضوادائیگی میں موجود قبح کا ادراک کبھی نہ کرسکتی۔ کیونکہ عموماً ظاہری نجاست کی موجودگی میں ہی انسان خودکو ناپاک ونجس تصور کرتا ہے، جب کہ

ظاہراً جسم پاک ہو، تو ناپاکی کا تصور بھی پیدا نہ ہوتا۔

حکم:۔

یہ دونوں اقسام، کسی بھی صورت میں جائز و مشروع نہیں ہوسکتیں اور **مَنْهِی عنه**' دو اشخاص کے مابین معاملہ ہو، تو حسی وجود کے باوجود، عمل باطل ہوتا ہے۔ جیسے آزاد آدمی کی بیع۔

(2) قَبِيْح لِغَيْرِهٖ:۔

اگر قبح، **مَنْهِی عنه**' کی ذات میں نہ ہو، بلکہ کوئی غیر اس کا سبب بن رہا ہو، تو اسے قبیح لغیرہ کہا جاتا ہے۔ جیسے عید کا روزہ رکھنا۔

نوٹ:۔

مذکورہ صورت میں حقیقتاً ورودِ نہی کا محل، **مَنْهِی عنه** نہیں ہوتا، بلکہ وہ غیر ہوتا ہے، جس کے باعث، قبح پیدا ہوا۔ گویا کہ فعل **مَنْهِی عنه**، باعتبارِ ذات، جائز اور بلحاظِ وصف، ممنوع ہوتا ہے۔ جیسا کہ مذکورہ مثال میں بظاہر روزہ رکھنے سے منع کیا جا رہا ہے، حالانکہ یہ ایک تسلیم شدہ حقیقت ہے کہ فی نفسہ روزے میں کوئی قبح نہیں، کیونکہ وہ تو مغلوبیتِ نفس کا سبب بننے کی بناء پر، اللہ ﷻ و رسول ﷺ کی بارگاہ میں حسن ہے، بلکہ قباحت، اس دن روزہ رکھنے کے باعث، اللہ ﷻ کی مہمانی سے اعراض کرنے میں ہے اور اسی غیر کے سبب اس دن روزہ رکھنا، **مَنْهِی عنه** قرار دیا گیا ہے۔ لہٰذا اصلاً، اللہ ﷻ کی مہمانی سے اعراض، **مَنْهِی عنه**' ہے۔

قَبِیْح لِغَیْرِہٖ کی اقسام:۔

اس کی دو اقسام ہیں۔

(i) قَبِیُح لِغَیرِہٖ وَصفاً۔ (ii) قَبِیُح لِغَیرِہٖ مُجاوراً۔

(i) قَبِیُح لِغَیرِہٖ وصفاً:۔

وہ قبیح لغیرہ ہے، جس میں موجود قبح کا سبب بننے والا غیر، اس منہی عنہ کے وصفِ لازم کی مثل ہوتا ہے یعنی جیسے وصفِ لازم، موصوف سے کسی بھی وقت جدا نہیں ہوتا، اسی طرح یہ غیر بھی، **مَنْہی عنہ**' سے کسی لمحہ جدائی اختیار نہیں کرتا۔ جیسے شراب کو ثمن قرار دیتے ہوئے، کھانا خریدنا۔

وضاحت:۔

یقیناً کھانے کا خریدا جانا، اپنی اصل کے اعتبار سے قبیح نہیں، کیونکہ یہاں رکن بیع یعنی بیع کے اہل یعنی مسلمان عاقل وبالغ اور اس کا محل یعنی کھانا، جو کہ ایک جائز مبیع ہے، موجود ہے۔ لیکن اگر غور کیا جائے، تو یہاں ایک ایسی چیز بھی ہے، جو وصفِ لازم کی مثل ہو کر، اس بیع کی قباحت کو واجب کر رہی ہے اور اس سے کسی بھی حال میں جدا نہیں ہو گی اور وہ خمر کا ثمن ہونا ہے، کیونکہ خمر، از روئے شرع مال متقوم نہیں، لہذا اس کا لینا دینا جائز نہیں اور چونکہ ثمن، بیع میں بمنزلہ وصفِ لازم ہے، کیونکہ کبھی اس سے جدا نہیں ہوتا، لہذا یہ بیع فاسد ہوگی۔

حکم:۔

چونکہ اس قسم میں قبح، **مَنْہی عنہ**' سے جدا نہیں ہو سکتا، لہذا یہ فعل،

ناجائز وگناہ وفاسد ہوگا اور اگر یہ دو اشخاص کے مابین معاملہ ہو، جیسے بیع و اجارہ و شرکت، تو اسے ختم کرنا، واجب ہوتا ہے۔

(ii) قَبِیُح لِغَیرِہٖ مجاوراً:۔

وہ قبیح لغیرہ ہے، جس میں موجود قبح کا سبب بننے والا غیر، اس **مَنْهِی عنہ** کا بعض اوقات میں ساتھی و رفیق ہوتا ہے اور بعض میں نہیں یعنی کسی وقت اس کے ساتھ ہوتا ہے اور کسی موقع پر اس سے جدا بھی ہو جاتا ہے۔ جیسے جمعہ کی اذان کے بعد، بیع کرنا۔

وضاحت:۔

بیع، فی نفسہٖ، من جانبِ شرع، اجازت شدہ اور بہت سے مفید امور پر مشتمل فعل ہے، لیکن اسے **سَعْی اِلَی الْجُمُعَه** میں رکاوٹ کی وجہ سے حرام قرار دیا گیا ہے۔

اللہ ﷻ کا فرمان ہے،

یَااَیُّهَاالَّذِیۡنَ آمَنُوۡااِذَانُوۡدِیَ لِلصَّلٰوۃِ مِنۡ یَّوۡمِ الۡجُمُعَۃِ فَاسۡعَوۡااِلٰی ذِکۡرِاللّٰہِ وَذَرُوۡاالۡبَیۡعَ ۔یعنی اے ایمان والو! جب نمازِ جمعہ کے لئے اذان دی جائے، تو نماز کی جانب پیش قدمی کرو اور خرید و فروخت چھوڑ دو۔ (الجمعۃ۔آیت نمبر9)

اس سے معلوم ہوا کہ یہ بیع، قبیح لغیرہ ہے اور چونکہ اس کا **سَعْی اِلَی الْجُمُعَة** میں رکاوٹ بننا، کبھی اس سے جدا بھی ہو جاتا ہے، جیسے بروزِ جمعہ، مسجد کی

جانب جاتے ہوئے، راستے میں بیع کرنا، لہذا اسے قبیح لغیرہ مجاورأ کا نام دیا گیا۔

حکم:۔

چونکہ اس قسم میں قبح، **مَنْھی عنہ**' سے ہمیشہ متصل نہیں ہوتا، لہذا یہ قسم، ممانعت کے باوجود بھی صحیح ومشروع رہتی ہے۔صحیح ومشروع سے مراد یہ ہے کہ قبح کے باوجود، **مَنْھی عنہ** ،فاسد نہیں ہوتا۔یہی وجہ ہے کہ مذکورہ بیع کے بعد مشتری، مبیع کا اور بائع، ثمن کا مالک ہو جاتا ہے اور اس بیع کو ختم کرنا بھی لازم نہیں ہوتا۔لیکن اس کا مطلب ہرگز یہ نہیں کہ یہ بلا کراہت جائز ہے، بلکہ اس قسم کا عمل، نظر شرع میں، ناپسندیدہ ومکروہ ہوتا ہے۔

بحثِ نمبر 4:۔

اَفعال کی اَقسام اور ان پر وارد ہونے والی نہی کا تقاضا

اَفعال کی اقسام:۔

جن افعال پر نہی وارد ہوتی ہے، ان کی دو اقسام ہیں۔

(i) افعالِ حِسِّیَّہ۔ (ii) افعال شَرعِیَّہ یا مَشرُوعَہ۔

(i) افعالِ حِسِّیَّہ:۔

وہ افعال ہیں، جن کے معانی ومفہوم میں، ورودِ شرع سے کوئی فرق نہ پڑے یعنی ان کا جو تعارف، ورودِ شرع سے قبل تھا، وہی اس کے بعد بھی باقی رہے۔ جیسے زنا وقتل۔

(ii) افعال شَرعِیَّہ یا مَشرُوعَہ:۔

وہ افعال ہیں، جن کے معانی ومفہوم، ورودِ شرع کے باعث تبدیل ہو جائیں یعنی ان کا جو تعارف، دورِ سابق میں تھا، تعلیم شرع کے نزول کے بعد وہ نہ رہے۔ جیسے صلوۃ وصوم وبیع واجارہ۔

ان پر وارد شدہ نہی کا تقاضا

اس امر میں، احناف رحمہم اللہ وامام شافعی رحمہ اللہ کا اختلاف ہے۔

امام شافعی رحمہ اللہ کا موقف:۔

دونوں قسم کے افعال پر وارد شدہ نہی، اگر قرائن سے خالی ہو، تو ان کے قبیح لعینہ ہونے کا تقاضا کرتی ہے۔ ہاں اگر اس کے خلاف کوئی دلیل و قرینہ مل جائے، تو حکم، بدل سکتا ہے۔

دلیل:۔

جب کسی چیز کو مطلق ذکر کیا جائے، تو بنیادی قاعدہ ہے کہ اَلْمُطْلَقُ يَنْصَرِفُ اِلَى الْكَامِلِ یعنی مطلق، اپنے فردِ کامل کی جانب پھرتا ہے۔ لہذا جس طرح امر مطلق، اپنے فردِ کامل یعنی حسن لعینہ کا تقاضا کرتا ہے، جو احناف رحمہم اللہ کے نزدیک بھی مسلمہ ہے، تو اسی طرح نہی جب مطلقاً مذکور ہو، تو مطالبہ کرے گی کہ اس کا فردِ کامل یعنی قبیح لعینہ ہی مراد لیا جائے۔ چنانچہ آپ کے نزدیک زنا و شراب اور عید کے دن روزہ، اپنے باطل و حرام ہونے میں برابر ہیں۔ لہذا نہ عید کا روزہ، منت پوری ہونے کا سبب بن سکتا ہے، نہ ہی بیع فاسد، مفید ملک ہوتی ہے۔

احناف رحمہم اللہ کا موقف:۔

افعال حسیہ پر وارد شدہ نہی، ان کے قبیح لعینہ ہونے اور افعال شرعیہ سے متعلق نہی، ان کے قبیح لغیرہ ہونے کا تقاضا کرتی ہے۔

دلیل:۔

نہی کا حکم اصلی یہی ہے کہ منہی عنہ، مکلّف کی جانب سے متصور الوجود ہونا چاہیئے، ورنہ عاجز کو نہی کرنا لازم آئے گا۔ چنانچہ تمام افعال مشروعہ، ورودِ نہی کے

باوجود، اپنا حسی و شرعی، دونوں طرح کا وجود رکھتے ہیں۔

پھر ان کا فی نفسہ حسن ہونا، ان کے ارتکاب کے جائز ہونے کا تقاضا کرتا ہے، جب کہ وجہِ قبح بننے والے غیر پر نگاہ ڈالی جائے، تو **مَنْهِى عنه** کے ارتکاب سے رک جانا ہی، واجب نظر آتا ہے۔ چنانچہ احناف نے جانبین کی رعایت کرتے ہوئے، ان پر وارد شدہ نہی کو قبیح لغیرہ پر محمول کیا۔

امام شافعی رحمہ اللہ کو جواب:۔

احناف رحمہم اللہ، آپ کے موقف کے جواب میں کہتے ہیں کہ **مَنْهِى عنه** میں دو چیزیں ہیں۔

﴿1﴾ **مکلّف کا اسے وجود میں لانے پر اختیار۔** (کیونکہ اسے تسلیم نہ کیا جائے، تو عاجز کو نہی لازم آئے گی اور اس فعل پر ثواب و عذاب بھی متصور نہ رہے گا۔)

﴿2﴾ قبح۔

اور ان دونوں میں سے پہلا، اصل اور دوسرا فرع کی حیثیت رکھتا ہے۔ کیونکہ نہی اس بات کا تقاضا کرتی ہے کہ مکلّف کو فعل **مَنْهِى عنه** کو وجود میں لانے پر اختیار ہونا چاہیئے اور ناہی کا حکیم ہونا، اس بات کا **مقتضِی** ہے کہ **مَنْهِى عنه** میں وصفِ قبح موجود ہو۔ اب چونکہ اختیار، براہِ راست نہی سے، جب کہ وصفِ قبح کی موجودگی، اقتضاءً وحکمتِ ناہی کی ضرورت کے تحت ثابت ہوئی، لہٰذا اختیار، اصل اور وصفِ قبح، فرع ہے۔ اب **مُسَلَّمہ** اصول ہے کہ اصل سے فرع کو باطل کیا جا سکتا ہے، لیکن فرع، اپنے ضعف کے سبب، ابطال اصل کا باعث نہیں بن سکتی

۔چنانچہ وصفِ قبح سے اختیارِ مکلّف بھی باطل نہیں ہوسکتا۔

نوٹ:۔

امام شافعی رضی اللہ عنہ کے نزدیک، **مَنْھی عنہ** افعال مشروعہ کاارتکاب، مزید شرعی احکام کا سبب نہیں بن سکتا، کیونکہ احکام، اللہ عزوجل کی ایک نعمت ہیں اور کسی نعمت تک، حرام کے ارتکاب سے نہیں پہنچا جاسکتا۔ چنانچہ ان کے نزدیک بیع فاسد، مفیدِ ملک نہیں۔ یونہی یوم عید کا روزہ، باطل ہے۔ اسی طرح حالتِ حیض میں کی گئی، وطی، حلالہ کے لئے ناکافی ہے۔

جب کہ احناف رحمہم اللہ کے نزدیک فعل **مَنْھی عنہ** اور مزید احکام شرع کے ترتب میں باہم کوئی منافات نہیں۔ کیونکہ افعال مشروعہ، فی نفسہ جائز اور غیر کی بناء پر ناجائز ہوتے ہیں، لہذا ان کی ذات کا لحاظ کرتے ہوئے، مزید شرعی احکام اخذ کرنے میں کوئی حرج نہیں۔ چنانچہ ان کے نزدیک بیع فاسد، مفیدِ ملک ہے۔ یوم عید کا روزہ رکھا، تو گناہ ضرور ہے، لیکن اگر منت مانی تھی، تو بریٔ الذمہ ہوجائے گا۔ حالتِ حیض میں زوجہ سے وطی، ممنوع ہونے کے باوجود، حلالہ کے لئے کفایت کرے گی۔

سبق نمبر6:۔

بیان اور اس کی اقسام

بیان کی تعریف:۔

بیان اس چیز کا نام ہے، جو مراد کو ظاہر کردے۔اب عام ہے کہ یہ بیان کسی آیت سے حاصل ہو یا حدیث سے، کلام سے لیا جائے یا کسی کلمہ سے۔

اس کی پانچ اقسام ہیں۔

(1) بیان تقریر۔(2) بیان تفسیر۔(3) بیان تغییر۔

(4) بیان تبدیل۔(5) بیان ضرورت۔

(1) بیان تقریر:۔

تقریر کا لغوی معنی، پختہ کرنا ہے۔اصطلاحی طور پر کلام کو کسی ایسی چیز کے ساتھ مؤکد کرنا، جو مجاز اور خصوص کے احتمال کو بالکل ختم کردے۔چونکہ یہ کلام سے ظاہر ہونے والی مرادِ متکلم کو، پختہ کردیتا ہے، لہذا اسے بیان تقریر کہتے ہیں۔جیسے اللہ عزوجل کا فرمان ہے،

وَمَامِن دَآبَّةٍ فِی الاَرْضِ وَلاطَائِرٍیَّطِیرُ بِجَنَاحَیْهِ اِلَّا اُمَمٌ اَمْثَالُکُمْ ۔یعنی اور زمین پر چلنے والا ہر جانور اور اپنے پروں سے اڑنے والا پرندہ، تمہاری ہی مثل امت ہیں۔ (الانعام۔آیت نمبر38)

وضاحت:۔

طائر کا لفظ حقیقتاً، پرندے اور مجازاً، قاصد کے لئے استعمال کیا جاتا ہے۔ وجہِ مشابہت، تیزی و سرعت ہے یعنی جیسے پرندہ تیزی سے فاصلہ طے کرتا ہے، ایسے ہی سابقہ زمانے میں قاصدین، دیا گیا پیغام، تیزی سے فاصلہ طے کر کے، مطلوبہ شخص تک پہنچایا کرتے تھے۔ چنانچہ یہاں دونوں احتمالات تھے، لیکن مرادِ الٰہی، پرندہ تھا، نہ کہ قاصد۔ چنانچہ جب آگے **یَطِیْرُ بِجَنَاحَیْهِ** کے الفاظ بیان ہوئے، تو ثابت ہو گیا کہ یہ لفظ اپنے حقیقی معنی میں مستعمل ہے۔ اور چونکہ متکلم یعنی اللہ ﷻ کی مراد بھی یہی تھی، لہٰذا اس کلام نے متکلم کی مراد کو پختہ کر دیا، پس اسے بیان تقریر کہا جائے گا۔

اسی طرح اللہ ﷻ کا فرمان ہے،

فَسَجَدَ الْمَلٰٓئِكَةُ كُلُّهُمْ اَجْمَعُوْنَ ۔یعنی پس تمام ملائکہ نے ایک ساتھ سجدہ کیا۔ (الحجر۔آیت نمبر 30)

یہاں ملائکہ، لفظ جمع ہے، جس کے باعث یہ احتمال موجود تھا کہ کسی دلیل خصوص کے ذریعے، اس کے بعض افراد کو خاص کر لیا گیا ہو، لیکن مرادِ الٰہی، تمام فرشتوں کا ایک ساتھ سجدہ کرنے کا بیان تھا، چنانچہ جب اس کے بعد، لفظِ کل ذکر کیا گیا، جو تمام افراد کے احاطے کے لئے وضع کیا گیا ہے، تو ثابت ہو گیا کہ یہاں عموم ہی مراد ہے یعنی تمام فرشتوں نے سجدہ کیا تھا، نہ کہ بعض نے۔ اور چونکہ یہی اللہ جل جلالہ کی مراد تھی، لہٰذا اس مقصود کو پختہ کرنے والا بیان، بیان تقریر ہے۔

حکم:-

بیان تقریر، بالاتفاق موصولاً یامفصولاً، دونوں طرح لایا جاسکتا ہے۔یعنی اسے کلام سابق کے فوراً ابعد لایا گیا ہو یا کچھ تاخیر سے، یہ دونوں طرح بیان تقریر بننے کی صلاحیت رکھتا ہے۔

(2) بیان تفسیر:-

تفسیر کا لغوی معنی، وضاحت کرنا ہے۔اصطلاحی طور پر ہر وہ بیان ہے، جو اپنے ماقبل مجمل کلام سے اجمال وابہام کو دور کردے۔اب یہ عام ہے کہ وہ اجمال وابہام، کسی لفظِ مشترک کی وجہ سے پیدا ہوا ہو یا کلام مجمل کی بناء پر۔جیسے

قرآن عظیم میں ارشاد ہے،

وَاَقِیْمُوا الصَّلٰوۃَ وَاٰتُوا الزَّکٰوۃ ۔یعنی اور نماز قائم کرو اور زکوۃ ادا کرو۔ (البقرہ۔آیت نمبر 43)

اس آیتِ کریمہ میں نماز اور زکوۃ کی ادائیگی کا حکم تو موجود ہے، لیکن مزید کوئی تفصیل ذکر نہیں کی گئی، لہذا وہ تمام احادیث، جو اس آیت کے اجمال کو دور کر کے، مذکورہ عبادات کی ادائیگی کے سلسلے میں، مکمل معرفت فراہم کریں، بیان تفسیر کہلائیں گی۔

اور....

فرمان باری تعالیٰ ہے،

وَالْمُطَلَّقَاتُ یَتَرَبَّصْنَ بِاَنفُسِهِنَّ ثَلاَثَةَ قُرُوْءٍ ۔یعنی

طلاق یافتہ عورتیں، خود کو تین قروء تک روکے رکھیں۔ (البقرہ۔آیت نمبر 228)

اس آیت میں طلاق یافتہ، ان عورتوں کی مدتِ عدت کا بیان ہے، جنہیں باقاعدہ حیض آتا ہے۔اس میں موجود **قُرُوْء**، ایک لفظِ مشترک اور **قَرْءٌ** کی جمع ہے اور یہ لفظ، کلامِ عرب میں دو معانی میں استعمال کیا جاتا ہے۔(i) حیض۔

(ii) طُہر (یعنی دو حیضوں کے درمیان پاکی کے ایام)۔امام اعظم ﷺ یہاں حیض مراد لیتے ہیں، جب کہ امام شافعی ﷺ طہر۔ چنانچہ یہاں مجتہدین کا کلام، کلامِ تفسیر ہے۔

حکم:۔

اس کا حکم بھی بیان تقریر والا ہی ہے یعنی یہ، موصولاً یا مفصولاً، دونوں طرح لایا جاسکتا ہے۔یعنی اسے ماقبل کلام کے فوراً بعد لایا گیا ہو یا کچھ تاخیر سے، یہ دونوں طرح بیان تفسیر بننے کی صلاحیت رکھتا ہے۔

(3) بیان تغییر:۔

تغییر کا لغوی معنی، بدل دینا ہے۔ اصطلاحی طور پر وہ بیان ہے، جو سابق کلام کے ظاہری **مُوْجَب و مُقْتَضٰی** کو تبدیل کردے۔

اس کے وُجُود کی صورتیں

اس کے متحقق ہونے کی دو صورتیں ہیں۔

(i) جب ماقبل مطلق کلام کو، مشروط کر دیا جائے۔ جیسے

اللہ عزوجل کا فرمان ہے،

وَبُعُولَتُهُنَّ اَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِيْ ذٰلِكَ اِنْ اَرَادُوْا اِصْلَاحًا.

یعنی ان (رجعی) طلاق یافتہ عورتوں کے شوہر، انہیں اپنے نکاح میں رکھنے کے زیادہ حق دار ہیں، بشرطیکہ اصلاح کا ارادہ رکھتے ہوں۔ (البقرہ۔آیت نمبر 228)

مذکورہ آیتِ کریمہ میں، ایک یا دو رجعی طلاقوں کے بعد، اختتامِ عدت سے قبل، سابقہ شوہروں کے رجوع کے حق کا بیان ہے۔ آیت کے اس حصے سے مطلقاً حق رجوع ظاہر ہو رہا ہے، یعنی چاہے شوہر اصلاح کا ارادہ رکھتا ہو یا فساد کا، اس کے لئے رجوع بالکل جائز ہے۔ لیکن جب اللہ ﷻ نے اِنْ اَرَادُوْٓا اِصْلَاحًا کے ذریعے اسے اصلاح کے ساتھ مقید کر دیا، تو سابقہ اطلاق متغیر ہو کر، اصلاح کے ساتھ مشروط ہو گیا یعنی اب حکم یہ ہو گا کہ اگر شوہر اصلاح کا ارادہ رکھتا ہو، تو اس کے لئے رجوع بالکل جائز اور اگر فساد و انتقام و ضرر پہنچانے کا ارادہ ہے، تو ایسا رجوع، ناجائز و حرام ہو گا۔

(ii) جب ماقبل کلام میں ذکر کردہ افراد میں سے بعض کا، استثناء کر دیا جائے۔ جیسے

اللہ ﷻ کا ارشاد گرامی ہے،

لَا عِلْمَ لَنَآ اِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا ۔یعنی ہمیں تو فقط اتنا ہی علم ہے، جتنا تو نے ہمیں سکھایا۔ (البقرہ۔آیت نمبر 32)

آیتِ کریمہ کے پہلے حصے یعنی لَا عِلْمَ لَنَا سے ظاہر ہو رہا ہے کہ فرشتوں کو کسی بھی قسم کا علم حاصل نہیں، کیونکہ لائے نفی جنس، اپنے وضعی معنی کے اعتبار سے، جنسِ علم کی مطلقاً نفی کر رہی ہے، لیکن جب مابعد کلام میں حرفِ استثناء کے ساتھ علم عطائی کا اعتراف ذکر کیا گیا، تو اس نے، ماقبل مطلقاً کلام کو، مقید کر دیا، یعنی پہلے کل علم

کی نفی تھی، لیکن استثناء کے بعد مراد میں تغیر پیدا ہوا اور صرف اس علم کی نفی ظاہر ہوئی، جو ابھی تک من جانب اللہ، فرشتوں کو حاصل نہیں ہوا تھا۔

حکم:-

اس پر فقہاء کا اجماع ہے کہ بیان تغییر، صرف موصولاً جائز ہے، مفصولاً نہیں۔ چنانچہ اگر کسی شخص نے اپنی زوجہ کو اَنْتِ طَالِقٌ کہا اور پھر متصلاً اِنْ دَخَلْتِ الدَّارَ کہہ دیا، تو فوراً طلاق واقع نہ ہوگی، بلکہ دخول دار کے ساتھ **مُقَیَّد و مُعَلَّق** ہو جائے گی۔ لیکن اگر کچھ دیر ٹھہر کر شرط ذکر کی، تو اب اس کا کوئی فائدہ نہ ہوگا اور سابقہ کلمات سے فوری طلاق، واقع ہو جائے گی۔

(4) بیان تبدیل:-

تبدیل کا لغوی معنی، بدل دینا ہے اور اصطلاحی اعتبار سے وہ بیان ہے، جو ماقبل کلام کے حکم کو زائل کر کے، خود اس کا قائم مقام ہو جائے۔ دوسرے الفاظ میں کسی حکم کا ناسخ، بیان تبدیل ہے۔ جیسے

اللہ عَزَّوَجَلَّ کا فرمان ذیشان ہے،

وَالَّذِیْنَ یُتَوَفَّوْنَ مِنکُمْ وَیَذَرُوْنَ اَزْوَاجًا یَتَرَبَّصْنَ بِاَنفُسِهِنَّ اَرْبَعَةَ اَشْهُرٍ وَّعَشْرًا ۔یعنی اور تم میں سے جو لوگ فوت ہو جائیں اور بیویاں چھوڑ جائیں، تو وہ خود کو (نکاح سے) چار ماہ، دس دن تک روکے رکھیں۔ (البقرہ۔ آیت نمبر 234)

لیکن اللہ عَزَّوَجَلَّ کے ارشاد،

وَاُولاتُ الْاَحْمَالِ اَجَلُهُنَّ اَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ ۔یعنی حمل والی عورتوں کی مدتِ عدت یہ ہے کہ وہ بچہ پیدا کرلیں۔ (الطلاق۔آیت نمبر 4)

نے سابقہ حکم کو، حاملہ کے حق میں منسوخ کردیا۔چنانچہ حمل والی بیوہ کے ہاں اگرچہ دوسرے دن ہی بچہ پیدا ہوگیا، تو اس کی عدت ختم ہوجائے گی۔

نوٹ:۔

مندرجہ بالا آیت کے، چار ماہ دس دن والی آیت کے ناسخ ہونے پر دلیل، یہ روایت ہے،

حضرت ابوسلمہ بن عبدالرحمٰن رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ

ایک شخص حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کے پاس حاضر ہوا۔حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ بھی وہاں بیٹھے ہوئے تھے۔اس نے آپ سے دریافت کیا کہ مجھے اس عورت (کی عدت) کے بارے میں فتویٰ ارشاد فرمائیے، جس کے ہاں شوہر کی وفات کے بیس دن بعد بچہ پیدا ہوا ہے (کہ کیا وہ اس کے بعد شادی کرسکتی ہے؟....) تو ابن عباس رضی اللہ عنہ نے ارشاد فرمایا کہ (نہیں)، بلکہ دونوں عدتوں (یعنی وضع حمل اور چار ماہ دس دن) میں سے، بعد میں ختم ہونے والی (عدت کے بعد ہی کرسکتی ہے۔یعنی مذکورہ صورت میں چار ماہ دس دن پورے کرے)۔ابوسلمہ رضی اللہ عنہ کہتے ہیں، میں نے عرض کی، اللہ عزوجل کا فرمان ہے،

وَاُولاتُ الْاَحْمَالِ اَجَلُهُنَّ اَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ ۔یعنی حمل والی عورتوں کی مدتِ عدت یہ ہے کہ وہ بچہ پیدا کرلیں۔

اس پر ابوہریرہ رضی اللہ عنہ نے فرمایا، میں اس مسئلے میں اپنے بھائی ابوسلمہ رضی اللہ عنہ کے

ساتھ ہوں۔ پھر حضرتِ ابن عباس رضی اللہ عنہ نے اپنے غلام کُرَیْب کو ام المؤمنین ام سلمہ رضی اللہ عنہا کے پاس بھیجا، تا کہ اس بارے میں ان سے دریافت کرے۔ (جب غلام نے دریافت کیا، تو) آپ نے فرمایا، ہاں، **سُبَیْعَة اَسْلَمِیَّه** (نامی عورت) کی حالتِ حمل میں، اس کے شوہر کو قتل کر دیا گیا تھا، پھر شوہر کی وفات کے بیس دن بعد، اس کے ہاں بچہ پیدا ہوا، تو اسے (کسی کی جانب سے) نکاح کا پیغام دیا گیا، تو رسول اللہ ﷺ نے اس کا نکاح کرا دیا تھا۔ (الصحیح للبخاری۔ حدیث نمبر 4909)

حکم:۔

اس کا حکم بھی بیان تقریر و تفسیر والا ہی ہے یعنی یہ، موصولاً یا مفصولاً، دونوں طرح لایا جاسکتا ہے۔

(5) بیان ضرورت:۔

ضرورت کا لغوی معنی، حاجت ہے اور اصطلاحی اعتبار سے وہ بیان ہے، جو کلام میں مذکور تو نہ ہو، لیکن ذکر کردہ کلام یا حال متکلم کی دلالت سے اس کی ضرورت پوری ہو جائے۔ جیسے

قرآن مجید فرقان حمید میں ہے،

فَإِن لَّمْ يَكُن لَّهُ وَلَدٌ وَوَرِثَهُ أَبَوَاهُ فَلِأُمِّهِ الثُّلُثُ ۔ یعنی پھر اگر میت کی کوئی اولاد نہ ہو اور اس کے وارث (فقط) والدین ہوں، تو اس کی ماں کے لئے مال کا ایک تہائی ہوگا۔ (النساء۔ آیت نمبر 11)

وضاحت:۔

مندرجہ بالا آیت میں باپ کا حصہ مذکور نہ تھا، لیکن ابتدائی حصے میں، ماں باپ دونوں کو، میت کی وراثت میں شریک اور پھر ماں کو تہائی مال کے ساتھ خاص کیا گیا، جس سے باپ کے غیر مذکور حصے کی معرفت کی ضرورت پوری ہوگئی اور بخوبی معلوم ہوگیا کہ ماں کو تہائی مال دینے کے بعد، جو باقی بچے، سب باپ کا ہوگا۔ چونکہ باپ کے حصے کا علم، صدرِ کلام اور ماں کے حصے کے بیان کی دلالت سے حاصل ہوا، لہذا اسے بیان ضرورت کہا جائے گا۔

یونہی رحمت کونین ﷺ کا کسی صحابی کے قول کو سن کر یا کسی فعل کو دیکھ کر منع نہ فرمانا، اس کے جواز کی دلیل ہوتا ہے۔ چونکہ اس قول و فعل کے جواز و عدمِ جواز کی معرفت کی ضرورت، شرع کے سلسلے میں متکلم یعنی سیدِ عالم ﷺ کے حال کی دلالت سے پوری ہوئی، لہذا اسے بیانِ ضرورت کہا جائے گا۔

اسی طرح بسا اوقات حرفِ عطف کی دلالت کی بناء پر، کسی شے کے لئے غیر مذکور حکم جانا جاتا ہے۔ جیسے

اللہ ﷻ نے ارشاد فرمایا،

يَا أَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوْا أَطِيْعُوا اللّٰهَ وَأَطِيْعُوا الرَّسُوْلَ وَأُوْلِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ ۔ یعنی اے ایمان والو! اللہ ﷻ، اس کے رسول ﷺ اور اپنوں میں سے حکم (دینے کا اختیار رکھنے) والوں کی اطاعت کرو۔ (النساء۔59)

وضاحت:۔

مذکورہ آیت میں اللہ ﷻ اور سیدِ عالم ﷺ کی اطاعت کے وجوبی حکم کی صراحت، لفظ **اِطیعوا** سے حاصل ہوئی، جب کہ **اُولِی الاَمر** یعنی فقہاءِ اسلام کے لئے اس حکم کو دلالۃً، حرفِ عطف کے واسطے سے جانا گیا۔ چونکہ فقہاء کی اطاعت کا وجوب، حرفِ عطف کی دلالت سے جانا گیا، لہذا اسے بیانِ ضرورت کہا جائے گا۔

سبق نمبر 7:۔

حکم شرعی اور عَزیمت ورُخصت

حکمِ شرعی:۔

کتاب التعریفات میں ہے، **الحکمُ الشّرعیُّ عِبارةٌ عن حکم الله تعالی المتعلق بأفعال المکلفین** ۔یعنی حکم شرعی، اللہ ﷻ کے اس حکم کا نام ہے، جو مکلفین کے افعال سے تعلق رکھتا ہے۔

اس کی اقسام:۔

اس کی دو قسمیں ہیں۔

(1) عَزیُمَت۔ (2) رُخصَت۔

(1) عَزیُمَت:۔

عزیمت، اس حکم کو کہا جاتا ہے، جو احکام شرع میں اصل ہو اور اس کی مشروعیت میں، بندوں کے اعذار کا بالکل لحاظ نہ رکھا گیا ہو۔ جیسے غیر مریض ومسافر ومعذور کے لئے نماز کا حکم۔

اس کی اقسام اوران کے احکام

عزیمت کی چار اقسام ہیں۔

(1) فَرُض۔ (2) وَاجِب۔

﴿3﴾ **سُنّت۔** ﴿4﴾ **نَفل۔**

وجہِ حصر:۔

عزیمت، دوحال سے خالی نہ ہوگی۔اس کے منکر کو کافر قرار دیا جائے گا یا نہیں۔بصورتِ اول، فرض ہے۔صورتِ ثانی، پھر دوحال سے خالی نہیں۔اس کے تارک کو عذاب ہوگا یا نہیں۔بصورتِ اول، واجب ہے۔صورتِ ثانی پھر دوحال سے خالی نہیں۔اس کا تارک، قابل ملامت ہے یا نہیں۔بصورتِ اول، سنت اور بصورتِ ثانی، نفل ہے۔

﴿1﴾ **فَرض**:۔

وہ قول یا فعل، جس کے ارتکاب کا لزوم، کسی ایسی دلیل سے ہو، جس میں کسی قسم کا شبہ نہ ہو۔ایسی دلیل کو، دلیل قطعی کہا جاتا ہے۔جیسے نماز کی فرضیت

حکم:۔

اس کا ارتکاب لازم و باعثِ ثواب اور بلا اجازتِ شرع، ترک و خلاف حرام و گناہِ کبیرہ ہے۔نیز اس کے ثبوت کی دلیل کے قطعی ہونے کی بناء پر، اس کے لزوم کا اعتقاد رکھنا، لازم ہے۔لہٰذا ائمہ حنفیہ کے نزدیک اس کا انکار کرنے والا مطلقاً یعنی چاہے دلیل سے انکار کرے یا بلا دلیل، کافر ہے۔

نوٹ:۔

ماقبل فرض کو، فرضِ اعتقادی کہتے ہیں۔فرض کی ایک اور قسم ہے، جسے

فرضِ عملی سے تعبیر کیا جاتا ہے۔اس سے مراد وہ عمل ہے،جس کا ثبوت تو کسی دلیل ظنی سے ہو،لیکن نظر مجتہد میں،کسی عبادت میں اس کا وجود،اس قدر ضروری ہو کہ بغیر اس کے وہ عبادت،نامکمل رہ جائے۔جیسے امام اعظم ابوحنیفہ ﷺ،وضو میں چوتھائی سر کے مسح کی فرضیت کو،حضرت مُغِیرہ بن شُعبَہ ﷺ سے مروی حدیث سے ثابت فرماتے ہیں۔وہ حدیث یہ ہے۔

حضرت مغیرہ بن شعبہ ﷺ کہتے ہیں،

اِنّ رسول اللّٰہ صلّی اللہ علیہ وسلم تَوَضّأً ومَسَحَ نَاصِیَتَہٗ۔یعنی رسول اللہ ﷺ نے وضو فرمایا اور اپنی پیشانی (کی مقدار کے برابر سر پر) مسح فرمایا۔ (السنن لابی داؤد۔حدیث نمبر 150)

اس کا بلاوجہ انکار،فسق وگمراہی ہے۔ہاں جو شخص،دلائل شرعیہ میں نظر کا اہل ہو،کسی دلیل شرعی سے اس کا انکار کرسکتا ہے۔جیسے ائمہ مجتہدین کے باہم فقہی اختلافات۔اس فرض عملی میں ہر شخص اپنے امام کی تقلید کرے،بلاضرورتِ شرعی دوسرے کی پیروی جائز نہیں۔

﴿2﴾ وَاجِب:۔

وہ قول یا فعل،جس کے ارتکاب کا لزوم،کسی ایسی دلیل سے ہو،جس میں کچھ شبہ ہو۔

اب یہ عام ہے کہ وہ شبہ،اس دلیل کے ثبوت کے باعث پیدا ہوا ہو،جیسے خبر واحد کا ثبوت..یا..اس دلیل کی دلالت کے باعث،جیسے عام مخصوص البعض،مجمل

اور مؤول کی دلالت۔

حکم:۔

اس کا ارتکاب لازم و باعثِ ثواب، بلا اجازتِ شرع، ترک وخلاف مکروہِ تحریمی و گناہِ صغیرہ اور اس پر اصرار گناہِ کبیرہ ہے۔ نیز اس کے ثبوت کی دلیل کے ظنی ہونے کی بناء پر، اس کے لزوم کا اعتقاد رکھنا لازم نہیں۔ لہذا ائمہ حنفیہ کے نزدیک اس کا انکار کرنے والا کافر نہیں۔ ہاں اگر بلا دلیل کیا جائے، تو گمراہی ضرور ہے۔

نوٹ:۔

کسی صغیرہ گناہ کو اس طرح کرنا کہ درمیان میں توبہ نہ ہو، اس پر اصرار کہلائے گا، نیز اسے اس گناہ کی عادت بھی کہا جاسکتا ہے۔

﴿3﴾ سُنّت:۔

سنت، دین میں رائج اس طریقے کو کہتے ہیں، جسے سیدِ عالم ﷺ یا صحابہ کرام ﷡ نے اختیار فرمایا ہو۔ اس کی دو اقسام ہیں۔

(i) سُنَنُ الْھُدٰی۔ (ii) سُنَن زَوَائِد۔

(i) سُنَنُ الْھُدٰی:۔

اسے سنتِ مؤکدہ بھی کہتے ہیں۔ اس سے وہ مراد وہ طریقے ہیں، جنہیں رسول کریم ﷺ یا صحابۂ کرام ﷡ نے، بطورِ عبادت اختیار فرمایا ہو۔ جیسے اذان و اقامت۔

حکم:۔

اس کا ارتکاب باعثِ ثواب، جان بوجھ کر بلا عذر ایک دو بار ترک، برا اور چھوڑنے کی عادت بنالینا گناہ اور ایسا شخص آخرت میں، قابل ملامت ہے۔ اس کا انکار گمراہی ہے۔

(ii) سُنَن زَوَائِد:۔

اسے سنتِ غیر مؤکدہ بھی کہتے ہیں۔ اس سے وہ مراد وہ طریقے ہیں، جنہیں رسول کریم ﷺ یا صحابۂ کرام ؓ نے فقط بطورِ عادت اختیار فرمایا ہو۔ جیسے کھانے، پینے، بیٹھنے اور لیٹنے وغیرہ کی سنتیں۔

حکم:۔

اس کا ارتکاب باعثِ ثواب، لیکن ترک، اگر چہ جان بوجھ کر اور بلا عذر بھی ہو، چاہے چھوڑنے کی عادت ہی کیوں نہ بنالی جائے، گناہ نہیں، نہ ایسا شخص آخرت میں، قابلِ ملامت ہے۔

﴿4﴾ نَفل:۔

وہ فرض وواجب سے زائد عمل ہے، جسے شریعت نے ہمارے لئے مشروع تو فرمایا، لیکن لازم نہ کیا۔

حکم:۔

اس کا ارتکاب جائز اور اچھی نیت کے ساتھ ہو، تو باعثِ ثواب بھی ہے۔ نیز احناف کے نزدیک شروع کر لینے کے بعد، اس کا اتمام، واجب ہو جاتا ہے، کیونکہ

اللہ ﷻ کا فرمان ہے،

وَلَا تُبْطِلُوْا اَعْمَالَکُمْ ۔یعنی اور اپنے اعمال باطل نہ کرو۔

(محمد۔آیت نمبر 33)

اور....

سیدہ عائشہ رضی اللہ عنہا روایت فرماتی ہیں کہ

میں اور حفصہ، (نفل) روزے سے تھیں۔ پھر ہمارے سامنے کھانا پیش کیا گیا، تو ہم نے اس کی بہت زیادہ خواہش محسوس کی، چنانچہ اس میں سے کچھ کھالیا۔ پھر حفصہ نے (یہ تمام معاملہ) رسول اللہ ﷺ (کے سامنے پیش کرکے، آپ) سے (اس کا حکم) دریافت کیا، تو آپ نے فرمایا، اِقْضِیَا یَوْمًا آخَرَ مَکَانَہٗ ۔یعنی آپ دونوں، اس کی جگہ کسی دوسرے دن، اس روزے کی قضا رکھیں۔ (ترمذی۔حدیث نمبر 735)

نوٹ:۔

یادرہے کہ نفل کا شروع کردینا، فعل کے اِتمام کو واجب کرتا ہے، نہ کہ نفس فعل، نفل سے واجب میں تبدیل ہوجاتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اس کا توڑ دینا، قضا تو لازم کردیتا ہے، لیکن مرتکب، گناہ گار نہیں ہوتا۔

﴿2﴾ رُخصت:۔

رخصت، اس حکم کا نام ہے، جس کی مشروعیت کی بنیاد، بندوں کے اعذار میں سے کسی عذر پر رکھی گئی ہو اور حرام قرار دینے والی دلیل کے قیام کے باوجود، شریعت اسے مباح قرار دیتی ہے۔ جیسے حالتِ سفر میں، علتِ مشقت کی وجہ سے، نماز میں قصر اور روزوں کو مؤخر کرنے کی رخصت۔

اس کی اقسام اوران کے احکام

اس کی بھی چار اقسام ہیں۔

﴿1﴾ رخصتِ حقیقی کامل۔ ﴿2﴾ رخصتِ حقیقی ناقص۔

﴿3﴾ رخصتِ مجازی کامل۔ ﴿4﴾ رخصتِ مجازی ناقص۔

وجہِ حصر:۔

رخصت، دوحال سے خالی نہ ہوگی۔اس کے مقابل عزیمت، مطلقاً یعنی ہر صورت ومقام میں، موجود وقابل عمل ہوگی یانہیں۔بصورتِ اول، حقیقی اور بصورتِ ثانی، مجازی ہے۔پھر حقیقی دوحال سے خالی نہیں۔اس میں رخصت شدہ فعل کا ارتکاب، حرام رہتا ہے یامباح ہوجاتا ہے۔بصورتِ اول، کامل اور بصورتِ ثانی، ناقص ہے۔یونہی مجازی بھی دو حال سے خالی نہ ہوگی۔اس کے مقابل عزیمت، مطلقاً مفقود اور نا قابل عمل ہے یا بعض صورتوں میں موجود وقابل عمل اور بعض میں نہیں۔بصورتِ اول، کامل اور بصورتِ ثانی، ناقص ہے۔

﴿1﴾ رخصتِ حقیقی کامل:۔

وہ رخصت ہے، جس کے مقابل عزیمت، مطلقاً یعنی ہر صورت ومقام میں موجود اور قابل عمل ہو۔نیز رخصت شدہ عمل، حرام ہی رہتا ہے۔جیسے حالتِ اکراہ میں، دل کے ایمان پر اطمینان کے ساتھ، کلمۂ کفر کا تلفظ۔

اللہ عزوجل کا فرمان ہے،

مَنْ كَفَرَ بِاللّٰهِ مِنْ بَعْدِ اِيْمَانِهٖۤ اِلَّا مَنْ اُكْرِهَ وَقَلْبُهٗ مُطْمَئِنٌّۢ بِالْاِيْمَانِ وَلٰكِنْ مَّنْ شَرَحَ بِالْكُفْرِ صَدْرًا فَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ مِّنَ اللّٰهِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيْمٌ ۔(اظہارِ کفر کرنے والے) ایسے افراد کے علاوہ کہ جنہیں (اس پر) مجبور کیا گیا (لیکن) ان کا دل ایمان پر (بالکل) مطمئن ہو، جو بھی بعدِ ایمان، اللہ کا انکار کریں (ان کے لئے وعیدِ شدید ہے)۔ہاں جو قلبی رضا مندی کے ساتھ کافر ہوں، ان پر اللہ کا غضب اور ان کے لئے عذابِ عظیم ہے۔

(اَلنَّحل۔آیت نمبر 106)

اس آیتِ کریمہ میں حالتِ اکراہ میں، جان و اعضاء بچانے کے لئے، زبان سے کلمۂ کفر کہنے کی رخصت دی گئی ہے۔حالانکہ بلا عذر، اس طرح کا کلمہ زبان سے نکالنا، انسان کو مرتد اور لائق عذاب بنا دیتا ہے، جیسا کہ آیت سے ظاہر ہے۔لیکن اس رخصت کے باوجود، کلمۂ کفر کا تلفظ، اس مُکْرَہ کے لئے بھی حرام ہی ہے، فقط گناہ ساقط کر دیا گیا ہے۔

حکم:۔

اس میں عزیمت پر عمل ہی، اولیٰ ہے، لہذا اگر کسی نے کلمۂ کفر کہنے سے انکار کیا اور قتل کر دیا گیا، تو شہید کی موت مرے گا۔نیز جیسا کہ معلوم ہوا کہ اس قسم میں ممنوعہ کام کی رخصت تو مل جاتی ہے، لیکن وہ مکلّف کے حق میں مباح نہیں ہوتا، بلکہ حرام ہی رہتا ہے، لیکن من جانب شرع، رخصت دئے جانے کی وجہ سے اس کا

مرتکب، گناہ گار نہ ہوگا۔

﴿2﴾ رخصتِ حقیقی ناقص:۔

وہ رخصت ہے، جس کے مقابل عزیمت، مطلقاً یعنی ہر صورت ومقام میں موجود اور قابل عمل ہو۔ نیز رخصت شدہ عمل، مباح ہو جاتا ہے۔ جیسے رمضان میں، مریض اور مسافر کو روزہ نہ رکھنے کی اجازت۔

اللہ ﷻ کا فرمان ہے،

فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ وَمَنْ كَانَ مَرِيْضًا اَوْعَلٰى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ اَيَّامٍ اُخَرَ ۔یعنی پس (اے ایمان والو!) تم میں سے جو بھی اس (رمضان کے) مہینے کو پائے، تو اسے چاہیئے کہ اس کے روزے رکھے۔ اور جو مریض یا مسافر ہو، تو (اس پر) دوسرے دنوں میں (روزوں کی) تعداد پوری کرنا (لازم) ہے۔ (البقرہ۔ آیت نمبر 185)

حکم:۔

اس میں بھی عزیمت پر عمل کرنا، اولیٰ ہے، لہذا اگر کسی نے مسافر یا مریض ہونے کے باوجود روزہ رکھ لیا، تو ثواب کا مستحق ہوگا۔ جیسا کہ

اللہ ﷻ کا ارشاد ہے،

وَاَنْ تَصُوْمُوْا خَيْرٌ لَّكُمْ اِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُوْنَ ۔یعنی تم علم رکھتے ہو، تو روزہ رکھنا ہی تمہارے حق میں، بہتر ہے۔ (البقرہ۔ آیت نمبر 184)

﴿3﴾ رخصتِ مجازی کامل:۔

وہ رخصت ہے، جس کے مقابل عزیمت، مطلقاً مفقود اور ناقابل عمل ہو۔

عزیمت کی غیر موجودگی کے باعث ہی اسے مجازاً رخصت کہا جاتا ہے اور چونکہ اس میں کسی بھی حالت وصورت میں عزیمت پر عمل ممکن نہیں، اس لئے یہ اپنے رخصت ہونے میں، کامل بھی ہے۔

