خلاصہ

منتخب الحسامی

رحمۃ اللہ علیہ

اُصولِ فقہ کی مشہور کتاب منتخب الحسامی کی طویل عبارت کو لے کر اُس کے تحت مختصر مگر جامع اور عام فہم خلاصہ بیان کیا گیا ہے اور جہاں ضروری سمجھا گیا، اقسام کے توضیحی نقشے بھی دے دیے گئے ہیں تاکہ ایک نظر میں پوری بحث کا خلاصہ ذہن نشین ہو جائے

مؤلف

مولانا عبدالرؤف منوری

تقریظات

حضرت مولانا محمد عبدالغفار صاحب تونسوی زید مجدہ

حضرت مولانا شیخ عبدالکریم صاحب زید مجدہ

اُستاذ الحدیث جامعہ اشرف العلوم کورنگی کراچی

مکتبہ عمر فاروق رضی اللہ عنہ

خلاصہ منتخب الحسامی

خلاصہ منتخب الحسامی

جس میں اصول فقہ کی مشہور کتاب منتخب الحسامی کی طویل عبارت کو لے کر
اس کے تحت مختصر مگر جامع اور عام فہم خلاصہ بیان کیا گیا ہے اور جہاں ضروری
سمجھا گیا، اقسام کے توضیحی نقشے بھی دے دیے گئے ہیں، تا کہ ایک نظر میں
پوری بحث کا خلاصہ ذہن نشین ہو جائے۔

مؤلف مولانا عبد الرؤف مانسہروی
مدرس جامعہ شمس الہدیٰ کراچی
فاضل بنوری ٹاؤن کراچی

علماء دیوبند کے علوم کا پاسبان
دینی و علمی کتابوں کا عظیم مرکز ٹیلیگرام چینل
حنفی کتب خانہ محمد معاذ خان
درس نظامی کیلئے ایک مفید ترین
ٹیلیگرام چینل

حضرت مولانا محمد عبد الغفار صاحب تونسوی زید مجدہ
حضرت مولانا محمد انور صاحب
استاذ الحدیث جامعہ فاروقیہ کراچی
حضرت مولانا عبد الکریم شیخ صاحب زید مجدہ
استاذ الحدیث جامعہ اشرف العلوم کورنگی کراچی
شیخ الحدیث حضرت مولانا مشتاق احمد نذیر شاہ ولی ہزاروی صاحب زید مجدہ
خلیفہ مجاز حضرت پیر ورزمان شاہ ولی صاحب
شیخ الحدیث جامعہ فاطمۃ الزہراء گلشن حدید

مکتبہ عمر فاروق

نام کتاب .... خلاصہ منتخب الحسامی
مؤلفہ .... مولانا عبدالرؤف مانسہروی
اشاعت اوّل 2016ء
تعداد 1100
طابع .... القادر پرنٹنگ پریس کراچی
ناشر .... مکتبہ عمر فاروق 4/491 شاہ فیصل کالونی کراچی
021-34594144 Cell: 0334-3432345
ای میل .... Maktabaumarfarooq@gmail.com

قارئین کی خدمت میں

کتاب ہذا کی تیاری میں تصحیح کتابت کا خاص اہتمام کیا گیا ہے، تاہم اگر پھر بھی کوئی غلطی نظر آئے تو التماس ہے کہ ضرور مطلع فرمائیں تاکہ آئندہ ایڈیشن میں ان اغلاط کا تدارک کیا جاسکے۔ جزاکم اللہ

ملنے کے پتے

مکتبہ معارف القرآن - احاطہ دار العلوم کورنگی کراچی 021-35031565
دار الاشاعت ، اردو بازار کراچی ---------- 021-32631834
سعدی اسلامی کتب خانہ گلشن اقبال نمبر۲ کراچی 0333-2305791
اسلامی کتب خانہ علامہ بنوری ٹاؤن کراچی -------- 021-34927159
مکتبہ لدھیانوی علامہ بنوری ٹاؤن کراچی -------- 021-34130020
قدیمی کتب خانہ آرام باغ کراچی ---------- 021-32212220
مکتبہ رشیدیہ ، سرکی روڈ کوئٹہ ---------- 081-2662263
کتب خانہ رشیدیہ ، راجہ بازار راولپنڈی
مکتبہ اسلامیہ امین پور بازار فیصل آباد ---------- 041-2631204
مکتبہ رحمانیہ ، اردو بازار لاہور ---------- 042-37224228
مکتبہ سید احمد شہید ، اردو بازار لاہور
مکتبہ علمیہ ، جی ٹی روڈ اکوڑہ خٹک ضلع نوشہرہ -------- 092-3630594
مکتبہ عمر فاروق محلہ جنگی قصہ خوانی بازار پشاور
دار الاخلاص محلہ جنگی قصہ خوانی بازار پشاور

فہرستِ مضامین

نمبر شمار	عنوان	صفحہ نمبر
۱	تقریظ: مولانا عبد الغفار	۱۱
۲	تقریظ: مولانا عبد الکریم	۱۲
۳	تقریظ: مفتی محمد نذیر	۱۳
۴	انتساب	۱۴
۵	عرض مؤلف	۱۵
۶	استدعا	۱۶
۷	تعارف صاحب حسامی	۱۸
۸	توضیحی نقشے	۲۰
۹	مقدمۃ الکتاب	۲۵
۱۰	ابتداء کی اقسام مع تعریف	۲۵
۱۱	قبل و بعد کی تین حالتیں	۲۶
۱۲	حمد کی لغوی و اصطلاحی تعریف	۲۶
۱۳	صلوٰۃ کا اصطلاحی معنیٰ	۲۸
۱۴	اصول شرع کی تقسیم	۳۰
۱۵	شرع کی لغوی و اصطلاحی تعریف	۳۰
۱۶	الکتاب	۳۲
۱۷	والسنۃ والاجماع	۳۲
۱۸	والاصل الرابع القیاس	۳۲
۱۹	قیاس شمی: لغوی، عقلی، شرعی کی تعریفیں	۳۳
۲۰	مثال القیاس المستنبط من الکتاب	۳۴

۲۱	مثال القیاس المستنبط من السنۃ	۳۴
۲۲	مثال القیاس المستنبط من الاجماع	۳۴
۲۳	قرآن کی تعریف	۳۵
۲۴	لفظ ومعنی کی تعریفیں	۳۶
۲۵	متواتر مشہور احاد کی تعریفیں	۳۷
۲۶	ان اقسام کا حکم	۳۸
۲۷	تعریف کی اقسام مع امثلہ	۳۸
۲۸	قرآن صرف الفاظ کا نام ہے یا صرف معنی کا	۴۰
۲۹	القسم الاوّل خاص کی بحث	۴۵
۳۰	خاص کی تعریف	۴۵
۳۱	فوائد قیود	۴۶
۳۲	خاص کی تعریف پر دو اعتراض کے جوابات	۴۷
۳۳	خاص کی اقسام	۴۸
۳۴	عام کی بحث	۴۹
۳۵	عام کی تعریف	۴۹
۳۶	فوائد قیود	۴۹
۳۷	اجزاء اور افراد میں فرق	۵۱
۳۸	مسمیات کی صفت کے بارے میں اختلاف	۵۱
۳۹	عام کے حکم میں چار مذاہب	۵۳
۴۰	دلائل	۵۳
۴۱	عام سے خاص کو منسوب کیا جاتا ہے	۵۴
۴۲	عام کا حکم	۵۶
۴۳	عام خص عنہ البعض کے حکم میں بھی چار مذاہب ہیں	۵۷
۴۴	مذہب مختار کا ذکر	۵۸
۴۵	مخصص معلوم اور مخصص مجہول کی مثالیں	۵۹
۴۶	مشترک کی بحث	۶۱
۴۷	مشترک کی تعریف	۶۱

۴۸	فوائد قیود	۶۱
۴۹	مشترک کا حکم	۶۳
۵۰	مؤول کی بحث	۶۳
۵۱	مؤول کی تعریف	۶۳
۵۲	امثلہ	۶۴
۵۳	القسم الثانی نظم کی دوسری تقسیم، ظہور وخفا کے اعتبار سے	۶۶
۵۴	اقسام اربعہ کی وضاحت نقشہ کے ذریعے	۶۶
۵۵	اقسام اربعہ کے درمیان وجہ حصر	۶۷
۵۶	اقسام متداخلہ واقسام متباینہ کی تعریفیں	۶۷
۵۷	نص کی ظہور معنی کے اعتبار سے تقسیم	۶۸
۵۸	ظاہر کی تعریف ومثال	۶۹
۵۹	نص کی تعریف ومثال	۶۹
۶۰	مفسر کی تعریف ومثال	۷۰
۶۱	محکم کی تعریف ومثال	۷۲
۶۲	اقسام اربعہ میں تعارض	۷۳
۶۳	تعارض کی اقسام	۷۳
۶۴	ظاہر اور نص کے درمیان تعارض کی مثال	۷۴
۶۵	نص اور مفسر میں تعارض کی مثال	۷۴
۶۶	مفسر اور محکم میں تعارض کی مثال	۷۵
۶۷	تقسیم ثانی کی اضداد کا بیان	۷۵
۶۸	خفی کی تعریف وامثلہ	۷۶
۶۹	مشکل کی تعریف وامثلہ	۷۷
۷۰	مجمل کی تعریف، حکم وامثلہ	۷۹
۷۱	متشابہ کی تعریف	۸۱
۷۲	متشابہ کی مراد جاننے، نہ جاننے میں اختلاف	۸۲
۷۳	لفظ کی تقسیم ثالث باعتبار استعمال کے	۸۵
۷۴	حقیقت کی تعریف	۸۷

۷۵	فوائد وقیود	۸۷
۷۶	مجاز کی تعریف وحکم	۸۹
۷۷	علاقۃ بین العلۃ والمعلول کی وضاحت	۹۰
۷۸	حقیقت ومجاز کے عام وخاص میں اختلاف	۹۹
۷۹	اختلاف الائمہ فی حکم الحقیقۃ والمجاز	۱۰۳
۸۰	یمین کی اقسام	۱۱۱
۸۱	حقیقت کی اقسام	۱۱۲
۸۲	صریح اور کنایہ	۱۱۷
۸۳	صریح کی تعریف وحکم	۱۱۷
۸۴	کنایہ کا حکم	۱۱۸
۸۵	تقسیم رابع	۱۲۱
۸۶	عبارۃ النص کی تعریف	۱۲۲
۸۷	نظم کی معنی پر دلالت کی تین قسمیں	۲۳
۸۸	اشارۃ النص کی تعریف	۱۲۴
۸۹	دلالۃ النص کی تعریف	۱۲۵
۹۰	اقتضاء النص	۱۲۹
۹۱	وجوہ فاسدہ کا بیان	۱۳۴
۹۲	پہلی وجہ فاسدہ کا بیان	۱۳۵
۹۳	دوسری وجہ فاسدہ کا بیان	۱۳۸
۹۴	تفریع	۱۳۹
۹۵	امام شافعی رحمہ اللہ کی تفریع	۱۴۰
۹۶	احناف رحمہم اللہ کی تفریع	۱۴۲
۹۷	تیسری وجہ فاسدہ کا ذکر	۱۴۳
۹۸	چوتھی وجہ فاسدہ کا ذکر	۱۴۶
۹۹	پانچویں وجہ فاسدہ کا ذکر	۱۴۷
۱۰۰	بحث امر	۱۴۹
۱۰۱	تعریفِ امر	۱۴۹

۱۰۲	فوائد وقیود	۱۴۹
۱۰۳	امر کا حکم	۱۵۰
۱۰۴	امر کا موجب وجوب ہے	۱۵۱
۱۰۵	امر کا موجب نہ تکرار ہے، نہ احتمال	۱۵۳
۱۰۶	فرد کی تقسیم	۱۵۳
۱۰۷	مامور بہ کی اقسام	۱۵۴
۱۰۸	ادا کی تعریف	۱۶۳
۱۰۹	قضا کی تعریف	۱۶۴
۱۰۱	قضا کے سبب میں اختلاف	۱۶۴
۱۱۱	احناف پر اعتراض اور اس کا جواب	۱۶۶
۱۱۲	ادا اور قضا کی اقسام	۱۶۷
۱۱۳	ادا کی تقسیم	۱۶۷
۱۱۴	قضا کی تقسیم	۱۶۸
۱۱۵	حقوق العباد میں اقسام ادا کی امثلہ	۱۷۰
۱۱۶	اقسام قضا کی حقوق العباد سے امثلہ	۱۷۱
۱۱۷	وجوب ادا اور وجوب قضا میں فرق	۱۷۲
۱۱۸	قدرت کی اقسام	۱۷۲
۱۱۹	قدرت ممکنہ	۱۷۲
۱۲۰	قدرت کاملہ کا ذکر	۱۷۴
۱۲۱	مامور بہ کی تقسیم	۱۷۶
۱۲۲	حسن لعینہٖ کی تعریف اور تقسیم	۱۷۶
۱۲۳	حسن لغیرہٖ کی تعریف وتقسیم	۱۷۷
۱۲۴	ان دونوں قسموں کا حکم	۱۷۸
۱۲۵	نہی کی بحث	۱۸۰
۱۲۶	نہی کی تعریف وتقسیم	۱۸۰
۱۲۷	افعال کی تقسیم	۱۸۱
۱۲۸	فصل فی حکم الامر والنہی	۱۸۸

۱۲۹	اسباب شرائع کا ذکر	۱۹۰
۱۳۰	سبب پہچاننے کی دو علامتیں	۱۹۲
۱۳۱	احکام مشروعہ کی تقسیم	۱۹۴
۱۳۲	عزیمت کی تعریف و تقسیم	۱۹۴
۱۳۳	فرض، واجب، سنت، نفل کی تعریفیں	۱۹۴
۱۳۴	ماموربہ کی قسم ثانی رخصت کی تقسیم	۱۹۷
۱۳۵	رخصت حقیقیہ اور رخصت مجازیہ	۱۹۸
۱۳۶	رخصت حقیقیہ کی امثلہ	۱۹۸
۱۳۷	رخصت حقیقیہ کی قسم ثانی کے چند احکام	۱۹۹
۱۳۸	رخصت مجازیہ کی نوع اتم کے چند احکام	۱۹۹
۱۳۹	رخصت کی آخری قسم کے چند احکام	۲۰۰
۱۴۰	سنت کی بحثیں	۲۰۳
۱۴۱	سنت کا لغوی و اصطلاحی معنی	۲۰۳
۱۴۲	مسند و مرسل کی اقسام	۲۰۵
۱۴۳	خبر متواتر، مشہور، خبر واحد کی تعریفیں	۲۰۶
۱۴۴	راوی مجہول کی اقسام خمسہ	۲۱۴
۱۴۵	طعن مبہم اور اس کا حکم	۲۱۷
۱۴۶	معارضہ کے احکام اور اس کا حکم	۲۱۸
۱۴۷	دو آیتوں اور دو سنتوں میں معارضہ کا حکم	۲۱۹
۱۴۸	دو قیاسوں کے مابین معارضہ کا حکم	۲۲۱
۱۴۹	معارضہ کے ارکان	۲۲۱
۱۵۰	خبر نفی اور اثبات کے درمیان معارضہ کا حکم	۲۲۱
۱۵۱	بیان کی اقسام	۲۲۶
۱۵۲	منسوخ کی اقسام مع امثلہ	۲۲۹
۱۵۳	سنت فعلیہ کی اقسام کا بیان	۲۳۱
۱۵۴	وحی کی اقسام	۲۳۱
۱۵۵	وحی باطن کی اقسام	۲۳۲

۱۵۶	آپ صلی اللہ علیہ وسلم اور دیگر مجتہدین کے اجتہاد میں فرق	۲۳۲
۱۵۷	تقلید صحابی کا بیان	۲۳۳
۱۵۸	سنت صحابہ کی حجیت	۲۳۵
۱۵۹	تابعین کے اقوال وافعال کا حکم	۲۳۶
۱۶۰	اجماع کا بیان	۲۳۷
۱۶۱	اجماع کی تعریف وحکم	۲۳۷
۱۶۲	اجماع کے مراتب	۲۳۸
۱۶۳	صاحب حسامی کا رجحان	۲۳۹
۱۶۴	اصل چہارم: قیاس	۲۴۰
۱۶۵	قیاس جلی کی تعریف	۲۴۰
۱۶۶	ارکان قیاس	۲۴۰
۱۶۷	حکم قیاس اور شرائط قیاس	۲۴۱
۱۶۹	محل قیاس	۲۴۲
۱۷۰	سنت رسول صلی اللہ علیہ وسلم سے قیاس کا ثبوت	۲۴۳
۱۷۱	دلالۃ النص اور قیاس میں فرق	۲۴۴
۱۷۲	علت کی تعریف	۲۴۴
۱۷۳	علت کی اقسام	۲۴۵
۱۷۴	علت کو کام میں لانے کے مراحل	۲۴۵
۱۷۵	تخریج مناط وتحقیق مناط	۲۴۶
۱۷۷	علت، مصلحت اور حکمت میں فرق	۲۴۶
۱۷۸	استحسان کی تعریف	۲۴۷
۱۷۹	استحسان کی حجیت	۲۴۷
۱۸۰	امت کا تعامل	۲۴۸
۱۸۱	استحسان کی چار قسمیں	۲۴۸
۱۸۲	استحسان بالاثر کی تعریف	۲۴۸
۱۸۳	استحسان بالاجماع کی تعریف	۲۴۹
۱۸۴	استحسان بالعقل کی تعریف	۲۴۹

۱۸۵	استحسان بالضرورۃ کی تعریف	۲۴۹
۱۸۶	قیاس واستحسان میں فرق	۲۴۹
۱۸۷	استصلاح کی تعریف وضرورت	۲۵۰
۱۸۹	مصلحت کے معتبر ہونے کی شرطیں	۲۵۱
۱۹۰	استصحاب کی تعریف	۲۵۱
۱۹۱	ایک غلط فہمی کا ازالہ	۲۵۲
۱۹۲	دلائل شرعیہ میں تعارض اور اس کا حل	۲۵۳
۱۹۳	تعارض کا مطلب اور اس کے وجود کی شرائط	۲۵۳
۱۹۵	تعارض کو ختم کرنے کے طریقے	۲۵۴
۱۹۶	خاتمۃ الکتاب	۲۵۸
۱۹۷	اجتہاد وتقلید کا بیان	۲۵۸
۱۹۸	اجتہاد کی تعریف وثبوت	۲۵۸
۲۰۰	اجتہاد کی ضرورت	۲۵۸
۲۰۱	محل اجتہاد	۲۵۹
۲۰۲	شرائط اجتہاد	۲۶۰
۲۰۳	تقلید کی تعریف	۲۶۰
۲۰۴	ائمہ مجتہدین کی تقلید کی حقیقت	۲۶۰
۲۰۵	تقلید کا شرعی حکم	۲۶۴
۲۰۶	تقلید شخصی کی ضرورت	۲۶۷

تقریظ

مناظر اسلام ترجمان اہل سنت والجماعت قاطع رافضیت

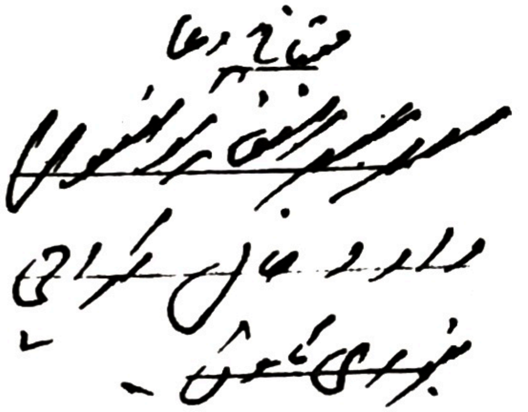
حضرت مولانا محمد عبدالغفار صاحب تونسوی زید مجدہ

بسم اللہ الرحمن الرحیم

الحمد للّٰہ و کفیٰ والصلوۃ والسلام علی سید الرسل و خاتم الأنبیاء

امابعد! بندہ نے نہایت مختصر وقت میں حضرت مولانا عبدالرؤف صاحب سلمہٗ ربہ کی کتاب خلاصہ منتخب الحسامی کے چند مقامات دیکھے۔ موصوف نے بڑی محنت وکوشش سے حل کرنے کی سعی بلیغ کی ہے، انشاء اللہ یہ خلاصہ عوام وخواص علماء طلباء کیلئے نافع ہوگا۔

اللہ تعالیٰ اپنی بارگاہ میں موصوف کی محنت وکاوش کو قبول فرمائے، آمین۔



محتاج دعا

(مولانا) محمد عبدالغفار تونسوی (صاحب مدظلہ العالی)

وارد حال کراچی

بنوری ٹاؤن

17 مارچ 2013 بمطابق 1434ھ

تقریظ

حضرت مولانا عبدالکریم شیخ صاحب

استاذ الحدیث جامعہ اشرف العلوم کورنگی کراچی

ومہتمم جامعہ اسلامیہ شمس الہدیٰ کریمیہ شاہ لطیف ٹاؤن کراچی

بسم اللہ الرحمن الرحیم

نحمدہ ونصلی علی رسولہ الکریم

أما بعد! بندہ نے سرسری طور پر مختصر وقت میں محترم مولانا عبدالرؤف منوری صاحب مدرس جامعہ شمس الہدیٰ کراچی کی تحریر کردہ خلاصہ منتخب الحسامی کو چند مقامات سے دیکھا موصوف نے حسامی کی ہر عبارت کو لے کر اس کے تحت مختصر مگر عام فہم خلاصہ بیان کیا ہے اور بعض جگہ عبارات کو نقشہ جات سے حل کرنے کی کوشش کی گئی ہے، جس قدر یہ خلاصہ طلباء کیلئے مفید ہے، اسی قدر اساتذہ کرام کیلئے بھی علمی معلومات بڑھانے کا بہترین ذریعہ ہے۔

اس سے قبل موصوف کا قلم بزم بنوری کی یادگار تقریریں اور اصحاب صفہ پر جولانی دکھا چکا ہے اور اہل علم کے ہاں مخفی نہیں ہے۔ اللہ تعالیٰ موصوف کی اس کاوش کو بارآور فرماتے ہوئے اُخروی نجات کیلئے ذریعہ بنائے۔ آمین

(مولانا) عبدالکریم (صاحب)

۱۵ مارچ ۲۰۱۳ء بمطابق ۱۴۳۴ھ

تقریظ

شیخ الحدیث حضرت مولانا مفتی محمد نذیر شاذلی ہزاروی صاحب

خلیفہ مجاز حضرت پیر نور زمان شاذلی صاحب

شیخ الحدیث جامعہ فاطمۃ الزہراء گلشن حدید

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

خلاصہ منتخب الحسامی تصنیف لطیف جناب مولانا عبدالرؤف منوری مدرس جامعہ شمس الہدیٰ کراچی نظر نواز ہوئی، پوری کتاب پر سرسری نظر ڈالنے ہی سے اندازہ ہوگیا کہ کتاب دریا بکوزہ اندر کا مصداق ہے، نہایت اختصار اور عمدگی کیساتھ حسامی کی طویل عبارات کو حل کیا گیا ہے۔ بارگاہ الٰہی میں دعا کرتا ہوں کہ وہ اس کتاب کو قبول فرمائیں اور علماء وطلباء کیلئے یکساں مفید بنائیں، آمین۔

(مفتی)، محمد نذیر، (صاحب)

۱۴ مارچ ۲۰۱۳ء بمطابق ۱۴۳۴ھ

انتساب

مادرِ علمی جامعہ بنوری ٹاؤن کی خدمت میں جس نے گنبدِ خضراء (علی صاحبہا التحیات الغراء) کی ضیاپاش شعاعوں سے فیضیاب ہو کر علوم قرآنیہ واسرار سنت نبویہ کی صحیح روشنی کے ذریعہ کروڑوں انسانی نفوس کے قلوب کو ہر طرح کی باطل آلائشوں سے پاک صاف کر کے یہ بتادیا ہے کہ۔

ترے ضمیر پہ جب تک نہ ہو نزولِ کتاب
گرہ کشا ہے نہ رازی نہ صاحبِ کشاف

اور اسی طرح والد محترم کے نام جنہیں اب تک تو ''زید مجدہ'' کے دعائیہ کلمات سے پکارتے رہے، لیکن آج انہیں ''رحمۃ اللہ علیہ'' کے کلمات دعائیہ سے یاد کیا جارہا ہے۔ وہ ۱۸ ذی الحجہ کو اس دارِ فانی سے دارِ باقی کی طرف اور فصل سے حقیقی وصل کی طرف چلے گئے۔

ہزاروں سال نرگس اپنی بے نوری پہ روتی ہے
بڑی مشکل سے ہوتا ہے چمن میں دیدہ ور پیدا

والد محترم نے کبھی زبانِ حال سے یوں کہا ہوگا۔

طریقِ عشق میں گو کارواں پہ کارواں بدلا
نہ ہم نے راستہ بدلا نہ میر کارواں بدلا

اے اللہ! والد محترم کی کامل مغفرت فرما۔

از عبد الرؤف منوری عفی عنہ

عرض مؤلف

الحمد للّٰہ الذی لا یبلغ مدحتہ القائلون ولایحصی نعمائہ العادون، والصلوۃ والسلام علی رسولہ محمد وعلیٰ آلہٖ و صحبہ أجمعین، أما بعد!

خداوند قدوس کا ہزار بار احسان ہے کہ اس نے خدمت علم کی توفیق بخشی۔

قرآن وسنت ایک مکمل ضابطہ حیات کامل قانون ہدایت، جامع اصول وکلیات اور صدہا علوم وفنون کا سرچشمہ ہے، انکے بعد جن علوم شرعیہ فرعیہ کو بنیادی اہمیت حاصل ہے، ان میں اصول فقہ سرفہرست ہے۔

کیونکہ یہی وہ علم ہے جس میں اصول وقواعد بیان کیے گئے جن سے آشنا ہوکر انسان فقہ کے احکام تک رسائی حاصل کرتا ہے،:۔منتخب الحسامی اصول فقہ کی کتاب ہے اور جو مقام منتخب الحسامی کو حاصل ہے وہ اہل علم پر مخفی نہیں۔اس کی اہمیت وافادیت کو دیکھتے ہوئے بعض اہل علم نے اس پر شروحات لکھیں، لیکن دوران تدریس احقر کو مختصر مگر جامع اور عام فہم خلاصہ دستیاب نہ ہوا، اس بنا پر قلم اٹھانے کی جسارت ہوئی اور یوں اردو زبان میں پہلی مرتبہ قیاس، استحسان اور اجتہاد وتقلید جیسے موضوعات پر ضروری اور مختصر بحث کی گئی۔

خلاصہ حسامی کی خصوصیات

۱۔اس خلاصہ کے اندر منتخب الحسامی کی ہر عبارت کو لے کر اس کے تحت جامع اور عام فہم خلاصہ بیان کیا گیا ہے اور نفس کتاب حل کرنے کی اور زیادہ تر حسامی کے حاشیے نامی اور نظامی ہی کو حل کرنے کی کوشش کی ہے، زیادہ قیل قال سے اجتناب کیا ہے۔

۲۔اور جہاں ضروری سمجھا توضیحی نقشے بھی دیدیے گئے ہیں۔یہ مشک کا ہدیہ پیش

خدمت ہے اور خصوصاً طلبہ وعلماء کیلئے نادر تحفہ ہے اور امتحان کی تیاری کیلئے بہت فائدہ مند ہے۔

استدعا

میں اپنی علمی بے بضاعتی اور عملی بے مائیگی کا اقرار کرتا ہوں کہ قدم قدم پر میرا ٹھوکر کھانا ممکن اور غلطی سے پاک ومبرّا رہنا عجائبات میں شمار ہوسکتا ہے۔
لہٰذا اھل علم سے گذارش ہے کہ فروگزاشتوں پر ستر پوشی سے کام لیتے ہوئے مفید مشوروں سے نوازے اور اگر کوئی غلطی ہو تو احسن طریقہ سے نشاندہی کرے: اس نشاندہی کے ہم شکرگزار ہونگے اور بفضلہٖ تعالیٰ اصلاح کی کوشش کرینگے۔

کسی شاعر نے کیا خوب کہا۔

إذا حسست في لفظي قصوراً　　وحفظي والبراعة والبيان
فلا تعجل إلىٰ لومي فرقصي　　على مقدار إيقاع الزمان

اظہارِ تشکر

اس مقام پر میں اپنے استاد حضرت مولانا محمد عبدالغفار صاحب تونسوی، حضرت مولانا محمد انور صاحب اور حضرت مولانا عبدالکریم شیخ صاحب اور حضرت مولانا مفتی محمد نذیر شاذلی صاحب کا شکریہ ادا کرنا ضروری سمجھتا ہوں، جنہوں نے اپنا قیمتی وقت نکال کر بندہ کے کتابچہ کو پڑھا اور تقریظ فرما کر چار چاند لگا دیئے۔ اور اپنے تمام اساتذہ کرام اور اپنے ضعیف والدین کا جن کی مقبول دعاؤں اور نیک خواہشات کی بدولت یہ خدمت اتمام پزیر ہوئی۔

﴿رَبِّ ارْحَمْهُمَا كَمَا رَبَّيٰنِىْ صَغِيْرًا﴾

اور اسی طرح حضرت مولانا عبدالقیوم صاحب مدرس عثمانیہ بہادر آباد کو جنہوں نے کتاب چھپنے کے بعد اول تا آخر اسے دیکھا اور کافی تصحیح واضافہ بھی کیا۔ اللہ تعالیٰ ان کو دارین میں اجر عظیم عطا فرمائے۔

اسی طرح تمام ساتھیوں کا بھی شکریہ ادا کرنا ضروری سمجھتا ہوں، جنہوں نے میری حوصلہ افزائی فرمائی اور مجھ کو ہمت دلائی اور جن کی کاوشوں سے یہ کتاب زیور طبع سے آراستہ ہوئی، فجزاهم الله أحسن الجزاء.

اللہ تعالیٰ خوش وخرم رکھے حضرت مولانا محفوظ مانسہروی کو جنہوں نے جانی ومالی تعاون کیا اور عمدہ مشوروں سے نوازا۔

آخر میں اپنی تمام ترکمیوں کے باوجود بارگاہ الٰہی میں دست بستہ دعا گوں ہوں۔

صمت الله ربي إذ هداني	لما أبديت مع عجزي وضعفي
فمن لي بالخطاء فأردعنه	ومن لي بالقبول ولو بحرف

ازابوالقاسم عبدالرؤف منوری عفی عنہ

رابطہ: 0333 3391535

تعارف صاحب حسامی رحمۃ اللہ علیہ

مصنف کتاب کے حالات زندگی

صاحب حسامیؒ کا نام محمد بن محمد بن عمر کنیت ابوعبداللہ لقب حسام الدین اخسیکثی،
اخسیکث، فرغانہ کا مشہور اور خوبصورت شہر تھا۔

علمی کارنامے

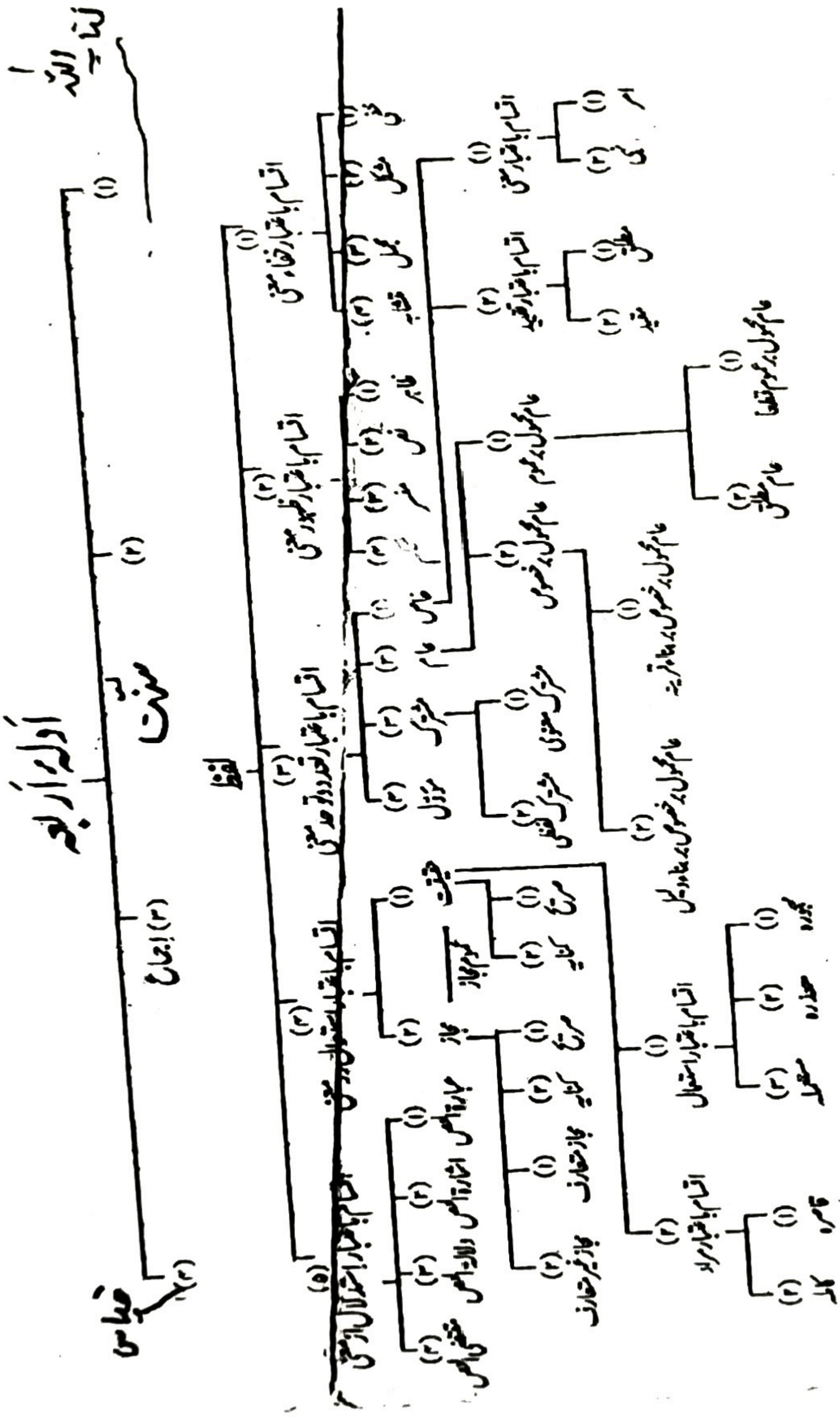
آپ نے امام غزالیؒ کی منخولی نامی کتاب جو کہ امام اعظمؒ کی تشنیع پر مشتمل ہے، اس کی تردید میں آپ نے ایک عمدہ رسالہ چھ فصلوں پر مشتمل لکھا ہے جس میں امام غزالیؒ کے ایک ایک قول کو لے کر مدلل رد کیا ہے اور امام صاحب کے مناقب جلیلہ بھی ذکر کیے ہیں۔ فائدہ کے طور پر ملحوظ ہو کہ امام ابن حجر مکی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ بعض متعصبین میرے پاس کتاب لے کر آئے، جو امام غزالیؒ کی طرف منسوب تھی، جس میں امام صاحب کی تنقیص تھی، لیکن حقیقت میں وہ حجۃ الاسلام امام محمد غزالی کی نہیں، کیونکہ ''احیاء العلوم'' میں انہوں نے امام صاحب کی مدح بیان فرمائی ہے، لہذا یہ امام غزالیؒ کی نہیں، بلکہ وہ فرماتے ہیں کہ اس کتاب کے حاشیہ پر لکھا ہوا تھا کہ یہ کتاب محمود الغزالی کی تصنیف ہے، جو کہ معتزلی ہے۔ علامہ تفتازانی کے شاگرد نے کہا ہے کہ اگر بالفرض والمحال یہ کتاب امام غزالی کی ہو، تو یہ زمانہ طالب علمی کی بات ہے، جب کہ وہ علوم جدل سے ناآشنا تھے اور جب ان پر علوم و معارف کے دروازے کھلے تو انہوں نے امام صاحب کی مدح امام صاحب کی شان کے مطابق بیان کی، جس پر دلیل ان کی اپنی کتاب ''احیاء العلوم'' میں امام صاحب کی مدح بیان کرنا ہے۔

(الخیرات الحسان)

صاحب حسامی رحمہ اللہ کی وفات ۶۴۴ھ میں ہوئی۔

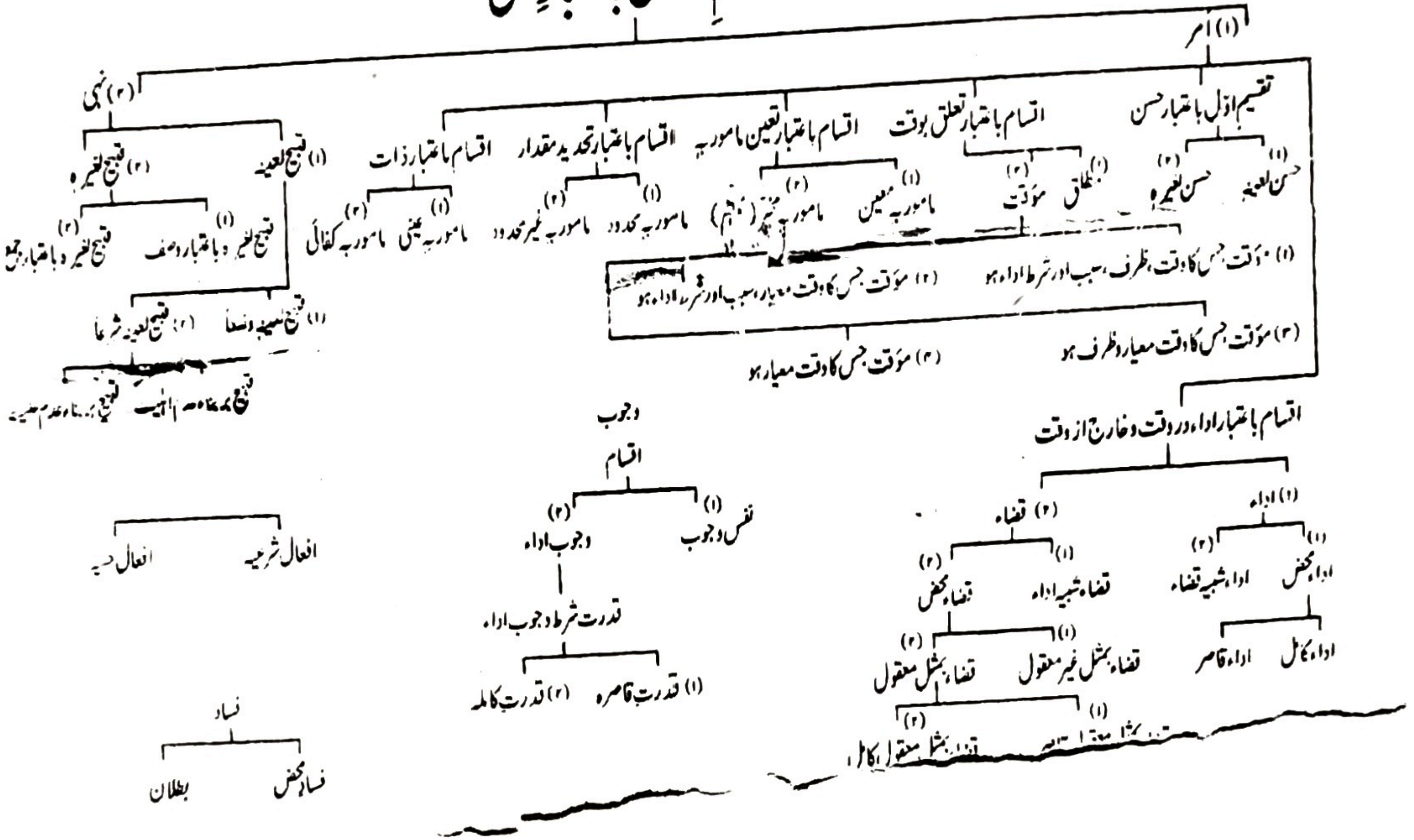
از ابوالقاسم عبدالرؤف منوری ثم ہزاروی

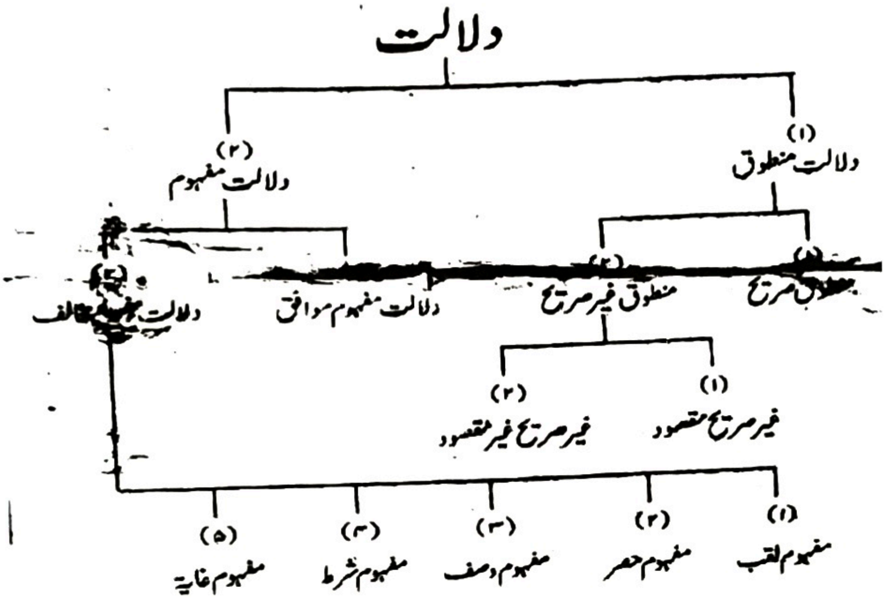
14 مارچ بروز سہ شنبہ بعد المغرب 2013ء

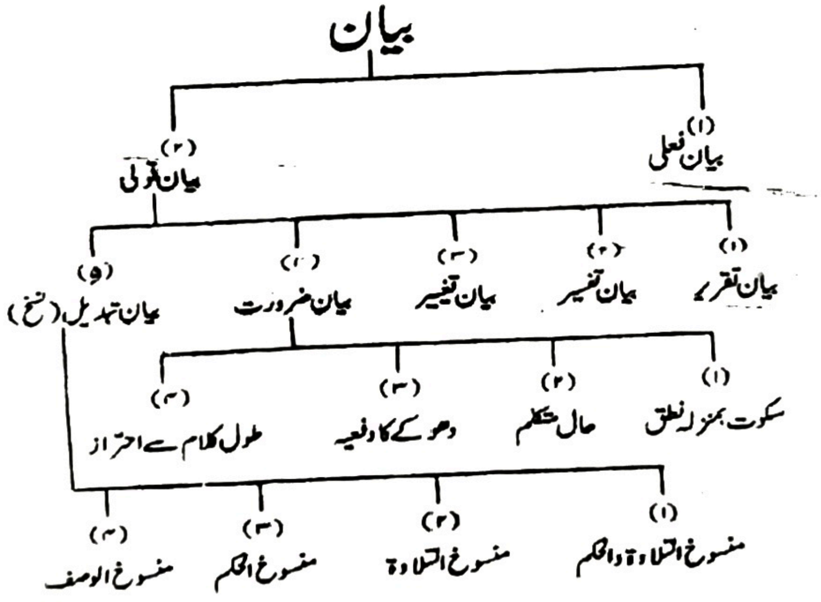


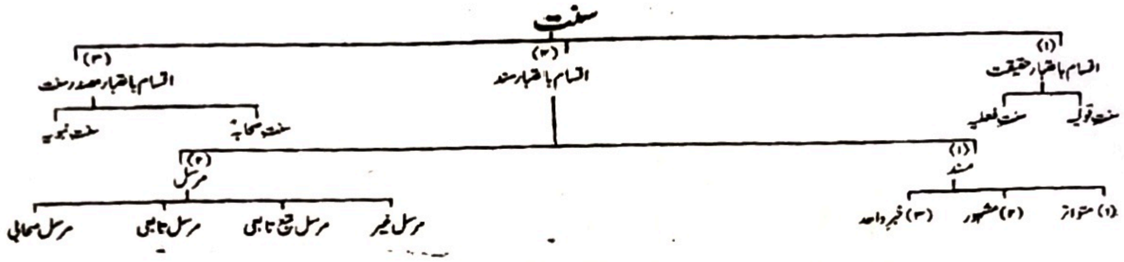
اَدلّہ اَربعہ
(۱) کتاب اللہ
(۲) سنت
(۳) اجماع
(۴) قیاس
لفظ

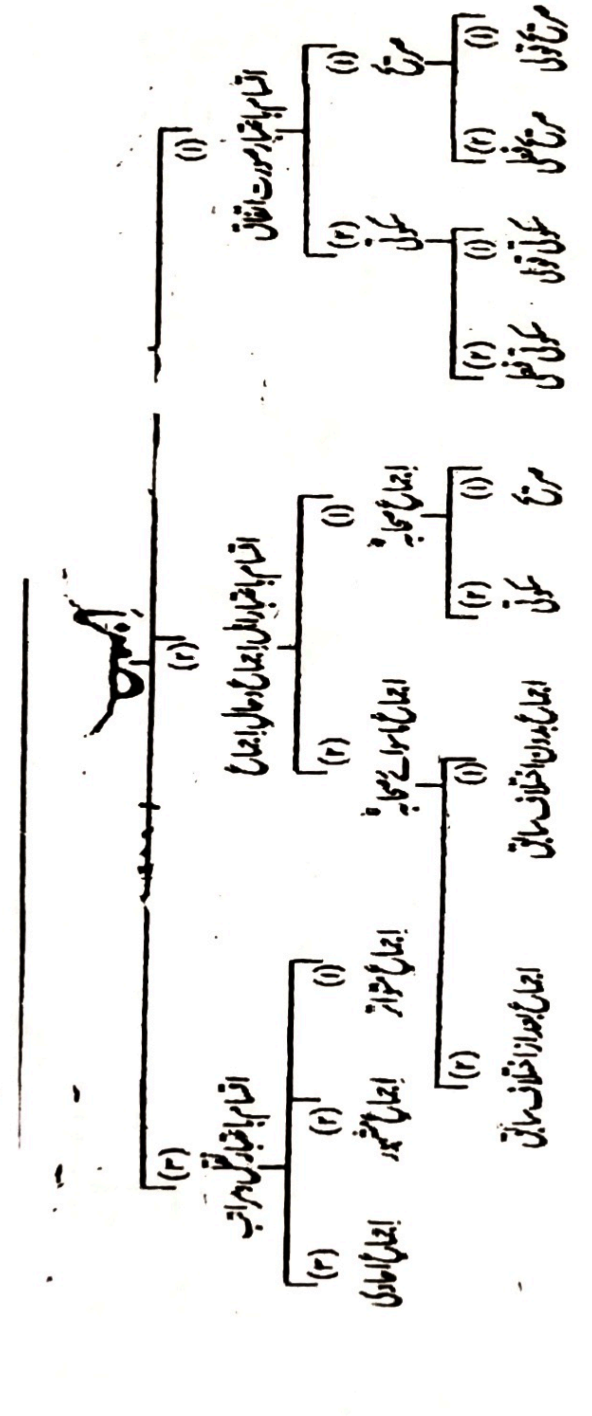
اقسامِ خاص باعتبارِ معنی

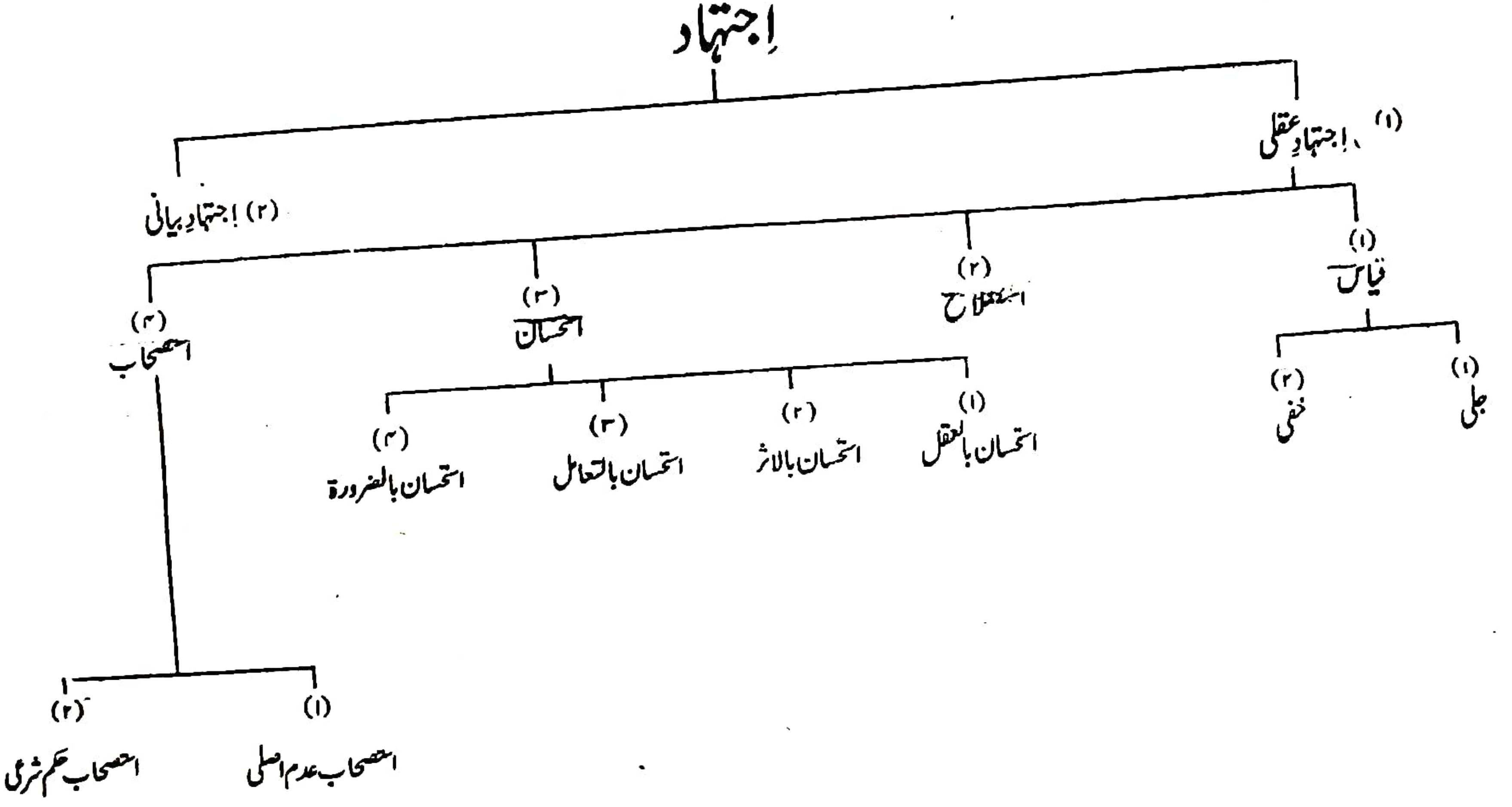



دلالت
(۱) دلالت منطوق
(۲) دلالت مفہوم
(۲) منطوق غیر صریح
(۱) غیر صریح مقصود
(۲) غیر صریح غیر مقصود
دلالت مفہوم موافق
(۱) مفہوم لقب
(۲) مفہوم حصر
(۳) مفہوم وصف
(۴) مفہوم شرط
(۵) مفہوم غایۃ


بیان
(۱) بیان فعلی
(۲) بیان قولی
(۱) بیان تقریر
(۲) بیان تفسیر
(۳) بیان تغییر
(۴) بیان ضرورت
(۵) بیان تبدیل (نسخ)
(۱) سکوت بمنزلہ نطق
(۲) حال متکلم
(۳) دھوکے کا دفعیہ
(۴) طول کلام سے احتراز
(۱) منسوخ التلاوۃ والحکم
(۲) منسوخ التلاوۃ
(۳) منسوخ الحکم
(۴) منسوخ الوصف


سنت
(۱) اقسام باعتبار حقیقت
سنت قولیہ
سنت فعلیہ
(۲) اقسام باعتبار سند
(۱) مسند
(۱) متواتر
(۲) مشہور
(۳) خبر واحد
(۲) مرسل
مرسل غیر
مرسل تبع تابعی
مرسل تابعی
مرسل صحابی
(۳) اقسام باعتبار مصدر سنت
سنت صحابہ
سنت نبویہ


اجماع
(۱) اقسام باعتبار صورت اتفاق
(۱) صریح
(۱) صریح قولی
(۲) صریح فعلی
(۲) سکوتی
(۱) سکوتی قولی
(۲) سکوتی فعلی
(۲) اقسام باعتبار اہل اجماع وحال اجماع
(۱) اجماع صحابہؓ
(۱) صریح
(۲) سکوتی
(۲) اجماع ماسوائے صحابہؓ
(۱) اجماع بدون اختلاف سابق
(۲) اجماع بعد از اختلاف سابق
(۳) اقسام باعتبار نقل ومراتب
(۱) اجماع متواتر
(۲) اجماع مشہور
(۳) اجماع احادی


اجتہاد
(۱) اجتہادِ عقلی
(۲) اجتہادِ بیانی
(۱) قیاس
(۲) استصلاح
(۳) استحسان
(۴) استصحاب
(۱) جلی
(۲) خفی
(۱) استحسان بالعقل
(۲) استحسان بالاثر
(۳) استحسان بالتعامل
(۴) استحسان بالضرورة
(۱) استصحاب عدم اصلی
(۲) استصحاب حکم شرعی

أَمَّا بَعْدَ حَمْدِ اللّٰهِ عَلىٰ نَوَالِهٖ

چند سوالات اوران کے جوابات

سوال: مصنف نے اپنی کتاب کا آغاز تسمیہ اور تحمید سے کیوں کیا ہے؟

جواب: کتاب اللہ اور سنت رسول ﷺ کی پیروی کرتے ہوئے کہ قرآن کی ابتداء میں بھی بسم اللہ اور الحمد للہ ہے اور حدیث رسول ﷺ ہے کہ

((كل أمر ذي بال لم يبدأ بحمد الله، فهو أبتر أو أقطع)).

سوال: ابتداء کی کتنی صورتیں ہیں اور حدیث میں تعارض پائے جانے کی بناء پر تطبیق کی کیا صورت ہوگی کہ دونوں حدیثوں پر عمل ہو جائے اور یہاں ابتداء کی کون سی قسم مراد ہے؟

جواب: ابتداء کی تین قسمیں ہیں: ا۔ ابتداء حقیقی ۲۔ ابتداء اضافی ۳۔ ابتداء عرفی

ا۔ ابتداء حقیقی: جو مقصود بالذات اور غیر مقصود بالذات دونوں سے پہلے ہو، یعنی: جو سب سے پہلے ہو اس سے پہلے کچھ نہ ہو۔

۲۔ ابتداء اضافی: جو مقصود بالذات سے تو پہلے ہو چاہے غیر مقصود بالذات سے پہلے ہو یا نہ ہو، یعنی: جو مقصود سے پہلے ہو، قطع نظر اس سے کہ اس سے پہلے کچھ ہو یا نہ ہو۔

۳۔ ابتداء عرفی: جس پر عرف ابتداء کا اطلاق کرے۔

تطبیق: جس حدیث میں بدایت بسملہ کا ذکر ہے، اس کو ابتداء حقیقی پر محمول کریں گے اور جس میں الحمد للہ کا ذکر ہے، اس کو ابتداء اضافی پر محمول کریں گے یا پھر دونوں حدیثوں کو ابتداء عرفی پر محمول کریں گے۔

فائدہ: بسملہ میں باء یا تو استعانۃ کے لئے ہے یا پھر برکت کیلئے ہے۔

سوال: "أما بعد" کی لغوی ونحوی تحقیق کیا ہے؟

جواب: لغوی تحقیق کے بارے میں تین قول ہیں:

۱۔ "أمّا" اصل میں "أنْ مَا" تھا، نون کو میم سے تبدیل کر دیا (أمْمَا)، پھر میم کو میم میں ادغام کر دیا (أمّا)، پھر "أمّا" شرطیہ کی مشابہت سے بچانے کیلئے فتحہ دیدیا گیا۔

۲۔ یا یہ اصل میں "مَهْمَا" تھا، "ہا" اور "میم" اول میں قلب مکانی کی گئی، پھر میم کو میم میں ادغام کر دیا تو "أمّا" ہو گیا۔

۳۔ یہ اپنی اصل حالت پر ہے۔

"بعد" اور "قبل" یہ حروف زمانیہ ومکانیہ میں سے ہیں۔

ان کی تین حالتیں ہیں:

نمبر ۱: ان کا مضاف الیہ مذکور ہو۔

نمبر ۲: ان کا مضاف الیہ نسیا منسیا ہو۔

نمبر ۳: ان کا مضاف الیہ محذوف معنوی ہو۔

اول کی دو صورتوں میں مذکورہ دونوں لفظ "معرب بحسب العوامل" ہوتے ہیں اور تیسری صورت میں "مبنی علی الضم" ہوتے ہیں۔

"حمد" (بابِ "سمع") سے لغت میں تعریف کرنے کو کہتے ہیں، اور اصطلاحاً کہا جاتا ہے: "هو الثناء باللسان على الجميل الاختياري نعمة كان أو غيرها".

کہ حمد کہتے ہیں کسی کی اختیاری خوبیوں پر زبان کے ذریعے تعریف کرنے کو، خواہ نعمت کے بدلے میں ہو یا نہ ہو۔

''ثناء'':"ما اتصف به الإنسان من مدح أو ذم".

ا۔صفات کمالیہ کو بیان کرنا:"اللّٰهم لا أحصي ثناء عليك أنت كما أثنيت على نفسك".

۲۔بعض حضرت فرماتے ہیں کہ ثناء مطلقاً صفت بیان کرنے کو کہتے ہیں، چاہے وہ صفات اخیار میں سے ہو یا اشرار میں سے۔

۳۔بعض حضرات کے نزدیک ذکر باللسان کو ثناء کہتے ہیں۔

اس پر اعتراض یہ وارد ہوتا ہے کہ اگر ہم یہ تیسرا معنی مراد لیں تو ہم نے حمد کی تعریف میں اللسان کی قید لگائی ہے اور ثناء کو بھی ذکر کیا ہے جس کے معنی میں بھی ذکر باللسان ہے تو معنی یہ ہوگا:"الحمد هو ذكر باللسان باللسان"تو یہاں تکرار لازم آرہا ہے جو باطل ہے، پس جس کو یہ مستلزم ہے وہ بھی باطل ہوگا۔

اس کا جواب ہم یہ دیتے ہیں کہ یہاں پر''حمد'' کے معنی میں تجرید کا قاعدہ جاری کیا گیا ہے۔

۴۔بعض حضرات کے نزدیک حمد افضل کی ہوتی ہے اور ثناء برابر والے کی اور مدح عام ہے، جیسے موتی کی تعریف کرنا وغیرہ۔

على الجميل الاختياري

جمیل ذات کی صفت بھی واقع ہوتا ہے اور اسم کی بھی، ذات کی صفت جیسے کہا جاتا ہے:زيد جميل (کہ اسمیں زید ذات ہے جس پر جمیل کا اطلاق کیا گیا ہے) اسم کی صفت جیسے:اسمه جميل / علمه جميل (کہ اسمیں وصف اسم/علم پر جمیل ہونے کا حکم لگایا گیا ہے)۔

صلاۃ

من التصلیة، دعاء کرنا، کما في التنزیل العزیز: ﴿وَصَلِّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلٰوتَكَ سَكَنٌ لَّهُمْ﴾ وعند البعض باب سمع سے "تحريك السبيلين" کے معنی میں ہے اور اصطلاح میں ارکان مخصوصہ کی ادائیگی کا نام ہے۔ اس کا معنی نسبت کے اعتبار سے بدلتا رہتا ہے، کبھی اس کی نسبت اللہ جل وعلا کی طرف کی جاتی ہے، کبھی ملائکہ کی طرف، کبھی بندوں کی طرف، تو کبھی طیور کی طرف، پس اگر یہ ''منسوب الی اللہ'' ہے، تو رحمت مراد ہوتی ہے، اور اگر ''منسوب الی الملائکہ'' ہو، تو طلب الاستغفار للمومنین مراد ہوتا ہے، اور اگر ''منسوب الی العباد'' ہو تو طلب الرحمۃ من اللہ مراد ہوتا ہے، اور اگر ''منسوب الی الطیور'' وغیرہ ہو تو تسبیح مراد ہوتی ہے۔

رسول

''رسول'' اس نبی کو کہتے ہیں جس کو اللہ رب العزت نے نئی کتاب اور شریعت دیکر بھیجا ہو۔

محمد

محمد اس مفعول کا صیغہ ہے، جس کے معنی: تعریف کیا ہوا ہے۔ توراۃ میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا اسم گرامی محمد ہے اور انجیل میں احمد ہے، زمین میں محمد اور آسمان میں احمد ہے۔

آل

یہ اصل میں "اھل" تھا، پھر ''ھاء'' کو خلاف قیاس ''ء'' کر دیا تو "اءل" ہو گیا پھر "آمن" کے قاعدہ سے ''آل'' ہو گیا، یا یہ اصل میں "اَوَلٌ" تھا پھر قال باع کے

قاعدے سے آل کر دیا اور اس سے مراد ایک قول کے مطابق آپ علیہ السلام کے گھر والے ہیں اور ایک قول کے مطابق ہر متقی پرہیزگار آدمی آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی اہل ہے، دوسرا معنی مراد لینا مناسب ہے۔

آل اور اہل میں فرق

آل اور اہل میں فرق یہ ہے کہ آل معزز کیلئے بولا جاتا ہے، چاہے دینی اعتبار سے معزز ہو یا دنیاوی اعتبار سے، جب کہ اہل عام ہے، معزز اور غیر معزز دونوں کیلئے استعمال ہوتا ہے۔ بعض کے نزدیک اہل معزز دنیاوی پر بولا جاتا ہے اور آل دینی اور دنیاوی دونوں معززین کیلئے۔

اعتراض: مصنف کو چاہئے تھا کہ صحابہ کرامؓ کا بھی ذکر کرتے، جس طرح مصنفین کا طرز ہے: "وعلی آله وأصحابه".

جواب: مصنف نے صحابہ کرامؓ کا مستقل ذکر نہیں کیا اسے کسی بدنیتی اور بداعتقادی پر محمول نہیں کیا جاسکتا، کیونکہ صاحب حسامیؒ صحیح العقیدہ سنی حنفی ہیں اور صحابہ کرامؓ سے عقیدت ان کی رگ رگ میں شامل ہے زیادہ سے زیادہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ "إلــه" میں مصنفؒ کے پیش نظر تعمیم تھی جس کا فرد اعلی واولی صحابہ کرامؓ کی جماعت ہے۔

"إله" کے مصداق میں اختلاف ہے۔ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک آل سے مراد "کل تقي ونقي" مراد ہے اور یہی قول اولیٰ ہے۔

صحابہ ہی کی قربانی سے آج ہم میں اسلام ہے
جو صحابہ کا منکر ہے کارندہ شیطان ہے

کسی شخص نے کیا خوب کہا۔

صحابہؓ کا جو منکر ہے وہ کافر تھا وہ کافر ہے

یہ نعرہ برسرِ میدان ہم لگائے گئے!

منوری عفی عنہ

فإن أصول الشرع ثلثة

شریعت کے اصول جن سے احکام ومسائل کا استنباط کیا جاتا ہے کل تین ہیں۔

أصول

''اصول'' جمع ہے ''اصل'' کی، لغوی معنی ''قاعدہ کلیہ'' کے ہیں، جیسے: الأصل في الفاعل الرفع (القاعدة الكلية في الفاعل أن يكون مرفوعا) اوردوسرا معنی ''دلیل'' کا ہے، کہا جاتا ہے:"أصل هذه المسئلة (دليل هذه المسئلة) اور اصطلاح میں:"ما يبتني عليه غيره".

سوال: ''اصول'' تو قعود اور جلوس کے وزن پر مفرد ہے اور "ثلثة" خبر ہے جو کہ متعدد ہے۔

جواب اس کا یہ ہے کہ یہ اصول بروزن قعود نہیں، بلکہ اصول بروزن فروع ہے، جو کہ فرع کی جمع ہے، پس یہ بھی اصل کی جمع ہے تو کوئی اعتراض وارد نہیں ہوا۔

اس پر ایک اور اعتراض یہ ہوتا ہے کہ محمول (ثلثۃ) اور محمول علیہ (اصول) میں تذکیر وتانیث کے اعتبار سے مطابقت نہیں؟ اس کا جواب واضح ہے کہ عدد معدود کا قاعدہ ہی یہی ہے کہ ۳ سے لیکر ۱۰ تک کے عدد کو مؤنث لایا جاتا ہے معدود کے مذکر ہونے کی صورت میں، اور ۳ سے لیکر ۱۰ تک کے عدد کو مذکر لایا جاتا ہے معدود کے مؤنث ہونے کی صورت میں۔

الشرع

شرع کے لغوی معنی اظہار اور طریقہ (راستہ) کے ہیں، اور اصطلاحی تعریف

ہے: "الدین الشریعۃ".

شرع کی لغوی تعریف پر اعتراض اور اس کا جواب

شرح بمعنی اظہار کے بھی ہے اور طریقہ کے بھی ہے، اگر اظہار کے معنی میں لیا جائے تو ترجمہ یہ ہوگا: ''شرعی احکام کو ظاہر کرنے والے دلائل تین ہیں''۔ تو اشکال یہ ہوگا کہ تین دلائل مثبت ہیں نہ کہ مظہر۔

جواب اس کا یہ ہے کہ یہ تین اصل میں مظہر بھی ہو سکتے ہیں کہ مظہر مثبت کے منافات نہیں، اسلئے کہ جہاں اثبات ہوگا وہاں اظہار بھی پایا جائے گا ضمنی طور پر، اور اگر شرح کو راستہ کے معنی میں لے لیا جائے تو ترجمہ یہ بنے گا: ''راستہ کے تین دلائل ہیں'' حالانکہ راستہ کے تو دلائل نہیں ہوتے۔

اس کی ایک تعریف حد لقبی اور دوسری تعریف حد اضافی ہے۔ حد لقبی اس تعریف کو کہتے ہیں جس میں مضاف اور مضاف الیہ کی علیحدہ تعریف کی جائے اور حد اضافی اس تعریف کو کہتے ہیں جس میں مضاف اور مضاف الیہ کی ساتھ اکٹھی تعریف کی جائے۔

اسی اشکال سے بچنے کیلئے یہ مصدر جو کہ شرع ہے اسم فاعل یا اسم مفعول کے معنی میں لیا جائے گا، اسی طرح ایک اور اشکال بھی وارد ہو رہا تھا۔ ''اصول الشرع''۔ اصول تو ذات ہے اور اس پر وصف یعنی مصدر (شرع) کا حمل کیا جا رہا ہے اور یہ درست نہیں۔

ان دونوں اعتراضوں سے بچنے کیلئے اگر مصدر کو مبنی للفاعل مانیں تو ترجمہ یہ ہوگا کہ ''شارع نے احکام کو ثابت کرنے کیلئے جو دلائل قائم کئے ہیں وہ تین ہیں اور اگر اس مصدر کو مبنی للمفعول مانیں تو ترجمہ یہ ہوگا۔ ''احکام مشروعہ کے دلائل تین ہیں''۔

اصول شرع کی مختصر تفصیل

الکتاب

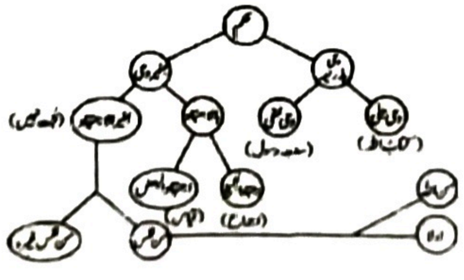
کتاب سے مراد پانچ سو آیتیں ہیں جو احکام سے تعلق رکھتی ہیں۔ ایک قول کے مطابق اس سے سارا قرآن مجید بھی مراد ہوگا کہ انسان مکمل ہوتا ہے ظاہری اور باطنی صفات کے ساتھ اسی طرح پانچ سو آیات احکام کے ظاہر سے متعلق ہیں باقی آیات امثال قصص تبشیر تخویف ترغیب ترہیب سے تعلق رکھتی ہیں تو ان سب کا تعلق باطنی صفات کے ساتھ ہے۔

والسنة والإجماع

سنت سے مراد بھی تین ہزار احادیث مبارکہ ہیں اور اجماع امت سے ائمہ مجتہدین کا اجماع مراد ہے جو کہ اس امت کا شرف خاص ہے۔

والأصل الرابع: القياس

سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ مصنف علیہ الرحمۃ اصل رابع کو الگ کیوں ذکر فرمایا؟ یوں فرمادیتے کہ "فاعلم أن أصول الشرع أربعة: الكتاب والسنة والإجماع والقياس". اس سوال کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ مصنف علیہ الرحمۃ نے اصل رابع کو الگ اس لئے ذکر فرمایا کہ پہلے تین دلائل یعنی کتاب سنت اور اجماع احکام کیلئے مثبت ہیں، جبکہ قیاس مظہر ہے۔



المستنبط من هذه الأصول

مصنفؒ نے یہ قید بڑھائی، تاکہ اعراض کیا جاسکے قیاسی شبہی، عقلی اور لغوی سے کہ یہ قیاس تو ہیں پر ان اصول سے مستنبط نہیں۔

قیاس شبہی کی تعریف

قیاس شبہی یہ ہے کہ مقیس، مقیس علیہ کے مشابہ ہو صورتاً جیسا کہ کہا جائے قعدہ اولیٰ قعدہ اخیرہ کی طرح ہے لہٰذا اس کو بھی فرض ہونا چاہیے۔

قیاس لغوی کی تعریف

قیاس لغوی یہ ہے کہ مقیس کو مقیس علیہ کا نام دیا جائے کسی اشتراک (علۃ مشترکہ) کی وجہ سے مثلاً: خمر کا لغوی معنی مخامرۃ (عقل پر پردہ پڑ جاتا ہے) کا ہے، پس یہ معنی جس میں پایا جائے گا اس پر بھی خمر کا اطلاق کیا جائے گا بوجہ مخامرۃ کے، پس معلوم ہوا کہ مسکرات (چرس، بھنگ وغیرہ) پر خمر کا اطلاق قیاس لغوی کی وجہ سے ہے۔

قیاس عقلی کی تعریف

قیاس عقلی یہ ہے کہ کوئی آدمی دو قضیے تسلیم کرلے جنکے تسلیم کرلینے پر تیسرا قضیہ خود بخود ماننا پڑے، جیسے: "العالم متغير وكل متغير حادث" یہ دو قضیہ ہوگئے جن کو تسلیم کرلینے پر "العالم حادث" کو ماننا پڑتا ہے۔

قیاس شرعی کی تعریف

اس کی تعریف یہ ہے: "هو المظهر لحكم المنصوص عليه في غير المنصوص لعلة توجد فيهما".

مثال القیاس المستبط من الکتاب

کہ لواطت کی حرمت کو قیاس کیا جائے وطی حالت حیض پر علت اذیٰ کی وجہ سے لقولہ تعالیٰ ﴿قُلْ هُوَ اَذًى فَاعْتَزِلُوا النِّسَآءَ فِي الْمَحِيْضِ﴾، لیکن اس پر اشکال یہ ہوتا ہے کہ کسی چیز کو قیاس کرنا تب صحیح ہوتا ہے کہ مقیس اور فرع پر نص موجود نہ ہو اور یہاں تو ایسا نہیں بلکہ نص موجود ہے۔ حرمت لواطت پر بھی اور وطی بالدبر پر بھی اور وہ یہ ہیں: ﴿اَئِنَّكُمْ لَتَاْتُوْنَ الرِّجَالَ شَهْوَةً مِّنْ دُوْنِ النِّسَآءِ﴾ اور اسی طرح ﴿والذان یاتینها منکم فاذوهما﴾.

