تقی الدین النبہانی

# اسلامی شخصیت

تیسرا حصہ

## (اصول فقہ)

تیسرا ایڈیشن

1426 ہجری-2005 عیسوی

(تصدیق شدہ)

دار الامۃ

چھپائی، اشاعت اور تقسیم کے لیے

ڈاک نمبر 135190

بیروت-لبنان

تقی الدین النبھانی

# اسلامی شخصیت

## تیسرا حصہ

## (اصول فقہ)

حزب التحریر کی جانب سے شائع کردہ

بسم الله الرحمن الرحيم

# فہرست مضامین

فہرست مضامین ........................................ 5

بسم اللہ الرحمن الرحیم ........................................ 15

اصول فقہ ........................................ 15

(یہ بحث) حکم دینے والے حاکم (سے متعلق ہے) ........................................ 18

شریعت سے پہلے کوئی حکم نہیں ہو سکتا ........................................ 24

احکام کے مکلف ........................................ 39

مکلف ہونے کی شرائط ........................................ 48

حکم شرعی ........................................ 51

خطاب تکلیف ........................................ 53

واجب ........................................ 54

جس چیز پر واجب کی ادائیگی موقوف ہو وہ بھی واجب ہے ........................................ 57

حرام ........................................ 60

مباح ........................................ 60

خطاب وضعی ........................ 63

سبب ........................ 66

شرط ........................ 68

مانع ........................ 75

صحت، بطلان اور فساد ........................ 76

عزیمت اور رخصت ........................ 79

دلائل شرعیہ ........................ 87

شرعی دلائل کا قطعی ہونا ضروری ہے ........................ 90

کتاب اللہ ........................ 92

قرآن میں سے کیا چیز حجت ہے؟ ........................ 93

محکم اور متشابہ ........................ 97

دوسری دلیل ........................ 99

سنت ........................ 99

قرآن کی بنسبت سنت کا درجہ ........................ 99

سنت کی قسمیں ........................ 112

متواتر ........................................ 114

وہ تعداد جس سے یقین حاصل ہوتا ہے ........................................ 115

حدیث مشہور ........................................ 116

خبر واحد ........................................ 117

حدیث کے راوی ........................................ 120

خبر واحد کی اقسام ........................................ 123

خبر واحد کی قبولیت کی شرائط ........................................ 126

رسول اللہ ﷺ کے افعال ........................................ 127

وہ طریقے جس سے رسول ﷺ کی افعال کی جہت معلوم ہوتی ہے ........................................ 142

آپ ﷺ کا سکوت (خاموشی) ........................................ 146

رسول اللہ ﷺ کے افعال میں تعارض ........................................ 148

رسول اللہ ﷺ کے فعل اور قول میں تعارض ........................................ 149

رسول اللہ ﷺ کے اقوال میں تعارض ........................................ 156

کتاب اللہ اور سنت رسول سے استدلال ........................................ 173

لغت کی بحثیں ........................................ 174

عربی لغت پہچاننے کا طریقہ ........................................ 180

لغت کے الفاظ اور اس کی اقسام ........................................ 182

محض دلالت کرنے کے اعتبار سے لفظ کی تقسیم ........................................ 183

مفرد ........................................ 184

اسم ........................................ 185

محض مدلول کے اعتبار سے لفظ کی تقسیم ........................................ 187

مرکب ........................................ 189

دال اور مدلول کے اعتبار سے لفظ کی تقسیم ........................................ 190

ترادف ........................................ 191

اشتراک ........................................ 193

حقیقت اور مجاز ........................................ 195

حقیقت شرعیہ ........................................ 202

حقائق شرعیہ کا وجود ........................................ 203

قرآن سارے کا سارا عربی ہے اور اس میں کوئی کلمہ عربی کے علاوہ نہیں ........................................ 212

حقیقت عرفیہ ........................................ 220

منقول الفاظ ........................................ 224

کسی ایسی چیز کا عارض آجانا جو فہم میں مخل ہو ........................................ 228

فعل ........................................ 236

حرف ........................................ 236

منطوق اور مفہوم کا بیان ........................................ 244

منطوق کی تفصیلات ........................................ 248

مفہوم کا بیان ........................................ 250

دلالۃ الاقتضاء کا بیان ........................................ 252

دلالۃ التنبیہ والایماء کا بیان ........................................ 253

دلالۃ الاشارۃ کا بیان ........................................ 255

مفہوم الموافقہ کا بیان ........................................ 256

مفہوم المخالفہ کا بیان ........................................ 261

مفہوم الصفۃ کا بیان ........................................ 262

مفہوم الصفۃ کے حجت ہونے پر ہمارے پاس دو دلیلیں ہیں: ........................................ 262

مفہوم الشرط کا بیان ........................................ 264

مفہوم الغایہ کا بیان ........................................ 266

مفہوم العدد کا بیان ........................................ 268

وہ مفہومِ مخالف جو معتبر نہیں ........................................ 270

کتاب و سنت کی اقسام کا بیان ........................................ 275

امر اور نہی کی اقسام ........................................ 283

امر کا صیغہ ........................................ 287

نہی کا صیغہ ........................................ 304

مختلف تصرفات اور عقود سے متعلق نہی کا بیان ........................................ 313

عام اور خاص کا بیان ........................................ 317

لفظ سے عموم کو ثابت کرنے کے طریقے ........................................ 322

اعتبار لفظ کے عموم کا ہو گا، سبب کے خاص ہونے کا نہیں! ........................................ 325

لفظ کا عموم، سبب کی خصوصیت میں ہوتا ہے۔ ........................................ 328

رسول اللہ ﷺ کو خطاب دراصل امت کے لیے ہوتا ہے۔ ........................................ 330

"نبی ﷺ کا کسی ایک فرد کو خطاب کرنا درحقیقت پوری امت کے لیے ہوتا ہے۔ ..... 332

رسول اللہ ﷺ عام خطابات میں شامل ہوتے ہیں ........................................ 333

خصوص کا بیان ........................................ 335

عموم کو مخصوص کرنے کی دلائل ........................................ 336

استثناء کے ذریعے تخصیص کرنے کا بیان ........................................ 336

شرط کے ذریعے تخصیص کرنے کا بیان ........................................ 337

صفت کے ذریعے تخصیص کرنا ........................................ 338

غایت کے ذریعے تخصیص کا بیان ........................................ 339

تخصیص بالادلۃ المنفصلہ کی تفصیلات ........................................ 339

کتاب اللہ کی کتاب اللہ سے تخصیص ........................................ 342

کتاب اللہ کی سنت سے تخصیص ........................................ 344

قرآن کی تخصیص اجماع صحابہ سے ........................................ 345

قرآن کی تخصیص قیاس سے ........................................ 346

سنت کی تخصیص قرآن سے ........................................ 346

سنت کی تخصیص سنت کے ذریعے کرنا ........................................ 348

صحابہ کرامؓ کے اجماع اور قیاس کے ذریعے سنت کی تخصیص ........................................ 349

منطوق کی مفہوم کے ذریعے تخصیص کرنا ........................................ 349

مطلق اور مقید کا بیان ........................................ 350

مجمل کا بیان ........................................ 354

مبین اور بیان کی تفصیلات ........................................ 356

ناسخ اور منسوخ کا بیان ........................................ 359

سنت کے نسخ کا بیان ........................................ 373

اجماع کے ذریعے ثابت حکم کو منسوخ کرنا جائز نہیں۔ ........................................ 376

ناسخ اور منسوخ کو پہچاننے کا طریقہ ........................................ 378

تیسری دلیل ........................................ 388

اجماع کا بیان ........................................ 388

صحابہ کرام کے اجماع کے علاوہ کوئی اجماع دلیل شرعی نہیں۔ ........................................ 396

اجماع سکوتی کا بیان ........................................ 413

صحابیؓ کی تفصیلات ........................................ 416

قیاس کا بیان ........................................ 421

اصل کی شرائط ........................................ 443

اصل کے حکم کی شرائط ........................................ 443

علت کا بیان ........................................ 445

علت اور سبب کے درمیان فرق کا بیان ........................................ 449

علت اور مناط کے درمیان فرق ........................................ 452

علت کی شرائط ........................................ 457

علت کے دلائل کا بیان ........................................ 459

احکامِ شریعت کے اغراض و مقاصد کا بیان ........................................ 480

ان احکام کا بیان جن کا مقصد متعین ہے ........................................ 483

مفاسد کو دور کرنا اور منافع کا حصول ........................................ 490

ان چیزوں کا بیان جنہیں حجت سمجھا گیا، حالانکہ وہ حجت نہیں! ........................................ 528

گذشتہ شریعتیں ........................................ 529

صحابیؓ کا مذہب ........................................ 541

استحسان کا بیان ........................................ 546

مصالح مرسلہ ........................................ 555

شرعی قواعدِ کلیہ کا بیان ........................................ 574

استصحاب کا قاعدہ ........................................ 582

ضرر کا قاعدہ ........................................................................ 586

اصطلاح، تقدیر اور عرف کا بیان ........................................................ 592

شریعت میں عرف کا کوئی اعتبار نہیں ................................................. 594

افعال کے نتائج کا بیان ........................................................................ 605

صحابہ کرامؓ کی آراء، ان کے فیصلے اور ان کے اجتہاد کا بیان ........................ 621

دلائل کے درمیان ترجیح دینے کا بیان .................................................. 625

بسم اللہ الرحمن الرحیم

# اصول فقہ

لغت میں اصل ہر اس چیز کو کہا جاتا ہے جس پر کوئی شے قائم ہو خواہ وہ قائم ہونا حسی ہو جیسے دیواروں کا بنیاد پر قائم ہونا یا وہ قائم ہونا عقلی ہو جیسے معلول اور مدلول کا علت اور دلیل پر قائم ہونا۔ اور فقہ لغت میں سمجھ کو کہا جاتا ہے اللہ جل شانہ کا قول **ما نفقه كثيرا مما تقول** اسی معنی میں ہے۔ اور اہل شریعت کی اصطلاح میں فقہ ان عملی اور شرعی احکام کو جاننے کا نام ہے جو دلائل تفصیلیہ سے مستنبط کیے گئے ہوں۔

احکام کے جاننے سے مراد ان احکام کے جاننے والے کے لیے محض احکامات کا جاننا نہیں بلکہ شرعی احکام پر مکمل عبور حاصل کرنا مراد ہے بایں طور پر کہ ان احکامات کا جاننا اور ان احکامات میں غور و فکر کرنا اس حد تک پہنچ جائے کہ احکامات کے جاننے والے کو ان میں ایک ملکہ حاصل ہو جائے، صرف اس ملکہ کا حاصل ہو جانا ہی فقیہ کہلانے کے لیے کافی ہے، ان تمام احکامات کا احاطہ کرنا ضروری نہیں۔

البتہ شریعت کے تمام فروعی مسائل میں نظر و فکر اور استدلال کرنے کی صلاحیت کا ہونا (فقیہ کہلانے کے لیے) ضروری ہے لہذا ایک یا دو حکم جاننے کو فقہ نہیں کہا جائے گا، اور نہ ہی یہ جاننا فقہ ہے کہ دلیل کی کتنی قسمیں حجت ہیں۔ اور کبھی تو فقہ بول کر اس سے مراد وہ عملی شرعی احکامات مراد لیے جاتے ہیں جو دلائل تفصیلیہ سے مستنبط ہوں۔ چنانچہ کہا جاتا ہے کہ **هذا كتاب فقه**

یعنی یہ ایک ایسی کتاب ہے جو تمام فروعی اور عملی احکام پر مشتمل ہے۔ اور اسی طرح "علم الفقہ" کہہ کر اس سے فروعی اور عملی احکامات کا مجموعہ بھی مراد لیا جاتا ہے۔ البتہ (فقہ کی اصطلاح) عملی احکام کے ساتھ خاص ہے لہذا شرعی اصطلاح میں اعتقادی احکام کو فقہ نہیں کہا جاتا، اس لیے کہ فقہ تو عملی اور فروعی احکام کے ساتھ خاص ہے یعنی ان احکامات کے ساتھ جن کا مدار اعمال پر ہو نہ کہ اعتقادات پر۔

لہذا اصول فقہ کے معنی ہیں: "وہ قواعد جن کی بنیاد پر دلائل تفصیلیہ سے عملی احکام (کے جاننے کا) ملکہ حاصل ہو جائے۔" اور اسی لیے اصول فقہ کی تعریف کی یہ جاتی ہے کہ "وہ ایسے قواعد کے جاننے کا نام ہے جن کے ذریعے دلائل تفصیلیہ سے شرعی احکام کے استنباط تک پہنچا جاتا ہے"۔ اور اس کا اطلاق خود ان قواعد پر بھی کیا جاتا ہے۔ چنانچہ کہا جاتا ہے "کتاب اصول الفقہ" یعنی ایسے قواعد پر مشتمل کتاب۔ اور اسی طرح "علم اصول الفقہ" کہہ کر مراد ایسے قواعد لیے جاتے ہیں جن کے ذریعے دلائل تفصیلیہ سے شرعی احکام کے استنباط تک پہنچا جائے۔ سو اصول فقہ کی بحث کا مطلب ہے کہ ان قواعد اور دلائل یعنی حکم، مصادر حکم اور ان مصادر سے حکم کے استنباط کی کیفیت میں بحث کی جائے۔ چنانچہ اصول فقہ دلائل اجمالیہ اور احکام شرعیہ پر اس کے دلالت کرنے کی جہات کو بھی شامل ہے جیسا کہ یہ اجمالی طور پر ان سے استدلال کرنے کی جہت کو بھی شامل ہے، تفصیلی طور پر دلالت یعنی اجتہاد مراد نہیں۔ اور اسی طرح اصولِ فقہ استدلال کے طریقے کی تفصیل کو بھی شامل ہے یعنی دلائل کو ان کی اپنی جگہ پر رکھنا اور ان کو باہم ایک دوسرے پر ترجیح دینا۔ ہاں البتہ اجتہاد اور دلائل کے درمیان ترجیح دینا اس بات پر موقوف ہے کہ دلائل اور ان کی دلالت کرنے کی جہات کو جانا جائے۔ اسی وجہ سے یہاں پر دو بحثیں ہوتی ہیں: (پہلی) دلائل

کی بحث اور (دوسری) ان دلائل کے دلالت کرنے کی جہت (کی بحث) اور یہی دونوں (بحثیں) حکم اور اس کے متعلقات کی بحث یعنی اصول فقہ کی بنیاد ہیں۔

اصول فقہ: فقہ کے غیر معینہ اجمالی دلائل کا نام ہے، جیسے مطلق امر، مطلق نہی اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا فعل، اجماع صحابہ اور قیاس۔ چنانچہ اس سے دلائل تفصیلیہ نکل گئے، جیسے **واقیموا الصلوۃ ولاتقربوا الزنا**، اور اسی طرح آپ علیہ السلام کا کعبے میں نماز پڑھنا، اور محجور (ایسا شخص جس پر مالی تصرفات کی بابت پابندی عائد ہو) پر ولایت ثابت ہونا، اور اجیر پر قیاس کرتے ہوئے یہ کہنا کہ وکیل (بشرطیکہ اس کو اجرت کے ساتھ وکیل بنایا جائے) مستحقِ اجرت ہے۔ اس نوعیت کے مسائل بھی اصول فقہ سے باہر ہو گئے۔ اس لیے کہ یہ سارے (مسائل) اصول فقہ سے تعلق نہیں رکھتے۔ کیونکہ یہ دلائل تفصیلیہ ہیں، ان کو اصولِ فقہ کی بحث میں صرف مثالوں کے طور پر لایا جاتا ہے، نہ کہ اس طور پر کہ یہی اصول فقہ ہیں۔ کیونکہ اصول فقہ کے اصول تو دلائل اجمالیہ، ان کے دلالت کرنے کا انداز، استدلال کرنے والے کا حال اور استدلال کرنے کی کیفیت کہلاتے ہیں۔

اور اصول فقہ علم فقہ سے اس طور پر الگ ہے کہ فقہ کا موضوع بندوں کے افعال ہیں کہ وہ حلال ہیں یا حرام ہیں، صحیح ہیں یا باطل ہیں یا فاسد ہیں وغیرہ۔ اور جہاں تک بات اصول فقہ کی ہے تو اس کا موضوع نقلی دلائل ہیں اس طور پر کہ ان سے احکام شرعیہ کا استنباط کیا جاتا ہو، یعنی احکام شرعیہ کے لیے ان دلائل کا اثبات کیا جائے لہذا حکم اور اس کے متعلقات کی بحث اس حیثیت سے ضروری ہے کہ بیان کیا جائے کہ حکم کے صادر کرنے کا اختیار کس کو ہے، یعنی وہ کون ہے جو حکم صادر کرنے کا مالک ہے، مطلب حاکم کون ہے۔ اور اس حیثیت سے کہ بیان کیا جائے کہ حکم کس پر صادر ہوتا ہے، یعنی اس حکم کے نافذ کرنے کا مکلف کون ہے، مطلب محکوم علیہ کون ہے۔ اور اس

حیثیت سے کہ خود حکم کا بیان ہو کہ حکم کیا ہے، اس کی حقیقت کیا ہے؟ اور پھر اس کے بعد دلائل اور ان دلائل کے دلالت کرنے کی جہات کا بیان ہو گا۔

## (یہ بحث) حکم دینے والے حاکم (سے متعلق ہے)

حکم سے متعلق اہم مباحث میں سے سب سے پہلی بحث جس کا بیان کرنا سب سے زیادہ ضروری ہے وہ اس بات کا جاننا ہے کہ حکم صادر کرنے کا اختیار کس کے پاس ہے، یعنی حاکم کون ہے؟ اس لیے کہ اسی کے جاننے پر حکم اور اس کی اقسام کا جاننا موقوف ہے۔ اور یہاں پر حاکم سے وہ سلطان مراد نہیں جو اپنے اختیارات کو بزور بازو نافذ کرتا ہے، بلکہ یہاں پر حاکم سے مراد یہ ہے کہ افعال اور اشیاء پر حکم کے صادر کرنے کا اختیار کس کے پاس ہے۔ اس لیے کہ عالم وجود کے محسوسات یا تو انسان کے افعال ہوں گے یا پھر انسان کے افعال کے علاوہ (دیگر) اشیاء ہوں گی۔ اور جب کہ انسان اپنی خصوصیت کے ساتھ اس کائنات میں زندہ ہے اور وہی بحث کا موضوع بھی ہے اور حکم کا صادر ہونا بھی انسان ہی کے لیے ہے اور انسان ہی سے متعلق ہے لہذا حکم ضرور یا تو انسان ہی کے افعال پر ہو گا یا پھر ان اشیاء پر ہو گا جو اس کے افعال سے متعلق ہیں۔ سو وہ کون سی ذات ہے کہ صرف اسی کو حکم صادر کرنے کا اختیار ہے؟ کیا وہ اللہ تعالیٰ ہے یا پھر انسان خود ہے؟ بالفاظِ دیگر کیا وہ شریعت ہے یا عقل ہے؟ اس لیے کہ ہم جانتے ہیں کہ جو اللہ کا حکم ہے وہی شریعت ہے، اور وہ چیز جس کے ذریعے انسان حکم دے سکتا ہے وہ عقل ہے، تو وہ کون سی چیز ہے جو حکم دیتی ہے، کیا وہ شریعت ہے یا عقل ہے؟

اور جہاں تک بات اس حکم کے موضوع کی ہے یعنی وہ چیز جو افعال اور اشیاء پر حکم کو صادر کرتی ہے تو وہ حسن اور قبح ہے کیونکہ حکم صادر کرنے سے مقصود فعل سے متعلق انسان کے رویے کو متعین کرنا ہوتا ہے کہ آیا وہ اس فعل کو سرانجام دے یا چھوڑ دے یا پھر اسے اس کام کے کرنے یا

چھوڑنے کے درمیان اختیار دے دیا جائے، اور اسی طرح انسانی افعال سے متعلق اشیاء کے بارے میں بھی انسان کے رویے کی تعیین ہو جائے کہ وہ اس چیز کو لے لے یا چھوڑ دے یا اسے اس چیز کے لینے اور چھوڑنے کے درمیان اختیار دے دیا جائے، اور اس کے رویے کا تعلق متعلقہ چیز کے بارے میں انسان کے نقطہ نظر سے ہے کہ آیا وہ چیز اچھی ہے یا بری ہے یا پھر نہ تو اچھی ہے اور نہ ہی بری! لہذا جب مطلوبی حکم کا موضوع حسن یا قبح (اچھا یا برا ہونا) ہو اتو اچھائی اور برائی ہمیں عقل بتائے گی یا شریعت؟ اس لیے کہ حکم دینے کے معاملے میں ان دونوں کے علاوہ کوئی تیسری چیز موجود نہیں ہے۔ سو اس بات کا جواب یہ کہ اعمال اور چیزوں کے بارے میں فیصلہ کرنا یا تو ان کی حقیقت کے اعتبار سے ہو گا یا پھر انسانی فطرت اور انسانی رجحانات کے ساتھ ان کی موافقت یا مخالفت کی وجہ سے ہو گا اور یا پھر اس لحاظ سے ہو گا کہ یا تو اس کام کے کرنے پر تعریف اور چھوڑنے پر مذمت کی جائے گی یا پھر اس پر نہ تو تعریف ہو گی اور نہ ہی مذمت کی جائے گی۔ بالفاظِ دیگر یا تو اس کام کے کرنے پر جزا اور سزا ہونے کے لحاظ سے یا پھر جزا اور سزا (دونوں) کے نا ہونے کے اعتبار سے وہ فعل ہو گا۔

سو اشیاء پر حکم انہی تین جہتوں کی وجہ سے ہو گا: جن میں سے پہلی جہت یہ کہ وہ حکم اشیاء کی حقیقت کے اعتبار سے ہو گا، دوسری جہت یہ کہ انسانی طبیعت کی موافقت یا مخالفت کی وجہ سے وہ حکم ہو گا اور تیسری جہت کہ وہ حکم جزا اور سزا یا تعریف اور مذمت کی وجہ سے ہو گا۔

پس اشیاء پر حکم کی پہلی جہت یعنی جب اشیاء پر حکم ان کی حقیقت کے اعتبار سے ہو اور دوسری جہت یعنی جب انسانی طبیعت سے ان کی موافقت یا مخالفت کی وجہ ہو، تو کوئی شک نہیں کہ یہ دونوں جہتوں میں حکم کا اختیار انسان کے پاس ہے یعنی (حکم دینے کا اختیار) شریعت کی بجائے انسانی عقل کے پاس ہو گا۔

لہذا ان دو جہتوں میں مختلف افعال اور اشیاء پر حکم عقل ہی لگائے گی اور ان دو جہتوں میں سے کسی بھی جہت میں شریعت حکم نہیں لگا سکتی۔ اور اس کی مثال علم کا حسین ہونا اور جہل کا قبیح ہونا ہے کیونکہ ان دونوں کی حقیقت سے ہی کمال اور نقص ظاہر ہو رہا ہے اور اسی طرح غناء کے حسین ہونے اور فقر کے قبیح ہونے کی مثال بھی ہے اور اسی طرح دیگر مثالیں بھی ہیں۔ جیسے ڈوبنے والے وہ بچانا اچھی بات ہے اور مال کو ظلماً ہتھیا لینا بری بات ہے۔ اس لیے کہ انسان کی طبیعت ہی ظلم سے نفرت کرتی ہے اور ایسے آدمی کی مدد کی طرف مائل ہوتی ہے جو تباہی کے دہانے پر ہو اور ایسے ہی میٹھی چیز کا اچھا ہونا اور کڑوی چیز کا برا ہونا ہے اس لیے کہ یہ ساری چیزیں ایسی حقیقت کی طرف لوٹتی ہے جن کو انسان محسوس کر سکتا ہے اور انسان کی عقل اس کا ادراک کر سکتی ہے۔ چونکہ یہ حقائق انسان کی طبیعت اور فطرت کی طرف لوٹتے ہیں جس کو انسان محسوس بھی کر سکتا ہے اور اپنی عقل سے اس کا ادراک بھی کر سکتا ہے سو یہی وجہ ہے کہ ان چیزوں پر حسن اور قبح کا حکم عقل لگاتی ہے نہ کہ شریعت۔ لہذا ان دو جہتوں میں کاموں اور چیزوں پر حکم کے صادر کرنے کا اختیار انسان کے پاس ہے، لہذا ان دو جہتوں میں حاکم خود انسان ہی ہے۔

اور جہاں تک افعال اور اشیاء پر حکم کا تعلق دنیا میں اس فعل کے اچھے یا برے ہونے اور آخرت میں اس پر جزا اور سزا ہونے کی جہت سے ہے تو یقیناً ایسے حکم دینے کا اختیار صرف اللہ تعالی ہی کے پاس ہے۔ انسان کے لیے نہیں یعنی شریعت تو حکم دے سکتی ہے مگر عقل نہیں۔ اس کی مثال ایمان کا اچھا ہونا اور کفر کا قبح ہونا، اللہ کی اطاعت کا اچھا ہونا اور اسکی نافرمانی کا برا ہونا ہے اور ایسے ہی جھوٹ کا جنگ میں اچھا ہو جانا اور امن کی حالت میں کافر حاکم کے سامنے بھی اسی جھوٹ کا قبیح ہونا ہے، اور اسی طرح دوسری مثالیں بھی ہیں

اور اس کی وجہ یہ ہے کہ انسانی عقل تو در حقیقت احساس، چیزوں کے حقائق، پرانی معلومات اور دماغ کا نام ہے اور احساس تو خود عقل کی حقیقت میں سے اسکا لازمی جزء ہے، لہذا جب انسان کسی چیز کو محسوس ہی نہیں کر سکتا تو اس کی عقل کے لیے اس سے متعلق فیصلہ کرنا محال ہے کیونکہ عقل تو صرف محسوس اشیاء کا ہی فیصلہ کر سکتی ہے اور غیر محسوس چیزوں پر فیصلہ کرنا اس کے لیے محال ہے اور ظلم کا اچھا یا برا ہونا ان چیزوں میں سے نہیں جس کو انسان محسوس کر سکے کیونکہ ظلم تو غیر محسوس اشیاء میں سے ہے سو انسان کے لیے یا انسانی عقل کے لیے ممکن نہیں کہ وہ اس سے متعلق فیصلہ کر سکے۔

اور ظلم کے اچھا یا برا ہونے کا فیصلہ اگرچہ انسان اپنی فطرت کی نفرت یا اس کی طرف میلان پا کر کر لیتا ہے لیکن اکیلے شعور ہی اشیاء سے متعلق عقل کے فیصلہ کرنے میں نفع مند نہیں ہو سکتی بلکہ اس کے لیے حس کا ہونا ضروری ہے اور یہی وجہ ہے کہ عقل کسی بھی فعل یا چیز پر اچھے یا برے ہونے کا فیصلہ نہیں کر سکتی سو اسی وجہ سے یہاں عقل کا افعال اور اشیاء سے متعلق اچھا یا برا ہونے کا فیصلہ کرنا درست نہیں کیونکہ فیصلے کا صادر کرنا اس کے اختیار میں نہیں ہے اور اس کے لیے یہ محال بھی ہے۔

ااور انسانی فطرت کے میلان کو اچھائی اور برائی کا اختیار دینا بھی تو درست نہیں کیونکہ یہ میلان تو ان چیزوں کو ہی اچھا کہے گا جو اس کے موافق ہوں گی اور ان چیزوں کو برا کہے گا جو اس کے مخالف ہوں گی، حالانکہ کبھی مذموم چیزیں بھی اس کی فطرت کے موافق ہو سکتی ہیں جیسے زنا، لواطت اور لوگوں کو اپنا غلام بنانا اور کبھی تو اچھی اور ممدوح چیزیں بھی اس کے مخالف ہو سکتی ہیں جیسے دشمنوں سے قتال کرنا اور مصیبت پر صبر کرنا اور تکلیف اور بڑی آزمائش کے وقت حق بات کہنا۔

لہذا خواہشات اور فطرت کے میلان کو حکم بنانا یعنی اسی کو اچھائی اور برائی کی کسوٹی بنانا ایک ایسی چیز کو کسوٹی بنانا ہے تو یقینی طور پر غلطی کر سکتی ہے، اس لیے اسی کی بنیاد پر اس کا کیا جانے والا فیصلہ بھی تو غلط ہو سکتا ہے کیونکہ ایک غلطی کرنے والی چیز کو فیصلے کے لیے حکم بنانا حقیقت کے خلاف کام ہے پھر مزید یہ کہ وہاں پر اچھائی اور برائی کا فیصلہ بھی خواہش اور اپنی پسندیدگی کے حساب سے ہو گا، نہ کہ اس کے مطابق جس کی وہ چیز حقدار ہے، لہذا فطرت کے میلان کو اچھائی اور برائی کے فیصلہ سازی کا اختیار نہیں دے سکتے۔

اور جب تک عقل اور فطرت کا میلان اچھائی اور برائی کا فیصلہ نہیں کر سکتے تب تک انسان کے لیے بھی اچھائی اور برائی میں فیصلہ کرنے کا اس کے پاس کوئی اختیار نہیں ہو گا، پس وہ ذات جو اچھائی اور برائی کا فیصلہ کرے گی وہ اللہ کی ذات اور اسکی شریعت ہے، نہ کہ انسان اور اسکی عقل!۔

اور یہ وجہ بھی ہے کہ اگر انسان کو آزاد چھوڑ دیا جائے کہ وہ ہی مختلف چیزوں اور کاموں پر اچھائی اور برائی کا فیصلہ کرے تو لوگوں اور زمانوں کے مختلف ہونے کی وجہ سے یقیناً اچھائی برائی سے متعلق اس کا فیصلہ بھی مختلف ہو گا، کیونکہ سب انسانوں کے اختیار میں یہ بات نہیں کہ وہ کوئی ایک حتمی فیصلہ کر لیں، سو اسی وجہ سے اشیاء اور افعال کے اچھا یا برا ہونے کا فیصلہ اللہ اور اس کی شریعت ہی کریں گے، نہ کہ انسان اور اس کی عقل! کیونکہ اچھائی اور برائی کی اس جہت سے فیصلہ کرنے میں انسان کا کوئی دخل نہیں! جیسا کہ دیکھا گیا ہے کہ آج اگر انسان کسی چیز کو اچھا کہہ رہا ہے تو کل وہی اسکو برا کہہ رہا ہو گا۔ اور اگر وہ گزشتہ کل تو کسی چیز کو برا کہہ رہا تھا تو آج اسی کو اچھا بھی کہہ رہا ہو گا، سو اس طرح ایک ہی چیز پر اس کا فیصلہ مختلف ہو تا رہتا ہے، کوئی حتمی فیصلہ نہیں ہو پاتا۔ سو فیصلے میں غلطی کا احتمال آ گیا۔ اسی وجہ سے نہ تو انسان کے لیے اچھائی اور برائی میں فیصلہ کرنے کا اختیار ہے اور نہ ہی انسانی عقل کے لیے!

لہذا ضروری ہو گیا کہ بندوں کے افعال اور اس سے متعلقہ اشیاء پر اچھائی اور برائی کا فیصلہ کرنے والے اللہ تعالیٰ اور اس کی شریعت ہوں نہ کہ انسان اور اس کی عقل!

حسن اور قبح پر یہ تمام کلام تو عقلی دلیل کے اعتبار سے تھا البتہ جہاں تک بات اس پر شرعی دلیل کی ہے تو شریعت نے جہاں اچھا اور برا قرار دینے کا التزام فرمایا ہے تو وہیں رسول اللہ صلی اللہ علیہ والہ وسلم کی اتباع کرنے کا حکم بھی دیا، اور خواہشات کی پیروی کرنے کی مذمت بھی کی ہے۔ اسی وجہ سے اچھائی اور برائی کے حوالے شرعی طور پر یہ بات حتمی ہے کہ "اچھائی صرف وہی ہو گی جس کو شریعت اچھا کہے اور برائی صرف وہی ہو گی جس کو شریعت برا کہے"۔

اور مختلف افعال یا چیزوں پر اچھے یا برے ہونے کا فیصلہ کرنا دراصل اس سے متعلق انسانی مقام کی تعیین کے لیے ہوتا ہے کیونکہ مختلف چیزوں کی بنسبت وہی بیان کرتا ہے کہ آیا اس کے لیے اس چیز کا لینا جائز ہے یا اس پر وہ چیز حرام کر دی گئی ہے کیونکہ حقیقت میں ان دونوں حکموں کے علاوہ تو کوئی اور تصور ممکن ہی نہیں۔ چنانچہ مختلف انسانوں کے افعال کی بنسبت دیکھا جائے گا کہ انسان سے اس کام کو کرنے کا کہا جا رہا ہے یا اسے چھوڑنے کا کہا جا رہا ہے یا پھر اسے یہ کام کرنے یا چھوڑنے کے درمیان اختیار دیا جائے گا۔ لہذا (جائز یا ناجائز ہونے کی) اس جہت کا فیصلہ شریعت ہی کر سکتی ہے، سو اسی وجہ سے انسانی افعال کا حکم اور ان افعال سے متعلق اشیاء کا حکم شریعت ہی کے پاس ہو گا، عقل کے پاس نہیں۔ لہذا یہ بات ضروری ہو گئی کہ بندوں کے افعال اور ان سے متعلقہ چیزوں پر صرف شریعت ہی اکیلے حکم لگا سکتی ہے۔

اور اس سے آگے بڑھ کر مختلف چیزوں پر حلال اور حرام ہونے کی حیثیت سے حکم لگانا اور اسی طرح بندوں کے مختلف افعال پر واجب، حرام، مندوب، مکروہ یا مباح ہونے کی حیثیت سے حکم لگانا یا پھر مختلف امور اور معاملات پر سبب، شرط یا موانع کی حیثیت سے حکم لگانا یا پھر ان پر صحیح،

باطل اور فاسد ہونے کا حکم لگانا یا عزیمت اور رخصت کے حوالے سے حکم لگانا۔ سو یہ ساری چیزیں نا تو انسانی طبیعت سے مناسبت یا عدم مناسبت سے تعلق رکھتی ہیں، اور نہ ہی ان پر حکم ان تمام چیزوں کی اپنی حقیقت کے اعتبار سے لگ سکتا ہے، بلکہ ان پر حکم کا تعلق اس بات سے ہے کہ دنیا میں ان امور کی تعریف یا مذمت کی جارہی ہے یا آخرت میں اس پر ثواب یا سزا ہوگی۔ تو اسی وجہ سے اس انداز سے کسی چیز پر حکم لگانے کا اختیار صرف شریعت کو ہے نہ کہ عقل کو۔ لہذا افعال پر، اس سے متعلق اشیاء پر، مختلف امور اور معاملات پر حاکمِ حقیقی صرف شریعت ہی ہے اور ان میں علی الاطلاق عقل کو فیصلہ کرنے کا کوئی اختیار نہیں ہے۔

## شریعت سے پہلے کوئی حکم نہیں ہو سکتا

اشیاء اور افعال پر حکم اس وقت تک نہیں لگایا جا سکتا جب تک اس حکم سے متعلق کوئی شرعی دلیل موجود نہ ہو، اسی لیے اشیاء اور افعال پر حکم شریعت کے آنے سے پہلے نہیں لگ سکتا۔

اللہ تعالی کا ارشاد ہے: **وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا.** "ہم اس وقت تک عذاب نہیں دیتے جب تک ہم کوئی رسول نہ بھیج دیں۔" اور اسی طرح دوسری جگہ میں فرمایا: **لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ۔** "تاکہ لوگوں کے لیے اللہ پر رسولوں کے بھیجنے کے بعد کوئی حجت نہ رہے۔"

اور اس وجہ سے بھی کہ حکم یا تو عقل سے ثابت ہو گا اور یا تو شریعت سے چنانچہ عقل کے لیے یہاں کوئی محل نہیں اس لیے کہ یہاں مسئلہ واجب اور حرام کرنے کا ہے اور عقل واجب یا حرام نہیں کر سکتی اور نہ ہی حکم کا دارومدار اس پر ہے بلکہ اس کا دارومدار تو شریعت پر ہے لہذا حکم شریعت پر موقوف ہو گیا اور چونکہ شریعت کے لیے بھی وارد ہونا ضروری ہے لہذا حکم اللہ تعالی کی طرف سے

شریعت کے وارد ہونے پر موقوف ہو گا یعنی پوری شریعت تو رسول کے آنے پر موقوف ہے اور وہ خاص مسئلہ جس پر استدلال کیا جارہا ہے وہ شرعی دلیل کے آنے پر موقوف ہو گا۔

جہاں تک بات ہے رسول کی بنسبت تو مذکورہ بالا آیت کے الفاظ سے ہی ظاہر ہے کیونکہ رسولوں کی بعثت سے پہلے لوگوں پر عذاب بھیجنے کی نفی اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ رسولوں سے پہلے لوگ احکامات و اعتقادات بلکہ کسی بھی چیز کے مکلف ہی نہیں ہوں گے، کیونکہ آیت کے معنی تبھی درست ہوں گے جب عذاب کے حکم کی اس وقت تک مکمل نفی کی جائے جب تک کہ اللہ تعالی ان کے لیے کوئی رسول نہ بھیج دے، سو اسی وجہ سے اہل فترت نجات پائیں گے۔ "اہل فترت" وہ لوگ ہیں جو دو رسولوں کے درمیانی زمانے میں آئے۔" سو ان کا حکم ان ہی لوگوں کے حکم کے جیسا ہو گا جن تک رسالت کا پیغام نہیں پہنچا۔ اہل فترت کی مثال وہ لوگ ہیں جو کہ حضرت محمد صلی اللہ علیہ والہ وسلم کی بعثت سے پہلے موجود تھے، انہی لوگوں میں سے وہ لوگ بھی شامل ہیں جن تک حضرت محمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا پیغام اس طور پر نہیں پہنچا کہ وہ اس پر غور وفکر کرتے، لہذا وہ لوگ بھی اہل فترت کی طرح نجات پانے والے ہوں گے۔ اس لیے کہ ان پر بھی مذکورہ بالا آیت منطبق ہوتی ہے اور وہ بھی انہی لوگوں کی طرح ہیں جن تک رسول نہیں پہنچے۔ کیونکہ رسولوں کا پیغام ہی ان تک نہیں پہنچا۔ البتہ جو لوگ ان تک یہ پیغام پہنچانے پر قدرت تو رکھتے تھے مگر انہوں نے رسول کا پیغام ان تک نہیں پہنچایا اس کا گناہ ان لوگوں پر ضرور ہو گا۔ لہذا رسول کی بعثت سے پہلے اشیاء اور افعال سے متعلق یہ نہیں کہا جا سکتا کہ یہ حلال یا حرام ہیں۔ اس لیے کہ اس وقت حکم کا تصور ہی نہیں ہو سکتا۔ لہذا اس وقت انسان کو اختیار ہے کہ وہ جو چاہے کرے، کسی حکم کی پابندی نہ کرے۔ اور اللہ تعالی کی طرف سے اس پر اس وقت تک کوئی چیز لازم نہیں ہو سکتی

جب تک ان کے پاس کوئی رسول نہ آجائے، اور تب (رسول کی بعثت کے بعد) وہ لوگ اللہ تعالی کے احکامات کے پابند ہو جائیں گے جن تک رسول کی دعوت جس قدر پہنچی ہو گی۔

اور رسول کی بعثت اور اس کے پیغام کی تبلیغ کے بعد، کا معاملہ یہ ہے کہ اس وقت دیکھا جائے گا، اگر اس رسول کا پیغام چند متعین چیزوں کے بارے میں ہی آیا ہے، اور بقیہ معاملات میں اس رسول کو کسی اور رسول کے پیغام کی پیروی کرنے کا حکم دیا گیا ہے، جیسا کہ سیدنا عیسیٰ کا معاملہ ہے، تو ان کے امتی ان احکام کے پابند ہیں جو ان کے پاس بھیجے گئے، اور انہی کی پیروی ان پر لازم ہے، اور ان کی عدم پابندی پر انھیں عذاب دیا جائے گا، جب تک یہ پیغام منسوخ نہ ہو جائے۔ اور اگر رسول کا پیغام صرف چند ہی معاملات سے تعلق رکھتا ہے، اس میں بقیہ معاملات کا کوئی ذکر ہی نہیں کیا گیا، تو امتی صرف ان ہی احکام کے پابند ہیں جو انھیں دیے گئے ہیں، اور ان پر ان معاملات سے متعلق عذاب نہیں ہو گا جن کے متعلق وہ رسول حکم نہیں لائے۔ لیکن اگر اس رسول کی رسالت ہر معاملے کے لیے عام ہے، اور ہر چیز کی وضاحت بھی کرتی ہے، تو اس کے امتی اس رسالت کی بناء پر ہر معاملے پر اس کے حکم کے پابند ہوں گے جیسا کہ سیدنا محمد رسول اللہ ﷺ کی رسالت ہے، کیونکہ ان کی رسالت ہر چیز کے لیے عام ہے، اور ہر حکم کی وضاحت بھی کرتی ہے۔ اسی لیے ایسا کوئی حکم نہیں جس سے متعلق آپ ﷺ کی رسالت میں وضاحت نہ آئی ہو۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾ ”اور ہم اس وقت تک عذاب نہیں دیتے جب تک کہ ہم کوئی رسول نہ بھیج دیں۔“یعنی ہم ان لوگوں کو ہی عذاب دیتے ہیں جن کے لیے ہم نے رسول کو بھیجا ہو اور پھر انہوں نے اس کی رسالت کی مخالفت کی ہو۔ کیونکہ عذاب اسی حکم کی مخالفت پر دیا جاتا ہے جس کے بارے میں اس رسول کی رسالت فیصلہ کرتی ہو۔ اسی لیے کسی چیز یا عمل سے متعلق اس وقت تک کوئی حکم نہیں ہو گا جب تک کہ اس پر کوئی دلیل موجود نہ ہو۔ اس

بناء پر یہ نہیں کہا جا سکتا کہ اشیاء اور اعمال میں اصل حکم حرمت ہے۔ اس تصور کی بنیاد یہ ہے کہ کوئی بھی کام اللہ تعالیٰ کی ملکیت میں بغیر اجازت کے تصرف کرنا ہے، لہذا مخلوقات پر قیاس کر کے اسے بھی حرام ہونا چاہیے۔ یہ کہنا اس لیے درست نہیں کیونکہ آیت کا صریح مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کسی کو اس وقت تک عذاب نہیں دیتا جب تک کہ رسول نہ بھیجے۔ پتا چلا کہ اللہ عزوجل اس وقت تک کسی کا مؤاخذہ نہیں کرتا جب تک کہ اس کے لیے اپنے حکم کو واضح نہ کر دے۔ اور اس دلیل کی غلطی پر اس سے بڑھ کر یہ بات بھی اہم ہے کہ مخلوقات کو تو نقصان بھی پہنچتا ہے، اور اللہ سبحانہ وتعالیٰ منفعت اور نقصان سے پاک ومنزہ ہے۔ اسی طرح اس بات کے برعکس یہ بھی نہیں کہا جا سکتا کہ اشیاء واعمال کا اصل حکم اباحت ہے، کیونکہ اشیاء وافعال سے کوئی فائدہ حاصل کرنے میں مالک کو کسی قسم کا ضرر وتکلیف نہیں ہوتا، اس لیے یہ مباح ہیں۔ یہ تصور اس لیے درست نہیں، کیونکہ آیت کا مفہوم یہ ہے کہ انسان ہر اس چیز کا پابند ہے جو رسول لے کر آئے، کیونکہ اس حکم کی مخالفت پر عذاب دیا جائے گا۔ اس لیے اصل یہ ہے کہ رسول کی پیروی اور اس کے احکام کی پابندی کی جائے، یہ نہیں کہ اباحت یعنی پابندی نہ کرنا اصل ہے۔ اور کیونکہ احکام کی عمومی آیات اس بات کی دلیل ہیں کہ کسی بھی حکم میں شریعت کی طرف رجوع کرنا اور اس حکم کی پابندی کرنا واجب ہے، اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں: ﴿وَمَا اخْتَلَفْتُمْ فِيهِ مِنْ شَيْءٍ فَحُكْمُهُ إِلَى اللَّهِ﴾ "اور جس چیز میں تم میں باہم اختلاف ہو جائے تو اس کا حکم اللہ کی طرف لوٹا دو"۔ اور فرمایا: ﴿فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ﴾ "پس اگر تم کسی چیز میں باہم جھگڑ جاؤ تو اسے اللہ اور رسول کی طرف لوٹاؤ۔" اور فرمایا: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ﴾ "اور ہم نے آپ ﷺ کی طرف ذکر (قرآن) نازل کیا جو ہر شے کو بیان کرنے والا ہے۔" اور دار قطنی کی ایک روایت میں رسول ﷺ کا فرمان ہے: كُلُّ أَمْرٍ لَيْسَ عَلَيْهِ

**أَمْرُنَا فَهُوَ رَدٌّ** "ہر وہ چیز جس پر ہمارا معاملہ (شریعت) نہیں وہ مردود ہے۔" یہ آیات و حدیث اس بات کی دلیل ہیں کہ اصل چیز شریعت کی پیروی اور اس کی پابندی کرنا ہے، اسی طرح کسی چیز سے مالک کے ضرر و تکلیف کے بغیر فائدہ اٹھانا کوئی اباحت کی دلیل بھی نہیں ہے۔ آپ غور کیجیے کہ بغیر شادی کیے کسی غیر منکوحہ عورت کے ساتھ زنا کرنے پر بھی یہ بات صادق آتی ہے کہ یہ مالک کو کوئی ضرر و تکلیف دیے بغیر فائدہ اٹھایا گیا ہے، لیکن اس کے باوجود یہ زنا اور حرام ہے۔ اور اسی طرح مذاق میں جھوٹ بولنا، چاہے کسی کے بھی ساتھ ہو، اس میں جھوٹ بولنے والا اور سننے والا دونوں کے لیے ہنسی اور خوشی کا سامان ہے، اس میں بھی مالک کا کوئی ضرر یا نقصان وغیرہ نہیں ہے، لیکن اس کے باوجود یہ حرام ہے۔ لہذا شریعت کے آنے کے بعد اشیاء و اعمال کے لیے احکام وارد ہوئے ہیں، تو اصل یہ ہے کہ شریعت میں چیزوں اور اعمال کے بارے میں حکم کو تلاش کیا جائے، کہ کیا ان کے لیے احکام ہیں یا نہیں، نہ کہ انھیں مباح الاصل سمجھ کر بغیر شرعی دلیل کے محض عقل کی بنیاد پر براہ راست ان کے لیے اباحت کا حکم لگا دیا جائے۔ اور اسی طرح یہ بھی نہیں کہا جا سکتا کہ اشیاء کا اصل حکم توقف اور عدم حکم ہے؛ کیونکہ توقف کا مطلب ہے عمل یا شرعی حکم کو معطل کر دینا، اور یہ جائز نہیں ہے۔ اسی طرح قرآن اور حدیث میں صراحت ہے کہ جب کسی حکم کا علم نہ ہو تو اس کے بارے میں سوال کیا جائے، نہ کہ اس میں توقف کر کے حکم نہ ہونے کا خیال کیا جائے۔ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں: ﴿**فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ**﴾ "اگر تم جانتے نہیں ہو تو اہل علم سے پوچھو۔" اور سنن ابی داؤد میں رسول اللہ ﷺ نے تیمم کے بارے حضرت جابر رضی اللہ عنہ سے فرمایا: **أَلَا سَأَلُوا إِذْ لَمْ يَعْلَمُوا فَإِنَّمَا شِفَاءُ الْعِيِّ السُّؤَالُ** "خبردار! جب تمہیں پتا نہ ہو تو سوال کرو، کیونکہ عاجز شخص کی شفا سوال کرنا ہی ہے۔" یہ آیت اور حدیث اس بات کی دلیل ہے کہ اصل یہ نہیں ہے کہ کسی چیز میں توقف اور عدم حکم

سمجھا جائے۔ اس بناء پر رسول اللہ ﷺ کی بعثت کے بعد اصل حکم شریعت ہی کا ہے، اور یوں سمجھا جائے گا کہ شریعت سے پہلے کوئی حکم موجود ہی نہیں ہوتا۔ لہذا حکم تو شریعت ہی پر موقوف ہو گا، بایں طور کہ کسی بھی حکم سے متعلق شرعی دلیل موجود ہونا ضروری ہے۔ اسی لیے جس طرح شریعت کے آنے سے پہلے کوئی حکم نہیں ہوتا اسی طرح کوئی حکم دلیل کے بغیر بھی نہیں ہوتا۔ لہذا اصل یہ ہے کہ حکم کے بارے میں شریعت میں تلاش کیا جائے، یعنی اصل بات یہ ہے کہ ہر حکم کی شرعی دلیل تلاش کی جائے۔

ایک مسئلہ باقی رہ گیا، وہ یہ کہ کیا اسلامی شریعت تمام ماضی کے واقعات، تمام موجودہ مسائل، اور تمام ممکنہ پیش آنے والے مسائل کے احکام پر مشتمل ہے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ کوئی واقعہ، کوئی مسئلہ اور آئندہ کوئی پیش آنے والا مسئلہ ایسا نہیں جس کے لیے شریعت میں کوئی حکم موجود نہیں۔ اسلامی شریعت نے انسان کے تمام اعمال کو مکمل طور پر احاطہ کیا ہے۔ لہذا ماضی میں جو بھی مسئلہ پیش آیا، حال میں جو بھی پیش آ رہا ہے اور مستقبل میں جو بھی پیش آئے گا، ان سب کے لیے شریعت میں کوئی نہ کوئی حکم موجود ہے، اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ﴾ "اور ہم نے آپ کے اوپر ایسی کتاب نازل کی جو ہر چیز کو بیان کرنے والی ہے۔" اور فرمایا: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي﴾ "آج کے دن میں نے تمہارے لیے تمہارا دین مکمل کر دیا اور تم پر اپنی نعمت مکمل کر دی۔"

تو شریعت نے بندوں کے اعمال میں سے کسی بھی عمل کو نظر انداز نہیں کیا، چاہے وہ کیسا بھی عمل ہو، شریعت اس عمل پر یا تو قرآن سے دلیل فراہم کرتی ہے یا حدیث سے۔ یا پھر قرآن و حدیث میں ایک ایسی علامت رکھ دیتی ہے جو مکلف کو اس عمل کے شرعی حکم کی جانب متوجہ کرتی ہے،

تا کہ یہ علامت ہر اس چیز پر منطبق ہو جائے جس میں یہ علامت یا یہ غرض پائی جائے۔ اس لیے شرعاً یہ ممکن ہی نہیں کہ کوئی عمل ایسا ہو کہ شریعت میں جس کی کوئی دلیل نہ ہو، یا کوئی ایسی علامت نہ ہو جو اس کے حکم کی طرف اشارہ کرے۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان بالکل عام ہے: ﴿تِبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ﴾ "ہر چیز کو بیان کرنے والی" اور اسی طرح یہ بھی صراحت کے ساتھ فرمانا کہ اللہ نے اس دین کو مکمل کیا ہے۔ اگر کوئی شخص یہ دعویٰ کرے کہ کچھ واقعات شرعی حکم سے خالی ہیں، کیوں کہ بندوں کے کچھ اعمال ایسے ہیں جنہیں شریعت نے مکمل طور پر نظر انداز کیا ہے، یہاں تک کہ نہ تو ان کے لیے کوئی دلیل قائم کی، اور نہ ہی کوئی علامت رکھی جو مکلف کو شریعت کے ارادے کی طرف متوجہ کرے۔ تو اس دعویٰ کا مطلب یہ ہو گا کہ کچھ چیزیں ایسی ہیں جن کی وضاحت کتاب اللہ میں نہیں کی گئی، اور یہ دین اللہ تعالیٰ نے مکمل نہیں کیا، کیونکہ کوئی ایسا عمل موجود ہے جس کا ذکر بالکل نہیں، اس طرح یہ دین ناقص ہے۔ لیکن یہ تصور قرآن کی نص کے خلاف ہے، اس لیے یہ دعویٰ بالکل باطل ہے۔ یہاں تک کہ اگر کوئی صحیح حدیث بھی اس معنیٰ میں آئے جو یہ بیان کرے کہ بندوں کے کچھ اعمال ایسے ہیں جن سے متعلق شریعت نے کوئی حکم نہیں دیا، تو ایسی احادیث درایتاً رد کر دی جائیں گی۔ کیونکہ یہ تصور ایسی قرآنی نص کے خلاف ہے، جو قطعی الثبوت بھی ہے اور قطعی الدلالۃ بھی ہے۔ کیونکہ آیت: ﴿تِبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ﴾ اور آیت: ﴿أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾ قطعی الثبوت اور قطعی الدلالۃ ہیں۔ تو کوئی بھی حدیث جو ان آیات کے خلاف ہو وہ درایتاً رد کر دی جائے گی۔ اس لیے کسی مسلمان کے لیے یہ جائز نہیں ہے کہ ان دونوں قطعی آیات کو خوب سمجھ لینے کے بعد وہ یہ کہے کہ انسان کے اعمال میں سے کوئی چیز ایسی ہے جس کے لیے شریعت نے کسی صورت میں کوئی حکم نہیں بتایا۔

سنن ابن ماجہ اور سنن ترمذی میں سلمان فارسی رضی اللہ عنہ سے روایت نقل کی گئی ہے کہ رسول اللہ ﷺ سے گھی، پنیر، اور پوستین (چمڑے کے لباس) کے بارے میں پوچھا گیا تو آپ نے فرمایا: **الْحَلاَلُ مَا أَحَلَّ اللَّهُ فِي كِتَابِهِ وَالْحَرَامُ مَا حَرَّمَ اللَّهُ فِي كِتَابِهِ وَمَا سَكَتَ عَنْهُ فَهُوَ مِمَّا عَفَا عَنْهُ.** "حلال وہ ہے جسے اللہ نے اپنی کتاب میں حلال فرمایا، اور حرام وہ ہے جسے اللہ نے اپنی کتاب میں حرام فرمایا، اور جس پر وہ خاموش رہا وہ ان چیزوں میں سے ہے جنھیں معاف فرمادیا۔" اور اسی طرح مسند بزار میں ہے: ابو الدرداء رضی اللہ عنہ نبی ﷺ سے نقل فرماتے ہیں کہ آپ ﷺ نے فرمایا: **مَا أَحَلَّ اللَّهُ فِي كِتَابِهِ فَهُوَ حلاَلٌ، وَمَا حَرَّمَ فَهُوَ حَرَامٌ، وَمَا سَكَتَ عَنْهُ فَهُوَ عَفْوٌ، فَاقْبَلُوا مِنَ اللَّهِ عَافِيَتَهُ، فَإِنَّ اللَّهَ لَمْ يَكُنْ لِيَنْسَى شَيْئاً، ثُمَّ تَلاَ هَذِهِ الآيَةَ: وَمَا كَانَ رَبُّكَ نَسِيًّا** "جسے اللہ نے اپنی کتاب میں حلال کیا وہ حلال ہے اور جسے حرام کیا وہ حرام ہے، اور جس سے خاموشی اختیار کی وہ معاف ہے۔ لہذا اللہ سے اس کی معافی کو قبول کرلو۔" اور اسی طرح بیہقی نے ابو ثعلبہ سے اور انھوں نے نبی ﷺ سے روایت کیا کہ آپ ﷺ نے فرمایا: **إِنَّ اللَّهَ فَرَضَ فَرَائِضَ فَلاَ تُضَيِّعُوهَا، وَحَدَّ حُدُوداً فَلاَ تَعْتَدُوهَا، وَنَهَى عَنْ أَشْيَاءَ فَلاَ تَنْتَهِكُوهَا، وَسَكَتَ عَنْ أَشْيَاءَ رُخْصَةً لَكُمْ لَيْسَ بِنِسْيَانٍ فَلاَ تَبْحَثُوا عَنْهَا** "بے شک اللہ نے فرائض کو مقرر فرمایا، لہذا انھیں ضائع مت کرو، اور حدود کو مقرر فرمایا لہذا ان سے تجاوز مت کرو، اور کچھ چیزوں سے منع فرمایا تو انھیں پامال مت کرو، اور بہت سی چیزوں سے تمھیں رخصت دینے کے لیے خاموشی اختیار کی لہذا ان کے پیچھے مت پڑو۔" تو ایک طرف سے دیکھا جائے تو یہ احادیث آحاد یعنی خبر واحد ہیں، لہذا یہ نص قطعی سے متعارض نہیں ہو سکتیں۔ اور دوسری طرف یہ احادیث اس بات کی دلیل نہیں ہیں کہ شریعت نے کچھ چیزیں بیان ہی نہیں کیں، بلکہ ان سے تو صرف یہ پتا چلتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے کچھ چیزیں اپنی رحمت کی بناء پر

حرام نہیں کیں، لہذا ان سے در گزر فرما دیا، اور ان کی حرمت کے معاملے میں خاموش رہے۔ تو ان احادیث کا مطلب یہ ہر گز نہیں کہ احکام کو بیان کرنے میں خاموشی اختیار کی گئی ہے، بلکہ مطلب یہ ہے کہ ان کی حرمت بیان کرنے میں خاموشی اختیار فرمائی ہے۔ اور نہ ہی سکوت فی التحریم کا مطلب ان تمام اشیاء کی اباحت اور حلت بیان کرنا ہے جن کی وضاحت نہیں کی گئی، بلکہ اللہ کی طرف سے یہ خاموشی محض حرمت بیان کرنے سے خاموشی کہلائے گی۔ اور اس حرمت پر خاموشی کا مطلب حلت ہے، پھر اس میں واجب، مندوب، مباح، اور مکروہ سب شامل ہیں۔ اور یہ مطلب صرف اسی معاملے کا ہو گا جس پر خاموشی اختیار فرمائی گئی، ہر اس مسئلے کا مطلب یہ نہیں ہو سکتا جس کی وضاحت نہ کی گئی ہو۔ معہذا مذکورہ احادیث کا معنٰی یہ بنتا ہے کہ ان چیزوں کے بارے میں اللہ تعالیٰ نے در گزر فرما کر انھیں حلال فرما دیا ہے، اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان اس کی نظیر ہے: **عَفَا اللَّهُ عَنْكَ** "معاف کیا اللہ نے آپ کو۔" اس کی دلیل احادیث کے الفاظ سمیت سیاق وسباق سے بھی ملتی ہے۔

یعنی ان چیزوں کے بارے میں سوال کرنے سے منع فرمایا گیا جو حرام نہیں ہیں، اور سوال کرنے کی بنیاد پر حرام کر دی جائیں۔ شاطبی نے الموافقات میں ذکر کیا ہے کہ حضرت عبد اللہ ابن عباس رضی اللہ عنہما نے فرمایا: **ما لم يذكر في القرآن، فهو مما عفا الله عنه** "جس چیز کو قرآن میں ذکر نہیں کیا گیا وہ ان میں سے ہے جنھیں اللہ نے معاف فرمایا ہے"۔ ابن شیبہ نے اپنی مصنف میں روایت نقل کی ہے کہ ابراہیم بن سعد نے ابن عباس رضی اللہ عنہما سے پوچھا: اہل ذمی کے اموال میں سے کون سا مال لیا جائے؟ تو انہوں نے کہا: عفو کو وصول کیا جائے۔ طبری نے اپنی تفسیر میں عبید بن عمیر سے روایت نقل فرمائی: **إن الله تعالى أحلّ وحرم، فما أحل فاستحلوه، وما حرّم فاجتنبوه، وترك من ذلك أشياء لم يحلّها ولم**

**يحرّمها، فذلك عفو من الله عفاه** "بے شک اللہ تعالیٰ نے کچھ چیزیں حلال اور کچھ چیزیں حرام فرمائیں، اور ان میں سے کچھ چیزوں کو چھوڑ دیا، نہ انھیں حلال فرمایا اور نہ حرام فرمایا، یہ چیزیں اللہ کی طرف سے عفو ہیں، جنھیں اس نے معاف فرما دیا۔" اور نبی ﷺ اکثر اس بات کو ناپسند کرتے تھے کہ اس چیز بارے میں زیادہ سوال کیا جائے جن سے متعلق کوئی حکم براءت اصلیہ کی بناء پر نازل نہیں ہوا۔ ان روایات کا اصل معنیٰ یہی بنتا ہے۔ اور یہی معنیٰ اس بات کا ہے کہ ان اعمال میں معافی دی گئی ہے۔ اور صحیح مسلم میں ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: **إِنَّ أَعْظَمَ الْمُسْلِمِينَ فِي الْمُسْلِمِينَ جُرْمًا، مَنْ سَأَلَ عَنْ شَيْءٍ لَمْ يُحَرَّمْ عَلَى الْمُسْلِمِينَ، فَحُرِّمَ عَلَيْهِمْ مِنْ أَجْلِ مَسْأَلَتِهِ** "مسلمانوں میں سب سے بڑھ کر جرم کا مرتکب شخص وہ ہے جو کسی ایسی چیز کا سوال کرے جو مسلمانوں پر حرام نہیں، لیکن اس کے سوال کی وجہ سے وہ چیز حرام کر دی جائے۔" اور اسی طرح امام احمد رحمہ اللہ نے نقل کیا کہ آپ ﷺ نے فرمایا: **ذَرُونِي مَا تَرَكْتُكُمْ، فَإِنَّمَا هَلَكَ مَنْ كَانَ قَبْلَكُمْ بِكَثْرَةِ سُؤَالِهِمْ، وَاخْتِلَافِهِمْ عَلَى أَنْبِيَائِهِمْ. مَا نَهَيْتُكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا، وَمَا أَمَرْتُكُمْ فَأْتُوا مِنْهُ مَا اسْتَطَعْتُمْ** "جن چیزوں میں میں تمہیں چھوڑ دوں ان میں مجھ سے سوال مت کرو، کیونکہ تم سے پہلے لوگ اپنے زیادہ سوالوں اور انبیاء کے معاملے میں اختلاف کی وجہ سے ہلاک ہوئے، لہذا باز آجاؤ، جس چیز کا تمہیں حکم کروں اسے جہاں تک ہو سکے بجالاؤ۔" اور مسلم اور احمد نے ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت نقل کی کہ رسول اللہ ﷺ نے ہمیں خطبہ دیا اور فرمایا: **أَيُّهَا النَّاسُ، قَدْ فَرَضَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ الْحَجَّ فَحُجُّوا** "اے لوگو! اللہ نے تم پر حج کو فرض فرمایا ہے لہذا حج کرو۔" تو ایک شخص نے کہا: کیا ہر سال یا رسول اللہ؟ تو آپ خاموش ہو گئے، یہاں تک کہ اس نے یہ بات تین بار کہی، تو رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: **لَوْ قُلْتُ**

**نَعَمْ لَوَجَبَتْ، وَلَمَا اسْتَطَعْتُمْ** "اگر میں ہاں کہہ دوں تو ہر سال ہی واجب ہو گا اور تم یہ کام کر نہ سکو گے۔" پھر فرمایا: **ذَرُونِي مَا تَرَكْتُكُمْ** "مت پوچھو ان چیزوں میں جن کی بابت میں تمہیں چھوڑ دوں۔" یہ سب احادیث اس بات کی دلیل ہیں کہ **وسَكَتَ عَنْ أَشْيَاءَ** کا مطلب یہ ہے کہ ان چیزوں کو حرام نہیں فرمایا۔ بالکل اسی طرح جیسے دوسری حدیث میں یہ الفاظ آئے: **ذَرُونِي مَا تَرَكْتُكُمْ** "جن چیزوں میں میں تمہیں چھوڑ دوں ان میں سوال مت کرو"۔ اس معنیٰ کو اسی حدیث کی دوسری روایت متعین کر دیتی ہے جس کے الفاظ یوں ہیں: **وَعَفَا عَنْ أَشْيَاءَ** یعنی ان سے در گزر فرما دیا، اور انہیں حرام نہیں کیا۔ اس بناء پر رسول اللہ کا مختلف روایات میں یہ فرمان: **وَسَكَتَ عَنْ أَشْيَاءَ** یا یوں کہنا: **وَمَا سَكَتَ عَنْهُ فَهُوَ عَفْوٌ** ان کا مطلب یہ ہر گز نہیں ہے کہ شریعت نے کچھ اعمال کے احکام کو بتایا ہی نہیں، بلکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ اللہ نے کچھ چیزیں بندوں پر اپنی رحمت کے تحت حرام نہیں فرمائیں، اور جو متعین چیزیں اللہ نے حرام نہیں کیں اور سکوت کے زمرے میں آتی ہیں وہ حرام نہیں۔ تو یہ معاملہ شریعت کی طرف سے کچھ چیزوں کی حرمت کے بارے میں خاموشی سے متعلق ہے، یہ مطلب نہیں کہ کچھ چیزوں سے متعلق شریعت کے احکام واضح نہیں۔

یہ تمام کلام تو حدیث کے معنیٰ کے لحاظ سے ہوا۔ اگر معاملات شرعیہ کے اعتبار سے اس حدیث کو دیکھا جائے تو مکلف کے افعال مکلف ہونے کے اعتبار سے یا تو تمام کے تمام افعال خطاب تکلیف کے تحت آئیں گے، یعنی اقتضاء یا تخییر میں داخل ہوں گے یا خطابِ تکلیف میں تمام افعال داخل نہ ہوں گے۔ اگر یہ تمام افعال خطابِ تکلیف میں داخل ہیں تو یقیناً شریعت میں ان کا کوئی حکم ہونا چاہئے، کیونکہ یہ خطابِ تکلیف میں داخل ہیں۔ اور اگر تمام افعال خطابِ تکلیف کے تحت داخل

نہیں، تو لازم آتا ہے کہ کچھ مکلفین خطابِ تکلیف کے حکم سے باہر ہیں، خواہ کسی بھی وقت یا کسی بھی حالت میں ہوں، اور یہ بات بنیادی طور پر باطل ہے۔ کیونکہ اگر ہم کسی کو مکلف مانیں تو اس کا خطابِ تکلیف سے باہر ہونا درست نہیں ہے، اور اگر ہم اسے غیر مکلف مان لیں تو یہ مفروضہ درست نہیں۔ کیونکہ خطاب تکلیف کے عمومی اطلاق کی وجہ سے تکلیف عام ہے، یہ تکلیف ہر حالت اور ہر وقت کو شامل ہو گی۔ اس بناء پر یہ ممکن ہی نہیں کہ آپ ﷺ کے فرمان: **وَسَكَتَ عَنْ أَشْيَاءَ** کا مطلب یہ ہو کہ انہوں نے کسی چیز کا حکم واضح نہیں کیا۔ کیونکہ اس بات سے تو یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ کوئی شخص کسی حالت یا کسی وقت میں غیر مکلف بھی ہوتا ہے۔ لہذا حدیث کا معنیٰ صرف یہی رہ جاتا ہے کہ اللہ نے کچھ چیزوں کی حرمت کے بارے میں خاموشی اختیار فرمائی ہے۔ لہذا یہ حدیث اس بات کی دلیل نہیں ہے کہ شریعت نے انسان کے کسی فعل کی وضاحت ہی نہیں کی۔ لہذا ان احادیث سے استدلال ساقط ہو جاتا ہے۔ اور اس طرح یہ شرعی قاعدہ مزید مضبوط ہو جاتا ہے: **الأصل في أفعال الإنسان التقيد بحكم الله** "انسان کے افعال کے معاملے میں اصل یہ ہے کہ وہ اللہ کے حکم کا پابند ہے۔" لہذا مسلمان کو کسی فعل کے ارتکاب سے پہلے یہ جاننا ضروری ہے کہ اس فعل کے بارے میں اللہ تعالیٰ کا حکم کیا ہے۔ مزید براں اباحت بھی ایک شرعی حکم ہے، اس کے لئے کسی شرعی دلیل کا ہونا ضروری ہے، کسی چیز میں محض شریعت کی وضاحت نہ ہونا اس کی اباحت کی دلیل نہیں ہے۔ بلکہ یہ چیز تو شریعت کے ناقص ہونے کی دلیل ہے۔ کسی چیز کے مباح ہونے کی دلیل یہی ہو سکتی ہے کہ شارع (اللہ و رسول) اس میں تخییر کا ذکر کرے۔

یہ تمام کی تمام بحث افعال سے متعلق ہے۔ جبکہ اشیاء کا معاملہ جن کا تعلق افعال ہی سے ہے، ان میں اصل یہی ہے کہ یہ مباح ہیں، جب تک کہ ان کے حرام ہونے کا کوئی ثبوت نہ ہو۔ تو مباح ہونا

تو اصل چیز ہے، جب کہ حرام صرف اسی صورت میں ہو گا جب کہ اس کی حرمت پر کوئی شرعی دلیل موجود ہو، اس لیے کہ نصوصِ شرعیہ نے تمام چیزوں کو مباح قرار دیا ہے، اور یہ نصوص بالکل عمومی ہیں جو ہر چیز کو شامل ہیں، اللہ تعالیٰ نے فرمایا **أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ سَخَّرَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ** "کیا تم نے نہیں دیکھا کہ اللہ نے تمہارے لیے زمین میں جو کچھ ہے اسے مسخر کر دیا ہے؟"۔ اللہ تعالیٰ کی طرف سے انسانوں کے لیے زمین کی تمام چیزوں کو مسخر کر دینے کا مطلب یہی ہے کہ وہ انسان کے لیے مباح ہیں۔ اسی طرح ایک جگہ فرمایا: **يَا أَيُّهَا النَّاسُ كُلُوا مِمَّا فِي الْأَرْضِ حَلَالًا طَيِّبًا** "اے لوگو! زمین کی تمام پاکیزہ اور حلال چیزیں کھاؤ۔" اور فرمایا: **يَا بَنِي آدَمَ خُذُوا زِينَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا** "اے بنی آدم! ہر مسجد کے پاس اپنی زینت لازم پکڑو، اور کھاؤ اور پیو۔" اور فرمایا: **هُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ ذَلُولًا فَامْشُوا فِي مَنَاكِبِهَا** "وہی ہے جس نے تمہارے لیے زمین کو نرم کر دیا، تو اس کی راہوں میں چلو۔" اسی طرح وہ تمام آیات جو اشیاء کی اباحت کے بارے میں وارد ہوئی ہیں وہ عمومی ہیں، ان کی عمومیت سے معلوم ہوتا ہے کہ تمام چیزیں مباح ہیں۔ لہذا تمام اشیاء کی اباحت شارع کے عمومی خطاب کی بناء پر ہے۔ ان کی اباحت کا ثبوت بھی وہی شرعی نصوص ہیں جو ہر چیز کی اباحت پر دلالت کرتی ہیں۔ لہذا اگر کوئی چیز حرام ہو تو اس عمومی نص سے استثناء کے لیے ایسی مخصوص نص ہونا ضروری ہے جو اس چیز کو اباحت کے عموم سے مستثنیٰ قرار دے۔ اسی لیے ہم دیکھتے ہیں کہ شریعت جب کچھ چیزوں کو حرام قرار دیتی ہے، تو ان چیزوں کو عمومی نص سے مستثنیٰ کرتے ہوئے انھیں خاص طور پر ذکر کرتی ہے، جیسے اللہ تعالیٰ نے فرمایا: **حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنْزِيرِ** "حرام کیا گیا تم پر مردار، خون اور سور کا گوشت۔" اور مبسوط میں حضرت عبد اللہ بن عباس سے مروی ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا: "شراب اپنی ذات کی

وجہ سے حرام ہے۔" تو جو چیزیں شریعت نے حرام کی ہیں وہ عمومی نص سے مستثنیٰ ہیں، لہذا یہ چیزیں اصل کے خلاف ہیں، کیونکہ اصل یہ ہے کہ تمام چیزیں مباح ہیں۔ یہ کہنا درست نہیں کہ کوئی بھی چیز انسان کے فعل اور اس فعل پر موجود حکم سے علیحدہ نہیں ہو سکتی، بلکہ چیز کا معاملہ تو انسان کے فعل پر موجود حکم سے ہی معلوم ہو جاتا ہے۔ یہ کہنا اس لیے درست نہیں کیونکہ چیزوں کا تعلق اگرچہ بندوں کے افعال سے ہی ہوتا ہے، اور ان کی دلیل بھی اگرچہ انسان کے افعال کے حکم کے ضمن میں آتی ہے، لیکن جب انسان کے فعل کی دلیل کو جب اس چیز کے ساتھ ملایا جاتا ہے، تو یہ ملاپ اس چیز کی نسبت صرف دو حکموں کو واضح کر سکتا ہے، اس میں کوئی تیسرا حکم ہوتا ہی نہیں۔ ایک تو اباحت کو بیان کرتا ہے، اور دوسرا حرمت کو۔ اس کے علاوہ اس چیز کے بارے میں کچھ بھی نہیں بتاتا۔ اسی لیے کسی چیز کے بارے میں یہ نہیں کہا جا سکتا کہ اس کا حکم وجوب کا ہے، یا مندوب ہونا اس کا حکم ہے۔ بہر حال اشیاء کا حکم صرف اباحت یا حرمت ہی میں منحصر ہے۔
اس اعتبار سے اشیاء کا حکم انسان کے فعل سے علیحدہ ہے، لہذا انسانی فعل کے حکم سے اس کا حکم معلوم نہیں ہوتا، اگرچہ اس کا ثبوت فعلِ انسان کے حکم کی وضاحت میں ہی آیا ہو۔ اور دوسرے اعتبار سے دیکھا جائے تو اباحت تو عمومی دلائل سے ثابت ہے اور کسی مخصوص چیز کی حرمت کے ثبوت پر خاص دلیل ضروری ہے، تو اس بناء پر اشیاء کے معاملے میں اباحت یعنی مباح ہونا عام ہے، اور حرمت صرف اسی کے ساتھ خاص ہے جس کے بارے میں وہ حرمت آئی ہے۔ اس بنیاد پر یہ حقیقت سامنے آتی ہے کہ اشیاء کا حکم اباحت عمومی یا پھر اس کی خاص حرمت کے اعتبار سے افعال کے حکم سے بالکل مختلف چیز ہے۔ کیونکہ اشیاء کی اصل اباحت ہے جب تک کہ حرمت کا کوئی الگ ثبوت نہ ہو، اور افعال کی اصل یہ ہے کہ شرعی حکم کی پابندی کی جائے۔

اشیاء کو تو صرف حلت یا حرمت سے ہی بیان کیا جا سکتا ہے، لیکن اس کے بر خلاف افعال کا معاملہ یہ ہے کہ شارع کا فعل کے بارے میں خطاب فعل کو دو قسموں میں تقسیم کرتا ہے: ایک تو خطابِ تکلیفی، اور دوسرا خطابِ وضعی۔ خطابِ تکلیفی کی پانچ اقسام ہیں: فرض، مندوب، حرام، مکروہ، اور مباح۔ اور خطابِ وضعی کی بھی پانچ اقسام ہیں: سبب، شرط، مانع، صحت اور بطلان اور فساد، اور عزیمتیں اور رخصتیں۔

حاصل یہ ہے کہ ایسے نہیں کہا جا سکتا کہ سیدنا محمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی تمام انسانوں کی طرف بعثت کے بعد کوئی فعل یا چیز ایسی ہے جس کا کوئی حکم موجود نہیں ہے، اور اسی طرح اس وقت تک کسی چیز یا فعل کا کوئی حکم نہیں ہو سکتا جب تک کہ اس کا کوئی ثبوت شرعی دلیل سے نہ ہو، کیونکہ حکمِ شرعی دراصل شارع کا خطاب ہے۔ اور یہ نہیں کہا جا سکتا کہ ہر وہ چیز جس کا شریعت نے حکم بیان نہیں کیا وہ مباح ہے، کیونکہ مباح ہونا ایک شرعی حکم ہے، اس لیے کہ انسانوں کے افعال کے بارے میں اباحت کا حکم دراصل شارع کا ایسا خطاب ہے جو انسان کو کام کرنے یا نہ کرنے کا اختیار دیتا ہے، اور یہ دعویٰ کرنا کہ کچھ چیزیں ایسی ہیں جن کا حکم بیان نہیں کیا گیا، اس کا مطلب یہ ہے کہ کچھ ایسی چیزیں بھی ہیں جن کا ذکر قرآن نے نہیں کیا، لہذا شریعت ناقص ہے، اور اس طرح یہ دعویٰ قرآن کی قطعی الثبوت اور قطعی الدلالۃ آیت کے خلاف ہے۔ اس بناء پر کوئی فعل ایسا نہیں جو انسان سے صادر ہو سکتا ہے، اور نہ ہی کوئی چیز ایسی ہے جو انسان کے فعل سے متعلق ہو سکتی ہے سوائے اس کے کہ شریعت میں اس کا کوئی نہ کوئی حکم موجود ہو گا۔ اور اسی طرح کوئی حکم اس وقت تک ثابت نہیں ہو گا جب تک کہ شارع کا خطاب اس کے خاص حکم کی طرف راہ نمائی نہ کرے۔ کیونکہ شریعت کے آنے سے پہلے کوئی حکم نہیں ہے۔ تو جس طرح رسول کی بعثت سے پہلے کوئی

حکم نہیں، اسی طرح رسول کی بعثت کے بعد بغیر دلیل کے کوئی حکم نہیں۔ اور وہ دلیل رسول کا لایا گیا وہ پیغام ہے جو اس حکم کی طرف راہ نمائی کرتا ہے۔

## احکام کے مکلف

احکام کے مکلف سب کے سب لوگ ہیں۔ اسی لیے حکم سے متعلق یہ کہا جاتا ہے کہ حکم اس خطاب کا نام ہے جو انسانوں کے اَفعال سے متعلق شارع کی جانب سے آئے۔ شرعی احکام کی تکلیف کے بارے میں مسلمان اور کافر میں کوئی فرق نہیں ہے، شارع کا خطاب سب کی جانب متوجہ ہوتا ہے، اور شریعت کے حکم کا مکلف سب کو بنایا گیا ہے۔ اس کی دلیل میں بہت سی نصوص موجود ہیں، جو سب کی سب صاف اور واضح طور پر یہ بتاتی ہیں کہ اسلامی شریعت کے مخاطب سبھی لوگ ہیں، چاہے وہ مسلمان ہوں یا کافر۔ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں: **وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا** "اور ہم نے آپ کو سبھی لوگوں کے لیے خوشخبری سنانے والا اور ڈرانے والا بنا کر بھیجا۔" اسی طرح ایک جگہ فرمایا: **قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا** "کہہ دیجیے کہ اے لوگو! میں تم سب کی طرف اللہ کا رسول ہوں۔" اور صحیح مسلم کی حدیث میں ہے کہ نبی ﷺ نے فرمایا: **بُعِثْتُ إِلَى كُلِّ أَحْمَرَ وَأَسْوَدَ** "میں ہر گورے اور کالے کی طرف بھیجا گیا ہوں۔" یعنی تمام لوگوں کے لیے۔ یہ ایک عام خطاب ہے جو تمام لوگوں کو شامل ہے، جن میں مسلمان اور کافر دونوں ہی آجاتے ہیں۔ یہ کہنا درست نہیں ہوگا ان نصوص میں خطاب صرف ایمان سے متعلق ہے، فروعی احکام کے بارے میں نہیں ہے، کیونکہ ان نصوص میں رسالت سے متعلق خطاب ہوا ہے، جس کا مطلب یہ ہے کہ اس پر ایمان لایا جائے، فروعی احکام پر عمل کرنے سے اس خطاب کا کوئی تعلق نہیں۔ یہ کہنا درست اس لیے نہیں ہے کیونکہ رسالت ایک ایسا عام معاملہ ہے کہ اس پر ایمان لانا اور فروعی احکام پر عمل کرنا، دونوں ہی اس میں شامل

ہیں۔ اگر اسے محض ایمان لانے تک محدود کر دیا جائے تو یہ تخصیص بغیر کسی مخصص کے ہو گی جو درست نہیں۔ اور اگر یہ کہا جائے کہ تمام لوگوں کو تو ایمان لانے کے بارے میں خطاب کیا گیا ہے، اور مسلمانوں کو صرف فروعی احکام کے بارے میں خطاب کیا گیا ہے، تو اس کا مطلب ہو گا کہ کچھ لوگوں کو تو کچھ خاص احکام کا خطاب کیا گیا ہے، جب کہ دوسرے لوگوں کو ان خاص احکام کا خطاب نہیں کیا گیا۔ اور اگر ایسا جائز ہوتا کہ چند احکام صرف چند لوگوں کو دیے جاتے، اور دیگر چند لوگ ان احکام سے مستثنیٰ ہوتے تو یہ معاملہ ہر اس چیز میں جائز ہوتا جو شریعت میں موجود ہے۔ یعنی یہ اسلام کے ان اصولوں میں بھی جائز ہوتا جو ایمان سے متعلق ہیں، کیونکہ جو معاملہ احکام میں جائز ہے وہ دوسری چیزوں میں بھی جائز ہو گا۔ حالانکہ یہ باطل ہے، کیونکہ اللہ تعالیٰ کا خطاب بالکل وضاحت کے ساتھ اس کی نفی کرتا ہے: **رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ** "یہ اللہ کے رسول ہیں تمہاری طرف"۔ دیکھیں رسول پر ایمان لانا خطاب میں شامل ہے۔ علاوہ ازیں تمام لوگوں کو فروعی احکام کے بارے میں خطاب کیا جانا قرآن کی صراحت کے ساتھ ثابت ہے، جیسا کہ لوگوں کو رسالت کے بارے میں خطاب کیا گیا ہے، اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں: **وَوَيْلٌ لِلْمُشْرِكِينَ (6) الَّذِينَ لَا يُؤْتُونَ الزَّكَاةَ** "اور ہلاکت ہو مشرکین کے لیے جو زکوٰۃ نہیں دیتے۔" اور فرمایا: **يَقُولُ الْإِنْسَانُ يَوْمَئِذٍ أَيْنَ الْمَفَرُّ** سے **فَلَا صَدَّقَ وَلَا صَلَّى (31)** تک۔ "پس اس نے نہ سچ کہا اور نہ نماز پڑھی۔" اور اسی طرح فرمایا: **كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ (38** "ہر نفس اپنے اعمال کے بسبب گروی ہے۔" یہاں سے لے کر آیت: **مَا سَلَكَكُمْ فِي سَقَرَ (42) قَالُوا لَمْ نَكُ مِنَ الْمُصَلِّينَ (43) وَلَمْ نَكُ نُطْعِمُ الْمِسْكِينَ (44** "تمہیں کس چیز نے جہنم میں ڈال دیا، انھوں نے کہا کہ ہم نماز پڑھنے والے نہیں تھے اور ہم مسکینوں کو کھانا نہیں کھلاتے تھے۔" اسی طرح اللہ نے تمام لوگوں کو عبادات کا حکم دیا، اس لیے

کافروں کو بھی عبادات کا حکم ہے۔ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں: **يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ** "اے لوگو! عبادت کرو (تم سب) اپنے رب کی۔" اور فرمایا: **وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ** "اور اللہ کے لیے لوگوں پر بیت اللہ کا حج ہے۔" یہ آیات واضح ہیں کہ اللہ نے کفار کو فروعی احکام کا بھی مکلف بنایا ہے، یہ آیات انہیں فروعی احکام کے بارے میں خطاب کرتی ہیں۔ ان آیات کی رو سے کفار فروع کے مکلف ہیں۔ اگر وہ فروعی احکام کے مکلف نہ ہوتے تو اللہ انہیں فروعی اعمال چھوڑنے پر سخت عذاب کی وعید نہ دیتا، فرمان ہے:: **وَوَيْلٌ لِلْمُشْرِكِينَ (6) الَّذِينَ لَا يُؤْتُونَ الزَّكَاةَ** "اور ہلاکت ہے مشرکین کے لیے جو زکوٰۃ نہیں دیتے۔" اس آیت سے یہ ثابت ہوا کہ اللہ نے کافروں کو فروعی معاملات سے متعلق کچھ احکام و نواہی کا خاص کر مکلف بنایا ہے، اسی طرح باقی فروعی احکام کے بارے میں بھی کفار مخاطب ہوں گے۔ اس سے واضح ہوتا ہے کہ کفار بھی شریعت کے تمام اصولوں اور فروعوں کے بارے میں مخاطب ہیں، اور اللہ انہیں ایمان نہ لانے اور احکام کی بجا آوری نہ کرنے پر عذاب بھی دے گا۔ خطاب کی حیثیت سے تو کوئی شک ہی نہیں کہ کفار احکام کے معاملے میں مخاطب ہیں۔ جہاں تک ان کی طرف سے ان احکام کی ادائیگی کا تعلق ہے، اور ریاست کی طرف سے ان پر ان احکام کے نفاذ اور ان احکام کی بجا آوری پر مجبور کرنے کا تعلق ہے، تو اس میں کچھ تفصیل ہے:

جہاں تک ان کو مجبور کیے بغیر خود ان کی رضا کے ساتھ احکام کی ادائیگی کا تعلق ہے، تو اس بابت یہ دیکھا جائے گا کہ اگر ان احکام کی ادائیگی کے لیے اسلام شرط ہو جیسے نماز، روزہ، حج، زکوٰۃ اور دیگر عبادات، تو کفار کے لیے ان عبادات کا ادا کرنا جائز نہیں ہے، اور انہیں ان کی ادائیگی سے روکا بھی جائے گا، کیونکہ ان عبادات میں اسلام شرط اول ہے، یہ عبادات حالت کفر میں جائز نہیں۔ اسی طرح مالی حقوق جیسے قرض وغیرہ پر کافر کی گواہی دینا جائز نہیں ہے، اور کافر کا مسلمانوں پر حاکم

ہونا، یا مسلمانوں پر قاضی بننا جائز نہیں، اور اسی طرح کے دیگر احکام جن سے متعلق نصوص شرعیہ کی رو سے ثابت ہے کہ یہ عبادات کفار کی طرف سے جائز نہیں، اسلام ان میں شرط ہے۔ جہاں تک دیگر احکام کا تعلق ہے، تو اگر کفار ان کی تعمیل کریں تو ان کے لیے جائز ہے، جیسے کافروں کا مسلمانوں کے ساتھ مل کر جنگ کرنا، کیونکہ جنگ کے لیے یہ شرط نہیں ہے کہ لڑنے والا مسلمان ہو، اس میں اسلام شرط نہیں ہے۔ اس لیے کافر کو کسی جنگ میں شامل کرنا جائز ہے، اسی طرح معاہدات جیسے خرید و فروخت وغیرہ میں گواہی دینا، اور شعبہ طب، اور دیگر فنی امور جن میں اسلام شرط نہیں ہے، ان سب معاملات میں بھی کفار کی ادائیگی درست ہے۔ یہ تو ان فروعی احکام کا معاملہ ہوا جو وہ خود اپنی رضامندی سے بجالائیں۔

جہاں تک ان پر احکام کے نفاذ کا تعلق ہے، تو اس میں تفصیل ہے: اگر احکام میں عمومی خطاب ہے، اور اس میں ایمان کی شرط نہیں رکھی گئی تو دیکھا جائے گا کہ اگر وہ چیزیں ایسی ہیں جن کی ادائیگی صرف مسلمان ہی کی طرف سے جائز ہوتی ہے، کیونکہ وہ اسلام سے مشروط ہیں، یا پھر وہ چیزیں ایسی ہیں جن کی ادائیگی نہ کرنے کی بھی انھیں اجازت دی گئی ہے تو ان دونوں صورتوں میں انہیں ایسی چیزوں پر مجبور نہیں کیا جائے گا، اور ان پر ان احکام کا نفاذ نہیں ہو گا۔ لہذا خلیفہ کافروں کو کبھی ایمان نہ لانے پر سزا نہیں دے گا، ہاں اگر عرب کے ایسے مشرکین ہوں جو اہل کتاب نہیں ہیں تب انھیں مجبور کیا جائے گا، کیونکہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں: **لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ** ”دین قبول کرنے میں کوئی جبر نہیں۔“ اور فرمایا: **حَتَّىٰ يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ** ”یہاں تک کہ وہ ذلیل ہو کر اپنے ہاتھوں سے جزیہ ادا کریں۔“ البتہ نبی ﷺ نے یمن میں کافروں کو ان ہی کے دین پر رہنے کی اجازت دی، اور ان سے جزیہ لینے پر اکتفا فرمایا، تاہم عرب کے مشرکین کو اس معاملے سے مستثنیٰ رکھا، کیونکہ ان کے بارے میں اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں: **تُقَاتِلُونَهُمْ أَوْ**

**یُسْلِمُونَ** ''تم ان سے قتال کرو گے یا وہ مسلمان ہو جائیں گے۔'' یہ آیت خاص عرب کے مشرکین سے متعلق ہے۔ اسی طرح کفار کو مسلمانوں والی نماز کا مکلف نہیں بنایا جائے گا، اور نہ ہی انہیں ان کی اپنی کسی نماز سے روکا جائے گا، کیونکہ نبی کریم ﷺ نے یمن، بحرین اور نجران کے لوگوں کو ان کی مذہبی عبادات اور ان کی پہلے سے موجود کلیساؤں پر برقرار رہنے دیا تھا۔ جو مسلمان نہیں ہوئے تھے ان کے کلیساؤں کو منہدم نہیں فرمایا تھا۔ یہ روایات اس بات کی دلیل ہیں کہ کفار کو ان کے عقائد اور عبادات میں آزادی دی جائے گی۔ اسی طرح انہیں نہ تو جہاد کا حکم دیا جائے گا، اور نہ انہیں اس پر مجبور کیا جائے گا، کیونکہ جہاد کی آیات میں جو قتال مطلوب ہے وہ خود کفار ہی کے خلاف ہوتا ہے، جب کہ کافر اپنے آپ سے لڑ نہیں سکتا۔ اسی طرح انہیں شراب چھوڑنے پر بھی مجبور نہیں کیا جائے گا، اور نہ ان پر پابندی شراب کا حکم لاگو کیا جائے گا، اور نہ ہی انہیں اس کے پینے پر سزا دی جائے گی، کیونکہ یمن میں جو عیسائی تھے وہ شراب پیتے تھے، اور انہیں اس کی اجازت بھی تھی۔ اور صحابہ کرام نے جن جن علاقوں کو فتح کیا وہاں انھوں نے کافروں کو شراب پینے سے کبھی نہیں روکا۔ بہرحال یہی معاملہ ان تمام احکام کا ہے جن میں یا تو اسلام شرط ہے، یا نبی ﷺ نے کفار کو ان چیزوں پر قائم رہنے دیا، یا پھر جن چیزوں پر انھیں آزادی دینے کے بارے میں صحابہ نے اجماع کیا ہو، تو ان تمام معاملات میں کفار کو ان کی ادائیگی پر مجبور نہیں کیا جائے گا، اور نہ ہی ان پر خلیفہ کی طرف سے ایسے احکام کا نفاذ ہو گا۔

جہاں تک ان احکام کا تعلق ہے جن میں معاملہ ایسا نہیں یعنی ان میں اسلام شرط نہیں، اور نہ ہی کوئی شرعی نص ہے جو اس حکم کے نفاذ میں کفار کو مستثنیٰ کرتی ہو تو ان معاملات میں کفار کو حکم کا پابند کیا جائے گا، اور ان پر ان احکام کا نفاذ بھی کیا جائے گا، اور کفار کو ان کی ادائیگی پر مجبور بھی کیا جائے گا اور چھوڑنے پر سزا دی جائے گی۔ کیونکہ کفار احکام کے بارے میں شریعت کے مطالبے

میں شامل ہیں، اور ایسی بھی کوئی نص نہیں جس کی رو سے اسلامی حکم میں داخل ہونے پر ایمان کی شرط عائد ہوتی ہو، اور نہ ہی انہیں ان احکام کے نفاذ سے مستثنیٰ کرنے کے بارے میں کوئی نص موجود ہے۔ لہذا شریعت کا عام خطاب عام ہی رہے گا اور کفار بھی اس کے ضمن میں داخل ہوں گے۔ اس لیے کافر کو شریعت کے تمام احکام کا پابند کیا جائے گا، سوائے ان احکام کے کہ جن کے استثنا پر کوئی دلیل موجود ہو۔ کیونکہ خود نبی ﷺ نے یہ احکام کافروں پر نافذ فرمائے۔ معاملات میں تو یہ ثابت ہے کہ آپ ﷺ نے کفار سے اسلامی احکام کے مطابق معاملہ فرمایا، اور سزاؤں میں بھی ثابت ہے کہ آپ ﷺ نے انہیں گناہوں پر سزا دی۔ حضرت انس رضی اللہ عنہ سے مروی ہے: **أَنَّ يَهُودِيًّا رَضَّ رَأْسَ جَارِيَةٍ بَيْنَ حَجَرَيْنِ فَقِيلَ لَهَا مَنْ فَعَلَ بِكِ هَذَا أَفُلَانٌ أَفُلَانٌ حَتَّى سُمِّيَ الْيَهُودِيُّ فَأَوْمَأَتْ بِرَأْسِهَا فَجِيءَ بِالْيَهُودِيِّ فَاعْتَرَفَ فَأَمَرَ بِهِ النَّبِيُّ ﷺ فَرُضَّ رَأْسُهُ بِالْحِجَارَةِ** "ایک یہودی نے ایک لڑکی کا سر دو پتھروں سے کچل دیا، تو اس لڑکی سے پوچھا گیا کہ تیرے ساتھ یہ کس نے کیا؟ فلاں تھا؟ فلاں تھا؟ یہاں تک کہ جب اس یہودی کا نام آیا تو اس نے اپنے سر سے اشارہ کیا، چنانچہ اس یہودی کو لایا گیا، اور اس نے اعتراف جرم کیا، تو نبی ﷺ نے حکم دیا کہ اس کا سر بھی پتھر سے کچل دیا جائے۔" (بخاری) اور ابو سلمۃ بن عبد الرحمن اور سلیمان بن یسار سے مروی ہے کہ انصار کے بعض افراد نے یہ بیان کیا کہ: **أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَالَ لِلْيَهُودِ وَبَدَأَ بِهِمْ: يَحْلِفُ مِنْكُمْ خَمْسُونَ رَجُلاً، فَأَبَوْا، فَقَالَ لِلأَنْصَارِ: اسْتَحِقُّوا. قَالُوا: نَحْلِفُ عَلَى الْغَيْبِ يَا رَسُولَ اللَّهِ. فَجَعَلَهَا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ دِيَةً عَلَى يَهُودَ لأَنَّهُ وُجِدَ بَيْنَ أَظْهُرِهِمْ** "نبی ﷺ نے یہودیوں سے شروع کرتے ہوئے فرمایا: تم میں سے پچاس آدمی قسم کھائیں، تو انہوں نے انکار کر دیا، تو نبی ﷺ نے انصار سے کہا: تم قسم کھاؤ۔ تو انہوں نے کہا: ہم غیب پر قسم نہیں کھاسکتے اے اللہ کے رسول! تو نبی ﷺ نے اس معاملے میں

یہودیوں پر دیت لازم فرمادی، کیونکہ یہ مقتول ان ہی کے علاقے میں پایا گیا تھا۔"(ابو داؤد)۔ اور جابر بن عبد اللہ سے مروی ہے: **رَجَمَ النَّبِيُّ ﷺ رَجُلاً مِنْ أَسْلَمَ، وَرَجُلاً مِنْ الْيَهُودِ، وَامْرَأَتَهُ** "نبی ﷺ نے قبیلہ اسلم کے ایک مرد اور ایک یہودی اور اس کی بیوی کو سنگسار کیا تھا۔" (مسلم)۔ تو یہ احادیث اس بات کی دلیل ہیں کہ نبی ﷺ کافروں کو بھی مسلمانوں کی طرح سزا دیا کرتے تھے، جو اس بات کی دلیل ہے کہ انہیں شرعی احکام کی ادائیگی پر مجبور کیا جائے گا، اور احکام شرعیہ ان پر ویسے ہی نافذ ہوتے ہیں جیسے مسلمانوں پر، اور انہیں معاملات، سزاؤں، اور دیگر احکام میں بھی اسی طرح پابند کیا جاتا ہے جیسے مسلمانوں کو۔ ان احکام میں سے مستثنٰی صرف وہی ہوں گے جنھیں شریعت نے اپنے خطاب سے نہیں بلکہ ان پر نفاذ سے مستثنٰی کیا ہو، یعنی جس چیز کی صحت کے لیے اسلام شرط ہے، اور جو نص امور سے ثابت ہیں کہ کفار کو اس پر مجبور نہیں کیا جائے گا صرف وہی مستثنٰی ہوں گے۔ اور جو احکام ان کے علاوہ ہیں، ان کا مطالبہ کفار سے بھی کیا جائے گا، اور انہیں ان پر مجبور بھی کیا جائے گا۔

اور اسی طرح شارع کا وہ خطاب جو اعمالِ عبادت سے تعلق رکھتا ہے، وہ بھی عام ہے اور کافروں اور مسلمانوں دونوں ہی اس خطاب میں شامل ہیں، ان میں کافر اور مسلمان کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے، کیونکہ شارع کا خطاب اسلام ہی کا پیغام ہے جو بالکل عام ہے، اور لوگوں پر اس کا نفاذ یکساں طور پر عام ہے، جو کافروں پر بھی اسی طرح نافذ ہوتا ہے جیسا کہ مسلمانوں پر نافذ ہوتا ہے۔ جب تک کفار اسلامی ریاست کے ماتحت ہیں انہیں اسلامی احکام کی پابندی کرنے پر مجبور کیا جائے گا اور انھیں اسلامی احکام چھوڑنے پر سزا بھی دی جائے گی، اس میں سے مستثنٰی صرف وہی چیزیں ہیں جو شریعت نے مستثنٰی کی ہیں، یعنی وہ چیزیں جن کی ادائیگی یا صحت کے لیے شریعت نے اسلام کو شرط

قرار دیا ہے اور وہ چیزیں کافروں پر فرض نہیں کی گئیں۔ اور اس کے علاوہ کفار اور مسلمان ہر چیز میں برابر ہیں۔

اور یہ کہنا درست نہیں کہ اللہ نے کچھ احکام مثلاً نماز وغیرہ خاص کر مومنوں کو ہی دیے ہیں، تو ایسے احکام کے مخاطب صرف مؤمنین ہی ہیں۔ چنانچہ جہاں: "اے ایمان والو" کہہ کر خطاب کیا گیا یہ احکام صرف مسلمانوں کے لیے خاص ہوں گے، مگر جن احکام میں خطاب عام آیا ہے جیسے خرید و فروخت اور سودی معاملات وغیرہ، تو یہ احکام مسلمانوں اور غیر مسلمان دونوں کے لیے عام ہوں گے، یہ اس لیے درست نہیں کیونکہ جہاں "اے ایمان والو" کہا گیا ہے، وہاں مقصد صرف یہی ہے کہ ایمان والوں کو ان کے ایمان کی یاد دہانی کرائی جائے، یہ مقصود نہیں کہ خطاب صرف ایمان والوں کے ساتھ خاص ہے۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: **يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ** الآیۃ "اے ایمان والو! تم پر قصاص فرض کیا گیا ہے۔" جب کہ رسول اللہ ﷺ سے ثابت ہے کہ آپ ﷺ نے کافروں پر بھی قتل کے بدلے قصاص کو مسلمانوں کی طرح ہی برابر لازم قرار دیا ہے۔ اور اسی طرح اللہ جل شانہ کا یہ فرمان: **لِمَنْ كَانَ يَرْجُو اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ** "جو اللہ اور آخرت کے دن کی امید رکھتا ہے"، اور اسی طرح: **فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ** "تو اگر تم اللہ اور آخرت کے دن پر ایمان رکھتے ہو تو اسے اللہ اور رسول کی طرف لوٹا دو"، اور: **مَنْ كَانَ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ** "جو اللہ اور آخرت کے دن پر ایمان رکھتا ہے" ان تمام آیات کا سیاق وسباق یہ واضح کرتا ہے کہ یہ محض اللہ پر اور آخرت کے دن پر ایمان کی یاد دہانی کے طور پر آئی ہیں، لہذا پہلی آیت: **لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِمَنْ كَانَ يَرْجُو اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ** "تمہارے لیے رسول اللہ میں بہترین مثال ہے، اس شخص کے

لیے جو اللہ سے ملنے اور آخرت کے دن کا یقین رکھتا ہے" اور دوسری آیت: **فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ** "اگر تم کسی چیز میں جھگڑو تو اسے اللہ اور رسول کی طرف لوٹا دو، اگر تم اللہ اور آخرت کے دن پر ایمان رکھتے ہو" اور تیسری آیت: **ذَلِكَ يُوعَظُ بِهِ مَنْ كَانَ مِنْكُمْ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ** "یہ نصیحت ہے ان کے لیے جو تم میں سے اللہ اور آخرت کے دن پر ایمان رکھتے ہیں" یہ سب کی سب تذکیر اور یاد دہانی ہیں۔ اور اسی طرح تذکیر پر مشتمل رسول اللہ ﷺ کا یہ فرمان بھی ہے جو بخاری اور مسلم اور دیگر بہت سی کتب حدیث میں مروی ہے: **مَنْ كَانَ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ فَلْيَقُلْ خَيْرًا أَوْ لِيَصْمُتْ** "تم میں سے جو اللہ اور آخرت کے دن پر ایمان رکھتا ہے، اسے چاہیے کہ وہ اچھا کہے یا خاموش رہے۔" یہ سب نصوص ایمان کی تذکیر اور یاد دہانی پر مشتمل ہیں، ان کا یہ مطلب ہرگز نہیں کہ یہ تذکیری جملے تکلیفِ احکام کی شرط ہیں۔ اسی لیے "اے ایمان والو" کا خطاب کسی حکم کو صرف مسلمانوں کے لیے خاص نہیں کرتا، بلکہ یہ اسلوب صرف ایمان کی تذکیر کے لیے ہوتا ہے، لہذا اس اسلوب پر بھی خطابِ تکلیف عام ہی رہتا ہے جو کافروں اور مسلمانوں دونوں کو شامل ہو گا۔ لہذا کافر بھی شریعت کے عام ہونے کی بناء پر تمام اصول اور فروع میں مخاطب ہیں، اور خلیفہ کو حکم دیا گیا ہے کہ ان پر تمام شرعی احکام نافذ کرے، ہاں البتہ کفار بعض احکام کے اطلاق سے مستثنیٰ ہوں گے جن کا تذکرہ ہم پہلے کر چکے، یعنی وہ احکام جن کا نفاذ قرآن یا حدیث کی رو سے کفار پر نہیں ہوتا اور جو احکام صرف اور صرف مسلمانوں کے لیے ہیں۔ علاوہ ازیں کفار شریعت کے خطاب سے مستثنیٰ نہیں۔ اس کے علاوہ، تمام اسلامی احکام کافروں پر بھی مسلمانوں کی طرح نافذ ہوتے ہیں۔

## مکلف ہونے کی شرائط

احکام فروعیہ کی تکلیف (مکلف ہونے) کے لیے اسلام شرط نہیں، سوائے ان احکام کے کہ جن سے متعلق یہ نص موجود ہو کہ یہ حکم مسلمانوں کے لیے خاص ہے، نص یا تو صراحتاً موجود ہو جیسے: **يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّه** "اے ایمان والو! اللہ سے ڈرو"، اور جیسے: **جَاهِدِ الْكُفَّار** "کافروں کے خلاف جہاد کرو" اور جیسے: **وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا (141)** "اور اللہ کافروں کو مومنوں پر ہرگز کوئی راستہ نہیں دے گا"، یا وہ نص اسی بات پر دلالت کرتی ہو، جیسے کافروں پر سے نماز معاف کرنا، اس طرح یہ نصوص اس بات کی دلیل ہے کہ ان احکام میں اسلام شرط ہے۔ تو اسلام ان خاص احکام کے مکلف ہونے کی شرائط میں سے ایک شرط ہے، لیکن تکلیف کی کچھ عمومی شرائط ہیں، جن میں مسلمان اور کافر کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے، یہ شرائط ہیں: بالغ ہونا، عاقل ہونا، اور قدرت ہونا۔ تو مکلف کی شرط یہ ہے کہ وہ شخص بالغ ہو، عاقل ہو، اور اس کام کو کرنے کی قدرت رکھتا ہو جسے اس پر فرض کیا گیا ہے۔ امام زید نے اسے اپنی مسند میں روایت کیا ہے کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے روایت ہے کہ انہوں نے فرمایا: رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: **رُفِعَ القَلَمُ عَنْ ثلاَثَةٍ: النَّائِمِ حَتَّى يَسْتَيْقِظَ، وَعَنِ الْمَجْنُونِ حَتَّى يُفِيقَ، وَعَنِ الصَّبِيِّ حَتَّى يَبْلُغَ.** "تین لوگوں پر سے قلم اٹھالیا گیا ہے: سوئے ہوئے شخص سے جب تک وہ بیدار نہ ہو جائے، اور پاگل سے جب تک وہ ہوش میں نہ آئے، اور بچے سے جب تک وہ بالغ نہ ہو جائے"۔ اور اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: **لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا** "اللہ کسی نفس کو اس کی طاقت سے زیادہ تکلیف نہیں دیتا (مکلف نہیں بناتا)" اور "قلم اٹھانے" کا مطلب یہ ہے کہ تکلیف اٹھالی گئی ہے، تو یہ شخص غیر مکلف ہے اور احکام کی بابت مخاطب نہیں ہے، اور "اللہ کسی نفس کو تکلیف نہیں دیتا" اگرچہ یہ جملہ

نفی کا ہے، لیکن اس میں ممانعت کا معنی بھی شامل ہے، اور اس کی تائید رسول اللہ ﷺ کے اس فرمان سے ہوتی ہے جو بخاری و مسلم میں ہے: **وَإِذَا أَمَرْتُكُمْ بِأَمْرٍ فَأْتُوا مِنْهُ مَا اسْتَطَعْتُمْ** ''اور جب میں تمہیں کسی چیز کا حکم دوں تو اسے اپنی استطاعت کے بقدر بجالاؤ۔'' یہ کہنا درست نہیں کہ چونکہ اللہ نے بچے اور پاگل شخص پر زکوۃ، نفقات، اور ضمانتیں فرض کی ہیں، تو اس اعتبار سے وہ مکلف ہے، کیونکہ اسے کچھ احکام کا مکلف تو بہر حال بنایا گیا ہے۔ یہ اس لیے درست نہیں کیونکہ یہ تمام واجبات بچے اور مجنون شخص کے عمل سے متعلق نہیں ہیں، بلکہ یہ اس کے مال اور ذمے سے تعلق رکھتے ہیں۔ جب کہ ان کا مال اور ذمہ تکلیف کا مقام ہیں ہی نہیں۔ علاوہ ازیں قلم اٹھانے کو بھی ایک واضح حد کے ساتھ متعین کر دیا گیا ہے: یعنی ''جب تک وہ بالغ نہ ہو''، اور ''جب تک وہ ہوش میں نہ آئے۔'' تو اس حد سے ہمیں علت کی وضاحت بھی مل جاتی ہے، یعنی نابالغ تو ابھی بچہ ہے اور مجنون میں عقل کی کمی ہے، اور دونوں علتوں کا مال اور ذمہ سے کوئی تعلق نہیں ہے، لہذا مال کا استثنا نہیں مانا جائے گا۔

اور یہاں یہ کہنا درست نہیں کہ اللہ نے ناممکنات کی تکلیف بھی دی ہے، کیونکہ اللہ نے احکام میں ایسے لوگوں کو بھی مکلف بنایا ہے جنھیں ان احکام کو بجالانے کی قدرت ہی نہیں۔ ابو لہب کو اپنے پر ایمان لانے کا حکم دیا، اور اس کے بارے میں خود ہی یہ بھی بتا دیا کہ وہ ایمان نہیں لائے گا۔ تو اس اعتبار سے یہاں دونوں متضاد چیزیں ہیں، گویا کہ اللہ نے ناممکنات کی تکلیف دی ہے، یعنی اس نے انسان کو ایسی چیز کا مکلف بنایا ہے جس پر اس کی قدرت نہیں ہے۔ یہ کہنا اس لیے درست نہیں کیونکہ اللہ نے ابو لہب کو پہلے ایمان لانے کا حکم دیا، اور اس وقت یہ نہیں فرمایا کہ وہ ایمان نہیں لائے گا، البتہ بعد میں اللہ نے اس کے بارے میں یہ بتایا کہ وہ ایمان نہیں لائے گا، تو اس کے

بارے میں یہ خبر دینا کہ وہ ایمان نہیں لائے گا، یہ خبر اسے مکلف بنانے کے ساتھ ہی نہیں دی، خبر تو اس دلیل کے بعد آئی ہے جو دلیل ایمان لانے کی ضرورت ثابت کرتی ہے۔

یہ گفتگو تو اس اعتبار سے تھی کہ احکام کا مکلف ہونے کی ابتداءً شرائط کیا ہیں، اب رہا یہ معاملہ کہ مکلف بنانے کے بعد احکام کو اٹھالینا، یہ شرائط تکلیف نہیں ہیں، بلکہ یہ وہ اعذار ہیں جو اس حکم کو چھوڑنے کی اجازت دے دیتے ہیں جس کا مکلف بنایا گیا ہے، جیسے مکرہ یعنی مجبور، مخطئ یعنی غلطی کرنے والا، اور ناسی یعنی بھول جانے والا۔ تو ان لوگوں سے حکم نہ بجالانے میں حرج کو ختم کر دیا گیا ہے جن کا مکلف انہیں بنایا گیا ہے۔ ایسا نہیں کہ وہ ابتداءً ہی غیر مکلف ہیں۔ لہذا یہ چیزیں تکلیف کی شرائط میں سے نہیں ہیں، اس کی وجہ یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: **إِنَّ اللَّهَ وَضَعَ عَنْ أُمَّتِي الْخَطَأَ، وَالنِّسْيَانَ، وَمَا اسْتُكْرِهُوا عَلَيْهِ** (ابن ماجہ) ''اللہ نے میری امت سے غلطی، بھول جانے، اور جس پر وہ مجبور ہوئے ہیں اسے معاف کر دیا ہے''۔ ان دو چیزوں میں فرق دیکھیں: اول ''قلم اٹھانا'' اور دوم: ''میری امت سے''۔ قلم اٹھانے کا مطلب ہے تکلیف اٹھالینا، جس سے پتا چلتا ہے کہ وہ مکلف نہیں ہے، اور میری امت سے اٹھانے کا مطلب ہے کہ ان کا مؤاخذہ اٹھالینا، اس کا تقاضا یہ نہیں ہے کہ تکلیف بھی اٹھالی جائے۔ یہاں شرعاً جو اکراہ معتبر ہے وہ اکراہ ملجئ ہے، یعنی وہ اکراہ عمل کرنے پر انسان کو ایسا مجبور کر دے کہ اسے چھوڑنا ممکن نہ ہو۔ اور اگر اکراہ ملجئ نہ ہو تو یہ معتبر نہیں ہو گا۔ لہذا اگر اکراہ اضطرار کی حد تک پہنچ جائے تو اس پر کوئی حرج نہیں ہے، اور اگر اکراہ اضطرار کی حد تک نہ پہنچے تو وہ شخص گویا کہ خود مختار ہے، اس لیے عمل پر اس کا مؤاخذہ کیا جائے گا۔

# حکم شرعی

اللہ جل شانہ نے شریعت اسلامیہ سے متعلق تمام مکلفین کو اصول اور فروع یعنی عقائد اور احکام فرعیہ دونوں میں ہی خطاب فرمایا ہے۔ مگر علم اصول الفقہ اصولوں یعنی عقائد پر بحث نہیں کرتا، بلکہ صرف فروع یعنی احکام شرعیہ پر بحث کرتا ہے، وہ بھی ان بنیادوں کے اعتبار سے جن پر یہ احکام قائم ہیں، ان مسائل کے حوالے سے بحث نہیں کرتا جو حکم کے ضمن میں آتے ہیں۔ جب دلائل شرعیہ یعنی شرعی دلائل کی معرفت پر بحث کی جائے گی تو لازماً شرعی حکم کی حقیقت کو جاننا بھی ضروری ہے۔ علمائے اصول الفقہ نے شرعی حکم کی تعریف یہ بیان کی ہے: حکم شرعی شارع کا وہ خطاب ہے جو افعالِ عبادت سے متعلق ہو، خواہ وہ خطاب اقتضاء کے ساتھ ہو، یا تخییر کے ساتھ، یا وضع کے ساتھ ہو۔ اور شارع اللہ تعالیٰ ہے، اور شارع کے خطاب سے مراد اللہ تعالیٰ کا خطاب ہے۔ پھر اللہ تعالیٰ کا خطاب بظاہر اگرچہ وہی ہوتا ہے جس کے ذریعے سے اللہ تعالیٰ کسی موجود کو متوجہ فرماتے ہیں (اور یہ متوجہ کرنا یا پیغام دینا بھی خطاب کہلاتا ہے)، لیکن در حقیقت اللہ تعالیٰ کا خطاب وہ چیز ہے جو کچھ مخاطب کو اس مخاطبت اور خطاب کی افادیت ملتی ہے۔ پس نصوص کے الفاظ اور ترکیب جن معانی پر مشتمل ہیں وہی معانی در حقیقت خطاب ہوتے ہیں۔ اور اسی طرح اللہ کے خطاب کی بجائے شارع کا خطاب اس لیے کہا جاتا ہے کیونکہ اس میں سنت اور اجماع صحابہ کو بھی شامل کیا جاتا ہے، کیونکہ سنت اور اجماع بھی خطاب الٰہی کی دلیل ہیں، اور اس طرح یہ غلط فہمی نہیں ہو سکتی کہ خطاب شارع سے مراد صرف قرآن ہے، کیونکہ سنت بھی وحی ہے، لہٰذا یہ بھی شارع کا خطاب ہوا، اور کسی چیز پر اجماع صحابہ چونکہ اس کے سنت ہونے کی دلیل ہے، لہٰذا یہ بھی شارع کا خطاب ہو گا۔ اور اسی طرح شارع کے خطاب کو افعال عباد سے متعلق کہا جاتا ہے، مکلفین کے افعال کے ساتھ خاص نہیں کیا جاتا، وہ اس وجہ سے تاکہ بچوں اور مجنونوں کے متعلق احکام بھی

خطاب شارع میں شامل ہو جائیں، جیسے ان کے مال میں سے زکوٰۃ کی ادائیگی کرنا وغیرہ۔ اور اقتضاء سے متعلق ہونے کا مطلب یہ ہے کہ وہ خطاب طلب سے متعلق ہو، کیونکہ اقتضاء کا مطلب طلب ہی ہوتا ہے۔ اور طلب کی دو اقسام ہیں: طلبِ فعل (کسی کام کا کرنا مطلوب ہو) اور طلب ترک (کسی کام کو چھوڑنا مطلوب ہو)۔ اگر طلب فعل جازم (تاکیدی یا یقینی) ہو تو یہ واجب یا فرض ہوتا ہے، اور اگر طلب فعل غیر جازم (غیر تاکیدی) ہو تو یہ مندوب ہو گا یا سنت یا نفل ہو گا۔

اور اسی طرح اگر طلب ترک جازم ہو تو یہ تحریم یا حظر (ممانعت) ہو گا، اور اگر غیر جازم ہو تو یہ کراہت ہو گا۔ اور تخییر (اختیار یا آپشن دینے) کا مطلب اباحت ہے۔ جہاں تک معاملہ ہے خطاب وضعی کا، یعنی بندوں کے افعال سے متعلق خطاب وضعی کا، تو اس کا مطلب یہ ہے کہ کسی چیز کو سبب یا مانع وغیرہ بنا دینا، جیسے سورج کا ڈھلنا نماز کے وجود کا سبب ہے، لہٰذا اسے نماز کا سبب کہا جائے گا، اور اسی طرح ناپاکی کو نماز کے لیے مانع قرار دیا گیا ہے، لہٰذا سورج کا ڈھلنا اور ناپاکی وغیرہ اگرچہ یہ احکام کی علامات ہیں، لیکن اس کے باوجود یہ احکام میں شامل کہلائیں گے، کیونکہ اللہ نے سورج کے زوال کو ظہر کی نماز کے وجوب کی نشانی بنایا، اور ناپاکی کا وجود نماز کے باطل ہونے کی نشانی بنائی گئی۔ اور زوال کو جو سبب قرار دیا گیا اس کا مطلب صرف یہی ہے کہ یہ اس سے نماز پڑھنے کی طلب معلوم ہوتی ہے، اور ناپاکی کو نماز کے لیے باطل کرنے والی چیز بنانے کا مطلب یہی ہے کہ ناپاکی سے بچنے کو طلب کیا گیا ہے، اور یہ سب مطالبات در حقیقت شارع کی طرف سے خطاب ہی ہیں۔ اس طرح شرعی حکم کی تعریف یوں ہو گی کہ شرعی حکم شارع کا وہ خطاب ہے جو افعالِ عباد (بندوں کے افعال) سے تعلق رکھتا ہو، یہی تعریف جامع اور مانع ہے۔ اس کے بعد اقتضاء یا تخییر کے لفظ سے کل پانچ احکام کو اس تعریف میں شامل کیا گیا ہے: واجب، مندوب، حرام، مکروہ، اور مباح۔ اور وضع کے لفظ سے اس بات کو بھی تعریف میں شامل کیا کہ کیا چیز سبب ہے، کون سی چیز مانع ہے،

کیا شرط ہے، اور اسی طرح صحیح، باطل اور فاسد کیا کیا ہیں، اور رخصت کیا ہے اور عزیمت کیا؟ چنانچہ اس تعریف کی بنیاد پر شارع کا خطاب دو قسموں میں تقسیم ہوتا ہے: خطابِ تکلیف، اور خطابِ وضع۔

## خطاب تکلیف

خطاب تکلیف شارع کا وہ خطاب ہے جو اقتضاء (کسی مطالبے) یا تخییر (اختیار دینے) سے متعلق ہو، یعنی شارع کا جو خطاب فعل کے طلب کرنے یا اسے چھوڑنے کے تقاضے یا فعل کرنے اور چھوڑنے کے مابین اختیار سے متعلق ہو۔ اگر خطاب فعل کی ایسی طلب سے متعلق ہو جو طلبِ جازم ہو تو یہ واجب ہے، فرض کے معنیٰ یہی ہیں۔ واجب کو جان بوجھ کر چھوڑنے والے پر شریعت میں مطلقاً مذمت کی گئی ہے۔ یعنی اس کی مذمت اللہ کی کتاب، اور رسول اللہ کی سنت، یا صحابہ کے اجماع میں وارد ہوئی ہے، کہ اگر واجب کو کوئی شخص چھوڑ دے تو ایسا شخص گناہ گار اور قابلِ ملامت ہوگا۔ کسی کام کو چھوڑنے پر لوگوں کی طرف سے مذمت کیے جانے کا کوئی اعتبار نہیں، بلکہ معتبر وہی مذمت ہے جو شریعت کی جانب سے ہو۔ اور جہاں تک واجب ہونے کا تعلق ہے، واجب عین اور واجب کفایہ میں اس بابت کوئی فرق نہیں ہے۔ اور اگر شارع کا خطاب کسی فعل کے طلب سے غیر جازم (غیر تاکیدی) تعلق رکھتا ہو تو یہ مندوب ہوگا، اور عبادات میں مندوب اور سنت ایک ہی چیز ہے۔ مندوب وہ ہے جس کا کرنے والا شرعاً لائق ستائش ہو، اور اسے چھوڑنے والے پر شرعاً مذمت نہ کی جائے، اسے نفل بھی کہا جاتا ہے۔ اور اسی طرح اگر شارع کا خطاب ترک کے طلب سے جازم طور پر متعلق ہو تو یہ حرام ہے اور یہ محظور کے مترادف ہے۔ حرام وہ ہے جس کا ارتکاب کرنے والے کی شرعاً مذمت کی جائے۔ اور اگر شارع کے خطاب کا تعلق اس چیز سے ہو کہ فعل کو ترک کیا جائے لیکن یہ طلب غیر جازم ہو تو اسے مکروہ کہتے ہیں۔ اور مکروہ کا معاملہ یہ ہے کہ اسے

چھوڑنے والے کی شرعاً تعریف کی جائے، اور کرنے والے کی شرعاً مذمت نہ کی جائے۔ اور اگر شارع کا خطاب فعل اور ترک کے درمیان تخییر (اختیار دینے) سے تعلق رکھتا ہو، خواہ یہ خطاب تخییر کو صراحتاً بیان کرے، یا طلب کے انداز سے ہی تخییر سمجھی جائے، جیسے کوئی طلب ایسے موقع پر وارد ہو جیسے کہ دو مختلف حالتوں میں ایک ہی حکم کی ممانعت وارد ہوئی ہو، اس کے بعد اسی حکم کے لیے طلب کا صیغہ آجائے تو یہ اباحت کے لیے ہوگا، خواہ یہ طلب امر کے صیغے سے آئے۔ خطابِ تکلیف میں شرعی حکم ان پانچ اقسام کے علاوہ نہیں ہو سکتا۔

## واجب

واجِب اور فرض ایک ہی ہیں، ان میں کوئی فرق نہیں ہے، یہ دونوں مترادف الفاظ ہیں۔ بعض مجتہدین کا کہنا ہے کہ اگر تکلیف قطعی دلیل یعنی کتاب اور متواتر سنت سے ثابت ہو تو یہ فرض ہے، اور اگر ظنی دلیل جیسے خبر واحد اور قیاس سے ثابت ہو تو یہ واجب ہے۔ لیکن یہ بات ایک تحکم ہے جس پر نہ لغت میں کوئی دلیل ہے اور نہ شرع میں اس کی کوئی دلیل ہے، اور نہ ہی یہ بات اصطلاح کے طور پر درست ہے، کیونکہ اصطلاح کا مطلب یہ ہے کہ ناموں کا اطلاق ان چیزوں پر کرنا جن کے لیے انھیں مقرر کیا گیا ہے، جب کہ یہاں ایسا کوئی معاملہ نہیں، بلکہ یہ ان مجتہدین نے ایک مخصوص نام کی تعریف بیان کی ہے، لہٰذا اس تعریف کا حقیقت سے مطابقت رکھنا ضروری ہے۔ لہٰذا اس مخصوص نام یعنی واجب کی حقیقت یہ ہے کہ واجب وہ چیز ہے جسے شارع نے طلبِ جازم کے ساتھ طلب کیا ہو، چاہے طلب قطعی دلیل سے ثابت ہو یا ظنی دلیل سے ثابت ہو۔ لہٰذا یہ مسئلہ خطاب کے مدلول سے تعلق رکھتا ہے، خطاب کے ثبوت سے نہیں۔

اور ادائیگی کے اعتبار سے فرض کی دو قسمیں ہیں: فرض موسع، جیسے نماز۔ اور فرض مضیّق جیسے روزہ۔ جب واجب کا وقت اس واجب سے زیادہ وسیع ہو جیسے کہ ظہر کی نماز، تو یہ واجب موسع

کہلاتا ہے۔ ایسے واجب کی ادائیگی کے لیے اس وقت کے تمام اجزاء وقت کہلاتے ہیں، بایں طور کہ فرض اس وقت میں ادائیگی کرنے سے ساقط ہو جاتا ہے اور واجب کی مصلحت حاصل ہو جاتی ہے۔ اور واجب موسع کی دلیل کی مثال ظہر کی نماز کے حکم سے ہمیں ملتی ہے، یعنی سنن ابی داؤد میں رسول اللہ ﷺ کا فرمان مروی ہے: **أَمَّنِي جِبْرِيلُ عَلَيْهِ السَّلَامَ عِنْدَ الْبَيْتِ مَرَّتَيْنِ، فَصَلَّى بِيَ الظُّهْرَ حِينَ زَالَتْ الشَّمْسُ وَكَانَتْ قَدْرَ الشِّرَاكِ.. إلى أن قال: وَصَلَّى بِيَ الْعَصْرَ حِينَ كَانَ ظِلُّهُ مِثْلَهُ..** "جبریل علیہ السلام نے بیت اللہ کے پاس دو بار میری امامت کی، پہلی بار مجھے ظہر کی نماز اس وقت پڑھائی جب سورج ایک تسمے کے بقدر زائل ہوا،.... آگے فرمایا کہ اور عصر اس وقت پڑھائی جب اس کا سایہ ایک مثل ہو گیا۔" یہ حدیث اس وقت کے تمام اجزاء کو شامل ہے۔ اس کا مطلب یہ نہیں ہو گا کہ نماز کا پہلا عمل یعنی ابتداء پہلے وقت پر ہو اور آخری عمل یعنی انتہاء آخری وقت پر ہو۔ اور نماز اس مکمل وقت پر محیط ہو، وقت کا کوئی حصہ بغیر نماز کے نہ رہے، اور نہ ہی یہ مطلب ہو گا کہ وقت کا کوئی خاص حصہ واجب کے ساتھ مختص ہے، کیونکہ اس چیز کی کوئی دلیل نہیں۔ بلکہ اس کا مطلب صرف یہی ہے کہ اس وقت کا ہر حصہ اس واجب کی ادائیگی کے لیے موزوں ہے، اور مکلف کو یہ اختیار حاصل ہے کہ وہ کسی بھی حصے میں اس کو بجالائے۔ بہر حال مکلف پر حکم کی فرضیت وقت کے تمام اجزاء میں حاصل ہوئی۔ تو اگر اس وقت کے کسی بھی حصے میں مکلف نے عمل کر لیا تو فرض اس پر سے ساقط ہو گیا، اور واجب کی مصلحت حاصل ہو گئی۔ مگر مکلف پر یہ لازم ہے کہ وہ فرض کو اس کے وقت وجوب کے پہلے ہی حصے سے شروع کرنے کا عزم کرے۔ لہٰذا اگر وہ شخص نماز کو اولین وقت سے مؤخر کر دیتا ہے اور ادائیگی فرض کا عزم بھی اس نے کیا تھا، اور ادائیگی نماز سے قبل ہی وہ فوت ہو جائے، تو وہ اپنے رب کے ہاں گناہ گار نہیں کہلائے گا۔ لیکن اگر مکلف نے نماز کو اولین وقت سے

مؤخر کر ڈالا اور اسے یہ غالب گمان تھا کہ وہ مر جائے گا، تب وہ نماز کو مؤخر کرنے کی بناء پر گناہگار ہو گا اگرچہ وہ فوت نہ ہو۔ کیونکہ واجب موسع میں یہ ضروری ہے کہ مکلف کو یہ ظن غالب حاصل ہو کہ وہ اپنے وقت میں اس واجب کو ادا کرلے گا۔ اور اگر اسے اس بابت یقین نہ ہو تو اس کا مؤخر کرنا جائز نہیں ہے۔

اسی طرح حج بھی صاحب استطاعت شخص پر واجب موسع ہے، لہذا وہ استطاعت حاصل ہونے کے بعد اسے کسی بھی وقت سر انجام دے سکتا ہے، لیکن اگر اسے یہ غالب گمان ہو کہ قبل از ادائیگی حج اس کی استطاعت نہیں رہے گی تو جس وقت اسے یہ یقین ہو کہ استطاعت ختم ہو جائے گی اس پر حج کرنا فوری طور پر واجب ہے۔ یہ سب کچھ اس وقت ہے جب واجب کا وقت اس واجب کے مقابلے میں زائد ہو۔ لیکن اگر واجب کا وقت واجب سے زائد نہ ہو جیسے روزہ، تو مکلف پر واجب ہے کہ وہ اسے فوراً ادا کرے، اس صورت میں اس واجب کو مؤخر کرنے کی اجازت نہیں ہے۔ اگر وہ اسے مؤخر کرتا ہے تو وہ گناہگار ہو گا، اور اس پر قضا لازم ہو گی۔

فرض کی ادائیگی کی حیثیت سے فرض کی دو قسمیں ہیں: فرض عین اور فرض کفایہ، وجوب کے اعتبار سے ان دونوں میں کوئی فرق نہیں ہے، کیونکہ وجوب تو ان میں ایک ہی ہے، اور ہر دونوں میں فعل کے طلب کے لیے ایک جازم طلب موجود ہوتی ہے۔ البتہ ان دونوں میں فرق یہ ہے کہ فرض عین ہر فرد سے خاص طور پر طلب کیا جاتا ہے، جبکہ فرض کفایہ تمام مسلمانوں کی اجتماعیت سے طلب کیا جاتا ہے، لہذا اگر اس فرض کو قائم کر دیا جائے اور یہ قیام کافی بھی ہو تو فرض ادا ہو جاتا ہے، خواہ مکلفین میں سے ہر ایک شخص نے اسے قائم کیا ہو، یا کچھ افراد نے قائم کیا ہو۔ اور اگر قیام فرض میں کفایت حاصل نہ ہو تو یہ فرض ہر ایک شخص پر واجب رہے گا جب تک فرض ادا نہ ہو جائے۔

وجوب کا یہ معاملہ تو واجب کو بجالانے والے مکلف شخص کے اعتبار سے تھا، جبکہ مفعول کے اعتبار سے بھی واجب کی دو قسمیں ہیں: واجب مخیر اور واجب محتم۔ واجب مخیر وہ ہے جس میں مکلف کو کئی افعال میں سے کسی ایک فعل کو منتخب کرنے کی آزادی دی گئی ہو، جیسے اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: **لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَّدْتُمُ الْأَيْمَانَ فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَاكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعِمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ ذَلِكَ كَفَّارَةُ أَيْمَانِكُمْ إِذَا حَلَفْتُمْ** ترجمہ: ”اللہ تمہیں تمہاری لغو قسموں میں نہیں پکڑتا، لیکن تمہیں ان قسموں پر پکڑتا ہے جنہیں تم نے خود باندھا ہے۔ اس کا کفارہ یہ ہے کہ تم دس مسکینوں کو ایسا درمیانی کھانا کھلاؤ جو تم اپنے گھر والوں کو کھلاتے ہو، یا انہیں لباس دو، یا ایک گردن آزاد کرو، اور جو یہ نہ پاسکے تو تین دن کے روزے رکھے، یہ تمہاری قسموں کا کفارہ ہے جب تم قسم کھاؤ۔“ تو مکلف کو دس مسکینوں کو کھانا کھلانے، یا انہیں لباس دینے، یا غلام آزاد کرنے میں سے کسی ایک کا انتخاب کرنے کی آزادی دی گئی ہے، لہٰذا اس پر واجب ان ہی میں سے ایک کام ہو گا، نہ کہ کوئی متعین کام۔ اور واجب محتم وہ ہے کہ مکلف کو بعینہ اسی عمل کو بجالانے کا پابند کیا گیا ہو، اس میں انتخاب کا کوئی معاملہ نہیں ہے، جیسے نماز۔ ایسے واجب میں بلا کسی آپشن کے مکلف پر واجب ہے کہ اسی عمل کو بجا لائے۔

## جس چیز پر واجب کی ادائیگی موقوف ہو وہ بھی واجب ہے

جن چیزوں کے بغیر واجب کی تکمیل نہیں ہوتی، ان کی دو قسمیں ہیں: پہلی تو وہ چیز ہے جس کے ساتھ واجب کا وجوب مشروط ہو۔ اور دوسری چیز وہ ہے جس کے ساتھ واجب کا وجوب مشروط نہ ہو۔ جو چیز واجب کی تکمیل کے لیے شرط قرار دی گئی ہے اس میں تو کوئی اختلاف نہیں ہے کہ اس شرط کو حاصل کرنا درحقیقت واجب نہیں ہے، بلکہ واجب وہ ہے جس کا وجوب دلیل سے ثابت

ہو، جیسے خاص نماز کا واجب ہونا طہارت کے ساتھ مشروط ہے۔ تو طہارت در حقیقت نماز کے حکم کی حیثیت سے واجب نہیں ہے، بلکہ طہارت تو واجب (نماز) کی ادائیگی کے لیے شرط ہے۔ اور نماز کے حکم کی بناء پر تو نماز ہی واجب ہو گی اس وقت جب شرط یعنی طہارت بھی موجود ہو۔

اور جس واجب کا وجوب مطلق ہو، اس کے وجوب کے ساتھ کسی اور چیز کی شرط موجود نہ ہو، لیکن اس واجب کو وجود میں لانا کسی چیز کے ساتھ مشروط ہو تو اس کی دو قسمیں ہوتی ہیں: پہلی قسم یہ ہے کہ وہ شرط مکلف کی قدرت میں داخل ہو، اور دوسری قسم یہ ہے کہ وہ شرط مکلف کی قدرت میں نہ ہو۔ جو چیز مکلف کی قدرت میں ہو تو وہ اسی خطاب کے ذریعے واجب ہے جس خطاب کے ذریعے سے واجب طلب کیا گیا ہے۔ اور اس شرط کا وجوب بھی بلا تفریق اسی چیز کے وجوب جیسا ہو گا جسے شارع کے خطاب کے ذریعے مکمل طور پر بیان کیا گیا ہے، جیسے شارع نے اپنے خطاب میں ہاتھوں کو کہنیوں سمیت دھونا واجب کیا ہے، تو اس واجب کی ادائیگی اس وقت تک نہیں ہو سکتی جب تک کہ کہنیوں میں سے کچھ حصے کو دھو نہ لیا جائے، چنانچہ یہ واجب یعنی ہاتھوں کو کہنیوں سمیت دھونا کہنیوں کے کچھ حصہ کے دھلنے پر موقوف ہے، اسی لیے کہنیوں کا کچھ حصہ دھونا واجب ہے، اگرچہ شارع کے خطاب میں اس کا کوئی ذکر نہیں کیا گیا، لیکن چونکہ واجب کا وجود اس چیز کے وجود پر موقوف ہے۔ اسی لیے شارع کا خطاب در حقیقت اس واجب کو بھی شامل ہے اور اس چیز کو بھی شامل ہے جس کے بغیر اس واجب کی ادائیگی ممکن نہیں ہے۔ اس طرح شارع کے خطاب کی دلالت اس شرط پر دلالت التزامی کہلائے گی، اور اسی دلالت کی بنیاد پر یہ لازم بھی واجب ہو جائے گا۔ اور اسی طرح اگر ریاست اسلامیہ کے لیے ایک خلیفہ موجود نہ ہو تو اسے قائم کرنے کے لیے ایک سیاسی جماعت کا قیام بھی واجب ہے تاکہ خلیفہ کو نصب کیا جا سکے، اور حکام کا احتساب کیا جا سکے۔ تو چونکہ خلیفہ کا قیام واجب ہے، اور حکام کا احتساب کرنا واجب ہے، اور اس واجب کی