اس کی مثال کے طور پر وہ تمام احکام شاقہ پیش کئے جاسکتے ہیں، جو پچھلی قوموں میں من جانب اللہ ﷻ رائج تھے، لیکن اس امت پر آسانی کے لئے انہیں ساقط کر دیا گیا۔ جیسے شریعتِ موسوی میں بعض خطاؤں پر توبہ کے لئے، اپنے اعضاء کو کاٹنے یا جان کو ختم کرنے کا حکم، عبادت گاہ کے علاوہ، کسی اور جگہ نماز ادا نہ کرسکنا، حائضہ ونفساء سے مخصوص ایام میں بالکل اجتناب کرنا وغیرھا۔

نوٹ:۔

غور کرنے پر معلوم ہوگا کہ مذکورہ سقوطِ احکام کو، رخصت کا نام دینا، اس جہت سے بھی مجاز ہے کہ یہ حقیقتاً نسخ ہے۔ لیکن چونکہ نسخ ہو یا رخصت، سقوطِ حکم دونوں میں مشترک ہے، لہذا یہاں نسخ کو، مجازاً رخصت کا نام دیا گیا ہے۔

حکم:۔

اس میں رخصت کا قبول فرض اور عزیمت یعنی سابقہ شرائع کے منسوخ احکام پر عمل، حرام اور سببِ عقاب ہے۔

﴿4﴾ رخصتِ مجازی ناقص:۔

وہ رخصت ہے، جس کے مقابل عزیمت، تمام نہیں، بلکہ بعض مقامات واحوال میں مفقود وناقابل عمل ہو۔

یہاں بھی عزیمت کی بعض جگہ غیر موجودگی کے باعث اسے مجازاً رخصت کہا جاتا ہے، لیکن چونکہ بعض احوال میں عزیمت پر عمل بھی ممکن ہے، لہذا یہ اپنے رخصت ہونے میں ناقص ہے۔ جیسے حالتِ اضطرار میں مردار وحرام کھانے کی اجازت۔

اللہ ﷻ کا فرمان ذیشان ہے،

اِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيۡكُمُ الۡمَيۡتَةَ وَالدَّمَ وَلَحۡمَ الۡخِنۡزِيۡرِ وَمَاۤ اُهِلَّ بِهٖ لِغَيۡرِ اللّٰهِ فَمَنِ اضۡطُرَّ غَيۡرَ بَاغٍ وَّلَا عَادٍ فَلَاۤ اِثۡمَ عَلَيۡهِ ۔یعنی اللہ نے تم پر محض مردار، (بہتا) خون، خنزیر کا گوشت اور وہ جانور حرام کیا ہے، جس پر بوقتِ ذبح اللہ کا نام ذکر نہ کیا گیا ہو۔ پھر جو شخص مجبور ہو، اس طرح کہ سرکشی نہ کرے اور حد سے نہ بڑھے، تو اس پر (ان کے استعمال میں) کوئی گناہ نہیں۔ (البقرہ۔آیت نمبر173)

اس مقام پر اگرچہ عزیمت موجود ہے، لیکن چونکہ مضطر کے لئے حکماً اس کا وجود تسلیم نہیں کیا جاتا، اسی لئے اس قسم کو، مجازاً رخصت کہا گیا۔ اور مضطر کے لئے عزیمت کی حکمًا مفقودیت کی دلیل یہ ہے کہ اگر وہ اس رخصت سے فائدہ نہ اٹھائے اور عزیمت پر عمل کرتے ہوئے مردار ودیگر حرام اشیاء سے اپنی جان نہ بچائے، تو گناہ

گار ہوگا، جس طرح سابقہ شرائع پر عامل کے لئے حکم بیان کیا گیا تھا اور اس کا اس حالت میں مرنا، خودکشی میں شمار کیا جائے گا۔

حکم:۔

اس میں بھی رخصت پر عمل کرنا، لازم ہے، لہذا نہ کرے، تو گناہ گار رہوگا۔

سبق نمبر8:۔

مُطْلَق و مُقَیَّد کا بیان

دونوں سے متعلقہ ضروری ابحاث

بحثِ اول:۔ مطلق و مقید کی تعریف۔

بحثِ ثانی:۔ مطلق کو مقید پر محمول کرنے کے سلسلے میں احناف و شوافع ﷬ کا اختلاف۔

بحثِ ثالث:۔ ایک اور دو حادثوں میں، مطلق کو مقید پر محمول کرنے کی مثالوں کے ذریعے وضاحت۔

بحثِ اول:۔

مطلق اور مقید کی تعریف

مُطلَق کی تعریف:۔

وہ لفظ ہے، جو کسی ذات پر دلالت کرے اور اسے کسی شرط یا وصف جیسی قید کے بغیر ذکر کیا گیا ہو۔ جیسے

کفارۂ ظہار کے سلسلے میں اللہ ﷻ کے فرمان، **فَتَحۡرِیۡرُ رَقَبَۃٍ مِّنۡ قَبۡلِ اَنۡ یَّتَمَآسَّا** ۔ (ظہار کا کفارہ) ایک دوسرے سے تعلق قائم کرنے سے قبل، ایک غلام آزاد کرنا (لازم) ہے)، میں لفظِ رقبہ، جو مؤمن یا کافر کی قید کے بغیر مذکور ہے۔

مُقَیَّد کی تعریف:۔

وہ لفظ ہے، جو کسی ذات پر دلالت کرے، لیکن اس کے ساتھ کوئی وصف یا شرط کی صورت میں کوئی قید بھی مذکور ہو۔ جیسے

قتل خطا کے کفارے کے سلسلے میں، اللہ ﷻ کے فرمان، **وَمَنۡ قَتَلَ مُؤۡمِنًا خَطَـًٔا فَتَحۡرِیۡرُ رَقَبَۃٍ مُّؤۡمِنَۃٍ** (اور جو کسی مؤمن کو غلطی سے قتل کر بیٹھے، تو (اس پر) ایک مؤمن غلام آزاد کرنا (لازم) ہے)، میں لفظِ رقبہ، جو وصفِ مؤمن کی قید کے ساتھ ذکر کیا گیا ہے۔

بحثِ ثانی:۔

مطلق کو مقید پر محمول کرنے کے سلسلے میں احناف و شوافع ﷭ کا اختلاف

مطلق کو مقید پر محمول کرنے یعنی مطلق میں، مقید کے ساتھ ذکر کردہ قید کا لحاظ کرنے یا نہ کرنے کے سلسلے میں، احناف و شوافع ﷭ کا اختلاف ہے۔

امام شافعی ﷬ کا مذہب اور دلیل

امام شافعی ﷬ کے نزدیک اگر دو حادثے ایک جنس کے ہوں (مثلاً دونوں کا تعلق کفارے سے ہو، لیکن ایک قتل خطا کا کفارہ ہو، جب کہ دوسرا ظہار کا) اور ان میں سے ایک مقید اور دوسرا مطلق ہو، تو قیاساً، مطلق کو، مقید پر محمول کیا جائے گا۔ اور جب دو حادثوں میں حمل جائز ہے، تو اگر یہ دونوں ایک ہی حادثے میں پائے جائیں، تو بدرجہ اولیٰ محمول کیا جانا چاہیئے۔ خلاصۂ کلام یہ کہ دونوں چاہے کسی ایک حادثے میں ہوں یا دو میں، مقید کے ساتھ مذکورہ قید، مطلق میں بھی ملحوظ ہوگی۔

نوٹ:۔

حادثہ، اس نئے پیدا شدہ معاملے کو کہتے ہیں، جس کے بارے میں مکلّف، حکمِ شرع جاننے کا محتاج ہو۔

دلیل:۔

جب مقید منصوص میں، وصف یا شرط کی صورت میں کوئی قید، صراحۃً ذکر کی

جائے، تو قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ اسی جنس کے مطلق غیر منصوص میں بھی اس کا لحاظ کیا جائے، کیونکہ یکساں جنس، علتِ جامعہ مشترکہ کی مثل ہے، گویا کہ شارع نے جب ایک مقام پر کسی قید کو ذکر کر دیا، تو قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ اسی جنس کے تمام مسائل مطلقہ میں بھی اس کا لحاظ کیا جائے۔

امام اعظم ﷺ کا مذہب اور دلیل

امام اعظم ﷺ کے نزدیک ضابطہ ہے کہ **اَلْمُطْلَقُ يَجْرِيْ عَلٰى اِطْلَاقِهٖ وَالْمُقَيَّدُ يَجْرِيْ عَلٰى تَقْيِيْدِهٖ**۔ یعنی مطلق، اپنے وصفِ اطلاق اور مقید، اپنے وصفِ تقیید پر جاری ہوگا۔ چنانچہ مطلق کو مقید پر محمول نہیں کیا جائے گا یعنی مقید کے ساتھ مذکور قید، مطلق میں ملحوظ نہ ہوگی۔ چاہے، یہ دونوں کسی ایک حادثے میں ہی کیوں نہ ہوں اور جب کسی ایک حادثے میں ہونے کے باوجود حمل جائز نہیں، تو دو حادثوں میں بدرجۂ اولیٰ، ممنوع ہوگا۔

دلیل:۔

شارع کی جانب سے، مطلق ومقید کو الگ الگ ذکر کرنے سے معلوم ہوا کہ مطلق میں وصفِ اطلاق اور مقید میں وصفِ تقیید، ملحوظ ہے۔ اب اگر ہم ایک کو دوسرے پر محمول کر دیں، تو وہ حکمتِ شرع فوت ہو جائے گی، جو انہیں مطلق یا مقید رکھنے میں مطلوب تھی۔ نیز ان دونوں کو اپنے اپنے وصف پر رکھنے میں کوئی تنافی و منافات بھی نہیں، تو حمل کی کیا ضرورت ہے؟....

نیز یہ لازم نہیں کہ کسی شرط یا وصف کا ذکر احتراز کے لئے ہی ہو یعنی اس کے

ذریعے کسی فرد یا شے کو حکم سے خارج کرنا مقصود ہو، بلکہ وہ کبھی اتفاقی بھی ہوتے ہیں یعنی اخراج کے علاوہ کسی اور مقصد کے لئے لائے گئے ہوں۔ جیسے

اللہ عزوجل کا فرمان ہے،

وَرَبَائِبُكُمُ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُمْ مِنْ نِسَائِكُمُ اللَّاتِي دَخَلْتُمْ بِهِنَّ ۔یعنی اور (تم پر) تمہاری مدخولہ بیویوں کی، دوسرے شوہر سے پیدا ہونے والی وہ بیٹیاں بھی حرام ہیں، جو تمہاری پرورش میں ہیں۔

(النساء۔ آیت نمبر 23)

اس آیت سے بظاہر، فقط اُن لڑکیوں سے نکاح کی حرمت معلوم ہوتی ہے، جو اِس دوسرے شوہر کی پرورش میں ہوں، لہذا اُن سوتیلی بیٹیوں سے نکاح جائز ہونا چاہیئے، جو باقاعدہ اس کی پرورش میں نہ ہوں، اگرچہ ان کی ماں سے دخول ہو چکا ہو۔ حالانکہ کوئی بھی اس کا قائل نہیں، بلکہ تمام علماء اس پر متفق ہیں کہ یہاں **اللَّاتِي فِي حُجُورِكُمْ** کی قید، فقط اتفاقی طور پر لائی گئی ہے۔ کیونکہ عربوں کا عرف یہی تھا کہ وہ، بیوی کے سابقہ شوہر کی بیٹیوں کی کفالت و پرورش کیا کرتے تھے۔ چنانچہ مدخولہ بیوی کی، پہلے شوہر سے پیدا شدہ بیٹی سے نکاح مطلقاً حرام ہوگا یعنی وہ چاہے پرورش میں ہو یا نہ ہو۔ **اور جب یہ احتمال پیدا ہوگیا** کہ باوجود ذکرِ وصف و شرط کے، کسی قسم کی قید پیدا نہ ہو، تو اس پر مطلق کو قیاس کر کے مقید کرنا بھی درست نہ رہا، کیونکہ جب کئی مقامات پر ثابت ہوگیا کہ خود مقید میں قید ملحوظ نہیں، تو مطلق میں اس کا لحاظ کیسے کیا جا سکتا ہے؟.....

بحثِ ثالث:۔

ایک اور دو حادثوں میں، مطلق کو مقید پر محمول کرنے کی مثالوں کے ذریعے وضاحت

ایک حادثے میں، مطلق کو مقید پر محمول کرنے کی مثال:۔

اللہ ﷻ نے کفارۂ ظِہَار کے بارے میں ارشاد فرمایا،

وَالَّذِيْنَ يُظَاهِرُوْنَ مِنْ نِّسَائِهِمْ ثُمَّ يَعُوْدُوْنَ لِمَا قَالُوْا فَتَحْرِيْرُ رَقَبَةٍ مِّنْ قَبْلِ اَنْ يَّتَمَاسَّا ۝ فَمَنْ لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ مِنْ قَبْلِ اَنْ يَّتَمَاسَّا فَمَنْ لَّمْ يَسْتَطِعْ فَاِطْعَامُ سِتِّيْنَ مِسْكِيْنًا ۔یعنی اور وہ لوگ، جو اپنی بیویوں سے ظِہَار کر بیٹھیں، پھر اپنی کہی ہوئی بات سے رجوع کریں، تو (ان پر) ایک دوسرے سے تعلق قائم کرنے سے پہلے، ایک غلام آزاد کرنا (لازم) ہے۔ پھر جو (غلام) نہ پائیں، تو (ان پر واجب ہے کہ) ایک دوسرے سے تعلق قائم کرنے سے پہلے، لگاتار دو مہینے روزے رکھیں۔ پھر جو (روزے رکھنے کی) طاقت نہ رکھتے ہوں، تو (ان پر) ساٹھ مساکین کو کھانا کھلانا (ضروری) ہے۔ (المجادلہ۔آیت نمبر 3،4)

نوٹ:۔

ظِہَــار کا مطلب یہ ہے کہ اپنی زوجہ یا اس کے کسی جزو شائع (مثلاً نصف یا ثلث) یا ایسا جزو، جو کل سے تعبیر کیا جاتا ہو (جیسے گردن) کو، ایسی عورت سے تشبیہ دینا، جو اس پر ہمیشہ کے لئے حرام ہو (جیسے ماں).. یا.. اس کے کسی ایسے عضو سے تشبیہ دینا، جس کی طرف دیکھنا، حرام ہو (جیسے پیٹھ)۔ مثلاً کہا، تو مجھ پر میری ماں کی مثل ہے یا تیرا سر یا تیری گردن یا تیرا نصف، میری ماں کی پیٹھ کی مثل ہے۔

اس آیتِ کریمہ میں ایک حادثے یعنی کفارۂ ظِہَـار کے بارے میں کلام ہے اور اس کی ادائیگی کی بالترتیب تین صورتیں مذکور ہیں۔

ان میں سے پہلی دو یعنی غلام کی آزادی اور روزے رکھنے کو، **مِنْ قَبْلِ اَنْ یَّتَمَاسَّا** کے ساتھ مقید کیا گیا ہے، لہذا آدھا غلام آزاد کیا.. یا.. غلام نہ تھا، روزوں سے کفارہ پورا کر رہا تھا کہ اس دوران تعلق قائم کرلیا، تو ماقبل آزاد کردہ غلام اور رکھے گئے روزے، کفارے کے سلسلے میں، کالعدم قرار دئے جائیں گے۔ جب کہ کھانا کھلانا، مطلق ہے یعنی اس میں یہ قید مذکور نہیں، لہذا اس کا مُـقْـتَـضٰـی ہے کہ اگر کسی نے کچھ مساکین کو کھانا کھلا کر تعلق قائم کرلیا، تو اگر چہ یہ حرام تھا، لیکن جو کچھ اس سے پہلے کھلایا، کفارے میں محسوب کیا جائے گا، چنانچہ تعلق کے بعد اتنے ہی مساکین کو کھانا کھلانا لازم ہے، جو باقی رہ گئے تھے۔

یہ ماقبل تقریر، امام اعظم رضی اللہ عنہ کے مذہب کے مطابق ہے۔

جب کہ امام شافعی رضی اللہ عنہ کے مطابق، چونکہ مطلق کو مقید پر محمول کیا جاتا ہے، لہذا غیر مذکور ہونے کے باوجود، یہاں بھی **مِنْ قَبْلِ اَنْ یَّتَمَاسَّا** کی قید کالحاظ

کیا جائے گا۔ نتیجتاً جب تک مکمل ساٹھ مساکین کو کھانا نہ کھلا دیا جائے، تعلق قائم کرنا حرام وممنوع ہوگا اور اگر کوئی درمیان میں ایسا کر لے، تو سابقہ مساکین کو کھلایا گیا کھانا، کفارے میں شمار نہ کیا جائے گا اور نئے سرے سے کھانا کھلانے کا حکم ہوگا۔

دو حادثوں میں، مطلق کو مقید پر محمول کرنے کی مثال:۔

اللہ ﷻ نے قتل خطا کے کفارے کے بارے میں ارشاد فرمایا،

وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ۔ یعنی اور جس نے کسی مؤمن کو غلطی سے قتل کر دیا، تو (اس پر) ایک مؤمن غلام کا آزاد کرنا (لازم ہے)۔ (النساء۔ آیت نمبر 92)

لیکن جیسا کہ کفارۂ ظِہَار میں مطلقاً رَقَبَه کا ذکر ہے، مؤمن یا کافر کی قید نہیں، یونہی کفارۂ قسم میں رَقَبَه، مطلق ہے۔ جیسا کہ

اللہ ﷻ کا فرمان ہے، **فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَاكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعِمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ فَمَنْ لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ** ۔ یعنی قسم کا کفارہ، دس مساکین کو ویسا کھانا کھلانا ہے، جیسا تم اپنے گھر والوں کو اوسط درجے کا کھلاتے ہو.. یا.. انہیں کپڑا پہنا دینا.. یا.. ایک غلام کا آزاد کرنا۔ پھر اگر وہ (غلام، کھانا یا کپڑا) نہ پائے، تو تین روزے رکھنا ہے۔ (المائدہ۔ آیت نمبر 89)

چنانچہ یہاں بھی امام اعظم رضی اللہ عنہ مطلق کو مطلق اور مقید کو مقید رکھتے ہیں۔ جب کہ امام شافعی رضی اللہ عنہ ہر ایک میں مؤمن کی قید کا لحاظ فرماتے ہیں۔

سبق نمبر9:۔

الاصل الثانی

سُنّتِ رسول ﷺ

سنتِ رسول ﷺ سے متعلقہ ضروری اَبحاث

بحثِ اول:۔ **سُنّت** کی تعریف۔

بحثِ ثانی:۔ **سُنّت** کی تقسیم واقسام۔

بحثِ ثالث:۔ **مُرسَل** کی اَقسام اوران کے احکام۔

بحثِ رابع:۔ **مُسنَد** کی اَقسام اوران کی تعریفات واحکام۔

بحثِ خامس:۔ **خبرِ واحد** سے، وجوبِ عمل کے ثبوت کی شرائط۔

بحثِ سادس:۔ باعتبارِ حال راوی، **خبرِ واحد** کی تقسیم واقسام واحکام۔

بحثِ سابع:۔ **سُنّت** سے ملحق طعن اوراس کے پیشِ نظر احکام۔

بحثِ اول:-

سُنّت کی تعریف

سُنّت کا لغوی معنی، طریقہ اور عادت ہے اور اصطلاحِ اصول میں، رسول اللہ ﷺ کے قول.. یا.. فعل.. یا.. سکوت کو، سنت کہتے ہیں۔

نوٹ:-

(i) رسول اللہ ﷺ کا کسی کے قول یا فعل پر سکوت اختیار فرمانا، اس کے جواز کی دلیل ہوتا ہے، کیونکہ انبیاء علیہم السلام پر فرض ہے کہ برائی کو ملاحظہ فرمائیں تو فوراً اس کی نشاندہی کے ساتھ ساتھ، اصلاح کی کوشش بھی کریں۔ اسی وجہ سے رسول اللہ ﷺ کے سکوت کو تقریر سے تعبیر کیا جاتا ہے، کیونکہ تقریر کا مطلب، پختہ کرنا ہے، گویا کہ رسول اللہ ﷺ کا سکوت، اس قول یا فعل کے جواز کو پختہ کر دیتا ہے۔ اور اسی نسبت سے سکوتِ سرکار ﷺ کو سنتِ تقریری یا حدیثِ تقریری کہا جاتا ہے۔

(ii) فنِ حدیث میں لفظِ سنت کا اطلاق، صحابہ کرام ﷺ کے قول، فعل یا تقریر پر بھی ہوتا ہے، لیکن اصطلاحِ اصول میں اس سے صرف رسولِ کریم ﷺ کے قول، فعل یا تقریر کو ہی مراد لیا جاتا ہے۔

(iii) جو تقسیمات، کتاب اللہ ﷻ کے الفاظ میں جاری ہوئیں، سنتِ قولی میں بھی جاری ہوتی ہیں۔ لیکن اس مقام پر صرف وہ امور بیان ہوں گے، جن کا تعلق فقط سنتِ رسول ﷺ سے ہے، کتاب اللہ ﷻ سے نہیں۔ جیسے سیدِ عالم ﷺ سے حدیث کے اتصال وانقطاع کی کیفیت، محلِ خبر، کیفیتِ سماع وضبط وتبلیغ وغیرھا۔

بحثِ ثانی:۔

سُنَّت کی تقسیم و اَقسام

رحمتِ کونین ﷺ تک، سند کے، اتصال وعدم اتصال کے اعتبار سے، **سنت** کو دو اقسام میں تقسیم کیا جاتا ہے۔

(1) مُرْسَل۔ (2) مُسْنَد۔

(1) مُرسل:۔

وہ سنت ہے، جس کا راوی، اپنے اور رسول اللہ ﷺ کے درمیان وسائط کو ترک کردے اور براہ راست یوں کہے، **قال رسول اللّٰہ ﷺ کذا**۔ یعنی رسول اللہ ﷺ نے اس طرح فرمایا۔

نوٹ:۔

اصولیین کے نزدیک محذوف راوی چاہے، سامع حدیث صحابی ہوں یا ان کے بعد والے، ایک ہوں یا کثیر یا تمام، سنت کو ہر صورت میں مرسل کہا جائے گا۔ جب کہ محدثین کے نزدیک، مرسل صرف وہ حدیث ہے، جسے کوئی تابعی بیان کرے اور اُن مروی عنہ صحابی رضی اللہ عنہ کے ذکر کو سند سے ساقط کردے، جنھوں نے رسول اللہ ﷺ سے ازخود سماعت کے بعد اس حدیث کو روایت فرمایا تھا۔ اور اگر سند کے درمیان سے کسی راوی کو ساقط کیا جائے، تو وہ مُنقَطع کہلاتی ہے، جیسے تبعِ تابعی کہے، **قال ابو ھریرۃ** رضی اللہ عنہ۔ اور اول سند سے یا پوری ہی سند کو حذف کردیا گیا ہو، تو اسے مُعَلَّق

کہا جاتا ہے۔ جیسے ہم یوں کہیں، **قال رسول اللہ ﷺ کذا۔**

(2) مُسند:۔

وہ سنت کہ جسے راوی مکمل سند یا تمام وسائط کے ساتھ ذکر کرے۔ مثلاً امام بخاری نے فرمایا،

حَدَّثَنَا عُبَيْدُاللّٰهِ بْنُ مُوسٰى قَالَ اَخْبَرَنَا حَنْظَلَةُ بْنُ اَبِى سُفْيَانَ عَنْ عِكْرِمَةَ بْنِ خَالِدٍ عَنِ ابْنِ عُمَرَ رَضِىَ اللّٰهُ عَنْهُمَا قَالَ قَالَ رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بُنِىَ الْإِسْلَامُ عَلٰى خَمْسٍ شَهَادَةِ اَنْ لَّا اِلٰهَ اِلَّا اللّٰهُ وَاَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللّٰهِ وَاِقَامِ الصَّلَاةِ وَاِيتَاءِ الزَّكَاةِ وَالْحَجِّ وَصَوْمِ رَمَضَانَ ۔یعنی عبیداللہ بن موسی رضی اللہ عنہ نے ہم سے حدیث بیان کی، کہا ہمیں حنظلہ بن ابی سفیان رضی اللہ عنہ نے عکرمہ بن خالد رضی اللہ عنہ سے، انہوں نے ابن عمر رضی اللہ عنہ سے روایت کرتے ہوئے خبر دی، کہ آپ نے کہا، رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا، اسلام کی بنیاد پانچ چیزوں پر رکھی گئی ہے۔ اس بات کی گواہی دینا کہ اللہ کے سوا کوئی عبادت کے لائق نہیں اور محمد ﷺ، اللہ عزوجل کے رسول ہیں اور نماز قائم کرنا، زکوۃ ادا کرنا، حج کرنا اور رمضان کے روزے رکھنا۔

(الصحیح للبخاری۔ حدیث نمبر 8)

بحثِ ثالث:۔

مُرسل کی اَقسام اوران کے اَحکام

مُرسل کی چار اقسام ہیں۔

(1) صحابی رضی اللہ عنہ کی مرسل ۔

(2) تابعی وتبعِ تابعی رحمہم اللہ کی مرسل۔

(3) صحابی وتابعی وتبعِ تابعی رحمہم اللہ کے بعد والوں کی مرسل۔

(4) من وجہِ مُرسل اور من وجہِ مُسند۔

﴿ان سب کی تفصیل﴾

صَحابی رضی اللہ عنہ کی مرسل

یہ اسی صورت میں متصور ہوگی کہ جب کوئی صحابی، دوسرے صحابی سے حدیث سنیں اوران کا ذکر کئے بغیر، براہِ راست یوں ارشاد فرمائیں، **قال النبی کذا**۔یعنی نبی کریم ﷺ نے اس طرح ارشاد فرمایا۔کیونکہ اگرراوی صحابی، بذاتِ خود، براہِ راست رسول اللہ ﷺ سے سماعت فرمائیں،تواس میں ارسال کا کوئی تصور پیدا نہیں ہوسکتا، کیونکہ ان کے اوررسول اللہ ﷺ کے درمیان کوئی ایساواسطہ موجود ہی

نہیں، جسے ساقط کرنے پر اس سنت کو **مُرْسَل** کہا جا سکے۔

حکم:-

اس قسم کی سنت کو سماع پر محمول کرنا، واجب ہے یعنی یہ تسلیم کرنا لازم ہے کہ راوی نے، اس حدیث کو، ساقط شدہ مروی عنہ سے بذاتِ خود سنا تھا، لیکن پھر کسی مصلحتِ صحیحہ کی بناء پر ان کے ذکر کو ساقط کر دیا۔ کیونکہ تمام صحابہ ﷺ عادل ہیں، لہذا کسی واسطے کا سقوط، جہالت یا معاذ اللہ، کسی قسم کی بددیانتی پر محمول نہیں کیا جا سکتا۔ مرسل کی یہ قسم، تمام علماء کے نزدیک، مقبول و حجت ہے۔

نوٹ:-

اگر شروع سے صحابی تک سند متصل ہو، پھر وہ صحابی ﷺ یوں ارشاد فرمائیں، **سمعتُ رسول اللّٰه ﷺ قال كذا او فعل كذا** ..یا.. **حَدَّثَنی رسول اللّٰه ﷺ كذا** ۔یعنی میں نے سنا، رسول اللہ ﷺ نے اس طرح ارشاد فرمایا..یا..اس طرح کیا..یا..مجھ سے رسول اللہ ﷺ نے اس طرح بیان کیا، تو یہ **مُرسل** نہیں، بلکہ **مُسْنَد** ہے۔

تابعی و تبع تابعی ﷺ کی مرسل

اس کی صورت یہ ہے کہ کوئی تابعی، ذکرِ صحابی..یا..تبع تابعی، ذکرِ صحابی و تابعی کو ترک کر کے، سنت کی نسبت، براہِ راست رحمتِ کونین ﷺ کی جانب کر دیتے ہیں۔

حکم:۔

(1) عندالاحناف ﷭، سنت کی یہ قسم، مقبول اور حجت ہے، بشرطیکہ راوی، ثقہ ہو۔ایسی صورت میں یہ قسم، مسند پر فوقیت رکھتی ہے، لہٰذا اگر مسند اور اس کے مابین، تعارض پیدا ہو جائے، تو اسے ہی ترجیح حاصل ہوگی۔

(2) چونکہ راوی کو ثقہ فرض کر کے ہی اس قسم کو حجت مانا گیا ہے، لہٰذا حسنِ ظن رکھا جاتا ہے کہ وہ اسناد پر پوری طرح مطلع تھے اور ان کے نزدیک معاملہ بالکل واضح تھا، اسی سبب سے وہ اس کا ذکر نہ فرما کر خود ضامن ہو گئے، ورنہ ضرور اسے، مروی عنہ کی جانب منسوب کر کے، تمام تر ذمہ داری بعد والوں پر چھوڑ کر، خود بری الذمہ ہو جاتے۔ جیسا کہ

امام حسن بصری تابعی ﷬ کے بارے میں منقول ہے کہ آپ فرمایا کرتے تھے، جب میں تمہیں کہتا ہوں، حَدَّثَنِیْ فُلَانٌ (یعنی فلاں نے مجھ سے حدیث بیان کی)، تو وہ فقط اسی شخص سے مروی حدیث ہوتی ہے، لیکن جب کہتا ہوں، قَالَ رَسُوْلُ اللّٰہ ﷺ، تو میں نے اسے ستر (70) یا اس سے بھی زائد حضرات سے سنا ہوتا ہے۔

(المختصر فی علم الاثر۔صفحہ نمبر 173۔المکتبۃ الشاملۃ)

(3) چونکہ یہاں سنت کا قوی ہونا، اجتہاداً ثابت کیا جاتا ہے، لہٰذا اس قسمِ مرسل سے قرآن کے مطلق کو مقید نہیں کیا جا سکتا، کیونکہ ایسی صورت میں رائے اور اجتہاد سے قرآن کے وصفِ اطلاق کا نسخ لازم آئے گا اور یہ جائز نہیں۔

اس سلسلے میں امام شافعی رضی اللہ عنہ کا موقف:۔

امام شافعی رضی اللہ عنہ اسے قبول نہیں فرماتے۔ان کے نزدیک، جب راوی کا وصفِ عدالت مجہول ہو، تو حدیث قابل حجت نہیں رہتی، تو جہاں وصف وذات دونوں مجہول ہوں، تو بطریق اَولیٰ ترکِ حدیث ہونا چاہیئے۔

لیکن اگر یہ حدیث کسی حجتِ قطعیہ (مثلاً قرآن کی نص قطعی یا خبر مشہور) یا قیاس صحیح یا کسی قول صحابی رضی اللہ عنہ سے تقویت پا جائے..یا..ائمۂ اسلام اسے قبول فرمالیں..یا..ارسال کرنے والے راوی کے بارے میں یہ یقین حاصل ہو کہ وہ صرف ثقہ سے ہی روایت کرتے ہیں، تو آپ کے نزدیک بھی مقبول وقابلِ حجت ہے۔گویا کہ جب اس کے ساتھ کوئی بھی ایسی شے پائی جائے، جو اس کے لئے باعثِ تقویت ہو، تو امام مذکور رضی اللہ عنہ کے نزدیک اسے قبول کرنے میں حرج نہیں۔

صحابی و تابعی وتبع تابعی رضی اللہ عنہم کے بعد والوں کی مرسل

اس کی صورت بھی واضح ہے کہ مذکورہ نفوس قدسیہ کے بعد والے، سنت کو براہِ راست رسول کریم ﷺ کی جانب منسوب کردیں۔

حکم:۔

اس کے بارے میں علمائے اسلام میں اختلاف ہے۔

امام کرخی حنفی ﷫ کا موقف:۔

آپ اسے قبول فرماتے ہیں۔ان کی دلیل یہ ہے کہ صحابہ وتابعین وتبع تابعین ﷢ کی روایت کی مقبولیت کی علت،ان کا عادل اور سنت کی حفاظت میں کامل ہونا ہے۔ چنانچہ جب یہی علت،ان کے بعد والوں میں پائی جائے،تو ان کی روایت کو بھی قبول کیا جائے گا۔

عیسٰی بن ابان حنفی ﷫ کا موقف:۔

آپ اسے،اس دلیل کے ساتھ رد فرماتے ہیں کہ قرون ثلاثہ کے بعد فسق، عام ہو گیا تھا اور رسول اللہ ﷺ نے صرف اول تین زمانوں کے سب سے بہتر اور ان کے اہل کے عادل ہونے کی گواہی دی تھی۔جیسا کہ

حضرت عبداللہ ﷛ کہتے ہیں کہ

رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا، **خَیْرُ اُمَّتِی الْقَرْنُ الَّذِینَ یَلُونِی ثُمَّ الَّذِینَ یَلُونَھُمْ ثُمَّ الَّذِینَ یَلُونَھُمْ** ۔یعنی میری امت میں سب سے بہترین ان لوگوں کا زمانہ ہے، جو مجھ سے متصل ہیں، پھر جو اُن سے متصل ہیں، پھر جو اُن سے متصل ہیں۔ (الصحیح لمسلم۔حدیث نمبر 2533)

لہٰذا بعد میں آنے والوں سے مروی سنن،ان کی عدالت مشکوک ہونے کی بناء پر قابلِ اخذ نہیں۔

بعض علماء ﷭ کا موقف:۔

بعض علماء نے فرمایا کہ قرونِ ثلاثہ کے بعد والوں کا ارسال،اگر اُن

علمائے حدیث کی جانب سے ہو، جو صحیح وضعیف حدیث میں تمیز کی صلاحیت رکھتے ہیں، تو اُن کی مرسل قبول کی جائے گی، ورنہ نہیں۔ وجہِ رد یہ ہے کہ جب ارسال کرنے والا، علمائے حدیث میں سے نہ ہو، تو احتمال پیدا ہوگا کہ اس نے غیر ثقہ کو، ثقہ گمان کر کے، سند سے ساقط کر دیا ہو، چنانچہ اس کی مروی حدیث میں شبہ پیدا ہو جائے گا۔

امام شافعی ﷫ کا موقف:۔

امام شافعی ﷫ فقط کبار تابعین، خصوصاً حضرت سید بن مسیّب ﷫ کی مراسیل قبول فرماتے تھے۔ جیسا کہ

حضرت عمر بن علی قزوینی ﷫ لکھتے ہیں،

امام شافعی ﷫، سعید بن مسیّب ﷫ کی مراسیل قبول فرماتے تھے۔ اور آپ نے انہیں محض اس لئے قبول فرمایا کہ آپ نے تلاش وجستجو کے بعد انہیں مسانید پایا تھا۔ (مشیخة القزوینی۔ صفحہ نمبر 87۔ المکتبة الشاملة)

لیکن حضرت عبدالرحمٰن بن احمد حنبلی ﷫ لکھتے ہیں کہ

امام شافعی ﷫ نے زکاۃ الفطر اور طعام میں بیع تولیہ وغیرہ میں سعید بن مسیّب ﷫ کی مرسل قبول نہیں فرمائی ہے، اس لئے امام شافعی ﷫ کے کلام کو اس پر محمول کیا جائے گا کہ مراسیلِ سعید بن مسیّب ﷫ اس وقت مقبول ہیں، جب وہ دیگر قرائن سے تائید پا جائیں یا ان کے معارض کوئی دوسری روایت موجود نہ ہو۔

(شرح کتاب العلل للترمذی۔ صفحہ نمبر 190۔ المکتبة الشاملة)

من وجہٍ، مُرُسَل اورمن وجہٍ، مُسُند

یعنی ایک حدیث کوکسی راوی نے مرسلاً اوردوسرے نے مسنداًبیان کیاہو۔جیسے رسول اللہ ﷺ کافرمان ہے،لَانِكَاحَ إِلَّابِوَلِيٍّ ۔یعنی ولی کی اجازت کے بغیرکوئی نکاح نہیں۔ (السنن للترمذی۔حدیث نمبر1102)

اسے یونس بن اسرائیل نے اسناداًاورحضرت شعبہ نے ارسالاًروایت کیاہے۔

یونس بن اسرائیل کی سندیوں ہے،

عن ابن اسحق عن ابی بُردۃ عن ابی موسی قال قال رسول اللّٰہ....الی اخرہ ۔

اورحذفِ ذکرابوبردہ کے ساتھ،شعبہ کی سنداس طرح ہے،

عن ابن اسحق عن ابی موسی عن النبی....الی اخرہ ۔

حکم:۔

عام طورپرعلمائے اسلام اسے بھی قبول فرماتے اورحجت تسلیم کرتے ہیں۔ کیونکہ مرسل،حال راوی کے سلسلے میں خاموش،لیکن مسند،ناطق ہے اورساکت، ناطق کامعارض نہیں ہوسکتا،لہذااسنادکی صورت یعنی مسند،ارسال والی صورت یعنی مرسل پرغالب رہے گی۔

بحثِ رابع:-

مُسند کی اَقسام اور ان کی تعریفات و اَحکام

مُسند کی، تین اقسام ہیں۔

(i) مُتَوَاتر۔ (ii) مَشہُور۔ (iii) خَبَرِواحد۔

(i) مُتَوَاتر:-

وہ سنت ہے، جسے ہر دور میں روایت کرنے والے اتنے کثیر ہوں کہ جن کا جھوٹ پر جمع ہونا، عقلاً محال ہو۔

بعض علماء، متواتر کے حسی وجود کا انکار فرماتے ہیں، یعنی ان کے نزدیک کوئی بھی حدیث، متواتر کی شرائط کے مطابق نہیں، جب کہ بعض علماء کے نزدیک، درج ذیل احادیث، متواترہ ہیں۔

(1) حضرت عمر فاروق ﷛ روایت فرماتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا، **اِنَّمَا الاَعْمَالُ بِالنِّيَّات**۔ یعنی اعمال (پرثواب) کا دائرِ مدار، محض نیتوں پر ہے۔ (الصحیح للبخاری۔حدیث نمبر 1)

(2) حضرت انس ﷛ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ کا فرمان ہے، **مَنْ تَعَمَّدَ عَلَيَّ كَذِبًا فَلْيَتَبَوَّأْ مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ**۔ یعنی جس نے مجھ پر جان بوجھ کر جھوٹ باندھا، وہ اپنا ٹھکانا آگ میں بنالے۔ (الصحیح للبخاری۔حدیث نمبر 108)

(3) حضرت ابن عباس ﷺ روایت کرتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے، اَلْبَیِّنَۃُ عَلَی الْمُدَّعِیْ وَالْیَمِیْنُ عَلٰی مَنْ اَنْکَرَ ۔یعنی دعویٰ کرنے والے پر گواہ اور انکار کرنے والے (مدعی علیہ) پر قسم لازم ہے۔

(السنن الصغیر للبیہقی۔حدیث نمبر 3386)

نوٹ:۔

سنت کو متواتر قرار دینے کے سلسلے میں راویوں کی کوئی تعداد مخصوص نہیں۔ چنانچہ اگر ثقہ ہوں، تو چار بھی کافی ہیں اور بالفرض فاسق وفاجر ہوں، تو تعدادِ کثیر درکار ہے۔گویا کہ حدیث کو متواتر قرار دینے میں اصل یہی ہے کہ راویوں کی جانب سے دی گئی خبر کے حق و سچ ہونے کا یقین کامل حاصل ہو جائے۔لیکن شرط یہی ہے کہ زمانۂ سرکار ﷺ سے لے کر آخری روایت کرنے والے تک، ہر دور میں یہ تعداد اتنی کم نہ ہوئی ہو کہ اس کے حق و سچ ہونے کا یقین ہی زائل ہو جائے۔ چنانچہ اگر تھوڑی بہت کم ہوئی، لیکن یقین کا باعث اب بھی بن رہی ہو.. یا.. پہلے سے زائد ہو گئی، تو کوئی حرج نہیں۔

حکم:۔

اس سنت سے، بغیر نظر وکسب کے، علم یقینی حاصل ہوتا ہے، چنانچہ اس کے تقاضے کے مطابق عمل کرنا، واجب اور اس کا منکر، دراصل رسول اللہ ﷺ کا انکار کرنے والا ہے، چنانچہ اسے کافر قرار دیا جائے گا۔

نوٹ:-

اگر کوئی بدلیل اس کے تواتر کو تسلیم نہ کرتے ہوئے انکار کرے، تو کافر نہیں، ہاں اگر جمہور کے مقابل ہو، تو اسے گمراہ قرار دیا جاسکتا ہے۔

(ii) مَشھُور:-

وہ سنت ہے، جو زمانۂ رسول ﷺ میں غیر متواتر ہو، لیکن اس کے بعد تابعین اور تبعِ تابعین کے دور میں، اس کے راویوں کی تعداد، حدِ تواتر تک پہنچ گئی ہو۔ جیسے

حضرت عُبادہ بن صامت رضی اللہ عنہ روایت کرتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا، **لاصَلاۃَ لِمَنْ لَمْ یَقْرَأْبِفَاتِحَۃِ الْکِتَابِ** ۔یعنی اس شخص کی نماز (کامل) نہیں، جس نے سورۂ فاتحہ نہ پڑھی۔ (الصحیح للبخاری۔حدیث نمبر756)

حکم:-

اس سے علمِ یقینی نہیں، لیکن علمِ طمانینت ضرور حاصل ہوتا ہے۔ نیز اس کے ذریعے قرآن عظیم میں زیادتی، مثلاً مطلق کو مقید کرنا، جائز ہوتا ہے۔ اور اس کا منکر، گمراہ ہے، کافر نہیں۔

امام شافعی رحمہ اللہ اسے خبرِ واحد کے ساتھ ملحق مانتے ہوئے، فقط مفیدِ علمِ ظن قرار دیتے ہیں۔

نوٹ:-

[i] علمِ طمانینت، قلب میں حاصل ہونے والے ایک ایسے علم کا نام ہے،

جو جانبِ مخالف کا احتمال رکھتا ہے، اگرچہ یہ احتمال بہت ہی ضعیف و کمزور ہوتا ہے۔ جب کہ یقینی علم وہ ہوتا ہے، جو اپنی جانبِ مخالف کا بالکل احتمال نہیں رکھتا۔

[ii] سنت، اسی صورت میں مشہور کہلائے گی، جب زمانہ صحابہ ﷺ میں خبر واحد اور تابعین وتبعِ تابعین کے ادوار میں، متواتر ہو چکی ہو۔ چنانچہ اگر کوئی سنت، قرونِ ثلاثہ میں خبر واحد رہی اور بعد میں راویوں کے تعدد کی بناء پر متواتر کی مثل ہو گئی، تو اسے مشہور نہیں کہا جائے گا، بلکہ وہ خبر واحد ہی رہے گی۔

(iii) خبرواحد:۔

وہ سنت ہے، جو زمانہ رسول ﷺ وتابعین وتبعِ تابعین میں غیر متواتر رہی، اگرچہ ان تین زمانوں کے بعد اس کے راویوں کی تعداد، حدِ تواتر تک ہی کیوں نہ پہنچ گئی ہو۔ جیسے

حضرت ابوہریرہ ﷺ کہتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا، **لَا وُضُوءَ لِمَنْ لَّمْ يَذْكُرِ اسْمَ اللّٰهِ عَلَيْهِ** ۔یعنی اس شخص کا وضو (کامل) نہیں، جس نے اس پر اللہ کا نام ذکر نہ کیا ہو (یعنی شروع میں بسم اللہ نہ پڑھی ہو)۔
(الصحیح للبخاری۔ حدیث نمبر 756)

حکم:۔

اس سے غالب رائے کا علم اور عمل کا وجوب تو ثابت ہو سکتا ہے، لیکن علم یقینی حاصل نہیں ہوتا۔ غالبِ رائے کے علم سے مراد، وہ علم ہے، جو جانبِ مخالف کا احتمال رکھتا ہو، لیکن یہ احتمال، خبر مشہور سے حاصل ہونے والے علم کی جانبِ مخالف کے

احتمال سے زائد ہوتا ہے۔ لہذا اس کا انکار، کفر یا گمراہی نہیں۔

نوٹ:۔

قرآن کی کسی آیت کا نسخ، فقط حدیثِ متواتر سے ہی ہوسکتا ہے، خبر مشہور و واحد سے نہیں۔ کیونکہ یہ حکم میں بمنزلۂ نص کے ہوتی ہے، لہذا درجے میں مساوات کی بناء پر، اس کے ذریعے، مطلقاً مضمون آیت کا نسخ، جائز ہوگا۔

جب کہ خبر مشہور سے مطلقاً نہیں، بلکہ فقط وصفِ قرآن کا نسخ جائز ہے، چنانچہ اس کے ذریعے مطلق آیت کو مقید کرنا درست ہوتا ہے۔

جب کہ خبر واحد کسی قسم کے نسخ کا فائدہ نہیں دے سکتی، ہاں اس کے ذریعے بیان تفسیر حاصل کیا جاسکتا ہے۔

بحثِ خامس:۔

خبر واحد سے، وجوبِ عمل کے ثبوت کی شرائط

اس کی آٹھ شرائط ہیں۔جن میں سے چار، نفس خبر اور چار، راوی سے متعلق ہیں۔

نفسِ خبر سے متعلقہ شرائط

﴿1﴾ یہ خبر، قرآن کے خلاف نہ ہو:۔

اس میں تفصیل یہ ہے کہ اگر یہ خبر، کسی نص قرآن کے خلاف ہو اور کوئی صحیح تاویل بھی ممکن نہ ہو، تو بالاتفاق غیر مقبول ہے۔

یونہی اگر آیتِ قرآنی کے ظاہر کے خلاف ہو، تو اس کو بنیاد بناتے ہوئے، آیت کے ظاہر کے بجائے، مجاز مراد لینا، جائز نہ ہوگا۔جیسا کہ

مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا، **مَنْ مَسَّ ذَکَرَہٗ فَلْیَتَوَضَّأْ**۔یعنی جس (مرد) نے اپنی شرم کی جگہ کو چھوا، تو اسے چاہیئے کہ وضو کرے۔

(السنن لابی داؤد۔حدیث نمبر 181)

اس سے ثابت ہوا کہ شرم کی جگہ کو چھونا، ناقضِ وضو ہے۔

جب کہ قرآن میں اہل قباء کی تعریف میں ارشادِ باری تعالیٰ ہے، **فِیْهِ رِجَالٌ یُحِبُّوْنَ اَنْ یَتَطَهَّرُوْا**۔یعنی اس (مسجدِ قباء) میں ایسے

مرد ہیں، جو خوب پاک ہونے کو محبوب رکھتے ہیں۔ (التوبہ۔آیت نمبر 108)

آیت کے ظاہر سے ثابت ہوتا ہے کہ مقامِ شرم کا چھونا، باعثِ ناپاکی نہ ہو، کیونکہ کامل ودرست طہارت، مقام نجاست کو چھوئے بغیر ممکن نہیں اور اللہ ﷻ نے اسے طہارت قرار دیا ہے۔

اب چونکہ یہاں کوئی صحیح تاویل ممکن نہیں، لہذا خبر واحد کو ترک اور آیت کے ظاہر کو، اخذ کیا جائے گا۔

﴿2﴾ یہ خبر، کسی سنتِ مشہور کے خلاف نہ ہو: ۔

سنتِ مشہور کے خلاف ہونے کی صورت میں، اس کے قابلِ استدلال وحجت نہ رہنے کا سبب یہ ہے کہ سنتِ مشہور، قوی اور یہ، اس کے مقابلے میں، ضعیف ہے، لہذا اس کے ساتھ معارضے کی صلاحیت نہیں رکھتی۔ جیسا کہ

حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ ارشاد فرماتے ہیں، **اَنَّ النَّبِیَّ قَضٰی بِشَاھِدٍ مَعَ یَمِینٍ** ۔یعنی بے شک نبی کریم ﷺ نے (فقط) ایک گواہ اور قسم کے ساتھ (**مُدَّعِی** کے حق میں) فیصلہ فرمایا۔ (المصنف لابن ابی شیبہ۔حدیث 22995)

اس خبر واحد سے ثابت ہوا کہ اگر مُدَّعِی کے پاس، فقط ایک گواہ ہو اور وہ اسے پیش کرنے کے ساتھ ساتھ قسم بھی کھالے، تو یہ قسم، دوسرے گواہ کے قائم مقام ہوتے ہوئے، اسے کفایت کرے گی۔

جب کہ خبر مشہور میں ہے،

اَلْبَیِّنَۃُ عَلَی الْمُدَّعِی وَالْیَمِینُ عَلٰی مَنْ اَنْکَرَ ۔یعنی مُدَّعِی

پر گواہ اور انکار کرنے والے (مُدَّعٰی علیه) پر، قسم لازم ہے۔
(السنن الصغیر للبیہقی۔ حدیث نمبر 3386)