مثال القیاس المستنبط من السنة

جیسے چاول اور چونہ وغیرہ میں تفاضل اور ادھار کی حرمت کو قیاس کیا جائے اشیاء ستہ میں تفاضل اور ادھار کی حرمت پر، کہ جس طرح نمک کو نمک کے بدلے زیادتی /ادھار کے ساتھ بیچنا جائز نہیں اسی طرح چاول کو بھی چاول کے بدلے نہیں بیچ سکتے تفاضل/ ادھار کے اس وجہ سے کہ دونوں میں ایک علت مشترک ہے اور وہ احناف کے نزدیک قدر مع الجنس ہے۔

مثال القیاس المستنبط من الإجماع

اس کی مثال یہ ہے کہ ام مزنیہ کی حرمت کو قیاس کیا جائے ام امۃ موطوءۃ کی حرمت پر، جس کی حرمت پر اجماع امت ہے علت جزئیت وبعضیت کی وجہ سے کہ جب آدمی وطی کرتا ہے تو دونوں کے اجزاء بچہ دانی میں جمع ہوجاتے ہیں اس کی وجہ سے دونوں ایک دوسرے کے جزء ہوجاتے ہیں اور یہ عورت اپنی والدہ کا جزء ہے اس وجہ سے اس کی والدہ بھی جزء بن جائے گی اور جزء کے ساتھ وطی حرام ہے، لقولہ صلی اللہ علیہ وسلم: ((لعن الله

ناکح الید))أو کما قال علیہ السلام، تو والدہ حرام ہوگئی۔

اس پر ایک اعتراض یہ ہوتا ہے کہ جس طرح وطی کی وجہ سے عورت کی والدہ جزء ہونے کی وجہ سے حرام ہو جاتی ہے اسی طرح اپنی منکوحہ بھی بدرجہ اولیٰ حرام ہو جانی چاہیے کیونکہ اس میں بھی تو واطی کا جزء موجود ہے؟

جس کا جواب یہ دیا جاتا ہے کہ منکوحہ سے وطی کو حرام اسلئے نہیں قرار دیا گیا کیونکہ یہاں پر ضرورت ہے کہ اگر ایسا نہ ہوتو نسل انسانی باقی نہ رہے، اسلئے یہاں اس عورت کے ساتھ باوجود وطی کے نکاح کی اجازت دی گئی ہے۔

أما الكتاب، فالقرآن المنزل على الرسول

''اما'' تفصیلیہ اور ''فاء'' بھی تفصیلہ ہے اور ''کتاب'' بمعنی مکتوب ہے، جیسا کہ شراب بمعنی مشروب اور خلق بمعنی مخلوق۔

مصنف رحمہ اللہ کتاب اللہ کی تعریف کرر ہے ہیں کہ کتاب اللہ سے مراد قرآن کریم ہے جو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم پر نازل کیا گیا، مصاحف میں لکھا گیا اور تواتر کے ساتھ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے نقل کیا گیا، جس میں کسی قسم کے شک وشبہ کی گنجائش نہیں ہے۔

القرآن

اگر ''القرآن'' کو مہموز اللام مانا جائے تو باب فتح سے ہوگا اور قرآن بمعنی مقروء ہوگا کہ جس کو پڑھا جائے اور اس کی وجہ تسمیہ بالکل واضح ہے کہ جب سے نازل ہوئی ہے قیامت تک پڑھی جائے گی اور کبھی آدمی اس سے اکتا تا بھی نہیں، یا یہ ''قرن'' سے ماخوذ ہے تو قرآن بمعنی قرون ہوگا اور مطلب یہ ہوگا کہ اس کی بعض آیات بعض آیات سے ملی

ہوئی ہیں، اس وجہ سے اسے ''قرآن'' کہتے ہیں۔

المنزل

"المُنَزَّلُ" اگر اس کو باب تفعیل سے پڑھا جائے تو معنی ہوگا کہ وہ کتاب جس کو بتدریج اتارا گیا ہے اور قرآن بھی آپ ﷺ پر تھوڑا تھوڑا کر کے نازل ہوا ہے اور بعض نسخوں میں "المُنْزَلُ" ہے یعنی وہ کتاب جو ایک ہی مرتبہ میں اتاری گئی ہے، یہ معنی بھی مراد لیا جاسکتا ہے، اسلئے کہ قرآن کا نزول لوح محفوظ سے آسمان دنیا پر یکبارگی ہوا، پھر وہاں سے حضرت جبرائیل امین علیہ السلام حضور ﷺ تک پہنچاتے۔

الرسول

فعول بمعنی مفعول ہے، یعنی کہ رسول بمعنی مرسل کے جس کو بھیجا گیا ہے اور اصطلاح میں: "هو بشر أرسله الله تعالىٰ لتبليغ أحكامه إلى العباد" اور اس پر ''ال'' عہد خارجی ہے، جس سے مراد حضور ﷺ ہیں۔

المکتوب

اس قید پر ایک اعتراض وارد ہوتا ہے کہ آگے مصنف علیہ الرحمۃ نے فرمایا ہے: "وهو النظم والمعنى جميعا" (نظم سے مراد لفظ ہے، لیکن یہاں مصنف رحمۃ اللہ نے نیت ادب کی رعایت کرتے ہوئے نظم کہا)۔

لفظ کی تعریف

''لفظ'' کہتے ہیں: "مايتلفظ به الإنسان" کہ جس کا انسان تلفظ کرے (یعنی: تلفظ کیا جاتا ہے، لکھا نہیں جاتا)۔

ی کی تعریف

اور ''معنی'' کہتے ہیں دل کے فہم کو (جو دل میں ہے وہ معنی ہوتا ہے) تو معلوم

ہوا کہ یہ دونوں لکھے نہیں جاتے (بلکہ نقوش لکھے جاتے ہیں)، جبکہ مصنف نے پہلے کہا:"مکتوب" پھر بعد میں کہا:"هو النظم والمعنى جميعا" گویا کہ یوں کہہ دیا کہ الفاظ اور معنی لکھے جاتے ہیں اور حالانکہ ایسا نہیں ہوتا؟

جواب اس کا یوں دیا جاتا ہے کہ"المکتوب" یہاں مثبت (اسم مفعول) کے معنی میں ہے، یعنی: وہ کتاب جو مصاحف میں ثابت شدہ ہے اور یہ بات مخفی نہیں کہ الفاظ مصاحف میں بلا واسطہ ثابت ہیں اور معنی بلا واسطہ نہیں، بلکہ بواسطہ الفاظ کے سمجھ میں آتے ہیں۔

المصاحف

"مصحف" کی جمع ہے، لکھے ہوئے کاغذ کو کہا جاتا ہے، اس پر الف لام عہد خارجی ہے، جس کی وجہ سے یہاں خاص صحیفے مراد ہیں، یعنی: قراء سبعہ کے مصاحف۔

المنقول عنه نقلا متواتر

منقول عنہ کے ساتھ نقل متواتر کی قید لگائی، اس لئے کہ جو باتیں آپ ﷺ سے نقل کی جاتی ہیں، ان کے تین درجات ہیں: متواتر، مشہور اور آحاد۔

۱۔ **متواتر کی تعریف:** جس کے ناقلین ہر دور میں اتنے ہوں کہ ان کا جھوٹ پر اتفاق نہ ہو سکے (عقلا ناممکن ہو، کہ اتنے سارے لوگ جھوٹ کیسے بول سکتے ہیں)، یہی وجہ ہے کہ قرآن کے ایک زیر، زبر، پیش میں تبدیلی نہیں آئی کیونکہ یہ نقل متواتر کے ذریعے ہو کر آ رہا ہے۔

۲۔ **مشہور کی تعریف:** پیغمبر خدا ﷺ کے زمانے میں تو ایک دو نقل کرنے والے ہیں بعد میں متواتر کی طرح ہو جائیں، یعنی جھوت پر اتفاق نہ ہو سکے۔

۳۔ **آحاد کی تعریف:** ہر ایک زمانے میں جس کے ناقل ایک ایک یا دو ہوں

اگرچہ کسی زمانے میں تعداد زیادہ بھی ہو جائے۔

ان اقسام کا حکم

ان سب کا حکم یہ ہے کہ متواتر تو قطعیت کے اندر قرآن کے مانند ہے جس کا منکر کافر ہے اور خبر مشہور ظنیت کے درجہ میں ہے لیکن اسکے ذریعہ کتاب اللہ پر زیادتی کی جا سکتی ہے، اور خبر واحد ظنی ہے اور اسکے زریعے کتاب اللہ پر زیادتی جائز نہیں ہے، اگرچہ اس سے احکام ثابت ہوتے ہیں۔

قولہ: فالقرآن المنزل على الرسول ﷺ المكتوب في المصاحف المنقول عنه نقلا متواترا بلا شبهة.

مصنف رحمہ اللہ کتاب اللہ کی تعریف کرنے کے بعد تعریف کی تین قسموں کو ذکر کر رہے ہیں۔

تعریف کی اقسام

تعریف کی تین قسمیں ہیں :۱۔تعریف حقیقی۔۲۔تعریف لفظی۔۳۔ تعریف رسمی۔

۱۔**تعریف حقیقی**: ایسے الفاظ سے ہو جن سے معرف کی حقیقت واضح ہو جائے، جیسے انسان کی تعریف کی جائے:"جسم نام حساس متحرك بالإرادة حيوان" إلخ.

۲۔**تعریف لفظی**: غیر واضح لفظ کی تعریف مشہور لفظ سے کی جائے، جیسے غضنفر کی تعریف کی جائے ''اسد'' کے ذریعے۔

۳۔**تعریف رسمی**: معرف کی تعریف ایسے لازم کے ساتھ کی جائے جو اس

کے ساتھ خاص ہو، معرف کے علاوہ میں نہ پایا جاتا ہو، جیسے انسان کی تعریف کی جائے ''ضاحک'' سے۔

تعریف حقیقی جن الفاظ پر مشتمل ہو اس کے اندر چند شرائط کا پایا جانا ضروری ہے:

ا۔ وہ الفاظ جنس اور فصل پر مشتمل ہوں، ورنہ وہ تعریف حقیقی نہ کہلائے گی۔

۲۔ ان میں جو اعم ہو وہ پہلے ہو، یعنی: جنس اور جو اخص ہو، وہ بعد میں مذکور ہو، یعنی: فصل۔

۳۔ یہی الفاظ اس معرف کیلئے حقیقت ہوں، اس کی حقیقت ان الفاظ سے خارج نہ ہو۔

۴۔ تعریف کے کلمات مشہور ہونے چاہیے اور غیر مانوس نہ ہوں۔

''قرآن'' سے کتاب کی تعریف لفظی ہے اور "القرآن المنزل" سے "بلا شبهة" تک تعریف حقیقی ہے۔ قرآن بمنزلہ جنس کے ہے، اسلئے کہ ہر پڑھی جانے والی چیز کو ''قرآن'' کہا جاتا ہے، کیونکہ اس کا معنی ''مقروٗ'' ہے۔ "المنزّل" فصل اول ہے، اس قید سے وہ ساری کتابیں نکل گئیں جو ''منزل من اللہ'' نہیں، اور "على الرسول" کی قید لگانے سے وہ ساری کتابیں نکل گئی جو ''منزل من اللہ'' تو ہیں، لیکن ''منزل علی سید الرسل ﷺ'' نہیں۔ "المكتوب في المصاحف" کی قید سے وہ آیات نکل گئیں جن کی تلاوت منسوخ ہے، حکم باقی ہے، جیسے: "الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما".

المنقول عنه نقلا متواترا

کہہ کر ان آیات کو نکال دیا گیا جو کہ منقول تو ہیں لیکن تواتر سے منقول نہیں، بلکہ خبر مشہور یا خبر احاد کے طریقہ پر منقول ہیں جیسا کہ حضرت ابی بن کعب رضی اللہ تعالیٰ

عنہ کی روایت کے مطابق رمضان کی قضاء میں ﴿فمن کان منکم مریضا او علی سفر فعدہ من ایام اخر متتابعات﴾۔

اسی طرح حضرت عبداللہ ابن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے حد سرقہ کے بارے میں: ﴿والسارق والسارقۃ فاقطعوا ایدھما﴾۔

اسی طرح ان سے کفارہ یمین کے بارے میں بھی: ﴿فمن لم یجد فصیام ثلثۃ ایام متتابعات﴾ الآیۃ، لیکن چونکہ یہ تینوں تواتر سے منقول نہیں اس لئے ان سے احتراز ہوگیا۔

"بلا شبھۃ" کی قید تواتر کیلئے تاکید ہے، اسلئے کہ تواتر کہتے ہی اسکو ہیں جس میں شبہ نہ ہو، لیکن امام خصافؒ کے نزدیک اس قید سے خبر مشہور کو خارج کرنا مقصود ہے۔ ان کے نزدیک تواتر دو طرح کے ہیں ایک وہ جس میں شبہ نہ ہو اور دوسرا وہ جس میں شبہ پایا جاتا ہو یعنی خبر مشہور اس کو خارج کرنا مقصود ہے۔

بعض کے نزدیک اس قید سے تسمیہ کو خارج کرنا مقصود ہے، تسمیہ سے مراد وہ تسمیہ ہے جو سورتوں کی ابتداء میں ہوتا ہے، اسلئے کہ اسکے قرآن کے جزء ہونے میں شبہ ہے۔ اسی وجہ سے اس کا منکر کافر نہیں کہلائے گا اور حائضہ عورت اور جنبی اسکی تلاوت کرسکتے ہیں۔

قولہ: وھوالنظم والمعنی جمیعاً وھوالصحیح من مذھب أبي حنیفۃؒ

قرآن صرف الفاظ کا نام ہے یا صرف معنی کا یا دونوں کا، اس میں اصولیین کے مختلف اقوال ہیں۔

۱۔ پہلے قول کے مطابق صرف الفاظ قرآن ہیں، معانی قرآن نہیں، اس پر

دو دلیلیں ہیں:

۱۔ **پہلی دلیل** قرآن کی تعریف میں کہا جاتا ہے کہ یہ منزل، مکتوب اور منقول ہے، یہ تینوں، یعنی: انزال، کتابۃ اور نقل "الفاظ" کیلئے صفت ہوتے ہیں، نہ کہ معانی کیلئے کہ الفاظ اتارے گئے، الفاظ کی کتابت کی گئی ہے اور الفاظ ہی کو نقل کیا گیا ہے۔

اس پر رد کیا گیا ہے کہ جس طرح یہ الفاظ کیلئے صفات ہیں، اسی طرح معانی کیلئے بھی یہ تینوں صفت واقع ہوتے ہیں، لیکن بواسطہ الفاظ کے کہ معانی تب ہی سمجھ میں آئیں گے جب الفاظ بولے جائیں گے۔

۲۔ **دوسری دلیل** یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: ﴿إِنَّا أَنزَلْنٰهُ قُرْاٰنًا عَرَبِيًّا﴾ عربیت کا تعلق الفاظ سے ہے، معانی تو ہر زبان میں مشترک ہوتے ہیں، الفاظ تمام زبانوں کے مشترک نہیں، بلکہ الگ الگ ہوتے ہیں۔

اس پر اس طرح سے رد کیا جاتا ہے کہ اس سے تو زیادہ سے زیادہ یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ قرآن کے الفاظ عربی ہیں یہ تو نہیں ہے کہ قران کا معنی قران نہیں معنی کی نفی نہیں کی گئی۔

۲۔ **دوسرے قول کے مطابق کہ قران صرف معانی کا نام ہے۔** یہ حضرات بھی دو دلیلیں پیش کرتے ہیں۔

۱۔ امام ابو حنیفہؒ سے مروی قول کے مطابق عربی الفاظ پر قادر ہونے کے باوجود فارسی زبان میں قرأت کی جاسکتی ہے اور ظاہر ہے کہ وہ آدمی فارسی زبان میں قرآن کا معنی ادا کرے گا نہ کہ الفاظ۔

اس پر رد کیا گیا ہے کہ جس طرح یہ الفاظ کیلئے صفات ہیں اسی طرح معانی کیلئے

بھی تینوں صفت واقع ہوتے ہیں لیکن بواسطہ الفاظ کے کہ معانی تب ہی سمجھ میں آئیں گے جب الفاظ بولے جائیں گے۔

۲۔ دوسری دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: ﴿إِنَّا أَنزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا﴾ عربیت کا تعلق الفاظ سے ہے، معانی تو ہر زبان میں مشترک ہوتے ہیں، الفاظ تمام زبانوں کے مشترک نہیں، بلکہ الگ الگ ہوتے ہیں۔

اس پر اسطرح سے رد کیا جاتا ہے کہ اس سے تو زیادہ سے زیادہ یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ قرآن کے الفاظ عربی ہیں یہ تو نہیں ہے کہ قران کا معنی قران نہیں معنی کی نفی نہیں کی گئی۔

۳۔ تیسرے قول کے مطابق قرآن کے الفاظ بھی قرآن ہیں اور معانی بھی قران ہیں، قرآن کے الفاظ قرآن ہیں اس کی دلیل یہ ہے کہ اللہ جل شانہ کا ارشاد ہے: ﴿إِنَّا أَنزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا﴾ اور قران کے معانی بھی قرآن ہیں۔ اس پر دلیل یہ ہے کہ باری تعالی کا ارشاد: ﴿وَإِنَّهُ لَفِي زُبُرِ الْأَوَّلِينَ﴾.

رہی بات امام ابوحنیفہ کے فتویٰ کی تو اس کا جواب ایک تو یہ دیا جاتا ہے کہ امام صاحب نے عربی پر قدرت کے باوجود فارسی میں تلاوت کی اجازت اس لئے دی کہ امام صاحب کی نظر خشوع وخضوع پر تھی کہ وہ باقی رہیں کہ قرآن کے الفاظ نہایت فصیح اور بلیغ ہیں، ہوسکتا ہے کہ نمازی ان کی سجاعت میں گم ہوجائے اور اللہ تعالی سے توجہ ہٹ جائے۔

دوسرا جواب یہ دیا گیا ہے کہ عربی زبان میں توسع اور کشادگی ہے۔ الفاظ قرآن کے حوالے سے وہ یوں کہ لغت قریش سب سے زیادہ فصیح ہے، لیکن جب حضور ﷺ کو معلوم ہوا کہ بعضوں کو دقت پیش آرہی ہے، تو انہوں نے دعاء فرمائی، پھر دعاء کے بسبب سات لغات کی اجازت دی گئی۔ ﴿أُنزِلَ الْقُرْآنُ عَلَى سَبْعَةِ أَحْرُفٍ﴾ تو اس

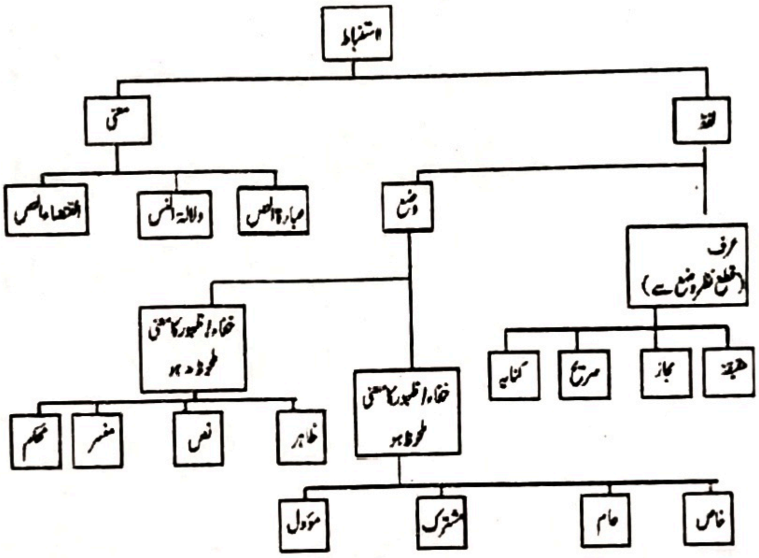
توسع کی بناء پر امام صاحب نے فتویٰ دیا تھا، لیکن امام صاحبؒ نے ایک قول کے مطابق اپنی وفات سے پہلے اس قول سے رجوع فرمالیا تھا۔

قوله: وأقسام النظم والمعنى فيما يرجع إلى معرفة أحكام الشرع.

نظم اور معنی کا وہ حصہ جس کی طرف مجتھد احکام کے استنباط کیلئے رجوع کرتا ہے چار تقسیمات پر مشتمل ہے۔

اصول: ایک مقسم کی اقسام کا آپس میں تباین ہوتا ہے، لیکن تقسیم میں آپس میں اتفاق ہوتا ہے، مثال کے طور پر کلمہ کی اقسام ہے اسم، فعل، حرف، تو جو اسم ہوگا وہ فعل اور حرف نہیں ہوسکتا اسی طرح جو فعل ہو وہ اسم اور حرف نہیں ہوسکتا۔ اور اسم کی دو طرح سے تقسیم کی جاتی ہے ۱۔ معرب/مبنی، ۲۔ معرفہ/نکرہ تو یہاں پر اسم (مقسم) کی دو تقسیم کی گئی ہے جو آپس میں جمع ہوسکتی ہے، یعنی: یہ بات ممکن ہے کہ کوئی اسم معرب ہونے کے ساتھ ساتھ معرفہ بھی ہو یا نکرہ بھی ہو اور یوں بھی ہوسکتا ہے کہ کوئی اسم مبنی ہونے کے ساتھ ساتھ معرفہ بھی ہو یا نکرہ بھی۔

یہاں بھی اقسام سے تقسیم مراد ہے، اسلئے کہ یہ بات ممکن ہے کہ کوئی لفظ عام ہو اور وہ اپنے حقیقی معنی میں ظہور کیساتھ دلالت کر رہا ہو تو چونکہ یہ سارے جمع ہوسکتے ہیں، اسلئے انہیں اقسام نہیں کہیں گے، (کیونکہ ان میں تباین ہوتا ہے)، بلکہ اس سے تقسیم مراد لیں گے۔


استنباط
معنی
لفظ
اقتضاء النص
دلالۃ النص
عبارۃ النص
وضع
عرف (قطع نظر وضع سے)
خفاء و ظہور کا معنی ملحوظ ہو
خفاء و ظہور کا معنی ملحوظ ہو
کنایہ
صریح
مجاز
حقیقت
محکم
مفسر
نص
ظاہر
مؤول
مشترک
عام
خاص

القسم الاول

قوله: الأول في وجوه النظم صيغة ولغة

پہلی تقسیم لغت اور صیغے کے اعتبار سے ہے۔

صیغہ کی تعریف: ''صیغہ'' لفظ کی اس ہیئت کو کہتے ہیں جو حروف، حرکات وسکنات کو ترتیب دینے کے بعد حاصل ہو، جبکہ لغت مادہ کو کہا جاتا ہے۔ صیغہ کا لفظ مادہ اور ہیئت حاصلہ دونوں کیلئے بولا جاتا ہے، لیکن یہاں چونکہ ''لغت'' سے مادہ کی طرف اشارہ ہورہا ہے، اس لئے صیغہ سے صرف ہیئت حاصلہ مراد ہے۔ مثال سے فرق واضح ہوجائے گا، وہ ایسے کہ کبھی کبھار لفظ کا صیغہ اسکے مفرد/ تثنیہ/ جمع ہونے پر دلالت کرے گا، جیسے زید/ زیدان/ زیدون اور کبھی لفظ کا صیغہ تو اس بات پر دلالت نہ کرے گا، بلکہ مادہ دلالت کرے گا، جیسے کہ ''من'' اور ''ما''۔ اسی طرح ''قوم''، ''رهط''، ''فريق'' وغیرہ وغیرہ کہ یہ سب الفاظ تو مفرد ہیں، لیکن ان سے لغت کے اعتبار سے جمع کا معنی بھی مراد لیا جاتا ہے جیسے کہ کہا جاتا ہے: من أنتم؟

خاص کی بحث

قوله: الخاص: وهو كل لفظ وضع لمعنى معلوم على الانفراد

یہاں سے مصنف رحمہ اللہ تقسیم اول کی اقسام اربعہ میں سے ہر ایک کی تعریف بیان کررہے ہیں۔

خاص کی اصطلاحی تعریف

خاص ہر وہ لفظ ہے جس کو وضع کیا گیا ہو ایک معلوم معنی کیلئے علیحدہ طور پر۔

فوائد قیود

''کل لفظ'' معرف کیلئے بمنزلہ جنس کے ہے، تمام الفاظ کو شامل ہے، چاہے وہ لفظ مستعمل ہو یا مہمل۔ پھر اس کے بعد ''وضع لمعنی'' تعریف کیلئے فصل اول ہے جس کے ذریعے سے مہمل الفاظ نکل گئے، کیونکہ ان کو کسی معنی کیلئے وضع نہیں کیا گیا ہوتا۔

''معلوم'' اس کے دو معنی کئے جاسکتے ہیں۔ ایک یہ کہ اس سے ''معلوم المعنی'' مراد لیا جائے اور دوسرا یہ کہ اس سے ''معلوم البیان'' مراد لیا جائے، پہلا معنی، یعنی: ''معلوم المعنی'' مراد لیا جائے تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ اس میں کوئی ابہام نہ ہو اور اس کی مراد متعین ہو کہ یہی معنی مراد ہے، تو اس قید سے مشترک نکل جائے گا، اسلئے کہ اس کی مراد متعین نہیں ہوتی کہ کونسا معنی مراد ہے، بلکہ کسی قرینے کی ضرورت ہوتی ہے، اور اگر معلوم سے دوسرا معنی، یعنی: ''معلوم البیان'' مراد لیا جائے تو اس کا مطلب یہ بنے گا کہ وہ بالکل واضح ہو اس میں خفاء، اجمال اور ابہام نہ ہو، تو دوسرا معنی مراد لینے پر مشترک نہیں نکلے گا، اسلئے کہ مشترک بھی اپنے معنی پر بغیر کسی پوشیدگی اور ابہام کے دلالت کرتا ہے، اگر چہ اس کی مراد متعین نہیں ہوتی، جیسے: ''عین'' کا لفظ اسکے معنی: گھٹنا / آنکھ / سورج کی ٹکیا / جاسوس کیلئے بولا جاتا ہے جن کے مدلول میں خفاء تو نہیں پر یہ نہیں معلوم کہ کونسا مراد ہے۔

''علی الانفراد'' اس قید سے عام نکل جائے گا اور مشترک بھی نکل جائے گا، اسلئے کہ ''علی الانفراد'' کے دو مفہوم ہیں۔ ایک تو یہ کہ لفظ معنی پر دلالت کرے اس طور پر کہ اس معنی میں کوئی اور معنی شریک نہ ہو۔ اس اعتبار سے مشترک خارج ہو گیا کہ اسمیں کئی معانی شریک ہوتے ہیں اور ''علی الانفراد'' کا دوسرا مفہوم، ''انفراد عن الافراد'' کہ وہ معنی ایک فرد پر دلالت کرے اور دوسرے افراد بالکل شریک نہ ہوں، اس اعتبار سے عام نکل جائے گا کہ اس میں بہت سارے افراد شریک ہوتے ہیں۔

تعریف پر دو اعتراض کئے جاتے ہیں، ایک لفظ "کل" پر اور دوسرا لفظ "لفظ" پر۔

پہلا اعتراض

پہلا اعتراض یہ ہے کہ تعریف میں ایسے الفاظ ہونے چاہیے کہ اس سے معرف کی حقیقت واضح ہوجائے آپ تو یہاں "کل" لیکر آئے ہیں جس کے ذریعے افراد کا احاطہ کیا جاتا ہے ذات کا بیان نہیں ہوتا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ آپ نے جو کہا کہ "کل" افراد کے احاطے کیلئے ہوتا ہے، یہ مناطقہ کے اصول کے مطابق ہے، جبکہ اصولین کے نزدیک "کل" تعریف کو جامع اور مانع بنانے کیلئے استعمال کیا جاتا ہے۔

دوسرا اعتراض

دوسرا اعتراض یہ ہے کہ لفظ کو تعریف میں کیوں استعمال کیا گیا؟ اس میں سوءِ ادب ہے، جیسا کہ آپ نے قرآن کی تعریف کرتے ہوئے کہا تھا کہ لفظ نہیں، بلکہ نظم کہنا چاہے، اس لئے کہ لفظ کے معنی تو پھینکنے کے ہیں اور قرآن ایسی چیز نہیں جس کو پھینکا جائے، اسی لئے نظم کہا، جس کے معنی "پرونے" کے ہیں، یعنی: جس طرح موتیوں کو پرودیا جاتا ہے، اسی طرح قرآن کے الفاظ کو پرویا گیا ہے۔

اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ اصل تو "لفظ" ہی کہا جاتا ہے اور "نظم" اس کا متبادل ہے، وہاں قرآن کی تعریف ہورہی تھی، اسلئے سوء ادب تھا، لیکن یہاں خاص کی تعریف ہورہی ہے جو تمام کلام عرب میں پایا جاتا ہے، اسلئے یہاں کوئی سوءادب نہیں ہے۔

قوله: وكل اسم وضع لمسمّیٰ معلوم على الانفراد

خاص وہ اسم ہے جو موضوع ہو مسمّٰی معلوم کیلئے انفراد کے طور پر، یعنی: حرف یا

فعل یا لفظ کو نہیں کہتے۔

یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ مصنف علیہ الرحمۃ نے خاص کی دوبارہ تعریف کیوں بیان کی؟

جواب: اس سوال کا جواب سمجھنے سے پہلے ایک تمہید کا جاننا ضروری ہے:

خاص کی اقسام

تمہید: خاص کی تین قسمیں ہیں: خاص الجنس، خاص النوع اور خاص الفرد۔

(۱) خاص الجنس: اس لفظ کو کہتے ہیں کہ جس کی جنس، معنی کے اعتبار سے ایک ہو، مثلاً حیوان کہ اس کے مصداق تو بہت ہیں، گائے بیل گھوڑا وغیرہ وغیرہ، لیکن سب کی جنس معنی کے اعتبار سے ایک ہے یعنی سارے حیوان ہی ہیں۔

(۲) خاص النوع: کہتے ہے کہ کوئی لفظ ایسے افراد پر بولا جائے جو مصداقاً جدا جدا ہوں پر نوع، یعنی: حقیقت اور ماہیت کے اعتبار سے سب ایک ہوں، جیسے: لفظ انسان کہ جن پر بولا جاتا ہے، یعنی: زید، عمرو، بکر وغیرہ، ان سب کے مصداق تو جدا جدا ہیں کہ جو زید ہے وہ عمرو نہیں اور جو عمرو ہے وہ زید نہیں، لیکن حقیقت کے اعتبار سے سب انسان ہیں۔

(۳) خاص الفرد: کہتے ہیں کہ لفظ ایک شخص معین پر دلالت کرے نہ مصداق کے اعتبار سے اس میں اشتراک ہو اور نہ حقیقت کے اعتبار سے، جیسے: زید۔

اب یہ بات سمجھئے کہ پہلی تعریف خاص کی تینوں قسموں کو شامل ہے، اگر چہ انفراد کی قید لگا کر اخص الخاص، یعنی: خاص الفرد کو خاص کر دیا جائے اور دوسری تعریف شامل ہی صرف اور صرف اخص الخاص کو ہے، وہاں، یعنی: پہلی تعریف میں ''لفظ'' کی دلالت اسم فعل اور حرف تینوں پر تھی، اسلئے پہلی تعریف عام تھی، پہلی تعریف میں ایسے الفاظ نہیں تھے

جو ایک فرد ایک شخص کو شامل ہو، اس لئے ایسے الفاظ کی ضرورت تھی جو اس مقصد کو پورا کردے، اسلئے دوسری تعریف میں ''اسم'' لے کر آئے جس سے فعل اور حرف نکل گئے۔

اسی طرح یہاں مصنف رحمہ اللہ نے معنیٰ نہیں کہا، بلکہ ''مسمی'' کہا، وجہ اس کی یہ ہے کہ مسمی کا اطلاق صرف افراد پر ہوتا ہے، یعنی: اخص الخاص پر، جبکہ معنی کا اطلاق مفہوم اور افراد دونوں پر ہوتا ہے۔

خاص کا اطلاق جس طرح امور خارجیہ پر ہوتا ہے، اسی طرح امور ذہنیہ کے اندر بھی خصوص ہوتا ہے۔ پہلی تعریف کے اندر امور خارجیہ کا خصوص مراد ہے اور دوسری تعریف میں خصوص سے امور ذہنیہ کا خصوص مراد ہے۔ خاص کی ان دونوں قسموں کی طرف اشارہ کرنے کیلئے دو تعریفیں بیان کی۔

عام کی بحث

قوله: والعام كل لفظ ينتظم جمعا من المسميات لفظا أو معنى

عام کی اصطلاحی تعریف

عام ہر وہ لفظ ہے جو اپنے افراد کو مجموعی حیثیت سے شامل ہو۔

فوائد قیود

''لفظ'' سے لفظ موضوع مراد ہے کہ مہمل کو شامل ہی نہیں، اس کو نکالنے کیلئے "كل لفظ موضوع/ وضع" کہا جائے، اسلئے کہ یہ تقسیم ہی لفظ کی وضع کے اعتبار سے ہے، جب مقسم میں وضع کی قید موجود ہے، تو اس کی قسموں میں بھی اس کا اعتبار ہوگا، پس یہاں بقرینہ مقسم کے لفظ سے ''لفظ موضوع'' مراد ہے۔

"ينتظم" بمعنی "يشمل" شامل ہونا اس قید سے خاص نکل گیا، جس کا نکلنا

بالکل واضح ہے کہ اس میں شمول ہی نہیں ہوتا اور مشترک بھی اس "ینتظم" کی قید سے عام کی تعریف سے خارج ہو رہا ہے، وہ اس طرح کہ شمول کہتے ہیں کہ لفظ کا بہت سے مفاہیم اور معانی اور افراد میں اس طرح عام ہونا کہ وہ تمام ایک کلی کے تحت ہوں اور وہ لفظ ان تمام افراد اور مفاہیم پر بیک وقت صادق آئے اسی شمول کے مد مقابل بدلیت ہے کہ لفظ بہت سارے مفاہیم پر نوبۃ بعد نوبۃ صادق آئے اور وہ افراد ایک کلی معنی کے تحت نہ ہوں اب مشترک میں بدلیت کا معنی تو پایا جاتا ہے پر اشتمال نہیں ہے، یعنی: بیک وقت سارے معانی مراد نہیں لئے جاسکتے، جیسے: لفظ عین یہ مشترک ہے پانی کے چشمے پر بھی بولا جاتا ہے، گھٹنے پر بھی، آنکھ پر بھی، سونے پر بھی، سب پر اس کا اطلاق ہوتا ہے، لیکن ان معانی میں سے ایک مراد لیتے وقت دوسرا معنی مراد نہیں ہوسکتا تو مشترک بھی عام کی تعریف سے خارج ہو گیا۔

"جمعا" اس قید کے ذریعے اسماء عدد سے احتراز کیا ہے کہ وہ اکٹھے صادق آتے ہیں، اگر چہ اس میں کمی بیشی کی جائے، مثلاً: ثلاثہ یا خمسہ کا لفظ ہے، جب ثلاثہ بولا جائے، تو یہ اپنے افراد اثنین اور واحد کو شامل نہیں ہوگا، اسلئے کہ اگر شامل ہوتا تو دو پر ثلاثہ کہنا جائز ہوتا، حالانکہ ایسا نہیں۔ اسی طرح خمسہ ہے، اس کا طلاق اپنے افراد پر واحد، اثنین، اربعہ پر نہیں ہوگا تو بہر حال اسم عدد سے "جمعا" کی قید سے احتراز ہوا عام کے اندر یہ بات نہیں ہے کہ وہ اپنے افراد کو جمعا شامل نہ ہو، (یعنی: "جمعا" شامل ہوتا ہے) مثلا: "مسلمون" ہے، اس کا اطلاق اس کے ہر ایک فرد پر ہوتا ہے، کیونکہ بالفرض اگر ۱۰۰ مسلمان ہوں اور ایک کو ان میں سے خارج کیا جائے تو بقیہ ۹۹ پر بھی "مسلمون" کا اطلاق کیا جاسکتا ہے، جبکہ اسماء عدد میں یہ بات نہیں، ان کا اطلاق اجزاء پر ہوتا ہے۔

اجزاء اور افراد میں فرق

کل کے ٹکڑوں کو اجزاء کہتے ہیں، اس کا حکم یہ ہے کہ اس کا کل اپنے اجزاء پر محمول نہ ہو سکے اور وہ کل ان اجزاء سے مرکب ہو، مثلاً: زید کل ہے اور ہاتھ پیر اجزاء ہیں، لہٰذا کل (زید) کا اطلاق جزء (ید) پر نہیں ہوگا، پس یوں نہیں کہا جائے گا: زید ید، اور اسی طرح افراد پر کل کا حمل کیا جاسکتا ہے اور کل اس سے مرکب نہیں ہوتا، جیسے کہ انسان کی ترکیب زید، عمرو، بکر سے ہے، لیکن صرف ان ہی سے انسان مرکب نہیں ہوا اور اسی طرح افراد پر کل کا حمل بھی کیا جاسکتا ہے، جیسے: زید انسان، یہی فرق عام اور اسم عدد میں ہے کہ عام اپنے افراد پر صادق آتا ہے اور اسم عدد اپنے اجزاء پر صادق آتا ہے۔ اور عبارت میں "جمعا من الأفراد" سے عام کے افراد مراد ہیں۔

"مسمیات": عموم اور خصوص صرف معانی کی صفات میں سے ہے یا پھر لفظ اور معنی دونوں کی اس بارے میں اصولیین کے دو طبقے ہیں: ایک متقدمین اور ایک متاخرین۔

متاخرین حضرات کے نزدیک عموم اور شمول لفظ کی صفت ہے نہ کہ معانی کی۔

متقدمین حضرات کے نزدیک جس طرح عموم لفظوں میں ہوتا ہے، اسی طرح معنوں میں بھی ہوتا ہے، بعض حضرات کے نزدیک ایسا مجازا ہوتا ہے اور بعض حضرات کے نزدیک حقیقتاً۔

متقدمین کے ہاں "مسمیات" سے مراد مدلولات، مفہومات ہیں، اس میں اشخاص اور معانی دونوں داخل ہیں اور متاخرین کے نزدیک اس سے صرف اشخاص مراد ہیں، معانی نہیں، کیونکہ ان کے نزدیک مسمی سے معنی مراد ہی نہیں لیا جاتا، کیونکہ ان کے

نزدیک عموم خصوص صرف لفظ کی صفت ہے۔

لفظا أو معنی

یہ "ینتظم" (اشتمال/ شمول) کی تفسیر ہے کہ چاہے وہ اشتمال لفظی ہو یا معنوی۔

اشتمال لفظی کی تعریف

اشتمال لفظی یہ ہے کہ صیغہ اور لفظ عموم اور جمعیت پر دلالت کرے۔

اشتمال معنوی کی تعریف

اشتمال معنوی یہ ہے کہ صیغہ لفظ کے اعتبار سے تو مفرد ہو، لیکن معنی کے اعتبار سے وہ جمع پر دلالت کرے۔

اشتمال لفظی کی مثال: جیسے کہ لفظ رجال اور مسلمون وغیرہ ان کے الفاظ ہی ان کے اشتمال پر دلالت کر رہے ہیں کہ رجال رجل کی جمع ہے اور مسلمون مسلم کی جمع ہے، اور اشتمال معنوی کی مثال: جیسے کہ لفظ من/ ما/ قوم/ رھط وغیرہ، ان کے الفاظ ان کے اشتمال پر دلالت نہیں کرتے، البتہ معانی سے ان کے اشتمال کا علم حاصل ہوتا ہے۔

اعتراض

آپ نے کہا کہ عام کیلئے ضروری ہے کہ اس میں اشتمال لفظی ہو یا معنوی ہو، ہم آپ کو ایک ایسا لفظ دکھاتے ہیں جو نہ لفظا جمع ہے اور نہ ہی معنی اور اس میں عموم بھی ہے، جیسے نکرہ تحت النفی واقع ہو جائے تو عموم کا فائدہ دیتا ہے، جیسے:" ما رأیت رجلا" کہ اس کا یہ مطلب نہیں کہ میں نے ایک آدمی نہیں دیکھا، بلکہ اس کا مطلب یہ ہے میں نے کوئی آدمی نہیں دیکھا تو اس ''رجل'' میں نہ تو اشتمال لفظی ہے نہ معنوی، لیکن پھر بھی عموم پر دلالت کر رہا ہے۔

جواب: یہ مجازی عام ہے حقیقت کے اعتبار سے یہ عام نہیں ہے، یا پھر یہاں کلام مطلق عام کو بیان کرنے کے لیے نہیں، بلکہ وہ عام جو حقیقتاً یا لغۃً عام ہو، لیکن یہاں ایسا نہیں۔

وحكمه: أنه يوجب الحكم فيما يتناوله قطعاً ويقيناً، كالخاص فيما تناوله

اشکال: خاص کے حکم کو مصنفؒ نے ذکر نہیں کیا، پھر اسے مشبہ بہ بنادیا کہ ہمیں خاص کا حکم بتایا ہی نہیں اور کہہ دیا کہ عام کا حکم بھی خاص کی طرح ہے؟

جواب: یا تو انہوں نے اختصار کی غرض سے ایسا کیا، یا اس لئے کہ خاص کے قطعی ہونے میں کسی کا اختلاف نہیں تھا، اس لیے اس کو ذکر نہیں کیا، لیکن عام کے حکم میں مذاہب کا اختلاف تھا، اسی لیے اس کو تفصیل سے ذکر کر رہے ہیں۔

عام کی دو قسمیں ہیں: ۱۔ عام لم يخصّ عنه شيء، ۲۔ عام خصّ عنه البعض.

"عام لم يخص عنه شيء" کے حکم میں چار مذاہب ہیں:

۱۔احناف،۲۔شوافع۔۳۔عام اشاعرہ۔۴۔بعض مشائخ سمرقند۔

اختلاف الأئمّة مع الدلائل

۱۔احناف کا مذہب: اس کے حکم پر اعتقاد اور عمل دونوں واجب ہے گویا کہ عام کا حکم قطعی اور یقینی ہے۔

۲۔شوافع کا مذہب: اعتقاد تو واجب نہیں پر عمل کرنا واجب ہے، اعتقار کے اعتبار سے یہ ظنیت کے درجے میں ہے اور عمل کے اعتبار سے قطعیت کے درجہ میں۔

۳۔عام اشاعرہ کا مذہب: عام کا حکم مجمل ہے، اس پر عمل کے اعتبار سے بھی

توقف کیا جائے گا اور اعتقاد کے اعتبار سے بھی، یہاں تک کہ اس کے وجوب پر یا عدم وجوب پر کوئی قرینہ آ جائے۔

۴۔مشائخ سمرقند کا مذہب: عام کا حکم مجمل ہے اس پر توقف کیا جائے گا، لیکن صرف اعتقاد کی حد تک، باقی رہی بات عمل کی تو اس پر عمل کرنا واجب ہے۔

دلائل

ا۔احناف کی دلیل یہ ہے کہ عام قطعی ہے، اس کے حکم کو خاص کے حکم پر قیاس کرتے ہوئے اس وجہ سے کہ عام خاص کیلئے ناسخ بن سکتا ہے اور خاص تو بالاتفاق قطعی ہے، جبکہ ناسخ کیلئے ضروری ہے کہ وہ منسوخ کی قوت وطاقت میں اس کے مساعی ہو یا اقوی ہو، پس معلوم ہو گیا کہ عام خاص کے مساوی یا اقوی ہے، تب ہی تو اس کے ذریعے خاص کو منسوخ کیا جاتا ہے، اگر عام قطعی نہ ہوتا تو اس کے ذریعے تنسیخ بھی جائز نہ ہوتی۔

عام سے خاص کو منسوخ کیا جاتا ہے

اس کی دلیل یہ ہے کہ حدیث عرینہ میں خاص (یعنی: اونٹوں کے) پیشاب پینے کا تذکرہ ہے:((اشربوا من ألبانها وأبوالها)) ، جبکہ ایک اور حدیث موجود ہے جس میں پیشاب سے بچنے کا حکم دیا گیا ہے:((استنزهوا من البول)) (یہ مطلق ہے، اس میں کوئی تخصیص نہیں، یعنی: ہر پیشاب سے بچو)"فإن عامة عذاب القبر منه". والعبرة بعموم اللفظ لا بخصوص المعنی، معنی، یعنی: شان ورود کے اعتبار سے تو دونوں حدیثیں خاص ہیں کہ مخصوص لوگوں کے حق میں نازل ہوئیں، لیکن اعتبار، الفاظ کے عموم کا کیا جاتا ہے تو وہ دوسری حدیث میں ہے نہ کہ پہلی میں۔

۲۔شوافع حضرات دلیل یہ دیتے ہیں کہ "عام خص عنه البعض" کا حکم ظنی ہے بالاتفاق، کیونکہ وہ تخصیص کا احتمال رکھتا ہے اور کوئی عام ایسا نہیں جس میں تخصیص کا احتمال نہ ہو، اس وجہ سے ہر عام کا حکم ظنیت کا درجہ رکھتا ہے۔

ان کی دلیل پر رد کیا جاتا ہے کہ یہ احتمال ناشی بلا دلیل ہے، اس بات پر کوئی دلیل نہیں کہ ہر عام تخصیص کا احتمال رکھتا ہے، جو باطل ہے۔

۳۔بعض اشاعرہ کی دلیل: وہ اعتقادا اور عملا توقف کرتے ہیں، اسلئے کہ عام کے مصداق بہت سارے ہیں، لہٰذا کسی ایک کو متعین کرنا بلا دلیل ہوگا ترجیح بلا مرجح لازم آئے گا، مثلا: جمع قلت سے ۵ یا ۹ مراد لیا جائے تو اس کے مراد لینے پر کوئی دلیل موجود نہ ہو، جیسے: رجال بول کر اس سے ۷ افراد مراد لئے گئے ہوں تو جب تک تعیین پر دلیل موجود نہیں تو توقف کیا جائے گا بوجہ اجمال کے، اسی طرح جمع کثرت کی صورت میں کہ اس سے "مالا نهاية له" مراد لینا بھی بلا دلیل ہے۔

۴۔مشائخ سمرقند کی دلیل: اعتقاد میں توقف ہوگا، لیکن عملاً احتیاط کے طور پر وجوب کا حکم لگائیں گے کہ یہ اللہ کا حکم ہے۔

احناف کے نزدیک جب کوئی قرینہ مخصصہ موجود ہو تو وہاں اتنے ہی مراد ہونگے، لیکن جب قرینہ نہ ہو تو پورے افراد مراد لینے میں احتیاط ہے۔

امام ثلجی اور امام جبائیؒ کے نزدیک جمع کا صیغہ ہو تو ۳ افراد اور اگر مفرد کا صیغہ ہو تو ایک فرد مراد لیا جائے گا، اسلئے ان دونوں کی اقل مقدار تو متعین اور متیقن اور معلوم ہے، لیکن ما فوق الواحد اور ما فوق اقل الجمع مشکوک ہے کہ اگر ۳، یعنی: اقل مقدار سے زائد مراد ہیں، تو یہ نہیں معلوم کہ کتنے زیادہ مراد ہیں۔

اقل مقدار کے متیقن ہونے پر دلیل یہ ہے کہ اگر کسی عام کے صیغے سے ہم نے

اقل مقدار یعنی ۳ مراد لیا اور عند اللہ بھی یہی مقصود ہو یا ہم نے تین افراد مراد لئے، لیکن مقصود تین نہیں، بلکہ اس سے زائد ہوں، مثلا: ۷ تو ان دونوں صورتوں میں ان کے مذہب کے مطابق اللہ تعالی کی مراد پر عمل کیا جارہا ہے۔ پہلی صورت تو واضح ہے، دوسری صورت میں اس طرح کہ جب مقصود ۷ ہے تو اس کے اندر ۳ تو شامل ہی ہوتا ہے۔ اس کے برعکس اگر ہم اقل مقدار مراد نہ لیں، مثلا: ہم نے ۸ مراد لیا اور اور مقصود ۳ تھا تو جو اللہ تعالی کی مراد ہے ہم اس سے تجاوز کر رہے ہوں گے۔

حکم: وحکمه یوجب الحکم فیما یتنا وله قطعا

یوجب الحکم: یہ احتراز ہے عام اشاعرہ کے مذہب سے۔

فیما یتناوله: یہ احتراز ہے امام جبائی اور امام ثلجی کے مذہب سے۔

قطعا: یہ احتراز ہے امام شافعی، جمہور فقہاء، متکلمین، امام ابوحنیفہ، ماتر دیہ اور ہمارے بعض مشائخ کے مذہب سے۔

سوال: مصنفؒ نے عام کی تعریف میں صاحب توضیح کی طرح استغراق کی قید کیوں نہیں لگائی؟

جواب: انہوں نے علامہ فخر الاسلام اور علمائے ماوراء النہر کی اتباع کی ہے۔

تفریع (استغراق کی قید پر)

جمع تنکیر کا اطلاق کم سے کم تین افراد پر ہوتا ہے اور جمع معرف کا اطلاق کم از کم ایک پر ہوتا ہے۔ بہر حال جو بھی ہو اقل مقدار تین ہے لیکن جب جمع معرف پر الف لام داخل ہو جائے اور وہاں پر اس الف لام سے استغراقی یا عہدی معنی مراد نہ لے سکتے ہوں تو وہ اس کی جمعیت کو باطل کر دیتا ہے اور اب ایک سے مالانہایۃ لہ مراد لے سکتے ہیں، کما

إذا حلف أن لا يتزوج النساء، پس یہ کہنے کے بعد اگر ایک عورت سے بھی نکاح کرلیا تو حانث ہو جائے گا۔

تو جنہوں نے استغراق کی قید لگائی ہے تو ان کے نزدیک جمع معرف پر جب الف لام آجائے تو اسے آپ عام کہہ سکتے ہیں لیکن اگر الف لام تعریف کا نہ ہو تو وہ عام نہیں کہلائے گا، اسی طرح جمع منکر اس لئے کہ ان میں استغراق نہیں ہے، ایک ہی معنی مراد لیا جائے گا، بلکہ جمع منکر وغیرہ میں اقل مدت ایک نہیں، تین ہے، نہ دو شامل ہے، نہ ایک، لہٰذا استغراق نہیں، جب استغراق نہیں تو عام نہیں ہوگا۔

قوله: إلا إذا لحقه خصوص معلوم أو مجهول

عام خص عنه البعض کا حکم

اس کے حکم میں بھی چار مذاہب ہیں:

۱۔ جمہور، ۲۔ امام عیسیٰ ابن ابان اور امام کرخی، ۳۔ بعض اصولیین، ۴۔ بعض اصولیین۔

۱۔ جمہور کا مذہب یہ ہے کہ عام تخصیص کے بعد (چاہے مخصص معلوم ہو یا مجہول ہو) باقی افراد کے اندر ظنیت کا حکم رکھتا ہے، اس میں یقین اور قطعیت باقی نہیں رہتے، البتہ یہ قابل استدلال ہوتا ہے اور عمل بھی واجب ہے، مصنف بھی جمہور کے ساتھ ہیں۔

۲۔ امام عیسیٰ بن ابان اور امام کرخیؒ فرماتے ہیں کہ عام تخصیص کے بعد ساقط الاعتبار ہو جاتا ہے، یعنی: نہ یہ ظنی رہتا ہے، نہ قطعی، نہ اس کے ذریعے استدلال کرنا جائز ہے اور عمل کرنا بھی واجب نہیں۔

۳۔ بعض حضرات فرماتے ہیں: الآن کما کان کہ جیسے تخصیص کے بغیر عام کا

حکم قطعی ہوتا ہے، اسی طرح تخصیص کہ ہوتے ہوئے بھی قطعیت باقی رہتی ہے۔

۴۔ **بعض حضرات فرماتے ہیں کہ اگر مخصص مجہول ہے تو قطعیت باقی رہتی ہے اور اگر مخصص معلوم ہو تو عام ساقط الاعتبار ہو جاتا ہے۔**

صاحب حسامیؒ نے صرف ایک مذہب مختار بیان کیا جس کی وجہ یہ ہے کہ:

جس عام میں تخصیص واقع ہو جائے تو اس کی مشابہت استثناء کے ساتھ بھی ہے اور ناسخ کے ساتھ بھی، جس طرح استثناء کی صورت میں اگر مستثنیٰ معلوم ہو تو استثناء قطعی طور پر ہوتا ہے اور اگر استثناء مجہول ہو تو حکم میں قطعیت ختم ہو جاتی ہے، جیسے کہ: جاء ني القوم إلا زيدا (میں مستثنیٰ معلوم ہے تو باقی افراد، یعنی: قوم میں قطعیت ہے)، جاء ني القوم إلا رجلا (میں مستثنیٰ مجہول ہے تو باقی افراد، یعنی: قوم میں قطعیت نہیں، کیا پتہ کہ وہ رجل اس قوم میں ہے یا نہیں)۔

ناسخ کیساتھ اس طرح سے مشابہت ہے کہ ناسخ اپنے حکم کو منسوخ کر دیتا ہے اسی طرح مخصص بعض افراد سے اس حکم کو جو تمام کیلئے تھا اسکو ختم کر دیتا ہے۔

ناسخ کے ساتھ مشابہت کا تقاضہ یہ ہے کہ جس طرح نسخ کے بعد منسوخ قطعی طور پر ختم ہو جاتا ہے اسی طرح "عام خص عنه البعض" بھی ساقط الاعتبار ہو جاتا ہے مستثنیٰ کے ساتھ (جو کہ معلوم ہو)۔ مشابہت کا تقاضہ یہ۔ ہے کہ باقی افراد میں حکم قطعیت کے طور پر موجود ہو، ہم نے درمیان کا قول اختیار کیا کہ نہ یہ قطعی ہے اور نہ یہ ساقط الاعتبار ہے، بلکہ ظنی ہے۔

قوله: إلا إذا لحقه خصوص معلوم

تخصیص کی تعریف

کلام مستقل موصول کے ذریعے عام کے بعض افراد کو نکالنا تخصیص ہے۔ کلام

مستقل وہ کلام ہے جو حکم کا فائدہ دے، جسے مرکب مفید بھی کہا جاتا ہے، اور موصول وہ کلام ہے جو ملا ہوا ہو، یعنی: عام اور مخصص کے درمیان کوئی فصل نہ ہو، تلفظ میں ایک ساتھ ہوں اور اگر عام کو جدا ذکر کیا جائے تو یہ ناسخ منسوخ کہلائیں گے۔

عام کے حکم سے جن کو خارج کیا جائے، تو وہ مخصوص ہوں گے، اگر وہ معلوم ہیں تو مخصص معلوم کہیں گے اور اگر مجہول ہیں، تو مخصص مجہول کہیں گے جیسے کہ ﴿فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم﴾ الآية، عام ہے کہ جنس مشرک کو جہاں پاؤ قتل کرو، اور ﴿وان احد من المشركين استجارك فاجره﴾ کہ یہاں مخصص معلوم ہے کہ جن لوگوں کو خاص کیا گیا ہے وہ معلوم ہیں، یعنی: جو لوگ امن طلب کریں، ان کو قتل نہ کرو۔

اور مخصص مجہول کی مثال جیسے کہ ﴿احل الله البيع﴾ میں عموم ہے کہ حلت کا حکم جنس بیع کیلئے ہے، لیکن "وحرم الربوا" نے ایک فرد (ربوا) کو حلت کے حکم سے نکال لیا اور یہاں یہ مخصص مجہول ہے اسلئے کہ بیع میں ربا (زیادتی) تو ہوتا ہی ہے کہ منافع تو بیع کی ساری قسموں میں ہوتا ہے اور ربا سے اصطلاحاً کیا مراد ہے، یہ قرآن میں مذکور نہیں، جہالت اس اعتبار سے ہے کہ ربا بھی زیادتی کو کہتے ہیں اور بیع بھی اسی کے لئے مشروع ہے تو گویا کہ اللہ نے بیع حلال کی اور بیع حرام کی (کیا حلال ہے اور کیا حرام ہے یہ معلوم نہیں) پس اس میں مخصص مجہول ہے۔

قوله: بتعليله أو بتفسيره

اب جو مخصص ہوگا وہ ناسخ کے ساتھ مشابہت کی وجہ سے کلام مستقل ہوگا اور اصطلاح شریعت میں ہر کلام معلل بالعلۃ ہوتا ہے، لہذا ان دونوں مخصصین کی علت نکالی جائے گی پہلے کی علت ''عجز الحرب'' ہے، پس جہاں یہ علت پائی جائے گی وہاں حکم متوجہ ہوگا کہ امن دیا جائے، پس چونکہ عورتیں، بچوں، بوڑھوں وغیرہ میں یہ علت پائی جاتی ہے،

لہذاان کوامن حاصل ہوگااور دوسرے میں فقہاء احناف نے ’’قدر مع الجنس‘‘ کی علت نکالی ہے۔

جہاں مخصص معلوم ہوتو وہاں اس مخصص کی علت تلاش کرنا ضروری ہے اور جہاں مخصص مجہول ہوتو وہاں اولاتفسیر طلب کی جائی گی، پھر علت تلاش کرنے کی ضرورت ہوگی، جسطرح مخصص مجہول کی صورت میں پہلے اس اجمال کی تفسیر کی گئی، آپ ﷺ کے ارشاد سے:((الحنطة بالحنطة والشعير بالشعير)) الحديث، اس کے بعد اس کی تعلیل کی گئی کہ ان سب میں علت قدر مع الجنس ہے۔

☆☆☆☆

مشترک کی بحث

قولہ: المشترك وهو ما اشترك فيه معان أو أسام، لا على سبيل الانتظام

مشترک کی تعریف

مشترک وہ لفظ ہے جو علی السبیل البدل ایسے الفاظ کو شامل ہوتا ہے جن کی تعریفیں باہم مختلف ومتغائر ہوا کرتی ہیں۔

فوائد قیود: ''ما'' چونکہ یہ تقسیم لفظ کی وضع کے اعتبار سے ہے تو اس سے مراد کل لفظ ہے اور بمنزلہ جنس کے ہے، اس کے فصول کا بیان ہے۔

(١) اشترك فيه : خاص کو نکال دیا کیونکہ اسمیں اشتراک نہیں ہوتا۔

(٢) معان : ذہن کے اندر جو معانی ہیں وہ مراد ہیں کہ ان میں اشتراک ہو جیسے "نہل" سیرابی اور پیاس کے درمیان مشترک ہے جو ذہنی چیزیں ہیں خارج میں نہیں پائی جاتیں۔

(٣) أسام : "أسام" سے مسمیات مراد ہیں جو خارج میں ہوتے ہیں، یعنی: اشتراک ایسے معنوں میں ہو جو خارج میں پائے جاتے ہیں، جیسے "عین" سے مراد چشمہ/سورج وغیرہ یہ سارے خارج میں پائے جاتے ہیں۔

چند اعتراضات اور ان کے جوابات

اعتراض: مصنف معان جمع لے کر آئے اور جمع کا اقل ٣ ہے تو پتہ چلا کہ اگر

کوئی لفظ ۲ معنی میں مشترک ہے تو اسے مشترک نہیں کہا جائے گا، جیسے: "نہل" کے دو معنی ہیں پیاس اور سیرابی۔ اسی طرح "مولیٰ" کے دو مسمی ہیں: "معتِق" اور "معتَق" اور "قروء" کے بھی دو معنی ہیں: حیض اور طہر، حالانکہ ایسا نہیں۔

جواب: یہاں جمع سے مراد مافوق الواحد ہے۔

اعتراض: اگر ایسا ہے تو تثنیہ کا صیغہ لے آتے؟

جواب: اکثر ایسا ہوتا ہے کہ اشتراک دو سے زیادہ معنی اور مسمی میں ہوتا ہے، اگر تثنیہ ذکر کر دیتے تو مافوق الاثنین مشترک کی تعریف میں داخل نہ ہوتا، یا پھر "جمعا من المسمیات" کی مناسبت سے جمع (معان) کا صیغہ ذکر کیا، پھر اس سے ایک اور اعتراض بھی دور ہو گیا کہ لفظ جمع اس بات کا وہم پیدا کرتا ہے کہ تین عدد اشتراک کے لیے شرط ہے، جیسا کہ عموم میں ہوتا ہے۔

(٤) لا علی سبیل الانتظام: اس قید سے عام کو نکال دیا، کیونکہ اس میں اشتمال ہوتا ہے، یعنی: عام کئی افراد کو شامل ہوتا ہے اور مشترک ایسا نہیں ہوتا، بلکہ بدلیت کے طور پر ہوتا ہے، یعنی: یکے بعد دیگرے۔

اعتراض: مصنفؒ کی مشترک کی تعریف میں دور لازم آ رہا ہے کہ کسی بات کو سمجھنا اسی بات پر موقوف ہو کہ مشترک وہ ہے جس میں اشتراک ہو۔

جواب: مشترک جو معرف ہے، یعنی: "المشترك"، اس سے اشتراک اصطلاحی مراد ہے اور "ما اشترك" سے مراد اشتراک لغوی ہے تو تغایر آ گیا۔

اعتراض: آپ نے کہا کہ مشترک "لفظ موضوع لہ" کی قسم ہے، حالانکہ اشتراک لفظ میں نہیں ہوتا (لفظ تو ایک ہی ہوتا ہے)، بلکہ معانی میں اشتراک ہوتا ہے، تو پتہ چلا کہ مشترک لفظ موضوع لہ کی قسم نہیں ہے، بلکہ معانی کی قسم سے ہے، تو جب مشترک

معنی کی قسم ہے اور تعریف میں لفظ معان آیا ہے تو مطلب یہ ہوا کہ معنی وہ ہے جس میں معانی شریک ہوں تو تکرار آ گیا اور کلام لغو ہو گیا۔

جواب: یہاں ''فیہ'' موجود ہے کہ ایسا لفظ جس میں معانی شریک ہوں (مشترک فیہ) اب مشترک فیہ لفظ کی قسم بن گیا اور کلام لغو بھی نہیں ہوگا، یعنی: مشترک وہ لفظ ہے جس میں معانی شریک ہوں۔

مشترک کا حکم

وحکمه: التوقف فيه

مشترک کا حکم یہ ہے کہ اس کے متعدد معانی کو ملحوظ رکھ کر مقام کی نسبت سے سیاق وسباق پر غور وفکر کے ذریعے سے اس کے کسی ایک معنی کو ترجیح دی جائی گی تاکہ اس پہ عمل کیا جاسکے، جیسے: لفظ ''قروء''۔

☆☆☆☆

مؤول کی بحث

والمؤول: وهوما ترجح من المشترك

مؤول کی تعریف

اگر مشترک کے معانی میں سے کسی ایک کو ظن غالب کے ذریعے ترجیح دے دی جائے تو وہ مؤول کہلاتا ہے۔

اعتراض: مؤول تو اس مجمل کو بھی کہتے ہیں جس کے اجمال کو خبر واحد کے ذریعے دور کر دیا جائے تو یہ والا مؤول تو بیان کی قسموں سے ہے تو آپ نے اس کو لفظ

موضوع لہ کی قسموں میں سے کیوں بنایا؟

جواب: تعریف میں لفظ "من المشترك" کہہ کر بتادیا کہ یہاں وہ مؤول مراد ہے، جو "ناشي من المشترك" ہو تو پتہ چلا کہ مؤول لفظ موضوع لہ کی قسموں میں سے ہے، کیونکہ مشترک بھی اسی کی قسموں میں سے ہے، نہ کہ بیان کی قسموں میں سے ہے۔

قولہ: ما ترجح

کبھی "ترجح"، خبر واحد کے ذریعے کبھی قیاس کے ذریعے، کبھی دوسری چیزوں سے دی جاتی ہے۔

امثال

خبر واحد سے مشترک میں ترجیح کی مثال

لفظ قروء سے حیض مراد ہے اور حیض کو خبر واحد سے ترجیح دی گئی ہے جو حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے مروی ہے: ((طلاق الأمة تطليقتان وعدتها حيضتان)) تو جب باندی کی عدت حیض ہے تو آزاد کی عدت بھی حیض ہی ہوگی کیونکہ کوئی اس بات کا قائل نہیں ہے کہ امۃ کی عدت حیض ہے اور آزاد کی عدت طہر ہے۔

قیاس سے مشترک میں ترجیح کی مثال

لفظ قروء سے حیض مراد لینے کی صورت میں اگر عند اللہ طہر بھی مراد ہو تو بھی طہر پر عمل ہو جائے گا کہ جب تین حیض مکمل ہوں گے تو تین طہر مکمل ہوں گے، وہ اس طرح کہ جب کسی آدمی نے اپنی بیوی کو حالت طہر میں طلاق دی (عدت کا پہلا طہر)، پھر اس کے بعد حیض (پہلا حیض) آیا، پھر دوسرے طہر کے ساتھ دوسرا حیض اور تیسرے طہر کے ساتھ جب تیسرا حیض مکمل ہو جائے گا تو تین طہر بھی ہو جائیں گے۔

لیکن اگر قروء سے طہر مراد لیں اور اللہ تعالیٰ کی مراد حیض ہو تو تین طہر مکمل ہونے کی صورت میں تین حیض پر تو عمل نہ ہوا وہ اس طرح کہ جب کسی شخص نے اپنی بیوی کو طلاق دی حالت طہر میں (پہلا طہر)، پھر اس کے بعد حیض (پہلا حیض) آیا، پھر دوسرے طہر کے ساتھ دوسرا حیض، لیکن جب تیسرا طہر آیا تو عدت ختم ہوگئی، (کیونکہ ہم نے قروء سے یہی مراد لیا ہے) اور تیسرا حیض اس میں شمار نہ ہوا تو، قیاس یہ ہے کہ حیض مراد لیں۔

خود لفظِ "قروء" سے مشترک کے معنی میں ترجیح کی مثال

"قروء" کے معنی اجتماع اور انتقال کے آتے ہیں تو حیض مراد لینے کی صورت میں خون کا اجتماع اور انتقال دونوں ہو جائے گا، یعنی: دونوں معنوں پر عمل ہو جائے گا، لیکن اگر طہر مراد لیں گے تو اجتماع تو ہوگا خون کا، لیکن انتقال نہیں ہوگا، کیونکہ طہر میں خون باہر منتقل نہیں ہوتا، بلکہ جمع ہوتا ہے، لہذا طہر میں دونوں معنی پر عمل نہیں ہو رہا ہے، اسلئے حیض مراد لیں گے۔

سیاق سے مشترک کے معنی میں ترجیح کی مثال

قروء میں، قروء سے مراد حیض ہے، کیونکہ اگر طہر مراد لے لیں گے، تو ثلاثہ پر عمل نہیں ہو سکے گا، لہذا ثلاثہ کے قرینے سے حیض مراد لیا کہ حیض مراد لینے کی صورت میں ثلاثہ پر عمل ہو جائے گا۔

سیاق سے مشترک میں ترجیح کی مثال

"احلال" کے معنی، حلال کرنے اور اتارنے کے آتے ہیں، جیسے: ﴿احل لکم لیلة الصیام الرفث الی نساء کم" اور مابعد والے "رفث" سے پتہ چلا کہ یہاں حلال والا معنی مراد ہے، "الحمد لله الذي أحلنا دار المقامة" مابعد والے الفاظ (دار المقامة)

سے پتہ چلا کہ یہاں اتارنے کا معنی مراد ہے۔

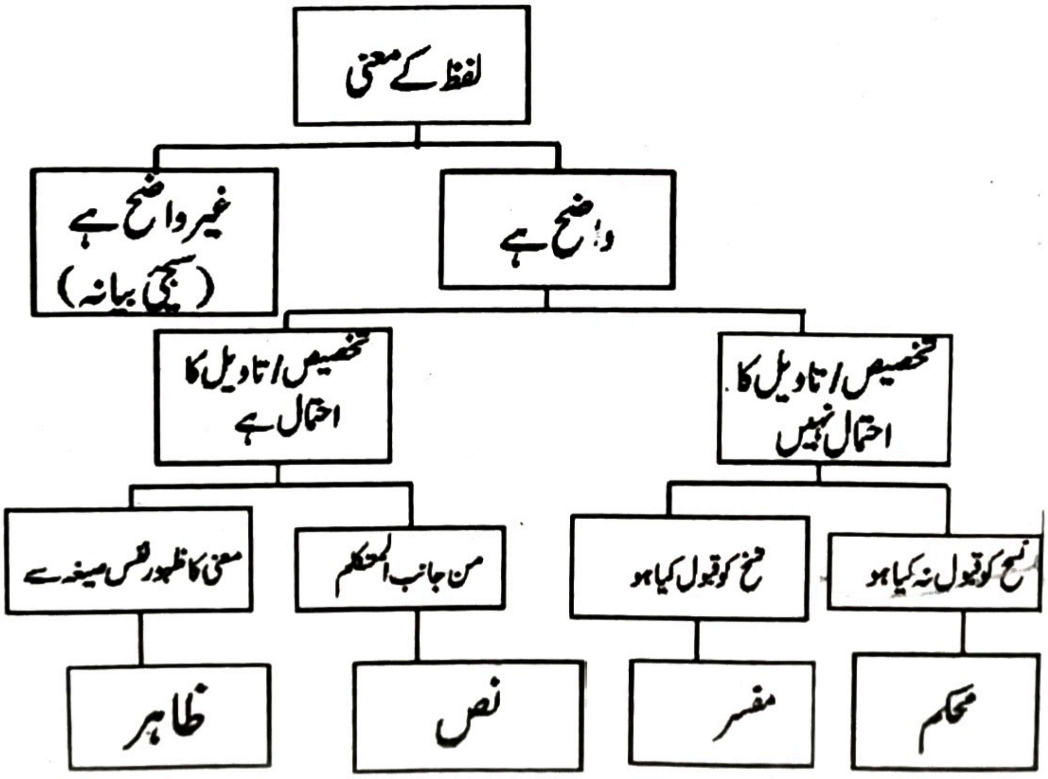
مؤول کا حکم

وحکمہ العمل: مجتھد کی تاویل وترجیح کے بعد جو معنی متعین ہو اس پر عمل واجب ہے، مگر خطاء کا احتمال ہے۔

القسم الثاني

قوله: والقسم الثاني في وجوه البيان بذلك النظم

دوسری تقسیم معنی کے ظہور اور خفاء کے اعتبار سے۔



اقسام اربعہ کے درمیان وجہ حصر

لفظ اگر واضح ہے یا تو اس لفظ میں تخصیص اور تاویل کا احتمال ہوگا یا نہیں، اگر تخصیص اور تاویل کا احتمال ہے تو یا تو صیغہ کے اعتبار سے ہوگا یا متکلم کی جانب سے اگر صیغہ کی جانب سے ہے تو ''ظاہر'' ہے اور اگر متکلم کی جانب سے ہے تو ''نص'' ہے۔ اور اگر تخصیص اور تاویل ہونے کا احتمال نہیں ہے تو یا تو نسخ ہونے کا احتمال ہے یا نہیں اگر نسخ ہونے کا احتمال ہے، تو مفسر ہے اور اگر نسخ ہونے کا احتمال نہیں ہے تو محکم ہے۔

محکم کی اقسام

محکم کی دو قسمیں ہیں: محکم لعینہ/لذاتہ اور محکم لغیرہ

محکم لعینہ: وہ نصوص ہیں جن میں نسخ کا احتمال بعینہ ان آیتوں کی ذات کے اعتبار سے نہیں ہوتا جیسے: ﴿الھکم الہ واحد﴾.