ادائیگی محض افراد کے بل بوتے پر نہیں ہو سکتی، کیونکہ کوئی شخص اکیلا اس واجب کی ادائیگی یعنی قیام خلیفہ اور احتساب حکام کے قابل نہیں ہو سکتا، اسی لیے ان مقاصد کے حصول کے لیے مسلمانوں کی ایک جماعت کا اکٹھا ہونا ضروری ہے جو اس واجب کی ادائیگی کے قابل ہو سکے۔ لہٰذا مسلمانوں پر واجب ہے کہ وہ ایک ایسی جماعت قائم کریں جو خلیفہ قائم کرنے یا حاکم کا احتساب کرنے کے قابل ہو۔ اگر انہوں نے کوئی ایسی جماعت قائم نہیں کی تو سب مسلمان گنہگار ہوں گے، کیونکہ انہوں نے اس واجب کی ادائیگی کے لیے ضروری کام نہیں کیا۔ اور اگر انہوں نے کوئی جماعت تو بنا لی لیکن وہ خلیفہ قائم کرنے یا حاکم کا احتساب کرنے کے قابل نہیں ہے تب بھی مسلمان گنہگار اور واجب کی ادائیگی سے قاصر رہیں گے، کیونکہ واجب صرف یہی نہیں کہ ایک جماعت کا قیام عمل میں لایا جائے بلکہ ایک ایسی جماعت قائم کرنا واجب ہے جو خلیفہ قائم کرنے یا حاکم کا احتساب کرنے کے قابل بھی ہو، یعنی اس میں واجب کی ادائیگی کی صلاحیت ہو۔ اور اسی طرح ہر وہ چیز جس کے بغیر واجب کی ادائیگی مکمل نہیں ہوتی، اور وہ چیز اس واجب میں شرط بھی نہیں ہے، تو اگر وہ مکلف کی قدرت میں ہے تو واجب ہے۔ لیکن جو چیز مکلف کی قدرت میں نہ ہو وہ واجب نہیں ہے، کیونکہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: **لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا** ''اللہ کسی جان کو اس کی طاقت سے زیادہ کا مکلف نہیں بناتا'' اور بخاری و مسلم میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے: **وَإِذَا أَمَرْتُكُمْ بِأَمْرٍ فَأْتُوا مِنْهُ مَا اسْتَطَعْتُمْ** ''اور جب میں تمہیں کسی چیز کا حکم دوں تو تم اس میں سے جتنا ہو سکے عمل کرو۔'' اور اسی طرح ناممکنات کا مکلف نہیں بنایا جا سکتا، کیونکہ ناممکن کی تکلیف کا مطلب اللہ کی طرف ظلم کی نسبت کرنا ہے جو جائز نہیں۔

خلاصہ یہ ہے کہ جس چیز کے بغیر واجب کی ادائیگی مکمل نہیں ہوتی، وہ واجب ہے، اب یا تو اس کا وجوب خود واجب ہی کے خطاب کے ذریعے سے ہو گا یا کسی اور خطاب کے ذریعے سے ہو گا خواہ یہ

چیز سبب ہو، یعنی جس کے موجود ہونے پر واجب کا وجود ہو اور اس کے نہ ہونے سے واجب معدوم ہوتا ہو، یا پھر وہ چیز شرط ہو، یعنی جس کے نہ ہونے پر تو واجب معدوم ہو لیکن اس کے ہونے سے واجب کا ہونا لازم نہ آتا ہو۔ اور خواہ یہ سبب شرعی ہو جیسے آزاد کرنے کا لفظ اس آزادی کا سبب شرعی ہوتا ہے جو آزاد کرنا واجب ہو، یا وہ سبب عقلی ہو جیسے غور و فکر اس حصول علم کا سبب عقلی ہے جو علم حاصل کرنا واجب ہے، یا وہ سبب عادی ہو جیسے گردن زنی اس قتل کے لیے عادی سبب ہے جو قتل واجب ہے۔ اور اسی طرح خواہ واجب کی شرط شرعی ہو جیسے وضو نماز کی شرعی شرط ہے، یا وہ شرط عقلی ہو، یعنی جو عقلی لحاظ سے واجب کے لیے لازم ہو، جیسے واجب کی متضاد چیز کو چھوڑ دینا، یا وہ شرط عادی ہو جیسے وضو میں سر کے ایک حصے کو دھونا۔ تو کسی چیز کا واجب ہونا درحقیقت اس چیز کے بھی واجب ہونے کا تقاضا کرتا ہے جس کے بغیر وہ واجب مکمل نہیں ہوتا۔ یعنی کسی چیز کے مکلف ہونے کا مطلب اس چیز کا مکلف ہونا بھی ہے جس کے بغیر اصل واجب مکمل نہیں ہوتا۔ اور یہیں سے یہ قاعدہ آیا کہ: "جس چیز کے بغیر واجب کی ادائیگی مکمل نہیں ہوتی، وہ واجب ہے"۔

## حرام

حرام وہ ہے جس سے متعلق شارع کے خطاب پر کوئی سمعی دلیل قائم ہو، اور وہ دلیل یہ بتاتی ہو کہ شارع نے اس فعل کے چھوڑنے کو حتمی طور پر طلب کیا ہے۔ اس کے ارتکاب کرنے والے پر شرعاً مذمت کی جائے گی۔ محظور بھی اسی معنیٰ میں آتا ہے۔

## مباح

مباح وہ ہے جس کے متعلق شارع کے خطاب پر کوئی سماعی دلیل قائم ہو، جس کی رو سے شارع نے وہ کام کرنے اور بغیر کسی بدلے کے چھوڑ دینے میں مکلف کو اختیار دیا ہو۔ اباحت بھی شرعی احکام

میں سے ایک حکم ہے، کیونکہ یہ شارع کا خطاب ہوتا ہے، اور اس کے ثبوت کے لیے شارع کا خطاب وارد ہونا بھی ضروری ہے۔ اباحت صرف اس چیز کا نام نہیں ہے کہ کسی کام کو کرنے یا چھوڑنے کے معاملے میں حرج کو اٹھالیا جائے، ورنہ اباحت کا وجود ورود شرع سے پہلے بھی ثابت ہو گا، حالانکہ خود شریعت کے آنے سے پہلے شریعت کا وجود ثابت نہیں۔ لہذا مباح وہ چیز ہے جس پر شارع کا ایسا خطاب آئے جو مکلف کو فعل اور ترکِ فعل کے درمیان اختیار دیتا ہو۔ لہذا مباح خود شریعت ہی سے ثابت ہوتا ہے، اور شریعت کے آنے کے بعد ہی موجود ہوتا ہے۔ اسی لیے یہ شرعی احکام میں سے حقیقتاً ایک حکم ہے۔ پھر وہ احکام جن میں اباحت ثابت ہوتی ہے، ان میں یہ بھی لازم ہے کہ ہر حکم کی اباحت کے لیے شریعت نے حکم دیا ہو، کیونکہ مباح ایسی چیز ہر گز نہیں جس پر شریعت اس طرح خاموش ہو کہ اسے نہ حرام کیا ہو اور نہ حلال۔ البتہ ترمذی نے سلمان فارسی رضی اللہ عنہ سے نقل کیا ہے، انہوں نے کہا کہ رسول اللہ ﷺ سے گھی، پنیر اور کھال کے بارے میں سوال کیا گیا تو آپ نے فرمایا: **الْحَلاَلُ مَا أَحَلَّ اللَّهُ فِي كِتَابِهِ، وَالْحَرَامُ مَا حَرَّمَ اللَّهُ فِي كِتَابِهِ، وَمَا سَكَتَ عَنْهُ فَهُوَ مِمَّا عَفَا عَنْهُ** ”حلال وہ ہے جو اللہ نے اپنی کتاب میں حلال کیا، اور حرام وہ ہے جو اللہ نے اپنی کتاب میں حرام کیا، اور جس کے بارے میں اللہ خاموش رہا وہ ان چیزوں میں سے ہے جنھیں اس نے معاف کر دیا۔“ تو یہ روایت اس طرف راہنمائی نہیں کرتی کہ قرآن کی خاموشی کا مطلب اباحت ہے۔ کیونکہ کچھ چیزیں ایسی ہیں جو حرام کی گئیں اور کچھ چیزیں ایسی ہیں جو حلال کی گئی ہیں۔ مسند احمد کی ایک حدیث میں ہے کہ نبی ﷺ نے فرمایا: **أَلاَ إِنِّي أُوتِيتُ الْقُرْآنَ وَمِثْلَهُ مَعَهُ** ”آگاہ رہو، مجھے قرآن اور اس کے ساتھ اسی جیسی چیز دی گئی ہے۔“ تو یہاں اس جیسی چیز سے مراد وہ چیزیں ہیں جن سے متعلق وحی خاموش ہے۔ لہذا یہ مطلب نہیں کہ وحی کی خاموشی کا مطلب مباح ہونا ہے۔ کیونکہ حدیث میں

آپ ﷺ کا واضح فرمان موجود ہے: **الْحَلاَلُ مَا أَحَلَّ اللَّهُ** "حلال وہ ہے جو اللہ نے حلال کیا"۔ اس روایت کی رو سے حلال ہر وہ چیز ہے جسے اللہ نے حرام نہیں کیا۔ چنانچہ واجب، مندوب، مباح، اور مکروہ سبھی حلال میں داخل ہیں۔ کیونکہ ان چیزوں پر یہ بات صادق آتی ہے کہ انھیں اللہ نے حرام نہیں کیا۔ لہذا کسی فعل پر خاموشی کا مطلب یہ نہیں کہ وہ فعل مباح ہے۔ اور جہاں تک آپ ﷺ کے اس فرمان کا تعلق ہے: **وَمَا سَكَتَ عَنْهُ فَهُوَ مِمَّا عَفَا عَنْهُ** "اور جس چیز کے بارے میں وہ خاموش رہا، وہ ان میں سے ہے جو معاف ہیں۔" ایسے ہی الفاظ بیہقی کی ایک اور حدیث میں ہیں: **وَسَكَتَ عَنْ أَشْيَاءَ، رُخْصَةً لَكُمْ لَيْسَ بِنِسْيَانٍ، فَلاَ تَبْحَثُوا عَنْهَا** "اور کچھ چیزوں کے بارے میں اللہ تمھاری رخصت کے لیے خاموش رہا ہے، ایسا بھولنے کی وجہ سے نہیں ہوا، لہذا ان کے بارے میں مت پوچھو۔" اس روایت میں خاموشی سے مراد ہی یہ ہے کہ وہ چیزیں اللہ نے حلال کر دی ہیں، اور یہ حلال کرنا اللہ کی طرف سے معافی اور لوگوں پر رحمت کی وجہ سے ہوا ہے۔ اس کی دلیل صحیح مسلم کی روایت ہے جو سعد بن ابی وقاص سے مروی ہے، کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: **إِنَّ أَعْظَمَ الْمُسْلِمِينَ فِي الْمُسْلِمِينَ جُرْمًا، مَنْ سَأَلَ عَنْ شَيْءٍ لَمْ يُحَرَّمْ عَلَى الْمُسْلِمِينَ، فَحُرِّمَ عَلَيْهِمْ مِنْ أَجْلِ مَسْأَلَتِهِ** "مسلمانوں میں سب سے بڑا مجرم وہ شخص ہے کہ جو ایسی چیز کے بارے میں سوال کرے جو مسلمانوں پر حرام نہیں کی گئی، لیکن اس کے سوال کی وجہ سے اس چیز کو حرام کر دیا جائے۔" یعنی جو شخص کسی ایسی چیز کے بارے میں سوال کرے جسے حرام کرنے کے معاملے میں وحی خاموش تھی۔ تو ان احادیث میں وحی کی خاموشی سے مراد تحریم یعنی حرام کرنے کی بابت خاموشی ہے، اس چیز کے شرعی حکم کی وضاحت سے متعلق خاموشی مراد نہیں۔ کیونکہ اللہ نے کہیں بھی شرعی حکم کی وضاحت سے متعلق خاموشی اختیار نہیں کی، بلکہ ہر چیز سے متعلق حکم شرعی

کو واضح فرمایا ہے، اللہ جل شانہ کا ارشاد ہے: **وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ** "اور ہم نے آپ پر کتاب نازل کی جو ہر چیز کی وضاحت کرتی ہے۔" حدیث کی رو سے مباح وہ عمل نہیں جس پر شرع خاموش رہی، بلکہ مباح وہ ہے جس کا شریعت نے فیصلہ کیا ہو کہ یہ مباح ہے۔ اور جس چیز سے متعلق شریعت نے خاموشی اختیار کی وہ وہی چیز کہلائے گی جسے شریعت نے حرام نہیں کیا، یعنی اسے حلال کر دیا ہے۔ اس میں واجب، مندوب، مباح اور مکروہ سبھی شامل ہیں۔ یہ بات بھی اہم ہے کہ مباح چیزیں وہی ہیں جن میں سے ہر ایک کے لیے اباحت کی دلیل شریعت میں آئی ہو۔ چنانچہ دیکھیے کہ شکار کی اباحت کا ذکر اللہ تعالیٰ کے اس فرمان میں بالکل واضح ہے: **وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا** "اور جب تم نے حلال ہو جاؤ تو شکار کرو۔" اور جمعہ کی نماز کے بعد منتشر ہو جانا مباح ہے، اس کی صراحت اس آیت میں واضح طور پر آئی ہے: **فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانْتَشِرُوا** "تو جب نماز مکمل ہو جائے تو پھیل جاؤ"، اور اسی طرح خرید و فروخت ایک مباح عمل ہے، اس کی صراحت اس آیت میں ہے: **وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ** "اور اللہ نے بیع کو حلال کیا۔" اور اسی طرح کرایہ، وکالت، رہن، اور دیگر چیزوں کی اباحت بھی دلائل کے اعتبار سے انتہائی واضح ہے۔ چنانچہ ثابت ہوا کہ اباحت ایک شرعی حکم ہے، جس کا ثبوت شرعی دلیل سے ہی ملنا ضروری ہے۔

## خطاب وضعی

حقیقی وجود میں پیش آنے والے افعال کے بارے میں تو شریعت کا خطاب آیا ہی ہے، جسے شریعت نے اقتضاء (طلب کرنے) یا تخییر (اختیار دینے) کی حیثیت سے ان کا حکم بھی ذکر کیا ہے۔ تاہم ان احکام کے لیے ایسی چیزیں بھی متعین کی ہیں جو ان احکام کا ایسا تقاضا ہوتی ہیں جن پر حکم کا وجود یا حکم کی تکمیل موقوف ہوتی ہے۔ یعنی احکام شرعیہ جن چیزوں کا تقاضا کرتے ہیں وہ چیزیں انھیں بیان

کرتی ہیں۔ چنانچہ شارع کا خطاب جیسا کہ اقتضاء اور تخییر سے متعلق ہوتا ہے اسی طرح اقتضاء و تخییر جن چیزوں کا تقاضا کرتے ہیں شارع کا خطاب ان چیزوں سے متعلق بھی ہوتا ہے۔ مثلاً کسی چیز کو سبب بنانا، شرط بنانا، یا مانع قرار دینا، یا پھر صحیح، باطل یا فاسد قرار دینا، یا پھر عزیمت یا رخصت قرار دینا وغیرہ۔ اور چونکہ اقتضاء اور تخییر سے متعلق خطاب بھی انسان کے فعل سے تعلق رکھتا ہے اس لیے خطابِ وضعی بھی ان ہی احکام وغیرہ سے تعلق رکھتا ہے۔ چنانچہ اقتضاء اور تخییر کا خطاب بھی انسانی فعل کے احکام میں سے ایک حکم ہے، اور خطابِ وضع ان احکام کے بھی احکام کہلاتے ہیں، لہذا خطاب وضع ان احکام کو مخصوص اوصاف دیتا ہے۔ خطاب وضع کی یہ کیفیت ہونے کے باوجود اس کا تعلق انسانی افعال سے ہی کہلاتا ہے۔ کیونکہ جس چیز کا واسطہ کسی چیز کے متعلقات سے ہو تو اسے اسی چیز کا متعلق کہا جاتا ہے۔ لہذا اضطرار سبب ہے مردار جانور کے مباح ہونے کا، اور زنا کا خوف سبب بنتا ہے باندیوں کے نکاح کرانے کا۔ اور سلسل البول (پیشابی قطروں کا نکلتے رہنا) سبب ہے اس بات کا کہ اس مریض پر سے وضو کی ضرورت ساقط ہو جائے اگر چہ اس سے کچھ نکلتا رہے (لہذا یہ مریض ہر نماز کے لیے ایک ہی وضو کرے گا خواہ نماز کے دوران بھی کچھ نکلتا رہے)۔ اور سورج کا غروب ہونا یا طلوع ہونا متعلقہ نمازوں کی فرضیت کا سبب بنتا ہے۔ الغرض اسی طرح دیگر امور، ان سب کا تعلق شارع کے خطاب سے ہے، یعنی مردار کی اباحت، باندیوں کے نکاح کی اباحت، ہر نکلنے والی چیز پر وضو کی فرضیت کا ساقط ہو جانا، اور نماز کی موجودگی کا واجب کرنا۔ یہاں یہ معلوم ہوا کہ سبب بھی خطابِ وضعی کا حصہ ہوتا ہے۔

اور اسی طرح سال گزرنا فرضیتِ زکوٰۃ کے سبب کے لیے شرط ہے، بالغ ہونا کسی بھی طرح مکلف ہونے کے لیے شرط ہے، رسولوں کو بھیجنا کسی کو ثواب اور عذاب دینے کے لیے شرط ہے، پروڈکٹ کی سپردگی قدرت میں ہونا خرید و فروخت کی صحت کے لیے شرط ہے، اور سمجھ

داری ہونا اس چیز کے لیے شرط ہے کہ یتیم کا مال اسے سپرد کیا جائے۔ یہ سب چیزیں بھی خطابِ شارع سے تعلق رکھتی ہیں۔ معلوم ہوا کہ شرط بھی درحقیقت خطابِ وضعی میں داخل ہے۔ اور پھر اسی طرح جماع، طوافِ بیت اللہ، نمازوں کی فرضیت اور روزے کی ادائیگی وغیرہ کے لیے حیض مانع ہے۔ عبادات کی ادائیگی اور تصرفات وغیرہ کے معاملے میں جنون مانع ہے، اور اسی طرح کے دیگر امور، یہ سب بھی خطاب شارع سے تعلق رکھتے ہیں۔ یہاں معلوم ہوا کہ "مانع" بھی خطاب وضعی میں داخل ہے۔ اور کھڑا نہ ہو سکنے والے مریض کو بیٹھ کر نماز پڑھنے کی رخصت ہے۔ مسافر کو رمضان میں افطار کرنے کی اجازت ہے، اور مجبور کیے جانے والے شخص کے لیے کلمہ کفر کہنے کی اجازت ہے۔ یہ سب بھی خطابِ شارع ہیں اور ان کا تعلق بھی حکم کے ساتھ ہے، یعنی بیٹھ کر نماز پڑھنا، رمضان میں روزہ چھوڑنا، اور کفر کا کلمہ کہنا۔ معلوم ہوا کہ رخصت بھی خطابِ وضعی میں داخل ہے۔

تو اس بات میں کوئی شک نہیں کہ ان چاروں چیزوں میں شارع کا خطاب ایک حکم بھی لایا ہے، اور اس خطاب میں اس حکم سے متعلق کچھ امور بھی پیش کیے گئے ہیں۔ جبکہ جو احکام عمومی تشریع کے طور پر آئے، اور بندوں کو اس پر عمل کرنے کا حکم دیا گیا، جیسے نماز، روزہ اور جہاد جیسی عبادات اپنی حیثیت میں ہیں، ان کے اندر خطاب وضع کا مطلب یہی ہے کہ ایک تو ان کی تشریع عمومی ہے، اور دوسرے ان احکام پر انسانوں کو عمل کرنا لازمی ہے۔ اور اسی چیز کو عزیمت کہتے ہیں۔ اسی بناء پر عزیمت بھی احکام وضعیہ میں داخل ہے۔ اور یہ عزیمتیں اور رخصتیں ایک ہی قسم شمار ہوتی ہیں، کیونکہ عزیمت اصل ہے اور رخصت اسی سے نکلتی ہے۔ تو رخصت و عزیمت خطاب وضعی ہیں۔ اور جہاں تک دنیا میں عمل کے اثرات کا تعلق ہے، تو خطاب وضع ان اعمال کے اثرات کے لحاظ سے ظاہر ہوتا ہے، مثلاً ہم کہتے ہیں کہ یہ نماز صحیح ہے اگر اس میں تمام ارکان کو پورا کیا گیا ہے۔ اور

اسی طرح ہم اس بیع کو صحیح کہتے ہیں جس میں صحت کی تمام شرائط پوری ہوں، اور اس شرکت کو صحیح کہتے ہیں جس میں شرکت کی شرعی شرائط پوری پائی جاتی ہوں۔ تو خطاب وضع حکم کی ادائیگی کے لحاظ سے حکم کا ایک وصف ہے، نہ کہ اس کی تشریع کے لحاظ سے، شارع نے اس کی بابت بھی حکم دیا ہے، اور بیع کو صحیح تسلیم کیا، اور نماز کو صحیح تسلیم کیا۔ اور اسی طرح اگر بیع میں ایجاب کی کمی ہو، یا نماز میں رکوع کی کمی ہو، یا شرکت میں قبول کی کمی ہو، تو اس وقت وہ باطل ہوتی ہے۔ تو اس نماز یا شرکت کا باطل ہونا ادائیگی کے لحاظ سے حکم کا وصف ہے، تشریع کے لحاظ سے نہیں۔ اور شارع نے اس بارے میں حکم دے کر اسے باطل تسلیم کیا۔ یہاں سے پتا چلا صحت اور بطلان درحقیقت ایک ہی قسم ہیں، کیونکہ دونوں میں شارع کا خطاب ایک ہی حکم سے متعلق ہے، کہ یہ یا تو وہ صحیح ہے یا باطل ہے۔ تاہم ان میں سے صحت اصل ہے اور بطلان کا معاملہ صحت کے احکام پر منحصر ہے، تو اس طرح صحت اور بطلان ایک ہی قسم ہوئے۔

یہ خطاب وضعی ہے جس کا تعلق حکم کے تقاضے سے ہوتا ہے، اس کی پانچ اقسام ہیں: اول سبب، دوم شرط، سوم مانع، چہارم صحت، بطلان اور فساد، پنجم عزیمتیں اور رخصتیں۔

## سبب

شرعی اصطلاح میں سبب ہر ایسے ظاہر اور واضح وصف کو کہا جاتا ہے کہ جس کے بارے کوئی سمعی دلیل یہ بتاتی ہو کہ یہ تشریعِ حکم کی نہیں بلکہ حکم کے وجود کی نشانی ہے۔ جیسے زوال شمس کو نماز کے وجود کی معرفت بنانا، جیسے فرمان باری تعالیٰ ہے: **أَقِمِ الصَّلَاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ** "نماز قائم کرو زوال شمس پر" اور اسی طرح بیہقی کی حدیث میں ہے: **إِذَا زَالَتِ الشَّمْسُ فَصَلُّوا** "جب سورج زائل ہو تو نماز پڑھو۔" تاہم زوال شمس نماز کے واجب ہونے کی نشانی نہیں بلکہ صرف وجود کی نشانی ہے۔ اور اسی طرح رمضان کا چاند دکھائی دینا رمضان کے روزوں کے وجود کی

نشانی ہے، فرمان ہے: **فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ** "پس جو تم میں سے اس ماہ حاضر ہو وہ روزہ رکھے۔" اور اسی طرح مسند احمد کی حدیث میں ہے: **صُومُوا لِرُؤْيَتِهِ** "چاند دکھائی دینے پر روزہ رکھو۔" لہذا سبب حکم کو واجب نہیں کرتا، بلکہ وہ تو حکم کو ظاہر کرتا ہے۔ اور سبب کی حقیقت یہ ہے کہ اسے حکم شرعی کے لیے کسی ایسی خاص حکمت کے طور پر مقرر کیا گیا ہے جس کا تقاضاوہ حکم کرتا ہے۔ چنانچہ نصاب کا ہوناز کوٰۃ کے وجود کا سبب ہے، اور شرعی عقود کسی چیز سے استفادے کی حلت یا ملکیت کی تبدیلی کا سبب ہیں۔ تو اصل حکم وجوب زکوٰۃ ہے، اور نصاب کا وجود اس حکم کی معرفت کے لیے مقرر کیا گیا ہے۔ اور اسی طرح استفادے کی اباحت اور ملکیت کی منتقلی اصل حکم ہیں، جب کہ عقود یعنی معاملات شرعاً اس حکم کے وجود کی پہچان کے لیے مقرر کیے گئے ہیں۔ لہذا اسباب در حقیقت ایسی علامات ہیں جنھیں شارع نے اس لیے مقرر کیا کہ مکلف ان کے ذریعے سے پہچان سکے کہ اس کی طرف سے حکم کو وجود میں لانا ہے۔ لہذا یہ علامات اسباب شرعیہ ہیں۔

تو سبب صرف حکم کے وجود کی علامت ہے، وہ حکم کی ذاتی علامت وصفت نہیں، اس کا معنیٰ یہی ہے کہ وہ حکم کے وجود کے علاوہ اور کسی چیز کی علامت نہیں۔ کیونکہ جو چیز حکم کو واجب کرتی ہے وہ تو دلیل ہے جس میں حکم خود موجود ہے، البتہ یہ دلیل جس حکم کو واجب کرتی ہے اس حکم کی پہچان اس سبب سے ہوتی ہے۔

لیکن علت کا معاملہ اس کے برخلاف ہے، کیونکہ علت اس چیز کو کہتے ہیں جس کی وجہ سے وہ حکم پایا جائے، حکم اسی کی وجہ سے مشروع ہوتا ہے، لہذا اس حکم کی اصل وجہ وہ علت ہی ہوتی ہے، اور علت اس حکم کی تشریع کا سبب بنتی ہے، وجود کا سبب نہیں۔ لہذا علت حکم کے دلائل میں سے ایک علت ہے، کسی حکم کی تشریع میں علت کی مثال نص کی مانند ہوتی ہے، وہ صرف حکم کے وجود کی

نشانی نہیں ہوتی بلکہ علت حکم کی تشریع کو پہچاننے کی نشانی ہے۔ جیسے نماز سے غفلت اس شرعی حکم کی علت ہے کہ کاروبار دنیوی چھوڑ کر نماز کی طرف متوجہ ہوا جائے، اس کا استنباط اس آیت سے ہوتا ہے: **يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ** "اے ایمان والو! جب جمعہ کے روز نماز کے لیے بلایا جائے تو اللہ کے ذکر کی طرف دوڑ پڑو، اور خرید و فروخت کو چھوڑ دو۔" اور اسی طرح اگلی آیت میں ہے: **فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانْتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ** "پس جب نماز پڑھ لی جائے تو زمین میں پھیل جاؤ۔" ان آیات سے معلوم ہوا کہ غفلت ہی وہ چیز ہے جس کی بناء پر حکم مشروع ہوا، اور حکم یہ ہے کہ جمعہ کی اذان پر خرید و فروخت حرام ہے۔ اسی لیے غفلت علت ہے سبب نہیں، جب کہ سورج کا زوال ظہر کی علت نہیں، کیونکہ ظہر کی نماز اس کی وجہ سے مشروع نہیں ہوئی، بلکہ زوال شمس تو اس بات کی نشانی ہے کہ اب ظہر کو وجود میں لانا واجب ہے۔

## شرط

شرط ایسے وصف کا نام ہے جو اپنے مشروط کے تمام تر تقاضوں کو مکمل کرنے والا ہو، یا ان تقاضوں کو مکمل کرنے والا ہو جو تقاضے حکم نے مشروط کے لیے مقرر کیے ہیں۔ لہٰذا سال کا گزرنا نقد رقم کی زکوٰۃ کے معاملے میں ملکیت نصاب کو مکمل کرتا ہے، تو حولان حول یعنی سال گزرنا ملکیت نصاب کی شرط ہے تاکہ اس مال میں زکوٰۃ واجب ہو۔ لہٰذا شرط مشروط کے تقاضوں میں سے ایک تقاضا ہوتا ہے۔ شادی شدہ زانی کو رجم کرنے کے معاملے میں محصن ہونا (شادی شدہ ہونا) زانی کے وصف کی تکمیل کرتا ہے، لہٰذا یہ وصف زانی پر رجم کے وجوب کے لیے شرط ہے۔ لہٰذا یہ وصف مشروط کے تقاضوں میں سے ہے۔ اور اسی طرح وضو بھی نماز سے متعلق جو حکم کے تقاضے ہیں انھیں پورا کرنے والا ہے، لہٰذا یہ بھی نماز میں شرط ہے کیونکہ یہ شرط اس مشروط یعنی نماز کے تقاضوں میں

سے ایک تقاضا ہے۔ یہی معاملہ ستر عورت (ستر کے چھپانے) کا ہے کہ وہ بھی نماز کے حکم کے تقاضوں کو مکمل کرتا ہے، تو یہ نماز میں شرط ہے کیونکہ یہ حکم کے مطابق مشروط کے تقاضے کو پورا کر رہا ہے۔ یہی معاملہ تمام شرائط کا ہوتا ہے۔ اور شرط مشروط سے علیحدہ چیز ہوتی ہے، کیونکہ شرط ایک وصف ہوتا ہے جو مشروط کو مکمل کرتا ہے، شرط مشروط کے اجزاء میں سے ایک جزو نہیں ہوتی۔

اس بنیاد پر شرط رکن سے مختلف چیز ہے کیونکہ رکن تو کسی چیز کے اجزاء میں سے ایک جزو ہوتا ہے، اس سے علیحدہ نہیں ہوتا، رکن کی بابت یہ نہیں کہا جا سکتا کہ یہ اس چیز سے علیحدہ ہے جس کا رکن ہے، اور نہ اس چیز کا مماثل کہا جا سکتا ہے، کیونکہ رکن تو اصل کا صرف ایک جزو ہوتا ہے۔ لیکن شرط کے لیے لازم ہے کہ وہ مشروط کے علاوہ چیز ہو، اور ساتھ ہی وہ اس چیز کو مکمل کرنے والی بھی ہو۔ اسی لیے شرط کی تعریف یہ کی گئی ہے کہ جس کے نہ ہونے سے مشروط کا نہ ہونا لازم آتا ہو لیکن اس کے وجود سے مشروط کا وجود لازم نہ ہو۔ یہ بات شرط کے اثر کے حوالے سے ہو رہی ہے کہ شرط کا مشروط سے تعلق ایسا ہی ہے جیسے صفت کا موصوف سے تعلق، تو موصوف اس وقت موجود نہیں ہو سکتا جب صفت موجود نہ ہو، لیکن کبھی کبھار صفت تو پائی جاتی ہے موصوف نہیں پایا جاتا، یہی معاملہ شرط کا ہے۔ لہذا کہیں گے کہ جب طہارت نہ ہو تو نماز نہیں لیکن کبھی طہارت ہو اور نماز نہ ہو ایسا ممکن ہے۔ شرط حکم تکلیفی کے ساتھ ہی خاص نہیں، بلکہ یہ کبھی حکم تکلیفی میں شامل ہوتی ہے اور کبھی حکم وضعی میں شامل ہوتی ہے۔

چنانچہ کچھ شرائط کا تعلق خطاب تکلیفی سے ہے جیسے طہارت اور ستر کا چھپانا، اور کپڑوں کی پاکی، ان میں سے ہر چیز نماز کے لیے شرط ہے۔ اور کچھ شرائط کا تعلق خطاب وضعی سے ہوتا ہے، جیسے زکوٰۃ

کے نصاب میں سال کا گزرنا، زنا میں احصان (شادی شدہ ہونا)، چوری میں مال کا محفوظ ہونا وغیرہ۔ تو یہ احکام وضعیہ ہیں۔

ان تمام چیزوں پر شرط ہونے کے اعتبار سے شرط کی تعریف صادق بھی آتی ہے، اس لیے یہ تمام چیزیں شرعاً شرط ہیں کیونکہ ان پر دلیل بھی موجود ہے۔ البتہ پہلی قسم کی چیزیں تو حکم کے لیے شرط ہیں، جب کہ دوسری قسم کی چیزیں ان امور کے لیے شرط ہیں جن کے لیے حکم کو وضع کیا گیا ہے۔

اور شرائط شرعیہ کے اندر معاملات کی شرائط بھی داخل ہیں، جیسے بیع، شرکت، وقف اور ان جیسی دیگر چیزوں کی شرائط۔ البتہ یہ شرائط احکام تکلیفیہ اور احکام وضعیہ کی شرائط جیسی نہیں بایں طور کہ ان کے لیے بھی کسی ایسی شرعی دلیل کی ضرورت ہو جو شرط کے شرط ہونے کی حیثیت پر دلالت کرتی ہو، بلکہ ان شرائط میں صرف اسی قدر ضروری ہے کہ وہ ان چیزوں کے مخالف نہ ہو جس پر شریعت کی نص وارد ہو چکی۔ یعنی حکم تکلیفی کی یا حکم وضعی کی شرائط کے لیے یہ ضروری ہے کہ کوئی شرعی دلیل اس کے شرط ہونے پر دلالت کرے، بخلاف معاملات کی شرائط کے، کیونکہ ان میں یہ بات شرط نہیں کہ شریعت میں اس پر کوئی دلیل وارد ہوئی ہو۔ بلکہ دونوں فریقین کے لیے یہ بات جائز ہے کہ وہ جو چاہیں شرط عائد کر دیں لیکن ان دونوں کے لیے یا ان میں سے کسی بھی ایک کے لیے یہ ہرگز جائز نہیں کہ وہ ایسی شرائط مقرر کر دیں جو شریعت کی نص کے مخالف ہوں۔ وہاں معاملات میں لازم ہے کہ جو شرطیں عائد کی جائیں وہ شریعت کے مخالف نہ ہوں، یہ لازمی نہیں کہ معاملات کی شرائط پر کوئی شرعی دلیل بھی قائم ہو جیسا کہ بخاری کی حدیث میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: **مَا بَالُ رِجَالٍ يَشْتَرِطُونَ شُرُوطًا لَيْسَتْ فِي كِتَابِ اللَّهِ، مَا كَانَ مِنْ شَرْطٍ لَيْسَ فِي كِتَابِ اللَّهِ فَهُوَ بَاطِلٌ، وَإِنْ كَانَ مِائَةَ شَرْطٍ،**

**قَضَاءُ اللَّهِ أَحَقُّ، وَشَرْطُ اللَّهِ أَوْثَقُ**" ان لوگوں کا کیا معاملہ ہے جو ایسی شرائط لگاتے ہیں جو اللہ کی کتاب میں موجود نہیں۔ جب بھی کوئی ایسی شرط ہو جو اللہ کی کتاب میں نہ ہو تو وہ باطل ہے اگرچہ وہ سو شرائط ہوں اللہ کا فیصلہ زیادہ حقدار ہے اور اللہ کی شرط زیادہ مضبوط ہے۔"

اس حدیث میں اللہ کی کتاب میں نہ ہونے سے مراد یہ ہے کہ وہ اللہ کی کتاب کے خلاف ہو، یعنی اللہ کے حکم میں نہ ہو اور نہ ہی اللہ کے فیصلے کے تقاضے پر ہو، کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے شرائط لگانے کا مطلقاً اختیار دیا، اور یہ بیان کیا کہ جو چیز اللہ کے حکم کے مخالف ہیں وہ باطل ہیں۔ لہذا آپ علیہ السلام نے شرائط لگانے سے منع نہیں فرمایا۔ جب آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان شرائط کو ماننے سے نفی فرما دیا جو اللہ کی کتاب میں نہیں تو اس کا معنی یہ ہے کہ آپ علیہ السلام نے ان شرائط کا اعتبار کرنے سے منع فرمایا جو اللہ کی کتاب کے مخالف ہیں۔ بخاری میں حدیث کے الفاظ یہ ہیں: **عَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا قَالَتْ: جَاءَتْنِي بَرِيرَةُ فَقَالَتْ: كَاتَبْتُ أَهْلِي عَلَى تِسْعِ أَوَاقٍ فِي كُلِّ عَامٍ وَقِيَّةٌ، فَأَعِينِينِي، فَقُلْتُ: إِنْ أَحَبَّ أَهْلُكِ أَنْ أَعُدَّهَا لَهُمْ وَيَكُونَ وَلاَؤُكِ لِي فَعَلْتُ. فَذَهَبَتْ بَرِيرَةُ إِلَى أَهْلِهَا، فَقَالَتْ لَهُمْ، فَأَبَوْا ذَلِكَ عَلَيْهَا، فَجَاءَتْ مِنْ عِنْدِهِمْ وَرَسُولُ اللَّهِ ﷺ جَالِسٌ، فَقَالَتْ: إِنِّي قَدْ عَرَضْتُ ذَلِكَ عَلَيْهِمْ فَأَبَوْا، إِلاَّ أَنْ يَكُونَ الْوَلاَءُ لَهُمْ. فَسَمِعَ النَّبِيُّ ﷺ فَأَخْبَرَتْ عَائِشَةُ النَّبِيَّ ﷺ فَقَالَ: خُذِيهَا، وَاشْتَرِطِي لَهُمْ الْوَلاَءَ، فَإِنَّمَا الْوَلاَءُ لِمَنْ أَعْتَقَ، فَفَعَلَتْ عَائِشَةُ. ثُمَّ قَامَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فِي النَّاسِ فَحَمِدَ اللَّهَ، وَأَثْنَى عَلَيْهِ، ثُمَّ قَالَ: أَمَّا بَعْدُ مَا بَالُ رِجَالٍ..**" حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے مروی ہے وہ فرماتی ہیں کہ میرے پاس بریدہ آئی اور کہنے لگی کہ میں نے اپنے آقا سے کتابت کا معاہدہ کر لیا کہ میں انہیں نو اوقیہ دوں گی، ہر سال ایک اوقیہ۔ لیکن اب میں عاجز ہو چکی ہوں۔ تو میں نے کہا اگر تمہارے مولیٰ مان جائیں تو میں اتنا مال انھیں ادا کر دوں، اور تمہیں خرید کر آزاد کر دوں، لیکن تمہاری ولایت پھر مجھے حاصل ہو گی، تو

میں یہ کام کر سکتی ہوں۔ چنانچہ بریرہ اپنے آقا کے پاس گئی اور اسے یہ بات بتائی تو اس نے ولایت والی شرط سے انکار کر دیا، بریرہ وہاں سے اٹھ کر میرے پاس لوٹی تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تشریف فرما تھے۔ بریرہ نے بتایا کہ میں نے اپنے آقا کے سامنے یہ پیشکش رکھی لیکن وہ انکار کر چکے ہیں، کیونکہ وہ اس صورت میں بھی خود ہی ولایت چاہتے ہیں۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جب یہ بات سنی تو حضرت عائشہ نے آپ کو ماجرا سنا دیا۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اے بریرہ یہ مال لے لو اور ولایت ان ہی کے لیے مشروط کر لو، لیکن درحقیقت ولایت تو اسی کو ملتی ہے جو آزاد کرتا ہے۔ چنانچہ عائشہ رضی اللہ عنہ نے بھی ایسا ہی کیا۔ (یعنی انھیں خرید کر خود سے بریرہ کو آزاد کر دیا) پھر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لوگوں کے سامنے کھڑے ہوئے اور اللہ کی تعریف کی اور حمد و ثنا بیان کی اور پھر فرمایا اما بعد۔" اس سے معلوم ہوا کہ جس شرط سے منع کیا گیا وہ ایسی شرط ہے جو کتاب اللہ اور سنت رسول کی مخالف ہو۔ اس حدیث سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ شرط ایسی ہونا ضروری ہے جو کتاب اللہ اور سنت رسول میں موجود ہو۔ اس بناء پر معاملات میں یہ ضروری ہے کہ کوئی شرط شریعت مخالف نہ ہو، یعنی شریعت کی نصوص کے مخالف نہ ہو، اور نہ کسی ایسے شرعی حکم کے مخالف ہو جس پر دلیل شرعی موجود ہو۔ مثال کے طور پر شریعت نے ولایت آزاد کنندہ کا حق قرار دیا، لہٰذا اب یہ درست نہ ہو گا کہ غلام کو اس شرط کے ساتھ بیچا جائے کہ اس کی ولایت فروخت کنندہ کو حاصل ہو گی۔ اس صورت میں شرط ضائع ہو گی اور فروخت درست کہلائے گی۔ اور اسی طرح یوں کہنا بھی درست نہیں کہ میں نے تمہیں یہ چیز بیچ دی، اگر نقد دو گے تو ہزار روپے اور ادھار دو گے تو دو ہزار میں۔ کیونکہ یہ ایک ہی سودا ہے جس میں دو شرطیں پائی جا رہی ہیں، ان کے بدلنے سے مقصود بھی بدل رہا ہے، اس لیے یہ شرط باطل ہے اور اسی وجہ سے یہ بیع بھی باطل ہو گی۔ کیونکہ ابو داؤد کی حدیث میں رسول اللہ ﷺ کا فرمان ہے: **لَا يَحِلُّ**

**سَلَفٌ وَبَيْعٌ، وَلاَ شَرْطَانِ فِي بَيْعٍ** "حلال نہیں ہے ادھار اور بیع ایک ساتھ اور نہ ہی ایک بیع میں دو شرطیں حلال ہیں۔" اور اسی طرح اگر کوئی شخص دوسرے کو سودا بیچے اور یہ شرط لگا دے کہ وہ یہ سودا آگے کسی اور کو فروخت نہ کرے گا تو شرط بیکار اور بیع درست ہو گی، کیونکہ یہ شرط مقتضائے عقد کے منافی ہے، عقد کا تقاضا ہے کہ خریدار چیز کا مالک بنے اور اس میں حسب منشا تصرف کرے۔ اس لیے یہ شرط حکم شرعی کے مخالف ہے۔ پس اس طرح وہ تمام شرائط جو شریعت کے مخالف ہوں ان کا کوئی اعتبار نہیں کیا جائے گا، خواہ وہ شرط کسی نص شرعی کے مخالف ہو یا کسی ایسے حکم شرعی کے مخالف ہو جس پر شرعی دلیل موجود ہو، یا وہ احکام وضعیہ کے خلاف ہو۔

اور یہ بات کہ شریعت نے مسلمان کے لیے مباح کیا کہ وہ معاملات میں جو چاہے شرط لگائیں سوائے اس شرط کے جو اللہ کی کتاب یا کسی حکم شرعی کی مخالف ہو اس کی دلیل حضرت بریرہ کے بارے میں حضرت عائشہ کی وہ روایت ہے جو بخاری نے نقل کی کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عائشہ سے فرمایا: **اشْتَرِيهَا فَأَعْتِقِيهَا، وَلْيَشْتَرِطُوا مَا شَاءُوا** "اس کو خرید کر آزاد کر دو اور جو چاہے شرط لگاتے رہیں۔" اور یہ روایت اس بابت میں اباحت کا ثبوت ہے کہ انسان جو چاہے شرط عائد کر دے اس کی تائید حاکم کی اس روایت سے بھی ہوتی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: **الْمُسْلِمُونَ عِنْدَ شُرُوطِهِمْ** "مسلمان اپنی شرطوں پر برقرار رہیں گے۔" اور اسی طرح رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسی شرطیں لگانے کو برقرار رکھا جو اللہ کی کتاب میں مذکور نہیں ہیں۔ امام مسلم نے حضرت جابر سے روایت نقل فرمائی: **أَنَّهُ كَانَ يَسِيرُ عَلَى جَمَلٍ لَهُ قَدْ أَعْيَا، فَأَرَادَ أَنْ يُسَيِّبَهُ، قَالَ: فَلَحِقَنِي النَّبِيُّ ﷺ فَدَعَا لِي وَضَرَبَهُ، فَسَارَ سَيْرًا لَمْ يَسِرْ مِثْلَهُ، قَالَ: بِعْنِيهِ بِوُقِيَّةٍ، قُلْتُ: لاَ، ثُمَّ قَالَ: بِعْنِيهِ، فَبِعْتُهُ بِوُقِيَّةٍ، وَاسْتَثْنَيْتُ عَلَيْهِ حُمْلاَنَهُ إِلَى أَهْلِي**

"وہ ایک ذاتی اونٹ پر سفر کر رہے تھے جو کہ تھک چکا تھا، اسی اثنا میں نبی ﷺ اس کے پاس سے گزرے تو آپ نے اسے مارا تو وہ یوں چلنے لگا کہ وہ پہلے کبھی ایسے نہیں چلتا تھا، پھر آپ ﷺ نے فرمایا: اسے ایک اوقیہ کے بدلے میں مجھے بیچ دو۔ جابر رضی اللہ عنہ نے عرض کیا، میں نے اسے بیچ دیا البتہ میں اپنے اہل و عیال تک پہنچنے کی مہلت مانگتا ہوں۔" یہاں اونٹ پر گھر تک سواری کو مستثنیٰ کرنا یہ بیع کے اندر ایک شرط لگائی گئی تھی۔ اور اسی طرح حضرت سفینہ بن عبد الرحمن سے مروی ہے وہ فرماتے ہیں: **أَعْتَقَتْنِي أُمُّ سَلَمَةَ، وَاشْتَرَطَتْ عَلَيَّ أَنْ أَخْدُمَ النَّبِيَّ ﷺ** ""مجھے ام سلمہ نے آزاد کر دیا تھا اور مجھ پر یہ شرط عائد کر دی تھی کہ میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت کروں گا۔" اور ابو داؤد کی روایت میں یوں آیا ہے: **كُنْتُ مَمْلُوكًا لأُمِّ سَلَمَةَ فَقَالَتْ: أُعْتِقُكَ وَأَشْتَرِطُ عَلَيْكَ أَنْ تَخْدُمَ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ مَا عِشْتَ، فَقُلْتُ: وَإِنْ لَمْ تَشْتَرِطِي عَلَيَّ مَا فَارَقْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ مَا عِشْتُ؛ فَأَعْتَقَتْنِي وَاشْتَرَطَتْ عَلَيَّ** "میں ام سلمہ کا غلام تھا انہوں نے مجھ سے فرمایا کہ میں تمہیں اس شرط پر آزاد کرتی ہوں کہ آپ رسول اللہ کی خدمت زندگی بھر کریں گے۔ میں نے کہا: اگر آپ یہ شرط مجھ پر نہ بھی لگائیں تب بھی میں رسول اللہ سے اپنی زندگی بھر جدا نہ ہوں گا۔ لہذا انہوں نے اسی شرط کے ساتھ مجھے آزاد کر دیا۔" چنانچہ اسی طرح اور متعدد روایات کی رو سے معاملات کے اندر ایسی شرائط لگانا ثابت ہے جو شریعت میں منصوص نہیں، بلکہ ہر انسان جیسی اس کی رائے بنے وہ شرط لگا سکتا ہے۔ اور اس بارے میں جو کچھ بھی وارد ہوا وہ صرف یہی ہے کہ شرط ایسی ہو جو اللہ کی کتاب کے مخالف نہ ہو اور نہ ہی شریعت کے احکام میں سے کسی حکم کے مخالف ہو۔ وہ شرط ضروری ہے کہ ایسی ہو جو کسی حلال کو حرام نہ کرے اور نہ کسی حرام کو حلال کرے۔ کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: **الْمُسْلِمُونَ عَلَى شُرُوطِهِمْ، إِلاَّ**

**شَرْطًا حَرَّمَ حَلاَلاً أَوْ أَحَلَّ حَرَامًا** "مسلمان اپنی شرطوں پر برقرار رہیں گے سوائے ایسی شرط کے جو کسی حلال کو حرام یا کسی حرام کو حلال کرے۔"

## مانع

مانع کبھی تو حکم کو روکنے والا ہوتا ہے، اسے مانع الحکم کہتے ہیں۔ اور کبھی سبب کو روکنے والا ہوتا ہے اور اسے مانع السبب کہتے ہیں۔

مانع حکم اس ظاہری اور متعین وصف کو کہا جاتا ہے جس کے ہونے پر اصل حکم کا عکس لازم آتا ہے، جیسے جان بوجھ کر قتل کرنا، ایک مانع ہے بیٹے کے لیے اپنے باپ کی میراث ملنے سے۔ حالانکہ بیٹا ہونے کا تقاضا یہ ہے کہ وہ وارث بنے۔

اور مانع سبب ایسے ظاہری اور متعین وصف کو کہا جاتا ہے جس کے ہونے پر سبب کا عکس لازم آتا ہے، جیسے دَین (مالی واجبات)، اس کا ہونا وجوب زکوٰۃ کے لیے مانع ہے اس شخص پر سے جس کے پاس نصاب زکوٰۃ ہو اور اس پر سال گزر جائے۔ کیونکہ دَین اس بقائے نصاب کی تکمیل سے مانع ہے جو سبب زکوٰۃ ہے۔ نصاب جو کہ سبب زکوٰۃ ہے اس کا تقاضا ہے کہ سال گزرنے پر زکوٰۃ واجب ہو، جب کہ دَین اس کا بالکل الٹ تقاضا کر رہا ہے کہ نصاب ہونے اور سال گزر جانے کے باوجود زکوٰۃ واجب نہ ہو۔ البتہ جو دَین مانع سبب ہے وہ وہی ہوگا جو اتنا زیادہ ہو جسے منہا کرنے سے کل مال نصابِ زکوٰۃ سے کم ہو جائے۔

مانع کی دو قسمیں ہیں: مانع کی پہلی قسم وہ ہے جو طلب اور ادا دونوں کو روک دیتی ہے۔ اور دوسری وہ ہے جو صرف طلب کو روکتی ہے ادا کو نہیں روکتی۔ پہلی قسم جو طلب اور ادا دونوں کو روکتی ہے اس کی مثال یہ ہے جیسے نیند یا جنون کی وجہ سے عقل کا زائل ہو جانا۔ کیونکہ یہ نماز، روزہ، بیوع اور دیگر احکام کی طلب کو بھی روک دیتا ہے اور ان کی ادا کو بھی روک دیتا ہے۔ تو یہ مانع در حقیقت طلب ہی

سے منع کر دیتا ہے۔ کیونکہ مکلف کے افعال کے ساتھ خطاب خداوندی کا تعلق ہونے کے لیے عقل ہی شرط ہے، کیونکہ عقل ہی تکلیف کا دارومدار ہے جیسے حیض و نفاس کہ یہ نماز روزہ اور مسجد میں داخل ہونے سے روک دیتے ہیں۔ لہذا یہ دونوں چیزیں اصل طلب سے مانع کہلائیں گی۔ کیونکہ نماز، روزہ اور مسجد میں داخلے کے لیے حیض اور نفاس سے پاکی شرط ہے۔ عقل کا زوال اور حیض و نفاس کا ہونا دونوں کے دونوں طلب اور ادا دونوں ہی چیزوں سے مانع کہلائیں گے۔

اور جو چیز صرف طلب سے روکتی ہے ادا سے نہیں روکتی، اس کی مثال نماز جمعہ کے اعتبار سے مونث ہونا، اور روزے کے اعتبار سے بالغ ہونا ہے۔ کیونکہ عورت ہونا جمعہ کی نماز کی طلب سے روکتا ہے اور بچپن یعنی نابالغ ہونا نماز اور روزے کی طلب سے روکتا ہے۔ کیونکہ نمازِ جمعہ عورت پر واجب نہیں اور نماز اور روزہ بچے پر واجب نہیں، لیکن اگر عورت جمعہ کی نماز پڑھ لے اور بچہ نماز اور روزہ رکھ لے تو ان دونوں کی طرف سے یہ عبادات درست ہوں گی، کیونکہ اصل جو مانع تھا وہ تو طلب سے روکتا تھا، ادا سے نہیں روک رہا تھا۔ اور یہی مثال سفر کی ہے کہ وہ روزے کی طلب سے مانع ہے اور نماز مکمل پڑھنے سے مانع ہے، لیکن اگر مسافر روزہ رکھ لے یا نماز مکمل کر لے اور قصر نہ کرے تو یہ جائز ہے، کیونکہ اصل میں مانع طلب سے مانع تھا ادا سے مانع نہیں تھا۔ اور یہی مثال تمام رخصتوں کے اسباب کی ہے کہ وہ سب کے سب طلب سے مانع ہوتے ہیں ادا سے مانع نہیں ہوتے۔

## صحت، بطلان اور فساد

صحت شارع کے حکم کی موافقت کا نام ہے۔ کبھی صحت کا لفظ بول کر دنیا میں کسی عمل کے آثار مرتب ہونا مراد لیا جاتا ہے، اور کبھی کسی عمل کے اخرت میں اثار مرتب ہونے پر صحت کا اطلاق کیا جاتا ہے۔ جو نماز اپنے ارکان اور اپنی شرائط کے ساتھ پڑھی جائے نمازی کے نزدیک بھی اور حقیقت میں بھی، تو ایسی نماز صحیح ہو گی۔ ایسی نماز کو اس معنی میں صحیح کہا جائے گا کہ یہ کافی ہے اور

ذمے کو بری کرنے والی ہے اور قضا کو ٹالنے والی ہے۔ اور اسی طرح خرید و فروخت اپنی تمام شرائط کو جامع ہو تو یہ بیع صحیح ہو گی۔ ایسی بیع کو آپ اس معنی میں صحیح کہیں گے کہ شرعاً اس سے ملکیت حاصل ہو جاتی ہے اور مبیع (خریدی گئی چیز) سے فائدہ اٹھانا مباح ہو جاتا ہے اور اس میں تصرف جائز ہو جاتا ہے۔ یہ معاملہ تو دنیا میں عمل کے آثار مرتب ہونے کے اعتبار سے تھا۔ اخرت میں عمل کے آثار مرتب ہونے کے اعتبار سے آپ یوں کہیں گے کہ یہ نماز اس معنی میں صحیح ہے کہ آخرت میں اس پر ثواب کی امید کی جائے۔ اور آپ بیع کو صحیح کہیں گے اس معنی میں کہ شارع کا حکم پورا کرنے کی نیت پائی گئی۔ اور شارع کے امر و نہی کے تقاضے کے پیش نظر یہ نیت بھی باعث ثواب ہے۔ لہذا اس نیت کے ساتھ عمل پر بھی ثواب کی امید ہو گی۔ ہاں البتہ آخرت میں کسی عمل کے آثار مرتب ہونے کا معاملہ عموماً عبادات میں ہی دیکھا جاتا ہے، اس کے علاوہ دیگر چیزوں میں نہیں دیکھا جاتا۔

اس معاملے کو عبادات یعنی نماز، روزہ اور حج وغیرہ میں ملحوظ رکھا جاتا ہے، اس کے علاوہ معاملات، اخلاق یعنی سچائی وغیرہ اور سزاؤں میں اسے ملحوظ نہیں رکھا جاتا۔ اس اعتبار سے صحت و بطلان کی بحث زیادہ تر کسی عمل کے دنیا میں ہی آثار مرتب ہونے کے بارے میں ہوتی ہے کہ یہ کافی ہے اور بری الذمہ کر دیتی ہے وغیرہ۔ تاہم عبادات کے علاوہ دیگر چیزوں میں صحت سے مراد یہ ہوتا ہے کہ یہ حلال ہے، اور بطلان سے مراد یہ ہوتا ہے کہ یہ حرام ہے۔ چنانچہ معاملات میں صحت سے مراد حلال ہونا اور بطلان سے حرمت یعنی اس کے استعمال کی حرمت مراد ہوتی ہے، اور حرمت پر آخرت میں سزا کا ترتب ہوتا ہے۔ لہذا جو شخص کسی باطل عقد کے ذریعے مال کا مالک ہوا تو یہ مال حرام ہو گا، اور اس کا کرنے والا آخرت میں سزا کا مستحق ہو گا۔

اور باطل ہونا وہ چیز ہے جو صحت کے مقابلے میں ہوتا ہے یعنی اس کام میں شارع کے حکم کی موافقت نہ ہونا۔ اور بطلان بول کر دنیا میں کسی عمل کے آثار کا مرتب نہ ہونا اور اخرت میں سزا کا ہونا مراد لیا جاتا ہے، بایں معنی کہ وہ کام کافی نہیں اور نہ ہی انسان کو بری الذمہ کرتا ہے اور نہ ہی قضا کو ساقط کر دیتا ہے۔ پس جب نماز کے ارکان میں سے کسی رکن کو چھوڑ دیا جائے تو وہ نماز باطل ہوتی ہے اور اسی طرح اگر شرکت کے صحیح ہونے کی شرائط میں سے کوئی شرط نہ پائی جائے تو وہ شرکت بھی باطل ہوتی ہے۔ جیسے دو شخص کوئی مال کسی بینک میں رکھیں بایں طور کہ دونوں مضارب ہوں اور پھر دونوں اپنی طرف سے کسی اور آدمی کو وکیل بنادیں جو مال میں بیع اور شراء کا کام سنبھالے، اور منافع دونوں کے درمیان آدھا آدھا ہو، تو یہ شرکت باطل ہوگی کیونکہ یہ شرکت منعقد ہی نہیں ہوئی۔ اس لیے کہ اس میں دوسرے شریک کے ساتھ ایجاب و قبول ہی نہیں ہوا۔ حالانکہ اس تیسرے شریک کے ساتھ ایجاب اور قبول شرکت کے منعقد ہونے کے لیے شرط تھا۔ اسی لیے یہ شرکت باطل ہے۔ اس معاملے میں وکیل کا تصرف کرنا بھی باطل ہے کیونکہ شریک مضارب کو اگر ہم شریک مضارب ہی مانیں تو جب وہ خود تصرف کا مالک نہیں تو وہ اس تصرف کا وکیل بھی کسی کو بنانے کا اختیار نہیں رکھتا۔ لہذا یہ عقد باطل ہے اور باطل ہونے کی ایک اور مثال ہے بیع کا ممنوع ہونا، یعنی اس سے منع کیا گیا ہو، جیسے (جانور کے) حمل کو فروخت کرنا یعنی جو ماں کے پیٹ میں بچہ ہوتا ہے اسے فروخت کرنا۔ اور اس چیز سے فائدہ اٹھانے کی حرمت بھی باطل ہونے پر مرتب ہوتی ہے اور آخرت میں سزا بھی لازم آتی ہے۔ اسی لیے بطلان کے دنیا میں بھی اثرات ہیں اور آخرت میں بھی اثرات مرتب ہوتے ہیں۔

فاسد ہونا باطل ہونے سے مختلف چیز ہے۔ کیونکہ باطل ہونے کا مطلب تو یہ ہے کہ اصلا شارع کے حکم کی موافقت کی ہی نہیں گئی یعنی وہ درحقیقت منع کردہ چیز ہے جیسے حمل کو فروخت کرنا، یا وہ

ایسی شرط جس کو پورا نہیں کیا گیا وہ اصل فعل ہی میں خلل انداز ہوتی ہے۔ جبکہ فساد کا معاملہ ایسا نہیں، کیونکہ جو چیز فاسد ہے وہ در حقیقت شارع کے حکم کے موافق تو ہے اور اس کا وصف اصل چیز میں بھی خلل انداز نہیں ہو رہا، تاہم وہ وصف شارع کے حکم کے مخالف ہے۔ عبادات کے اندر تو فساد ہوتا ہی نہیں کیونکہ عبادات کی شرائط اور ارکان تو تمام کی تمام اصل سے تعلق رکھنے والی چیزیں ہوتی ہیں۔ جبکہ معاملات میں فاسد ہونے کا تصور ہوتا ہے۔ مثال کے طور پر حمل کی خرید و فروخت کرنا بنیادی طور پر تو باطل ہے کیونکہ اس کی اصل ہی سے شرع نے منع کیا ہے۔ لیکن اس کے بر خلاف کوئی شہری شخص کسی دیہاتی کے لیے فروخت کرے تو یہ بیع فاسد ہے، کیونکہ دیہاتی شخص قیمتوں کو جانتا نہیں۔ لہٰذا جب وہ بازاری قیمت کو دیکھ لے تو تب اسے اختیار مل جائے گا کہ اس فروخت کو اب نافذ کر دے یا فسخ کر دے۔ اور اسی طرح شرکت مساہمہ اپنی اصل میں باطل ہے، کیونکہ اس میں دوسرے شریک کے ساتھ ایجاب و قبول ہی نہیں ہوتا، لہٰذا جب ایسی شرط نہیں پائی گئی جس کا تعلق معاملے کی بنیاد سے ہے تو وہ باطل ہو گی۔ اس کے بر خلاف شرکاء کے مال کا علم نہ ہونے کے باوجود جو شرکت کی جائے وہ شرکت بھی فاسد ہے، لہٰذا جب شرکاء کے مال کا علم ہو جائے تو یہ شرکت درست ہو گی، یا وہ خود ہی باہم طے کر لیں ہر شریک کا اتنا مال شرکت میں موجود ہے۔ اس طرح شرکت درست ہو گی۔

## عزیمت اور رخصت

عزیمت کسی حکم کی ایسی عمومی تشریع کو کہا جاتا ہے جس پر عمل کرنا بندوں پر لازم قرار دیا گیا ہو۔ اور جب کسی عذر کی بناء پر عزیمت میں تخفیف کرتے ہوئے جو احکام اس طرح مشروع کیے جائیں کہ ان پر عمل کرنا لازمی نہ ہو، انھیں رخصت کہتے ہیں۔ مثلاً روزہ رکھنا عزیمت ہے اور مریض کے لیے افطار کرنا رخصت ہے۔ اور وضو میں اعضاء کو دھونا عزیمت ہے اور زخمی یا ٹوٹے ہوئے اعضاء

پر مسح کرنا رخصت ہے۔ اور کھڑے ہو کر نماز پڑھنا عزیمت ہے اور کھڑے ہونے سے عاجز شخص کے لیے بیٹھ کر نماز پڑھنا رخصت ہے۔ پس عزیمت وہ چیز ہے جس کی تشریع عمومی ہو۔ عزیمت بعض مکلفین کو چھوڑ کر صرف بعض کے ساتھ خاص نہیں ہو گی اور نہ ہی اس پر عمل کرنے میں اختیار حاصل ہو گا، بلکہ عام حالت میں صرف اسی پر عمل کرنا لازم ہو گا۔ اور رخصت وہ چیز ہے جس کی تشریع کسی عذر کی وجہ سے آئی ہو۔ لہذا رخصت کی تشریع اسی وقت تک معتبر ہو گی جب تک عذر پایا جائے۔ اور جب عذر نہ ہو تو اس کی تشریع بھی معتبر نہیں۔ یہ رخصت صرف ایسے مکلفین کے ساتھ خاص ہے جن میں یہ عذر پایا جاتا ہے۔ اس اعتبار سے کسی عمومی نص سے مستثنیٰ حکم رخصت نہیں کہلائے گا بلکہ وہ عزیمت ہی کہلائے گا۔ اور اسی طریقے سے ایسا حکم جو بعض حالات کے ساتھ خاص ہو وہ بھی رخصت نہیں کہلائے گا، بلکہ عزیمت ہی ہو گا کیونکہ یہ تو حالات ہیں عذر نہیں ہیں۔ مثال کے طور پر ایسی عورت جس کا شوہر وفات پا جائے اس کی عدت چار ماہ اور دس دن ہیں، جب کہ ایسی حاملہ عورت جس کا شوہر وفات پا جائے اس کی عدت یہ ہے کہ وہ بچہ جن دے۔ یہاں چونکہ یہ دوسرا حکم اس پہلے والے حکم سے مستثنیٰ ہے اس لیے اسے رخصت نہیں کہیں گے۔ اور اسی طرح خرید و فروخت جب اس کے اندر تمام شرائط موجود ہوں اور شریعت میں اس کی ممانعت بھی نہ ہو تو وہ صحیح ہے۔ لیکن اس کے برعکس غبن فاحش (واضح ترین اتار چڑھاؤ) کے ساتھ خرید و فروخت کرنا اگرچہ اس میں تمام شرائط پائی جائیں اور وہ ممنوع بھی نہ ہو تو وہ بیع فاسد کہلائے گی۔ ایسے شخص کو اختیار حاصل ہو گا کہ وہ اس سودے کو ختم کر دے لہذا یہ رخصت نہیں ہے۔ اور اسی طرح جس چیز پر قبضہ نہ ہو اسے بیچنا باطل ہے۔ لیکن ایسا حیوان جس پر قبضہ نہ ہو اسے بیچنا جائز ہے۔ لہذا یہ بھی رخصت نہیں۔ اسی بنیاد پر بیع سلم، بیع عرایا، مساقاۃ اور اس جیسے دیگر معاملات رخصت نہیں بلکہ عزیمت میں شمار ہوں گے۔ اور تمام کے تمام مباحات

بھی عزیمت ہیں رخصت نہیں۔ اس لیے کہ بندوں پر کسی چیز کے لازم کرنے سے مقصود یہ ہے کہ وہ حکم پر عمل کریں، خواہ وہ واجب ہو، مندوب ہو، مباح ہو یا حرام و مکروہ ہو۔ دیکھیے مردار کھانا حرام ہے، لیکن کسی مضطر (مجبور) شخص کے لیے وہ مردار کھانا جائز ہے، لہذا یہ رخصت ہے۔ لہذا مقصد یہ ہے کہ جو حکم ہے اس پر عمل کیا جائے، کسی متعین عمل پر قائم ہونا مقصود نہیں۔ البتہ موطا امام مالک میں رسول اللہ ﷺ کا یہ فرمان ہے: **أَرْخَصَ فِي بَيْعِ الْعَرَايَا** "آپ ﷺ نے بیع عرایا کے بارے میں رخصت عطا فرمائی۔" تو اس میں رخصت سے اس کا لغوی معنیٰ مراد ہے، یعنی تم پر آسانی کر دی۔ مثال ان تمام معاملات کی ہے جو اللہ نے آسانی کرتے ہوئے مباح فرمائے ہیں کہ وہ عزیمت کہلائیں گے۔ کیونکہ وہ درحقیقت کسی ممنوع چیز سے یوں مستثنیٰ نہیں کیے گئے کہ اس کی وجہ کوئی نہ کوئی عذر ہو، بلکہ وہ تو بندوں پر آسانی کرنے کے لیے مشروع کیے گئے ہیں، اور ان کی تشریع عمومی اور ہمیشہ کے لیے ہے۔ البتہ یہاں ایک فرق ہے، وہ یہ کہ جو شخص کھڑے ہو کر نماز پر قدرت نہیں رکھتا یا اس کے لیے کھڑا ہونا کافی مشقت کا معاملہ ہے تو وہ بیٹھ کر نماز پڑھے گا اگرچہ اس کا بیٹھنا ایک رکن یعنی قیام کے خلاف ہے، لہذا قیام اس پر لازمی نہیں۔ تو یہ چیز تو رخصت کہلائے گی۔ لیکن دوسرا معاملہ جس کی رو سے کوئی شخص اپنے گھر والوں کے غلے کے لیے درختوں کی تر کھجور خریدتا ہے اور اس کے بدلے میں باغ والے کو دوسری خشک کھجوریں اندازے سے ادا کر دیتا ہے۔ یہ معاملہ رخصت نہیں ہے، کیونکہ یہ کسی عذر کی بنا پر مستثنیٰ نہیں کیا گیا، بلکہ یہاں تو ایسی حالت کو بیان کیا گیا ہے جس میں تر کھجوروں کو خشک کھجوروں کے بدلے میں بیچنا جائز ہے۔ درحقیقت یہ بھی ایک استثنائی حکم ہے، لیکن یہ کسی عذر کی وجہ سے مشروع نہیں ہوا جسے رخصت کہا جا سکے، بلکہ یہ تو لوگوں پر آسانی کے لیے مشروع ہوا ہے۔ لہذا اسے ہم آسانی کی غرض سے مشروع کیا گیا حکم کہیں گے، رخصت نہیں کہیں گے۔

رخصت کو شرعاً رخصت ثابت کرنے کے لیے کسی شرعی دلیل کی ضرورت ہوتی ہے۔ جب تک کوئی شرعی دلیل اس بات پر دلالت نہ کرے کہ یہ رخصت ہے تو اسے رخصت شمار نہیں کیا جائے گا۔ کیونکہ رخصت ایسا حکم ہوتا ہے جو اللہ کی جانب سے کسی عذر کی بناء پر مشروع ہوتا ہے، لہذا اس پر کسی شرعی دلیل کا ہونا ضروری ہوتا ہے۔ علاوہ ازیں رخصت اسباب شرعیہ میں سے ایک سبب بھی شمار ہوتا ہے، اور احکام وضعیہ میں سے ایک حکم بھی ہوتا ہے، یعنی بندوں کے افعال سے متعلق شارع کا ایسا خطاب جو وضع کی قبیل سے ہے، اور جب رخصت شارع ہی کا خطاب ہے تو اس پر دلالت کرنے والی کوئی شرعی دلیل ہونا بھی ضروری ہوگی۔ لہذا اندھاپن، لنگڑاپن اور بیماری جہاد نہ کرنے کے بارے میں اعذار ہیں، کیونکہ فرمان باری تعالیٰ ہے: **لَيْسَ عَلَى الْأَعْمَى حَرَجٌ وَلَا عَلَى الْأَعْرَجِ حَرَجٌ وَلَا عَلَى الْمَرِيضِ حَرَجٌ** "اندھے، لنگڑے اور مریض پر کوئی حرج نہیں۔" اور رمضان کے روزے نہ رکھنے کے معاملے میں سفر ایک عذر ہے، کیونکہ فرمان باری تعالیٰ ہے: **وَمَنْ كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ.** "اور تم میں سے جو شخص مریض ہو یا سفر میں ہو تو وہ دوسرے دنوں میں سے روزوں کی تعداد کو پورا کر لے۔" اور بھول چوک، خطا اور مجبوری ایسے عذر ہیں جو گناہ کو اس وقت اٹھالیتے ہیں جب صاحب عذر کسی حرام کام میں پڑ جائے۔ ابن ماجہ میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: **إِنَّ اللَّهَ وَضَعَ عَنْ أُمَّتِي الْخَطَأَ، وَالنِّسْيَانَ، وَمَا اسْتُكْرِهُوا عَلَيْهِ** "بے شک اللہ نے میری امت سے خطا بھول چوک اور جس پر وہ مجبور کیے گئے اٹھالیے ہیں۔" اور ایسے معاملات میں جہالت ہو جانا جہاں عموماً ایسا شخص ایسے مسائل میں لاعلم ہوتا ہی ہے، یہ بھی عذر ہے، کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے معاویہ بن حکم کو نماز میں کسی چھینکنے والے کا جواب دیتے ہوئے سنا تو نماز سے فراغت کے بعد آپ ﷺ نے انھیں یہ مسئلہ سکھایا کہ نماز میں کلام کرنے سے نماز باطل ہو جاتی

ہے۔ صحیح مسلم کی روایت کے مطابق آپ ﷺ نے انھیں یوں فرمایا: **إِنَّ هَذِهِ الصَّلاةَ لاَ يَصْلُحُ فِيهَا شَيْءٌ مِنْ كَلاَمِ النَّاسِ، إِنَّمَا هُوَ التَّسْبِيحُ، وَالتَّكْبِيرُ، وَقِرَاءَةُ الْقُرْآنِ** "بے شک یہ نماز لوگوں کی بات چیت کی گنجائش نہیں رکھتی، بلکہ یہ تو تسبیح، تکبیر اور قرآن کی قراءت پر مشتمل ہوتی ہے۔" تاہم انھیں نماز لوٹانے کا حکم نہیں دیا۔ تو یہ وہ اعذار ہیں جن کے عذر ہونے پر شرعی دلیل قائم ہے۔ چنانچہ اسی طرح جس چیز پر شرعی دلیل قائم ہو جائے کہ یہ کسی خاص حکم کے لیے خاص عذر ہے تو اسے عذر شمار کیا جائے گا، تاہم اسے مطلق عذرِ شرعی نہیں کہا جائے گا۔ لہذا اسے ذاتی طور پر عذر شمار تو کیا جائے گا مگر کسی علت کی بناء پر نہیں، کیونکہ جس شرعی دلیل سے اسکا عذر ہونا ثابت ہوا ہے اس دلیل نے اس کے عذر ہونے کی علت بیان نہیں فرمائی، بلکہ اسے مطلق ذکر کیا، اور ان اعذار میں سے ہر ایک کو اس خاص حکم کے لیے عذر قرار دیا جس کے لیے اسے ذکر کیا گیا۔ لہذا اسے صرف اسی حکم کے لیے عذر کہیں گے جس کا عذر اسے بنایا گیا ہے، ہر حکم کے لیے عمومی عذر نہیں کہیں گے۔ چنانچہ نابینا ہونا جہاد چھوڑنے کا ایک عذر ہے، لیکن نماز چھوڑنے کا عذر نہیں بن سکتا۔ چنانچہ اس سے آگے بڑھ کر دیکھیں تو بیماری، لنگڑا پن، سفر، بھول چوک، اکراہ اور خطا اگرچہ اوصاف ہیں، لیکن یہ اوصاف ایسے نہیں جن سے علت ہونا سمجھ آتا ہو اور نہ ہی کسی علت کی توجیہ سمجھ آتی ہے۔ اسی لیے ان نصوص پر کسی دوسری چیزوں کو قیاس نہیں کیا جائے گا، اور نہ ہی ان کی بناء پر ان اعذار کو کسی چیز کی علت کا سبب بنا کر ان پر علت کا حکم لگائیں گے۔ اسی لیے یوں نہیں کہا جا سکتا کہ سفر علت ہے کیونکہ اس کے اندر مشقت ہے، بلکہ سفر اس لیے علت ہے کہ اللہ نے اسے علت شمار کیا، اس لیے نہیں کہ اس میں مشقت ہے۔ یعنی یہ ایک علت قاصرہ ہے۔ اسی لیے کوئی بھی مسافر مسافت سفر پر نماز کو قصر کرے گا اگرچہ ہوائی جہاز کے ذریعے سفر کرے، اور سفر سے کم مسافت پر وہ نماز قصر نہیں کر سکتا اگرچہ سخت

گرمی میں تپتے صحرا میں سفر کر رہا ہو، کیونکہ مشقت کوئی ایسا عذر نہیں جس کی وجہ سے نماز قصر کرنے کی رخصت ملی ہو، بلکہ نماز قصر کرنے کی رخصت جس عذر کی وجہ سے ملی ہے وہ محض سفر ہے، خواہ اس میں مشقت ہو یا نہ ہو۔ یہی معاملہ ان تمام اعذار کا ہے جن پر نصوص شرعیہ کے مطابق رخصت مرتب ہوتی ہے۔

یہ بات تو رخصت اور عزیمت کی شرعی حیثیت پر تھی، جہاں تک معاملہ ہے رخصت اور عزیمت پر عمل کرنے کا تو ان میں سے جس پر چاہے عمل کرنا مباح ہے، مکلف کے لیے جائز ہے کہ وہ رخصت پر عمل کرے، اور یہ بھی جائز ہے کہ وہ عزیمت پر عمل کرے، کیونکہ رخصت کی نصوص اس چیز پر دلالت کرتی ہیں۔ اللہ جل شانہ کا ارشاد ہے: ﴿فَمَنِ اضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍ غَيْرَ مُتَجَانِفٍ لِإِثْمٍ فَإِنَّ اللهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ ''پس جو شخص بھوک پیاس کی شدت سے مجبور ہو جائے اور گناہ کی طرف مائل ہونے والا نہ ہو تو اللہ مہربان اور رحم والا ہے۔'' اور فرمایا: ﴿فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ﴾ ''پس جو شخص مجبور ہو جائے اور نہ تو حد سے تجاوز کرنے والا ہو اور نہ سرکشی کرنے والا ہو تو اس پر کوئی گناہ نہیں۔'' اس آیت نے کھانے کے معاملے میں گناہ کو اٹھالیا، جسے اباحت کہتے ہیں، اور اس کام سے معاف بھی فرمایا، یہ بھی اباحت ہے۔ اور اللہ جل شانہ کا ارشاد ہے: ﴿فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ﴾ ''تم پر کوئی حرج نہیں کہ تم نماز کو قصر کرو۔'' یہاں بھی حرج کو اٹھالینے سے مقصود اباحت ہی ہے۔ اور اللہ جل شانہ کا ارشاد ہے: ﴿وَمَنْ كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾ ''اور تم میں سے جو بیمار ہو یا سفر میں ہو تو دوسرے دنوں میں وہ تعداد مکمل کرے۔'' یہ بھی اباحت ہے، تو رخصت کی نصوص خود ہی اباحت کی دلیل بھی ہیں، ان سے وجوب یا نفل ثابت نہیں ہو رہا۔ اور

مسلم نے حمزہ بن عمرو سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا: **يَا رَسُولَ اللَّه، أَجِدُ بِي قُوَّةً عَلَى الصِّيَامِ فِي السَّفَرِ، فَهَلْ عَلَيَّ جُنَاحٌ؟ فَقَالَ: رَسُولُ اللَّهِ ﷺ هِيَ رُخْصَةٌ مِنْ اللَّهِ، فَمَنْ أَخَذَ بِهَا فَحَسَنٌ، وَمَنْ أَحَبَّ أَنْ يَصُومَ فَلاَ جُنَاحَ عَلَيْهِ** ”یا رسول اللہ، مجھے سفر میں روزہ رکھنے کی طاقت محسوس ہوتی ہے، تو کیا مجھ پر کوئی حرج ہے کہ میں روزہ رکھ لوں؟ تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: یہ اللہ کی طرف سے رخصت ہے، توجو اس پر عمل کرے وہ اچھا ہے، اور جو روزہ رکھنا چاہے اس پر کوئی حرج نہیں ہے۔“ اور صحیح مسلم میں ابو سعید خدری رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ انہوں نے کہا: **سَافَرْنَا مَعَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَيَصُومُ الصَّائِمُ، وَيُفْطِرُ الْمُفْطِرُ، فَلاَ يَعِيبُ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ** ”ہم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ سفر کر رہے تھے، تو روزہ رکھنے والا روزہ رکھتا اور افطار کرنے والا افطار کرتا تھا، ان میں سے کوئی ایک دوسرے پر عیب نہیں لگاتا تھا۔“ تو یہ نصوص واضح طور پر ظاہر کرتی ہیں کہ رخصت اور عزیمت دونوں جائز ہیں، لہذا مکلف کو ان میں سے کسی بھی ایک پر عمل کرنا جائز ہے۔

یہاں یہ کہا جاسکتا ہے کہ ابن حبان کی روایت میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: **إن الله يحب أن تؤتى رخصه كما يحب أن تؤتى عزائمه** ”بے شک اللہ تعالیٰ پسند کرتا ہے کہ اس کی رخصتوں پر عمل کیا جائے جیسا کہ اس کی عزیمتوں پر عمل کیا جاتا ہے۔“ حدیث میں طلب کے الفاظ ہیں، جو اس بات کی دلیل ہے کہ رخصتوں پر عمل کرنا مندوب ہے، اور اسی طرح اگر کوئی شخص اپنی جان کے ہلاک ہونے کا خوف محسوس کرے تو اس پر مردار کا گوشت کھانا واجب ہے، ایسے موقعے پر مردار سے بچنا اس کے لیے حرام ہے۔ اور جو شخص ایسی حالت میں ہو کہ اسے صرف شراب ہی مل رہی ہے، تو اس پر شراب سے اپنی پیاس بجھانا واجب ہے جب کہ

اسے ہلاک ہونے کا خوف ہو، ایسے موقعے پر شراب سے بچ کر ہلاک ہو جانا حرام ہے۔ اور اسی طرح روزہ دار کو شدید کمزوری کا سامنا ہو تو اس پر افطار کرنا واجب ہے، اس موقعے پر روزہ رکھتے ہوئے ہلاک ہو جانا حرام ہے۔ الغرض اس جیسے اور بہت سے دلائل ہیں جن کی رو سے رخصت پر عمل کرنا فرض معلوم ہوتا ہے، لہذا رخصت کبھی فرض بھی ہوتی ہے، اور کبھی مندوب اور کبھی جائز ہوتی ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ رخصت، رخصت ہونے کے اعتبار سے تو صرف مباح ہی ہوتی ہے جیسے ہم گذشتہ دلائل سے واضح کر چکے۔ تو رخصت ہونے کے اعتبار سے اس کا حکم اباحت ہی ہے۔ اور جہاں تک رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس فرمان کا تعلق ہے: **إن الله يحب أن تؤتى رخصه** تو اس حدیث میں رخصت کے مندوب ہونے کی کوئی دلیل نہیں ہے، بلکہ صرف اباحت کی دلیل ہے، کیونکہ حدیث یہ بتاتی ہے کہ اللہ رخصت پر عمل کرنے کو بھی پسند کرتا ہے اور عزیمتوں پر عمل کو بھی پسند کرتا ہے، حدیث میں کسی ایک کو دوسرے سے زیادہ مطلوب نہیں ظاہر کیا گیا۔ کیونکہ الفاظ حدیث یہ ہیں: **إن الله يحب أن تؤتى رخصه كما يحب أن تؤتى عزائمه** "اللہ تعالیٰ اپنی رخصتوں پر عمل کرنے کو بھی ویسے ہی پسند کرتا ہے جیسے کہ اپنی عزیمتوں پر عمل کرنے کو پسند کرتا ہے۔" اس لیے اس حدیث میں اس بات کی کوئی دلیل نہیں ہے کہ رخصت پر عمل کرنا مندوب ہے۔ اور جہاں تک مردار کا گوشت کھانے کا تعلق ہے، تو یہ حکم صرف اس شخص کے لیے نہیں ہے جو ہلاک ہونے کے قریب ہے، بلکہ محض ہلاک ہونے کا خوف محسوس کرنے والا شخص بھی مضطر کے حکم میں ہے، اور خوف والے شخص کے لیے مردار کھانا جائز ہے، واجب نہیں، لیکن اگر مردار نہ کھانے کی صورت میں ہلاک ہونا یقینی ہو جائے تو پھر مردار کھانے سے بچنا حرام ہو جاتا ہے، اور کھانا واجب ہو جاتا ہے۔ لیکن یہ حکم اس بناء پر نہیں ہے کہ یہ کھانا رخصت ہے، بلکہ کھانے کا حکم اسی لیے ہے کہ اب کھانا

واجب ہو چکا ہے۔ کیونکہ اس وقت عزیمت پر عمل کرنا، یعنی کھانے سے بچنا، فی نفسہ جائز ہے، لیکن ابھی یہ جائز عمل حرام کی طرف لے جارہا ہے، یعنی ہلاکت ہو رہی ہے، اس بناء پر یہ مباح شرعی قاعدے کے تحت حرام ہو جاتا ہے، شرعی قاعدہ ہے کہ: **الوسيلة إلى الحرام حرام** "حرام کی طرف لے جانے والا وسیلہ بھی حرام ہے۔" تو یہاں ایک عارضی سبب یعنی ہلاک ہونے کی بنا پر عزیمت پر عمل حرام ہو گیا، اور رخصت پر عمل واجب ہو گیا۔ اور یہاں یہ خاص حکم رخصت ہونے کی بنیاد پر نہیں لگایا گیا، بلکہ یہ ایک ایسی صورت حال ہے جس پر یہ قاعدہ صادق آتا ہے: **الوسيلة إلى الحرام حرام** اور یہ قاعدہ محض رخصت کے ساتھ خاص نہیں ہے، بلکہ یہ قاعدہ تمام مباح چیزوں کے لیے عام ہے۔ جیسے شدت پیاس والے شخص کا شراب پینا، اور ہلاک ہونے کے خطرے میں روزہ سے افطار کرنا وغیرہ۔ چنانچہ رخصت، اپنی حیثیت میں ایک خاص تشریعی حکم رکھتی ہے کہ وہ مباح ہے۔ لہذا کبھی اس کو چھوڑ کر عزیمت پر عمل کرنا حرام کی طرف لے جائے، تو یہ مباح حرام ہو جاتا ہے۔

## دلائل شرعیہ

دلیل لغت میں راہنمائی کرنے والی چیز کو کہا جاتا ہے، اور یہ بھی کہا جا سکتا ہے کہ دلیل وہ چیز ہے جس میں دلالت اور رہنمائی ہو، فقہاء کی تعریف میں اسی کو دلیل کہتے ہیں۔ فقہاء دلیل کی تعریف یہ بیان کرتے ہیں کہ جس میں صحیح غور و فکر کے ذریعے کسی مطلوب خبری تک پہنچا جا سکتا ہو۔ جب کہ علم اصول میں دلیل اسے کہا جاتا ہے جس کے ذریعے سے یہ علم حاصل کیا جا سکے کہ مطلوب خبری کیا ہے۔ دوسرے الفاظ میں دلیل وہ ہے جسے اس بات پر حجت بنایا جا سکے کہ فلاں بات شریعت کا حکم ہے۔

شرعی دلیل کوئی بھی ہو یا تو حکم پر قطعی دلالت کرے گی یا ظنی طور پر، اگر اس کا ثبوت قطعی ہو، جیسے قرآن اور متواتر حدیث، اور وہ قطعی الدلالت بھی ہو تو اس دلیل کے معتبر ہونے میں کوئی شک نہیں۔ اور اگر اس دلیل کی دلالت ظنی ہو، مگر اصل یعنی ثبوت قطعی ہو جیسے کتاب اللہ اور متواتر حدیث، تو یہ دلیل بھی معتبر ہے۔ اور اگر دلیل کی اصل ظنی ہو جیسے خبر آحاد، تو پھر اس کی تصدیق ضروری ہو گی، اور مطلقاً یہ کہنا صحیح نہیں کہ اسے قبول کیا جائے گا۔ یعنی اس سے پہلے کہ اسے قبول کرنے کا حکم دیا جائے خبر کی تصدیق کرنا ضروری ہے کہ آیا یہ صحیح ہے یا نہیں۔ اگر یہ صحیح ہو تو قبول کیا جائے گا چاہے یہ ظنی ہی کیوں نہ ہو، کیونکہ واحد خبر جس پر اعتماد ثابت ہو جائے وہ دلیل ہوتی ہے، چاہے اس کے ثبوت میں قطعیت نہ ہو، یہ تصدیق اس بات کو جاننے اور اطمینان حاصل کرنے کے لیے ہوتی ہے کہ آیا یہ نبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے صادر ہوئی بھی ہے یا نہیں۔

شرعی دلائل دو قسم کے ہیں: پہلی قسم وہ ہے جس کا تعلق نص کے الفاظ اور ان معانی سے ہے جن پر نص کے الفاظ و مفہوم دلالت کرتے ہیں۔ اور دوسری قسم وہ ہیں جن کا نص سے عقلی تعلق ہوتا ہے، یعنی ان کا تعلق علت شرعیہ سے ہوتا ہے۔ پہلی قسم میں کتاب، سنت، اور صحابہ کا اجماع شامل ہے، اس میں سمجھنے اور غور کرنے کی ضرورت ہوتی ہے۔ اور دوسری قسم قیاس ہے، جس کے لیے ایسی شرعی علت کی ضرورت ہوتی ہے جو نص شرعی نے بیان کی ہے۔

شرعی دلیل کو اس وقت تک شرعی دلیل نہیں سمجھا جائے گا جب تک کہ یہ رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی طرف سے نہ آئی ہو یا اس پر کسی نص کی طرف سے دلالت نہ ہو۔ اس صورت میں بھی اس کا تعلق نص ہی سے ہو گا۔ اور اگر ایسا نہ ہو تو اسے شرعی دلیل نہیں سمجھا جائے گا۔ نص کا جہاں تک تعلق ہے تو وہ یقینی یعنی قطعی دلیل ہوتی ہے، چاہے اس کی تلاوت کی جاتی ہو (وحی متلو

ہو)، یعنی وہ نص جو لفظاً اور معنًی وحی کے ذریعے سے نازل ہوئی ہو یعنی قرآن، یا وہ نص تلاوت نہیں کی جاتی ہو (وحی غیر متلو) یعنی وہ نص صرف معنیً وحی کے ذریعے سے نازل ہوئی ہو، اور رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اسے اپنے الفاظ میں بیان کیا ہو، یا اپنے عمل یا خاموشی سے بیان کیا ہو، جسے ہم سنت کہتے ہیں۔ اور نص کی دلالت بھی دلیل سمجھی جائے گی اگر اس کا مرجع خود نص ہی ہو، یعنی صحابہ کا اجماع اور قیاس۔ صحابہ کا اجماع اس بات کو ظاہر کرتا ہے کہ نص میں اس حکم کی کوئی دلیل موجود ہے، اور اس اجماع کی دلالت کا مرجع خود نص ہے، اور اسی طرح رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے منقول نصوص نے بھی اجماع کی دلیل کو معتبر قرار دیا ہے۔ کیونکہ قرآن اور حدیث میں واضح طور پر صحابہ کی ستائش کی گئی اور ان کی پیروی کو معتبر بتلایا گیا ہے، اور چونکہ صحابہ نے خود رسول اللہ ﷺ کو آپ کے اقوال، اعمال اور خاموشی کی حالت میں دیکھا ہے، اس لیے ان کا کسی بات پر اجماع کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ انہوں نے کوئی دلیل دیکھی جو باہم ان کے درمیان مشہور تھی۔ لہذا اب وہ اس خاص حکم پر دلیل کو دیکھے بغیر ہی اجماع قائم کر چکے ہیں۔ اس لیے صحابہ کا اجماع بھی شرعی دلیل اور حجت مانا جاتا ہے کہ درحقیقت نص شرعی اس حکم پر دلالت کرتی ہے، اور یہ کہ یہاں کوئی دلیل ضرور موجود ہے جس کی راہنمائی کا مرجع خود نص ہی ہے۔

اور قیاس کا بھی مرجع نص شرعی ہی ہے، کیونکہ نص میں یا تو علت ہو گی یا نہ ہو گی۔ اگر اس میں علت موجود ہو تو وہ علت جہاں بھی پائی جائے گی وہ حجت سمجھی جائے گی، اور اسی پر امثال کو قیاس کیا جائے گا۔ اور یہی شرعی قیاس ہے۔ اور اگر نص میں علت موجود نہ ہو، تو اس میں قیاس ہوتا ہی نہیں۔ اور اسی طرح رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی طرف سے منقول بہت سی نصوص بتاتی ہیں کہ قیاس حجت ہے۔ دیکھیں رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے خود قیاس کی طرف رہنمائی کی، اور

اسے تسلیم بھی کیا۔ اس لیے قیاس کو شرعی دلیل اور حجت مانا جائے گا کہ جب بھی نص کسی علت شرعیہ پر وارد ہوئی ہو تو اس علت کی بنیاد پر قیاس کیا جائے گا۔ لہذا قیاس کا مرجع خود نص ہی ہے، کیونکہ اس کی حجیت پر نص شرعی ہی دلالت کرتی ہے۔

## شرعی دلائل کا قطعی ہونا ضروری ہے

شرعی دلائل شرعی احکام کی بنیاد ہیں، یہ دین کی بنیادوں یعنی عقائد کی طرح ہیں، لہذا یہ قطعی ہوتے ہیں ظنی نہیں۔ اور شریعت کے تمام اصول، چاہے وہ دین کے اصول ہوں یا احکام کے اصول یعنی شرعی دلائل، ان سب کا قطعی ہونا ضروری ہے، یہ دلائل ظنی نہیں ہونے چاہئیں؛ کیونکہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: **وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ** "اور جس چیز کا تمہیں علم نہیں اس کے پیچھے نہ جاؤ۔" اور فرمایا: **وَمَا يَتَّبِعُ أَكْثَرُهُمْ إِلَّا ظَنًّا إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا** "اور ان میں سے اکثر تو صرف ظن کی پیروی کرتے ہیں، یقیناً ظن حق کے مقابلے میں کچھ بھی کام نہیں دیتا۔" اور اکثر علماء نے اس بات پر اتفاق کیا ہے کہ احکام کے اصول قطعی ہونے چاہئیں، حافظ مجتہد ابو اسحاق ابراہیم بن موسیٰ لخمی غرناطی المعروف "الشاطبی" نے کتاب الموافقات میں لکھا ہے: "دین میں اصول فقہ قطعی ہیں ظنی نہیں۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ ان کا تعلق شریعت کی کلیات سے ہوتا ہے، اور جس کا تعلق کلیات شریعت سے ہو وہ قطعی ہوتا ہے۔" اور مزید فرماتے ہیں: "اگر ظن کا تعلق کلیات شریعت سے جائز ہوتا تو لامحالہ شریعت کی اصلیت میں بھی ظن جائز ہوتا، کیونکہ یہ پہلا کلیہ ہے، اور یہ جائز نہیں۔" پھر آگے فرماتے ہیں: "اگر ظن کو اصول فقہ میں اصل بنانا درست ہوتا تو اسے اصول دین میں بھی اصل بنانا جائز ہوتا۔ حالانکہ اس کے غلط ہونے پر سب متفق ہیں۔ تو یہی معاملہ یہاں بھی ہوگا کہ اصول فقہ قطعی ہوں، کیونکہ اصول فقہ کا تعلق

اصل شریعت سے ایسا ہی ہے جیسے دین کے اصول کا تعلق اصل شریعت سے ہے۔" مزید فرمایا: "اور بعض علماء نے کہا کہ شریعت کے اصول کو ظن کے ذریعے ثابت کرنا ممکن ہی نہیں؛ کیونکہ یہ معاملہ تو تشریع ہے، جب کہ ہم صرف فروعات کے معاملے میں ظن پر عمل کرتے ہیں۔" اور فرمایا: "اصل ہر حال میں قطعی ہونا ضروری ہے؛ کیونکہ اگر یہ ظنی ہو تو اس میں اختلاف کا احتمال ضرور ہو گا، اور ایسی کوئی بھی چیز دین میں اصل نہیں بنائی جا سکتی جس میں ظن ہو۔" امام جمال الدین عبد الرحیم الأسنوی نے کتاب "نہایۃ السوٗل" میں "اِفعل" (فعل امر) کی دلالت پر بات کرتے ہوئے لکھا ہے کہ دلیل ظنی کا کوئی اعتبار نہیں، اور پھر لکھا: "اور آحاد کے ذریعے ثبوت تو باطل ہے؛ کیونکہ روایت آحاد اگر کوئی فائدہ دے بھی تو یہ صرف ظن ہی کا فائدہ دے گی، جب کہ شارع نے ظن کو صرف عملی مسائل میں جائز قرار دیا ہے، یعنی فروع میں روا رکھا، لیکن علمی مسائل یعنی اصول دین کے قواعد، اور اصول فقہ کے قواعد میں ظن کو روا نہیں رکھا۔ جیسا کہ انباری نے شارح برہان سے اس بات پر علماء کا اجماع نقل کیا ہے۔" قرآن کی آیات واضح طور پر اصول میں ظن کی پیروی سے روکتی ہیں۔ اور ان لوگوں کی مذمت بیان کرتی ہیں جو ظن کی پیروی کرتے ہیں۔ لہذا یہ آیات اس بارے میں صریح نص ہیں کہ شریعت کے اصول، چاہے وہ دین کے اصول ہوں یا احکام کے اصول ہوں، قطعی ہونے چاہئیں، یہ ظنی نہیں ہو سکتے۔ اس لیے اصول فقہ میں کچھ بھی ایسا نہیں جو قطعی نہ ہو۔ کیونکہ ظن تو صراحتاً ممنوع ہے، لہذا تمام اصول فقہ قطعی ہیں۔ اور اس لیے کسی شرعی دلیل کو حجت ماننے کے لیے یہ ضروری ہے کہ اس کے حجت ہونے پر قطعی دلیل قائم ہو، اور جب تک اس پر قطعی دلیل قائم نہ ہو، اسے شرعی دلیل نہیں سمجھا جائے گا۔ اور وہ دلائل جن پر قطعی دلیل قائم ہے وہ چار دلائل ہیں، اس کے علاوہ مزید کوئی دلیل نہیں: کتاب، سنت، صحابہ کا اجماع، اور وہ قیاس جس کی علت نص شرعی نے بیان کی ہو۔ ان چار کے علاوہ کسی

بھی چیز کو شرعی دلیل نہیں سمجھا جائے گا، کیونکہ ان پر قطعی دلیل قائم نہیں۔ اس لیے اصول احکام شرعیہ یعنی شرعی دلائل ان چار تک محدود ہیں، ان کے علاوہ کوئی چیز معتبر نہیں ہے۔

## پہلی دلیل

## کتاب اللہ

کتاب اللہ وہ قرآن ہے جو سیدنا محمد ﷺ پر نازل ہوا، اور ہم تک مصحف کے دونوں گتوں کے درمیان متواتر منقول ہوا۔ کیونکہ رسول اللہ ﷺ اس بات کے مکلف تھے کہ وہ خود پر نازل ہونے والے قرآن کو ایسی جماعت کے سامنے رکھ دیں کہ جس کے کہنے پر حجت قاطعہ قائم ہو جائے۔ اور حجت قاطعہ جن کے کہنے پر قائم ہو جائے ان کا جھوٹ پر متفق ہونا ممکن نہیں ہوتا، بالکل اسی طرح جیسے ان کی طرف سے یہ ممکن نہیں کہ جتنا انھوں نے نبی سے سنا اس سے زائد کسی اضافی بات کو نقل کرنے پر متفق ہو جائیں یا جتنا انھوں نے نبی سے سنا اس سے کم کسی بات کو نقل کرنے پر متفق ہو جائیں۔

قرآن کریم عربی ہے جو کلام عرب کے اسالیب پر ہی مبنی ہونے کی وجہ سے سمجھنے میں آسان ہے کہ اس میں اللہ کی جانب سے کس چیز کا حکم دیا گیا، اور کس چیز سے منع کیا گیا ہے۔ فرمایا: **وَلَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِنْ مُدَّكِرٍ (17)** "اور ہم نے قرآن کو ذکر کے لیے آسان بنایا، تو کیا کوئی نصیحت حاصل کرنے والا ہے؟" اور فرمایا: **فَإِنَّمَا يَسَّرْنَاهُ بِلِسَانِكَ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ (58)** "پس ہم نے اسے تمھاری زبان سے آسان بنایا تاکہ وہ نصیحت حاصل کریں۔" اور فرمایا: **قُرْآنًا عَرَبِيًّا لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ (3)** "یہ قرآن عربی ہے ایسی قوم کے لیے

جو جانتے ہیں۔" اور فرمایا: **كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ وَلِيَتَذَكَّرَ أُولُوا الْأَلْبَابِ (29)** "یہ ایک مبارک کتاب ہے جسے ہم نے تم پر نازل کیا تا کہ وہ اس کی آیات پر غور کریں اور عقل والے نصیحت حاصل کریں۔" ان آیات سے ثابت ہوتا ہے کہ قرآن اس قابل ہے کہ اس میں تدبر کیا جائے اور اسے سمجھا جائے۔ اور قرآن ایک معجزہ ہونے کے باوجود سمجھنے میں آسان ہے۔

## قرآن میں سے کیا چیز حجت ہے؟

قران میں سے جو چیز ہماری طرف متواتر منقول ہوئی ہے اور ہمیں اس کا علم ہے کہ یہ قرآن میں سے ہے صرف وہی چیز حجت ہو گی، لیکن جو چیز آحاد کے طور پر نقل ہوئی جیسے حضرت عبد اللہ ابن مسعود کا مصحف وغیرہ تو وہ حجت نہیں ہو گا، کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اس بات کے مکلف تھے کہ جو کچھ آپ ﷺ کی طرف نازل ہوا وہ ایک ایسی جماعت کے سامنے رکھ دیں کہ جن کے کہنے سے یقینی حجت قائم ہو جاتی ہے۔ اور جن کے کہنے سے یقینی حجت قائم ہو جائے ان کا کسی ایسی بات پر متفق ہونا ممکن نہیں ہوتا کہ جو انہوں نے سنا ہے وہ اسے نقل نہ کریں۔ تو جب بھی کوئی ایسی چیز پائی جائے گی کہ جو اتنے لوگوں نے نقل نہ کی ہو جن کے کہنے سے حجت قائم ہو جاتی ہے بلکہ اسے نقل کرنے والے آحاد ہوں تو اس کا اعتبار نہیں ہو گا۔ کیونکہ یہ چیز انفرادی نقل کے ذریعے سے اس طریقے کے بر خلاف ہم تک پہنچی ہے جس کا مکلف رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو بنایا گیا تھا کہ وہ قرآن کو یاد کرنے والے مسلمانوں کی اتنی جماعت کے سامنے رکھیں کہ وہ لکھے ہوئے کے بر عکس اپنے کہے کے معاملے میں حجت شمار کیے جا سکیں۔ لہذا اس صورت میں تو کسی ایک شخص یا اتنے افراد کا بتانا حجت ہو ہی نہیں سکتا جن کے کہنے یا قرآن نقل کرنے سے یقینی حجت قائم نہیں ہو سکتی۔ اسی لیے جو قرآن آحاد سے منقول ہے وہ مطلقاً حجت نہیں۔

یہ کہا جا سکتا ہے کہ رسول اللہ ﷺ کے زمانے میں قرآن کو یاد کرنے والے لوگوں کی تعداد اتنی کم تھی کہ وہ تواتر تک نہیں پہنچتی تھی، چنانچہ قرآن کی تدوین اور جمع کرنے کا معاملہ اسی طرح ہوا کہ آحاد نے آیات کو آحاد سے نقل کیا، اور اسی بنیاد پر صحابہ کے مصاحف باہم مختلف بھی رہے۔ اگر رسول اللہ ﷺ قرآن کو ایک ایسی جماعت کے سامنے لاتے جن کے کہے سے حجت قائم ہو جاتی تو اس طرح نہ ہوتا۔ اس کا جواب مختلف انداز سے دیا جا سکتا ہے:

یہ بات کہ قرآن کو اتنے افراد کے سامنے رکھنا کہ جن کے کہنے سے حجت قائم ہو جاتی ہے، اس میں صحابہ میں سے کسی کا کوئی اختلاف نہیں، بلکہ مسلمانوں میں بھی کوئی اختلاف نہیں۔ اور اسی طرح یہ بات بھی متفق علیہ ہیں کہ قرآن ایک ایسا معجزہ ہے جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی قطعی سچائی پر دلالت کرتا ہے، اور اس بات پر بھی متفق ہیں کہ جس شخص نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھا نہیں اس تک یہ قرآن اگر تواتر کے ذریعے نہ پہنچے تو اس پر اس بات کی بھی کوئی حجت نہیں کہ وہ رسول اللہ ﷺ کی تصدیق کرے۔

دوسری بات یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ بات ثابت ہے کہ جب آپ پر ایک آیت یا چند آیات نازل ہوتیں تو آپ وحی لکھنے والے حضرات کو بلا لیتے تاکہ وہ اسے لکھیں، اور مسلمانوں کی اس قدر جماعت کو قرآن سنا دیتے جن کے کہنے سے حجت قاطعہ قائم ہو جاتی ہے۔ اور ان مسلمانوں کو بھی سناتے جو آپ علیہ السلام کے پاس آتے یا نمازوں میں شریک ہوتے۔ لہذا قرآن کریم سنانے کی حقیقت یہ ہے کہ آپ علیہ السلام کسی ایک شخص کو نہیں سناتے تھے، بلکہ مسلمانوں کی اتنی بڑی جماعت کو سناتے جن کے سننے سے تواتر کا عدد پورا ہو جاتا ہے۔ اس بنا پر ہم کہہ سکتے ہیں کہ مسلمانوں کے سامنے قرآن رکھنے کی حقیقت یہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم اتنی ہی جماعت کے سامنے قرآن سنا دیا کرتے تھے جن کے کہنے سے حجت قطعیہ قائم ہو جاتی ہے۔

تیسری بات یہ کہ اصل بات مکمل قرآن کو یاد کرنے کی نہیں بلکہ اصل بات یہ ہے کہ آیات کو آحاد نے نقل کیا ہے۔ چنانچہ اگر ہم یہ فرض کرلیں کہ قرآن کے تمام حفاظ ملا کر بھی تواتر کی حد تک نہیں پہنچتے، تب بھی اس کا مطلب یہ ہرگز نہیں ہو سکتا کہ آیات کو آحاد کی طرف سے نقل کیا جانا تواتر کی حد تک نہیں پہنچتا۔ لہذا یہ تسلیم کرلینے پر بھی کہ آپ ﷺ کے زمانے میں حفاظ قرآن کی تعداد تواتر تک نہیں پہنچی یہ لازم نہیں آتا صرف چند چند آیتوں کے حافظ بھی تواتر تک نہیں پہنچتے تھے۔ چنانچہ کتابت سے قطع نظر قرآن کی آیات میں سے ہر ایک آیت کے حافظ تواتر کی تعداد تک یقیناً موجود تھے۔ لہذا قرآن کی آیات میں سے ہر ایک آیت رسول اللہ ﷺ سے متواتر منقول ہوئی ہے۔ اس بناء پر یہ نہیں کہا جا سکتا کہ رسول اللہ ﷺ کے زمانے میں حفاظ قرآن تواتر کی حد تک موجود نہ تھے۔

چوتھی بات یہ کہ جمع قرآن (قرآن کی تدوین) الگ بات ہے اور رسول اللہ ﷺ سے قرآن کو نقل کرنا علیحدہ بات ہے۔ کیونکہ نقل کرنے کا مطلب یہ ہے کہ خود رسول اللہ ﷺ سے بالمشافہہ سن کر آگے پہنچایا جائے۔ ہماری بحث یہی ہے۔ لیکن اس کے علاوہ ایک مصحف میں قرآن کی تمام آیات کو جمع کرنے کا مطلب یہ ہرگز نہ تھا کہ یہ قرآن ہے، بلکہ وہاں مطلوب یہ تھا کہ کون سی آیت مقدم، کون سی آیت کس آیت سے مؤخر ہے، اور کون سی آیت لمبی اور کون سی مختصر ہے۔ پھر اسی طرح قرآن کی تدوین کا معاملہ حفاظ سے لکھوانے کا معاملہ نہ تھا، بلکہ یہ معاملہ اصل میں یوں تھا کہ ان صحیفوں کو جمع کیا گیا جو رسول اللہ ﷺ کے سامنے لکھے گئے تھے، اور پھر ہر ہر سورت میں ان کو ایک دوسرے کے پیچھے ترتیب سے رکھ دیا گیا جیسا کہ رسول اللہ ﷺ کی ہدایت تھی، اور پھر حفاظ کے ذریعے سے اس مصحف میں لکھے گئے قرآن کا تقابل کیا گیا اور اسے ایک جگہ جمع کر دیا گیا۔ لہذا تدوین قرآن کا معاملہ الگ چیز ہے اور نقل قرآن کا معاملہ الگ بات

ہے۔اس بناء پر اس جگہ تدوین قرآن کی بحث کو لانا بے فائدہ ہے۔ جہاں تک اختلاف مصاحف کا تعلق ہے تو جو مصحف آحاد سے منقول ہے وہ بلا شبہہ قرآن نہیں، اور حجت بھی نہیں، اور جو مصحف متواتر ہے وہ قرآن ہے اور حجت بھی ہے۔ چنانچہ اصل معاملے کا تعلق مصحف سے نہیں ہے، بلکہ ان آیات کے ساتھ ہے جو مصحف کے اندر شامل ہیں۔ پس اگر آیت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے متواتر منقول ہوئی ہے یعنی رسول سے اتنے لوگوں کی تعداد نے اس آیت کو حاصل کیا ہے جن کی تعداد تواتر کی حد تک پہنچتی ہے یعنی ان کے کہنے سے حجت قاطعہ قائم ہو جاتی ہے تو اسے قرآن سمجھا جائے گا اور وہ حجت ہو گی۔ اور جو اس طرح نہ ہو اسے قرآن نہیں سمجھا جائے گا۔ اس بنیاد پر مصحف عثمانی پورا کا پورا قرآن ہے۔ کیونکہ جتنی بھی آیات اس میں درج ہیں سب کی سب متواتر منقول ہوئی ہیں۔ انھیں اتنے ہی افراد نے نقل کیا ہے جن کے کہنے پر حجت قاطعہ قائم ہو جاتی ہے۔ تاہم مصحف ابن مسعود کو دیکھا جائے تو اس میں جتنی آیات متواتر منقول پائی جاتی ہیں وہ حجت ہوں گی، لیکن اس کے علاوہ جو آیات آحاد سے منقول ہوئی ہیں مثلاً جیسے یہ آیت:

**فصيام ثلاثة أيام متتابعات** تو یہ قرآن میں سے نہیں، اور اسی لیے حجت بھی نہیں۔

اس بنیاد پر یہ اعتراض ختم ہو جاتا ہے جو حفاظِ قرآن اور صحابہ کے دیگر معاملات کے بارے میں کیا جاتا ہے۔ اور یہ بات ثابت ہو جاتی ہے کہ قرآن وہ ہے جو متواتر طریقے سے منقول ہوا ہو اور جو کچھ آحاد سے منقول ہوا ہے وہ قرآن نہیں ہے۔ اور جس چیز پر توجہ دینا ضروری ہے وہ یہ ہے کہ قرآن اپنے نزول کے زمانے میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے صحابہ کی نظروں کے سامنے بطریق وحی منقول ہوا ہے، اور اسے یاد کرنے کے ساتھ ساتھ لکھا بھی گیا ہے۔ چنانچہ صحابہ رضی اللہ عنہم اجمعین نے قرآن کو صرف رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت نہیں کیا بلکہ اسے نقل بھی کیا ہے، یعنی بعینہ جو وحی آپ صلی اللہ علیہ وسلم پر نازل ہوئی اور جو چیز رسول اللہ صلی اللہ

علیہ وسلم نے لکھنے کا حکم دیا صحابہ نے وہی نقل کیا ہے۔ لیکن حدیث کا معاملہ ایسا نہیں کیونکہ جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کوئی بات فرمائی تو اس وقت اسے لکھا نہیں گیا، اور نہ ہی اس حدیث کو روایت کرتے ہوئے لکھا گیا، بلکہ حدیث کی تدوین اور لکھائی تو تبع تابعین کے دور میں ہوئی۔ اس کے برعکس قرآن کو اس وقت مدون کیا گیا اور لکھا گیا جب کہ وحی اسے لے کر آئی، اور صحابہ نے بھی عین وہی چیز ہماری طرف نقل کی جو وحی کے ذریعے اتری۔ اسی لیے یہ بات کہی جاتی ہے کہ صحابہ نے قرآن ہم تک متواتر طریقے سے نقل کیا ہے۔

## محکم اور متشابہ

**مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ.**

"ان میں سے بعض آیات محکم ہیں جو ام الکتاب ہیں، اور دیگر آیات متشابہات ہیں۔" محکم وہ ہے کہ جس کا معنی بالکل ظاہر ہو اور اس قدر واضح ہو کہ جس کی بنیاد پر اس کی مراد میں کوئی احتمال باقی نہ رہے۔ جیسے اللہ جل شانہ کا یہ فرمان: **وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا**، "اور اللہ نے بیع کو حلال کیا اور ربا کو حرام کیا۔" **وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا**، "اور چوری کرنے والے مرد اور چوری کرنے والی عورت کے ہاتھ کاٹو۔" **وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ** "تمہارے لیے قصاص میں زندگی ہے اے عقل والو!"۔ اور اسی طرح دیگر بہت سی آیات محکم ہیں۔ اور متشابہ وہ ہے جو محکم کے مقابلے میں ہو، متشابہ وہ ہوتا ہے جو ایک سے زائد معنی کا احتمال رکھتا ہو، پھر وہ احتمال خواہ تساوی کے ساتھ ہو یعنی ہر طرف برابر سرابر احتمال ہو یا بغیر تساوی کے ہو۔ جہاں مختلف معنی کا احتمال برابر سرابر ہو۔ اس کی مثال یہ آیت ہے: **وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ** "اور طلاق یافتہ عورتیں خود کو روکیں گی تین قروء تک۔" کیونکہ قروء کے لفظ میں یہ بھی احتمال ہے کہ اس سے حیض مراد ہو اور یہ بھی

کہ اس سے طہر مراد ہو۔ اور اسی طرح یہ آیت: **أَوْ يَعْفُوَ الَّذِي بِيَدِهِ عُقْدَةُ النِّكَاحِ** "یا (مہر کو) معاف کر دے وہ شخص جس کے ہاتھ میں نکاح کا معاملہ ہے۔" جس کے ہاتھ میں نکاح کا معاملہ ہے اس سے مراد شوہر بھی ہو سکتا ہے اور ولی بھی ہو سکتا ہے۔ اور اسی طرح آیت: **أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ** "یا تم عورتوں کو چھو لو۔" یہاں تردد یہ ہے کہ ہاتھ سے چھونا مراد ہے یا چھونے سے جماع مراد ہے۔ اور جہاں مختلف معانی کا احتمال برابر سرابر نہ ہو اس کی مثال یہ آیت ہے: **وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ** "اور باقی رہے گا آپ کے رب کا چہرہ"، **وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي** "اور میں نے پھونک دی اس میں میری روح"، **مِمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَا** "اس چیز سے جو ہمارے ہاتھوں نے بنائی"، **اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ** "اللہ ان کا مزاح اڑاتا ہے۔"، **وَمَكَرُوا وَمَكَرَ اللَّهُ** "اور انھوں نے چال چلی اور اللہ نے بھی چال چلی"، **وَالسَّموَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ** "اور آسمان اس کے دائیں ہاتھ میں لپٹے ہوئے ہیں۔" اور اسی طرح بہت سی دیگر آیات متشابہات ہیں۔ کیونکہ ان آیات میں کلام عرب کے اسلوب اور شرعی معانی کے پیش نظر متعدد معانی کا احتمال ہے۔ لہذا ایسی تمام آیات متشابہات ہیں۔ انھیں متشابہ اس لیے کہا گیا کیونکہ سننے والے شخص پر ان آیات کا معنٰی مشتبہ ہوتا ہے۔ متشابہ وہ نہیں جس کا معنی سمجھا ہی نہ جا سکے، کیونکہ قرآن میں ایسی کوئی چیز موجود نہیں جس کا معنی سمجھا ہی نہ جا سکے۔ کیونکہ اگر قرآن کسی ایسی چیز پر مشتمل ہو جس کا معنی سمجھنا ممکن ہی نہ ہو تو اس کی وجہ سے یہ قرآن لوگوں کے لیے بیان نہیں رہے گا۔ جبکہ اللہ جل شانہ فرماتے ہیں: **هَذَا بَيَانٌ لِلنَّاسِ** "یہ قرآن لوگوں کے لیے بیان ہے۔" جہاں تک قرآن میں کچھ سورتوں کے شروع میں حروف معجمہ یعنی حروف مقطعات کا معاملہ ہے تو ان کا بھی ایک معنٰی ہے، کیونکہ وہ حروف دراصل ان سورتوں کے نام اور پہچان ہیں۔ لہذا ان سورتوں کے نام ہی یہ ہیں: سورۃ الم البقرۃ، سورۃ الم آل عمران، سورۃ کھیعص مریم، اور

سورۃ حم فصلت وغیرہ۔ قرآن میں ایسی کوئی چیز نہیں جس کا کوئی معنی نہیں جسے سمجھنا ممکن ہی نہ ہو۔ بلکہ قرآن میں جو کچھ بھی آیا ہے اس کو سمجھنا ممکن ہے۔ اللہ تعالی اس چیز سے پاک اور بلند ہے کہ لوگوں سے کوئی ایسی بات کرے جس کا سمجھنا لوگوں کے لیے ممکن ہی نہ ہو۔

## دوسری دلیل

## سنت

لغت میں سنت طریقے کو کہا جاتا ہے، اور شریعت میں سنت کبھی ان عبادات کو کہا جاتا ہے جو نفلی اور نبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے منقول ہیں۔ اور کبھی سنت کا لفظ رسول کے قول، فعل، یا تقریر پر بھی بولا جاتا ہے۔ البتہ جب بات دلائل شرعیہ کی ہو رہی ہو تب سنت کا لفظ رسول ﷺ کے فعل پر، قول پر، اور تقریر پر بولا جاتا ہے۔ یہ سب کے سب سنت ہیں۔ ان سب کا حصول وحی کے ذریعہ سے ہی ہوا ہے۔ اللہ جل شانہ کا ارشاد ہے: وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَى (3) إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى (4) "اور یہ رسول ﷺ اپنی خواہش نفسانی سے نہیں بولتے بلکہ جو بھی بولتے ہیں وہ وحی ہوتی ہے جو ان کی طرف کی جاتی ہے۔" اور اسی طرح فرمایا: إِنَّمَا أُنْذِرُكُمْ بِالْوَحْيِ۔ "بے شک میں تمہیں وحی کے ذریعے ڈراتا ہوں۔"

## قرآن کی بنسبت سنت کا درجہ

سنت شرعی دلیل ہے۔ کیونکہ یہی سیدنا محمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی نبوت اور رسالت کی دلیل قطعی ہے، اور اسی طرح اس بات پر قطعی الثبوت اور قطعی الدلالت دلیل موجود ہے کہ رسول ﷺ اپنی خواہش سے نہیں بولتے تھے، بلکہ آپ ﷺ صرف وہی الفاظ بولتے جو آپ ﷺ کی طرف وحی کیے جاتے۔ اور اسی طرح یہ بھی کہ جن باتوں کے ذریعے آپ ﷺ کفار کو عذاب

خداوندی سے خبردار کرتے تھے وہ سب اللہ تعالیٰ کی طرف سے وحی تھی۔ چنانچہ سنت بھی اللہ تعالیٰ کی طرف سے وحی ہے۔ مگر یہاں صرف سنت کے مضامین اور معانی ہی وحی ہیں، اس کے الفاظ وحی نہیں۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے رسول ﷺ کی طرف وحی کی، اور جناب رسالت ﷺ نے اس وحی کا اظہار اپنے الفاظ، عمل، یا سکوت کے ذریعے کر دیا۔

سنت رسول ﷺ بھی اسی طرح دلیل ہے جیسے کتاب اللہ دلیل ہے۔ دلیل ہونے میں دونوں کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے؛ کیونکہ سنت کی حجیت پر اسی طرح قطعی دلیل قائم ہے جیسے قرآن کی حجیت پر قائم ہے۔ اور صرف کتاب اللہ پر اکتفا کرنا ان ہی لوگوں کا نظریہ ہے جو اسلام سے نکلے ہوئے ہیں۔ اللہ جل شانہ کا ارشاد ہے: **وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا** "اور جو کچھ رسول تمہیں دیں اسے لے لو اور جس چیز سے تمہیں منع کریں اس سے باز آ جاؤ۔" اور فرمایا: **مَنْ يُطِعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللهَ** "جس نے رسول کی اطاعت کی اس نے اللہ کی اطاعت کی۔" اور فرمایا: **فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ** (63) "پس ڈرنا چاہیے ان لوگوں کو جو رسول ﷺ کے حکم کی مخالفت کرتے ہیں اس بات سے کہ انھیں کوئی فتنہ یا دردناک عذاب پہنچ جائے۔" اور فرمایا: **وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ** "لائق نہیں کسی مؤمن مرد اور مؤمن عورت کو کہ جب اللہ اور اسکا رسول کسی چیز کا فیصلہ کر دیں تو انھیں اپنے معاملے میں کوئی اختیار حاصل ہو۔" اور فرمایا: **فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجًا مِمَّا قَضَيْتَ**

وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا (65) ''پس نہیں! آپ کے رب کی قسم! یہ لوگ اس وقت تک مؤمن ہو نہیں سکتے جب تک کہ اپنے باہمی نزاع میں آپ کو حاکم نہ بنادیں اور پھر آپ کے فیصلے سے متعلق اپنے دل میں کوئی حرج نہ پائیں اور اسے مکمل تسلیم کرلیں۔'' اور فرمایا: فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللهِ وَالرَّسُولِ ''پس اگر تم کسی چیز میں جھگڑو تو اسے لوٹادو (رجوع کرو) اللہ اور اس کے رسول کی طرف۔'' اور رسول ﷺ کی وفات کے بعد ان کی طرف تبھی رجوع ہو گا جب سنت کی طرف رجوع کیا جائے۔ اور اسی طرح فرمایا: قُلْ أَطِيعُوا اللهَ وَالرَّسُولَ ''کہہ دو کہ اطاعت کرو اللہ کی اور رسول کی۔'' اور فرمایا: قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللهُ ''کہہ دو کہ اگر تم اللہ سے محبت کرتے ہو تو میری اتباع کرو، اللہ تم سے محبت کرے گا۔'' یہ تمام نصوص قطعی الثبوت اور قطعی الدلالت ہیں۔ یہ صراحت کے ساتھ ثابت کرتی ہیں کہ سنت رسول ﷺ بھی بالکل اسی طرح حجت ہے جیسے کتاب اللہ حجت ہے۔ اور سنت کا انکار کرنے والا کافر ہے، لہٰذا سنت کو بھی قبول کرنا اسی طرح واجب ہے جیسے قرآن کو قبول کرنا ضروری ہے، دونوں میں کوئی فرق نہیں ہے۔ اور یہ کہنا درست نہیں کہ ہمارے پاس چونکہ اللہ کی کتاب موجود ہے ہم تو اسی کو قبول کریں گے، کیونکہ اس طرح کی بات کا مطلب یہ نکلتا ہے کہ ہم سنت کو قبول نہیں کرتے، لہٰذا سنت رسول کو لازماً کتاب اللہ کے ساتھ ملایا جائے گا۔ سنن ابن ماجہ میں ایسے ہی معاملے کی طرف رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اشارہ کرتے ہوئے فرمایا: **يوشک الرجل متكئًا على أريكته، يحدث بحديث من حديثي، فيقول: بيننا و بينكم كتاب الله عز و جل، ما وجدنا فيه من حلال استحللناه، و ما وجدنا فيه من حرام حرمناه، ألا و إن ما حرم رسول الله صلى الله عليه وآله**

**وسلم مثل ما حرم الله**" قریب ہے کہ کوئی آدمی اپنے آراستہ تخت پر ٹیک لگائے بیٹھا ہو اور وہ کہے: ہمارے اور تمہارے درمیان (فیصلے کی چیز) بس اللہ کی کتاب ہے۔ اس میں جو چیز ہم حلال پائیں گے پس اسی کو حلال سمجھیں گے، اور اس میں جو چیز حرام پائیں گے بس اسی کو ہم حرام جانیں گے، یاد رکھو! بلاشک وشبہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جو چیز حرام قرار دے دی ہے وہ ویسے ہی حرام ہے جیسے کہ اللہ کی حرام کی ہوئی چیز۔" اور ابن عبد البر کی ایک روایت میں یہ الفاظ ہیں: **یوشک أحدکم یقول: هذا کتاب الله، ما کان فیه من حلال أحللناه و ما کان من حرام حرمناه، ألا من بلغه عنی حدیث فکذب به، فقد کذب الله و رسوله و الذی حدثه** "قریب ہے کہ تم میں سے کوئی کہے کہ یہ اللہ کی کتاب ہے جو کچھ اس میں حلال ہے ہم اسے حلال جانیں گے اور جو اس میں حرام ہے اسے حرام جانیں گے۔ خبردار! جس کے پاس میری طرف سے کوئی بات پہنچے اور وہ اسے جھٹلا دے تو اس نے اللہ کو جھٹلایا، اس کے رسول کو جھٹلایا اور اس شخص کو جھٹلایا جس نے یہ حدیث بیان کی۔"

سنت کتاب اللہ پر قاضی ہے، (یعنی اس کا معنیٰ متعین کرتی ہے)۔ کیونکہ کتاب اللہ میں دو یا زیادہ معانی کا بھی احتمال ہو سکتا ہے، تو سنت ان میں سے ایک معنیٰ کو متعین کر دیتی ہے۔ ایسی صورت میں سنت کی طرف رجوع کرتے ہوئے کتاب اللہ کے ظاہری مقتضا کو چھوڑ دیا جاتا ہے، اللہ جل شانہ کا ارشاد ہے: **وَأُحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَٰلِكُمْ** "اور حلال کی گئی تمہارے لیے ان (مذکورہ عورتوں) کے سوا (دوسری عورتیں)" اس آیت سے پہلے والی آیت میں یہ فرمایا: **حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ وَعَمَّاتُكُمْ وَخَالَاتُكُمْ وَبَنَاتُ الْأَخِ وَبَنَاتُ الْأُخْتِ وَأُمَّهَاتُكُمُ اللَّاتِي أَرْضَعْنَكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ مِنَ الرَّضَاعَةِ وَأُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ وَرَبَائِبُكُمُ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُمْ مِنْ نِسَائِكُمُ اللَّاتِي دَخَلْتُمْ**

بِهِنَّ فَإِنْ لَمْ تَكُونُوا دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ وَحَلَائِلُ أَبْنَائِكُمُ الَّذِينَ مِنْ أَصْلَابِكُمْ وَأَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ غَفُورًا رَحِيمًا (23) وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ كِتَابَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَأُحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكُمْ ”حرام کی گئیں تم پر تمہاری مائیں اور تمہاری بیٹیاں اور تمہاری بہنیں اور تمہاری پھوپھیاں اور تمہاری خالائیں اور بھتیجیاں اور بھانجیاں اور تمہاری رضاعی مائیں اور تمہاری رضاعی بہنیں اور تمہاری ساسیں اور تمہاری وہ پروردہ لڑکیاں جو تمہاری گود میں ہیں تمہاری ان عورتوں سے جن سے تم دخول کر چکے ہو۔ ہاں اگر تم نے ان سے جماع نہ کیا ہو تو تم پر کوئی گناہ نہیں اور تمہارے صلبی سگے بیٹوں کی بیویاں اور تمہارا دو بہنوں کا جمع کرنا سوائے اس کے جو گزر چکا ہو یقیناً اللہ تعالیٰ بخشنے والا، مہربان ہے۔ ور شوہر والی عورتیں (بھی تم پر حرام ہیں) مگر وہ جو تمہاری ملکیت میں آجائیں اللہ تعالیٰ نے یہ احکام تم پر فرض کر دیے ہیں اور ان عورتوں کے سوا باقی عورتیں تمہارے لیے حلال کی گئیں ہیں۔“ اس سے تو یہ ظاہر ہوتا ہے کہ جن عورتوں کا تذکرہ نہیں کیا گیا وہ سب حلال ہیں، لیکن سنت ہمیں بتاتی ہے کہ حلت کے حکم سے یہ صورتیں بھی مستثنیٰ ہیں کہ ایک عورت جب نکاح میں ہو تو اس کا شوہر اسی کی پھوپھی یا خالہ سے شادی کرلے، جیسا کہ صحیح مسلم کی حدیث میں ہے: **لا تُنْكَحُ الْمَرْأَةُ عَلَى عَمَّتِهَا وَلا عَلَى خَالَتِهَا** ”کسی عورت سے اس کی پھوپھی اور خالہ پر نکاح نہ کیا جائے۔“ چنانچہ یہاں کتاب اللہ کے ظاہر کو چھوڑ کر سنت کو اس پر ترجیح دے دی گئی۔ اور کبھی کتاب اللہ کا ظاہر ایک خاص حکم ہوتا ہے سنت اسے اس کے ظاہر سے نکال دیتی ہے۔ قرآن نے ظاہری مفہوم کے اعتبار سے یہ حکم دیا کہ تمام اموال سے زکوٰۃ وصول کی جائے، مگر سنت نے زکوٰۃ کو مخصوص اموال تک محدود کر دیا، اور ایک خاص قسم کے اموال سے زکوۃ کی وصولی کا تعین کر دیا، لہٰذا زکوٰۃ ان اموال کے علاوہ دیگر اموال سے وصول نہیں کی جائے گی۔

سنت قرآن کی بنسبت زیادہ تر قرآن ہی کی وضاحت کرتی ہے، اللہ جل شانہ کا ارشاد ہے: **وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ**۔ "اور ہم نے آپ کی طرف یہ ذکر نازل کیا تاکہ آپ لوگوں کو وہ چیز بیان کریں جو ان کی طرف نازل کی گئی ہے۔" اس کی وجہ یہ ہے کہ قرآن میں زیادہ تر شرعی احکام وہی بیان ہوئے ہیں جو کلی ہیں، جزئی احکام زیادہ نہیں۔ اور جہاں جزئی احکام آئے ہیں تو ان کا بھی مأخذ کلی ہی ہوتا ہے۔ اور چونکہ قرآن جامع ہے، اور جامع تب ہی ہو گا کہ جب اس میں موجود احکام کلی ہوں؛ کیونکہ شریعت تو قرآن ہی کے نزول سے مکمل ہوئی۔ لہذا سنت اور اس میں موجود احکام زیادہ تعداد میں ہونے کے باوجود کتاب اللہ ہی کی وضاحت کرتے ہیں۔ سنت میں موجود تمام احکام کی کچھ نہ کچھ اصل کتاب اللہ میں موجود ہوتی ہے، پھر وہ اصل یا اجمالی طور پر ہو گی یا تفصیلی طور پر، یا دونوں طریقوں سے بیان کی گئی ہو گی۔ جب کہ سنت ان سب کی وضاحت اور تشریح کرتی ہے۔ علاوہ ازیں سنت نے ایسے بہت سے احکام پیش کیے ہیں جو قرآن کریم میں ذکر نہیں ہوئے، البتہ یہ احکام ان اصولوں کے ساتھ ضرور ملحق ہیں جو قرآن میں مذکور ہیں، لہذا سنت قرآن میں موجود احکام کی وضاحت کے زمرے میں ہی آتی ہے، چنانچہ سنت کتاب اللہ کی وضاحت ہے۔ اور اس وضاحت کا خلاصہ درج ذیل ہے:

1۔ کتاب اللہ کے مجمل کی تفصیل: مثلاً اللہ تعالیٰ نے اپنی کتاب میں اوقات، ارکان، اور رکعات کی تعداد کی وضاحت کیے بغیر نماز کا حکم دیا ہے، لیکن اس کی وضاحت سنت نے کی ہے۔ صحیح بخاری کی حدیث میں نبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا: **صَلُّوا كَمَا رَأَيْتُمُونِي أُصَلِّي** "ایسے نماز پڑھو جیسے تم مجھے نماز پڑھتے دیکھتے ہو۔" اور اسی طرح کتاب اللہ میں حج کے مناسک بیان کیے بغیر حج کی فرضیت کا حکم آیا، چنانچہ سنت نے ان مناسک کی وضاحت کی، اور مسند احمد کی روایت کے مطابق نبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا: **أَلاَ فَخُذُوا عَنِّي مَنَاسِكَكُمْ** "خبردار! مجھ سے اپنے

مناسک سیکھ لو۔" اسی طرح قرآن میں زکوۃ کا وجوب آیا، لیکن نہ یہ بیان کیا گیا کہ زکوٰۃ کس چیز میں واجب ہے، اور نہ ہی یہ کہ کتنی مقدار میں زکوٰۃ واجب کی گئی، چنانچہ سنت نے اس کی مکمل وضاحت بیان کر دی۔

2۔ کتاب اللہ کے عموم کی تخصیص: قرآن میں زیادہ تر احکام عام ہیں، لیکن سنت نے ان عمومی احکام کی تخصیص بیان کی ہے، جیسے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: **يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنْثَيَيْنِ** ۔"اللہ وصیت کرتا ہے تمہیں تمہاری اولاد کے بارے میں، مذکر کے لیے دو مؤنث کے برابر حصہ ہے۔" وراثت کا یہ حکم ہر باپ کے لیے عام ہے جو وراثت چھوڑ کر فوت ہو جائے، اور اس کی رو سے میت کا ہر بیٹا وارث ہے، لیکن سنت نے اس آیت کو خاص کر دیا نبیوں کے علاوہ دیگر باپوں کے ساتھ، بخاری، مسلم اور احمد کی روایت کے مطابق رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: **لاَ نُورَثُ، مَا تَرَكْنَا صَدَقَةٌ** "ہم انبیاء وراثت نہیں چھوڑتے، جو کچھ ہم چھوڑ جاتے ہیں وہ صدقہ ہوتا ہے۔" اسی طرح سنت نے آیت کو ان بیٹوں کے ساتھ بھی خاص کر دیا جو باپ کے قاتل نہ ہوں، ابو داؤد کی روایت کے مطابق رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: .. **وَلاَ يَرِثُ الْقَاتِلُ شَيْئاً** "اور قاتل کسی چیز کا وارث نہیں ہو گا۔" اسی طرح ایک اور مثال لیجیے، قرآن میں اللہ تعالیٰ نے فرمایا: **وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا** "تم میں سے جو لوگ فوت ہو جائیں اور ان کی بیویاں ہوں تو وہ بیویاں خود کو چار ماہ دس دن روکیں رکھیں۔" اس آیت میں وفات کی عدت بیان ہوئی ہے، جب کہ سُبَیعہ الاَسلمیہ کی حدیث میں ہے کہ انہوں نے اپنے شوہر کی وفات کے پچیس دن بعد بچہ جنا تو رسول اللہ ﷺ نے انہیں بتایا کہ اب ان کی عدت مکمل ہو گئی، اس حدیث سے یہ واضح

ہوتا ہے کہ بیوہ عورتوں کی قرآن میں بیان کی گئی عدت ان عورتوں کے لیے مخصوص ہے جو حاملہ نہ ہوں۔

3۔ قرآن کے مطلق کی تقیید: قرآن میں بہت سی آیات مطلق ہیں، جب کہ سنت نے اس مطلق کو ایک خاص قید کے ساتھ مقید کر دیا۔ جیسے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: **وَلَا تَحْلِقُوا رُؤُوسَكُمْ حَتَّى يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحِلَّهُ فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ بِهِ أَذًى مِنْ رَأْسِهِ فَفِدْيَةٌ مِنْ صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ** ''اور اپنے سر نہ منڈاؤ جب تک قربانی اپنے ٹھکانے پر نہ پہنچ جائے پھر جو تم میں بیمار ہو یا اس کے سر میں کچھ تکلیف ہے تو روزے یا خیرات یا قربانی کا فدیہ دے۔'' آیت کی رو سے یہ تینوں چیزیں: روزے، صدقہ اور قربانی نکرہ اور مطلق الفاظ ہیں۔ لیکن صحیح مسلم میں کعب بن عجرہ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: **فَاحْلِقْ رَأْسَكَ وَأَطْعِمْ فَرَقًا بَيْنَ سِتَّةِ مَسَاكِينَ وَالْفَرَقُ ثَلاَثَةُ آصُعٍ أَوْ صُمْ ثَلاَثَةَ أَيَّامٍ أَوِ انْسُكْ نَسِيكَةً** ''پس اپنے سر کو منڈواؤ اور چھ مسکینوں کو ایک فرق کھانا کھلاؤ، ایک فرق تین صاع کا ہوتا ہے، یا پھر تین روزے رکھو، یا ایک قربانی کرو۔'' دیکھیں اس حدیث میں روزوں کو تین دن سے، اور صدقہ کو چھ مساکین کے لیے تین صاع کھلانے سے اور قربانی کو ایک بکری سے مقید کیا گیا ہے، حالانکہ قرآن میں یہ الفاظ مطلق ہیں۔

4۔ احکام کی مختلف فروعات میں سے کسی ایک فرع کو اس کی اس اصل سے ملانا جو قرآن میں آئی ہے۔ بظاہر تو یہ فرع کسی نئے شرعی حکم کی طرح نظر آتی ہے، مگر جب غور کیا جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ یہ فرعی حکم اس اصل سے ملحق ہے جو قرآن میں آئی ہے۔ سنت میں اس قسم کے احکام کا وجود زیادہ ہے۔ جیسے کہ اللہ تعالیٰ نے میراث کے معاملے میں ذوی الفروض کا حصہ تو متعین کر دیا لیکن عصبہ کی وراثت کا ذکر اس ایک آیت کے سوا کہیں نہیں کیا: **يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي**

أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنْثَيَيْنِ "اللہ وصیت کرتا ہے تمہیں تمہاری اولاد کے بارے میں کہ مرد کا حصہ دو عورتوں کے برابر ہے۔" اور اسی آیت میں آگے یہ فرمایا: وَإِنْ كَانُوا إِخْوَةً رِجَالًا وَنِسَاءً فَلِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنْثَيَيْنِ "اور اگر وہ بہن بھائی مرد اور عورتیں دونوں ہوں تو مرد کے لیے دو عورتوں کے برابر حصہ ہے۔" جس کی رو سے اولاد اور بھائیوں کے علاوہ دیگر عصبات کا کوئی مقرر حصہ نہیں ہے، بلکہ وہ ذوی الفروض کو ادائیگی کے بعد باقی ماندہ مال لیتے ہیں۔ جس کی وضاحت رسول اللہ ﷺ نے بخاری کی اس روایت میں فرمائی: أَلْحِقُوا الْفَرَائِضَ بِأَهْلِهَا، فَمَا بَقِيَ فَهُوَ لأَوْلَى رَجُلٍ ذَكَرٍ "مقررہ حصے ذوی الفروض کو دو، اور جو بچے پہلے مستحق مرد کو دے دو۔" اس حدیث نے اولاد کے علاوہ عصبات کو بھائیوں کے ساتھ ملحق کر دیا۔ اسی طرح حدیث میں بہنوں کو بھی بیٹیوں کے ساتھ عصبہ قرار دیا، سنن ابی داود میں اسود سے مروی ہے: أَنَّ مُعَاذَ بْنَ جَبَلٍ وَرَّثَ أُخْتًا وَابْنَةً، فَجَعَلَ لِكُلِّ وَاحِدَةٍ مِنْهُمَا النِّصْفَ، وَهُوَ بِالْيَمَنِ، وَنَبِيُّ اللَّهِ ﷺ يَوْمَئِذٍ حَيٌّ "رسول اللہ ﷺ کی حیات میں حضرت معاذ بن جبل یمن میں والی مقرر تھے، انھوں نے ایک فیصلے میں میت کی ایک بہن اور بیٹی کو وارث بناتے ہوئے ان دونوں میں سے ہر ایک کو آدھا آدھا مال دیا۔" جب کہ حضرت معاذ رسول اللہ ﷺ کی حیات میں اس طرح کا فیصلہ بغیر کسی دلیل کے نہیں کیا کرتے تھے، اگر ان کے پاس اس کی کوئی دلیل نہ ہوتی تو یہ فیصلہ کرنے میں کوئی جلدی نہ کرتے۔ اسی طرح کی ایک مثال یہ ہے کہ اللہ نے ایک نکاح میں دو بہنوں جمع کرنا حرام کیا، فرمایا: وَأَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ "اور (تم پر حرام کیا گیا) کہ تم جمع کرو دو بہنوں کو۔" آیت میں عورت اور اس کی پھوپھی یا خالہ کے ایک نکاح میں جمع کرنے کا ذکر نہیں کیا گیا، لیکن رسول اللہ ﷺ نے اس کی وضاحت کرتے ہوئے مسند احمد کی روایت جو حضرت ابو ہریرہ رضی

اللہ عنہ سے مروی ہے، اس میں فرمایا: **لاَ تُنْكَحُ الْمَرْأَةُ عَلَى عَمَّتِهَا، وَلاَ عَلَى خَالَتِهَا، وَلاَ الْمَرْأَةُ عَلَى ابْنَةِ أَخِيهَا، وَلاَ عَلَى ابْنَةِ أُخْتِهَا** "کسی عورت سے اس کی پھوپھی اور خالہ پر نکاح نہ کیا جائے اور نہ اس کی بھتیجی اور بھانجی پر نکاح کیا جائے۔" اسی طرح ابن حبان نے ابن عباس سے نقل کیا: **نَهَى رَسُولُ اللَّهِ ﷺ أن تُزَوَّجَ الْمَرْأَةُ عَلَى العَمَّةِ وَالْخَالَةِ. قَالَ: إِنَّكُنَّ إِذَا فَعَلْتُنَّ ذَلِكَ قَطَّعْتُنَّ أَرْحَامَكُنَّ** "رسول اللہ ﷺ نے اس بات سے منع فرمایا کہ کسی عورت کو اس کی پھوپھی اور خالہ کے ساتھ ایک نکاح میں جمع کیا جائے، اور فرمایا کہ اگر تم ایسا کرو تو اس سے رحمی رشتے کٹ جائیں گے۔" دیکھیں اس حدیث نے مذکورہ تمام رشتوں کو ایک نکاح میں جمع کرنے کی حرمت کو بہنیں جمع کرنے کی حرمت کے ساتھ ملحق کر دیا۔ اسی طرح اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں: **وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ** "اور وہ (رسول) ان پر مرغوبات کو حلال کرتا ہے اور گندگی کو ان پر حرام کرتا ہے۔" لیکن یہاں تفصیلات کا ذکر نہیں فرمایا، جب کہ سنت نے ان تفصیلات کو بیان فرمایا جس کی مدد سے مجتہدین ان چیزوں کے احکام شرعیہ جان لیتے ہیں جن کے بارے میں خبیث اور طیب میں اشتباہ آتا ہو۔ اور حکم جان کر مجتہد ہر چیز کو اس سے متعلقہ چیز کے حکم کے ساتھ ملحق کر دیتا ہے۔ دیکھیں سنت مطہرہ نے گھریلو گدھوں کا گوشت کھانے سے منع فرمایا، اور ہر نیش والے درندے، ہر پنجے والے پرندے سے منع کر کے انھیں خبیثات کے ساتھ ملا دیا۔ صحیح مسلم میں حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے روایت ہے: **نَهَى رَسُولُ اللَّهِ ﷺ عَنْ كُلِّ ذِي نَابٍ مِنَ السِّبَاعِ، وَعَنْ كُلِّ ذِي مِخْلَبٍ مِنَ الطَّيْرِ** "رسول اللہ ﷺ نے منع فرمایا ہر نیش والے درندے اور ہر پنجے والے پرندے سے۔" اور ترمذی میں حضرت جابر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے: **حَرَّمَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ يَعْنِي يَوْمَ خَيْبَرَ الْحُمُرَ الإِنْسِيَّةَ، وَلُحُومَ**

**الْبِغَالِ، وَكُلَّ ذِي نَابٍ مِنَ السِّبَاعِ، وَذِي مِخْلَبٍ مِنَ الطَّيْرِ** "رسول اللہ ﷺ نے خیبر کے موقع پر پالتو گدھوں اور خچروں اور ہر نیش والے درندے اور ہر پنجے والے پرندے کو حرام فرمایا۔" جب کہ سنت نے گوہ اور خرگوش وغیرہ کا گوشت کھانے کی اجازت دی، اور ان چیزوں کو طیب قرار دیا، صحیح مسلم میں حضرت عبد اللہ ابن عمر سے روایت ہے: **سَأَلَ رَجُلٌ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ عَنْ أَكْلِ الضَّبِّ. فَقَالَ: لاَ آكُلُهُ، وَلاَ أُحَرِّمُهُ** "ایک شخص نے رسول اللہ ﷺ سے گوہ کھانے کے بارے میں سوال کیا تو رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ میں نہ تو اسے کھاتا ہوں اور نہ اسے حرام قرار دیتا ہوں۔" اور اسی طرح امام احمد نے حضرت ابو ہریرہ کی روایت ذکر فرمائی: **أَتَى أَعْرَابِيٌّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ بِأَرْنَبٍ قَدْ شَوَاهَا، وَمَعَهَا صِنَابُهَا وَأَدَمُهَا، فَوَضَعَهَا بَيْنَ يَدَيْهِ، فَأَمْسَكَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فَلَمْ يَأْكُلْ، وَأَمَرَ أَصْحَابَهُ أَنْ يَأْكُلُوا** "ایک دیہاتی رسول اللہ ﷺ کے پاس ایک پکا ہوا خرگوش لایا جس کے ساتھ چٹنی اور سالن بھی تھا، اس نے یہ لا کر رسول اللہ ﷺ کے سامنے رکھ دیا، رسول اللہ ﷺ نے اپنا ہاتھ تو روک لیا اور اسے نہ کھایا مگر اپنے صحابہ کو حکم دیا کہ وہ اسے کھالیں۔"

صِنَابُہ ایک قسم کی چٹنی ہے جو سرسوں اور کشمش سے بنائی جاتی ہے، اور اسی سے کھانا پکایا جاتا ہے۔

اور یہ بات بھی اسی مثال سے تعلق رکھتی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے درندے شکاری کے اس شکار کو مباح قرار دیا جو شکار وہ مالک کے لیے روک لے۔ پھر اسی سے یہ بھی معلوم ہوا کہ جب تک کوئی شکاری جانور سکھلایا گیا نہ ہو تو اس کا شکار حرام ہے کیونکہ وہ شکار کو صرف اپنے لیے شکار کرتا ہے۔ لیکن اصل مسئلہ دونوں اصولوں کے درمیان یہ پیش آتا ہے کہ ایک جانور سکھلایا ہوا ہو لیکن وہ اپنے ہی شکار سے خود بھی کھالے۔ یہاں جانور کی تعلیم یعنی اسے سکھلانے کا تقاضا تو یہ ہے کہ اس نے شکار مالک کے لیے روکا، لیکن شکار کو خود کھانا یہ واضح کرتا ہے کہ اس نے شکار خود کے

لیے روکا ہے مالک کے لیے نہیں۔ اب ان دونوں اصل میں تعارض ہو گیا، چنانچہ سنت نے آکر اس تعارض کو بیان کر کے اشکال ختم کر دیا۔ صحیح مسلم میں رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: **فَإِنْ أَكَلَ فَلاَ تَأْكُلْ، فَإِنِّي أَخَافُ أَنْ يَكُونَ إِنَّمَا أَمْسَكَ عَلَى نَفْسِهِ** "اگر وہ شکار خود کھالے تو تم مت کھاؤ، کیونکہ مجھے لگتا ہے کہ اس شکاری جانور نے خود کے لیے یہ شکار کیا ہے۔" اور ایک مثال یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے رضاعی تحریم میں سے صرف رضاعی ماں اور بہن کو حرام قرار دیتے ہوئے فرمایا: **وَأُمَّهَاتُكُمُ اللَّاتِي أَرْضَعْنَكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ مِنَ الرَّضَاعَةِ**"اور (حرام کی گئیں تم پر) تمہاری وہ مائیں جنھوں نے تمہیں دودھ پلایا اور تمہاری رضاعی بہنیں۔"لیکن رسول اللہ ﷺ نے ان دو رشتوں کے ساتھ ان تمام رشتوں کو منسلک کر دیا جو نسب سے حرام ہوتے ہیں، جیسے رضاعی پھوپھی، رضاعی خالہ، رضاعی بھتیجی، بھانجی وغیرہ۔ چنانچہ بخاری کی حدیث میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: **يَحْرُمُ مِنَ الرَّضَاعِ مَا يَحْرُمُ مِنَ النَّسَبِ** "رضاعت سے وہ تمام رشتے حرام ہو جاتے ہیں جو نسب سے حرام ہوتے ہیں۔" اور اسی طرح ایک مثال یہ ہے کہ اللہ جل شانہ نے نصاب شہادت کے طور پر فرمایا: **وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ** "اور بناؤ تم دو گواہ اپنے مردوں میں سے، اور اگر دو مرد نہ ہوں تو ایک مرد اور دو عورتوں کو گواہ بناؤ۔"

اس آیت میں مالی معاملات کے بارے میں دو عورتوں کی گواہی کو ایک مرد کی گواہی کے ساتھ ملایا گیا۔ جب کہ سنت نے اسی باب میں قسم کو ایک گواہ کے ساتھ بھی ملایا ہے۔ لہذا آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اسی طرح کا ایک فیصلہ بھی کیا۔ حضرت علی رضی اللہ تعالی عنہ سے دار قطنی میں مروی ہے کہ **أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَضَى بِشَهَادَةِ شَاهِدٍ وَاحِدٍ وَيَمِينِ صَاحِبِ الْحَقِّ** "رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک گواہ اور صاحب حق کی قسم کے ساتھ فیصلہ فرمایا۔" چنانچہ

ایک گواہ اور قسم دو گواہوں کے قائم مقام ہو گئی، یا ایک گواہ اور دو عورتوں کے قائم مقام ہوئی۔ چنانچہ اسی طرح سنت ایسے بہت سے احکام لائی ہے جو کتاب اللہ نہیں لایا، اور یہ چیز اگرچہ بظاہر نئی تشریع ہے تاہم یہ اپنی قرآنی اصل سے ہی ملحق کہلائے گی۔ لیکن اس کا یہ مطلب نہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کوئی جدید شریعت لائے ہی نہیں، بلکہ کبھی کبھار حکمِ سنت کی قرآن میں کوئی اصل نہیں بھی ہوتی۔ مثال کے طور پر ایسی اشیاء جو اجتماعی ضروریات کی ہیں ان پر عمومی ملکیت کا حکم رسول اللہ ﷺ کی طرف سے جدید حکم ہی لگایا گیا ہے۔ سنن ابی داود کی حدیث میں رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: **الْمُسْلِمُونَ شُرَكَاءُ فِي ثَلاَثٍ: فِي الْكَلإِ وَالْمَاءِ وَالنَّارِ** "مسلمان تین چیزوں میں شریک ہیں: گھاس، پانی اور آگ۔" دیکھیں سنت کا یہ حکم کسی قرآنی اصل سے تعلق نہیں رکھتا، ان ہی احکام میں سے ایک حکم کسٹم ڈیوٹی لینے کی حرمت کا بھی ہے۔ مسند احمد کی روایت میں آپ ﷺ کا فرمان ہے: **لاَ يَدْخُلُ الْجَنَّةَ صَاحِبُ مَكْسٍ** "ٹیکس لینے والا جنت میں داخل نہ ہو گا۔" یہ حکم بھی کسی قرآنی اصل کے ساتھ ملا ہوا نہیں، البتہ اس قسم کے احکام بہت کم ہیں، رسول اللہ ﷺ کی طرف سے دیے گئے زیادہ تر احکام اسی نوعیت کے ہیں کہ جن کی اصل قرآن میں موجود ہے۔

اسی طریقے سے ہم یہ دیکھتے ہیں کہ سنت کتاب اللہ ہی کی طرف رجوع کرتی ہے، سنت میں جو کچھ آیا ہے وہ قرآنی احکام کی تشریح اور معنیٰ ہیں، یعنی قرآنی اجمال کی تفصیل ہے، قرآنی عام کی تخصیص ہے اور قرآنی مطلق کی تقلید ہے، لیکن ان سب کے باوجود سنت میں ایسے احکام بھی ہے جن کی اصل قرآن میں موجود نہیں۔ تو درحقیقت سنت قرآن کا بیان بھی ہے اور احکام کی جدید تشریع بھی ہے۔ جہاں تک بیان کی بات ہے تو اس پر یہ قرآنی آیت راہنمائی کرتی ہے: **وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ** "اور ہم نے آپ کی طرف ذکر نازل کیا تاکہ

آپ لوگوں کے لیے وہ چیز بیان کر دیں جو ان کی طرف نازل ہوئی۔" اور تشریع جدید پر یہ آیت دلالت کرتی ہے: **فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ** "پس اگر تم کسی چیز میں جھگڑو تو اسے لوٹا دو اللہ اور اس کے رسول کی طرف۔" چنانچہ اللہ کی طرف لوٹانا تو کتاب اللہ کی طرف لوٹانا کہلائے گا، اور رسول کی طرف لوٹانا اسی وقت تھا جب آپ ﷺ زندہ تھے، جب آپ ﷺ کی وفات ہو گئی تو سنت کی طرف لوٹایا جائے گا۔ اور اسی طرح جھگڑنے کا ذکر بھی جو آیا وہ خواہ قرآن فہمی سے متعلق ہو یا احکام کے استنباط سے تعلق رکھتا ہو، اور اسی طرح سنت کی طرف لوٹانا بھی مطلق ہے خواہ سنت کے وہ احکام ہوں جو قرآنی اصل سے ملے ہوئے ہیں یا نئے احکام ہوں۔ اسی لیے اللہ جل شانہ نے فرمایا: **مَنْ يُطِعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ** "جس شخص نے رسول کی اطاعت کی اس نے یقیناً اللہ کی اطاعت کی۔" اور فرمایا: **فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ** "پس ڈرنا چاہیے ان لوگوں کو جو رسول اللہ ﷺ کے حکم کی مخالفت کرتے ہیں۔" آیت میں امر کا لفظ بھی عام استعمال ہوا ہے، کیونکہ یہ اسم جنس ہے جو ضمیر کی طرف مضاف ہوا ہے۔ چنانچہ سنت بھی کتاب اللہ کی طرح شرعی دلیل ہے۔ امام مالک نے روایت کیا کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: **تَرَكْتُ فِيكُمْ أَمْرَيْنِ لَنْ تَضِلُّوا مَا تَمَسَّكْتُمْ بِهِمَا: كِتَابَ اللَّهِ وَسُنَّةَ نَبِيِّهِ** "میں تم میں دو چیزیں چھوڑے جا رہا ہوں، جب تک تم انھیں تھامے رکھو گمراہ نہ ہو گے، کتاب اللہ اور سنت رسول۔"

## سنت کی قسمیں

سند کے اعتبار سے سنت کی تین قسمیں ہیں: متواتر مشہور اور خبر واحد۔ اگر کسی حدیث کو تبع تابعین کی پوری جماعت نقل کرے اور وہ جماعت تابعین کی جماعت سے نقل کرے اور تابعین کی جماعت صحابہ کی جماعت سے نقل کرے اور صحابہ کی جماعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے

نقل کرے تو وہ حدیث متواتر کہلاتی ہے۔ اور اگر حدیث کو کوئی جماعت تبع تابعین سے نقل کرے اور وہ لوگ تابعین کی جماعت سے نقل کریں اور تابعین کی جماعت ایک یا زیادہ تر صحابہ سے نقل کریں لیکن ان راویوں کی تعداد تواتر کی حد تک نہ پہنچتی ہو تو وہ حدیث مشہور ہے۔ کیونکہ امت نے اس حدیث کو قبول کر لیا اور یہ حدیث ان کے درمیان مشہور ہو چکی۔ اور اگر حدیث کو ایک یا زیادہ لوگ روایت کریں لیکن ان کی تعداد صحابہ میں یا تابعین میں یا تبع تابعین میں تواتر کی حد تک نہ پہنچتی ہو تو ایسی حدیث خبر واحد ہے۔ سنت کی تو یہی تین اقسام ہیں البتہ سنت یقین کا فائدہ دیتی ہے یا ظن کا فائدہ دیتی ہے اس اعتبار سے اس کی دو قسمیں ہیں۔ کیونکہ حدیث مشہور خبر واحد میں شمار کی جاتی ہے کیوں کہ جب حدیث کو اتنے تبع تابعین روایت کریں جن کا جھوٹ پر متفق ہونا ممکن ہو، اور وہ تابعین کی اتنی بڑی جماعت سے نقل کریں جن پر جن کا جھوٹ پر متفق ہونا ممکن نہ ہو اور وہ لوگ صحابہ کی اتنی بڑی جماعت سے نقل کریں جن کے کہنے سے حجت قاطعہ قائم ہو جاتی ہے تو وہ حدیث متواتر ہے۔ یعنی حدیث متواتر وہ ہے کہ تینوں طبقات میں جس کو نقل کرنے والوں کی تعداد تواتر کی حد تک پہنچ جائے۔ اگر کسی ایک طبقے میں بھی اس کے راوی تواتر کی حد تک نہ پہنچے تو وہ خبر واحد ہے، پھر چاہے وہ تعداد صحابہ کے درجے میں حد تواتر سے کم ہوئی ہو یا تابعین یا تبع تابعین کے درجے میں، یا ان دونوں درجات میں کم ہوئی ہو۔ اس صورت میں وہ حدیث خبر واحد ہو گی جو یقین کا فائدہ نہیں دے گی، بلکہ وہ صرف ظن کا فائدہ دے گی۔ البتہ وہ حدیث جہاں صحابہ میں تواتر کی تعداد تک حدیث نہ پہنچی ہو اور باقی درجات میں تواتر کی تعداد مکمل ہو اس پر حدیث مشہور کا اطلاق ہوتا ہے۔ کیونکہ وہ حدیث امت میں مشہور ہو چکی ہے لیکن اس کا حکم اس بارے میں خبر واحد سے جدا نہیں ہوتا کہ وہ یقین کا فائدہ نہیں دیتی۔

## متواتر

اشیاء کا ایک کے بعد ایک مہلت کے ساتھ آنا لغت میں اسے تواتر کہا جاتا ہے اللہ جل شانہ کے اس فرمان میں یہی معنی ہیں: ثُمَّ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا تَتْرَا "پھر ہم نے اپنے رسولوں کو پے در پے بھیجا۔" یعنی ایک کے بعد ایک کر کے۔ لہذا متواتر متتابع کو کہتے ہیں۔ اصولیوں کی اصطلاح میں خبر متواتر ایسی جماعت کی خبر کو کہتے ہیں جو اپنی کثرت میں اس تعداد تک پہنچ جائے جن کے کہنے سے علم یقین حاصل ہو جاتا ہو۔ اور جس جماعت کے کہنے سے علم حاصل نہیں ہوتا تو وہ حدیث متواتر نہیں ہوتی سوائے اس وقت کے جب کہ وہ سب کے سب اس چیز کے بارے میں جاننے والے ہوں جس کی خبر وہ دے رہے ہیں، انہیں صرف اس خبر کا گمان نہ ہو، اور ساتھ یہ بات بھی ضروری ہے کہ ان کا علم کسی سننے یا مشاہدے کی بنیاد پر ہو، صرف نتیجے کی بنیاد پر نہ ہو۔ اور یہ کہ وہ جماعت صحابہ کے زمانے میں، تابعین کے زمانے میں اور تبع تابعین کے زمانے میں ان تمام شرطوں کو پورا کرنے والی ہو۔ اور اس خبر متواتر کی ابتدا و انتہاء اور درمیان سب کے سب ان شرائط پر پورے اترتے ہوں۔ اس بنیاد پر خبر متواتر وہ حدیث ہے جسے تینوں زمانوں میں اتنی بھاری جماعت نقل کرے کہ جن کا عادتاً جھوٹ پر متفق ہونا محال ہو۔ اور تینوں زمانوں سے مراد صحابہ تابعین اور تبع تابعین کا زمانہ ہے۔ روایت حدیث کے معاملے میں ان تین زمانوں کے علاوہ کسی اور زمانے کا مطلقاً کوئی اعتبار نہیں۔

حدیث متواتر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے قطعی الثبوت ہوتی ہے لہذا وہ علم یقینی کا فائدہ دیتی ہے اور ہر چیز میں اس پر عمل کرنا واجب ہوتا ہے، خواہ وہ سنت قولیہ ہو یا سنت فعلیہ یا سنت سکوتیہ ہو۔ متواتر قولی احادیث میں سے بخاری و مسلم کی یہ حدیث ہے: وَمَنْ كَذَبَ عَلَيَّ مُتَعَمِّدًا فَلْيَتَبَوَّأْ مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ "جو شخص مجھ پر جان بوجھ کر جھوٹ بولے اسے چاہیے کہ اپنا

ٹھکانہ جہنم میں بنالے۔" جبکہ سنت فعلیہ متواترہ میں سے پانچوں نمازیں اور ان کی رکعتوں کی تعداد ہے، اور اسی طریقے سے نماز روزے اور حج کی جو کیفیات منقول ہیں وہ سب سنت فعلیہ متواترہ ہیں۔

## وہ تعداد جس سے یقین حاصل ہوتا ہے

اس چیز میں اختلاف ہے کہ وہ کون سا کم سے کم ترین عدد ہے جس سے علم حاصل ہو جاتا ہے۔ بعض نے کہا کہ کم سے کم ترین عدد پانچ ہے، بعض نے کہا کہ 12، اور بعض نے 20 کہا، اور بعض نے کہا کہ کم سے کم عدد 40 ذکر کیا، اور بعض کا قول یہ ہے کہ کم از کم 70 کی تعداد ہے، اور بعض لوگوں نے 313 افراد کا قول اختیار کیا۔ یہ تمام کے تمام اقوال جن میں متعین عدد کو بیان کیا گیا ہے، ان کی نہ تو کوئی نقلی سند ہے اور نہ ہی کوئی عقلی سند ہے، کیونکہ کسی مخصوص تعداد پر کوئی نص وارد نہیں ہوئی، اور نہ ہی عقل کسی خاص تعداد کو ترجیح دیتی ہے، لہٰذا خبر متواتر میں اصل اعتبار یقینی علم حاصل ہونے کا ہے، راویت کرنے والوں کا کسی متعین تعداد میں ہونا معیار نہیں ہے۔ البتہ تعداد کی وجہ سے وہ قرائن پائے جاتے ہیں جو کسی خبر کی قوت اور ضعف پر رہنمائی کرتے ہیں تو بعض اوقات ایک خبر کو ایک خاص تعداد نقل کرتی ہے لیکن ان کے نقل کرنے سے یہ خبر علم یقینی نہیں بنتی، اور بعض اوقات کسی خبر کو کوئی دوسری جماعت اتنی ہی تعداد میں روایت کرتی ہے تو اس سے علم یقینی حاصل ہو جاتا ہے۔ اس لیے کہ ایک ہی تعداد کے برابر ہوتے ہوئے کسی خبر کا اعتبار قرائن کے بدلنے سے بدل جاتا ہے۔ اس بنیاد پر حدیث متواتر جس سے کہ علم حاصل ہو جاتا ہے ایسی ہونا ضروری ہے کہ اسے ایک جماعت نقل کرے کوئی متعین تعداد نہیں، اور دوسری بات یہ کہ اس جماعت کی تعداد اور ان کی جگہوں کی دوری کو مدنظر رکھتے ہوئے ان سب کا جھوٹ پر جمع ہونا محال ہو۔ اور تعداد کا اعتبار بھی اسی تناظر میں کیا جائے گا کہ جن کا جھوٹ پر جمع ہونا محال

ہو۔ لہذا یہ ضروری ہے کہ حدیث کو کوئی جماعت نقل کرے اور یہ بات کہ ان کی تعداد اس حد تک ضرور پہنچے کہ جن کا جھوٹ پر جمع ہونا محال ہو۔ اور یہ اعتبار خبر دینے والوں، واقعات اور قرائن کے بدلنے سے بدلتا بھی رہتا ہے۔

## حدیث مشہور

حدیث مشہور وہ ہے کہ جسے نقل کرنے والے تمام طبقات میں تین سے زائد ہوں، لیکن وہ تواتر کی حد تک نہ پہنچیں۔ حدیث مشہور یقین کا فائدہ نہیں دیتی، بلکہ وہ ظن کا فائدہ دیتی ہے جیسے کہ اخبار آحاد ظن کا فائدہ دیتی ہیں۔ بعض لوگوں نے کہا کہ حدیث مشہور یقین سے قریب ظن کا فائدہ دیتی ہے، کیونکہ امت نے تابعین کے عہد میں اسے قبول کیا، لہذا صحابی سے ثبوت کی حد تک تو یہ حدیث قطعی الثبوت ہے، اور اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بارے میں راجح بات یہی ہے کہ وہ جھوٹ سے بچنے والے ہیں۔ لیکن یہ قول حدیث مشہور کو کسی بھی طرح خبر واحد سے اونچا درجہ نہیں بخش سکتا، کیونکہ یہ بات کہنا کہ حدیث مشہور یقین کے قریب ظن کا فائدہ دیتی ہے ایسی بات ہے جس کا کوئی معنی ہی نہیں، کیونکہ معاملہ یا تو ظن ہو گا یا یقین ہو گا، ان کے علاوہ کوئی تیسری بات نہیں ہو سکتی۔ لہذا کوئی چیز ایسی نہیں پائی جاتی جو ظن اور یقین کے بیچ میں ہو، اور نہ ہی کوئی ایسی چیز ہے جو ایک کے قریب ہو اور دوسری سے دور ہو۔ اس لئے اس قول کا کوئی معنی ہی نہیں۔ لہذا حدیث مشہور ظن کا فائدہ دیتی ہے۔ اور یہ بات کہنا کہ صحابہ سے اس کا ثبوت قطعی ہے، اس بات کی بھی کوئی وقعت نہیں۔ کیونکہ مطلوب یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے اس حدیث کا ثبوت قطعی ہو، صحابہ سے نہیں۔ کیونکہ ہماری ساری بحث حدیث رسول ﷺ کے بارے میں ہے، اقوال صحابی کے بارے میں نہیں۔ اسی لیے یہاں یہ بات بے فائدہ ہے۔ اس بنیاد پر حدیث مشہور بھی خبر واحد ہی ہے، اس سے بڑھ کر کچھ نہیں۔ البتہ ایک فرق یہ ہے کہ خبر واحد کو تب ہی

قبول کیا جائے گا جب اس کی صحت کی تصدیق ہو جائے، کیونکہ اس میں صحابہ کے علاوہ دیگر روات بھی آحاد ہی ہیں، جب کہ حدیث مشہور کو بغیر راویوں کی جانچ کیے بغیر بھی قبول کر لیا جائے گا، کیونکہ اس کے روات تو صرف صحابہ میں آحاد ہیں، اور صحابہ سب کے سب عدول (عادل) ہیں، جن سے متعلق تحقیق عدالت درکار نہیں۔ اور حدیث کے معاملے میں صرف اسے مشہور کہا جائے گا کہ جس کی شہرت تابعین کے زمانے میں ہو چکی ہو، لیکن اگر ان دونوں زمانوں کے بعد کوئی حدیث مشہور ہوئی ہے تو اس کا کوئی اعتبار نہیں۔ اسی لئے ایسی خبر واحد کو بھی حدیث مشہور نہیں کہا جائے گا جو ان دو زمانوں کے بعد لوگوں کے درمیان مشہور ہوئی، بلکہ اسے خبر واحد ہی کہا جائے گا خواہ وہ جتنی بھی مشہور ہو جائے۔ آپ صلی اللہ علیہ سلم کا یہ فرمان جو بخاری و مسلم میں منقول ہے حدیث مشہور ہے: **إِنَّمَا الأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ** "بے شک اعمال کا دارومدار نیتوں پر ہے۔"

## خبر واحد

خبر واحد وہ ہے جسے تینوں زمانے میں اتنی تعداد نقل کرے کہ جو تواتر کی حد تک نہ پہنچتے ہوں۔ ان تین زمانوں کے بعد کا کوئی بھی اعتبار نہیں۔ خبر واحد ظن کا فائدہ دیتی ہے، یقین کا فائدہ نہیں دیتی۔ اور اس سے احکام بھی اسی طرح مستنبط کئے جاتے ہیں جس طرح خبر متواتر اور حدیث مشہور سے احکام مستنبط ہوتے ہیں۔ خبر واحد کی بحث اصولی مسائل میں بہت زیادہ اہمیت رکھتی ہے کیونکہ اکثر احکام کا استناد خبر واحد پر ہی ہوتا ہے، کیونکہ سنت متواترہ تو بہت کم ہیں، لہذا خبر واحد پر عمل کرنا اس وقت واجب ہوتا ہے جب اس کی قبولیت کی شرائط روایتاً بھی اور درایتاً بھی یقینی طور پر پائی جائیں۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مختلف علاقوں میں صحابہ کے ذریعے خبر واحد کو نافذ فرمایا، جو سفر کر کے لوگوں کو اسلام کی طرف بلاتے، اور انہیں احکام سکھاتے اور وہ لوگ احادیث کو روایت کرتے تھے، جس طرح کہ حضرت معاذ کو یمن کی طرف بھیجا۔ اگر خبر واحد پر عمل کرنا

مسلمانوں پر واجب نہ ہوتا تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اپنے قاصد کے طور پر مختلف آحاد صحابہ پر اکتفانہ فرماتے، بلکہ صحابہ کی مختلف جماعتوں کو بھیجتے۔ چنانچہ صحابہ کا اس پر اجماع ہے کہ خبر واحد پر عمل کیا جائے گا، اور ان سے مختلف لا تعداد واقعات منقول بھی ہیں کہ انہوں نے خبر واحد پر عمل کرنے پر اتفاق کیا، اور اس پر عمل کو واجب بھی سمجھا۔ انہی میں سے ایک روایت وہ ہے جو سنن ابن ماجہ میں مروی ہے کہ حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ تعالی عنہ نے مغیرہ بن شعبہ اور محمد بن مسلمہ کی خبر واحد پر عمل کیا جو انہوں نے دادی کی میراث کے بارے میں نقل فرمائی تھی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے دادی کو چھٹا حصہ دیا۔ اور اسی میں سے ایک روایت وہ بھی ہے جو بخاری نے نقل فرمائی کہ عمر بن خطاب رضی اللہ تعالی عنہ نے حضرت عبد الرحمن بن عوف کی خبر واحد پر عمل کیا کہ مجوسیوں سے جزیہ لیا جائے گا اور وہ موطأ امام مالک میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فرمان ہے: **سُنُّوا بِهِمْ سُنَّةَ أَهْلِ الْكِتَابِ** "کہ ان کے ساتھ اہل کتاب کا سا رویہ اختیار کرو۔" اور انہی میں سے ایک مثال یہ بھی ہے کہ حضرت عثمان اور علی رضی اللہ تعالی عنہ نے بھی فریعہ بنت مالک کی خبر واحد پر عمل کیا کہ ایسی عورت جس کے شوہر کا انتقال ہو جائے وہ اپنے شوہر ہی کے گھر میں عدت گزارے گی۔ انہوں نے یہ روایت بیان کی جو سنن ابی داؤد اور موطا امام مالک میں منقول ہے کہ میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس یہ پوچھنے کے لیے آئی کہ مجھے عدت کہاں گزارنی ہے تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: **امْكُثِي فِي بَيْتِكِ حَتَّى يَبْلُغَ الْكِتَابُ أَجَلَهُ** "اپنے گھر میں ٹھہری رہو یہاں تک کہ تمہاری عدت مکمل ہو جائے۔" اور یہ مثال بھی اسی قبیل سے ہے کہ حضرت علی رضی اللہ تعالی عنہ خبر واحد پر عمل کیا کرتے تھے۔ مسند احمد میں ان کا یہ فرمان منقول ہے: **كُنْتُ إِذَا سَمِعْتُ مِنْ رَسُولِ ﷺ حَدِيثًا نَفَعَنِي اللَّهُ بِمَا شَاءَ مِنْهُ، وَإِذَا حَدَّثَنِي عَنْهُ غَيْرِي اسْتَحْلَفْتُهُ فَإِذَا حَلَفَ لِي صَدَّقْتُهُ**

"جب میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی کوئی حدیث خود سنتا تھا تو اللہ جتنا چاہتا ہے مجھے اس سے فائدہ دیتا ہے، اور جب مجھے کوئی اور شخص رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے کوئی بات نقل کرتا ہے تو میں اس سے قسم لیتا ہوں جب وہ میرے سامنے قسم کھالیتا ہے تو میں اس کی تصدیق کرتا ہوں۔" بخاری اور مسلم کی یہ روایت بھی اسی قبیل سے ہے کہ حضرت عبد اللہ بن عباس نے حضرت ابو سعید خدری رضی اللہ تعالی عنہ کی خبر واحد پر عمل کیا کہ نقد شے میں بھی ربا ہوتا ہے، حالانکہ وہ اس بات کے قائل تھے کہ غیر ادھار نقد شے میں ربا نہیں ہوتا۔ اسی طرح کا ایک واقعہ یہ بھی ہے کہ حضرت زید بن ثابت رضی اللہ تعالی عنہ نے ایک انصاری عورت کی خبر پر عمل کیا کہ حائضہ عورت حج کے معاملے میں طواف وداع کیے بغیر اپنے شہر کی طرف واپس لوٹ جائے گی۔ بخاری اور مسلم کی یہ روایت جو حضرت انس بن مالک رضی اللہ تعالی عنہ سے مروی ہے، اسی قبیل سے ہے۔ وہ فرماتے ہیں: **كُنْتُ أَسْقِي أَبَا طَلْحَةَ الأَنْصَارِيَّ وَأَبَا عُبَيْدَةَ بْنَ الْجَرَّاحِ وَأُبَيَّ بْنَ كَعْبٍ شَرَابًا مِنْ فَضِيخٍ، وَهُوَ تَمْرٌ، فَجَاءَهُمْ آتٍ فَقَالَ: إِنَّ الْخَمْرَ قَدْ حُرِّمَتْ، فَقَالَ: أَبُو طَلْحَةَ يَا أَنَسُ قُمْ إِلَى هَذِهِ الْجِرَارِ فَاكْسِرْهَا، قَالَ: أَنَسٌ فَقُمْتُ إِلَى مِهْرَاسٍ لَنَا فَضَرَبْتُهَا بِأَسْفَلِهِ حَتَّى انْكَسَرَتْ** "میں ابو طلحہ انصاری اور ابو عبیدہ بن جراح اور ابی ابن کعب کو شراب پلا رہا تھا۔ ان دنوں کھجور ہی کی شراب پیا کرتے تھے۔ (پھر جونہی شراب کی حرمت پر آیت قرآنی اتری) تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک منادی سے ندا کرائی کہ شراب حرام ہو گئی ہے۔ انہوں نے کہا (یہ سنتے ہی) ابو طلحہ رضی اللہ عنہ نے کہا کہ باہر لے جا کر اس شراب کو بہادے۔ چنانچہ میں نے باہر نکل کر ساری شراب بہادی۔" اور اہل قبا نے دوران نماز قبلہ بدلنے کا عمل بھی اس خبر واحد کی بنیاد پر ہی کیا کہ اب یہ قبلہ منسوخ ہو چکا ہے۔ چنانچہ انھوں نے ایک شخص کی خبر پر اپنا رخ بدل

لیا۔ اس کے علاوہ بھی ایسے بہت سے واقعات ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ خبر واحد پر عمل کرنے کے معاملے میں صحابہ کا اجماع تھا۔

## حدیث کے راوی

حدیث کو نقل کرنے والے صحابہ، تابعین اور تبع تابعین ہیں۔ ان کے علاوہ دیگر لوگ مطلقاً حدیث کو نقل کرنے والے شمار نہیں کیے جاتے۔ اس بات کی رہنمائی ترمذی کی اس روایت سے بھی ہوتی ہے جو حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ سے مروی ہے، وہ فرماتے ہیں کہ ہمیں مقام جابیہ میں حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے خطبہ دیا اور فرمایا کہ اے لوگوں میں اس وقت تم میں ایسے کھڑا ہوں جیسے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہم میں کھڑے تھے۔ تو آپ علیہ السلام نے فرمایا: **أُوصِيكُمْ بِأَصْحَابِي ثُمَّ الَّذِينَ يَلُونَهُمْ ثُمَّ الَّذِينَ يَلُونَهُمْ ثُمَّ يَفْشُو الْكَذِبُ** "میں تمہیں اپنے اصحاب کے بارے میں وصیت کرتا ہوں، پھر ان لوگوں کے بارے میں جو ان سے ملے ہوئے ہیں، پھر ان لوگوں کے بارے میں جو ان سے ملے ہوئے ہیں۔ اس کے بعد جھوٹ پھیل جائے گا۔" چنانچہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے تیسرے زمانے کے اختتام پر جھوٹ پھیلنے کا ذکر فرمایا۔ لہٰذا آپ علیہ السلام کے بعد والا زمانہ اور پھر اس کے بعد والا زمانہ محفوظ ہے، مگر اس کے بعد اس نص کی رو سے قیامت تک جھوٹ پھیل گیا۔ اور بخاری نے ابو عبیدہ سے اور انھوں نے حضرت عبداللہ سے روایت نقل کی کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: **خَيْرُ النَّاسِ قَرْنِي، ثُمَّ الَّذِينَ يَلُونَهُمْ، ثُمَّ الَّذِينَ يَلُونَهُمْ، ثُمَّ يَجِيءُ قَوْمٌ تَسْبِقُ شَهَادَةُ أَحَدِهِمْ يَمِينَهُ، وَيَمِينُهُ شَهَادَتَهُ** "بہترین لوگ میرے زمانے کے ہیں، پھر وہ جو ان سے ملے ہوئے ہیں، پھر وہ جو ان سے ملے ہوئے ہیں، پھر ایسی قوم آئے گی جن کی گواہی ان کی قسم سے مختلف اور ان کی قسم ان کی گواہی سے مختلف ہوگی۔" اور ایسی ہی روایت حضرت عمران بن

حصین سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: **خَيْرُ أُمَّتِي قَرْنِي، ثُمَّ الَّذِينَ يَلُونَهُمْ، ثُمَّ الَّذِينَ يَلُونَهُمْ، قَالَ عِمْرَانُ: فَلاَ أَدْرِي أَذَكَرَ بَعْدَ قَرْنِهِ قَرْنَيْنِ أَوْ ثَلاَثًا. ثُمَّ إِنَّ بَعْدَكُمْ قَوْمًا يَشْهَدُونَ وَلاَ يُسْتَشْهَدُونَ، وَيَخُونُونَ وَلاَ يُؤْتَمَنُونَ، وَيَنْذُرُونَ وَلاَ يَفُونَ، وَيَظْهَرُ فِيهِمُ السِّمَنُ** "تم میں سب سے بہتر میرے زمانہ کے لوگ (صحابہ) ہیں۔ پھر وہ لوگ جو ان کے بعد آئیں گے (تابعین)، پھر وہ لوگ جو اس کے بھی بعد آئیں گے (تبع تابعین)، عمران نے بیان کیا کہ میں نہیں جانتا آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے دو زمانوں کا (اپنے بعد) ذکر فرمایا یا تین کا۔ پھر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تمہارے بعد ایسے لوگ پیدا ہوں گے جو چور ہوں گے، جن میں دیانت کا نام نہ ہو گا۔ ان سے گواہی دینے کے لیے نہیں کہا جائے گا لیکن وہ گواہیاں دیتے پھریں گے۔ نذریں مانیں گے لیکن پوری نہیں کریں گے۔ موٹاپا ان میں عام ہو گا۔" تو یہ احادیث اس طرف رہنمائی کرتی ہیں کہ جو لوگ ان تین زمانوں کے بعد آئے ان کی باتیں من گھڑت اور تہمت ہیں، اس کا مطلب یہ ہے کہ ان کی روایت قبول نہیں کی جائے گی۔ اور قرون ثلاثہ سے مراد صحابہ تابعین اور تبع تابعین کا زمانہ ہے۔ اور مذکورہ تمام احادیث اگرچہ اس چیز پر باقاعدہ دلیل نہیں کہ صرف ان ہی تین زمانوں کی روایت کو قبول کیا جائے گا، تاہم ان احادیث سے اس بابت رہنمائی ضرور ملتی ہے۔ ہاں یہ بات کہ حدیث کو نقل کرنے والے یہی تین زمانے ہیں، اس کی تائید اس بات سے ہوتی ہے کہ کتابوں میں احادیث لکھنے کے بعد احادیث کو نقل کرنے کا معاملہ ختم ہو گیا۔ لہذا جس زمانے میں بخاری، مسلم اور اصحاب سنن نے احادیث کتابوں میں لکھ ڈالیں ان کے بعد احادیث کی روایت کا سلسلہ ختم ہو گیا، کیونکہ روایت نقل کرنے کو کہتے ہیں۔ اور یہ نقل اب مکمل ہو چکی۔ اس لیے یوں کہا جائے گا کہ حدیث کو روایت کرنے والے صحابہ، تابعین اور تبع تابعین ہیں، کیونکہ ان ہی کے زمانے میں

احادیث کو لکھ کر مکمل کیا گیا۔ البتہ بعض لوگ یہ بھی کہتے ہیں کہ احادیث کے راوی صحابہ، تابعین اور ان کے بعد آنے والے لوگ بھی ہیں، اور بنیادی طور پر یہ بات درست ہے، کیونکہ ہمارے پاس ایسی کوئی نص نہیں جس کی رو سے تا قیامت رسول اللہ ﷺ سے حدیث کی روایت ممنوع کہلائے۔ تاہم حقیقی واقعہ یہی ہے کہ جب احادیث کو باقاعدہ لکھ لیا گیا اور ساری روایات کی تکمیل ہو چکی تو اب نہ روایات کی کوئی گنجائش بچی اور نہ راویوں کی گنجائش رہی۔ اس طرح عملی طور پر روایت اور راوی کا زمانہ کتابت حدیث کے بعد ختم ہی ہو گیا، یعنی تبع تابعین کے دور کے بعد سے۔ اس بنیاد پر عملاً حدیث کی روایت ان تین زمانوں کے ساتھ ہی خاص اور محصور رہی، یعنی صحابہ، تابعین اور تبع تابعین کا دور۔

اسی طرح حدیث کے راویوں کی تاریخ بھی لکھی جا چکی ہے۔ اور ان رواۃ میں سے ہر ایک پہچانا بھی جا چکا، راویان حدیث خطا سے معصوم نہیں ہیں، تاہم صحابہ کی روایت ان کی تعدیل کے بغیر ہی قبول کی جائے گی، کیونکہ کتاب اللہ و سنت رسول میں ان کی خوبیاں بیان کی گئی ہیں۔ اور رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: **أَصْحَابِي كَالنُّجُومِ بِأَيِّهِمُ اقْتَدَيْتُمُ اهْتَدَيْتُمْ** "میرے صحابہ ستاروں کی مانند ہیں، تم ان میں سے جس کی پیروی کرو گے ہدایت پاؤ گے۔" اس روایت کو محدث رزین نے ذکر فرمایا، جب کہ یہ حدیث حسن ہے، علماء نے اسے قبول کیا اور عام فقہاء نے اس پر عمل بھی کیا ہے، اس طرح یہ حدیث حسن کے درجے میں پہنچ جاتی ہے، جیسا کہ علمائے اصول حدیث نے بیان فرمایا، اسی لیے صحابی کی روایت مطلقاً تعدیل کے بغیر ہی قبول کر لی جائے گی۔ البتہ صحابی کے علاوہ دیگر راویوں کی روایت میں یہ شرط ہے کہ اسے نقل کرنے والا شخص عادل ہو اور جو کچھ روایت کر رہا ہے اس کے پاس محفوظ بھی ہو۔

## خبر واحد کی اقسام

علمائے اہل حدیث کے نزدیک حدیث کی تین قسمیں ہیں: صحیح، حسن اور ضعیف۔

صحیح حدیث وہ حدیث مسند ہے جس کی سند متصل ہو، یعنی اس کی سند عادل اور ضابط (محفوظ رکھنے والے) راویوں کے ذریعے سے آخر تک پہنچی ہو، اور وہ حدیث شاذ (ناقابل اعتبار) یا معلل (پوشیدہ نقص والی) نہ ہو۔ یہ وہ حدیث ہے جسے محدثین کے نزدیک بلا اختلاف صحیح قرار دیا جاتا ہے۔ اسی وجہ سے وہ حدیث جس کی سند منقطع ہو، جیسے منقطع یا معضل حدیث، صحیح نہیں سمجھی جاتی۔ اسی طرح وہ حدیث بھی صحیح نہیں سمجھی جاتی جسے ان راویوں نے بیان کیا ہو جو ظاہراً یا باطناً مجہول الحال ہوں، یا جسے مجہول العین (نامعلوم) راوی نے روایت کیا ہو، یا جو کسی کمزور راوی سے مروی ہو۔ نیز وہ حدیث بھی صحیح نہیں سمجھی جاتی جسے غیر حافظ اور غیر متیقظ (غیر محتاط) راوی نے بیان کیا ہو، جیسے کوئی غافل اور زیادہ غلطی کرنے والا راوی، یا جسے کسی ثقہ راوی نے لوگوں کی روایت کے خلاف بیان کیا ہو، کیونکہ ایسی حدیث شاذ (ناقابل اعتبار) کہلائے گی۔ اسی طرح وہ حدیث بھی صحیح نہیں سمجھی جاتی جس میں پوشیدہ نقائص ہوں، کیونکہ ایسی حدیث معلل (نقص والی) کہلائے گی۔

حدیث صحیح کی معرفت کا معاملہ ان تصانیف کی طرف لوٹتا ہے جو ائمہ حدیث نے اپنی کتابوں میں بیان کی ہیں۔ یہاں مراد مشہور ائمہ حدیث ہیں۔ صحیح حدیث وہ ہے جس کی صحت کا ذکر صحیحین (یعنی بخاری اور مسلم) میں یا ائمہ حدیث کی معتبر اور مشہور تصانیف میں موجود ہو۔ صحیح حدیث کی اقسام درج ذیل ہیں:

وہ صحیح جسے بخاری و مسلم دونوں نے ذکر کیا ہو۔

وہ صحیح جسے مسلم کی بجائے صرف بخاری نے ذکر کیا۔

وہ صحیح جسے بخاری کی بجائے صرف مسلم نے ذکر کیا۔

وہ صحیح جو بخاری و مسلم کی شرط کے موافق ہو لیکن انھوں نے اسے ذکر نہ کیا ہو۔
بخاری کی شرط کے مطابق صحیح حدیث جسے بخاری نے ذکر نہیں کیا۔
مسلم کی شرط کے مطابق حدیث جسے مسلم نے ذکر نہیں کیا۔
بخاری و مسلم کے علاوہ دیگر محدثین کی شرط کے مطابق صحیح حدیث۔

یہ صحیح کی اصل اور مشہور اقسام ہیں۔ ان میں زیادہ مضبوط تر پہلی حدیث ہے جس کے بارے میں عموماً علمائے حدیث **صحیح متفق علیه** کی اصطلاح استعمال کرتے ہیں۔ اور حدیث حسن وہ ہے جس کا مصدر معروف ہو اور اس کے راوی مشہور ہوں۔ اسی پر اکثر احادیث کا مدار ہے۔ اسے اکثر علماء قبول کرتے ہیں اور فقہاء اس سے استدلال کرتے ہیں۔ ابو عیسیٰ ترمذی رحمہ اللہ سے مروی ہے کہ وہ "حسن" ایسی حدیث کو کہتے ہیں جس کی اسناد میں کوئی متہم بالکذب راوی نہ ہو، اور نہ وہ حدیث شاذ ہو۔ ایسی روایت کو وہ حسن اس لیے کہتے ہیں کہ ایسے راوی کی روایت کے بارے میں حسن ظن ہوتا ہے کہ یہ درست ہے۔ حدیث حسن کی دو قسمیں ہیں:

1۔ وہ حدیث جس کی سند کے رواۃ میں کوئی مستور (نامعلوم الحال) راوی شامل ہو، لیکن اس کی اہلیت (عدالت وضبط) کی تصدیق نہ ہوئی ہو، بشرطیکہ وہ راوی زیادہ غلطی کرنے والا (مغفل) نہ ہو، اور نہ ہی حدیث میں جھوٹ بولنے کے لیے متہم (مشتبہ) ہو۔

2۔ وہ حدیث جس کا راوی صدق و امانت میں مشہور ہو، لیکن وہ صحیح حدیث کے راویوں کے درجے کو نہ پہنچتا ہو، کیونکہ وہ ان کے معیار سے کچھ کم ہوتا ہے۔ ایسی حدیث کو "حدیث حسن" کہا جاتا ہے۔ حدیث حسن کو بھی حدیث صحیح کی طرح حجت (دلیل) مانا جاتا ہے، کیونکہ یہ قابل اعتبار ہوتی ہے۔ اور جن احادیث کو ائمہ، ان کے تلامذہ، یا دیگر علماء و فقہاء کی کتابوں میں بیان کیا گیا ہے، وہ بھی حدیث حسن کے زمرے میں آتی ہیں، اور انہیں بھی حجت کے طور پر پیش کیا جا سکتا ہے۔ اس

کی وجہ یہ ہے کہ انہوں نے ان احادیث کو کسی حکم کی دلیل کے طور پر پیش کیا ہوتا ہے یا ان سے کوئی حکم مستنبط کیا ہوتا ہے۔ لہٰذا یہ احادیث حسن ہوتی ہیں، چاہے وہ اصول فقہ کی کتابوں میں ہوں یا فقہ کی کتابوں میں، بشرطیکہ وہ کتابیں معتبر ہوں، جیسے المبسوط، الأم، المدونۃ الکبری اور ان جیسی دیگر کتابیں۔ لیکن "الباجوری"، "الشنشوری" اور ان جیسی دیگر غیر مشہور کتابوں میں موجود احادیث کو اسی طرح معتبر نہیں سمجھا جاسکتا۔ البتہ، تفسیر کی کتابوں میں موجود احادیث کو حجت کے طور پر نہیں لیا جاتا، چاہے مفسر امام مجتہد ہی کیوں نہ ہو۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ احادیث آیات کی تفسیر کے لیے بیان کی جاتی ہیں، کسی حکم کے استنباط کے لیے نہیں۔ اور ان دونوں میں فرق ہوتا ہے۔ نیز مفسرین عام طور پر ان احادیث کی تحقیق و تدقیق پر زیادہ توجہ نہیں دیتے جو وہ تفسیر میں پیش کرتے ہیں۔ لہٰذا صرف اس بنیاد پر کہ کوئی حدیث تفسیر کی کتاب میں موجود ہے، اسے معتبر نہیں سمجھا جاتا، جیسا کہ فقہ کی کتابوں میں ہوتا ہے۔ بلکہ ایسی حدیث کی تحقیق ضروری ہوتی ہے، خواہ وہ تقلید کے ذریعے ہو، جیسے علمائے حدیث سے پوچھنا، یا پھر حدیث کی معتبر کتابوں میں اس کا حوالہ تلاش کرنا۔

اور ضعیف حدیث وہ حدیث ہے جس میں حدیث صحیح یا حدیث حسن کی صفات جمع نہ ہوں، یعنی اس کے راویوں کی ثقاہت (عدالت و ضبط) ثابت نہ ہو، خواہ تمام راوی ہوں یا بعض۔ اس کی وجہ راویوں کے حالات کی مجہولیت (نامعلوم ہونا) یا ان کے صدق و امانت میں کسی قسم کا خلل ہونا ہو سکتا ہے، جیسے کسی راوی کے بارے میں جھوٹ یا غلط بیانی کا شبہ ہونا۔ ایسی حدیث کو "ضعیف" کہا جاتا ہے۔ ضعیف حدیث کو شرعی احکام کے لیے دلیل کے طور پر پیش نہیں کیا جاتا، اور نہ ہی اسے حجت (دلیل) مانا جاتا ہے۔

## خبر واحد کی قبولیت کی شرائط

خبر واحد کو قبول کیا جاتا ہے، بشرطیکہ وہ روایت اور درایت دونوں اعتبار سے اپنی شرائط پوری کرتی ہو۔ روایت کے اعتبار سے قبولیت کی شرائط یہ ہیں کہ حدیث کا راوی مسلمان، بالغ، عاقل، عادل، سچا، جو کچھ سنے اسے محفوظ کرنے والا، سننے سے ادائیگی تک اسے یاد رکھنے والا ہو۔ اصول اور مصطلح الحدیث کے علماء نے روایت کی شرائط کو تفصیل سے بیان کیا ہے، اور رجال و راویان حدیث کی تاریخ کو اور ہر ہر راوی اور ان میں ان صفات سے متعلق تفصیل سے احوال پیش کیے ہیں۔

خبر واحد کو درایت کے اعتبار سے قبول کرنے کی شرائط یہ ہیں کہ وہ قرآن کی کسی آیت، متواتر حدیث، یا مشہور حدیث کے خلاف نہ ہو۔ مثال کے طور پر صحیح مسلم میں فاطمہ بنت قیس رضی اللہ عنہا سے مروی ہے کہ انہوں نے کہا: **طَلَّقَنِي زَوْجِي ثَلاَثًا فَلَمْ يَجْعَلْ لِي رَسُولُ اللَّهِ ﷺ سُكْنَى وَلاَ نَفَقَةً** "میرے خاوند نے مجھے تین طلاقیں دیں، تو رسول اللہ ﷺ نے میرے لیے نہ رہائش کا انتظام (شوہر پر لازم) کیا اور نہ ہی نفقہ مقرر کیا۔"

یہ حدیث اللہ تعالیٰ کے اس فرمان کے خلاف ہے: ﴿**أَسْكِنُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنْتُمْ مِنْ وُجْدِكُمْ**﴾ "تم انہیں اپنی استطاعت کے مطابق اپنے رہنے کی جگہ پر رہائش دو۔" لہٰذا ایسی حدیث کو رد کر دیا جاتا ہے، اور اس پر عمل کرنا جائز نہیں ہے۔

اگر خبر واحد (حدیث) قیاس کے خلاف ہو تو حدیث کو قیاس پر ترجیح دی جائے گی، یعنی حدیث کو قبول کیا جائے گا اور قیاس کو ترک کر دیا جائے گا۔ البتہ یہ اس صورت میں ہو گا جب قیاس کی علت مستنبط ہو، یا نص سے اخذ کی گئی ہو، یا کسی دوسری شرعی علت پر قیاس کیا گیا ہو۔ ان تمام صورتوں میں حدیث کو قیاس پر مقدم رکھا جائے گا۔ البتہ اگر قیاس کی علت کسی قطعی نص (جیسے قرآن کی

آیت یا متواتر حدیث) میں صراحتاً بیان کی گئی ہو، تو اس علت پر عمل کرنا ضروری ہو گا، کیونکہ علت پر نص بھی حکم پر نص کی طرح ہوتی ہے۔ ایسی صورت میں یہ معاملہ خبر واحد کا قرآن یا متواتر حدیث کے ساتھ تعارض کی شکل اختیار کر لے گا، یہ تعارض قیاس کے ساتھ نہیں کہلائے گا۔ خلاصہ یہ ہے کہ اگر خبر واحد قرآن کی کسی آیت، متواتر حدیث، مشہور حدیث، یا کسی صریح نص (قرآن، متواتر، یا مشہور) میں بیان کردہ علت کے خلاف ہو، تو اسے درایت کے اعتبار سے قبول نہیں کیا جائے گا۔ اور اگر خبر واحد کسی بھی قطعی نص یا علت کے خلاف نہ ہو تو اسے قبول کیا جائے گا۔ اور اگر خبر واحد قیاس کے خلاف ہو تو حدیث کو قبول کیا جائے گا اور قیاس کو ترک کر دیا جائے گا۔

## رسول اللہ ﷺ کے افعال

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے افعال کی تین قسمیں ہیں۔ پہلی قسم وہ افعال ہیں جنھیں انسان اپنی فطرت اور طبیعت کی وجہ سے سرانجام دیتا ہے، جیسے کھڑے ہونا، بیٹھنا، کھانا اور پینا وغیرہ۔ اس چیز میں کوئی اختلاف نہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ ﷺ کی امت کی بنسبت ان افعال کا حکم اباحت (جواز) ہو گا۔

دوسری قسم وہ افعال جو خاص طور پر رسول اللہ ﷺ سے ثابت ہیں، جن میں آپ ﷺ کا کوئی شریک نہیں ہے۔ یہ افعال صرف آپ ﷺ کے لیے مخصوص ہیں، جیسے: وتر کی فرضیت (آپ ﷺ پر وتر نماز فرض تھی، جبکہ امت کے لیے یہ سنت ہے)، رات کو تہجد پڑھنا (آپ ﷺ پر رات کی نماز (تہجد) فرض تھی، جبکہ امت کے لیے یہ نفل ہے)، مشاورت کرنا (آپ ﷺ کو حکم تھا کہ آپ اہم معاملات میں صحابہ سے مشورہ کریں، لیکن یہ امت کے لیے عام سنت ہے)، اپنی بیویوں کو اختیار دینا (آپ ﷺ کو یہ اختیار تھا کہ اپنی ازواج مطہرات کو رکھنے یا چھوڑنے کا اختیار

دیں، جو عام لوگوں کے لیے نہیں ہے)، وصال صوم (روزہ جاری رکھنا، جبکہ امت کے لیے یہ ممنوع ہے)۔ ان افعال میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ ان میں رسول اللہ ﷺ کی اقتدا (پیروی) کرنا جائز نہیں ہے، کیونکہ یہ امور خاص طور پر آپ ﷺ کے لیے مخصوص ہیں۔

تیسری قسم وہ افعال ہیں جو نہ تو فطری (جبلّی) ہیں اور نہ ہی خاص طور پر رسول اللہ ﷺ کے لیے مخصوص ہیں، یعنی باقی تمام افعال۔ ان افعال میں ہمیں رسول اللہ ﷺ کی اقتدا (پیروی) کرنے کا حکم دیا گیا ہے، اور اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ یہ افعال بھی آپ ﷺ کے اقوال اور سکوت کی طرح شرعی دلیل ہیں، اور ان پر عمل کرنا ضروری ہے، کیونکہ یہ آپ ﷺ کا فعل ہیں۔ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ﴾ "یقیناً تمہارے لیے رسول اللہ ﷺ میں بہترین نمونہ ہے۔" اسی طرح اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: ﴿إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَى إِلَيَّ﴾ "میں صرف اس کی پیروی کرتا ہوں جو میری طرف وحی کیا جاتا ہے۔" اور ﴿قُلْ إِنَّمَا أَتَّبِعُ مَا يُوحَى إِلَيَّ مِنْ رَبِّي﴾ "کہہ دو کہ میں صرف اسی کی پیروی کرتا ہوں جو میرے رب کی طرف سے میری طرف وحی کیا جاتا ہے۔" یہ آیات عام، واضح اور صریح ہیں، جو رسول اللہ ﷺ کے تمام افعال، اقوال اور سکوت کو شامل ہیں۔ لہٰذا رسول اللہ ﷺ کے ان تمام افعال کی پیروی کرنا ہر مسلمان پر واجب ہے جو آپ ﷺ سے صادر ہوئے ہیں، بشرطیکہ وہ افعال آپ ﷺ کے لیے مخصوص نہ ہوں اور نہ ہی فطری (جبلّی) نوعیت کے ہوں، کیونکہ رسول اللہ ﷺ صرف اسی کی پیروی کرتے ہیں جو آپ کی طرف وحی کیا جاتا ہے۔

البتہ رسول اللہ ﷺ کی پیروی کا وجوب اس معنی میں نہیں ہے کہ رسول کے ہر ہر فعل کو سرانجام دینا واجب ہے، بلکہ اس کا مطلب ہے کہ فعل کی نوعیت کے مطابق پیروی کی جائے۔ اگر رسول اللہ ﷺ کا فعل واجب ہو تو اسے سرانجام دینا واجب ہے۔ اور اگر فعل مندوب

(مستحب) ہو تو اس پر عمل کرنا مستحب ہے۔ اور اگر فعل مباح ہو تو اس پر عمل کرنا مباح ہے۔ لہٰذا اتباع اسی حیثیت میں واجب ہو گی جو حیثیت آپ ﷺ کے اس فعل کی ہو گی۔ یہی معاملہ رسول اللہ ﷺ کے احکامات کا ہے۔ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: ﴿فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ "جو لوگ اس کے حکم کی خلاف ورزی کرتے ہیں، انہیں ڈرنا چاہیے کہ ان پر کوئی آزمائش نازل ہو یا انہیں دردناک عذاب پہنچے۔" اس آیت سے رسول اللہ ﷺ کی اطاعت کا وجوب ثابت ہوتا ہے، لیکن یہ ہر حکم کو بالکل اسی طرح انجام دینے کے وجوب پر دلالت نہیں کرتی، بلکہ حکم کی نوعیت کے مطابق عمل کرنا ضروری ہے۔ اگر حکم واجب ہو، تو اسے انجام دینا واجب ہے۔ اگر حکم مندوب ہو، تو اسے انجام دینا مستحب ہے۔ اور اگر حکم مباح ہو، تو اسے انجام دینا مباح ہے۔ اسی طرح رسول اللہ ﷺ کے افعال کی پیروی بھی ان افعال کی اس نوعیت کے مطابق ہو گی جو ثابت ہے۔

رہی یہ بات کہ کسی فعل سے وجوب (فرض ہونے)، ندب (مستحب ہونے)، یا اباحت (جائز ہونے) کا مفہوم کب نکالا جاتا ہے، تو اس کی تفصیل یہ ہے کہ فعل پر غور کیا جائے گا۔ اگر فعل کے ساتھ کوئی ایسا ثبوت ملے جو یہ ظاہر کرے کہ یہ پہلے سے موجود کسی حکم کی وضاحت ہے، تو یہ ہمارے لیے وضاحت ہو گی۔ مثلاً اگر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کوئی صریح بات فرما دیں کہ یہ فلاں چیز کی وضاحت ہے، جیسے بخاری میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان: **صَلُّوا كَمَا رَأَيْتُمُونِي أُصَلِّي** "نماز اسی طرح پڑھو جس طرح تم مجھے نماز پڑھتے دیکھتے ہو۔" یا مسند احمد میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان: **أَلَا خُذُوا عَنِّي مَنَاسِكَكُمْ** "سنو! اپنے حج کے طریقے مجھ سے سیکھ لو۔" یا پھر حالات کے قرائن سے یہ ظاہر ہوتا ہو کہ یہ وضاحت ہے، جیسے کہ اگر کوئی مجمل (مبہم) لفظ آیا ہو، یا عام لفظ ہو جس کی مراد خاص ہو، یا مطلق لفظ ہو جس سے مراد مقید لیا گیا

ہو، اور اس کی وضاحت پہلے نہ کی گئی ہو، پھر ضرورت کے وقت آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے کوئی ایسا فعل کیا جو وضاحت کہلا سکتا ہو تو اس صورت میں یہ وضاحت ہو گی۔ پس یہ افعال جو ہمارے لیے وضاحت ہیں، یعنی پہلے سے موجود کسی خطاب (آیت یا حدیث) کی وضاحت، ان کا حکم وہی ہو گا جو حکم اس چیز کا ہے جس کی وضاحت کی گئی ہے۔ اگر جس چیز کی وضاحت کی گئی ہو وہ فرض ہو، تو اس فعل کا کرنا بھی فرض ہو گا۔ اگر وہ چیز مستحب ہو، تو اس فعل کا کرنا بھی مستحب ہو گا۔ اور اگر وہ چیز جائز ہو، تو اس فعل کا کرنا بھی جائز ہو گا۔

اور جو فعل ایسا ہو جس کے ساتھ کوئی ایسا ثبوت نہ ہو (نہ تو نفیاً اور نہ اثباتاً) جو یہ ظاہر کرے کہ یہ پہلے سے موجود کسی حکم کی وضاحت ہے، یعنی اس فعل کے ساتھ کوئی ایسا ثبوت نہ ہو جو یہ ظاہر کرے کہ اس فعل کا مقصد پہلے سے موجود کسی حکم کی وضاحت کرنا ہے، تو ایسے فعل کا فرض، مستحب، یا جائز ہونا قرائن (شواہد) پر موقوف ہو گا۔ کیونکہ ایسا فعل محض ایک طلب کی طرح ہو گا، اور اس کے لیے قرینہ (شاہد) کی ضرورت ہو گی جو یہ واضح کرے کہ آیا یہ فعل کرنا ضروری ہے، یا غیر ضروری ہے، یا پھر اس میں اختیار دیا گیا ہے۔ اور اسی طرح جو فعل ایسا ہو جس کے ساتھ کوئی ایسا ثبوت نہ ہو جو یہ ظاہر کرے کہ اس فعل کا مقصد پہلے سے موجود کسی حکم کی وضاحت کرنا ہے، تو اس فعل کا کرنا واجب، مستحب، یا جائز ہے، اس سے متعلق بھی قرینے کی ضرورت ہو گی۔ اور اس قرینہ کے مطابق اس فعل کا حکم ہو گا۔ البتہ جن افعال کے ساتھ کوئی ایسا ثبوت نہ ہو جو یہ ظاہر کرے کہ ان کا مقصد پہلے سے موجود کسی حکم کی وضاحت کرنا ہے، ان کا مطالعہ کرنے سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ یہ دو قسم کے ہیں: اول وہ فعل جس میں تقرب الی اللہ (اللہ کی قربت حاصل کرنے) کا مقصد ظاہر ہو۔ ایسے فعل کا کرنا مستحب (مندوب) ہو گا۔ کیونکہ یہ فعل اللہ کی قربت حاصل کرنے کے لیے کیا گیا ہے، جو یہ ظاہر کرتا ہے کہ اس فعل کو سر انجام دینے کو ترک کرنے

پر ترجیح دی گئی ہے۔ لیکن چونکہ اس فعل کو ترک کرنے پر کوئی سزا نہیں دی گئی ہے، اس لیے یہ طلب غیر جازم (غیر ضروری) ہے۔ اسی وجہ سے یہ فعل مستحب ہو گا، نہ کہ واجب۔ یہاں قرینہ (شاہد) یہ ہے کہ یہ طلب غیر جازم ہے، یعنی یہ فعل مستحب ہے۔ اور دوسرا وہ فعل جس میں تقرب الی اللہ کا مقصد ظاہر نہ ہو۔ ایسے فعل کا کرنا جائز (مباح) ہو گا۔ کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ایسا فعل کرنا محض ایک طلب کو ظاہر کرتا ہے، اور چونکہ یہ فعل اللہ کی قربت حاصل کرنے کے لیے نہیں ہے، اس لیے اس فعل کو ترک کرنے پر کوئی ترجیح نہیں دی گئی ہے۔ بلکہ اس سے یہ سمجھا جاتا ہے کہ اس فعل کو کرنے یا نہ کرنے میں اختیار دیا گیا ہے۔ لہٰذا جب یہ بات طلب کے ساتھ ملتی ہے، تو یہ طلب تخییری یعنی اختیاری ہوتی ہے، یعنی اس فعل کو کرنے یا نہ کرنے میں اختیار ہوتا ہے، اور یہی مباح ہوتا ہے۔

یہاں کچھ لوگ یہ بھی کہتے ہیں کہ جس فعل کو رسول اللہ ﷺ نے کیا ہو اسے کرنا واجب ہے۔ اور وہ اس پر کتاب اللہ، سنت اور اجماع صحابہ سے استدلال کرتے ہیں۔ قرآن میں تو اللہ جل شانہ کا یہ فرمان ہے: **فَآمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ النَّبِيِّ الْأُمِّيِّ الَّذِي يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَكَلِمَاتِهِ وَاتَّبِعُوهُ** ''پس ایمان لاؤ اللہ پر اور اس کے رسول پر جو نبی امی ہیں جو اللہ اور اس کی باتوں پر ایمان لاتے ہیں اور اس کی پیروی کرو۔'' اس میں اللہ نے نبی کی اتباع اور آپ کے فرمان کی پیروی کرنے اور آپ ﷺ کے افعال جیسے کام کرنے کا حکم دیا ہے، اور امر وجوب کے لیے ہوتا ہے، لہٰذا ایسا کام کرنا واجب ہے۔ اور اسی طرح اللہ کا فرمان ہے: **قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ** ''کہہ دیجیے کہ اگر تم اللہ سے محبت کرتے ہو تو میری اتباع کرو، اللہ تم سے محبت کرے گا۔'' یہ آیت بتاتی ہے کہ اللہ کی محبت کا لازمی تقاضا ہے کہ نبی کی اتباع کی جائے اور اللہ کی محبت بالاجماع واجب ہے، اور واجب کا لازم بھی واجب ہوتا ہے۔ لہٰذا نبی کی اتباع واجب

ہے۔ اور اسی طرح فرمان ہے: **فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ** ''پس ڈرنا چاہیے ان لوگوں کو جو رسول کے حکم کی مخالفت کرتے ہیں۔'' آیت میں رسول کے امر کی مخالفت سے ڈرایا گیا ہے، یہ ڈرانا وجوب کی دلیل ہے۔ اور امر فعل پر بھی ایسے ہی بولا جاتا ہے جیسے قول کے لیے بولا جاتا ہے۔ اسی طرح فرمان ہے: **وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ** ''اور جو رسول تمہیں دے اسے لے لو۔'' لینے سے مراد یہاں حکم پورا کرنا ہے۔ اور اس میں کوئی شک نہیں رسول اللہ ﷺ سے صادر ہوئے افعال آپ ﷺ نے ہمیں دیے ہی ہیں، لہذا ان پر عمل پیرا ہونا آیت کی رو سے واجب ہے۔ اور اسی طرح فرمایا: **لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِمَنْ كَانَ يَرْجُو اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ** ''یقیناً تمہارے لیے رسول ﷺ میں اچھا نمونہ ہے اس شخص کے لیے جو اللہ اور یوم آخرت کی امید رکھتا ہے۔'' اس آیت کے مطابق نمونہ اس کے لیے ہے جو ایمان رکھتا ہے، پیروی کو ایمان سے جوڑا گیا، یعنی جو شخص اللہ اور یوم آخرت پر ایمان رکھتا ہے تو اس کے لیے رسول اللہ ﷺ میں اچھا نمونہ ہے، اور اس کا معنیٰ یہ ہوا کہ جو اسوہ کو نہ اپنائے وہ اللہ اور یوم آخرت پر ایمان لانے والا نہ ہو گا۔ یہ طلب یقینی کا قرینہ ہے جو وجوب کی دلیل ہے۔ اور اسی طرح فرمایا: **قُلْ أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ** ''کہہ دو کہ اطاعت کرو اللہ کی اور اطاعت کرو رسول کی۔'' آیت میں رسول ﷺ کی اطاعت کا حکم دیا گیا اور حکم وجوب کے لیے ہوتا ہے، اور کسی اور کے افعال جیسے افعال اس کی عظمت کی بنیاد پر کرنا اطاعت کہلاتا ہے، لہذا رسول ﷺ کے فعل کو بجالانا واجب ہے۔ اور اسی طرح فرمایا: **فَلَمَّا قَضَى زَيْدٌ مِنْهَا وَطَرًا زَوَّجْنَاكَهَا لِكَيْ لَا يَكُونَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ حَرَجٌ فِي أَزْوَاجِ أَدْعِيَائِهِمْ إِذَا قَضَوْا مِنْهُنَّ وَطَرًا** ''پس جب زید نے ان سے اپنی حاجت پوری کر لی تو ہم نے ان سے آپ کا نکاح کر دیا تا کہ مؤمنوں پر اپنے لے پالکوں کی بیویوں سے نکاح کرنے میں کوئی حرج نہ ہو جب وہ

انھیں طلاق دے چکے ہوں۔" آیت میں اللہ نے رسول ﷺ کے فعل کو واجب الاتباع شریعت قرار دیا، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ ﷺ کے افعال کا اتباع کرنا واجب ہے۔

اور سنت سے بھی یہی ثابت ہوتا ہے۔ مروی ہے کہ جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز میں اپنے جوتے اتارے تو صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے بھی اپنے جوتے اتار دیے۔ دیکھیں صحابہ نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے فعل کی پیروی کرنے کو واجب جانا۔ اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے اس عمل پر سکوت کے ذریعے تصدیق فرمائی، تاہم اس کے بعد آپ ﷺ نے انہیں اس کی وجہ بتائی کہ آپ نے ایسا کیوں کیا تھا۔ مسند احمد میں ابو سعید خدری رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: **أَنَّهُ صَلَّى فَخَلَعَ نَعْلَيْهِ، فَخَلَعَ النَّاسُ نِعَالَهُمْ، فَلَمَّا انْصَرَفَ قَالَ: لِمَ خَلَعْتُمْ نِعَالَكُمْ؟ فَقَالُوا: يَا رَسُولَ اللَّهِ، رَأَيْنَاكَ خَلَعْتَ فَخَلَعْنَا، قَالَ: إِنَّ جِبْرِيلَ أَتَانِي فَأَخْبَرَنِي أَنَّ بِهِمَا خَبَثًا** "آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز پڑھی تو اپنے جوتے اتار دیے، اس پر لوگوں نے بھی اپنے جوتے اتار دیے۔ جب آپ نماز سے فارغ ہوئے تو فرمایا: تم نے اپنے جوتے کیوں اتار دیے؟ انہوں نے کہا: اے اللہ کے رسول! ہم نے دیکھا کہ آپ نے جوتے اتارے ہیں، تو ہم نے بھی اتار دیے۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: جبرائیل علیہ السلام میرے پاس آئے اور انہوں نے مجھے بتایا کہ میرے جوتوں میں گندگی تھی۔" اسی طرح یہ روایت ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے صحابہ کو حکم دیا کہ وہ اپنے حج کو عمرہ میں تبدیل کر دیں، لیکن آپ خود نے ایسا نہیں کیا۔ صحابہ نے آپ سے پوچھا: **أَمَرْتَنَا بِفَسْخِ الْحَجِّ وَلَمْ تَفْسَخْ.** "آپ نے ہمیں حج کو عمرہ میں تبدیل کرنے کا حکم دیا ہے، لیکن آپ خود نے ایسا نہیں کیا؟" دیکھیں صحابہ نے سمجھا کہ ان کا حکم آپ کے حکم کی طرح ہے، اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے اس خیال کی تردید نہیں فرمائی، بلکہ آپ نے ایک ایسی وجہ بتائی جو

خاص آپ سے متعلق تھی، اور وہ یہ کہ آپ ہدی (قربانی کا جانور) لے کر آئے تھے۔ اسی طرح مسند احمد کی یہ روایت ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے صحابہ کو روزے میں وصال (بغیر افطار کے روزے رکھنے) سے منع فرمایا، لیکن آپ خود وصال کرتے تھے۔ صحابہ نے آپ سے کہا کہ آپ نے ہمیں وصال سے منع فرمایا ہے، لیکن آپ خود وصال کرتے ہیں؟ تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: **إِنِّي لَسْتُ مِثْلَكُمْ، إِنِّي أَظَلُّ عِنْدَ رَبِّي يُطْعِمُنِي وَيَسْقِينِي** "میں تمہاری طرح نہیں ہوں، میں اپنے رب کے پاس رہتا ہوں، وہ مجھے کھلاتا اور پلاتا ہے۔" آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کی اس بات پر تصدیق فرمائی کہ ان کا یہ خیال کہ وہ آپ کے حکم میں شریک ہیں، درست ہے۔ اور آپ نے ایک ایسی وجہ بتائی جو خاص آپ سے متعلق تھی۔ اسی طرح مسلم نے عمر بن ابی سلمہ سے روایت کیا ہے کہ انہوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا: **سَأَلَ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ أَيُقَبِّلُ الصَّائِمُ؟ فَقَالَ لَهُ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: سَلْ هَذِهِ لأُمِّ سَلَمَةَ فَأَخْبَرَتْهُ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَصْنَعُ ذَلِكَ** "کیا روزے دار بوسہ لے سکتا ہے؟ تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: اس سے پوچھو (یہ کہہ کر آپ نے ام سلمہ رضی اللہ عنہا کی طرف اشارہ کیا)، تو انہوں نے بتایا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ایسا کرتے ہیں۔" اگر آپ کے افعال کی پیروی نہ ہوتی، تو اس کا کوئی معنی نہ ہوتا۔ اسی طرح سنن نسائی میں یہ روایت ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے جنابت کے غسل میں سر دھونے کے بارے میں فرمایا: **أَمَّا أنا فَأُفِيضُ عَلَى رَأْسِي ثَلاَثَ أَكُفٍّ** "میں اپنے سر پر تین چلو پانی ڈالتا ہوں۔" یہ جواب اس وقت دیا گیا جب لوگوں نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے جنابت کے غسل کے طریقے کے بارے میں باہم اختلاف کرتے ہوئے سوال پوچھا تھا۔ اسی طرح بخاری نے روایت کیا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے صحابہ کو حلق کرنے اور قربانی کرنے کا حکم دیا، لیکن صحابہ اس بارے میں

توقف کرنے لگے۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ام سلمہ رضی اللہ عنہا سے اس کا ذکر کیا، تو انہوں نے آپ کو مشورہ دیا کہ آپ خود نحر کر کے حلق کر لیں۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسا ہی کیا، تو صحابہ نے بھی قربانی کی اور حلق کیا۔ اگر آپ کے افعال کی پیروی لازم نہ ہوتی، تو ایسا نہ ہوتا۔

اور اجماع سے بھی یہی ثابت ہوتا ہے۔ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم میں باہم اختلاف پیدا ہوا کہ ایسا جماع جس میں انزال (منی کا نکلنا) نہ ہو تو کیا اس سے غسل واجب ہوتا ہے یا نہیں۔ پھر جب انہیں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے فعل کے بارے میں اطلاع ہوئی جو ام المؤمنین عائشہ رضی اللہ عنہا سے مروی ہے: **فَعَلْتُهُ أنا وَرَسُولُ اللَّهِ ﷺ فَاغْتَسَلْنَا** "میں اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسا کیا تو ہم دونوں نے غسل کیا تھا۔" (اس روایت کو ترمذی، ابن ماجہ اور امام احمد نے روایت کیا ہے)۔ تو انہوں نے غسل کے وجوب پر اجماع کر لیا۔ اور اسی طرح بخاری کی یہ روایت ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ حجر اسود کو بوسہ دیتے تھے اور کہتے تھے: **إِنِّي أَعْلَمُ أَنَّكَ حَجَرٌ لاَ تَضُرُّ وَلاَ تَنْفَعُ وَلَوْلاَ أَنِّي رَأَيْتُ النَّبِيَّ ﷺ اسْتَلَمَكَ مَا اسْتَلَمْتُكَ** "میں جانتا ہوں کہ تو ایک پتھر ہے، نہ تو نقصان پہنچا سکتا ہے اور نہ فائدہ۔ لیکن اگر میں نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو تجھے بوسہ دیتے نہ دیکھا ہوتا، تو میں بھی تجھے بوسہ نہ دیتا۔" جب کہ یہ عمل صحابہ کرام کے درمیان عام تھا اور کسی نے اس پر انکار نہیں کیا۔ لہذا یہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے فعل کی پیروی پر اجماع بن گیا۔

ان تمام دلائل کا جواب ایک ہی نقطہ میں سما جاتا ہے، وہ یہ کہ در حقیقت اتباع اور عمل کو بجالانے میں باہم فرق ہے۔ یعنی رسول اللہ ﷺ کی اتباع اور ان کے عمل کو بجالانے کے درمیان فرق ہے۔ اتباع رسول ﷺ تو واجب ہے، اس میں نہ کوئی کلام ہے اور نہ اختلاف، لیکن جن اعمال میں رسول اللہ ﷺ کی اتباع واجب ہے وہ افعال بدلنے سے ان کا حکم بھی مختلف ہوتا رہتا ہے۔ تو

جب کوئی فعل مباح ہو گا تو اس میں رسول کی اتباع کرنا بھی مباح ہو گا، یعنی اس کے کرنے اور نہ کرنے دونوں میں اختیار حاصل ہو گا۔ اس حالت میں یہی اتباع ہو گی۔ لیکن جب کوئی شخص خود پر ایسی کوئی چیز لازم کر کے واجب بنالے تو اس وقت وہ رسول کی اتباع کرنے والا نہ ہو گا، بلکہ آپ ﷺ کا مخالف ہو گا۔ لہٰذا اتباع تو ان ہی حیثیتوں کے ساتھ افعال بجالانے میں ہو گی جس صفت کے ساتھ وہ افعال منقول ہوئے ہیں۔ اگر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا کوئی فعل واجب کے طور پر ہو، تو اس پر عمل کرنا واجب ہو گا۔ اگر وہ فعل مستحب کے طور پر ہو، تو اس پر عمل کرنا مستحب ہو گا، لہٰذا اسے ترک کر دیا جائے تو گناہ نہیں ہو گا۔ اور اگر وہ فعل مباح (جائز) کے طور پر ہو، تو اس پر عمل کرنا مباح ہو گا۔ لہٰذا آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے فعل کی پیروی اس فعل کی حیثیت کے مطابق ہو گی جس طرح وہ فعل آیا ہے۔ اگر کوئی اس کے خلاف عمل کرے، تو وہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی پیروی نہیں کر رہا ہو گا۔ جب کہ پہلے بیان کیے گئے تمام دلائل رسول اللہ ﷺ کی پیروی کے بارے میں ہیں، نہ کہ ان افعال کو بجالانے کے بارے میں جو آپ ﷺ نے کیے۔ اس لیے یہ دلائل اس بات پر دلیل نہیں بن سکتے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ہر فعل پر عمل کرنا واجب ہے۔ لہٰذا، ان دلائل سے وجوب (فرضیت) ثابت کرنا درست نہیں ہے۔ یہ مثال بالکل اسی طرح ہے جیسے کسی حکم (امر) کا معاملہ ہوتا ہے۔ ہر حکم (امر) وجوب کے لیے نہیں ہوتا۔ ہر وہ چیز جو اللہ تعالیٰ نے حکم کے طور پر بتائی ہو ضروری نہیں کہ وہ واجب ہو، بلکہ یہ معاملہ قرائن کے حساب سے مختلف ہو سکتا ہے۔ کبھی وہ معاملہ واجب ہو سکتا ہے، کبھی مستحب، اور کبھی مباح۔ حکم (امر) میں اصل چیز امر کی اطاعت ہے، صرف حکم پر عمل پیرا ہونا فرض نہیں۔ اطاعت کا مطلب یہ ہے کہ حکم کے مطابق عمل کیا جائے۔ لہٰذا اگر حکم وجوب کے طور پر ہو تو اس پر عمل کرنا واجب ہو گا، اور اگر حکم مستحب کے طور پر ہو تو اس پر عمل کرنا مستحب ہو گا، اور اگر حکم مباح کے طور پر

ہو تو اس پر عمل کرنا مباح ہو گا۔ مباح چیز کو واجب بنا دینا درحقیقت حکم دینے والے کی اطاعت نہیں ہے، بلکہ وہ تو اس کے حکم کی مخالفت ہے۔ اسی طرح رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے افعال کی پیروی بھی ان افعال کی حیثیت کے مطابق ہو گی جس حیثیت کے ساتھ وہ فعل آیا ہے۔ اگر آپ ﷺ کا فعل واجب کے طور پر ہو تو اس کی پیروی واجب ہو گی۔ اگر مستحب کے طور پر ہو، تو مستحب ہو گی۔ اور اگر مباح کے طور پر ہو تو مباح ہو گی۔ لہٰذا ہر فعل کی نوعیت کو سمجھنا ضروری ہے، اور اس کے مطابق عمل کرنا ہی اصل اطاعت ہے۔

بعض لوگوں کا کہنا یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ کے افعال پر عمل پیرا ہونا مندوب یعنی مستحب ہے، وہ اس فرمان باری تعالیٰ سے استدلال کرتے ہیں: **لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ** "یقیناً تمہارے لیے اللہ کے رسول میں اچھا نمونہ ہے۔" آیت میں اسوہ کی صفت "حسنہ" لائی گئی جس سے رجحانِ فعل کی دلیل ملتی ہے، لہٰذا وجوب کی نفی خود بخود ہو جائے گی کیونکہ وجوب خلاف اصل ہے۔ معہذا آیت میں "لکم" (تمہارے لیے) فرمایا گیا، یہاں "علیکم" (تم پر لازم ہے) نہیں فرمایا گیا، جو ندب یعنی استحباب کی دلیل ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ اسوہ اپنانے سے مراد یہ ہے کہ ہم رسول کے کام کو اسی حیثیت میں کریں جس حیثیت میں اسے رسول ﷺ نے کیا ہے، یہاں تک کہ اگر رسول اللہ ﷺ نے کوئی واجب نماز پڑھی اور ہم اسے نفل کے طور پر پڑھیں یا معاملہ بالعکس ہو تو یہ اسوہ اپنانا شمار نہ ہو گا۔ لہٰذا اسوہ اپنانا یہی ہے کہ کام کو اسی حیثیت میں کیا جائے جس میں رسول ﷺ نے سر انجام دیا۔ اور ایسا کرنا واجب ہے مندوب نہیں۔ جب کہ آیت میں "حسنۃ" کو اسوہ کا وصف بنانے سے مطلب یہ بنتا ہے کہ اسوہ کو اپنانا اچھا ہے، لیکن ندب کی دلیل نہیں بلکہ یہ اپنانا واجب ہے، کیونکہ خود آیت بھی یہی بتاتی ہے کہ یہ واجب ہے، کیونکہ آگے فرمایا کہ "اس شخص کے لیے جو اللہ اور یوم آخرت کی امید رکھتا ہے"۔ آیت میں یوں فرمایا گیا کہ اچھا

نمونہ ہے اس شخص کے لیے جو اللہ اور یوم آخرت پر ایمان رکھتا ہے۔ جو قرینہ ہے اس بات پر کہ اسوہ کو اپنانا واجب ہے۔ تاہم یہاں اسوہ اپنانے سے افعال رسول کو بجالانا واجب سمجھ نہیں آتا، صرف اتباع کا وجوب سمجھ میں آتا ہے، کیونکہ جو کچھ رسول اللہ ﷺ نے کیا اس کا وجوب، ندب یا اباحت قرینے کے علاوہ کسی اور چیز سے ثابت نہیں ہو سکتی۔ لہذا افعال رسول کو بجالانا اس وقت تک واجب نہ ہو گا جب تک کہ قرینے سے ثابت نہ ہو جائے کہ یہ واجب ہے۔ اس بنیاد پر یہ آیت اتباع رسول پر دلالت کرتی ہے، آپ کے افعال پر عمل پیرا ہونے کو واجب نہیں کرتی۔ چنانچہ آیت میں اس بات پر بھی کوئی دلیل نہیں کہ ان افعال کو کرنا مندوب ہے۔

کچھ لوگ یہ کہتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے افعال پر عمل کرنا صرف مباح (جائز) ہے، نہ کہ واجب یا مستحب۔ انہوں نے اس بات پر دلیل یہ دی ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا فعل حرام یا مکروہ نہیں ہو سکتا، کیونکہ حرمت یا کراہت کا نہ ہونا ہی اصل ہے۔ جب کہ اس کا عکس ہونا ہی ظاہر ہے۔ کیونکہ عام مسلمانوں میں سے کسی سے حرام یا مکروہ کام سرزد ہونا نادر (بہت کم) ہے، تو پھر مسلمانوں میں سب سے افضل ہستی (یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم) کی طرف سے حرام یا مکروہ سرزد ہونا کیسے ممکن ہے؟ لہذا، آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا فعل یا تو واجب ہو گا، یا مستحب، یا مباح۔ اور وجوب یا استحباب کا نہ ہونا ہی اصل ہے، اس لیے کہ فعل کے کرنے یا نہ کرنے میں عدم حرج کا اصول ثابت ہے، اور وجوب یا استحباب کو ثابت کرنے کے لیے دلیل کی ضرورت ہوتی ہے، جو یہاں موجود نہیں ہے۔ لہذا فعل مباح ہی رہے گا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا وہ فعل جو محض عادتاً کیا گیا ہو اور اس میں تقرب الی اللہ (اللہ کی قربت حاصل کرنے) کا مقصد ظاہر نہ ہو، وہ تو مباح ہو گا۔ کیونکہ یہ فعل ایسا نہیں ہے جس سے اللہ کی قربت حاصل کی جائے، اور یہی بات قرینہ ہے کہ اس فعل کی پیروی کرنا مطلوب نہیں ہے۔

البتہ، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ایسا فعل کرنا یہ ظاہر کرتا ہے کہ آپ نے اس فعل کا کرنا طلب فرمایا ہے، لیکن یہ طلب تخییری ہے، اور مباح یہی ہوتا ہے۔ لیکن ان کے علاوہ جو افعال تقرب الی اللہ کے مقصد سے کیے گئے ہوں، ان کے بارے میں قرائن یہ ظاہر کرتے ہیں کہ وہ یا تو واجب ہیں یا مستحب۔ اس بنیاد پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے افعال کو اس طرح تو منحصر کیا جا سکتا ہے کہ وہ یا وجوب پر دلالت کرتے ہیں یا ندب یا اباحت پر دلالت کرتے ہیں، لیکن حرام یا مکروہ ہونے پر دلالت نہیں کرتے۔ یہ حصر تو درست ہے، لیکن صرف مباح تک محدود کرنا درست نہیں ہو گا، کیونکہ قرائن وجوب یا استحباب کو الگ سے ثابت کرتے ہیں۔ اگر کوئی فعل تقرب الی اللہ کے مقصد سے کیا گیا ہو، تو وہ مستحب ہو گا۔ اور اگر کوئی قرینہ وجوب کو ظاہر کرنے والا ثابت ہو جائے تو وہی فعل واجب ہو گا۔

ان تمام باتوں سے یہ واضح ہوتا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے افعال خود سے وجوب، ندب یا اباحت کو ظاہر نہیں کرتے۔ بلکہ یہ افعال صرف فعل کرنے کی طلب کو ظاہر کرتے ہیں، اس بات کا تعین قرینہ ہی کرتا ہے کہ یہ فعل واجب ہے، مستحب ہے، یا مباح۔ یہ بات ان افعال کے بارے میں ہے جو پہلے سے موجود کسی حکم کی وضاحت یا بیان نہیں ہیں۔ لیکن جو افعال پہلے سے موجود کسی حکم کی وضاحت کے طور پر ہوں، وہ اسی حکم کے تابع ہوں گے جس کی وضاحت وہ کرتے ہیں۔ یعنی اگر وہ حکم واجب ہو، تو وہ فعل واجب ہو گا۔ اگر وہ حکم مستحب ہو، تو وہ فعل مستحب ہو گا۔ اور اگر وہ حکم مباح ہو، تو وہ فعل مباح ہو گا۔

اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے وہ افعال جو پہلے سے موجود کسی حکم کی وضاحت یا بیان نہیں ہیں، اور نہ ہی کوئی دلیل یہ ثابت کرتی ہے کہ یہ افعال آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی خصوصیات میں سے ہیں، اور جن کی نوعیت (وجوب، استحباب، یا اباحت) ہمیں معلوم ہو چکی ہے، خواہ وہ آپ صلی

اللہ علیہ وسلم کے کسی واضح بیان کے ذریعے ہو یا دیگر قرائن (شواہد) کے ذریعے، تو ایسے افعال میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی پیروی کرنا واجب ہے۔ یعنی ایسے افعال میں آپ کی اتباع کرنا فرض ہے۔ اس کی دلیل قرآن کریم کی نصوص اور صحابہ کرام کا اجماع ہے۔ قرآن کریم میں ارشادِ باری تعالیٰ ہے: **فَلَمَّا قَضَى زَيْدٌ مِنْهَا وَطَرًا زَوَّجْنَاكَهَا لِكَيْ لَا يَكُونَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ حَرَجٌ فِي أَزْوَاجِ أَدْعِيَائِهِمْ إِذَا قَضَوْا مِنْهُنَّ وَطَرًا** "پھر جب زید نے اس (طلاق) سے فارغ ہو لیا، تو ہم نے تمہیں اس سے نکاح دے دیا، تاکہ مؤمنوں پر ان کے منہ بولے بیٹوں کی بیویوں کے بارے میں کوئی حرج نہ رہے، جب وہ ان سے فارغ ہو جائیں۔" اگر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے افعال کی پیروی واجب نہ ہوتی، تو اس آیت کا کوئی معنی نہ ہوتا۔ اور اسی طرح فرمان باری تعالیٰ ہے: **قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ.** "کہہ دیجیے: اگر تم اللہ سے محبت رکھتے ہو، تو میری پیروی کرو، اللہ تم سے محبت کرے گا۔" اس آیت سے استدلال اس طرح ہو گا کہ اللہ کی محبت جو کہ واجب ہے، اس کا لازمہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی اتباع کی جائے۔ اگر اتباع نہ ہو تو اللہ کی محبت بھی نہیں ہو گی، اور اللہ کی محبت کا نہ ہونا اجماعاً حرام ہے۔ یعنی آیت میں اللہ کی محبت کی شرط رسول کی اتباع کو بیان کیا گیا، تو جب شرط حاصل نہ ہو یعنی اتباع رسول تو مشروط یعنی اللہ کی محبت بھی حاصل نہ ہو گی۔ لہٰذا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی اتباع فرض ہے۔ اسی طرح فرمان ہے: **لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِمَنْ كَانَ يَرْجُو اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ** "یقیناً تمہارے لیے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم میں بہترین نمونہ ہے، ہر اس شخص کے لیے جو اللہ اور آخرت کے دن کی امید رکھتا ہو۔" اس آیت سے استدلال یوں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی پیروی کرنا اللہ اور آخرت کے دن کی امید رکھنے کا لازمہ ہے۔ اگر کوئی آپ کی پیروی نہ کرے، تو اس کا مطلب ہے کہ وہ اللہ اور

آخرت کے دن کی امید نہیں رکھتا، اور یہ کفر ہے۔ لہٰذا یہ آیت اس بات کی دلیل ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی پیروی کرنا واجب ہے۔

اور اجماع صحابہ کی رو سے بھی دیکھا جائے تو صحابہ کا اس پر اجماع تھا کہ وہ رسول اللہ ﷺ کے افعال ہی کی طرف رجوع فرمایا کرتے تھے جیسے کہ حجر اسود کو بوسہ دینا اور روزے کی حالت میں بیوی کو بوسہ دینے کا جواز اور اس جیسے بے شمار واقعات اس کے شاہد ہیں۔

تو یہ تمام دلائل نبی کی اتباع کے وجوب کی بابت کافی ہیں، اس بناء پر اتباع رسول واجب ہے۔ اور اتباع دراصل رسول اللہ ﷺ کے فعل جیسا کام کرنے کے ذریعے سے ہو گی، کیونکہ فعل میں اتباع یہی ہوتی ہے کہ جہت اور نقل میں اسی کام جیسا کام کیا جائے۔ اس بنیاد پر مثل کا لفظ یعنی اس جیسے کام کا لفظ قید ہے، کیونکہ فعل کی شکل تبدیل ہونے پر اتباع نہیں کہلائے گی۔ اور اسی طرح "اسی جہت" کا لفظ بھی ایک قید ہے، کیونکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ اس کام کی وجہ اور نیت بھی ایک جیسی ہو، کیونکہ اگر رسول کا کام واجب ہو، اور اس جیسا کام غیر واجب انداز میں کیا جائے تو اگرچہ دونوں کام ایک جیسے ہیں مگر یہ اتباع نہیں۔ اور اسی طرح "نقل میں کرنے" کا لفظ بھی ایک تیسری قید ہے، کیونکہ اگر دو افراد کا کام اگر اتفاقی طور پر شکل اور صفت کے لحاظ سے ایک جیسا ہو بھی جائے لیکن ان میں سے کسی کا بھی کام دوسرے کی نقل کی وجہ سے نہ ہو تو یہ اتباع نہیں کہلائے گی۔ جیسے ایک جماعت متفق ہو کر ظہر کی نماز پڑھے، یا اللہ کے حکم کی اتباع میں رمضان کے روزے رکھیں تو یہاں یوں نہیں کہا جا سکتا کہ یہ ایک دوسرے کی اتباع کر رہے ہیں۔ اس بنیاد پر آپ ﷺ نے کوئی کام اگر کسی خاص جگہ یا خاص وقت پر کیا تو اس خاص جگہ یا وقت کا اتباع سے کوئی تعلق نہیں، خواہ وہ عمل آپ ﷺ نے بار بار کیا ہو یا ایک بار۔ ہاں اگر کسی دلیل سے ثابت ہو کہ یہ عمل اس وقت یا جگہ کے ساتھ خاص ہے تب یہ چیز بھی متابعت کہلائے گی، جیسے حج عرفات

میں، نماز اپنے اوقات میں، اور فرض روزے رمضان میں خاص ہیں۔ تب یہ جگہیں اور اوقات بھی اتباع میں داخل ہیں۔ چنانچہ اگر رسول ﷺ نے کوئی کام مندوب ہونے کی بناء پر کیا اور ہم اسے واجب بنا کر کریں تو ہمارا یہ کام اتباع نہیں کہلائے گا، بلکہ یہ رسول ﷺ کے حکم کی مخالفت کہلائے گا، لہذا احرام ہو گا۔ چنانچہ اتباع یہ ہے کہ ہم رسول ﷺ کے کام جیسا کام کریں، اور اسی صفت پر اس کام کو سرانجام دیں اور اسی بناء پر کریں کہ یہ رسول ﷺ نے کیا۔ اتباع کہلانے کے لیے یہ تینوں قیود ہونا ضروری ہیں۔

## وہ طریقے جس سے رسول ﷺ کی افعال کی جہت معلوم ہوتی ہے

درج بالا سطور میں معلوم ہو چکا کہ رسول اللہ ﷺ کی اسوہ کی اتباع واجب ہے، اور اتباع کی شرط یہ ہے کہ ویسا ہی کام کیا جائے جیسا رسول ﷺ نے کیا، چنانچہ اس بناء پر رسول اللہ ﷺ کے افعال کی جہت یعنی فرض وواجب ہونے کی حیثیت بھی اتباع کی شرائط میں سے ایک شرط کہلائے گی۔ اسی لیے یہ لازم ہے کہ آپ ﷺ کے افعال کی حیثیت متعین کرنے والے طریقوں کو بھی پہچانا جائے تاکہ رسول اللہ ﷺ کے سرانجام دیے گئے افعال کی اسی حیثیت میں اتباع کی جاسکے، یعنی بایں طور کہ وہ فعل واجب ہے، مندوب یا مباح ہے۔ چنانچہ اگر آپ ﷺ کا ایسا کوئی فعل ہو جو کسی سابق خطاب کا بیان نہ ہو تو ظاہر ہے کہ اس کام کی حیثیت جاننے کا طریقہ یہ ہو گا کہ اس کام کو دیکھا جائے کہ کیا وہ کام ایسا ہے جو ثواب کے لیے کیا جاتا ہے؟ اگر وہ کام ایسا ہے تو مندوب ہو گا، اور اگر وہ کام قربت والا نہ ہو تو اس کی حیثیت مباح کی ہو گی، لہذا وہ مباح کہلائے گا۔ اور اگر آپ ﷺ کا کام کسی سابق خطاب کا بیان ہے تب یہ کام واجب، مندوب یا مباح کچھ بھی ہو سکتا ہے۔ اب یہاں کام کی حیثیت پہچاننے کے چار طریقے ہیں: پہلے طریقے سے تینوں حیثیتوں کو پہچانا جا سکتا

ہے، دوسرے سے صرف وجوب کا پتا لگایا جا سکتا ہے، تیسرے سے مندوب اور چوتھے سے مباح کا علم حاصل ہوتا ہے۔ جس طریقے سے تینوں حیثیتوں کو پہچانا جاسکے اس میں چار چیزیں ہیں:

پہلی چیز تنصیص ہے، اس کا مطلب یہ ہے کہ خود رسول اللہ ﷺ ہی اس کام کے وجوب، ندب یا اباحت کی صراحت فرماتے ہوئے بتائیں کہ یہ کام واجب، مندوب یا مباح ہے۔

دوسری چیز تسویہ یعنی برابری ہے، یعنی رسول اللہ ﷺ اس کام کو ایک ایسے کام کے برابر قرار دیں جس کا حکم پہلے ہی معلوم ہو۔ یعنی آپ ﷺ ایک کام کریں اور پھر فرمائیں کہ یہ کام اس فلاں کام جیسا ہے، اور اس فلاں کام کی حیثیت جانی پہچانی ہو۔ اس طرح بھی اس کام کی حیثیت کا علم حاصل ہو جاتا ہے، خواہ اس کی جو بھی حیثیت ہو۔

تیسری چیز یہ کہ آپ ﷺ کسی بھی ذریعے سے یہ بات متعین طور پر ظاہر فرمائیں کہ یہ کام فلاں واجب، مندوب یا مباح حکم پر مشتمل آیت کی تعمیل ہے، مثال کے طور پر جب یہ معلوم ہو کہ فلاں کام اس آیت کی تعمیل ہے جو مثلاً واجب پر دلالت کرتی ہے، جب اس کام کو واجب کام کے برابر قرار دے دیں تو اس سے بھی معلوم ہو جائے گا کہ یہ کام بھی واجب ہے، اور اسی طرح کی مثال مندوب اور مباح میں جاری ہو گی۔

اور چوتھی چیز یہ ہے کہ یہ علم ہو جائے کہ یہ کام ایسی مجمل آیت کا بیان ہے جو ان تینوں میں سے کسی ایک حکم کو بیان کرتی ہے۔ چنانچہ جب وہ مجمل آیت کسی چیز کے مباح ہونے، یا مندوب یا فرض ہونے کو بیان کرے، اور مجمل ہونے کی بناء پر آپ ﷺ اسے اپنے عمل سے واضح فرمائیں تو اس صورت میں آپ ﷺ کا عمل بھی مباح، مندوب یا فرض ہو گا، کیونکہ بیان کا حکم بھی مبین (جس کا بیان کیا جائے) کی طرح ہوتا ہے۔ مثال کے طور پر فرمان باری تعالیٰ ہے: **وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ** "اور نماز قائم کرو۔" جب کہ بخاری کی حدیث میں رسول اللہ ﷺ نے نماز کا فعل کر

کے دکھایا اور فرمایا: **صَلُّوا كَمَا رَأَيْتُمُونِي أُصَلِّي** "تم نماز اس طرح پڑھو جیسے مجھے نماز پڑھتے ہوئے دیکھتے ہو۔"

اور دوسرا طریقہ جو صرف واجب حکم کی پہچان کے لیے خاص ہے، اس میں تین چیزیں ہیں:

پہلی وہ نشانیاں ہیں جو کسی چیز کے واجب ہونے پر دلالت کرتی ہیں، جیسے نماز میں اذان اور اقامت، کیونکہ یہ دونوں چیزیں نماز کے واجب ہونے کی نشانیاں ہیں۔

دوسری بات یہ ہے کہ کسی نذز کو پورا کرنے کے لیے کوئی کام کرنا، کیونکہ نذر والے کام کو پورا کرنا واجب ہے۔ مثال کے طور پر کوئی کہے کہ اگر دشمن کو شکست ہوئی تو اللہ کے لیے مجھ پر کل کا روزہ واجب ہے، تو دشمن کی شکست کے بعد دوسرے دن کا روزہ رکھے تو اس سے پتا چلتا ہے کہ یہ روزہ واجب ہے۔

اور تیسری چیز یہ کہ ایسا کام کیا جائے جو اگر واجب نہ ہوتا تو ممنوع ہوتا، جیسے نماز خسوف میں دو رکوع کرنا، کیونکہ نماز میں کسی عملی رکن کے اضافے سے نماز باطل ہو جاتی ہے، لہذا اگر یہ رکوع واجب نہ ہوتے تو نماز باطل ہو جاتی۔

نماز خسوف میں دوسرا رکوع اضافی تھا جو عام نماز کو باطل کر دیتا ہے، اسی لیے رسول اللہ ﷺ کا ایسا کرنا یہ بتلاتا ہے کہ یہ فرض ہے۔ اگر یوں کہا جائے کہ خاص کر نماز خسوف میں دوسرا رکوع کرنے کی مشروعیت مندوب یا مباح ہونے کی بنیاد پر بھی تو ہو سکتی ہے، تو یہ کہنا درست نہ ہو گا، کیونکہ پہلا رکوع تو واجب ہے، اسی کو مکرر ادا کرنا وجوب پر ہی دلالت کرتا ہے، کیونکہ یہ واجب کا تکرار ہے، یہی مثال نماز کے دوسرے سجدے کی بھی ہے۔ البتہ نماز میں سجدہ سہو اور سجدہ تلاوت کا معاملہ یہ ہے کہ وہ تکرار نہیں ہیں، کیونکہ وہاں قولی دلیل بھی یہ بتاتی ہے کہ یہ سجدے مندوب ہیں، لہذا اس سے مندوب ثابت ہوتا ہے۔ اور اسی طرح عیدین کی نماز کی پے در پے تکبیرات میں

ہاتھ اٹھانے کا معاملہ ہے کہ وہاں جان بوجھ کر ایک رکن کا اضافہ نہیں کیا گیا، کیونکہ ہاتھ اٹھانا رکن نہیں، معہذا ہاتھوں کا اٹھانا ایک ایسی حرکت ہے جس سے نماز فاسد نہیں ہوتی۔ جب کہ وجوب تب ثابت ہوتا ہے کہ اگر وہ کام واجب نہ ہو تو ممنوع کہلائے، یعنی اگر فرض نہ ہو تو ممنوع ہونا ضروری ہے۔

اور وہ طریقہ جس سے صرف مندوب ہونے کا علم حاصل ہوتا ہے، وہ کل دو چیزیں ہیں:

پہلی چیز یہ ہے کہ آپ ﷺ کا وہ فعل محض ثواب کے ارادے سے ہی ہوا ہو اور اصل حصول ثواب سے زائد کوئی چیز نہ پائی جائے، یعنی وہ فعل ایسی کسی بھی نشانی کے بغیر ہو جو وجوب یا اباحت پر دلالت کرتی ہو، اس سے بھی مندوب ہونا ثابت ہو گا، کیونکہ اصل یہی ہے کہ واجب نہ ہو، اور ثواب کے لیے ہونے سے اباحت کی نفی ہو جاتی ہے، لہذا مندوب ہی متعین ہوا۔

دوسری چیز یہ ہے کہ آپ ﷺ کا فعل کسی مندوب کی قضاء کے طور پر ہو، تب وہ فعل بھی مندوب ہی ہو گا، کیونکہ قضا کا حکم ادا ہی کی طرح ہوتا ہے۔ اگر یوں کہا جائے کہ جو شخص نماز کے مکمل وقت سویا رہے تو اس پر قضائے نماز تو واجب ہے مگر اداء واجب نہ تھی، یہ کہنا اس لیے درست نہیں کیونکہ اس حالت میں اس شخص پر ادائے نماز واجب ہی تھی کیونکہ اس کے حق میں وجوب کا سبب پایا گیا تھا۔

اور وہ طریقہ جس سے صرف اباحت کا علم ہوتا ہے اس میں دو چیزیں ہیں:

ایک یہ ہے کہ کسی فعل پر رسول اللہ ﷺ ہمیشگی اختیار فرمائیں اور پھر اسے منسوخ کیے بغیر ہی اسے ترک فرمادیں، کیونکہ کسی ہمیشگی والے کام کو مکمل طور پر چھوڑ دینا یہ واضح کرتا ہے کہ اس کام کے بارے میں اختیار دینا ہی مقصود ہے، جو اباحت ہے۔ لہذا یہ اباحت کی دلیل ہوئی۔

دوسری چیز یہ ہے کہ آپ ﷺ کوئی ایسا کام کریں جس پر کوئی بھی قرینہ نہ پایا جائے، اور چونکہ آپ ﷺ کوئی حرام یا مکروہ کام نہیں فرماتے، اور کسی کام میں وجوب نہ ہونا اور مباح ہونا ہی اصل ہے۔ لہذا یہ مباح کی دلیل ہے۔

## آپ ﷺ کا سکوت (خاموشی)

آپ ﷺ کی خاموشی یعنی کسی اور کے کام پر ممانعت نہ کرنا، آپ ﷺ کے قول یا فعل ہی کی طرح ہے۔ لہذا جب رسول اللہ ﷺ کے سامنے یا آپ ﷺ کے زمانے میں کسی نے کوئی کام کیا، اور آپ ﷺ کو اس بارے میں علم بھی ہوا، آپ اس کام کو روکنے پر قدرت کے باوجود خاموش ہو گئے اور اس پر نکیر کیے بغیر اسے قبول کر لیا تو اس معاملے دیکھا جائے گا کہ اگر پہلے سے آپ ﷺ سے اس خاص کام کی بابت کوئی ممانعت نہ چلی آئی ہو، اور نہ ہی اس کی حرمت معروف ہو تو تب کام کرنے والے پر آپ ﷺ کی خاموشی اور اس کام کو بر قرار رہنے دینا واضح کرتا ہے کہ وہ کام جائز ہے، اور اس کے کرنے میں کوئی حرج نہیں۔ کیونکہ اگر وہ کام کرنا جائز نہ ہوتا تو آپ ﷺ اس کام پر انکار ضرور فرماتے، کیونکہ رسالت مآب ﷺ کسی برائی پر خاموش نہیں رہ سکتے تھے، اسی لیے آپ ﷺ کی خاموشی جائز ہونے کی دلیل ہے۔ لیکن اگر اس خاص کام کی بابت پہلے ہی سے ممانعت چلی آئی ہو یا اس کی حرمت مشہور ہو تب یہ تصور ممکن ہی نہیں کہ آپ ﷺ اس شخص کے بارے میں خاموش رہیں، کیونکہ یہ خاموشی تو برائی کو بر قرار رکھنے کے مترادف ہے، جو نبی ﷺ کی طرف سے ممکن نہیں۔ البتہ ذمی کفار جو اپنی عبادت گاہوں یعنی کنیسوں میں آتے جاتے تھے حالانکہ یہ کفر تھا، اس پر آپ ﷺ کی خاموشی اس بات کی دلیل نہیں کہ آپ ﷺ اس کام پر رضامند تھے، بلکہ اس سے صرف یہی ثابت ہوتا ہے کہ ذمیوں کو ان کی عبادت کے بارے میں آزادی دے دی گئی تھی۔ اس میں گرجا گھر جانے کی اجازت پر کوئی

دلیل نہیں۔ لہذا آپ ﷺ کی صرف اسی کام پر خاموشی سنت کہلائے گی جس کام کی ممانعت پہلے سے چلی نہ آرہی ہو، اور اس کام کے بارے میں آپ ﷺ کو علم بھی ہو کہ آپ ﷺ کے سامنے کیا گیا ہو یا آپ کے عہد میں آپ کے معلوم ہونے کے باوجود کیا گیا ہو، اور رسول ﷺ بھی اس کام کو روکنے پر قادر ہوں۔ لیکن اس کے برعکس آپ ﷺ کی خاموشی سنت نہیں کہلائے گی۔ اسی طرح کسی کام پر انکار کا مطلب یہ ہے کہ اس کام کے مرتکب شخص کو ڈانٹیں، یہ مطلب نہیں کہ آپ ﷺ خود اس کام کی طرف راغب نہیں ہوئے۔ کیونکہ آپ ﷺ کے دستر خوان پر گوہ بھی کھائی گئی، جب کہ آپ ﷺ نے خود اسے نہیں کھایا، اور صحیح بخاری کے مطابق جب آپ ﷺ سے اس کی بابت سوال کیا گیا تو فرمایا: **لَمْ يَكُنْ بِأَرْضِ قَوْمِي فَأَجِدُنِي أَعَافُهُ** "یہ میری قوم کے علاقے میں پایا نہیں جاتا اس لیے میں طبعی طور پر اسے ناپسند کرتا ہوں۔" لہذا آپ ﷺ کا اسے طبعاً ناپسند کرنا انکار نہیں سمجھا جا سکتا، اور کھانے والوں کو منع نہ کرنا خاموشی کہلائے گا، جس سے جواز کی دلیل نکلتی ہے۔ اور اسی طرح مسند احمد کی روایت ہے کہ نافع سے منقول ہے: **أَنَّ ابْنَ عُمَرَ سَمِعَ صَوْتَ زَمَّارَةِ رَاعٍ، فَوَضَعَ أُصْبُعَيْهِ فِي أُذُنَيْهِ، وَعَدَلَ رَاحِلَتَهُ عَنِ الطَّرِيقِ، وَهُوَ يَقُولُ: يَا نَافِعُ، أَتَسْمَعُ؟ فَأَقُولُ نَعَمْ، فَيَمْضِي، حَتَّى قُلْتُ لاَ، فَوَضَعَ يَدَيْهِ، وَأَعَادَ رَاحِلَتَهُ إِلَى الطَّرِيقِ، وَقَالَ: رَأَيْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ وَسَمِعَ صَوْتَ زَمَّارَةِ رَاعٍ فَصَنَعَ مِثْلَ هَذَا** "ان کے کانوں میں کسی چرواہے کے گانے اور ساز کی آواز آئی انہوں نے اپنے کانوں میں اپنی انگلیاں ٹھونس لیں اور وہ راستہ ہی چھوڑ دیا اور تھوڑے تھوڑے وقفے کے بعد مجھ سے پوچھتے رہے کہ نافع! کیا اب بھی آواز آرہی ہے؟ میں اگر "ہاں" میں جواب دیتا تو وہ چلتے رہتے یہاں تک کہ جب میں نے نہیں کہہ دیا تو انہوں نے اپنے ہاتھ کانوں سے ہٹا لئے اور اپنی سواری کو پھر راستے پر ڈال دیا اور کہنے لگے کہ میں نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو ایک چرواہے کے گانے

اور ساز کی آواز سنتے ہوئے اسی طرح کرتے ہوئے دیکھا تھا۔" آپ ﷺ کا یہ عمل بھی چرواہے پر انکار نہیں کہلائے گا، بلکہ یہ معاملہ اس عمل پر خاموشی کہلائے گا، چنانچہ یہ عمل اس بات کی دلیل کہلائے گا کہ گنگنانا اور اسے سننا جائز ہے۔ جب کہ آپ ﷺ کا اسے سننے سے بچنا، ممکن ہے کہ وہ ایسا ہی ہو جیسا کہ آپ ﷺ بہت سے مباح امور سے بھی بچا کرتے تھے، جیسا کہ جس گھر میں کوئی درہم یا دینار ہو آپ ﷺ وہاں رات گزارنے سے اجتناب برتتے تھے، اور جیسا گوہ کھانے سے اجتناب فرمایا۔ اس بنیاد پر رسول ﷺ کی خاموشی سے مراد یہ ہے کہ کسی عمل کے مرتکب کو اس عمل پر نہ ٹوکنا اگرچہ عملی طور پر اپنی ناپسندیدگی کا اظہار بھی فرمادیں۔

## رسول اللہ ﷺ کے افعال میں تعارض

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے افعال میں تعارض کا تصور نہیں کیا جا سکتا، کیونکہ دو چیزوں کے درمیان تعارض اس وقت ہوتا ہے جب وہ ایک دوسرے کے لیے یکسر مانع ہوں۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے دو افعال کے درمیان ایسا تعارض، جس کی رو سے ایک فعل دوسرے کو منسوخ یا خاص کرتا ہو، اس کا تصور نہیں کیا جا سکتا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اگر ان دونوں کے احکام میں تضاد نہ ہو تو تعارض کا سوال ہی نہیں، اور اگر تضاد ہو تو بھی تعارض نہیں ہوتا، کیونکہ یہ ممکن ہے کہ ایک فعل کسی وقت میں واجب ہو اور دوسرے وقت میں اس کا حکم پہلے والے حکم کو باطل کیے بغیر ہی برعکس ہو، کیونکہ افعال میں عموم نہیں ہوتا، لیکن اس کے برعکس اقوال میں عموم ہوتا ہے۔ ہاں اگر پہلے فعل کے ساتھ کوئی ایسا قول ہو جس کی رو سے اس فعل کو پھر سے کرنا واجب تھا تب اس کا متضاد دوسرا فعل صرف اس قول کو یا منسوخ کر رہا ہو گا یا خاص کر رہا ہو گا، فعل کو منسوخ یا مخصوص نہیں کرے گا۔ لہٰذا آپ ﷺ کے دو افعال کے درمیان تعارض کا تصور ہی نہیں کیا جا سکتا۔ درحقیقت تعارض کا تصور اس لیے نہیں ہو سکتا کیونکہ دو متعارض افعال یا تو ایک جیسے ہوں

گے، جیسے ظہر کی نماز کو دو یکساں وقتوں یا مختلف وقتوں میں پڑھنا۔ یا پھر وہ دونوں افعال ایک جیسے نہیں ہوں گے۔ اگر وہ دونوں افعال ایک جیسے ہوں تو ان میں تعارض کا تصور نہیں ہو سکتا، جیسے دو مختلف وقتوں میں ظہر کی نماز پڑھنا۔ اور اگر وہ دونوں افعال باہم مختلف ہوں اور دونوں کو جمع کرنا ممکن بھی ہو، جیسے نماز اور روزہ، تو ان میں بھی تعارض کا تصور نہیں ہو سکتا۔ اور اگر ان دونوں کا جمع ہونا ممکن نہ ہو، لیکن ان کے احکام میں تضاد نہ پایا جاتا ہو، جیسے ظہر اور عصر کی نماز، تو ان میں بھی کوئی تعارض نہیں ہو گا، کیونکہ ان دونوں پر عمل پیرا ہونا ممکن ہے۔ اور اگر ان کا جمع ہونا ممکن نہ ہو، اور ان کے احکام میں تضاد ہو، جیسے کسی خاص دن میں روزہ رکھنا اور دوسرے دن افطار کرنا، تو بھی ان میں تعارض کا کوئی تصور نہیں، کیونکہ ممکن ہے کہ وہ کام ایک وقت میں واجب ہو اور دوسرے وقت میں جائز ہو۔ یعنی ممکن ہے کہ ایک فعل ایک وقت میں واجب، مستحب، یا جائز ہو اور کسی اور وقت میں اس کا معاملہ برعکس ہو۔ اور ان میں سے کوئی بھی کام دوسرے کام کو نہ تو رفع کرتا ہو اور نہ ہی باطل قرار دیتا ہو، کیونکہ دو مختلف افعال میں بھی اسی طرح کوئی عموم نہیں ہوتا جس طرح کسی ایک کام میں عموم نہیں ہوتا۔

## رسول اللہ ﷺ کے فعل اور قول میں تعارض

البتہ آپ ﷺ کے قول اور فعل کے درمیان صرف ایک ہی حالت میں تعارض ہو سکتا ہے، اور وہ حالت نسخ کی ہے (یعنی ایک چیز دوسری کو منسوخ کرتی ہو)، اس حالت کے علاوہ آپ ﷺ کے قول و فعل میں مطلقاً کوئی تعارض نہیں ہو سکتا۔ ہاں البتہ بسا اوقات اول وہلہ میں آپ ﷺ کے بعض اقوال اور افعال میں ایسا لگتا ہے کہ یہاں ان کے مابین تعارض ہے، لیکن باریک بینی سے یہ بات ظاہر ہو جاتی ہے کہ ان میں سے ہر ایک کا محل و مرتبہ دوسری متعارض چیز کے علاوہ ہے، لہٰذا

ایسی جگہ بھی تعارض نہیں کہلائے گا، اس لیے ان دونوں کو جمع کرنا ممکن ہو گا۔ تعارض کی تین حالتیں ہیں:

ایک حالت یہ ہے کہ آپ ﷺ کا قول مقدم ہو (یعنی پہلے کا ہو) یعنی آپ ﷺ کسی کام کو سرانجام دیں اور وہاں کوئی ایسی دلیل نہ ہو کہ یہ کام آپ ﷺ کے ساتھ خاص ہے تو اس صورت میں آپ ﷺ کا یہ بعد والا کام اس متعارض قول کو منسوخ کر دے گا جو اس کے مخالف ہے، خواہ پہلے والا قول عام ہو یا خاص ہو، عام کی مثال یہ ہے اگر پہلے آپ ﷺ نے یہ فرمایا ہو کہ فلاں دن کا روزہ رکھنا ہم پر واجب ہے، لیکن پھر بعینہ اس دن روزہ نہ رکھیں اور افطار کر لیں، اور اس کام میں بھی آپ ﷺ کی اتباع کرنے پر کوئی دلیل پائی جائے جیسا کہ ہم پہلے اس پر بات کر چکے ہیں۔ تو یہاں یہ بعد والا عمل اس قول کو منسوخ کر دے گا۔ اور خاص قول کی تفصیل یہ ہے کہ پہلے والا قول کسی دلیل کی بناء پر آپ ﷺ کے ساتھ یا ہم امتیوں کے ساتھ خاص ہو۔ یعنی رسول اللہ ﷺ کا ایسا فعل جو ثابت اور مکرر ہو، اس کی اقتداء کرنا واجب ہو، جب وہ کام اس پہلے والے قول سے متعارض ہو جو آپ ﷺ کے حق میں یا ہمارے حق میں خاص تھا یا دونوں کے حق میں عام تھا، تو اس متاخر فعل کی وجہ سے وہ قول آپ ﷺ یا ہمارے حق میں منسوخ کہلائے گا۔ جو قول آپ ﷺ کے ساتھ خاص ہو اس میں تو منسوخ ہونا ظاہر ہے، اور جو قول ہمارے ساتھ خاص ہو وہ بھی اس وجہ سے منسوخ کہلائے گا کیونکہ ہم پر آپ ﷺ کی اتباع واجب ہے۔ علاوہ ازیں عام قول کا منسوخ ہونا بھی وجوب اتباع کی بناء پر بالکل ظاہر ہے۔

تعارض کی دوسری حالت یہ ہے کہ آپ ﷺ کا متعارض قول اصل کام کے بعد آیا ہو، اور یہ کام وہی ہو جس میں آپ ﷺ کی اتباع کے وجوب پر دلیل قائم ہو، بایں طور کہ اس سے متعلق آپ ﷺ کے ساتھ خاص ہونے کی کوئی دلیل نہ پائی جائے، تو اس معاملے میں غور کیا جائے گا۔ اگر

اس فعل کے وجوب تکرار پر کوئی دلیل نہ ہو تو اس فعل اور بعد میں آنے والے قول کے درمیان درحقیقت تعارض ہے ہی نہیں، کیونکہ وہ فعل ایک ہی بار ہو اور بعد ازاں ختم کر دیا گیا، اس کا تکرار مطلوب ہی نہ تھا، لہذا اسے معدوم سمجھا جائے گا، اس صورت میں بعد والا قول اس سے متعارض سمجھا ہی نہ جائے گا، کیونکہ اس پہلے والے فعل کا تکرار مطلوب ہی نہیں۔ اور کوئی دلیل موجود ہو جس سے پتا چلتا ہو کہ وہ پہلے والا فعل آپ ﷺ اور آپ ﷺ کی امت پر مکرر کرنا واجب تھا، تو اس صورت میں بعد میں آنے والا متعارض قول عام ہو کر آپ ﷺ اور امت دونوں کو بھی شامل ہو سکتا ہے، آپ ﷺ کے ساتھ خاص بھی ہو سکتا ہے اور ہمارے ساتھ خاص بھی ہو سکتا ہے۔ اگر بعد والا قول عام ہو تو وہ پہلے والے قول کو منسوخ کرے گا۔ جیسے مثال کے طور پر آپ ﷺ دسویں محرم کو روزہ رکھیں اور اس بابت کوئی دلیل بتاتی ہو اس روزے کو ہر سال رکھنا واجب ہے اور ہم بھی اس کے مکلف ہیں، پھر اس کے بعد فرمایا ہو کہ یہ روزہ رکھنا ہم پر واجب نہیں تو یہ ناسخ کہلائے گا۔ یہ عام کی مثال ہوئی۔ اور بعد میں آنے والا فرمان آپ ﷺ کے ساتھ خاص ہو تو وہ فرمان پہلے والے فعل کو خاص آپ ﷺ کے حق میں منسوخ قرار دے گا، وہ فعل ہمارے حق میں منسوخ نہ ہو گا۔ اور اگر وہ قول امت کے ساتھ خاص ہوا تو اس صورت میں آپ ﷺ کے حق میں تو کوئی تعارض نہ ہوا، آپ ﷺ اس کے مکلف ہی رہیں گے لیکن ہمارے حق میں وہ پہلا فعل مکلف نہ ہونے کی دلیل ہو گا جیسے آپ ﷺ کا یوں فرمانا کہ "تم پر روزہ رکھنا واجب نہیں۔" بہر حال بعد میں آنے والا قول اگر ہمارے عمل سے پہلے ہی آیا ہو تو وہ قول مخصص کہلائے گا، یعنی وہ یہ بیان کرے گا کہ پہلے والا فعل واجب نہیں، ہم اسے فعل کے وجوب سے مستثنیٰ ہیں۔ اور اگر وہ قول ہمارے عمل کے بعد آیا ہو تب اس قول کو تخصیص قرار نہیں دیا جا سکتا، کیونکہ یہ بیان وقتِ حاجت سے مؤخر یعنی بعد میں آیا ہے، لہذا یہ قول پہلے والے فعل کو منسوخ کرے گا۔

اور تیسری حالت یہ ہے کہ قول اور فعل میں سے یہ بات معلوم ہی نہ ہو کہ کون مقدم اور کون مؤخر ہے۔ اس حالت میں دیکھا جائے گا کہ اگر دونوں کو جمع کرنا ممکن ہے تو تعارض ختم ہو جائے گا، اور اگر دونوں کو جمع کرنا ممکن نہیں تو اس صورت میں اس قول ہی کو لیا جائے گا جو صرف آپ ﷺ کے ساتھ خاص نہ ہو یعنی وہ ہمارے ساتھ خاص ہو یا آپ ﷺ اور امتیوں دونوں کے حق میں عام ہو۔ لہٰذا قول کو فعل پر مقدم رکھتے ہوئے اسے لیا جائے گا، کیونکہ قول فعل کے برعکس بہر حال دلالت میں مستقل بھی ہوتا ہے اور یہ وضع بھی اسی لیے ہوتا ہے۔ جب کہ فعل دلالت کے لیے خاص نہیں ہوتا، اگر دلالت کرتا بھی ہو تو ہو گی قول ہی کے واسطے اور ذریعے سے۔ علاوہ ازیں قول کی دلالت بھی عمومی ہوتی ہے کیونکہ یہ معدوم اور موجود، معقول اور محسوس سبھی کو شامل ہوتا ہے، جب کہ فعل کے ذریعے صرف موجود اور محسوس بات ہی بیان کی جاسکتی ہے۔

اور وہ حالت جس میں ایسے قول و فعل کے درمیان تعارض کا شبہہ ہو جو کسی سابق نص کا بیان کہلاتے ہوں، جیسا کہ آمدی نے "اِحکام" میں حج کی آیت ذکر کرنے کے بعد روایت ذکر کی: **مَنْ قَرَنَ حَجّاً إِلَى عُمْرَةٍ فَلْيَطُفْ طَوَافاً وَاحِداً، وَيَسْعَ سَعْياً وَاحِداً** "جو شخص حج کو عمرہ کے ساتھ ملائے تو اسے چاہیے کہ ایک ہی طواف کرے اور اور ایک ہی بار سعی کرے۔" جب کہ دار قطنی نے آپ ﷺ سے یہ روایت نقل کی: **قَرَنَ فَطَافَ طَوَافَيْنِ وَسَعَى سَعْيَيْنِ** "آپ ﷺ نے حج قرآن کیا تو دو طواف کیے اور دو سعی کیں۔" تو ایسے قول اور فعل کو جمع کرنا اسی تفصیل کے تحت ہو گا جو کتاب و سنت کی بحث "بیان و مبین" کے ذیل میں بتائی گئی ہے۔

یہ قول اور فعل کے درمیان تعارض کے حالات ہیں، اور اس کی ایک مثال یہ ہے جو ابو داود نے ربیّع بنت معوذ بن عفراء کے طریق سے روایت نقل کی: **أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ مَسَحَ**

**بِرَأْسِهِ مِنْ فَضْلِ مَاءٍ كَانَ فِي يَدِهِ**"رسول اللہ ﷺ نے اپنے سر پر اسی پانی سے مسح فرمایا جو آپ ﷺ کے ہاتھوں میں باقی بچا ہوا تھا۔" جب کہ مسند احمد میں سفیان الثوری بتاتے ہیں کہ مجھ سے ربیّع بنت معوذ بن عفراء نے بیان کیا، انہوں نے کہا: **كَانَ رَسُولُ اللّٰهِ ﷺ يَأْتِينَا ...، وَمَسَحَ رَأْسَهُ بِمَا بَقِيَ مِنْ وَضُوئِهِ فِي يَدَيْهِ**"رسول اللہ ﷺ ہمارے پاس آتے تھے... اور اپنے سر پر اپنے وضو کے باقی بچے ہوئے پانی سے مسح کرتے تھے۔" یہ فعل اس بات کے خلاف ہے جو طبرانی نے روایت بیان کی کہ نبی ﷺ نے فرمایا: **خُذُوا لِلرَّأْسِ مَاءً جَدِيداً**"سر کے لیے نیا پانی لو۔" ان دونوں باتوں کو جمع ایسے کیا جائے گا کہ آپ ﷺ کا فرمان کہ "پانی لو" امت کے لیے خاص خطاب ہے، عام نہیں ہے، اور اگرچہ رسول کا امت کو خطاب کرنا درحقیقت خود آپ ﷺ کے لیے بھی ہے، کیونکہ نبی ﷺ اپنے کلام کے عموم میں شامل ہوتے ہیں، لیکن جب کوئی قرینہ آجائے جو یہ ظاہر کرے کہ نبی ﷺ کے لیے حکم خاص ہے، تب یہ حکم ان کی خصوصیات میں سے ہو گا۔ چنانچہ آپ ﷺ کا اپنے سر پر اپنے وضو کے باقی بچے ہوئے پانی سے مسح کرنا، جب اس کام کو آپ ﷺ کے قول **سر کے لیے نیا پانی لو** کے ساتھ ملایا جائے، تو یہ قرینہ بن جاتا ہے کہ آپ ﷺ کا فعل آپ ﷺ ہی کے ساتھ خاص ہے، جب کہ آپ کا فرمان امت کے لیے خاص ہے۔ اس لیے آپ کے قول "سر کے لیے نیا پانی لو" اور آپ کے فعل کے درمیان درحقیقت کوئی تعارض نہیں ہے کہ آپ ﷺ نے سر کے لیے نیا پانی نہیں لیا، بلکہ اپنے ہاتھ میں باقی ماندہ وضو کے پانی سے مسح کیا، کیونکہ یہ آپ کے لیے خاص ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ آپ کا امت کو حکم دینا امت کے لیے خاص ہے، کیونکہ آپ ﷺ کا اپنا فعل کچھ اور ہے۔ تو آپ ﷺ کا یہ فعل ان عمومی دلائل اقتدا سے خاص کر لیا گیا جو آپ کے اقوال اور افعال کی پیروی کرنے کا تقاضا کرتے ہیں۔ اس لیے یہاں عام کو خاص پر محمول کر لیا گیا

ہے، اس لیے ایسے فعل میں آپ ﷺ کی اقتدا ضروری نہیں ہے جس میں امت کو اس کے بر خلاف حکم دیا گیا ہے۔