اس سے ثابت ہوا کہ مُدَّعِی پر فقط گواہ پیش کرنا لازم ہیں، قسم تو گواہ نہ ہونے کی صورت میں، مُدَّعٰی علیه کے لئے ہے۔

لہذا خبر واحد کو ترک کر کے، سنتِ مشہورہ کے حکم کے مطابق عمل کرنا، لازم ہوگا۔

﴿3﴾ صحابہ ﷺ کے مابین رائج عمل، خبر میں مذکور عمل کے خلاف نہ ہو:۔

وجہِ شرط یہ ہے کہ جب اکثر صحابہ ﷺ کا عمل، خبر میں بیان کردہ معاملے کے خلاف ہو، تو معلوم ہوا کہ یہاں راوی کو سہو ہوا..یا..مذکورہ معاملہ، منسوخ ہو چکا تھا، ورنہ صحابہ ﷺ کا عمومی عمل کبھی اس کے خلاف نہ ہوتا۔ حضرت ابوالحسن کرخی ﷺ اور ہمارے علمائے متاخرین کا یہی مذہب ہے۔ جیسا کہ نماز میں قرأت سے قبل، جہراً بسم اللہ پڑھنے کا مسئلہ ہے۔ چنانچہ

حضرت ابراہیم بن علی شیرازی شافعی ﷺ، اپنی کتاب **المُهَذَّب فی فقه الامام الشافعی** میں حدیث بیان کرتے ہیں کہ

حضرت ابن عباس ﷺ نے فرمایا،

أن النبيَّ جَهَرَ ببسم الله الرحمن الرحيم۔ یعنی بے شک نبی کریم ﷺ نے بسم اللہ کو جہر سے پڑھا۔ (صفحہ 138۔ المکتبۃ الشاملۃ)

یہ ایک خبرِ واحد ہے، جس میں اس امر کا ذکر ہے، جس میں ہر عاقل بالغ

مسلمان مرد و عورت دن میں کثیر مرتبہ مشغول ہوتا ہے، لیکن یہ حدیث پھر بھی مشہور نہ ہو سکی اور صحابہ ؓ کا عمل اس کے خلاف رہا، لہٰذا قابلِ استدلال نہیں۔

بلکہ احادیثِ کثیرہ میں ، اس کے برعکس مضمون، وارد ہوا ہے۔ جیسا کہ

امام بخاری نے اس سلسلے میں، اولاً ایک باب قائم فرمایا، **بَابُ حُجَّةِ مَنْ قَالَ لاَ يُجْهَرُ بِالْبَسْمَلَةِ** ۔ یعنی اس شخص کی دلیل کا باب، جس نے کہا کہ (نماز میں قبل قراءت) بسم اللہ، جہر سے نہ پڑھی جائے۔

اور پھر اس کے تحت یہ حدیث لائے کہ

حضرت انس ؓ فرماتے ہیں کہ

صَلَّيْتُ مَعَ رَسُولِ اللّٰهِ وَاَبِي بَكْرٍ وَعُمَرَ وَعُثْمَانَ فَلَمْ اَسْمَعْ اَحَدًا مِنْهُمْ يَقْرَأُ بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيمِ ۔ یعنی میں نے رسول اللہ ﷺ وابوبکر و عمر و عثمان ؓ کے ساتھ نماز پڑھی، پس میں نے ان میں سے کسی سے نہ سنا کہ اس نے (جہر سے) بسم اللہ پڑھی ہو۔ (حدیث نمبر 399)

اور نسائی کی حدیث 907 میں باقاعدہ جہر کا لفظ آیا ہے۔ الفاظ یہ ہیں،

صَلَّيْتُ خَلْفَ رَسُولِ اللّٰهِ وَاَبِي بَكْرٍ وَعُمَرَ وَعُثْمَانَ فَلَمْ اَسْمَعْ اَحَدًا مِنْهُمْ يَجْهَرُ بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيمِ ۔

﴿4﴾ وہ خبر ایسی نہ ہو، جس میں کسی ایسے معاملے کا ذکر ہو، جو صحابہ ؓ کے مابین مختلف فیہ رہا، لیکن پھر بھی صحابہ ؓ نے رفعِ اختلاف کے سلسلے میں، اس سے استدلال نہ کیا ہو:۔

کیونکہ اگر یہ حدیث واقعی ثابت ہوتی، تو متنازع فیہ مسئلے میں صحابہ ﷺ اپنی ذاتی رائے کے بجائے، سنتِ رسول ﷺ کی جانب رجوع فرماتے، کیونکہ رسول اللہ ﷺ کی جانب سے یہی تعلیم منقول ہے کہ اولاً بالترتیب قرآن اور سنتِ رسول ﷺ سے استدلال کیا جائے۔ پھر اگر ان میں مسئلے کا حل نہ پایا جائے، تب ذاتی رائے سے کام لیا جائے۔ جیسا کہ

مروی ہے کہ

جب رسول اللہ ﷺ نے، حضرت معاذ بن جبل ﷺ کو یمن کی جانب (حاکم بنا کر) بھیجنے کا ارادہ کیا، تو فرمایا، اے معاذ! جب آپ کے سامنے کوئی مقدمہ پیش ہوگا، تو (لوگوں کے مابین) کس چیز سے فیصلہ کریں گے؟....عرض کی، میں اللہ ﷻ کی کتاب کے ساتھ فیصلہ کروں گا۔ آپ نے دریافت فرمایا، اگر کتاب اللہ میں مسئلے کا حل نہ پائیں تو؟....عرض کی، اللہ کے رسول ﷺ کی سنت کے ذریعے حل نکالوں گا۔ فرمایا، اگر اللہ کے رسول ﷺ کی سنت میں بھی نہ ملے، تو؟....عرض کی، تو میں اپنی رائے کے ساتھ اجتہاد کروں گا۔ تو رسول اللہ ﷺ نے (خوش ہوکر) آپ کے سینے پر اپنا دستِ مبارک مارا اور فرمایا، **اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ الَّذِیْ وَفَّقَ رَسُوْلَ رَسُوْلِ اللّٰهِ لِمَا یَرْضٰی رَسُوْلُ اللّٰهِ** ۔ تمام خوبیاں اللہ ﷻ کے لئے ثابت ہیں، جس نے اپنے رسول کے قاصد کو اس چیز کی توفیق عطا فرمائی، جس سے اس کا رسول راضی ہے۔

(السنن لابی داؤد۔ حدیث نمبر 3592)

لہذا سنتِ مذکور کو، اس میں بیان کردہ مضمون کے سلسلے میں قابل حجت، نہ مانا جائے گا اور یہاں بھی اسے سہوِ راوی.. یا.. نسخ.. یا.. کسی اور علتِ خفیہ پر محمول کریں گے۔

راوی سے مُتَعَلِّقہ شَرَائط

یہ چار ہیں۔

﴿1﴾ اسلام۔ ﴿2﴾ عدالت۔

﴿3﴾ عقل کامل۔ ﴿4﴾ ضَبُط۔

﴿1﴾ اسلام:۔

یعنی راوی مسلمان ہو، تب ہی دیگر شرائط کے ساتھ، اس کی خبر کا اعتبار ہوگا، کیونکہ کفر، اسلام دشمنی کی بناء پر، خبر کے سلسلے میں وہم و شک پیدا کرتا ہے چنانچہ کافر راوی کے بارے میں اس گمان سے کبھی بے نیازی نہیں ہوسکتی کہ اس نے اپنی طرف سے بھی کوئی بات ملادی ہوگی۔ لہذا اس کی خبر قابل حجت بھی نہ ہوگی۔

﴿2﴾ عدالت:۔

عدالت سے مراد، راوی کا دین پر استقامت پزیر ہونا ہے۔ اس کے مقابل، فسق و فجور یعنی کبیرہ کا ارتکاب.. یا.. صغیرہ پر اصرار ہے۔ شرطِ عدالت کا لحاظ اسی بناء پر کیا گیا ہے کہ خبر عادل سے، سننے والے کے قلب کو اطمینان حاصل ہوتا ہے،

جب کہ فاسق کے فسق کے باعث، سامع اس کے بارے میں جھوٹ یا اس کی ملاوٹ کے گمان سے نہیں بچ سکتا۔ یہی وجہ ہے کہ اس کی خبر کو قابل اعتبار نہیں مانا گیا۔

نوٹ:۔

مستور الحال یعنی جس کی عدالت یا فسق، ظاہر نہ ہو، اگر زمانۂ صحابہ و تابعین و تبع تابعین ﷺ سے تعلق نہ رکھتا ہو، تو معاملۂ حصول وقبول خبر میں، فاسق کی مثل ہے۔ یعنی جب تک اس کی عدالت کا حال واضح نہیں ہوجاتا، اس کی خبر کا بھی اعتبار نہیں کیا جائے گا۔ مذکورہ تین اَزْمِنَـه کا استثناء اس سبب سے ہے کہ باتفاقِ علمائے اسلام، ان تین زمانوں سے تعلق رکھنے والوں کی عدالت کی گواہی، خود رسول اللہ ﷺ نے دی ہے، جیسا کہ

حضرت عبداللہ ؓ نے ارشاد فرمایا،

قَالَ رَسُولُ اللّٰه صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ خَيْرُ اُمَّتِي الْقَرْنُ الَّذِينَ يَلُونِي ثُمَّ الَّذِينَ يَلُونَهُمْ ثُمَّ الَّذِينَ يَلُونَهُمْ ۔یعنی رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا، میری امت میں سب سے بہترین ان لوگوں کا زمانہ ہے، جو مجھ سے متصل ہیں، پھر جو ان سے متصل ہیں، پھر جو ان سے متصل ہیں۔ (الصحیح لمسلم۔حدیث 2533)

چنانچہ ان نفوس قدسیہ میں سے کسی راوی کا مستور الحال ہونا، ان کی خبر میں کسی قسم کی کمزوری پیدا نہ کرے گا۔ ہاں اگر کسی دلیل شرعی سے زمانۂ تابعین یا تبع تابعین میں سے کسی مستور الحال کا غیر عادل ہونا ثابت ہوجائے، تو اب اس کی خبر بھی قابل اعتبار نہ رہے گی۔

﴿3﴾ عقل کامل:-

عقل، ایک ایسے نور کا نام ہے، جسے اللہ ﷻ نے انسان میں ہدایت وضلالت، صحیح وغلط، اچھائی وبرائی اور نیکی وبدی میں، تمییز کے لئے پیدا فرمایا ہے اور اس کا مستقر وٹھکانا، دماغ ہے۔ جس کی دلیل یہ ہے کہ بسااوقات دماغی چوٹ، اس نورِ عقل کو زائل کردیتی ہے اور انسان پاگل ہوکر، جانوروں کی سی حرکات کرنے لگتا ہے۔

اور یہ عقل، انسان کے بالغ ہونے کے بعد ہی کامل متصور ہوتی ہے۔ چنانچہ خبرِ واحد، قابلِ حجت اسی وقت ہوگی، جب دیگر شرائط کے ساتھ ساتھ، کسی بالغ و صاحبِ عقل کی جانب سے، سننے والے تک پہنچی ہو۔ لہذا پاگل ومجنون وبچے کی خبر، واجب العمل نہیں ہوسکتی۔ کیونکہ جب شریعت نے انہیں اپنے معاملات میں تصرف کا اہل نہیں بتایا، تو امورِ دین میں تو بدرجۂ اولیٰ اس کا لحاظ ہوگا۔

نوٹ:-

نابالغ کی حدیث کا قابل حجت نہ ہونا، اس صورت میں ہے کہ جب سماع وروایت کرنا، بلوغت سے قبل ہوں اور اگر سماع، قبل بلوغ اور روایت کرنا، بالغ ہونے کے بعد ہو، تو اب راہِ قبول میں کوئی رکاوٹ نہیں۔ جیسا کہ ابن عباس اور عبداللہ بن زبیر رضی اللہ عنہم کی نابالغی کی حالت میں مسموع احادیث کو بالاتفاق قابل حجت مانا جاتا ہے۔

﴿4﴾ ضبط:-

اس کا اطلاق چار چیزوں کے مجموعے پر ہوتا ہے۔

(i) کلام کو مکمل یکسوئی اور کامل توجہ کے ساتھ، بالکل ایسے سننا، جیسے اس کے سننے کا حق ہے۔

(ii) اس کے معنی و مفہوم کو اچھی طرح سمجھنا اور مرادِ متکلم پر واقف ہونا یعنی یہ کہ اُس نے کلمات سے لغوی معنی کا ارادہ کیا ہے یا شرعی کا اور یہاں حقیقت مراد ہے یا مجاز، وغیرہ۔

(iii) اس کو ذہن یا صفحات میں محفوظ رکھنے کے سلسلے میں، اپنی طاقت کے مطابق، پوری کوشش صرف کرنا۔

(iv) اس پر ثبات حاصل کرنا، اس طرح کہ اگر وہ کلام اَحکام پر مشتمل ہو، تو ان کے تقاضے کے مطابق، ہر مقام پر ان کی رعایت کرنا اور اپنے حافظے پر اعتماد نہ رکھتے ہوئے، اسے بار بار دہرانا تا کہ ذہن سے محو نہ ہو جائے۔ ہاں جب اسے آگے روایت کر چکے، تو پھر دہرانے کے سلسلے میں اس قدر اہتمام کی حاجت نہیں۔

ضبط کی وجہِ لحاظ، واضح ہے کہ اس کی بناء پر راوی کے صدق کا یقین حاصل ہوتا ہے۔ اس کے برعکس، جو بے پرواہی سے کلام سننے کا عادی ہو.. یا.. کلام کے مفہوم و معانی سے ناواقف محض ہو.. یا.. اس کا حافظہ کمزور ہو، اکثر اس کا سہو و غفلت، حفظ سے اَغلب ہو اور کسی جگہ کلام کو محفوظ بھی نہ کیا ہو.. یا.. اسے خود، حدیث سے اخذ شدہ علم کے مطابق ثبات حاصل نہ ہو، تو یقیناً ایسے شخص کی خبر، قابلِ اعتبار اور لائقِ حجت نہ ہوگی۔

بحثِ سادس:۔

باعتبار حال راوی، خبرِ واحد کی تقسیم و اقسام و احکام

یعنی خبرِ واحد کی یہ تقسیم اس اعتبار سے ہے کہ کس راوی کی خبر، کن امور میں، حجت و دلیل بن سکتی ہے اور کن میں نہیں۔ چنانچہ اس سلسلے میں یاد رکھا جائے کہ اولاً راوی کی دو قسمیں ہیں۔

(1) معروف۔ (2) مجہول۔

(1) معروف:۔

معروف سے مراد، راوی کا فقہ و عدالت و حفظ و ضبط میں مشہور ہونا ہے۔ انہیں اوصاف کے پیشِ نظر، معروف راوی کی دو (2) اقسام ہیں۔

(i) فقہ اور اجتہاد کے سلسلے میں معروف۔

(ii) فقہ کے علاوہ، دیگر خصوصیات مثلاً عدالت و حفظ و ضبط میں معروف۔

﴿ان سب کی تفصیل و احکام﴾

(i) فقہ اور اجتہاد کے سلسلے میں معروف:۔

یعنی راوی، اپنے زمانے کے لوگوں میں فقہی اور اجتہادی صلاحیت کا حامل

ہونے کے سلسلے میں معروف ومشہور ہو۔جیسے حضراتِ خلفائے راشدین، حضرت عبداللہ بن مسعود، حضرت عبداللہ بن زبیر، حضرت عبداللہ بن عمر، حضرت عبداللہ بن عباس، حضرت زید بن ثابت، حضرت معاذ بن جبل، حضرت ابوموسیٰ اشعری، حضرت ابی بن کعب، حضرت ابوالدرداء اور سیدہ عائشہ صدیقہ ﷺ۔

حکم:۔

ان کی حدیث، مطلقاً حجت ہے یعنی چاہے قیاس کے مطابق ہو یا خلافِ قیاس، اسے قبول کیا اور مقدم رکھا جائے گا۔ چنانچہ اگر اس کے مقابلے میں قیاس آ جائے، تو بھی خبر ہی کو تقدیم حاصل ہوگی۔

قیاس پر تقدیمِ خبر کی وجہ:۔

خبر اپنی اصل کے اعتبار سے یقینی ہے، کیونکہ

اللہ عزوجل نے ارشاد فرمایا،

وَمَا یَنۡطِقُ عَنِ الۡهَوٰی ۝ اِنۡ هُوَ اِلَّا وَحۡیٌ یُّوۡحٰی ۔یعنی (یہ نبی، اس قرآن کے سلسلے میں) اپنی خواہش سے کلام نہیں فرماتے (بلکہ) یہ کلام تو فقط وہی ہے، جو ان کی جانب وحی کیا جاتا ہے۔ (النجم۔آیت نمبر 3,4)

لہذا شبہ فقط اس کے رسول اکرم ﷺ تک اتصال کے سلسلے میں ہے، چنانچہ اگر یہ شبہ زائل ہو جائے، تو باعتبارِ اصل، یقینی ہوگی، جب کہ قیاس، بلحاظِ اصل ظنی ومشکوک ہوتا ہے، (بشرطیکہ اس کی علت، منصوصہ نہ ہو)، کیونکہ اس میں مجتہد اپنی رائے سے علت کی تعیین کرتا ہے، چنانچہ معارضۂ خبر کی صلاحیت بھی نہیں رکھتا۔ جیسا کہ

حضرت عَلْقَمَہ ؓ بیان کرتے ہیں کہ

اَنَّ عَبْدَاللّٰہِ سَجَدَ سَجْدَتَیِ السَّھْوِ بَعْدَالسَّلَامِ وَذَکَرَاَنَّ النَّبِیَّ فَعَلَہٗ۔ یعنی بے شک عبداللہ بن مسعود ؓ نے بعدِ سلام، سہو کے دو سجدے کئے اور ذکر فرمایا کہ رسول اللہ ﷺ نے ایسا کیا تھا۔ (المصنف لابن ابی شیبہ۔حدیث 4441)

یہاں قیاس کا تقاضا تھا کہ سجودِ سہو، قبل سلام کئے جائیں، کیونکہ سلام سے انسان نماز سے باہر ہو جاتا ہے، تو خروج نماز کے بعد کئے گئے سجدے، تکمیل نماز کا سبب کیسے بن سکتے ہیں؟....لیکن چونکہ یہ قیاس، ایک مجتہد صحابی ؓ کی روایت کے خلاف تھا، لہٰذا اسے ترک اور حدیث کو قبول کرلیا گیا۔

(ii) فقہ کے علاوہ، دیگر خصوصیات مثلاً عدالت و حفظ وضبط میں معروف:۔

یعنی راوی اپنے دور کے لوگوں میں باعتبارِ حفظ اور حدیث کو محفوظ رکھنے کے سلسلے میں، معروف ہو۔ نیز اس کی عدالت تسلیم شدہ ہو۔لوگ اس کی عدالت کی گواہی دیتے ہوں۔لیکن اجتہادی صلاحیتوں میں مشہور و معروف نہ ہو۔ جیسے حضرت ابو ہریرہ اور حضرت انس بن مالک ؓ۔

حکم:۔

ان کے حکم کے بارے میں اختلاف ہے۔ چنانچہ

حضرت عیسی بن اَبان حنفی اورآپ کی پیروی کرنے والے اکثرمتاخرین ﷺ کامذھب

اگران کی حدیث، موافقِ قیاس ہو، تو ضرور قبول کی جائے گی، لیکن اگر مخالفِ قیاس ہو، تو قیاس، مقدم ہوگا۔ کیونکہ یہاں راوی کے غیرفقیہ ہونے کی وجہ سے احتمال موجود ہے کہ نقلِ روایت میں الفاظ کے بجائے صرف معانی کا لحاظ رکھا گیا ہو۔ اور جب یہ محتمل ہے، تو اس بات کا قوی اِمکان ہے کہ راوی، مرادِ رسول ﷺ نہ سمجھ سکے ہوں اور اپنے فہم کے مطابق، بیانِ حدیث میں، خطا واقع ہوگئی ہو۔ چنانچہ غور کیا جائے، تو ظاہر ہوگا کہ یہاں خبرِ واحد میں، دو جہتوں سے شک پیدا ہوگیا ہے۔

﴿1﴾ روایت بالمعنی کے احتمال کی وجہ سے۔ اور

﴿2﴾ خبرِ واحد کے، رسول اکرم ﷺ سے اتصال کے سلسلے میں۔

چنانچہ ایسی صورتِ حال میں بہتر یہی ہے کہ قیاس کو اختیار اور بظاہر مشکوک شے کو ترک کیا جائے۔ جیسا کہ

حضرت ابوہریرہ ﷺ سے مروی ہے کہ

وَلَا تُصَرُّوا الْغَنَمَ وَمَنِ ابْتَاعَهَا فَهُوَ بِخَيْرِ النَّظَرَيْنِ بَعْدَ اَنْ يَّحْتَلِبَهَا اِنْ رَضِيَهَا اَمْسَكَهَا وَاِنْ سَخِطَهَا رَدَّهَا وَصَاعًا مِّنْ تَمْرٍ ۔یعنی

اور تم (زیادہ دودھ والی ثابت کرنے اور مشتری کو دھوکا دینے کی نیت سے) بکریوں کے تھنوں میں دودھ جمع نہ کرو اور جو اسے خرید لے، تو اس کا دودھ دوہنے کے بعد، اسے دو چیزوں میں سے بہتر کا اختیار ہے، اگر وہ اس سے راضی ہو، تو اس کو رکھ لے اور ناراض ہے، تو

واپس کردے اوراس کے ساتھ ایک صاع (یعنی تقریباً ساڑھے چار سیر) کھجوریں بھی دے۔ (الصحیح للبخاری۔حدیث 2150)

یہ حدیث، قیاساً، کم از کم دو وجوہات کی بناء پر ضرور لائقِ ترک ہے۔

{1} اس میں **مُبْدَل** (یعنی دوہے ہوئے دودھ) کے قیام کے باوجود، بدل (یعنی ایک صاع کھجوروں) کو واجب کیا گیا ہے۔ (حالانکہ بدل وہیں واجب ہوتا ہے، جہاں مبدل باقی نہ رہے)۔

{2} اگر تلف شدہ شے مثلی (یعنی موزونی یا مکیلی یا عددی متقارب) ہو، تو بطورِ بدل، اولاً مثل صوری (یعنی اسی کی جنس سے بدل) اور اگر یہ میسر نہ ہو، تو مثل معنوی (یعنی قیمت) دینی ہوتی ہے۔ اب یہاں دودھ بھی ایک مکیلی شے ہے، بالفرض اگر صورتِ مذکورہ میں اس کا بدلہ، عقلاً وشرعاً وعرفاً لازم بھی ہوتا، تو اولاً مثل صوری یعنی جتنا دودھ نکلا، بلحاظِ بدل اتنا ہی دودھ دینا لازم ہوتا اور اگر دودھ میسر نہ ہوتا، تو مثل معنوی یعنی اس کی قیمت واجب ہوتی۔ جب کہ حدیث میں بطورِ بدل، کھجور مقرر کی گئی ہے، جو دودھ کا مثل صوری ہے، نہ معنوی۔ اور اگر دراہم ودنانیر کے بجائے اسے ہی بطورِ قیمت دینا مطلوب ہو، تو پھر دودھ کی قلیل وکثیر مقدار کے موافق، اس کے وزن میں بھی کمی بیشی ہونی چاہیئے تھی، جب کہ یہاں مقدارِ دودھ کی قلت وکثرت کا لحاظ کئے بغیر، کھجور کا ایک صاع مقرر کر دیا گیا ہے، لہذا قیاس پر عمل کرتے ہوئے، اس حدیث کو ناقابل عمل سمجھا جائے گا۔

صحابہ وتابعین اور احناف میں سے حضرت ابوالحسن کرخی اور آپ کی پیروی کرنے والے اکثر متاخرین ؒ کا مذہب

ان کے نزدیک، حدیث کے قیاس پر مقدم ہونے کے لئے، راوی کا فقیہ ہونا شرط نہیں، بلکہ ہر اس حدیث کے مقابل قیاس کو ترک کیا جائے گا، جو کسی عادل وضابط سے مروی اور قرآن وسنتِ مشہورہ کے خلاف نہ ہو۔ جیسا کہ

اور حضرت ابوالعالیہ ؓ کہتے ہیں کہ

رسول اللہ ﷺ اپنے اصحاب ؓ کو نماز پڑھا رہے تھے، تو اسی دوران ایک شخص آیا، جس کی آنکھوں میں کوئی بیماری تھی، تو وہ مسجد میں واقع ایک کنویں میں گر گیا، جس کے باعث اصحاب میں سے بعض (بصورتِ قہقہہ) ہنس پڑے۔ فَلَمَّا انْصَرَفَ اَمَرَ مَنْ ضَحِکَ اَنْ یُّعِیْدَ الْوُضُوْءَ وَالصَّلَاۃَ۔ یعنی پس جب رسول اللہ ﷺ نماز سے فارغ ہوئے، تو جو جو ہنسا، آپ نے انہیں نماز اور وضو کے اعادہ کا حکم فرمایا۔ (المصنف لابن ابی شیبہ۔ حدیث نمبر 3917)

یقیناً مخفی نہیں کہ فی نفسہ قہقہہ کا، نجاست نہ ہونے کے باوجود، وضو ٹوٹنے کا سبب بننا، خلافِ قیاس ہے۔ اس کے باوجود حدیث کو قبول کیا گیا ہے۔

(2) مجہول:۔

مجہول سے مراد، راوی کا روایتِ حدیث اور عدالت میں مجہول

ہونا ہے، نہ کہ مجہول النسب ہونا۔ مثلاً اس راوی سے صرف ایک یا دو حدیثیں ہی مروی ہوں۔ جیسے **وَابِصَه بن مَعْبَد** اور **سَلَمَة بن المَحَبَّق**۔

اسی وصفِ جہالت کی بنیاد پر، مجہول راوی کی پانچ (5) اقسام ہیں۔

(i) اس سے سلف صالحین ﷭ نے روایت کی ہو اور اس کی صحت کی گواہی دی ہو۔ جیسے حضرت خواجہ حسن بصری ﷺ

(ii) اس سے سلف صالحین ﷭ نے روایت کی ہو، لیکن اس کی صحت کی گواہی نہ دی ہو، ہاں اس پر طعن کے سلسلے میں سکوت فرمایا ہو۔

(iii) بعض اکابرین ﷭ نے اس کی حدیث کو قبول اور بعض نے رد کیا ہو۔ لیکن بہت سے ثقہ حضرات کا اس سے روایت کرنا بھی ثابت ہو۔ جیسے حضرت **مَعْقِل بِن سِنَان اَشْجَعِیّ** ﷺ۔

امام ترمذی ﷺ نے حضرت ابن مسعود ﷺ سے روایت کی کہ

آپ سے ایک ایسے شخص کے بارے میں سوال کیا گیا، جس نے ایک عورت سے، کوئی مہر مقرر کئے بغیر نکاح کیا، پھر دخول سے قبل، اس کا انتقال ہو گیا۔ تو آپ نے ارشاد فرمایا،

لَهَا مِثْلُ صَدَاقِ نِسَائِهَا لَا وَكْسَ وَلَا شَطَطَ وَعَلَيْهَا العِدَّةُ وَلَهَا المِيرَاثُ ۔یعنی اس عورت کے لئے اس کے (خاندان کی) عورتوں کی مثل مہر ہے، نہ کم، نہ زیادہ اور اس پر عدت لازم ہے اور اس کے لئے میراث ہے۔

(یہ سن کر) **مَعْقِل بِن سِنَان اَشْجَعِیّ** ﷺ کھڑے ہو گئے اور عرض

کی، قَضٰی رَسُولُ اللّٰہِ ﷺ فِی بِرْوَعَ بِنْتِ وَاشِقٍ امْرَأَۃٍ مِنَّا مِثْلَ الَّذِی قَضَیْتَ۔ یعنی رسول اللہ ﷺ بروع بنت واشق کے حق میں، جو ہم میں سے ایک عورت تھی، اسی کی مثل فیصلہ فرمایا تھا، جیسا آپ نے فیصلہ فرمایا۔ تو ابن مسعود رضی اللہ عنہ نے اس موافقت پر فرحت کا اظہار فرمایا۔ (حدیث نمبر 1145)

لیکن حضرت علی رضی اللہ عنہ نے اس حدیث پر عمل نہ فرمایا، بلکہ قیاس پر عمل کرتے ہوئے فرمایا کہ اس عورت کے لئے میراث ہوگی، اس پر عدت لازم ہوگی، لیکن مہر کی کوئی مقدار لازم نہ ہوگی، کیونکہ معقود علیہ، بعینہ عورت کی جانب لوٹ گیا ہے، تو وہ اس کے مقابل، مہر کی مالک بھی نہ ہوگی۔ جیسا کہ اگر مہر مقرر نہ کیا ہوتا اور شوہر اسے طلاق دے دیتا، تو بھی مہر سے محروم رہتی۔ امام شافعی رحمہ اللہ کا پہلا موقف یہی تھا، لیکن بعد میں آپ نے رجوع فرماتے ہوئے، حدیث کی موافقت اختیار فرمالی تھی۔ کمافی الترمذی

احناف رحمہم اللہ اس حدیث پر عمل پیرا ہیں۔ کیونکہ مَعْقِل بِن سِنَان اَشْجَعِیّ رضی اللہ عنہ سے کئی ثقات نے روایت کیا ہے۔ جیسے قرن اول میں عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ اور قرن ثانی میں علقمہ، مسروق، نافع بن جبیر اور حسن بصری رحمہم اللہ۔ چنانچہ ان نفوس قدسیہ کے روایت کرنے اور حدیث پر عمل پیرا ہونے سے، راوی کی عدالت ثابت ہوگئی۔

ان تینوں اقسام کا حکم:۔

مذکورہ اقسام سے تعلق رکھنے والے راوی کی حدیث، اس مروی حدیث کی مثل تسلیم کی جائے گی، جس کا راوی، فقہ و عدالت و حفظ و ضبط کے سلسلے میں

معروف ہو۔لہٰذا اسے قبول کیا جائے گا اور اگر اس کے مقابلے میں قیاس آجائے،تو حدیث ہی مقدم ہوگی۔

(iv) اکابرین ﷺ کی جانب سے،اس کی حدیث کا فقط رد ثابت

ہو۔جیسے حضرت **فاطمہ بنت ِقیس** رضی اللہ عنہا

امام ترمذی رحمۃ اللہ علیہ روایت کرتے ہیں کہ

فاطمہ بنتِ قیس رضی اللہ عنہا نے کہا کہ میرے شوہر نے مجھے عہدِ رسول ﷺ میں تین طلاقیں دے دی تھیں،تو رسول اللہ ﷺ نے (میرے بارے میں) ارشاد فرمایا تھا،**لاسُکنٰی لکِ و لانَفَقَةَ**۔یعنی تیرے لئے (شوہر کی جانب سے) نہ رہائش ہوگی،نہ نان نفقہ۔اس پر حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ارشاد فرمایا،**لانَدَعُ کتابَ اللّٰهِ وسُنَّتَ نبیِّنا ﷺ لقولِ امراۃٍ لانَدرِی اَحفِظَتْ اَمْ نَسِیَتْ**۔یعنی ہم ایک ایسی عورت کے قول کی وجہ سے کتاب اللہ عزوجل اور اپنے نبی ﷺ کی سنت کو نہیں چھوڑ سکتے،جس کے بارے میں نہیں جانتے کہ اس نے (رسول اللہ ﷺ کی بات کو) یاد رکھا یا بھول گئی۔(راوی کہتے ہیں کہ) **کَانَ عُمَرُ یَجْعَلُ لَهَا السُّکنٰی وَ النَّفَقَةَ**۔یعنی حضرت عمر رضی اللہ عنہ ایسی عورت کے لئے (من جانب زوج) رہائش اور نفقہ مقرر فرمایا کرتے تھے۔ (حدیث نمبر 1180)

نوٹ:۔

فاطمہ بنت قیس رضی اللہ عنہا سے کچھ حضرات نے حدیث روایت کی ہے،لیکن یہ بہت قلیل ہیں اور **القلیل کالمعدوم** کے تحت انہیں کثیر صحابہ رضی اللہ عنہم کے

مقابلے میں کالعدم قرار دیا گیا ہے۔

اس قسم کا حکم:۔

اگر یہ حدیث، مخالفِ قیاس ہو، تو اس پر عمل جائز نہیں، چہ جائیکہ کتاب ا سنت کے خلاف ہو۔ کیونکہ اکابرین ﷺ کسی حدیث کو اسی وقت رد فرماتے تھے کہ جب وہ کسی راوی کو، اس کی روایت کردہ حدیث کے سلسلے میں کسی عیب سے متصف گمان کرتے تھے۔ لیکن ایسی حدیث، احتمال کذب میں، موضوع حدیث سے کم ہوتی ہے۔

(v) اس کی حدیث، اکابرین کے سامنے ظاہر نہ ہوئی ہو اور ان کی جانب سے اس کا قبول و ردّ، کچھ بھی ثابت نہ ہو۔

اس قسم کا حکم:۔

ایسی حدیث پر عمل جائز ہے، لیکن واجب نہیں۔ اور جوازِ عمل میں بھی شرط ہے کہ وہ مخالفِ قیاس نہ ہو، اگر ایسا ہو، تو قیاس کو فوقیت ہوگی۔

بحث سابع:۔

سنت سے ملحق طعن اور اس کے پیش نظر احکام

اگرچہ راوی ومروی عنہ عادل وثقہ ہوں، تب بھی بسا اوقات ان کی روایت کردہ سنت کے ساتھ طعن، ملحق ہو جاتا ہے، جس کے باعث، مذکورہ سنت کے احکام میں واضح تبدیلی پیدا ہوتی ہے۔ چنانچہ

﴿طعن کی پہلی صورت﴾:۔

بعدِ بیان، مروی عنہ یعنی شیخ، خودروایت کاانکارکردے

اس انکار کی دو صورتیں ہوسکتی ہیں۔

(i) **صراحۃً اور شدت سے انکار کرے**۔ مثلاً مروی عنہ، راوی کے بارے میں کہے، **كَذَبْتَ عَلَىَّ وَمَا رَوَيْتُ لَكَ هٰذَا**۔ یعنی تو نے مجھ پر جھوٹ باندھا اور میں نے تجھ سے یہ حدیث بیان نہیں کی۔

(ii) **انکار میں شدت وصراحت نہ ہو**۔ جیسے مروی عنہ، راوی سے کہے، **لَا اَذْكُرُ اَنِّیْ رَوَيْتُ لَكَ هٰذَا**۔ یعنی مجھے یاد نہیں کہ میں نے تجھ سے یہ حدیث بیان کی ہے۔ یا کہے، **لَا اَعْرِفُهٗ**۔ یعنی میں اس راوی کو نہیں پہچانتا۔

حکم:۔

پہلی صورت میں ایسی حدیث غیر مقبول اور نا قابل عمل ہوگی۔ کیونکہ انکار مروی عنہ کے باوجود، راوی کا اقرارِ روایت، دراصل مروی عنہ کو جھوٹا قرار دینا ہے، جب کہ مروی عنہ کا انکار، راوی کی تکذیب ہے، لہذا جب دونوں ایک دوسرے کی جانب، جھوٹ کی نسبت کر رہے ہیں، تو ایسی حدیث کس طرح قابل حجت ہو سکتی ہے؟

لیکن یاد رہے کہ ان کی تکذیب کا یہ معاملہ صرف اسی خبر تک محدود رہے گا، چنانچہ اس خبر کے علاوہ، ان کی، طعن سے محفوظ دوسری روایات، مقبول ہوں گی۔

جب کہ دوسری صورت میں اختلاف ہے۔ چنانچہ

امام ابو یوسف و کرخی و احمد بن حنبل رحمہم اللہ کے نزدیک، ایسی حدیث پر عمل کرنا، ساقط ہو جائے گا۔ کیونکہ جب مروی عنہ کو یاد دلانے کے باوجود، اپنا حدیث بیان کرنا یاد نہ آ رہا ہو، تو اس کا **مُغَفَّل** ہونا متحقق ہو گیا اور **مُغَفَّل** کی روایت مقبول نہیں ہوتی۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ خبر، رسول اللہ ﷺ سے اتصال کے ثبوت کے بعد ہی قابلِ حجت ہوتی ہے اور مروی عنہ کے انکار سے اتصال، منقطع ہو گیا۔ لیکن اس کے باوجود راوی و مروی عنہ اپنی عدالت پر باقی مانے جائیں گے۔ چنانچہ اگر کوئی اور حدیث روایت کریں، تو قباحت نہ ہونے کی صورت میں قبول کی جائے گی۔

جب کہ امام محمد و شافعی و مالک رحمہم اللہ اسے مقبول و قابلِ حجت و عمل مانتے ہیں۔ کیونکہ راوی و مروی عنہ دونوں عادل و ثقہ ہیں اور ایسا اکثر ہو جاتا ہے کہ انسان کسی بات کو روایت کرتا ہے، پھر ایک طویل مدت کے گزر جانے کی بناء پر بھول جاتا

ہے، چنانچہ ان کی عدالت کے باعث راجح صدق، فقط نسیان کی بناء پر باطل نہ مانا جائے گا۔

﴿طعن کی دوسری صورت﴾ :-

بعدِ بیان، مروی عنہ ، روایت میں ذکرکردہ عمل وتعلیم کے بالکل خلاف عمل اختیارکرلے

بالکل خلاف عمل سے مراد، ایسا عمل، جس کے بارے میں کسی بھی جہت سے یہ احتمال نہ ہو کہ روایت کردہ حدیث سے یہ بھی مراد ہے۔

پھر خلافِ روایت عمل کی دوصورتیں ہوسکتی ہیں۔

(i) حدیث مطلق ہو، لیکن مروی عنہ ہمیشہ، کسی بھی جہت سے، اس کی تقیید کوملحوظ رکھ کر عمل پیراہو۔

(ii) حدیث عام ہو، لیکن مروی عنہ ہمیشہ اسے خاص کر کے عمل کرے۔

حکم:-

ایسی حدیث پرعمل بھی ساقط ہوجائے گا۔ کیونکہ اختیارِ عملِ مخالف، کی دووجوہات ہوسکتی ہیں۔

(i) یہ مخالفت، مضمون حدیث کے نسخ یااس کے موضوعیت پر مطلع ہونے کی وجہ سے ہوگی۔ اس صورت میں یقیناً حدیث، قابل حجت نہ رہے گی۔

(ii) اس حدیث کے ساتھ بے پرواہی یاغفلت کی وجہ سے ہوگی۔ اس صورت میں مروی عنہ کی عدالت کے سقوط کاحکم ہوگااور غیر عادل کی حدیث قابل

حجت نہیں۔ چونکہ تمام اصحابِ رسول ﷺ عادل ہیں، لہذا یہ صورت ان میں کبھی نہیں پائی جا سکتی۔

مثال:۔

سیدہ عائشہ رضی اللہ عنہا سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا،

اَيُّمَا امْرَاَةٍ نَكَحَتْ بِغَيْرِ اِذْنِ مَوَالِيهَا فَنِكَاحُهَا بَاطِلٌ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ

۔یعنی جو بھی عورت اپنے ولی کی اجازت کے بغیر اپنا نکاح کرے، تو اس کا نکاح، باطل ہے (یہ آپ نے) تین بار (ارشاد فرمایا)۔ (السنن لابی داؤد۔ حدیث نمبر 2083)

لیکن قاسم بن محمد رضی اللہ عنہ روایت کرتے ہیں کہ

سیدہ عائشہ رضی اللہ عنہا نے (اپنے بھائی) عبدالرحمٰن بن ابی بکر رضی اللہ عنہ کی غیر موجودگی میں ان کی بیٹی حفصہ کا نکاح، مُنْذِر بن زبیر رضی اللہ عنہ سے کر دیا تھا۔ جس پر شام سے واپسی پر حضرت عبدالرحمٰن رضی اللہ عنہ نے اظہارِ ناراضگی فرمایا۔ (لیکن نکاح ختم نہ کروایا گیا)۔ (المُصَنَّف لابن ابی شَیْبه بتغیرما۔ حدیث نمبر 15955)

نوٹ:۔

(i) اگر مروی عنہ کا، اپنی روایت کے برخلاف عمل، روایت سے قبل ثابت ہو یا تاریخ میں جہالت ہو، اس طرح کہ یہ نہ معلوم ہو سکے کہ مروی عنہ کا یہ عمل، روایت سے قبل تھا یا بعد میں، تو اب یہ وجہِ طعن نہیں ہو سکتا۔

پہلی صورت میں اس لئے کہ ظاہر یہی ہے کہ مروی عنہ کا اولاً مذہب وہی عمل تھا، لیکن پھر اس نے روایت کردہ حدیث کے باعث، اسے ترک کر دیا۔

اور دوسری صورت میں اس لئے کہ حدیث اپنی اصل کے اعتبار سے حجت ہے اور سقوط کا شک فقط تاریخ میں جہالت کی وجہ سے پیدا ہوا ہے، چنانچہ فقط شک کی بناء پر، یقینی طور پر ثابت شدہ کو زائل نہیں کیا جائے گا۔

(ii) راوی کا، اپنی بیان کردہ حدیث کے مُحتَمَلات میں سے کسی ایک کو اختیار کرنا، دوسرے احتمال کے مطابق عمل کو، منع نہیں کرتا۔ جیسا کہ

حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ روایت کرتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا، اِنَّ الْمُتَبَایِعَیْنِ بِالْخِیَارِ فِی بَیْعِھِمَا مَالَمْ یَتفرَّقَا۔ یعنی بَایِع ومُشْتَرِی، جب تک جدا نہ ہوں، اختیار کے ساتھ ہیں۔

(الصحیح للبخاری۔حدیث نمبر2079)

یہ کلام دو طرح کی جدائی کا احتمال رکھتا ہے۔

(i) جسمانی لحاظ سے جدائی۔ اس اعتبار سے حدیث کا مطلب ہوگا کہ جب تک دونوں، جسمانی لحاظ سے ایک دوسرے سے جدا نہ ہوں، تو چاہے ایجاب وقبول ہو چکا ہو، بیع کو قبول یا رد کرنے کا حق رکھتے ہیں۔ گویا کہ مشتری کو مبیع پر ملک تام حاصل نہ ہوگی۔

(ii) اقوال کے اعتبار سے جدائی۔ اس لحاظ سے مفہوم روایت یہ ہوگا کہ جب تک دونوں بیع کو لازم کرنے والے الفاظ سے مکمل طور پر فارغ نہ ہو جائیں، دونوں کو قبول ورد کا اختیار ہے۔ چنانچہ اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ اگر بَایِع نے کہا، بِعْتُ تو وہ مُشْتَرِی کے اِشْتَرَیْتُ کہنے سے پہلے پہلے اپنے قول سے رجوع کرسکتا ہے، نیز

مُشْتَرِی کو بھی عدم قبول کا اختیار ہوگا،لیکن اگر مُشْتَرِی جواب میں اِشْتَرَیْتُ کہہ دے،تو چونکہ دونوں اپنے اپنے قول سے فارغ وجدا ہو چکے،لہذا اگرچہ مجلس باقی ہو، دونوں کو رد کا اختیار نہ رہا۔

حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ نے حدیث کی تاویل، پہلے مفہوم کے اعتبار سے کی ہے۔جیسا کہ

حضرت نافع رضی اللہ عنہ کہا کرتے تھے،

وَكَانَ ابْنُ عُمَرَ اِذَا اشْتَرٰی شَیْئًا یُعْجِبُهٗ فَارَقَ صَاحِبَهٗ۔یعنی حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ کوئی چیز خریدتے،تو پسند کرتے تھے کہ بائع سے جدا ہو جائیں۔

(ایضاً)

چنانچہ مذکورہ ضابطے کے مطابق آپ کا یہ عمل،دوسرے احتمال کو قبول کرنے میں مانع نہ ہوگا،یہی وجہ ہے کہ احناف رحمہم اللہ،تاویل ثانی کے مطابق عمل کرتے ہیں اور حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ کے عمل کو حجت نہیں بناتے۔

نوٹ:۔

احناف رحمہم اللہ کے **تَفَرُّق بالاقوال** کی دلیل فقط یہ ضابطہ نہیں، بلکہ بخاری کی یہ صحیح حدیث بھی ہے کہ

حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ ہم رسول اللہ ﷺ کے ساتھ ایک سفر میں تھے۔میں حضرت عمر کے ایک سرکش اونٹ پر بیٹھا تھا۔وہ اپنی تیز رفتاری کے باعث سب سے آگے نکل رہا تھا اور مجھ سے بے قابو ہو گیا تھا۔حضرت عمر رضی اللہ عنہ اسے

جھڑکتے اور واپس لوٹاتے تھے۔رسول اللہ ﷺ نے یہ ملاحظہ کیا،تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے فرمایا،یہ اونٹ مجھ کو فروخت کردو۔انہوں نے عرض کی،یارسول اللہ ﷺ! یہ اونٹ (بطورِ ہبہ) آپ کا ہے۔فرمایا،یہ مجھے فروخت کردو۔تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اونٹ فروخت کردیا۔پھر سرکار ﷺ نے مجھ سے فرمایا،اے عبداللہ! یہ اونٹ تمہارا ہے،تم اس کا جو چاہے کرو۔ (الصحیح للبخاری۔حدیث نمبر2115)

اس کی شرح میں علامہ بدرالدین عینی رحمہ اللہ لکھتے ہیں

اس حدیث میں ان فقہاء کی دلیل ہے،جو بیع کے لزوم میں تَفَرُّق بالکلام کا اعتبار کرتے ہیں۔کیا آپ نے نہ دیکھا کہ رسول اللہ ﷺ نے تَفَرُّق بالاَبُدان سے قبل،اسی ساعت میں وہ اونٹ حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ کو ہبہ کردیا۔اگر وہ اونٹ آپ کی ملک میں نہ ہوتا،تو آپ،انہیں ہبہ نہ کرتے،حتی کہ مجلس سے آپ اور حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ کا تَفَرُّق بالاَبُدان ہوجاتا۔

﴿طعن کی تیسری صورت﴾:۔

بعدِ بیان،راوی ، روایت میں ذکرکردہ عمل سے رُک جائے

یادرہے کہ راوی کا خود حدیث میں مذکور عمل کو ترک کردینا،ایسا ہی شمار ہوتا ہے،جیسا اس کے خلاف عمل کرنا۔

حکم:۔

ایسی حدیث بھی لائقِ عمل وقابلِ حجت نہیں رہتی۔وجہ واضح ہے کہ عادل

راوی کا حدیث کے مطابق عمل ترک کر دینا، یقیناً غفلت و سستی کی وجہ سے تو ہو نہیں سکتا، لہذا ماننا پڑے گا کہ ان کے نزدیک، عمل بالحدیث، منسوخ ہو چکا ہے۔ جیسا کہ

حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ نے روایت کیا کہ **كَانَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَرْفَعُ يَدَيْهِ إِذَا افْتَتَحَ الصَّلَاةَ وَإِذَا رَكَعَ وَإِذَا رَفَعَ** ۔یعنی رسول اللہ ﷺ جب نماز شروع فرماتے، رکوع کرتے اور جب رکوع سے سر اٹھاتے، تو اپنے دونوں ہاتھوں کو بلند فرمایا کرتے تھے۔ (السنن للنسائی۔حدیث 1088)

جب کہ حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ کے شاگرد حضرت مجاہد رحمۃ اللہ علیہ سے مروی ہے، آپ نے فرمایا،

صَلَّيْتُ خَلْفَ ابْنِ عُمَرَ فَلَمْ يَكُنْ يَرْفَعُ يَدَيْهِ إِلَّا فِي التَّكْبِيرَةِ الْأُولَى مِنَ الصَّلَاةِ ۔یعنی میں نے ابن عمر رضی اللہ عنہ کے پیچھے نماز پڑھی، تو آپ فقط نماز کی تکبیر اولیٰ میں ہاتھ اٹھاتے تھے۔ (شرح معانی الآثار۔حدیث نمبر 1357)

اس کے تحت، امام طحاوی رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں،

یہ وہی ابن عمر رضی اللہ عنہ ہیں، جنہوں نے رسول اللہ ﷺ کو رفع یدین کرتے دیکھا تھا، لیکن رسول اللہ ﷺ کی وفات کے بعد، اسے ترک کر دیا۔ اور یہ فقط اسی صورت میں ہو سکتا ہے، جب آپ کے نزدیک اس کا نسخ ثابت ہو گیا ہو۔ (ایضاً)

اور حضرت عبدالحی لکھنوی رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں،

ہمارے اصحاب کی اصول کی کتب میں مشہور ہے کہ حضرت مجاہد رحمۃ اللہ علیہ نے ارشاد فرمایا، **صَحِبْتُ ابْنَ عُمَرَ عَشَرَ سِنِيْنَ فَلَمْ اَرَهُ يَرْفَعُ يَدَيْهِ اِلَّا مَرَّةً**

