اصولی لغوی قواعد
اور
تفسیر قرآن

حافظ عبداللہ

297.161
58
160062

جملہ حقوق محفوظ ہیں

نام کتاب:	اصولی لغوی قواعد اور تفسیر قرآن
مؤلف:	ڈاکٹر حافظ عبداللہ
	اسسٹنٹ پروفیسر، شیخ زاید اسلامک سینٹر
	پنجاب یونیورسٹی، لاہور
کمپوزنگ و ڈیزائننگ:	شاہد گلزار
ناشر:	شیخ زاید اسلامک سینٹر
	پنجاب یونیورسٹی، لاہور
اشاعت:	ستمبر، 2017ء
قیمت:	500 روپے (پاکستانی)

﴾انتساب﴿

علومِ دینیہ میں میرے پہلے معلم ومربی

استادِ محترم حضرت مولانا محمد عبدالخالق رحمۃ اللہ علیہ (۱۹۱۹-۱۹۸۲ء)

کے نام

جن سے شرفِ تلمذ میرے لیے باعث فخر ہے

22-01-2018

فہرست مضامین

عرضِ مؤلف

مقدمہ

باب اول: معانی کے لیے الفاظ کی وضع کے اعتبار سے اقسام

تمہید	۲۵
خاص	۳۲
خاص کی اقسام	۳۴
خاص کا حکم	۳۶
امر	۴۵
امر کی تعریف	۴۵
مطالبۂ فعل کے صیغہ کی صورتیں	۵۱
فعل امر کا استعمال	۵۳
فعل امر کا حقیقی استعمال	۵۸
نہی	۷۷
طلب کف پر دلالت کے صیغے	۷۹
فعل نہی کا استعمال	۸۰

فعل نہی کا حقیقی استعمال	۸۱
عام	۸۴
عام کا حکم	۸۷
خبر واحد اور قیاس سے عام کی تخصیص کا حکم	۹۰
مشترک	۹۷
مشترک کا حکم	۹۹
مؤول	۱۰۱
مؤول کا حکم	۱۰۶
مؤول کی مثالیں	۱۰۸

باب دوم: معانی پر الفاظ کی دلالت کے اعتبار سے اقسام

واضح الدلالۃ الفاظ	۱۱۰
ظاہر	۱۱۱
ظاہر کی مثالیں	۱۱۳
ظاہر کا حکم	۱۱۴
نص	۱۱۶
نص کا حکم	۱۲۲
مفسر	۱۲۷
مفسر کی مثالیں	۱۳۰
مفسر کا حکم	۱۳۱
محکم	۱۳۴

محکم لذاتہ	۱۳۸
محکم لغیرہ	۱۳۹
محکم کا حکم	۱۳۹
غیر واضح الدلالۃ الفاظ	۱۴۱
خفی	۱۴۳
خفی کا حکم	۱۴۶
مشکل	۱۵۰
مشکل کا حکم	۱۵۹
مجمل	۱۶۱
مجمل کا حکم	۱۶۶
متشابہ	۱۶۷

باب سوم: لفظ کی کسی معنی میں استعمال کے اعتبار سے اقسام

حقیقت	۱۸۶
مجاز	۱۹۰
حقیقت اور مجاز کا حکم	۲۰۳
صریح	۲۱۴
صریح کا حکم	۲۱۶
کنایہ	۲۱۷

باب چہارم: لفظ کی اپنے معنی پر دلالت کی کیفیت کے اعتبار سے اقسام

عبارۃ النص	۲۳۴
عبارۃ النص کی مثالیں	۲۳۹
اشارۃ النص	۲۴۲
اشارۃ النص کی مثالیں	۲۴۶
دلالۃ النص	۲۵۳
دلالۃ النص کی مثالیں	۲۶۳
اقتضاء النص	۲۶۶
اقتضاء النص کی مثالیں	۲۹۰
مفہوم مخالف	۲۹۰
مفہوم مخالف کی اقسام	۲۹۶
(۱) مفہوم وصف	۲۹۶
(۲) مفہوم شرط	۲۹۶
(۳) مفہوم غایت	۲۹۷
(۴) مفہوم عدد	۲۹۸
(۵) مفہوم لقب	۲۹۹
مفہوم مخالف پر عمل	۳۰۲

حرفِ چند

سب تعریفیں اس ذات بلند و برتر کے لیے ہیں جس نے قرآن مجید کو دائمی علمی معجزہ بنا کر نازل کیا اور امت مسلمہ کو کتاب اللہ سے تعلق کے ذریعے امتِ علم ہونے کا شرف عطا کیا۔لاکھوں درود رسول اللہ ﷺ پر جو معلم کی حیثیت سے مبعوث ہوئے اور تکمیلِ اخلاق کے فریضہ کی ادائیگی کے لیے آئے۔ برق و بخارات کے اس عہد میں جب کہ مطالعہ کا ذوق وشوق دمِ واپسیں پر ہے اور کتاب دوستی عنقا ہوگئی ہے، کتابوں کی طباعت واشاعت کا کام ایک مشنری جذبے کے بغیر ممکن نہیں۔شیخ زاید اسلامک سینٹر اپنے آغاز سے آج تک کتاب و مطالعہ دوستی کے جذبوں کا نقیب وامین ہے۔کئی علمی موضوعات پر ایسی کتابیں شیخ زاید اسلامک سینٹر کے زیر انتظام شائع ہوچکی ہیں جو اردو ادب میں اپنی نوعیت کی اولین کتب ہیں۔

یہ کتاب بھی اردو دینی ادب میں ایک گراں قدر اضافہ ہے اور اپنے موضوع پر اردو کی پہلی کتاب ہے کہ جس میں حنفیہ کے علم اصولِ فقہ سے تفسیر قرآن کے لغوی قواعد کو ان کی امہات کتبِ اصول سے اخذ کر کے اصولِ تفسیر کے طور پر امثلہ کے ساتھ بیان کیا گیا ہے۔اس کتاب میں مصنف کی طرف سے پوری کوشش کی گئی ہے کہ زبان و بیان قاری کے لیے بوجھل نہ ہو اگرچہ علمی مباحث میں اس کا اہتمام کرنا بہت مشکل امر ہے۔حتی الامکان کوشش کی گئی ہے کہ کتاب پروف خوانی کی اغلاط سے پاک ہو اور قاری کو مطالعہ کے دوران اس ضمن میں کسی ناخوشگواری کا سامنا نہ کرنا پڑے۔یہ کتاب تحقیق و بحث کے میدان میں مصروفِ عمل اساتذہ و طلبہ کے لیے ایک بنیادی مصدر ثابت ہوگی ان شاء اللہ۔اور اس کے مضامین و مباحث سے تدریسی و تعلیمی فواید بھی حاصل ہوں گے۔میں جناب ڈاکٹر حافظ عبداللہ صاحب کا شکریہ ادا کرتا

ہوں کہ انہوں اس علمی دستاویز کو اسلامک سینٹر کے سلسلہء مطبوعات میں شامل کرنے لیے آمادگی ظاہر کی۔ بسا اوقات انسان کسی کام میں پوری کوشش صرف کرنے باوجود تاخیر و تعویق کا شکار ہوتا چلا جاتا اور جس قدر تعجیل کا ارادہ کرتا ہے اسی قدر تاخیر ہوتی جاتی ہے۔ اس کتاب کی اشاعت میں باوجود پوری خواہش کے تاخیر ہوتی گئی لیکن ان شاء اللہ اس تاخیر میں بھی اللہ کی طرف سے خیر و برکت کا معاملہ ہوگا۔

فیکلٹی علوم اسلامیہ کی ڈین جناب پروفیسر ڈاکٹر طاہرہ بشارت صاحبہ کا شکر گزار ہوں کہ ان کی طرف سے شیخ زاید اسلامک سینٹر کے ہر علمی منصوبے کی سرپرستی ہوتی ہے۔ ہر معاملے میں ان کے تعاون و تایید کا تہہ دل سے ممنون ہوں۔ جناب وائس چانسلر ظفر معین ناصر شیخ زاید اسلامک سینٹر کے لیے مشفقانہ جذبات رکھتے ہیں اور اس ادارے کو علوم اسلامیہ کی اشاعت میں مصروف و مگن دیکھنا چاہتے ہیں، میں ان کا بھی شکر گزار ہوں۔

آخر میں ان تمام افراد کا شکریہ ادا کرتا ہوں کہ جن کی مساعی اس کتاب کی تدوین و اشاعت میں شامل ہیں۔ دعا کرتا ہوں کہ اللہ اس کتاب کو اپنے ہاں مقبول فرمائے۔

ڈاکٹر محمد اعجاز

ڈائریکٹر

عرضِ مؤلف

علماءِ اصولِ فقہ کا یہ بہت بڑا کارنامہ اور امت پر احسان ہے کہ انہوں نے قرآن وسنت کی نصوص کی تفہیم وتفسیر اور ان سے اخذ واستنباط کے وہ اصول وقواعد جو اگرچہ عہد صحابہؓ وتابعینؒ میں غیر مدوّن صورت میں موجود تھے، ان کو کتبِ اصولِ فقہ کی صورت میں مدوّن ومرتّب کیا۔

کتبِ اصولِ فقہ عموماً دو مناہج پر تصنیف کی گئی ہیں ایک فقہاء یا احناف کا منہج اور دوسرا متکلمین یا شوافع کا منہج کہلاتا ہے۔ دونوں مناہج کی مصنفات کا بڑا حصہ قواعدِ لغویہ پر مشتمل ہے۔ ان قواعد کی قرآن کریم کی تعبیر وتشریح اور تفہیم وتفسیر میں بڑی اہمیت ہے۔ ان کی اسی اہمیت کی وجہ سے علوم القرآن کے موضوع پر تصنیف کردہ قدیم کتب، جن میں بدرالدین زرکشی (م: ۷۹۴) کی البرھان فی علوم القرآن اور علامہ جلال الدین سیوطی (م: ۹۱۱ھ) کی الاتقان فی علوم القرآن خاص طور پر قابل ذکر ہیں، میں قواعدِ لغویہ کی ان مباحث کو علوم القرآن کی متعدد مستقل انواع کا موضوع بنایا گیا ہے۔

علامہ زرکشیؒ اور علامہ سیوطیؒ دونوں چونکہ علماءِ شوافع میں سے تھے اس لیے انہوں نے متکلمین یا شافعی منہج پر تصنیف کردہ کتبِ اصولِ فقہ کی لغوی مباحث کا ذکر کیا ہے۔ جبکہ احناف یا فقہا کی منہج پر لکھی جانے والی کتبِ اصول کی مباحثِ لغویہ، جو زیادہ مفصل اور مرتب بھی ہیں، سے مذکورہ مصنفات خالی ہیں۔

میں نے جب اس بات کا ذکر اپنے استاد ڈاکٹر شیخ عبدالغفور محمودؒ سے کیا، جو خود شافعی المذہب تھے اور جامعہ ازھر کے بڑے علماء میں ان کا شمار ہوتا تھا، بین الاقوامی اسلامی یونیورسٹی میں تفسیر اور علوم القرآن کے استاد تھے، کتبِ تفسیر اور علوم القرآن پر ان کی وسیع اور گہری نظر تھی، تو

انہوں نے فرمایا: میری نظر میں کوئی ایسی کتاب نہیں جس میں منہجِ فقہاء یا احناف پر تصنیف کردہ کتبِ اصول کی قواعدِ لغویہ سے متعلق مباحث کو علوم القرآن کی انواع کے طور پر ذکر کیا گیا ہو اور اس ناچیز کو فرمایا کہ تمہیں اس کو اپنا موضوع بنانا چاہیے۔ شیخؒ کی یہ بات میرے لیے مہمیز ثابت ہوئی اور میں نے اپنے ڈاکٹریٹ کے تحقیقی مقالہ کا موضوع علمِ اصولِ تفسیر میں علماءِ اصول کی خدمات ہی کو بنایا۔

احناف یا فقہاء کے منہج پر کتبِ اصول میں اصول بزدوی اور اصول سرخسی کو بنیادی مقام حاصل ہے۔ حال ہی میں محقق ہو کر منظر عام پر آنے والی قدیم ترین کتاب علامہ ابوبکر جصاصؒ (م: ۳۷۰ھ) کی الفصول فی الاصول ہے۔ زیر نظر تالیف میں ان کتب کے طویل اقتباسات مع اردو ترجمہ پیش کرنے کا مقصد جہاں بحث کو مستدل کرنا ہے وہاں تفسیر و علوم القرآن اور اصولِ فقہ کے طلبہ کو کتب مذکور کی مباحث اور ان کے اسلوب سے متعارف کرانا بھی ہے تاکہ قدیم مآخذ سے مناسبت اور ان سے استفادے کا شوق پیدا ہو اور کہیں عبارت اور اسلوب کی صعوبت کی وجہ سے یہ بالکلیہ متروک نہ ہو جائیں۔ جیسا کہ مولانا مناظر احسن گیلانی (م: ۱۹۵۶ء) اصول بزدوی کے بارے میں تحریر فرماتے ہیں:

> جس کی عبارتوں کا سمجھنا گویا لوہے کے چنے چبانا ہے۔ لیکن اگر اس لوہے کے چبانے کی قدرت کسی میں پیدا ہو گئی تو پھر اس کے لیے واقعی جو چبانے کی چیزیں ہیں وہ کچھ بھی باقی نہیں رہتیں...... (ہندوستان میں مسلمانوں کا نظام تعلیم و تربیت، ص: ۳۱۲)

تمام مباحث کو اصولِ فقہ کی امہات الکتب سے مستدل کیا گیا ہے بعد کی کتابوں کے حوالے محض تائید و توضیح کے طور پر پیش کیے گئے ہیں۔

کتاب تفسیر قرآن کے لغوی قواعد کتاب اللہ کے فہم کے لیے درکار ان اصولوں کی تعریف و تشریح پر مبنی ہے جن کا تعلق عربی زبان کے لسانی ضوابط سے ہے۔ ہر زبان میں اظہار

و بیان کے کچھ اصول و قواعد ہوتے ہیں جن کو کلام میں مدنظر رکھا جاتا ہے۔ قرآن مجید عربی مبین میں نازل ہوا اور اس نے ابلاغ و تفہیم کے لیے مخاطبین کے ہاں مروج حسن کلام کے تمام طریقوں کو اپنایا۔ لہٰذا قرآن کو سمجھنا عربی زبان کے ان قواعد کو جاننے پر موقوف ہے جو اہل زبان کے ہاں رائج تھے۔ اس کتاب میں ان اصولوں کی توضیح و تشریح کی کوشش کی گئی ہے۔

یہ تصنیف راقم کے پی ایچ ڈی کے مقالے کا ایک باب ہے جو اپنے محتویات کے اعتبار سے مکمل ایک کتاب کا مواد تھا۔ اس کو علوم اسلامیہ کے طلبہ و محققین کے لیے مفید سمجھ کر اس میں موجود عربی عبارات کے تراجم کے ساتھ شائع کیا جا رہا ہے تاکہ فہم موضوع میں مزید تسہیل ہو۔ موضوع کی دقت توضیح کی متقاضی تھی اور اسی کو پیش نظر رکھتے ہوئے اگر کہیں تکرار کی صورت بھی پیدا ہوئی ہے تو ضرورت کے باعث اسے گوارا کیا گیا ہے۔

اس کتاب کے مضامین کو چار ابواب میں تقسیم کیا گیا ہے جو کتبِ اصول میں لفظ کے اعتبار سے کی گئی اساسی تقسیمات پر مبنی ہیں۔ پہلا باب لفظ کی وضع کے اعتبار سے اقسام کی مباحث پر مشتمل ہے۔ دوسرا باب لفظ کے کلام میں استعمال کے اعتبار سے اقسام کے بیان پر مشتمل ہے۔ تیسرے باب میں لفظ کے معنوی اعتبار سے واضح یا غیر واضح ہونے کے مباحث ہیں اور چوتھا باب اقسامِ دلالت پر مشتمل ہے۔

قرآنی آیات کا ترجمہ مولانا احمد سعید دہلوی (م:۱۹۵۹ء) کے ترجمہ قرآن کشف الرحمٰن سے لیا گیا ہے جو سلیس اور شگفتہ اردو میں ہے۔ امید ہے یہ تالیف تفسیر و علوم القرآن کے طلبہ کے لیے افادے کا باعث ہوگی۔ اللہ تعالیٰ سے دعا ہے وہ اس حقیر کاوش کو قبول فرمائے۔

کتاب کا انتساب علوم دینیہ میں اپنے پہلے استاذ محترم، علامہ شبیر احمد عثمانیؒ (م:۱۹۴۹ء) اور شیخ الاسلام مولانا سید حسین احمد مدنیؒ (م:۱۹۵۷ء) کے تلمیذِ رشید حضرت مولانا محمد عبدالخالقؒ کے نام کرنا اپنی سعادت سمجھتا ہوں جنہوں نے اصولِ فقہ کی پہلی درسی

کتاب اصول الشاشی ایسے موثر اور دل نشین انداز میں پڑھائی کہ اصول فقہ میری دلچسپی کا موضوع بن گیا۔

علم و کتاب دوست محترمہ ڈاکٹر جمیلہ شوکت سابق ڈین شعبہ علوم اسلامیہ کا شکریہ ادا کرنا واجب سمجھتا ہوں جن کی مسلسل ترغیب و تشویق اور مشفقانہ راہنمائی اگر نہ ہوتی تو شاید یہ کتاب منصۂ شہود پر نہ آتی۔ انہوں نے اپنی مفید آراء اور پروف خوانی کے ذریعے معاونت بھی کی اور نا سپاس گزاری ہوگی اگر میں اپنے عزیز شاگرد اور مخلص دوست ادارہ علوم اسلامیہ، جامعہ پنجاب کے لائق اور فاضل استاد ڈاکٹر حافظ عثمان احمد کا ذکر نہ کروں اس کتاب کو قابل اشاعت و طباعت بنانے میں ان کا حصہ مولف سے کسی طرح کم نہیں۔ ان کی مخلصانہ معاونت کے بغیر یہ کتاب کبھی زیور طباعت سے آراستہ نہ ہوسکتی۔ میں ان کا تہہ دل سے ممنون ہوں اور اللہ تعالیٰ سے ان کی ایمان وصحت کی سلامتی کے ساتھ درازی عمر کے لیے دعا گو ہوں۔ ڈاکٹر مفتی محمد معاذ، انچارج شعبہ مساجد جامعہ پنجاب نے بھی اس مسودۂ کتاب کا مطالعہ کرکے اس کی بہتری کے لیے کچھ تجاویز دیں میں ان کا شکر گزار ہوں۔ محترم ڈاکٹر مولانا سرفراز احمد اعوان کا شکریہ ادا کرنا مجھ پر لازم ہے کہ انہوں نے عدیم الفرصتی کے باوجود نوازش فرماتے ہوئے اس کتاب کو امعانِ نظر سے دیکھا اور اس کی اصلاح کے لیے انتہائی قیمتی تجاویز عنایت کیں۔

میں ڈائریکٹر شیخ زاید اسلامک سینٹر، ڈاکٹر محمد اعجاز کا بھی شکر گزار ہوں جنہوں نے ذاتی دلچسپی لے کر شیخ زاید اسلامک سینٹر کی طرف سے کتاب کی اشاعت کا اہتمام کرکے علم دوستی کا ثبوت دیا۔ فجزاهم الله خيراً

مقدمہ

قرآن کریم وہ کتابِ مبین ہے جس نے انسان کو گمراہی کی تاریکی سے نکال کر ہدایت کی روشنی میں پہنچایا۔ اعتقادات وعبادات اور معاملات واخلاق کو مرضیِ الٰہی کے مطابق سنوارا۔ شخصی واجتماعی زندگی کے بگاڑ کو ختم کر کے حیاتِ انسانی کو بناؤ اور اصلاح سے ہمکنار کیا۔ فرمانِ باری تعالیٰ ہے:

﴿كِتَابٌ أَنزَلْنَاهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِ رَبِّهِمْ إِلَى صِرَاطِ الْعَزِيزِ الْحَمِيدِ﴾(۱)

قرآن ایک کتاب ہے جس کو ہم نے آپ کی جانب اس لیے نازل کیا ہے کہ آپ بنی نوع انسان کو ان کے رب کے حکم سے تاریکیوں سے نکال کر اس روشنی کی طرف جو ایک زبردست ستودہ صفات کی راہ ہے لے آئیں۔

نبی کریم ﷺ نے اسی کتاب کے ذریعے صحابہ کرامؓ کی زندگیوں کو منور فرمایا۔ ان کے نفوس کو جاہلیت کی آلائشوں سے پاک کیا۔ اللہ تعالیٰ کی معرفت، اس کے قرب اور رضا کے حصول کا راستہ دکھایا۔ انہیں امامتِ عادلہ اور قیادتِ صالحہ کے اصول سکھائے۔ ان پر دنیا وآخرت کی کامیابی کے راز آشکارا فرمائے۔

نبی کریم ﷺ نے نہ صرف قرآنِ حکیم کے الفاظ ان کو پڑھ کر سنائے بلکہ اس کے معانی بھی بتلائے اور مرادِ الٰہی کو واضح فرمایا۔ اسی طرح تبیینِ کتاب کا فریضہ سرانجام دیا اور حکمتِ قرآنی سے صحابہ کرامؓ کے اذہان وقلوب کو جلا بخشی۔

۱- ابراھیم، ۱۴:۱

ارشاد باری تعالیٰ ہے:

﴿ هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولاً مِّنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِن كَانُوا مِن قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ ﴾(۱)

وہی ہے جس نے ناخواندہ لوگوں میں انہی ناخواندوں میں سے ایک رسول بھیجا جوان کے روبرو خدا کی آیتیں تلاوت کرتا ہے اوران کو پاک کرتا ہے اوران کو کتاب یعنی قرآن کی تعلیم دیتا ہے۔ اوران کو دانائی کی باتیں سکھاتا ہے اور یقیناً اس رسول کی بعثت سے پہلے یہ لوگ کھلی گمراہی میں تھے۔

اس طرح سب سے پہلے مفسرِ قرآن اور مرادِالٰہی کو واضح فرمانے والے خود نبی کریم ﷺ ہیں کیونکہ مبعوث من اللہ شخصیت کی راہنمائی و ہدایت اور تبیین وتوضیح کے بغیر انسانی عقل وذہن کا منزل من اللہ الفاظ سے مراداتِ الٰہی تک پہنچنا ناممکن ہے۔ اسی لیے اللہ تعالیٰ نے کتاب اللہ کی تبیین وتشریح اور تفسیر وتبلیغ کا فریضہ بھی آپ ﷺ کے سپرد کیا۔

ارشاد باری تعالیٰ ہے:

﴿ وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ ﴾(۲)

اور آپ پر بھی ہم نے ہی یہ قرآن نازل کیا ہے تا کہ جواحکام لوگوں کے لیے نازل کیے گئے ہیں وہ احکام آپ ان کے روبرو خوب کھول کر بیان کردیں۔

﴿إِنَّا أَنزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ ﴾(۳)

بے شک ہم نے آپ پر ایک سچی کتاب نازل کی ہے تا کہ اللہ تعالیٰ نے جو کچھ آپ کو بتا دیا ہے آپ اس کے مطابق لوگوں کے مابین فیصلہ کریں۔

۱- الجمعة، ٦٢:٢
۲- النحل:١٦:٤٤
۳- النساء، ٤:١٠٥

﴿ يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ ﴾(۱)
اے پیغمبر جو کچھ آپ کے رب کی طرف سے آپ پر نازل کیا گیا ہے اُس سب کو لوگوں تک پہنچا دیجئے۔

اسی طرح اہلِ ایمان پر رسول اللہ ﷺ کی پیروی اور اطاعت ہر اس چیز میں فرض کی گئی ہے جس کا آپ ﷺ حکم دیں یا جس سے آپ ﷺ منع فرمائیں۔ ارشادِ باری تعالیٰ ہے:

﴿مَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانتَهُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ﴾(۲)
اور رسول تم کو جو کچھ دے دیا کرے اُسے لے لیا کرو اور جس چیز سے تم کو منع کر دیا کرے اُس سے رک جایا کرو اور اللہ سے ڈرتے رہو، کیونکہ اللہ تعالیٰ سخت سزا دینے والا ہے۔

قرآن کریم کی بہت سی آیات میں رسول اللہ ﷺ کی اطاعت کو رب کی اطاعت کے ساتھ ذکر فرمایا گیا۔ ارشاد ہے:

﴿ وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ﴾(۳)
اور اللہ اور رسول کا کہا مانو تاکہ تم پر رحم کیا جائے۔

یہاں تک کہ اللہ جل شانہ نے رسول اللہ ﷺ کی اطاعت کو اپنی اطاعت اور رسول اللہ ﷺ کی پیروی واتباع کو اپنی محبت کا سبب قرار دیا۔ ارشاد ہے:

﴿ مَنْ يُطِعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ وَمَن تَوَلَّى فَمَا أَرْسَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِيظًا﴾(۴)
جس شخص نے رسول کی اطاعت کی تو بلا شبہ اس نے اللہ تعالیٰ کی اطاعت کی اور جس نے روگردانی کی تو بہر حال ہم نے آپ کو ان پر نگہبان بنا کر نہیں بھیجا۔

۱- المائدة،۵:۶۷
۲- الحشر،۵۹:۷
۳- آل عمران،۳:۱۳۲
۴- النساء، ۴:۸۰

﴿ قُلْ إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ اللّٰهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللّٰهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَاللّٰهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴾(۱)

اے نبی آپ لوگوں سے کہہ دیجئے اگر تم واقعی اللہ تعالیٰ سے محبت رکھتے ہو تو میری پیروی اختیار کرو اس پر اللہ تعالیٰ تم سے محبت کرے گا اور تمہارے گناہوں کو معاف فرما دے گا اور اللہ تعالیٰ بڑا بخشنے والا نہایت مہربان ہے۔

اللہ تعالیٰ نے رسول اللہ ﷺ کی مخالفت سے بے حد ڈرایا ہے اور اس بات کی طرف بھی اشارہ فرمایا ہے کہ آپ کی مخالفت کفر ہے۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

﴿فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَن تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾(۲)

لہٰذا وہ لوگ جو اُس کے حکم کی مخالفت کرتے ہیں اُن کو اس بات سے ڈرنا چاہیے کہ ان پر کوئی آفت آپڑے یا اُن پر کوئی دردناک عذاب نازل ہو جائے۔

ارشاد ہے:

﴿ قُلْ أَطِيعُواْ اللّٰهَ وَالرَّسُولَ فإِن تَوَلَّوْاْ فَإِنَّ اللّٰهَ لاَ يُحِبُّ الْكَافِرِينَ ﴾(۳)

آپ کہہ دیجئے تم اللہ اور رسول کی فرمانبرداری کرو پھر اگر وہ لوگ روگردانی کریں تو یقین جانو کہ اللہ تعالیٰ ایسے منکروں کو پسند نہیں کرتا۔

آپ ﷺ کے حکم و فیصلہ سے بے رغبتی اور روگردانی کو ایمان کے منافی قرار دیا ہے اور کسی مومن کو مومن ہوتے ہوئے اس بات کی اجازت نہیں دی ہے کہ دل میں بھی تنگی محسوس کرے۔

۱- آل عمران،۳:۳۱
۲- النور،۲۴:۶۳
۳- آل عمران،۳:۳۲

ارشاد ہے:

﴿فَلاَ وَرَبِّکَ لاَ یُؤْمِنُونَ حَتَّیٰ یُحَکِّمُوکَ فِیمَا شَجَرَ بَیْنَهُمْ ثُمَّ لاَ یَجِدُواْ فِی أَنفُسِهِمْ حَرَجاً مِّمَّا قَضَیْتَ وَیُسَلِّمُواْ تَسْلِیماً﴾(۱)

سو قسم ہے آپ کے رب کی یہ شیطان کو حکم بنانے والے اس وقت تک مومن نہیں ہوں گے جب تک یہ اپنے تمام باہمی جھگڑوں میں آپ ہی کو منصف نہ بنائیں پھر جو فیصلہ آپ کر دیں اس پر اپنے دلوں میں کوئی گرانی نہ محسوس کریں اور پوری طرح آپ کے فیصلے کو تسلیم کریں۔

نیز فرمایا:

﴿وَمَا کَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَی اللّٰهُ وَرَسُولُهُ أَمْراً أَن یَکُونَ لَهُمُ الْخِیَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ وَمَن یَعْصِ اللّٰهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالاً مُّبِیناً﴾(۲)

اور کسی ایماندار مرد اور کسی ایماندار عورت کو یہ لائق نہیں کہ جب اللہ اور اس کا رسول کسی کام کا حکم دے دے تو پھر ان مومن مردوں اور عورتوں کو اپنے کام کا کوئی اختیار باقی رہے اور جو شخص اللہ کی اور اس کے رسول کی نافرمانی کا ارتکاب کرے تو یقیناً وہ کھلی ہوئی گمراہی میں مبتلا ہوا۔

آپ ﷺ کی اطاعت واتباع کو فرض اور محبت الٰہی کا سبب اور آپ ﷺ کے حکم وفیصلہ سے سرتابی وروگردانی کو ایمان کے منافی اور کفر قرار دیا اس لیے کہ آپ ﷺ سراپا قرآن کریم کی تفسیر وتبیین اور تشریح وتوضیح ہیں۔

۱- النساء، ۴:۶۵ ۲- الاحزاب، ۳۳:۳۶

تفسیر وتبیین اور شرح وتبلیغ کی صورت یہ تھی کہ رسول اللہ ﷺ اپنے قول یا فعل سے یا دونوں سے یا تقریر یعنی مروجہ طریقوں کی تائید وسکوت فرما کر انہیں قائم وبرقرار رکھنے سے قرآن حکیم کے مطالب ومقاصد کی حفاظت فرماتے تھے۔

علامہ شاطبی الموافقات میں تحریر فرماتے ہیں:

ان النبی ﷺ کان مبیناًبقوله و فعله و اقراره و کان مبینا مکلفا بذلک فی قوله تعالیٰ ، وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ. (۱)

بے شک نبی کریم ﷺ اپنے قول، اپنے فعل اور اپنی خاموشی یا پسندیدگی کے ذریعے کسی عمل کو تصویب بخشنے کے اعتبار سے اللہ کے احکام کے شارح ومبیّن ہیں اور تبیین کے فریضہ کے مکلّف من جانب اللہ تھے جیسا کہ اللہ تعالیٰ کے اس فرمان میں ہے: ''اور آپ پر بھی ہم نے ہی یہ قرآن نازل کیا ہے تاکہ جو احکام لوگوں کے لیے نازل کیے گئے ہیں وہ احکام آپ ان کے روبرو خوب کھول کر بیان کردیں۔

وہ مقدس وخوش نصیب طبقہ جسے نبی کریم ﷺ سے براہ راست تلمذ کا شرف حاصل ہوا اور فیضانِ نبوت سے بغیر کسی واسطہ کے مستفیض ہوا حضرات صحابہ کرامؓ کا تھا۔ جن پر آفتاب نبوت کی کرنیں بغیر کسی حجاب کے پڑیں اور جن کے قلوب براہِ راست مشکوٰۃِ نبوت سے مستنیر ہوئے۔ صحابہ کرامؓ نے قرآن کریم کے الفاظ اور معانی ومفاہیم کی تعلیم رسول اللہ ﷺ سے حاصل کی اور ان کے نفوس کا تزکیہ خود مہبطِ وحی ﷺ نے فرمایا۔

صحابہ کرامؓ سے براہِ راست تلمذ کا شرف جس طبقہ کو حاصل ہوا وہ تابعینِ کرام ہیں جنہوں نے قرآن کے مطالب ومفاہیم اور اس کی تفسیر وتبیین صحابہ کرام کی صحبت میں رہ کر حاصل کی۔ اگرچہ صحابہ وتابعین کے پیشِ نظر قرآن سے اخذ واستنباط اور اس کی تفسیر وتشریح کے دوران

۱- الموافقات، ۳/۳۰۸

ایسے قواعد واصول ہوتے تھے جو انہوں نے نبوی منہجِ تفسیر کے مطالعے، رسول اللہ ﷺ کی حیاتِ طیبہ کے گہرے مشاہدے اور قرآن کریم میں عمیق تدبر و تفکر کے بعد اپنے فطری سلیقے اور خداداد ملکہ سے اخذ کیے تھے لیکن انہوں نے نہ ان کو اصطلاحی زبان میں قواعد واصول کی حیثیت سے بیان کیا اور نہ ہی ان کو مرتب و مدون فرمایا۔

عہد صحابہ وتابعین میں اصول تفسیر کی عدم تدوین کی وجوہ:

اس کی پہلی وجہ تو یہ تھی کہ صحابہ کرامؓ کو رسول اللہ ﷺ کا براہِ راست تلمذ حاصل تھا۔ قرآن کریم کے نزول کے وہ عینی شاہد تھے۔ رسول اللہ ﷺ کے اقوال واعمال ان کے سامنے تھے۔ اس لیے قرآن سمجھنے میں ان کو کوئی دقّت پیش نہیں آتی تھی۔ اور اگر کبھی کوئی اشکال ان کو پیش آتا تو فوراً رسول اللہ ﷺ کی خدمت میں پیش کرتے اور رسول اللہ ﷺ ان کے اس اشکال کا ازالہ فرمادیتے۔ اس طرح تابعین عظامؒ کو صحابہ کرامؓ کی صحبت ومعیت سے یہ فائدہ حاصل ہوتا تھا۔

اس کی دوسری وجہ یہ تھی کہ ان حضرات کی تربیت اور نشوونما خالص عربی ماحول میں ہوئی تھی۔ فصاحت و بلاغت کے وہ قدرتی ماہر تھے۔ قرآنِ کریم انہی کی زبان میں نازل ہوا۔ نزولِ قرآن کے وقت کی عربی زبان میں ان کی قادرالکلامی مسلمہ تھی۔ وہ نزولِ قرآن کے وقت کے اہلِ عرب کی عادات و رسومات اور ان کے نوعی خصائل و امتیازات اور مذہبی رواج و اعتقادات سے بھی بخوبی آگاہ تھے۔ لہٰذا وہ قرآن کی زبان و اسلوب، محاورات وضرب الامثال اور قصص وواقعات میں پنہاں اشارات وتلمیحات اور قرآنی احکامات کا محل ومصداق جاننے کے لیے اپنے فطری ملکہ اور خداداد ذہانت کے سوا کسی اصطلاحی قاعدہ اور قانون کے محتاج نہیں تھے۔

تیسری اہم وجہ یہ تھی کہ چونکہ ان حضرات کی نشو ونما اور تربیت خالص عربی ماحول میں ہوئی تھی جو نزول قرآن کا ماحول تھا اور پھر ان کو رسول اللہ ﷺ کی صحبت وتلمذ کا شرف حاصل تھا اس لیے وہ شریعت کے مقاصد اور اس کی حقیقی روح کو بعد کے ہر طبقہ سے زیادہ جاننے والے تھے اور ان پر ان کی نظر رہتی تھی اور ان کی طبائع بھی اس روح کو جذب کیے ہوئے تھیں۔ جس کی بنا پر ان کی تفسیر وتشریح اور اخذ واستنباط روحِ شریعت کے ہم آہنگ ہوتا تھا۔

چوتھی وجہ عہد صحابہ وتابعین میں اصولِ تفسیر کے مرتب ومدون نہ ہونے کی یہ تھی کہ تمدن کی وسعت کی وجہ سے مسائل کی پیچیدگی کی صورت ابھی اس طرح نمودار نہیں ہوئی تھی جو بعد کے ادوار میں ہوئی۔ لہٰذا تفسیر کے باب میں بھی اشکالات نے زیادہ پیچیدہ صورت ابھی اختیار نہیں کی تھی اور نہ اخذ واستنباط کی زیادہ ضرورت ہوتی تھی جو بعد کے ادوار کا خاصہ ہے۔

اصولِ تفسیر کے مرتب ومدون نہ ہونے کی پانچویں وجہ یہ تھی کہ ابھی تصنیف وتالیف کا کام بھی بالکل ابتدائی سطح پر تھا کتب کی تصنیف وتالیف کے کام نے ابھی اس طرح وسعت اختیار نہیں کی تھی جو بعد میں ہمیں نظر آتی ہے۔ زیادہ تر انحصار زبانی روایات پر کیا جاتا تھا اور کتابت کے بجائے حافظہ پر زیادہ اعتماد کیا جاتا تھا۔ اللہ تعالیٰ نے بھی ان کو بے پناہ حافظہ کی صلاحیت سے سرفراز فرمایا تھا۔ یہاں تک کہ اس دور کے اہلِ عرب قوت حافظہ میں ضرب المثل تھے۔

علامہ ابن خلدون اصولِ فقہ کی تدوین سے متعلق بحث کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

واعلم ان هذا الفن فی الفنون المتحدثة فی الملة و كان السلف فی غنية عنه بما ان استفادة المعانی من الالفاظ لا يحتاج فيما الی أزيد مماعندهم من الملكة اللسانية و اما القوانين التی يحتاج اليها فی استفادة الاحكام خصوصاً فعنهم اخذ معظمها.(۱)

۱- مقدمة ابن خلدون، ص: ۳٦۰

جان لو کہ یہ فن امتِ مسلمہ میں وجود پانے والے نئے فنون میں سے ہے اور سلف صالحین اس کے جاننے سے مستغنی تھے۔ کیونکہ الفاظ سے معانی کے فہم میں انہیں کسی ایسی چیز کی احتیاج نہیں تھی کہ جو ان کے ملکہ لسانیہ پر کچھ اضافہ کر سکے۔ خاص طور پر احکام کے استفادے کے لیے جن قوانین کی ضرورت پڑتی ہے ان قوانین کا اکثر حصہ سلف صالحین سے ہی ماخوذ ہے۔

استاد عبدالوہاب ابراہیم ابوسلیمان الفکر الاصولی میں امام الحرمین علامہ جوینی سے نقل کرتے ہیں:

والصحابةؓ ما اعتنوا بتبويب الابواب و رسم الفصول و المسائل ، نعم كانوا مستعدين للبحث عند مسيس الحاجة اليه ، متمكنين وما اضطرّوا الى تمهيد القواعد و رسم الفروع والا مثلة ، لان الامور في زمانهم لم تضطرب كل هذا الاضطراب .(۱)

صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین نے ابواب بندی اور فصول و مسائل کی تقسیم کی طرف توجہ نہیں کی، ہاں وہ ضرورت کے پیش آنے پر مسئلے کی تلاش میں بہت مستعد رہتے تھے انہیں ایک حالتِ تمکین حاصل تھی اور انہیں قواعد اور فروعات و امثلہ کی تمہید کی ضرورت نہیں ہوتی تھی کیونکہ ان کے زمانے میں معاملات کی پیچیدگی بعد کے زمانوں کی مانند نہیں تھی۔

اصول تفسیر کی تدوین کے اسباب:

اسلامی فتوحات کا دائرہ وسیع ہونے کے ساتھ ساتھ بکثرت لوگ حلقہ بگوش اسلام ہونے لگے۔ یہاں تک کہ عہد صحابہ و تابعین کے بعد نومسلم عجمیوں کی کثرت ہوگئی تھی۔

۱- الفکر الاصولی، ص:۳۵

عربی زبان نہ جاننے والی قومیں اسلام میں بہت زیادہ داخل ہونے لگیں۔عربوں کا ان غیر عربوں سے میل ملاپ زبان کے فطری ملکہ کو متاثر کیے بغیر نہ رہ سکا۔عربوں کی زبان میں تغیر کے آثار ظاہر ہونے لگے اور ان کا فطری ملکہ خلل پذیر ہونے لگا۔ایسے حالات میں اہلِ علم نے زبان کی حفاظت کے لیے اور قرآن وسنت کو سمجھنے کے لیے باقاعدہ استقراء وتتبع کے بعد عربی زبان کے قواعد واصول مدون ومرتب کیے تاکہ ملکۂ فطری کے خلل پذیر ہونے کی وجہ سے خود اہل عرب اور عربی زبان سے ناواقفیت کی وجہ سے غیر عرب، عربی زبان کا علم حاصل کرسکیں۔

علامہ ابن خلدون لکھتے ہیں:

فلما جاء الاسلام وفارقوا الحجاز لطلب الملک، الذی کان فی أیدی الأمم والدول، وخالطوا العجم، تغیرت تلک الملکة بما ألقی اِلیها السمع من المخالفات التی للمتعربین من العجم. و السمع أبو الملکات اللسانیة، ففسدت بما ألقی اِلیها مما یغا یرها ، لجنوحها اِلیه باعتبار السمع، وخشی أهل العلوم منهم ان تفسد تلک الملکة رأسا و یطول العهد بها ، فینغلق القرآن والحدیث علی المفهوم، فاستنبطوا من مجاری کلامهم قوانین لتلک الملکة مطردة، شبه الکلیات وللقواعد، یقیسون علیها سائر أنواع الکلام و یلحقون الاشباه بالاشباه.(۱)

جب اسلام کا ظہور ہوا اور وہ خطۂ حجاز سے ان علاقوں کی طرف تسخیر کے لیے بڑھے جو اس وقت دوسری قوموں اور سلطنتوں کے زیرِنگین تھے اور ان کا عجمیوں سے میل جول ہوا تو اس کے نتیجے میں وہ فطری ملکہ جو ان کو اہلِ عرب کے سماع سے حاصل تھا متغیر ہوگیا کیونکہ اس کے مقابلے میں اہلِ عجم میں نو آموز عربی دانوں کو وہ حاصل نہ تھا۔

۱- مقدمه ابن خلدون، ۴۷۰

سماع لسانی ملکات میں سب سے بلند ملکہ ہے۔ ان کو جس صورتِ حال کا سامنا ہوا اس سے اس ملکہ میں فساد پیدا ہوا کیونکہ سماع کے اعتبار سے اس میں کجی واقع ہوئی۔ اہلِ علم کو خوف لاحق ہوا کہ اس ملکہ لسانی میں کہیں اصلاً ہی فساد نہ پیدا ہو جائے اور پھر اس حالت میں ایک زمانہ بھی گزر گیا تو قرآن وحدیث کے مفہوم ہی میں الجھاؤ پیدا ہونے لگے گا۔ تو انہوں نے ان (اہلِ عرب) کے مروج کلام سے (زبان کے) قوانین کا استنباط کیا جو اسی ملکہ راسخہ (کی اساس تھے اور اس کے حصول) کے لیے تھے۔ انہوں نے کلیات وقواعد کو نظائر سے اخذ کیا اس طرح کہ تمام اقسام کلام کو اس کی امثلہ پر قیاس کرتے اور مشابہ کو مشابہ سے ملحق کرتے۔

عربی زبان کے قواعد وقوانین کا علم جسے علم النحو کہتے ہیں۔ اس کی ابتدا اگرچہ حضرت علیؓ ہی کے دور سے ہوئی تھی اور آپ نے ابوالاسود الدؤلی (م:۶۹ ھ) کو اس علم کے قواعد وضع کرنے کی ہدایت فرمائی تھی۔

ابن خلدون ہی لکھتے ہیں:

و اول من کتب فیھا ابو الاسود الدولی من بنی کنانة، و یقال باشارة علی رضی اللہ عنہ، لأنہ رأی تغیر الملکة، فأشار علیه بحفظھا، ففزع اِلی ضبطھا بالقوانین الحاضرہ المستقرأة. (۱)

اس فن میں سب سے پہلے جس نے تصنیف کا کام کیا وہ بنی کنانہ سے ابوالاسود الدؤلی تھے۔ جن کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ انہوں نے حضرت علی رضی اللہ عنہ کے ایماء پر یہ کام کیا کیونکہ انہوں (حضرت علیؓ) نے اس ملکۂ لسانی میں تغیر کا مشاہدہ کرلیا تھا تو انہوں نے ان کو اس (زبان) کی حفاظت کی جانب توجہ دلائی اور موجود مستقل قوانین کو ضبط کرنے پر برانگیختہ کیا۔

۱- مقدمہ ابن خلدون، ۴۷۰

ابوالاسود سے ایک جماعت نے یہ علم حاصل کیا تا آنکہ اس علم کو علم النحو کے امام خلیل بن احمد الفراھیدی (م:۱۷۵ھ) اور ان کے شاگرد عمرو بن عثمان سیبویہ (م:۱۸۰ھ یا ۱۹۴ھ) نے باقاعدہ مدوّن کیا اور ایسی کتب تصنیف کیں جو اس فن میں بے مثال ہیں اور بعد میں آنے والوں کے لئے مرجع اور مصدر ہیں۔

ابن خلدون ابوالاسود الدؤلی کا تذکرہ کرنے کے بعد لکھتے ہیں:

ثم كتب فيها الناس من بعده الى أن انتهت اِلى الخليل بن احمد الفراهيدى أيام الرشيد، أحوج ما كان الناس اليها، لذهاب تلك الملكة من العرب. فهذّب الصناعة و كمل أبوابها، و أخذها عنه سيبويه، فكمل تفاريعها و استكثر من ادلتها و شواهدها، ووضع فيها كتابه المشهور، الذى صار اِماما لكل ما كتب فيها من بعده.(۱)

پھر ان کے بعد بہت سے لوگوں نے اس فن میں تصنیف و تالیف کا کام کیا۔ یہاں تک کہ خلیفہ ہارون الرشید کے زمانہ میں خلیل بن احمد الفراھیدی پر آ کر یہ سلسلہ اپنی انتہاء کو پہنچا۔ اس وقت لوگ اس کے انتہائی حاجت مند تھے کیونکہ اہل عرب میں وہ ملکۂ لسانی رخصت ہو چکا تھا۔ انہوں نے اس فن کی تہذیب کی اور اس کے ابواب کی تکمیل کی۔ ان سے سیبویہ نے اخذِ فیض کیا۔ چنانچہ (سیبویہ) نے اس کی فروعات و ذیول کی تکمیل کی اور شواہد و دلائل کی کثرت سے اس کو مستند کیا اور اس علم میں اپنی مشہور کتاب تصنیف کی جو کہ بعد میں اس علم کے بارے میں لکھی گئی تمام کتب کی پیش رو اور امام ٹھہری۔

۱- مقدمہ ابن خلدون، ۴۷۰

اسی طرح عربی زبان کا فطری ملکہ خلل پذیر ہونے کی وجہ سے جہاں علماء نے زبان کے قوانین وقواعد مرتب و مدون کیے وہاں یہی بنیادی اوراہم سبب فنِ اصولِ تفسیر کے باقاعدہ مدون ومرتب کرنے کا محرک بنا۔

علامہ سبکی نے اپنی کتاب الابهاج فی شرح المنهاج میں عہد صحابہ میں علم اصول فقہ کی عدم تدوین کی وجوہ بیان کی ہیں اور یہ بات محتاج بیان نہیں کہ اصول فقہ کا بہت بڑا حصہ خصوصا لغوی قواعد اصولِ تفسیر ہی پر مشتمل ہے۔

علامہ سبکی فرماتے ہیں:

قلت الصحابة و من بعدهم كانوا عارفين بطباعهم كما كانوا عارفين بالنحو بطباعهم قبل مجیء الخليل و سيبويه و كانت السنتهم قوية و اذهانهم مستقيمة و فهمهم لظاهر كلام العرب و دقيقه عتيد لا نهم اهله الذين يوخذ عنهم و اما بعدهم فقد فسدت الألسن و تغيرت الفهوم و اعلم ان كمال الاجتهاد متوقف على ثلاثة اشياء احدها التكيف بالعلوم التى تهذب الذهن كالعربية و اصول الفقه و ما تحتاج اليه العلوم العقلية فى صيانة الذهن عن الخطا بحيث تصير هذه العلوم ملكة للشخص و اصول الفقه كان الصحابة اعلم منا بها من غير تعلم و غاية المتعلم منا ان يصل الى بعض فهمهم فقد يخطئى و يصيب و الثانى الا حاطة بمعظم قواعد الشريعة حتى يعرف ان الدليل الذى ينظر فيه حق او موافق و الثالث يكون له من الممارسة و التتبع لمقاصد الشريعة ما يكسبه قوة يفهم منها مراد الشرع من ذلك و ما يناسب ان حكما له فى ذلك المحل و ان يصرح به فاذا وصل الشخص الى هذه المرتبة و حصل على الاشياء

الثلاثة فقد حاز رتبة الكاملين فی الاجتهاد و من المعلوم ان الصحابة کانوا اکمل الناس فی هذه الاشیاء الثلاثة اما الاول فبطباعهم و اما الثانی والثالث فلمشاهدتهم الوحی و معرفتهم باحوال النبی ﷺ فأین لمن بعدهم مداناتهم.(۱)

میں کہتا ہوں صحابہ اوران کے مابعد لوگ بالطبع حاملین معرفت تھے جیسا کہ وہ خلیل اور سیبویہ کی آمد سے قبل ہی بالطبع علمِ نحو کی معرفت رکھتے تھے۔ان کی زبانیں قوی تھیں، ذہن راست تھے اور فہم کلامِ عرب کے ظاہر اور گہرائی دونوں سے بخوبی آگاہ تھے کیونکہ یہ اہل زبان تھے اور انہی سے عربی زبان (کے اصول وفروع) اخذ کیے گئے تھے۔ان کے بعد زبانوں میں فساد برپا ہوگیا اور فہمِ لسان متغیر ہوگیا۔جان لو کہ ملکہء اجتہاد تین چیزوں کی بنیاد پر کمال کو پہنچتا ہے۔ان میں ایک یہ ہے کہ ان علوم سے حصہء وافر حاصل ہو جو ذہن کو جلا بخشتے ہیں جیسے عربی زبان کا علم اور علمِ اصول فقہ اور ان عقلی علوم سے آگاہی جو ذہن کو خطا سے محفوظ رکھنے میں ممد ومعاون ہوتے ہیں۔اس طرح کہ یہ علوم کسی شخص کا ملکہء راسخہ بن جائیں۔صحابہ کرامؓ اصول فقہ کو بغیر تعلیم وتعلم کے ہم سے زیادہ جاننے والے تھے۔اور ہم میں اس علم کے کسی طالب کی غرض وغایت اس سے زیادہ کچھ نہیں ہوسکتی کہ وہ ان (صحابہ) کے فہم تک کچھ رسائی پالے اور اس میں بھی کبھی وہ خطا کرے گا اور کبھی درست طور پر پالے گا۔ملکہء اجتہاد کی دوسری اساس یہ ہے کہ قواعد شریعت کے غالب حصہ کا اسے علم ہو تا کہ وہ جان سکے کہ کسی مسئلہ سے متعلق دی گئی دلیل درست ہے یا نفس مسئلہ کے موافق ہے۔تیسری چیز مقاصد شریعہ کی ممارست ومزاولت ہے جس کے باعث اسے قوتِ ادراک حاصل ہو جاتی ہے کہ وہ

۱- الابهاج فی شرح المنهاج، ج:۱، ص:۸؛ التراتیب الاداریة، ج:۲، ص:۲۴۲

جان لیتا ہے کہ پیش آمدہ مسئلہ میں شریعت کا مقصود کیا ہے اور اس کی مناسبت سے اس موقع پر حکمِ شریعت کیا ہوگا؟ جب کوئی شخص اس مرتبہ کو پا لیتا ہے اور اس کو تین چیزوں میں کمال حاصل ہو جاتا ہے تو وہ اجتہاد میں کاملین کے مقام تک پہنچ جاتا ہے۔ اور یہ معروف و معلوم حقیقت ہے کہ صحابہ لوگوں میں ان تین چیزوں کے اعتبار سے اوجِ کمال کو پہنچے ہوئے تھے۔ اول چیز تو ان کو فطری و طبعی لحاظ سے حاصل تھی۔ دوسری اور تیسری چیز ان کو وحی کے براہِ راست مشاہدے اور نبی علیہ کے احوال کی معرفت کے باعث حاصل تھی اور بعد کے لوگوں کو یہ سب چیزیں کیسے حاصل ہو سکتی ہیں؟

دوسرا اہم اور قوی سبب جو اصولِ تفسیر کی تدوین کا باعث بنا یہ تھا کہ وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ آہستہ آہستہ صحابہ کرامؓ کا وہ مقدس طبقہ جس کو رسول اللہ علیہ کی صحبت کا شرف حاصل تھا اور تابعین کرام کا وہ خوش قسمت گروہ جسے صحابہ کرام سے تلمذ کا شرف حاصل ہوا، اس دنیائے فانی سے رخصت ہوتا جا رہا تھا اور ان لوگوں کی اکثریت ہوتی جا رہی تھی جو دورِ رسالت علیہ کے بُعد کی وجہ سے نزولِ قرآن کے وقت کے اہلِ عرب کی عادات و خصائل، مذاہب و مسالک، رسوم و رواج اور ان کی معاشرت اور ثقافت سے ناواقف تھے اور قرآن کریم کے اسلوب، اسباب النزول اور عربی محاورات وضرب الامثال سے ناآشنا تھے۔ رسول اللہ علیہ کی حیاتِ طیبہ اور صحابہ کرام کی سیرتوں کے عینی شاہد نہیں تھے۔ اور اس پر مستزاد یہ کہ زبان کے فطری ملکہ سے عاری تھے۔ صحابہ کرامؓ، و تابعین عظام قرآن کریم کے وہ مطالب و معانی جو دورِ رسالت کے قرب اور فطری ملکۂ لسانی کی وجہ سے آسانی سے سمجھ لیتے تھے، بعد والوں کے لیے مندرجہ بالا وجوہ کی بنا پر یہ آسانیاں اس طرح باقی نہیں رہیں۔

اس لیے ان لوگوں کو تفسیرِ قرآن کی احتیاج بھی زیادہ ہوئی ان کی یہی احتیاج تفسیرِ قرآن کی وسعت کا باعث بنی اور پھر تفسیر کی یہی وسعت تفسیر کے اصول و قواعد کو باقاعدہ مدون و مرتب

کرنے کا اہم محرک ثابت ہوئی۔

فتوحات کی کثرت، مختلف اقوام کا باہمی اختلاط وارتباط، نئے شہروں کی تعمیر اور تمدن کی وسعت سے آئے دن نئے نئے مسائل پیش آرہے تھے جن کے حل کے لیے قرآن وسنت کی طرف رجوع اوران بنیادی مآخذ شریعت سے اخذ واستنباط ناگزیر تھا۔ اگرچہ عہد صحابہ وتابعین میں بھی قرآن وسنت سے استنباط واستخراج کیا جاتا تھا۔ لیکن ایک تو ان حضرات کے زمانہ میں مسائل کی کثرت اور پیچیدگی کا یہ عالم نہیں تھا جو بعد میں پیش آیا۔ اور دوسرا وہ حضرات قرآن وسنت سے استنباط واستخراج کرتے ہوئے اپنے فطری ملکہ اور قدرتی سلیقہ سے زیادہ کام لیتے تھے۔ جو خالص عربی ماحول میں نشو ونما، دورِ رسالت سے قرب اور نبوی صحبت کی وجہ سے ان کو حاصل تھا۔ لہٰذا وہ حضرات باقاعدہ مدون ومرتب قواعد وضوابط کے محتاج نہیں تھے۔ اب جب کہ مسائل کی کثرت اور تمدن کی پیچیدگی ان کے مبارک زمانہ سے کہیں زیادہ ہوگئی تھی اور فطری ملکہ خلل پذیر ہو چکا تھا اور عہدِ رسالت سے بُعد آئے دن بڑھتا جارہا تھا، اس بات کی ضرورت لاحق ہوئی کہ ایسے اصول وقواعد باقاعدہ مدون ومرتب کردیے جائیں جن کی روشنی میں قرآن وسنت سے مسائل کا استنباط واستخراج کیا جاسکے اور غلطی اور خطا سے محفوظ رہا جاسکے۔ یہی وجہ ہے کہ قرآن کی تفسیر کے اصول وقواعد سب سے پہلے انہی لوگوں نے مرتب ومدون کیے جو استنباط و استخراج کا ملکہ رکھتے تھے۔ اس لیے کہ سب سے زیادہ انہی اصول وقواعد کی ضرورت پیش آتی تھی جن سے نئے مسائل کا حل قرآن اور پھر سنت سے معلوم کیا جاسکے۔

فتوحات کی کثرت اور پھر بلادِ مفتوحہ کے باشندوں کا حلقہ بگوش اسلام ہونا، مختلف اقوام وملل کا باہمی اختلاط وارتباط جہاں بے شمار تمدنی اور علمی وعملی مسائل اپنے جلو میں لے کر ظاہر ہوا وہاں یہ بات بھی پیش نظر رکھنی چاہیے کہ یہ اقوام، رومی، ایرانی، قبطی وغیرہ جن کے مذاہب و اعتقادات قبولِ اسلام سے قبل مختلف تھے اور جن افکار واعتقادات اور عادات ورسومات میں ان

کی نشو ونما ہوئی، اسلام قبول کر لینے کے فوراً بعد ان کے قلوب واذ ھان سے محو نہیں ہو سکی تھیں جبکہ ابھی مفتوحہ ممالک کی ایک بڑی تعداد اپنے قدیم مذاہب و مسالک پر قائم بھی تھی۔

قرآن کریم جو اہل عرب کے محاورہ اور زبان میں نازل ہوا اور نزولِ قرآن کے وقت کے اہلِ عرب کو اس کی زبان اور اسلوب سمجھنے میں کوئی دقت نہیں پیش آتی تھی۔ یہی وجہ ہے کہ صحابہ و تابعین کے دور میں وہ کلامی اور فکری مباحث نہیں ملتیں جنہوں نے بعد میں جنم لیا۔ بعد کے نومسلم جو عربی محاوروں، زبان اور قرآن کے اسلوب اور طرز ادا سے بھی ناواقف تھے اور پھر ماضی کے مختلف مذاہب و مسالک اور افکار و اعتقادات سے تعلق رکھتے تھے، جب قرآن اور پھر حدیث نبوی کا مطالعہ کرتے تو لامحالہ مختلف وجوہ اور معانی کا احتمال رکھنے والے الفاظ اور آیات کے وہ معنی اخذ کرنے کی کوشش کرتے جن کی طرف ان کا فطری میلان ہوتا تھا۔ اس طرح عقائد و افکار کے اختلاف کا آغاز ہوا جس نے آہستہ آہستہ مستقل فِرَق کی صورت اختیار کر لی اور پھر ایک دوسرے کی تضلیل و تفسیق شروع کر دی گئی اور ہر فرقہ نے اپنے عقیدہ، مذہب یا قرآن کریم کی اپنی تعبیر و توجیہ کو صواب قرار دیا اور جہاں ایک طرف اپنی تفسیر و توجیہ اور اپنے عقیدے اور مسلک کو صحیح ثابت کرنے کے لیے غلط اور فاسد تاویل کا سہارا لیا وہاں دوسری طرف احادیث و روایات کے وضع اور ان کے پھیلانے کا کاروبار گرم کیا۔

ان حالات میں جہاں ایک طرف محدثینِ عظام نے حدیث و سنت کی حفاظت و صیانت کے لیے تدوینِ احادیث اور نقدِ حدیث کا اہتمام فرمایا تاکہ جعلی اور موضوع روایات کو صحیح ذخیرہ احادیث سے الگ کیا جا سکے اور اصول و نقدِ حدیث کی روشنی میں صحیح و موضوع کو پرکھ کر علیحدہ کیا جا سکے۔ وہاں دوسری طرف اس بات کی بھی ضرورت محسوس ہوئی کہ نصوص کی تعبیر و توجیہ کے وہ صحیح اصول و قواعد مرتب کیے جائیں جن کی موجودگی میں غلط اور فاسد تاویل کی روک تھام کی

جا سکے۔ اس طرح گویا فکری واعتقادی مباحث کا اختلاف اور مختلف فِرَق کا ظہور بھی اصولِ تفسیر کی تدوین کا اہم محرک ثابت ہوا۔

علمِ اصولِ تفسیر سے مراد قواعدِ صحیحہ کا علم ہے جنہیں قرآن کریم کی تفسیر و تاویل کے دوران ملحوظ رکھنا ضروری ہے تا کہ کوئی بھی تفسیر کرنے والا نبی کریم ﷺ کی بیان کردہ وعید: من قال فی القرآن برأیہ فلیتبؤا مقعدہ من النار (۱) کا مستحق نہ ہو جائے۔

ان اصول و قواعد کو تو سب سے پہلے انہی لوگوں نے مرتب و مدون کیا جو استنباط واستخراج کا ملکہ رکھتے تھے۔ جو فقہاء و مجتہدین کا طبقہ کہلاتا ہے۔ مسلمان فقہاء و مجتہدین نے جہاں قرآن وسنت کی نصوص پر گہرا غور وفکر کر کے استنباط واستخراج کے ذریعہ فقہ اسلامی کی تدوین کا کام شروع کیا، وہاں استنباط و اجتہاد اور تدوین فقہ کے اس عظیم کام کے دوران ان قواعد و اصول کو بھی جن کو وہ پیش نظر رکھتے تھے، باقاعدہ مدون و مرتب کرنا شروع کر دیا تھا۔ انہی اصول و قواعد کے علم کو علمِ اصول فقہ کے نام سے موسوم کیا گیا۔ جن کا بڑا حصہ تفسیرِ قرآن کے لغوی قواعد سے متعلق ہے۔

اگرچہ سب سے پہلے امام ابو حنیفہؒ اور ان کے تلامذہ امام ابو یوسف اور امام محمدؒ نے اصول فقہ پر مستقل کتب تالیف فرمائیں لیکن یہ کتب دست برد زمانہ سے بچ کر ہم تک نہیں پہنچ سکیں۔*

۱- ترجمہ: جس نے قرآن (کے معانی ومطالب کے بارے) میں اپنی رائے کی بنیاد پر کچھ کہا تو اسے چاہیے اپنا ٹھکانہ آگ کو بنا لے۔ (الترمذی، السنن، کتاب تفسیر القرآن، ج:۵، ص:۴۹، باب ماجاء فی الذی یفسر القرآن برأیہ، رقم حدیث:۲۹۵۱)

* تفصیل کے لیے دیکھیے: راقم کا مقالہ، اصول فقہ کی پہلی تالیف، الاضواء، جلد نمبر ۲۷، جون ۲۰۱۲ء، شمارہ ۳۷

160062

سب سے پہلی اصول فقہ کی قدیم ترین کتاب جو حوادثِ روزگار سے محفوظ ہو کر ہم تک پہنچی ہے وہ امام شافعیؒ (م:۲۰۴ھ) کی الرسالۃ ہے۔ امام شافعی کے بعد تیسری اور چوتھی صدی ھجری میں متعدد علماء نے اس موضوع پر کتب تالیف فرمائیں۔ لیکن آج ہم تک مکمل اور مفصل کتاب چوتھی صدی ہجری کے اصولی حنفی امام علامہ جصاصؒ (م:۳۷۰ھ) کی الفصول فی الاصول ہی پہنچی ہے جو چار جلدوں پر مشتمل اپنے موضوع پر منفرد خصوصیات کی حامل ہے۔

پانچویں صدی ہجری میں حنفی علماء میں سے ابوزید الدبوسی (م:۴۳۰ھ) کی کتاب تقویم الادلۃ اور تأسیس النظر، فخرالاسلام بزدوی (م:۴۸۳ھ) کی کنزالوصول الیٰ معرفۃ الاصول، شمس الائمہ سرخسی کی اصول السرخسی اور شافعی مذہب کے علماء میں سے ابواسحاق شیرازی (م:۴۷۶ھ) کی اللمع، التبصرۃ فی اصول الفقہ، امام الحرمین جوینی (م:۴۷۸ھ) کی البرھان فی اصول الفقہ، امام غزالی (م:۵۰۵ھ) کی المستصفیٰ فی اصول الفقہ اور ظاہریہ میں سے ابن حزمؒ (م:۴۵۶ھ) کی الاحکام فی اصول الاحکام اور معتزلی عالم ابوالحسین بصری (م:۴۷۰ھ) کی المعتمد منظر عام پر آئیں۔

پانچویں صدی اور اس کے بعد اگرچہ متعدد کتب اصول فقہ پر لکھی گئیں لیکن ان میں سے زیادہ تر انہیں کتب کی تلخیص وتشریح ہیں جن میں انہی کی بحثوں کو دہرایا گیا ہے۔ کتبِ اصولِ فقہ کا معظم حصہ نصوص کی تفسیر وتاویل کے لغوی اصول وقواعد سے ہی متعلق ہے۔

زیرِ نظر تالیف میں اصولِ فقہ کی ان مباحث کو تفسیر قرآن کے لغوی قواعد کی حیثیت سے بیان کیا گیا ہے اور کتبِ تفسیر واحکام القرآن سے ان اصول وقواعد کی وضاحت کی گئی ہے۔

تمام مباحث میں استدلال اصولِ فقہ کی مذکورہ امہات الکتب سے ہی کیا گیا ہے۔ بعد

کے دور کی اگر کسی کتاب کا حوالہ دیا گیا ہے تو اس کی غرض تاکید و توضیح ہے۔طویل اقتباسات کی نقل جہاں موضوع کو مستدل کرنے کے لیے ضروری تھی وہاں قاری کو قدیم علماء اصول کی مساعی اور ان کے اسلوبِ بحث سے متعارف کرانا بھی مقصود ہے اس لیے عربی عبارات کا معنی خیز ترجمہ بھی کر دیا گیا ہے۔

امید ہے یہ کاوش جہاں تفسیرِ قرآن کے طلبہ کے لیے فہمِ نصوص کے باب کو وا کرنے میں ممد و معاون ہوگی وہاں اربابِ تجدد و زیغ کی گمراہ کن تاویلوں سے آگاہی اور ان سے حفاظت و صیانت کا بھی ذریعہ بنے گی۔

موضوع جس قدر دقیق، عمیق اور وسیع فکر و نظر کا متقاضی ہے مولف ناچیز خود اپنے آپ کو اس قدر علم و فہم کی کوتاہیوں میں محصور پاتا ہے۔اپنی کم مائیگی اور علمی بے بضاعتی کا احساس و اعتراف ہے اس لیے اس بات کا قوی امکان ہے کہ کئی امور قابل اصلاح و توجہ ہوں گے۔اہلِ علم سے گزارش ہے کہ اگر کوئی بات قابلِ اصلاح ہو تو مطلع فرما کر عند اللہ ماجور ہوں۔

قارئین سے دعا کی درخواست ہے کہ اللہ تعالیٰ اس حقیر کاوش کو اپنی بارگاہ میں شرف قبولیت عطا فرمائے اور اپنی رضا و خوشنودی اور آخرت میں نجات کا ذریعہ بنائے۔آمین۔

ڈاکٹر حافظ عبداللہ
شیخ زاید اسلامک سینٹر
جامعہ پنجاب، لاہور

تمہید

علماءِ اصول نے اصولِ فقہ کی اصطلاحی تعریف مختلف انداز میں کی ہے۔ الفاظ کے اختلاف کے باوجود سب کا مفہوم ایک ہی ہے۔

ابن حاجب مالکیؒ اور علامہ نسفی حنفیؒ ان الفاظ میں تعریف فرماتے ہیں:

فالعلم بالقواعد التی یتوصل بھا الی استنباط الاحکام الشرعیة الفرعیة عن ادلتھا التفصیلیة.(۱)

اصول فقہ ان قواعد کا علم ہے جن کی مدد سے شرعی فروعی احکام کا ان کے تفصیلی دلائل سے استنباط کیا جاتا ہے۔

قاضی بیضاوی شافعیؒ فرماتے ہیں:

اصول الفقه معرفة دلائل الفقه اجمالا و کیفیة الاستفادة منھا و حال المستفید. (۲)

اصول فقہ: فقہ کے دلائل کا اجمالی طور پر جاننا اور ان دلائل سے استفادہ کی کیفیت اور مستفید (مجتہد) کے حال کی معرفت کا نام ہے۔

ابن ہمام حنفیؒ اختصار کے ساتھ فرماتے ہیں۔

ادراک القواعد التی یتوصل بھا الی استنباط الفقه . (۳)

اصول فقہ ان قواعد کے جاننے کا نام ہے جن کے ذریعہ فقہ کے استنباط تک رسائی ہو۔

قدر مشترک سب تعریفوں میں یہ ہے کہ اصول فقہ ان اجمالی دلیلوں اور قواعد کا نام ہے جن کے ذریعہ سے فقہ کے عملی فروعی احکام کا استنباط کیا جا سکے۔

۱- منتھی الوصول والأمل فی علمی الاصول والجدل، ٦ ۲- نھایة السؤل، ۹

۳- التقریر والتحبیر علی التحریر فی اصول الفقه، ۱/۳۸

دلائلِ شرعیہ کا ماخذِ اول قرآنِ کریم ہے اور قرآنِ کریم لغتِ عرب میں نازل ہوا اس سے استنباط واستخراج کے لیے زبان کے ان قواعد کا علم ضروری ہے جو اس کی توضیح وتشریح کے ساتھ مخصوص ہیں۔ علماءِ اصول نے عربی زبان کے اسالیب کے استقراء کے بعد ان قواعد واصول کو مدون ومرتب کیا اور ان کی تفصیل بیان کی اور اس کی وضاحت کی کہ وضع کے اعتبار سے الفاظ کی کتنی اقسام ہیں، یہ الفاظ اپنے معنی میں کس طرح استعمال ہوتے ہیں اور اپنے معنی پر کیسے دلالت کرتے ہیں۔ انہی قواعد کو اصولی لغوی قواعد کہا جاتا ہے۔ کتبِ اصول فقہ کا مہتم بالشان حصہ انہی لغوی قواعد کے مباحث پر مشتمل ہوتا ہے۔

قرآن کریم کی احکامی آیات کی تفسیر وتاویل، تشریح وتوضیح اور ان سے استنباط واستخراج ان قواعد کی معرفت کے بغیر ناممکن ہے۔ ان قواعد کا احاطہ کرنے کے لیے لفظ کی معنی کے لحاظ سے اقسام اور ہر قسم کی ذیلی تقسیم کا علم ضروری ہے۔ علماءِ اصول نے لفظ کو اس کے معنی اور اس کے ساتھ تعلق کے اعتبار سے چار اقسام میں تقسیم کیا ہے۔

پہلی قسم لفظ کو معنی کے لیے وضع کرنے کے اعتبار سے ہے۔ اس لحاظ سے اس کی ذیلی اقسام چار ہیں۔ خاص، عام، مشترک اور مؤول۔

دوسری قسم لفظ کی اپنے معنی پر دلالت کے اعتبار سے ہے یعنی جو لفظ کسی معنی کے لیے استعمال کیا گیا ہے اس سے وہ معنی واضح طور پر ظاہر ہوتے ہیں یا ان میں کوئی خفا ہے اس لحاظ سے اس کی ذیلی اقسام آٹھ ہیں۔ چار ظہورِ معنی کے لحاظ سے اور چار خفا کے لحاظ سے۔ ظہور کے لحاظ سے چار قسمیں ظاہر، نص، مفسر اور محکم ہیں اور خفا کے لحاظ سے چار قسمیں خفی، مشکل، مجمل اور متشابہ ہیں۔ تیسری قسم لفظ کے استعمال کے اعتبار سے ہے کہ لفظ کو اس معنی میں استعمال کیا گیا ہے

جس کے لیے اس کو وضع کیا گیا یا کسی دوسرے معنی میں استعمال کیا گیا ہے۔اس لحاظ سے بھی اس کی ذیلی قسمیں چار بنتی ہیں؛ حقیقت، مجاز، صریح اور کنایہ۔

اور چوتھی قسم لفظ کی معنی پر دلالت کے طریقوں سے متعلق ہے۔اس لحاظ سے اس کی ذیلی اقسام چار ہیں؛ عبارۃ النص، اشارۃ النص، دلالت النص اور اقتضاء النص۔

باب اوّل

معانی کے لیے الفاظ کی وضع کے اعتبار سے اقسام

- ☆ خاص
- ☆ عام
- ☆ مشترک
- ☆ مؤول

الفاظ کی معانی کے وضع کے اعتبار سے اقسام

وضع کے اعتبار سے لفظ کی چار قسمیں ہیں:

۱۔خاص ۲۔عام ۳۔مشترک ۴۔مؤول

وضع کے اعتبار سے لفظ کے چار اقسام میں محصور ہونے کی دلیل یہ ہے کہ لفظ اگر ایک ہی معنی پر بلا شرکت غیرے دلالت کرتا ہے تو خاص ہے اور اگر ایک ہی معنی پر غیر کی شرکت کے ساتھ دلالت کرتا ہے تو عام ہے اور اگر ایک سے زیادہ معانی پر دلالت کرتا ہے اور ان میں سے کسی معنی کو ترجیح دی گئی ہے تو وہ مؤول ہے۔ اور اگر ترجیح نہیں دی گئی ہے تو مشترک کہلاتا ہے۔

علامہ نسفیؒ کشف الاسرار شرح علی المنار میں لکھتے ہیں:

لان اللفظ ان وضع لمعنی واحد فخاص، او لأکثر فان شمل الکل فعام وإلّا مشترک ان لم یترجح واحد با لرأی، فان ترجح فمؤول.(۱)

اس لیے کہ لفظ اگر ایک ہی معنی کے لیے وضع کیا گیا ہو تو وہ خاص ہے لیکن اگر زیادہ معانی کے لیے وضع ہو اور تمام معانی کو شامل بھی ہو تو وہ عام ہے بصورت دیگر مشترک ہے جب تک کسی ایک معنی کو رائے سے ترجیح نہ دی جا چکی ہو۔ اور اگر کوئی ایک معنی ترجیح پا جائے تو وہ مؤوّل ہے۔

۱- کشف الاسرار شرح علی المنار، ۲۲/۱

ملا جیونؒ اس سے زیادہ وضاحت کیساتھ نورالانوار شرح علی المنار میں لکھتے ہیں:

لان اللفظ اما أن یدل علی معنی واحد أو أکثر،فان کان الاول فاما أن یدل علی الانفراد عن الأفراد فھو الخاص، أو أن یدل مع الاشتراک بین الافراد فھو العام، وان کان الثانی فاما أن یترجح أحد معانیه بالتاویل فھو المؤول،والا فھو المشترک.(۱)

اس لیے کہ لفظ ایک معنی پر دلالت کرے گا یا ایک سے زائد پر، پس اگر اول ہے یعنی ایک ہی معنی پر دلالت کرنے والا ہے تو اگر یہ دلالت بلا شرکت غیر ہے تو خاص ہے اور اگر شرکت غیر کے ساتھ ہے تو عام ہے اور اگر لفظ ایک سے زائد معنی پر دلالت کرے، پھر ان معانی میں سے کسی معنی کو تاویل کے ذریعے ترجیح دی گئی تو مؤول ہے اور اگر ترجیح نہیں دی گئی تو مشترک ہے۔

خاص:

معنی کے لیے وضع کے اعتبار سے لفظ کی پہلی قسم خاص ہے۔خاص کے لغوی معنی منفرد کے ہیں۔لغت میں کہا جاتا ہے:

اختص فلان بالامر وتخصص له اذا انفرد.(۲)

کہا جاتا ہے:

اختص فلان بملک کذا :أی انفرد به ولا شرکة للغیر معه، وخصنی فلان بکذا :أی أفرده لی.(۳)

۱- شرح نور الانوار،۱/۲۲

۲- لسان العرب، ۷/۲٤

۳- اصول سرخسی، ۱۲۵

اس نے فلاں کو اس طرح ملکیت کیساتھ مختص کیا یعنی اس کو اس کے ساتھ انفرادیت دی اور اس کے ساتھ کسی کی شرکت نہیں ہے۔ خصني فلان بكذا کا معنی بھی یہ ہے کہ اس نے میرے لیے اس کو منفرد کردیا۔

خاص کی اصطلاحی تعریف علامہ بزدویؒ (م:۴۸۲ھ) اس طرح تحریر فرماتے ہیں:

اما الخاص :فكل لفظ وضع لمعنى واحد على الانفراد وانقطاع المشاركة وكل اسم وضع لمسمى معلوم على الانفراد.(۱)

پس خاص ہر وہ لفظ ہے جو معنی واحد کے لیے کسی شرکت کے انقطاع کے ساتھ، منفرد طور پر وضع کیا گیا ہو اور ہر وہ اسم ہے جو مسمیٰ معلوم پر منفرد حیثیت میں دلالت کے لیے وضع کیا گیا ہو۔

علامہ سرخسیؒ (م:۴۹۰ھ) ان الفاظ میں خاص کی تعریف تحریر فرماتے ہیں:

كل لفظ موضوع لمعنى معلوم على الانفراد، وكل اسم لمسمى معلوم على الانفراد.(۲)

(خاص) ہر وہ لفظ جو معنی معلوم یا ہر وہ اسم جو مسمی معلوم پر منفرد حیثیت میں دلالت کرنے کی غرض سے بنایا گیا ہو۔

یعنی خاص ہر وہ لفظ ہے جو انفراد کے طور پر کسی ایک معنی معلوم کے لیے وضع کیا گیا ہو اور خاص ہر وہ اسم ہے جو انفراد کے طور پر شخصِ معین کے لیے وضع کیا گیا ہو۔

ان تعریفات میں وضع لمعنى یا موضوع لمعنى کی قید سے مہمل خارج ہو گیا کیونکہ مہمل لفظ بے معنی ہوتا ہے۔ علامہ بزدویؒ کی تعریف میں واحد اور علامہ سرخسیؒ کی تعریف میں معلوم کی

۱- اصول بزدوی، ٦

۲- اصول سرخسی، ۱۲۷

قید سے مشترک خارج ہو گیا کیونکہ لفظ مشترک کے معنی واحد نہیں ہوتے بلکہ ایک سے زیادہ ہوتے ہیں اور ایک سے زیادہ معنی ہونے کی وجہ سے معلوم المراد بھی نہیں ہوتے اور علی الانفراد کی قید سے عام خارج ہو گیا۔ کیونکہ خاص کے معنی افراد سے بھی منفرد ہوتے ہیں یعنی خاص کے معنی بہت سے افراد کو شامل نہیں ہوتے اور عام افراد سے منفرد نہیں ہوتا بلکہ اس کے تحت بہت سے افراد ہوتے ہیں اور علامہ بزدویؒ کی تعریف میں انقطاع المشارکۃ انفراد کی تاکید ہے۔ اگر منطق کی زبان میں ان تعریفات کو بیان کیا جائے تو کہا جا سکتا ہے کل لفظ جنس کے مرتبہ میں ہے جو تمام الفاظ کو شامل ہے اور وضع لمعنی یا موضوع لمعنی اور واحد یا معلوم اور علی الانفراد تین فصل ہیں جن کے ذریعہ کل لفظ سے مہمل، مشترک اور عام الفاظ نکل گئے۔

علامہ بزدویؒ اور علامہ سرخسیؒ دونوں نے خاص کی تعریف میں کل اسم وضع لمسمی معلوم علی الانفراد یا کل اسم لمسمی معلوم علی الانفراد سے خاص العین یا خاص الفرد کا مستقلاً ذکر کیا ہے۔ اس کی وضاحت سے پہلے خاص کی اقسام کا جاننا ضروری ہے۔

خاص کی تین اقسام ہیں:

1۔ خاص الفرد یا خاص العین:

وہ لفظ ہے جو معین شخص یا معین فرد کے لیے وضع کیا گیا ہو جس میں کسی قسم کے تعدد یا کثرت کا احتمال نہیں ہے۔ ایسے معین فرد کے لیے وضع کیے جانے والے لفظ کو ''خاص الفرد'' یا ''خاص العین'' کہتے ہیں۔ مثلاً ''زید'' یہ ایک معین شخص کا نام ہے اور وہ خاص شخص معین طور پر ایک ہی ہے اس میں کسی قسم کا تعدد نہیں ہے۔

2۔ خاص النوع:

وہ لفظ ہے جو ایسے معین معنی کے لیے وضع کیا گیا ہو جس کے تحت ایسے متعدد افراد و اشخاص ہوں، جن کے اغراض و مقاصد یکساں ہوں اور لفظ ان افرادِ کثیرہ کو بیک وقت نہیں بلکہ علی سبیل البدلیت شامل ہو، مثلاً رجل اور امرأۃ۔ اب رجل یعنی مرد کے افراد متعدد ہو سکتے ہیں لیکن تمام مردوں سے متعلق احکامِ شرعیہ اور ان کے اغراض و

مقاصد ایک ہی ہیں یعنی خلافت، امامت، سیاست، حدود وقصاص میں شہادت وغیرہ احکام ومقاصد متعلق ہیں۔ اسی طرح لفظ امرأۃ یعنی عورت کے بھی افراد متعدد ہیں لیکن احکامِ شریعت اوراغراض و مقاصد میں سب یکساں ہیں مثلاً عورت امام یا خلیفہ نہیں بن سکتی، حدود وقصاص میں گواہ نہیں بن سکتی۔ اس سے متعلق تربیتِ اولاد اور خانگی انتظامات ہیں۔ اسی طرح رجل ایک نوع ہے اور امراۃ دوسری نوع ہے۔ مناطقہ کی اصطلاح میں اسے صنف کہتے ہیں جبکہ اصولیین اسے اپنی اصطلاح میں نوع قرار دیتے ہیں۔

۳- خاص الجنس:

وہ لفظ ہے جو ایک ایسے معین معنی کے لیے وضع کیا گیا ہو جس کے تحت ایسے افراد کثیر ہوں جس میں اغراض واحکام کے لحاظ سے تفاوت ہو اور لفظ اپنے تمام افراد کو بیک وقت نہیں بلکہ علی سبیل البدلیت شامل ہو۔ مثلاً لفظ انسان جو ایک معنی معلوم کے لیے وضع کیا گیا ہے جس کے تحت مرد اور عورت دونوں انواع کے افراد آتے ہیں۔ جبکہ مرد اور عورت کے اغراض ومقاصد اور احکام شرع میں مختلف ہیں۔ (*)

* مناطقہ کی اصطلاح میں انسان نوع ہے جبکہ اصولیین اپنی اصطلاح میں اسے جنس قرار دیتے ہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ مناطقہ کے نزدیک جنس ونوع کا مدار اشیاء کی حقیقتوں پر ہے۔ اگر بہت سے افراد کے حقائق مختلف ہوں تو وہ جنس اور اگر ایک ہوں تو وہ نوع کہلاتے ہیں۔ اب انسان کی حقیقت و ماہیت ایک ہے چاہے وہ مرد ہو یا عورت اس لیے دونوں نوع شمار کیے جائیں گے۔ جبکہ اصولیین فقہاء، ایسے افراد کے اغراض ومقاصد پر نظر رکھتے ہیں جن افراد واشخاص کے اغراض ومقاصد شرع میں ایک ہوں وہ نوع اور اگر مختلف ہوں تو جنس کہلاتے ہیں۔

ملاجیون اصولیین وفقہاء کی اصطلاح جنس اور نوع سے متعلق تحریر فرماتے ہیں:

والجنس عندهم عبارة عن كلي مقول على كثيرين مختلفين بالأغراض دون الحقائق كما ذهب اليه المنطقيون والنوع عندهم كلي مقول على كثيرين متفقين بالأغراض دون الحقائق كما هو رأي المنطقيين فهم انما يبحثون عن الاغراض دون الحقائق. (نور الانوار، ج: ۱، ص: ۱۵)

علامہ بزدویؒ تحریر فرماتے ہیں:

فاذا اريد خصوص الجنس قيل الانسان لانه خاص من بين سائر الاجناس واذا اريد خصوص النوع قيل رجل، واذا اريد خصوص العين قيل زيد وعمرو. (١)

پس جب خصوصِ جنس مقصود ہو تو کہا جائے گا انسان اس لیے کہ یہ لفظ تمام اجناس میں سے انسان ہی کے ساتھ خاص ہے اور جب نوع کو خاص کرنے کا ارادہ ہو تو کہا جائے گا رجل اور جب عین یعنی ذات کو خاص کرنا مقصود ہو تو کہا جائے گا زید وعمرو۔

علامہ بزدویؒ اور علامہ سرخسیؒ نے خاص کی جو پہلی تعریف کی ہے اگرچہ وہ خاص کی تینوں انواع کو شامل ہے لیکن چونکہ خاص الفرد یا خاص العین خصوصیت میں ایسا کامل ہے کہ اس میں کسی طرح کی کوئی شرکت نہیں ہے نہ مفہوم میں نہ مصداق میں۔ اس لیے علامہ بزدویؒ اور علامہ سرخسیؒ دونوں نے خاص العین کی مستقلاً ایسی تعریف کی ہے جو صرف اسی کو شامل ہے، اور اس کے علاوہ خاص الجنس اور خاص النوع کو شامل نہیں ہے اس لیے کل اسم لمسمی معلوم علی الانفراد میں اسم کا مصداق خاص العین یا خاص الفرد ہی ہو سکتا ہے۔ اس طرح ہر دو تعریفوں میں عام خاص کی نسبت ہے۔ پہلی تعریف عام ہے جس میں خاص کی تینوں انواع شامل ہیں۔ دوسری تعریف خاص ہے جس سے صرف خاص العین ہی مراد ہے۔ (٢)

خاص کا حکم:

خاص کا حکم یہ ہے کہ وہ اپنے مخصوص، جو اس کا مدلول ہے کو قطعی طور پر شامل ہوتا ہے اور اس کے غیر کے احتمال کو قطع کر دیتا ہے اور وہ بذاتِ خود واضح ہونے کی وجہ سے وضاحت کا احتمال بھی نہیں رکھتا۔

١- اصول بزدوی، ٦

٢- فیض سبحانی شرح اردو حسامی، ٣٤-٣٦

علامہ بزدوی تحریر فرماتے ہیں:

اللفظ الخاص يتناول المخصوص قطعا ويقينا بلا شبهة لما اريد به الحكم ولا يخلو الخاص عن هذا فى اصل الوضع وان احتمل التغير عن اصل وضعه لكن لا يحتمل التصرف فيه بطريق البيان لكونه بينا لما وضع له .(۱)

لفظ خاص کے ساتھ جب حکم کا ارادہ کیا جائے تو تب یہ اپنے مدلول کو بغیر شک و شبہ کے یقینی و قطعی طور پر شامل ہوتا ہے اور خاص اپنی اصل وضع کے لحاظ سے بھی اس معنی (قطعیت) سے خالی نہیں ہوتا۔ اگرچہ وہ اپنی اصل وضع سے تبدیلی کا احتمال رکھتا ہے لیکن بیان کے طور پر (تفصیل کی غرض سے) اس میں تصرف کی گنجائش نہیں ہوتی اس لیے کہ خاص جس معنی کے لیے وضع شدہ ہوتا ہے اس کے لیے واضح ہوتا ہے۔

علامہ سرخسیؒ لکھتے ہیں:

حكم الخاص معرفة المراد باللفظ ووجوب العمل به فيما هو موضوع له لغة، لا يخلوا خاص عن ذلك وان كان يحتمل أن تغير اللفظ عن موضوعه عند قيام الدليل فيصير عبارة عنه مجازا ولكنه غير محتمل للتصرف فيه بيانا، فانه مبين فى نفسه عامل فيما هو موضوع له بلا شبهة .(۲)