محکم لغیرہ: وہ نصوص ہیں جن میں نسخ کا احتمال ذات کے اعتبار سے تو ہوتا ہو، لیکن عارض کی بنا پر نہ ہو۔

اقسام کی قسمیں

اقسام کی دو قسمیں ہیں: ۱۔ اقسام متداخلہ۔ ۲ اقسام متباینہ۔

۱۔ اقسام متداخلہ: وہ ہیں جن میں آپس میں تداخل اور اتفاق ہوسکتا ہے۔

۲۔ اقسام متباینہ: وہ ہیں جن میں آپس میں تداخل نہیں ہوسکتا۔

القسم الاول تو بالاتفاق متباینہ ہے۔ القسم الثانی میں متقدمین اور متاخرین کا اختلاف ہے۔ متقدمین فرماتے ہیں کہ یہ اقسام متداخلہ ہیں، کیونکہ ایسا ہوسکتا ہے کہ ایک لفظ ظاہر بھی ہو اور نص بھی ہو۔ متاخرین فرماتے ہیں کہ یہ اقسام متباینہ ہیں کہ ہر قسم

میں ایک ایسی شرط لگائی گئی ہے کہ دوسری قسم میں اس کی ضد والی شرط لگائی گئی ہے، جیسے: ظاہر میں عدم سوقِ کلام کی شرط اور نص میں سوقِ کلام کی شرط ہے، اب اگر دونوں میں تداخل کریں گے تو اجتماع ضدین لازم آئے گا اسی طرح مفسر میں نسخ اور محکم میں عدم نسخ شرط ہے۔ اب دونوں کا اجتماع کرنے کی صورت میں اجتماع ضدین لازم آئے گا۔

متقدمین فرماتے ہیں: آپ کی اس قسم کی بات کرنا باطل ہے، کیونکہ یہاں ہر دو قسموں میں عموم خصوص مطلق کی نسبت ہے کہ ''ظاہر'' عام ہے (سوق ہو یا نہ ہو) اور نص خاص ہے (سوق ہو)، اب ہر نص ظاہر ہوگا، لیکن ہر ظاہر نص نہیں ہوگا، اسی طرح مفسر وہ ہے جس میں وضاحت، نص سے زیادہ ہو اور نسخ ہو یا نہ ہو، محکم وہ ہے جس میں نسخ نہ ہو۔ مفسر عام ہے اور محکم خاص ہے، جہاں محکم ہے وہاں ہمیشہ مفسر ہوگا، لیکن جہاں مفسر ہوگا وہاں ہمیشہ محکم نہیں ہوگا اور معنی کے وضوح کے اعتبار سے بھی عموم خصوص مطلق کی نسبت ہے کہ جہاں سب سے زیادہ ظہور ہے (محکم) وہاں بقیہ تینوں ہوں گے، لیکن جہاں ظہور سب سے کم ہے (ظاہر) وہاں بقیہ تینوں نہیں ہوں گے۔

نوٹ: تقسیم اول اور ثالث کلمہ کی تقسیم ہے اور ثانی اور رابع کلام کی ہے، کیونکہ وضع (اول) اور استعمال لفظ (ثالث) کے اعتبار سے جو تقسیم ہے وہ مفرد ہے، اسلئے وہ تقسیم کلمہ کی ہے اور دوسری تقسیم میں کلام کے ذریعہ سے معنی کو واضح کیا جاتا ہے اور تقسیم رابع میں کلام کے ذریعہ سے معنی کو ثابت کیا جاتا ہے، لہٰذا یہ تقسیم کلام کی ہے۔

نص کی ظہور معنی کے اعتبار سے تقسیم

(۱) ظاہر (۲) نص (۳) مفسر (۴) محکم

قسم اول ''ظاہر'' کی تعریف

وهوما ظهر المراد منه بنفس الصيغة، یعنی: ظاہر اس کلام کا نام ہے جس کی مراد صرف اس کے صیغے سے سامع کے سامنے ظاہر ہو جائے۔

قسم ثانی ''نص'' کی تعریف

وهوما ازد وحامن الظاهر بمعنى في المتكلم، یعنی: نص وہ کلام ہے جو ظاہر کی بنسبت زیادہ ظاہر ہو متکلم میں کسی معنی کی وجہ سے۔

ظاہر اور نص مثالیں:

(١) كما إذا قال: جاء ني القوم، یہ کلام اسلئے لایا گیا ہے کہ اس میں قوم کی مجیئت کو بیان کرنا ہے۔ رأيت رجلا حين جاء القوم، اس کلام کو رؤیتِ رجل کیلئے لایا گیاہے (تو یہ نص ہوا) اور مجیئتِ قوم ظاہر ہے۔

(٢) قوله: نحو قوله تعالى: ﴿فانكحو ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع﴾، یہاں تعداد نکاح میں آیت نص ہے اور اباحت نکاح میں آیت ظاہر ہے۔

اس پر اشکال یہ ہوتا ہے کہ اگر یہاں امر اباحت کیلئے ہے تو اباحت کا صیغہ کیوں نہیں لائے؟ جواب اس کا یہ ہے کہ نکاح کے باب میں اصل حرمت ہے اور حرمت کو ختم کرنے کیلئے صیغہ وجوب کا لاکر اباحت مراد لیا۔

دوسرا اشکال، یہ ہوتا ہے کہ یہاں نص تعداد نکاح میں کیوں ہے؟ اباحت نکاح میں کیوں نہیں ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ اگر اباحت نکاح کیلئے نص ہوتی تو اس سے پہلے نکاح کرنا جائز نہ ہوتا، حالانکہ جائز بھی تھا کہ آیت کے نزول سے پہلے ہی آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا عمل اس بات پر شاہد ہے تو پتہ چلا کہ نکاح پہلے سے جائز تھا البتہ تعداد بتانا

مقصود تھی۔

اصول

یہ ہے کہ جب امر وجوب کیلئے نہ ہو اور آگے کوئی قید بھی ہو، امر اس قید کو بتلانے کے لئے ہوتا ہے تو یہاں بھی یہ بتانا مقصود تھا کہ چار نکاح تک کر سکتے ہیں اس قید کو بتانے کیلئے یہاں امر آیا۔

قسم ثالث: مفسر

قولہ: والمفسر وھو ما ازداد وضوحا علی النص علی وجہ لا یبقی فیہ احتمال التخصیص والتاویل.

مفسر کی تعریف

مفسر وہ ہے جس میں نص سے بھی زیادہ وضاحت پائی جاتی ہو اور اس میں تخصیص وتاویل کا احتمال باقی نہ رہے۔

مفسر کی مثال

قولہ: نحو قولہ تعالی: ﴿فسجد الملئکہ کلھم اجمعون﴾.

مثال: ﴿فسجد الملائکۃ کلھم اجمعون﴾ فرشتوں کا سجدہ کرنا ظاہر ہے اور تعظیم آدم علی نبینا علیہ الصلوۃ والسلام میں نص ہے اب احتمال تھا کہ شاید بعض نے کیا ہو تو "کلھم" کہہ دیا، اب تخصیص کا احتمال نہ رہا، اب تاویل، یعنی: یہ احتمال تھا کہ سب نے ساتھ ساتھ کیا یا الگ الگ تو "اجمعون" کہہ دیا کہ سب نے ساتھ کیا تھا، اب تاویل کا احتمال بھی نہ رہا، لہٰذا اب یہ مثال مفسر کی بن گئی۔

اعتراض

آپ کہتے ہو کہ تاویل کا احتمال نہیں ہے، حالانکہ یہاں احتمال ہے کہ ملائکہ نے حلقہ بنا کر سجدہ کیا تھا یا صف باندھ کر تو یہ احتمال تو ابھی بھی باقی ہے؟

جواب

ایسا احتمال مفسر کیلئے مضر ہے جو اس کے مطلوب کیلئے منافی ہو، یہ احتمال ایسا ہے جس سے مفسر کے مطلوب پر کوئی اثر نہیں پڑتا، اس احتمال کی بناء پر اس کا مفسر ہونا ختم نہ ہوگا، یہ اب بھی مفسر ہے، یہ ضروری نہیں کہ جمیع جہات سے وضاحت ہو، اگر بعض جہات سے بھی وضاحت ہو تو کافی ہے، اور یہاں بعض جہات سے وضاحت موجود ہے۔

اعتراض

آپ نے "فسجد الملائكة كلهم اجمعون" کو مفسر کی مثال بنایا ہے، حالانکہ یہ خبر ہے اور خبر میں نسخ نہیں ہوتا، نسخ تو حکم میں ہوتا ہے تو پتہ چلا کہ یہ مثال محکم کی ہے۔

جواب: اگرچہ یہ ابھی خبر کی صورت میں ہے، لیکن اصل کے اعتبار سے یہ حکم تھا جب اللہ تعالی نے فرمایا اسجدو پھر جب ملائکہ راضی ہو گئے تو حکم منسوخ کر دیا گیا، تو یہ مثال اصل کے اعتبار سے مفسر کی ہے۔

نوٹ

مذکورہ بالا مثال بالاتفاق مفسر کی نہیں ہے، بلکہ ﴿قاتلوا المشركين كافة كما يقاتلونكم كافة﴾ بالاتفاق مفسر کی مثال ہے کہ حکم ہے تو نسخ کا احتمال بھی ہے۔

مفسر کا حکم

مفسر کا حکم یہ ہے کہ اس پر عمل کرنا واجب ہے، لیکن اس میں نسخ کا احتمال ہوتا ہے۔

قسم رابع: محکم

قوله: فاذا ازداد قوة واُحكِمَ المراد به عن التبديل سمي محكما

محکم تعریف

جس کی وضاحت مفسر سے زیادہ ہو اور نسخ کا احتمال نہ ہو، مثال قدرت باری تعالی پر دلالت کرنے والی آیتیں، جیسے: ﴿والھکم الہ واحد﴾.

اعتراض: آپ نے ﴿فسجد الملائكة كلهم اجمعون﴾ مفسر کیلئے پیش کی اور مفسر میں تخصیص نہیں آسکتی، لیکن اس مثال میں چونکہ ایک مرتبہ "الا ابلیس" سے تخصیص آ گئی، (اب یہ اصول ہے کہ جب عام میں ایک مرتبہ تخصیص آجائے پھر مزید بھی آسکتی ہے)، لہذا مزید تخصیص بھی آسکتی ہے۔

جواب نمبرا: آپ کا اشکال اس وقت درست ہوتا جب تخصیص صحیح ہوتی، کیونکہ یہاں تخصیص نہیں ہے، اسلئے کہ تخصیص وہاں ہوتی ہے جہاں استثناء متصل ہو اور یہاں استثناء منقطع ہے، لہذا تخصیص نہیں ہے، اب مزید تخصیص کا بھی احتمال نہیں ہے۔

جواب۲: یہاں تخصیص استثنا کے ذریعے کی گئی ہے اور تخصیص استثنا کے ذریعے نہیں ہوتی، کیونکہ تخصیص مستقل موصول کلامی کے ذریعے ہوتی ہے اور استثناء مستقل نہیں ہوتا، لہذا یہاں تخصیص نہیں ہے تو مزید تخصیص کا بھی احتمال نہیں۔

سوال: یہ چاروں اقسام ظنی ہیں یا قطعی؟

جواب: متقدمین فرماتے ہیں کہ ظاہر و نص ظنی ہیں، اور مفسر و محکم قطعی ہیں۔

(متقدمین سے مراد امام ابو منصور ماتریدی اور ان کے بعض تبعین)۔

متاخرین کے نزدیک چاروں کا حکم قطعی طور پر ثابت ہے۔ (امام ابوزید، امام

کرخی رحمہا اللہ وغیرہ)۔

نوٹ

صاحب حسامی بھی متاخرین کے مذہب پر ہیں۔

اعتراض: اگر یہ چاروں مساوی ہیں اور قطعی ہیں تو ان چار قسموں کے درمیان ہم حکم کے ثبوت میں فرق کیسے کریں؟ محکم میں وضوح سب سے زیادہ ہے تو اس کی وضاحت کا کیا فائدہ ہوا اسی طرح ظاہر میں بھی کوئی نقصان نہیں ہوگا، اسلئے کہ دونوں برابر ہیں۔ نص میں زیادہ وضوح کا بھی کوئی فائدہ نہ ہوگا؟

جواب: چاروں قسموں کے درمیان فرق تعارض کے وقت ظاہر ہوگا، جب ظاہر اور نص میں تعارض واقع ہوگا تو نص کو ترجیح حاصل ہوگی اور اگر نص اور مفسر میں تعارض ہوگا تو مفسر کو ترجیح حاصل ہوگی اور اگر مفسر اور محکم میں تعارض ہوگا تو محکم کو ترجیح حاصل ہوگی۔

تعارض

قوله: وإنما يظهر التفاوت في موجب هذه الأسامي عند التعارض

تعارض کی تعریف

دو حجتوں کا نفی اور اثبات میں مختلف ہو جانا کہ ایک سے حکم کی نفی معلوم ہو رہی ہے اور دوسرے سے اثبات، جس میں ترجیح قوی کو حاصل ہوگی۔

اقسام اربعہ میں تعارض کی امثلہ سمجھنے سے قبل بطور تمہید تعارض کی اقسام کو سمجھنا ضروری ہے۔ تعارض کی دو قسمیں ہیں: ۱۔ تعارض حقیقی ۲ تعارض صوری۔

۱۔تعارض حقیقی: یہ ہے کہ دونوں قوت کے اعتبار سے آپس میں برابر ہوں۔

۲۔تعارض صوری: یہ ہیکہ دونوں قوت کے اعتبار سے برابر نہ ہوں ایک قوی ہو اور ایک ضعیف ہو۔

نوٹ: ان چار اقسام میں تعارض صوری ہے اسلئے کہ نص میں زیادہ قوت ہے ظاہر سے۔

اقسام اربعہ میں تعارض کی امثلہ

۱۔ظاہر اور نص کے درمیان تعارض کی مثال:

"احل لكم ماوراء ذلكم" اب یہ آیت چار سے زائد نکاح پر جائز ہونے میں ظاہر اور یہاں چار سے زائد نکاحوں کا اثبات ہے۔"فانکحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلث و رباع" میں چار سے زائد نکاح کی نفی میں نص ہے۔چار سے زائد کے جواز پر ظاہر حجت ہے اور چار سے زائد کی حرمت پر نص حجت ہے تو نص پر عمل کیا جائے گا اور ظاہر کو ترک کر دیا جائے گا،اسلئے کہ دونوں میں تعارض ہوا اور ترجیح نص کو حاصل ہے،پس چار سے زائد نکاح کرنا حرام ہے۔

۲۔نص اور مفسر کے درمیان تعارض کی مثال:

ایک حدیث میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:((المستحاضة تتوضأ عند كل صلاة)). (جامع الترمذي) یہ حدیث نص ہے اس مسئلہ میں کہ مستحاضہ ہر نماز کیلئے وضو کرے اور نص میں تخصیص کا احتمال ہوتا ہے،لہٰذا ہوسکتا ہے کہ''عند'' وقت کے معنی میں ہو،اور دوسری حدیث میں فرمایا:((المستحاضة تتوضا لوقت كل صلوة)). (طحاوی) یہ حدیث اس بات پر مفسر ہے کے نماز کے وقت کیلئے وضو ہے۔ اب اس میں چاہے جتنی قضاء/نوافل ادا کرلی جائیں،لیکن پہلی روایت جو کہ نص ہے اس پر عمل کرتے ہیں وقتی نماز کا الگ وضو ہوگا اور اگر اسی وقت میں کوئی گزشتہ نماز قضاء کرنی ہو تو

الگ سے مستقل وضو کرنا ہوگا۔ نص اور مفسر کے درمیان تعارض پایا گیا، لہٰذا روایت طحاوی پر (مفسر) عمل کیا جائے گا اور ترمذی کی روایت (نص) کو چھوڑ دیا جائے گا، البتہ امام شافعی کا مذہب ترمذی کے مطابق ہے۔

۳۔ مفسر اور محکم میں تعارض کی مثال:

اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: ﴿واشهدوا ذوي عدل منكم﴾ یہ آیت مفسر ہے کہ وہ آدمی جو محدود فی القذف ہو، اگر وہ توبہ کر لے تو چونکہ وہ توبہ کر چکا اور عادل بن گیا تو اس کی گواہی قبول کی جائے، لیکن اس آیت کا تعارض ایک دوسری آیت سے ہے: "ولا تقبلوا لهم شهادةً ابدًا" یہ آیت محکم ہے کہ محدود فی القذف کی گواہی کبھی بھی (نہ توبہ سے قبل اور نہ ہی توبہ کے بعد) قبول نہ کی جائے، کیونکہ یہاں تابید ہے۔ اب مفسر کو چھوڑا جائے گا اور محکم پر عمل کرتے ہوئے محدود فی القذف آدمی کی گواہی قبول نہ کی جائے گی۔

متقابلات

ان چار قسموں کے بیان سے فارغ ہونے کے بعد مصنف رحمہ اللہ ان کے متقابلات کو ذکر کر رہے ہیں، تو فرمایا: ولهذه الأسامي أضداد تقابلها.

تقابل کی تعریف

تقابل یہ ہے کہ دو چیزوں کا ایسا اختلاف کہ دونوں ایک محل میں ایک جہت سے جمع نہ ہو سکتے ہوں، جیسے: باپ/ بیٹا ہونا کہ ایک آدمی (محل) کسی کا باپ بھی ہو اور اسی کا بیٹا بھی ہو ایسا نہیں ہو سکتا، اسی طرح سودا اور بیاض کے یہ دونوں ایک جگہ جمع نہیں ہو سکتے۔

قسم اول خفی

قوله: وهو ما خفي المراد منه بعارض غير الصيغة لاينال إلا بطلب

قسم اول ''خفی'' کی تعریف

خفی وہ ہے جس کی مراد صیغہ کے علاوہ کسی اور عارض کی وجہ سے مخفی ہوگئی ہو اور بغیر طلب کے حاصل نہ ہو۔

قوله: كآية السرقة؛ فإنها خفية في حق الطرار والنباش؛ لاختصاصهما باسم آخر يعرفان به.

جیسے: آیت سرقہ: ﴿والسارق والسارقةُ فاقطعوا ايديهما﴾ کہ سرقہ کے معنی تو واضح ہیں جو محفوظ، نافع، متقوم مال کو چوری کر لینا ہے، لیکن عارض کے بارے میں خفی ہے جو عارض طرار اور نباش ہیں۔ وہ عارض یہ ہے کہ عرب، یعنی: اہل لغت ان کو طرار اور نباش کہتے ہیں، سارق نہیں کہتے۔

قوله: وحكمه النظر فيه؛ ليعلم أن اختفاءه لمزيدة أونقصان، فيظهر المراد منه.

تو مسئلہ یہ ہے ان کا حکم کیا ہے اب غور وفکر کریں گے کہ سارق کا معنی عارض میں (طرار/نباش) ثابت ہو رہا ہے یا نہیں یا بدرجہ اولی ثابت ہو رہا ہے، اگر معنی عارض میں پایا جا رہا ہے یا بدرجہ اولی پایا جا رہا ہے تو دونوں کا حکم ایک ہی ہوگا، البتہ اگر عارض میں معنی کم مقدار میں پایا جا رہا ہو تو دونوں کا حکم ایک نہ ہوگا۔

تو دیکھا گیا کہ سارق والا معنی عارض میں ہے اور طرار میں سارق سے زیادہ معنی (اسلئے کہ کھلم کھلا چوری کر رہا ہے کہ سرقہ میں خفیہ طور پر چوری ہوتی ہے اور کھلم کھلا چوری کرنا مسروق منہ کی غفلت سے فائدہ اٹھا کر چھپ کر کرنے سے زیادہ سخت ہے) پایا جاتا ہے، اور نباش میں سارق سے کم معنی (اسلئے کہ کفن مال محفوظ نہیں ہے) پایا جاتا ہے، تو سارق والا حکم (یعنی قطع ید) طرار پر تو لگے گا، لیکن نباش پر نہیں لگے گا، البتہ تعذیر ضرور آئے گی۔

قسم ثانی مشکل

قوله: وضد النص المشكل، وهو ما لاينال المراد منه إلا بالتامل بعد الطلب؛ لدخوله في أشكاله.

مشکل کی تعریف

مشکل وہ کلام ہے جس کی مراد طلب اور تامل کے بغیر حاصل نہ ہو سکے۔

قوله: وحكمه التأمل بعد الطلب

مشکل کا حکم یہ ہے کہ پہلے معنی کو طلب کیا جائے (کہ کتنے معنوں پر یہ کلام بولا جاتا ہے) پھر تعیین معنی پر تامل کیا جائے۔

نوٹ

حقیقت میں کلام مشکل، مشترک ہوتا ہے، پھر جب اشتراک ختم ہوتا ہے، تو نص بن جاتا ہے۔

مثال

﴿فاتوا حرثكم انّى شئتم﴾ اب "انّی شئتم" میں اشکال ہے، کیونکہ "انّی" کئی

معنوں پر بولا جاتا ہے، جیسے: "من أین" اور "کیف"۔ اگر "من أین" کے معنی میں لیں تو یہ لواطت دبر کے جواز پر دلالت کرے گا کیونکہ "من أین" عموم مکان پر دلالت کرتا ہے اور امکنہ میں سے ایک مکان دبر بھی ہے، لہٰذا یہ مراد نہیں لے سکتے اور اگر "أنی" کو "کیف" کے معنی میں لیں، تو یہ عموم احوال پر دلالت کرے گا کہ اٹھے، بیٹھے کھڑے وطی کرو، تو یہ حرمت لواطت پر دلالت کرے گا، کیونکہ احوال کا عموم تو ہے، لیکن مکان کا عموم نہیں ہے تو دبر نکل گیا۔

اب تامل کریں گے تعیین معنی پر تو سیاق اور سباق دیکھا تو ﴿نساؤکم حرث لکم﴾ سے پتہ چلا کہ کھیتی قبل سے ہوتی ہے تو حرث قبل میں ہے اور دبر کو نکالنا ہے تو ایسا "کیف" کے معنی میں لیا جانے سے ہو سکتا ہے، لہٰذا "أنی" سے "کیف" مراد لیں گے۔

فائدہ

جس طرح مشکل میں اشکال اپنے امثال میں داخل ہونے کی وجہ سے ہوتا ہے اسی طرح کبھی کبھار مشکل میں اشکال استعارہ نادرہ کی وجہ سے ہوتا ہے جیسے کہ: قال الله تبارك وتعالى: ﴿قوارير من فضة﴾ قواریر، قارورۃ کی جمع ہے اور قارورۃ کہتے ہیں جس کے باہر سے اندر کا دیکھا جا سکے، ایسا فضہ میں نہیں ہوتا بلکہ شیشہ میں ہوتا ہے تو یہاں اشکال پیدا ہو گیا۔

اشکال کو دور اس طرح کیا جاتا ہے کہ قارورۃ کی دو صفتیں ہیں شفاف اور میلاء اسی طرح فضہ کی دو صفتیں ہیں: سفیدی اور کالی، تو اس آیت سے مراد ہے کہ جنت کے برتن سفیدی میں چاندی کی طرح ہیں اور شفافی میں شیشہ کی طرح ہیں، تو یہ استعارہ نادرہ ہے۔

اشکال: کبھی کلام مشکل میں اشکال معنی کے غموض سے ہوتا ہے، جیسے: "وان کنتم جنبا فاطهروا" تو مبالغہ کے ساتھ باطن بدن کو دھونے کا حکم دیا ہے، اب منہ کے

دھونے میں اشکال ہے، کہ منہ کا پتہ نہیں کہ ظاہر بدن ہے یا باطن بدن ہے، من وجہ ظاہر بدن ہے، کیونکہ روزہ میں منہ میں پانی جانے سے روزہ نہیں ٹوٹتا، اگر باطن بدن ہوتا تو منہ میں پانی جانے سے روزہ ٹوٹ جاتا ہے اور من وجہ باطن ہے کہ منہ سے تھوک نگل لینے سے روزہ نہیں ٹوٹتا۔ اب اشکال یہ ہے کہ منہ ظاہر بدن ہے یا باطن بدن؟

جواب: وضو میں باطن بدن ہے کہ "فاغسلوا وجوهكم" میں مبالغہ نہیں ہے تو دھونا نہیں ہے اور غسل میں ظاہر بدن ہے کہ "فاطهروا" میں مبالغہ ہے تو دھونا ہے۔

صاحبِ توضیح وتلویح نے مشکل کی مثال "ليلة القدر خير من الف شهر" دی ہے کہ اس کا مطلب تو یہ ہوا کہ "لیلۃ القدر" ہزار لیلۃ القدر سے بہتر ہے تو یہ تو اشکال والی بات ہے، پھر جب طلب اور تامل کیا تو یہ پتہ چلا کہ ہزار ایسے مہینے مراد ہیں اور ایسے ۸۳ سال مراد ہیں جن میں لیلۃ القدر نہ ہو۔

قسم ثالث مجمل

قوله: وهوما ازدحمت فيه المعاني

قسم ثالث "مجمل" کی اصطلاحی تعریف

بہت سارے معنی کا ازدحام ہو جائے تو یہ مجمل ہے۔

مجمل کا حکم

اتنا خفاء ہو کہ طلب اور تامل سے کام نہیں چلے گا، بلکہ متکلم کے کسی بیان کی ضرورت ہو، پھر جو بیان آئے گا اسکی تین قسمیں ہیں:

۱۔ بیان شافی اور قطعی ہو تو یہ مجمل مفسر بن جائیگا۔

۲۔ بیان شافی غیر قطعی ہو تو یہ مجمل مؤول بن جائے گا۔

۳۔ بیان غیر شافی ہو تو یہ مجمل مشکل بن جائے گا۔

امثلہ

۱۔ بیان شافی قطعی ہو، اس کی مثال "اقیموا الصلوۃ " ہے کہ صلوۃ کے معنی آگ جلانا، تحریک الصلوین اور دعا کرنے کے آتے ہیں تو حضورﷺ کا بیان آیا اور نماز پڑھ کر دکھائی کہ صلوۃ یہ ہے تو یہ بیان کافی شافی قطعی ہے، تو یہ مجمل مفسر ہو گیا۔

۲۔ بیان شافی غیر قطعی کی مثال: "فامسحوا برؤوسکم" ہے، اب مقدار مسح میں اجمال ہے کہ کتنا مسح کرنا ضروری ہے تو (غیر قطعی جو ظنی ہے) بیان آیا مغیرۃ بن شعبۃ کی روایت سے کہ "مسح علی ناصیۃ" تو یہ بیان خبر واحد ہے، اب وہ مجمل مؤول بن گیا (تاویل کی گنجائش ہے)۔

۳۔ بیان غیر شافی کی مثال: "احل اللہ البیع وحرم الربوا" ہے تو اجمال یہ کہ فضل حلال ہے اور ایک خاص قسم کا فضل حرام ہے اب خاص قسم کے فضل سے مراد کیا ہے؟ یہ اجمال ہے، پھر حضور اکرمﷺ کا بیان آیا جو "الذھب بالذھب والفضۃ بالفضۃ" الحدیث ہے، لیکن یہ بیان شافی نہیں ہے، اسی لئے حضرت عمرؓ نے فرمایا کہ حضورﷺ ہم سے رخصت ہو گئے اور ربو کی تفصیل اور ہمارے لئے سود کے ابواب مکمل بیان نہیں فرمائے، تو اب یہ آیت مجمل سے مشکل کے درجہ پر آ گئی، پھر یہ تامل کیا کہ صرف ان چیزوں میں ربو نہیں، بلکہ اور چیزوں میں بھی ربو ہو سکتا ہے، تو پھر تامل کیا تو علت نکالی، پس احنافؒ نے قدر مع الجنس کی علت نکالی، اب جس جگہ یہ علت پائی جائے گی تو ربو کا حکم آئے گا۔ اب یہ آیت مشکل سے مؤول بن گئی ان اشیاء ستہ کے بارے میں اور اشیاء ستہ کے علاوہ میں تخصیص اور تاویل کا احتمال ہے۔

اشکال: آپ نے مجمل کی تعریف میں ازدحام معنی کا لفظ استعمال فرمایا تو ازدحام

معنی تو کم سے کم دو معنوں میں ہوتا ہے، حالانکہ کبھی کبھار اجمال ایک ہی معنی کے غموض (گہرائی) کی وجہ سے ہوتا ہے، جیسے:"ان الانسان خلق هلوعا" پھر آگے اس کی تفسیر کی گئی:"اذا مسه الشر جزوعا واذا مسه الخير منوعا" تو آپ کی تعریف اس اجمال کو جامع نہیں ہے۔

جواب: ازدحام کی دو قسمیں ہیں: (۱) حقیقی اور (۲) تقدیری، جہاں دو یا دو سے زیادہ معنی کا ازدحام ہو وہ حقیقی ہے اور جہاں ایک ہی معنی میں غموض ہے وہ ازدحام تقدیری ہے، ہماری تعریف اپنے تمام افراد کو جامع ہے۔

قسم رابع متشابہ

قوله: وهو ما لا طريق لدركه أصلا، حتیٰ سقط طلبه

متشابہ کی تعریف

لفظ میں اتنا خفاء ہو کہ جسکو کسی بھی طریقے سے دور نہ کیا جاسکتا ہو، حتی کہ امت سے اس کی مراد کا طلب کرنا ساقط کر دیا گیا ہو۔

متشابہ کا حکم

اللہ کی مراد کو حق جاننے پر اعتقاد رکھنا اور طلب میں کوشش نہ کرنا۔

متشابہ کی دو قسمیں ہیں:

۱۔ جس کا لغوی معنی تو مراد ہو، پر اللہ کی مراد معلوم نہ ہو، اگر اس کی مراد کو لغوی معنی پر محمول کر لیں، یعنی: اگر ظاہری معنی مراد لے لیں تو یہ محکم آیتوں کے خلاف ہو جائے گا، حالانکہ محکم کے خلاف نہیں مانا جاسکتا، جیسے:"فاينما تولوا فثم وجه الله" کہ وجہ اللہ کے

لغوی معنی تو معلوم ہیں، اسی طرح "والسماء بنینٰها بأید" لیکن اگر اس کے لغوی معنی کو مراد لے لیا جائے، تو "لیس کمثله شيء" (محکم) کے خلاف ہو جائے گا۔

۲۔ جس کا نہ تو لغوی معنی معلوم ہو اور نہ مرادی معنی معلوم ہو، جیسے: حروف مقطعات، اب اس میں توقف کیا جائے گا۔

متشابہات کی تقسیم

متشابہ کی دو قسمیں ہیں:

ا۔ جن متشابہ کا ادراک (حاصل کرنا) محال ہو گیا کسی عارض کی بنا پر، جیسے: حضورﷺ کی وفات عارض کی بنا پر "استواء علی العرش" کا ادراک محال ہو گیا ہے۔

۲۔ جن متشابہ کا ادراک محال ہو گیا ہو کلام کی ذات کی وجہ سے، جیسے: حروف مقطعات۔

سوالات وجوابات

سوال: کیا حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو متشابہ کی مراد معلوم تھی؟

جواب: حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو معلوم تھی، اس کی دلیل حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ کا قول ہے: "إنّ لکل شيء سر وسرُّ القران هذه الحروف" تو "سر" وہ ہوتا ہے، جو دو کے درمیان ہو اور اب وہ سر دو، یعنی: اللہ اور حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے درمیان ہے، سر وہ نہیں ہوتا جو صرف ایک، یعنی: اللہ کو معلوم ہو۔

اشکال: "وما یعلم تاویله الا الله" پر آپ کے نزدیک وقف کرنا کیوں واجب ہے، وقف واجب ہونے کا مطلب یہ ہے کہ صرف اللہ کو راز معلوم ہے اور اگر وقف یہاں نہ کریں، تو "راسخین فی العلم" کو بھی علم ہوا تو پھر حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی

خصوصیت نہ رہی اور یہ راز بھی نہ رہا۔

جواب: یہاں وقف واجب ہے اور مطلب یہ ہے کہ آیت کے نزول کے وقت صرف اللہ تعالیٰ ہی جانتے تھے اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو بعد میں بتایا گیا۔

سوال: "راسخين في العلم" متشابہ کی مراد کو جانتے ہیں؟

جواب: متقدمین فرماتے ہیں: جن کے ساتھ امام اعظم ابو حنیفہؒ اور قاضی ابو زید علامہ فخر الاسلامؒ ہیں کہ اس کی مراد اللہ اور اس کے رسول کے علاوہ کوئی نہیں جانتا، جبکہ متاخرین جن کے ساتھ امام شافعیؒ اور معتزلہ ہیں، فرماتے ہیں کہ راسخین فی العلم جانتے ہیں۔

متقدمین کی دلیل: "وما يعلم تاويله الا الله" پر وقف ہے، لہٰذا مراد صرف اللہ جانتا ہے۔

متاخرین کی دلیل: "والراسخون في العلم" پر وقف واجب ہے تو مطلب یہ ہے کہ اللہ اور راسخین فی العلم جانتے ہیں۔

وقف کرنے کی وجوہات ترجیح

۱۔ اللہ نے ان لوگوں کی برائی بیان کی جو متشابہ کی مراد کو جاننے کی کوشش کرتے ہیں: ﴿فاما الذين فى قلوبهم زيغ﴾ اگر وقف نہ کریں تو راسخین بھی تو متشابہ کی مراد کے درپے رہتے ہیں تو ان پر بھی "زائغین" ہونا لازم آئے گا۔

۲۔ حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ اور ابی بن کعب رضی اللہ عنہ نے "الا اللہ" پر وقف کیا۔

۳۔ بعض روایات میں تو لفظ اللہ کے بعد واؤ عاطفہ ہے ہی نہیں۔

۴۔ بعض روایات میں ہے کہ "يقولُ الراسخو ن" إلخ پتہ چلا کہ صرف اللہ

جانتے ہیں اور راسخین فی العلم تو اس پر ایمان لے آتے ہیں۔

سوالات وجوابات

سوال: اگر آپ یہ کہہ دیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم بھی جانتے ہیں تو کیا ہو ا؟ کیا کوئی خرابی لازم آئے گی؟

جواب: اگر ایسا مان لیں تو کلام کا مہمل ہونا لازم آئے گا کہ مخاطب بات سمجھ ہی نہیں رہا، فضول میں بات کی جارہی ہے، اور حکیم مہمل کلام کرنے سے پاک ہے یہ تو ایسا ہو کہ حبشی آدمی کو عربی میں بیان سنایا جائے۔

اشکال: قرآن کا خطاب تو پوری امت کو ہے اور جب امت سمجھ نہیں رہی تو کلام کا مہمل ہونا تو اب بھی لازم آرہا ہے۔

جواب: چونکہ ایک شخص، یعنی: آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو مراد معلوم ہے تو کلام مہمل نہیں ہے۔

اشکال: جب امت کو سمجھ ہی نہیں ہے تو ان کو خطاب کیوں کیا گیا؟

جواب: دو قسم کے لوگ ہیں: عالم اور جاہل، تو جاہل کے لئے تو یہ حکم ہے کہ جتنا سمجھ سکتے ہو سمجھ لو، اور عالم کیلئے اس میں آزمائش ہے کہ عالم کا دل چاہ رہا ہوتا ہے کہ ہر چیز کا مطلب ڈھونڈے، اب اللہ نے پابندی لگادی کہ رک جاؤ تو یہ خطاب بھی آزمائش کا فائدہ دے رہا ہے۔

اشکال: متشابہ تو حکم سے متعلق ہے کے ان متشابہ آیتوں میں احکام دیئے جاتے ہیں، اب جب متشابہ کا مطلب ہی نہیں پتا، تو ایمان کس چیز پر رکھیں؟

جواب: متشابہ آیات میں اس بات کا حکم ہوتا ہے کہ رک جاؤ اور طلب نہ کرو، اس بات پر ایمان رکھنا ضروری ہے۔

نوٹ

متقدمین اور متاخرین میں نزاع لفظی ہے جو کہتے ہیں کہ راسخین فی العلم جانتے ہیں تو ظن کے درجہ میں جانتے ہیں (اس کا کوئی منکر نہیں سب متفق ہیں) اور جو کہتے ہیں کہ راسخین فی العلم نہیں جانتے، وہ کہتے ہیں کہ قطعی طور پر نہیں جانتے (اس کا کوئی منکر نہیں سب متفق ہیں)۔

مصنف قسم ثانی سے فارغ ہونے کے بعد اب تقسیم ثالث کو شروع کر رہے ہیں اور وہ ہے: **حقیقت و مجاز، اور صریح و کنایہ۔**

القسم الثالث

ایک تقسیم کی اقسام کا دوسری تقسیم کے اقسام میں تداخل ہوتا ہے، اور ایک تقسیم کا آپس میں تباین ہوتا ہے۔

مقسم کے تحت جو ہوتے ہیں وہ قسم کہلاتے ہیں جس کی جمع اقسام آتی ہے اور ایک مقسم کی اقسام کی آپس میں جو نسبت ہے وہ قسیم کہلاتی ہے۔ جس طرح فعل کلمہ (مقسم) کی قسم ہے اور اسکے قسیم اسم اور حرف ہیں۔

قسم اور مقسم میں تباین نہیں ہوتا، جبکہ ایک قسیم کا دوسرے قسیم کے ساتھ تباین ہوتا ہے کہ جس کو حرف کہتے ہیں اسے فعل نہیں کہتے۔ اگر تقسیم کے معنی میں نہ لیں تو یہ باقی قسموں کے ساتھ جمع نہیں ہوسکیں گے اسلئے کہ یہ آپس میں قسیم ہوں گے۔

قوله: القسم الثالث في وجوه استعمال ذلك النظم

نکتہ: "ذلك النظم" کہہ کر بتادیا کہ یہ بھی "ماوضع له" کی تقسیم ہے اور یہ تقسیم موضوع لہ لفظ کے استعمال اور جریان کے اعتبار سے ہے۔

قوله: وجريانه في باب البيان

سوالات وجوابات

اشکال: صاحب توضیح اور دیگر اصولین نے جریان کا لفظ استعمال نہیں کیا تو صاحب حسامی رحمہ اللہ نے کیوں استعمال کیا؟

جواب: قسیم دوسرے قسیم کا مباین ہوتا ہے لیکن یہاں مباین نہیں ہے کہ حقیقت اور صریح جمع ہو سکتے ہیں تو اگر جریان کا لفظ نہیں لاتے تو پتہ نہیں چلتا کہ یہاں تباین نہیں ہے، جب جریان لے کر آئے تو پتہ چلا کہ یہاں تقسیم ایک نہیں دو ہیں، پہلی تقسیم استعمال کے اعتبار سے اور دوسری تقسیم جریان کے اعتبار سے ہے، اب چونکہ دو تقسیمیں ہیں تو دونوں تقسیموں کی قسمیں آپس میں جمع ہو سکتی ہیں، اگر جریان نہ لے کر آتے، تو لازم یہ آتا کہ قسیم جمع نہ ہو، حالانکہ جمع ہوتے ہیں۔

اشکال: اگر یہ ایک اور تقسیم ہے تو پھر پانچ تقسیمیں ہو گئی، حالانکہ آپ نے کہا تھا کہ کتاب اللہ کی چار تقسیمیں ہیں؟

جواب: وہ حصر استقرائی تھا اور حصر استقرائی میں تقسیم بڑھ جانا جائز ہے، البتہ حصر عقلی میں ایسا نا جائز ہے۔

اشکال: عام اصولین جریان کیوں لے کر نہیں آتے؟

جواب: ضرورت نہیں ہے، کیونکہ قسیموں میں تباین ذاتی شرط نہیں ہے، البتہ تباین اعتباری شرط ہے اور وہ پائی جاتی ہے، جیسے حقیقت میں صرف ''ما وضع لہ'' ہونا چاہیے قطع نظر صریح اور کنایہ کہ اسی طرح مجاز میں صرف غیر ما وضع ہونا چاہیے قطع نظر صریح اور کنایہ سے اسی طرح صریح میں صراحت ہونی چاہیے قطع نظر حقیقت اور مجاز سے، اسی

طرح کنایہ میں استتار ہونا چاہیے قطع نظر حقیقت اور مجاز کے۔

اشکال: صاحب توضیح جریان کو لے کر کیوں نہیں آئے؟ جواب تقسیم ثالث میں دو قسمیں ہیں حقیقت اور مجاز، پھر ان دونوں کی صریح اور کنایہ قسمیں ہیں، تو حقیقت اور مجاز مقسم ہیں اور صریح اور کنایہ قسم ہے تو مقسم اور قسم میں تباین ہوتا ہی نہیں کہ تباین کو ختم کرنے کیلئے جریان کو لیکر آیا جائے۔

حقیقت

فالحقيقة اسم لكل لفظ أريد به ما وضع له

حقیقت کی تعریف

حقیقت اس لفظ کا نام ہے جس سے وہ معنی مراد ہو جس کیلئے اس کو وضع کیا گیا ہو۔

فوائد قیود

''کل لفظ'' جنس ہے اور "ما وضع له" کہہ کر مہمل کو نکال دیا اور "أريد به" کہہ کر مجاز کو نکال دیا۔

اشکال: ''ارید'' کا لفظ کیوں استعمال کیا؟

جواب: کیونکہ وضع کے وقت تو نہ کچھ حقیقت اور نہ کچھ مجاز ہے، بلکہ اس لفظ کو استعمال کے وقت ارادہ کرنے پر لفظ حقیقت بن جاتا ہے۔

سوال: "اسم لكل لفظ" کیوں کہا "لكل معنى" کہہ دیتے؟

جواب: اسلئے کہ حقیقت اور مجاز لفظ کی صفت ہیں، اس لئے کہ لفظ حقیقی اور لفظ

مجازی ہوتا ہے اور جو معنی حقیقی اور معنی مجازی بولا جاتا ہے وہ مجاز بولا جاتا ہے۔

وضع

لفظ کا کسی معنی کے لئے متعین ہو جانا کہ وہ معنی اس لفظ سے بغیر قرینہ کے سمجھ میں آ جائے۔ اگر واضع اہل لغت میں سے ہو تو اسے وضع لغوی کہتے ہیں، اگر واضع شارع علیہ السلام ہوں تو اسکو وضع شرعی کہتے ہیں اور اگر واضع خاص جماعت ہو تو اسکو وضع عرفی کہتے ہیں اور اگر واضع عام جماعت ہو تو اسکو وضع عرف عام کہتے ہیں۔

امثلہ

۱۔ صلوۃ سے دعاء مراد لینا یہ وضع لغوی ہے۔

۲۔ صلوۃ سے ارکان مخصوصہ مراد لینا یہ وضع شرعی ہے۔

۳۔ اسم سے معنی خاص "ما دلّ على معنى في نفسه غير مقترن بأحد الأزمنة الثلاثة" مراد لینا یہ وضع عرفی خاص ہے۔

۴۔ "دابة" سے رینگنے والے جانور مراد لینا وضع عرفی عام ہے۔

تو حقیقت کیلئے یہ ضروری نہیں کہ لفظ مندرجہ بالا چاروں اوضاع پر مشتمل ہو، بلکہ کسی ایک وضع کا ہونا کافی ہے اور مجاز کیلئے بھی یہ ضروری نہیں کہ لفظ مندرجہ بالا چاروں اوضاع سے خالی ہو، بلکہ کسی ایک وضع سے خالی ہونا کافی ہے۔

جیسے: لفظ صلوۃ سے جب ارکان مخصوصہ مراد لیں تو اس میں صرف وضع شرعی کا وجود ہے تو یہ حقیقت ہے اور لفظ صلوۃ وضع لغوی سے خالی ہے تو یہ مجاز ہے جب دعاء کے معنی میں ہو۔

اب لغویین کے نزدیک صلوۃ دعاء کے معنی میں حقیقت ہے اور ارکان مخصوصہ

کے معنی میں مجاز ہے اور شارع علیہ السلام کے نزدیک صلوۃ ارکان مخصوصہ کے معنی میں حقیقت ہے اور دعاء کے معنی میں مجاز ہے۔

اشکال: آپ کی حقیقت اور مجاز کی تعریف جامع اور مانع نہیں ہے، کیونکہ صلوۃ حقیقت ہے دعاء کے معنی میں، لیکن مجاز ہے ارکان مخصوصہ میں تو صلوۃ اپنے حقیقی معنی سے نکل گیا تو صلوۃ جامع نہ ہوا اور مجاز داخل ہو گیا تو مانع نہ ہوا، اسی طرح صلوۃ حقیقت ہے ارکان مخصوصہ میں، لیکن مجاز ہے دعاء میں، تو مجاز سے نکلا تو مجاز جامع نہیں ہے اور حقیقت میں داخل ہوا تو حقیقت جامع نہ ہوا۔

جواب: ہم حقیقت اور مجاز کی تعریف میں حیثیت کی قید لگائیں گے، جیسے: لفظ صلوۃ دعاء کے معنی میں حقیقت ہے باعتبار لغت کے اور لفظ صلوۃ، دعاء کے معنی میں مجاز ہے باعتبار شرع کے، اور لفظ صلوۃ ارکان مخصوصہ کے معنی میں حقیقت ہے باعتبار شرع کے، اور یہی لفظ صلوۃ ارکان مخصوصہ کے معنی میں مجاز ہے باعتبار لغت کے۔ اب بیک وقت ایک لفظ دو جہتوں میں حقیقت اور مجاز ہے۔

مجاز

قوله: والمجاز اسم لكل لفظ أريد به غير ما وضع له لاتصال

مجاز کی تعریف

"جاز یجوز" سے مصدر میمی ہے کہ تجاوز کرنا، یعنی: اصل سے نقل کی طرف چلے جانا اور وضعی معنی سے غیر وضعی معنی کی طرف تجاوز کرنا۔ لفظ سے مجازی معنی اس وقت مراد لیا جائے گا جب موضوع لہ معنی اور غیر موضوع لہ معنی کے درمیان کوئی اتصال یا علاقہ

ہو، اگر اتصال/ علاقہ تشبیہ کا ہو تو اسے استعارہ کہتے ہیں اور اگر دونوں کے درمیان اتصال تشبیہ کا نہ ہو تو اسے مجاز کہتے ہیں۔

تشبیہ کے علاوہ کل ۲۴ علاقے ہیں، یعنی: وہ اسباب جن کی بنا پر مجازی معنی مراد لیا جاتا ہے، وہ ۲۴ ہیں اور ایک عدد تشبیہ کا، مصنف رحمہ اللہ نے ان ۱۲۵ اسباب کو کو دو قسموں میں پیش کیا ہے، یعنی: اتصال معنوی جو استعارہ ہے اور اتصال ذاتی جو مجاز ہے اور اتصال ذاتی داخل ہے اتصال سببی میں اگر علاقہ سبب اور مسبب کا ہو یا علت اور معلول کا ہو یا شرط اور مشروط کا ہو یا ذو الحال اور حال کا ہو تو ان تمام صورتوں میں یہ اتصال سببی ہے۔

قوله: الاتصال بينهما معنى كما في تسمية الشجاع أسدا

اتصال معنوی کی تعریف

اتصال معنوی کا مطلب یہ ہے کہ دونوں کا کسی ایسے معنی میں شریک ہونا کہ وہ معنی اپنے مشبہ کے ساتھ مشہور بھی ہے اور مخصوص بھی جیسے اس کا حقیقی معنی حیوان مفترس ہے اور مجازی معنی رجل شجاع ہے، یہ دونوں (حقیقی اور مجازی معنی) ایک ایسے معنی میں شریک ہیں جو مشبہ بہ کے اندر مشہور بھی ہے اور اسکے ساتھ خاص بھی ہے کہ شجاعت تمام حیوانات میں سے شیر کے ساتھ خاص ہے اگر خاص تو ہو پر مشہور نہ ہو، جیسے: شیر کے منہ کی گندگی تو اس کو وجہ شبہ نہیں بنا سکتے۔

قوله: (لا تصال بينهما) ذاتا كما في تسمية المطر سماء

اتصال ذاتی/صوری

اتصال ذاتی کا مطلب یہ ہے کہ معنی مجازی کی صورت معنی حقیقی کے ساتھ کسی قربت اور مجاورت کی وجہ سے متصل ہوگئی ہو، جیسے بارش اور بادل کہ بارش کا اتصال بادل

سے اتنا قریب ہے کہ اس کی صورت اس کی صورت بن گئی اور قرآن میں بھی ہے: "او کصیب من السماء" سماء کا حقیقی معنی بادل ہے اور مجازی معنی بارش یہاں حقیقی معنی چھوڑ کر مجازی معنی مراد لیا گیا ہے، اس وجہ سے کہ دونوں کے درمیان اتصال صوری ہے۔ اسی طرح حضرت ابو ہریرۃ اور ابن السبیل وغیرہ۔

تو ۲۵ علاقوں کو دو میں تقسیم کیا جن میں سے ایک علاقہ تشبیہ کا ہے اور باقی ۲۴ علاقے مجاز کے ہیں، پھر ان ۲۴ علاقوں میں سے دو علاقوں کو ذکر کیا: (۱) علت معلول کا علاقہ اور (۲) سبب اور مسبب کا علاقہ، کیونکہ یہ دو علاقے زیادہ مستعمل ہیں۔

اشکال: آپ نے مجاز کی تعریف کی کہ جو غیر موضوع میں مستعمل ہو لیکن مجاز بالزیادۃ (جو نہ موضوع لہ میں مستعمل ہو اور نہ غیر موضوع لہ میں) آپ کی تعریف میں داخل نہیں ہے تو آپ کی تعریف جامع نہیں ہے، جیسے: "لیس کمثله شيء" میں "ک" کا موضوع لہ معنی تشبیہ کا ہے اور غیر موضوع لہ معنی بھی کوئی اور ہے، لیکن یہاں "ک" نہ موضوع لہ معنی میں مستعمل ہے اور نہ غیر موضوع لہ میں تو "ک" جو مجاز بالزیادۃ ہے، لیکن مجاز کی تعریف میں داخل نہیں ہے۔

جواب: یہاں "ک" غیر موضوع لہ معنی میں مستعمل ہے جو معنی "تاکید" کا ہے، تو یہاں "ک" تاکید کے معنی میں ہے اور یہ مجازی معنی ہے۔

اشکال: مجازی معنی اس وقت مراد لیا جاتا ہے جب ۲۴ اسباب میں سے کوئی مماثلت ہو حقیقت اور مجاز میں اور یہاں تاکید (مجازی معنی) اور تشبیہ (حقیقی معنی) میں کوئی مماثلت بھی نہیں اور نہ ہی ۲۴ اسباب میں سے کوئی سبب۔

جواب: یہاں مجاز کی تعریف یہ ہے کہ جو اصل معنی میں نہ ہو قطع نظر اس سے کہ وہ غیر موضوع لہ معنی میں مستعمل ہے یا نہیں، اب "ک" اس آیت میں اپنے اصل معنی

تشبیہ میں نہیں ہے لہذا یہ بھی مجاز کی تعریف میں داخل ہے اور مجاز کی تعریف جامع ہے۔

اس اعتراض کا جواب یوں بھی دیا جاتا ہے کہ مجاز کی تعریف یہ ہے کہ جو اعراب کی صفت بدل دے اور اس آیت میں "ک" نے "مثلہ" کے ضمہ کو کسرے سے بدل دیا، یعنی: اصل میں مثلہ تھا، اب "کمثلہ" ہو گیا۔ اب اس آیت میں "ک" نے اعراب کی صفت کو بدل دیا تو اس پر مجاز کی تعریف صادق آ گئی۔

أنواع الاتصال

قوله: وهو نوعان: أحدهما اتصال الحكم باالعلة

پہلی قسم کی تعریف یہ ہے کہ معلول کا اتصال علت کے ساتھ ہو، جیسے ملک کا اتصال شراء کے ساتھ۔

اعتراض: مصنفؒ نے فرمایا: "وهو نوعان" کہ اتصال سببی کی دو قسمیں ہیں:

اتصال سببی کی اقسام

۱۔ علاقۃ بین العلۃ والمعلول اور

۲۔ علاقۃ بین السبب والمسبب

تو دوسری قسم کا اتصال سببی کی قسم ہونا تو سمجھ میں آتا ہے، لیکن پہلی قسم، یعنی: بین العلۃ والمعلوم کا اتصال سببی کی قسم ہونا سمجھ میں نہیں آتا، کیونکہ اتصال سببی اور علت معلول الگ الگ چیزیں ہیں تو یہ مقسم اور قسم کیسے بن گئے؟ جواب، یہاں اتصال سببی سے مراد سبب لغوی ہے، سبب اصطلاحی نہیں۔ اب سبب لغوی کی یہ دو قسمیں ہونا درست ہے، کیونکہ سبب لغوی اور علت ومعلول میں فرق نہیں لہذا مقسم اور قسم بننا درست ہے۔

علت کی تعریف

جس چیز پر حکم مرتب ہوتا ہے وہ علت ہے، کسی شئ کا اثر جو اس شئ نے قبول کیا۔

علت شرعی کی تعریف

وہ شئ ہے جو حکم کے ساتھ متصل ہو اور حکم کی نسبت وجوداً اور وجوباً اسی شئ کی طرف کی جائے (درمیان میں کوئی واسطہ نہ ہو) اور وہ شئ حکم تک مفضی ہو، جیسے: نکاح علت ہے یہ متصل ہے ملک متعہ (حکم) کے ساتھ، اور نکاح کی طرف ملک متعہ کی نسبت کی جاتی ہے۔ وجوداً (جیسے نکاح کی وجہ سے ملک متعہ ثابت ہے) اور وجوباً (یعنی: عورت کیلئے واجب ہے کہ وہ بضعہ حوالہ کرے) اور نکاح اور ملک متعہ میں واسطہ کوئی نہیں ہے اور نکاح مفضی ہے، ملک متعہ کی طرف۔

سبب شرعی کی تعریف

وہ شئ جو حکم کے ساتھ متصل ہو اور حکم کی طرف اس شئ کی نسبت نہ ہو، بلکہ واسطہ کی طرف ہو اور وہ واسطہ حکم تک مفضی ہو۔ جیسے شراء سبب ہے اور ملک متعہ مسبب ہے اور شراء اور ملک متعہ متصل ہیں، لیکن شراء کی طرف ملک متعہ کی نسبت نہیں ہے، بلکہ ملک متعہ کی نسبت ایک واسطے، یعنی: ملک رقبہ کی طرف ہے اور وجوداً اور وجوباً، اور یہ واسطہ، یعنی: ملک رقبہ مفضی ہے ملک متعہ کی طرف۔

نکتہ

جہاں علت (نکاح) ہو وہاں حکم (ملک متعہ) ضرور ہوگا، لیکن جہاں سبب (شراء) ہو وہاں حکم (ملک متعہ) کا ہونا ضروری نہیں، کہیں ہوگا اور کہیں نہیں، مثلاً: کسی نے لونڈی کا شراء کیا اور وہ لونڈی اس کی رضاعی بہن ہو تو شراء تو موجود ہے پر ملک متعہ موجود نہیں۔

اشکال: مصنفؒ نے اتصال سببی کی دو قسموں (اتصال بین العلۃ والمعلول

اور بین السبب والمسبب) میں سے اتصال بین العلۃ والمعلول کو کیوں مقدم کیا؟

جواب: اس لئے کہ یہ قسم زیادہ اعلیٰ ہے، کیونکہ حکم کی نسبت وجود اور عدم اعلت کی طرف ہوتی ہے اور دوسری قسم، یعنی: اتصال بین السبب والمسبب میں حکم کی نسبت سبب کی طرف نہیں ہوتی، (بلکہ واسطہ کی طرف ہوتی ہے) تو دوسری قسم ضعیف ہوگئی۔

اشکال: محتاج الیہ (علت) بول کر محتاج (حکم) کیوں مراد لیا جاتا ہے؟

جواب: اس لئے کہ محتاج الیہ ملزوم ہے اور جہاں ملزوم ہوگا، وہاں لازمی طور پر محتاج، یعنی: لازم پایا جاتا ہے، اسلئے محتاج الیہ بول کر محتاج مراد لیا جاتا ہے، اور اگر کوئی لفظ ایسا ہے جس میں محتاج الیہ اور محتاج دونوں بننے کی سلاحیت ہے تو وہاں محتاج الیہ بول کر محتاج، اور محتاج بول کر محتاج الیہ مراد لیا جاتا ہے، اور ایسا علت اور معلول میں بھی ہوتا ہے، یعنی: اتصال طرفین سے ہوتا ہے، لیکن اگر کسی لفظ میں محتاج الیہ اور محتاج دونوں بننے کی صلاحیت نہیں ہے تو وہاں محتاج الیہ بول کر محتاج تو مراد لیا جاسکتا ہے، لیکن محتاج بول کر محتاج الیہ مراد نہیں لیا جاسکتا اور ایسا سبب اور مسبب میں ہوتا ہے، یعنی: اتصال من احد الجانبین ہوتا ہے۔

قوله: کاتصال الملك بالشراء

مثال: ۱، جیسے: شراء علت (محتاج الیہ/ملزوم) ہے اور ملکیت معلول (محتاج/لازم) ہے، لہذا شراء بول کر ملک مراد لیا جائے گا اور اسی طرح ملک بول کر شراء مراد لینا بھی درست ہے لیکن ایسا کرنے کیلئے یہ ثابت کرنا پڑے گا کہ ملک بھی محتاج الیہ ہے تو ملک اس طرح محتاج الیہ ہے کہ علت کی تعریف ہی یہ ہے کہ اس کو حکم مطلوب (ملک) کیلئے وضع کیا گیا ہو اگر حکم یعنی ملک نہ ہو تو علت لغو ہے تو ملک ضروری ہوا پس ملک محتاج الیہ ہے، لہذا ملک بول کر شراء مراد لینا بھی درست ہے۔

تو جس صورت میں شراء بول کر ملک مراد لیا تو شرا محتاج الیہ اور ملک محتاج ہے اور جس صورت میں ملک بول کر شراء مراد لیا تو ملک محتاج الیہ اور شرا محتاج ہے۔

۲، جیسے: عتق کے الفاظ سبب ہیں اور محتاج الیہ ہیں اور ملزوم ہیں اور زوال ملک متعہ مسبب ہے اور محتاج ہے اور لازم ہے اور زوال ملک متعہ کی نسبت عتق کے الفاظ کی طرف نہیں کی جاتی، بلکہ واسطہ، یعنی: زوال ملک رقبہ کی طرف کی جاتی ہے، اب عتق بول کر زوال ملک متعہ تو مراد لیا جاسکتا ہے، لیکن ضروری نہیں کہ جب بھی زوال ملک متعہ ہو تو عتق بھی ہو، کیونکہ ہوسکتا ہے کہ زوال ملک متعہ لونڈی کی موت کی وجہ سے ہو تو زوال ملک متعہ پایا گیا اور عتق نہیں پایا گیا۔ تو پتہ چلا کہ عتق تو محتاج الیہ ہے، لیکن زوال ملک متعہ محتاج الیہ نہیں بن سکتا، لہذا عتق بول کر زوال ملک متعہ مراد لیا جائے گا، لیکن ہمیشہ ایسا نہیں ہوگا کہ جب بھی زوال ملک متعہ ہو تو عتق بھی ہو، تو سبب بول کر مسبب مراد لیا جائے گا اور مسبب بول کر سبب مراد نہیں لیا جائے گا۔

سوال وجواب

سوال: پہلی مثال، یعنی: علت معلول والی صورت ہمیشہ ملک بول کر شراء اور شراء بول کر ملک مراد کیوں لیا جائیگا؟

جواب: اصول یہ ہے کہ شراء کیلئے جمیع اجزاء کا ملک میں ہونا ضروری نہیں ہے اور ملک کیلئے جمیع اجزاء کا ملک میں ہونا ضروری ہے۔ اب اگر کوئی شخص آدھا غلام خرید کر بیچتا ہے، پھر بقیہ آدھا خریدتا ہے تو اب اگر وہ "اشتریتُ" کہتا ہے تو شراء کہہ کر ملک مراد نہیں لیا جاسکتا ہے، کیونکہ جمیع اجزاء ملک میں نہیں ہیں، لیکن اگر اسی صورت میں "ملکتُ" کہہ کر، "اشتریت" مراد لیتا ہے تو یہ درست ہے، کیونکہ یہاں جمیع اجزاء ملک میں نہیں ہیں جس کی شراء میں شرط بھی نہیں۔

اب قضاء قاضی کے وقت دیکھا جائے گا کہ اگر استعارہ میں قائل کیلئے فائدہ ہو، تو اس کی بات تسلیم نہیں کی جائے گی، اسلئے کہ وہ متہم بالکذب ہے اور اگر استعارہ میں قائل کیلئے تغلیظ ہو تو بات تسلیم کر لی جائے گی۔

مثال: صورت یہ ہے کہ ادھا غلام خریدا پھر بیچ دیا پھر بقیہ آدھا خریدا اور ان معاملات سے پہلے یہ کہا تھا قائل نے "إن اشتريت عبدا فهو حر" کہا اب کہتا ہے کہ میں نے "اشتریت" سے "ملکت" مراد لیا ہے، تو قضاء اس کی بات نہیں مانی جائے گی، کیونکہ "اشتریت" میں بقیہ آدھا غلام آزاد ہو جائے گا اور "ملکت" میں بقیہ آدھا غلام آزاد نہیں ہوگا تو ملک مراد لینے کی صورت میں قائل کیلئے تخفیف ہے اور اگر "إن ملكت عبدا فهو حر" کہا اور کہتا ہے کہ میں نے مراد "إن اشتريت" مراد لیا ہے تو بات مان لی جائے گی، کیونکہ "ملکت" میں غلام آزاد نہیں ہوگا اور "اشتریت" میں غلام آزاد ہو جائے گا تو یہاں قائل کیلئے نقصان ہے تو بات مان لی جائے گی۔

یہ تفصیل اس وقت ہے جب عبد نکرہ ہو، لیکن اگر "هذا العبد" معرفہ لائے تو بات نہیں مانی جائے گی اور بقیہ دوسرا نصف آزاد ہو جائے گا، کیونکہ غلام کو متعین کر دیا گیا ہے اشارہ کے ذریعے، تو اس میں اجتماع شرط نہیں ہوگا، اس لئے کہ جدائیگی اور اجتماع ایک وصف ہے اور وصف موجودہ چیز میں متعین کر دیا جانا لغو ہے، چاہے "اشتریت" سے "ملکت" مراد لیا ہو، یا "ملکت" سے "اشتریت".

اتصال السبب والمسبب

قوله: والثاني اتصال الفرع بما هو سبب محض إلى قوله: لاستغنانه عن الفرع ...إلخ

دوسری قسم کی تعریف یہ کہ مسبب کا اتصال سب کے ساتھ ہو۔

نوٹ: یہ بات پڑھی جا چکی ہے کہ سبب بول کر مسبب مراد لیا جاتا ہے، کیونکہ سبب محتاج الیہ ہے، لیکن مسبب بول کر سبب مراد نہیں لیا جا سکتا، (کیونکہ مسبب محتاج الیہ نہیں ہے)، (تو اس کی تفریع یہ ہے کہ عتق (سبب) کہہ کر طلاق (مسبب) مراد لے سکتے ہیں، لیکن طلاق (مسبب) بول کر عتق (سبب) مراد نہیں لے سکتے، مثلاً: کسی نے اپنی بیوی کو "أنت حرة" کہہ کر "أنت طالق" کا ارادہ کیا تو یہ درست ہے اور طلاق واقع ہو جائے گی، لیکن اگر کسی نے اپنی باندی کو "أنت طالق" کہا اور مراد "أنت حرة" لیا ہے تو یہ درست نہیں اور باندی آزاد نہیں ہوگی۔

لیکن احنافؒ کے نزدیک اگر کوئی مسبب اپنے سبب کے ساتھ خاص ہو لازم ہو تو پھر مسبب بول کر بھی سبب مراد لیا جاتا ہے، جیسے: "إني أراني أعصر خمرا" میں "خمر" مسبب اپنے سبب کے ساتھ بول کر سبب، یعنی: انگور مراد لیا گیا ہے اور خمر اور انگور خاص ہیں ایک دوسرے کے ساتھ کہ خمر صرف عنب سے بنتی ہے، باقی چیزیں "مسکرات" کہلاتی ہیں۔

اور شوافعؒ کے نزدیک سبب بول کر مسبب، مسبب بول کر سبب مراد لیا جائیگا ہمیشہ، جیسے: استعارہ اور اتصال معنوی میں ہوتا ہے تو سبب اور مسبب میں بھی اتصال معنوی ہے پھر جس طرح "أسد" اور "رجل شجاع" ایک دوسرے پر بولے جاتے ہیں اتصال کی بنا پر، تو سبب اور مسبب بھی ایک دوسرے پر بولے جائینگے تین معنوں کی بنا پر:

ا۔ اسقاط، ۲۔ سرایت، ۳۔ لزوم۔

ا۔ اسقاط، یعنی: سبب عتق اور مسبب (طلاق) میں نکاح اور رقیت ساقط ہو جاتی ہے، دونوں اس بات میں مشترک ہیں۔

۲۔ سرایت، یعنی: جزء پر حکم لگایا جائے تو حکم کل میں سرایت کر جاتا ہے کہ اگر

جزء، یعنی: وجہ کو طلاق دی یا آزاد کیا تو کل آزاد ہو جائے گا اور کل پر طلاق واقع ہو جائے گی، اب یہ اتصال سرایت دونوں میں موجود ہے۔

۳۔لزوم، یعنی: طلاق اور حریت کے الفاظ بولتے ہی طلاق اور حریت واقع ہو جاتی ہے، دونوں میں مزاق نہیں چلتا تو دونوں اس بات میں مشترک ہیں۔

احناف کا جواب: یہاں طلاق اور عتق میں اسقاط نہیں ہے، طلاق میں اسقاط نکاح تو ہے، لیکن عتق میں تو اثبات اختیارات ہے کہ وہ اپنے پیسوں کا مالک ہو جاتا ہے، ایک میں اثبات ہے (اختیارات) اور ایک میں اسقاط (قید نکاحی کا) ہے اور اثبات اور اسقاط الگ الگ چیزیں ہیں، ان میں انفصال ہے اتصال نہیں ہے تو اتصال دونوں میں نہ ہوا، لہٰذا مسبب بول کر سبب مراد نہیں لیا جائے گا۔

اشکال: اے احناف! آپ نے جو تعلیل کی اور جو جواب دیا یہ مشہور نہیں۔

جواب: مشہور تو آپ کا معنی بھی نہیں ہے، حالانکہ استعارہ میں ضروری ہے کہ مشبہ یا مشبہ بہ میں سے کسی ایک میں وہ معنی مشہور ہو اور اسقاط عتق اور طلاق میں کسی ایک کے ساتھ بھی مشہور نہیں۔

احنافؒ کی دلیل: سبب بول کر مسبب مراد لینا درست ہے اس لئے کہ سبب اصل محتاج الیہ، مستعار منہ، متصل الیہ، ملزوم ہے اور مسبب بول کر سبب مراد لینا درست نہیں اس لئے کہ مسبب فرع، محتاج، مستعار لہ، متصل اور لازم ہے، جہاں بھی سبب ہو وہاں لازمی مسبب پایا جائے گا، لہٰذا سبب بول کر مسبب مراد لیا جائیگا اور جہاں مسبب ہو وہاں ہمیشہ سبب نہیں ہوگا، کبھی ہوگا اور کبھی نہیں ہوگا، لہٰذا مسبب بول کر سبب مراد نہیں لیں گے۔

قوله: وهو نظير الجملة الناقصة

مصنفؒ نے سبب اور مسبب کی نظیر جملہ تامہ اور ناقصہ سے دی ہے، جیسے: زید

قائم وعمرو کہ پہلا جملہ "زید قائم" کامل ہے اور دوسرا جملہ "وعمرو" ناقص ہے، اب دوسرے جملہ ناقصہ کا اتصال جملہ کاملہ کے ساتھ اپنے فائدہ کیلئے ہے، ورنہ جملہ کاملہ مستغنی جملہ ناقصہ ہے، اب جملہ ناقصہ ہو یا نہ ہو، وہ جملہ کاملہ ہوگا، لیکن اگر جملہ کاملہ نہ ہوتو جملہ ناقصہ بھی نہیں رہے گا، اسی طرح مسبب کا اتصال سبب کے ساتھ مسبب کے اپنے فائدے کیلئے ہے، ورنہ سبب مستغنی ہے مسبب سے، سبب مسبب کا محتاج نہیں ہوگا، لیکن مسبب سبب کا محتاج ہوگا۔

قوله: وحكم المجاز وجود ما أريد به خاصا كان او عاما، كما هو حكم الحقيقة

مجاز کا حکم

ہر اس معنی کا ثبوت ہے جو مجاز سے مراد ہوں جیسا کہ حقیقت کا بھی یہی حکم ہے۔

اشکال: حقیقت کا حکم بیان کرنے سے پہلے اس کو مشبہ بہ کیوں بنایا؟

جواب: اختصار کی غرض سے۔

حقیقت اور مجاز کے عام اور خاص ہونے میں اختلاف

احناف ؒ کے ہاں حقیقت اور مجاز میں عموم اور خصوص ہے، لیکن ذات کے اعتبار سے نہیں، بلکہ خارجی سیاق اور سباق کی بنا پر، جیسے کہ قاعدہ یہ ہے کہ اگر ایک اسم نکرہ ہو اور وہ تحت النفی واقع ہو جائے تو اس میں عموم آجاتا ہے، پس یہ بات مخفی نہیں کہ وہ اسم حقیقت بھی ہوتا ہے کہ کوئی لفظ اپنے حقیقی معنی میں مستعمل ہو اور وہ تحت النفی آجائے تو یہ لفظ تحقیقی معنی میں بھی ہے اور اس میں عموم بھی ہے، اسی طرح کوئی لفظ اپنے مجازی معنی میں مستعمل

ہواور وہ تحت النفی واقع ہوجائے تو وہ مجاز ہونے کے ساتھ ساتھ عام بھی ہوگا۔

عموم آنے کی تین جگہیں

۱۔اسی طرح کوئی لفظ اپنے حقیقی معنی میں مستعمل ہواوراس پر الف لام استغراقی داخل ہوجائے تو یہ بھی عموم پر دلالت کرے گا۔

۲۔اسی طرح اگر مجاز معرف باللام الاستغراق ہوتو وہ بھی عموم پر دلالت کرے گا۔

۳۔تیسری جگہ عموم آنے کی یہ ہے کہ وہ لفظ جو حقیقی یا مجازی معنی میں ہے وہ الفاظ عموم میں سے ہو جیسے کہ ''قوم'' اور ''رھط'' کے الفاظ ہیں۔

امام شافعیؒ کے ہاں: حقیقت اور مجاز میں عموم اور خصوص نہیں ذات کے اعتبار سے۔

نوٹ

۱۔لفظ حقیقت اگر عام ہے تو حکم تمام افراد کو شامل ہوگا۔

۲۔لفظ حقیقت اگر خاص ہے تو حکم صرف اس خاص فرد کو شامل ہوگا۔

۳۔لفظ مجاز اگر عام ہے تو حکم تمام افراد کو شامل ہوگا۔

۴۔لفظ مجاز اگر خاص ہے تو حکم صرف خاص فرد کو شامل ہوگا۔

امثلہ

۱۔حقیقی معنی جس میں عموم ہو جیسے: ﴿وار کعوا مع الراکعین﴾ میں مامور بہ رکوع، یعنی: انحناء کے اعتبار سے خصوص ہے کہ جھکنے کو کہا جاتا ہے اور مامورین، یعنی: رکوع کرنے والوں کے اعتبار سے عام ہے۔

۲۔﴿ولا تقربوا الزنیٰ﴾ کہ اس میں زناء کے معنی خاص ہیں اور یہ اپنے حقیقی معنی میں ہی مستعمل ہے جو "إدخال الفرج في غير امراته" ہے کہ اپنی منکوحہ کے علاوہ

سے مجامعت کرنا تو یہ معنی خاص ہے اور اس کے مخاطب چونکہ تمام مسلمان ہیں، اس وجہ سے اس میں عموم آ گیا۔

۳۔ حقیقی معنی چھوڑ کر مجازی معنی مراد لینے کی مثال جیسا کہ حضرت موسیٰ اور حضرت خضر علیٰ نبینا وعلیہما الصلوٰۃ والسلام کے قصے میں ہے: ﴿فوجدا فيها جدارا يريد أن ينقض﴾ کہ اس میں ''یرید'' کا فاعل ''جدار'' ہے جو کہ جاندار نہیں اور ارادہ حقیقی معنی نیۃ القلب کے ہیں اور یہاں پر حقیقی معنی مراد نہیں لیا جا سکتا، اسلئے کہ دیوار جاندار نہیں تو دل کہاں سے ہوگا جو ارادہ کرے تو ہم نے کہا کہ یہاں پر اس کے مجازی معنی مراد ہیں اور وہ قرب کے ہیں کہ قریب تھا کہ دیوار گر جائے۔

۴۔ ﴿انا لما طغى الماء﴾ طغیانی کا موضوع لہ معنی سرکشی ہے اور پانی سرکشی نہیں کر سکتا، لہٰذا مجازی معنی حد سے تجاوز کرنا/ ڈھانپ لینا مراد لیا کہ پانی نے ہر چیز، یعنی: پہاڑ پتھر وغیرہ کو ڈھانپ لیا۔

مجاز کی مثال

۵۔ مجازی معنی میں عموم کی مثال کہ لفظ اپنے حقیقی معنی میں بھی مستعمل نہ ہو اور اس میں عموم بھی ہو جیسے: عن ابن عمر رضي الله عنهما قال: قال رسول ﷺ: ((لاتبيعوا الصاع بالصاعين)) صاع کا حقیقی معنی لکڑی کا پیمانہ ہے، یہاں حقیقی معنی مراد نہیں لے سکتے کیونکہ مراد یہ نہیں ہے کہ ایک صاع کو دو صاع کے بدلے میں نہ بیچو، تو مجازی معنی مراد لیں گے، یعنی: "ما يحل في الصاع" تو پتہ چلا کہ حدیث میں مجاز استعمال کیا گیا ہے اور "مايحل في الصاع" میں عموم ہے کہ جو کچھ آ سکتا ہو اس صاع میں، تو اب احناف کا مسلک ثابت ہو گیا کہ مجاز اور حقیقت میں عموم ہے اور شوافع پر رد ہو گیا، جبکہ امام شافعیؒ کے نزدیک عموم نہیں بلکہ صرف مطعومات مراد ہیں، پھر اگر چونا ایک صاع کو دو صاع

کے بدلے میں بیچا جائے تو ربو نہیں اور امام شافعی فرماتے ہیں کہ لفظ سے حقیقی معنی ہی مراد لیا جا تا ہے اور جو کبھی کبھار اس سے غیر معنی موضوع لہ، یعنی: مجاز امراد لیا جاتا ہے، یہ ضرورت کے پیش نظر ہوتا ہے کہ حقیقی معنی مراد نہیں لیا جا سکتا اسلئے مجازی معنی مراد لے رہے ہیں اور ضرورت کا قاعدہ یہ ہے کہ "الضرورة تتقدر بقدرها" یعنی: بقدر ضرورت اس سے فائدہ حاصل کیا جائے گا اور اس میں عموم نہیں مانا جائے گا اس لئے کہ وہ ضرورت سے زائد ہے۔

احناف کی طرف سے شوافع کو جواب

ا۔ ہم نے مجاز میں عموم مجاز کی ذات کی وجہ سے مراد نہیں لیا، بلکہ خارجی قرینہ کی وجہ سے مراد لیا ہے اور وہ قرینہ علت ہے جو علت اتحاد الجنس مع القدر ہے۔

۲۔ جہاں تک امام شافعی نے یہ فرمایا کہ مجاز ضرورتا ثابت ہوتا ہے تو ہم اس بات کے منکر ہیں کہ مجاز ضرورتا ثابت ہوتا ہے، کیونکہ ضرورۃً کا مطلب یہ ہے کہ عاجز ہونے کی بنا پر یہ استعمال کیا گیا ہے، حالانکہ یہ بات تو مسلّم ہے کہ قرآن مجید میں بھی مجازی الفاظ موجود ہیں اگر ہم یہ کہیں کہ مجازی معنی ضرورت کی بنا پر مراد لیا جاتا ہے تو اس کی وجہ سے اللہ تعالی کا عاجز ہونا لازم آئے گا اور اللہ تعالی عاجز نہیں ہے تو پتہ چلا کہ مجاز ضرورۃً ثابت نہیں ہوتا۔

نوٹ

بعض حضرات فرماتے ہیں کہ امام شافعیؒ حقیقت اور مجاز میں عموم اور خصوص کے منکر نہیں تھے، اسلئے کہ امام شافعیؒ کی کسی بھی کتاب میں یہ بات موجود نہیں کہ مجاز اور حقیقت میں عموم نہیں ہوتا۔

سوال: اگر عموم کے منکر نہیں ہیں تو صاع والی حدیث میں مطعوم اور غیر مطعوم دونوں مراد

لینا چاہیے صرف مطعوم مراد کیوں لیا ہے؟ جواب: ان کے نزدیک علت ہی طعم ہے۔

الحقیقة والمجاز لا یجتمعان

قوله: ومن حكم الحقيقة والمجاز استحالة اجتماعهما مرادين بلفظ واحد

حقیقت اور مجاز کا حکم

حقیقت اور مجاز کا حکم یہ ہے کہ لفظ واحد سے آن واحد میں دونوں (حقیقت مجاز) کو قصداً جمع کرنا محال ہے۔

اختلاف الأئمه في حكم الحقيقة والمجاز

احناف اور متکلمین کے ہاں: حقیقت اور مجاز دونوں ایک وقت میں مراد نہیں لئے جا سکتے، خواہ جمع کرنا ممکن ہو یا نہ ہو۔

شوافع: امام جبائی، امام عبدالجبار رحمہم اللہ کے ہاں

حقیقی اور مجازی معنی کا اگر جمع ہونا ممکن ہو تو جائز ہے ورنہ نہیں۔

مثال(۱): ﴿اعملو ما شئتم﴾: یہاں امر کا حقیقی معنی (وجوب) اور مجازی معنی تہدید ہے، جو جمع نہیں ہو سکتے، لہٰذا شوافع بھی صرف مجازی معنی مراد لیتے ہیں۔

مثال(۲)۔او لامستم النساء: حقیقی معنی (مس بالید) اور مجازی معنی (جماع) مراد لئے جا سکتے ہیں، تو احناف صرف جماع مراد لیتے ہیں سیاق کی وجہ سے اور شوافع دونوں معنی مراد لیتے ہیں۔

احناف ؒ کے دلائل

دلیل نمبرا۔ حقیقی معنی اس وقت مراد لیا جاتا ہے جب مجازی معنی مراد لینے پر قرینہ نہ ہو اور جب قرینہ پایا جائے تو مجازی معنی مراد لیا جاتا ہے، اب قرینہ بھی اور حقیقی معنی بھی مراد لے لیا جائے تو اجتماع متنافیین لازم آجائے گا۔

دلیل نمبر۲۔ عرف میں بھی جہاں مجازی معنی متبادر فی الذہن ہو، تو وہاں حقیقت مراد نہیں لیتے اور اسی طرح اگر حقیقی معنی اگر متبادر فی الذہن ہو تو وہاں مجازی معنی مراد نہیں لیتے۔

۳۔ کسی بھی لفظ میں (چار) احتمال ہوتے ہیں: ا۔ حقیقت، ۲۔ مجاز، ۳۔ دونوں ہوں، ۴۔ دونوں نہ ہو۔ اب چوتھا احتمال باطل ہے کہ کوئی لفظ مستعمل نہ حقیقت ہو اور نہ مجاز ہو ایسا ہو نہیں سکتا کیونکہ تیسری کوئی قسم نہیں، اور یہ بھی نہیں ہو سکتا کہ کوئی لفظ حقیقت اور مجاز دونوں ہو، کیونکہ اس میں اجتماع متنافیین لازم آئے گا، اور صرف حقیقت اور صرف مجاز نہیں ہو سکتا ورنہ ترجیح بلا مرجح لازم آئے گا، تو پتہ چلا کے قرینہ ہو تو مجاز ہے اور اگر قرینہ نہ ہو تو حقیقت ہے۔

۴۔ احناف نے اس غیر محسوس بات کو سمجھانے کیلئے محسوسی مثال پیش کی ہے، جس طرح ایک کپڑا لابس کے بدن پر ملکیت کے طور پر اور عاریت کے طور پر جمع نہیں ہو سکتے اسی طرح لفظ میں حقیقت اور مجاز جمع نہیں ہو سکتے۔

اشکال وجواب

اشکال: ''لابس'' کے بدن پر کپڑا ملکاً اور عاریتاً جمع ہو سکتا ہے، جیسے: راہن (رہن رکھنے والا) جو کہ شئی مرھونہ کا مالک ہے، وہ اگر مرتھن (جس کے پاس رہن رکھوائی

جائے) سے عاریتاً شئی مرھونہ لے کر پہنے، تو یہ ملکاً اور عاریتاً جمع ہوں گے اور جب یہ دونوں جمع ہوسکتے ہیں، تو آپ کو یہ ماننا ہوگا کہ حقیقت اور مجاز بھی جمع ہوسکتے ہیں۔

جواب: راہن کے بدن پر کپڑ صرف ملکا ہے عاریتاً نہیں ہے، کیونکہ عاریت کے طور پر دینے والا مالک ہونا چاہئے اور یہاں مرتہن مالک نہیں ہے، اسی طرح راہن کے بدن پر کپڑا صرف عاریتاً ہے، ملکاً نہیں، کیونکہ وہ چیز جس پر ملکیت حاصل ہو، اس کا تقاضہ یہ ہے کہ اس میں تصرف کرسکیں اور یہاں راہن اس کپڑے میں تصرف نہیں کرسکتا۔

قوله: ولهذا قال محمد رحمه الله في الجامع: لو أن عربيا - لا ولاء عليه - أوصى بثلث ماله لمواليه وله معتق واحد فاستحق النصف

الجامع الصغیر میں امام محمدؒ نے ایک مسئلہ لکھا ہے کہ: اگر مرنے والے نے اپنے موالی کیلئے ثلث مال کی وصیت کی اور معتَق (بالفتح) بھی ہیں اور معتَق المعتَق بھی ہیں (ان دونوں پر موالی کا اطلاق ہوتا ہے) معتَق پر اطلاق حقیقتاً ہے اور معتق المعتق پر اطلاق مجاز ہے تو ثلث مال کا نصف صرف معتَق کو دیا جائے گا تو صرف حقیقی معنی پر عمل کیا، اور معتق المعتق کو کچھ نہ ملے گا تو مجازی معنی پر عمل نہیں کیا۔

قوله: كان الباقي مردودا إلى الورثة ولا يكون لموالي مولاه؛ لأن الحقيقة أريدت بهذا اللفظ، فبطل المجاز.