۔یعنی میں نے حضرت ابن عمر ؓ کی دس سال تک صحبت اختیار کی، پس میں نے آپ کو (نماز میں) ایک مرتبہ کے علاوہ، ہاتھ اٹھاتے نہ دیکھا۔ اور اکابرین نے فرمایا کہ حضرت ابن عمر ؓ نے رسول اللہ ﷺ سے رفع یدین کی حدیث کو روایت فرمایا اور (پھر) اسے ترک کر دیا اور صحابی راوی، جب اپنی ایسی مروی حدیث کو ترک کر دے، جو ظاہر المعنی ہو اور کسی تاویل کا احتمال نہ رکھتی ہو، تو اس مروی کو حجت بنانا ساقط ہو جاتا ہے۔ (التعلیق المُمَجَّد علی الموطّا المحمد۔ صفحہ 396۔ المکتبۃ الشاملۃ)

«طعن کی چوتھی صورت»:۔

کوئی صحابی ؓ، روایت میں ذکرکردہ عمل کے خلاف عمل اختیار کریں، جب کہ حدیث بالکل واضح ہو اور صحابہ ؓ پر اس کے مضمون کے مخفی رہنے کا بالکل احتمال نہ ہو

یہاں مخالفت کے ساتھ صحابی کو خاص کرنا، اس وجہ سے ہے کہ اصحابِ رسول ﷺ کے علاوہ، ائمہ نقل میں سے کسی کا حدیث کے خلاف عمل، ہمیشہ مُوجِبِ طَعن نہیں ہوتا، بلکہ اس میں تفصیل ہے، جسے عنقریب ذکر کیا جائے گا۔

حکم:۔

اس کا وہی حکم ہے، جو ماقبل گزرا یعنی ایسی حدیث بھی لائقِ عمل و قابلِ حجت نہیں رہتی۔ کیونکہ صحابی ؓ کا، کسی ایسی حدیث کے ظاہر کو ترک کر دینا، جس میں کسی قسم کا خفا نہ ہو، یقیناً اس حدیث کے منسوخ ہو جانے کی وجہ سے ہی ہوگا۔

مثال:۔

حضرت زید بن خالد رضی اللہ عنہ روایت کرتے ہیں کہ اَنَّـهُ اَمَرَ فِيمَنْ زَنٰى وَلَمْ يُحْصَنْ بِجَلْدِمِائَةٍ وَتَغْرِيبِ عَامٍ۔ یعنی بے شک رسول اللہ ﷺ نے اس شخص کے بارے میں سو کوڑوں اور ایک سال کی جلاوطنی کا حکم فرمایا، جس نے شادی شدہ نہ ہونے کی حالت میں، زنا کیا۔ (الصحيح للبخاری۔حدیث نمبر 2649)

مذکورہ حدیث کے مضمون میں یقیناً کسی قسم کا خفا نہیں، اس کے باوجود حضرت سعید بن میسّب رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ

غَرَّبَ عُمَرُ رَضِیَ اللّٰهُ عَنْهُ رَبِيعَةَ بْنَ اُمَيَّةَ فِي الْخَمْرِ اِلٰى خَيْبَرَ فَلَحِقَ بِهِرَقْلَ فَتَنَصَّرَ فَقَالَ عُمَرُ رَضِیَ اللّٰهُ عَنْهُ لَا اُغَرِّبُ بَعْدَهٗ مُسْلِمًا۔ یعنی حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ نے، ربیعہ بن امیہ کو شراب (پینے کے سلسلے) میں (بطورِ سزا) خیبر کی جانب جلاوطن کر دیا، تو وہ (روم کے بادشاہ ہرقل) سے جاملا، پھر عیسائی ہو گیا، تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا، میں اس کے بعد، کسی مسلمان کو جلاوطن نہ کروں گا۔ (السنن للنسائی۔حدیث نمبر 5676)

یقیناً اگر جلاوطن کرنا، حد میں داخل و شامل ہوتا، تو آپ کبھی اس کے ترک کا ارادہ نہ فرماتے، کیونکہ حد اس سزا کا نام ہے، جو منجانب اللہ عزوجل مقرر شدہ ہو اور اس میں بندوں کو تغیر و تبدل کا بالکل اختیار نہ ہو۔ چنانچہ یہ ماننا واجب ہوگا کہ حدیث میں جلاوطنی کا ذکر، بطورِ حد نہیں کیا گیا، بلکہ اسے حاکم کی صوابدید پر چھوڑا گیا ہے۔ لہذا اگر وہ اسے بہتر و مفید سمجھے، تو سیاسۃً و تعزیراً، کسی کے حق میں مقرر کر سکتا ہے

اور اگر اس کے ترک میں بہتری محسوس کرے، تو اسے ہی اختیار کرے۔

نوٹ:۔

{1} اگرچہ حدیث، زانی کی سزا بیان کر رہی ہے اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا جلاوطنی کی سزا کے ترک کا ارادہ، شربِ خمر کے سلسلے میں تھا، لیکن چونکہ آپ نے یہ ارادہ اس لئے نہیں فرمایا تھا کہ یہ شراب پینے کی سزا ہے، بلکہ جلاوطنی کی صورت میں خوفِ ارتداد، اس کی اصل وجہ تھا، جو زانی کو جلاوطن کرنے کی صورت میں بھی موجود تھا، لہٰذا بذریعۂ دلالۃ النص یہ ارادہ، زانی کے حق میں بھی ثابت ہوگا۔

{2} اگر مضمونِ حدیث میں کسی قسم کا خفا ہو، جس کے باعث، کسی صحابی کا عمل اس کے خلاف ہو جائے، تو اسے موجبِ طعن نہیں سمجھا جائے گا اور حدیث قابلِ عمل رہے گی۔ جیسا کہ

حضرت ابوالعالیہ رضی اللہ عنہ کہتے ہیں کہ

رسول اللہ ﷺ اپنے اصحاب رضی اللہ عنہم کو نماز پڑھا رہے تھے، تو اسی دوران ایک شخص آیا، جس کی آنکھوں میں کوئی بیماری تھی، تو وہ مسجد میں واقع ایک کنویں میں گر گیا، جس کے باعث اصحاب میں سے بعض (بصورتِ قہقہہ) ہنس پڑے۔ فَلَمَّا انْصَرَفَ اَمَرَ مَنْ ضَحِکَ اَنْ یُعِیْدَ الْوُضُوْءَ وَالصَّلاۃَ۔ یعنی پس جب رسول اللہ ﷺ نماز سے فارغ ہوئے، تو جو جو ہنسا، آپ نے انہیں نماز اور وضو کے اعادہ کا حکم فرمایا۔ (المصنف لابن ابی شیبہ۔ حدیث نمبر 3917)

یہاں قہقہہ کی صورت میں زوالِ طہارت کا حکم دینا، فقط ایک ہی بار صادر

ہوا، لہذا احوادثِ نادرہ میں سے ہے اور جب کوئی شے شاذ و نادر وقوع پزیر ہو، تو ایسی صورت میں خفا کا پیدا ہونا، بعید از قیاس نہیں۔ یہی وجہ ہے کہ حضرت جابر رضی اللہ عنہ اس حدیث کے مطابق عمل نہ فرماتے تھے، بلکہ فقط نماز کے فساد کا حکم دیتے۔ جیسا کہ امام علی بن عمر دارقطنی رحمۃ اللہ علیہ، حضرت جابر رضی اللہ عنہ کا یہ قول نقل فرماتے ہیں کہ

مَنْ ضَحِکَ فِی الصَّلاۃِ اَعَادَ الصَّلاۃَ وَلَمْ یُعِدِ الْوُضُوء

۔ یعنی جو نماز میں (بصورتِ قہقہہ) ہنسا، تو وہ نماز کا اعادہ کرے اور وضو کو نہ لوٹائے۔

(صفحہ 315۔ المکتبۃ الشاملۃ)

اب چونکہ یہاں حکم، بالکلیہ واضح و ظاہر نہیں، لہذا صحابی کے عمل کے خلاف ہونے کے باوجود، حدیث پر عمل ترک نہ کیا جائے گا۔

﴿طعن کی پانچویں صورت﴾ :۔

ائمۂ حدیث کی جانب سے صحت حدیث پر مبہم کلام کیا گیا ہو، لیکن اس کی تفسیر ایسے الفاظ سے کی گئی ہو، جو بالاتفاق جرح ہو

اگر صحابہ کے علاوہ ائمہ حدیث، کسی حدیث کے بارے میں مبہم طعن فرمائیں، مثلاً **ھذا الحدیث مجروح** ۔ یعنی اس حدیث پر جرح کی گئی ہے۔۔ یا۔۔ **ھذا الحدیث مُنکرا** ۔ یعنی اس حدیث کا انکار کیا گیا ہے۔۔ یا۔۔ **انہ مطعون** ۔ یعنی یہ حدیث طعن شدہ ہے۔۔ یا۔۔ ابن جوزی کی مثل، تعصب کے سلسلے میں مشہور شخص کی جانب سے ہو، تو وہ حدیث، قابلِ عمل و لائقِ حجت رہے گی۔

لیکن اگر ان الفاظ کی تفسیر، کسی ایسے امام کی جانب سے ثابت ہو، جو سب کے ساتھ خیر خواہی میں معروف ہوں، متعصب نہ ہوں اور تفسیر بھی ایسے الفاظ سے ہو، جنہیں جرح وطعن کے سلسلے میں بالاتفاق اہم مانا گیا ہو، تو اب وہ حدیث، لائقِ عمل و قابلِ حجت نہ رہے گی۔ مثلاً **انه مطعون** کی وضاحت کرتے ہوئے یوں کہا جائے کہ یہ حدیث اس اعتبار سے طعن شدہ ہے کہ اس کا فلاں راوی، عادل وثقہ نہ تھا۔

نوٹ:۔

درج ذیل وجوہات، متفق علیہ ہونے کے باعث، سببِ طعن نہیں۔

(i) تَدْلِیس:۔

اصطلاح محدثین میں اس سے مراد، **اسناد کی تفصیل کو چھپا لینا** ہے۔ مثلاً یوں کہنا،

حدثنا فلان عن فلان ۔یعنی فلاں نے، فلاں سے روایت کرتے ہوئے ہمیں حدیث بیان کی۔ اس کے برعکس یوں نہ کہے،

حدثنا فلان ، قال اخبرنا فلان۔یعنی فلاں نے ہمیں حدیث بیان کی، کہا فلاں نے ہمیں خبر دی۔

اس کے سببِ طعن نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ راوی کا اس طرح بیان، فقط ارسال یعنی درمیان سے کسی روای کو ساقط کرنے کا شبہ پیدا کرتا ہے اور ماقبل میں گزر چکا کہ ہمارے نزدیک حقیقۃً ثبوتِ ارسال بھی حدیث کو نقصان نہیں پہنچاتا، تو یقیناً شبہ، بدرجۂ اولیٰ اس سلسلے میں کارآمد ثابت نہ ہوگا۔

(ii) تَلْبِیس:۔

تلبیس کا مطلب، اشیاء کوایک دوسرے سے ملادیناہے، اصطلاحی اعتبار سے راوی کا، اپنے شیخ کے نام کے بجائے، کنیت کے ساتھ یا کسی صفتِ غیر مشہورہ کے ساتھ ذکر کرنا، جس کے باعث، کسی اور شیخ سے التباس پیداہو جائے۔ ہمارے اکابرین اسے بھی وجہ طعن نہیں سمجھتے تھے، کیونکہ خودان کے اکابرین سے تلبیس ثابت تھی، اس کے باوجودان سے احادیث اخذ کی گئی ہیں۔ جیسا کہ حضرت سفیان ثوری ؒ فرمایا کرتے تھے، **حدثنا ابو سعید** ۔ یہ حضرت حسن بصری اور کلبی، دونوں کی کنیت تھی۔ جن میں سے حسن بصری ؒ کے ثقہ ہونے میں کوئی اختلاف نہیں، جب کہ کلبی غیر ثقہ تھا۔ **کماقاله العلی القاری ؒ**

محدثین اسے بھی تدلیس کی ایک قسم ہی مانتے ہیں، لہذاوہ تدلیس کو **تدلیس الاسناد** اور تلبیس کو **تدلیس الشیوخ** سے تعبیر کرتے ہیں۔

(iii) اِرْسال:۔

اس کی پوری تفصیل ماقبل گزرچکی۔

(iv) گھوڑوں کودوڑانا:۔

چونکہ یہ امر، مجاہدین میں بہت زیادہ رائج اور جہاد کے سلسلے میں معاون تھا، لہذا اسے وجہِ طعن نہیں مانا گیا۔ بشرطیکہ بغیر کسی شرط کے یافقط ایک جانب سے مال کی شرط کے ساتھ ہو۔ کیونکہ اگر جانبین سے مال کی شرط لگا کر جانوروں میں ریس لگوائی جائے، تو وہ جواہوتا ہے اوراس صورت میں یقیناً، یہ وصفِ عدالت کوزائل کردے گا۔

(v) مزاح:-

کیونکہ یہ امر رسول اللہ ﷺ سے بھی ثابت ہے، چنانچہ سببِ طعن نہیں ہوسکتا۔

(vi) کم عمر ہونا:-

کم عمر ہونا بھی عیب نہیں، کیونکہ کئی صحابہ ﷺ نے اپنی کم عمری کی باتیں روایت کی ہیں۔ لیکن اس میں شرط یہ ہے کہ تحمل روایت کے وقت، اتقان وضبط ہو اور ادا کے وقت عدالت قائم ہو۔

(vii) روایت کرنے کا عادی نہ ہونا:-

اس کے سبب نہ ہونے کی وجوہات میں سے ایک یہ ہے کہ حضرت ابوبکر ﷺ بھی روایت فرمانے کے عادی نہ تھے، حالانکہ ضبط واتقان وعدالت میں کوئی آپ کا ہمسر نہ تھا۔

(viii) مسائلِ فِقہ کثرت سے بیان کرنا:-

کثیر صحابۂ کرام ﷺ، فقہی مسائل کے بیان میں معروف تھے، تو یقیناً اس مشغولیت کو وجہِ طعن بنانا قطعاً درست نہیں ہوسکتا، بلکہ عام مشاہدہ ہے کہ فقہ میں ماہر شخص، قوتِ ذہن اور اس کی جودت کا حامل ہوتا ہے۔ مؤرخین لکھتے ہیں کہ امام ابو یوسف ﷺ کو بیس ہزار موضوع حدیثیں یاد تھیں۔ غور کیجئے کہ جب ذہن امام میں موضوع احادیث کے اجتماع کا یہ عالم تھا، تو صحیح حدیثیں کتنی یاد ہوں گی۔ سبحان اللہ ﷻ

سبق نمبر10:۔

الاصل الثالث

اِجماع

اِجماع سے متعلقہ ضروری اَبحاث

بحثِ اول:۔ اجماع کی تعریف اور فوائدِ قیود۔

بحثِ ثانی:۔ حجیتِ اجماع کے دلائل۔

بحثِ ثالث:۔ ارکان اجماع کا بیان۔

بحثِ رابع:۔ اجماعِ سکوتی کے مقبول ہونے، نہ ہونے میں اختلاف۔

بحثِ خامس:۔ اجماع کے اہل افراد اور اس سلسلے میں اختلافِ علماء۔

بحثِ سادس:۔ مراتبِ اجماع اور ان کا حکم۔

بحثِ سابع:۔ باعتبارِ ناقلین، مراتبِ اجماع۔

بحثِ اول:۔

اِجماع کی تعریف

اجماع کالغوی معنیٰ **عَزْم** ہے اور اصطلاحی وشرعی طور پر اس کی تعریف یوں کی جاتی ہے،

اَلاِجْمَاعُ عِبَارَۃٌ عَنِ اتِّفَاقِ مُجْتَهِدِينَ صَالِحِيْنَ مِنْ هٰذِهِ الاُمَّةِ فِى عَصْرٍ عَلٰى اَمْرٍ اِعْتِقَادِيٍ اَوْقَوْلِيٍ اَوْفِعْلِيٍ ۔یعنی اجماع، کسی ایک زمانے میں، اس امت کے صحیح العقیدہ مجتہدین کا کسی اعتقادی، قولی یا فعلی معاملے پر، متفق ہوجانے کا نام ہے۔

فوائدِقیود:۔

تعریف سے معلوم ہوا کہ اجماع صرف اس امت کا معتبر ہے، سابقہ امم کا نہیں۔ نیز اس سلسلے میں صحیح العقیدہ مجتہدین ہی معتبر ہیں، مبتدعین وفاسقین یا عوام نہیں۔اس کے علاوہ اجماع کے تحقق کے لئے، کسی ایک زمانے کے مجتہدین کا اتفاق کافی ہے، زمانۂ رسول ﷺ سے قیامت تک کے علماء کا متفق ہونالازم نہیں۔ مزید یہ کہ اس کے وجود کے لئے، ایک زمانے کے تمام مجتہدین کا صراحۃً یا دلالۃً متفق ہونا، ضروری ہے، لہٰذا بعض کے اتفاق اور بعض کے انکار سے اجماع منعقد نہیں ہوسکتا۔

بحثِ ثانی:۔

حُجّیتِ اجماع کے دلائل

اجماع کا حجت ہونا، قرآن وحدیث سے ثابت ہے۔ چنانچہ

❁ اللہ عزوجل کا فرمان عالیشان ہے،

وَمَنْ يُّشَاقِقِ الرَّسُوْلَ مِنْ بَعْدِ مَاتَبَيَّنَ لَهُ الْهُدٰى وَيَتَّبِعْ غَيْرَسَبِيْلِ الْمُؤْمِنِيْنَ نُوَلِّهٖ مَاتَوَلّٰى وَنُصْلِهٖ جَهَنَّمَ ۔یعنی اور جوخود پر راہِ ہدایت کے واضح ہوجانے کے باوجود، رسول کی مخالفت کرے اور مسلمانوں کے راستے سے (بالکل) الگ راستے کی پیروی کرے، تو ہم اسے، اس کے حال پر چھوڑ دیں گے اور دوزخ میں داخل کریں گے۔ (النساء۔آیت نمبر115)

تفسیر بیضاوی میں اسی آیت کے تحت ہے،

والآية تدل على حرمة مخالفة الاجماع لأنه سبحانه وتعالى رتب الوعيد الشديدعلى المشاقة واتباع غيرسبيل المؤمنين ۔اور یہ آیت، مخالفتِ اجماع کی حرمت پر دلالت کررہی ہے، کیونکہ اللہ عزوجل نے مخالفتِ رسول اور مؤمنین کے راستے کے علاوہ کی پیروی کرنے پر وعیدِ شدید مرتب فرمائی ہے۔

❁ مزید ارشادِ باری تعالیٰ ہے،

يَاأَيُّهَاالَّذِيْنَ آمَنُوْااَطِيْعُوااللّٰهَ وَاَطِيْعُواالرَّسُوْلَ

وَاُولِی الاَمْرِمِنْکُمْ ۔یعنی اے ایمان والو! اللہ، اس کے رسول اور اپنوں میں سے (علماء وفقہاء کی صورت میں موجود) حکم والوں کی اطاعت کرو۔ (النساء۔آیت نمبر 59)

حضرت امام ابوبکر جصاص رازی ؒ ارشاد فرماتے ہیں،

حضرت جابر بن عبداللہ، ایک روایت کے مطابق حضرت ابن عباس، مجاہد، عطاء اور حسن بصری ؒ جیسے اکابرین، اولی الامر سے، علماء وفقہاء مراد لیتے ہیں۔

(احکام القرآن للجصاص۔جلد 3۔صفحہ 177)

اور

حضرت امام رازی ؒ اس کی تفسیر کے تحت فرماتے ہیں،

یدل عندنا علی أن إجماع الأمة حجة ۔یعنی (اللہ کا فرمان اُولی الاَمْرِمِنْکُمْ) ہمارے نزدیک اس بات پر دلالت کررہا ہے کہ اس امت کا اجماع، حجت ہے۔

❁ اور ارشاد ہوتا ہے،

وَاعْتَصِمُوْابِحَبْلِ اللّٰهِ جَمِيْعًاوَّلَا تَفَرَّقُوْا ۔یعنی (اے مسلمانو!) تم سب اللہ ﷻ کی رسی کو مضبوطی سے تھام لو اور مختلف گروہوں میں تقسیم نہ ہوجاؤ۔

(آل عمران۔آیت نمبر 103)

چونکہ اجماع کو چھوڑ کر الگ راستہ اختیار کرنا، تفرق ہے اور اس سے منع کیا گیا ہے، لہذا معلوم ہوا کہ اجماع کی پیروی، لازم ہے۔

اور حضرت ابن عمر ﷺ سے مروی ہے کہ

رسول اللہ ﷺ نے فرمایا **مَا كَانَ اللّٰهُ لِيَجْمَعَ هٰذِهِ الاُمَّةَ عَلَى الضَّلالَةِ اَبَدًا وَيَدُ اللّٰهِ عَلَى الْجَمَاعَةِ هٰكَذَا فَعَلَيْكُمْ بِسَوَادِ الاَعْظَمِ فَاِنَّهُ مَنْ شَذَّ شَذَّ فِي النَّارِ** ۔یعنی اللہ ﷻ کی یہ شان نہیں کہ اس امت کو کبھی بھی گمراہی پر جمع کرے اور (پھر آپ نے اشارہ کر کے فرمایا) اللہ کا دستِ قدرت اس طرح جماعت پر ہوتا ہے۔ پس (اے مسلمانو!) تم پر بڑی جماعت (کا ساتھ دینا) واجب ہے۔ کیونکہ جو الگ ہوا، وہ جہنم میں الگ ہوا۔

(المسند لابن ابی عاصم۔حدیث نمبر 80)

اس سلسلے میں معتزلہ وروافض کاموقف

ان کے نزدیک، کسی بھی قسم کا اجماع، حجتِ شرعیہ بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا۔ کیونکہ اہل اجماع میں سے ہر ایک کے بارے میں احتمال ہے کہ وہ اپنی رائے کے سلسلے میں **مُخطِی** ہو، چنانچہ اسی قیاس پر تمام اہل اجماع بھی خطا پر مجتمع ہو سکتے ہیں۔

جمھور اھل اسلام ﷺ کی طرف سے جواب

ان کا عقلی و نقلی دونوں طرح جواب دیا جاتا ہے۔

عقلی اعتبار سے یوں کہ اگر ایک دھاگا کمزور ہو، تو اس طرح کے کثیر دھاگوں سے بٹی ہوئی رسی کو اس پر قیاس کر کے، کمزور قرار نہیں دیا جاسکتا۔ اسی طرح

یہاں بھی ہے۔اور یہ اس وقت ہے کہ واقعی سب کو **مُخطِی** تسلیم کرلیا جائے، جب کہ ماقبل دلیل سے ثابت ہوا کہ یہ امت کبھی گمراہی پر مجتمع نہ ہوگی، توفیصلۂ عقل یہی ہوگا کہ بالفرض اگر چند حضرات واقعی اپنی رائے میں مخطی ہوں، تو باقی سب یقیناً مصیب ہوں گے۔

نیز امام رازی رحمہ اللہ نے بڑے نفیس انداز سے، حجتِ اجماع اور **اُولِی الاَ مْرِ مِنْکُمْ** کے معصوم عن الخطا ہونے کو عقلی طور پر ثابت فرمایا ہے، چنانچہ مذکورہ آیت کے تحت لکھتے ہیں کہ

ہمارے نزدیک، اللہ عزوجل کا فرمان **اُولِی الاَ مْرِ مِنْکُمْ**، اس بات پر دلالت کر رہا ہے کہ اس امت کا اجماع، حجت ہے اور اس پر دلیل یہ ہے کہ اللہ عزوجل نے اس آیت میں **اُولِی الاَ مْرِ مِنْکُمْ** کی اطاعت کا یقینی وقطعی طور پر حکم دیا ہے۔اور اللہ عزوجل جن کی اطاعت کا، اس طرح قطعی ویقینی طور پر حکم دے، ان کا معصوم عن الخطا ہونا ضروری ہے۔کیونکہ اگر وہ معصوم عن الخطا نہ ہوں، تو ضرور ان سے خطا سرزد ہو سکے گی اور بالفرض اگر خطا سرزد ہوئی، تو اس صورت میں لازم آئے گا کہ اللہ عزوجل نے اسی فعل خطا کی پیروی کا حکم ارشاد فرمایا، حالانکہ فعل خطا کی اتباع بھی ایک خطا ہے اور خطا اپنے خطا ہونے کے سبب، منہی عنہ ہے، چنانچہ یہ صورتِ فرضیہ، ایک ہی فعل کے بارے میں امر ونہی کے اجتماع کی جانب لے جائے گی اور بے شک (یہ شارع سے) محال ہے (کہ مکلف کو اس چیز کا حکم دے، جس سے روکا جا چکا ہے)، تو ثابت ہوا کہ

اللہ عزوجل نے قطعی طور پر **اُولِی الاَ مْرِ مِنْکُمْ** کی اطاعت کا حکم دیا ہے اور اللہ عزوجل جن کی متابعت کا قطعی طور پر حکم دے، ان تمام کا معصوم عن الخطا ہونا، لازم ہے۔تو

قطعی طور پر ثابت ہو گیا کہ اس آیت میں مذکور **اُولِی الاَمْرِ مِنْکُمْ** کا معصوم عن الخطا ہونا، لازم ہے۔ (لہٰذا ان سب کا خطا پر جمع ہونا بھی ممکن نہیں)۔

(ماخوذ من تفسیر الرازی بتغیر ما)

اور نقلی لحاظ سے اس طرح کہ اللہ ﷻ اور اس کے رسول ﷺ نے اس امت کا گمراہی پر اجتماع، ناممکن قرار دیا ہے۔ جیسا کہ

رسولِ اکرم ﷺ کا ارشاد ہے،

اِنَّ اللّٰہَ اَجَارَکُمْ مِّنْ ثَلَاثٍ اَنْ تَسْتَجْمِعُوا کُلُّکُمْ عَلَی الضَّلَالَۃِ وَاَنْ یَّظْھَرَ اَھْلُ الْبَاطِلِ عَلٰی اَھْلِ الْحَقِّ وَاَنْ اَدْعُوَ دَعْوَۃً عَلَیْکُمْ فَیُھْلِکَکُمْ ۔یعنی بے شک اللہ ﷻ نے تمہیں تین چیزوں سے پناہ دے دی ہے۔ (1) یہ کہ تم سب کے سب کسی گمراہی پر جمع ہو جاؤ۔ (2) یہ کہ اہل باطل، اہل حق پر غالب آ جائیں۔ (3) یہ کہ میں تمہارے خلاف کوئی دعا کروں، پھر وہ تم سب کو ہلاک کر دے۔ (المسند لاسحاق بن راھویہ۔ جزء 1۔ صفحہ 389)

بحثِ ثالث:۔

ارکانِ اجماع کابیان

یادرکھیں کہ کسی بھی شے کا' رکن، وہ چیز ہے، جس کے باعث اس شے کی اصل قائم ہو۔اس اعتبار سے اجماع کے، دوارکان ہیں۔

(1) عزیمت۔ (2) رخصت۔

(1) عزیمت:۔

عزیمت یہ ہے کہ تمام مجتہدین کا کسی امرقولی کے بارے میں، صریح قول کے ساتھ اتفاق کااظہار کردینا..اور..اگروہ امر، فعل سے تعلق رکھتاہو،تو بغیرکسی انکارکے،اس پرعمل شروع کردینا۔اس اجماع کو **اجماع قولی** یا **فعلی** کہاجاتا ہے۔

نوٹ:۔

چونکہ اجماع میں اصل یہی ہے کہ اجماع قولی میں،قول صریح..اور..اجماع فعلی میں،تمام علماء کی جانب سے کسی فعل کواختیارکرنے کے ساتھ،اظہارِاتفاق کیاجائے اوراصل پرعمل،عزیمت کہلاتاہے،لہذااجماع کی اس صورت کو،عزیمت سےتعبیرکیاگیا۔

(2) رخصت:۔

رخصت یہ ہے کہ بعض مجتہدین کا،قولی امرکے سلسلے میں،صریح

قول کے ساتھ اظہارِ اتفاق کرنا، جب کہ دوسرے بعض کا، اس کا علم رکھنے کے باوجود، مدت تامل یعنی کم از کم تین دن کے بعد، بلاانکارِ صریح، سکوت اختیار کرنا..اور..اگر وہ امر، فعل سے تعلق رکھتا ہو، تو بعض کا اسے عملی طور پر اختیار کر لینا، جب کہ دوسرے بعض کا، باوجود اس کے علم کے، مدت تامل یعنی کم از کم تین دن تک، صراحۃً انکار نہ کرنا، اگرچہ عمل نہ کریں۔ یہ اجماع **اجماع سکوتی** کہلاتا ہے۔

نوٹ:۔

چونکہ اس اجماع کے حجت ہونے کے سلسلے میں اصل یعنی اجماع قولی میں، قول صریح..اور..اجماع فعلی میں، تمام علماء کی جانب سے کسی فعل کو اختیار کرنے کے ساتھ، اظہارِ اتفاق کے بجائے، بعض کے اجماع کے بیان وفعل کو قبول کرنے کی رخصت دی گئی ہے، لہٰذا اجماع کی اس صورت کو، رخصت سے تعبیر کیا جاتا ہے۔

بحثِ رابع:۔

اِجماع سُکُوتی کے مقبول و غیر مقبول ہونے میں اختلاف

اس میں احناف وشوافع ﷭ کا اختلاف ہے۔

احناف ﷭ کا موقف اور دلیل:۔

احناف ﷭، اسے مقبول مانتے ہیں۔ دلیل یہ ہے کہ قدرت انکار کے باوجود، متقی وعادل مجتہدین کا، کسی برائی کو روکنے سے باز رہنا اور اس پر خاموشی اختیار کرنا، ناممکن ہے، کیونکہ یہ گناہ ہے۔لہذا اگر کسی اختلافی مسئلے پر بعض اکابر کا سکوت ثابت ہو، تو ان کی جانب فسق کی نسبت کرنے کے بجائے، اسے کل کا اجماع قرار دینا ہی اولیٰ، بلکہ ضروری ہوگا۔

نیز علماء میں یہ امر بھی جاری وساری ہے کہ جب اکابر، کسی مسئلے میں اپنی رائے کا اظہار کردیں، تو اصاغر ان کے قول کو قبول کرتے ہوئے، خاموشی سے اتباع کرنے کو سعادت سمجھتے ہیں، تو ہر مسئلے میں بعض کی خاموشی، دلیلِ انکار کیسے ہوسکتی ہے؟...

شوافع ﷭ کا موقف اور دلیل:۔

شوافع ﷭ اس کا انکار کرتے ہیں۔ دلیل یہ ہے کہ سکوت ہمیشہ رضا کی علامت نہیں، کیونکہ بسااوقات یہ سامنے والے کے خوف کی وجہ سے بھی ہوتا

ہے۔جیسا کہ

مروی ہے کہ

حضرت ابن عباس ﷺ، مسئلۂ عَول میں، حضرت عمر فاروق ﷺ کی مخالفت کیا کرتے تھے۔لیکن زمانۂ عمر فاروق ﷺ میں، آپ ہی کے حکم پر ایک بار عول کے مطابق ورثاء کے حصے تقسیم فرمائے اور اس کے خلاف کچھ کلام نہ کیا۔اس وقت تک آپ بالغ نہ ہوئے تھے۔جب بالغ ہوئے، تو ما قبل تقسیم کے خلاف فتویٰ ارشاد فرمایا۔ عرض کی گئی کہ آپ نے دورِ فاروقی میں یہ فتویٰ کیوں ظاہر نہ فرمایا تھا؟...ارشاد فرمایا، میں اس وقت نابالغ تھا اور عمر فاروق ﷺ ایک بارعب شخص تھے، تو مجھ پر آپ کی ہیبت طاری ہوگئی تھی۔ (نورالانوار مع حاشیه۔صفحہ219)

احناف ﷺ کی جانب سے جواب:۔

احناف ﷺ، اس دلیل کا جواب دیتے ہوئے کہتے ہیں کہ

اس روایت کو معتبر محدثین میں سے کسی نے اپنی کتاب میں نقل نہیں کیا، چنانچہ اسے بنیاد بناتے ہوئے، حضرت ابن عباس ﷺ کی جانب، ردّ و خلافِ عول کی نسبت کرنا، بالکل درست نہیں۔

نیز صحابۂ کرام ﷺ کی جانب سے، امورِ دین میں کوتاہی اور کلام و انکار کی ضرورت کے مقام پر، بیانِ حق سے رک جانے کا گمان بھی نہیں جاسکتا، کیونکہ

حضرت عُبادہ بن صامت ﷺ کہتے ہیں کہ

رسول اللہ ﷺ نے ہم سے اس بات پر بیعت لی تھی کہ لا نَخَافُ فِی

الـلّٰـهِ لَـوْمَةَ لا ئِـم ۔یعنی ہم اللہ کی راہ میں، کسی ملامت کرنے والے کی ملامت کا خوف نہ رکھیں گے۔ (الصحیح للبخاری۔حدیث نمبر7199)

پھر خود حضرت عمر فاروق ﷜ نے ہر مسلمان کو، اپنے محاسبے کی اجازت دی ہوئی تھی اور اس سلسلے میں اٹھائے جانے والے کسی عملی قدم پر، آپ نے کبھی اظہارِ غضب نہیں فرمایا، تو پھر ابن عباس ﷜ کیسے بیان حق سے رک سکتے تھے؟... چنانچہ منقول ہے کہ

ایک مرتبہ کسی شخص نے آپ سے عرض کی، یاامیر المؤمنین! اللہ ﷻ سے ڈرئے۔ تو آپ نے فرمایا، لاخیرَ فیکم اِنْ لَّمْ تَقُلُھالناو لاخیرَ فینااذالم نقبلھامنکم ۔یعنی اگر تم ہمیں یہ بات نہ کہو، تو تم میں کوئی خیر و بھلائی نہیں اور اگر ہم تمہاری جانب سے اسے قبول نہ کریں، تو ہم میں کوئی بھلائی و خیر نہیں۔

(الحکم الجدیرة بالاذاعة۔لزین الدین حنبلی۔صفحہ35)

بحثِ خامس:۔

اِجماع کے اَھل اَفراداوراس سلسلے میں اِختلافِ عُلَمَاء

احناف ﷬ کامؤقف

احناف ﷬ کے نزدیک، اجماع کو بطورِ حجت تسلیم کرنے کے سلسلے میں، کسی مخصوص گروہ مثلاً صحابہ کرام وعترتِ رسول ﷺ یا خاص زمانے مثلاً زمانۂ صحابہ و تابعین وتبع تابعین یا معین اہل علاقہ مثلاً اہل مدینہ کی کوئی تخصیص نہیں، بلکہ جیسا تعریف میں مذکور ہوا کہ کسی بھی ایک زمانے میں، صحیح العقیدہ مجتہدین صالحین کا کیا گیا اجماع، معتبر سمجھا جائے گا۔

دلائل:۔

﴿1﴾ اللہ عزوجل کا فرمان عالیشان ہے، **وَمَنْ يُّشَاقِقِ الرَّسُوْلَ مِنْ بَعْدِ مَاتَبَيَّنَ لَهُ الْهُدٰى وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهٖ مَاتَوَلّٰى وَنُصْلِهٖ جَهَنَّمَ**۔یعنی اور جوخود پر راہِ ہدایت کے واضح ہوجانے کے باوجود، رسول کی مخالفت کرے اور مسلمانوں کے راستے سے (بالکل) الگ راستے کی پیروی کرے، تو ہم اسے، اس کے حال پر چھوڑ دیں گے اور دوزخ میں داخل کریں گے۔ (النساء۔آیت نمبر115)

﴿2﴾ حضور ﷺ کا ارشاد ہے، اِنَّ اللّٰـهَ لَا يَجْمَعُ اُمَّتِي عَلٰى ضَلَالَةٍ وَيَدُ اللّٰهِ مَعَ الْجَمَاعَةِ وَمَنْ شَذَّ شَذَّ إِلَى النَّارِ ۔یعنی بے شک اللہ ﷻ میری امت کو کسی گمراہی پر جمع نہ ہونے دے گا اور اللہ ﷻ کا دستِ رحمت (مسلمانوں کی) جماعت کے ساتھ ہوتا ہے اور جو (جماعت) سے الگ ہوا، وہ جہنم کی طرف الگ ہوا۔ (السنن للترمذی۔حدیث نمبر 2167)

مذکورہ آیت وحدیث سے معلوم ہوا کہ جب مسلمان، کسی مسئلے پر متفق ہو جائیں، تو ان سے الگ راستہ اختیار کرنا، گمراہی ہے۔اور چونکہ یہاں مطلقاً اتفاق کا حجت ہونا مذکور ہوا، لہذا اجماع کے سلسلے میں کسی خاص زمانے یا گروہ کی قید لگانا بھی، درست نہ ہوگا۔

﴿3﴾ اللہ ﷻ کا فرمان ہے، وَكَذٰلِكَ جَعَلْنٰكُمْ اُمَّةً وَّسَطًا لِّتَكُوْنُوْا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ ۔یعنی اور (اے مؤمنو! جس طرح ہم نے تمہیں صراطِ مستقیم کی جانب ہدایت دی) اسی طرح تمہیں بہترین عادل جماعت بنایا، تا کہ تم لوگوں پر گواہ ہو جاؤ (کہ ان کے رسولوں نے انہیں تبلیغ فرمائی تھی)۔ (البقرہ۔آیت نمبر 143)

اس آیت سے معلوم ہوا کہ اللہ ﷻ نے، ادائے شہادت جیسے اہم کام کے لئے، امتِ سرکار ﷺ کو وصفِ عدل سے متصف فرمایا۔جس سے بخوبی معلوم ہوا کہ گواہ کا نیک و متقی ہونا، لازم ہے، فاسق اپنے فسق کے باعث، اس کا اہل نہیں۔اب چونکہ اجماع بھی کسی مسئلے کے حق و درست ہونے کی گواہی ہے، لہذا اس کے لئے بھی فقط متقی علماء کا ہی اتفاق، معتبر مانا جائے گا۔

نوٹ:۔

لیکن اس سلسلے میں مجتہدین کی قید صرف اسی صورت میں ملحوظ ہوگی کہ جب مجمع علیہ مسئلہ، اجتہادی ہو، چنانچہ اگر مسئلے میں اجتہاد کی حاجت نہ ہو، مثلاً جس امر پر اجماع مقصود ہو، وہ مَنصُوص ومُفَسَّر ہو، جیسے نقل قرآن، اعدادِ رکعات، نصاب ومقدارِ زکوۃ اور مناسکِ حج وغیرھا.. یا.. کسی اہم منصب کے لئے شخصیت کے انتخاب پر اتفاق کیا گیا ہو، جیسے خلافت کے سلسلے میں، شیخین کریمین حضرت ابوبکر وعمر فاروق ﷺ پر اتفاق، تو اس صورت میں مجتہدین وغیر مجتہدین دونوں کا متفق ہونا لازم ہے، چنانچہ اگر کسی ایک نے بھی انکار کیا، تو اجماع معتبر نہ ہوگا۔

شیخ محی الدین ابن عربی اور امام احمد بن حنبل ﷺ کا مؤقف

مذکورہ دونوں حضرات، عدل کے سلسلے میں احناف سے متفق، لیکن زمانہ واہل اجماع کے گروہ کے سلسلے میں اختلاف رکھتے ہیں۔ چنانچہ ان کے نزدیک صرف صحابۂ کرام ﷺ کا اجماع ہی معتبر ہے۔

دلیل:۔

سیدِ عالم ﷺ نے بارہا اپنے اصحاب کی مدح فرمائی ہے۔ جیسا کہ

مروی ہے کہ رحمتِ عالم ﷺ نے ارشاد فرمایا،

اَصْحَابِیْ كَالنُّجُوْمِ فَبِاَيِّهِمُ اقْتَدَيْتُمْ اهْتَدَيْتُمْ۔ یعنی میرے اصحاب ستاروں کی مانند ہیں، تم ان میں سے جس کی پیروی کروگے، ہدایت پاجاؤ

گے۔ (المرقاۃ شرح مشکوٰۃ بحوالہ رزین۔حدیث نمبر6018)

معلوم ہوا کہ چونکہ صحابہ ﷺ کی پیروی، ضرور باعثِ ہدایت ہوگی، لہذا اجماع بھی انہی کا معتبر ہونا چاہیئے۔

اھل تشیع کاموقف

اہل تَشَیُّع ، صرف اولادِ رسول ﷺ کے اجماع کے قابل اعتبار ہونے کے قائل ہیں۔

دلیل:۔

بطورِ دلیل یہ حدیث پیش کی جاتی ہے کہ

حضرت جابر بن عبداللہ ﷺ سے مروی ہے کہ

رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا، **یَا اَیُّھَاالنَّاسُ اِنِّی تَرَکْتُ فِیکُم مَّااِنْ اَخَذْتُم بِہٖ لَنْ تَضِلُّوا کِتَابَ اللّٰہِ وَعِتْرَتِیْ اَھْلَ بَیْتِی** ۔یعنی اے لوگو! بے شک میں تمہارے درمیان وہ چیز چھوڑ کر جارہاہوں کہ اگر تم اسے مضبوطی سے تھام کر رکھو گے، تو ہرگز گمراہ نہ ہو گے۔اللہ ﷻ کی کتاب اور میری اولاد یعنی میرے اہل بیت۔ (السنن للترمذی۔حدیث نمبر3786)

معلوم ہوا کہ چونکہ آل رسول ﷺ کی پیروی کا ترک باعثِ گمراہی ہے، لہذا انہی کے اجماع کا اعتبار کرنا چاہیئے۔

امام مالک ﷺ کاموقف

آپ کے نزدیک فقط اہلِ مدینہ ﷺ کا اجماع معتبر ہے۔

دلیل:۔

آپ بطورِ دلیل یہ حدیث پیش فرماتے ہیں کہ

حضرت جابر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ

ایک اعرابی، رسول اللہ ﷺ کے پاس حاضر ہوا اور آپ سے بیعتِ اسلام کا شرف حاصل کیا۔ اگلے دن اسے بخار ہو گیا، تو اس نے کہا، آپ میری یہ بیعت ختم کر دیجئے۔ (اس نے تین بار یہی کہا اور ہر بار) رسول کریم ﷺ نے انکار فرمایا (تو وہ اعرابی وہاں سے چلا گیا)۔ پس آپ نے ارشاد فرمایا: **اَلْمَدِيْنَةُ كَالْكِيْرِ تَنْفِيْ خَبَثَهَا** ۔یعنی (ہمارا یہ شہر) مدینہ، لوہار کی بھٹی کی طرح ہے، جو اپنی خراب شے کو باہر نکال دیتا ہے۔ (الصحیح للبخاری۔ حدیث نمبر 1883)

معلوم ہوا کہ چونکہ مدینے میں خراب شے کا وجود نہیں رہتا، لہذا یہاں کے اہل کا اجماع، دراصل ان لوگوں کا اجماع ہے، جن میں کوئی خرابی نہیں، ورنہ مدینہ انہیں اپنے اندر نہ رہنے دیتا۔ لہذا انہی کے اجماع کو معتبر مانا جانا چاہیئے۔

تینوں حضرات کو احناف رحمہم اللہ کی طرف سے جواب

جو کچھ بطورِ دلیل ذکر کیا گیا، وہ صحابہ وعترتِ رسول و اہل مدینہ رضی اللہ عنہم کی فضیلت پر تو دال ہے، لیکن اس سے یہ کہاں ثابت ہوا کہ صرف انہی کا اجماع معتبر ہے، کسی اور کا نہیں؟.... کیونکہ اجماع کی حجیت کے دلائل مطلق ہیں اور کثیر احادیث میں، گمراہی پر مجتمع نہ ہونے کو، پوری امت کی جانب منسوب کیا گیا ہے، لہذا اسے

کمزور دلائل سے مقید کرنا، درست نہ ہوگا۔

امام شافعی ﷫ کا مؤقف

آپ اجماع کے معتبر ہونے کے لئے انقراضِ عصر یعنی متفق ہونے والے تمام مجتہدین کی موت کی قید لگاتے ہیں۔ کیونکہ جب تک ان میں سے ایک بھی مجتہد، بقیدِ حیات ہے، محتمل ہے کہ وہ اپنے قول سے رجوع کرلے اور اس احتمال کے ساتھ اجماع میں دوام واستمرار نہ ہوگا اور جب دوام نہیں، تو ایسا اتفاق، حجت بھی نہ ہوگا۔

احناف ﷭ کی طرف سے جواب

اجماعِ قولی وفعلی کی حجت پر دلالت کرنے والی تمام نصوص، مطلق ہیں۔ ان میں تمام مجتہدین کے وفات پانے یا نہ پانے کی کوئی قید نہیں۔ چنانچہ انہیں اپنی ذاتی رائے سے مقید کرنا، درست نہیں۔

نیز اجماعِ سکوتی کے حجت ہونے میں مدتِ تامل گزرنے سے پہلے پہلے انکار کی گنجائش، اسی خدشۂ احتمال کو ختم کرنے کے لئے تھی۔ چنانچہ جب کوئی مجتہد اس مدت میں، علمِ اجماع رکھنے کے باوجود انکار نہ کرے، تو بعد میں رجوع کا احتمال بھی ختم ہوجاتا ہے اور قطعیت پیدا ہوجاتی ہے اور جب قطعیت پیدا ہوگئی، تو دوام واستمرار بھی پیدا ہوگیا اور دوام کے ساتھ اجماع کا معتبر ہونا، آپ کو بھی تسلیم ہے۔

بحثِ سادس:۔

مَراتب اِجماع اوران کاحُکم

ناقلین سے قطع نظر، اجماع بذاتِ خود، قوت وضعف ویقین وظن کے اعتبار سے مختلف مراتب رکھتا ہے۔ چنانچہ

﴿1﴾ سب سے اقوی، صحابہ کرام ﷺ کا، کسی مسئلے پر وہ اجماع ہے، جسے اجماع قولی کا نام دیا جاتا ہے یعنی جس میں سب نے صراحت کردی ہو کہ ہم اس مسئلے پر متفق ہیں۔ جیسے حضرت سیدنا صدیق اکبر ﷺ کی خلافت پر اجماع۔

حکم:۔

یہ اجماع، قرآن عظیم کی کسی آیت اور خبر متواتر کی طرح قوی ہوتا ہے، چنانچہ اس کا انکار کرنے والا، کافر ہوگا۔ کیونکہ

اللہ ﷻ کا فرمان عالیشان ہے،

وَمَنْ يُّشَاقِقِ الرَّسُوْلَ مِنْ بَعْدِ مَاتَبَيَّنَ لَهُ الْهُدٰى وَيَتَّبِعْ غَيْرَسَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهٖ مَاتَوَلّٰى وَنُصْلِهٖ جَهَنَّمَ ۔یعنی اور جوخود پر راہِ ہدایت کے واضح ہوجانے کے باوجود، رسول کی مخالفت کرے اور مسلمانوں کے راستے سے (بالکل) الگ راستے کی پیروی کرے، تو ہم اسے (دنیا میں) اس کے حال پر چھوڑ دیں گے اور (آخرت میں) دوزخ میں داخل کریں گے۔

(النساء۔آیت نمبر115)

اور رسول اکرم ﷺ کا ارشاد ہے،

اِنَّ اللّٰهَ لَا یَجْمَعُ اُمَّتِی عَلٰی ضَلالَۃٍ وَیَدُاللّٰہِ مَعَ الجَمَاعَۃِ وَمَنْ شَذَّ شَذَّ اِلَی النَّارِ ۔یعنی بے شک اللہ ﷻ میری امت کو کسی گمراہی پر جمع نہ ہونے دے گا اور اللہ ﷻ کا دستِ رحمت (مسلمانوں کی) جماعت کے ساتھ ہوتا ہے اور جو (جماعت) سے الگ ہوا، وہ جہنم کی طرف الگ ہوا۔(السنن للترمذی۔حدیث نمبر 2167)

مذکورہ دلائل سے، اجماع مذکور کے ذریعے، علم یقین وقطعی کا حصول ظاہر ہوا، اسی وجہ سے اس کو تسلیم نہ کرتے ہوئے، الگ راستہ اختیار کرنے والے کے لئے وعید بیان کی گئی ہے، ورنہ ظنی امور میں مخالفت، دخول نار کا سبب نہیں ہوتی۔