خاص کا حکم یہ ہے کہ لغت میں وہ لفظ جس معنی کے لیے وضع ہو اس معنی کی معرفت کا حصول اور اس پر عمل کرنا واجب ہے۔ خاص ان اوصاف سے خالی نہیں ہو سکتا اگرچہ وہ اس بات کا احتمال رکھتا ہے کہ دلیل کے باعث لفظ خاص کو اپنے معنی موضوع لہ سے بدل دیا جائے پس تب یہ مجاز سے منسوب ہو جائے گا۔ لیکن لفظ خاص اس بات کا احتمال نہیں رکھتا کہ بیان کی غرض سے اس میں تصرف کیا جائے اس لیے کہ وہ بذات

۱- اصول بزدوی، ۱۲

۲- اصول سرخسی، ۱۲۸

خود واضح ہوتا ہے اور اپنے محلِ وضع میں بغیر شک وشبہ کے عمل کرتا ہے۔

ہر دو ائمہ کی عبارات کا حاصل یہ ہے کہ خاص اپنے مخصوص پر قطعی اور یقینی طور پر دلالت کرتا ہے اور مبین اور واضح ہونے کی بناء پر کسی مزید بیان یا تفسیر کا احتمال نہیں رکھتا ہاں تغیر یا تبدیل کا احتمال ہوتا ہے اور یہ قطعیت کے منافی نہیں۔

ملا جیونؒ شرح نورالانوار علی المنار میں اس کی وضاحت اس طرح لکھتے ہیں:

لا يحتمل الخاص بيان التفسير لكونه بينا بنفسه، فهو مقابل للمجمل حيث يحتاج الى بيان المجمل وتفسيره، وأما بيان التقرير والتغيير فيحتمله الخاص لانه لا ينا فى القطعية، فان بيان التقرير يزيل الاحتمال الناشئى بلا دليل فيكون محكما، كما يقال :أنت طالق ان دخلت الدار، وهكذا بيان التبديل يحتمله الخاص ايضاً .(١)

خاص، بیانِ تفسیر کا احتمال نہیں رکھتا کیونکہ وہ بذات خود واضح ہے چنانچہ خاص مجمل کا مقابل ہے کیونکہ مجمل اجمال کے بیان وتفسیر کا محتاج ہوتا ہے اور جہاں تک بیانِ تغیر وتقریر کا تعلق ہے تو خاص ان دونوں کا احتمال رکھتا ہے کیونکہ یہ دونوں قطعیت کے منافی نہیں ہیں۔ اس لیے کہ بیانِ تقریر تو اس احتمال کو ختم کرتا ہے جو بلا دلیل پیدا ہوا ہو۔ پس (بیانِ تقریر کے نتیجے میں) خاص محکم ہو جائے گا جیسا کہ کہا جاتا ہے۔(**انت طالق ان دخلت الدار**) یعنی تو مطلقہ ہوگی اگر تو گھر میں داخل ہوئی اور اسی طرح خاص بیانِ تبدیل کا بھی احتمال رکھتا ہے۔

خاص کی مثالیں:

علماء احناف نے خاص کی دلالت اپنے مدلول پر قطعی ہوتی ہے، کی وضاحت کے لیے اپنی کتب اصول وتفسیر میں متعدد مثالیں بیان کی ہیں۔

١- شرح نور الانوار، ١/٢٩

اللہ تعالیٰ کے فرمان (وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ)(۱) میں لفظ قروء لغت میں حیض اور طہر کے معنی میں مشترک ہے امام شافعی کے نزدیک آیت میں قروء سے مراد طہر ہے جبکہ احناف کہتے ہیں قروء سے مراد حیض ہے۔

علامہ بزدویؒ اس سے متعلق لکھتے ہیں:

قلنا المراد به الحيض لانا اذا حملنا على الاطهار انتقص العدد عن الثلثة فصارت العدة قرئين وبعض الثالث واذا حملنا على الحيض كانت ثلثة كاملة والثلاثة اسم خاص لعدد معلوم لا يحتمل غيره كالفرد لا يحتمل العدد والواحد لا يحتمل الاثنين فكان هذا بمعنى الرد والابطال .(۲)

ہم نے کہا اس لفظ قروء سے حیض مراد ہے اس لیے کہ اگر ہم اسے طہر پر محمول کرتے تو تین کی گنتی پوری نہ ہو پاتی چنانچہ عدت دو طہر اور تیسرے کا بعض ٹھہرتی اور جب ہم نے اسے حیض پر محمول کیا تو تین کا عدد کامل ہو گیا۔ اور لفظ ثلاثۃ ایسا اسم ہے جو عدد معلوم کے ساتھ خاص ہے اور اس کے علاوہ کا احتمال نہیں رکھتا جیسے فرد تعدد کا احتمال نہیں رکھتا اور واحد دو کا احتمال نہیں رکھتا۔ پس یہ (بیان تفصیل) رد وابطال کے معنی میں ہوا۔

اور اسی طرح علامہ سرخسیؒ لکھتے ہیں:

قال علماؤنا رحمهم الله في قوله تعالىٰ : (ثَلَاثَةَ قُرُوْءٍ :ان المراد الحيض، لانا لو حملناه على الاطهار كان الاعتداد بقرأين وبعض الثالث، ولو حملناه على الحيض كان التربص بثلاثة قروء كوامل واسم الثلاث موضوع لعدد لغة لا يحتمل النقصان عنه، بمنزلة اسم الفرد فانه لا يحتمل العدد، واسم الواحد ليس فيه احتمال المثنى،

۱- البقرة، ۲:۲۲۸

۲- اصول بزدوی، ۱۲

ففی حمله علی الاطهار ترک العمل بلفظ الثلاث فیما هو موضوع له لغة ولا وجه للمصیر الیه. (۱)

قول باری تعالیٰ ثلاثة قروء سے ہمارے علماء حیض مراد لیتے ہیں۔اس لیے اگر اسے طہر پر محمول کیا جائے تو گنتی دو اور تیسرے (طہر) کے بعض پر صادق آئے گی اور اگر ہم اسے حیض پر محمول کریں تو عدت کامل تین حیض کے ساتھ پوری ہو جائے گی اور لغت میں لفظ ثلاث عدد معلوم کے لیے وضع کیا گیا ہے جو نقصان کا احتمال نہیں رکھتا جیسا کہ فرد تعدد کا اور واحد، تثنیہ کا احتمال نہیں رکھتا اور مزید یہ کہ لفظ قروء کو طہر پر محمول کرنے سے لفظ ثلاث کا لغوی مفہوم ترک ہو جائے گا اور یہاں لغوی معنی ترک کرنے کی کوئی وجہ بھی نہیں ہے۔

علامہ بزدویؒ اور علامہ سرخسیؒ دونوں کی عبارات سے یہ بات واضح ہو رہی ہے کہ علمائے احناف قروء سے حیض مراد لینے پر لفظ ثلثة سے استدلال کرتے ہیں اس طور پر کہ لفظ ثلاثة خاص ہے جو معنی معلوم تین کے لیے وضع کیا گیا ہے اور خاص کا حکم یہ ہے کہ وہ اپنے مخصوص کو قطعی طور پر شامل ہوتا ہے اس میں کمی بیشی کی کوئی گنجائش نہیں ہوتی اور یہ اس وقت ممکن ہے جب قروء سے حیض مراد لیا جائے نہ کہ طہر کیونکہ طہر مراد لینے سے لفظ ثلثہ پر بغیر کمی بیشی کے عمل ممکن نہیں ہوتا اس لیے کہ طلاق طہر میں مشروع ہے پس جب کوئی شخص طہر میں طلاق دے اور عدت بھی طہر ہو تو اس کی دو صورتیں ہیں ایک یہ کہ جس طہر میں طلاق واقع ہوتی ہے اس کو بھی عدت میں شمار کیا جائے اور دوسری صورت یہ کہ اس کو عدت میں شمار نہ کیا جائے۔پہلی صورت میں عدت کا زمانہ دو طہر پورے اور تیسرے کا کچھ حصہ ہوتا ہے پورے تین طہر نہ ہوں گے اور دوسری صورت میں اگر شمار نہ کیا جائے تو تین طہر پورے اور کچھ زیادہ ہو جائیں گے۔ہر دو صورتوں میں لفظ ثلثہ جو خاص ہے اس پر عمل نہ ہوگا اور قروء سے حیض مراد ہو تو مذکورہ دونوں خرابیوں میں کوئی خرابی لازم نہیں آتی اور تین کے عدد میں کمی ہوگی نہ بیشی۔

۱- اصول سرخسی،۱۲۸

علامہ ابوبکر الجصاصؒ احکام القرآن میں ثلاثة قروء کے تحت لکھتے ہیں:

واعتبار الطهر فيه يمنع استيفاء ها بكمالها فيمن طلقها للسنة لان طلاق السنة ان يوقعه فى طهر لم يجامعهافيه فلا بد اذا كان كذلك من ان يصادف طلاقه طهرا قد مضى بعضه ثم تعتد بعده بطهرين آخرين فهذان طهران وبعض الثالث فلما تعذر استيفاء الثلاث اذا اراد طلاق السنة علمنا ان المراد الحيض الذى يمكن استيفاء العدد المذكور فى الآية بكماله .(١)

قول باری تعالیٰ ثَلَاثَةَ قُرُوْءٍ میں طہر کا اعتبار کرنا کامل عدت کے پورا ہونے میں مانع ہے اس صورت میں کہ جب خاوند نے بیوی کو طلاق سنت دے رکھی ہو۔ اس لیے کہ طلاقِ سنت ایسے طہر میں دی جاتی ہے جس میں زوجین نے تعلق قائم نہ کیا ہو۔ پس ضروری ہے کہ جب ایسی صورت میں حالتِ طہر میں طلاق دی جائے گی تو اس طہر کا کچھ حصہ (اس عمل میں) گزر چکا ہوگا۔ پھر اگر عورت دو طہر مزید عدت شمار کرے تو یہ دو طہر اور تیسرے کا بعض بن جائے گا۔ پس جب طلاقِ سنت کی صورت میں تین قروء کی تکمیل معذور ہوگئی تو ہمیں اس سے پتہ چلا کہ اس لفظ (قروء) سے مراد حیض ہے کیونکہ اسی صورت میں آیت میں مذکور گنتی پر مکمل طور پر عمل ممکن ہے۔

ملا جیونؒ التفسيرات الاحمدية میں لفظ قروء کی تحقیق لکھتے ہیں:

لان لفظ ثلث خاص وضع لمعنى معلوم لا يحتمل الزيادة والنقصان والطلاق انما شرع فى الطهر لا فى الحيض فلو طلقها فى الطهر واحتسب ذلك الطهر من العدة كما هو مذهب الشافعى يكون العدة قرأين وبعض الثالث ولو لم يحتسب منها يكون العدة ثلاثة قروء وبعض الرابع وعلى كلا التقديرين يلزم ترك العمل بالخاص

١- احکام القرآن، ١/٣٦٧

بخلاف ما اذا كان المراد به الحيض والطلاق في الطهر يكون العدة ثلث حيض كاملة بلا زيادة ونقصان.(١)

اس لیے کہ لفظ خاص معنی معلوم کے لیے وضع کیا گیا ہے جو کمی وزیادتی کا احتمال نہیں رکھتا اور طلاق حیض کی بجائے طہر میں مشروع ہے۔پس اگر حالت طہر میں عورت کو طلاق دی جائے اور اس طہر کو بھی عدت میں شمار کیا جائے جیسا کہ حضرات شوافع کا مسلک ہے تو یہ عدت دو اور تیسرے طہر کے بعض حصہ پر مشتمل ہوگئی اور اگر طلاق والے طہر کو عدت میں شمار نہ کیا جائے تو یہ عدت تین اور چوتھے طہر کے بعض پر محیط ہو جائے گی (پس ثابت ہوا کہ) ان دونوں صورتوں میں خاص پر عمل متروک ہو جائے گا،بخلاف اس صورت کے کہ جب (قروء) سے حیض مراد لیا جائے اور طہر میں طلاق دی جائے تو عدت بغیر کسی کمی وزیادتی کے تین حیض کے ساتھ پوری ہو جائے گی۔

جس طرح علماء احناف نے "خاص کی دلالت اپنے مدلول پر قطعی ہوتی ہے" کی وضاحت متعدد مثالوں سے کی ہے اسی طرح خاص بذات خود واضح ہوتا ہے اور اپنی وضاحت کے لیے مزید کسی بیان کا احتمال نہیں رکھتا، کی وضاحت کے لیے متعدد فروعی مسائل بیان کیے ہیں۔

علامہ بزدویؒ اللہ تعالیٰ کے فرمان وَلْيَطَّوَّفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ(٢) اور بیت عتیق یعنی کعبہ کا طواف کریں کے ذیل میں لکھتے ہیں:

وهذا فعل خاص وضع لمعنى خاص وهو الدوران حول البيت فلا يكون وقفه على الطهارة عن الحدث حتى لا ينعقد الا بها عملا

١- التفسيرات الاحمدية، ١١٨

٢- الحج، ٢٢:٢٩

بالكتاب ولا بيانا بل نسخا محضا فلا يصح بخبر الواحد لكنه يزاد عليه واجبا ملحقا بالفرض كما هو منزلة خبر الواحد من الكتاب ليثبت الحكم بقدر دليله.(۱)

یہ فعل خاص ہے جو کہ خاص معنی کے لیے وضع کیا گیا ہے اور وہ معنی بیت اللہ کے گرد چکر لگانا ہے۔پس کتاب اللہ پر عمل کرتے ہوئے عملِ طواف کو حدث سے طہارت پہ موقوف نہیں کیا جاسکتا کہ وہ طہارت کے بغیر منعقد ہی نہ ہو سکے۔کیونکہ ایسا کرنے کی صورت میں خبر واحد کتاب اللہ کے لیے بیان نہیں بلکہ نسخِ محض کی شکل اختیار کر جائے گی اور(اصول یہ ہے)کہ خبر واحد کے ذریعے کتاب اللہ میں یہ(نسخ)کرنا درست نہیں ہے۔زیادہ سے زیادہ اسے وجوب کا درجہ دیا جاسکتا ہے جو کہ بالکل قریب الفرض ہے جیسا کہ کتاب اللہ کے مقابلہ میں خبر واحد کا مرتبہ ہے تا کہ حکم دلیل کی حیثیت کے مطابق ثابت ہو۔

اور علامہ سرخسیؒ لکھتے ہیں:

فالطواف موضع لغة لمعنى معلوم لا شبهة فيه وهو :الدوران حول البيت ، ثم الحاق شرط الطهارة بالدوران ليكون فرضا لا يعتد الطواف بدونه لا يكون عملا بهذا الخاص بل يكون نسخا له وجعل الطهارة واجباً فيه حتى يتمكن النقصان بتركه يكون عملا بموجب كل دليل، فان ثبوت شرط الطهارة بخبر الواحد وهو موجب للعمل فبتركه يتمكن النقصان فى العمل شرعاً فيومر بالاعادة أو الجبر بالدم ليرتفع به النقصان.(۲)

۱- اصول بزدوی، ۱۲

۲- اصول سرخسی، ۱۲۸

پس لفظ طواف لغت میں معنی معلوم کے لیے وضع کیا گیا ہے جس میں کسی قسم کا کوئی شک وشبہ نہیں ہے اور وہ (معنی) بیت اللہ کے گرد چکر لگانا ہے۔ پھر طواف کے ساتھ طہارت کو یوں (منسلک) کر دینا کہ وہ اس قدر ضروری ہو جائے کہ اس کے بغیر طواف (کو شرعاً طواف) ہی نہ سمجھا جائے۔ تو اس صورت میں خاص پر عمل نہیں ہو پائے گا بلکہ شرطِ طہارت خاص کے لیے نسخ کا درجہ اختیار کر جائے گی۔ اس لیے عمل طواف میں طہارت کو وجوب کا درجہ دیا گیا ہے۔ چنانچہ اس کے ترک کرنے کی صورت میں عمل میں نقصان ہوتا ہے۔ (ایسا کرنے کی وجہ یہ ہے) کہ ہر عمل اپنی دلیل کی حیثیت کے مطابق ہو جائے۔ پس طہارت کی شرط خبر واحد سے ثابت ہے اور خبر واحد (زیادہ سے زیادہ) عمل کے وجوب کا فائدہ دیتی ہے۔ پس اس کے ترک کرنے سے عمل میں شرعاً نقصان ہوتا ہے اسی لیے صاحبِ طواف کو عمل طواف کے لوٹانے کا یا دم کی صورت میں جرمانے کی ادائیگی کا حکم دیا جائے گا تاکہ عمل میں واقع ہونے والے نقصان کی تلافی ممکن ہو سکے۔

دونوں ائمہ کی تحریر کا حاصل یہ ہے کہ طواف لفظ خاص ہے جس کے معنی معلوم ہیں اور وہ بیت اللہ کے گرد چکر لگانا ہے پس اس میں طہارت کی شرط خبرِ واحد کے ذریعہ لگانا خاص کے لیے بیان نہ ہو گا کیونکہ وہ بذاتِ خود واضح ہے بلکہ نسخ ہو گا اور وہ خبر واحد سے جائز نہیں ہے۔ طہارت زیادہ سے زیادہ واجب ہو گی اور اس کے ترک سے طواف ناقص ہو گا اور اس نقصان کو دم یا صدقہ سے پورا کیا جائے گا، اس طرح قرآن کے خاص پر بغیر کسی زیادتی کے اور حدیث کے موجب پر بغیر ترک کے عمل ہو جاتا ہے۔

خاص کی کئی اقسام ہیں جن میں اہم امر و نہی ہیں۔ان دونوں کا استعمال قرآن کریم میں چونکہ کثرت سے ہے اس لیے علماءِ اصول نے کتبِ اصول میں ان پر مفصل بحث کی ہے۔

امر کی تعریف:

قائل کا قول اپنے غیر سے علی سبیل الاستعلاء اِفعل کا نام امر ہے یعنی جب کوئی اپنے کو بزرگ اور بڑا سمجھ کر کسی دوسرے کو اِفعل (یہ کام کر) کہے۔گویا دوسرے شخص سے طلب فعل علی سبیل الاستعلاء کا نام امر ہے۔علامہ جصاصؒ لکھتے ہیں:

قول القائل لمن دونه :افعل اذا اراد به الايجاب وذلک لان أهل اللغة حين قسموا الكلام جعلوا الامر أحد أقسامه.(۱)

قائل کا اپنے غیر سے افعل کہنا جب اس نے اس صیغہ(افعل) سے وجوب کا ارادہ کیا ہو اور ایسا اس لیے ہے کہ اہلِ زبان نے جب کلام کی تقسیم کی تو انہوں نے امر کو بھی ایجاب کی ایک قسم گردانا ہے۔

علامہ جصاصؒ کی مذکورہ تعریف سے معلوم ہوتا ہے کہ امر کلام کی اقسام میں سے ایک قسم ہے۔صیغہ افعل اس صورت میں امر ہو سکتا ہے جب قائل اپنے کو بڑا سمجھ کر کسی سے طلب فعل کرے اور فعل کو لازم کرنا مقصود ہو۔اس لیے کہ اگر یہ صیغہ اپنے سے بڑے کے لیے ہو تو یہ سوال اور دعا ہے۔

علامہ سرخسی لکھتے ہیں:

اعلم أن الامر أحد اقسام الكلام بمنزلة الخبر والاستخبار، وهو عند اهل اللسان قول المرء لغيره افعل، ولكن الفقهاء قالوا :هذه الكلمة

۱-الفصول فی الاصول، ۲/۷۷-۷۸

اذا خاطب المرء بها من هو مثله أو دونه فهو امر، واذا خاطب بها من هو فوقه لا يكون أمرا، لان الامر يتعلق بالمامور، فان كان المخاطب ممن يجوز ان يكون مامور المخاطب كان امرا، وان كان ممن لا يجوز أن يكون ماموره لا يكون امرا، كقول الداعي :اللهم اغفر لي وارحمني، يكون سؤا لا ودعاء لا امرا، ثم المراد بالامر يعرف بهذه الصيغة فقط ولا يعرف حقيقة الامر بدون هذه الصيغة في قول الجمهور من الفقهاء.(١)

جان لیجیے امر بھی خبر اور استخبار کی طرح کلام کی اقسام میں سے ایک قسم ہے اور امر کی حقیقت اہلِ زبان کے ہاں کسی شخص کا اپنے غیر سے صیغہ افعل سے مخاطب ہونا ہے لیکن فقہاء کی رائے یہ ہے کہ جب ایک شخص اس کلمہ (افعل) کے ساتھ اپنے ہم مرتبہ یا کم مرتبہ ذات سے مخاطب ہو تو تب یہ امر کہلائے گا اور اگر وہ اپنے سے بلند ذات سے صیغہ امر کے ساتھ مخاطب ہو تو تب یہ امر نہیں بنے گا۔ اس لیے کہ امر مامور سے متعلق ہوتا ہے پس اگر مخاطب کا متکلم کے لیے مامور بننا درست نہ ہو تو وہ امر نہیں بنے گا جیسا کہ اللہ کے حضور دعا کرنے والے کا یہ کہنا: اللّٰھم اغفرلی وارحمنی ۔ یہ سوال ودعا کے درجہ میں ہوگا نہ کہ امر (وجوب) کے درجہ میں اور جہاں تک مراد امر کا تعلق ہے تو جمہور فقہاء کے نزدیک مفہومِ امر، صیغۂ امر کیساتھ خاص ہے بغیر صیغۂ امر حقیقتِ امر کا تحقق نہیں ہوگا۔

١- اصول سرخسي، ١/٢٩

ابواسحاق شیرازی امر کی تعریف کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

اعلم ان الامر قول یستدعی به الفعل ممن هو دونه، ومن أصحابنا من زاد فیه علی سبیل الوجوب.(۱)

جان لیجیے کہ امر ایسا قول ہوتا ہے جس کے ذریعہ سے ایک فرد اپنے غیر سے کسی کام کو طلب کرتا ہے جبکہ ہمارے بعض اصحاب نے اس میں علیٰ سبیل الوجوب کا بھی اضافہ کیا ہے۔

امام الحرمین الجوینیؒ امر کی تعریف کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

الامر هو قول المقتضی (بنفسه) طاعة المأمور بفعل المأمور به، فذکرنا القول یمیز الامر عما عدا الکلام، وذکرنا المقتضی الی استتمام الکلام یمیزه عما عدا الامر من اقسام الکلام، وقولنا: بنفسه، یقطع وهم من یحمل الامر علی العبارة ، فان العبارة لا تقتضی بنفسها ، وانما تشعر بمعناها عن اصطلاح او توقیف علیها، وذکرنا الطاعة یمیز الامر عن الدعاء والرغبة، من غیر جزم فی طلب الطاعة.(۲)

یعنی امر وہ قول ہے جو فی نفسہ مامور فرد سے مطلوبہ عمل کا تقاضا کرتا ہے۔ ہم نے قول کا لفظ اس لیے ذکر کیا کہ امر دوسرے کلام سے متمیز ہو جائے اور ہم نے المقتضی کا لفظ اس لیے ذکر کیا کہ کلام کے مطابق عمل کو پورا کرنا لازم ہو جو کہ دیگر اقسام کلام سے ہمارے مذکورہ امر کو جدا کر دے اور ہمارا قول بنفسہ امر کو عبارت پر محمول کرنے کے

۱- اللمع، ۱۲

۲- البرهان، ۱/۱۵۱

کے وہم کو دور کرتا ہے، کیونکہ عبارت اپنی ذات میں طلب فعل کا تقاضا نہیں کرتی۔ عبارت اپنے معنی کے ذریعے رضا یا کسی معاملے کو سپرد کر دینے کو ظاہر کرتی ہے۔ ہم نے الطاعة کا لفظ ذکر کیا، یہ امر کو دعا اور (رغبت) خواہش سے ممیّز کرتا ہے کیونکہ ان میں طلب عمل کا تقاضا بالجزم نہیں ہوتا۔

امام غزالیؒ امر کی تعریف کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

وهو قسم من اقسام الكلام، اذ بينا ان الكلام ينقسم الى امر ونهى وخبر واستخبار، فالامر احد أقسامه. وحد الامر :انه القول المقتضى طاعة المامور بفعل المامور به.(١)

امر بھی کلام کی اقسام میں سے ہے جیسا کہ ہم نے بیان کیا ہے کہ کلام امر، نہی، خبر اور استخبار کی اقسام میں منقسم ہے۔ امر بھی کلام کی ایک قسم ہے اور جہاں تک امر کی تعریف کا تعلق ہے تو امر ایسا قول ہوتا ہے جو مامور (مخاطب) سے مطلوب فعل کی بجا آوری کا تقاضا کرتا ہے۔

علامہ عبدالعزیز بخاریؒ اصول بزدوی کی شرح میں لکھتے ہیں:

وقيل :(هو اللفظ الدال على طلب الفعل بطريق الاستعلاء) واحترز بلفظ الاستعلاء عن الالتماس والدعاء وهذا أقرب الى الصواب.(٢)

اور کہا گیا ہے کہ امر ایسا لفظ ہوتا ہے جو علیٰ سبیل الاستعلاء طلبِ فعل پر دلالت کرتا ہے۔ لفظ الاستعلاء کی قید بڑھا کر دعا اور التماس سے احتراز برتا گیا اور یہی بات زیادہ درست ہے۔

علامہ نسفیؒ المنار میں امر کی تعریف کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

قول القائل لغيره على سبيل الاستعلاء افعل.

قائل کا اپنے غیر سے علی سبیل الاستعلاء افعل کہنا۔

١- المستصفیٰ، ٢٠٢ ٢- كشف الاسرار، ١/٥٥

ملا جیونؒ نور الانوار شرح المنار میں مذکورہ تعریف کی شرح کرتے ہیں اور تعریف پر وارد بعض اشکالات کا جواب دیتے ہوئے لکھتے ہیں:

أی من الخاص الامر، یعنی مسمی الامر لا لفظه، لانه یصدق علیه أنه لفظ وضع لمعنی معلوم وهو الطلب علی الوجوب، والقول مصدر یراد به المقول لان الامر من أقسام الالفاظ وهو جنس یشمل کل لفظ وقوله :علی سبیل الاستعلاء یخرج به الالتماس والدعاء، وبقی فیه النهی داخلا فخرج بقوله :افعل، والمراد بقوله :افعل کان ما کان مشتقا من المضارع علی هذه الطریقة سواء ًکان حاضراً،أو غائبا،أو متکلما معروفا أو مجهولا،ولکن بشرط أن یکون المقصود منه ایجاب الفعل، ویعد القائل نفسه عالیا سواء کان عالیا فی الوقاع اولا، ولهذا نسب الی سوء الادب اِن لم یکن عالیا.وبما ذکرنا اندفع ما قیل ان أرید به اصطلاح العربیة فلا حاجة الی قوله علی سبیل الاستعلاء :لان الالتماس والدعاء ایضا امر عندهم وان ارید به اصطلاح الاصول فیصدُق علی ما ارید به التهدید والتعجیز، لانه ایضا علی سبیل الاستعلاء وذلک لانا نتکلم علی اصطلاح الاصول، ولیس المقصود مجرد الاستعلاء ، بل الزام الفعل واذ لا یَصدُق الا علی الوجوب، بخلاف التهدید والتعجیز ونحوهما.(١)

امر خاص کی قبیل میں سے ہے: یعنی اس سے مراد مسمیٰ امر ہے نہ کہ لفظ امر۔ اس لیے کہ مسمیٰ امر پر صادق آتا ہے کہ وہ ایک ایسا لفظ ہے جو معنی معلوم یعنی بطورِ وجوب کسی

١- شرح نور الانوار، ١/٤٤

چیز کی طلب کے لیے ہے اور قول مصدر ہے جس سے مراد مقول ہے کیونکہ امر الفاظ کی اقسام میں سے ہے اور لفظ قول جنس ہے۔ تمام الفاظ کو شامل ہے اور اس کے قول علی سبیل الاستعلاء سے التماس اور دعا خارج ہوگئی لیکن نہی اس میں شامل رہی جو افعل کے قول سے خارج ہوگئی اور اس کے قول افعل سے مراد ہر وہ لفظ ہے جو مضارع سے اس طریقہ پر مشتق ہو خواہ وہ امر حاضر ہو یا امر غائب ہو یا امر متکلم ہو۔ معروف ہو یا مجہول ہو، لیکن شرط یہ ہے کہ اس سے فعل کا واجب کرنا مقصود ہو اور قائل اپنے آپ کو بڑا سمجھے خواہ وہ واقع میں بڑا ہو یا نہیں ہو۔ اسی وجہ سے اگر بڑا نہ ہو تو بے ادبی کی طرف منسوب کیا جاتا ہے اور ہمارے مذکورہ بیان سے وہ اعتراض دور ہوگیا ہے کہ اگر اس امر سے عربی اصطلاح مراد ہے تو علی سبیل الاستعلاء کی ضرورت نہیں ہے۔ اس لیے ان کے نزدیک التماس اور دعا بھی امر ہیں اور اگر اس امر سے اصولیوں کی اصطلاح مراد ہے تو امر ان کلمات پر بھی صادق آئے گا جن سے تہدید اور تعجیز مقصود ہو۔ اس لیے کہ یہ بھی علی سبیل الاستعلاء ہوتے ہیں اور یہ اس لیے کہ ہم اصولیوں کی اصطلاح پر کلام کر رہے ہیں اور یہاں محض استعلاء مقصود نہیں ہے بلکہ فعل کو لازم کرنا مقصود ہے اور یہ صادق نہیں آتا مگر وجوب پر برخلاف تہدید و تعجیز وغیرہ کے۔

علامہ آمدیؒ امر سے متعلق علماء اصول کی تعریفات نقل کرتے ہیں اور ناقدانہ جائزہ لینے کے بعد تحریر فرماتے ہیں:

والاقرب فی ذلک انما هو القول الجاری علی قاعدة الاصحاب، وهو ان یقال :الامر طلب الفعل علی جهة الاستعلاء .فقولنا(طلب

الفعل) احتراز عن النهی وغیره من أقسام الکلام، وقولنا (علی جهة الاستعلاء) احتراز عن الطلب بجهة الدعاء والالتماس.(١)

اصحاب اصولیین کے قاعدہ کے مطابق اس معاملہ میں جو قول زیادہ مناسب معلوم ہوتا ہے وہ کچھ اس طرح سے ہے کہ یوں کہا جائے گا: امر علیٰ سبیل الاستعلاء فعل کا مطالبہ ہے۔ پس ہمارے قول (طلب الفعل) کا مقصد نہی اور اس جیسی دیگر اقسام کلام سے احتراز کرنا ہے اور ہمارے قول (علی جهة الاستعلاء) کا مقصد دعا اور التماس کی جہت سے طلبِ فعل سے احتراز کرنا ہے۔

علماءِ اصول کی امر سے متعلق تعریفات کی بحث کا حاصل یہ ہے کہ امر قائل کا اپنے غیر سے علیٰ سبیل الاستعلاء طلبِ فعل ہوتا ہے۔ علیٰ سبیل الاستعلاء کی قید سے دعا اور التماس خارج ہو جائیں گے کیونکہ امر میں طلبِ فعل مع الاستعلاء ہوتا ہے اور التماس میں طلب فعل مع الاستعلاء نہیں بلکہ طلب فعل مع التساوی ہوتا ہے اور دعا میں طلبِ فعل مع الخضوع ہوتا ہے۔ افعل کی قید سے نہی، امر کی تعریف سے خارج ہو جائے گا۔ اس لیے کہ نہی میں قائل کا قول افعل کی بجائے لاتفعل ہوتا ہے اور افعل سے خاص طور پر افعل کا صیغہ مراد نہیں بلکہ افعل سے مراد ہر وہ لفظ ہے جو طلب فعل پر دلالت کرتا ہو۔

مطالبۂ فعل کے صیغہ کی صورتیں:

جیسا کہ پہلے ذکر کیا جا چکا ہے امر کی تعریف میں افعل کی قید سے نہی کا احتراز ہے۔ افعل کا خاص صیغہ مراد نہیں بلکہ افعل سے ہر وہ لفظ مراد ہے جو طلب فعل پر دلالت کرتا ہو اور اس کی کئی شکلیں ہیں:

١- الاحکام فی اصول الاحکام، ٢/٢٠٤

۱- فعل امر کے ساتھ جیسے أَقِيمُوا الصَّلاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ (۱) تم نماز قائم کرو اور زکوٰۃ دیا کرو۔

ب- فعل مضارع ہو لیکن اس میں لام امر موجود ہو جیسے فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ. (۲) جو شخص تم میں سے اس مہینے کو پائے، اسے چاہیے کہ اس ماہ کے روزے رکھے۔

ج- مصدر فعلِ امر کے قائم مقام ہو جیسے فَإِذَا لَقِيتُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا فَضَرْبَ الرِّقَابِ. (۳) پھر جب کفار سے تمہارا مقابلہ ہو جائے تو ان کی گردنیں مارو۔

ضرب مصدر ہے اور امر کے معنی دے رہا ہے۔

د- اسم بمعنی فعل امر ہو جیسے حضرت یوسفؑ کے واقعہ میں ہے وَرَاوَدَتْهُ الَّتِي هُوَ فِي بَيْتِهَا عَنْ نَفْسِهِ وَغَلَّقَتِ الْأَبْوَابَ وَقَالَتْ هَيْتَ لَكَ. (۴) ان کو وہ عورت جس کے گھر میں رہ رہے تھے اپنی جانب پھسلانے لگی اور پھر ایک دن اس نے دروازے بند کیے اور کہا آجا۔ هيت لک اسم ہے لیکن فعل امر کے معنی میں ہے۔

ھ- جملہ خبریہ ہو مگر قرینہ کی وجہ سے اس سے امر کی طرح طلب فعل مقصود ہو جیسے وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ (۵) اور جن عورتوں کو طلاق دی گئی ہو وہ اپنے کو تین حیض تک روکے رکھیں۔

اور اسی طرح وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ. (۶) اور مائیں اپنی اولاد کو پورے دو سال دودھ پلائیں۔

۱- البقرہ، ۴۳:۲
۲- البقرہ، ۱۸۵
۳- محمد، ۴:۴۷
٤- یوسف، ۲۳:۱۲
۵- البقرہ، ۲۲۸:۲
٦- البقرہ، ۲۳۳:۲

فعل امر کا استعمال:

فعل امر کا استعمال متعدد معانی میں ہوتا ہے علماءِ اصول کا اس کی تعداد میں اختلاف ہے۔علامہ جصاص اور علامہ سرخسی نے سات وجوہ ذکر کی ہیں۔

علامہ جصاص ؒ فرماتے ہیں:

وقول القائل افعل يستعمل على سبعة أوجه :على جهة أيجاب الفعل (والزامه) كقوله تعالىٰ (اِتَّقُوااللّٰهَ) (وَأَقِيمُوا الصَّلاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ) ونحوها وعلى الندب كقوله تعالىٰ(وَافْعَلُوْ الْخَيْرَ)وقوله (وَأَحْسِنُوْا اِنَّ اللّٰهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِيْنَ)وعلى الارشاد الى الاوثق والاحوط لنا كقوله تعالىٰ (وَأَشْهِدُوْا اِذَا تَبَايَعْتُمْ)وقوله (وَاسْتَشْهِدُوْا شَهِيْدَيْنِ مِنْ رِّجَالِكُمْ) وقوله تعالىٰ (فَرِهَانٌ مَقْبُوْضَةٌ)وقوله تعالىٰ فى شَأْنِ الرجعة (وَأَشْهِدُوْا ذَوَىْ عَدْلٍ مِّنْكُمْ)وعلى الاباحة كقوله تعالىٰ (فَاِذَا قُضِيَتِ الصَّلاةُ فَانْتَشِرُوْا فِىْ الْاَرْضِ)وقوله تعالىٰ (وَاِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوْا) .

وعلى التقريع والتعجيز كقوله(قُلْ فَأْتُوْا بِسُوْرَةٍ مِّنْ مِّثْلِهٖ) وقوله تعالىٰ (فَأْتُوْا بِعَشْرِ سُوَرٍ مِّثْلِهٖ مُفْتَرَيَاتٍ)وقوله تعالىٰ :(فَلْيَأْتُوْا بِحَدِيْثٍ مِّثْلِهٖ اِنْ كَانُوْا صَادِقِيْنَ).وعلى الوعيد والتهديد كقوله تعالىٰ (اِعْمَلُوْا مَا شِئْتُمْ)وقوله تعالىٰ (وَ اسْتَفْزِزْ مَنِ اسْتَطَعْتَ مِنْهُمْ بِصَوْتِكَ) وهذه الوجوه كلها تكون خطابا من القائل لمن دونه .(۱)

۱- الفصول فی الاصول، ۲/۷۸-۷۹

قائل کا قول افعل سات وجوہ کے لیے استعمال کیا جاتا ہے:(۱) ایجاب ولزوم فعل کے لیے جیسا کہ قول باری تعالیٰ (اِتَّقُوا اللّٰہَ) اور (وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ) اور ان کی مثل دیگر آیات، (۲) استحباب کے لیے جیسا کہ قول باری تعالیٰ (وَافْعَلُوا الْخَيْرَ) اور (وَأَحْسِنُوا إِنَّ اللّٰهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ) اور (۳) معاملات کو قابل اعتبار اور پختہ بنانے کے لیے ہدایت کے طور پر اللہ تعالیٰ کا ارشاد (وَأَشْهِدُوا إِذَا تَبَايَعْتُمْ) اور اس کا قول (وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِّجَالِكُمْ) اور فرمانِ تعالیٰ (فَرِهَانٌ مَقْبُوضَةٌ) (۴) اور رجوع کے معاملہ میں اللہ تعالیٰ کا فرمان (وَأَشْهِدُوا ذَوَيْ عَدْلٍ مِّنْكُمْ) (۵) اور اباحت کے لیے جیسا کہ قول باری تعالیٰ (فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانْتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ) اور اللہ تعالیٰ کا قول (وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا) (۶) اور (کبھی) عاجز کرنے اور جھڑکنے کے لیے جیسا کہ اللہ کا فرمان ہے (قُلْ فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّنْ مِّثْلِهِ) اور اسی طرح اللہ کا فرمان ہے (فَأْتُوا بِعَشْرِ سُوَرٍ مِّثْلِهِ مُفْتَرَيَاتٍ) اور یہ فرمان باری تعالیٰ بھی (فَلْيَأْتُوا بِحَدِيثٍ مِّثْلِهِ إِنْ كَانُوا صَادِقِينَ) (۷) اور وعید وتہدید کے لیے جیسا کہ فرمانِ باری تعالیٰ ہے (اِعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ) اور فرمانِ الٰہی (وَاسْتَفْزِزْ مَنِ اسْتَطَعْتَ مِنْهُمْ بِصَوْتِكَ) اور یہ تمام وجوہ قائل کی جانب سے اپنے غیر کے لیے خطاب کے درجہ میں ہوں گی۔

علامہ سرخسیؒ بھی امر کے استعمال کی یہی سات وجوہ بیان فرماتے ہیں۔(۱)

امام غزالیؒ نے امر کے استعمال کی پندرہ وجوہ بیان کی ہیں۔(۲)

علامہ عبدالعزیز بخاریؒ نے اصول بزدوی کی شرح کشف الاسرار میں امر کی اٹھارہ وجوہ بیان کی ہیں۔

۱- اصول سرخسی، ۳۲/۱

۲- المستصفیٰ، ۲۰۴-۲۰۵

چنانچہ فرماتے ہیں:

واعلم ان صيغة الامر استعملت لوجوه، والمشهور منها ثمانية عشر وجها : للوجوب: كقوله تعالىٰ:(وأَقِيمُوا الصَّلاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ) و للندب: كقوله تعالىٰ: (فَكَاتِبُوهُمْ)(النور:٣٣) وللارشاد الى الاوثق: كقوله تعالىٰ:(وَأَشْهِدُوا إِذَا تَبَايَعْتُمْ) (البقرة: ٢٨٢) والفرق بين الارشاد والندب ان الندب لثواب الاخرة والارشاد للتّنبيه على مصلحة الدنيا ولا ينقص ثواب بترك الاشهاد فى المداينات ولايزيدبفعله، وللاباحة: كقوله تعالىٰ :(فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ) (المائده:٤)وللاكرام: كقوله تعالىٰ :(ادْخُلُوهَا بِسَلَامٍ آمِنِينَ) (الحجر: ٤٦) وللامتنان كقوله تعالىٰ :(كُلُوا مِمَّا رَزَقَكُمُ اللّهُ) (الانعام: ١٤٢) وللاهانة كقوله تعالىٰ :(ذُقْ إِنَّكَ أَنتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ) (الدخان: ٤٩) وللتسوية كقوله تعالىٰ (فَاصْبِرُوا أَوْ لَا تَصْبِرُوا) (الطور:١٦) وللتعجب كقوله تعالىٰ :(أَسْمِعْ بِهِمْ وَأَبْصِرْ) (مريم:٣٨) أى ما اسمعهم وما ابصرهم، وللتكوين و كما ل القدرة : كقوله تعالىٰ (كُن فَيَكُونُ)(البقرة:١١٧) وللاحتقار كقوله تعالىٰ : (أَلْقُوا مَا أَنتُم مُّلْقُونَ) (يونس:٨٠) وللاخبار كقوله تعالىٰ : (فَلْيَضْحَكُوا قَلِيلاً وَلْيَبْكُوا كَثِيراً) (التوبة:٨٢) وللتهديد كقوله تعالىٰ :(اِعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ)(فصلت:٤٠)(وَ اسْتَفْزِزْ مَنِ اسْتَطَعْتَ) (الاسراء:٦٤) ويقرب منه الانذار كقوله تعالىٰ :(قُلْ تَمَتَّعُوا) (ابراهيم:٣٠) وان كان قد جعلوه قسما آخر، وللتعجيز : كقوله تعالىٰ(فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِ) (البقرة:٢٣) وللتسخير كقوله تعالىٰ :

(كُونُواْ قِرَدَةً خَاسِئِينَ) (البقرة:٦٥) وللتمني: كقول شاعر:

ألا أيها الليل الطويل ألا انجلی

وللتأديب كقوله عليه السلام لابن عباس (كل مما يليک) وهو قريب من الندب اذ الأدب مندوب اليه، وللدعاء كقولک :اللّٰهم اغفرلی.(١)

اور جان لیجیے کہ صیغہ امر متعدد وجوہ کے لیے استعمال کیا جاتا ہے اوران وجوہ میں سے اٹھارہ زیادہ مشہور ہیں۔(١) وجوب کے لیے جیسا کہ فرمان الٰہی ہے(وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ) (٢) اور استحباب کے لیے جیسا کہ اللہ کا ارشاد ہے(فَكَاتِبُوهُمْ) (٣) اور پختگی معاملات کے لیے ہدایت کے طور پر جیسا کہ قول باری تعالیٰ ہے (وَأَشْهِدُوْاْ إِذَا تَبَايَعْتُمْ) ارشاد اور ندب کے مابین فرق یہ ہے کہ ندب ثوابِ آخرت سے متعلق ہے اور ارشاد مصلحتِ دنیا پر تنبیہ سے متعلق ہے چنانچہ قرض کے معاملات میں ترکِ شہادت سے ثواب میں کمی نہیں ہوتی اور اس عمل کے بجالانے کی صورت میں ثواب میں اضافہ نہیں ہوتا۔(٤) اور اباحت کے لیے جیسا کہ فرمان باری تعالیٰ ہے (فَكُلُواْ مِمَّا أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ)(٥) اور اکرام (عزت وتکریم) کے لیے جیسا کہ فرمان الٰہیہ ہے(ادْخُلُوهَا بِسَلَامٍ آمِنِينَ) (٦) اور احسان جتلانے کے لیے جیسا کہ اللہ کا ارشاد ہے(كُلُواْ مِمَّا رَزَقَكُمُ اللّهُ)(٧) اور تذلیل کے لیے جیسا کہ ارشاد ربانی ہے(ذُقْ إِنَّكَ أَنتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ)(٨) اور برابری کے لیے فرمانِ الٰہی ہے (فَاصْبِرُوا أَوْ لَا تَصْبِرُوا)(٩) اور تعجب کے لیے فرمانِ الٰہی ہے(أَسْمِعْ بِهِمْ وَأَبْصِرْ) یعنی اس دن یہ کس قدر زیادہ سننے والے اور دیکھنے والے بن جائیں گے۔(١٠)

١- كشف الاسرار، ١٦٣/١-١٦٤

اور تکوین اور کمال قدرت کے لیے فرمانِ الٰہی ہے (کُن فَیکُون) (۱۱) حقارت اور ذلت کے معنی کے لیے فرمانِ الٰہی ہے (أَلْقُوا مَا أَنتُم مُلْقُون) (۱۲) اور خبر دینے کے لیے فرمانِ الٰہی ہے (فَلْيَضْحَكُوا قَلِيلاً وَلْيَبْكُوا كَثِيراً) (۱۳) اور دھمکانے کے لیے فرمانِ الٰہی ہے (اِعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ) (وَ اسْتَفْزِزْ مَنِ اسْتَطَعْتَ) اور ڈرانا بھی اسی کے قریب قریب ہے۔ فرمانِ الٰہی ہے (قُلْ تَمَتَّعُوا) اور اگرچہ اس کو بعض علماء نے علیحدہ قسم شمار کیا ہے (۱۴) اور عاجز ثابت کرنے کے لیے فرمانِ الٰہی ہے (فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّنْ مِّثْلِهِ) (۱۵) اور تسخیر کے لیے فرمانِ الٰہی ہے (كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ) (۱۶) اور آرزو کے لیے جیسے کہ شاعر کا قول :الا أيها الليل الطويل الا أنجلى (اے طویل رات کیا تو روشن نہیں ہونے والی) (۱۷) اور ادب سکھانے کے لیے جیسا کہ ابن عباس کے لیے نبی اکرم ﷺ کا فرمان کل مما يليك (اپنے سامنے سے تناول کیجیے) اور ادب استحباب سے قربت رکھتا ہے جب ادب بشکل امر واقع ہو (۱۸) اور دعا کے لیے جیسا کہ آپ ﷺ کا قول اللّٰھم اغفرلی۔

ابن سبکی نے چھبیس وجوہ بیان کی ہیں ابن سبکی کی بیان کردہ وجوہ بغیر امثلہ کے تحریر کی جاتی ہیں۔

الوجوب، الندب، الاباحة، التهديد، الارشاد، ارادة الامتثال، الاذن، التاديب، الانذار، الامتنان، الاكرام، التسخير، التكوين، التعجيز، الاهانة، التسوية، الدعاء، التمنى، الاحتقار، الخبر، الانعام، التفويض، التعجب، التكذيب، المشورة، الاعتبار. (۱)

فعل امر کا حقیقی استعمال:

فعل امر کے حقیقی استعمال میں فقہاء کا اختلاف ہے بعض کے نزدیک حقیقی استعمال

۱- حاشية علامه البنانی، ۱/۳۷۲-۳۷۴

اباحت میں ہے، بعض کے نزدیک صرف استحباب میں ہے، بعض کے نزدیک استحباب اور وجوب میں مشترک ہے۔اور بعض کے نزدیک امر ایجاب، ندب، اور اباحت تینوں کو محتمل ہے قرینہ اور دلیل سے کسی ایک معنی کا تعین ہوگا جمہور فقہاء اور اصولیین کے نزدیک فعلِ امر کا حقیقی استعمال صرف وجوب میں ہے۔

علامہ جصاص تمام مذاہب کا ذکر کرتے ہیں اور پھر جمہور کے مذہب کے دلائل بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

اختلف اهل العلم فی ذلک.فقال القائلون:الذی یفیده هذااللفظ عند الاطلاق الدلالة علی حسن المأمور به کونه مرغبا فیه ولا یصرف الی الایجاب ولا الاباحة اِلَّا بدلالة.وقال آخرون:هو علی الاباحة حتی یثبت الندب او الایجاب وقال آخرون :اللفظ(محتمل) للایجاب والندب والاباحة فهو موقوف الحکم حتی تقوم(دلالة من غیره علی المراد) به.

وقال آخرون :هو علی الایجاب حتی تقوم الدلالة علی غیره،وهو مذهب اصحابنا والیه کان مذهب شیخنا أبی الحسن.

والدلیل علی صحة هذا القول:قول الله تعالیٰ وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا مُبِينًا فدلت هذه الایة علی وجوب الامر من وجهین:

احدهما : نفیه التخییر فیما أمر به وقول من یقول بالندب والاباحة یثبت معهما التخییر وذلک خلاف مقتضی الآیة.

والثاني :وقـول الله تعالىٰ :(وَمَـنْ يَّعْصِ اللّٰهَ وَرَسُوْلَهٗ) فسمى تارك الامـر عـاصيا واسم العصيان لا يلحق الا بترك الواجبات، ولا لفظ لـلامـر فـي لـغة الـعرب غير قولهم افعل فدل انه للايجاب حتى (تقوم الدلالة) عـلـى غيـره، ويـدل عـليـه أيـضـا قوله تعالىٰ (فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِـنُـونَ حَتّـٰى يُـحَكِّمُوكَ فِيْمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِيْ أَنفُسِهِمْ حَرَجاً مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيْماً) والـقـضـاء يسمى امرا قال الله تعالىٰ(وَقَـضَـى رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا) معناه أمر متضمن لزوم الامر.

ويـدل عـليـه ايـضـاً قـولـه تعالىٰ((فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَنْ تُـصِيبَهُـمْ فِتْـنَةٌ))ومـعـلوم ان الوعيد لا يلحق تارك الندب والمباح، فدل على لزوم الامر ووجوبه لولا(ها) ما استحق الوعيد بتركه.(۱)

اس کے بارے میں اہلِ علم میں اختلاف ہے بعض کا کہنا ہے کہ یہ لفظ بولتے وقت امرِ مطلوب کو اچھے طریقے سے کرنے یعنی رغبت کے ساتھ کرنے پر دلالت کا فائدہ دیتا ہے اور بغیر دلیل اسے وجوب یا اباحت کی طرف نہیں پھیرا جا سکتا۔ دوسرے گروہ کا کہنا ہے کہ یہ مطلقاً اباحت پر دلالت کرتا جب تک ندب یا وجوب دلیل سے ثابت نہ ہو جائے۔ ایک گروہ کا کہنا ہے یہ لفظ وجوب، ندب اور اباحت، تین معانی کا احتمال رکھتا ہے لہٰذا اس کا حکم اس وقت تک موقوف ہوگا جب تک کوئی خارجی دلیل اس کی مراد پر قائم نہ ہو جائے۔

۱- الفصول فی الاصول، ۲/۸۵-۸۸

ایک گروہ کا کہنا ہے کہ وجوب پر دلالت کرتا ہے جب تک کہ کسی اور معنی پر دلیل قائم نہ ہو جائے اور یہ ہمارے اصحاب کا مذہب ہے اور یہ ہمارے شیخ ابوالحسن کا بھی مذہب ہے۔

اور اس قول کی صحت پر اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد دلیل ہے:

(وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا مُبِينًا).

کسی مومن مرد و عورت کے لیے یہ روا نہیں کہ جب اللہ اور اس کے رسول کسی کو امر کر دیں تو ان کے پاس ان کے معاملے میں کوئی اختیار باقی رہے اور جو اللہ اور اس کے رسول کی نافرمانی کرتا ہے تو وہ کھلی گمراہی میں مبتلا ہوا۔

یہ آیت امر کے وجوب پر دو طرح سے دلالت کرتی ہے:

پہلی یہ کہ اس آیت میں حکم کے بعد تخییر کی نفی ہے اور جن لوگوں کا قول استحباب اور اباحت کا ہے کہ ان دونوں سے تو تخییر ثابت ہوتی ہے تو ان کا یہ دعویٰ آیت کے اقتضا کے خلاف ہے۔ دوسری بات یہ کہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے (وَمَنْ يَّعْصِ اللّٰهَ وَرَسُوْلَه)۔ اس میں امر کے تارک کو عاصی کا نام دیا گیا اور عصیان کا اطلاق واجبات کے ترک پر ہی ہو سکتا ہے اور لغتِ عرب میں امر کے لیے افعل کے قول کے علاوہ کوئی لفظ نہیں ہے اور یہ دلالت کرتا ہے کہ یہ وجوب کے لیے ہے۔ یہاں تک کہ اس کے کسی دوسرے معنی پر دلیل قائم ہو جائے۔ اس پر اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان بھی دلالت کرتا ہے (فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجاً مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيماً) قضیٰ امر ہی کو کہا جاتا ہے۔ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے (وَقَضَى رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ) اس کا معنی یہی ہے کہ امر، لزوم امر کا متقاضی ہوتا ہے اور اس پر دلالت کرتا ہے اللہ کا یہ فرمان: فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ

عَنْ أَمْرِهِ أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ) یہ معلوم بات ہے کہ وعید مستحب یا مباح کام کو چھوڑنے والے کے لیے نہیں ہوتی تو اس سے ثابت ہوا کہ امر لزوم اور وجوب کا تقاضا کرتا ہے اگر ایسا نہ ہوتا تو تارکِ امر وعید کا حق دار نہ ہوتا۔

امام ابو اسحاق شیرازی لکھتے ہیں:

اذا تجردت صيغة الامر اقتضت الوجوب فى قول اكثر اصحابنا، ثم اختلفوا هؤلاء فمنهم من قال:يقتضى الوجوب بوضع اللغة، ومنهم من قال يقتضى الوجوب بالشرع، ومن اصحابنا من قال يقتضى الندب، وقال بعض الاشعرية :لا يقتضى الوجوب ولا غيره الا بدليل، وقالت المعتزلة:الامر يقتضى ارادة الفعل، فان كان ذلك من حكيم اقتضت الندب، وان كان من غيره لم يقتض اكثر من الارادة، والدليل على انها تقتضى الوجوب قوله (لو لا ان اشق على امتى لامرتهم بالسواک عند كل صلاة) فدل على انه لو امر لوجب ولو شق، ولأن السيد من العرب اذا قال لعبده :اسقنى ماء فلم يسقه استحق الذم والتوبيخ، فلو لم يقتض الوجوب لما استحق الذم عليه.(١)

ہمارے اکثر اصحاب کے قول کے مطابق جب صیغہ امر اکیلا واقع ہو تو یہ وجوب کا تقاضا کرے گا۔ پھر یہ اصحاب آپس میں مختلف ہیں۔ بعض نے فرمایا کہ امر لغوی وضع کے لحاظ سے وجوب کا تقاضا کرتا ہے جبکہ دوسرے حضرات کا فرمانا ہے کہ امرِ شرع میں وجوب کا متقاضی ہوتا ہے اور ہمارے بعض اصحاب کا یہ بھی کہنا ہے کہ وہ استحباب کا تقاضا کرتا ہے اور بعض اشعریہ کا خیال ہے کہ امر بلا دلیل (مطلقاً) وجوب وغیر وجوب

١- اللمع، ١٣

کسی کا بھی تقاضا نہیں کرتا جبکہ معتزلہ کا کہنا ہے کہ امر فقط فعل کے ارادے کا تقاضا کرتا ہے۔پس اگر امر کا وقوع حکیم ذات سے ہو تب تو استحباب کا تقاضا کرے گا اور اگر غیر حکیم سے واقع ہو تو ارادہ فعل سے زیادہ کا فائدہ نہیں دے گا اور امر کے متقاضی وجوب ہونے کی دلیل نبی اکرم ﷺ کا یہ فرمان ہے (لو لا ان اشق علی امتی لامرتھم بالسواك عند كل صلوة) اگر میری امت کے لیے باعثِ مشقت نہ ہوتا تو میں ان کو ہر نماز کے ساتھ مسواک کرنے کا حکم ضرور دیتا۔پس یہ فرمان اس بات پر دال ہے کہ اگر حکم دے دیا جاتا تو عمل کرنا واجب ہو جاتا، چاہے وہ کتنا ہی بوجھل کیوں نہ ہوتا، اور اسی طرح جب عرب سردار اپنے غلام سے کہے (اسقنی ماء) مجھے پانی پلاؤ اور غلام اُسے پانی نہ پلائے تو وہ مذمت اور ڈانٹ کا مستحق قرار پائے گا۔لہٰذا ثابت ہوا کہ اگر امر وجوب کا تقاضا نہ کرتا تو وہ کبھی بھی مذمت کا مستحق نہ ٹھہرتا۔

علامہ بزدویؒ امر کا حقیقی استعمال وجوب ہے، کے متعلق مفصل بحث کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

ثم الفقهاء سوى الواقفية اختلفوا فى حكم الامر قال بعضهم حكمه الاباحة وقال بعضهم الندب وقال عامة العلماء حكمه الوجوب اما الذين قالوا بالاباحة قالوا ان ما ثبت امرا كان مقتضيا لموجبه فيثبت ادناه وهو الاباحة والذين قالوا بالندب قالوا لا بد مما يوجب ترجيح جانب الوجود وادنى ذلک معنى الندب الا ان هذا فاسد لانه اذا ثبت انه موضوع لمعناه المخصوص به كان الكمال اصلا فيه فثبت اعلاه على احتمال الادنى اذ لا قصور فى الصيغة ولا فى ولاية المتكلم والحجة لعامة العلماء الكتاب والاجماع والدليل

المعقول. اما الكتاب قوله تعالىٰ: "إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَن نَّقُولَ لَهُ كُن فَيَكُون" وهذا عندنا على انه اريد به ذكر الامر بهذه الكلمة والتكلم بها على الحقيقة لا مجازا عن الايجاد بل كلاماً بحقيقة من غير تشبيه ولا تعطيل وقد اجرى سنته' فى الايجاد بعبارة الامر ولو لم يكن الوجود مقصودا بالامر لما استقام قرينة للايجاد بعبارة الامر وقال " وَمِنْ آيَاتِهِ أَن تَقُومَ السَّمَاء وَالْأَرْضُ بِأَمْرِهِ " فقد نسب واضاف القيام الى الامر وذلك دليل على حقّية الوجود مقصودا بالامر وقال الله تعالىٰ فَلْيَحْذَرِ الَّذِيْنَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ وكذلك دلالة الاجماع حجة؛ لان من اراد طلب فعل لم يكن فى وسعه ان يطلبه الا بلفظ الامر والدليل المعقول ان تصاريف الافعال وضعت لمعان على الخصوص كساير العبارات فصار معنى الماضى للماضى حقا لازما الا بدليل وكذلك الحال والاحتمال ان يكون من الاستقبال لا يخرجه عن موضوعه فكذلك صيغة الامر لطلب المامور به فيكون حقا لازما به على اصل الوضع.(١)

پھر واقفیہ کے علاوہ فقہاء نے حکمِ امر میں اختلاف کیا ہے۔ بعض نے فرمایا کہ امر کا حکم اباحت ہے اور بعض نے اسے استحباب پر محمول کیا ہے جبکہ جمہور علماء وجوب کے قائل ہیں۔ جہاں تک قائلینِ اباحت کا تعلق ہے وہ کہتے ہیں کہ امر سے وجوب کا ثبوت ہوتا ہے اور اس سے وجوب کی ادنیٰ ترین صورت (یقینی طور پر) ثابت ہو جائے گی جو کہ اباحت ہے اور جہاں تک قائلینِ استحباب کا تعلق ہے وہ کہتے ہیں کہ موجبات

١- اصول بزدوی، ٢٢/٢١

میں جانب وجود کو ترجیح دینا ضروری ہے اور وجود میں ادنیٰ ترین درجہ استحباب کا ہی ہو سکتا ہے۔ مگر یہ اصول باطل ہے اس لیے کہ جب یہ ثابت ہو چکا کہ امر ایک مخصوص معنی کے لیے وضع شدہ ہے تو اس سے اصلاً کمال (عمل) کا ثبوت ہوا اور ادنیٰ کے احتمال کے ساتھ اعلیٰ ثابت ہو جائے گا بشرطیکہ نفس صیغہ اور متکلم کی حیثیت میں کوئی کمی رنقص نہ ہو۔ جمہور علماء کی دلیل کتاب اللہ، اجماع اور قیاس ہے۔ چنانچہ کتاب اللہ سے (إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَن نَّقُولَ لَهُ كُن فَيَكُون) ہمارے نزدیک اس کلمہ کے ساتھ امر کو ذکر کرنے اور تکلم کرنے سے مقصود و منشاء یہ ہے کہ یہ امر ایجاد رتخلیق کے لیے مجاز نہیں ہے بلکہ یہ کلام حقیقت ہے اور بلا تشبیہ و تعطیل کے حقیقت پر محمول ہے۔ چنانچہ تخلیقات میں صیغہ امر کے ساتھ اللہ تعالیٰ کی یہی سنت چلی آئی ہے اور اگر وجود امر کے ساتھ مقصود نہ ہوتا تو پھر لفظ امر کو ایجاد کے لیے قرینہ کیوں بنایا اور فرمایا (وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ تَقُومَ السَّمَاءُ وَالْأَرْضُ بِأَمْرِهِ) اس میں آسمان وزمین کے قائم رہنے کو امر کے ساتھ نسبت دی گئی اور یہ دلیل ہے اس بات پر کہ امر سے فی الحقیقت وجود ہی مقصود ہوتا ہے اور مزید قول باری تعالیٰ (فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ) اور اسی طرح اجماع کی دلالت بھی اہم دلیل ہے۔ اس لیے کہ جو شخص بھی کسی فعل کے کرنے کا مطالبہ کرنا چاہے گا تو اس کے لیے اس کے سوا اور کوئی طریقہ نہیں کہ وہ لفظ امر سے مطالبہ کرے اور عقلی دلیل یہ ہے کہ دیگر عبادات کی طرح افعال کے صیغوں کی تبدیلی کو بھی مخصوص معانی کے لیے وضع کیا گیا ہے۔ پس صیغہ ماضی یقیناً گزرے زمانہ کے ساتھ لازم ہے۔ سوائے اس کے کہ (تحویل زمانہ کے لیے) کوئی دلیل قائم ہو جائے اور اسی طرح (فعل مضارع میں) حال اور مستقبل دونوں کا احتمال ہوتا ہے۔ کوئی اسے اپنے موضوع سے خارج نہیں کر سکتا۔ پس اسی طرح مامور بہ کی بجا آوری

کے لیے صیغہ امر خاص ہے جو کہ اصل وضع کے لحاظ سے یقینی طور پر اس کے ساتھ لازم ہے۔

علامہ سرخسیؒ لکھتے ہیں:

فاما الكلام في موجب الامر، فالمذهب عند جمهور الفقهاء ان موجب مطلقه الالزام اِلّا بدليل، وزعم ابن سريج من أصحاب الشافعي أن موجبه الوقف حتى يتبين المراد بالدليل وادعى أن هذا مذهب الشافعي، فقد ذكر في أحكام القرآن في قوله :(فَانكِحُواْ مَا طَابَ لَكُم مِّنَ النِّسَاء) (النساء:٣) أنه يحتمل أمرين. وانكر هذا اكثر اصحابه وقالوا مراده أنه يحتمل أن يكون بخلاف الاطلاق، وهكذا قال في العموم انه يحتمل الخصوص بأن يرد دليل يخصه وان كان الظاهر عنده العموم، وزعموا أنه جزم على أن الامر للوجوب في سائر كتبه. وقال بعض أصحاب مالك :ان موجب مطلقه الاباحة، وقال بعضهم :موجبه الندب. أما الواقفون فيقولون قد صح استعمال هذه الصيغة لمعان مختلفة كما بيّنّا فلا يتعين شئی منها الا بدليل لتحقق المعارضة في الاحتمال،وهذا فاسد جدا فان الصحابة امتثلوا أمر رسول الله كما سمعوا منه صيغة الامر من غير أن اشتغلوا بطلب دليل آخر للعمل، ولو لم يكن موجب هذه الصيغة معلوما بها لاشتغلوا بطلب دليل آخر للعمل ، ولا يقال انما عرفوا ذلک بما شاهدوا من الاحوال لا بصيغة الامر لان من كان غائبا منهم عن مجلسه اشتغل به كما بلغه صيغة الامر حسب ما اشتغل به من كان

حاضرا، ومشاهدة الحال لا توجد فی حق من كان غائبا، وحين دعا رسول الله أبی بن كعبؓ فأخّر المجئی لكونه فی الصلاة فقال له :أما سمعت الله يقول :(اسْتَجِيبُواْ لِلّهِ وَلِلرَّسُولِ) (الانفال: ٢٤) فاستدل عليه بصيغة الامر فقط، وعرف الناس كلهم دليل على ما قلنا، فان من أمر من تلزمه طاعته بهذه الصيغة فامتنع كان ملاما معاتبا، ولو كان المقصود لا يصير معلوما بها للاحتمال لم يكن معاتبا .(١)

پس امر کے موجب کے بارے میں تفصیل کچھ اس طرح سے ہے کہ جمہور فقہاء کے مطابق امر کا موجب مطلقاً الزام (لازم کرنا) ہے جب تک کہ اس کے خلاف کوئی دلیل قائم نہ ہو جائے۔اصحاب شافعیؒ میں سے ابن سریجؒ کا خیال ہے کہ امر کا موجب توقف کرنا ہے جب تک دلیل کیساتھ کوئی مراد واضح نہ ہو جائے اور انہوں نے دعویٰ کیا ہے کہ یہی امام شافعیؒ کا مذہب ہے۔چنانچہ انہوں نے احکام القرآن میں اللہ تعالیٰ کے اس فرمان کے حوالے سے یہ ذکر کیا ہے(فَانكِحُواْ مَا طَابَ لَكُم مِّنَ النِّسَاء) کہ یہ امر مذکوردو امور کا احتمال رکھتا ہے۔جبکہ اکثر اصحاب شافعیؒ نے اس بات کا انکار کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ امر کے محتمل ہونے کے حوالے سے امام شافعیؒ کی مراد یہ ہے کہ امر اپنے اطلاق کے خلاف بھی ہوسکتا ہے۔(یعنی مطلقاً الزام کا معنی ضروری نہیں)اور یہ ایسے ہی ہے جیسے انہوں نے عموم کے بارے میں فرمایا کہ وہ خصوص کا احتمال رکھتا ہے۔اس لیے کہ کوئی ایسی دلیل وارد ہوسکتی ہے جو اسے خاص کر دے۔اگرچہ ان کے ہاں بھی ظاہری طور پر وہ عام ہی شمار ہوتا ہے اور ان اصحابِ شافعیؒ کا خیال ہے کہ امام شافعی نے اپنی باقی کتب میں اس بات کو یقینی اظہار کیا ہے

١- اصول سرخسی، ١/٣٤

کہ امر وجوب کے لیے ہوتا ہے۔ جبکہ بعض اصحابِ مالکیہ کا قول ہے کہ امر کا موجب مطلقاً اباحت ہے اور بعض کے ہاں موجبِ امر استحباب ہے۔ جہاں تک واقفیہ کا تعلق ہے وہ کہتے ہیں کہ اس صیغہ کا استعمال مختلف معانی کے لیے درست ہے جیسا کہ ہم نے بیان کر دیا۔ پس ان معانی کثیرہ میں سے بغیر دلیل کے کسی معنی کا تعین نہیں کیا جاسکتا اس لیے کہ احتمال کی صورت میں معارضہ کا پیش ہونا ایک یقینی امر ہے۔

یہ اصول بالکل فاسد ہے اس لیے کہ صحابہ کرامؓ نے جیسے ہی صیغہ امر کے ساتھ نبی اکرم ﷺ کا کوئی حکم سنا تو وہ فوراً اسے بجالائے بغیر اس بات کے کہ وہ عمل کے لیے کسی دوسری دلیل طلب کرنے کی طرف متوجہ ہوں اور ظاہر ہے کہ اگر اس صیغہ کا موجب معلوم ومعروف نہ ہوتا تو یقیناً عمل کے لیے صحابہؓ کوئی دوسری دلیل طلب کرنے کی طرف مشغول ہوتے اور یہ بھی نہیں کہا جا سکتا کہ وہ ایجاب کو صیغہ امر کی بجائے مشاہدۂ احوال سے معلوم کر لیتے تھے۔ اس لیے کہ جو کوئی ان میں سے مجلس سے غائب ہوتا تھا تو جیسے ہی اس تک صیغہ امر پہنچتا وہ بھی حاضرین کی طرح اس عمل میں مشغول ہو جاتا، حالانکہ غائب کے حق میں مشاہدۂ احوال نہیں پایا جا سکتا اور جب نبی اکرم ﷺ نے ابی بن کعبؓ کو بلایا اور انہوں نے نماز میں مشغولیت کی وجہ سے کچھ تاخیر کر دی تو آپ ﷺ نے ان سے فرمایا: کیا آپؓ نے یہ قول باری تعالیٰ نہیں سنا؟ جس میں حق تعالیٰ ارشاد فرماتے ہیں (اسْتَجِيبُوا لِلّٰهِ وَلِلرَّسُولِ) پس نبی اکرم ﷺ نے فقط صیغہ امر کو ہی ایجاب پر بطور استدلال ذکر فرمایا ہے اور تمام لوگوں نے اس (دلیل) کو فوراً پہچان لیا۔ جیسا کہ ہم نے ذکر کیا ہے۔ پس اگر کوئی شخص صیغہ امر کے ساتھ کسی ایسے فرد کو حکم دے جس پر اس کی اطاعت لازم ہو پھر وہ بجا آوری نہ کرے تو نتیجتاً ایسا شخص ملامت وعتاب کا مستحق بن جائے گا۔ چنانچہ ثابت ہوا کہ اگر احتمال کی

وجہ سے اس صیغہ سے اس کا مقصود معلوم نہ ہوتو وہ مکلّف کبھی بھی معتوب نہ ٹھہرے۔
مذکورہ بالا اختلاف اس صورت میں ہے جب فعل امر قرینہ سے خالی ہو اور اگر وجوب، استحباب یا اباحت کا قرینہ موجود ہے تو پھر اصل قرینہ ہوگا اور اسی کے مطابق فیصلہ کیا جائے گا۔لیکن یہ قرینہ کبھی وجوب کو استحباب کی جانب پھیرنے کے قابل ہوتا ہے اور کبھی نہیں ہوتا۔جس کی بنا پر اختلاف ہوتا ہے۔قرآن کریم میں ارشاد باری تعالیٰ ہے:

﴿لَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِنْ طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ مَا لَمْ تَمَسُّوهُنَّ أَوْ تَفْرِضُوا لَهُنَّ فَرِيضَةً وَمَتِّعُوهُنَّ﴾.(١)

اگر تم عورتوں کو ایسی حالت میں طلاق دے دو کہ نہ تو تم نے ان کو ہاتھ لگایا ہو اور نہ تم نے ان کا کوئی مہر مقرر کیا ہو تو تم پر کوئی گناہ نہیں۔

اس آیت میں ایسی مطلقہ کے متعہ کا حکم دیا گیا ہے جس کا مہر مقرر نہیں ہوا اور نہ ہی خلوت صحیحہ ہوئی۔حنفیہ،شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک متعہ واجب ہے لیکن امام مالکؒ کے نزدیک متعہ مستحب ہے۔ذیل میں ہر دو مذاہب کے اہم دلائل کتبِ احکام القرآن اور کتبِ تفسیر سے تحریر کیے جاتے ہیں۔

علامہ جصاصؒ احکام القرآن میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد (لَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِنْ طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ مَا لَمْ تَمَسُّوهُنَّ أَوْ تَفْرِضُوا لَهُنَّ فَرِيضَةً وَمَتِّعُوهُنّ) اگر تم عورتوں کو ایسی حالت میں طلاق دے دو کہ نہ تو تم نے ان کو ہاتھ لگایا ہو اور نہ تم نے ان کا کوئی مہر مقرر کیا ہو تو تم پر کوئی گناہ نہیں)اس صورت میں انہیں کچھ نہ کچھ دینا ضرور چاہیے اور يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نَكَحْتُمُ الْمُؤْمِنَاتِ ثُمَّ طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمَسُّوهُنَّ فَمَا لَكُمْ عَلَيْهِنَّ مِنْ عِدَّةٍ تَعْتَدُّونَهَا فَمَتِّعُوهُنَّ وَسَرِّحُوهُنَّ سَرَاحًا جَمِيلًا)(٢)

١- البقرہ، ٢٣٦:٢ ٢- الاحزاب، ٤٩:٣٣

(اے ایمان والو جب تم مسلمان عورتوں سے نکاح کرو اور پھر ان کو ہاتھ لگانے سے پہلے ہی طلاق دے دو تو تمہاری ان پر کوئی عدت نہیں کہ جس کی گنتی ان سے پوری کرو، ہاں ان کو متاع دیدو اور اُن کو بھلی طرح رخصت کرو۔اور (وَلِلْمُطَلَّقَاتِ مَتَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ) (۱) اور سب مطلقہ عورتوں کے ساتھ بہرحال دستور کے مطابق سلوک کرنا ہے، ایسا کرنا پرہیزگاروں پر ایک حق ہے۔

نقل کرنے کے بعد بیویوں کو سامان، نقدی یا کسی دوسری صورت میں فائدہ دینے کے وجوب پر استدلال کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

فقد حوت هذه الآيات الدلالة على وجوب المتعة من وجوه احدها قوله تعالىٰ (فَمَتِّعُوهُنَّ) لانه امر والامر يقتضي الوجوب حتى تقوم الدلالة على الندب والثاني قوله تعالىٰ (مَتَاعاً بِالْمَعْرُوفِ حَقّاً عَلَى الْمُحْسِنِيْنَ) وليس في الفاظ الايجاب آكد من قوله حقا عليه والثالث قوله تعالىٰ (حَقّاً عَلَى الْمُحْسِنِيْنَ) تاكيد لايجابه اذ جعلها من شرط الاحسان وعلى كل احد ان يكون من المحسنين وكذلك قوله تعالىٰ (حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ) تاكيد لايجابها وكذلك قوله تعالىٰ (فَمَتِّعُوهُنَّ وَسَرِّحُوهُنَّ سَرَاحًا جَمِيلاً) قد دل على الوجوب من حيث هو امر وقوله تعالىٰ (وَلِلْمُطَلَّقَاتِ مَتَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ) يقتضي الوجوب ايضا لانه جعلها لهم وما كان للانسان فهو ملكه له المطالبة به كقولك هذه الدار لِزَيْدٍ.

فان قيل لما خص المتقين والمحسنين بالذكر في ايجاب المتعة

۱- البقرہ، ۲: ۲۴۱

عليهم دل على انها غير واجبة وانها ندب لان الواجبات لا يختلف فيها المتقون والمحسنون وغيرهم. قيل له انما ذكر المتقين والمحسنين تاكيدا لوجوبها وليس تخصيصهم بالذكر نفيا لايجابها على غيرهم كما قال تعالىٰ (هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ)وهو هدى للناس كافة، كقوله تعالىٰ (شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِىَ أُنزِلَ فِيْهِ الْقُرآنُ هُدًى لِّلنَّاسِ) فلم يكن قوله تعالىٰ موجبا لان لا يكون هدى لغيرهم كذلك قوله تعالىٰ (حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ) و (حَقّاً عَلَى الْمُحْسِنِيْنَ) غير ناف أن يكون حقا على غيرهم وايضا فانا نوجبها على المتقين والمحسنين بالآية ونوجبها على غيرهم بقوله تعالىٰ (فَمَتِّعُوهُنَّ وَسَرِّحُوهُنَّ سَرَاحًا جَمِيلاً)وذلك عام فى الجميع بالاتفاق لان كل من اوجبها من فقهاء الامصار على المحسنين والمتقين أوجبها على غيرهم ويلزم هذا السائل ان لا يجعل ندبا ايضا لان ما كان ندبا لا يختلف فيه المتقون وغيرهم فاذا جاز تخصيص المتقين والمحسنين بالذكر فى المندوب اليه من المتعة وهم وغيرهم فيه سواء فكذلك جائز تخصيص المحسنين والمتقين بالذكر فى الايجاب ويكونون هم وغيرهم فيه سواء.(۱)

پس تحقیق یہ آیات متعدد وجوہ کی بنیاد پر بیویوں کو کچھ فائدہ دینے (یعنی سامان اور نقدی وغیرہ) کے وجوب پر دلالت کرتی ہیں ان وجوہ میں سے ایک وجہ حق تعالیٰ کا یہ قول ہے(فَمَتِّعُوهُنَّ)اس لیے کہ یہ امر ہے اور امر وجوب کا متقاضی ہوتا ہے۔ جب

۱- احکام القرآن، ۴۲۹/۱

تک استحباب پر کوئی دلیل قائم نہ ہو جائے۔دوسری وجہ اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان ہے (مَتَاعاً بِالْمَعْرُوفِ حَقّاً عَلَى الْمُحْسِنِيْنَ) ظاہر ہے کہ الفاظ وجوب کے لیے حقا علیہ سے زیادہ پُر تاکید الفاظ نہیں ہو سکتے۔اور تیسری وجہ اللہ تعالیٰ کا فرمان (حَقّاً عَلَى الْمُحْسِنِيْنَ) وجوبِ حکم کے لیے تاکید ہے اس لیے تو متعہ کو احسان کے لیے بطور شرط ذکر کیا ہے اور یقیناً ہر ایک پر لازم ہے کہ وہ اپنے آپ کو محسنین میں شامل کرے اور اسی طرح اللہ تعالیٰ کا قول (حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِيْنَ) چنانچہ اللہ تعالیٰ کا قول (حقا علیہ) وجوب پر دال ہے اور اللہ تعالیٰ کا قول (حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِيْنَ) تاکید ہے ایجاب متعہ کے لیے (نقدی و سامان کی صورت میں فائدہ پہنچانے کے وجوب کے لیے) اور اسی طرح قول باری تعالیٰ (فَمَتِّعُوْهُنَّ وَسَرِّحُوْهُنَّ سَرَاحًا جَمِيْلًا) بحیثیتِ امر وجوب پر دلالت کرتا ہے اور اللہ تعالیٰ کا فرمان (وَلِلْمُطَلَّقَاتِ مَتَاعٌ بِالْمَعْرُوْفِ) بھی اسی طرح وجوب کا تقاضا کرتا ہے اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے یہ ان (عورتوں) کے لیے مقرر کر دیا ہے اور (قاعدہ یہ ہے) کہ جو چیز انسان کے لیے ثابت ہو وہ اس کی ملکیت ہوتی ہے، جس کا مطالبہ کرنا اس کے لیے درست ہوتا ہے جیسے تیرا قول (هذه الدار لزيد) یعنی یہ گھر زید کے لیے ہے۔اور اگر یہ کہا جائے کہ جب متقین اور محسنین کا نام لے کر وجوبِ متعہ (نقدی و سامان کی صورت میں فائدہ پہنچانے کے وجوب کے لیے) کو ان کے ساتھ خاص کر دیا گیا تو یہ اسلوب اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ ادائیگی متعہ (نقدی و سامان کی صورت میں فائدہ پہنچانا) واجب نہیں بلکہ مستحب ہے اس لیے کہ واجبات میں متقین و غیر متقین، محسنین و غیر محسنین سب برابر ہوتے ہیں تو (جواباً) یہ کہا جائے گا کہ اللہ تعالیٰ نے وجوب کی تاکید کے لیے متقین اور محسنین کا ذکر فرمایا ہے اور خاص ان کا نام

ذکر کر لینے سے ان کے غیر پر ایجاب کی نفی نہیں ہوتی جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا(هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ) حالانکہ قرآن پاک تمام انسانیت کے لیے چشمۂ ہدایت ہے۔ جیسا کہ قولِ باری تعالیٰ(شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِیَ أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِّلنَّاس) اورقولِ باری تعالیٰ (هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ)اس کولازم نہیں کرتا کہ ہدایت غیر متقین کے لیے ثابت نہیں ہے۔لہٰذا اسی طرح فرامین باری تعالیٰ (حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ)اور(حَقًّا عَلَى الْمُحْسِنِينَ) بھی اپنے غیر پر وجوب متعہ کے لیے مانع نہیں ہیں۔اور اسی طرح (ثبوت دعویٰ کے لیے ایک صورت یہ بھی ہو سکتی ہے) کہ ہم آیت مذکورہ کی بابت متقین ومحسنین پر فائدہ دینے کو لازم قرار دیتے ہیں اور غیر متقین ومحسنین پر اللہ تعالیٰ کے اس قول (فَمَتِّعُوهُنَّ وَسَرِّحُوهُنَّ سَرَاحًا جَمِيلًا) کے ذریعہ سے فائدہ دینے کو لازم ٹھہراتے ہیں۔ کیونکہ بالاتفاق یہ حکم عام ہے جو سب کو شامل ہے۔اسی لیے فقہاء امصار میں سے جس نے متقین ومحسنین پر فائدہ دینے کو واجب قرار دیا ہے اس نے غیر متقین ومحسنین پر بھی اسی طرح لازم قرار دیا ہے چنانچہ اس سے سائل پر یہ لازم آتا ہے کہ وہ فائدہ دینے کے حکم کو مستحب شمار نہ کرے۔اس لیے کہ جو چیز مستحب ہوتی ہے اس میں متقین وغیر متقین سب برابر ہوتے ہیں۔پس جب فائدہ دینے کے استحباب میں متقین ومحسنین کا نام لے کر تخصیص کرنا جائز ہے حالانکہ متقین وغیرہم سب اس حکم میں برابر ہیں اسی طرح ایجاب میں محسنین ومتقین کا نام لے کر تخصیص کرنا جائز ہے۔لہٰذا محسنین ومتقین وغیرہم اس حکم میں مساوی مکلّف ہوں گے۔

شافعی عالم علامہ کیاالھراسیؒ لکھتے ہیں:

وقد زعم قوم أن المتعة ندب، وهو قول مالك، وذكروا أن قوله تعالیٰ :(حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ) ، يدل على أنه ليس بأمر جزم، فان التقوى

لا تدری.

ولا شک أن عـمـوم الأمـر بـالامتاع فی قوله :(فَـمَتِّعُوهُنَّ) واضافة الامتـاع اليهن بلام التميک فی قوله :(وَلِـلْمُطَلَّقَاتِ مَتَاعٌ) يظهر فی الوجوب، وقوله (لِّلْمُتَّقِيْنَ) تأكيد لايجابها، لأن كل احد يجب عليه أن يتـقی الله تعالیٰ فی الاشتراک به ومعاصية، وقد قال الله تعالیٰ فی القرأن : (هُدًى لِّلْمُتَّقِيْنَ).