اشکال: تو پھر معتَق کو پورا ثلث مال دیتے آدھا کیوں دیا؟

جواب: اسلئے کہ موالی کہا اور موالی کا اطلاق وصیت میں دو پر ہوتا ہے، ایک معتَق اور ایک معتَق المعتَق، تو ہم نے صرف حقیقی معنی پر عمل کرکے آدھا ثلث مال معتَق کو دیا اور مجازی معنی چھوڑ کر آدھا ثلث مال اسکو نہیں دیا جائے گا بلکہ میت کے ورثاء کو دیدیا

جائے گا۔

نوٹ: یہاں وصیت باطل ہو جائے گی اشتراک کی وجہ سے، کسی کو کچھ نہیں ملے گا، یہاں تک کہ اس کی مراد معلوم ہو جائے۔

قوله: وإنما عمّهم الأمان فيما إذا استامنوا على أبنائهم و مواليهم إلخ

اعتراض

آپ خود ایک جگہ حقیقت اور مجاز کو جمع کرتے ہو، یعنی: "آمنونا بأبنائنا وموالينا" اب یہاں ابن اور ابن الابن دونوں کو امن مل جائے گا، حالانکہ ابن حقیقت ہے اور ابن الابن مجاز ہے تو یہاں حقیقت اور مجاز کو جمع کیا گیا ہے؟

جواب:۱

یہاں ابن الابن ہم نے مجازاً مراد نہیں لیا، بلکہ اس ابن الابن کو مراد اس لئے لیا کہ اسکے قتل کرنے میں شبہ تھا، کہ ابن الابن کو امن نہ ملتا تو وہ قتل کر دیئے جاتے، حالانکہ یہاں شبہ ہے کہ ان کو بھی امن مل گیا ہے یا نہیں، اور شبہ کی وجہ سے قتل سے رکا جاتا ہے، لہٰذا شبہ کی بنا پر ہم نے ابن الابن مراد لیا نہ کہ مجازاً، لہذ یہاں حقیقت اور مجاز جمع نہیں ہوئے اور اسی طرض امن میں موالی الموالی بھی داخل ہوں گی۔ قس علیہ البواقی

جواب:۲

یہاں ہم نے عموم مجاز مراد لیا ہے یعنی ایسا معنی جس میں حقیقت اور مجاز دونوں شامل ہوں اور وہ معنی "فروع" ہے کہ ہم نے ابناء اور موالی سے مراد فروع لیا ہے، اب اس میں ابن اور ابن الابن دونوں شامل ہیں، اب یہاں عموم مجاز کی بنا پر دونوں مراد لئے گئے ہیں، نہ کہ یہاں جمع بین الحقیقۃ والمجاز ہے، اور اسی طرح امن میں موالی الموالاۃ بھی داخل

ہوں گے۔ وقس علیہ البواقی

قوله: وإنما ترك في الاستيمان على الآباء ...... إلى قوله ...... إنما يكون بطريق التبعية.

اعتراض

جب آپ "آمنونا بأبنائنا وموالينا" میں ابن کے ساتھ ابن الابن کو مراد لیتے ہو تو "آمنونا بآبائنا" میں باپوں کے ساتھ دادا بھی شامل ہونا چاہیے؟

جواب

وہاں ہم نے فرع، یعنی: ابن الابن کو تابع مراد لیا تھا کہ ابن الابن تابع ہے ابن کے، تو وہاں ابن کو اصل بنایا تھا اور ابن الابن کو تابع مراد لیا تھا، لیکن یہاں اب کے ساتھ "جد" کو شامل نہیں کیا جا سکتا، کیونکہ "جد" کو "اب" کے تابع نہیں بنا سکتے، کیونکہ "اَب" کا اصل ہونا اور "جد" کا فرع ہونا لازم آئے گا، حالانکہ "اَب" خلقتاً تابع ہے "جد" کے، اب اگر "اب" کے تابع بنا دیں جد کو، تو اصل، یعنی: "جد" کا فرع ہونا لازم آئے گا جو کہ درست نہیں۔

اشکال

ایک مسئلہ ایسا ہے کہ وہاں بیٹا جو تابع ہے اس کا اصل ہونا لازم آ رہا ہے، جیسے: اگر ایک آدمی نے اپنے باپ کو مکاتب پا کر خریدا تو باپ آزاد ہو جائے گا اور آزاد تو اس وقت ہوتا ہے جب معتِق، یعنی: بیٹا اصل بن جائے اور معتَق، یعنی: باپ فرع بن جائے تو یہاں بیٹے کا اصل ہونا اور باپ کا فرع ہونا لازم آ رہا ہے۔

جواب

عتق کے مسئلہ میں جب باپ بیٹے کا تعلق بیچ میں آ جائے تو وہاں آزاد کرنے

میں اصل فرع کو نہیں دیکھا جاتا، بلکہ صلہ رحمی کو دیکھا جاتا ہے کہ بیٹا باپ کیساتھ صلہ رحمی کر رہا ہے، یا نہیں کہ بیٹا اصل بن گیا اور باپ فرع بن گیا۔

قوله: فإن قيل قد قالوا فيمن حلف: "لا يضع قدمه في دار فلان" ...... إلى قوله ...... أو ماشيا.

اشکال

اگر ایک آدمی یہ قسم کھائے کہ "لا يضع قدمه في دار فلان" تو اس کا حقیقیہ لغویہ معنی یہ ہے کہ قدم اندر ہوں اور خود باہر رہے لیکن یہ معنی مہجورہ ہے اور اس کا حقیقیہ عرفیہ معنی یہ ہے کہ ننگے پاؤں، پیدل داخل ہو جائے اور یہ بھی مہجورہ ہے کیونکہ جوتے کے بغیر گھر میں داخل نہیں ہوتے اور مجازی معنی مطلق دخول ہے، چاہے راکباً ہو یا متنعلاً وغیرہ، تو اے احناف! آپ کی کتابوں میں یہ ہے کہ وہ جیسے بھی داخل ہوگا، پاؤں یا سوار تو حانث ہو جائے گا تو یہاں حقیقت اور مجاز جمع ہو رہے ہیں؟

اسی طرح اگر ایک آدمی نے کہا: ''لا يضع قدمه في دار فلان'' تو حقیقی معنی یہ ہے کہ اس کے مملوکہ گھر میں داخل نہیں ہوگا اور مجازی معنی یہ ہے کہ اس کے عاریت اور اجارے والے گھر میں داخل نہیں ہوگا۔ آپ کہتے ہو کہ ہر حال میں حانث ہوگا، تو یہاں بھی حقیقت اور مجاز جمع ہو رہے ہیں؟

جواب

ان دونوں صورتوں میں جمع بین الحقیقۃ والمجاز نہیں ہے، بلکہ ایسا عموم مجاز معنی مراد لیا، جس کے دو فرد ہوں: ایک حقیقی اور ایک مجازی، لہذا پہلی صورت میں عموم مجاز مطلق دخول ہے، اب خواہ وہ ماشیا ہو یا راکبا ہو اور دوسری صورت میں عموم مجاز دار سکنی ہے، خواہ

ملکیت کے طور پر ہو یا اجارۃً یا عاریت کے طور پر ہو۔

قولـه: وكذلك قال أبوحنيفة و محمد رحمهما الله تعالى فيمن قال: "لله عليّ أن أصوم رجبا" إلخ.

سوالات وجوابات

اشکال: اگر ایک آدمی نے یہ کہا: لله عليّ أن أصوم رجبا، تو یہ جملہ حقیقتاً نذر ہے، اور مجازاً یمین ہے تو طرفینؒ فرماتے ہیں کہ اگر متکلم دونوں کو مراد لے تو درست ہے، اب اگر اس نذر کو پورا نہیں کیا تو مرتے وقت ایک مہینہ کی فدیہ کی وصیت اور کفارہ یمین کی وصیت لازم ہو جائے گی۔

جواب: یہاں دو چیزیں حقیقتاً اور مجازاً مراد نہیں لی گئی، بلکہ نذر کلام سے ثابت ہوئی اور یمین موجب (حکم) سے ثابت ہوئی، یعنی: جس طرح مباح کو حرام کرنا اپنے اوپر یمین ہے، اور اسی طرح مباح کو ترک کر دینا اپنے اوپر حرام کر دینا یہ بھی یمین ہے، لہذا کلام اور موجب الگ الگ چیزیں ہیں۔

اشکال: اگر ایک آدمی کہے کہ "عبدي حر يوم يقدم فلان" اب وہ آزاد ہو جائے گا، خواہ فلاں آدمی دن میں آئے یا رات میں آئے تو یہاں بھی حقیقت اور مجاز جمع ہو رہے ہیں؟

جواب: ہم نے حقیقت اور مجاز کو جمع نہیں کیا بلکہ عموم مجاز مراد لیا ہے، یعنی: ایسا معنی مراد لیا ہے جس میں حقیقت اور مجاز جمع ہو جائیں، اب اگر یوم ایسے فعل کے ساتھ ہو جس میں امتداد نہ ہو، وہاں مطلق وقت عموم مجاز کے طور پر مراد ہوگا، اور جہاں یوم ایسے فعل کے ساتھ ہو جس میں امتداد ہو تو وہاں صرف دن مراد ہوگا نہ کہ رات۔

سوال: اب اگر یوم کے آگے پیچھے دو فعل ہوں ممتد اور غیر ممتد، ان دو فعل میں سے کوئی ایک عامل ہے تو اعتبار کس فعل کا کیا جائے گا؟

جواب: اگر دونوں فعل ممتد ہوں تو مراد نہار ہوگا، اگر دونوں فعل غیر ممتد ہوں، نہ کہ مضاف الیہ، تو مراد مطلق وقت ہوگا، اگر ایک فعل ممتد ہے اور دوسرا غیر ممتد تو عامل فعل کا اعتبار ہوگا۔

اشکال: پیچھے نذر اور یمین والے مسئلہ میں یمین حکم سے ثابت ہوئی اور یہاں یمین مراد لینے کیلئے نیت شرط ہے، حالانکہ حکم مراد لینے کیلئے نیت شرط نہیں ہوتی۔

جواب: عادتاً تو حکم مراد لینے کیلئے نیت شرط نہیں، لیکن اس مسئلہ میں چونکہ نذر والے الفاظ سے یمین مراد لینا مہجور ہے تو یہاں یمین مراد لینے کیلئے شرط ہے نیت کی۔

علامہ شمس الائمہ فرماتے ہیں: للّٰہ عليّ أن أصوم رجبا" کے اندر حقیقت اور مجاز جمع نہیں ہو رہے، کیونکہ "للّٰہ" واللہ کے معنی میں ہے، اس سے یمین کا ثبوت ہوا اور "عليّ أن أصوم رجبا" سے نذر ثابت ہوئی۔

مصنفؒ نے مذکورہ مسئلہ کی نظیر بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ صیغہ کے اعتبار سے یہ نذر ہے اور حکم کے اعتبار سے یمین ہے، حالانکہ یہاں حکم یہ ہے کہ روزہ واجب ہوگیا، کسی چیز کو واجب کرنے کو یمین نہیں کہتے، لیکن یہاں اس واجب کرنے کو یمین اس لئے کہا کہ متکلم نے ترک صوم رجب اپنے اوپر حرام کر دیا اور یمین میں بھی اپنے اوپر مباح کو حرام کرنا ہوتا ہے تو یہ واجب کرنا بھی ترک صوم رجب کو حرام کر دیا۔

اس تعارض کی نفی مصنفؒ نے ایک مثال سے دی ہے کہ اگر ایک آدمی نے اپنے قریبی رشتہ دار کو خریدا تو وہ آزاد ہو جائے گا، حالانکہ شراء سے ملک کا ثبوت ہوتا ہے اور یہاں تو ازالہ ملک ہو رہا ہے تو اس تعارض کے باوجود یہ جمع ہو گئے ہیں، اسی طرح یمین

اگرچہ اپنے اوپر حرام کرنے کو کہتے ہیں، لیکن اپنے اوپر واجب کرنے کو بھی یمین کہہ دیا۔

قوله: ومن حكم هذا الباب أنَّ العمل بالحقيقة متى أمكن سقط المجاز

جب تک حقیقت مراد لینا ممکن ہو تو مجاز کی طرف نہیں جایا جائے گا۔

احناف کے ہاں: سورۃ مائدہ میں "بما عقدتم الايمان" سے اگر یمین منعقدہ مراد لیں تو حقیقت ہے اور اگر عزم اور قصد مراد لیں تو یہ مجاز ہے، جب تک حقیقی معنی مراد لینا درست ہو تو مجازی معنی مراد نہیں لیں گے، تو اس آیت میں یمین منعقدہ مراد ہے، نہ کہ یمین غموس اور دنیاوی کفارہ کا بیان ہے اور سورۃ بقرہ میں "بما كسبت" سے مراد قصد و عزم ہے تو لفظاً غموس اور منعقدہ دونوں کو شامل ہے لیکن یہ مواخذہ مطلق ذکر کیا گیا ہے اور مطلق سے کامل مراد لیا جاتا ہے اور مواخذہ کا کامل فرد اخروی سزا ہے تو یہاں یمین غموس مراد ہے، اور یمین منعقدہ مراد نہیں کیونکہ سورۂ مائدہ میں یمین منعقدہ مراد ہے اور سورۂ مائدہ میں یمین منعقدہ مقید ہے کفارہ دنیویہ کے ساتھ تو اس کو سورۂ بقرہ کی یمین غموس پر محمول نہ کیا جائے گا۔

شوافع کے ہاں: دونوں سورتوں میں دونوں یعنی غموس اور منعقدہ مراد ہے اور منعقدہ پر قیاس کر کے دونوں یمینوں میں کفارہ دنیوی ہے، اسلئے کہ اصول یہ ہے کہ جب ایک حکم دو آیتوں میں مذکور ہوں، ان میں سے ایک مطلق اور ایک مقید ہو تو مطلق کو بھی مقید مانا جائے گا۔

نوٹ: یمین کی تین قسمیں ہیں: (۱) یمین لغو، (۲) یمین غموس، (۳) یمین منعقدہ

۱۔ **لغو کی تعریف:** ماضی پر حق سمجھتے ہوئے کوئی قسم کھانا حالانکہ جھوٹ ہو۔

۲۔ **غموس کی تعریف:** ماضی پر جھوٹی قسم کھانا عمداً۔

۳۔ **منعقدہ کی تعریف:** مستقبل پر قسم کھانا۔

قوله: فإن كانت الحقيقة متعذرة كما إذا حلفا و مهجورة صير إلى المجاز

حقیقت کی دو قسمیں ہیں: (۱) حقیقت متعذرہ، (۲) حقیقت مہجورہ

۱۔ حقیقت متعذرہ کی تعریف

جس پر عمل کرنا ممکن نہ ہو، مگر انتہائی مشقت کے ساتھ، جیسے: کوئی قسم کھائے کہ "لا يأكل من هذه النخلة" کہ اب نخلہ، یعنی: اس درخت کی لکڑی کھانا بہت مشکل ہے۔

حکم

مجازی معنی مراد ہے، نہ کہ حقیقی معنی۔ اب اگر کوئی عین نخلہ کھالے تو حانث نہیں ہوگا، لیکن اگر تمرہ (یعنی مجازی معنی) کھالیا تو حانث ہوگا۔

۲۔ حقیقت مہجورہ کی تعریف

جس پر عمل کرنا ممکن ہو، لیکن لوگوں نے عرفاً / عادۃً چھوڑ دیا ہو، جیسے: "لا يضع قدمه في دار فلان" میں صرف پاؤں رکھنا حقیقت ہے اور دخول مجاز ہے۔

حکم

یہاں مجازی معنی مراد ہے نہ کہ حقیقی معنی۔ اب اگر صرف پاؤں گھر میں رکھ دئے تو حانث نہیں ہوگا، لیکن اگر داخل ہوگا تو حانث ہوگا۔

نوٹ: اگر ان دونوں قسموں میں حقیقت کی نیت کرلی تو نیت معتبر ہوگی۔

قوله: وعلى هذا قلنا: إنَّ التوكيل بالخصومة ينصرف إلى مطلق الجواب

مثال: توکیل بالخصومۃ کا حقیقی معنی "انکار" ہے اور مجازی معنی "مطلق جواب" ہے،

یعنی: اقرار بھی کرسکتا ہے، یہاں حقیقی معنی مہجور شرعی ہے، لہٰذا مجازی معنی مراد لیا جائے گا۔

قوله: والمهجور شرعا بمنزلة المشهور عادة

نوٹ: جس طرح عرفا متروکہ چیز کو حقیقہ مہجورہ کہتے ہیں، اسی طرح شرعا متروکہ چیز کو بھی حقیقت مہجورہ کہتے ہیں۔

قوله: ألا ترى أن من حلف: "لا يكلّم هذا الصبي".

مثال

بچوں کو چھوڑ دینا شرعا مہجورہ ہے اس حدیث کی وجہ سے: "من لم يرحم صغيرنا ولم يوقر كبيرنا فليس منا" اور حقیقت مہجورہ کا حکم یہ ہے کہ اس سے مجازی معنی مراد لیا جاتا ہے، اب اگر کوئی کہے: "لا يكلم هذا الصبي" تو حقیقی معنی یہ ہے کہ بچے سے بات نہ کرے گا جو مہجور ہے، تو یہاں ''صبی'' سے مجازی معنی مراد لیا جائے گا کہ صبی کے اندر دو چیزیں ہیں: ا۔ ذات، ۲۔ وصف صبا (اس کا بچپنہ)۔ اب صبی مراد لینا حقیقت ہے اور ان دونوں میں سے ایک کو مراد لینا مجازی معنی ہے، تو یہاں مراد صرف ذات ہے، اب اگر اس سے جوانی یا بڑھاپے میں بات کرے گا تو بھی حانث ہو جائے گا۔

اشکال: اس مثال میں حقیقی معنی مراد لینے میں ایک معصیت تھی کیونکہ اس میں ترک ترحم لازم آ رہا تھا، لیکن مجازی معنی مراد لینے میں (یعنی) بچپنے، جوانی اور بڑھاپے کے زمانے میں ترک کلام میں) تین معصیت لازم آ رہی ہے: ا۔ ترک ترحم، ۲۔ ترک توقیر، ۳۔ تین دن ترک کلام، تو حقیقی معنی مراد لینا زیادہ بہتر تھا۔

جواب: معصیت یہاں بالقصد لازم نہیں آ رہی، بلکہ تبعاً لازم آ رہی ہے، حالانکہ یمین کے باب میں قصد کا اعتبار رہتا ہے۔

قوله: وهذا يرجع إلى اصل: وهو أن المجاز خلف عن الحقيقة في التكلم عند أبي حنيفة.

اصول

امام صاحبؒ کے نزدیک مجاز خلیفہ ہے حقیقت کا تکلم کے اعتبار سے، یعنی: نحوی ترکیب کے اعتبار سے درست ہو، اگر چہ حکم کے اعتبار سے درست نہ ہو، جیسے: ۳۰ سال کی عمر کا آدمی ۵۰ سالہ آدمی کو کہے: "هذا ابني"۔ اب یہاں امام صاحبؒ کے نزدیک مجاز کی طرف جایا جائے گا، کیونکہ حقیقت ممکن نہیں تو یہاں "هذا ابني" سے مجازی معنی "هذا حر" مراد ہوگا، کیونکہ بیٹا ہمیشہ آزاد ہوتا ہے۔

صاحبینؒ فرماتے ہیں مجاز خلیفہ ہے حقیقت کا اس جگہ جہاں حکم درست ہو، اب "هذا ابني" جب اپنے سے بڑے کو کہا، تو چونکہ یہ حکم درست نہیں مجاز کی طرف نہیں جایا جائے گا اور یہ قول ملغی ہو جائے گا۔

نوٹ: اگر تکلم درست ہو، حکم بھی درست ہو، حقیقت مستعمل بھی ہو تو حقیقت اولیٰ ہے امام صاحبؒ کے نزدیک تین باتوں کے جمع ہونے کی وجہ سے اور صاحبین کے نزدیک مجاز اولیٰ ہے، کیونکہ عموم مجاز میں حقیقت بھی شامل ہو جاتی ہے اور حقیقت مراد لینے میں مجاز شامل نہیں ہوتا۔

قوله: ثم جملة ما يترك به الحقيقة خمسة.

وہ امور جن کی وجہ سے مجازی معنی مراد لیا جاتا ہے، پانچ ہیں:

۱۔ محل کلام کی وجہ سے: یعنی کلام جس جگہ پر واقع ہے اور کلام کا تعلق جس چیز کے ساتھ ہے، اس کا تقاضہ یہ ہے کہ وہاں حقیقی معنی مراد نہ لیا جائے، جیسے: پیغمبر ﷺ کے

بارے میں مشہور ہے" صادق المصدوق" ہونا، پس اگر آپ ﷺ کا کوئی کلام ایسا ہو، یعنی: کوئی حدیث ایسی ہو جس سے حقیقی معنی مراد لینے پر ذات اقدس کی طرف کذب کی نسبت کرنا لازم آرہا ہو تو مجازی معنی مراد لیں گے۔

مثال: "إنما الأعمال بالنيات" حقیقی معنی یہ ہے کہ اعمال کا وجود موقوف ہے نیت پر، اب یہ معنی مراد نہیں لیا جا سکتا، اسلئے کہ نیت کے بغیر بھی اعمال وجود میں آتے ہیں تو یہاں محل کلام (کہ یہ حضور ﷺ کا کلام ہے جسمیں کذب کا احتمال ہی نہیں) کا تقاضہ یہ ہے کہ یہاں مجازی معنی مراد لیا جائے: "إنما ثواب الأعمال بالنيات".

۲۔ عادۃ اور عرفا مجازی معنی مشہور ہونے کی وجہ سے، یعنی: عرف میں مجازی معنی مشہور ہے تو مجاز مراد لیا جائے گا، جیسے: "واللّٰه لأُصَلِّيَنَّ" اب صلوۃ کا حقیقی معنی 'دعا' ہے جو مشہور نہیں تو مجازی معنی مراد لیا جائے گا، یعنی: ارکان مخصوصہ۔

۳۔ متکلم کی حالت کی وجہ سے، یعنی: متکلم کی حالت دلالت کر رہی ہے کہ مجازی معنی مراد ہے۔ مثال: "إن خرجت فأنت طالق" جو غصہ کی حالت میں شوہر نے بیوی کو کہا جو کہ برقع لے کر گھر سے نکل رہی ہو، تو یہ یمین فور ہے حقیقی معنی یہ ہے کہ جب بھی نکلے تو طلاق ہے، مجازی معنی یہ ہے کہ اگر ابھی نکلے تو طلاق ہے تو متکلم کے غصہ کی حالت بتلا رہی ہے کہ ابھی اسی حالت کے ساتھ طلاق مقید ہے۔

۴۔ سیاق کلام کی وجہ سے: متاخر کلام دلالت کرے کہ مجاز مراد ہے، جیسے: ﴿فمن شاء فليومن ومن شاء فليكفر انا اعتدنا للظليمن نارًا﴾ اب حقیقی معنی وجوب اور تخییر ہے اور مجازی معنی توبیخ (ڈانٹنا) ہے جو مراد ہے اور مجازی معنی پر قرینہ متاخر کلام ہے، یعنی: ﴿انا اعتدنا للظالمين نارا﴾، لہذا مجازی معنی مراد لیا جائے گا۔

۵۔ نفس صیغہ کی وجہ سے: صیغہ دلالت کرے گا کہ مجاز مراد ہے۔

مثال نمبرا: "واللہ لا یأکل لحماً" اب لحم کا حقیقی معنی شدت کے ہیں، یعنی: سخت گوشت جو خون والا گوشت ہو، اب لحم کا لفظ "سمک" کو شامل نہیں، کیونکہ "سمک" میں خون نہیں، اسلئے کہ خون والا جانور پانی میں نہیں رہ سکتا اور "سمک" / مچھلی تو پانی میں ہوتی ہے معلوم ہوا کہ اس میں خون نہیں، مچھلی میں خون نہ ہونے کی دوسری وجہ یہ ہے کہ خون والے جانور کو ذبح کرنا پڑتا ہے اور "سمک" کو ذبح نہیں کیا جاتا۔ امام صاحبؒ کے نزدیک اگر کسی نے قسم (واللہ لا یأکل لحما) کھا کر "سمک" / مچھلی کھائی تو حانث نہ ہوگا، بخلاف شوافعؒ کے کہ قرآن میں "سمک" کو لحم کہا گیا ہے: ﴿وهو الذی سخر البحر لتاكلوا منه لحما طريا﴾.

مثال نمبر۲۔ "واللہ لا یأکل الفاکھة " اب فاکہۃ کا حقیقی معنی لذت اور فرحت ہے، اب عنب / انگور میں اس کے معنی میں قوت ہے کہ عنب غذا بھی ہے تو عنب کو "فاکہہ" نہیں کہیں گے، پس اگر عنب کھایا تو حانث نہیں ہوگا، کیونکہ بعض علاقوں میں یہ طاقت حاصل کرنے کے کھائے جاتے تھے۔ صاحبین کا مذہب اس کے برعکس ہے، یعنی: حانث ہوجائے گا عرف کی وجہ سے۔

نوٹ: "سمک" میں معنی مقصودی سے ضعف ہے اور عنب میں قوت ہے۔

الصريح والكناية

قوله: وأما الصريح، فمثل قوله: بعت، واشتريت، ووهبت إلخ.

باب "فتح" سے، صریح، یعنی: ظاہر / واضح۔

صریح کی تعریف

صریح وہ ہے جس کی مراد کلام ہی کے استعمال کے ذریعے مکمل ظاہر ہوجائے۔

صریح کا حکم

عین کلام سے متعلق ہوتا ہے کہ جو کہا ہے وہی حکم ہے، الفاظ ہی معنی کے قائم مقام ہیں، عام طور پر لفظ اور معنی الگ الگ ہوتے ہیں، لیکن یہاں دونوں ایک ہی ہیں جیسے: بعت، اشتریت، انت طالق، اب ان الفاظ کے معنی بھی یہی ہیں، اگر کوئی ''الحمد للہ'' کہنا چاہے اور ''انت طالق'' کہہ دے تو طلاق ہو جائے گی۔

سوال: مصنفؒ نے صریح کی تعریف کیوں نہیں بیان فرمائی؟

جواب: مثال سے تعریف کی طرف اشارہ کیا گویا یوں کہہ دیا کہ صریح ظاہر المراد ہے۔

کنایہ کی تعریف

کنایہ کے لغوی معنی کوئی چیز بول کر اس کا غیر مراد لینا ہے، اور اصطلاح میں کنایہ وہ لفظ ہے کہ اسے استعمال کے وقت جو معنی مراد لیا گیا ہو وہ پوشیدہ ہو اور بغیر قرینہ کے سمجھ نہ آئے، چاہے وہ لفظ حقیقت ہو یا مجاز۔

قوله: وحكم الكناية أنه لايجب العمل به إلا بالنية

کنایہ کا حکم

کنایہ کا حکم یہ ہے کہ کنایہ پر نیت کے بغیر عمل واجب نہیں ہوتا۔

کنایہ جس کی مراد پوشیدہ ہو اور الفاظ کنایہ حقیقیہ کسی چیز سے کنایہ نہیں ہوتے، ان کو کنایہ کہا جاتا ہے مجازاً، کیونکہ اگر "أنت بائن" حقیقتاً "أنت طالق" سے کنایہ ہوتے تو دونوں کی مراد ایک ہوتی اور "أنت بائن" سے طلاق رجعی واقع ہوتی، حالانکہ طلاق بائن واقع ہوتی ہے تو الفاظ کنایہ خود مستقل عامل ہیں، پھر اس کا عمل صریح الفاظ کے مخالف ہوتا

ہے، البتہ اگر بیوی غیر مدخول بہا ہو تو تین الفاظ کنایہ سے طلاق رجعی ہی واقع ہوتی ہے:

(۱) "اعتـــــدي" اس کے کئی معنی ہیں، جیسے: اللہ کی نعمتیں شمار کر۔ میرے احسانات شمار کر، حیض کے دن شمار کر، تو اس آخری معنی میں طلاق کا معنی چھپا ہے کہ تو عدت گزار، کیونکہ میں تجھے طلاق دے چکا ہوں تو یہاں طلاق کا لفظ نکالا، کیونکہ عدت گزارنا صرف طلاق کے ساتھ خاص ہے، کیونکہ متوفی عنہا زوجہا عورت کی عدت براہ راست نہیں ہوتی، بلکہ مہینے سے ہوتی ہے اور اسی طرح باندی کی عدت بھی استبرءِ رحم کے واسطے سے ہوتی ہے، لہٰذا وہ حقیقی عدت نہیں ہے، اب چونکہ یہاں صریح طلاق کا لفظ مقدر نکالا تو یہاں طلاق رجعی واقع ہوگی، جبکہ "أنت بائن" جیسے الفاظ میں صریح طلاق کا لفظ مقدر نہیں ہوتا تو وہاں طلاق بائن ہوتی ہے، لیکن اعتدی میں صریح طلاق کا لفظ مقدر ہوتا ہے تو طلاق رجعی واقع ہوتی ہے۔

قوله: وسمی البائن والحرام و نحوهما كنايات الطلاق مجازا

سوالات وجوابات

اشکال: کوئی شوہر اگر اپنی بیوی سے کہے "أنت حرام/ بائن/ بتة/ بتلة" ان سب کے معنی میں تو کوئی پوشیدگی نہیں، آپ نے کہا تھا کہ کنایہ میں پوشیدگی ہوتی ہے بائن بینونۃ سے، جب ان کے معنی واضح ہیں تو ان کو کنایہ کیوں کہا؟

جواب: ان کو کنایہ مجازا کہا گیا ہے، اگر چہ یہ الفاظ واضح ہیں، لیکن جس محل پر یہ الفاظ واقع ہوتے ہیں، وہاں اشتباہ ہے کہ "أنت حرام" جب بیوی کو بولا، تو اس کے دو معنی ہیں کہ آپ میری ماں کی طرح محترم ہیں یا میری ماں کی طرح حرام ہے۔

اسی طرح "بائن/ بتة/ بتلة" میں کٹنے کا/ جدا ہونے کا معنی ہے، کہ ماں باپ

سے کٹی ہے یا مجھ سے جدا ہے تو اس محل میں ابہام کی وجہ سے مجازاً ان الفاظ کو کنایہ کہہ دیا گیا۔

نوٹ: ''اعتدی'' جس عورت کو کہا گیا ہے اگر وہ مدخول بہا ہے تو اقتضاء عبارت یوں بن جائے گی: "اعتدي حيضتك؛ لأني قد طلقتك" تو یہ درست ہے، لیکن جب وہ عورت غیر مدخول بہا ہے، تو ''اعتدی'' اپنے حقیقی معنی میں نہیں ہے، کیونکہ غیر مدخول بہا پر عدت نہیں ہوتی تو یہ مجازی معنی میں ہے کہ تجھے طلاق ہے تو یہاں مسبب بول کر سبب، یعنی: طلاق مراد لیا۔

اشکال: مسبب (عدت) بول کر سبب (طلاق) مراد لینا تو درست نہیں ہے۔

جواب: جب عدت سبب مسبب (طلاق) کیساتھ خاص ہو تو مسبب بول کر سبب مراد لینا جائز ہے۔

اشکال: آپ کہتے ہو عدت خاص ہے طلاق کے ساتھ، حالانکہ عدت تو متوفی عنہا عورت پر بھی آتی ہے اور باندی پر بھی آتی ہے۔

جواب: متوفی عنہا روجہا کی عدت حقیقی عدت نہیں ہے، بلکہ سوگ ہے، اسی لئے وہ حیض کے ذریعے نہیں، بلکہ مہینوں کے ذریعے عدت گزارتی ہے، اور باندی کی عدت بھی حقیقتاً نہیں ہے، کیونکہ وہ طلاق کی عدت کے مشابہ ہونے کی وجہ سے کہی گئی ہے کہ دونوں میں زوال ملک نکاح کا معنی ہے۔

(۲) "استبرئي رحمك" یہ بھی الفاظ کنایہ میں سے ہے، لیکن ان تین الفاظ میں سے ہے، جن سے طلاق رجعی واقع ہوتی ہے، اب یہ لفظ پوشیدہ ہے، کیونکہ اس کا ایک معنی یہ ہے کہ اپنے رحم کو حیض سے پاک کرتا کہ میں تجھ سے ہمبستری کرسکوں اور ایک معنی یہ ہے کہ دوسرے شوہر سے شادی کرنے کیلئے رحم پاک کر، اب اس دوسرے معنی میں عدت کا معنی پایا جاتا ہے جس کے لئے اقتضاء طلاق واقع کرنی پڑے گی۔

دلیل

ان الفاظ سے طلاق رجعی واقع ہوتی ہے، اس پر دلیل یہ ہے کہ آپ ﷺ نے حضرت سودہ رضی اللہ عنہا کو (جو مرثیہ پڑھ رہی تھیں) ''اعتدی'' کہا تھا، جب حضرت سودہ رضی اللہ عنہا نے معافی مانگی تو آپ ﷺ نے رجوع فرمالیا تھا۔

(۳) "أنت واحدة" ان الفاظ سے بھی طلاق رجعی واقع ہوتی ہے، کیونکہ اس میں دو احتمال ہیں کہ "أنت طلقة واحدة" یا "أنت امرأة واحدة" ہو، پھر جب متکلم کی نیت طلاق کی ہو، تو طلقہ صریح لفظ ہے اور "أنت واحدة" صریح کے حکم میں ہے تو طلاق رجعی واقع ہوگی۔

قوله: ثم الأصل في الكلام هو الصريح

اصل

صریح اور کنایہ میں اصل صریح ہے، اب یہ فرق حدود کے معاملے میں پتہ چلے گا، یعنی: ایسے حدود میں جو شبہات سے ساقط ہو جاتے ہیں، اگر کوئی "جامعت بفلانة" کہے تو یہ نکاح کے بعد بھی ہوسکتا ہے، لہٰذا حد جاری نہ ہوگی، اگر یہ کہہ دے: "إني زنيت بها" تو حد جاری ہوگی۔

القسم الرابع

قوله: والقسم الرابع في معرفة وجوه الوقوف على أحكام النظم

نظم سے احکام ثابت ہونے کی اطلاع کے طرق کے بیان میں تقسیم رابع ہے۔

اشکال: یہ تقسیم کتاب اللہ کی نہیں ہوسکتی، کیونکہ یہ چار تقسیمات نظم اور معنی کی ہیں اور یہ والی تقسیم نظم اور معنی کے اعتبار سے بھی نہیں ہے، بلکہ مجتہد کے توقف/احکام پر مطلع

ہونے کے اعتبار سے ہے۔

جواب ا: یہاں مجتہد کا توقف معنی کے جاننے کے اعتبار سے ہے تو مجتہد کا توقف معنی کی طرف راجع ہے براہ راست اور لفظ کی طرف بواسطہ معنی کے۔

جواب ۲: دلالۃ النص اور اشارۃ النص نظم کی قسمیں ہیں اور بقیہ دو معنی کی ہیں۔

۳۔ چاروں معنی کی قسمیں ہیں۔

استدلال

عبارت سے استنباط کرنے کو استدلال کہتے ہیں، جس نے استدلال کو دیکھا تو کہا کہ یہ تقسیم نظم اور معنی کی ہے کیونکہ استدلال میں دونوں داخل ہیں جس نے معنی کو دیکھا تو کہا کہ یہ معنی کی تقسیم ہے۔

التقسم الرابع: عبارة النص

قوله: أما الأول فما سيق الكلا م له وأريد به قصدا

عبارۃ النص کی تعریف

جس کیلئے عبارت کو لایا گیا ہو۔ (یہ تعریف ہے حکم کی جو عبارۃ النص سے ثابت ہو)۔

شراح کے ہاں: یہ تعریف عبارۃ النص کی نہیں ہے، کیونکہ اگر یہ تعریف عبارۃ النص کی مان لیں تو لازم آئے گا کہ حکم کے ذریعے عبارۃ النص کی تعریف ہو رہی ہے، اس لئے کہ "ما سيق الكلام لأجله" حکم ہے، اب اس حکم کے ذریعے عبارۃ النص کی تعریف نہیں کر سکتے، کیونکہ عبارۃ اور حکم دونوں متبائن اور متغائر ہیں اور مباین سے تعریف

ہیں لی جاتی۔

اسی طرح یہ تعریف استدلال بعبارۃ النص کی بھی نہیں ہوسکتی، کیونکہ استدلال مجتہد کافعل ہےاور ما سیق الکلام لہ "متکلم" کا فعل ہے،اب معرَّ ف اور معرِّ ف دونوں الگ الگ کے فعل ہیں،تو ایک کے فعل سے دوسرے کے فعل کی تعریف نہیں کی جاسکتی۔

اشکال: عبارۃ النص کے حکم میں بھی سوق ہےاور نص کی تعریف میں بھی سوق ہےتو تعریف میں اشتراک ہواتو تعریفیں جامع اور مانع نہیں ہیں۔

جواب: دونوں تعریفوں کے سوق میں فرق ہے،نص کی تعریف میں سوق سے مراد مقصود اصلی والاسوق ہےاور عبارۃ النص میں سوق مطلق ہے۔

نظم کی معنی پر دلالت کی تین قسمیں ہیں

ا۔دلالت مقصود اصلی پر ہو، جیسے: ﴿فانکحوا ما طاب لکم من النساء مثنی وثلث ورباع﴾ میں تعداد نکاح پر دلالت۔

۲۔دلالت مدلول پر ہو جو مقصود اصلی نہ ہو، جیسے مذکورہ آیت میں اباحت نکاح پر دلالت۔

۳۔مدلول کے التزامی معنی پر دلالت، جیسے:"إن من السحت ثمن الکلب" سے بیع کلب پر دلالت،اب نص میں جو سوق ہے،اس سے مراد مقصود اصلی والاسوق ہے اور عبارۃ النص میں جو سوق ہے وہ عام ہے۔

نوٹ: پہلی قسم کی دلالت قطعی ہے دوسری کی ظنی کے بین بین ہےاور تیسری قسم کی دلالت ظنی سے بھی اسفل ہے۔

إشارة النص

قوله: والإشارة ما ثبت با لنظم

اشارۃ النص وہ ہے جو نظم سے ثابت ہو اور اس کے لئے کلام نہ لایا گیا ہو۔ یہ تعریف اشارۃ النص کی نہیں ہے اور نہ استدلال کی ہے، بلکہ حکم کی ہے۔

قوله: كما في قوله تعالى: ﴿للفقراء المهاجرين الذين﴾ الآية، سيق الكلام لبيان إيجاب سهمهم.

اشارۃ النص کی مثال

﴿للفقراء المهاجرين﴾ الآية. احناف فرماتے ہیں کہ مہاجرین حقیقتاً فقراء تھے، شوافع فرماتے ہیں کہ مہاجرین حقیقتاً فقیر نہیں تھے، مجازاً فقراء کہا گیا، کیونکہ وہ اپنے مال سے استفادہ نہیں کر سکتے تھے۔

قوله: وهما سواء في إيجا ب الحكم إلا أن الأول أحق عن التعارض

ملحوظہ: عبارۃ النص اور اشارۃ النص پر عمل واجب ہے، لیکن تعارض کے وقت عبارۃ النص زیادتی اولیٰ ہے، کیونکہ اس میں سوق ہوتا ہے اور اشارۃ النص میں سوق نہیں، تو جس میں سوق ہے وہ اقویٰ ہے اور اسلئے کہ عبارۃ النص میں نظم و معنی کے لئے کلام لایا جاتا ہے اور اشارۃ النص میں صرف معنی کیلئے کلام ہوتا ہے۔

عبارۃ النص اور اشارۃ النص کے تعارض کی مثال

آپ ﷺ نے عورتوں کے بارے میں فرمایا کہ یہ عقل اور دین کے اعتبار سے ناقص ہوتی ہیں، تو انہوں نے سوال کیا: یا رسول اللہ! کیسے کمزور ہوتی ہیں؟ آپ صلی اللہ

علیہ وسلم نے فرمایا کہ عقل کے اعتبار سے تو اس طرح کہ تم میں سے دو عورتوں کی گواہی ایک مرد کی گواہی کے برابر ہوتی ہے، رہی دین کی بات تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ((تقعد إحداكن شطر دهرها في قعر بيتها)) کہ وہ مہینہ کا کچھ حصہ گھر میں گزارتی ہیں، نہ نماز پڑھتی ہیں، نہ روزہ رکھتی ہیں، تو شطر لغۃً آدھا مہینہ (پندرہ دن) کے لیے وضع کیا گیا ہے، تو اس سے ثابت ہوا کہ حیض کی زیادہ زیادہ مدت پندرہ دن ہے اور امام شافعی رحمہ اللہ کا بھی یہی مسلک ہے اس حدیث سے استدلال کرتے ہوئے۔

ابوامامہ عن النبی ﷺ: ((أقل الحيض للجارية البكر ثلاثة أيام ولياليها)) عورتوں کے حیض کی اکثر مدت دس دن ہے تو عبارۃ النص سے یہ ثابت ہوا کہ اکثر مدت حیض دس دن ہے۔

تو اشارۃ النص اور عبارۃ النص میں تعارض کے وقت عبارۃ النص اولیٰ بالعمل ہے۔

دلالة النص

قوله: وأما دلالة النص فما أثبت بمعنى النص لغةً، لا استباطا بالرأي

دلالۃ النص وہ حکم ہے جو نص کے معنی سے ثابت ہو۔

فوائد وقیود

دلالۃ النص کی تعریف میں ''بمعنی النص'' کہہ کر عبارۃ النص اور اشارۃ النص سے احتراز کیا، کیونکہ وہ دونوں نص کے معنی سے ثابت نہیں ہوتے۔ ''معنی'' سے لغوی معنی موضوع لہ مراد نہیں، بلکہ التزامی معنی موضوع لہ مراد ہے۔ عبارۃ النص اور اشارۃ النص میں نظم کی دلالت لغوی معنی پر ہوتی ہے، دلالۃ النص میں نظم کی دلالت التزامی معنی

پر ہوتی ہے۔

''معنی النص'' کی قید سے محذوف نکل گیا، کیونکہ وہ کالمذکور ہوتا ہے معنی سے نہیں ہوتا، ساتھ ساتھ اقتضاء النص بھی نکل گیا، کیونکہ وہ شرعاً ثابت ہوتا ہے۔

لغة

کہہ کر اقتضاء النص کو نکالا، کیونکہ وہاں معنی کا ثبوت لغۃً نہیں ہوتا، بلکہ شرعاً اور عقلاً ہوتا ہے۔ بعض حضرات کہتے ہیں کہ اقتضاء النص شرعاً ثابت ہوتا ہے اور محذوف عقلاً اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ اقتضاء شرعاً یا عقلاً اور محذوف لغۃً ثابت ہوتا ہے۔ (فافہم)

لا استباطا بالرأي

اس قید سے قیاس نکل گیا، کیونکہ قیاس مستنبط من الرای ہوتا ہے، اس قید سے مصنفؒ نے ان لوگوں (یعنی: امام رازی وغیرہ) پر رد کر دیا جو یہ کہتے ہیں کہ قیاس جلی اور دلالۃ النص ایک چیز ہے۔

جو اصولیین یہ کہتے ہیں کہ دلالۃ النص اور قیاس جلی ایک چیز ہے تو وہ کہتے ہیں کہ قیاس میں بھی تین چیزیں ہوتی ہیں: ۱۔اصل، ۲۔فرع اور ۳۔علت مشترکہ۔

اور دلالۃ النص میں بھی یہی تین چیزیں ہوتی ہیں، جیسے: ماں باپ کو تافیف کرنے کی حرمت کہ جس طرح (اصل) تافیف حرام ہے، اسی طرح (فرع) ضرب وشتم بھی حرام ہے اور دونوں کے درمیان (علت) ایلام ہے۔

رد: (۱) دونوں میں فرق ہے، اسلئے کہ قیاس ظنی ہے اور دلالۃ النص قطعی ہے۔

(۲) بعض لوگ قیاس کو نہیں مانتے اور دلالۃ النص کو مانتے ہیں تو پتا چلا کہ دونوں الگ الگ چیزیں ہیں۔

قوله: كالنهي عن التأفيف يو قف به على حرمة الضرب من غير واسطة التامل

مثال: نہی عن التأفیف دلالۃ النص کی مثال ہے۔

مسامحہ: نہی عن التافیف دلالۃ النص کی مثال نہیں، بلکہ عبارۃ النص کی مثال ہے، ہاں! دلالۃ النص کی مثال ضرب وشتم سے نہی ہے اور یہ معنی التزامی ہے (عبارت یوں ہے: كحرمة الضرب الذي يو قف عليه من النهي عن التأفيف).

من غير واسطة التأمل

اس قید سے بھی ان لوگوں پر رد ہے جو یہ کہتے ہیں کہ قیاس اور دلالۃ النص ایک ہی چیز ہے کیونکہ قیاس کے فرع میں حکم ثابت کرنے کیلئے اجتہاد کی ضرورت ہے جبکہ دلالۃ النص کی فرع میں حکم ثابت کرنے کیلئے تامل کی ضرورت نہیں۔

حتى صح إثبا ت الحدود

مثال (دلالۃ النص سے حد کے ثبوت کو)

ماعز اسلمی رضی اللہ عنہ کے حق میں رجم کا حکم عبارۃ النص ہے۔ ماعز اسلمی کے غیر کے حق میں رجم کا حکم دلالۃ النص ہے، کیونکہ اس میں التزامی معنی "محض زانی" پایا جارہا۔

۲۔مثال: والكفارات

رمضان المبارک میں روزے کو فاسد کرنے والی جنایت کی وجہ سے کفارہ کا ثبوت صحابہؓ کے حق میں عبارۃ النص ہے اور غیر صحابی کے حق میں کفارے کا ثبوت دلالۃ النص ہے اور لازمی معنی جنایت ہے جو مفسد صوم ہو۔

امام شافعیؒ کے ہاں: صرف جماع سے کفارہ آئے گا۔

احناف کے ہاں: جنایت سے کفارہ آئے گا خواہ جماع ہو یا کھانا پینا۔

قوله: إلا عند التعارض دون الإشارة

تعارض

جب دلالۃ النص اور اشارۃ النص میں تعارض آئے تو اشارۃ النص اولیٰ ہے ، کیونکہ اشارۃ النص میں دلالت براہ راست معنی لغوی پر ہوتی ہے، نہ کہ دلالۃ النص میں، کیونکہ اس میں لغوی معنی کے واسطے سے التزامی معنی پر دلالت ہوتی ہے۔

مثال

قرآن نے خطاءً قتل کرنے والے پر کفارہ عائد کیا ہے عبارۃ النص کے ذریعے، باری تعالیٰ کا ارشاد ہے: ﴿ومن قتل مومنا خطأً﴾ الآیۃ یہ آیت قتل خطا کے کفارے کے بارے میں عبارۃ النص ہے اور قتل عمد کے کفارے کے بارے میں دلالۃ النص ہے، وہ یوں کہ جب کفارے کی وجہ دیکھی تو معلوم ہوا کہ قتل کی وجہ سے کفارہ ہے اور وہ بھی غلطی سے تو جب عمداً قتل ہوگا تب تو بدرجہ اولی کفارہ ہوگا جس طرح تافیف حرام ہے جسمیں کم ایذا تھی تو ضرب وشتم بھی حرام ہیں کہ اس میں تو اور بھی زیادہ ایذا رسائی ہے۔

﴿ومن یقتل مومنا متعمدا فجزاء ہ جھنم﴾: جزاء سزا کافی شافی کو کہتے ہیں، تو جب پوری سزا جہنم ہے تو اس کے علاوہ دنیا میں کوئی اور سزا مقرر کرنا یہ آیت کے خلاف ہے، اس آیت سے عبارۃ النص یہ ہے کہ ٹھکانہ جہنم ہے اور اشارۃ النص یہ ہے کہ دنیا میں سزا نہیں۔

پہلی آیت میں دلالۃ النص سے ثابت تھا کہ کفارہ ہے قاتل عامد کیلئے ،جبکہ دوسری آیت میں اشارۃ النص سے قاتل عامد کیلئے کفارہ نہیں تعارض پایا گیا، تو اشارۃ النص

پر عمل کیا جائے گا اور دنیا میں کفارہ نہیں ہوگا۔

اشکال: آپ کہتے ہو کہ قاتل عامد کیلئے دنیا میں کوئی سزا نہیں تو قصاص کیوں لیا جاتا ہے، اور باپ سے بیٹے کو مارنے پر دیت کیوں لی جاتی ہے۔ جواب: ایک قتل کی سزا ہے اور ایک محل قتل کی سزا ہے، محل قتل کی سزا قصاص ہے اور قتل کی سزا جہنم ہے۔ (۲) عبارة النص سے قصاص ثابت ہے۔ ﴿ولكم فى القصا ص حيوٰة / و كتبنا عليهم فيها ان النفس بالنفس﴾ تو اشارة النص کو چھوڑ دیا کہ دنیا میں سزا نہیں۔

اقتضاء النص

قوله: وأما المقتضي فزيادة على النص ثبت شرطا لصحة المنصوص عليه

کبھی کلام منطوق تھوڑا ہوتا ہے اسے سمجھنے کیلئے کلام مقدر ماننا پڑتا ہے۔

اقتضاء النص کی تعریف

جب نص ایسی ہو کہ اس کے معنی مقتضی کے بغیر صحیح نہ ہو، تو وہاں چار چیزوں کی ضرورت ہوتی ہے: ۱۔ مقتضی: منطوق کلام، ۲۔ مقتضٰی: محذوف کلام، ۳۔ اقتضاء: نسبت، ۴۔ حکم: کلام مقتضی سے جو کچھ ثابت ہو۔

جیسے: "أعتق عبدك بألف" متکلم کے پاس غلام نہیں ہے تو مخاطب کو کہتا ہے کہ اپنا غلام ہزار روپے کے عوض آزاد کرو، اب غلام چونکہ آمر کا نہیں ہے تو یہ غلام آمر کی طرف سے آزاد نہیں ہوگا ((لا يعتق فيما لا يملكه بني آدم)) تو ایسا کرنے کیلئے عبارت محذوف ماننی پڑے گی، جو یہ ہے: "بع عبدك عني بألف ثم كن لي وكيلي بالإعتاق" اب یہ کلام مقتضٰی ہے، پہلے غلام آمر کی ملکیت میں نہیں تھا، اب مقتضی کلام کی وجہ

سے پہلے بیع منسوب ہوئی اعتاق کی طرف، پھر بیع کے واسطے ملکیت بھی منسوب ہے اعتاق کی طرف تو بیع مقتضٰی ہے اور ملک حکم ہے اب یہ دونوں مل کر اعتاق کا ذریعہ بنیں گے۔

نوٹ: ۱۔ کلام مقتضٰی شرط ہے کلام کی صحت کیلئے، ۲۔ مقتضٰی حکم سے مل کر نص کا حکم بنے گا۔

اشکال: آپ نے یہاں بیع مانی، حالانکہ ایجاب وقبول نہیں پایا گیا؟ جواب: ایجاب وقبول وہاں ضروری ہے جہاں بیع مقصود بالذات ہو، اگر بیع مقصود بالذات نہ ہو، بلکہ تبعا ہو رہی ہو تو وہاں ایجاب اور قبول کی شرط نہیں، جیسے: بیع تعاطی کی صورت ہے کہ ایک جگہ پیسے دئے اور دوسری جگہ سے سامان اٹھالیا۔

مسئلہ: امام ابو یوسف فرماتے ہیں کہ اگر کوئی کہے: "أعتق عبدك عني" تو یہ کنایہ ہے ہبہ سے، یہاں یہ عبارت محذوف ہے: "هب لي عبدك ثم كن لي وكيلي بالإعتاق" تو آمر کا کفارہ ادا ہو جائے گا۔

امام اعظم ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ یہ درست نہیں، کیونکہ ہبہ میں قبضہ شرط ہے اور یہاں قبضہ آیا نہیں، البتہ بیع میں قبضہ ضروری نہیں تھا، اسلئے وہاں جائز قرار دیا تھا۔

قوله: والثابت به يعدل الثابت بدلالة النص إلا عند المعارضة به

تعارض: دلالۃ النص اور اقتضاء النص میں تعارض ہو جائے تو دلالۃ النص اولیٰ ہے، کیونکہ دلالۃ النص میں جو معنی ثابت ہوا، وہ لغوی معنی سے ہوا جو عبارت میں موجود ہے اور اقتضاء النص سے جو معنی ثابت ہوتا ہے، وہ زیادتی سے ثابت ہوتا ہے اور ضرورۃً ثابت ہوتا ہے، جو اضعف ہے، اسلئے اقتضاء النص کو چھوڑا جائے گا۔

مثال: ام قیس حضور ﷺ کے پاس حیض والا کپڑا لیکر آئیں اور پوچھا تو آپ ﷺ نے فرمایا: "اغسليه بالماء" تو اقتضاء النص یہ ہے کہ غیر ماء سے تطہیر نہ ہو اور دلالۃ

النص سے ثابت ہوا کہ ہر سیال سے پاکی آتی ہے تو دلالۃ النص پر عمل کیا تو ہر سیال چیز سے پاکی آئے گی۔

محذوف اور مقتضی میں تین طرح سے فرق

قوله: وقد يشكل على السامع الفصل بين المقتضى والمحذوف

فرق نمبر۱۔ محذوف: کلام کے اختصار کی غرض سے کچھ حصہ حذف کر دیا گیا ہوتا ہے، تو لغتاً کلام کی صحت کیلئے جو کلام محذوف مانا جائے وہ محذوف ہے۔

فرق نمبر۲۔ مقتضٰی: شرعاً کلام کی صحت کیلئے کچھ کلام محذوف مانا جائے تو مقتضٰی ہے۔

مذکورہ فرق متاخرین کے نزدیک ہے، جبکہ متقدمین کہتے ہیں کہ یہ دونوں ایک ہی ہیں جن میں قاضی ابوزید بھی ہیں، وہ کہتے ہیں کہ مقتضی ہی کی ایک قسم محذوف ہے تو ان کے نزدیک مقتضی کی تین صورتیں ہیں کہ کلام کی صحت کیلئے (۱) شرعا/ (۲) عقلا/ (۳) لغتا کلام مانا جائے، اگرچہ جہت کے مختلف ہونے کی وجہ سے نام مختلف ہوتے ہیں۔

۱۔ شرعاً مقتضی ماننے کی مثال: "أعتق عبدك عني بألف" میں شریعت کا تقاضہ یہ ہے کہ بیع کو مانا جائے۔

۲۔ عقلاً ﴿واسئل القرية﴾: بستی تو بے جان ہے، اس میں نہ سننے کی صلاحیت نہ بولنے کی تو ہم سوال کس سے کریں، تو یہاں "اھل" کو محذوف ماننا عقل کا تقاضہ ہے۔

۳۔ لغتاً کلام مقدر ماننے کی مثال: "رفع عن أمتي الخطأ" اب یہاں غیر منطوق "عقاب الخطاء" ہے، اگر یہ محذوف نہ مانیں تو مطلب یہ ہوگا میری امت خطاء سے پاک ہے جو درست نہیں۔ متکلم کی صداقت کیلئے کہ وہ صادق المصدوق ہے، اگر

محذوف نہ مانیں تو کذب لازم آئے گا، اسلئے غیر منطوق کو منطوق مان لیا۔

مقتضٰی اور محذوف میں فرق (۲)

۱۔ مقتضٰی میں مقتضٰی ماننے سے پہلے اور بعد میں معنی اور لفظ میں کوئی فرق نہیں پڑتا۔

۲۔ محذوف میں محذوف کو ماننے سے پہلے اور بعد میں معنی اور لفظ میں فرق آتا ہے۔

مقتضٰی کی مثال: "إن أكلت فعبدي حر" میں جب طعام مقتضٰی مانا تو نہ معنی میں فرق آیا نہ لفظ میں کہ اعراب نہیں بدلا۔

محذوف کی مثال: "واسئل القرية": میں جب "اھل القریۃ" محذوف مانا تو لفظاً اعراب میں فرق آیا، پہلے قریۃَ تھا اب قریۃِ ہوگیا، اور معناً یہ فرق ہوا کہ پہلے قریہ سے سوال کا تعلق تھا، اب اھل قریہ سے سوال کا تعلق ہے۔

اشکال: ہم آپ کو ایسی مثال دکھاتے ہیں جس میں محذوف ماننے کے بعد فرق نہیں آیا اور مقتضٰی ماننے کے بعد فرق آ گیا، جس سے آپ کا قاعدہ ٹوٹ گیا، جیسے: "أعتق عبدك عني بألف" میں بیع کو مقتضٰی ماننے سے پہلے آمر کی طرف سے آزادی نہیں تھی، اور بیع کو مقتضٰی ماننے کے بعد آمر کی طرف سے آزادی ہے اور محذوف ﴿قلنا اضرب بعصاك الحجر فانفجرت﴾ میں محذوف ماننے سے پہلے اور بعد میں (فضرب الحجر فانشق) کوئی فرق نہیں آیا۔

جواب: ہمارا یہ قاعدہ کلیہ نہیں، بلکہ قاعدہ اکثریہ ہے، کچھ مثالیں اس پر منطبق ہونگی اور کچھ نہیں۔

قوله: ثم الثابت بمقتضى النص لا يحتمل التخصيص

مقتضی اور محذوف میں فرق (۳)

مقتضی میں معنی تخصیص کا احتمال نہیں ہوتا اسلئے کہ تخصیص عموم کا فرد ہے اور مقتضی میں عموم نہیں تو اس کا فرد تخصیص بھی نہیں، جبکہ محذوف میں تخصیص کا احتمال ہوتا ہے، وجہ اس کی یہ ہے کہ محذوف لفظ کی صفت ہے اور عموم خصوص بھی لفظ کے عوارض میں سے ہے اور مقتضی عموم کا احتمال بھی اسی لئے نہیں رکھتا کہ عموم تو الفاظ کی صفت ہے، جبکہ مقتضی لفظ کی صفت نہیں، بلکہ معنی کے عوارض میں سے ہے، (شوافعؒ کے نزدیک ان دونوں میں عموم ہوتا ہے)۔

مثال: "واللہ لا أشرب" مقتضی کی مثال ہے، اب اگر کوئی اس میں تخصیص کرے تو وہ درست نہیں، کیونکہ یہاں (مقتضی) "مشروب" کا معنی پڑا ہے کہ شرب تقاضہ کرتا ہے کہ کوئی مشروب ہو، پس جب مقتضی ہے تو تخصیص کا احتمال نہیں ہوگا۔

اشکال: اس مثال میں عموم ہے کہ ہر مشروب سے حانث ہو رہا ہے۔

جواب: یہ عموم نہیں ہے بلکہ محلوف علیہ کی حقیقت عام ہے۔

قوله: كذلك الثابت بدلالة النص لا يحتمل التخصيص

اسی طرح دلالۃ النص میں بھی تخصیص کا احتمال نہیں، کیونکہ اگر ہم دالالۃ النص میں تخصیص کے قائل ہونگے تو خرابی یہ لازم آئے گی کہ دلالۃ النص کا حکم معنی سے ثابت ہوتا ہے جو کہ علت ہوتی ہے، تو کہیں ہمیں ایک چیز کو علت ماننا پڑے گا اور کہیں اس چیز کو غیر علت ماننا پڑے گا کہ کہیں علت (ایلام) بھی ہو حکم (حرمت ضرب وشتم) بھی ہو اور کہیں علت (ایلام) تو ہو، لیکن حکم (حرمت ضرب وشتم) نہ ہو جو درست نہیں۔

قوله: وأما الثابت بإشارة النص فيحتمل أن يكو ن عاما يخص

اشارۃ النص اور عبارۃ النص میں عموم خصوص کی مثال

احناف: "و علی المولود له رزقهن و کسوتهن" الآية. اس آیت میں اشارۃ النص سے یہ بات سمجھ آ رہی ہے کہ باپ اپنے بیٹے کی ہر چیز کا مالک ہے، یہ عموم ہے، پھر تخصیص آئی کہ باندی کا مالک باپ نہیں (یہ سب اشارۃ النص سے ثابت ہے)۔

شوافع: "ولا تقولوا لمن يقتل فی سبيل الله اموات" عبارۃ النص عالی مرتبہ بتاتا ہے اور اشارۃ النص ہے کہ نماز جنازہ نہیں پڑھنی کسی شہید کی تو یہ عموم ہے، پھر تخصیص ہوئی حضرت حمزہ رضی اللہ عنہ کی نماز جنازہ کے ساتھ۔

الوجوه الفاسدة

وجوہ فاسدہ کا بیان

قوله: فصل : ومن الناس من عمل في النصوص بوجوه أخر هي فاسدة عندنا

تمہید: لفظ کی دلالت معنی پر اگر محل نطق میں ہے تو منطوق ہے/ اور اگر لفظ کی دلالت معنی پر محل نطق میں نہیں ہے تو مفہوم ہے، جیسے: "ولا تقل لهما اف" میں حرمتِ تافیف منطوق ہے، اور اسی آیت میں حرمت ضرب وشتم مفہوم ہے۔

اب منطوق کی دلالت مفہوم پر اگر مطابقی تضمنی ہے تو صریح ہے/ اور اگر دلالت التزامی ہے، تو غیر صریح ہے۔ اب مسکوت عنہ اگر منطوق کے موافق ہے نفیا و اثباتا، تو مفہوم موافق ہے اور اگر مسکوت عنہ منطوق کے موافق نہیں ہے نفیا و اثباتا تو مفہوم مخالف ہے۔

مفہوم موافق کا دوسرا نام دلالۃ النص ہے، جیسے: ﴿ولا تقل لهما اف﴾ حرمت تافیف منطوق ہے کہ لفظ کی دلالت مفہوم پر محل کلام میں ہے، اور اس آیت میں حرمت ضرب بھی ہے، لیکن یہ محل کلام میں نہیں، اسلئے یہ غیر منطقوق/مسکوت عنہ ہے اور یہ دونوں موافق بھی ہیں کہ دونوں میں حرمت کا اثبات ہے تو یہ مفہوم موافق/ دلالۃ النص ہے۔

مثال: "ومن لم يستطع منكم طولا" الآية. **یعنی:** باندی کیساتھ نکاح کرنے کیلئے شرط لگائی عدم طول کی اس پر تو نطق ہے کہ عدم استطاعت میں باندی سے نکاح مباح ہے، پس اگر طول/ قدرت ہو تو پھر باندی سے نکاح نہیں کر سکتے، یہ مسکوت عنہ کلام ہے اور یہ مفہوم مخالف ہے، اسلئے کہ منطوق کلام میں اثبات تھا اور غیر منطوق کلام میں اثبات نہیں، نفی واقع ہو رہی ہے۔

حکم: مفہوم موافق احکام کے استنباط کیلئے معتبر ہے، جبکہ مفہوم مخالف احکام کے استنباط کیلئے معتبر نہیں عند الاحناف، کیونکہ مفہوم مخالف کا اعتبار کرنے میں کفر لازم آئے گا، جیسے: "محمد رسول الله" کا مفہوم مخالف یہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے علاوہ کوئی نبی نہیں ہے جو کفر ہے، (البتہ شوافع کے نزدیک مفہوم مخالف معتبر ہے) اور مفہوم مخالف میں جھوٹ لازم آتا ہے، جیسے: "جاء ني زيد" کا مفہوم مخالف ہے کہ عمرو، بکر، خالد نہیں آئے، حالانکہ وہ آئے تھے۔

قوله: منها ما قال بعضهم: أن التنصيص على الشيئ باسمه العلم يوجب التخصيص و نفي الحكم عما عداه

پہلی وجہ فاسدہ کا ذکر

اسم جنس/ اسم علم: اگر کسی ذات کو سوچا کہ اس میں شرکت ہو سکتی ہے، لیکن وضع

معنیٰ نہیں سوچا تو یہ اسم جنس ہے، جیسے: لفظ انسان۔

وصف: اگر ذات مع الوصف کو سوچا تو وصف ہے، جیسے: حبلیٰ۔

مفہوم مخالف کے قائلین (ابوبکر دقاق اور عام اشاعرہ) کہتے ہیں کہ اگر منطوق کلام، میں علم ہو تو یہ دلیل ہے کہ غیر پر حکم نہیں ہے۔ احنافؒ فرماتے ہیں کہ ایسا کہنے پر کفر لازم آئے گا، جیسے: اگر کوئی کہے: محمد (ﷺ) رسول اللہ، تو غیر کے نبی کے ہونے کی نفی ہوئے گی جو کفر ہے اور آپکا یہ کہنا عقلا بھی درست نہیں، جیسے: "جاء زید" سے جملہ آنے والوں کی نفی ہو جائے جو درست نہیں۔

جو حضرات اس کا اعتبار کرتے ہیں، ان کی شرائط یہ ہیں:

۱۔ مسکوت عنہ کلام کا حکم منطوق کلام سے کمتر ہو مساوی یا اولی نہ ہو، جیسے: اعلی کی مثال: ﴿ولا تقل لهما اف﴾ میں حرمت تافیف منطوق ہے اور حرمت ہے اور حرمت ضرب وشتم مسکوت عنہ ہے، لیکن مسکوت عنہ کا حکم اعلی ہے، تو یہاں مفہوم مخالف کا اعتبار نہیں کیا، بلکہ دلالۃ النص ہے اور مساوی کی مثال: ''سور ھرۃ''۔ ظاہر ہے یہ منطوق ہے اور مسکوت عنہ یہ ہے کہ دیگر ''سواکن البیوت'' کا جھوٹا بھی طاہر ہو، لیکن بلی اور دیگر سواکن البیت مساوی ہیں تو یہاں مفہوم مخالف کا اعتبار نہیں ہے، بلکہ قیاس کا اعتبار کیا کہ دونوں کی علت طواف ہے تو دونوں کا جھوٹا پاک ہے۔

۲۔ کلام منطوق سوال کے جواب میں نہ ہو جیسے: ذھاب (سنار) سے پوچھا جائے کہ زیورات میں زکوۃ ہے تو وہ کہے ہاں! تو مفہوم مخالف یہ ہے کہ غیر زیورات میں زکوۃ نہیں تو یہاں مفہوم مخالف مراد نہیں، کیونکہ منطوق کلام سوال کے جواب میں ہے۔

۳۔ کلام منطوق مخصوص واقعہ سے متعلق نہ ہو، جیسے: حباب ابن منقذ رضی اللہ عنہ کے دماغ پر چوٹ کی وجہ سے حضور ﷺ نے ان سے فرمایا کہ بازار میں جا کر یہ کہا کرو،

(کیونکہ ان کو دھوکا ہو جاتا تھا) "لا خلابة ولي الخيار ثلاثة أيام" تو مفہوم مخالف یہ ہے کہ اگر دماغ میں فتور نہ ہو تو اختیار نہیں ہے تو یہاں مفہوم مخالف مراد نہیں ہے، کیونکہ منطوق کلام خاص واقعہ سے متعلق ہے۔

۱۔ اگر منطوق کلام اسم علم ہو اور اس اسم علم پر کوئی حکم لگانا نفی ہے غیر منطوق کیلئے۔

رد: آپ نے غیر منطوق پر نفی کیسے کردی، حالانکہ نفی اور اثبات تو شمول کے عوارض ہیں اور غیر منطوق کو کلام شامل ہی نہیں۔

مثال: ابو بکر دقاق رحمہ اللہ نے کہا: حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: "الماء من الماء" اس میں ماء اول سے مراد غسل اور ماء ثانی سے مراد منی ہے، یہاں ماء ثانی خروج منی اسم علم ہے، پر غسل کا حکم صراحتاً لگایا گیا ہے، تو غسل اسی وقت ہے جب منی نکلے اور مفہوم مخالف کا اعتبار کیا، تو مطلب ہوا کہ اگر منی نہ نکلے تو غسل نہیں، تو تفریع یہ ہوئی کہ اکسال (التقاء الختانين) میں غسل نہیں ہے، کیونکہ تمام اہل مدینہ یہی کہتے تھے کہ اکسال میں غسل نہیں۔

جواب نمبر ۱: یہ اکسال میں عدم غسل ابتدائے اسلام میں تھا اور مفہوم مخالف کی وجہ سے اہل مدینہ نے یہ نہیں کہا تھا اور حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ نے ام المؤمنین حضرت حفصہ رضی اللہ عنہا سے پوچھا تو فرمایا کہ حضور ﷺ نے اکسال میں غسل فرمایا تو "الماء من الماء" منسوخ ہوگئی۔

جواب نمبر ۲: اہل مدینہ یہ سمجھے کہ یہاں غسل کی وہ اقسام مراد ہیں جو شہوت سے متعلق ہو اور منی نکلے اور منی دو طرح نکلتی ہے: ۱۔ عیاناً/حقیقۃ، جیسے: احتلام، ۲۔ دلالۃ، جیسے: التقاء ختانین اور جہاں غسل کی وہ اقسام جو شہوت سے متعلق نہیں، جیسے: حیض ونفاس، وہاں منی کا نکلنا شرط نہیں۔

قوله: ومنها ماقال الشافعي: إن الحكم متى علق بشرط إلخ.