﴿2﴾ صحابۂ عظام رضی اللہ عنہم کا وہ اجماع ہے، جسے **اجماع سکوتی** کہتے ہیں، یعنی جو بعض صحابہ رضی اللہ عنہم کی نص وصراحت اور بعض کے سکوت سے حاصل ہوتا ہے۔ جیسے زمانۂ صدیق اکبر رضی اللہ عنہ میں منکرین زکوۃ سے کئے گئے جہاد کے سلسلے میں، بعض صحابہ رضی اللہ عنہم نے، قول اور بعض نے، سکوت کے ساتھ رضا مندی کا اظہار فرمایا۔

حکم:۔

چونکہ بعض صحابہ رضی اللہ عنہم کے سکوت کے باعث، یہاں قول کی مثل قطعیت پیدا نہیں ہو پاتی، لہذا اسی ظنیت کی وجہ سے اس کے منکر کو گمراہ تو کہہ سکتے ہیں، کافر نہیں۔

﴿3﴾ صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم کے بعد، کسی بھی زمانے والوں کا، کسی ایسے مسئلے پر کیا جانے والا اجماع ہے کہ جس پر، اصحابِ رسول رضی اللہ عنہم کی جانب سے کوئی اختلاف ظاہر نہ ہوا ہو۔

حکم:-

یہ اجماع، بمنزلۂ خبرِ مشہور ہے۔یعنی یہ قلبی اطمینان کا باعث تو ہے،لیکن مفیدِ یقین نہیں۔چنانچہ اس کے مطابق عمل تو واجب ہوگا،لیکن انکار،فقط گمراہی ہے،کفر نہیں۔

اس میں عدمِ قطعیت کی ایک عقلی توجیہ یہ بھی بیان کی گئی ہے کہ چونکہ صحابۂ کرام ﷺ کے علاوہ کے اجماع کا حجت ہونا،مُختَلَف فیہ ہے،جیسا کہ ماقبل، احناف اور محی الدین ابن عربی وامام احمد بن حنبل ﷺ وغیرہ کا اختلاف مذکور ہوا،چنانچہ اس کے حجت ہونے میں ایک قسم کا شبہ پیدا ہوگیا،جس کے باعث قطعیت باقی نہ رہی۔

﴿4﴾ صحابۂ کرام ﷺ کے بعد،کسی بھی زمانے والوں کا،کسی ایسے مسئلے پر کیا جانے والا اجماع ہے کہ جس میں اصحابِ رسول ﷺ کے مابین،باہم اختلاف ثابت ہو یعنی صحابہ ﷺ سے اس مسئلے میں دو مختلف اقوال منقول تھے،پھر بعد والوں نے کسی ایک قول پر اجماع کرلیا۔

حکم:-

یہ مرتبے میں سب سے کم اور بمنزلۂ خبرِ واحد کے ہے۔چنانچہ اس سے علم یقینی تو حاصل نہیں ہوتا،لیکن اس پر عمل،واجب ہے۔اور معارض آجانے کی صورت میں،قیاس پر فوقیت رکھتا ہے۔

بحثِ سابع:-

باعتبارِ ناقلین مَراتِبِ اجماع

ناقلین کے اعتبار سے اجماع کے، دو مراتب ہیں۔

﴿1﴾ ان میں سے اقویٰ، وہ اجماع ہے، جس کی خبر دینے والے ہر دور میں حدِ تواتر تک پہنچے ہوں یعنی ہر زمانے میں ناقلین کی اتنی کثرت رہی کہ جن کا جھوٹ پر جمع ہونا، عقلاً محال تھا۔ جیسے قرآن کے کتاب اللہ عزوجل ہونے اور نماز کی فرضیت پر اجماع۔

حکم:-

ایسا اجماع، خبر دینے والوں کی کثرت کی بناء پر قطعی طور پر علم و عمل کو واجب کر دیتا ہے۔ یعنی اس پر اعتقاد رکھنا فرض، انکار کفر اور تقاضائے شرع کے موافق عمل، واجب ہے۔

﴿2﴾ وہ اجماع ہے، جسے نقل کرنے والے حدِ تواتر تک نہ پہنچے ہوں۔ جیسے صحابہ کا ظہر سے پہلے چار رکعت کی محافظت اور خلوتِ صحیحہ سے مہر کے لزوم پر اجماع۔

حکم:-

یہ بمنزلہ خبرِ واحد کے ہوتا ہے، جو عمل تو واجب کرتا ہے، علم نہیں۔ چنانچہ اس کے تقاضے مطابق عمل واجب ہوگا، لیکن انکار کرنا، کفر نہیں۔

سبق نمبر11:۔

الاصل الرابع

قِیاس

قِیاس سے متعلقہ ضروری اَبحاث

بحثِ اول:۔ قیاس کی تعریف۔
بحثِ ثانی:۔ قیاس کی حجیت کے دلائل۔
بحثِ ثالث:۔ ارکانِ قیاس کا بیان۔
بحثِ رابع:۔ قیاس کی شرائط اور حکم۔

بحثِ اول:۔

قیاس کی تعریف

قیاس کا لغوی معنی، اندازہ کرنا اور اصطلاحی طور پر، کسی علتِ جامعہ مشترکہ کی بناء پر، ایک شے کے ثابت شدہ حکم کو، کسی دوسری، غیر ظاہر الحکم شے کے لئے ثابت کرنا۔

یادرکھیں کہ علتِ جامعہ مشترکہ سے مراد، کسی حکم کی وہ علت، جو دو چیزوں میں مشترک اور انہیں ایک حکم میں جمع کرنے والی ہو۔ جس شے کا حکم، پہلے سے ثابت شدہ ہو، اسے اصل اور **مَقِیس عَلَیْہ** اور جس کے لئے ظاہر کیا گیا ہو، اسے فرع اور **مَقِیس** کہتے ہیں۔ مثلاً

ہیروئن کا حکمِ شرع، براہِ راست قرآن وحدیث میں موجود نہ تھا۔ چنانچہ اس کے استعمال کی شرعی حیثیت کی معرفت کے لئے، اولاً غور کیا گیا کہ اس سے مقصود اور اس کا نتیجہ کیا ہے، تو معلوم ہوا کہ مقصود، **نشے کا حصول** اور نتیجہ، **حالتِ نشہ میں مبتلاء ہو کر دنیا و مافیہا سے غافل ہو جانا** ہے۔ لہذا اس کا شرعی حکم معلوم کرنے کے لئے کسی ایسے مسئلۂ منصوصہ کا جائزہ لیا گیا، جس میں کسی حکمِ شرع کے ثبوت کے لئے، وصفِ نشہ کو علت قرار دیا گیا ہو۔

بعدِ تحقیق و جستجو معلوم ہوا کہ اللہ ﷻ نے شراب کو، علتِ نشہ کی ہی بناء پر، پہلے قابل مذمت قرار دیا، پھر مخصوص حالات میں ترک کرنے اور پھر دائمی طور پر چھوڑ دینے کا حکم ارشاد فرمایا۔ جیسا کہ

اللہ ﷻ نے ارشاد فرمایا،

یَسْئَلُوْنَکَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَیْسِرِ قُلْ فِیْھِمَا اِثْمٌ کَبِیْرٌ وَّمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَاِثْمُھُمَا اَکْبَرُ مِنْ نَّفْعِھِمَا ۔یعنی (اے رسول صلی اللہ علیک وسلم!) یہ لوگ آپ سے شراب اور جوئے کے بارے میں پوچھتے ہیں۔آپ فرمادیجئے کہ ان دونوں میں بہت بڑا گناہ ہے اور لوگوں کے لئے کچھ منافع بھی ہیں اور ان کا گناہ، ان کے نفع سے، عظیم ہے۔ (البقرہ۔آیت نمبر219)

دوسرے مقام پر ارشاد ہوا،

یَااَیُّھَا الَّذِیْنَ آمَنُوْا لَا تَقْرَبُوا الصَّلٰوۃَ وَاَنْتُمْ سُکَارٰی حَتّٰی تَعْلَمُوْا مَا تَقُوْلُوْنَ ۔یعنی اے ایمان والو! تم حالتِ نشہ میں، نماز کے قریب نہ جاؤ، یہاں تک کہ جو کہہ رہے ہو، اسے اچھی طرح جان لو۔ (النساء۔43)

اور تیسرے مقام پر فرمایا،

یَااَیُّھَا الَّذِیْنَ آمَنُوْا اِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَیْسِرُ وَالْاَنْصَابُ وَالْاَزْلَامُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّیْطَانِ فَاجْتَنِبُوْہُ لَعَلَّکُمْ تُفْلِحُوْنَ ۔یعنی اے ایمان والو! شراب، جوا، بت اور تیروں کے ذریعے قسمت کا حال اور اللہ کا حکم معلوم کرنا، محض گندگی (اور) شیطانی کاموں میں سے ہیں۔لہذا ان سے بچتے رہو، تاکہ تم فلاح پا جاؤ۔ (المائدہ۔آیت نمبر90)

پس چونکہ دونوں میں نشہ، ایک علتِ جامعہ مشترکہ ہے، لہذا جو حکم، شراب

کا تھا، وہی ہیروئن کے لئے تسلیم وثابت کر کے، اسے بھی حرام قرار دے دیا گیا۔

چنانچہ یہاں شراب' **مَقِیْس عَلَیْہ** یا اصل.... ہیروئن' **مَقِیْس** یا فرع.... نشہ' علت اور اس علت کی بناء پر **مَقِیْس عَلَیْہ** کا حکمِ حرمت، **مَقِیْس** کے لئے ظاہر کرنا' **قِیاس** ہے۔

سوال:۔

قیاساً، صرف حکمِ حرمت ہی کیوں متعدی ہوا، شراب کی مثل، حد کا حکم جاری کیوں نہیں کیا گیا؟....

جواب:۔

حد، اللہ ﷻ کی جانب سے مقرر شدہ ایک ایسی سزا کا نام ہے، جس میں اس کے بندوں کو تغیر وتبدل کا کوئی اختیار حاصل نہیں۔ لہذا باتفاقِ علمائے اسلام، تمام حدود و کفارات کا ثبوت، سماع پر موقوف ہے، قیاس پر نہیں۔ جب کہ کسی چیز کا حرام وناجائز ہونا، اکثر قیاسی ہوتا ہے اور فقہاء اس حکم جواز یا عدم جواز کی کوئی نہ کوئی علت، ضرور تلاش کرتے ہیں، تاکہ بوقتِ ضرورت، کسی غیر ظاہر الحکم شے میں اس کے پائے جانے پر، **مَقِیْس عَلَیْہ** کا حکم، اس کی جانب متعدی کر سکیں۔ لہذا مذکورہ مسئلے میں بھی، علتِ جامعہ مشترکہ کی بناء پر، حکمِ حرمت تو متعدی کیا گیا، لیکن حکمِ حد، **مَقِیْس عَلَیْہ** کے ساتھ ہی خاص رکھا گیا۔

نوٹ:۔ حکم کے متعدی ہونے سے مراد، **مَقِیْس عَلَیْہ** کے لئے ثابت شدہ حکم کو، کسی اور مقام پر ثابت کرنا ہے۔

بحثِ ثانی:۔

قیاس کی حُجِّیَّت کے دلائل

حجیتِ قیاس کوقرآن وسنت واجماع وعقل سلیم، چاروں دلائل سے ثابت کیا جاتا ہے۔ چنانچہ

﴿قرآن سے حجیتِ قیاس کاثبوت﴾

اللہ ﷻ کافرمان ہے،

وہ (اللہ ﷻ) وہی ہے، جس نے کفار میں سے اہل کتاب کو، پہلی مرتبہ کسی دوسری جگہ منتقل ہونے کے لئے، ان کے گھروں سے باہر نکالا۔ تم یہ گمان نہیں رکھتے تھے کہ وہ نکلیں گے اور یہود کا گمان تھا کہ ان کے مضبوط قلعے، انہیں اللہ ﷻ سے بچالیں گے۔ (لیکن) پھر اللہ ﷻ کا عذاب ان تک ایسی جگہ سے پہنچا کہ جس کا انہوں نے گمان تک نہ کیا تھا اور اللہ ﷻ نے ان کے قلوب میں (مسلمانوں کا) رعب ودبدبہ ڈال دیا۔ وہ خود اپنے ہاتھوں سے اور مسلمانوں کے ذریعے، اپنے گھروں کو برباد کررہے تھے۔ **فَاعْتَبِرُوْا یٰۤاُولِی الْاَبْصَارِ** ۔یعنی اے عقل والو! (اس انجام سے) عبرت حاصل کرو۔ (الحشر۔آیت نمبر2)

اس آیتِ کریمہ میں مشرکین کو، یہود کے عبرت ناک انجام پر، اپنے انجام کو قیاس کرنے کی دعوت دی جارہی ہے۔ علتِ جامعہ مشترکہ، مضبوط قلعوں، کثرتِ تعداد، مال کی فراوانی اور آلاتِ جنگ کے استعمال میں مہارت کی بناء پر، عجب وخود پسندی وتکبر میں مبتلاء ہوکر، اللہ ورسول واسلام ومؤمنین کی دشمنی اختیار کرنا تھی۔

تفسیر بیضاوی میں اسی مقام پر ہے،

وَاسْتُدِلَّ بِہٖ عَلٰی اَنَّ الْقِیَاسَ حُجَّۃٌ ۔یعنی اس آیت سے اس پر استدلال کیا گیا ہے کہ قیاس، ایک (شرعی) حجت ہے۔

«حدیث سے حجیتِ قیاس کا ثبوت»

مروی ہے کہ

جب رسول اللہ ﷺ نے، حضرت معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ کو یمن کی جانب (حاکم بنا کر) بھیجنے کا ارادہ کیا، تو فرمایا، اے معاذ! جب آپ کے سامنے کوئی مقدمہ پیش ہوگا، تو (لوگوں کے مابین) کس چیز سے فیصلہ کریں گے؟....عرض کی، میں اللہ عزوجل کی کتاب کے ساتھ فیصلہ کروں گا۔آپ نے دریافت فرمایا، اگر کتاب اللہ میں مسئلے کا حل نہ پائیں تو؟....عرض کی، اللہ کے رسول ﷺ کی سنت کے ذریعے حل نکالوں گا۔فرمایا، اگر اللہ کے رسول ﷺ کی سنت میں بھی نہ ملے، تو؟....عرض کی، تو میں اپنی رائے کے ساتھ اجتہاد کروں گا۔تو رسول اللہ ﷺ نے (خوش ہوکر) آپ کے سینے پر اپنا دستِ مبارک مارا اور فرمایا، اَلْحَمْدُ لِلّٰہِ الَّذِیْ وَفَّقَ رَسُوْلَ رَسُوْلِ اللّٰہِ لِمَا یَرْضٰی رَسُوْلُ اللّٰہِ ۔تمام خوبیاں اللہ عزوجل کے لئے ثابت ہیں، جس نے اپنے رسول کے قاصد کو اس چیز کی توفیق عطا فرمائی، جس سے اس کا رسول راضی ہے۔

(السنن لابی داؤد۔حدیث نمبر 3592)

«بذریعۂ اِجماع، حجیتِ قیاس کا ثبوت»

حضرت حسن بصری رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ

حضرت علی ﷺ نے ارشاد فرمایا، جب رسول اللہ ﷺ نے دنیا سے پردہ فرمایا، تو ہم نے اپنے (حکومتی) معاملے میں غور و تفکر کیا، تو ہم نے یہ معاملہ پایا کہ رسول اللہ ﷺ نے (اپنی غیر موجودگی میں)، حضرت ابوبکر ﷺ کو نماز (کی امامت) کے لئے آگے کیا تھا، **فَرَضِينَا لِدُنْيَانَا مَارَضِيَ رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لِدِينِنَا** ۔ چنانچہ ہم اپنے دنیاوی معاملات کے لئے اس شخص کو (اپنا امام بنانے) پر راضی ہو گئے، جس سے اللہ کے رسول ﷺ ہمارے دینی معاملات کے لئے راضی تھے۔

(المسند لابی بکر بن خلال حنبلی۔ روایت نمبر 333)

مذکورہ روایت سے بخوبی معلوم ہوا کہ صحابہ کرام ﷺ کا قیاس کے حجتِ شرعیہ ہونے پر اتفاق و اجماع تھا، ورنہ کبھی، حضرت صدیق اکبر ﷺ کی، دینی معاملے میں امامت پر، دنیوی معاملے کو قیاس نہ فرماتے۔

«عقل سلیم کے ذریعے، حجیتِ قیاس کا ثبوت»

ماقبل میں مذکور حدیثِ معاذ بن جبل ﷺ سے بخوبی نتیجہ نکالا جا سکتا ہے کہ امت کو، زمانۂ مستقبل میں، بے شمار ایسے مسائل کا سامنا کرنا پڑے گا، جن کا براہِ راست حل، نہ قرآن میں ہے، نہ سنت میں۔ چنانچہ عقل سلیم بھی اس بات کا تقاضا کرتی ہے کہ قرآن و حدیث میں بیان کردہ مسائل پر غور و تفکر کر کے، ان نو پید مسائل کا حل تلاش کیا جائے، کیونکہ اگر ایسا نہ کیا جائے، تو عوام، اس قسم کے تمام مسائل کا حل، اپنی عقل و سمجھ کے مطابق نکالنے کی کوشش کرے گی اور گمراہ ہو گی۔

بحثِ ثالث:۔

ارکان قِیاس کا بیان

کسی بھی شے کا رکن، اس چیز کا نام ہے، جس پر اس شے کا وجود موقوف ہو۔

جیسے نماز کے لئے رکوع وسجود اور حج کے لئے وقوفِ عرفہ اور طوافِ زیارت۔

قیاس کے ارکان:۔

ارکانِ قیاس، چار ہیں۔

(1) اَصل..یا..مَقیُس عَلَیُه۔ (2) فرع..یا..مَقیُس۔

(3) علت ِجامعه مشترکه۔ (4) حکمِ شرع۔

(1) اَصل..یا..مَقیُس عَلَیُه:۔

اس شے کا نام ہے، جس کے لئے، بذریعۂ نص یا اجماع، کوئی شرعی حکم ثابت کیا گیا ہو اور پھر کسی علتِ جامعہ مشترکہ کی بناء پر، اس حکم کو، کسی دوسری غیر ظاہر الحکم شے کے لئے ثابت کیا جائے۔ جیسے ماقبل میں مذکور تفصیل کے مطابق شراب کہ نص کے ذریعے اس کا حرام ہونا ثابت تھا اور پھر علتِ نشہ کی بناء پر، اس حکمِ حرمت کو، ہیروئن کے لئے بھی ثابت کیا گیا۔

(2) فرع..یا..مَقیُس:۔

اس شے کا نام ہے، جس کے ثبوتِ حکم کے لئے کوئی نص یا اجماع

واردنہ ہوا ہو، بلکہ حصول حکم کی غرض سے، اس کی جانب، کسی علتِ جامعہ مشترکہ کی بناء پر، **مَقِیْس عَلَیْہ** کا ثابت شدہ حکم، متعدی کیا جائے۔ جیسے ہیروئن کہ اس کی جانب، علتِ نشہ کی بناء پر، خمر کا حکمِ حرمت، متعدی کیا گیا۔

(3) علتِ جامعہ مشترکہ:۔

وہ وصف ہے، جو **مَقِیْس عَلَیْہ** اور **مَقِیْس**، دونوں میں پایا جائے اور کسی حکمِ شرع کے، اصل سے، فرع کی جانب متعدی ہونے کا سبب بنے۔

(4) حکمِ شرع:۔

وہ حکم ہے، جو اصل کے لئے واردشدہ نص یا اجماع اور اس میں موجود علت کے ملاحظہ سے ثابت ہوا ہو۔

بحثِ رابع:۔

قِیاس کی شَرَائط اور حکم

شرائطِ قیاس:۔

قیاس کی چار شرائط ہیں۔جن میں سے دو' عَدَمی اور دو' وُجُودی ہیں۔

عَدمی شرائط

شرطِ اوّل:۔

مَقِیس عَلَیْہ یا اصل، کسی دوسری نص کے باعث، اپنے حکم کے ساتھ خاص نہ ہو۔جیسا کہ

رسول اکرم ﷺ نے فقط حضرت خُزَیْمَہ ؓ کی گواہی، دو اشخاص کے برابر قرار دی تھی۔حالانکہ عمومی حکم یہی ہے کہ بوقتِ ضرورت، دو مردوں یا ایک مرد اور دو عورتوں کی گواہی درکار ہوتی ہے۔جیسا کہ

اللہ ﷻ کا فرمان ہے،

وَاسْتَشْهِدُوْا شَهِيْدَيْنِ مِنْ رِّجَالِكُمْ فَإِنْ لَّمْ يَكُوْنَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَّامْرَاَتَانِ ۔یعنی (اے مسلمانو! اپنے باہمی معاملات کے حل کے لئے) اپنے مردوں میں سے دو کو گواہ بناؤ، پھر اگر دو مرد میسر نہ ہوں، تو ایک مرد اور دو عورتیں۔ (البقرہ۔آیت نمبر 282)

معلوم ہوا کہ یہ اجازت صرف حضرت **خُزَیْمَہ** رضی اللہ عنہ کے ساتھ خاص ہے، لہذا اس پر قیاس کرتے ہوئے کسی دوسرے فردِ واحد کی گواہی، دو کے برابر قرار نہیں دی جاسکتی، چاہے وہ حضرت **خُزَیْمَہ** رضی اللہ عنہ سے علم وعمل میں فوق ہی کیوں نہ ہو۔

نوٹ:۔

یہاں **مَقِیْس عَلَیْہ**، حضرت **خُزَیْمَہ** رضی اللہ عنہ.... مفروض **مَقِیْس**، دیگر اصحابِ رسول رضی اللہ عنہم.... علتِ جامعہ مشترکہ، بے شمار معاملات میں، بنا دیکھے، رسول اللہ ﷺ کی تصدیق کرنے والا ہونا..اور..حکم، ایک کی گواہی کا' دو کے برابر ہونا ہے۔

اور جس نص کی بناء پر یہ خصوص حاصل ہوا، وہ یہ ہے کہ

رسول اللہ ﷺ نے کسی اعرابی سے، ایک گھوڑا خریدا اور ثمن کی ادائیگی کے لئے اسے اپنے پیچھے آنے کا حکم دیا۔ دورانِ سفر نبی کریم ﷺ تیزی سے آگے نکل گئے اور اعرابی کچھ آہستہ ہوگیا۔ پھر کچھ لوگ اس اعرابی کو ملے، جو یہ نہ جانتے تھے کہ حضور ﷺ اس سے گھوڑا خرید چکے ہیں، چنانچہ انہوں نے اس سے بھاؤ تاؤ شروع کر دیا۔ تو اس اعرابی نے رسول اللہ ﷺ کو مخاطب کر کے عرض کی کہ اگر آپ اسے خریدنا چاہتے ہیں، تو ٹھیک، ورنہ میں انہیں بیچ دوں گا۔ سیدِ عالم ﷺ نے ارشاد فرمایا، کیا میں اسے آپ سے خرید نہیں چکا؟.... اعرابی نے عرض کی، اگر ایسا ہے، تو اس پر کوئی گواہ لائیں۔ یہ سن کر حضرت **خُزَیْمَہ** رضی اللہ عنہ نے عرض کی، میں گواہی دیتا ہوں کہ رسول اللہ ﷺ نے تجھ سے یہ خریدا ہے۔ یہ سن کر حضور ﷺ نے دریافت فرمایا، اے **خُزَیْمَہ**! آپ نے کس سبب سے یہ گواہی دی (حالانکہ آپ ایجاب وقبول کے وقت موجود نہ تھے)؟.... انہوں

نے عرض کی، یارسول اللہ صلی اللہ علیک وسلم! اس معاملے میں آپ کی تصدیق کے سبب (کیونکہ اس سے بڑے بڑے معاملات میں ہم، آپ کی خبر پر آپ کے حق ہونے کی گواہی دیتے رہے ہیں)۔ تو رسول اللہ ﷺ نے حضرت **خُزَیْمَہ** رضی اللہ عنہ کی گواہی، دو مردوں کی گواہی کے برابر قرار دے دی۔ (السنن لابی داؤد۔ حدیث نمبر 3607)

شرطِ ثانی:۔

مَقِیس عَلَیْہ، خلافِ قیاس نہ ہو۔

کیونکہ جب اصل ہی خلافِ قیاس ہو، تو اس پر کسی اور کو کیسے قیاس کیا جا سکتا ہے۔ جیسا کہ رسول اللہ ﷺ کا نماز میں قہقہہ کو، زوالِ طہارت کا سبب قرار دینا۔

حضرت ابو العالیہ رضی اللہ عنہ کہتے ہیں کہ

رسول اللہ ﷺ اپنے اصحاب رضی اللہ عنہم کو نماز پڑھا رہے تھے، تو اسی دوران ایک شخص آیا، جس کی آنکھوں میں کوئی بیماری تھی، تو وہ مسجد میں واقع ایک کنویں میں گر گیا، جس کے باعث اصحاب میں سے بعض (بصورتِ قہقہہ) ہنس پڑے۔ **فَلَمَّا انْصَرَفَ اَمَرَ مَنْ ضَحِکَ اَنْ یُعِیْدَ الْوُضُوْءَ وَالصَّلاۃَ**۔ یعنی پس جب رسول اللہ ﷺ نماز سے فارغ ہوئے، تو جو جو ہنسا، آپ نے انہیں نماز اور وضو کے اعادہ کا حکم فرمایا۔ (المصنف لابن ابی شیبہ۔ حدیث نمبر 3917)

یقیناً مخفی نہیں کہ فی نفسہ قہقہہ کا، نجاست نہ ہونے کے باوجود، وضو ٹوٹنے کا سبب بننا، خلافِ قیاس ہے۔ لہٰذا اس پر کسی اور غیر نجس شے کو قیاس کر کے، زوالِ طہارت کا حکم دینا بھی درست نہ ہوگا۔ مثلاً اگر کوئی حالتِ نماز میں معاذ اللہ مرتد ہو

جائے، تو نماز تو ٹوٹ جائے گی، لیکن بطریقِ قیاس، ارتدادِ مذکور کو، زوالِ طہارت کا سبب قرار دینا، صحیح نہ ہوگا۔

نوٹ:۔

یہاں **مَقِیس عَلَیہ**، قہقہہ.... مفروض **مَقِیس**، نماز کے ادب کے خلاف، دیگر غیر نجس اشیاء.... علتِ جامعہ مشترکہ، ان امور کا نماز کے ادب کے منافی ہونا.. اور.. حکم، زوالِ طہارت ہے۔

وُجودی شرائط

شرطِ ثالث:۔

مَقِیس عَلَیہ سے ثابت ہونے والا حکمِ شرع، بغیر کسی ردّ و بدل کے، اپنی ہم نظیر و مساوی فرع کی جانب مُتَعَدِّی ہو اور اس فرع کے بارے میں پہلے سے کوئی نص موجود نہ ہو۔

وضاحت:۔

غور کرنے پر منکشف ہوگا کہ مذکورہ شرط، مزید چار شروط پر مشتمل ہے۔

[i] حکمِ متعدی، شرعی ہو، نہ کہ لغوی۔

[ii] نص سے ثابت ہونے والا حکمِ شرعی، بغیر کسی ردّ و بدل کے، بعینہ فرع کی جانب متعدی ہو۔

[iii] فرع، اصل کی نظیر اور اس کے مساوی ہو، اس سے کم تر نہ ہو۔

[iv] فرع کے لئے پہلے سے کوئی نص موجود نہ ہو۔

ان سب کی تفصیل

[i] حکمِ متعدی، شرعی ہو، نہ کہ لغوی:۔

وجہِ شرط یہ ہے کہ چونکہ تمام زبانیں الہامی ہیں، قیاسی نہیں، لہذا اہل لسان کے استعمال کے بغیر، کسی وصفِ مشترک کی بناء پر، اولاً ایک چیز کا نام، کسی دوسری شے کے لئے ثابت کرنا اور پھر پہلی کا حکم بھی، دوسری کے لئے متعدی کر دینا، بالکل جائز نہ ہوگا۔ مثلاً

یہ بات مسلمہ ہے کہ اہلِ عرب، فقط انگور کی شراب کو، خمر کا نام دیتے ہیں، باقی کسی مشروب کو خمر نہیں کہتے۔ لیکن اس کے باوجود اگر کوئی کہے کہ

خمر کو خمر، اس لئے کہا گیا کہ یہ عقل کو ڈھانپ لیتی ہے، کیونکہ لغت میں خمر کا یہی معنی درج ہے، لہذا ہر وہ مشروب، جسے حدِ نشہ تک پیا جائے اور وہ عقل پر غالب آجائے، خمر کہلائے گا اور پھر جو حکم، خمر کا ہے یعنی اس کا قلیل وکثیر سب حرام اور سببِ اجرائے حد ہے، وہی اس کا بھی ہونا چاہیئے، لہذا اس شاربِ مشروب پر بھی حد جاری کی جائے گی۔

تو یہ ہرگز درست نہ ہوگا، کیونکہ اسمِ خمر کو انگور کی شراب کے علاوہ دیگر مشروبات کے لئے ثابت کرنا، ایک حکمِ لغوی ہے، نہ کہ حکمِ شرعی۔ اور علت کی ضرورت حکمِ شرعی کے لئے ہوتی ہے، نہ کہ لغت کے اِثبات کے لئے، کیونکہ تمام لغتیں الہامی وسماعی ہیں، انہیں قیاس سے ثابت نہیں کیا جاسکتا۔ لہذا یہ قیاس بھی صحیح نہ ہوگا۔

[ii] نص سے ثابت ہونے والا حکمِ شرعی، بغیر کسی ردوبدل کے، بعینہ فرع کی جانب متعدی ہو۔

وجہِ شرط یہ ہے کہ قیاس کے تقاضے کے مطابق، فرع کے لئے، اصل کا حکم متعدی ہونا چاہیئے، جب کہ کسی تغیر کے ساتھ حکم کا متعدی ہونا، ثابت کرتا ہے کہ یہ تبدیل شدہ حکم، اصل کے لئے ثابت نہیں، لہذا اس سے یقیناً یہ نتیجہ مرتب ہوگا کہ فرع کے لئے اصل کا نہیں، بلکہ ایک نیا حکم ثابت کیا جا رہا ہے اور جب فرع کے لئے اصل کا حکم ثابت ہی نہیں ہو رہا، تو قیاس کا وجود کیسے ہوگا؟....مثلاً اگر کوئی کہے کہ

ظہار کے کفارے کا جو حکم، مسلمان کے لئے ثابت ہے، وہی ذمی کافر کے لئے بھی ہونا چاہیئے، کیونکہ کفارے کی علت، ظِہار ہے، جو مسلم و کافر دونوں میں یکساں ہے۔

تو یہ قیاس درست نہ ہوگا، کیونکہ ہمارے نزدیک کفارے میں، عبادت یا عقوبت یعنی سزا، دونوں کا معنی پایا جاتا ہے۔ کیونکہ اگر اللہ ﷻ کے حکم کی تعمیل کی جہت سے دیکھا جائے، تو یہ ایک عبادت ہے، کیونکہ حکمِ الٰہی کی تعمیل کا نام ہی عبادت ہے اور اگر ایک جرم کی سزا کی جہت سے دیکھا جائے، تو یہ ایک عقوبت ہے۔ اور عبادت کا اہل صرف مسلمان ہے، کافر نہیں، کیونکہ عبادت پر ثوابِ آخرت مرتب ہوتا ہے، جب کہ کافر کے لئے آخرت میں کوئی حصہ نہیں۔ لہذا مسلمان کا کفارہ ادا کرنا، ظِہار سے پیدا شدہ حرمت کو ختم کردے گا، جب کہ کافر کے لئے یہ حرمت دائمی ہوگی، چاہے، کفارہ ہی کیوں نہ ادا کردے۔ معلوم ہوا کہ اگر قیاساً ذمی کے لئے کفارہ ثابت کیا

جائے، تو سقوطِ حرمت کا حکم، بعینہ اس کی جانب متعدی نہیں ہوسکتا، لہٰذا یہ قیاس بھی صحیح نہ ہوگا۔

[iii] فرع، اصل کی نظیر اور اس کے مساوی ہو، اس سے کم تر نہ ہو۔

بنائے شرط یہ ہے کہ جب کسی ادنیٰ کے لئے حکم ثابت ہو جائے، تو اسی جنس کے اعلیٰ کے لئے بدرجۂ اولیٰ ثابت ہوگا، نہ کہ برعکس۔ جیسے قرآن عظیم میں ماں باپ کو علتِ اذیت کی بناء پر، اف کہنا منع وحرام ہے، تو گالیاں بکنا اور مارنا، بدرجۂ اولیٰ حرام و ممنوع ہوگا، کیونکہ ان میں موجودہ اذیت، پہلے کے مقابلے میں کہیں زیادہ ہے۔

لیکن یہ نہیں ہوسکتا کہ اعلیٰ کے لئے ثابت حکم، ادنیٰ کے لئے خود بخود ثابت ہو جائے۔ چنانچہ اگر کوئی یہ کہے کہ

چونکہ رسول اللہ ﷺ نے، حالتِ روزہ میں، ناسی یعنی بھولے سے کھا پی لینے والے کو روزہ مکمل کرنے کا حکم دیا، تو اسی پر قیاس کرتے ہوئے مُکْرَہ وخاطی سے، روزے کے منافی عمل کے صدور کے باوجود، روزے کی بقا کا حکم دیا جائے گا۔ کیونکہ ناسی، بظاہر عمداً یعنی جان بوجھ کر روزہ توڑتا ہے، بس اسے روزہ یاد نہیں ہوتا۔ جب کہ مُکْرَہ وخاطی، عمداً روزہ نہیں توڑتے، کیونکہ پہلا مجبوراً اور دوسرا خطاً روزہ توڑتا ہے۔ لہٰذا جب عمداً توڑنے والے کا روزہ نہ گیا، تو جہاں عمد نہ پایا جائے، بدرجۂ اولیٰ روزہ باقی رہنا چاہیئے۔

تو اسے جواب دیا جائے گا کہ یہ قیاس درست نہیں۔ کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے ناسی کے فعل کو، اس کا نہیں، بلکہ اللہ عزوجل کا فعل قرار دیا ہے۔ جیسا کہ

حضرتِ ابو ہریرہ ؓ سے مروی ہے کہ

اِذَانَسِیَ فَاکَلَ وَشَرِبَ فَلْیُتِمَّ صَوْمَہٗ فَاِنَّمَااَطْعَمَہُ اللّٰہُ وَسَقَاہُ ۔یعنی جب روزہ دار بھول جائے، پھر کچھ کھاپی لے، تو اسے چاہیئے کہ اپنا روزہ پورا کرے، کیونکہ اسے اللہ نے کھلایا، پلایا ہے۔ (الصحیح للبخاری۔حدیث نمبر1933)

جب کہ **مُکْرَہ** وخاطی کا فعل، خود ان کا فعل کہلاتا ہے۔لہٰذا تفصیل یہ ہے کہ چونکہ یہاں ناسی، اصل اور **مُکْرَہ** وخاطی، فرع ہیں اور فرع مذکور، اصل سے کم درجہ رکھتی ہے، کیوں کہ خاطی و**مُکْرَہ** کا عذر، ناسی کے عذر سے کم ہے۔اور اس کی وجہ یہ ہے کہ نسیان کی صورت میں ارتکابِ فعل، فاعل کے اختیار سے نہیں ہوتا، اسی بناء پر شارع علیہ السلام نے اسے اللہ عزوجل کی جانب منسوب کیا، جب کہ خاطی و**مُکْرَہ** کا فعل، خود ان کی جانب منسوب کیا جاتا ہے، نہ کہ فاعل حقیقی عزوجل کی طرف۔کیونکہ خاطی کو روزہ یاد ہوتا ہے، لیکن غفلت کی وجہ سے مخالفِ روزہ فعل سرزد ہوجاتا ہے، جب کہ **مُکْرَہ**، ارتکابِ فعل پر مجبور تو ہوتا ہے، لیکن اسے اس کے خلاف کرنے پر بھی قدرت حاصل ہوتی ہے۔لہٰذا معلوم ہوا کہ ان دونوں کا عذر، ناسی کے عذر کی مثل نہیں، لہٰذا ناسی کا روزہ باقی رہے گا اور ان دونوں کا فاسد ہوجائے گا۔

[iv] **فرع کے لئے پہلے سے کوئی نص موجود نہ ہو۔**

کیونکہ جب فرع کے لئے، کسی علیحدہ نص سے حکم ثابت ہو رہا ہو، تو قیاس کے ذریعے اظہارِ حکم کی کیا ضرورت باقی رہ جاتی ہے؟....چنانچہ

اگر کوئی کفارۂ قتل پر قیاس کرتے ہوئے، کفارۂ یمین وظِہار میں بھی غلام

کے مؤمن ہونے کی قید لگائے، تو اس کا انکار کیا جائے گا، کیونکہ جب دونوں کے لئے الگ الگ نصوص موجود ہیں، تو قیاس کی کیا ضرورت ہے؟... بلکہ ہر ایک کا حکم، اس کی اپنی نص سے لیا جائے گا۔

اللہ ﷻ نے کفارۂ ظِہار کے بارے میں ارشاد فرمایا،

وَالَّذِيْنَ يُظَاهِرُوْنَ مِنْ نِّسَائِهِمْ ثُمَّ يَعُوْدُوْنَ لِمَا قَالُوْا فَتَحْرِيْرُ رَقَبَةٍ مِّنْ قَبْلِ اَنْ يَّتَمَاسَّا ۔یعنی اور وہ لوگ، جو اپنی بیویوں سے ظِہار کر بیٹھیں، پھر اپنی کہی ہوئی بات سے رجوع کریں، تو (ان پر) ایک دوسرے سے تعلق قائم کرنے سے پہلے، ایک غلام آزاد کرنا (لازم) ہے۔

(المُجادَلہ۔ آیت نمبر 3)

اور قسم کے کفارے کے بارے میں، اللہ ﷻ کا فرمان ہے،

فَكَفَّارَتُهٗ اِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَاكِيْنَ مِنْ اَوْسَطِ مَا تُطْعِمُوْنَ اَهْلِيْكُمْ اَوْ كِسْوَتُهُمْ اَوْ تَحْرِيْرُ رَقَبَةٍ فَمَنْ لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ اَيَّامٍ ۔یعنی قسم کا کفارہ، دس مساکین کو ویسا کھانا کھلانا ہے، جیسا تم اپنے گھر والوں کو اوسط درجے کا کھلاتے ہو.. یا.. انہیں کپڑا پہنا دینا.. یا.. ایک غلام کا آزاد کرنا۔ پھر اگر وہ (غلام، کھانا یا کپڑا) نہ پائے، تو تین روزے رکھنا ہے۔

(المائدہ۔ آیت نمبر 89)

جب کہ قتلِ خطا کے کفارے کے بارے میں ارشاد فرمایا،

وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ۔ یعنی اور جس نے کسی مؤمن کو غلطی سے قتل کر دیا، تو (اس پر) ایک مؤمن غلام کا آزاد کرنا (لازم) ہے۔
(النساء۔ آیت نمبر 92)

ہاں اگر نص سے ثبوتِ حکم کے ساتھ ساتھ، مزید تقویت و تاکید و تائید کی غرض سے، اسی حکم کو قیاس کے ذریعے بھی ثابت کر دیا جائے، تو کوئی حرج نہیں، جیسے صاحبِ ہدایہ اکثر مقامات پر، فروعات کے لئے علیحدہ نصوص موجود ہونے کے باوجود، قیاسًا بھی حکم ظاہر فرما دیتے ہیں۔

شرط رابع:۔

مَقِيس عَلَيْه کا حکم، متعدی ہونے کے بعد بھی، اپنے مفہوم لغوی کے اعتبار سے اسی طرح باقی رہے، جیسے پہلے تھا۔

اس شرط کی وجہ یہ ہے کہ انسان کو اپنی ذاتی رائے سے، نص کے مفہوم میں تبدیلی کا اختیار نہیں، کیونکہ اگر اس کی اجازت دے دی جائے، تو قیاسی دخل اندازی کے باعث، نصوص کے وہ احکام باقی نہ رہیں گے، جو اصلاً مطلوبِ شرع ہیں اور یقیناً یہ امر، باطل ہے۔ چنانچہ

اگر کوئی حدِ قذف کو، باقی جرائم کی حدود پر قیاس کرتے ہوئے یوں کہے کہ چونکہ چوری یا زنا یا شربِ خمر کا مجرم، اجرائے حد کے بعد توبہ کر لے، تو اس کی گواہی مقبول ہوتی ہے، لہذا حدِ قذف کے اجراء کے بعد بھی، تائب مجرم کی گواہی مقبول ہونی چاہیئے، تو یہ قیاس بالکل فاسد ہوگا، کیونکہ حدِ قذف کی نص میں، بعدِ اجرائے حد، مجرم کی

گواہی کے عدم مقبول ہونے کے بیان میں، ابداً کی قید ذکر کی گئی ہے۔ جیسا کہ اللہ عَزَّوَجَلَّ کا فرمان ہے،

وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا۔ یعنی اور (اے حکمرانو!) جو پارسا عورتوں پر زنا کی تہمت لگائیں، پھر (اس زنا کو اپنی آنکھوں سے دیکھنے کا دعویٰ کرنے والے) چار گواہ نہ لائیں، تو ان (الزام لگانے والوں) کو (بطورِ حد) اسّی (80) کوڑے لگاؤ اور (کسی بھی معاملے میں) ان کی کوئی گواہی، کبھی قبول نہ کرو۔ (النور۔ آیت نمبر 4)

اور اس قید کا تقاضا ہے کہ بعدِ توبہ بھی ان کی گواہی، کبھی مقبول نہ ہو۔ جب کہ باقی حدود میں اس قسم کی کسی قید کا ذکر نہیں۔ لہذا قیاساً ان کی توبہ کی مقبولیت کا حکم دینا، لفظ ابدًا کے لغوی مفہوم کو تبدیل کرنا ہے اور قیاساً ایسا کرنا جائز نہیں۔

حکمِ قیاس:۔

اس کا حکم یہ ہے کہ احتمالِ خطا اور غالب رائے کے ساتھ، اصل کا حکم، فرع کی طرف متعدی ہو جاتا ہے اور چونکہ غالب رائے کی بناء پر قطعیت باقی نہیں رہتی، لہذا اس سے ثابت ہونے والا حکم، اکثر ظنی ہوتا ہے، قطعی نہیں۔

سبق نمبر12:۔

اِسۡتِحسان کابیان

اِسۡتِحسان سے متعلقہ ضروری اَبحاث

بحثِ اول:۔ استحسان کی تعریف واقسام۔

بحثِ ثانی:۔ حجیتِ استحسان کے دلائل۔

بحثِ اول:-

اِسْتِحسان کی تعریف و اقسام

اسْتحسان کی تعریف:-

استحسان کا لغوی معنی، کسی شے کے اچھے ہونے کا اعتقاد رکھنا اور اصطلاحی طور پر، اس دلیل کا نام ہے، جو کسی قیاسِ جلی کے معارض و مقابل ہو۔

نوٹ:- یہاں قیاس جلی سے، قیاس اصطلاحی نہیں کہ جس میں مقیس و مقیس علیہ وعلتِ جامعہ مشترکہ درکار ہوتی ہے، بلکہ ادراکِ عقل مراد ہے۔ چنانچہ **قیاسِ جلی**، اس واضح قیاس کو کہتے ہیں، جس میں ظہورِ علت کے باعث، عقل انسانی فوراً اس کی جانب سبقت لے جائے۔ جب کہ **قیاسِ خفی** سے مراد، وہ قیاس ہے، جس کے لیے عقل انسانی کو غور و تفکر کی ضرورت پڑے۔

اسْتحسان کی اقسام:-

استحسان، اپنے مَـأخِذِ مُخْتَلِفَه سے حصول کے اعتبار سے، چار اقسام پر مشتمل ہے۔

(1) قرآن وحدیث کی کسی نص کے سبب استحسان۔

(2) اجماع کے سبب استحسان۔

(3) ضرورت کے سبب استحسان۔

(4) قیاس خفی کے سبب استحسان۔

ان سب کی تفصیل مع مثال

﴿1﴾ قرآن وحدیث کی کسی نص کے سبب استحسان:۔

بسا اوقات **قیاسِ جلی**، کسی امر کے ناجائز ہونے کا تقاضا کرتا ہے، لیکن کوئی آیت یا حدیث، کسی صحیح مصلحت کی بناء پر اس کے خلاف کی اجازت دے دیتی ہے۔ مثلاً

چونکہ موت کے بعد، انسان کی اپنے مال پر ملکیت ختم ہوجاتی ہے، لہذا قیاسِ جلی کا تقاضا ہے کہ ورثاء پر، مورث کی مالی وصیت کا پورا کرنا، لازم نہیں ہونا چاہیئے۔ لیکن اس کے برعکس اللہ عزوجل نے اسے پورا کرنے کا حکم ارشاد فرمایا ہے۔ جیسا کہ

اللہ عزوجل کا فرمان ہے،

وَلَكُمْ نِصْفُ مَا تَرَكَ اَزْوَاجُكُمْ اِنْ لَّمْ يَكُنْ لَّهُنَّ وَلَدٌ فَاِنْ كَانَ لَهُنَّ وَلَدٌ فَلَكُمُ الرُّبُعُ مِمَّا تَرَكْنَ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُّوْصِيْنَ بِهَاۤ اَوْ دَيْنٍ ۔یعنی اور (اے شوہرو!) اگر تمہاری بیویوں کی (تم سے یا سابقہ شوہر سے) کوئی اولاد نہ ہو، تو تمہارے لئے ان کے ترکے میں سے نصف ہے اور اگر ان کی کوئی اولاد ہو، تو تمہارے لئے، ان کی طرف سے کی گئی وصیت (کو پورا کرنے) اور قرض (کی ادائیگی) کے بعد، ترکے میں سے چوتھا حصہ ہے۔

(النساء۔ آیت نمبر 12)

یونہی قیاسِ جلی کا تقاضا ہے کہ معدوم کی بیع جائز نہیں ہونی چاہیئے، کیونکہ جس چیز کا ابھی وجود ہی نہ ہو، اس پر بائع کی ملکیت کیسے ثابت ہوسکتی ہے؟...اور جو شے ملکیت میں ہی نہ ہو، اسے بیچنا کیسے جائز ہوسکتا ہے؟....