ومالک يقول :ان الأصـل أن لا يـجب للمطلقة شئی، اذا عاد البضع سليما اليها، كما لا يجب للبائع شئی، اذا رجع المبيع سليما اليه. فـقيـاس ذلک نـفی المتعة.وهذا ضعيف. فان هذا القياس ، كان لمنع وجوب عوض البضع وهو المهر للمفوضة ، وليس فيه ما ينفی المتعة التی وجبت فی مقابلة الاذی الحاصل بالطلاق.(١)

تحقیق ایک گروہ نے متعہ (نقدی وسامان کی صورت میں فائدہ پہنچانا) کومستحب خیال کیا ہےاور یہ ہی امام مالکؒ کا قول ہےاورانہوں نے بطور استدلال یہ قول باری تعالیٰ ذکرکیا ہے(حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ) یہ قول دلالت کرتا ہےاس بات پر کہ یہ امر یقینی نہیں ہےاس لیے کہ تقویٰ کوآپ جان نہیں سکتے۔حالانکہ اس میں کوئی شک نہیں ہے کہ قول باری تعالیٰ (فَـمَتِّـعُـوهُنَّ) میں متعہ (نقدی وسامان کی صورت میں فائدہ پہنچانا) کا عمومی حکم ہےاورمزید(وَلِـلْـمُطَلَّقَاتِ مَتَاعٌ) میں لام تملیک کے ساتھ متعہ (نقدی و سامان کی صورت میں فائدہ پہنچانا) کی اضافت عورتوں کی طرف کی گئی ہے جو کہ وجوب متعہ (نقدی وسامان کی صورت میں فائدہ پہنچانا) پر واضح طور پر دلالت کرتی

١- احکام القرآن، ١/٢٠٢

ہے اور قول تعالیٰ (لِّلۡمُتَّقِینَ) وجوب متعہ (نقدی وسامان کی صورت میں فائدہ پہنچانا) کے لیے تاکید ہے اس لیے کہ ہر ایک پر لازم ہے کہ وہ امور شرکیہ اور معاصیہ میں اللہ کا تقویٰ اختیار کرے اور قریباً اسی اسلوب میں اللہ تعالیٰ نے قرآن مجید میں ارشاد فرمایا ہے (هُدًی لِّلۡمُتَّقِینَ) امام مالک کا قول یہ ہے کہ اصلاً مطلقہ کے لیے کچھ بھی واجب نہیں کیونکہ جب خاوند نے بلاتصرف حقوق بضع لوٹا دیے تو اب مطلقہ کے لیے کوئی معاوضہ ثابت نہیں ہونا چاہیے۔ جیسا کہ جب بائع کو اس کی چیز بلاتصرف واپس کردی جائے تو (نتیجتاً) بائع کے لیے کوئی معاوضہ ثابت نہیں ہوتا، پس یہ قیاس متعہ (نقدی وسامان کی صورت میں فائدہ پہنچانا) کی نفی کرتا ہے۔ (لیکن) یہ بالکل کمزور قیاس ہے اس لیے کہ یہ قیاس جس بدل بضع کے وجوب کو کالعدم قرار دیتا ہے وہ مفوضہ کا مہر ہے اور اس قیاس میں ایسی کوئی علت/وجہ نہیں ہے جو اس متعہ (نقدی و سامان کی صورت میں فائدہ پہنچانا) کی نفی کردے جو عورت کے حق میں اس تکلیف کی وجہ سے واجب ہوا ہے جو اسے طلاق کی صورت میں پیش آئی ہے۔

مالکی عالم وفقیہ علامہ ابن العربیؒ لکھتے ہیں:

وقال علماؤنا :ليست بواجبة لوجهين:

أحدهما :أن اللـه تعالیٰ لم يقدرها، وانما وكلها الى اجتهاد المقدر، وهـذا ضعيف، فان الله تعالیٰ قد وكل التقدير في النفقة الى الاجتهاد، وهي واجبة، فقال :(عَلَى الۡمُوسِعِ قَدَرُهُ وَعَلَى الۡمُقۡتِرِ قَدَرُهُ)

الثاني :أن اللـه تعالیٰ قال فيها :(حَقًّا عَلَى الۡمُحۡسِنِينَ) : (حَقًّا عَلَى

الْـمُتَّـقِيـنَ)، وكـانـت واجبة لأطـلـقهـا على الخلق أجمعين، فتعليقها بـالاحسـان وليـس بـواجب، وبالتقوى.وهو معنى خفي، دلّ على انها استـحبـاب، يـؤكـده أنـه قـال تـعالىٰ في العفو عن الصداق(وَأَن تَعْفُواْ أَقْـرَبُ لِلتَّقْوَى) (البقرة:۲۳۷) فـأضـافة الى التقوى وليس بواجب، وذلك أن لـلتـقـوى أقسامـا بيّـنّاها في كتب الفقراء، ومنها واجب، و(منها)ما ليس بواجب. (۱)

اور ہمارے علماء نے فرمایا ہے کہ متعہ (نقدی اور سامان کے ذریعے فائدہ پہنچانا) دو وجوہات کی بناء پر واجب نہیں ہوسکتا۔ پہلی وجہ: کہ اللہ تعالیٰ نے اس کی کوئی مقدار مقرر نہیں فرمائی اور اسے مقرر کرنے والے کی صوابدید کے حوالے کردیا ہے۔

(جواب) یہ استدلال بالکل کمزور ہے اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے تو مقدار نفقہ کو بھی مجتہد کی صوابدید پر چھوڑ دیا ہے حالانکہ نفقہ (بالاتفاق) واجب ہے، پس فرمان باری تعالیٰ ہے(عَلَى الْمُوسِعِ قَدَرُهُ وَعَلَى الْمُقْتِرِ قَدَرُهُ)

دوسری وجہ: اللہ تعالیٰ نے اس بارے میں ارشاد فرمایا ہے(حَـقّـاً عَـلَى الْمُحْسِنِيْنَ) : (حَـقًّـا عَـلَـى الْمُتَّقِينَ)۔ لہٰذا اگر فائدہ دینا واجب ہوتا تو اللہ تعالیٰ جمیع خلق پر اس کا اطلاق فرماتے۔ پس اسے احسان کے ساتھ معلق کردینے سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ واجب نہیں اور تقویٰ کے ساتھ معلق کرنے کے اندر پوشیدہ معنی یہ ہیں کہ یہ فائدہ دینے کے استحباب پر دلالت کرتا ہے۔ اس دعویٰ (یعنی تقویٰ کے ساتھ معلق کرنے کے باعث فائدہ دینے کو مستحب قرار دینے کے حکم) کو مزید تقویت اللہ تعالیٰ کے اس فرمان سے ملتی ہے جو

۱- احکام القرآن،۱/۲۹۱

مہر میں عفو (معاف کردینا) کے حوالہ سے مذکور ہے۔ (وَأَن تَعۡفُوٓاْ أَقۡرَبُ لِلتَّقۡوَىٰ) پس اللہ تعالیٰ نے اس حکم کی اضافت تقویٰ کی طرف کی ہے اور یہ حکم بالاتفاق واجب نہیں ہے۔ (اس کا جواب یہ ہے کہ) تقویٰ کی بہت سی اقسام ہیں جن کو ہم نے کتب الفقرا میں بیان کر دیا ہے کچھ ان میں سے واجب ہیں اور کچھ غیر واجب ہیں۔

علامہ قرطبیؒ مذکورہ آیت کی تفسیر میں لکھتے ہیں:

قوله تعالیٰ:(وَمَتِّعُوهُنَّ)معناه أعطوهن شئيا يكون متاعالهن، وحمله ابن عمر وعلى بن ابى طالب والحسن بن ابى الحسن وسعيد بن جبير و ابو قلابة والزهرى وقتادة والضحاك بن مزاحم على الوجوب.وحمله أبو عبيد و مالك بن أنس وأصحابه والقاضى شريح وغيرهم على الندب.تمسك أهل القول الأول بمقتضى الأمر.وتمسك أهل القول الثانى بقوله تعالىٰ:(حَقًّا عَلَى الْمُحْسِنِينَ) و(عَلَى الْمُتَّقِينَ)ولو كانت واجبة لأطلقها على الخلق أجمعين. والقول الاول أولى لان عمومات الامر بالامتاع فى قوله :(مَتِّعُوهُنَّ) واضافة الامتاع اليهن بلام التمليك فى قوله:(وَلِلْمُطَلَّقَاتِ مَتَاع) اظهر فى الوجوب منه فى الندب.وقوله :(عَلَى الْمُتَّقِينَ) تاكيد لايجابها لان كل واحد يجب عليه ان يتقى الله فى الاشراک به ومعاصيه، وقد قال تعالىٰ فى القرآن :(هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ).(۱)

اللہ تعالیٰ کے قول (وَمَتِّعُوهُنَّ) کا معنی یہ ہے کہ تم دوان عورتوں کو کچھ ایسا جوان کے لیے باعثِ نفع ہو۔ ابن عمرؓ، علیؓ بن ابی طالب، حسن بن ابوالحسن، سعید بن جبیر، ابوقلابہ،

۱- الجامع لا حکام القرآن، ۲ (iii)/ ۲۰۰

زہری، قتادہ اور ضحاک بن مزاحم نے اسے وجوب پر محمول کیا ہے اور ابو عبیدہ، مالک بن انس اور ان کے اصحاب اور قاضی شریح وغیرھم نے استحباب پر محمول کیا ہے۔
مدعیینِ قولِ اول نے اقتضائے امر کو دلیل بنایا ہے اور مدعیین قول ثانی نے اللہ تعالیٰ کے ارشاد کو بنیاد بنایا ہے۔(حَقًّا عَلَى الْمُحْسِنِينَ) اور (عَلَى الْمُتَّقِينَ) لہٰذا اگر فائدہ دینا واجب ہوتا تو اللہ تعالیٰ جمیع خلق پر اس کا اطلاق فرماتے (میری رائے میں) قول اول زیادہ بہتر ہے اس لیے کہ فرمان باری تعالیٰ (مَتِّعُوهُنَّ) میں فائدہ دینے کا حکم عموم کا حامل ہے اور مزید اللہ تعالیٰ کا فرمان (وَلِلْمُطَلَّقَاتِ مَتَاع) میں لامِ تملیک کے ساتھ فائدہ دینے کی اضافت عورتوں کی طرف کی گئی ہے۔ چنانچہ یہ تمام فرامین فائدہ دینے کے استحباب کی بجائے وجوب پر زیادہ ظاہر رواضح ہیں۔ اور اللہ تعالیٰ کا فرمان (عَلَى الْمُتَّقِينَ) فائدہ دینے کے وجوب کے لیے تاکید ہے۔ اس لیے کہ ہر فرد پر لازم ہے کہ وہ امورِ شرکیہ و معاصیہ میں اللہ سے ڈرتا رہے اور ایسے ہی انداز میں اللہ تعالیٰ قرآن پاک میں ارشاد فرماتے ہیں (هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ)۔
مذکورہ بالا بحث سے جمہور فقہاء اور اصولیین کا مذہب مستدل ہو کر سامنے آتا ہے کہ فعل امر کا حقیقی استعمال صرف وجوب میں ہے۔

نہی:

خاص کی اقسام میں امر کی طرح نہی بھی ہے۔ لغت میں نہی کے معنی منع کرنے اور روکنے کے ہیں۔

علامہ عبد العزیز بخاری لکھتے ہیں:

النهی فی اللغة المنع ومنه النهية للعقل لأنه مانع عن القبيح .(۱)

۱- کشف الاسرار، ۲۷۶/۱

لغت میں نہی کے معنی روکنے کے ہیں اسی لفظ سے النہیۃ کا لفظ عقل کے لیے بولا جاتا ہے۔اس لیے کہ عقل قبیحات سے روکتی ہے۔

علماءِ اصول کی اصطلاح میں نہی کے معنی اپنے آپ کو بڑا سمجھ کر دوسرے کو لا تفعل کہنا ہے۔لا تفعل سے واحد مذکر حاضر کا صیغہ مراد نہیں ہے بلکہ ہر وہ صیغہ مراد ہے جو طلب کف پر دلالت کرے۔صیغہ امر کی طرح صیغہ نہی بھی خاص ہے کیونکہ صیغہ نہی ایسا لفظ ہے جو معنی معلوم یعنی تحریم کے لیے وضع کیا گیا ہے۔

علامہ سرخسیؒ نہی کی تعریف ان الفاظ سے کرتے ہیں:

والنهی لطلب مقتضى الامتناع عن الایجاد على أبلغ الوجوه مع بقاء اختيار للمخاطب فيه وذلک بوجوب الانتهاء .(١)

بہترین انداز میں کسی کام کو کرنے سے روکنے کا مطالبہ کرنا نہی کہلاتا ہے باوجود اس کے کہ مخاطب کے لیے اس کام کے کرنے کا اختیار باقی ہو اور یہ نہی ترکِ فعل کے لزوم کو ثابت کرتی ہے۔

علامہ ابو اسحاق شیرازیؒ کے الفاظ میں:

فهو القول الذی يستدعی به ترک الفعل، فمن دونه، ومن اصحابنا من زاد فيه على السبيل الوجوب.(٢)

(نہی) وہ قول ہے جس کے ذریعے غیر سے ترکِ فعل کا مطالبہ کیا جاتا ہے۔ہمارے اصحاب میں سے کچھ نے اس تعریف میں علی سبیل الوجوب (وجوب کے ساتھ) کے الفاظ کا اضافہ کیا ہے۔

علامہ عبدالعزیز بخاریؒ اصول بزدوی کی شرح کشف الاسرار میں نہی کی متعدد تعریفات نقل کرتے ہیں۔

١- اصول سرخسی، ١/٩٥

٢- اللمع، ٢٤

چنانچہ لکھتے ہیں:

هـو استدعاء ترک الفعل بالقول ممن هو دونه. وقيل هو القائل لغيره لا تـفـعل على جهة الاستعلاء ، وقيل :هـو اقتـضاء كف عن فعل على جهة الاستعلاء.(۱)

قول کے ذریعے اپنے غیر سے ترکِ فعل کی استدعا کرنا نہی کہلاتا ہے اور ایک قول یہ بھی ہے کہ خود کو بڑا سمجھ کر دوسرے کو لا تفعل کہنا نہی ہے۔ جبکہ ایک قول کے مطابق خود کو بڑا سمجھ کر دوسرے کو کسی فعل سے روکنا نہی کہلاتا ہے۔

طلبِ کف پر دلالت کے صیغے:

طلبِ کف یعنی عدمِ مطالبۂ فعل کے صیغہ کی کئی شکلیں ہیں:

۱۔ فعل نہی ہو۔ زیادہ تر یہی صیغہ استعمال ہوتا ہے جیسے

لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ (۲)

اور تم آپس میں ناجائز طور پر ایک دوسرے کا مال نہ کھاؤ۔

یا وَلَا تَقْرَبُوا الزِّنَا إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً.(۳)

اور زنا کے قریب بھی نہ پھٹکو کیونکہ وہ زنا بڑی بے حیائی کی بات ہے۔

یا وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ خَشْيَةَ إِمْلَاقٍ(۴) (وغیرہ۔)

اور اپنی اولاد کو افلاس کے خوف سے قتل نہ کرو۔

۲۔ امر کا صیغہ جو طلب کف پر دلالت کرے جیسے:

۱- كشف الاسرار، ۱/۳۷٦

۲- البقره، ۲:۱۸۸

۳- الاسراء، ۱۷:۳۲

٤- الاسراء، ۱۷:۳۱

فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الْأَوْثَانِ وَاجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ. (۱)

سوتم بتوں کی ناپاکی سے بچتے رہو اور جھوٹی بات سے اجتناب کرو۔

۳۔ نہی کا مادہ (یعنی نہی کا لفظ) استعمال کیا گیا ہو اگرچہ فعل نہی کا صیغہ نہ ہو۔

يَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ. (۲)

(اللہ تعالیٰ) بے حیائی کو اور نامعقول کاموں کو اور تعدی و سرکشی کو منع کرتا ہے۔

۴۔ جملہ خبریہ ہو لیکن حرمت کا ذکر ہو یا حلت کی نفی ہو جیسے۔

حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ وَعَمَّاتُكُمْ وَخَالَاتُكُمْ وَبَنَاتُ الْأَخِ وَبَنَاتُ الْأُخْتِ وَأُمَّهَاتُكُمُ اللَّاتِي أَرْضَعْنَكُمْ وَأَخَوَاتُكُم مِنَ الرَّضَاعَةِ وَأُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ. (۳)

تم پر تمہاری مائیں اور تمہاری بیٹیاں اور تمہاری بہنیں اور تمہاری پھوپھیاں، تمہاری خالائیں اور بھتیجیاں اور بھانجیاں اور تمہاری وہ مائیں جنہوں نے تم کو دودھ پلایا ہے اور تمہاری دودھ شریک بہنیں اور تمہاری بیویوں کی مائیں یہ سب حرام کی گئی ہیں۔

اور يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا يَحِلُّ لَكُمْ أَنْ تَرِثُوا النِّسَاءَ كَرْهًا. (۴)

اے ایمان والو! تم کو یہ بات حلال نہیں کہ تم عورتوں کے جبراً مالک بن جاؤ۔

فعل نہی کا استعمال:

فعل امر کی طرح فعل نہی کا استعمال بھی ایک سے زائد معنوں میں ہوتا ہے۔

۱- الحج، ۲۲:۳۰
۲- النحل، ۱۶:۹۰
۳- النساء، ۴:۲۳
۴- النساء، ۴:۱۹

علامہ عبدالعزیز بخاری لکھتے ہیں:

ثم صيغة النهي وان كانت مترددة بين التحريم كقوله تعالىٰ :(وَلاَ تَقْرَبُواْ الزِّنَى) (الاسراء:۳۲)، والكراهة كقوله تعالىٰ :(وَذَرُوا الْبَيْعَ) (الجمعة: ۹) اذا معناه ولا تبايعوا، والتحقير كقوله تعالىٰ :(وَلَا تَمُدَّنَّ عَيْنَيْکَ)(طه: ۱۳۱) الآية، وبيان العاقبة كقوله تعالىٰ :(وَلاَ تَحْسَبَنَّ اللّهَ غَافِلاً)(ابراهيم: ۴۲)، والدعاء كقول الداعي: لا تكلني الى نفسي، والياس كقوله تعالىٰ :(لَا تَعْتَذِرُوا الْيَوْمَ) (التحريم:۷)والارشاد كقوله تعالىٰ :(لاَ تَسْأَلُواْ عَنْ أَشْيَاء) (المائدة: ۱۰۱) والشفقة كقوله عليه السلام :(لا تتخذوا الدواب كراسي) فهي مجاز في غير التحريم والكراهة بالاتفاق. (۱)

نہی کا صیغہ ان معانی متعددہ کا احتمال رکھتا ہے۔تحریم کا جیسا کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے (وَلَا تَقْرَبُواْ الزِّنَى) کراہیت کا جیسا کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے(وَذَرُوا الْبَيْعَ) جب اس کا معنی ہو"آپس میں بیع نہ کرو"،تحقیر کا جیسا کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے(وَلَا تَمُدَّنَّ عَيْنَيْکَ) انجام کا بیان جیسا کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے(وَلَا تَحْسَبَنَّ اللّهَ غَافِلاً) دعا کا جیسا کہ دعا کرنے والا کہتا ہے (لا تكلني الىٰ نفسي) مایوسی کے لیے جیسا کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے(لَا تَعْتَذِرُوا الْيَوْمَ) نصیحت کے لیے جیسا کہ اللہ کا ارشاد ہے(لَا تَسْأَلُواْ عَنْ أَشْيَاء) شفقت کے اظہار کے لیے جیسا کہ نبی اکرم ﷺ کا فرمان ہے (لا تتخذوا الدواب كراسي) اس پر اتفاق ہے کہ تحریم اور کراہت کے علاوہ نہی کا استعمال مجازی معنی میں ہوگا۔

۱- کشف الاسرار،۱/۳۷۶

فعل نہی کا حقیقی استعمال:

جمہور فقہاء کے نزدیک "نہی" کا استعمال تحریم میں حقیقت ہے اور بعض کے نزدیک کراہت میں حقیقت ہے اور بعض کے نزدیک دونوں میں مشترک ہے۔

علامہ عبدالعزیز بخاریؒ اصول بزدوی کی شرح میں لکھتے ہیں:

فاما الكلام فى انها حقيقة فى التحريم دون الكراهة أو على العكس أو مشتركة بينهما بالاشتراك اللفظى أو المعنوى أو موقوف فعلى ما تقدم فى الأمر من المزيف والمختار، كذا فى عامة نسخ أصول الفقه، وذكر فى التقويم، ويحتمل أن لا يكون على الاختلاف لأن القول به يؤدى الى أن يصير موجب الامر والنهى واحدا وهو الوقف. وهذا لا سبيل اليه.

ثم موجب النهى وجوب الانتهاء عن مباشرة المنهى عنه لانه ضد الامر فكما ان طلب الفعل بأبلغ الوجوه مع بقاء اختيار المخاطب يتحقق بوجوب الائتمار فكذلك طلب الامتناع عن الفعل بآكد الوجوه، وذكر فى (الميزان) أن حكم النهى صيرورة الفعل المنهى عنه حراما وثبوت الحرمة فيه فان النهى والتحريم واحدا وموجب التحريم هو الحرمة كموجب التمليك هو ثبوت الملك. هذا هو حكم النهى من حيث أنه نهى، فأما وجوب الانتهاء فحكم النهى من حيث أنه أمر بضده ففى الحقيقة وجوب الانتهاء حكم الامر الثابت بالنهى وكون الفعل المنهى عنه حراما حكم النهى، ومقتضى النهى شرعا قبح المنهى عنه، كما أن مقتضي الامر حسن الامور به. لأن

الحكيم لا ينهى عن فعل الا لقبحه كما لا يامر بشئى الا لحسنه، قال تعالىٰ :(وَيَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاء وَالْمُنكَرِ)(النحل: ۹۰) فكان القبح من مقتضياته شرعا لا لغة لما ذكرنا في الامر. والمنهي عنه في صفة القبح القسم على اربعة أقسام :ما قبح لعينه وضعا كالعبث والسفه والكذب والظلم، وما التحق به شرعا كبيع الحر والمضامين والملاقيح، وما قبح لغيره وصفا كالبيع الفاسد، وما قبح لغيره مجاورا اياه جمعا كالبيع وقت النداء.(۱)

اس میں کلام کیا گیا ہے کہ نہی حرام قرار دینے کے معنی میں حقیقت ہے نہ کہ مکروہ قرار دینے میں یا اس کے برعکس ہے یا ان دونوں معنوں میں مشترک ہے۔اشتراک لفظی ہو یا معنوی، یا موقوف ہے (یعنی کسی معنی میں بھی حقیقت نہیں) جیسا کہ امر کی بحث میں ہے کہ مختار اور غیر مختار اقوال کیا ہیں، کا ذکر ہو چکا ہے۔اسی طرح اصول فقہ کی عام کتب میں منقول ہے اور تقویم الادلہ میں بھی یہ ذکر کیا گیا ہے۔اور اس کا احتمال بھی ہے کہ اختلاف نہ ہو کیونکہ یہ قول اس کی طرف لے جاتا ہے کہ امر و نہی کا موجب ایک ہی ہے اور وہ توقف ہے۔

نہی کا موجب، منہی عنہ عمل سے رک جانا ہے کیونکہ یہ امر کا متضاد ہے جیسا کہ امر کے وجوب میں مخاطب سے کسی کو انتہائی بہترین انداز سے کام کرنے کا مطالبہ ہوتا ہے باوجودے کہ اس کو کرنے یا نہ کرنے کا اختیار ہوتا ہے۔اس طرح نہی میں کسی فعل سے رک جانے کا مطالبہ مؤکد طریقے سے ہوتا ہے،المیزان میں ذکر کیا گیا ہے کہ نہی کا حکم منع کردہ فعل کی حرمت ہے اور حرمت کا ثبوت یہ ہے کہ نہی اور تحریم ایک ہی چیز ہیں

۱- کشف الاسرار، ۳/۳۷۶-۳۷۷

اور تحریم کے لفظ کا موجب حرام ہوتا ہے جیسا کہ تملیک کا موجب ملکیت کا ثابت ہونا ہے۔اور یہی حکم نہی کا ہے اس لیے کہ نہی کا مطلب منع کرنا ہے۔ جہاں تک نہی کا حکم کسی کام سے رک جانے کا وجوب ہے وہ اس لحاظ سے کہ قائل نے اس کے برعکس کا حکم دیا تو حقیقت میں رک جانے کا وجوب امــــر کے حکم میں سے ہے جو کہ نہی کے ذریعہ ثابت ہے تو منہی عنہ فعل کرنا حرام بصورتِ حکمِ نہی ہوا اور نہی کا اقتضاء منہی عنہ کا شرعاً قبیح ہونا ہے۔ جیسا کہ امر کا مقتضیٰ مامور کام کا حسن ہے۔ کیونکہ حکیم ذات کس فعل سے منع نہیں کرتی مگر اس کی قباحت کے باعث اور اسی طرح کسی چیز کا حکم نہیں کرتی مگر اس کے حسن وعمدگی کے باعث۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے (وَيَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنكَرِ) اس کا قبح شرعی ہوگا نہ کہ لغوی جیسا کہ امر کے باب میں ہم نے ذکر کیا۔ منہی عنہ قبح کی صفت کے باعث چار اقسام میں منقسم ہے۔ قبیح بعینہ جو اپنی ذات کے اعتبار سے قبیح ہے جیسے فضول گوئی، بیوقوفی، جھوٹ اور ظلم۔ اور دوسری جو اس سے شرعاً ملحق ہے جیسے آزاد آدمی کو بیچ دینا، یا زیر کفالت (افراد) اور حاملہ باندیوں کو بیچ دینا اور قبیح لغیرہ جو کسی وصف کے باعث برا ہو جیسے کہ بیع فاسدہ اور قبیح لغیرہ کسی (وقتی) مجاورت کے باعث جیسے اذانِ جمعہ کے وقت کے ساتھ بیع کا جمع ہو جانا۔

عام:

عام کے لغوی معنی شامل کے ہیں اور عموم کے معنی شمول کے ہیں۔

علامہ راغب تحریر فرماتے ہیں:

استعم عما وتعممه اى اتخذ عمّا وأصل ذلك من العموم وهو الشمول وذلك باعتبار الكثرة ،ويقال عمهم كذا ،وعمهم بكذا ، عما وعموما،والعامة سموا بذلك لكثرتهم وعمومهم فى البلد.(۱)

۱- مفردات، ۳۵۱

استعما و تعممه کا مطلب ہے (کسی چیز) کا عام ہو جانا (پھیل جانا) اس کی اصل عموم ہے اور وہ شمول کے معنی دیتا ہے۔ اور یہ کثرت کے اعتبار سے ہوتا ہے۔

اور عمهم کذا و عمهم بکذا کہا جاتا ہے اور عام کا نام کسی چیز کو اس لیے دیا جاتا ہے کیونکہ وہ کثیر ہو جاتی ہے اور شہر میں پھیل جاتی ہے۔

علامہ بزدویؒ لغوی تحقیق اس طرح درج کرتے ہیں:

والعموم فی اللغة هو الشمول يقال مطر عام ای شمل الامكنة كلها وخصب عام ای عم الاعيان و وسع البلاد ونخلة عميمة ای طويلة والقرابة اذا توسعت انتهت الی صفة العموم .(۱)

عموم لغت میں شمول کے معنی میں ہے۔ کہا جاتا ہے مطر عام یعنی بارش تمام مقامات (اور جگہوں) کو شامل ہے۔ خصب عام یعنی عام شادابی، پھول عام ہو گئے اور شہروں میں توسیع ہو گئی۔ نخلة عميمة یعنی طویل کھجور، جب قرابت وسیع ہوتی ہے تو صفت عموم پر منتہی ہوتی ہے۔

ابن منظور افریقی حدیث سے استدلال کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

وفی الحديث :سألت ربی ان لا يهلك أمتی بسنة بعامة ای بقحط عام يعم جميعهم، والباء فی بعامة زائدة .(۲)

حدیث میں ہے: آپ ﷺ نے فرمایا کہ میں نے اپنے رب سے دعا مانگی کہ میری امت کو "سنة عامة" یعنی عام قحط جو تمام امت کو محیط ہو جائے، سے ہلاک نہ کرے، بعامة کے لفظ میں ب زائدہ ہے۔

اس مادہ سے مشتق الفاظ پر غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ سب میں عمومیت و شمولیت کے معنی پائے جاتے ہیں اس لیے عام کے لغوی معنی خاص کے بالعکس 'سب کو شامل ہونے والا' کے ہیں۔

۱- اصول بزدوی، ۶-۷
۲- لسان العرب، ۱۲/۴۲۷

عام کی اصطلاحی تعریف علامہ بزدوی اور علامہ سرخسیؒ اس طرح تحریر فرماتے ہیں:

كل لفظ ينتظم جمعا من الاسماء لفظا أو معنى.(۱)

ہر ایسا لفظ جو تمام اسماء کو لفظاً یا معناً شامل ہوتا ہے، عام کہلاتا ہے۔

علامہ بزدویؒ تعریف کے الفاظ کی وضاحت اس طرح درج فرماتے ہیں:

ومعنى قولنا من الاسماء المسميات هنا ومعنى قولنا لفظا او معنى هو تفسير للانتظام يعني ان ذلك اللفظ انما ينتظم الاسماء مرة لفظا مثل قولنا زيدون ونحوه او معنى مثل قولنا من وما ونحوهما.(۲)

اور یہاں ہمارے قول (من الاسماء) سے مسمیات مراد ہیں اور ہمارا ''قول لفظاً و معناً'' لفظ ''الانتظام'' کی تفسیر و توضیح کے لیے ہے یعنی یہ لفظ عام بعض اوقات لفظاً تمام اسماء کو شامل ہوتا ہے جیسے ہمارا قول زیدون اور اس جیسے الفاظ یا معناً تمام افراد کو شامل ہوتا ہے جیسے ہمارا قول من و ما اور اس جیسے تمام الفاظ۔

اس تعریف کی توضیح اس طرح ہے کہ کل لفظ جنس ہے جو ہر لفظ کو شامل ہے خواہ مہمل ہو یا موضوع لیکن یہاں قرینے کی بنا پر لفظ موضوع ہی مراد ہے۔ پہلی فصل جس کے معنی تناول وشمول کے ہیں۔ اس سے خاص اور مشترک نکل گئے۔ اس لیے کہ خاص میں شمول نہیں ہوتا اور مشترک ایک سے زائد معنی کو بیک وقت شامل نہیں ہوتا بلکہ علی سبیل البدلیت ہر معنی کا احتمال رکھتا ہے۔ مثلاً لفظ عین مشترک ہے۔ عربی میں مختلف معنی میں آیا ہے لیکن تمام معانی کو بیک وقت شامل نہیں ہوتا۔ جبکہ مشرکون، مسلمون وغیرہ میں یہ صورت حال نہیں ہے۔ یہ اپنے تمام افراد کو بیک وقت شامل ہوتے ہیں۔

۱- اصول بزدوی، ٦؛ اصول سرخسی، ۱/۱۲۵

۲- اصول بزدوی، ٦

جمعاً دوسری فصل ہے جس سے تثنیہ اور دوسرے اسماء خارج ہو گئے کیونکہ اسم عدد افراد کو نہیں بلکہ اجزاء کو شامل ہوتا ہے۔

من الاسما سے مراد مسمیات ہیں جیسے کہ علامہ بزدوی نے خود وضاحت فرمائی۔

ومعنی قولنا من الاسماء المسمیات اور علامہ سرخسی کے الفاظ میں ونعنی بالاسماء المسمیات، بعض کے نزدیک یہ تیسری فصل ہے جس کے ذریعہ سے معانی سے احتراز کیا گیا ہے یعنی اسماء سے مراد افراد واشخاص ہیں۔

لفظاً ومعناً، انتظام اور شمول کی تفسیر ہے یعنی انتظام وشمول کی دو قسمیں ہیں۔

لفظی شمول: یعنی عام اپنے افراد کو لفظ اور صیغہ کے اعتبار سے شامل ہو، اس کا مطلب یہ ہے کہ لفظ میں ایسی علامات موجود ہیں جن سے ہم معلوم کر سکتے ہیں کہ اس لفظ میں شمول اور جمعیت کا مفہوم پایا جاتا ہے جیسے جمع کا صیغہ مشرکون، مسلمون، رجال، زیدون وغیرہ۔

معنوی شمول: اس سے مراد یہ ہے کہ لفظ اور صیغہ میں تو کوئی ایسی علامت نہیں ہوتی جس سے شمول اور جمعیت کا مفہوم معلوم کر سکیں لیکن معنوی لحاظ سے وہ متعدد چیزوں کو شامل ہوتا ہے جیسے، من، ما، رھط، قوم، وغیرہ، اگر چہ اس کے صیغے خاص ہیں لیکن معنی کے اعتبار سے اپنے افراد کو شامل ہیں۔

عام کا حکم:

علامہ بزدویؒ لکھتے ہیں:

العام عندنا یوجب الحکم فیما یتناولہ قطعا ویقینا بمنزلة الخاص فیما یتناولہ والدلیل علی ان المذھب ھو الذی حکینا ان ابا حنیفةؒ قال ان الخاص لا یقضی عن العام بل یجوز ان ینسخ الخاص بہ. (۱)

ہمارے نزدیک عام جن افراد کو شامل ہوتا ہے ان میں حکم کو یقینی وقطعی طور پر واجب کرتا

۱- کشف الاسرار، ۱/۵۲-۵۵

ہے جیسا کہ خاص اپنے مدلول کو شامل ہوتا ہے اور دلیل اس پر وہ مذہب ہے جسے ہم نے بیان کیا کہ امام ابو حنیفہؒ نے فرمایا کہ خاص عام پر ترجیح نہیں پا سکتا بلکہ خاص کو عام سے منسوخ کرنا جائز ہے۔

علامہ سرخسیؒ لکھتے ہیں:

والمذهب عندنا أن العام موجب للحكم فيما يتناوله قطعا بمنزلة الخاص موجب للحكم فيما تناوله.(۱)

ہمارا مذہب یہ ہے کہ عام اپنے مدلول میں حکم کو یقینی طور پر ایسے ہی واجب کرتا ہے جیسا کہ خاص اپنے مدلول میں حکم کو ثابت کرتا ہے۔

علامہ نسفیؒ المنار میں علامہ بزدویؒ اور علامہ سرخسیؒ کی اتباع میں تخصیص سے قبل عام کا حکم بیان فرماتے ہیں۔ انه يوجب الحكم فيما يتناوله قطعا۔ عام اپنے مدلول میں حکم کو قطعی طور پر ثابت کرتا ہے۔

ملا جیونؒ نور الانوار شرح المنار میں اس کی وضاحت اس طرح فرماتے ہیں:

يوجب الحكم رد على من قال :انه مجمل، لاختلاف أعداد الجمع، فلا يكون موجبا أصلا، بل يجب التوقف حتى يقوم الدليل على معين، وقوله :فيما يتناوله رد على من قال :لا يوجب الفرد الا الواحد، ولا الجمع الا الثلاث، والباقي موقوف على قيام الدليل.وقوله:قطعا رد على الشافعيؒ حيث ذهب الى ان العام ظني، لانه ما من عام الا وقد خص منه البعض، فيحتمل أن يكون مخصوصا منه البعض، وان لم نقف عليه فيوجب العمل لا العلم كخبر الواحد والقياس، ونقول :هذا احتمال ناشئى بلا دليل وهو لا يعتبر واذا خص عنه البعض كان احتمالا ناشئا عن دليل فيكون معتبرا.فعندنا:العام قطعي، فيكون مساويا للخاص. (۲)

۱- اصول سرخسی، ۱۳۲/۱

۲- شرح نور الانور، ۱۶۱/۱

پس مصنف کا قول ''یو جب الحکم ''ان لوگوں پر رد ہے جنہوں نے یہ موقف اختیار کیا کہ عام مجمل ہے کیونکہ جمع کے اعداد مختلف ہیں اس لیے یہ حکم کو اپنی اصل کے اعتبار سے واجب کرنے والا نہیں۔لہٰذا اس کے حکم کے بارے توقف کیا جائے گا یہاں تک کہ کسی معین چیز پر دلیل قائم ہو جائے اور مصنف کا قول (فیما یتناولہ) ان لوگوں کی تردید میں ہے جنہوں نے کہا کہ صیغہ واحد صرف ایک پر اور جمع صرف تین پر وجوب کو ثابت کرتا ہے اور باقی پر وجوب قیامِ دلیل پر موقوف ہے۔مصنف کا قول (قطعاً) امام شافعی کے رد میں کیونکہ ان کا موقف ہے کہ عام کی دلالت ظنی ہوتی ہے ۔ان کے نزدیک عام کے ظنی ہونے کی وجہ یہ ہے کہ کوئی عام ایسا نہیں جس سے کچھ خاص نہ کر دیا گیا ہو پس ہر عام اس کا احتمال رکھتا ہے کہ اس میں سے کچھ مخصوص ہوا ہو اگر چہ ہم اس سے واقف نہ ہوں اور خاص ہو جانے کے بعد عام کی دلالت ظنی ہو جاتی ہے۔ پس عام عمل کو واجب کرے گا نہ کہ علم و یقین کو جیسا کہ خبر واحد اور قیاس کے معاملے میں ہوتا ہے۔ہم یہ کہتے ہیں کہ یہ احتمال بلا دلیل ہے تو اس کا اعتبار نہیں کیا جائے گا۔ اور جب عام سے بعض کو خاص کر لیا گیا تو یہ احتمال دلیل سے پیدا ہو گا اس لیے اس کا اعتبار کیا جائے گا۔ چنانچہ ہمارے نزدیک عام قطعی ہے اور قطعیت میں خاص کے مساوی ہے۔

حاصل یہ ہے کہ مطلقاً عام کا حکم احناف کے نزدیک یہ ہے کہ وہ قطعی اور مفید یقین ہے اور قطعیت اور تیقن میں وہ خاص کے مساوی ہے کیونکہ خاص بھی قطعی اور مفید یقین ہے جب کہ شوافع کے نزدیک عام کی دلالت اپنے افراد پر ظنی ہے۔(۱)

۱- تفصیل کے لیے دیکھیے، کشف الاسرار شرح المصنف علی المنار، ۱/۱۶۱-۱۶۸؛
کشف الاسرار عن اصول بزدوی، ۱/۴۲۵-۴۲۷؛ المستصفیٰ فی علم الاصول، ۲۲۶-۲۶۱؛
قوت الاخیار اردو شرح نور الانوار، ۱/۳۵۶-۳۵۹

خبرِ واحداور قیاس سے عام کی تخصیص کا حکم:

احناف کے نزدیک عام کی دلالت اپنے افراد پر چونکہ قطعی ہوتی ہے اس لیے اس کی تخصیص خبرِ واحداور قیاس سے جائز نہیں کیونکہ یہ دونوں ظنی ہیں۔خبرِ واحداور قیاس سے اس کی تخصیص کا مطلب یہ ہوگا کہ اعلیٰ پر ادنیٰ اور قطعی پر ظنی کی برتری تسلیم کی گئی ہے البتہ اگر عام کی تخصیص پہلے ہوگئی ہوتو پھر اس کی دلالت ظنی ہو جاتی ہے اس بناء پر خبرِ واحداور قیاس سے اس کی تخصیص جائز ہے۔

علامہ بزدویؒ لکھتے ہیں:

وقد قال عامة مشائخنا ان العام الذی لم یثبت خصوصه لا یحتمل الخصوص بخبر الواحد والقیاس. (۱)

اور تحقیق ہمارے اکثر مشائخ نے فرمایا ہے کہ وہ عام جس میں سے تخصیص ثابت نہ ہووہ خبرواحداور قیاس کے ذریعے سے تخصیص کا متحمل نہیں ہوسکتا۔

اور علامہ سرخسیؒ لکھتے ہیں:

ان العام الذی لم یثبت خصوصه بدلیل لا یجوز تخصیصه بخبر الواحد ولا بالقیاس، فزعموا أن المذهب هذا. (۲)

بے شک وہ عام کہ جس کا خصوص کسی دلیل سے ثابت نہ ہو،خبر واحداور قیاس کے ذریعہ سے اس کی تخصیص جائز نہیں ہے اورانہوں (مشائخِ حنفیہ) نے اسے (امامِ ابوحنیفہؒ کا) مذہب قرار دیا ہے۔

علامہ عبدالعزیز بخاریؒ،علامہ بزدویؒ کے قول العام الذی لم یثبت خصوصه کی شرح کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

۱- اصول بزدوی، ۵۹

۲- اصول سرخسی، ۱/۱۳۳

يعني العام من الكتاب والسنة المتواترةلايحتمل الخصوص أى لايجوز تخصيصه بخبر الواحد والقياس لأنهماظنيان فلايجوزتخصيص القطعي بهما.

لأن التخصيص بطريق المعارضة والظنى لا يعارض القطعى، هذا أى ما ذكرنا من عدم جواز التخصيص بهما هو المشهور من مذهب علمائنا.

ونقل ذلك عن أبى بكرالجصاص وعيسى بن ابان وهو قول اكثر اصحاب ابى حنيفة وهو قول بعض اصحاب الشافعى ايضا، وهو قول ابى بكر وعمر وعبدالله بن عباس وعائشة رضى الله عنهم.فان ابابكر جمع الصحابة وأمرهم بأن يردّوا كل حديث مخالف للكتاب، وعمر رضى الله عنه رد حديث فاطمة بنت قيس فى المبتوتة أنها لا تستحق النفقة،وقال: لا نترك كتاب الله بقول امرأة لا ندرى أصدقت أم كذبت. وردت عائشةؓ حديث تعذيب الميت ببكاء اهله وتلت قوله سبحانه(وَلاَ تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى) (الانعام:٧؛ الاسراء:١٥؛ فاطر:١٨؛ الزمر:٧؛ النجم:٣٧)(١)

کتاب اللہ اور سنت متواترہ کا عام خصوص کا احتمال نہیں رکھتا یعنی خبر واحد اور قیاس کے ذریعے سے ایسے عام کی تخصیص جائز نہیں، اس لیے کہ خبر واحد اور قیاس دونوں ظنی ہیں۔لہٰذاان کے ذریعے قطعی حکم کی تخصیص جائز نہیں ہے۔چونکہ تخصیص میں معارضہ پایا جاتا ہے لہٰذا ظنی دلیل قطعی کا مقابلہ نہیں کرسکتی۔ہمارے مشائخ کے ہاں عام کی خبرِ واحد

١- کشف الاسرار، ١/٤٢٩-٤٣٠

اور قیاس کے ذریعہ سے عدم تخصیص کی مشہور وجہ یہی ہے جسے ہم نے ذکر کر دیا ہے اور ابو بکر جصاصؒ، عیسیٰ بن ابانؒ اور اکثر اصحابِ ابی حنیفہؒ اور بعض اصحابِ شافعیؒ سے بھی یہی بات منقول ہے اور اسی طرح حضراتِ شیخین وعبداللہ بن عباسؓ اور حضرت عائشہؓ کا فرمانِ گرامی بھی یہی ہے۔ چنانچہ (ایک دفعہ) حضرت ابو بکرؓ نے اصحابِ رسول ﷺ کو جمع فرمایا اور ان کو حکم دیا کہ جس روایت کو کتاب اللہ کے خلاف پائیں اسے رد کر دیں اور اسی طرح حضرت عمرؓ نے بھی طلاق بتہ (بائن من الثلاث) کی صورت میں فاطمہ بنت قیس کی روایت کو رد فرمایا کہ مبتوتہ نفقہ کی مستحق نہیں ہوتی اور آپؓ نے ارشاد فرمایا کہ ہم ایک عورت کی بات کو بنیاد بنا کر کتاب اللہ کو نہیں چھوڑ سکتے۔ جبکہ ہم نہیں جانتے کہ اس نے صحیح بیان کیا یا صحیح نہیں بیان کر سکی اور اسی طرح حضرت عائشہؓ نے بھی اہلِ خانہ کے رونے کی بابت میت کے معذب ہونے والی روایت کو رد فرمایا اور آپؓ نے اس کی تردید میں ارشادِ باری تعالیٰ کی تلاوت کی: وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى۔

حاصل یہ ہے کہ عام کی دلالت اپنے افراد پر قطعی اور یقینی ہے اس لیے خبرِ واحد اور قیاس سے عام کی تخصیص ابتداءً جائز نہیں جبکہ امام شافعی کے نزدیک عام کی تخصیص خبر واحد اور قیاس سے جائز ہے اس لیے کہ عام تخصیص سے قبل اور بعد ہر دو صورتوں میں ان کے نزدیک ظنی الدلالۃ ہے۔

عام کی دلالت اپنے افراد پر قطعی ہوتی ہے اور اس کی تخصیص خبرِ واحد اور قیاس سے ابتداءً جائز نہیں ہے کی وضاحت کے لیے علماءِ احناف نے اپنی کتبِ اصول وتفسیر میں متعدد مثالیں بیان کی ہیں۔

علامہ بزدویؒ لکھتے ہیں:

ان قول الله تعالىٰ :(وَلاَ تَاْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللّهِ عَلَيْهِ) عام لم يلحقه خصوص لان الناسى فى معنى الذاكر لقيام الملة مقام الذكر فلا يجوز تخصيصه بالقياس وخبر الواحد وكذلك قوله:(وَمَن دَخَلَهُ كَانَ آمِناً) لم يلحقه الخصوص فلا يصح تخصيصه بالاحاد والقياس.(۱)

بے شک قول باری تعالیٰ :(وَلاَ تَاْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللّهِ عَلَيْهِ) عام ہے اسے خصوص لاحق نہیں ہوسکتا اس لیے کہ ملت (دین) کو ذکر کے قائم مقام رکھتے ہوئے بھولنے والے کو ذاکر ہی کے مقام پر رکھا جائے گا، پس قیاس اور خبرِ واحد سے اس کی تخصیص جائز نہیں ہے اور اسی طرح قول باری تعالیٰ(وَمَن دَخَلَهُ كَانَ آمِناً) کو بھی خصوص لاحق نہیں ہوسکتا پس خبرِ واحد اور قیاس کے ذریعہ سے اس کی تخصیص کرنا درست نہیں۔

اور علامہ سرخسیؒ فرماتے ہیں:

فان قوله عليه الصلوة والسلام :(لا صلاة الا بفاتحة الكتاب)لا يكون موجبا تخصيص العموم فى قوله تعالىٰ :(فَاقْرَءُوا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ) .حتى لا تتعين قراءة الفاتحة فرضا وكذلك قوله تعالىٰ :(وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ) عام لم يثبت خصوصه فان الناسى جعل ذاكرا حكما بطريقه اقامة ملته مقام التسمية تخفيفاً عليه، فلا يجوز تخصيصه بخبر الواحدولا بالقياس(وكذلك (وَمَن دَخَلَهُ كَانَ

۱- اصول بزدوی، ۵۹

آمِناً)عام لم يثبت تخصيصه ولا يجوز تخصيصه بخبر الواحد ولا بالقياس) حتى يثبت الامن بسبب الحرم لمباح الدم باعتبار العموم.(۱)

پس نبی اکرم ﷺ کا فرمان (لاصلاۃ الا بفاتحۃ الکتاب) قول باری تعالیٰ (فَاقْرَءُ وامَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ) کے عموم میں تخصیص کو لازم نہیں کرتا کہ قراءت فاتحہ کو تعین کے ساتھ فرض قرار دیا جائے اور اسی طرح قول باری تعالیٰ (وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ) ایسا عام ہے جس کا خصوص ثابت نہیں اور جہاں تک بھولنے والے کا تعلق ہے تو اس کے دین کو تسمیہ (یعنی اللہ کا نام لینے) کے قائم مقام رکھتے ہوئے حکماً ذاکرین میں شامل کیا گیا ہے۔تا کہ بھولنے والے کے لیے تخفیف باقی رہے۔پس اس عام کی خبرِ واحد اور قیاس کے ذریعہ سے تخصیص کرنا درست نہیں ہے۔اور اسی طرح قول باری تعالیٰ (وَمَن دَخَلَهُ كَانَ آمِناً) بھی ایسا عام ہے جس میں تخصیص ثابت نہیں، پس خبرِ واحد اور قیاس کے ذریعہ سے اس کی بھی تخصیص درست نہیں ہوگی۔یہاں تک کہ اس حکم کی عمومیت کی بنیاد پر حرم کے اندر موجود ہونے کے سبب مباح الدم فرد کے لیے بھی امن ثابت رہے گا۔

ملا جیونؒ قولہ تعالیٰ (فَاقْرَءُ وامَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ) (سورۃ المزمل) کی تفسیر کے تحت لکھتے ہیں:

ولا يتعين شئى من القرأة عندنا فى الصلوة وقال الشافعى أن قراءة الفاتحة فرض فى الصلوة على التعيين لقوله عليه السلام لا صلوة الا بفاتحة الكتاب وعند مالك ضم السورة أيضا فرض لقوله عليه السلام لا صلوة الا بفاتحة الكتاب والسورة وهما واجبان عندنا لما ذكر

۱- اصول سرخسی، ۱/۱۳۳-۱۳۴

اهل الاصول ان قوله ما تیسر عام والعام قطعی عندنا فلا یعارضه قوله علیه السلام لا صلوة الا بفاتحة الکتاب لانه خبر الاحاد وهو ظنی بالاتفاق فلا یوجب علم الیقین غایته انه یوجب العمل بدون الیقین وهو مرتبة الواجب فاوضعنا کلا من الکتاب وخبر الواحد علی مکانهما فکان نفس القرأة فرضا والفاتحة واجبة وکذا ضم السورة.(۱)

ہمارے نزدیک (عندالاحناف) نماز میں قراءت کے لیے کوئی خاص حصہ متعین نہیں ہوسکتا جبکہ امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ نماز میں علی التعیین قراءت فاتحہ فرض ہے۔ نبی اکرم ﷺ کے اس فرمان (لا صلوة الا بفاتحة الکتاب) کی وجہ سے اور امام مالکؒ کے ہاں سورۃ فاتحہ کے ساتھ مزید سورۃ کا ملانا بھی ضروری ہے نبی اکرم ﷺ کے فرمان (لا صلوة الا بفاتحة الکتاب و السورة) کی وجہ سے اور احناف کے نزدیک یہ دونوں چیزیں واجب ہیں۔ اس لیے کہ علماء اصولیین نے یہ ذکر کیا ہے کہ ارشادِ باری تعالیٰ (مَا تَیَسَّرَ) عام ہے اور ہمارے نزدیک عام قطعی ہوتا ہے۔

پس نبی اکرم ﷺ کا فرمان (لا صلو ة الا بفاتحة الکتاب) اس عام کے معارض نہیں ہوسکتا اس لیے کہ یہ روایت خبرِ واحد ہے اور خبرِ واحد بالاتفاق ظنی ہوتی ہے، چنانچہ وہ علم الیقین کو لازم نہیں کرتی۔ پس خبرِ واحد کا انتہائی درجہ یہ ہی ہوسکتا ہے کہ وہ عمل کو لازم کردے نہ کہ علمِ یقین کو لہٰذا وہ واجب ہی کا درجہ ہوسکتا ہے۔ پس ہم نے خبرِ واحد اور کتاب اللہ میں سے ہر ایک کو اس کے مقام و مرتبہ پر رکھا ہے، پس نفسِ قراءت فرض اور فاتحہ واجب قرار پائی اور اسی طرح سورۃ کا ملانا بھی واجب ہوا۔

علماء احناف کی کتبِ اصول وتفسیر کی مندرجہ بالا عبارت سے یہ بات واضح ہوئی ہے کہ

۱- التفسیرات الاحمدیة، ۷۲۸

عام کی تخصیص خبرِ واحد اور قیاس سے جائز نہیں کیونکہ عام کی دلالت اپنے افراد پر قطعی ہے جبکہ شوافع و متکلمین کے نزدیک چونکہ عام کی دلالت ظنی ہے اس لیے خبرِ واحد اور قیاس سے جائز ہے۔

امام شافعی کے نزدیک یہ حدیث:

"عن عائشةؓ، أن قوما قالوا للنبی ﷺ ان قوما یاتونا باللحم لا ندری أذکر اسم الله علیه أم لا؟ فقال :سموا علیه انتم و کلوه. (۱)

حضرت عائشہؓ سے روایت ہے کہ ایک قوم کے لوگ رسول اللہ ﷺ کے پاس آئے اور انہوں نے رسول اللہ ﷺ سے عرض کیا کہ ایک قوم کے لوگ ہمارے پاس گوشت لاتے ہیں اور ہمیں نہیں معلوم کہ انہوں نے ذبح کرتے وقت اس پر اللہ کا نام لیا ہے یا نہیں؟ تو آپ نے فرمایا تم خود اس پر اللہ کا نام لے لیا کرو اور کھالیا کرو۔

سورۃ الانعام کی آیت (وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ) کی مخصص ہے اس لیے جس ذبیحہ پر عمداً بھی بسم اللہ ترک کر دی گئی اس کا کھانا حلال ہے۔

اس طرح وَمَن دَخَلَهُ كَانَ آمِناً کا مخصص قیاس ہے جس کی بنیاد یہ آیت ہے (وَلَا تُقَاتِلُوهُمْ عِندَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ حَتَّى يُقَاتِلُوكُمْ فِيهِ فَإِن قَاتَلُوكُمْ فَاقْتُلُوهُمْ) (۲)"اور مسجد حرام کے آس پاس یعنی حرم میں اس وقت تک تم ان سے نہ لڑو جب تک کہ وہ خود تم سے وہاں نہ لڑیں، پھر اگر وہ وہاں بھی لڑنے پر آمادہ ہو جائیں تو تم بھی ان کو قتل کرو۔"

امام شافعیؒ کے نزدیک حرم میں قصاص لینا جائز ہے جس طرح اس شخص سے قصاص لینا جائز ہے جس نے حرم میں کسی کو قتل کیا ہو۔

۱- صحیح البخاری، کتاب الذبائح، والصید، ۷/۸۰

۲- البقرہ، ۱۹۱

اور اللہ تعالیٰ کا ارشاد (فَاقْرَؤُوا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ)(۱) "لہٰذا اب جس قدر قرآن کا پڑھنا آسان ہوا تنا پڑھ لیا کرو"، کا مخصص حدیث (لا صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب) (۲) ہے۔

احناف ایسی تمام اخبارِ احاد جو صحیح ہیں، کی توجیہ اس طرح کرتے ہیں کہ عام کی قطعیت پر بھی فرق نہ آئے اور احادیث صحیحہ پر عمل بھی ترک نہ ہو مثلاً لا صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب میں لا کو نفی کمال پر محمول کرتے ہوئے مطلق قرأت کو جو عام کا مدلول ہے، فرض قرار دیتے ہیں اور سورۃ فاتحہ کا پڑھنا واجب کہتے ہیں جس کے ترک سے نماز کے کمال میں فرق واقع ہو جاتا ہے اور اس نقصان کی تلافی کے لیے سجدہ سہو لازم ہے۔

مشترک:

باعتبارِ وضع کے لفظ کی تیسری قسم مشترک ہے۔ مشترک، اشتراک کا اسم مفعول ہے جس کے معنی باہم شریک ہونے کے ہیں۔

ابنِ منظور لکھتے ہیں:

طريق مشترك :يستوي فيه الناس. واسم مشترك :تشترك فيه معان كثيرة كالعين ونحوها فانه يجمع معاني كثيرة .(۳)

طریق مشترک یعنی وہ راستہ جس میں لوگ برابر کے شریک ہوں۔ اسمِ مشترک سے مراد وہ اسم جو بہت سے معانی کا حامل ہو جیسے العین وغیرہ کیونکہ العین کے کثیر معانی ہیں۔

۱- المزمل، ۲۰
۲- صحیح المسلم، باب وجوب قرآة الفاتحة فی کل رکعة، ۹/۲
۳- لسان العرب، ۴۴۹/۱۰

مشترک کی اصطلاحی تعریف علامہ سرخسیؒ تحریر فرماتے ہیں:

کل لفظ یشترک فیه معان أو أسام لا علی سبیل الانتظام بل علی احتمال أن یکون کل واحد هو المراد به علی الانفراد، واذا تعین الواحد مرادا به انتفی الآخر. (۱)

مشترک ہر وہ لفظ ہے جو بہت سے معانی یا اسماء میں شریک ہو اور یہ شراکت بیک وقت تمام معانی کو شامل نہ ہو بلکہ اس احتمال کے ساتھ ہو کہ ہر لفظ انفرادی طور پر اس کی مراد ہوسکتا ہے اور جب ایک معنی متعین ہو جائے تو باقی سب کی نفی ہو جائے۔

گویا مشترک وہ لفظ ہے جس میں چند معانی یا چند اسماء شریک ہوں مگر یہ اشتراک علی سبیل البدلیت یعنی یکے بعد دیگرے ہو اور علی سبیل الشمول نہ ہو یعنی یہ اشتراک بیک وقت نہ ہو۔

علامہ سرخسیؒ کی تعریف میں کل لفظ جس سے موردِ تقسیم کے قرینہ سے لفظ موضوع مراد ہے جو بمنزلہ جنس کے ہے اور خاص، عام اور مشترک سب کو شامل ہے "یشترک فیه" فصل اول ہے جس سے خاص نکل جاتا ہے کیونکہ خاص میں اشتراک نہیں ہوتا اور مشترک میں اشتراک ہوتا ہے البتہ صرف اس قید سے عام مشترک کی تعریف سے خارج نہیں ہوگا کیونکہ مشترک کی طرح عام کے اندر بھی اشتراک پایا جاتا ہے لا علی سبیل الانتظام دوسری فصل ہے، اس کے ذریعہ سے مشترک کی تعریف سے عام خارج ہو گیا اس لئے کہ لا علی سبیل الانتظام کے معنی یہ ہیں کہ اشتراک علی سبیل الشمول نہ ہو بلکہ علی سبیل البدل ہو اور عام کا اشتراک اس کے تمام افراد میں چونکہ علی سبیل الشمول ہوتا ہے نہ کہ علی سبیل البدل کے لیے لہٰذا اس قید سے مشترک کی تعریف سے عام خارج ہو گیا اور اس کی وضاحت بل علی احتمال أن یکون کل واحد هو المراد به علی الانفراد سے ہو رہی ہے۔

۱- اصول سرخسی، ۱/۱۲٦

معانی اور اسام کے ذریعے مشترک کی تقسیم کی گئی ہے کہ مشترک کی دو اقسام ہیں ایک وہ مشترک ہے جس میں معنی کا اشتراک ہوتا ہے جیسے لفظ قروء حیض اور طہر کے معنی میں مشترک ہے۔ دوم وہ مشترک جس میں مسمیات یعنی اعیان خارجیہ کا اشتراک ہوتا ہے جیسے لفظ عین سورج، پانی کے چشمے، آنکھ اور کشتی وغیرہ کے درمیان مشترک ہے۔ علامہ سرخسیؒ اگرچہ معان اور اسام جمع کے صیغے لائے ہیں لیکن مراد اِن سے مافوق الواحد ہے یعنی کسی لفظ کا دو معنی میں اشتراک ہو تو وہ بھی مشترک ہے جیسے لفظ قروء، اس طرح اگر لفظ کا دو اسموں کے درمیان اشتراک ہو تو وہ بھی مشترک کہلائے گا جیسے لفظ مولیٰ معتق (تا پر زیر کے ساتھ) اور معتق (تا پر زبر کے ساتھ) کے درمیان مشترک ہے۔(۱)

علامہ سرخسیؒ کی عبارت واذا تعین الواحد مرادا به انتفاء الآ خر سے ان لوگوں کے مذہب کی تردید مقصود ہے جو عموم مشترک کے قائل ہیں یعنی بیک وقت متعدد معانی قرار دیئے جا سکتے ہیں جبکہ احناف کے نزدیک یہ جائز نہیں ہے ان کا مذہب یہ ہے کہ عموم قطعی ناجائز ہے جب ایک معنی راجح ہو تو دوسرے کو ترک کر دیا جائے اور مذکورہ عبارت میں اس مذہب کو بیان کیا گیا ہے۔

مشترک کا حکم:

علامہ بزدویؒ مشترک کا حکم بیان فرماتے ہیں:

فحكمه الوقف بشرط التامل ليترجح بعض وجوهه للعمل به .(۲)

مشترک کا حکم یہ ہے کہ اس میں بشرطِ تأمل توقف کیا جائے تا کہ اس پر عمل کرنے کیلئے کوئی ایک فرد راجح ہو جائے۔

علامہ سرخسیؒ لکھتے ہیں:

واما حكم المشترک فالتوقف فيه الى ان يظهر المراد بالبيان على اعتقاد أن ما هو المراد حق ويشترط أن لا يترک طلب المراد به اما

۱- حسامی، المولوی شرح حسامی، ص: ۲۱-۲۳؛ فیض سبحانی شرح اردو حسامی، ص:۴۳

۲- اصول بزدوی، ۷۳

بالتامل في الصيغة أو الوقوف على دليل آخر به يتبين المراد، لأن كلام الحكيم لا يخلو عن فائدة.(۱)

اور جہاں تک مشترک کے حکم کا تعلق ہے تو اس میں توقف کیا جائے گا یہاں تک کہ کسی بیان سے اس کی مراد واضح ہو جائے اس اعتقاد کے ساتھ کہ وہی مراد درست ہے اور یہ بھی ضروری ہے کہ اس کی مراد کا طلب کرنا ترک نہ کیا جائے (اور یہ طلب عام ہے) خواہ وہ صیغہ میں غور وفکر کی صورت میں ہو یا کسی ایسی دلیل پر مطلع ہو جانے کی صورت میں ہو جس سے مراد واضح ہو جائے کیونکہ کلامِ حکیم (شارع) فائدہ سے خالی نہیں ہو سکتا۔

علامہ نسفیؒ علامہ بزدویؒ کی اتباع میں مشترک کا حکم بیان فرماتے ہیں:

وحكمه الوقف بشرط التامل ليترجح بعض وجوهه للعمل به.(۲)

مشترک کا حکم یہ ہے کہ اس میں غور وفکر کرنے کے لیے توقف کیا جائے گا تا کہ اس پر عمل کرنے کے لئے کوئی وجہ راجح قرار پائے۔

ملا جیونؒ شرح نور الانوار علی المنار میں اس کی وضاحت اس طرح تحریر کرتے ہیں:

يعنى التوقف عن اعتقاد معنى معين عن المعاني والتأمل لاجل ترجح بعض الوجوه لأجل العمل لا للعلم القطعي. (۳)

یعنی معانی میں سے ایک معنی معین پر اعتقاد کے سلسلہ میں توقف کیا جائے گا اور اسی طرح یہ تأمل کسی ایک معانی کو عمل کے لیے ترجیح دینے کی غرض سے کیا جاتا ہے نہ کہ اس کا مقصد قطعی علم حاصل کرنا ہوتا ہے۔

۱- اصول سرخسی، ۱/۱٦۲

۲- کشف الاسرار شرح علی المنار، ۱/۲۰۱

۳- شرح نور الانوار، ۱/۲۰۱

حاصل یہ کہ مشترک کے حکم میں دو باتیں ہیں، ایک یہ کہ مشترک کے معانی میں سے ایک معین معنی پر اعتقاد کرنے کے سلسلہ میں توقف کیا جائے کیونکہ احناف کے نزدیک مشترک کے تمام معانی کو بیک وقت مراد لینا درست نہیں جیسا کہ علامہ سرخسیؒ نے اصولِ سرخسی میں بیان کیا ہے۔ لہٰذا ایک معنی مراد ہوگا اور وہ ایک معنی غیر معین ہے اور ایک کو دوسرے پر ترجیح حاصل نہیں ہے اس لئے کسی ایک معین معنی پر اعتقاد رکھنے کے سلسلہ میں توقف واجب ہوگا اور دوسری بات یہ ہے کہ کسی ایک معنی کو ترجیح دینے کیلئے تامل اور غور و فکر ضروری ہے اور یہ تامل اور غور و فکر اس پر عمل کرنے کے لئے ہوگا نہ کہ علمِ قطعی حاصل کرنے کے لیے۔

مؤول:

وضع کے اعتبار سے لفظ کی چوتھی قسم مؤول ہے۔ مؤول کا لفظ اَول سے مشتق ہے۔ اَول کے معنی رجوع کرنا، لوٹنا کے ہیں۔

ابن منظور لکھتے ہیں:

ألأول :الرجوع. آل الشيء يؤول أولاً ومآلاً :رجع وأول اليه الشيء : رجعه. و آلت عن الشيء: ارتددت وفي الحديث :من صام الدهر فلا صام ولا آل أي لا رجع الى خير. (١)

الاول کا مطلب رجوع کرنا ہے۔ آل الشی یؤول اولاً و مالا کا معنی ہے کہ وہ چیز لوٹ گئی اور اس کی طرف چیز پلٹ گئی۔ آلت عن الشی کا مطلب پھر جانا ہے۔ حدیث میں ہے۔ جس نے سال بھر روزہ رکھا اس کا نہ روزہ ہوا اور و لا آل یعنی نہ وہ خیر کی طرف پلٹا (یعنی اس کو کچھ خیر نہ ملی)۔

مؤول تاویل سے اسم مفعول ہے۔ متعدد معانی میں سے کسی ایک معنی کی طرف جب مشترک کو لوٹایا جاتا ہے تو مؤول کہلاتا ہے۔

١- لسان العرب، ١١/٣٢

مؤول کی اصطلاحی تعریف علامہ بزدویؒ اس طرح لکھتے ہیں:

الموؤل فما ترجح من المشترک بعض وجوهه بغالب الرأی. (۱)

مؤول وہ لفظ مشترک ہے جس کا کوئی ایک معنی غالب رائے سے راجح قرار دیا گیا ہو۔

اور علامہ سرخسیؒ مؤول کی تعریف اس طرح کرتے ہیں:

المؤول فهو تبین بعض ما یحتمل المشترک بغالب الرأی والاجتهاد. (۲)

مؤول وہ لفظ مشترک ہے جس کا کوئی ایک معنی غالب رائے اور اجتہاد سے راجح ہو جائے۔

یعنی مؤول وہ لفظ مشترک ہے جس کے کوئی ایک معنی غالب رائے سے راجح ہو جائے یعنی لفظِ مشترک میں جب تک اس کے دو یا دو سے زیادہ معانی میں سے ایک معنی دوسرے پر راجح نہ ہوں وہ مشترک ہے اور جب ایک معنی مجتہد کی تاویل سے راجح ہو جائے تو وہ مشترک "مؤول" ہو جائے گا۔

ملا جیونؒ شرح نور الانوار علی المنار میں لکھتے ہیں:

یعنی ان المشترک ما دام لم یترجح أحد معنییه علی الآخر فهو مشترک، واذا ترجح أحد معنییه بتأویل المجتهد صار ذلک المشترک بعینه مؤولا، وانما عد من اقسام النظم وان حصل بفعل التاویل لأن الحکم بعد التاویل یضاف الی الصیغة فکأن النص ورد بهذا، وانما قید بقوله :من المشترک، لأن المراد ههنا هو هذا المؤول الذی بعد المشترک، والا فالخفی والمشکل والمجمل

۱- اصول بزدوی، ص:۷

۲- اصول سرخسی، ۱/۱۲۷

اذا زال خفاؤها بدليل ظنی صار مؤولا أيضاً ، ولكنه من أقسام البيان، والمراد بغالب الرأی الظن الغالب سواء حصل بخبر واحد أو القياس أو نحوه ،فلا يقال :انه لايشمل ما اذا حصل التأويل بخبر الواحد بل بالقياس فقط ، ثم الترجح من المشترک قد يكون بالتأمل فی الصيغة، وقد يكون بالتأمل فی السياق كما قلنا فی القرء بالنظر الیٰ نفسه وبالنظر الیٰ ثلاثة وقد يكون بالنظر الی السياق كما فی قوله تعالی :(أُحِلَّ لَكُمُ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ) عرف أنه من الحل، وفی قوله :(أَحَلَّنَا دَارَ الْمُقَامَةِ) عرف أنه من الحلول. (۱)

یعنی مشترک جب تک اس کے دومعنی میں سے ایک معنی کودوسرے معنی پر ترجیح نہ دی گئی ہو وہ مشترک ہے لیکن دومعنی میں سے ایک مجتہد کی تاویل سے راجح ہوجائے تو وہ مشترک بعنیہ مؤول بن جائے گا اور مؤول کونظم کے اقسام میں سے شمار کیا گیا ہے اگر چہ وہ فعلِ تاویل سے حاصل ہوا ہو کیونکہ حکم تاویل کے بعد صیغہ کی طرف منسوب ہوتا ہے، گویا نص اسی حکم پر وارد ہوئی ہے اور مصنف نے اپنے قول من المشترك کے ساتھ مقید کیا ہے، اس لیے کہ یہاں وہی مؤول مراد ہے جو مشترک کے بعد ہوتا ہے ورنہ خفی، مشکل، مجمل جب ان کا خفا دلیلِ ظنی سے زایل ہوجائے تو ان کو بھی مؤول کہا جاتا ہے لیکن یہ مؤول اقسامِ بیان میں سے ہے اور غالب رائے سے مراد ظنِ غالب ہے خواہ خبرِ واحد سے حاصل ہو یا قیاس سے اور چاہے اسی جیسے کسی اور ذریعہ سے۔لہٰذا یہ نہیں کہا جاسکتا کہ مؤول اس صورت کوشامل نہ ہوگا جس میں تاویل خبرِ واحد سے حاصل ہو بلکہ صرف قیاس سے ہو۔ پھر مشترک کے کسی ایک معنی کا راجح

۱- شرح نور الانور، ۱/ ۲۰۴-۲۰۵

ہونا کبھی صیغہ میں غور وفکر کے ذریعہ ہوتا ہے اور کبھی سیاق میں غور کرنے سے ہوتا ہے۔جیسا کہ ہم نے قروء میں کہا خود اس لفظ قروء پر غور کرتے ہوئے اور آیت میں موجود لفظ ثـلـثة پر نظر کرتے ہوئے (قرء کے معنی حیض کے متعین کیے)۔اور کبھی راجح ہونا سیاق کلام کو مدنظر رکھتے ہوئے ہوتا ہے۔جیسے ارشاد باری تعالیٰ أُحِـلَّ لَـكُـمْ لَيْـلَةَ الـصِّيَـامِ الرَّفَثُ میں معلوم ہوا کہ لفظ احل حل سے ہے اور باری تعالیٰ کے قول أَحَلَّنَا دَارَ الْمُقَامَةِ میں معلوم ہوا کہ یہ حلول سے ہے۔

حاصل یہ ہے کہ مؤول وہ مشترک ہے جس کا کوئی ایک معنی مجتہد کی تاویل سے راجح ہو کر متعین ہو جائے۔تاویل کا دارومدار اگر ظن غالب پر ہے تو مؤول کہلائے گا لیکن دلیل قطعی کے ذریعے اگر ایک معنی کا تعین کیا گیا تو وہ مفسر کہلائے گا نہ کہ مؤول۔

جیسا کہ علامہ بزدویؒ لکھتے ہیں:

وليس هـذا كـالـمجمل اذا عرفت بعض وجوهه ببيان المجمل فانه يسمى مفسراً لأنه عرف بدليل قـاطـع فسمى مفسرا اى مكشوفا كشفا بلا شبهة.(۱)

اور یہ مؤول اس مجمل کی طرح نہیں ہوسکتا جس کا معنی بیانِ متکلم کے ذریعے معلوم ہوا ہو بلکہ اسے تو مفسر کا نام دیا جائے گا اس لئے کہ وہ تو دلیلِ یقینی کی بدولت جانا گیا ہے پس اسی لئے اسے مفسر کا نام دیا گیا ہے یعنی اس کی مراد کو اس طرح کھول کر (واضح) کر دیا گیا ہے جس میں کوئی شبہہ نہیں ہوتا۔

علامہ عبدالعزیز بخاریؒ اس کی شرح میں لکھتے ہیں:

أى ليس الـمؤول على التفسير الذى قـلـنـا كالمجمل الذى عرف

۱- اصول بزدوی، ۸

معناه ببيان المجمل فان ذلک مفسر وليس بمؤول و كذا الظاهر أو النص أو المشكل أو غيرها اذا التحق به بيان قاطع فهو مفسر لا مؤول. (۱)

یعنی ہماری بیان کردہ تفصیل کے مطابق مؤول اس مجمل کی مانند نہیں ہوسکتا کہ جس (مجمل) کا معنی بیان (متکلم) سے جانا گیا ہو، وہ تو مفسر کہلائے گا نہ کہ مؤول اور اسی طرح ظاہر، نص، مشکل وغیرہ کے ساتھ جب بھی کوئی بیان قطعی ملحق ہوگا تو وہ مفسر کہلائے گا نہ کہ مؤول۔

صاحب اصول الشاشی لکھتے ہیں:۔

ولو ترجح بعض وجوه المشترک ببيان. من قبل المتكلم كان مفسرا و حكمه انه يجب العمل به يقينا مثاله اذا قال لفلان على عشرة دراهم من نقد بخارا فقوله من نقد بخارا تفسير له فلو لا ذالک لكان منصرفاً الىٰ غالب نقد البلد بطريق التاويل فيترجح المفسر فلا يجب نقد البلد. (۲)

اگر متکلم کی جانب سے، مشترک کے کسی معنی کے بیان کے باعث، اسے ترجیح حاصل ہوجائے تو وہ مفسر ہوگا اور اس کا حکم یہ ہے کہ اس پر بالیقین عمل کرنا واجب ہے۔ اس کی مثال یہ ہے کہ اگر کسی نے کہا میرے ذمے فلاں شخص کے دس درہم بخارا کے ٹکسال کے ہیں تو اس کا قول "من نقد بخارا" درہم کی نوع کے لیے تفسیر ہوگا۔ اگر یہ نقدِ بخارا نہ ہوتا تو تاویل کی بنیاد پر غالب نقدِ بلد (یعنی شہر میں جو درہم معروف و غالب ہے) کی طرف پھیر دیا جاتا۔ پس مفسر راجح ہوگا اور نقدِ بلد واجب نہ ہوگا۔

۱۔ کشف الاسرار، ۱/ ۷۰

۲۔ اصول الشاشی مع احمل الحواشی شرح اردو اصول الشاشی، ص:۷۲

حاصل یہ ہے کہ درہم کا لفظ متعدد انواعِ دراہم میں مشترک ہے کیونکہ دراہم مختلف مالیتوں کے ہوتے ہیں بعض شہروں کے دراہم کی مالیت کم ہوتی اور بعض کی زیادہ۔ قایل کے الفاظ من نقد بخارا سے بخارا کے دراہم کو ترجیح ہوگی اور متکلم کا بیان دلیلِ قطعی ہے۔ اس صورت میں مشترک، موول نہیں کہلائے گا بلکہ مفسر ہوگا اور قایل نے من نقد بخارا کہہ کر مشترک کو مفسر بنا دیا۔

مؤول کا حکم:

علامہ بزدویؒ مؤول کا حکم اس طرح بیان فرماتے ہیں:

فحكمه العمل به على احتمال السهو والغلط.(١)

پس مؤول کا حکم یہ ہے کہ غلطی اور سہو کے احتمال کے ساتھ اس پر عمل کرنا واجب ہے۔

علامہ سرخسیؒ زیادہ وضاحت کے ساتھ لکھتے ہیں:

وأما حكم المؤول فوجب العمل به على حسب وجوب العمل بالظاهر الا أن وجوب العمل بالظاهر ثابت قطعاً ووجوب العمل بالمؤول ثابت مع احتمال السهوو الغلط فيه فلا يكون قطعا بمنزلة العمل بخبر الواحد لأن طريقة غالب الرأى وذلك لا ينفك عن احتمال السهوو الغلط، وبيان هذا فيمن اخذ ماء المطر فى اناء فانه يلزمه التوضوء به ويحكم بزوال الحدث به قطعاً، ولو وجد ماء فى موضع فغلب على ظنه أن ظاهر يلزمه التوضوء به على احتمال السهو والغلط حتىٰ اذا تبين أن الماء نجس يلزمه اعادة الوضوء والصلاة، واكثر مسائل التحرى على هذا.(٢)

١- اصول بزدوی، ٧٣
٢- اصول سرخسی، ١٦٣/١

اور جہاں تک مؤول کے حکم کا تعلق ہے تو اس پر عمل کرنا ایسے ہی واجب ہے جیسا کہ ظاہر پر عمل کرنا مگر فرق صرف اتنا ہے کہ ظاہر پر عمل کا وجوب قطعی طور پر ثابت ہے جبکہ مؤول پر سہو اور غلطی کے احتمال کے ساتھ، پس یہ عمل کے معاملہ میں خبرِ واحد کی طرح قطعی نہیں ہوگا اس لئے کہ یہ ظنِ غالب کے راستہ سے حاصل ہوتا ہے جو کہ احتمال اور غلطی سے خالی نہیں ہوسکتا، پس اس کی تفصیل اس شخص کی مثال ہے کہ جس نے ایک برتن میں بارش کا پانی لیا پس ایسے شخص کیلئے اس پانی سے طہارت کا حصول لازمی ہوجائے گا (بجائے تیمّم کے) لہٰذا ایسے شخص کیلئے حتمی طور پر زوالِ حدث کا حکم ثابت ہوجائے گا اور اگر اس نے کسی جگہ پانی موجود پایا اور اس پانی کا طاہر ہونا اس کے گمان پر غالب ٹھہرا تو اب بھی اس کیلئے اسی پانی سے طہارت کا حصول ضروری ہوگا مگر سہو و غلطی کے احتمال کیساتھ، یہاں تک کہ اگر اس پانی کا نجس ہونا ظاہر ہوگیا تو تب اس پر وضو اور نماز کا اعادہ لازم ہوجائیگا اور اکثر مسائل تحرّی اسی پر قیاس ہیں۔

ملا جیونؒ شرح نور الانوار میں لکھتے ہیں:

حکم المؤول وجوب العمل بما جاء فی تاویل المجتهدمع احتمال أنه غلط ویکون الصواب فی الجانب الآخر، والحاصل انه ظنی واجب العمل غیر قطعی فی العلم فلا یکفر جاحده. (۱)

مؤول کا حکم یہ ہے کہ مجتہد کی تاویل سے جو معنی متعین ہوں اس پر عمل کرنا واجب ہے اس احتمال کیساتھ کہ یہ معنی غلط ہوں اور دوسرے معنی صحیح ہوں، حاصل یہ ہے کہ مؤول ظنی ہے قطعی نہیں ہے اس پر عمل کرنا واجب ہے لیکن موردِ علم قطعی نہیں پس اس کے منکر کو کافر نہیں کہا جائے گا۔

۱- شرح نور الانوار، ۱/۱۰۵

مؤول کی مثالیں:

مثال اول: سورۃ البقرہ میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے (وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ) اس میں لفظ قروء حیض اور طہر کے معانی کے درمیان مشترک ہے چنانچہ یعقوب بن السکیت اور دیگر لغویین سے منقول ہے کہ عرب کہتے ہیں اقراۃ المرأۃ اذا طهرت و اقرأت : اذا حاضت یعنی قرء کا لفظ لغت عربی میں طہر اور حیض کے مابین مشترک ہے۔ اسی کے باعث فقہائے حنفیہ اور شافعیہ میں اس کے معانی کی تعیین میں اختلاف ہوا۔ حنفیہ کے نزدیک دلائل لغویہ، نقلیہ وعقلیہ کے باعث قروء کی تاویل حیض ہے چنانچہ ان کے نزدیک یہ لفظِ مشترک حیض کے معنی میں مؤول ہے۔ جبکہ امام مالک و امام شافعی کے نزدیک اس کی تاویل طہر ہے لہٰذا ان کے نزدیک قروء کا لفظ طہر کے معنوں میں مؤول ہے۔

مثال دوم: قرآن حکیم میں سورۃ النساء میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے (وَلَا تَنكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُم مِّنَ النِّسَاءِ) لفظ نکاح عقد اور وطی میں مشترک ہے۔ یہ لفظ قرآن حکیم اور اہل عرب کے ہاں دونوں معنوں میں مستعمل ہے اسی کے باعث فقہاء کے مابین اس کے معنی کی تعیین میں اختلاف ہوا۔ چنانچہ امام ابوحنیفہ کے نزدیک نکاح کا لفظ وطی کے معنوں میں مؤول ہے جبکہ امام شافعی کے نزدیک عقد کے معنی میں مؤول ہے۔(۱)

۱- تفسیر النصوص فی الفقه الاسلامی، ج:، ص:۱٤۷-۱۵۵

باب دوم

معانی پر الفاظ کی دلالت کے اعتبار سے اقسام

واضح الدلالۃ الفاظ

- ☆ ظاہر
- ☆ نص
- ☆ مفسر
- ☆ محکم

غیر واضح الدلالۃ الفاظ

- ☆ خفی
- ☆ مشکل
- ☆ مجمل
- ☆ متشابہ

معانی پر الفاظ کی دلالت کے اعتبار سے اقسام

ہرلفظ اپنے معنی دوطرح سے بتلاتا ہے واضح طور پر یا مخفی طور پر اس کو اصطلاح میں دلالت کہتے ہیں اس اعتبار سے لفظ کی دو قسمیں ہیں ایک واضح الدلالۃ اور دوسری غیر واضح الدلالۃ یعنی لفظ کی ایک قسم اپنے معنی یا اپنی مراد کو واضح اور صاف طور پر بتلاتی ہے اور دوسری قسم میں معنی واضح نہیں ہوتے۔ آئندہ صفحات میں دونوں قسموں کے بارے میں علیحدہ علیحدہ بحث کی جائے گی۔

واضح الدلالۃ الفاظ:

واضح الدلالۃ الفاظ کی چار قسمیں ہیں: ظاہر، نص، مفسر اور محکم۔ ظہورِ معنی یا واضح الدلالۃ کے اعتبار سے لفظ کا چار اقسام میں حصر اس لئے ہے کہ اگر لفظ کے معنی ظاہر ہوں تو اس کی دو صورتیں ہوں گی یا تو وہ معنی تاویل و تخصیص کا احتمال رکھے گا یا تاویل و تخصیص کا احتمال نہیں رکھے گا۔ اگر تاویل و تخصیص کا احتمال رکھتا ہے تو اس کی بھی دو صورتیں ہوں گی یا تو معنی کا ظہور فقط صیغہ سے ہو جائے گا یا فقط صیغہ سے اس کا ظہور نہ ہوگا بلکہ لفظ اس کو بیان کرنے کے لئے لایا گیا ہوگا اگر معنی کا ظہور فقط صیغہ سے ہو جاتا ہے تو یہ ظاہر ہے اور اگر فقط صیغہ سے نہیں ہوتا بلکہ لفظ اس کو بیان کرنے کیلئے لایا جاتا ہے تو وہ نص ہے اور اگر وہ معنی تاویل و تخصیص کا احتمال نہ رکھتا ہو تو اس کی بھی دو صورتیں ہیں یا رسول اللہ ﷺ کے زمانہ میں نسخ کو قبول کیا ہوگا یعنی آپ ﷺ کی موجودگی میں جب وحی کا نزول ہو رہا تھا نسخ کا احتمال رکھتا تھا یا نسخ کو قبول نہیں کیا ہوگا یعنی آپ ﷺ کے زمانے میں بھی نسخ کا احتمال نہیں رکھتا تھا، اگر اول ہے تو مفسر ہے اور اگر ثانی ہے، تو اس کو محکم کہتے ہیں۔

مولوی محمد یعقوب البنانی لکھتے ہیں:

لانہ أن ظھر معناہ فاما ان یحتمل التاویل اولا فان احتمل التاویل فان کان ظھور معناہ بمجرد صیغۃ فھو الظاھر والا فالنص وان لم یحتمل التاویل فان قبل النسخ فھو المفسر وان لم یقبل فھو المحکم.(۱)

اس لئے کہ اگر لفظ کا معنی ظاہر ہو (تو پھر دو حال سے خالی نہیں یا) تو وہ تأویل کا احتمال رکھے گا یا نہیں، پس اگر وہ تأویل کا احتمال رکھتا ہو تو پھر معنی کا ظہور فقط صیغہ سے ہو جائے تو ظاہر ہے ورنہ نص اور اگر وہ معنی تأویل کا احتمال نہیں رکھتا (تو پھر دو حال سے خالی نہیں) اگر اس نے نسخ کو قبول کیا ہوگا تو مفسر ہے اور اگر نہیں قبول کیا تو محکم۔

اب واضح الدلالۃ الفاظ کی ہر قسم کی تعریف اور حکم بیان کیا جائے گا۔

ظاہر:

واضح الدلالۃ الفاظ میں سب سے پہلا درجہ ظاہر کا ہے یعنی ظہورِ معنی میں سب سے ادنیٰ درجہ کا ہے۔ ظاہر کے لغوی معنی واضح کے ہیں۔

علامہ بزدویؒ اصطلاحی تعریف ان الفاظ میں بیان کرتے ہیں:

فان الظاھر اسم لکل کلام ظھر المراد بہ للسامع بصیغتہ. (۲)

ظاہر اس کلام کا نام ہے جس کی مراد سننے والے کے لیے اس کے صیغہ سے ظاہر ہو جائے۔

اور علامہ سرخسیؒ اس سے زیادہ وضاحت کے ساتھ تحریر کرتے ہیں:

أما الظاھر فھو ما یعرف المراد منہ بنفس السماع من غیر تأمل، وھو الذی یسبق الی العقول والاوھام لظھورہ موضوعا فیما ھو المراد. (۳)

۱- الحاشیۃ لمولانا یعقوب البنانی، ۲٦
۲- اصول بزدوی، ۸
۳- اصول سرخسی، ۱/۱۷۹

ظاہر وہ کلام ہے جس کی مراد غور وفکر کیے بغیر محض سماع سے ہی معلوم ہو جاتی ہے اور اسے عقل وفہم فوری اخذ کر لیتی ہے اس لیے کہ وہ اسی مراد کے لیے ہی وضع ہوا ہوتا ہے۔

علامہ نسفیؒ علامہ بزدویؒ کے اتباع میں ظاہر کی تعریف انہی الفاظ میں کرتے ہیں:

واماالظاهر فاسم لكلام ظهر المراد به للسامع بصيغة. (۱)

ظاہر اس کلام کا نام ہے جس کی مراد سامع کیلئے نفسِ صیغہ سے ہی ظاہر ہو جائے۔

ملا جیونؒ شرح نور الانوار علی المنار میں اس کی شرح کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

أی لا يحتاج الى الطلب والتأمل كما فی مقابلاتها ولا يزاد على الصيغة شيء آخر من السوق ونحوه كما فی النص، فخرج هذا كله من قوله :بصيغة، لكن يشترط فی هذا كون السامع من أهل اللسان.(۲)

یعنی (ظاہر) طلب وتأمل کا محتاج نہیں ہوتا جیسا کہ ان کے متقابلات میں احتیاج ہوتی ہے اور صیغہ پر سیاقِ کلام وغیرہ کی زیادتی نہیں کی جاتی جیسا کہ نص میں کی جاتی ہے پس یہ ساری چیزیں مصنف کے قول بصیغة سے خارج ہو گئیں البتہ اس بارے میں شرط یہ ہے کہ سامع اہلِ زبان ہو۔

حاصل ان تمام تعریفات کا یہ ہے کہ ظاہر اس کلام کا نام ہے جس کے سنتے ہی سامع کو اس کلام کا مطلب اور مراد معلوم ہو جائے یعنی محض صیغہ سے کلام کی مراد سامع کے سامنے ظاہر ہو جائے اور مراد کے فہم میں طلب، تأمل اور قرینہ کی احتیاج نہ ہو جیسا خفی، مشکل وغیرہ میں سامع طلب اور تأمل کا محتاج ہوتا ہے لیکن اس شرط کے ساتھ کہ سامع اس زبان سے آشنا ہو جس میں کلام کیا گیا ہے۔

۱- کشف الاسرار شرح المصنف علی المنار، ۱/۲۰۵ ۲- شرح نور الانوار، ۱/۲۰۵-۲۰۶

اصولِ بزدوی اور اصولِ سرخسی میں نص، مفسر اور محکم کی مباحث کے مطالعہ سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ ظاہر میں تاویل، تخصیص اور نسخ کا احتمال ہوتا ہے۔ڈاکٹر ادیب صالح نے ان منتشر مباحث سے جو تعریف اخذ کی ہے وہ زیادہ جامع ہے۔ لکھتے ہیں:

هو اللفظ الذی یدل علی معناه بصیغة من غیر توقف علی قرینة خارجیة، مع احتمال التخصیص والتأویل وقبول النسخ. (۱)

ظاہر وہ لفظ ہے جو کسی خارجی قرینہ پر انحصار کیے بغیر (فقط) نفسِ صیغہ سے اپنے معنی پر دلالت کرتا ہو اور اس میں تاویل، تخصیص اور قبولِ نسخ کا بھی احتمال ہو۔

ظاہر کی مثالیں:

1۔سورۃ البقرۃ میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے۔

وَاَحَلَّ اللّٰهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبٰوا .(۲)

اللہ تعالیٰ نے بیع کو حلال کیا ہے اور سود کو حرام کر دیا ہے۔

یہ آیت بیع کی حلت اور ربا کی حرمت میں "ظاہر" ہے اس لئے کہ بغیر کسی خارجی قرینہ کے صرف نفسِ صیغہ سے ہی بیع کی حلت اور ربا کی حرمت معلوم ہو رہی ہے جبکہ اس آیت کا نزول، بیع کی حلت اور ربا کی حرمت بتانے کے لئے نہیں ہوا بلکہ بیع اور ربا کی عدم مساوات کو بتلانے کے لئے ہوا ہے۔

2۔سورۃ النساء میں ارشاد باری تعالیٰ ہے:

وَاِنْ خِفْتُمْ اَلَّا تُقْسِطُوْا فِي الْيَتٰمٰى فَانْكِحُوْا مَا طَابَ لَكُمْ مِّنَ النِّسَاۤءِ مَثْنٰى وَثُلٰثَ وَرُبٰعَ فَاِنْ خِفْتُمْ اَلَّا تَعْدِلُوْا فَوَاحِدَةً.(۳)

۱- تفسیر النصوص، ۱/۱۴۳

۲- لبقرة، ۲:۲۷۵

۳- النساء، ۴:۳

اور اگر تم کو اس بات کا اندیشہ ہو کہ تم یتیم لڑکیوں کے بارے میں انصاف نہ کر سکو گے تو ان کی بجائے اور عورتیں جو تم کو پسند ہوں ان میں سے دو دو اور تین تین اور چار چار عورتوں سے نکاح کر لو پھر اگر تم کو یہ خوف ہو کہ تم چند عورتوں کے درمیان انصاف نہ کر سکو گے تو ایک ہی بیوی پر اکتفا کرو۔

یہ آیت بھی بغیر کسی خارجی قرینہ کے صرف نفسِ صیغہ سے ہی نکاح کی اباحت میں ظاہر الدلالۃ ہے جبکہ آیت کا نزول اس غرض کے لیے نہیں ہوا بلکہ عددی تحدید کے لیے ہوا ہے۔

ظاہر کا حکم:

علامہ بزدویؒ ظاہر کا حکم بیان فرماتے ہیں:

وحکم الظاهر وجوب العمل بالذی ظهر منه .(۱)

ظاہر کا حکم یہ ہو کہ اس کے ظاہری موجب پر عمل کرنا واجب ہے۔

اور علامہ سرخسیؒ فرماتے ہیں:

وحکمه لزوم موجبه قطعا عاما کان أو خاصا. (۲)

ظاہر کا حکم یہ ہے کہ یہ اپنے موجب کو یقینی و قطعی طور پر لازم کرتا ہے چاہے وہ (ظاہر) عام کی قبیل سے ہو یا خاص کی قبیل سے۔

علامہ عبدالعزیز بخاریؒ کشف الاسرار میں علامہ بزدویؒ کی عبارت کی شرح میں لکھتے ہیں:

لا خلاف فی انه موجب للعمل، وانما الخلاف فی انه یوجب الحکم علی سبیل القطع أو الظن فعند العراقیین والقاضی ابی زید ومتابعیه حکمه التزام موجبه قطعا عاما کان أو خاصا وعند الشیخ ابی منصور

۱- اصول بزدوی، ۷۳-۷۴

۲- اصول سرخسی، ۱/۱۷۹

ومـن تابعه من مشايخ ما وراء النهر وعـامة الاصوليين حكمه وجوب العـمل بما وضع له اللفظ ظاهراً لا قـطعا ووجوب اعتقاد أن ما أراد الله تعالى منه حق.(١)

ظاہر سے عمل کے لازم ہونے میں کوئی اختلاف نہیں ہے البتہ اختلاف اس بات میں ہے کہ یہ (ظاہر) حکم کو قطعی طور پر لازم کرتا ہے یا ظنی طور پر۔ پس اہلِ عراق، قاضی ابوزیداوران کے متبعین کے ہاں ظاہر کا حکم اپنے موجب کو قطعی طور پر لازم کرتا ہے خواہ وہ (ظاہر) قبیل عام سے ہو یا قبیل خاص سے۔ جبکہ شیخ ابومنصوراوراس معاملہ میں ان کے متبعین، بعض مشائخِ ماوراء النہراور عام اصولیین کے نزدیک ظاہر کا حکم یہ ہے کہ وہ اپنے موضوع لہ میں عمل کو تو واجب کرتا ہے لیکن ظاہری طور پر (ظنِ راجح / غالب کے طور پر) نہ کہ قطعی طور پر البتہ اس اعتقاد کے ساتھ کہ اللہ سبحانہٗ وتعالیٰ کی اس سے جو بھی مراد ہے وہ حق ہے۔

حاصل یہ ہے کہ حنفی اصولیین میں قاضی ابوزیدؒ، فخر الاسلام بزدویؒ، شمس الائمہ سرخسیؒ اور اہل عراق کا مذہب یہی ہے کہ ظاہر سے جو مطلب ظاہر ہوتا ہے قطعی اور یقینی طور پر اس پر عمل کرنا واجب ہے زیادہ سے زیادہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ ظاہر مجاز کا احتمال رکھتا ہے یعنی تاویل، تخصیص اور نسخ کا لیکن یہ احتمال چونکہ کسی دلیل سے پیدا نہیں ہوتا اس لئے اس کا اعتبار نہیں ہوگا۔

ملاجیونؒ نے علامہ نسفیؒ کی عبارت جس میں ظاہر کا حکم فخر الاسلامؒ بزدوی کی اتباع میں بیان کیا گیا، کی شرح کرتے ہوئے اس کو وضاحت کے ساتھ بیان کیا ہے۔ شرح نور الانوار علی المنار میں فرماتے ہیں:

١- كشف الاسرار، ٢/٥٠

وحكمه وجوب العمل بالذى ظهر منه على سبيل القطع واليقين، حتى صح اثبات الحدود والكفارات بالظاهر لأن غايته أنه محتمل المجاز وهو احتمال غير ناشيء من دليل فلا يعتبر. (۱)

اور ظاہر کا حکم یہ ہے کہ (متکلم کے کلام) سے جو معنی ظاہر ہوتے ہیں ان پر قطعیت اور یقین کے ساتھ عمل کرنا واجب ہے، یہاں تک کہ ظاہر سے حدود و کفارات کا اثبات درست ہے کیونکہ زیادہ سے زیادہ یہ کہا جا سکتا ہے کہ ظاہر مجاز کا احتمال رکھتا ہے لیکن یہ احتمال بغیر دلیل کے پیدا ہوا ہے لہٰذا اس کا اعتبار نہیں ہوگا۔

نص:

نص کا لغوی معنی بلند کرنا، نمایاں کرنا ہے۔

ابن منظور لسان العرب میں تحریر فرماتے ہیں:

النص، رفعک الشیء . نص الحديث ينصه نصا :رفعه وكل ما أظهر، فقد نص. وقال عمرو بن دينار:ما رأيت رجلاً انص للحديث من الزهرى أى أرفع له وا سند يقال:نص الحديث الى فلان أى رفعه، وكذلك نصصته اليه. ونصت الظبية جيدها:رفعته ووضع على المنصة أى على غاية الفضيحة والشهرة والظهوروالمنصة :ما تظهر عليه العروس لترى. (۱)

النص: تیرا کسی چیز کو بلند کرنا۔ نص الحديث ينصه نصا یعنی اس کو بلند کیا چنانچہ ہر وہ چیز جو ظاہر کی گئی تو کہا جائے گا فقد نصّ ۔ عمرو بن دینار کا قول ہے میں نے الزہری سے زیادہ أنص الحديث (حدیث میں بلند پایہ) کوئی شخص نہیں دیکھا۔ مراد یہ ہے کہ ان سے اعلیٰ اور مضبوط سند والا حدیث میں نہیں دیکھا۔ کہا جاتا ہے نص الحديث

۱- شرح نور الانور، ۱/ ۲۰٦

۲- لسان العرب، ۷/ ۹۸

الی 'فلان یعنی اس نے اس کو بلند کیا (اور سلسلہ روایت سے حدیث کو بلند کرتے ہوئے اوپر آخری کڑی تک پہنچادیا) اسی طرح نصصة الیہ بولا جاتا ہے، نصت الظیبة جیدھا : یعنی ہرنی نے اپنی گردن اٹھائی (بلند کی) وضع علی المنصة کا مطلب ہے کہ اس کو شہرت یا ذلت کی انتہا کو پہنچایا المنصة سے مراد وہ جگہ جس پر دلہن کو ظاہر کرنے کے لیے بٹھایا جاتا ہے تا کہ وہ نظر آئے۔

علامہ بزدویؒ نص کی لغوی تحقیق کے تحت لکھتے ہیں:

ماخوذ من قولهم نصصت الدابة اذا استخرجت بتكلفك منها سيرا فوق سيرها المعتاد وسمي مجلس العروس منصة لانه ازداد ظهورا على ساير المجالس بفضل تكلف اتصل به. (۱)

یعنی نص کا لفظ ان (اہل عرب) کے قول نصصت الدابة سے ماخوذ ہے اور یہ اس وقت بولا جاتا ہے جب کوئی شخص بتکلف کسی جانور کو اس کی عام رفتار سے زیادہ پر آمادہ کرے اور مجلس عروس کو منصہ اس لئے کہا جاتا ہے کہ تکلفات وغیرہ کے ذریعے اس کا ظہور زیادہ ہوتا ہے۔

حاصل یہ ہے کہ نص کے لغوی معنی بلند ہونا، نمایاں ہونا اور ظہور کا زیادہ ہونا ہیں اور مصرح کلام کو نص اس لئے کہتے ہیں کہ سوق وغیرہ کی وجہ سے ظاہر کے مقابلہ میں اس میں وضوح وظہور زیادہ ہوتا ہے۔

علامہ بزدویؒ نص کی تعریف اس طرح لکھتے ہیں:

واما النص فما ازداد وضوحاً على الظاهر بمعنى من المتكلم لا في نفس الصيغة. (۲)

۱- اصول بزدوی، ۸

۲- اصول بزدوی، ۸

اور نص وہ کلام ہے جو ظاہر کی بہ نسبت زیادہ واضح ہو (مگر یہ وضاحت) متکلم کی طرف سے توضیحِ معنی کے سبب ہو نہ کہ نفسِ صیغہ کے سبب۔

اور علامہ سرخسیؒ نص کی تعریف اس طرح لکھتے ہیں:

واما النص فما یزداد وضوحا بقرینة تقترن باللفظ من المتکلم لیس فی اللفظ ما یوجب ذالک ظاهرا بدون تلک القرینة. (۱)

نص وہ کلام ہے جو (ظاہر کی بہ نسبت) زیادہ واضح ہوتا ہے اس قرینہ کی وجہ سے جو متکلم کی طرف سے لفظ کے ساتھ ملا ہوتا ہے جبکہ فقط لفظ میں اتنی صلاحیت نہیں ہوتی کہ بغیر قرینہ کے وہ کلام کو اتنا واضح کر سکے۔

یعنی نص وہ کلام ہے جو ظاہر کی نسبت زیادہ واضح ہو مگر یہ وضاحت متکلم کی طرف سے ہو نہ کہ نفسِ صیغہ سے۔ مراد یہ ہے کہ نص سے ایسے معنی سمجھ میں آئیں جو ظاہر سے سمجھے نہیں گئے تھے اس سبب سے کہ متکلم اس نظم کو اس معنی کے لئے لایا ہے ایسا نہیں ہے کہ وہ معنی محض صیغہ سے سمجھ میں آئے ہوں اور علامہ سرخسیؒ کا یہ فرمانا متکلم کی طرف سے لفظ کے ساتھ ایسا قرینہ ملا ہوتا ہے جس کی بناء پر نص کے معنی ظاہر سے زیادہ واضح ہوتے ہیں کیونکہ ظاہر اس قرینہ سے خالی ہوتا ہے اور یہ قرینہ سیاقِ کلام ہے جو متکلم کی طرف سے ہے۔

علامہ سرخسیؒ اس کو زیادہ وضاحت کے ساتھ بیان فرماتے ہیں:

فیکون النص ظاهرا لصیغة الخطاب نصا باعتبار القرینة التی کان السیاق لاجلها، وبیان هذا فی قوله تعالی: (وَأَحَلَّ اللّٰهُ الْبَیْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا) فانه ظاهر فی اطلاق البیع نص فی الفرق بین البیع والربا بمعنی الحل والحرمة، لأن السیاق کان لأجله، لأنها نزلت ردا علی الکفرة فی دعواهم المساواة بین البیع والربا، کما قال تعالیٰ: (ذٰلِکَ

۱- اصول سرخسی، ۱/۱۷۹

بِأَنَّهُمْ قَالُواْ إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا)وقوله تعالىٰ:(فَانكِحُواْ مَا طَابَ لَكُم مِّنَ النِّسَاء) ظاهر في تجويز نكاح ما يستطيبه المرء من النساء نص في بيان العدد، لأن سياق الآية لذلك. (۱)

پس کلام صیغۂ خطاب کی نسبت ظاہر ہوتا ہے جبکہ سیاقِ کلام کے قرینہ کی نسبت سے نص بن جاتا ہے۔اس کی وضاحت اللہ سبحانہ وتعالیٰ کے اس ارشاد گرامی میں ہے(وَاَحَلَّ اللّٰـهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبٰوا) پس یہ اطلاق بیع میں ظاہر ہے جبکہ بیع اور ربا میں حلت و حرمت کے حوالے سے فرق کرنے میں نص ہے۔ سیاقِ کلام کا مقصد یہی ہے کیونکہ یہ آیت کفار کے اس دعویٰ کے رد میں نازل ہوئی جو کہ انہوں نے بیع و ربا میں مساوات کے حوالے سے کیا جیسا کہ ارشادِ باری تعالیٰ ہے(ذَلِكَ بِـأَنَّهُمْ قَالُواْ إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا)،اللہ جل شانہ کا ارشاد(فَـانْـكِحُوْا مَا طَابَ لَكُمْ مِّنَ النِّسَاءِ) جوازِ نکاح میں ظاہر ہے اس شخص کے حق میں جو عورتوں سے نکاح کی رغبت رکھتا ہو جبکہ عددِ ازواج کے معاملہ میں نص ہے اس لئے کہ آیت کو لانے کا مقصد یہی ہے۔

یعنی سورۃ بقرہ کی آیت بیع کی حلت اور ربا کی حرمت میں ظاہر ہے جب کہ بیع اور ربا میں عدم مساوات میں نص ہے اس لئے کہ سیاق کلام کے قرینہ کے نص کے ساتھ مقترن ہونے کی وجہ سے ہی اس میں ظاہر سے زیادہ وضوح اور ظہور ہوتا ہے۔اس طرح سورۃ النساء کی آیت اباحتِ نکاح میں اگر ظاہر ہے تو بیانِ عدد میں نص ہے اس لئے کہ کلام کو اس غرض کے لیے لایا گیا ہے اور متکلم کی طرف سے کلام کا اس قرینہ سے مقترن ہونا وضوح اور ظہور میں زیادتی کا باعث ہے جس سے ظاہر خالی ہے۔

۱- اصول سرخسی، ۱۷۹-۱۸۰

علامہ نسفیؒ اپنی عادت کے موافق نص کی تعریف میں فخر الاسلام بزدویؒ کی اتباع، اس طرح کرتے ہیں:

واما النص فما ازداد وضوحا على الظاهر لمعنى من المتكلم لا فى نفس الصيغة. (۱)

اور نص وہ کلام ہے جو ظاہر کی بہ نسبت زیادہ واضح ہو (مگر یہ وضاحت) متکلم کی طرف سے توضیحِ معنی کے سبب ہو نہ کہ نفسِ صیغہ کے سبب۔

اور ملا جیونؒ شرح نور الانوار على المنار میں اس کی شرح میں لکھتے ہیں:

يعنى يفهم منه معنى لم يفهم من الظاهر بسبب أن المتكلم ساق ذلك النظم لذلك المعنى لا بمجرد فهمه من الصيغة، والمشهور فيما بين القوم أن فى النص يشترط السوق وفى الظاهر عدم السوق فيكون بينهما مباينة، فاذا قيل:

جاء نى القوم، كان نصا فى الرؤية ظاهرا فى مجيءِ القوم، واذا قيل رأيت فلانا حين جاء نى القوم كان نصا فى الرؤية ظاهرا فى مجى ء القوم.

ولكن ذكر فى عامة الكتب ان الظاهر أعم من أن يشترط فيه السوق أولا، والنص يشترط فيه السوق البتة، وهكذا حال كل قسم فوقه من المفسر والمحكم، فان بعضه أولى من بعض بحيث يوجد الأدنى فى الأعلى فيكون بينهما عموم وخصوص مطلقا. (۲)

یعنی اس کلام سے وہ معنی سمجھے جائیں جو ظاہر کلام سے نہیں سمجھے جا سکتے اس کی وجہ یہ

۱- كشف الاسرار شرح المصنف على المنار، ۱/ ۲۰٦
۲- شرح نور الانوار، ۱/ ۲۰٦

ہے کہ وہ کلام لایا گیا ہی اس معنی کے سیاق میں ہوتا ہے۔ چنانچہ یہ معنی محض صیغہ کے فہم سے نہیں سمجھے جاسکتے۔ لوگوں کے درمیان یہ بات مشہور ہے کہ ''نص'' میں سیاقِ کلام شرط ہے۔ جبکہ ظاہر میں عدمِ سیاق ہوتا ہے لہٰذا ان دونوں اقسام کے درمیان نسبت تباین ہے۔ پس جب یہ کہا جائے جاء نی القوم تو یہ کلام قوم کے آنے کی خبر دینے کے معاملے میں نص ہوگا اور جب یہ کہا جائے کہ میں نے فلاں شخص کو دیکھا جب قوم میرے پاس آئی (رایت فلانا حین جاء نی القوم) تو یہ کلام اس شخص کو دیکھنے کے معاملے میں نص ہوگا اور قوم کے آنے کی خبر کے معاملہ میں ظاہر ہوگا۔ لیکن عام کتب میں لکھا ہوا ہے کہ ظاہر اس چیز سے عام ہے کہ اس میں سیاقِ کلام کی شرط پائی جائے یا نہ پائی جائے لیکن نص میں سیاق کلام کا پایا جانا شرط ہے۔ یہی حال ہر اوپر والی قسم یعنی مفسر و محکم کا ہے۔ ان میں سے بعض کو بعض پر فوقیت حاصل ہے اس لحاظ سے کہ ادنیٰ، اعلیٰ میں پایا جاتا ہے۔ پس ان کے مابین عموم خصوص مطلق کی نسبت پائی جاتی ہے۔

ملا جیونؒ نے ظاہر اور نص اور اسی طرح ظاہر، نص، مفسر اور محکم میں باہمی نسبت بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ لوگوں میں یہ بات مشہور ہے کہ نص میں سوق اور ظاہر میں عدمِ سوق شرط ہے لہٰذا ان دونوں کے درمیان تباین کی نسبت ہے مگر متقدمین کی کتب کا مطالعہ یہ بتاتا ہے کہ ان دونوں کے درمیان عموم خصوص مطلق کی نسبت ہے یعنی ظاہر عام مطلق ہے اس طور پر کہ ظاہر بات سے عام ہے کہ اس میں سوق پایا جائے یا نہ پایا جائے اور نص خاص مطلق ہے اس طور پر کہ اس میں سوق کا پایا جانا شرط ہے پس جو کلام نص واقع ہوگا وہ ظاہر تو ہوسکتا ہے مگر جو کلام ظاہر واقع ہوگا اس کے لئے نص ہونا ضروری نہیں ہے۔ یہی حال ہر اوپر والی قسم کا ہے یعنی ہر اوپر والی قسم نیچے والی قسم سے خاص ہوگی۔ مثلاً نص سے اوپر مفسر ہے اور مفسر سے اوپر محکم ہے لہٰذا جس طرح ظاہر اور نص کے درمیان عموم خصوص مطلق کی نسبت ہے اسی طرح نص اور مفسر کے درمیان

اور مفسر اور محکم کے درمیان عموم خصوص مطلق کی نسبت ہے۔ ان چاروں قسموں میں چونکہ بعض، بعض سے ادنی اور اعلیٰ ہیں اور ادنی، اعلیٰ میں موجود ہوتا ہے اس لئے ظاہر نص میں، نص مفسر میں اور مفسر محکم میں موجود ہوگا۔

ڈاکٹر ادیب صالح نے علامہ دبوسیؒ، علامہ بزدویؒ اور علامہ سرخسیؒ تینوں ائمہ کی نص سے متعلق مباحث سے جو تعریف اخذ کی ہے وہ زیادہ جامع ہے۔ لکھتے ہیں:

اللفظ الذی یدل علی الحکم، الذی سیق لاجله الکلام دلالة واضحة، تحتمل التخصیص والتاویل، احتمالاً أضعف من احتمال الظاهر، مع قبول النسخ فی عهد الرسالة. (۱)

(نص سے مراد) ایسا لفظ جو اپنے اس حکم پر واضح طور پر دلالت کرے جس کے لیے کلام کو لایا گیا ہے اور اس میں ظاہر کی نسبت تاویل و تخصیص کا احتمال کم ہوتا ہے البتہ عہدِ رسالت میں وہ قبولیتِ نسخ کا محتمل رہا ہے۔

حاصل یہ ہے کہ نص میں ظاہر سے زیادہ وضوح ہوتا ہے اور نص میں سوق کلام شرط ہے، تخصیص و تاویل کا احتمال ظاہر کے مقابلے میں اس میں کم پایا جاتا ہے رسول ﷺ کی زندگی میں ظاہر کی طرح نص میں بھی نسخ کا احتمال تھا۔

نص کا حکم:

علامہ بزدویؒ نص کا حکم بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔

حکم النص وجوب العمل بما وضح واستبان به علی احتمال التأویل هو فی حیز المجاز. (۲)

اور نص کا حکم اس معنی پر عمل کا واجب ہونا ہے جو معنی اس سے ظاہر و واضح ہوں البتہ تاویل کے احتمال کی وجہ سے یہ بمنزلہ مجاز کے ہوگا۔

۱- تفسیر النصوص، ۱/۱۴۹
۲- اصول بزدوی، ۷۴

یعنی ظاہر کی طرح نص کا حکم بھی اسی معنی پر عمل کا وجوب ہے جو معنی اس سے واضح ہوں اس کے ساتھ ساتھ مجاز کے ضمن میں تاویل کا احتمال بھی ہو۔

مطلب یہ ہے کہ نص سے جو معنی ثابت اور واضح ہوں ان پر عمل کرنا واجب ہے مگر اس میں تاویل کا احتمال باقی رہتا ہے اس طرح کہ نص اگر عام ہے تو تخصیص کا احتمال رکھتی ہے اور اگر نص خاص ہے تو مجاز کا احتمال رکھتی ہے۔

علامہ بزدویؒ کی مذکورہ عبارت میں لفظ تاویل تخصیص اور مجاز دونوں کو شامل ہے اس لیے کہ تاویل کا معنی ہے ھو صرف اللفظ عن معناه الظاهر یعنی لفظ کو اس کے ظاہر معنی کے خلاف کی طرف پھیرنا اور یہ پھیرنا خواہ تخصیص کی ذریعہ ہو خواہ مجاز کے ذریعہ۔ پس لفظ تاویل، تخصیص اور مجاز دونوں کو شامل ہے۔

جہاں تک اس بات کا تعلق ہے ظاہر اور نص کا حکم ان معانی پر عمل کا واجب ہونا ہے جو ان سے واضح ہو رہے ہیں، اس پر اتفاق ہے البتہ اس میں اختلاف ہے کہ یہ وجوب قطعی ہے یا ظنی؟

مشائخِ عراق جن میں ابوالحسن الکرخیؒ اور ابوبکر جصاصؒ ہیں ان کا مذہب ہے کہ ظاہر اور نص سے جو ثابت ہوتا ہے اس پر عمل قطعی اور یقینی طور پر واجب ہوتا ہے۔ قاضی ابوزید دبوسیؒ اور عام معتزلہ کا مذہب بھی یہی ہے علامہ بزدویؒ نے اسی مذہب کو اصول بزدوی میں بیان کیا ہے۔

وحكم الاول (أى ظاهر) ثبوت ماانتظمه يقينا و كذلك الثانى (اى النص) الا أن هذا عند التعارض أولى منه. (۱)

اول (یعنی ظاہر) کا حکم اپنے شمول کو یقینی طور پر ثابت کرنا ہے اور اس طرح ثانی (یعنی النص) کا بھی، مگر تعارض کے وقت (قسم) ثانی اول پر فائق ہوگی۔

اس کے مقابلے میں دوسرا مذہب جو شیخ ابو منصور ماتریدیؒ، اصحاب الحدیث اور بعض معتزلہ کا ہے کہ ظاہر اور نص کے معنی جو واضح ہو رہے ہیں ان پر عمل واجب ہے مگر قطعیت کے ساتھ نہیں۔

۱- کشف الاسرار، ۱/۷۵

علامہ عبدالعزیز بخاری نے جو خود مذہب اول کے قائل ہیں وضاحت کے ساتھ اس کو اس طرح بیان کیا ہے۔

وحاصله أن ما دخل تحت الاحتمال، وان كان بعيدا لا يوجب العلم بل يوجب العمل عندهم كخبر الواحد والقياس. وعندنا لا عبرة للاحتمال البعيد وهو الذى لا تدل عليه قرينة لأن ناشيء عن ارادة المتكلم وهى أمر باطن لا يوقف عليه والأحكام لا تعلق بالمعانى الباطنة كرخص المسافر لا تتعلق بحقيقة المشقة والنسب باعلاق والتكليف باعتدال العقل لكونها امورا باطنة، بل بالسفر الذى هو سبب المشقة والفراش الذى هو دليل الاعلاق والاحتلام الذى هو دليل اعتدال العقل.(۱)

اس کا خلاصہ یہ ہے کہ ان (ابومنصور واصحابہ) کے نزدیک جو چیز احتمالات میں داخل ہو جاتی ہے اگر چہ وہ احتمال بعید (مشکل الوقوع) ہی کیوں نہ ہو تب بھی وہ علم کو یقینی طور پر ثابت نہیں کر سکتی، بلکہ صرف وجوبِ عمل کا فائدہ دیتی ہے جیسا کہ خبر واحد اور قیاس جبکہ ہمارے ہاں احتمالِ بعید کا بالکل اعتبار نہیں کیا جاتا اس لیے کہ اس پر کوئی قرینہ دلالت نہیں کرتا، اس لیے کہ جو احتمال ارادۂ متکلم کے بارے میں پیدا ہو وہ ایسا امرِ باطنی (مخفی) ہوتا ہے کہ جس پر مطلع نہیں ہوا جا سکتا اور (قاعدہ یہ ہے کہ) احکام معانی باطن سے متعلق نہیں ہوتے، جیسا کہ مسافر کی رخصت (نماز کے قصر کرنے میں) مشقتِ حقیقی سے تعلق نہیں رکھتی اور نسب تعلقِ زن وشو سے اور تکلیف (مکلّف ہونا) اعتدالِ عقل سے متعین نہیں ہوتا اس لیے کہ یہ تمام امور باطنی ہیں بلکہ (مسافر کی

۱- اصول بزدوی، ۷۵

رخصت) اس سفر سے تعلق رکھتی ہے جو مشقت کا سبب بنتا ہے اور نسب (کا تعلق) اس فراش سے ہے (جس پر بچہ پیدا ہوتا ہے) جو نسب کی دلیل بنے اور تکلیف کا تعلق بلوغت سے ہے جو اعتدالِ عقل کی بنیاد بنتی ہے۔

علامہ نسفیؒ المنار میں اپنی عادت کے موافق نص کا حکم علامہ بزدویؒ کی اتباع میں بیان فرماتے ہیں:

وحكمه وجوب العمل بما وضح على احتمال تاويل هو في حيز المجاز. (۱)

نص کا حکم اس معنی پر عمل کا واجب ہونا ہے جو معنی اس سے واضح ہوں (اور) اس کے ساتھ ساتھ مجاز کے ضمن میں تاویل کا احتمال بھی ہوتا ہے۔

اور ملا جیونؒ اس کی شرح کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

اى حكم النص وجوب العمل بالمعنى الذى وضح منه مع احتمال تأويل كان فى معنى المجاز، وهذا التاويل قد يكون فى ضمن التخصيص بأن يكون عاما يحتمل التخصيص، وقد يكون فى ضمن غيره بأن يكون حقيقة تحتمل المجاز فلا حاجة الى أن يقال على احتمال تأويل أو تخصيص كما ذكره غيره، ولما احتمل هذا الاحتمال النص كان الظاهر الذى دونه أولى بأن يحتمله ولكن مثل هذه الاحتمالات لا تضر بالقطعية. (۲)

نص کا حکم اُس معنی پر عمل کا وجوب ہے جو اس سے واضح ہو رہا ہو۔ البتہ تاویل کا احتمال رہے گا جیسا کہ مجاز کے معنی میں ہوتا ہے۔ یہ تاویل کبھی تخصیص کے ذریعے

۱- کشف الاسرار، ۱/۲۰۷
۲- شرح نور الانوار، ۱/۲۰۷

ہوگی اس طرح کہ نص عام ہو تخصیص کا احتمال رکھتی ہے اور کبھی تاویل، تخصیص کے علاوہ کے ضمن میں ہوگی اور اس طرح کہ نص حقیقت ہو اور مجاز کا احتمال رکھتی ہو۔ چنانچہ یہ کہنے کی حاجت نہیں کہ کہا جائے علی احتمال تاویل او تخصیص جیسا کہ بعض نے ذکر کیا ہے اور جب یہ نص احتمال رکھتی ہے تو ظاہر جو اس سے ادنیٰ درجہ میں ہے وہ بدرجہ اولی اس کا احتمال رکھے گا لیکن اس طرح کے احتمالات قطعیت کے لیے مضر نہیں ہیں۔

حاصل اس کا یہی ہے کہ نص اور ظاہر دونوں میں تاویل اور تخصیص کا احتمال قطعیت کے منافی نہیں ہے ان احتمالات کے باوجود نص اور ظاہر کے معنی پر عمل قطعی اور یقینی طور پر واجب ہے۔

ڈاکٹر وہبہ الزحیلی اپنی کتاب اصول الفقہ الاسلامی میں نص کے حکم سے متعلق مباحث کا حاصل جامع انداز میں بیان کرتے ہیں:

حكم النص هو حكم الظاهر :وهو وجوب العمل بمعناه المتبادر منه المقصود بالذات والاصالة ،مع احتمال التاويل ان كان (خاصا) والتخصيص ان كان (عاما) واحتمال النسخ ايضا، لكن لما كانت هذه الاحتمالات لا تستند الى دليل، كان حكمه قطعيا أي يقينا، ثم ان احتماله للتأويل أبعد من احتمال (الظاهر)له.(۱)

نص حکم میں مثل ظاہر ہے، اور وہ یہ کہ اس کے معنی متبادر پر جو مقصود بالذات ہو عمل کرنا واجب ہے البتہ نص کے خاص ہونے کی صورت میں تاویل اور عام ہونے کی صورت میں تخصیص کا احتمال ہوگا اور اسی طرح نص میں احتمال نسخ بھی ہوتا ہے لیکن جب یہ احتمالات بلا دلیل ہوں تو تب اس کا حکم قطعی ویقینی ہوگا۔ پس اس (النص) میں ظاہر کی بہ نسبت تاویل کا احتمال بہت کم ہوتا ہے۔

۱- اصول الفقہ الاسلامی، ۱/ ۳۲۰

مفسَّر:

مفسَّر باب تفعیل یعنی تفسیر کا اسم مفعول ہے اور فسر سے ماخوذ ہے جس کے معنی کشف و بیان کے ہیں اور مفسَّر کے معنی مکشوف کے ہیں۔

اصولِ فقہ کی اصطلاح میں مفسَّر وہ کلام ہے جس میں نص کی بہ نسبت وضاحت اس قدر زیادہ ہو کہ اس میں تاویل و تخصیص کا احتمال باقی نہ رہے۔

علامہ بزدویؒ لکھتے ہیں:

واما المفسر فما ازداد وضوحا على النص سواء كان بمعنى فى النص أو بغيره بان كان مجملافلحقه بيان قاطع فانسد به التاويل او كان عاما فلحقه ما انسد به باب التخصيص .(۱)

اور مفسَّر وہ کلام ہے جس میں نص سے زیادہ وضاحت ہو۔ برابر ہے کہ وہ وضاحت (بیان) نص سے متصل ہو یا منفصل، اس طور پر کہ کلام مجمل تھا پھر اسے کوئی قطعی بیان لاحق ہو گیا جس سے تاویل کا دروازہ بند ہو گیا یا وہ کلام عام تھا پس اسے کوئی ایسا بیان لاحق ہو گیا جس سے تخصیص کا دروازہ بند ہو گیا۔

یعنی مفسَّر کے اندر نص سے زیادہ وضاحت پائی جاتی ہے چاہے یہ وضوح و بیان اللہ تعالیٰ کی جانب سے ہو یعنی نص میں کوئی ایک کلمہ ہو جس سے تخصیص و تاویل کا احتمال منقطع ہو جاتا ہو یا کسی اور طریقہ سے۔ اس سے مراد نبی کریم ﷺ کے اقوال و افعال ہیں یعنی نبی کریم ﷺ نے اپنے قول و فعل سے اس کی ایسی تفسیر بیان کر دی ہو جس سے تاویل و تخصیص کا امکان ختم ہو جاتا ہے۔

علامہ عبدالعزیز بخاریؒ، علامہ بزدویؒ کی مذکورہ عبارت کی شرح میں لکھتے ہیں:

۱- اصول بزدوی، ۸

معنى قوله بمعنى في النص أن البيان يكون متصلا به كما في قوله تعالى :(اِنَّ الْاِنْسَانَ خُلِقَ هَلُوْعًا اِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ جَزُوْعًا وَّاِذَا مَسَّهُ الْخَيْرُ مَنُوْعًا) المعارج(۱۹–۲۱) فسر الهلوع الذى كان مجملا ببيان متصل به.(۱)

علامہ بزدویؒ کے قول بمعنی فی النص سے مراد ایسا بیان ہے جو نص سے متصل ہو جیسا کہ قول باری تعالیٰ (اِنَّ الْاِنْسَانَ خُلِقَ هَلُوْعًا اِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ جَزُوْعًا وَّاِذَا مَسَّهُ الْخَيْرُ مَنُوْعًا) پس لفظ الهلوع جو کہ مجمل تھا اس کی بیان متصل سے وضاحت کی گئی۔

اس مثال میں لفظ ھلوع جو کہ مجمل ہے کی تفسیر خود نص ہی میں اللہ تعالیٰ کی جانب سے ہونے کی وجہ سے مفسّر ہو گیا۔اب کسی تاویل کا احتمال نہیں رہا اور دوسری مثال صلاۃ اور زکاۃ کی دی گئی ہے۔قرآن کریم میں أَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ شرعی اصطلاح کے طور پر بیان ہوا ہے نہ کہ لغوی اعتبار سے اور شرعی اصطلاح کی وضاحت وتفسیر نبی کریم ﷺ نے اپنے اقوال و افعال سے فرما کر تاویل کا دروازہ بند کر دیا اور اب یہ الفاظ صلاۃ، زکاۃ وغیرہ مجمل نہیں رہے کہ تاویل وتفسیر کی ضرورت لاحق ہو بلکہ مفسّر بن گئے ہیں۔

علامہ نسفیؒ المنار میں فخر الاسلام کے اتباع میں لکھتے ہیں:

واما المفسر :فما ازداد وضوحا على النص على وجه لا يبقى معه احتمال التاويل والتخصيص.(۲)

اور مفسّر وہ کلام ہے جس میں نص سے زیادہ وضاحت اس طرح ہو کہ اس کے ساتھ تاویل اور تخصیص کا احتمال باقی نہ رہے۔

۱– کشف الاسرار، ۱/۷۷

۲– کشف الاسرار شرح المصنف علی المنار، ۱/۲۰۸

اور ملا جیون شرح نور الانوار علی المنار میں اس کی شرح میں لکھتے ہیں:

سواء انقطع ذلک الاحتمال ببیان النبی علیه السلام بأن کان مجملا فلحقه بیان قاطع بفعل النبی علیه السلام أو بقوله فصار مفسرا، أو بایراد الله تعالیٰ کلمة زائدة ینسد بها باب التخصیص. (۱)

برابر ہے کہ وہ احتمال رسول اللہ ﷺ کے بیان سے ختم ہو جائے اس طرح کہ کلام مجمل لیکن اس سے متعلق قطعی بیان آ گیا۔ اس طرح وہ مجمل کلام مفسر بن گیا۔ یا (مجمل کا اجمال) اللہ تعالیٰ کی طرف سے کسی زاید کلمہ کے لانے سے تخصیص کا دروازہ بند ہو جاتا ہے۔

علامہ سرخسیؒ لکھتے ہیں:

واما المفسر فهو اسم للمکشوف الذی یعرف المراد به مکشوفا علی وجه لا یبقی معه احتمال التاویل فیکون فوق الظاهر والنص، لأن احتمال التاویل قائم فیهما منقطع فی المفسر. (۲)

اور مفسَّر نام ہے ایسے واضح کلام کا جس کی مراد اس قدر واضح ہوتی ہے کہ اس میں تاویل کا کوئی احتمال باقی نہیں رہتا، پس وہ (مفسَّر) ظاہر و نص کی نسبت زیادہ واضح ہوتا ہے۔ اس لیے کہ ان دونوں (ظاہر و نص) میں تاویل کا احتمال باقی رہتا ہے جبکہ مفسَّر میں وہ احتمال منقطع ہو جاتا ہے۔

یعنی نص اور ظاہر میں تاویل و تخصیص کا احتمال ہوتا ہے جبکہ مفسَّر میں یہ احتمال بالکلیہ ختم ہو جاتا ہے اس لیے یہ نص اور ظاہر سے زیادہ واضح ہوتا ہے۔

۱- شرح نور الانوار، ۱/۲۰۸ ۲- اصول سرخسی، ۱/۱۰۸

مفسَّر کی مثالیں:

علماء اصول نے اپنی کتب میں مفسَّر کی متعدد مثالیں ذکر کی ہیں ان میں چند ایک بیان کی جاتی ہیں۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

۱ – وَقَاتِلُوا الْمُشْرِكِينَ كَافَّةً كَمَا يُقَاتِلُونَكُمْ كَافَّةً وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ. (۱)

اور مسلمانو! تم سب مشرکوں سے لڑو جس طرح وہ تم سب سے لڑتے ہیں اور یقین جانو! کہ اللہ اہل تقویٰ کے ساتھ ہے۔

اس آیت میں لفظ مشرکین تخصیص کا احتمال رکھتا تھا لیکن لفظ کافة سے اس احتمال کو ختم کر دیا گیا لہٰذا اب یہ مفسَّر ہو گیا۔

۲ – وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنٰتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمٰنِينَ جَلْدَةً. (۲)

اور جو لوگ پاک دامن عورتوں پر زنا کی تہمت لگائیں پھر چار گواہ اپنے دعوے پر نہ لا سکیں تو ایسے لوگوں کو اسیؔ دُرے مارو۔

اس آیت میں قذف کی سزا ثمانين جلدة یعنی اسی کوڑے بیان کی گئی ہے۔ ثمانين عدد ہے اور عدد زیادتی اور نقصان کا احتمال نہیں رکھتا لہٰذا مفسَّر ہے۔

۳ – اَلزَّانِيَةُ وَالزَّانِيْ فَاجْلِدُوْا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ. (۳)

زنا کار عورت اور زنا کار مرد سو ہر ایک کو ان دونوں میں سے سو سو دُرے مارو۔

اس آیت میں زانی اور زانیہ کی سزا مائة جلدة یعنی سو کوڑے بیان ہوئی ہے۔ مائة عدد ہے جو زیادتی اور نقصان کے احتمال سے بالا ہے لہٰذا مفسَّر ہے۔

۱- التوبة، ۹:۳۶ ۲- النور، ۲۴:۴

۳- النور، ۲۴:۲

۴- فَسَجَدَ الْمَلٰئِكَةُ كُلُّهُمْ اَجْمَعُوْنَ. (۱)

چنانچہ سارے کے سارے تمام فرشتوں نے آدم کے سامنے سجدہ کیا۔

لفظ الملئکة تخصیص کا احتمال رکھتا تھا مگر کلھم نے اس احتمال کو ختم کردیا اور اس طرح یہ احتمال باقی تھا کہ بیک وقت سب فرشتوں نے سجدہ کیا یا متفرق طور پر۔

اجمعون نے اس تاویل کا بھی احتمال ختم کردیا اس طرح یہ مفسَّر ہوگیا۔

مفسَّر کا حکم:

مفسَّر کا حکم علامہ بزدویؒ اس طرح بیان فرماتے ہیں:

وحکم المفسر وجوب العمل علی احتمال النسخ. (۲)

اور مفسَّر کا حکم نسخ کے احتمال کے ساتھ اس پر عمل کا واجب ہونا ہے۔

اور علامہ سرخسیؒ لکھتے ہیں:

وتبین أن المفسر حکمه زائد علی حکم النص والظاهر فکان ملزما موجبه قطعا علی وجه لا یبقی فیه احتمال التاویل ولکن یبقی احتمال النسخ.(۳)

اور یہ بات بالکل واضح ہے کہ مفسر، حکم میں نص وظاہر کی نسبت زیادہ قوی ہوتا ہے اور اپنے موجب کو اس طرح قطعی طور پر لازم کرتا ہے کہ اس میں تاویل کا احتمال باقی نہیں رہتا لیکن نسخ کا امکان باقی رہتا ہے۔

۱- الحجر، ۱۵:۳۰

۲- اصول بزدوی، ۷٤

۳- اصول سرخسی، ۱/۱۸۰

یعنی مفسَّر کا حکم تاویل وتخصیص کے احتمال کے بغیر قطعی طور پر ثابت ہوتا ہے اوراس پر عمل واجب ہے۔نسخ کا احتمال ہوتا ہے لیکن یہ عہد رسالت ﷺ تک ہی تھا آپ ﷺ کے بعد یہ احتمال بھی ختم ہوگیا ہے۔

جیسا کہ ملاجیونؒ نے المنار کی شرح میں وضاحت فرمائی:

وحكمه وجوب العمل على احتمال النسخ أى حكم المفسر وجوب العمل به مع احتمال أن يصير منسوخا، وهذا فى زمن النبى ﷺ فاما فيما بعده فكل القرآن محكم لا يحتمل النسخ. (۱)

اورمفسَّر کا حکم نسخ کے احتمال کے ساتھ اس پر عمل کا واجب ہونا ہے یعنی مفسَّر کا حکم اس پر عمل کا واجب ہونا ہے اس احتمال کے ساتھ کہ وہ منسوخ ہوجائے،اور یہ نسخ کا احتمال رسول پاک ﷺ کے زمانہ میں تھا پھراس کے بعد پورا قرآن محکم ہوگیا،اب قرآن نسخ کا احتمال نہیں رکھتا ہے۔

ڈاکٹر محمد ادیب صالح تفسير النصوص میں مفسَّر کے حکم کا حاصل بڑی جامعیت کے ساتھ بیان فرماتے ہیں:

وحكم المفسر :وجوب العمل بما دل عليه قطعا، حتى يقوم الدليل على نسخه، فالمفسر :لا مجال لأن يصرف عن ظاهره ويراد منه معنى آخر ، اذ لا يقبل التاويل ولاالتخصيص ، وانما يحتمل النسخ والتبديل، وذلک اذا ما دل عليه حكما من الاحكام الفرعية التى تقبل التبديل وما لم يقم دليل على النسخ، فوجب العمل بالمفسر قائم.

وحرى بنا ان نلاحظ أن النسخ لا يكون الا بكتاب أو سنة، وما دام

۱- شرح نور الانوار، ۱/ ۲۰۹

الأمر كذلک، فمجال النسخ فترة حياة النبیؐ اذ لا وحی منزل، ولا سنة محدثة الا فی تلک الفترة.

أما بعد وفاته عليه الصلوة والسلام. فجميع نصوص الكتاب والسنة محكمة، لا تقبل النسخ أو الابطال. (۱)

دلالتِ قطعی کے ساتھ مفسّر کا حکم عمل کا وجوب ہے جب تک کہ اس کے منسوخ ہونے پر کوئی دلیل قائم نہ ہو جائے۔ مفسر کو اس کے ظاہری معنی سے پھیر دینے کا کوئی راستہ باقی نہیں رہتا اور اس سے کوئی دوسرے معنی مراد نہیں لیے جاسکتے کیونکہ یہ تاویل و تخصیص کو قبول نہیں کرتا اور البتہ اس میں نسخ وتبدیل کا احتمال ہوتا ہے۔ اور یہ اس وقت ہوتا ہے جب مفسر کسی ایسے حکمِ فرعی پر دلالت کر رہا ہو جو منسوخ ہوسکتا ہو۔ اور جب تک اس کے نسخ پر کوئی دلیل نہ قائم ہو جائے، مفسر پر عمل کا وجوب برقرار رہتا ہے۔ یہ مدنظر رہنا ضروری ہے کہ نسخ یا تو کتاب اللہ سے ہوگا یا سنت رسول اللہ ﷺ سے۔ نسخ کا امکان نبی ﷺ کی حیات کے زمانہ میں تھا لیکن اب جب کوئی وحی نازل نہیں ہو رہی اور کوئی نئی سنت آنے کا امکان نہیں مگر جو آپ ﷺ کے زمانہ میں ہی قائم ہوئی۔ اس لیے نبی ﷺ کی وفات کے بعد کتاب وسنت کی تمام نصوص محکم کی حیثیت اختیار کر گئی ہیں۔ اب ان کے نسخ اور کالعدم قرار دیے جانے کا کوئی امکان نہیں۔

حاصل یہ ہے کہ مفسَّر کے مدلول پر عمل کرنا قطعی طور پر واجب ہے مفسَّر تاویل و تخصیص کے احتمال سے خالی ہوتا ہے نسخ کا احتمال رسول ﷺ کی زندگی میں ہوتا ہے لیکن آپ ﷺ کی وفات کے بعد نسخ کا احتمال ختم ہو گیا ہے لہٰذا اب پورا قرآن اس لحاظ سے محکم ہے۔

۱- تفسير النصوص، ۱/۱۶۹-۱۷۰

محکم:

محکم کے لغوی معنی متقن یعنی مضبوط وقوی کے ہیں اور محکم اس کلام کو کہتے ہیں جس کی مراد اور مطلب نہایت قوی اور مضبوط ہو اور اس میں نسخ اور تبدیلی کا احتمال ہرگز نہ ہو۔

علامہ بزدویؒ لکھتے ہیں:

فاذا ازداد قوة واحكم المراد به عن احتمال النسخ والتبديل سمى محكما. (۱)

پس جب وہ (مفسر کی بہ نسبت) قوت میں فائق ہو اور اس کے معنی ومراد میں نسخ و تبدیلی کا احتمال نہ ہو، تو اسے محکم سے تعبیر کیا جائے گا۔

علامہ عبدالعزیز بخاریؒ اس کی شرح میں لکھتے ہیں:

(فاذا ازداد) أى المفسر، قوة (واحكم المراد به) الباء يتعلق بالارادة وضمن أحكم معنى امتنع أو أمن أى امتنع المعنى الذى اريد بالمفسر عن النسخ والتبديل وهم مترادفان ههنا(سمى محكما)فظهر بما ذكر أنه لا بد من كون الكلام فى غاية الوضوح فى افادة معناه وكونه غير قابل للنسخ ليسمى محكما. (۲)

(فاذا ازداد) یعنی قوت میں وہ مفسر پر فائق ہو (واحكم المراد به) بہ کی باء ارادہ سے متعلق ہے اور لفظ احكم امتنع یا أمن کے معنی کو متضمن ہے یعنی محکم کو اس معنی سے محفوظ کر دیا گیا ہو جو مفسر میں نسخ وتبدیلی کے حوالے سے مراد لیا جاتا ہے تو اسے محکم کا نام دیا جائے گا، پس مذکورہ تفصیل سے یہ بات واضح ہو گئی کہ کلام کا اپنے معنی کو فائدہ دینے میں انتہائی درجے میں واضح ہونا اور نسخ کو قبول نہ کرنا لازم ہے تا کہ اسے محکم سے تعبیر کیا جا سکے۔

۱- اصول بزدوی، ۹

۲- کشف الاسرار، ۱/۸۰

علامہ سرخسیؒ رقم طراز ہیں:

واما المحکم فھو زائد علی ما قلنا باعتبار أنه لیس فیه احتمال النسخ والتبدیل، وھو مأخوذ من قولک: بناء محکم أی :مامون الانتقاض، واحکمت الصیغة أی :أمنت نقضھا وتبدیلھا.(۱)

محکم (مفسر پر) قوت میں زیادہ ہوتا ہے جیسا کہ ہم نے ذکر کردیا اس اعتبار سے کہ اس میں نسخ اور تبدیلی کا احتمال نہیں ہوتا اور یہ آپ کے اس قول سے ماخوذ ہے بناء محکم یعنی ٹوٹنے اور خرابی سے محفوظ ہونا واحکمت الصیغة یعنی میں نے اسے نقض وتبدیل سے محفوظ بنادیا۔

علامہ بزدویؒ نے نص کی تعریف میں واما النص فما ازداد وضوحا علی الظاھر اور مفسر کی تعریف میں واما المفسر فما ازداد وضوحا علی الظاھر کہا ہے جبکہ محکم کی تعریف میں فاذا ازداد قوۃ کہا ہے وجہ اس کی یہ ہے کہ نص میں ظاہر کے مقابلہ میں وضوح زیادہ پایا جاتا ہے۔ جبکہ محکم میں مفسر کی نسبت وضاحت زیادہ نہیں ہوتی کیونکہ ظہور اور وضاحت کے مراتب مفسر پر تمام ہوجاتے ہیں البتہ مفسر کے مقابلہ میں محکم زیادہ قوی ہوتا ہے اس لیے کہ مفسر نسخ کا احتمال رکھتا ہے اور محکم نسخ کا احتمال نہیں رکھتا اور یہ بات ظاہر ہے کہ جو کلام نسخ کا احتمال نہ رکھتا ہو وہ زیادہ قوی ہوتا ہے بہ نسبت اس کلام کے جو نسخ کا احتمال رکھتا ہے اس لیے محکم کی تعریف میں فاذا ازداد قوۃ کا ذکر کیا گیا ہے۔

محکم کی تعریف میں دوسری بات جس کا ذکر ملاجیون نے شرح نور الانوار علی المنار میں فرمایا ہے، انتہائی اہم ہے۔تحریر کرتے ہیں:

تعدیة عن ھھنا بتضمین معنی الامتناع، أی أحکم المراد به حال کونه

۱- اصول سرخسی، ۱/۱۸۱

ممتنعاً عن احتمال النسخ والتبديل سواء كان انقطاع احتمال النسخ لمعنى في ذاته كآيات التوحيد والصفات ويسمى محكماً لعينه،أو بوفاة النبيؐ ويسمى محكما لغيره. (١)

یہاں (احکام کو) عن کیساتھ متعدی کرنا امتناع کے معنی کی تضمین کی وجہ سے ہے یعنی محکم وہ کلام ہے جس کی مراد قوی ومضبوط ہو اس حال میں کہ اس کو نسخ اور تبدیل کے احتمال سے روک دیا گیا ہو، احتمالِ نسخ کا انقطاع خواہ اس کے ذاتی معنی کی وجہ سے ہو جیسے آیاتِ توحید اور آیاتِ صفات اس کو محکم لعینہ کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے یا رسول ﷺ کی وفات کی وجہ سے ہو اور اس کو محکم لغیرہ کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے۔

مراد یہ ہے کہ احکام کا صلہ عــن نہیں آتا ہاں اگر احکام امتناع کے معنی کو متضمن ہو تو وہ عــن کے ساتھ متعدی ہوسکتا ہے۔ یہاں چونکہ احکام عــن کے ساتھ متعدی ہے اس لیے امتناع کے معنی کو متضمن ہے یعنی محکم وہ کلام ہے جس کی مراد نہایت قوی ہو اس حال میں کہ اس کو نسخ اور تبدیل کے احتمال سے روک دیا گیا ہو۔

علامہ سرخسیؒ رقم طراز ہیں:

فالمحكم ممتنع من احتمال التاويل، ومن أن يرد عليه النسخ والتبديل ، ولهذا سمى الله تعالىٰ المحكمات أم الكتاب أى:الأصل الذى يكون المرجع اليه بمنزلة الام للولد فانه يرجع اليها، وسميت مكة أم القرى لأ ن الناس يرجعون اليها للحج وفى آخر الامر، والمرجع ماليس فيه احتمال التاويل ولا احتمال النسخ والتبديل ، وذلک نحو قوله تعالىٰ :(أَنَّ اللّٰهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ) فقد علم أن هذا (وصف) دائم لا يحتمل السقوط بحال. (٢)

١- شرح نور الانوار، ١/٢٠٩

٢- اصول سرخسی، ١/١٨١

پس محکم احتمال تاویل سے محفوظ ہوتا ہے اور اس بات سے بھی کہ اس پر نسخ وتبدیل کا ورود ہو، اس وجہ سے اللہ سبحانہ تعالیٰ نے محکمات کو ام الکتاب قرار دیا ہے یعنی (محکمات) وہ اصل ہیں جن کی طرف رجوع کیا جاتا ہے جیسا کہ ماں بچے کے لیے کیونکہ بچہ اسی کی طرف لوٹتا ہے اور شہر مکہ کو ام القریٰ کا نام دیا گیا ہے اس لیے کہ لوگ حج و دیگر امور کے لیے اس کی طرف رجوع کرتے ہیں اور مرجع وہی ہوسکتا ہے جس میں تاویل، نسخ وتبدیل کا احتمال نہ ہو اور اس کی مثال اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد گرامی ہے:

(إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ) پس یقیناً جان لیا گیا کہ (اللہ سبحانہ کی ذات سے منسوب) یہ وصف دائمی ہے جو کسی صورت بھی سقوط کا متحمل نہیں ہوسکتا۔

پھر یہ احتمالِ نسخ کا انقطاع اگر اس کے ذاتی معنی کی وجہ سے ہو جیسے آیاتِ توحید اور آیاتِ صفات تو اس کو محکم لعینہ کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے اور اگر رسول ﷺ کی وفات کی وجہ سے ہو تو اس کو محکم لغیرہ کہا جاتا ہے۔

محکم کی ان دو اقسام یعنی محکم لذاتہ اور محکم لغیرہ کا ذکر علامہ عبدالعزیز بخاریؒ نے اصول بزدوی کی شرح کشف الاسرار میں بھی کیا ہے۔ لکھتے ہیں:

ثم انقطاع احتمال النسخ قد يكون لمعنى في ذاته بان لا يحتمل التبديل عقلا كالايات الدالة على وجود الصانع وصفاته جل جلاله وحدوث العالم ويسمى هذا محكما لعينه وقد يكون بانقطاع الوحي بوفاة النبيؐ ويسمى هذا محكما لغيره. (۱)

۱- کشف الاسرار، ۱/ ۶۸۰-۶۸۱

پھر یہ احتمال نسخ کا انقطاع بعض اوقات اس کے ذاتی معنی کی وجہ سے ہوتا ہے اس لحاظ سے کہ وہ معنی عقلی طور پر تبدیلی کا متحمل نہیں ہوسکتا، جیسا کہ وہ آیات جو وجودِ خالقِ کائنات اور اس کی صفات اور حدوثِ عالم پر دلالت کرتی ہیں تو اس کو محکم لعینہ کا نام دیا جاتا ہے اور کبھی رسول اللہ ﷺ کی وفات کے باعث انقطاعِ وحی کی وجہ سے ہوتا ہے تو اسے محکم لغیرہ سے موسوم کیا جاتا ہے۔

محکم لذاتہ:

محکم لذاتہ کی پہلی قسم میں وہ تمام آیات ہیں جو بنیادی عقائد یعنی ایمان باللہ، ایمان بالرسل، ایمان بالملائکۃ، ایمان بالکتب اور ایمان بالآخرۃ سے متعلق ہیں اسی طرح جو قصص و واقعات سے متعلق اخبار ہیں یا اخلاق و فضائل سے متعلق وہ تمام احکامات جو عقلِ سلیم کے نزدیک پسندیدہ ہیں اور احوال و ظروف کے اختلاف سے ان میں کوئی ردو بدل نہیں ہوسکتا مثلاً والدین کے ساتھ حسنِ سلوک، صلہ رحمی، ایفائے عہد وغیرہ۔

محکم لذاتہ کی دوسری قسم میں وہ جزوی وفروعی احکامات ہیں جن کیساتھ تابید یا دوام کی تصریح موجود ہے مثلاً نبی کریم ﷺ کی ازواج مطہرات سے نبی ﷺ کی وفات کے بعد بھی نکاح کی حرمت کے متعلق اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

وَمَا كَانَ لَكُمْ اَنْ تُؤْذُوْا رَسُوْلَ اللّٰهِ وَلَآ اَنْ تَنْكِحُوْٓا اَزْوَاجَه مِنْ بَعْدِهٖٓ اَبَدًا اِنَّ ذٰلِكُمْ كَانَ عِنْدَ اللّٰهِ عَظِيْمًا.(۱)

اور تم کو یہ بات کسی طرح جائز ہی نہیں کہ اللہ کے رسول کو اذیت پہنچاؤ اور نہ تم کو یہ جائز ہے کہ تم پیغمبر کے بعد ان کی بیویوں سے کبھی بھی نکاح کرو، یہ پیغمبر کو تکلیف دینا اور ان کی بیویوں سے نکاح کرنا اللہ کے نزدیک بہت بھاری بات ہے۔

---

۱ - الاحزاب، ۵۳:۳۳

اسی طرح محصنات پر تہمت لگانے والے کی گواہی کی عدم قبولیت کے متعلق اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

وَالَّذِيْنَ يَرْمُوْنَ الْمُحْصَنٰتِ ثُمَّ لَمْ يَاْتُوْا بِاَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوْهُمْ ثَمٰنِيْنَ جَلْدَةً وَّلَا تَقْبَلُوْا لَهُمْ شَهَادَةً اَبَدًا وَاُولٰئِكَ هُمُ الْفٰسِقُوْنَ.(۱)

اور جو لوگ پاک دامن عورتوں پر زنا کی تہمت لگائیں پھر چار گواہ اپنے دعوے پر نہ لاسکیں تو ایسے لوگوں کو اسی دُرے مارو۔ اور آئندہ کبھی ان کی گواہی قبول نہ کرو اور یہ لوگ فاسق ہیں۔

محکم لغیرہ:

مفسر کلام تمام کا تمام رسول اللہ ﷺ کی وفات کے بعد محکم ہو گیا ہے۔ اس لیے کہ اب اس میں کسی قسم کے نسخ یا تبدیلی کا احتمال نہیں۔ جب نسخ یا تبدیلی کا احتمال آپ کی وفات کی وجہ سے منقطع ہو گیا تو اب اس عدمِ احتمال نسخ وتبدیلی کی وجہ سے وہ بھی محکم ہو گیا۔

محکم کا حکم:

محکم کا حکم یہ ہے کہ اس پر عمل کرنا واجب ہوتا ہے کیونکہ اس میں کسی طرح کا کوئی احتمال نہیں ہوتا نہ تاویل وتخصیص کا، نہ نسخ کا۔

علامہ بزدویؒ لکھتے ہیں:

وحكم المحكم وجوب العمل به من غير احتمال.(۱)

اور محکم کا حکم بغیر کسی احتمال کے اس پر عمل کا واجب ہونا ہے۔

علامہ نسفیؒ بھی فخر الاسلام بزدویؒ کی اتباع میں محکم کا حکم انہی الفاظ میں بیان کرتے ہیں اور ملا جیون اس کی شرح میں لکھتے ہیں:

۱- النور، ۲۴: ۴

۲- اصول بزدوی، ۷۴

لا احتمال التاويل والتخصيص ولا احتمال النسخ فهو أتم القطعيات في افادة اليقين.(۱)

نہ تاویل وتخصیص کا احتمال ہے اور نہ ہی نسخ کا احتمال ہے پس محکم مفیدِ یقین ہونے میں تمام قطعیات سے افضل اور اکمل ہے۔

ڈاکٹر ادیب صالح تفسیر النصوص میں محکم کے حکم سے متعلق مباحث کا حاصل بیان کرتے ہوئے تحریر فرماتے ہیں:

وحكم المحكم :أنه يجب العمل به قطعا، فلا يحتمل صرفه عن ظاهره الى أى معنى آخر، كما انه لا يحتمل النسخ والابطال. ومن هنا كانت دلالته على الحكم أقوى من جميع الانواع السابقة، فاللفظ مسوق لبيان هذا الحكم، والاحتمال بجميع انواعه منتف عنه. لذا كان طبيعيا أن يقدم على أى نوع من انواع الواضح يتعارض معه، ويحمل ذلك النوع الآخر عليه.(۲)

اور محکم کا حکم یہ ہے کہ اس پر قطعی طور پر عمل کرنا واجب ہوتا ہے، چنانچہ محکم اس بات کا احتمال نہیں رکھتا کہ اسے ظاہری معنی سے کسی دوسرے معنی کی طرف پھیر دیا جائے جیسا کہ وہ نسخ وابطال کا احتمال نہیں رکھتا، اس وجہ سے حکم پر دلالت کے حوالے سے وہ تمام انواعِ سابقہ سے زیادہ قوت رکھتا ہے۔ محکم میں لفظ اس حکم کے بیان کے لیے ہی لایا گیا ہوتا ہے۔ احتمالات کی تمام انواع اس سے دور ہوتی ہیں اس لیے یہ فطری ہے کہ تعارض کی صورت میں اسے واضح الدلالۃ الفاظ کی ہر نوع پر سبقت حاصل ہو اور دوسری نوع کو محکم پر ہی محمول کیا جائے۔

۱- شرح نور الانوار، ۱/۲۰۹-۲۱۰

۲- تفسیر النصوص، ۱/۱۷۵

غیر واضح الدلالۃ الفاظ:

یہ وہ الفاظ ہیں جن کی دلالت اپنے معنی پر مخفی ہو یعنی ظاہر نہ ہو اور کسی لفظ سے جو چیز مراد ہو اس کو وہ لفظ خود نہ بتلائے بلکہ یہ دلالت کسی خارجی امر پر موقوف ہو۔ جس طرح ظہورِ معنی کے مراتب کے اعتبار سے واضح الدلالۃ الفاظ کی چار اقسام ہیں اسی طرح معنی کے خفا کے مراتب کے اعتبار سے غیر واضح الدلالۃ الفاظ کی بھی چار اقسام ہیں۔ جس طرح ظہورِ معنی کی اقسام میں بعض، بعض سے اولیٰ ہیں اسی طرح ان کی مقابل قسموں میں خفا کے اعتبار سے بعض، بعض سے اقویٰ ہیں۔ خفا کے اعتبار سے چار اقسام یہ ہیں۔

۱۔خفی ۲۔مشکل ۳۔مجمل ۴۔متشابہ

جس طرح ظہورِ معنی کے اعتبار سے الفاظ کا چار اقسام میں حصر ہے اسی طرح معنی کے خفا کے اعتبار سے بھی چار ہی میں حصر ہے اور اس کی دلیل یہ ہے کہ اگر لفظ کے معنی خفی ہوں تو اس کی دو صورتیں ہیں اس کا خفا یا تو نفسِ صیغہ کی وجہ سے ہوگا یا کسی اور عارض کی وجہ سے۔ اگر معنی کا خفا کسی عارض کی وجہ سے ہے تو خفی ہے اور اگر نفسِ صیغہ کی وجہ سے ہے تو اس کی دو صورتیں ہیں۔ طلب و تامل سے اس کا ادراک ممکن ہوگا یا اس کا ادراک محض طلب و تامل سے ممکن نہیں ہو گا۔ طلب و تامل سے اس کا ادراک ممکن ہے تو وہ مشکل ہے اور اگر اس کا ادراک ممکن نہیں ہے تو اس کی بھی دو صورتیں ہیں متکلم کی جانب سے اس کی وضاحت کی توقع ہوگی یعنی نقل سے اس کی وضاحت ہو سکتی ہوگی یا متکلم یعنی شارع کی طرف سے اس کی وضاحت کی توقع نہیں ہوگی یعنی نقل سے اس کی وضاحت ممکن نہیں ہوگی۔ اگر نقل سے یعنی شارع کی جانب سے اس کی وضاحت کی توقع ہے تو وہ مجمل ہے اور اگر شارع کی جانب سے اس کی وضاحت کی توقع نہیں ہے تو وہ متشابہ ہے۔(۱)

۱- مستفاد من فیض سبحانی اردو شرح حسامی، ص: ۵۰

علامہ مولوی یعقوب البنانی نے اس کو بڑے موجز انداز سے بیان کیا ہے، رقم طراز ہیں:

ان الخفا أما لنفس اللفظ أو لعارض فالثانی یسمی خفیا والاول اما أن یدرک المراد بالعقل اولا الاول یسمی مشکلا والثانی اما أن یدرک المراد منہ بالنقل اولا الاول یسمی مجملا والثانی متشابھا.(۱)

بے شک خفا یا تو نفسِ صیغہ کی وجہ سے ہوگا یا کسی اور عارض کی وجہ سے، پس دوسری صورت میں وہ خفی کہلائے گا اور اوّل صورت میں وہ دو حال سے خالی نہیں، تامل سے عقل کے ذریعے اس کا ادراک ممکن ہوگا یا نہیں، اوّل صورت مشکل کہلائے گی اور ثانی (دو حال سے خالی نہیں) یا تو متکلم کے متوقع بیان سے مراد کا حصول ممکن ہوگا یا نہیں، پہلا مجمل اور دوسرا متشابہ کہلائے گا۔

جس طرح واضح الدلالۃ الفاظ اصل ظہور کے متحقق ہونے کے بعد ظہور کے مراتب میں مختلف ہیں اسی طرح ان کے متقابلات یعنی غیر واضح الدلالۃ الفاظ اصل خفا کے ثابت ہونے کے بعد مراتبِ خفا میں متفاوت ہیں خفی میں ادنیٰ درجہ کا خفا ہوتا ہے اس لیے خفی اس ظاہر کا مقابل ہوگا جس میں ادنیٰ درجہ کا ظہور ہوتا ہے اور مشکل میں چونکہ خفی کی نسبت زیادہ خفا ہوتا ہے۔ اس لیے مشکل اس نص کا مقابل ہوگا جس میں ظاہر کی نسبت ظہور زیادہ ہوتا ہے۔ اور مجمل میں چونکہ مشکل کی نسبت زیادہ خفا ہوتا ہے اس لیے مجمل اس مفسر کا مقابل ہوگا جس میں نص کی نسبت زیادہ ظہور ہوتا ہے اور متشابہ میں چونکہ سب سے زیادہ خفا ہوتا ہے اس لیے متشابہ اس محکم کا مقابل ہے جس میں سب سے زیادہ ظہور ہوتا ہے۔ اب ان میں سے ہر قسم پر علیحدہ علیحدہ بحث کی جائے گی۔

۱- الحاشیہ مولانا محمد یعقوب البنانی، ۱/ ۳۰-۳۱

خفی:

غیر واضح الدلالۃ الفاظ میں سب سے پہلے "خفی" ہے۔ خفی وہ کلام ہے جس کی مراد ایسے عارض کی وجہ سے پوشیدہ ہو جو عارض صیغہ کے علاوہ کسی اور چیز سے پیدا ہوا ہو اور اس کی مراد طلب اور جستجو سے ہی حاصل ہو سکتی ہو۔ علامہ بزدویؒ لکھتے ہیں:

فالخفی اسم لکل ما اشتبه معناه وخفی مراده بعارض غیر الصیغة لاینال الا بالطلب، وذلک ماخوذ من قولهم :اختفی فلان اذا استتر فی مصره بحیلة من غیر تبدیل فی نفسه فصار لا یدرک الا بالطلب وذالک مثل النباش والطرار وهذا فی مقابلة الظاهر .(۱)

پس خفی ہر وہ کلام ہے جس کے معنی مشتبہ ہوں اور اس کی مراد صیغہ کے علاوہ کسی اور عارض کی وجہ سے مخفی ہو اور اسے تلاش وجستجو کے بغیر معلوم نہ کیا جا سکتا ہو اور یہ ان کے قول اختفی فلان سے ماخوذ ہے یعنی وہ شخص جو اپنی ذات میں ردوبدل کیے بغیر کسی عارضی حیلہ کی بناء پر اپنے شہر میں چھپ گیا ہو۔ پس وہ ایسے ہو گیا کہ اس تک رسائی طلب وجستجو کے بغیر ممکن نہیں جیسے طرار (جیب کترے) اور نباش (کفن چور) اور یہ خفی ظاہر کے مقابلہ میں ہے۔

علامہ سرخسیؒ رقم طراز ہیں:

واما الخفی فهو اسم لما اشتبه معناه وخفی المراد منه بعارض فی الصیغة یمنع نیل المراد بها الا بالطلب، ماخوذ من قولهم :اختفی فلان استتر فی وطنه وصار بحیث لا یوقف علیه بعارض حیلة أحدثه الا بالمبالغة فی الطلب من غیر أن یبدل نفسه أو موضعه، وهو ضد الظاهر. (۲)

۱- اصول بزدوی، ۹

۲- اصول سرخسی، ۱۸۲/۱

اور خفی ایسے کلام کا نام ہے جس کے معنی مشتبہ ہوں اور اس کی مراد صیغہ کے کسی ایسے عارض کی وجہ سے مخفی ہو کہ جو طلب و جستجو کے بغیر مراد کے حصول سے مانع ہو اور یہ (خفی) ان (اہل عرب) کے قول اختفی فلان سے ماخوذ ہے۔ جب کوئی شخص اپنے وطن میں چھپ گیا ہو اور وہ اپنے پیدا کردہ حیلہ عارضہ کے ذریعے ایسا ہو جائے کہ شدید طلب و جستجو کے بغیر اس تک رسائی ممکن نہ ہو سکے البتہ اس کا پوشیدہ ہونا اس کی اپنی ذات یا جگہ میں ردو بدل کے بغیر ہو اور خفی ظاہر کی ضد ہے۔

دونوں ائمہ کی عبارات کا حاصل یہ ہے کہ خفی وہ کلام ہے جس کے معنی مشتبہ اور اس کی مراد پوشیدہ ہو لیکن یہ خفا صیغہ کے علاوہ کسی اور عارض کی وجہ سے ہو۔ یہ ایسا ہی ہے کہ کوئی شخص لباس اور ہیت بدلے بغیر کسی حیلہ سے شہر میں چھپ گیا ہو اور تلاش و جستجو کے بغیر اس کو معلوم نہ کیا جا سکتا ہو۔ اس طرح خفی کی مراد سے بھی طلب و جستجو کے ذریعے ہی آگاہی ہو سکتی ہے اور چونکہ اس میں ادنی درجہ کا خفا ہے اور اس ادنی درجہ کے خفا پر خود مذکورہ مثال دلالت کر رہی ہے اس لیے اس کے مقابلہ میں ظاہر ہے جس میں سب سے کم ظہور پایا جاتا ہے۔ علامہ بزدویؒ کا قول لاینال الا بالطلب اور علامہ سرخسیؒ کا قول یمنع نیل المراد بھا الا بالطلب خفا کی تاکید کے لیے ہے اس لیے کہ کوئی خفا ایسا نہیں جس کو بغیر طلب کے حاصل کیا جا سکتا ہو۔

علامہ بزدویؒ کے قول وذلك مثل النباش والطرار کی شرح میں علامہ عبدالعزیز بخاریؒ تحریر فرماتے ہیں:

(وذلک) أی الخفی مثل الطرار والنباش تسامح لانهما لیسا بخفیین بل آیة السرقة خفیة فی حقهما، ولکن لما حصل المقصود وهو فهم المعنی لم یلتفت الشیخ الی جانب اللفظ، والا ولی أن یقال:

وذلك مثل آية السرقة في حق الطرار والنباش كما ذكر هو في شرح التقويم وغيره في تصانيفهم، ويجوز أن يكون ذلك اشاره الى العارض أي العارض الذى صارت الآية خفية بسببه مثل اسم الطرار والنباش ولكن فيه بعد. (۱)

یعنی (علامہ بزدویؒ کا) یہ قول الخفی مثل الطرار والنباش تسامح پر مبنی ہے اس لیے کہ ان دونوں (الفاظ) میں (بنفسہ) کوئی خفا نہیں ہے بلکہ آیت سرقہ ان کے حق میں خفی ہے لیکن جب مقصود یعنی معنی کا فہم حاصل ہو گیا تو شیخ (علامہ بزدویؒ) نے لفظ کی جانب توجہ نہیں دی، حالانکہ بہتر یہ تھا کہ یوں کہا جاتا و ذلك مثل آيت السرقه في حق الطرار والنباش جیسا کہ انہوں نے شرح تقویم اور اپنی دیگر تصانیف میں ذکر فرمایا ہے۔ اور ایسا بھی ہو سکتا ہے کہ یہ اشارہ ہو اس عارض کی طرف کہ جس سبب کی وجہ سے وہ آیت خفی ہوئی ہے جیسے طرار و نباش کا نام، لیکن اس توجیہ میں بُعد ہے۔

اسی طرح علامہ بزدویؒ کی عبارت میں بعارض غير الصيغة کے الفاظ ہیں جبکہ علامہ سرخسیؒ کی عبارت میں بعارض في الصيغة کے الفاظ ہیں دونوں کی توجیہ و تطبیق علامہ عبد العزیز بخاریؒ کشف الاسرار میں اس طرح ذکر کرتے ہیں:

وذكر شمس الائمة (بعارض في الصيغة) مكان قول المصنف (بعارض غير الصيغة) وعنى به أن الخفاء في الصيغة وهو السارق مثلا بالعارض وهو ما ذكرنا لا أن يكون أصله خفيا فيكون موافقا لما ذكره الشيخ رحمهم الله، وقيل المراد من الصيغة في كلام المصنف نظم الآية والمراد منها في كلام شمس الائمة صيغة الطرار والنباش مثلا ولا اختلاف اذا بين كلامهما ولكن الوجه هو الاول. (۲)

۱- كشف الاسرار، ۱/۸۲

۲- كشف الاسرار، ۱/۸۲

اور شمس الائمہ نے مصنف کے قول بعارض غیر الصیغة کی جگہ بعارض فی الصیغة کو ذکر کیا ہے اور ان کی اس سے مراد کہ خفا صیغہ میں ہوتا ہے وہی ہے جیسا کہ لفظ السارق میں خفا اس عارض کی وجہ ہے جس کی تفصیل ہم ذکر کر چکے، نہ کہ وہ (صیغہ) اپنی اصل میں خفی ہوتا ہے پس یہ شیخ کے ذکر کردہ کلام سے موافق ہوگیا، اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ مصنف کے کلام میں صیغہ سے مراد نظمِ کلام ہے اور شمس الائمہ کی عبارت میں اس سے مراد مثلاً طرار و نباش کا صیغہ ہے، تو تب ان دونوں کے کلام میں کوئی اختلاف نہ رہا لیکن پہلی توجیہ زیادہ مناسب ہے۔

ڈاکٹر ادیب صالح علامہ دبوسیؒ اور علامہ بزدویؒ اور علامہ سرخسیؒ کی بیان کردہ تعریفات سے خفی کی تعریف اس طرح اخذ کرتے ہیں:

اللفظ الظاهر فی دلالته علی معناه، ولکن عرض له من خارج صیغة، ما جعل فی انطباقه علی بعض افراده نوع غموض وخفا، لا یزول الا بالطلب والاجتهاد فیعتبر اللفظ خفیا بالنسبة الی هذا البعض من الا فراد. (۱)

ایسا لفظ جو اپنے معنی پر دلالت کرنے میں ظاہر ہو لیکن اسے خارج الصیغہ کوئی عارضہ لاحق ہو جائے جو (عارضہ) نوع کے بعض افراد پر اس (لفظ) کے انطباق کو مخفی بنا دے اور وہ خفا طلب اور اجتہاد کے بغیر زائل نہ ہو، پس ان بعض افراد کی طرف نسبت کرتے ہوئے لفظ کو خفی سمجھا جاتا ہے۔

خفی کا حکم:

علامہ بزدویؒ لکھتے ہیں:

وحکمه النظر فیه لیعلم ان اختفاءه لمزیة او نقصان فیظهر المراد. (۲)

۱- تفسیر النصوص، ۱/۲۳۱

۲- اصول بزدوی، ۷۴

خفی میں اس حد تک غور وفکر کرنا ہے کہ یہ بات معلوم ہو جائے کہ اس کا خفاء معنی کی زیادتی کی وجہ سے ہے یا کمی کی وجہ سے۔ چنانچہ اس سے کلام کی مراد ظاہر ہو جائے گی۔

اور علامہ سرخسیؒ لکھتے ہیں:

ثم حكم الخفي اعتقاد الحقيقة في المراد و وجوب الطلب الى أن يتبين المراد. (١)

پھر خفی کا حکم یہ ہے کہ اس کی مراد کو حق جانتے ہوئے اس کا طلب کرنا ضروری ہے یہاں تک کہ مراد بالکل واضح ہو جائے۔

علامہ نسفیؒ اپنی عادت کے مطابق فخر الاسلام بزدویؒ کی اتباع میں خفی کا حکم المنار میں بیان فرماتے ہیں:

وحكمه :النظر فيه ليعلم أن اختفاءه لمزيه أو نقصان فيظهر المراد به. (٢)

اور خفی کا حکم: خفی میں اس حد تک غور وفکر کرنا ہے کہ یہ بات معلوم ہو جائے کہ اس کا خفاء زیادتی معنی کی وجہ سے ہے یا نقصان معنی کی وجہ سے پس اس سے کلام کی مراد ظاہر ہو جائے گی۔

اور ملا جیونؒ شرح نور الانوار علی المنار میں اس کی شرح اس طرح ذکر کرتے ہیں:

أى حكم الخفى النظر فيه وهو الطلب الاول ليعلم أن الاختفاء لاجل زيادة المعنى فيه على الظاهر، أو نقصانه فيه، فحينئذ يظهر المراد فيحكم فى الزيادة على حسب ما يعلم من الظاهر ولا يحكم فى النقصان قط. (٣)

١- اصول سرخسی، ١٨٣

٢- كشف الاسرار شرح المصنف على المنار، ١/٢١٥

٣- شرح الانوار، ١/٢١٥

اور خفی کا حکم یہ ہے کہ اس پر غور وفکر کیا جائے اور یہ حصولِ معنی کا پہلا مرحلہ ہے تا کہ معلوم ہو جائے کہ خفا کی وجہ ظاہر کے مقابلے میں معنی کا زیادہ ہونا ہے یا کم۔ پس جب کلام کی مراد ظاہر ہوگی تو معانی کی زیادتی کی صورت میں ظاہر سے معلوم ہونے والے کا حکم (خفی پر بھی) لگایا جائے گا ورا گر معنی کم پائے گئے تو ظاہر کا حکم نہیں لگے گا۔

ڈاکٹرادیب صالح تفسیر النصوص میں خفی کے حکم سے متعلق متقدمین اصولیین کی بحث اپنے الفاظ میں بڑی وضاحت کے ساتھ تحریر فرماتے ہیں:

فی ضوء ما تقدم ندرک أن حکم الخفی وجوب النظر من بحث وتامل، لیعلم المجتهد ما اذا کان الغموض ناشئا عن مزیة هی زیادة فی المعنی الذی کان اللفظ ظاهر الدلالة فیه أم لنقص فی هذاالمعنی. فان کانت المزیة زیادة فی المعنی عمل المجتهد بما أدی علیه اجتهاده من الحاق هذا الفرد بما ظهر المعنی فیه، فانطبق علیه وأخذ حکمه. وان کانت المزیة نقصا نشأ من اختصاص بعض الافراد باسم معین أو انضمام بعض الاوصاف الیه، حکم المجتهد بعدم الحاق هذا البعض بافراد اللفظ، وبأن حکمه لاینطبق علیه.(۱)

جو پہلے بیان ہو چکا اس کی روشنی میں ہم یہ جان چکے ہیں کہ خفی کا حکم اس میں تدبر کرنا ہے جو تلاش اور غور وتفحص کی صورت میں ہوگا۔ تا کہ مجتہد یہ جان لے کہ معنوی غموض کی وجہ لفظ میں اس کے ظاہر سے سمجھ میں آنے والے معانی میں اضافہ ہے یا معنوی لحاظ سے کمی کا پایا جانا ہے۔ اگر غموض معنی کی زیادتی کے باعث ہے تو مجتہد کا اجتہاد یہ ہوگا کہ وہ اس نئی فرع کو اس لفظ کے ساتھ معنوی الحاق کے باعث منسلک کردے گا۔

۱- تفسیر النصوص، ۲٤۹/۱

لہٰذا اس کا انطباق اس پر ہوگا اور اس کا حکم وہی ہوگا۔ اگر خفا معنوی کمی کے باعث ہوگا جس کی وجہ بعض افراد کو مخصوص کر دینا چاہے وہ معیّن نام ذکر کرنے سے ہو، یا بعض صفات سے افراد کو متصف کر دینے کے ذریعے تخصیص کی جائے۔ اس صورت میں حکمِ خفی یہ ہے کہ اس کے بعض افراد کو اس سے ملحق نہیں کیا جائے گا کیونکہ خفی کا حکم اس پر منطبق نہیں ہوگا۔

حاصل یہ ہے کہ خفی کا حکم اس میں مجتہد کا اس حد تک غور و فکر کرنا ہے کہ یہ بات معلوم ہو جائے کہ اس کا خفا معنی کی زیادتی کی وجہ سے ہے یا معنی کے نقصان کی وجہ سے۔ اس سے اس کلام کی مراد ظاہر ہو جائے گی پس اگر یہ خفا زیادتی معنی کی وجہ سے ہے تو اس پر وہی حکم لگایا جائے گا جو ظاہر سے معلوم ہوگا اور اگر یہ خفا نقصان معنی کی وجہ سے ہے تو ظاہر کا حکم نہیں لگایا جائے گا۔

کتبِ اصول میں آیتِ سرقہ سے خفی اور اس کے حکم کی وضاحت کی جاتی ہے۔

جس کا حاصل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد (وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا)(۱) چور کا ہاتھ کاٹنے کے واجب ہونے کے سلسلہ میں ظاہر ہے کیونکہ اس آیت سے چور کے ہاتھ کا کاٹا جانا بغیر تامل اور غور و فکر کے واضح ہو جاتا ہے لیکن یہ کلام طرار (جیب کترے) اور نباش (کفن چور) کے حق میں خفی ہے یعنی ان دونوں کے حق میں سارق کا حکم پوشیدہ ہے اور یہ خفا اور پوشیدگی ایسے عارض کی وجہ سے ہے جو عارض خود ان دونوں لفظوں میں موجود ہے اور وہ عارض یہ ہے کہ اہلِ زبان ان دونوں کو سارق کے علاوہ دوسرے ناموں کے ساتھ خاص کرتے ہیں یعنی جیب کترے کو طرار اور کفن چور کو نباش کہتے ہیں۔ چنانچہ تامل اور غور و فکر سے یہ معلوم ہوا کہ جیب کترے کا

۱- المائدہ، ۵:۳۸

دوسرے نام کے ساتھ مخصوص ہونا سرقہ کے معنی کے زائد ہونے کی وجہ سے ہے کیونکہ سرقہ نام ہے مال محترم محفوظ کو چپکے سے لے لینا اور جیب کترا ایک گونہ غفلت اور سستی میں ڈال کر ایسے آدمی کا مال چوری کرتا ہے جو بیدار ہوتا ہے اور اپنے مال کی حفاظت کا قصد رکھتا ہے اور کفن چور کا دوسرے نام کے ساتھ مخصوص ہونا اس وجہ سے ہے کہ اس میں سرقہ کے معنی کم ہیں کیونکہ یہ ایسے مردوں کا مال چوری کرتا ہے جو مال کی حفاظت کا ارادہ نہیں رکھتے پس دلالۃ النص کی رو سے زیادتی معنی کی وجہ سے طرار پر قطع ید کا حکم لگایا جاتا ہے اور نقصان معنی کی وجہ سے کفن چور کی طرف قطع ید کا حکم متعدی نہیں ہوگا۔(۱)

مشکل:

غیر واضح الدلالۃ الفاظ میں دوسرا مرتبہ خفا کے اعتبار سے مشکل کا ہے۔ مشکل نص کے مقابلہ میں ہے جس طرح نص میں ظاہر سے زیادہ ظہور پایا جاتا ہے اسی طرح مشکل میں خفی سے زیادہ خفا ہوتا ہے۔

مشکل اشکل الشیء سے ماخوذ ہے۔ یہ اس وقت بولا جاتا ہے جب کوئی شے اپنی ہم شکل اور ہم مثل چیزوں میں داخل ہو جائے۔ جیسے احرم اس وقت بولا جاتا ہے جب کوئی شخص حرم میں داخل ہو جائے اور اشتی اس وقت بولا جاتا ہے جب کوئی شخص شتا (سردی کے موسم) میں داخل ہو جائے۔

اصطلاح میں مشکل وہ کلام ہے جس کی مراد طلب اور تامل کے بغیر حاصل نہ ہو سکتی ہو اور وجہ اس کی یہ ہے کہ مشکل کے معنی مرادی دوسرے معنی کے ساتھ گھلے ملے ہوتے ہیں اس اشتباہِ معانی کی وجہ سے مرادی معانی کا پتہ لگانے کے لیے طلب اور تامل کی ضرورت ہوتی ہے۔

۱- اصول بزدوی، ۷۴-۸۷۵؛ اصول سرخسی، ۱/۱۸۲-۱۸۴

علامہ بزدویؒ رقم طراز ہیں:

ثم المشكل وهو الداخل فی اشكاله وامثاله مثل قولهم احرم ای دخل فی الحرم واشتی ای دخل فی الشتاء وهذا فوق الاول لاینال بالطلب بل بالتامل بعد الطلب لیتمیز عن اشكاله وهذا لغموض فی المعنی او لاستعارة بدیعة وذلک یسمی غریبا مثل رجل اغترب عن وطنه فاختلط باشكاله من الناس فصار خفیا بمعنی زائد علی الاول.(۱)

پس مشکل وہ ہے جو اپنے ہم شکل و ہم مثل اشیاء میں داخل ہو جائے جیسے عرب کہتے ہیں "احـرم" یعنی حرم میں داخل ہوا اور "اشتـی" یعنی موسم سرما میں داخل ہوا یہ پہلے والے سے (خفی سے) اوپر ہے، صرف طلب سے اس کی مراد حاصل نہیں کی جا سکتی بلکہ طلب کے بعد غور و فکر اور تامل کرنا ہوگا تا کہ وہ اپنے ہم شکل سے ممتاز ہو جائے اور ایسا معنی میں گہرائی یا عجیب و غریب استعارہ کی وجہ سے ہوتا ہے اور اس کو غریب کہا جاتا ہے، جیسے ایک شخص اپنے وطن سے سفر کر کے اپنے ہم شکل لوگوں سے مل جائے تو وہ پوشیدہ ہو جائے گا پس یہ خفاء اور پوشیدگی اول (خفی) سے زائد معنی کے ساتھ ہوگی۔

اور علامہ سرخسیؒ لکھتے ہیں:

وفوقه (ای الخفی) المشكل وهو ضد النص، ماخوذ من قول القائل :أشكل علی كذا. أی دخل فی اشكاله وامثاله ، كما يقال :أحرم، أی دخل فی الحرم، واشتی أی دخل فی الشتاء. وأشام

۱- اصول بزدوی، ۹

أي دخل الشام، وهو اسم لما يشتبه المراد منه بدخوله في اشكاله على وجه لا يعرف المراد الا بدليل يتميز به من بين سائر الاشكال، والمشكل قريب من المجمل ولهذا خفي على بعضهم فقالوا: المشكل والمجمل سواء ولكن بينهما فرق فالتميز بين الاشكال ليوقف على المراد قد يكون بدليل آخر وقد يكون بالمبالغة في التامل حتى يظهر به الراجح، فيتبين به المراد فهو من هذا الوجه القريب من الخفي ولكنه فوقه فهناك الحاجة الى التامل في الصيغة وفي اشكالها.(۱)

خفی سے اوپر مشکل ہے اور یہ نص کا ضد و مقابل ہے، یہ قائل کے اس قول سے لیا گیا ہے اشکل علی کذا یعنی اپنے ہم شکل اور امثال میں داخل ہو گیا جب کہ کہا جاتا ہے کہ احرم یعنی حرم میں داخل ہو گیا یا اشتی یعنی موسم سرما میں داخل ہوا یا اشام شام میں داخل ہوا۔ یہ مشکل نام ہے اس چیز کے لیے جس کی مراد مشتبہ ہو کیونکہ وہ اپنے ہم شکلوں میں داخل ہوا ایسے طریقہ سے جس سے مراد معلوم نہیں ہوتی مگر دلیل کے ساتھ تا کہ وہ دلیل اس کو ہم شکلوں سے ممتاز کر دے، مشکل مجمل کے قریب ہے اسی وجہ سے مشکل (کی اصطلاح کا مفہوم) بعض پر پوشیدہ ہو گیا تو وہ کہنے لگے کہ مشکل اور مجمل ایک جیسے اور برابر ہیں حالانکہ دونوں کے درمیان فرق ہے پس ہم شکلوں کے درمیان تمیز کرنا تا کہ مراد پر آگاہی ہو جائے کبھی کبھی دوسری دلیل سے ہوا کرتی ہے اور کبھی غور و فکر اور تامل میں مبالغہ کرنے کے ساتھ یہاں تک کہ راجح معنی واضح ہو جائیں اس لحاظ سے یہ خفی کے قریب ہے لیکن خفی سے خفا میں اوپر ہے پس یہاں ضرورت ہے صیغہ اور اس کی اشکال میں غور و فکر و تامل کرنے کی۔

۱- اصول سرخسی، ۱/۱۸۳

علامہ بزدویؒ کی عبارت سے ظاہر ہو رہا ہے کہ یہ اشکال جو مشکل میں پایا جاتا ہے یا معنی کے غموض کی وجہ سے ہے یا استعارہ بدیعہ کی وجہ سے۔

جہاں تک معنی میں غموض کی وجہ سے جو اشکال پیدا ہوتا ہے اس کی مثال اللہ تعالیٰ کا ارشاد فَأْتُواْ حَرْثَكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ (۱) ہے۔

علامہ عبدالعزیز بخاری اصول بزدوی کی شرح کشف الاسرار میں لکھتے ہیں:

اشتبه معناه على السامع انه بمعنى كيف أو بمعنى أين فعرف بعد الطلب والتامل أنه بمعنى كيف بقرينة الحرث وبدلالة حرمة القربان في الاذى العارض وهو الحيض ففي الاذى الازم اولى.(۲)

سامع پر اس کا معنی مشتبہ ہو گیا، کہ یہاں انّی، این کے معنی پر ہے یا کیف کے معنی پر، تو غور وفکر کے بعد معلوم ہوا کہ یہاں بمعنی کیف ہے قرینہ حرث کی بابت اور اس دلیل کے ساتھ کہ بیوی کے قریب ہونا حرام ہے اس اذیٰ اور تکلیف کی وجہ سے جو اس کو درپیش ہے اور وہ حیض ہے۔ لہٰذا اذی لازم میں تو بطریق اولیٰ حرمت ہو گئی۔

مثال کا حاصل یہ ہے کہ لفظ أنّى، مِنْ أينَ اور کیف کے معنی کے درمیان مشترک ہے یعنی أنّى کے معنی مِنْ أينَ کے بھی آتے ہیں جیسا کہ حضرت زکریاؑ نے مریمؑ سے کہا: أَنَّى لَكِ هَـٰذَا (۳) تیرے پاس یہ رزق کہاں سے آتا ہے اور لفظ أنى، کیف کے معنی میں آتا ہے جیسے لڑکے کی بشارت کے وقت حضرت زکریاؑ نے فرمایا (أَنَّى يَكُونُ لِي غُلَامٌ) (٤) میرے ہاں لڑکا کیوں کر ہو سکتا ہے۔ پس أنى شئتم میں اشتباہ ہو گیا کہ یہاں انی کس معنی میں مستعمل ہے۔

۱- البقرہ، ۲۲۳:۲
۲- کشف الاسرار، ۸٤/۱
۳- آل عمران، ۳۷:۳
٤- مریم، ۲۰:۱۹

اگر من أین کے معنی میں مستعمل ہےتو معنی ہوں گے من أي مکان شئتم یعنی جس مکان سے چاہوآ وٗ قبل سے یا دبر سے ۔اور اگر اَنّٰی کیف کے معنی میں مستعمل ہےتو معنی ہوں گے بایة کیفیة شئتم یعنی تم جس کیفیت کے ساتھ چاہوآ وٗ۔کھڑے ہوکر، بیٹھ کر، لیٹ کر یا کروٹ سے۔پس اس بارے میں غور کرنے کے بعد کہ یہاں لفظ انـــــی، کیف کے معنی میں ہے۔ (نِسَآؤُکُم حَرثٌ لَّکُم) کا قرینہ اس معنی پر دلیل ہےاور یہ بات مسلم ہے کہ محلِ حرث قبل ہےنہ کہ دبر اس طرح آیت وَیَسألُونَكَ عَنِ المَحِیضِ قُل هُوَ أَذًی فَاعتَزِلُوا النِّسَاء فِی المَحِیضِ وَلَا تَقرَبُوهُنَّ حَتَّی یَطهُرنَ۔(۱) سے باعتبار دلالت کے دبر کی ممانعت ثابت ہوتی ہے وہ اس طرح کہ اذیتِ عارضہ جو کہ حیض ہےاس میں عورتوں کے قریب جانا ممنوع ہےتو اذیتِ لازمہ یعنی دبر کی طرف جانا تو بدرجہ اولی ممنوع ہے۔پس بعد تامل معلوم ہوا کہ انّیٰ بمعنی کیف ہےنہ کہ من أین۔

اور استعارۂ بدیعہ کی وجہ سے جو اشکال پیدا ہوتا ہے اس کی مثال اللہ تعالیٰ کا ارشاد قَوَارِیرَ مِن فِضَّةٍ (۲)ہے۔

علامہ عبدالعزیز بخاریؒ کشف الاسرار میں لکھتے ہیں:

فالقواریر لا یکون من الفضة وما کان من الفضة لا یکون قواریر ولکن للفضة صفة کمال وهی نفاسة جوهره وبیاض لونه وصفة نقصان وهی انها لا تصفو ولا تشف وللقارورة صفة کمال أیضاً وهی الصفا و الشفیف وصفة نقصان وهی خساسة الجوهر فعرف بعد التامل أن المراد من کل واحد صفة کماله وأن معناه أنها مخلوقة من فضة وهی مع بیاض الفضة فی صفاء القواریر وشفیفها.(۳)

۱- البقرة، ۲:۲۲۲ ۲- الدهر، ۷۶:۱۶

۳- کشف الاسرار، ۱/۸٤

پس شیشے چاندی میں سے نہیں ہوتے اور جو چیز چاندی سے ہو وہ شیشہ نہیں ہوسکتی لیکن چاندی کے لیے صفتِ کمال بھی ہے اور وہ اس کی ذاتی نفاست اور اس کے رنگ کی سفیدی ہے اور صفتِ نقصان بھی ہے کہ وہ صاف وشفاف نہ ہو اور شیشے کے لیے بھی صفتِ کمال ہے وہ اس کا صاف وشفاف ہونا ہے اور صفتِ نقصان بھی ہے اور وہ ذات کا ہلکا ہونا ہے۔ تو غور وفکر اور تامل کے بعد معلوم ہوا کہ مراد ہر ایک سے اُس کی صفتِ کمال ہے اور معنی یہ ہوگا کہ وہ پیدا کی گئی ہے چاندی سے اور وہ اپنی سفیدی کے ساتھ صاف وشفاف ہونے میں شیشے کی طرح ہے۔

علامہ سرخسیؒ کی عبارت سے ظاہر ہوتا ہے کہ کبھی مشکل کی مراد سے واقف ہونے کے لیے کسی دوسری دلیل کی ضرورت پڑتی ہے تا کہ معنی مرادی اور دوسرے معنی میں تمیز ہو سکے اس اعتبار سے مشکل، مجمل کے قریب ہے اس لیے بعض نے یہاں تک کہہ دیا کہ مشکل اور مجمل ایک ہی ہیں۔ علامہ سرخسیؒ فرماتے ہیں کہ اگر چہ ایسی بات نہیں ہے بلکہ ان دونوں کے درمیان فرق ہے۔

عبدالوہاب خلاف نے غالباً اسی قسم کے اشکال کے بارے میں تحریر فرمایا ہے:

وقد ينشأ الاشكال في مقابلة النصوص بعضها ببعض، أى يكون كل نص على حدته ظاهر الدلالة على معناه ولا اشكال في دلالة، ولكن الاشكال في التوفيق والجمع بين هذه النصوص ،ومثال هذا قوله تعالىٰ:(مَّا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللّٰهِ وَمَا أَصَابَكَ مِن سَيِّئَةٍ فَمِن نَّفْسِكَ)مع قوله سبحانه تعالىٰ (قُلْ كُلٌّ مِّنْ عِندِ اللّٰهِ)وقوله تعالىٰ: (إِنَّ اللّٰهَ لاَ يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ):مع قوله سبحانه (وَإِذَآ أَرَدْنَآ أَنْ نُّهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا فِيهَا فَحَقَّ عَلَيْهَا الْقَوْلُ فَدَمَّرْنٰهَا تَدْمِيرًا)

وسائر النصوص ظاهرها التعارض. (۱)

اور کبھی اشکال پیدا ہوسکتا ہے کہ نصوص میں بعض، بعض کے مقابل ہیں یعنی اگر چہ ہر ایک نص اپنے معنی پر علیحدہ علیحدہ ظاہر الدلالۃ ہے اور اس کی دلالت میں کوئی اشکال نہیں ہے لیکن ان نصوصِ متعارضہ کے درمیان موافقت ہونے اور تطبیق میں اشکال پیدا ہوتا ہے اور اس کی مثال اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے کہ: تمہیں جو بھی بھلائی پہنچتی ہے تو یہ اللہ کی طرف سے ہے اور تمہیں جو برائی پہنچتی ہے یہ تمہارے نفس کی طرف سے ہے۔ اور اس کے بالمقابل قول باری تعالیٰ ہے: کہہ دیجئے سب کچھ اللہ کی طرف سے ہی ہے۔ اسی طرح اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: بے شک اللہ تعالیٰ فحش باتوں کا حکم نہیں دیتا۔ لیکن اس کے مقابلے میں یہ فرمان الٰہی بھی ہے کہ: اور جب ہم کسی بستی کو ہلاک کرنے کا فیصلہ کر لیتے ہیں تو ہم اس کے مترفین کو حکم دیتے ہیں وہ اس میں فسق و فجور برپا کر دیتے ہیں۔ چنانچہ ان پر عذاب کا قول حق ہو جاتا ہے۔ پس ہم اسے برباد کر دیتے ہیں۔ ان تمام نصوص میں ظاہری تعارض پایا جاتا ہے۔

اور دوسری بات علامہ سرخسیؒ کی عبارت سے یہ معلوم ہو رہی ہے کہ کبھی یہ اشکال تامل اور غور و فکر میں مبالغہ سے دور ہوتا ہے اور مراد ظاہر ہو جاتی ہے۔ اس لحاظ سے یہ خفی کے قریب ہے پھر فرماتے ہیں ولکنه فوقه یعنی اس سے اس میں خفا زیادہ ہے۔ غالباً یہی وجہ ہے کہ علامہ عبدالعزیز بخاریؒ نے کشف الاسرار میں اس کی مثال اللہ تعالیٰ کا ارشاد وَإِنْ كُنتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا (۲) بیان کی ہے۔

۱- علم اصول الفقه، ۱۸۲
۲- المائدة، ۵: ۶

لکھتے ہیں:

فـانـه مشكل فى حق الفم والانف لانه امر بغسل جميع البدن والباطن خـارج مـنـه بـالاجـماع للتعذر فبقى الظاهر مرادا وللفم والانف شبه بـالـظـاهر حقيقته وحكما وشبه بالباطن كذلک على ماعرف فاشكل امرهما باعتبار هذين الشبهين فبعد الطلب الحقناهما بالظاهر احتياطا ثـم وجـدنـا داخـل الـعـيـن خارجا من الوجوب مع ان له شبها بالظاهر وشبهـا بـالبـاطـن حـقـيـقة وحـكما. اما حقيقة فظاهر واما حكما فلأن الـماء لو دخل عين الصائم اواكتحل لا يفسد صومه ولو خرج دم من قـرحة فـى عيـنـه ولم يخرج من العين لا يفسد وضوئه وان تجاوز عن الـقـرحة، فتاملنا فيه فوجدناه خارجا للتعذر كالباطن لان ايصال الماء الى داخل العين سبب للعمى وليس فى ايصاله الى داخل الفم والانف حـرج فبقى داخلا تحت الوجوب هذا هو معنى التامل بعد الطلب.