اور ایک مثال نسائی کی یہ روایت بھی ہے کہ ابراہیم التیمی نے عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت کیا ہے: **أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ كَانَ يُقَبِّلُ بَعْضَ أَزْوَاجِهِ، ثُمَّ يُصَلِّي وَلاَ يَتَوَضَّأُ** "نبی ﷺ اپنی بعض بیویوں کو بوسہ دیتے تھے، پھر نماز پڑھتے تھے اور وضو نہیں کرتے تھے۔" اس حدیث کے بارے میں کہا گیا ہے کہ یہ ضعیف ہے، لیکن یہ واضح ہے کہ جس نے اس حدیث کو ضعیف کہا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ حدیث مرسل ہے، حالانکہ مرسل حدیث بھی حجت ہوتی ہے۔ نسائی نے اس حدیث کے بارے میں کہا: "اس باب میں اس حدیث سے بہتر کوئی حدیث نہیں ہے، اگرچہ یہ مرسل ہے۔" دارقطنی نے اس حدیث کو موصولاً روایت کیا ہے۔ انہوں نے کہا: ابراہیم نے اپنے والد سے اور انہوں نے عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت کیا۔ اور عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت ہے کہ انہوں نے کہا: **إِنْ كَانَ رَسُولُ ﷺ لَيُصَلِّي، وَإِنِّي لَمُعْتَرِضَةٌ بَيْنَ يَدَيْهِ اعْتِرَاضَ الْجَنَازَةِ، حَتَّى إِذَا أَرَادَ أَنْ يُوتِرَ مَسَّنِي بِرِجْلِهِ** "رسول اللہ ﷺ نماز پڑھتے تھے اور میں ان کے سامنے اس طرح لیٹی ہوتی تھی جیسے جنازہ رکھا جاتا ہے، یہاں تک کہ جب آپ وتر پڑھنے کا ارادہ فرماتے تو مجھے اپنے پاؤں سے چھو لیا کرتے تھے۔" (نسائی) اور صحیح مسلم میں عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت ہے کہ انہوں نے فرمایا: **فَقَدْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ لَيْلَةً مِنَ الْفِرَاشِ فَالْتَمَسْتُهُ فَوَقَعَتْ يَدِي عَلَى بَطْنِ قَدَمَيْهِ وَهُوَ فِي الْمَسْجِدِ وَهُمَا مَنْصُوبَتَانِ** "ایک رات میں نے رسول اللہ ﷺ کو بستر پر نہیں پایا، تو میں نے آپ کو تلاش کیا، تو میرا ہاتھ آپ کے پاؤں کے تلووں پر پڑ گیا، اور آپ مسجد میں تھے، اور آپ کے پاؤں مبارک کھڑے تھے۔" یہ وہ احادیث ہیں جو آپ

ﷺ کے فعل کو ظاہر کرتی ہیں، جب کہ یہ افعال اس آیت سے متعارض ہیں: ﴿أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا﴾ "یا تم نے عورتوں کو چھوا ہو اور پانی نہ پایا ہو تو تیمم کر لو۔" کیونکہ آیت کی رو سے واضح ہوتا ہے کہ عورت کو چھونا ان امور میں سے ہے جو وضو کو واجب کر دیتے ہیں، اسی طرح آیت میں چھونے کا لفظ حقیقتاً تو ہاتھ سے چھونے کے معنی میں آتا ہے جب کہ مجازاً جماع کے معنی میں آتا ہے۔ اور مجاز کی طرف تب ہی جانا جائز ہے جب حقیقت مراد لینا ممکن نہ ہو۔ جب کہ یہاں حقیقت ممکن ہے بلکہ یقینی ہے، اور اسی طرح مجاز کی طرف تب ہی جانا جائز ہے جب کوئی قرینہ موجود ہو، اور یہاں کوئی قرینہ موجود نہیں ہے جو اسے مجاز کی طرف لے جائے، اس لیے یہ لفظ حقیقت ہی پر باقی رہے گا۔ اور اس کے حقیقی معنی پر باقی رہنے کی تائید اس قراءت سے ہوتی ہے: ﴿أَوْ لَمَسْتُمُ﴾ "یا تم ہاتھ سے چھو لو" کیونکہ یہ لفظ صرف ہاتھ سے چھونے کے معنی میں ظاہر ہے، جماع کے معنی میں نہیں آتا۔ اس لیے رسول اللہ ﷺ کا عورت کو چھونا یا عورت کا آپ کو چھونا، خاص طور پر جب حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کا نبی ﷺ کے پاؤں کے تلووں کو چھونا ثابت ہو، خواہ وہ مرفوعاً ہو یا موقوفاً، اور حدیث کا رفع (یعنی نبی ﷺ کی طرف نسبت کرنا) ایک ایسا اضافہ ہے جسے قبول کرنا ضروری ہے۔ لیکن اس طرح آیت کے ساتھ تعارض ہو رہا ہے، یعنی فعل رسول ﷺ قولی نص (قرآن) سے متعارض ہے۔ ان دونوں کے درمیان جمع یہ ہے کہ آیت ﴿أَوْ لَامَسْتُمُ﴾ امت کے لیے خاص ہے اگرچہ رسول ﷺ اس کے عموم میں داخل ہیں، لیکن رسول ﷺ کا اپنا فعل اس قولی نص کے خلاف ہونا اس بات کا قرینہ ہے کہ آپ ﷺ کا فعل آپ ﷺ ہی کے ساتھ خاص ہے، جب کہ قولی نص امت کے لیے خاص ہے۔ کیونکہ رسول ﷺ سے یہ معاملہ صادر ہوا کہ آپ نے ہاتھ سے چھوا لیکن آپ ﷺ نے وضو نہیں کیا، تو یہ فعلی حکم صرف آپ ﷺ کے لیے خاص ہو گیا، کیونکہ آپ ﷺ

کا مخصوص فعل ایسی قولی نص سے متعارض نہیں ہوتا جو امت کے لیے خاص ہو، بلکہ یہ فعل آپ ﷺ ہی کے لیے خاص ہے، کیونکہ آیت کا رسول کے فعل کے خلاف ہونا اس بات کا قرینہ ہے کہ آیت امت کے لیے خاص ہے۔ اس لیے یہاں قولی نص اور فعل کے درمیان کوئی تعارض نہیں ہے۔ اسی طرح نبی ﷺ کے کچھ افعال ایسے ہیں جو ظاہراً آپ کے قول کے ساتھ تعارض رکھتے ہیں، تو ان کے درمیان جمع کرنے کی کوشش کی جاتی ہے، اور اگر جمع ممکن نہ ہو تو ان پر تین حالات کے قواعد لاگو کیے جاتے ہیں۔

## رسول اللہ ﷺ کے اقوال میں تعارض

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اقوال میں تعارض صرف ایک صورت میں ہوتا ہے، وہ نسخ کی صورت ہے، اس کے علاوہ دیگر صورتوں میں یا تو تعادل وترجیح کا معاملہ ہوتا ہے یا پھر دونوں اقوال میں تطبیق ممکن ہوتی ہے۔ نسخ کے بارے میں تفصیل تو نسخ کے موضوع میں آئے گی، جبکہ تعادل و ترجیح سے متعلق دلائل کے باب میں گفتگو ہوگی۔ رہی بات دو متعارض اقوال میں تطبیق کی، تو یہ ہر قول کو گہرائی سے جانچ پرکھ کر کی جاتی ہے تاکہ ہر قول کے حالات و ظروف کو واضح کیا جا سکے، جس سے تعارض کا خاتمہ ہو جاتا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ معاشرتی حالات ایک دوسرے سے مختلف ہوتے ہیں، لہٰذا محض مشابہت کی بنیاد پر ان کے حالات کو ایک دوسرے پر قیاس نہیں کیا جا سکتا۔ ممکن ہے کہ کسی معاملے میں مشابہت ہو لیکن دو چیزوں کے مابین اختلاف متعدد پہلوؤں میں پایا جاتا ہو۔ اسی لیے تشریع اور سیاست دونوں میں تعمیم اور تجرید سے پرہیز کرنا لازمی ہے، کیونکہ تشریع یہ ہے کہ انسانوں کے اعمال کا حکم بیان کیا جائے، اور سیاست لوگوں کے ان معاملات کی دیکھ بھال کرنے کو کہتے ہیں جو ان کے مفادات پر مبنی ہوتے ہیں۔ اور یہ دونوں ہی زندگی اور اس کے حالات و ظروف سے جڑے ہوئے ہوتے ہیں، جو کہ متنوع، مختلف اور متضاد ہوتے ہیں، لیکن

اکثر اوقات یہ آپس میں اتنی مشابہت رکھتے ہیں، جس کی وجہ سے ان میں تفریق یا اختلاف واضح دکھائی نہیں دیتا، جس کے نتیجے میں یا تو معاملہ تعمیم کی طرف جانے لگتا ہے، یعنی اس نوعیت کے ہر معاملے پر ایک ہی حکم لگا دیا جاتا ہے، یا پھر تجرید کی طرف جانے لگتا ہے، یعنی ہر عمل یا معاملے کو اس کے متعلقہ حالات و ظروف سے الگ کر کے حکم لگا دیا جاتا ہے۔ اور یہیں غلطی واقع ہوتی ہے۔ اسی بناء پر ایک ہی عمل یا معاملے کے دو مختلف علاجوں میں بظاہر تعارض نظر آتا ہے، یعنی دیکھنے والے کو دو اقوال متعارض نظر آتے ہیں، نتیجتاً رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بعض اقوال کے درمیان تعارض کا گمان پیدا ہو جاتا ہے۔ لیکن اگر ایسے مواقع پر تعمیم کو ترک کر کے ہر علاج کو اس کے مخصوص واقعے سے جوڑ دیا جائے، اور تجرید کو ترک کر کے کسی واقعے کو اس کے حالات و ظروف سے الگ نہ کیا جائے، تو واضح معلوم ہو جاتا ہے کہ دونوں واقعات میں فرق ہے، اور یہ بات خوب واضح ہو جاتی ہے کہ دونوں احادیث میں کوئی تعارض نہیں ہے۔ کیونکہ یا تو ہر ایک کے حالات و ظروف مختلف ہیں، یا پھر اس کے برعکس وہ ایک دوسرے سے اس طرح جڑے ہوئے ہیں کہ دونوں کو باہم اصل معاملہ سمجھنے کی بنیاد بنایا جاتا ہے، بجائے اس کے کہ ہر ایک کو الگ الگ دیکھا جائے۔ یہی وہ چیز ہے جس پر ہر فقیہ اور سیاست دان کو توجہ دینی چاہیے، ہر واقعے کو دوسرے سے الگ کر کے دیکھنا چاہیے، تاکہ ان دونوں چیزوں کے درمیان فرق کو واضح طور پر سمجھا جاسکے، اور یہ نتیجہ اخذ کیا جاسکے کہ ان دونوں کا حل ایک دوسرے سے مختلف ہے، اور معاملات کو حل کرنے میں اور اسی طرح تشریع یا سیاست کو سمجھنے میں درستگی کے قریب ترین پہنچا جاسکے۔ تشریع کے حوالے سے غور کیا جائے تو تشریعی نصوص دراصل واقعات و حوادث کے احکام ہیں، لہٰذا یہ فطری ہے کہ وہ باہم مختلف ہوں، اور یہ بھی فطری ہے کہ ان کے درمیان تعارض نظر آئے، کیونکہ ان کے درمیان فرق بہت باریک ہوتا ہے، اور اس فرق کے ہوتے ہوئے دونوں میں کسی

قدر مشابہت کا پایا جانا بھی لازمی ہے۔ لٰہذا فقیہ پر لازم ہے کہ وہ تشریعی نصوص کو اچھی طرح جانچے، پرکھے، قبل اس کے کہ ان پر کوئی حکم صادر کرے، کیونکہ یہ نصوص صرف کوئی ادبی تعبیرات نہیں ہیں جو محض اپنے معانی پر دلالت کرتی ہیں، بلکہ یہ نصوص معاملات کا حل ہیں، لٰہذا ضروری ہے کہ ان نصوص کے معانی کو ان واقعات سے جوڑا جائے جن واقعات کے بارے میں وہ آئی ہیں، تاکہ فقیہ حقیقت کو ٹھیک سے سمجھ سکے، اور اس کی انگلی اصل صورت حال پر آکر ٹکے، اور اس واقعے کو بھی سمجھ سکے جس کا وہ حل نکال رہا ہے۔ اس طریقے سے فقیہ نصوص کے مدلولات کے درمیان باریک فرق کو سمجھ سکتا ہے، اور تعمیم و تجرید کے خطرات کو بھی سمجھ کر ان سے محفوظ رہ سکتا ہے۔ یہ وہ بنیاد ہے جس پر رہ کر احادیث نبویہ کو دیکھنا ضروری ہے، تب اسی طرح تعارض کا خاتمہ ہوتا ہے۔

احادیث نبویہ پر غور کرنے والا شخص بسا اوقات دیکھتا ہے کہ ایک جگہ دو احادیث میں ظاہری طور پر تعارض نظر آرہا ہے، لیکن در حقیقت تدبر اور گہرائی سے مطالعہ کرنے پر معلوم ہوتا ہے کہ وہ باہم مطابقت رکھتی ہیں۔ اس کی متعدد مثالیں موجود ہیں، مثلاً کچھ احادیث میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کسی چیز کا حکم دیتے ہیں، اور دوسری احادیث میں وہی چیز قبول نہیں کرتے، جس سے ظاہر ہوتا ہے کہ ان دونوں میں باہم تعارض ہے۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ یہ تعارض نہیں ہے، کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا حکم ایک فعل کا مطالبہ ہے، اور یہ حکم وجوب، ندب یا اباحت میں سے کسی بھی چیز کے لیے ہو سکتا ہے، جس کی نوعیت قرینے سے واضح ہوتی ہے۔ اگر آپ صلی اللہ علیہ وسلم کسی چیز کا حکم دینے کے بعد اسے قبول نہیں کرتے، تو یہ اس بات کا قرینہ ہوگا کہ وہ حکم اباحت کے لیے تھا، نہ کہ وجوب یا ندب کے لیے۔ لٰہذا آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا اس چیز کو قبول نہ کرنا، در حقیقت اس بات کی دلیل ہے کہ یہ حکم اباحت کے لیے تھا، وجوب یا ندب کے لیے

نہیں تھا۔ اس کی ایک مثال مسند احمد میں قیس بن سعد رضی اللہ عنہ کی روایت ہے، جس میں وہ بیان کرتے ہیں: **زَارَنَا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فِي مَنْزِلِنَا ...، فَأَمَرَ لَهُ سَعْدٌ بِغُسْلٍ فَوُضِعَ فَاغْتَسَلَ ثُمَّ نَاوَلَهُ أَوْ قَالَ نَاوَلُوهُ مِلْحَفَةً مَصْبُوغَةً بِزَعْفَرَانٍ وَوَرْسٍ، فَاشْتَمَلَ بِهَا** "رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہمارے گھر تشریف لائے... تو سعد رضی اللہ عنہ نے آپ کے لیے غسل کا انتظام کیا، اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے غسل فرمایا، پھر انہوں نے آپ کو زعفران اور ورس سے رنگی ہوئی چادر پیش کی، جسے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اوڑھ لیا۔" یہ حدیث بتاتی ہے کہ غسل کے بعد جسم کو خشک کرنا مباح ہے، اور یہی حکم وضو کا بھی ہے۔ لیکن اس کے برعکس بخاری میں میمونہ رضی اللہ عنہا کی روایت ہے، جس میں وہ بیان کرتی ہیں:.. **ثُمَّ أُتِيَ بِمِنْدِيلٍ فَلَمْ يَنْفُضْ بِهَا**"... پھر آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے رومال لایا گیا، لیکن آپ نے اس سے خشک نہیں کیا۔" اس حدیث سے ظاہر ہوتا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے اعضاء کو خشک نہیں فرمایا۔ بعض علماء نے ان دونوں احادیث میں تطبیق دینے کی کوشش کی ہے، اور کہا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا خشک نہ کرنا کراہت پر محمول ہے، کیونکہ آپ نے ایک دفعہ خشک کیا تھا۔ لیکن یہ بات اس صورت میں درست ہوتی اگر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کسی چیز سے منع فرمایا ہوتا حالانکہ پہلے اس کا حکم دیا تھا، تو اس صورت میں منع کرنا کراہت پر محمول ہوتا۔ لیکن یہاں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک دفعہ خشک کیا اور دوسری دفعہ نہیں کیا، ان دونوں افعال میں تو کوئی تعارض نہیں ہے۔ اگر فرض کیا جائے کہ تعارض ہے، تو اسے اباحت پر محمول کیا جائے گا، کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا کسی مباح چیز کو ترک کرنا، اس کے حرام ہونے کی دلیل نہیں ہے، کیونکہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم اکثر مباحات کو ترک فرماتے

تھے۔ لہٰذا احادیث کے درمیان ظاہری تعارض کو سمجھنے کے لیے ہر حدیث کے سیاق و سباق، حالات و واقعات، اور قرائن کو مد نظر رکھنا ضروری ہے، تاکہ صحیح تطبیق اور تفہیم ممکن ہو سکے۔

اس موضوع میں متعدد احادیث ہیں، ایک یہ ہے طبرانی میں عبد الرحمن بن کعب بن مالک رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ **أَنَّ عَامِرَ بْنَ مَالِكٍ مُلاَعِب الأَسِنَّةِ قَدِمَ عَلَى رَسُولِ اللهِ ﷺ وَهُوَ مُشْرِكٌ، فَأَهْدَى لَه، فَقَالَ: إِنِّي لاَ أَقْبَلُ هَدِيَّةَ مُشْرِكٍ** "عامر بن مالک، جو کہ ایک مشہور تیر انداز تھا، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آیا، حالانکہ وہ مشرک تھا۔ اس نے آپ کو ہدیہ پیش کیا، لیکن آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: میں مشرک کا ہدیہ قبول نہیں کرتا۔" یہ حدیث مسند احمد کی اس ثابت شدہ روایت کے معارض ہے جس کی رو سے آپ ﷺ نے مشرکین کا ہدیہ قبول فرمایا اور اسے قبول کرنے کا حکم بھی فرمایا۔ حضرت علی رضی اللہ عنہ سے روایت ہے: **أَهْدَى كِسْرَى لِرَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَقَبِلَ مِنْهُ، وَأَهْدَى لَهُ قَيْصَرُ فَقَبِلَ مِنْهُ، وَأَهْدَتْ لَهُ الْمُلُوكُ فَقَبِلَ مِنْهُمْ** "کسریٰ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو ہدیہ بھیجا، اور آپ نے اسے قبول فرمایا۔ اسی طرح قیصر اور دیگر بادشاہوں کے ہدیے بھی آپ نے قبول فرمائے۔" اور اسی طرح مسند احمد میں حضرت عامر بن عبد اللہ بن زبیر رضی اللہ عنہ اپنے والد سے روایت کرتے ہیں: **قَدِمَتْ قُتَيْلَةُ ابْنَةُ عَبْدِ الْعُزَّى بْنِ عَبْدِ أَسْعَدَ مِنْ بَنِي مَالِكِ بْنِ حَسَلٍ عَلَى ابْنَتِهَا أَسْمَاءَ ابْنَةِ أَبِي بَكْرٍ بِهَدَايَا: ضِبَابٍ وَأَقِطٍ وَسَمْنٍ، وَهِيَ مُشْرِكَةٌ، فَأَبَتْ أَسْمَاءُ أَنْ تَقْبَلَ هَدِيَّتَهَا وَتُدْخِلَهَا بَيْتَهَا. فَسَأَلَتْ عَائِشَةُ النَّبِيَّ ﷺ، فَأَنْزَلَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ: لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ إِلَى آخِرِ الآيَةِ، فَأَمَرَهَا أَنْ تَقْبَلَ هَدِيَّتَهَا، وَأَنْ تُدْخِلَهَا بَيْتَهَا** "قتیبہ بنت عبد العزیٰ، جو کہ مشرکہ تھیں، اپنی بیٹی اسماء بنت ابی بکر رضی اللہ عنہا کے پاس ہدیہ لے کر آئیں۔ اسماء رضی اللہ عنہا نے ہدیہ قبول

کرنے سے انکار کر دیا۔ جب عائشہ رضی اللہ عنہا نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے اس بارے میں پوچھا، تو اللہ تعالیٰ نے یہ آیت نازل فرمائی: "اللہ تمہیں ان لوگوں کے ساتھ نیکی کرنے سے نہیں روکتا جو تم سے دین کے معاملے میں نہیں لڑے۔ اس کے بعد آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اسماء رضی اللہ عنہا کو ہدیہ قبول کرنے اور اپنی ماں کو گھر میں داخل کرنے کا حکم دیا۔" دیکھیں ان احادیث میں ظاہری تعارض ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کبھی مشرکین کا ہدیہ قبول فرمایا اور کبھی انکار کر دیا۔ اس کی وضاحت یہ ہے کہ ہدیہ قبول کرنا یا نہ کرنا مباح ہے، واجب یا مندوب نہیں۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ہدیہ قبول نہ کرنا اس بات کا قرینہ ہے کہ یہ فعل مباح ہے، ضروری نہیں۔ جب کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے کبھی کبھار مباحات کو ترک بھی فرمایا، جیسے کہ آپ نے گوہ کو کھانے سے انکار فرمایا، اور ایسی بات فرمائی جس سے آپ ﷺ کی طبعی کراہت کا پتا چلتا تھا، اور اسی طرح خرگوش بھی کھانے سے رک گئے۔ اسی تعارض کی مثالوں میں سے ہجرت کرنے والی مؤمن عورتوں سے متعلق بخاری کی ایک روایت یہ بھی ہے: **لِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فِيهِنَّ: إِذَا جَاءَكُمُ الْمُؤْمِنَاتُ مُهَاجِرَاتٍ فَامْتَحِنُوهُنَّ اللَّهُ أَعْلَمُ بِإِيمَانِهِنَّ فَإِنْ عَلِمْتُمُوهُنَّ مُؤْمِنَاتٍ فَلَا تَرْجِعُوهُنَّ إِلَى الْكُفَّارِ لَا هُنَّ حِلٌّ لَهُمْ وَلَا هُمْ يَحِلُّونَ لَهُنَّ قَالَ عُرْوَةُ: فَأَخْبَرَتْنِي عَائِشَةُ: أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ كَانَ يَمْتَحِنُهُنَّ بِهَذِهِ الآيَةِ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا جَاءَكُمُ الْمُؤْمِنَاتُ مُهَاجِرَاتٍ فَامْتَحِنُوهُنَّ إِلَى غَفُورٌ رَحِيمٌ قَالَ عُرْوَةُ قَالَتْ عَائِشَةُ فَمَنْ أَقَرَّ بِهَذَا الشَّرْطِ مِنْهُنَّ قَالَ لَهَا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: قَدْ بَايَعْتُكِ كَلاَمًا يُكَلِّمُهَا بِهِ، وَاللَّهِ مَا مَسَّتْ يَدُهُ يَدَ امْرَأَةٍ قَطُّ فِي الْمُبَايَعَةِ، وَمَا بَايَعَهُنَّ إِلاَّ بِقَوْلِهِ** "جب اللہ تعالیٰ نے یہ آیت نازل فرمائی (جب تمہارے پاس مؤمن عورتیں ہجرت کر کے آئیں تو ان کی آزمائش کرو، اگر وہ تمہیں مؤمن لگیں تو انھیں کفار کی طرف واپس مت لوٹاؤ، وہ کفار کے لیے حلال نہیں اور کفار ان کے لیے حلال نہیں)، عروہ کہتے ہیں کہ

مجھے حضرت عائشہ بتاتی ہیں کہ حضور ﷺ ایسی عورتوں کو اس آیت کے مطابق آزماتے تھے، جو عورت ان شرائط کو مان لیتی تھی اسے رسول اللہ ﷺ صرف زبانی فرماتے کہ میں نے تمہیں بیعت کر لیا۔ اللہ کی قسم بیعت کے معاملے میں آپ ﷺ کے ہاتھ نے کبھی کسی عورت کے ہاتھ کو چھوا نہیں، بلکہ آپ ﷺ نے ان سے زبانی بیعت ہی فرمائی۔" اور اسی طرح مؤطا امام مالک میں امیمہ بنت رقیقہ سے مروی ہے: **أَتَيْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ فِي نِسْوَةٍ بَايَعْنَهُ عَلَى الإِسْلاَمِ، فَقُلْنَ يَا رَسُولَ اللَّهِ نُبَايِعُكَ عَلَى أَنْ لاَ نُشْرِكَ بِاللَّهِ شَيْئًا، وَلاَ نَسْرِقَ، وَلاَ نَزْنِيَ، وَلاَ نَقْتُلَ أَوْلاَدَنَا، وَلاَ نَأْتِيَ بِبُهْتَانٍ نَفْتَرِيهِ بَيْنَ أَيْدِينَا وَأَرْجُلِنَا، وَلاَ نَعْصِيكَ فِي مَعْرُوفٍ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: فِيمَا اسْتَطَعْتُنَّ وَأَطَقْتُنَّ، قَالَتْ فَقُلْنَ: اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَرْحَمُ بِنَا مِنْ أَنْفُسِنَا، هَلُمَّ نُبَايِعْكَ يَا رَسُولَ اللَّهِ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: إِنِّي لاَ أُصَافِحُ النِّسَاءَ، إِنَّمَا قَوْلِي لِمِائَةِ امْرَأَةٍ كَقَوْلِي لِامْرَأَةٍ وَاحِدَةٍ**"میں چند عورتوں کے ساتھ رسول اللہ ﷺ کے پاس آئی جنھوں نے آپ ﷺ سے اسلام پر بیعت کی، انھوں نے کہا کہ اے اللہ کے رسول! ہم آپ سے بیعت کرتے ہیں اس بات پر کہ ہم اللہ کے ساتھ کسی کو شریک نہ کریں، چوری نہ کریں، زنا نہ کریں، اور اپنی اولاد کو قتل نہ کریں اور خود سے کسی پر بہتان نہ باندھیں، اور کسی اچھے کام میں ہم آپ کی نافرمانی نہیں کریں گی۔ آپ ﷺ نے فرمایا ان باتوں میں جو تمہاری طاقت و قدرت میں ہو، اس پر عورتوں نے کہا کہ چلیں ہم آپ سے بیعت کرتے ہیں اے اللہ کے رسول! تب آپ ﷺ نے فرمایا کہ میں عورتوں سے مصافحہ نہیں کرتا، بلکہ میں سو عورتوں کو بھی ایسے ہی زبانی بیعت کرتا ہوں جیسے ایک عورت کو زبانی بیعت کرتا ہوں۔" یہ دونوں احادیث بخاری کی اس روایت سے متعارض ہیں جو ام عطیہ سے مروی ہے وہ فرماتی ہیں: **بَايَعْنَا النَّبِيَّ ﷺ فَقَرَأَ عَلَيْنَا: عَلَى أَنْ لَا يُشْرِكْنَ بِاللَّهِ شَيْئًا وَنَهَانَا عَنِ النِّيَاحَةِ، فَقَبَضَتِ امْرَأَةٌ مِنَّا يَدَهَا، فَقَالَتْ: فُلاَنَةُ أَسْعَدَتْنِي، وَأَنَا أُرِيدُ أَنْ أَجْزِيَهَا. فَلَمْ يَقُلْ**

**شَيْئًا** "ہم نے نبی ﷺ سے بیعت کی، تو آپ ﷺ نے ہمارے سامنے یہ آیت تلاوت فرمائی کہ ہم اللہ کے ساتھ کسی کو شریک نہ کریں گی، اور آپ نے ہمیں نوحہ کرنے سے منع فرمایا تو ہم میں سے ایک عورت نے اپنا ہاتھ کھینچ لیا اور کہا: فلاں عورت نے میری مدد کی تھی، لہذا میں اس کے موقعے پر نوحہ کر کے اس کا بدلہ دینا چاہتی ہوں۔ تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اسے کچھ نہیں کہا۔"
دیکھیں اس حدیث سے ظاہر ہوتا ہے کہ عورتوں نے بیعت کے وقت مصافحہ کیا تھا۔ کیونکہ الفاظ میں صراحت ہے **فَقَبَضَتِ امْرَأَةٌ مِنَّا يَدَهَا** کیونکہ اس سے یہ معنیٰ نکلتا ہے کہ اس کے ساتھ دوسری عورتوں نے اپنا ہاتھ کھینچا نہیں تھا، یعنی انھوں نے اپنے ہاتھوں سے مصافحہ کر کے بیعت کی تھی، جب کہ امیمہ کی حدیث میں صراحت ہے کہ میں عورتوں سے مصافحہ نہیں کرتا، حضرت عائشہ کا فرمان ہے کہ کبھی آپ کے ہاتھ نے عورت کے ہاتھ کو نہیں چھوا۔ یہاں تعارض واقع ہو گیا۔ مصافحہ کے ساتھ بیعت والی حدیث اس حدیث سے متعارض ہے جس کی رو سے آپ ﷺ نے کبھی خواتین سے مصافحہ کیا ہی نہیں۔ ان دونوں قسم کی احادیث میں تطبیق یہ ہو گی کہ رسول اللہ ﷺ کو مصافحہ نہ کرنا مصافحہ کی ممانعت نہیں ہے، لہذا یہ حدیثیں مصافحہ کی ممانعت پر دلیل نہیں بنتیں، البتہ جائز اعمال میں سے ایک جائز عمل کرنے سے خود کو روک لیا، جس سے قرینہ نکلتا ہے کہ آپ ﷺ کا عورتوں سے مصافحہ کے ذریعے بیعت کرنا کوئی واجب یا مندوب نہ تھا، بلکہ مباح تھا۔ کیونکہ آپ ﷺ کا یہ فرمانا کہ میں مصافحہ نہیں کرتا اس کا مطلب یہ نہیں کہ یہ مصافحہ کی ممانعت ہے، کیونکہ یہ کوئی قطعی ممانعت نہیں، بلکہ ممکن ہے کہ یہاں بھی آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس لیے کیا ہو جیسا کبھی کبھار مباحات کو ترک فرما دیتے تھے، جیسے کہ آپ نے رات کو گھر میں درہم یا دینار رکھنے سے پرہیز فرمایا، یا جیسے ابن عمر کی حدیث کی مطابق ایک چرواہے کی گنگناہٹ کو سننے سے گریز فرمایا تھا، اور چرواہے کو نہ منع فرمایا اور نہ اسے تنبیہ فرمائی، جس سے آپ

ﷺ کی تقریر مستفاد ہوتی ہے، تاہم سننے سے اجتناب فرمایا جیسے گوہ اور خرگوش کھانے سے اجتناب فرمایا وغیرہ۔ اس بنیاد پر حضرت امیمہ والی حدیث کو دوسری احادیث سے کوئی تعارض ہی نہیں۔ حدیث امیمہ میں ایک بات قابل غور یہ بھی ہے کہ یہاں تعارض کا شبہ ام عطیہ والی حدیث کی وجہ سے ہوا جو مصافحہ کے ذریعے بیعت کے ساتھ خاص ہے، اور دیگر احادیث بھی بیعت کے ساتھ خاص ہیں، یہاں در حقیقت اس بنیاد پر تعارض کا شبہ پیدا ہوا۔ جہاں تک عورت کو چھونے کا تعلق ہے تو وہ جائز ہے، اس جواز کی دلیل یہ آیت ہے: **أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ** "یا تم نے عورتوں کو چھوا ہو۔" یہ آیت عام ہے اور ہر قسم کے چھونے کو شامل ہے۔ لہٰذا عورتوں سے مصافحہ کرنا جائز ہے، اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا مصافحہ نہ کرنا صرف آپ کی ذاتی عادت تھی، ممانعت نہیں تھی۔ لہذا اس آیت اور حدیث امیمہ میں باہم کوئی تعارض نہیں، کیونکہ آیت تو ہر قسم کے چھونے کو بیان کرتی ہے جب کہ حدیث امیمہ صرف بیعت کے ساتھ خاص ہے۔

چنانچہ اس بنیاد پر جب کوئی ایسی حدیث اجائے جس سے معلوم ہو کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کسی کام سے اجتناب فرمایا اور اس حدیث میں اس بات کی صراحت ہو کہ آپ علیہ السلام ایسے نہیں کرتے تو وہ ممانعت نہیں ہوگی اور نہ ہی ممانعت کا فائدہ دے گی۔ لہذا وہ حدیث اس دوسری حدیث کے معارض نہیں کہلائے گی جس کے مطابق آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے کسی اور وقت میں وہی کام کیا ہو اور نہ ہی اس کام کے حکم دینے کے معارض ہوگی۔ زیادہ سے زیادہ اس بات کا قرینہ کہلائے گا کہ وہ چیز جسے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے سر انجام دیا یا اس کا حکم دیا وہ مباح ہے واجب نہیں اور نہ ہی مندوب ہے، جبکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بہت سے مباحات سے اجتناب بھی فرمایا۔

اور جو احادیث بظاہر آپس میں متعارض ہیں لیکن ان میں تطبیق دینا ممکن ہے وہ ایسی احادیث ہیں جن کی رو سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کسی چیز سے منع فرماتے ہیں اور اس کا حکم بھی دیتے ہیں۔ اسی میں سے ایک چیز ناپاک اور حرام چیزوں کے ذریعے سے دوا دارو کرنا ہے۔ ایسی بھی احادیث آئی ہیں جو ناپاک اور حرام چیزوں کو دوائی کے طور پر استعمال کرنے سے روکتی ہیں۔ صحیح مسلم میں حضرت وائل حضرمی سے مروی ہے: **أَنَّ طَارِقَ بْنَ سُوَيْدٍ الْجُعْفِيَّ سَأَلَ النَّبِيَّ ﷺ عَنْ الْخَمْرِ، فَنَهَاهُ، أَوْ كَرِهَ أَنْ يَصْنَعَهَا. فَقَالَ: إِنَّمَا أَصْنَعُهَا لِلدَّوَاءِ، فَقَالَ: إِنَّهُ لَيْسَ بِدَوَاءٍ وَلَكِنَّهُ دَاءٌ** "طارق بن سوید جعفی نے نبی کریم ﷺ سے شراب کے بارے میں پوچھا، تو آپ ﷺ نے انہیں منع فرمایا یا اسے بنانا ناپسند کیا۔ طارق نے کہا: میں اسے دوا کے لیے بناتا ہوں۔ آپ ﷺ نے فرمایا: یہ دوا نہیں ہے بلکہ یہ خود ایک بیماری ہے۔" اور سنن ابی داؤد میں ابو درداء رضی اللہ عنہ سے مروی ہے: **إِنَّ اللَّهَ أَنْزَلَ الدَّاءَ وَالدَّوَاءَ، وَجَعَلَ لِكُلِّ دَاءٍ دَوَاءً، فَتَدَاوَوْا، وَلاَ تَدَاوَوْا بِحَرَامٍ** "اللہ نے بیماری اور دوا دونوں نازل کیے ہیں، اور ہر بیماری کے لیے ایک دوا رکھی ہے۔ لہٰذا، علاج کرو، لیکن حرام چیز سے علاج مت کرو۔" اور مسند احمد میں ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے: **نَهَى رَسُولُ اللَّهِ ﷺ عَنِ الدَّوَاءِ الْخَبِيثِ يَعْنِي السُّمَّ** "رسول اللہ ﷺ نے خبیث دوا، یعنی زہر کے استعمال سے منع فرمایا۔" تو یہ احادیث متعارض ہیں ان احادیث سے جن میں آپ علیہ السلام ناپاک اور حرام چیزوں کو دوا کے طور پر استعمال کرنے کا حکم دیتے ہیں۔ بخاری میں حضرت قتادہ انس سے روایت نقل کرتے ہیں: **أَنَّ نَاسًا مِنْ عُكْلٍ وَعُرَيْنَةَ قَدِمُوا الْمَدِينَةَ عَلَى النَّبِيِّ ﷺ وَتَكَلَّمُوا بِالإِسْلاَمِ فَقَالُوا: يَا نَبِيَّ اللَّهِ، آنا كُنَّا أَهْلَ ضَرْعٍ وَلَمْ نَكُنْ أَهْلَ رِيفٍ، وَاسْتَوْخَمُوا الْمَدِينَةَ، فَأَمَرَ لَهُمْ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ بِذَوْدٍ وَرَاعٍ، وَأَمَرَهُمْ أَنْ يَخْرُجُوا فِيهِ فَيَشْرَبُوا مِنْ أَلْبَانِهَا وَأَبْوَالِهَا** "عکل اور عرینہ

کے کچھ لوگ نبی کریم ﷺ کے پاس مدینہ آئے اور اسلام قبول کرنے کے بعد کہا: اے اللہ کے نبی! ہم دودھ دینے والے جانوروں کے رکھوالے تھے، کھیتی باڑی کرنے والے نہیں تھے۔ انہیں مدینہ کی آب وہوا ناساز گزری۔ تو رسول اللہ ﷺ نے انہیں کچھ اونٹ اور چرواہا دیا اور حکم دیا کہ وہ ان کے ساتھ باہر جائیں اور ان کا دودھ اور پیشاب استعمال کریں۔" اور مسند احمد میں حضرت انس سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے: **رَخَّصَ لِعَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ عَوْفٍ وَالزُّبَيْرِ بْنِ الْعَوَّامِ فِي لُبْسِ الْحَرِيرِ؛ لِحِكَّةٍ كَانَتْ بِهِمَا** "عبد الرحمٰن بن عوف اور زبیر بن العوام کو خارش کی وجہ سے ریشم پہننے کی اجازت دی تھی۔" یہی روایت ترمذی میں ان الفاظ سے آئی ہے: **أَنَّ عَبْدَ الرَّحْمَنِ بْنَ عَوْفٍ وَالزُّبَيْرَ بْنَ الْعَوَّامِ شَكَيَا الْقَمْلَ إِلَى النَّبِيِّ ﷺ فِي غَزَاةٍ لَهُمَا، فَرَخَّصَ لَهُمَا فِي قُمُصِ الْحَرِيرِ. قَالَ: وَرَأَيْتُهُ عَلَيْهِمَا** "عبد الرحمٰن بن عوف اور زبیر بن العوام نے ایک غزوہ کے دوران نبی کریم ﷺ سے جوؤں کی شکایت کی، تو آپ ﷺ نے انہیں ریشمی قمیصیں پہننے کی اجازت دی۔ راوی کہتے ہیں: میں نے انہیں وہ قمیصیں پہنے ہوئے دیکھا۔" چنانچہ یہ دونوں حدیثیں ناپاک اور حرام کو دوا کے طور پر استعمال کرنے کو جائز قرار دیتی ہیں، ان میں سے پہلی حدیث تو پیشاب پینے کے ذریعے سے علاج کو جائز قرار دیتی ہے جو کہ ناپاک ہے، اور دوسری حدیث ریشم پہننے کی اجازت دیتی ہے جو کہ حرام ہے۔ لیکن ان سے پہلے والی احادیث حرام اور ناپاک چیزوں کو دوا کے طور پر استعمال کرنا حرام قرار دیتی ہیں۔ یہاں تعارض واقع ہو گیا۔ ان تمام احادیث میں تطبیق اس طرح ہو گی کہ جن میں ناپاک اور حرام چیزوں کو دوا بنانے سے منع کیا گیا ہے ان سے مکروہ مراد ہو، کیونکہ نہی کا مطلب ہے کسی چیز کو چھوڑنا مطلوب ہو، لیکن اس کے ساتھ ایسے قرینے کی ضرورت پڑتی ہے جو یہ رہنمائی کرے کہ یہ طلب یقینی ہے یا غیر یقینی۔ لہذا رسول جب ناپاک اور حرام چیزوں کو دوا بنانا

جائز قرار دیتے ہیں حالانکہ اسی وقت میں آپ ﷺ ان چیزوں کو دوا بنانے سے روکتے بھی ہیں تو یہ اس بات کا قرینہ ہے کہ اس کو دوا میں استعمال سے روکنا یہ یقینی ممانعت نہیں ہے۔ لہذا یہ مکروہ کہلائے گا۔

اور وہ احادیث جو بظاہر تو متعارض ہیں لیکن ان کے درمیان تطبیق ممکن ہے ان میں سے ایسی احادیث بھی ہیں جن کا موضوع تو ایک ہی ہے لیکن ان کے محل مختلف ہیں۔ انہی میں سے ایک حدیث وہ ہے جو صحیح مسلم میں زید بن خالد جہنی نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے نقل کیا: **أَلاَ أُخْبِرُكُمْ بِخَيْرِ الشُّهَدَاءِ، الَّذِي يَأْتِي بِشَهَادَتِهِ قَبْلَ أَنْ يُسْأَلَهَا** "کیا میں تمہیں بہترین گواہ کے بارے میں نہ بتاؤں؟ وہ جو گواہی دینے سے پہلے ہی خود گواہی لے کر آئے۔" یہ حدیث ترمذی کی اس حدیث سے متعارض ہے جو حضرت عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے مروی ہے، وہ فرماتے ہیں: **خَطَبَنَا عُمَرُ بِالْجَابِيَةِ، فَقَالَ: يَا أَيُّهَا النَّاسُ، إِنِّي قُمْتُ فِيكُمْ كَمَقَامِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فِينَا، فَقَالَ: أُوصِيكُمْ بِأَصْحَابِي، ثُمَّ الَّذِينَ يَلُونَهُمْ، ثُمَّ الَّذِينَ يَلُونَهُمْ، ثُمَّ يَفْشُو الْكَذِبُ حَتَّى يَحْلِفَ الرَّجُلُ وَلاَ يُسْتَحْلَفُ، وَيَشْهَدَ الشَّاهِدُ وَلاَ يُسْتَشْهَدُ** "حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے جابیہ میں ہمیں خطبہ دیا اور فرمایا: اے لوگو! میں تمہارے درمیان اس طرح کھڑا ہوا ہوں جیسے رسول اللہ ﷺ ہمارے درمیان کھڑے ہوتے تھے۔ آپ ﷺ نے فرمایا: میں تمہیں اپنے صحابہ کی پیروی کی وصیت کرتا ہوں، پھر ان کے بعد آنے والوں کی، پھر ان کے بعد آنے والوں کی۔ اس کے بعد جھوٹ پھیل جائے گا یہاں تک کہ آدمی بغیر طلب کیے قسم کھائے گا اور گواہ بغیر طلب کیے گواہی دے گا۔" اس حدیث میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم ایسے گواہ کی مذمت بیان فرماتے ہیں جو گواہی طلب کیے بغیر ہی گواہی دے اور اس سے پہلے والی حدیث میں آپ علیہ السلام اس شخص

کی تعریف فرماتے ہیں جو گواہی طلب کیے بغیر ہی گواہی دے دے، تو ظاہر ایسے ہوتا ہے کہ ان دونوں میں باہم تعارض ہے۔ ان دونوں حدیثوں میں تطبیق یہ ہے کہ پہلی حدیث جس میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے گواہی طلب کیے بغیر گواہی دینے والے کی تعریف فرمائی وہ شہادات حسبہ کے موضوع کے بارے میں ہے یعنی وہ گواہی جو اللہ تعالی کے حق کے بارے میں ہو، مثلاً آزادی، وقف، وصیت عامہ اور ان جیسی دوسری چیزیں۔ تو یہ شاہد حسبہ (حقوق اللہ کے معاملے گواہی دینے والا شخص) بہترین گواہوں میں سے ہے، اگر وہ اس گواہی کو ظاہر نہ کرتا تو دین کے احکام میں سے کوئی حکم یا شریعت کے قواعد میں سے کوئی قاعدہ ضائع ہو جاتا۔ اور اسی افضل گواہ جیسا وہ شخص بھی ہے جس کے پاس کسی انسان کے ایسے حق کی گواہی موجود ہو جس حق کو خود صاحبِ حق بھی جانتا نہ ہو۔ تو وہ گواہ اس ناواقف صاحبِ حق کے پاس آکر اس کے حق کی اطلاع کر دے۔ اور جہاں تک دوسری حدیث کا تعلق ہے جس میں آپ علیہ السلام نے اس گواہ کی مذمت فرمائی جو گواہی طلب کیے جانے سے پہلے ہی گواہی دے دے، وہ انسانوں کے حقوق کی بابت شہادت کا معاملہ ہے۔ دیکھیں اس توجیہ سے دونوں احادیث کے مختلف محل سمجھ میں آسکتے ہیں، اگرچہ ان کا موضوع ایک ہی ہے۔

اور وہ احادیث جن کے بارے میں ظاہر ایسے ہوتا ہے کہ وہ باہم متعارض ہیں لیکن ان کے درمیان تطبیق دینا ممکن ہے، ان میں سے وہ بھی ہیں جن کا موضوع تو ایک ہی ہو لیکن ان کے احوال مختلف ہوں۔ ان میں سے صحیح مسلم کی یہ حدیث جو حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے مروی ہے: **خَرَجَ رَسُولُ اللّٰهِ ﷺ قِبَلَ بَدْرٍ، فَلَمَّا كَانَ بِحَرَّةِ الْوَبَرَةِ أَدْرَكَهُ رَجُلٌ قَدْ كَانَ يُذْكَرُ مِنْهُ جُرْأَةٌ وَنَجْدَةٌ، فَفَرِحَ أَصْحَابُ رَسُولِ اللّٰهِ ﷺ حِينَ رَأَوْهُ، فَلَمَّا أَدْرَكَهُ قَالَ لِرَسُولِ اللّٰهِ ﷺ: جِئْتُ لِأَتَّبِعَكَ وَأُصِيبَ مَعَكَ. قَالَ لَهُ رَسُولُ اللّٰهِ ﷺ: تُؤْمِنُ بِاللّٰهِ وَرَسُولِهِ؟ قَالَ: لَا، قَالَ: فَارْجِعْ، فَلَنْ**

**أَسْتَعِينَ بِمُشْرِكٍ، قَالَتْ: ثُمَّ مَضَى حَتَّى إِذَا كُنَّا بِالشَّجَرَةِ أَدْرَكَهُ الرَّجُلُ، فَقَالَ لَهُ كَمَا قَالَ أَوَّلَ مَرَّةٍ، فَقَالَ لَهُ النَّبِيُّ ﷺ كَمَا قَالَ أَوَّلَ مَرَّةٍ، قَالَ: فَارْجِعْ فَلَنْ أَسْتَعِينَ بِمُشْرِكٍ، قَالَ: ثُمَّ رَجَعَ، فَأَدْرَكَهُ بِالْبَيْدَاءِ، فَقَالَ لَهُ كَمَا قَالَ أَوَّلَ مَرَّةٍ: تُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ؟ قَالَ: نَعَمْ، فَقَالَ لَهُ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فَانْطَلِقْ** "رسول اللہ ﷺ بدر کی طرف روانہ ہوئے، جب آپ ﷺ حرہ وبرہ پہنچے تو ایک شخص آپ ﷺ کے قریب آیا جس کی بہادری اور شجاعت کے قصے مشہور تھے۔ رسول اللہ ﷺ کے صحابہ نے اسے دیکھ کر خوشی کا اظہار کیا۔ جب وہ شخص رسول اللہ ﷺ کے پاس پہنچا تو اس نے کہا: میں آپ ﷺ کی پیروی کرنے اور آپ ﷺ کے ساتھ مل کر جہاد میں حصہ لینے آیا ہوں۔ رسول اللہ ﷺ نے اس سے پوچھا: کیا تو اللہ اور اس کے رسول پر ایمان رکھتا ہے؟ اس نے کہا: نہیں۔ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: واپس چلا جا، میں کسی مشرک کی مدد نہیں لوں گا۔ راوی کہتے ہیں کہ پھر رسول اللہ ﷺ آگے بڑھے، یہاں تک کہ جب ہم درخت کے پاس پہنچے تو وہ شخص پھر آپ ﷺ کے پاس آیا اور اس نے پہلی بار کی طرح بات کی۔ رسول اللہ ﷺ نے بھی پہلی بار کی طرح جواب دیا اور فرمایا: واپس چلا جا، میں کسی مشرک کی مدد نہیں لوں گا۔ راوی کہتے ہیں کہ پھر وہ شخص واپس چلا گیا، لیکن پھر اس نے بیضاء میں آکر پھر رسول اللہ ﷺ سے کہا: کیا تو اللہ اور اس کے رسول پر ایمان رکھتا ہے؟ اس نے کہا: ہاں۔ تب رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: پھر چل۔" اور اسی طرح مسند احمد میں خبیب عبد الرحمن سے، وہ اپنے والد سے، اور وہ اپنے دادا سے نقل کرتے ہیں کہ: **أَتَيْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ وَهُوَ يُرِيدُ غَزْوًا، أنا وَرَجُلٌ مِنْ قَوْمِي وَلَمْ نُسْلِمْ، فَقُلْنَا: آنا نَسْتَحْيِي أَنْ يَشْهَدَ قَوْمُنَا مَشْهَدًا لاَ نَشْهَدُهُ مَعَهُمْ، قَالَ: أَوَ أَسْلَمْتُمَا؟ قُلْنَا: لاَ، قَالَ: فَإِنَّا لاَ نَسْتَعِينُ بِالْمُشْرِكِينَ عَلَى الْمُشْرِكِينَ، قَالَ: فَأَسْلَمْنَا وَشَهِدْنَا مَعَهُ** "میں اور میرے قبیلے

کا ایک شخص رسول اللہ ﷺ کے پاس آیا، جبکہ آپ ﷺ ایک غزوہ کی تیاری کر رہے تھے۔ ہم دونوں ابھی مسلمان نہیں ہوئے تھے۔ ہم نے کہا: ہمیں شرم آتی ہے کہ ہمارے قبیلے کے لوگ کسی معرکے میں شریک ہوں اور ہم ان کے ساتھ نہ ہوں۔ رسول اللہ ﷺ نے پوچھا: کیا تم دونوں مسلمان ہوگئے ہو؟ ہم نے کہا: نہیں۔ آپ ﷺ نے فرمایا: ہم مشرکوں کی مدد سے مشرکوں کے خلاف جنگ نہیں کرتے۔ راوی کہتے ہیں کہ پھر ہم مسلمان ہوگئے اور رسول اللہ ﷺ کے ساتھ جنگ میں شریک ہوئے۔" اور مسند احمد ہی میں حضرت انس سے مروی ہے، وہ فرماتے ہیں کہ اللہ کے رسول ﷺ نے فرمایا: **لاَ تَسْتَضِيئُوا بِنَارِ الْمُشْرِكِينَ، وَلاَ تَنْقُشُوا خَوَاتِيمَكُمْ عَرَبِيّاً** "مشرکوں کی آگ سے روشنی حاصل نہ کرو، اور نہ ہی اپنی انگوٹھیوں پر عربی میں نقش بناؤ۔" اور نیل الاوطار میں حضرت ابو حمید ساعدی سے مروی ہے وہ فرماتے ہیں:
**خَرَجَ رسولُ اللَّهِ ﷺ حتى إذا خَلَّفَ ثَـنِيَّةَ الوَداعِ، إذا كَتِيبَةٌ، قالَ: مَنْ هؤلاء؟ قالوا: بنو قَيْنُقاع، وهُمْ رَهْطُ عبدِ اللَّهِ بْنِ سَلَّام، قالَ: وأسلموا؟ قالوا: لا، بل هم على دينهم، قال: قل لهم فَلْيَرْجِعُوا، فإنّا لا نستعينُ بالمشركين** "رسول اللہ ﷺ روانہ ہوئے، یہاں تک کہ جب آپ ﷺ ثنیہ الوداع کے پیچھے پہنچے تو ایک جماعت نظر آئی۔ آپ ﷺ نے پوچھا: یہ کون ہیں؟ لوگوں نے کہا: یہ بنو قینقاع ہیں، جو عبد اللہ بن سلام کے قبیلے سے ہیں۔ آپ ﷺ نے پوچھا: کیا یہ مسلمان ہو گئے ہیں؟ لوگوں نے کہا: نہیں، وہ اپنے دین پر ہیں۔ آپ ﷺ نے فرمایا: ان سے کہو کہ واپس چلے جائیں، کیونکہ ہم مشرکوں کی مدد نہیں لیتے۔" تو یہ احادیث متعارض ہیں ان احادیث سے جو مشرکین سے مدد لینے کا جواز بیان کرتی ہیں۔ سنن ابی داؤد میں ذو مخبر سے مروی ہے، وہ فرماتے ہیں: **سَتُصَالِحُونَ الرُّومَ صُلْحًا آمِنًا، وَتَغْزُونَ أَنْتُمْ وَهُمْ عَدُوًّا مِنْ وَرَائِكُمْ** "تم رومیوں کے ساتھ ایک پر امن معاہدہ کروگے، اور تم اور وہ مل کر ایک دوسرے کے پیچھے سے

دشمن کے خلاف جنگ کروگے۔" اور سنن ترمذی میں زہری سے روایت ہے: **أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ أَسْهَمَ لِقَوْمٍ مِنَ الْيَهُودِ قَاتَلُوا مَعَهُ** "نبی ﷺ نے یہودیوں کی ایک جماعت کو ان کے ساتھ مل کر جنگ کرنے پر غنیمت میں حصہ دیا۔" اور نیل الاوطار میں ایک روایت یہ آئی ہے: **أنَّ قُزْمَانَ خَرَجَ مع أصحابِ النبيِّ ﷺ يومَ أُحُدٍ وهو مُشْرِكٌ، فَقَتَلَ ثلاثةً من بني عبدِ الدّارِ حَمَلَةِ لِواءِ المشركين** "قزمان احد کے دن نبی ﷺ کے صحابہ کے ساتھ نکلا، حالانکہ وہ مشرک تھا۔ اس نے بنو عبد الدار کے تین افراد کو قتل کیا، جو مشرکین کے جھنڈے کے حامل تھے۔" تو یہ احادیث بتاتی ہیں کہ مشرکین سے مدد حاصل کرنا جائز ہے اور گزشتہ احادیث بتاتی ہیں کہ مشرکین سے مدد حاصل کرنا جائز نہیں۔ تو ظاہر ایسے ہوتا ہے کہ یہ احادیث باہم متعارض ہیں اور ان کے درمیان تطبیق یوں ہوگی کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہ کی حدیث جس میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی ذات سے اس بات کی نفی کہ میں مشرکین سے مدد لوں، اور عملی طور پر آپ علیہ السلام نے ان کی مدد سے اجتناب برتا، تو یہ ممانعت پر دلالت نہیں کرتا، کیونکہ یہاں یہ احتمال ہے کہ آپ علیہ السلام نے اس کام سے اسی طرح اجتناب برتا ہو جیسے کہ کسی اور مباح سے اجتناب کیا ہو، بلکہ یہ چیز تو اس بات کا قرینہ ہے کہ اس کے خلاف حکم ہونا یا اس کے خلاف کام کرنا نہ واجب ہے، نہ مندوب ہے اور نہ مباح ہے۔ لہذا اس حدیث میں کوئی تعارض نہیں۔ اور جہاں تک ابو حمید ساعدی کی اس حدیث کا تعلق میں جس میں یوں فرمایا: **إِنَّا لاَ نَسْتَعِينُ بِالْمُشْرِكِينَ** "ہم مشرکوں کی مدد نہیں لیتے۔" تو یہ حدیث آپ ﷺ اور آپ ﷺ کی امت کے لیے عام ہے، اسی لیے اس سے ممانعت نکلتی ہے۔ لیکن اس حدیث کا موضوع تو مشرکین کا ایسا لشکر ہے جو اپنے ہی جھنڈے تلے لڑ رہا ہو، جب کہ جن احادیث میں رسول اللہ ﷺ نے تعاون طلب کیا وہ مشرک افرادی صورت میں تھے، لہذا دونوں

قسم کی احادیث کا حال مختلف ہے۔ جن احادیث میں مدد حاصل کرنے کی ممانعت ہے وہ مدد حاصل کرنا اس لشکر سے ہو گا جو اپنے جھنڈے تلے لڑ رہا ہو، اور جن احادیث میں جواز ہے وہ مشرک افراد سے مدد حاصل کرنے کا جواز ہو گا۔ جہاں تک حضرت انس کی حدیث کا تعلق ہے تو اس میں مشرکین کی آگ بول کر در حقیقت کنایتاً مشرکین بحیثیت جماعت مراد لیے گئے ہیں، کیونکہ کسی قبیلے کی طرف سے اپنی آگ روشن کرنا یہ اعلان جنگ ہوتا تھا، لہذا مشرکین کی جماعت ہی سے مدد طلب کرنا ممنوع ہوا۔ اور روم والی حدیث کا مطلب یہ ہے کہ وہ ہمیں جزیہ دیں گے اور ہماری حفاظت میں داخل ہوں گے، اور پھر قتال کریں گے، کیونکہ صلح کا تقاضا یہی ہوتا ہے۔ لہذا وہ ہمارے جھنڈے تلے ہی جنگ لڑیں گے۔ اس بنیاد پر ان احادیث میں کوئی تعارض نہیں۔ کیونکہ ممانعت اس بات کی ہے کہ کسی مشرکین سے اس حال میں مدد طلب نہ کی جائے کہ وہ ایک ایسے لشکر کی حیثیت رکھتے ہوں جو اپنے جھنڈے تلے لڑ رہے ہوں، اور مشرک سے مدد حاصل کرنے کا جواز وہ اس حالت میں ہے جب وہ انفرادی حیثیت میں ہوں یا ان کا ایسا لشکر ہو جو اسلام کے جھنڈے تلے لڑے۔

اور وہ احادیث جن سے بظاہر تضاد محسوس ہوتا ہے لیکن ان کے درمیان تطبیق ممکن ہے، ان میں وہ احادیث شامل ہیں جن میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کسی چیز سے عام طور پر منع کرتے ہیں، لیکن کسی خاص حالت میں اس کی اجازت دیتے ہیں، تو وہ خاص حالت استثنا کی جگہ ہوتی ہے، یعنی وہ حالت جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جواز کے طور پر بیان فرمائی وہ اس ممنوعہ حالت کا الٹ (مخالف) بن جاتی ہے۔ اس کی مثال مسند احمد میں ابو خداش سے مروی ایک حدیث ہے جو ایک صحابی سے نقل کرتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: **الْمُسْلِمُونَ شُرَكَاءُ فِي ثَلَاثٍ: الْمَاءِ، وَالْكَلَإِ، وَالنَّارِ** ”مسلمان تین چیزوں میں شریک ہیں: پانی، چراگاہ اور

آگ۔" یہ حدیث اس حدیث سے متعارض معلوم ہوتی ہے جو یہ بتاتی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مدینہ اور طائف میں افراد کو پانی کے چشموں کی فردی ملکیت کی اجازت دی تھی۔ تاہم ان دونوں احادیث کو جمع کیا جاسکتا ہے، وہ اس طرح کہ وہ پانی جس کی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرد کو ملکیت دی، وہ ایسا پانی تھا جس کی جماعت کو ضرورت نہ تھی، یعنی وہ پانی فاضل تھا جو جماعت کے کام نہ آتا تھا۔ اس بات کو مسند احمد کی ایک اور حدیث سے بھی تقویت ملتی ہے جس میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: **لَا يُمْنَعُ فَضْلُ مَاءٍ بَعْدَ أَنْ يُسْتَغْنَى عَنْهُ** "اس پانی کا فضلہ جس سے لوگوں کو ضرورت نہ ہو، اسے روکا نہ جائے۔" اس کا مطلب یہ ہے کہ وہ پانی جس کی فردی ملکیت کی اجازت دی گئی، وہ وہی پانی تھا جس کی جماعت کو ضرورت نہیں تھی، اور اس کا الٹ یعنی وہ پانی جس کی جماعت کو ضرورت ہو وہ ایسا ہی پانی تھا جس میں لوگ شریک تھے۔ لہٰذا ان دونوں احادیث میں کوئی تضاد نہیں ہے۔

اسی طرح وہ تمام احادیث جو بظاہر متعارض لگتی ہیں، اگر ان پر بغور نظر ڈالی جائے تو یہ واضح ہو جاتا ہے کہ ان میں کوئی تضاد نہیں، کیونکہ ان کے درمیان فرق پایا جاتا ہے۔ اور اس سے یہ بات بھی واضح ہوتی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اقوال میں تضاد صرف ایک صورت میں ہو سکتا ہے، اور وہ صورت ہے نسخ (یعنی کسی حکم کا بعد میں منسوخ ہو جانا)۔

## کتاب اللہ اور سنت رسول سے استدلال

قرآن و سنت سے استدلال (دلیل دینا) عربی لغت اور اس کی اقسام کو جاننے پر موقوف ہے، کیونکہ قرآن عرب کی زبان میں آیا ہے، کیونکہ نازل بھی عربی زبان ہی میں ہوا ہے۔ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں: **بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ** "یہ کتاب واضح عربی زبان میں ہے۔" اس لیے لغت کی بحثیں اور

ان کی اقسام ذکر کرنا بہت ضروری ہے۔ اور اقوال کی جن اقسام کی بابت بحث کی جاتی ہے وہ صرف وہی ہیں جن کا تعلق صرف حکم کے استنباط کے ساتھ ہو تا ہے، کیونکہ اصول فقہ میں اس کے علاوہ کسی اور بحث کی کوئی ضرورت ہی نہیں ہوتی۔ پھر کتاب اور سنت دونوں کی دو قسمیں ہیں: یعنی ایک خبر اور دوسرے انشاء۔ جب کہ اصولی شخص صرف انشاء پر توجہ کرتا ہے اخبار پر توجہ نہیں کرتا، کیونکہ اکثر اوقات اخبار سے حکم ثابت نہیں ہوتا۔ لہذا کتاب و سنت میں قول کی درج ذیل قسمیں ہیں: امر، نہی، عام، خاص، مطلق، مقید، مجمل، مبین، ناسخ اور منسوخ۔ اس بناء پر لغت اور ان چیزوں کی بحث کو یہاں اجمالاً ذکر کرنا بہت ضروری ہے، تاکہ کتاب و سنت سے احکام شرعیہ پر استدلال کرنا ممکن ہو سکے۔

## لغت کی بحثیں

لغات ان الفاظ کو کہتے ہیں جنھیں معانی کے لیے وضع کیا (بنایا) گیا ہو۔ اور چونکہ الفاظ کا اپنے معانی پر دلالت کرنا واضع (بنانے والے) کی وضع کے نتیجے میں ہوتا ہے اس لیے پہلے وضع کو اور پھر الفاظ کی دلالت کو پہچاننا ضروری ہے۔ جب کسی لفظ کو کسی معنٰی کے ساتھ ایسا خاص کر دیا جائے کہ اسے بولتے ہی وہ معنٰی سمجھ آئے تو اسے وضع کہتے ہیں۔ لغت وضع کرنے کی وجہ یہ ہے کہ انسان اپنی ہی جنس نوع کے افراد کا محتاج ہوتا ہے، کیونکہ انسان کے بس میں نہیں ہوتا کہ اپنی تمام تر ضروریات معاش، غذاء، لباس، رہائش، خود کی بقا کے لیے اور کسی کے تجاوز سے بچنے کے لیے اسلحہ، گرمی سردی سے حفاظت وغیرہ کے معاملات اکیلا ہی سرانجام دے سکے۔ اس لیے اس کے لیے یہ ضروری ہوتا ہے کہ وہ اپنی نوع کے دوسرے انسانوں کے ساتھ اکٹھا ہو کر رہے۔ چنانچہ اسی بنیاد پر انسان کا اکٹھا ہونا ایک فطری امر ہے۔ اور انسان مدنی الطبع کہلاتا ہے۔ اور لوگوں کے اس باہمی اجتماع میں ایک دوسرے کا تعاون اس وقت تک نہیں ہو سکتا اور باہمی مقاصد اس وقت تک

پورے نہیں ہو سکتے جب تک کہ کوئی شخص اپنی بات کسی کو پہنچا نہ سکے، لہذا ایک ایسی چیز کی ضرورت بھی تھی جس سے ان چیزوں کے بارے میں انسان وضاحت کو ممکن بنا سکے۔ یہیں سے لغات کو وضع کرنے کا معاملہ شروع ہوتا ہے، کیونکہ اپنے ذہن میں جو کچھ ہے اسے دوسرے تک پہنچانا لفظ، اشارہ یا مثال کے بغیر ممکن ہی نہیں، اور ان تینوں چیزوں میں مثال اور اشارے سے زیادہ فائدہ مند چیز لفظ ہے، کیونکہ لفظ عام ہوتا ہے، اس لیے کہ یہ لفظ ہی ہے جو تمام موجودات و معقولات اور ممکنات و محالات کو شامل ہوتا ہے، کیونکہ لفظ کو اس معنٰی کے لیے بھی وضع کیا جا سکتا ہے جسے اس لفظ کے ساتھ خاص کر دیا جائے۔ جب کہ یہ چیز اشارہ میں ممکن نہیں، کیونکہ اشارے کو معقولات، غائب شے اور معدوم اشیاء کے لیے وضع نہیں کیا جا سکتا۔ اور مثال میں بھی یہ ممکن نہیں ہوتا، کیونکہ یہ بات ناممکن یا انتہائی مشکل ہے کہ ہر چیز کے مکمل مطابق کوئی مثال مل جائے، کیونکہ مجسم مثالیں معدوم چیزوں کو بیان نہیں کر سکتیں، اور اگر یہ فرض کر بھی لیا جائے کہ مثال ایسا کر سکتی ہے تب بھی اس معاملے تنگی بہت زیادہ ہو گی۔ علاوہ ازیں لفظ تو اشارے اور مثال کے مقابلے میں زیادہ آسان بھی ہے، کیونکہ لفظ انھیں حروف سے بنتا ہے جو آواز سے بنتے ہیں، اور آواز انسان سے طبعی طور پر سرزد ہوتی ہے۔ لہذا الفاظ کو اپنے من کی بات بیان کرنے کا وسیلہ بنانا زیادہ بہتر و اظہر ہے۔ بہر حال یہ واضح ہوا کہ لغات کو مقرر کرنے کی وجہ یہ ہے کہ ان کے ذریعے اپنے نفس کی بات کو تعبیر کیا جائے۔ لہذا لغات کا موضوع وہ الفاظ ہیں جو حروف سے مرکب (مل کر بنے) ہوں۔ اور وہ اشیاء جن کے لیے الفاظ کو وضع کر دیا گیا ہو، وہ اشیاء در حقیقت ذہنی معانی ہوتی ہیں، خارج میں موجود چیزیں نہیں ہوتیں، کیونکہ کسی چیز کے لیے وضع کرنا اس چیز کے تصور کی ایک شاخ ہے، لہذا جب لفظ ''انسان'' کو اس معنٰی کے لیے وضع کیا جائے تو اس وضع کے وقت انسان کی صورت کا ذہن میں ہونا ضروری ہے۔ لہذا لفظ ''انسان'' جس کے لیے

وضع کیا گیا ہے در حقیقت وہ چیز صورت ذہنیہ ہے، انسان کی ماہیت خارجیہ وہ چیز نہیں ہے، کیونکہ لفظ ماہیت کے لیے نہیں بلکہ ذہن میں موجود چیز کی تعبیر کے لیے وضع کیا جاتا ہے، لہذا لفظ فکر سے علیحدہ چیز ہے۔ کسی واقع پر حکم لگانے کا نام فکر ہے، کیونکہ فکر اسے کہتے ہیں کہ واقع چیز کو احساس کے ذریعے ذہن میں منتقل کیا جائے اور اس کے ساتھ سابقہ معلومات مل کر اس واقع کی وضاحت کرے۔ جب کہ لفظ ایسا نہیں ہے، کیونکہ لفظ کسی واقع کی حقیقت پر دلالت کرنے یا اس پر حکم لگانے کے لیے نہیں بنایا جاتا، بلکہ یہ تو صرف اس لیے بنایا جاتا ہے کہ جو کچھ ذہن میں ہے اسے لفظ کے ذریعے تعبیر کر دیا جائے، اب چاہے ذہن میں موجود چیز واقع کے مطابق ہو یا مخالف۔ کیونکہ لفظ کا اطلاق ذہنی معانی کے ساتھ ہی کیا جاتا ہے خارجی معانی کے ساتھ نہیں۔ کیونکہ جب ہم کسی چیز کو دیکھیں اور ہمارا گمان یہ ہو کہ یہ پتھر ہے تو ہم اسے پتھر ہی بولیں گے، لیکن جب ہم اس سے قریب ہوں اور وہ ہمیں درخت لگے تو ہم اس پر "درخت" کا لفظ بولیں گے۔ لیکن جب وضاحت کے بعد ہمیں معلوم ہو کہ یہ انسان ہے تب اس پر ہم لفظ "انسان" کا اطلاق کر دیں گے۔ یہاں دیکھیں لفظ تو تبدیل ہوتا رہا مگر اس کا خارجی معنیٰ تبدیل نہیں ہوا۔ معلوم ہوا کہ لفظ کی وضع معنیٰ خارجی کے لیے نہیں بلکہ معنائے ذہنی کے لیے ہوتی ہے۔ اسی طرح اگر ہم **زید قائمٌ** کہیں اور اس جملے کو اس زید کے کھڑا ہونے کے لیے وضع کر دیں جو خارج میں موجود ہے، لیکن پھر زید بیٹھ جائے یا چلنے لگ جائے یا سو جائے تو یہ جملہ تو غلط ثابت ہو گیا، حالانکہ جملہ اپنی جگہ بالکل درست تھا۔ اس سے ثابت ہوا کہ وضع کا تعلق واقعی حقیقت سے نہیں بلکہ ذہنی معنیٰ سے ہوتا ہے۔ لہذا الفاظ حقائق پر دلالت نہیں کرتے، بلکہ الفاظ بول کر ذہنی معنیٰ مراد لیے جاتے ہیں جو کبھی حقیقت کے مطابق ہوتے ہیں اور کبھی حقیقت کے مخالف ہوتے ہیں۔ ان الفاظ کو وضع کرنے کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ یہ ایسے مفردات کے درمیان نسبت اسنادیہ، تقییدیہ یا اضافیہ کا فائدہ دیتے ہیں جو باہم

ایک دوسرے سے ملے ہوتے ہیں، جیسے فاعلیت یا مفعولیت وغیرہ کا تعلق، اور اسی طرح یہ الفاظ مرکبات یعنی قیام و قعود کے معانی کا فائدہ بھی دیتے ہیں۔ مثال کے طور پر لفظ "زید قائم" کو اس لیے وضع کیا گیا تا کہ یہ زید کے مدلول کے بارے میں کھڑے ہونے کی خبر کا فائدہ دے، اسے اس لیے وضع نہیں کیا گیا کہ ان الفاظ سے محض مفرد معانی کا تصور حاصل ہو جائے، بلکہ مقصد یہی ہوتا ہے کہ ان الفاظ سے کسی نسبت کی افادیت ہو تا کہ تعبیر بھی وجود میں آسکے۔ مطلب یہ ہوا کہ وضع کرنے کا اصل مقصد یہ ہے کہ لفظ کسی نسبت کا فائدہ دے تا کہ ذہن میں موجود بات کو تعبیر کیا جاسکے۔

اور جہاں تک زبانوں کے وضع (مقرر کرنے) کا تعلق ہے، تو تمام زبانیں اصطلاحی ہیں، یعنی یہ لوگوں کی بنائی ہوئی ہیں، اللہ کی طرف سے نہیں بنائی گئیں۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ لوگوں نے باہم ان پر اتفاق کر لیا ہے۔ چنانچہ اسی طرح عربی زبان بھی دیگر زبانوں کی طرح اہل عرب نے خود وضع کر کے اس پر باہمی اتفاق کر لیا، اس لیے یہ زبان اہل عرب کی اصطلاح ہے، اللہ تعالیٰ کی طرف سے مقرر کردہ (توقیفی) نہیں ہے۔ اگر عربی اللہ تعالیٰ کی طرف سے مقرر کردہ ہوتی اور ہمیں اللہ تعالیٰ اس کا علم دیتے تو لازماً یہ علم کسی نہ کسی طریقے سے حاصل ہوتا، یعنی یا تو وحی کے ذریعے سے یا پھر کسی سمجھ دار شخص کے اندر علم بدیہی کے طور پر اسے ودیعت کر دیا جاتا کہ اللہ نے ان الفاظ کو ان معانی کے لیے مقرر کیا ہے۔ لیکن یہ نظریہ غلط ہے کہ عربی زبان توقیفی اور وحی کے ذریعے سے حاصل ہوئی ہے، کیونکہ اس کا مطلب یہ نکلے گا کہ عربی کی وضع سے پہلے کسی رسول کی بعثت ہو تا کہ وہ آکر پہلے تو لوگوں کو عربی زبان سکھائیں جو اللہ نے مقرر کی ہے، اور پھر اس کے بعد وہ لوگوں کو اپنی رسالت پہنچائیں۔ لیکن یہ واضح ہے کہ رسول کی بعثت عربی ایجاد ہونے کے بعد ہوئی ہے، جیسا کہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: **وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ**" اور

ہم نے کوئی رسول نہیں بھیجا مگر اس کی قوم کی زبان میں۔" اس سے ثابت ہوتا ہے کہ زبانیں اللہ کی طرف سے توقیفی (مقرر کردہ) نہیں ہیں۔ اور اگر علم بدیہی پیدا کر کے اللہ کی طرف سے وضع کردہ عربی سکھلائی جاتی تو اس کا لازمی نتیجہ یہ نکلتا کہ خود اللہ کا علم بھی انسان کو بدیہی طور پر ہو جاتا، اس علم کا سیکھنا ضروری نہ ہوتا۔ کیونکہ جب اللہ تعالیٰ نے زبان کو مقرر کرنے کے علم کو بدیہی بنا دیا تو اس طرح خود اللہ کا علم بھی بدیہی ہو جاتا، حالانکہ اللہ کی معرفت بدیہی نہیں، بلکہ یہ تو سیکھنے اور غور و فکر کے ذریعے حاصل ہوتی ہے۔ لہٰذا ثابت ہوا کہ زبانیں توقیفی نہیں ہیں، بلکہ یہ انسانی وضع (اصطلاح) کا نتیجہ ہیں، یعنی لوگوں کی آپس میں طے شدہ اصطلاح سے وجود میں آئی ہیں۔

اور جہاں تک اللہ تعالیٰ کے اس فرمان کا تعلق ہے: **وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا** "اور (اللہ نے) آدم کو تمام نام سکھا دیے۔" تو اس سے مراد اشیاء کے مسمیات یعنی حقیقتیں ہیں، زبانیں مراد نہیں۔ یعنی اللہ تعالیٰ نے آدم علیہ السلام کو اشیاء کی حقیقتیں اور ان کی خصوصیات سکھائی تھیں، یعنی وہ معلومات عطا کیں جنھیں استعمال کر کے انھوں نے اشیاء پر حکم لگایا۔ کیونکہ محض کسی چیز کا ادراک یا مشاہدہ کافی نہیں ہوتا، بلکہ اس کی حقیقت کو سمجھنے کے لیے پہلے سے کچھ معلومات ہونا ضروری ہے، تاکہ انسان ان معلومات کی روشنی میں حقیقت کی وضاحت کر سکے۔ چنانچہ اللہ تعالیٰ نے آدم علیہ السلام کو جو "نام" سکھائے اس کا مطلب ہے کہ انھیں اشیاء کے حقائق اور ان کی خصوصیات سے آگاہ کیا، اور انہیں وہ بنیادی علم دیا جس کی مدد سے وہ محسوس کردہ چیزوں کے بارے میں صحیح حکم لگا سکیں۔ قرآن کریم میں "الأسماء" (نام) کے لفظ کا استعمال در حقیقت مسمیات یعنی حقیقتوں کے لیے ہوا ہے، جیسا کہ حقیقت حال سے بھی یہی ظاہر ہوتا ہے کہ آدم علیہ السلام نے اشیاء کو پہچانا تھا، زبانوں کو نہیں۔ تعلیم اور معرفت کا موضوع وہی شے ہوتی ہے جو کسی ماہیت کی پہچان دلوائے یا کسی حقیقت کو ظاہر کرے، جب کہ زبان تو محض اظہار کا ایک وسیلہ ہوتی

ہے، اس سے زیادہ کچھ نہیں ہوتی۔ لہٰذا آیت کے سیاق و سباق سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ "الأسماء" سے مراد مسمیات یعنی حقیقتیں اور خصوصیات ہیں، نہ کہ مخصوص الفاظ یا زبانیں۔ اسی طرح اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: **وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافُ أَلْسِنَتِكُمْ** "اور اس کی نشانیوں میں سے ہے آسمانوں اور زمین کی تخلیق اور تمہاری زبانوں کا اختلاف۔" یہ آیت اس بات پر دلالت نہیں کرتی کہ زبانیں اللہ کی طرف سے وضع کردہ ہیں، بلکہ اس آیت کا مفہوم یہ ہے کہ تمہاری زبانوں کا اختلاف اللہ کی قدرت کی نشانیوں میں سے ایک نشانی ہے۔ یہ نہیں کہا گیا کہ اللہ نے مختلف زبانیں خود وضع کر کے تمہیں دی ہیں، بلکہ اختلافِ زبان کو بطور نشانی ذکر کیا گیا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ مختلف زبانوں کا پایا جانا، اللہ کی تخلیق کی وسعت اور اس کی قدرت کی علامت ہے، یہ مطلب نہیں کہ زبانیں براہ راست اللہ نے بنائی ہیں۔ اسی طرح یہ آیت ہے: **إِنْ هِيَ إِلَّا أَسْمَاءٌ سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَآبَاؤُكُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ** "یہ محض نام ہیں جو تم نے اور تمہارے آباء و اجداد نے رکھے ہیں، اللہ نے ان پر کوئی دلیل نہیں اتاری۔" یہ آیت بھی اس پر دلالت نہیں کرتی کہ زبانیں اللہ کی طرف سے وضع کی گئی ہیں۔ اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے ان مشرکین کی مذمت اس لیے نہیں فرمائی کہ انہوں نے کسی چیز کا نام خود سے رکھ لیا، بلکہ اس لیے مذمت فرمائی ہے کہ انہوں نے "الٰہ" کا لفظ بتوں کے لیے استعمال کیا اور بتوں سے متعلق یہ عقیدہ رکھا کہ وہ حقیقی معبود ہیں۔ مثلاً لات، عزیٰ اور منات یہ سب بتوں کے مخصوص نام تھے۔ ان ناموں پر خاص طور پر نکیر کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ یہاں مذمت صرف ان ناموں کے رکھنے کی نہیں، بلکہ ان سے متعلق غلط عقیدے کی مذمت کی گئی ہے۔ اس بنیاد پر ان آیات میں کہیں بھی اس بات کی کوئی دلیل نہیں ملتی کہ زبانیں توقیفی (اللہ کی طرف سے مقرر کردہ) ہیں۔ اسی طرح عملی مشاہدہ اور تاریخی حقیقت بھی یہی ثابت کرتی ہے کہ

زبانیں انسانی اصطلاح کا نتیجہ ہیں، یعنی یہ لوگوں کے باہمی اتفاق اور استعمال سے وجود میں آئی ہیں، اللہ جل شانہ کی طرف سے براہ راست تخلیق کردہ نہیں ہیں۔

## عربی لغت پہچاننے کا طریقہ

عربی زبان ایک ایسی اصطلاح ہے جس پر اہل عرب نے باہمی اتفاق کر لیا ہے، یعنی انہوں نے مخصوص الفاظ کو مخصوص معانی کے لیے وضع کر دیا، جیسے کہ "سماء" (آسمان)، "أرض" (زمین)، اور "ماء" (پانی) جیسے الفاظ کو ان کے موجودہ معانی کے لیے مقرر کر دیا گیا ہے۔ اسی طرح اہل عرب نے "القرء" کو حیض اور طہارت دونوں کے لیے، "الجون" کو سفید اور سیاہ دونوں کے لیے اور "السلیم" کو زہریلے جانور کے ڈسے ہوئے اور صحیح سلامت شخص دونوں کے لیے وضع کیا ہے۔ اور چونکہ عربی زبان اہل عرب کی اصطلاح ہے، اس لیے اسے جاننے کا طریقہ بھی انہیں سے لینا ہو گا۔ اگر وہ یہ کہیں کہ فلاں لفظ فلاں معنی کے لیے مقرر کیا گیا ہے، یا فلاں معنی کے لیے فلاں لفظ وضع کیا گیا ہے، تو اس بابت ان ہی کی بات مانی جائے گی، اور اس میں کوئی اختلاف یا بحث نہیں کی جائے گی، کیونکہ اصطلاح میں کوئی نزاع یا جھگڑا نہیں ہوتا۔ کیونکہ یہ کوئی عقلی یا ادراکی مسئلہ نہیں، بلکہ ایک متعین اصطلاح ہے، جو ان کے باہمی معاہدے پر مبنی ہے۔ اسی وجہ سے جو کچھ اہل عرب اپنی زبان کے بارے میں کہتے ہیں، وہی معتبر ہو گا، کیونکہ یہ انہی کی اصطلاح ہے۔ البتہ یہاں "عرب" سے مراد وہ خالص عرب ہیں جو عربی زبان اس وقت بولتے تھے جب کہ یہ زبان بگاڑ کا شکار بھی نہیں ہوئی تھی۔ ان میں سے کچھ قبائل چوتھی صدی ہجری تک صحراؤں میں بسنے والے رہے، جن کی زبان بگڑنے سے محفوظ رہی، اسی لیے زبان ان ہی سے لی جائے گی۔ اور رہا عربی زبان حاصل کرنے کا طریقہ، تو اس کا واحد معتبر طریقہ صحیح نقل ہی ہے۔ کسی لفظ کو عربی تسلیم کرنے کے لیے ضروری ہے کہ وہ اہل عرب سے صحیح روایت کے ذریعے منقول ہو۔ چنانچہ عربی

لغت کو پہچاننے کا طریقہ نقل متواتر اور خبر واحد ہی ہے۔ نقل متواتر وہ علم ہے جو اس قدر مشہور ہو کہ اس میں شک وشبہ کی گنجائش نہ رہے، جیسے کہ ہم جانتے ہیں کہ "جوہر" اور "عرض" جیسے الفاظ اپنے مخصوص معنوں میں استعمال ہوتے ہیں، یا جیسے ہم "سماء" (آسمان)، "أرض" (زمین)، "حَرّ" (گرمی)، "بَرد" (سردی) جیسے الفاظ کے معانی سے واقف ہیں۔ اس قسم کا علم ہمیں تواتر سے حاصل ہوتا ہے، اس میں کسی قسم کے شک کی گنجائش نہیں ہوتی۔ چنانچہ ان معنوں کی پہچان یقینی تواتر سے ہمیں حاصل ہوتی ہے۔ اور آحاد وہ الفاظ ہوتے ہیں جو ہمیں تواتر کے ساتھ معلوم نہیں ہوتے، اور نہ ان میں تواتر ہوتا ہے، ان کے بارے میں ظن غالب حاصل کرنے کا طریقہ اخبار آحاد ہی ہوتی ہیں، یعنی آحاد سے منقول ہونا، جیسے عرب ادباء اور لغت کے ماہرین کی روایات ہوتی ہیں، جیسے خلیل، اصمعی اور دیگر مشہور لغت کے ماہرین۔ عربی زبان کے زیادہ تر الفاظ پہلی قسم نقل متواتر سے ثابت ہیں، جبکہ کچھ الفاظ دوسری قسم خبر آحاد سے منقول ہیں۔ یہ زبان کو جاننے کا صرف ایک ہی ذریعہ ہے: اہل عرب کی صحیح نقل، خواہ تواتر کے ذریعے ہو یا آحاد کے ذریعے ہو۔ ان کے علاوہ کوئی اور طریقہ ہے ہی نہیں۔ چنانچہ عقل تو عربی زبان جاننے میں کوئی کردار ادا نہیں کرتی، اور نہ اس بابت عقل کی کوئی وقعت ہے، کیونکہ زبان ایک اصطلاحی معاملہ ہے کہ وضع کرنے والوں نے اسے کس لیے وضع کیا، یہ کوئی عقلی یا استدلالی مسئلہ نہیں۔ عقل صرف ان امور میں فیصلہ کرتی ہے جو واجب (ضروری)، محال (ناممکن)، یا ممکن ہوں، لیکن دو ممکنات میں سے کسی ایک ممکن کے ہونے کے بارے میں عقل فیصلہ نہیں کرپاتی۔ لغات کی معاملہ یہی ہے، کیونکہ ان کا معاملہ اصطلاحی ہوتا ہے، کسی متعین لفظ کو ممکنات میں سے کسی متعین ممکن کے لیے وضع کرنا اصطلاح ہے، جب کہ عقل اکیلی یہ فیصلہ کرنے کے قابل نہیں کہ واضع نے اس لفظ کو اس یا کسی اور معنٰی کے لیے وضع کیا ہے، کیونکہ اس کا علم تو صرف نقل سے حاصل ہوتا ہے۔ بعض

لوگوں کا کہنا ہے کہ لیکن ہمیں عقل سے یہ تو معلوم ہو سکتا ہے کہ جمع کا صیغہ معرفہ ہونے کی حالت میں عموم پر دلالت کرتا ہے، کیونکہ اس پر استثناء داخل ہو سکتا ہے۔ لیکن یہ بات در حقیقت درست نہیں، کیونکہ ہمیں یہ بھی نقل ہی کے ذریعے معلوم ہوا ہے، کیونکہ ہم نے نقل سے سیکھا ہے کہ استثناء کسی عام حکم سے کسی چیز کو نکالنے کا عمل ہے۔ لہٰذا اس بات کو ہم نے عقل سے نہیں جانا کہ واضع نے اس لفظ کو اس معنٰی کے لیے وضع کیا ہے، بلکہ عقل نے تو واضع سے آئی اس نقل کے ذریعے اس قاعدے کو سمجھا ہے کہ جمع کا صیغہ معرفہ ہو تو وہ عموم پر دلالت کرتا ہے۔ اس کی مثال ایسے ہی ہے جیسے کوئی آدمی درج ذیل حدیث سے یہ بات سمجھ سکتا ہو کہ بہت سے اسلامی ممالک کا وجود جائز نہیں، نبی اکرم ﷺ کا فرمان ہے: **إِذَا بُويِعَ لِخَلِيفَتَيْنِ فَاقْتُلُوا الآخَرَ مِنْهُمَا** "جب دو خلیفہ بنا لیے جائیں، تو دوسرے کو قتل کر دو۔" صحیح مسلم تو یہ حکم کہ اسلامی ریاست کو متعدد حصوں میں تقسیم کرنا جائز نہیں محض عقل سے نہیں سمجھا گیا، بلکہ اس حکم کو تو شریعت نے پیش کیا ہے جو ہم نے وحی کے ذریعے حاصل کیا ہے، اور عقل نے تو اس بات کو صرف نص شرعی سے سمجھا ہے۔ یہی معاملہ لغت میں بھی ہے، لہٰذا جمع معرفہ کا عموم کے لیے ہونا عقل سے نہیں بلکہ اہل عرب کے وضع سے معلوم ہوتا ہے۔ صرف عقل لغت کو پہچاننے کا مطلقاً کوئی راستہ نہیں دکھاتی، بلکہ لغت کو پہچاننے کے صرف دو ہی طریقے ہیں، پہلا تواتر، اور دوسرا آحاد۔ دوسرے الفاظ میں ہم کہہ سکتے ہیں کہ روایت یعنی نقل کے علاوہ لغت کو پہچاننے کا کوئی طریقہ ہی نہیں۔

## لغت کے الفاظ اور اس کی اقسام

اہل عرب نے مخصوص الفاظ کو مخصوص معانی کے لیے وضع کیا ہے، پس لفظ وہ ہے جو معنی پر دلالت کرتا ہے اور معنی وہ ہے جس پر لفظ دلالت کرتا ہے۔ اسی وجہ سے لغت کے مباحث زیادہ تر

صرف الفاظ ہی سے متعلق ہوتے ہیں، بعض اوقات الفاظ اور معانی دونوں سے متعلق ہوتے ہیں، اور بعض اوقات صرف معانی سے متعلق ہوتے ہیں۔ اس بنیاد پر وضع کردہ الفاظ تین اقسام کے ہوتے ہیں: پہلے مباحث وہ ہیں جو صرف دلالت کرنے والے یعنی لفظ سے متعلق ہیں، دوسرے وہ مباحث جو دلالت کرنے والے اور مدلول یعنی لفظ اور معنی دونوں سے متعلق ہیں اور تیسرے وہ جو صرف مدلول یعنی معنی سے متعلق ہیں۔

## محض دلالت کرنے کے اعتبار سے لفظ کی تقسیم

لفظ محض دلالت کرنے کے اعتبار سے تین قسم کا ہوتا ہے: اول دلالتِ مطابقت: یہ وہ دلالت ہے جس میں لفظ اپنے مکمل مسمیٰ پر دلالت کرتا ہے، جیسے "انسان" کی دلالت "حیوانِ ناطق" پر۔ اسے دلالتِ مطابقت اس لیے کہا جاتا ہے کہ لفظ اپنے معنی سے مکمل مطابقت رکھتا ہے۔ اور دوسری قسم دلالتِ تضمن ہے، یہ وہ دلالت ہے جس میں لفظ اپنے مسمیٰ کے کسی جزو پر دلالت کرتا ہے، جیسے لفظ "انسان" کا صرف "حیوان" یا صرف "ناطق" پر دلالت کرنا۔ اسے دلالتِ تضمن اس لیے کہا جاتا ہے کیونکہ اس لفظ کا معنائے مدلول اسی کے موضوع لہ کے ضمن میں آرہا ہوتا ہے۔ اور تیسری قسم دلالتِ التزام ہے، یہ وہ دلالت ہے جس میں لفظ اپنے لازمی معنی پر دلالت کرتا ہے، جیسے لفظ اسد یعنی شیر کی دلالت "شجاعت" پر۔ اسے دلالتِ التزام اس لیے کہا جاتا ہے کہ یہاں معنائے مدلول اصل معنائے موضوع لہ کا لازم ہوتا ہے۔ دلالتِ التزام میں لزوم ذہنی معتبر ہوتا ہے، یعنی جب کوئی لفظ سنا جائے تو ذہن خود بخود اس کے لازم معنی کی طرف منتقل ہو جائے۔ پھر خواہ یہ لزوم خارجی حقیقت میں بھی موجود ہو، جیسے "پلنگ" کو سن کر بلندی کا معنیٰ ذہن اور خارج دونوں میں ہوتا ہے، یا پھر یہ لزوم صرف ذہن میں ہو، جیسے "اندھے" کا لفظ سن کر "بینائی" کے معنیٰ کا لزوم صرف ذہنی ہوتا ہے۔ لیکن اگر یہ لزوم خارجی طور پر موجود ہو لیکن ذہن اس کی طرف منتقل نہ

ہو، تو تب دلالت التزام حاصل نہیں ہو گی۔ اور یہ لزوم شرط ہے، سبب نہیں، اصل سبب خود لفظ کا استعمال ہوتا ہے، جبکہ لزوم محض ایک شرط کے طور پر ہوتا ہے۔ دوسری تقسیم یہ ہے کہ لفظ اپنی دلالت کے اعتبار سے دو قسم کا ہے، مرکب اور مفرد۔ کیونکہ اگر لفظ کا جزو اس کے حاصل شدہ معنی کے کسی حصے پر دلالت کرتا ہے تو وہ مرکب ہے، خواہ وہ ترکیب اسنادی ہو، جیسے: "قام زید" (زید کھڑا ہوا) اور "زید قائم" (زید کھڑا ہے)۔ یا وہ ترکیبِ مزجی ہو جیسے "خمسة عشر" اور "بعلبک"۔ یا وہ ترکیبِ اضافی ہو، جیسے: "غلام زید" (زید کا غلام) اور "باب الدار" (دروازے کا کواڑ)۔ اور اگر لفظ کا جزو اس کے حاصل شدہ معنیٰ کے جزو پر دلالت نہ کرے تو وہ مفرد ہے، بایں طور کہ یا تو اس لفظ کا اپنا کوئی جزو ہی نہ ہو، جیسے "باء" (حرفِ جر)۔ یا پھر اس کے اجزاء موجود ہوں مگر ان میں سے کوئی بھی اس کے معنی کے کسی حصے پر دلالت نہ کرے، جیسے "زید"۔ کیونکہ اس میں "ز" "ی" اور "د" اپنی جگہ پر حروفِ تہجی کو ظاہر کرتے ہیں، لیکن یہ لفظ کے اصل معنی (معین ذات) کا کوئی حصہ ظاہر نہیں کرتے۔ اور اسی طرح "عبد اللہ" یا "تأبط شراً" جیسے الفاظ بھی ہیں جو کسی معین شخص کے لیے بطورِ علم (نام) استعمال ہوتے ہیں۔ تو یہ بھی مفرد شمار ہوں گے۔

## مفرد

مفرد کی تین قسمیں ہیں: اسم، فعل، اور حرف۔ کیونکہ لفظ مفرد یا تو اپنے معنی میں خود مستقل نہیں ہو گا، یعنی اس کا معنی کسی دوسرے لفظ پر موقوف ہو گا، یا پھر وہ اپنے معنیٰ میں مستقل ہو گا، اگر وہ اپنے معنیٰ میں خود مستقل نہ ہو تو وہ حرف ہے۔ حرف کا مفہوم صرف اس وقت واضح ہوتا ہے جب وہ کسی ایسے لفظ کے ساتھ آئے جو اس کے معنی سے متعلق ہو۔ مثلاً: **قبضتُ من الدراهم** میں لفظ "الدراھم" ایک ایسا معنی رکھتا ہے جو "من" کے مفہوم سے متعلق ہے، کیونکہ "من" تبعیض (یعنی کچھ حصہ) پر دلالت کرتا ہے، جب کہ یہ دلالت صرف "الدراھم" کے مفہوم کے

ساتھ جڑ کر واضح ہو سکتی ہے۔ اور اگر مفرد اپنے معنیٰ میں مستقل ہو اگر اس کے معنیٰ کسی اور لفظ کے بغیر سمجھ آسکتے ہیں تو دیکھا جائے گا کہ وہ لفظ اپنی ہیئتِ تصریف (grammatical form) کے ذریعے ماضی، حال یا مستقبل کے تین زمانوں میں سے کسی ایک زمانے پر دلالت کرتا ہے یا نہیں۔ اگر کرتا ہے تو وہ فعل ہے، جیسے "قام" (وہ کھڑا ہوا)، "یقوم" (وہ کھڑا ہو رہا ہے)، "قم" (کھڑا ہو جا)۔ اور اگر وہ اپنی ہیئت تصریف سے کسی زمانے پر دلالت نہیں کرتا تو وہ اسم ہے۔ پھر خواہ وہ بالکل بھی زمانے پر دلالت نہ کرے، جیسے "زید"، یا کسی زمانے کی طرف اشارہ تو کرے، لیکن اپنی ذاتی حیثیت سے اشارہ کرے، اپنی ہیئت کے ذریعے سے نہ کرے، جیسے: "الصبوح" (صبح کے وقت پینے کی چیز)، "الغبوق" (شام کے وقت پینے کی چیز)، "أمس" (گزرا ہوا دن)، "الآن" (موجودہ وقت)، "غداً" (آئندہ دن)۔ اسی وجہ سے مفرد الفاظ کو تین بنیادی اقسام میں تقسیم کیا جاتا ہے: حرف، فعل، اور اسم۔

## اسم

اسم وہ لفظ ہے جو اپنے معنی پر خود دلالت کرے اور اس کی بنیاد یعنی ڈھانچے کی وجہ سے اس میں زمانہ شامل نہ ہو۔ پھر اسم یا کلی ہو گا، یا جزئی ہو گا، کیونکہ اس کے مفہوم میں متعدد افراد میں مشترک ہونا صحیح ہو گا یا نہیں ہو گا، اگر پہلا ہے تو وہ کلی ہے اور اگر دوسرا ہو تو وہ جزئی ہے۔ پس کلی وہ ہے جس کا محض تصور ہی اس میں کسی کی شرکت سے مانع نہ ہو، پھر خواہ اس میں شرکت واقع ہوئی ہو جیسے حیوان، انسان اور کاتب، یا اس میں شرکت اپنے امکان کے باوجود واقع نہ ہوئی ہو، جیسے سورج، یا پھر شرکت اسمیں اس لیے واقع نہیں ہوئی کیونکہ یہ ممکن نہیں تھی، جیسے الٰہ یعنی معبود۔ یعنی اگر لفظ کا محض معنیٰ شرکت کو قبول کرتا ہے تو وہ کلی ہے۔ اور جزئی وہ اسم ہے جس کا مفہوم صرف ایک فرد پر لاگو ہو اور دوسروں میں اس کا اشتراک ممکن نہ ہو، جیسے: "زید" کسی

مخصوص شخص کا نام، اور جیسے ضمائر "هو" اور "هي"۔ کیونکہ زید اور ''ہو'' کا معنیٰ شرکت کو قبول نہیں کرتا، لہذا یہ جزئی ہیں۔ اور کلی کا معنیٰ اس کے افراد میں بغیر شدت اور سبقت کے فرق سے برابر پائے جائیں تو وہ کلی متواطی کہلاتی ہے، جیسے انسان کا لفظ حیوان اور ناطق ہونے کے اعتبار سے تمام انسانوں میں برابری کے ساتھ پایا جاتا ہے۔ اور اسی طرح فرس (گھوڑا)، اس کے افراد میں سے کسی فرد میں بھی اس کے معنیٰ زیادتی کے ساتھ نہیں پائے جائیں گے۔ اسے کلی متواطی اس لیے کہتے ہیں کیونکہ اس کے افراد باہم متوافق ہوتے ہیں۔ عربی میں ''تواطأ فلان وفلان'' کہنے کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ فلاں اور فلاں باہم متفق ہو چکے ہیں۔ اور اگر کلی کا مفہوم مختلف افراد میں مختلف ہو تو وہ کلی مُشَکِّک کہلاتی ہے، جیسے: "الوجود" (موجود ہونا) اور الأبیض (سفید)، پھر چاہے مفہوم کا مختلف ہونا وجوب وامکان کے اعتبار سے ہو جیسے وجود کا مفہوم ہے، کیوں کہ اللہ تعالیٰ کے لیے وجود واجب ہے، جبکہ مخلوق کے لیے وجود ممکن ہے۔ یا مفہوم کا مختلف ہونا استغناء اور محتاج ہونے کے اعتبار سے ہو، جیسے کلی ''وجود'' اجسام پر صادق آتی ہے مگر وہ محل کے محتاج نہیں ہوتے، اور یہ وجود اعراض پر صادق آتا ہے مگر اعراض محل کے محتاج ہوتے ہیں۔ اور اسی طرح کلی کا معنیٰ کا مختلف ہونا کمی یا اضافے کے اعتبار سے بھی ہوتا ہے، جیسے نور سورج میں زیادہ اور چراغ میں کم ہوتا ہے۔ اس کلی کا نام مُشَکِّک اس لیے ہوتا ہے کہ دیکھنے والا شبہ میں پڑ جاتا ہے کہ آیا یہ لفظ متواطئ (یکساں) ہے کیونکہ اس کا مفہوم ایک جیسا ہے، یا کلی مشترک (مختلف معانی والا) ہے کیونکہ اس کے افراد میں فرق پایا جاتا ہے۔

کلی کی بھی دو قسمیں ہیں: جنس اور مشتق۔ کیونکہ اگر کلی کسی غیر معین ذات پر دلالت کرے، جیسے گھوڑا، انسان، سیاہی اور اس جیسی دیگر چیزیں جو صرف حقیقت پر دلالت کرتی ہیں، تو اس کلی کو جنس یعنی اسم جنس کہا جاتا ہے، اور جنس ایسا لفظ ہے جو صرف حقیقت ذہنیہ کے لیے ہی وضع کیا گیا ہے۔

اور اگر کلی کسی ایسی ذات پر دلالت کرے جو کسی متعین صفت کی حامل ہو، تو اسے مشتق کہا جاتا ہے، جیسے کالا، گھڑسوار وغیرہ۔

اسی طرح جزئی کی بھی دو قسمیں ہیں: علم اور ضمیر۔ کیونکہ اگر لفظ اپنی دلالت میں مستقل ہو، یعنی اسے کسی ایسی چیز کی ضرورت نہ ہو جو اس کی وضاحت کرے، تو اسے علم کہا جاتا ہے، جیسے "زید" اور "عبداللہ"۔ اور اگر لفظ مستقل نہ ہو، بلکہ کسی ایسی چیز کا محتاج ہو جو اس کی وضاحت کرے، تو وہ مضمر (ضمیر) کہلاتا ہے، جیسے "ھو" (وہ مذکر) اور "ھي" (وہ مؤنث)، کیونکہ ضمائر کے لیے یہ ضروری ہوتا ہے کہ کوئی چیز ان کی وضاحت کرے۔ البتہ ضمیر اور حرف میں فرق یہ ہوتا ہے کہ حرف اپنے معنی میں بالکل مستقل نہیں ہوتا اور اس کا معنی تب تک نہیں سمجھا جا سکتا جب تک کہ کوئی اور لفظ نہ ہو جس کے ساتھ اس کا معنی جڑا ہوا ہو۔ جبکہ ضمیر اپنے معنی میں مستقل ہوتی ہے اور اس کا مطلب کسی اور لفظ کے بغیر بھی سمجھا جا سکتا ہے، بس اس کے لیے ایک گونہ وضاحت درکار ہوتی ہے۔ اسی لیے ضمیر اسم ہوتی ہے اور حرف سے مختلف ہوتی ہے۔

## محض مدلول کے اعتبار سے لفظ کی تقسیم

محض مدلول کے اعتبار سے لفظ کی پانچ قسمیں ہیں: پہلی قسم یہ ہے کہ لفظ کا مدلول صرف معنیٰ ہو، دوسری قسم یہ ہے کہ مدلول ایسا مفرد لفظ ہو جو استعمال میں آتا ہو، تیسری یہ کہ مدلول ایسا مفرد لفظ ہو جو مہمل (بے معنیٰ) ہو، چوتھی قسم یہ کہ ایسا مرکب لفظ ہو جو مستعمل ہو، پانچویں قسم یہ کہ مدلول کوئی مہمل مرکب لفظ ہو۔ یہ قسمیں اس وجہ سے ہیں کہ کسی لفظ کا مدلول یا معنیٰ ہو گا یا لفظ۔ اور اگر لفظ ہو تو کبھی مفرد ہو گا اور کبھی مرکب، اور ان دونوں میں سے ہر ایک کبھی مستعمل ہو گا اور کبھی مہمل۔ تو کل ملا کر پانچ قسمیں بن گئیں:

1. پہلی قسم یہ ہے کہ مدلول کسی معنی پر دلالت کرے، یعنی ایسا مفہوم ہو جو کوئی لفظ نہ ہو، جیسے حیوان یا "زید" (جب بطورِ علم کسی شخص کے لیے استعمال ہو)۔ یہی وہ قسم ہے جسے ہم کلی اور جزئی میں تقسیم کر چکے ہیں۔

2. دوسری قسم یہ ہے کہ مدلول کسی مفرد مستعمل لفظ پر دلالت کرے، جیسے "کلمہ" کا لفظ، کیونکہ اس کا مدلول وہ لفظ ہے جو کسی مفرد معنی کے لیے وضع کیا گیا ہو، جیسے اسم، فعل، اور حرف۔ اس لیے "کلمہ" خود بھی لفظ ہے اور اس کا معنی بھی لفظ ہی ہے۔

3. تیسری قسم یہ ہے کہ مدلول کسی مفرد غیر مستعمل (مہمل) لفظ پر دلالت کرے، جیسے حروفِ تہجی کے نام۔ مثال کے طور پر "ض"، "ر" اور "ب" کو دیکھیے: یہ خود کسی معنی کے لیے وضع نہیں کیے گئے، لیکن ان میں سے ہر ایک کے لیے ایک مخصوص نام رکھا گیا ہے، جیسے "ض" کے لیے "ضاد"، "ر" کے لیے "راء"، اور "ب" کے لیے "باء"۔ تو "حروفِ تہجی" ایک لفظ ہے، اور اس کا مدلول بھی ایک لفظ ہے، لیکن ایسا لفظ جو کسی معنی کے لیے وضع نہیں کیا گیا۔

4. چوتھی قسم یہ ہے کہ مدلول کسی مرکب مستعمل لفظ پر دلالت کرے، جیسے "خبر" کا لفظ، کیونکہ خبر کا مدلول ایک مرکب لفظ ہوتا ہے جو کسی مفہوم کے لیے وضع کیا گیا ہو، جیسے "زید قائم" ہے۔ پس "خبر" ایک لفظ ہے، اور اس کا ایک مدلول ہے، جو محض معنیٰ نہیں بلکہ لفظ ہے۔

5. پانچویں قسم یہ ہے کہ مدلول کسی مرکب غیر مستعمل (مہمل) لفظ پر دلالت کرے، جیسے "ہذیان"۔ یعنی کوئی شخص بے ترتیب الفاظ کو جوڑ کر بات کرے، یا ایسا جملہ بنائے جو مجموعی طور پر کسی معنی پر دلالت نہ کرتا ہو، اگرچہ اس جملے کے اجزاء اپنے طور پر کوئی معنی دیتے ہوں، جیسے "ضرب منزلاً" جان بوجھ کر ملا کر کہنا، اور اس جیسی ایسی بہت سی باتیں جن کا کوئی معنیٰ ہی نہیں ہوتا، اگرچہ ہر ہر لفظ کا اپنے طور پر کوئی معنیٰ ہوتا ہے۔ یہ قسم اصلاً وضع کی ہی نہیں گئی، یعنی اہل

عرب نے اسے بنایا ہی نہیں ہے، کیونکہ الفاظ کو جوڑنے کا اصل مقصد تو کوئی فائدہ حاصل کرنا ہوتا ہے، اور یہ قسم بے فائدہ ہے، اس لیے وضع ہی نہیں کی گئی، تاہم موجود تو ہے خواہ ہذیان کی صورت میں ہی ہو، اور یہ واضح ہے کہ ہذیان ایسا مرکب کلام ہے جو مہمل ہوتا ہے۔ اس لیے لفظ "ہذیان" کا ایک مدلول ہے جو کوئی معنیٰ نہیں، بس لفظ ہے اور وہ بھی مہمل ہے۔

## مرکب

مرکب وہ ہے جس کے جزو اس کے معنی کے کسی جزو پر دلالت کریں، دلالت کرنے والی چیز کی یہ ایک ہی قسم ہے۔ مرکب بنانے کا مقصد یہ ہے کہ جو شخص مفردات کی وضع کو جانتا ہو وہ اس کے ذریعے سے نسبتوں اور مرکب معانی کو سمجھ سکے۔ مرکب کی چھ قسمیں ہیں: استفہام (سوال)، امر (حکم)، التماس (درخواست کرنا)، مانگنا، خبر اور تنبیہ یعنی خبردار کرنا۔ کیونکہ متکلم تو مرکب کو مفردات ہی سے بناتا ہے تاکہ کسی کو اپنے من کی بات سمجھا سکے، اسی لیے بعض اوقات یہ مرکب کسی طلب (مانگنے) پر دلالت کرتا ہے، اور بعض اوقات اس کے علاوہ کسی اور چیز پر دلالت کرتا ہے۔ اگر مرکب بذات خود طلب پر دلالت کرے، تو پھر دیکھا جائے گا کہ اگر طلب کسی حقیقت کے جاننے کے لیے ہو، تو یہ استفہام ہو گا، جیسے: "انسان کی حقیقت کیا ہے؟" یا "کیا زید کھڑا ہوا؟" اور اگر طلب کسی چیز کے حصول کے لیے ہو اور اس طلب میں مخاطب پر بالادستی بھی ظاہر ہوتی ہو تو یہ امر ہو گا، جیسے اللہ تعالیٰ کا فرمان: وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ "نماز قائم کرو اور زکوٰۃ ادا کرو"۔ اور اگر طلب کسی چیز کے حصول کے لیے ہو لیکن برابری کی حیثیت کے ساتھ ہو تو یہ التماس ہو گا، جیسے کسی دوست سے کہنا: "مجھے کتاب دے دو، اور لوٹا لے لو"۔ اور اگر طلب کسی چیز کے حصول کے لیے ہو لیکن عاجزی و انکساری کے ساتھ ہو تو یہ سوال ہو گا، جیسے دعا میں کہنا: "اے اللہ! مجھے بخش دے، اے اللہ! مجھ پر رحم فرما"۔ اور اگر مرکب بذات خود طلب پر دلالت نہ کرتا

ہو تو پھر یا تو وہ تصدیق یا تکذیب (سچ یا جھوٹ) کے احتمال کے ساتھ ہو گا، اس صورت میں یہ خبر ہو گا، جیسے: "زید کھڑا ہوا"۔ یا وہ تصدیق یا تکذیب کے احتمال کے بغیر ہو گا، اس صورت میں یہ تنبیہ ہو گا، اور اس میں ترجی (امید)، تمنا (آرزو)، قسم (حلف)، اور ندا (پکارنا) سبھی شامل ہوں گے۔ اسی وجہ سے مرکب کی کل چھ اقسام ہیں، جن میں تنبیہ کی تمام ذیلی اقسام کو صرف ایک ہی قسم شمار کیا گیا ہے۔

## دال اور مدلول کے اعتبار سے لفظ کی تقسیم

لفظ کی دال (راہنمائی کرنے والا) اور مدلول (جس پر راہنمائی کی جائے) یعنی لفظ اور معنی کے اعتبار سے سات قسمیں ہیں: منفرد (واحد)، متباین (مختلف)، مترادف (ہم معنی)، مشترک (متعدد معانی والا)، منقول (منتقل شدہ)، حقیقت (اصل معنی) اور مجاز (استعاراتی معنی)۔ یہ تقسیم اس وجہ سے ہے کہ لفظ اور معنی یا تو ایک ہوں گے، یا دونوں متعدد ہوں گے، یا پھر ایک ہی لفظ کے کئی معانی ہوں گے، یا کئی الفاظ کا ایک ہی معنیٰ ہو گا۔ تو پہلا یہ ہوا کہ لفظ اور معنیٰ ایک ہی ہو جیسے "اللہ"، جو ایک لفظ ہے اور ایک ہی مدلول رکھتا ہے۔ اس کو منفرد اس لیے کہتے ہیں اس میں لفظ اپنے معنیٰ کے ساتھ منفرد یعنی اکیلا ہوتا ہے۔ اور دوسرا یہ ہے کہ لفظ بھی متعدد اور معنیٰ بھی متعدد ہوں، جیسے سیاہی اور سفیدی، اسے متباین کہتے ہیں۔ ایسے الفاظ کو متبائنہ اس لیے کہتے ہیں کہ ان میں سے ہر ایک دوسرے سے معنیٰ کے اعتبار سے جدا ہوتا ہے۔ اور تیسرا یہ ہے کہ لفظ زیادہ ہوں لیکن معنیٰ ایک ہی ہو، جیسے لفظ شیر اور درندہ۔ اس کو مترادف کہتے ہیں کیونکہ یہ لفظ ردیف سے بنایا گیا ہے، اور ردیف کا معنیٰ ہے ایسے دو شخص جو ایک ہی جانور پر سوار ہوں، کیونکہ مترادف میں دو یا زیادہ الفاظ ایک ہی معنیٰ پر دلالت کرتے ہیں۔ اور چوتھا یہ ہے کہ لفظ ایک ہو لیکن اس کے معنیٰ ایک سے زیادہ ہوں، کہ لفظ کو ان تمام معانی میں سے ہر ایک کے لیے وضع کیا گیا ہو، جیسے "عین" جو

آنکھ اور چشمہ دونوں کے لیے استعمال ہوتا ہے۔ اور پانچویں قسم یہ ہے کہ لفظ ایک ہو، معنیٰ زیادہ ہوں لیکن وہ لفظ ان میں سے ہر معنیٰ کے لیے وضع نہیں کیا گیا، بلکہ وضع تو ایک ہی کے لیے تھا، اس کے بعد وہ دوسرے معنیٰ کی طرف منتقل ہوا اور اسی میں مشہور ہو گیا جیسے صلوٰۃ اور دابۃ کا لفظ، اور نحویوں کے یہاں "فاعل" کا لفظ۔ اسے منقول کہتے ہیں، یعنی پہلے معنیٰ کی بنسبت یہ منقول ہی ہوتا ہے، اور دوسرے معنیٰ کی بنسبت منقول الیہ ہوتا ہے۔ پھر اگر اس لفظ کو منتقل کرنے والی شریعت ہو تو اسے منقول شرعی کہا جاتا ہے جیسے "صلوٰۃ"۔ اور اگر منتقل کرنے والا عرف عام ہو تو وہ منقول عرفی کہلاتا ہے، جیسے "دابہ"۔ اور اگر وہ کسی خاص اصطلاح میں منتقل ہوا ہے تو یہ منقول اصطلاحی کہلاتا ہے، جیسے "فاعل" جو نحوی اصطلاح میں مخصوص معنی رکھتا ہے۔ اور چھٹی قسم یہ ہے کہ لفظ ایک ہو، معنیٰ زیادہ ہوں، لیکن لفظ کو ہر معنیٰ کے لیے وضع نہ کیا گیا ہو، بلکہ وضع تو ایک معنیٰ کے لیے کیا گیا ہو پھر کسی مناسبت سے وہ کسی اور معنیٰ میں منتقل ہوا لیکن اس دوسرے معنیٰ میں مشہور نہیں ہوا۔ تب اس حالت میں اگر اس لفظ کو معنیٰ موضوع لہ کے لیے بولا جائے تو یہ حقیقت ہو گا اور اگر معنیٰ منقول الیہ (ثانوی معنیٰ) پر بولا جائے تو یہ مجاز ہو گا جو دال و مدلول کے اعتبار سے لفظ کی ساتویں قسم ہے۔

## ترادف

ترادف وہ ہے جب مختلف مفرد الفاظ ایک ہی مفہوم پر ایک ہی اعتبار سے دلالت کریں۔ جیسے "انسان" اور "بشر"، یہ دونوں الفاظ حیوان ناطق (ناطق: بات کرنے والا) پر دلالت کرتے ہیں، یا "بُر" اور "قمح"، یہ دونوں گندم کے لیے استعمال ہوتے ہیں، یا "جَلَسَ" اور "قَعَدَ"، یہ دونوں بیٹھنے کے معنی میں آتے ہیں۔ اسی طرح اہل عرب سے منقول الفاظ "الصلھب" اور "الشوذب"، یہ دونوں بھی لمبے قد کے لیے بولے جاتے ہیں، جبکہ "البھتر" اور "البحتر" دونوں الفاظ چھوٹے قد کے

لیے استعمال کیے جاتے ہیں، اور بھی اس طرح کے کئی سارے الفاظ پائے جاتے ہیں۔ ترادف پائے جانے کی وجہ یہ بھی ہو سکتی ہے کہ مختلف قبائل کی طرف سے مختلف الفاظ کو وضع کیا گیا ہو، مثلاً ایک قبیلے نے لفظ "قمح" کو ایک معروف اناج کے لیے استعمال کیا، جبکہ دوسرے قبیلے نے اسی اناج کے لیے لفظ "بُر" کو اختیار کر لیا، اس طرح جب دونوں الفاظ مشہور ہو جائیں (تو ترادف وجود میں آتا ہے)۔ یا پھر اپنے اظہار کے ذرائع کو بڑھانے کے لیے ترادف وجود میں آتا ہے، تاکہ انسان اپنے دل کی بات کو مختلف الفاظ میں بیان کر سکے۔ یعنی ادبی خوبصورتی اور بدیع میں وسعت کے لیے۔ اس کی مثال سجع (نثر میں الفاظ کی یکسانیت ظاہر کرنا): جیسے **ما أبعد ما فات وما أقرب ما هو آت** (گزری ہوئی چیز کتنی دور ہے اور آنی والی چیز کتنی قریب ہے)۔ اگر یہاں "مضی" کی جگہ "فات" نہ آتا تو الفاظ کی یہ یکسانیت نہ بن پاتی۔ اور اسی میں سے ایک مجانسہ (مشابہت) بھی ہے: جیسے **اشتريتُ البُر وأنفقته في البِر** (میں نے گندم خریدی اور اسے نیکی میں خرچ کر دیا)۔ اگر یہاں "بُر" کی جگہ "قمح" بولا جاتا تو عبارت میں یہ فصاحت نہ آتی۔ اور بداعت ہی میں قلب (یعنی لفظوں کو الٹنے کی خاصیت) بھی شامل ہے، جیسے قرآن میں ہے: **وَرَبَّكَ فَكَبِّرْ** (اور اپنے رب کی بڑائی بیان کرو)۔ اگر **والله فكبر** کہا جاتا تو **ربك** اور **كبر** کے الفاظ میں یہ خاص ہم آہنگی نہ بنتی۔ چنانچہ ترادف نے تو عربی زبان کو مستغنی کر دیا ہے، تاہم ترادف خلاف اصل ہے، اصل تو یہ ہے کہ ترادف نہ پایا جائے۔ چنانچہ جب کسی لفظ کے بارے میں تردد ہو کہ یہ مترادف ہے یا غیر مترادف ہے تو اس کا غیر مترادف ہونا راجح کہلائے گا۔ کیونکہ اصل یہ ہے کہ لفظ کو ایسے معنٰی کے لیے وضع کیا جائے کہ اس معنٰی کے لیے کوئی دوسرا لفظ وضع ہی نہ کیا گیا ہو، اور اسی طرح دوسرا لفظ اسی چیز کو ظاہر کرتا ہے جسے پہلے لفظ سے پہچانا جاتا ہے۔ اسی لیے بعض علماء نے ترادف کا انکار کیا ہے، ان کا کہنا ہے کہ ہر لفظ کا ایک منفرد مفہوم ہوتا ہے، جو دوسرے لفظ سے

مختلف ہوتا ہے۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ عربی زبان میں ترادف کا وجود ہے، اور اہل عرب سے کلام میں یہ منقول بھی ہے، کیونکہ عرب مختلف قبائل پر مشتمل تھے، اور اس وجہ سے ترادف کا پیدا ہونا ایک لازمی امر تھا، اگرچہ ترادف عربی زبان کا بنیادی اصول نہیں۔

## اشتراک

اشتراک یہ ہے کہ ایک لفظ دو مختلف حقیقتوں کے لیے ابتدائی طور پر وضع کیا گیا ہو، جبکہ مشترک لفظ وہ ہوتا ہے جو دو یا دو سے زیادہ معانی کے لیے وضع کیا گیا ہو، جیسے "عین"، اسے بینائی، چشمہ، اور سونے کے لیے استعمال کیا جاتا ہے، اور اسی طرح "روح" کو زندگی کی علامت، اللہ سے تعلق کے ادراک، اور حضرت جبرائیل علیہ السلام تینوں کے لیے بولا جاتا ہے۔ مشترک لفظ کا عربی زبان میں پایا جانا درست ہے، کیونکہ ہو سکتا ہے کہ مشترک کا وجود دو وضع کرنے والوں کی وجہ سے ہوا ہو، یعنی ایک قبیلہ کسی لفظ کو ایک معنی کے لیے مقرر کرے اور دوسرا قبیلہ اسی لفظ کو کسی اور معنی کے لیے وضع کر دے۔ جیسے ایک قبیلہ "عین" کو بینائی کے لیے متعین کر دے، اور دوسرا اسے چشمے کے لیے وضع کر دے، اور اسی طرح دونوں معانی معروف ہو جائیں۔ اور یہ بھی ممکن ہے کہ مشترک کا وجود اس وجہ سے ہو کہ وضع کرنے والے نے خود اسے مبہم بنانے کے ارادے سے وضع کیا ہو، تاکہ کلام کرنے والا شخص سننے والے کے لیے مطلب کو غیر واضح رکھ سکے، بالخصوص جب صاف الفاظ نقصان کا باعث بن سکتے ہوں۔ جیسے کہ حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ سے ہجرت کے دوران غار کی طرف جاتے ہوئے مروی ہے: **... فَيَلْقَى الرَّجُلُ أَبَا بَكْرٍ، فَيَقُولُ: يَا أَبَا بَكْرٍ، مَنْ هَذَا الرَّجُلُ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْكَ؟ فَيَقُولُ: هَذَا الرَّجُلُ يَهْدِينِي السَّبِيلَ** یعنی ایک شخص ان سے ملا، اور کہنے لگا کہ اے ابو بکر! یہ کون ہیں جو تمہارے ساتھ ہیں؟ تو فرمایا: یہ شخص مجھے راستہ دکھا رہے ہیں۔ (بخاری)۔ بہر حال لغت عربی میں

مشترک الفاظ موجود ہیں۔ ابو الحسن بصری فرماتے ہیں کہ اہل زبان نے لفظ ''قرء'' کو طہر اور حیض دونوں کے لیے استعمال کیا ہے، حالانکہ وہ دونوں ایک دوسرے کی ضد ہیں، جس سے معلوم ہوا کہ لغت عرب میں اسم مشترک موجود ہے۔ اور قرآن میں بھی یہ استعمال ہوا ہے، جیسے فرمان باری تعالیٰ: **ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ**، اور اسی طرح: **وَاللَّيْلِ إِذَا عَسْعَسَ** اس لفظ یعنی ''عسعس'' کا مطلب رات کا آنا یا جانا دونوں ہو سکتا ہے۔ یہ سب اس بات کی دلیل ہیں کہ مشترک الفاظ عربی زبان میں موجود ہیں۔ تاہم اصل قاعدہ یہ ہے کہ ہر معنی کے لیے ایک خاص لفظ ہو، یعنی اشتراک خلافِ اصل ہے۔ چنانچہ اگر کسی لفظ میں یہ تردد ہو جائے کہ یہ مشترک ہے یا منفرد تو غلبہ ظن کی بناء پر اسے منفرد ہی کہا جائے گا، اور یہاں اشتراک کا امکان کمزور تر ہو گا۔ اگر اس امکان کو کمزور نہ کہا جائے تو یہ خلاف اصل ہو گا، کیونکہ اس صورت میں اشتراک اور انفراد کے احتمالات ایک دوسرے کے برابر کہلائیں گے، جو ہر ہر لفظ میں ہو سکتا ہے، اور اس طرح تو بغیر قرینے کے کسی بھی لفظ سے مراد کی تعیین ممکن نہ ہو سکے گی۔ اسی لیے مشترک لفظ کے معنیٰ کی تعین اور اس کے متعدد معانی میں سے کسی ایک کو ترجیح دینا کسی قرینے کا محتاج ہوتا ہے، تو ایسا قرینہ ہونا ضروری ہے جو معنائے مراد کو واضح کرے، اگر مشترک خلاف اصل نہ ہوتا تو پھر نصوصِ شرعیہ سے استدلال ممکن نہ رہتا، کیونکہ ہر لفظ کے کئی معانی ہونے کے باعث شارع کا اصل مقصود معلوم نہ ہو پاتا۔ اسی وجہ سے اشتراک خلافِ اصل کہلائے گا۔

اور یہ جائز ہے کہ مشترک لفظ کو اس کے تمام معانی میں بیک وقت حقیقت کے طور پر استعمال کیا جائے، کیونکہ قرآن کریم میں ایسا ہوا ہے، دیکھیں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: **إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ**(الأحزاب:56) دیکھیں اللہ کی طرف سے "صلاۃ" کا مطلب مغفرت، اور غیر اللہ کی طرف سے صلاۃ کا مطلب استغفار ہے، کیونکہ صلاۃ ایک مشترک لفظ ہے، جس کے

دونوں معانی ہیں، مگر آیت میں یہ لفظ "صلاۃ" بیک وقت دونوں معنوں میں استعمال ہوا ہے، کیونکہ آیت میں اسے اللہ اور ملائکہ دونوں کی طرف منسوب کیا گیا ہے، جب کہ یہ ہم جانتے ہیں کہ اللہ کی صلاۃ مغفرت ہے، جبکہ ملائکہ کی صلاۃ استغفار ہے مغفرت نہیں۔ اسی طرح اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: **أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يَسْجُدُ لَهُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ وَالنُّجُومُ وَالْجِبَالُ وَالشَّجَرُ وَالدَّوَابُّ وَكَثِيرٌ مِنَ النَّاسِ** (الحج:18) "کیا آپ نے دیکھا نہیں کہ اللہ کے لیے سجدہ کرتے ہیں جو کچھ آسمانوں میں، زمین میں ہیں، سورج، چاند، ستارے، پہاڑ، چوپائے اور بہت سے لوگ۔" آیت میں اللہ نے سجود سے مراد خشوع کو لیا ہے، کیونکہ چوپایوں سے تو یہی متصور ہو سکتا ہے، جب کہ انسانوں سے متعلق سجود کا مطلب زمین پر پیشانی ٹکانا ہے، تو ثابت ہوا کہ یہاں حقیقت کے طور پر دو معنوں کو مراد لیا گیا ہے۔ اور جہاں تک مشترک کو اس کے ایک معنیٰ چھوڑ کر کسی خاص معنیٰ میں استعمال کا معاملہ ہے تو اس کے لیے ایسے قرینے کی ضرورت ہو گی جو معنائے مرادی کو متعین کر دے۔

## حقیقت اور مجاز

حقیقت وہ لفظ ہے جو اسی معنی میں استعمال ہو، جس کے لیے وہ زبان میں ابتدائی طور پر وضع کیا گیا ہو، جیسے "اسد" کا استعمال درندہ جانور کے لیے کرنا۔ اور مجاز وہ لفظ ہے جو اپنے اصل لغوی معنی کے علاوہ کسی اور معنی میں استعمال ہو، لیکن ان دونوں معنوں کے درمیان کوئی تعلق موجود ہو، جیسے "اسد" کا استعمال بہادر آدمی کے لیے کرنا۔ مجاز کی تین اقسام ہیں: پہلی یہ کہ مفرد الفاظ میں مجاز ہو، جیسے **رأيت أسداً** (میں نے شیر دیکھا) کہہ کر بہادر آدمی مراد لیا جائے۔ اور دوسری قسم یہ کہ صرف ترکیب میں مجاز ہو، جیسے کسی شاعر کا شعر ہے:

**أَشَابَ الصَّغِيرَ وَأَفْنَى الكبيرَ**

## كَرُّ الغَداةِ ومَرُّ العَشِي

"بچوں کو جوان کر دیا اور بڑوں کو مار ڈالا دنوں کے لوٹنے اور راتوں کے گزرنے نے۔"

اس شعر میں "**الإشابة**" (جوان کرنا)، "**الإفناء**" (ختم کرنا)، "**الكر**" (واپسی)، اور "**المر**" (گزرنا) یہ سب حقیقی استعمال میں آئے ہیں، لیکن "صبح کی واپسی" اور "شام کے گزرنے" کو "جوان کرنے" اور "ختم کرنے" کی طرف جو منسوب کیا گیا یہ نسبت مجازی ہے، حقیقت میں یہ کام کسی اور ذات کی طرف منسوب ہیں، اور یہی مجاز ہے۔ کیونکہ یہ افعال تو در حقیقت اللہ تعالیٰ کی طرف سے انجام پاتے ہیں۔ مجاز کی تیسری قسم وہ ہے جس میں مجاز دونوں سطحوں پر ہو، یعنی مفرد الفاظ میں بھی اور ترکیب میں بھی، جیسے کسی سے مزاحاً کہنا: "**أحياني اكتحالي بطلعتك**" (آپ کی جھلک کے سرمے نے مجھے زندہ کر ڈالا)، مطلب یہ ہے کہ "آپ کی زیارت نے مجھے خوش کر دیا"۔ یہاں: زندہ کرنے کو "خوشی" کے معنی میں استعمال کیا گیا، جو مجاز ہے۔ اور سرمہ لگانے کو "دیکھنے" کے لیے استعمال کیا گیا، جو مجاز ہے۔ اس کے بعد ترکیبی سطح پر بھی مجازاً "زندہ کرنے" کو زیارت سے منسوب کیا گیا، حالانکہ زندہ کرنے والا صرف اللہ تعالیٰ ہے۔ اس طرح یہ مجاز مفردات میں بھی ہے اور ترکیب یعنی جملے میں بھی ہے۔

مجاز کے استعمال کے لیے حقیقی اور مجازی معنی کے درمیان تعلق کا پایا جانا ضروری ہے۔ یہ تعلق ان اقسام میں سے ہونا چاہیے جنہیں اہل عرب نے استعمال کیا ہو، لیکن یہ ضروری نہیں کہ یہی مخصوص الفاظ یا جملے اہل عرب نے استعمال کیے ہوں۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ ہر فرد اپنی مرضی سے کوئی جملہ یا لفظ بطور مجاز استعمال کر سکتا ہے، بشرطیکہ اس میں حقیقی اور مجازی معنی کے درمیان کوئی منطقی تعلق موجود ہو، جیسے سببیت کا تعلق، یا حالیت کا تعلق وغیرہ، البتہ تعلق کی نوعیت وہی ہونی چاہیے جو اہل عرب نے اپنائی ہو، جیسے کل کو جزو سے منسوب کرنا، یا سبب کو مسبب سے جوڑنا

وغیرہ۔ لیکن جزئیات، یعنی مخصوص جملے اور الفاظ کے استعمالات، کا اہل عرب سے منقول ہونا ضروری نہیں۔ ہر شخص اپنی مرضی سے نئے مجازی انداز میں اظہار کر سکتا ہے، جب تک کہ وہ انہی تعلقات کی اقسام میں رہے جو اہل عرب نے تسلیم کیے ہیں۔ اور اہل عرب کے ہاں مجاز معتبر کے تعلقات کی مختلف اقسام ہیں، جنھیں بعض نے پچیس (25)، بعض نے اکتیس (31)، اور بعض نے بارہ (12) شمار کی ہیں۔ اہم ترین اقسام درج ذیل ہیں:

تعلق کی پہلی قسم سببیّت ہے (سبب کا جو نام ہے وہ مسبب کو دے دینا)۔ سببیّت والے تعلق کی چار اقسام ہیں: پہلی قسم سببیتِ قابلیت ہے، یعنی کسی چیز کو اس کے قابل (جس میں وہ چیز موجود ہو) کے نام سے پکارا جائے۔ جیسے یوں کہنا: "**سال الوادي**" (وادی بہہ گئی) مراد یہ ہے کہ وادی کا پانی بہہ گیا، یہاں پانی کو وادی سے تعبیر کیا گیا، کیونکہ وادی ہی ایک ایسا قابل ہے جو پانی کو سنبھالتی ہے۔ لہذا سبب یعنی وادی کا نام مسبب یعنی پانی کو دے دیا گیا۔ دوسری قسم سببیتِ صوریہ ہے، جیسے ہاتھ بول کر قدرت مراد لینا، کیونکہ قدرت ہاتھ کی صورت ہے، اور قدرت ہاتھ میں ایسے گھلی ملی ہوتی ہے جیسے کوئی صورت اپنے مادہ کے ساتھ گھلی ہوئی ہوتی ہے، جیسے اس مقولے میں مجازی طور پر ہاتھ بول کر قدرت مراد لی گئی ہے: "**يد الأمير تطال كل عابث**" (بادشاہ کا ہاتھ ہر بدمعاش تک پہنچتا ہے)، یعنی بادشاہ کی قدرت ہر شرپسند کو سزا دینے کی اہلیت رکھتی ہے۔ تیسری قسم سببیتِ فاعلیہ ہے، جیسے بارش برسنے پر مجازاً کہنا: "**نزل السحاب**" (بادل برسا)، یہاں بارش کو بادل کے نام سے موسوم کیا گیا، کیونکہ بارش کا سبب بادل ہی ہیں۔ چوتھی قسم سببیتِ غائیہ ہے، جیسے آیت قرآنی میں خمر یعنی شراب بول کر انگور مراد لیے گئے: "**إِنِّي أَرَانِي أَعْصِرُ خَمْرًا**" (میں نے خواب میں دیکھا کہ میں شراب نچوڑ رہا ہوں) یعنی انگور نچوڑ رہا ہوں۔ شراب بول کر

انگور مراد لیے گئے، کیونکہ انگور نچوڑنے کا مقصد شراب بنانا ہوتا ہے۔ لہذا انگور کو شراب سے تعبیر کیا گیا۔

مجازی تعلق کی دوسری قسم مسببیت ہے، یعنی سبب کو مجازاً وہ نام دینا جو سبب کا نام ہے، مثال کے طور پر کسی مہلک مرض کو موت کہنا، لہذا ہلاک کر دینے والی بیماری کو موت کہنا اسی دوسری قسم میں داخل ہے کہ مسبب کا نام سبب کو دیا گیا۔

تیسری قسم مشابہت ہے، یعنی صفت میں مشترک ہونا۔ لیکن یہ اس قدر واضح ہونا ضروری ہے کہ ذہن اس مجاز کی طرف منتقل ہو سکے، لہذا قرینہ موجود ہونے کی صورت میں یہ سمجھا جا سکے کہ یہ لفظ بول کر فلاں چیز مراد لی گئی ہے، پھر یہ مجاز کبھی تو معقول ہوتا ہے، جیسے بہادر شخص کو مجازاً شیر بولنا، اور کبھی حسی ہوتا ہے، جیسے دیوار پر منقش شیر کی تصویر کو شیر بولنا۔

مجازی تعلق کی چوتھی قسم مضادہ ہے، یعنی کسی چیز کو مجازاً وہ نام دینا جو اس کی ضد کا ہے، جسے فرمان باری تعالیٰ ہے: **وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُهَا** "اور برائی کا بدلہ اسی جیسی برائی ہے۔" دیکھیں بدلے پر برائی کا اطلاق کیا گیا، باوجودیکہ بدلہ تو اچھائی ہوتی ہے۔ یا مجاز مضادہ وہ ہے جسے کسی اشارے یا کسی کی برائی بتلانے کے لیے مناسبت اور مشابہت کے درجے میں رکھا جائے، جیسے کسی بخیل کو حاتم طائی کہنا اور کسی بزدل کو شیر کہنا۔

اور پانچویں قسم کلیہ ہے، کہ کسی کل کو بولا جائے اور اس سے کل کا جزو مراد لیا جائے، جیسے قرآن بول کر کچھ حصہ مراد لیا جائے مثال کے طور پر فرمان باری تعالیٰ: **يَجْعَلُونَ أَصَابِعَهُمْ فِي آذَانِهِمْ** "وہ لوگ اپنی انگلیاں اپنے کانوں میں ڈال لیتے ہیں۔" مراد انگلیاں نہیں بلکہ انگلیوں کے سرے ہیں جو کانوں کو بند کرنے کے لیے کان میں ڈالے جاتے ہیں، تو آیت میں انگلی بول کر انگلیوں کے سرے مراد لیے گئے۔

مجازی تعلق کی چھٹی قسم مجاز جزئیت ہے، یعنی جزء بول کر کل مراد لیا جائے، جیسے فرمان باری تعالیٰ: "پس کسی مؤمن گردن کو آزاد کرنا (لازمی ہے)۔" مراد غلام کی آزادی ہے، مگر گردن بولا گیا، جو غلام کا ایک جزو ہے، اور مراد غلام انسان لیا گیا۔

ساتویں قسم استعداد ہے، یعنی کسی چیز کو وہ نام دینا جس کی اس میں صلاحیت ہے، جیسے شراب (بننے کے مراحل میں) گھڑے میں رکھی ہو تو اس وقت اسے مسکر (نشہ آور) کہنا، حالانکہ ابھی اس حالت میں وہ نشہ آور نہیں بلکہ اس میں نشہ پیدا کرنے کی محض صلاحیت ہے۔

مجازی تعلق کی آٹھویں قسم مجاورت ہے، یعنی کسی چیز کو وہ نام دینا جو اس کے ساتھ پائی جاتی ہو، جیسے پانی سینچنے والے اونٹ، خچر یا گدھے کو عربی میں راویہ کہا جاتا ہے، مگر اس نام کا اطلاق مجاورت کی وجہ سے بجائے ان جانوروں کے مشکیزے پر کرنا یہ مجاز ہے۔