دوسری وجہ فاسد

امام شافعی رحمہ اللہ کے طریق استدلال کی دوشقیں

۱۔کسی حکم کو اگر کسی شرط کے ساتھ خاص کر دیا جائے تو وہ اپنے ماعدا میں نفی پر دلالت کرتا ہے۔

۲۔کسی حکم کو کسی وصف کے ساتھ متصف کیا جائے تو جہاں وصف نہیں ہوگا وہاں حکم بھی نہیں پایا جائے گا۔

مثال: باندی سے نکاح کرنے کی شرط عدم طول ہے، اب اگر عدم طول نہ ہو، یعنی: طول ہو تو باندی سے نکاح نہیں کر سکتے (مفہوم مخالف امام شافعیؒ کے نزدیک معتبر ہے تو تب مطلب یہ ہوگا) کہ نکاح کرنا اس وقت جائز ہے جب ایمان کا وصف ہو، اگر ایمان نہ ہو تو نکاح بھی نہیں کر سکتے، تو طول والی بات مفہوم شرط سے ثابت کی اور ایمان والی بات کو مفہوم وصف سے ثابت کیا۔

امام شافعی رحمہ اللہ کی دلیل کی بنیاد دو چیزوں پر ہے:

۱۔شرط اور وصف ایک جیسے ہیں وجود حکم اور منع حکم کیلئے (امام شافعی کے نزدیکؒ)، "أنت طالق إن كنت راكبةً" اب یہاں شرط کی وجہ سے حکم مانع ہے، اور "أنت طالق راكبة" اب یہاں وصف کی وجہ سے حکم مانع ہے، تو امام شافعی نے وصف کو شرط کے ساتھ ملحق کر دیا۔

سبب شرعی: کلام کے وقت سبب موجود تھا، لیکن تعلیق نے سبب کو روکے رکھا۔

سبب اصلی: کلام کے وقت سبب موجود نہیں تھا بعد میں سبب وجود میں آیا۔

عدم شرعی سے جو حکم ثابت ہے اس کا تعدیہ جائز ہے قیاس کے ذریعے۔

عدم اصلی سے جو حکم ثابت ہوتا ہے اس کو متعدی نہیں کر سکتے۔

۲۔ اگر کسی حکم کو کسی شرط کے ساتھ معلق کر دیا جائے تو یہ تعلیق اس حکم سے تو وجود شرط تک مانع ہوگی، لیکن اس کا سبب موجود ہوگا۔

امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ تعلیق بالشرط منع حکم میں عامل ہے، نہ کہ منع سبب میں، اگر کسی حکم کو کسی شرط کے ساتھ معلق کر دیا جائے تو یہ تعلیق اس حکم سے تو وجودِ شرط تک مانع ہوگی۔ لیکن اس کا سبب موجود رہے گا، مثلاً کسی آدمی نے جب "أنت طالق إن دخلت الدار" کہا، تو "أنت طالق" یہ وقوع طلاق کیلئے سبب ہے اور "إن دخلت الدار" تعلیق ہے، جس نے سبب کو معدوم نہیں کیا، سبب تو موجود ہے، لیکن حکم موجود نہیں، اسلئے کہ تعلیق نے اسے روکا ہوا ہے۔ امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ جب "أنت طالق إن دخلت الدار" کہا، تو یہ الفاظ سبب ہیں تو سبب معدوم ہوگیا، جب دخول دار پایا گیا، تو نیا سبب آیا ہے۔

نوٹ

تعلیق کی وجہ سے حکم معدوم ہو تو احناف کے نزدیک یہ عدم اصلی ہوتا ہے اور شوافع کے نزدیک یہ عدم شرعی ہے۔

تفریع

﴿فتحریر رقبة مؤمنة﴾ میں جب رقبہ غیر مومنہ آزاد کیا تو تکفیر نہیں ہوئی یعنی: تعلیق بالمؤمنہ کی وجہ سے عدم تکفیر ہوا تو شوافع اسے عدم شرعی کہتے ہیں اور عدم شرعی میں چونکہ ایک محل سے دوسرے محل میں تعدیہ ہوتا ہے تو جس طرح قتل میں مومنہ کی قید ہے

تو یمین کے کفارے میں بھی مؤمنہ کی قید ہے۔

شوافعؒ فرماتے ہیں: تعلیق نے حکم روکا ہے اور سبب بدستور موجود ہے۔

احنافؒ فرماتے ہیں: تعلیق سبب کیلئے مانع ہے، سبب معدوم ہے سبب معدوم ہونے کی وجہ سے حکم معدوم ہوا۔

مذہب شافعی رحمہ اللہ کی مزید وضاحت کے لئے تفریعات

امام شافعی رحمہ اللہ کی پہلی تفریع

"إن نكحتك فأنت طالق" "إن ملكتك فأنت حر" میں حریت کیلئے تعلیق مانع ہے، لیکن سبب کہتے وقت ان کے نزدیک یہ شرط ہے کہ غلام متکلم کی ملکیت میں ہونا ضروری ہے، جب غلام ملکیت میں نہیں تو یہ کلام باطل ہے اور بطلان کی وجہ یہ ہے کہ سبب کہنے کے وقت حریت کا محل ملکیت میں ہو اور جب محل ملکیت میں آئے گا تو سبب نہیں ہوگا سبب کے انعقاد پر ملک نہیں اور ملک کے انعقاد پر سبب نہیں۔

نوٹ: اس مثال میں لگ ایسا رہا ہے کہ جس طرح احناف کہتے ہیں کہ سبب باطل ہوتا ہے تعلیق کی وجہ سے، تو یہاں اسی وجہ سے سبب باطل ہوا ہے، حالانکہ یہاں سبب باطل اسلئے نہیں ہوا کہ تعلیق آئی ہے، بلکہ وجہ یہ ہے کہ کہ سبب کا محل ملکیت میں نہیں ہے۔

قوله: وجوز التكفير قبل الحنث إلخ

امام شافعیؒ کی دوسری تفریع

سبب: یمین، حکم: کفارہ، نفس وجوب شرط: حنث، حکم: کفارہ وجوب اداء۔

تو جب یمین آ گئی تو نفس وجوب کفارہ آ گیا ہے، لیکن وجوب اداء کو حنث نے روک لیا تو جب صرف سبب ہے اور شرط نہیں پائی گئی، پھر بھی حنث سے پہلے کفارہ ادا کر

سکتے ہیں، کیونکہ سبب پایا جا چکا ہے اور اس کی مثال زکوۃ ہے کہ سبب ''مالک نصاب ہونا'' آ گیا تو شرط ''حولان حول'' سے پہلے بھی زکوۃ ادا کر سکتے ہیں۔

یہ بات تو عبادت مالیہ میں تھی، لیکن عبادت بدنیہ سے اگر کفارہ ادا کرتا ہے تو حنث سے پہلے کفارہ ادا نہیں کر سکتا، کیونکہ عبادت مالیہ میں نظیر موجود تھی، لیکن عبادت بدنیہ میں تکفیر قبل الحنث کی نظیر موجود نہیں۔

نوٹ: یہ تفریع اسی بات پر ہے کہ ان کے نزدیک تعلیق بالشرط سے سبب معدوم نہیں ہوتا حکم معدوم ہو جاتا ہے تو جب سبب موجود ہے تو تکفیر قبل الحنث جائز ہے، حالانکہ ہمارے نزدیک تعلیق بالشرط سے سبب معدوم ہو جاتا ہے تو تکفیر قبل الحنث جائز نہیں۔

احناف فرماتے ہیں: کہ انہوں نے یہ کہا کہ شرط اور وصف کا درجہ ایک ہی ہے یہ غلط ہے، کیونکہ وصف کی تین صورتیں ہیں: ۱۔ ادنیٰ، ۲۔ متوسط، ۳۔ اعلیٰ، ادنیٰ، کہ وہ وصف اتفاقی ہو کہ وصف کے ہونے یا نہ ہونے سے حکم پر اثر نہ پڑے حکم بدستور موجود رہے تو وصف ادنی شرط کی طرح نہیں ہوا، جیسے: ''وربائبکم اللتی فی حجورکم من نسائکم اللتی دخلتم بهن'' اب بیوی کی بیٹیاں خواہ پرورش میں ہوں یا نہ ہوں حکم آئے گا کہ بیٹیاں حرام ہیں۔

۲۔ اعلیٰ: کہ وہ وصف کلام میں علت بن جائے کہ اصول یہ ہے کہ اگر کوئی علت مخصہ نہ ہو کہ صرف اسی علت کی وجہ سے حکم ثابت ہے تو وہ غیر مخصہ علت حکم پر اثر نہیں کرتی کہ علت ہو نہ ہو، حکم ہوگا، تو چونکہ علت شرط سے بھی بڑھ کر ہے تو جب علت مانع حکم نہیں ہے تو وصف بھی مانع حکم نہیں ہوگا۔

۳۔ متوسط: اگر علت کو شرط کے معنی میں لے لیں پھر بھی علت مانع حکم نہیں ہے، کیونکہ شرط/ علت حکم پر داخل نہیں ہوتی، کیونکہ شرط کا تعلق مذکور کے ساتھ ہوتا ہے نہ کہ

غیر منطوق پر تو مذکور تو سبب ہوتا ہے اور غیر منطوق حکم ہوتا ہے تو شرط کا تعلق سبب سے ہوتا ہے نہ کہ حکم کے ساتھ تو سبب کیلئے مانع ہے شرط، نہ کہ حکم کیلئے، پھر شرط سبب کے واسطے سے حکم کیلئے مانع ہوگا تو جب شرط مانع نہیں ہے حکم کیلئے تو وصف بھی مانع حکم نہیں۔

اصول

جب حکم اسم مشتق سے ہو تو اس حکم کی علت اسم مشتق کا معنی مصدری ہوتا ہے ''الزانی'' اسم مشتق ہے اور حکم ''جلد مائۃ'' کا لگنا ہے تو علت اسم مشتق کا معنی مصدری ہے جو ''زنا'' ہے تو اس علت کے عدم کی صورت میں حکم معدوم تو نہیں ہوتا زنا کے بغیر بھی جلد پڑتے ہیں، کیونکہ یہ علت مختصہ نہیں ہے تو جب علت مانع حکم نہیں ہے تو وصف بھی مانع حکم نہیں ہے۔

احناف کی تفریع: کہ تعلیق کا تعلق سبب سے ہوتا ہے حکم سے نہیں ہوتا، آدمی نے قسم کھائی: "لا یطلق امرأته" پھر کہتا ہے: "أنت طالق إن دخلت الدار" تو چونکہ سبب (یمین) پایا گیا اور شرط (حنث) نہیں پایا گیا تو عدم شرط کی وجہ سے سبب معدوم ہوا پھر حکم معدوم ہوا پھر جب شرط آئے گی، تو سبب آئے گا اور اسکے ساتھ حکم۔

شوافع کی دلیل: کہ تعلیق کا تعلق حکم سے ہے نہ کہ سبب سے کہ بیع سبب ہے اور ملک حکم ہے اور خیار تعلیق ہے تو تعلیق کا تعلق حکم (ملک) سے ہے کہ ملک سے نہیں ہے اور تعلیق سبب کے ساتھ متعلق نہیں ہے کہ بیع منعقد نہیں ہوئی، بلکہ بیع منعقد ہو چکی ہے تو اے احناف! مانو کہ تعلیق حکم کیلئے مانع ہوتا ہے نہ کہ سبب کیلئے۔

جواب: یہ صورت مستثنیٰ ہے ضرورتاً۔

امام شافعی کے ہاں: کفارۂ مالی میں نفس وجوب اور وجوب اداء جدا ہو سکتے

ہیں تو وجوب ادا سے پہلے بھی کفارہ ادا کر سکتے ہیں اور کفارہ بدنی میں نفس وجوب اور وجوب ادا جدا نہیں ہو سکتے تو وجوب ادا سے پہلے کفارہ ادا نہیں کر سکتے۔

احناف فرماتے ہیں: کہ کفارہ بدنی اور مالی حقیقت کے اعتبار سے ایک (بدنی) ہی ہے جو فعل الاداء ہے اب وہ ادا کبھی بدن سے ہوتا ہے اور کبھی مال کے واسطے سے، تو حقوق اللہ میں مال اصل نہیں ہے، بلکہ فعل الاداء اصل ہے اور آپ نے کفارہ مالی (حقوق اللہ) کو قیاس کیا زکوۃ (حقوق العباد) پر کہ وجوب اداء سے پہلے ادا کر سکتے ہیں تو یہ قیاس مع الفارق ہے، کیونکہ حقوق اللہ میں اصل فعل الاداء ہے اور حقوق العباد میں اصل مال ہے کہ فقراء کو مال دینا ہے ان کو مال پسند ہے کہ ان کا فقر ختم ہو جائے۔

قوله: ومن هذه الجملة ما قال الشافعي :إن المطلق محمول على المفيد

تیسری وجہ فاسدہ کا ذکر

شوافع فرماتے ہیں: کہ اگر ایک حکم مقید ہے اور ایک حکم مطلق ہے تو مطلق کو مقید کی طرح مقید کر دیا جائے گا۔

مثال

قتل خطاء کا کفارہ مقید بقید الایمان ہے اور کفارہ یمین مطلق ہے تو کفارہ یمین کو بھی مقید کر دیا جائے گا، کیونکہ قتل خطا عدم شرعی ہے اور عدم شرعی میں تعدیہ ہوتا ہے اور اسلئے کے سارے کفارے ایک جنس ہیں ساتر اور زاجر ہونے میں۔

احناف فرماتے ہیں: ایسا نہیں کیا جائے گا بلکہ مطلق کو مطلق رکھا جائے گا اور مقید کو مقید۔

مثال: ظہار میں دو جگہ مسیس کی شرط ہے، ایک میں نہیں ہے، تو ایک کو مطلق ہی رہنے دیں گے قرآن نے اعتاق اور صیام کی صورت میں قبل المسیس کی قید کو لگایا ہے اور اطعام کی صورت میں قبل المسیس کی شرط نہیں ہے۔

اب قرآن نے دو باتوں کا حکم دیا ہے: ۱۔ صیام (سارے روزے) قبل المسیس ہونا چاہئے، ۲۔ صیام مسیس سے خالی ہونا چاہئے، اب اگر درمیان میں کسی نے مسیس کر لی تو دونوں باتیں ٹوٹ گئی کہ سارے روزے قبل المسیس نہیں ہوئے اور صیام مسیس سے خالی نہیں ہوئے تو احناف ؒ کے نزدیک ایک خرابی کا ازالہ ممکن نہیں کہ صیام مسیس سے پہلے ہو، البتہ ایک خرابی کا ازالہ ممکن ہے کہ صیام مسیس سے خالی ہو تو حکم دیا جائے گا کہ روزوں کا استیناف کرے، تا کہ صیام کے دوران مسیس نہ ہو اور صیام مسیس سے خالی ہو تو ایک خرابی سے بچنا اہون ہے۔

امام شافعیؒ کے نزدیک استیناف نہیں ہے۔

مثال: **شوافع رحمہم اللہ فرماتے ہیں:** کہ دار قطنی کی حدیث میں آیا ہے کہ مطلقاً عبد کی طرف سے صدقہ فطر ادا کرنا ہے اور ترمذی میں آیا ہے کہ "عبد من المسلمین" کی طرف سے صدقہ فطر ادا کرنا ہے تو اب مقید کی طرح مطلق کو بھی مقید کر دیا جائے گا۔

احناف رحمہم اللہ فرماتے ہیں: کہ ہو سکتا ہے کہ ایک کے حکم کے کئی اسباب ہوں مطلق عبد کو مطلق رکھا جائے گا اور مقید کو مقید رکھا جائے گا اور کہا جائے گا کہ صدقہ فطر کے اسباب میں سے ایک عبد کا ہونا ہے اور عبد مومن کا ہونا ہے اور حر کا ہونا ہے۔

نوٹ: جس تعلیق سے سبب رک جائے وہ عدم اصلی کہلاتا ہے اور عدم اصلی میں ردو بدل نہیں آتا۔

مثلاً: ایک آدمی نے اپنی بیوی سے کہا: "أنت طالق إن دخلت الدار" اب یہاں تعلیق سے سبب رک گیا اور کلام معدوم اصلی بن گیا، اب تعلیق سے پہلے دو احتمال تھے کہ طلاق تعلیقاً دے یا تنجیزاً، تو اب تعلیق کے بعد بھی دو احتمال رہیں گے کہ طلاق تعلیقاً واقع ہو جائے یا تنجیزاً۔

احناف رحمہم اللہ فرماتے ہیں: کہ ہوسکتا ہے کہ ایک حکم کے کئی اسباب ہو، مطلق عبد کو مطلق رکھا جائے گا، اور مقید کو مقید رکھا جائے گا، اور کہا جائے گا کہ صدقہ فطر کے اسباب میں سے ایک عبد کا ہونا ہے، اور عبد مومن کا ہونا ہے، اور حر کا ہونا ہے۔

قولہ: وهو نظير ما سبق أن التعليق بالشرط لا يوجب النفي عند عدمه

یہاں سے مصنف سبب اور تعلیق بالشرط کے درمیان ایک مشابہت بیان کرتے ہیں:

مثال: ایک آدمی نے اپنی بیوی سے کہا: "أنت طالق إن دخلت الدار" اب یہاں تعلیق سے سبب رک گیا اور کلام معدوم اصلی بن گیا اب تعلیق سے پہلے دو احتمال تھے کہ طلاق تعلیقاً دے یا تنجیز، تو اب تعلیق کے بعد بھی دو احتمال رہیں گے کہ طلاق تعلیقاً واقع ہو جائے یا تنجیزاً۔

پہلی شرط کی وجہ سے اب تعلیق اور تنجیز (تعلیق اور ارسال) میں تباین ہے وجوداً کہ ایسا نہیں ہوسکتا کہ وقوع طلاق تعلیق اور تنجیز دونوں کی وجہ سے ہو، بلکہ کسی ایک کی وجہ سے طلاق واقع ہوگی۔

شوافع فرماتے ہیں: کہ تعلیق سے پہلے دو احتمال تھے: ارسال اور تعلیق کے، لیکن

تعلیق کے بعد صرف ایک احتمال ہے، کہ طلاق تعلیق کی وجہ سے واقع ہوجائے، اور تنجیز اطلاق واقع نہیں ہوسکتی، کیونکہ تعلیق سے پہلے عدم اصلی تھا، اور تعلیق کے بعد عدم شرعی ہوگیا، اور عدم اصلی کا حکم عدم شرعی کی طرح نہیں ہوتا، تو پہلے دو احتمال تھے اب ایک احتمال ہوگا۔

قوله: ومنها ما قال بعضهم : إن العام يخص بسببه إلخ

وجوہ فاسدہ میں سے چوتھی وجہ فاسد کا ذکر

امام شافعیؒ/امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ: اگر رسول اللہ ﷺ سے کسی نے سوال کیا اور اس واقعے کے متعلق جواب دیا گیا، تو آپ ﷺ کا ارشاد عالی اس واقعے اور اس شخص کے ساتھ خاص رہے گا، اگرچہ اس میں عموم کے الفاظ ہوں، مثلاً: "من فعل كذا" وغیرہ جیسے الفاظ۔ حکم خاص سبب کے ساتھ خاص رہے گا اب اگر اس حکم کو غیر کے حق میں ثابت کرنا ہے تو قیاس یا دلالت النص کے ذریعے ثابت کرینگے۔

جمہور فرماتے ہیں: کہ اعتبار خصوصیت سبب کا نہیں ہے، بلکہ عموم الفاظ کا ہے کہ وہ حکم صاحب واقعہ اور غیر کے حق میں ثابت ہوگا عبارت النص کے درجہ میں، سوائے چار جگہوں میں کہ عموم کا صیغہ اپنے مورد کے ساتھ خاص ہوگا:

۱۔ جہاں عموم کا لفظ ما قبل کلام کا تتمہ ہو اور مستقل نہ ہو جیسے: "أليس لي عليك ألف درهم"، تو "بلى" کہا، یا "أكان لي عليك ألف درهم" تو کہا: "نعم"، تو یہ "نعم" اور "بلى" اپنے مورد کے ساتھ خاص ہے، کیونکہ یہاں "نعم" اور "بلى" مستقل جملے نہیں۔

۲۔ جزاء میں عموم کا لفظ آئے تو مورد کے ساتھ خاص ہے جیسے: حضور ﷺ سے سہو ہوا، تو "فسجد"۔

۳۔ جواب میں آئے، جیسے: "تم کھانا کھانے آؤ" تو کہا: "والله لا أتغدى" تو

یہ اپنے مورد کے ساتھ خاص ہوگا، یعنی: کسی اور کے ساتھ کہا سکتا ہے۔

۴۔اور اگر "واللہ لاأتغدی الیوم" کہا تو یہ نیا کلام ہے تو آج کسی اور کے ساتھ بھی نہیں کھا سکتا اور دوسرے ائمہ کے نزدیک یہ مورد کے ساتھ خاص ہے۔

قوله : ومنها ما قال بعضهم : إن القِران في النظم يوجب القران في الحكم إلخ

پانچویں وجہ فاسد کا ذکر

قِرآن فی النظم: دو جملوں کو حرف عطف کے ساتھ ملا کر یکجا ذکر کرنا۔

امام مالکؒ کے ہاں: جہاں قران فی النظم ہو وہاں حکم میں بھی دونوں یکجا، برابر ہونگے (شرح لقایہ میں اس مذہب پر رد کیا گیا ہے کہ یہ امام مالکؒ کا مسلک ہے ہی نہیں تو اسکے دو جواب ہو سکتے ہیں: ۱۔ہوسکتا ہے کہ کمزور مذھب ہو

۲۔بعض مالکیوں کا یہ مذہب ہو اور بعض کا نہیں۔

دلیل: جیسے جملہ ناقصہ کا حکم وہی ہو جاتا ہے جو جملہ کاملہ کا ہو عطف کے وقت جیسے:"هذا طالق وزینب "اب زینب پر بھی ھند کا حکم لگے گا کیونکہ دونوں میں قران ہے۔

تفریع

قوله تعالیٰ:"اقیموا الصلوة واتوا الزكوة" جب بچے پر نماز نہیں تو بچے پر زکوٰۃ بھی نہیں ہوگی، یعنی: اس کے مال میں سے زکوٰۃ نہیں لی جائے گی۔

جواب: آپ کا قیاس جملہ ناقصہ پر درست نہیں، کیونکہ جملہ ناقصہ کا حکم جملہ کاملہ والا اسلئے کر دیتے ہیں کہ وہاں افتقار ہے کہ جملہ ناقصہ لغو نہ ہو جائے، لیکن جب دونوں جملے کامل ہیں تو قران فی الحکم کی ضرورت نہیں، جیسے:"إن دخلت الدار فأنت طالق

وزینب طالق" دو بیویوں میں سے ایک کو طلاق معلق دیتا ہے اور دوسری کو طلاق تنجیزی، جس طرح یہاں قِران فی الحکم نہیں ہے کہ دونوں کی طلاق تعلیق نہیں ہوگی (بلکہ ایک کی تنجیزاً اور ایک تعلیقاً ہوگی) تو اسی طرح "اقیموا" إلخ میں بھی قِران فی الحکم نہیں ہوگا، البتہ اگر دو جملے کاملہ میں احتیاج ہو تو قِران فی الحکم ہوگا جیسے: "إن دخلت الدار فأنت طالق وعبدي حر" اب یہاں دونوں جملے کامل ہیں اور یہاں قِران فی الحکم اسلئے آیا کہ "عبدي حر" تعلیق کے حکم میں ناقص ہے، تو "عبدي حر" کو بھی معلق کر دیا۔

بحث الأمر

قوله: فصل في الأمر

امر سے متعلق پانچ قسم کے مسائل ہو سکتے ہیں

(۱) نفس امر اور اس کے موجب کا بیان (۲) مامور بہ، یعنی: فعل کا بیان

(۳) مامور فیہ، یعنی: زمانہ کا بیان (۴) مامور، یعنی: مکلّف کا بیان

(۵) امر کا بیان۔

امر کی تعریف: قول القائل لغيره على الاستعلاء: افعل.

فوائد و قیود

قــول: اس سے افعال اور اشارات نکل گئے کہ حضور ﷺ کے افعال سے امر ثابت نہیں ہوتا (یہاں قول سے مقول مراد ہے کیونکہ لفظ قول نہیں ہوتا)۔

استعلاء: التماس (جو برابر کو حکم ہوتا ہے) دعا (اپنے سے بڑے کو خشوعاً حکم کرنا) نکل گیا۔

قــولـه: فـإن صيغة الأمر لفظ خاص من تصاريف الفعل، وضع لمعنى خاص و هو طلب الفعل.

تـصـاريف الـفعل: کہہ کر حرف اور اسم کو نکال دیا کہ حرف کی تصاریف ہوتی ہی نہیں اور اسم کی دو تصریف ہوتی ہے: رجل سے رجلان، رجال۔

اشکال: یہاں آپ نے کہا: (فإن صيغة الأمر لفظ خاص) اور دلیل دی (لأنه وضع لمعنى خاص) تو دعویٰ کو دلیل میں پیش کیا جو مصادر علی المطلوب ہے۔

جواب: دعوی والے خاص سے مراد خاص اصطلاحی ہے اور دلیل والے خاص سے مراد لغوی ہے، جب دونوں میں جدائی ہے تو مصادرۃ علی المطلوب نہیں ہے۔

دو مرتبہ خاص کا لفظ لائے کہ امر کا معنی خاص ہے وجوب کے ساتھ اور وجوب خاص ہے امر کے ساتھ تو ان لوگوں پر رد کیا جو کہتے ہیں کہ امر اباحت وغیرہ کیلئے بھی آتا ہے۔

اشکال: اگر ایک مرتبہ لفظ خاص لے آتے تو بھی یہ دوطرفہ اختصاص پتہ چل جاتا۔

جواب: جی نہیں، کیونکہ الفاظ مترادفہ میں لفظ معنی کے ساتھ خاص ہے، لیکن معنی لفظ کے ساتھ خاص نہیں ہے، جیسے: اسد/لیث/غضنفر، کہ اسد شیر کے ساتھ خاص ہے، لیکن شیر اسد کے ساتھ خاص نہیں، اسی طرح الفاظ مشترکہ میں معنی لفظ کے ساتھ خاص ہے اور لفظ معنی کے ساتھ خاص نہیں ہے جیسے: ''قرء'' کے معنی حیض اور طہر ہیں اب حیض قرء کے ساتھ خاص ہے لیکن قرء حیض کے ساتھ خاص نہیں ہے۔

قوله: وموجبه عند الجمهور الإلزام إلا بدليل

امر کے موجب کے بارے میں فقہاء کا اختلاف

پہلا مذہب

۱۔ بعض حضرات فرماتے ہیں کہ امر اباحت کیلئے ہے، جس کی دلیل: "واذا حللتم فاصطادو" کہ اصطیادو واجب نہیں ہے، مباح ہے۔

جواب: یہاں اباحت قرینہ سے پتہ چلا ہے کہ یہاں بھی حلت کا ذکر ہے۔

"واحل لکم الطیبات" میں حلت کا ذکر ہے اور حلت مقام امتنان/احسان بتانے کیلئے ہوتی ہے، اب اگر "فاصطادوُ" سے وجوب مراد لیں تو احسان تو نہ ہوا احسان

ماننے کیلئے یہاں اباحت مراد لیا گیا ہے۔

دوسرا مذہب

۲۔ دوسرا مذہب یہ ہے کہ امر ندب کیلئے ہے، جس دلیل ہے: ﴿فکاتبوھم ان علمتم فیھم خیرا﴾ اب مکاتب بنانا ندب ہے۔

تیسرا مذہب

۳۔ تیسرا مذہب یہ ہے کہ امر کا موجب اشتراک معنوی ہے: کہ کبھی وجوب، کبھی اباحت اور کبھی ندب کیلئے آئے گا، جیسے: عین اتنے سارے معنوں میں مستعمل ہے، امر مشترک معنوی ہے، یعنی: ایک معنی پر بولا جائے، لیکن اسکے افراد بہت سارے ہوں، جیسے انسان ایک معنی پر بولا جاتا ہے، جس کے افراد بہت سارے ہیں، اسی طرح امر طلب فعل کیلئے آتا ہے، لیکن طلب فعل کے افراد وجوب اباحت ندب ہے۔

چوتھا مذہب

۴۔ بعض حضرات فرماتے ہیں کہ امر کا موجب توقف ہے: اس لئے کہ اس کے معانی بہت سارے ہیں۔ مطولات میں ان کی تعداد ۱۶/۲۱ بیان کی گئی ہیں، مثلا: امر کبھی زجر کیلئے آتا ہے: ﴿فمن شاء فلیؤمن ومن شاء فلیکفر﴾، کبھی امر اکرام کیلئے آتا ہے، جیسے: ﴿ادخلوھا بسلم آمنین﴾، اسی طرح امر کبھی تعجیز کے لیے آتا ہے، جیسے: "فاتوا بسورة من مثله" کبھی امر تسویہ کے لئے آتا ہے، جیسے: "فاصبروا او لاتصبروا"، جب قرینہ آئے گا تو متعین کریں گے۔

جمہور فرماتے ہیں: الزام کیلئے آتا ہے، الا بدلیل کہ قرینہ کے بعد کوئی اور معنی مراد لے لیں۔

دلائل

۱۔"واذقلنا للملئكة اسجدوا" اب شیطان نے بات نہ مانی تو مردود ہوگیا تو امر وجوب کیلئے تھا، اسی لئے تو شیطان مردود ہوا، اگر ندب/اباحت کیلئے ہوتا تو مردود نہ ہوجاتا۔

۲۔"وما كان لمؤمن ولامؤمنة اذا قضى الله ورسوله امرا ان يكون لهم الخيرة" جب وجوب کیلئے ہے، تب ہی تو اختیار نہیں ہے۔

۳۔" فليحذر الذين يخالفون عن امره" جب امر وجوب کیلئے ہے، تب ہی تو ڈانٹ پڑ رہی ہے۔

قوله: والأمر بعد الحظر وقبله سواء

بعض حضرات فرماتے ہیں کہ: امر ممانعت کے بعد اباحت کیلئے ہے اور ممانعت سے پہلے وجوب کیلئے ہے۔

دلائل

دلیل نمبر ا۔﴿واذا حللتم فاصطادو﴾ إلخ پہلے اصطیاد کی ممانعت تھی، (لاتقتلوا الصيد وانتم حرم)، پھر امر آیا تو اباحت کیلئے ہے۔

دلیل نمبر ۲۔ جمعہ میں پہلے "ذروا البيع" آیا اور پھر "فانتشروا في الارض وابتغوا" آیا تو بیع کرنا اباحت کیلئے ہے۔

جواب: یہاں اباحت قرینے سے آئی ہے اور وہ قرینہ مقام امتنان ہے کہ بہت تھوڑے وقت کیلئے شکار اور بیع حرام تھی، اب واپس کر سکتے ہو کہ مقام امتنان میں وجوب نہیں ہوتا، کیونکہ وجوب میں مشقت ہوتی ہے، اگر ممانعت کے بعد اباحت کیلئے ہے تو

"فاقتلوا المشركين" کے بارے میں آپ کیا قول اختیار کریں گے، کیونکہ یہ وجوب کیلئے ہے باوجود اس کے کہ اشہر حرام میں ممانعت کے بعد ہے۔

قوله: ولاموجب له في التكرار ولا يحمله

امر تکرار کا احتمال رکھتا ہے یا نہیں اس میں فقہاء کرام کا اختلاف

۱۔صاحب حسامیؒ کے ہاں تکرار کا تقاضہ بھی نہیں اور احتمال بھی نہیں۔

۲۔ابواسحاق اسفرائی کے ہاں: تکرار موجب ہے امر کا۔

۳۔امام شافعی رحمہ اللہ کے ہاں: تکرار کا احتمال ہے۔

فائدہ: احتمال اور موجب میں فرق یہ ہے کہ موجب میں نیت نہیں کی جاتی وہ ثابت ہوجاتا ہے، جبکہ احتمال میں نیت کرنی پڑتی ہے۔

۱۔صاحب کتاب/ احناف کی دلائل عدم تکرار پر: امر مخفف ہوتا ہے مصدری معنی سے، جیسے: ''اضرب'' اصل میں "اطلب منك فعل الضرب" تھا اور مصدری معنی میں فردیت (توحد) کا معنی ہے، جو کہ عدد کے خلاف ہے، اب توحد، یعنی: مصدری سے عدد مراد نہیں لے سکتے، اسی طرح سے امر سے تکرار مراد نہیں لے سکتے، کیونکہ امر مفرد/ متوحد ہے اور تکرار عددی چیز ہے، تو چونکہ امر اور تکرار میں تباین ہے، لہٰذا یہ دونوں ایک دوسرے سے مراد نہیں لئے جاسکتے۔

نوٹ: فرد کی دو قسمیں ہیں: (۱) فرد حقیقی: جس کے نیچے کوئی فرد نہ ہو یہ بغیر نیت کے ثابت ہوتا ہے کیونکہ یہ موجب ہے اور (۲) فرد حکمی: جو تمام افراد کا مجموعہ ہو یہ نیت کے ساتھ ثابت ہوتا ہے کیونکہ یہ محتمل ہے۔

مثال: "طلقي نفسك" کہا، تو یہ امر ہے، اس میں توحد کا معنی ہے تو عورت

اپنے آپ کو فردیت والی طلاق دے سکتی ہے، یعنی: فرد حقیقی ایک طلاق دے سکتی ہے اور فرد حکمی یعنی تین طلاق بھی دے سکتی ہے، جبکہ شوہر نے نیت کی ہو، کیونکہ فرد حکمی محتمل ہے اور محتمل میں نیت ضروری ہوتی ہے۔ اگر بیوی لونڈی ہے تو ایک (فرد حقیقی) طلاق دے سکتی ہے اور دو بھی دے سکتی ہے، کیونکہ لونڈی کے حق میں دو طلاقیں فرد حکمی ہیں، البتہ آزاد عورت دو طلاقیں نہیں دے سکتی، کیونکہ یہ عدد ہے اور امر سے عدد مراد نہیں لے سکتے۔

۲۔شوافع کی دلیل: نکرہ تحت النفی میں عموم ہوتا ہے اور نکرہ تحت الاثبات میں عموم کا احتمال ہوتا ہے اور امر، یعنی: ''اضرب'' مختصر ہے: ''اطلب منك ضربا'' نکرہ تحت الاثبات ہے، تو عموم کا احتمال ہے اور تکرار ایک ہی چیز ہے تو تکرار کا بھی احتمال ہے اور ''اضرب'' اصل میں ''اطلب منك الضرب'' (معرفہ) ہو تو ''ال'' استغراقی ہے اور عموم ہے بہت ساروں کو شامل ہے تو تکرار کا احتمال ہے۔

۳۔ابواسحاق رحمہ اللہ کی دلیل: حضور ﷺ نے فرمایا کہ حج ضروری ہے حضرت اقرع بن حابس نے فرمایا کہ ہر سال؟ تو ان کا یہ سوال دلالت کرتا ہے کہ تکرار کا موجب ہے امر میں۔

جواب: آپ کو ان کے ذہن کی بات کیسے پتہ چلی، ان کو دین کی معلومات حاصل کرنے کے جذبے نے ابھارا کہ وہ سوال کریں تکرار کہاں سے آیا۔

قوله: ثم الأمر المطلق عن الوقت لايوجب الأداء على الفور في الصحيح من مذهب أصحابنا.

مامور بہ کی اقسام

مامور بہ کی دو قسمیں ۱۔مطلق عن الوقت ۲۔مقید بالوقت۔

۱: **مطلق عن الوقت کی تعریف**: کہ فرضیت کا وقت تو متعین ہے، لیکن جب بھی ادا کرے وہ ادا ہی کہلائے، قضا نہ کہلائے، یعنی: وقت کی پابندی سے آزاد ہو، جیسے: زکوٰۃ، صدقہ، فطر، عشر، نذر، مطلق۔

احناف ؒ کے ہاں: فی الفور ادا کرنا واجب نہیں، مستحب ہے۔

امام کرخیؒ اور امام شافعیؒ کے ہاں فی الفور واجب ہے احتیاطاً۔

نوٹ: یہ نزاع لفظی ہے، اگر دونوں کے نزدیک انتقال ہو گیا تو گناہ ہوگا، احناف کے نزدیک تاخیر کا نہیں ہوگا، عدم اداء کا ہوگا اور دوسرے حضرات کے نزدیک تاخیر کا گناہ بھی ہوگا۔

۱۔ **احناف ؒ کی دلیل**: امر میں طلب فعل ہوتا ہے اور طلب فعل میں تمام وقت صلاحیت رکھتا ہے، اسلئے اول وقت کو متعین نہیں کیا جائے گا، ورنہ بقیہ وقت صلاحیت نہیں رکھے گا جو قلب مکانی ہے، اسلئے فی الفور ادا کرنا واجب نہیں، ورنہ موضوع (مطلق عن الوقت) کے خلاف ہونا لازم آئے گا۔

قوله: والمقيد بالوقت أنواع: نوع جعل الوقت ظرفا لمودى وشرطا للأداء وسببا للوجوب

۲۔ **مامور بہ مقید بالوقت کی تعریف**: جس کی ادائیگی کیلئے وقت مقرر ہو کہ اگر وہ وقت فوت ہو جائے تو مامور بہ بھی فوت ہو جائے، اس کی تین قسمیں ہیں:

۱۔ وقت مامور بہ کیلئے سبب/شرط/ظرف ہو۔

۲۔ **وقت کا ظرف ہونا**: ظرف ہونے کا مطلب یہ ہے کہ جو وقت مؤدی کی ادائیگی سے بچ رہا ہو اور جو مودی کو محیط ہو۔

۳۔ **معیار**: معیار ہونے کا مطلب یہ ہے کہ جو وقت مؤدی کو ادا کرنے کے بعد

نہ بچے اور مؤدی کو محیط ہو کہ اگر وقت بڑھے تو مؤدی کی مقدار بھی بڑھ جائے۔

شرط: جس کے فوت ہونے سے مؤدی فوت ہو جائے اور اسکے وجود سے پہلے مودی کی ادائیگی درست نہ ہو جیسے کوئی بھی نماز اسکے وقت سے پہلے نہیں ادا کی جاسکتی۔

سبب: جو وجوب مودی میں موثر ہو کہ اگر وہ وقت نہ آئے تو وجوب نہ آئے۔

قوله: والأصل في هذا النوع أنه لما جعل الوقت ظرفا للمودى وسببا للوجوب، لم يستقم أن يكون كل الوقت سبباً إلى قوله: وهو الجزء الذي يتصل به الأداء.

فاضل مصنف "والأصل في هذا النوع" سے ایک اعتراض کر کے خود ہی اس کا جواب دے رہے ہیں، فوجب أن يجعل بعضه سے۔

اشکال: اب ظہر کی نماز کیلئے وقت سبب ہے، تو ظہر کی نماز عصر میں پڑھنی چاہیے، کیونکہ اگر پہلے پڑھیں گے تو سبب [نماز] کا اپنے سبب [وقت] پر مقدم ہونا لازم آئے گا، حالانکہ سبب اپنے مسبب پر مقدم نہیں ہوتا اگر نماز عصر میں پڑھیں، تو اس میں وقت ظرف نہ رہا اور اگر وقت سے پہلے پڑھ لیں تو وقت نہ سبب رہا اور نہ ظرف۔

جواب: وقت کا وہ حصہ سبب ہے جو اداء سے متصل ہے تکبیر تحریمہ کے وقت۔

اشکال: آپ پورے وقت کو سبب قرار دیں اور آخری وقت میں نماز پڑھیں۔

جواب: جمیع وقت کا سبب ہونا مشکوک ہے اور اداء سے متصل وقت کا سبب ہونا یقینی ہے تو یقینی پر عمل کریں گے اور اگر ہم یہ کہیں کہ اداء سے متصل وقت بھی سبب ہے اور اجزاء متقدمہ بھی سبب ہے تو خرابی یہ لازم آئے گی، کہ اقل سے اکثر کی طرف تعدی کے بغیر دلیل کے ہمارے پاس دلیل کل یا جزء ادنی کی ہے نہ کہ تعدی کی۔

قوله: ثم كذلك إلى أن يتضيق الوقت عند زفرؒ وإلى آخر جزء من أجزاء الوقت عندنا.

مصنفؒ یہ فرماتے ہیں کہ سببیت ضرورۃ کل وقت سے اول جز کی جانب منتقل ہوئی ہے اگر اول جز میں بھی ادا کی ابتدا نہ کی، تو جز ثانی کی طرف سببیت منتقل ہو جائیگی۔

مثلاً: تنگ وقت: رباعی نماز میں چار رکعت پڑھنے کا وقت باقی ہو ثلاثی میں تین رکعت اور ثنائی میں دو رکعت پڑھنے کا وقت باقی ہو۔

امام زفرؒ کے ہاں: نماز کے واجب ہونے میں اور ساقط ہونے میں ضیق وقت کا اعتبار ہے کہ اگر کوئی چار منٹ پہلے مسلمان ہوا تو نماز واجب ہے اور اگر دس سیکنڈ پہلے مسلمان ہو تو نماز واجب نہیں۔

عام احنافؒ کے ہاں: آخری لمحے کا اعتبار ہے یعنی سببیت آخری لمحے تک منتقل ہوتی ہے کہ اگر کوئی دس سیکنڈ پہلے مسلمان/ بالغ / پاک ہو گیا تو نماز واجب ہے، اس لئے کہ تکبیر تحریمہ کہنے کا وقت باقی ہے۔

قوله: و يعتبر صفة ذلك الجزء إلخ.

ملحوظ: اگر ایک آدمی کی نماز قضاء ہو جائے تو سبب کل وقت ہے اور جب کل وقت کامل ہے تو قضاء کامل ادا کرے گا اور سبب وقت اخیر نہیں ہے، کیونکہ وہ ناقص ہے۔

امام شافعیؒ کے ہاں: فجر پڑھتے ہوئے جب طلوع شمس ہوا تو کوئی بات نہیں نماز ہوئی عصر پڑھتے ہوئے جب غروب شمس ہوا تو نماز ہو گئی۔

دلیل: ((من أدرك ركعة من الصبح قبل أن تطلع الشمس، فقد أدرك الصبح، ومن أدرك ركعة من العصر قبل أن تغرب الشمس، فقد أدرك العصر)).

احناف ؒ فرماتے ہیں کہ جب عصر پڑھتے ہوئے غروب شمس ہوا تو کوئی بات نہیں فجر میں طلوع شمس ہوا تو نماز نہ ہوئی۔

دلیل: اوقات ثلثہ والی حدیث سے پتہ چلا کہ طلوع شمس ہوا تو نماز نہیں ہوئی۔

تفریع

اب قیاس یہ ہے کہ اگر جزء آخر کامل ہے تو کامل ادا ضروری ہے اگر جزء آخر ناقص ہے تو ناقص ادا ہو سکتی ہے۔اب فجر کا آخری جزء ناقص نہیں کامل ہے تو طلوع شمس سے نماز فاسد ہوگی اور اس قیاس کی وجہ سے "من أدرك ركعة" والی حدیث کو چھوڑا، کیونکہ مطابقت نہیں اور عصر کا آخری جزء ناقص ہے تو غروب شمس سے نماز فاسد نہ ہوگی اور یہ قیاس "أدرك" والی حدیث کے مطابق ہے تو دونوں پر عمل ہوگا۔

"قوله: ولا يلزم على هذا" سے اعتراض کا جواب دیا گیا ہے۔

اشکال: جس شخص نے عصر اول وقت میں شروع کی تو وجوب کامل طریقے سے ہے اور نماز میں قرأت لمبی کی یہاں تک کہ غروب شمس ہوا تو یہ ادا ناقص ہو رہی ہے حالانکہ وجوب کامل ہے تو ادا کامل ہونی چاہئے جو یہاں نہیں ہے تو عدم جواز کا فتویٰ کیوں نہیں دیتے؟

جواب: عزیمت تو یہ ہے کہ وقت کے شروع سے آخر تک نماز پڑھتے رہو اور موذی کو وقت کے ساتھ مشغول رکھے اور چار منٹ میں عصر پڑھنا رخصت ہے، اب اگر کوئی عزیمت پر عمل کرے تو اگر ایسی خرابی لازم آئے تو کوئی بات نہیں، یہ معاف ہے، کیونکہ عزیمت پر عمل کر رہا ہے اور عزیمت میں اس غلطی سے بچنا ناممکن ہے۔

اعتراض: آپ نے کہا کہ سببیت منتقل ہوتی رہتی ہے، اگلے جزء میں اب اگر ایک آدمی نماز نہ پڑھے آخری وقت تک تو ابتدائی وقت کامل تھا اور انتہائی وقت (سبب) ناقص ہے تو نماز ناقص میں پڑھنی چاہیئے، کیونکہ نتیجہ ارذل کے تابع ہوتا ہے اور کامل اور ناقص میں ارذل ناقص ہے۔

جواب: نماز کا وقت ابتداء کامل ہے اور من وجہ آخری وقت میں ناقص ہے تو سبب من وجہ ناقص ہے، اب اگر اس نماز کو اوقات مکروہ میں ناقص طرح ادا کریں تو یہ اوقات ثلاثہ تو من کل الوجوہ ہیں اور سبب من وجہ ناقص ہے تو من کل الوجوہ ناقص وقت میں ادا نہیں کر سکتے۔

قوله: والنوع الثاني ما جعل الوقت معيارا له و سببا لوجوبه وهو وقت الصوم إلى آخره.

۲۔ مامور بہ کی دوسری قسم: وقت معیار ہو اور سبب ہو، جیسے: روزہ اگر ایک مسافر سفر میں رمضان میں نفل کی نیت کرتا ہے تو امام صاحب سے دو روایتیں ہیں:

۱۔ ابن سماعہ رحمہ اللہ کے ہاں: نفل کی نیت بے کار ہے واجب آخر کی نیت درست ہے وجہ: نفل اسلئے نہیں رکھ سکتا کہ یہ رخصت بدن کی راحت کیلئے ہے اور رمضان اولیٰ ہے تو نفل جائز نہیں، لیکن واجب آخر درست ہے، کیونکہ واجب آخر ضروری ہے کہ اگر مر گیا تو سوال ہوگا، لیکن رمضان کا روزہ نہیں رکھا اور سفر میں مر گیا تو سوال نہ ہوگا۔

۲۔ حسن بن زیاد رحمہ اللہ فرماتے ہیں: کہ رمضان میں مسافر نفل بھی رکھ سکتا ہے، کیونکہ رخصت، یعنی: روزہ چھوڑنے میں دنیاوی اور بدنی فائدہ ہے، لیکن نفل رکھنے میں اُخروی فائدہ ہے اور اُخروی فائدہ اولیٰ ہے۔

شوافع فرماتے ہیں: کہ مسافر/مریض یا تو روزہ رکھے رمضان کا یا افطار کرے۔

احناف فرماتے ہیں کہ: مریض اگر چاہے تو روزہ رکھے رمضان کا یا افطار کرے اسے یہ اجازت نہیں کہ نفل/ واجب آخر کا روزہ رکھے، حالانکہ مسافر واجب آخر کا روزہ رکھ سکتا تھا۔

وجہ: مسافر کا عجز حقیقی (مشقت) اور عجز حکمی (مطلق سفر) ہونا معتبر ہے تو وہ عجز حکمی کے ہوتے ہوئے واجب رکھ سکتا ہے، کیونکہ عجز حقیقی نہیں ہے، لیکن مریض کا صرف عجز حقیقی معتبر ہے جب عجز حکمی نہیں ہے تو واجب بھی نہیں رکھ سکتا، کیونکہ عجز حقیقی ہے تو روزہ نہ رکھے اور جب عجز حقیقی نہیں ہے تو روزہ رکھے۔

نوٹ: مقید بالوقت کی یہ تیسری قسم ہے، جو صاحب المنار نے صراحتاً ذکر کی ہے، یعنی: جہاں وقت معیار ہو اور سبب نہ ہو۔ مصنفؒ نے اس کو صراحتاً ذکر نہیں کیا اور اگلی قسم ذکر کر کے تین قسمیں بیان کیں، واضح رہے کہ صاحب المنار کے نزدیک چار قسمیں ہیں۔

تفسیر: غیر رمضان میں روزہ رکھنے کا اختیار ہے اور روزہ نفل ہے لیکن جب یوم الجمعہ کا روزہ اپنے اوپر نذر کے ذریعے واجب کیا، تو اب روزہ نفل نہ رہا واجب ہو گیا، کیونکہ روزہ منفرد ہے، ایک وقت میں نفل اور واجب نہیں ہو سکتا، تو اب یوم الجمعہ کے روزے میں وقت معیار ہے اور سبب نہیں ہے اور دوسری قسم میں بھی وقت معیار تو تھا، لیکن سبب نہیں تھا تو یہ نذر والا روزہ من وجہ روزے کے (دوسری قسم کے) مشابہ ہے، اسی لئے کہا: "ومن هذا الجنس" اور یہ نذر والا روزہ من وجہ دوسری قسم کے مشابہ نہیں ہے کہ جس طرح تندرست رمضان میں نفل نہیں رکھ سکتا، اسی طرح یہ نذر والا بھی یوم الجمعہ میں کوئی نفل نہیں رکھ سکتا، کیونکہ نذر والا روزہ اللہ تعالیٰ کا حق ہے، اب اگر نفل رکھے گا تو اللہ

کے حق کو چھوڑ کر اپنا حق بیچ میں لا رہا ہے، البتہ اگر یوم الجمعہ میں واجب آخر کی نیت کرتا ہے تو یہ درست ہے، کیونکہ یہ حق اللہ کی طرف جا رہا ہے جو درست ہے۔

ملحوظہ: جس طرح مسافر اگر رات کو رمضان میں نیت نہ کرے اور نصف النہار سے پہلے نیت کرے تو رمضان کا روزہ ہو جائے گا اسی طرح اگر نذر ماننے والے نے یوم الجمعۃ سے پہلے رات کو نیت نہ کی، لیکن جمعہ کے نصف النہار سے پہلے نیت کر لی تو نذر روزہ ہو جائے گا۔

نوٹ: صاحب منار کی تیسری قسم اور مصنف کی دوسری قسم میں من وجہ تشابہ ہے اور من وجہ تباین ہے اب تشابہ اس طرح ہے کہ دونوں میں وقت معیار ہے اور دونوں میں تباین اسطرح ہے کہ رمضان میں تندرست کیلئے واجب آخر ہے نذر معین میں نفل جائز نہیں البتہ نذر معین کے دن نفل جائز ہے۔

قوله: والنوع الثالث الموقت بوقت مشكل توسعه وهو الحج.

۳۔ مامور بہ مقید بالوقت کی تیسری قسم جس کے وقت کے ظرف یا معیار ہونے میں شک ہو۔

مثال: حج ہے کہ ظرف سے مشابہ اس طرح ہے کہ وقت بچا رہتا ہے، صرف پانچ ایام مشغول ہیں، باقی شوال، ذوالقعدۃ اور کچھ ذوالحجہ فاضل بچا ہے اور معیار اس طرح کہ ایک سال میں ایک حج کر سکتے ہیں اور دوسرا حج نہیں کر سکتے جیسے روزہ کہ ایک دن دو روزے نہیں رکھ سکتے۔

۲۔ صاحب کتاب فرماتے ہیں کہ: ایک مرتبہ حج کرنا ہر زندگی کا فریضہ ہے، اب اگر ایک مرتبہ حج کر لیا اور دوسرا موقع نہیں ملا تو یہ معیار تھا کہ دوسرا حج نہ کر سکا، اسی

طرح اگر کسی کو دوسرا حج کرنے کا موقع ملا تو یہ ظرف ہوا تو اسی لئے حج کے وقت کے ظرف یا معیار ہونے میں شبہ ہے۔

حج کے اداء کے وقت میں اختلاف

امام محمد رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ جلدی ادا کرنا ضروری نہیں ہے کیونکہ وقت ظرف ہے وقت کافی ہے۔

امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ جلدی ادا کرنا ضروری ہے کیونکہ وقت معیار ہے تنگ ہے تو جلدی ادا کرو اگر ادا نہیں کیا تو فاسق ہو جائے گا جب ادا کرلیا تو فسق ختم ہو جائے گا اور پہلے جب ادا نہیں کیا تو مردود الشہادۃ ہو گیا جب ادا کرلیا، تو شہادت قبول کی جائے گی، اگر فرض سے پہلے نفل ادا کرے تو نفل ادا ہو جائے گا، جیسے: نماز کے وقت میں فرض سے پہلے نفل جائز ہے۔

قوله: وجوازه عن الإطلاق بدلالة تعين من المؤدی إذا الظاهر أنه لايقصد النفل

نوٹ: احنافؒ کے نزدیک فرض سے پہلے نفل ادا کرنا جائز ہے برخلاف شوافعؒ کے اور ہمارے نزدیک مطلق نیت سے فرض ہی ادا ہوگا۔

سوال: جب مطلق نیت کی تو فرض اور نفل دونوں کا احتمال ہے تو فرض ہی کیوں ادا ہوگا؟

جواب: یہاں دلالۃ الحال موجود ہے کہ عقلمند آدمی فرض پہلے ادا کرتا ہے کہ اتنا خرچہ ادا کر رہا ہے۔

سوال: نفل کی بھی اجازت ہے تو یہ بھی تو دلالۃ الحال ہے تو نفل ادا ہونا چاہیے۔

جواب: اہمیت فرض کی ہے تو فرض ادا ہوگا۔

سوال: جب نفل کی نیت کی تو بھی فرض ادا ہونا چاہیے کیونکہ فرض کی اہمیت زیادہ ہے اور دلالۃ الحال بھی ہے کہ اتنا خرچہ برداشت کر رہا ہے؟

جواب: دلالۃ الحال کو چھوڑ کر صراحتاً (نفل کا اعتبار) ہے۔

الأداء والقضاء

قوله: فصل في حكم الواجب بالأمر وهو نوعان:

فصل: وجوب کی دو قسمیں ہیں: ۱۔ اداء، ۲: قضاء۔

ادا کی تعریف

"تسليم عين الواجب بسببه إلىٰ مستحقه".

اس کا مطلب یہ ہے کہ امر سے مطلوب چیز ہی مکمل کی جائے، یعنی: وہی مامور بہ بجالانا جس کا حکم ہوا ہے، جیسے نماز جو اس کے وقتِ مقررہ میں پڑھ لینا۔

اشکال: آپ نے کہا کہ اداء کے معنیٰ تسلیم کرنے کے ہیں اور تسلیم کے معنیٰ میں انتقال کا معنیٰ پڑا ہے اور انتقال ذوات ہوتا ہے، حالانکہ ادا تو افعال میں سے ہے جو اعراض میں سے ہے تو عرض تو منتقل نہیں ہوتا، بلکہ ذات ہوتی ہے۔

جواب: یہاں تسلیم اس معنیٰ میں ہے کہ عدم سے وجود میں لایا جائے اور فعل کو عدم سے وجود میں لایا جاتا ہے۔

بسببہ: اداء وہ ہوتا ہے جو وقت کے سبب سے ہو تو وہ نکل گیا جس کا سبب وقت نہ ہو، جیسے: نذر۔ یہ تعریف مطلق مقید دونوں کو شامل ہے۔

قضاء کی تعریف

"إسقاط الواجب بمثل من عنده هو حقه".

قضاء کا مطلب یہ ہے کہ امر کی وجہ سے جو چیز واجب ہوئی ہے، بعینہ وہ چیز ادا نہ کی جائے، بلکہ اس کا مثل ادا کیا جائے۔

اگر من عندہ نہ کہتے تو قضاء اور اداء ایک ہو جاتے کیونکہ قضاء اپنا حق ہوتا اور ادا اللہ کا حق ہوتا ہے یعنی اداء کا وقت اللہ کا دیا ہوا ہوتا ہے، اب اگر کوئی آج کی ظہر پڑھ رہا ہے تو وہ ایسے وقت میں پڑھ رہا جو اللہ کا حق ہے اور اللہ نے مقرر کیا ہے، اگر کل کی ظہر پڑھ رہا ہے قضاء تو اپنے حق میں سے اللہ کا حق ادا کر رہا ہے تو اپنے حق میں سے اللہ کے حق کو ادا کرنا قضاء ہے اور اللہ کے حق میں سے اللہ کے حق کو ادا کرنا ادا ہے۔

نوٹ: امر کی بحث میں سبب سے مراد نص/ امر الٰہی ہے۔

قوله: واختلف المشائخ في أن القضاء يجب بنص موجود

قضاء کے سبب میں اختلاف

جو سبب ادا کیلئے آیا ہے، وہی سبب قضاء کیلئے یا جدید سبب کی ضرورت ہے، اس میں ائمہ رحمہم اللہ کا اختلاف ہے۔

۱۔احناف/حنابلہ/بعض شوافع رحمہم اللہ فرماتے ہیں: جو سبب امر ادا کیلئے ہے وہی قضاء کیلئے سبب ہے اور جو نصوص صراحتاً قضاء پر دلالت کرتی ہیں وہ تنبیہ اور یاد دہانی کیلئے ہیں، جیسے: "من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها إذا ذكرها" اور "فعدة من أيام أخر" تنبیہ کیلئے ہے، یہ قضاء کا سبب نہیں ہے (فخر الاسلام، ابو زید، شمس الائمہ)۔

۲۔شوافع/معتزلہ کے ہاں: اداء اور قضاء کیلئے سبب الگ الگ ہیں، ادا کیلئے:

"اقیموا الصلاۃ" ہے اور قضاء کیلئے: "فلیصلها إذا ذکرها" ہے اور "کتب علیکم الصیام" ادا کیلئے سبب ہے اور قضاء کیلئے سبب "فعدة من أیام أخر" ہے۔

لأن بقاء أصل الوجب للقدرة/ أیام.

مصنف اس عبارت سے اس بات کی دلیل بیان فرماتے ہیں کہ قضاء اسی سبب سے واجب ہوتی ہے جس سے اداء واجب ہوتی ہے۔ ادا مکلّف پر اللہ کا حق ہے اور لازمی حق تاخیر وخروج وقت سے ساقط نہیں ہوتا۔ فرضیت کا سقوط تین طرح سے ہوتا ہے:

۱۔ من لہ الحق (اللہ تعالی) ادائیگی سے معاف کردے من علیہ الحق (بندہ) کو۔

۲۔ من علیہ الحق فرض کو ادا کردے۔

۳۔ من علیہ الحق ادا کرنے سے عاجز آجائے۔

اب جس آدمی سے کوئی فرض قضاء ہوگیا تو یہ آدمی من وجہ اس کو پورا کرنے پر قادر نہیں ہے، اسلئے کہ وقت کی فضیلت حاصل کرنے سے عاجز ہے اور اس فضیلت کو حاصل کرنے کیلئے نہ کوئی ضمان ہے اور نہ کوئی مثل ہے تو وقت کی فضیلت بندے پر معاف ہے اور بندہ من وجہ قادر ہے کہ اس فرض کی مثل ہے تو اس مثل سے فرض کی قضاء کرے۔

احناف فرماتے ہیں کہ بندے پر سے ابھی تک سابق فرضیت ساقط نہ ہوئی، کیونکہ تین باتوں میں سے کوئی بات نہیں پائی گئی جب ساقط نہیں ہوئی تو نیا سبب نہیں چاہئے، بلکہ سابق سبب قضاء کیلئے کافی ہے۔

شوافع فرماتے ہیں کہ صراحتاً نیا سبب موجود ہے کہ "فیصلها" اور "فعدة من أیام أخر" اسلئے اداء والا سبب کافی نہیں ہے۔

اعتراض: اے شوافع! جب آپ یہ فرماتے ہیں کہ ہر قضاء کیلئے نیا سبب چاہئے تو جن قضاء عبادات کا سبب نہیں ہے تو وہاں آپ کیا کریں گے؟

جواب: وہاں بھی سبب جدید موجود ہے، وہ سبب تفویت ہے کہ جب تم نے فرض کو فوت کیا ہے تو قضاء کرو۔

اشکال: اے احناف! وہ عبادات جہاں قضاء کیلئے صراحتا نص منقول نہیں ہے تو آپ اس کو قضاء کیسے ثابت کریں گے؟

جواب: ہم قیاس کریں گے کہ مقیس علیہ اور اصل نماز روزہ ہے کہ نماز روزے کی قضاء پر نص ہے اور مقیس اور فرع نذر وغیرہ ہیں کہ ان کی قضاء کیلئے نص نہیں ہے، تو اس نذر کو قیاس کریں گے۔ نماز روزے پر تو جب نماز روزے کی قضاء ہے تو نذر کی بھی قضاء ثابت ہوگی اور یہ قیاس بالکل درست ہے، کیونکہ قیاس میں شرط ہے کہ اصل موجود ہو اور یہاں اصل یہ ہے کہ نماز روزے کے وقت کی فضیلت ساقط ہوگئی اور عصر کی نماز کی قضاء کرنی ہے تو جب اصل معقول ہے تو یہ قیاس بھی درست ہے۔

قوله: وفيما إذا أن يعتكف شهر رمضان فصام ولم يعتكف

اشکال: اے احناف! اگر ایک آدمی نے رمضان میں اعتکاف کی نذر مانی اور اعتکاف نہ کیا تو آپ کہتے ہیں کہ جب اعتکاف کرے گا قضاء تو روزے بھی رکھے گا حالانکہ اس کا سبب آپکے پاس نہیں ہے کیونکہ سبب کی وجہ سے جو روزے تھے وہ تو اس نے رکھ لئے اب غیر رمضان میں جب وہ اعتکاف میں روزے رکھے گا تو مان لو کہ اس کا سبب تفویت ہے۔

جواب: جی نہیں، سبب تفویت نہیں، بلکہ نذر کے الفاظ ہیں کہ جب اس نے اعتکاف کی نذر مانی تو نفل روزے اس پر واجب ہوگئے تھے اور رمضان میں شرافت کی وجہ سے نفل روزے رمضان کے روزوں میں ضم ہوگئے تھے، اگر غیر رمضان میں اعتکاف کرتا تو ضم نہ ہوتے نفل روزے۔

ثم الأداء المحض ما يؤديه الإنسان بوصفه على ما شرع

مصنف وجوبِ قضاء کے سبب کے بیان سے فارغ ہونے کے بعد اداء اور قضاء کی اقسام کو بیان فرمارہے ہیں۔

ادا کی تقسیم

ادا کی تین قسمیں ہیں: (۱) ادائے محض کامل، (۲) اداء محض قاصر، (۳) اداء مشابہ بالقضاء۔

(۱) اداء محض کامل، یہ ہے کہ جس کی قضاء سے مشابہت نہ ہو اور جس صفت کے ساتھ مشروع ہوئی ہے، اس کے ساتھ ادا کرنا، جیسے: جماعت کے ساتھ نماز ادا کرنا۔

(۲) ادائے محض قاصر یہ ہے کہ جس کی قضاء کے ساتھ مشابہت نہ ہو اور جس صفت کے ساتھ مشروع ہوئی ہے، اس کے بغیر اداء کرنا، جیسے: بغیر جماعت کے نماز پڑھنا (اسلئے جہری نماز میں منفرد سے جہر ساقط ہے)۔

(۳) اداء مشابہ بالقضاء یہ ہے کہ جس طریقے سے شارع نے اس پر لازم کیا تھا، اس طریقے سے ادا نہ کرے، جیسے: امام کے فارغ ہونے کے بعد لاحق باقی نماز کو ادا کرتا ہے، اس کی نماز وقت کے اعتبار سے تو ادا ہے، لیکن چونکہ جس طریقے سے اس نے اسے اپنے اوپر لازم کیا تھا، ساتھ اس طریقے سے ادا نہیں کیا، تو مشابہ بالقضاء ہے اس کے ادا ہونے کا ثمرہ تو یہ ہے کہ نمازی کا ذمہ فارغ ہو جائے گا اور قضا ہونے کا ثمرہ یہ ہے کہ اقامت کی نیت سے اس کا فرض تبدیل نہیں ہوگا۔

مثلاً: لاحق مسافر تھا اور اس نے کسی مسافر کی اقتداء کی پھر اس کا وضو ٹوٹ گیا وہ وضو کرنے کے لئے بستی میں داخل ہوا، یا اس نے اقامت کی نیت کی پھر واپس آیا تو امام

نماز سے فارغ ہو چکا تھا، لاحق نے بغیر بات کرنے کے باقی نماز پڑھنا شروع کی، تو یہ چار نہیں، بلکہ صرف دو رکعتیں پڑھے گا، لیکن اگر امام مقیم تھا، یا واپس آنے تک امام فارغ نہیں ہوا تھا، یا اس نے بات کر لی اور پھر نئے سرے سے نماز پڑھی تو ان دونوں صورتوں میں اس کے اقامت کی نیت سے اس کا فرض تبدیل ہو جائے گا اور یہ چار رکعتیں پڑھے گا۔

قوله: والقضاء نوعان إلخ

تقسیم قضاء:

قضا محض کی دو قسمیں ہیں: (۱) قضا بمثل معقول (۲) قضا بمثل غیر معقول۔

(۱) قضا بمثل معقول:

یہ وہ قضا ہے جو مدرک بالعقل ہو، شریعت سے قطع نظر کرتے ہوئے، جیسے: روزے کی قضا روزے سے کرنا، نماز کی قضاء نماز سے کرنا۔

(۲) قضا بمثل غیر معقول:

یہ وہ قضا ہے جو مدرک بالعقل نہ ہو، جیسے: روزہ کی قضاء فدیہ سے، کیونکہ روزے اور فدیہ کے مابین عقلاً کوئی مماثلت نہیں ہے، اسلئے روزے میں نفس کو بھوکا رکھنا ہے اور فدیہ میں سیر کرنا ہے۔

نوٹ

مصنف نے قضاء مشابہ بالاداء کو بیان نہیں کیا، اسلئے کہ قضاء مشابہ اداء اول دو قسموں میں سے کسی ایک میں داخل ہو جاتی ہے، اس طور پر کہ اس کی مماثلت کا ادراک عقل کے ذریعہ ہوگا تو مثل معقول میں داخل ہے، اگر عقل سے نہیں تو پھر غیر معقول میں داخل ہے۔

لكنه يحتمل أن يكون معلولا بعلة العجز

اس عبارت سے مصنف ایک اعتراض کا جواب دینا چاہتے ہیں۔

اعتراض: اصول یہ ہے کہ جو حکم خلاف قیاس ثابت ہو اس پر دوسرے مسئلے کو قیاس کرنا صحیح نہیں ہے تو روزے کے لئے فدیہ کا حکم خلاف قیاس ہے اور تم اس پر نماز کو قیاس کرتے ہو اور کہتے ہو اگر کسی مرنے والے نے وصیت کی تو وارث پر واجب ہے کہ اس کی نمازوں کا فدیہ دے۔

جواب ۱۔ نمازوں کا فدیہ قیاس سے ثابت نہیں کیا، بلکہ احتیاط کی وجہ سے ثابت ہے، اسی وجہ سے امام محمدؒ نے انشاءاللہ کا لفظ کہا ہے، تا کہ یہ فدیہ ان مرحومین کے لئے کافی ہو جائے۔

جواب ۲۔ یہ بھی ہو سکتا ہے کہ یہ حکم علت عامہ کی وجہ سے ہو جو نماز میں پائی جاتی ہے اور وہ علت ہے عاجز آ جانا اور یہ عاجز آ جانے والی علت نماز میں بھی پائی جاتی ہے تو نمازوں کا فدیہ بھی دیا جائے گا اور ہم نے یہاں روزے کے فدیہ کو امر تعبدی نہیں مانا، کیونکہ امر تعبدی میں علت نہیں ہوتی۔

قوله: ولا نوجب التصدق بالشاة أو القيمة باعتبار قيامه

یہاں سے مصنف احناف کے اصول پر ایک اعتراض کا جواب دینا چاہتے ہیں۔

اعتراض: قربانی کے دنوں میں قربانی کرنا امر غیر ہے، کیونکہ اس میں حیوانوں کو تلف کرنا لازم آتا ہے، تو ہونا یہ چاہئے کہ اس کی قضا نہ ہو، حالانکہ تم کہتے ہو کہ اگر کسی فقیر نے قربانی کرنے کی نذر مان لی یا کسی نے قربانی کا جانور خرید لیا، پھر وہ ہلاک ہو گیا، تو اس پر واجب ہے کہ وہ عین شاۃ صدقہ کرے یا اس کی قیمت کا صدقہ کرے گا۔

جواب(۱): ہم نے جانور کو بعد کے دنوں میں ذبح کرنے کا حکم اسلئے دیا، تاکہ احتیاط پر عمل ہو جائے، ہم نے یہاں قیاس نہیں کیا۔

جواب(۲): ایام عید میں اصل حکم قربانی نہیں ہے، بلکہ تصدق ہے اور قربانی اس کا قائم مقام ہے، اب اصل کو چھوڑ کر قائم مقام کی طرف انتقال اسلئے کیا گیا کہ یہ ایام اللہ کی ضیافت کے ہیں اور ضیافت میں اصل یہ ہے کہ پاک گوشت کے ساتھ ہو، جو کہ بہترین کھانا ہے تو جب تک قربانی کے ایام موجود ہوں گے، تو ہم کہیں گے کہ قربانی کرنا اصل ہے، لیکن جب قربانی کے ایام فوت ہو گئے تو اب حکم اصل کی طرف لوٹے گا اور وہ یہ ہے کہ صدقہ کیا جائے، پھر اگر دوسرے سال کی عید آ بھی گئی تو ہم اس اصل کو بھی چھوڑیں گے۔

قوله: وهذه الأقسام كلها يتحقق في حقوق العباد إلخ

حقوق العباد میں اقسام اداء کی امثلہ

(۱) حقوق العباد میں اداء کامل کی مثال: غاصب مغصوب چیز کو بغیر کسی نقصان کے بعینہ واپس کر دے جس حالت میں اس نے غصب کی تھی یہ ادائے کامل ہے، مثلا: کسی شخص نے کسی کی کتاب غصب کر لی اور بغیر کسی نقصان کے بعینہ واپس کر دے تو یہ ادائے کامل ہے۔

(۲) ادائے قاصر کی مثال: یہ ہے کہ غاصب مغصوب چیز کو جو اس حال میں واپس کرے کہ وہ اس کے پاس مشغول بالجنایت یا مشغول بالدین ہو گی ہو تو غاصب بری ہو جائے گا، لیکن اگر غاصب نے اس جنایت کے ساتھ ولی جنایت کے حوالہ کر دیا تو غاصب سے قیمت لی جائے گی۔

(۳) مشابہ بالقضاء کی مثال: یہ ہے کہ مرد نے بیوی کو کہا کہ مہر میں فلاں شخص کا

غلام خرید کر دوں گا اب جب شوہر نے غلام خریدا اور بیوی کو دیا یہ اس اعتبار سے اداء ہے کہ بعینہ اسی غلام کو بیگم کے حوالے کر دیا ہے، جس پر عقد نکاح ہوا تھا اور اس اعتبار سے مشابہ بالقضاء ہے کہ تبدل ملک سے تبدل عین لازم آتا ہے، جیسا کہ حدیث بریرہ سے معلوم ہوتا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ((لك صدقه ولنا هديه)).