قـلت :هـذا مـعـنى فقهى لـطيف الا ان مـا ذكروه لا يـصـلـح نظيرا لـلـمشـكـل لان الـمشـكـل مـا كان فى نفسه اشتباه وليس ما ذكروا كذلک لان معنى التطهر لغة وشرعا معلوم ولكن اشتبه بالنسبة الى الـفـم والانف كـاشتباه لفظ الـسارق بالنسبة الى الطراروالنباش فكان من نظائر الخفى لا من نظائر الـمشكل.(۱)

۱- کشف الاسرار، ۱/۸۳

یہ آیتِ غسل، ناک اور منہ کے دھونے کے بارے میں مشکل ہے کیونکہ تمام بدن کے دھونے کا حکم ہے اور امت کا اس پر اجماع ہے کہ باطنِ بدن اس سے خارج ہے جس کی وجہ سے اس کا متعذر اور مشکل ہونا ہے چنانچہ ظاہرِ بدن کا مراد لینا باقی رہ گیا۔ منہ اور ناک کو ظاہرِ بدن کے ساتھ بھی حقیقتاً مشابہت ہے اور حکماً بھی اور اسی طرح باطن سے بھی مشابہت ہے جیسا کہ معروف بات ہے۔ اب اشکال پیدا ہو گیا ان دونوں یعنی ناک اور منہ کے بارے میں، انہی دونوں مشابہتوں کو مدِ نظر رکھتے ہوئے طلب کے بعد ہم نے احتیاطاً ان دونوں (منہ اور ناک) کو ظاہرِ بدن کے ساتھ ملحق کیا۔ پھر ہم نے آنکھ کے اندرونی حصہ کو وجوبِ غسل سے خارج قرار دیا اگر چہ وہ بھی حقیقتاً و حکماً ظاہر اور باطن دونوں سے مشابہت رکھتا ہے۔ اس کا حقیقتاً ظاہر بدن ہونا تو واضح بات ہے۔ جو حکماً مشابہت ہے وہ یہ ہے کہ پانی اگر روزہ دار کی آنکھ میں داخل ہو جائے یا وہ سرمہ لگائے تو اس کا روزہ نہیں ٹوٹتا۔ اسی طرح اگر آنکھ کے اندر زخم سے خون نکلے لیکن وہ آنکھ سے باہر نہ نکلے تو اس کا وضو نہیں ٹوٹتا اگر چہ وہ خون زخم سے تجاوز کر کے باہر بھی نکل آئے۔ چنانچہ ہم نے اس میں غور و فکر کیا تو ہم نے غسل کے حکم سے، عذر کے باعث، اسے خارج سمجھا جیسا کہ باطنِ بدن کا معاملہ ہے۔ کیونکہ آنکھ کے اندر پانی پہنچانا نابینا پن کی وجہ بن سکتا ہے جبکہ منہ اور ناک کے اندر پانی پہنچانے میں کوئی حرج نہیں ہے تو اسے وجوب کے حکم کے تحت برقرار رکھا گیا طلب کے بعد غور و فکر کرنے کا یہ مطلب ہے۔ میں کہتا ہوں کہ یہ ایک باریک فقہی معنی کی مثال ہے مگر جو انہوں نے مشکل کی نظیر کے طور پر ذکر کی ہے یہ اس کی نظیر نہیں بنتی۔ کیونکہ مشکل میں فی ذاتہ کوئی اشتباہ نہیں ہوتا اور جو انہوں نے ذکر کیا ہے اس طرح کا معاملہ نہیں ہے کیونکہ تطہر کا معنی لغتاً اور شرعاً معلوم ہے لیکن اشتباہ منہ اور ناک کو اس کے تحت داخل کرنے کی

نسبت سے ہے جیسا کہ لفظ سارق کی نسبت سے طرار اور نباش کے حکم کا معاملہ ہے تو یہ خفی کی نظائر ہیں نہ مشکل کی۔

علامہ بخاریؒ نے خود ہی وضاحت کردی کہ یہ مثال خفی کی ہے نہ کہ مشکل کی۔

مشکل کا حکم:

مشکل میں خفی کے مقابلہ میں چونکہ خفاز یادہ پایا جاتا ہے لہٰذا مشکل کا حکم یہ ہے کہ طلب کے بعد تامل یعنی غور وفکر کیا جائے گا تا کہ مراد ظاہر ہو جائے۔

جیسا کہ علامہ بزدویؒ نے فرمایا ہے:

لاينال بالطلب بل بالتامل بعد الطلب ليتميز عن اشكاله. (۱)

اس کے معنی تک رسائی طلبِ محض سے نہیں ہوسکتی بلکہ طلب کے بعد غور وفکر بھی درکار ہوگا تا کہ اس کا اشکال دور ہو جائے۔

اور علامہ سرخسیؒ لکھتے ہیں:

وحكمه اعتقاد الحقية فيما هو المراد، ثم الاقبال على الطلب والتأمل فيه الى ان يتبين المراد فيعمل به. (۲)

یعنی مشکل کا حکم اس کلام سے شارع کی مراد کے حق ہونے کا اعتقاد رکھنا ہے پھر طلب کی طرف متوجہ ہونا ہے اور اس میں تامل کرنا ہے یہاں تک کہ مراد ظاہر ہو جائے پھر اس کے مطابق عمل کیا جائے گا۔

ملاجیون شرح نور الانوار علی المنار میں لکھتے ہیں:

اى حكم المشكل اولًا هو اعتقاد الحقية فيما كان مراد الله تعالى بمجرد سماع الكلام، ثم الاقبال على الطلب اى انه لأى معنى يستعمل هذا اللفظ، ثم التامل فيه بأنه أى معنى يراد ههنا من بين

۱- اصول بزدوی، ۹

۲- اصول سرخسی، ۱/۱۸۳

المعانی فیتبین المراد. (۱)
مشکل کا حکم اولاً یہ ہے کہ محض کلام کے سننے کے بعد یہ اعتقاد رکھنا کہ اللہ تعالیٰ نے جو مراد اس کلام سے چاہی ہے وہ حق ہے۔(ثم الاقبال علی الطلب)یعنی ان معنیٰ کو جاننے کی طرف متوجہ ہونا جن میں یہ لفظ استعمال کیا گیا ہے۔(ثم التامل فیه) پھر اس میں غور وفکر کرنا کہ مختلف معانی میں سے یہاں کون سے معنیٰ مراد ہیں چنانچہ اس سے مراد واضح ہو جائے گی۔

اور اگر یہ اشکال نصوص کے ظاہری تعارض کی وجہ سے پیدا ہو جیسے کہ اس سے پہلے اس کا ذکر کیا جا چکا تو اس کے بارے میں عبدالوھاب خلاف لکھتے ہیں:

واذا وردت نصوص ظاهرها التخالف والتعارض فعلى المجتهد ان يؤولها تاويلا صحيحا يوفق بينهاويزيل ما فی ظاهرهامن اختلاف، وهادية فی هذا التاويل:اما نصوص اخرىٰ، او قواعد الشرع او حكمة التشريع. (۲)

اگر نصوص میں ظاہری طور پر تعارض وتخالف کی صورت پیدا ہو تو مجتہد کے ذمہ ہے کہ وہ ان کی صحیح تاویل کرے جس سے ان میں مطابقت وموافقت پیدا ہو جائے اور ظاہری اختلاف دور ہو جائے۔اس تاویل کے لیے رہنمائی یا تو دیگر نصوص سے ملے گی یا قواعدِ شریعت سے یا احکامِ شریعت کی حکمتوں پر نظر کرنے سے۔

ڈاکٹر ادیب صالح تفسیر النصوص میں مشکل کے حکم سے متعلق تمام مباحث کا حاصل تحریر فرماتے ہیں:

أن حكم المشكل النظر اولا فی المعانی التی یحتملهااللفظ وضبطها ، ثم الاجتهاد فی البحث عن القرائن التی یمکن بواسطتها معرفة

۱- شرح نور الانوار، ۲۱۶/۱-۲۱۷
۲- علم اصول فقه، ۱۷۳

المعنى المراد من بين تلك المعاني المحتملة. وبذلك يحتاج في الوصول الى المعنى الذى يدل عليه اللفظ في المشكل، من الاجتهاد، مالا يحتاج في الخفي، اذ أن المشكل كما ذكرنا من قبل. ادخل في عدم الوضوح من الخفي وقد كنا اسلفنا ان المشكل ليكتفي في ازالة غموضة با لطلب لا بد بعد هذا الطلب من البحث والتامل. (۱)

مشکل کا حکم یہ ہے کہ سب سے پہلے ان معانی پر نظر کی جائے جن کا وہ لفظ احتمال رکھتا ہو۔ پھر ان قرائن کی تلاش کی سعی کی جائے جن کے ذریعے احتمالی معنی میں سے مرادی معنی تک رسائی ممکن ہے اس لحاظ سے مشکل لفظ کے معانی اور دلالت تک رسائی کے لیے اس اجتہادی کاوش وکوشش کی احتیاج ہوتی ہے جس کی خفی میں ضرورت نہیں ہوتی۔ اس طرح جیسا کہ ہم نے پہلے ذکر کیا مشکل عدمِ وضوح میں خفی سے زیادہ گہرا ہے اور ہم نے پہلے بیان کیا کہ مشکل کے معاملے میں غموض کا ازالہ محض طلب سے نہیں ہوتا بلکہ اس طلب کے بعد بحث اور غور وفکر لازم ہے۔

مجمل:

غیر واضح الدلالۃ الفاظ کی تیسری قسم مجمل ہے جو مفسر کے مقابل ہے جس طرح ظاہر اور نص کے مقابلہ میں مفسر میں معنی کا ظہور زیادہ ہوتا ہے سوائے نسخ کے ہر قسم کی تاویل یا تخصیص کا احتمال ختم ہو جاتا ہے اسی طرح مجمل میں خفی اور مشکل کے مقابلہ میں خفا زیادہ ہوتا ہے جو صرف طلب وتامل سے دور نہیں ہوتا جب تک مجمل یعنی شارع کی طرف سے اس کا بیان نہ ہو۔

مجمل، اجمال، جس کے معنی ابہام کے ہیں، سے ماخوذ ہے اجمل علیھم الامر اس

۱ - تفسیر النصوص، ۲۷۳-۲۷۴

وقت بولا جاتا ہے جب لوگوں پر معاملہ مشتبہ ہو جائے اور اصطلاح میں مجمل اس لفظ کو کہا جاتا ہے جس میں بہت سے معانی مجتمع ہوں اور پھر اس کی مراد اس طرح مشتبہ ہو جائے کہ نفسِ عبارت سے معلوم نہ ہو سکتی ہو بلکہ مجمل کے بیان کرنے سے اس کی مراد معلوم ہو۔ جیسے کوئی شخص پردیس میں اپنی ہئیت اور لباس بدل کر لوگوں کے ساتھ مل جل کر رہنے لگا ہو تو لوگوں سے دریافت کیے بغیر اس شخص کے بارے میں واقفیت حاصل نہیں ہو سکتی اس طرح مجمل یعنی شارع جب تک اپنی مراد بیان نہیں کرے گا کوئی اس کی مراد سے واقف نہیں ہو سکتا۔

علامہ بزدویؒ رقم طراز ہیں:

ثم المجمل وهو ما ازدحمت فيه المعاني واشتبه المراد اشتباها لا يدرك بنفس العبارة بل بالرجوع الى الاستفسار ثم الطلب ثم التامل وذلك مثل قوله تعالىٰ وحرم الربوا فانه لا يدرك بمعاني اللغة بحال وكذلك الصلوة والزكوة وهو ماخوذ من الجملة وهو كرجل اغترب عن وطنه بوجه انقطع به اثره والمشكل يقابل النص والمجمل يقابل المفسر. (۱)

پس مجمل وہ ہے جس میں معانی کا ازدحام واقع ہو جائے اور مراد مشتبہ ہو جائے ایسا اشتباہ آ جائے کہ نفسِ عبارت سے وہ معلوم نہ ہو سکے بلکہ اس کے لیے استفسار، پھر طلب اور پھر تامل درکار ہو اور اس کی مثال ارشادِ خداوندی حرم الربا ہے۔ یہ ربا کے مرادی معنی، لغت کے ذریعے کسی طرح بھی معلوم نہیں ہو سکتے۔ اس طرح لفظ صلاۃ وزکاۃ وغیرہ کا معاملہ ہے اور یہ لفظ جملہ سے لیا گیا ہے کہ کہا جاتا ہے کہ بندہ اپنے وطن

۱- اصول بزدوی، ۹

سے غریب ہو گیا۔ ایسی غربت وانقطاع مراد ہے کہ اس کا نشان تک ختم ہو جائے مشکل نص کے مقابلہ میں ہے اور مجمل مفسر کے مقابلہ پر ہے۔

علامہ سرخسیؒ لکھتے ہیں:

واما المجمل فهو ضد المفسر، ماخوذ من الجملة، وهو لفظ لا يفهم المراد منه الا باستفسار من المجمل وبيان من جهته يعرف به المراد، وذلك اما لتوحش في معنى الاستعارة او في صيغة عربية مما يسميه اهل الادب لغة غريبة، والغريب اسم لمن فارق وطنه ودخل في جملة الناس فصار بحيث لا يوقف على اثره الا باستفسار عن وطنه ممن يعلم به.(١)

مجمل مفسر کی ضد ہے۔ یہ لفظ الجملۃ سے ماخوذ ہے۔ مجمل وہ لفظ ہے جس کی مراد سمجھ میں نہ آئے سوائے اس کے کہ اجمال کرنے والے سے پوچھا جائے اور اسی کی طرف سے بیان ہو جائے جس سے مراد معلوم ہو اور یہ اس لیے کہ اس اجمال کی وجہ یا تو استعارہ کے معنی میں بُعد ہوتا ہے یا عربی صیغہ میں اجنبیت ہوتی ہے جس کو اہلِ ادب کے ہاں لغتِ غریب کا نام دیا جاتا ہے اور غریب اس شخص کا نام ہے جو وطن سے دور ہو اور لوگوں کے انبوہ میں اس طرح داخل ہو کہ اس کا کوئی نشان پتا نہ چلے سوائے اس کے کہ اس سے اس کے وطن کے بارے میں استفسار کیا جائے جس سے اس کی پہچان ہو جائے۔

علامہ عبدالعزیز بخاریؒ کشف الاسرار میں علامہ بزدویؒ کی عبارت کی شرح میں لکھتے ہیں:

١- اصول سرخسی، ١٨٣/١

قوله ثم المجمل أى بعد المشكل المجمل ومعناه فوقه لانه لما بد أ ببيان أدنى درجات الخفاء اولا كان كل ما بعده اعلى رتبة منه فى الخفاء (ما ازدحمت فيه المعانى) أى تدافعت يعنى يدفع كل واحد سواه لا انه شمل معانى كثيرة، وقوله:(المعانى) ليس بشرط لصيرورته مجملا، لان الفظ المشترك بين معنين قد يصير مجملا اذا انسد فيه باب الترجيح كما مرّ، والمراد من المعنى ههنا مفهوم اللفظ ، واولى أن يقال المراد من ازدحام المعنى تواردها على اللفظ من غير رحجان لاحدها على الباقى كما فى المشترك فى اصل الوضع الى ان التوارد ههنا اعم منه فى المشترك باعتبار الوضع فقط باعتباره وباعتبار غرابة اللفظ وتوحشه من غير اشتراك فيه وباعتبارابهام المتكلم الكلام وهذا لان للمجمل انواع ثلاثه :نوع لا يفهم معناه لغة كالهلوع قبل التفسير ونوع معناه مفهوم لغة ولكنه ليس بمراد كالربا والصلاة والزكاة ونوع معناه معلوم لغة اِلا انه متعدد والمراد واحد منها ولم يمكن تعيينه لانسداد باب الترجيح فيه كما مر، ففى القسم الا خيرتوارد المعنى باعتبار الوضع وفى القسمين الاولين باعتبار غرابة اللفظ وابهام المتكلم.(١)

(ثم المجمل) یعنی مشکل کے بعد مجمل ہے۔اس کا معنی (خفا) میں مشکل کے اوپر ہے کیونکہ جب خفا کے درجات کے اعتبار سے سب سے پہلے ادنیٰ کا بیان ہے تو پھر اس کے بعد جسے بھی بیان کیا جائے گا وہ خفا میں اس سے اوپر درجہ کا ہوگا۔(ما ازدحمت فیہ المعانی) یعنی ہر معنی دوسرے معنی کو دفع کرے نہ کہ ازدحام سے مراد

١- کشف الاسرار، ١/٨٦

بہت سے معانی کا شامل ہونا ہے۔(المعانی) یہ مجمل قرار دینے کے لیے شرط نہیں ہے (کہ معانی کثیر ہوں) بلکہ دو معانی میں مشترک لفظ بھی کبھی مجمل ہوتا ہے جب ترجیح کا باب بند ہو جائے جیسا کہ پہلے گزر چکا۔ اور یہاں معنی سے مراد لفظ کا مفہوم ہے۔ اولیٰ یہ ہے کہ کہا جائے ازدحام معانی سے مراد معانی کا لفظ پر ایسا ورود ہے کہ ان میں کسی ایک معنی کو دوسرے معنی پر ترجیح نہ دی جا سکے جیسا کہ مشترک میں وضع کے اعتبار سے ایک معنی کو ترجیح ممکن نہیں ہوتی البتہ یہاں معانی کا ورود مشترک سے زیادہ عام ہوتا ہے۔ مشترک میں توارد ِمعانی کا مسئلہ محض وضع کے اعتبار سے ہوتا ہے جبکہ مجمل میں توارد کبھی وضع کے اعتبار ہوتا ہے، کبھی لفظ کی غرابت کے اعتبار سے بغیر کسی معانی کے اشتراک کے (یعنی لفظ مشترک نہیں ہوتا بلکہ، اس میں غرابت ہوتی ہے) اور کبھی متکلم کی جانب سے ابہام کے اعتبار سے۔ اس لحاظ سے مجمل کی تین اقسام ہیں پہلی قسم جس میں معنی لغت کے ذریعے نہ سمجھے جا سکیں جیسے ھلوع کا لفظ تفسیر سے پہلے۔ دوسری قسم جس میں لغوی اعتبار سے معنی سمجھے جا سکتے ہیں لیکن وہ مراد نہیں ہوتے جیسے ربا، صلاۃ و زکاۃ۔ تیسری قسم وہ ہے جس میں لغوی اعتبار سے معنی معلوم ہوتے ہیں لیکن وہ معانی متعدد ہوتے ہیں جبکہ مراد ایک ہی معنی ہوتا ہے اور اس معنی کو معین کرنے کا امکان نہیں ہوتا کیونکہ ترجیح کا باب بند ہو جاتا ہے جیسا کہ اس کے بارے پہلے ذکر گزر چکا۔ آخری قسم میں توارد معنی باعتبارِ وضع ہوتا ہے جبکہ اول قسموں میں لفظ کی غرابت اور متکلم کی طرف سے ابہام کی وجہ سے ہوتا ہے۔

علامہ عبدالعزیز بخاریؒ نے مذکورہ عبارت میں مجمل کی اقسام بھی بیان کر دی ہیں:

مجمل کی تین اقسام ہیں:

۱۔ اول: وہ جس میں ازدحام معنی کی وجہ سے اجمال پیدا ہوا ہو جیسا کہ مشترک جب اس میں ترجیح کا دروازہ بند ہو گیا ہو یعنی ایک معنی کو دوسرے معنی پر ترجیح حاصل نہ ہو۔

۲- دوم: وہ جن میں معانی کا اشتراک تو نہ ہو لیکن لفظ غریب ہونے کی وجہ سے اجمال پیدا ہو گیا ہو جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد (إِنَّ الْإِنسَانَ خُلِقَ هَلُوعاً)(۱) میں لفظ ھلوع تفسیر سے قبل مجمل تھا۔

باری تعالیٰ نے خود ہی اس کی تفسیر بیان کر دی:

إِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ جَزُوعًا وَإِذَا مَسَّهُ الْخَيْرُ مَنُوعًا . (۲)

۳- سوم: مجمل وہ لفظ ہے جس میں اجمال اس لیے پیدا ہو گیا ہو کہ متکلم نے اپنے کلام کے ظاہری معنی چھوڑ کر یعنی لغوی معنی ترک کر کے شرعی اصطلاحی معنی مراد لیے ہوں جیسے لفظ صلاۃ، زکاۃ، صوم، حج وغیرہ۔ ان میں مجمل الفاظ کا اجمال شارع کے بیان ہی سے رفع ہوا ہے۔ شارع کے بیان کے بعد اب یہ مفسّر بن گئے۔

ان میں تین اقسام میں سے پہلی قسم کا اجمال اگر صرف طلب و تامل سے دور ہو جاتا ہو تو وہ مشکل کہلائے گی مجمل نہیں لیکن اگر وہ رفعِ اجمال کے لیے شارع کے بیان کی محتاج ہو تو پھر مجمل ہی ہو گی۔ البتہ دوسری دو اقسام کا اجمال صرف طلب و تامل سے دور نہیں ہو سکتا بلکہ ان کا شارع کے بیان کا محتاج ہونا ظاہر ہے۔

مجمل کا حکم:

مجمل کا حکم یہ ہے کہ اس کی مراد کے حق ہونے کا اعتقاد ہو اور اس میں توقف ہو یہاں تک کہ بیان سے اس کی مراد ظاہر ہو جائے۔

۱- المعارج، ۱۹ ۲- المعارج، ۲۰-۲۱

علامہ سرخسیؒ لکھتے ہیں:

وموجبه اعتقاد الحقية فيما هو المراد والتوقف فيه الى ان يتبين ببيان المجمل.(۱)

اس کا حکم، اس کی مراد کے حق ہونے پر اعتقاد رکھتے ہوئے توقف کرنا ہے یہاں کہ بیان کے ذریعے اس کی مراد واضح ہو جائے۔

علامہ نسفیؒ بھی المنار میں مجمل کا حکم اسی طرح بیان فرماتے ہیں:

وحكمه اعتقاد الحقية فيما هو المراد والتوقف فيه الى ان يتبين ببيان المجمل.(۲)

اس کا حکم یہ ہے کہ اس کی جو بھی الٰہی مراد ہے اس کے حق ہونے کا اعتقاد رکھا جائے اور توقف کیا جائے یہاں تک کہ اجمال کی تبیین ہو جائے۔

مجمل کا بیان کبھی تو قرآن مجید میں ہی ہوتا ہے جیسے ھلوع اور کبھی یہ بیان نبی کریم ﷺ کے قول و فعل اور تقریر سے ہوتا ہے۔ جیسے شرعی اصطلاحات صلوۃ، زکوۃ، صوم و حج وغیرہ کا بیان نبی کریم ﷺ کے اقوال و اعمال سے ہوا اور آپ ﷺ کا یہ بیان بھی من جانب اللہ ہوتا ہے اس لیے اللہ تعالیٰ نے خود فرمایا:

وَاَنْزَلْنَآ اِلَیْکَ الذِّکْرَ لِتُبَیِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ اِلَیْهِمْ . (۳)

اور آپ پر بھی ہم نے ہی یہ قرآن نازل کیا ہے تاکہ جو احکام لوگوں کے لیے نازل کیے گئے ہیں وہ احکام آپ ان کے روبرو خوب کھول کر بیان کر دیں۔

یعنی آپ ﷺ مبینِ کتاب اللہ من جانب اللہ ہیں۔

۱- اصول سرخسی، ۱/۱۸۳

۲- المنار مع کشف الاسرار، ۱/۲۱۹

۳- النحل، ۱۶:۴۴

متشابہ:

غیر واضح الدلالۃ الفاظ کی چوتھی قسم متشابہ ہے جو محکم کے مقابلہ میں ہے جس طرح محکم میں معنی کا ظہور انتہائی درجہ کا ہوتا ہے اسی طرح متشابہ میں انتہائی درجہ کا خفا ہوتا ہے جس طرح محکم میں نسخ کا احتمال نہیں ہوتا اسی طرح متشابہ میں بیان کی امید بھی منقطع ہو جاتی ہے۔

متشابہ لغت میں اشبھت الامور و تشابھت سے ماخوذ ہے جس کے معنی التبست لاشتباہ بعضھا بعضا یعنی ایک دوسرے سے خلط ملط ہو گئے۔ و تشبه علیه الامر ای لبس علیه یعنی پوشیدہ ہو گیا۔(۱)

جہاں تک اصولیین کی اصطلاح کا تعلق ہے ڈاکٹر ادیب صالح کے نزدیک حنفی اصولیین کے ہاں بطور اصطلاح کے دو مراحل میں اس کا تطور وارتقاء ہوا ہے۔ پہلے مرحلہ میں جب ہم تیسری صدی ہجری کے حنفی اصولی امام ابوالحسن الکرخیؒ اور پھر چوتھی صدی ہجری کے حنفی اصولی امام ابوبکر الجصاصؒ جو کرخی کے شاگرد ہیں کی کتبِ اصول کا مطالعہ کرتے ہیں تو معلوم ہوتا ہے متشابہ کی تعریف جو ان ائمہ کی کتب میں تحریر ہے لغوی مفہوم کے زیادہ قریب ہے۔

علامہ ابوبکر الجصاصؒ الفصول فی الاصول میں امام ابوالحسن الکرخیؒ کی بیان کردہ تعریف نقل فرماتے ہیں:

کان ابو الحسن رحمه الله یقول المحکم (ما) لا یحتمل الا وجها واحدا والمتشابه ما یحتمل وجهین أو اکثر منهما.(۲)

ابوالحسن فرماتے تھے کہ محکم وہ ہے جو ایک سے زیادہ معنی کا محتمل نہیں ہوتا اور متشابہ دو یا اس سے بھی زیادہ معانی کا محتمل ہوتا ہے۔

۱- اساس البلاغہ، ۲۲۸

۲- الفصول فی الاصول، ۳۷۳/۱

اس تعریف سے معلوم ہوتا ہے کہ متشابہ دو یا دو سے زیادہ معنی کا احتمال رکھتا ہے پس قرینہ کی وجہ سے دو یا دو سے زیادہ معانی میں سے کسی ایک کو ترجیح دی جائے گی جس پر قرینہ دلالت کرے گا۔ متشابہ کی اس تعریف کی رو سے آیات الاحکام میں بھی متشابہ کا وجود ہے ایسی آیات جن میں متشابہ الفاظ ہوں یعنی ایک سے زیادہ معنی کا احتمال رکھتے ہوں تو ان کو محکم کی طرف لوٹایا جائے گا اور اس معنی کو ترجیح دی جائے گی جو محکم کے مطابق ہوگا۔ علامہ جصاصؒ نے الفصول فی الاصول میں آیات الاحکام میں متشابہ کے پائے جانے کی مثالیں بیان کی ہیں۔ وضاحت کے لیے ہم ان میں سے دو کے ذکر پر اکتفا کرتے ہیں۔ وہ لکھتے ہیں:

وسبيل المتشابه أن يحمل على المحكم ويرد اليه وذلك في الفقه كثير نحو قوله تعالى (وَلَكِن يُؤَاخِذُكُم بِمَا عَقَّدتُّمُ الأَيْمَانَ) قرىء بالتخفيف وبالتشديد، فمن قرأبالتخفيف احتمل ان يكون المراد به عقد اليمين واحتمل أن يريد به اعتقاد القلب بأن يكون قاصدا الى اليمين فيكون تقديره لما قصدتموه من الايمان. وتقدير الاول ولكن يوأخذكم باليمين المعقودة وهي التي تعقد على حال مستقبلة فقرائة التشديد لا تحتمل الا وجها واحدا وقراءة التخفيف تحتمل معنيين. فوجب حمل مااحتمل وجهين على ما لا يحتمل الا وجها واحدا لان الله تعالىٰ امرنا بذلك في قوله تعالىٰ (هُوَ الَّذِىَ أَنزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُّحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ)فجعل المحكم أُماً للمتشابه وامُّ ا لشيء هي منها ابتداؤه واليها مرجعه.قال امية بن الصلت :

الارض معقلنا وكانت أمنا   فيها مقابرنا وفيها نوأد

فسماها أمالنا من حيث كان منها ابتداء خلقنا و اليها مر جعنا.

ونظيره ايضاً قوله تعالىٰ (حَتَّىَ يَطْهُرْنَ) قرئ بالتخفيف و التشديد فمن قرأها بالتخفيف أراد انقطاع الدم لا يحتمل اللفظ غيره ومن قرأها بالتشديد كان محتملاً لانقطاع الدم لانه يقال طهرت المرأة وتطهرت بمعنى واحد فاحتمل أيضا الاغتسال فلما احتمل معنيين وجب حمله على ما لا يحتمل الا وجها واحدا وهو انقطاع الدم. (۱)

متشابہ کا حکم یہ ہے کہ اس کو محکم پر محمول کیا جائے اور اسی کی طرف لوٹا دیا جائے اور اس کی مثالیں فقہ میں بہت زیادہ ہیں جیسا کہ اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد گرامی (وَلَـكِن يُؤَاخِذُكُم بِمَا عَقَّدتُّمُ الأَيْمَانَ) لیکن تمہاری پکڑ ہوگی اس قسم پر جو تم نے باندھی ہے لفظ عقدتم کو بغیر تشدید یعنی تخفیف کے ساتھ پڑھا گیا ہے اور دوسری قرأت میں تشدید کے ساتھ پڑھا گیا ہے۔ پس جس قراءت میں تخفیف کیساتھ پڑھا ہے (بغیر تشدید کے) تو (یہ آیت دو معنوں کو محتمل ہوئی) ایک احتمال یہ ہوا کہ مراد اس سے عقد یمین ہو اور دوسرا احتمال یہ ہے کہ مراد اس سے دل کا اعتقاد ہو کہ وہ یمین کی طرف قصد و ارادہ کرنے والا ہے۔ پس تقدیر کلام یوں ہے کہ (لما قصد تموہ) اور پہلے احتمال میں تقدیر کلام یوں ہوگی۔ وَلَـكِن يُؤَاخِذُكُم بِمَا عَقَّدتُّمُ الأَيْمَانَ۔ لیکن ہاں ان قسموں پر (اللہ) مواخذہ کرتا ہے جن کو تم نے مستحکم کر لیا ہے۔

اگر تشدید کے ساتھ قرأت ہو تو وہ ایک ہی معنی کا احتمال رکھتی ہے اور تخفیف کی قرآت دو معنوں کا احتمال رکھتی ہے۔ تو یہ واجب ہے کہ جو دو معانی کا احتمال رکھے اسے اس کی طرف لوٹا یا جائے گا جو ایک معنی کا احتمال رکھے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے ہمیں اس کا حکم

۱- الفصول فی الاصول، ۱/۳۷۴-۳۷۵

فرمایا۔فرمانِ باری تعالیٰ ہے:(هُوَ الَّذِیْ أَنزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُّحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ) تو محکم کو متشابہ کے لیے ام (ماں) بنایا۔ام الشئی (کسی چیز کی ماں) وہ ہے جس سے اس چیز کی ابتداء ہوتی ہے اور اسی کی طرف اس کا مرجع ہوتا ہے۔

امیہ بن الصلت کا قول ہے:

زمین ہماری جائے پناہ ہے اور ہماری ماں ہے
اس میں ہماری قبریں ہیں اور ہم اس میں دفن ہوتے ہیں

اس نے اس کو ام کا نام دیا اس لحاظ سے کہ اس سے ہماری تخلیق کی ابتداء ہے اور اس کی طرف ہمارا مرجع (لوٹنے کی جگہ) ہے۔اس کی نظیر یہ فرمان باری تعالیٰ بھی ہے (حَتَّیٰ يَطْهُرْنَ) اس کو تخفیف اور تشدید دونوں طرح قرأت کیا گیا ہے تو جس نے اس کو تخفیف کے ساتھ قرأت کیا تو اس نے انقطاع الدم مراد لیا کیونکہ یہ کسی دوسرے لفظ کو محتمل نہیں اور جس نے اسے تشدید کے ساتھ پڑھا تو یہ انقطاع دم کا بھی محتمل ہے کیونکہ کہا جاتا ہے طہرت المرأۃ و تطہرت ایک اور معنی کا بھی یہ احتمال رکھتا ہے وہ غسل ہے۔پس جب دو معانی کو محتمل ہوا تو لازم ہوا کہ اس کو اس پر محمول کیا جائے جو صرف ایک معنی کا احتمال رکھتا ہے، پس وہ انقطاع دم (خون کا رکنا) ہے۔

مذکورہ مثالوں میں سے پہلی مثال میں لفظ عــقــدتم کو بعض قراء نے تخفیف کے ساتھ پڑھا اور بعض نے تشدید کیساتھ۔علامہ ابو بکر الجصاصؒ فرماتے ہیں قرأۃ تخفیف دو وجوہ کا احتمال رکھتی ہے جبکہ قرأۃ تشدید سے صرف ایک معنی مراد لیے جاسکتے ہیں۔اس طرح قرأۃ تخفیف متشابہ ہے جبکہ قرأۃ تشدید محکم ہے لہٰذا متشابہ کو محکم کی طرف لوٹایا جائیگا اس لیے احناف نے عقد سے مراد یمین منعقدہ ہی لیا ہے جو قرأۃ تشدید کا مدلول ہے۔

دوسری مثال میں (حَتَّیٰ يَطْهُرْنَ) بھی دو قرأتیں ہیں بعض قراءنے تخفیف کیساتھ

پڑھا ہے اور بعض نے تشدید کیساتھ۔قرأۃ بالتشدید، انقطاعِ دم اور اغتسال دونوں کا احتمال رکھتی ہے جبکہ قرأۃ بالتخفیف سے صرف انقطاعِ دم ہی مراد ہے دوسرا احتمال ہے ہی نہیں لہٰذا قرأۃ بالتشدید کو قرأۃ بالتخفیف کی طرف لوٹایا جائے کیونکہ قرأۃ بالتخفیف محکم ہے اور قرأۃ بالتشدید متشابہ ہے۔

ڈاکٹر عجیل جاسم الفصول فی الاصول کی تعلیقات میں رقم طراز ہیں:

وضح الامام الجصاص ذلک فی احکام القرآن فقال اذا قریء بالتخفیف فانما هو انقطاع الدم لا الاغتسال لانها لو اغتسلت وهی حائض لم تطهر فلا یحتمل قوله (حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ) الا معنی واحدا وهو انقطاع الدم الذی به یکون الخروج من المحیض، واذا قریء بالتشدید احتمل الامرین من انقطاع الدم ومن الغسل لما وصفنا آنفا فصارت قرأة التخفیف محکمة وقرأة التشدید متشابهة وحکم المتشابهة أن یحمل علی المحکم ویرد الیه فیحصل معنی القراء تین علی وجه واحد وظاهرهما یقتضی اباحة الوطء بانقطاع الدم الذی هو خروج من الحیض.(۱)

امام جصاصؒ نے اس کی وضاحت احکام القرآن میں کی ہے۔فرمایا کہ اگر تخفیف کے ساتھ قرأت کیا جائے تو اس کا مطلب صرف انقطاعِ دم ہے نہ کہ غسل، کیونکہ اگر اس نے غسل کر بھی لیا اور حائضہ ہوئی تو وہ پاک نہ ہوگی۔پس اللہ تعالیٰ کا فرمان (حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ) صرف ایک معنی کو محتمل ہے اور وہ انقطاع دم ہے جس کی بنیاد پر حیض سے اس کا باہر آنا ہوگا۔پس اگر تشدید کے ساتھ قرأت کی جائے تو یہ دو امور کا احتمال رکھے گی ایک انقطاع دم اور دوسرا غسل کا۔غسل کے بارے میں ہم نے پیچھے ذکر کیا تو

۱- تعلیقات الفصول فی الاصول، ۱/۳۷۵

قرأت بالتخفیف محکم قرار پائی اور قرأت تشدید متشابہہ اور حکم متشابہ یہ ہے کہ اسے محکم پر محمول کیا جائے اور اسی کی طرف لوٹایا جائے پس دونوں قرأتوں کا مدلول ایک ہی معنی قرار پائے گا اور ان دونوں کا ظاہر تقاضا کرتا ہے کہ خون رک جانے سے جماع مباح ہو۔ انقطاعِ دم سے مراد حیض کا ختم ہو جانا ہے۔

امام ابوالحسن الکرخیؒ اور امام ابوبکر الجصاصؒ کی بیان کردہ تعریف کی رو سے متشابہ اور مجمل کا ایک ہی مفہوم ہے جیسا کہ مذکورہ مثالوں سے بھی ظاہر ہے۔ پہلی مثال میں قرأۃ بالتخفیف مجمل ہے اور قرأۃ بالتشدید مفسر ہے اسی طرح دوسری مثال میں قرأۃ بالتشدید مجمل ہے اور قرأۃ بالتخفیف مفسر ہے اس لیے کہ دو قرأتیں دو آیات کے قائم مقام ہوتی ہیں۔

شاہ ولی اللہ نے بھی الفوز الکبیر فی اصول التفسیر میں متشابہ کا یہی مفہوم بیان کیا ہے۔ فرماتے ہیں:

متشابہ آن ست کہ محتمل دو معنی باشد بسبب احتمال رجوع ضمیر بدو مرجع چنانکہ شخصے گفت اما ان الامیر امرنی ان العن فلانا لعنہ اللہ یا اشتراک کلمہ در دو معنی مانند لامستم در جماع ولمس بید واحتمال عطف بر قریب وبعید مانند وامسحوبرء وسکم وارجلکم فی قرأۃالکسرۃ واحتمال عطف واستیناف مانند وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ .(۱)

متشابہ وہ کلام ہے جس میں دو معانی کا احتمال ہو۔ کبھی یہ احتمال ضمیر کے دو مرجع کی جانب لوٹنے کی وجہ سے ہوگا جیسا کہ کسی شخص نے کہا اما ان الامیر امرنی ان العن فلانا لعنہ اللہ (یعنی امیر نے مجھے حکم دیا کہ فلاں پر لعنت کروں اللہ اس پر لعنت کرے) یہاں لعنہ میں ہ کی ضمیر کے مرجع کے بارے اشتباہ ہے کہ یہ حکم دینے والے

۱- الفوز الکبیر فی اصول التفسیر، ۲۷

امیر کی طرف لوٹ رہی ہے یا جس پر اس نے لعنت کا حکم دیا اس کی طرف۔ کبھی اس کی وجہ سے بھی اشتباہ ہوتا ہے کہ کلمہ دو معانی میں مشترک ہوتا ہے جیسے لا مستم جماع اور ہاتھ سے چھونے میں مشترک ہے۔ کبھی اشتباہ عطف کے قریب و بعید میں احتمال کے باعث ہوتا ہے مثلاً وَامْسَحُوا بِرُؤُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ کسرہ والی قرأت کی صورت میں (یعنی وارجلِكُمْ والی قرأت میں عطف وامسحوا پر ہے یا فاغسلوا پر اس سے اشتباہ لاحق ہونا) کبھی یہ اشتباہ اس وجہ سے کہ عطف اور استیناف دونوں کا احتمال ہوتا جیسے وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللّٰهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ میں۔

دوسرا مرحلہ جس میں متشابہ خفاءِ معنی کے اعتبار سے آخری درجہ کا لفظ یا کلام قرار پایا، چنانچہ اس میں خفاء انتہائی درجہ کا پایا جاتا ہے یہاں تک کہ بیان کی امید بھی منقطع ہو جاتی ہے اور اس کی مراد معلوم کرنے کا کوئی ذریعہ نہیں ہوتا سوائے اس کے کہ اس پر ایمان لایا جائے اور یہ اس محکم کے مقابلہ میں ہوتا ہے جو معنی کے ظہور اور قوت میں آخری درجہ کا ہوتا ہے کہ جس میں نسخ کا بھی کوئی احتمال نہیں ہوتا۔

علامہ بزدویؒ بیان کرتے ہیں:

فاذا صار المراد مشتبهاعلى وجه لا طريق لدركه حتىٰ سقط طلبه وجب اعتقاد الحقية فيه سمى متشابها بخلاف المجمل فان طريق دركه متوهم وطريق درك المشكل قائم فاما المتشابه فلا طريق لدركه الا التسليم فيقتضى اعتقاد الحقية قبل الاصابة وهذا معنى قوله وأُخر متشابهات وعندنا ان لا حظ للراسخين فى العلم من المتشابه الا التسليم على اعتقاد حقية المراد عند الله تعالىٰ وان الوقف على قوله وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللّٰهُ واجب. (۱)

۱- اصول بزدوی، ۹-۱۰

پس جب مراد کا سمجھ میں آنا اس حد تک مشتبہ ہوگا کہ اس کے حصول کا کوئی طریقہ باقی نہ رہا تو اس کی طلب ساقط ہو جائے گی اور اس کو حق سمجھنا واجب ہوگا۔ متشابہ کو مجمل کے برخلاف یہ نام اس لیے دیا گیا کہ مجمل کے معانی کا حصول ممکن ہوتا ہے اور مشکل کے معانی کا پالینا بھی ثابت ہے۔

جہاں تک متشابہ کا تعلق ہے تو اس کے ادراک کی کوئی صورت نہیں سوائے اس کو ماننے کے (کہ وہ حق ہے) پس یہ تقاضا کرتا ہے کہ اس کو حق سمجھنے کا اعتقاد رکھا جائے اور اس کے معنی قیامت سے پہلے نہیں معلوم ہو سکتے اور یہی معنی اللہ کے فرمان وَ اُخَرُ متشابهات کے ہیں۔ ہمارے نزدیک راسخین فی العلم کے لیے متشابہ کے معنی میں کوئی حصہ نہیں سوائے یہ تسلیم واعتقاد کرنے کے کہ اس کی حقیقی مراد اللہ ہی کو معلوم ہے۔ اور وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللّٰهُ میں الا اللہ پر وقف واجب ہے۔

علامہ عبدالعزیز بخاریؒ کشف الاسرار میں اس کی شرح کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

(فان طريق دركه متوهم) أى مرجو من جهة المجمل وطريق درك المشكل قائم اى ثابت بدون بيان يلتحق به، بل يعرف فى التأمل فى مواضع اللغة. قوله :(الا التسليم)استثناء منقطع من لا طريق قبل الاصابة أى قبل يوم القيامة فان المتشابهات تنكشف يوم القيامة، (وهذا) أى ما ذكرنا من تفسير المتشابه وهو الذى لا طريق لدركه أصلاً (وعندنا لا حظ للراسخين الا التسليم) استثناء متصل من لا حظ أى ليس له موجب سوى اعتقاد الحقية فيه والتسليم، وعلى بمعنى مع، وهذا بيان حكم المتشابه، وأن الوقف معطوف على قوله لاحظ، وفى بعض النسخ :وعندنا ان لا حظ وهو اصح.واختلفوا فى

ان الراسخ فی العلم هل یعلم تاویل المتشابه فذهب عامة السلف من الصحابة والتابعین الی انه لا حظ لاحد فی ذلک وانما الواجب فیه التسلیم الی الله تعالیٰ مع اعتقاد حقیة المراد عنده، وهو مذهب عامة متقدمی اهل السنة والجماعة من اصحابنا واصحاب الشافعی وهو مختار المصنف والیه اشار بقوله عندنا، وعلی هذا الوقف علی قوله (الا الله) واجب لانه لو وصل فهم الراسخین یعلمون تاویله فیتغیر الکلام وذهب اکثر المتاخرین الی ان الراسخ یعلم تاویل المتشابه، وان الوقف علی قوله والراسخون فی العلم لا علی ما قبله والواو فیه للعطف لا للاستئناف وهو مذهب عامة المعتزلة.(۱)

یعنی مجمل کی جہت سے معنی کی امید ہوتی ہے(وطریق درك المشكل قائم)یعنی بغیر کسی بیان کے ملحق ہونے کے مشکل کے معانی ثابت ہوتے ہیں لیکن لغت میں غورو فکر سے اس کی معرفت ہوتی ہے۔(الا التسلیم)استثناء منقطع ہے لا طریق سے۔ (قبل الاصابة) یعنی قیامت کے دن سے قبل متشابہات کی حقیقت قیامت کے دن کھول دی جائے گی۔(وھذا) یعنی جو ہم نے متشابہ کی توضیح میں ذکر کیا وہ یہ ہے کہ اس کے ادراک کی کوئی صورت نہیں۔(وعندنا لا حظ للراسخین الا التسلیم) لاحظ سے استثناء متصل ہے۔یعنی ان کے لیے کچھ بھی واجب کرنے والا نہیں سوائے اس کے حق ہونے کے اعتقاد کے اور اللہ کے سپرد کرنے کے۔(علی) یہاں بمعنی مع ہے۔یہ متشابہ کے حکم کا بیان ہے۔وان الوقف سے شروع ہونے والا جملہ ان کے قول لاحظ پر معطوف ہے۔بعض نسخوں میں ہے وعندنا ان لا حظ وهو اصح بھی

۱- کشف الاسرار، ۱/۸۷-۸۸

تحریر ہے۔اس میں اختلاف ہے کہ راسخ فی العلم کیا متشابہ کی تاویل جان سکتا ہے؟ اسلاف میں عمومی طور پر صحابہ کرامؓ،تابعین کا مسلک یہی ہے کہ کسی کے لیے اس میں کوئی حصہ نہیں اور اس کے بارے میں صرف واجب یہ ہے کہ اس کی مراد کو اللہ تعالیٰ کے سپرد کیا جائے اور اس کے حق ہونے پر اعتقاد رکھا جائے۔یہ عام متقدمین اہل السنۃ والجماعۃ ہمارے اصحاب اور اصحاب شافعیہ کا مذہب ہے اور مصنف نے بھی اسی کو اختیار کیا ہے اور اس کی طرف اشارہ ان کا قول عــنــدنـــا ہے۔الا اللہ پر وقف کرنا واجب ہے کیونکہ اگر ملا دیا جائے تو مراد ہوگا الراسخون اس کی تاویل کو جانتے ہیں تو کلام میں تغیر واقع ہو جائے گا۔مگر متاخرین کا مذہب یہ ہے کہ راسخ فی العلم متشابہ کی تاویل جان سکتا ہے۔ان کے نزدیک وقف فرمان باری تعالیٰ میں وَالرّٰسِخُونَ فِیُ الْعِلْمِ پر ہے نہ کہ اس سے قبل پر۔"و"یہاں عطف کے لیے ہے نہ کہ استیناف کے لیے۔یہ عام معتزلہ کا بھی مذہب ہے۔

علامہ سرخسیؒ لکھتے ہیں:

واما المتشابه فهو اسم لما انقطع رجاء معرفة المراد منه لمن اشتبه فيه عليه، والحكم فيه اعتقاد الحقية والتسليم بترك الطلب والاشتغال بالوقوف على المراد منه، سمى متشابها عند بعضهم لاشتباه الصيغة بها وتعارض المعانى فيها وهذا غير صحيح، فالحروف المقطع فى اوائل السور من المتشابهات عند اهل التفسير وليس فيها هذا المعنى ولكن معرفة المراد فيه ما يشبه لفظه وما يجوز ان يوقف على المراد فيه وهو بخلاف ذلك، لانقطاع احتمال معرفة المراد فيه وانه ليس له موجب سوى اعتقاد الحقية فيه والتسليم كما قال تعالىٰ :(وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيْلَهُ إِلَّا اللّٰهُ) فالوقف عندنا فى هذا الموضع ثم قوله تعالىٰ(وَالرَّاسِخُونَ فِيُ الْعِلْمِ) ابتداء بحرف الواو لحسن نظم

الكلام وبيان ان الراسخ في العلم من يومن بالمتشابه ولا يشتغل بطلب المراد فيه بل يقف فيه مسلما هو معنى قوله تعالىٰ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا .(۱)

متشابہ اس کلام کا نام ہے جس کی مراد کی معرفت کی امید اس فرد کے لیے منقطع ہو جائے جسے اس کے اندر کوئی اشتباہ لاحق ہو۔ اس کا حکم یہ ہے کہ اس کے حق ہونے کا اعتقاد رکھے اور اللہ کے سپرد کر دے اور معانی کی طلب اور اس کی مراد جاننے کے اشتغال کو ترک کر دے۔ بعض کے نزدیک اس کا نام متشابہ اس لیے ہے کہ اس کے صیغہ لفظ کے معانی میں اشتباہ ہوتا ہے اور معانی اس میں متعارض ہوتے ہیں، لیکن متشابہ کی یہ تعریف درست نہیں ہے۔ اہلِ تفسیر کے نزدیک حروف مقطعات جو سورتوں کے آغاز میں ہیں، متشابہات میں سے ہیں، لیکن وہ اس معنی میں متشابہ نہیں ہیں کیونکہ ان کی مراد کا نہ معلوم ہونا لفظ میں اشتباہ کی وجہ سے نہیں ہے اور اس میں مراد کی معرفت کے احتمال کے منقطع ہونے کے باعث مراد جان لینے کے درپے ہونا جائز نہیں۔ تو یہ اس تعریف کے خلاف ہے۔ پس متشابہ میں اس کے سوا کچھ واجب نہیں ہے کہ اس کے حق ہونے پر اعتقاد رکھا جائے اور اسے اللہ کے سپرد کر دیا جائے۔ جیسا کہ فرمانِ باری تعالیٰ ہے (وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ) ہمارے نزدیک اس جگہ پر وقف ہے۔ پھر فرمانِ باری تعالیٰ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ میں حرف واؤ سے ابتداء، حسنِ کلام کے لیے ہے اور اس کے بیان کے لیے ہے کہ راسخ فی العلم وہ ہے جو متشابہ پر ایمان لاتا ہے اس کی مراد کے جاننے کے درپے نہیں ہوتا بلکہ تسلیم کرتے ہوئے توقف کرتا ہے۔ یہ معنی ہے باری تعالیٰ کے اس فرمان کا : يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا ۔

۱- اصول سرخسي، ۱۸٤

دونوں ائمہ کی عبارات کا حاصل یہ ہے کہ متشابہ وہ کلام ہے جس کی مراد معلوم ہونے کی امید بالکل منقطع ہوگئی ہو اور اس کی مراد ظاہر ہونے کی کوئی امید نہ ہو اور اس کا حکم یہ ہے کہ اس کے صحیح معنی سمجھنے سے پہلے اس کے حق ہونے کا اعتقاد ہو کہ متشابہ کی جو مراد ہے وہ حق ہے اگرچہ قیامت سے پہلے ہمیں اس کا علم نہیں ہو سکے گا۔

متشابہ کا یہ مفہوم اللہ تعالیٰ کے ارشاد:

(هُوَ الَّذِیَ أَنزَلَ عَلَیکَ الْکِتَابَ مِنْهُ آیَاتٌ مُّحْکَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْکِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِیْنَ فیْ قُلُوبِهِمْ زَیْغٌ فَیَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاء الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاء تَأْوِیلِهِ وَمَا یَعْلَمُ تَأْوِیلَهُ إِلاَّ اللّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِیْ الْعِلْمِ یَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ کُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا.)(۱)

وہ ذات وہ ہے جس نے آپ پر کتاب یعنی قرآن نازل فرمایا اس کتاب کی بعض آیات تو واضح اور محکم ہیں وہی آیتیں اس کتاب کی اصل اور بنیاد ہیں اور بعض دوسری آیتیں ایسی ہیں جو مختلف معنی کو شامل ہیں۔ سو جن لوگوں کے دلوں میں کجی ہے وہ کتاب کی انہی آیتوں کے پیچھے پڑے رہتے ہیں جو مختلف المعنی اور مختلف المراد ہیں تا کہ کوئی فتنہ برپا کرنے کی راہ نکالیں اور نیز اس لیے کہ اس مشتبہ المراد کا مطلب تلاش کریں حالانکہ اس کا حقیقی مفہوم کوئی نہیں جانتا مگر اللہ تعالیٰ اور پختہ کار اہل علم یوں کہتے ہیں کہ ہم ان آیاتِ متشابہات پر یقین رکھتے ہیں۔ ہر ایک محکم اور متشابہ ہمارے رب ہی کی طرف سے ہے۔

یہ مفہوم اسی سے اخذ کیا گیا ہے اور یہ اس صورت میں ہے جب الا اللہ پر وقف لازم ہو، علامہ بزدویؒ اور علامہ سرخسیؒ کا یہی مذہب ہے جو جمہور اہلِ سنت والجماعت کا مذہب ہے۔

۱- آل عمران، ۷

الا اللہ پر وقف کی صورت میں راسخین فی العلم متشابہ کی مراد جاننے کے در پے نہیں ہوتے کیونکہ ان کی مراد صرف اللہ تعالیٰ ہی کو معلوم ہے راسخین فی العلم اس کی مراد اللہ ہی کے سپرد کرتے ہیں۔

متشابہ کے اس مفہوم کی رو سے قرآن کریم میں متعدد آیات ہیں لیکن ان کا تعلق عقیدہ اور اصولِ دین سے ہے جہاں تک احکامِ شرعیہ تکلیفیہ کا تعلق ہے ان میں کوئی لفظ متشابہ نہیں ہے کہ جس کی مراد معلوم نہ ہو سکے۔

اس مضمون کی رو سے متشابہ کی دو اقسام ہیں:

پہلی قسم: وہ جس کے معانی اور مفہوم ہی کا علم نہیں جیسے حروف مقطعات۔

دوسری قسم: ان متشابہ الفاظ کی ہے جن کے لغوی معانی تو معلوم ہیں لیکن حقیقی مراد صرف اللہ تعالیٰ ہی کو معلوم ہے ان کی حقیقی مراد لغوی معانی نہیں ہیں جیسے وہ آیات جن میں اللہ تعالیٰ کے لیے ید، وجہ، عین، استویٰ کا ذکر ہے ان کے لغوی معنی تو معلوم ہیں لیکن ان کی حقیقی مراد راسخین فی العلم اللہ تعالیٰ ہی کے سپرد کرتے ہیں۔

علامہ بزدویؒ لکھتے ہیں:

وھذا یقابل المحکم ومثالہ المقطعات فی اوائل السور ومثلہ اثبات رؤیۃ اللہ تعالیٰ بالابصار حقا فی الاخرۃ بنص القرآن بقولہ وُجُوہٌ یَوْمَئِذٍ نَّاضِرَۃٌ إِلَی رَبِّہَا نَاظِرَۃٌ لانہ موجود بصفۃ الکمال وان یکون مرئیا لنفسہ ولغیرہ من صفات الکمال والمؤمن لا کرامہ بذلک اھل لکن اثبات الجھۃ ممتنع فصار بوصفہ متشابھا فوجب تسلیم المتشابہ علی اعتقاد الحقیۃ فیہ وکذلک اثبات الید والوجہ حق عندنا معلوم باصلہ متشابہ بوصفہ وان یجوز بابطال الاصل بالعجز

عن درک الوصف وانما ضلت المعتزلة من هذا الجهة فانهم ردوا الاصول لجهلهم بالصفات فصاروا معطلة(۱)

یہ محکم کے مقابلے میں ہے۔اس کی مثال سورتوں کے آغاز میں آنے والے حروف مقطعات ہیں اوراس کی مثال آخرت میں آنکھوں سے اللہ تعالیٰ کی رویت کے حق ہونے کا اس نص قرآنی کے باعث اثبات کرنا ہے وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ (اس دن کچھ چہرے تروتازہ ہوں گے،اپنے رب کو دیکھ رہے ہوں گے) کیونکہ اللہ تعالیٰ کی ذات صفت کمال کے ساتھ موجود ہے اور وہ اپنی ذات کے لیے اوراپنے غیر کے لیے قابلِ دید ہوگی،اپنی بعض صفاتِ کمال کے ذریعے سے اور مومن اکرام کے باعث دیدار کا اہل ہے،لیکن اللہ کے لیے کسی جہت کا اثبات ممنوع ومحال ہے پس اپنے وصف کے باعث یہ متشابہ ہے،۔پس متشابہ کو اللہ کے سپرد کرنا اور اس کے حق ہونے پر اعتقاد واجب ہے۔اسی طرح ید اور وجہ کا اثبات ہے کہ ہمارے نزدیک اپنی اصل کے اعتبار سے حق ہے اور وصف کے اعتبار سے متشابہ ہے۔اصل کو اس وجہ سے باطل قرار دینا جائز نہیں کہ وصف کا ادراک ممکن نہیں معتزلہ گمراہ ہوئے اس جہت سے کہ انہوں صفات کی کیفیت سے عدمِ علم کے باعث اصل کا ہی انکار کردیا اور وہ معطلہ بن گئے۔

۱- اصول بزدوی، ۱۰

باب سوم

لفظ کی کسی معنی میں استعمال کے اعتبار سے اقسام

- ☆ حقیقت
- ☆ مجاز
- ☆ صریح
- ☆ کنایہ

لفظ کی کسی معنی میں استعمال کے اعتبار سے اقسام

جو لفظ کسی معنی پر دلالت کرتا ہے اس کی تیسری تقسیم استعمال کے اعتبار سے ہے کہ لفظ اس معنی میں استعمال کیا گیا ہے جس کے لیے اس کو وضع کیا گیا ہے یا مناسبت کی وجہ سے کسی دوسرے معنی میں استعمال کیا گیا ہے۔ پھر معنی موضوع لہ یا غیر موضوع لہ واضح ہوں گے یا مستور۔ اس لحاظ سے اس کی چار اقسام بنتی ہیں اگر معنی موضوع لہ میں استعمال کیا گیا ہے تو حقیقت ہے اور غیر موضوع لہ میں استعمال کیا گیا ہے تو مجاز ہے پھر معنی موضوع لہ یا غیر موضوع لہ واضح ہیں تو صریح اور مستور ہیں تو کنایہ ہے۔ گویا صریح اور کنایہ حقیقت اور مجاز کی اقسام ہیں یعنی لفظ کا معنی موضوع لہ صریح بھی ہو سکتا ہے اور کنایہ بھی۔ اسی طرح لفظ کے معنی غیر موضوع لہ کے ساتھ صریح یا کنایہ جمع ہو سکتے ہیں۔ اس لحاظ سے ان چار اقسام میں تباین ذاتی نہیں بلکہ تمایز اعتباری ہے۔

مولانا محمد یعقوب البنانی حسامی کی مشہور شرح مولوی میں رقم طراز ہیں:

القسم الثالث فی طرق استعماله وانه اما فی الموضوع له فیکون حقیقة او فی غیره فیکون مجازا او فی جریان النظم فی طرق بیان المعنی واظهاره من حیث انه بطریق الوضوح فیکون صریحا او بطریق الاستتار فیکون کنایة وهی ای الوجوه المذکورة اربعة الحقیقة والمجاز والصریح والکنایة لانه ان استعمل اللفظ فی موضوعه فحقیقة والافمجاز وکل واحد منها ان ظهر المراد منه فصریح والا فکنایة .(۱)

۱- الحاشیة مولانا محمد یعقوب البنانی، ۱/۳۶

الفاظ کی تیسری قسم ان کے طریقہ ہائے استعمال کے اعتبار سے ہے۔اور وہ یہ کہ لفظ اس معنی میں استعمال کیا جائے جس معنی کے لیے وضع کیا گیا تو اس کو حقیقت کہتے ہیں۔اگر اس معنی کے علاوہ دوسرے معنی میں استعمال کیا جائے تو مجاز کہلائے گا۔اور پھر نظمِ کلام، بیان معنی اور اس کے اظہار میں اس طرح لایا جائے کہ معنی واضح ہوں تو یہ صریح ہوگا اور معنی پوشیدہ ہوں تو یہ کنایہ ہوگا۔لفظ کی استعمال کے اعتبار سے یہ اقسام بنتی ہیں۔حقیقت، مجاز، صریح، کنایہ۔کیونکہ لفظ اپنے معنی موضوع لہ میں استعمال ہو تو حقیقت ورنہ مجاز اور ان دونوں میں اگر مراد ظاہر ہو تو صریح ہوگا ورنہ کنایہ۔

حقیقت:

لغت میں لفظ حقیقة، فعیلة کے وزن پر حق سے ماخوذ ہے۔

علامہ سرخسیؒ تحریر فرماتے ہیں:

ماخوذ من قولک: حق یحق فهو حق وحاق وحقیق، ولهذا یسمی اصلا ایضا لانه اصل فیما هو موضوع له.(۱)

یہ تمہارے قول حق یحق حق وحاق وحقیق سے ماخوذ ہے اس لیے اس کا نام اصل بھی رکھا جاتا ہے کیونکہ وہ اصل ہے اس میں جس کے لیے اس کو وضع کیا گیا ہے۔

علامہ نسفیؒ المنار کی شرح کشف الاسرار میں تحریر فرماتے ہیں:

حقیقة من حق الشئی اذا ثبت، ومنه الحاقة، لانها ثابتة کائنة لا محالة، والحق هو الثابت، لانه یثبت فی مقابلة الباطل الذی هو المعدوم بمعنی فاعلة هی ثابتة فی الموضع الاصلی لا تزول بحال لانه یمتنع ان یزول عن الهیکل المخصوص لفظ الاسد، او من حققت الشئی اذا کنت علی یقین منه، بمعنی مفعول له علیه:

۱- اصول سرخسی، ۱/ ۱۷۰

محقوقة بالدلالة الوضعية متيقن فيها اذا لا ارتياب ولا اضطراب فيما استعمل في موضعه الاصلي، بخلاف المجاز فانه ادعاء معنى الاصل من الفرع بامارة والتاء لنقل اللفظ من الوصفية الى الاسمية .(۱)

یہ حقیقۃ مصدر سے ہے حق الشئی جب ثابت ہو جائے۔ اسی سے لفظ الحاقة ہے کیونکہ وہ (قیامت) ثابت ہے۔ لامحالہ واقع ہونے والی ہے۔ الحق وہ ہوتا ہے جو ثابت ہو۔ کیونکہ وہ باطل کے مقابلہ میں ثابت ہوتا ہے باطل معدوم ہوتا ہے۔ یہاں بمعنی فاعلة یعنی ثابتة ہے اپنے اصل مقام پر وہ کسی حال میں زائل نہیں ہوتی ہے کیونکہ یہ محال ہے کہ وہ اپنی خاص صورت وشکل سے زائل ہو جائے جیسے لفظ شیر، یا یہ حقیقت الشئی سے ماخوذ ہے۔ جب تم کسی بات کے بارے یقین سے ہو، یہاں بمعنی مفعولة کے ہے یعنی محقوقة۔ یعنی جس معنی کے لیے اس کو وضع کیا گیا انہی اصل معنی میں بالیقین مستعمل ہے اس میں شک واضطراب نہیں مجاز کے خلاف کیونکہ اس میں کسی علامت کے باعث معنی اصل سے فرعی معنی کی طرف لے جایا جاتا ہے۔ حقیقۃ میں تا لفظ کو وصف سے اسم بنانے کے باعث ہے۔

گویا حقیقت صفت ہے اور اس کا موصوف لفظ ہے اور حقیقت میں جو تا ہے وہ نقل کے لیے ہے یعنی حقیقت کو وصفیت سے اسمیت کی طرف نقل کیا گیا ہے اور جو لفظ معنی موضوع لہ میں مستعمل ہوتا ہے اس کو حقیقت اس لیے کہتے ہیں کہ وہ اپنی جگہ ثابت ہوتا ہے ادھر ادھر متجاوز نہیں ہوتا یا اس لیے کہ مفعولة کے معنی میں ہوتا ہے ای محقوقة یعنی معنی موضوع لہ میں اس کو استعمال کرنے میں کسی قسم کا شک یا ارتیاب نہیں ہوتا۔

۱- کشف الاسرار، ۱/۲۲۵-۲۲۶

علامہ بزدوی حقیقت کی اصطلاحی تعریف اس طرح تحریر فرماتے ہیں:

ان الحقیقة اسم لکل لفظ ارید به ما وضع له .(۱)

حقیقت ہر اس لفظ کا نام ہے جس سے وہ مراد لی گئی ہو جس کے لیے اس کو وضع کیا گیا۔

علامہ نسفی نے المنار میں فخر الاسلام کی اتباع میں حقیقت کی تعریف بیان کی ہے اور ملا جیونؒ شرح نور الانوار میں اس تعریف کے فوائد و قیود بیان کرتے ہوئے تحریر فرماتے ہیں:

فاللفظ بمنزلة الجنس یتناول المهمل والمجاز وغیرهما، وقوله: ارید به ما وضع له، فصل یخرجهما، والمراد بالوضع، تعیینه للمعنی بحیث یدل علیه قرینة، فان کان ذلک التعیین من جهة واضع اللغةفوضع لغوی، وان کان من الشارع فوضع شرعی، وان کان من قوم مخصوص فوضع عرفی خاص والا فوضع عرفی عام، والمعتبر فی الحقیقة هو الوضع بشیء من الاوضاع المذکورة وفی المجاز عدمه.(۲)

لفظ یہاں بمنزلہ جنس کے ہے جس میں مہمل، مجاز وغیرہ سب شامل ہیں اور ان کا قول ارید به ما وضع له ان دونوں (مہمل اور مجاز) کو خارج کر دیتا ہے۔ الوضع سے مراد یہ ہے کہ معنی کی تعیین اس طرح ہو جیسے کوئی قرینہ اس پر دلالت کرتا ہو۔ پس اگر معنی کی تعیین لغت کے وضع کرنے والے کی جہت سے ہو تو یہ وضع لغوی ہے۔ اگر شارع کی طرف سے معنی کی تعیین ہو تو یہ وضع شرعی ہے۔ اور اگر کسی خاص قوم کی طرف سے معنی وضع کیے گئے ہوں تو یہ وضع عرفی خاص ہے۔ ورنہ بصورت دیگر وضع عرفی عام ہے۔ حقیقت میں وضع معانی کے ان تمام طریقوں کا اعتبار کیا جاتا ہے لیکن مجاز میں نہیں۔

۱- اصول بزدوی، ۱۰

۲- شرح نور الانوار، ۱/۲۲۵-۲۲۶

علامہ عبدالعزیز بخاریؒ اصول بزدوی کی شرح کشف الاسرار میں زیادہ وضاحت کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔

واعلم ان الحقيقة ثلاثة اقسام :لغوية وشرعية وعرفية والسبب في انقسامها هذا هو ان الحقيقة لابدلها من وضع والوضع لا بدله من واضع فمتى تعين نسبت اليه الحقيقة.فقيل لغوية ان كان صاحب وضعها واضع اللغة كالانسان المستعمل في الحيوان الناطق.وقيل شرعية ان كان صاحب وضعها الشارع كالصلاة المستعملة في العبادة المخصوصة ومتى لم يتعين قيل عرفية سواء كان عرفا عاما كالدابة لذوات الاربع او خاصا كما لكل طائفة من الاصطلاحات التي تخصهم كالنقص والقلب والجمع والفرق للفقهاء والجوهر والعرض والكون للمتكلمين والرفع والنصب والجر للنحاة .(۱)

جان لو کہ حقیقت کی تین اقسام ہیں: لغوی، شرعی اور عرفی۔ اس کو اس طرح تقسیم کرنے کا سبب یہ ہے کہ حقیقت کے لیے یقیناً لفظ وضع کیا گیا ہوگا۔ وضع کا کوئی نہ کوئی واضع ہوگا تو اس کی نسبت سے حقیقت کا تعین ہوگا۔ پس حقیقت لغویہ ہوگی اگر اس کا وضع کرنے والا لغت کا وضع کرنے والا ہوگا جیسے انسان کا لفظ حیوان ناطق کے معنی میں مستعمل ہے اور حقیقت شرعیہ کہا جائے گا اگر اس کا وضع کرنے والا شارع ہے جیسے صلاۃ خاص عبادت کے لیے مخصوص ہے اور جب وضع متعین نہ ہو تو کہا جائے وضع عرفی ہے چاہے عرفی عام ہو جیسے دابۃ کا لفظ چوپائیوں کے لیے یا وضع عرفی خاص جیسے ہر طبقہ کی اپنی خاص اصطلاحات ہوتی ہیں جو ان کے (میدان فکر و علم) کے لیے خاص

۱- كشف الاسرار، ۹٦/۱

ہوتی ہیں جیسے النقص، القلب، الجمع، الفرق فقہاء کی اصطلاحات ہیں جوہر وعرض اور کون متکلمین کی، رفع، نصب و جر نحویوں کی اصطلاحات ہیں۔

اور ملاجیونؒ کے قول والمعتبر فی الحقیقة هو الوضع بشیء من الاوضاع المذکورة وفی المجاز عدمه سے اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ حقیقت کے لیے یہ شرط نہیں ہے کہ لفظ کسی معنی کے لیے تمام اوضاع کے اعتبار سے موضوع ہو بلکہ مذکورہ اوضاع میں کسی ایک وضع کے اعتبار سے معنی کا تحقق حقیقت کہلائے جانے کے لیے کافی ہے اور حقیقت میں یہی معتبر ہے اور مجاز میں فی الجملہ عدم وضع کا پایا جانا کافی ہے۔

مجاز:

مجاز مفعَل کے وزن پر مصدر میمی ہے مگر فاعل کے معنی میں ہے اور جاز، یجوز (گزرنا۔ تجاوز کرنا) سے ماخوذ ہے۔

ابن منظور افریقی مادہ جوز کی لغوی تحقیق کے تحت تحریر فرماتے ہیں:

جزت الطریق جاز الموضع جوزا وجووزا وجوازا ومجازا وجاز به وجاوزه جوازا واجازه اجاز غیره وجازه: سار فیه وسلکه. (۱)

علامہ راغبؒ قرآن کریم سے استشہاد کرتے ہوئے لغوی تحقیق کے تحت تحریر فرماتے ہیں:

قال تعالیٰ فلما جاوزه هو أی تجاوزه جوزه (طالوت دریا کے وسط سے پار ہو گئے یعنی گزر گئے) وقال وجاوزنا ببنی اسرائیل البحر (ہم نے بنی اسرائیل کو دریا سے پار کر دیا) وجزت المکان ذهبت فیه ۔(۲)

علامہ عبدالعزیز بخاریؒ کشف الاسرار میں علامہ بزدوی کے قول متعد عن اصله کی شرح کرتے ہوئے تحریر فرماتے ہیں:

---

۱ -لسان العرب، ۳۲۶/۵

۲ -مفردات، ۱۰۲

والمجاز مفعل بمعنى فاعل من الجواز بمعنى العبور والتعدى لأن الكلمة اذا استعملت في غير موضوعها فقد تعدت موضعها. وهو المراد من قوله متعد من اصله أى عن موضعه الاصلی. (۱)

مجاز مفعل کے وزن پر جواز سے اسم فاعل ہے جواز معنی عبور (پار کرنا) اور تعدی (تجاوز کرنا) ہے کیونکہ جب کوئی کلمہ معنی غیر موضوع لہ میں استعمال ہوتا ہے تو گویا کہ وہ اپنے موضوع سے تجاوز کرتا ہے اور یہ مراد ہے ان کے قول متعد عن اصلہ سے یعنی اصل مقام سے متجاوز ہوتا ہے۔

مجاز کی اصطلاحی تعریف علامہ بزدویؒ اس طرح تحریر فرماتے ہیں:

والمجاز اسم لما اريد به غير ما وضع له .(۲)

مجاز وہ اسم ہے جس سے معنی غیر موضوع لہ مراد لیے جائیں۔

اور علامہ سرخسیؒ اس طرح تحریر فرماتے ہیں:

المجاز اسم لكل لفظ هو مستعار لشيء غير ما وضع له .(۳)

مجاز ہر وہ لفظ ہے جو غیر موضوع لہ چیز کے لیے استعمال کیا جائے۔

علامہ بزدویؒ کی تعریف میں کلمہ مـا سے مراد لفظ ہے ہر دو تعریف کا حاصل یہی ہے کہ مجاز اس لفظ کا نام ہے جس سے معنی غیر موضوع لہ مراد ہوں۔

جس طرح حقیقت کی اقسام ہیں اس طرح مجاز کی بھی اقسام ہیں۔

علامہ عبدالعزیز بخاریؒ کشف الاسرار میں حقیقت کی اقسام بیان کرنے کے بعد تحریر فرماتے ہیں:

ولا يستراب فى انقسام المجاز الى نحو هذه الثلاثة فان الانسان المستعمل فى الناطق مجاز لغوى والصلاة المستعملة فى الدعاء مجاز

۱-کشف الاسرار، ۹۸/۱ ۲-اصول بزدوی، ۱۰

۳-اصول سرخسی، ۱۷۰/۱

شرعی وان کانت حقیقة لغوی والدابة المستعملة فی کل ما یدب مجاز عرفی وان کانت حقیقة لغویة .(۱)

مجاز کوان تین اقسام میں منقسم کرنے میں کوئی تامل نہیں۔ انسان، ناطق کے معنی میں مستعمل ہے یہ مجاز لغوی ہے۔ صلاۃ کا لفظ دعا کے معنی میں مستعمل ہے یہ مجاز شرعی ہے اور اگر حقیقت ہوگا تو لغوی ہوگا۔ دابۃ کا لفظ ہر چوپائے کے لیے مجاز عرفی ہے اور اگر حقیقت ہو تو حقیقتِ لغوی ہوگا۔

حاصل یہ ہے کہ معنی غیر موضوع لہ کے لیے قرینہ لغوی ہے تو مجازِ لغوی اور قرینہ شرعی ہے تو مجازِ شرعی اور اگر قرینہ عرفی ہے تو مجازِ عرفی کہلائے گا۔

علامہ فخر الاسلام بزدویؒ کا حقیقت اور مجاز کی تعریف میں ارید بہ ما وضع لہ وارید بہ غیر ما وضع لہ فرمانا اس بات کی طرف اشارہ کرتا ہے کہ لفظ وضع کے بعد اور استعمال سے قبل نہ حقیقت ہے نہ مجاز، اگر معنی موضوع لہ کے لیے لفظ کو استعمال کیا گیا ہے تو حقیقت ہے اور اگر معنی غیر موضوع لہ کے لیے استعمال کیا گیا تو مجاز ہے۔ گویا استعمال حقیقت اور مجاز کے شرائط میں سے ہے۔

علامہ عبدالعزیز بخاری کشف الاسرار میں علامہ بزدوی کے اس قول کی شرح میں لکھتے ہیں:

أن اللفظ بعد الوضع قبل الاستعمال لیس بحقیقة ولا مجاز لان شرطهما استعمال اللفظ بعد الوضع اما فی موضوعه أو فی غیر موضوعه للعلاقة کما بینا وانتفاء المشروط بانتفاء الشرط غنی عن البیان، والی ما ذکرنا اشارة فی قوله ارید به ما وضع له وارید به غیر ما وضع له .(۲)

۱- کشف الاسرار، ۹٦/۱

۲- کشف الاسرار، ۹۹/۱

لفظ وضع ہونے کے بعد اور استعمال سے قبل نہ تو حقیقت ہوتا ہے اور نہ مجاز کیونکہ ان دونوں میں سے کوئی ایک قرار دینے کے لیے لفظ کا استعمال ہونا شرط ہے۔ وضع کے بعد استعمال یا تو اپنے معنی موضوع لہ کے لیے ہوگا یا غیر موضوع لہ کے لیے کسی مناسبت کے باعث جیسا کہ ہم نے واضح کیا۔ مشروط کا عدم، شرط کے عدم کے باعث بیان ووضاحت کی حاجت نہیں رکھتا۔ ہم نے ان کے قول اريد به ما وضع له واريد به غير ما وضع له کے بارے میں اس اشارہ کا ذکر کیا ہے۔

مجاز کے لیے معنی موضوع لہ اور غیر موضوع لہ کے درمیان مناسبت کا پایا جانا بھی لازمی شرط ہے۔

علامہ بزدویؒ اور علامہ سرخسیؒ کی عبارات میں اس کا واضح اشارہ موجود ہے۔

علامہ بزدویؒ لکھتے ہیں:

ولا ينال الحقيقة الا بالسماع ولا تسقط عن المسمى ابدا والمجاز ينال بالتامل في طريقه ليعتبر به ويحتذى بمثاله ومثال المجاز من الحقيقة مثال القياس من النص. (۱)