لیکن اس کے باوجود، بیعِ سَلَم کو جائز قرار دیا گیا ہے۔ کیونکہ بیعِ سَلَم وہ بیع ہے، جس میں ثمن، نقد اور مبیع، ادھار اور وہ مال فی الحال، بائع کے قبضے میں بھی نہیں ہوتا۔ اور وجہِ جواز، رسول اللہ ﷺ کا اسے، دفعِ حرج کی غرض سے، جائز قرار دینا ہے۔

چنانچہ

حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کہتے ہیں کہ

جب رسول اللہ ﷺ مدینے تشریف لائے، تو یہاں کے لوگوں کو کھجور میں دو یا تین سال تک بیعِ سَلَم کرتے ہوئے پایا، تو آپ نے ارشاد فرمایا، مَنْ اَسْلَفَ فِی شَیْءٍ فَفِی کَیْلٍ مَعْلُومٍ وَوَزْنٍ مَعْلُومٍ اِلَی اَجَلٍ مَعْلُومٍ۔ یعنی جو کسی شے میں بیعِ سَلَم کرے، تو (یہ بیع)، کیل معلوم اور وزن معلوم میں، ایک مقررہ مدت تک (ہونی چاہیئے)۔ (السنن للبخاری۔ حدیث نمبر 2240)

یونہی قیاسِ جلی، درندوں کے لعاب اور جس قلیل پانی میں مل جائے، اسے بھی ناپاک و نجس تسلیم کرنے کا تقاضا کرتا ہے۔ کیونکہ لعاب، گوشت سے بنتا ہے، تو جو حکم گوشت کا ہوگا، وہی لعاب کا بھی ہوگا۔ لیکن رسول اللہ ﷺ نے، درندوں کی صفات موجود ہونے کے باوجود، بلی کے لعاب کو پاک قرار دیا۔ جیسا کہ

کُبَشَه بنتِ کعب بن مالک (رضی اللہ عنہا) روایت کرتی ہیں کہ

حضرت ابوقتادہ ؓ میرے پاس تشریف لائے، تو میں نے انہیں وضو کا پانی پیش کیا۔ اتنے میں ایک بلی پانی پینے کی غرض سے آئی، تو آپ نے برتن کو تھوڑا ٹیڑھا کردیا، یہاں تک اس نے پانی پی لیا۔ میں انہیں حیرانی سے دیکھنے لگی، تو آپ نے فرمایا، اے میری بھتیجی! کیا آپ اس پر تعجب کررہی ہیں؟... میں نے عرض کی، جی ہاں۔ فرمایا، بے شک رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا، **اِنَّھَا لَیْسَتْ بِنَجَسٍ اِنَّمَا ھِیَ مِنَ الطَّوَّافِیْنَ عَلَیْکُمْ اَوِ الطَّوَّافَاتِ** ۔یعنی بے شک یہ ناپاک نہیں ہے، (کیونکہ) یہ تو محض تم پر بار بار چکر لگانے والی ہے۔ (السنن للترمذی۔ حدیث نمبر 92)

﴿2﴾ اجماع کے سبب استحسان:۔

ماقبل کی مثل، کبھی قیاسِ جلی، کسی شے کے عدمِ جواز کا مطالبہ کرتا ہے، لیکن علمائے اسلام ؒ، کسی حکمت کے باعث، اس کے برعکس حکم پر اتفاق کر لیتے ہیں۔ مثلاً

بیعِ استصناع، ایک خلافِ قیاس بیع ہے، کیونکہ اس میں مشتری، بائع کو ایک چیز کی تیاری کا حکم دیتا ہے۔ مال، بائع کا ہوتا ہے اور شے کی تیاری بھی اسی کے ذمے ہوتی ہے، رقم کی تعیین اور صفات کا بیان کردیا جاتا ہے، لیکن اس کے باوجود یہ ایک معدوم شے کی بیع ہے، جو اصلاً وقیاساً، ناجائز ہے۔ لیکن جب علمائے اسلام ؒ نے، اس سلسلے میں، لوگوں میں بکثرت تعامل دیکھا اور اس کو منع کرنے کی صورت میں، حرجِ شدید میں اِبتلاء نظر آیا، تو اسے منع کرنے سے باز رہے، بلکہ حکمِ جواز ارشاد فرمادیا۔

﴿3﴾ ضرورت کے سبب استحسان:-

کبھی قیاسِ جلی، کسی شے کے ہمیشہ ناپاک ہونے کا تقاضا کرتا ہے، لیکن اگر اس کے تقاضے کے مطابق ضروری اشیاء کے استعمال کو ناجائز قرار دیا جائے، تو عرصۂ حیات تنگ ہونے کا یقین ہوتا ہے۔ لہذا لوگوں کی ضرورت کا لحاظ کرتے ہوئے، دفعِ حرج کی غرض سے، قیاسِ جلی کو ترک اور لوگوں کی ضرورت کو مقدم رکھا جاتا ہے۔ مثلاً

اگر مٹی کے برتن ناپاک ہوجائیں، تو قیاسِ جلی کا تقاضا ہے کہ وہ کبھی پاک نہ ہوں، کیونکہ وہ نجاست کو جذب کرلیتے ہیں، جو صرف پانی بہانے سے نہیں نکل سکتی اور برتنوں کو نچوڑنا بھی ممکن نہیں کہ جذب شدہ تمام نجاست، استعمالِ طاقت کے باعث، باہر نکل جائے، لہذا ان کے لئے دائمی ناپاکی کا حکم ہونا چاہیئے۔

لیکن مخفی نہیں کہ اگر اسی پر فتویٰ دیا جاتا، تو لوگ بار بار اپنے اس قسم کے برتنوں کے استعمال سے محروم رہ جانے کے باعث، شدید حرج وتکلیف میں مبتلاء ہو جاتے، لہذا اس ضرورت کے پیشِ نظر، علمائے اسلام رحمہم اللہ نے قیاسِ جلی کو ترک کرتے ہوئے، ان برتنوں کی پاکی کے لئے، صرف پانی بہالینا ہی کافی قرار دیا۔

﴿4﴾ قیاسِ خفی کے سبب استحسان:-

بسا اوقات قیاس جلی، کسی شے کے ناپاک ہونے کا فیصلہ کرتا ہے، لیکن وہاں ایک قیاسِ خفی بھی ہوتا ہے، جو اس کے، برعکس حکم کا تقاضا کر رہا ہوتا ہے، چنانچہ نظر دقیق رکھنے والے علماء رحمہم اللہ، قوتِ دلیل کے باعث، قیاسِ خفی کو ترجیح

دے دیتے ہیں۔ مثلاً

قیاسِ جلی کے مطابق، شکاری پرندوں، مثل چیل، کوے، باز، شکرے وغیرھا کا جوٹھا پانی' ناپاک ہونا چاہیئے۔ کیونکہ ان کا گوشت، ناپاک ہوتا ہے اور لعاب، گوشت سے ہی پیدا ہوتا ہے، لہذا جب یہ پانی میں اپنی چونچ ڈالیں گے، تو یقیناً منہ کا لعاب پانی سے ملے گا اور پانی کے قلیل ہونے کی صورت میں اسے ناپاک کردے گا، چنانچہ ان کے جوٹھے کے لئے بھی وہی حکم ہوگا، جو مختلف درندوں مثل شیر، چیتے، گیدڑ وغیرھا کے جوٹھے کا ہوتا ہے۔

لیکن قیاسِ خفی کا تقاضا ہے کہ یہ جوٹھا پاک ہونا چاہیئے، کیونکہ پرندے اپنی چونچ سے پانی پیتے ہیں اور چونچ چاہے زندہ پرندے کی ہو یا مردہ کی، باتفاقِ علماء ﷭، پاک ہوتی ہے، تو جب یہ پانی میں اپنی چونچ ڈالیں گے، تو پانی سے لعاب کے اختلاط کا معاملہ یقینی نہیں، بلکہ مشکوک ہوگا اور محض شک سے کسی شے کو حرام و نجس قرار نہیں دیا جاسکتا، لہذا ان کے جوٹھے کے لئے پاک کا حکم ہوگا، ہاں چونکہ یہاں احتمالِ نجاست ہے، لہذا اس کے علاوہ پاک و غیر مشکوک پانی موجود ہو، تو اس کا استعمال، مکروہ ہوگا۔ جب کہ اکثر درندے، زبان سے پانی پیتے ہیں، لہذا پانی سے لعاب کا ملنا، یقینی ہے، لہذا اسے ناپاک قرار دینے میں کوئی امر، مانع نہیں۔

نوٹ:۔ پہلی تین اقسام کے، قیاسِ جلی پر فوق ہونے میں کسی کا اختلاف نہیں، لیکن چوتھی قسم میں کبھی قیاسِ جلی اور کبھی قیاسِ خفی کو فوقیت ہوتی ہے۔

بحثِ ثانی:۔

حُجّیتِ استحسان کے دلائل

اولاً یاد رہے کہ استحسان، امامِ اعظم ﷺ کے نزدیک حجت ہے، جب کہ امامِ شافعی ﷺ اس کا انکار فرماتے ہیں۔

احناف ﷺ کی جانب سے حجیتِ استحسان کے سلسلے میں دو دلیلیں پیش کی جاتی ہیں۔

دلیل (1):۔

استحسان کو وہیں فوقیت دی جاتی ہے، جہاں مخلوق خدا کے لئے تنگی سے رہائی اور آسانی کا حصول، ممکن نظر آتا ہے اور یہ اسلام کے بنیادی اصولوں میں سے ہے کہ مخلوق خدا سے حتی الامکان حرج کو دور کیا جائے، انہیں تنگی سے دور رکھا جائے اور آسانیاں دی جائیں، تو گویا کہ استحسان، اللہ ﷻ ورسول ﷺ کی رضا ومشیت کے عین مطابق ہے۔ جیسا کہ

اللہ ﷻ کا فرمان ہے،

يُرِيْدُ اللّٰهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيْدُ بِكُمُ الْعُسْرَ ۔یعنی (اے لوگو!) اللہ ﷻ (دینی معاملات میں) تمہارے لئے آسانی کا ارادہ فرماتا ہے اور تمہارے ساتھ تنگی کا ارادہ نہیں فرماتا۔ (البقرۃ۔ آیت نمبر 185)

مزید فرمان عالیشان ہے،

مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّيْنِ مِنْ حَرَجٍ ۔یعنی (اے لوگو! اللہ

ﷺ) نے، دین کے معاملے میں، تمہیں کسی حرج میں مبتلاء نہیں فرمایا۔ (الحج۔آیت 78)

اور حضرت انس بن مالک ؓ کہتے ہیں کہ

رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا، **يَسِّرُوْا وَلَا تُعَسِّرُوْا وَبَشِّرُوْا وَلَا تُنَفِّرُوْا**۔ یعنی (اے میرے اصحاب! لوگوں کے لئے) آسانیاں پیدا کرو، انہیں تنگی میں مبتلاء نہ کرو، انہیں بشارتیں دو اور (سختی کرکے) انہیں (دین سے) نفرت میں مبتلاء نہ کرو۔ (الصحیح للبخاری۔حدیث نمبر 69)

دلیل﴿2﴾:۔

استحسان، ایسے دلائل سے ثابت ہوتا ہے، جن کے شرعی حجت ہونے پر سب کا اتفاق ہے، مثلاً قرآن، سنت، اجماع، قیاس خفی وغیرہا، جیسا کہ ماقبل، تفصیل سے گزرا اور ان میں سے ہر ایک تقاضا کرتا ہے کہ استحسان کو قیاسِ جلی پر فوقیت دی جائے۔ جس کا مفصل بیان بھی ماقبل میں مذکور ہوا اور دلائلِ شریعہ جس کی فوقیت کا تقاضا کریں، یقیناً اسے بھی ایک دلیلِ شرعی تسلیم کرنا، بے جا نہ ہوگا۔

سبق نمبر13:-

اَحکام اور ان سے متعلقہ امور کا بیان

اَحکام سے متعلقہ ضروری ابحاث

بحثِ اول:- حکمِ شرعی کی تعریف۔

بحثِ ثانی:- احکام سے متعلقہ امور۔

بحثِ ثالث:- سبب کی تعریف واقسام۔

بحثِ رابع:- علّت کی تعریف واقسام۔

بحثِ خامس:- شرط کا بیان۔

بحثِ اول:۔

حکمِ شرعی کی تعریف

اصطلاحی اعتبار سے،

اَلْحُکْمُ الشَّرْعِیُّ عِبَارَۃٌ عَنْ خِطَابِ اللّٰہِ تَعَالٰی الْمُتَعَلِّقِ بِاَفْعَالِ الْمُکَلَّفِیْن ۔یعنی حکمِ شرعی، اللہ ﷻ کے اس خطاب کا نام ہے، جو مکلفین کے افعال سے متعلق ہو۔

وضاحت:۔

شرعًا، عاقل بالغ مسلمان، مرد **مُکَلَّف** ..اور..عورت، **مُکَلَّفَۃ** کہلاتی ہے۔اور **خطاب** سے مراد، اللہ ﷻ کا وہ کلام ہے، جس میں بندوں کو کسی کام کے کرنے یا اس سے رک جانے کا حکم دیا گیا ہو۔جیسے

اَقِیْمُوا الصَّلٰوۃَ (یعنی نماز قائم کرو) اور **لَا تُبْطِلُوْا اَعْمَالَکُمْ** (یعنی اپنے اعمال باطل نہ کرو)۔

نوٹ:۔

حکم دینے والا **حاکم**، جسے دیا جائے **محکوم** اور جس چیز کا حکم دیا جائے، اسے **محکوم بہ** کہتے ہیں۔چنانچہ مذکورہ خطابات میں اللہ ﷻ **حاکم**، اس کے بندے، **محکوم** اور اقامتِ نماز اور اعمال کو باطل نہ کرنا، **محکوم بہ** ہیں۔

بحثِ ثانی:-

اَحکام سے مُتعَلِّقہ اُمُور

یہ تین ہیں۔

(1) سبب۔ (2) علت۔ (3) شرط۔

وجہِ حصر:-

حکم سے متعلقہ شے دو حال سے خالی نہ ہوگی۔ اس پر حکم کا ثبوت موقوف ہوگا، وہ اس میں مؤثر ہوگی اور حکم بلا واسطہ اس کی جانب مضاف ہوگا یا نہیں۔ بصورتِ اول، علت ہے۔ بصورتِ ثانی پھر دو حال سے خالی نہیں۔ وہ کسی نہ کسی صورت میں فقط حکم تک پہنچانے والی ہے یا اس پر وجودِ حکم موقوف ہے۔ پہلی صورت میں، سبب اور دوسری صورت میں شرط ہے۔

نوٹ:-

اس بحث میں کئی مقامات پر لفظِ حکم، خطابِ باری تعالیٰ کے بجائے، **اَلاَثَرُ الْمُتَرَتَّبُ عَلٰی شَیْءٍ** (یعنی کسی شے پر مترتب ہونے والا اثر) کے معنی میں مستعمل ہوگا۔

بحثِ ثالث:۔

سبب کی تعریف

لغوی اعتبار سے، **كُلُّ شَیْءٍ يُتَوَصَّلُ بِهٖ اِلٰى غَيْرِه**۔ یعنی ہر اس شے کو، جس کے ذریعے، اس کے غیر تک پہنچا جاسکے، سبب کہتے ہیں۔ اور **شرعی** اصطلاح میں، **اَلسَّبَب عبارَةٌ عَمَّايكون طَرِيقا للوصول إِلَى الحكم الْمَطْلُوب**۔ یعنی کسی حکمِ مطلوب تک پہنچنے کے راستے کو، سبب کہا جاتا ہے۔

سبب کی اقسام:۔

اس کی چار اقسام ہیں۔

(1) فقط صُوْرَتًا سبب ہو۔ (2) صُوْرَتًا و مَعنًى، دونوں طرح سبب ہو۔
(3) علت کے معنی میں ہو۔ (4) اس میں علت کا شبہ ہو۔

﴿ ان سب کی تفصیل ﴾

(1) فقط صورتاً سبب ہو:۔

اسے مجازاً سبب سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ اسی بناء پر اسے سببِ مجازی کے نام سے موسوم کیا گیا ہے۔ کیونکہ تعریف کے مطابق، حکمِ مطلوب تک پہنچنے کے راستے کو سبب کہا جاتا ہے اور اس قسم پر یہ تعریف صادق نہیں آتی، کیونکہ حقیقتاً یہ حکم تک پہنچنے کا نہیں، بلکہ اس دوسری شے تک پہنچنے کا ذریعہ ہے کہ جو علتِ حکم تک پہنچانے کا، وسیلہ ہے۔

مثال:-

قسم کو، ظاہر کا اعتبار کرتے ہوئے مجازًا، کفارے کا سبب قرار دیا جاتا ہے۔ حالانکہ حکمِ کفارہ کا اصل سبب، حِـنْـث یعنی قسم توڑنا ہے، جب کہ قسم تو اپنے احترام کے باعث، حنث کی راہ میں ایک رکاوٹ ہے۔ چنانچہ معلوم ہوا کہ یہ، معنوی اعتبار سے نہیں، بلکہ صرف ظاہری لحاظ سے سببِ کفارہ ہے۔ اس کا نام سبب رکھنا، فقط مجازی طور پر ہے، کیونکہ یہ مانع کے زائل ہوجانے کے بعد، بہر حال وجوبِ کفارہ تک پہنچا دیتا ہے۔ نذر اور طلاق وعتاق معلق بالشرط بھی اس کی مثالیں ہیں۔

(2) صورتًا ومعنیً، دونوں طرح سبب ھو:-

اسے سببِ محض وسببِ حقیقی بھی کہا جاتا ہے۔ یہ حکم تک پہنچنے کے لئے ایک راستہ ضرور ہوتا ہے، لیکن اس کی وجہ سے حکم کا ثبوت ووجود کچھ نہیں ہوتا۔ یعنی نہ تو علت کی مثل، حکم میں مؤثر ہونے کی وجہ سے، اس کے باعث حکم کا ثبوت ہوتا ہے، نہ ہی شرط کی مثل اس کے بارے میں یوں کہا جاسکتا ہے کہ جب بھی یہ ہوتا ہے، حکم ضرور ہوتا ہے۔ بلکہ اس کے اور حکم کے درمیان ایک ایسا واسطہ ہوتا ہے، جس کی جانب حکم کو منسوب کیا جاتا ہے اور اسی واسطے کو علت کہتے ہیں۔ نیز عقلاً اس میں عِلَل کا مفہوم کسی بھی طرح نہیں سمجھا جاتا۔ کیونکہ اس صورت میں یہ تیسری یا چوتھی قسم کا سبب ہوتا یعنی ایسا سبب جو علت کے معنی میں ہو یا جس میں علت کا شبہ ہو۔

نوٹ:-

سببِ حقیقی کے لئے واسطے کی حیثیت رکھنے والی علت کو، اس کی جانب

مضاف نہیں کیاجاتا یعنی حکم کے بارے میں تو یہ کہنا صحیح ہے کہ اس کے ثبوت کا سبب، علت ہے، لیکن علت کے بارے میں یہ کہنا درست نہیں کہ اس کے وجود کا باعث، ماقبل سبب ہے۔ کیونکہ یہ تسلیم کرنے سے مذکورہ سبب، علت کی علت قرار پائے گا، چنانچہ سببِ حقیقی نہ رہے گا، بلکہ تیسری قسم کا سبب ہوگا یعنی ایسا سبب، جس میں علت کا معنی پایا جاتا ہے۔

خلاصۂ کلام یہ کہ سببِ حقیقی، وہ سبب ہے، جو کم از کم ان پانچ اوصاف سے متصف ہو۔(i) وہ کسی واسطے یعنی علت کے ذریعے، حکم تک پہنچاتا ہو۔(ii) اس پر حکم کا ثبوت موقوف نہ ہو۔(iii) اس پر حکم کا وجود موقوف نہ ہو۔(iv) اس میں کسی بھی طرح علل کے معانی نہ پائے جاتے ہوں۔(v) اس کی جانب حکم یا علت کے وجود کی نسبت کرنا صحیح نہ ہو۔

مثال:۔

اگر کوئی شخص، کسی کی، مال غیر کی جانب رہنمائی کرے اور وہ اسے تلف کردے.. یا.. کسی کی خبر دے دے اور اسے قتل کر دیا جائے.. یا.. کسی قافلے کی نشاندہی کردے اور ڈاکو اسے لوٹ لیں، تو دلالت کرنے والا کسی شے کا ضامن نہ ہوگا۔

یہاں دلالت' سببِ حقیقی، فعلِ سارق' علت اور سرقہ' (کسی شے پر مرتب ہونے والے اثر کے معنی میں) حکم ہے۔ اور ثبوتِ حکم کو، علت کی جانب مضاف کیا جائے گا، نہ کہ سببِ حقیقی کی طرف۔ نیز سببِ حقیقی، وجودِ علت کا سبب بھی نہیں۔ چنانچہ یہ کہنا صحیح نہ ہوگا کہ تلفِ مال، قتلِ نفس اور لوٹ مار کے سلسلے میں کیئے گئے فاعل کے فعل

کا سبب، دلالتِ مذکورہ تھی، کیونکہ عین ممکن ہے کہ دلالت پائی جاتی، لیکن اس کے باوجود، ربِ عظیم کی توفیق سے، فاعل کوئی ناجائز کام نہ کرتا، گویا کہ فقط دلالت کے باعث، مذکورہ افعال کا وجود لازم نہیں آتا اور نہ ہی ایسا ہوتا ہے کہ جب بھی دلالت ہو، ضرور اس کے مطابق کوئی نہ کوئی فعل بھی واقع ہو۔

(3) جو علت کے معنی میں ہو:۔

جب سبب اور حکم کے درمیان، کوئی ایسی علت پائی جائے کہ جس کا وجود، خود سبب کا مرہونِ منت ہو اور شرعاً، ثبوتِ حکم کو، اس علت کی جانب مضاف یعنی منسوب نہ کیا جا سکتا ہو، تو ایسا سبب، علت کے معنی میں ہوتا ہے، کیونکہ اس وقت یہ سبب، علت کی علت بن رہا ہوتا ہے۔ لہذا حکم کو علت نہیں، بلکہ علت کی علت یعنی سبب کی جانب منسوب کیا جاتا ہے۔

مثال:۔

اگر کسی شخص نے، جانور کو کوئی چیز چبھوئی، جس سے بدک کر اس نے کسی چیز کو تلف کر دیا، تو حکمِ تلف، عملِ اونٹ نہیں، بلکہ ہانکنے والے کے فعل کی جانب مضاف کیا جائے گا، کیونکہ اگر چہ چبھونے والے کا عمل سبب اور اونٹ کا فعل، حکمِ تلف کی علت ہے، لیکن چونکہ جانور اپنے اس فعل میں مجبور تھا، اس نے اپنے ارادے سے کچھ نہیں کیا، بلکہ عملِ انسان اس کا سبب بنا، چنانچہ حکم کو، علت یعنی فعلِ جانور کے بجائے، اس علت کی علت یعنی کارِ انسان کی طرف مضاف کیا جائے گا، چنانچہ لازم ہوگا کہ وہ قیمت کی شکل میں، تلف شدہ شے کی ضمان دے۔ ہاں اگر شرارتِ انسان

کے بعد جانور، حالتِ امن میں آجاتا اور پھر کوئی نقصان کرتا، تو انسان بری الذمہ تھا اور حکمِ تلف، فقط جانور کی جانب ہی مضاف کیا جاتا۔

(4) اس میں علت کا شبہ ہو:۔

جب کوئی شے بظاہر، سبب وعلت نہ ہو، نہ ہی وجودِ سبب وعلت کے لئے سبب کی حیثیت رکھتی ہو، لیکن اس کی موجودگی کے وقت، عذرِ صحیح کے باعث، حکم کو سبب وعلت کے بجائے، اس شے کی طرف مضاف کیا جائے، تو یہ ایک ایسا سبب ہوگا، جس میں شبہِ علت پایا جاتا ہے۔

مثال:۔

ایک شخص راستے میں کنواں کھود دے اور کوئی راہ گیر اس میں گر کر مر جائے، تو کھودنے والے پر دیت لازم ہوگی۔ وجہ یہ ہے کہ یہاں چار چیزیں پائی جارہی ہیں۔

(i) کنواں کھودنا۔ (ii) اس مقام پر راہ گیر کا چلنا۔ (iii) زوالِ رکاوٹ کے باعث، وزنِ جسمانی کی وجہ سے کنویں میں گرنا۔ (iv) راہ گیر کی ہلاکت۔

غور کیا جائے، تو معلوم ہوگا کہ راہ گیر کا چلنا 'سبب'، اس کا وزن وثقل' کنویں میں گرنے کی علت اور ہلاک ہوجانا 'حکم' ہے۔ چونکہ یہاں کنواں کھودنا، نہ راہ گیر کے چلنے کا سبب ہے اور نہ حقیقتاً اس کے گرنے کا۔ لہذا یہ نہ سبب ہے، نہ علت اور نہ ہی وجودِ سبب وعلت کا سبب۔ لیکن یہ بھی ایک مسلمہ حقیقت ہے کہ اگر شارعِ عام پر، یہ کنواں نہ کھودا گیا ہوتا، تو راہ گیر اس میں گر کر مرتا کیسے۔ تو گویا کہ یہ کنواں کھودنا، اس کے گرنے کا ایک ایسا سبب بن گیا، جو حقیقتاً واصطلاحاً نہ علت ہے، نہ سبب، لیکن چونکہ

یہاں موجود سبب وعلت یعنی چلنے اور وزن وثقلِ انسان، کی جانب نسبتِ حکم ممکن و مناسب نہیں، کیونکہ نہ چلنا باعثِ ہلاکت ہوتا ہے، نہ وزنِ انسانی، لہٰذا کنواں کھودنے والے کے فعل میں شبہِ علت کے باعث، اسی کو قصوروار ٹھہرایا جائے گا اور دیت، لازم ہوگی۔ گویا کہ کنواں کھودنا، وجودِ حکم کا ظاہری ولغوی اعتبار سے ایک سبب تو ہے، لیکن اسے، اصطلاحی سبب وعلت کی مثل، ثبوتِ حکم کا سبب قرار نہیں دیا جاسکتا۔

نوٹ:۔

- یہاں دیت کا لزوم، بدلِ تلف کے طور پر ہے، نہ کہ فعلِ حافر کی سزا کے لحاظ سے۔ یہی وجہ ہے کہ اس پر قتل کا کفارہ لازم نہیں، نیز اگر گرنے والا، خود اس کا والد ہو، تو اسے میراث سے محروم نہ کیا جائے گا۔
- بعض علماء رحمہم اللہ کے نزدیک سبب کی اول الذکر فقط تین ہی اقسام ہیں۔ وہ اس چوتھی قسم کو سببِ مجازی قرار دیتے ہیں۔

بحثِ رابع:۔

علت کی تعریف

لغوی اعتبار سے اِسمٌ لِعَارِضٍ یَتَغَیَّرُ بِهٖ وَصفُ الْمَحَلِ لِعُرُوضِه ۔یعنی علت، ایک ایسی عارض ہوجانے والی شے کا نام ہے، جس کے عارض ہوجانے کے وقت، اس کے سبب، محل کا وصف تبدیل ہوجاتا ہے۔(مرض کو اسی لئے علت کہتے ہیں کہ یہ بیمار کے جسم کو، قوت سے ضعف کی طرف لے جاتا ہے۔)

اصطلاحی اعتبار سے علت کی کئی تعریفات کی گئی ہیں۔چنانچہ بعض کے نزدیک، اَلْعِلَّةُ هِیَ مَایَتَوَقَّفُ عَلَیْهِ وُجُوبُ الشَّیْءِ وَیکون خَارِجًا مُؤَثِّرًا فِیهِ ۔یعنی علت، اس وصف کا نام ہے، جس پر شے (یعنی حکم) کا وجوب (یعنی ثبوت)، موقوف ہو اور وہ وصف، حکم سے خارج (لیکن) اس میں اثر کرنے والا ہو۔۔۔یا۔۔ هِیَ عِبَارَةٌ عَمَّا یُضَافُ إِلَیْهِ وُجُوبُ الحکمِ ابْتِدَاءً۔یعنی وہ اس وصف کا نام ہے، جس کی جانب، بلاواسطہ، ثبوتِ حکم، منسوب کیا جاتا ہے۔

نوٹ:۔ وجوب کی قید سے وجودِ حکم کو نکالنا مقصود ہے، کیونکہ یہ شرط پر موقوف ہوتا ہے اور ابتداء (بلاواسطہ) سے سبب، علامت اور علت کی علت سے احتراز مطلوب ہے۔

علت کی اَقسام:۔

اس کی دو اقسام ہیں۔

(1) عِلَّتِ مُؤَثِّرَہ۔ (2) علتِ طَرْدِیَّه۔

(1) عِلّت مُؤثِّرہ:۔

اصطلاحی اعتبار سے، اَلْعِلَّۃ المؤثرۃ مَا ثبت تاثیرھا بِنَصٍّ اَو اِجْمَاعٍ من جِنْسِ الحکم الْمُعَلَّلِ بھَا ۔یعنی علتِ مؤثرہ وہ وصف ہے، جس کا اثر، حکمِ معلل بہا (یعنی وہ حکم، جسے اس علت کا معلول قرار دیا گیا ہو) کی جنس میں، کسی نص یا اجماع کے ذریعے، ظاہر ہو چکا ہو۔جیسے فقہائے احناف ﷭ گھر میں بار بار داخل ہونے اور مسکن بنا لینے والے تمام حشرات الارض کا جوٹھا پاک قرار دیتے ہیں۔کیونکہ اگر بار بار برتنوں کو پاک کرنے اور پانی کی ناپاکی کا حکم دیا جائے، تو لوگ مبتلائے حرجِ شدید ہو جائیں گے۔گویا کہ ان کے نزدیک گھر میں بار بار آنے جانے یا مسکن بنا لینے کی علت کے باعث، پاکی کا حکم دیا جائے گا۔اور اسے علت اس لئے تسلیم کیا گیا کہ اس کا اثر، نص کے ذریعے ثابت شدہ ہے۔جیسا کہ

حضرت دَاوُدَ بن صَالِح تَمَّار ﷺ اپنی والدہ سے روایت کرتے ہیں، وہ فرماتی ہیں کہ

انہیں آزاد کرنے والی خاتون نے، سیدہ عائشہ رضی اللہ عنہا کی خدمت میں، ہریسہ بنا کر بھیجا۔(جب میں آپ کے پاس پہنچی، تو) میں نے آپ کو نماز پڑھتے ہوئے پایا، تو آپ نے مجھے اشارے سے اسے رکھنے کے لئے فرمایا۔پھر ایک بلی آئی اور اس نے اس میں سے کچھ کھا لیا۔جب آپ نماز سے فارغ ہوئیں، تو آپ نے اسی جگہ سے تناول فرمایا، جہاں سے بلی نے کھایا تھا، پھر فرمایا،

اِنَّ رَسُولَ اللّٰہِ ﷺ قَالَ اِنَّھَا لَیْسَتْ بِنَجَسٍ اِنَّمَا ھِیَ مِنَ

الطَّوَّافِينَ عَلَيْكُمْ وَقَدْ رَأَيْتُ رَسُولَ اللّٰهِ ﷺ يَتَوَضَّأُ بِفَضْلِهَا۔ یعنی بے شک رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ یہ ناپاک نہیں ہے، یہ تو محض بار بار گھر کا چکر لگانے والیوں میں سے ہے۔ اور بے شک میں نے دیکھا کہ رسول اللہ ﷺ بلی کے جوٹھے پانی سے وضو فرما رہے تھے۔ (السنن لابی داؤد۔حدیث 76)

(2) علت طَرْدِیّہ:۔

اصطلاحی لحاظ سے، اَلْعِلَّةُ الطَّرْدِيَّةُ هِيَ الْوَصْفُ الَّذِي اُعْتُبِرَ فِيهِ دَوَرَانُ الْحُكْمِ مَعَهُ وُجُودًا فَقَط عِنْدَ الْبَعْضِ ووُجُودًا وعَدَمًا عِنْدَ الْبَعْضِ من غير نظر الى ثُبُوتِ اَثَرِهِ فِي مَوْضِعٍ بِنَصٍّ اَوْ اِجْمَاعٍ۔ یعنی علتِ طردیہ ایک ایسا وصف ہے، جس میں، اس کے ساتھ، بعض کے نزدیک صرف وجودی اعتبار سے اور بعض کے نزدیک وجودی وعدمی دونوں لحاظ سے، دورانِ حکم کا اعتبار کیا گیا ہے، اس سے قطع نظر کہ کسی مقام پر، نص یا اجماع کے ذریعے، اس کا اثر ثابت ہوا ہے یا نہیں۔

وضاحت:۔

علت کے ساتھ، فقط وجودی اعتبار سے دورانِ حکم کا مطلب یہ ہے کہ جب علت ہوگی، تو حکم ضرور ہوگا، لیکن اگر علت نہ ہو، تو ضروری نہیں کہ حکم بھی نہ پایا جائے، کیونکہ ایسی صورت میں عین ممکن ہے کہ وہ اس علت کے بجائے کسی اور علت سے ثابت ہو رہا ہو۔ جیسے سبیلین سے کچھ نکلنا، نقضِ وضو کی علت ہے یعنی یہ ہوگا، تو ضرور وضو ٹوٹ جائے گا، لیکن لازم نہیں کہ یہ نہ ہو، تو وضو ضرور قائم رہے، کیونکہ ہوسکتا

ہے کہ کسی باوضو عاقل و بالغ شخص نے، جاگتی حالت میں، رکوع و سجود والی نماز میں، قہقہہ لگا دیا ہو۔ ایسی صورت میں سبیلین سے اخراج والی علت نہ پائی گئی، لیکن نقضِ وضو کا حکم، موجود ہے۔

اور وجودی و عدمی دونوں اعتبار سے دورانِ حکم سے مراد یہ ہے کہ جب علت ہو گی، تو حکم ہو گا اور یہ نہ ہو، تو وہ بھی نہیں پایا جائے گا۔

نوٹ:۔ احناف ﷭، علتِ مؤثرہ، جب کہ شوافع ﷭، علتِ طردیہ کے قائل ہیں۔

علت مؤثرہ کی اَقسام:۔

اس کی اقسام کے بیان سے قبل، یہ جاننا بے حد مفید ہو گا کہ ہمارے اکابرین ﷭ نے، حقیقتِ علت کے سلسلے میں، تین امور کا لحاظ فرمایا ہے۔

(i) وہ شرع میں، حکم کے لئے وضع کی گئی ہو اور اس حکم کو، بغیر کسی واسطے کے، اس کی جانب مضاف کیا جائے۔ (ii) وہ، اس حکم کو ثابت کرنے میں موثر ہو۔ (iii) حکم، اس علت کے ساتھ، متصلاً، بغیر کسی تراخی کے ثابت ہو، درمیان میں فصل بالکل نہ ہو۔

وضاحت:۔ امر اول میں وضعِ شرع سے مراد عام ہے یعنی چاہے شارع ﷺ نے کسی وصف کو حکم کے لئے علت قرار دیا ہو، جیسے بیع و شراء کا ملک کے لئے علت ہونا ۔۔ یا ۔۔ مجتہدین ﷭ کے اجتہاد کے نتیجے میں اس کا علت ہونا ثابت ہوا ہو، جیسے قدر و جنس کو رِبا کی علت قرار دینا۔

پھر اکابرین ﷭ پہلے امر کے اعتبار سے علت کا نام، **اِسْمًا**، دوسرے کے لحاظ سے، **معنًی** اور تیسرے کے پیش نظر، **حُکْمًا** رکھا ہے۔ پس جب کسی ایک

شے میں، یہ تینوں اوصاف پائے جائیں گے، تو وہ اپنے علت ہونے میں، **کاملہ وتامہ** اور اگر بعض پائے جائیں، تو **ناقصہ** ہوگی۔ اور اگر ایک بھی نہ پایا جائے، تو اسے علت ہی شمار نہ کیا جائے گا۔

اس تمہید کے بعد یاد رکھیں کہ ان امورِ ثلاثہ کے اعتبار سے علت کی چھ (6) اقسام ہیں۔ (1) **جو اسمًا و معنًی و حکمًا، علت ہو۔** (2) **جو فقط اسمًا، علت ہو۔** (3) **جو فقط معنًی، علت ہو۔** (4) **جو فقط اسمًا و معنًی، علت ہو۔** (5) **جو فقط اسمًا و حکمًا، علت ہو۔** (6) **جو فقط معنًی و حکمًا، علت ہو۔**

﴿ان سب کی تفصیل﴾

(1) جو اسمًا و معنًی و حکمًا، علت ہو:۔

جیسے بیعِ مُطْلَق۔ یعنی جو بغیر شرطِ خیار کے ہو۔ یہ اسمًا اس لئے کہ شارع علیہ السلام نے اسے ملک کی علت قرار دیا ہے اور حکم کو اس کی جانب، بلا واسطہ مضاف کیا جاتا ہے۔ معنًی یوں کہ یہ علت، اس میں مؤثر ہے اور حکمًا اس سبب سے کہ اس بیع کے بعد، حکمِ ملک، بغیر کسی تراخی کے ثابت ہوتا ہے۔

نوٹ:۔

ہماری شریعت، بائع و مشتری کو نقصان سے بچنے اور سوچ بچار کرنے کی غرض سے، ایجاب وقبول کے باوجود، بیع کو، تین دن تک موقوف رکھنے کا اختیار دیتی ہے، اسے خیارِ شرط سے تعبیر کرتے ہیں۔ جس کے پاس یہ خیار ہو، وہ تین دن کے اندر اندر، بیع کو رڈ یا قبول کر سکتا ہے۔

(2) جوفقط اسمًا، علت ہو:۔

جیسے طلاق مُعَلّق بالشرط۔ مثلاً شوہر بیوی سے کہے ان دخلت الدار فانت طالق یعنی اگر تو گھر میں داخل ہوئی، تو تجھے طلاق ہے۔ یہاں اسمًا علت ہے، کیونکہ شارع علیہ السلام نے لفظِ طلاق کی ادائیگی کو وقوعِ طلاق کے لئے علت قرار دیا ہے اور اگر شرط نہ ہوتی، تو حکم اس کی جانب بلا واسطہ مضاف بھی کیا جاتا۔ لیکن یہ اس اعتبار سے معنًی علت نہیں کہ جب تک شرط نہ پائی جائے، یہ حکم کے سلسلے میں اثر انداز نہیں ہو سکتی اور حکمًا اس لحاظ سے نہیں کہ یہاں حکم، وجودِ شرط تک مؤخر رہے گا۔

(3) جوفقط معنًی، علت ہو:۔

جیسے کسی شادی شدہ شخص کے لئے، ثبوت زنا کی غرض سے، گواہوں کی عدالت کو طلب کرنا۔ کیونکہ عدالت، قبولیتِ شہادت کی اور شہادتِ مقبولہ، حکمِ رجم کی، علت ہے۔ یہاں اسمًا، علت نہیں، کیونکہ شارع علیہ السلام نے نفسِ عدالت کو رجم کے لئے علت قرار نہیں دیا اور نہ ہی حکم کو اس کی جانب بلاواسطہ مضاف کیا جاتا ہے۔ اور نہ ہی حکمًا ہے، کیونکہ صرف ثبوتِ عدالت سے فوراً حکمِ رجم ثابت نہیں ہوتا۔ ہاں معنًی اس لحاظ سے ضرور موجود ہے کہ وصفِ عدالت، ثبوتِ حکمِ رجم میں، کسی نہ کسی طرح اثر انداز ضرور ہوتا ہے۔

(4) جوفقط اسمًا و معنًی، علت ہو:۔

جیسے بیعِ فُضُولی۔ یہ اسمًا، علت ہے، کیونکہ شریعت نے بہر حال بیع کو، علتِ ملک قرار دیا ہے اور حکم اس کی جانب، بلاواسطہ مضاف کیا جاتا ہے۔ اور معنًی بھی ہے، کیونکہ یہ حکم میں اثر انداز بھی ہے۔ لیکن حکمًا نہیں، کیونکہ یہاں حکم، اجازتِ

مالک پر موقوف ہونے کی بناء پر، اس سے مؤخر ہے۔ خیارِ شرط کے ساتھ بیع بھی اس کی مثال ہے۔

(5) جو فقط اسمًا و حکمًا، علت ہو:۔

جیسے شرعی سفر کا قصرِ نماز اور ترکِ صوم کے وجوب و جواز کی علت ہونا۔ یہ اسمًا علت ہے، کیونکہ شارع علیہ السلام نے اسے قصر و رخصت کی علت قرار دیا ہے اور حکم کو اس کی جانب بلا واسطہ مضاف بھی کیا جاتا ہے۔ اور حکمًا اس لئے کہ حکم، اس کے ساتھ متصلاً پایا جاتا ہے۔ لیکن معنًی علت نہیں، کیونکہ یہ حکمِ رخصت میں مؤثر نہیں، کیونکہ ثبوتِ رخصت میں حقیقتاً مشقت مؤثر ہے، لیکن چونکہ یہ ایک مخفی امر ہے، اس لئے حکم کو ظاہر یعنی سفر کی جانب مضاف کر دیا جاتا ہے۔

(6) جو فقط معنًی و حکمًا، علت ہو:۔

جیسے قرابت و ملک کی بناء پر ذی رحم محرم کا آزاد ہو جانا۔ اَلْمُصَنَّف لابن ابی شَیْبَہ میں مروی ہے کہ رسول اکرم ﷺ نے ارشاد فرمایا، مَنْ مَلَکَ ذَامَحْرَمٍ مِنْ ذِی رَحِمٍ فَھُوَ حُرٌّ ۔ یعنی جو اپنے ذی رحم محرم کا مالک ہوا، تو وہ (ذی رحم محرم) آزاد ہے۔

(حدیث نمبر 20077)

یہاں اسمًا علت نہیں، کیونکہ اگر چہ ذی رحم کا مالک ہونا، آزادی کی علت بن رہا ہے، لیکن شارع علیہ السلام کی جانب سے فقط اسی کو حکمِ آزادی کی علت قرار نہیں دیا ہے، بلکہ حقیقتاً علت، دو امور یعنی قرابت و ملک کا مجموعہ ہے۔ ہاں یہاں معنًی علت ہے، کیونکہ من جانبِ شرع، یہ حکم میں مؤثر ہے۔ اور حکمًا بھی ہے، کیونکہ ذی رحم کا مالک ہوتے ہی، متصلاً، حکمِ حریت، ثابت ہوتا ہے۔

بحثِ خامس:۔

شرط کابیان

لغوی لحاظ سے علامتِ لازمہ کوشرط کہتے ہیں۔قیامت کی علاماتِ لازمہ کواسی لئے أشراط السّاعَة کہاجاتا ہے۔اور

اصطلاحی اعتبار سے، **هوعِبارَةٌ عمَّایُضاف اِلیهِ الُحُکُمُ وجودًا عنده لاوجوبًابه** ۔یعنی وہ اس شے کا نام ہے،جس کے پائے جانے کے وقت،حکم کو،ثبوت کے اعتبار سے نہیں، بلکہ وجود کے لحاظ سے اس کی جانب مضاف کیا جاتا ہے۔جیسے

شوہر،بیوی سے کہےان **دخلت الدارفانت طالق** یعنی اگرتو گھر میں داخل ہوئی،تو تجھے طلاق ہے۔تومخفی نہیں کہ**انت طالق** کوثبوتِ حکم کی علت تو قرار دیا جائے گا،لیکن وجودِ حکم،وجودِشرط پرموقوف رہے گا،چنانچہ جیسے ہی عورت گھر میں داخل ہوگی،طلاق،واقع ہوجائے گی۔

سبق نمبر14:۔

تَعَارُض یامُعَارَضَہ

تعارض سے متعلقہ ضروری اَبحاث

بحثِ اول:۔ تعارض کی تعریف۔

بحثِ ثانی:۔ تحققِ تعارض کی شرائط۔

بحثِ ثالث:۔ تعارض کا حکم۔

بحثِ رابع:۔ آیات واحادیث میں رفعِ تعارض کے سلسلے میں، کثرت ادلّہ کے اعتبار وعدم اعتبار کا بیان۔

بحثِ خامس:۔ خبرِ نفی و اثبات میں تعارض اور فوقیت کا بیان۔

بحثِ اول:-

تعارض کی تعریف

تعارض کا لغوی معنی، ایک دوسرے کے مقابل ہونا اور اصطلاح میں، ایک درجہ وقوت رکھنے والی دو دلیلوں کا، اپنے حکم کے لحاظ سے، ایک دوسرے کے اس طرح مقابل ہونا کہ کسی بھی صورت میں ان کا اجتماع ممکن نہ ہو سکے۔ جیسے بالفرض قرآن کی ایک نص قطعی سے کسی فعل کی حلت اور دوسری نص سے اسی فعل کی حرمت ثابت ہو رہی ہو۔

وضاحت:-

اولاً یاد رہے کہ قرآن وحدیث میں کبھی حقیقۃً تعارض نہیں پایا جا سکتا، کیونکہ اس طرح کا متعارض کلام، عجز کی علامت ہے، کیونکہ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ متکلم غیر متضاد کلام لانے پر قادر نہ تھا اور ایسا کلام لانے سے عاجز آ جانا، اس بات کی دلیل ہے کہ متکلم، حقائقِ اشیاء سے جاہل ہے۔

اور اللہ ﷻ اور اس کے رسول ﷺ کے لئے یہ امر، محال ہے۔ کیونکہ قرآن ہو یا حدیث، حقیقۃً دونوں من جانب اللہ ﷻ ہیں اور عجز وجہالت، عیب ہیں اور اللہ ﷻ ہر عیب سے پاک ہے۔

قرآن کا **من جانب اللہ** ﷻ ہونا، واضح ہے اور کلام رسول ﷺ کے بارے میں، اللہ ﷻ کی یہ گواہی کافی ہے،

وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُوْلُ فَخُذُوْهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا.