اقسام قضاء کی حقوق العباد سے امثلہ

قوله: وضمان الغصب قضاء بمثل معقول إلخ

قضاء بمثل معقول کی مثال: یہ ہے کہ غاصب نے کوئی چیز غصب کر لی پھر اس کو ہلاک کر دیا، تو اگر وہ چیز مثلی تھی تو غاصب پر اس کی مثل ضمان دینا واجب ہوگا، جیسے: گندم غصب کی تو اس کا ضمان گندم سے دے گا، چاول کا ضمان چاول سے دینا، یہ قضاء بمثل معقول کامل کی مثال ہے، اسلئے کے ضمان میں ادا کی گئی شے، شے مغصوب کی صورۃً اور معناً مماثل ہے، اگر مغصوب شے ذوات القیم میں سے ہو، مثلاً: حیوان یا ذوات الامثال میں سے ہو، مگر بازار میں دستیاب نہ ہو تو مغصوب کی قیمت واجب ہوگی، یہ قضاء بمثل معقول قاصر کہلائے گی۔

قوله: وضمان النفس والأطراف بالمال إلخ

قضاء بمثل غیر معقول کی مثال:

حقوق العباد میں قضا بمثل غیر معقول کی مثال یہ ہے کہ اگر کسی شخص کو خطاً قتل کر دیا یا خطاً اس کے اعضاء کاٹ دئے جائیں تو مجرم پر اس کی دیت اور اعضاء کا ضمان لازم ہے، حالانکہ انسانی جان اور انسانی اعضاء اور مال کے درمیان کوئی مماثلت سمجھ میں نہیں آتی۔

قضاء مشابہ بالأداء کی مثال

یہ ہے کہ اگر کسی آدمی نے عورت کے ساتھ شادی کی غیر معین غلام کے بدلے میں، تو اگر شوہر درمیانے درجے کا غلام خرید کر بیوی کو دے دے تو ادا ہوگی اور اگر اس کی قیمت دیدے تو یہ قضا ہوگی، لیکن اداء کے معنی میں ہوگی، اس لئے کہ میاں بیوی کے درمیان غلام کے بارے میں جو جھگڑا ہوسکتا ہے، اس کو ختم کرنے کا معیار قیمت ہے، کیونکہ جو اعلی قیمت والا غلام ہوگا وہ اعلی ہوگا اور جو کم قیمت والا ہوگا وہ ادنی ہوگا اور جو درمیانی قیمت والا ہوگا وہ متوسط ہوگا، لہٰذا قیمت کا دینا بھی ادا کے معنی میں ہے، لہٰذا عورت کو قیمت کے قبول کرنے پر مجبور کیا جائے گا (عبدالرؤف منوری عفی عنہ)۔

قوله: ثم الشرع فرّق بين وجوب الأداء ووجوب القضاء إلخ

قدرت کی اقسام

مصنفؒ یہاں سے وجوبِ ادا اور وجوبِ قضاء کے مابین فرق بیان کرنا چاہتے ہیں، قدرت کی دو قسمیں ہیں: (۱) قدرت ممکنہ، (۲) قدرت کاملہ۔

۱۔ قدرت ممکنہ: وہ ادنی مقدار ہے جس کی وجہ سے بندہ واجب کے ادا کرنے پر قادر ہو جاتا ہے، پھر وجوب ادا کے لئے ممکنہ شرط ہے، وجوب قضا کے لئے ممکنہ شرط نہیں، بلکہ پہلے وجوب ہی کی بقا کا نام قضا ہے۔ ماقبل میں یہ بات معلوم ہوگی کہ جو ادا کا سبب ہے، وہی قضاء کا سبب ہے تو وجوب قضاء وہی سابق وجوب کی بقاء ہے، یہ کوئی دوسرا وجوب نہیں، یہ دونوں ایک واجب ہوئے، قدرت ممکنہ وجوب ادا کی شرط تھی اور پھر اس کو وجوب قضاء کی شرط کہا جائے تو تکرار شرط کی وجہ سے وجوب میں تکرار ہوگا پھر واجب واحد کے لئے دو وجوب ثابت ہوں گے اور یہ باطل ہے، لہٰذا معلوم ہوا کہ وجوب قضا کے لئے یہ قدرت

شرط نہیں، بہر حال قدرت ممکنہ وجوب اداء کی شرط ہے، قضاء کے لئے مطلقا شرط نہیں، قضاء کے لئے اس وقت شرط ہوگی جب مطلوب فعل کی ادائیگی ہو، ورنہ پھر وصیت ہوگی یا عدم ایصاء کی وجہ سے گناہ ہوگا۔

قوله: ولهذا قلنا: إذا بلغ الصبي أوأسلم الكافر في آخر وقتٍ إلخ

جب یہ بات معلوم ہوگی کہ وجوب ادا کے لئے قدرت محققہ ضروری نہیں ہے، بلکہ قدرت متوہمہ کافی ہے، تو اگر ایسے وقت میں جبکہ صرف تحریمہ کا وقت باقی ہے، کوئی بچہ بالغ ہوگیا، کافر مسلمان ہوگیا، حائضہ دم حیض سے پاک ہوگئی، ان پر نماز ظہر لازم ہوگی، کیونکہ سورج کی رفتار رک جانے سے وقت کے لمبا ہونے میں احتمال ہے، جیسا کہ حضرت سلیمان علیہ السلام اور حضرت یوشع بن نون علیہ السلام اور حضرت علیؓ کے لئے وقت لمبا ہوگیا تھا، حضرت سلیمان علیہ السلام والی روایت دیگر دونوں روایتوں سے قوی ہے۔

قوله: فصار الأصل مشروعاً ووجب النقل للعجزفيه ظاهراً

مصنفؒ یہاں سے یہ بیان کررہے ہیں کہ قدرت ممکنہ کی وجہ سے اولاً اداء لازم ہوتی ہے، مگر چونکہ بندہ بظاہر اداء سے عاجز ہوتا ہے، اس سے وجوب اداء سے قضاء کی جانب منتقل ہوجاتا ہے۔ مذکورہ مسئلہ ایسا ہی ہے، جیسا کہ کسی شخص نے ''مس سماء'' کی قسم کھائی، مثلاً: یوں کہا: "واللہ لیمسن السماء" تو یہ یمین منعقد ہوجائے گی، اس لئے ''مس سماء'' متصور ہے، حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے معراج میں واقع ہوچکا، اس کے علاوہ ملائکہ سجود کرتے رہتے ہیں۔

قوله: وهو نظير من هجم عليه وقت الصلوة إلخ

اسی طرح قدرت ممکنہ میں امکان تو ہم کا اعتبار ایسا ہی ہے جیسا کہ کوئی شخص سفر

میں ہے، نماز کا وقت آگیا اور وہ پہلے تھکن کی وجہ سے نماز کی تیاری نہ کر سکا، اب اچانک اس کی توجہ نماز کی طرف ہوئی، وقت قلیل ہے، پانی موجود نہیں، اب اولاً اس پر اصل حکم، یعنی: حکم وضو متوجہ ہوگا، لیکن چونکہ یہ پانی کے استعمال سے عاجز ہے تو حکم فوراً اصل سے فرع کی طرف، یعنی: تیمّم کی جانب منتقل ہوگا، اب اصل اداء صلوۃ واجب ہوگی، مگر جب اداء صلوۃ سے عجز ظاہر ہوگا، تو قضا کی جانب انتقال ہوگا۔

قوله: ومن الأداء ما لا يجب إلا بقدرة ميسّرةٍ للأداء

مصنفؒ قدرت ممکنہ کے بیان سے فارغ ہونے کے بعد قدرت میسرہ کو بیان کررہے ہیں۔

قدرت کی دوسری قسم: قدرت کاملہ

قدرت کی دوسری قسم: قدرت کاملہ اور اسی کو قدرت میّسرہ بھی کہتے ہیں، کیونکہ اسی کی وجہ سے مامور بہ کا ادا کرنا آسان ہوجاتا ہے اور میّسرہ مشتق ہے ''یسر'' (آسانی) سے اور واجب کے دوام کے لئے اس قدرت کا دوام شرط ہے، اگر یہ قدرت نہ پائی گئی تو واجب بھی نہ رہے گا۔

قوله: ولهذا قلنا بأنه يسقط الزكوة بهلاك النصاب

جب یہ بات معلوم ہوگی کہ بقاء واجب کے لئے قدرت میسرہ کی بقاء ضروری ہے، اگر مال ہلاک ہوجائے تو زکوۃ، عشر وخراج معاف ہوجاتے ہیں، کیونکہ زکوٰۃ پر اصل قدرت تو صرف مال کا مالک بننے سے حاصل ہوجاتی ہے، لیکن جب اس میں نصاب اور حولان حول کی شرط لگائی تو معلوم ہوا کہ اس میں قدرت میسرہ ہے، لہٰذا اگر پورا نصاب ہلاک ہوگیا تو زکوۃ ساقط ہوجائے گی، اگر بعض نصاب ہلاک ہوا تو باقی مال کی زکوۃ واجب

رہے گی، اس لئے کہ ابتداء میں نصاب کی شرط صرف غنی مالداری کے ثبوت کے لئے ہے تو جب غنی پائی گئی تو اس کے بعد بعض مال ہلاک ہوگیا تو باقی مال میں اس حصے کے مطابق یسرا (قدرت میسرہ باقی رہے گی)، اسی طرح عشر قدرت ممکنہ صرف زراعت سے حاصل ہوجاتی ہے تو جب اس میں یہ شرط لگائی کہ تو حصے زمین کی پیداوار کے مالک کے پاس رہے گی، تو معلوم ہوا کہ اس میں قدرت میسرہ ہے، لہٰذا اگر کھیتی ہلاک ہوگی تو عشر ساقط ہوجائیگا اور اسی طرح خراج۔

قوله: وعلى هذا قلنا: إنّ الحانث في اليمين إذا ذهب ماله كفر بالصوم

مصنفؒ اس اصول پر کہ جس واجب کا ثبوت صفت یسر کے ساتھ ہوتا ہے، اسی واجب کی بقاء کے لئے صفت یسر کا باقی رہنا شرط ہے۔ تفریع کرتے ہوئے ایک مثال ذکر کر رہے ہیں: وہ شخص جس پر کفارہ یمین واجب ہے، اصل تو یہ ہے کہ وہ مال کے ذریعہ سے کفارہ ادا کرے، یعنی: غلام آزاد کرے یا دس مسکینوں کو کھانا کھلائے یا دس مسکینوں کو کپڑے پہنائے اور اگر ان میں سے کسی پر قادر نہیں تو تین روزے رکھے۔ بہر حال یہاں شریعت نے قدرت میسرہ کو ملحوظ رکھا ہے اور اس میں بقا واجب کے لئے قدرت میسرہ کا بقاء ضروری ہے، لہٰذا اگر حانث بالیمین پر تکفیر بالمال واجب ہو اور اس کا مال ہلاک ہوجائے تو اب اس پر مال کے ہلاک ہونے سے یسر ختم ہوگیا، تو تکفیر بالمال کا وجوب بھی ختم ہوگیا۔

قوله: وأم الحج فالشرط فيه الممكّنة من السفر المعتاد براحلة وزادٍ

مصنفؒ یہاں سے قدرت ممکنہ اور قدرت میسرہ کے مابین فرق کو واضح کرنا چاہتے ہیں جن عبادات کے لئے قدرت ممکنہ شرط ہے، ان کے لئے قدرت کا دوام شرط نہیں، جیسا کہ حج اور صدقہ فطر اس لئے حج قدرت ممکنہ سے واجب ہوجاتا ہے، یعنی:

تھوڑے سے توشے اور ایک سواری سے، حالانکہ اس میں قدرت میسرہ تو یہ تھی کہ کئی خادم ہوتے سواریاں ہوتی اور بہت سارا مال ہوتا، اسی طرح صدقہ فطر بھی قدرت ممکنہ سے ثابت ہوتا ہے، کیونکہ نہ تو اس میں حولان حول شرط ہے اور نہ نماء (مال نامی) ہونا شرط ہے، لہٰذا مال کے ہلاک ہونے سے حج اور صدقہ فطر ساقط نہیں ہوں گے۔

قوله: فصل في صفة الحسن للمأموربه، المأموربه نوعان:

مصنف قدرت ممکنہ اور میسرہ کے بیان سے فارغ ہونے کے بعد مامور بہ کے حسن ہونے کو بیان فرما رہے ہیں، مامور بہ کے لئے اسی طرح حسن ہونا ضروری ہے جس طرح منہی عنہ کے لئے قبح ضروری ہے، اسلئے کہ آمر باری تعالی ہے اور وہ حکیم ہے، قبیح شیء کا امر نہیں کرتا۔ مامور بہ کی دو قسمیں ہیں: (۱) حسن لمعنی فی نفسہ، (۲) حسن لمعنی فی غیرہ۔

حسن لعینہ کی تعریف

حسن لعینہ کا مطلب یہ ہے کہ بغیر کسی واسطے کے مامور بہ کی ذات میں حسن ہو۔

حسن لعینہ کی تقسیم

اس کی دو قسمیں ہیں: (۱) حسن لعینہ بلا واسطہ، (۲) حسن لعینہ بالواسطہ۔

(۱) حسن لعینہ بلا واسطہ: وہ کہ جس معنی کی وجہ سے مامور بہ میں حسن آیا ہے، وہ معنی مامور بہ کی ذات میں موجود ہوں، اسی کو حسن لذاتہ وصفانہ کہتے ہیں، جیسے: صلوۃ، اس لئے کہ صلوۃ مخصوص اقوال وافعال کا مجموعہ ہے جو کہ تعظیم کے لئے وضع کیے گئے ہیں، تعظیم فی نفسہ حسن ہے، بشرطیکہ غیر وقت، یعنی: اوقات ثلثہ کی وجہ اور غیر حالت میں نہ ہو، جیسے کہ حالت حدث اور جنابت میں۔

(۲) حسن لعینہ بالواسطہ: وہ ہے جو واسطے کی وجہ سے نوع اول کے ساتھ ملحق

جیسا کہ زکوۃ ظاہر کے اعتبار سے زکوٰۃ دینا مال کو ضائع کرنا ہے، لیکن اس کے اندر حسن ہو، آگیا، غریب کی حاجت پوری کرنے کے اعتبار سے جو کہ اللہ کو محبوب ہے پھر غریب کا حاجت مند ہونا، اس کے اپنے اختیار میں نہیں ہے، بلکہ اللہ تعالیٰ کی پیدا کی ہوئی ہے۔

دوسری مثال: اسی طرح روزہ فی نفسہ اپنے کو بھوکا رکھنا ہے، لیکن اس میں حسن آگیا ہے نفس امارہ کو مغلوب کرنے کی وجہ سے اور نفس امارہ کو اللہ نے پیدا کیا ہے۔

تیسری مثال: اسی طرح حج فی نفسہ سیر و سیاحت پیسے کا ضائع کرنا ہے، خود کو اعزاء واقرباء سے دور رکھنا اور دوڑنا بھاگنا ہے، لیکن اس میں حسن آگیا ہے کعبہ کی شرف کی وجہ سے اور کعبہ کو شرف اللہ تعالیٰ نے دیا ہے، فكانت حسنة لعينها.

قوله: وحكم هذين النوعين واحد

مصنفؒ فرماتے ہیں: حسن لعینہ اور جو حسن لعینہ کے ساتھ واسطہ کی وجہ سے ملحق ہو، ان دونوں قسموں کا حکم ایک ہی ہے اور وہ یہ ہے کہ جب مکلّف کے ذمہ واجب ثابت ہو جائے تو وہ صرف دو صورتوں میں ساقط ہو سکتا ہے۔ ایک تو یہ کہ اس فعل واجب کو ادا کر دیا جائے۔ دوم یہ کہ کوئی ایسی عارض ہو جائے جو بعینہ اور بلا واسطہ اس کو ساقط کر دے، مثلاً: حیض، ونفاس کہ وہ بلا واسطہ مکلّف کے ذمہ سے نماز ساقط کر دیتا ہے اور جنون مطبق نماز، روزہ، حج، زکوۃ سب کو ساقط کر دیتا ہے۔

قوله: والذي حسن لمعنى في غيره نوعان:

حسن لغیرہ کی تعریف

جس کی ذات میں کوئی حسن نہ ہو، بلکہ اس میں غیر کی وجہ سے حسن پیدا ہوا ہو۔

حسن لغیرہ کی تقسیم

اس کی دو قسمیں ہیں:

(۱) پہلی قسم یہ ہے کہ وہ غیر نفس مامور بہ کو ادا کرنے سے ادا نہیں ہوگا جیسے وضو، وضو میں فی نفسہ کوئی حسن نہیں ہے، بلکہ پانی کو ضائع کرنا ہے، مگر چونکہ وضو نماز کے لئے شرط ہے، اس میں حسن آ گیا نماز کی وجہ سے نماز صرف وضو کے ادا کرنے سے ادا نہیں ہوتی، بلکہ اس کو الگ پڑھنا پڑتا ہے، اگر نماز کسی عذر کی وجہ سے ساقط ہو جائے تو وضو بھی ساقط ہو جائے گا۔

(۲) دوسری قسم: یہ ہے کہ غیر مامور بہ کو ادا کرنے سے ادا ہو جائے گا، جیسے جہاد ہے کہ فی نفسہ اللہ کے بندوں کو عذاب دینا، انہیں جان سے مارنا، ان کے گھر بار اجاڑنا اور فصلیں نذر آتش کرنا ہے، لیکن اس میں حسن آ گیا اعلاء کلمہ اللہ کی وجہ سے اور اعلاء کلمہ اللہ صرف جہاد سے ادا ہوگا، اس کے لئے کسی الگ فعل (غیر) کی ضرورت نہیں، اسی قسم میں حدود اور قصاص بھی شامل ہیں کہ قصاص اور حدود فی نفسہ تو بندوں کو تکلیف دینا ہے، لیکن اس میں حسن آ گیا لوگوں کو گناہوں سے روکنے کی وجہ سے کہ یہ اجرۃ للناس ہیں، اسی طرح نماز جنازہ بھی اس قسم کی مثال ہے فی نفسہ یہ بتوں کی عبادت کے مشابہ ہے، لیکن اس میں حسن آیا ہے مسلمان کے حق کی ادائیگی کی وجہ سے۔ یہ ساری مثالیں اس حسن لغیرہ کی ہیں جس میں مامور بہ کے ادا کرنے سے غیر خود بخود ادا ہو جاتا ہے، ان کو ہم نے حسن لغیرہ میں اس لئے شمار کیا، کیونکہ یہاں جو واسطے یعنی کافر کا کفر، اور میت کا مسلمان ہونا، یہ سب واسطے بندوں کے اپنے اختیار میں ہیں، لہٰذا ان کا اعتبار ہوگا بخلاف زکوۃ صوم حج کے واسطے کہ یہ اللہ کی جانب سے لوگوں کے لئے ہوئے ہیں، لہٰذا ان کا اعتبار نہیں ہوگا اور ہم ان کو حسن لعینہ میں شمار کریں گے۔

قولہ: وحكم هذا النوعين واحد أيضاً

حسن لغیرہ کی قسم ثانی کا حکم یہ ہے کہ جب تک وہ غیر جس کی وجہ سے مامور بہ

میں حسن آیا ہے باقی رہے گا تو مامور بہ بھی باقی رہے گا اور جب غیر ساقط ہو جائے گا تو مامور بہ بھی ساقط ہو جائیگا، مثلاً: وضو اور سعی الی الجمعہ اور جہاد ان تینوں میں حسن علی الترتیب نماز کی وجہ سے جمعہ کی وجہ سے دشمن کو زیر کرنے کی وجہ سے آیا ہے، لہٰذا جب تک نماز جمعہ اور کافر کی سرکشی باقی رہے گی، اس وقت تک وضو سعی الی الجمعہ اور جہاد بھی واجب رہیں گے، ان کے ساقط ہونے سے وہ بھی ساقط ہو جائیں گے

نہی کی بحث: فصل في النهي

نہی کی تعریف

"قول القائل لغیره علی سبیل الاستعلاء: لا تفعل".

کسی شخص کا خود کو بڑا سمجھ کر دوسرے کو (لا تفعل) کہنا نہی ہے۔

مصنف فرماتے ہیں کہ جس طرح صفت حسن کے اعتبار سے امر کی تقسیم کی گئی ہے، اسی طرح صفت قبح کے اعتبار سے نہی کی تقسیم کی گئی ہے، چنانچہ فرمایا: منہی عنہ (قبح) کی اولاً دو قسمیں ہیں: (۱) قبیح لعینہ، (۲) قبیح لغیرہ۔

۱۔ قبیح لعینہ کی تعریف: قبیح لعینہ وہ ہے کہ جس کی ذات میں قبح ہوں۔

۲۔ قبیح لغیرہ کی تعریف: قبیح لغیرہ وہ ہے کہ جس کی ذات میں قبح نہ ہو، بلکہ غیر کی وجہ سے اس میں قبح آیا ہو۔

قبیح لعینہ کی دو قسمیں ہیں: (۱) قبیح لعینہ وضعاً، (۲) قبیح لعینہ شرعاً۔

۱۔ قبیح لعینہ وضعاً: وہ ہے کہ جس کا قبح وضعی ہو ورود شرع پر موقوف نہ ہو، بلکہ اس کی قباحت عقلی ہو جیسے کہ کفر عقل تقاضہ کرتی ہے کہ منعم کا کفر قبیح ہے۔

۲۔ قبیح لعینہ شرعاً: وہ ہے کہ جس کا قبح محض شرع سے معلوم ہو جائے، عقل اس کے قبح کا ادراک کرنے سے قاصر ہو، بلکہ عقل اس کو جائز سمجھتی ہو، جیسے کہ حر کی بیع، کیونکہ شریعت میں "بیع مبادلة المال بالمال" کو کہتے ہیں اور حر کوئی مال نہیں، ورنہ عقلاً حر اور عبد کی بیع میں کوئی فرق نظر نہیں آتا۔

قوله: وما قبح لمعنی في غیره وهو نوعان:

مصنفؒ قبیح لغیرہ کی قسمیں بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ اس کی بھی دو

قسمیں ہیں:

(۱) قبیح لغیرہ مجاوراً: یعنی: قبیح مجاور اس کے ساتھ لازم نہ ہو، بلکہ کبھی کبھی اس سے جدا ہوسکتا ہو، جیسے: بیع وقت نداء، یعنی: جمعہ کی اذان کے موقع پر بیع کرنا، کیونکہ اذان جمعہ کے وقت بیع کرنے سے سعی الی الجمعہ میں خلل لازم آتا ہے، لیکن یہ خلل بوقت نداء کے ساتھ لازم نہیں ہے، بلکہ جدا ہوسکتا ہے، اسی طرح حائضہ کے ساتھ وطی کرنا اور ارض مغصوبہ میں نماز پڑھنا۔

(۲) قبیح لغیرہ وصفاً: یعنی: قبح منہی عنہ کے ساتھ لازم ہوگا، جیسے: دس گیارہ بارہ ذوالحجہ کا روزہ، کیونکہ اس دن روزہ رکھنے سے اللہ کی ضیافت سے اعراض لازم آتا ہے اور یہ اعراض کا معنی روزے کے ساتھ لازم ہے۔

قوله: والنهي عن الأفعال الحسيّة يقع على القسم الأول

مصنف فرماتے ہیں کہ افعال دو قسم کے ہیں: (۱) افعال حسیّہ، (۲) افعال شرعیہ

۱۔ افعال حسیہ کی تعریف:

اس سے مراد وہ افعال ہیں جن کے معنی شریعت سے پہلے بھی معلوم ہو اور اب بھی وہ اپنے اسی معنی پہ قائم ہو، جیسے: قتل، زنا، شرب خمر۔

۲۔ افعال شرعیہ کی تعریف:

افعال شرعیہ وہ ہیں کہ جن کے اصلی معنی شریعت کے آنے کے بعد بدل گئے ہوں جیسے صوم صلوۃ اور بیع وغیرہ۔ جب نہی افعال حسیہ سے آئی ہو تو وہ قبیح لعینہ پر محمول ہوگی اور اگر نہی افعال شرعیہ سے آئی ہو تو وہ قبیح لغیرہ وصف پر محمول ہوگی، لیکن اگر کوئی دلیل

اس کی قبح لعینہ ہونے پر دلالت کرے تو اس کو قبیح لعینہ پر محمول کریں گے، جیسے مضامین جمع مضمونہ اور ملاقیح جمع ملقوحہ کی بیع اور مُحدِثْ کی نماز یہی احناف کا مذہب ہے۔

قوله: وقال الشافعي في البابين أنه ينصرف إلى القسم الأول

لیکن امام شافعیؒ فرماتے ہیں: نہی افعال شرعیہ اور افعال حسیہ دونوں قبیح لعینہ پر محمول ہوگی، لہٰذا امام شافعیؒ کے ہاں زنا شرب خمر جو کہ افعال حسیہ میں سے ہیں اور صوم یوم النحر کی حرمت جو کہ افعال شرعیہ میں سے ہیں برابر ہیں، یعنی: دونوں نہی کے وارد ہونے کی وجہ سے قبیح لعینہ ہیں جب کہ امام شافعیؒ کے ہاں مذکورہ تمام افعال قبیح لعینہ ہیں تو باطل بھی ہوگے، اس لئے کہ جب شئی کی ذات قبیح ہوتی ہے وہ باطل ہی ہوتی ہے۔

قوله: "إلا بدليل" کے مستثنیٰ منہ میں دو احتمال ہیں: اول یہ کہ دونوں مذہبوں سے استثناء ہے، دوسرا یہ کہ امام شافعیؒ کے مذہب سے استثناء ہے۔ اگر امام شافعیؒ کے مذہب سے استثناء ہو تو مطلب یہ ہوگا کہ امام شافعیؒ کے نزدیک فعل شرعی نہی اگر چہ فعل حسی کے مانند قبیح لعینہ پر محمول ہوتی ہے، لیکن اس کے خلاف قرینہ موجود ہو تو نہی عن الافعال الشرعیہ، نہی عن الافعال الحسیہ پر محمول نہ ہوگی، اگر استثناء دونوں مذہبوں کی دونوں صورتوں سے ہو، یعنی: نہی عن الافعال الحسیۃ ہمارے نزدیک قبیح لعینہ پر محمول ہوتی ہے، مگر اس کے خلاف قرینہ موجود ہونے کی صورت میں قبیح لغیرہ پر محمول ہوگی، جیسا کہ حالت حیض میں وطی سے ممانعت فعل حسی سے نہی ہے، مگر اس کے باوجود قبیح لغیرہ پر محمول ہوگی، اس لئے کہ باری تعالی کا قول ہے: ﴿قل هو اذىً﴾ اسی طرح نہی عن الافعال الشرعیہ اگر چہ قبیح لغیرہ پر دلالت کرتی ہے اور اصل کے اعتبار سے منہی عنہ کی مشروعیت کا تقاضہ کرتی ہے، لیکن اس کے خلاف قرینہ موجود ہونے کی صورت میں منہی عنہ قبیح لعینہ پر محمول

ہوگی، جیسا کہ رحم مادر میں جنین اور پشت پدر میں نطفہ کی بیع سے ممانعت۔

قوله: لأن النهي في اقتضاء القبح حقيقة كالأمر

اس عبارت سے فاضل مصنفؒ امام شافعیؒ کی جانب سے اس بات کی دلیل بیان فرمارہے ہیں کہ نہی عن الافعال الشرعیہ نہی عن الافعال الحسیہ کے مانند قبیح لعینہ ہوگی اور جس طرح فعل حسی سے نہی فعل منہی عنہ کی مشروعیت کو باطل کرتی ہے، اسی طرح افعال سے نہی بھی فعل منہی عنہ کی مشروعیت کو باطل کردے گی۔

قوله: ولا يلزم الظهار؛ لأن كلامنا في حكم مطلوب

سے مصنف امام شافعیؒ کے وکیل بن کر ان پر وارد ہونے والے اعتراض کا جواب دے رہے ہیں۔

اعتراض: ظہار بالاتفاق فعل شرعی ہے، اس لئے کہ اللہ تعالی نے ﴿فانه منكر من القول وزورا﴾ کے ذریعہ نہی فرمائی ہے، جس کی وجہ سے ظہار منہی عنہ شرعی ہوا، لہٰذا آپ کے اصل کے مطابق ظہار نہ تو خود مشروع ہونا چاہئے اور نہ کسی حکم مشروع کا سبب ہونا چاہئے، حالانکہ ظہار آپ کے نزدیک بھی وجوب کفارہ کا سبب ہوتا ہے۔

جواب: مصنف نے امام شافعیؒ کی طرف سے جواب دیا کہ امام شافعیؒ کو ظہار سے الزام نہیں دیا جائے گا، وجہ اس کی یہ ہے کہ باطل کسی ایسے حکم کا سبب نہیں ہوتا جو شریعت میں مطلوب ہو، البتہ حرام لعینہ سبب جزا اور زجر ہے، جیسے قصاص واجب ہوتا ہے، اگرچہ اسکا سبب قتل عمد حرام لعینہ ہے۔

قوله: ولنا أن النهي إلخ

ہماری دلیل یہ ہے کہ نہی کا مقصد یہ ہے کہ بندہ اسی فعل پر قادر ہے، لیکن شریعت

بندہ کو اس کے ارتکاب سے منع کرتی ہے تو اگر وہ اپنے اختیار سے رک جائے تو ثواب پائے گا ورنہ عقاب کا مستحق ہوگا۔ اگر منہی عنہ کے ارتکاب کی قدرت ہی نہ ہو اور پھر منع کیا جائے تو یہ نہی نہ ہوگی، بلکہ نفی ہوگی، جیسے: پیالہ میں پانی نہ ہو اور کہا جائے: "لا تشرب" تو یہ نفی ہے اور اگر پیالہ میں پانی موجود ہے اور پھر کہا جائے "لا تشرب" تو یہ نہی ہے۔

قوله: فأم القبح فوصف قائم بالنهي يثبت مقتضىً به تحقيقاً لحكمه

قباحت، نہی سے اقتضاءً ثابت ہے، یعنی: نہی اپنی صحت کے لئے قباحت کا تقاضہ کرتی ہے، گویا کہ قباحت نہی کی صحت دلیل ہے، لہٰذا قباحت کا اس طرح اثبات جائز نہیں کہ بطلاق کا سبب بنے، ورنہ جو صحت نہی کی دلیل تھی، وہ ہی فساد نہی کی دلیل بن جائے گی، اس لئے اگر نہی کے بعد منہی عنہ فی نفسہ متصور الوجود نہ رہے تو وہ نہی کے بجائے نفی ہو جائے گی، یعنی: مقتضی کو اس طرح ثابت کرنا درست نہیں کہ مقتضی کے بطلاق کا سبب بنے۔

قوله: وهو أن يجعل القبح وصفاً إلخ

مصنفؒ یہاں سے وہ صورت بیان فرما رہے ہیں کہ جس میں اصل، یعنی: نہی باطل نہ ہو اور فرع یعنی قبح پر بھی حتی الامکان عمل ہو جائے اور وہ صورت یہ ہے کہ قبح کو منہی عنہ کا وصف قرار دے دیا جائے، اس طریقہ پر کہ منہی عنہ بالذات مشروع ہو اور بالوصف غیر مشروع ہو، اس صورت میں منہی عنہ اتصال قبح کی وجہ سے فاسد ہوگا، نہ کہ باطل، اس کی مثال اس جوہر کی ہے جس کی چمک ختم ہو گئی ہو، ایسے موتی کو "فسد اللؤلؤ" کہا جاتا ہے، اس لئے ذات لؤلؤ موجود ہے، البتہ وصف چمک میں نقصان آ گیا ہے اور اسی طرح مشروع بھی فساد کو قبول کر لیتا ہے، جیسے احرام فاسد جیسے کسی نے وقوف عرفات سے قبل

وطی کرلی تو اس کو آئندہ سال حج کی قضا کرنی لازم ہوگی، لیکن چونکہ یہ احرام مشروع الاصل ہے، اس وجہ سے اس احرام کے جملہ ارکان کی ادائیگی بھی ضروری ہوگی۔ بہرحال نہی کو اس طرح ثابت کیا جائے گا کہ مشروعات کے درجات و مراتب کا لحاظ ہو سکے اور مشروعات کے حدود کی محافظت ہو سکے۔

قوله: وعلى هذا الأصل قلنا إن البيع بالخمر مشروع بأصله

مصنفؒ اس عبارت سے اس اصل پر چند تفریع فرما رہے ہیں کہ جس کو دلیل سے ثابت کیا ہے اور وہ اصل یہ ہے کہ نہی عن الافعال الشرعیہ ان افعال کی مشروعیت اور بقا کا تقاضہ کرتی ہے اور وصف کے اعتبار سے غیر مشروع اور عدم کا تقاضہ کرتی ہے۔

پہلی تفریع

وہ بیع جس میں ثمن شراب کو بنایا گیا ہو تو وہ فاسد ہوگی باطل نہ ہوگی، کیونکہ یہاں رکن "بيع مبادة المال بالمال بالتراضي" موجود ہے، کیونکہ شراب بھی مال ہے، کیونکہ وہ مسلم کے حق میں مال متقوم نہیں ہے، اس وجہ سے وہ من وجہ ثمن کی صلاحیت رکھتا ہے اور من وجہ نہیں رکھتا۔ بہرحال یہ بیع فاسد ہوگی نہ کہ باطل۔

دوم تفریع

وكذلك بيع الربا إلخ سے ہے۔

بيع الربا بھی فاسد ہے، نہ کہ باطل اور ایسے ہی ایسی بیع جس میں شرط لگادی گئی ہو جو مقتضاء عقد کے خلاف ہو تو بیع فاسد ہوگی، نہ کہ باطل، یہ بیوع کی اقسام ثلاثہ کیونکہ مشروع بالاصل ہیں اور غیر مشروع بالوصف ہیں تو بعد قبض مفید ملک ہوں گی، جیسے

ایک کلو گوشت ڈیڑھ کلو گوشت کے بدلے میں بیچا تو یہ بیع الربا ہے

وكذلك صوم يوم النحر إلخ

تیسری تفریع

مصنف نے فرمایا ہے کہ بیع الخمر اور بیع ربا کی طرح یوم نحر کا روزہ بھی اصل اور ذات کے اعتبار سے مشروع اور اپنے وصف کے اعتبار سے غیر مشروع ہے، کیونکہ روزہ کی اصل روزہ کے وقت میں اللہ کے لئے رکنا ہے اور وہ یہاں موجود ہے، لیکن اس دن میں اللہ کی ضیافت سے اعراض ہے اس وجہ سے غیر مشروع بالوصف ہے، لہٰذا یہ قبیح لغیرہ اور فاسد ہوگا، ہمارے یہاں یوم نحر میں روزہ کی نذر ماننا صحیح اس لئے ہے کہ یوم نحر میں روزہ اپنے اصل کے اعتبار سے مشروع ہے۔

بخلاف امام زفرؒ، اور امام شافعیؒ، کے ان کے ہاں یوم نحر میں روزہ معصیت ہے اور معصیت کی نذر درست نہیں ہوتی لہٰذا یوم نحر میں روزہ کی نذر درست نہ ہوگی۔

صاحب حسامیؒ: ”إنما وصف المعصية“ سے اس کا جواب دے رہے ہیں۔ جواب یہ ہے کہ یوم نحر میں روزہ رکھنا معصیت ہے، نہ کہ روزہ کا نام لینا، نذر میں تو صرف ذکر ہوتا ہے نہ کہ عمل۔

قوله: ووقت طلوع الشمس ودلوكها صحيح بأصله إلخ

اوقات ثلاثہ مکروہہ یہ بھی تمام اوقات کی طرح عبادت کے لئے صلاحیت رکھتے ہیں، لیکن اس میں وصف کی وجہ سے فساد پیدا ہوگیا اور وہ وصف یہ ہے کہ یہ وقت شیطان کی جانب منسوب ہے، کیونکہ حدیث میں ہے کہ سورج شیطان کے دو سینگوں کے درمیان سے طلوع ہوتا ہے۔

قوله: ولايلزم النكاح بغير شهود إلخ

مصنف احناف کے اس اصول پر (کہ نہی عن الافعال الشرعیہ مشروع باصلہ اور غیر مشروع بوصفہ ہوتی ہے) ہونے والے اعتراض کا جواب دینا چاہتے ہیں۔

اعتراض: آپ نے فرمایا کہ فعل شرعی منہی عنہ مشروع باصلہ ہوتا ہے، لہٰذا نکاح بغیر شہود، جو شرعاً منہی عنہ ہے، فی نفسہ مشروع ہونا چاہیے، حالانکہ نکاح بغیر شہود فی نفسہ مشروع نہیں ہے۔

جواب: اگر "لانکاح إلا بالشهود" میں "لا" نہی کے لئے تسلیم کرلیا جائے تو حقیقت نہی پر عمل ممکن نہ ہوگا، لہٰذا نہی کو نفی کی جانب راجع کرنا ضروری ہوگا، اسلئے کہ نہی بقاء مشروعیت کو اس جگہ پر واجب کرتی ہے جہاں نہی کے موجب و مقتضی کا اثبات ممکن ہو، نہی ایسی جگہ منہی عنہ کی مشروعیت کا تقاضہ نہیں کرتی جہاں نہی کے موجب کا اثبات ممکن نہ ہو اور نکاح اسی قبیل سے ہے، اسلئے نکاح کی مشروعیت ضرورۃً اثبات ملک کیلئے جو کہ حل استمتاع سے جدا نہیں ہوسکتی۔ مصنفؒ کا کہنا بیع نکاح کے خلاف ہے، نکاح پر نہی وارد ہونے سے نکاح کی مشروعیت باقی نہیں رہتی اور بیع پر نہی وارد ہو تو اس صورت میں بیع کی مشروعیت اور نہی کی حقیقت پر عمل ممکن ہے، اسلئے کہ بیع کا مقصد تبدیل ملک ہے اور نکاح کا مقصد حلت اور بیع میں حلت تابع اور نکاح میں اصل، بیع اس جگہ بھی مشروع جہاں وطی حرام ہے، جیسے: أمته مجوسية، اور ایسی جگہ بھی جہاں وطی ممکن ہی نہیں ہے جیسے غلام وغیرہ۔

قوله: ولايقال في الغصب بأنه يثبت الملك مقصوداً به

مصنف "ولایقال" سے اس اعتراض کا جواب دینا چاہتے ہیں جو متفق علیہ اصل پر وارد ہوتا ہے، متفق علیہ یہ ہے (کہ نہی عن الافعال الحسیہ منہی عنہ سے انتفاء

مشروعیت کا تقاضہ کرتی ہے، لہٰذا اس سے کوئی حکم شرعی متعلق نہیں ہوسکتا)۔

اعتراض: غصب اور زنا دونوں فعل حسی ہیں اور منہی عنہ ہیں، جیسے: ﴿ولا تاکلوا أموالکم بالباطل﴾ اور ﴿ولا تقربو الزنا﴾ دال ہے، حالانکہ آپ فرماتے ہیں کہ غصب کی صورت میں غاصب بعد اداء ضمان مغصوب کا مالک ہو جاتا ہے اور ایسے ہی زنا حرمت مصاہرت کو ثابت کرتی ہے تو آپ نے ان افعال حسیہ ممنوعہ کی وجہ سے ان پر احکام شرعی کیسے جاری کیے ہیں؟

جواب: غصب بذات خود ملک کا سبب نہیں ہے، بلکہ ایک حکم شرعی کی وجہ سے غاصب کی ملکیت ثابت ہوتی ہے اور وہ یہ ہے کہ جب غاصب نے ضمان ادا کر دیا اگر اب بھی غاصب مغصوب کا مالک نہ ہو تو مالک کی ملکیت میں عوض اور معوض عنہ دونوں کا اجتماع لازم آئے گا، جو کہ باطل ہے اسی طرح زنا بذات خود حرمت مصاہرت کا سبب نہیں، بلکہ بچہ کے واسطے سے زنا حرمت مصاہرت کا سبب ہے۔

قوله: وما قام مقام غيره إلخ

زنا اور دواعی زنا ولد کی نیابت کی وجہ سے حرمت مصاہرت کا عمل کرتے ہیں، لہٰذا ولد ہی کے وصف کا اعتبار کیا جائے گا اور ولد میں وصف حرمت نہیں ہے، لہٰذا اثبات حرمت مصاہرت میں بھی وصف حرمت کا اعتبار نہ ہوگا۔ عند الشافعیؒ زنا اور دواعی زنا سے حرمت مصاہرت ثابت نہیں ہوتی، اسلئے کہ زنا حرام ہے، لہٰذا نعمت کے اسباب کا سبب نہیں بن سکتی اور حرمت مصاہرت نعمت ہے جیسا کہ تفصیل گذر چکی۔

فصل في حكم الأمر والنَّهي في ضدّ ما نُسبا إليه إلخ

امر اور نہی کے بحث سے فراغت کے بعد مصنف یہ بتانا چاہتے ہیں کہ امر کا

صیغہ ماموربہ کو طلب کرتا ہے، اور نہی کا صیغہ منہی عنہ کے نہ کرنے کو طلب کرتا ہے، لیکن صیغہ امر ماموربہ کی ضد میں کیا حکم ثابت کرے گا، اور اسی طرح نہی کا صیغہ منہی عنہ کی ضد میں کیا حکم ثابت کرے گا، تو فرمایا کہ اس میں اختلاف ہے، لیکن مصنفؒ کے نزدیک مختار یہ ہے کہ امر کا صیغہ ماموربہ کی ضد میں کراہت کا تقاضہ کرے گا، یعنی: ماموربہ کی ضد میں کراہت ثابت ہوگی، اور یہ کراہت بھی بر بناء ضرورت، و اقتضاء ہوگی، نہ کہ با اعتبار دلالت، اور نہ اس اعتبار، سے کہ یہ امر کا موجب ہو، بہرحال جبکہ کراہت پر بناء ضرورت ہے، اور اصول یہ مقرر ہے: "الضرورة تتقدر بقدر الضرورة" اور ضرورت تحریم، صرف کراہت سے ادا ہو جاتی ہے، اس وجہ سے صرف کراہت کا حکم جاری ہوگا، لیکن اس کے لئے شرط یہ ہے کہ ماموربہ کی ضد میں اشتغال منوت ماموربہ نہ ہو اور اگر ماموربہ فوت ہوتا ہو تو پھر ضد کے اوپر کراہت کا حکم جاری ہوگا، جیسے کوئی شخص رکعت اولیٰ کے سجدہ ثانیہ کے بعد فوراً کھڑا ہونے کے بجائے بیٹھ جائے اور اس کے بعد کھڑا ہو تو اس کی نماز فاسد نہیں ہوگی، اسلئے کہ قعود کی وجہ سے قیام فوت نہیں ہوا، البتہ تاخیر عن القیام کی وجہ سے کراہت ہوگی۔

قوله: وعلى هذا القول يحتمل أن يكون النّهي مقتضياً في ضدّه

جب صیغہ امر ماموربہ کی ضد میں کراہت کو ثابت کرتا ہے تو اس سے معلوم ہو گیا کہ نہی کا صیغہ منہی عنہ کی ضد میں وجوب کو فاسد کردے گا، اسی وجوب کو مصنفؒ نے "سنة في القوة كالواجب" سے تعبیر کیا ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ منہی عنہ کی ضد واجب کے درجہ میں ہے، جیسے محرم کو سلے ہوئے کپڑے سے منع کیا گیا ہے، تو اس نہی سے یہ بات ثابت ہوگی کہ چادر اور لنگی سنت ہے، یعنی: واجب کے درجہ میں ہے، جس کے فوات سے دم واجب ہوگا۔

فصل في بيان أسباب الشرائع

مصنفؒ مقاصد اور اس کی تقسیم سے فارغ ہو کر وسائل اور اسباب کا ذکر کرتے ہیں، یہاں اسباب سے مراد طریق ہیں، اور شرائع سے مراد احکام مشروعہ ہیں، اب مطلب یہ ہوگا کہ یہ فصل ان طریقوں کے بیان میں ہے کہ جن سے احکام مشروعہ کو پہچانا جاتا ہے اور ان کے ذریعے احکام ثابت ہوتے ہیں۔ لغت میں سبب اس کو کہتے ہیں جس کے ذریعہ مقصود تک رسائی ممکن ہو، جیسے رسی کو بھی سبب کہتے ہیں اس لئے کہ اس کے ذریعے سے کنوئیں کے پانی تک رسائی ہوتی ہے۔ شریعت کی اصلاح میں اس وصف ظاہر پر سبب کا اطلاق ہوتا ہے جو سبب منضبط ہو۔

قوله: اعلم أن اصل الدين وفروعه مشروعة بأسبابٍ

فاضل مصنفؒ ان ہی اسباب کے بارے میں علماء کا اختلاف ذکر کر رہے ہیں۔

اسباب کے متعلق تین مذہب ہیں مختار اور جو خود مصنف کا بھی مذہب ہے، اس کا ذکر کرتے ہوئے فرمایا کہ دین کے اصول وفروع شریعت اسلام میں ان اسباب کے ساتھ مشروع ہیں جن کو شارع نے اصول وفروع کے لئے اسباب بنایا ہے، اگرچہ حقیقی موجب، اور شارع، اللہ تعالی ہیں سبب ظاہری موجب تو ہوسکتا ہے، لیکن حقیقی موجب نہیں ہوسکتا، بہر حال مختار مذہب کے مطابق احکام شرع کے اسباب کا ہونا ضروری ہے، مثلاً: حج کا وجوب بیت اللہ کے ساتھ متعلق ہے، وجہ اس کی یہ ہے کہ شرع میں حج بیت کی طرف مضاف کیا جاتا ہے، چنانچہ ارشاد ربانی ہے: ﴿ولله على الناس حج البيت﴾ اسی وجہ سے سال کے تکرار سے وجوب حج میں تکرار نہیں ہوتا، کیونکہ سبب حقیقی واحد ہے اور روزہ کا سبب ماہ رمضان ہے، یہی وجہ ہے کہ شہر رمضان کے مکرر ہونے سے روزہ مکرر

ہوجاتا ہے، صلوۃ کا سبب اس کے اوقات ہیں، اور عقوبات کے اسباب جنایات ہیں، جیسے: وجوب رجم کا سبب زنا ہے، اور قصاص کے لئے قتل عمد ہے، اور قطع ید کے لئے سرقہ ہے، وغیرہ۔

قوله: والمعاملات يتعلق البقاء المقدور إلخ

معاملات جیسے بیع، وشراء، ونکاح، وطلاق وغیرہ کی مشروعیت کا سبب بقاء عالم ہے، جو کہ معاملات کو اختیار کرنے سے متعلق ہے، اسلئے کہ بقاء عالم کا مدار نوع انسانی کی بقاء پر ہے، اور نوع انسانی کی بقاء کا مدار امور صناعیہ في الغذاء واللباس والسکن وغیرہ کے اختیار کرنے سے ہے۔

قوله: وبالإيمان بالآيات إلخ

ایمان باللہ کا سبب وہ آیات (علامات) ہیں جو حدوث عالم پر دلالت کرتی ہیں، ایمان باللہ کے وجوب کا سبب حقیقی تو اللہ تعالی ہے، لیکن ظاہر میں حدوث عالم کی طرف منسوب ہے، تا کہ معاندین کے شبہ کو دفع کیا جاسکے۔

قوله: وإنما الأمر لإلزام أداء إلخ

مصنفؒ اس عبارت سے ایک اعتراض کا جواب دینا چاہتے ہیں۔

اعتراض: امر، ایجاب کے لئے ہے، لہٰذا وجوب بالاتفاق امر کے ذریعے ثابت ہوگا، اور بقول آپ کے وجوب سبب کے ذریعہ ثابت ہوتا ہے یہ تو تحصیل حاصل ہے۔

جواب: وجوب دو قسم کا ہوتا ہے: نفس وجوب، اور وجوب اداء۔

نفس وجوب کا تعلق اسباب سے ہے اور وجوب اداء کا تعلق امر سے ہے اس لئے کہ بعض اوقات شئی واجب فی الذمہ ہوتی ہے، مگر اس کی اداء فی الحال واجب نہیں

ہوتی، جیسا کہ بیع بثمن المؤجل، میں ثمن مشتری پر بیع کے وقت ہی واجب ہو جاتا ہے، مگر اداء کا تعلق سبب کے ذریعہ نفس وجوب کے بعد ہوتا ہے۔

قوله: دلالة هذا الأصل إجماعهم على وجوب الصلاة

فاضل مصنف، یہاں سے اس بات کی دلیل بیان فرمارہے ہیں کہ نفس وجوب اسباب سے متعلق ہوتا ہے، اور وجوب اداء امر سے، اس بات پر تمام فقہاء احناف کا اجماع ہے کہ قائم مجنون، اور مغمی علیہ، پر نماز واجب ہوتی ہے، بشرطیکہ جنون اور اغماء ایک رات دن سے زیادہ نہ ہو، حالانکہ ان حضرات میں خطاب کی صلاحیت نہیں ہوتی اور وجوب کی علامت یہ ہے کہ نائم کے بیدار ہونے، اور مجنون، ومغنی علیہ، کے افاقہ کے بعد قضا واجب ہوتی ہے، اس سے یہ بات معلوم ہوگی کہ قبل الخطاب، سبب، کے پائے جانے کی وجہ سے وجوب، ثابت ہوتا ہے، اگر وجوب نہ ہوتا، تو قضا بھی واجب نہ ہوتی۔

قوله: وإنما يُعرفُ السَّبَبُ إلخ

مصنف فرماتے ہیں کہ سبب کے پہچاننے کی دو علامتیں ہیں: ایک تو یہ کہ حکم سبب کی طرف مضاف ہوتا ہے، جیسے: صلاة الظهر، صوم الشهر، مضاف الیہ مضاف کا سبب ہوا، اسلئے کہ اضافت اختصاص کے لئے ہوتی ہے، لہٰذا مضاف مضاف الیہ کے ساتھ مختص ہوگا۔ وجوہ اختصاص میں قوی ترین اختصاص سبب کا ہے اور اضافت اس بات کی علامت ہوگی کہ مضاف الیہ سبب اور مضاف مسبب ہے اور حکم سبب کے ساتھ اس طریقہ سے متعلق ہوتا ہے کہ سبب کے موجود ہونے سے حکم موجود اور معدوم ہونے سے حکم معدوم ہوتا ہے، اور سبب کے تکرار سے حکم مکرر ہوتا ہے۔

قوله: وإنّما يضاف إلى الشرط مجازاً

مصنف یہاں سے ایک سوال کا جواب دینا چاہتے ہیں۔

سوال: یہ ہے کہ اگر اضافت سببیّت کی دلیل ہے تو شرط کو بھی سبب ہونا چاہیے تھا، کیوں کہ حکم شرط کی طرف بھی مضاف ہوتا ہے، جیسے: صدقۃ الفطر میں ''صدقہ'' فطر کی طرف مضاف ہے، لہٰذا، فطر کو صدقہ کا سبب ہونا چاہیے، حالانکہ فطر صدقہ کا سبب نہیں، بلکہ شرط ہے۔

جواب: یہ ہے کہ حکم کی اضافت اگرچہ سبب اور شرط دونوں کی طرف ہے، لیکن سبب کی طرف حقیقۃً ہے اور شرط کی طرف مجازاً ہے۔

قوله: وكذا إذا لازمه، فتكرّر بتكرّره دلّ أنه يضاف إليه

فاضل مصنف سبب کی دوسری علامت بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ جس طرح اضافت سبب کی دلیل ہے اسی طرح ایک شئے کا دوسری شئے کے لئے لازم ہونا اور اس شئے کے تکرار سے مکرر بھی سببیت کی علامت ہے، لہٰذا اگر ملزوم کے تکرار سے لازم مکرر ہوتا ہو اور ملزوم کے وجود سے لازم موجود اور عدم سے معدوم ہوتا ہو تو یہ بھی سببیت کی علامت ہوگی۔

قوله: وفي صدقة الفطر إنما جعلنا الرأس سببًا

مصنف اس عبارت سے سوال کا جواب دینا چاہتے ہیں۔

سوال: جب صدقہ کی اضافت فطر اور رأس دونوں کی جانب ہوتی ہے تو پھر آپ فطر کو شرط اور رأس کو سبب کیوں قرار دیتے ہیں؟

جواب: صدقہ فطر مؤنت کے مثل واجب ہوتا ہے اور مؤنت کے وجوب میں اصل رأس ہے، نہ کہ وقت، کیونکہ راس ہی مؤنت کا محتاج ہے، وقت نہیں ہے، اس وجہ سے ہم نے رأس کو سبب اور فطر کو شرط قرار دیا۔

قوله: وعلى هذا تكرر العشر والخراج مع اتحاد السَّبَب إلخ

فاضل مصنف فرماتے ہیں کہ وصف کے تجدد اور تکرار سے چوں کہ سبب متجدد

اور مکرر ہو جاتا ہے۔ عشر اور خراج کا سبب اگرچہ واحد ہے، یعنی: زمین، لیکن اس کے وصف، یعنی: نماء کے تکرار سے خراج اور عشر میں تکرار پیدا ہو جائے گا۔ فرق صرف اتنا ہے کہ عشر میں حقیقی پیداوار معتبر ہے، اور خراج میں تقدیری۔ تقدیری پیداوار کا مطلب یہ ہے کہ زراعت پر قدرت ہو۔ (عبدالرؤف منوری ثم مانسہروی عفی عنہ)۔

فصل في العزيمة والرخصة

مصنفؒ کتاب اللہ کے اقسام اور ان کے ملحقات سے فراغت کے بعد ان کے بعض احکام کو بیان فرما رہے ہیں، جو کتاب اللہ سے ثابت ہیں، چنانچہ فرمایا کہ احکام مشروعہ کی بنیادی طور پر دو قسمیں ہیں: (۱) رخصت، (۲) عزیمت۔

مامور بہ کی قسم اول عزیمت: صاحب حسامیؒ نے اولاً عزیمت کی تعریف اور اس کے بعد اس کی تقسیم بیان فرمائی ہے۔

عزیمت کی تعریف

عزیمت احکام میں اصل ہے اور اس کی مشروعیت کسی عارض کی بنا پر نہیں ہوا کرتی، خواہ اس کا تعلق فعل سے ہو، جیسے مامورات شرعیہ، یا ترک فعل سے ہو، جیسے: منہیات شرعیہ۔

عزیمت کی تقسیم

عزیمت کی ابتدا کل چار قسمیں ہیں: (۱) فرض، (۲) واجب، (۳) سنت (۴) نفل۔

(۱) فرض کی تعریف

فرض وہ ہے کہ جس کا ثبوت دلیل قطعی سے ہو۔

حکم

یہ علم یقینی اور عمل قطعی کا فائدہ دیتا ہے بلا عذر ترک کرنے والا فاسق ہوگا، یہ فرض

کے موجب برائے عمل قطعی ہونے کا ثمرہ ہے اور علم کا ثمرہ یہ ہے کہ اس کا منکر کافر ہے۔

(۲) واجب کی تعریف

یہ ہے کہ جس کا ثبوت ایسی دلیل سے ہو، جس میں ظنیت ہو۔

واجب کا حکم

اس کی دل سے تصدیق ویقین ضروری نہیں، مگر اس پر عمل کرنا ضروری ہے، اس کا منکر کافر نہیں، البتہ فاسق ہے، جبکہ باعتبار عمل فرض ہی کی طرح ہے، لیکن اس کا نام فرض عملی بھی ہے، اگر کوئی شخص واجب کی توہین کرے تو کافر ہوجائے گا، (لأن إهانة الشريعة كفرٌ)، ائمہ ثلاثہ کے ہاں واجب مستقل قسم نہیں۔

(۳) سنت کی تعریف:

لغوی معنی: طریقہ، راستہ، خواہ اچھا ہو یا برا۔

اصطلاحی تعریف

شریعت میں اس پسندیدہ طریقہ کو کہتے ہیں، جس کو دین میں چلنے کے لئے اختیار کیا گیا ہو، بغیر اس کے اس طریقہ پر چلنا فرض، یا واجب قرار دیا جائے، خود آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس طریقہ کو پسند فرمایا ہو، اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے صحابہ نے، اس لئے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ((عليكم بسنّتي و سنّة الخلفاء الراشدين المهديّين)).

سنت کا حکم

مسلمان سے اس کے قائم کرنے کا مطالبہ کیا جائیگا، جس پر دلیل ارشاد خداوندی ہے: ﴿ما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا﴾.

سنت کی تقسیم

سنت کی دو قسمیں ہیں: (۱) سنن ھدی، یا سنت مؤکدہ، (۲) زائدہ یا غیر مؤکدہ۔

سنن ہدیٰ کی تعریف

جس کا مطالبہ اس طور پر ہو کہ اس کا تارک ملامت اور عقاب کا مستوجب ہو، مثلاً: جماعت، اذان، اقامت۔

سنن زوائد کی تعریف

جس کا ترک کرنے والا ملامت یا عقاب کا مستحق نہ ہو، مثلاً: لباس، قیام اور قعود وغیرہ عبادات میں اتباع نبوی صلی اللہ علیہ وسلم۔

(۴) عزیمت کی آخری قسم نفل ہے۔

نفل کی تعریف

جس کو بجالانے والا مستحق ثواب ہو، لیکن چھوڑنے والے پر کوئی عقاب نہ ہو، مثلاً: مسافر پر دو رکعت واجب ہیں، لیکن وہ دو مزید پڑھ لے تو یہ دو رکعتیں اس کے حق میں نفل شمار ہوگی صاحب حسامیؒ نے ضمنا ایک دوسرے اختلاف کی طرف بھی اشارہ کیا ہے کہ آیا نفل شروع کرنے سے فرض بن جاتا ہے یا نہیں؟ یعنی: اس کا اتمام لازم ہے یا نہیں۔

شوافعؒ کا مذہب

نفل شروع کرنے کے بعد بھی نفل ہی رہتا ہے، لہٰذا اگر مکمل کرنے سے پہلے توڑے تو قضا واجب نہیں۔

شوافعؒ کی دلیل

بقائے شئی ابتدائے شئی کے مخالف نہیں ہوتی، لہٰذا جو ابتداءً نفل ہے بقاء بھی نفل

ہی ہوگا، خواہ نماز ہو یا روزہ۔

احناف ؒ کا مذہب

نفل شروع کرنے تک تو مرضی پر موقوف تھا، لیکن شروع کرنے کے بعد لازم ہوگیا، اگر توڑ دیا تو اعادہ واجب ہوگا چاہے نفل نماز شروع کر کے توڑ دے یا نفل روزہ مکمل کرنے سے پہلے فاسد کر دے۔

احناف کی دلیل

ربّ تعالیٰ کا فرمان ہے: ﴿لا تبطلوا اعمالکم﴾، لہٰذا نفل نماز، روزہ کا جو حصہ ادا ہوا اس کی محافظت ضروری ہے، کیونکہ وہ ایک عمل ہے اور اعمال کو باطل کرنے سے روکا گیا ہے، اس اداء شدہ کی محافظت یہی ہے کہ اس پر حکم مرتب ہو اور اس کا مقید حکم ہونا اتمام حکم کے بغیر ممکن نہیں، نفل کو تمام نہ کرنا امتناع عن العمل نہیں، کیونکہ اداء شدہ عمل کے ابطال کو مستلزم ہے۔

قوله: وأما الرخص، فأنواع أربعة إلخ

مامور بہ کی قسم ثانی رخصت

رخصت کی تعریف نہ کرنے کی وجہ: محتاج تعریف وہ اشیاء ہوتی ہیں جن میں اشتراک معنوی ہو کہ ہر لفظ واحد کی وضع مفہوم کلی ہو اور یہ لفظ مفہوم کلی کے ہر فرد میں حقیقت ہو اور تمام افراد متفق الحقیقت ہو، جبکہ رخصت میں ایسا کوئی اشتراک نہیں پایا جاتا ہے، لہٰذا پہلے مصنف ؒ نے اس کی تقسیم کی اور پھر تقسیم کی ہر ہر قسم کی تعریف ذکر فرمائیں۔

رخصت کی تقسیم

اولاً رخصت کی دو قسمیں ہیں: (۱) رخصت حقیقہ، (۲) رخصت مجازیہ، پھر

رخصت حقیقیہ اور مجازیہ کی مستقل دو قسمیں ہیں:

۱۔**رخصت حقیقیہ**: ایسی رخصت جس کی عزیمت معمول بہا ہو کر باقی رہے، پھر ایک صورت میں عزیمت کی طرح رخصت بھی اپنے تمام اعتبارات کے ساتھ ہوگی، یہ ''احق من الاخر'' ہے جس میں بعض اعتبارات سے عزیمت موجود ہوگی، بعض سے نہیں۔

۲۔**رخصت مجازیہ**: ایسی رخصت جس میں عزیمت فوت ہو جائے، یعنی: معمول بہا نہ رہے، اس قسم کو مجازاً رخصت کہا گیا اور حقیقتاً یہ خود عزیمت ہے، لفوات العزیمة، پھر اگر عزیمت من کل الوجوہ جمیع عالم سے فوت ہے تو یہ اتم المجاز ہے اور اگر بعض مادوں کے اندر عزیمت موجود ہے تو یہ مجاز ہونے میں غیر تام اور ناقص ہے۔

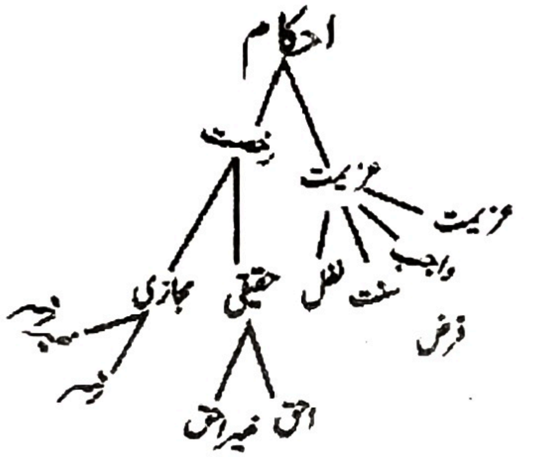
فأما أحق نوعي الحقيقة إلخ

رخصت حقیقیہ کی نوع کے بعض احکام

اس قسم کا حکم یہ ہے کہ عزیمت پر عمل کرنا اولیٰ ہے، لیکن رخصت پر عمل کرنا بھی جائز ہے، کیونکہ جانب رخصت میں محرم اور اس کا موجب باقی ہیں، لیکن مواخذہ کے حق میں باوجود دلیل حرمت قائم ہونے کے اس کے مرتکب کے ساتھ مباح کی طرح معاملہ ہے، یہ مطلب نہیں کہ فی نفسہٖ یہ افعال حرام نہ رہے، بلکہ مباح ہوگئے، بلکہ یہ تمثیل محض ترک مواخذہ کے حق میں ہے۔

رخصت حقیقیہ کی قسم اول کی مثالیں: (۱) حالت اکراہ میں کلمہ کفر کہنا، جبکہ دل مطمئن بالایمان ہو (۲) حالت اکراہ میں روزہ فرض افطار کرنا (۳) حالت اکراہ میں دوسرے کے مال یا نفس کو تلف کرنا۔

فائدہ: ان تمام مثالوں میں عزیمت کی صورت میں بالکلیہ اس کا حق فوت ہوتا ہے، صورۃً و معنیً، جبکہ جانب رفعت میں ایک حق باقی ہے۔ مثال اول میں اللہ کا حق تصدیق قلبی، مثال ثانی میں اللہ کا حق، یعنی: قضاء صوم، مثال ثالث میں مالک مال کا حق، یعنی: پہچان۔



وأما النوع الثاني فما يستباح مع قيام السّبب إلخ.

رخصت حقیقیہ کی قسم ثانی کے چند احکام

اس قسم کا حکم یہ ہے کہ عزیمت پر عمل کرنا اولیٰ ہے، کیونکہ اس کا سبب کامل طور پر موجود ہے، صرف حکم کو موخر کر دیا گیا، مثلاً: مسافر کے لئے رمضان میں افطار کا حکم۔

وأما أتم نوعي المجاز فما وضع عنا من الأصر والأغلال

رخصت مجازیہ کی نوع اتم کے چند احکام

اسے مجاز رخصت کہا گیا ہے، حالانکہ یہی امت محمدیہ کے حق میں عزیمت ہے، اس کا تعلق امم سابقہ پر مشروع احکام شاقہ سے ہے مثلاً امم سابقہ پر قتل خطاء اور قتل عمد دونوں صورتوں میں قصاص واجب تھا، اسی طرح اعضاء خاطیہ کا کاٹنا ضروری تھا، مسجد کے

علاوہ کہیں نماز درست نہیں تھی، وغیرہ وغیرہ۔

وأما نوع الرابع فما سقط من العباد إلخ

رخصت کی آخری قسم کے چند احکام

یہ قسم ان احکام پر مشتمل ہے جو عام حالات میں مشروع ہیں، تاہم مخصوص حالات اور عوارض کی وجہ سے ساقط ہو جاتے ہیں، جیسے حالت سفر میں قصر صلوۃ، مسافر کے جواز قصر میں اختلاف نہیں، تاہم احناف ؒ کے ہاں یہ رخصت اسقاط ہے، لہٰذا اس کے لیے اتمام صلوۃ جائز نہیں، جبکہ شوافعؒ کے ہاں رخصت ارفع ہے، لہٰذا اتمام واکمال نفلی ہے۔

شوافعؒ کی دلیل

فرمان خدا ہے:﴿واذا ضربتم فی الارض فلیس علیکم جناح﴾ ہے اور طریق استدلال یہ ہے کہ قصر کی صورت میں گناہ کی نفی کی گئی ہے جو اس کے جواز پر دال ہے، البتہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے سیدنا فاروق اعظمؓ کے اسی طرح کے ارشاد پر فرمایا تھا: ((صدقة تصدق الله بها علیکم فا قبلوا صدقته))، اس سے بھی قصر کو قبول کرنے کا لزوم اور وجوب معلوم ہوتا ہے اور اسی طرح مکرہ اور مفطر کے حق میں شراب اور مردار کی حرمت ساقط ہے اور دوسروں کے حق میں حرمت برقرار ہے، اگر مفطر اور مکرہ شراب اور مردار سے بچے اور مر جائیں تو گناہ گار ہوں گے، ایسے ہی مدت مسح میں غسل رجلین ساقط ہے، اگرچہ دوسروں کے حق میں مشروع ہے اور اسی طرح مسافر کے لئے قصر صلوۃ ضروری ہے، دوسروں کے حق میں اتمام ضروری ہے اور قصر صلوۃ کی رخصت ہمارے نزدیک رخصت اسقاط ہے اور امام شافعیؒ کے ہاں رخصت ترفیہ ہے جو محض بندوں کے اوپر سے بار ہلکا کرنے کی غرض سے مشروع ہوئی ہے۔ عند الشافعی عزیمت پر عمل کرنا اولیٰ

ہے، عندنا رخصت پر عمل کرنا واجب ہے۔

قوله: وإنما جعلنها إسقاطا محضاً استدلالا بدليل الرخصة

مصنفؒ نے احنافؒ کی دلیل بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ قصر صلوۃ کو رخصت اسقاط قرار دینا دو دلیلوں پر مبنی ہے: (۱) وہ دلیل جو رخصت کو واجب کرتی ہے (۲) جو معنی رخصت کو واجب کرتی ہے۔

دلیل رخصت: یہ کہ حضرت عمر فاروقؓ نے بارگاہ رسالت میں سوال کیا تھا کہ کیا ہم امن کی حالت میں بھی قصر کریں گے؟ تو بارگاہ رسالت سے یہ جواب ارشاد ہوا تھا یہ تم پر اللہ نے صدقہ کیا ہے، لہٰذا اس کا صدقہ قبول کرو تو حضورؐ نے اس کو صدقہ فرمایا اور جو چیز محتمل تملیک نہ ہو، اس کا صدقہ اسقاط محض ہوتا ہے جو رد کرنے سے رد نہیں ہوتا، تو جس کی اطاعت لازم نہیں، اس کا صدقہ رد نہیں ہوتا تو اللہ جو کہ مطاع ہے، واجب الاطاعت ہے، اس کا صدقہ کیوں رد کیا جاسکتا ہے۔

قوله: وأما المعنى فهو أن الرخصة لطلب الرفق إلخ.

(۲) معنی رخصت سے استدلال رخصت رفق کو طلب کرنے کے لئے ہے رفق کبھی عزیمت میں ہوتا ہے، کیونکہ اس میں ایسی سہولت وآسانی ہوتی ہے جو رخصت میں نہیں ہوتی، جیسے مسافر کے لئے روزہ نہ رکھنے میں یسر ہے اور اگر رکھے تب بھی ایک طرح کا یسر ہے وہ ماہ رمضان میں روزہ کی عام فضاء، اب بندہ کو اختیار دیا گیا ہے کہ وہ عزیمت اور رخصت میں سے جس کو چاہے اختیار کرے، اگر عزیمت میں نہ تو کوئی یسر وسہولت ہو اور نہ اس میں کچھ ثواب کی زیادتی ہو تو وہاں عزیمت بالکل ساقط ہو جاتی ہے، فقط رخصت پر عمل ہوتا ہے، کیونکہ اس صورت میں اختیار کے کوئی معنی نہیں ہیں۔

قوله: ولا يلزم العبد الماذون في الجمعة؛ لأن الجمعة غير الظهر.

فاضل مصنفؒ ماقبل میں بیان کردہ اصول پر وارد ہونے والے اعتراض کا جواب دینا چاہتے ہیں۔

اصول: یہ ہے کہ عزیمت اور رخصت میں اختیار اس وقت مفید ہوتا ہے، جبکہ دونوں میں یسر پایا جاتا ہو، اور اگر عزیمت میں یسر نہ ہو تو رخصت میں یسر متعین ہو جاتا ہے، مثلاً: اکمال اور قصر میں سے، اکمال میں کسی قسم کا یسر نہیں ہے، نہ دنیوی اور نہ اخروی، یہی وجہ ہے کہ قصر میں یسر متعین ہوگا۔

اعتراض: غلام پر جمعہ واجب نہیں، جب اس کے مولیٰ نے اس کو جمعہ کی اجازت دے دی تو اس پر جمعہ واجب ہونا چاہئے، حالانکہ آپ فرماتے ہیں کہ اس کو اختیار ہے، چاہے جمعہ پڑھے یا ظہر کی نماز پڑھے، حالانکہ رفق و یسر جمعہ میں ہے، اس میں دو رکعتیں ہیں، اور ظہر میں چار، تو یہاں آپ نے اپنا اصول کیوں چھوڑ دیا، حالانکہ آپ کو چاہئے تھا کہ اس پر جمعہ کو واجب قرار دیتے۔

جواب: اگر شئے واحد ہو تو اقل عدد میں رفق متعین ہوتا ہے اور اگر متغائر ہو تو رفق اقل عدد میں متعین نہیں ہوتا، جمعہ اور ظہر متغائر ہیں تغائر کی علامت یہ ہے کہ ان میں کا کوئی ایک دوسرے کی نیت سے ادا نہیں ہوسکتا، جمعہ ظہر کی نیت سے اور نہ برعکس، نیز جمعہ کے لئے جو شرائط ہیں، وہ ظہر کے لئے نہیں۔ نیز ایک دوسرے پر بنا بھی صحیح نہیں ہے، جو کہ مغائر کی علامت ہے، لہٰذا دونوں کا رفق بھی الگ ہوگا، مثلاً: جمعہ میں رفق رکعات کی کمی کی وجہ سے اور ظہر میں عدم خطبہ اور عدم سعی کی وجہ سے۔

قوله: وعلى هذا يخرج من نذر بصوم سنةٍ في قول محمد

فاضل مصنف یہاں سے ایک اعتراض کا جواب دینا چاہتے ہیں۔

اعتراض: اگرکسی نے نذر مانی کہ اگر میں نے فلاں کام کیا تو میرے اوپر ایک سال کے روزے ہیں پھراس نے وہ کام کر دیا، اور وہ غریب ہے تو آپ اس کو اختیار دیتے ہیں کہ خواہ کفار یمین کے تین روزے رکھ لے، اور خواہ نذر کی وجہ سے پورے سال کے روزے رکھ لے، اور یہی طرفین کا مسلک ہے، حالانکہ یسر کفارہ یمین یعنی تین روزے رکھنے میں متعین ہے، تو پھر اختیار کیوں؟

جواب: اس کا جواب وہ ہی ہے جو جمعہ کے بیان میں گذرا ہے کہ یہ دونوں متغائر ہیں، ان میں سے سال بھر کے روزے نذر ہونے کی وجہ سے قربت مقصودۃ ہیں اور تین دن کے روزے کفارہ کے ہیں اور مدبر والے مسئلہ میں رفق اقل میں متعین ہے، لہٰذا بغیر اختیار کے اقل کو واجب قرار دیا گیا ہے۔

باب في بيان أقسام السنة إلخ.