تعلق کی نویں قسم زیادت ہے، یعنی کلام میں کوئی کلمہ مجازاً اضافی رکھ دیا جائے جب کہ حقیقت میں وہ کلمہ ساقط ہو، ایسی صورت میں اس کلمہ کے اضافی ہونے کا مؤقف اپنایا جاتا ہے، جیسے فرمان باری تعالیٰ: لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ "نہیں اس کی جیسی کوئی چیز۔" اسے مجاز بالزیادہ کہا جاتا ہے، مطلب یہ ہے کہ اس کی جیسی کوئی چیز نہیں، یہاں کاف زائد ہے، کیونکہ اس کا معنیٰ بھی مثل ہے، اگر اسے زائد نہ مانیں تو لازم آئے گا کہ اللہ کا مثل موجود ہے، حالانکہ یہ محال ہے، اس بناء پر لازماً کاف کو تاکید کی غرض سے زائد مانا جائے گا۔

مجازی تعلق کی دسویں قسم یہ ہے کہ کسی چیز کا نام وہ رکھ دینا جو وہ پہلے تھی، پھر خواہ وہ شے جامد ہو جیسے آزاد کردہ غلام کو عتیق (غلام) کہنا، یا وہ چیز مشتق ہو، جیسے جو آدمی کسی کو مار کر فارغ ہو چکا ہو اسے ضارب (مارنے والا) کہا جائے۔

گیارھویں قسم وہ تعلق ہے جو مصدر اور اسم فاعل و مفعول کے درمیان ہوتا ہے، ان میں سے ہر ایک مجازاًدوسرے کی جگہ بولا جاتا ہے۔ اس کی چھ قسمیں ہیں: پہلی یہ کہ اسم فاعل کانام اسم مفعول کو دے دیا جائے، جیسے فرمان باری تعالیٰ: **مِنْ مَاءٍ دَافِقٍ** "اچھلنے والے پانی سے" حالانکہ مراد اچھلاہوا پانی ہے، اہل عرب کا مقولہ "**سرٌّ کاتمٌ**" (چھپانے والا راز) یہاں بھی چھپاہوا راز مراد ہے۔ دوسری قسم اسم مفعول کانام اسم فاعل کو دے دیا جائے، جیسے آیت: **حِجَابًا مَسْتُورًا** "چھپایاہوا حجاب"، حالانکہ مراد چھپانے والا حجاب ہے۔ اور آیت: **إِنَّهُ كَانَ وَعْدُهُ مَأْتِيًّا** "بے شک اس کاوعدہ آیاہوا ہے۔" یعنی آنے والا مراد ہے۔ تیسری قسم یہ ہے کہ مصدر کانام اسم فاعل کو دے دیا جائے، جیسے اہل عرب کا کہنا: **رَجلٌ صومٌ وعدلٌ**. (ایسا آدمی جو روزہ اور انصاف ہے) یہاں مراد روزہ رکھنے والا اور انصاف کرنے والا ہے۔ چوتھی قسم یہ ہے کہ مصدر پر اسم فاعل کا اطلاق کیا جائے، جیسے کہتے ہیں: **قم قائماً واسکت ساکتاً** دیکھیں یہاں اصل مراد مصدر یعنی قیاماً اور سکوتاً ہے۔ پانچویں قسم یہ کہ اسم مفعول کو مصدر پر اطلاق کیا جائے جیسے فرمان باری تعالیٰ: **بِأَيِّكُمُ الْمَفْتُوْنُ** "تم میں سے کس کے ساتھ فتنہ ہے۔" یہاں مفتون کا اطلاق فتنہ پر کیا گیا۔ چھٹی قسم مصدر کو اسم مفعول پر اطلاق کرنا، جیسے فرمان باری تعالیٰ: **هَذَا خَلْقُ اللَّهِ** "یہ اللہ کی خلقت ہے۔" مراد مخلوق ہے، اور اسی طرح یہ آیت: **وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِنْ عِلْمِهِ** "اور وہ اس کے علم میں سے کسی چیز کا احاطہ نہیں کرسکتے۔" یہاں علم سے مراد معلوم ہے۔

کلام میں مجاز کا آجانا کبھی تو بالذات ہوتا ہے اور کبھی کسی کی تابعداری میں مجاز آتا ہے۔ مجاز بالذات صرف اسم جنس میں ہوتا ہے، یعنی جو چیز کسی ایسی ذات پر دلالت کرے جس میں یہ صلاحیت ہو کہ وہ کسی بھی وصف کا اعتبار کیے بغیر بہت سوں پر صادق آسکے، جیسے دلیر شخص کو شیر

کہنا، اور شدید زدوکوب کے لیے قتل کا لفظ مجازاً کہنا۔ اور جن چیزوں میں مجاز بالذات نہیں آتا وہ چند چیزیں ہیں:

ایک تو حرف ہے، حرف میں مجاز نہیں ہوتا، کیونکہ یہ اکیلا تو اپنا معنیٰ ہی نہیں دیتا، بلکہ کسی متعلق کے ساتھ مل کر ہی اپنا معنیٰ بتاتا ہے۔ اور جب اکیلا اپنا معنیٰ نہیں دیتا تو اس میں مجاز بھی نہیں ہو سکتا، کیونکہ مجاز تو خود اس بات کی شاخ ہے کہ پہلے کلام اپنا معنیٰ ادا کرتا ہو، البتہ اس میں مجاز تبعاً داخل ہونے کی وضاحت یہ ہے کہ حرف کے متعلقات کا استعمال مجازی ہو، لہذا مجاز در حقیقت حرف کے متعلقات میں ہوتا ہے، جیسے آیت: **فَالْتَقَطَهُ آلُ فِرْعَوْنَ لِيَكُونَ لَهُمْ عَدُوًّا وَحَزَنًا** "پس اسے (موسیٰ کو) اٹھالیا فرعون کے اہل خانہ نے تا کہ یہ ان کا دشمن اور غم بن جائے۔" موسیٰ کو اٹھانے کی وجہ یہ بیان کرنا کہ وہ دشمن بن جائے یہ نسبت چونکہ مجازی ہے، اس لیے "**ليكون**" پر لام علت لگانا مجازی کہلائے گا۔ دیکھیں یہاں حرف میں مجاز در حقیقت ذات کے تابع ہو کر آیا ہے، کیونکہ حرف میں مجاز نہیں ہوتا۔

مجاز بالتبعیت کی دوسری قسم فعل اور اس کی قسمیں اور اسی طرح مشتق اور اس کی قسمیں ہیں، جیسے ضارب وغیرہ، کیونکہ فعل اور مشتق میں سے ہر ایک در حقیقت اپنی اصل یعنی مصدر ہی کے تابع ہوتے ہیں، لہذا یہاں مجاز اصلاً مصدر میں ہوتا ہے۔ چنانچہ مار کر فارغ ہونے والے کو ضارب کہنا اس لیے مجاز بنتا ہے کیونکہ اصل میں ضرب مصدر اور اس کی یہ حالت بجائے حقیقت کے مجاز ہیں۔ جیسے گویا ہم یوں کہہ رہے ہیں: ذو ضرب (مار والا)۔

مجاز بالتبع کی تیسری قسم علَم ہے، کیونکہ اگر علَم اگر وضعی ہو یا کسی نسبت کے بغیر ہی منقول ہوا ہو تو اس بابت کوئی اشکال نہیں کہ یہ مجاز نہیں۔ اور اگر کسی نسبت سے منقول ہوا ہو تو وہ بھی مجاز نہیں، جیسے کوئی شخص اپنے بیٹے کا نام مبارک اس لیے رکھ دے کہ اس کے آنے سے برکت کا فیضان ہوا

ہے، یہ مجاز اس لیے نہیں کہ اگر اسے مجاز مان لیا جائے تو اس کے ساتھ برکت کا تعلق ختم ہونے پر اس شخص کو مبارک بولنا بھی درست نہ ہوگا، حالانکہ اصل میں ایسا نہیں، معلوم ہوا کہ یہ چیز مجاز نہیں ہے۔

حقیقت و مجاز سے متعلق خلاصہ کلام تو ذکر کر دیا گیا۔ جب کہ کلام میں اصل تو حقیقت ہی ہے، یہاں تک کہ اگر معنائے حقیقی و مجازی میں باہم تعارض ہو جائے تو معنائے حقیقی زیادہ راجح ہوگا، کیونکہ مجاز خلاف اصل ہے۔ پس جب کوئی لفظ حقیقت اور مجاز کے درمیان درمیان ہو تو اسے حقیقت پر حمل کرنا راجح ہے، جب کہ مجاز پر اسے حمل کرنا مرجوح ہے، کیونکہ مجاز اس چیز کا محتاج ہوتا ہے کہ پہلے لفظ کو اس کے حقیقی معنٰی کے لیے تو وضع کیا گیا ہو، اور پھر معنائے حقیقی اور مجازی کے درمیان کوئی نسبت بھی ہو، اور پھر اسے مجازی معنٰی کی طرف نقل بھی کیا جائے۔ لیکن اس کے مقابل حقیقت محض وضع اول ہی کی محتاج ہوتی ہے۔ صرف یہی دلیل اس بارے میں کافی ہے کہ مجاز خلاف اصل ہے۔

## حقیقت شرعیہ

اسمائے شرعیہ وہ ہیں جن کی وضع خود شارع سے مستفاد ہو، جیسے افعال مخصوصہ کے لیے لفظ صلوٰۃ، اور خاص ادا کی جانے والی رقم پر لفظ "زکوۃ" کا اطلاق کرنا، اور اسی طرح امساک معروف کے لیے صوم کا اطلاق اور ایسی یقینی تصدیق پر ایمان کا اطلاق کرنا جو دلیل کی بنیاد پر واقع کے مطابق ہو، الغرض ایسی تمام شرعی اصطلاحات جب ایسے معنوں کے لیے بولی جائیں جن کے لیے شرعی اعتبار سے انھیں وضع کیا گیا ہے تو یہ حقیقت شرعیہ کہلائیں گی۔ چنانچہ حقیقت شرعیہ وہ لفظ ہے جسے ان معنوں میں استعمال کیا جائے جن کے لیے شرعی عرف نے اس لفظ کو وضع کیا ہے۔ یعنی وہ ایسا لفظ

ہے جو اپنے لغوی معنیٰ سے کسی اور معنیٰ میں منتقل ہو چکا ہے، اس وجہ سے کہ شریعت نے اسے اس معنیٰ کے لیے استعمال کیا۔

لہٰذا کسی اسم کے شرعی ہونے کے لیے یہ ضروری ہے کہ اس کا تقرر شارع کی طرف سے مستفاد ہو، یعنی وہ اللہ کی طرف سے وحی یعنی قرآن و سنت میں آیا ہو۔ لہٰذا محض فقہاء کا کسی لفظ کو کسی خاص معنیٰ میں استعمال کرنا اس لفظ کو اسم شرعی نہیں بناتا، اور اسی طرح ائمہ و مجتہدین کا کسی لفظ کو خاص معنیٰ میں استعمال کرنا بھی اس لفظ کو اسم شرعی نہیں بنا سکتا۔ کوئی لفظ اسم شرعی اسی وقت کہلائے گا جب اسے صرف شریعت استعمال کرے، یعنی کتاب اللہ، سنت رسول یا اجماع صحابہ میں اس کا استعمال ہوا ہو۔ کیونکہ قرآن کے تو لفظ اور معنیٰ دونوں ہی وحی ہیں، جب کہ سنت کے معنیٰ وحی کے ذریعے آئے ہیں جنھیں رسول ﷺ نے اپنے الفاظ میں تعبیر فرمایا، لہٰذا یہ بھی وحی ہے۔ جب کہ اجماع صحابہ بھی دلیل کی بنیاد پر ہوتا ہے، اس لیے یہ بھی وحی ہی کا حصہ ہے۔ لہٰذا جب لغت عرب میں کسی لفظ کو اس کے معنیٰ موضوع لہ سے ہٹ کر استعمال کیا جائے اور یہ استعمال کتاب اللہ، سنت رسول یا اجماع صحابہ میں آیا ہو تو اس استعمال کو اسم شرعی کہا جائے گا بایں معنیٰ کہ شارع نے اس لفظ کو اس معنیٰ کے لیے مقرر کیا ہے۔ لہٰذا شارع کے مقرر کردہ معنیٰ میں استعمال کرنا حقیقت شرعیہ کہلائے گا۔

## حقائق شرعیہ کا وجود

حقیقت شرعیہ وہ لفظ ہوتا ہے جسے شریعت نے ایسے معنیٰ کے لیے وضع کیا ہو کہ اس معنیٰ پر وہ بلا قرینہ دلالت کرے۔ اب یہ حقیقت شرعیہ موجود ہے یا نہیں؟ اور شارع کے الفاظ میں آئی ہے یا نہیں، اس میں اختلاف ہے۔ قاضی ابو بکر باقلانی کا کہنا ہے کہ حقیقت شرعیہ موجود نہیں، انھوں نے اس کا انکار کیا ہے، جب کہ معتزلہ نے اسے تسلیم بھی کیا اور اسے ثابت بھی کیا ہے، یہی بات

خوارج نے کی اور فقہاء کا مؤقف بھی یہی ہے۔ قاضی ابو بکر نے حقیقت شرعیہ کے نہ ہونے پر دو دلیلیں پیش کی ہیں:

ان میں سے ایک دلیل یہ ہے کہ اگر شارع ایسا کرتے تو یہ بھی لازم تھا کہ وہ امت کو یہ نام نقل کر کے ضرور پہچان کرواتے، اور اگر ایسا نہ ہوتا تو امت اسی بات کی مکلف ہو جاتی کہ وہ ان ناموں کو اپنے طور پر سمجھیں اور یہ چیز تکلیف بما لا یطاق (اپنی قدرت سے زیادہ کا مکلف بنانا) ہے۔ اور پھر اس طرح کی توقیف پر یہ بھی ضروری تھا کہ وہ متواتر ہوتی، کیونکہ ایسے معاملات میں آحاد سے حجیت قائم نہیں ہوتی، جب کہ تواتر موجود نہیں۔ جو اس بات پر دلیل ہے کہ حقیقت شرعیہ اصل میں موجود ہی نہیں۔

دوسری دلیل یہ ہے کہ یہ الفاظ ایسے ہیں جن پر قرآن مشتمل ہے، تو اگر یہ الفاظ لغت میں اپنے مدلولات کے بغیر بھی مفید ہوتے تو اہل لغت کی زبان میں سے نہ ہوتے، کیونکہ کوئی لفظ اپنی ذات اور صورت کی وجہ سے عربی نہیں ہوتا، بلکہ اس وجہ سے ہوتا ہے کہ اسے اہل لغت نے جس خاص معنیٰ کے لیے مقرر کیا ہے وہ اس پر دلالت کرتا ہے، وگرنہ تو وضع کرنے سے پہلے تمام کے تمام الفاظ اپنے طور پر عربی ہی ہوتے، اور یہ ناممکن ہے، اور پھر اس سے یہ بھی لازم آتا کہ قرآن عربی نہ ہو، جب کہ اللہ جل شانہ فرماتے ہیں: **آنا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا** "بے شک ہم نے اسے قرآن عربی بنایا۔" اور اسی طرح فرمایا: **بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ (195)** "واضح عربی زبان میں۔" اور فرمایا: **وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ** "اور ہم نے نہیں بھیجا کوئی رسول مگر اس کی قوم کی زبان میں۔" لہذا قرآن کا غیر عربی ہونا ناممکن ہے۔ جس سے ثابت ہوا کہ الفاظ میں حقیقت شرعیہ اصل میں موجود ہی نہیں۔

تاہم نماز زکوۃ اور حج جیسے جو شرعی نام آئے ہیں ان کے بارے میں قاضی ابو بکر نے فرمایا کہ شارع نے ان الفاظ کو لغوی حقیقتوں میں ہی استعمال کیا ہے۔ لہذا وہ نماز جس کا حکم دیا گیا ہے اس سے مراد دعا ہی ہے، لیکن شارع نے مزید دلائل قائم فرمائے کہ یہ دعا چند ان شرائط کے ساتھ ہی قبول کی جائے گی جو اس کے ساتھ لگائی گئی ہیں۔

جب کہ معتزلہ نے حقائق شرعیہ کے وجود پر دو دلیلیں دی ہیں:

پہلی دلیل یہ ہے کہ شارع نے ایسے بہت سے معنی خود سے بیان کیے جنہیں اہل عرب سمجھتے نہیں تھے، لہذا ان کے لیے ایسے الفاظ بھی ضروری تھے جو ان پر دلالت کریں۔ اور یہ ناممکن ہے کہ ان الفاظ کو وضع کرنے والے اہل عرب ہوں کیونکہ وہ تو ان معانی کو سمجھتے ہی نہیں تھے۔ لہذا وضع کرنے والا اللہ تعالی ہے۔ تو یہ الفاظ شرعی ہیں لغوی نہیں۔ یہ اس چیز کی دلیل ہے کہ حقائق شرعیہ موجود ہیں۔

دوسری دلیل یہ ہے کہ ایمان کو اس کے لغوی معنیٰ کے علاوہ بھی استعمال کیا جاتا ہے، کیونکہ لغت میں ایمان تصدیق کو کہتے ہیں، جب کہ شریعت میں تصدیق کے علاوہ کو بھی ایمان کہا جاتا ہے۔ اس پر رسول اللہ ﷺ کی یہ حدیث دلالت بھی کرتی ہے جو ابن حبان نے ذکر کی: **الإِيمَانُ بِضْعٌ وَسَبْعُونَ شُعْبَةً، أَعْلاَهَا شَهَادَةُ أَنْ لاَ إِلَهَ إِلاَّ اللهُ، وَأَدْنَاهَا إِمَاطَةُ الأَذَى عَنِ الطَّرِيقِ** "ایمان کے ستر سے زائد شعبے ہیں، جن میں سب سے بلند یہ گواہی دینا ہے کہ اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں، اور سب سے کمتر شعبہ یہ ہے کہ راستے سے تکلیف دہ چیز کو ہٹا دیا جائے۔"

دیکھیں حدیث میں تکلیف دہ چیز کو ہٹانا ایمان فرمایا، حالانکہ وہ تصدیق نہیں، اور اسی طرح شریعت میں دین عبادات، نماز اور زکوٰۃ دینے کا نام ہے کیونکہ اللہ جل شانہ نے فرمایا: **وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ** "اور انھیں حکم نہیں دیا گیا سوائے اس کے کہ وہ اللہ

کی عبادت کریں اس کے لیے دین کو خالص کرتے ہوئے۔" ان الفاظ کے بعد فرمایا: **وَذَٰلِكَ دِينُ الْقَيِّمَةِ (5)** "اور یہی سیدھا دین ہے۔" لہذا یہ سب کے سب امور دین ہیں، اور از روئے قرآن دین اسلام ہی کا نام ہے کیونکہ فرمان باری تعالیٰ ہے: **إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ** "بے شک دین اللہ کے نزدیک اسلام ہے۔" اور اسی طرح ایک جگہ فرمایا: **وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَانَكُمْ** "اور اللہ تمہارے ایمان کو ضائع کرنے والا نہیں۔" اور یہاں ایمان سے مراد وہ نمازیں ہیں جو بیت المقدس کی طرف منہ کر کے پڑھی گئیں، اس سے معلوم ہوا کہ شریعت نے کچھ الفاظ ان معانی کے علاوہ وضع کیے جن کے لیے اہل لغت نے انھیں وضع کیا تھا۔ اور لفظ کے لغوی اور شرعی معنیٰ میں کوئی تعلق بھی نہیں، جیسے بیت المقدس کی طرف پڑھی گئی نماز کو ایمان کہنا۔ یہ چیز اس بات کی دلیل ہے کہ شرع کے الفاظ میں حقائق شرعیہ کا وجود ہے۔

امام جمال الدین اسنوی فرماتے ہیں: شرعی الفاظ اپنے معانی میں مجاز لغوی ہیں، جو شریعت کے مجازی استعمال کے بعد قرائن کی معاونت سے اپنے شرعی معانی میں ہی مشہور ہو چکے ہیں۔ اور اس مشہوری کی وجہ سے وہ بغیر قرینہ ہی سمجھ آ جاتے ہیں، اور شریعت میں ان معانی کے حقائق لغویہ بالکل ہی چھوٹ چکے۔ حقائق شرعیہ ہونا اس معنیٰ میں مراد ہے، اس معنیٰ کر نہیں کہ انھیں ابتدائی طور پر وضع کیا گیا ہے۔

اور امام الحرمین کے نزدیک مختار یہ ہے کہ الفاظ شرعیہ معنیٰ لغوی میں استعمال نہیں ہوئے، لیکن ان کے استعمال میں لغوی معنیٰ سے صرف نظر بھی نہیں کیا گیا، بلکہ شارع نے ان الفاظ کو شرعی معانی میں اس لیے استعمال کیا کیونکہ لغوی اور شرعی معنیٰ میں ایک تعلق تھا، چنانچہ مثال کے طور پر صلوٰۃ لغت میں دعاء کے لیے وضع کیا گیا ہے، اور دعا معنائے شرعی کا ہی ایک حصہ ہے، لہذا اس لفظ کو شرعی معنیٰ میں مجازاً استعمال کیا گیا۔ اور یہ چیز تسمیۃ الشیء باسم بعضہ کے قبیل سے ہے۔ اس طرح

یہ لفظ عربی لغت سے خارج بھی شمار نہیں ہو گا، کیونکہ حقیقت و مجاز دونوں ہی لغت کی قسمیں ہیں، پھر یہ معنیٰ مشہور ہو گئے، اور یہی حقائق شرعیہ کہلاتے ہیں۔

یہ دونوں اقوال یعنی اسنوی اور امام الحرمین کے قول در حقیقت قاضی ابو بکر ہی کے قول کہلاتے ہیں، کوئی نئی بات نہیں ہیں۔ کیونکہ قاضی صاحب کا یہ مؤقف کہ حقائق شرعیہ موجود نہیں، یہ دونوں اقوال اسی کی تفسیر میں باہم مختلف ہیں۔ استاذ ابو اسحاق اسفرائنی فرماتے ہیں: قاضی صاحب کا مطلب یہ ہے کہ شریعت نے جن ناموں کو شرعی معانی کے لیے استعمال کیا مثلاً صلوٰۃ وغیرہ تو اس استعمال کی وجہ سے یہ الفاظ شرعی معانی سے نکلے نہیں ہیں، بلکہ یہ الفاظ اپنے حقیقی معنیٰ پر ہی قائم ہیں۔ جب کہ مراغی فرماتے ہیں: قاضی صاحب کا مطلب یہ ہے کہ معانی شرعیہ لغوی حقیقت ہیں۔ جب کہ خنجی فرماتے ہیں کہ قاضی صاحب کا مطلب یہ ہے کہ ہر وہ چیز جسے حقیقت شرعیہ کہا جاتا ہے وہ مجاز لغوی ہے۔ اس پر جاربردی نے مزید اضافہ کرتے ہوئے کہا کہ یہ معانی حقائق کے رتبے تک نہیں پہنچتے، یعنی یہ اپنے لغوی معانی پر ہی باقی ہیں، اور اضافی معانی حقیقی معانی میں داخل نہیں ہیں۔ قاضی ابو بکر کے مؤقف کی ان تفاسیر اور خاص کر تفسیر خنجی سے یہ استدلال کیا جاتا ہے کہ اسنوی اور امام الحرمین کا قول کوئی نیا مؤقف نہیں، بلکہ وہ قاضی ابو بکر ہی کا قول ہیں۔

لیکن حقیقت یہ ہے کہ شریعت کے الفاظ میں اسمائے شرعیہ آئے ہیں، اور وہ اس طور پر آئے ہیں کہ لغوی حقائق سے جدا کسی الگ حقیقت کے لیے بولے جاتے ہیں۔ چنانچہ ایک لفظ ہے جسے عرب نے وضع کیا، شریعت آئی اور اسے دوسرے معنیٰ میں نقل کر دیا اور پھر وہ لفظ اسی معنیٰ میں مشہور ہو گیا۔ اور شریعت کا یہ نقل کرنا مجاز کی قبیل سے نہیں، بلکہ یہ حقیقت عرفیہ کے نقل کی قبیل سے ہے، کیونکہ شریعت نے دوسرے معنیٰ میں کسی تعلق کی وجہ سے اس لفظ کو نقل نہیں کیا جیسا کہ مجاز کے لیے یہ شرط ہے، معہذا یہ لفظ دوسرے معنیٰ میں مشہور ہو گیا، جب کہ مجاز وہ لفظ ہے جسے

کسی معنٰی کے لیے وضع کیا گیا ہو اور پھر وہ کسی مناسبت کی وجہ سے دوسرے معنٰی میں منقول ہو گیا ہو اور اس دوسرے معنٰی میں وہ مشہور نہ ہوا ہو۔ اسی لیے اسم شرعی کو شریعت کے وضع کردہ معنٰی کے سوا کسی اور معنٰی کی طرف لے جانا کسی طور پر مجاز میں داخل نہیں، بلکہ وہ حقیقت شرعیہ کی قبیل سے ہے۔ اس پر دلیل یہ ہے کہ شریعت نے اس معنٰی کو اہل لغت کی وضع کے علاوہ کسی اور معنٰی کے لیے وضع کیا ہے، اور اس میں کسی قسم کی مناسبت و تعلق وغیرہ کا بھی لحاظ نہیں کیا، یعنی پہلے معنٰی سے مناسبت ہو یا نہ ہو اس کا اعتبار کیا ہی نہیں۔ مثال کے طور پر صلوٰۃ کو اہل عرب نے دعا کے لیے وضع کیا ہے، شریعت نے آکر اسے دوسرے معنٰی یعنی مخصوص اوراد و افعال کے لیے نقل کر دیا، اور کبھی صلوٰۃ کا لفظ محض چند افعال پر بولا جاتا ہے جن میں کوئی دعا نہیں ہوتی، جیسے گونگے شخص کی نماز جو اپنی نماز میں دعا مانگ ہی نہیں سکتا۔ اور زکوٰۃ کا لفظ اہل عرب نے بڑھوتری اور اضافے کے لیے وضع کیا، شریعت نے آکر اس لفظ کو اس مخصوص ادائیگی کے معنٰی کے لیے نقل کر دیا جو مخصوص مقدار کے مال پر واجب ہوتی ہے۔ اور کبھی زکوٰۃ کا لفظ ایسے مال پر بھی بولا جاتا ہے جو نہ کم ہوتا ہے اور نہ زیادہ، جیسے یتیم کا وہ مال جو جامد ہو اور اسے کسی کاروبار وغیرہ میں نہ لگایا گیا ہو، یہاں تو کوئی شک نہیں کہ زکوٰۃ اس مال کو کم کرتی ہے۔ اور حج کے لفظ کو اہل عرب نے مطلق ارادے کے لیے وضع کیا، شریعت آئی اور اس لفظ کو ایک دوسرے معنٰی کے لیے نقل کر دیا کہ مخصوص ارادہ مخصوص جگہ کی طرف ہو تو وہ حج ہے۔ اور صوم کو اہل عرب نے مطلق امساک یعنی روکنے کے لیے وضع کیا تھا شریعت آئی اور اس نے صوم کو امساک مخصوص کی طرف نقل کر دیا۔ تو شارع نے ان ناموں کو عرب کے وضع کردہ معانی کے علاوہ دوسرے معانی کی طرف نقل کر دیا۔ اب یہاں اگرچہ اہل لغت کے وضع کردہ معنٰی اور شریعت کے نقل کردہ معنٰی کے درمیان ایک مناسبت پائی جاتی ہے، تاہم شریعت نے اس مناسبت کو ملحوظ نہیں رکھا، اور ان ناموں کو اس

مناسبت کی وجہ سے نقل نہیں کیا، اور ان ناموں کے شرعی معنوں کے بارے میں سننے والے کا فہم ہر گز کسی مناسبت کی طرف نہیں جاتا۔ اس کے علاوہ یہ معانی بسا اوقات موجود بھی نہیں ہوتے۔ اس سے پتا چلا شریعت کی یہ نقل مجاز کی قبیل سے نہیں ہے۔ اس قسم میں بہت سے اسمائے شرعیہ ہیں جنھیں عرب پہچانتے تھے، لیکن ان اسماء کے وہ معانی اہل عرب جانتے نہ تھے جن کے لیے انھیں شریعت نے وضع کیا، مثال کے طور لفظ "رحمٰن" اللہ کے لیے، کیونکہ اہل عرب نے اس لفظ رحمٰن کو اللہ کے لیے وضع نہیں کیا تھا، اسی لیے جب یہ آیت نازل ہوئی: **قُلِ ادْعُوا اللَّهَ أَوِ ادْعُوا الرَّحْمَنَ** "کہہ دو کہ اللہ کو پکارو یا رحمٰن کو پکارو۔" تو قریش نے کہا کہ ہم تو یمامہ کے رحمٰن کے علاوہ کسی رحمٰن کو نہیں جانتے۔ تو ان سب باتوں سے پتا چلتا ہے کہ بہت سے نام ایسے ہیں کہ جنھیں اہل عرب نے کسی معنیٰ کے لیے وضع کیا تھا، لیکن جب شریعت آئی تو اس نے ان ناموں کو بغیر کسی نسبت کا لحاظ کیے دوسرے معانی میں منتقل کر دیا، اور اسی طرح ایسے بھی نام ہیں جنھیں اہل عرب نے کبھی معانی کے لیے وضع ہی نہیں کیا تھا، لیکن شریعت نے آکر انھیں متعین معنیٰ کے لیے وضع کر دیا، اور ایسے بھی نام ہیں کہ ان کے معنیٰ کی پہچان سے قبل اہل عرب ان ناموں کو پہچانتے تک نہ تھے۔ معلوم ہوا کہ اسمائے شرعیہ موجود ہیں، اور شریعت کے الفاظ میں وارد بھی ہوئے ہیں۔ یہ حقیقت قاضی ابو بکر باقلانی کے مؤقف کی تردید کرتی ہے، اسی طرح اسنوی اور امام الحرمین کے مؤقف کی بھی تردید کرتی ہے۔

مزید یہ کہ شارع نے امت کو یہ بتلایا ہے کہ شریعت کی طرف سے یہ یہ نام اپنے لغوی معنیٰ سے نئے معنوں میں نقل کیے گئے ہیں، یعنی خود رسول اللہ ﷺ نے ان معانی کو واضح فرمایا ہے۔ چنانچہ اللہ جل شانہ فرماتے ہیں: **وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ** "اور ہم نے آپ کی طرف اس ذکر کو نازل کیا تاکہ آپ لوگوں کے لیے کھول کر بیان کر دو جو ان

کی طرف نازل کیا گیا۔" مطلب یہ ہے کہ آپ اس کے معنیٰ کو بیان کریں، چنانچہ اسمائے شرعیہ کے معانی بھی اسی ذیل میں آجاتے ہیں۔ اور اسی طرح بخاری میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ فرماتے ہیں: **صَلُّوا كَمَا رَأَيْتُمُونِي أُصَلِّي** تم اسی طرح نماز پڑھو جیسے مجھے نماز پڑھتا دیکھتے ہو۔" دیکھیں شرع نے انسان کو چند اعمال کا مکلف بنایا اور پھر وہ اعمال انھیں سمجھا بھی دیے۔ اس طرح ابو بکر باقلانی رحمہ اللہ کی یہ حجت برقرار نہیں رہتی کہ اگر اسمائے شرعیہ موجود ہوتے تو عرب ایسی بات کے مکلف ہو جاتے جسے وہ سمجھتے ہی نہیں تھے، کیونکہ رسول ﷺ کا اسمائے شرعیہ کے معانی کو بیان کرنا اور سمجھانا درحقیقت سمجھ میں آنے والی چیز کا مکلف بنانے کے مترادف ہے، چنانچہ اسمائے شرعیہ حقیقت میں وجود رکھتے ہیں۔

اور یہ دلیل دینا کہ شرعی ناموں کا قرآن میں پایا جانا اس بات کو مستلزم ہے کہ قرآن عربی نہ ہو، کیونکہ کسی لفظ کا عربی ہونا اس کی ذات اور صورت کی وجہ سے نہیں ہوتا، بلکہ اس لفظ کی اس معنیٰ پر دلالت کی وجہ سے ہوتا ہے جو اہلِ زبان نے اس کے لیے وضع کیے ہیں۔ جب کہ شرعی معانی وہ نہیں ہیں جو عربوں نے ان الفاظ کے لیے مقرر کیے تھے، لہٰذا یہ الفاظ غیر عربی ہوئے۔ اس کا مطلب یہ ہوگا کہ قرآن میں غیر عربی الفاظ موجود ہیں، لہٰذا قرآن عربی نہیں ہے۔ یہ مذکورہ دلیل مردود ہے، کیونکہ شرعی الفاظ تو عربوں نے ہی وضع کیے ہیں، شارع نے نہیں وضع کیے۔ البتہ عربوں نے ان الفاظ کو بعض مخصوص معانی کے لیے وضع کیا تھا، پھر شریعت نے انہیں دوسرے ایسے معانی میں استعمال کیا جو عربوں کے مقرر کردہ معانی سے مختلف تھے، اور بعد میں عربوں نے بھی ان الفاظ کو انہی شرعی معانی میں استعمال کیا۔ اس طرح یہ الفاظ اپنی عربیت سے خارج نہیں ہوئے، بلکہ حقیقتِ عرفیہ (عرفی حقیقت) کی مانند بن گئے، جو کہ عربی زبان کا ایک حصہ اور لفظ کی تقسیم میں سے ہی ایک قسم ہے جو دال اور مدلول کے اعتبار سے بیان کی جاتی ہے،

جہاں ایک لفظ کو کسی معنی کے لیے وضع کیا جاتا ہے، پھر وہ کسی دوسرے معنی میں منتقل ہو کر اسی دوسرے معنی میں مشہور ہو جاتا ہے، اور یہ منتقلی عربوں کے استعمال کی بدولت ہوتی ہے۔ شرعی ناموں کا معاملہ بھی ایسا ہی ہے، یعنی یہ وہ الفاظ ہیں جو عربوں نے وضع کیے، پھر شریعت نے انہیں کسی اور معنی میں استعمال کیا جو اصل معنی سے مختلف تھا، اور بعد میں عربوں نے بھی انہی شرعی معانی میں ان کا استعمال بالکل اسی طرح کیا جیسے شریعت نے کیا تھا۔ اس طرح یہ الفاظ عربی ہی رہے اور وہ ایک "حقیقتِ شرعیہ لُغویہ" بن گئے، بالکل اسی طرح بغیر فرق کے جیسے "حقیقتِ عرفیہ لُغویہ" ہوتی ہے۔ مثال کے طور پر، "حقیقت عرفیہ" میں عربوں نے کسی لفظ کو کسی خاص معنی میں استعمال کیا اور وہی نیا معنی مشہور ہو گیا جبکہ پہلا معنی بالکل متروک ہو گیا، جیسے "دابہ" (جو اصل میں ہر جاندار کے لیے استعمال ہوتا تھا، لیکن بعد میں خاص طور پر سواری کے جانوروں کے لیے مخصوص ہو گیا) اور "غائط" (جو اصل میں نشیبی زمین کے لیے استعمال ہوتا تھا، لیکن بعد میں بیت الخلاء کے معنی میں معروف ہو گیا)۔ بالکل اسی طرح، "حقیقتِ شرعیہ" میں شریعت نے ایک لفظ کو اس کے اصل معنی کے علاوہ کسی اور معنی میں استعمال کیا، پھر عربوں نے بھی اس نئے معنی کو اپنا لیا، جس سے وہ لفظ اپنے اصل معنی سے منتقل ہو گیا، اور اس کا پہلا معنیٰ متروک ہو گیا۔ جیسے "صلوٰۃ" اور حروفِ تہجی کے الفاظ۔ چنانچہ عربوں کا کسی لفظ کو شریعت کے مطابق استعمال کرنا ایسا ہی ہے جیسے وہ اپنے طور پر کسی لفظ کو استعمال کرتے ہیں۔ دونوں صورتوں میں لفظ اپنے اصل معنی سے ہٹ کر کسی دوسرے معنی میں چلا گیا، لیکن دونوں صورتوں میں وہ عربی ہی رہا۔ ان میں سے پہلی صورت تو "حقیقتِ عرفیہ لُغویہ" ہوتی ہے، اور دوسری صورت "حقیقتِ شرعیہ لُغویہ" ہوتی ہے، اور یہ دونوں عربی زبان کا حصہ ہیں۔ اور اس طرح تمام شرعی نام عربی زبان ہی سے تعلق رکھتے ہیں اور ایسا کوئی شرعی نام نہیں پایا جاتا جو عربی زبان سے باہر ہو۔ لہٰذا قاضی ابو بکر باقلانی کا یہ

استدلال کہ شرعی نام موجود نہیں ہوتے، بے بنیاد ثابت ہو گیا، اور اس کے لیے یہ دلائل دینا بالکل درست نہیں۔ ان تمام باتوں سے واضح ہو تا ہے کہ حقیقتِ شرعیہ موجود ہے، اور یہ حقیقت شرعیہ شرعی الفاظ میں پائی بھی جاتی ہے، اور تمام شرعی نام عربی زبان کا اسی طرح حصہ ہیں جیسے دیگر لغوی نام ہوتے ہیں۔

## قرآن سارے کا سارا عربی ہے اور اس میں کوئی کلمہ عربی کے علاوہ نہیں

قران کریم مطلقا عربی کے علاوہ کسی ایک لفظ پر بھی مشتمل نہیں بلکہ سارے کا سارا عربی ہے اور اس میں ایک لفظ بھی عربی کے علاوہ کسی دوسری زبان کا نہیں۔ اس پر دلیل یہ فرمان باری تعالی ہے: **انَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا** "بے شک ہم نے اس کو بنایا ہے عربی قرآن۔" اور اسی طرح: **بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ** "واضح عربی زبان میں۔" اور ایک جگہ فرمایا: **وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ** "اور ہم نے نہیں بھیجا کوئی رسول مگر اس قوم ہی کی زبان پر۔" قرآن عربی کے علاوہ کسی اور زبان پر مشتمل ہو تا تو ان آیات کی مخالفت ہو جاتی، کیونکہ اس کا مطلب یہ ہو تا کہ قرآن کا کچھ حصہ عربی ہے اور کچھ حصہ عربی نہیں، لہٰذا مکمل قرآن عربی نہ ہو تا۔ اور رسول صلی اللہ علیہ وسلم بھی اپنی قوم کی زبان کے علاوہ کسی اور زبان کے ساتھ تشریف لائے ہوتے، کیونکہ وہ اپنی قوم کو کسی اور قوم کی زبان پہنچا رہے ہوتے۔ جب کہ یہ دونوں باتیں محال ہیں۔ لہٰذا یہ بھی ممکن نہیں کہ قرآن میں کوئی بھی لفظ عربی کے علاوہ موجود ہو، اگر ایک لفظ بھی عربی کے علاوہ پایا جاتا تو وہ قرآن نہ ہو تا۔ کیونکہ اللہ جل شانہ نے قرآن کی صفت عربی ہونا بتلایا ہے، جب کہ قرآن کا لفظ مکمل قرآن پر، کسی ایک سورت پر یا کسی ایک لفظ پر بھی بولا جاتا ہے، یعنی مکمل مجموعہ پر بھی اور کسی جزء پر بھی لفظ قرآن کا اطلاق درست ہے۔ لہٰذا اگر کوئی حصہ بھی اس کا عربی کے علاوہ ہو تا تو وہ قرآن نہ ہو تا، اور چونکہ یہ مفروضہ باطل ہے، لہٰذا یہ بات بھی

باطل ہو گی کہ قرآن کسی بھی غیر عربی لفظ پر مشتمل ہے۔ اللہ جل شانہ کا بھی یہی فرمان ہے: **وَلَوْ جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا أَعْجَمِيًّا لَقَالُوا لَوْلَا فُصِّلَتْ آيَاتُهُ أَأَعْجَمِيٌّ وَعَرَبِيٌّ** "اور اگر ہم اس قرآن کو عجمی زبان میں لاتے تو یہ کہتے کہ اس کی آیتوں کو وضاحت کے ساتھ کیوں نہیں بیان کیا گیا، کیا یہ قرآن عجمی اور عربی ہے۔" دیکھیں اللہ نے اس قرآن کے عجمی ہونے کی نفی فرمائی، اور اسی طرح استفہام انکاری کے ذریعے قرآن کے عجمی و عربی دونوں ہونے کی بھی نفی فرمائی۔ چنانچہ یہ دلیل ہوئی کہ قرآن میں کوئی لفظ عجمی یعنی غیر عربی نہیں۔

اور جہاں تک قرآن میں دیگر زبانوں سے ماخوذ الفاظ کے شامل ہونے کا تعلق ہے، جیسے "المشکاۃ" جو ایک ہندی یا حبشی لفظ ہے، اور اس کا مطلب روشن دان ہے، اور "القسطاس" رومی لفظ ہے جس کا مطلب "ترازو" ہے، "الاِستبرق" ایک فارسی لفظ ہے جس کا مطلب دبیز ریشم ہے، "سجیل" فارسی ہے جس کا مطلب مٹی کا پتھر ہے، اور طٰہٰ نبطی لفظ ہے۔ اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ قرآن میں غیر عربی الفاظ موجود ہیں؛ کیونکہ یہ الفاظ عربی میں ڈھل چکے ہیں اور معرّب ہو چکے ہیں، یعنی عربی میں شامل ہو چکے ہیں۔ چنانچہ قرآن میں معرّب الفاظ شامل ہیں، غیر عربی الفاظ شامل نہیں۔ جب کہ معرّب (عربی بنایا ہوا) لفظ وہی درجہ رکھتا ہے جو کسی ایسے لفظ کا ہوتا ہے جسے عربوں نے خود وضع کیا ہو۔ بلکہ خود زمانہ جاہلیت کے اشعار بھی قرآن کے نزول سے پہلے معرّب الفاظ پر مشتمل تھے، جیسے "السجنجل" بمعنی "آئینہ" جو امرؤ القیس کے شعر میں آیا ہے، اور دیگر کئی جاہلی شعرا کے کلام میں بھی معرّب الفاظ پائے جاتے ہیں۔ عرب معرّب الفاظ کو اسی طرح عربی شمار کرتے تھے جیسے وہ عربی الفاظ جو انہوں نے خود وضع کیے تھے۔ تعریب (الفاظ کو عربی میں ڈھالنا) کا مطلب یہ نہیں ہے کہ کسی لفظ کو جوں کا توں دیگر زبانوں سے لے کر عربی میں داخل کر دیا گیا، بلکہ تعریب یہ ہے کہ کسی غیر عربی لفظ کو عربی وزن میں ڈھالا جائے، تاکہ وہ عربی الفاظ کے سانچے

اور وزن میں ڈھل جائے، یا جیسا کہ خود اہل عرب کے بیان کے مطابق غیر عربی لفظ کو عربی تفعیلات میں سے کسی ایک تفعیل کے مطابق ڈھال دیا جائے۔ چنانچہ اہل عرب غیر عربی الفاظ کو لیتے ہیں اور انہیں عربی تفعیلات جیسے "افعل"، "فعل"، "فاعل"، "افتعل"، "انفعل" وغیرہ کے وزن پر ڈھالنے کی کوشش کرتے ہیں، لہذا اگر وہ لفظ پہلے ہی ان اوزان سے مطابقت رکھتا ہے تو اس لفظ کو عربی میں قبول کر لیتے ہیں۔ لیکن اگر وہ غیر عربی لفظ ان عربی اوزان کے مطابق نہیں ہوتے، تو ان میں کوئی حرف بڑھا کر یا گھٹا کر انہیں ان اوزان کے مطابق بنا لیتے ہیں اور اسے عربی وزن پر بنا کر اپنا لیتے ہیں۔ اور اسی طرح کا معاملہ وہ تب بھی کرتے ہیں جب کسی لفظ کے حروف کا مسئلہ آ جائے کہ اگر وہ حروف عربی زبان کے مزاج سے ہم آہنگ نہ ہوتے، تو وہ غیر مطابقت رکھنے والے حروف کو ہٹا کر ان کی جگہ عربی زبان کے مطابق حروف لگا دیتے ہیں، یہاں تک کہ وہ مکمل طور پر عربی حروف کے مطابق ہو جاتا ہے، اور تب ہی وہ اسے قبول کرتے ہیں۔ پس تعریب دراصل کسی غیر عربی لفظ کو وزن اور حروف کے اعتبار سے نئے انداز میں ڈھالنے کا نام ہے، یہاں تک کہ وہ اپنی شکل وساخت میں مکمل طور پر عربی بن جائے۔ تب ہی وہ معرّب لفظ بنتا ہے، اور معرّب لفظ بھی اتنا ہی عربی ہوتا ہے جتنا کہ وہ لفظ جو عربوں نے خود وضع کیا ہو۔ اس بنیاد پر قرآن میں معرّب الفاظ کا پایا جانا اس بات کی دلیل نہیں کہ اس میں غیر عربی الفاظ موجود ہیں، کیونکہ معرّب لفظ عربی ہی ہوتا ہے، نہ کہ عجمی۔ اور ان الفاظ کو خود ان ہی عربوں نے عربی میں ڈھالا ہے جو کہ عربی زبان کے بانی ہیں۔ ان تمام دلائل سے واضح ہوا کہ قرآن میں کسی بھی غیر عربی لفظ کا وجود نہیں، اور اس میں ایک بھی ایسا لفظ نہیں جو عربی نہ ہو۔

الفاظ معربہ سے متعلق اس بات کی مناسبت سے یہاں ایک سوال پیدا ہوتا ہے کہ یہ تعریب (کسی لفظ کو عربی میں ڈھالنے) کا اختیار صرف ان خاص اہل عرب کو حاصل تھا جنھوں نے عربی زبان کو

وضع کیا اور پھر ان ہی سے یہ زبان منقول ہوتی چلی آئی ہے یا پھر یہ تعریب ہر زمانے کے ہر عربی کے لیے جائز ہے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ اس بارے میں عربی لغت کے علماء کا آپس میں اختلاف ہے۔ بعض نے کہا کہ یہ تعریب انہی عرب کے ساتھ خاص ہے جنہوں نے عربی لغت کو وضع کیا کیونکہ تعریب بھی وضع کے ہی قبیل سے ہے۔ تو جس طریقے سے انہوں نے کسی لفظ کو اپنی طرف سے وضع کیا تاکہ یہ فلاں معنی پر دلالت کرے اسی طریقے سے انہوں نے عجمی لفظ کو عربی اوزان میں ڈھالا اور عجمی حروف کو عربی حروف سے بدلا، تاکہ وہ فلاں فلاں معنی پر دلالت کرے، لہذا تعریب بھی وضع ہی ہے، جو اہل عرب کے علاوہ کسی اور کی طرف سے درست نہیں۔ اس رو سے تعریب اصل عرب کے ساتھ ہی خاص ہے، ان کے علاوہ کے لیے درست نہیں۔ اور بعض علمائے عرب کا کہنا ہے کہ تعریب ہر زمانے میں ہر عربی کے لیے جائز ہے، البتہ انھوں نے اس کے ساتھ یہ شرط عائد کی ہے کہ تعریب ایسے شخص کی طرف سے کی جائے جو عربی جاننے والا ہو، اوزان عربیہ اور تفعیلات وغیرہ میں ماہر ہو، عربی حروف میں مہارت رکھتا ہو، اور دیگر عربی علوم میں بھی اسے ملکہ حاصل ہو، خاص کر علم لغت، علم النحو اور علم الصرف وغیرہ میں ماہر ہو۔ اور حق یہ ہے کہ یہی دوسرا قول درست ہے۔ لہذا ہر عربی کے لیے تعریب جائز ہے بشرطیکہ وہ لغت عربیہ میں مجتہد ہو۔ کسی بھی زمانے میں عربی لغت کا کوئی بھی مجتہد ہو اس کے لیے جائز ہے کہ وہ کسی بھی غیر عربی لفظ کو عربی میں ڈھالے، اس طرح وہ لفظ عربی ہو جائے گا، بالکل اسی لفظ کی طرح جسے اہل عرب نے وضع کیا ہے، اور خواہ یہ تعریب لغت عربیہ میں فساد سے پہلے یعنی چوتھی صدی ہجری سے پہلے کی گئی ہو یا لغت میں فساد کے بعد کی گئی ہو، اور خواہ اسی قدیم زمانے میں کی گئی ہو یا بعد میں آنے والے زمانوں میں کی جائے۔ لہذا عربی زبان کے ہر مجتہد کے لیے جائز ہے کہ وہ عجمی لغت سے الفاظ کی تعریب کرے، کیونکہ تعریب اصلی وضع نہیں ہے، بلکہ وہ تو ایک لفظ کو مخصوص حروف کے

ساتھ مخصوص وزن پر ڈھالنے کا نام ہے۔ یہ تو تعریب کی حقیقت ہے۔ البتہ یہاں وضع اور تعریب کے درمیان بہت بڑا فرق ہے۔ یہ بات درست ہے کہ وضع کرنا ان خاص قدیم اہل عرب ہی کے ساتھ خاص ہے ان کے علاوہ دوسروں کے لیے جائز نہیں، کیونکہ وضع در حقیقت کلام میں ایسی چیز کو ایجاد کرنے کا نام ہے جو موجود نہیں، اور ابتدائی طور پر اصطلاح بنانے کا نام ہے۔ لہذا یہ صرف اہل اصطلاح کی طرف سے ہی جائز ہو گی، لیکن اس کے برعکس تعریب کسی غیر موجود چیز کی ایجاد نہیں کہلاتی، بلکہ وہ موجود چیز کے بارے میں اجتہاد کی حیثیت رکھتی ہے۔ اور نہ وہ ابتدائی اصطلاح ہے بلکہ وہ ان چیزوں سے متعلق اجتہاد ہے جن میں اصطلاح جاری ہوتی ہے۔ کیونکہ اہل عرب نے عربی لغت کے اوزان اور تفعیلات کو متعین کیا ہوا ہے، اور اسی طرح عربی کے حروف کو بھی متعین اور محدود کیا ہوا ہے، تو غیر عربی لفظوں کو لے کر ان عربی حروف اور ان اوزان پر ڈھالنے کا نام تعریب ہے۔ اور اس میں کوئی شک نہیں کہ یہ اجتہاد ہے وضع نہیں، اس لیے یہ تعریب لغت عربی کے ہر مجتہد کے لیے جائز ہے، جیسا کہ اشتقاق ان کے لیے جائز ہے۔ کیونکہ اشتقاق یہ ہے کہ عربی حروف اور ان کے استعمال کے مصادر میں سے کسی فعل یا اسم فاعل یا اسم مفعول وغیرہ جیسے مشتقات کو بنایا جائے، خواہ جو صیغہ بنایا گیا ہے وہ اس سے قبل اہل عرب نے کہا ہو یا نہ کہا ہو، تو اسی طرح تعریب بھی یہ ہے کہ آپ کوئی عجمی لفظ لیں اور اسے عربی اوزان میں سے کسی وزن پر اور عربی حروف اور عرب کے استعمال پر ڈھال دیں، اس طرح ایک عربی لفظ حاصل ہو جائے بعینہ اسی مانند جیسے اشتقاق سے اسم فاعل یا اسم مفعول بنایا جاتا ہے۔ اور چونکہ مشتق کے بارے میں کوئی اختلاف نہیں کہ ہر عربی کو جاننے والا اسے بنا سکتا ہے، اسی طرح تعریب بھی ہر عربی کا مجتہد کر سکتا ہے، کیونکہ تعریب تو ڈھالنے کا نام ہے وضع نہیں ہے۔ اسی بناء پر تعریب اصل عرب کے ساتھ خاص نہیں، بلکہ یہ عربی کے لیے عام ہے، البتہ اس میں تعریب کے درست ہونے کے

لیے شرط یہ ہے کہ وہ شخص عربی کا مجتہد ہو، تاکہ وہ عجمی لفظ کو دوسرے عربی الفاظ کی مانند عربی قالب میں ڈھال سکے۔ ہاں یہ جاننا ضروری ہے کہ تعریب صرف اشیاء کے ناموں کے ساتھ خاص ہوتی ہے، ہر عجمی لفظ کی تعریب نہیں ہو سکتی۔ لہذا ایسے الفاظ جو کسی معانی پر دلالت کرتے ہیں ان کی تعریب نہیں ہو سکتی، اور نہ ہی ان جملوں کی تعریب ہو سکتی ہے جو کسی خیال پر دلالت کرتے ہوں، بلکہ تعریب اشیاء کے ناموں ہی کے ساتھ خاص ہے، اس کے علاوہ اور چیزوں میں درست نہیں، اور نہ ہی ان چیزوں میں تعریب ہوئی ہے، کیونکہ اہل عرب نے محض اشیاء کے ناموں ہی کی تعریب کی ہے، معانی کے لیے تو انھوں نے اشتقاق کو وضع کیا ہے، اور تخیلات و تشبیہات کے لیے انھوں نے مجاز کو وضع کیا ہے، تعریب صرف اشیاء کے ناموں ہی میں کی ہے، اسی میں اسمائے اعلام (شخصیتوں کے نام) جیسے "ابراہیم" بھی داخل ہو جاتے ہیں، اس لیے تعریب صرف اشیاء اور شخصیتوں کے ناموں میں ہی ہوتی ہے، ان کے علاوہ کسی بھی چیز میں کوئی تعریب نہیں ہوتی۔ کیونکہ اشیاء و اعلام کے علاوہ چیزوں میں تو اشتقاق اور مجاز کو لینے کا معاملہ کافی وسعت رکھتا ہے، معانی اور ان کی تعبیر کے لیے اشتقاق کا میدان انتہائی وسیع ہے خواہ ان میں کتنی ہی کثرت و تنوع ہو۔ اور اسی طرح خیال و تشبیہات کے میدان میں کتنی ہی تعبیرات کا معاملہ ہو مجاز کا میدان ان سب پر حاوی ہے۔

اشتقاق اور مجاز کی طرح تعریب بھی امت اور عربی لغت کی حیات و بقاء کے لیے ایک ضرورت ہے، بلکہ شریعت اسلامیہ کی ضروریات میں سے ایک ضرورت ہے، کیونکہ معانی تو روز افزوں نت نئے آتے رہتے ہیں، اور اشیاء بھی روز نت نئی آتی رہتی ہیں۔ اور مسلمانوں کو تو حکم دیا گیا ہے کہ وہ دیگر قوموں تک دعوت اسلام کو پھیلانے کے لیے ان قوموں سے رابطہ قائم کریں، اور اسی طرح دوسری قوموں سے مختلف علوم اور ایجادات بھی حاصل کرنے کے مکلف ہیں، اور اسی طرح

اسلام کا پابند رہنے کے لیے مسلمانوں کو یہ حکم بھی ہے کہ وہ ہر نئی چیز اور واقعے کا شرعی حکم معلوم کریں۔ ان تمام جہات سے مسلمانوں پر اشتقاق و مجاز کی طرح تعریب بھی فرض ہے۔ کیونکہ مسلمانوں کے لیے یہ ضروری ہے کہ وہ اسلام کے ان افکار واحکام کو واضح کریں جو دیگر اقوام کے ہاں درپیش ہیں۔ اور یہ بھی لازم ہے کہ مختلف علوم وایجادات اور تحقیقات کے نام رکھیں، اور یہ بھی لازمی ہے کہ ہر نئے پیش آمدہ واقعات اور مسائل اور اشیاء کا حکم شرعی بیان کریں۔ اس لیے بہر حال ان پر لازم ہے کہ وہ ایسی جدید اشیاء و معانی کے لیے جو پہلے موجود نہ تھے، ایسے جدید الفاظ ایجاد کریں جو اس سے پہلے موجود نہیں تھے، اس ضرورت سے کوئی چھٹکارا نہیں، وگرنہ اسلام کی دعوت مسدود ہو کر رہ جائے گی، مسلمان زندگی اور اس کی ضروریات میں سفر جاری رکھنے سے معذور ہو جائیں گے، اور جن اشیاء و واقعات کا شرعی حکم بیان کرنا لازمی ہے ان کا حکم بیان کرنے سے بھی عاجز آجائیں گے۔ اسی بناء پر تعریب بھی اشتقاق و مجاز کی طرح امت کی حیات اور شریعت کی ایک ضرورت ہے۔ اور خود عربی زبان کی بقاء وزندگی اس کے استعمال پر موقوف ہے۔ چنانچہ جب کوئی نیا معنٰی ایسا پایا جائے جس کی تعبیر کے لیے عربی میں لفظ ہی موجود نہ ہو، تب لازماً ایسی زبان کی طرف جانا ہو گا جس میں ان ضروری چیزوں کی تعبیر موجود ہے، اس سے عربی زبان میں جمود آجائے گا، اور چلتے چلتے بالآخر یہ زبان متروک ہو کر رہ جائے گی۔ اسی وجہ سے عربی زبان کی زندگی اور اس کی بقاء کے لیے تعریب بھی اشتقاق اور مجاز کی طرح ضروری ہے، اس کے بغیر کوئی چارہ کار نہیں۔

جبکہ عربی زبان کو اس بات کی کوئی ضرورت نہیں کہ وہ معنٰی کی تعبیر کے لیے کوئی عجمی لفظ لے اور اس کو ایسے لفظ سے تعبیر کریں جو اسی طرح کے عربی زبان سے تعبیر کیا جاتا ہے جس طرح کے مسلمانوں نے یہ کام کرنے کی کوشش کی ہے بلکہ محض کسی عجمی نام ہی کو لیا جائے گا اور اسے کسی

عربی وزن پر ڈھالا جائے گا اور عرب کے استعمال کے موافق عربی حروف میں تبدیل کیا جائے گا، اور اس طرح کوئی معرب لفظ وضع کیا جائے گا۔ تو جس طرح اب انھوں نے یہ الفاظ مثلاً ''قطار، عربۃ، سیارۃ، ھاتف، اور مقود'' جیسی چیزوں کے لیے باقاعدہ الگ الفاظ کو وضع کیا ہے، یہ کام بالکل درست نہیں، اس سے تو کامل جہالت اور فکری جمود کا پتا چلتا ہے، کیونکہ یہ چیزیں اشیاء ہیں، کوئی معانی، تخیلات یا تشبیہات نہیں، اس لیے نہ ان چیزوں کے لیے ان کے معانی کی بنیاد پر الفاظ کو وضع کیا جائے گا، اور نہ ہی اس کے لیے الفاظ کے اشتقاق کی حاجت ہے، بلکہ یہاں تو بعینہ ان چیزوں کے ان ہی عجمی ناموں کو لیا جائے گا، اور انھیں عربی اوزان و تفعیلات کے وزن پر ڈھال دیا جائے گا، اور اس میں سے عجمی حروف کی جگہ عربی حروف شامل کیے جائیں گے، اور اس طرح عربی لغت میں ایک لفظ وضع کر دیا جائے گا، اور یہ لفظ معرب کہلائے گا، بالکل اسی لفظ کی طرح جسے اہل عرب خود وضع کرتے ہیں۔ لہٰذا لفظ ''تلفون'' بعینہ اسی طرح عربی میں لینا ضروری ہے، کیونکہ اس کا وزن ''فعلول'' عربی اوزان میں سے ہے جیسے عِربون، اور تلفون کے حروف بھی سبھی عربی ہیں۔ اور اسی طرح ''گدون'' کا وزن ''فعول'' بھی عربی اوزان میں سے ہے جیسے ''جہول''، تاہم اس میں سے ''گاف'' عربی لغت میں موجود نہیں، لہٰذا اس کی جگہ ''ج'' یا ''غ'' لگا کر ''غدون'' یا ''جدون'' کہا جائے گا، اس طرح ایک معرب لفظ تیار ہو جائے گا۔ یہی مثال بقیہ الفاظ کی ہوگی کہ ان پر دلالت کے لیے دوسرے عربی الفاظ وضع کرنا کوئی درست بات نہیں، کیونکہ یہ تو عربی زبان اور اس کے قواعد ہی کی مخالفت ہے، کیونکہ عربی میں تعریب ہے ہی اس لیے کہ اشیاء اور شخصیات کے ناموں کو اس کے ذریعے سے وضع کیا جا سکے، جب کہ تشبیہات کو اس مقصد کے لیے نہیں رکھا گیا کہ اس کے ذریعے سے اشیاء و شخصیات کے نام رکھے جائیں۔ علاوہ ازیں یہ نئے نام مثلاً ''قطار'' عربہ، اور سیارۃ وغیرہ تو مطلقاً عربی نام ہیں ہی نہیں، یعنی یہ نہ کوئی لغوی حقیقت ہیں اور نہ کوئی

شرعی حقیقت ہیں اور نہ ہی عرفی حقیقت ہیں، لہٰذا یہ عربی ہیں ہی نہیں، کیونکہ عربی لفظ وہ ہوتا ہے جسے عرب لوگ کسی معین معنیٰ پر دلالت کرنے کے لیے وضع کریں، تو جب کوئی لفظ وضع تو عرب نے کیا ہو مگر اس کے معنیٰ عرب نے وضع نہیں کیے ہوں اور یہی عرب کا استعمال بھی ہو تو اس صورت میں یہ لفظ یا حقیقت شرعیہ ہو گا یا حقیقت عرفیہ ہو گا، حقیقت لغویہ نہیں ہو سکتا۔

کیونکہ حقیقت لغویہ کے لیے یہ ضروری ہے کہ اس لفظ کو عرب اسی مدلول کے لیے وضع کریں، جبکہ عربی لغت کے الفاظ ان تین حالتوں سے خالی نہیں ہوتے: یا تو وہ حقیقت لغویہ ہوتے ہیں یا حقیقت شرعیہ ہوتے ہیں یا پھر حقیقت عرفیہ ہوتے ہیں۔ جبکہ قطار عربۃ اور ہاتف جیسے الفاظ درحقیقت عربی میں اپنی لغت کے حساب سے ایک معنیٰ پر دلالت کرنے کے لیے وضع کیے گئے ہیں، جب کہ ان لوگوں نے ان الفاظ سے ایک دوسرا لغوی معنیٰ بنانے کی کوشش کی ہے کہ اب یہی ان الفاظ کی لغوی حقیقت ہے۔ حالانکہ لغوی حقیقت وہ لفظ ہے جسے اس معنیٰ پر دلالت کرنے کے لیے استعمال کیا جائے جو اس کے اولین وضع کردہ معنیٰ ہوتے ہیں۔ لہٰذا یہ الفاظ لغوی حقیقت نہیں، اور چونکہ یہ الفاظ نہ حقیقت شرعیہ ہیں اور نہ حقیقت عرفیہ ہیں اس لیے یہ عربی بھی نہیں۔ لہٰذا قطار (ریل گاڑی کے لیے بنایا گیا لفظ)، عربۃ (موٹر کے لیے بنایا گیا لفظ) اور ہاتف (فون کے لیے مخصوص لفظ) وغیرہ جو اشیاء کے ناموں کے طور پر بنائے گئے ہیں یہ عربی ہیں ہی نہیں۔

## حقیقت عرفیہ

اب آپ جان چکے ہیں کہ حقیقت کیا ہے یعنی وہ ایسا لفظ ہے جس کو ان معنی کے اندر استعمال کیا جائے جو تخاطب کی اصطلاح میں اس کے لیے وضع کیے گئے ہیں۔ حقیقت کی یہ تعریف حقیقت لغویہ حقیقت شرعیہ اور حقیقت عرفیہ تینوں پر صادق آتی ہے تاہم ہر ایک کی تعریف علیحدہ سے کچھ اس طرح ہے: حقیقت لغویہ وہ لفظ ہے جسے استعمال کیا جائے اس کے ان معنی میں جو لغت میں

اولین طور پر اس کے لیے وضع کیے گئے ہوں۔ اور حقیقت شرعیہ وہ لفظ ہے جسے استعمال کیا جائے اس کے ان معنی میں جو شریعت کی اصطلاح میں اس کے لیے اولین طور پر وضع کیے گئے ہوں۔ حقیقت شرعیہ کی دوسری تعبیر یہ ہے کہ کسی شرعی نام کو اس معنی میں استعمال کیا جائے جو شریعت میں اس کے لیے اولین طور پر وضع کیے گئے ہوں۔ یعنی حقیقت شرعیہ وہ لفظ ہے جو اپنے لغوی معنی سے منتقل ہو کر کسی اور معنی کی طرف چلا گیا ہو کیونکہ اسے شریعت نے اس کو اسی معنی کے لیے استعمال کیا ہے جس کی طرف یہ لفظ اب آچکا ہے۔ جبکہ حقیقت عرفیہ وہ لفظ ہے جو ان معنی میں استعمال ہو جو اس کے لیے لغوی استعمال کے عرف نے وضع کیے ہوں۔ یعنی ایسا لفظ جو اپنے لغوی معنیٰ سے دوسرے معنیٰ میں اس لیے گیا ہو کیونکہ لغت میں اب دوسرے معنیٰ ہی کا ایسا عام استعمال ہو چکا ہے کہ اب اس کا پہلا معنیٰ متروک ہو چکا ہے۔ اس کی دو قسمیں ہیں:

پہلی قسم یہ ہے کہ کسی نام کو کسی عمومی معنیٰ کے لیے وضع کیا گیا ہو، پھر اہل لغت کے استعمالی عرف کی وجہ سے اس کے بعض معنوں کے ساتھ اسے خاص کر دیا جائے، جیسے لفظ "دابۃ" عرفاً صرف چوپایوں کے ساتھ خاص ہو چکا ہے، اگرچہ اصل لغت کے حساب سے یہ لفظ زمین پر چلنے والے ہر جاندار کے لیے ہے، لہذا یہ لفظ حیوان کے ساتھ انسان کو بھی شامل ہے، لیکن لغت میں اس کا عمومی استعمال اس لفظ کو صرف چوپایوں کے ساتھ خاص کر رہا ہے، اور اس کا پہلا معنیٰ متروک ہو چکا۔ لہذا اب یہ بول کر چوپائے مراد لینا حقیقت عرفیہ ہے۔

دوسری قسم یہ ہے کہ کوئی نام لغت میں اصلاً کسی معنیٰ کے لیے مختص ہو، مگر پھر وہ استعمال عرف کی بناء پر ایسے معنیٰ میں مشہور ہو جائے جو لغوی موضوع سے خارج ہوں، اور جب اسے بولا جائے تو اس سے وہ مشہور معنیٰ ہی سمجھا جائے، جیسے لفظ "غائط"، اصل لغت میں یہ لفظ ایسی زمین کے لیے وضع ہے جو نشیبی ہوتی ہے، تاہم اہل عرب کے عرف میں اس کا استعمال اس چیز کے لیے مشہور ہو

گیا جو جسم سے نکلتی ہے اور انسان کی طبیعت اس سے گھن کھاتی ہے، اب جب یہ لفظ بولا جاتا ہے تو یہی معنٰی سمجھ آتے ہیں۔ استعمال عام کی بنیاد پر اس لفظ کو نشیبی زمین سے پاخانے کی طرف منتقل کیا گیا اور پہلا معنٰی چھوٹ گیا، اس طرح یہ لفظ اپنے دوسرے مشہور معنٰی میں حقیقت عرفیہ لغویہ بن گیا۔

اور یہ جاننا بھی مناسب ہے کہ یہاں ان دونوں اقسام کے اندر حقیقت عرفیہ سے حقیقت لغویہ مراد ہے۔ یعنی جو استعمال زبان والوں میں متعارف ہو، یہ وہ چیز نہیں جسے اہل زبان کے علاوہ لوگ اصطلاح بنا لیں۔ لہٰذا اہل لغت کے نزدیک حقیقت کی دو قسمیں ہیں، ایک حقیقت وضعیہ اور دوسری وہ حقیقت جو اہل لغت کے نزدیک متعارف ہے۔ جس لفظ کو عرب کسی متعین معنٰی پر دلالت کرنے کے لیے وضع کریں وہ حقیقت وضعیہ لغویہ ہے، جیسے درندہ حیوان یعنی شیر کے لیے "اسد" کا لفظ۔ اور جس لفظ کا استعمال عرب کے عرف میں معنٰی موضوع لہ کے علاوہ ہو بایں طور کہ اس کے معنٰی اول متروک ہو چکے ہوں تو یہ لفظ حقیقت عرفیہ ہے اگر یہ استعمال شریعت کے تابع نہ ہو۔ تاہم یہ دونوں چیزیں عرب کی طرف سے ہی ہوں گی۔ چنانچہ حقیقت لغویہ جسے عرب وضع کریں وہ حقیقت وضعیہ ہے، اور حقیقت عرفیہ جسے عرب استعمال کریں یعنی جس کا استعمال عرب میں متعارف ہو وہ عرفیہ ہے۔

اس کے علاوہ ہر علمی گروہ کی جو اپنی مخصوص اصطلاحات ہوتی ہیں، جیسے نحویوں کا رفع، نصب، اور جر کے الفاظ کو مخصوص معانی میں استعمال کرنا۔ یہ حقیقت عرفیہ خاصہ کہلاتی ہے، یہ حقیقت عرفیہ لغویہ سے مختلف ہے، کیونکہ حقیقت عرفیہ لغویہ وہ ہوتی ہے جو خود عربوں نے اپنے استعمال کے ذریعے مقرر کی ہو۔ جبکہ حقیقت عرفیہ خاصہ وہ اصطلاحات ہیں جو مختلف علوم کے ماہرین نے مخصوص معانی کے لیے مقرر کی ہیں۔ یہ اصطلاحات عربوں کے وضع کردہ نہیں، بلکہ انھیں ان

علوم کے علماء ہی نے متعین کیا ہے تاکہ یہ متعین معنیٰ پر دلالت کریں،، اسی لیے یہ عرب کی وضع کے قبیل سے نہیں، اور نہ ان کی استعمال میں کہلائیں گی، بلکہ یہ ایک خاص اصطلاح ہے اور اسی لیے اسے عرفیہ خاصہ کہا جاتا ہے۔ یہ اصطلاحات ہر اس علم پر لاگو ہوتی ہیں جسے کسی مخصوص زمانے میں علماء نے وضع کیا ہو، چاہے وہ قدیم عرب میں رائج ہو، یا زبان کے قدیم علوم جیسے نحو، صرف، اور فقہ وغیرہ سے متعلق ہوں، یا بعد میں آنے والے علماء نے انھیں وضع کیا ہو، جیسے انجینئرنگ، کیمیا، طب وغیرہ۔ کسی بھی علم کے ماہرین جو اصطلاحات متعین کرتے ہیں، وہ حقیقت عرفیہ خاصہ میں شامل ہوتی ہیں۔ چنانچہ ہر وہ اصطلاح جسے کسی بھی علم یا فن کے ماہرین نے متعین کیا ہو وہ حقیقت عرفیہ خاصہ ہے۔ یہ حقیقت عرفیہ خاصہ عربی زبان کا حصہ ایسے ہی ہوتی ہے جیسے حقیقت عرفیہ عامہ عربی کا حصہ ہوتی ہے۔ کیونکہ عربوں نے حقیقت عرفیہ عامہ میں بعض الفاظ کو ان کے اصل معانی سے ہٹ کر مخصوص معانی میں استعمال کیا، تو یہ ایسے ہی ہو گیا جیسے ان کے قدیم لوگوں نے وضع کیا ہو، اسی طرح حقیقت عرفیہ خاصہ میں بھی عرب علماء نے مخصوص علوم کے لیے اصطلاحات مقرر کیں، انہیں قبول کیا اور استعمال کیا، بلکہ انھوں نے ان الفاظ کو ان کے وضع کردہ معانی میں ہی استعمال کیا، جیسے حقیقت عرفیہ کو استعمال کیا، کیونکہ انھوں نے ایک لفظ کو اس کے معنیٰ غیر موضوع لہ میں عمومی استعمال کیا تو وہ اسی طرح عربی بن گیا جیسا کہ اسے وضع کیا گیا ہو۔ اسی طرح انھوں نے یہاں لفظ کو علم نحو میں اس کے معنیٰ غیر موضوع لہ میں ایک خاص علم کی حد تک خاص استعمال کیا، لہٰذا وہ بھی عربی زبان کا اسی طرح جزو بن گیا جیسا کہ انھوں نے اس لفظ کو وضع کیا ہو۔ حقیقت وضعیہ کا اصول جس طرح ان علوم میں ہے جو اہل عرب نے وضع کیے اور انھیں استعمال کیا اسی طرح یہ اصول تمام علوم پر لاگو ہوتا ہے۔ اس بات کو ایک قیاس نہیں کہا جا سکتا، کیونکہ یہ قیاس نہیں، بلکہ یہ در حقیقت کسی لفظ کا اس کے عمومی اطلاق پر انطباق ہے۔ جیسے

عربوں نے اپنے زمانے کے گھوڑے اور انسان کو مخصوص نام دیے، اور اسی طرح فاعل کو مرفوع اور مفعول کو منصوب کے طور پر بیان کیا۔ لیکن ان الفاظ کا اطلاق آج بھی اہل لغت کے اجماع کے ساتھ اسی اصول پر ہوتا ہے، چاہے زمانہ بدل گیا ہو۔ اسی طرح عرب علماء نے اپنے زمانے میں جو علمی اصطلاحات مقرر کیں، وہ اصطلاحات مقرر کرنا کسی مخصوص علم کی حد تک نہیں تھا، بلکہ یہ طریقہ آئندہ آنے والے تمام علوم پر لاگو ہو سکتا ہے کہ ہر علم کے علماء اس علم کی حد تک اصطلاحات وضع کر سکتے ہیں، اور وہ لفظ اس وقت تک عربی بھی کہلائے گا جب کہ اس کا عربی وزن اور عربی حروف ہوں، اور عربوں کے استعمال کے مطابق ہو، اسے عربی زبان کا حصہ سمجھا جائے گا۔ اسی بنیاد پر حقیقت عرفیہ خاصہ بھی حقیقت عرفیہ عامہ کی طرح خالص عربی زبان میں شمار ہوتی ہے۔

## منقول الفاظ

منقول الفاظ حقیقت عرفیہ اور حقیقت شرعیہ ہیں، کیونکہ ان میں سے ہر ایک اپنے معنیٰ موضوع لہ سے منتقل ہو کر دوسرے ایسے معنیٰ کی طرف جاچکا ہے جس کے لیے اسے اب استعمال کیا جاتا ہے، لہٰذا اب یہ الفاظ ان نئے معنوں میں ہی حقیقت ہیں۔ ان منقول الفاظ میں تین بحثیں ہیں:

پہلی بحث تو یہ کہ نقل اصل کے خلاف ہے، اس معنی میں کہ جب کسی لفظ میں حقیقت لغویہ سے شرعی یا عرفی حقیقت کی طرف منقول ہونے یا منقول نہ ہونے کے دونوں احتمالات پائے جائیں تو اصل یہ ہے کہ وہ منقول نہ کہلائے۔ اس کی دو وجوہات ہیں: ایک وجہ تو یہ ہے کہ کسی بھی چیز میں اصل یہ ہے کہ جیسے وہ پہلے تھی اسی حالت پر برقرار رہے، اور چونکہ نقل میں پہلی حالت سے منتقلی کا معنی پایا جاتا ہے اس لیے یہ اصل کے خلاف ہے۔ اور دوسری وجہ یہ ہے کہ نقل حقیقت پر یعنی عدم نقل پر موقوف ہے، یعنی پہلے لغوی طور پر کوئی لفظ وضع کیا جائے گا، پھر اسے نقل کیا جائے

گا، اور پھر اسے دوسری بار وضع کیا جائے گا۔ جہاں تک وضع لغوی کا معاملہ ہے وہ صرف ایک ہی چیز سے مکمل ہو جاتی ہے، یعنی وضع اول۔ لہٰذا جو چیز تین امور پر موقوف ہو وہ اس چیز کی بنسبت راجح نہیں ہو سکتی جو صرف ایک ہی چیز پر موقوف ہے۔ کیونکہ اس چیز کے نہ ہونے کی جہات زیادہ ہیں۔ یعنی اصل لغوی جس کا اثبات صرف ایک ہی چیز پر موقوف ہے وہ زیادہ راجح ہے اس چیز سے جو اپنے اثبات میں تین امور پر موقوف ہے۔ اس بنیاد پر جب لفظ میں نقل اور عدم نقل دونوں احتمالات پائے جاتے ہوں تو اصل یہ ہے کہ وہ منقول نہیں۔

دوسری بحث یہ ہے کہ اسمائے شرعیہ میں تو نقل پائی گئی ہے، لیکن حروف میں نقل نہیں ہے، جہاں تک معاملہ افعال کا ہے تو ان میں نقل تابع ہو کر پائی جاتی ہے، اصالۃً نہیں پائی جاتی۔ ناموں کی نقل تو اپنی تمام تر اقسام مثلاً متبائنہ، مترادفہ، مشترکہ، متواطئہ اور مشککہ میں پائی جاتی ہے، جیسے کہ وضع لغوی بھی ان تمام اقسام میں ہوتی ہے۔ متبائن الفاظ میں نقل موجود ہے، جیسے صلوٰۃ اور صوم۔ اور متواطئ الفاظ میں بھی نقل موجود ہے جیسے حج کا لفظ افراد، قرآن اور تمتع تینوں اقسام پر بولا جاتا ہے، جب کہ تینوں کی ماہیت ایک ہی ہے، یعنی احرام، وقوف عرفہ، طواف اور سعی۔ مشترک الفاظ میں نقل کی مثال صلوٰۃ ہے، کیونکہ یہ لفظ ایسی نماز پر بھی بولا جاتا ہے جو ارکان پر مشتمل ہو جیسے ظہر اور ایسی نماز پر بھی جس میں ارکان نہ پائے جاتے ہوں جیسے نماز جنازہ۔ اس کی ایک مثال "الطھور" بھی ہے، جس کا اطلاق پانی والی طہارت پر بھی اور مٹی والی طہارت پر بھی اور دباغت والی طہارت پر بھی ہوتا ہے۔ اور اسی طرح الفاظ مترادفہ میں نقل کی مثال "فرض" اور "واجب" کے الفاظ ہیں، کیونکہ یہ دونوں مترادف ہیں، اور اسی طرح "حرام" اور "محظور" بھی مترادف ہیں۔ اس سے ثابت ہوتا ہے کہ اسمائے شرعیہ عملاً بھی موجود ہیں، اور لغوی ناموں کی قسموں کی طرح شرعی ناموں کی اقسام بھی موجود ہیں۔ معتزلہ کا کہنا ہے کہ حقائق شرعیہ کی دو

قسمیں ہیں: اسمائے افعال جیسے صوم اور صلوٰۃ، اور اسمائے ذات جو ان افعال سے مشتق ہیں، جیسے اسم فاعل، اسم مفعول، صفت، اور اسم تفضیل، جیسے "زید مؤمن، أو فاسق، أو محجوج عنہ، أو أفسق من عمرو"۔ اب رہا معاملہ حروف کا، تو حروف شرعیہ بالکل موجود ہی نہیں، کیونکہ حروف اکیلے کوئی فائدہ نہیں دیتے، کیونکہ وہ معانی جن کی ادائیگی کے لیے حروف کو وضع کیا گیا ہے، مثلاً باء کو الصاق کے لیے، اور لام کو اختصاص کے لیے اور اسی طرح دیگر حروف اور ان کے معانی ایسے ہیں جنھیں شرعی لحاظ دوسرے معنیٰ میں نقل ہی نہیں کیا گیا، اسی لیے حروف شرعیہ موجود ہی نہیں۔ اور فعل کا معاملہ یہ ہے کہ کوئی فعل اصلاً منقول نہیں پایا جاتا، ہاں شرعی منقول نام کے تابع ہو کر فعل منقول پایا جاتا ہے، جیسے "صلّی الظہر" یہاں فعل در حقیقت مصدر اور زمانے کا نام ہے، لہذا جب مصدر شرعی ہو گا فعل بھی لا محالہ شرعی ہو گا، اور اگر مصدر لغوی ہو گا تو فعل بھی لغوی ہو گا۔

تیسری بحث یہ ہے کہ معاملات کے الفاظ جیسے "بعتُ" (میں نے بیچا) اور اسی طرح معاہدات کے انجامی الفاظ جیسے "فسختُ، أعتقتُ اور طلّقتُ" (میں نے عقد ختم کیا، آزاد کیا اور میں نے طلاق دی) وغیرہ اصل لغت میں خبر دینے کے لیے ہیں، انشاء کے لیے نہیں، جب کہ شریعت میں انھیں کبھی خبر دینے کے لیے استعمال کیا جاتا ہے، لیکن اگر شریعت میں انھیں کسی حکم کے انشاء کے لیے استعمال کیا جائے تو یہ انشاء کے لیے منقول کہلائیں گے، اخبار کے لیے نہیں۔ انشاء اور اخبار کے مابین فرق یہ ہے کہ انشاء میں تصدیق و تکذیب کا احتمال نہیں جب کہ خبر میں یہ احتمالات موجود ہوتے ہیں۔ اور اسی طرح انشاء کے معنیٰ لفظ سے ملے ہوتے ہیں، جب کہ خبر کبھی لفظ سے مقدم ہوتی ہے اور کبھی مؤخر۔ ان عقود کے الفاظ کے انشاء ہونے کی دلیل یہ ہے کہ اگر بالفرض یہ اخبار کے صیغے ہوتے تو یا وہ ماضی کے صیغے ہوتے یا حال کے صیغے ہوتے، اس صورت میں یہ لازم آتا کہ

یہ صیغے طلاق کی تعلیق کو قبول ہی نہ کرتے، کیونکہ تعلیق اسے کہتے ہیں کہ کسی چیز کا موجود ہونا موقوف ہو کسی اور چیز کے موجود ہونے پر، جب کہ ماضی اور حال تو موجود ہیں، لہذا وہ تعلیق کو قبول نہ کرتے، جب کہ حقیقت ایسے نہیں، بلکہ یہ صیغے تو تعلیق کو قبول کرتے ہیں، اور اگر یہ صیغے اخبار ہونے کی صورت میں مستقبل کے ہوتے تو کسی کا یوں کہنا میں تمہیں طلاق دیتا ہوں اس کا مطلب یہ ہو جاتا کہ میں تمہیں طلاق دوں گا، اور اس طرح کہنے سے طلاق واقع ہی نہیں ہوتی۔ لہذا یہ بھی درست نہیں۔ اسی طرح ایک اور دلیل یہ ہے کہ اگر یہ صیغے خبر کے لیے ہوتے تو لا محالہ یہ جھوٹے ہوں گے یا سچے ہوں گے۔ اگر جھوٹے ہوں تو ان کا کوئی اعتبار ہی نہیں، اور اگر سچے مان لیے جائیں تو ان کی سچائی اگر ان ہی صیغوں سے حاصل ہو جائے تو اس سے دور لازم آئے گا، کیونکہ سچائی کا حصول اس صورت میں صیغے کے حصول ہی کے ساتھ ہو گا، اور اسکے بر عکس صیغہ کا حصول سچائی کے حصول پر موقوف ہو گا، کیونکہ مثلاً لفظ "طلقتک" (میں نے تمہیں طلاق دی) کی سچائی موقوف ہے وقوع طلاق پر۔ تو اگر وقوع طلاق خود خبر "طلقتک" پر موقوف ہو جائے تو اس سے دور لازم آئے گا جو باطل ہے، اس طرح وقوع طلاق کی سچائی ان صیغوں پر موقوف ہونا باطل ہے۔ اور اگر دوسری صورت فرض کر لی جائے کہ ان صیغوں کے بغیر ہی سچائی حاصل ہو جائے تو یہ معاملہ اجماعاً باطل ہے، کیونکہ سب کا اتفاق ہے کہ ان صیغوں کے بغیر طلاق واقع ہی نہیں ہوتی۔

## کسی ایسی چیز کا عارض آجانا جو فہم میں مخل ہو

متکلم کے معنی مرادی کو سمجھنے میں جو خلل آتے ہیں وہ پانچ احتمالات کی وجہ سے ہو سکتے ہیں: 1" اشتراک 2" نقل 3" مجاز 4" اضمار 5" تخصیص۔ کیونکہ جب لفظ میں اشتراک اور منقول ہونے کا احتمال نہیں رہے گا تو وہ لفظ ایک ہی معنی کے لیے موضوع "وضع کردہ" کہلائے گا۔ اور اسی طرح جب مجاز اور فرضی معنی کا احتمال بھی ختم ہو جائے گا تو لفظ سے مراد وہی چیز ہو گی جس کے لیے اسے وضع کیا گیا ہے۔ اور جب تخصیص کا احتمال بھی باقی نہیں رہے گا تو اس وقت لفظ سے وہ تمام چیزیں مراد ہوں گی جس کے لیے وہ لفظ وضع کیا گیا ہے۔ لہذا اس وقت معنی مرادی کو سمجھنے میں کوئی بھی خلل نہیں ہو گا۔ تب معنی مرادی کو دلائل سمعیہ سے سمجھنا ممکن ہو گا۔

یہ تمام گفتگو ظن غالب کے اعتبار سے ہے، کیونکہ ظن غالب حکم شرعی کے استنباط کے لیے کافی ہوتا ہے۔ یعنی جب یہ پانچ احتمالات ختم ہو جائیں گے تو ایسی کوئی بھی چیز باقی نہیں رہے گی جو فہم میں مخل "رکاوٹ" ہو، تو اس وقت حکم شرعی کو سمجھا جا سکے گا۔ یا تو اس وجہ سے کہ اس وقت یقین میں کوئی خلل باقی نہیں رہے گا جو کہ عقائد میں انتہائی ضروری ہے۔ لہذا صرف ان پانچ احتمالات ہی کی نفی کافی نہیں، یعنی عقیدے کے معاملے میں دلیل سمعی سے استدلال کرنے کے لیے صرف ان پانچ احتمالات ہی کی نفی کافی نہیں، بلکہ اس کے علاوہ دوسری چیزیں بھی یہاں ضروری ہیں۔ کیونکہ دلائل سمعیہ بھی یقین کا فائدہ تب ہی دیتے ہیں جب ان میں دس شرائط پائی جائیں، پانچ تو وہی جو اوپر ذکر کی گئیں، ان کے علاوہ دیگر شرائط میں ان پانچ چیزوں کا مزید ہونا بھی شامل ہے 6:"نسخ، 7"تقدیم و تاخیر، 8"تغییر اعراب، 9"تصریف 10"عقلی معارض وغیرہ۔ تو جب یہ دس موانع منفی ہوں گے اس وقت یقین میں کوئی شے خلل انداز نہ ہو گی، تب دلیل سمعی یقین کا فائدہ دے گی، اور اس سے عقیدے پر استدلال کیا جا سکے گا، اور حکم شرعی پر تو بطریق اولیٰ استدلال کیا

جا سکے گا، تب اس کی دلالت یقینی ہو گی، اور اس کے ذریعے حکم یا عقیدے کے یقینی ثبوت کی نسبت بھی کی جا سکے گی۔

مذکورہ پانچ احتمالات یعنی اشتراک، نقل، مجاز، اضمار اور تخصیص کے درمیان تعارض کی دس صورتیں ہیں۔ اس کا ضابطہ یہ ہے کہ بالترتیب ان میں سے ہر احتمال کو اس کے مابعد والے احتمالات کے ساتھ جمع کیا جائے، چنانچہ اشتراک بقیہ چاروں یعنی نقل، مجاز، اضمار اور تخصیص سے معارض ہو گا، اور نقل بقیہ تین احتمالات یعنی مجاز، اضمار اور تخصیص سے معارض ہو گا، اور مجاز بقیہ دونوں یعنی اضمار اور تخصیص سے معارض ہو گا، اور اضمار صرف تخصیص سے معارض ہو گا۔ تو کل ملا کر دس صورتیں ہوئیں۔ اور تعارض کی صورت میں اَولیٰ کون ہو گا یہ جاننے کے لیے اتنا معلوم ہونا کافی ہے کہ ان میں سے ہر احتمالات اپنے مابعد کے مقابلے میں مرجوح ہوتا ہے، اور ماقبل سے راجح ہوتا ہے، سوائے اضمار اور مجاز کے، کہ یہ دونوں برابر ہوتے ہیں۔ اس کی تفصیل درج ذیل ہے:

پہلی بات یہ کہ نقل اشتراک سے اولیٰ ہے۔ کیونکہ منقول دونوں حالتوں میں ایک ہی معنی کے ساتھ اس کا مدلول ہوتا ہے، یعنی نقل سے پہلے بھی اور بعد میں بھی۔ نقل سے قبل تو اس لیے کہ اس کا منقول عنہ مدلول تو لغوی معنیٰ ہوتا ہے، اور نقل کے بعد اس لیے کہ منقول لہ اس کا شرعی یا عرفی معنیٰ ہوتا ہے۔ تو جب اس کا مدلول ایک ہی معنیٰ کی وجہ سے ہوا تو اس پر عمل کرنا ممتنع نہیں، بخلاف مشترک کے کہ اس کا مدلول ایک ہی وقت میں متعدد ہوتا ہے، لہذا سوائے قرینے کے اس پر عمل نہیں کیا جا سکتا، جیسے زکوٰۃ کے لفظ میں یہ بھی احتمال ہے کہ وہ نماء "بڑھوتری" اور نصاب سے نکالی جانے والی مقدار کے درمیان مشترک ہو، اور یہ بھی ممکن ہے کہ وہ صرف نماء کے لیے وضع کیا گیا ہو، لیکن منقول ہو کر نصاب سے نکالی جانے والی مقدار کے لیے بھی استعمال ہوتا ہو۔ لہذا یہاں نقل اولیٰ ہو گی۔ جیسا کہ پہلے ہم بیان کر چکے۔

دوسری بات یہ کہ مجاز دو وجوہات کے پیش نظر اشتراک سے اولیٰ ہے: ایک وجہ یہ ہے کہ استقراءً مجاز کا استعمال اشتراک سے زیادہ ہوتا ہے، یہاں تک کہ ابن جنی نے تو مبالغہ کرتے ہوئے یہ بھی کہہ دیا کہ اکثر لغات مجاز ہی ہیں، اور کثرت ہمیشہ محل شک میں ظن کا فائدہ دیتی ہے۔ اور دوسری وجہ یہ کہ مجاز میں لفظ ہمیشہ عمل کرتا ہے، کیونکہ اگر اس کے ساتھ قرینہ ہو جو بتائے کہ یہاں معنائے مجازی مراد ہے، تو وہ اسی پر دلالت کرے گا، ورنہ وہ حقیقی معنیٰ پر عمل کرے گا۔ اس کے برعکس مشترک میں تو لفظ کے عمل کے لیے کوئی نہ کوئی قرینہ ہونا ضروری ہے۔ مثال کے طور پر نکاح کے لفظ میں یہ بھی احتمال ہے کہ یہ عقد اور وطی "جماع" دونوں میں مشترک ہو، اور یہ بھی کہ ایک معنیٰ میں حقیقت ہو اور دوسرے میں مجاز ہو۔ اس طرح پہلی تفصیل کے مطابق ہم مجاز کو اولیٰ کہیں گے۔

تیسری بات یہ کہ اضمار اشتراک سے اولیٰ ہے، کیونکہ اضمار ایک صورت کے سوا قرینے کا کبھی محتاج نہیں ہوتا، یعنی جہاں لفظ کو اس کے ظاہر پر جاری کرنا ممکن نہ ہو، تب کسی ایسے قرینہ کی ضرورت ہوگی جو مراد کو واضح کرے، اس کے علاوہ جب اسے ظاہر پر لیا جائے تب کسی قرینے کی ضرورت ہی نہیں، اس کے برعکس مشترک تو ہر صورت میں قرینے کا محتاج ہوتا ہے، مثلاً فرمان باری تعالیٰ ہے: **وسأل القرية** یہاں یہ بھی احتمال ہے کہ قریہ کا لفظ باشندوں اور تعمیرات دونوں کے درمیان مشترک ہو، اور یہ بھی ممکن ہے کہ تعمیرات کے بارے میں حقیقت ہو لیکن یہاں مراد اہل قریہ ہوں۔ لہذا جیسے ہم بیان کر چکے کہ اضمار اولیٰ ہے۔

چوتھی بات یہ ہے کہ تخصیص اشتراک سے اولیٰ ہے، کیونکہ تخصیص مجاز سے بہتر ہے، اور مجاز اشتراک سے بہتر ہے، لہذا تخصیص بطریق اولیٰ اشتراک سے بہتر ہوگی، کیونکہ بہتر سے بہتر چیز یقیناً بہتر ہوتی ہے۔ اس کی مثال فرمان باری تعالیٰ ہے: **ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم** یہاں

یہ بھی احتمال ہے کہ نکاح کا لفظ عقد اور وطی "جماع" کے درمیان مشترک ہو، اور یہ بھی ممکن ہے کہ عقد میں حقیقت ہو جیسے اس فرمان میں ہے: **وانکحوا الایامی منکم** لیکن جب اس لفظ کو عقد پر محمول کریں گے تو اس میں عقد فاسد اور عقد صحیح دونوں شامل ہو جائیں گے۔ لہذا اس کی عقد صحیح کے ساتھ تخصیص کرنا اس چیز کے مقابلے میں بہتر ہے کہ اسے عقد اور وطی کے درمیان مشترک سمجھا جائے، لہذا یہاں اسے تخصیص پر محمول کیا جائے گا، کیونکہ یہ اشتراک سے بہتر ہے جیسے ہم بیان کر چکے۔ لہذا اس بناء پر یہ آیت اس عورت کے نکاح کے حرام ہونے پر دلیل نہیں بن سکتی جس سے نکاح کرنے والے کے والد نے زنا کیا ہو۔

پانچویں بات یہ ہے کہ مجاز نقل سے اولیٰ ہے، کیونکہ نقل میں معنائے اول کا منسوخ ہونا لازم آتا ہے، جب کہ مجاز میں ایسا نہیں۔ اس کی مثال فرمان باری تعالیٰ ہے: **انما المشرکون نجس** یہاں یہ بھی احتمال ہے کہ لفظ نجس مجاز ہو، اور مراد معنوی گندگی ہو، یعنی مشرک نجس کی طرح ہے، اور یہ بھی احتمال ہے کہ یہ لفظ حقیقت شرعیہ کی طرف منقول ہو، یعنی اس سے نجاست شرعیہ مراد ہو۔ لہذا یہاں نجاست شرعیہ کے مقابلے میں معنوی گندگی مراد لینا اولیٰ ہے، کیونکہ مجاز نقل سے اولیٰ ہوتا ہے۔ لیکن فرمان باری تعالیٰ: **واقیموا الصلاۃ** میں صلوٰۃ کا لفظ اس قبیل سے نہیں، کیونکہ یہاں مجاز پایا ہی نہیں جاتا، کیونکہ مجاز تو اسے کہتے ہیں کہ لفظ کسی خاص قرینے کی وجہ سے اس معنیٰ میں استعمال ہو جس کے لیے اسے وضع نہ کیا گیا ہو، اور وہ قرینہ حقیقی معنیٰ مراد ہونے کی نفی کرتا ہو۔ صلوٰۃ کا استعمال مخصوص اقوال و افعال پر اس لیے نہیں کیا جاتا کیونکہ یہاں ایسا قرینہ موجود ہی نہیں جو حقیقی معنیٰ مراد لینے سے روکتا ہے، بلکہ یہ تو اس لیے ہے کیونکہ شریعت نے اس لفظ کو بلا لحاظ قرینہ ایسے معنیٰ میں استعمال کیا ہے جس کے لیے اسے وضع نہیں کیا گیا۔ پھر اس معنیٰ میں اہل عرب کے استعمال اور اس استعمال کی بناء پر یہ لفظ اصل معنیٰ سے

دوسرے معنیٰ کی طرف منقول ہو گیا، جیسے دابہ اور غائط کا لفظ اہل عرب کے استعمال کی وجہ سے دوسرے معنیٰ کی طرف منقول ہوا۔ لہذا یہ چیز مجاز کے نقل سے اولیٰ ہونے کی مثال نہیں بن سکتی۔

چھٹی بات یہ ہے کہ اضمار نقل سے اولیٰ ہے، کیونکہ اضمار اور مجاز دونوں برابر ہیں، جب کہ مجاز نقل سے بہتر ہے جیسے ہم نے بیان کر دیا ہے، لہذا اضمار نقل سے بہتر ہو گا، کیونکہ بہتر کے ہم پلہ چیز بھی بہتر ہوتی ہے۔ اس کی مثال فرمان باری تعالیٰ ہے: **وحرم الربا** یہاں یہ بھی احتمال ہے کہ ربا سے مراد عقد ہو، یعنی اللہ نے سودی معاملے کو حرام قرار دیا ہے، لہذا اس صورت میں اضمار یعنی کسی اور چیز کے مقدر ہونے کا احتمال بھی ہو گا کہ اللہ نے سودی معاملے کو حرام قرار دیا ہے، سود کو نہیں۔ اسی طرح آیت میں یہ احتمال بھی ہے کہ یہاں مراد وہ اضافہ ہے جو ایک خاص شرعی معنیٰ رکھتا ہے، یعنی اللہ نے ربوٰا یعنی سود کو حرام قرار دیا۔ لہذا جب اضمار کا احتمال ہو گا تو نہی کا تعلق براہ راست معاملے سے ہو گا، تو اس صورت میں وہ معاملہ باطل کہلائے گا۔ اور جب نقل کا احتمال ہو گا تو نہی کا تعلق معاملے کی شرائط میں سے ایک شرط کے ساتھ ہو گا، اس صورت میں عقد فاسد ہو گا لیکن اصل کے اعتبار سے صحیح کہلائے گا، تو جب اس اضافے کو واپس کر دیا جائے تو عقد درست ہو جائے گا۔ چنانچہ آیت کو معاملے پر محمول کرنا صرف سود پر محمول کرنے سے زیادہ بہتر ہے، یعنی آیت کو نقل پر محمول کرنے سے بہتر یہ ہے کہ اسے اضمار پر محمول کیا جائے، چنانچہ منہی عنہ "جس سے روکا گیا" سودی معاملہ ہو گا، اور وہ باطل ٹھہرے گا، خواہ اضافی سود کو ختم کرنے پر فریقین متفق ہو جائیں یا نہ ہوں۔

ساتویں بات یہ کہ تخصیص نقل سے بہتر ہے، کیونکہ تخصیص مجاز سے بہتر ہے، اور مجاز نقل سے بہتر ہے، لہذا تخصیص نقل سے بہتر ہوئی، کیونکہ بہتر سے بہتر بھی بہتر ہوتا ہے، اس کی مثال فرمان باری تعالیٰ ہے: **واحل اللہ البیع و حرم الربا** یہاں لفظ بیع آیا ہے، جس سے لغۃً بیع مراد

ہے، ایک احتمال تو یہاں یہ ہے کہ اس سے مطلقاً مال کا مال سے مبادلہ مراد ہو، اس صورت میں یہ عموم والے الفاظ میں سے ہو گا، اور نص شرعی سے اس میں تخصیص آجائے گی۔ اور ایک احتمال یہ ہے کہ اس سے مراد ایسی شرعی بیع ہے جو تمام شرائط شرعیہ کے ساتھ کی گئی ہو، اس صورت میں بیع کا لفظ اپنے شرعی معنیٰ میں منقول کہلائے گا۔ یعنی آیت میں مطلق بیع کے مراد ہونے کا بھی احتمال ہے جس میں دوسری نصوص سے تخصیص کی گنجائش موجود ہے، لہٰذا آیت میں تخصیص کا احتمال موجود ہو گا۔ اور یہاں تمام شرائط شرعیہ کی جامع بیع مراد ہونے کا بھی احتمال موجود ہے۔ لہٰذا اسے لغوی بیع پر محمول کرتے ہوئے دوسری شرعی نصوص سے تخصیص کی راہ اختیار کی جائے گی، بیع لغوی سے نقل کرکے بیع شرعی مراد نہیں لی جائے گی، کیونکہ تخصیص نقل سے بہتر ہے۔

نویں بات یہ ہے کہ اضمار مجاز ہی کے برابر ہے، ان میں سے کسی ایک کو دوسرے پر بلا دلیل ترجیح حاصل نہیں، کیونکہ دونوں ہی قرینہ کے محتاج ہونے اور اپنے مخفی ہونے میں برابر ہوتے ہیں، کیونکہ ان دونوں میں سے ہر ایک ایسے قرینے کا محتاج ہوتا ہے جو مخاطب کو ظاہری معنیٰ سمجھنے سے روکتے ہیں، تو جس طرح مضمر کی تعیین میں خفاء واقع ہونے کا احتمال ہوتا ہے اسی طرح مجاز کی تعیین میں بھی یہ احتمال ہوتا ہے، لہٰذا دونوں برابر ہوئے۔ اس کی مثال یوں ہے جیسے کوئی شخص ایسے شخص سے متعلق کہے کہ یہ میرا بیٹا ہے، حالانکہ وہ اس کا بیٹا نہیں۔ تو اس جملے میں مجاز ہونے کا بھی احتمال ہے بایں معنیٰ کہ یہ شخص میرے لیے معزز اور مجھے پسند ہے، اور اسی طرح اس میں اضمار کا بھی احتمال ہے، کہ یہاں کاف تشبیہ مقدر مانا جائے اور مطلب یہ ہو کہ یہ میرے بیٹے جیسا ہے۔ چنانچہ اس وقت ان دونوں ہی کا احتمال ایک دوسرے کے برابر ہے، اور کوئی ایسی چیز پائی نہیں جا رہی جس کی بناء پر کسی ایک کو ترجیح حاصل ہو، لہٰذا اس جملے کو کسی بھی ایک احتمال پر اس وقت تک محمول نہیں کریں گے جب تک قرینہ نہ پایا جائے۔

نویں بات یہ ہے کہ تخصیص مجاز سے بہتر ہے، کیونکہ تخصیص کے بعد باقی رہ جانے والا متعین ہو کر معروف ہو جاتا ہے، کیونکہ عام اپنے تمام افراد پر دلالت کرتا ہے، تو جب بعض افراد کسی دلیل کی بناء پر نکل گئے تو عام اپنے باقی افراد پر علی التعیین بغیر تامل کے دلالت کرے گا۔ اس کے برعکس مجاز کبھی متعین ہوتا ہے اور کبھی متعین نہیں ہوتا، کیونکہ لفظ کو اپنے معنائے حقیقی پر دلالت کرنے کے لیے وضع کیا جاتا ہے، اور جب کسی قرینے کی وجہ سے معنائے حقیقی متعذر ہو جائے تب لفظ کو کچھ تامل اور استدلال کے ذریعے مجاز کی طرف لے جانے کا تقاضا ہوتا ہے۔ کیونکہ اس وقت یہاں بہت سے مجازوں کا احتمال ہوتا ہے، اسی لیے یہاں مجاز کی تعیین مؤکد نہیں ہوتی۔ اس کے برعکس تخصیص کی تعیین مؤکد ہوتی ہے، اور جس چیز کی تعیین مؤکد ہو، وہ اس چیز سے بہتر ہے جس کی تعیین موکد نہ ہو۔ اس طرح تخصیص مجاز سے اولیٰ ہوگی، اس کی مثال فرمان باری تعالیٰ ہے: **ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه**. تو یہاں ایک احتمال تو یہ ہے کہ مالم یذکر اسم اللہ علیہ سے عموم مراد ہو، یعنی ہر وہ جانور جس پر غیر اللہ کا نام لیا گیا ہو اور وہ جانور بھی جس پر مطلقاً اللہ کا نام نہ لیا گیا ہو، اور دیگر نصوص کے ذریعے ان جانوروں کی تخصیص ہو گئی جن پر غیر اللہ کا نام لیا گیا ہو۔ اور اسی طرح یہ بھی احتمال ہے کہ یہاں مراد وہ جانور ہے جس پر غیر اللہ کا نام لیا گیا ہو، اس صورت میں یہ لفظ مجاز ہو گا۔ تو بہر حال آیت میں تخصیص کا بھی احتمال ہے اور مجاز کا بھی احتمال ہے، لیکن یہاں اسے تخصیص پر محمول کرنا اولیٰ ہو گا، اور بات یوں سمجھی جائے گی کہ دوسری نصوص کے ذریعے آیت کو اسی معنیٰ کے ساتھ خاص کر دیا گیا کہ وہ جانور مراد ہے جس پر غیر اللہ کا نام لیا گیا ہو۔

دسویں بات یہ کہ تخصیص اضمار سے بہتر ہے، کیونکہ تخصیص مجاز سے بہتر ہے، اور مجاز اور اضمار دونوں ایک دوسرے کے برابر ہیں، لہذا تخصیص اضمار سے بہتر ہے۔ اس کی مثال فرمان باری تعالیٰ

ہے: **ولکم فی القصاص حیاۃ** یہاں لفظ لکم میں ایک احتمال یہ ہے کہ اس سے عموم مراد ہو، یعنی قصاص میں تمام لوگوں کے لیے حیات ہے، اور بعد ازاں اس میں مقتول کی بقاء وحیات کی تخصیص آگئی، کیونکہ مقتول کی حیات تب ہے جب قاتل کو قتل کرنے سے روکا جائے، مراد یہ ہے کہ قاتل کو قتل کر دینا اسے اس چیز سے منع کرتا ہے کہ وہ کسی کی جان لے، لہذا قصاص میں حیات اس شخص کے لیے ہے جسے قتل کیا جاناتھا۔ اور یہاں یہ احتمال بھی ہے کہ اضمار ہو، اور مطلب یہ ہو کہ قصاص کی مشروعیت میں حیات ہے، کیونکہ قصاص تقاضا کرتا ہے کہ دو انسانی جانیں محفوظ رہیں، بایں طور کہ قاتل قصاص کے ڈر سے مقتول کو قتل کرنے سے باز آجائے گا، لہذا دونوں محفوظ رہیں گے۔ لیکن آیت کو تخصیص پر محمول کرنا بایں طور کہ قصاص میں تمہارے لیے حیات ہے، کیونکہ لوگ قاتل کے مارے جانے کی وجہ سے اس کے شر سے محفوظ رہیں گے، لہذا جس نے قتل ہوناتھاوہ محفوظ رہے گا، یہ معاملہ اضمار سے بہتر ہے کہ یہاں لفظ شرعیۃ کو مقدر مانا جائے۔ اسی طرح مذکورہ لفظ میں تخصیص ایک اور طرح سے ہو سکتی ہے کہ لفظ حیات تمام لوگوں کے لیے حیات حقیقی کا احتمال رکھتا ہے، البتہ یہ حیات اس شخص کے علاوہ لوگوں کو حاصل ہے جس نے قتل ناحق کیا ہے، کیونکہ اسے تو قصاص میں کوئی حیات حاصل نہیں، وہ تو قتل کیا جاتا ہے۔ اسی طرح اضمار میں بھی یہاں ایک معاملہ یوں ہو سکتا ہے کہ مشروعیت کو مقدر مانا جائے اور مطلب یہ ہو کہ تمہارے لیے قصاص کی مشروعیت میں حیات ہے۔ کیونکہ جب کسی شخص کو یہ معلوم ہو گا کہ اس کے قتل ناحق کے بدلے اسے بھی قصاص میں مارا جائے گا تو وہ قتل سے باز آجائے گا۔ بہر حال یہاں اضمار کے مقابلے میں راجح یہ ہے کہ تخصیص کو مانتے ہوئے یوں سمجھیں کہ آیت میں غیر قاتل کی حیات کی تخصیص ہے۔

## فعل

اسم کی بحث مکمل ہونے کے بعد فعل اور حرف کی بحث ضروری ہے۔ فعل اس کلمے کو کہا جاتا ہے جو کسی ایسے کام کے ہونے یا کرنے پر دلالت کرے جو کسی زمانے کے ساتھ متصل ہو۔ کام کے ہونے یا کرنے سے مراد مصدر ہے جسے اسم فعل کہا جاتا ہے۔ اور زمانہ ماضی، حال اور مستقبل کا نام ہے۔ ماضی کی مثال: **قام** "وہ کھڑا ہوا"، **قعد** "وہ بیٹھا"۔ زمانہ حال و مستقبل کی مثال: **يقوم** "وہ کھڑا ہوتا ہے یا کھڑا ہو گا"، **يقعد** "وہ بیٹھتا ہے یا بیٹھے گا"۔ صرف مستقبل کی مثال: **سوف يقوم** "عنقریب وہ کھڑا ہو گا"۔ اور ایک مضارع ہی میں زمانہ حال اور مستقبل دونوں آتے ہیں، مضارع وہ ہے جس کے شروع میں ہمزہ، تا، نون اور یاء میں سے کوئی حرف آتا ہو۔ اسے زمانہ حال کے علاوہ صرف مستقبل کے لیے استعمال کرنا ہو تو اس پر سین یا سوف لگا دیا جاتا ہے، جیسے **سيقوم**، اور **سوف يقوم**۔ اور فعل امر صرف وہ فعل ہے جس میں سے مضارع کا حرف نکال دیا گیا ہو۔

## حرف

حرف وہ ہے جو اپنے علاوہ کسی اور کے معنٰی پر دلالت کرے، تو وہ کسی معنٰی پر دلالت تو کرتا ہے مگر اسی وقت جب کسی کے ساتھ اسے ملایا جائے، اگر اسے کسی کلمہ کے ساتھ نہ ملایا جائے تو اس کا کوئی معنٰی نہیں ہو گا، لہٰذا وہ اپنے معنٰی کے ساتھ مستقل قائم نہیں رہتا، کیونکہ اسے جس معنٰی کے لیے وضع کیا گیا ہے وہ اس سے تب تک سمجھ نہیں آتے جب تک اس کے ساتھ کوئی ایسا لفظ نہ آجائے جو کسی ایسے معنٰی پر دلالت کرے جو معنائے حرف کے متعلق پر دلالت کرتا ہو۔ لہٰذا ایسے حروف کی وضاحت بہت ضروری ہے جن کی معرفت فقہی دلالات کے پیش نظر بہت زیادہ اہمیت کی حامل ہے۔ اس کی چند قسمیں ہیں۔ کچھ یہ ہیں:

اول: حروف اضافت ہیں، یہ وہ حروف ہیں جو افعال کے معانی کے ذریعے اسماء تک پہنچاتے ہیں، بعض تو ان میں سے صرف حرف ہوتے ہیں، اور بعض حرف اور اسم ساتھ ہوتے ہیں، اور بعض حرف اور فعل ساتھ ہوتے ہیں۔ ان میں سے جو صرف حرف ہوتے ہیں وہ یہ ہیں: من، الیٰ، حتیٰ، فی، باء، لام، رُبَّ، واو قسم اور تائے قسم۔ ان کی تفصیل مندرجہ ذیل ہے:

**من:** من ابتدائے غایت کے لیے آتا ہے، جیسے **سرت من بغداد** میں بغداد سے چلا، اور تبعیض کے لیے آتا ہے، جیسے **اكلت من الخبز** میں نے روٹی میں سے کھایا، اور بیان جنس کے لیے آتا ہے، جیسے **خاتم من حديد** لوہے کی انگوٹھی اور من زائدہ بھی ہوتا ہے، جیسے **ما جاءني من أحد.** میرے پاس کوئی نہیں آیا۔

**الی:** انتہائے غایت کے لیے آتا ہے، جیسے **سرت إلى بغداد** میں بغداد تک چلا، اور مع کے معنیٰ میں آتا ہے، جیسے فرمان باری تعالیٰ: **ولا تأكلوا اموالهم الى أموالكم.** ''اور تم مت کھاؤ یتیموں کا مال اپنے مال کے ساتھ ملا کر''۔

**حتّٰی:** انتہائے غایت کے لیے آتا ہے، اور الیٰ کی طرح **مع** کے معنیٰ میں بھی آتا ہے۔

**في:** ظرفیت کے لیے آتا ہے، جیسے **زيد في الدار** زید گھر میں ہے۔ اور کبھی علیٰ کے معنیٰ میں آتا ہے، جیسے فرمان باری تعالیٰ: **ولأصلبنكم في جذوع النخل** ''اور میں ضرور تمہیں کھجور کی شاخوں پر سولی چڑھاؤں گا''۔ اور کبھی اندازہ لگانے کے لیے استعمال ہوتا ہے، جیسے عرب کا یوں کہنا: **نظرت في العلم الفلاني** ''میں نے فلاں کے علم کا اندازہ لگایا''۔

باء: الصاق کے لیے آتا ہے، جیسے **به داء** ''اسے بیماری ہے''، اور کبھی استعانت کے لیے آتا ہے، جیسے **كتبت بالقلم** ''میں نے قلم سے لکھا''، اور مصاحبت کے لیے بھی آتا ہے، جیسے **اشتريت الفرس بسرجه** ''میں نے گھوڑا اس کی زین کے ساتھ خریدا''، اور کبھی **على**

کے معنیٰ میں آتا ہے، جیسے فرمان باری تعالیٰ: **وَمِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ مَنْ إِنْ تَأْمَنْهُ بِقِنْطَارٍ يُؤَدِّهِ إِلَيْكَ وَمِنْهُمْ مَنْ إِنْ تَأْمَنْهُ بِدِينَارٍ لَا يُؤَدِّهِ إِلَيْكَ** "اور اہل کتاب میں سے بعض وہ ہیں جسے آپ ڈھیروں مال پر امین بنائیں گے تو وہ اس مال کو آپ کی طرف لوٹا دیں گے، اور بعض ایسے ہیں جنھیں آپ ایک دینار پر امین بنائیں گے تو وہ اسے آپ کی طرف نہیں لوٹائیں گے"۔ آیت میں **بقنطار** اور **بدینار** سے **علی قنطار** اور **علی دینار** مراد ہیں۔ اور کبھی باء **من اجل** کے معنیٰ میں آتا ہے، جیسے فرمان باری تعالیٰ: **ولم اکن بدعائك رب شقیا** "اور اے میرے رب! میں تجھ سے دعا مانگنے کی وجہ سے بدنصیب نہیں ہوا"۔ اور کبھی باء زائد ہوتا ہے، جیسے فرمان باری تعالیٰ: **ولا تلقوا بایدیکم الی التهلكة.** "اور اپنے ہاتھوں کو ہلاکت میں مت ڈالو"۔ اور کبھی باء **في** کی جگہ استعمال ہوتا ہے جیسے فرمان باری تعالیٰ: **بدعائك**۔ اور کبھی باء کے معنیٰ میں فی اور باء دونوں ہی کا احتمال ہوتا ہے، جیسے یوں کہنا: **الخص لک قولی بما یلی** "میں تمہاری لیے اپنی بات ان الفاظ میں مختصر کرتا ہوں"، اس جگہ **بما یلی** کی جگہ **فی ما یلی** بھی کہنا درست ہے تب یہ بھی اسی طرح ہو جائے گا جیسے یوں کہا جائے: **نظرت فی العلم** "میں نے اس کے علم کے بارے میں غور کیا"۔ اس صورت میں تلخیص کا تعلق معانی کے ساتھ ہو گا۔ اسی طرح یہاں **بما یلی** کہنا بھی درست ہے، جس کا مطلب ہو گا معانی کے واسطے سے۔ فی اور باء کے استعمال میں التباس سے بچنے کے لیے یہ بات اہم ہے کہ جہاں ظرفیت محض معنوی ہو وہاں فی کا استعمال اسی طرح ہوتا ہے جیسے ظرفیت حسی میں ہوتا ہے، لیکن جہاں معنوی ظرفیت ممکن نہ ہو، جیسے **ضربت بالعصا** "میں نے لاٹھی کے ذریعہ مارا" وہاں صرف باء استعمال ہوتا ہے، کیونکہ سببیت کے بیان کے لیے فی کا استعمال نہیں کیا جاتا۔ اور باء فعل لازم کو متعدی بنا دیتا ہے، اور فعل متعدی کا تجزیہ اور تبعیض کر دیتا ہے۔

لام: اختصاص کے لیے آتا ہے، جیسے **المال لزید** ''مال زید کے لیے خاص ہے''، اور زائد بھی ہوتا ہے، جیسے **ردف لکم** ''تمہارے پیچھے آئے''۔

**رُبَّ :** تقلیل کے لیے آتا ہے، اور صرف نکرہ پر داخل ہوتا ہے، جیسے **رب رجل عالم** ''کچھ عالم لوگ''۔

واو قسم: بعض اوقات اسے الصاق والی باء سے بدل دیا جاتا ہے، جیسے **أقسمت بالله** ''میں نے اللہ کی قسم کھائی''۔ اور اسی طرح تائے قسم بھی واؤ سے بدل کر آجاتی ہے، جیسے **تالله** ''اللہ کی قسم''۔

اور جو کلماتِ اضافت حرف اور اسم دونوں حیثیتوں میں آتے ہیں وہ یہ ہیں: **علیٰ ، عن ، کاف ، مذ** اور **منذ**۔ اور ان کے معانی یہ ہیں:

**علیٰ:** استعلاء کے لیے آتا ہے، کبھی حرف کے طور پر، جیسے **علی زید دینٌ** ''زید پر دین یعنی قرض ہے''، اور کبھی اسم کے طور پر آتا ہے، جیسے شاعر کا یہ شعر:

**غَدَت مِنْ عَلَيْه بعد ما تَمَّ ظِمؤُها     تَصِلُّ وعن قبْضٍ بزَيزاءَ مِجْهلُ**

''اس بلی نے پیاس کی شدت کی وجہ سے اپنے بچوں کو چھوڑا اور ویران بیابان میں آکر چلانے لگی۔''

**عن :** مباعدت کے لیے آتا ہے، کبھی حرف کے طور پر آتا ہے، جیسے فرمان باری تعالیٰ: **فليحذر الذين يخالفون عن امره**، اور کبھی اسم کے طور پر آتا ہے، جیسے **جلست من عن يمينه** ''میں اس کی دائیں جانب سے دور ہو کر بیٹھا''۔

کاف: کبھی تشبیہ کے لیے حرف کے طور پر آتا ہے، جیسے **فلان كالبدر** ''فلاں شخص چاند کی مانند ہے''، اور کبھی اسم کے طور پر آتا ہے، جیسے **يضحكن عن كالبرد** ''وہ برف کے اولوں جیسے دانتوں سے ہنستی ہیں''۔

**مذ** اور **منذ**: یہ دونوں الفاظ زمانے کی ابتدائے غایت کے لیے آتے ہیں، جیسے **ما رأيته مذ اليوم ومنذ الجمعة**. "میں نے اسے ایک دن سے یا جمعہ کے دن سے نہیں دیکھا"، اور کبھی اسم کے طور پر بھی آتے ہیں جب ان کا مابعد مرفوع ہو۔

جہاں تک ان الفاظ کا تعلق ہے جو کبھی حرف ہوتے ہیں اور کبھی فعل، تو وہ یہ ہیں: **حاشا، خلا،** اور **عدا**۔ یہ اپنے بعد آنے والے اسم کو حرفیت کی صورت میں مجرور کرتے ہیں اور فعلیت کی صورت میں منصوب کرتے ہیں، اور ان کے معنی استثناء کے ہوتے ہیں۔

دوسری قسم: وہ حروف جو فعل کے مشابہ ہیں، وہ یہ ہیں: **إنّ، أنّ، لكنّ، كأنّ، ليت**، اور **لعلّ**۔ یہ اسم کو منصوب اور خبر کو مرفوع کرتے ہیں۔ اِنّ اور اَنّ تاکید کے لیے ہیں۔ **لكنّ** استدراک کے لیے ہے۔ **كأنّ** تشبیہ کے لیے ہے۔ **ليت** تمنا کے لیے ہے۔ **لعلّ** امید یا رجاء کے لیے ہے۔

تیسری قسم: حروفِ عطف ہیں، جو یہ ہیں: واو، فاء، ثم، حتی، اَو، اَم، لا، بل، اور لکن۔ ان کے معانی درج ذیل ہیں:

واو: یہ محض جمع کے لیے ہے، نہ ترتیب ظاہر کرتی ہے اور نہ معیت، جیسے: **جاء زيد وعمرو** "زید اور عمرو آئے"۔

فاء: ترتیب اور تعاقب ظاہر کرتی ہے، جیسے: **جاء زيد فعمرو** "زید آیا پھر عمرو آیا"۔

ثم: ترتیب اور مہلت "وقفہ" ظاہر کرتا ہے، جیسے: **جاء زيد ثم عمرو** "زید آیا، پھر کچھ وقفے کے بعد عمرو آیا"۔

حتی: ترتیب ظاہر کرتا ہے، اور معطوف کو معطوف علیہ کا حصہ بتاتا ہے، جیسے: **مات الناس حتى الأنبياء** "لوگ مر گئے حتیٰ کہ انبیاء بھی"۔

**أو:** کسی ایک چیز کے حکم کو بیان کرنے کے لیے ہوتا ہے۔ یہ خبر، امر، اور استفہام میں آتا ہے۔ خبر میں شک کے لیے، امر میں اختیار یا اجازت کے لیے، اور استفہام میں دونوں چیزوں کی موجودگی میں شک کے ساتھ بیان کرنے کے لیے۔

**أم:** یہ حکم کو دو چیزوں میں سے کسی ایک کے ساتھ معلق کرنے کے لیے استعمال ہوتا ہے اور صرف استفہام میں آتا ہے، جبکہ ایک کا علم ہو لیکن تعین میں شک ہو۔

**لا، بل،** اور **لکن:** ان میں اشتراک یہ ہے کہ معطوف، معطوف علیہ کے حکم کے مخالف ہوتا ہے۔ جیسے: **جاءني زيد لا عمرو** "میرے پاس زید آیا، عمرو نہیں"۔ **ما جاءني زيد لكن عمرو** "میرے پاس زید نہیں آیا، بلکہ عمرو آیا"۔ **سرت في الطريق بل ركضت فيها** "میں راستے پر چلا، بلکہ دوڑا"۔

چوتھی قسم: حروفِ نفی ہیں، اور یہ یہ ہیں: **ما، لا، لم، لما، لن**، اور إن "تخفیف کے ساتھ"۔ ان کے معانی درج ذیل ہیں:

**ما:** حال یا ماضیِ قریب کی نفی کے لیے آتا ہے، جیسے: **ما تفعل** "تم نہیں کرتے" اور **ما فعل** "تم نے نہیں کیا"۔

**لا:** مستقبل کی نفی کے لیے آتا ہے، خبر کے طور پر: **لا رجل في الدار** "گھر میں کوئی مرد نہیں"، یا بطور نہی: **لا تفعل** "یہ مت کرو"، یا دعا کے لیے: **لا رعاك الله.** "اللہ تمہاری حفاظت نہ کرے"۔

**لم** اور **لما:** مضارع کو ماضی میں بدل دیتے ہیں، جیسے: **لم يفعل** "اس نے نہیں کیا" اور **لما يفعل** "ابھی تک اس نے نہیں کیا"۔

**لن:** مستقبل کی تاکید کے ساتھ نفی کے لیے آتا ہے، جیسے: **لن أبرح اليوم مكاني** "میں آج اپنی جگہ نہیں چھوڑوں گا"۔ یہ تاکید کے ساتھ کہ **لا أبرح اليوم مكاني**۔

**إن:** حال کی نفی کے لیے، جیسے اللہ تعالیٰ کا فرمان: **إِنْ كَانَتْ إِلَّا صَيْحَةً وَاحِدَةً** "یہ تو صرف ایک زور کی آواز تھی"۔

پانچویں قسم: حروف تنبیہ، یہ ہیں: **ها، ألا**، اور **أما**۔ آپ کہتے ہیں: **ها أنا ذا** "یہ میں ہوں"، **هذا** "یہ"، اور **ها افعل** "یہ کرو"۔ اور کہتے ہیں: **ألا رجل يدلني على الطريق.** "کیا کوئی آدمی مجھے راستہ دکھائے گا؟"۔ اور کہتے ہیں: **أما إنك خارج.** "یقیناً تم باہر جارہے ہو"۔

چھٹی قسم: حروف ندا، یہ ہیں: **يا، أيا، هيا، أي، همزة**، اور **واؤ**۔ پہلے تین **يا، أيا، هيا:** دور کے مخاطب کو پکارنے کے لیے ہیں۔ اَي اور ہمزۃ: قریب کے مخاطب کے لیے ہیں۔ **وا:** ندبہ "رونے یا افسوس" کے لیے ہے۔

ساتویں قسم: حروف جواب، یہ ہیں: **نعم، بلى، أجل، جير، أي،** اور **إنّ** "تشدید کے ساتھ"۔ ان کے معانی درج ذیل ہیں:

**نعم:** پچھلی بات کی تصدیق کے لیے۔ جیسے: **قام زيد** "زید کھڑا ہوا"، جواب: **نعم** "جی ہاں"۔ یا: **ما قام زيد** "زید کھڑا نہیں ہوا"، جواب: **نعم** "جی ہاں، کھڑا نہیں ہوا"۔

**بلیٰ:** منفی بات کے جواب میں اثبات کے لیے۔ جیسے: **ما قام زيد** "زید کھڑا نہیں ہوا"، جواب: **بلیٰ** "کیوں نہیں، کھڑا ہوا"۔ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: **قَالُوا بَلَى.** "وہ بولے: کیوں نہیں" جو اللہ تعالیٰ کے اس فرمان کے جواب میں کہا گیا: **أَلَسْتُ بِرَبِّكُم** "کیا میں تمہارا رب نہیں ہوں؟"۔

**أجل:** صرف خبر کی تصدیق کے لیے۔ جیسے: **جاء زيد** "زید آیا"، جواب: **أجل** "جی ہاں"۔

**جير، إنَّ،** اور **إي:** تاکید کے لیے۔ جیسے: **جير لأفعلن كذا** "یقیناً میں ایسا کروں گا"، **إن الأمر كذا** "یقیناً بات یوں ہے"، اور **إي والله** "ہاں، اللہ کی قسم"۔

آٹھویں قسم: حروف استثناء: وہ یہ ہیں: **إلا، حاشا، عدا،** اور **خلا**۔ حرف مصدری: جیسے **ما** اور **أنْ**، جیسے: **أعجبني ما صنعت** "مجھے پسند آیا جو تم نے کیا"، یعنی **صنعك** "تمہارا کرنا"۔ **أريد أن تفعل كذا** "میں چاہتا ہوں کہ تم یہ کرو"، یعنی **فعلك** "تمہارا کرنا"۔ یہ حروف کسی جملے کو مصدر کی تاویل میں کر دیتے ہیں۔

حروف تحضیض: یہ ہیں: **لولا، لوما، هلّا،** اور **ألّا**، جیسے جب کسی کو کام پر ابھارنا مقصود ہو تو یوں کہنا: **ألّا فعلت كذا** "تم نے یہ کیوں نہ کیا؟"۔

حرف تقریب، یعنی ماضی کو حال سے قریب کرنے کے لیے: **قد**، جیسے: **قد قام زيد** "زید کھڑا ہو چکا ہے"۔

حروف استفہام: ہمزہ اور **هل**، جیسے: **أزيد قام؟** "کیا زید کھڑا ہوا؟"، **هل زيد قام؟** "کیا زید کھڑا ہوا؟"۔

حروف استقبال: سین، **سوف، أن، لَا،** اور **إن**، جیسے: **سيفعل** "وہ کرے گا"، **سوف يفعل** "وہ ضرور کرے گا"، **أريد أن تفعل** "میں چاہتا ہوں کہ تم یہ کرو"، **لا تفعل** "یہ نہ کرو"، اور **إن تفعل** "اگر تم یہ کرو گے"۔

حروف شرط: **إن** اور **لَو**، جیسے: **إن جئتني أكرمتك.** "اگر تم میرے پاس آؤ گے تو میں تمہاری عزت کروں گا"، **لو جئتني أكرمتك.** "اگر تم میرے پاس آتے تو میں تمہاری عزت کرتا"۔ حرف تعلیل: **كي**، جیسے: **قصدت فلاناً كي يُحسِن إليَّ** "میں فلاں کے پاس اس

لیے گیا تاکہ وہ مجھ پر احسان کرے"۔ حرف ردع: **كلّا**، جیسے: **إن الأمر كذا**"اصل معاملہ یوں ہے" کے جواب میں کہنا: **كلا**" ہرگز نہیں"۔

نویں قسم: حروف لام ہیں۔ ان کی اقسام درج ذیل ہیں: لام تعریف: اسمِ نکرہ کو معرفہ بنانے کے لیے آتی ہے، جیسے: **الرجل**" خاص آدمی"۔

لام جوابِ قسم: جیسے: **والله لأفعلن كذا** "اللہ کی قسم، میں یہ ضرور کروں گا"۔

لام **موطئه للقسم**: یعنی وہ لام جو قسم کی بنیاد پر آتی ہے، جیسے: **والله لئن أكرمتني لأكرمنك.** "اللہ کی قسم، اگر تم نے میری عزت کی تو میں تمہاری عزت کروں گا"۔

لام جوابِ لو: جیسے: **لو كان كذا لكان كذا** "اگر ایسا ہوتا تو ویسا ہوتا"۔

لام امر: جیسے: **ليفعل زيد** "زید کو یہ کرنا چاہیے"۔

لام ابتداء: جیسے: **لزيد منطلق** "یقیناً زید روانہ ہو رہا ہے"۔

دسویں قسم: تاء تانیث ساکنہ، جو فعل کے ساتھ استعمال ہوتی ہے، جیسے: **فعلتْ كذا** "اس نے یہ کیا"۔ یہاں تاء ساکن ہے۔

گیارہویں قسم: تنوین: نکرہ کی علامت کے طور پر۔ نون تاکید: فعل کی تاکید کے لیے، جیسے: **والله لأفعلن كذا**"اللہ کی قسم، میں یہ ضرور کروں گا"۔

## منطوق اور مفہوم کا بیان

عربی زبان کی معرفت اور اس کی اقسام، یعنی زبان کے الفاظ اور ان کی تقسیم کو سمجھنے کے بعد، کتاب و سنت سے استدلال ممکن ہو جاتا ہے۔ کیونکہ کتاب و سنت سے استدلال، ان کے الفاظ سے استدلال ہے۔ اور جب عربی زبان کے الفاظ بیان کر دیے جائیں، تو زبان کے ذریعے استدلال کے لیے ضروری شرائط پوری ہو جاتی ہیں، یعنی اس کے الفاظ اور اقسام کو بیان کرنا۔ تاہم، الفاظ سے

استدلال کے لیے یہ ضروری ہے کہ استدلال کے طریقہ کار کو سمجھا جائے، چاہے وہ منطوق کے ذریعے ہو یا مفہوم کے ذریعے۔ یعنی لفظ کی اپنے مدلول پر دلالت کے ذریعے ہو یا مدلول کی کسی اور مدلول پر دلالت کے ذریعے۔ اس کا مطلب ہے کہ استدلال لفظ سے حاصل شدہ معنی کے اعتبار سے ہو، یا اس معنی کے اعتبار سے جو لفظ کے معنی سے اخذ کیا گیا ہو، نہ کہ خود لفظ سے۔ یہیں سے منطوق اور مفہوم کے مباحث کی ضرورت پیدا ہوتی ہے۔ لیکن منطوق اور مفہوم کے مباحث سے پہلے، دو باتوں پر بحث ضروری ہے: قرآن مجید میں کوئی لفظ مہمل "بے معنی" نہیں ہے، اور یہی بات سنت کے بارے میں بھی کہی جا سکتی ہے۔ اللہ تعالیٰ اپنے کلام میں بغیر وضاحت کے، ظاہر کے خلاف کوئی بات مراد نہیں لیتا۔ پہلی بات کے متعلق تفصیلات یہ ہیں: اللہ تعالیٰ ہمیں مہمل باتوں کے ذریعے مخاطب نہیں فرماتے، یعنی ایسی باتوں سے جن کا کوئی معنی نہ ہو، کیونکہ یہ ہذیان "بے ربط باتیں" کے زمرے میں آتی ہیں، اور ہذیان نقص ہے، جو اللہ تعالیٰ کے لیے محال ہے۔ مہمل کی دو صورتیں ہیں: بے معنی الفاظ کو جمع کر کے ان کے ذریعے بات کی جائے۔ کلام کا مجموعہ، جیسا کہ ہے، کسی معنی پر دلالت نہ کرے، اگرچہ اس کے ہر جز کا الگ الگ معنی ہو۔ یہ دونوں صورتیں اللہ تعالیٰ کے لیے ناممکن ہیں۔ اسی لیے قرآن مجید میں کوئی مہمل بات نہیں ہو سکتی۔ اسی طرح سنت میں بھی مہمل بات نہیں ہو سکتی، کیونکہ سنت اپنے معنی کے اعتبار سے اللہ کی طرف سے وحی ہے، اگرچہ اس کو رسول اللہ ﷺ نے اپنے الفاظ میں بیان کیا۔ اس لیے سنت میں مہمل کا ہونا بھی محال ہے۔ اوائل سور "حروفِ مقطعات" کی وضاحت: جہاں تک سورۂ قرآنی کی ابتدائی حروف "جیسے: الم، حم، طہ" کا تعلق ہے، تو ان کے معانی ضرور ہیں، البتہ مفسرین نے ان میں اختلاف کیا ہے اور کئی آراء پیش کی ہیں۔ صحیح بات یہ ہے کہ یہ سورتوں کے نام ہیں، اس لیے انہیں مہمل نہیں کہا جا سکتا۔ آیت: **وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ** کے

بارے میں وضاحت: اگر یہاں **إِلَّا اللَّهُ** پر وقف کیا جائے اور **وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ** کو مستقل جملہ مانا جائے، تو یہ کہا جا سکتا ہے کہ قرآن میں کچھ ایسی باتیں ہیں جن کے معانی صرف اللہ کو معلوم ہیں، اور اس طرح وہ ہمیں ایسی باتوں کے ذریعے مخاطب فرماتے ہیں جن کا ہمیں کوئی مطلب معلوم نہیں، اور یہ مہمل کے زمرے میں آتا ہے۔ لیکن یہ قول دو وجوہات کی بنا پر مردود ہے:

پہلی وجہ: آیت: **وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ** میں إِلَّا اللّٰہ پر وقف کرنا درست نہیں، کیونکہ یہاں واو عطف کے لیے ہے، استئناف کے لیے نہیں۔ یہ لفظِ جلالہ "اللہ" پر معطوف ہے، اور آیت کا مطلب یہ ہو گا کہ اللہ اور علم میں راسخ لوگ اس کا تأویل جانتے ہیں۔ واو استئناف صرف اس وقت ہوتی ہے، جب کلام مکمل ہو جائے اور ایک نیا کلام اور نیا معنی شروع ہو، اور یہاں کلام یا معنی مکمل نہیں ہوا ہے۔ مزید یہ کہ آیت کے آخر میں **يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ** کا تعلق **وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ** سے ہے۔ یہ حال کے طور پر آیا ہے، نہ کہ خبر کے طور پر۔ اعتراض: حال اگر معطوف اور معطوف علیہ کے بعد آئے تو وہ دونوں پر لاگو ہو گا، اور یہاں ایسا ممکن نہیں کیونکہ اللہ یہ نہیں کہہ سکتا: **آمَنَّا بِهِ**، اس لیے یہ صرف معطوف **راسخون فی العلم** کے لیے حال ہو سکتا ہے، اور یہ تو لغت کے قواعد کے بر خلاف ہے؟ جواب: یہ اصول صرف اس وقت لاگو ہوتا ہے جب کوئی قرینہ نہ ہو۔ لیکن جب قرینہ موجود ہو تو حال صرف معطوف پر لاگو ہوتا ہے، معطوف علیہ پر نہیں۔ جیسے آیت: **وَوَهَبْنَا لَهُ إِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ نَافِلَةً** یہاں "نَافِلَةً" حال ہے، لیکن صرف یعقوب کے لیے، کیونکہ نافلہ پوتے کو کہتے ہیں۔ بالکل اسی طرح، آیت میں **آمَنَّا بِهِ** کہنا اللہ کے لیے ممکن نہیں، اور یہ قرینہ ہے کہ یہ صرف **وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ** کے لیے حال ہے۔ اس لیے یہ واضح ہے کہ