یعنی اور (اے لوگو!) یہ رسول تمہیں جو (بھی حکم) دیں، اسے (عمل کرنے کی صورت میں) لو اور جس چیز سے منع کر دیں، اس سے رک جاؤ۔ (الحشر۔آیت 7)

یہی وجہ ہے کہ حدیث کو، وحی خفی کہا جاتا ہے۔ اب اگر کہیں بظاہر تعارض نظر آتا بھی ہے، تو وہ ہماری، تاریخ کے بارے میں جہالت کے باعث، ناسخ و منسوخ سے ناواقفی کی بناء پر ہے۔ یعنی ان دونوں دلیلوں میں سے ایک یقیناً ناسخ اور دوسری منسوخ ہے، لیکن ان کے ورود و صدور کی تواریخ سے ناواقفی، کسی ایک کو دوسرے پر فوقیت دینے کے سلسلے میں ہمیں، عاجز کر دیتی ہے اور ہم اسے تعارض قرار دینے پر مجبور ہو جاتے ہیں۔

بحثِ ثانی:-

تحققِ تعارض کی شرائط

تعارض کی کم ازکم چار شرائط ہیں۔ اگر ان میں سے ایک بھی کم ہو، تو تعارض ثابت نہ ہوگا۔

(1) دونوں دلیلیں بلحاظِ ذات ووصف، ایک درجے کی ہوں۔

جیسے قرآن کی دونصوص کا باہم متعارض ہونا.. یا.. دومشہور احادیث کا ایک دوسرے کے بالکل مخالف ہونا۔ چنانچہ

اگرقرآن وخبرِمشہور.. یا.. خاص وعام مخصوص منہ البعض، باہم متعارض نظر آئیں، تو قرآن وخاص کو بلحاظِ ذات، خبرِمشہور وعام مخصوص منہ البعض پرفوقیت حاصل ہوگی۔ یونہی اگر مفسر ومحکم.. یا.. عبارۃ النص واشارۃ النص میں صورتاً معارضہ نظر آئے، توچونکہ محکم وعبارۃ النص، مفسر واشارۃ النص پر باعتبارِ وصف، اَوْلَوِیَّت رکھتے ہیں، لہٰذا انہیں ترجیح ہوگی۔

(2) دونوں، دومتضاد حکم میں وارد ہوئی ہوں۔

مثلاً ایک سے حلت اور دوسری سے حرمت ثابت ہورہی ہو۔ لہٰذا اگر ایک سے حرام اور دوسری سے مکروہِ تحریمی.. یا.. ایک سے فرض اور دوسری سے اسی فعل کا واجب ہونا، ثابت ہورہا ہو، تو یہ تعارض نہیں۔ مثلاً

اللہ عَزَّوَجَلَّ کا فرمان ہے،

اِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخِنْزِيْرِ وَمَا

اُهِلَّ بِهٖ لِغَیْرِ اللّٰہِ۔ یعنی (اے لوگو!) اللہ ﷻ نے تم پر محض مردار، (بہتا) خون ،خنزیر کا گوشت اور اس جانور (کے کھانے) کو حرام فرمایا، جس پر (بوقتِ ذبح)، غیر اللہ کا نام پکارا گیا ہو۔ (البقرۃ۔آیت 173)

معلوم ہوا کہ مذکورہ چیزوں کا کھانا، ممنوع ہے اور چونکہ یہ ممانعت ایک ایسی نص سے ثابت ہے، جو قطعی الثبوت اور قطعی الدلالۃ ہے، لہذا مذکورہ اشیاء کا کھانا، حرام ہوگا۔

جب کہ دوسرے مقام پر اللہ ﷻ نے ارشاد فرمایا،

یَسْـاَلُوْنَکَ مَاذَآاُحِلَّ لَھُمْ قُلْ اُحِلَّ لَکُمُ الطَّیِّبٰتُ۔

یعنی (اے حبیب! آپ کے اصحاب) آپ اسے پوچھتے ہیں کہ ان کے لئے کن چیزوں کا کھانا حلال ہے۔ آپ فرمادیجئے کہ تمہارے لئے پاکیزہ چیزیں حلال کی گئی ہیں۔
(المائدہ۔آیت 4)

مضمون آیت سے پاکیزہ چیزوں کے کھانے کا حلال ہونا، صراحۃً، جب کہ خبیث اشیاء کا حرام ہونا، دلالۃً ثابت ہوا اور جس شے کے تناول کی حرمت دلالۃً ثابت ہو، وہ مکروہِ تحریمی ہوتی ہے اور مردار و خنزیر وغیرہ بھی خبائث میں سے ہیں، لہذا اس آیت کے تحت ان کا کھانا، مکروہِ تحریمی ثابت ہوا۔

لیکن مذکورہ دونوں آیات میں کوئی تعارض نہیں، کیونکہ دونوں سے تائیدِ حرمت ہی حاصل ہوئی، نہ کہ ایک سے حلت اور دوسری سے حرمت۔

(3) دونوں کے حکم کا محل ایک ہو۔

مثلاً کسی آیت سے ایک عورت کا حلال ہونا اور دوسری سے اسی کا حرام ہونا، ثابت ہو، تو تعارض ہے۔ چنانچہ اگر محل مختلف ہو جائیں، تو تعارض نہیں۔ جیسے اللہ عزوجل کے فرمان،

فَانۡكِحُوا مَا طَابَ لَكُمۡ مِنَ النِّسَاءِ ۔یعنی (اے مردو!) تمہیں عورتوں میں سے جو پسند ہوں، ان سے نکاح کرو۔ (النساء۔ آیت 3)

چونکہ آیت، مطلق ہے، لہذا اس سے بظاہر، ہر عورت سے نکاح کا جواز ثابت ہوتا ہے، چاہے وہ محرم ہو یا نامحرم۔

اور دوسرے مقام پر فرمان باری تعالیٰ ہے،

تم پر حرام کردی گئیں تمہاری مائیں، تمہاری بیٹیاں، تمہاری بہنیں، تمہاری پھوپھیاں، تمہاری خالائیں، تمہارے بھائی کی بیٹیاں، تمہاری بہن کی بیٹیاں، تمہاری وہ مائیں، جنہوں نے تمہیں دودھ پلایا ہے، تمہاری دودھ شریک بہنیں، تمہاری بیویوں کی مائیں اور جن بیویوں سے صحبت کر چکے ہو، ان کی وہ بیٹیاں جو تمہاری پرورش میں ہیں۔ پھر اگر تم نے ان سے صحبت نہ کی تھی، تو پھر ان کی بیٹیوں سے نکاح میں حرج نہیں۔ (اور تم پر حرام کی گئیں) تمہارے اپنے بیٹوں کی بیویاں اور دو بہنوں کو نکاح میں جمع کرنا، سوائے اس کے، جو ہو چکا۔ بے شک اللہ بخشنے والا، مہربان ہے۔

(النساء۔ آیت 23)

اس آیت میں ان عورتوں کا بیان ہے، جن سے ہمیشہ کے لئے یا کسی مخصوص

حالت میں نکاح، حرام ہے۔ مخفی نہیں کہ اس تقیید کی بناء پر یہ آیت، ماقبل مذکور آیت سے بظاہر تعارض رکھتی ہے۔ لیکن جب اللہ ﷻ نے اگلی ہی آیت میں ارشاد فرمادیا کہ **وَاُحِلَّ لَکُمۡ مَّاوَرَاءَ ذٰلِکُمۡ**۔ یعنی (اے مردو!) تمہارے لئے ان (ذکر کردہ حرام عورتوں) کے علاوہ دیگر عورتیں حلال ہیں۔ (النساء۔آیت 24)

تو اب یہ تعارض ختم ہوگیا، کیونکہ اس سے واضح ہوا کہ آیت نمبر 3 میں محرمات شامل نہیں۔ لہذا کہا جاسکتا ہے کہ آیت نمبر 23 سے جن عورتوں کی حرمت ثابت ہوئی، وہ آیت نمبر 3 میں شامل ہی نہ تھیں اور ایسی صورت میں ایک آیت سے جن عورتوں کی حلت ثابت ہورہی ہے، دوسری آیت سے بعینہ انہی کی حرمت کا ثبوت مراد نہیں، چنانچہ دونوں میں تعارض بھی نہیں۔

(4) یہ متضاد حکم، ایک ہی وقت میں ہو۔

چنانچہ اگر ایک وقت میں حلت اور دوسرے وقت میں حرمت کا حکم ہو، تو تعارض نہیں۔ جیسے شروع اسلام میں شراب حلال تھی۔ جیسے اللہ ﷻ کا فرمان،

یٰۤاَیُّهَا الَّذِیۡنَ اٰمَنُوۡا لَا تَقۡرَبُوا الصَّلٰوةَ وَاَنۡتُمۡ سُکٰرٰی حَتّٰی تَعۡلَمُوۡا مَا تَقُوۡلُوۡنَ ۔ یعنی اے ایمان والو! تم حالتِ نشہ میں، نماز کے قریب نہ جاؤ، یہاں تک کہ جو کہہ رہے ہو، اسے اچھی طرح جان لو۔

(النساء۔آیت 43)

شراب کی حلت ظاہر کررہا ہے۔ اور پھر بعد میں حرام کردی گئی۔ جیسا کہ

ارشادِ باری تعالیٰ،

يَا اَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْاَنْصَابُ وَالْاَزْلَامُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوْهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُوْنَ ۔یعنی اے ایمان والو! شراب، جواُ، بت اور تیروں کے ذریعے قسمت کا حال اور اللہ کی مرضی معلوم کرنا محض گندگی (اور) شیطانی کاموں میں سے ہیں۔ لہذا ان سے بچتے رہو، تا کہ تم فلاح پا جاوٴ۔ (المائدہ۔آیت 90)

سے صراحۃً ثابت ہے۔

لہذا حلت وحرمت کا حکم ظاہر کرنے والی آیات میں بظاہر تعارض ہے، لیکن فی الحقیقت ایسا کچھ نہیں۔

بحثِ ثالث:۔

تعارض کا حکم

اس کا اجمالی بیان یہ ہے کہ اگر دو متعارض دلیلوں کو ساقط کر کے، ان کے مابعد کسی دلیل شرعی کی جانب رجوع ممکن ہو، تو ایسا کرنا، واجب ہے اور اگر یہ ممکن نہ ہو، تو مُسَلَّمَہ اصولوں میں سے، کسی اصول کے ذریعے حکم شرع متعین ہوگا۔

اور اس کی تفصیل درج ذیل ہے۔

دو آیات کے مابین تعارض کا حکم:۔

اس صورت میں اولاً دونوں کی تاریخ کی جستجو کی جائے گی، اگر معلوم ہو جائے، تو مُؤَخَّر والی کو اخذ اور مُقَدَّم والی کو منسوخیت کی بناء پر ترک کر دیا جائے گا۔

اور اگر حالِ تاریخ پر اطلاع نہ ہو سکے، تو یہ دونوں، متعارض حکم کے اعتبار سے ساقط العمل ہو جائیں گی، چنانچہ ایسی صورت میں حدیث کی جانب رجوع کیا جائے گا۔ اور اگر اس سلسلے میں کوئی حدیث موجود نہ ہو، تو اقوال صحابہ رضی اللہ عنہم اور قیاس کے ذریعے فیصلہ کیا جائے گا۔

مثال:۔

آیتِ کریمہ، فَاقْرَءُ وْامَاتَیَسَّرَمِنَ الْقُرْآنِ ۔یعنی قرآن میں سے جو آسان ہو، وہ (نماز میں) پڑھو۔ (المُزَّمِّل۔آیت20)

اور....

وَإِذَاقُرِءَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوْالَهُ وَاَنْصِتُوالَعَلَّكُمْ تُرْحَمُوْنَ۔ یعنی اور جب قرآن پڑھا جائے، تو اسے (بغور) سنو اور خاموش رہو، تاکہ تم پر رحم کیا جائے۔ (الاعراف۔آیت204)

مذکورہ دونوں آیات، بالاتفاق، نماز کے حق میں نازل ہوئی ہیں۔ پہلی، اپنے عموم کے باعث، مقتدی پر قرأت کو واجب، جب کہ دوسری، اپنے خصوص کی بناء پر اس کی نفی کر رہی ہے۔ چنانچہ ان دونوں کو اس سلسلے میں ساقط العمل قرار دے کر، حدیث کی جانب رجوع کیا گیا۔ چنانچہ اخذِ حکم کے لئے درج ذیل احادیث سے رہنمائی حاصل ہوئی۔

(i) حضرت جابر بن عبداللہ رضی اللہ عنہ کہتے ہیں کہ

(ایک مرتبہ) رسول اللہ ﷺ نے (ہمیں) نماز پڑھائی۔ آپ کے پیچھے ایک شخص قراءت کر رہا تھا، تو اصحابِ رسول ﷺ میں سے ایک شخص، اسے نماز میں (اشارے سے) قراءت کرنے سے منع فرمانے لگے۔ (جب وہ نماز سے فارغ ہوا، تو) اس نے کہا، تم نے مجھے رسول اللہ ﷺ کے پیچھے قراءت کرنے سے منع کیا تھا؟... پھر ان دونوں میں تکرار ہونے لگی، یہاں تک کہ یہ معاملہ رسول اللہ ﷺ کی بارگاہ میں پیش کیا گیا، تو آپ نے ارشاد فرمایا، مَنْ صَلّٰی خَلْفَ إِمَامٍ فَإِنَّ قِرَاءَ ةَ الاِمَامِ لَهُ قِرَاءَ ةٌ یعنی جس نے امام کے پیچھے نماز پڑھی، تو بے شک امام کی قراءت ہی اس کی قراءت ہے۔ (الآثار لمحمد بن الحسن۔حدیث86)

(ii) امام مسلم رحمۃ اللہ علیہ، حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے مروی حدیث،

وَاِذَاقَرَاَ فَاَنْصِتُوْا ۔یعنی (رسول اللہ ﷺ نے ارشادفرمایا کہ) اور جب (امام) قراءت کرے، تو (اے مقتدیو!) تم خاموش رہو۔ (الصحیح لمسلم۔حدیث63)

نقل کر کے فرماتے ہیں، **هُوَعِنْدِیْ صَحِيْحٌ** ۔یعنی یہ حدیث، میرے نزدیک صحیح ہے۔

چنانچہ معلوم ہوا کہ امام کے پیچھے مقتدی کو خاموش رہنا، واجب ہے۔

دو احادیث کے مابین تعارض کا حکم:۔

اس صورت میں بھی اولاً دونوں کی تاریخی تقدیم وتاخیر تلاش کی جائے گی، اگر علم ہو جائے، تو **مُؤَخَّر** کو اخذ اور **مُقَدَّم** کو منسوخ کا حکم دے کر متروک قرار دیا جائے گا۔

اور اگر تاریخ پر اطلاع ممکن نہ ہو سکے، تو دونوں احادیث، آیات کی مثل، تعارضِ حکم کے باعث ساقط ہو جائیں گی، چنانچہ اب اقوال صحابہ رضی اللہ عنہم اور قیاس کی جانب رجوع کیا جائے گا۔ اور ان دونوں میں باہم فوقیت کے سلسلے میں راجح وبہتر قول یہ ہے کہ اگر مسئلہ خلافِ قیاس ہو، تو اقوال صحابہ رضی اللہ عنہم کو فوقیت ہوگی اور اگر قیاسی ہو، تو قیاس، مقدم ہوگا۔

مثال:۔

حضرت عبداللہ بن عمرو رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ کے دور میں، سورج کو گرہن لگا، تو آپ (سورج گرہن کی نماز کی ادائیگی کے لئے) کھڑے ہوئے، تو آپ

نے طویل قیام فرمایا۔ پھر طویل رکوع کیا۔ پھر آپ نے طویل قومہ فرمایا۔ پھر طویل سجدہ کیا۔ پھر طویل جلسہ فرمایا۔ پھر طویل سجدہ کیا۔ پھر دوسری رکعت میں بھی ایسا ہی کیا۔ (السنن لابی داؤد۔حدیث1194)

جب کہ

حضرت ابن عباس ﷺ سے مروی ہے کہ **صَلّٰی رَسُولُ اللّٰه ﷺ حِینَ کَسَفَتِ الشَّمْسُ ثَمَانَ رَکَعَاتٍ فِی اَرْبَعِ سَجَدَاتٍ** ۔یعنی جس وقت سورج کو گرہن لگا، تو رسول اللہ ﷺ نے (ہر رکعت میں، چار رکوع اور دو سجدے کرتے ہوئے کل) آٹھ رکوع اور چار سجدوں کے ساتھ، (دو رکعت) نماز پڑھی۔ (الصحیح للمسلم۔حدیث908)

چونکہ دونوں احادیث باہم متعارض ہیں، لہذا قیاس کی جانب رجوع کیا گیا اور بقیہ تمام نمازوں پر قیاس کے باعث ایک رکوع اور دو سجدوں کے ساتھ ہی ادائیگی سنت قرار دی گئی ہے۔

قیاسات میں باہم تعارض کا حکم:۔

جب دو قیاس ایک دوسرے سے متعارض نظر آئیں، تو دونوں کا ساقط کرنا جائز نہیں، بلکہ مذکورہ صورت میں، احناف ﷺ کے نزدیک، مجتہد پر تحری واجب ہوگی۔ چنانچہ بعدِ غور و تفکر اس کا قلب، جس کے درست و حق ہونے کی جانب مائل ہو، وہ اسے ہی اختیار کرے۔ یہی وجہ ہے کہ ایک زمانے اور ایک مسئلے میں، احناف ﷺ کا فقط ایک ہی قول ہوگا۔

جب کہ امام شافعی رضی اللہ عنہ شہادتِ قلب کو واجب قرار نہیں دیتے، بلکہ ان کے نزدیک مجتہد کو اختیار ہے کہ وہ ان میں سے جسے چاہے اختیار کر لے۔ یہی وجہ ہے کہ ایک ہی زمانے میں، ایک ہی مسئلے کے سلسلے میں، آپ کے دو، بلکہ کبھی اس سے زائد اقوال بھی پائے جاتے ہیں۔

احادیث اور قیاس، دونوں میں تعارض کا حکم:۔

یعنی احادیث میں باہم تعارض ہو اور جب انہیں ساقط کر کے، قیاس کی جانب رجوع کیا جائے، تو وہ بھی ایک دوسرے سے متعارض نظر آئیں، تو ایسی صورت میں مُسَلَّمہ اصولوں میں سے کسی کے ذریعے، حکم معلوم کیا جائے گا۔

وضاحت:۔

چونکہ یہاں فقط قیاس کے مابین معارضہ نہیں، بلکہ اصلاً احادیثِ کریمہ میں تعارض ہے، لہذا مجتہد کے لئے جائز نہیں کہ انہیں نظر انداز کر کے، بذریعۂ تحری، کسی ایک قیاس کی فوقیت کے ساتھ، حکمِ شرع حاصل کرے، جیسا کہ ماقبل قیاسات کے مابین تعارض کی صورت میں ذکر کیا گیا ہے۔ بلکہ اولاً احادیث ساقط ہوں گی اور پھر دونوں قیاس بھی، کیونکہ جب اس قسم کی صورتِ حال میں قیاس متعارض ہوں، تو بربنائے تعارض، ان دونوں کی علت بھی ساقط ہو جاتی ہے۔ اب چونکہ قیاس میں حکم کا دائرِ مدار علت ہی پر ہوتا ہے اور علت، نہ رہے، تو حکم شرع ثابت کرنے کا مطلب، بغیر علت کے ابتداءً حکم ثابت کرنا ہے، جو شرعاً جائز نہیں، لہذا یہاں قیاس بھی ساقط ہو جائیں گے اور حصول حکم شرع کا فقط ایک ہی طریقہ ہوگا کہ کسی مُسَلَّمہ اصول

سے مدد حاصل کی جائے۔ جیسا کہ

گھریلو گدھے کے جوٹھے کے بارے میں دلائل متعارض ہیں۔ چنانچہ

اس سے متعلقہ احادیث میں تعارض:۔

حضرت عبداللہ ابن عمر ﷛ فرماتے ہیں **اَنَّ رَسُولَ اللّٰهِ ﷺ نَهٰى يَوْمَ خَيْبَرَ عَنْ لُحُومِ الحُمُرِ الاَهْلِيَّة** ۔یعنی بے شک رسول اللہ ﷺ نے خیبر کے دن، گھریلو گدھوں کے گوشت (کھانے) سے منع فرما دیا۔
(الصحیح للبخاری۔حدیث 4217)

جب کہ حضرت **غَالِبُ بن اَبْجَر** ﷛ کہتے ہیں، میں نے رسول اللہ ﷺ سے سوال کیا کہ اے اللہ کے رسول (صلی اللہ علیک وسلم)! میرے پاس موجود چند گدھوں کے سوا، میرے گھر والوں کے کھانے کی چیزوں میں سے کچھ باقی نہیں بچا ہے؟..... **فَقَالَ رَسُولُ اللّٰهِ ﷺ اَطْعِمْ اَهْلَكَ مِنْ سَمِينِ مَالِكَ** ۔یعنی تو رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا، اپنے نفع بخش مال میں سے اپنے گھر والوں کو کھلاؤ۔
(المعجم الکبیر للطبرانی۔حدیث 664)

چونکہ لعاب، گوشت سے بنتا ہے، چنانچہ جب ان کے گوشت کی حلت وحرمت مشکوک ہوگئی، تو لعاب کا بھی یہی معاملہ ہوگا۔

اسی طرح حضرت جابر ﷛ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ سے پوچھا گیا، یا رسول اللہ (صلی اللہ علیک وسلم)! **اَنَتَوَضَّأُ بِمَا اَفْضَلَتِ**

الْحُمُرُ؟ .... قَالَ نَعَم ۔یعنی کیا ہم گدھوں کے بچے ہوئے پانی سے وضو کر سکتے ہیں؟....تو آپ نے فرمایا، ہاں۔ (السنن للدارقطنی۔حدیث176)

اور حضرت انس رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں، فَاَصَبْنَا مِنْ لُحُومِ الْحُمُرِ فَنَادٰی مُنَادِی النَّبِیِّ ﷺ اِنَّ اللّٰهَ وَرَسُولَهٗ يَنْهَيَانِكُمْ عَنْ لُحُومِ الْحُمُرِ فَاِنَّهَا رِجْسٌ ۔یعنی (جب ہم خیبر فتح کر چکے) تو ہم نے (گھریلو) گدھوں کے کچھ گوشت پائے۔پھر رسول کریم ﷺ کے منادی نے ندا دی کہ (اے لوگو!) بے شک اللہ عزوجل اور اس کے رسول ﷺ نے تمہیں، گدھوں کے گوشت (کھانے) سے منع فرماتے ہیں، کیونکہ وہ ناپاک ہے۔ (الصحیح للبخاری۔حدیث4198)

اس سلسلے میں قیاس میں تعارض:۔

اس مسئلے میں قیاسات بھی متعارض ہیں، کیونکہ اگر اسے، حمار کے پسینے پر قیاس کیا جائے، تو پاکی کا حکم ہوگا، کیونکہ ظاہر الروایہ کے مطابق اس کا پسینہ پاک ہے۔

اور اگر اس کے دودھ پر قیاس کیا جائے، تو ناپاکی کا حکم ہوگا، کیونکہ اصح روایت کے مطابق لبن حمار، ناپاک ہے۔

اور کبھی اس تعارض کو یوں ذکر کیا جاتا ہے کہ

گوشت سے پیدا ہونے کی علتِ جامعہ مشترکہ کا اعتبار کرتے ہوئے، اس کے سور کو، سورِ کلب پر قیاس کرنا درست نہیں، کیونکہ حمار بکثرت گھروں میں رہتا ہے اور کتا بالکل نہیں یا بہت کم۔لہذا احمار کے سلسلے میں حرج شدید ثابت ہے اور کتے کے

مسئلے میں اس قدر نہیں۔
اور بلی کے جوٹھے پر قیاس کر کے، پاک قرار دینا بھی ممکن نہیں، کیونکہ بلی طوافات میں سے ہے، لہذا اس میں حرج بہت زیادہ ہے، جب کہ گدھے میں ایسا نہیں ہے۔
معلوم ہوا کہ یہاں قیاسات میں بھی باہم تعارض ہے، لہذا ایسی صورت میں اللہ ﷻ کے فرمان،

هُوَ الَّذِی خَلَقَ لَكُمْ مَّا فِی الْاَرْضِ جَمِیعًا ۔یعنی اللہ ﷻ وہ ذات ہے، جس نے زمین میں جو کچھ ہے، سب تمہارے نفع کے لئے پیدا فرمایا ہے۔
(البقرۃ۔29)

سے حاصل شدہ مسلمہ ضابطے، **اِنَّ الاصلَ فی الاشیاء طهارةٌ**۔یعنی تمام اشیاء میں اصل، طہارت ہے، نیز
فرمانِ باری تعالیٰ،

وَاَنزَلْنَامِنَ السَّمَاءِ مَاءً طَهُورًا ۔یعنی اور ہم نے آسمان سے پاک کرنے والا پانی نازل فرمایا۔ (الفرقان۔آیت48)

سے اخذ شدہ ضابطے **اِنَّ الاصلَ فی الماء طهارته**۔یعنی بے شک پانی میں اصل، اس کا پاک ہونا ہے۔
کی روشنی میں سورِ حمار کو پاک قرار دیا جائے گا، کیونکہ مذکورہ آیات سے پانی کے پاک ہونے کا یقین حاصل ہوا اور اس یقین کو زائل کرنے کے لئے، کوئی ایسی ہی

دلیل چاہیئے، جواس یقین کوزائل کرنے کی صلاحیت رکھتی ہو، کیونکہ قاعدہ ہے کہ **الیقین یزُول بالیقین** ۔یعنی یقین، یقین سے زائل ہوتا ہے۔ جب کہ یہاں نجاست کوثابت کرنے والی **اَدِلّہ** یقینی نہیں، بلکہ ظنی ہیں اور ظن سے یقین زائل نہیں ہوتا، کیونکہ ضابطہ ہے **الیقین لایَزُول بالشّکِ** ۔یعنی یقین، شک سے زائل نہیں ہوتا، چنانچہ حکمِ شرع یہی ہوگا کہ اگر دوسرا پانی موجود نہ ہو، تو نماز کے سلسلے میں اسی پانی سے وضو، فرض ہے۔

لیکن چونکہ آدمی میں اصل اور یقین شدہ امر، اس کا ناپاک ہونا ہے، یہی وجہ ہے کہ اسے بے وضو ہونے کی صورت میں، وضو..اور.. **جُنبی** ہونے کی حالت میں، غسل کا حکم دیا گیا ہے۔ لہذا اس یقینی حدث کی دوری کے لئے، یقینی طور پر پاک پانی ہی درکار ہوگا، تا کہ **الیقین یَزُول بالیقین** پر عمل ہو سکے، جب کہ سورِحمار کا طاہر ہونا، تعارضِ **اَدِلّہ** کی وجہ سے مشکوک ہے، لہذا احتیاطاً وضو کے ساتھ ساتھ تیمّم کا حکم بھی دیا جائے۔

بحثِ رابع:۔

آیات و اَحادیث میں رفعِ تعارض کے سِلسِلے میں کثرتِ اَدِلّہ کے اعتبار و عدم اعتبار کا بیان

جب دو آیات باہم متعارض ہوں، تو موافقت رکھنے والی تیسری آیت کے سبب، یونہی دو متعارض احادیث میں سے کسی کی تائید کرنے والی، تیسری حدیث کی وجہ سے، کثرتِ ادلہ کو بنیاد بناتے ہوئے، کسی ایک کو ترجیح دی جاسکتی ہے یا نہیں، اس سلسلے میں علمائے اسلام ﷭ کا اختلاف ہے۔

احناف میں سے عبداللہ جرجانی ﷫ اور ایک روایت کے مطابق ابوالحسن کرخی ﷫ کا موقف:۔

ان حضرات کے نزدیک بصورتِ تعارض، کثرتِ ادلہ، باعثِ ترجیح ہیں۔

ان حضرات کی عقلی دلیل:۔

جس طرح کثرتِ رُوات، کسی حدیث کی تقویت کا سبب بنتی ہے، مثلاً ایک حدیث کو' تین نے اور دوسری کو' دس نے روایت کیا ہو، تو دس والی، زیادتِ میلانِ قلب کی بناء پر، دوسری پر فوقیت رکھے گی۔ نیز دو چیزوں میں مقابلے کے وقت، قوی، ضعیف پر غالب رہتا ہے اور یہاں بھی ایسا ہے، کیونکہ کثرتِ رواۃ کی وجہ سے ایک

قسم کی قوت پیدا ہوتی ہے، کیونکہ جماعت کا قول، باعتبارِ ظن، ایک یا دو کے قول سے قوی ہوتا ہے، یونہی اس کا سہو سے دور ہونا بھی، اَغلب ہے۔

بالکل اسی طرح جب دو آیات یا احادیث میں تعارض ہو، تو اولاً جستجو کی جائے کہ ان میں کسی کی تائید پر مشتمل کوئی آیت یا حدیث ہے یا نہیں، اگر مل جائے، تو کثرتِ ادلہ کے باعث، **مُتَعَارِضَین** میں سے **مُؤَیَّد** (یعنی تائید شدہ) کو، فوقیت حاصل ہوگی۔

بذریعۂ قیاس دلیل:۔

یہ حضرات اپنے **مَوْقِف** کو، طہارۃِ ماء کے مسئلے پر قیاس کے ذریعے بھی ثابت کرنے کی کوشش کرتے ہیں، جس کی تفصیل یہ ہے کہ

امام محمد رحمہ اللہ نے **المَبْسُوط** کی، **کتاب الاستِحسان** میں ماء کی طہارت اور طعام کی حلت کا مسئلہ ذکر کرتے ہوئے فرمایا،

اگر پانی یا طعام کی طہارت وحلت میں شک ہو، اس طرح کہ ایک ان کی طہارت وحلت کی..اور..دو افراد، نجاست وحرمت کی خبر دے رہے ہوں، تو دو کی خبر، ایک کی خبر پر ترجیح پائے گی۔

اسی طرح مذکورہ مسئلے میں بھی ہونا چاہیئے۔

امام اعظم، امام ابو یوسف اور ہمارے عام اصحاب رحمہم اللہ کا موقف:۔

ان حضرات کے نزدیک کثرتِ رِوات، ہمیشہ باعثِ تقویت نہیں ہوتے، بلکہ یہ فائدہ اسی وقت حاصل ہوگا کہ جب ان کی کثرت کی بناء پر وہ حدیث، اخبارِ

آحاد سے، حد تواتر وشہرت تک پہنچ جائے۔ کیونکہ اس سے قبل، راوی چاہے ایک ہو یا کثیر، افادۂ ظن میں سب برابر ہیں۔

علمائے متاخرین ﷭ کا موقف:۔

علمائے متاخرین ﷭، جمہور کا موقف اختیار کرتے ہوئے، مخالفین کو دو طرح جواب دیتے ہیں۔

(i) آپ حضرات کا موقف، چونکہ ہمارے جمہور اسلاف ﷭ کے مذہب کے مخالف ہے، کیونکہ وہ آپ کے ذکر کردہ قاعدے کے باعث نہیں، بلکہ ضبط واتقان وثقہ کی زیادتی کے سبب ترجیح کے قائل تھے، لہٰذا مذہبِ قلیل، متروک ہوگا۔

(ii) آپ کا اس مسئلے کو پانی اور کھانے کی طہارت وحلت پر قیاس کرنا، قیاس مع الفارق ہے۔ کیونکہ طہارت وحلت کی خبر، مشاہدے اور ذات کی خبر ہے، لہٰذا اس میں گواہی کا پہلو نمایاں ہے اور یقیناً گواہی کے باب میں عدد، غلام وآزاد ہونا.. یا.. مرد وعورت ہونے کا اعتبار ہوتا ہے، جب کہ ہم جس مسئلے میں کلام کر رہے ہیں، وہ خبر کے بارے میں، خبر دینے سے تعلق رکھتا ہے۔ لہٰذا اس میں، عدالت وضبط واتقان اور ثقہ کو بنیاد بنایا جائے گا۔

بحثِ خامس:۔

خبرنفی و اثبات میں تعارض اور فوقیت کابیان

اگر دونصوص، اثبات ونفی میں باہم مختلف ہوں، اس طرح کہ ایک، **مُثبِت** ہو یعنی کسی امرِ زائد کا اثبات کر رہی ہو، جب کہ دوسری **نافی** ہو یعنی اس کا انکار کرتے ہوئے، شے کو اس کی سابقہ حالت پر باقی رکھ رہی ہو، جیسے انسان میں اصل اس کا آزاد ہونا ہے، پھر غلامی اس کو عارض ہوتی ہے، تو اس کی آزادی کی مُخبِر نص، نافی اور غلامی کی، مُثبِت ہوگی، تو ان میں تعارض وفوقیت کے سلسلے میں علماء باہم اختلاف رکھتے ہیں۔

وجودِ تعارض اور فوقیت میں اختلاف

اس سلسلے میں حضرت ابوالحسن کرخی ﷫ اور حضرت عیسی بن اَبان ﷫ میں اختلاف ہے۔

حضرت ابوالحسن کرخی ﷫ کا موقف:۔

آپ اور اصحابِ شافعی ﷫ کے نزدیک اثبات ونفی میں حقیقۃً کوئی تعارض نہیں، چنانچہ اگر کہیں نظر آتا بھی ہے، تو وہ فقط صورۃً ہی ہوگا۔ اور اثبات، نفی پر فوقیت رکھے گا۔

دلیل:۔

فوقیت کی دلیل یہ ہے کہ **مُثبِت**، کسی شے کی حقیقت کی خبر دیتا ہے، جب کہ نافی، فقط ظاہر پر اعتماد رکھتا ہے۔ جیسے کسی راوی پر جرح کرنے والا، اسے عادل قرار دینے والے پر فوقیت رکھے گا، کیونکہ جارح، تحقیق کے بعد خبر دیتا ہے، جب کہ معدل، فقط ظاہر کا اعتبار کر کے عدالت کا حکم دیتا ہے۔ لہذا **مُثبِت** کو زیادتی علم پر مشتمل ہونے کی وجہ سے، نافی پر فوقیت حاصل ہوگی۔

حضرت عیسی بن اَبان رحمہ اللہ کا موقف:۔

آپ کے نزدیک اثبات ونفی میں حقیقۃً تعارض پایا جاتا ہے۔ چنانچہ وجوہِ ترجیح میں کسی کے ذریعے، ایک کو دوسرے پر فوقیت دی جائے گی۔

دلیل:۔

ان کی دلیل یہ ہے کہ **مُثبِت** میں، راوی کے صدق پر، جن امور مثلاً عقل، ضبط، اسلام وعدالت، سے استدلال کیا جاتا ہے، وہ **نافی** میں بھی موجود ہوتے ہیں، چنانچہ دونوں متعارض ہوں گے اور حکم شرع کے حصول کے لئے اختتام تعارض کی صورتوں میں سے کسی صورت کو اختیار کیا جائے گا۔

علمائے متقدمین رحمہم اللہ کا عمل:۔

اس سلسلے میں علمائے متقدمین یعنی امام اعظم، امام ابو یوسف اور امام محمد رحمہم اللہ کبھی **مُثبِت** اور کبھی **نافی** پر عمل کیا کرتے تھے۔ جیسا کہ

مثبت پرعمل کی مثال:۔

آزاد کی جانے والی عورت کے خیار کے سلسلے میں ہے۔یعنی جب کسی شادی شدہ لونڈی کو آزاد کردیا جائے،تو اس کا شوہر چاہے غلام ہو یا آزاد،احناف ﷭ کے نزدیک اسے فسخ نکاح کا اختیار دیا جائے گا یعنی چاہے،تو اسی شخص کی زوجیت میں باقی رہے اور منظور ہو،تو نکاح کو فسخ کردے۔

اس سلسلے میں اصل،سیدہ عائشہ سے مروی حدیث ہے،جس کی ایک سند کے مطابق،سیدہ عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا کی آزاد کردہ لونڈی،حضرت بریرہ رضی اللہ عنہا کا شوہر،غلام اور دوسری کے مطابق آزاد تھا۔جیسا کہ

ترمذی میں ہے،

عَنْ اِبْرَاهِيمَ عَنِ الاَسْوَدِعَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ كَانَ زَوْجُ بَرِيرَةَ حُرًّافَخَيَّرَهَارَسُولُ اللّٰه ﷺ۔ یعنی حضرت ابراہیم سے مروی ہے،وہ اسود سے اور وہ سیدہ عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت کرتے ہیں کہ آپ نے فرمایا، بریرہ کا شوہر آزاد تھا،پس رسول اللہ ﷺ نے بریرہ کو(آزادی کے بعد،فسخ نکاح) کا اختیار دیا۔

پھر مزید نقل کیا گیا،

هٰكَذَارَوَى هِشَامٌ عَنْ اَبِيهِ عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ كَانَ زَوْجُ بَرِيرَةَ عَبْدًا۔یعنی اسی طرح ہشام اپنے والد اور وہ سیدہ عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت کرتے ہیں کہ آپ نے فرمایا،بریرہ کا شوہر غلام تھا۔(السنن للترمذی۔حدیث1115)

اس میں کسی کا اختلاف نہیں کہ بریرہ کا شوہر مغیث، غلام تھا۔ اختلاف اسے آزاد تسلیم کرنے میں ہے۔ چنانچہ اسے غلام ثابت کرنے والی روایت نافی ہے، کیونکہ وہ ایک امر زائد یعنی حریت کی نفی کر کے، شوہر کو اس کی حالتِ سابقہ یعنی غلامی پر باقی رکھ رہی ہے۔ جب کہ آزاد ظاہر کرنے والی مُثبِت ہے، کیونکہ یہ حریت والے امر زائد کا اثبات کر رہی ہے۔ اس مسئلے میں علمائے متقدمین رحمہم اللہ نے مُثبِت کو فوقیت دی ہے۔

منفی پر عمل کی مثال:۔

اگر کوئی شخص پانی کے پاک ہونے کی خبر دے رہا ہو، تو یہ مخبر، نافی ہے۔ کیونکہ پانی میں اصل، طہارت ہے، چنانچہ اس کے طاہر ہونے کی خبر دینے والا، گویا کہ اس کی سابقہ حالت کی خبر دے رہا ہے۔ اور اگر دوسرا اسے ناپاک قرار دے، تو یہ مخبر، ایک امر زائد یعنی نجاست کے سلسلے میں مُثبِت ہے۔ علماء نے یہاں، نافی کو اختیار کیا ہے۔

سبق نمبر15:۔

نَسُخ کا بیان

نسخ سے متعلقہ ضروری اَبحاث

بحثِ اول:۔ نسخ کی تعریف۔

بحثِ ثانی:۔ علمِ نسخ کی اہمیت۔

بحثِ ثالث:۔ ثبوتِ نسخ کے دلائل۔

بحثِ رابع:۔ تلاوت وحکم کے لحاظ سے، نسخ کی اقسام۔

بحثِ خامس:۔ باعتبارِ ناسخ، نسخ کی اقسام۔

بحثِ سادس:۔ شَرَائطِ نسخ کا بیان۔

بحثِ سابع:۔ نسخ میں پوشیدہ حکمتیں۔

بحثِ ثامن:۔ نسخ کے عدمِ جواز کا بیان۔

بحثِ اول:-

نسخ کی تعریف

لغوی اعتبار سے ازالہ اور نقل اور اصطلاحی لحاظ سے، رَفْعُ حُكْمِ دَلِيلٍ شَرْعِيٍ اَوْلَفْظِهٖ بِدَلِيلٍ مِنَ الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ۔ یعنی کتاب وسنت کی کسی دلیل سے، (پہلے سے ثابت شدہ) کسی دلیل شرعی کے حکم.. یا..لفظ کو اٹھا دینے کا نام، نسخ ہے۔

وضاحت:-

معاذ اللہ ﷻ نسخ کا مطلب ہر گز یہ نہیں کہ سابقہ حکم کے بیان میں کوئی غلطی یا کوتاہی رہ گئی تھی، جس کے ازالے کے لئے ایک نیا حکم لایا گیا۔ کیونکہ اللہ ﷻ ورسول ﷺ کی جانب سے اس کا صدور، محال ہے۔ بلکہ بعد میں نازل کیا جانے والا نیا حکم، صرف ماقبل حکم کی مدت کے بیان کے لئے آتا ہے۔ یعنی یہ ظاہر کرتا ہے کہ ماقبل حکم، ایک مخصوص مدت کے لئے تھا اور اب اس مدت کا اختتام ہو گیا ہے، لہذا آج کے بعد، اس نئے حکم پر عمل پیرا ہونا لازم ہے۔ نیز رفعِ حکم سے مراد، حکمِ حرمت کو اباحت.. یا.. اباحت کو حرمت سے بدل دینا اور رفعِ لفظ کا مطلب، قرآن سے تلاوت کا منسوخ ہو جانا ہے، اس طرح کہ وہاں لفظ ہی باقی نہ رہیں۔ نیز تعریف سے معلوم ہو گیا کہ نسخ کے لئے فقط دلیلِ قرآن وحدیث کا اعتبار ہے، لہذا اجماع یا قیاس سے قرآن کا نسخ، جائز نہیں۔ جیسا کہ عنقریب بیان کیا جائے گا۔

بحثِ ثانی:۔

علمِ نسخ کی اَھَمِیَّت

اہل علم وفتویٰ کے حق میں، ناسخ ومنسوخ کے علم کا حصول، انتہائی ضروری ہے، کیونکہ اس سے صَرفِ نظر کرنے پر، استدلال کے سلسلے میں بے شمار اَغلاط میں مبتلاء ہونے اور اس کے نتیجے میں اپنی اور دوسروں کی ہلاکت کا سامان کرنے کا قوی اندیشہ ہے۔اس سلسلے میں اکابرین ﷺ کے درج ذیل اقوال کو بطورِ دلیل پیش کیا جاسکتا ہے۔

حضرت ابو البَخْتَرِی ﷺ سے روایت ہے کہ

حضرت علی ﷺ مسجد میں داخل ہوئے، تو ملاحظہ فرمایا کہ ایک شخص لوگوں کے قلوب میں (اللہ کا) خوف پیدا کررہا ہے۔تو آپ نے پوچھا، یہ کون ہے؟....تو اصحاب نے بتایا کہ یہ ایک ایسا شخص ہے، جو لوگوں کو نصیحت کرتا ہے۔آپ نے اس شخص تک پیغام بھجوایا کہ کیا تم ناسخ ومنسوخ کا علم رکھتے ہو؟....اس نے عرض کی، جی نہیں۔تو آپ نے فرمایا، **فَاخْرُجْ مِنْ مَسْجِدِنَا وَلَا تُذَكِّرْ فِيْهِ**۔یعنی ہماری مسجد سے نکل جا، تو اس میں وعظ ونصیحت نہیں کرسکتا۔ (الناسخ والمنسوخ للنّحّاس۔صفحہ 47)

حضرت ضَحَّاك بن مُزَاحِم ﷺ بیان کرتے ہیں کہ

ایک مرتبہ حضرت ابن عباس ﷺ ایک قصے بیان کرنے والے شخص کے پاس سے گزرے، جو اس وقت بھی قصہ بیان کررہا تھا، تو آپ نے اسے اپنے پیر سے ایک ٹھوکر لگائی اور پوچھا، کیا تو جانتا ہے کہ ناسخ ومنسوخ کیا ہے؟....اس نے عرض

کی، جی نہیں۔فرمایا، **هَلَكْتَ وَاَهْلَكْتَ** ۔یعنی تو (خود) ہلاک ہوا اور (دوسروں کو) بھی ہلاک کیا۔ (المعجم الکبیر للطبرانی۔حدیث 10603)

اور حضرت علی بن ابی طلحہ ؓ، حضرت ابن عباس ؓ سے، اللہ ﷻ کے فرمان، **وَمَنْ يُّؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ اُوْتِيَ خَيْرًا كَثِيْرًا**، کی تفسیر روایت کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ آپ نے فرمایا،

(حکمت سے مراد) قرآن کے ناسخ، منسوخ، محکم، متشابہ، مقدم و مؤخر، حلال و حرام اور ان کے ہم مثل امور کی معرفت ہے۔ (الناسخ والمنسوخ للنّحاس۔صفحہ 49)

اور حضرت **حُذَيْفَه** ؓ فرمایا کرتے تھے کہ

لوگوں کو، ان تین میں سے کوئی ایک ہی فتویٰ دیتا ہے۔

(i) وہ شخص جو قرآن کے ناسخ و منسوخ کا علم رکھتا ہو۔ لوگوں نے عرض کی، وہ کون ہے؟....فرمایا، وہ عمر فاروق ؓ ہیں۔

(ii) وہ شخص جو قاضی ہو اور اسے قضا کے علاوہ کوئی چارۂ کار نہ ہو۔

(iii) تکلف میں مبتلاء احمق شخص۔

امام ابن سیرین ؓ اس روایت کو ذکر کرکے فرمایا کرتے تھے کہ میں پہلے دو اشخاص میں سے نہیں اور مجھے امید ہے کہ تیسرا میں کبھی ہوں گا نہیں۔

(السنن للدارمی۔حدیث نمبر 178)

بحثِ ثالث:۔

ثبوتِ نسخ کے دلائل

نسخ، عقلاً وشرعاً دونوں طرح ثابت ہے۔

نقلی دلائل :۔

نسخ، قرآن وحدیث، دونوں سے ثابت ہے۔ چنانچہ

دلیل اول:۔

اللہ عزوجل کا فرمان ہے، مَانَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ اَوْنُنْسِهَانَاْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَااَوْمِثْلِهَااَلَمْ تَعْلَمْ اَنَّ اللّٰهَ عَلٰی كُلِّ شَیْءٍ قَدِيْرٌ ۔

یعنی جب ہم کوئی آیت منسوخ فرمادیں.. یا..اسے بھلادیں، تواس سے بہتر یا اسی کی مثل لے آتے ہیں۔ (تواے مخاطب!) کیا تجھے خبر نہیں کہ اللہ ہر شے پر قادر ہے۔

(البقرۃ۔آیت نمبر106)

دلیل ثانی:۔

اللہ عزوجل کا ارشاد ہے، وَاِذَابَدَّلْنَاآيَةً مَّكَانَ آيَةٍ وَّاللّٰهُ اَعْلَمُ بِمَا يُنَزِّلُ قَالُوْااِنَّمَااَنْتَ مُفْتَرٍبَلْ اَكْثَرُهُمْ لَايَعْلَمُوْنَ 0 قُلْ نَزَّلَهٗ رُوْحُ الْقُدُسِ مِنْ رَّبِّكَ بِالْحَقِّ لِيُثَبِّتَ الَّذِيْنَ آمَنُوْاوَهُدًى وَّبُشْرٰى لِلْمُسْلِمِيْنَ ۔یعنی اور (اے رسول!) جب ہم ایک

آیت (کو منسوخ کر کے، اس) کی جگہ دوسری آیت نازل فرمائیں اور اللہ جو نازل فرماتا ہے، (وہی، اس کی حقیقت و مصلحت بھی) خوب جانتا ہے، تو کافر کہتے ہیں کہ اسے تم نے اپنے پاس سے ایجاد کر لیا ہے۔ (معاملہ اس طرح نہیں) بلکہ ان میں سے اکثر (فوائدِ نسخ) کا علم نہیں رکھتے۔O (اے رسول!) آپ (ان سے) فرما دیجئے کہ اسے تمہارے رب کی جانب سے، پاکیزہ روح نے، حق کے ساتھ نازل کیا ہے، تاکہ اس بناء پر مؤمنین کو (دین پر) ثابت قدمی عطا کرے اور مسلمانوں کے لئے (باعث) ہدایت اور (سبب) بشارت بنائے۔ (النّحل۔آیت نمبر 101,102)

دلیل ثالث:۔

حضرت اَبُو الْعَلَاء بن شِخِّیر ﷺ، کہتے ہیں، کَانَ رَسُولُ اللّٰہِ ﷺ یَنْسَخُ حَدِیثُہُ بَعْضُہُ بَعْضًا کَمَا یَنْسَخُ الْقُرْآنُ بَعْضُہُ بَعْضًا ۔یعنی رسول اللہ ﷺ کی بعض احادیث، بعض کو منسوخ کر دیتی ہیں، جیسے قرآن کا بعض، بعض کو منسوخ کر دیتا ہے۔ (الصحیح لمسلم۔صفحہ 269)

دلیل رابع:۔

حضرت عبداللہ بن عمر ﷺ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا، اِنَّ اَحَادِیثَنَا یَنْسَخُ بَعْضُھَا بَعْضًا کَنَسْخِ الْقُرْآنِ ۔یعنی بے شک ہماری حدیثوں میں سے بعض، قرآن کے نسخ کی مثل، بعض کو منسوخ کر دیتی ہیں۔
(السنن للدارقطنی۔حدیث نمبر 4278)

دلیل خامس:۔

حضرت عبداللہ بن زبیر ﷺ کہا کرتے تھے کہ

میں اس پر گواہی دیتا ہوں کہ میرے والد نے یہ حدیث بیان کی کہ اَنَّ رَسُولَ ﷺ کَانَ یَقُولُ الْقَوْلَ ثُمَّ یَلْبَث حِینًا ثُمَّ یَنْسَخَهُ بِقَوْلٍ آخَرَ کَمَا یَنْسَخُ الْقُرآنُ بَعْضُهُ بَعْضًا ۔یعنی بے شک رسول اللہ ﷺ کوئی بات فرمایا کرتے، پھر کچھ عرصہ ٹھہرتے، پھر اسے دوسرے قول سے منسوخ فرما دیتے، جیسے قرآن کا بعض، بعض کو منسوخ کر دیتا ہے۔ (السنن للدارقطنی ۔حدیث نمبر 4279)

عقلی دلائل:۔

(i) رسول اللہ ﷺ کے نبوت کے دلائل میں سے ایک دلیل، نئی شریعت کا لانا بھی ہے۔اورنئی شریعت، سابقہ شریعتوں کا عین نہیں ہوسکتی، ورنہ اسے نیا کہنا ہی غلط ہوتا، لہٰذا معلوم ہوا کہ پچھلی شریعتیں، جو درحقیقت احکامِ الٰہی تھے، منسوخ ہوئے ہیں۔

(ii) اللہ ﷻ ہمارا خالق و مالک ہے۔تمام امورواحکام اسی کے دستِ قدرت میں ہیں اوروہ اپنے بندوں پر بے حد مہربان ہے۔ان مسلمہ حقائق کے پیش نظر، اس امر کو تسلیم کرنے میں کوئی شے مانع نہیں کہ اس خالق و مالک کو مکمل اختیار حاصل ہے کہ وہ اپنے بندوں کے لئے ہر اس چیز کو جائز یا ممنوع کر دے، جس کا اس کی حکمت ورحمت تقاضا کرتی ہے۔اور جب وہ عملی طور پر ایسا کرے، تو کون اسے روک سکتا ہے؟...