مصنفؒ اب تک کتاب اللہ کے متعلق بحث فرمارہے تھے جو اصول شرعیہ میں اصل الاصول ہے، کتاب کی بحث سے فراغت کے بعد اب مصنفؒ سنت کی بحث کررہے ہیں۔

سنت کا لغوی واصطلاحی معنی

سنت کا لغوی معنی: تو طریق اور راستے کے ہیں۔

اصطلاح شریعت میں سنت کہتے ہیں: حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اقوال، و افعال، اور جن امور کو دیکھ کر آپ ﷺ نے نکیر نہیں فرمائی، بلکہ سکوت اختیار فرمایا، اسی طرح ان زائد عبادات پر بھی سنت کا اطلاق ہوتا ہے جن کو کرنے میں ثواب اور نہ کرنے میں عذاب نہ ہو اور اسی طرح سنت کا اطلاق اس پر بھی ہوتا ہے کہ جو آپ صلی اللہ علیہ وسلم

سے قرآن کے علاوہ چیزیں صادر ہوئیں، لیکن سنت اور حدیث میں فرق یہ ہے کہ سنت کا اطلاق آپ کے فعل، قول وسکوت اور صحابہ کے اقوال اور ان کے افعال پر ہوتا ہے اور حدیث صرف آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے اقوال کو کہتے ہیں، لہذا مصنف رحمہ اللہ نے لفظ سنت استعمال کیا، تاکہ تمام چیزیں شامل ہوجائیں اوراس کے علاوہ سنت کا ایک عام مفہوم بھی ہے جس کے مطابق قرون اولیٰ مشہور بالخیر کے بزرگوں، یعنی: صحابہ کرامؓ اور تابعین عظامؒ کے اقوال پر بھی سنت کا اطلاق ہوتا ہے، اگرچہ زیادہ تر انہیں اثر کا نام دیا جاتا ہے، جیسا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا تھا کہ میری سنت اور میرے خلفائے راشدین کی سنت جو سراسر ہدایت یافتہ اور مشعل راہ ہیں، سنتوں کو مضبوطی سے تھام لو، یہاں پر مصنفؒ کی مراد عام نہیں، بلکہ خاص ہے، یعنی: حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اقوال وافعال و تقریرات مراد ہیں۔

قوله: اعلم أن سنّة رسول الله عليه السلام جامعة إلخ.

مصنفؒ فرماتے ہیں کہ خاص وعام ومشترک ومؤول وغیرہ اقسام عشرین اورامر و نہی جس طرح کتاب اللہ میں جاری ہوتے ہیں سنت میں بھی جاری ہوتے ہیں۔

سنت کی اقسام

مصنفؒ نے سنت کے بیان کو چار تقسیموں پر منقسم کیا ہے، پھر ہر تقسیم کے تحت متعدد اقسام ہیں، وہ تقسیمات یہ ہیں:

تقسیم اول: کیفیت اتصال کے بیان میں۔

تقسیم ثانی: کیفیت انقطاع کے بیان میں۔

تقسیم ثالث: محل خبر کے بیان میں۔

تقسیم رابع: نفس خبر کے بیان میں۔

قوله: السنة نوعان: مرسل ومسند إلخ.

مصنفؒ اتصال (اسناد) کے اعتبار سے سنت کی تقسیم کررہے ہیں، سنت کی دو قسمیں ہیں: (۱) مرسل (۲) مسند۔

مرسل کی تعریف

محدثین کی اصطلاح میں مرسل وہ ہے، جس میں تابعی نے اپنے اور رسول اللہ کے درمیان کا واسطہ چھوڑ دیا ہو، مگر اصولیین کی اصطلاح میں مرسل وہ ہے، جس میں راوی واسطوں کا ذکر نہ کرے، خواہ ایک کا یا متعدد کا۔

مسند کی تعریف

مسند وہ ہے جس کی سند متصل ہو۔

مرسل کی اقسام

مرسل کی چار قسمیں ہیں: (۱) صحابی کی مرسل، (۲) قرن ثانی اور ثالث کی مرسل، (۳) قرن ثالث کے بعد ہر زمانہ کے عدول کی مرسل، (۴) مرسل من وجہ مسند من وجہ۔

اگر ارسال کرنے والا صحابی ہے تو وہ سماع پر محمول ہے، اور بالاجماع مقبول ہے، اور تابعی اور تبع تابعی کی مرسل اسی بات پر محمول ہے کہ ان کے سامنے حدیث کا ثبوت واضح ہو چکا ہے اور اسناد واضح ہے، جس کی وجہ سے انہوں نے اسناد ذکر کرنے کی حاجت نہیں سمجھی اور یہ مرسل مسند سے بڑھ کر ہے۔ اب مصنفؒ فرماتے ہیں کہ قرون ثلثہ کے بعد کے حضرات کی مراسیل میں قبول اور عدم قبول کے اعتبار سے اختلاف ہے۔

ابوالحسن کرخیؒ فرماتے ہیں کہ عادل کی مراسیل ہر زمانے میں مقبول ہوگی، اگر یہ

وصف قرون ثلثہ کے بعد راویوں میں بھی پایا جائیگا تو اس کی مراسیل بھی قبول ہوگی۔

امام شافعیؒ کے ہاں سعید بن مسیب کی مراسیل کے علاوہ کسی کی مراسیل مقبول نہیں۔ مراسیل کی قسم رابع، یعنی: مسند من وجہ اور مرسل من وجہ، یعنی: مراسیل بھی عامہ العلماء کے ہاں مقبول ہوتی ہیں۔

والمسند أقسام: المتواتر إلخ.

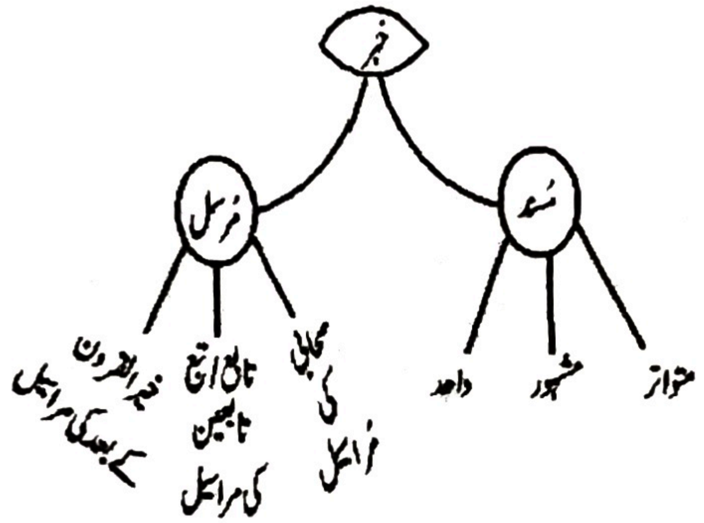
مسند کی تین قسمیں ہیں: (۱) متواتر، (۲) مشہور، (۳) واحد۔

متواتر کی تعریف

متواتر اس قسم کو کہا جاتا ہے جس کو ہر دور میں ایک جماعت نے روایت کیا ہو جن کی تعداد کثیر ہو اور ان کا جھوٹ پر متفق ہو جانا یا کثرت کی وجہ سے سب سے اتفاقیہ طور پر جھوٹ کا صادر ہونا محال ہو۔

متواتر کی شرطیں: متواتر کے لئے بعض حضرات نے عدد مقرر کیئے ہیں، بعض نے چالیس، بعض نے سات، بعض نے دس، بعض نے ستر، لیکن جمہور محدثین فرماتے ہیں کہ ہر وہ خبر جس سے علم ضروری کا فائدہ حاصل ہو وہ متواتر ہے خبر متواتر کی مثال: جیسے نقل قرآن یہ مطلق تواتر کی مثال ہے۔

اس کا حکم یہ ہے کہ یہ علم یقینی کو ثابت کرتی ہے اور بمنزلہ دیکھنے کے ہے، جس سے علم ضروری ثابت ہوتا ہے۔



قوله: والمشهور وهو ما كان من الآحاد في الأصل ثم انتشر فصار ينقله قوم.

مصنفؒ مسند کی قسم ثانی مشہور کو بیان کر رہے ہیں: خبر مشہور کو مستفیض بھی کہتے ہیں، اصطلاح میں مشہور اس خبر کو کہتے ہیں جس کو روایت کرنے والے قرون اولیٰ میں حد تواتر کو نہ پہنچیں اگرچہ قرون اولی کے بعد وہ تواتر کی حد کو پہنچ چکے ہیں، جیسے: ((المسلم من سلم المسلمون من لسانه و يده والمهاجر من هجر ما حرم اللّٰه)).

اور ان سب کا جھوٹ پر جمع ہونا محال ہو تو خبر مشہور ہے، ورنہ تابعین اور تبع تابعین کی شہادت اور تصدیق سے متواتر کے مقابلے کی ہو جائے گی اور امام ابوبکر الجصاص رحمہ اللہ نے تو خبر مشہور کو متواتر کی ایک قسم قرار دیا ہے اور عیسیٰ بن ابان رحمہ اللہ نے اس کا انکار کرنے والے کو گمراہ قرار دیا ہے، نہ کہ کافر، اور ہمارے نزدیک بھی یہی بات ہے کہ خبر مشہور کے منکر کو گمراہ قرار دیا جائے گا، کافر قرار نہیں دیا جائے گا، اس لئے کہ وہ تابعین وغیرہ کی شہادت سے وہ حجت بن گیا، اس پر عمل کرنے کے لئے متواتر کی طرح، اور اس کے ذریعے کتاب اللہ پر زیادتی جائز ہے، جیسے محصن پر رجم کی زیادتی کہ حدیث مشہور کی

وجہ سے ہے، حالانکہ کتاب اللہ مطلق ہے، محصن اور غیر محصن کے حق میں حد کے جاری ہونے میں، لیکن چونکہ یہ شروع کے زمانے میں خبر واحد کی طرح تھی، لہذا یہ علم یقین کو ثابت کرنے کے بجائے علم اطمینان کو ثابت کرے گی۔

قوله: وخبر الواحد وهو الذي يرويه الواحد أو الإثنان فصا عداً إلخ.

مصنفؒ نے اولاً خبر واحد کی تعریف ذکر کی، پھر حکم، پھر شرائط۔

خبر واحد کی تعریف

ہر وہ خبر جس کو ایک یا دو یا اس سے زیادہ راویوں نے روایت کیا ہو، بشرطیکہ دو قرون اولیٰ یعنی صحابہ، تابعین، اور تبع تابعین، کے دور تک مشہور اور تواتر کی حد کو نہ پہنچی ہو، ان کے بعد کے راویوں کی کثرت کا اعتبار نہیں۔

حکم

خبر واحد عمل کو واجب کرتی ہے، اگرچہ علم یقینی کا فائدہ نہیں دیتی۔

شرائط

خبر واحد کا حکم آٹھ شرطوں کے ساتھ وجوب عمل ہے، چار شرطوں کا تعلق نفس خبر سے ہے اور چار کا مخبر سے ہے۔

خبر سے متعلق چار شرطیں جن کا تعلق روایت سے ہے

(۱) خبر واحد کتاب اللہ کے خلاف نہ ہو، جیسے: ((لاصلوة إلا بفاتحة الكتاب)) خبر واحد ہے، ﴿فاقرء وا ما تيسر من القران﴾ کے خلاف ہے۔

(۲) اس حدیث مشہور کے خلاف نہ ہو، جیسے: ((البينه على المدعي واليمين على من أنكر)) اس کے خلاف ایک خبر واحد ہے، کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک شاہد

اور یمین کے ساتھ فیصلہ فرمایا خبر واحد لائق عمل ہوگی۔

(۳) خبر واحد ایسے واقعہ اور حادثہ میں وارد ہوئی ہو، جو عموم بلویٰ ہو، ورنہ خبر واحد لائق عمل نہ ہوگی جیسے ''بسم اللہ'' خبر واحد سے ثابت ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نماز میں جہرا تسمیہ پڑھا کرتے تھے، تو یہ تو روزانہ کا معمول تھا، تو اس کو شہرت کے درجے تک پہنچ جانا چاہیے تھا، نماز میں تمام صحابہ کا اشتغال تھا اگر ایسی ہی بات ہوتی تو یہ کم از کم شہرت کے درجہ کو پہنچی ہوئی ہونی چاہئے تھی۔

(۴) صحابہ سے کسی حادثہ میں اختلاف ظاہر نہیں ہوا اور اس حدیث سے استدلال کا ترک ظاہر ہو، ورنہ خبر واحد لائق عمل نہ ہوگی، جیسے: حدیث میں ہے ((الطلاق بالرجال))، مگر اس میں صحابہؓ نے اختلاف کیا ہے، ایک جماعت نے یہی کہا ہے، جیسا مرد ہوگا اتنی طلاق کا مالک ہوگا، لہٰذا آزاد تین کا، اور غلام دو کا مالک ہوگا، مگر حنفیہ کے مسلک کے مطابق ایک جماعت کہتی ہے، جیسی عورت ہوگی، اتنی اس کو طلاق دی جائے گی، یعنی: حرہ کو تین اور باندی کو دو، ایسی حدیث پیش کر کے فریق اول فریق ثانی پر حجت قائم کرتا ہے، مگر ایسی بات نہیں ہے معلوم ہوا حدیث لائق عمل نہ ہوگی۔

وهي أربعة: الإسلام والعدالة والعقل والضبط إلخ.

خبر واحد پر عمل کرنے کے لئے دوسری چار شرطیں جو راوی میں ملحوظ ہیں۔

(۱) اسلام (۲) عدالت جس کی تعریف واضح ہے۔

(۳) عقل کامل جو بعد البلوغ حاصل ہوتی ہے۔

(۴) ضبط، یعنی: کما حقہ کلام سننا پھر اس کے معنی کو سمجھنا پھر اس کو یاد کرنا، لہٰذا کافر کی خبر پر عمل واجب نہ ہوگا۔ شرط اول اسلام کے فوت ہونے کی وجہ سے بچہ اور مجنون

کی خبر پر عمل واجب نہ ہوگا۔شرط ثانی عدالت کے فقدان کی وجہ سے، عدالت سے مراد دین میں استقامت ہے، جس کو دین میں استقامت نہ ہو، اس کی خبر مقبول نہیں۔ بچہ اور مجنون کی خبر پر عمل واجب نہ ہوگا۔شرط ثالث (کمال عقل) کے نہ ہونے کی وجہ سے، اسی طرح جس شخص میں پیدائشی غفلت ہو، جیسے: سہو ونسیان کا غلبہ وغیرہ، اس کی خبر عمل کو واجب نہیں کرے گی۔شرط رابع (ضبط) کے فقدان کی وجہ سے، وقالا محمد في الفاسق بخبر نجاسة الماء إلخ .

امام محمد رحمہ اللہ نے اس فاسق کے بارے میں فرمایا کہ سامع خود اپنی رائے سے فیصلہ کرے گا کہ جو نجاست کی خبر دیتا ہے کہ یہ سچا ہے تو پانی گرائے بغیر تیمّم کرسکتا ہے اگر پانی کو گرا کر تیمّم کرے تو یہ احوط ہے۔

قوله: وفي خبر الكافر والصبي والمعتو إلخ.

اگر کافر یا بچہ یا مجنون پانی کی نجاست کی خبر دے اور سامع کے دل میں یہ بات آئی کہ یہ سچے ہیں تب بھی ان کی بات کی طرف التفات نہیں کیا جائے گا اور سامع وضو کرے گا اور تیمّم نہیں کرے گا، اگر پانی کو گرا کر تیمّم کرے تو یہ سب سے افضل ہے۔

قوله: وفي المعاملات التي تنفك عن معنى الإلزام إلخ.

کچھ معاملات تو ایسے ہیں جن میں فقط الزام ہوتا ہے، جیسے اکثر حقوق العباد میں تو اس میں پورے دو گواہ مع عدالت چاہیے ہیں اور اگر من وجہ الزام ہو اور من وجہ نہ ہو تو اس میں نصاب شہادت یا عدالت میں سے ایک درکار ہے اور اگر الزام بالکل نہ ہو، جیسے وکالت میں اور "إذن في التجارة" میں، تو یہاں پر مخبر کی خبر قابل قبول ہوگی، کیونکہ یہاں ضرورت ہے کہ تمام شرائط کو ساقط کیا جائے۔ اگر ہم معاملات میں یہ تمام شرطیں ضروری

قرار دے دیں تو کوئی کسی شخص کی طرف یا وکیل کی طرف کسی کام یا معاملہ میں کسی کو بھیجے تو بہت کم ایسے ہیں جن میں یہ ساری شرائط ہو، تو سامع کے پاس اس کی خبر پر عمل کرنے کے علاوہ کوئی چارہ نہیں ہوگا، لہذا یہ شرائط دین کے معاملہ میں ہوں گی، نہ کہ معاملات میں، اس سے کئی معاملات میں خرابی لازم آئے گی۔

قوله: وإنما اعتبر خبر الفاسق في حل الطعام إلخ.

مصنفؒ یہاں سے ایک اعتراض کا جواب دینا چاہتے ہیں۔

اعتراض: ماقبل کی تشریح سے معلوم ہوا کہ جن امور دینیہ میں الزام علی الغیر لازم آتا ہے، ان کے بارے میں مخبر کی خبر کو قبول کرنے کے لئے اسلام عقل بلوغ عدالت تمام شرطوں کا ہونا ضروری ہے، لہذا حرمت وحلت طعام نجاست وطہارت بھی امور دینیہ میں سے ہیں، ان کی خبر دینے والے میں مذکورہ شرائط ضروری ہونی چاہئیں، حالانکہ حرمت ونجاست کے بارے میں فاسق کی خبر تحری کے ساتھ مقبول ہے۔

جواب: فاسق کی خبر ان امور میں قبول کی جاتی ہے، مگر براہ راست نہیں، بلکہ بعد تحری اور ظن غالب حاصل ہونے کے بعد، اس لئے کہ ان امور پر واقفیت کوئی عام چیز نہیں جس پر عام لوگ مطلع ہو سکے، غرض پانی وغیرہ میں اصل پاکی ہے۔ شہادت تو ایک مخصوص چیز ہے۔ نیز فاسق فی الجملہ شہادت کا اہل ہے، اسی وجہ سے اگر قاضی نے اس کی شہادت پر فیصلہ کرلیا تو فیصلہ صحیح ونافذ ہوگا، بخلاف کافر و بچہ کے، کیونکہ یہ شہادت کے اہل نہیں۔ دوم بات، کافر تمام جزئیات شرعیہ کا مخاطب نہیں اور بچہ غیر واقف ہے۔

قوله: وأما صاحب الهوى فالمذهب المختار أنه لاتقبل روايته.

جو شخص عقائد اہل حق سے ہٹ کر اپنی خواہشات نفسانی کو اپنا مذہب اور دین

بنائے ہوئے ہے اور لوگوں کو اس مذہب کی دعوت وترغیب دیتا ہے اور اس کی حقانیت پر دلیل پیش کرتا ہے تو مذہب مختار کے مطابق اس کی روایت قابل قبول نہ ہوگی، جیسے غالی روافض اور قادیانی وغیرہ، کیونکہ ان کے اقوال سے یہ بات ظاہر ہے کہ یہ افتراء اور جھوٹ کے عادی ہیں تو حدیث رسول کے بارے میں ہی ان پر کیا اعتماد ہو سکتا ہے۔

قوله: وإذا ثبت أن خبر الواحد حجة إلخ.

مصنفؒ قلت وکثرت رواۃ نیز اتصال وانقطاع سند کے اعتبار سے حدیث کی تقسیم سے فارغ ہوگئے، تو اب احوال رواۃ کے اعتبار سے حدیث کی تقسیم شروع کر رہے ہیں۔ رواۃ کے احوال کے اعتبار سے دو قسمیں ہیں: (۱) راوی معروف ہوگا (۲) یا مجہول ہوگا، اگر معروف ہے تو اس کی دو قسمیں ہیں: (۱) معروف بالفقہ (۲) معروف بالعدالۃ، اگر مجہول ہے تو اس کی پانچ قسمیں ہیں، جن کا ذکر آگے آرہا ہے۔

ماقبل میں یہ بات معلوم ہوگئی کہ خبر واحد حجت ہے اگر خبر واحد کا راوی ایسا ہو جو کہ اوصاف مذکورۃ کے ساتھ تفقہ اور اجتہاد میں زبردست ملکہ رکھتا ہو تو اگر اس کی خبر واحد قیاس کے مخالف ہو تو قیاس کو چھوڑ دیا جائے گا اور حدیث پر عمل ہوگا، جیسے خلفائے راشدین اور عبادلۃ ثلثہ اگر راوی میں حفظ وعدالت تو ہے مگر فقہ نہیں، جیسے حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ وغیرہ، تو ان کی روایت اگر قیاس کے خلاف نہ ہو تو قابل قبول ہے اور اگر قیاس کے خلاف ہو تو بربناضرورت قیاس کا دروازہ بند نہ ہو جائے حدیث کو چھوڑ دیا جائے گا۔

جمہور کے نزدیک خبر واحد "المروي من المعروفين بالفقه والاجتهاد" کا حکم بیان ہو چکا اسے قیاس پر فوقیت حاصل ہوگی، لیکن امام مالکؒ جمہور کے خلاف قیاس کو مقدم کرتے ہیں امام مالک کی دلیل: حضرت ابوہریرہؓ نے روایت کی ہے: ((من حمل جنازة فليتوضأ)) یہ سن کر عبداللہ ابن عباسؓ نے معارضہ کیا: "أيلزمنا الوضوء بحمل

عیدان یابسة" یعنی: خشک لکڑیوں کے اٹھانے پر بھی وضو لازم ہوگا، اس سے معلوم ہوا ابن عباس نے روایت پر قیاس کو ترجیح دی۔

وإن كان الراوي معروفاً بالعدالة والحفظ والضبط دون الفقه

اس عبارت سے مصنفؒ کا مقصد یہ بتانا ہے کہ اگر راوی عدالت اور حفظ اور ضبط میں تو معروف ہو مگر فقہ میں معروف نہ ہو جیسا کہ ابو ہریرہؓ اور انس بن مالکؓ اگر ان کی حدیث قیاس کے موافق ہو تو حدیث ہی پر عمل کیا جائے گا اور اگر موافق نہ ہو تب بھی خبر واحد کو ترک نہیں کیا جائے گا اگر خبر واحد ایک قیاس کے مطابق ہو دوسرے کے مطابق نہ ہو تب بھی حدیث پر عمل کیا جائے گا، البتہ ضرورت کی وجہ سے خبر واحد کو قیاس کے مقابلہ میں ترک کر دیا جائے گا، جیسے: حدیث مصراۃ ہے جس کے راوی ابو ہریرہؓ ہیں، لیکن خلاف قیاس ہونے کی بنا پر اس حدیث پر عمل نہیں کیا جائے گا۔

''مصراۃ'' باب تفعیل سے اسم مفعول کا صیغہ ہے، اور ''مصراۃ'' اس بکری کو کہتے ہیں، جس کا دودھ فروخت کرنے سے کچھ دن پہلے سے اس غرض سے روکا جائے کہ تا کہ بوقت بیع بکری کے تھنوں میں دودھ زیادہ معلوم ہو اور یہ زیادتی دیکھ کر مشتری مہنگے داموں اس بکری کو خرید لے۔

حدیث مصراۃ میں ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اونٹوں اور بکریوں کے دودھ کو اس مقصد کے لیے روکنے سے منع فرمایا ہے اور یہ حکم ارشاد فرمایا ہے کہ اگر کوئی شخص اس دھوکے میں آ بھی گیا، تو اسے دودھ دھونے کے بعد دو باتوں میں اختیار ہوگا۔ اگر اس پر راضی ہے، تو بکری لے لے، اور اگر راضی نہیں، تو اس بکری کو واپس کر دے اور ساتھ جو دودھ اس نے نکالا یا استعمال کیا ہے، اس کے عوض ایک

کھجور صاع بھی دے دے۔

یہ حدیث قیاس کے ہر طرح مخالف ہے، کیونکہ عدوانات (غصب وغیرہ) اور بیع وشراء کے معاملات میں تاوان مثلی چیز میں مثلی ہوگا اور قیمی چیز میں قیمت ادا کرنی ہوتی ہے، اس لحاظ سے استعمال شدہ دودھ کا تاوان یا تو دودھ ہی کی صورت ہونا چاہیے یا پھر اتنے دودھ کی قیمت کی صورت میں ہونا چاہیے، اور اگر تاوان کھجور ہی کی صورت ہے، تب بھی کھجور کی مقدار متعین شدہ نہیں ہوگی، بلکہ جس قدر دودھ نکالا گیا ہوگا، اتنی مقدار میں کھجوریں دینی ہوں گی، جب کہ حدیث کے مطابق تاوان میں کھجور کی متعین مقدار (ایک صاع) ادا کی جائے گی، چاہے دودھ کم نکالا گیا ہو، چاہے زیادہ۔

چنانچہ اس مسئلے میں امام مالک اور امام شافعی رحمہما اللہ نے ظاہر حدیث کو اختیار کیا ہے۔ ابن ابی لیلیٰ اور امام ابو یوسف رحمہما اللہ نے فرمایا کہ مشتری بکری کے ساتھ دودھ کی قیمت لوٹائے گا، اور امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ مشتری کو بکری لوٹانے کا اختیار نہیں، بلکہ مشتری بائع سے اس دھوکہ کا تاوان وصول کرے گا اور بکری اپنے پاس ہی رکھے گا۔ ملا علی قاری اور ابن الملک رحمہما اللہ نے اس مسئلہ کو اسی طرح ذکر کیا ہے۔

قوله: وإن كان الراوي مجهولًا لايعرف إلا بحديث رواه أو بحديثين

مصنف رحمہ اللہ راوی مجہول کی پانچ قسموں کو بیان کرنا چاہتے ہیں۔

(۱) سلف نے ان سے روایت لی ہو اور اس کی شہادت دی ہو، جیسے وابصہ بن معبد۔

(۲) اس حدیث میں طعن کرنے سے سلف نے سکوت کیا ہو تو ان دونوں صورتوں میں ان کی حدیث راوی معروف کے مثل ہوگی۔

(۳) کسی نے اس کو قبول کیا ہے اور کسی نے نہیں کیا، اس کے باوجود ائمہ ثقات، نے ان کی حدیث کو نقل کیا ہے، تو ہمارے نزدیک یہ روایت راوی معروف کی روایت کے مثل قابل قبول ہے۔

(۴) سلف نے اس کو بالکل رد کر دیا ہو، جیسے: فاطمہ بنت قیس کی حدیث۔

(۵) سلف کے زمانے میں اس حدیث کا ظہور نہیں ہوا، اس وجہ سے وہ رد یا قبول سے دوچار نہ ہو سکی، لہذا اس پر عمل واجب نہ ہوگا:۔

قوله: فصار المتواتر يوجب إلخ

صاحب حسامیؒ اس عبارت سے یہ بیان کر رہے ہیں کہ متواتر سے علم یقینی کا فائدہ حاصل ہوتا ہے جو کہ من کل الوجہ حجت ہوتی ہے اور کذب کا احتمال بالکل نہیں ہوتا۔

اس کے بالمقابل موضوع ہوتی ہے جو کہ من کل وجہ غیر حجت ہوتی ہے، جس میں صدق کا احتمال بالکل نہیں ہوتا اور خبر مشہور سے علم طمانیت ثابت ہوتا ہے، اس کے بالمقابل خبر مستنکر ہوتی ہے اور مستنکر وہم کا فائدہ دیتی ہے، جس پر عمل جائز نہیں اور خبر واحد میں سے جو مستتر ہے، یعنی: قسم خاص اس پر عمل جائز ہے، نہ کہ واجب۔

قوله: ويسقط العمل بالحديث إلخ

اگر حدیث ایسی ہو کہ اس کا روی اس کی مخالفت کرے، یعنی: اس کا قول وعمل یا اس کا فتوی اس روایت کے خلاف ہو اور یہ مخالفت روایت کرنے کے بعد ہو تو اب یہ حدیث قابل عمل نہیں رہے گی۔ مثال حضرت عائشہؓ سے مروی ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ((أيما امراءة نكحت نفسها بغير إذن وليّها فنكاحها باطل)).

حالانکہ حضرت عائشہؓ نے خود اپنے بھائی عبد الرحمٰن بن ابی بکر، کی بیٹی حفصہ، کا نکاح اپنے بھائی، کی عدم موجودگی میں کر دیا، اس سے معلوم ہوا عورت کو نکاح کرنے کا

اختیار ہے، اسلئے کہ ولایت علی الغیر ، ولایت علی نفسہ کی فرع ہے، جب ولایت علی الغیر حاصل ہے تو ولایت علی نفسہ بطریق اولیٰ ثابت ہوگی۔

اب مذکورہ واقعہ سے راوی کا اپنی روایت کے خلاف عمل ثابت ہے، لہذا روایت ساقط العمل اور منسوخ سمجھی جائے گی۔

مثال: عن عبادة بن صامت رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ((البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام)). [حديث]

حضرت عبادۃ بن صامت رضی اللہ عنہ کی اس حدیث میں زانی مرد وعورت جو غیر شادی شدہ ہوں، ان کے لئے دو سزائیں تجویز کی گی ہیں۔

(۱) ان کو سو کوڑے لگائے جائیں (۲) ان کو جلاوطن کر دیا جائے۔

اس حدیث کی بنا پر امام شافعیؒ کا یہی مذہب ہے، لیکن ہم جلاوطن کی سزا تجویز نہیں کرتے، کیونکہ صحابی رسول: امیر المؤمنین حضرت عمر فاروقؓ کا عمل اس کے خلاف تھا، مروی ہے کہ حضرت عمرؓ نے ایک زانی مرد کو جلاوطن کر دیا وہ مرتد ہو کر روم چلا گیا، جب ان کو یہ بات بتائی گئی تو انہوں نے قسم کھائی کہ ائندہ وہ کبھی بھی کسی کو جلاوطن نہیں کریں گے۔

استدلال: ہم کہتے ہیں کہ جلاوطن کرنا حد کا جز نہیں، ورنہ امیر المؤمنین کبھی بھی اس کے خلاف قسم نہ کھاتے، کیونکہ حد اللہ تعالیٰ کی مقرر سزاء ہوتی ہے، جس میں کسی کی تبدیلی اور کمی زیادتی کسی شخص کیلئے خواہ وہ خلیفہ ہی کیوں نہ ہو، جائز نہیں، پھر امیر المؤمنین عمر بن خطابؓ کے بارے میں بھلا کیوں کر سوچا جا سکتا ہے کہ انہوں نے حد شرعی کی خلاف ورزی کی، جبکہ وہ مراد رسول کہلاتے ہیں، یہ بھی نہیں کہا جا سکتا کہ ان پر حدیث مخفی رہ گئی، کیونکہ یہ ظاہر حدیث ہے اور جن صحابہ نے قہقہہ سے وضو ٹوٹنے کی مخالفت کی ہے تو وہ

حدیث میں نقض کا باعث نہیں ہے، کیونکہ وہ ایسی چیز ہے جس میں احتمال خفا ہے، مثلاً: حضرت زید بن خالد الجہنی سے ایک حدیث مروی ہے کہ جو شخص نماز میں قہقہہ لگا کر ہنسے، اس کیلئے وضو کا اعادہ کرنا واجب ہے، سیدنا ابوموسیٰ رضی اللہ عنہ اس پر عمل نہیں کرتے۔

استدلال: حضرت ابوموسیٰ اشعریؓ کا اس حدیث پر عمل نہ کرنا اس صحیح حدیث کیلئے موجب طعن نہیں، کیونکہ قہقہہ فی الصلوۃ ان حوادث میں سے ہے جو نادر الوقوع ہیں اور ضرورت پیش نہ آنے کیوجہ سے ممکن ہے کہ ابوموسیٰ اشعریؓ پر یہ حدیث مخفی رہ گئی ہو۔

رہی بات اس حدیث کی جس کے راوی نے اس ک انکار کر دیا ہو، انکار سے مراد یہ ہے کہ وہ کہے کہ مجھے یاد نہیں، یا میں نہیں جانتا کہ میں نے آپ کے سامنے یہ روایت بیان کی ہے، تو اس میں اختلاف ہے، بعض نے کہا ہے کہ جن میں ابوالحسن کرخی رحمہ اللہ بھی ہیں، کہ اس پر عمل کرنا ساقط ہو جائے گا اس لیے کہ اس میں زیادہ شبہ ہے اور کہا گیا ہے کہ یہ قول امام ابو یوسف رحمہ اللہ کا بھی ہے، لیکن امام محمد رحمہ اللہ اس کے برخلاف ہیں، ان کے ساتھ امام شافعی رحمہ اللہ وغیرہ بھی ہیں، اور یہ بات ایک فروعی مسئلہ کے اعتبار سے دونوں کے درمیان ہے، اور وہ یہ کہ کوئی شخص قاضی کے خلاف یہ دعوی کرے کہ اس نے اس کے خلاف یہ فیصلہ کیا ہے اور قاضی کہے کہ مجھے یاد نہیں تو وہ گواہ بھی پیش کرے قاضی کے خلاف، تو امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک گواہی قبول نہ کی جائے گی، برخلاف امام محمد رحمہ اللہ کے۔

طعن مبہم کا حکم

قوله: والطعن المبهم لا یوجب جرحاً إلخ

طعن مبہم راوی پر جرح کیلئے کافی نہیں جب تک کہ اس کی تفسیر اس طور پر نہ کی

جائے کہ وہ بالاتفاق جرح قرار پاتی ہو، اس اجمال کی وضاحت یہ ہے کہ محدّث کا صرف اس قدر کہہ دینا: "هذا الحديث مجروح، هذا الحديث منكر" یا اسی طرح کے دوسرے الفاظ استعمال کرنا حدیث پر جرح کرنے کیلئے کافی نہیں، لہذا حدیث پر عمل کیا جائے گا۔

طعن مبہم کی حجت بننے کی شرطیں: البتہ اس طعن مبہم کی تفسیر اس طور پر کردی جائے کہ اس تفسیر سے کسی امام حدیث کو اختلاف نہ ہو، یہ طعن حجت ہوگا اور حدیث نا قابل عمل قرار پا جائیگی، پھر بھی ہر ایک کا طعن معتبر نہیں، بلکہ وہ ایسا شخص ہو جو متعصب اور متشدد نہ ہو۔ متعصّب اور متشدّد افراد کی جرح اور طعن اس لئے حجت نہیں کہ ان کی اختلافی حالت سے یہ بعید نہیں کہ یہ جرح اور طعن محض ان کے تعصب اور تشدد کا شاخسانہ ہو، کیونکہ تعصب اور تشدد کی ترازو اور کسوٹی سے انصاف کی توقع رکھنا عبث ہے۔

(عبدالرؤف ہزاروی عفی عنہ)۔

فصل في المعارضة

''معارضہ'' لغت میں مقابلہ اور ٹکراؤ کو کہتے ہیں۔

اصطلاحی تعریف: اصولیین کے نزدیک یہ ہے کہ تعارض ایسی دو حجتوں کے مابین ہوگا، جو ذات اور وصف کے اعتبار سے مساوی ہو، اور جن کا ایک ساتھ جمع ہونا ممکن نہ ہو، یہی وجہ ہے کہ قوی اور ضعیف کے مابین تعارض نہیں ہوگا، اسی طرح خاص اور عام مخصوص البعض کے درمیان بھی تعارض واقع نہیں ہوسکتا، اسلئے کہ ان کے مابین ذات کے اعتبار سے تساوی نہیں ہے۔

ساتھ ساتھ یہ بات بھی پیش نظر رہے کہ حقیقتاً کتاب اللہ اور سنت میں تعارض

نہیں ہوسکتا، یہ معجز میں سے ہے اور اللہ تعالیٰ کی ذات منزہ عن العیوب ہے، البتہ تعارض صرف ہماری جہالت اور کم علمی کی وجہ سے نظر آتا ہے یا اسی طرح ناسخ ومنسوخ سے جہالت کی وجہ سے تعارض نظر آتا ہے۔

حکم المعارض

اس کے حکم میں تفصیل ہے، دیکھا جائے گا کہ کن کن دلیلوں میں تعارض ہے، اگر دو آیتوں کے درمیان تعارض واقع ہو تو اس کا حل سنت رسول ﷺ میں تلاش کیا جائے گا، کیونکہ جب دو آیتیں باہم متعارض ہوئیں تو ساقط ہو جائیگی: "إذا تعارضا تساقطا".

اب کسی تیسری آیت کے ذریعہ ترجیح نہیں دی جاسکتی، یہاں کثرتِ ادلہ والا سبب ترجیح نہیں ہوسکتا، لامحالہ حدیث اور سنت رسول کی طرف رجوع کیا جائیگا۔

مثلاً: قرآن کریم میں قراءۃ کے متعلق ایک حکم یہ ہے: ﴿فاقرءوا ما تیسر من القرآن﴾ اور دوسرا حکم ﴿واذا قرئ القرآن فاستمعوا له وانصتوا﴾.

پہلی آیت کے عموم کا تقاضا ہے کہ امام کے پیچھے بھی قراءت کی جائے، جبکہ دوسری آیت کا خصوص اس سے مانع ہے، لہذا ہم قراءت خلف الامام کے سلسلے میں سنت رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف رجوع کریں گے اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان: ((من کان له إمام فقراءۃ الإمام قراءۃ له))، لہذا قراءۃ خلف الامام ممنوع ہے۔

اگر تعارض دو سنتوں کے درمیان واقع ہو تو اقوال وآثار صحابہ کی طرف رجوع کیا جائیگا اسکے بعد قیاس سے تعارض دور کیا جائیگا

قوله: وعند تعذر المصير إليه إلخ

صاحب حسامیؒ فرماتے ہیں کہ اگر تعارض کے رفع کرنے کیلئے امور مذکورہ بالا

میں سے کسی کی طرف رجوع کرنے سے عجز ظاہر ہوں جس کی صورت یہ ہے کہ حدیثیں بھی باہم متعارض ہوا اور اقوال صحابہ اور قیاس بھی اب چونکہ مزید کوئی دلیل نہیں، لہذا التقریر اصول واجب ہوگی، (یعنی: جو دلیل جہاں ہے اسے اسی اصل پر باقی رکھ کر عمل کیا جائے گا)۔

مثلاً: سور حمار (گدھے کے جھوٹے) کا مسئلہ: اس سلسلے میں تمام ادلہ باہم متعارض ہیں: مثلاً (۱) حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے خیبر کے دن گھریلوں گدھے کے گوشت سے منع فرمایا اور صحابہؓ نے وہ دیگیں الٹ دیں جن میں یہ گوشت پک رہا تھا، اس سے حرمت ثابت ہے۔

(۲) غالب بن فہرؓ نے جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اپنی مفلوک الحالی کی شکایت کرتے ہوئے کہا: "لم يبق من مالي إلا حميرات"، تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "اپنے مال میں سے موٹے تازے گدھے ذبح کر کے کھاؤ"۔ (یہ اباحت پر دلیل ہے)۔

اقوال وافعال صحابہ بھی اس سلسلے میں متعارض ہیں

(۱) ایک روایت میں گدھے کے بچے ہوئے پانی سے وضو کی اجازت مروی ہے۔

(۲) حضرت انسؓ کی روایت ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ یہ تو پلید ہے، اس سے سور حمار کی نجاست ثابت ہوتی ہے، جب کہ پہلے اثر سے طہارت ثابت ہوئی۔

اس طرح قیاس بھی متعارض ہے:

(۱) طاہر ہونے کیلئے سور کو عرق حمار پر قیاس نہیں کیا جاسکتا، کیونکہ عرق میں ضرورت زیادہ ہے، اور سور میں اس کی بنسبت کم ہے، اسی طرح نجاست کیلئے اس سبب سے کہ سور اور لبن دونوں لحم سے متولد ہیں اور سور حمار کو لبن حمار سے ملحق کرنا بھی ممکن نہیں،

کیونکہ سور میں ضرورت موجود ہے اور لبن میں نہیں، لہذا تعارض کی وجہ سے سور حمار کو نجس قرار نہیں دیا جائے گا، بلکہ حدث بھی اپنی جگہ پر باقی رہے گا، لہذا سور حمار سے وضو کرنے والے کے لئے ضروری ہے کہ وہ تیمّم بھی کرے، کیونکہ اس کی پاکی، ناپاکی میں شک ہے۔

قوله: وأما إذا وقع التعارض بين القياسين إلخ

اگر دو قیاسوں کے مابین تعارض واقع ہو تو یہ دونوں ساقط نہیں ہونگے، بلکہ عمل بالحال واجب ہوگا، کیونکہ تقریر الاصول عندنا حجت نہیں، بلکہ مجتہد دونوں متعارض قیاسوں میں سے اپنی قلبی رجحان کی بنیاد پر عمل کرلے گا، جبکہ امام شافعیؒ کے ہاں رجحان قلبی بھی ضروری نہیں، اسلئے کہ ایک ہی وقت میں ان کے ایک اجتہادی مسئلے میں متعدد اقوال بھی ہوتے ہیں، جبکہ احنافؒ کا یہ امتیاز ہے کہ ایک ہی وقت میں ان سے دو یا زائد اقوال مروی نہیں۔

ثم التعارض إلخ

معارضہ کے ارکان کا ذکر

دو نصوں کے مابین معارضہ اسی وقت ہوگا جبکہ دونوں ذات اور وصف کے اعتبار سے متساوی القوۃ ہوں۔

متواتر، مشہور، واحد کے درمیان تعارض نہ ہوگا، کیونکہ ان میں برابری نہیں۔

نیز شراب کے بارے میں تعارض نہ ہوگا کیونکہ زمانہ کا اختلاف ہے۔

قوله: واختلف مشائخنا ......إلخ

صاحب حسامیؒ فرماتے ہیں کہ ہمارے علماء کے درمیان اس بات میں اختلاف ہے کہ خبر نفی خبر اثبات کی معارض ہوسکتی ہے یا نہیں؟ عیسیٰ بن ابان اور قاضی عبدالجبار کا مذہب یہ ہے کہ ان دونوں کے درمیان تعارض واقع ہوسکتا ہے، کیونکہ مخبر نافی اور مخبر مثبت

دونوں عدالت کی شرائط سے متصف ہیں، جب ایسا ہے تو دونوں کی خبروں میں تعارض واقع ہوگا اور اسی تعارض کو رفع کرنے کیلئے کسی دوسری وجہ سے ترجیح طلب کی جائیگی۔

امام شافعیؒ کے ہاں حقیقتاً ان میں کوئی تعارض نہیں۔

دلیل: مثبت حقیقت کی خبر دیتا ہے اور نافی ظاہر پر اعتماد کرتا ہے اور حقیقت کی خبر دینے والے کا قول مقدم ہوتا ہے، لہذا مثبت کی خبر مقدم ہوگی۔

احنافؒ کے ہاں نفی اور اثبات کے تعارض کی صورت میں بعض صورتوں میں مثبت پر عمل کیا گیا ہے اور بعض صورتوں میں نافی پر عمل کیا گیا ہے۔

مثال: النفي في حديث بريرة ، حضرت بریرہ رضی اللہ عنہا کو آزاد کیا گیا تو ان کا شوہر مغیث غلام تھا، ان کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اختیار دیا تھا کہ چاہے تو حضرت مغیث کیساتھ زندگی بسر کرے، ورنہ علیحدگی اختیار کرلے۔

"ملكت بضعك فاختاري" اس تخییر کے وقت حضرت مغیث آزاد تھے یا غلام اس میں اختلاف ہے:

امام شافعیؒ کے ہاں حضرت مغیث بدستور غلام تھے، لہذا معتقہ کے لئے خیار اس میں ثابت ہوگا جب اس کا شوہر غلام ہو، ورنہ نہیں۔

مذہب احنافؒ کی وجہ ترجیح

احنافؒ کے ہاں حضرت مغیث اسوقت آزاد ہو چکے تھے، لہذا معتقہ کو ہر صورت میں خیار حاصل ہے، خواہ شوہر آزاد ہو یا غلام احنافؒ نے اس مسئلے میں مثبت پر عمل کیا ہے۔

نوٹ: حریت، اسلام میں اصل ہے۔

اور اس پر روایات متفق ہیں کہ حضرت مغیث فی الحقیقت غلام تھے اور اختلاف حریت عارض میں ہے، اب عبودیت کی خبر حریت عارض کے منافی ہے اور حریت کی خبر

مثبت ہے اور عارض کیلئے جو روایات دال ہیں وہ ظاہر حال پر ہیں، کیونکہ مغیثؓ پہلے غلام تھے، شاید اب بھی غلام ہوں گے، لہٰذا خبر نافی مثبت کے معارض نہیں ہوگی، جیسا کہ شوافعؒ نے فرمایا۔

(۲) النفي في حديث ميمونة: حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے مقام سرف پر حضرت میمونہ سے نکاح کیا تھا، نکاح سے قبل آپ بالاتفاق حالت احرام میں تھے، آیا حین النکاح آپ نے احرام توڑا یا نہیں؟ اس میں اختلاف ہے۔

امام ابوحنیفہؒ کے ہاں آپ حالت احرام ہی میں تھے، کیونکہ ہمارے ہاں محرم کیلئے احرام میں نکاح جائز ہے، البتہ وطی جائز نہیں، یہاں حین النکاح محرم ہونے کی خبر نافی ہے اور نقض احرام کی مثبت ہے۔

امام شافعیؒ کے ہاں آپ نے احرام کھول لیا تھا کیونکہ محرم کیلئے عقد نکاح جائز نہیں۔

قوله: والأصل في ذلك إلخ

یہاں سے صاحب حسامیؒ اختلاف کو رفع کرنے کیلئے ایک قاعدہ کلیہ کو بیان کر رہے ہیں:

قاعدہ کی وضاحت: نفی کی تین صورتیں:

(۱) نفی ایسی چیز کی جنس سے ہو جس کو اس کی دلیل سے جانا گیا ہو، یعنی: نفی کی بنیاد کسی دلیل پر ہو، اس استصحاب پر نہ ہو جو عندنا حجت نہیں:

(۲) نفی اس قبیل سے ہو کہ جس میں نفی کا حال مشتبہ ہو۔

یعنی: یہ بھی احتمال ہو کہ اس نفی کی بنیاد دلیل پر ہے اور یہ بھی احتمال ہو کہ یہ نفی استصحاب سے مستفاد ہے۔

دونوں صورتوں میں نفی کے الاثبات ہونے پر دلیل

اثبات محتاج الی الدلیل ہوتا ہے اور یہاں نفی بھی دلیل کیساتھ ہے، اب دونوں میں تعارض آ گیا، اس کے دور کرنے کیلئے وجہ ترجیح کی ضرورت ہوگی۔

(۳) اس صورت میں نفی اثبات کی طرح نہیں ہوگی، کیونکہ یہاں دلیل پر اعتماد نہیں کیا گیا، بلکہ استصحاب حال پر نفی کی بنیاد رکھی گئی ہے جو کہ عندنا حجت نہیں۔

فالنفي في حديث بريرة

صاحب حسامی قاعدہ کلیہ کی وضاحت کے بعد اس قاعدہ پر تفریع فرما رہے ہیں۔

حدیث بریرہ رضی اللہ عنہا میں نفی ایسی چیز کی ہے جو کہ صرف ظاہر حال سے جانی جاتا ہے، یعنی: حریت طاریہ کیلئے راوی کے پاس دلیل موجود نہیں، سوائے اس کے کہ ظاہر حال پر اعتماد کیا ہے، وہ یہ کہ بریرہ کا شوہر پہلے غلام تھا، لہٰذا اب بھی غلام ہوگا۔

بہر حال یہاں نفی کی بنیاد چونکہ کسی دلیل پر نہیں ہے، بلکہ ظاہر حال پر ہے جو کہ عندنا دلیل نہیں ہے اور اثبات حریت کی بنیاد دلیل پر ہے۔

(۲) والنفي في حديث ميمونة:

اور نفی حدیث میمونہ میں ایسی ہے کہ جو دلیل پر مبنی ہے اور دلیل ہیئتِ محرم ہے، لہٰذا یہ نفی اس اثبات کے معارض ہوگی جو یزید بن اصم کی روایت میں ہے، یعنی حضورؐ نے نکاح کیا اس حال میں کہ آپ غیر محرم تھے۔

اب ان حدیثوں کے تعارض کو رفع کرنے کیلئے کسی مرجح کی ضرورت ہوگی، لہٰذا احناف متقدمین نے ابن عباس کی روایت "تزوجها وهو محرم" کو یزید بن اصم کی روایت "تزوجها وهو حلال" پر ترجیح دی اور اسی پر عمل کو اولیٰ قرار دیا، اسلئے کہ یزید بن

اصم ضبط واتقان میں ابن عباس کے مساوی نہیں ہیں۔

(۳) طهارة الماء وحل الطعام

اس مثال کی وضاحت یہ ہے کہ پانی کے متعلق کسی شخص نے خبر دی کہ یہ پانی نجس ہے اور دوسرے نے کہا کہ نہیں یہ طاہر ہے، "وكذا حل الطعام".

اب پانی میں اصل طہارت اور طعام میں اصل حلت ہے، اور اسے نجس یا حرام کہنا امر زائد کا اثبات ہے، اور ظاہر ہے کہ مخبر نے استصحاب حال پر اعتماد نہیں کیا، بلکہ کسی دلیل پر اعتماد کیا ہے، طہارت اور اور حلت کی خبر دینے والے میں دو احتمال ہیں، یہ بھی ممکن ہے کہ اس نے بھی دلیل کی بنیاد پر کہا ہے، اگر مایعرف بدلیلہ نہ ہو تو نجاست اور حرمت والی خبر مقبول ہوگی اور اگر یہ حلت اور طہارت والی خبر بھی مایعرف بدلیلہ ہو تو تعارض بین الخبرین میں واقع ہوگا، لہٰذا اصل پر عمل کرنا واجب ہوگا اور پانی کو پاک اور کھانے کو حلال قرار دیا جائے گا۔

قوله: ومن الناس من رجّح إلخ

(۱) جس احادیث کے راوی زیادہ ہو اسے ترجیح حاصل نہیں ہوگی، لیکن اگر ایک طرف ایک راوی ہو، یعنی: وہ حدیث خبر واحد ہو، اور دوسری طرف دو، یا زائد، یعنی: وہ خبر متواتر یا مشہور ہو تو اس کو خبر واحد پر ترجیح حاصل ہوگی، كما قال محمد في المبسوط.

وهو ترجيح قول الإثنين على الواحد

(۲) جس حدیث کے راوی مرد ہو اسے اس حدیث پر ترجیح حاصل نہیں ہوگی، جس کی راوی عورت ہو، كحديث عائشة رضي الله عنها.

(۳) اگر ایک متعارض حدیث کے راوی آزاد اور دوسری کے غلام ہو تو راوی کے

آزاد ہونے کی وجہ سے اسے ترجیح حاصل نہیں ہوگی، کحدیث بلال رضي الله عنه.

اگر ایک راوی سے دو حدیثیں مروی ہیں تو یا تو دونوں کا مضمون ایک ہوگا یا ایک میں کچھ زیادتی ہوگی یا دونوں کا مضمون مختلف ہوگا اگر ایک میں کچھ زیادتی ہے تو یہی زیادتی راجح ہوگی۔

بحمد اللہ وفضلہ وعونہ "تعارض" کی بحث اختتام کو پہنچی۔

عبدالرؤف منوری عفی عنہ

فصل: وهذه الحجج بجملتها إلخ

بیان کی تعریف

بیان وہ قول یا فعل ہے جس کے ذریعے متکلم کی مراد واضح ہو۔

اس کی دو قسمیں ہیں: قولی اور فعلی۔

بیان کی اقسام

قولی بیان کی پانچ قسمیں ہیں:

(۱) بیان تقریر: وہ جس میں مجاز اور خصوص کا احتمال ختم ہو جائے، ساتھ ساتھ کلام مؤکد ہو، مثال: قوله تعالیٰ: ﴿ولا طائر يطير بجناحيه﴾ یہاں "طائر" میں مجاز کا احتمال تھا کہ جو بھی تیز رفتار ہو وہ طائر ہے، مگر "يطير بجناحيه" کے ذریعے مجاز کا احتمال دور کر دیا۔

مثال نمبر ۲۔ ﴿فسجد الملائكة كلهم﴾ اس میں تخصیص کا احتمال تھا، جس کو "أجمعون" (سب نے اکٹھا سجدہ کیا) کے ذریعے دور کر دیا۔

(۲) **بیان تفسیر**: جس میں مجمل اور مشترک کو واضح کر دیا جائے، **مثال نمبر۱**:

﴿اقیموا الصلوٰۃ﴾ مجمل ہے جس کا بیان احادیث سے ہو گیا، کہ نماز میں کتنی رکعتیں ہیں اور کیا کیا اور کس طرح پڑھنا ہے، "وكذا واتوا الزكوٰة".

مثال نمبر۲: ﴿والمطلقت يتربصن بانفسهن ثلاثة قروء﴾ میں ''قروء'' لفظ مشترک ہے: ''حیض اور طہر'' میں، اس کی تفصیل "طلاق الأمة تطليقتان وعدتها حيضتان" سے ہوگی۔

(۳) **بیان تغییر**: ایسا بیان جس کے ذریعے کلام کو ظاہر معنی سے ہٹایا جائے، جیسے تعلیق، **مثال**: "قول الزوج لزوجته: أنت طالق إن دخلت الدار" اس میں "إن دخلت الدار" بیان تغییر ہے، ورنہ طلاق فوراً واقع ہوتی، مگر "إن دخلت الدار" نے اسے تغییر سے ہٹا کر طلاق کو فوراً دخول دار کے ساتھ معلق کر دیا ہے۔

نوٹ: صاحب حسامیؒ نے یہاں تخصیص عموم کے مسئلے کو بھی ذکر کیا ہے۔

وفيه تفصيل لا يليق بهذا المختصر

(۴) **بیان ضرورت**: ضرورت کے موقع پر کسی غیر کے کلام کو کسی قول یا فعل کا ذریعہ بنانا، جیسے فرمان باری ہے میراث کے متعلق: ﴿ورثه ابواه فلامه الثلث﴾ (میت کے وارث اس کے والدین ہیں اور ماں کیلئے تہائی حصہ ہے)، اس میں ''اَب'' کا حصہ بیان نہیں کیا، لیکن یہ منطوق کے حکم میں ہے، کیونکہ وارث دو ہیں، جب ام کو ثلث مل گیا، تو بقیہ ''اَب'' کو ملے گا، گویا یوں کہہ دیا گیا: "فلأمه الثلث و لأبيه الباقي".

بیان کی قسمیں

(۱) ثبت دلالة حال المتكلم:

حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے ایسے متعدد کام کیے گیے جن کو دیکھ کر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے کچھ نہیں فرمایا، یہ سکوت بھی اس امر کے جواز کے حکم میں ہے، کیونکہ شارع صلی اللہ علیہ وسلم کسی ناجائز امر پر خاموش نہیں رہ سکتے، اسے حدیث ہی قرار دیا جاتا ہے۔

(۲) ثبت ضرورة رفع الغرر عن الناس

آقا غلام کو دیکھے وہ بازار میں بیع شراء کر رہا ہے، حالانکہ وہ عبد مجور ہے اور پھر بھی خاموش ہے تو یہ اذن تصور ہوگا امام زفرؒ کے نزدیک سکوت مولیٰ کے اذن کے قائمقام نہیں۔

(۳) ثبت ضرورة کثرت الکلام

کلام کو مختصر کرنے کیلئے یوں کہنا کہ: ”له عليّ مائة ودرهم“ اس سے مراد ”له علي مائة درهم ودرهم و احد“ ہے۔

(۵) بیان تبدیل

اسے ”نسخ“ بھی کہتے ہیں، جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: ﴿اذا بدلنا آية مكان﴾ اور دوسری جگہ فرمایا: ﴿ما ننسخ من آية او ننسها نأت بخير منها او مثلها﴾، گویا کہ نسخ اور تبدیل ایک ہی شے ہے اور یہ ایک لحاظ سے بیان ہے اور دوسرے اعتبار سے نسخ اور تبدیل۔ یعنی: ہمارے اعتبار سے یہ حکم سابق میں تبدیلی ہے، حالانکہ اللہ تعالیٰ کے حکم میں پہلے سے تھا کہ اس حکم کی اتنی مدت ہوگی، اس کے بعد دوسرا حکم آئیگا۔

لہذا صاحب شرع کے حق میں بیان محض ہے، جیسے: قتل، قاتل کے حق میں تغییر وتبدیل ہے اور صاحب شرع کے حق میں بیان محض ہے۔

قوله: إنما يجوز النسخ بالكتاب والسنة إلخ.

جس کی مختلفاً ومتفقاً چار صورتیں بنتی ہیں۔

(۱) نسخ الکتاب بالکتاب، (۲) نسخ الکتاب بالسنة، (۳) نسخ السنة بالسنة، (٤) نسخ السنة بالکتاب.

اختلاف:

امام شافعیؒ کے نزدیک "نسخ الکتاب بالسنة" جائز نہیں اور "نسخ السنة بالکتاب" بھی جائز نہیں، لہٰذا دو صورتوں جائز ہیں: (۱) نسخ الکتاب بالکتاب، (۲) نسخ السنة بالسنة.

منسوخ کی اقسام مع امثلہ کی وضاحت

نسخ کی چار صورتیں ہوسکتی ہیں:

(۱) منسوخ التلاوة ومنسوخ الحکم

یعنی: اس کا حکم بھی منسوخ ہو اور یہ مصحف قرانی میں بھی موجود نہ ہو، مثلاً: مروی ہے کہ سورۂ احزاب، سورۂ بقرۃ کے برابر تھی اور اس کی دو سو یا تین سو آیتیں تھی اور اس کی ابھی صرف تہتر آیتیں ہیں، بقیہ آیتوں کا حکم بھی منسوخ ہوگیا اور تلاوت بھی۔

(۲) منسوخ الحکم دون التلاوة :

مثلاً: اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: ﴿لکم دینکم ولی دین﴾ کا حکم آیت جہاد وقتال سے منسوخ ہے، مگر تلاوت باقی ہے۔

(۳) منسوخ التلاوة دون الحکم

مثلاً: شادی شدہ بوڑھا مرد اور شادی شدہ بوڑھی عورت زنا کا ارتکاب کریں تو انہیں رجم کیا جائے گا یہ حکم باقی ہے، مگر اس کی تلاوت "الشیخ والشیخة إذا زنیا فارجموهما نکالاً من الله و الله عزیز حکیم" منسوخ ہے اور "فاقطعوا

أیمانہما" کی تلاوت اور حکم دونوں منسوخ ہیں، اس کی جگہ "ایدھما" نازل ہوا۔

(٤): منسوخ وصف الحکم

یعنی: پورا حکم منسوخ نہ ہو، بلکہ حکم کا کوئی وصف منسوخ ہو، مثلاً اس کا عموم یا اطلاق منسوخ ہو جائے اور اصل حکم مع التلاوۃ باقی ہو، مثلاً: پانچ نمازوں پر چھٹی نماز وتر کی زیادتی پانچ نمازوں کیلئے نسخ نہیں ہے۔

قولہ: والزیادۃ علی النص نسخ عندنا خلافا للشافعیؒ إلخ

ہمارے ہاں نص کے اوپر زیادتی بھی نسخ ہے، بخلاف امام شافعیؒ کے۔

ثمرہ اختلاف کی مثالوں سے وضاحت:

بہر حال جب زیادتی علی النص ہمارے نزدیک نسخ ہے اور نسخ، قیاس یا خبر واحد سے جائز نہیں ہے، تو خبر واحد کی وجہ سے فاتحہ کو نماز کا رکن قرار نہیں دیا جا سکتا اور یہ نص پر زیادتی ہے اور نص یہ ہے: ﴿فاقرء وا ما تیسر من القران﴾.

مثال نمبر (۲): کتاب اللہ میں غیر محصن زانیہ اور زانی کی سزا مذکور ہے: ﴿فاجلدوا کل واحد منہما مائۃ جلدۃ﴾، اب ہمارے ہاں اسے خبر واحد سے تبدیل نہیں کیا جا سکتا، جس میں سو کوڑوں کے ساتھ ایک سالہ جلاوطنی بھی آئی ہو، کما قال علیہ السلام: ((البکر بالبکر جلد مائۃ وتغریب عام)).

شوافع کے ہاں یہ جائز ہے اور یہ مثال خبر واحد کی ہے

مثال نمبر ۳: قرآن مجید میں کفارہ یمین اور کفارہ ظہار میں آزاد کرنے کیلئے غلام کا مسلمان ہونا شرط نہیں ہے، کیونکہ اللہ کے فرمان میں صرف تحریر رقبہ مذکور ہے، جبکہ شوافع ان کو قتل پر قیاس کر کے غلام کے مسلمان ہونے کی قید لگاتے ہیں، کیونکہ وہاں تحریر رقبہ کے ساتھ مومنہ کی قید ہے۔

قوله: والذي يتصل بالسنن أفعال رسول اللّٰه صلى اللّٰه عليه وسلم إلخ

سنت فعلیہ کی اقسام کا بیان

سنت فعلیہ، یعنی: حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے مبارک افعال، اقوال اور تقریرات (افعال سے مراد افعال قصدی ہیں) کی حکم کے اعتبار سے اقسام کا ذکر

افعال قصدیہ کی چار قسمیں ہیں:

(۱) مباح، جیسے: اکل وشرب، (۲) مستحب، جیسے: التسمية في الوضوء وتحليل اللحية، (۳) واجب، جیسے: سجدۂ سہو، (۴) فرض، جیسے: صلاۃ وصوم۔

اقسام مذکورہ کا حکم

صاحب حسامی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ جن احکام پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے جس جہت سے عمل کیا ہے، ہم بھی اسی جہت سے عمل کرنے کے پابند ہوں گے اور جن افعال کے بارے میں جہت معلوم نہ ہو، انہیں ادنیٰ درجۂ اباحت پر رکھ کر عمل کریں گے۔

دلیل

کیونکہ یہ ممکن ہی نہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے مکروہ یا حرام پر عمل کیا ہے۔

قوله: ويتصل بالسنن بيان طريقة رسول الله صلى الله عليه وسلم

اب سنت کی ان اقسام کا ذکر ہو رہا ہے جو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف نسبت کرنے سے پیدا ہوتی ہیں۔

وحی کی اقسام

ابتداءً وحی کی دو قسمیں: (۱) وحی ظاہر اور (۲) وحی باطن، پھر وحی ظاہر کی تین

قسمیں ہیں: (۱) جو فرشتے کی زبان سے ثابت ہو اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو دلیل قطعی سے معلوم ہو کہ یہ کون سا فرشتہ ہے، مثلاً: وہ تمام وحی جو آپ تک حضرت جبرائیل علیہ السلام نے پہنچائی، جیسا کہ قرآن مجید میں ارشاد باری تعالیٰ ہے: ﴿قل نزله روح القدس من ربك بالحق﴾.

(۲) کلام کے بغیر فرشتے کے اشارے سے ثابت ہونے والی وحی، جیسا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ بیشک روح القدس نے میرے دل میں یہ بات القاء کی کہ کوئی بھی شخص اس وقت تک نہیں مر سکتا، جب تک اپنے حصے کا رزق مکمل استعمال نہ کر لے۔

(۳) وہ وحی جو الہام کے طور پر من جانب اللہ قلبِ نبوت پر وارد ہوئی۔

وحی باطن کی اقسام

وحی باطن سے مراد وہ احکام و مسائل ہیں جو آپ نے احکام منصوصہ پر غور وفکر کے بعد اجتہاد کے ذریعہ معلوم کئے۔

بعض حضرات وحی باطن کے منکر ہیں، ہمارے ہاں وحی کی مدتِ انتظار ختم ہونے کے بعد، آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو حکم تھا کہ اجتہاد سے فیصلہ صادر فرمائیں۔

آپ صلی اللہ علیہ وسلم اور دیگر مجتہدین کے اجتہاد میں فرق

پھر آپ صلی اللہ علیہ وسلم اور دوسرے مجتہدین کے اجتہاد میں یہ فرق ہے کہ اگر آپ کے اجتہاد میں خطا ہو گی ہو، تو منجانب اللہ اس کی تلافی کر دی جاتی ہے، بخلاف مجتہد کے، لہٰذا وحی باطن بھی وحی ظاہر کی قسم ثالث ''الہام'' کے بمنزلہ معتبر ہے۔

قوله: ومما يتصل بسنة نبينا شرائع من قبله إلخ

حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت کے بعد تمام سابقہ شریعتیں منسوخ ہو گئیں، اب

شرائع سابقہ پر عمل کرنے کا کیا حکم ہے؟ اس میں اختلاف ہے:

(۱) بعض علماء کا مذہب یہ ہے کہ شرائع سابقہ پر عمل کرنا واجب ہے مطلقاً۔

(۲) بعض علماء کا مذہب یہ ہے کہ شرائع سابقہ پر عمل کرنا واجب نہیں مطلقاً۔

(۳) جمہور علماء کا مذہب جو راجح مذہب ہے، یہ ہے کہ دیکھا جائے گا کہ اگر شرائع سابقہ کے ان احکام پر نکیر وارد ہوئی ہے، خواہ قران میں ہو یا حدیث میں، تو یہ ہمارے لئے واجب العمل نہیں، لیکن اگر ان کا ذکر قران یا حدیث میں آیا ہے اور ان پر اللہ تعالیٰ اور رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے کوئی نکیر نہیں فرمائی تو وہ ہمارے لئے واجب العمل ہیں۔

چند امثلہ ان احکام سابقہ کی جو ہم پر واجب ہیں:

(۱) قصاص کا قانون: یہ حکم بنی اسرائیل پر اترا تھا، جیسا کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ﴿وکتبنا علیهم فیها أن النفس بالنفس والعین بالعین والأنف بالأنف﴾ الآیة

(۲) لواطت کی حرمت:

قال تعالی: ﴿أئنّكم لتأتون الرجال شهوة من دون النساء﴾

چند امثلہ ان احکام سابقہ کی جو بوجہ نکیر ہم پر حجت نہیں:

(۱) یہود پر ناخن والے جانور گائے اور بھیڑ بکریاں حرام تھی، لیکن ہمارے لئے حلال ہیں، کیونکہ یہ حرمت ان پر بطور سزا کے تھی: قال تعالیٰ: ﴿وعلى الذين هادوا حرّمنا كل ذي ظفر ومن البقر والغنم حرّمنا عليهم شحومهما﴾ اور اس کے بعد ﴿ذالك جزينٰهم ببغيهم﴾ اس سے معلوم ہوا کہ یہ چیزیں ہمارے لئے حرام نہیں ہیں۔

تقلید صحابی کا بیان:

صحابی کی تقلید کے بارے میں ائمہ کے چار اقوال ہیں:

(۱) قولِ راجح یہ ہے کہ قول صحابی کی تقلید واجب ہے، اگر وہ خلاف قیاس ہو تو اس کی وجہ سے قیاس کو ترک کر دیا جائے گا۔ قیاس سے غیر صحابی کا قیاس مراد ہے۔

(۲) امام کرخی رحمہ للہ فرماتے ہیں کہ جو امور غیر مدرک بالقیاس ہیں، ان میں قول صحابی کی تقلید واجب ہے اور جو مدرک بالقیاس ہوں، ان میں قیاس پر عمل کیا جائے گا۔

(۳) امام شافعی رحمہ اللہ کا مذہب یہ ہے کہ صحابی کی تقلید واجب نہیں، خواہ وہ مسئلہ مدرک بالقیاس ہو یا غیر مدرک بالقیاس۔

(۴) احناف رحمہم اللہ کا مذہب یہ ہے کہ جو اقوال غیر مدرک بالقیاس ہیں ان میں بالاتفاق قول صحابی کی تقلید واجب ہے، البتہ مدرک بالقیاس میں اختلاف ہے۔

وهذا الخلاف في كل ما ثبت عنهم إلخ

یہاں پر یہ بات بھی سمجھنا لازمی ہے کہ تقلید صحابی میں یہ اختلاف کب ہے؟ تو اس کیلئے دو شرطیں ذہن میں رکھیئے۔

(۱) کسی صحابی نے کوئی بات کہی اور دوسرے صحابی سے اس میں کوئی اختلاف ثابت نہ ہو، اگر اختلاف ثابت ہو گیا تو پھر بالاتفاق تقلید واجب نہیں ہے، بلکہ مجتہد کو حق ہوگا کہ ان دونوں میں سے جس پر چاہے عمل کرے۔

(۲) اور یہ بات بھی ثابت نہ ہو کہ یہ قول دوسرے صحابہ تک پہنچا اور وہ اس پر خاموش رہے، تب یہ اختلاف مذکور ہے، ورنہ اگر یہ صورت جو مذکور ہوئی ہے، تو بالاجماع تقلید واجب ہوگی، کیونکہ یہ اجماع صحابہ کے درجہ میں ہے۔

دوسرا مسئلہ، اگر کسی مسئلہ میں صحابہ نے اختلاف کیا ہو اور چند اقوال ہو گئے ہوں تو بعد کے مجتہد کے لئے یہ جائز نہیں کہ ان اقوال کے علاوہ کوئی اور قول اختیار کرے، بلکہ مجتہد کیلئے ضروری ہے کہ انہی میں سے کسی کو دلائل کی روشنی میں ترجیح دے۔

قوله: وأما التابعي إلخ

پھر یہاں ایک مسئلہ تقلیدِ تابعی کا ہے، جو تابعی ایسا ہو کہ جن کا فتویٰ دورِ صحابہ میں مروج ہو اور ان میں سے کسی نے صحابہ رضی اللہ عنہم سے فتویٰ میں مزاحمت کی ہو، جیسے قاضی شریح رحمہ اللہ نے حضرت علی رضی اللہ عنہ سے مزاحمت کی تھی کہ بیٹے کی گواہی باپ کے حق میں غیر مقبول ہے، تو ایسے تابعی کے بارے میں دو قول ہیں:

(۱) بعض نے کہا ہے کہ تقلید کی جائے گی۔ (۲) بعض نے کہا ہے کہ تقلید نہیں کی جائے گی اور یہی امام صاحب سے ظاہر الروایہ ہے۔

سنت صحابہ کی حجیت

حضرات صحابہ کرام رضی اللہ عنہم حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا زمانہ پانے کی وجہ سے قرآن سنت کی مراد و مطلب سے سب سے زیادہ واقف اور اس کو سمجھنے والے تھے، اس لئے ان کے اقوال وافعال وتقریرات لائق اتباع ہیں۔

نیز حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ صحابہ کے اختلاف کے باوجود آدمی ان کی اتباع کرے گا، وہ میرے نزدیک ہدایت پر ہوگا۔

(کذا فی الکلام المفید فی اثبات التقلید)۔

ایسے ہی آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ میرے تمام صحابہ ستاروں کی مانند ہیں، ان میں سے جس کی راہ پر چلو گے کامیاب ہو جاؤ گے، خاص طور پر خلفاء راشدین کی سنت کو لازم پکڑو۔ (مشکاۃ)

انہی نصوص کی بناء پر ائمہ اربعہ صحابہ کے اقوال وافعال کو حجت ماننے پر متفق ہیں۔

تابعین کے اقوال وافعال کا حکم

تابعین کے اقوال وافعال جن میں عقل کا دخل ممکن نہ ہو، بلکہ صرف وحی کے ذریعے پہچانے جاسکتے ہوں، وہ بھی سنت نبویہ کے حکم میں ہیں اور جن میں عقل اور رائے کا دخل ہوسکتا ہے، ان میں ایسے تابعین کے اقوال وافعال حجت ہیں، جنہوں نے عہد صحابہ میں فتوی دینے کا کام کیا ہے اور صحابہ نے ان کے اجتہاد پر اعتماد کیا ہے۔

نیز فقہی مسائل میں اگر انہوں نے صحابہ کے ساتھ اختلاف کیا ہو تو صحابہ نے اسے برداشت کیا ہو، بلکہ ان کی رائے کی طرف رجوع کیا ہو، جیسے خلفاء راشدین کے عہد میں مسروق بن الاجدع تابعی رحمہ اللہ نے عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما کے ساتھ ایک فقہی مسئلے میں اختلاف کیا، مسئلہ یہ تھا کہ اگر کوئی شخص اپنے بیٹے کو ذبح کرنے کی نذر مان لے تو عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما کے نزدیک ایسے آدمی پر سواونٹ لازم ہیں، نفس کی دیت پر قیاس کرتے ہوئے، جب کہ مسروق بن اجدع رحمہ اللہ کے نزدیک ایسے شخص پر ایک بکری لازم ہے، حضرت ابراہیم علیہ السلام کے قصے سے استدلال کرتے ہوئے۔ ابن عباس رضی اللہ عنہما نے ان کی رائے پر مطلع ہو کر ان کی رائے کی طرف رجوع کر لیا اور دیگر صحابہ نے بھی حضرت مسروق رحمہ اللہ پر نکیر نہیں کی۔

از عبدالرؤف منوری ثم مانسہروی، مقیم حال کراچی

باب الاجماع

اجماع کی بحث

لغوی معنی: اتفاق کرنا، متحد ہونا۔

اصطلاحی تعریف: "اتفاق المجتهدين الصالحين من أمة محمد في عصر واحد على أمر قولي أوفعلي". (کسی امر قولی یا فعلی پر امتِ محمدیہ کے اہل علم واہل تقویٰ کا اتفاق کرنا، خواہ کسی بھی دور میں ہو)۔

اجماع کا حکم

جس بات پر اجماع منعقد ہو جائے، اس سے قطعیت اور یقین کا فائدہ حاصل ہوتا ہے، لہذا اجماعی حکم کا منکر کافر ہے، اِلا یہ کہ کوئی عارض قطعیت اور یقین سے مانع ہو، البتہ منکر اجماع کی تکفیر نہیں کی جائے گی۔

اجماع کن حضرت کا شمار کیا جائے گا؟ اس میں مختلف اقوال ہیں:

(۱) صحابہ کا اجماع معتبر ہے۔

(۲) امام مالک رحمہ اللہ وغیرہ کے ہاں صرف اہل مدینہ کا اجماع معتبر ہے۔

(۳) فرقہ زیدیہ اور امامیہ کے ہاں آل رسول کا اجماع معتبر ہے۔

(۴) ہمارے نزدیک ہر زمانہ کے مجتہدین کا اجماع صحیح ہے۔

البتہ **چند شرائط** کیساتھ: اور وہ شرائط یہ ہیں کہ عادل ہوں اور، اہل اجتہاد میں سے ہوں۔ تعداد کتنی ہو؟ اس کی کوئی شرط نہیں اور اسی قول پر مرجانا بھی شرط نہیں ہے، بلکہ مرنے سے قبل بھی اس کو اجماع کہا جائے گا۔

حجیت اجماع کا بیان

اجماع کی حجیت قرآن وحدیث دونوں سے ثابت ہے۔ارشاد باری تعالیٰ ہے:

﴿ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى﴾ الآية [النساء: ١١٥] ”اور جو شخص رسول کی مخالفت کرے گا، حالانکہ حق اس کے لئے ظاہر ہو گیا ہے اور مسلمانوں کا راستہ چھوڑ کر دوسرے راستے پر چلنے لگا، اسے اس کے حال پر چھوڑ دیں گے اور اسے جہنم میں داخل کریں گے“۔

مفسرین کا اتفاق ہے کہ اس آیت میں مسلمانوں کے راستے سے مراد اجماع ہے۔

حدیث سے ثبوت

حضرت علی رضی اللہ عنہ سے منقول ہے کہ میں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا کہ اے اللہ کے رسول! اگر کوئی معاملہ ایسا در پیش ہو کہ قرآن میں اور آپ کی سنت میں اس کے بارے میں ہمیں کوئی حکم نہ ملے، تو ہم کیا کریں گے؟ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: اس کے لئے اہلِ علم مؤمنین کو جمع کردو اور پھر آپس میں مشورے سے طے کرو، محض کسی ایک کی رائے سے نہ کرو۔ (رواه الطبراني في المعجم الأوسط)

یہی وجہ ہے کہ عہد صحابہ میں اجماع سے بہت کام لیا گیا اور حضرات خلفاء راشدین کا عام معمول تھا کہ کوئی مسئلہ قرآن میں نہ ملتا تو صحابہ کو جمع کر کے اس کو حل کرتے تھے، وہ روایات جن سے اجماع کی حجیت ثابت ہوتی ہے، بیالیس صحابہ سے منقول ہیں۔

(مقدمہ امداد الاحکام)

اجماع کے مراتب کا بیان

(۱) سب سے اقوی اجماع تمام صحابہ کا اجماع ہے اور آیت قرانیہ، وخبر متواتر

کی طرح اس پر بھی عمل واجب اور انکار کفر ہوگا۔

(۲) دوسرا درجہ اجماع کا وہ ہے، جس میں بعض صحابہ کا اختلاف ہو، اس کا منکر کافر، مگر یہ بھی مفید للیقین ہے۔

(۳) اس کے بعد ہر دور کے تابعین اور علماء کا اجماع ہے، ان امور پر نہیں جن میں صحابہ نے اختلاف نہیں کیا ہے، یہ مفید للظن ہے:

(۴) صحابہ کے بعد والوں کا ان مور پر اجماع جن میں صحابہ کا اختلاف تھا، یہ خبر واحد کے حکم میں ہے اور مفید للیقین نہیں، لیکن قیاس سے مقدم ہے۔

قوله: وعندنا إجماع علماء كل عصر حجة إلخ

صاحب حسامی رحمہ اللہ کا رجحان

ہمارے علماء کے نزدیک ہر دور کے علماء مجتہدین کا اجماع کسی بھی امر پر ہو، خواہ وہ امر ماسبق میں مختلف فیہ رہا ہو، یا نہ رہا ہو، اکثر کے نزدیک حجت ہے۔

قد تمّ بحثُ الإجماع بحمد الله وفضله وعونه

الحمد اللہ اجماع کی بحث بھی اختتام کو پہنچی، اللہ رب العزت حضرت امام صاحب رحمہ اللہ اور دیگر ائمہ مجتہدین اور مصنف حسامی رحمہ اللہ کو کروٹ کروٹ آرام پہنچائے اور اعلیٰ علییّن میں جگہ عطا فرمائے، واللہ اعلم بالصواب والیہ المرجع والمآب، حررہ عبدالرؤف منوری: غفرلہ ولوالدیہ ولاساتذتہ

جمادی الاولیٰ ۱۴۳۴ھ ۲۵ مارچ ۲۰۱۳ء یوم سہ شنبہ مابین المغرب والعشاء۔

اصل چہارم: قیاس

قیاس کا لغوی معنی: اندازہ کرنا، اور اصطلاحی تعریف یہ ہے:

"تعدية الحكم من الأصل إلىٰ الفرع لعلة متحدة لاتدرك بمجرد العلة".