**راسخون فی العلم** تأویل جانتے ہیں، اور قرآن میں ایسا کوئی لفظ نہیں جو کسی معنی پر دلالت نہ کرے، یعنی قرآن میں کوئی لفظ مہمل نہیں۔

رائے کے مردود ہونے کی دوسری وجہ: آیت **وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ** عطف کو استئناف پر ترجیح دیتی ہے۔ کیونکہ اگر یہ استئناف ہوتا تو یوں کہا جاتا: **ولا يعلم تأويله إلا الله، والعلماء يقولون آمنا به ۔** لیکن اللہ تعالیٰ نے ایسا نہیں کہا، بلکہ فرمایا: **وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ** ۔ یہاں لفظ "وَالرَّاسِخُونَ" ایک اضافی وصف کے طور پر آیا ہے، جو علم کی گہرائی اور مضبوطی کو بیان کرتا ہے۔ یہ وصف اُس وقت دیا جاتا ہے جب بات علم اور معرفت کی ہو، نہ کہ لاعلمی کی۔ لہٰذا، لفظ **وَالرَّاسِخُونَ** اس بات کی طرف اشارہ کرتا ہے کہ یہاں مقصد علم اور معرفت ہے، لاعلمی نہیں۔ یعنی تأویل کو اللہ جانتا ہے اور علم میں راسخ علماء بھی جانتے ہیں۔ جہاں تک آیت **طَلْعُهَا كَأَنَّهُ رُءُوسُ الشَّيَاطِينِ** کا تعلق ہے، تو یہ عربوں کے لیے معلوم ہے۔ یہ قبح اور بدصورتی کے بیان کے لیے ان کے ہاں رائج مثال تھی، کیونکہ وہ شیاطین کے سروں کو بدصورت تصور کرتے تھے۔ لہٰذا، یہ ایک ایسا خطاب ہے جو عربوں کے لیے معنی رکھتا ہے اور مہمل نہیں۔ اللہ تعالیٰ ہمیں ایسے الفاظ کے ذریعے خطاب نہیں کرتا جو مہمل ہوں، بلکہ ہر لفظ معنی اور مقصد پر دلالت کرتا ہے۔

اور جہاں تک اس بات کا تعلق ہے کہ اللہ تعالیٰ اپنے کلام میں ظاہر کے خلاف کسی چیز کا ارادہ نہیں فرماتا، بغیر کسی وضاحت کے، تو اس کی وجہ یہ ہے کہ لفظ کو کسی معنی پر دلالت کرنے کے لیے وضع کیا گیا ہے۔ جب کوئی کسی لفظ کو بولتا ہے تو وہ اس معنی کا ارادہ کرتا ہے جو اس لفظ سے مراد ہے۔ اگر بولنے والا لفظ سے کسی اور معنی کا ارادہ کرے جو لفظ کے حقیقی معنی کے خلاف ہو، تو وہ کوئی قرینہ بیان کرے گا جو یہ ظاہر کرے کہ اس نے وہ معنی مراد لیا ہے جو لفظ کے حقیقی معنی سے مختلف ہے،

یا وہ واضح طور پر کہے گا کہ اس نے یہ کہا لیکن اس کا مطلب کچھ اور تھا۔ اگر کوئی ایسی قرینہ موجود نہ ہو جو یہ ظاہر کرے کہ اس نے لفظ سے حقیقی معنی کے خلاف کچھ مراد لیا ہے، اور نہ ہی اس نے واضح کیا ہو کہ اس کا مطلب کیا ہے، تو لفظ سے وہی معنی سمجھے جائیں گے جو اہلِ زبان نے اس کے لیے مقرر کیے ہیں یا جس طرح عرف یا شریعت میں اس کا استعمال ہوتا ہے۔ لہٰذا یہ کہنا ممکن نہیں کہ اللہ تعالیٰ اپنے کسی قول میں ظاہر کے خلاف کسی چیز کا ارادہ کرے، بغیر کسی وضاحت کے۔ کیونکہ الفاظ سے صرف وہی مفہوم اخذ کیا جا سکتا ہے جو ان کے ظاہری معنی ہیں۔ قرآن میں ایسا کوئی لفظ نہیں جس کا مطلب ظاہر کے خلاف ہو، بغیر کسی وضاحت کے۔ اگر یہ مان لیا جائے کہ اللہ نے کوئی ایسا کلام کیا ہے جس میں اس کا ارادہ ظاہر کے خلاف ہو، اور اس نے یہ وضاحت نہ کی ہو کہ اس کا مطلب کچھ اور ہے، تو یہ کہنا ہو گا کہ اللہ نے ایسا کلام کیا جو مراد کے لحاظ سے مہمل ہو۔ اور ایسا کلام جس کا معنی نہ ہو، یا جو اپنے ظاہر کے خلاف کچھ اور معنی مراد لیتا ہو، مہمل کہلاتا ہے۔ کیونکہ ایسا کلام اپنی مراد کو ظاہر نہیں کرتا اور نہ ہی اس پر دلالت کرتا ہے۔ اللہ تعالیٰ کا ایسا کلام کرنا، جو مہمل ہو، مناسب نہیں۔ لہٰذا یہ ثابت ہوتا ہے کہ قرآن میں ایسا کوئی کلام نہیں جو ظاہر کے خلاف کسی معنی پر دلالت کرے، بغیر کسی وضاحت کے۔ قرآن میں کوئی باطنی اور ظاہری معنی نہیں، بلکہ قرآن میں ہر وہ معنی اللہ کی مراد ہے جو اس کے الفاظ کے ظاہری دلالت سے ظاہر ہوتا ہے، جیسا کہ اہلِ زبان نے اس کے لیے مقرر کیا یا جیسا عرف یا شریعت میں استعمال ہوتا ہے۔ اور یہ معنی اس وقت تک تبدیل نہیں ہوتے جب تک کوئی قرینہ یا وضاحت موجود نہ ہو۔

## منطوق کی تفصیلات

خطاب کی دلالت اگر لفظ کے ذریعے ہو تو اسے "دلالۃ المنطوق" کہا جاتا ہے، اور اگر وہ دلالت اس معنی پر ہو جو لفظ سے سمجھا جائے تو اسے "دلالۃ المفہوم" کہتے ہیں۔ منطوق وہ ہے جو لفظ سے قطعیت

کے ساتھ، مقامِ نطق میں، بلا واسطہ اور بلا کسی احتمال کے سمجھا جائے۔ اس تعریف کے مطابق "دلالۃ الاقتضاء" اس زمرے سے خارج ہو جاتی ہے، کیونکہ یہ احتمال پر مبنی ہوتی ہے اور بلا واسطہ لفظ سے نہیں سمجھی جاتی بلکہ لفظ کے مفہوم کے تقاضے سے مستفاد ہوتی ہے۔ مثال کے طور پر رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے: **لَا صَلَاةَ إِلَّا بِفَاتِحَةِ الْكِتَابِ** "“مسند ابو عوانہ”میں نماز کے وجود کی نفی کی گئی ہے، حالانکہ نماز ادا کی جاچکی ہوتی ہے۔ اس سے مراد یا تو نماز کے صحیح ہونے کی نفی ہے یا اس کے کامل ہونے کی نفی۔ یہ حدیث صحت یا کمال کی نفی پر منطوق کے ذریعے دلالت نہیں کرتی بلکہ یہ معنی لفظ کے تقاضے سے مستفاد ہوتا ہے، جو "دلالۃ الاقتضاء" کے تحت آتا ہے۔ لہٰذا، منطوق وہی ہوتا ہے جو لفظ سے قطعیت کے ساتھ مقامِ نطق میں سمجھا جائے۔ اس قطعیت کو واضح کرنے کے لیے "قطعاً" کا اضافہ ضروری ہے تاکہ "دلالۃ الاقتضاء" کو منطوق سے خارج کیا جاسکے۔ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: **فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ** ”البقرہ: 185“ سے رمضان کے روزے کی فرضیت منطوق کے ذریعے ثابت ہوتی ہے، کیونکہ یہاں لفظ کی دلالت بلا واسطہ اور قطعی ہے۔ اسے "دلالۃ لفظیہ" کہا جاتا ہے۔ جو معنی لفظ سے مطابقتاً یا تضمناً سمجھا جائے، وہ "منطوق" کے زمرے میں آتا ہے، نہ کہ وہ معنی جو کلام کے سیاق و سباق سے سمجھا جائے۔ کیونکہ لفظ کی دلالت کو، صرف دلالت کرنے والے کی حیثیت سے، تین اقسام میں تقسیم کیا جاتا ہے: دلالۃ المطابقہ: لفظ کی مکمل معنی پر دلالت، جو منطوق میں شامل ہے۔ دلالۃ التضمن: لفظ کی جزوی معنی پر دلالت، جو بھی منطوق کا حصہ ہے۔ دلالۃ الالتزام: وہ دلالت جو لفظ کے مفہوم کے تقاضے سے سمجھی جائے، یہ منطوق میں شامل نہیں ہوتی۔ جب خطاب اپنے منطوق سے کسی حکم پر دلالت کرے، تو اسے پہلے حقیقتِ شرعیہ پر محمول کیا جاتا ہے، جیسا کہ رسول اللہ ﷺ کا فرمان ہے: " **لَيْسَ مِنَ الْبِرِّ الصِّيَامُ فِي السَّفَرِ** "“مسند احمد”میں "صیام" سے مراد شرعی روزہ

ہے، نہ کہ لغوی روزہ۔ کیونکہ نبی اکرم ﷺ کو شرعی امور کی وضاحت کے لیے بھیجا گیا تھا۔ اگر لفظ کو شرعی حقیقت پر محمول کرنا ممکن نہ ہو، یا شرعی حقیقت موجود نہ ہو، تو اسے حقیقت عرفیہ پر محمول کیا جائے گا، جو نبی ﷺ کے زمانے میں معروف ہو۔ یہ اس لیے کہ عرف کو شریعت نے کئی احکام میں اہمیت دی ہے، جیسا کہ ایمان کے مفہوم میں۔ اگر شرعی اور عرفی حقیقت دونوں پر محمول کرنا ممکن نہ ہو تو پھر لفظ کو حقیقت لغویہ پر محمول کیا جائے گا۔ شرعی نصوص الفاظ کے ذریعے شریعت کے احکام بیان کرتی ہیں، اس لیے ان کی دلالت میں سب سے پہلے شرعی معنی کو ترجیح دی جاتی ہے، پھر عرفی معنی کو، اور آخر میں لغوی معنی کو۔ اگر شرعی اور عرفی معنی زیادہ راجح ہوں تو وہ لغوی معنی پر مقدم ہوں گے۔ اور اگر تمام حقائق متعذر ہوں تو کلام کو مہمل ہونے سے بچانے کے لیے اسے مجاز پر محمول کیا جائے گا۔

## مفہوم کا بیان

مفہوم وہ ہے جو لفظ کے مقامِ نطق کے علاوہ کسی اور مقام سے سمجھا جائے، یعنی وہ معنی جو لفظ کے معنی سے مستفاد ہو۔ اس کے برعکس منطوق وہ ہے جو براہِ راست لفظ کی دلالت سے سمجھا جائے۔ مثال کے طور پر، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: **فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ** پس ان دونوں "والدین" کو اف تک بھی نہ کہو۔ "الاسراء: 23" اس آیت میں لفظی دلالت "منطوق" یہ ہے کہ والدین کے سامنے "اف" نہ کہو، یعنی ان کے ساتھ ناراضگی کا اظہار نہ کرو۔ لیکن اس حکم سے جو مدلول "مفہوم" سمجھا جاتا ہے، وہ یہ ہے کہ والدین کو نہ مارو اور نہ ان کے ساتھ بدسلوکی کرو۔ یہاں والدین کو مارنے کی حرمت مفہوم کے ذریعے معلوم ہوتی ہے، جو آیت کے معنی سے لازم آتا ہے۔ لہٰذا، خطاب بعض اوقات منطوق کے ذریعے حکم پر دلالت کرتا ہے اور بعض اوقات مفہوم کے ذریعے، جسے "دلالۃ معنویہ" یا "دلالۃ التزامیہ" کہا جاتا ہے۔ لفظ کی دلالت کو

تین اقسام میں تقسیم کیا جاتا ہے: دلالۃ المطابقہ: لفظ کی مکمل معنی پر دلالت۔ دلالۃ التضمن: لفظ کی جزوی معنی پر دلالت۔ دلالۃ الالتزام: وہ معنی جو لفظ کے معنی سے مستفاد ہو۔ مطابقہ اور تضمن لفظ کی براہِ راست دلالت ہیں اور بغیر کسی احتمال کے سمجھ آتی ہیں، اس لیے یہ منطوق کے زمرے میں آتی ہیں۔ دلالۃ الالتزام وہ دلالت ہے جو لفظ کے معنی کے لازم پر ہوتی ہے، یعنی یہ حقیقت میں معنی کا مدلول ہے، نہ کہ لفظ کا مدلول۔ لفظ نے اس پر براہِ راست دلالت نہیں کی، بلکہ اپنے معنی پر دلالت کے ذریعے غیر مستقیم طور پر کیا۔ دوسرے الفاظ میں، یہ معنی لفظ سے نہیں بلکہ لفظ کے معنی سے سمجھا جاتا ہے، اور اسے دلالۃ الالتزام کہا جاتا ہے۔ چونکہ لفظ کی دلالت کو تین اقسام میں تقسیم کیا گیا ہے: دلالۃ المطابقہدلالۃ التضمندلالۃ الالتزاماور مطابقہ اور تضمن دونوں منطوق کے زمرے میں آتی ہیں، اس لیے جو دلالت منطوق میں شامل نہ ہو، وہ لازمی طور پر مفہوم کے زمرے میں ہوگی۔ اس بنا پر لفظ کی دلالت یا منطوق ہوتی ہے یا مفہوم، اور ان دونوں کے علاوہ کوئی تیسری قسم نہیں۔ دلالۃ الاقتضاء، دلالۃ التنبیہ والإیماء، دلالۃ الإشارۃ، مفہوم الموافقہ، اور مفہوم المخالفہ سب مفہوم کی اقسام ہیں، اور انہیں دلالۃ معنویہ بھی کہا جاتا ہے" دلالت التزامیہ پر غور کرنے سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ لازم چاہے عقل کا تقاضا ہو یا شرع کا، متکلم کے سچے ہونے کی ضرورت کے پیشِ نظر یا ملفوظ کے صحیح ہونے کے لیے، یہ دلالتِ اقتضاء ہے۔ اور یہ لازم لفظ کے وضعی مدلول سے بھی ہو سکتا ہے، نہ کہ لفظ اپنے وضعی معنی پر دلالت کرے، یہ دلالتِ تنبیہ واشارہ ہے۔ اور یہ لازم کسی حکم کی وضاحت کے لیے کہے گئے کلام سے بھی ہو سکتا ہے، یا کسی حکم پر دلالت کرے، لیکن وہ لازم مقصود نہ ہو، بلکہ مقصود صرف حکم ہو، لیکن کلام اس معنی کو دے رہا ہو، اگرچہ وہ قول کا مقصود نہ ہو، یہ اشارہ ہے۔ اور یہ لازم جملے کے ترکیب سے بھی مستفاد ہو سکتا ہے، کلام کے ترکیب کے لحاظ سے، یہ مفہوم ہے۔ اگر یہ منطوق کے موافق ہو اثبات اور نفی میں، تو

یہ مفہومِ موافقت ہے، اور اسے فحوی الخطاب کہتے ہیں، یعنی معنی، جیسا کہ اسے تنبیہ الخطاب بھی کہا جاتا ہے۔ اور اگر یہ منطوق کے مخالف ہو، تو یہ مفہومِ مخالفت ہے، اور اسے دلیل الخطاب کہتے ہیں، جیسا کہ اسے لحن الخطاب بھی کہا جاتا ہے۔"

## دلالۃ الاقتضاء کا بیان

دلالتِ اقتضاء وہ ہے جس میں لازم الفاظ کے معانی سے مستفاد ہو، اور یہ کہ وہ معنی کے لیے شرط ہو جو مطابقت کے ساتھ مدلول علیہ ہو۔ یہ لازم یا تو عقل کا تقاضا ہو سکتا ہے، یا شرع کا تقاضا ہو سکتا ہے، خواہ متکلم کے سچے ہونے کی ضرورت کے پیشِ نظر ہو، یا ملفوظ کے صحیح ہونے کے لیے ہو۔ اس کی مثال اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: **قَاتِلُوا الَّذِينَ يَلُونَكُمْ** "تم ان سے لڑو جو تمہارے قریب ہیں"۔"التوبۃ" اس میں لفظ "قَاتِلُوا" "لڑو" سے لازمی طور پر ہتھیار، سازوسامان، اور تربیت حاصل کرنے کا حکم مستفاد ہوتا ہے۔ یہ وہ چیز ہے جس کا تقاضا عقل کرتی ہے، اور یہ اس ملفوظ کے صحیح ہونے کی شرط ہے جو "قَاتِلُوا" ہے۔ اسی طرح اگر آپ کسی سے کہیں: "أعتق عبدک عني بألف درہم" "میری طرف سے اپنے غلام کو ایک ہزار درہم میں آزاد کر دو"، تو اس کے مدلول سے لازم ہوتا ہے کہ غلام کو بیچا یا ہبہ کیا جائے، کیونکہ شرعاً ایسا عتق ممکن نہیں جس میں انسان کسی ایسی چیز کو آزاد کرے جو اس کی ملکیت میں نہ ہو۔ گویا یہ کہا گیا ہو: "اس غلام کو مجھ سے بیچ دو یا ہبہ کرو، پھر میرے وکیل بن کر اسے آزاد کر دو۔" یہ وہ چیز ہے جس کا تقاضا شرع کرتی ہے، اور یہ اس ملفوظ کے صحیح ہونے کی شرط ہے جو **أعتق** "آزاد کر دو" ہے۔ اسی طرح رسول اللہ ﷺ کا فرمان ہے: **إِنَّ اللَّهَ وَضَعَ عَنْ أُمَّتِي الْخَطَأَ، وَالنِّسْيَانَ، وَمَا اسْتُكْرِهُوا عَلَيْهِ** "اللہ نے میری امت سے خطا، بھول، اور جبر کے احکام کو اٹھا لیا ہے"۔ "مسند ابن ماجہ" یعنی اللہ نے خطا، بھول، اور جبر کے احکام کو معاف کر دیا ہے، کیونکہ یہ کہنا درست نہیں کہ اللہ نے ان

چیزوں کو خود اٹھالیا ہے، کیونکہ یہ واقع ہوتی ہیں۔ یہ وہ چیز ہے جس کا تقاضا شرع کرتی ہے، تاکہ متکلم کے سچے ہونے کی ضرورت پوری ہو۔ اسی طرح آپ ﷺ کا فرمان ہے: **لاَ صِيَامَ لِمَنْ لَمْ يَفْرِضْهُ مِنَ اللَّيْلِ** "جس نے رات میں روزہ کی نیت نہ کی، اس کا روزہ نہیں"۔ "مسند ابن ماجہ" اور آپ ﷺ کا فرمان ہے: **لاَ صَلاَةَ إِلاَّ بِفَاتِحَةِ الْكِتَابِ** "فاتحہ کے بغیر نماز نہیں"۔ "صحیح البخاری" ان احادیث میں روزہ اور نماز کا انکار اس کے وجود کے باوجود کیا گیا ہے، لہٰذا ضروری ہے کہ منفی حکم وہ ہو جو نفی کے قابل ہو، جیسے روزہ کی صحت کی نفی، یا نماز کی صحت یا کمال کی نفی۔ اسی طرح اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: **وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا** "اللہ کافروں کو مومنوں پر کبھی غلبہ نہیں دے گا"۔ "النساء" حالانکہ کافروں کا مومنوں پر غلبہ واقع ہو چکا ہے، جیسا کہ رسول اللہ ﷺ کے زمانے میں مکہ میں ہوا، جہاں مسلمان کافروں کے زیرِ حکومت تھے، اور آپ ﷺ کے بعد اندلس میں بھی ایسا ہوا، جہاں مسلمان کافروں کے زیرِ حکومت تھے، اور آج بھی یہ صورت حال موجود ہے۔ لہٰذا، لفظ **لن** "کبھی نہیں" کے ساتھ کافروں کے مومنوں پر غلبہ کی نفی کا مطلب یہ ہے کہ یہ غلبہ شرعاً جائز نہیں، یعنی کافروں کا مومنوں پر غلبہ حرام ہے۔ یہ وہ چیز ہے جس کا تقاضا شرع کرتی ہے، تاکہ خبر کے سچے ہونے کی ضرورت پوری ہو۔

## دلالۃ التنبیہ والایماء کا بیان

دلالتِ تنبیہ و اشارہ وہ ہے جو علت "سبب" پر دلالت کرتی ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ تعلیل "سبب بتانا" لفظ کے مدلول سے وضعاً لازم ہو، نہ کہ لفظ اپنے وضعی معنی میں تعلیل پر دلالت کرے۔ یعنی لفظ اپنے وضعی معنی میں تعلیل پر دلالت نہیں کرتا، کیونکہ اگر وہ دلالت کرتا تو یہ دلالتِ تنبیہ و اشارہ نہ ہوتی۔ بلکہ لفظ کے مدلول سے، زبان کے وضع کے مطابق، ایک اور معنی

لازم آتا ہے جو لفظ کے اصل معنی سے مختلف ہوتا ہے۔ لہٰذا، لفظ کے مدلول سے لازم ہونے والے دوسرے معنی پر دلالت، جو زبان کے وضع کے مطابق ہو، دلالتِ تنبیہ واشارہ کہلاتی ہے۔ اس کی مثال اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: **وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا** ''چور مرد اور چور عورت کے ہاتھ کاٹ دو''۔ (المائدہ) اس آیت سے یہ دلالت ہوتی ہے کہ چوری ہاتھ کاٹنے کی علت ''سبب'' ہے۔ یہ دلالت لفظ **فَ** ''پس'' کے معنی سے وضعاً لازم ہے، کیونکہ **فَ** زبان میں تعقیب ''ایک چیز کے بعد دوسری چیز کا فوری واقع ہونا'' پر دلالت کرتی ہے، اور اس سے سببیت لازم آتی ہے۔ کیونکہ جب کسی وصف ''خاصیت'' کو حکم کے ساتھ بیان کیا جائے تو وہ وصف حکم کی علت بن جاتا ہے، بشرطیکہ وہ وصف مناسب ہو۔ لہٰذا، **فَ** کے وضعی معنی سے ایک اور معنی لازم آتا ہے، جو سببیت ہے، اور یہ زبان کے وضع کے مطابق ہے، نہ کہ عقل یا شرع کے مطابق۔ اسی طرح رسول اللہ ﷺ کا فرمان ہے: **لاَ يَقْضِي الْقَاضِي بَيْنَ اثْنَيْنِ وَهُوَ غَضْبَانُ** ''قاضی غصے کی حالت میں دو لوگوں کے درمیان فیصلہ نہ کرے''۔ ''مسند احمد و ابن ماجہ'' اس حدیث سے یہ دلالت ہوتی ہے کہ غصہ فیصلہ کرنے سے روکنے کی علت ہے، کیونکہ غصہ ایک مناسب وصف ہے جو حکم کے ساتھ بیان ہوا ہے۔ لہٰذا، جب کوئی وصف مناسب ہو اور حکم کے ساتھ بیان کیا جائے، تو زبان کے وضع کے مطابق یہ لازم آتا ہے کہ وہ وصف علت ہو۔ اگر وصف مناسب نہ ہو یا جامد ہو، تو یہ لازم نہیں آتا۔ اسی طرح آپ ﷺ کا فرمان ہے: **وَلاَ يَرِثُ الْقَاتِلُ شَيْئاً** ''قاتل کچھ وراثت نہیں پائے گا''۔ ''ابوداؤد'' اور آپ ﷺ کا فرمان ہے: **لاَ يَرِثُ الْكَافِرُ الْمُسْلِمَ، وَلاَ الْمُسْلِمُ الْكَافِرَ** ''کافر مسلمان کا وارث نہیں بن سکتا، اور نہ ہی مسلمان کافر کا وارث بن سکتا ہے''۔ ''مسند احمد'' ان احادیث میں مناسب وصف ''قاتل ہونا یا کافر ہونا'' حکم کے ساتھ بیان ہوا ہے، لہٰذا یہ وصف علت بن جاتا ہے۔ کیونکہ جب کوئی وصف

مناسب ہو اور حکم کے ساتھ بیان کیا جائے، تو زبان کے وضع کے مطابق یہ لازم آتا ہے کہ وہ وصف علت ہو۔

## دلالۃ الاشارۃ کا بیان

دلالۃِ الإشارۃ یہ ہے کہ کوئی کلام کسی خاص حکم کو بیان کرنے کے لیے وارد ہو، یا کسی خاص حکم پر دلالت کرے، لیکن اس سے ایک اور حکم کا سمجھنا ممکن ہو، جو نہ تو اس کلام کے بیان کا مقصد ہو اور نہ ہی اس پر کلام وارد ہوا ہو۔ اس کلام سے جو دوسرا حکم سمجھ میں آئے، وہ دلالۃِ الإشارۃ کہلاتی ہے۔ مثال کے طور پر: اللہ تعالیٰ کے ارشاد: **وَحَمْلُهُ وَفِصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا** "حمل اور دودھ چھڑانے کی مدت تیس ماہ ہیں"" سورۃ الأحقاف: 15" اور دوسرے مقام پر: **وَفِصَالُهُ فِي عَامَيْنِ** "اور دودھ کا چھڑانا دو سال میں ہے"" سورۃ لقمان: 14" ان دونوں آیات کے مجموعے سے یہ سمجھا جاتا ہے کہ حمل کی کم از کم مدت چھ ماہ ہے، حالانکہ یہ اس آیت کے نزول کا مقصد یہ بیان کرنا نہیں تھا۔ اسی طرح، ارشادِ باری تعالیٰ: **فَالْآنَ بَاشِرُوهُنَّ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ** "سورۃ البقرۃ: 187" یہ آیت سحری تک مباشرت کی اجازت کے لیے نازل ہوئی، لیکن اس سے یہ بھی لازم آتا ہے کہ اگر کوئی رمضان کی رات میں جماع کرے اور صبح حالتِ جنابت میں ہو، تو اس کا روزہ فاسد نہیں ہو گا۔ کیونکہ جو شخص رات کے آخری حصے میں جماع کرے، اس کا غسل فجر کے بعد تک مؤخر ہونا لازمی ہے۔ اگر اس سے روزہ فاسد ہوتا، تو رات کے آخری حصے میں جماع کی اجازت نہ ہوتی۔ لہٰذا، ہر وہ حکم جو کسی کلام سے سمجھ میں آئے، لیکن کلام اس کے لیے وارد نہ ہوا ہو، اسے دلالۃِ الالتزام کہتے ہیں، اور یہی دلالۃِ الإشارۃ کہلاتی ہے۔

## مفہوم الموافقہ کا بیان

مفہوم الموافقۃ سے مراد وہ معنی ہے جو لفظ کے سکوت کے محل میں اس کے نطق کے محل کے معنی کے موافق ہو۔ یعنی جو کچھ لفظ کے مدلول سے سمجھا جائے، وہ لفظ سے براہِ راست سمجھے گئے معنی اور حکم کے مطابق ہو۔ جب لفظ کے مدلول سے لازم آنے والا معنی اس کے اصل مدلول کے موافق ہو، تو اسے مفہوم الموافقۃ کہتے ہیں اور اسے فحویٰ الخطاب اور تنبیہ الخطاب بھی کہا جاتا ہے، اور اس سے مراد کلام کا مقصود و مطلب ہوتا ہے۔ مثال کے طور پر اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: **فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ** "سورۃ الإسراء: 23" یہ آیت والدین کے ساتھ بد تمیزی اور ان کو معمولی سی تکلیف دینے کی ممانعت پر دلالت کرتی ہے۔ اگر والدین کے ساتھ **اف** کہنے جیسی معمولی ایذا رسانی حرام ہے، تو اس سے شدید ایذا رسانی جیسے ان کو گالی دینا یا مارنا بدرجہ اولیٰ حرام ہو گا۔ یہ حکم اس بناء پر سمجھا گیا کہ **اف** کہنے کی حرمت اس میں موجود تکلیف کی وجہ سے ہے، اور جب ایک ہلکی تکلیف دینا حرام ہے تو زیادہ تکلیف دینا "گالی یا مارنا" بدرجہ اولیٰ حرام ہو گا۔ یہ مفہوم لفظ کے ترکیب اور سیاق و سباق سے حاصل ہوا ہے، اور یہی مفہوم الموافقۃ ہے۔ یہاں لفظ سے جو حکم سکوت کے محل میں سمجھا جاتا ہے، وہ نطق کے محل کے حکم کے موافق ہوتا ہے، اس لیے اسے مفہوم الموافقۃ کہا جاتا ہے۔ اور اسی طرح اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: **إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَى ظُلْمًا** "سورۃ النساء: 10" یہ آیت یتیموں کے مال کو ظلم کے ساتھ کھانے کی ممانعت پر دلالت کرتی ہے۔ اس کا سبب یہ ہے کہ یتیموں کا مال کھانا ان کی ملکیت ختم کرنے اور ان کے مال کو ضائع کرنے کے مترادف ہے۔ اسی بناء پر ہر وہ عمل جس میں یتیم کے مال کا ضیاع ہو، خواہ وہ کھانے سے زیادہ ہو یا برابر ہو، حرام ہو گا۔ یتیم کے مال کو تلف کرنے کی ممانعت ہم نے آیت کے الفاظ کے ترکیب سے سمجھی، کیونکہ صرف "کھانے" کے لفظ سے یہ مفہوم حاصل نہیں ہوتا۔ لیکن

چونکہ حرمت "ظلم کے ساتھ کھانے" پر وارد ہوئی ہے، اس لیے اس سے لازم آنے والا معنی یہ ہے کہ ہر قسم کا تلف حرام ہے۔ دوسری مثال: اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: **فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ "7" وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ "8"** "سورۃ الزلزال:7-8" یہ آیت اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ جو شخص ذرہ برابر سے زیادہ بھلائی یا برائی کرے، وہ بھی اسے دیکھے گا۔ کیونکہ ذرہ برابر اعمال کا ذکر اس بات کو واضح کرتا ہے کہ جو اعمال اس سے زیادہ ہیں، وہ بطورِ اولیٰ شمار ہوں گے۔ یہ مفہوم بھی آیت کے الفاظ کے ترکیب سے سمجھا جاتا ہے، نہ کہ کسی اضافے، کمی، یا برابری کی بنا پر۔ تیسری مثال: اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: **وَمِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ مَنْ إِنْ تَأْمَنْهُ بِقِنْطَارٍ يُؤَدِّهِ إِلَيْكَ وَمِنْهُمْ مَنْ إِنْ تَأْمَنْهُ بِدِينَارٍ لَا يُؤَدِّهِ إِلَيْكَ** "سورۃ آل عمران:75" یہ آیت اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ جو شخص قنطار "بہت بڑی رقم" کی امانت ادا کرے گا، وہ اس سے کم مال کی بھی امانت ادا کرے گا۔ اور جو شخص دینار "معمولی رقم" کی امانت ادا نہیں کرتا، وہ اس سے زیادہ کی بھی ادا نہیں کرے گا۔ یہ مفہوم بھی الفاظ کے ترکیب سے واضح ہوتا ہے۔ مثال کے طور پر: نبی اکرم ﷺ کا ارشاد ہے: **وَإِذَا أَخَذَ أَحَدُكُمْ عَصَا أَخِيهِ فَلْيَرْدُدْهَا عَلَيْهِ**"مسند احمد" یہ حدیث دلالت کرتی ہے کہ اگر کوئی شخص اپنے بھائی کی عصا لے تو اس پر اسے واپس کرنا واجب ہے۔ اس سے لازم آتا ہے کہ جو چیز عصا سے زیادہ ہو، اس کا لوٹانا بدرجہ اولیٰ واجب ہو گا، اور جو چیز عصا کے برابر ہو یا کم ہو، اس کا واپس کرنا بھی واجب ہو گا۔ یہاں یہ مفہوم حدیث کے الفاظ کے ترکیب سے سمجھا گیا، نہ کہ کسی اضافے یا کمی سے۔ دوسری مثال: نبی اکرم ﷺ کا ارشاد ہے: **مَنِ اقْتَطَعَ شِبْرًا مِنَ الْأَرْضِ بِغَيْرِ حَقِّهِ طُوِّقَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِلَى سَبْعِ أَرَضِينَ** "مسند احمد" یہ حدیث اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ اگر کسی نے بغیر حق کے زمین کا شبر "معمولی حصہ" ہتھیا لیا، تو قیامت کے دن

اسے سات زمینوں کا طوق پہنایا جائے گا۔ یہ حدیث لازم کرتی ہے کہ جو شخص شبر سے زیادہ زمین ہتھیائے، اس کے لیے وعید زیادہ سخت ہو گی، اور جو شبر سے کم ہتھیائے، وہ بھی اس وعید میں شامل ہو گا۔ تیسری مثال: نبی اکرم ﷺ کا فرمان ہے: **"مَنْ أَخَذَ مِنْ طَرِيقِ الْمُسْلِمِينَ شِبْراً طَوَّقَه اللّٰہ يَوْمَ الْقِيَامَةِ مِنْ سَبْعِ أَرَضِينَ**" معجم الطبراني" یہ حدیث دلالت کرتی ہے کہ جو شخص مسلمانوں کے راستے سے ایک شبر زمین لے گا، وہ قیامت کے دن سزا کا مستحق ہو گا۔ یہ حکم شبر سے زیادہ یا کم زمین لینے پر بھی منطبق ہوتا ہے، اور یہ مفہوم بھی الفاظ کے ترکیب سے اخذ کیا گیا ہے۔ علامہ آمدیؒ کا بیان: علامہ آمدیؒ نے مفہوم الموافقۃ کے بارے میں فرمایا ہے کہ **والدلالة في جميع هذه الأقسام لا تخرج من قبيل التنبيه بالأدنى على الأعلى، وبالأعلى على الأدنى** "یعنی دلالت اپنی تمام تر اقسام میں ہمیشہ ادنیٰ سے اعلیٰ یا اعلیٰ سے ادنیٰ کی طرف توجہ دلانے پر مشتمل ہوتی ہے"۔ مگر علامہؒ کا یہ قول دو وجوہات کی بناء پر غلط ہے:

پہلی وجہ: علامہ آمدیؒ کا یہ کہنا کہ مفہوم الموافقۃ ہمیشہ ادنیٰ سے اعلیٰ یا اعلیٰ سے ادنیٰ کے تنبیہ پر مشتمل ہوتا ہے، ناقص ہے، کیونکہ یہ دیگر صورتوں میں بھی پایا جاتا ہے، جیسا کہ: کبھی ادنیٰ سے اعلیٰ کی طرف تنبیہ ہوتی ہے: مثال: اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: **فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ** "سورۃ الِاسراء: 23" اس سے شتم و ضرب کی حرمت کا مفہوم نکالا گیا، جو **اُف** کہنے سے زیادہ شدید ہے۔ اعلیٰ سے ادنیٰ کی طرف تنبیہ: مثال: اللہ تعالیٰ کا فرمان: **وَمِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ مَنْ إِنْ تَأْمَنْهُ بِقِنْطَارٍ يُؤَدِّهِ إِلَيْكَ** "سورۃ آل عمران: 75" قنطار "بڑی رقم" کی امانت لوٹانے سے کم رقم لوٹانے کا مفہوم مستفاد ہوتا ہے۔ برابر کی دلالت مثال: اللہ تعالیٰ کا ارشاد: **إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَى ظُلْمًا** "سورۃ النساء: 10" یتیم کے مال کو کھانے کی

حرمت سے اس کے تلف کرنے کی حرمت مستفاد ہوتی ہے، جو کھانے کے برابر ہے۔ نہ اعلیٰ، نہ ادنیٰ، نہ برابر: مثال: نبی اکرم ﷺ کا ارشاد: **مَنْ وَجَدَ لُقَطَةً فَلْيُشْهِدْ ذَوَيْ عَدْلٍ وَلْيَحْفَظْ عِفَاصَهَا وَوِكَاءَهَا** "مسند احمد" یہاں لقطہ "گمشدہ مال" کے عفاص "ڈھانپنے کا کپڑا" اور وکاء "باندھنے کی رسی" کو محفوظ کرنے کی دلالت یہ لازم کرتی ہے کہ مال کی دیگر تفصیلات کو بھی محفوظ رکھا جائے۔ یہ دلالت ادنیٰ یا اعلیٰ پر مبنی نہیں، بلکہ الفاظ کی ترکیب سے مستفاد ہے۔

دوسری وجہ: مفہومِ موافقت کو نہ تو زیادتی "زیادہ ہونے" سے لیا جاتا ہے، نہ کمی "کم ہونے" سے، بلکہ یہ جملے کے ترکیب سے مستفاد ہوتا ہے۔ لہٰذا، مفہومِ موافقت میں معنی کو سمجھنے کے لیے نہ ادنیٰ "کم تر" کا اعلیٰ "بلند تر" پر کوئی اثر ہوتا ہے، نہ اعلیٰ کا ادنیٰ پر۔ بلکہ اس کا اصل ماخذ جملے کا ترکیب ہے، جس میں یہ معنی مطابقی "اصل معنی" کے لیے شرط نہیں ہوتا، بلکہ اس کا تابع ہوتا ہے۔ ادنیٰ کے ذریعے اعلیٰ پر تنبیہ کرنا، یا اعلیٰ کے ذریعے ادنیٰ پر تنبیہ کرنا، یہ دونوں مفہومِ موافقت کی مثالیں ہیں، نہ کہ اس کی دلالت کا اصل۔ اسی لیے مفہومِ موافقت میں اولویت "ترجیح" کا اشتراط بے معنی ہے، کیونکہ یہ اسے صرف ادنیٰ کے ذریعے اعلیٰ پر تنبیہ، یا اعلیٰ کے ذریعے ادنیٰ پر تنبیہ تک محدود کر دیتا ہے، حالانکہ یہ ان دونوں کے علاوہ دیگر صورتوں میں بھی پایا جاتا ہے۔ نیز یہ اولویت کو اس کی دلالت کا اصل بنا دیتا ہے، حالانکہ اس کا اصل ماخذ ترکیب ہے، نہ کہ اولویت۔ درحقیقت، مفہومِ موافقت دلالتِ التزامیہ میں سے ہے، اور دلالتِ التزامیہ نہ تو ادنیٰ کے ذریعے اعلیٰ پر دلالت ہے، نہ اعلیٰ کے ذریعے ادنیٰ پر۔ بلکہ یہ لفظ کے لازم معنی پر دلالت ہے۔ مفہومِ موافقت بھی لفظ کے لازم معنی پر دلالت ہے، اور یہ لازم معنی جملے کے ترکیب سے مستفاد ہوتا ہے۔ اسی لیے اس میں اولویت کا اشتراط نہیں ہے، اور نہ ہی یہ ادنیٰ کے ذریعے اعلیٰ پر تنبیہ یا اعلیٰ کے ذریعے ادنیٰ پر تنبیہ کی قسم سے ہے، کہ یہ کہا جائے کہ دلالت ان دونوں سے باہر نہیں ہو سکتی۔ بلکہ اس

میں یہ شرط ہے کہ معنی، مدلول علیہ معنی کا لازم اور تابع ہو، اور یہ صرف ترکیب سے مستفاد ہو، اور کچھ نہیں۔

دلالتِ مفہوم وہ ہے جو لفظ سے خاموشی کی جگہ "محل السکوت" میں سمجھا جائے۔ جب لفظ کا مدلول خاموشی کی جگہ میں، نطق کی جگہ "محل النطق" میں اپنے مدلول کے موافق ہو، تو اسے مفہومِ موافقت کہتے ہیں۔ یہ لفظ سے سمجھا جاتا ہے، لیکن خاموشی کی جگہ میں، نہ کہ نطق کی جگہ میں۔ یعنی یہ وہ معنی ہے جو خاموش رہا ہو، لیکن جو منطوق معنی "بولے گئے معنی" کا لازم ہو۔ لہٰذا، یہ لفظ سے سمجھا جاتا ہے، نہ کہ لفظ کے مدلول پر قیاس کر کے۔ اسی لیے یہ دلالتِ لفظیہ میں سے ہے، نہ کہ دلالتِ قیاسیہ میں سے۔ لہٰذا، خاموشی کی جگہ میں حکم کا مستند فحویٰ دلالتِ لفظیہ ہوتی ہے، نہ کہ دلالتِ قیاسیہ۔ اس بات کی دو دلیلیں ہیں:

- پہلی دلیل: مفہوم الموافقة دراصل دلالة الالتزامية ہے، اور دلالة الالتزامية میں جو لزوم معتبر ہوتا ہے وہ لزوم ذہنی ہے، یعنی وہ دلالة جو لفظ کو سننے پر ذہن میں آتی ہے، جیسے "شیر" کے لفظ سے ذہن میں فوراً شجاعت کا خیال آنا۔ یہ لفظ سے ہی ثابت ہوتی ہے، نہ کہ قیاس سے۔ اگر کوئی شخص اپنے خادم سے کہے: **لا تعط زيداً حبة، ولا تقل له أف، ولا تظلمه بذرة، ولا تعبس في وجهه** "زید کو ایک دانہ نہ دینا، نہ اس کو اف کہنا، نہ اس پر ذرے کا ظلم کرنا، نہ اس کے چہرے پر غصہ ظاہر کرنا" تو ذہن میں فوراً یہ تصور آتا ہے کہ: زید کو ایک دانہ سے زیادہ دینا منع ہے۔ زید کو گالی دینا یا مارنا بھی ممنوع ہے۔ زید پر ذرے سے زیادہ ظلم کرنا ناجائز ہے۔ زید کو اذیت دینے کا کوئی اور طریقہ بھی منع ہے۔ **وَلْيَحْفَظْ عِفَاصَهَا وَوِكَاءَهَا** اس حدیث سے یہ مفہوم اخذ کیا جاتا ہے کہ جو چیز ملی ہے، اس کی حفاظت کی جائے، چاہے وہ سونے کے سکے ہوں یا دیگر قیمتی اشیاء۔ **أَدُّوا الْخَيْطَ وَالْمَخِيطَ** اس حدیث سے مفہوم یہ نکلتا ہے

کہ چھوٹی سے چھوٹی اور بڑی سے بڑی امانت واپس کرنا لازم ہے۔ فحوی دلالت اور قیاس میں فرق ہے: فحوی دلالت: لفظ سے جو لازم مفہوم نکلتا ہے، وہ دلالت لفظیہ کا حصہ ہے۔ قیاس: قیاس میں حکم ایک اصل سے فرع پر منتقل ہوتا ہے، جو یہاں نہیں ہوتا۔ سو معلوم ہوا کہ: مفہوم الموافقة دلالۃ لفظیہ کی قسم ہے اور قیاس سے مختلف ہے۔ لفظ کا مفہوم براہ راست ذہن میں آتا ہے، جو اس کے منطوق سے لازم ہوتا ہے۔ حکم فحوی دلالت سے مستفاد ہوتا ہے، جو لفظ کی ترتیب اور ساخت سے اخذ کیا جاتا ہے، نہ کہ قیاس سے۔

دوسری دلیل: عربوں نے یہ الفاظ حکم کے محل سکوت میں تاکید کے لیے استعمال کیے ہیں۔ اس لیے جب وہ ایک گھوڑے کے دوسرے گھوڑے سے آگے نکلنے میں مبالغہ کرنا چاہتے تھے، تو کہتے: "ہذا الفرس لا یلحق غبار ہذا الفرس" "یہ گھوڑا اس گھوڑے کے غبار کو نہیں پکڑ سکتا"۔ یہ الفاظ ان کے نزدیک "یہ گھوڑا اس گھوڑے سے آگے ہے" کہنے سے زیادہ مؤثر تھے۔ لہٰذا عربوں کے وضع کرنے سے جو مفہوم نکلتا ہے، وہ دلالت لفظیہ کی قسم ہے، نہ کہ دلالت قیاسیہ۔

یعنی یہاں قیاس نہیں ہے، بلکہ قیاس ایک فرع کو اصل پر منطبق کرنے کا عمل ہے، جبکہ یہاں مفہوم میں نہ تو کوئی فرع ہے اور نہ اصل، بلکہ وہ مفہوم ہے جو لفظ سے اخذ ہوتا ہے، اور وہ اس مفہوم کا لازمی نتیجہ ہوتا ہے جس کی طرف لفظ اشارہ کرتا ہے۔ اس لیے یہاں قیاس کی کوئی جگہ نہیں ہے۔

## مفہوم المخالفہ کا بیان

مفہوم المخالفة وہ ہے جو لفظ کا مدلول محل سکوت میں محل نطق کے مدلول سے مخالف ہو۔ یعنی جو معانی اور احکام لفظ کے مدلول سے سمجھے جائیں وہ لفظ کے اصل مدلول سے مختلف ہوں۔ جب لفظ کے مدلول کا لازم مفہوم اس مدلول سے مخالف ہو، تو وہ مفہوم المخالفة کہلاتا ہے۔ اسے دلیل

الخطاب اور لحن الخطاب بھی کہا جاتا ہے، جیسے کہ مفہوم الصفت، مفہوم الشرط، مفہوم الغایہ، اور مفہوم العدد۔

## مفہوم الصفۃ کا بیان

مفہوم الصفتہ وہ یہ ہے کہ حکم کو ذات کی کسی صفت کے ساتھ معلق کیا جائے۔ اس سے مراد یہ ہے کہ جب وہ صفت غائب ہو، تو حکم بھی اس ذات سے نفی ہو جاتا ہے۔ اس کا شرط یہ ہے کہ وہ صفت مفہوم ہو، یعنی وہ عِلّت کو ظاہر کرتی ہو۔ اگر وہ صفت مفہوم نہ ہو، تو اس کا کوئی مفہوم نہیں ہوتا۔ مفہوم الصفتہ کی شرط یہ ہے کہ وہ صفت مفہوم بھی ہوتی ہو، جیسے کہ نبی ﷺ کا قول: **فِي صَدَقَةِ الغَنَمِ فِي سَائِمَتِهَا** "صحیح بخاری"، کیونکہ گائے کا لفظ ذات کا اسم ہے اور اس کی دو صفات ہیں: سَوم "چرنا" اور علف "کھلانا"۔ اس میں واجبیت کو چَرنے کی صفت پر معلق کیا گیا ہے، اس لیے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ کھلانے والی گائے پر زکوۃ واجب نہیں۔ سائمہ لفظ مفہوم ہے، اس لیے اس کا مفہوم بھی ہے۔ تاہم، اگر صفت مفہوم نہ ہو، جیسے کہ ہم کہیں: "سفید جب کھاتا ہے تو پیٹ بھر جاتا ہے"، تو یہ صفت مفہوم نہیں ہے، کیونکہ سیاہ رنگ والا بھی جب کھاتا ہے تو پیٹ بھر جاتا ہے۔ اس لیے عمرؓ کا قول: **وليس لمحتكر حق بعد ثلاث** "ابو یوسف نے الخراج میں نقل کیا" بھی مفہوم نہیں ہے، کیونکہ اگرچہ یہ صفت ہے، لیکن وہ مفہوم نہیں ہے، اس لیے اس کا کوئی مفہوم نہیں بنتا۔ اس لیے یہ کہا جاتا ہے کہ جب تک صفت میں مناسب تعلق نہ ہو، اس کا کوئی مفہوم نہیں ہوتا۔

## مفہوم الصفتہ کے حجت ہونے پر ہمارے پاس دو دلیلیں ہیں:

پہلی دلیل: حکم کا کسی صفت پر معلق ہونا علّیت کو ظاہر کرتا ہے، یعنی وہ صفت اس حکم کی علت بن جاتی ہے۔ مثلاً، سَوم "چرنا" واجبیت کی علت بن جاتی ہے، اور پھر جب وہ صفت مفقود ہو، تو حکم

بھی مفقود ہو جاتا ہے؛ کیونکہ معلول اپنی علت کے ساتھ زائل ہوتا ہے، اور یہ دلالتِ الالتزام میں آتا ہے۔ اگر سائمہ "چرانے والی گائے" میں زکوۃ کے واجب ہونے کا ذکر ہو، تو سوال کیا جائے گا کہ علف والی گائے "جو نہیں چرتی" کا کیا حکم ہے؟ تو وہ ایسی ہے جیسے کہ اس پر سکوت کیا گیا ہو۔ اس لیے سائمہ پر زکوۃ کے واجب ہونے کا ذکر اور علف والی گائے پر سکوت کرنا، یہ ظاہر کرتا ہے کہ علف والی گائے پر زکوۃ واجب نہیں ہے۔ یہ دلالتِ الالتزام میں آتا ہے، اور اس لیے یہ دلیل ہوتی ہے۔

دوسری دلیل: وہ نصوص ہیں جو مفہومِ مخالفت پر عمل کرنے پر دلالت کرتی ہیں، ان میں سے ایک یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: **لَيُّ الوَاجِدِ يُحِلُّ عِرْضَهُ وَعُقُوبَتَهُ** مالدار کی ٹال مٹولی کرنا اسکی عزت اور اسکی سزا کو جائز کر دیتا ہے۔ "ابو داؤد" یہاں **واجد** کا مطلب ہے غنی "جو مال دار ہو"، اور اس کی **مطل** "تاخیر" میں اس کا حق آتا ہے، اور اس کی سزا "حبس" ہوتی ہے۔ اس میں مفہومِ مخالفت یہ ہے کہ جو شخص **واجد** نہیں ہے، اس کے ساتھ ایسا نہیں ہو گا۔ اس حدیث کا مقصد یہ تھا کہ جو شخص مالدار نہیں ہے، اس پر اس کا حق "عرضہ" اور سزا "عقوبتہ" نافذ نہیں ہو گی۔ اسی طرح رسول اللہ ﷺ کا فرمان ہے: **مَطْلُ الْغَنِيِّ ظُلْمٌ** مالدار کی ٹال مٹولی کرنا ظلم ہے "بخاری"، جو یہ ظاہر کرتا ہے کہ فقیر کا مطل ظلم نہیں ہے۔ اور اگر یہ بات عرف "زبان کے استعمال" میں ثابت ہو، تو یہ زبان میں بھی ثابت ہو گی؛ کیونکہ اصل یہ ہے کہ کوئی چیز بغیر نقل کے ثابت نہیں کی جاتی، خاص طور پر جب اس بات کو ابو عبیدہؒ جیسے زبان کے امام نے بیان کیا ہو، جو اس زبان کے ماہر ہیں جن پر رجوع کیا جاتا ہے۔

## مفہوم الشرط کا بیان

مفہوم شرط وہ ہے جو کسی چیز کے حکم کو **إن** یا دیگر لغوی شرائط کے ذریعے مشروط کرتا ہے، اس کا مطلب ہے کہ جب شرط پوری نہ ہو تو حکم کی نفی کرنا۔ جیسے رسول اللہ ﷺ کا فرمان ہے، جو سلیمان بن بریدۃ اپنے والد سے روایت کرتے ہیں: **ثُمَّ ادْعُهُمْ إِلَى التَّحَوُّلِ مِنْ دَارِهِمْ إِلَى دَارِ الْمُهَاجِرِينَ، وَأَخْبِرْهُمْ أَنَّهُمْ إِنْ فَعَلُوا ذَلِكَ فَلَهُمْ مَا لِلْمُهَاجِرِينَ وَعَلَيْهِمْ مَا عَلَى الْمُهَاجِرِينَ** پھر انہیں اپنے گھروں سے ہجرت کر کے مہاجرین کے گھروں میں منتقل ہونے کی دعوت دو، اور انہیں بتاؤ کہ اگر وہ ایسا کریں گے تو انہیں وہی حقوق حاصل ہوں گے جو مہاجرین کو حاصل ہیں، اور ان پر وہی ذمہ داریاں ہوں گی جو مہاجرین پر ہیں۔ "صحیح مسلم" اس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ اگر وہ منتقل نہیں ہوں گے تو ان کے لیے وہی حقوق اور ذمہ داریاں نہیں ہوں گی جو مہاجرین کے لیے ہیں۔ یہاں حکم کو شرط سے مشروط کیا گیا ہے۔ اسی طرح اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: وَإِنْ كُنَّ أُولَاتِ حَمْلٍ فَأَنْفِقُوا عَلَيْهِنَّ ، اور اگر وہ حاملہ ہوں تو ان پر خرچ کرو۔ "الطلاق" اس سے یہ واضح ہوتا ہے کہ اگر حمل نہ ہو تو ان پر خرچ کرنے کا حکم نہیں ہے، یعنی حکم کو شرط کے ساتھ مشروط کیا گیا ہے۔ اور مفہومِ مخالفت سے بھی حکم کے متعلق ہونے پر دو دلیلیں ہیں:

پہلی دلیل یہ ہے کہ شرط لغوی کے ثابت ہونے پر مشروط کے ثابت ہونے میں کوئی اختلاف نہیں ہے، اور **إن** کے اس پر دلالت کرنے میں بھی کوئی اختلاف نہیں، یعنی ثابت ہونے کے لیے **إن** کا دلالت کرنا، اور لغوی شرط کے نہ ہونے پر مشروط کے نہ ہونے میں بھی کوئی اختلاف نہیں ہے۔ یہ خود اس بات کے لیے کافی ہے کہ مفہومِ شرط پر عمل کیا جاتا ہے، کیونکہ جب شرط ثابت ہوتی ہے تو مشروط بھی لازم ہوتا ہے، اور **إن** کی دلالت اس پر کافی ہے کہ حکم کی موجودگی شرط کے

ثابت ہونے پر منحصر ہے، کیونکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ اگر شرط ثابت نہیں ہوتی تو مشروط بھی ثابت نہیں ہوتا۔ اور جب اس میں یہ بھی اضافہ کر دیا جائے کہ شرط کے نہ ہونے پر مشروط کا نہ ہونا بھی حقیقت ہے، تو یہ بات کو واضح طور پر ثابت کرتا ہے۔ **إن** کی دلالت پر عدم کا صحیح مطلب یہ ہے کہ وہ عدم کی طرف دلالت کرتی ہے، اور اس کا دلیل یہ ہے کہ نحاۃ نے تصریح کی ہے کہ **إن** حرف شرط ہے، اور جب شرط کا عدم ہو تو مشروط کا عدم لازم آتا ہے۔ یہ نہیں کہا جا سکتا کہ **إن** کو حرف شرط کہنا نحاۃ کا اصطلاحی معاملہ ہے، جیسے کہ ان کے اصطلاحات جیسے رفع اور نصب وغیرہ ہیں، کیونکہ رفع اور نصب اصطلاحات ہیں جو نحاۃ نے لغوی معنی سے ہٹ کر استعمال کی ہیں، اور یہ اس کے برعکس ہے کہ **إن** کو حرف شرط کہنا، جو عربوں نے لغوی طور پر شرط کے لیے استعمال کیا تھا، لہذا یہ لغوی طور پر اسی معنی میں استعمال ہوتی ہے۔ اس لیے ہم یہ نتیجہ نکالتے ہیں کہ **إن** کا لغوی استعمال جو شرط کے لیے ہے، وہ اس بات کی دلیل ہے کہ مفہومِ شرط پر عمل کیا جاتا ہے۔ اگر شرط ثابت ہو تو مشروط بھی ثابت ہوتا ہے، اور اگر شرط نہ ہو تو مشروط بھی نہیں ہوتا۔ اس سے واضح ہوتا ہے کہ مفہومِ مخالفت "یعنی اگر شرط نہ ہو تو حکم بھی نہ ہو" اس میں عمل کیا جاتا ہے۔

**دوسری دلیل:** یہ کہ صحابہ کرامؓ نے یہ سمجھا کہ جس پر **إن** شرط وارد ہو، وہ حکم پر معلق ہوتا ہے، اور جب وہ شرط مفقود ہو تو مشروط کا بھی مفقود ہونا لازم آتا ہے۔ اس میں ایک مثال یہ ہے کہ یعلی بن امیہ نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے پوچھا: **ما بالنا نقصر وقد أمنّا، وقد قال اللہ تعالی: فَلَيۡسَ عَلَيۡكُمۡ جُنَاحٌ أَن تَقۡصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ إِنۡ خِفۡتُمۡ** ہم قصر کیوں کرتے ہیں حالانکہ ہم امن میں ہیں، جبکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے: **فَلَيۡسَ عَلَيۡكُمۡ جُنَاحٌ أَن تَقۡصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ إِنۡ خِفۡتُمۡ۔** "تم پر کوئی گناہ نہیں اگر تم خوف کی حالت میں نماز کو قصر کر لو" "سورہ النساء، 101" امام یعلی بن امیہؒ نے اس آیت سے یہ نتیجہ اخذ کیا کہ چونکہ قصر نماز کو خوف کی حالت سے مخصوص کیا گیا ہے، اس لیے خوف نہ ہونے کی

صورت میں قصر نہیں کیا جائے گا۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اس پر انکار نہیں کیا بلکہ اسے تسلیم کیا اور کہا: **لقد عجبت مما عجبت منه، فسألت النبي ﷺ عن ذلک فقال: صَدَقَةٌ تَصَدَّقَ اللَّهُ بِهَا عَلَيْكُمْ، فَاقْبَلُوا صَدَقَتَهُ** "مجھے بھی تمہاری بات پر تعجب تھا، اس لیے میں نے نبی ﷺ سے اس بارے میں سوال کیا، تو آپ ﷺ نے فرمایا: یہ اللہ کی طرف سے تم پر صدقہ ہے، تم اس کا صدقہ قبول کرو" (مسلم) امام یعلی بن امیہ اور حضرت عمر دونوں عرب کے فصیح ترین افراد تھے، اور انہوں نے اس بات کو سمجھا، اور نبی ﷺ نے ان کی اس فہمی کو تسلیم کیا۔ یہ واقعہ اس بات کا واضح دلیل ہے کہ جب شرط نہ ہو تو مشروط بھی نہیں ہوتا۔ اس کے علاوہ صحابہ کرامؓ نے یہ بھی سمجھا کہ زکات کی فرضیت کے لیے "حول" "ایک سال" شرط ہے، اور انہوں نے اس بات پر عمل کیا کہ اگر "حول" نہیں ہوتا تو زکات فرض نہیں ہوتی۔ اگر یہ بات شرط کا لازمہ نہ ہوتی تو ایسا نہ ہوتا۔ اس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ مفہومِ شرط پر عمل کیا جاتا ہے۔

## مفہوم الغایہ کا بیان

مفہوم الغایہ وہ ہے جو حکم کو کسی غایہ سے معلق کرے، یعنی جب حکم کو کسی غایہ سے قید کیا جائے تو اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ وہ حکم اس غایہ کے بعد نہیں ہوگا، جیسے اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: **ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ** "پھر روزے کو رات تک مکمل کرو" یہاں روزے کو غایہ یعنی رات تک محدود کیا گیا ہے، جس کا مطلب ہے کہ رات کے بعد روزہ نہیں ہوگا۔ مفہوم الغایہ کے معمول ہونے کا دلیل یہ ہے کہ جو احکام **حتى** اور **إلى** سے معیّن ہوئے ہیں، ان میں حکم اس غایہ کے قبل ثابت ہوتا ہے اور اس کے بعد منفی ہوتا ہے۔ جیسے کہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: **ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ** پھر روزے کو رات تک مکمل کرو" البقرۃ" اس کا مطلب ہے کہ جب رات

آئے گی تو روزہ نہیں ہو گا، اس کی تائید رسول اللہ ﷺ کے اس فرمان سے بھی ہوتی ہے: **لاَ يَزَالُ النَّاسُ بِخَيْرٍ مَا عَجَّلُوا الفِطْرَ** لوگ اس وقت تک خیر پر رہیں گے جب تک وہ افطار میں جلدی کرتے رہیں گے (مسلم) اور روزہ میں وصال کرنے سے منع کرنے کے ذریعے بھی یہ مفہوم واضح ہوتا ہے۔ اسی طرح اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: **فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ** پھر اپنے چہروں اور ہاتھوں کو کہنیوں تک دھولو (المائدہ) اس کا مطلب یہ ہے کہ مرافِق کے بعد دھونا ضروری نہیں۔ اور اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: **وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهُرْنَ** اور ان کے قریب بھی نہ جاؤ جب تک وہ "حیض سے" پاک نہ ہو جائیں۔ "البقرۃ" اس کا مطلب یہ ہے کہ ان کے پاک ہونے کے بعد ان سے قربت جائز ہے۔ اور اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: **فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدُ حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ** پس اب وہ اس وقت تک حلال نہیں جب تک وہ اپنے سابقہ کے علاوہ کسی دوسرے سے دوسرا نکاح نہ کرلے "البقرۃ" اس کا مطلب یہ ہے کہ اگر وہ کسی دوسرے سے نکاح کرلے تو اس کے بعد پہلی بیوی کے لیے حلال ہو جائے گا۔ اللہ تعالیٰ کا فرمان: **حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ** اس کا مطلب یہ ہے کہ جب وہ جزیہ دیں گے تو پھر ان سے جنگ کرنا جائز نہیں۔ اسی طرح تمام وہ نصوص جو **حتی** اور **إلی** کے ساتھ مغیّیہ ہوئی ہیں، ان میں حکم غایہ کے بعد اس سے مختلف ہوتا ہے، اور یہ اس بات کی دلیل ہے کہ مفہومِ مخالفت بالغایۃ پر عمل کیا جاتا ہے۔ یہ بات بھی اس کے معمول ہونے کو ثابت کرتی ہے کہ اگر حکم کو غایہ کے ساتھ قید نہ کیا جاتا، تو اس کا بعد میں نفی کرنا مفہوم نہ ہوتا اور اس کے ذکر کرنے کی کوئی فائدہ نہ ہوتی، لیکن یہ حقیقت میں مفہوم ہے، جو قرآن کے مطابق ہے، کیونکہ ہر حرف یا لفظ جو قرآن میں ذکر ہوتا ہے، اس کا کوئی مقصد ہوتا ہے، اور کچھ بھی زائد نہیں ہوتا۔ اگر مفہومِ مخالفتِ

الغایہ پر عمل نہ کیا جاتا تو غایہ کے ذکر کرنے کا کوئی فائدہ نہ ہوتا، جو کہ قرآن کے اصول کے خلاف ہوتا، اس لیے مفہومِ الغایہ پر عمل کیا جاتا ہے۔

## مفہوم العدد کا بیان

مفہوم العدد کا مطلب یہ ہے کہ کسی حکم کو کسی خاص عدد کے ساتھ معلق کیا جائے، اور جب کسی عدد کے ساتھ حکم کو مقید کیا جائے تو اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ اس عدد سے ہٹ کر کوئی اور صورت اس کے بر عکس ہو گی۔ جیسا کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: **الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ** "زانیہ عورت اور زانی مرد، دونوں میں سے ہر ایک کو سو کوڑے مارو۔" "سورۃ النور: 2" یہاں حد کو سو کوڑوں کے عدد کے ساتھ مقید کیا گیا ہے، جو اس بات کی دلیل ہے کہ سو سے زائد مارنا جائز نہیں۔ اسی طرح ایک اور دلیل یہ ہے کہ جب کسی حکم کو عدد کے ساتھ بیان کیا جائے تو وہ مفہوم مخالفت پر دلالت کرتا ہے۔ جیسا کہ قتادہ سے روایت ہے کہ جب یہ آیت نازل ہوئی: **اسْتَغْفِرْ لَهُمْ أَوْ لَا تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ إِنْ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً فَلَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَهُمْ** "ان کے لیے معافی مانگو یا نہ مانگو، اگر تم ان کے لیے ستر مرتبہ معافی مانگو گے تب بھی اللہ انہیں معاف نہیں کرے گا۔" "سورۃ التوبہ: 80" تو نبی اکرم ﷺ نے فرمایا: **قَدْ خَيَّرَنِي رَبِّي، فَوَاللَّهِ لَأَزِيدَنَّ عَلَى السَّبْعِينَ** "میرے رب نے مجھے اختیار دیا ہے، اللہ کی قسم! میں ستر سے زیادہ بار معافی مانگوں گا۔" "طبری" یہاں سمجھا گیا کہ ستر سے زائد مانگنے کا حکم مختلف ہو گا، اور یہ مفہوم مخالفت پر عمل کی دلیل ہے۔ اور یہ بھی کہ جن نصوص میں عدد "تعداد" ذکر کیا گیا ہے، وہاں عدد کے خلاف حکم، عدد کے حکم سے مختلف ہوتا ہے۔ اس کی مثال اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: **فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ** "زانیہ اور زانی میں سے ہر ایک کو سو کوڑے مارو"۔ اور **فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً**

"تہمت لگانے والوں کو اسی کوڑے مارو"۔ ان آیات میں زانی کو سو سے کم کوڑے مارنا جائز نہیں، اور سو سے زیادہ کوڑے مارنا بھی جائز نہیں۔ اسی طرح تہمت لگانے والے کو اسی سے کم کوڑے مارنا جائز نہیں، اور اسی سے زیادہ کوڑے مارنا بھی جائز نہیں۔ اسی طرح رسول اللہ ﷺ کا فرمان ہے: **إِذَا بَلَغَ الْمَاءُ قُلَّتَيْنِ لَمْ يَحْمِلِ الْخَبَثَ** "جب پانی دو قلہ "ایک خاص مقدار" تک پہنچ جائے، تو وہ نجاست کو اٹھائے گا نہیں"۔ اس کا مفہوم یہ ہے کہ اگر پانی دو قلہ تک نہ پہنچے، تو وہ نجاست کو اٹھائے گا۔ اسی طرح تمام نصوص میں یہی اصول لاگو ہوتا ہے۔ البتہ یہاں یہ بات سمجھ لینی چاہیے کہ عدد میں مفہومِ مخالفت صرف ایک صورت میں کام کرتا ہے، اور وہ یہ کہ جب حکم کو کسی مخصوص عدد کے ساتھ مقید کیا جائے، اور کلام کے سیاق سے یہ ظاہر ہو کہ حکم صرف اسی عدد میں ثابت ہے اور اس کے علاوہ میں نفی ہے، یا یہ کہ حکم اسی عدد میں نفی ہے اور اس کے علاوہ میں ثابت ہے۔ جیسا کہ فحویٰ الخطاب میں ہوتا ہے، یعنی جب کلام کے سیاق سے یہ معلوم ہو کہ حکم کو مخصوص عدد کے ساتھ مقید کیا گیا ہے، اور یہ دلالتِ التزام پر منطبق ہوتا ہے، یعنی یہ معنی سنتے ہی ذہن میں آجاتا ہے، تو یہ لازمِ ذہنی ہوتا ہے۔ اگر ایسا نہ ہو، یعنی یہ لازم ذہنی نہ ہو، تو اسے معتبر نہیں سمجھا جائے گا، کیونکہ عدد کا مفہوم دلالتِ التزام میں سے ہے، اور التزام میں معتبر وہی ہے جو ذہنی التزام ہو۔ لہٰذا، ہر وہ حکم جو کسی مخصوص عدد کے ساتھ مقید ہو، اور کلام کے سیاق سے یہ ظاہر ہو کہ حکم صرف اسی عدد میں ثابت ہے اور اس کے علاوہ میں نفی ہے، یا یہ کہ حکم اسی عدد میں نفی ہے اور اس کے علاوہ میں ثابت ہے، تو اس صورت میں عدد کا مفہوم معتبر ہو گا۔ جیسا کہ رسول اللہ کا فرمان ہے: **إِذَا كُنْتُمْ ثَلَاثَةً فِي سَفَرٍ فَأَمِّرُوا عَلَيْكُمْ أَحَدَكُمْ** "جب تم سفر میں تین افراد ہو، تو اپنے اوپر ایک شخص کو امیر بنالو"۔ اس حدیث میں حکم، یعنی امیر بنانا، کو عدد کے ساتھ مقید کیا گیا ہے، اور کلام کے سیاق سے یہ ظاہر ہے کہ مراد ایک شخص کو امیر

بنانا ہے، نہ کہ دو کو۔ لہٰذا، اس کا مفہوم یہ ہے کہ ایک سے زیادہ کو امیر بنانا جائز نہیں۔ کلام کا سیاق یہ بتا رہا ہے کہ حکم کو اس عدد کے ساتھ مقید کیا گیا ہے، لہٰذا مفہومِ مخالفت معتبر ہے۔ اسی لیے رسول اللہ ﷺ نے مؤمنین کی امارت ''خلافت'' کے بارے میں فرمایا: **إِذَا بُويِعَ لِخَلِيفَتَيْنِ فَاقْتُلُوا الآخَرَ مِنْهُمَا** ''جب دو خلیفوں کو بیعت دی جائے، تو ان میں سے دوسرے کو قتل کر دو''۔ لیکن اگر کلام کا سیاق اس پر دلالت نہ کرے، جیسے اگر کوئی شخص کسی سے کہے: "مجھے وہ دو قرش دے دو جو تم پر میرے ہیں"، تو اس میں مفہومِ مخالفت نہیں ہو گا، کیونکہ دو قرش کے ذریعے حکم کو عدد کے ساتھ مقید نہیں کیا گیا، بلکہ یہ محض عدد کا اطلاق ہے۔ ہو سکتا ہے کہ اس کا قرض سینکڑوں دینار ہو۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ عدد میں مفہومِ مخالفت صرف اس صورت میں معتبر ہو گا جب دو شرطیں پوری ہوں: 1 ''حکم کو عدد کے ساتھ مقید کیا گیا ہو۔ 2 ''کلام کا سیاق یہ ظاہر کرے کہ حکم عدد کے علاوہ میں نفی ہے۔

## وہ مفہومِ مخالف جو معتبر نہیں

یہ چار اقسام: صفت، شرط، غایت، اور عدد وہ ہیں۔ جن میں مفہوم مخالفت پر عمل کیا جاتا ہے، اور ان کے علاوہ کسی پر عمل نہیں کیا جاتا۔ لہٰذا مفہوم الاسم پر بالکل عمل نہیں کیا جاتا، چاہے وہ علم ہو، جیسے: زید قائم "زید کھڑا ہے"، یا اسم جنس ہو، جیسے: **في الغنم زكاة** "بکریوں میں زکوٰۃ ہے"۔ یہ اس بات پر دلالت نہیں کرتا کہ جس اسم پر حکم معلق کیا گیا ہے اس کے علاوہ کسی اور پر حکم کا نفی ہو۔ مثال کے طور پر "زید کھڑا ہے" یہ ظاہر کرتا ہے کہ زید کھڑا ہے، لیکن یہ ثابت نہیں کرتا کہ غیر زید کھڑا نہیں۔ اسی طرح "بکریوں میں زکوٰۃ ہے" یہ بتاتا ہے کہ بکریوں میں زکوٰۃ ہے، لیکن یہ نفی نہیں کرتا کہ دوسری چیزوں میں زکوٰۃ نہیں۔ لہٰذا حکم کو کسی اسم کے ساتھ یا اس کے مشابہ جیسے لقب یا کنیت کے ساتھ معلق کرنے سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ حکم غیر پر لاگو نہیں

ہو گا۔ جیسے: ان چھ اشیاء میں سود کی حرمت کا ذکر کرنا، اس بات پر دلالت نہیں کرتا کہ ان کے علاوہ دوسری اشیاء میں سود جائز ہے۔ دس اشیاء میں زکوٰۃ کے وجوب کا ذکر، یہ ثابت نہیں کرتا کہ ان کے علاوہ کسی اور میں زکوٰۃ واجب نہیں۔ اور "زید کھڑا ہوا" اس بات کو ظاہر کرتا ہے کہ زید نے قیام کیا، لیکن یہ اس بات کو ثابت نہیں کرتا کہ کسی اور نے قیام نہیں کیا۔ اس لیے مفہوم الاسم پر بالکل عمل نہیں کیا جاتا۔

اور اسی طرح اس وصف کے مفہوم پر بھی عمل نہیں کیا جاتا جو مفہوم نہ رکھتا ہو، جیسا کہ عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ کا قول ہے: **وليس لمحتجر حق بعد ثلاث** "اور تین دن کے بعد کسی قابض کو حق نہیں" "کتاب الخراج لابی یوسف"، یہ اس بات پر دلالت نہیں کرتا کہ غیر قابض، جیسے وہ شخص جسے زمین بطور اقطاع دی گئی ہو، اسے زمین کے حق کا استحقاق ہو گا، اگر اس نے تین دن تک زمین کو معطل رکھا ہو۔ اور نبی اکرم ﷺ کا فرمان ہے: "سائل کا حق ہے، خواہ وہ گھوڑے پر آئے" "احمد نے حسین بن علی رضی اللہ عنہما کے طریق سے روایت کیا"، یہ اس بات پر دلالت نہیں کرتا کہ غیر سائل کو زکوٰۃ کا حق نہیں ہے، بلکہ زکوٰۃ سائل اور غیر سائل دونوں کو دی جاتی ہے۔ پس وہ وصف جو مفہوم نہ رکھتا ہو، یعنی ایسا وصف جو مناسب نہ ہو، اس کے مفہوم مخالفت پر عمل نہیں کیا جاتا اور نہ ہی اسے حجت سمجھا جاتا ہے، کیونکہ اس پر ذہن لفظ کو سن کر منتقل نہیں ہوتا اور یہ علت کو ظاہر نہیں کرتا۔

اور اسی طرح **إنما** کے مفہوم پر بھی عمل نہیں کیا جاتا، جیسا کہ حدیث میں آیا ہے: **إِنَّمَا جَعَلَ النَّبِيُّ الشُّفْعَةَ فِي كُلِّ مَا لَمْ يُقْسَمْ** "نبی ﷺ نے شفعہ ہر اس چیز میں رکھا جو تقسیم نہ کی گئی ہو" "بخاری"، اور دوسری حدیث ہے: **إِنَّمَا الأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ** "اعمال کا دارومدار نیتوں پر ہے" "بخاری و مسلم"، اور اسی طرح حدیث ہے کہ: **إِنَّمَا الوَلاَءُ لِمَنْ**

**أَعْتَقَ** "ولاء اسی کے لیے ہے جس نے آزاد کیا" (مسلم)، اور حدیث ہے کہ: **إِنَّمَا الرِّبَا فِي النَّسِيئَةِ** "ربا صرف نسیئہ میں ہے" (مسلم)۔ یہ تمام نصوص حصر پر دلالت نہیں کرتیں اور ان کے مفہوم مخالفت پر عمل نہیں کیا جاتا، کیونکہ **إنما** لغت میں اہل زبان کے نزدیک قطعی طور پر حصر پر دلالت نہیں کرتی، یہاں تک کہ اس کے مفہوم مخالفت پر عمل کیا جائے۔ **إنما** کبھی حصر کے لیے آتی ہے اور کبھی حصر کے بغیر بھی آتی ہے: جیسا کہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: **إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ** "میں تو تمہاری طرح کا بشر ہوں"، **إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ** "صدقے فقراء کے لیے ہیں"، ان دونوں آیات میں **إنما** حصر کے لیے استعمال ہوئی ہے لیکن نبی ﷺ کے اس ارشاد میں: **إِنَّمَا الرِّبَا فِي النَّسِيئَةِ** "ربا صرف نسیئہ میں ہے"۔ یہاں حصر مراد نہیں، کیونکہ ربا نسیئہ تک محدود نہیں، جیسا کہ صحابہ کا اجماع ہے کہ ربا الفضل بھی حرام ہے۔ اس معاملے میں صرف ابن عباس نے اختلاف کیا تھا، لیکن بعد میں وہ بھی رجوع کر گئے۔ اسی طرح حدیث میں آتا ہے: **إِنَّمَا جَعَلَ النَّبِيُّ ﷺ الشُّفْعَةَ فِي كُلِّ مَا لَمْ يُقْسَمْ** "نبی ﷺ نے شفعہ ہر اس چیز میں رکھا جو تقسیم نہ کی گئی ہو"۔ یہاں بھی حصر مراد نہیں، کیونکہ شفعہ صرف شریک کے لیے مخصوص نہیں بلکہ پڑوسی کے لیے بھی ثابت ہے، جیسا کہ نبی ﷺ کا فرمان ہے کہ: **جَارُ الدَّارِ أَحَقُّ بِالدَّارِ مِنْ غَيْرِهِ** "پڑوسی گھر کے زیادہ حق دار ہیں" (مسند احمد)، اور اسی طرح: **الْجَارُ أَحَقُّ بِسَقَبِهِ** "پڑوسی اپنے قریب کی زمین کا زیادہ حق دار ہے" (بخاری)، اور اسی طرح: **الْجَارُ أَحَقُّ بِشُفْعَةِ جَارِهِ، يَنْتَظِرُ بِهَا وَإِنْ كَانَ غَائِباً، إِذَا كَانَ طَرِيقُهُمَا وَاحِداً** "پڑوسی اپنے پڑوسی کی شفعہ کا زیادہ حق دار ہے، اس کے انتظار میں رہنا چاہیے اگر وہ غیر حاضر ہو، بشرطیکہ ان دونوں کا راستہ ایک ہو" (مسند احمد)۔ لہٰذا

جب **إنما** قطعی طور پر حصر پر دلالت نہیں کرتی بلکہ کبھی حصر کے لیے آتی ہے اور کبھی نہیں، تو اس کے مفہوم مخالفت پر عمل نہیں کیا جاتا۔

اور اسی طرح ہر وہ خطاب جس میں ذکر کی جگہ کو مخصوص کیا گیا ہو کیونکہ وہ غالب حالت کے تحت آیا ہو، اس کا کوئی مفہوم نہیں ہوتا۔ جیسے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد: **وَرَبَائِبُكُمُ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُمْ مِنْ نِسَائِكُمُ اللَّاتِي دَخَلْتُمْ بِهِنَّ** "اور تمہاری پرورش میں رہنے والی وہ لڑکیاں جو تمہاری ان عورتوں سے ہوں جن سے تم نے ازدواجی تعلق قائم کیا ہو" "النساء: 23"، اور اسی طرح: **وَإِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا فَابْعَثُوا حَكَمًا مِنْ أَهْلِهِ وَحَكَمًا مِنْ أَهْلِهَا** "اور اگر تمہیں ان دونوں کے درمیان اختلاف کا اندیشہ ہو تو ایک حکم مرد کے خاندان سے اور ایک عورت کے خاندان سے مقرر کرو" "النساء: 35"، اور نبی ﷺ کا فرمان ہے: **أَيُّمَا امْرَأَةٍ نَكَحَتْ بِغَيْرِ إِذْنِ وَلِيِّهَا، فَنِكَاحُهَا بَاطِلٌ** "جس عورت نے اپنے ولی کی اجازت کے بغیر نکاح کیا، اس کا نکاح باطل ہے" (ترمذی)، اور اسی طرح حدیث میں آتا ہے: **إِذَا ذَهَبَ أَحَدُكُمْ لِحَاجَةٍ فَلْيَسْتَطِبْ بِثَلَاثَةِ أَحْجَارٍ، فَإِنَّهَا تُجْزِئُهُ** "جب تم میں سے کوئی حاجت کے لیے جائے تو تین پتھروں سے صفائی کرے، کیونکہ یہ کافی ہیں" (مسند احمد)۔ یہ تمام صورتیں اس لیے مخصوص کی گئیں کہ یہ غالب حالات ہیں: کیونکہ عام طور پر ربیبہ "سوتیلی بیٹی" پرورش میں ہوتی ہے۔ کیونکہ خلع اکثر شقاق "اختلاف" کی حالت میں ہوتا ہے۔ کیونکہ عورت اپنے ولی کی اجازت کے بغیر نکاح عام طور پر اسی وقت کرتی ہے جب ولی اجازت نہ دے یا نکاح سے انکار کرے۔ اور کیونکہ استنجا عام طور پر پتھروں سے کیا جاتا ہے۔ لہٰذا ان تمام مثالوں اور ان جیسی دیگر صورتوں میں خطاب کا کوئی مفہوم مخالفت نہیں ہے۔

اور اسی طرح مفہوم مخالفت پر عمل نہیں کیا جاتا اگر کتاب و سنت سے کوئی نص اس کو معطل کر دے۔ اس صورت میں نص کے خلاف آنے والے مفہوم پر عمل نہیں کیا جاتا۔ مثال کے طور پر اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: **لَا تَأْكُلُوا الرِّبَا أَضْعَافًا مُضَاعَفَةً** "سود نہ کھاؤ جو دو گنا اور کئی گنا ہو" "آل عمران:130"، اور اسی طرح: **وَلَا تُكْرِهُوا فَتَيَاتِكُمْ عَلَى الْبِغَاءِ إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّنًا** "اور اپنی لونڈیوں کو بدکاری پر مجبور نہ کرو، اگر وہ پاکدامن رہنا چاہتی ہوں" "النور: 33"۔ ان آیات کے ظاہری مفہوم سے یہ نتیجہ نکالنا درست نہیں کہ: اگر سود دو گنا اور کئی گنا نہ ہو تو وہ حلال ہو، کیونکہ قرآن کی ایک اور نص نے اس مفہوم کو معطل کر دیا ہے: **وَإِنْ تُبْتُمْ فَلَكُمْ رُءُوسُ أَمْوَالِكُمْ** "اگر تم توبہ کرو تو تمہارے لیے تمہارے اصل مال ہیں" "البقرہ: 279"۔ یہ واضح کرتا ہے کہ ہر قسم کا سود حرام ہے، لہٰذا "دو گنا اور کئی گنا" کے مفہوم پر عمل نہیں کیا جائے گا۔ اسی طرح یہ کہنا بھی درست نہیں کہ اگر لونڈیاں پاکدامنی نہ چاہیں تو انہیں بدکاری پر مجبور کیا جا سکتا ہے، کیونکہ قرآن کی ایک اور نص اس مفہوم کو معطل کر دیتی ہے: **وَلَا تَقْرَبُوا الزِّنَى إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً** "زنا کے قریب نہ جاؤ، یہ بے حیائی اور بہت بری راہ ہے" "الاسراء: 32"۔ یہ واضح کرتا ہے کہ بدکاری پر مجبور کرنا حرام ہے، چاہے لونڈیاں پاکدامنی کی خواہاں ہوں یا نہ ہوں۔ لہٰذا، جب کتاب و سنت سے کوئی نص کسی مفہوم مخالفت کو معطل کر دے، تو اس پر عمل نہیں کیا جاتا۔

پس مفہوم مخالفت چار اقسام تک محدود ہے، اور وہ یہ ہیں: مفہوم صفتمفہوم شرطمفہوم غایتمفہوم عدد ان کے علاوہ کسی اور میں مفہوم مخالفت نہیں ہوتا اور نہ ہی ان میں مفہوم مخالفت پر کسی طور عمل کیا جاتا ہے۔

## کتاب وسنت کی اقسام کا بیان

جب عربی زبان کی بحث مکمل ہو گئی اور اس کی معرفت اور اس کی اقسام کا علم حاصل ہو گیا، تو ضروری ہو گیا کہ کتاب وسنت کی اقسام کو بھی جانا جائے تاکہ کتاب وسنت سے استدلال کے لیے تمام ضروری امور مکمل ہو جائیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ محض عربی زبان اور اس کی اقسام کو جان لینا کتاب و سنت سے شرعی احکام کے استدلال کے لیے کافی نہیں، کیونکہ کتاب و سنت کے الفاظ تشریعی نصوص ہوتے ہیں، جن میں کسی کام کے کرنے اور نہ کرنے کا مطالبہ ہوتا ہے، ان میں عام اور خاص نصوص پائی جاتی ہیں، مطلق اور مقید نصوص ہوتی ہیں، کچھ مجمل کلام ہوتا ہے جس کے لیے وضاحت درکار ہوتی ہے، ان میں بیان اور مبین دونوں شامل ہوتے ہیں، کچھ ایسے احکام ہوتے ہیں جو منسوخ ہو چکے ہوتے ہیں اور کچھ غیر منسوخ ہوتے ہیں۔ ان تمام چیزوں کی معرفت کے بغیر کتاب وسنت سے کسی شرعی حکم پر استدلال ممکن نہیں، کیونکہ محض زبان اور اس کی اقسام جان لینا کافی نہیں بلکہ کتاب وسنت کی ان اقسام کو بھی سمجھنا ضروری ہے۔ استقراء سے معلوم ہوتا ہے کہ کتاب و سنت کی اقسام پانچ ہیں: اوامر و نواہی "احکامِ امر و نہی" عموم و خصوص "عام اور خاص نصوص" مطلق و مقید "غیر محدود اور محدود نصوص" مجمل، بیان اور مبین "اجمال، وضاحت اور تفصیل" ناسخ و منسوخ "منسوخ اور غیر منسوخ احکام" ان پانچ اقسام کے علاوہ کوئی اور مستقل قسم نہیں، بلکہ جو کچھ ان کے علاوہ بیان کیا جاتا ہے، وہ انہی میں سے کسی ایک کی طرف لوٹتا ہے، یا محض زبان کی بحث میں آتا ہے، یا پھر بے بنیاد تکلف ہوتا ہے جس کی کوئی حقیقی حیثیت نہیں۔ مثال کے طور پر بعض لوگوں نے "ظاہر" اور "مؤول" کو کتاب و سنت کی اقسام میں شمار کیا ہے، حالانکہ انہوں نے "ظاہر" کی تعریف یہ کی کہ وہ لفظ جو اپنے اصل لغوی یا عرفی معنی پر دلالت کرے، لیکن اس میں کسی دوسرے معنی کا بھی کمزور احتمال ہو۔ اور "مؤول" کی تعریف یہ کی کہ کسی لفظ کو

اس کے ظاہر سے ہٹا کر کسی دوسرے معنی پر محمول کرنا، جبکہ اس کی گنجائش بھی ہو اور کوئی دلیل بھی اس کی تائید کرتی ہو۔ اس اصول پر عمل کرتے ہوئے انہوں نے تکلف آمیز تعسفات اور غیر ضروری تاویلات اختیار کیں۔ حقیقت یہ ہے کہ کسی لفظ کی دلالت کو سمجھنے کے لیے اصل بنیاد زبان ہی ہوتی ہے، کیونکہ الفاظ اپنے معانی پر یا تو وضع "لغوی معنی"، عرف "معروف و مروجہ مفہوم"، یا شرع "شرعی اصطلاح" کے ذریعے دلالت کرتے ہیں۔ اس میں "ظاہر" اور "مؤول" کی کوئی مستقل حیثیت نہیں، اگر یہ کوئی حقیقی قسم ہوتی تو یہ دراصل زبان کے مباحث میں آتی، نہ کہ کتاب وسنت کی اقسام میں شمار ہوتی۔ اسی طرح بعض لوگوں نے "نص" کو بھی کتاب وسنت کی ایک مستقل قسم قرار دیا ہے اور اس کی تعریف یوں کی ہے کہ "نص وہ لفظ ہے جو اپنے ظاہر سے زیادہ واضح ہو، اور اس کا یہ وضوح متکلم "بولنے والے" کے مقصد کی بنا پر ہو، نہ کہ خود صیغے کی بنا پر۔" مثال کے طور پر، اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: **مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَى وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ** "جو عورتیں تمہیں پسند آئیں، ان میں سے دو دو، تین تین، اور چار چار سے نکاح کرو۔" انہوں نے کہا کہ اس آیت کے آغاز میں ہے: **وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَى فَانْكِحُوا** "اگر تمہیں ڈر ہو کہ یتیم لڑکیوں کے معاملے میں انصاف نہ کر سکو گے تو نکاح کرو..." ان کے بقول، اس آیت میں "ظاہر" اور "نص" کا فرق یوں ہے کہ **ما طاب لکم من النساء** کا ظاہر مطلب یہ ہے کہ عام خواتین سے نکاح جائز ہے، کیونکہ یہ مفہوم صیغے سے واضح طور پر سمجھ میں آتا ہے۔ جبکہ "مثنی وثلاث ورباع" کو انہوں نے "نص" کہا، کیونکہ نکاح کی اصل اجازت پہلے سے ثابت تھی، لیکن تعداد کا تعین اس آیت کے ذریعے ہوا۔ اس لیے انہوں نے نکاح کے جواز کو "ظاہر" اور تعداد کو "نص" قرار دیا۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ نکاح کی تعداد کا تعین بھی آیت کے منطوق سے ہوا ہے، اور نکاح کا عمومی جواز بھی آیت کے منطوق ہی سے معلوم

ہوتا ہے۔ اس میں "نص" اور "ظاہر" کے درمیان اس طرح کا فرق کرنا محض تکلف ہے، کیونکہ دونوں ہی مفہوم آیت کے صریح الفاظ سے براہِ راست ثابت ہوتے ہیں، نہ کہ کسی تاویلی مفہوم سے۔

اصولیین نے "عبارت النص" کو بھی کتاب و سنت کی اقسام میں شمار کیا اور اس کی تعریف یوں کی کہ "استدلال بعبارت النص کا مطلب یہ ہے کہ جس مقصد کے لیے کلام وارد ہوا ہے، اس کے ظاہر پر عمل کیا جائے۔" ان کے بقول، "نص" قرآن و حدیث کے الفاظ کو کہا جاتا ہے، جو نص، ظاہر، مفسر، اور خاص—سب کو شامل کرتا ہے۔ یعنی، جب کوئی مجتہد قرآن کے الفاظ سے کسی حکم کی طرف منتقل ہوتا ہے، تو وہ درحقیقت اس مفہوم کو اخذ کر رہا ہوتا ہے جو کلام کے سیاق سے ظاہر ہے۔ مثال کے طور پر، اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: **وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ** "اور بچے کے باپ پر اس کی ماؤں کا نان ونفقہ اور لباس واجب ہے، جو دستور کے مطابق ہو۔" انہوں نے کہا کہ "عبارت النص" کے ذریعے اس آیت سے جو حکم لیا گیا ہے، وہ یہ ہے کہ "باپ پر ماں کا نفقہ واجب ہے"، کیونکہ کلام اسی مقصد کے لیے وارد ہوا ہے۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ یہ حکم آیت کے منطوق سے براہ راست لیا گیا ہے، اور جب کوئی حکم لفظ کے صریح مفہوم سے ثابت ہو، تو وہ منطوق میں شمار ہوتا ہے، نہ کہ کسی نئی اصطلاح جیسے "عبارت النص" کے ذریعے۔ اس لیے اس قسم کو الگ شمار کرنا بھی بے معنی ہے، کیونکہ یہ درحقیقت منطوق ہی کی ایک صورت ہے۔

انہوں نے "اِشارۃ النص" "اشارۂ نص" کو بھی کتاب و سنت کی ایک قسم شمار کیا اور اس کی تعریف یوں کی کہ "ایسا مفہوم جو لفظی نظم سے ثابت ہو، مگر کلام کا اصل مقصود نہ ہو اور نہ ہی ہر پہلو سے ظاہر ہو۔" مثال کے طور پر، اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: **وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ**

**وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ** ”اور بچے کے باپ پر اس کی ماؤں کا نان ونفقہ اور لباس واجب ہے، جو دستور کے مطابق ہو۔“ انہوں نے کہا کہ اس آیت میں **المولود له** ”جس کے لیے بچہ پیدا ہوا“ کے الفاظ میں حرفِ لام کی وجہ سے بچے کی نسبت باپ کی طرف ثابت ہو رہی ہے، حالانکہ آیت کا اصل مقصود نفقہ بیان کرنا ہے۔ اسی طرح، انہوں نے اس آیت سے یہ اشارہ بھی لیا کہ دیگر قریبی رشتہ داروں پر بھی بقدرِ حصصِ میراث نفقہ لازم ہو گا، جیسا کہ چھوٹے بچے کی کفالت میں ماں اور دادا کا حصہ تین تہائی ہونا چاہیے، کیونکہ **وارث** کا مفہوم میراث سے ماخوذ ہے، اور حکم کو اسی مفہوم پر مبنی ہونا چاہیے۔ ایک اور مثال یہ دی کہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: **وَحَمْلُهُ وَفِصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا** ”اور اس کے حمل اور دودھ چھڑانے کی مدت تیس مہینے ہے۔“ یہ آیت **وَوَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ إِحْسَانًا** کے ضمن میں آئی ہے، جس میں ماں کے احسان کو بیان کیا گیا ہے۔ لیکن اس میں ایک اور اشارہ بھی ہے کہ کم از کم حمل کی مدت چھ مہینے ہو سکتی ہے، کیونکہ ایک اور آیت میں آیا ہے: **وَفِصَالُهُ فِي عَامَيْنِ** ”اور اس کا دودھ چھڑانا دو سال میں ہے۔“ چونکہ تیس مہینے میں سے چوبیس مہینے دودھ پلانے کے لیے مختص کر دیے گئے، تو باقی چھ مہینے حمل کے لیے رہ گئے۔ اسی دلیل کی بنیاد پر حضرت عثمانؓ نے ایک عورت پر حد جاری کرنے کا ارادہ کیا تھا، کیونکہ اس نے چھ مہینے میں بچہ جنا تھا، لیکن حضرت ابن عباسؓ نے ان آیات سے یہ استدلال کیا کہ چھ مہینے بھی کم از کم مدتِ حمل ہو سکتی ہے، چنانچہ حد ساقط کر دی گئی۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ "إشارة النص" ”اشارۂ نص“ کو کتاب و سنت کی مستقل قسم شمار کرنا درست نہیں، کیونکہ یہ در حقیقت "مفہوم" کی ایک قسم ہے، جو دلالۃ الإشارۃ ”دلالتِ اشارہ“ کہلاتی ہے اور زبان کے اصولوں میں شمار ہوتی ہے، نہ کہ کتاب و سنت کی کسی مستقل قسم

میں۔ چنانچہ اس کو الگ سے بیان کرنا بے ضرورت تکلف ہے، کیونکہ یہ در حقیقت زبان و بیان کے مباحث سے تعلق رکھتا ہے، نہ کہ کتاب و سنت کی مستقل اقسام میں سے ہے۔

اصولیین نے "دلالۃ النص" "دلالتِ نص" کو بھی کتاب و سنت کی ایک قسم شمار کیا اور اس کی تعریف یوں کی کہ "ایسا مفہوم جو نص کے معنی سے زبان کے لحاظ سے ثابت ہو، نہ کہ اجتہاد کے ذریعے۔" مثال کے طور پر، اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان ہے: **فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ** "پس انہیں "اف" بھی نہ کہو۔" یہ آیت "اف" کہنے کی ممانعت پر دلالت کرتی ہے، اور انہوں نے کہا کہ اس سے والدین کو اذیت پہنچانے کی حرمت پر استدلال کرنا "دلالۃ النص" کے ذریعے ہے، کیونکہ یہ مفہوم زبان کے لحاظ سے صریح طور پر سمجھ میں آرہا ہے، بغیر کسی اجتہادی عمل کے۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ یہ مفہوم بھی "منطوق" کی ایک قسم ہے، کیونکہ جب کسی لفظ سے کوئی حکم براہِ راست اخذ ہو رہا ہو تو وہ منطوق میں شامل ہوتا ہے، نہ کہ کسی الگ اصطلاح میں۔ یہ خالصتاً زبان و بیان کا مسئلہ ہے اور اس کو کتاب و سنت کی مستقل قسم شمار کرنا درست نہیں، کیونکہ یہ در حقیقت دلالتِ منطوق ہی کی ایک صورت ہے، جسے الگ سے ذکر کرنا غیر ضروری اصطلاحی پیچیدگی پیدا کرتا ہے۔

اصولیین نے "اقتضاء النص" "اقتضاءِ نص" کو بھی کتاب و سنت کی ایک مستقل قسم شمار کیا اور اس کی تعریف یوں کی کہ "ایسا مفہوم جس کے بغیر نص پر عمل ممکن نہ ہو، یعنی نص کے صحیح معنوں میں لاگو ہونے کے لیے کسی غیر مذکور شرط کا از خود مفہوم میں شامل ہونا ضروری ہو۔" مثال: اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: **فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ** "پس ایک گردن آزاد کرنی ہوگی۔" انہوں نے کہا کہ اس آیت میں **رقبہ** "غلام" کے آزاد کرنے کا حکم تو ہے، لیکن یہ ذکر نہیں کہ غلام "مملوک" ہونا چاہیے، حالانکہ کسی آزاد انسان کو آزاد کرنے یا کسی اور کے غلام کو آزاد کرنے کا کوئی مطلب نہیں بنتا۔ اس لیے یہاں "مملوک ہونے" کا مفہوم از خود شامل ہوگا، یعنی گویا کہ آیت کا مطلب یہ

ہوا: "پس ایک ایسی گردن آزاد کرو جو تمہاری ملکیت میں ہو۔" اسی طرح اگر کسی کو **ارمِ** "تیر چلاؤ" کا حکم دیا جائے، تو اس میں کمان اور نشانے کا ہونا عقلاً لازم ہے، کیونکہ ان کے بغیر تیر چلانا ممکن نہیں۔ لیکن درحقیقت یہ مفہوم "دلالتِ التزام" "لازمی دلالت" میں آتا ہے، جو زبان و بیان کے اصولوں کا حصہ ہے، نہ کہ کتاب و سنت کی کوئی مستقل قسم۔ جب کوئی لفظ ایسا معنی رکھتا ہو، جس کے بغیر اس پر عمل ممکن نہ ہو، تو وہ **دلالة الاقتضاء** "اقتضائی دلالت" کہلاتا ہے، جو مفہوم کی ایک قسم ہے، اور زبان و بیان کے اصولوں میں شامل ہے، نہ کہ کتاب و سنت کی الگ قسم۔ لہٰذا **اقتضاء النص** کو ایک مستقل قسم شمار کرنا درست نہیں، کیونکہ یہ محض الفاظ کے معانی سے جڑے اصولوں کا حصہ ہے، اور اس کا تعلق بنیادی طور پر زبان سے ہے، نہ کہ وحی کے مخصوص دلالتی مباحث سے۔

انہوں نے **الخفي** "خفی" کو بھی کتاب و سنت کی ایک مستقل قسم شمار کیا اور اس کی تعریف یوں کی کہ: "ایسا حکم جس کا مفہوم کسی خارجی وجہ سے مخفی ہو جائے، نہ کہ خود عبارت کی بناوٹ کی وجہ سے، اور جس تک پہنچنے کے لیے تحقیق و جستجو کی ضرورت ہو۔" مثال: اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: **وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا** "چور مرد اور چور عورت، دونوں کے ہاتھ کاٹ دو۔" ظاہر الفاظ کے لحاظ سے یہ آیت ہر چور پر دلالت کرتی ہے، لیکن انہوں نے کہا کہ یہ **الطرار** "یعنی وہ شخص جو کسی غافل کو دھوکہ دے کر اس کی جیب کاٹ لے" اور **النباش** "یعنی وہ شخص جو قبروں سے کفن یا دیگر اشیاء چوری کرے" کے حق میں **خفی** "مخفی" ہے، کیونکہ عام زبان میں ان کے لیے **سارق** "چور" کا لفظ نہیں بولا جاتا۔ الطرار: عام چوری کے مقابلے میں اس میں زیادہ چالاکی اور ہوشیاری ہوتی ہے، کیونکہ یہ کسی جاگتے شخص سے اس کے مال کو دھوکہ دے کر چھیننے کا عمل ہے۔ النباش: اس میں چوری کا مفہوم کمزور پڑ جاتا ہے، کیونکہ یہاں

مال کا مالک مردہ ہوتا ہے، جو مال کی حفاظت کے لیے موجود ہی نہیں۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ **السرقة** "چوری" کا ایک واضح لغوی معنی ہے، جو ان مخصوص صورتوں پر لاگو نہیں ہوتا۔ اور خود حدیث میں واضح شرائط آئی ہیں، جن کے بغیر حدِّ سرقہ "چوری کی شرعی سزا" لاگو نہیں ہوتی۔ طرار اور نباش کے لیے الگ احکام آئے ہیں، جو عام چور کے حکم سے مختلف ہیں۔ اسی طرح منہتِب "زبردستی چھیننے والا" اور مختلِس "چپکے سے مال لے بھاگنے والا" کا حکم بھی مختلف ہے۔ لہٰذا **الخفي** کو ایک مستقل قسم بنانا محض اصطلاحی پیچیدگی اور غیر ضروری تقسیم ہے، جس کی کوئی حقیقی ضرورت نہیں۔ اصل میں یہ محض زبان اور عرف کے فرق کا مسئلہ ہے، نہ کہ وحی کے کسی خاص استنباطی اصول کا حصہ۔

اصولیین نے **المشكل** "مشکل" کو بھی کتاب و سنت کی ایک مستقل قسم شمار کیا اور اس کی تعریف یوں کی: "ایسا مفہوم جس میں لفظ یا جملے کا مفہوم واضح نہ ہو اور اس میں مزید ابہام موجود ہو، اور اسے سمجھنے کے لیے غور و فکر اور تحقیق کی ضرورت ہو۔" مثال: اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: **فَأْتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ** "پس تم اپنے کھیت "بیوی" سے جہاں چاہو آؤ۔" انہوں نے کہا کہ یہاں **أنى** کا لفظ مشکل ہے کیونکہ اس کا مفہوم کچھ مختلف صورتوں میں آ سکتا ہے: کبھی یہ "کہاں" "من کہاں" کے معنوں میں آتا ہے، جیسے اللہ تعالیٰ کا فرمان: **أَنَّى لَكِ هَذَا** "تمہیں یہ کہاں سے آیا؟" اور کبھی یہ "کیسا" "کیسا طریقہ" کے معنوں میں آتا ہے، جیسے اللہ کا فرمان: **أَنَّى يَكُونُ لِي** "میرے لیے یہ کیسے ممکن ہے؟" اس لیے انہوں نے کہا کہ یہاں لفظ **أنى** مشکل ہے کیونکہ اس کا مفہوم سمجھنا مشکل ہو جاتا ہے، اور سوال یہ ہے کہ آیا یہاں "کہاں" "مکان" مراد ہے یا "کیسا" "طریقہ" مراد ہے؟۔ جواب: جب لفظ "الحرث" "کھیت" آتا ہے تو اس سے واضح ہوتا ہے کہ **أنى** کا مطلب "کیسا" "طریقہ" ہے، کیونکہ کھیت کا مطلب "مکان"

نہیں، بلکہ "عمل" اور "طریقہ" ہے۔ اس لیے یہاں لفظ **أنى** کا مفہوم "کیسا" ہو گا، نہ کہ "کہاں"۔ اصل حقیقت تو یہ ہے کہ **مشکل** کو ایک مستقل قسم شمار کرنا صحیح نہیں، کیونکہ یہ محض زبان و بیان کا مسئلہ ہے۔ لفظ **أنى** ایک مشترک لفظ ہے، جس کے متعدد مفہوم ہو سکتے ہیں۔ ایسے الفاظ کا مفہوم قرائن سے واضح ہوتا ہے۔ یہاں پر **حرثکم** کا لفظ قرینہ بن گیا، جو معنی کو واضح کرتا ہے کہ **أنى** کا مطلب "کیسا" ہے، نہ کہ "کہاں"۔ لہٰذا **المشکل** کو ایک الگ قسم قرار دینا غیر ضروری ہے، کیونکہ یہ دراصل زبان کے اصول کا حصہ ہے، اور قرائن کے ذریعے اس کی صحیح تشریح کی جاتی ہے۔

پھر اصولیین نے **المفسر** ''مفسر'' کو کتاب و سنت کی ایک قسم قرار دی اور کہا کہ:"یہ وہ عبارتیں ہیں جن میں کسی آیت یا حدیث کے مفہوم کی وضاحت کی جاتی ہے، تاکہ اس میں جو ابہام یا احتمالات تھے، وہ ختم ہو جائیں، اور کوئی تردد نہ رہ جائے۔"مثال:اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: **فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ** ''تو تمام فرشتوں نے سجدہ کیا، سب کے سب۔'' انہوں نے کہا کہ لفظ **الملائكة** ''فرشتے'' ظاہراً عام ہے اور اس میں خصوصیت کا امکان بھی موجود ہے، لیکن جب اللہ تعالیٰ نے فرمایا **كُلُّهُمْ** ''سب کے سب''، تو خصوصیت کا امکان ختم ہو گیا۔ اسی طرح، لفظ **أَجْمَعُونَ** ''سب کے سب'' کے بعد تفریق کا احتمال بھی ختم ہو گیا، یعنی فرشتوں کی تقسیم کا امکان ختم ہو گیا اور یہ لفظ پورے گروہ کے ایک ساتھ سجدہ کرنے کی وضاحت کرتا ہے۔ اس میں بھی اصل حقیقت تو یہی ہے کہ: **المفسر** کو ایک الگ قسم قرار دینا دراصل زبان اور بیان کا مسئلہ ہے۔ اس میں کوئی نئی دلالت یا نیا اصول نہیں ہے۔ کسی بات کا تاکید یا وضاحت دینا اس کا معنی نہیں کہ یہ ایک الگ قسم بن جاتی ہے۔ حقیقت میں، وضاحت یا تو زبان کی پیچیدگیوں کو دور کرنے کے لیے ہوتی ہے، اور یہ محض لفظوں کی وضاحت ہوتی ہے، جو

استنباطِ احکام کے لیے ضروری نہیں ہوتی۔ لہٰذا **المفسر** کو کتاب و سنت کی ایک مستقل قسم قرار دینا غلط ہے، کیونکہ یہ دراصل زبان کے اصول کے تحت آتا ہے، اور اس کا استنباط شرعی احکام سے کوئی تعلق نہیں۔

اور اسی طرح تمام وہ امور جنہیں انہوں نے کتاب و سنت کی اقسام شمار کیا، وہ دراصل کتاب و سنت کی اقسام نہیں ہیں، بلکہ یہ زبان کے مطالعے یا ایسے تمحل "محض منطق کی بناپر قائم کیے گئے" امور ہیں جن کا کوئی حقیقی معنی نہیں ہے:

اوامر و نواہی، عام اور خاص، مطلق اور مقید، مبہم اور واضح، اور ناسخ اور منسوخ، اور اس کے علاوہ کوئی اور قسم نہیں ہے۔"

امر اور نہی کا بیان

حکم: فعل کو کرنے کا مطالبہ ہے، اور نہی: فعل کو چھوڑنے کا مطالبہ ہے۔ حکم اور نہی کا مفہوم طلب ہے، تو حکم: فعل کو کرنے کا مطالبہ ہے، اور نہی: فعل کو چھوڑنے کا مطالبہ ہے۔ البتہ حکم اور نہی ہر اس چیز میں جو شارع نے حکم دی ہو یا جس سے منع کیا ہو ایک ہی طریقے پر نہیں ہوتے، بلکہ حکمات اور نہیات مختلف ہوتے ہیں حالات اور قرائن کے اختلاف کے ساتھ، پس حکم فرض ہو سکتا ہے جیسے اللہ تعالیٰ کا قول: **أَقِمِ الصَّلَاةَ** "نماز قائم کرو" اور حکم مستحب ہو سکتا ہے جیسے اللہ تعالیٰ کا قول غلاموں سے معاہدہ کرنے کے بارے میں: **فَكَاتِبُوهُم** "ان سے معاہدہ کرو"، اور حکم جواز کا ہو سکتا ہے جیسے اللہ تعالیٰ کا قول: **وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا** "اور جب تم احرام سے آزاد ہو جاؤ تو شکار کرو"۔

## امر اور نہی کی اقسام

اوامر و نواہی کی دو قسمیں ہیں: صریح اور غیر صریح

صریح دو قسم کا ہوتا ہے: ایک وہ جو لفظِ حکم اور لفظِ نہی کے ساتھ ہو جیسے اللہ تعالیٰ کا فرمان: **إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَى أَهْلِهَا** "یقیناً اللہ تمہیں حکم دیتا ہے کہ تم امانتیں ان کے اہل تک پہنچاؤ" اور جیسے اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: **إِنَّمَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ قَاتَلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَأَخْرَجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ وَظَاهَرُوا عَلَى إِخْرَاجِكُمْ أَنْ تَوَلَّوْهُمْ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ** "اللہ تمہیں ان لوگوں سے منع کرتا ہے جو تم سے دین میں لڑے اور تمہیں تمہارے گھروں سے نکال دیا اور تمہیں نکالنے میں مدد دی، کہ تم ان کا ساتھ دو اور جو ان کا ساتھ دے۔" دوسری قسم وہ ہے جس میں زبان کے اعتبار سے وہ عبارت جو حکم اور نہی کے لیے وضع کی گئی ہے، وہ حکم یا نہی کی دلیل ہوتی ہے، جیسے: **وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا** "چور اور چورنی کا ہاتھ کاٹ دو" اور جیسے: **وَلْيَشْهَدْ عَذَابَهُمَا طَائِفَةٌ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ** "اور ان کا عذاب گواہ رہے کچھ جماعت مومنوں میں" اور جیسے: **لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَى** "نماز کے قریب نہ جاؤ جب کہ تم نشے میں ہو" اور جیسے: **لَا تَخُونُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ** "اللہ اور رسول کے ساتھ خیانت نہ کرو"۔ پس ان جیسی نصوص میں امر کا لغوی صیغہ حکم پر اور نہی کا لغوی صیغہ روکنے پر دلالت کرتا ہے۔

غیر صریح وہ پے جس میں امر یا نہی کی عبارت وہ ہوتی ہے جو حکم یا نہی پر دلالت کرتی ہے، بلکہ وہ جملہ جو نص میں آیا ہوتا ہے، اس میں حکم یا نہی کا معنی شامل ہوتا ہے۔ یعنی حکم یا نہی کی دلالت اس جملے کے معنی سے آتی ہے جو نص میں آیا، نہ کہ حکم یا نہی کی عبارت سے، جیسے: **كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ** "روزہ تم پر فرض کیا گیا ہے" اور اسی طرح **إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ** "یقیناً وہ اسراف کرنے والوں کو پسند نہیں کرتا"۔ غیر صریح کی مختلف صورتیں ہوتی ہے:

ان میں سے کچھ وہ ہیں جو حکم کے قیام کے بارے میں خبر دینے کی صورت میں آئی ہیں، جیسے: **كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ** "تم پر روزہ فرض کیا گیا ہے"، **وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ** "دائیوں پر اپنے بچوں کو دودھ پلانا فرض ہے"، **وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا** "اور اللہ کافروں کو مسلمانوں پر کوئی غلبہ نہیں دے گا"، **فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَاكِينَ** "تو اس کی کفارہ دس مساکین کو کھانا دینا ہے" اور ایسے جملے جن میں حکم یا نہی کا معنی موجود ہے۔ اس باب میں وہ الفاظ بھی شامل ہیں جو فرض، واجب، حلال کی صراحت کے ساتھ حکم پر دلالت کرتے ہیں، جیسے آیت صدقات میں: **إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسَاكِينِ** "صدقے صرف فقیروں اور مسکینوں کے لیے ہیں" یہاں تک کہ: **فَرِيضَةً مِنَ اللَّهِ** "یہ اللہ کی طرف سے فرض ہے"، اور جیسے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: **أَيُّهَا النَّاسُ، إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ قَدْ فَرَضَ عَلَيْكُمُ الْحَجَّ..** اے لوگو! اللہ عزوجل نے تم پر حج فرض کیا ھے...، نیز ابن عمر سے مروی ھے : **فَرَضَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ صَدَقَةَ الْفِطْرِ** "رسول اللہ ﷺ نے زکات الفطر فرض کی"، اور اسی طرح فرمایا: **الْجِهَادُ وَاجِبٌ عَلَيْكُمْ مَعَ كُلِّ أَمِيرٍ** "جہاد تم پر ہر امیر کے ساتھ واجب ہے"، اور جیسے فرمایا: **أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ إِلَى نِسَائِكُمْ** "تمہارے لیے رمضان کی راتوں میں اپنی بیویوں سے ہمبستری حلال کر دی گئی ہے"، اور جیسے فرمایا: **وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ** "اللہ نے خرید و فروخت کو حلال کر دیا ہے"، اور اسی طرح وہ الفاظ جو تحریم پر دلالت کرتے ہیں، جیسے: **قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ** "کہہ دو: میرے رب نے تو بدکاریوں کو حرام کیا ہے جو ظاہر ہوں یا جو چھپی ہوں"، اور جیسے فرمایا: **وَحَرَّمَ الرِّبَا** "اللہ نے سود کو حرام کر دیا ہے"، اور فرمایا: **حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ** "تم پر مردار حرام کیا

گیا ہے"۔ یہ سب غیر صریح ہیں۔ یہ اگرچہ شرعی حکم پر صراحت رکھتی ہیں، مگر حکم یا نہی کی صراحت نہیں رکھتے۔ "فرض" شرعی حکم میں صریح ہے لیکن حکم دینے میں صریح نہیں، اور "حرام" شرعی حکم میں صریح ہے لیکن نہی میں صریح نہیں، اس لیے انہیں غیر صریح قرار دیا گیا ہے۔

اور غیر صریح کی ایک حالت وہ ہے جو مدح یا فاعل کی مدح کے ساتھ امر میں آئی ہو، یا ذم یا فاعل کی ذم کے ساتھ نہی میں آئی ہو، جیسے کہ: **وَالَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ أُولَئِكَ هُمُ الصِّدِّيقُونَ** "جو لوگ اللہ اور اس کے رسولوں پر ایمان لائے وہ ہی صدیق ہیں"، اور **بَلْ أَنْتُمْ قَوْمٌ مُسْرِفُونَ19** " "بلکہ تم لوگ حد سے گزرنے والے ہو"۔

اور ان میں سے کچھ ایسے ہیں کہ اوامر "احکام" میں کسی کام پر ثواب ہو اور نواہی "ممنوعات" میں کسی کام پر عذاب ہو، جیسے اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: **وَمَنْ يُطِعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ يُدْخِلْهُ جَنَّاتٍ** "اور جو اللہ اور اس کے رسول کی اطاعت کرے گا، اللہ اسے جنتوں میں داخل کرے گا"، اور جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: **وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ يُدْخِلْهُ نَارًا** "اور جو اللہ اور اس کے رسول کی نافرمانی کرے اور اس کی حدود سے تجاوز کرے، اللہ اسے آگ میں داخل کرے گا" اور اسی طرح کی دیگر آیات۔

اور ان میں سے کچھ وہ ہیں جس کے اوامر میں اللہ کی محبت اور نواہی میں اس کی ناراضی اور ناپسندیدگی بتائی گئی ہے، جیسے اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: **وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ** "اور اللہ احسان کرنے والوں سے محبت کرتا ہے" اور جیسے اس کا فرمان ہے: **إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ** "بے شک وہ حد سے بڑھنے والوں کو پسند نہیں کرتا"، اور جیسے فرمایا: **وَلَا يَرْضَى لِعِبَادِهِ**

**الْكُفْرَ** ”اور وہ اپنے بندوں کے لیے کفر کو پسند نہیں کرتا“، **وَإِنْ تَشْكُرُوا يَرْضَهُ لَكُم** ”اور اگر تم شکر کرو تو وہ اسے تمہارے لیے پسند کرے گا“ اور اسی طرح کی دیگر آیات۔

اور ان میں سے کچھ ایسے ہیں جو کسی حکم پر دلالت کرنے والے ہیں، جیسے نبی کریم ﷺ کا ارشاد: **الْخَرَاجُ بِالضَّمَانِ** ”نفع اسی کا ہو گا جو نقصان کا ضامن ہو“، اسے احمد نے روایت کیا ہے۔ اور نبی ﷺ کا فرمان: **مَنْ بَاعَ نَخْلًا قَدْ أُبِّرَتْ فَثَمَرَتُهَا لِلْبَائِعِ، إِلَّا أَنْ يَشْتَرِطَ الْمُبْتَاعُ** ”جس نے ایسا کھجور کا درخت بیچا جس کے خوشے درست کیے جا چکے ہوں تو اس کے پھل بیچنے والے کے ہوں گے، الا یہ کہ خریدنے والا کوئی شرط رکھے“ اسے بخاری نے روایت کیا ہے۔ اور جیسے اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: **وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَى أَهْلِهِ** ”اور جو کسی مومن کو غلطی سے قتل کر دے تو ایک مومن غلام آزاد کرنا اور اس کے اہل کو دیت ادا کرنا لازم ہے“، اور فرمایا: **وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ** ”اور اللہ کے لیے لوگوں پر بیت اللہ کا حج فرض ہے“ اور اسی طرح کی دیگر آیات۔

لہذا یہ امور یا تو طلبِ فعل پر دلالت کرتے ہیں یا پھر فعل کے چھوڑنے پر دلالت کرتے ہیں، لیکن ان میں امر و نہی کی دلالت امر و نہی کے صریح صیغے سے نہیں آتی، بلکہ وہ جملے جو نص میں وارد ہوئے ہیں، ان میں امر و نہی کا مفہوم پایا جاتا ہے۔

## امر کا صیغہ

لغت میں امر کے لیے جو صیغہ وضع کیا گیا ہے، وہ **افعل** کا صیغہ ہے، یا اس کا قائم مقام کوئی اور لفظ، جیسے **هات** ”لے آؤ“، **تعال** ”آؤ“، اور وہ مضارع فعل جو لامِ امر کے ساتھ آیا ہو، جیسے اللہ تعالیٰ کا فرمان: **لِيُنْفِقْ ذُو سَعَةٍ مِنْ سَعَتِهِ** ”چاہیے کہ وسعت والا اپنی وسعت میں سے خرچ کرے“، اور جیسے فرمایا: **وَلْيَشْهَدْ عَذَابَهُمَا طَائِفَةٌ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ** ”اور

چاہیے کہ ان دونوں کی سزا کو مسلمانوں کا ایک گروہ دیکھے"۔ یہی وہ صیغہ ہے جو لغت میں امر کے لیے مقرر کیا گیا ہے، اور اس کے علاوہ کوئی اور صیغہ نہیں، نیز شارع "اللہ اور اس کے رسول" نے امر کے لیے کوئی نیا شرعی اصطلاحی صیغہ وضع نہیں کیا، بلکہ وہی صیغہ معتبر ہے جو لغت میں موجود ہے۔امر کے صیغے کے مختلف معانیامر کا صیغہ مختلف معانی میں آتا ہے، جن میں سے پہلا معنی وجوب "فرضیت" ہے، جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد: **أَقِيمُوا الصَّلَاةَ** "نماز قائم کرو"۔

امر کا صیغہ مختلف معانی میں آتا ہے، جن میں سے یہ سولہ اہم معانی ہیں:

1. وجوب "فرضیت"، جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد: **أَقِيمُوا الصَّلَاةَ** "نماز قائم کرو"۔

2. استحباب "ترغیب یا نفل عمل کی تلقین"، جیسے اللہ تعالیٰ کا فرمان: **إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا وَآتُوهُمْ مِنْ مَالِ اللَّهِ الَّذِي آتَاكُمْ** "اگر تمہیں ان میں بھلائی نظر آئے تو انہیں اللہ کے دیے ہوئے مال میں سے دو"۔ اس میں لکھنے اور مال دینے کو مستحب قرار دیا گیا کیونکہ اس پر ثواب ہے، لیکن ترک کرنے پر عذاب نہیں۔ اسی میں تادیب بھی شامل ہے، جیسے نبی کریم ﷺ کا حضرت ابن عباسؓ سے فرمانا: **كُلْ مِمَّا يَلِيكَ** "جو تمہارے قریب ہے، اس میں سے کھاؤ"، اسے بخاری نے روایت کیا ہے۔

3. رہنمائی "ارشاد"، جیسے اللہ تعالیٰ کا حکم: **وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ** "اور گواہ بنالو دو گواہ"۔ یہاں اللہ نے لین دین میں شہادت لینے کی طرف رہنمائی فرمائی ہے۔

4. اباحت "جواز"، جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد: **كُلُوا وَاشْرَبُوا** "کھاؤ اور پیو"، کیونکہ کھانے اور پینے کا حکم اجازت دینے کے لیے ہے، نہ کہ وجوب کے لیے۔

5.. ڈرانا "تہدید"، جیسے اللہ تعالیٰ کا فرمان: **اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ** "جو چاہو، کرو"۔ یہاں اجازت نہیں بلکہ تنبیہ اور دھمکی مراد ہے، جو قرائن سے واضح ہوتی ہے۔ اس کے قریب انذار

"خبر دار کرنا" آتا ہے، جیسے فرمایا: **قُلْ تَمَتَّعُوا فَإِنَّ مَصِيرَكُمْ إِلَى النَّارِ** "کہہ دو، فائدہ اٹھالو، لیکن تمہاری جائے قرار آگ ہے"۔

6. احسان جتانا "امتنان"، جیسے اللہ تعالیٰ کا فرمان: **كُلُوا مِمَّا رَزَقَكُمُ اللَّهُ** "جو کچھ اللہ نے تمہیں دیا ہے، اس میں سے کھاؤ"۔ یہاں **مِمَّا رَزَقَكُمُ** احسان جتانے کی دلیل ہے۔

7. اعزاز و اکرام، جیسے اللہ تعالیٰ کا قول: **ادْخُلُوهَا بِسَلَامٍ آمِنِينَ** "اس میں سلامتی اور امن کے ساتھ داخل ہو جاؤ"۔

8. تسخیر "زبردستی قابو میں لانا"، جیسے اللہ تعالیٰ کا فرمان: **كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ** "ذلیل بندر بن جاؤ"۔ یہاں یہ حکم تذلیل اور عبرت کے طور پر دیا گیا، اور وہ بندر بن گئے۔

9. عاجز کرنا "تعجیز"، جیسے اللہ تعالیٰ کا چیلنج: **فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِنْ مِثْلِهِ** "اگر سچے ہو تو اس جیسی کوئی سورت لے آؤ"۔

10. توہین و تحقیر، جیسے اللہ تعالیٰ نے فرمایا: **ذُقْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ** "چکھ، بے شک تو ہی عزت دار اور معزز تھا"۔ یہاں **العزيز الكريم** طنزاً کہا گیا ہے۔ اسی میں یہ بھی شامل ہے: **قُلْ كُونُوا حِجَارَةً أَوْ حَدِيدًا** "کہہ دو، پتھر یا لوہا بن جاؤ"، یعنی تمہیں کوئی حیثیت نہیں۔

11. برابری "تسویہ"، جیسے اللہ تعالیٰ نے فرمایا: **فَاصْبِرُوا أَوْ لَا تَصْبِرُوا** "صبر کرو یا نہ کرو، برابر ہے"۔

12. دعا "التماس"، جیسے قرآن میں آیا: **رَبَّنَا وَآتِنَا مَا وَعَدْتَنَا عَلَى رُسُلِكَ** "اے ہمارے رب، ہمیں وہ عطا کر جس کا وعدہ تو نے اپنے رسولوں کے ذریعے کیا"۔

13. تمنا "آرزو"، جیسے شاعر نے کہا: **ألا أيها الليل الطويل ألا انجل** "اے لمبی رات! ختم ہو جا"۔

14. تحقیر "کسی چیز کو کم تر دکھانا"، جیسے حضرت موسیٰؑ نے جادوگروں سے کہا: **أَلْقُوا مَا أَنْتُمْ مُلْقُونَ** "جو کچھ پھینکنا ہے، پھینکو" تاکہ ان کے جادو کی بے حقیقتی ظاہر ہو۔

15. تکوین "پیدا کرنا"، جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد: **كُنْ فَيَكُونُ** "ہو جا، تو وہ ہو جاتا ہے"۔ تکوین اور تسخیر میں فرق یہ ہے کہ تکوین میں کسی غیر موجود چیز کو پیدا کیا جاتا ہے، جبکہ تسخیر میں کسی موجودہ چیز کی کیفیت یا حالت بدلی جاتی ہے۔

16. خبر دینا، یعنی امر کا صیغہ خبر کے معنی میں بھی آتا ہے، جیسے نبی کریم ﷺ کا فرمان: **إِذَا لَمْ تَسْتَحِ فَاصْنَعْ مَا شِئْتَ** "جب حیا نہ ہو تو جو چاہے کرو"۔ یہاں **فَاصْنَعْ** امر کا صیغہ ہے، مگر اس سے مراد خبر ہے کہ بے حیائی کے بعد کوئی بھی گناہ بعید نہیں۔ اس کے برعکس خبر کا صیغہ کبھی امر کے معنی میں بھی آتا ہے، جیسے اللہ تعالیٰ کا فرمان: **وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ** "مائیں اپنے بچوں کو دودھ پلائیں" جو امر پر دلالت کرتا ہے۔

پس ان تمام معانی کو امر کے صیغے نے ان نصوص میں بیان کیا، جو اس بات کی دلیل ہے کہ یہ مختلف معانی میں استعمال ہوتا ہے۔ اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ: کیا امر کا صیغہ ان تمام معانی پر بذاتِ خود دلالت کرتا ہے، یعنی یہ ایک مشترک لفظ ہے جو کئی معانی رکھتا ہے، اور سیاق وسباق سے مطلوبہ معنی سمجھے جاتے ہیں؟ یا پھر یہ کسی ایک معنی پر حقیقتاً دلالت کرتا ہے اور باقی معانی پر مجازی طور پر؟ اس کا جواب یہ ہے کہ امر کا صیغہ لغوی طور پر محض طلب کے لیے وضع کیا گیا ہے، نہ کہ وجوب، نہ استحباب، نہ اباحت، نہ تعجیز، اور نہ ہی دیگر مذکورہ معانی کے لیے۔ بلکہ یہ محض طلب کے مفہوم پر دلالت کرتا ہے، اور اس کے ساتھ قرینہ موجود ہو تو وہ مطلوبہ معنی متعین کرتا ہے۔ یعنی

امر کے صیغے کی بنیادی دلالت، جو اس کا اصل لغوی معنی ہے، وہ "طلب" ہے اور بس۔ تاہم "طلب" ایک عام مفہوم رکھتا ہے، جو ہر طرح کے مطالبات کو شامل کرتا ہے۔ جب امر کا صیغہ کسی جملے میں آتا ہے تو اس کے ساتھ ایک قرینہ بھی ہوتا ہے، جو یہ واضح کرتا ہے کہ یہ کیسا طلب ہے: کیا یہ قطعی اور لازمی طلب "وجوب" ہے؟ یا غیر لازمی طلب "استحباب"؟ یا محض اجازت "اباحت"؟ یا کسی چیز کو ناممکن ثابت کرنا "تعجیز"؟ یا تحقیر اور اہانت؟ وغیرہ۔ چنانچہ مذکورہ معانی، امر کے صیغے کے ذاتی معانی نہیں، بلکہ یہ "طلب" کی مختلف اقسام ہیں، جو قرینے سے متعین ہوتی ہیں۔ لہٰذا امر کا صیغہ اصل میں "طلب" پر دلالت کرتا ہے، اور پھر قرینہ اس طلب کی نوعیت کو واضح کرتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ امر کا صیغہ بذاتِ خود محض طلب پر دلالت کرتا ہے اور بغیر قرینے کے کسی مخصوص معنی کو متعین نہیں کرتا۔

1. یہ نہیں کہا جا سکتا کہ امر کا صیغہ حقیقتاً وجوب کے لیے ہے اور باقی تمام معانی میں مجازاً استعمال ہوتا ہے، کیونکہ: حقیقت وہ لفظ ہوتا ہے جو اصطلاحِ تخاطب "یعنی گفتگو کے معروف اصول" میں اسی معنی میں استعمال ہو جس کے لیے وہ وضع کیا گیا ہو۔ مجاز وہ لفظ ہوتا ہے جو کسی قرینے کی بنا پر اپنے اصل معنی سے ہٹ کر کسی اور معنی میں استعمال کیا جائے۔ یہاں اصطلاحِ تخاطب سے مراد عربی زبان ہے، اور عربی میں امر کا صیغہ وجوب کے لیے وضع نہیں کیا گیا، بلکہ محض طلب کے لیے وضع کیا گیا ہے۔ اس لیے یہ حقیقتاً وجوب کے لیے نہیں ہے، اور نہ ہی حقیقتاً ندب، اباحت، تعجیز، یا اہانت کے لیے ہے۔ اسی طرح یہ مجازاً بھی نہیں ہے، کیونکہ: مجاز کی بنیاد یہ ہوتی ہے کہ کوئی قرینہ اصل معنی کی نفی کر دے، جیسے جملہ: "میں نے حمام میں شیر دیکھا" یہاں "شیر" اپنے اصلی معنی "درندہ" میں نہیں بلکہ کسی بہادر آدمی کے لیے آیا ہے، کیونکہ "حمام" کی قید نے اصل معنی کا ارادہ ناممکن بنا دیا۔ جبکہ امر کے صیغے میں ایسا نہیں ہوتا۔ بلکہ یہ ہمیشہ طلب کے

لیے استعمال ہوتا ہے، اور قرینہ اس طلب کی نوعیت متعین کرتا ہے، نہ کہ اس کے اصل معنی کی نفی کرتا ہے۔ مثلاً: **كُلُوا مِمَّا رَزَقَكُمُ اللَّهُ** ”جو کچھ اللہ نے تمہیں عطا کیا ہے، اس میں سے کھاؤ“ یہاں **كُلُوا** ”کھاؤ“ کا اصل معنی طلبِ فعل ہے، اور **مِمَّا رَزَقَكُمُ اللَّهُ** ”جو رزق دیا“ کی قید اس طلب کو **امتنان** ”احسان جتانے“ کی شکل دے رہی ہے۔ **ادْخُلُوهَا بِسَلَامٍ آمِنِينَ** ”سلامتی اور امن کے ساتھ اس میں داخل ہو جاؤ“ یہاں **ادْخُلُوهَا** ”داخل ہو جاؤ“ کا مطلب طلب ہے، جبکہ **بِسَلَامٍ آمِنِينَ** ”امن وسکون کے ساتھ“ کی قید یہ بتا رہی ہے کہ یہ طلب، اکرام ”عزت و توقیر“ کے لیے ہے۔ اس سے ثابت ہوتا ہے کہ: امر کا صیغہ ہر جگہ "طلب" ہی پر دلالت کرتا ہے، اور قرینہ یہ واضح کرتا ہے کہ یہ طلب کس نوعیت کی ہے۔ امر کا صیغہ مجاز نہیں بنتا، کیونکہ قرینہ اس کے اصل معنی ”طلب“ کو ختم نہیں کرتا، بلکہ اس کی قسم متعین کرتا ہے۔ لہٰذا امر کا صیغہ صرف طلب کے لیے ہے، اور اس کا مخصوص مطلب سیاق وسباق سے متعین ہوتا ہے۔

اور اسی طرح یہ سب معانی کے لیے مشترک لفظ بھی نہیں ہے، کیونکہ مشترک وہ لفظ ہوتا ہے جو دو یا زیادہ معانی میں سے ہر ایک کے لیے وضع کیا گیا ہو، جیسے **عین** جو کہ جاریۃ، بصارت اور نقد کے لیے آتی ہے۔ امر کا صیغہ ان معانی میں سے ہر ایک کے لیے زبان میں وضع نہیں ہوا، بلکہ کسی ایک کے لیے بھی نہیں، بلکہ یہ محض طلب کے لیے وضع ہوا ہے۔ اور یہ معانی طلب کی نوعیت کو واضح کرنے والے ہیں، یعنی یہ بیان کرتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کا فرمان: **فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِنْ مِثْلِهِ** تعجیز کے لیے طلب ہے، اور اس کا فرمان: **ذُقْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ** اہانت کے لیے طلب ہے، اور اسی طرح باقی معانی بھی۔ اسی وجہ سے امر کا صیغہ مشترک لفظ نہیں ہے۔

اور یہ بھی نہیں کہا جا سکتا کہ امر کا صیغہ شرعاً وجوب میں حقیقت اور باقی میں مجاز ہے، کیونکہ شارع نے امر کے صیغے کے لیے کوئی مخصوص معنی وضع نہیں کیا، نہ **افعل** کے لیے، نہ اس کے قائم مقام الفاظ جیسے اسم فعل **هات**، اور نہ مضارع جو لام امر کے ساتھ آتا ہے جیسے **لِيُنْفِق** ۔ بلکہ شارع نے اسے لغوی وضع پر ہی باقی رکھا، اور تمام شرعی نصوص میں اس سے مراد لغوی معنی ہی ہے، اور اس کا کوئی شرعی معنی نہیں ہے۔ رہی بات الفاظ "فرض"، "واجب"، "مندوب" اور "مباح" کی، تو یہ اللہ کے احکام کی اقسام کے لیے شرعی اصطلاحات ہیں، نہ کہ امر کے صیغے کے لیے۔ یعنی اللہ کا حکم کبھی واجب ہوتا ہے، کبھی مندوب، کبھی مباح۔ اللہ کا حکم اس کا کسی فعل کے کرنے کا مطالبہ ہے، چاہے وہ مطالبہ مؤکد ہو یا غیر مؤکد، یا اختیار پر مبنی ہو۔ ہم نے یہ مطلب نصوص سے سمجھا ہے، اور یہ امر کے صیغے سے بھی آ سکتا ہے اور کسی اور طریقے سے بھی۔ پس یہ اصطلاحات اللہ کے احکام کی اقسام کے لیے ہیں، نہ کہ امر کے صیغے کے لیے۔ امر کا صیغہ تو وہ ہے جو عربی زبان میں طلب کے لیے وضع کیا گیا ہے، یعنی **افعل** اور اس کے قائم مقام الفاظ جیسے اسم فعل اور لام امر والا مضارع۔ یہ صیغہ شارع نے کسی شرعی معنی کے لیے وضع نہیں کیا، بلکہ اسے اس کے لغوی معنی پر باقی رکھا۔ مقصد یہ ہے کہ اس صیغے کو سمجھا جائے اور یہ جانا جائے کہ اللہ اور رسول کے کلام میں یہ کس چیز پر دلالت کرتا ہے۔ جب اس صیغے کو سمجھنے کا سوال آئے تو اسے لغوی فہم کے مطابق سمجھنا چاہیے، اور اس کا لغوی معنی ہی اس کا مراد ہوتا ہے۔ پھر اس طلب کا مراد جاننے کے لیے کسی قرینے کی ضرورت ہوتی ہے، جو واضح کرے کہ اس طلب سے کیا مراد ہے۔ اور اس طرح جب بھی کہیں بھی امر کا صیغہ آئے، کسی بھی نص میں، اس کا معنی طلب ہی ہوگا؛ کیونکہ یہ زبان میں طلب کے لیے وضع کیا گیا ہے، اور تاکہ اس طلب کا مراد سمجھا جائے، اس کے لیے کسی قرینے کی ضرورت ہوگی جو اس طلب کے مراد کو واضح کرے۔