حقیقت تک رسائی کا ذریعہ (اہل زبان سے) سماع ہے۔ حقیقت سے اپنے مسمیٰ کے معانی کبھی بھی ساقط نہیں ہوتے (یعنی غیر موضوع میں استعمال میں بھی اشتراک معنی ہوتا ہے) اور مجاز تک پہنچنے کا ذریعہ ایسے طریقے سے غور وفکر کرنا ہے جو اس تک پہنچانے کا ذریعہ بن سکے اور اس کی مثال میں معانی کی مشابہت تلاش کرنا ہے۔ اور حقیقت سے مجاز (کی تفہیم) کی مثال نص سے قیاس کرنے کی ہے۔

اور علامہ سرخسیؒ رقم طراز ہیں:

ثم طريق معرفة الحقيقة السماع لأن الاصل فيه الوضع ولا يصير ذلك

۱- اصول بزدوی، ۱۰

معلوما الا بالسماع بمنزلة المنصوص فی أحكام الشرع، وطريق الوقوف عليها السماع فقط وانما طريق معرفة المجاز الوقوف على مذهب العرب فی الاستعارة دون السماع بمنزلة القياس فی احكام الشرع، فان طريق تعدية حكم النص الى الفروع معلوم وهو التأمل فی معانی النص واختيار الوصف المؤثر منها لتعدية الحكم بها الى الفروع، فاذا وقف مجتهد على ذلك وأصاب طريقه كان ذلك مسموعا منه وان لم يسبق به، فكذلك فی الاستعارة اذا وقف انسان على معنى تجوز الاستعارة به عند العرب فاستعار بذلك المعنى واستعمل لفظا فی موضع كان مسموعا منه وان لم يسبق به، وعلى هذا يجری كلام البلغاء من الخطباء والشعراء فی كل وقت.(۱)

حقیقت کی معرفت کا ذریعہ سماع ہے کیونکہ اصل معانی تو وہی ہیں جن کے لیے لفظ وضع کیا گیا ہے اور وہ کسی طرح معلوم نہیں ہو سکتے سوائے (اہلِ زبان سے) سماع کے جس طرح نصوص جو احکامِ شرعیہ کے لیے ہیں اور نصوص کو جاننے کا طریقہ محض سماع ہے۔ البتہ مجاز کی معرفت کا طریقہ اہلِ عرب کے استعارہ کے استعمالات کو جاننا ہے اور سماع پر دارومدار نہیں جیسا کہ احکامِ شرعیہ جاننے کے لیے قیاس ہوتا ہے۔ نص کے حکم کو فرع کی طرف منتقل کرنے کا طریقہ معروف و مسلم ہے اور وہ ہے نص کے معانی میں غور و فکر کرنا اور مؤثر وصف کو فرع کے حکم کے لیے اختیار کرنا۔ جب مجتہد کو اس کا علم حاصل ہو گیا تو اس کا طریقہ اس کی نسبت سے مسموع کی طرح ہو گیا اگرچہ اس سے پہلے یہ مسموع و موجود نہیں تھا۔ اسی طرح استعارہ ہے جب انسان اس

۱- اصول سرخسی، ۱/۱۷۷-۱۷۸

سے واقف ہو گیا اور اہلِ عرب میں اس استعارہ کا استعمال رائج و درست ہو گیا تو اس نے ان معنی میں استعارۃً استعمال کیا اور لفظ کو اس کے ایسے موضوع میں استعمال کیا جو اس کے لیے مسموع تھا اگرچہ ان معانی میں اس سے قبل مستعمل نہیں تھا۔ اسی طرح ہی خطیبوں اور شاعروں کے بلغاء کلام ہر زمانے میں جاری ہوتے ہیں۔

ہر دو ائمہ کی مذکورہ بالا عبارات کا حاصل یہ ہے کہ حقیقت کی معرفت کا طریقہ سماع ہے یعنی اہل زبان سے سن کر ہی یہ معلوم کیا جا سکتا ہے کہ انہوں نے کن الفاظ کو کن معانی کے لیے وضع کیا ہے یہ ایسا ہی ہے جیسا نصوص کا علم نقل ہی کے ذریعے ہو سکتا ہے۔ نصوص کی معرفت کا انحصار غور وفکر یا اجتہاد پر نہیں ہے۔ اس طرح الفاظ کے حقیقی معانی کا انحصار بھی تامل و اجتہاد پر نہیں بلکہ سماع اور نقل ہی پر ہے۔ اس کے برعکس مجاز کی معرفت کا طریقہ، کہ کوئی لفظ معنی غیر موضوع لہ کے لیے استعمال ہو سکتا ہے یا نہیں، غور وفکر اور اجتہاد ہے۔ جس طرح احکامِ شرع میں قیاس ہے۔ قیاس کا مدار نقل اور سماع پر نہیں ہوتا بلکہ مجتہد مقیس اور مقیس علیہ پر غور وفکر اور تامل کر کے اشتراکِ علت کی بناء پر مقیس پر مقیس علیہ کا حکم لگاتا ہے۔ یعنی قائس یا مجتہد کا مقیس اور مقیس علیہ کو اشتراکِ علت کی بناء پر حکم میں مشترک قرار دینا اجتہاد اور غور وفکر کا نتیجہ ہے اسی طرح معنی موضوع لہ اور معنی غیر موضوع لہ میں مناسبت کا دریافت کرنا غور وفکر اور تامل کا محتاج ہے۔

اگر غور وفکر اور تامل کے بعد معنی موضوع لہ اور غیر موضوع لہ کے درمیان مناسبت پائی گئی تو لفظ مجاز کے طور پر استعمال ہو سکتا ہے اور اگر معنی موضوع لہ اور غیر موضوع لہ میں کسی قسم کی کوئی مناسبت نہیں تو لفظ کو معنی غیر موضوع لہ کے لیے استعمال کرنے کو مجاز نہیں کہا جائے گا۔

علامہ بزدویؒ اور علامہ سرخسیؒ نے اگرچہ مذکورہ عبارات میں حقیقت و مجاز کی معرفت

کے طرق کو بیان کیا ہے لیکن یہ کہ مجاز کی معرفت کا طریقہ تامل اور غور وفکر ہے، میں اشارتاً معنی موضوع لہ اور غیر موضوع لہ کے درمیان مناسبت کی شرط کا بھی ذکر کر دیا ہے۔ کیونکہ تامل اور غور وفکر معنی موضوع لہ اور غیر موضوع لہ کے درمیان مناسبت کو دریافت کرنے کے لیے ہی کیا جاتا ہے۔

علامہ نسفیؒ نے اس شرط کو المنار میں صراحتاً بیان کیا ہے، لکھتے ہیں:

واما المجاز :فاسم لما اريد به غير ما وضع لمناسبة بينهما. (۱)

جہاں تک مجاز کا تعلق ہے تو یہ وہ اسم ہے جس سے معانی غیر موضوع لہ کسی مناسبت کے باعث مراد لیے جاتے ہیں۔

ملا جیون نور الانوار میں اس کی شرح اس طرح تحریر فرماتے ہیں:

ای اسم لكل لفظ اريد به غير ما وضع له لاجل مناسبة بين المعنى الموضوع له وغير الموضوع له، واحترز به عن مثل استعمال لفظ الارض في السماء مما لا مناسبة بينهما، وعن الهزل فانه وان اريد به غير ما وضع له لكن لا مناسبة بينهما. (۲)

مجاز ہر اس لفظ کا نام ہے جس سے وہ معنی مراد لیے گئے ہوں جس کے لیے وہ وضع نہیں ہوا اور یہ معنی مراد لینے کی وجہ وہ مناسبت ہوتی ہے جو اس کے موضوع لہ (جس معنی کے لیے لفظ بنا ہے) اور غیر موضوع لہ (جس معنی کے لیے لفظ بنایا نہیں گیا لیکن مراد لیے گئے ہیں) معانی کے درمیان پائی جاتی ہے۔ (مناسبت کو بیان کرکے) مصنف نے لفظ کے ایسے استعمال سے احتراز کی جانب توجہ دلائی جن میں مناسبت نہ ہو جیسے ارض کے لفظ کو سماء کی جگہ استعمال کرنا کیونکہ ان دونوں میں کوئی مناسبت نہیں اسی طرح مصنف نے ھزل (مذاق) کو بھی مجاز سے خارج کر دیا اگرچہ اس میں لفظ

۱- المنار مع کشف الاسرار، ۱/۲۲۶ ۲- شرح نور الانوار، ۱/۲۲۶-۲۲۷

سے وہ معنی مراد لیے جاتے ہیں جس کے لیے وہ وضع نہیں ہوا ہوتا مگر ان میں مناسبت نہیں پائی جاتی۔

حقیقت ومجاز میں حیثیت کا لحاظ بھی ضروری ہوتا ہے جس کی بناء پر حقیقت مجاز اور مجاز حقیقت بن جاتا ہے جیسے شرعی اصطلاح کی حیثیت سے دیکھا جائے تو صلاۃ ارکانِ مخصوصہ کے لیے حقیقت ہے اور دعا کے لیے مجاز اور لغوی حیثیت سے اس کے برعکس یعنی دعا کے لیے حقیقت ہے اور ارکانِ مخصوصہ کے لیے مجاز۔

اصولِ بزدوی اور اصولِ سرخسی میں اگرچہ صراحتاً اس کا ذکر نہیں ہے مگر صاحبِ نورالانوار نے حقیقت ومجاز کی تعریف کے جامع اور مانع ہونے کے لیے اس کو ضروری قرار دیا ہے۔

ملا جیون تحریر فرماتے ہیں:

لا بـد فی تعریف الحقیقة و المجاز کلیهما من قید الحیثیة أی من حیث أنه ما وضع له او غیر ما وضع له لئلا ینتقض التعریفان طردا وعکسا، فان لفظ الصلاة فی اللغة للدعاء ، وفی الشرع للارکان المعلومة، فهی من حیث اللغة حقیقة فی الدعاء لانه یصدق علیه انه ما وضع له من حیث أنه ما وضع له، ومجاز فی الارکان لانه غیر ما وضع له من حیث انه غیر ما وضع له فی الجملة ومن حیث الشرع حقیقة فی الارکان لانها ما وضع له من حیث أنها ما وضع له، ومجاز فی الدعاء لانه غیر ما وضع له من حیث أنه غیر ما وضع له فی الجملة. (۱)

۱- شرح نور الانوار، ۲۲۷/۱

حقیقت ومجاز کی تعریف میں حیثیت کی قید ضروری ہے یعنی معنی موضوع لہ کی حیثیت سے استعمال ہو یا معنی غیر موضوع لہ کی حیثیت سے تاکہ دونوں تعریفیں طرداً و عکساً ایک دوسرے کی نقیض نہ ہو جائیں۔ لفظ صلاۃ لغت میں دعا کے لیے اور شرعاً متعین ارکان کے مجموعے کا نام ہے۔ یہ لفظ لغوی حیثیت سے دعا کے معنی میں حقیقت ہے یہ اس پر صادق آتا ہے کیونکہ یہ اسی معنی کے لیے وضع کیا گیا ہے اور مخصوص ارکان کے لیے مجاز ہے کیونکہ یہ ان معنی کے لیے وضع نہیں کیا گیا لہٰذا اس معنی کی حیثیت سے یہ مجاز ہے تو شرعاً یہ ارکان (مخصوصہ) کے لیے حقیقت ہے کیونکہ یہ انہی معانی کے لیے وضع کیا گیا ہے اور انہی معانی میں مستعمل ہے اور دعا کے معنی میں مجاز ہے کیونکہ شرعاً یہ ان معنوں کے لیے وضع نہیں کیا گیا اور اس حیثیت سے مستعمل بھی نہیں۔

علامہ بزدویؒ اور علامہ سرخسیؒ دونوں نے معنی حقیقی اور معنی مجازی کے درمیان اتصال کے پائے جانے کو ضروری قرار دیا ہے۔ اتصال کی دو قسمیں ہیں:

1۔ اتصالِ معنوی 2۔ اتصالِ صوری

اتصالِ معنوی یہ ہے کہ معنی حقیقی اور معنی مجازی کے درمیان تشبیہ کا علاقہ موجود ہو۔ علماء بلاغہ اس کو استعارہ کہتے ہیں اور اتصال صوری یہ ہے کہ معنی حقیقی اور معنی مجازی کے درمیان تشبیہ کے علاوہ کوئی دوسرا علاقہ پایا جائے علماءِ بلاغہ اس کو مجازِ مرسل کہتے ہیں مگر اصولیین استعارہ کو مجاز کے مترادف کے طور پر بولتے ہیں۔ تشبیہ اور مجازِ مرسل دونوں قسم کے علاقوں کو استعارہ ہی کہتے ہیں، علاقہ تشبیہ کو اتصالِ معنوی اور علاقہ مجازِ مرسل کو اتصال صوری سے ممیز کرتے ہیں۔

علامہ بزدوی تحریر فرماتے ہیں:

طریق الاستعارۃ عند العرب الاتصال بین الشیئین وذلک بطریقین لا ثالث لهما الاتصال بینهما صورۃ او معنی لان کل موجود من الصور له

صورة ومعنی لا ثالث لهما بتصور الاتصال بوجه ثالث اما المعنی فمثل قولهم للبليد حمار وللشجاع اسد لاتصال ومشابهة فی المعنی بينهما واما الصورة فمثل تسمية المطر سماء قالو مازلنا نطاء السماء حتی اتيناکم ای المطر لاتصال بينهما صورة لان کل عال عند العرب سماء والمطر من السحاب ينزل وهو سماء عندهم فسمی باسمه.(۱)

استعارہ اہلِ عرب کے ہاں دو چیزوں میں اتصال کا نام ہے اور اس اتصال کے دو طریقے ہیں جن کا تیسرا نہیں۔اتصال ان کے درمیان یا صورۃً ہوگا یا معنًا کیونکہ ہر موجود چیز کی صورت ہوتی ہے یا اس کی معنویت کسی تیسری وجہ سے اتصال کا امکان نہیں کیونکہ کوئی تیسری چیز موجود ہی نہیں جہاں تک معنی کا تعلق ہے تو اس کی مثال بیوقوف کے لیے گدھا اور شجاع کے لیے شیر کا استعمال اور یہ اتصال،معانی کی مشابہت کے باعث ہوگا اور صورت کی مثال بارش کو سماء کا نام دینا جیسا کہ ان کا قول ہے کہ ہم سماء میں بھی چلتے رہے یہاں تک کہ تم تک پہنچ گئے یہاں سماء سے مراد مطر ہے کیونکہ مطر اور سماء میں صورتاً اتصال ہے۔اہلِ عرب کے ہاں ہر بلند چیز سماء ہے اور بارش بادلوں سے اترتی ہے اور وہ بلند ہوتے ہیں اس لیے اس نام سے موسوم ہو گئی۔

علامہ سرخسی تحریر فرماتے ہیں:

طريق الاستعارة عند العرب الاتصال، والاتصال بين الشيئين يكون صورة او معنی فان كل موجود متصور تكون له صورة ومعنی، فالا تصال لا يكون الا باعتبار الصورة او باعتبار المعنی، فاما الاستعارة للاتصال معنی فنحو تسمية العرب الشجاع أسدا للاتصال بينهما فی معنی الشجاعة والقوة، والبليد حمارا لاتصال بينهما فی معنی البلادة،

۱- اصول بزدوی، ۷۸

والاستعارة للاتصال صورة نحو تسمية العرب المطر سماء، فانهم يقولون :ما زلنا نطاء السماء حتى اتيناكم يعنون المطر، لانها تنزل من السحاب والعرب تسمي كل ما علا فوقک سماء ویکون نزول المطر من علو فسموه سماء مجازا للاتصال صورة. (۱)

اہلِ عرب کے ہاں استعارہ کا طریقہ اتصال ہے،دو چیزوں کے درمیان اتصال یا صورتاً ہوتا ہے یا معناً۔ ہر موجود چیز کی کوئی صورت ہے یا معنویت۔اس لیے اتصال یا صوری اعتبار سے ہوگا یا معنوی اعتبار سے۔معنوی اتصال میں استعارہ کی مثال اہلِ عرب کا شجاع کو اسد کہنا ہے کیونکہ دونوں میں شجاعت وقوت کے معنی کا اتصال ہے اور بیوقوف کو گدھا قرار دینا بلادت (بیوقوفی) کے معنوی اشتراک کے باعث ہے۔ استعارہ میں صوری اتصال کی مثال اہلِ عرب کا مطر کو سماء کہنا ہے۔اہلِ عرب کہتے ہیں "ہم سماء میں چلتے رہے یہاں تک کہ تم تک پہنچ گئے" یہاں سماء سے مراد مطر ہے۔ کیونکہ بارش بادل سے اترتی ہے اور اہلِ عرب ہر بلند چیز جو اوپر ہو اس کو سماء کہتے ہیں اور بارش کا نزول بلندی سے ہوتا ہے تو اتصالِ صوری کے باعث اس کو مجازِ سماء کا نام دیا گیا۔

علامہ بزدویؒ اور علامہ سرخسیؒ دونوں نے یہاں لفظ استعارۃ مجاز کے مترادف کے طور پر استعمال کیا ہے۔علامہ نسفیؒ نے بھی علامہ بزدویؒ کی اتباع میں لفظ استعارہ ہی استعمال کیا ہے۔اس لیے ملاجیونؒ المنار کی شرح میں تحریر فرماتے ہیں:

والاستعارة في عرف الاصوليين يرادف المجاز وعند اهل البيان قسم من المجاز فان المجاز عندهم ان كانت فيه علاقة التشبيه يسمى استعارة باقسامها، وان كانت فيه علاقة غير التشبيه من علاقات الخمس والعشرين مثل السببية

۱- اصول سرخسی، ۱/۱۷۸

والمسببية والحال والمحل واللازم والملزوم وغيرها يسمى مجازا مرسلا، والمصنف رحمه الله عبر عن علاقات المجاز المرسل كلها بقوله :صورة، وعن علاقة الاستعارة المسماة بالتشبيه بقوله :معنى، فكانه قال :وطريق المجاز وجود العلاقة بين المعنى الحقيقي والمجازى بعلاقات المجاز المرسل او بعلاقة الاستعارة، والاول هو الصورى، والثانى هو المعنوى، وأراد بالصورى ان تكون صورة المعنى المجازى متصلة بصورة المعنى الحقيقي بنوع مجاورة بان يكون سببا له او علة او شرطا او حالا او عكسها، وبالمعنوى أن يكونا متشاركين فى واحد خاص مشهور به فى العرف (كما فى تسمية الشجاع اسدا والمطر سماء) نشر على غير ترتيب اللف، فان الاول مثال للاتصال المعنوى اذ الرجل الشجاع والهيكل المعلوم كلاهما متشاركان فى معنى لازم مشهور مختص بالهيكل المعلوم، وهو الشجاعة اعنى الجرأة، فلا يسمى الرجل أسدا باعتبار الحيوانية لعدم الاختصاص، ولا الأبخر لعدم الشهرة، والثانى مثال الاتصال الصورى فان صورة المطر يتصل بصورة السماء يعنى السحاب، فان العرف يسمى كل ما علاك وأظلك سماء والمطر ينزل من السحاب فيكون متصلا به. (۱)

استعارہ اصولیین کے ہاں مجاز کے مترادف کے طور پر معروف ہے اوراہلِ بلاغت کے نزدیک مجاز کی قسم ہے ان کے نزدیک اگر تشبیہ کا تعلق پایا جائے تو اس کو استعارہ کی اقسام میں سے سمجھا جاتا ہے اور اگر معانی میں تعلق تشبیہ کے علاوہ ہو جو پچیس قسم کے ہیں جیسے سبب وسبب کا تعلق، حال ومحل کا تعلق، اورلازم وملزوم کا تعلق وغیرہ اس کو

۱- شرح نور الانوار، ۱/۲٤٦-۲٤٧

مجازِ مرسل کا نام دیا جاتا ہے۔ مصنفؒ نے مجازِ مرسل کے تمام علاقات کو صورۃً (کہہ کے اتصالِ صوری کے تحت ذکر) کیا ہے اور اس استعارہ کے علاقہ کو جس کو تشبیہ کا نام دیا جاتا ہے اپنے قول معنًا کے تحت بیان کیا ہے۔ جیسا کہ انہوں نے کہا ہے کہ مجاز کا طریقہ حقیقی اور مجازی معنی میں تعلق کا پایا جانا ہے یہ تعلق مجازِ مرسل کے علاقات میں سے بھی ہوسکتا ہے اور استعارہ کا تعلق بھی۔ پہلا علاقہ صوری ہے اور دوسرا معنوی۔ صوری تعلق سے مراد یہ ہے کہ معنی مجازی صورتًا معنی حقیقی سے متصل ہو اور اتصال کی کوئی بھی نوعیت ہوسکتی ہے کبھی اس کا سبب ہونا یا علت ہونا یا شرط ہونا یا حال ہونا اور اس کے متضاد بھی۔ اور معنوی تعلق کی وجہ سے عرفاً دونوں کا (حقیقی و مجازی معنی) کا ایک خاص معنی اشتراک پایا جاتا ہے (جیسا کہ بہادر کو اسد (شیر) اور مطر (بارش) کو سماء کہنا) لف ونشر غیر مرتب کے طور پر۔ پس اتصالِ معنوی کی مثال بہادر آدمی اور خاص جسامت سے دونوں خاص مشہور لازم معنی میں مشترک ہیں جو کہ خاص جسامت کے لیے مختص ہے اور وہ معنی شجاعت یعنی جرأت ہے۔ پس کسی آدمی کو اسد اس کی حیوانیت کے اعتبار سے نہیں کہا جاتا کیونکہ یہ اس کا اختصاص نہیں اور نہ ہی منہ کی گندگی کے اعتبار سے کہا جاتا ہے کیونکہ یہ مشہور نہیں۔ دوسرا اتصال، اتصالِ صوری ہے۔ پس مطر کی صورت یعنی بادل سے متصل ہے اور عرف میں تجھ پر ہر بلند اور سایہ فگن چیز کو سماء کہا جاتا ہے اور مطر سحاب (بادل) سے اترتی ہے تو اس سے صورتًا متصل ہے۔

حاصل یہ ہے کہ معنی حقیقی اور معنی مجازی کے درمیان اگر علاقہ تشبیہ کا ہے تو اس کو اتصالِ معنوی کہتے ہیں کیونکہ معنی حقیقی اور معنی مجازی ایک معنی میں شریک ہیں جیسے بہادر آدمی کو اسد کہا جائے اس لیے کہ معنی شجاعت دونوں میں مشترک ہے اور اگر یہ علاقہ تشبیہ کے علاوہ کوئی دوسرا ہے

تو علماء بلاغہ اسے مجازِ مرسل کہتے ہیں جس کی کئی اقسام ہیں جبکہ اصولیین اس کو اتصالِ صوری کہتے ہیں۔ یعنی معنی مجازی کی صورت معنی حقیقی کی صورت کے ساتھ کسی طرح مجاورت کی وجہ سے متصل ہو اس طور پر کہ معنی مجازی معنی حقیقی کا سبب، شرط، علت، حال ہو یا اس کا برعکس وغیرہ۔ مثلاً مطر بارش کو سماء بادل کو کہا جائے یہاں مثال میں سماء سے مراد بادل اس لیے لیا گیا ہے کہ عرف میں ہر اوپر والی سایہ فگن چیز کو سمـــاء کہہ دیا جاتا ہے اور بادل بھی چونکہ اوپر ہوتا ہے اس لیے اس کو بھی سماء کہہ دیا گیا۔ بہر حال مثال میں سماء سے مراد بادل ہے اور مطر کا نزول چونکہ بادل سے ہوتا ہے اس لیے مطر کو صورۃِ سماء سے اتصال ہوا اس اتصال صوری کی وجہ سے مجازاً مطر کو سماء کے نام سے موسوم کر دیا گیا ہے۔

حقیقت و مجاز کا حکم:

علامہ بزدویؒ تحریر فرماتے ہیں:

حکم الحقیقة وجود ما وضع له امرا کان او نهیا خاصا او عاما وحکم المجاز وجود ما استعیر له خاصا کان او عاما .(۱)

حقیقت کا حکم معنی موضوع لہ کا ثبوت ہے چاہے وہ امر و نہی ہو، خاص ہو یا عام ہو اور مجاز کا حکم معنی مستعار کا ثبوت ہے چاہے وہ خاص ہو یا عام۔

علامہ سرخسیؒ لکھتے ہیں:

حکم الحقیقة وجود ما وضع له أمرا کان او نهیا خاصا کان او عاما وحکم المجاز وجود ما استعیر لأجله کما هو حکم الحقیقة خاصا کان او عاما.(۲)

۱- اصول بزدوی، ۷۵

۲- اصول سرخسی، ۱/۱۷۱

حقیقت کا حکم معنی موضوع لہ کا ثبوت ہے چاہے وہ امر ہو، نہی ہو، خاص ہو یا عام اور مجاز کا حکم بھی حقیقت کے حکم کی طرح معنی مستعار کا ثبوت ہے چاہے خاص ہو یا عام۔

یعنی حقیقت کا حکم یہ ہے کہ اس کے معنی موضوع لہ کا ثبوت ہو معنی موضوع لہ خاص ہوں یا عام ہوں امر کی صورت یا نہی کی صورت۔ اور مجاز کا حکم یہ ہے کہ وہ معنی جس کے لیے لفظ کو مستعار لیا گیا ہے وہ ثابت ہو خواہ وہ معنی خاص ہو یا عام ہو۔

علامہ عبدالعزیز بخاری کشف الاسرار میں علامہ بزدویؒ کی عبارت کی شرح میں تحریر فرماتے ہیں:

حکم الحقیقة وجود ما وضع له ای ثبوت ما وضع اللفظ امرا کان أو نهیا خاصا کان أو عاما. کقوله تعالیٰ (یَا أَیُّهَا الَّذِیْنَ آمَنُوا ارْکَعُوا وَاسْجُدُوا) (الحج:۷۷) وقوله جل ذکره :(لاَ تَقْتُلُواْ النَّفْسَ الَّتِیْ حَرَّمَ اللّهُ إِلاَّ بِالْحَقِّ) (الانعام: ۱۵۱) و (الاسراء:۳۳) فان کل واحد من النصین خاص فی المامور والمنهی وهذا بلاخلاف.

وحکم المجاز وجود ما استعیر له أی ثبوت ما استعیر اللفظ له خاصا کان أو عاما عند عامة العلماء کقوله تعالیٰ :(أَوْ جَاء أَحَدٌ مِّنکُم مِّن الْغَآئِطِ) (النساء:۴۳) و (المائده:۶)،إِنِّیْ أَرَانِیْ أَعْصِرُ خَمْراً (یوسف:۳۶) (۱)

(حقیقت کا حکم معنی موضوع لہ کا وجود ہے) یعنی معنی موضوع لہ کا ثبوت ہے امر و نہی کی جہت سے ہو یا خاص و عام کے لحاظ سے۔ جیسا کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے (یَا أَیُّهَا الَّذِیْنَ آمَنُوا ارْکَعُوا وَاسْجُدُوا) اور اسی طرح اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے (لاَ تَقْتُلُواْ النَّفْسَ الَّتِیْ حَرَّمَ اللّهُ إِلاَّ بِالْحَقِّ) ان دونوں نصوص میں ہر نص اپنے مامور بہ

۱- کشف الاسرار، ۲/۵۹

اور منہی عنہ کے لیے خاص اور مامور منہی عنہ کے لیے بلا خلاف عام ہے اور مجاز کا حکم معنی مستعار کا وجود یعنی ثبوت ہے۔لفظ چاہے خاص ہو یا عام جیسا کہ فرمانِ باری تعالیٰ ہے(أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِّنكُم مِّنَ الْغَائِطِ)اور(إِنِّي أَرَانِي أَعْصِرُ خَمْراً)۔

اور مجاز کے عام ہونے کی وضاحت ملاجیون شرح نور الانوار علی المنار میں اس طرح کرتے ہیں:

وليس المراد بكون المجاز عاما ان يعم جميع انواع علاقاته جملة في لفظ بأن يذكر اللفظ ويراد به حالة ومحلة، وما كان عليه وما يؤل اليه، ولازمه وملزومه، وعلته ومعلوله،ونحو ذلك، بل أن يعم جميع أفراد نوع واحد .(۱)

مجاز کے عام ہونے سے مراد اس کے علاقات کی جمیع انواع کا بیک وقت مراد ہونا نہیں ہے کہ لفظ ذکر کر کے اس سے حال اور محل، لازم وملزوم، علت ومعلول وغیرہ سب مراد لیے جائیں بلکہ عام ہونے سے مراد یہ ہے کہ اس لفظ سے ایک نوع کے تمام افراد مراد ہوں۔

یعنی مجاز کے عام ہونے کا یہ مطلب نہیں ہے کہ ایک لفظ میں تمام انواع علاقات مراد ہوں بلکہ مجاز کے عام ہونے کا مطلب یہ ہے کہ لفظ بول کر ایک نوع کے علاقہ کے تمام افراد مراد ہوں اور وہ لفظ ان تمام افراد کو عام ہو۔

حقیقت اور مجاز کے باب میں دوسرا حکم یہ ہے کہ جب تک معنی حقیقی پر عمل ممکن ہو مجاز ساقط ہو جاتا ہے۔

۱- شرح نور الانوار، ۱/ ۲۲۸

علامہ بزدویؒ لکھتے ہیں:

ومن حكم هذا الباب ان العمل بالحقيقة متى امكن سقط المجاز لان المستعار لا يزاحم الاصل. (۱)

اس کے بارے میں حکم یہ ہے کہ حقیقت پر عمل کیا جائے گا جب تک ممکن ہو اور مجازی معنی ساقط ہوں گے کیونکہ مستعار، اصل کے مقابل نہیں ہوسکتا۔

علامہ بزدویؒ نے مذکورہ عبارت میں مجاز اور حقیقت کے اس حکم کی کہ جب تک معنی حقیقی پر عمل ممکن ہوگا مجاز ساقط ہو جائے گا، کی دلیل یہ دی ہے کہ معنی مجازی مستعار ہوتا ہے اور معنی حقیقی اصل ہوتا ہے اور شے مستعار اصل کے مزاحم نہیں ہوتی یعنی اصل کی موجودگی میں مستعار پر عمل نہیں کیا جاتا ہے۔

علامہ نسفیؒ نے فخر الاسلام کے اتباع میں المنار میں یہی حکم بیان کیا ہے اور پھر خود ہی اس کی وضاحت فرمائی ہے۔

ومتى امكن العمل بها سقط المجاز، لانه خلف والحقيقة اصل ولا وجود للخلف مع تحقق الاصل. (۲)

کیونکہ جب تک حقیقت پر عمل ممکن ہو مجازی معنی ساقط رہیں گے۔ مجاز خلیفہ ہوتا ہے اور حقیقت اصل ہے اور اصل کی موجودگی میں خلیفہ کی ضرورت نہیں ہوتی۔

ملاجیونؒ شرح نور الانوار علی المنار میں تحریر فرماتے ہیں:

هذا اصل كبير لنا يتفرع عليه كثير من الاحكام، اى مادام امكن العمل بالمعنى الحقيقى، سقط المعنى المجازى لانه مستعار والمستعار لايزاحم الاصل (فيكون العقد لما ينعقد دون العزم) اى يكون العقد المذكور فى

۱- اصول بزدوی، ۸٤ ۲- المنار مع کشف الاسرار، ۱/۲۳۱

قوله تعالىٰ :(وَلَـٰكِن يُؤَاخِذُكُم بِمَا عَقَّدتُّمُ الأَيْمَانَ) محمولا على ما ينعقد وهو المنعقده فقط لانه حقيقة هذا اللفظ دون معنى العزم، حتى يشمل الغموس والمنعقدة جميعا لانه مجاز والمجاز لا يزاحم الحقيقة، وتحقيقه أن اليمين ثلاث :لغو، وغموس، ومنعقدة فاللغو :أن يحلف على فعل ماض كاذبا ظانا انه حق ولا اثم فيه ولا كفارة، والغموس :أن يحلف على فعل ماض كاذبا عمدا وفيه الاثم دون الكفارة عندنا، وعند الشافعي رحمه الله فيه الكفارة أيضاً، والمنعقدة :أن يحلف على فعل آت فان حنث فيه يجب الاثم والكفارة جميعا بالاتفاق، وذلك لان الله تعالىٰ ذكر هذه المسئلة في موضعين، فقال في سورة البقرة (لَّا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِيَ أَيْمَانِكُمْ وَلَكِن يُؤَاخِذُكُم بِمَا كَسَبَتْ قُلُوبُكُمْ)قال في سورة المائدة عوضه (وَلَـٰكِن يُؤَاخِذُكُم بِمَا عَقَّدتُّمُ الأَيْمَانَ) الآية، فالشافعي رحمه الله يقول بان قوله :بما عقدتم الايمان معناه ومعنى بِمَا كَسَبَتْ قُلُوبُكُمْ واحد فيشمل كلا الآيتين الغموس والمنعقدة جميعا، والمواخذة في المائدة مقيدة بالكفارة فتحمل عليها المواخذة المطلقة المذكورة في البقرة، فيكون الاثم والكفارة في كليهما فيطبق بين الآيتين بهذا النمط ، ونحن نقول ان معنى العزم والكسب مجاز في قوله تعالىٰ :(بِمَا عَقَّدتُّمُ الأَيْمَانَ) والحقيقة هو المنعقدة فقط، فآية المائده تدل على أن الكفارة في المنعقدة فقط بخلاف ما كسبت قلوبكم في البقرة فانه عام الغموس والمنعقدة جميعا، والمؤاخذة فيها مطلقة فتصرف الى الفرد الكامل وهو المواخذة الأخروية فيكون الاثم في الغموس والمنعقدة جميعا. (١)

١- شرح نور الانور على المنار، ص:٢٣١-٢٣٣

یہ ہمارے لیے بہت بنیادی اصل کی حیثیت رکھتی ہے جس پر کثیر احکام متفرع ہوتے ہیں یعنی جب تک حقیقی معنی پر عمل ممکن ہو مجازی معنی ساقط ہوں گے کیونکہ وہ مستعار ہوتے ہیں اور مستعار، اصل کے مزاحم نہیں ہوسکتا (پس عقد جب منعقد ہوگا تو عزم کے معنی نہ ہوں گے) یعنی اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد میں مذکورہ عقد (وَلَـٰكِن يُؤَاخِذُكُم بِمَا عَقَّدتُّمُ الْأَيْمَانَ) و ماینعقد پر محمول ہوگا اور وہ صرف یمین منعقدہ ہے کیونکہ یہ اس لفظ کی حقیقت ہے بغیر عزم کے معنی کے تاکہ اس میں یمین غموس اور یمین منعقدہ دونوں شامل ہوں کیونکہ وہ مجاز ہے اور مجاز، حقیقت کے مزاحم نہیں ہوتا۔

اس کی تحقیق یہ ہے کہ قسمیں تین طرح کی ہیں (۱) لغو (۲) غموس (۳) منعقدہ۔ لغو یہ ہے کہ ماضی کے فعل پر جھوٹی قسم کھانا سچ سمجھتے ہوئے اس پر نہ گناہ ہے نہ کفارہ۔ غموس سے مراد ماضی کے فعل پر عمداً جھوٹی قسم کھانا اس میں گناہ ہے البتہ ہمارے نزدیک کفارہ نہیں اور امام شافعیؒ کے نزدیک اس میں کفارہ بھی ہے اور منعقدہ سے مراد آنے والے زمانے میں کسی فعل کے لیے قسم اٹھانا ہے اگر قسم پوری نہ کی تو گناہ بھی ہوگا اور کفارہ بھی دینا ہوگا اور تمام کے نزدیک بالاتفاق ایسا ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے اس مسئلہ کا ذکر قرآن میں دو جگہ فرمایا ہے۔ سورۃ البقرۃ میں ارشاد فرمایا (لَّا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِيَ أَيْمَانِكُمْ وَلَكِن يُؤَاخِذُكُم بِمَا كَسَبَتْ قُلُوبُكُمْ) اور سورۃ مائدہ میں اس کی جگہ فرمایا (وَلَـٰكِن يُؤَاخِذُكُم بِمَا عَقَّدتُّمُ الْأَيْمَانَ) امام شافعی فرماتے ہیں کیونکہ اللہ کا قول بِمَا عَقَّدتُّمُ الْأَيْمَانَ ہے تو اس کا معنی اور بِمَا كَسَبَتْ قُلُوبُكُمْ (جو تمہارے دلوں نے کمایا) کا معنی ایک ہے اس لیے دونوں میں سے ہر آیت یمین غموس و منعقدہ کو شامل ہے۔ سورۃ المائدہ میں مواخذہ کو کفارہ کے ساتھ مقید کیا گیا ہے اور سورۃ بقرۃ میں مذکور مواخذہ مطلقہ کو اسی پر محمول کیا جائے گا تو

دونوں قسموں میں گناہ اور کفارہ ہوگا اوراس طرح دونوں آیتوں میں تطبیق ہو جائے گی۔اور ہم کہتے ہیں عزم اور کسب مجاز ہیں اللہ کے فرمان (بِمَا عَقَّدتُّمُ الأَيمَانَ) میں حقیقت صرف منعقدہ ہے۔پس آیت مائدہ اس پر دلالت کرتی ہے کہ کفارہ صرف منعقدہ میں ہوگا جس میں اختلاف نہیں اور بِمَا كَسَبَتْ قُلُوبُكُم سورۃ البقرۃ میں عام ہے اور غموس ومنعقدہ دونوں کو شامل ہے اور یہاں مواخذہ مطلقہ کا ذکر ہے تو یہ ہر قسم کے لیے کامل حیثیت سے لاگو ہوگا اور وہ مواخذہ اخروی ہے پس غموس و منعقدہ دونوں میں گناہ ہوگا۔

ملا جیونؒ کی عبارت کا حاصل یہ ہے کہ سورۃ المائدۃ کی آیت (وَلَـكِن يُؤَاخِذُكُم بِمَا عَقَّدتُّمُ الأَيمَانَ) میں جو عقد مذکور ہے ما ینعقد پر محمول ہوگا اور وہ فقط یمین منعقدہ ہے اس لیے کہ اس لفظ کی حقیقت یہی ہے عزم کے معنی نہ ہوں گے تا کہ یمین غموس و منعقدہ کو شامل ہو۔جیسے امام شافعی کا مذہب ہے۔اس لیے کہ عزم مجازی معنی ہیں اور مجاز حقیقت کا مزاحم نہیں ہوتا۔

حقیقت اور مجاز کے احکام میں سے ایک حکم یہ ہے کہ دونوں یعنی معنی حقیقی اور معنی مجازی ایک ہی لفظ میں ایک وقت میں جمع نہیں ہو سکتے۔

علامہ بزدویؒ فرماتے ہیں:

ومن احكام الحقيقة والمجاز استحالة اجتماعها مرادين بلفظ واحد لما قلنا ان احدهما موضوع والاخر مستعار منه فاستحال اجتماعها كما استحال ان يكون الثوب على رجل لبسه ملكا وعارية معا .(۱)

۱- اصول بزدوی، ۷۹

حقیقت ومجاز کے احکام میں سے یہ بھی ہے کہ دونوں کو ایک لفظ میں بیک وقت مراد لینا محال ہے۔جب ہم نے کہا کہ ان میں سے ایک موضوع لہ ہے اور دوسرا مستعار ہے تو دونوں کا جمع ہونا ایسے ہی محال ہے جیسے کہ محال ہے کہ کسی شخص نے کپڑے پہنے ہوں اور وہ کپڑے ایک ہی وقت میں اس کی مِلکیت بھی ہوں اور مانگے کے بھی ہوں۔

علامہ سرخسیؒ لکھتے ہیں:

ومن احکام الحقیقة والمجاز انهما لا یجتمعان فی لفظ واحد فی حالة واحدة علی ان یکون کل واحد منهما مرادا بحال، لان الحقیقة أصل والمجاز مستعار ولا تصور لکون اللفظ الواحد مستعملاً فی موضوعة مستعارا فی موضع آخر سوی موضوعه فی حالة واحدة، کما لا تصور لکون الثوب الواحد علی اللابس ملکا وعاریة فی وقت واحد. (۱)

حقیقت ومجاز کے احکام میں یہ بھی ہے کہ وہ دونوں بیک وقت ایک لفظ میں جمع نہیں ہوتے اس حال میں کہ ان میں سے ہر ایک مراد ہو۔کیونکہ حقیقت اصل ہے اور مجاز مستعار ہے اور یہ بات متصور نہیں ہوسکتی ہے کہ لفظ واحد اپنے معنی موضوع میں مستعمل ہو اور اسی وقت وہ ان معنوں میں بھی مستعمل ہو جن کے لیے وہ وضع نہیں کیا گیا جیسا کہ یہ تصور نہیں کیا جاسکتا پہننے والے نے جو کپڑا پہنا ہو وہ بیک وقت اس کی ملکیت بھی ہو اور مستعار بھی ہو۔

دونوں ائمہ کی عبارت کا حاصل یہ ہے کہ حقیقت اور مجاز کا حکم (ان دونوں کا ایک ہی وقت میں اجتماع محال ہونا ہے) اس حال میں کہ دونوں ایک لفظ سے مراد ہوں جیسا کہ یہ بات محال ہے کہ ایک کپڑا پہننے والے کے بدن پر ایک ہی وقت میں بطریق ملک اور عاریۃً دونوں ہوں۔

۱- اصول سرخسی، ۱۸۸/۱

علامہ بزدویؒ حکم بیان کرنے کے بعد رقم طراز ہیں:

ولهذا قلنا في قوله تعالىٰ (أَوْ لاَمَسْتُمُ النِّسَاء) ان المس باليد غير مراد لان المجاز مراد بالاجماع وهو الوطیء حتى حل للجنب التيمم فبطل الحقيقة. (١)

اس لیے ہم نے کہا ہے کہ اللہ تعالیٰ کے فرمان (أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاء) میں لمس بالید مراد نہیں ہے کیونکہ بالا جماع یہاں مراد وطیء ہے۔ تاکہ جنبی کے لیے تیمّم سے پاک ہونا درست قرار پاسکے اور اگر مجازی معنی مراد لیں تو حقیقی معنی باطل ہو جائیں گے۔

اسی طرح علامہ سرخسیؒ لکھتے ہیں:

ولهذا قلنا في قوله تعالىٰ (أَوْ لاَمَسْتُمُ النِّسَاء)المراد جماع دون اللمس باليد، لان الجماع مراد بالاتفاق حتى يجوز التيمم للجنب بهذا النص، ولا تجتمع الحقيقة والمجاز مرادا باللفظ، فاذا كان المجاز مرادا تتنحى الحقيقة.(٢)

لہٰذا اس فرمانِ باری تعالیٰ (أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاء) کے بارے ہمارا قول یہ ہے کہ اس سے مراد جماع ہے لمسِ ید نہیں ہے۔ کیونکہ جماع بالاتفاق مراد ہے تاکہ اس نص سے جنبی کے لیے تیمّم کا جواز ثابت ہو سکے۔ اور حقیقت و مجاز ایک لفظ سے بیک وقت مراد نہیں ہو سکتے اگر مجازی معنی مراد لیے تو حقیقی معنی کی نفی ہو جائے گی۔

یعنی سورۃ النساء کی آیت (أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاء فَلَمْ تَجِدُواْ مَاء) میں ملامستِ نساء ہاتھ سے چھونے کے معنی میں حقیقت ہے اور جماع اور وطی کے معنی میں مجاز ہے۔

١- اصول بزدوی، ٧٧
٢-اصول سرخسی، ١٨٨/١

احناف کے نزدیک حقیقت اور مجاز کا بیک وقت مراد لینا چونکہ ناجائز ہے اس لیے یہاں دونوں مراد نہ ہوں گے بلکہ صرف ایک معنی مراد ہوگا اور وہ جماع ہے یعنی مجازی معنی بالاتفاق مراد ہیں اور جمع بین الحقیقت والمجاز چونکہ احناف کے نزدیک جائز نہیں اس لیے حقیقی معنی لمس بالید مراد نہ ہوگا۔لہٰذا لمس بالید ناقضِ وضو بھی نہ ہوگا۔جب کہ امام شافعی کے نزدیک اگر حقیقت و مجاز کا بیک وقت جمع ناممکن نہ ہو تو دونوں بیک وقت مراد ہوں گے اس لیے آیت مذکورہ میں امام شافعی جماع یعنی مجازی معنی اور لمس بالید یعنی حقیقی معنی بیک وقت مراد لیتے ہیں اور لمس بالید کو ناقضِ وضو قرار دیتے ہیں۔

علامہ بزدویؒ کی عبارت أن اللمس باليد غير مراد کی شرح میں علامہ عبدالعزیز بخاری تحریر فرماتے ہیں:

حتى لا يكون مس المرأة حدثا خلافا لما يقوله الشافعي وعامة اهل الحديث، قال فان المنقول عن الشافعي انه قال :احمل آية اللمس على المس والوطء جميعا كذا ذكره الغزالي.وهكذا رأيت في بعض كتب اصحاب الحديث أيضا لان المجاز وهو الوطء اريد منه بالاجماع حتى حل للجنب التيمم بهذا النص ولا ذكر له في كتاب الله تعالىٰ الا هٰهنا فبطل أن تكون الحقيقة مرادة.ولهذا من حمل الآية على المس باليد لم يجوز التيمم للجنب مثل ابن مسعودؓ ومن حملها على الوطء جوزه له مثل علي وابن عباس والحسن ومجاهد وقتادة.(۱)

عورت کو مس کرنے سے حدث لاحق نہیں ہوتا۔امام شافعی کے اور عام محدثین کے قول کے خلاف۔امام شافعی سے منقول ہے کہ انہوں نے کہا کہ آیتِ لمس کو مس اور وطی دونوں پر محمول کرو جیسا کہ امام غزالی نے ذکر کیا ہے اسی طرح بعض محدثین کی کتب

۱- کشف الاسرار، ۲/۷۳

میں بھی میں نے دیکھا ہے کیونکہ مجازی معنی وطی کے ہیں اور اس آیت سے یہ معنی بالاجماع مراد لیے گئے ہیں تاکہ اس نص سے جنبی کے لیے تیمّم کے ذریعے پاکیزگی کا جواز ہو سکے اور اس کا ذکر اس نص کے علاوہ کتاب اللہ میں کہیں اور نہیں تو باطل ہے کہ یہاں حقیقت مراد لی جا سکے اس لیے جس نے بھی اس آیت کو لمس بالید پر محمول کیا اس نے جنبی کے لیے تیمّم کا جواز بھی تسلیم نہ کیا جیسا ابنِ مسعودؓ کا مسلک ہے اور جس نے اس کو وطیء پر محمول کیا وہ اس کے جواز کے قائل ہوئے جیسا کہ سیدنا علیؓ، ابن عباسؓ، حسنؒ، مجاہدؒ، قتادہؒ۔

ملا جیون شرح نورالانوار علی المنار میں لکھتے ہیں:

فالشافعي يقول ان كليهما مراد ههنا لان الله تعالىٰ قال (او لا مستم النساء فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا) فان كان اللمس باليد فالتيمم فيه لاجل الحدث فيكون لمس النساء ناقضا للوضوء وان كان اللمس بالجماع فالتيمم فيه لاجل الجنابة فيحل تيمم الجنب بهذا الآية، ونحن نقول أن المجاز ههنا مراد بالاجماع بيننا وبينكم فلا يجوز أن تراد الحقيقة أيضا لاستحالة الجمع بينهما فلا يكون اللمس باليد ناقضا للوضوء حتى يكون التيمم خلفا عنه بل انما هو خلف عن الجنابة فقط.(۱)

امام شافعی فرماتے ہیں اس آیت سے دونوں مراد ہیں کیونکہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے (أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاء فَلَمْ تَجِدُواْ مَاء فَتَيَمَّمُواْ صَعِيداً طَيِّباً) پس اگر لمس بالید ہوگا تو یقیناً تیمّم کسی حدث کے لیے ہی ہوگا تو لمس النساء ناقض وضو ہوگا اور اگر لمس بالجماع ہو گا تو تیمّم جنابت کے لیے ہوگا تو اسی آیت سے جنبی کے لیے تیمّم کا ثبوت ہوگا۔ ہم کہتے ہیں یہاں مجاز بالاجماع مراد ہے جو کہ ہمارے اور تمہارے درمیان متفقہ ہے۔

۱- شرح الانوار، ۲۳۸/۲۱

پس جائز نہیں کہ حقیقت بھی مراد ہو کیونکہ ان دونوں کا جمع ہونا محال ہے پس لمس بالید ناقض وضو نہیں ہو گا کہ تیمّم اس کی جگہ لے بلکہ یہاں تیمّم جنابت (سے پاکیزگی کے لیے غسل) کی جگہ ہو گا۔

صریح:

استعمال کے اعتبار سے لفظ کی تیسری قسم صریح ہے۔صریح کے لغوی معنی خالص کے ہیں۔

ابن منظور افریقی نے لکھا ہے:

الصریح والصریح والصّراح،والکسر أفصح :المحض الخالص من کل شئی، رجل صریح وصرحاء ، وھی اعلیٰ ، الامم الصرحة والصروحة. وصرح الشئی:خلص.و کل خالص:صریح. (۱)

علامہ مجدالدین فیروز آبادی لکھتے ہیں:

الخالص من کل شئی، کالصریح والصراح، بلافتح وضم، والاسم:الصراحة والصروحة.وصرح نسبه، ککرم :خلص،وھو صریح من صرحاء وصرائح. (۲)

صریح بھی چونکہ دیگر احتمالات سے خالص اور پاک ہوتا ہے اس لیے اس کو صریح کہتے ہیں۔اسی لیے اس میں ظہور بھی تام ہوتا ہے جس طرح محل یا قصر کو بھی صرح کہتے ہیں کیونکہ وہ اپنی بلندی اور ارتفاع کی وجہ سے تمام عمارات سے ممتاز ہوتا ہے۔

۱- لسان العرب، ۲/۵۰۹

۲- القاموس المحیط، ۱/۳٤٥

علامہ بزدویؒ نے لکھا ہے:

سمی القصر صرحا لارتفاعه عن سائر الابنية .(۱)

محل کو دیگر تمام عمارتوں میں بلندی کے باعث صرح کا نام دیا گیا ہے۔

علماء اصول کی اصطلاح میں صریح وہ لفظ ہے جس کے معنی اور مراد بالکل ظاہر ہوں ان میں کسی طرح کا احتمال باقی نہ رہے بلکہ لفظ کے بولتے ہی اس کے معنی سمجھ میں آجائیں وہ لفظ خواہ حقیقی ہو یا مجازی ہو۔

علامہ بزدویؒ رقم طراز ہیں:

واما الصريح فما ظهر المراد به ظهورا بينا زائدا، ومنه سمی القصر صرحا لارتفاعة من سائر الابنية، والصريح الخالص من كل شئ ء .(۲)

صریح وہ ہے جس کے معنی و مراد میں انتہائی ظہور و وضوح ہو، اسی وجہ سے محل کو دیگر سب عمارتوں کے مقابلے میں صرح کا نام دیا گیا ہے کہ وہ سب سے بلند ہوتا ہے۔ تو صریح بھی ہر چیز سے خالص ہوتا ہے (اس میں کوئی ابہام و اجمال نہیں ہوتا)۔

علامہ سرخسیؒ لکھتے ہیں:

الصريح هو كل لفظ مكشوف المعنى والمراد حقيقة كان أو مجازا .(۳)

صریح ہر وہ لفظ ہے جس کے معنی و مراد واضح ہوں چاہے وہ حقیقت ہو یا مجاز۔

علامہ سرخسیؒ کے قول حقيقة كان او مجازا میں اس بات پر تنبیہ ہے کہ صریح اور

۱- اصول بزدوی، ۱۰

۲- اصول بزدوی، ۱۰

۳- اصول سرخسی، ۱/۱۰۲

کنایہ دونوں حقیقت اور مجاز میں ہر ایک کے ساتھ جمع ہو سکتے ہیں۔یعنی صریح حقیقی بھی ہو سکتا ہے اور مجاز بھی۔گویا حقیقت کی بھی دو قسمیں ہیں صریح اور کنایہ اور اسی طرح مجاز کی بھی دو قسمیں ہیں صریح اور کنایہ۔گویا لفظ کے استعمال کے اعتبار سے ان چار اقسام حقیقت، مجاز، صریح اور کنایہ میں تباین ذاتی نہیں تمایز اعتباری ہے۔

ملا جیونؒ شرح نور الانوار علی المنار میں لکھتے ہیں:

فیہ تنبیہ علی أن الصریح و الکنایہ یجتمع مع کل من الحقیقة و المجاز، فکانھما قسمان منھما .(۱)

اس میں تنبیہ ہے کہ صریح اور کنایہ استعمال کے لحاظ سے حقیقت بھی ہو سکتے ہیں اور مجاز بھی گویا کہ یہ دونوں ان کی اقسام ہیں۔

واضح الدلالۃ الفاظ مثلاً نص اور مفسر وغیرہ میں بھی ظہور ہوتا ہے لیکن صریح اور ان میں فرق یہ ہے کہ صریح کا ظہور استعمال کے لحاظ سے ہوتا ہے اور نص اور مفسر وغیرہ میں متکلم کے قصد یا قرائن کا لحاظ ہوتا ہے۔

اس لیے ملا جیونؒ لکھتے ہیں:

ولما کان ظھورہ من وجوہ الاستعمال فلا حاجة الی قید یخرج بہ النص والمفسر، وان ظھورہ من حیث الاستعمال،وظھورھما بقصد المتکلم والقرائن. (۲)

جب صریح معانی کا ظہور استعمال کے لحاظ سے ہوتا ہے تو ایسی قید لگانے کی ضرورت نہیں کہ اس کی تعریف سے نص اور مفسر کو خارج کیا جا سکے کیونکہ اس کا ظہور و وضوح استعمال کی حیثیت سے ہے اور ان دونوں (یعنی نص اور مفسر) میں ظہور و وضوح متکلم کے ارادے اور قرائن سے تعلق رکھتا ہے۔

۱- شرح نور الانوار، ۱/۳٦٥

۲- شرح نور الانوار، ۱/۳٦٥

صریح کا حکم:

صریح کا حکم یہ ہے کہ عین اس پر عمل واجب ہے۔کلام ہی اپنے معنی کے قائم مقام ہو یہاں تک کہ ارادہ اور نیت سے بے نیاز ہو۔

علامہ بزدویؒ نے لکھا ہے:

وحكمه تعلق الحكم بعين الكلام وقيامه مقام معناه حتى استغنى عن العزيمة.(۱)

اور اس کا حکم یہ ہے کہ حکم کو عینِ کلام کے مطابق واجب رکھا جائے اور کلام کو اپنے معنی پر قائم رکھا جائے تا کہ نیت سے بے نیاز ہو جائے۔

علامہ سرخسیؒ وضاحت کرتے ہیں:

حكم الصريح ثبوت موجبه بنفسه من غير حاجة الى عزيمة .(۲)

صریح کا حکم نفسِ کلام سے ہی وجوب کا ثبوت ہے بغیر کسی نیت کی حاجت کے۔

کنایہ:

استعمال کے لحاظ سے لفظ کی چوتھی قسم کنایہ ہے۔کنایہ لغت میں کنیت یا کنوت بکذا عن کذا کا مصدر ہے۔ناقص یائی ہونے کی صورت میں رمی یرمی کی طرح آئے گا اور ناقص واوی کی صورت میں دعا یدعو کی طرح آئے گا۔

ابن منظور افریقی نے لکھا ہے:

والكناية :ان تتكلم بشيء و تريد غيره.وكنى عن الامر بغيره يكنى كناية :يعني اذا تكلم بغيره مما يستدل عليه نحو الرفث والغائط ونحوه.(۳)

۱- اصول بزدوی، ۱۱۶

۲- اصول سرخسی، ۱/۲۰۲

۳- لسان العرب، ۱۵/۲۳۳

کنایہ یہ ہے کہ تو کسی چیز کے بارے کلام کرے اور تیری مراد اس کے سوا کوئی اور ہو۔
(و کنی عن الامر بغیرہ یکنی کنایۃ) یعنی جب کوئی کسی امر کے بارے گفتگو اس کے غیر کے ذریعے کرے جو اس پر دلالت کرتا ہو جیسے رفث اور غائط کے الفاظ۔

صاحب قاموس المحیط رقم طراز ہیں:

کنی به عن کذا یکنی ویکنوا کنایة:تکلم بما یستدل به علیه،أو ان تتکلم بشیء وانت ترید غیره،أو بلفظ یجاذبه جانبا حقیقة اومجازا.(۱)

کنی به عن کذا و یکنوا کنایة کا مطلب ہے اس نے ایسے الفاظ سے کلام کیا جو اس پر دلالت کرتے ہیں یا تُو اس چیز سے کلام کرتا ہے اور اس کے علاوہ مراد کا ارادہ کرتا ہے یا ایسے لفظ سے کلام کرتا ہے جو ایک (معنی کی) طرف جھکاؤ کرتا ہے چاہے حقیقت ہو یا مجاز۔

اہلِ بیان کی اصطلاح میں کنایہ اس لفظ کو کہتے ہیں جس سے اس کے معنی کا لازم مراد لیا گیا ہو اور ملزوم کا ارادہ کرنا بھی جائز ہو۔

علامہ قزوینی لکھتے ہیں:

الکنایة:لفظ ارید به لازم معناه مع جواز ارادة معناه حینئذ، کقولک : (فلان طویل النجاد) ای:طویل القامة و (فلانة نؤوم الضحی) أی مرفهة مخدومة، غیر محتاجة الی السعی بنفسها فی اصلاحات المهمات، وذلک ان وقت الضحی وقت سعی نساء العرب فی أمر المعاش، و کفایة اسبابه،وتحصیل ما یحتاج الیه فی تهئیة المتناولات، وتدبیر اصلاحها،

۱- القاموس المحیط، ۲/۱۷٤۱

فلا تنام فيه من نسائهم الا من تكون لها خدم ينوبون عنها فى السعى لذلك، ولا يمتنع أن يراد مع ذلك طول النجاد، والنوم فى الضحى، من غير تأول. (۱)

کنایہ وہ لفظ ہے جس سے اس کے معنی کا لازم مراد لیا گیا ہو جبکہ ملزوم کا ارادہ کرنا بھی جائز ہو، جیسا کہ یہ قول (فلان طويل النجاد) یعنی فلاں طویل القامت ہے اور (فلانة نؤوم الضحى) یعنی (فلاں عورت) آسودہ حال اور ذی خدّام ہے (لہٰذا) اسے اصلاحِ امور کے لیے بذاتِ خود سعی و محنت کی ضرورت پیش نہیں آتی اور ایسا اس لیے ہے کہ چاشت کا وقت عرب عورتوں کے حصولِ معاش اور کفایت ِاسباب اور ان چیزوں کے حصول میں کہ جن کی طرف اشیائے تناول کی تیاری میں احتیاج ہوتی ہے اور احوال کی درستی کے لیے تدبیر و سعی (جدوجہد) کرنے کا وقت ہوتا ہے۔ پس ایسے اوقات (اوقات چاشت) میں عورتیں نہیں سوتیں سوائے ان عورتوں کے جن کے پاس ایسے خدام ہوں جو سعی میں اس کے نائبین کے فرائض سرانجام دیں اور محال نہیں ہے کہ اس سے بلا تاویل طول النجاد اور نؤم فی الضحیٰ بھی مراد لیا جائے۔

امام عبدالقاہر الجرجانی لکھتے ہیں:

والمراد بالكناية ههنا :أن يريد المتكلم اثبات معنى من المعانى :فلا يذكره باللفظ الموضوع له فى اللغة.ولكن يجىء الى معنى هو تاليه وردفة فى الوجود.فيومىء به اليه، ويجعله دليلا عليه، مثال ذلك قولهم هو طويل النجاد يريدون طويل القامة (وكثير رماد القدر)يعنون كثير القرى، وفى المرأة :(نؤوم الضحى) والمراد :انها مترفة مخدومة، لها من يكفيها

۱- الايضاح، ۲۳۰

أمرها. فقد ارادوا في هذا. كله كما ترى. معنى، ثم لم يذكروه بلفظه الخاص به :ولكنهم توصلوا اليه بذكر معنى آخر، من شأنه أن يردفه في الوجود، وأن يكون اذا كان. أفلا ترى أن القامة اذا طالت طال النجاد واذا كثر القرى رماد القدر واذا كانت المرأة مترفة لها من يكفيها أمرها :ردف ذلك أن تنام الى الضحى. (۱)

اور یہاں کنایہ سے مراد یہ ہے کہ متکلم معانی میں سے کسی ایک معنی کے اثبات کا ارادہ کرے۔ پس وہ اسے (یعنی معنی کو) اس لفظ کے ساتھ ذکر نہیں کرے گا جو لغتاً اس کے لیے وضع ہو، لیکن وہ ان معانی کی طرف لے جاتا ہے جو ذیلی ہوتے ہیں اور وجود میں اول معنی کے ردیف (منسلک) ہوتے ہیں۔ پس وہ اس کے ذریعہ سے اوّل کی طرف اشارہ کرتا ہے اور اسے اس پر دلیل بنا دیتا ہے، اس کی مثال اہلِ عرب کا یہ قول ہے ھو طویل النجاد اس سے طویل القامت مراد لیتے ہیں (اور) و کثیر رماد القدر اس سے وہ بہت مہمانی کرنے والا مراد لیتے ہیں، اور عورت کے بارے میں نؤوم الضحی سے مراد ہے وہ آسودہ حال اور ذی خدام ہے (یعنی) اس کی ملکیت میں خدام کی ایسی جماعت ہے جو اس کو تمام امور میں کفایت کرتی ہے، پس اس تمام میں اہلِ عرب نے ایک معنیٰ مراد لیا جیسا کہ آپ دیکھ رہے ہیں پھر اس معنی کو اس لفظ کے ساتھ ذکر نہیں کیا جو اس کے ساتھ خاص ہے لیکن وہ دوسرے معنی کے ذکر کے ساتھ اس کی طرف رسائی حاصل کرتے ہیں، اس حیثیت میں کہ وجود میں اسے ردیف قرار دیتے ہیں کیا آپ نہیں دیکھتے کہ قامت کی طوالت تلوار کے کمر بند کی طوالت کو اور کثرتِ مہمانی، کثرتِ طعام کو مستلزم ہے اور جب عورت ایسے آسودہ حال ہو کہ اس کی ملکیت میں خدام کی ایسی جماعت ہو جو اسے معاملات میں کفایت کرتی ہو تو ردیفاً اس کے لیے یہ معنی ثابت ہو جائے گا کہ وہ چاشت تک محو استراحت رہے۔

۱ - دلائل الاعجاز، ٤٥

علامہ تفتازانی رقم طراز ہیں:

الکنایة، فی اللغة مصدر لقولک بکذا عن کذا و کنوت اذا ترکت التصریح، وھی فی الاصطلاح یطلق علی معنیین احدھما معنی المصدر الذی ھو فعل المتکلم اعنی ذکر اللازم و ارادة الملزوم مع جواز ارادة اللازم ایضاً .(۱)

کنایہ لغوی اعتبار سے مصدر ہے۔ کنوت اس وقت بولا جاتا ہے جب تو صریح کو ترک کر دے۔ اصطلاح میں کسی لفظ کے دو معنوں پر اطلاق کو کہتے ہیں ان میں سے ایک معنی مصدری ہوتا جو کہ متکلم کا فعل ہوتا ہے میری مراد لازم ذکر کر کے ملزوم کا ارادہ کرنا ہے اس جواز کے ساتھ کہ لازم بھی مراد ہو سکتا۔

حاصل یہ ہے کہ علم بیان میں کنایہ کا مفہوم، کسی لفظ سے معنی موضوع لہ کے بجائے معنی کا کوئی لازم مراد لینا اس احتمال کے ساتھ کہ شاید معنی موضوع لہ ہی مراد ہوں۔

علماء اصول کے نزدیک کنایہ ،صریح کی ضد ہے۔ اس سے مراد وہ لفظ ہے جس کی مراد پوشیدہ ہو اور بغیر قرینہ کے سمجھ میں نہ آتی ہو۔ کنایہ خواہ حقیقت ہو خواہ مجاز ہو اور اس کا حکم یہ ہے کہ اس پر عمل کرنا اس وقت واجب ہوتا ہے جب متکلم کی طرف سے نیت پائی جائے یا نیت کے قائم مقام دلالت حال وغیرہ کوئی چیز پائی جائے، اس لیے کہ اس کی مراد مستور ہونے کی وجہ سے تردد ہوتا ہے لہٰذا ایسی دلیل کا وجود ضروری ہے جس سے تردد رفع ہو اور اس دلیل کے ذریعہ اس کی بعض وجوہ کو ترجیح دی جا سکے۔

علامہ بزدویؒ کنایہ کی تعریف ان الفاظ میں کرتے ہیں:

و الکنایة خلاف الصریح وھو ما استتر المراد به.(۲)

کنایہ صریح کی ضد ہے اور وہ یہ ہے کہ جس کے معنی پوشیدہ ہوں۔

کنایہ صریح کی ضد ہے اور وہ یہ ہے کہ جس کے معنی پوشیدہ ہوں۔

۱- کتاب المطول، ۴۰۷ ۲- اصول بزدوی، ۱۰

اور پھر کنایہ کا حکم بیان فرماتے ہیں:

وحکم الکناية ان لا يجب العمل به الا بالنية لانه مستتر المراد وذلک مثل المجاز قبل ان يصير متعارفا.(۱)

یعنی لفظ کنایہ پر عمل کرنا واجب نہیں ہوتا مگر نیت کیساتھ، کیونکہ لفظ کنایہ کی مراد پوشیدہ ہوتی ہے اور یہ مجاز کی مانند ہوتا ہے اس سے قبل کہ مجاز متعارف ہو جائے۔

علامہ عبدالعزیز بخاری اس کی شرح میں فرماتے ہیں:

قوله :(وحكم الكناية أن لا يجب العمل به) أى بهذا اللفظ الا بالنية أوما يقوم مقامها من دلالة الحال. لانه أى لفظ الكناية مستتر المراد فكان فى ثبوت المراد تردد فلا يوجب الحكم ما لم يزل ذلک الاستتار والتردد. وذلک مثل المجاز قبل أن يصير متعارفا أى من نظائر الكناية المجاز الذى لم يتعارف بين الناس لأن المتكلم باستعماله فى غير موضوعه ستر المراد عن السامع فصار المراد فى حقه فى حيز التردد فكان كناية .(۲)

ان کے قول (کنایہ کا حکم یہ ہے کہ اس پر عمل کرنا واجب نہیں) سے مراد یہ ہے کنایہ کے الفاظ پر عمل کرنا واجب نہیں مگر جب متکلم کی نیت معلوم ہو جائے یا اس کی بجائے دلالتِ حال سے پتا چل جائے۔ کیونکہ لفظ کنایہ کی مراد پوشیدہ ہوتی ہے لہٰذا اس امر کے ثبوت میں تردد ہوگا چنانچہ اس سے کسی حکم کو واجب نہیں کیا جائے گا جب تک کہ یہ پوشیدگی اور تردّد دور نہ ہو جائے۔ (یہ مجاز کی مثل ہے اس سے پہلے کہ مجاز متعارف بن جائے)۔ یعنی کنایہ کی امثال میں وہ مجاز بھی ہے جو کہ لوگوں میں مشہور و معروف نہ ہو۔

۱- اصول بزدوی، ۱۱۶ ۲- کشف الاسرار، ۲/۳۰۵

کیونکہ کلام کرنے والا اس کے استعمال سے وہ معنی مراد لیتا ہے جس کے لیے وہ بنے نہیں ہوتے تو سننے والے سے مراد پوشیدہ ہوجاتی ہے تو اس کے حق میں میرادتردد کے دائرے میں داخل ہوگی پس یہی کنایہ ہے۔

علامہ سرخسیؒ صریح کی تعریف بیان کرنے کے بعد لکھتے ہیں:

والكناية بخلاف ذلك وهو ما يكون المراد به مستورا الى أن يتبين بالدليل .(۱)

اور صریح کے برعکس کنایہ وہ ہوتا ہے کہ جس کی مراد پوشیدہ ہوتی ہے یہاں تک کہ کسی دلیل سے ظاہر ہوجائے۔

اس کے بعد کنایہ کا حکم بیان کرتے ہیں:

وحكم الكناية ان الحكم بها لا يثبت الا بالنية او ما يقوم مقامها من دلالة الحال، لان في المراد بها معنى التردد فلا تكون موجبة للحكم ما لم يزل ذلك التردد بدليل يقترن بها،وعلى هذا سمى الفقهاء لفظ التحريم والبينونة من كنايات الطلاق وهو مجاز ان التسمية باعتبار معنى التردد فيما يتصل به هذا اللفظ حتى لا يكون عاملا الا بالنية.(۲)

کنایہ کا حکم یہ ہے کہ اس کا حکم ثابت نہیں ہوتا مگر نیت کے ساتھ یا دلالتِ حال کے ذریعے جو نیت کے قائم مقام ہوتا ہے، کیونکہ کنایہ کی مراد میں تردد پایا جاتا ہے پس جب تک تردد باقی رہے گا وہ حکم کو واجب نہیں کرے گا، الّا یہ کہ اس کے ساتھ کوئی دلیل مقترن موجود ہو اور اسی کو ملحوظ خاطر رکھتے ہوئے فقہاء نے تحریم و بینونت کے الفاظ کو طلاق کے بارے میں کنایہ قرار دیا ہے کیونکہ یہ مجاز ہے اور ان الفاظ کے معانی میں تردد کے باعث ان پر نیت کے جانے بغیر عمل نہیں کیا جائے گا۔

۱- اصول سرخسی، ۲۰۱/۱

۲- اصول سرخسی، ۲۰۲/۱

حكم الكناية ان لا يحب العمل به .

یعنی اس لفظ (کنایہ) پر عمل نہیں ہوگا۔

مگر جب تک (قایل کی) نیت نہ ہو یا نیت کے قائم مقام (قایل کا) حال اس پر دلالت کرے۔ کیونکہ ہر لفظ کنایہ کی مراد پوشیدہ ہوتی اور مراد کے ثبوت میں تردد ہوتا ہے۔ اس لیے یہ حکم کو واجب نہیں کرتا جب تک کہ یہ پوشیدگی اور ابہام باقی رہے۔

و ذالك مثل المجاز قبل ان يغير متعارفاً ۔ یعنی کنایہ کی مثالوں میں سے ایک مثال مجاز غیر متعارف ہے جو لوگوں کے مابین مروج نہ ہو کیونکہ مجاز کو متکلم ان معنوں میں استعمال کرتا ہے جس کے لیے وہ وضع نہیں ہوا ہوتا تو سننے والے پر معنی پوشیدہ رہ جاتے ہیں تو سامع کے لیے مجاز (غیر متعارف) کی مراد کے بارے تردد پیدا ہو جاتا ہے پس یہی کنایہ کی صورت حال ہے۔

صریح کی طرح کنایہ بھی حقیقت اور مجاز دونوں کے ساتھ جمع ہو سکتا ہے جس طرح حقیقت صریح اور مجازِ صریح ہوتا ہے اسی طرح حقیقتِ کنایہ اور مجازِ کنایہ بھی ہوتا ہے اور دوسری بات یہ ہے کہ کنایہ کی طرح خفی الدلالة الفاظ مثلاً خفی، مشکل، مجمل وغیرہ کی مراد بھی پوشیدہ ہوتی ہے لیکن کنایہ اور ان میں فرق یہ ہے کہ کنایه میں پوشیدگی استعمال کے لحاظ سے ہے جبکہ خفی وغیرہ میں دوسرے مانع کی وجہ سے پوشیدگی ہوئی ہے۔ اس لیے صریح اور کنایہ میں صرف استعمال کا لحاظ ہوتا ہے دوسرے عوارض کا اعتبار نہیں کیا جاتا لہٰذا استعمال کے اعتبار سے اگر کوئی لفظ صریح ہے لیکن دوسرے عوارض کی طرح خفا پیدا ہو جائے تو یہ لفظ صریح ہی رہے گا خفا پیدا ہونے کی وجہ سے یہ لفظ کنایه نہیں ہوگا۔

اسی طرح اگر استعمال کے لحاظ سے کوئی لفظ کنایہ ہے اور دوسرے عوارض کی بناء پر اس میں ظہور پیدا ہو جائے تو وہ لفظ کنایہ ہی رہے گا۔ ظہور کے پیدا ہونے کی وجہ سے صریح نہیں ہو جائے گا۔ اس لیے علماء اصول کے نزدیک حقیقت مہجورہ کنایہ ہے اور حقیقت مستعملہ صریح ہے اور مجازِ متعارف صریح ہوگا اور مجازِ غیر متعارف کنایہ ہوگا۔

ملا جیونؒ شرح نورالانوار علی المنار میں علامہ نسفیؒ کی کنایہ کی تعریف نقل کرتے ہیں اور اس کی شرح ان الفاظ میں کرتے ہیں:

(واما الكناية :فما استتر المراد به ولا يفهم الا بقرينة حقيقة كان او مجازا) فيه تنبيه ايضاً على ان الكناية تجتمع مع الحقيقة والمجاز، والمراد بالاستتار هو الاستتار بحسب الاستعمال، ولا حاجة الى اخراج الخفي والمشكل لان خفا هما بحسب مانع آخر، فلو وقع الخفاء في الصريح أو الظهور في الكناية بعوارض آخر لا يضر ذلك في كونه صريحا او كناية، لان العوارض الآخر لا تعتبر،فالمدار فيهما على الاستعمال، ولهذا قالوا: ان الحقيقة المهجورة كناية والمستعملة صريحة، والمجاز المتعارف صريح وغير المتعارف كناية. (۱)

(کنایہ وہ ہے جس کے معنی پوشیدہ ہوں اور کسی قرینہ کے بغیر سمجھ نہ آسکیں خواہ وہ حقیقت ہو یا مجاز) اس میں بھی تنبیہ ہے کہ کنایہ حقیقت ومجاز کے ساتھ جمع ہوسکتا ہے اور پوشیدگیِ معنی سے مراد وہ پوشیدگی جو اس کے استعمال کے نتیجے میں ہو اس میں خفی اور مشکل کو خارج کرنے کی ضرورت نہیں کیونکہ ان دونوں کی پوشیدگی دوسری وجہ اور معنوی رکاوٹ کے باعث ہوتی ہے پس اگر دیگر وجوہات کی بنا پر صریح میں معنوی خفا واقع ہو جائے یا کنایہ میں ظہور معنی ہو جائے تو اس سے ان کے صریح یا کنایہ ہونے پر کوئی فرق نہیں پڑے گا۔ کیونکہ دوسرے عوارض (صریح اور کنایہ) میں معتبر نہیں ہیں۔ ان میں مدار صرف استعمال پر ہے اس لیے فقہاء نے کہا کہ حقیقت مہجورہ کنایہ ہے اور حقیقت مستعملہ صریح ہے۔ مجاز متعارف صریح ہے اور مجاز غیر معروف کنایہ ہے۔

۱- نور الانوار، ۳٦٦/۱

کتب اصول میں کنایہ کی مثال عموماً لفظ بینونت بیان کی گئی ہے۔ جو طلاق سے کنایہ ہے اس لیے کہ طلاق لفظ بینونت کے معنی موضوع لہ نہیں ہیں بلکہ معنی لازم ہیں، بینونت کے معنی موضوع لہ مطلق جدا ہونے کے ہیں جب کہ طلاق کے معنی موضوع لہ شوہر کا اپنی بیوی کو اپنے حقِ زوجیت سے جدا یعنی علیحدہ کرنا ہیں۔ اب شوہر کا اپنی بیوی کو انت بائن کہنا جہاں اس بات کا احتمال رکھتا ہے وہاں اس بات کا بھی احتمال ہے کہ اس سے مراد معنی موضوع لہ ہی ہوں نہ کہ معنی لازم، اب اس تردد کے رفع کے لیے متکلم کی نیت یا دلالت حال کی طرف رجوع کیا جائے گا تا کہ کسی ایک احتمال کو دوسرے پر ترجیح دی جا سکے۔

جس طرح علماء اصول معنی موضوع لہ اور معنی لازم میں سے کسی ایک کو ترجیح دینے کے لیے نیت یا دلالت حال کو شرط قرار دیتے ہیں۔ علماء بیان قرینہ کو مرجح قرار دیتے ہیں۔

کتب اصول میں کنایہ کی امثلہ میں زیادہ تر فقہی جزئیات بیان کی گئی ہیں لیکن کتب علوم القرآن میں کنایہ کی متعدد مثالیں قرآن کریم سے دی گئی ہیں اس لیے کہ قرآن کریم میں کنایات کثرت سے مذکور ہیں۔

علامہ سیوطیؒ نے الاتقان فی علوم القرآن میں کنایہ اور اس کے اسباب پر تفصیلی بحث کی ہے ان میں چند کنایات اور ان کے اسباب کا ذیل میں ذکر کیا جاتا ہے۔

ایک سبب کنایہ کا قدرت کے زیادہ ہونے کے بارے میں آگاہ کرنا ہے۔

علامہ سیوطیؒ فرماتے ہیں:

التنبیہ علی عظم القدرۃ :نحو:(هُوَ الَّذِیْ خَلَقَکُم مِّن نَّفْسٍ وَاحِدَةٍ) (الاعراف: ۱۸۹) کنایة عن آدم .(۱)

۱- الاتقان فی علوم القرآن، ۵۹/۲

قدرت الٰہی کی عظمت کے بارے متنبہ کرنا۔جیسے فرمان باری تعالیٰ ہے، اللہ وہ ذات ہے جس نے تمہیں ایک جان سے پیدا کیا ہے۔نفس واحدہ۔ یہاں آدم سے کنایہ ہے۔

اسی طرح ایک اہم سبب یہ ہے کہ اصل بات کو صریح ذکر کرنا معیوب سمجھا جاتا ہو تو وہاں کنایہ مناسب معلوم ہوتا ہے۔

علامہ سیوطیؒ لکھتے ہیں:

ان یکون التصریح مما یستقبح ذکرہ، ککنایه الله عن الجماع بالملامسة والمباشرة والافضاء والرفث والدخول، والسر فی قوله :(وَلَـٰكِن لَّا تُوَاعِدُوهُنَّ سِرًّا) (البقرة:۲۳۵) والغشیان فی قوله :(فَلَمَّا تَغَشَّاهَا) (الاعراف:۱۸۹) اخرج ابن ابی حاتم عن ابن عباس قال :المباشرة الجماع، ولکن الله یکنی .(۱)

تصریح سے جس بات کو ذکر کرنا قبیح ہو جیسے کہ اللہ تعالیٰ نے جماع کو ملامست مباشرت، افضاء، رفث اور دخول کے الفاظ سے بطور کنایہ ذکر فرمایا ہے اور سرّ باری تعالیٰ کے قول (وَلَـٰكِن لَّا تُوَاعِدُوهُنَّ سِرًّا)اور غشیان (ڈھانپنا) اللہ تعالیٰ کے فرمان (فَلَمَّا تَغَشَّاهَا) میں۔ابن ابی حاتم نے ابن عباس سے نقل کیا ہے کہ مباشرت، جماع ہے لیکن اللہ تعالیٰ نے بطور کنایہ ذکر فرمایا ہے۔

۱- الاتقان فی علوم القرآن، ۲/۵۹-۶۰

باب چہارم

لفظ کی اپنے معنی پر دلالت کی کیفیت کے اعتبار سے اقسام

- ☆ عبارۃ النص
- ☆ اشارۃ النص
- ☆ دلالۃ النص
- ☆ اقتضاء النص
- ☆ مفہوم مخالف

لفظ کی اپنے معنی پر دلالت کی کیفیت کے اعتبار سے اقسام

نصوصِ قرآن کے فہم کے لیے جس طرح یہ جاننا ضروری ہے کہ لفظ کی دلالت اپنے معنی پر واضح ہے یا خفی ہے یعنی لفظ اپنے معنی پر واضح طور پر دلالت کرتا ہے یا مخفی طور پر جس کی وضاحت کی ضرورت باقی رہتی ہے۔ علماء اصول نے لغت عرب کا تتبع واستقراء اور نصوص قرآن کا استقصا کرنے کے بعد معنی کے ظہور وخفا کے اعتبار سے الفاظ کے مراتب واحکام کتبِ اصول میں تفصیل سے بیان کیے ہیں۔ اسی طرح نصوصِ قرآن کے فہم اور ان سے احکام ومسائل کے استنباط واستخراج کے لیے یہ جاننا بھی ضروری ہے کہ لفظ کی اپنے معنی پر دلالت کی کیفیت کیا ہے اس لیے کہ احکام پر الفاظ کی دلالت کے متعدد طرق ہیں اور ان تمام طرق سے ہی نصوص سے احکام کا ثبوت ہوتا ہے اور ان مختلف ومتعدد طرق میں سے کسی طریقہ سے بھی اگر کوئی حکم نص سے ثابت ہو رہا ہو تو وہ حکم شرعی ہی کہلائے گا اور مکلّف کو اس پر عمل کرنا لازم ہوگا۔ علماء اصول نے لفظ کی اپنے معنی پر دلالت کے متعدد طرق کا تفصیلی ذکر کیا ہے اور ان کے مراتب بیان کیے ہیں۔

حنفی علماء اصول نے معانی پر الفاظ کی دلالت کی کیفیت کی چار اقسام بیان کی ہیں۔

۱۔عبارۃ النص ۲۔اشارۃ النص ۳۔دلالۃ النص ۴۔اقتضاء النص

جبکہ احناف کے علاوہ دیگر علماء اصولیین یعنی متکلمین نے مفہوم المخالفۃ کا اضافہ کیا ہے۔

حنفی اصولیین نے لفظ کی معنی پر دلالت کے چار اقسام عبارۃ النص، اشارۃ النص، دلالۃ النص اور اقتضاء النص میں محصور ہونے کی دلیل حصر یہ پیش کی ہے۔ مستدل نظم سے دلیل پیش کرے گا یا معنی سے اگر اول ہے تو اس کی دو صورتیں ہیں۔ اس نظم کو معنی کے لیے قصداً لایا گیا ہوگا یا نہیں۔ اگر اول ہے تو وہ استدلال بعبارۃ النص ہے اور اگر ثانی ہے تو وہ استدلال باشارۃ النص

ہے اور اگر معنی سے دلیل پیش کرے گا تو اس کی بھی دوصورتیں ہیں وہ معنی بغیر فکر و اجتہاد کے ازروئے لغت مفہوم ہوگا یا نہیں اگر اول ہے تو وہ استدلال بدلالۃ النص ہے اگر ثانی ہے تو اس کی بھی دوصورتیں ہیں۔اس معنی پر نظم کی صحت عقلاً یا شرعاً موقوف ہوگی یا نہیں اگر اول ہے تو وہ استدلال باقتضاء النص اور اگر ثانی ہے تو وہ استدلالات فاسدہ ہیں۔(۱)

علامہ تفتازانی شرح التلویح علی التوضیح میں رقم طراز ہیں:

وقد حصروها فی عبارة النص واشارته ودلالته واقتضائه ووجه ضبطه علی ما ذکره القوم ان الحکم المستفاد من النظم اما أن یکون ثابتاً بنفس النظم اولا، والاول ان کان النظم مسوقاله فهو العبارة والا فهو الاشارة، والثانی ان کان الحکم مفهوما منه لغة فهی الدلالة أو شرعا فهو الاقتضاء والا فهو التمسکات الفاسدة.(۲)

اور علماء نے اس کو عبارۃ النص، اشارۃ النص، دلالۃ النص اور اقتضاء النص کی چار وجوہ میں محدود کیا ہے اور اس حصر کی وجہ علماء کی ایک جماعت نے یہ بیان کی ہے کہ نص سے حاصل ہونے والا حکم نفسِ نظم سے ثابت ہوگا یا (ایسا) نہیں ہوگا، (لہٰذا) اول صورت میں اگر سیاقِ نظم اس حکم کے لیے ہے تو وہ عبارت النص ہے اور اگر سیاقِ کلام اس کے لیے نہیں تو اشارۃ النص ہے اور اگر دوسری صورت ہے کہ معنی حکم اس نص سے ازروئے لغت سمجھا گیا ہے تو دلالۃ النص ہے اور اگر شرعاً وہاں مطلوب ہو تو اقتضاء النص ہے اس کے علاوہ اگر ہے تو استدلالاتِ فاسدہ ہیں۔

اس مقام پر یہ بات بھی واضح کرنا ضروری ہے کہ یہاں نص سے مراد اصطلاحی معنی

۱- ~~مستفاد من فیض سبحانی، ۱/ ۱۳۵~~ ۲- شرح التلویح علی التوضیح، ۱/ ۲٤۲

میں نص نہیں ہے۔جس کا ذکر واضح الدلالۃ الفاظ میں کیا گیا ہے بلکہ عام ہے یعنی نظمِ قرآن چاہے ظاہر ہو یا نص، مفسر ہو یا محکم، حقیقت ہو یا مجاز، خاص ہو یا عام۔ان سے حکم کا اثبات عبارۃ النص ہی کہلائے گا۔اسی طرح یہ بات بھی جاننا ضروری ہے کہ دلالت کے ان طریقوں میں سے کسی طریقہ سے بھی جو حکم ثابت ہوگا وہ ظاہرِ نص سے ہی ثابت ہوگا نہ کہ قیاس یا رائے سے۔

ڈاکٹر ادیب صالح تحریر فرماتے ہیں:

وينبغى أن يعلم أن الاحكام الثابتة بأى طريق من هذه الطرق الاربعة للدلالة، تكون ثابتة بظاهر النص، دون القياس والرأى، لذا رأينا القاضى أبا زيد الدبوسى فى تقويم الادلة يبحث الدلالات من خلال الاحكام الثابتة بها ويقدم لنا الموضوع تحت عنوان (القول فى أقسام الاحكام الثابتة بالظاهر دون القياس بالرأى) ثم يقول :هذه الاحكام الاربعة (الثابت بعبارة النص، والثابت باشارة النص، والثابت بمقتضى النص...)
ثم يتابع البحث فى كل واحد منها على حدة .(١)

اور معلوم ہونا چاہیے کہ دلالت کے ان چاروں طریقوں میں سے کسی طریقہ سے بھی ثابت حکم ظاہر نص سے ثابت حکم ہوتا ہے نہ کہ قیاس اور رائے سے ثابت۔چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ قاضی ابوزید دبوسی نے اپنی کتاب تقویم الادلۃ میں جہاں ان دلالات سے ثابت احکام کی بحث کی ہے تو انہوں نے عنوان القول فی اقسام الاحکام الثابۃ بالظاھر دون القیاس والرای (ظاہر نص سے ثابت احکام کی اقسام کا بیان جو بغیر قیاس و رائے کے ثابت ہوتے ہیں) قائم کیا ہے۔پھر وہ فرماتے ہیں یہ احکام ان چار سے ثابت ہوتے ہیں یعنی عبارت النص، اشارۃ النص، دلالت النص اور اقتضاء النص سے۔پھر اس کے بعد ہر ایک کے بارے علیحدہ بحث اور حدود و قیود بیان کی ہیں۔

١- تفسير النصوص، ١/٤٦٧-٤٦٨

اور علامہ سرخسیؒ نے بھی علامہ دبوسیؒ کی طرح باب کا عنوان یہی رکھا ہے بیـــان الاحـکـام الثابتة بظاهر النص دون القياس والرأی اور اس کے بعد فرماتے ہیں:

هذه الاحكام تنقسم أربعة أقسام :الثابت بعبارة النص، والثابت باشارته، والثابت بدلالته، والثابت بمقتضاه. (۱)

هذه الاحكام سے مراد **الاحكام الثابته بظاهر النص دون القياس والرأى** ہے۔

عبارۃ النص:

عبارۃ النص سے ثابت وہ حکم ہے جو ظاہری کلام سے سمجھ آئے یعنی کلام سے وہی مقصود ہو خواہ اصالۃً ہو یا تبعاً۔

علامہ بزدویؒ فرماتے ہیں:

ان الاستدلال بعبارة النص هو العمل بظاهر ما سيق الكلام له .(۲)

بے شک استدلال بعبارت النص اس چیز کے ظاہر پر عمل کرنا ہے جس کے لیے کلام لایا گیا ہے۔

علامہ عبدالعزیز بخاریؒ شرح کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

أن الاستدلال (بعبارة النص) اى بعينه، ولهذا قال القاضى الامام :الثابت بعين النص ما أوجبه نفس الكلام وسياقه وكذا ذكر أبو اليسر أيضاً.فيكون هذه الاضافة من باب اضافة العام الى الخاص، كما فى قولك جميع القوم وكل الدراهم ونفس الشيء ، والاستدلال انتقال الذهن من الاثر الى المؤثر وقيل على العكس والمراد ههنا، والعبارة لغة: تفسير الرؤيا يقال عبرت الرؤياء أعبرها عبارة أى فسرتها وكذا عبرتها،

۱- اصول سرخسی، ۲۴۹/۱

۲- اصول بزدوی، ۱۱

وعبرت عن فلان اذا تكلمت عنه فسميت الالفاظ الدالة على المعانى عبارات لأنها تفسر ما فى الضمير الذى هو مستور كما أن المعبر يفسر ما هو مستور وهو عاقبة الرؤيا ولأنها تكلم عما فى الضمير، واعلم أنهم يطلقون اسم النص على :كل ملفوظ مفهوم المعنى من الكتاب والسنة سواء كان ظاهراً او مفسراً او نصاً او حقيقة او مجازاً خاصا كان او عاماً اعتباراً منهم للغالب، لان عامة ماورد من صاحب الشرع نصوص فهذا هو المراد من النص فى هذا الفصل دون ما تقدم تفسيره حتى كان التمسک فى اثبات الحكم بظاهر أو مفسر أو خاص أو عام أو صريح أو كناية أو غيرها استدلالا بعبارة النص لا غير. (۱)

أن الاستدلال بعبارة النص یعنی عینِ نص سے اسی لیے قاضی امام نے فرمایا کہ عبارة النص سے مراد وہ ہے جو عینِ نص ثابت ہو یعنی نفسِ کلام اور سیاق سے ہی حکم کا وجوب ثابت ہو اور ابو یسر نے بھی اسی طرح ذکر کیا ہے۔ پس یہ اضافت عام سے خاص کی طرف اضافت کے باب میں سے شمار ہوگی جیسا کہ تمہارا قول جمیع القوم و کل الدراهم و نفس الشئی اور استدلال (نام ہے) ذہن کا اثر سے مؤثر کی طرف منتقل ہونے اور اس کے برعکس کا (یعنی مؤثر سے اثر کی طرف منتقل ہونا) اور یہی (مؤخر الذکر) معنیٰ یہاں مراد ہیں اور لفظ العبارة لغت میں خوابوں کی تعبیر بیان کرنے کے معنیٰ میں ہے جیسا کہ لغت عرب میں کہا جاتا ہے عبرت الرؤیا أعبرها عبارة۔ یعنی میں نے ان کو کھول دیا اور اسی طرح سے عبرتها (یعنی میں نے ان کی تعبیر بیان کی) عبرت عن فلان اس وقت بولا جاتا جب تو کسی کی طرف سے کلام کرے (گویا

۱- کشف الاسرار، ۱/ ۱۰۶

کسی کی بات کو واضح کرے اور اس کا ابلاغ کرے) پس معانی پر دلالت کرنے والے الفاظ کو عبارات سے موسوم کیا گیا ہے اس لیے کہ وہ (الفاظ) بھی ضمیر میں پوشیدہ اوامر کو واضح کر دیتے ہیں جیسا کہ تعبیر بیان کرنے والا (خواب کے) پوشیدہ امور کو ظاہر کر دیتا ہے اور یہی خوابوں کا منتہاء (تعبیر) ہے اور اس لیے کہ یہ عاقبۃ (تعبیر) ما فی الضمیر کا بیان ہے اور جان لیجیے کہ علماء اصولیین اسم نص کا اطلاق کتاب وسنت کے ہر اس لفظ پر کرتے ہیں جو معانی کا فہم دیتا ہے چاہے وہ ظاہر ہو یا مفسر، نص، حقیقت یا مجاز، خاص ہو یا عام ان میں غالب کا اعتبار کرتے ہیں۔ اس لیے کہ صاحبِ شرع سے عمومی طور پر جن امور کا ورود ہوتا ہے وہ نصوص ہیں پس اس فصل میں نص سے یہی مراد ہے، نہ کہ اس سے قبل جو نص کا بیان ہوا وہ مراد ہے چنانچہ ظاہر ہو یا مفسر یا خاص ہو یا عام یا صریح ہو یا کنایہ وغیرہ ظاہر نص سے استدلال عبارۃ النص سے ہی استدلال شمار ہوگا وغیرہ۔

علامہ عبدالعزیز بخاریؒ کی شرح مذکورہ سے درج ذیل امور واضح ہوتے ہیں۔

عبارۃ النص میں اضافت یعنی عبارت کی اضافت نص کی طرف عام کی اضافت خاص کی طرف ہے۔ مراد ظاہر کلام ہے یعنی قرآن کریم کے ظاہر الفاظ۔ استدلال کی دو قسمیں ہیں اثر سے مؤثر کی طرف ذہن کا منتقل ہونا یعنی معلول سے علت کی طرف۔ اور مؤثر سے اثر کی طرف ذہن کا انتقال یعنی علت سے معلول کی طرف۔ یہاں دوسری قسم مراد ہے کیونکہ مجتہد کا مقصود دلائل کے ذریعہ احکام کا ثابت کرنا ہے۔

عبارۃ کے معنی بیان کرنے کے ہیں عبارۃ کو عبارۃ اس لیے کہتے ہیں کہ معانی جو ضمیر میں مستور ہوتے ہیں ان کو عبارۃ کے ذریعے ظاہر کیا جاتا ہے۔

اور نص سے مراد نص اصطلاحی نہیں جس کی تفصیل واضح الدلالۃ الفاظ میں کی گئی بلکہ

یہاں نص سے مراد عام ہے جس میں ظاہر، نص، مفسر، محکم، حقیقت، مجاز، خاص اور عام سب شامل ہیں۔

علامہ بخاریؒ هو العمل بظاهر ما سيق الكلام له کی شرح ان الفاظ میں کرتے ہیں:

المراد من العمل عمل المجتهد وهو اثبات الحكم لا العمل بالجوارح كما اذا قيل : الصلاة فريضة لقوله تعالىٰ : (وَأَقِيمُواْ الصَّلاَةَ)(البقرة: ۴۳، ۸۳، ۱۱۰) (النساء:۷۷) (الانعام: ۷۲) (يونس: ۸۷) (النور: ۵۶) (الروم: ۳۱) (المزمل: ۲۰) والزنا حرام لقوله جل ذكره : (وَلاَ تَقْرَبُواْ الزِّنَى) (الاسراء : ۳۲)، فهذا و أمثاله هو العمل بظاهر النص والاستدلال بعبارته.(۱)

یہاں عمل سے مراد مجتہد کا عمل ہے اور وہ حکم کا (بطریقہ استنباط واستخراج) ثابت کرنا ہے نہ کہ اعضاء وجوارح کے ذریعے کوئی عمل کرنا مراد ہے جیسا کہ کہا گیا ہے کہ نماز فرض ہے اس قول باری تعالیٰ سے وَأَقِيمُواْ الصَّلاَةَ اور زنا حرام ہے۔ قول باری تعالیٰ کی وَلاَ تَقْرَبُواْ الزِّنَى ان کے باعث آیات میں بیان کردہ احکام اور اسی کی مثل دیگر آیات پر عمل ظاہر نص پر عمل ہے اور ان آیات سے استدلال عبارۃ النص سے استدلال ہے۔

یعنی عمل سے مجتہد کا عمل مراد ہے اور وہ اصول سے فروعی مسائل کا استنباط واستخراج کرنا، نہ کہ اعضائے جسمانی کا عمل مراد ہے۔

علامہ نسفیؒ نے بھی اپنی عادت کے موافق فخر الاسلام کی اتباع میں عبارة النص کی

۱- کشف الاسرار، ۱/۱۰۶

تعریف بیان کی ہے اور ملا جیونؒ ما سیق الکلام له کی شرح کرتے ہوئے شرح نور الانوار علی المنار میں رقم طراز ہیں:

والمراد من هذا السوق أعم مما يكون في النص فان السوق في النص ما يكون مقصوداً أصلياً، وفي عبارة النص ما كان مقصودا أصلياأو لا، فاذا تمسک أحد لاباحة النكاح بقوله تعالىٰ :(فَانكِحُواْ مَا طَابَ لَكُم) كان عبارة النص وان لم يكن نصافيه بل ظاهرا بخلاف العدد فانه نص فيه .(١)

یہاں سیاق کلام سے مرادنص میں پائے جانے والے سیاق کلام سے عام ہے۔کیونکہ نص میں جو سیاق کلام ہوگا وہ مقصود اصلی ہوگا جبکہ عبارۃ النص میں سیاق کلام مقصود اصلی بھی ہوسکتا ہے۔مقصود غیر اصلی بھی جب کوئی شخص اباحتِ نکاح میں اللہ تعالیٰ کے فرمان(فَانكِحُواْ مَا طَابَ لَكُم)سے استدلال کرے تو یہ آیت اس حکم کے لیے عبارت النص ہوگی اگر چہ اس حکم کے لیے نص نہیں ہے بلکہ ظاہر ہے البتہ بیان عدد (ازواج) میں نص ہے۔

یعنی یہاں سوق سے مراد اصلی اور غیر اصلی دونوں ہیں جبکہ نص جو واضح الدلالۃ الفاظ میں سے ہے اس میں سوق سے مراد صرف اصلی ہی ہوتا ہے اس لیے فَانكِحُواْ مَا طَابَ لَكُم مِّنَ النِّسَاء مَثْنَى وَثُلاَثَ وَرُبَاعَ سے اباحت نکاح میں استدلال عبارۃ النص ہی ہوگا اگر چہ اباحتِ نکاح کے سلسلہ میں یہ نص نہیں بلکہ ظاہر ہے جب کہ عدد کے لیے نص ہے۔اس لیے کہ اس آیت میں تعدد ازواج کو بیان کرنا ہی مقصود اصلی ہے اباحتِ نکاح کو بیان کرنا مقصود تو ہے مگر مقصود اصلی نہیں۔اسی لیے علامہ سرخسیؒ تحریر فرماتے ہیں:

فأما الثابت بالعبارة فهو ما كان السياق لأجله ويعلم قبل التأمل أن ظاهر النص متناول له .(٢)

١- نور الانوار، ١/٣٧٤-٣٧٥

٢- اصول سرخسی، ١/٤٧١

پس عبارت النص سے ثابت شدہ حکم وہ ہوتا ہے جس کے لیے سوقِ کلام ہو اور وہ قبل از غور وفکر ہی سمجھ میں آجائے کیونکہ نص کا ظاہر اس حکم کو شامل ہوتا ہے۔

عبارۃ النص کی مثالیں:

یہ جاننا ضروری ہے کہ عبارۃ النص سے احکام کا ثبوت ہوتا ہے چاہے وہ اصالۃً ہو یعنی نص کا مقصود اصلی وہی ہو، نص اسی غرض کے لیے لائی گئی ہو یا تبعاً ہو یعنی نص اس مقصد کے لیے لائی تو نہ گئی ہو لیکن تبعاً نص کے ظاہر الفاظ سے ہی حکم ثابت ہو رہا ہو۔

ڈاکٹر ادیب صالح تحریر فرماتے ہیں:

ولقد عنى علماؤنا بعرض الامثلة لعبارة النص، وقرروا عدم التفريق بين المقصود من السياق اصالة والمقصود منه تبعا، وبينوا كيف أن النص اذا ورد ودل باللفظ نفسه على حكم .كان هو المقصود اصالة من ورود النص. ثم دل معه على حكم لم يكن مقصودا اصالة من الورود وانما جاء تبعا، كانت الدلالة على الحكم الاول وعلى الحكم الثاني، دلالة عبارة.(۱)

اور تحقیق عبارۃ النص کے لیے مثالوں کو پیش کرتے ہوئے ہمارے علما نے سوقِ کلام سے مقصودِ اصلی اور مقصودِ تبعی کے مابین عدم تفریق کو ثابت کیا ہے انہوں نے وضاحت کی ہے کہ کیسے نص اپنے ورود کے بعد اپنے الفاظ سے حکم، جو کہ مقصود تھا پر اصالتاً دلالت کرتی ہے اور ساتھ ساتھ کیسے اس حکم پر بھی دلالت کرتی ہے جو اصلاً مقصود نہ تھا لیکن اس پر تبعاً دلالت ہوتی ہے۔ نص کی حکم پر اول دلالت ہو یا ثانی دونوں عبارۃ النص کی ہی دلالت ہوتی ہیں۔

۱- تفسیر النصوص، ۱/۴۷۱

اس کی وضاحت امثلہ سے کی جاتی ہے:

1۔اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے۔

وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَى فَانْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَى وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ .(١)

اور اگر تم کو اس بات کا اندیشہ ہو کہ تم یتیم لڑکیوں کے بارے میں انصاف نہ کر سکو گے تو ان کے بجائے اور عورتیں جو تم کو پسند ہوں ان میں سے دو دو اور تین تین اور چار چار عورتوں سے نکاح کر لو پھر اگر تم کو یہ خوف ہو کہ تم چند عورتوں کے درمیان انصاف نہ کر سکو گے تو ایک ہی بیوی پر اکتفا کرو یا ان باندیوں پر قناعت کرو جو تمہاری ملک ہوں۔

یہ آیت متعدد احکام پر دلالت کرتی ہے۔

۱- نکاح کی اباحت پر

۲- تعددِ ازواج یعنی ایک سے زائد چار تک عورتوں سے نکاح کرنے کے جواز پر عدل کی شرط کے ساتھ۔

۳- اگر عدل کا امکان نہ ہو اور ظلم وجور کا خوف ہو تو ایک ہی عورت پر اکتفاء کرنے کے وجوب میں۔

آیت مذکورہ میں فَانْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ نکاح کی اباحت پر، اور مَثْنَى وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ تعدد ازواج، چار کی حدود میں رہتے ہوئے کے جواز پر، اور فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً ظلم وجور کے خوف اور عدم امکانِ عدل کی صورت میں ایک ہی پر اکتفا کے وجوب پر دلیل ہے۔

١- النساء، ٤:٣

یہ تینوں احکام اگر چہ ایک ہی درجہ کے نہیں ہیں اس لیے کہ پہلا حکم مقصود اصلی نہیں ہے بلکہ تبعاً ثابت ہو رہا ہے جبکہ دوسرے دو احکام مقصود اصلی ہیں لیکن تینوں عبارۃ النص ہی سے ثابت ہیں۔

۲-اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے۔وَأَحَلَّ اللّٰهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا .(۱)

اللہ تعالیٰ نے بیع کو حلال کیا ہے اور سود کو حرام کر دیا ہے۔

یہ آیت دو احکام پر دلالت کرتی ہے۔

۱- بیع کی حلت اور ربا کی حرمت پر

۲- بیع اور ربا میں عدم مساوات یعنی بیع حلال ہے اور ربا حرام ہے یہ دونوں حکم عبارۃ النص ہی سے ثابت ہو رہے ہیں اگر چہ آیت کا نزول دوسرے حکم کے لیے ہوا ہے اس لیے کہ دوسرا حکم یعنی بیع اور ربا کے درمیان عدم مساوات کا بیان آیت کا مقصود اصلی ہے جب کہ پہلا حکم یعنی بیع کی حلت اور ربا کی حرمت مقصود اصلی نہیں یعنی آیت اس لیے نازل نہیں ہوئی ہے لیکن ظاہر عبارت سے یہ حکم چونکہ ثابت ہو رہا ہے اس لیے تبعا نہ کہ اصالۃ یہ بھی عبارۃ النص ہی سے ثابت ہے۔

علامہ عبدالعزیز بخاریؒ کشف الاسرار شرح اصول بزدوی میں صدر الاسلام سے نقل فرماتے ہیں:

الحكم الثابت بعين النص أى بعبارته ما أثبته النص بنفسه وسياقه كقوله تعالىٰ :(وَأَحَلَّ اللّٰهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا) (البقرة:۲۷۵) فعين النص يوجب أباحة البيع وحرمة الربا والتفرقة، فسوى بين ما هو مقصود أصلى وهو الفرق وبين ما ليس كذلک وهو حل البيع وحرمة الربا فجعلها ثابتين بعبارة النص لا باشارته .)(۲)

۱- البقرہ، ۲:۲۷۵

۲- کشف الاسرار، ۱/۱۰۷

(الحکم ثابت بعین النص) یعنی نفسِ عبارت سے ثابت ہونے والا حکم وہ ہوتا ہے جس کو خود نص کے الفاظ اور اس کا سیاق ثابت کرے جیسے اللہ تعالیٰ کا قول (وَأَحَلَّ اللّٰهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا) پس عین نص، بیع کی اباحت، سود کی حرمت اور ان کے مابین فرق کو لازم کرتی ہے اس نص کے مقصودِ اصلی، فرق (یعنی سود و بیع کے مابین فرق) کے حکم کا بیان اور جو مقصودِ اصلی نہیں یعنی بیع کی حلت اور سود کی حرمت کا ثبوت، ان دونوں کو صدرالاسلام نے عبارت النص سے ثابت احکام قرار دیا ہے نہ کہ اشارۃ النص سے۔

اشارۃ النص:

استدلال باشارۃ النص سے مراد کسی لفظ کا کسی ایسے حکم پر دلالت کرنا ہے جو نہ تو مقصود کلام ہو اور نہ کلام کو اس کے لیے لایا گیا ہو اور نہ ہی پورے طور پر ظاہر وواضح ہو لیکن اشارہ اس کی طرف موجود ہو جو از روئے لغت غور وفکر کے بعد سمجھ آجائے۔

علامہ بزدویؒ لکھتے ہیں:

الاستدلال باشارته هو العمل بما ثبت بنظمه لغة لكنه غير مقصود ولا سيق له النص وليس بظاهر من كل وجه فسميناه اشارة.(۱)

استدلال باشارت النص اس چیز پر عمل کرنا ہے جو نظم قرآن سے لغۃً ثابت ہو لیکن وہ چیز مقصود نہ ہو اور نہ ہی اس کے لیے نص لائی گئی ہو اور نہ وہ من کل وجہ ظاہر ہو پس ہم نے اسے اشارۃ النص کا نام دیا ہے۔

علامہ عبدالعزیز بخاریؒ اس کی شرح میں لکھتے ہیں:

قوله : (والاستدلال باشارته) الاشارة الايماء فكأن السامع غفل عن المعنى المضمون فى النص لا قباله الا مادل عليه ظاهر الكلام فالنص يشير اليه، وقوله :(لكنه غير مقصود) تعرض نجاذب المعنى.وقوله

۱- اصول بزدوی، ۱۱

(ولا سيق له النص)تعرض لجانب اللفظ،والضمير فى لكنه وله راجع الى ما وليس بظاهر من كل وجه لأنه لما لم يسق له الكلام لا بد من أن يكون فيه نوع غموض فيحتاج الى ضرب تأمل ولهذا لا يقف عليه كل أحد.قال القاضى الامام وشمس الائمه رحمه الله:الاشارة من العبارة بمنزلة الكناية والتعريض من الصريح أو المشكل من الواضح، ثم ان كان ذلك الغموض بحيث يزول بأدنى تامل يقال هذه اشارة ظاهرة وان كان يحتاج الى زيادة فكرة يقال:هذه اشارة غامضة .(۱)

(الاستدلال باشارته)اشارہ یعنی ایماء، پس گویا کہ سامع نص میں موجود اس ضمنی معنی کی طرف متوجہ نہیں تھا کیونکہ اس کی توجہ ظاہرِ کلام کے مدلول کی طرف ہوتی ہے، جبکہ نص اس (معنی مضمون) کی طرف اشارہ کرتی ہے اور مصنف کا قول (لکنه غیر مقصود)معنی کی جانب توجہ دلاتا ہے وقولہ (ولا سيق له النص) لفظ کی جانب توجہ دلاتا ہے،اور لکنه وله کی ضمیر ما کی طرف راجع ہے اور نہ وہ پورے طور پر ظاہر ہو اس لیے کہ جب کلام کو اس کے لیے لایا نہیں گیا ہوگا تو اس میں ابہام کی کیفیت لازمی پائی جائے گی۔ پس وہ طلب وتامل کا محتاج ہوگا اور یہی وجہ ہے کہ اس پر (بلا تأمل) کوئی واقفیت نہیں پا سکتا، قاضی امام اور شمس الائمہؒ کے نزدیک اشارۃ النص کا عبارۃ النص سے تعلق ایسا ہی ہے جیسا کہ کنایہ وتعریض کا صریح سے یا مشکل کا واضح سے۔ پھر اگر وہ ابہام تاملِ قلیل سے زائل ہو جائے تو اسے اشارہ ظاہرہ سے تعبیر کیا جائے گا اور اگر وہ (ابہام) غیر معمولی فکر (تأمل) کی احتیاج رکھتا ہو تو اسے اشارہ غامضہ کہا جائے گا۔

۱- کشف الاسرار، ۱/ ۱۰۸

علامہ سرخسیؒ لکھتے ہیں:

والثابت بالاشارہ ما لم یکن السیاق لاجله لکنه یعلم بالتامل فی معنی اللفظ من غیر زیادة فیه ولا نقصان وبه تتم البلاغة ویظهر الاعجاز .(۱)

اوراشارۃ النص سے ثابت ہونے والے احکام وہ ہوتے ہیں کہ جن کے لیے کلام کو نہ لایا گیا ہو لیکن وہ لفظ کے معنی میں تامل کے ذریعے جانے جاتے ہوں بغیر اس کے کہ اس میں کوئی کمی وزیادتی کی جائے اوراسی (اشارۃ النص) کی بدولت بلاغت تکمیل پاتی ہے اوراعجاز کا اظہار ہوتا ہے۔

علامہ نسفیؒ نے بھی علامہ بزدویؒ کی اتباع میں یہی تعریف بیان کی ہے۔ان کے الفاظ ہیں:

واما الاستدلال باشارة النص فهو :العمل بما ثبت بنظمه لغة. لکنه غیر مقصود ولا سیق له النص، ولیس بظاهر من کل وجه .(۲)

اوراستدلال باشارۃ النص اس چیز پر عمل کرنا ہے جو نظم قرآن سے لغتاً ثابت ہو لیکن وہ چیز مقصود نہ ہواور نہ اس کے لیے نص لائی گئی ہواور نہ وہ من کل الوجوہ ظاہر ہو۔

اورملا جیونؒ اس کی شرح ان الفاظ میں کرتے ہیں:

فقوله:بنظمه، شامل للعبارة والاشارة ولکن تخرج به دلالة النص لأنه لیس بثابت بالنظم بان بمعنی النظم، وقوله، لغة، یخرج به المقتضی لانه لیس بثابت لغة بل شرعا أو عقلا، وقوله :لکنه غیر مقصود ولا سیق له النص، تخرج به العبارة لانها مقصودة ومسوقة، وقوله :لیس بظاهر من کل وجه، زیادة تاکید فی اخراج العبارة وتوضیح للتعریف وان لم یکن محتاجا الیه، یعنی أنه ظاهر من وجه دون وجه کما اذا رأی انسان انساناً یقصد نظره

۱- اصول سرخسی، ۱/۲٤۹ ۲- کشف الاسرار شرح المصنف علی المنار، ۱/۳۷۵

ومع ذلک یری من کان عن یمینه وشماله بمؤق عینه من غیر التفات وقصد فالاول بمنزلة العبارة والثانی بمنزلة الاشارة.(۱)

ان کا قول (بنظمه) عبارۃ النص اور اشارۃ النص دونوں کو شامل ہے لیکن اس سے دلالت النص خارج ہو جاتی ہے کیونکہ وہ نظم کلام سے ثابت نہیں ہوئی۔ معانیِ کلام سے ثابت ہوتی ہے اور ان کا قول لغة سے اقتضاء النص خارج ہو جاتی ہے کیونکہ وہ مقتضیٰ کلام میں لغوی اعتبار سے ثابت نہیں ہوتا بلکہ شرعاً یا عقلاً اس کا ثبوت ہوتا ہے اور ان کا قول (لکنه غیر مقصود ولا سیق له النص) سے عبارۃ النص خارج ہو جاتی ہے کیونکہ وہ مقصود ہوتی ہے اور سیاقِ کلام اسی کے لیے ہوتا ہے اور ان کا قول (لیس بظاهر من کل وجه) عبارت النص کو خارج کرنے میں مزید تاکید کے لیے اور تعریف کی مزید وضاحت کے لیے ہے۔ اگرچہ اس کی ضرورت نہ تھی یعنی وہ ایک اعتبار سے ظاہر بھی ہوتی ہے (اگرچہ دوسرے اعتبار سے پوشیدہ ہو) جیسے کوئی انسان دوسرے انسان کو دیکھتا ہے اور اس کا مقصد اس کو ہی دیکھنا ہوتا ہے لیکن اس کے ساتھ ساتھ وہ اپنے گوشہ چشم سے دائیں بائیں بھی بغیر ارادے اور توجہ کے دیکھ رہا ہوتا ہے پس اس دیکھنے کے عمل میں پہلا دیکھنا (جو مقصود ہوتا ہے) وہ بمنزلہ عبارۃ النص ہے اور دوسرا دیکھنا بمنزلۃ اشارۃ النص ہے۔

علامہ بزدویؒ، علامہ سرخسیؒ اور ملا جیونؒ نے نسفی کی شرح میں حسیات سے اشارۃ النص کی مثال یہ بیان کی ہے کہ جب ایک انسان، دوسرے سامنے آنے والے انسان کو سیدھی نظر سے دیکھتا ہے اور اس کے ساتھ ساتھ بغیر التفات اور قصد کے اپنے گوشہ چشم سے دائیں اور بائیں طرف کے لوگوں کو بھی دیکھتا ہے تو اول عبارۃ النص کے مرتبہ اور ثانی اشارۃ النص کے مرتبہ میں ہے۔

۱- شرح نور الانوار، ۱/۳۷۵

علامہ سرخسیؒ تحریر فرماتے ہیں:

ونظير ذلک من المحسوس أن ينظر الانسان الى شخص هو مقبل عليه ويدرک آخرين بلحظات بصره يمنه ويسره وان كان قصده رؤية المقبل اليه فقط.(۱)

اور حسیات میں اس کی مثال یہ ہے کہ انسان جب اپنے سامنے والے شخص کی طرف دیکھتا ہے، تو ساتھ ساتھ اپنے گوشہ چشم سے اپنے دائیں بائیں والے دوسرے لوگوں کا بھی ادراک کر لیتا ہے اگرچہ اس کا مقصد صرف سامنے والے شخص کو دیکھنا تھا۔

اس لیے عبارۃ اور اشارۃ دونوں کا مدلول نص ہی سے ثابت ہے۔ان کے درمیان تفاوت تعارض کے وقت ہی ظاہر ہوگا۔

جیسے علامہ سرخسیؒ امثلہ بیان کرنے کے بعد لکھتے ہیں:

فكذلک هنا الحكم الثابت بالاشارة والعبارة كل واحد منهما يكون ثابتا بالنص وان كان عند التعارض قد يظهر بين الحكمين تفاوت.(۲)

پس اسی طرح یہاں جو بھی حکم اشارۃ النص اور عبارۃ النص سے ثابت ہے ان میں سے ہر ایک نص سے ہی ثابت شدہ ہوگا۔اگرچہ تعارض کے وقت دونوں حکموں کے مابین فرق ظاہر ہو جائے گا۔

قرآن حکیم سے اشارۃ النص کی مثالیں:

۱-اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

مَا أَفَاءَ اللّٰهُ عَلَى رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَى فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَى

۱- اصول سرخسی، ۲۴۹

۲- اصول سرخسی، ۲۴۹

وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنكُمْ وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانتَهُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ ○ لِلْفُقَرَاءِ الْمُهَاجِرِينَ الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِن دِيَارِهِمْ وَأَمْوَالِهِمْ يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِّنَ اللَّهِ وَرِضْوَانًا وَيَنصُرُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ أُولَٰئِكَ هُمُ الصَّادِقُونَ. (۱)

جو مال اللہ تعالیٰ نے اپنے رسول کو دوسری بستیوں سے بطور فئے دلوائے اس میں بھی تمہارا حق نہیں ہے بلکہ وہ اللہ کا حق ہے اور رسول کا اور رسول کے قرابت داروں کا حق ہے اور یتیموں کا حق ہے اور محتاجوں کا اور مسافروں کا حق ہے یہ حکم اس لیے دیا گیا تا کہ وہ مال فئے تم میں سے سرمایہ داروں کے ہاتھوں میں دائر اور ہرتا پھرتا ہو کر نہ رہ جائے اور رسول تم کو جو کچھ دے دیا کرے اُسے لے لیا کرو اور جس چیز سے تم کو منع کر دیا کرے اُس سے رُک جایا کرو اور اللہ سے ڈرتے رہو کیونکہ اللہ تعالیٰ سخت سزا دینے والا ہے۔ اس مال فئے میں ان فقراء مہاجرین کا بھی حق ہے جو اپنے گھروں سے اور اپنے مالوں سے علیحدہ کر دیئے گئے ان کی حالت یہ ہے کہ وہ اللہ تعالیٰ کا فضل اور اس کی رضامندی کے طلب گار ہیں اور وہ اللہ کی اور اس کے رسول کی امداد کیا کرتے ہیں، یہی لوگ حقیقی راست باز ہیں۔

ان آیات میں عبارۃ النص سے مالِ فے، وہ مال جو مسلمان دشمن سے بغیر قتال کے حاصل کرتے ہیں، کے مستحقین کا علم ہوتا ہے اور یہ آیات اسی غرض کے لیے لائی گئی ہیں یعنی ان کا مقصود مال فئے کے مستحقین کو بیان کرنا ہے لیکن اشارۃ النص سے یہ بات بھی ثابت ہو رہی ہے کہ مکہ سے ہجرت کرنے والے مہاجرین جو اپنے اموال و املاک مکہ میں چھوڑ آئے تھے اب ان کی ملکیت میں نہیں ہیں اس لیے ان کو فقیر کہا گیا ہے فقیر اسے کہا جاتا ہے جس کی ملکیت میں کوئی مال نہ ہو۔

۱- الحشر، ۷-۸

علامہ سرخسیؒ لکھتے ہیں:

والثابت بالاشارة ان الذين هاجروا من مكة قد زالت املاكهم عما خلفوا بمكة لاستيلاء الكفار عليها، فان الله تعالىٰ سماهم فقراء والفقير حقيقة من لا يملك المال لا من بعدت يده عن المال ، لأن الفقير ضد الغنى، والغنى من يملك حقيقة المال لا من قربت يده من المال حتى لا يكون المكاتب غنيا حقيقة وان كان في يده اموال، وابن السبيل غنى حقيقة وان بعدت يده عن المال لقيام ملكه، ومطلق الكلام محمول على حقيقة، وهذا حكم ثابت بصيغة الكلام من غير زيادة ولا نقصان، فعرفنا أنه ثابت باشارة النص. (۱)

اشارۃ النص سے یہ بات ثابت ہو رہی ہے کہ مکہ سے ہجرت کرنے والے مہاجرین کی ملکیت اس مال سے زائل ہو چکی ہے جو وہ مکہ میں چھوڑ آئے تھے اس لیے کہ اب اس پر کفار کا غلبہ ہو چکا ہے۔ پس اسی لیے اللہ تعالیٰ نے ان کو فقراء کے نام سے موسوم فرمایا ہے اور فی الواقع فقیر وہ شخص ہوتا ہے جس کی ملکیت میں مال نہ ہو نہ کہ وہ شخص کہ جس کے تصرف سے اس کا مال دور ہو، کیونکہ فقیر غنی کی ضد ہے اور غنی وہ شخص ہوتا ہے جو حقیقتاً مال کی ملکیت رکھتا ہے نہ کہ وہ شخص جس کے قبضہ میں مال ہے، یہاں تک کہ مکاتب (غلام) فی الواقع غنی نہیں ہوتا، اگرچہ اس کے ہاتھ میں مال بھی ہو، اور ابن سبیل (مسافر) اپنے قیام ملکیت کی بدولت حقیقتاً غنی ہوتا ہے اگرچہ وہ اپنے مال سے دوری پر ہوتا ہے اور مطلق الکلام کو اپنی حقیقت پر محمول کیا جائے گا اور یہ حکم صیغہ کلام سے ثابت ہوگا بغیر کسی کمی و زیادتی کے پس ہم نے جان لیا کہ یہ حکم اشارۃ النص سے ثابت ہے۔

۱- اصول سرخسی، ۱/۲۴۹-۲۵۰

۲-اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ إِلَى نِسَائِكُمْ هُنَّ لِبَاسٌ لَكُمْ وَأَنْتُمْ لِبَاسٌ لَهُنَّ عَلِمَ اللَّهُ أَنَّكُمْ كُنْتُمْ تَخْتَانُونَ أَنْفُسَكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ وَعَفَا عَنْكُمْ فَالْآنَ بَاشِرُوهُنَّ وَابْتَغُوا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ وَلَا تُبَاشِرُوهُنَّ وَأَنْتُمْ عَاكِفُونَ فِي الْمَسَاجِدِ تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلَا تَقْرَبُوهَا كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ آيَاتِهِ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ.(۱)

روزے کی شب میں اپنی عورتوں سے تمہارے لیے اختلاط حلال کردیا گیا ہے وہ عورتیں تمہارا لباس ہیں اورتم ان کی پوشاک ہو۔اللہ تعالیٰ اس بات سے واقف ہے کہ تم اپنے حق میں خیانت کررہے تھے سواب اس نے تمہاری توبہ قبول کرلی اورتم کو درگزر فرمایا، پس اب تم ان سے بے تکلف ہم بستری کیا کرو اور جو کچھ اللہ تعالیٰ نے تمہارے لیے مقدر کردیا اس کو طلب کرو اورتم کھاتے پیتے رہو یہاں تک کہ صبح صادق کی سفید دھاری رات کی سیاہ دھاری سے متمیز ہوجائے پھر رات تک روزے کو پورا کیا کرو اور مساجد میں جب تم اعتکاف کی حالت میں ہوتو ان عورتوں سے قربت نہ کرو یہ احکام اللہ تعالیٰ کی مقررہ حدود ہیں سو ان کے نزدیک بھی نہ جاؤ اسی طرح اللہ تعالیٰ لوگوں کے لیے اپنے احکام بیان کیا کرتا ہے تاکہ وہ خلاف ورزی سے بچیں۔

اس آیت میں تمام رات کھانے پینے اور جماع کی اجازت دی گئی ہے اور اس کے نزول کی غرضِ اصلی یہی ہے کہ روزہ صبحِ صادق یعنی رات کے اختتام سے شروع ہوتا ہے اور دن کے اختتام یعنی رات کے آنے تک ہے لہٰذا تمام رات یعنی رات کے آغاز سے لے کر رات کے

۱- البقرہ،۲: ۱۸۷

اختتام تک اکل وشرب اور جماع سے متمتع ہونے کی اجازت ہے یہی اس آیت کا مقصودِ اصلی ہے اس لیے یہ بات عبارۃ النص سے ثابت ہے لیکن اشارۃ اس سے یہ بھی معلوم ہو گیا کہ جنابت روزے کے منافی نہیں ہے کیونکہ جب رات کے اخیر تک اکل وشرب اور جماع کی اجازت عطا کی گئی اور اس جزوِ اخیر کے بعد روزے کی ابتداء ہو رہی ہے تو اب کوئی ایسا وقت باقی نہیں رہتا جس میں غسل کر کے بغیر جنابت کے روزہ رکھ سکے چنانچہ لازماً غسلِ جنابت دن میں واقع ہوگا اور جب دن میں واقع ہوگا تو اگر اس صورت میں روزہ جائز نہ ہوتا تو تمام رات کو حلال نہ کیا جاتا اگر ایسا نہیں ہے تو معلوم ہوا جنابت روزے کے منافی شے نہیں ہے اور یہ امر اشارۃ النص سے ثابت ہو رہا ہے۔علامہ بزدویؒ لکھتے ہیں:

وفی اباحة اسباب الجنابة الی اخر اللیل اشارة الی ان الجنابة لا تنا فی الصوم فیمن اصبح جنباً.(۱)

آخر رات تک اسباب جنابت کی اباحت میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ جنابت روزے کے منافی نہیں اس شخص کے حق میں جس نے جنبی ہونے کی حالت میں صبح کی۔

علامہ عبدالعزیز بخاری کشف الاسرار میں لکھتے ہیں:

وفی کذا اشارة الی أن الجنابة لا تنا فی الصوم لأن المباشرة لما کانت مباحة الی آخر جزء من اللیل فالاغتسال یکون بعد الفجر یکون ضرورة والا وجب أن تحرم المباشرة قبل آخر اللیل بمقدار ما یسع للغسل فیکون رداً لما ذهب الیه بعض أصحاب الحدیث أن الجنابة تمنع صحة الصوم معتمدین علی حدیث ابی هریرةؓ (من اصبح جنبا فلا صوم له) قاله محمد ورب الکعبة مع أن هذا الحدیث معارض بحدیث عائشةؓ کان

۱- اصول بزدوی، ۱۱۸

رسول اللهؐ يصبح جنبا من غير احتلام ثم يتم صومه وذلك في رمضان ومؤول بأن المراد من أصبح بصفة توجب الجنابة وهي أن يكون مخالطا لاهله فلا صوم له .(۱)

اوراس میں اشارہ ہےاس بات کی طرف ہے کہ جنابت روزے کے منافی نہیں ہوتی اس لیے کہ مباشرت رات کے آخری حصے تک مباح ہےتوغسل یقیناً بعدالفجر ہی ہوگا، اوراگرایسانہ ہوتا تو ضروری تھا کہ رات کے آخری حصہ سے قبل وقت کی اتنی مقدار جو غسل کوکفایت کرتی (اس سے قبل) مباشرت کوحرام قرار دے دیا جاتا، پس یہ رد ہوجائے گا اس مؤقف کا جس کی طرف بعض اصحاب الحدیث گئے ہیں۔ وہ یہ کہ جنابت صحتِ صوم کو مانع ہے وہ حضرت ابو ہریرہؓ سے مروی اس روایت کو بنیاد بناتے ہیں (جس شخص نے جنابت کی حالت میں صبح کی پس اس کا کوئی روزہ نہیں) نبی اکرمؐ نے یہ ارشادرب کعبہ کی قسم کھاتے ہوئے فرمایا، اس کے باوجود کہ یہ حدیث حضرت عائشہؓ سے مروی اس روایت سے معارض ہے کہ نبی اکرمﷺ بعض اوقات حالتِ جنابت میں صبح کرتے تھے اورسبب جنابت احتلام کے علاوہ ہوتا تھا پھر آپﷺ روزہ پورا فرماتے تھے اورایسا رمضان کے مہینے میں ہوا تھا، اوراس اول الذکر روایت کی تاویل یوں کی جائے گی کہ اس سے مراد یہ ہے کہ جس شخص نے صبح ایسی حالت میں کی کہ جو جنابت کولازم کرنے والی ہے بایں طور پر کہ وہ اپنی بیوی سے اختلاط کیے ہوئے ہوتو ایسے شخص کا روزہ نہیں ہے۔

۳-اللہ تعالیٰ کاارشاد ہے:

وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُتِمَّ الرَّضَاعَةَ وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ.(۲)

اور مائیں اپنی اولادکو پورے دوسال دودھ پلائیں یہ حکم اس کے لیے ہے جوشیرخوارگی

۱- کشف الاسرار، ۲/۳۲۱-۳۲۲

۲- البقرہ، ۲:۲۳۳

کی مدت پوری کرنی چاہے اوران دودھ پلانے والی عورتوں کا روٹی کپڑا دستور کے موافق بچے والے یعنی باپ کے ذمہ ہے۔

عبارۃ النص کے ذریعہ اس آیت سے یہ ثابت ہورہا ہے کہ دودھ پلانے والی عورتوں کا نفقہ یعنی کھانا پینا اور لباس والد پر واجب ہے۔یہی بیان کرنا اس آیت کا مقصود ہے لیکن اشارۃ النص سے یہ بات بھی معلوم ہورہی ہے کہ بچہ کا نسب اس کے باپ کی جانب سے ثابت ہوتا ہے اس لیے کہ علی المولود کہہ کر بچے کو باپ کی طرف منسوب کیا گیا ہے حالانکہ یہ نہ تو عبارت سے مقصود ہے اور نہ کلام کو اس کے لیے لایا گیا ہے اور پورے طور پر ظاہر بھی نہیں لیکن غوروفکر اور تامل سے لفظ سے ہی اشارتاً یہ بات معلوم ہورہی ہے لہٰذا یہ امر کہ بچے کا نسب والد کی طرف سے ثابت ہوتا ہے اشارۃ النص سے ثابت ہورہا ہے۔

علامہ بزدویؒ لکھتے ہیں:

قولہ (وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن) سيق لا ثبات النفقة و اشار بقوله تعالىٰ وعلى المولود له الى ان النسب الى الآباء.(۱)

اس عبارت کو اثبات نفقہ کے لیے لایا گیا ہے اور قولہ تعالیٰ (وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ) سے اشارہ ہے اس بات کی طرف کہ نسب باپ سے ثابت ہوتا ہے۔

علامہ سرخسیؒ لکھتے ہیں:

ومن ذلك قوله تعالىٰ :(وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ) فالثابت بالعبارة وجوب نفقتها على الوالد فان السياق لذلك، والثابت بالاشارة أحكام منها أن نسبة الولد الى الأب لانه اضاف الولد اليه بحرف اللام .(۲)

۱- اصول بزدوی، ۱۱

۲- اصول سرخسی، ۱/ ۲۵۰

اوراس قول باری تعالیٰ سے (وَعلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ) بطور عبارۃ النص والد پر وجوبِ نفقہ ثابت ہوتا ہے اس لیے کہ کلام کو اسی مقصد کے لیے لایا گیا ہے اور اشارۃ النص کے طور پر جو احکام ثابت ہوتے ہیں ان میں سے ایک یہ ہے کہ بچے کی نسبت باپ کی طرف ہوگی اس لیے کہ شارع نے حرف لام کے ساتھ بچے کی نسبت باپ کی طرف کی ہے۔

دلالۃ النص:

دلالۃ النص لفظ کی اپنے معنی پر ایسی دلالت کو کہتے ہیں جو یہ بتلائے کہ نص میں حکم مذکور کا اطلاق مسکوت عنہ پر بھی علت کے اشتراک کی وجہ سے ہوتا ہے اور یہ علت مشترکہ اس نص کے لغوی معنی جاننے کی وجہ سے سمجھ میں آجاتی ہے جسے ہر اہلِ زبان سمجھ سکتا ہے اس کے لیے اجتہاد و استنباط کے ملکہ کی ضرورت نہیں ہوتی۔

علامہ بزدویؒ لکھتے ہیں:

واما الثابت بدلالة النص فما ثبت بمعنى النص لغة لا اجتهادا ولا استنباطا.(۱)

دلالت النص سے ثابت حکم وہ حکم ہے جو نص کے معنی سے لغتاً ثابت ہوتا ہے نہ کہ اجتہاد و استنباط کے عمل کے ذریعے سے۔

علامہ عبدالعزیز بخاریؒ اس کی شرح میں لکھتے ہیں:

دلالة النص هى فهم غير المنطوق بسياق الكلام ومقصوده، وقيل هى الجمع بين المنصوص وغير المنصوص بالمعنى اللغوى، ويسميها عامة الاصوليين (فحوى الخطاب) لان فحوى الكلام معناه كذا فى الصحاح، وفى (الاساس) عرفت فى فحوى كلامه أى فيما تنسمت من مراده بما

۱- اصول بزدوی، ۱۱

تكلم به ماخوذ من الفحاء وهو ابراز القدر، ويسميها بعض اصحاب الشافعي مفهوم الموافقة لان مدلول اللفظ في محل السكوت موافق لمدلوله في محل النطق.قوله(بمعنى النص لغة) أى بمعناه اللغوى لا بمعناه الشرعي، ولغة تمييز (لا اجتهادا ولا استنباطا) ترادف وهذا نفي كونه قياساً. (۱)

دلالت النص سیاق کلام اوراس کے مقصود کی وساطت سے غیر منطوق کے فہم کا نام ہے اور کہا جاتا ہے کہ وہ منصوص اور غیر منصوص کو لغوی معنی کے ذریعے جمع کرنے کا نام ہے۔عامۃ الاصولیین اس کا نام فحوی الخطاب رکھتے ہیں کیونکہ فحوی الکلام کے معنی صحاح میں اورالاساس میں اس طرح ہیں کہ معرفت فی فحوی كلامه کے معنی ہیں کہ اس کے کلام سے میں نے ابتداً جو سمجھا اور فحوی کا لفظ فحاء سے ماخوذ ہے وہ ہنڈیا کے منہ کو کہتے ہیں اور بعض اصحاب شافعیؒ نے اس کو مفہوم موافقہ کہا ہے کیونکہ لفظ کا مدلول سکوت کے محل میں بھی وہی مدلول ہے جو نطق کا ہے اوران کا قول بمعنی النص لغتاً کا مطلب ہے کہ لغوی معنی سے نہ کہ شرعی معنی سے اور جس سے معانی میں تفریق کی جاتی ہے(لا اجتهاداً ولا استنباطاً) کا مطلب ہے یہ دونوں لفظ مترادف ہیں اور مقصود قیاس کی نفی کرنا ہے(یعنی دلالۃ النص قیاس نہیں ہے)۔

دلالۃ النص کو فحوی الخطاب بھی کہا جاتا ہے اور شوافع اس کو مفهوم الموافقة کہتے ہیں علامہ سرخسیؒ لکھتے ہیں:

فاما الثابت بدلالة النص فهو ما ثبت بمعنى النظم لغة لا استنباط بالرأى.(۲)

۱- كشف الاسرار، ۱/۱۱۵

۲- اصول سرخسى، ۱/۲۵٤

ولالۃ النص سے ثابت حکم وہ ہے جو کہ نظم کلام کے لغوی معنی سے ثابت ہو نہ کہ رائے اوراجتہاد کے ذریعے ثابت ہو۔

علامہ سرخسیؒ اس کے بعد دلالۃ النص اور قیاس میں فرق کی وضاحت فرماتے ہیں:

لان النظم صورة معلومة ومعنى هو المقصود به، فالألفاظ مطلوبة للمعانی وثبوت الحكم بالمعنى مطلوب باللفظ ، بمنزلة الضرب له صورة معلومة ومعنى هو المطلوب به وهو الايلام، ثم ثبوت الحكم بوجود الموجب له، فكما أن فی المسمى الخاص ثبوت الحكم باعتبار المعنى المعلوم بالنظم لغة فكذلك فی المسمى الخاص الذی هو غير منصوص عليه يثبت الحكم بذلك المعنى ويسمى ذلك دلالة النص، فمن حيث ان الحكم غير ثابت فيه يتناول صورة النص اياه لم يكن ثابتاً بعبارة النص، ومن حيث انه ثابت بالمعنى المعلوم بالنص لغة كان دلالة النص ولم يكن قياساً، فالقياس معنى يستنبطه بالرأی مما ظهر له أثر فی الشرع ليعتدى به الحكم الى ما لا نص فيه لا استنباط باعتبار معنى النظم لغة، كما فی قوله (الحنطة بالحنطة مثل بمثل) جعلنا العلة هی الكيل والوزن بالرأی فان ذلك لا تتناوله صورة النظم ولا معناها لغة، ولهذا اختص العلماء بمعرفة الاستنباط بالرأی، ويشترك فی معرفة دلالة النص كل من له بصر فی معنى الكلام لغة فقيها أوغير فقيه، ومثال ما قلنا فی قوله تعالى: (فَلاَ تَقُل لَّهُمَا أُفٍّ وَلاَ تَنْهَرْهُمَا) فان للتافيف صورة معلومة و معنى لاجله تثبت الحرمة وهو الاذى حتى ان من لا يعرف هذا المعنى من هذا اللفظ أو كان من قوم هذا فی لغتهم اكرام لم تثبت الحرمة فی حقه، ثم باعتبار هذا المعنى المعلوم لغة تثبت الحرمه فی سائر أنواع الكلام التی فيها هذا المعنى كالشتم

وغيره وفي الافعال كالضرب ونحوه ، وكان ذلك معلوما بدلالة النص لا بالقياس ، لأن قدر ما في التأفيف من الاذى موجود فيه وزيادة. (١)

اس لیے کہ نظم کے ذریعے معنی مقصود اور صورت معلومہ ثابت ہے، پس الفاظ معانی کے لیے مطلوب ہوتے ہیں اور حکم کا ثابت ہونا اس معنی سے جو کہ لفظ سے مطلوب ہے یہ ایسے ہی ہے جیسا کہ لفظ الضرب اس کے لیے ایک معلوم صورت ہے اور اس سے جو معنی مطلوب ہے وہ ایلام ہے، پھر موجب لہ کے وجود سے حکم کا ثابت ہونا باعتبار اس معنی معلوم کے جو کہ نظم سے لغتاً ثابت ہے پس اسی طرح وہ مسمی خاص کہ جس پر نص وارد نہیں ہوئی۔ اسی معنی کی بدولت اس میں بھی حکم ثابت ہو جائے گا اور اسے دلالت النص کا نام دیا جائے گا، پس اس حیثیت سے کہ نص اپنے الفاظ کی شکل میں اس کو شامل حکم و ثابت نہیں کرتی (نتیجتاً) وہ حکم عبارۃ النص سے ثابت نہ ہوا اور اس حیثیت سے کہ از روئے لغت نص کے معلوم معنی سے وہ حکم ثابت ہوا ہے تو وہ دلالۃ النص ہوا نہ کہ قیاس، پس قیاس تو ایک ایسا معنی ہے جو کہ رائے کے ذریعے ان سے مستنبط کیا جاتا ہے کہ جس کا شرع میں اثر ظاہر ہوتا کہ اس طرح کہ غیر منصوص امر کی طرف حکم کو متعدی کیا جاتا نہ کہ قیاس۔

قیاس ایسا استنباط نہیں ہے کہ جس میں از روئے لغت نظم کے معنی کا اعتبار ہو جیسا کہ نبی اکرمؐ کے اس فرمان میں (الحنطة بالحنطة مثل بمثل) ہم نے رائے کے ذریعے کیل اور وزن کو علت ٹھہرایا ہے پس اس رائے کو نہ تو نظم صورتاً شامل ہے اور نہ ہی از روئے لغت معنی شامل ہے، اس وجہ سے رائے کے ساتھ استنباط کی معرفت کو علماء کے ساتھ خاص کیا گیا ہے اور جبکہ دلالۃ النص کی معرفت میں ہر وہ شخص شریک ہے جو

١- اصول سرخسی، ١/٢٥٤

کلام کے لغوی معنی سے آ گاہی رکھتا ہے۔ وہ فقیہ ہو یا غیر فقیہ۔ اور ہمارے دعویٰ (کی مثال دلیل) اللہ تعالیٰ کے اس فرمان میں ہے (فَلَا تَقُل لَّهُمَا أُفٍّ وَلَا تَنْهَرْهُمَا) پس تأفیف کے لیے معلوم صورت ہے اور معلوم معنی ہے جس کے ذریعے حرمت ثابت ہوتی ہے۔ اور وہ اذی (تکلیف دینا) ہے یہاں تک کہ وہ شخص جو اس لفظ سے اس معنی (اذی) کو نہیں پہچانتا یا وہ ایسے معاشرے سے تعلق رکھتا ہے کہ جن کی زبان میں یہ (تأفیف) اکرام پر محمول ہو تو ایسے شخص کے حق میں حرمت ثابت نہیں ہوگی پھر از روئے لغت اس معنی معلوم کا اعتبار کرتے ہوئے اس معنی (اذی) پر مشتمل کلام کی باقی ماندہ تمام انواع میں حرمت ثابت ہو جائے گی جیسا کہ گالی وغیرہ اور افعال میں جیسا کہ مارنا اور اس کی مثل اور یہ (سب) دلالۃ النص سے معلوم ہوا ہے نہ کہ قیاس سے، اس لیے کہ تأفیف میں پائی جانے والی اذی ان میں موجود ہے بلکہ مزید زیادتی کے ساتھ موجود ہے۔

علامہ نسفیؒ حسبِ عادت فخر الاسلام کے اتباع میں لکھتے ہیں:

واما الثابت بدلالة النص، فما ثبت بمعنى النص لغة لا اجتهاداً .(۱)

اور ثابت بدلالت النص وہ چیز ہے جو معنی نص سے لغتاً ثابت ہوتی ہے نہ کہ مجتہد کے اجتہاد سے۔

علامہ نسفیؒ خود اس کی شرح میں لکھتے ہیں:

اعلم ان الثابت بدلالة النص :ما ثبت بنظم لغة، وانما يعنى به ظاهراً يعرف بسماع اللفظ من غير تأمل ، حتى استوى فيه الفقيه ومن ليس بفقيه من أهل اللغة، فمن حيث انه لم يثبت بعين اللفظ لم نسمه عبارة ولا اشارة،

۱- کشف الاسرار شرح المصنف علی المنار، ۱/۳۸۲

ومن حيث انه يثبت بمعنى النص لغة لا رأيا ولا اجتهادا لوضوحه، سميناه دلالة لا قياسا، ولسنا نعني به ظاهر معنى اللغة، ولكنا نحني به ما يؤدى اليه معنى اللغة، كالضرب، فله معنى لغوى وهو :استعمال آلة التاديب فى محل صالح له بالايقاع عليه، وهو يفضى الى الايلام، وهو مستفاد من المعنى اللغوى، وليس بعين المعنى اللغوى، فصار للضرب صورة معلومة ، ومعنى مقصود، وهو الايلام، فبدونه لا يسمى ضربا عرفا، بل لعباً، فالجميع المنصوص عليه غير المنصوص عليه بما أدى اليه المعنى اللغوى :دلالة النص والجمع بينهما بالمعنى المستنبط شرعا: قياس.وقال بعض مشايخنا :دلالة النص والقياس سواء لان القياس ليس الا اثبات مثل حكم المنصوص عليه فى غيره بمثل المعنى الذى تعلق به الحكم فى الاصل، وهو موجود فى الدلالة ، غير ان المعنى الموجب اذا كان خفيا يسمى :قياسا، واذا كان جليا يسمى:دلالة، وليس كذلك فان التافيف حرام بقوله تعالىٰ:(فَلاَ تَقُل لَّهُمَا أُفٍّ) وهو كلمة كراهية تذكر عند التضجر، وله صورة معلومة ومعنى مقصود لاجله تثبت الحرمة ، وهو الاذى، وهذا معنى يفهم منه لغة، حتى شارك فيه غير الفقهاء أهل الرأى والاجتهاد، كمعنى الايلام من الضرب، ثم يعدى حكمه الى الشتم والضرب بذلك المعنى لاان الاذى الموجود فى التافيف موجود فيهما وزيادة ، فهذا دلالة وليس بقياس، فالقياس استنباط علة من النص بالرأى ظهر اثرها فى الحكم شرعا لا لغة . (١)

جان لیجیے کہ دلالت النص سے ثابت ہونے والا حکم وہ ہوتا ہے جو معنیٰ نظم سے ازروئے

١- كشف الاسرار شرح المصنف على المنار، ١/٣٨٣-٣٨٤

لغت ثابت ہو اور انہوں نے اس سے اس قدر ظاہر ہونا مراد لیا ہے کہ جسے بلا تأمل خالی لفظ کے سماع سے جاننا ممکن ہو، یہاں تک کہ انہوں نے اس معرفت میں اہل لسان فقیہ اور غیر فقیہ کو برابر گردانا ہے، اس حیثیت سے کہ وہ حکم عینِ لفظ سے ثابت نہیں ہے اس لیے ہم نے اس کا نام عبارۃ النص اور اشارۃ النص نہیں رکھا، البتہ وہ (حکم) اپنی وضاحت کے اعتبار سے نص کے معنی سے سے ازروئے لغت ثابت ہے نہ کہ رائے اور اجتہاد کی بدولت، ہم نے اس کا نام دلالت النص رکھ دیا نہ کہ قیاس اور ہماری اس سے مراد لغوی معنی ظاہر ہونا نہیں ہے بلکہ اس سے ہماری مراد اس امر کا ظاہر ہونا ہے جس کی طرف لغوی معنی پہنچاتا ہے جیسا کہ لفظ الضرب پس اس کے لیے لغوی معنی ثابت ہے اور وہ ہے آلہ تادیب کا ایسے محل میں استعمال کرنا کہ جو اپنے اوپر اس کے وقوع کی صلاحیت رکھتا ہو اور یہ (معنی لغوی) مفضی ہے ایلام کی طرف اور یہ مصداق حاصل کیا گیا ہے معنی لغوی سے اور یہ (مصداق) معنی لغوی کے عین سے ثابت نہیں ہے۔ پس ثابت ہوگئی ضرب کے لیے معلوم صورت اور معنی مقصود اور وہ (معنی مقصود) ایلام ہے، پس وہ ضرب جو اس وصف سے خالی ہو عرف عام میں اسے ضرب سے موسوم نہیں کیا جاتا بلکہ وہ کھیل شمار ہوتی ہے۔ پس منصوص علیہ اور غیر منصوص علیہ کو جمع کرنا اس امر کے ساتھ جس کی طرف معنی لغوی پہنچاتا ہے دلالت النص ہے اور ان دونوں کو جمع کرنا اس معنی کے ساتھ جو شرعاً مستنبط ہے (یہ) قیاس ہے اور ہمارے بعض مشائخ نے کہا ہے کہ دلالۃ النص اور قیاس مساوی ہیں۔ اس لیے کہ قیاس نام ہے منصوص علیہ کے حکم کی مثال کو اس کے غیر میں ثابت کرنے کا اس مثل معنی کی بدولت کہ جس کے ساتھ اصل میں حکم متعلق ہے اور یہی معاملہ دلالۃ النص میں موجود ہے سوائے اس کے کہ لازم کرنے والا معنی جب خفی ہو تو اسے قیاس کہا جائے گا اور جب جلی ہو تو اسے دلالت کہا جائے گا۔ حالانکہ حقیقت حال اس طرح نہیں ہے

اس لیے کہ تأفیف تو حرام ہے اللہ تعالیٰ کے اس فرمان کی وجہ سے (فَلَا تَقُلْ لَّهُمَا أُفٍّ) اور یہ ایسا ناپسندیدہ کلمہ ہے جو تنگ دلی کے وقت استعمال کیا جاتا ہے اور اس (لفظ) کے لیے معلوم صورت اور معنی مقصود حاصل ہے جس کی بابت حرمت ثابت ہوتی ہے اور وہ (معنی) اذی ہے اور یہ معنی اس نص سے بطور لغت سمجھا گیا ہے یہاں تک کہ اس تفہیم میں ذی رائے وذی اجتہاد فقہاء کے علاوہ بھی افراد باہم شریک ہیں جیسا کہ ضرب سے ایلام کے معنی کی تفہیم، پھر اسی معنی کی بدولت متعدی بنایا گیا اس کے حکم کو شتم اور ضرب کی طرف اس لیے کہ جو اذی (لفظ) تأفیف میں موجود ہے وہ تکلیف ان دونوں میں زیادتی کے ساتھ پائی جاتی ہے، پس یہ دلالت النص ہوئی نہ کہ قیاس، پس قیاس تو نص سے رائے کے ذریعے سے علت کا استنباط کرنا ہے کہ جس (علت) کا اثر حکم میں شرعاً ظاہر ہو نہ کہ لغتاً۔

ملا جیونؒ شرح نور الانوار علی المنار میں لکھتے ہیں:

خرجت من قوله :بمعنى النص، العبارة والاشارة وليس المراد به معناه اللغوى الموضوع له بل معناه الالتزامى كالايلام من التافيف ، وقوله لغة تمييز عن معنى النص، ويخرج به الاقتضاء والمحذوف لانهما ثابتان شرعاً او عقلاً، وقوله :لا اجتهاداً. تاكيد لقوله لغة، وفيه رد على من زعم أن دلالة النص هو القياس لكنه خفي والدلالة جلي، وكيف يكون هذا القياس ظنى لا يقف عليه الا المجتهد، والدلالة قطعية يعرفها كل من كان من اهل اللسان، وأيضا كانت هى مشروعة قبل شرع القياس ولا ينكرها منكرو القياس .(۱)

مصنف کے قول (بمعنی النص) سے عبارۃ النص اور اشارۃ النص دونوں خارج ہو گئیں

۱- شرح نور الانوار، ۱/۳۸۳

اور یہاں نص کے الفاظ کے لغوی معنی مراد نہیں جن کے لیے وہ وضع کیے گئے بلکہ اس کے لازمی معنی مراد ہیں جیسے تافیف سے مراد رنج والم پہنچانا ہے اور ان کا قول لغۃ معنی نص سے متمیز کرنے کی غرض سے ہے۔ اس قید کی وجہ سے اقتضاء النص اور محذوف خارج ہو گئے کیونکہ یہ دونوں شرعاً یا عقلاً ثابت ہوتے ہیں اور ان کا قول 'لا اجتھادا ان کے قول لغۃ کی تاکید کے لیے ہے اور اس میں ان کا رد ہے جن کا گمان ہے کہ دلالۃ النص، قیاس ہی ہوتی ہے لیکن قیاس خفی ہوتا ہے اور دلالت النص جلی۔ حالانکہ یہ کیسے ہو سکتا ہے کیونکہ قیاس ظنی ہے اور اس سے مجتہد کے علاوہ کوئی واقف نہیں ہوتا اور قطعی دلالت کو ہر وہ شخص جان لیتا ہے جو صاحب زبان ہو نیز اس کی دلالت کی مشروعیت دلالتِ قیاس سے قبل مشروع ہے اور اس کا انکار منکرین قیاس بھی نہیں کرتے۔

حاصل ان سب کا یہ ہے کہ دلالت النص سے ثابت شدہ چیز وہ حکم ہے جو معنی سے لغۃ ثابت ہو اور مجتہد کے اجتہاد کو اس میں کوئی دخل نہ ہو اور معنی نص سے مراد معنی موضوع لہ نہیں ہیں بلکہ معنی التزامی ہیں جو لغۃ مفہوم ہوتے ہیں اس لیے کہ معنی موضوع لہ تو عبارۃ النص کی قبیل سے ہے لغۃ کی قید کی وجہ سے قیاس خارج ہو گیا کیونکہ قیاس لغۃ ثابت نہیں ہوتا قیاس اور دلالۃ النص میں اس کے علاوہ درج ذیل فروق پائے جاتے ہیں جن کی بناء پر ان لوگوں کا قول درست نہیں جو دلالۃ النص کو قیاس خیال کرتے ہیں۔

☆ قیاس پر صرف مجتہد مطلع ہو سکتا ہے جب کہ دلالۃ النص کو ہر وہ شخص جانتا ہے جو اہل لسان میں سے ہو اور لغت سے واقف ہو۔

☆ قیاس بالعموم ظنی ہوتا ہے اور دلالۃ النص قطعی ہوتی ہے۔

☆ دلالۃ النص قیاس سے پہلے مشروع ہے۔

☆ دلالت النص کا انکار منکرین قیاس بھی نہیں کرتے۔

اس لیے علامہ بزدویؒ دلالۃ النص کے حکم کے متعلق رقم طراز ہیں:

والثابت بهذا القسم مثل الثابت بالاشارة والعبارة الا انه عند التعارض دون الاشارة حتى صح اثبات الحدود والكفارات بدلالات النصوص ولم يجز بالقياس لانه ثابت بمعنى مستنبط بالرأى نظر الا لغة حتى اختص بالقياس الفقهاء واستوى اهل اللغة كلهم ودلالات الكلام.(۱)

اور دلالت النص سے ثابت شدہ چیز اشارۃ النص اور عبارۃ النص سے ثابت شدہ چیز کی مانند ہے مگر تعارض کے وقت (دلالۃ النص) اشارۃ النص سے ادنیٰ (اسفل) ہے، یہاں تک کہ حدود و کفارات کو دلالتِ نصوص سے ثابت کرنا درست ہے جبکہ قیاس سے ان کا اثبات جائز نہیں ہے اس لیے کہ قیاس ثابت ہے ایسے معنی سے جو کہ از روئے نظر وفکر رائے سے مستنبط ہے نہ کہ لغت سے یہاں تک کہ قیاس کے ساتھ فقہاء خاص ہیں اور دلالات کلام میں سب اہل زبان برابر ہیں۔

دلالۃ النص کی مثالیں:

اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

وَقَضَى رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا إِمَّا يَبْلُغَنَّ عِنْدَكَ الْكِبَرَ أَحَدُهُمَا أَوْ كِلَاهُمَا فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ وَلَا تَنْهَرْهُمَا وَقُلْ لَهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا.(۲)

۱- اصول بزدوی، ۱۲۰

۲- الاسراء، ۲۳:۱۷

اور تیرے رب نے یہ حکم دے دیا ہے کہ اس معبود برحق کے سوا کسی کی عبادت نہ کرو اور تم والدین کے ساتھ حسن سلوک سے پیش آؤ اگر ان میں سے ایک یا دونوں تیرے سامنے بڑھاپے کو پہنچ جائیں تو اس وقت بھی کبھی اُن کو ہوں تک نہ کہہ اور نہ اُن کو جھڑک اور انتہائی نرمی اور ادب کے ساتھ ان سے بات کرو۔

اس آیت میں اولاد کو والدین کے ساتھ حسنِ سلوک کا حکم دیا گیا ہے ان کے ادب و احترام اور راحت و آرام کا اس حد تک خیال رکھنا ضروری ہے کہ کوئی بات زبان سے بھی ایسی ادا نہ ہو جو ان کی اذیت کا باعث ہو یہاں تک کہ کلمہ اف سے بھی اجتناب کیا جائے۔ آیت مذکورہ میں تافیف یعنی کلمہ اف کہنے سے منع کیا گیا ہے مگر ہر صاحب زبان اس کو پڑھ کر اور سن کر یہ سمجھتا ہے کہ مقصد صرف اسی لفظ کے کہنے روکنا نہیں ہے بلکہ تکلیف پہنچانے سے روکنا اور منع کرنا ہے خواہ اس کی کوئی صورت ہو لہٰذا تکلیف کے ہر ذریعہ وصورت کی ممانعت ہوگی خواہ قول ہو یا فعل، گویا کلمہ تافیف کی ممانعت عبارۃ النص سے ثابت ہے اور ہر اہلِ زبان سمجھ سکتا ہے کہ اس کی علت کف الاذی یعنی اذیت سے بچانا ہے اب جو اقوال وافعال موجب اذیت ہوں گے ان سب کی ممانعت دلالۃ النص سے ثابت ہوگی۔

علامہ بزدویؒ اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد بیان کرنے کے بعد لکھتے ہیں:

هذا قول معلوم بظاهره معلوم بمعناه وهو الاذى وهذا معنى يفهم منه لغة حتى شارك فيه غير الفقهاء اهل الرأى والاجتهاد كمعنى الايلام من الضرب ثم يتعدى حكمه الى الضرب والشتم بذلك المعنى فمن حيث انه كان معنى لا عبارة لم نسمه نصا ومن حيث انه ثبت به لغة لا استنباطا يسمى دلالة وانه يعمل عمل النص.(۱)

یہ ایسا قول ہے جس کا ظاہر معلوم ہے اور معنی بھی معلوم ہے اور وہ معنی اذی دینا ہے اور یہ

۱-اصول بزدوی، ۱۱

ایسا معنی ہے جو اس (نص) سے لغتاً سمجھا گیا ہے یہاں تک کہ اس کی تفہیم میں اہل رائے اور ذی اجتہاد وفقہاء کے علاوہ بھی (اہل زبان) باہم شریک ہیں جیسا کہ ضرب سے ایلام کے معنی (کی تفہیم)، پھر اسی معنی کی بدولت اس کا حکم متعدی ہوا ضرب اور شتم کی طرف پس اس حیثیت سے کہ وہ معنی ہے۔ عبارت نہیں، ہم نے اس کا نام عبارت واشارۃ النص نہیں رکھا۔ اس حیثیت سے کہ وہ نص سے لغتاً ثابت ہے استنباط سے نہیں تو اس کا نام دلالت رکھا گیا اور یہ کہ وہ عمل کرتا ہے نص کے عمل کی طرح۔

ڈاکٹر ادیب صالح تفسیر النصوص میں رقم طراز ہیں:

وكل عارف باللغة العربية، يدرك أن المعنى الذى كان من أجله تحريم هذا الادنى من الكلام،وهو قول:(أف) انما هو الايذاء والايلام للوالدين، وأن المقصود من تحريم التافيف والنهر، كف الاذى عنهما ومراعاة حرمتها.

وهذا المعنى موجود فى الضرب والشتم وما أشبه ذلك،فيتناولها النص وتعتبر حراما فتعطى حكم التافيف والنهر الذى ثبت بعبارة النص، ويكون ثبوت التحريم فيها (بدلالة النص). بل ان الشتم والضرب وماجرى مجراهما.من أى نوع من أنواع الاذى.تعتبر حراما، بالاولى لان الايذاء الذى أدركنا لغة أنه موجب الحكم موجود بشكل أوفى وأوضح فى هذه الأمور، والنهى عن الاقل يحمل حتمية النهى عن الاكثر.(۱)

عربی زبان کو جاننے والا ہر شخص یہ ادراک رکھتا ہے کہ وہ معنی جس کی بابت تحریم کا لزوم ہوا وہ کلام میں سب سے ادنیٰ نوعیت کا قول (اف) ہے اس لیے کہ یہ والدین کے

۱- تفسیر النصوص، ۵۱۸/۱

لیے ایذاء اور تکلیف کا باعث بنتا ہے اور تأفیف و نہر (جھڑکنا) کی تحریم سے مقصود والدین سے تکلیف کو دور کرنا اور ان کی حرمت کی رعایت کرنا ہے اور یہ معنی ضرب، شتم اور ان کے مشابہ امور میں موجود ہیں پس نص ان امور کو بھی شامل ہو جائے گی اور انہیں بھی حرام اعتبار کیا جائے گا اور انہیں تأفیف اور نہر کے حکم کے تابع مانا جائے گا جو کہ عبارۃ النص سے ثابت ہے۔ البتہ (ان کے) مشابہ امور میں تحریم دلالت النص سے ثابت ہوگی بلکہ شتم و ضرب اور ان کے قائم مقام امور خواہ وہ انواع اذی میں سے کسی نوع سے بھی تعلق رکھتے ہوں ان کو بالاولی حرام جانا جائے گا اس لیے کہ حکم کو لازم کرنے والی وہ ایذاء جس کا ہم نے لغتاً ادراک کیا ہے وہ (ایذا) واضح شکل کے ساتھ ان امور میں موجود ہے اور (قاعدہ ہے کہ) کم بات یا عمل کی ممانعت، زیادہ کی ممانعت کو لازم کرتی ہے۔

۲-اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَى ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا وَسَيَصْلَوْنَ سَعِيرًا.(۱)

بلاشبہ جو لوگ بغیر کسی حق شرعی کے یتامیٰ کا مال کھاتے ہیں تو اس کے سوا کچھ نہیں کہ وہ اپنے پیٹوں میں آگ بھرتے ہیں اور وہ عنقریب دہکتی ہوئی آگ میں داخل ہوں گے۔

اس آیت میں عبارۃ النص سے یتیموں کا مال کھانے کی حرمت ثابت ہوتی ہے اور دلالۃ النص سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ ان کا مال جلانا، ادھر ادھر بکھیرنا اور پھینکنا اور کسی طریقہ سے بھی تباہ و برباد کرنا حرام ہے کیونکہ یہ سب امور ظلم سے مال کھانے کے مساوی ہیں، اور مشترکہ علت یتیم کے مال پر زیادتی کرنا ہے۔

۱- النساء، ٤: ١٠

امام ابوزہرہ اصول الفقہ میں تحریر فرماتے ہیں:

ومن دلالة النص منع تبديد مال اليتامى أو اتلافة أو التقصير في المحافظة عليه من قوله (إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَى ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا) فان هذا النص يفيد بعبارة النهي عن أكل مال اليتيم وأخذ الولي مال اليتيم لنفسه وهذا يفهم منه من غير استنباطه منع تبديد أموال اليتيم والتقصير في المحافظة عليه. (۱)

اور دلالت النص کی بدولت یتیموں کے مال کو بکھیرنے، اسے تلف کرنے یا اس کی محافظت میں کوتاہی کرنے کی ممانعت ثابت ہے اور اس کا ثبوت قول باری تعالیٰ (إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَى ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا) ہے پس یہ نص اپنی عبارت کی بدولت یتیم کے مال کو کھانے سے اور ولی کے لیے یتیم کے مال کو اپنے لیے لینے کی ممانعت کا فائدہ دیتی ہے اور اس نص سے بلا استنباط جو مفہوم ہوتا ہے وہ یتیم کے مال کو بکھیرنے اور اس پر محافظت میں کوتاہی کرنے کی ممانعت ہے۔

اقتضاء النص:

اقتضاء کے معنی لغت میں طلب اور استدعا کے ہیں اور اصطلاحاً اس سے مراد کلام کے الفاظ سے زائد وہ معنی ومفہوم ہیں کہ جس کا شرعاً یا عقلاً کلام کی صحت کے لیے اعتبار کیا جائے یا یہ کہ کلام کا اپنے الفاظ کے معانی سے زائد کسی ایسے معنی پر دلالت کرنا کہ جس پر شرعاً یا عقلاً کلام کا صدق یا صحت موقوف ہو یعنی کلام یا نص تقاضا کرتی ہے کسی ایسے مقتضیٰ کا جس پر کلام کا صدق یا صحت موقوف ہو۔

مطلب یہ ہے کہ اقتضاء النص کا مصداق کلام یا نص کے کسی لفظ کا مدلول ومعنی نہیں ہوتا مگر کلام یا نص کے صدق وصحت کے لیے اس معنی کو کلام کے منطوق کے ساتھ مانا جاتا ہے۔

۱-اصول الفقه، ۱٤۲

متقدمین احناف، شوافع اور معتزلہ مقتضی، محذوف و مضمر میں فرق نہیں کرتے اور سب ہی کو مقتضی کے نام سے موسوم کرتے ہیں۔

علامہ عبدالعزیز بخاریؒ رقم طراز ہیں:

اعلم ان عامة الاصوليين من أصحابنا وجميع أصحاب الشافعي وجميع المعتزلة جعلوا ما يضمر فی الكلام لتصحيحه ثلاثة اقسام:

١-ما أضمر ضرورة صدق المتكلم كقوله عليه السلام :(رفع عن امتی الخطأ) الحديث

٢-وما أضمر لصحته عقلا كقوله تعالىٰ اخبارا :(وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ) (يوسف: ٨٢)

٣-وما أضمر لصحته شرعا كقول الرجل اعتق عبدك عنی بألف.