بحثِ رابع:۔

تلاوت و حکم کے لحاظ سے، نسخ کی اقسام

اس اعتبار سے نسخ کی تین قسمیں ہیں۔

(i) بقائے تلاوت کے ساتھ، صرف حکم کا منسوخ ہونا

بسا اوقات کسی حکم کے بیان پر مشتمل آیت کو باقی رکھا جاتا ہے، لیکن حکم، منسوخ ہوجاتا ہے۔ یہاں بقائے تلاوت سے مقصود، امت پر اظہارِ شفقت کرتے ہوئے، حصولِ ثواب کا دروازہ کھلا رکھنا ہے۔ مثلاً، شروع اسلام میں شراب کا پینا، مباح رکھا گیا تھا۔ جیسا کہ درج ذیل آیت سے واضح طور پر معلوم ہوتا ہے۔ چنانچہ اللہ ﷻ نے ارشاد فرمایا،

یَاۤاَیُّهَا الَّذِیْنَ آمَنُوْا لَا تَقْرَبُوا الصَّلٰوةَ وَاَنْتُمْ سُكٰرٰى حَتّٰى تَعْلَمُوْا مَا تَقُوْلُوْنَ ۔یعنی اے ایمان والو! تم حالتِ نشہ میں، نماز کے قریب نہ جاؤ، یہاں تک کہ جو کہہ رہے ہو، اسے اچھی طرح جان لو۔ (النساء۔ آیت نمبر 42)

پھر بعد میں حکم حرمت نازل فرمایا گیا۔ جیسا کہ اللہ ﷻ کا فرمان ہے،

یَاۤاَیُّهَا الَّذِیْنَ آمَنُوْا اِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَیْسِرُ وَالْاَنْصَابُ

وَالْاَزْلَامُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوْهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُوْنَ ۔یعنی اے ایمان والو! شراب، جوا، بت اور تیروں کے ذریعے قسمت کا حال اور اللہ کا حکم معلوم کرنا محض گندگی (اور) شیطانی کاموں میں سے ہیں۔لہذا ان سے بچتے رہو، تا کہ تم فلاح پا جاؤ۔ (المائدہ۔آیت نمبر 90)

لیکن اظہار اباحت والی آیت، ابھی بھی قرآن میں موجود ہے اور اس کی تلاوت پر ویسا ہی ثواب مرتب ہوتا ہے، جیسا غیر منسوخ آیت کی تلاوت سے حاصل ہوتا ہے۔

(ii) بقائے حکم کے ساتھ، فقط تلاوت کی منسوخی

بسا اوقات کسی حکم پر مشتمل نازل کردہ آیت کو کچھ عرصے بعد قرآن سے اٹھا لیا جاتا ہے، لیکن اس کا حکم باقی رہتا ہے۔ یہ ثبوتِ رفعِ آیت، صحیح و مستند احادیث سے حاصل کیا جاتا ہے۔ اور اس سے مقصود، امت کے ایمان کا امتحان ہوتا ہے، کیونکہ وہ قرآن میں لفظ نہیں پاتے، لیکن احادیث سے حصولِ ثبوت کے بعد، اس حکم پر عمل پیرا ہونا اپنے حق میں لازم پاتے ہیں اور یوں ان کے نفوس، اطاعتِ شرع کے سلسلے میں امتحان میں مبتلاء ہو جاتے ہیں۔ جیسا کہ

حضرت ابن عباس ﷺ سے مروی ہے کہ

میں نے سنا، حضرت عمر ﷺ منبر رسول ﷺ پر بیٹھے ارشاد فرما رہے تھے کہ بے

شک اللہ ﷻ نے محمد ﷺ کو حق کے ساتھ مبعوث فرمایا اور آپ پر کتاب نازل فرمائی۔ پھر اللہ ﷻ نے جو نازل فرمایا، اس میں آیتِ رجم بھی تھی۔ پس ہم نے اسے پڑھا اور سمجھا اور محفوظ رکھا۔ (پھر اس کے تقاضے کے مطابق) رسول اللہ ﷺ نے رجم فرمایا اور آپ کے بعد، ہم نے بھی رجم کیا۔ پھر مجھے خوف ہوا کہ اگر لوگوں پر زمانہ طویل ہو گیا، تو کوئی کہنے والا کہے گا کہ خدا کی قسم! ہم اللہ ﷻ کی کتاب میں آیتِ رجم نہیں پاتے ہیں۔ پھر وہ ایک ایسے فرض کو ترک کرنے کے سبب گمراہ ہو جائیں گے، جسے اللہ ﷻ نے نازل فرمایا تھا۔ اور اللہ ﷻ کی کتاب میں رجم، مردوں یا عورتوں میں، زنا کرنے والے کے حق میں ثابت ہے، جب کہ وہ شادی شدہ ہو (اور اس کے خلاف) گواہ قائم ہو جائیں یا عورت حاملہ ہو یا وہ (از خود زبان سے) اقرار کر لے۔ (الصحیح لمسلم۔ حدیث نمبر 1691)

نوٹ:۔

منسوخ شدہ آیت یہ تھی، **اَلشَّیْخُ وَالشَّیْخَةُ اِذَا زَنَیَا فَارْجُمُوْهُمَا الْبَتَّةَ** ۔ یعنی شادی شدہ مرد اور عورت جب زنا کریں، تو تم انہیں یقینی طور پر رجم کر دو۔ (السنن لابن ماجہ۔ حدیث نمبر 2553)

(iii) دونوں کا منسوخ ہونا

بعض اوقات آیت و حکم، دونوں منسوخ ہو جاتے ہیں۔ جیسا کہ سابقہ انبیاء علیہم السلام پر نازل کردہ صحائف کے ساتھ ہوا۔ کیونکہ قرآن کریم میں ان کا ذکر ضرور ہے، جیسا کہ

سورۂ اعلیٰ میں ارشاد فرمایا،

اِنَّ هٰـذَالَـفِی الصُّحُفِ الْاُوْلٰی ۝ صُـحُفِ اِبْرَاهِیْمَ وَمُوْسٰی ۔یعنی بے شک یہ (تزکیہ نفس کر لینے والے کے کامیاب ہونے اور آخرت کے دنیا سے بہتر ہونے کا بیان، قرآن سے) پہلے (نازل کردہ) صحائف یعنی ابراہیم وموسیٰ کے صحائف میں بھی تھا۔ (الاعلیٰ۔آیت نمبر 7,8)

لیکن اب دنیا میں کہیں ان کی تلاوت موجود ہے اور نہ ان احکام کی کوئی عملی صورت نظر آتی ہے، لہذا ان کی منسوخیت کا قائل ہونا، لازم ہے۔

بحثِ خامس:۔

باعتبارِ ناسخ،نسخ کی اقسام

اولاً ملحوظ رہے کہ مُتّفِقَه اَدِلّه شَرْعِيَّه، چار ہیں۔

﴿i﴾ قرآن۔﴿ii﴾ سنت۔﴿iii﴾ اجماع۔﴿iv﴾ قیاس۔

اوران کے ناسخ ہونے، نہ ہونے میں کچھ تفصیل ہے۔چنانچہ

قیاس کاناسخ ہونا:۔

جمہور علماء کے نزدیک قیاس سے قرآن وسنت کا نسخ، جائز نہیں۔

کیونکہ صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم باوجود اپنی جلالتِ علمی کے،قرآن وسنت کے مقابلے میں،اپنی رائے کوترک فرمادیا کرتے تھے۔جیسا کہ

حضرت علی رضی اللہ عنہ فرمایا کرتے تھے کہ

لَوْ كَانَ دِينُ اللّٰهِ بِالرَّأْيِ لَكَانَ بَاطِنُ الْخُفِّ اَحَقُّ بِالْمَسْحِ مِنْ اَعْلَاهُ وَلَقَدْ رَاَيْتُ رَسُولَ اللّٰهِ ﷺ يَمْسَحُ هٰكَذَا بِاَصَابِعِهٖ ۔یعنی اگر اللہ کا دین،رائے سے(حاصل)ہوتا،تومسح (کئے جانے) کے سلسلے میں،ضرور موزے کا باطن،اس کے ظاہر سے اولیٰ ہوتا۔اور بے شک میں نے رسول اللہ ﷺ کودیکھا کہ آپ اس طرح،اپنی انگلیوں کے ساتھ(موزے کے ظاہر پر)مسح فرمارہے ہیں۔ (السنن الكبرىٰ للبيهقي۔حدیث نمبر1387)

معلوم ہوا کہ ذاتی رائے سے نص قرآن وحدیث کا حکم بالکلیہ اٹھادینا،

شرعاً جائز نہیں۔

اجماع کا ناسخ ہونا:۔

اس میں علمائے احناف ﷭ کا اختلاف ہے۔ چنانچہ

بعض اس کے جواز کے قائل ہیں۔ان کے نزدیک چونکہ اجماع بھی مُوجِب علم یقینی ہے، لہذا اس کے ذریعے نص کا نسخ، جائز ہوگا۔ نیز اجماع، بالاتفاق خبر مشہور سے اقویٰ ہوتا ہے، تو جب خبر مشہور، قرآن میں زیادتی کا باعث بن سکتی ہے، تو اجماع، بدرجہ اَولیٰ، اثر انداز ہوگا۔

لیکن جمہور علماء، عدمِ جواز کے قائل ہیں۔اس سلسلے میں ان کے، تین دلائل ہیں۔

(1) اجماع، کسی مسئلے پر آراء کے اجتماع کا نام ہے۔اور یہ امر مُسَلَّم ہے کہ رائے کے ذریعے، قرآن وحدیث کو منسوخ نہیں کیا جاسکتا، جیسا کہ ماقبل میں قیاس کے ناسخ ہونے کے ضمن میں بیان ہوا۔

(2) کسی شے کے حَسَن یاقَبِیْح ہونے کے وقت کی انتہاء، ذاتی رائے سے متعین نہیں کی جاسکتی، بلکہ اس کی معرفت، اللہ ﷻ اور اس کے رسول ﷺ کے خبر دینے سے ہی ممکن ہے۔اب چونکہ نسخ کسی شے کے، وقتِ حسن وقبح کے اختتام کو ہی ظاہر کرتا ہے، لہذا اس کے ثبوت کے لئے اجماع، ناکافی ہے۔

(3) پھر اس امر میں کسی کا اختلاف نہیں کہ نسخ کا احتمال، زمانۂ رسول ﷺ تک ہی ممکن تھا، کیونکہ اس کے بعد پورا قرآن اور تمام احادیث، محکم ہو چکی ہیں اور

اب ان کے احکام میں تبدیلی بمعنی نسخ ممکن نہیں۔اور وہ اجماع، جوشرعی دلیل کے طور پر جانا جاتا ہے، زمانۂ رسول ﷺ کے بعد ہی کا معتبر ہے، کیونکہ آپ کے دورِ مبارک میں، اجماع کے بجائے، آپ کا حکم ہی کافی تھا، نیز آپ کے حکم کے برخلاف، تمام اصحاب رضی اللہ عنہم کی رائے کا مجتمع ہونا بھی، محال تھا، لہذا نتیجہ یہی نکلا کہ اجماع کے ذریعے نسخ، باطل محض ہے۔

اِعتراض:۔

قرآن نے مصارفِ زکاۃ، آٹھ بیان فرمائے ہیں۔

{i} فُقَرَاء۔ {ii} مَسَاكِين۔ {iii} ابْنُ السَّبِيْل (مسافر)۔

{iv} غَارِم (قرض دار)۔ {v} رِقَاب (غلام آزاد کرنا)۔

{vi} فِی سَبِيْلِ اللّٰه (اللہ کی راہ میں)۔{vii} عَامِل (زکوۃ وصول کرنے والا)۔

{viii} مُؤَلَّفَةُ الْقُلُوْب (جن کے قلوب اسلام کی جانب مائل کیے گئے)۔

(التوبہ۔آیت نمبر 60)

مؤلفۃ القلوب سے مراد وہ کفار ومشرکین یا نومسلم تھے، جنہیں ابتدائے اسلام میں، افرادی قوت میں اضافے اور اسلام میں استقامت کی غرض سے، میلان قلب کے لئے زکوۃ دی جاتی تھی۔لیکن جب دورِ صدیق رضی اللہ عنہ میں، لوگوں کے جوق درجوق دخول اسلام کے باعث، افرادی قوت میں کمی نہ رہی، تو مولفۃ القلوب کا مصرف ساقط کردیا گیا اور کسی نے اس پر اعتراض نہ فرمایا، جس سے اس مصرف کے سقوط پر اجماع کا تحقق ہوا، لہذا معلوم ہوا کہ اجماع، ناسخ قرآن ہوسکتا ہے۔

جواب:۔

علمائے احناف رحمہم اللہ کے نزدیک مذکورہ مصرفِ زکاۃ کے سقوط کا سبب، اجماع نہیں، بلکہ قرآن وحدیث اور ایک مسلمہ اصول کو بنیاد بنایا گیا ہے۔ چنانچہ

دلیلِ قرآن:۔

اللہ عزوجل کا فرمان ہے،

وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيَكْفُرْ اِنَّا اَعْتَدْنَا لِلظّٰلِمِيْنَ نَارًا ۔یعنی اور (اے رسول!) آپ فرما دیجئے کہ (یہ قرآن کی صورت میں) حق، تمہارے رب کی جانب سے ہے۔پس (اب) جو چاہے ایمان لائے اور جو چاہے، کفر اختیار کرے۔ (الکہف۔آیت نمبر 29)

معلوم ہوا کہ جس وقت یہ کلام نازل کیا گیا، اسلام کو افرادی قوت کی ضرورت باقی نہ رہی تھی، ورنہ اس کے بجائے کوئی ایسا حکم نازل کیا جاتا، جس میں تالیفِ قلوب کی ترغیب یا حکم ہوتا۔

دلیلِ حدیث:۔

حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ بے شک رسول اللہ ﷺ نے حضرت معاذ رضی اللہ عنہ کو یمن کی جانب (حاکم بنا کر) بھیجا، تو فرمایا،

انہیں **لا الٰہ الا اللّٰہ** اور بے شک میں اللہ کا رسول ہوں، کی گواہی کی دعوت دیجئے۔ پس اگر وہ اطاعت کرلیں، تو انہیں بتایئے کہ اللہ عزوجل نے ان پر ہر دن ورات میں، پانچ نمازیں فرض کی ہیں۔ پھر اگر وہ یہ بھی مان لیں، تو انہیں خبر دیں، **اَنَّ اللّٰهَ**

اُفْتَرَضَ عَلَيْهِمْ صَدَقَةً فِى اَمْوَالِهِمْ تُؤْخَذُ مِنْ اَغْنِيَائِهِمْ وَتُرَدُّ عَلَى فُقَرَائِهِمْ ۔یعنی اللہ نے ان پر، ان کے اموال میں زکوۃ فرض فرمائی ہے، جوان کے مال داروں سے لی جائے گی اوران کے غریبوں میں لوٹادی جائے گی۔ (الصحیح للبخاری-حدیث نمبر1395)

مقامِ بیان میں، رسول اللہ ﷺ کی جانب سے زکوۃ کا مصرف، فقط غریب مسلمانوں کوقرار دینے سے معلوم ہوا کہ اس وقت تالیفِ قلوب کے لئے زکوۃ کی ادائیگی کی ضرورت باقی نہ رہی تھی۔

دلیلِ اُصول:-

اس مصرف کا سقوط، اِنْتِهَاءُ الْحُكْمِ لِاِنْتِهَاءِ عِلَّتِهٖ ۔یعنی حکم کا، اپنی علت کی انتہاء کے باعث، منتہی ہوجانا، کے قبیل سے ہے۔ جس کی تفصیل یہ ہے کہ تالیفِ قلب کی غرض سے زکاۃ کی ادائیگی کے جوازِ حکم کی علت، دین کوعزت وتقویت فراہم کرنا تھی۔ لیکن جب اللہ ﷻ نے، لوگوں کے کثیر تعداد میں دخول اسلام کے باعث، اسلام کوعزت ووقار سے نواز دیا، تواب مذکور مصرف میں صرفِ زکوۃ کی حاجت نہ رہی، چنانچہ یہ مصرف بھی ساقط ہوگیا۔

تالیفِ قلوب کی غرض سے زمین طلب کرنے والوں کوحضرت عمر فاروق ؓ نے اسی وجہ کو بنیاد بنا کر، درج ذیل جواب دیا تھا،

يُعْطِيكُمُوهُ لِيَتَأَلَّفَكُمْ عَلَى الْإِسْلَامِ وَالْآنَ فَقَدْاَعَزَّاللّٰهُ الْإِسْلَامَ وَاُغْنِىَ عَنْكُمْ فَاِنْ ثُبْتُمْ عَلَى الْإِسْلَامِ وَاِلَّا فَبَيْنَنَا وَبَيْنَكُمُ السَّيْفُ ۔یعنی

رسول اللہ ﷺ تمہیں عطا فرمایا کرتے تھے، تاکہ تمہیں اسلام کی جانب مائل فرمائیں اور اب بے شک اللہ ﷻ نے اسلام کو عزت سے نواز دیا ہے اور اسے تم سے بے نیاز کر دیا ہے، پس اگر تم اسلام پر ثابت قدم رہو (تو ٹھیک) ورنہ پس ہمارے اور تمہارے درمیان تلوار ہے۔ (فتح القدیر۔ جلد 2۔ صفحہ 260)

قرآن وسنت کا ناسخ ہونا:۔

اس لحاظ سے نسخ کی چار اقسام ہیں۔

﴿1﴾ قرآن کے ذریعے قرآن کا نسخ۔ ﴿2﴾ سنت کے ذریعے سنت کا نسخ۔

﴿3﴾ قرآن کے ذریعے سنت کا نسخ۔ ﴿4﴾ سنت کے ذریعے قرآن کا نسخ۔

احناف رحمہم اللہ کے نزدیک ان چاروں کا امکان، بلکہ وجود ہے۔ جیسا کہ درج ذیل دلائل سے ثابت ہے۔

﴿1﴾ قرآن کے ذریعے قرآن کا نسخ:۔

شروعِ اسلام میں حقِ مہاجرت و دین کے باعث، غیر قرابت دار مؤمنین و مہاجرین بھی وراثت میں حصہ دار ہوتے تھے۔ جیسا کہ فرمانِ باری تعالیٰ ہے،

أُولُوا الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُهَاجِرِينَ ۔یعنی اور قریبی رشتے دار (حق قرابت کے باعث)، اللہ کی کتاب کے مطابق، دیگر مؤمنین و مہاجرین کے مقابلے میں، (وراثت

کے) زیادہ حق دار ہیں۔ (الاحزاب۔آیت نمبر 6)

لیکن پھر وراثت کے احکام کے نزول کے ذریعے ان کا منسوخ ہونا، ظاہر فرمادیا گیا۔

تفسیر جلالین میں، اس کے تحت ہے،

كَانَ اَوَّلَ الْاِسْلَامِ فَنُسِخَ ۔یعنی (غیر قرابت دار مؤمنین اور مہاجرین کے وراثت میں حق دار ہونے کا) یہ حکم، شروع اسلام میں تھا، پھر (ذوی الفروض کے حصص کے بیان کے ذریعے) منسوخ کردیا گیا۔

(2) سنّت کے ذریعے سنّت کا نسخ:۔

حضرت سُلَیْمَان بن بُرَیْدَہ رضی اللہ عنہ، اپنے والد سے روایت کرتے ہیں کہ

رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا، **کُنْتُ نَهَیْتُکُمْ عَنْ لُحُوْمِ الاَضَاحِیِّ فَوْقَ ثَلاثٍ لِیَتَّسِعَ ذُوالطَّوْلِ عَلٰی مَنْ لَاطَوْلَ لَهُ فَکُلُوا مَابَدَالَکُمْ وَاَطْعِمُوْاوَادَّخِرُوْا** ۔یعنی میں نے تمہیں، قربانی کے گوشت، تین دن سے زائد (جمع رکھنے سے) منع کیا تھا، تاکہ (قربانی پر) قادر، غیر قادر کے لئے (گوشت کے سلسلے میں) وسعت پیدا کرے، پس (اب حکم یہ ہے کہ) جو گوشت تمہیں میسر ہو، اسے کھاؤ، کھلاؤ اور ذخیرہ کرو۔ (السنن للترمذی۔حدیث نمبر 1510)

(3) قرآن کے ذریعے سنّت کا نسخ:۔

یعنی کبھی حدیث سے ایک حکم ثابت ہوتا ہے، لیکن پھر قرآن کی

کوئی آیت، اسے منسوخ کر دیتی ہے۔ جیسا کہ

حضرت بَراء بن عَازِب ﷛ کہتے ہیں کہ

رسول اللہ ﷺ (بعدِ ہجرت)، سولہ (16).. یا.. سترہ (17) ماہ، بیت المقدس کی جانب رخ کر کے نماز پڑھتے رہے۔ اور آپ کعبے کی جانب متوجہ ہونا، محبوب رکھتے تھے۔ پھر اللہ ﷻ نے یہ آیت نازل فرمائی،

(اے رسول!) بے شک ہم (تبدیلی قبلہ کی امید میں) آپ کا بار بار آسمان کی جانب متوجہ ہونا، ملاحظہ فرما رہے ہیں، تو ہم ضرور آپ کو اس قبلے کی جانب پھیر دیں گے، جسے آپ پسند فرماتے ہیں۔ پس اپنا رخ، مسجدِ حرام کی جانب کر لیں اور (اے مسلمانو!) تم جہاں کہیں بھی ہو، اس کی جانب اپنے رخ پھیر لو۔ (بقرہ۔آیت 144)

پس آپ کعبے کی جانب متوجہ ہو گئے۔ (الصحیح للبخاری۔حدیث نمبر 339)

معلوم ہوا کہ ہجرت کے بعد، بحکمِ حدیث، تقریباً سولہ یا سترہ ماہ تک، بیت المقدس کی جانب رخ کر کے نماز ادا کی جاتی رہی، پھر قرآن کی مذکورہ آیت نے اس حکم کو منسوخ کر دیا۔

(4) سنّت کے ذریعے قرآن کا نسخ:۔

یہ احناف ﷬ کے نزدیک جائز ہے، لیکن اس کے لئے حدیثِ متواتر.. یا.. کم از کم حدیثِ مشہور درکار ہے۔ جیسا کہ

مَسح علی الخُفَّین کی حدیثِ مشہور سے، نص قرآنی میں موجود **غَسل رِجلَین** کے حکم کو منسوخ مانا گیا ہے۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ

اللہ ﷻ نے، دونوں پیروں کو ٹخنوں سمیت دھونا، وضو کے فرائض میں، شمار فرمایا ہے۔

ارشادِ باری تعالیٰ ہے،

یَاایُّھَاالَّذِینَ آمَنُوااِذَاقُمتُم اِلَی الصَّلَاۃِ فَاغسِلُوا وُجُوھَکُم وَاَیدِیَکُم اِلَی المَرَافِقِ وَامسَحُوابِرُءُ وسِکُم وَاَرجُلَکُم اِلَی الکَعبَینِ۔ یعنی اے ایمان والو! جب تم نماز کا ارادہ کرو، تو اپنے چہروں اور دونوں ہاتھوں کو کہنیوں سمیت دھوو اور اپنے سروں کا مسح کرو اور اپنے دونوں پیر ٹخنوں سمیت دھوو۔ (المائدہ۔ آیت نمبر 6)

لیکن حضرت سعد بن ابی وقاص رضی اللہ عنہ روایت کرتے ہیں کہ

اَنَّهُ مَسَحَ عَلَى الخُفَّينِ۔ یعنی بے شک آپ ﷺ نے موزوں پر مسح فرمایا۔ (الصحیح للبخاری۔ حدیث نمبر 202)

معلوم ہوا کہ موزوں پر مسح، پیر دھونے کے سلسلے میں کفایت کرے گا۔

نوٹ:۔

بعض اوقات لفظِ نسخ، کسی وصفِ لفظِ قرآنی کی تبدیلی کے لئے بھی بولا جاتا ہے۔ جیسے خبر مشہور سے قرآن کے مطلق کو مقید کر دیا جائے، تو کہا جاتا ہے کہ اس خبر نے، لفظ قرآنی کے وصفِ اطلاق کو منسوخ کر دیا۔

بحثِ سادس:۔

شرائطِ نَسخ کابیان

کسی دلیل کے ناسخ یا منسوخ ہونے کی تعیین کے لئے چند شرائط ہیں۔ چنانچہ اگر یہ شرائط نہ پائی جائیں، تو کسی دلیل کو ناسخ یا منسوخ قرار نہیں دیا جاسکتا۔

شرطِ اول:۔

دونوں دلیلوں کو جمع کرنا ممکن نہ ہو۔ چنانچہ اگر ان کا اجتماع ممکن ہو، تو ثبوتِ نسخ نہیں ہوسکتا، کیونکہ دونوں پر عمل پیرا ہونے کا امکان موجود ہے۔

شرطِ ثانی:۔

کسی نص یا خبر صحابی یا تاریخ کے ذریعے، ناسخ کا متاخر ہونا معلوم ہو۔

نوٹ:۔

بعض علماء کے نزدیک، ناسخ کا منسوخ سے اَقویٰ ہونا، لازم ہے۔ چنانچہ ان کے نزدیک، حدیثِ متواتر کو، خبرِ واحد سے منسوخ کرنا، جائز نہ ہوگا۔ لیکن صحیح یہی ہے کہ اس میں اَقویٰ یا اَضعف ہونے کو کوئی دخل حاصل نہیں، کیونکہ حدیثِ مشہور سے، قرآن کا نسخ جائز ہے، حالانکہ قرآن یقیناً اَقویٰ ہے۔

بحثِ سابع:۔

نَسخ میں پوشیدہ حِکمَتیں

اللہ ورسول ﷻ و ﷺ کی جانب سے کسی حکم کو منسوخ کرنے میں متعدد حکمتیں ہیں۔مثلاً

(i) مخلوقِ خدا ﷻ کے لئے، دین ودنیا میں زیادہ نفع کی غرض سے، کسی امر کو جائز اور کسی کو ناجائز قرار دینے کے ذریعے، فوائد ومصالح کی رعایت کرنا۔

(ii) بندوں کے حق میں، شریعت کو، بتدریج درجۂ کمال تک پہنچانا۔

(iii) دوسرے حکم کو قبول کرنے اور اس پر راضی رہنے کے سلسلے میں، مکلفین کو امتحان میں مبتلاء فرمانا۔

(iv) احکام کی تخفیف کے ذریعے، مکلفین کی شکرگزاری اور ان میں سختی پیدا کر کے، ان کے صبر کا امتحان لینا۔

بحثِ ثامن:۔

نَسخ کے عَدم جواز کا بیان

کم از کم تین مقامات پر نسخ جائز نہیں۔

(1) اَخبار میں:۔

نسخ کا محل، فقط حکم و انشاء ہے۔ کیونکہ اگر اَخبار میں نسخ ہو، تو لازم آئے گا کہ ناسخ و منسوخ میں سے ایک خبر جھوٹی اور دوسری، ضرور سچی ہے۔ اور اللہ ﷻ ورسول ﷺ کی اخبار میں وجودِ کذب، محال ہے۔

(2) ان احکام میں، جو زمانے اور مقام کی قید کے بغیر، مصلحۃً لازم کئے گئے ہیں۔ مثلاً اختیارِ ایمان واخلاق حسنہ اور انکارِ کفر و ترکِ افعال قبیحہ کا حکم۔

(3) عام محاورات میں۔

یعنی نسخ، قرآن میں ہوگا یا حدیث میں، عام محاورات میں اس کا کوئی تصور نہیں۔ چنانچہ اگر کسی شخص نے اپنی زوجہ سے کہا، **طَلِّقِیْ نَفْسَکِ** ۔ یعنی اپنے آپ کو طلاق دے لے۔ تو اس مجلس میں عورت کو طلاق کا مکمل اختیار ہے، شوہر اس حکم و اجازت کو منسوخ نہیں کر سکتا۔

سبق نمبر16:۔

مفہوم کابیان

مَفهوم کی تعریف:۔

جو کچھ کلام سے سمجھا جائے، اسے مفہوم کہتے ہیں۔

اس کی تقسیم واقسام:۔

اس کی دو اعتبارات سے تقسیم کی جاتی ہے۔

پہلی تقسیم:۔

وہ کلام سے صریحاً حاصل ہو رہا ہے یا نہیں۔اس اعتبار سے

اس کی دو اقسام ہیں۔

{i} مَنطُوق به۔ {ii} مَسکُوت عنه۔

{i} مَنطُوق به:۔

جس مفہوم کو کلام میں بیان کیا ہو، اسے منطوق بہ کہتے ہیں۔

{ii} مَسکُوت عنه:۔

کلام میں جس مفہوم کو بیان نہ کیا گیا ہو، اسے مسکوت عنہ کہتے ہیں۔

دوسری تقسیم:۔

منطوق بہ، حکم میں، مسکوت عنہ کے موافق ہے یا نہیں۔اس

لحاظ سے بھی مفہوم کی دو قسمیں ہیں۔

{i} مفہومِ موافق۔ {ii} مفہومِ مخالف۔

{i} مفہومِ موافق:۔

جب منطوق بہ، حکم میں، مسکوت عنہ کے موافق ہو، تو اسے مفہومِ موافق کہتے ہیں، بشرطیکہ فہمِ لغت رکھنے والا، غیر مجتہد اہل لسان بھی اس موافقت کا ادراک کر سکتا ہو۔

وضاحت:۔

اگر کلام سننے والا، اہل لسان میں سے ہو اور نظر و فکر و اجتہاد کی صلاحیت نہ رکھنے کے باوجود بھی جان جائے کہ منطوق بہ کا حکم، مسکوت عنہ کے لئے ثابت ہو رہا ہے، تو کلام سے حاصل ہونے والے اس مفہوم کو، مفہومِ موافق کہیں گے۔

نوٹ:۔

اگر اس موافقت کا ادراک کرنے والے، صرف مجتہدین رحمہم اللہ ہوں، تو یہ اصطلاحی اعتبار سے مفہومِ موافق نہیں اور علماء رحمہم اللہ کا یہ عمل، اجتہاد یا قیاس کہلائے گا۔ نیز اس میں احناف و شوافع رحمہم اللہ کا کوئی اختلاف نہیں۔

مثال:۔

اللہ عزوجل کا فرمان ہے، **فَلَا تَقُلْ لَّهُمَآ اُفٍّ** ۔یعنی ان دونوں (ماں باپ) کو اف مت کہو۔ (الاسراء۔آیت نمبر 23)

یہاں اف کہنے کی ممانعت، منطوق بہ ہے، جس سے بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ

والدین کے لئے باعثِ اذیت وتکلیف ہو یا نہ ہو، انہیں مخاطب کرتے ہوئے اف کہنا، منع ہے۔ چنانچہ انہیں مختلف ذرائع سے اذیت نہ پہنچانے کا حکم، مسکوت عنہ ہے۔اب ایک عام اہل لسان بھی بخوبی جان سکتا ہے کہ لفظِ اف کا تلفظ، کسی چیز سے بیزاریت ونفرت وکراہت کی بناء پر ہی بولا جاتا ہے۔اور جب اسے والدین کے سامنے بولا جائے، تو اولاد کی جانب سے، اس لفظ کے ذریعے بیزاریت کا اظہار، یقیناً والدین کے لئے باعثِ اذیت وتکلیف ہوگا، لہذا حقیقتاً اس لفظ کے تلفظ سے نہیں، بلکہ والدین کو اذیت پہنچانے سے منع کیا جارہا ہے، لہذا اب باعثِ تکلیف ہونا کسی بھی طریقے سے ہو، والدین کو اذیت وتکلیف پہنچانا، منع ہوگا۔

چونکہ ایک عام شخص بھی ممانعت پر مشتمل حکمِ منطوق بہ، مسکوت عنہ کے لئے ثابت ہونا سمجھ سکتا ہے، لہذا اس منطوق بہ کو، مفہومِ موافق کہیں گے۔

{ii} مفہومِ مخالف:۔

جب حکمِ منطوق بہ، مسکوت عنہ کے مخالف ہو، تو اسے مفہومِ مخالف کہتے ہیں۔

وضاحت:۔

یعنی جب کلام دلالت کررہا ہو کہ مسکوت کے لئے منطوق کا نہیں، بلکہ اس کی ضد کا حکم ثابت ہورہا ہے، تو ایسے منطوق کو، مفہومِ مخالف کہیں گے۔اس ادراک کے لئے مجتہدین درکار ہیں، غیر مجتہد اہل لسان کو اس کا ادراکِ حقیقی حاصل نہیں ہوسکتا۔

مثال:۔

فقہی عبارات میں موجود قیودات اس کی بہترین مثالیں ہیں۔

مفہومِ مخالف کا اعتبار کرنے، نہ کرنے کے سلسلے میں احناف وشوافع ﷭ کا موقف

احناف ﷭ کا موقف:۔

احناف ﷭ کے نزدیک، اخذِ احکام کے سلسلے میں، عموماً ان سات (7) چیزوں کو ہی مُستَدَل، بنایا جاتا ہے۔

(i) قرآن۔ (ii) سنتِ رسول ﷺ۔ (iii) اجماع۔ (iv) قیاس۔

(v) موافق ومخالفِ قیاس، اقوالِ صحابہ ﷭۔

(vi) فقہی عبارات۔ (vii) محاورات وعام بول چال۔

ان کے نزدیک، مذکورہ مَاٰخِذ میں سے قرآن وسنتِ رسول ﷺ اور صحابۂ کرام ﷭ کے خلافِ قیاس اقوال میں، مفہومِ مخالف کا بالکل اعتبار نہ کیا جائے گا، چنانچہ مسکوت عنہ کے لئے منطوق بہ کے مطابق یا مخالف حکم کے ثبوت کے لئے، الگ دلیل ضرور درکار ہوگی۔

اس کی وجہ یہ ہے کہ جب اخذِ احکام کے سلسلے میں ان ماخذِ مذکورہ پر غور کیا گیا، تو واضح ہوا کہ ہر جگہ ذکر کردہ قید احترازی نہیں، بلکہ بہت سے مقامات پر اتفاقی بھی ہے۔ لہذا ضروری نہیں کہ جو حکمِ منطوق بہ ہے، مسکوت عنہ کے لئے اس کی ضد، ضرور ثابت ہو۔ جیسا کہ

اللہ ﷻ نے محرمات کا تذکرہ کرتے ہوئے ارشاد فرمایا،

وَرَبَائِبُكُمُ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُم مِنْ نِسَائِكُمُ اللَّاتِي دَخَلْتُمْ بِهِنَّ ۔یعنی (اے مردو! تم پر) تمہاری مدخولہ بیویوں کی، تمہاری پرورش میں موجود وہ بیٹیاں (بھی حرام کی گئی ہیں)، جو ان کے پہلے شوہروں سے ہیں۔

(النساء۔آیت نمبر 23)

اس آیت میں موجود فِي حُجُورِكُمْ کی قید سے بظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ بیوی کی جو بیٹیاں، شوہر ثانی کی پرورش میں نہیں، ان سے نکاح جائز ہونا چاہیئے، لیکن بالاتفاق ایسا نہیں، بلکہ مسکوت یعنی وہ سوتیلی بیٹیاں جو پرورش میں موجود نہیں، سے نکاح بھی، حرام ہی ہوگا۔

نوٹ:۔

صحابہ ﷺ کے خلافِ قیاس اقوال کو حکمًا قرآن وحدیث کے ساتھ رکھنے کی وجہ یہ ہے کہ غیر قیاسی دینی معاملات میں صحابہ ﷺ اپنی جانب سے کچھ نہیں فرما سکتے، بلکہ یہ صرف سید عالم ﷺ کی جانب سے خبر دینے پر موقوف ہے۔لہٰذا اگر یہ نفوس قدسیہ اس قسم کے کلام کو، رحمتِ کونین ﷺ کی جانب منسوب نہ کریں، تب بھی اصول مذکور کی روشنی میں اسے قول رسول ﷺ ہی قرار دیا جائے گا۔

مَاٰخِذِ مذکورہ کے سلسلے میں قائم کردہ اصول کی بناء پر ہی احناف ﷺ کئی صورتوں میں مفہوم مخالف کا اعتبار نہیں کرتے۔مثلاً ان کے نزدیک اگرچہ، کلام میں کوئی شرط ذکر کی جائے۔جیسے

وَإِنْ كُنَّ أُولَاتِ حَمْلٍ فَأَنْفِقُوا عَلَيْهِنَّ حَتَّى يَضَعْنَ

حَمْلَهُنَّ ۔یعنی اور اگر وہ (مطلقہ عورتیں) حاملہ ہوں، تو جب تک بچہ پیدا نہ ہو جائے، انہیں نان نفقہ دو۔ (الطلاق۔آیت نمبر 6)

نوٹ:۔ اس شرط کا تقاضا ہے کہ غیر حاملہ مطلقہ کو نان نفقہ دینا لازم نہیں۔ نیز اسے مفہومِ شرط کہتے ہیں۔

۔۔یا۔۔ کوئی وصف مذکور ہو، جیسے

وَفِی کُلِّ خَمْسٍ مِنَ الْاِبِلِ السَّائِمَةِ شَاةٌ ۔یعنی سال کا اکثر حصہ، جنگل میں چرنے والے ہر پانچ اونٹوں میں، ایک بکری زکوۃ ہے۔

(الْمُسْتَدْرَك للحاكم۔حدیث نمبر 1447)

نوٹ:۔ اس وصف کا تقاضا ہے کہ عَلُوفہ یعنی خریدے گئے چارے پر پلنے والے اونٹوں میں زکوۃ نہیں ہونی چاہیئے۔ نیز اسے مفہومِ صفت کہتے ہیں۔

۔۔یا۔۔ کوئی غایت ذکر کی جائے، جیسے

فَاِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدُ حَتّٰى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَه ۔یعنی پھر اگر شوہر، بیوی کو (تیسری) طلاق دے دے، تو وہ اس کے لئے حلال نہ ہوگی، حتی کہ وہ عورت، اس (پہلے شوہر) کے علاوہ، کسی اور شخص سے نکاح کر لے۔

(البقرة۔آیت نمبر 230)

نوٹ:۔ اس غایت کا تقاضا ہے کہ جب عورت، غیر زوجِ اول سے نکاح کر لے، تو وہ پہلے کے لئے حلال ہو جائے گی۔ نیز اسے مفہومِ غایت کہتے ہیں۔

۔۔یا۔۔ کوئی عدد ذکر کیا گیا ہو، جیسے

اَلـزَّانِيَةُ وَالـزَّانِـى فَـاجْـلِـدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَامِائَةَ جَـلْدَةٍ۔ یعنی (غیر شادی شدہ) زانی مرد و عورت میں سے ہر ایک کو (بطورِ حد) سو (100) کوڑے مارو۔ (النور۔آیت نمبر 2)

نوٹ:۔ عددِ مذکور کا تقاضا ہے کہ زنا کے مرتکب شادی شدہ مرد و عورت کو مذکورہ تعداد میں کوڑے نہ لگائے جائیں۔ نیز اسے مفہومِ عدد کہتے ہیں۔

..یا.. حکم کو کسی اسمِ جامد کے ساتھ معلق کیا گیا ہو۔ جیسے

لَيْسَ فِى الْعَنبَرِ زَكَاةٌ۔ یعنی عنبر میں زکوۃ نہیں ہے۔

(المصنف لابن ابی شیبہ۔حدیث نمبر 10059)

نوٹ:۔ ذکرِ اسم جامد (عنبر) کا تقاضا ہے کہ اس کے ماسوا ہر چیز میں زکوۃ ہو۔ نیز اسے مفہومِ لقب کہتے ہیں۔

بہر صورت، مفہومِ مخالف کا اعتبار نہ کیا جائے گا، جب تک کہ اس کے لئے علیحدہ مستقل دلیل حاصل نہ ہو جائے۔

اور مذکورہ تین کے علاوہ، باقی تمام میں، مفہومِ مخالف معتبر ہوگا، چنانچہ منطوق سے جو حکم ثابت ہو رہا ہو، مسکوت کے لئے اس کی ضد و جانبِ مخالف، اکثر ثابت ہوگی۔ جیسا کہ

مروی ہے کہ حضرت عمر ﷺ نے حالتِ احرام میں ایک درندے کو جان سے مارا اور اس کے بدلے میں بطورِ دم، ایک مینڈھا ذبح کیا۔ پھر فرمایا، بے شک (ہم نے دم اس لئے دیا کہ اس جانور نے حملے میں پہل نہ کی تھی، بلکہ) ہم نے (اسے ہلاک کرنے سے)

ابتداء کی تھی۔ (شرح عقود رسم المفتی۔ صفحہ 71)

چونکہ آپ نے وجوبِ دم کے سلسلے میں کسی آیت وحدیث سے نہیں، بلکہ اجتہاد سے کام لیا، لہذا کلامِ مذکور کی بنیاد پر، مسکوت کے لئے جانبِ مخالف کا اعتبار کرتے ہوئے، یہ حکم دینا بالکل درست ہوگا کہ اگر جانور، حملے میں پہل کرے اور محرم اپنے دفاع میں اسے قتل کردے، تو اس پر کوئی دم وکفارہ لازم نہ ہوگا۔

یونہی فقہی عبارات میں ذکر کردہ اکثر قیودات وشرائط، احترازی ہوتی ہیں، لہذا ان کا لحاظ رکھتے ہوئے، اولاً مسکوت عنہ کے لئے منطوق بہ کی ضد کا ثبوت کیا جائے گا، بشرطیکہ کسی دلیل سے ان کا اتفاقی ہونا، ثابت نہ کردیا جائے۔

شوافع رحمہم اللہ کا موقف:۔

شوافع رحمہم اللہ سوائے مفہومِ لقب کے، باقی تمام میں مفہومِ مخالف کا اعتبار کرتے ہیں۔

نوٹ:۔

قَیْد سے مراد، کلام میں مذکور وہ لفظ ہے، جو ایک شے کے، کسی دوسری شے کے ساتھ خاص ہونے اور اس مقام پر اس کی ضد کی نفی پر دلالت کرے۔ یہ عموماً شرط، صفت، حال، غایت وغیرہا ہوتی ہیں، جیسا کہ ماقبل مذکورہ امثلہ سے ظاہر ہے۔ جس کی قید ذکر کی جائے، اسے **مُقَیَّد** کہتے ہیں۔ اب اگر اس قید کے ذریعے **مُقَیَّد** کے غیر کو، حکمِ **مُقَیَّد** سے خارج کرنا مقصود ہو، تو اسے **قَیْدِ اِحْتِرَازی** اور مقصدِ اخراج کے بغیر ذکر کی جائے، تو **قَیْدِ اِتِّفَاقی** کہتے ہیں۔

بسم اللہ الرحمن الرحیم

تعارفی کلمات برائے الفرقان اسکالرزاکیڈمی

اللہ ﷻ کے فضل وکرم سے آج سے تقریباً 12سال قبل الفرقان اسکالرز اکیڈمی کا آغاز کیا گیا تھا۔جس کے قیام کے بڑے مقاصد میں سے چند یہ ہیں۔ (i) دینی طلبہ وطالبات کوایک پروقاروبااعتماد ماحول کی فراہمی۔ (ii) لڑکوں کے ساتھ ساتھ لڑکیوں کے لئے بھی فرضِ کفایہ علوم کے حصول کوممکن بنانا (جس پر اکثر مقامات پرکوئی توجہ نہیں دی جاتی)۔ (iii) فی زمانہ مصروف ترین زندگی کوملحوظ رکھتے ہوئے،طلبہ وطالبات کے لئے مختصروجامع سلیبس کاانتخاب۔ (iv)موجودہ زمانے اورجدید تقاضوں سے ہم آہنگ فقہ پردسترس رکھنے والے علماء ومفتیان کرام کی تیاری۔ (v) طلباء کی ذہنی وشخصی تعمیروترقی کے لئے انتہائی مؤثرتربیتی نشستوں کا اہتمام۔ (vi) مختلف فنون پردسترس رکھنے والے بہترین اورتربیت یافتہ ٹیچرز کی تیاری۔ (vii) ملک وقوم کی تربیت اوررہنمائی کافریضہ سرانجام دینے والےاورتحریروبیان کے ذریعے معاشرے کی اصلاح کرنے کی صلاحیت رکھنے والے،نیزپرنٹ والیکٹرونک میڈیاکے ذریعے پوری دنیامیں،بسرعت،تبلیغ دین کے ذریعے اصلاح کرنے والے خواتین وحضرات کی تیاری۔

الفرقان اسکالرزاکیڈمی،مکمل ائرکنڈیشنڈادارہ ہے۔جس کے پرسکون ماحول میں،کرسیوں پر براجمان،جدیدٹیکنالوجی سے استفادہ کرتے ہوئے،تحصیلِ علمِ دین کرنے والے طلباء وطالبات خودمیں بے پناہ اعتمادمحسوس کرتے ہیں،جوموجودہ دورمیں ایک عالمِ دین کے لئے،باوقارخدمتِ دین کے سلسلے میں ازحدضروری ہے۔ادارے میں معمولی فیس رکھی گئی ہے،تاکہ عمومی مشاہدے کے مطابق،علمِ دین کامفت حصول،نظروذہن میں اس کی حقارت نہ پیداہونے دے۔لیکن اگرکوئی طالبِ علم،فیس کی استطاعت نہ رکھتاہو،تواس کی عزتِ نفس مجروح کئے بغیر،کل یابعض حصہ معاف کردیاجاتاہے۔نیزجومزیداحتیاج رکھتاہو،اسے وظائف،بلکہ گھروالوں کے مالی امدادکابھی اہتمام کیاجاتاہے۔الفرقان اسکالرزاکیڈمی میں،صبح 9.00سے 1.00اوررات میں 9.30سے 11.30،دواوقات میں کلاسزہوتی ہیں۔اس کے علاوہ دوپہرمیں خواتین کے لئے علیحدہ کلاسزکااجراء بھی زیرغورہے۔نیزہراتوار2.00pmسے5.00pmمختلف موضوعات پرمختصردورانئے کے کورسزبھی منعقدکئے جاتے ہیں۔جن میں ترجمہ وتفسیروتجویدِقرآن،وراثت،حقوق زوجین،فرض علوم،عربی گرامر، عقائدِاسلام،طہارت اورتجارت کورس وغیرہ شامل ہیں۔نیزجون جولائی میں اسکولزوکالجزمیں زیرتعلیم طلباء وطالبات کے لئےخصوصی تربیتی کورسزبھی کروائے جاتے ہیں۔

الفرقان اسکالرز اکیڈمی ،کا شمار پاکستان کے ان چنداداروں میں ہوتا ہے، جن میں %90 طلباء وطالبات، شہر سے تعلق رکھنے والے اور تعلیم یافتہ ہیں۔ یہاں عمر کی کوئی قید نہیں۔ لڑکیوں کے لئے شرعی پردہ لازم ہے، لیکن لڑکوں کے سلسلے میں حکمتاً نرمی اور چشم پوشی سے کام لیا جاتا ہے۔ چنانچہ داڑھی کا نہ ہونا، پینٹ شرٹ زیب تن کرنا اور برہنہ سر ہونا، داخلے کی راہ میں رکاوٹ نہیں۔ لیکن یہ نرمی بے عملی قائم رکھنے کی غرض سے نہیں ہوتی، چنانچہ الحمدللہ تسلسل سے حصولِ علم اور مسلسل تربیت کی برکت سے بغیر سختی کئے، یہی نوجوان کچھ ہی عرصے میں باعمل بن جاتے ہیں۔ مفتی محمد اکمل صاحب اوران کی زیرِنگرانی مخلص اساتذہ کی ٹیم کی انتھک ولگا تار محنت کے بدولت اب تک سیکڑوں طلباء وطالبات، عالم وعالمہ ومفتی ومفتیہ کا کورس مکمل کرنے اور سندِ فراغت حاصل کرنے کے بعد، مختلف مقامات پر علمِ دین کی شمع روشن کر رہے ہیں۔ ہمارے مستقبل کے مقاصد میں، جدید علوم اور مختلف زبانوں کو سلیبس کا حصہ بنانا، مروجہ کتب پر نظرِ ثانی کر کے ان کے مضامین کو موجودہ تقاضوں کے ہم آہنگ کرنا، ایک بڑی جگہ حاصل کر کے زیادہ وسیع پیمانے پر، مزید مختلف شعبوں میں دین کے کام کی ترویج وترقی شامل ہیں۔ ہر مسلمان کو چاہیئے کہ معاشرے اور اپنی ذات سے جہالت کی دوری کے لئے نہ صرف خود اکیڈمی میں داخلہ لے، بلکہ دوسروں اور خصوصاً اپنے گھر والوں اور بچوں کو داخلے کی ترغیب دے۔ یادر ہے کہ دیگر مقامات پر 10 سال میں اختتام پزیر ہونے والا اسکالر و مفتی کورس، یہاں صرف 6 سال میں مکمل کروایا جاتا ہے۔ بہترین اندازِ تدریس کی بناء پر، اس وقتِ قلیل میں تیار ہونے والا عالم، کسی بھی لحاظ سے دوسروں سے کم نہیں ہوتا۔ یوں زندگی کے قیمتی 4 سال بچاتے ہوئے، عالم دین بننے کے بعد، زیادہ خدمتِ اسلام کے وسیع امکانات ہیں۔

مخیّر حضرات، احسانات اسلام کے جواب میں ،کارِ دین کے سلسلے میں اپنی ذمہ داری محسوس کرتے ، بذریعۂ مال اور ادارے کے لئے مختلف علاقوں میں جگہ فراہم کرنے کے لحاظ سے تعاون کریں، تو یقین ہے کہ ان کا یہ عمل بہت بڑے ثوابِ جاریہ اور اسلام کی خدمتِ عظیم کا سبب ہوگا اور دیکھا جائے، تو یہ عمل، حقیقۃً خود اپنی ہی مدد کرنا ہے، کیونکہ اللہ (ﷻ) کا فرمان ہے، یَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنْ تَنْصُرُوا اللّٰهَ يَنْصُرْكُم ۔یعنی اے ایمان والو! اگر تم اللہ (کے دین) کی مدد کرو گے، تو وہ تمہاری امداد فرمائے گا۔ (محمد۔آیت نمبر 7)

مفتی محمد اکمل مدنی صاحب سے براہِ راست رابطے کے لئے

فون اور واٹس ایپ نمبر: 00923212447434

ای میل ایڈریس:۔ muftiakmalqtv2@gmail.com

اکیڈمی کے ساتھ مالی تعاون کے ذریعے اپنے لئے عظیم الشان ثوابِ جاریہ کے خواہشمند خواتین وحضرات، مفتی صاحب سے براہِ راست رابطہ کریں۔

اُصُولِ اکمل
کی منفرد خصوصیات

- دو کلرز کے ساتھ بہترین کمپوزنگ اور عمدہ کاغذ۔
- انتہائی عام فہم۔
- مستند کتب سے اخذ شدہ مواد۔
- مع دلائل، ذکرِ اختلافِ علمائے اسلام رحمہم اللہ سے مزین۔
- مضامین کی منفرد و مفید ترتیب۔
- عزیمت و رخصت، مطلق و مقید، استحسان، سبب و علت و شرط، تعارض نسخ اور مفہومِ موافق و مخالف جیسے اہم عنوانات پر تفصیلی بحث۔
- اساتذہ و تلامذہ، دونوں کے لئے مفید۔
- بے حد مناسب قیمت۔

MAKTABA AL-FURQAN
Soldier Bazar No. 1, Near Chhipa Hall,
Garden East Karachi. Ph: 021-32242226