اور وہ شبہ جو بعض لوگوں کو یہ کہنے پر مجبور کرتا ہے کہ امر وجوب کے لیے ہے، یہ ہے کہ انہوں نے امر کی صورت اور امر کے درمیان فرق نہیں کیا، اور انہوں نے شریعت کے ساتھ تعلق رکھنے والے تقید کے طلب اور امر کی صورت میں فرق نہیں کیا؛ اور اسی وجہ سے وہ غلطی میں مبتلا ہو گئے۔ اور جہاں تک بات ہے اللہ کے امر اور امر کی صورت میں فرق نہ کرنے کی، تو وہ اس بات پر استدلال کرتے ہیں کہ امر کی صورت حقیقت میں وجوب کے لیے ہے، اور ان کے پاس دس دلائل ہیں:

1. اللہ سبحانہ وتعالیٰ نے ابلیس کی مذمت کی اس پر کہ اس نے اس کا کہا ہوا نہ کیا: **اسْجُدُوا** ، پھر فرمایا: **مَا مَنَعَكَ أَلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ** ، تو سوالیہ جملہ یہاں توہین اور مذمت کے لیے ہے، تو اس نے ممانعت پر مذمت کی، لہٰذا امر وجوب کے لیے ہو گا۔

2. اللہ کا ارشاد ہے: **وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ ارْكَعُوا لَا يَرْكَعُونَ** ، تو ان کی مخالفت پر مذمت کی گئی ہے یعنی حکم کی خلاف ورزی پر، اور یہ دلیل ہے کہ امر وجوب کے لیے ہے۔

3. اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: **فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ** ، تو یہاں بھی حکم کی مخالفت پر مذمت کی گئی ہے، اور یہ امر کے وجوب کی تصدیق کرتا ہے۔

4. اللہ کا ارشاد ہے: **أَفَعَصَيْتَ أَمْرِي** اور **لَا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ** اور **وَلَا أَعْصِي لَكَ أَمْرًا** ، تو حکم کی مخالفت کو عصیان سے تعبیر کیا ہے، جو کہ مذمت کا نام ہے، اور یہ صرف واجب چیزوں کے لیے ہوتا ہے۔ اس میں اس آیت میں حکم ترک کرنے والے کو عاصی کہا گیا ہے، اور عاصی کو جہنم میں جانے کا وعدہ ہے: **وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَإِنَّ لَهُ نَارَ جَهَنَّمَ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا** ، تو اس سے ثابت ہوتا ہے کہ امر وجوب کے لیے ہے۔

5. اللہ کا ارشاد ہے: **وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ** ، یہاں لفظ **قَضَى** کا مطلب ہے: "الزام" اور لفظ **أَمْرًا** کا مطلب ہے: "مطلوب ہونا"، اور جب کسی حکم میں اختیار نہ ہو، تو وہ واجب ہوتا ہے، اور اس سے ثابت ہوتا ہے کہ امر وجوب کے لیے ہے۔

6. اللہ تعالی کا ارشاد ہے: **قُلْ أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ** ، پھر فرمایا: **فَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّمَا عَلَيْهِ مَا حُمِّلَ وَعَلَيْكُمْ مَا حُمِّلْتُمْ** ،تو مخالفت پر دھمکی دی گئی ہے، اور یہ دلیل ہے کہ امر وجوب کے لیے ہے۔

7. حضرت بریرہؓ کے بارے میں حدیث ہے کہ ان کا ایک غلام تھا جس سے وہ ناخوش تھیں، تو بریرہ نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے سوال کیا: **أَتَأْمُرُنِي يَا رَسُولَ اللَّهِ؟ قَالَ: لاَ، إِنَّمَا أَنَا أَشْفَعُ** "کیا آپ مجھے حکم دے رہے ہیں؟" تو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "نہیں، میں صرف سفارش کر رہا ہوں"، تو یہاں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے حکم اور اپنی سفارش کے درمیان فرق کیا، اور اس سے ثابت ہوتا ہے کہ آپ کا حکم واجب ہے۔

8. نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: **لَوْلاَ أَنْ أَشُقَّ عَلَى أُمَّتِي، لأَمَرْتُهُمْ بِالسِّوَاكِ عِنْدَ كُلِّ صَلاَةٍ** "اگر میری امت پر بوجھ نہ پڑتا تو میں ہر نماز کے ساتھ مسواک کرنے کا حکم دیتا"، (مسلم) تو یہ وجوب کے لیے دلیل ہے کیونکہ اگر حکم صرف نفل ہوتا تو وہ مسواک کو مندوب قرار دیتے۔

9. رسول اللہ ﷺ نے خطبہ دیا اور فرمایا: **أَيُّهَا النَّاسُ، إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ قَدْ فَرَضَ عَلَيْكُمُ الْحَجَّ فَحُجُّوا، فَقَالَ رَجُلٌ: أَكُلَّ عَامٍ يَا رَسُولَ اللَّهِ؟ فَسَكَتَ، حَتَّى قَالَهَا ثَلاَثًا. فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ :لَوْ قُلْتُ نَعَمْ لَوَجَبَتْ، وَلَمَا اسْتَطَعْتُمْ. ثُمَّ قَالَ: ذَرُونِي مَا تَرَكْتُكُمْ، فَإِنَّمَا هَلَكَ مَنْ كَانَ قَبْلَكُمْ بِكَثْرَةِ**

سُؤَالِهِمْ، وَاخْتِلاَفِهِمْ عَلَى أَنْبِيَائِهِمْ، فَإِذَا أَمَرْتُكُمْ بِأَمْرٍ فَأْتُوا مِنْهُ مَا اسْتَطَعْتُمْ، وَإِذَا نَهَيْتُكُمْ عَنْ شَيْءٍ فَدَعُوهُ اے لوگو! بے شک اللہ عزوجل نے تم پر حج فرض کیا ہے، پس حج کرو۔ تو ایک شخص نے پوچھا: کیا ہر سال، اے اللہ کے رسول؟ تو نبی ﷺ خاموش رہے، یہاں تک کہ اس نے یہ سوال تین بار دہرایا۔ پھر رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: اگر میں ہاں کہہ دیتا، تو واجب ہو جاتا اور تم اس پر قادر نہ ہوتے۔ پھر فرمایا: مجھے چھوڑ دو جب تک میں تمہیں نہ چھوڑوں، کیونکہ تم سے پہلے لوگ اسی وجہ سے ہلاک ہوئے کہ وہ کثرت سے سوال کرتے اور اپنے انبیاء سے اختلاف کرتے تھے۔ پس جب میں تمہیں کسی چیز کا حکم دوں، تو اپنی استطاعت کے مطابق اسے بجالاؤ، اور جب میں کسی چیز سے منع کروں، تو اسے چھوڑ دو۔ "اسے احمد نے روایت کیا"۔ "مسند احمد" پس نبی ﷺ نے اس حدیث میں بالکل واضح طور پر بیان کر دیا کہ جو کچھ آپ نے حکم دیا، وہ واجب ہے، چاہے انسان اس پر قادر ہو یا نہ ہو۔ اور یہی اللہ تعالیٰ کے اس قول کا مفہوم ہے: وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَأَعْنَتَكُمْ "اور اگر اللہ چاہتا تو تمہیں مشقت میں ڈال دیتا"۔ لیکن اللہ تعالیٰ نے ہم سے سختی کو اٹھا دیا اور ہم پر رحم فرمایا۔ پس نبی ﷺ کی زبان مبارک سے سنو، کہ جو کچھ آپ ﷺ نے حکم دیا، وہ واجب ہے اور جہاں تک استطاعت ہو، اسے بجالانا لازم ہے، اور جس چیز سے آپ ﷺ نے منع فرمایا، اس سے اجتناب واجب ہے۔

10. ہر حکم کے ساتھ وعید "سزا کی دھمکی" بھی آئی ہے، سوائے ان احکام کے جن کے بارے میں کوئی قطعی نص یا نبی کریم ﷺ سے منقول یقینی اجماع یہ ثابت کر دے کہ ان پر وعید نہیں، کیونکہ وہ واجب نہیں۔ اور اللہ کے کلام سے کچھ بھی باطل نہیں ہو سکتا، مگر وہی جسے خود اللہ تعالیٰ کی طرف سے کسی دوسری وحی نے منسوخ کر دیا ہو۔ ابو ہریرہؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: كُلُّ أُمَّتِي يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ إِلاَّ مَنْ أَبَى، قَالُوا: يَا رَسُولَ اللَّهِ، وَمَنْ

**يَأْبَى؟ قَالَ: مَنْ أَطَاعَنِي دَخَلَ الْجَنَّةَ، وَمَنْ عَصَانِي فَقَدْ أَبَى** میری پوری امت جنت میں داخل ہوگی، سوائے اس کے جس نے انکار کیا۔ صحابہ نے عرض کیا: اے اللہ کے رسول! وہ کون ہے جو انکار کرے گا؟ آپ ﷺ نے فرمایا: جس نے میری اطاعت کی، وہ جنت میں داخل ہوگا، اور جس نے میری نافرمانی کی، پس اس نے انکار کیا۔ ''بخاری''۔ اور نافرمانی کا مطلب یہ ہے کہ جو حکم دیا گیا، اسے ترک کر دیا جائے۔ پس جو شخص اللہ تعالیٰ یا اس کے رسول ﷺ کے حکم کو چھوڑنے کو جائز سمجھے، وہ اللہ اور اس کے رسول ﷺ کا نافرمان ہے۔ اور جو ان دونوں کی نافرمانی کرے، وہ بڑی گمراہی میں مبتلا ہو گیا۔ اور اس سے بڑھ کر کوئی نافرمانی نہیں ہو سکتی کہ اللہ تعالیٰ اور اس کے رسول ﷺ کسی چیز کا امر فرمائیں، اور مکلّف ''مخاطب'' یہ کہے: میں نہیں کروں گا، مگر جب چاہوں گا۔ یا یہ کہے: مجھے اختیار ہے کہ میں جو حکم دیا گیا، اسے چھوڑ دوں۔ اور کوئی نافرمانی اس کے علاوہ معروف نہیں۔ پس یہ ثابت ہوا کہ امر ''حکم'' وجوب کے لیے ہوتا ہے۔

یہ تمام دلائل صریح ہیں کہ امر وجوب کے لیے ہے، پس حقیقتاً اس میں ہے اور دیگر معانی میں مجاز ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یہ دلائل امر کی اطاعت اور اس کی نافرمانی سے متعلق ہیں، نہ کہ امر کے صیغے سے متعلق۔ اور اللہ کا حکم واجب الاطاعت ہے اور اس کی نافرمانی حرام ہے۔ امر کی اطاعت یہ ہے کہ اس سے بغاوت نہ کی جائے، پس جب اللہ کسی چیز کا حکم دے، تو اس کی مخالفت حرام اور اس کی اطاعت واجب ہے، مگر اطاعت اسی طریقے پر ہوگی جس پر حکم دیا گیا۔ چنانچہ اگر امر جازم ''قطعی'' ہو تو اس کی اطاعت بھی جازم ہوگی اور فعل کا انجام دینا واجب ہوگا، اور جو شخص اسے انجام نہ دے، وہ عاصی ہوگا، اور یہی فرض اور واجب ہے۔ لیکن اگر امر غیر جازم ہو تو اس کی اطاعت بھی غیر جازم ہوگی، پس اگر عمل کرے تو اسے ثواب ملے گا، اور اگر امر کو قبول کرے مگر

عمل نہ کرے تو اس پر کوئی مواخذہ نہیں اور نہ وہ گناہگار ہو گا، لہٰذا وہ عاصی نہیں ہو گا، اور یہی مندوب "مستحب" ہے۔ پس اس کا ترک کرنا اللہ کی نافرمانی نہیں اور نہ ہی امر کی مخالفت ہے، کیونکہ یہ امر جازم نہیں تھا۔ پس اس کی اطاعت یہ ہے کہ اس امر کو تسلیم کیا جائے اور اس سے بغاوت نہ کی جائے، نہ کہ لازماً اس فعل کو انجام دیا جائے۔ چنانچہ اس تسلیم کا مطلب یہ ہو گا کہ وہ فعل غیر جازم ہو گا، اگر کرے تو ثواب پائے گا، اور اگر نہ کرے تو اس پر کچھ نہیں، اور نہ ہی وہ اللہ کے حکم کا مخالف شمار ہو گا۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: **إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ** "بے شک اللہ عدل اور احسان کا حکم دیتا ہے"۔ پس عدل کا حکم وجوب کے لیے ہے، اور احسان کا حکم استحباب "مندوب" کے لیے ہے، حالانکہ دونوں ایک ہی امر میں وارد ہوئے ہیں۔ پس ان دونوں کی اطاعت واجب ہے، یعنی ان کے حکم کو قبول کرنا اور اس سے بغاوت نہ کرنا۔ البتہ فعل کو انجام دینا عدل میں واجب ہے اور اس کا ترک کرنا معصیت ہے، جبکہ احسان میں فعل کو انجام دینا مستحب ہے اور اس کا ترک کرنا معصیت نہیں، نہ ہی اس پر کوئی مواخذہ ہے، اور نہ ہی اسے امر کی مخالفت شمار کیا جائے گا۔ اسی طرح جب اللہ یا اس کے رسول ﷺ کسی ایسے امر کا حکم دیں، جس میں اختیار ہو، یعنی کرنے اور نہ کرنے کا اختیار ہو، تو اس امر کی اطاعت اس طریقے پر واجب ہو گی، یعنی اختیار کے ساتھ، نہ کہ اطاعت کرنے یا نہ کرنے کے درمیان اختیار کے ساتھ۔ پس اگر عمل کرے تو اسے اختیار ہے، اور اگر عمل نہ کرے تو بھی اختیار ہے، اور دونوں صورتوں میں وہ امر کی اطاعت کرنے والا ہو گا۔ پس اس قسم کے امر میں اطاعت یہ ہے کہ اس کو تسلیم کیا جائے، چاہے اس پر عمل کیا جائے یا نہ کیا جائے۔ چنانچہ اگر عمل کرے تو کوئی حرج نہیں، اور اگر عمل نہ کرے تب بھی کوئی حرج نہیں، اور نہ ہی وہ امر کی مخالفت کرنے والا شمار ہو گا، کیونکہ امر اسی طرح آیا ہے۔ لہٰذا امر کی اطاعت اور نافرمانی اس بات پر دلالت نہیں کرتی کہ جس فعل کا حکم دیا گیا ہے،

اسے انجام دینا لازم ہے یا نہیں، بلکہ یہ اس امر کو تسلیم کرنے اور اس کی اطاعت کرنے پر دلالت کرتی ہے، اس طور پر کہ اس پر عمل کرنا لازم ہے یا نہیں، یا اس میں اختیار ہے۔ اور یہ امر کے صیغے کے مسئلے سے متعلق نہیں، نہ ہی امر کے صیغے کے کسی خاص معنی پر دلالت کرتا ہے، بلکہ اس کا تعلق اطاعت اور معصیت کے مسئلے سے ہے۔ جہاں تک امر کے صیغے کا تعلق ہے، تو اس کی تحقیق عربی زبان کے مدلول پر کی جاتی ہے۔ لہٰذا یہ دس دلائل اس اعتبار سے غیر متعلق ہیں کہ ان میں امر کا لفظ تو آیا ہے، مگر امر کے صیغے سے متعلق نہیں۔ بلکہ یہ اطاعت و معصیت کے موضوع سے متعلق ہیں، نہ کہ امر کے صیغے سے۔ اور جہاں تک ان میں سے ان دلائل کا تعلق ہے جن میں امر کے لفظ کے ساتھ ساتھ اس کے وجوب پر دلالت بھی موجود ہے، تو وہ تین احادیث ہیں: برِیرہؓ کا واقعہ، مسواک والی حدیث، حج والی حدیث۔ بریرہؓ کے واقعے میں حجت نہیں، کیونکہ انہوں نے امر کی بابت ثواب کی نیت سے سوال کیا تھا، اور ثواب واجب اور مندوب دونوں میں ہوتا ہے۔ پس ان کا کہنا: "کیا آپ مجھے حکم دیتے ہیں؟" اس پر دلالت نہیں کرتا کہ انہوں نے امر کو وجوب کے معنی میں سمجھا تھا۔ اور رسول اللہ ﷺ نے ان کے لیے امر اور سفارش میں فرق کیا، تاکہ وہ سمجھ لیں کہ یہ واجب اطاعت میں سے نہیں، نہ کہ اس لیے کہ یہ واجب العمل میں سے نہیں۔ علاوہ ازیں، برِیرہؓ کا نبی ﷺ کے فرمان لَوْ رَاجَعْتِيهِ کو امر کے معنی میں لینا اس بات کی دلیل نہیں کہ امر وجوب کے لیے ہوتا ہے، کیونکہ یہ محض کسی فرد کی سمجھ ہے، جو درست بھی ہو سکتی ہے اور غلط بھی، لہٰذا یہ اس بات کی دلیل نہیں بن سکتی کہ امر وجوب کے لیے آتا ہے۔ مزید برآں، رسول اللہ ﷺ نے خود ان کی یہ غلط فہمی واضح کر دی کہ آپ نے امر کا ارادہ نہیں کیا تھا، بلکہ صرف سفارش کی تھی۔ مسواک کی حدیث میں اس بات کی دلیل ہے کہ نبی ﷺ نے امر کو وجوب کے معنی میں لیا تھا، کیونکہ آپ نے اس کے ساتھ مشقت کا ذکر فرمایا، اور مشقت صرف واجب میں

ہوتی ہے، کیونکہ وہ لازم ہوتی ہے، بخلاف مندوب کے، کیونکہ اس میں فعل اور ترک کی آزادی ہوتی ہے۔حج والی حدیث میں نبی ﷺ کا یہ فرمانا کہ "اگر میں ہاں کہہ دیتا تو یہ واجب ہو جاتا" اس بات کی دلیل نہیں کہ آپ کے تمام احکام وجوب کے لیے ہوتے ہیں، کیونکہ یہاں کوئی امر "حکم" نہیں دیا گیا، بلکہ یہ آیتِ کریمہ ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ﴾ "اور لوگوں پر اللہ کے لیے بیت اللہ کا حج فرض ہے" کی وضاحت ہے، جو کہ بذاتِ خود وجوب پر دلالت کرتی ہے، اور بیان اپنے مبیَّن کے تابع ہوتا ہے۔

جہاں تک شریعت کی پابندی کے حکم اور امر کے صیغے میں فرق نہ کرنے کا تعلق ہے، تو اس کے لیے اللہ تعالیٰ کے اس فرمان سے استدلال کیا گیا ہے: **فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجًا مِمَّا قَضَيْتَ** "پس نہیں! تیرے رب کی قسم! وہ ایمان نہیں لائیں گے جب تک کہ وہ تجھے اپنے آپس کے جھگڑوں میں فیصلہ کرنے والا نہ بنائیں، پھر جو کچھ تو فیصلہ کرے، اس پر وہ اپنے دلوں میں کوئی تنگی نہ پائیں"۔ "النساء: 65" ان کا کہنا ہے کہ **قَضَيْتَ** کا مطلب **أمرت** "یعنی "تو نے حکم دیا"" ہے، اور اگر امر وجوب کے لیے نہ ہوتا تو ایسا نہ کہا جاتا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ **قَضَيْتَ** کا مطلب "حکومت کی" یعنی فیصلہ کیا، نہ کہ "حکم دیا"۔ یعنی جو کچھ بھی آپ ﷺ نے فیصلہ کیا، خواہ وہ وجوب ہو، استحباب ہو، اباحت ہو، تحریم ہو، کراہت ہو، یا بطلان، تو وہ سب اس میں شامل ہے۔ اور اس میں کوئی ایسی دلیل نہیں کہ ہر وہ چیز جس کا فیصلہ کیا جائے، وہ واجب ہو۔

اسی طرح کچھ ایسے نصوص ہیں جو بظاہر اس بات پر دلالت کرتے ہیں کہ امر وجوب کے لیے ہوتا ہے۔ مثال کے طور پر، نبی اکرم ﷺ نے حضرت ابو سعید بن معلی کو "نماز کے دوران" بلایا، لیکن انہوں نے جواب نہ دیا۔ اس پر آپ ﷺ نے فرمایا: **مَا مَنَعَكَ أَنْ تُجِيبَنِي حِينَ**

**دَعَوْتُكَ، أَمَا سَمِعْتَ اللَّهَ يَقُولُ: أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ** ”جب میں نے تمہیں بلایا تو تم نے جواب کیوں نہ دیا؟ کیا تم نے اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان نہیں سنا: "اے ایمان والو! اللہ اور رسول کی پکار پر لبیک کہو جب وہ تمہیں بلائیں اس چیز کی طرف جو تمہیں زندگی بخشے"“،” بیہقی“رسول اللہ ﷺ نے ان کی سرزنش کی اور ان کے اس عمل کو ناپسند فرمایا، جو اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ امر وجوب کے لیے ہوتا ہے۔ اسی طرح، حضرت معاذ بن جبلؓ کی روایت ہے کہ وہ فرماتے ہیں: **خَرَجْنَا مَعَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ عَامَ غَزْوَةِ تَبُوكَ، ... ثُمَّ قَالَ ﷺ :إِنَّكُمْ سَتَأْتُونَ غَدًا إِنْ شَاءَ اللَّهُ عَيْنَ تَبُوكَ، وَإِنَّكُمْ لَنْ تَأْتُوهَا حَتَّى يُضْحِيَ النَّهَارُ، فَمَنْ جَاءَهَا مِنْكُمْ فَلاَ يَمَسَّ مِنْ مَائِهَا شَيْئًا حَتَّى آتِيَ، فَجِئْنَاهَا وَقَدْ سَبَقَنَا إِلَيْهَا رَجُلاَنِ، وَالْعَيْنُ مِثْلُ الشِّرَاكِ** ”أَي سير النعل“ **تَبِضُّ بِشَيْءٍ مِنْ مَاءٍ** ”أي تسيل قليلاً“ **قَالَ: فَسَأَلَهُمَا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ :هَلْ مَسَسْتُمَا مِنْ مَائِهَا شَيْئًا؟ قَالاَ: نَعَمْ، فَسَبَّهُمَا النَّبِيُّ ﷺ وَقَالَ لَهُمَا مَا شَاءَ اللَّهُ أَنْ يَقُولَ** ."ہم رسول اللہ ﷺ کے ساتھ غزوہ تبوک کے سال نکلے۔ پھر آپ ﷺ نے فرمایا: تم کل ان شاء اللہ تبوک کے چشمے پر پہنچو گے، لیکن تم وہاں نہیں پہنچو گے جب تک کہ دن چڑھ نہ جائے۔ پس تم میں سے جو وہاں پہنچے، وہ میرے آنے سے پہلے اس کے پانی کو نہ چھیڑے"۔ جب ہم وہاں پہنچے تو ہم سے پہلے دو آدمی وہاں پہنچ چکے تھے اور چشمہ جوتے کے تسمے جتنا باریک تھا، اس میں معمولی سا پانی بہہ رہا تھا۔ نبی ﷺ نے ان دونوں سے پوچھا: "کیا تم نے اس کے پانی کو ہاتھ لگایا؟" انہوں نے کہا: "ہاں"۔ تو نبی ﷺ نے ان کو سخت سست کہا اور جو اللہ نے چاہا وہ ان کو کہہ۔ یہ دونوں آدمی نبی ﷺ کے نہی کی مخالفت کرنے کی وجہ سے سخت سرزنش کے مستحق ٹھہرے، حالانکہ کوئی سابقہ وعید موجود نہ تھی۔ اس سے معلوم ہوا کہ نبی ﷺ کا امر ہمیشہ وجوب کے لیے

ہوتا ہے، الا یہ کہ کسی اور دلیل سے اس کی تخصیص کی جائے۔ اگر انہوں نے کسی واجب کو ترک نہ کیا ہوتا، تو وہ رسول اللہ ﷺ کی سرزنش کے مستحق نہ ٹھہرتے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یہ دونوں حدیثیں امر کے وجوب پر دلالت نہیں کرتیں۔ پہلی حدیث، یعنی ابن معلی کی حدیث میں ایک قرینہ موجود ہے جو اس امر کے وجوب پر دلالت کرتا ہے، اور وہ یہ کہ حضرت ابو سعید اس وقت نماز میں تھے جب نبی ﷺ نے انہیں بلایا، اور نبی ﷺ کو معلوم تھا کہ وہ نماز پڑھ رہے ہیں، اس کے باوجود آپ نے انہیں نماز ترک کر کے بلانے کا حکم دیا۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس حکم میں وجوب کا پہلو تھا۔ مزید برآں، اللہ تعالیٰ کا فرمان: **اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ** ''اللہ اور رسول کی پکار پر لبیک کہو'' وجوب پر دلالت کرتا ہے، کیونکہ اس کا مقصد اللہ اور رسول کی عظمت کا اظہار اور ان کی پکار کی بے توقیری سے بچنا تھا، کیونکہ ایسا کرنا بعثت کے مقصود کے خلاف جاتا۔ یہ کہنا درست نہیں کہ رسول اللہ ﷺ کی سرزنش صرف اس وجہ سے تھی کہ انہوں نے عمل نہیں کیا، بلکہ اصل وجہ یہ تھی کہ انہوں نے وہ عمل نہیں کیا جس کا حکم نبی ﷺ نے جازم طریقے سے دیا تھا۔ اسی طرح، ایک اور مثال سنن ابو داؤد میں حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ کی روایت میں ملتی ہے کہ وہ جمعہ کے دن آئے اور نبی ﷺ خطبہ دے رہے تھے۔ نبی ﷺ نے فرمایا: **اجلسوا** ''بیٹھ جاؤ''۔ تو وہ مسجد کے دروازے پر ہی بیٹھ گئے۔ جب نبی ﷺ نے انہیں دیکھا تو فرمایا: **تعالَ يا عبد الله** ''اے عبد اللہ! یہاں آؤ''۔ اس سے معلوم ہوا کہ نبی ﷺ کا حکم دینا ہر حال میں وجوب کے لیے نہیں ہوتا، کیونکہ اگر ایسا ہوتا تو حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ کا وہیں بیٹھ جانا نبی ﷺ کو پسند آتا۔ اسی طرح، حضرت عبد اللہ بن رواحہؓ نے رسول اللہ ﷺ کو راستے میں یہ کہتے ہوئے سنا: **اجلسوا** ''بیٹھ جاؤ''۔ تو وہ وہیں راستے میں بیٹھ گئے۔ جب رسول اللہ ﷺ وہاں سے گزرے تو ان سے پوچھا: **ما شأنك؟** ''یہ تمہیں کیا ہوا؟''۔

انہوں نے عرض کیا: "میں نے آپ کو فرماتے ہوئے سنا تھا: 'بیٹھ جاؤ'، تو میں بیٹھ گیا"۔ نبی ﷺ نے فرمایا: **زادك الله طاعةً** ''اللہ تمہیں مزید اطاعت نصیب کرے''۔ نبی ﷺ کا ان کے اس عمل پر تعجب کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ آپ ﷺ کا وہ حکم جازم نہ تھا۔ جہاں تک دوسری حدیث، یعنی دو آدمیوں کے پانی لینے کی حدیث کا تعلق ہے، تو اس میں ایک قرینہ موجود ہے جو نافرمانی پر گناہ کے مترتب ہونے کو ظاہر کرتا ہے، اور وہ یہ ہے کہ تبوک کا چشمہ انتہائی کم پانی رکھتا تھا۔ اس کا اندازہ نبی ﷺ کے الفاظ سے ہوتا ہے: **والعين مثل الشراك** ''چشمہ جوتے کے تسمے جتنا باریک تھا'' اور **تبض بشيء من ماء** ''اس میں تھوڑا سا پانی بہتا تھا''۔ پس نبی ﷺ کا پانی لینے سے منع کرنا در حقیقت ایک مباح چیز سے روکنا تھا، اور یہ قرینہ اس امر کے وجوب پر دلالت کرتا ہے، لیکن یہ امر نہیں بلکہ نہی تھی، جو کسی قرینے کی بنا پر تحریم پر دلالت کرتی ہے۔

اور ان تمام باتوں سے واضح ہوتا ہے کہ وہ شبہہ جو رسول اللہ ﷺ کے حکم کی اطاعت کے وجوب سے پیدا ہوا، اور جس سے یہ سمجھا گیا کہ اس کی وجہ سے امر ''حکم دینے'' کا صیغہ وجوب کے لیے ہوتا ہے، وہ باطل ہے۔ کیونکہ حکم کی اطاعت اور امر کے صیغے میں فرق ہے۔ اللہ کا حکم واجب الاطاعت ہے، لیکن اس حکم کو ایسے الفاظ میں بیان کیا گیا ہے جن کی لغوی دلالت ہوتی ہے، اور امر کی نوعیت انہی الفاظ کی دلالت سے سمجھی جاتی ہے، اور اس کے مطابق عمل کیا جاتا ہے۔ الفاظ کی دلالت لغت سے اخذ کی جاتی ہے۔ پس اصل معاملہ امر کے صیغے کو سمجھنے کا ہے، نہ کہ خود امر کی اطاعت یا معصیت کا۔ اسی طرح یہ شبہہ بھی باطل ہے کہ شارع نے ہمیں شریعت کو فیصل بنانے کا حکم دیا اور اس کی مخالفت کو حرام قرار دیا، کیونکہ شریعت کی پابندی کرنا اور نصوصِ شرعیہ میں امر کے صیغے کو سمجھنا، دو الگ چیزیں ہیں۔ اسی طرح یہ شبہہ بھی باطل ہے کہ حدیث معلی اور حدیث

عین تبوک اس بات پر دلالت کرتی ہیں کہ امر وجوب کے لیے ہوتا ہے، کیونکہ ان دونوں احادیث میں امر وجوب پر دلالت کرتا ہے، لیکن خود صیغہ کی وجہ سے نہیں، بلکہ ایک قرینہ کی وجہ سے۔ اور جب یہ تمام شبہات باطل ہو جاتے ہیں، تو اس بات کے قائل کے لیے کوئی حجت باقی نہیں رہتی کہ امر حقیقت میں وجوب کے لیے ہوتا ہے۔

## نہی کا صیغہ

نہی کے لیے لغت میں جو صیغہ وضع کیا گیا ہے، وہ **لا تفعل** اور **لا يفعل** ہے، یعنی **لا** نہیہ جو فعل مضارع پر داخل ہوتی ہے۔ جیسا کہ رسول اللہ ﷺ کا فرمان ہے: **إِذَا كَانَ أَحَدُكُمْ فِي الْمَسْجِدِ فَلاَ يُشَبِّكَنَّ** "جب تم میں سے کوئی شخص مسجد میں ہو تو وہ اپنی انگلیاں نہ پھنسائے"۔ "مسند احمد" یہی وہ صیغہ ہے جو نہی کے لیے وضع کیا گیا ہے اور اس کے سوا کوئی اور صیغہ نہیں۔ شارع نے نہی کے لیے کوئی شرعی اصطلاح وضع نہیں کی، بلکہ جو زبان میں مقرر ہے، وہی شریعت میں بھی معتبر ہے۔ جہاں تک ان نصوص کا تعلق ہے جن میں صیغہ نہی کے بغیر نہی وارد ہوئی ہے، جیسے حضرت عمر بن خطابؓ کی روایت: **النَّبِيَّ ﷺ نَهَى عَنِ الصَّلاَةِ بَعْدَ الفَجْرِ حَتَّى تَطْلُعَ الشَّمْسُ** "نبی ﷺ نے فجر کے بعد سورج طلوع ہونے تک نماز پڑھنے سے منع فرمایا"۔ (مسلم) اسی طرح حضرت ابو سعید خدریؓ سے روایت ہے کہ نبی ﷺ نے فرمایا: **لاَ صَلاَةَ بَعْدَ صَلاَةِ الْعَصْرِ حَتَّى تَغْرُبَ الشَّمْسُ** "عصر کی نماز کے بعد سورج غروب ہونے تک کوئی نماز نہیں"۔ (مسلم) حضرت انسؓ کی روایت میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: **يَا بُنَيَّ، إِيَّاكَ وَالالْتِفَاتَ فِي الصَّلاَةِ** "اے میرے بیٹے! نماز میں ادھر ادھر دیکھنے سے بچو"۔ "ترمذی" حضرت عائشہؓ سے روایت ہے: **سَأَلْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ عَنِ التَّلَفُّتِ فِي الصَّلاَةِ، فَقَالَ: اخْتِلاَسٌ يَخْتَلِسُهُ الشَّيْطَانُ**

**مِنْ صَلاَةِ العَبْدِ** ''میں نے رسول اللہ ﷺ سے نماز میں ادھر ادھر دیکھنے کے متعلق پوچھا تو آپ نے فرمایا: یہ شیطان کی طرف سے چوری ہے جو وہ بندے کی نماز سے کرتا ہے''۔ '' مسند احمد'' حضرت ابو ذرؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: **لاَ يَزَالُ اللّٰهُ عَزَّ وَجَلَّ مُقْبِلاً عَلَى الْعَبْدِ فِي صَلاَتِهِ مَا لَمْ يَلْتَفِتْ** ''اللہ تعالیٰ بندے کی طرف نماز میں متوجہ رہتا ہے جب تک وہ ادھر ادھر نہ دیکھے''۔ ''مسند احمد'' یہ تمام مثالیں ایسی نہی کو ظاہر کرتی ہیں جو صریح نہی کے صیغے کے بغیر آئی ہیں۔ ان میں ممانعت کا مفہوم جملے کے مجموعی مفہوم سے اخذ کیا جاتا ہے، یا تو **نَهَى** ''منع فرمایا'' کے الفاظ سے، جیسا کہ **أمر** ''حکم دیا'' کے الفاظ سے امر لیا جاتا ہے، یا پھر جملے کے سیاق وسباق سے، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ غیر صریح نہی ہے، بالکل اسی طرح جیسے غیر صریح امر پایا جاتا ہے۔

نہی کا صیغہ نو مختلف معانی میں استعمال ہوتا ہے:

تحریم ''حرمت'': جیسے اللہ تعالیٰ کا فرمان: **لَا تَأْكُلُوا الرِّبَا** ''تم سود نہ کھاؤ''۔ ''البقرہ:275''

2. کراہت: جیسے نبی ﷺ کا فرمان: **إِذَا تَوَضَّأَ أَحَدُكُمْ، فَأَحْسَنَ وُضُوءَهُ، ثُمَّ خَرَجَ عَامِداً إِلَى الصَّلاَةِ، فَلاَ يُشَبِّكْ بَيْنَ يَدَيْهِ** ''جب تم میں سے کوئی وضو کرے اور خوب اچھی طرح وضو کرے، پھر نماز کے لیے نکلے، تو وہ اپنی انگلیاں نہ پھنسائے''۔ ''مسند احمد

3. تحقیر ''کسی چیز کی ناقدری ظاہر کرنا'': جیسے اللہ تعالیٰ کا فرمان: **لَا تَمُدَّنَّ عَيْنَيْكَ إِلَى مَا مَتَّعْنَا بِهِ أَزْوَاجًا** ''تم اپنی آنکھیں ان چیزوں کی طرف نہ بڑھاؤ جو ہم نے ''دنیا کی'' مختلف جماعتوں کو دی ہیں''۔ ''الحجر:88''

4. عاقبت ''انجام بیان کرنا'': جیسے اللہ تعالیٰ کا فرمان: **وَلَا تَحْسَبَنَّ اللَّهَ غَافِلًا عَمَّا يَعْمَلُ الظَّالِمُونَ** ''ظالم جو کچھ کر رہے ہیں، اللہ کو ہرگز اس سے غافل نہ سمجھو''۔ ''ابراہیم:42''

5. دعا: جیسے اللہ تعالیٰ کا فرمان: **رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِنْ نَسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إِصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِنَا** ”اے ہمارے رب! اگر ہم بھول جائیں یا غلطی کر بیٹھیں تو ہمیں نہ پکڑ“۔ ”البقرہ:286“

6. یاس ”مایوسی کا اظہار“: جیسے اللہ تعالیٰ کا فرمان: **لَا تَعْتَذِرُوا الْيَوْمَ** ”آج کے دن کوئی عذر پیش نہ کرو“۔ ”التحریم:7“

7. ارشاد ”رہنمائی“: جیسے اللہ تعالیٰ کا فرمان: **لَا تَسْأَلُوا عَنْ أَشْيَاءَ** ”ان چیزوں کے بارے میں نہ پوچھو“۔ ”المائدہ:101“

8. تسلّی ”غم خواری“: جیسے اللہ تعالیٰ کا فرمان: **وَلَا تَحْزَنْ عَلَيْهِمْ** ”اور ان پر غم نہ کرو“۔ ”النحل:127“

9. شفقت: جیسے نبی ﷺ کا فرمان: **لَا تَتَّخِذُوا الدَّوَابَّ كَرَاسِيَّ** ”جانوروں کو اپنی نشست گاہیں نہ بناؤ“۔ (مسند احمد)

پس یہ تمام معانی جو ان نصوص میں نہی کے صیغے سے اخذ کی گئیں، یہ ظاہر کرتا ہے کہ نہی کا صیغہ مختلف معانی کے لیے استعمال ہوتا ہے۔ چونکہ نہی، امر کے متقابل ہے، جو کچھ امر میں کہا گیا ہے، وہی نہی میں بھی کہا گیا ہے، اور جو وضاحت امر میں کی گئی ہے، وہی نہی میں بھی کی گئی ہے۔ نہی حقیقت میں ترک کرنے کا مطالبہ ہے، نہ کہ تحریم، نہ کہ کراہت، نہ کہ تحقیر، اور نہ ہی عاقبت کی وضاحت، بلکہ یہ معانی نہی کے صیغے کے ساتھ قرینہ کی بنیاد پر سمجھے جاتے ہیں۔ اور ہر نہی جو کسی شرعی نص میں آیا ہے، خواہ کتاب سے ہو یا سنت سے، وہ ترک کرنے کے لیے ہے، اور قرینہ یہ بتاتا ہے کہ کس نوعیت کا ترک مقصود ہے۔ جن احادیث کا ذکر کیا گیا ہے جن میں نہی تحریم پر دلالت کرتی ہے، جیسے حدیث عین تبوک اور رسول اللہ ﷺ کا ان دو مردوں کو سب کرنا جنہوں

نے آپ کے نہی کی مخالفت کی، تو اس میں دلالت قرینہ کی وجہ سے ہے، نہ کہ صرف نہی کے صیغے سے۔ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: **وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا** یہ ظاہر نہیں کرتا کہ نہی حقیقتاً تحریم کے لیے ہے، بلکہ یہ ظاہر کرتا ہے کہ جس طرح نہی کیا گیا ہے، اسی طرح اس سے رکنا ضروری ہے۔ اگر نہی جازم "یقینی" تھا تو وہ تحریم پر دلالت کرتا ہے، اور اگر نہی غیر جازم تھا تو وہ کراہت پر دلالت کرتا ہے۔ وہ شبہہ جو ان لوگوں کے ذہن میں آئی جو کہتے ہیں کہ نہی تحریم کے لیے ہے، وہ اس وجہ سے ہے کہ انہوں نے شریعت کی نافرمانی اور نہی کے صیغے میں فرق نہیں کیا۔ حالانکہ اصل موضوع وہ ہے جو نہی کے صیغے سے اخذ ہوتا ہے، نہ کہ شریعت کی نافرمانی کے بارے میں، اور اگر یہ فرق سمجھا جائے تو یہ شبہہ ختم ہو جائے گا۔

کسی چیز کا حکم دینا، اس کے ضد سے منع کرنا نہیں ہے۔

اور کسی چیز سے منع کرنا، اس کے ضد کا حکم دینا بھی نہیں ہے۔

امر شارع "اللہ اور رسول" کا وہ خطاب ہے جو کسی حکم پر دلالت کرتا ہے، اسی طرح نہی بھی شارع کا وہ خطاب ہے جو کسی حکم پر دلالت کرتا ہے۔ ان کی دلالت حکم پر منطوق "لفظ کے ظاہر" سے ہوتی ہے، مفہوم "لفظ کے ضمنی معنی" سے نہیں۔ کیونکہ حکم لفظ کی دلالت سے قطعاً سمجھا جاتا ہے، جو کلام کے محل "مقام" میں موجود ہوتا ہے۔ اس لیے ان کی دلالت مطابقت یا تضمن سے ہوتی ہے، التزام سے نہیں اور نا ہی ان کا التزامی دلالت سے کوئی تعلق ہوتا ہے۔ مثال کے طور پر، اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے:" **وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ** نماز قائم کرو۔ یہ نماز کا حکم ہے، لیکن اس کلام کا کوئی مفہوم مطلقاً نہیں ہے۔ اسی طرح اللہ تعالیٰ کا فرمان: **وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ** اپنے مال بیوقوفوں کو مت دو، یہ بیوقوفوں کو مال دینے سے منع کرتا ہے، لیکن اس کا کوئی مفہوم نہیں ہے۔ لہٰذا، امر اور نہی دونوں حکم پر دلالت کرنے والے خطاب ہیں، اور حکم پر دلالت کرنے

والے خطاب کا کوئی مفہوم نہیں ہوتا، خواہ وہ وجوب، تحریم، ندب، کراہت یا اباحت کے بارے میں ہو۔ یہاں تک کہ اگر اس کا کوئی مفہوم صفت "وصف" کے اعتبار سے ہو، تو بھی یہ حکم کی دلالت سے نہیں ہوتا۔ مثال کے طور پر، رسول اللہ ﷺ کا فرمان ہے: **فِي صَدَقَةِ الْغَنَمِ فِي سَائِمَتِهَا** "چرنے والی بکریوں کی زکوٰۃ میں"، "صحیح بخاری، مسند احمد" تو یہ خطاب حکم پر دلالت کرتا ہے، یعنی بکریوں میں زکوٰۃ کا وجوب۔ اس کا بھی کوئی مفہوم نہیں ہے، کیونکہ وجوب کا مفہوم حدیث سے سمجھا جاتا ہے، لیکن یہ وجوب کے اعتبار سے نہیں، بلکہ صفت کے اعتبار سے ہے، یعنی "چرنے والی بکریاں"۔ یہ خطاب کی دلالت "وجوب" سے نہیں ہے۔ اسی طرح اللہ تعالیٰ کا فرمان: **فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ** "ماں باپ کو اُف تک مت کہو"، یہ خطاب حکم پر دلالت کرتا ہے، یعنی والدین کو اُف کہنے کی حرمت۔ اس کا کوئی مفہوم نہیں ہے، کیونکہ تحریم کا مفہوم آیت سے سمجھا جاتا ہے، لیکن یہ تحریم کے اعتبار سے نہیں، بلکہ صفت کے اعتبار سے ہے، یعنی "اُف کہنا"۔ یہ خطاب کی دلالت "تحریم" سے نہیں ہے۔ لہٰذا، کسی چیز کا حکم دینا، اس کے ضد سے منع کرنا نہیں ہے، اور کسی چیز سے منع کرنا، اس کے ضد کا حکم دینا نہیں ہے۔ اگر ایسا مان لیا جائے کہ کسی چیز کا حکم دینا اس کے ضد سے منع کرنا ہے، اور کسی چیز سے منع کرنا اس کے ضد کا حکم دینا ہے، تو خطاب کی دلالت مفہوم سے ہوگی، منطوق سے نہیں، اور یہ التزامی دلالت ہوگی۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ خطاب کی دلالت منطوق سے ہوتی ہے، مفہوم سے نہیں، اور یہ مطابقت یا تضمن کی دلالت ہوتی ہے، التزام کی نہیں۔ اسی طرح امر کی دلالت وہ ہے جو لفظ امر سے مراد لی جاتی ہے، یعنی وہ جو لفظ سے سمجھا جاتا ہے۔ اسی طرح نہی کی دلالت وہ ہے جو لفظ نہی سے مراد لی جاتی ہے، یعنی وہ جو لفظ سے سمجھا جاتا ہے۔ اس لیے کسی چیز کا حکم دینا اس کے ضد سے منع کرنا نہیں ہے، اور کسی چیز سے منع کرنا اس کے ضد کا حکم دینا نہیں ہے۔ اللہ تعالیٰ نے فرض کو ترک کرنے پر گناہ اور

حرام کو کرنے پر گناہ رکھا ہے، لیکن مندوب کو ترک کرنے پر اور مکروہ کو کرنے پر گناہ نہیں رکھا۔ یہ بات ایک دوسرے دلیل سے آتی ہے، یعنی اللہ کے حکم کی مخالفت کرنے سے، خواہ وہ حکم فعل کا ہو یا ترک کا، قطعی ہو یا غیر قطعی۔ فرض کو ترک کرنے پر گناہ کا ہونا اس لیے نہیں ہے کہ امر کسی چیز کا حکم دینا اس کے ضد سے منع کرنا ہے، بلکہ یہ اس لیے ہے کہ اللہ کے حکم کی مخالفت کی گئی ہے۔ اسی طرح حرام کو کرنے پر گناہ کا ہونا اس لیے نہیں ہے کہ نہی کسی چیز سے منع کرنا اس کے ضد کا حکم دینا ہے، بلکہ یہ اس لیے ہے کہ اللہ کے منع کرنے کی مخالفت کی گئی ہے۔ لہٰذا، فرض کو ترک کرنے اور حرام کو کرنے پر گناہ کا ہونا یہ نہیں بتاتا کہ امر کسی چیز کا حکم دینا اس کے ضد سے منع کرنا ہے، اور نہی کسی چیز سے منع کرنا اس کے ضد کا حکم دینا ہے۔ گناہ اس لیے ہے کہ اللہ کے حکم کی مخالفت کی گئی ہے، خواہ وہ حکم فعل کا ہو یا ترک کا۔ اس لیے یہ نہیں کہا جاتا کہ فرض کو ترک کرنا حرام ہے، بلکہ یہ کہا جاتا ہے کہ یہ گناہ ہے۔ اسی طرح حرام کو کرنا گناہ ہے۔ نیز یہ نہیں کہا جاتا کہ حرام کو ترک کرنا فرض ہے، یا فرض کو کرنا فرض ہے۔ کیونکہ فرض ترک نہیں، بلکہ فعل ہے، اور حرام عدم فعل نہیں، بلکہ فعل ہے۔ دونوں میں حکم طلب ہے۔ اگر طلب فعل ہو، تو حکم فعل کرنا ہے، خواہ وہ فرض ہو یا مندوب، ترک نہیں۔ اور اگر طلب ترک ہو، تو حکم فعل کو ترک کرنا ہے، فعل کرنا نہیں۔

خطاب کی دلالت کا حقیقی مفہوم یہ ہے کہ شارع "اللہ اور رسول" کا خطاب یا تو طلب "حکم" ہوتا ہے یا تخییر "اختیار دینا"۔ طلب یا تو فعل کا حکم ہوتا ہے یا ترک کا۔ فعل کے طلب کی دلالت فرض ہوتی ہے اگر یہ طلب قطعی "جازم" ہو، اور مندوب ہوتی ہے اگر یہ طلب غیر قطعی "غیر جازم" ہو۔ اسی طرح ترک کے طلب کی دلالت حرام ہوتی ہے اگر یہ طلب قطعی ہو، اور مکروہ ہوتی ہے اگر یہ طلب غیر قطعی ہو۔ لہٰذا، فعل کے طلب میں حرام یا مکروہ کی کوئی دلالت نہیں ہوتی، اور

ترک کے طلب میں فرض یا مندوب کی کوئی دلالت نہیں ہوتی۔ اس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ حرام کو ترک کرنے کو فرض نہیں کہا جاتا، اور فرض کو ترک کرنے کو حرام نہیں کہا جاتا۔ یعنی کسی چیز کا حکم دینا "امر" شرعاً اس کے ضد سے منع کرنا "نہی" نہیں ہے، یعنی یہ نہیں کہا جا سکتا کہ اس کا ضد حرام ہے۔ کیونکہ حرام کی دلالت شارع کے خطاب سے خاص ہوتی ہے۔ اسی طرح کسی چیز سے منع کرنا "نہی" شرعاً اس کے ضد کا حکم دینا "امر" نہیں ہے، یعنی یہ نہیں کہا جا سکتا کہ اس کا ضد فرض ہے۔ کیونکہ فرض کی دلالت بھی شارع کے خطاب سے خاص ہوتی ہے۔ جس طرح یہ نہیں کہا جاتا کہ فرض کو ترک کرنا حرام ہے اور حرام کو ترک کرنا فرض ہے، اسی طرح یہ نہیں کہا جاتا کہ مندوب کو ترک کرنا مکروہ ہے اور مکروہ کو ترک کرنا مندوب ہے۔ اس کی وجہ وہی ہے جو فرض اور حرام کے معاملے میں بیان کی گئی ہے، کیونکہ یہ سب طلب کے حکم کے تحت آتے ہیں۔ ان میں فرق صرف طلب کے قطعی یا غیر قطعی ہونے کا ہے۔

تشریعی الفاظ "امر، نہی، فرض، حرام وغیرہ" کی دلالت کو سمجھنے کے لیے عربی زبان اور شرعی نصوص کی طرف رجوع کیا جاتا ہے، نہ کہ عقل یا منطقی قواعد کی طرف۔ کیونکہ یہ معاملہ تشریع کو سمجھنے کا ہے، نہ کہ تشریع کو وضع کرنے کا۔ یہاں تک کہ اگر تشریع کو وضع کرنے کی بات ہو، تو بھی اس میں تشریعی واقعات کو مد نظر رکھا جاتا ہے، نہ کہ منطقی قواعد کو۔ تشریع پر سب سے بڑا خطرہ منطق "منطقی قواعد" کا ہے، کیونکہ تشریع ایک ایسے واقعے سے متعلق ہے جس کے مفردات محسوس، متنوع اور مختلف ہوتے ہیں۔ ان پر قیاس صرف اسی صورت میں کیا جا سکتا ہے جب ان میں کوئی علت "وجہ" پائی جائے جو دوسرے مفردات پر منطبق ہو، ورنہ قیاس کرنا خطرناک ہو گا۔ اس کے برعکس، منطقی قواعد فرضی تصورات ہوتے ہیں جو عقل کے لیے ایک فرضی واقعہ قائم کرتے ہیں، اور ان کے قواعد کو عام اور ہر جگہ لاگو کیا جا سکتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ وہ تشریع کے لیے

خطرناک ہیں۔امر اور نہی کا موضوع: اب سوال یہ ہے کہ "کسی چیز کا حکم دینا" امر" کیا اس کے ضد سے منع کرنا" نہی" ہے؟" اور "کسی چیز سے منع کرنا" نہی" کیا اس کے ضد کا حکم دینا" امر" ہے؟"، یہ ایک تشریعی موضوع ہے جو اصول استنباط "احکام اخذ کرنے کے اصول" سے متعلق ہے، نہ کہ عقلی موضوع جو علم کلام سے متعلق ہو۔اس کا مقصد یہ سمجھنا ہے کہ امر اور نہی کے الفاظ، مفردات اور تراکیب، زبان اور شرع کے اعتبار سے کس چیز پر دلالت کرتے ہیں۔ یہاں اللہ کے مقصد کو سمجھنے کی بات نہیں ہے، بلکہ الفاظ کی دلالت کو سمجھنے کی بات ہے۔اس لیے یہاں عقلی دلالت یا منطقی قواعد کا کوئی دخل نہیں ہے۔لہٰذا، یہ نہیں کہا جا سکتا کہ "امر نفس میں موجود طلب ہے"، تاکہ یہ بحث کی جائے کہ کسی چیز کا حکم دینا اس کے اضداد سے منع کرنا ہے، یا فعل کا حکم دینا اس کے اضداد کے ترک کا حکم دینا ہے۔ یہ بحث نہیں کی جا سکتی، کیونکہ موضوعِ بحث یہ نہیں ہے کہ امر نفس میں موجود طلب ہے، بلکہ موضوعِ بحث یہ ہے کہ کتاب و سنت میں وارد ہونے والی صیغے "الفاظ" جو طلب "امر و نہی" کے لیے استعمال ہوئے ہیں، کیا ان سے یہ سمجھا جائے کہ کسی چیز کا طلب دوسری چیزوں کے عدم طلب پر دلالت کرتا ہے؟ یہ بحث ایک تشریعی بحث ہے جو مفردات، تراکیب اور ان سے مستنبط ہونے والے احکام کے بارے میں ہے۔ نیز یہ حرام اور فرض کی تعریف کے بارے میں ہے جو شرعی نصوص سے اخذ کی جاتی ہے۔لہٰذا، یہ بحث امر اور نہی کے بارے میں ہے، نہ کہ آمر "حکم دینے والے" اور ناہی "منع کرنے والے" کے بارے میں۔اسی طرح یہ نہیں کہا جا سکتا کہ "نہی کا مقتضیٰ "مطلب" یہ ہے کہ جو چیز منع کی گئی ہے، اس کے ضد کا فعل کیا جائے"۔ مثال کے طور پر، اگر کہا جائے: **لا تتحرك**، ""حرکت مت کرو""، تو اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ "ساکن رہو"۔ یہ بات درست نہیں ہے، کیونکہ موضوعِ بحث خود امر اور نہی کی دلالت ہے، نہ کہ وہ چیز جس پر امر یا نہی لاگو ہوتی ہے۔لہٰذا، یہ بحث نہ تو

آمر اور ناہی کے بارے میں ہے، نہ ہی اس چیز کے بارے میں جس پر امر یا نہی لاگو ہوتی ہے، بلکہ یہ بحث خود امر اور نہی کے بارے میں ہے۔ اس لیے یہاں عقلی بحث یا منطقی قواعد کا کوئی دخل نہیں ہے۔ تشریعی الفاظ، مفردات اور تراکیب کو عقل یا منطقی قواعد سے نہیں سمجھا جا سکتا، بلکہ انہیں زبان اور شرع کی دلالت کے مطابق سمجھا جائے گا۔ لغت نے یہ واضح کر دیا ہے کہ دلالت الفاظ کے لیے ہے، نہ کہ لفظ بولنے والے "آمر یا ناہی" کے لیے، اور نہ ہی اس چیز کے لیے جس پر لفظ دلالت کرتا ہے۔ یعنی امر اور نہی کی دلالت لفظ امر اور لفظ نہی کے لیے ہے، نہ کہ آمر اور ناہی کے لیے، اور نہ ہی اس چیز کے لیے جس کا حکم دیا گیا ہے یا جس سے منع کیا گیا ہے۔ زبان نے دلالت کی تین اقسام بیان کی ہیں: مطابقت، تضمن، اور التزام۔ لفظ کے ذریعے سمجھا جانے والا معنی مطابقت یا تضمن ہوتا ہے، جبکہ لفظ کے مدلول "مفہوم" کے ذریعے سمجھا جانے والا معنی التزام ہوتا ہے۔ زبان نے یہ بھی واضح کیا ہے کہ امر اور نہی "طلب" میں معنی لفظ سے سمجھا جاتا ہے، نہ کہ لفظ کے مدلول سے۔ اس کے علاوہ، زبان نے التزام کی دلالت، "جس میں مفہوم مخالفت "مفہوم المخالفۃ" بھی شامل ہے،" کو ذہنی التزام قرار دیا ہے جو لفظ سنتے ہی ذہن میں آتا ہے، اور یہ عربوں کے وضع "استعمال" کے مطابق ہوتا ہے، نہ کہ عقل کے مطابق۔ زبان نے صرف خارجی التزام کو معتبر نہیں مانا، چاہے وہ واقعی ہی کیوں نہ ہو، جب تک کہ وہ ذہنی التزام عربوں کے وضع کے مطابق نہ ہو۔ یہ سب اس بات کی دلیل ہے کہ کسی چیز کا حکم دینا "امر" اس کے ضد سے منع کرنا "نہی" نہیں ہے، چاہے خارج میں اس کا نتیجہ ضد کو ترک کرنا ہی کیوں نہ ہو۔ کیونکہ عربوں کے وضع کے مطابق اس کا کوئی ذہنی التزام نہیں ہے۔ اسی طرح کسی چیز سے منع کرنا "نہی" اس کے ضد کا حکم دینا "امر" نہیں ہے، چاہے خارج میں اس کا نتیجہ ضد کو کرنا ہی کیوں نہ ہو۔ کیونکہ عربوں کے وضع کے مطابق اس کا کوئی ذہنی التزام نہیں ہے۔

"بلکہ زبان کی دلالت یہ ہے کہ حکم خطاب کی دلالت سے سمجھا جاتا ہے، جو کہ طلب ہے، اور یہ منطوق سے ہے نہ کہ مفہوم سے، بلکہ مفہوم اس میں داخل نہیں ہوتا، اور حکم کا محل وہ ہے جس کا مفہوم ہو سکتا ہے۔ جبکہ امر اور نہی دونوں طلب ہیں، اور طلب خود حکم ہے نہ کہ حکم کا محل، اس لیے مفہوم اس میں داخل نہیں ہوتا۔ یعنی جب فرض، حرام، مندوب، مکروہ اور مباح خود حکم ہیں نہ کہ حکم کا محل، تو ان میں مفہوم داخل نہیں ہوتا، اس لیے ان کا کوئی مفہوم مخالفت نہیں ہوتا۔ اسی لیے کسی چیز کا طلب دوسری چیزوں کے عدم طلب پر دلالت نہیں کرتا۔ لہٰذا، کسی چیز کا حکم دینا اس کے ضد سے منع کرنا نہیں ہے، اور نہ ہی کسی چیز سے منع کرنا اس کے ضد کا حکم دینا ہے۔ اسی طرح فرض کو ترک کرنا حرام کو کرنے کے برابر نہیں ہے، اور نہ ہی حرام کو کرنا فرض کو ترک کرنے کے برابر ہے۔ اسی طرح مندوب کو ترک کرنا مکروہ کو کرنے کے برابر نہیں ہے، اور نہ ہی مکروہ کو ترک کرنا مندوب کو کرنے کے برابر ہے۔ بلکہ ہر چیز صرف اسی پر دلالت کرتی ہے جس پر اس کے لفظ نے دلالت کی ہے، بغیر کسی خاموش معنی کے۔"

## مختلف تصرفات اور عقود سے متعلق نہی کا بیان

تصرفات اور عقود سے ممانعت، جیسے خرید و فروخت اور نکاح وغیرہ، ان کے احکام کے لحاظ سے مفید ہوتی ہے۔ یہ ممانعت یا تو خود عقد کی ذات سے متعلق ہوتی ہے یا کسی اور چیز سے۔ اگر یہ ممانعت تصرف یا عقد کے علاوہ کسی اور چیز سے متعلق ہو، جیسے جمعہ کے دن اذان کے وقت خرید و فروخت سے منع کرنا، تو یہ عقد یا تصرف پر کوئی اثر نہیں ڈالتی، نہ اسے باطل کرتی ہے اور نہ فاسد۔ لیکن اگر ممانعت خود تصرف یا عقد کی ذات سے متعلق ہو، تو بلاشک یہ عقد اور تصرف پر اثر انداز ہوتی ہے اور اسے باطل یا فاسد بنا دیتی ہے۔ اس بات کی دلیل کہ ممانعت تصرفات پر اثر انداز ہوتی ہے اور انہیں باطل یا فاسد بنا دیتی ہے، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فرمان ہے: **مَنْ عَمِلَ**

عَمَلاً لَيْسَ عَلَيْهِ أَمْرُنَا فَهُوَ رَدٌّ 'جس نے کوئی ایسا عمل کیا جو ہمارے دین کے مطابق نہیں ہے، تو وہ عمل رد ہے "یعنی قبول نہیں کیا جائے گا"' (مسلم)۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ وہ عمل نہ صحیح ہے اور نہ مقبول۔ بلاشک جو چیز منع کی گئی ہے، وہ مأمور بہ "حکم دیا گیا" نہیں ہے اور نہ ہی وہ دین کا حصہ ہے، لہٰذا وہ مردود "رد کردہ" ہے۔ اور مردود ہونے کا مطلب باطل یا فاسد ہونا ہے۔ اسی طرح صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم نے بھی ممانعت کے ذریعے عقود کے فساد اور بطلان پر استدلال کیا ہے۔ مثلاً، حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما نے مشرک عورتوں سے نکاح کے فساد "یعنی بطلان" پر اللہ کے اس فرمان سے استدلال کیا: وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ 'اور مشرک عورتوں سے نکاح نہ کرو'" البقرہ: 221"، اور کسی نے ان کے اس استدلال پر انکار نہیں کیا، تو یہ اجماع بن گیا۔ اسی طرح صحابہ کرامؓ نے سود کے عقود کے فساد "یعنی بطلان" پر اللہ کے اس فرمان سے استدلال کیا: وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا 'اور جو سود باقی رہ گیا ہے، اسے چھوڑ دو'" البقرہ: 278"، اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس فرمان سے بھی کہ: لاَ تَبِيعُوا الذَّهَبَ بِالذَّهَبِ وَلاَ الْوَرِقَ بِالْوَرِقِ 'سونا سونے کے بدلے اور چاندی چاندی کے بدلے نہ بیچو' (مسلم)۔ یہ سب اس بات کی دلیل ہے کہ ممانعت تصرفات پر اثر انداز ہوتی ہے اور انہیں باطل یا فاسد بنا دیتی ہے۔ البتہ، یہ اس صورت میں ہے جب ممانعت تحریم "حرام ہونے" پر دلالت کرتی ہو، یعنی جب یہ ترک کا قطعی حکم ہو۔ لیکن اگر ممانعت تحریم پر دلالت نہ کرتی ہو، بلکہ صرف کراہت پر دلالت کرتی ہو، تو یہ تصرفات اور عقود پر اثر انداز نہیں ہوتی، کیونکہ اثر تحریم کی وجہ سے ہوتا ہے۔ تحریم تصرف اور عقد کو باطل یا فاسد بنا دیتی ہے۔ اب یہ کہ تحریم کب تصرف اور عقد کو باطل بناتی ہے اور کب فاسد، یہ اس بات پر منحصر ہے کہ ممانعت کس چیز سے متعلق ہے۔ اگر ممانعت خود عقد یا اس کے کسی رکن سے متعلق ہو، تو یہ بطلان پر دلالت کرتی ہے، جیسے 'بیع الحصاۃ' "پتھر پھینکنے کے

ذریعے خرید وفروخت" سے ممانعت، یا 'بیع الملاقیح' "پیٹ میں موجود بچوں کی خرید وفروخت" سے ممانعت۔ ان میں ممانعت خود عقد یا مبیع "جس چیز کی خرید وفروخت ہو رہی ہے" سے متعلق ہوتی ہے، جو عقد کا ایک رکن ہے۔ لہٰذا، ایسی صورت میں ممانعت بطلان پر دلالت کرتی ہے، اور عقد کو بالکل نہیں مانا جاتا۔ اسی طرح وہ تصرفات اور عقود جو دیگر نظاموں سے آئے ہیں اور اسلام میں نہیں ہیں، جیسے 'شرکۃ المساہمۃ' "جوائنٹ اسٹاک کمپنیاں"، یہ باطل ہیں، کیونکہ ممانعت خود عقد پر ہے، جیسے 'بیع الحصاۃ'۔ شارع نے انہیں بالکل منع کیا ہے، اور یہ عام ممانعت ہے جو ہر ایک کو شامل ہے، جیسے اللہ کا فرمان: **يُرِيدُونَ أَنْ يَتَحَاكَمُوا إِلَى الطَّاغُوتِ وَقَدْ أُمِرُوا أَنْ يَكْفُرُوا بِهِ** 'وہ چاہتے ہیں کہ طاغوت کے پاس فیصلہ کروائیں، حالانکہ انہیں حکم دیا گیا ہے کہ اس کا انکار کریں' "النساء:60"، اور ' **فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ** تمہارے رب کی قسم، وہ مومن نہیں ہو سکتے جب تک کہ اپنے اختلافات میں تمہیں حکم نہ بنائیں' "النساء:65"، اور **وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا** 'جو کچھ رسول تمہیں دیں، وہ لے لو، اور جس سے منع کریں، اس سے رک جاؤ' "الحشر: 7"، اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے: **مَنْ عَمِلَ عَمَلاً لَيْسَ عَلَيْهِ أَمْرُنَا فَهُوَ رَدٌّ** 'جس نے کوئی ایسا عمل کیا جو ہمارے دین کے مطابق نہیں ہے، تو وہ عمل رد ہے' (مسلم)۔ یہ سب نصوص ایسے تصرفات اور عقود سے منع کرتی ہیں جو اسلام کے علاوہ دیگر نظاموں سے آئے ہیں۔ یہ سب اس عام ممانعت کے تحت آتے ہیں۔ البتہ، 'شرکۃ المساہمۃ' ایک اور لحاظ سے بھی باطل ہیں، کیونکہ ان میں دوسرا شریک نہیں ہوتا، بلکہ یہ ایک طرفہ تصرف ہوتا ہے، جیسے وقف۔ لہٰذا، یہ اس لحاظ سے بھی باطل ہیں، کیونکہ شرکۃ کے ارکان میں سے کوئی رکن موجود نہیں ہوتا۔

لیکن اگر ممانعت خود عقد یا اس کے کسی رکن سے متعلق نہ ہو، بلکہ اس کی کسی صفت سے متعلق ہو جو اس کے ساتھ لازم ہو، تو یہ فساد پر دلالت کرتی ہے، جیسے دو بہنوں کے درمیان جمع کرنا، جس سے اللہ نے منع فرمایا ہے: **وَأَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ** 'اور دو بہنوں کو ایک ساتھ جمع نہ کرو' ''النساء: 23''۔ لیکن یہ ممانعت خود عقد یا اس کے کسی رکن سے متعلق نہیں ہے، بلکہ ایک خارجی چیز سے متعلق ہے، یعنی یہ کہ ایک زوجہ دوسری کی بہن ہے۔ ہر ایک بہن سے نکاح کرنا جائز ہے، لیکن دونوں کو ایک ساتھ جمع کرنا منع ہے، لہٰذا یہ فاسد ہے، باطل نہیں، یعنی نکاح تو منعقد ہو جاتا ہے، لیکن اسے چھوڑنا ضروری ہے۔ اسی طرح اگر کوئی شخص کسی کو قرض دے اور شرط لگائے کہ وہ اسے زراعت میں خرچ کرے، صنعت میں نہیں، یا مشینری کا کارخانہ نہ لگائے، تو یہ عقد فاسد ہے، یعنی عقد تو صحیح ہے، لیکن شرط باطل ہے۔ یا اگر کوئی شخص گندم بیچے اور شرط لگائے کہ وہ اسے بیج کے لیے استعمال کرے، کھانے کے لیے نہیں، یا کسی اور کو نہ بیچے، تو یہ عقد فاسد ہے، یعنی عقد تو صحیح ہے، لیکن شرط باطل ہے۔ یا اگر کوئی شخص نکاح کرے اور شرط لگائے کہ وہ اپنی دوسری بیوی کو طلاق دے دے، تو یہ عقد فاسد ہے، یعنی عقد تو صحیح ہے، لیکن شرط باطل ہے، جیسا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: **لاَ يَحِلُّ أَنْ يَنْكِحَ الْمَرْأَةَ بِطَلاَقِ أُخْرَى** 'کسی عورت کو دوسری کو طلاق دینے کی شرط پر نکاح کرنا جائز نہیں ہے' ''مسند احمد''۔ یہ عقد منع ہے، لیکن ممانعت خود عقد یا اس کے کسی رکن سے متعلق نہیں ہے، بلکہ ایک خارجی چیز سے متعلق ہے، جو عقد کے ساتھ لازم ہو گئی ہے، لہٰذا عقد باطل نہیں ہوتا، بلکہ فاسد ہوتا ہے۔ اسی طرح 'نکاح المحلل'، جیسے کوئی عورت اپنے آپ کو کسی مرد سے نکاح کرے تاکہ وہ اسے اس کے پہلے خاوند کے لیے حلال کر دے جس نے اسے تین طلاقیں دے دی ہیں، تو یہ عقد فاسد ہے، یعنی عقد تو صحیح ہے، لیکن شرط باطل ہے، جیسا کہ ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ **لَعَنَ**

رَسُولُ اللَّهِ ﷺ الْمُحِلَّ والْمُحَلَّلَ لَهُ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے 'محلل اور محلل له "جس کے لیے حلال کیا جائے" پر لعنت فرمائی ہے' (ترمذی)۔ یہ عقد منع ہے، لیکن ممانعت خود عقد یا اس کے کسی رکن سے متعلق نہیں ہے، بلکہ ایک خارجی چیز سے متعلق ہے، جو عقد کے ساتھ لازم ہو گئی ہے، یعنی شرط التحلیل "حلال کرنے کی شرط"۔ اسی طرح اگر ممانعت کسی صفت سے متعلق ہو جو تصرف یا عقد کے ساتھ لازم ہو، اور وہ خود عقد یا اس کے کسی رکن سے متعلق نہ ہو، تو عقد فاسد ہو جاتا ہے۔ البتہ، اگر وہ صفت عقد کی ہو، یعنی ممانعت اس صفت سے متعلق ہو جو عقد کے ساتھ لازم ہے، تو یہ خود تصرف یا عقد سے متعلق ہوتی ہے، جیسے فاسد شرط۔ لیکن اگر ممانعت کسی خارجی چیز سے متعلق ہو، جو عقد یا اس کی کسی صفت سے متعلق نہ ہو، تو یہ عقد پر کوئی اثر نہیں ڈالتی، چاہے وہ حرام ہی کیوں نہ ہو، جیسے جمعہ کے دن اذان کے وقت خرید و فروخت کرنا، جو صحیح ہے، اگرچہ حرام ہے، یا غصب شدہ زمین میں نماز پڑھنا، جو صحیح ہے، اگرچہ حرام ہے۔"

## عام اور خاص کا بیان

1. عام وہ لفظ ہے جو دو یا دو سے زیادہ معانی پر دلالت کرے۔ خاص دو اعتبارات سے استعمال ہوتا ہے: وہ واحد لفظ جس کا مدلول بہت سے افراد میں مشترک نہ ہو، جیسے اعلام کے نام: زید، عمرو وغیرہ۔ وہ لفظ جو کسی زیادہ عام چیز کے مقابلے میں خاص ہو۔ اس کی تعریف یہ ہے: ایسا لفظ جو اپنے مدلول پر اور کسی دوسرے لفظ کے ذریعے کسی غیر مدلول پر بھی دلالت کرے، جیسے "انسان" جو خاص ہے، اور اس کے مدلول اور غیر مدلول دونوں پر "حیوان" کا اطلاق ہوتا ہے۔

1. عام کی اقسام: وہ عام جس سے زیادہ عام کوئی نہ ہو، جیسے "مذکور" جو موجود، معدوم، معلوم اور مجہول سب کو شامل کرتا ہے۔ نسبتاً عام، جیسے "حیوان" جو اپنے تحت آنے والے انسان، گھوڑے وغیرہ کے مقابلے میں عام ہے۔ خاص کی اقسام: وہ خاص جس سے زیادہ خاص کوئی نہ ہو،

جیسے اعلام کے نام۔ نسبتاً خاص، جیسے "جوہر" اور "جسم" جو اپنے سے زیادہ عام الفاظ کے مقابلے میں خاص ہیں۔

عموم کا بیان

عموم وہ لفظ ہے جو اپنے مدلول کی تمام ممکنہ اشکال کو ایک ہی لفظ سے شامل کرے، جیسے **قوم** اور **رجال** - عموم پر دلالت کرنے والے الفاظ: **أي** جو عقل رکھنے اور نہ رکھنے والے، جمع اور فرد سب پر دلالت کرتا ہے۔ معرفہ اسم جمع جب کوئی سابقہ نہ ہو، جیسے **المسلمون** اور **الرجال** -نکرہ اسم جمع جیسے **رجال** اور **مسلمین** - **کل** اور **جمیع** جیسے تاکید کے الفاظ۔ جنس کا اسم جب الف لام کے ساتھ ہو، جیسے **الرجل** اور **الدرهم** - نفی کے ساتھ نکرہ جیسے **لا رجل في الدار** اور **ما في الدار من رجل** -اضافت جیسے قرآن میں: **يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ** اور **ضربت عبيدي** - **من** جو عقل والوں کے لیے شرط اور استفہام میں عام ہے، جیسے **من عندك؟** اور **من جاء أكرمه** - **ما** جو غیر عاقل کے لیے عام ہے، جیسے حدیث: **على اليد ما أخذت حتى تؤديه** (مسند احمد)۔ **متى** جو شرط اور استفہام میں زمان پر عام ہے۔ **أين** اور **حيث** جو شرط اور استفہام میں مکان کے لیے عام ہیں، جیسے **أين كنت؟** -لغوی دلائل: عربوں نے عموم اور خصوص کے لیے مختلف تاکیدات مقرر کیں۔ خصوصی تاکید: **رأيت زيداً عينه نفسه** لیکن **رأيت زيداً كلهم أجمعين** نہیں کہتے۔ عمومی تاکید: **رأيت الرجال كلهم أجمعين** لیکن **رأيت الرجال عينه نفسه** نہیں کہتے۔ شرعی دلیل: اور اسی طرح شرعی نصوص میں ان الفاظ کو عموم کے لیے استعمال کیا گیا ہے۔ اس کی مثال وہ حدیث ہے جو امام طبرانی نے اپنی کتاب **المعجم الكبير** میں روایت کی ہے کہ: أنہ لمان-زل قولہ تعالیٰ: إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ

اللّٰہ حَصَبُ جَہَنَّمَقال ابن الزبعري: أنا أخصم لكم محمداً، فقال: يا محمد أليس فيما أن-زل الله عليك إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ أَنْتُمْ لَهَا وَارِدُونَ "98" قال نعم، قال: فهذه النصارى تعبد عيسى، وهذه اليهود تعبد عزيراً، وهذه بنو تميم تعبد الملائكة، فهؤلاء في النار؟" جب اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان نازل ہوا: **إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ** "بے شک تم اور جن کی تم اللہ کے سوا عبادت کرتے ہو، جہنم کا ایندھن ہو" تو ابن الزبعری نے کہا: میں تمہارے لیے محمد "صلی اللہ علیہ وسلم" سے بحث کروں گا۔ چنانچہ اس نے کہا: اے محمد "صلی اللہ علیہ وسلم"، کیا اللہ نے آپ پر یہ نازل نہیں کیا ہے کہ **إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ أَنْتُمْ لَهَا وَارِدُونَ** "بے شک تم اور جن کی تم اللہ کے سوا عبادت کرتے ہو، جہنم کا ایندھن ہو، تم اس میں داخل ہونے والے ہو"؟ آپ نے فرمایا: ہاں۔ اس نے کہا: تو کیا یہ نصرانی جو عیسیٰؑ کی عبادت کرتے ہیں، اور یہ یہودی جو عزیرؑ کی عبادت کرتے ہیں، اور بنو تمیم جو فرشتوں کی عبادت کرتے ہیں، کیا یہ سب جہنم میں جائیں گے؟" اس نے لفظ **ما** کے عموم سے استدلال کیا، اور نبی کریم "صلی اللہ علیہ وسلم" نے اس کی تردید نہیں کی، بلکہ اللہ تعالیٰ نے اس کے جواب میں یہ آیت نازل فرمائی، جو اس کے قول کی تردید نہیں تھی، بلکہ اس کی تخصیص تھی، جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: **إِنَّ الَّذِينَ سَبَقَتْ لَهُمْ مِنَّا الْحُسْنَى أُولَئِكَ عَنْهَا مُبْعَدُونَ** "بے شک جن کے لیے ہماری طرف سے بھلائی پہلے سے طے ہو چکی ہے، وہ اس سے دور رکھے جائیں گے"۔ اور اسی طرح اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان ہے: **وَلَمَّا جَاءَتْ رُسُلُنَا إِبْرَاهِيمَ بِالْبُشْرَى قَالُوا إِنَّا مُهْلِكُوا أَهْلِ هَذِهِ الْقَرْيَةِ إِنَّ أَهْلَهَا كَانُوا ظَالِمِينَ "31" قَالَ إِنَّ فِيهَا لُوطًا قَالُوا نَحْنُ أَعْلَمُ بِمَنْ فِيهَا لَنُنَجِّيَنَّهُ وَأَهْلَهُ إِلَّا امْرَأَتَهُ كَانَتْ مِنَ الْغَابِرِينَ32** " " اور جب ہمارے فرشتے ابراہیم کے

پاس خوشخبری لے کر آئے، تو انہوں نے کہا: ہم اس بستی کے لوگوں کو ہلاک کرنے والے ہیں، کیونکہ اس کے لوگ ظالم ہیں۔ ابراہیم نے کہا: اس میں تو لوط ہے۔ انہوں نے کہا: ہم خوب جانتے ہیں کہ اس میں کون ہے۔ ہم لوط اور اس کے گھر والوں کو ضرور بچائیں گے، سوائے اس کی بیوی کے، جو تباہ ہونے والوں میں سے ہو گی"۔ اس سے استدلال کی وجہ یہ ہے کہ ابراہیم "علیہ السلام" نے **أَهْلِ هَذِهِ الْقَرْيَةِ** "اس بستی کے لوگوں" سے عموم مراد لیا، جب انہوں نے لوط کا ذکر کیا۔ فرشتوں نے ان کی بات کو تسلیم کیا اور حضرت لوطؑ اور اس کے گھر والوں کو مستثنیٰ کرتے ہوئے جواب دیا، اور اس کی بیوی کو نجات پانے والوں سے مستثنیٰ کیا۔ یہ سب عموم پر دلالت کرتا ہے۔

صحابہ کا اجماع: اور اسی طرح صحابہ کرام کا اس بات پر اجماع ہو چکا ہے کہ ان الفاظ کو عموم کے لیے استعمال کیا جائے۔ اس کی مثال عمر بن خطاب "رضی اللہ عنہ" کا ابو بکر صدیق "رضی اللہ عنہ" سے زکاۃ دینے سے انکار کرنے والوں کے خلاف قتال کے بارے میں احتجاج کرنا ہے۔ عمر "رضی اللہ عنہ" نے کہا: آپ ان سے کیوں لڑیں گے، جبکہ نبی کریم "صلی اللہ علیہ وسلم" نے فرمایا ہے:
**أُمِرْتُ أَنْ أُقَاتِلَ النَّاسَ حَتَّى يَشْهَدُوا أَنْ لاَ إِلَهَ إِلاَّ اللَّهُ وَيُؤْمِنُوا بِي وَبِمَا جِئْتُ بِهِ فَإِذَا فَعَلُوا ذَلِكَ عَصَمُوا مِنِّي دِمَاءَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ إِلاَّ بِحَقِّهَا وَحِسَابُهُمْ عَلَى اللَّهِ** "مجھے حکم دیا گیا ہے کہ میں لوگوں سے لڑوں یہاں تک کہ وہ اس بات کی گواہی دیں کہ اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں اور وہ مجھ پر اور اس چیز پر ایمان لائیں جو میں لے کر آیا ہوں۔ پھر جب وہ ایسا کر لیں گے تو ان کے خون اور مال مجھ سے محفوظ ہو جائیں گے، سوائے اس کے حق کے، اور ان کا حساب اللہ کے ذمہ ہے"۔ "مسلم"۔ صحابہؓ میں سے کسی نے بھی عمر "رضی اللہ عنہ" کے اس استنباط پر انکار نہیں کیا، بلکہ ابو بکر "رضی اللہ عنہ" نے استثناء " **إِلاَّ بِحَقِّهَا** "

کی طرف توجہ دلائی، جو اس بات کی دلیل ہے کہ لفظ جمع کو عموم کے لیے استعمال کیا گیا ہے۔ اسی طرح عثمان بن مظعون "رضی اللہ عنہ" نے جب ایک شاعر کا یہ قول سنا:

"سنو! اللہ کے سوا ہر چیز باطل ہے، اور ہر نعمت یقیناً فنا ہونے والی ہے"

تو انہوں نے کہا: تم جھوٹ بولتے ہو، کیونکہ اہل جنت کی نعمت فنا نہیں ہو گی۔ کسی نے بھی ان کے اس قول پر انکار نہیں کیا۔ اگر لفظ **کل** عموم کے لیے نہ ہوتا، تو یہ بات درست نہ ہوتی۔ اسی طرح ابو بکر "رضی اللہ عنہ" کا انصار سے احتجاج کرنا کہ نبی کریم "صلی اللہ علیہ وسلم" نے فرمایا: **الأئمة من قريش** "امام قریش میں سے ہوں گے"۔ "اس حدیث کو امام احمد نے روایت کیا ہے"۔ تمام صحابہ نے اس احتجاج کو بلا کسی انکار کے درست تسلیم کیا۔ اگر لفظ **الأئمة** "امام" عموم کے لیے نہ ہوتا، تو یہ احتجاج درست نہ ہوتا۔ اسی طرح صحابہ کرامؓ کا اس بات پر اجماع ہے کہ اللہ تعالیٰ کے ان فرامین کو عموم پر محمول کیا جائے: **الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي** "زانیہ اور زانی"، **وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ** "چور مرد اور چور عورت"، **وَمَنْ قُتِلَ مَظْلُومًا** "اور جو شخص مظلوم قتل کیا گیا ہو"، **وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا** "اور جو سود باقی رہ گیا ہے، اسے چھوڑ دو"، **وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ** "اور اپنے آپ کو قتل نہ کرو"، **لَا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَأَنْتُمْ حُرُمٌ** "اور تم حالت احرام میں شکار کو نہ مارو"، اور نبی کریم "صلی اللہ علیہ وسلم" کا یہ فرمان: **لاَ وَصِيَّةَ لِوَارِثٍ** "وارث کے لیے وصیت نہیں ہے"۔ "مسند احمد" **لاَ تُنْكَحُ الْمَرْأَةُ عَلَى عَمَّتِهَا وَلاَ عَلَى خَالَتِهَا** "عورت کو اس کی پھوپھی یا خالہ کے ساتھ نکاح میں نہیں جمع کیا جائے گا"۔ "مسلم" **وَمَنْ أَلْقَى السِّلاَحَ فَهُوَ آمِنٌ** "اور جس نے ہتھیار ڈال دیے، وہ محفوظ ہے"۔ "مسلم" اور

دیگر نصوص کو عموم پر محمول کیا جائے۔ یہ سب اس بات کی تصدیق کرتا ہے کہ ان الفاظ کو اہل زبان نے عموم کے لیے وضع کیا ہے۔

## لفظ سے عموم کو ثابت کرنے کے طریقے

لفظ سے ثابت ہونے والا عموم یا تو لغوی طور پر ثابت ہو گا، جو کہ زبان کے وضع سے حاصل ہوتا ہے، یا عرفی طور پر ثابت ہو گا، جو کہ عرف سے حاصل ہوتا ہے، یعنی اہلِ زبان کے استعمال سے، نہ کہ اصل وضع سے، یا عقلی طور پر ثابت ہو گا، جو کہ استنباط کے ذریعے معلوم ہوتا ہے، نہ کہ محض عقل سے۔ دوسرے الفاظ میں، لفظ کا عموم ہمیں یا تو نقل کے ذریعے حاصل ہو گا، یعنی عربوں نے اس لفظ کو عموم کے لیے وضع کیا ہو یا اسے عموم کے معنی میں استعمال کیا ہو، یا استنباط کے ذریعے حاصل ہو گا، جیسے معرفہ جمع میں استثناء داخل ہونے سے یہ سمجھنا کہ وہ عموم پر دلالت کرتا ہے، کیونکہ نقل سے معلوم ہوا ہے کہ استثناء کسی چیز کو لفظ کے دائرے سے نکالنے کا نام ہے، پس اس سے یہ نتیجہ نکالا گیا کہ معرفہ جمع عموم پر دلالت کرتا ہے۔ لہٰذا، لفظ سے ثابت ہونے والا عموم دو طریقوں سے معلوم ہوتا ہے: نقل کے ذریعے استنباط کے ذریعے اور دونوں کا تعلق عربوں کے وضع سے ہے، پس لفظ سے ثابت ہونے والا عموم درحقیقت پورے کا پورا عربوں کے وضع سے ثابت ہوتا ہے۔

لفظ کے عموم کا جو ثبوت نقل کے ذریعے حاصل ہوتا ہے، وہ یا تو زبان کے وضع سے مستفاد ہوتا ہے یا اہلِ زبان کے استعمال سے۔ لغوی وضع سے حاصل ہونے والے عموم کی دو صورتیں ہیں: بذاتِ خود عام ہو، یعنی کسی قرینہ کا محتاج نہ ہو۔ قرینہ کے ذریعے عام ہو، یعنی زبان کے وضع سے تو عموم پایا جاتا ہو، لیکن اس کے لیے قرینہ درکار ہو۔ جو الفاظ بذاتِ خود عموم رکھتے ہیں، ان کی مزید اقسام یہ ہیں: بعض ہر چیز کے لیے عام ہوتے ہیں، بعض صرف ان کے لیے عام ہوتے ہیں جو عقل رکھنے

والے ہوں، بعض ان کے لیے عام ہوتے ہیں جو بے عقل ہوں، بعض خاص مقامات کے لیے عام ہوتے ہیں، بعض غیر معیّن زمانے کے لیے عام ہوتے ہیں۔ ہر چیز کے لیے عام الفاظ: جیسے **أي** جو ہر چیز پر دلالت کرتی ہے، مثلاً: **أي رجل جاء** ''جو بھی آدمی آیا'' اور **أي ثوب لبسته** ''جو بھی کپڑا تم نے پہنا''، اسی طرح **كل ، جميع ، الذين ، اللاتي** اور ان جیسے الفاظ۔ اسی میں **سائر** بھی شامل ہے، اگر یہ **سور المدينة** ''شہر کی دیوار'' سے ماخوذ ہو، کیونکہ وہ سب کو گھیرے ہوتی ہے، نہ کہ **السؤر** ''بچا ہوا حصہ'' سے ماخوذ ہو۔ **أي** کا عموم مخصوص شرطوں کے ساتھ ہوتا ہے: یہ تب ہی عام ہو گا جب استفہامی یا شرطیہ ہو۔ لیکن اگر موصولہ ہو، جیسے: **مررت بأيهم قام** ''میں اس سے گزرا جو بھی کھڑا ہوا''، یا موصوفہ ہو، جیسے: **مررت برجل أي رجل** ''میں ایک ایسے آدمی سے گزرا جو مکمل آدمی تھا''، یا حال کے طور پر آئے، جیسے: **مررت بزيد أي رجل** ''میں زید سے ملا، ایک مکمل آدمی''، یا منادی ہو، جیسے: **يا أيها الرجل** ، تو پھر اس میں عموم نہیں ہو گا۔ جو صرف عقل والوں کے لیے عام ہوتا ہے: جیسے **من** ، جو صحیح قول کے مطابق مردوں اور عورتوں، آزادوں اور غلاموں سب کو شامل کرتی ہے، مگر شرط یہ ہے کہ یہ شرطیہ یا استفہامی ہو۔ لیکن اگر یہ نکرہ موصوفہ ہو، جیسے: **مررت بمن معجب لك** ''میں ایسے شخص سے ملا جو تمہیں پسند ہے''، یا موصولہ ہو، جیسے: **مررت بمن قام** ''میں اس سے ملا جو کھڑا ہوا''، تو یہ عام نہیں ہو گی۔ جو بے عقل چیزوں کے لیے عام ہوتا ہے: جیسے **ما** ، مثلاً: **اشتر ما رأيت** ''جو کچھ تم نے دیکھا، خرید لو''، لیکن اس میں غلام اور باندیاں شامل نہیں ہوتے۔ اگر **ما** نکرہ موصوفہ ہو، جیسے: **مررت بما معجب لك** ''میں ایسی چیز سے ملا جو تمہیں پسند ہے''، یا موصوفہ ہو، جیسے: **ما أحسن زيداً** ''زید کی کیا ہی خوبصورتی ہے''، تو یہ عام نہیں ہو گی۔ جو مقامات کے لیے عام ہوتا ہے: جیسے **أين** اور **حيث** ،

مثلاً: **أين تجلس أجلس** ''جہاں تم بیٹھو گے، میں بھی وہیں بیٹھوں گا'' اور **حيث تجلس أجلس** ''جہاں تم بیٹھو، میں بھی بیٹھوں گا''۔ جو غیر معیّن زمانے کے لیے عام ہو تا ہے: جیسے **متى** ،مثلاً: **متى تجلس أجلس** ''جب بھی تم بیٹھو گے، میں بیٹھوں گا''۔

یہ تمام الفاظ اپنی ذات میں عموم پر دلالت کرتے ہیں، کیونکہ ان کا یہ مفہوم زبان کے وضع سے ثابت ہے۔ لیکن بعض الفاظ کا عموم قرینہ سے ثابت ہو تا ہے، اور یہ قرینہ یا تو اثبات میں ہو تا ہے یا نفی میں۔ اثبات میں عموم کی قرائن: **أل** ''تعریف کا الف لام'' اضافت ''یعنی کسی چیز کو کسی چیز کی طرف نسبت دینا'' یہ دونوں جب جمع پر داخل ہوں، جیسے **العبيد** ''غلام'' اور **عبيدي** ''میرے غلام''، یا اسمِ جنس پر داخل ہوں، جیسے: **وَلَا تَقْرَبُوا الزِّنَى** ''اور زنا کے قریب نہ جاؤ'' **فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ** ''پس انہیں ڈرنا چاہیے جو اس کے حکم کی مخالفت کرتے ہیں'' یہ دونوں صورتیں عموم پر دلالت کرتی ہیں، کیونکہ **أل** جس لفظ میں داخل ہو، اس کے تمام افراد کو شامل کر لیتی ہے، اور جب **أل** جمع پر داخل ہو، تو یہ تمام جمعوں کو شامل کرتی ہے، اسی طرح اضافت بھی یہی کام کرتی ہے۔ نفی میں عموم کی قرینہ: نکرہ کا نفی کے سیاق میں آنا نکرہ اگر براہِ راست نفی کے ساتھ آئے، جیسے: **ما أحد قائم** ''کوئی بھی کھڑا نہیں'' یا کسی عامل کے ذریعے نفی میں آئے، جیسے: **ما قام أحد** ''کوئی بھی کھڑا نہیں ہوا'' یہ عموم پر دلالت کرے گا، خواہ نفی کے لیے **ما ، لم ، لن ، ليس** یا کوئی اور کلمہ استعمال کیا جائے۔ متعدی فعل جب نفی میں آئے جیسے **والله لا آكل** ''اللہ کی قسم! میں نہیں کھاؤں گا'' اس میں عموم پایا جاتا ہے، یعنی کوئی بھی چیز کھانے میں شامل ہو گی، سوائے اس کے کہ کوئی خاص چیز کی تخصیص کی جائے، کیونکہ یہاں فعل **أكل** ''کھانا'' متعدی ہے اور منفی ہے، اس لیے یہ تمام کھانے والی چیزوں کو شامل کرلے گا، جب تک کسی خاص قسم کو مستثنیٰ نہ کیا جائے۔

عرف کے ذریعے ثابت ہونے والا عموم: یہ وہ عموم ہوتا ہے جو عوام کے استعمال سے معلوم ہوتا ہے، جیسے: **حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ** "تم پر تمہاری مائیں حرام کی گئی ہیں" یہاں عرف میں یہ مفہوم لیا جاتا ہے کہ اس سے مراد صرف نکاح کی حرمت نہیں، بلکہ ہر قسم کے جنسی تعلقات کی حرمت ہے، کیونکہ خواتین سے اصل مقصود یہی ہوتا ہے، نہ کہ محض خادمہ کے طور پر استعمال۔ **حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ** "تم پر مردار حرام ہے" یہاں عرف کے مطابق اس سے مراد مردار کھانے کی حرمت ہے، یعنی اس کا کھانا منع ہے، اور یہی اس کا عرفی مفہوم ہے۔

- استنباط سے ثابت ہونے والا عموم: یہ وہ عموم ہوتا ہے جو کسی دلیل سے استنباط کے ذریعے حاصل ہوتا ہے۔ اس کی علامت یہ ہے کہ حکم کسی وصف پر مرتب ہو اور اس کے ساتھ **فاء تعقیب** اور **فاء تسبیب** ہو، جیسے: **وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا** "چور مرد ہو یا چور عورت، تو ان کے ہاتھ کاٹ دو" یہاں **فاء** تعقیب اور تسبیب کے لیے ہے، اور چوری پر سزا کو مرتب کیا گیا ہے، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ ہر چور پر یہ حکم عام ہے۔ اسی طرح جیسے کہا جاتا ہے: **حرمت الخمر للإسكار** "شراب حرام ہے، کیونکہ یہ نشہ آور ہے"، یعنی نشہ آوری کی وجہ سے حرمت ثابت کی گئی، اور یہ حکم ہر نشہ آور چیز پر عام ہوگا۔

## اعتبار لفظ کے عموم کا ہوگا، سبب کے خاص ہونے کا نہیں!

جب کوئی حکم کسی خاص سبب یا واقعہ کے تناظر میں نازل ہو، مثلاً کسی واقعہ کے بارے میں یا کسی سوال کے جواب میں، تو وہ حکم عام ہوتا ہے نہ کہ صرف اس واقعہ یا سائل تک محدود۔ اگرچہ حکم کسی خاص واقعہ کے تناظر میں نازل ہوا ہو، لیکن اگر اس کی تعبیر عام الفاظ میں ہو، تو وہ حکم عام ہوگا اور صرف اس واقعہ تک محدود نہیں ہوگا۔ مثال کے طور پر، حضور نبی کریم ﷺ نے حضرت

میمونہ کی ایک مردہ بکری کو دیکھا تو فرمایا: "جس کھال کو بھی دباغت "ٹیننگ" دے دی جائے، وہ پاک ہو جاتی ہے۔" "مسلم، احمد"۔ یہ حکم صرف حضرت میمونہ کی بکری تک محدود نہیں، بلکہ ہر کھال کے لیے عام ہے، کیونکہ خطاب عام الفاظ میں ہے۔ اسی طرح چوری کی آیت "سورہ المائدہ" مجن "ایک خاص قسم کی ڈھال" کی چوری کے واقعہ کے تناظر میں نازل ہوئی، یا صفوان کے رداء کی چوری کے بارے میں۔ اسی طرح ظہار "بیوی کو ماں کہنے" کی آیت سلمہ بن صخر کے واقعہ کے بارے میں، اور لعان کی آیت ہلال بن امیہ کے واقعہ کے بارے میں نازل ہوئی۔ ان تمام آیات میں اصل توجہ خاص واقعات پر نہیں، بلکہ عام حکم پر ہے۔ صحابہ کرامؓ نے بھی ان آیات کے احکام کو عام سمجھا اور اس پر کوئی اختلاف نہیں کیا، جو اس بات کی دلیل ہے کہ خاص سبب، حکم کے عموم کو ختم نہیں کرتا۔ اگر خطاب کسی سوال کے جواب میں ہو: اگر سوال عام ہو، تو جواب بھی عام ہو گا۔ جیسا کہ حضور نبی کریم ﷺ سے کھجور کے تازہ پھل "رطب" کو خشک کھجور "تمر" کے بدلے بیچنے کے بارے میں پوچھا گیا تو آپ ﷺ نے فرمایا: "کیا یہ سوکھنے پر کم ہو جاتا ہے؟ صحابہ نے کہا: ہاں۔ آپ ﷺ نے فرمایا: "پھر ایسا نہ کرو۔" (مسند احمد)۔ اسی طرح آپ ﷺ سے سمندر کے پانی کے بارے میں پوچھا گیا: "ہم سمندر میں سفر کرتے ہیں اور تھوڑا سا پانی ساتھ لے جاتے ہیں۔ اگر ہم اس سے وضو کریں تو پیاسے رہ جائیں گے۔ کیا ہم سمندر کے پانی سے وضو کر سکتے ہیں؟ آپ ﷺ نے فرمایا: "سمندر کا پانی پاک ہے اور اس کا مردہ حلال ہے۔" "احمد، ابو داؤد"۔ ان مثالوں میں سوال عام تھا اور جواب بھی عام تھا، اس لیے خطاب عام ہے۔ اگر جواب سوال سے زیادہ عام ہو اور اس کا تعلق سوال سے الگ ہو، تو بھی جواب عام ہو گا۔ جیسا کہ حضرت ابو سعید خدریؓ سے مروی ہے کہ آپ ﷺ سے بئر بضاعہ کے پانی کے بارے میں پوچھا گیا، جو ایک ایسا کنواں تھا جس میں حیض کے کپڑے، کتوں کے مردہ جسم اور گندگی ڈالی جاتی تھی۔ آپ ﷺ نے

فرمایا: "پانی پاک ہے، اسے کوئی چیز ناپاک نہیں کرتی۔" (ترمذی)۔ یہاں سوال ایک خاص کنوئیں کے بارے میں تھا، لیکن جواب عام تھا، اس لیے خطاب عام ہے اور سوال کی خصوصیت کوئی معنی نہیں رکھتی۔ اعتبار لفظ کے عموم کا ہو گا، نہ کہ سبب کی خصوصیت سے۔ اگرچہ حکم کسی خاص واقعہ یا سوال کے تناظر میں نازل ہو، لیکن اگر اس کی تعبیر عام ہو، تو وہ حکم عام ہو گا اور صرف اس واقعہ یا سوال تک محدود نہیں ہو گا۔"

جواب کا سوال سے مطابقت رکھنا یا نہ رکھنا، عموم کے بحث سے تعلق نہیں رکھتا۔ جواب کبھی تو سوال کے مطابق ہو سکتا ہے، یعنی سوال سے زیادہ نہ ہو، اور کبھی پھر سوال سے مطابقت نہ رکھتا ہو گا اور جواب میں سوال سے زیادہ بات شامل ہو گی۔ اصل بات یہ نہیں کہ جواب سوال کے بالکل مطابق ہو، بلکہ یہ جائز ہے کہ جواب سوال کے مطابق ہو، اور یہ بھی جائز ہے کہ جواب سوال سے زیادہ ہو۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ جب حضور نبی کریم ﷺ سے سمندر کے پانی سے وضو کرنے کے بارے میں پوچھا گیا، تو آپ ﷺ نے فرمایا: **هُوَ الطَّهُورُ مَاؤُهُ الْحِلُّ مَيْتَتُهُ** "سمندر کا پانی پاک ہے اور اس کا مردہ حلال ہے۔" (مسند احمد)۔ یہاں آپ ﷺ نے مردہ حیات "میتہ" کے حلال ہونے کا ذکر بھی فرمایا، حالانکہ اس کے بارے میں سوال نہیں کیا گیا تھا۔ جواب میں سوال سے زیادہ بات کا اضافہ شرعی نصوص میں جائز اور واقع ہوا ہے۔ لہٰذا، جواب کو صرف سوال تک محدود رکھنا ضروری نہیں، نہ ہی یہ اصل ہے، اور نہ ہی اس کا عموم کے بحث سے کوئی تعلق ہے۔ امام بخاریؒ نے ایک باب قائم کیا ہے جس کا عنوان ہے: **باب من أجاب السائل بأكثر مما سأله** "باب: جب کوئی سائل کو اس کے سوال سے زیادہ جواب دے۔" اور اس میں حضرت ابن عمرؓ کی حدیث ذکر کی ہے کہ **أَنَّ رَجُلاً سَأَلَ النبي ﷺ مَا يَلْبَسُ**

**الْمُحْرِمُ؟ فَقَالَ: لاَ يَلْبَسُ الْقَمِيصَ، وَلاَ الْعِمَامَةَ، وَلاَ السَّرَاوِيلَ، وَلاَ الْبُرْنُسَ، وَلاَ ثَوْبًا مَسَّهُ الْوَرْسُ أَوِ الزَّعْفَرَانُ، فَإِنْ لَمْ يَجِدِ النَّعْلَيْنِ فَلْيَلْبَسِ الْخُفَّيْنِ، وَلْيَقْطَعْهُمَا حَتَّى يَكُونَا تَحْتَ الْكَعْبَيْنِ** ایک شخص نے حضور نبی کریم ﷺ سے پوچھا: "محرم "احرام کی حالت میں" کیا پہن سکتا ہے؟ آپ ﷺ نے فرمایا: "وہ قمیص نہیں پہن سکتا، نہ عمامہ، نہ پاجامہ، نہ برنس "ایک قسم کی ٹوپی"، نہ وہ کپڑا جو ورس یا زعفران سے رنگا گیا ہو۔ اگر اسے جوتے نہ مل سکیں، تو وہ موزے پہن سکتا ہے، لیکن انہیں ٹخنوں سے نیچے کاٹ لے۔" گویا سائل نے اختیاری حالت کے بارے میں پوچھا، لیکن آپ ﷺ نے اس کے جواب میں اضطرار کی حالت کا بھی ذکر فرمادیا، جو سوال سے غیر متعلق نہیں تھا، کیونکہ سفر کی حالت میں ایسا ہونا فطری ہے۔ لہٰذا، سوال کے جواب میں عموم کے لیے یہ ضروری نہیں کہ جواب سوال کے بالکل مطابق ہو۔ جواب کی سوال سے مطابقت کا تعلق عموم کے بحث سے نہیں ہے، اس لیے اسے اس باب میں شامل نہیں کیا جاتا۔"

## لفظ کا عموم، سبب کی خصوصیت میں ہوتا ہے۔

یہ عموم واقعہ یا سوال کے موضوع تک ہوتا ہے، نہ کہ ہر چیز میں عام ہوتا ہے۔

واقعات اور سوالات کے جوابات میں عام خطاب صرف اسی موضوع کے بارے میں ہوتا ہے جو سوال یا واقعہ میں زیر بحث ہو، نہ کہ ہر چیز کے بارے میں۔ یعنی یہ عام ہوتا ہے اُس خاص موضوع کے لیے جو اُس واقعہ یا سوال میں زیر بحث ہو۔ مثال کے طور پر، میمونہ کی بکری کے واقعہ میں جواب مردار کے چمڑے کے بارے میں تھا، لہٰذا یہ حکم میمونہ کی بکری اور دیگر تمام مردار کے چمڑوں پر لاگو ہوگا، لیکن صرف اُسی موضوع کے اندر، یعنی مردار کے چمڑے کے بارے میں۔ اسی طرح، مجن "ایک قسم کا ہل" یا صفوان کے رداء کے واقعہ میں جواب چوری کے بارے میں تھا، لہٰذا

یہ حکم مجن کی چوری اور دیگر تمام چوریوں پر لاگو ہو گا، لیکن صرف اُسی موضوع کے اندر، یعنی چوری کے بارے میں۔ اسی طرح، سلمہ بن صخر کے واقعہ میں جواب ظہار "ایک قسم کا طلاق" کے بارے میں تھا، لہٰذا یہ حکم سلمہ بن صخر اور دیگر تمام لوگوں پر لاگو ہو گا، لہٰذا یہ حکم سلمہ بن صخر اور دیگر تمام لوگوں پر لاگو ہو گا، لیکن صرف اُسی موضوع کے اندر، یعنی ظہار کے بارے میں۔ لہٰذا، عموم صرف اُس موضوع کے اندر ہوتا ہے جو واقعہ یا سوال میں زیرِ بحث ہو، نہ کہ دیگر موضوعات کے بارے میں۔ اسی طرح سوال کے جواب میں بھی یہی اصول لاگو ہوتا ہے۔ مثال کے طور پر، بئرِ بضاعہ کے واقعہ میں رسول اللہ ﷺ سے پوچھا گیا کہ بئرِ بضاعہ کے پانی سے طہارت حاصل کی جاسکتی ہے یا نہیں؟ تو جواب پانی سے طہارت کے بارے میں تھا، لہٰذا یہ حکم بئرِ بضاعہ اور دیگر تمام پانیوں پر لاگو ہو گا، لیکن صرف اُسی موضوع کے اندر، یعنی طہارت کے بارے میں۔ کیونکہ سوال کا موضوع طہارت تھا، نہ کہ صرف بئرِ بضاعہ۔ اگرچہ سوال وضو کے بارے میں تھا، لیکن مقصود وضو کی کیفیت نہیں تھی، بلکہ طہارت کے لیے پانی کے استعمال کے بارے میں تھا۔ لہٰذا، جواب عام تھا کہ تمام پانیوں سے طہارت حاصل کی جاسکتی ہے، لیکن صرف اُسی موضوع کے اندر، یعنی طہارت کے بارے میں، نہ کہ ہر چیز کے بارے میں۔ اسی طرح، سمندر کے پانی کے بارے میں سوال بھی طہارت کے بارے میں تھا۔ اگرچہ سوال وضو کے بارے میں تھا، لیکن مقصود وضو کی کیفیت نہیں تھی، بلکہ طہارت کے لیے پانی کے استعمال کے بارے میں تھا۔ لہٰذا، جواب عام تھا کہ سمندر کا پانی طہارت کے لیے استعمال کیا جاسکتا ہے، لیکن صرف اُسی موضوع کے اندر، یعنی طہارت کے بارے میں، نہ کہ ہر چیز کے بارے میں۔ لہٰذا، عموم صرف اُس موضوع کے اندر ہوتا ہے جو واقعہ یا سوال میں زیرِ بحث ہو، نہ کہ دیگر موضوعات کے بارے میں۔ یہ اصول اس بات کو واضح کرتا ہے کہ "عبرت عمومِ لفظ سے ہوتی ہے، نہ کہ خصوصِ سبب سے" کا قاعدہ صرف اُس

موضوع کے اندر لاگو ہوتا ہے جو واقعہ یا سوال میں زیرِ بحث ہو، نہ کہ دیگر موضوعات کے بارے میں۔ مثال کے طور پر، رسول اللہ ﷺ سے مختلف الجنس چیزوں میں سود کے بارے میں پوچھا گیا تو آپ ﷺ نے فرمایا: **لَا رِباً إِلاَّ فِي النَّسِيئَةِ** "سود صرف نسیئہ "ادھار" میں ہوتا ہے۔" (بخاری) یہ جواب خاص اُس موضوع کے بارے میں تھا جو سوال میں زیرِ بحث تھا، یعنی مختلف الجنس چیزوں میں سود، نہ کہ ہر قسم کے سود کے بارے میں۔ کیونکہ سود متحد الجنس چیزوں میں بھی ہو سکتا ہے، خواہ وہ نقد ہو یا ادھار۔ اسی طرح، ابو بکرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ **لَمَّا بَلَغَ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ أَنَّ أَهْلَ فَارِسَ قَدْ مَلَّكُوا عَلَيْهِمْ بِنْتَ كِسْرَى قَالَ: لَنْ يُفْلِحَ قَوْمٌ وَلَّوْا أَمْرَهُمُ امْرَأَةً** جب رسول اللہ ﷺ کو یہ خبر پہنچی کہ فارس کے لوگوں نے کسریٰ کی بیٹی کو اپنا حکمران بنا لیا ہے، تو آپ ﷺ نے فرمایا: "وہ قوم کبھی فلاح نہیں پائے گی جس نے اپنے معاملات ایک عورت کے حوالے کر دیے۔" (بخاری) یہ جواب خاص اُس موضوع کے بارے میں تھا جو زیرِ بحث تھا، یعنی حکمرانی کا معاملہ، نہ کہ ہر قسم کی ولایت کے بارے میں۔ کیونکہ ولایت حکمرانی، وصایت، یا قضاء جیسے مختلف معاملات میں ہو سکتی ہے۔ لہٰذا، یہ حدیث صرف حکمرانی کے معاملے میں ہے، نہ کہ ہر قسم کی ولایت کے بارے میں۔ لہٰذا، عمومِ لفظ کا تعلق صرف اُس موضوع سے ہوتا ہے جو واقعہ یا سوال میں زیرِ بحث ہو، نہ کہ ہر چیز کے بارے میں۔"

## رسول اللہ ﷺ کو خطاب دراصل امت کے لیے ہوتا ہے۔

اگرچہ رسول اللہ ﷺ کا خطاب آپ ﷺ کی طرف ہوتا ہے اور آپ ﷺ اس کے مخاطب ہوتے ہیں، لیکن یہ خطاب آپ ﷺ کو بطور رسول مخاطب کرتا ہے، نہ کہ صرف بطور شخص۔ لہٰذا، یہ خطاب درحقیقت پوری امت کے لیے ہوتا ہے اور عام ہوتا ہے۔ جیسے کہ اگر کسی ریاست

کے صدر کو خطاب کیا جائے، تو وہ خطاب پوری ریاست کے لیے ہوتا ہے، یا اگر کسی صوبے کے گورنر کو خطاب کیا جائے، تو وہ خطاب پورے صوبے کے لیے ہوتا ہے۔ مخاطب کی صفت "یعنی رسول ہونا" خطاب کو عام بناتی ہے، نہ کہ خاص۔ البتہ اگر خطاب کسی خاص شخص کی طرف ہو، تو وہ خطاب صرف اسی شخص کے لیے خاص ہوتا ہے۔ اسی لیے رسول اللہ ﷺ کو بعض اوقات جمع کے صیغے میں خطاب کیا گیا ہے، جیسا کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: **يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ** "اے نبی! جب تم عورتوں کو طلاق دو۔۔۔" "سورہ الطلاق: 1"۔ یہاں **طلَّقْتُم** "تم نے طلاق دی" جمع کے صیغے میں ہے، نہ کہ **طلقت** "تو نے طلاق دی" واحد کے صیغے میں۔ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ یہ خطاب پوری امت کے لیے ہے۔ اسی طرح، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: **فَلَمَّا قَضَى زَيْدٌ مِنْهَا وَطَرًا زَوَّجْنَاكَهَا لِكَيْ لَا يَكُونَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ حَرَجٌ فِي أَزْوَاجِ أَدْعِيَائِهِمْ** "پھر جب زید نے اس "زینب" سے اپنی حاجت پوری کر لی، تو ہم نے آپ ﷺ سے اس کا نکاح کر دیا، تاکہ مومنوں پر اپنے منہ بولے بیٹوں کی بیویوں سے نکاح کرنے میں کوئی حرج نہ رہے۔" "سورہ الاحزاب: 37"۔ اس سے بھی واضح ہوتا ہے کہ رسول اللہ ﷺ کو دیا گیا خطاب در حقیقت پوری امت کے لیے ہے۔ اس کی مزید دلیل یہ ہے کہ جو خطاب خاص طور پر رسول اللہ ﷺ کے لیے تھا، اسے واضح طور پر بیان کر دیا گیا ہے۔ جیسا کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: **وَامْرَأَةً مُؤْمِنَةً إِنْ وَهَبَتْ نَفْسَهَا لِلنَّبِيِّ إلى قوله: خَالِصَةً لَكَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ** "اور اگر کوئی مومن عورت اپنے آپ کو نبی ﷺ کے لیے ہبہ کر دے۔۔۔ یہ خاص طور پر آپ ﷺ کے لیے ہے، دیگر مومنوں کے لیے نہیں۔" "سورہ الاحزاب: 50"۔ اسی طرح اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: **وَمِنَ اللَّيْلِ فَتَهَجَّدْ بِهِ نَافِلَةً لَكَ** "اور رات کے کچھ حصے میں تہجد پڑھا کرو، یہ آپ ﷺ کے لیے اضافی عبادت ہے۔" "سورہ الاسراء: 79"۔ اگر

رسول اللہ ﷺ کو دیا گیا خطاب صرف آپ ﷺ کے لیے خاص ہوتا، تو پھر ان آیات میں اس تخصیص کی وضاحت کی ضرورت نہ ہوتی۔ لہٰذا، رسول اللہ ﷺ کا خطاب اگرچہ آپ ﷺ کی طرف ہوتا ہے، لیکن یہ درحقیقت پوری امت کے لیے ہوتا ہے، جب تک کہ اسے خاص طور پر آپ ﷺ کے لیے مخصوص نہ کر دیا جائے۔"

## "نبی ﷺ کا کسی ایک فرد کو خطاب کرنا درحقیقت پوری امت کے لیے ہوتا ہے۔

رسول اللہ ﷺ کا ہر وہ خطاب جو آپ ﷺ نے اپنی امت کے کسی ایک فرد کو مخاطب کرتے ہوئے فرمایا، وہ درحقیقت پوری امت کے لیے ہوتا ہے، اور یہ عام ہوتا ہے، جب تک کہ کوئی ایسی دلیل نہ ہو جو اسے صرف اسی فرد کے لیے خاص کر دے۔ اس کی دلیل اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے: **وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِلنَّاسِ** "اور ہم نے آپ ﷺ کو تمام لوگوں کے لیے رسول بنا کر بھیجا ہے۔" "سورہ سبأ: 28"۔ اسی طرح حضرت جابرؓ کی روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے: **وَبُعِثْتُ إِلَى النَّاسِ كَافَّةً** "مجھے تمام لوگوں کے لیے بھیجا گیا ہے۔" "نسائی"۔ نیز حضرت ابوذرؓ کی روایت ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: .. **وَبُعِثْتُ إِلَى الأَحْمَرِ وَالأَسْوَدِ** "مجھے سرخ وسیاہ "یعنی تمام انسانوں" کے لیے بھیجا گیا ہے۔" (مسند احمد)۔

صحابہ کرامؓ کا اس بات پر اجماع تھا کہ وہ مختلف واقعات کے احکام میں رسول اللہ ﷺ کے ان فیصلوں کی طرف رجوع کرتے تھے جو آپ ﷺ نے امت کے کسی ایک فرد کے معاملے میں فرمائے تھے۔ مثال کے طور پر، زنا کی حد کے معاملے میں وہ ماعز کے واقعہ کی طرف رجوع کرتے تھے۔ مفوضہ "وہ عورت جس کا نکاح اس کی اجازت کے بغیر کر دیا جائے" کے معاملے میں وہ بروع بنت واشق کے واقعہ کی طرف رجوع کرتے تھے۔ نیز مجوس پر جزیہ کے معاملے میں وہ رسول اللہ ﷺ کے اس فیصلے کی طرف رجوع کرتے تھے جو آپ ﷺ نے ہجر کے مجوس پر جزیہ لگانے

کے بارے میں فرمایا تھا۔ اسی طرح، اگر کوئی خطاب کسی خاص فرد کے لیے ہوتا، تو رسول اللہ ﷺ اس کی وضاحت فرمادیتے تھے۔ مثال کے طور پر، آپ ﷺ نے ابوبردہؓ سے فرمایا: **ضَحِّ بِهَا وَلاَ تَصْلُحُ لِغَيْرِكَ** "تم جذعہ "ایک سالہ بکری" کی قربانی کرسکتے ہو، لیکن یہ دوسروں کے لیے جائز نہیں۔" (مسلم)۔ اسی طرح، آپ ﷺ نے ابو بکرہؓ سے فرمایا، جب وہ دوڑتے ہوئے صف میں داخل ہوئے: **زَادَكَ اللَّهُ حِرْصاً وَلاَ تَعُدْ** "اللہ تمہاری حرص "کوشش" میں اضافہ فرمائے، لیکن ایسا دوبارہ نہ کرنا۔" (بخاری)۔ نیز آپ ﷺ نے خزیمہؓ کی شہادت کو تنہا قبول فرمایا، جیسا کہ بخاری میں مروی ہے۔ اگر یہ خطاب پوری امت کے لیے عام نہ ہوتا، تو پھر اس تخصیص کی وضاحت کی ضرورت نہ ہوتی۔ لہٰذا، رسول اللہ ﷺ کا کسی ایک فرد کو خطاب کرنا درحقیقت پوری امت کے لیے ہوتا ہے، جب تک کہ اسے خاص طور پر اسی فرد کے لیے مخصوص نہ کر دیا جائے۔"

رسول اللہ ﷺ کی زبان مبارک سے وارد ہونے والے خطاب کے بارے میں

## رسول اللہ ﷺ عام خطابات میں شامل ہوتے ہیں

قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ کے خطابات جیسے: **يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُو** "اے ایمان والو!" **يَا أَيُّهَا النَّاس** "اے لوگو!" **يَا عِبَادِ فَاتَّقُونِ** "اے میرے بندو! مجھ سے ڈرو" ان تمام خطابات میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بھی شامل ہوتے ہیں۔ ہر وہ خطاب جو عام ہو اور جس میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو ابتدا میں امت کے ساتھ کسی خاص حکم کا مخاطب نہ بنایا گیا ہو، جیسے یہ آیات، تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم بھی اس میں شامل ہیں۔ کیونکہ یہ الفاظ ہر انسان، ہر مومن، اور ہر بندے کے لیے عام ہیں۔ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تمام انسانوں، مومنوں، اور بندوں کے سردار ہیں۔ نبوت کا درجہ آپ کو ان عام ناموں سے خارج نہیں کرتا، لہٰذا یہ آپ کو ان عام

خطابات سے بھی خارج نہیں کرتا۔ اس کی ایک دلیل یہ ہے کہ جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم صحابہ کو کوئی حکم دیتے اور خود اس پر عمل نہ کرتے، تو صحابہ آپ سے پوچھتے:**ما بالك لم تفعله؟** "آپ نے ایسا کیوں نہیں کیا؟" اگر وہ یہ نہ سمجھتے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم بھی اس حکم میں شامل ہیں، تو وہ آپ سے یہ سوال نہ کرتے۔ مثال کے طور پر، یہ روایت ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے صحابہ کو حج کو عمرہ میں تبدیل کرنے "فسخ حج" کا حکم دیا، لیکن آپ خود اس پر عمل نہیں کیا۔ صحابہ نے آپ سے پوچھا: **أمرتنا بالفسخ ولم تفسخ** "آپ نے ہمیں فسخ حج کا حکم دیا، لیکن آپ نے خود ایسا کیوں نہیں کیا؟" آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے اس فہم کو رد نہیں کیا کہ آپ بھی اس حکم میں شامل ہیں، بلکہ آپ نے معذرت کرتے ہوئے فرمایا: **إِنِّي قَلَّدْتُ هَدْياً** "میں نے ہدی "قربانی کا جانور" باندھ رکھا ہے۔" یہ روایت امام آمدی نے **الاحکام** میں ذکر کی ہے۔" ایک اور روایت میں ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: **لَوِ اسْتَقْبَلْتُ مِنْ أَمْرِي مَا اسْتَدْبَرْتُ، لَمْ أَسُقِ الْهَدْيَ، وَلَجَعَلْتُهَا عُمْرَةً** "اگر مجھے پہلے سے معلوم ہوتا "کہ ایسا ہوگا"، تو میں ہدی نہ باندھتا اور اسے عمرہ بنا لیتا۔" "اسے امام احمد نے روایت کیا ہے۔"

یہ درست ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو کچھ خاص احکام دیے گئے تھے جن میں امت شریک نہیں تھی، جیسے: فجر، چاشت، اور عید الاضحی کی دو رکعتیں "واجب ہونا" آپ پر زکوٰۃ حرام ہونا آپ کے لیے بغیر ولی، مہر، اور گواہوں کے نکاح کی اجازت اور دیگر خصوصیات۔ لیکن یہ چیزیں اس بات کی دلیل نہیں ہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم تکلیفی احکام "یعنی عام احکام" میں امت سے الگ تھے۔ نیز یہ آپ کو عام خطابات سے خارج نہیں کرتیں۔ کیا آپ نہیں دیکھتے کہ حائضہ، مریض، مسافر، اور عورت، ہر ایک کے لیے کچھ خاص احکام ہیں جو دوسروں پر لاگو نہیں

ہوتے، لیکن اس کے باوجود وہ عام خطابات سے خارج نہیں ہوتے۔ اسی طرح رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا کچھ خاص احکام میں شامل ہونا، آپ کو عام خطابات سے خارج نہیں کرتا۔

## خصوص کا بیان

خصوص اور تخصیص ایک ہی معنی رکھتے ہیں۔ تخصیص کا مطلب ہے کہ لفظ کے عام مفہوم میں سے کچھ چیزوں کو خارج کرنا۔ یہ صرف اسی خطاب میں ہوتا ہے جس میں عموم "عام ہونے" کا تصور پایا جاتا ہو، یعنی عام خطابات میں۔ اسی لیے اسے **تخصيص العموم** کہا جاتا ہے۔ اور تخصیص اس خطاب میں نہیں ہوتی جس میں عموم کا تصور ہی نہ ہو۔ مثال کے طور پر، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے: **ضَحِّ بِهَا وَلاَ تَصْلُحُ لِغَيْرِكَ** "تم اسے قربان کر دو، اور یہ قربانی کسی اور کے لیے درست نہیں ہو گی" "صحیح مسلم"، اس میں تخصیص کا تصور نہیں ہے۔ کیونکہ تخصیص لفظ کو عموم کے دائرے سے نکال کر خصوصیت کی طرف موڑنے کا نام ہے، اور جس لفظ میں عموم ہی نہ ہو، اس میں یہ تصور ممکن نہیں۔ تخصیص کے جواز کی دلیل یہ ہے کہ یہ عموم پر مبنی احکام میں واقع ہوئی ہے۔ مثال کے طور پر: اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے کہ: **فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ ﴾** "مشرکوں کو قتل کرو"، لیکن اس سے اہل ذمہ "معاہدہ کرنے والے غیر مسلم" کو خارج کر دیا گیا۔ اسی طرح اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے کہ: **وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا** "چور مرد اور چور عورت کے ہاتھ کاٹ دو"، لیکن اس سے وہ چور خارج ہیں جنہوں نے نصاب سے کم چوری کی ہو یا جس چیز کو محفوظ جگہ سے نہ چرایا گیا ہو۔ ایک اور جگہ اللہ تعالیٰ کا فرمان: **الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ** "زانیہ اور زانی کو سو کوڑے مارو"، لیکن اس سے شادی شدہ زانی کو خارج کر دیا گیا، کیونکہ اسے رجم "سنگساری" کی سزا دی جاتی ہے۔ اسی طرح اللہ تعالیٰ کا فرمان: **يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنْثَيَيْنِ** "اللہ تمہیں

تمہاری اولاد کے بارے میں وصیت کرتا ہے کہ مرد کا حصہ دو عورتوں کے برابر ہے"، لیکن اس سے کافر اور قاتل کو خارج کر دیا گیا۔ اسی طرح بہت سے دیگر نصوص ہیں جو عام ہیں، لیکن انہیں خاص حالات یا افراد کے لیے مخصوص کر دیا گیا ہے۔ یہ اس بات کی دلیل ہے کہ تخصیص جائز ہے اور یہ کتاب و سنت میں واقع ہوئی ہے

## عموم کو مخصوص کرنے کی دلائل

عموم کو مخصوص کرنے والی دلیل یا تو متصل ہوتی ہے یا منفصل۔ متصل وہ دلیل ہے جو اپنے آپ میں مستقل نہ ہو، بلکہ عام لفظ سے متعلق ہو جو بیان کیا گیا ہو۔ جبکہ منفصل دلیل اس کے برعکس ہوتی ہے، یعنی وہ دلیل جو اپنے آپ میں مستقل ہو۔ یعنی عموم کو مخصوص کرنے والی دلیل یا تو عام لفظ کے ساتھ متصل ہوتی ہے، جیسے استثناء، اور اسے **تخصيص متصل** کہا جاتا ہے۔ یا پھر یہ دلیل عام لفظ سے الگ ہوتی ہے، جیسے غیر محصن زانی کے لیے کوڑوں کی سزا کو محصن زانی کے لیے رجم کی سزا سے مخصوص کرنا۔ تخصیص متصل کی چار اقسام ہیں: استثناء، شرط، صفت، اور غایت

## استثناء کے ذریعے تخصیص کرنے کا بیان

تخصیص بالاستثناء سے مراد ہے کہ **إلا** یا اس کی ہم معنی الفاظ کے بعد والے لفظ کو اس سے پہلے والے عام لفظ سے خارج کرنا۔ استثناء کے الفاظ یہ ہیں: **إلا ، غير ، سوى ، خلا ، حاشا ، عدا ، ما عدا ، ما خلا ، ليس ، لا يكون** وغیرہ۔ ان تمام الفاظ میں سب سے اہم اور بنیادی لفظ **إلا** ہے۔ استثناء کے صحیح ہونے کی شرط یہ ہے کہ وہ مستثنیٰ منہ "جس چیز سے استثناء کیا جارہا ہے" کے ساتھ حقیقی یا حکمی طور پر متصل ہو، یعنی دونوں کے درمیان کوئی ایسا فاصلہ نہ ہو جو کلام کو منقطع کر دے۔ اگر دونوں کے درمیان فاصلہ ہو جائے، تو استثناء معتبر نہیں

ہو گا۔ بعض روایات میں ہے کہ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ نے منفصل استثناء کو صحیح قرار دیا ہے، چاہے اس میں ایک مہینے کا فاصلہ ہی کیوں نہ ہو۔ مثال کے طور پر، اگر کوئی شخص کسی چیز کی قسم کھائے اور ایک مہینے بعد کہے: **إن شاء الله** ،تو وہ قسم توڑنے کا مرتکب نہیں ہو گا۔ لیکن یہ بات اس حدیث سے متصادم ہے جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمائی: **مَنْ حَلَفَ عَلَى يَمِينٍ، فَرَأَى غَيْرَهَا خَيْراً مِنْهَا، فَلْيَأْتِ الَّذِي هُوَ خَيْرٌ، وَلْيُكَفِّرْ عَنْ يَمِينِهِ** "جس نے کوئی قسم کھائی، پھر اس کے علاوہ کوئی بہتر راستہ دیکھا، تو وہ بہتر راستہ اختیار کرے اور اپنی قسم کا کفارہ دے۔" ''مسند احمد'' اور ایک روایت میں ہے: **فَلْيُكَفِّرْ عَنْ يَمِينِهِ، وَلْيَأْتِ الَّذِي هُوَ خَيْرٌ** "تو وہ اپنی قسم کا کفارہ دے اور بہتر راستہ اختیار کرے۔" ''سنن نسائی'' اگر منفصل استثناء صحیح ہوتا، تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ضرور اس کی طرف رہنمائی فرماتے، کیونکہ یہ قسم توڑنے سے بچنے کا آسان راستہ ہوتا۔ لیکن آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کی بجائے کفارہ کی طرف رہنمائی فرمائی، جو اس بات کی دلیل ہے کہ منفصل استثناء صحیح نہیں ہے۔ اسی طرح ایک اور روایت میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: **وَاللَّهِ لأَغْزُوَنَّ قُرَيْشاً، ثُمَّ سَكَتَ، ثُمَّ قَالَ: إِنْ شَاءَ اللَّهُ** "اللہ کی قسم! میں قریش سے ضرور جنگ کروں گا۔ پھر آپ خاموش ہو گئے، اور بعد میں فرمایا: "إن شاء اللہ"۔ ''سنن ابو داؤد'' اس روایت میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا خاموش رہنا اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ یہ خاموشی کلام کے تسلسل کو منقطع نہیں کرتی، بلکہ یہ ایسی خاموشی ہے جو بات کے درمیان وقفے کا باعث نہیں بنتی۔

## شرط کے ذریعے تخصیص کرنے کا بیان

اصولی اعتبار سے شرط وہ چیز ہے جس کے نہ ہونے سے کسی دوسری چیز کا نہ ہونا لازم آئے، لیکن اس کا وجود اس دوسری چیز کے وجود کا سبب نہ ہو، نہ ہی وہ سبب میں شامل ہو۔ دوسرے الفاظ میں،

شرط وہ ہے جس کے نہ ہونے سے دوسری چیز نہ ہو، لیکن اس کے ہونے سے دوسری چیز کا ہونا لازم نہ آئے۔ مثال کے طور پر، وضو نماز کی صحت کے لیے شرط ہے۔ اگر وضو نہ ہو، تو نماز نہیں ہوگی، لیکن وضو کا ہونا نماز کے ہونے کا سبب نہیں ہے، بلکہ یہ صرف ایک شرط ہے۔

جب کلام میں شرط کی کوئی صیغہ داخل ہوتی ہے، تو وہ کلام سے کچھ چیزیں خارج کر دیتی ہے جو اس کے بغیر کلام میں شامل ہوتیں۔ مثال کے طور پر، اگر آپ کہیں: **أَكْرِمِ الْمُجَاهِدِينَ إِنْ فَتَحُوا الْحِصْنَ** "اگر مجاہدین نے قلعہ فتح کر لیا، تو ان کی عزت کرو"۔ اس جملے میں "إن" کے داخل ہونے سے وہ مجاہدین جو قلعہ نہیں فتح کرتے، وہ اس حکم سے خارج ہو جاتے ہیں۔ اگر شرط کا لفظ نہ ہوتا، تو یہ حکم تمام مجاہدین کے لیے عام ہوتا۔ شرط کی صیغے بہت سی ہیں، جن میں شامل ہیں: **إن** "خفیفہ" **إذا** من **مهما حيثما" أينما إذ ما** ان تمام صیغوں میں سب سے اہم **إن** ہے، کیونکہ یہ حرف ہے، جبکہ باقی تمام شرطی الفاظ اسم ہیں۔ حروف معانی کے اظہار میں اسماء سے زیادہ مؤثر ہوتے ہیں۔ نیز **إن** تمام شرطی حالات میں استعمال ہو سکتی ہے، جبکہ دیگر شرطی الفاظ مخصوص حالات میں ہی استعمال ہوتے ہیں۔ شرط کی صحت کے لیے ضروری ہے کہ وہ مشروط "جس چیز پر شرط لگائی گئی ہے" کے ساتھ حقیقی طور پر متصل ہو، یعنی دونوں کے درمیان کوئی فاصلہ نہ ہو۔ شرط کو مشروط سے پہلے یا بعد میں لایا جا سکتا ہے، لیکن اس شرط کے ساتھ کہ دونوں کے درمیان تسلسل برقرار رہے۔

## صفت کے ذریعے تخصیص کرنا

جب عام لفظ کے ساتھ کوئی صفت "وصف" مل جائے، تو یہ صفت عام لفظ کو مخصوص کر دیتی ہے اور اس سے وہ چیزیں خارج ہو جاتی ہیں جو اس صفت پر پوری نہ اتریں۔ مثال کے طور پر، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان: **فِي كُلِّ إِبِلٍ سَائِمَةٍ، فِي كُلِّ أَرْبَعِينَ ابْنَةُ لَبُونٍ** "ہر چرنے

والی اونٹنیوں میں سے، ہر چالیس پر ایک بنت لبون ہے"۔ "مسند احمد" اس حدیث میں لفظ **سائمة** "چرنے والی" ایک صفت ہے جو عام لفظ **إبل** "اونٹ" کے ساتھ ملی ہے۔ یہ صفت عام لفظ کو مخصوص کر دیتی ہے اور اس سے وہ اونٹنیاں خارج ہو جاتی ہیں جو چرنے والی نہیں ہیں، یعنی جو پالی ہوئی ہیں۔ اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ پالی ہوئی اونٹنیوں پر زکوٰۃ واجب نہیں ہے۔ تخصیص بالصفت کی صحت کے لیے ضروری ہے کہ صفت موصوف "جس چیز کی صفت بیان کی گئی ہے" کے ساتھ متصل ہو، یا حکماً متصل سمجھی جائے۔

## غایت کے ذریعے تخصیص کا بیان

غایت "اختتام یا حد" کی صیغے دو الفاظ ہیں: **إلى** اور **حتى** -جب یہ الفاظ کسی عام کلام میں داخل ہوتے ہیں، تو وہ اس سے بعد والے حصے کو خارج کر دیتے ہیں۔ ضروری ہے کہ **إلى** یا **حتى** کے بعد والے حصے کا حکم اس سے پہلے والے حصے کے حکم سے مختلف ہو۔ مثال کے طور پر: اللہ تعالیٰ کا فرمان: ﴿**ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ**﴾ "پھر روزے کو رات تک پورا کرو"۔ یہاں **إلى** کے بعد والا لفظ **الليل** "رات" ہے، جس کا حکم اس سے پہلے والے حصے "دن" سے مختلف ہے۔ اسی طرح اللہ تعالیٰ کا فرمان: ﴿**فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ**﴾ "اپنے چہروں اور ہاتھوں کو کہنیوں تک دھولو"۔ یہاں **إلى** کے بعد والا لفظ **المرافق** "کہنیاں" ہے، جس کا حکم اس سے پہلے والے حصے "ہاتھ" سے مختلف ہے۔ اس طرح **إلى** یا **حتى** کے ذریعے عام حکم کو مخصوص کر دیا جاتا ہے اور اس سے بعد والا حصہ خارج ہو جاتا ہے۔

## تخصیص بالادلۃ المنفصلہ کی تفصیلات

تخصیص بالادلۃ المنفصلہ صرف سمعی دلائل "قرآن، سنت، اجماع صحابہ، اور قیاس" کے ذریعے ہی ہو سکتا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ عام لفظ جو تخصیص کا موضوع ہوتا ہے، وہ بھی سمعی دلیل "قرآن

یا حدیث'' سے ہی آیا ہوتا ہے۔ لہٰذا، اسے صرف سمعی دلیل ہی مخصوص کر سکتی ہے۔ سمعی دلائل میں کتاب ''قرآن''، سنت ''حدیث''، اجماع صحابہ، اور وہ قیاس شامل ہیں جس کی علت کتاب و سنت سے ماخوذ ہو۔ ان چار دلائل کے علاوہ کوئی اور چیز تخصیص کے لیے معتبر نہیں ہے۔ تخصیص کو عقلی دلیل کے ذریعے کرنا جائز نہیں ہے۔ اس کی چند وجوہات ہیں:

پہلی وجہ تخصیص کا مطلب ہے کہ لفظ کے عام مفہوم میں سے کچھ چیزوں کو خارج کرنا۔ لفظ کے معنی کا تعین زبان اور شرع کے مطابق ہوتا ہے، نہ کہ عقل کے ذریعے۔ اگر عقل لفظ کے معنی میں سے کچھ کو خارج کرے، تو یہ لفظ کے لغوی معنی کو بدلنے کے مترادف ہوگا، جو کہ درست نہیں ہے۔ لفظ کے معنی کا تعین زبان کے اصولوں کے مطابق ہوتا ہے، نہ کہ عقل کے ذریعے۔ لہٰذا، عقل کو تخصیص کا ذریعہ نہیں بنایا جاسکتا۔

دوسری وجہ تخصیص ایک بیان اور تشریع ''قانون سازی'' ہے۔ شرعی نصوص وحی کے ذریعے آئے ہیں، لہٰذا ان کی تشریح بھی صرف وحی کے ذریعے ہی ہو سکتی ہے۔ اگر عقل کو یہ اختیار دیا جائے کہ وہ وحی کے الفاظ کی تشریح کرے، تو یہ درحقیقت عقل کو قانون سازی کا اختیار دینے کے مترادف ہوگا، جو کہ جائز نہیں ہے۔ تشریع صرف اللہ تعالیٰ کا حق ہے، لہٰذا تخصیص بھی صرف وحی کے ذریعے ہی ہو سکتی ہے۔

تیسری وجہ تخصیص درحقیقت عام حکم کے ایک حصے کو منسوخ کرنے کے مترادف ہے، کیونکہ یہ عام حکم کو کچھ صورتوں میں لاگو نہیں ہونے دیتی اور اس کی جگہ دوسرا حکم لگا دیتی ہے۔ مثال کے طور پر، اللہ تعالیٰ کا فرمان: ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ﴾ ''زانیہ اور زانی کو سو کوڑے مارو''۔ یہ حکم محصن ''شادی شدہ'' اور غیر محصن دونوں کے لیے عام تھا، لیکن تخصیص کے ذریعے محصن زانی کے لیے یہ حکم منسوخ کر دیا گیا اور اس کی جگہ رجم