وسموا الكل مقتضى ولهذا قالوا فی تحديده :هو جعل غير المنطوق منطوقا لتصحيح المنطوق وهو مذهب القاضی الامام أبی زيد (١)

جان لو کہ ہمارے اصحاب میں اکثر اصولیین، تمام اصحابِ شافعی اور تمام معتزلہ نے کلام کی تصحیح کے لیے کلام میں کچھ مضمر تسلیم کرنے کے اعتبار سے کلام کو تین حصوں میں تقسیم کیا ہے:

۱- جو متکلم کے صدق کی خاطر مضمر مانا جائے جیسا کہ نبی ﷺ کا فرمان ہے (رفع عن امتی الخطأ) (میری امت سے خطا اٹھادی گئی)

۲- عقلاً صحتِ کلام کے لیے مضمر مانا جائے جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے خبر دیتے ہوئے فرمایا (وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ)

١- كشف الاسرار، ١/١١٩-١٢٠

۳- شرعاً کلام کی صحت کے لیے مقدر مانا جائے جیسے کسی کا کہنا اعتق عبدك عني بألف۔
(اپنا غلام میری طرف سے ہزار میں آزاد کردے)

اور ان سب کو مقتضیٰ کا نام دیا گیا ہے۔ اس لیے اس کی تعریف میں کہا ہے: غیر منطوق کو منطوق قرار دینا تاکہ منطوق صحیح ہو، یہ قاضی ابوزید کا مذہب ہے۔

علامہ دبوسی تقویم الادلۃ میں مقتضی کی تعریف تحریر فرماتے ہیں:

واما النوع الرابع وهوا المقتضى زيادة على النص لم يتحقق معنى النص بدونها فاقتضاها النص ليتحقق معناه ولا يلغو.(۱)

اور چوتھی نوع مقتضیٰ ہے یہ نص پر وہ اضافہ ہے جس کے بغیر اس کے معنی کا تحقق نہیں ہوسکتا۔ اس لیے نص اس (اضافہ) کو طلب کرتی ہے تاکہ اس کے معنی ثابت ہوسکیں اور وہ لغو نہ قرار پائے۔

علامہ عبدالعزیز بخاری کشف الاسرار میں بھی علامہ دبوسیؒ سے یہی تعریف نقل فرماتے ہیں:(۲)

حاصل یہ ہے کہ کلام کو صحیح کرنے کے لیے جس چیز کو مقدر مانا جائے گا اس کی تین قسمیں ہیں ایک وہ جس کو صدق متکلم کی خاطر مقدر مانا جاتا ہے یعنی کلام میں اگر زائد لفظ مقدر مان لیا گیا تو متکلم صادق ہوگا ورنہ کاذب ہوگا۔ دوم وہ جس کو صحت کلام کے لیے عقلاً مقدر مانا گیا ہو۔ سوم وہ جس کو صحت کلام کے لیے شرعا مقدر مانا گیا ہو متقدمین ان تینوں قسموں کو مقتضیٰ ہی کہتے ہیں یعنی متقدمین کا مذہب یہ ہے کہ محذوف مقتضیٰ ہی کے قبیل سے ہے اس لیے مقتضیٰ کی تعریف یہ کرتے ہیں کہ کلام منطوق کو صحیح کرنے کے لیے غیر منطوق کو منطوق قرار دینے کا نام مقتضیٰ ہے متاخرین میں قاضی ابوزید الدبوسی اسی کے قائل ہیں۔

۱- تقویم الادلۃ، ص:۱۳۵-۱۳۶

۲- کشف الاسرار، ۱/۱۱۸

مولانا یعقوب البنانیؒ حسامی کی شرح میں تحریر فرماتے ہیں:

وذهب المتقدمون الى ان المحذوف من قبيل المقتضىٰ مع حكمهم بانتفاء العموم فى المقتضىٰ وعرفوه انه جعل غير المنطوق منطوقا لتصحيح المنطوق شرعا او عقلا او لغة فانه يشتمل الجميع وتابعهم الامام ابو زيد من المتأخرين.(۱)

متقدمین نے محذوف کو مقتضیٰ کی قبیل سے قرار دیا ہے باوجودیکہ وہ مقتضیٰ میں عموم کی نفی کا حکم لگاتے ہیں اور انہوں نے اس کی تعریف کی ہے کہ یہ منطوق کو شرعاً وعقلاً و لغتاً درست رکھنے کے لیے غیر منطوق کو منطوق ٹھہرانا ہے۔ پس یہ تعریف تمام کو شامل کرتی ہے اور متأخرین میں سے امام ابوزید نے ان (متقدمین) کی متابعت کی ہے۔

قاضی ابوزید دبوسی کے بعد متأخرین احناف نے، جن میں سرفہرست علامہ بزدویؒ اور علامہ سرخسیؒ ہیں، مقتضیٰ اور محذوف میں فرق کیا ہے۔

علامہ بزدوی تحریر فرماتے ہیں:

واما الثابت باقتضاء النص فمالم يعمل الا بشرط تقدم عليه فان ذلک امر اقتضاء النص لصحة ما تناوله فصار هذا مضافا الى النص بواسطة المقتضىٰ وكان كالثابت بالنص.(۲)

اور جہاں تک اقتضاء النص سے ثابت کا تعلق ہے تو نص پر عمل نہیں کیا جائے گا مگر اس شرط کے ساتھ کہ وہ (مقتضیٰ) نص پر مقدم ہو، کیونکہ نص نے اس کا تقاضا کیا ہے اس چیز کی صحت کے لیے جس کو نص شامل ہے۔ پس نص کی طرف مقتضیٰ کے واسطہ سے مضاف ہوا اور نص سے (بعینہ) ثابت ہوا۔

۱- الحاشیہ لمولانا یعقوب البنانی، ۸٤

۲- اصول بزدوی، ۱۱

علامہ بزدویؒ کی اس عبارت کی دو توجیہات کی گئی ہیں ایک توجیہہ یہ ہے کہ جو چیز نص کے اقتضاء سے ثابت ہو وہ مقتضیٰ (اسم مفعول) ہو اور اقتضاء اپنے معنی میں مصدر ہو اور عبارت کے یہ معنی ہوں مقتضیٰ وہ شے ہے کہ نص پر عمل نہ کیا جائے یعنی نص مفید نہ ہو اور کسی حکم کو واجب نہ کر رہی ہو مگر اس شرط کے ساتھ کہ وہ نص پر مقدم ہو کیونکہ اس کو مقتضیٰ کا نام اس لیے دیا گیا ہے کہ نص نے تقاضا کیا ہے اس چیز کی صحت کے لیے جس کو نص شامل ہے پس نص کی صحت اس پر موقوف ہے جب مشروط شرط پر موقوف ہے تو شرط کا مقدم ہونا ضروری ہے اور نص نے جب اس کی صحت کے لیے مقتضیٰ کا تقاضا کیا ہے تو مقتضیٰ نص کی طرف، اقتضاء النص کے واسطہ سے مضاف ہوگا۔

علامہ عبدالعزیز بخاریؒ نے یہ توجیہ بیان کرنے کے بعد علامہ سرخسی کی بیان کردہ مقتضیٰ کی تعریف سے اس کو مؤید کیا ہے۔

أن الـمراد من لفظه الثابت ان كان المقتضىٰ لأنه هو الثابت باقتضاء النص فمعنى قوله :وأما الثابت باقتضاء النص وأما المقتضى، والضمير المستتر فـي لـم يـعـمل والبارز في عليه راجعان الى النص. ويقرأ بشرط تقدم على الاضافة ويكـون التـنـويـن في تقدم عوضا عن المضاف اليه وهو الضمير العـائـد الـى مـا، أي بشـرط تـقـدمـه كـما يقتضيه هذا المقام.وكذا ذكر الـمـصـنف فيـمـا بعد ذلک وهذا اشارتان الى الثابت، والمقتضى بالفتح فـي قـولـه بـواسـطـه المقتضىٰ بمعنى الاقتضاء لان زنه المفعول من أوزان الـمصادر في المتشعبات، واللام فيه بدل الاضافة، والفاء في (فان) اشارة الـى تـعليل تسميه، بهذا الاسم أو الى تعليل اشتراط تقدمه عليه، وهي في (فصار) لبيـان كـونـه نتيجة للجملة الأولى، وتقدير الكلام واما المقتضىٰ فـالشئى الذى لم يعمل النص أى لم يفد شئيا ولم يوجب حكما الا بشرط

تقدم ذلک الشئی علی النص انما سمی هذا الشئی بالمقتضیٰ لانه أمر اقتضاه النص وانما شرط تقدمه علیه لأن ذلک أمر اقتضاه النص لصحة ما تناول النص اياه فتكون صحة النص متوقفة عليه توقف المشروط على الشرط فيقدم لا محالة. ولما اقتضیٰ النص ذلک الشیء لصحته صار ذلک الشیء مضافا الی النص بواسطة اقتضاء النص اياه، ويوكذ هذا الوجه ما ذكر شمس الائمه رحمه الله: المقتضی عبارة عن زيادة على المنصوص بشرط تقديمه ليصير المنظوم مفيدا وموجبا للحكم وبدونه لا يمكن اعمال المنظوم. (۱)

یہاں لفظ الثابت سے مراد اگر مقتضیٰ ہے کیونکہ اقتضاء النص سے وہی ثابت ہوتا ہے تو ان کے قول (واما الثابت باقتضاء النص) کا مطلب ہوا مقتضیٰ ۔لم یعمل میں ضمیر مستتر اور علیہ میں ہا کی ضمیرِ بارز دونوں کا مرجع لفظ النص ہے اور پڑھا جائے گا بشرط تقدم ۔شرط پر اضافت ہوگی (یہ مضاف بنے گا) اور تقدم پر تنوین ہوگی۔ تنوین مضاف الیہ کے عوض کے طور پر ہے وہ مضاف الیہ ضمیر ہے جو ما کی جانب لوٹتی ہے یعنی مطلب ہوگا اس شرط کے ساتھ جو اس سے مقدم ہے جیسا اس مقام پر نص اس کا تقاضا کرتی ہے۔(اس طرح مصنف نے اس کے بعد بھی ذکر کیا ہے اور یہ دو اشارے ہیں الثابت کے معانی کی طرف، المقتضیٰ فتحہ کے ساتھ ان کے قول بواسطة المقتضیٰ میں تو یہ اقتضاء کے معنی میں ہے کیونکہ مقتضیٰ مشعبات میں اوزان مصادر میں سے وزنِ مفعول پر مذکور ہے۔یہاں لام اضافت کے بدل کے طور پر۔فان میں ف اشارہ ہے اس نام کے ساتھ موسوم کرنے کی تعلیل کی طرف یا شرط کو اس پر مقدم قرار دینے کی توجیہ کی طرف۔(فصار) اس بات کے بیان کے لیے

۱- کشف الاسرار، ۱/۱۱۸-۱۹

ہے کہ یہ پہلے جملہ کا نتیجہ ہے۔ پس تقدیر کلام یہ ہے، مقتضیٰ وہ چیز ہے کہ جس کے بغیر نص عمل نہیں کرتی یعنی کچھ فائدہ نہیں دیتی اور حکم کو واجب نہیں کرتی مگر اس شرط کے ساتھ کہ اس شئے کو نص پر تقدم حاصل ہو۔ یہ چیز مقتضیٰ کے اسم سے موسوم کی گئی ہے کیونکہ یہ وہ امر ہے جس کا نص نے تقاضا کیا ہے۔ شرط کا اس پر مقدم ہونا اس لیے ہے کہ اس امر کا تقاضا نص اس لیے کرتی ہے کہ نص جس چیز کو شامل کرتی ہے اس کا درست ہونا اس شرط کے پائے جانے پر موقوف ہے جس طرح مشروط شرط پر موقوف ہوتا ہے پس یہ شرط لامحالہ مقدم ہے۔ پس جب نص کا اقتضاء اپنی درستی صحت کے لیے وہ شے ہے تو وہ اقتضاء النص کے واسطہ سے نص کی طرف مضاف ہے۔ اس توجیہ کو شمس الائمہ سرخسیؒ نے مؤکد فرمایا ہے (امام سرخسیؒ کا قول ہے) المقتضی منصوص پر اضافے سے عبارت ہے اس شرط کے ساتھ جو اس پر مقدم ہے تاکہ کلام مفید مطلب ہو سکے اور حکم کا موجب بنے اور اس کے بغیر نظمِ کلام پر عمل ممکن نہیں۔

دوسری توجیہ یہ ہے کہ اقتضاء مقتضیٰ کے معنی میں ہو اور یہ اس حکم کی تعریف ہو گی جو مقتضیٰ سے ثابت ہے مقتضیٰ کی تعریف نہ ہوگی اور معنی یہ ہوں گے بہر حال وہ حکم جو مقتضیٰ نص سے ثابت ہے اور نص عمل نہیں کرتی اس کے اثبات میں یعنی اس کو واجب کرنے میں مگر اس شرط کے ساتھ کہ وہ شرط نص پر مقدم ہو اور شرط مقدم مقتضیٰ ہے کیونکہ وہ شرط ایسا امر ہے جس کا تقاضا نص نے کیا ہے اس چیز کی صحت کے لیے جس کو نص شامل ہے پس یہ حکم مقتضیٰ کے واسطہ سے نص مقتضیٰ کی طرف مضاف ہے۔

علامہ عبدالعزیز بخاری نے یہ دوسری توجیہ بیان کرنے کے بعد صدر الاسلام ابوالیسرؒ کی تائید سے اس کو مؤید کیا ہے۔ لکھتے ہیں:

ورأيت في بعض الشروح :وأما الثابت بطلب النص لنفسه فشيء لم يعمل النص بدون تقدمه على النص فان النص اقتضاء ليكون متناوله صحيحا

فـصـار متناول النص مضافا الى النص لكن بواسطة المقتضىٰ اذ لو لم يكن الـمقتضىٰ لما صح ما تناوله النص واذا لم يصح لا يكون مضافا الى النص، كـقـوله عليه السلام :(شـراء القريب اعتاق) أضـاف الاعتاق الى الشراء بواسطة مقتضاه وهو الملك هو الذى يوجب العتق فى القريب لا الشراء ولـو لا الـمـقتضىٰ لا صحه اضافة الاعتاق الى الشراء .فجعل هذا الشارح اسـم الاشـارـة راجـعـا الى ما فى ما تناوله وهذا وجه حسن ايضاً.وان كان الـمـراد مـن الثابت حكم المقتضىٰ كما ان المراد من الثابت الحكم فيما تقدم فالاقتضاء بمعنى المقتضىٰ ويقرأ بشرط بالتنوين والجملة بعده صفة لـه، وذلـك اشـارـة الـى الشـرط وهـذا الـى الثـابـت، والـمقتضىٰ بمعنى الـمـفعول، والفاء فى (فان) لـلاشـارـة الـى تعليل التقدم لا غير، وهى فى (فـصـار) لـلاشارة الى كون اضافة الحكم نتيجة للاقتضاء ، وتقديره :وأما الحكم الثابت بـمقتضى النص فما لم يعمل النص فى أثباته أى لم يوجبه الا بشرط تـقـدم على النص وانما تقدم ذلـك الشرط لانه أمر اقتضاه النص لـصـحة متـناوله ولما كان مثبت ذلـك الحكم مضافا الى النص لان النص اقتـضاه صار الحكم مضافا الى النص ايضاً بواسطته فلا يكون ثابتا بالرأى واليـه أشـار بقوله فكان كالثابت بـالـنص أى الحكم الثابت بالمقتضىٰ او الـمقتضىٰ على الوجه الاولى كالثابت بالنص، قال شمس الائمه:فعرفنا أن الثـابـت بـطـريق الاقـتـضـاء بـمنزلة الثابت بدلالة النص لا بـمنزلة الثابت بطريق القياس ويؤيد هذا الوجه ما قال صدر الاسلام ابو اليسر رحمه الله : وامـا الـحكم الثابت بـمقتضىٰ النص فما ثبت بشئى زائد على النص اقتضاه

النص فيكون الحكم ثابتا بالنص لان المقتضیٰ ثابت بالنص و الحكم ثبت بالمقتضی فيكون المقتضی مع حكمه ثابتين بالنص. (۱)

میں نے بعض شروح میں دیکھا کہ الثابت سے مراد نص کا اپنے لیے وہ شے طلب کرنا ہے جس کے نص پر تقدم کے بغیر نص عمل نہیں کرتی پس نص اس کا تقاضا کرتی ہے کہ نص کے تحت جو اشیاء شامل ہیں وہ صحیح ہو سکیں اس لیے نص کو شامل اشیاء نص کی طرف مضاف ہوں گے لیکن مقتضیٰ کے واسطہ سے، پس جب تک مقتضیٰ موجود نہ ہو گا نص جن کو شامل ہے وہ صحیح نہیں ہوں گے اور جب وہ صحیح نہیں ہوں گے تو وہ نص کی طرف مضاف نہیں ہوں گے۔ جیسا کہ فرمان نبویؐ ہے شراء القریب اعتاق۔ آپ ﷺ نے اعتاق کو شراء کی طرف مضاف فرمایا اس کے مقتضیٰ کے واسطہ سے اور وہ ملک ہے جو کہ قریب (شراکت) میں عتق کو واجب کرتی ہے نہ کہ شراء...... اگر مقتضیٰ کا تحقق نہ ہو تو اعتاق کی اضافت شراء کی طرف درست نہ ٹھہرے گی۔ اس اسم الاشارہ کو شارح نے راجح قرار دیا ہے اس کی طرف جو ما تناوله میں شامل ہیں۔ یہ بھی اچھی توجیہ ہے اگر الثابت سے مراد حکم مقتضیٰ ہے جیسا کہ پہلے گزر چکا ہے کہ ثابت سے مراد حکم ہے۔ اقتضاء بمعنی مقتضیٰ ہے، بشرط کو تنوین کے ساتھ پڑھا جائے گا اور اس کے بعد کا جملہ اس کی صفت ہے ذلك کا اشارہ شرط کی طرف اور ھذا کا اشارہ ثابت کی طرف ہے۔ مقتضی بمعنی مفعول ہے۔ فان میں ف اشارہ ہے تقدم شرط کی تعلیل کی طرف اور نہ کہ کسی اور طرف (وصـــار) اشارہ ہے اقتضاء کے نتیجہ کے طور پر حکم کی اضافت کی طرف، پس کلام کی ترتیب یہ ہے۔ حکم مقتضائے نص سے ثابت ہے اور نص اس کے اثبات کا عمل نہیں کرتی یعنی حکم کو واجب نہیں کرتی مگر اس شرط کے ساتھ کہ نص

۱- كشف الاسرار، ۱/۱۱۹

پر شرط مقدم ہو اور شرط کا مقدم ہونا صرف اس وجہ سے ہے کہ (یہ شرط) وہ معاملہ ہے جس کا تقاضا نص کرتی ہے۔ اپنے تحت آنے والی تمام چیزوں کی صحت کے لیے، پس جب اس حکم کا مثبت (ثابت کرنے والی) نص کی طرف مضاف ہے کیونکہ نص نے اس کا تقاضا کیا تو حکم کی اضافت بھی اس کے ذریعے سے نص کی طرف ہوگی، پس وہ رائے سے ثابت نہیں ہوگا اور اس کی طرف اشارہ فرمایا اپنے اس قول سے فکان کالثابت بالنص یعنی مقتضیٰ سے ثابت حکم یا مقتضیٰ ترجیح کے ساتھ ثابت بالنص ہے۔ شمس الائمہ نے فرمایا ہم جانتے ہیں کہ اقتضاء کے طریق سے ثابت حکم دلالت نص سے ثابت حکم کی طرح ہے نہ کہ قیاس کے ذریعے ثابت حکم کی طرح اور اس توجیہ کی تائید صدر الاسلام ابوالیسر کے قول سے ہوتی ہے کہ وہ حکم جو نص کے اقتضاء سے ثابت ہے وہ نص سے زائد ثابت وہ چیز ہے جس کا نص تقاضا کرتی ہے پس وہ حکم نص سے ثابت حکم ہے کیونکہ مقتضیٰ ثابت بالنص ہے اور حکم مقتضیٰ سے ثابت ہے تو مقتضیٰ اپنے حکم کے ساتھ دونوں نص سے ثابت ٹھہرے۔

علامہ نسفیؒ فخر الاسلام کی اتباع میں تحریر فرماتے ہیں:

واما الثابت باقتضاء النص، فما لم يعمل النص الا بشرط تقدمه عليه فان ذلک أمر اقتضاء النص لصحته ما يتناوله، فصار هذا مضافا الى النص بواسطة المقتضى فكان كالثابت بالنص. (۱)

جہاں تک اقتضاء النص سے ثابت حکم ہے تو یہ وہ ہے جس شرط کے مقدم ہوئے بغیر نص عمل نہیں کر پاتی۔ پس یہ وہ امر ہے جس کا تقاضا نص اپنے مشمولات کی صحت کے لیے کرتی ہے۔ پس یہ مقتضیٰ کے واسطہ سے نص کی طرف مضاف ہے لہٰذا یہ ثابت بالنص (ہی) ہے۔

۱- المنار مع کشف الاسرار، ۱/۹۳

ملا جیونؒ اس کی شرح میں تحریر فرماتے ہیں:

في هذه العبارة توجيهان:أحدهما :أن يكون الثابت باقتضاء النص هو المقتضى اسم المفعول، والاقتضاء مصدر على معناه، ويكون المعنى:وأما المقتضى فما لم يعمل النص الا بشرط تقدمه على النص فان ذلك المقتضى أمر اقتضاه النص لصحة ما تناوله فصار هذا أي المقتضى مضافا الى النص بواسطة الاقتضاء فحينئذ يكون قوله المقتضى بمعنى الاقتضاء ، ونسخة تقدمه بالاضافة اولى من تقدم بالماضي ويكون تعريفا للمقتضى لا للحكم الثابت به فيخالف قرينة اعنى الثابت بدلالة النص.وثانيهما :أن يكون الاقتضاء بمعنى المقتضى ، وهو تعريف للحكم الثابت بالمقتضى لا للمقتضى، وقوله:تقدم، صيغة فعل ماض والمعنى وأما الحكم الثابت بمقتضى النص فما لم يعمل النص فيه الا بشرط تقدم ذلك الشرط على النص وهو المقتضى فان ذلك الشرط أمر اقتضاه النص لصحة ما تناوله فصار هذا أي الحكم الذي نحن في تعريفه مضافاً الى النص المقتضى بواسطة المقتضى،فان النص المقتضى حال على المقتضى وهو دال على حكمه فحينئذ يكون قوله فان ذلك أمر، دليلا لقوله :الا بشرط تقدم، ويكون حمل قوله :فما لم يعمل النص، على قوله :وأما الثابت بواسطة قوله فصار هذا والا فلا ارتباط بينهما .(١)

اس عبارت میں دو توجیہیں ہیں :ایک یہ کہ اقتضاء النص سے ثابت مقتضی کو اسم مفعول قرار دیا جائے ،اقتضاء اپنے مصدری معنی میں ہو تو معنی یہ بنیں گے۔ مقتضی یہ ہے کہ نص اس کے تقدم کی شرط کے بغیر عمل نہیں کرتی لہٰذا یہ مقتضی وہ چیز ہے جس کا

١- شرح نور الانوار، ١/٣٩٣-٣٩٤

تقاضا نص کرتی ہے تاکہ اس کے متناولات درست ہوسکیں، چنانچہ یہ مقتضیٰ نص کی طرف مضاف ہوگیا اقتضاء کے ذریعے سے پس یہاں اس کا قول المقتضیٰ بمعنی اقتضاء ہے اور تقدمہ کا نسخہ اضافت کے ساتھ، تقدم ماضی کے صیغے سے اولیٰ ہے تو یہ تعریف مقتضیٰ کی ہوئی نہ کہ اس سے ثابت حکم کی۔ پس یہ بات مخالف ہے اپنے قرین کے یعنی میری مراد الثابت بدلالۃ النص کے مخالف ہے۔

دوسری توجیہ اقتضاء بمعنی مقتضاء ہو تو یہ حکم ثابت بالمقتضیٰ کی تعریف ہوگی نہ کہ مقتضیٰ کی۔ اس کا قول ہے (تقدم)، صیغہ فعل ماضی ہے اور معنی ہوں گے، بہرحال وہ حکم جو مقتضیٰ نص سے ثابت ہے وہ چیز ہے جس میں نص عمل نہیں کرتی مگر اس شرط کیساتھ کہ وہ شرط نص پر مقدم ہو اور وہ شرط مقتضیٰ ہے کیونکہ وہ شرط ایسا امر ہے جس کا نص نے تقاضا کیا ہے اس چیز کی صحت کے لیے جس کو نص شامل ہے۔ پس یہ حکم جس کی ہم تعریف کر رہے ہیں مقتضیٰ کے واسطہ سے اس نص مقتضیٰ کی طرف مضاف ہے کیونکہ نصِ مقتضیٰ، مقتضیٰ پر دال ہے اور مقتضیٰ اس کے حکم پر دال ہے پس اس وقت مصنف کا قول فان ذلك امر مصنف کے قول الا بشرط تقدم کی دلیل ہوگا اور اس کا قول فمالم یعمل النص اس کے قول فصار هذا کے واسطہ سے اس کے قول واما الثابت پر محمول ہو گا ورنہ ان کے درمیان کوئی رابطہ نہ ہوگا۔

پس حاصل یہ ہے کہ کبھی نص شرعاً اس بات کا تقاضا کرتی ہے کہ ایک زائد عبارت مقدر مانی جائے کیونکہ اگر اس زائد عبارت کو مقدر نہ مانا گیا تو نص یعنی کلام منصوص علیہ لغو ہو جائے گا لہٰذا کلام منصوص علیہ کو لغو ہونے سے بچانے کے لیے اس زیادتی کا مقدر ماننا ضروری ہے اس زیادتی پر چونکہ کلام منصوص علیہ کی صحت موقوف ہے اس لیے وہ زیادتی کلام منصوص علیہ کے لیے شرط ہوگی اور شرط مشروط پر مقدم ہوتی ہے لہٰذا وہ زیادتی یعنی مقتضیٰ نص یا کلام منصوص علیہ یعنی

مقتضی پر مقدم ہوگی گویا نص یعنی کلام منصوص علیہ کی صحت مقتضی پر موقوف ہے اور حکم کا اثبات چونکہ مقتضی کے بغیر نہیں ہوسکتا لہٰذا حکم کی نسبت مقتضی کی طرف ہوگی یعنی حکم مقتضی کا تابع ہوگا اور مقتضِی، مقتضیٰ کے تابع ہوگا لہٰذا حکم مقتضیٰ کے واسطہ سے مقتضِی کی طرف مضاف ہوگا اس لیے مقتضی سے ثابت حکم نص ہی سے ثابت ہوتا ہے نہ کہ قیاس یا رائے سے۔ علامہ بزدویؒ کے قول و کان کالثابت بالنص سے یہی مراد ہے۔

علامہ بزدویؒ لکھتے ہیں:

فصار الثابت به بمنزلة الثابت بنفس النظم دون القياس حتى ان القياس لا يعارض شئيا من هذه الاقسام والثابت بهذا يعدل الثابت بالنص.(۱)

پس وہ نظمِ کلام سے ثابت کی مثل، ثابت قرار پایا بغیر قیاس کے۔ یہاں تک کہ قیاس ان اقسام میں سے کسی کا معارضہ نہیں کرسکتا۔ اس لیے اس طرح سے ثابت حکم نص سے ثابت حکم کے برابر ہے۔

علامہ نسفیؒ اس کی وضاحت فرماتے ہیں:

ولما أضيف المقتضى مع حكمه الى النص صار بمنزلة الثابت بالنص لا بالقياس.(۲)

جب مقتضیٰ کی نسبت اس کے حکم کے ساتھ نص کی جانب ہوئی تو وہ ثابت بالنص کی مانند ہوا نہ کہ قیاس کی طرح۔

علامہ سرخسیؒ تحریر فرماتے ہیں:

فعرفنا ان الثابت بطريق الاقتضاء بمنزلة الثابت بدلالة النص لا بمنزلة الثابت بطريق القياس.(۳)

۱- اصول بزدوی، ۱۲٤ ۲- کشف الاسرار شرح المصنف علی المنار، ۱/۳۹٤

۳- اصول سرخسی، ۱/۲٦۰

پس ہم نے جان لیا کہ اقتضاء النص کے ذریعے ثابت حکم، نص کی دلالت سے ثابت حکم کی مانند ہے نہ کہ قیاس کے ذریعے ثابت حکم کی طرح۔

جیسا کہ پہلے ذکر کیا جاچکا ہے متاخرین احناف مقتضٰی اور محذوف میں فرق کرتے ہیں اس فرق کی علامت یہ ہے کہ مقتضٰی کو جب عبارت میں ظاہر کردیا جائے تو اس سے مقتضٰی یعنی کلام منصوص علیہ متغیر نہ ہو نہ لفظوں میں اور نہ معنی میں برخلاف محذوف کے کہ جب اس کو عبارت میں ظاہر کیا جاتا ہے تو کلام مذکور یعنی منصوص علیہ اپنے سابق طریق سے بدل جاتا ہے جیسے سورۃ یوسف میں (وَاسْـأَلِ الْـقَرْيَةَ) ہے کہ یہاں لفظ اہل محذوف ہے پس جب لفظ اہل کو ظاہر کیا جائے اور یوں کہا جائے کہ "واسأل اهل القرية "تو اس صورت میں لفظوں کے اعتبار سے تو یہ تغیر واقع ہوگا کہ قریہ ظہور اہل سے پہلے مفعولیت کی وجہ سے منصوب تھا اور ظہور کے بعد اضافت کی وجہ سے مجرور ہوگیا اور معنی کے اعتبار سے یہ تغیر ہوگا کہ ظہور اہل سے پہلے سوال قریہ سے تھا اور ظہور کے بعد اہل قریہ سے ہوگیا گویا قاعدہ یہ ہوا کہ ظہور مقتضٰی کے وقت تغیر واقع نہیں ہوتا اور ظہور محذوف کے وقت تغیر واقع ہوجاتا ہے۔

علامہ بزدویؒ تحریر فرماتے ہیں:

وعلامته ان يصح به المذكور ولا يلغى عنه ظهوره ويصلح لما اريد به فاما قـولـه تـعالى (وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ)فان الاهل غير مقتضى لانه اذا ثبت لم يتحقق في القرية ما اضيف اليه بل هذا من باب الاضمار لان صحة المقتضى انما يكون لصحة المقتضى.(۱)

(مقتضٰی) کی علامت یہ ہے کہ اس کے ذریعے کلام کی صحت ثابت ہوتی ہے اور اس کے ظاہر کرنے سے کلام میں کوئی تبدیلی (اعرابی ولفظی) نہیں آتی اور وہ اس کو درست کرتا ہے جو اس سے (معنی) کا ارادہ کیا گیا اس کو (یعنی معنی بدلتا نہیں) جیسا کہ قول باری تعالیٰ ہے وَاسْـأَلِ الْقَـرْيَةَ ، اہل، یہاں مقتضٰی نہیں ہے کیونکہ اگر اس کو یہاں

۱- اصول بزدوی، ۱۱

تسلیم کیا جائے تو قریہ میں اس کا تحقق نہیں ہوتا جس کی طرف اس کی نسبت کی گئی بلکہ یہ باب الاضمار میں سے ہے کیونکہ مقتضِی کی صحت، مقتضیٰ کی صحت کے لیے ہوگی۔

علامہ عبدالعزیز بخاریؒ شرح میں تحریر فرماتے ہیں:

(وعلامته أى علامة المقتضى (أن يصح به) أى بالمقتضى المذكور أى يصير مفيداً لمعناه وموجبا لما تناوله،وفى بعض النسخ ولا يلغى عند ظهوره، أى لا يتغير ظاهر الكلام عن حاله واعرابه عند التصريح به كذا قيل بل يبقى كما كان قبله، ويصلح بنصب الحاء أى المذكور لما اريد به من المعنى أى لا يتغير معناه أيضاً،وبمجموع ما ذكر يقع الفرق بينه وبين المحذوف لأن المحذوف وان كان يصح المذكور الا انه ربما يتغير به ظاهر الكلام عن حاله واعرابه كما فى قوله :(وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ) (يوسف: ۸۲) (۱)

(علامته) یعنی مقتضیٰ کی علامت (ان یصح به) یعنی مذکور مقتضیٰ کے ذریعے، یعنی وہ معنی کے لحاظ سے مفید ہو جائے اور اپنے تحت شامل افراد کے لیے موجبِ حکم بن جائے۔ بعض نسخوں میں (ولا یلغی عند ظهوره) بھی ہے۔ یعنی ظاہر کلام اپنے حال اور اعراب کے لحاظ سے مقتضیٰ کو ظاہر کرنے سے تبدیل نہ ہو۔ جیسا کہ کہا گیا کہ جیسا وہ پہلے تھا ویسے ہی برقرار رہے۔ ویصلح، حا کے فتحہ کے ساتھ یعنی مذکور کلام میں جب اس سے معنی کا ارادہ کیا جائے (تو وہ سابق معنی کو درست رکھے) اور معنی میں تغیر واقع نہ ہو۔ مجموعی طور پر جو انہوں نے بیان کیا مقتضیٰ اور محذوف میں فرق ہے کیونکہ محذوف سے اگرچہ مقتضیٰ کی صحت قائم ہوتی ہے لیکن وہ ظاہر کلام کو تبدیل کرتا ہے اس کے حال اور اعراب سے جیسا کہ (واسأل القرية) میں۔

۱- کشف الاسرار، ۱/ ۱۲۰

ملا جیونؒ شرح نور الانوار علی المنار میں علامہ نسفیؒ کی عبارت جو فخر الاسلام بزدویؒ کی اتباع میں ہے، کی شرح میں تحریر فرماتے ہیں:

یعنی أن علامة المقتضیٰ أن لا یتغیر المقتضی عند ظهوره کقوله :ان اکلت فعبدی حر،فاذا قدر المقتضی بان یقول:ان اکلت طعاما لا یتغیر باقی الکلام عن سنة فی اللفظ والمعنی بخلاف المحذوف اذا قدر انقطع الکلام عن سنة کما فی قوله تعالیٰ :(وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ) فاذا قدر لفظ الاهل ویقال :واسأل اهل القریة یتحول السؤال عن القریة الی الاهل ویتغیر اعراب القریة من النصب الی الجر .(۱)

یعنی مقتضیٰ کی علامت یہ ہے کہ اس کے ظاہر ہونے سے مقتضیٰ (عبارت) میں تغیر نہیں ہوتا جیسا قول ان اکلت فعبدی حر پس جب مقتضیٰ مقدر مانا جائے تو کہا جائے گا۔ ان اکلت طعاما (طعاما کے اضافہ سے) باقی کلام میں لفظ و معنی کے لحاظ سے تغیر واقع نہیں ہوتا جبکہ محذوف میں برخلاف، تقدیر کلام سے کلام اپنے پہلے طریق سے ہٹ جاتا ہے جیسا کہ فرمانِ باری تعالیٰ ہے (وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ) جب لفظ اھل مقدر مانا جائے تو کہا جائے گا۔ واسأل اهل القریة تو سوال قریہ کی بجائے اھل کی طرف پھر جائے گا اور اعرابِ قریہ نصب سے جر ہو جائے گا۔

علامہ بزدویؒ مزید وضاحت فرماتے ہیں:

وقد یشکل علی السامع الفصل بین المقتضی وبین المحذوف علی وجه الاختصار وهو ثابت لغة وایة ذلک ان ما اقتضی غیره ثبت عند صحة الاقتضاء واذا کان محذوفا فقدر مذکورا انقطع عن المذکور مثل قوله تعالیٰ واسأل القریة ان الاهل محذوف علی سبیل الاختصار لغة لعدم

۱- شرح نور الانوار، ۱/ ۲۹۵

الشبهة الا تری انہ متی ذکر الاهل انتقلت الاضافة عن القرية الی الاهل والمقتضی لتحقیق المقتضی لا لنقله.(۱)

سامع پر مقتضیٰ اور محذوفِ کلام جو کہ اختصار کے باعث استعمال کیا جاتا ہے اور لغتاً ثابت ہوتا ہے، میں فرق کرنا مشکل ہے اس (فرق کی) نشانی یہ ہے کہ مقتضیٰ کا غیر اقتضاء کی صحت سے ثابت ہوتا ہے۔ جب وہ محذوف ہوگا تو وہ کلام مذکور میں پوشیدہ ہوگا اور اس کا ظہور سے مذکور میں انقطاع واقع ہوگا جیسا کہ فرمان باری تعالیٰ ہے واسأل القرية۔ الاهل محذوف ہے اختصار کو ملحوظ رکھتے ہوئے اور کسی التباس کے شبہ کے نہ ہونے کے باعث لیکن جب اھل کا ذکر کیا جائے تو اضافت قریۃ سے اھل کو منتقل ہو جاتی اور مقتضاء کو مقتضی کے تحققِ معنی کے لیے تسلیم کیا جاتا ہے نہ کہ اس کو نقل و تبدیل کرنے کے لیے۔

علامہ بخاریؒ شرح کرتے ہوئے تحریر فرماتے ہیں:

وقد يشكل على السامع الفصل أى يتحقق الاشتباه عليه فى الفصل بين المقتضى وبين المحذوف (على وجه الاختصار) أى الشيء الذى حذف لاجل الاختصار ولكنه ثابت لغة. وآية ذلك أى علامة الفصل والفرق بينهما، أن الذى اقتضى غيره وهو الذى نسميه مقتضياً. (ثبت عند صحة الاقتضاء) أى تقرر عند التصريح بالمقتضى (واذا كان محذوفا) أى اذا كان الشيء محذوفا (فقدر مذكورا انقطع عن المذكور) أى انقطاع ما اضيف الى المذكور وتعلق به عنه وانتقل الى المقدر (لعدم الشبهة) أى لعدم الاشتباه والالتباس يعنى الحذف انما يجوز اذا كان فى الباقى دليل عليه ولم يكن ملبسا وليس هنا التباس فجاز الحذف. ثم استوضح انه من

۱-اصول بزدوی، ۱۲۵

قبيل المحذوف لا من قبيل المقتضى وأدرج فيه الدليل على الفرق بينهما فقال :(ألا ترى أنه) الضمير للشأن (متى ذكر الاهل)أى صرح به (انتقلت الاضافة) أى اضافة السوال الى القرية عنها الى الاهل فكان من قبيل المحذوف دون المقتضى. لان المقتضى لتحقيق المقتضى وتقريره (لا لنقله) اى نقل المقتضى عن المذكور الى المحذوف. (۱)

یعنی مقتضیٰ اور محذوف میں فرق کرنے میں اشتباہ لاحق ہوتا ہے(على وجه الا ختصار) یعنی جو چیز حذف کی جاتی ہے وہ اختصار کی غرض سے کی جاتی ہے لیکن وہ لغتاً ثابت ہوتی (وآية ذلك) یعنی ان دونوں میں فرق وتمیز کی علامت یہ ہے(أن الذى اقتضىٰ غيره)وہ جس کا نام ہم مقتضیٰ رکھتے ہیں (ثبت عند صحة الاقتضاء) یعنی مقتضیٰ کی تصریح سے متعین وواضح ہوجاتا ہے۔(واذا كان محذوفا) یعنی جب کوئی چیز محذوف ہوتی ہے(فقد رمذكور انقطع عن المذكور) یعنی مذکور میں جس کی طرف اضافت ونسبت تھی اس سے منقطع ہوجاتا اوراب وہ محذوف کے ذریعے سے اس کے ساتھ متعلق ہوجاتا اوروہ محذوف کلام کی طرف منتقل ہوجاتا (لعدم الشبهة) یعنی عدم اشتباہ والتباس کے باعث یعنی حذف کا جواز ہے جبکہ باقی کلام اس پر دلالت کررہا ہواور کلام التباس کا شکار نہ ہو۔پس یہاں التباس نہیں تو حذف کا جواز ہوا۔پھر انہوں نے وضاحت کی کہ یہ قبیل محذوف سے ہے نہ کہ قبیل مقتضیٰ میں سے ہےاور ان دونوں کے مابین فرق پرانہوں نے یہ دلیل بھی درج فرمائی ہے۔(ألا ترى انه) بیان اہمیت کے لیے ضمیر لاتے ہیں (متى ذكر الاهل) یعنی اھل کی تصریح کرکے کلام میں اسے ظاہر کیا جائے (انتقلت الاضافة) یعنی سوال کی اضافت قریۃ کی

۱- کشف الاسرار، ۳۹۲/۲

طرف سے الاھل کی طرف منتقل ہوگئی تو یہ قبیل محذوف میں سے ہے مقتضیٰ نہیں ہے کیونکہ مقتضیٰ سے مقتضی کا تحقق اور اثبات ہوتا ہے۔(لا لنقله) نہ کہ مقتضی مذکور کو محذوف کی طرف تبدیل کرنا۔

قاعدہ مذکورہ پر بعض نے نقد کیا ہے اور وضاحت میں ایسی امثلہ بیان کی ہیں جن سے اس پر نقض وارد ہوتا ہے مثلاً اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

فَقُلْنَا اضْرِبْ بِعَصَاکَ الْحَجَرَ فَانْفَجَرَتْ مِنْهُ اثْنَتَا عَشْرَةَ عَيْنًا .(۱)

اس پر ہم نے موسیٰ کو حکم دیا کہ تم ایک خاص پتھر پر اپنی لکڑی مارو پھر لکڑی کے مارتے ہی اس پتھر سے بارہ چشمے بہہ نکلے۔

اس میں فضرب فانشق الحجر عبارت محذوف ہے جب اس محذوف عبارت کو ظاہر کرتے ہوئے کہا جائے:

فَقُلْنَا اضْرِبْ بِعَصَاکَ الْحَجَرَ فَضَرَبَ فانشق الحجر فَانْفَجَرَتْ مِنْهُ اثْنَتَا عَشْرَةَ عَيْنًا.

تو اس وجہ سے کلام میں کوئی تغیر پیدا نہیں ہوتا بلکہ کلام لفظ اور معنی دونوں اعتبار سے اپنے سابق طریق پر باقی رہتا ہے اور اسی طرح سورۃ یوسف میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے (فَأَدْلَى دَلْوَهُ) (۲)

علامہ بخاریؒ فرماتے ہیں:

فان قيل قد يتقرر الكلام بعد اظهار المحذوف أيضا مثل تقرره فى الاقتضاء كما فى قوله تعالى :(فَقُلْنَا اضْرِبْ بِعَصَاکَ الْحَجَرَ فَانْفَجَرَتْ) (البقرة: ٦٠) أى فضرب فانشق الحجر فانفجرت.وقوله جل ذكره : (فَأَدْلَى دَلْوَهُ قَالَ يَا بُشْرَى) (يوسف: ١٩)أى فنزع فرأى غلاما متعلقا

۱- البقرہ،۲: ۶۰

۲- یوسف،۱۲: ۱۹

بالجبل فقال :یا بشری وفی نظائره کثیرة ولا یمکن أن یجعل هذا من باب الاقتضاء علی ما ذکرتم لانه لیس بأمر شرعی.واذا کان کذلک لا یتحقق الفرق بینهما بهذه العلامة .(۱)

پس اگر کہا جائے کہ محذوف کے اظہار کے بعد بھی کلام علی حالہ برقرار رہتا ہے جیسا کہ اقتضاء میں برقرار رہتا ہے جیسا کہ (اس کی مثال) فرمانِ باری تعالیٰ (فَقُلْنَا اضْرِب بِّعَصَاكَ الْحَجَرَ فَانفَجَرَتْ) یعنی فضرب فانشق الحجر فانفجرت (محذوف فضرب فانشق کے ظاہر کرنے سے بھی کلام میں کوئی تغیر پیدا نہیں ہوا) اسی طرح فرمانِ باری تعالیٰ ہے (فَأَدْلَى دَلْوَهُ قَالَ يَا بُشْرَى) أی فنزع فرأی غلاما متعلقا بالحبل فقال یابشری (اس میں محذوف کو ظاہر کرنے سے اعرابی حالت پر فرق نہیں پڑ رہا) اور اس کے کثیر نظائر ہیں اور یہ بھی ممکن نہیں کہ اس کو اقتضاء کے باب سے قرار دیا جائے جیسا کہ تم نے ذکر کیا کیونکہ یہ امر شرعی نہیں ہے۔پس اس علامت کے ذریعے فرق کا تعین نہ ہوا۔

علامہ عبدالعزیز بخاریؒ کشف الاسرار میں مقتضیٰ اور محذوف کے درمیان اس فرق کے ضعف کی طرف اشارہ کرنے کے بعد تحریر فرماتے ہیں:

وحقیقة الفرق أن المحذوف أمر لغوی والمقتضی أمر شرعی . (۲)

فرق کی حقیقت یہ ہے کہ محذوف امر لغوی ہے اور مقتضیٰ امر شرعی۔

احناف عموم مقتضیٰ کے قائل نہیں ہیں اس لیے کہ عموم اور خصوص الفاظ کے عوارض میں سے ہیں اور مقتضیٰ معنی ہے نہ کہ لفظ۔جب کہ امام شافعی کے نزدیک مقتضیٰ میں عموم وخصوص

۱- کشف الاسرار، ۲/ ۳٦۲ ۲- کشف الاسرار، ۲/ ۳٦۲

دونوں جاری ہوتے ہیں اس لیے کہ ان کے نزدیک مقتضیٰ محذوف کی طرح ہے جو مقدر ہوتا ہے یہ بہت بنیادی چیز ہے جو احناف اور شوافع میں مختلف فیہ ہے۔

علامہ بزدویؒ رقم طراز ہیں:

قال اصحابنا رحمهم الله لا عموم له وقال الشافعي رحمه الله فيه بالعموم لانه ثابت بالنص فكان مثله وقلنا ان العموم من صفات النظم والصيغة وهذا امر لا نظم له لكنا انزلناه منظوما شرطالغيره فيبقى على أصله فيما وراء صحة المذكور.(۱)

ہمارے اصحاب رحمہم اللہ کا قول ہے کہ اس میں عموم نہیں۔امام شافعیؒ کا قول ہے کہ اس میں عموم ہے کیونکہ یہ ثابت بالنص ہے تو اس لیے اس کی ہی مثل ہوگا اور ہمارا قول یہ ہے کہ عموم صفاتِ نظمِ کلام وصیغہ میں سے ہے اور یہ وہ معاملہ ہے جس میں نظمِ کلام نہیں بلکہ ہم نے اس کو نظمِ کلام کے اندر شرط کی حیثیت سے داخل کیا ہے پس وہ اپنی اصل پر برقرار رہے گا کیونکہ عموم وخصوص سے مذکور کی صحت کا کوئی تعلق نہیں ہے۔

علامہ بخاریؒ شرح کرتے ہوئے تحریر فرماتے ہیں:

لا عموم له اى لا يجوز أن يثبت له صفة العموم.وقال الشافعي رحمه الله: له عموم أى يجوز أن يثبت فيه العموم لان المقتضى بمنزلة النص حتى كان الحكم.الثابت به بمنزلة الثابت بالنص لا بالقياس فيجوز فيه العموم كما يجوز فى النص وقلنا:

العموم من عوارض النظم وهو غير منظوم حقيقة فلا يجوز فيه العموم.(۲)

یعنی اس کے لیے صفت عموم ثابت کرنا درست نہیں۔شافعیؒ نے فرمایا کہ اس کے لیے عموم ہے یعنی جائز ہے کہ اس میں عموم ثابت کیا جائے کیونکہ مقتضیٰ نص کی مثل ہے

۱- اصول بزدوی، ۱۲٤
۲- كشف الاسرار، ۲/۳٥۲

چنانچہ اس سے ثابت حکم نص سے ثابت حکم کی طرح ہے نہ کہ قیاس سے ثابت کی طرح۔ پس اس میں عموم درست ہے جیسا کہ نص میں عموم جائز ہے اور ہم کہتے ہیں کہ عموم نظمِ کلام کے خواص میں سے ہے اور وہ (یعنی مقتضیٰ) درحقیقت غیر منصوص ہوتا ہے تو مقتضیٰ میں عموم کا جواز نہیں ہے۔

علامہ سرخسیؒ زیادہ وضاحت کے ساتھ تحریر فرماتے ہیں:

ولا عموم للمقتضى عندنا :وقال الشافعي :للمقتضى عموم لان المقتضى بمنزلة النصوص فى ثبوت الحكم به حتى كان الحكم الثابت به كالثابت بالنص لا بالقياس فكذلك فى اثبات صفة العموم فيه فيجعل كالنصوص ولكنا نقول :ثبوت المقتضى للحاجة والضرورة حتى اذا كان المنصوص مفيدا للحكم بدون المقتضى لا يثبت المقتضى لغة ولا شرعا والثابت بالحاجة يتقدر بقدرها ولا حاجة الى اثبات صفة العموم للمقتضى فان الكلام مفيدا بدونه، وهو نظير تناول الميتة لما أبيح للحاجة تتقدر بقدرها وهو سد الرمق وفيما وراء ذلك من الحمل والتمول والتناول الى الشبع لا يثبت حكم الاباحة فيه، بخلاف المنصوص فانه عامل بنفسه فيكون بمنزلة حل الذكية يظهر فى حكم التناول وغيره مطلقاً، يوضحه أن المقتضى تبع للمقتضى فانه شرطه ليكون مفيدا وشرط الشيء يكون تبعه ولهذا يكون ثبوته بشرائط المنصوص فلو جعل هو كالمنصوص خرج من ان يكون تبعا، والعموم حكم صيغة النص فلا يجوز اثباته فى المقتضى.(١)

١-اصول سرخسي، ١/٢٦٠-٢٦١

اور ہمارے نزدیک مقتضیٰ میں عموم نہیں ہوتا۔امام شافعیؒ کا قول ہے: مقتضیٰ میں عموم ہوتا ہے کیونکہ مقتضیٰ اثبات حکم میں منصوص کی طرح ہے چنانچہ اس کے ذریعے ثابت حکم نص کے ذریعے ثابت حکم کی طرح ہے نہ کہ قیاس کی طرح۔اسی طرح اس میں صفت عموم کے اثبات کا معاملہ ہے تو اسے منصوص کی طرح بتایا جائے گا لیکن ہم کہتے ہیں مقتضیٰ کا اثبات حاجت اور ضرورت کے باعث کیا جاتا ہے۔لہٰذا جب نص حکم کے لیے مقتضیٰ کے بغیر بھی فائدہ دے تو مقتضیٰ کو لغتاً اور شرعاً ثابت نہیں کیا جاتا، تو جو ضرورت کے لیے ثابت کیا جاتا ہے اس کو ضرورت کے بقدر ثابت مانا جائے گا۔اس لیے مقتضیٰ میں صفت عموم کے اثبات کی کوئی ضرورت نہیں اور کلام اس کے بغیر بھی مفید طلب ہے۔یہ بات نظیر میں میتۃ کے کھانے کی مثل ہے کہ جب ضرورت کے وقت وہ مباح ہوتا ہے تو ضرورت کے بقدر ہی کھانا درست ہوگا اور وہ ہے بس جان بچ جائے اور یہ اس کے اس میں سے مزید لینا، ذخیرہ کرنا یا پیٹ بھر کر کھانا اس میں اباحت کے حکم کا اثبات نہیں کیا جائے گا۔منصوص کے خلاف کیونکہ وہ اپنی ذات میں عامل ہوتا ہے اور اس کی مثال طیب یا پاکیزہ کا حلال ہونا ہے وہ کھانے یا اس کے علاوہ حکم میں مطلق ہوگا۔یہ وضاحت کرتا ہے کہ مقتضیٰ، مقتضی کے تابع ہوتا ہے کیونکہ افادہ مطلب کے لیے وہ اس کی شرط ہے اور کسی چیز کی شرط اس کے تابع ہوتی ہے، اس لیے اس کا ثبوت منصوص کی شرائط کے سبب ہوگا پس اسے اگر منصوص کی طرح بنایا جائے تو وہ اس بات سے نکل جائے گا کہ وہ اس کا تابع ہو۔عموم کی صفت تو نص کے صیغے کے حکم کے طور پر خاص ہے لہٰذا اس کا اثبات مقتضیٰ میں جائز نہیں۔

جس طرح مقتضیٰ میں عموم نہیں تخصیص کا احتمال بھی نہیں ہے۔علامہ سرخسیؒ تحریر فرماتے ہیں:

الثابت بمقتضیٰ النص لا یحتمل التخصیص لانہ لا عموم لہ و التخصیص فیما فیہ احتمال العموم .(۱)

اقتضاء النص سے ثابت حکم تخصیص کا احتمال نہیں رکھتا کیونکہ اس میں عموم نہیں ہوتا اور تخصیص اس میں ہوتی ہے جس میں عموم کا احتمال ہو۔

ملا جیونؒ شرح نور الانوار علی المنار میں علامہ نسفیؒ کی عبارت کی شرح میں ذکر فرماتے ہیں:

(ولا عموم لہ عندنا)لأن العموم والخصوص من عوارض الألفاظ والمقتضیٰ معنی لا لفظ، وعند الشافعیؒ یجری فیہ العموم والخصوص لانہ عندہ کالمحذوف الذی یقدر، وھذا اصل کبیر مختلف بیننا وبینہ یتفرع علیہ الکثیر من الاحکام.(۲)

یعنی عموم اور خصوص الفاظ کے عوارض ہیں اور مقتضیٰ معنی ہے نہ کہ لفظ۔امام شافعیؒ کے نزدیک اس میں عموم اور خصوص کا اجراء ہوتا ہے کیونکہ ان کے نزدیک یہ محذوف کی طرح ہے جو کہ تقدیرِ کلام کا حصہ ہوتا ہے اور یہ بنیادی اصل ہے جو ہمارے اور ان کے درمیان مختلف فیہ ہے جس پر بہت سے احکام متفرع ہوتے ہیں۔

حاصل یہی ہے کہ عموم اور خصوص الفاظ کے عوارض ہیں نہ کہ معنی کے اور مقتضیٰ معنی ہے نہ کہ لفظ اور دوسری بات یہ کہ مقتضیٰ ضرورۃ مانا جاتا ہے اس لیے کہ مقتضی یعنی کلام منصوص علیہ کی صحت اس پر موقوف ہوتی ہے اور ضرورت اور حاجت کی بنیاد پر جس کو مانا جاتا ہے اسے بقدرِ ضرورت ہی ماننا ہوتا ہے۔اس لیے جب مقتضی کو بقدرِ ضرورت تسلیم کرتے ہیں تو اس میں عموم نہیں ہوگا کیونکہ عموم کے بغیر ہی کلام کی صحت ہو جاتی ہے۔

۱- اصول سرخسی، ۲٦٦/۱

۲- شرح نور الانوار، ۳۹۸-۳۹۹

اقتضاء النص کی مثالیں:

اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے (وَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ) (۱)

اس آیت میں کفارہ کے طور پر رقبة کے آزاد کرنے کا حکم دیا گیا ہے۔ تحریر، امر کے معنی میں ہے أی فحرروا رقبة اب یہ امر ملک کا تقاضا کرتا ہے اس لیے کہ آزاد کو آزاد کرنے کا تصور ہی نہیں کیا جا سکتا۔ اس طرح دوسرے کی ملک میں کوئی غلام ہو تو اس کی آزادی کا بھی حکم نہیں ہو سکتا لہٰذا کلام منصوص علیہ کی صحت کے لیے یعنی شرعاً یہ کلام صحیح ہو جائے ضروری ہے کہ مملوکة مقتضیٰ مانا جائے اور کلام اس طرح ہو جائے فتحریر رقبة مملوكة۔

اس مثال میں مملوکہ مقتضیٰ ماننے کے باوجود لفظاً اور معناً مقتضیٰ میں کوئی فرق واقع نہیں ہوا بلکہ صرف کلام منصوص علیہ شرعاً درست ہو گیا جہاں تک متقدمین کے مذہب کا تعلق ہے جو مقتضیٰ اور محذوف میں فرق نہیں کرتے، کی متعدد مثالیں دی جا سکتی ہیں جیسے سورۃ یوسف میں (وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ) (۲) یعنی واسأل اهل القرية سورۃ النساء میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد (حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ) أی حرمت عليكم نكاح امهاتكم۔ (۳)

مفہوم مخالف:

حنفی علمائے اصول نے احکام پر الفاظ کی دلالت کے صرف مذکورہ بالا چار طرق عبارۃ النص، اشارۃ النص، دلالۃ النص اور اقتضاء النص سے ہی استدلال کیا ہے، ان کے علاوہ دیگر طرق سے استدلال نہیں کرتے ہیں جبکہ علمائے احناف کے علاوہ دوسرے علمائے اصول جن میں شافعیہ، مالکیہ اور حنابلہ شامل ہیں ان چار طرق کے علاوہ دیگر طرق سے بھی استدلال کرتے ہیں۔ حنفی علمائے اصول ان طرق استدلال کو وجوہِ فاسدہ کے نام سے موسوم کرتے ہیں۔ (۴)

۱- المائدة، ٥:٨٩؛ المجادلة، ٥٨:٣ ۲- یوسف، ١٢:٨٢

٣- النساء، ٤:٢٣

٤- علمائے احناف کے ان پر نقد کے دلائل کے لیے ملاحظہ کیجئے علامہ بخاری کی کشف الاسرار، ٢/٣٨٢؛ اصول سرخسی، ١/٢٦٦

حنفی علمائے اصول کے علاوہ دوسرے علمائے اصول یعنی متکلمین کی کتبِ اصول میں دلالت کی دو قسمیں بیان کی گئی ہیں: ۱۔منطوق ۲۔مفہوم

منطوق وہ ہے جس پر لفظ محلِ نطق میں دلالت کرتا ہے اور یہ عبارۃ النص، اشارۃ النص اور اقتضاء النص تینوں کو شامل ہے اور مفہوم وہ ہے جس پر لفظ دلالت کرے لیکن محلِ نطق میں نہیں بلکہ محلِ نطق کے علاوہ میں اور پھر اس کی دو قسمیں ہیں۔

۱۔مفہوم موافق ۲۔مفہوم مخالف

مفہوم موافق یہ ہے کہ لفظ سے مسکوت عنہ کا حال اثبات اور نفی دونوں منطوق کے موافق سمجھا جائے۔ اس کا نام دلالۃ النص ہے اور اس کو فحوی الخطاب بھی کہتے ہیں اور مفھوم الخطاب بھی۔

علامہ جوینیؒ تحریر فرماتے ہیں:

أما مفهوم الموافقة، فهو ما يدل على أن الحكم في المسكوت عنه موافق للحكم في المنطوق به من جهة الاولى، وهذا كتنصيص الرب تعالىٰ في سياق الامر ببر الوالدين على النهي عن التأفيف، فانه مشعر بالزجر عن سائر جهات التعنيف.(۱)

مفہوم موافقہ، مسکوت عنہ کے حکم کو منطوق کے موافق قرار دینا ہے۔ یہ اس نص کی مثل ہے جس میں اللہ تعالیٰ نے والدین کے ساتھ حسن سلوک کا حکم دیتے ہوئے ان کے سامنے اف کہنے کی ممانعت فرمائی ہے۔ یہ نص زجر و توبیخ کے ذریعے ان کو ہر طرح کی اذیت پہنچانے کی ممانعت کو واضح کرتی ہے۔

۱۔البرھان، ۱/۱۹۸

امام غزالی تحریر فرماتے ہیں:

فهم غير المنطوق به من المنطوق بدلالة سياق الكلام ومقصوده، كفهم تحريم الشتم والقتل والضرب من قوله تعالىٰ :(فَلاَ تَقُل لَّهُمَا أُفٍّ وَلاَ تَنْهَرْهُمَا)(الاسراء:۲۳) وفهم تحريم مال اليتيم واحراقه واهلاكه من قوله تعالىٰ :(إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَى ظُلْماً)(النساء:١٠) وفهم ما وراء الذرة والدينار من قوله تعالىٰ:(فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْراً يَرَهُ)(الزلزال:۷) وقوله:(وَمِنْهُم مَّنْ إِن تَأْمَنْهُ بِدِينَارٍ لَّا يُؤَدِّهِ إِلَيْكَ) (آل عمران:۷۵) وكذلك قول القائل :ما أكلت له برة ولا شربت له شربة ولا اخذت من ماله حبة، فانه يدل على ماوراه، فان قيل :هذا من قبيل التنبيه بالادنى على الاعلى.قلنا لا حرج في هذه التسمية، لكن يشترط أن يفهم أن مجرد ذكر الادنى لا يحصل هذا التنبيه ما لم يفهم الكلام وما سيق له، فلولا معرفتنا بأن الاية سيقت لتعظيم الوالدين واحترامها لما فهمنا منع الضرب والقتل من منع التافيف، اذ قد يقول السلطان اذا امر بقتل ملك :لا تقل له اف لكن قتله، وقد يقول والله ما اكلت مال فلان، ويكون قد احرق ماله فلا يحنث.فان قيل :الضرب حرام قياسا على التافيف لان التافيف انما حرم للايذاء فوقه.قلنا :ان اردت بكونه قياسا انه محتاج الى تامل واستنباط علة فهو خطاء ، وان اردت انه مسكوت فهم من منطوق فهو صحيح بشرط أن يفهم أنه أسبق الى الفهم من المنطوق أو هو معه وليس متاخرا عنه، وهذا قد يسمى مفهوم الموافقة وقد يسمى فحوى اللفظ، ولكل فريق اصطلاح اخر فلا تلتفت الى الالفاظ واجتهد في ادراك حقيقة هذا الجنس.(١)

١-المستصفىٰ، ٢٦٤-٢٦٥

سیاق کلام ومقصود کلام کی بدولت منطوق سے مسکوت عنہ کا سمجھنا جیسا کہ اس قول باری تعالیٰ (فَلاَ تَقُل لَّهُمَا أُفٍّ وَلاَ تَنْهَرْهُمَا) سے گالی گلوچ وقتل اور مار پٹائی کی حرمت کا سمجھنا، اور قول باری تعالیٰ (إِنَّ الَّذِيْنَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَى ظُلْماً) سے یتیم کے مال، اس کے جلانے اور اس کے برباد کرنے کی حرمت کا جاننا اور قول باری تعالیٰ (فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْراً يَرَهُ) و قوله (وَمِنْهُم مَّنْ إِن تَأْمَنْهُ بِدِينَارٍ لَّا يُؤَدِّهِ إِلَيْكَ) سے ذرہ دینار سے بلند تر مقدار کا سمجھنا اور اسی طرح قائل کا قول جس نے اس کے (غلہ میں سے) گیہوں کا ایک دانہ بھی نہیں کھایا اور نہ اس کے پانی میں سے ایک گھونٹ پیا اور نہ اس کے مال میں سے ایک ذرہ بھی لیا۔ پس یہ سب اپنے مافوق مقدار پر دلالت کرتا ہے، پس اگر یہ کہا جائے کہ یہ ادنی سے اعلی پر تنبیہ کی قبیل سے ہے تو ہم کہیں گے کہ اس نام سے موسوم ہونے میں بھی کوئی رکاوٹ نہیں ہے، لیکن ضروری ہے کہ یہ سمجھا جائے کہ صرف ادنیٰ کے ذکر سے یہ تنبیہ حاصل نہیں ہوتی جب تک کلام و مقصود کلام کو نہ سمجھا جائے۔ پس اگر ہم نہ جانتے ہوتے کہ یہ آیت والدین کی تعظیم و احترام کے لیے لائی گئی ہے تو ہم اف کہنے کی ممانعت سے ضرب وقتل کی ممانعت کو نہ سمجھ پاتے اس لیے کہ بعض اوقات سلطان جب کسی مملوک کے قتل کا حکم دے تو کہتا ہے اسے اف مت کہنا لیکن اسے قتل کر دینا اور کبھی کہتا ہے : خدا کی قسم میں نے فلاں کے مال سے نہیں کھایا حالانکہ اس نے اس کا مال جلایا ہوتا ہے لیکن پھر بھی وہ حانث نہیں ہوگا۔ پس اگر یہ کہا جائے کہ ضرب تأفیف پر قیاس ہو کر حرام قرار پائی ہے اس لیے کہ تأفیف کو بوجہ ایذا احرام کیا گیا ہے اور یہ (ضرب) ایذا میں تأفیف سے بڑھ کر ہے۔ تو ہم کہیں گے کہ اگر اس کے قیاس ہونے سے آپ کی مراد یہ ہے کہ وہ محتاج ہوتا ہے تامل واستنباط علت کی طرف تو یہ خطاء ہے، اور اگر آپ کی مراد یہ ہے کہ وہ

مسکوت عنہ ہے جو منطوق سے سمجھا گیا ہے تو وہ صحیح ہے (لیکن) اس شرط کے ساتھ یہ مانا جائے گا کہ وہ (مسکوت عنہ) فہم میں منطوق سے بھی آگے ہے یا اس کے ساتھ ہے اور اس سے فہم میں متاخر نہیں ہے اور یہی ہے وہ کہ جسے بعض اوقات مفہوم موافق اور بعض اوقات فحوی اللفظ کا نام دیا جاتا ہے اور ان میں سے ہر فریق کے لیے ایک اپنی اصطلاح ہے لیکن آپ الفاظ کی طرف التفات نہ کیجیے بلکہ اس جنس کی حقیقت کے ادراک کی تگ ودو کیجیے۔

مفہوم مخالف وہ ہے جس کا حکم منطوق کے حکم کے خلاف ہو یعنی لفظ سے مسکوت عنہ کا حال منطوق کے مفہوم کے بالعکس ہو۔ منطوق کا مفہوم اگر مثبت ہو تو مسکوت عنہ کا حال منفی سمجھا جائے گا اور اگر منطوق کا مفہوم منفی ہو تو مسکوت عنہ کا حال مثبت ہوگا اور اس کو دلیل الخطاب بھی کہتے ہیں۔

علامہ ابو اسحاق شیرازی لکھتے ہیں:

دليل الخطاب، وهو أن يعلق الحكم على احدى صفتي الشيء فيدل على ان ما عداها بخلافه .(١)

دلیل خطاب: حکم کا شے کی دو صفات میں سے کسی ایک پر معلق ہونا ہے جو دلالت کرے اس بات پر کہ جو اس کے علاوہ ہے وہ (حکم میں) اس کے خلاف ہے۔

علامہ جوینی لکھتے ہیں:

وأما مفهوم المخالفة، فهو ما يدل من جهة كونه مخصصا بالذكر.على وجه سيأتي الشرح عليه على أن المسكوت عنه مخالف للمخصص بالذكر كقوله عليه السلام :(في سائمة الغنم الزكاة) هذا التخصيص يشعر بان المعلوفة لا زكاة فيها.

١-اللمع، ٤٥

وذكر الاستاذ ابو بكر بن فورك في مجموعاته فصلا لفظيا بين قسمي المفهوم فقال :ما دل على الموافقة فهو الذي يسمى مفهوم الخطاب، وما دل على المخالفة، فهو الذي يسمى دليل الخطاب، وهذا راجع الى تلقيب قريب .(۱)

اور جہاں تک مفہومِ مخالف کا تعلق ہے، پس وہ جو دلالت کرے اس حیثیت سے کہ اسے ذکر (کرنے) کے ساتھ خاص کر دیا گیا ہو(اس طور پر کہ جس کہ وضاحت عنقریب آئے گی) اس طرح سے کہ مسکوت عنہ اپنے حکم میں مخصص بالذکر کے مخالف ہے۔جیسا کہ نبی اکرم ﷺ کا ارشاد گرامی ہے کہ چرنے والی بھیڑ بکریوں میں زکوۃ ہے "پس یہ تخصیص خبر دیتی ہے کہ چارہ کھانے والی میں زکوۃ نہیں ہے۔استاذ ابو بکر بن فورک نے اپنے مجموعات میں مفہوم کی دونوں اقسام کے مابین لفظی فرق بھی بیان کیا ہے پس انہوں نے فرمایا :جو موافقت پر دال ہو وہ مفہوم الخطاب کہلاتا ہے اور جو مخالفت پر دال ہو پس وہ دلیل الخطاب کہلاتا ہے۔

امام غزالیؒ فرماتے ہیں:

هو المفهوم، ومعناه الاستدلال بتخصيص الشئي بالذكر على نفي الحكم عما عداه، ويسمى مفهوما لانه مفهوم مجرد لا يستند الى منطوق والا فما دل عليه المنطوق ايضاً مفهوم، وربما سمى هذا دليل الخطاب ولا التفات الى الاسامى.(۲)

اور مفہوم سے مراد کسی شے کے مخصص بالذکر ہونے کے ساتھ اپنے علاوہ سے حکم کے نفی ہونے پر استدلال کرنا ہے، اور اسے مفہوم کا نام دیا جاتا ہے اس لیے کہ یہ صرف

۱- البرهان، ۱/۲۹۸-۲۹۹

۲- المستصفى، ۱/۲۹۸-۲۹۹

(خالی) مفہوم ہے جو منطوق پر بناء نہیں کرتا اور اگر ایسا نہ ہو تو جس پر منطوق دال ہو اسے بھی مفہوم ہی کہا جاتا ہے اور بعض اوقات اسے دلیل الخطاب کا نام بھی دیا گیا ہے اور ان ناموں کی طرف التفات کی ضرورت نہیں سمجھی گئی۔

قاضی ابوالولید الباجیؒ لکھتے ہیں:

ومن مذهب مالك رحمه الله أن دليل الخطاب معمول به، وقد احتج بذلك في مواضع منها حيث قال :من نحر هدية بالليل لم يجزه، لقول الله عزوجل :(وَيَذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ فِيْ أَيَّامٍ مَّعْلُومَاتٍ) (الحج:٢٨)(١)

امام مالک کا مذہب بھی یہ ہے کہ دلیل خطاب قابل عمل ہوتی ہے اور امام مالک نے اسے متعدد مقامات پر بطور دلیل اختیار کیا ہے، انہی (مقامات) میں سے ایک یہ ہے کہ آپ علیہ نے فرمایا :جس شخص نے رات کو اپنی ھدی (قربانی کا جانور) ذبح کر دی تو ایسا کرنا اس کے لیے جائز نہیں (دلیل) بوجہ اس فرمان باری تعالیٰ کے (وَيَذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ فِيْ أَيَّامٍ مَّعْلُومَاتٍ)۔

مفہوم مخالف کی اقسام:

مفہوم مخالف کی کئی اقسام ہیں۔ہم صرف ان پانچ مشہور اقسام کا یہاں ذکر کریں گے جن کو اکثر علماء اصول نے بیان کیا ہے:

١۔مفہوم وصف:

مفہوم وصف سے مراد یہ ہے کہ اگر منطوق میں قید کسی وصف یعنی صفت کی ہے تو اس وصف کی موجودگی میں منطوق کے حکم کو ثابت مانا جائے اور وصف کی عدم موجودگی میں حکم اس کے برعکس سمجھا جائے۔

١- الاشارة، ٢٢٥-٢٢٦

اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

وَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ مِنكُمْ طَوْلًا أَنْ يَنْكِحَ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ فَمِنْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ مِنْ فَتَيَاتِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ .(۱)

اور تم میں سے جس شخص کو آزاد مسلمان عورتوں سے نکاح کرنے کی قدرت نہ ہو تو وہ تمہاری ان مسلمان باندیوں سے نکاح کرلے جو تمہاری مملوکہ ہوں اور اللہ تعالیٰ تمہارے ایمان کی حالت کو خوب اچھی طرح جانتا ہے۔

اس آیت سے یہ حکم معلوم ہوتا ہے کہ اگر آزاد عورتوں سے شادی کی استطاعت نہ ہو تو مسلمان باندیوں سے شادی کی اجازت ہے اس میں باندیوں کے ساتھ وصف مومنات کی قید ہے اس کا مفہوم مخالف یہ ہے کہ اگر باندی مسلمان نہ ہو تو اس سے نکاح کی ممانعت ہے۔

اسی طرح ارشاد باری تعالیٰ ہے:

وَحَلَائِلُ أَبْنَائِكُمُ الَّذِينَ مِنْ أَصْلَابِكُمْ .(۲)

اور تمہارے ان بیٹوں کی بیویاں بھی تم پر حرام ہیں جو بیٹے تمہاری پشت سے ہوں یعنی لے پالک نہ ہوں۔

اس کا مفہوم مخالف یہ ہے کہ تمہارے وہ بیٹے جو تمہاری صلب سے نہیں ہیں ان کی بیویاں (مطلقہ) تم پر حرام نہیں ہیں۔

۲۔مفہوم شرط:

مفہوم شرط سے مراد یہ ہے کہ منطوق میں حکم اگر کسی شرط سے معلق کیا گیا ہے تو شرط کی موجودگی میں وہ حکم مانا جائے اور شرط کی عدم موجودگی میں حکم اس کے برعکس مانا جائے۔

۱۔ النساء، ٤: ٢٥

۲۔ النساء، ٤: ٢٣

اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

وَإِنْ كُنَّ أُولَاتِ حَمْلٍ فَأَنْفِقُوا عَلَيْهِنَّ حَتَّى يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ .(۱)

اور اگر وہ عورتیں حاملہ ہوں تو ان کے بچہ جننے تک ان کا خرچ اٹھاتے رہو۔

اس آیت سے یہ حکم معلوم ہو رہا ہے کہ اگر مطلقہ بائنہ حاملہ ہو تو اس کا نفقہ واجب ہے اور اس کا مفہوم مخالف یہ ہے کہ اگر حاملہ نہ ہو تو نفقہ بھی واجب نہیں ہے۔

اسی طرح اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

وَآتُوا النِّسَاءَ صَدُقَاتِهِنَّ نِحْلَةً فَإِنْ طِبْنَ لَكُمْ عَنْ شَيْءٍ مِنْهُ نَفْسًا فَكُلُوهُ هَنِيئًا مَرِيئًا.(۲)

اور تم عورتوں کو ان کے مہر خوش دلی کے ساتھ ادا کر دیا کرو، ہاں اگر وہ خوش دلی کے ساتھ خود بخود اس مہر میں سے کچھ تم کو چھوڑ دیں تو اس کو رچتا پچتا سمجھ کر کھاؤ۔

اس آیت سے یہ حکم مفہوم ہو رہا ہے کہ اگر بیوی خوشی سے مہر معاف کر دے تو خاوند کے لیے جائز ہے اور اس کا مفہوم مخالف یہ ہے کہ اگر وہ خوشی سے معاف نہ کرے تو اس صورت میں خاوند کے لیے بیوی کا مہر کھانا جائز نہیں ہے۔

۳۔ مفہوم غایت:

مفہوم غایت سے مراد یہ ہے کہ منطوق میں حکم کو اس غایت (حد) تک مانا جائے جس کا ذکر کیا گیا ہے اور جب وہ غایت نہ رہے تو وہ حکم بھی اس کے برعکس ہوگا۔

اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ .(۳)

۱- الطلاق، ٦:٦٥
۲- النساء، ٤:٤
۳- البقرہ، ۲:۱۸۷

اور راتوں کو کھاتے پیتے رہو یہاں تک کہ صبح صادق کی سفید دھاری رات کی سیاہ دھاری سے متمیز ہو جائے پھر رات تک روزے کو پورا کیا کرو۔

اس آیت سے یہ حکم مفہوم ہوتا ہے کہ روزے کی راتوں میں کھانا پینا طلوع فجر تک جائز ہے اور اس کا مفہوم مخالف یہ ہے کہ طلوع فجر کے بعد کھانا پینا جائز نہیں۔

۴۔مفہوم عدد:

مفہوم عدد سے مراد یہ ہے کہ منطوق میں حکم اگر کسی تعداد کی قید کے ساتھ ذکر کیا گیا ہے تو اسے ویسا ہی مانا جائے اور اگر وہ تعداد نہ پائی جائے تو حکم اس کے برعکس مانا جائے۔

اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً .(۱)

پس ان کو اسی کوڑے مارو۔

مفہوم مخالف یہ ہے کہ اسی (۸۰) سے کم یا زیادہ کوڑے لگانا جائز نہیں ہے۔

اس طرح ارشاد باری تعالیٰ ہے:

الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ .(۲)

زانیہ عورت اور زانی مرد، دونوں میں سے ہر ایک کو سو کوڑے مارو۔

مفہوم مخالف یہ ہے کہ سو سے کم یا زیادہ کوڑے لگانا جائز نہیں ہے۔

۵۔مفہوم لقب:

مفہوم لقب سے مراد یہ ہے کہ منطوق میں حکم کسی اسم علم کے ساتھ معلق ہو اگر وہ اسم علم موجود ہو تو حکم بھی پایا جائے اور اگر وہ اسم علم موجود نہ ہو تو اس کے غیر کی صورت میں وہ حکم بھی نہ پایا جائے۔اس علم سے مراد اسم ذات ہے خواہ وہ فرد ہو خواہ جنس اور نوع ہو۔

۱- النور، ۲٤:٤ ۲- النور، ۲٤:۲

اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

محمد رسول الله.(۱)

مفہوم مخالف یہ ہے کہ محمد کے علاوہ کوئی رسول نہیں ہے۔

اسی طرح ارشاد باری تعالیٰ ہے:

حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ.(۲)

تم پر حرام کی گئیں تمہاری مائیں۔

مفہوم مخالف یہ ہے کہ جن محرمات کا ذکر اس آیت میں نہیں ہے وہ حرام نہیں ہیں۔

مفہوم مخالف کی ان پانچ اقسام میں سے پانچویں قسم مفہوم لقب تمام فقہاء و اصولیین کے نزدیک بالاتفاق حجت نہیں ہے۔ باقی چار قسموں کو شافعیہ، مالکیہ اور حنابلہ حجت تسلیم کرتے ہیں جبکہ علمائے احناف مفہوم مخالف کی کسی قسم کو حجت نہیں مانتے۔ اس لیے اس کو نصوص کی تفسیر کا طریقہ تسلیم نہیں کرتے۔

حنفی اصولی عالم علامہ جصاص فرماتے ہیں:

ومذهب اصحابنا فی ذلک أن المخصوص بالذکر حکمه مقصور علیه ولا دلالة فیه علی أن حکم ما عداه بخلافه سواء کان ذا وصفین فخص أحدهما بالذکر أو کان ذا أوصاف کثیرة فخص بعضها بالذکر ثم علق به حکم.

وکذلک کان یقول شیخنا ابو الحسن ویعزی ذلک الی اصحابنا و کان یحکی عن أبی یوسف کلاما معناه أن لیس فی تخصیص بعض أوصاف الشئی بالذکر دلالة علی أن ما عداه فحکمه بخلافه و أنه قال ان قوله تعالیٰ (وَبَنَاتِ خَالِکَ وَبَنَاتِ خَالَاتِکَ اللَّاتِیْ هَاجَرْنَ مَعَکَ) لا دلالة فیه

۱- الفتح، ۲۹

۲- النساء، ۲۳

علی أن اللاتی لم یهاجرن معه محرمات علیه (وکان حکی الحسن عن ابی یوسف رحمه الله. ایضاً فی قوله تعالیٰ (وَيَدْرَأُ عَنْهَا الْعَذَابَ أَنْ تَشْهَدَ أَرْبَعَ شَهَادَاتٍ بِاللَّهِ)انما فیه النص علی درء العذاب عنها اذا شهدت ولیس فیه دلالة علی انها اذا لم تشهد لا یدرأ عنها العذاب.(۱)

اس معاملہ میں ہمارے اصحاب (احناف) کا مذہب یہ ہے کہ مخصوص بالذکر کا حکم اس کی حد تک محدود ہے اور وہ اس پر دلالت نہیں کرتا کہ جو اس کے علاوہ ہے وہ (حکم میں) اس کے خلاف ہے۔ برابر ہے کہ وہ (مخصوص ذکر) دو اوصاف رکھتا ہو اور ان میں سے ایک وصف کو بیان کے ساتھ خاص کر دیا گیا ہو یا وہ (مخصوص بذکر) متعدد اوصاف رکھتا ہو اور ان (اوصاف) میں سے بعض کو ذکر کر کے خاص کر دیا گیا ہو (اور) پھر اس کے ساتھ حکم کو معلق کر دیا گیا ہو۔

اور اسی طرح ہمارے شیخ ابوالحسن فرمایا کرتے تھے اور وہ اس کی نسبت ہمارے اصحاب (احناف) کی طرف کرتے تھے اور وہ امام ابو یوسف سے ایک قول نقل کرتے تھے جس کا مطلب یہ ہے کہ بیان ذکر کے ساتھ کسی شئے کے بعض اوصاف کی تخصیص کر دینا اس بات پر دلالت نہیں کرتا کہ جو اس کے علاوہ ہے وہ (حکم میں) اس کے خلاف ہے اور انہوں نے فرمایا کہ اللہ سبحانہ کا یہ فرمان (وَبَنَاتِ خَالِكَ وَبَنَاتِ خَالَاتِكَ اللَّاتِي هَاجَرْنَ مَعَكَ) یہ اس بات پر دلالت نہیں کرتا کہ جن خواتین نے ان کے ساتھ ہجرت نہیں کی وہ ان پر حرام ہیں اور ابوالحسن نے اس قول باری تعالیٰ سے متعلق بھی امام ابو یوسف سے ایک روایت نقل کی تھی (وَيَدْرَأُ عَنْهَا) یقیناً اس میں سزا کے ٹلنے پر نص موجود ہے جبکہ عورت قسم کھالے اور اس میں کوئی ایسا امر (عنصر) دال نہیں ہے کہ جب عورت قسم نہ کھائے تو اس سے سزا دفع نہیں ہوگی۔

۱- الفصول فی الاصول، ۱/۲۹۱-۲۹۲

مفہوم مخالف پر عمل کی شرائط:

جو فقہاء اصولیین مفہوم مخالف کے قائل ہیں وہ بھی اس کے استعمال کے لیے بعض شرائط مقرر کرتے ہیں ان کا خلاصہ ذیل میں بیان کیا جاتا ہے:

اگر کسی مسکوت عنہ سے متعلق مستقل حکم موجود ہو اور منطوق میں بیان حکم کا عکس اس کی ضد ہو تو ایسی صورت میں مفہوم مخالف کا اعتبار نہیں کیا جائے گا۔

اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَى الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأُنْثَى بِالْأُنْثَى فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتِّبَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدَاءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ ذَلِكَ تَخْفِيفٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ فَمَنِ اعْتَدَى بَعْدَ ذَلِكَ فَلَهُ عَذَابٌ أَلِيمٌ .(۱)

اے ایمان والو! مقتولین کے بارے میں تم پر قصاص لازم کیا گیا ہے آزاد کے بدلے آزاد اور غلام کے عوض غلام اور عورت کے عوض عورت، پھر جس قاتل کو اس کے بھائی یعنی طالب قصاص کی جانب سے کچھ معاف کر دیا جائے تو طالبِ دیت یعنی وارث مقتول کو بھلائی کی پیروی کرنی چاہیے اور قاتل کو خوش دلی کے ساتھ اسے خون بہا ادا کر دینا چاہیے، یہ حکم دیت و عفو تمہارے رب کی جانب سے آسانی اور مہربانی ہے، پھر جو شخص اس آسانی کے بعد زیادتی کرے گا تو اس کو دردناک عذاب ہوگا۔

اس آیت کا مفہوم مخالف یہ ہے کہ آزاد کو غلام کے بدلے میں قتل نہ کیا جائے اور مرد کو عورت کے بدلے میں قتل نہ کیا جائے حالانکہ مرد اور عورت کے مابین قصاص لینے کے لیے مستقل دلیل نص کی صورت میں موجود ہے۔

۱- البقرة، ۲:۱۷۸

ارشاد باری تعالیٰ ہے:

وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالْأَنْفَ بِالْأَنْفِ وَالْأُذُنَ بِالْأُذُنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ .(۱)

اور ہم نے ان یہود پر توریت میں یہ بات فرض کی تھی کہ جان کے بدلے جان اور آنکھ کے بدلے آنکھ اور ناک کے بدلے ناک اور کان کے بدلے کان اور دانت کے بدلے دانت اور اسی طرح خاص زخموں کا بھی بدلا ہے۔

نص مذکورہ میں صراحت کے ساتھ یہ حکم موجود ہے کہ جان کا بدلہ جان سے لیا جائے۔

دوسری شرط یہ ہے کہ نص میں مذکور قید کا فائدہ اس کے علاوہ ہے کہ اس کی عدم موجودگی میں منطوق کے حکم کا برعکس مانا جائے

اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا الرِّبَا أَضْعَافًا مُضَاعَفَةً وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ .(۲)

اے ایمان والو! تم کئی کئی گُنے بڑھا کر سود نہ کھاؤ اور اللہ تعالیٰ سے ڈرو تا کہ تم فلاح پاؤ۔

اس آیت میں ربا کا وصف اضعافا مضاعفة ربا سے نفرت دلانے کے لیے بیان کیا گیا ہے اس لیے مفہوم مخالف کا اعتبار نہیں ہوگا۔

اسی طرح اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

وَهُوَ الَّذِي سَخَّرَ الْبَحْرَ لِتَأْكُلُوا مِنْهُ لَحْمًا طَرِيًّا .(۳)

اور وہ اللہ تعالیٰ ایسا ہے جس نے دریا کو مسخر کر رکھا ہے تا کہ تم اس دریا میں سے تازہ گوشت کھاؤ۔

۱- المائدة، ٥:٤٥

۲- آل عمران، ٣:١٣٠

۳- النحل، ١٦:١٤

اس آیت میں لحم کو طریا (تازہ) کے وصف کے ساتھ بطور احسان و امتنان کے بیان کیا گیا ہے اس لیے مفہوم مخالف کا اعتبار نہیں ہوگا۔

ایک شرط یہ ہے کہ جب قید کا مقصد تکثیر اور مبالغہ نہ ہو کہ عدد مذکور مقصد ہو تو اس وقت بھی مفہوم مخالف کا اعتبار نہیں ہوگا۔

جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

اسْتَغْفِرْ لَهُمْ أَوْ لَا تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ إِنْ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً فَلَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَهُمْ. (۱)

اے پیغمبر آپ اُن کے لیے استغفار کریں یا ان کے لیے استغفار نہ کریں اگر آپ اُن کے لیے ستر مرتبہ بھی استغفار کریں گے تب بھی اللہ ان کو ہرگز نہیں بخشے گا۔

اس آیت میں سبعین مرۃ کا عدد قید احترازی نہیں ہے بلکہ اس کا مقصد استغفار میں مبالغہ ہے یعنی استغفار کرنے والا کتنا ہی زیادہ استغفار کیوں نہ کرے اس کا اس کو کوئی فائدہ نہیں جس کے لیے وہ استغفار کر رہا ہے۔ اس لیے اس کا مفہوم مخالف نہیں لیا جائے گا یعنی یہ مطلب نہیں لیا جاسکتا کہ ستر بار سے زیادہ استغفار اس کو فائدہ پہنچا سکتی ہے۔

ایک شرط یہ بھی ہے کہ نص میں مذکور قید، قید احترازی نہیں ہے بلکہ اس کا مقصد یہ بیان کرنا ہے کہ لوگوں میں عام طور پر رواج اس کا ہے تو ایسی صورت میں مفہوم مخالف کا اعتبار نہیں ہوگا۔

جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

وَرَبَائِبُكُمُ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُمْ مِنْ نِسَائِكُمُ اللَّاتِي دَخَلْتُمْ بِهِنَّ. (۲)

اور تمہاری سوتیلی بیٹیاں بھی جو عام طور سے تمہاری ہی پرورش میں رہتی ہیں تم پر حرام کی گئی ہیں بشرطیکہ تم ان کی ماں کے ساتھ ہم بستری کر چکے ہو۔

۱- التوبة، ۹:۸۰

۲- النساء، ٤:۲۳

اس آیت میں فی حجورکم کی قید احترازی نہیں ہے یعنی اس قید کے نہ ہونے کی صورت میں آیت کے حکم میں کوئی فرق نہیں پڑتا یہ قید اکثر ہے یعنی لوگوں کا عام دستور یہ تھا کہ کسی عورت کی شادی ہوتی اور اس کے پہلے خاوند سے کوئی لڑکی ہوتی تو وہ اس کو نئے خاوند کے گھر لے آتی اور اس کی پرورش کرتی اس لیے اس آیت کے مفہومِ مخالف پر عمل نہیں ہوگا۔ خواہ وہ عورت اپنی لڑکی نئے خاوند کے گھر لائی ہو خواہ نہ لائی ہو بشرطیکہ عورت سے خاوند ہمبستری کر چکا ہو۔(۱)

۱- الوجیز فی اصول الفقہ، الدکتور عبدالکریم زیدان، ص: ۳۶۶-۳۷۰؛
الفقہ الاسلامی، الدکتور وھبہ الزحیلی، ۳۶۲-۳۶۷؛ تفصیل کے لیے دیکھیے۔
البرھان، ۱/۲۹۸، اللمع، ۴۵؛ الاشارۃ، ۲۲۵؛ المستصفی، ۲۶۵؛ الاحکام فی اصول الاحکام (آمدی)، ۲ ,iii، ۱/۹۹؛ منتھی الوصول والأمل فی علمی الاصول والجدل ابن حاجب، ۱۴۱؛ البحر المحیط للزرکشی، ۴/۱۳؛ ارشاد الفحول، ۲۶۶؛ تفسیر النصوص، ۱/۶۰۷

مصادر ومراجع

☆ ابن حاجب، عثمان بن عمرو، منتهی الوصول والامل فی علمی الاصول و الجدل، دارالکتب العلمیہ بیروت، طبع اول، ۱۴۰۵ھ/۱۹۸۵ء۔

☆ ابن العربی، ابوبکر محمد بن عبداللہ، احکام القرآن، دارالکتب العلمیۃ، بیروت، طبع اول، ۱۴۰۸ھ/۱۹۸۸ء

☆ ابن منظور، محمد بن مکرم، جمال الدین، لسان العرب، نشر ادب الحوزہ، قم، ۱۴۰۵ھ۔

☆ ابن امیر الحاج، ابوعبداللہ شمس الدین محمد بن محمد الحنفی، التقریر و التحبیر علی التحریر فی اصول الفقہ، دارالکتب العلمیہ، بیروت، طبع دوم، ۱۴۰۳ھ/۱۹۸۲ء۔

☆ ابوزھرہ، محمد، اصول الفقہ، دارالفکر العربی، عابدین، س-ن۔

☆ اصفہانی، راغب، مفردات الفاظ القرآن، تحقیق: صفوان، عدنان، دارالقلم، دمشق، ۱۹۹۷ء۔

☆ آمدی، علی بن ابوعلی، سیف الدین، الاحکام فی اصول الاحکام، دارالحدیث، خلف الجامع الازھر، مصر، س-ن۔

☆ الأسنوی، عبدالرحیم بن الحسن بن علی الشافعی، نہایۃ السول شرح منہاج الوصول، دارالکتب العلمیہ، بیروت، طبع اول، ۱۴۳۰ھ/۱۹۹۹ء۔

☆ باجی، سلیمان بن خلف، ابوالولید، الاشارۃ فی اصول الفقہ، مکتبہ نزار مصطفیٰ الباز، مکۃ المکرّمۃ، طبع دوم، ۱۴۱۸ھ/۱۹۹۷ء

☆ بخاری، محمد بن اسماعیل، الجامع الصحیح، مکتبہ النھضۃ الحدیثۃ، مکہ مکرمہ، ۱۳۷۶ھ۔

☆ بزدوی، علی بن محمد، فخر الاسلام، کنز الوصول الی معرفۃ الاصول، میر محمد کتب خانہ، کراچی، س-ن۔

☆ البنانی،مولوی،محمد یعقوب،الحاشیة لمولانا محمد یعقوب البنانی المشهور بمولوی الحسامی ، فیض سبحانی شرح اردو حسامی ،مکتبہ حقانیہ پشاور،س۔ن۔

☆ الترمذی،ابوعیسیٰ محمد بن عیسیٰ،السنن ، تحقیق: بشارعوادمعروف،دارالغرب الاسلامی، بیروت، ۱۹۹۸ء۔

☆ تفتازانی،سعدالدین مسعود، کتاب المطول فی شرح تلخیص المفتاح،مکتبہ الداوری،قم، طبع اول،۱۳۰۹ھ۔

☆ ایضاً، شرح التلویح علی التوضیح لمتن التنقیح فی اصول الفقه،دارالکتب العلمیہ بیروت،طبع اول،۱۴۱۶ھ/۱۹۹۴ء

☆ جرجانی،عبدالقاہر،دلائل الاعجاز فی علم المعانی،مکتبۃ القاہرہ،قاہر،۱۳۸۱ھ/ ۱۹۶۱ء

☆ الجصاص،ابوبکراحمد بن علی،الفصول فی الاصول ،دراسۃ وتحقیق،ڈاکٹرعجیل جاسم النشمی ، وزارۃ الاوقاف والشؤن الاسلامیہ،طبع اول،۱۴۰۵ھ/ ۱۹۸۵ء

☆ ایضاً،احکام القرآن،سہیل اکیڈمی لاہور،طبع اول،۱۴۰۰ھ/۱۹۸۰ء

☆ جوینی،عبدالملک بن عبداللہ،امام الحرمین،البرهان فی اصول الفقه،تحقیق ڈاکٹرعبدالعظیم محمود، دارالوفا،قطر،طبع سوم،۱۴۱۲ھ/۱۹۹۲ء

☆ خلاف،عبدالوہاب،علم اصول الفقه،دارالقلم کویت،طبع نہم،۱۳۰۰ھ/۱۹۷۰ء

☆ الزحیلی،ڈاکٹروھبہ،اصول الفقه الاسلامی ،داراحسان،طہران،طبع قول،۱۴۱۷ھ/ ۱۹۹۷ء

☆ زرکشی،محمد بن عبداللہ،بدرالدین،البحر المحیط فی اصول الفقه،وزارۃ الاوقاف الشؤن الاسلامیہ،کویت،طبع اول،۱۴۱۳ھ/۱۹۹۲ء

☆ زمخشری،محمود بن عمر،اساس البلاغة،بیروت،دارالمعرفۃ،۱۳۹۹ھ/۱۹۷۹ء

☆ زیدان عبدالکریم،الوجیز فی اصول الفقه،فاران اکیڈمی،لاہور،طبع سوم۔س۔ن۔

☆ السبکی، تقی الدین، ابوالحسن علی بن عبدالکافی وتاج الدین ابونصر عبدالوہاب، الابھاج فی شرح المنھاج (منھاج الوصول الی علم الاصول للقاضی بیضاوی)، دارالکتب العلمیہ بیروت، ۱۴۱۶ھ/ ۱۹۹۵ء

☆ سرخسی، محمد بن احمد، اصول السرخسی، تحقیق: ابوالوفاء افغانی، دارالمعارف النعمانیہ، لاہور، طبع اول، ۱۹۸۱ء؛ اصول السرخسی، تحقیق، ڈاکٹر رفیق العجم، دارالمعرفۃ بیروت، طبع اول، ۱۹۹۷ء۔

☆ سکروڈوی، جمیل احمد، قوت الاخیار اردو شرح نور الانوار، قدیمی کتب خانہ، کراچی، ۱۹۹۲ء

☆ سکروڈوی، جمیل احمد، فیض سبحانی شرح اردو حسامی، قدیمی کتب خانہ، کراچی، س۔ن۔

☆ سیوطی، عبدالرحمان، جلال الدین، الاتقان فی علوم القرآن، دارالکتاب العربی، بیروت، طبع اول، ۱۹۹۹ء

☆ الشاشی، نظام الدین، اصول الشاشی مع احمل الحواشی شرح اردو، اصول الشاشی مولانا جمیل احمد سکروڈوی، مکتبہ امدادیہ، ملتان، س۔ن۔

☆ شاہ ولی اللہ، دہلوی، احمد بن عبدالرحیم، الفوز الکبیر فی اصول التفسیر، مطبع علمی لاہور، س۔ن۔

☆ شوکانی، محمد بن علی، ارشاد الفحول الی تحقیق الحق من علم الاصول، دارالکتب العلمیہ بیروت، طبع اول، ۱۴۱۴ھ/۱۹۹۴ء

☆ شیرازی، ابراھیم بن علی، ابواسحاق، اللمع فی اصول الفقہ، دارالکتب العلمیہ، بیروت، طبع اول، ۱۹۸۵ء

☆ صالح، محمد ادیب، تفسیر النصوص فی الفقہ الاسلامی، المکتب الاسلامی، بیروت، طبع سوم،

۱۴۰۴ھ/۱۹۸۴ء

☆ غزالی، محمد بن محمد، ابوحامد، المستصفیٰ فی علم الاصول، دارالکتب العلمیہ بیروت، طبع اول، ۱۹۹۳ء

☆ فیروزآبادی، محمد بن یعقوب، مجدالدین، القاموس المحیط، داراحیاء التراث العربی، بیروت، طبع اول، ۱۴۱۷ھ/ ۱۹۹۷ء

☆ قرطبی، محمد بن عبداللہ، الجامع لاحکام القرآن، موسسۃ مناہل العرفان، بیروت، س۔ن۔

☆ قزوینی، محمد بن سعدالدین، الخطیب، الایضاح فی علوم البلاغۃ، دارالکتب العلمیہ، بیروت، س۔ن۔

☆ الکتانی، عبدالحیٔ، بن عبدالبر، التراتیب الاداریہ والعمالات والصناعات والمتاجر و الحالۃ العلمیۃ التی کانت علی عہدتا سیس المدینۃ الاسلامیۃ فی المدینۃ المنورہ، تحقیق: عبداللہ الخالدي، دارالارقم، بیروت، طبع دوم۔

☆ کیاالھر اسی، عمادالدین بن محمد الطبر ی، احکام القرآن، دارالکتب العلمیہ، بیروت، طبع دوم، ۱۴۰۵ھ/ ۱۹۸۵ء

☆ ملاجیون، شیخ احمد، شرح نور الانوار علی المنار مع کشف الاسرار علی المنار، دارالکتب العلمیہ، بیروت، طبع اول، ۱۹۸۶ء

☆ ایضاً، التفسیرات الاحمدیہ فی بیان الآیات الشرعیہ، مکتبہ حقانیہ، پشاور، س۔ن۔

☆ مسلم، ابن حجاج، النیشابوری، الجامع الصحیح، دارالفکر بیروت، س۔ن۔

☆ نسفی، عبداللہ بن احمد، کشف الاسرار شرح المصنف علی المنار، دارالکتب العلمیۃ، بیروت، طبع اول، ۱۹۸۶ء۔

اصولی لغوی قواعد
اور
تفسیر قرآن

حافظ عبداللہ