حکم کو اصل سے فرع کی طرف منتقل اور متعدی کرنا ایسی علت کی وجہ سے جس میں اصل وفرع دونوں شریک ہوں اور جو محض لغت سے معلوم نہ ہو سکے۔

قیاس جلی کی تعریف

علت میں اتحاد کی وجہ سے غیر منصوص مسئلے کے لئے منصوص مسئلے کا حکم ثابت کرنا، اس کو قیاس جلی کہتے ہیں۔

مثال: نشہ آور کا شراب پر قیاس کرتے ہوئے نشہ میں اتحاد کی وجہ سے حرام ہونا، اس مثال میں شراب مقیس علیہ، نشہ آور مقیس، نشہ علت جامعہ اور حرمت حکم جامع ہے۔

حکم: مقیس کو مقیس علیہ کا حکم دینا، صحت کے گمانِ غالب اور خطا کے احتمال کے ساتھ عمل کرنا اور اعتقاد رکھنا۔

ارکان قیاس

ارکان قیاس چار ہیں: مقیس علیہ، مقیس، علتِ جامعہ، حکم

مقیس علیہ

وہ مسئلہ جس کا حکم کتاب وسنت یا اجماع میں منقول ہو، اس کو اصل بھی کہتے ہیں۔

مقیس

وہ مسئلہ جس کا حکم شرعی دلائل میں منصوص نہ ہو، اس کو فرع بھی کہتے ہیں۔

علت جامعہ

وہ وصف جو مقیس علیہ میں حکم ثابت کرنے کی وجہ ہو اور مقیس میں بھی موجود ہو۔

حکم

مقیس علیہ کا وہ حکم جو علتِ جامعہ کی وجہ سے مقیس پر لگایا جائے۔

شرائط قیاس

شرائط قیاس مندرجہ ذیل ہیں:

۱۔ مقیس علیہ کا حکم کسی کے ساتھ خاص نہ ہو، بلکہ تمام مکلفین کے لیے عام ہو، ورنہ قیاس صحیح نہیں ہوگا، مثلاً: ارشاد باری تعالیٰ ہے: ﴿واستشهدوا شهيدين من رجالكم﴾ [البقرة: ٢٨٢] ''اور گواہ بناؤ تم میں سے دو مردوں کو'' اس آیت میں دو مسلمانوں کو نصابِ شہادت بتلایا گیا ہے، یعنی: دو سے کم گواہ شرعاً معتبر نہیں، لیکن ایک حدیث میں ارشاد نبوی ہے کہ جس کے لیے حضرت خزیمہ اکیلے گواہی دے دیں، تو اس کے لیے کافی ہے۔ چونکہ یہ حضرت خزیمہ رضی اللہ عنہ کی خصوصیت ہے، اس لئے ان کے علاوہ کسی اور کو ان پر قیاس نہیں کیا جائے گا اور ان کے علاوہ کسی شخص کی اکیلے گواہی معتبر نہیں ہوگی۔

۲۔ مقیس علیہ، یعنی: اصل کا حکم عقلاً سمجھ میں آتا ہو اور عام قاعدے وضابطے کے خلاف نہ ہو، ورنہ قیاس درست نہیں ہوگا، جیسے ایک حدیث میں آیا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے صحابہ کرام رضی اللہ عنہم سے فرمایا کہ تم میں سے جس نے نماز میں قہقہہ لگایا ہے، وہ اپنا وضو اور نماز دونوں لوٹا دے، چونکہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کا نماز میں قہقہہ لگانے کا واقعہ کامل نماز میں تھا، یعنی: رکوع سجدے والی نماز، چنانچہ اس پر جنازے کی نماز اور

سجدۂ تلاوت کو قیاس نہیں کیا جائے گا، کیونکہ مقیس علیہ کا حکم عام ضابطے کے خلاف ہے اور وہ اس طرح کہ وضوٹوٹنے کے لئے عام ضابطہ یہ ہے کہ مکلّف کے جسم سے کوئی ناقضِ وضو چیز نکلے، جب کہ قہقہہ کی صورت میں کوئی نجاست نہیں نکلی، لہذا نماز جنازہ اور سجدۂ تلاوت میں قہقہہ ناقضِ وضونہٰں ہوگا۔

۳۔ مقیس علیہ کا حکم منسوخ نہ ہو، ورنہ قیاس صحیح نہیں ہوگا۔

۴۔ مقیس یا فرع کا حکم کسی شرعی دلیل سے ثابت نہ ہو، جیسے کہ قرآن میں کفارۂ قتل کے بیان میں رقبہ کے ساتھ مؤمنہ کی قید لگائی گئی ہے، جب کہ کفارۂ قسم کے بیان مین رقبہ کے ساتھ مؤمنہ کی قید نہیں ہے، لہذا کفارۂ قسم میں رقبہ کے ساتھ مؤمنہ کی قید لگانے کے لئے کفارۂ قتل پر قیاس کرنا صحیح نہیں، کیونکہ مقیس یعنی: کفارۂ قسم میں نص موجود ہے اور وہ مطلق ہے۔

۵۔ مقیس یا فرع مین پائے جانے والی علت اصل کی علت سے اقوی یا کم از کم اس کے مساوی ہو، اس سے کمزور نہ ہو، پس رمضان میں خطا کھانے پینے والے کو بھول کر کھانے پینے والے پر قیاس نہیں کیا جائے گا، کیونکہ خطاً کھانے والے کا عذر بھول کر کھانے والے کے عذر سے کم درجے کا ہے۔

محل قیاس

اعتقادی احکام، حدود و کفارات اور وہ احکام جن پر ایمان وکفر کا مدار ہے، میں قیاس صحیح نہیں، ان کے علاوہ فروعی اور عملی احکام میں صحیح ہے۔

حجیت قیاس

اس کی حجیت عقلی اور نقلی دلائل سے ثابت ہے۔

نقلی دلیل

ارشاد باری تعالیٰ ہے:﴿فاعتبروا يا أولي الأبصار﴾ [الحشر: ٢] ''اے عقلمندو! عبرت حاصل کرو''۔اور عبرت کی حقیقت یہ ہے کہ کسی چیز کو اس کی نظیر اور مثل کی طرف لوٹایا جائے۔نیز ارشاد باری تعالیٰ ہے:﴿فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول﴾ [النساء: ٥٩] ''اگر تم میں اختلاف ہو جائے کسی معاملہ میں تو اسے اللہ اور اس کے رسول کی طرف حوالہ کیا کرو''۔اس آیت میں اختلافی مسئلہ کو رسول کی طرف لوٹانے اور حوالہ کرنے کا حکم ہے اور یہ اس لئے کہ رسول اس میں غور وفکر کر کے اس کا حکم بتلائیں گے اور پھر اس کی اتباع بھی واجب ہوگی۔

سنت رسول صلی اللہ علیہ وسلم سے قیاس کا ثبوت

ایک صحابی آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوئے اور عرض کیا کہ میری بیوی کے یہاں سیاہ رنگ کا بچہ پیدا ہوا ہے(گویا اشارۃ یہ کہنا تھا کہ مجھ سے نہیں، کسی اور سے ہے) آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سے دریافت کیا کہ تیرے یہاں کچھ اونٹ ہیں؟ انہوں نے عرض یا کہ جی ہاں، آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے پوچھا کس رنگ کے ہیں؟ انہوں نے کہا: سرخ رنگ کے، یعنی: بڑے اونٹ ہیں۔آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے پوچھا: کیا (ان اونٹنیوں کے بچوں) میں کوئی مائل ب سیاہی ہے؟ انہوں نے عرض کیا کہ بے شک ہیں، آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے پوچھا: اس رنگ کے کہاں سے آگئے؟ انہوں نے کہا کہ شاید اس قسم کے رنگ کو کوئی رگ کھینچ لائی ہو، یعنی: موجودہ اونٹنیاں جن اونٹنیوں کی نسل سے ہیں، شاید ان میں کوئی اس رنگ کی ہو اور یہ رنگ وہاں سے آگیا ہو، اس پر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: اس بچے کے رنگ کو بھی (تمہارے

اصول میں) کوئی رنگ کھینچ لایا ہوگا، یعنی: آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے انسانوں کی اولاد اوران کے اصول میں رنگ کے اختلاف کو جانوروں میں رنگ کے اختلاف پر قیاس کیا۔

عقلی دلیل

ساری دنیا کے انسانوں کے نزدیک قیاس ایک معتبر اور معتمد ذریعۂ حکم ہے، اس لئے شریعت میں بھی اس کا اعتبار ضروری ہے، کیونکہ شریعت فطری باتوں کی مخالفت نہیں کرتی، البتہ اس کے اصول وضوابط بتلائے ہیں جو تفصیل سے آگے آرہے ہیں۔

دلالۃ النص اور قیاس میں فرق

ا۔ دلالۃ النص کا اہل ہر اہل زبان اور لغت جاننے والا ہوتا ہے، جب کہ قیاس کا اہل صرف صاحب اجتہاد واستنباط۔

۲۔ دلالۃ النص باجماع امت دلیل شرعی ہے، جب کہ قیاس کے حجت ہونے میں اختلاف ہے، خوارج، شیعہ اور معتزلہ کے نزدیک حجت نہیں۔

۳۔ دلالۃ النص قطعی، جب کہ قیاس ظنی ہوتا ہے۔

علت کا بیان

تعریف

مقیس اور مقیس علیہ دونوں میں پایا جانے والا وہ وصفِ مشترک جس کی وجہ سے مقیس میں مقیس علیہ کا حکم ثابت کیا جائے، علت کہلاتی ہے، اس کو مناط، موجب، مؤثر، حامل اور مقتضی بھی کہتے ہیں۔

علت کی قسمیں

علت منصوصہ وہ علت جو کسی نص میں صراحتاً مذکور ہو اس کو علت وضعیہ بھی کہتے ہیں۔

مثال

حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ بلی کا جھوٹا نجس نہیں ہے، کیونکہ یہ تم پر گھروں میں بار بار آنے جانے والو میں سے ہے (جامع ترمذی: ج ا ص ۱۴)، چنانچہ اس حدیث میں بلی کا گھروں میں بکثرت آنے جانے والے کو اس کے جھوٹے کے نجس نہ ہونے کیلئے علت قرار دیا گیا ہے۔

علت غیر منصوصہ

وہ علت جس کو اصول وضوابط کی روشنی میں کسی نص سے نکالا گیا ہو۔

مثال

جیسے حدیث میں ارشاد ہے کہ چھ اجناس کا آپس میں تبادلہ کرتے وقت برابری ضروری ہے، یعنی: گندم، جو، کھجور، نمک، سونا، چاندی، چنانچہ امام ابوحنیفہؒ نے ان اشیاء میں غور وفکر کے بعد سود کے حرمت کی علت نکالی کہ جو بھی دو چیزیں ہم جنس ہوں گی، اور ایک ہی پیمانے پر ان کو ناپا جائے گا، (مکیلی ہوں یا موزونی) ایسی ہر دو چیزوں میں تبادلے کے وقت زیادتی ''سود'' ہے۔

علت کو کام میں لانے کے مراحل

ایسے مراحل تین ہیں: (۱) تخریج مناط (۲) تنقیح مناط (۳) تحقیق مناط

تخریج مناط

مقیس علیہ یا اصل کے حکم کی علت کو تلاش کرنا کہ اس کے اندر پائے جانے

والے کون کون سے اوصاف علت بن سکتے ہیں۔

مثال

سود کی حرمت کی حدیث میں غور وفکر سے کئی اوصاف معلوم ہوگئے، مثلاً: دونوں چیزوں کا ہم جنس ہونا، موزونی یا مکیلی ہونا، دونوں میں صلاحیت پایا جانا کہ کم از کم ایک سال تک انہیں رکھا جائے اور وہ خراب نہ ہوں، دونوں چیزوں کا قیمت والا سونا۔ سونے چاندی کے علاوہ باقی اشیاء کا قابل خوراک ہونا۔

تنقیح مناط

مقیس علیہ کے اوصاف میں سے جو وصف علت بن سکتا ہے اس کو متعین کرنا جیسے امام ابوحنیفہؒ نے مذکورہ پانچ اوصاف میں سے پہلے دو اوصاف کو علت بننے کے قابل قرار دیا ہے۔

تحقیق مناط

متعین کردہ علت کو مقیس میں تلاش کرنا اور پائے جانے کی صورت میں مقیس علیہ کا حکم اس پر لگانا، جیسے: لوہے کے بدلے میں لوہا کہ دونوں میں مذکورہ بالا علت، یعنی: ہم جنس ہونا اور دونوں کا موزونی ہونا پایا جا رہا ہے، لہٰذا ان دونوں کا تبادلہ کرتے وقت زیادتی کرنا ناجائز اور سود کے حکم میں ہے۔

علت مصلحت اور حکمت میں فرق

''علت'' وہ وصف ہوتا ہے جو کسی حکم کی بنیاد ہو، جبکہ ''مصلحت'' اور ''حکمت'' حکم پر عمل کے ذریعہ حاصل ہونے والی غرض کو کہتے ہیں، خواہ وہ غرض کسی فائدے کا حصول ہو یا کسی نقصان وضرر سے بچنا ہو، اس پر حکم کا مدار نہیں ہوتا نہ نفیاً، نہ اثباتاً، جیسے کہ سفر علت

ہے اور نماز میں قصر کرنا حکم ہے، جبکہ مشقت سے بچنا حکمت ہے، لہذا حکم رخصت کا مدار سفر پر ہے، نہ کہ مشقت پر، لہذا اگر کسی مکلّف کو سفر میں مشقت نہ ہو تو اس کے لئے بھی قصر کا حکم باقی رہے گا، کیونکہ حکم کی علت، یعنی: سفر موجود ہے۔

استحسان کی تعریف

کسی مخفی دلیل کی بنا پر کسی چیز کے لئے اس کے نظائر کے حکم کو چھوڑ کر کوئی دوسرا حکم ثابت کرنا استحسان کہلاتا ہے اس کو قیاس خفی بھی کہتے ہیں۔

مثال

عام درندوں کا جوٹھا ناپاک ہے، ان پر قیاس کرتے ہوئے چیر پھاڑ کرنے والے پرندوں کا جوٹھا بھی ناپاک ہونا چاہیے، لیکن ان کو استحساناً ناپاک نہیں کہا گیا، ایک تو اس وجہ سے کہ عام درندے جب برتن میں منہ ڈالتے ہیں تو ان کا لعاب مل جاتا ہے، کیونکہ وہ زبان سے کھاتے پیتے ہیں، جبکہ پرندے چونچ سے چیز اُٹھاتے ہیں اور وہ بیجان ہڈی ہونے کی وجہ سے پاک ہے، دوسرا اس لئے کہ عام درندوں سے گھر کے برتنوں کو بچانا آسان ہے، جبکہ پرندوں سے بچانا نہایت مشکل ہے، اس کا تقاضا یہ ہے کہ ان کے حق میں آسانی والا حکم ہو۔

حکم

قیاس پر مقدم ہوگا اور اسی کا اعتبار ہوگا۔

استحسان کی حجیت

اس کی حجیت نقلی دلیل اور امت کے تعامل سے ثابت ہے۔

نقلی دلیل

ارشاد ربانی ہے ﴿واتبعوا احسن ما انزل الیکم من ربکم﴾ [الزمر ۵۵] ”اور

تم اپنے رب کے پاس سے آئے ہوئے اچھے اچھے حکموں پر چلو"۔ نیز حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کا ارشاد ہے: "ما راٰه المسلمون حسنا فهو اعندالله حسن وما راٰه المسلمون قبيحا فهو عندالله قبيح". "جس چیز کو مسلمان اچھا جانیں وہ اللہ کے نزدیک بھی اچھی ہوتی ہے"۔

(مؤطا امام محمد، باب قیاس شہر رمضان: ۱۴۴ طبعہ قدیمی)

امت کا تعامل

جب کوئی انسان کسی سے جوتا وغیرہ بنوائے اور اس کی اجرت بھی طے ہو جائے تو عام ضابطہ یہ ہے کہ یہ معاملہ فاسد ہے، کیونکہ یہ معاملہ کرتے وقت جوتا موجود نہیں ہوتا، بلکہ اس عقد کے بعد عمل سے وجود میں آتا ہے، اور معدوم کی بیع جائز نہیں، لیکن اس قیاس کو اسلئے ترک کیا گیا کہ عہد اول سے لیکر اب تک امت اس طرح معاملہ کرتی چلی آرہی ہے اور کسی نے اس پر رد یا نکیر نہیں کی، لہذا تعامل امت کے ذریعے اس کا جواز ثابت ہے۔

استحسان کی چار قسمیں ہیں:

(۱) استحسان بالاثر، (۲) استحسان بالاجماع، (۳) استحسان بالعقل (۴) استحسان بالضرورة

استحسان بالاثر کی تعریف

کسی آیت یا حدیث کی وجہ سے نظائر کے حکم کو چھوڑ کر دوسرا حکم اختیار کرنا۔

مثال

جو چیز بیچتے وقت بائع کے پاس موجود نہ ہو اس کی بیع جائز نہیں، لیکن احادیث میں بیع سلم کو جائز کہا گیا ہے اور اس میں بھی جو چیز بیچی جاتی ہے، بوقت معاملہ موجود نہیں ہوتی، لہذا بیع سلم کے جواز کی احادیث کی وجہ سے خرید و فروخت کے عام قانون چھوڑا گیا۔

استحسان بالاجماع کی تعریف

امت کے کسی اتفاقی معاملہ کی وجہ سے نظائر کے حکم کو چھوڑ کر دوسرے حکم کو اختیار کرنا۔

مثال: اس کی مثال ماقبل میں ''تعامل امت سے ثبوت'' کے عنوان میں ملاحظہ ہو۔

استحسان بالعقل کی تعریف

کسی عقلی دلیل کی وجہ سے نظائر کے حکم کو چھوڑ کر دوسرے حکم کو اختیار کرنا، اس کو قیاس خفی بھی کہتے ہیں۔

مثال

اگر کوئی شخص زمین وقف کر دے تو وہ عام قاعدے کی رو سے اس زمین تک جانے کا راستہ اور اس زمین کا پانی وقف میں داخل نہیں ہوتا، کیونکہ وقف کرنے والے نے تو صرف زمین وقف کی ہے، مگر چونکہ زمین سے فائدہ اُٹھانے کے لئے راستہ اور پانی دونوں ضروری ہیں، اسلئے استحساناً یہ دونوں بھی وقف میں داخل ہوں گے۔

استحسان بالضرورۃ کی تعریف

کسی مجبوری کی حالت میں نظائر کے حکم چھوڑ کر کسی دوسرے حکم کو اختیار کرنا۔

مثال

مجبور آدمی کے لئے مردار کھانا اور علاج کی غرض سے ستر دیکھنا اور دیکھانا۔

قیاس واستحسان میں فرق

قیاس میں غیر منصوص مسئلے کے لئے اپنے مثل اور نظیر کی طرح حکم ثابت کیا جاتا ہے، جبکہ استحسان میں غیر منصوص مسئلے کے لئے اپنے مثل کے حکم کے علاوہ کوئی دوسرا حکم

ثابت کیا جاتا ہے۔

مثال

حدیث میں آیا کہ جب تم میں سے کسی کے برتن میں کتا منہ ڈالے تو اسے تین دفع دھولو، اس حدیث سے کتے کے جھوٹے کا ناپاک ہونا معلوم ہوا، چونکہ کتا چیر پھاڑ کرنے والے درندوں میں سے ہے، لہذا اس پر دوسرے درندوں کو قیاس کرتے ہوئے ان کا بھی یہی حکم ہوگا، جیسے کہ شیر بھیڑ یا وغیرہ، لیکن بلی کے جھوٹے کو استحساناً یہ حکم نہیں دیا گیا، کیونکہ بلی ہر گھر میں گھومنے پھرنے والا جانور ہے اور اس کے جھوٹے کو کتے پر قیاس کر کے ناجائز قرار دینے میں مکلفین پر حرج اور تنگی ہے۔

استصلاح کی تعریف

تعریف کسی ضرورت و مصلحت کی بنیاد پر کسی صورت کا حکم بیان کرنا۔

مثال

حضرت ابوبکر صدیقؓ کا قرآن کو کتابی شکل میں جمع کرنا اور حضرت عثمانؓ کا اس مصحف کی نقول کو تمام عالم اسلام میں بھیجنا اور حضرت عمرؓ کا بیت المال سے وظیفہ پانے والے مجاہدین کے لئے رجسٹر جاری کرنا اور اس طرح کے بہت سے انتظامی امور جن کو مصلحت کی وجہ سے کیا گیا، حالانکہ ان کا تذکرہ کسی نص میں موجود نہیں نہ نفیاً اور نہ اثباتاً۔

حکم: آگے ذکر کردہ شرائط کیساتھ معتبر ہے اور حکم کا فائدہ دیتا ہے۔

استصلاح کی ضرورت

شریعت کے تمام احکام کی بنیاد مصالح پر ہے، اور حالات وضروریات ہمیشہ ایک طرح نہیں رہتے، بدلتے رہتے ہیں اور اس کی وجہ سے احکام کی تبدیلی ضروری ہوتی

ہے، نیز مصلحت ہی تمام احکام کی بنیاد ہوتی ہے، خواہ دنیوی حکم ہو یا اخروی، جو حکم مصلحت سے خالی ہوتا ہے وہ عقلاً ناپسندیدہ اور مذموم ہوتا ہے۔

مصلحت کے معتبر ہونے کی شرطیں

ایسی شرطیں پانچ ہیں۔

۱۔ قرآن وسنت میں اس کے بارے صراحتاً نص منقول نہ ہو۔

۲۔ شریعت میں اس کی کوئی نظیر بھی منقول نہ ہو جس پر اسے قیاس کیا جائے ورنہ قیاس کر کے نظیر والا حکم جاری ہوگا۔

۳۔ مصلحت کی وجہ سے لگایا جانے والا حکم کسی نص یا اجماع کا مخالف بھی نہ ہو۔

۴۔ جس مصلحت کی وجہ سے حکم لگایا جا رہا ہے وہ کسی ایک یا چند افراد کی مصلحت نہ ہو، بلکہ ملکی یا علاقائی سطح پر مصلحت ہو۔

۵۔ شرعی اصول وقواعد سے یہ سمجھ میں آتا ہو کہ شریعت اس حکم کو گوارا کرتی ہے۔

استصحاب کی تعریف

کسی چیز کو اپنے سابق حکم پر برقرار رکھنا محض اس وجہ سے کہ سابق حکم کو ختم کرنے والی دلیل موجود نہیں ہے۔

مثال

نکاح کے بعد زوجیت کا باقی رہنا اگرچہ نکاح کے گواہ موجود نہ ہوں یا مر جائیں۔

حکم

اسکے ذریعے دوسروں کے حق یا دعویٰ کو رد کیا جا سکتا ہے، لیکن اس کی بنیاد پر کسی پر حق ثابت نہیں کیا جا سکتا، مثلاً مفقود شخص یعنی وہ شخص جو لاپتہ ہو جائے اور کسی دلیل سے

اس کی موت ثابت نہ ہو، چنانچہ استصحاب حال کی دلیل سے یہ شخص اپنے مال کے حق میں زندہ تصور کیا جائے گا اور جب تک قاضی اسکی موت کا فیصلہ نہ کرے اس وقت سے پہلے اس مرنے والے کے ورثاء اس کے ترکہ میں حصہ نہیں پائیں گے، لیکن اس کی موت کا فیصلہ ہونے سے پہلے اگر اس کا کوئی مورث مرجائے، تو مفقود اس کے ترکہ سے حصہ نہیں پائے گا، اس مثال کے پہلے حصے میں استصحاب کی دلیل سے مفقود کے مال میں ورثاء کی طرف سے حق میراث کے دعوی کو دفع کر دیا گیا اور دوسرے حصے میں استصحاب کی دلیل سے اس مفقود کو اپنے مورث کے مال میں میراث پانے کے لئے زندہ نہیں سمجھا گیا، کیونکہ استصحاب حال دوسرے کا حق دفع کرنے میں تو حجت ہے، لیکن دوسرے پر اپنا حق ثابت کرنے میں حجت نہیں۔

ایک غلط فہمی کا ازالہ

سابقہ تفصیلات سے معلوم ہو گیا کہ احکام شرعیہ کبھی کبھی چار دلائل کے علاوہ اور دلائل سے بھی ثابت ہوتے ہیں، جیسے اقوال صحابہ، استحسان، استصحاب، تعامل امت اور گذشتہ شریعتوں کے احکام، حالانکہ مقدمہ میں بیان کیا گیا ہے کہ شرعی دلائل صرف چار ہیں، لہذا جان لیں کہ ذکر کردہ امور چار دلائل سے خالی نہیں، کیونکہ اقوال صحابہ اگر مدرک بالعقل امور میں ہوں تو قیاس کے ساتھ ملحق ہیں اور غیر مدرک بالعقل امور میں ہوں تو سنت رسول ﷺ کے حکم میں ہیں اور استصلاح، استصحاب واستحسان، قیاس کیساتھ ملحق ہیں، تعامل امت اجماع کے ساتھ ملحق ہے، گذشتہ شریعتوں کے احکام قرآن وسنت کے ساتھ ملحق ہیں، گویا کہ احکام کے جتنے بھی دلائل ہیں سب کا مرجع یہ چاروں دلائل ہیں۔

(ملخصا از نور الانوار ص ۲)

دلائل شرعیہ میں تعارض اور اس کا حل

نفس الامر اور حقیقت کے اعتبار سے شرعی دلائل کے درمیان تعارض نہیں آسکتا، اسلئے کہ کلام میں تعارض ایک عیب ہے اور شارع کا کلام ہر قسم کے عیب سے پاک ہے، اللہ اور اس کے رسول کو حقیقت کا بخوبی علم ہوتا ہے کہ کونسا حکم کس زمانے کے لئے مناسب ہے، بلکہ مکلفین کے علم وفہم کی بنسبت ظاہری طور پر تعارض محسوس ہوتا ہے، جسکی وجہ یا تو دونوں دلائل کی تاریخ سے ناواقفیت ہوتی ہے، یا شارع کی صحیح مراد کو سمجھنے سے ہم عاجز ہوتے ہیں ، ایسی صورت میں کیا طریقہ اختیار کیا جائے، یہ بہت طویل بحث ہے جس کی تفصیل بڑی کتب اصول میں موجود ہے، یہاں اس بارے میں چند اصولی باتیں ذکر کی جاتی ہیں۔

تعارض کا مطلب

دو شرعی دلائل کا ایک دوسرے کے اس طرح مخالف ہونا کہ ایک پر عمل کرنے سے دوسرے کا ترک لازم آئے، بشرطیہ کہ وہ دونوں دلائل قوت میں مساوی ہوں، چنانچہ نص ومفسر کے درمیان اور عبارۃ النص واشارۃ النص کے درمیان لغوی تعارض تو ہوسکتا ہے، لیکن اصطلاحی نہیں، کیونکہ مفسر نص سے اور عبارۃ النص، اشارۃ النص سے اقویٰ ہے۔

تعارض کے وجود کی شرائط

تعارض کے پائے جانے کے لئے دو امور میں اختلاف اور چار میں اتحاد ضروری ہے۔

جن امور میں اختلاف پایا جانا ضروری ہے، درج ذیل ہیں:

۱۔ نفی واثبات میں اختلاف، یعنی: ایک دلیل حکم کا اثبات کرے اور دوسری نفی۔

۲۔ حلت وحرمت کا اختلاف، یعنی: ایک دلیل حلت کا تقاضا کرے اور دوسری

حرمت کا۔

جن امور میں اتحاد ضروری ہے، وہ یہ ہیں:

ا۔وقت میں اتحاد ضروری ہے، چنانچہ شراب کے متعلق قرآن کی نصوص میں کوئی تعارض نہیں، کیوں کہ اس کی حلت اور حرمت کی نصوص مختلف اوقات میں نازل ہوئی ہیں۔

محل حکم میں اتحاد

عقد نکاح کے ذریعہ منکوحہ میں حلت اور ساس میں حرمت کا حکم ثابت ہوتا ہے، لیکن چونکہ دونوں حکموں کا محل الگ الگ ہے، یعنی: حکم علت کا محل زوجہ اور حکم حرمت کا محل ساس ہے، اس لئے یہ تعارض نہیں ہے۔

۳۔محکوم علیہ شخص واحد ہونا

عقد نکاح کے بعد زوجہ میں حلت اور حرمت دو متضاد حکم جمع ہو جاتے ہیں، لیکن یہ تعارض نہیں ہے، کیونکہ دونوں حکموں کی نسبت واحد کی طرف نہیں، بلکہ حکم حلت بنسبت زوج کے ہے اور حکم حرمت بنسبت غیر کے۔

تعارض کی صورتیں

جیسا کہ پہلے بیان ہو چکا ہے، تعارض اصطلاحی صرف دو ایسے دلائل کے درمیان ہوسکتا ہے جو قوت میں مساوی ہوں، چنانچہ اس اعتبار سے تعارض کی چار صورتیں بنتی ہیں۔

ا۔آیت قرآنی کے درمیان تعارض، ۲۔احادیث کے درمیان تعارض۔

۳۔اقوال صحابہ کے درمیان تعارض، ۴۔اجتہادی قیاسات کے درمیان تعارض

تعارض کو ختم کرنے کے طریقے

اگر اولاً شریعہ کے درمیان تعارض ختم ہو جائے تو درج ذیل عمل کو بترتیب اختیار کیا

جائے گا۔

(۱) اگر تاریخی اعتبار سے مقدم اور مؤخر آیت معلوم ہو جائے تو مؤخر کو ناسخ اور مقدم کو منسوخ قرار دیا جائے گا۔

مثال: اس کی مثال بیان تبدیل میں گذر چکی ہے۔

(۲) اور اگر یہ معلوم نہ ہو سکے تو اصول ترجیح کی مدد سے ایک کو دوسرے پر ترجیح دی جائے گی، مثلاً: مفسر کو نص پر اور محکم کو مفسر پر اور حقیقتِ مستعملہ کو حقیقت مہجورہ اور متعذرہ پر، مجاز کو غیر مجاز پر، صریح کو کنایہ پر، متواتر کو مشہور پر اور مشہور کو خبر واحد پر ترجیح دی جائے گی۔

مثال: ظاہر ونص کے درمیان تعارض کے بیان میں ملاحظہ کیجئے۔

(۳) اگر ترجیح بھی ممکن نہ ہو تو ایسی صورت اختیار کی جائے گی جس میں دونوں دلائل پر عمل ہو سکے، اس صورت کو تطبیق اور جمع کہتے ہیں، مثلا: اگر دونوں دلائل خاص ہوں تو ایک کو حقیقی معنی اور دوسرے کو مجازی معنی پر محمول کیا جائے گا۔ تطبیق کے مزید طریقوں کی تفصیل بڑی کتب میں آئے گی۔

مثال: ایک روایت میں ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے کھڑے ہو کر پیشاب کیا، جب کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم بیٹھ کر ہی پیشاب فرمایا کرتے تھے۔

چنانچہ علماء نے دونوں میں تطبیق کے لئے یہ فرمایا ہے کہ کھڑے ہو کر پیشاب کرنا تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہے، لیکن چونکہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے سامنے کبھی ایسا نہیں کیا، اس لئے وہ اپنا مشاہدہ بیان کر رہی ہیں اور ان کی بات اپنی جگہ درست ہے۔

(۴) اور اگر تطبیق کی کوئی بھی صورت ممکن نہ ہوتو تساقط ہوگا، یعنی: نچلی دلیل کی طرف رجوع کیا جائے گا، جس کی صورتیں مندرجہ ذیل ہیں:

الف: دو آیتوں میں تعارض ہو، ایسی صورت میں احادیث کی طرف رجوع کیا جائے گا۔

مثال: اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ﴿فاقرء وا ما تيسر من القرآن﴾ [المزمل: ٢٠]

اس آیت کے عموم سے معلوم ہوتا ہے کہ مقتدی پر قراءت کرنا واجب ہے، اور دوسری جگہ ارشاد ہے: ﴿واذا قرئ القرآن فاستمعوا له وأنصتوا﴾ [الأعراف: ٢٠٤]

یہ آیت مقتدی پر امام کی اقتداء میں قراءت کو ممنوع قرار دیتی ہے، لہٰذا احدیث کی طرف رجوع کیا جائے گا، چنانچہ حضرت جابر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ جس کا امام ہوتو امام کی قراءت اس کی قراءت ہے۔ (متفق علیہ)

ب: دو حدیثوں میں تعارض ہو تو اقوال صحابہ کی طرف رجوع کیا جائے گا۔

مثال: نماز میں سینے پر ہاتھ باندھنے کے بارے میں احادیث میں تعارض ہے، چنانچہ ہم نے حضرت علی رضی اللہ عنہ کے اس قول کی طرف رجوع کیا کہ نماز میں ناف کے نیچے ہاتھ رکھنا سنت میں سے ہے۔ (مسند احمد، ج:۱،ص:۱۱۰)

ج: اقوال صحابہ میں تعارض ہوتو قیاس کی طرف رجوع کیا جائے گا۔

مثال: صلوۃ الکسوف کے بارے میں بعض روایات میں آیا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہر رکعت میں ایک رکوع کیا اور بعض روایات میں دو رکوع کا ذکر آیا ہے، چنانچہ ہم نے قیاس کی طرف رجوع کیا اور دوسری نمازوں پر قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ ہر رکعت میں ایک ہی رکوع ہو، کیونکہ صلوۃ الکسوف بھی دوسری نمازوں کی طرف ایک نماز

د: دو قیاسوں میں تعارض ہو تو جس قیاس پر مجتہد کو اطمینان قلب حاصل ہو، یا اس کی طرف کم از کم دلی رجحان اور میلان ہو تو اسی پر عمل کیا جائے گا۔

مثال: گدھے کا جوٹھا کتے کے جوٹھے پر قیاس کرنے کا تقاضا یہ ہے کہ ناپاک ہو اور بلی کے جوٹھے پر قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ پاک ہو اور دونوں قیاسوں میں علت مشترکہ مقیس اور مقیس علیہ دونوں کے گوشت کا حرام ہو ہے، چانچہ ہر چیز کو اپنے اصل حال پر رکھا جائے گا، یعنی: پانی میں اصل طہارت ہے، لہذا وہ گدھے کے جوٹھا کرنے سے ناپاک نہیں ہوگا، کیونکہ اس کا نجس ہونا مشکوک ہے اور انسان کی اصل حالت حدث، یعنی: بے وضو ہونا ہے، لہذا وہ ایسے پانی کے استعمال سے باوضو نہیں بنے گا۔

اگر کسی بھی طرف دلی رجحان نہ ہو تو استصحاب حال پر عمل کیا جائے گا، یعنی: ہر چیز کو اپنی اصل حالت اور حکم پر چھوڑا جائے گا اور اس پر نیا حکم لگانے سے توقف کیا جائے گا۔ (بحث تعارض الادلۃ، ماخوذ از فتح الملہم ملخصاً)

خاتمۃ الکتاب

اجتہاد وتقلید کا بیان

ا۔اجتہاد کی تعریف

فقہی اصول وقواعد کی روشنی میں مسائل جدیدہ کا حکم شرعی تلاش کرنا یا قرآن وسنت کے مسائل کی وضاحت اور تشریح کرنا جن میں کسی اعتبار سے خفا پایا جائے، مثال: قیاس، استحسان، استصحاب اور استصلاح کے بیان میں جو مثالیں دی گئی ہیں، وہ اجتہاد کی بھی مثالیں ہیں۔

اجتہاد کا ثبوت

اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ﴿ولو ردوه الى الرسول و الى اولى الامر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم﴾ الآية [النساء: ۸۳] ''اور اگر مسلمان (حالت جنگ میں منافقین کی طرف سے اڑنے والی افواہوں کو آگے نقل کرنے کی بجائے) اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم اور فقہاء صحابہ کے سامنے پیش کرتے تو تحقیق کرنے والے (اس کی تحقیق کر کے) معاملہ کی تہہ تک پہنچ جاتے، ایسے ہی جب حضرت معاذ رضی اللہ عنہ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو جواب دیا کہ جب کسی معاملہ کا حل قرآن وسنت میں نہ ملا، تو اجتہاد کروں گا، اس جواب کو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے پسند فرمایا اور اللہ تعالیٰ کا شکر ادا کیا۔

اجتہاد کی ضرورت

شریعت محمدیہ قیامت تک کے انسانوں کے لئے اور اس کے دلائل (قرآن

وسنت) بھی تا قیامت پیش آنے والے مسائل کے لئے حجت ہیں، لیکن ان میں ہر ہر مسئلہ کی وضاحت نہیں ہے، کیونکہ یہ تو ممکن نہیں تھا کہ آئندہ پیش آنے والے سارے جدید مسائل حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی حیات طیبہ میں پیش آتے، بلکہ آج تک نئے سے نئے مسائل سامنے آرہے ہیں اور قیامت تک آتے رہیں گے، اس لیے کتاب وسنت میں کچھ احکام نہایت صاف وواضح الفاظ میں موجود ہیں اور کچھ احکام اس انداز میں مذکور ہیں کہ ان کو سمجھنے کے لئے غور وفکر کی ضرورت ہوتی ہے، اس دوسری قسم کے احکام کو جاننے اور سمجھنے کے لئے ہر دور کے فقہاء اور مجتہدین نے اصول وقواعد سے کام لے کر نئے حالات کے احکام کو بیان کیا۔

محل اجتہاد

دو قسم کے مسائل اجتہاد کا محل ہیں:

۱۔ ایک تو وہ جن کا قرآن وسنت کے صریح الفاظ میں تذکرہ ہی نہ ہو۔

۲۔ دوسرے وہ جن کا تذکرہ تو ان میں موجود ہو، لیکن وہ پوری طرح واضح نہ ہوں، بلکہ ان کی توضیح وتشریح کی ضرورت ہو، لہذا وہ تمام مسائل جو یا تو قرآن وسنت میں دوٹوک الفاظ میں بیان ہوئے یا عہد صحابہ میں ان کی بابت کچھ اختلاف تھا اور پھر عہد صحابہ ہی میں کسی ایک صورت پر اتفاق ہوگیا، وہ اجتہاد کا محل نہیں ہیں۔

اجتہاد کا حکم

اگر کسی علاقے میں صرف ایک ہی شخص اجتہاد کی اہلیت رکھتا ہو تو اجتہاد کر کے نئے پیش آمدہ مسائل کا حل نکالنا اس پر فرض عین ہے اور اگر کئی افراد اس کی اہلیت رکھتے ہوں تو پھر اس پر فرض کفایہ ہے، نیز جو مسائل ابھی تو پیش نہیں آئے، لیکن حالات

وواقعات کو دیکھ کر یہ معلوم ہوتا ہو کہ آئندہ پیش آئیں گے، تو ان کے حق میں اجتہاد کرنا مستحب ہے۔

یاد رہے کہ کسی مسئلہ کی بابت صریح دلیل کے ہوتے ہوئے یا اجتہاد نہ ہونے کی صورت میں اجتہاد کرنا حرام ہے۔

شرائط اجتہاد

شرائطِ اجتہاد حسب ذیل ہیں:

۱۔ ان آیات وروایات کا علم جن میں احکام کا بیان ہے۔

۲۔ قرآن وحدیث سے متعلق ان علوم میں مہارت رکھنا جن کے بغیر ان کے معنی کو نہیں سمجھا جاسکتا، مثلاً: صرف ونحو اور بلاغت۔

۳۔ امت کے ان اجماعی اور اجتہادی مسائل کا علم ہونا جو پہلے سے طے کیے جاچکے ہوں۔

۴۔ عربی زبان سے اتنی واقفیت رکھنا کہ کسی بھی عربی کلام کے معنی کو بخوبی سمجھ سکے۔

۵۔ احکام شرع کے مصالح ومقاصد اور اپنے ماحول ومعاشرہ اور زمانے کی ضروریات کا علم ہو۔

۶۔ دلائل پر غور وفکر کر کے احکام کے استنباط کا ملکہ اور صلاحیت حاصل ہو۔

تقلید کی تعریف

کسی سے دلیل کا مطالبہ کیے بغیر اس کی بات مان لینا۔

ائمہ مجتہدین کی تقلید کی حقیقت

اس بات سے کسی مسلمان کو انکار نہیں ہوسکتا کہ دین کی اصل دعوت یہ ہے کہ

صرف اللہ تعالیٰ کی اطاعت کی جائے، یہاں تک کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی اطاعت بھی اسی ــ واجب ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے قول وفعل سے احکام الٰہی کی ترجمانی فرمائی ہے کہ کون سی چیز حلال ہے اور کون سی حرام، کیا جائز ہے اور کیا ناجائز۔

ان تمام معاملات میں خالصتاً اللہ اور اس کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی اطاعت کرنی ہے اور جو شخص اللہ اور اس کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی بجائے کسی اور کی اطاعت کرنے کا قائل ہو اور اس کو مستقل بالذات سمجھتا ہو، وہ یقیناً دائرہ اسلام سے خارج ہے، لہذا ہر مسلمان کے لیے ضروری ہے کہ وہ قرآن وسنت کے احکام کی اطاعت کرے، لیکن قرآن وسنت میں بعض احکام تو ایسے ہیں کہ جنہیں ہر معمولی لکھا پڑھا آدمی سمجھ سکتا ہے، ان میں کوئی ابہام یا تعارض نہیں ہے، بلکہ جو شخص بھی انہیں پڑھے گا، وہ کسی الجھن کے بغیر ان کا مطلب سمجھ لے گا، مثلاً: اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ﴿ولا یغتب بعضکم بعضا﴾ [الحجرات: ۱۲] ''تم میں سے کوئی کسی کی پیٹھ پیچھے برائی نہ کرے''۔

جو شخص بھی عربی زبان جانتا ہو وہ اس ارشاد کے معنی سمجھ جائے گا، اس میں نہ کوئی ابہام ہے، نہ کوئی دوسری شرعی دلیل اس سے ٹکراتی ہے۔

اس کے برعکس قرآن وسنت کے بہت سے احکام وہ ہیں جن میں کوئی ابہام پایا جاتا ہے اور کچھ ایسے بھی ہیں جو قرآن ہی کی کسی دوسری آیت یا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہی کی کسی دوسری حدیث سے متعارض معلوم ہوتے ہیں۔ ہر ایک کی مثال ملاحظہ فرمائیے، چنانچہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد پاک ہے: ﴿والمطلقات یتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء﴾ [البقرة: ۲۲۸] ''اور جن عورتوں کو طلاق دے دی گئی ہے وہ تین قروء گزرنے تک انتظار کریں''۔

اس آیت میں مطلقہ عورت کی عدت بیان کی گئی ہے اور اس کے لیے ''قرء'' کا

لفظ استعمال کیا گیا ہے، لیکن قرء کا لفظ عربی زبان میں ''حیض'' (ماہواری) کے بھی استعمال ہوتا ہے اور ''طہر'' (پاکی) کے لیے بھی، اگر پہلے معنی لئے جائیں تو آیت کا مطلب ہوگا کہ مطلقہ کی عدت تین مرتبہ ایام ماہواری کا گزر جانا ہے، اور اگر دوسرا والا معنی لیا جائے تو تین طہر گزر جانے سے عدت پوری ہوگی، اس موقع پر ہمارے لئے یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ ان میں سے کون سے معنی پر عمل کریں؟

ایک حدیث میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: ﴿من كان له إمام فقراءة الإمام له قراءة﴾ [سنن ابن ماجه، ص: ٦١] ''جس شخص کا کوئی امام ہو تو امام کی قراءت اس کے لئے کافی ہوگی''۔

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ نماز میں جب امام قراءت کر رہا ہو تو مقتدی کو خاموش کھڑے رہنا چاہیے، دوسری طرف آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: ﴿لا صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب﴾ (صحيح البخاري، ج: ١، ص: ١٠٤) ''جس نے سورۂ فاتحہ نہیں پڑھی اس کی نماز نہیں ہوگی''۔

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ہر شخص کے لئے سورۂ فاتحہ پڑھنا ضروری ہے، خواہ اکیلے نماز پڑھ رہا ہو یا جماعت کے ساتھ، ان دونوں حدیثوں کو پیش نظر رکھتے ہوئے یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ آیا پہلی حدیث کو اصل قرار دیتے ہوئے یوں کہا جائے کہ دوسری حدیث میں صرف امام اور منفرد کو خطاب کیا گیا ہے اور مقتدی اس سے مستثنیٰ ہے، یا دوسری حدیث کو اصل قرار دے کر یوں کہا جائے کہ پہلی حدیث میں قراءت سے مراد سورۂ فاتحہ کے سوا کوئی دوسری سورت ہے اور سورۂ فاتحہ اس سے مستثنیٰ ہے، لہذا قرآن وحدیث سے احکام کے سمجھنے میں اس قسم کی بہت سی دشواریاں پیش آتی ہیں، اب ایک صورت تو یہ ہے کہ ہم اپنی فہم وبصیرت پر اعتماد کر کے اس قسم کے معاملات میں خود کوئی فیصلہ کرلیں اور اس پر عمل کریں، اور دوسری صورت یہ ہے کہ اس قسم

کے معاملات میں از خود کوئی فیصلہ کرنے کی بجائے یہ دیکھیں کہ قرآن وسنت کے ان ارشادات سے ہمارے جلیل القدر اسلاف نے کیا سمجھا؟ چنانچہ قرون اولیٰ کے جن لوگوں کو ہم علوم قرآن وسنت کو زیادہ ماہر پائیں، ان کی فہم وبصیرت پر اعتماد کریں اور انہوں نے جو کچھ سمجھا ہے اس کے مطابق عمل کریں۔ ان دونوں صورتوں میں سے پہلی صورت خاصی خطرناک ہے اور دوسری صورت بہت احتیاط پر مبنی ہے، یہ تواضع اور کسر نفسی نہیں، بلکہ ایک ناقابل انکار حقیقت ہے، کیونکہ علم وفہم، ذکاوت وحافظہ تقویٰ وپرہیزگاری میں ہر اعتبار سے ہم اس قدر تہہ دست ہیں کہ قرون اولیٰ کے علماء سے ہمیں کوئی نسبت ہی نہیں۔

ان تمام باتوں کا لحاظ کرتے ہوئے اگر ہم اپنی فہم پر اعتماد کرنے کی بجائے قرآن سنت کے پیچیدہ احکام میں اس مطلب کو اختیار کرلیں، جو ہمارے اسلاف میں سے کسی عالم نے سمجھا ہے، تو کہا جائے گا کہ ہم نے فلاں عالم کی تقلید کی ہے۔ کسی امام یا مجتہد کی تقلید اس موقع پر کی جاتی ہے، جہاں قرآن وسنت سے کسی حکم کے سمجھنے میں کوئی دشواری ہو، خواہ قرآن وسنت کے ایک سے زائد معنی نکلنے کی وجہ سے، یا کسی ابہام کی بناء پر کہ اس مسئلے میں دلائل متعارض ہوں، اس کے علاوہ بہت سے مسائل ایسے ہیں جن کا حکم وضاحت کے ساتھ قرآن وسنت میں نہیں ملتا۔ چونکہ شریعت محمدیہ قیامت تک کے لیے ہے اور قرآن وسنت بھی اور سارے مسائل حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی زندگی میں پیش نہیں آئے، بلکہ آج تک پیش آرہے ہیں اور قیامت تک پیش آتے رہیں گے، لہذا اس قسم کے احکام کو جاننے اور سمجھنے کے لئے فقہاء اور مجتہدین نے قیاس سے کام لیا ہے اور نئے نئے پیش آنے والے حالات ومسائل کے احکام کو بیان کیا۔

لہذا کسی امام یا مجتہد کی تقلید کا مطلب یہ ہرگز نہیں کہ اسے بذات خود واجب الاطاعت سمجھ کر اتباع کیا جائے، یا اسے شارح (قانون ساز) کا درجہ دے کر اس کی بات کو واجب الاتباع سمجھا جائے، بلکہ اس کا مطلب صرف یہ ہے کہ پیروی تو کتاب

وسنت کی مقصود ہے، لیکن قرآن وسنت کی مراد سمجھنے کے لیے مجتہد کی تشریح وتعبیر پر اعتماد کیا جارہا ہے۔

مقلد اپنے امام کے قول کو آخذ شریعت نہیں سمجھتا، کیونکہ آخذ شریعت صرف قرآن سنت (انہی کے ذیل میں اجماع اور قیاس) ہیں، البتہ یہ سمجھ کر اس کے قول پر عمل کرتا ہے کہ وہ قرآن وسنت سے جو مطلب سمجھا ہے، وہ میرے لئے زیادہ قابل اعتماد ہے۔

تقلید کا شرعی حکم

تقلید کا جواز قرآن وحدیث دونوں سے ثابت ہے۔

قرآن سے ثبوت

اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ﴿وإذا جاء هم أمر من الأمن أوالخوف أذاعوا به ولو ردوه إلىٰ الرسول وإلىٰ أولى الأمر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم﴾ [النساء: ۸۳] ''اور جب ان (عوام الناس) کے پاس امن یا خوف کی کوئی بات پہنچتی ہے تو یہ اس کی اشاعت کر دیتے ہیں اور اگر اس معاملے کو وہ رسول کی طرف یا اپنے ''اولی الامر'' کی طرف لوٹا دیتے تو ان میں سے جو لوگ اس کے استنباط کے اہل ہیں، وہ اس (کی حقیقت) کو خوب معلوم کر لیتے''۔

اس آیت سے یہ اصولی ہدایت مل رہی ہے کہ جو لوگ تحقیق ونظر کی صلاحیت نہیں رکھتے، ان کو اہل استنباط کی طرف رجوع کرنا چاہیے اور وہ اپنی اجتہادی بصیرت کو کام میں لاکر جو راہ عمل متعین کریں، اس پر عمل کرنا چاہیے اور اسی کا نام تقلید ہے۔

حدیث سے ثبوت

حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ روایت کرتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے

ارشاد فرمایا ہے: جو شخص بغیر علم فتویٰ دے اور اس کے فتوی پر عمل کیا جائے، تو اس کا گناہ فتویٰ دینے والے پر ہوگا۔

یہ حدیث بھی تقلید کے جواز پر بڑی واضح دلیل ہے، اس لئے کہ اگر تقلید جائز نہ ہوتی اور کسی کے فتویٰ پر دلیل کی تحقیق کئے بغیر عمل جائز ہوتا، تو مذکورہ صورت میں سارا گناہ فتویٰ دینے والے پر ہی کیوں ہوتا؟ بلکہ جس طرح مفتی کو بغیر علم فتویٰ دینے کا گناہ ہوتا، اسی طرح سوال کرنے والے کو اس بات کا گناہ ہونا چاہیے تھا کہ اس نے فتویٰ کی کیوں تحقیق نہیں کی۔

تقلید کی دو صورتیں

پھر اس تقلید کی بھی دو صورتیں ہیں، ایک تو یہ کہ تقلید کے لئے کسی خاص امام مجتہد کو متعین نہ کیا جائے، بلکہ اگر ایک مسئلہ میں ایک عالم کا مسلک اختیار کیا گیا ہے تو دوسرے مسئلے میں کسی دوسرے عالم کی رائے قبول کرلی جائے، اس کو ''تقلید مطلق'' کہتے ہیں۔

اور دوسری صورت یہ ہے کہ تقلید کے لئے کسی ایک عالم کو اختیار کیا جائے اور ہر مسئلے میں اسی کا قول اختیار کیا جائے، اسے تقلید شخصی کہا جاتا ہے۔

عہد صحابہ اور تقلید مطلق

عہد صحابہ میں بھی بکثرت تقلید پر عمل ہوتا رہا ہے اور ان حضرات میں تقلید مطلق اور تقلید شخصی دونوں صورتوں کا ذکر ملتا ہے، اس کی مثال درج ذیل ہے:

حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما فرماتے ہیں کہ ''حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ''جابیہ'' کے مقام پر خطبہ دیا اور فرمایا: اے لوگو! جو شخص قرآن کے بارے میں پوچھنا چاہتا ہے، وہ ابی بن کعب کے پاس جائے، جو میراث کے احکام کے بارے میں پوچھنا چاہتا

ہے، وہ زید بن ثابت کے پاس جائے اور جو شخص فقہ کے بارے میں پوچھنا چاہے، وہ معاذ بن جبل کے پاس جائے اور جو شخص مال کے بارے میں سوال کرنا چاہے، وہ میرے پاس آجائے، اس لئے کہ اللہ نے مجھے اس کا والی اور تقسیم کنندہ بنایا ہے"۔

اس خطبے میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے لوگوں کو عام طور پر یہ ہدایت فرمائی ہے کہ تفسیر، فرائض اور فقہ کے معاملے میں ان ممتاز علماء سے رجوع کر کے ان سے معلومات لیا کریں اور ظاہر ہے کہ ہر شخص دلائل کو سمجھنے کا اہل نہیں ہوتا، اس لئے یہ حکم دونوں صورتوں کو شامل ہے کہ جو لوگ اہل ہوں وہ علماء سے دلائل بھی سیکھیں اور جو اہل نہ ہوں وہ محض ان کے اقوال پر اعتماد کر کے ان کے بتائے ہوئے مسائل پر عمل کریں جس کا نام تقلید ہے۔

تقلید شخصی صحابہ اور تابعین کے دور میں

تقلید شخصی کی بھی متعدد مثالیں ذخیرہ احادیث میں ملتی ہیں جن میں ایک درج ذیل ہے:

"بعض اہل مدینہ نے حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے اس عورت کے بارے میں سوال کیا جو طوافِ زیارت کے بعد حائضہ ہوگئی ہو (کہ وہ طواف وداع کے لئے پاک ہونے کا انتظار کرے یا طواف وداع اس سے ساقط ہو جائے گا؟ اور بغیر طواف کے واپس آنا جائز ہوگا؟) ابن عباس رضی اللہ عنہما نے فرمایا ہے کہ وہ (طواف وداع کے بغیر) جاسکتی ہے، اہل مدینہ نے کہا: ہم آپ کے قول پر زید بن ثابت رضی اللہ عنہ کو چھوڑ کر عمل نہیں کریں گے"۔

اس واقعے میں اہل مدینہ اور حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کی گفتگو سے دو باتیں وضاحت کے ساتھ سامنے آتی ہیں، ایک تو یہ کہ اہل مدینہ حضرت زید بن ثابت رضی اللہ عنہ کی تقلید شخصی کیا کرتے تھے، دوسرے یہ کہ حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما نے

بھی ان دو حضرات پر یہ اعتراض نہیں فرمایا ہے کہ تم تقلید کے لیے ایک شخص کو معین کر کے گناہ یا شرک کے مرتکب ہو رہے ہو۔

تقلید شخصی کی ضرورت

تقلید پر عمل کرنے میں تقلید مطلق یا تقلید شخصی میں سے جس صورت پر بھی عمل کر لیا جائے، اصلا جائز ہے، لیکن اللہ تعالیٰ رحمتیں نازل فرمائے ہمارے بعد کے فقہاء پر، جو اپنے زمانے کے نبض شناس تھے اور جنہیں اللہ تعالیٰ نے بدلتے ہوئے حالات پر نگاہ رکھنے کی توفیق عطا فرمائی تھی، انہوں نے بعد میں ایک زبردست انتظامی مصلحت کے تحت تقلید کی مذکورہ دونوں قسموں میں سے صرف تقلید شخصی کو عمل کے لیے اختیار فرمالیا اور یہ فتویٰ دیا کہ اب لوگوں کو صرف تقلید شخصی پر عمل کرنا چاہیے اور کسی ایک مجتہد کو معین کر کے اسی کے مذہب کی پیروی کرنی چاہیے، خواہش پرستی زبردست گمراہی ہے جو بسا اوقات انسان کو کفر تک پہنچا دیتی ہے، انسان برے کام کو برا اور گناہ کو گناہ سمجھ کر پھر بھی اس میں مبتلا ہو جائے، یہ بات اتنی سنگین نہیں ہے، کیونکہ اس میں امید رہتی ہے کہ انسان کسی بھی وقت اپنے گناہوں پر نادم ہو اور توبہ کر لے، اس کے برعکس خواہش پرستی کی ایک صورت یہ ہے کہ انسان اپنی نفسانی خواہشات کی غلامی میں اس حد تک پہنچ جائے کہ حلال کو حرام اور حرام کو حلال کر ڈالے اور دین و شریعت کو ایک کھلونا بنا دے۔

لہذا فقہاء کرام نے یہ محسوس فرمایا کہ لوگوں میں دیانت کا معیار روز بروز گھٹ رہا ہے، احتیاط اور تقویٰ اٹھتے جا رہے ہیں، ایسی صورت میں اگر تقلیدِ مطلق کا دروازہ کھلا رہا تو بہت سے لوگ جان بوجھ کر اور بہت سے غیر شعوری طور پر خواہش پرستی میں مبتلا ہو جائیں گے، مثلا: ایک شخص کے سردی کے موسم میں خون نکل آیا، تو امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک اس کا وضو ٹوٹ گیا اور امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک نہیں ٹوٹا، وہ تن آسانی کی وجہ سے اس

وقت امام شافعی رحمہ اللہ کی تقلید کر کے بلا وضو نماز پڑھ لے گا، پھر اس کے تھوڑی دیر بعد اگر اس نے کسی عورت کو چھولیا تو امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک وضو جاتا رہا اور امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک برقرار ہے، اس کی تن آسانی اس موقع پر اسے امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کی تقلید کا سبق دے گی اور پھر وہ بلا وضو نماز کے لئے کھڑا ہو جائے گا، تو دونوں باتیں جمع کرنے کی صورت میں اس شخص کو وضو دونوں اماموں کے نزدیک صحیح نہیں ہوگا، چنانچہ جس امام کے قول میں اسے آرام اور فائدہ نظر آئے گا، اسے اختیار کرے گا اور جس قول میں کوئی مضرت نظر آئے یا خواہشات کی قربانی دینی پڑی، اسے چھوڑ دے گا اور ایسا بھی ہوگا کہ اس کا نفس اسی قول کی صحت کی دلیلیں سمجھائے گا، جو اس کے لئے آسان ہوں اور وہ بالکل غیر شعوری طور پر خواہش پرستی میں مبتلا ہوگا اور شرعی احکام کی پابندیاں بالکل اٹھ جائیں گی، اس کی وضاحت یوں سمجھ لیں کہ عہد صحابہ سے لے کر اب تک ہزار ہا فقہاء مجتہدین پیدا ہوئے ہیں اور اہل علم جانتے ہیں کہ ہر فقیہ کے مذہب میں کچھ ایسی آسانیاں ملتی ہیں جو دوسروں کے مذہب میں نہیں ہیں، اس کے علاوہ یہ حضرات مجتہدین غلطیوں سے معصوم نہیں ہوتے، بلکہ ہر ایک مجتہد کے ہاں دو ایک ایک چیزیں ایسی ملتی ہیں جو جمہور امت کے خلاف ہیں، مثلاً: امام شافعی رحمہ اللہ کے مذہب میں شطرنج کھیلنا جائز ہے، حضرت عبداللہ بن جعفر رضی اللہ عنہ کی طرف منسوب ہے کہ وہ گانے بجانے کے جواز کے قائل تھے، حضرت قاسم بن محمد رحمہ اللہ سے مروی ہے کہ وہ بے سایہ تصویروں کو جائز کہتے تھے، امام اعمش رحمہ اللہ کی طرف منسوب ہے کہ ان کے نزدیک روزہ کی ابتداء طلوع فجر کے بجائے طلوع آفتاب سے ہوتی ہے، اب اگر تقلید مطلق کا دروازہ کھول دیا جائے اور لوگ مجتہدین کے ایسے ایسے مسائل تلاش کر کے ان کی تقلید شروع کر دیں تو شرعی پابندیوں کے بالکل اٹھ جانے کا خطرہ ہے۔

خلاصہ یہ کہ صحابہ رضی اللہ عنہم اور تابعین رحمہم اللہ کے دور میں امانت عام تھی، جس

پر اعتماد کیا جاسکتا تھا، آنحضرت صلی اللہ ...لم کے فیض صحبت سے ان کی نفسانیت اس مقدر مغلوب تھی کہ خاص طور سے شریعت کے احکام میں انہیں خواہشات کی پیروی کا خطرہ نہیں تھا، اس لئے ان حضرات کے دور میں تقلید مطلق اور تقلید شخصی دونوں پر عمل ہوتا رہا، بعد میں یہ زبردست خطرہ سامنے آیا، تو تقلید کو تقلید شخصی میں محصور کر دیا گیا۔

تقلید کے لئے مذاہب اربعہ کی تخصیص کی وجہ

جب تقلید شخصی کی حقیقت اور ضرورت واضح ہوگئی تو اب ایک سوال اور پیدا ہوتا ہے اور وہ یہ ہے کہ اگر کسی بھی امام کو معین کر کے اس کی تقلید کرنا جائز ٹھہرا تو پھر صرف ان چاروں اماموں کی کیا خصوصیت ہے؟ امت میں دوسرے بہت سے مجتہدین گزرے ہیں، مثلاً: سفیان ثوری، امام اوزاعی، عبداللہ بن مبارک، اسحاق بن راہویہ، امام بخاری، ابن ابی لیلیٰ، ابن شبرمہ اور حسن بن صالح رحمہم اللہ وغیرہ بیسیوں ائمہ مجتہدین موجود ہیں، ان میں کسی کی تقلید کیوں نہیں کی جاتی؟

اس کا جواب یہ ہے کہ ان حضرات کی تقلید نہ کرنے کی وجہ ایک مجبوری ہے اور وہ مجبوری یہ ہے کہ ان حضرات کے فقہی مذاہب مدون شکل میں محفوظ نہیں رہ سکے، اگر ان حضرات کے مذاہب میں اسی طرح مدون ہوتے، جس طرح ائمہ اربعہ کے مذاہب مدون ہیں، تو بلاشبہ ان میں سے کسی کو بھی تقلید کے لیے اختیار کیا جاسکتا تھا، لیکن اب ان کی تقلید کا کوئی راستہ نہیں۔

تقلید کے مختلف درجات

مذکورہ بالا بحث کے بعد ایک اور اہم بات یہ ہے کہ تقلید کرنے والے کے لحاظ سے تقلید کے مختلف درجات ہوتے ہیں اور ہر درجہ والے کا حکم دوسرے سے مختلف ہے،

اس لئے ذیل میں ان درجات کو اختصاراً بیان کیا جاتا ہے۔

ا۔عوام کی تقلید

عوام سے ہماری مراد تین قسم کے لوگ ہیں، ایک تو وہ لوگ جو عربی و اسلامی علوم سے بالکل واقف نہیں، خواہ کسی دوسرے فن میں وہ کتنے ہی ماہر ہوں، دوسرے وہ لوگ جو عربی زبان سے اچھی طرح واقف ہیں، لیکن اسلامی علوم کو انہوں نے با قاعدہ نہیں پڑھا، تیسرے وہ لوگ جو رسمی طور پر فارغ التحصیل ہیں، لیکن اسلامی علوم میں بصیرت اور تبحر اور مہارت ان کو حاصل نہیں، ان تینوں کا حکم یہ ہے کہ ان پر ہر حال میں تقلید واجب ہے اور اپنے امام یا مفتی کے قول سے نکلنا جائز نہیں، خواہ اس کا کوئی قول ان کو بظاہر حدیث کے خلاف ہی معلوم ہوتا ہو، بظاہر یہ بات عجیب سی معلوم ہوتی ہے کہ انسان کے سامنے ایک حدیث ہو اور وہ اس کو چھوڑ کر اپنے امام اور مفتی کے قول پر عمل کرے، لیکن جن عوام کی ہم بات کر رہے ہیں ان کے لئے اس کے سوا کوئی چارہ نہیں، ایسی صورت میں اس قسم کے عوام کو اگر اس بات کی اجازت دے دی جائے کہ وہ کسی حدیث کو اپنے امام کے قول کے خلاف پائیں، تو قولِ امام ترک کر دیں، تو اس کا نتیجہ بسا اوقات شدید گمراہی کے سوا کچھ نہیں ہوگا، چنانچہ بیشمار لوگ اسی طریقہ سے گمراہ ہوئے، مثلاً: بعض لوگوں نے آیت قرآن ﴿ولله المشرق والمغرب فأينما تولوا فثم وجه الله﴾ [البقرة: ۱۱۵] سے استدلال کر کے نماز میں استقبالِ قبلہ کی فرضیت ہی سے انکار کر دیا، یا مثلاً: حدیث میں "لا وضوء إلا من صوت أو ريح" ایک عام آدمی اس کے متبادر معنی پر عمل کر کے ائمہ کے قول کو چھوڑے گا، تو باجماع امت گمراہ ہوگا۔

۲۔متبحر عالم کی تقلید

متبحر عالم سے ہماری مراد وہ شخص ہے جو درجۂ اجتہاد کو نہ پہنچا ہو، لیکن قرآن

وسنت کے علوم میں اسے کافی مہارت حاصل ہوگئی ہواور کم از کم اپنے مذاہب کے مسائل میں اس کو استحضار ہو، ایسے شخص کی تقلید مندرجہ ذیل امور میں عوام کی تقلید سے مختلف ہوتی ہے:

۱۔ اپنے امام کے مذہب میں اگر ایک سے زائد اقوال ہیں تو ان میں تطبیق یا ترجیح دینے کا اہل ہوتا ہے۔

۲۔ جن مسائل میں امام سے کوئی صراحت منقول نہیں، ان میں امام کے اصول کے مطابق احکام مستنبط کرتا ہے۔

۳۔ ابتلائے عام اور ضرورتِ شدیدہ کے موقع پر بعض اوقات کسی دوسرے مجتہد کے قول پر فتویٰ دے سکتا ہے، جس کی تفصیل شرائط اصولِ افتاء کی کتابوں میں مذکور ہیں۔

۴۔ ایسے شخص کو اگر امام کا کوئی قول کسی صحیح اور صریح حدیث کے خلاف معلوم ہو، اس کے معارض کوئی دوسری حدیث بھی نہ ہو اور امام کے قول پر اس کا شرح صدر نہ ہو سکے، تو ایسی صورت میں وہ امام کے قول کو چھوڑ کر حدیث پر عمل کر لیتا ہے، مثلاً: مزارعت کے مسئلے میں مشائخ حنفیہ نے امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے قول کو چھوڑ کر امام شافعی رحمہ اللہ کے قول پر فتویٰ دیا ہے۔

۳۔ مجتہد فی المذہب کی تقلید

مجتہد فی المذہب اس شخص کو کہتے ہیں کو قرآن وسنت سے استدلال کرنے کے اصول تو خود نہ نکال سکتا ہو، لیکن کسی امام کے وضع کردہ اصولِ استدلال کی روشنی میں احکام مستنبط کرنے کی صلاحیت رکھتا ہو، ایسا شخص اصول میں مقلد ہوتا ہے، فروع میں نہیں، جیسے امام ابویوسف، امام محمد، امام زفر رحمہم اللہ۔

۴۔ مجتہد مطلق کی تقلید

مجتہد مطلق سے وہ شخص مراد ہے جو قرآن وسنت سے مسائل مستنبط کرنے کے اصول وقواعد بنانے اور پھر ان سے احکام فرعیہ نکالنے کی صلاحیت رکھتا ہو، ایسا شخص اگرچہ بذات خود مجتہد ہوتا ہے، لیکن ان مقامات پر جہاں قرآن وسنت میں کوئی بات صراحت کے ساتھ موجود نہ ہو، وہاں یہ حضرات بھی اپنی رائے پر عمل کرنے کی بجائے اسلاف میں سے کسی کی تقلید کر کے ان کے قول کو اختیار کر لیتے ہیں، مثلاً: امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ عموماً ابراہیم نخعی رحمہ اللہ کی پیروی کرتے ہیں، امام شافعی رحمہ اللہ اکثر ابن جریج رحمہ اللہ کے قول پر عمل کرتے ہیں اور امام مالک رحمہ اللہ مدینہ کے ساتھ سات فقہاء میں سے کسی کی اتباع کرتے ہیں۔

تمت بحمد اللّٰہ وفضله وعونه

قیاس کی مکمل بحث اور خاتمۃ الکتاب اختتام کو پہنچا۔

از ابوالقاسم عبدالرؤف منوری ثم کراچوی

مکتبہ عمر فاروق
4/491 شاہ فیصل کالونی کراچی
Tel: 021-34594144 Cell: 0334-3432345