"سنگساری" کا حکم لگایا گیا۔ جس طرح نسخ "منسوخ کرنا" عقل کے ذریعے نہیں ہو سکتا، اسی طرح تخصیص بھی عقل کے ذریعے نہیں ہو سکتی۔

بعض لوگوں کے اعتراضات کا جوابعض لوگ یہ اعتراض کرتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کا فرمان: ﴿وَلِلَّـهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾ "اللہ کے لیے لوگوں پر بیت اللہ کا حج فرض ہے، جو اس تک پہنچنے کی استطاعت رکھتا ہو"۔ اس آیت میں لفظ **الناس** "لوگ" عام ہے، لیکن صبی "نابالغ" اور مجنون "پاگل" اس میں شامل نہیں ہیں، کیونکہ عقل یہ کہتی ہے کہ ان پر تکلیف نہیں ہے۔ اس سے یہ نتیجہ نکالا جاتا ہے کہ عقل نے عام لفظ کو مخصوص کر دیا ہے۔ لیکن یہ اعتراض درست نہیں ہے، کیونکہ صبی اور مجنون کو خطاب شرعی سے خارج کرنے کی دلیل عقل نہیں، بلکہ حدیث ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: **رُفِعَ الْقَلَمُ عَنْ ثَلَاثَةٍ: عَنِ الصَّبِيِّ حَتَّى يَبْلُغَ، وَعَنِ النَّائِمِ حَتَّى يَسْتَيْقِظَ، وَعَنِ الْمَجْنُونِ حَتَّى يَبْرَأَ** "تین لوگوں سے قلم اٹھا لیا گیا ہے: نابالغ بچے سے جب تک وہ بالغ نہ ہو جائے، سونے والے سے جب تک وہ بیدار نہ ہو جائے، اور پاگل سے جب تک وہ ٹھیک نہ ہو جائے"۔ "سنن ابو داؤد" اس حدیث سے واضح ہے کہ تخصیص عقل کے ذریعے نہیں، بلکہ شرعی دلیل کے ذریعے ہوئی ہے۔

بعض لوگ یہ دلیل دیتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کا فرمان: ﴿اللَّـهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ "اللہ ہر چیز کا خالق ہے"۔ اور ﴿وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ "وہ ہر چیز پر قادر ہے"۔ ان آیات میں لفظ **كل شيء** "ہر چیز" عام ہے، لیکن عقل یہ کہتی ہے کہ اللہ کی ذات اور صفات اس میں شامل نہیں ہیں، کیونکہ اللہ قدیم اور واجب الوجود ہے۔ اس سے یہ نتیجہ نکالا جاتا ہے کہ عقل نے عام لفظ کو مخصوص کر دیا ہے۔ لیکن یہ اعتراض درست نہیں ہے، کیونکہ یہ آیات عقائد سے متعلق ہیں، نہ

کہ احکام شرعیہ سے۔ عقائد میں عقل کو دلیل بنایا جا سکتا ہے، کیونکہ عقائد کا تعلق عقل اور فہم سے ہوتا ہے۔ عقائد کے لیے عقل اور شرع دونوں دلائل ہو سکتے ہیں، اور شرع پر ایمان لانے کی بنیادی دلیل بھی عقل ہی ہے۔ لہٰذا، عقائد کے معاملے میں عقل کو دلیل اور تخصیص کا ذریعہ بنایا جا سکتا ہے۔ عقائد کا تعلق ایمان اور اعتقاد سے ہوتا ہے، جیسے اللہ کی ذات، صفات، اور آخرت پر ایمان۔ ان معاملات میں عقل کو دلیل بنایا جا سکتا ہے، کیونکہ عقل ہی انسان کو حقائق کو سمجھنے اور ان پر ایمان لانے کی راہنمائی کرتی ہے۔ لیکن احکام شرعیہ کا تعلق افعالِ عباد "بندوں کے اعمال" سے ہوتا ہے، جیسے نماز، روزہ، زکوٰۃ، اور دیگر شرعی قوانین۔ یہ احکام صرف اللہ تعالیٰ کی طرف سے آتے ہیں، اور ان کا دینا اور بیان کرنا صرف وحی "قرآن و سنت" کے ذریعے ہی ہوتا ہے۔ لہٰذا، احکام شرعیہ میں تخصیص صرف سمعی دلائل "قرآن و سنت" کے ذریعے ہی ہو سکتی ہے۔ عقل کو احکام شرعیہ میں تخصیص کا ذریعہ نہیں بنایا جا سکتا، کیونکہ یہ وحی کے دائرے سے باہر ہے۔ عقائد کے معاملے میں عقل کو دلیل اور تخصیص کا ذریعہ بنایا جا سکتا ہے۔ احکام شرعیہ میں تخصیص صرف سمعی دلائل "قرآن و سنت" کے ذریعے ہی ہو سکتی ہے، کیونکہ یہ اللہ تعالیٰ کے خاص خطابات ہیں۔ لہٰذا، جو آیات عقائد سے متعلق ہیں، وہ احکام شرعیہ پر لاگو نہیں ہوتیں۔

## کتاب اللہ کی کتاب اللہ سے تخصیص

کتاب "قرآن" کی تخصیص کتاب کے ذریعے جائز ہے، کیونکہ دونوں ہی وحی کے ذریعے لفظاً و معناً نازل ہوئے ہیں، لہٰذا ان میں سے ایک کا دوسرے کے لیے مخصص ہونا درست ہے۔ نیز، قرآن میں خود قرآن کے ذریعے تخصیص کا واقع ہونا بھی اس کے جواز کی دلیل ہے، جیسا کہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: ﴿وَأُوْلَاتُ ٱلْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَن يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾ "اور حاملہ عورتوں کی عدت یہ ہے کہ وہ اپنا حمل وضع کر لیں" "الطلاق: 4" یہ آیت اللہ تعالیٰ کے اس فرمان کی

تخصیص کرتی ہے: ﴿وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا﴾ ''اور تم میں سے جو لوگ وفات پا جائیں اور اپنی بیویاں چھوڑ جائیں، تو وہ عورتیں چار مہینے اور دس دن انتظار کریں'' ''البقرہ: 234''اسی طرح اللہ تعالیٰ کا فرمان: ﴿وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِن قَبْلِكُمْ﴾ ''اور اہل کتاب کی پاکدامن عورتیں بھی تمہارے لیے حلال ہیں'' ''المائدہ: 5'' یہ آیت اللہ کے اس فرمان کی تخصیص کرتی ہے: ﴿وَلَا تَنكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ حَتَّىٰ يُؤْمِنَّ﴾ ''اور مشرک عورتوں سے نکاح نہ کرو جب تک وہ ایمان نہ لے آئیں'' ''البقرہ: 221'' چونکہ کتاب کی تخصیص کتاب کے ذریعے عملاً واقع ہو چکی ہے، لہٰذا اس کا جواز ثابت ہوتا ہے۔ جہاں تک اللہ تعالیٰ کے اس فرمان کا تعلق ہے: ﴿لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ ''تاکہ آپ لوگوں کے لیے وہ چیز واضح کریں جو ان پر نازل کی گئی ہے'' ''النحل: 44'' یہ خطاب رسول اللہ ﷺ سے ہے، اور اس میں ایسا کچھ نہیں جو کتاب کی تبیین کو کتاب کے ذریعے ممنوع قرار دے، کیونکہ دونوں ہی آپ ﷺ کی زبان پر وحی کے ذریعے نازل ہوئے ہیں۔ پس، اگر کوئی آیت کسی دوسری آیت کی تخصیص کرے تو وہ بھی آپ ﷺ ہی کی زبان سے ہونے والی تبیین میں شمار ہوگا۔ اسی وجہ سے ضروری ہے کہ **تبیین** کو اس کے عام مفہوم میں لیا جائے، خواہ وہ قرآن کے ذریعے ہو یا سنت کے ذریعے، کیونکہ اللہ تعالیٰ کا فرمان عام ہے: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ﴾ ''اور ہم نے آپ پر کتاب نازل کی جو ہر چیز کو واضح کرنے والی ہے'' ''النحل: 89'' یہ آیت اس بات کا تقاضا کرتی ہے کہ کتاب خود اپنی وضاحت کے لیے بھی مفسر ہو، کیونکہ وہ بھی "ہر چیز" میں شامل ہے۔

## کتاب اللہ کی سنت سے تخصیص

کتاب "قرآن" کی تخصیص سنت "حدیث" کے ذریعے بھی جائز ہے، خواہ وہ سنت متواتر ہو یا خبر واحد، کیونکہ دونوں وحی کے ذریعے نازل ہوئے ہیں، اور وحی کی ایک قسم کو وحی کی دوسری قسم کے ذریعے خاص کرنا بالکل درست ہے۔ نیز، کتاب کی تخصیص سنت سے عملاً بھی واقع ہوئی ہے، جیسا کہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: ﴿يُوصِيكُمُ ٱللَّهُ فِيٓ أَوۡلَٰدِكُمۡ لِلذَّكَرِ مِثۡلُ حَظِّ ٱلۡأُنثَيَيۡنِ﴾ "اللہ تمہیں تمہاری اولاد کے بارے میں حکم دیتا ہے کہ بیٹے کے لیے دو بیٹیوں کے برابر حصہ ہے" "النساء: 11" اس آیت کی تخصیص نبی کریم ﷺ کے اس فرمان سے ہوئی: **القَاتِلُ لاَ يَرِثُ** "قاتل وارث نہیں بنتا" "ابن ماجہ" اسی طرح اللہ تعالیٰ کا فرمان: ﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِي فَٱجۡلِدُواْ كُلَّ وَٰحِدٖ مِّنۡهُمَا مِاْئَةَ جَلۡدَةٖ﴾ "زانی مرد اور زانی عورت، ان میں سے ہر ایک کو سو کوڑے مارو" "النور: 2" اس آیت کی تخصیص نبی کریم ﷺ کے اس عمل سے ہوئی کہ آپ نے ماعز رضی اللہ عنہ کو رجم کروایا۔ نیز، صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کا اس پر اجماع بھی ثابت ہے کہ کتاب کی تخصیص سنت سے جائز ہے۔ چنانچہ انہوں نے اللہ کے اس فرمان: ﴿وَأُحِلَّ لَكُم مَّا وَرَآءَ ذَٰلِكُمۡ﴾ "اور اس کے علاوہ سب تمہارے لیے حلال کر دی گئی ہیں" "النساء: 24" اس آیت کو نبی کریم ﷺ کے اس فرمان سے مخصوص مانا: **لاَ تُنْكَحُ الْمَرْأَةُ عَلَى عَمَّتِهَا وَلاَ عَلَى خَالَتِهَا** "عورت کو اس کی پھوپھی یا خالہ کے ساتھ نکاح میں جمع نہ کیا جائے" (مسلم) اسی طرح آیت ﴿يُوصِيكُمُ ٱللَّهُ فِيٓ أَوۡلَٰدِكُمۡ﴾ کو نبی کریم ﷺ کے ان فرامین سے مخصوص مانا: **وَلاَ يَرِثُ الْقَاتِلُ شَيْئاً** "قاتل کچھ بھی وراثت میں نہیں پائے گا" "ابو داود" **لاَ يَرِثُ الْكَافِرُ الْمُسْلِمَ وَلاَ الْمُسْلِمُ الْكَافِرَ** "کافر مسلمان کا وارث نہیں اور نہ ہی مسلمان کافر کا وارث بنے گا" (مسند احمد) **لاَ نُورَثُ، مَا تَرَكْنَاهُ**

**صَدَقَةٌ** ""ہم "انبیاء" کے ورثے میں کوئی چیز تقسیم نہیں کی جاتی، جو ہم چھوڑیں وہ صدقہ ہے" "بخاری و مسلم" اسی طرح انہوں نے اللہ تعالیٰ کے اس فرمان ﴿**وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ**﴾ "اور اللہ نے خرید و فروخت کو حلال کیا" کو نبی کریم ﷺ کے اس فرمان سے مخصوص مانا: **نهى عن بيع الدرهم بالدرهمين** "آپ ﷺ نے درہم کے بدلے دو درہم بیچنے سے منع فرمایا" اور ﴿**وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ**﴾ "چور مرد اور چور عورت" کو اس فرمان سے مخصوص مانا: **لاَ قَطْعَ إلاَّ فِي رُبعِ دِينَارٍ فَصَاعِداً** "چوری میں حد اس وقت تک نہیں جب تک چوتھائی دینار یا اس سے زیادہ کی چوری نہ ہو" مزید برآں، انہوں نے اللہ کے اس فرمان ﴿**فَٱقْتُلُواْ ٱلْمُشْرِكِينَ**﴾ "مشرکوں کو قتل کرو" کو نبی کریم ﷺ کے اس فرمان سے خاص مانا کہ مجوس کے ساتھ اہل کتاب جیسا معاملہ کیا جائے۔ چونکہ یہ تمام تخصیصات اجماعی طور پر ثابت ہیں، اس لیے کتاب کی تخصیص سنت سے جائز ہے۔

## قرآن کی تخصیص اجماع صحابہ سے

اجماع صحابہ ایک شرعی دلیل کی حیثیت رکھتا ہے، کیونکہ اگر صحابہ کسی شرعی حکم پر متفق ہو جائیں تو اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ ان کے پاس اس پر کوئی مضبوط دلیل موجود ہے، خواہ وہ دلیل ان سے صراحتاً منقول نہ بھی ہو۔ یہ اس طرح ہے جیسے کسی حدیث کا متن نہ ملے لیکن اس کا مفہوم عملی طور پر ثابت ہو، کیونکہ صحابہ کرام یا تو نبی کریم ﷺ سے کوئی حکم سنتے، یا آپ ﷺ کا عمل دیکھتے، یا پھر کسی مسئلے پر آپ ﷺ کے سامنے خاموشی اختیار کرنے سے اس کا جواز ثابت ہو جاتا، اور یہ سب امور "سنت" کے دائرے میں آتے ہیں۔ اس لیے اجماع صحابہ کو بھی سنت کے حکم میں لیا جاتا ہے اور اسے قابل قبول دلیل سمجھا جاتا ہے۔ مثال: قرآن میں قذف "کسی پر زنا کی جھوٹی تہمت لگانے" کی سزا عمومی طور پر ذکر کی گئی ہے: ﴿**فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً**﴾

"پس انہیں اسی کوڑے لگاؤ۔" "سورۃ النور: 4" لیکن صحابہ کے اجماع سے یہ تخصیص ہوئی کہ: یہ مکمل سزا آزاد شخص کے لیے ہے۔ غلام کے لیے یہ سزا آدھی کر دی گئی۔ یہ تخصیص صحابہ کے اجماع سے ثابت ہوئی، اور چونکہ کسی نے اس پر نکیر نہیں کی، اس لیے یہ اجماع دلیل بن گیا اور اس سے ثابت ہوا کہ قرآن کی تخصیص اجماع صحابہ سے جائز ہے۔

## قرآن کی تخصیص قیاس سے

قیاس صرف اسی وقت معتبر ہوتا ہے جب اس کی علت کسی شرعی دلیل "قرآن، سنت یا اجماع صحابہ" سے ثابت ہو۔ اگر قیاس کی علت شرع سے ماخوذ نہ ہو تو وہ دلیل شرعی نہیں بن سکتا۔ چونکہ کتاب "قرآن"، سنت اور اجماع صحابہ سے تخصیص جائز ہے، اور قیاس بھی جب شرعی علت پر مبنی ہو تو وہ انہی اصولوں پر استوار ہوتا ہے، اس لیے ایسا قیاس جو شرعی علت پر مبنی ہو، وہ قرآن کی تخصیص کے لیے جائز ہے۔ مثال: قرآن میں عمومی طور پر دیت "خون بہا" کی سزا کا ذکر ہے: ﴿وَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَىٰ أَهْلِهِ﴾ "اور دیت مقتول کے وارثوں کو ادا کی جائے۔" "سورۃ النساء: 92" لیکن قیاس کے ذریعے یہ تخصیص کی گئی کہ: عورت کی دیت مرد کی دیت سے نصف ہو گی، کیونکہ حدود اور قصاص میں بھی مرد و عورت کا فرق ثابت ہے، لہٰذا یہاں بھی قیاساً تخصیص جائز ہوئی۔ اس سے معلوم ہوا کہ قیاس، جب شرعی اصولوں پر مبنی ہو، تو وہ قرآن کے عام حکم کو خاص کرنے کے لیے معتبر ذریعہ ہو سکتا ہے۔

## سنت کی تخصیص قرآن سے

عموم سنت کو قرآن کے خصوصی احکام کے ذریعے مخصوص کرنا جائز ہے، کیونکہ دونوں "قرآن اور سنت" وحی کے ذریعے آئے ہیں۔ لہٰذا، جو کچھ وحی کے ذریعے آیا ہے، اسے وحی ہی کے ذریعے مخصوص کیا جا سکتا ہے۔ یہ درست ہے کہ قرآن وحی ہے، جس کے الفاظ اور معنی دونوں اللہ کی

طرف سے ہیں، جبکہ سنت وحی ہے جس کے صرف معنی اللہ کی طرف سے ہیں، اور الفاظ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ہیں۔ لیکن تخصیص کا تعلق معنی سے ہوتا ہے، نہ کہ الفاظ سے۔ لہٰذا، سنت کے معنی وحی ہونے کی وجہ سے اسے قرآن کے ذریعے مخصوص کیا جا سکتا ہے۔ اس کی ایک دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْک الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِكلِّ شَيْءٍ﴾ "اور ہم نے آپ پر کتاب نازل کی، جو ہر چیز کی وضاحت کرنے والی ہے"۔ بے شک سنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بھی ان چیزوں میں شامل ہے جن کی وضاحت قرآن کرتا ہے۔ لہٰذا، قرآن سنت کی وضاحت کر سکتا ہے، اور تخصیص بھی ایک قسم کی وضاحت ہے۔ اس لیے قرآن سنت کو مخصوص کر سکتا ہے۔ بعض لوگ یہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ ذمہ داری دی ہے: ﴿لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ "تا کہ آپ لوگوں کے لیے وہ کچھ واضح کر دیں جو ان کی طرف نازل کیا گیا ہے"۔ یہ آیت بتاتی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قرآن کی وضاحت کرنے والے ہیں، اور یہ وضاحت آپ کی سنت کے ذریعے ہوتی ہے۔ اس سے یہ نتیجہ نکالا جاتا ہے کہ تخصیص کا کام رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ہے، نہ کہ اللہ کا، یعنی سنت کے ذریعے ہونا چاہیے، نہ کہ قرآن کے ذریعے۔ لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو قرآن کی وضاحت کرنے کا حکم دینے سے یہ لازم نہیں آتا کہ آپ سنت کی وضاحت قرآن کے ذریعے نہیں کر سکتے۔ سنت بھی اللہ کی طرف سے ہے، اور قرآن بھی اللہ کی طرف سے ہے۔ لہٰذا، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سنت کی وضاحت قرآن کے ذریعے کر سکتے ہیں۔ اس لیے سنت کو قرآن کے ذریعے مخصوص کرنا جائز ہے۔

صلح حدیبیہ کی مثال صلح حدیبیہ کے موقع پر یہ شرط طے ہوئی تھی: "کوئی شخص اگر تمہارے پاس آئے، چاہے وہ تمہارے دین پر ہو، تو تم اسے ہمارے پاس واپس بھیج دو گے۔" "صحیح بخاری" یہاں

لفظ "أحد" "کوئی شخص" عام ہے، جو مرد اور عورت دونوں کو شامل ہے۔ یعنی سنت کے مطابق، جو بھی قریش کا شخص مسلمانوں کے پاس آتا، اسے واپس بھیجنا ضروری تھا، چاہے وہ مرد ہو یا عورت۔ لیکن بعد میں اللہ تعالیٰ نے قرآن میں یہ آیت نازل فرمائی: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا جَاءَكُمُ الْمُؤْمِنَاتُ مُهَاجِرَاتٍ فَامْتَحِنُوهُنَّ اللَّهُ أَعْلَمُ بِإِيمَانِهِنَّ فَإِنْ عَلِمْتُمُوهُنَّ مُؤْمِنَاتٍ فَلَا تَرْجِعُوهُنَّ إِلَى الْكُفَّارِ﴾ "اے ایمان والو! جب تمہارے پاس مومن عورتیں ہجرت کر کے آئیں، تو ان کی آزمائش کرو۔ اللہ ان کے ایمان کو خوب جانتا ہے۔ اگر تم انہیں مومنہ پاؤ، تو انہیں کافروں کی طرف واپس نہ بھیجو"۔ اس آیت نے سنت کے عام حکم کو مخصوص کر دیا، اور صرف مردوں کو واپس بھیجنے کا حکم دیا، جبکہ مہاجر عورتوں کو واپس بھیجنے سے منع کر دیا۔

## سنت کی تخصیص سنت کے ذریعے کرنا

سنت کو سنت کے ساتھ خاص کرنا جائز ہے، چاہے وہ سنت متواترہ ہو یا خبر واحد ہو۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ دونوں وحی کے ذریعے آئی ہیں، لہٰذا ان میں سے ایک دوسرے کو خاص کر سکتی ہے۔ نیز عملاً بھی سنت کے ساتھ سنت کو خاص کرنے کی مثالیں موجود ہیں۔ مثال کے طور پر، رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: **فِيمَا سَقَتِ السَّمَاءُ فَفِيهِ الْعُشْرُ** "جو کھیتی بارش کے پانی سے سیراب ہو، اس میں دسواں حصہ "عشر" زکوٰۃ ہے" (مسند احمد)۔ پھر آپ ﷺ نے اسے اپنے دوسرے قول سے خاص فرمایا: **لَيْسَ فِيمَا دُونَ خَمْسَةِ أَوْسَاقٍ صَدَقَةٌ** "پانچ وسق سے کم میں زکوٰۃ نہیں ہے" (مسند احمد)۔ اسی طرح آپ ﷺ نے فرمایا: **لاَ تَحِلُّ الصَّدَقَةُ لِغَنِيٍّ، وَلاَ لِذِي مِرَّةٍ سَوِيٍّ** "صدقہ مالدار کے لیے حلال نہیں ہے، نہ ہی طاقت ور اور صحت مند شخص کے لیے" (مسند احمد)۔ پھر آپ ﷺ نے اسے اپنے دوسرے قول سے خاص

فرمایا: **لاَ تَحِلُّ الصَّدَقَةُ لِغَنِيٍّ، إِلاَّ لِخَمْسَةٍ: لِعَامِلٍ عَلَيْهَا، أَوْ رَجُلٍ اشْتَرَاهَا بِمَالِهِ، أَوْ غَارِمٍ، أَوْ غَازٍ فِي سَبِيلِ اللَّهِ، أَوْ مِسْكِينٍ تُصُدِّقَ عَلَيْهِ مِنْهَا فَأَهْدَى مِنْهَا لِغَنِيٍّ** "صدقہ مالدار کے لیے حلال نہیں ہے، سوائے پانچ لوگوں کے: وہ شخص جو صدقہ وصول کرنے پر مامور ہو، یا وہ شخص جو اسے اپنے مال سے خریدے، یا قرض دار، یا اللہ کی راہ میں جہاد کرنے والا، یا وہ مسکین جسے صدقہ دیا گیا ہو اور وہ اس میں سے کسی مالدار کو ہدیہ دے دے" (مسند احمد)۔

## صحابہ کرامؓ کے اجماع اور قیاس کے ذریعے سنت کی تخصیص

رہا معاملہ سنت کو صحابہ کرام کے اجماع سے خاص کرنے کا، تو جس طرح قرآن کو صحابہ کے اجماع سے خاص کرنا جائز ہے، اسی طرح سنت کو بھی صحابہ کے اجماع سے خاص کرنا جائز ہے۔ کیونکہ جو چیز قرآن کو خاص کرنے کے لیے جائز ہے، وہی سنت کو خاص کرنے کے لیے بھی جائز ہے۔ نیز صحابہ کا اجماع وحی کے دلائل کو ظاہر کرتا ہے، لہٰذا یہ بھی وحی کے ذریعے آئے ہوئے حکم کو خاص کر سکتا ہے۔ رہا معاملہ قیاس کے ساتھ تخصیص کا، تو اس کی وجہ یہ ہے کہ قیاس کی علت یا تو قرآن سے ثابت ہوتی ہے یا سنت سے۔ اگر علت قرآن سے ثابت ہو، تو یہ سنت کو قرآن کے ساتھ خاص کرنے کے مترادف ہو گا، جو کہ جائز ہے۔ اور اگر علت سنت سے ثابت ہو، تو یہ سنت کو سنت کے ساتھ خاص کرنے کے مترادف ہو گا، جو کہ یہ بھی جائز ہے۔ اسی بنیاد پر سنت کو قیاس کے ساتھ خاص کرنا جائز ہے۔

## منطوق کی مفہوم کے ذریعے تخصیص کرنا

منطوق کو مفہوم کے ساتھ خاص کرنا جائز ہے، خواہ وہ مفہوم موافقت ہو یا مفہوم مخالفت۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ مفہوم بھی حجت ہے، جیسا کہ پہلے بیان ہو چکا ہے، اور عام حکم بھی حجت ہے۔ لہٰذا

جب یہ دونوں باہم متعارض ہوں، تو عام حکم کو مفہوم کے ساتھ خاص کرنا ضروری ہو گا، اور پہلے دلیل کو ترک کرنا لازم نہیں ہے۔اس کی مثال رسول اللہ ﷺ کا یہ فرمان ہے: **الْمَاءُ لاَ يُنَجِّسُهُ شَيْءٌ إِلاَّ مَا غَلَبَ عَلَى رِيحِهِ أَوْ طَعْمِهِ** "پانی کو کوئی چیز ناپاک نہیں کرتی، سوائے اس کے کہ اس کی بو یا ذائقہ غالب آجائے" "معجم طبرانی"۔اس حدیث کے منطوق سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ جب پانی میں کوئی تبدیلی نہ ہو، تو وہ ناپاک نہیں ہوتا، خواہ وہ دو قلّت "ایک خاص مقدار" ہو یا نہ ہو۔اس حدیث کا منطوق زیادہ اور کم، بہنے والے اور ٹھہرے ہوئے پانی، سب کو شامل ہے۔جبکہ آپ ﷺ کا یہ فرمان: **إِذَا بَلَغَ الْمَاءُ قُلَّتَيْنِ لَمْ يَحْمِلِ الْخَبَثَ** "جب پانی دو قلّت تک پہنچ جائے، تو وہ ناپاکی کو نہیں اٹھاتا" (دار قطنی)۔اس حدیث کے مفہوم سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ تھوڑا پانی ناپاک ہو جاتا ہے، چاہے اس میں تبدیلی نہ ہو۔لہٰذا دوسری حدیث کا مفہوم پہلی حدیث کے منطوق کو خاص کرتا ہے۔اسی طرح آپ ﷺ کا یہ فرمان: **وَفِي الْغَنَمِ مِنْ أَرْبَعِينَ شَاةٌ إِلَى عِشْرِينَ وَمِائَةٍ** "بکریوں میں چالیس سے لے کر ایک سو بیس تک ایک بکری زکوٰۃ ہے" (مسند احمد)۔اس حدیث کے منطوق سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ تمام بکریوں پر زکوٰۃ واجب ہے، کیونکہ یہ عام حکم ہے۔جبکہ آپ ﷺ کا یہ فرمان: **.. فِي صَدَقَةِ الْغَنَمِ، فِي سَائِمَتِهَا..** "بکریوں کی زکوٰۃ صرف ان پر ہے جو چرتی ہوں" (بخاری)۔اس حدیث کے مفہوم سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ جو بکریاں چارہ کھاتی ہوں، ان پر زکوٰۃ واجب نہیں ہے۔لہٰذا دوسری حدیث کا مفہوم پہلی حدیث کے عام منطوق کو خاص کرتا ہے۔

## مطلق اور مقید کا بیان

مطلق وہ لفظ ہے جو اپنی جنس میں عام مدلول پر دلالت کرے، جبکہ مقید وہ لفظ ہے جو کسی خاص مدلول پر دلالت کرے، جیسے "زید" یا "عمرو"۔اسی طرح مقید اس لفظ کو بھی کہا جاتا ہے جو اپنے

مطلق مدلول کو کسی اضافی وصف کے ساتھ بیان کرے، جیسے "دینار عراقی" یا "جنیہ مصری"۔ لفظ "دینار عراقی" اپنی جنس میں مطلق ہے، کیونکہ یہ ہر عراقی دینار کو شامل ہے، لیکن جب اسے عام دینار ''بغیر یہ بتائے کہ وہ عراقی ہے یا اردنی'' کے مقابلے میں دیکھا جائے، تو یہ مقید ہے۔ لہٰذا یہ ایک لحاظ سے مطلق ہے اور دوسرے لحاظ سے مقید۔ اسی طرح **رقبہ مؤمنہ** کا لفظ بھی ہے، جو اگرچہ مؤمن غلاموں میں عام ہے، لیکن یہ مطلق ہے کیونکہ یہ ہر مؤمن غلام کو شامل ہے۔ تاہم، جب اسے عام رقبہ ''بغیر مؤمن ہونے کی قید کے'' کے مقابلے میں دیکھا جائے، تو یہ مقید ہے۔ لہٰذا یہ بھی ایک لحاظ سے مطلق اور دوسرے لحاظ سے مقید ہے۔ یعنی یہ دوسری قسم کا مقید وہ ہے جو اپنی جنس میں عام چیز کو کسی اضافی وصف کے ساتھ خاص کر دے، جیسے عام دینار کو "عراقی" کی صفت کے ساتھ خاص کرنا، یا عام رقبہ کو **مؤمنہ** کی صفت کے ساتھ خاص کرنا۔

جب ایک مطلق نص وارد ہو، جیسے اللہ تعالیٰ کا فرمان: **وَالَّذِينَ يُظَاهِرُونَ مِنْ نِسَائِهِمْ ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا قَالُوا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ** "اور جو لوگ اپنی عورتوں سے ظہار کرتے ہیں، پھر اپنی کہی ہوئی بات سے پلٹ جاتے ہیں، تو ان پر ایک غلام آزاد کرنا ہے" ''المجادلہ: 3''، اور اسی طرح کی ایک مقید نص دوسری جگہ وارد ہو، جیسے اللہ تعالیٰ کا فرمان: **وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ** "اور جس نے کسی مؤمن کو غلطی سے قتل کر دیا، تو اس پر ایک مؤمن غلام آزاد کرنا ہے" ''النساء:92''، تو اس صورت میں غور کیا جائے گا۔ اگر دونوں کے احکام مختلف ہوں، تو مطلق کو مقید پر محمول نہیں کیا جائے گا، کیونکہ دونوں کے احکام الگ الگ ہیں۔ لیکن اگر دونوں کے احکام ایک جیسے ہوں، تو پھر دیکھا جائے گا کہ اگر ان کا سبب بھی ایک ہو، تو مطلق کو مقید پر محمول کیا جائے گا۔ مثال کے طور پر، اگر ظہار کی کفارہ میں یہ کہا جائے: **اعتقوا رقبة** "ایک غلام آزاد کرو"، اور پھر یہ کہا جائے: **اعتقوا رقبة مسلمة** "ایک مسلمان

غلام آزاد کرو"، تو پہلی نص میں "غلام" کو دوسری نص کے ساتھ خاص کر دیا جائے گا، یعنی یہ سمجھا جائے گا کہ غلام مسلمان ہونا چاہیے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ جو شخص مقید پر عمل کرے گا، وہ مطلق کی دلالت کو بھی پورا کر دے گا، لیکن جو شخص صرف مطلق پر عمل کرے گا، وہ مقید کی دلالت کو پورا نہیں کرے گا۔ لہٰذا دونوں کو جمع کرنا واجب اور اولیٰ ہے۔ لیکن اگر دونوں نصوص کے اسباب مختلف ہوں، تو مطلق کو مقید پر محمول نہیں کیا جائے گا۔ مثال کے طور پر، ظہار کی کفارہ میں اللہ تعالیٰ کا فرمان: **فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ** "ایک غلام آزاد کرو" "المجادلہ:3"، اور قتل خطا کی کفارہ میں اللہ تعالیٰ کا فرمان: **فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ** "ایک مؤمن غلام آزاد کرو" "النساء:92"۔ ظہار کی کفارہ میں غلام کا آزاد کرنا مطلق ہے، جبکہ قتل خطا کی کفارہ میں غلام کا آزاد کرنا مقید ہے "یعنی وہ مؤمن ہونا چاہیے"۔ نیز دونوں کفاروں کا سبب الگ الگ ہے، لہٰذا مطلق کو مقید پر محمول نہیں کیا جائے گا۔ کیونکہ سبب کے اختلاف کو حکم کے اختلاف کی طرح سمجھا جائے گا۔ جس طرح حکم کے اختلاف کی صورت میں مطلق کو مقید پر محمول نہیں کیا جاتا، اسی طرح سبب کے اختلاف کی صورت میں بھی مطلق کو مقید پر محمول نہیں کیا جائے گا۔ لہٰذا ظہار کی کفارہ میں غلام کا آزاد کرنا مطلق رہے گا، جبکہ قتل خطا کی کفارہ میں غلام کا آزاد کرنا مقید ہو گا، اور یہ حکم صرف اسی موضوع تک محدود رہے گا، تمام کفاروں پر عام نہیں ہو گا۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ جب سبب مختلف ہو، تو مطلق کو مقید پر محمول نہیں کیا جاتا۔ مثال کے طور پر، قسم کی کفارہ میں روزے کا ذکر مطلق آیا ہے: **فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ** "جو شخص استطاعت نہ رکھے، تو وہ تین روزے رکھے" "المائدہ:89"۔ یہاں روزے مطلق ہیں، اور یہ نہیں بتایا گیا کہ یہ روزے مسلسل ہوں یا الگ الگ۔ جبکہ ظہار کی کفارہ میں روزے مسلسل ہونے کا ذکر ہے: **فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ** "دو ماہ کے مسلسل روزے رکھے" "المجادلہ:4"۔ اگر مطلق کو مقید پر محمول کیا جاتا،

توقسم کی کفارہ کے روزوں کو ظہار کی کفارہ کے روزوں پر محمول کیا جاتا، لیکن ایسا کوئی نہیں کہتا۔ اسی لیے جو لوگ قسم کی کفارہ میں روزوں کے مسلسل ہونے کے قائل ہیں، انہوں نے اسے ظہار کی کفارہ پر محمول نہیں کیا، بلکہ اسے ابی بن کعب اور ابن مسعود کی قراءت "ثلاثة أيام متتابعات" پر محمول کیا ہے، کیونکہ ان کی قراءت خبر واحد کی طرح ہے، جو مطلق کو مقید کرنے اور عام کو خاص کرنے کے لیے قابلِ قبول ہے۔ تاہم یہ بھی غلط ہے، کیونکہ خبر واحد سنت سے ثابت ہوتی ہے، اور سنت کتاب کے عام کو خاص اور مطلق کو مقید کرتی ہے۔ جبکہ قراءت قرآن کا حصہ نہیں ہے، کیونکہ قرآن صرف متواتر قراءت ہی کو کہا جاتا ہے۔ لہٰذا یہ قراءت کتاب کے مطلق کو مقید کرنے یا عام کو خاص کرنے کے لیے قابلِ قبول نہیں ہے۔ اس سے یہ واضح ہوتا ہے کہ سبب کا اختلاف بھی حکم کے اختلاف کی طرح ہے، اور اس صورت میں مطلق کو مقید پر محمول نہیں کیا جاتا۔ جس طرح قسم کی کفارہ کے روزوں کو ظہار کی کفارہ کے روزوں پر محمول نہیں کیا جاتا، اسی طرح ظہار کی کفارہ میں غلام کے آزاد کرنے کو قتل خطا کی کفارہ میں غلام کے آزاد کرنے پر محمول نہیں کیا جاتا۔ لہٰذا جب سبب مختلف ہو، تو مطلق کو مقید پر محمول نہیں کیا جائے گا۔ یہ بات بھی ذہن میں رہے کہ جو قواعد عموم و خصوص کے درمیان جاری ہوتے ہیں، وہی مطلق و مقید کے درمیان بھی جاری ہوتے ہیں، کیونکہ دونوں ایک ہی باب سے تعلق رکھتے ہیں۔ عام کے مقابلے میں خاص ہوتا ہے، اور اس میں تخصیص جاری ہوتی ہے۔ اسی طرح مطلق کے مقابلے میں مقید ہوتا ہے، اور اس میں تقیید جاری ہوتی ہے۔ لہٰذا کتاب کو کتاب، سنت، صحابہ کے اجماع اور قیاس کے ساتھ مقید کیا جاتا ہے۔ اسی طرح سنت کو کتاب، سنت، صحابہ کے اجماع اور قیاس کے ساتھ مقید کیا جاتا ہے۔ جو کچھ عموم و خصوص میں ہوتا ہے، وہی مطلق و مقید میں بھی ہوتا ہے۔

## مجمل کا بیان

مجمل وہ لفظ ہے جو اپنے عام استعمال میں کسی خاص معنی کی طرف واضح طور پر دلالت نہ کرے، بلکہ اس سے ایک سے زیادہ معنی سمجھے جائیں، اور کسی ایک معنی کو دوسرے پر کوئی ترجیح نہ ہو۔ یا یہ کہ اس کی دلالت واضح نہ ہو۔ مراد یہ ہے کہ اس لفظ کی دلالت موجود ہو، لیکن وہ واضح نہ ہو۔ یہ مجمل ایک مفرد لفظ میں ہو سکتا ہے جو مشترک ہو، خواہ وہ دو مختلف معانی کے درمیان ہو، جیسے "عین" جو سونے اور آنکھ دونوں کے لیے استعمال ہوتا ہے، یا "مختار" جو فاعل اور مفعول دونوں کے لیے استعمال ہوتا ہے۔ یا یہ دو متضاد معانی کے درمیان ہو، جیسے **قرء** جو طہر اور حیض دونوں کے لیے استعمال ہوتا ہے۔ مجمل مرکب لفظ میں بھی ہو سکتا ہے، جیسے اللہ تعالیٰ کا فرمان: **أَوْ يَعْفُوَ الَّذِي بِيَدِهِ عُقْدَةُ النِّكَاحِ** "یا وہ معاف کر دے جس کے ہاتھ میں نکاح کی گرہ ہے" "البقرہ:237"۔ یہاں یہ لفظ شوہر اور ولی دونوں کے درمیان متردد ہے۔ اسی طرح یہ ضمیر کے مرجع کے تعین میں تردد کی وجہ سے بھی ہو سکتا ہے، جیسے آپ کا یہ کہنا: "جو کچھ فقیہ جانتا ہے، وہ ویسا ہی ہے جیسا وہ جانتا ہے"۔ یہاں ضمیر **وہ** فقیہ یا فقیہ کے علم دونوں کی طرف لوٹ سکتی ہے۔ مجمل اس وقت بھی ہوتا ہے جب کوئی لفظ شرعی اصطلاح میں اس معنی سے خارج ہو جو لغوی اعتبار سے اس کے لیے مقرر کیا گیا تھا، جیسے اللہ تعالیٰ کے فرامین: **وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ** "نماز قائم کرو"، **وَآتُوا الزَّكَاةَ** "زکوٰۃ ادا کرو"، **وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا** "اور اللہ کے لیے بیت اللہ کا حج کرنا ہے ہر اس شخص پر جو اس تک جانے کی استطاعت رکھتا ہو"۔ یہ احکام مجمل ہیں، کیونکہ ان الفاظ سے یہ واضح نہیں ہوتا کہ ان کے ذریعے کون سے خاص افعال مراد ہیں۔ یہ مجمل ہیں کیونکہ ان کی وجوب کی نوعیت واضح نہیں ہے۔

لفظ کی دلالت کا واضح نہ ہونا اس کے لغوی، شرعی یا عرفی معنی کے اعتبار سے ہو سکتا ہے۔ لہٰذا، وہ لفظ جو اپنے عام استعمال میں کسی خاص معنی کی طرف واضح طور پر دلالت نہ کرے، بلکہ ایک سے زیادہ معنی سمجھے جائیں، اور کسی ایک معنی کو دوسرے پر کوئی ترجیح نہ ہو، وہ لغوی، شرعی یا عرفی دلالت کے اعتبار سے مجمل ہے۔ جبکہ وہ لفظ جس کا معنی لغوی، شرعی یا عرفی اعتبار سے واضح ہو، وہ مجمل نہیں ہے۔ مثال کے طور پر، اللہ تعالیٰ کے فرامین: **حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ** "تم پر تمہاری مائیں حرام کی گئی ہیں" "النساء:23"، **حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ** "تم پر مردار حرام کیا گیا ہے" "المائدہ: 3"، میں کوئی ابہام نہیں ہے۔ جو شخص لغت کے عرف سے واقف ہو اور عربی زبان کے الفاظ کو سمجھتا ہو، وہ یہ جانتا ہے کہ "حرام" کا مطلب کھانے پینے یا مباشرت سے روکنا ہے۔ لہٰذا، یہ الفاظ واضح ہیں اور ان میں کوئی ابہام نہیں ہے۔ اسی طرح اللہ تعالیٰ کا فرمان: **وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ** "اور اپنے سروں کا مسح کرو" "المائدہ:6"، میں بھی کوئی ابہام نہیں ہے۔ یہاں **باء** کا استعمال التصاق "چھونے" کے لیے ہے، اور اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ پورے سر کا مسح کرنا ضروری ہے۔ جیسے یہ کہنا کہ بہ برص "اسے برص ہے" "یا **به داء** "اسے بیماری ہے"، تو اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ پورے جسم پر برص یا بیماری ہو۔ اسی طرح "سر کا مسح کرو" سے یہ لازم نہیں آتا کہ پورے سر کا مسح کیا جائے۔ عربی زبان کا عرف یہ ہے کہ مسح کا التصاق کافی ہے، خواہ وہ پورے سر پر ہو یا کچھ حصے پر۔ اسی طرح رسول اللہ ﷺ کے ارشادات جیسے: **إِنَّ اللَّهَ وَضَعَ عَنْ أُمَّتِي الْخَطَأَ وَالنِّسْيَانَ** "اللہ نے میری امت سے خطا اور بھول کو معاف کر دیا ہے" "ابن ماجہ"، **لاَ صَلاَةَ إِلاَّ بِوُضُوءٍ** "وضو کے بغیر نماز نہیں ہے" (دارقطنی)، **لاَ صَلاَةَ إِلاَّ بِفَاتِحَةِ الْكِتَابِ** "سورہ فاتحہ کے بغیر نماز نہیں ہے" "ابو عوانہ"، **لاَ صِيَامَ لِمَنْ لَمْ يَفْرِضْهُ مِنَ اللَّيْلِ** "جس نے رات میں روزہ کی نیت نہیں

کی، اس کا روزہ نہیں ہے" "ابن ماجہ"، **لاَ نِكَاحَ إِلاَّ بِوَلِيٍّ وَشَاهِدَيْ عَدْلٍ** "ولی اور دو عادل گواہوں کے بغیر نکاح نہیں ہے" (دار قطنی)، میں بھی کوئی ابہام نہیں ہے۔ یہ تمام احکام واضح ہیں، کیونکہ ان کی دلالت لغوی اعتبار سے واضح ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ جو لفظ لغوی، شرعی یا عرفی دلالت کے ذریعے واضح ہو، وہ مجمل نہیں ہے۔ جبکہ مجمل وہ لفظ ہے جس کی دلالت واضح نہ ہو، جیسے اللہ تعالیٰ کا فرمان: **وَآتُوا الزَّكَاةَ** "اور زکوٰۃ ادا کرو"، جو مجمل ہے اور اس کی وضاحت کی ضرورت ہے۔

## مبین اور بیان کی تفصیلات

بیان کسی چیز کو ابہام کے دائرے سے نکال کر وضاحت کے دائرے میں لانا ہے، یا یہ وہ علم یا ظن ہے جو دلیل سے حاصل ہو۔ اسی لیے بعض علماء نے بیان کو دلیل کے طور پر تعریف کیا ہے۔ مثال کے طور پر، اللہ تعالیٰ کا فرمان: **وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ** "نماز قائم کرو" "البقرہ: 43"، مجمل ہے، جبکہ رسول اللہ ﷺ کا یہ فرمان: **صَلُّوا كَمَا رَأَيْتُمُونِي أُصَلِّي** "تم نماز اسی طرح پڑھو جیسے تم نے مجھے نماز پڑھتے دیکھا ہے" (بخاری)، اس مجمل کی وضاحت ہے۔ اسی طرح اللہ تعالیٰ کا فرمان: **وَآتُوا الزَّكَاةَ** "زکوٰۃ ادا کرو" "البقرہ: 43"، مجمل ہے، جبکہ رسول اللہ ﷺ کی احادیث میں زکوٰۃ کے اقسام اور مقدار کی تفصیلات اس مجمل کی وضاحت ہیں۔ مثال کے طور پر، رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: **مَا مِنْ صَاحِبِ ذَهَبٍ وَلاَ فِضَّةٍ لاَ يُؤَدِّي مِنْهَا حَقَّهَا إِلاَّ إِذَا كَانَ يَوْمُ الْقِيَامَةِ صُفِّحَتْ لَهُ صَفَائِحُ مِنْ نَارٍ** "جس کے پاس سونا یا چاندی ہو اور وہ اس کا حق "زکوٰۃ" ادا نہ کرے، تو قیامت کے دن اس کے لیے آگ کی چادریں بنائی جائیں گی" (مسلم)۔ اسی طرح حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ نے حضرت انس رضی اللہ عنہ کو بحرین بھیجتے ہوئے جو کتاب لکھی، اس میں زکوٰۃ کی تفصیلات درج تھیں: **هذه فريضة**

**الصدقة التي فرض رسول الله ﷺ على المسلمين والتي أمر الله بها رسوله.. ثم بيّن زكاة الإبل** "یہ صدقہ کی فرضیت ہے جو رسول اللہ ﷺ نے مسلمانوں پر فرض کی ہے اور اللہ نے اپنے رسول کو اس کا حکم دیا ہے... پھر اونٹوں کی زکوٰۃ کی تفصیل بیان کی" (بخاری)۔ اسی طرح حضرت مسروق کی روایت ہے کہ "نبی ﷺ نے حضرت معاذ کو یمن بھیجا اور انہیں حکم دیا کہ ہر تیس گائے پر ایک بچھڑا یا بچھڑی، اور ہر چالیس گائے پر ایک مسنہ "بڑی گائے" وصول کریں" "ابو داود، حاکم نے اسے صحیح قرار دیا"۔ نیز حضرت ابو بردہ کی روایت ہے کہ "رسول اللہ ﷺ نے حضرت ابو موسیٰ اور حضرت معاذ کو یمن بھیجا تاکہ وہ لوگوں کو دین کی تعلیم دیں، اور انہیں حکم دیا کہ وہ صرف ان چار چیزوں سے زکوٰۃ وصول کریں: گندم، جو، کھجور اور کشمش" "حاکم نے اسے صحیح قرار دیا"۔ یہ تمام تفصیلات مجمل احکام کی وضاحت ہیں۔ لہٰذا، بیان وہ دلیل ہے جو مجمل کی وضاحت کرتی ہے۔ جبکہ **مبین** سے مراد وہ خطاب ہو سکتا ہے جو ابتدائی طور پر واضح ہو اور اسے کسی وضاحت کی ضرورت نہ ہو، یا وہ خطاب ہو سکتا ہے جسے وضاحت کی ضرورت ہو اور اس کی وضاحت ہو چکی ہو۔ یہ مجمل لفظ ہو سکتا ہے جس کی وضاحت ہو چکی ہو، یا عام لفظ ہو سکتا ہے جس کی تخصیص ہو چکی ہو، یا مطلق لفظ ہو سکتا ہے جس کی تقیید ہو چکی ہو، یا وہ فعل ہو سکتا ہے جس کے ساتھ کوئی قرینہ ہو جو اس کے مقصود معنی کی طرف دلالت کرتا ہو۔

بیان اللہ اور رسول ﷺ کے قول سے ہو سکتا ہے، یا رسول ﷺ کے فعل سے۔ مثال کے طور پر، اللہ تعالیٰ کا فرمان: **صَفْرَاءُ فَاقِعٌ لَوْنُهَا** "ایک گائے ذبح کرو، زرد رنگ کی، جس کا رنگ گہرا ہو" "البقرہ:69"، یہ اللہ کے فرمان: **إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذْبَحُوا بَقَرَةً** "اللہ تمہیں حکم دیتا ہے کہ ایک گائے ذبح کرو" "البقرہ:67"، کی وضاحت ہے۔ اسی طرح رسول اللہ ﷺ

کے قول سے بیان کی مثال یہ ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: **لَمْ يَفْرِضْ رَسُولُ اللَّه الصَّدَقَةَ إلاَّ فِي عَشَرَةِ أَشْيَاءَ: الإِبِلِ وَالْبَقَرِ وَالْغَنَمِ وَالذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ وَالْحِنْطَةِ وَالشَّعِيرِ وَالتَّمْرِ وَالزَّبِيبِ وَالسُّلْتِ** "رسول اللہ ﷺ نے زکوٰۃ صرف دس چیزوں پر فرض کی ہے: اونٹ، گائے، بکری، سونا، چاندی، گندم، جو، کھجور، کشمش اور سلت "ایک قسم کا جو"" "بیہقی"۔ یہ زکوٰۃ کے مجمل احکام کی وضاحت ہے۔ رسول اللہ ﷺ کے فعل سے بیان کی مثال یہ ہے کہ آپ ﷺ نے نماز اور حج کو اپنے عمل سے واضح فرمایا۔ آپ ﷺ نے فرمایا: **صَلُّوا كَمَا رَأَيْتُمُونِي أُصَلِّي** "تم نماز اسی طرح پڑھو جیسے تم نے مجھے نماز پڑھتے دیکھا ہے" (بخاری)، اور "اپنے حج کے طریقے مجھ سے سیکھ لو" (مسند احمد)۔ آپ ﷺ کا نماز پڑھنے کا عمل اللہ کے فرمان: **وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ** "نماز قائم کرو" "البقرہ: 43"، کی وضاحت ہے، اور آپ ﷺ کا حج کا عمل اللہ کے فرمان: **وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا** "اللہ کے لیے بیت اللہ کا حج کرنا ہے ہر اس شخص پر جو اس تک جانے کی استطاعت رکھتا ہو" "آل عمران: 97"، کی وضاحت ہے۔

اگر بیان رسول اللہ ﷺ کے قول اور فعل دونوں سے ہو، تو اس صورت میں غور کیا جائے گا۔ اگر قول اور فعل ایک ہی حکم کی طرف دلالت کریں، تو پہلے والا "خواہ قول ہو یا فعل" بیان ہو گا، اور دوسرا اس کی تائید ہو گی۔ لیکن اگر قول اور فعل کے درمیان حکم کے اعتبار سے اختلاف ہو، جیسے آپ ﷺ نے حج کے بارے میں فرمایا: **مَنْ قَرَنَ حَجاً إِلَى عُمْرَةٍ فَلْيَطُفْ طَوَافاً وَاحِداً** "جو شخص حج اور عمرہ کو جمع کرے، تو وہ ایک ہی طواف کرے"، جبکہ آپ ﷺ نے خود حج اور عمرہ کو جمع کرتے ہوئے دو طواف اور دو سعی کیے، تو اس صورت میں غور کیا جائے گا۔ اگر یہ معلوم نہ ہو کہ قول اور فعل میں سے کون سا پہلے ہوا، تو قول کو ترجیح دی جائے گی،

کیونکہ قول خود بخود بیان ہوتا ہے، جبکہ فعل کو بیان ہونے کے لیے قرینے کی ضرورت ہوتی ہے۔ اگر یہ معلوم ہو کہ قول پہلے ہوا تھا، تو دوسرا طواف واجب نہیں ہو گا، اور نبی ﷺ کا فعل مستحب ہو گا۔ لیکن اگر فعل پہلے ہوا تھا، تو قول فعل کے حکم کو منسوخ کر دے گا، یا یہ سمجھا جائے گا کہ نبی ﷺ کا فعل صرف آپ ﷺ کے لیے تھا، نہ کہ امت کے لیے۔

## ناسخ اور منسوخ کا بیان

نسخ یہ ہے کہ پہلے والے نص سے حاصل ہونے والے حکم کو بعد میں آنے والے نص کے ذریعے ختم کر دیا جائے۔ جیسا کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: **كُنْتُ قَدْ نَهَيْتُكُمْ عَنْ زِيَارَةِ الْقُبُورِ، أَلاَ فَزُورُوهَا** "میں نے تمہیں قبروں کی زیارت سے منع کیا تھا، لیکن اب تم قبروں کی زیارت کرو" (مستدرک حاکم)۔ یا یہ کہ شارع "اللہ یا رسول" کا وہ خطاب ہو جو پہلے والے شرعی حکم کے استمرار کو روک دے۔ نسخ کے لیے ضروری ہے کہ منسوخ حکم شرعی ہو، اور اس حکم کو ختم کرنے والا دلیل بھی شرعی ہو اور وہ منسوخ حکم کے بعد آیا ہو۔ نیز منسوخ حکم کسی خاص وقت کے لیے مقرر نہ کیا گیا ہو۔ اگر حکم میں یہ تمام شرائط پائی جائیں، تو اس میں نسخ واقع ہو سکتا ہے۔ نسخ درحقیقت پہلے والے حکم کو بعد میں آنے والے حکم سے بدلنا ہے۔ لغوی اعتبار سے **تبديل** کا مطلب **نسخ** ہے۔ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: **وَإِذَا بَدَّلْنَا آيَةً مَكَانَ آيَةٍ** "جب ہم ایک آیت کی جگہ دوسری آیت لاتے ہیں" "النحل: 101"۔ مفسرین نے **تبديل** کو **نسخ** کے معنی میں بیان کیا ہے، اسی لیے نسخ کو تبدیل کہا جاتا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ ایک چیز ختم ہو جائے اور اس کی جگہ دوسری چیز آ جائے، یعنی پہلے والا حکم ختم ہو جائے اور اس کی جگہ بعد میں آنے والا حکم نافذ ہو جائے۔ یہی نسخ کا معنی ہے۔ ناسخ اور منسوخ کی اصطلاحات **ناسخ** کا لفظ اللہ تعالیٰ کے لیے بھی استعمال ہوتا ہے، جیسے اللہ کا فرمان: **مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ** "جو آیت ہم نسخ

کرتے ہیں"" البقرہ:106"، اور **فَيَنْسَخُ اللَّهُ مَا يُلْقِي الشَّيْطَانُ** "اللہ شیطان کے ڈالے ہوئے وسوسوں کو مٹادیتا ہے"" الحج:52"۔ اسی طرح **ناسخ** کا لفظ آیت کے لیے بھی استعمال ہوتا ہے، جیسے کہا جاتا ہے کہ "آیتِ سیف" نے فلاں حکم کو منسوخ کر دیا۔ اسی طرح رسول اللہ ﷺ کے قول، فعل اور تقریر کے ذریعے بھی نسخ کا علم ہوتا ہے۔ نیز حکم کے لیے بھی **ناسخ** کا لفظ استعمال ہوتا ہے، جیسے رمضان کے روزے کی فرضیت نے عاشورہ کے روزے کی فرضیت کو منسوخ کر دیا۔ اسی طرح کسی شخص کے عقیدے کے لیے بھی **ناسخ** کا لفظ استعمال ہوتا ہے، جیسے کہا جاتا ہے کہ "فلاں شخص قرآن کو سنت کے ذریعے منسوخ کرتا ہے"، یعنی وہ یہ عقیدہ رکھتا ہے۔ **منسوخ** سے مراد وہ حکم ہے جو ختم ہو چکا ہو، جیسے نبی ﷺ سے نجویٰ "راز کی بات" کرنے سے پہلے صدقہ دینے کا حکم، والدین اور قریبی رشتہ داروں کے لیے وصیت کا حکم، اور بیوہ عورت کے لیے پورے ایک سال تک انتظار کرنے کا حکم، وغیرہ۔

نسخ کے جواز کے دلائل: نسخ کے جواز کے دلائل قرآن، صحابہ کرام کا اجماع، اور عملاً نسخ کا واقع ہونا ہیں۔

قرآن سے دلائل: اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: **مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنْسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلِهَا أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ** "جب ہم کسی آیت کو منسوخ کرتے ہیں یا اسے بھلا دیتے ہیں، تو اس سے بہتر یا اس جیسی آیت لے آتے ہیں۔ کیا تم نہیں جانتے کہ اللہ ہر چیز پر قادر ہے؟"" البقرہ:106"۔ اسی طرح اللہ کا فرمان ہے: **وَإِذَا بَدَّلْنَا آيَةً مَكَانَ آيَةٍ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يُنَزِّلُ قَالُوا إِنَّمَا أَنْتَ مُفْتَرٍ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ "101" قُلْ نَزَّلَهُ رُوحُ الْقُدُسِ مِنْ رَبِّكَ بِالْحَقِّ لِيُثَبِّتَ الَّذِينَ آمَنُوا وَهُدًى وَبُشْرَى لِلْمُسْلِمِينَ** "جب ہم ایک آیت کی جگہ دوسری آیت لاتے ہیں، اور اللہ

خوب جانتا ہے کہ وہ کیا نازل کرتا ہے، تو وہ کہتے ہیں کہ تم تو خود ہی گھڑ لیتے ہو، بلکہ ان میں سے اکثر نہیں جانتے"" النحل: 101-102"۔ علامہ قرطبیؒ نے اس آیت کی تفسیر میں لکھا ہے کہ **سبب نزول هذه الآية أن اليهود لما حسدوا المسلمين في التوجه للكعبة، وطعنوا في الإسلام بذلك، وقالوا إن محمداً يأمر أصحابه بشيء ثم ينهاهم، فما كان هذا القرآن إلا من عنده؛ فلهذا يناقض بعضه بعضاً فأنزل :وَإِذَا بَدَّلْنَا آيَةً مَكَانَ آيَةٍ وأنزل :مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ الآيات** یہ آیت اس وقت نازل ہوئی جب یہودیوں نے مسلمانوں سے قبلہ کی تبدیلی پر حسد کیا اور اسلام پر اعتراض کیا کہ محمد "ﷺ" اپنے اصحاب کو ایک چیز کا حکم دیتے ہیں، پھر اسے منسوخ کر دیتے ہیں، یہ قرآن انہی کا گھڑا ہوا ہے۔ اس پر اللہ نے یہ آیات نازل کیں۔ علامہ زمخشری نے **الکشاف** میں لکھا ہے کہ **تبديل الآية مكان الآية هو النسخ، والله تعالى ينسخ الشرائع بالشرائع لأنها مصالح، والله تعالى عالم بالمصالح والمفاسد، فيثبت ما يشاء وينسخ ما يشاء بحكمته، وهذا معنى قوله تعالى : وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يُنَزِّلُ قَالُوا إِنَّمَا أَنْتَ مُفْتَرٍ** "تبدیل آیت" سے مراد نسخ ہے، اور اللہ تعالیٰ شرائع کو دوسری شرائع سے بدلتا ہے، کیونکہ یہ مصلحتیں ہیں، اور اللہ مصالح و مفاسد کو خوب جانتا ہے، وہ جو چاہے قائم رکھے اور جو چاہے منسوخ کر دے۔ مفسرین نے آیت **مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ** کی تفسیر میں دو راستے اختیار کیے ہیں: پہلا راستہ: یہ کہ نسخ سے مراد تبدیلی ہے۔ اس کی تائید سورۃ النحل کی آیت **وَإِذَا بَدَّلْنَا آيَةً مَكَانَ آيَةٍ** سے ہوتی ہے، یعنی جب ہم ایک آیت کو دوسری آیت سے بدل دیتے ہیں، تو ہم اس بدل کو مبدل "پہلی آیت" سے بہتر یا اس جیسا بناتے ہیں۔ دوسرا راستہ: یہ کہ نسخ سے مراد کسی حکم کو اٹھا لینا اور اس کی جگہ نیا حکم نازل کرنا ہے۔ پہلا راستہ کمزور ہے، کیونکہ یہ خیریت "بہتری" کو آیت پر مسلط کرتا ہے، حالانکہ آیات کے درمیان

کوئی خیریت نہیں ہوتی۔ خیریت دراصل ہمارے لیے ہوتی ہے، یعنی جو احکام ہم پر نافذ ہوتے ہیں یا ہم سے اٹھا لیے جاتے ہیں، ان کے بارے میں۔ مثال کے طور پر، بعض احکام دوسروں کے مقابلے میں ہلکے ہوتے ہیں، یا ان کا ثواب زیادہ ہوتا ہے۔ مثلاً: دو کافروں کے مقابلے میں ثابت قدم رہنے کا حکم دس کافروں کے مقابلے میں ثابت قدم رہنے کے حکم سے ہلکا ہے۔ رمضان کے روزے کا حکم عاشورا کے روزے سے سخت ہے، لیکن اس کا ثواب بھی زیادہ ہے۔ اس لیے خیریت آیات میں نہیں، بلکہ ان کے احکام میں ہوتی ہے، اور یہ خیریت یا تو تخفیف "آسانی" کی صورت میں ہوتی ہے یا ثواب کی زیادتی کی صورت میں۔

دوسرا راستہ یہ ہے کہ نسخ سے مراد آیت کے حکم کو ختم کرنا ہے، نہ کہ اس کی تلاوت کو۔ یہی قول جمہور مفسرین کا منتخب اور معتمد ہے، اور اسی پر اعتماد کیا جاتا ہے۔ اس کی تائید اس بات سے ہوتی ہے کہ قرآن کی تمام آیات قطعی دلائل سے ثابت ہیں، اور جو آیت قطعی دلیل سے ثابت نہ ہو، وہ قرآن میں شمار نہیں ہوتی۔ تلاوت کے نسخ "یعنی کسی آیت کو قرآن سے خارج کرنے" کے بارے میں کوئی قطعی دلیل ثابت نہیں ہے۔ جو ظنی دلائل تلاوت کے نسخ کے بارے میں پیش کیے جاتے ہیں، وہ نسخ کے اعتبار میں کوئی حیثیت نہیں رکھتے، کیونکہ قطعی چیز کو ظنی چیز سے نہیں بدلا جا سکتا۔ نسخ صرف قطعی دلیل سے ہی ہو سکتا ہے، جو اس کے برابر یا اس سے بڑھ کر ہو، اور تلاوت کے نسخ کے بارے میں کوئی قطعی دلیل موجود نہیں ہے۔ اس لیے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ نسخ سے مراد حکم کا ختم ہونا ہے، نہ کہ تلاوت کا۔

صحابہ کرام کا اجماع بھی اس بات پر ہے کہ حضرت محمد ﷺ کی شریعت پچھلی تمام شرائع کو منسوخ کرنے والی ہے۔ صحابہ کرام کا اجماع ان امور پر بھی منعقد ہوا ہے، جیسے: بیت المقدس کی طرف رخ کرنے کے حکم کو کعبہ کی طرف رخ کرنے سے منسوخ کرنا۔ والدین اور اقربا کے لیے

وصیت کے حکم کو میراث کی آیت سے منسوخ کرنا۔ عاشورا کے روزے کے حکم کو رمضان کے روزے سے منسوخ کرنا۔ نبی ﷺ سے نجوا "راز کی بات" کرنے سے پہلے صدقہ دینے کے حکم کو ختم کرنا۔ بیوہ عورت کے لیے پورا سال انتظار کرنے کے حکم کو ختم کرنا۔ ایک شخص کے دس کافروں کے مقابلے میں ثابت قدم رہنے کے حکم کو ختم کرنا۔ یہ تمام احکام صحابہ کرام کے اجماع سے منسوخ ہوئے ہیں، اور یہ اجماع نسخ کے لیے شرعی دلیل ہے۔

اور جہاں تک نسخ کے عملی وقوع کا تعلق ہے تو صحابہ کرامؓ کا ان واقعات پر اجماع جن میں نسخ واقع ہوا، یہ اس بات کی دلیل ہے کہ نسخ عملاً واقع ہوا ہے۔ مثال کے طور پر، قبلہ کے نسخ کے بارے میں اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: **قَدْ نَرَى تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي السَّمَاءِ فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضَاهَا فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ** "ہم دیکھ رہے ہیں آپ کے چہرے کا آسمان کی طرف بار بار اٹھنا، تو ہم آپ کو ایک ایسی قبلہ کی طرف پھیر دیں گے جس سے آپ خوش ہوں گے۔ سو اپنا رخ مسجد حرام کی طرف کر لو" "البقرہ: 144"۔ امام بخاریؒ اور مسلمؒ نے روایت کیا ہے کہ: **أنه صلى إلى بيت المقدس ستة عشر شهراً، ثم أخذ يتشوف إلى تحويل القبلة إلى الكعبة، فنزلت آية: قَدْ نَرَى الآية، فيكون حكم استقبال القبلة لبيت المقدس نسخ، وجعل مكانه استقبال القبلة إلى الكعبة۔** "نبی کریم ﷺ نے سولہ مہینے تک بیت المقدس کی طرف رخ کر کے نماز پڑھی، پھر آپ ﷺ کعبہ کی طرف قبلہ تبدیل کرنے کی خواہش ظاہر کرنے لگے، تو یہ آیت نازل ہوئی۔ اس طرح بیت المقدس کی طرف قبلہ کرنے کا حکم منسوخ ہو گیا اور اس کی جگہ کعبہ کی طرف قبلہ کرنے کا حکم نافذ ہو گیا۔" والدین اور قریبی رشتہ داروں کے لیے وصیت کے بارے میں اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: **كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِنْ تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةُ لِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ**

"تم پر فرض کیا گیا ہے کہ جب تم میں سے کسی کی موت کا وقت قریب آ جائے، اگر وہ مال چھوڑے، تو والدین اور قریبی رشتہ داروں کے لیے دستور کے مطابق وصیت کرے۔ یہ پرہیزگاروں پر حق ہے" "البقرہ: 180"۔ یعنی اے مومنو! جب تم میں سے کسی کی موت کے آثار ظاہر ہوں اور اس کے پاس مال ہو، تو وہ والدین اور قریبی رشتہ داروں کے لیے کچھ مال وصیت کرے۔ یہ ایک شرعی حکم تھا، لیکن اس آیت کو میراث کی آیت نے منسوخ کر دیا، کیونکہ میراث کی آیت اس کے بعد نازل ہوئی اور اس میں والدین اور قریبی رشتہ داروں کے حصے کی وضاحت کر دی گئی۔ اس طرح میراث کی آیت نے پہلے والے حکم کو منسوخ کر دیا، اور اب والدین اور قریبی رشتہ داروں کے لیے وصیت کرنا جائز نہیں رہا۔ اسی طرح وہ تمام احکام جن میں صحابہ کرام نے نسخ پر اجماع کیا، وہ بھی منسوخ ہو گئے۔ اس کے علاوہ بھی کئی احکام میں نسخ واقع ہوا ہے۔ مثال کے طور پر، نبی کریم ﷺ کا فرمان: **كُنْتُ قَدْ نَهَيْتُكُمْ عَنْ زِيَارَةِ الْقُبُورِ، أَلاَ فَزُورُوهَا** "میں نے تمہیں قبروں کی زیارت سے منع کیا تھا، لیکن اب تم قبروں کی زیارت کرو" (مستدرک حاکم)۔ اسی طرح، نبی کریم ﷺ نے شراب پینے والے کے بارے میں فرمایا: **إِذَا شَرِبَ فِي الرَّابِعَةِ فَاقْتُلُوهُ** "جب چوتھی بار شراب پیے تو اسے قتل کر دو" (مسند احمد)۔ لیکن بعد میں یہ حکم منسوخ ہو گیا، جب آپ ﷺ کے پاس چوتھی بار شراب پینے والا لایا گیا تو آپ ﷺ نے اسے قتل نہیں کیا۔ اسی طرح، ابتدائی اسلام میں زنا کے مرتکب افراد کو گھروں میں قید کرنے اور انہیں تکلیف دینے کا حکم تھا، جیسا کہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: **وَاللَّاتِي يَأْتِينَ الْفَاحِشَةَ مِنْ نِسَائِكُمْ فَاسْتَشْهِدُوا عَلَيْهِنَّ أَرْبَعَةً مِنْكُمْ فَإِنْ شَهِدُوا فَأَمْسِكُوهُنَّ فِي الْبُيُوتِ حَتَّى يَتَوَفَّاهُنَّ الْمَوْتُ أَوْ يَجْعَلَ اللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلًا** "اور تمہاری عورتوں میں سے جو بدکاری کریں، ان پر اپنے میں سے چار گواہ بنالو۔ اگر وہ گواہی دے دیں، تو ان عورتوں

کو گھروں میں قید کر دو، یہاں تک کہ موت انہیں آلے یا اللہ ان کے لیے کوئی راہ نکال دے" "النساء:15-16"۔ لیکن بعد میں یہ حکم منسوخ ہو گیا اور کنوارے کے لیے کوڑے اور جلاوطنی کا حکم نافذ ہوا، جبکہ شادی شدہ کے لیے سنگسار کرنے کا حکم دیا گیا، جیسا کہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: **الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ** "زانیہ اور زانی دونوں کو سو کوڑے مارو" "النور:2"۔ اور نبی کریم ﷺ نے ایک اعرابی سے فرمایا: **وَعَلَى ابْنِكَ جَلْدُ مِائَةٍ، وَتَغْرِيبُ عَامٍ** "تمہارے بیٹے پر سو کوڑے اور ایک سال کی جلاوطنی ہے" (بخاری)۔ عبادہ بن صامت سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: **خُذُوا عَنِّي، خُذُوا عَنِّي، قَدْ جَعَلَ اللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلاً، الْبِكْرُ بِالْبِكْرِ جَلْدُ مِائَةٍ وَنَفْيُ سَنَةٍ** "میرے سے سیکھو، میرے سے سیکھو، اللہ نے ان کے لیے راہ نکال دی ہے۔ کنوارے کو کنوارے کے ساتھ سو کوڑے اور ایک سال کی جلاوطنی ہے" (مسلم)۔ عن جابر بن عبد اللہ قال: **رَجَمَ النَّبِيُّ ﷺ رَجُلاً مِنْ أَسْلَمَ، وَرَجُلاً مِنَ الْيَهُودِ وَامْرَأَتَهُ** جابر بن عبد اللہ سے روایت ہے کہ نبی کریم ﷺ نے ایک اسلمی مرد اور ایک یہودی مرد اور اس کی بیوی کو سنگسار کیا (مسلم)۔ ان تمام مثالوں سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ نسخ عملاً واقع ہوا ہے، اور یہ نسخ کے وجود کی دلیل ہے۔ کیونکہ عملاً وقوع، جواز اور وجود کی دلیل ہے۔ لہٰذا، نسخ قرآن اور سنت دونوں میں واقع ہوتا ہے، اور یہی دونوں نسخ کے محل ہیں۔ قرآن میں نسخ حکماً جائز ہے، اور یہ عملاً واقع ہوا ہے، جیسا کہ کتاب اور صحابہ کے اجماع سے ثابت ہے۔"

قرآن کی تلاوت کا نسخ ممنوع اور ناجائز ہے، اور کوئی قطعی دلیل اس کے وقوع کو ثابت نہیں کرتی۔ نسخ کے عدم جواز کی دلیل یہ آیت ہے: **نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلِهَا** "ہم اس آیت کے بدلے کوئی بہتر یا اس جیسی آیت لے آتے ہیں" "البقرہ: 106"۔ لیکن قرآن کا ہر حصہ

بہترین ہے، اور اس میں کوئی تفاوت نہیں۔ اگر نسخ کا مقصد کسی آیت کو لوح محفوظ سے مٹا کر اس کی جگہ دوسری آیت لکھنا ہوتا، تو پھر "بہتری" کا وصف پورا نہ ہوتا۔ لہٰذا، نسخ کا مطلب آیت نہیں، بلکہ اس کا حکم ہے۔ اس کے علاوہ، قرآن کا نزول، اس کا حفظ، اور اس کی کتابت تواتر کے ساتھ ثابت ہے۔ اس طرح قرآن پر ایمان لانا ایک عقیدہ ہے، اور عقیدہ صرف قطعی دلیل سے ثابت ہوتا ہے۔ لیکن قرآن کی تلاوت کے نسخ کے جواز پر کوئی قطعی دلیل موجود نہیں ہے۔ لہٰذا، قرآن کی تلاوت کا نسخ جائز نہیں ہے۔ قرآن کی تلاوت کے نسخ کا عدم وقوع: اس کی دلیل یہ ہے کہ کوئی قطعی دلیل موجود نہیں جو یہ ثابت کرے کہ قرآن کی کوئی آیت، جو قطعی طور پر ثابت ہے، منسوخ ہو گئی ہے۔ بعض روایات میں آیا ہے کہ زید بن ثابت نے کہا: میں نے رسول اللہ ﷺ کو فرماتے ہوئے سنا: **الشَّيْخُ وَالشَّيْخَةُ إِذَا زَنَيَا فَارْجُمُوهُمَا الْبَتَّةَ بوڑھا مرد اور بوڑھی عورت اگر زنا کریں تو انہیں ضرور سنگسار کر دو۔ فَقَالَ عُمَرُ: لَمَّا أُنْزِلَتْ هَذِهِ أَتَيْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ فَقُلْتُ: أَكْتِبْنِيهَا** عمر رضی اللہ عنہ نے کہا: جب یہ آیت نازل ہوئی تو میں رسول اللہ ﷺ کے پاس آیا اور کہا: "کیا میں اسے لکھ لوں؟" (مسند احمد)۔ اسی طرح، عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت ہے کہ انہوں نے کہا: **كَانَ فِيمَا أُنْزِلَ مِنَ الْقُرْآنِ عَشْرُ رَضَعَاتٍ مَعْلُومَاتٍ يُحَرِّمْنَ، ثُمَّ نُسِخْنَ بِخَمْسٍ مَعْلُومَاتٍ** "قرآن میں دس رضاعتیں حرام کرنے والی آیت نازل ہوئی تھیں، پھر وہ پانچ رضاعتوں سے منسوخ ہو گئیں" (مسلم)۔ اسی طرح، حضرت ابی بن کعبؓ اور حضرت ابن مسعودؓ سے روایت ہے کہ انہوں نے پڑھا: **فصيام ثلاثة أيام متتابعات** "تو تین دن کے مسلسل روزے رکھو"۔ اور یہ بھی روایت ہے کہ سورہ الاحزاب کی مقدار سورہ البقرہ کے برابر تھی۔ لیکن یہ تمام روایات اخبار آحاد ہیں، اور ان سے قطعی طور پر نسخ ثابت نہیں ہوتا، کیونکہ یہ

ظنی دلائل ہیں۔ قطعی چیز کو ظنی دلیل سے منسوخ نہیں کیا جا سکتا، بلکہ اس کے لیے قطعی دلیل درکار ہوتی ہے۔ لہٰذا، یہ ضروری ہے کہ پہلے یہ قطعی طور پر ثابت ہو کہ یہ آیت قرآن میں نازل ہوئی تھی، اور پھر یہ بھی قطعی طور پر ثابت ہو کہ وہ منسوخ ہو گئی ہے۔ لیکن ایسا کبھی نہیں ہوا۔ لہٰذا، قرآن کی تلاوت کا نسخ عملاً واقع نہیں ہوا ہے۔

سنت میں نسخ: "اور جہاں تک سنت میں نسخ کا تعلق ہے: ہم سنت کی تلاوت کے لیے عبادت کا عقیدہ نہیں رکھتے ہیں، لہٰذا سنت کی تلاوت کا نسخ زیر بحث نہیں آتا، کیونکہ سنت کی تلاوت کا تصور ہی موجود نہیں ہے۔ اس لیے سنت کی تلاوت کا نسخ غیر متعلق ہے۔ البتہ، سنت کے احکام کا نسخ جائز ہے، اور یہ عملاً واقع ہوا ہے۔ اس کی دلیل رسول اللہ ﷺ کا یہ فرمان ہے: **كُنْتُ قَدْ نَهَيْتُكُمْ عَنْ زِيَارَةِ الْقُبُورِ، أَلاَ فَزُورُوهَا** "میں نے تمہیں قبروں کی زیارت سے منع کیا تھا، لیکن اب تم قبروں کی زیارت کرو" (مستدرک حاکم)۔ اسی طرح، عاشورہ کے روزے کی فرضیت سنت سے ثابت تھی، لیکن اسے رمضان کے روزوں نے منسوخ کر دیا، جیسا کہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: **فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ** "تو تم میں سے جو شخص اس مہینے کو پائے، وہ ضرور روزے رکھے" "البقرہ: 185"۔ بیت المقدس کی طرف رخ کرنے کی فرضیت متواتر سنت سے ثابت تھی، لیکن اسے کعبہ کی طرف رخ کرنے نے منسوخ کر دیا، جیسا کہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: **فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ** "تو اپنا رخ مسجد حرام کی طرف کر لو" "البقرہ: 144"۔ یہ تمام مثالیں اس بات کی دلیل ہیں کہ سنت میں نسخ واقع ہوا ہے، اور وقوع، جواز کی دلیل ہے۔ لہٰذا، یہ ثابت ہوتا ہے کہ سنت میں نسخ جائز ہے۔

حکم کا نسخ کسی دوسرے متبادل حکم کی طرف بھی جائز ہے اور یہ بھی ممکن ہے کہ حکم بغیر کسی دوسرے متبادل حکم کے منسوخ ہو جائے۔ نسخِ حکم بدل کے ساتھ: یہ عام ہے، جیسے بیت المقدس کی

طرف رخ کرنے کی فرضیت کو کعبہ کی طرف رخ کرنے سے بدل دینا، یا چند دنوں کے روزوں کی فرضیت کو رمضان کے روزوں سے بدل دینا۔ نسخ حکم بغیر بدل کی مثالیں: اللہ تعالیٰ نے بعض احکام کو بغیر کسی بدل کے منسوخ کر دیا ہے۔ مثال کے طور پر، نبی ﷺ سے نجویٰ "راز کی بات" سے پہلے صدقہ دینے کی فرضیت کو بغیر کسی بدل کے منسوخ کر دیا گیا۔ اسی طرح، رات کے وقت کھانے پینے کے بعد روزہ رکھنے کی فرضیت کو بغیر کسی بدل کے منسوخ کر دیا گیا۔ نسخ کا وقوع، "چاہے بدل کے ساتھ ہو یا بغیر بدل کے" اس کے جواز کی دلیل ہے۔

قرآن کو قرآن سے نسخ کرنا جائز ہے، کیونکہ دونوں "ناسخ اور منسوخ" کے بارے میں علم حاصل کرنا اور عمل کرنا دونوں واجب ہیں۔ نیز، ناسخ اور منسوخ دونوں وحی کے ذریعے لفظاً اور معناً نازل ہوئے ہیں۔ لہٰذا، قرآن کو قرآن سے نسخ کرنا جائز ہے۔ اس کی مثالیں درج ذیل ہیں: عدت کے دوران ایک سال انتظار کرنے کے حکم کو چار ماہ اور دس دن کے انتظار سے بدل دینا۔ نبی ﷺ سے نجویٰ "راز کی بات" سے پہلے صدقہ دینے کی فرضیت کو منسوخ کر دینا، جیسا کہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: **ءَاَشْفَقْتُمْ اَنْ تُقَدِّمُوْا بَيْنَ يَدَیْ نَجْوٰىكُمْ صَدَقٰتٍ** "کیا تم نے "صدقہ دینے سے" گھبراہٹ محسوس کی؟" "المجادلہ: 12"۔ ایک گواہ کے مقابلے میں دس گواہوں کی شرط کو دو گواہوں کی شرط سے بدل دینا، جیسا کہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: **الْـٰٔنَ خَفَّفَ اللّٰهُ عَنْكُمْ** "اب اللہ نے تم پر سے بوجھ ہلکا کر دیا ہے" "النساء: 28"۔ یہ تمام مثالیں اس بات کی دلیل ہیں کہ قرآن میں نسخ واقع ہوا ہے۔ اور شرعی طور پر وقوع، جواز کی سب سے بڑی دلیل ہے۔ ایک اعتراض اور اس کا جواب: اعتراض: یہ نہیں کہا جا سکتا کہ نسخ، حکم کو باطل کرنا ہے، اور یہ قرآن کے حق میں جائز نہیں، جیسا کہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: **لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا**

**مِنْ خَلْفِهِ** "نہ اس کے آگے سے کوئی باطل چیز آسکتی ہے اور نہ اس کے پیچھے سے" "حٰم السجدہ: 42"۔ اگر قرآن کے کچھ احکام کو منسوخ کر دیا جائے، تو اس سے باطل کا امکان پیدا ہو جاتا ہے۔ لیکن یہ اعتراض درست نہیں، کیونکہ پورے قرآن کو باطل کرنا جائز نہیں ہے، لیکن اس کے بعض احکام کو منسوخ کرنا جائز ہے۔ یعنی یہ کتاب ایسی ہے کہ نہ تو اس سے پہلے کی کتابیں اسے باطل کر سکتی ہیں، اور نہ ہی بعد میں آنے والی کوئی چیز اسے باطل کر سکتی ہے۔ لہٰذا، پورے قرآن کو منسوخ نہیں کیا جا سکتا، بلکہ اس کے بعض احکام کو منسوخ کیا جا سکتا ہے۔ نیز، آیات کی تلاوت کو منسوخ کر کے انہیں باطل کرنا جائز نہیں ہے، لیکن ان کے احکام کو منسوخ کرنا جائز ہے، جیسا کہ عملاً یہ ثابت ہے۔ اس کے علاوہ، آیت میں یہ نہیں کہا گیا کہ "اس پر ابطال نہیں آسکتا"، بلکہ یہ کہا گیا ہے کہ "اس پر باطل نہیں آسکتا"۔ ابطال اور باطل میں فرق ہے: ابطال کا معنی حکم کو منسوخ کرنا۔ باطل: حق کے مقابلے میں جھوٹ یا غلط بات کو کہا جاتا ہے۔۔ لہٰذا، قرآن کو قرآن سے نسخ کرنا بلا شک و شبہ جائز ہے۔

رہی بات قرآن کا سنت کے ذریعے منسوخ ہونے کی، تو یہ جائز نہیں ہے اور نہ ہی ایسا واقع ہوا ہے۔ اس کے ناجائز ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: **وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ** "یعنی ہم نے آپ کی طرف ذکر "قرآن" نازل کیا تاکہ آپ لوگوں کے لیے وہ کچھ واضح کر دیں جو ان کی طرف نازل کیا گیا ہے۔" اس آیت میں نبی ﷺ کو **مبین** "واضح کرنے والا" قرار دیا گیا ہے، جبکہ ناسخ "منسوخ کرنے والا" رفع کرنے والا ہوتا ہے، واضح کرنے والا نہیں۔ اور رفع کرنا واضح کرنے سے مختلف ہے۔ نیز اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ: **مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنْسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلِهَا** "یعنی ہم جب کسی آیت کو منسوخ کرتے ہیں یا بھلا دیتے ہیں، تو اس سے بہتر یا اس جیسی کو لے آتے ہیں۔" اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ بہتر یا

مثل لانے والا اللہ تعالیٰ ہی ہے، کیونکہ ضمیر اسی کی طرف لوٹتی ہے۔ اور یہ تب ہی ممکن ہے جب ناسخ قرآن ہو۔ اسی لیے اللہ تعالیٰ نے فرمایا: **أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ** "کیا تم نہیں جانتے کہ اللہ ہر چیز پر قادر ہے؟" اس سے اشارہ ملتا ہے کہ بہتر یا مثل لانے والا وہی ہے جو کامل قدرت کا مالک ہے۔ لہٰذا سنت کے ذریعے نسخ جائز نہیں، کیونکہ سنت لانے والا رسول ﷺ ہیں۔ اگرچہ سنت بھی وحی کے ذریعے ہی ثابت ہوتی ہے، جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: ﴿**وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَى إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى** ﴾ "اور نبی ﷺ اپنی خواہش سے کچھ نہیں بولتے، یہ تو صرف وحی ہے جو ان کی طرف بھیجی جاتی ہے۔" لیکن سنت وحی معنیٰ کے اعتبار سے ہے، جبکہ قرآن وحی لفظی اور معنوی دونوں اعتبار سے ہے۔ سنت کی تلاوت پر عبادت کا ثواب نہیں ملتا، جبکہ قرآن کی تلاوت پر ملتا ہے۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: **وَإِذَا بَدَّلْنَا آيَةً مَكَانَ آيَةٍ** "اور جب ہم ایک آیت کی جگہ دوسری آیت بدل دیتے ہیں۔" اس سے واضح ہوتا ہے کہ تبدیلی آیت کے ذریعے ہی ہوتی ہے، سنت کے ذریعے نہیں۔ نیز ایک اور جگہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: **قَالَ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا ائْتِ بِقُرْآنٍ غَيْرِ هَذَا أَوْ بَدِّلْهُ قُلْ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أُبَدِّلَهُ مِنْ تِلْقَاءِ نَفْسِي إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَى إِلَيَّ** "جن لوگوں کو ہم سے ملنے کی امید نہیں، وہ کہتے ہیں کہ اس قرآن کے علاوہ کوئی اور قرآن لے آؤ یا اسے بدل دو۔ کہہ دیجیے کہ میرے لیے یہ ممکن نہیں کہ میں اسے اپنی طرف سے بدل دوں، میں تو صرف اسی کی پیروی کرتا ہوں جو میری طرف وحی کیا جاتا ہے۔" یہ آیت اس بات کی دلیل ہے کہ قرآن کو قرآن کے علاوہ کسی چیز سے منسوخ نہیں کیا جا سکتا۔ نیز جب آیت کی جگہ دوسری آیت تبدیل کی جاتی تھی، تو مشرکین کہتے تھے: **إِنَّمَا أَنْتَ مُفْتَرٍ** "یعنی تم تو جھوٹے ہو۔" تو اللہ تعالیٰ نے ان کے وہم کو دور کرتے ہوئے فرمایا: **قُلْ نَزَّلَهُ رُوحُ الْقُدُسِ مِنْ رَبِّكَ بِالْحَقِّ** "کہہ

دیکھیے کہ اسے روح القدس "جبرائیل" نے تمہارے رب کی طرف سے حق کے ساتھ نازل کیا ہے۔" اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ تبدیلی صرف اسی چیز سے ہو سکتی ہے جسے روح القدس "جبرائیل" نے نازل کیا ہو، اور وہ قرآن ہے، جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: **نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ** "جسے روح الامین "جبرائیل" لے کر نازل ہوئے۔" خلاصہ یہ ہے کہ اگرچہ قرآن اور سنت دونوں وحی کے ذریعے آئے ہیں، لیکن سنت رسول ﷺ کی طرف منسوب ہوتی ہے، جیسے "قال رسول اللہ" "رسول اللہ ﷺ نے فرمایا"، جبکہ قرآن اللہ کی طرف منسوب ہوتا ہے، سوائے حدیث قدسی کے۔ سنت معنیٰ کے اعتبار سے اللہ کی طرف سے آتی ہے، جبکہ قرآن لفظی اور معنوی دونوں اعتبار سے۔ سنت کی تلاوت پر عبادت کا ثواب نہیں ملتا، جبکہ قرآن کی تلاوت پر ملتا ہے۔ یہ تمام باتیں اس بات کی دلیل ہیں کہ قرآن کو سنت کے ذریعے منسوخ نہیں کیا جا سکتا۔ نیز نسخ کی آیات کے الفاظ سے ظاہر ہوتا ہے کہ آیت کو منسوخ کرنے والی دوسری آیت ہوتی ہے۔ پہلی آیت میں ہے: **مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنْسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلِهَا** اس سے سمجھ آتا ہے کہ ناسخ آیت ہوتی ہے، کیونکہ مثل صرف آیات میں ہو سکتا ہے، احادیث میں نہیں۔ دوسری آیت میں ہے: **وَإِذَا بَدَّلْنَا آيَةً مَكَانَ آيَةٍ** اس میں صراحت ہے کہ تبدیلی آیت کے ذریعے ہی ہوتی ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ ناسخ صرف آیت ہی ہو سکتی ہے، لہٰذا قرآن کو صرف قرآن ہی منسوخ کر سکتا ہے۔ یہ تمام دلائل اس بات کی نشاندہی کرتے ہیں کہ قرآن کو سنت کے ذریعے منسوخ نہیں کیا جا سکتا، خواہ وہ سنت متواتر ہو یا خبر واحد۔"

رہی بات قرآن کا سنت کے ذریعے منسوخ ہونے کا واقع نہ ہونا، تو اس کی وجہ یہ ہے کہ کوئی ایسا حکم نہیں آیا جو قرآن کے کسی حکم کو منسوخ کرتا ہو۔ جن احکام کے بارے میں یہ دعویٰ کیا گیا ہے کہ وہ سنت کے ذریعے منسوخ ہوئے ہیں، تو ان میں سے بعض تو قرآن ہی کے ذریعے منسوخ ہوئے

ہیں، اور بعض تخصیص "مخصوص کرنے" کے قبیل سے ہیں، نسخ کے نہیں۔ مثال کے طور پر، بعض لوگوں نے کہا ہے کہ والدین اور قریبی رشتہ داروں کے لیے وصیت کا حکم، جو اللہ تعالیٰ کے اس فرمان میں آیا ہے: **إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِنْ تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةُ لِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ** "یعنی جب تم میں سے کسی کی موت کا وقت آ جائے اور وہ مال چھوڑ کر جا رہا ہو، تو والدین اور قریبی رشتہ داروں کے لیے دستور کے مطابق وصیت کرنا متقی لوگوں پر حق ہے۔" یہ حکم رسول اللہ ﷺ کے اس فرمان سے منسوخ ہو گیا ہے: **لَا وَصِيَّةَ لِوَارِثٍ** "وارث کے لیے وصیت نہیں ہے۔" اسے امام احمد نے روایت کیا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یہ آیت میراث کی آیات سے منسوخ ہو گئی ہے، جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: **يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ** "اللہ تمہیں تمہاری اولاد کے بارے میں وصیت کرتا ہے۔" اسی طرح بعض نے کہا ہے کہ زانی کے کوڑوں کا حکم، جو اللہ تعالیٰ کے اس فرمان میں آیا ہے: **الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ** "زانیہ اور زانی دونوں کو سو کوڑے مارو۔" یہ حکم سنت میں ثابت شدہ رجم "سنگساری" کے ذریعے منسوخ ہو گیا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ کوڑوں کا حکم منسوخ نہیں ہوا، بلکہ یہ باقی ہے۔ البتہ یہ حکم غیر محصن "غیر شادی شدہ" کے لیے ہے، جبکہ محصن "شادی شدہ" کے لیے رجم کا حکم ہے۔ یہ تخصیص ہے، نسخ نہیں۔ اور قرآن کی تخصیص سنت کے ذریعے جائز ہے، کیونکہ یہ بیان کے زمرے میں آتا ہے، جس کا ذکر اللہ تعالیٰ کے اس فرمان میں ہے: **لِتُبَيِّنَ** "تاکہ آپ واضح کر دیں۔" جبکہ نسخ رفع "ختم کرنے" کا معاملہ ہے، بیان کا نہیں۔ نیز یہ دونوں احادیث، یعنی **لَا وَصِيَّةَ لِوَارِثٍ** اور رجم کی حدیث، خبر واحد ہیں۔ اگر ہم فرض کر لیں کہ قرآن سنت کے ذریعے منسوخ ہو سکتا ہے، تو پھر بھی قرآن کو خبر واحد کے ذریعے منسوخ کرنا جائز نہیں، کیونکہ قرآن قطعی الثبوت "یقینی طور پر

ثابت" ہے، جبکہ خبر واحد ظنی الثبوت "ظن کے ساتھ ثابت" ہے۔ اور قطعی الثبوت چیز کو ظنی الثبوت چیز کے ذریعے منسوخ نہیں کیا جا سکتا، کیونکہ نسخ ایک حکم کو ختم کرنے کا عمل ہے، اور یہ ممکن نہیں کہ ایک یقینی حکم کو ایک ظنی حکم کے ذریعے ختم کیا جائے۔ یہ بات بھی اس کی تائید کرتی ہے کہ جو مثالیں انہوں نے نسخ کے وقوع پر پیش کی ہیں، وہ درست نہیں ہیں۔ چونکہ قرآن کا سنت کے ذریعے منسوخ ہونا سرے سے واقع ہی نہیں ہوا، اور عدم وقوع ہی اس بات کے لیے کافی ہے کہ یہ عمل جائز نہیں۔ کیونکہ یہاں مراد عقلی جواز نہیں، بلکہ شرعی جواز ہے۔ اسی طرح قرآن کو صحابہ کے اجماع یا قیاس کے ذریعے بھی منسوخ نہیں کیا جا سکتا، کیونکہ یہ دونوں چیزیں رسول اللہ ﷺ کے بعد وجود میں آئی ہیں۔ اور صحابہ کرام کا اس بات پر اجماع ہے کہ رسول اللہ ﷺ کے بعد نسخ کا دروازہ بند ہو گیا ہے، اور اس میں کوئی اختلاف نہیں۔"

## سنت کے نسخ کا بیان

سنت کا قرآن کے ذریعے منسوخ ہونا جائز ہے، کیونکہ دونوں پر عمل کرنا واجب ہے۔ نیز سنت وحی معنیٰ کے اعتبار سے آئی ہے، جبکہ قرآن وحی لفظی اور معنوی دونوں اعتبار سے ہے۔ اس کی مثالیں درج ذیل ہیں: قبلہ کی تبدیلی: پہلے مسلمان بیت المقدس کی طرف رخ کر کے نماز پڑھتے تھے، جو سنت متواترہ سے ثابت تھا، جبکہ قرآن میں اس کا کوئی ذکر نہیں تھا۔ بعد میں یہ حکم قرآن کے اس فرمان سے منسوخ ہو گیا: **فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ** "آپ اپنا رخ مسجد الحرام کی طرف کر لیں۔" روزے دار کے لیے رات میں مباشرت کی ممانعت: پہلے روزے دار کے لیے رات میں مباشرت حرام تھی، جو سنت سے ثابت تھا۔ بعد میں یہ حکم قرآن کے اس فرمان سے منسوخ ہو گیا: **فَالْآنَ بَاشِرُوهُنَّ** "اب تم ان کے ساتھ مباشرت کر سکتے ہو۔" عاشورہ کے روزے کی فرضیت: عاشورہ کا روزہ پہلے سنت کے ذریعے واجب تھا، لیکن بعد میں

رمضان کے روزوں کی فرضیت نے اسے منسوخ کر دیا، جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: **فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ** "تم میں سے جو شخص اس مہینے کو پائے، وہ روزے رکھے۔" جنگ کے دوران نماز مؤخر کرنا: جنگ خندق کے موقع پر رسول اللہ ﷺ نے نماز مؤخر کی اور فرمایا: **حَشَا اللَّهُ أَجْوَافَهُمْ وَقُبُورَهُمْ نَاراً** "اللہ ان کے پیٹ اور قبروں کو آگ سے بھر دے۔" "مسلم"۔ بعد میں قرآن میں نماز خوف کا حکم نازل ہوا، جس نے اس اجازت کو منسوخ کر دیا۔ یہ تمام مثالیں اس بات کی دلیل ہیں کہ سنت کا قرآن کے ذریعے نسخ واقع ہوا ہے، اور وقوع ہی جواز کی دلیل ہے۔ لہٰذا سنت کا قرآن کے ذریعے نسخ جائز ہے۔

اسی طرح سنت کا سنت کے ذریعے نسخ بھی جائز ہے۔ لہٰذا خبر واحد کو خبر واحد یا متواتر کے ذریعے منسوخ کیا جاسکتا ہے۔ البتہ متواتر کو صرف متواتر ہی کے ذریعے منسوخ کیا جاسکتا ہے، خبر واحد کے ذریعے نہیں۔ سنت کا سنت کے ذریعے نسخ جائز ہونے کی وجہ یہ ہے کہ دونوں پر عمل کرنا واجب ہے، اور دونوں وحی معنیٰ کے اعتبار سے آئے ہیں۔ نیز یہ عملاً واقع ہوا ہے، اور وقوع ہی جواز کی دلیل ہے۔ اس کی مثالیں درج ذیل ہیں: قبروں کی زیارت کی ممانعت: رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: **كُنْتُ قَدْ نَهَيْتُكُمْ عَنْ زِيَارَةِ الْقُبُورِ، أَلاَ فَزُورُوهَا** "میں نے تمہیں قبروں کی زیارت سے منع کیا تھا، لیکن اب تم ان کی زیارت کرو۔" "مستدرک للحاکم" شراب پینے والے کے لیے سزا: رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: **إِذَا شَرِبَ فِي الرَّابِعَةِ فَاقْتُلُوهُ** "اگر کوئی چوتھی بار شراب پیے، تو اسے قتل کر دو۔" "مسند احمد"۔ بعد میں یہ حکم منسوخ ہو گیا، جب رسول اللہ ﷺ کے پاس چوتھی بار شراب پینے والا لایا گیا، تو آپ نے اسے قتل نہیں کیا۔ یہ مثالیں اس بات کی دلیل ہیں کہ سنت کا سنت کے ذریعے نسخ جائز ہے اور یہ عملاً واقع ہوا ہے۔ البتہ متواتر کو خبر واحد کے ذریعے منسوخ کرنا جائز نہیں، اور نہ ہی ایسا واقع ہوا ہے۔ اس کے ناجائز ہونے کی وجہ یہ

ہے کہ متواتر قطعی الثبوت ہوتا ہے، اور اگر اس کی دلالت بھی قطعی ہو، تو اس کا انکار کرنے والا کافر ہو جاتا ہے۔ جبکہ خبر واحد ظنی الثبوت ہوتی ہے، اور اس کا انکار کرنے والا کافر نہیں ہوتا۔ نیز قطعی الثبوت چیز کو ظنی الثبوت چیز کے ذریعے منسوخ نہیں کیا جا سکتا۔ نیز عملاً ایسا کبھی نہیں ہوا کہ متواتر کو خبر واحد کے ذریعے منسوخ کیا گیا ہو۔ اور عدم وقوع ہی اس بات کی دلیل ہے کہ یہ شرعاً جائز نہیں، کیونکہ یہاں مراد عقلی جواز نہیں، بلکہ شرعی جواز ہے۔ نیز یہ سوال صرف نظری مفروضات تک محدود ہے، اور یہ تشریعات میں شامل نہیں ہوتا۔"

اعتراض: جو لوگ یہ دلیل پیش کرتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کا فرمان: **قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً** "کہہ دیجیے کہ جو کچھ میری طرف وحی کیا گیا ہے، اس میں میں کسی کھانے والے کے لیے کوئی حرام نہیں پاتا، سوائے مردار کے۔" یہ آیت تحریم کو صرف ان چیزوں تک محدود کرتی ہے جو اس میں بیان کی گئی ہیں۔ پھر یہ محدودیت اس حدیث سے منسوخ ہو گئی جو خبر واحد کے ذریعے روایت کی گئی ہے کہ نبی ﷺ نے فرمایا: **نَهَى عَنْ كُلِّ ذِي نَابٍ مِنَ السِّبَاعِ، وَعَنْ كُلِّ ذِي مِخْلَبٍ مِنَ الطَّيْرِ** "آپ ﷺ نے ہر درندے جو دانت والا ہو، اور ہر پرندے جو پنجے والا ہو، کے کھانے سے منع فرمایا۔" "مسلم" ان کا کہنا ہے کہ اگر قرآن کو خبر واحد کے ذریعے منسوخ کرنا ثابت ہو جائے، تو سنت متواترہ کا نسخ تو بالاولیٰ جائز ہو گا۔ جواب: اس کا یہ ہے کہ یہ ثابت ہو چکا ہے کہ قرآن کو سنت کے ذریعے منسوخ نہیں کیا جا سکتا، لہٰذا یہ آیت اس دلیل کے خلاف نہیں ہے۔ کیونکہ آیت کو صرف آیت ہی منسوخ کر سکتی ہے، جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: **وَإِذَا بَدَّلْنَا آيَةً مَكَانَ آيَةٍ** "اور جب ہم ایک آیت کی جگہ دوسری آیت بدل دیتے ہیں۔" نیز یہاں کوئی نسخ واقع نہیں ہوا، کیونکہ آیت میں لفظ **لَا أَجِدُ** "میں نہیں پاتا" استعمال ہوا ہے، جس کا مطلب یہ ہے کہ اس وقت

تک جو وحی نازل ہوئی ہے، اس میں میں ان محرمات کے علاوہ کچھ نہیں پاتا۔ یہ اس بات کی نفی نہیں کرتا کہ بعد میں کوئی اور وحی نازل ہو جس میں دیگر چیزوں کو حرام قرار دیا جائے۔ لہٰذا جو حکم بعد میں وحی کے ذریعے آیا، وہ نسخ نہیں ہے، بلکہ یہ آیت کے بعد نازل ہوا ہے۔ کیونکہ **لَا أَجِدُ** کا تعلق حال "موجودہ وقت" سے ہے، اور یہ اس بات کی دلیل نہیں کہ مستقبل میں کوئی اور تحریم نازل نہیں ہوگی۔ لہٰذا یہ آیت اس دلیل کے خلاف نہیں ہے، کیونکہ اس میں کوئی نسخ واقع نہیں ہوا۔

رہی بات سنت کو صحابہ کے اجماع یا قیاس کے ذریعے منسوخ کرنے کی، تو یہ جائز نہیں ہے۔ کیونکہ اجماع صحابہ اور قیاس دونوں رسول اللہ ﷺ کے بعد وجود میں آئے ہیں۔ اور صحابہ کرام کا اس بات پر اجماع ہے کہ رسول اللہ ﷺ کے بعد نسخ کا دروازہ بند ہو گیا ہے، اور اس میں کوئی اختلاف نہیں۔"

## اجماع کے ذریعے ثابت حکم کو منسوخ کرنا جائز نہیں۔

صحابہ کے اجماع سے ثابت ہونے والا حکم منسوخ نہیں ہو سکتا؛ کیونکہ اجماع رسول اللہ ﷺ کے بعد ہوا ہے، اور اس کا نسخ صرف کتاب "قرآن"، سنت، اجماع، یا قیاس کے ذریعے ہو سکتا ہے، اور یہ سب باطل ہیں۔ جہاں تک نص "قرآن یا حدیث" کا تعلق ہے تو وہ اجماع سے پہلے کی ہے، کیونکہ تمام نصوص نبی ﷺ سے لی گئی ہیں، اور آپ ﷺ کے زمانے میں اجماع نہیں ہو سکتا؛ کیونکہ اگر آپ ﷺ نے ان کی موافقت نہ کی تو اجماع نہیں ہوگا، اور اگر موافقت کی تو آپ ﷺ کا قول ہی حجت ہوگا۔ اس لیے ثابت ہوا کہ نص اجماع سے پہلے کی ہے، اور اس لیے یہ ناممکن ہے کہ وہ اجماع کو نسخ کرے۔ رہی بات اجماع کی، سو یہ ناممکن ہے کہ ایک اجماع دوسرے اجماع کے خلاف ہو، کیونکہ اگر ایسا ہوا تو دونوں میں سے ایک اجماع غلط ہوگا؛ کیونکہ پہلا اجماع اگر

دلیل پر مبنی نہیں تھا تو وہ غلط ہے، کیونکہ صحابہ کا اجماع دلیل کو ظاہر کرتا ہے، اور اگر وہ دلیل پر مبنی تھا تو دوسرا اجماع غلط ہے؛ کیونکہ وہ اجماع نہیں ہے جو دلیل کے خلاف ہو۔ اور قیاس تو اجماع کے خلاف درست ہی نہیں ہے؛ کیونکہ قیاس کسی اصل "قرآن، سنت، یا اجماع" کی فرع "ذیلی شاخ" ہے، اس لیے اگر کتاب، سنت، یا صحابہ کے اجماع سے کوئی دلیل قیاس کے خلاف آجائے تو قیاس کو ترک کر دیا جاتا ہے۔ اور جب تک قیاس صحابہ کے اجماع کے خلاف درست نہیں ہے، اس لیے صحابہؓ کے اجماع کو قیاس کے ذریعے نسخ نہیں کیا جا سکتا۔

قیاس کے حکم کو منسوخ کرنا جائز نہیں

قیاس کے ذریعے اخذ کیا گیا حکم منسوخ نہیں ہو سکتا؛ کیونکہ اگر قیاس کسی اصل سے اخذ کیا گیا ہے، تو قیاس اس وقت تک باقی رہتا ہے جب تک اصل باقی ہے، اور اگر اصل ختم ہو جائے یا منسوخ ہو جائے تو قیاس باقی نہیں رہتا۔ اس لیے قیاس کے ذریعے نسخ کا تصور ہی نہیں ہے، کیونکہ قیاس کا حکم ختم کرنا ناممکن ہے جب تک اس کی اصل باقی ہے۔ معتبر قیاس وہ ہے جس کی علت "وجہ" کتاب، سنت، یا صحابہ کرامؓ کے اجماع میں موجود ہو۔ اس لیے اگر نسخ ہوتا ہے تو وہ فرع "ذیلی حکم" پر ہوتا ہے، اصل پر نہیں۔ اگر فرع پر نسخ ہو اور اصل باقی رہے تو قیاس منسوخ نہیں ہوتا جب تک اصل باقی ہے۔ اور اگر اصل پر نسخ ہو جائے تو قیاس کا وجود ہی ختم ہو جاتا ہے، اس لیے قیاس کے نسخ کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ مزید یہ کہ اصل کا نسخ، قیاس کے حکم کا نسخ نہیں ہے، بلکہ وہ حکم ہے جو کتاب، سنت، یا صحابہ کے اجماع سے ثابت ہوا ہے، اور یہ قیاس سے نہیں ہے۔ اس لیے قیاس کے حکم میں نسخ کا تصور ہی نہیں ہے۔

## ناسخ اور منسوخ کو پہچاننے کا طریقہ

نسخ کرنے والی دلیل کے لیے ضروری ہے کہ اس پر شرعی حجت قائم ہو کہ وہ ناسخ ہے، ورنہ وہ ناسخ نہیں سمجھا جائے گا۔ محض دو دلائل کے درمیان تعارض کا ظاہر ہونا یہ نہیں بتاتا کہ ان میں سے ایک دوسرے کو نسخ کرتا ہے، کیونکہ ممکن ہے کہ ان دونوں کے درمیان جمع کرنا ممکن ہو، جس سے کوئی تعارض باقی نہ رہے۔ نسخ کا مطلب ہے پچھلے حکم کو باطل کرنا اور نص کو معطل کرنا، اور دو دلائل کے درمیان جمع کرنا نسخ اور تعطیل سے بہتر ہے، کیونکہ اہمال اور نسخ اصل کے خلاف ہے، اور جو چیز اصل کے خلاف ہو، اس پر دلیل ضروری ہے۔ اگر اس پر کوئی حجت قائم نہ ہو تو اس کی کوئی حیثیت نہیں ہے۔ اس لیے کہ پچھلے حکم کو باطل کرنے کے لیے یہ ضروری ہے کہ اس بات پر حجت قائم ہو کہ وہ منسوخ ہے، اور یہ حجت یا تو بعد والے نص میں واضح طور پر بیان ہو کہ وہ پچھلے کو نسخ کرتا ہے، یا پھر دونوں نصوص کے درمیان ایسا تعارض ہو جس میں تطبیق ممکن نہ ہو۔ بعد والے نص کا یہ بیان کہ وہ پچھلے کو نسخ کرتا ہے، اس کی مثالیں موجود ہیں، جیسے رسول اللہ ﷺ کا فرمان: **كُنْتُ قَدْ نَهَيْتُكُمْ عَنْ زِيَارَةِ الْقُبُورِ، أَلاَ فَزُورُوهَا** میں نے تمھیں قبروں کی زیارت سے منع کیا تھا، اب تم ان کی زیارت کرو "مستدرک حاکم"۔ اس نص میں واضح کیا گیا ہے کہ قبروں کی زیارت کی ممانعت منسوخ ہو گئی ہے۔ اسی طرح حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: **إِنْ سَكِرَ فَاجْلِدُوهُ، ثُمَّ إِنْ سَكِرَ فَاجْلِدُوهُ، فَإِنْ عَادَ فِي الرَّابِعَةِ فَاضْرِبُوا عُنُقَهُ** اگر کوئی شراب پیے تو اسے کوڑے مارو، پھر اگر دوبارہ پیے تو اسے کوڑے مارو، اور اگر چوتھی بار پیے تو اس کی گردن مار دو (مسند احمد)۔ یہ اس بات کی دلیل ہے کہ شراب پینے والے کو چوتھی بار میں قتل کیا جائے گا، لیکن یہ حکم منسوخ ہو گیا ہے، جیسا کہ امام زہریؒ سے مروی ہے کہ حضرت قبیصہ بن ذویبؓ نے بیان کیا کہ نبی ﷺ

نے فرمایا: **مَنْ شَرِبَ الْخَمْرَ فَاجْلِدُوهُ، فَإِنْ عَادَ فَاجْلِدُوهُ، فَإِنْ عَادَ فَاجْلِدُوهُ، فَإِنْ عَادَ فِي الثَّالِثَةِ أَوِ الرَّابِعَةِ فَاقْتُلُوهُ.. رُخْصَةٌ** جو شراب پیے، اسے کوڑے مارو، اگر دوبارہ پیے تو اسے کوڑے مارو، اگر تیسری یا چوتھی بار پیے تو اسے قتل کر دو... یہ رخصت ھے (سنن ابی داؤد)۔ شافعی نے کہا کہ قتل کا حکم اس حدیث اور دوسری احادیث سے منسوخ ہو گیا ہے۔ نیز بزار نے جابر رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ .. **فَأُتِيَ بِالنُّعَيْمَانِ قَدْ شَرِبَ فِي الرَّابِعَةَ فَجَلَدَهُ وَلَمْ يَقْتُلْهُ، فَكَانَ ذَلِكَ نَاسِخاً لِلْقَتْلِ** حضرت نعیمان کو چوتھی بار شراب پینے پر لایا گیا تو آپ ﷺ نے اسے کوڑے مارے، قتل نہیں کیا، اور یہ قتل کے حکم کو منسوخ کرنے والا واقعہ تھا۔ زہری کی حدیث میں بھی تصریح ہے کہ چوتھی بار شراب پینے پر قتل کا حکم منسوخ ہو گیا ہے۔ جیسا کہ جابر رضی اللہ عنہ سے دوسری روایت میں مروی ہے کہ نبی ﷺ نے فرمایا: **إِنَّ مَنْ شَرِبَ الْخَمْرَ فَاجْلِدُوهُ، فَإِنْ عَادَ فِي الرَّابِعَةِ فَاقْتُلُوهُ، قَالَ ثُمَّ أُتِيَ النَّبِيُّ ﷺ بَعْدَ ذَلِكَ بِرَجُلٍ قَدْ شَرِبَ الْخَمْرَ فِي الرَّابِعَةِ، فَضَرَبَهُ وَلَمْ يَقْتُلْهُ** جو شراب پیے، اسے کوڑے مارو، اور اگر وہ چوتھی بار پیے تو اسے قتل کر دو۔ پھر نبی ﷺ کے پاس ایک شخص لایا گیا جس نے چوتھی بار شراب پی تھی، تو آپ ﷺ نے اسے کوڑے مارے، لیکن اسے قتل نہیں کیا (ترمذی)۔ لفظ **وَلَمْ يَقْتُلْهُ** "اور اسے قتل نہیں کیا" حدیث کا حصہ ہے، اسی طرح لفظ **وَرَفَعَ الْقَتْلَ** "اور قتل کو اٹھا دیا" بھی حدیث کا حصہ ہے۔ روایت **وَلَمْ يَقْتُلْهُ** "اور اسے قتل نہیں کیا" یہ واضح نہیں کرتی کہ قتل کا حکم منسوخ ہو گیا ہے، لیکن یہ رسول اللہ ﷺ کے فرمان: **إِذَا شَرِبَ فِي الرَّابِعَةِ فَاقْتُلُوهُ** اگر چوتھی بار پیے تو اسے قتل کر دو (مسند احمد) کے ساتھ تعارض رکھتی ہے۔ جبکہ روایت **وَرَفَعَ الْقَتْلَ** "اور قتل کو اٹھا دیا" چوتھی بار شراب پینے پر قتل کے حکم کے نسخ کی

تصریح کرتی ہے، کیونکہ **رفع** کا معنی نسخ ہے۔اسی طرح قرآن میں بھی ایسی مثالیں ہیں جہاں بعد والی آیت پچھلے حکم کو منسوخ کرتی ہے، جیسے سورہ المجادلہ کی آیت: **يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نَاجَيْتُمُ الرَّسُولَ فَقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَاكُمْ صَدَقَةً ذَٰلِكَ خَيْرٌ لَكُمْ وَأَطْهَرُ فَإِنْ لَمْ تَجِدُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ** رَحِيمٌ اے ایمان والو! جب تم رسول سے سرگوشی کرو تو اس سے پہلے صدقہ دو، یہ تمھارے لیے بہتر اور پاکیزہ ہے، اور اگر تمھیں صدقہ دینے کی طاقت نہ ہو تو اللہ بخشنے والا مہربان ہے۔ یہ آیت رسول سے سرگوشی سے پہلے صدقہ دینے کو لازم کرتی ہے، لیکن یہ حکم بعد والی آیت سے منسوخ ہو گیا: **أَأَشْفَقْتُمْ أَنْ تُقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَاكُمْ صَدَقَاتٍ فَإِذْ لَمْ تَفْعَلُوا وَتَابَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ فَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ کیا تمہیں اس بات کا خوف ہے کہ سرگوشی سے پہلے صدقہ دو گے؟ اگر تم نے ایسا نہیں کیا اور اللہ نے تمہیں معاف کر دیا تو نماز قائم کرو اور زکٰوۃ دو اور اللہ اور اس کے رسول کی اطاعت کرو** سے منسوخ ہو گیا ہے۔اس آیت میں وہ بات موجود ہے جو اس بات کی طرف اشارہ کرتی ہے کہ نجویٰ "سرگوشی" سے پہلے صدقات دینے کی فرضیت، اگر صدقات موجود ہوں، کو اٹھالیا گیا ہے، بغیر اس کے کہ اس رفع "اٹھانے" کی صراحت کی گئی ہو۔ یہ جاننا ضروری ہے کہ نسخ کا بیان یا تو نص میں واضح ہو، یا نص سے سمجھا جائے۔ اس لیے صحابہ کا یہ کہنا کہ **یہ حکم پہلے تھا، پھر منسوخ ہو گیا یا یہ پہلے کا حکم تھا** وغیرہ، نسخ کے لیے معتبر نہیں ہے، کیونکہ یہ ان کا اجتہاد ہو سکتا ہے۔ مثلاً بخاری میں ابن عمر رضی اللہ عنہما سے مروی ہے کہ انہوں نے ایک اعرابی سے کہا جو سورہ التوبہ کی آیت **وَالَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ** جو لوگ سونا اور چاندی جمع کرتے ہیں کے بارے میں پوچھ رہا تھا: **من كنزها**

**فلم يؤد زكاتها فويل له، إنما كان هذا من قبل أن تنزل الزكاة، فلما نزلت جعلها الله طهراً** للأموال جو اسے جمع کرے اور زکوٰۃ نہ دے، اس کے لیے ویل ھے، یہ حکم زکوٰۃ نازل ھونے سے پھلے تھا، پھر جب زکوٰۃ نازل ھوئی تو اللہ نے اسے مالوں کی پاکیزگی کا ذریعہ بنا دیا۔ یہ بیان نسخ کے لیے حجت نہیں ہے، کیونکہ یہ صحابی کا اجتہاد ہے۔ اسی طرح حدیث کے راوی کا یہ کہنا کہ **ی ہ حکم پ ہ ل ے ت ھا، پ ھر منسوخ ھو گیا** بھی نسخ کے لیے معتبر نہیں ہے۔ مثلاً معاویہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ نبی ﷺ نے فرمایا: **إِذَا شَرِبُوا الْخَمْرَةَ فَاجْلِدُوهُمْ ثُمَّ إِذَا شَرِبُوا فَاجْلِدُوهُمْ ثُمَّ إِذَا شَرِبُوا الرَّابِعَةَ فَاقْتُلُوهُمْ** .. جب وہ شراب پیئیں تو انہیں کوڑے مارو، پھر اگر دوبارہ پیئیں تو انہیں کوڑے مارو، پھر اگر چوتھی بار پیئیں تو انہیں قتل کر دو۔ امام ترمذیؒ نے فرمایا کہ إنما كان هذا في أول الأمر، ثم نسخ بعد یہ حکم شروع میں تھا، پھر منسوخ ہو گیا۔ یہ بیان بھی نسخ کے لیے حجت نہیں ہے۔ نسخ کی دلیل یا تو کتاب "قرآن" یا سنت سے ہونی چاہیے، خواہ وہ صراحتاً ہو یا اشارتاً، اور اس کے علاوہ کوئی چیز نسخ کے لیے حجت نہیں ہے۔

جب دو نصوص کے درمیان ہر اعتبار سے تعارض ہو اور ان کے درمیان تطبیق ممکن نہ ہو، تو ان دونوں پر غور کیا جائے گا۔ اگر ان میں سے ایک نص معلوم "قطعی الثبوت اور قطعی الدلالہ" ہو اور دوسری مظنون "ظنی الثبوت یا ظنی الدلالہ" ہو، یا ایک قطعی الثبوت اور ظنی الدلالہ ہو، یا اس کے برعکس، تو معلوم "قطعی" نص پر عمل کرنا واجب ہے، خواہ وہ پہلے کی ہو یا بعد کی، یا اس کی تاریخ معلوم نہ ہو۔ لیکن اگر وہ مظنون نص کے بعد کی ہو تو وہ ناسخ ہو گی، ورنہ وہ محض واجب العمل ہو گی، ناسخ نہیں۔ اگر دونوں نصوص معلوم ہوں یا مظنون ہوں، اور یہ معلوم ہو کہ ان میں سے ایک دوسری کے بعد کی ہے، تو بعد والی نص ناسخ ہو گی اور پہلی منسوخ۔ یہ تاریخ کے ذریعے یا راوی

کے بیان سے معلوم ہو سکتا ہے، جیسے یہ کہنا کہ یہ نص فلاں سال کی ہے اور دوسری فلاں سال کی، یا دیگر قرائن سے جو تقدم و تاخر کو ظاہر کریں۔ اگر تاریخ معلوم نہ ہو اور یہ نہ پتہ ہو کہ کونسی نص پہلے کی ہے اور کونسی بعد کی، تو نسخ نہیں ہو گا، کیونکہ ان میں سے کسی ایک کو دوسری پر ترجیح دینے کی کوئی وجہ نہیں ہو گی۔ جو شخص یہ دعویٰ کرے کہ کوئی حکم منسوخ ہے، لیکن تاریخ معلوم نہ ہو، تو اس کا دعویٰ تاریخ کے علم کے بغیر رد کر دیا جائے گا۔ ایسی صورت میں یا تو دونوں نصوص پر عمل کرنے سے رک جانا واجب ہے، یا اگر ممکن ہو تو ان کے درمیان اختیار کرنا واجب ہے۔

اگر یہ معلوم ہو کہ دو متعارض نصوص ایک ساتھ نازل ہوئی ہیں اور ان کے درمیان تطبیق ممکن نہ ہو، تو ایسا واقع ہونا تصور سے باہر ہے اور عملاً ایسا نہیں ہوتا۔ اس سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ دو متعارض نصوص، جن کے درمیان تطبیق ممکن نہ ہو، میں نسخ صرف دو صورتوں میں ممکن ہے: اگر دونوں نصوص معلوم یا مظنون ہوں، اور یہ معلوم ہو کہ ان میں سے ایک دوسری کے بعد کی ہے، تو بعد والی ناسخ ہو گی اور پہلی منسوخ۔ اگر ایک نص معلوم ہو اور دوسری مظنون ہو، اور معلوم نص مظنون نص کے بعد کی ہو۔ ان دو صورتوں کے علاوہ نسخ کا کوئی تصور نہیں ہے۔

اگر دو متعارض نصوص ہر اعتبار سے ایک دوسرے کے مخالف ہوں اور ان کے درمیان تطبیق ممکن نہ ہو، تو ان پر غور کیا جائے گا۔ لیکن اگر دو متعارض نصوص ہر اعتبار سے مخالف ہوں، لیکن ان کے درمیان تطبیق ممکن ہو، یا وہ کسی ایک اعتبار سے مخالف ہوں، تو ان میں نسخ کا کوئی تصور نہیں ہے، کیونکہ ان کے درمیان تطبیق کی جائے گی اور ان میں سے ہر ایک کو اس پہلو پر محمول کیا جائے گا جہاں وہ دوسری نص کے ساتھ تعارض نہ رکھتی ہو۔ مثال کے طور پر، وائل حضرمی سے مروی ہے کہ **أَنَّ طَارِقَ بْنَ سُوَيْدٍ الْجُعْفِيَّ سَأَلَ النَّبِيَّ ﷺ عَنْ الْخَمْرِ، فَنَهَاهُ، أَوْ كَرِهَ أَنْ يَصْنَعَهَا. فَقَالَ: إِنَّمَا أَصْنَعُهَا لِلدَّوَاءِ. فَقَالَ: إِنَّهُ لَيْسَ بِدَوَاءٍ**

**وَلَكِنَّهُ دَاءٌ** حضرت طارق بن سوید جعفیؓ نے نبی ﷺ سے شراب کے بارے میں پوچھا، تو آپ ﷺ نے انہیں منع فرمایا یا اسے بنانے سے ناپسند کیا۔ حضرت طارقؓ نے کہا: میں اسے دوا کے لیے بناتا ہوں۔ آپ ﷺ نے فرمایا: یہ دوا نہیں ہے، بلکہ یہ خود ایک بیماری ہے (مسلم)۔ حضرت ابو الدرداء رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: **إِنَّ اللَّهَ أَنْزَلَ الدَّاءَ وَالدَّوَاءَ، وَجَعَلَ لِكُلِّ دَاءٍ دَوَاءً، فَتَدَاوَوْا، وَلاَ تَدَاوَوْا بِحَرَامٍ** اللہ نے بیماری اور دوا دونوں نازل کیے ھیں، اور ھر بیماری کے لیے دوا بنائی ھے، لھٰذا علاج کرو، لیکن حرام چیزوں سے علاج نہ کرو (سنن ابی داؤد)۔ یہ دونوں حدیثیں حرام چیزوں سے علاج کرنے کی ممانعت پر دلالت کرتی ہیں۔ دوسری طرف، حضرت قتادہؒ سے مروی ہے کہ حضرت انس رضی اللہ عنہ نے بیان کیا کہ **أَنَّ نَاسًا مِنْ عُكْلٍ وَعُرَيْنَةَ قَدِمُوا الْمَدِينَةَ عَلَى النَّبِيِّ ﷺ وَتَكَلَّمُوا بِالإِسْلاَمِ، ... وَاسْتَوْخَمُوا الْمَدِينَةَ. فَأَمَرَ لَهُمْ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ بِذَوْدٍ وَرَاعٍ، وَأَمَرَهُمْ أَنْ يَخْرُجُوا فِيهِ، فَيَشْرَبُوا مِنْ أَلْبَانِهَا وَأَبْوَالِهَا** "عکل اور عرینہ کے کچھ لوگ مدینہ آئے اور اسلام قبول کیا... لیکن انہیں مدینہ کی آب وہوا راس نہ آئی۔ تو رسول اللہ ﷺ نے انہیں اونٹ اور چرواہا دیا اور حکم دیا کہ وہ ان کے دودھ اور پیشاب کو پئیں۔" (بخاری)۔ اسی طرح انس رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ **أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ رَخَّصَ لِعَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ عَوْفٍ وَالزُّبَيْرِ بْنِ الْعَوَّامِ فِي لُبْسِ الْحَرِيرِ لِحِكَّةٍ كَانَتْ بِهِمَا** "نبی ﷺ نے حضرت عبد الرحمٰن بن عوف اور حضرت زبیر بن عوام کو خارش کی وجہ سے ریشمی کپڑے پہننے کی اجازت دی۔" (مسلم)۔ ترمذی کی روایت میں ہے کہ **أَنَّ عَبْدَ الرَّحْمَنِ بْنَ عَوْفٍ وَالزُّبَيْرَ بْنَ الْعَوَّامَ شَكَيَا الْقَمْلَ إِلَى النَّبِيِّ ﷺ فِي غَزَاةٍ لَهُمَا، فَرَخَّصَ لَهُمَا فِي قُمُصِ الْحَرِيرِ** "ان دونوں نے ایک غزوے میں جوئیں ہونے کی شکایت کی، تو نبی ﷺ نے انہیں ریشمی قمیصیں پہننے کی اجازت دی۔" یہ دونوں حدیثیں حرام

چیزوں سے علاج کرنے کی اجازت پر دلالت کرتی ہیں۔ اس تعارض کو حل کرنے کے لیے نصوص کے درمیان تطبیق کی جائے گی۔ پہلی دو حدیثوں میں ممانعت کو کراہت پر محمول کیا جائے گا۔ اسی طرح، حضرت علی رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ **أَهْدَى كِسْرَى لِرَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَقَبِلَ مِنْهُ، وَأَهْدَى لَهُ قَيْصَرُ فَقَبِلَ مِنْهُ، وَأَهْدَتْ لَهُ الْمُلُوكُ فَقَبِلَ مِنْهُمْ** "کسریٰ نے رسول اللہ ﷺ کو ہدیہ بھیجا، تو آپ ﷺ نے اسے قبول کیا، اور قیصر نے بھی ہدیہ بھیجا، تو آپ ﷺ نے اسے بھی قبول کیا، اور دیگر بادشاہوں نے بھی ہدیے بھیجے، تو آپ ﷺ نے انہیں بھی قبول کیا۔" (مسند احمد)۔ حضرت عامر بن عبداللہ بن زبیر سے مروی ہے کہ **قَدِمَتْ قُتَيْلَةُ ابْنَةُ عَبْدِ الْعُزَّى بْنِ عَبْدِ أَسْعَدَ مِنْ بَنِي مَالِكِ بْنِ حَسَلٍ عَلَى ابْنَتِهَا أَسْمَاءَ ابْنَةِ أَبِي بَكْرٍ بِهَدَايَا: ضِبَابٍ وَأَقِطٍ وَسَمْنٍ، وَهِيَ مُشْرِكَةٌ، فَأَبَتْ أَسْمَاءُ أَنْ تَقْبَلَ هَدِيَّتَهَا وَتُدْخِلَهَا بَيْتَهَا، فَسَأَلَتْ عَائِشَةُ النَّبِيَّ ﷺ فَأَنْزَلَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ :لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ إِلَى آخِرِ الآيَة، فَأَمَرَهَا أَنْ تَقْبَلَ هَدِيَّتَهَا، وَأَنْ تُدْخِلَهَا بَيْتَهَا** قتیلہ بنت عبد العزیٰ، جو مشرکہ تھیں، اپنی بیٹی اسماء بنت ابی بکر کے پاس ہدیہ لے کر آئیں، لیکن اسماء نے ہدیہ قبول کرنے سے انکار کر دیا۔ عائشہ رضی اللہ عنہا نے نبی ﷺ سے پوچھا، تو اللہ نے یہ آیت نازل فرمائی: اللہ تمہیں ان لوگوں سے منع نہیں کرتا جو تم سے دین کے معاملے میں لڑائی نہیں کرتے۔ (الممتحنہ:8) تو آپ ﷺ نے اسماء کو حکم دیا کہ وہ ہدیہ قبول کریں اور اسے اپنے گھر میں داخل کریں (مسند احمد)۔ یہ دونوں حدیثیں ہدیہ قبول کرنے کی اجازت پر دلالت کرتی ہیں۔ دوسری طرف، حضرت عبد الرحمٰن بن کعب بن مالک سے مروی ہے کہ **أَنَّ عَامِرَ بْنَ مَالِكٍ الَّذِي يُدْعَى مُلاَعِب الأَسِنَّةِ قَدِمَ عَلَى رَسُولِ الله ﷺ وَهُوَ مُشْرِكٌ، فَأَهْدَى لَهُ. فَقَالَ: إِنِّي لاَ أَقْبَلُ هَدِيَّةَ مُشْرِكٍ** عامر بن مالک، جو مشرک

تھا، نبی ﷺ کے پاس آیا اور ہدیہ پیش کیا۔ تو آپ ﷺ نے فرمایا: میں مشرک کا ہدیہ قبول نہیں کرتا (طبرانی) یہ حدیث مشرک کا ہدیہ قبول کرنے کی ممانعت پر دلالت کرتی ہے۔ اس تعارض کو حل کرنے کے لیے نصوص کے درمیان تطبیق کی جائے گی۔ ہدیہ کو رد کرنا اس صورت میں ہو گا جب وہ مشرک سے دوستی اور موالات کے جذبے کے ساتھ دیا گیا ہو، اور ہدیہ قبول کرنا اس صورت میں ہو گا جب وہ اس جذبے کے بغیر دیا گیا ہو۔ یا یہ کہ ہدیہ قبول کرنا مباح ہے، لہٰذا اسے قبول کرنا یا رد کرنا دونوں جائز ہیں۔ اسی طرح، دیگر متعارض نصوص کے درمیان بھی تطبیق کی جائے گی، جہاں ایک نص کو ایک معنی پر محمول کیا جائے گا اور دوسری کو دوسرے معنی پر، تاکہ تعارض ختم ہو جائے۔ جن نصوص میں تعارض کسی ایک پہلو سے ہو، تو وہاں ہر نص کو اس پہلو پر محمول کیا جائے گا جس کے لیے وہ بیان ہوئی ہے۔ مثال کے طور پر، آپ ﷺ کا فرمان: **مَنْ بَدَّلَ دِينَهُ فَاقْتُلُوهُ جو شخص اپنا دین بدلے، اسے قتل کر دو** (بخاری)، یہ عام ہے مردوں اور عورتوں دونوں کے لیے۔ جبکہ ابن عباس رضی اللہ عنہما سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے **نَهَى عَنْ قَتْلِ النِّسَاءِ عورتوں کو قتل کرنے سے منع فرمایا** (مسند احمد)، یہ عام ہے ہر عورت کے لیے، لیکن خاص ہے اس عورت کے لیے جو کافرہ ہو اور قتال میں شریک نہ ہو۔ اس لیے مرتد، خواہ مرد ہو یا عورت، قتل کیا جائے گا۔ اس طرح دونوں حدیثوں کے درمیان کوئی تعارض نہیں رہتا۔ اسی طرح، آپ ﷺ کا فرمان: **إِذَا دَخَلَ أَحَدُكُمُ الْمَسْجِدَ فَلاَ يَجْلِسْ فِيهِ حَتَّى يَرْكَعَ رَكْعَتَيْنِ** جب تم میں سے کوئی مسجد میں داخل ہو، تو دو رکعت پڑھے بغیر نہ بیٹھے "ابن حبان"، یہ عام ہے ہر وقت اور ہر حالت کے لیے۔ جبکہ عقبہ بن عامر سے مروی ہے کہ **ثَلاَثُ سَاعَاتٍ كَانَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ يَنْهَانَا أَنْ نُصَلِّيَ فِيهِنَّ، أَوْ أَنْ نَقْبُرَ فِيهِنَّ مَوْتَانَا، حِينَ تَطْلُعُ الشَّمْسُ بَازِغَةً حَتَّى تَرْتَفِعَ، وَحِينَ يَقُومُ قَائِمُ الظَّهِيرَةِ حَتَّى تَمِيلَ**

**الشَّمْسُ، وَحِينَ تَضَيَّفُ الشَّمْسُ لِلْغُرُوبِ حَتَّى تَغْرُبَ** رسول اللہ ﷺ نے تین اوقات میں نماز پڑھنے یا مردے دفن کرنے سے منع فرمایا: جب سورج طلوع ہو رہا ہو، دوپہر کے وقت جب سورج اپنے عروج پر ہو، اور جب سورج ڈوبنے کے قریب ہو (مسلم)۔ یہ خاص ہے ان مخصوص اوقات کے لیے۔ اگر عام اور خاص نص میں تعارض ہو، تو عام نص کو خاص پر محمول کیا جائے گا۔ مثلاً، تحیۃ المسجد کی حدیث کو مکروہ اوقات کے علاوہ پر محمول کیا جائے گا۔ اس طرح نصوص کے درمیان تعارض ختم ہو جاتا ہے۔

اس سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ محض نصوص کے درمیان تعارض کا ظاہر ہونا یہ نہیں بتاتا کہ ان میں سے ایک دوسرے کو نسخ کرتا ہے، بلکہ جن نصوص میں تعارض نظر آتا ہے، ان کے درمیان تطبیق ممکن ہے۔ شرعی نصوص کی گہرائی سے تحقیق اور ان نصوص کا استقراء کرنے سے، جو ظاہری طور پر متعارض نظر آتی ہیں، یہ بات واضح ہوتی ہے کہ نصوص کے درمیان کوئی تناقض موجود نہیں ہے۔ یہ دعویٰ کہ دو نصوص کے درمیان تناقض ہے، بے دلیل ہے۔ بعض علماء نے جن نصوص کو تناقض کا شائبہ پیدا کرنے والا قرار دیا ہے، وہی نصوص در حقیقت تناقض کی نفی کرتی ہیں اور ان کے درمیان تطبیق ممکن ہے، اور ان میں نسخ کی کوئی دلیل نہیں ہے۔ مثال کے طور پر، جو آیات منسوخ ہونے کا دعویٰ کیا گیا ہے، ان میں سورہ الانفال کی آیت: **وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا اور اگر وہ صلح کی طرف مائل ہوں تو تم بھی اس کی طرف مائل ہو جاؤ** "8:61"، کہا جاتا ہے کہ یہ آیت سورہ التوبہ کی آیت: **قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ** "کافروں سے لڑو جو نہ اللہ پر ایمان رکھتے ھیں، نہ آخرت پر، اور نہ اس چیز کو حرام سمجھتے ھیں جسے اللہ اور اس کے رسول نے حرام قرار دیا ھے، اور

نہ سچے دین کو اپناتے ھیں، یھاں تک کہ وہ ذلت کے ساتھ جزیہ ادا کریں" سے منسوخ ہو گئی ہے۔ لیکن ان دونوں آیات کے ظاہری الفاظ میں کوئی تناقض نہیں ہے۔ پہلی آیت صلح کی حالت کو بیان کرتی ہے جیسا کہ صلح حدیبیہ میں ہوا، اور دوسری آیت جہاد کی حالت کو بیان کرتی ہے۔ جہاد اور صلح دونوں حالتیں باقی ہیں، اور ان کے احکام بھی باقی ہیں، ان میں سے کسی کو نسخ نہیں کیا گیا ہے۔اسی طرح، سورہ الانفال کی آیت: **وَالَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يُهَاجِرُوا مَا لَكُمْ مِنْ وَلَايَتِهِمْ مِنْ شَيْءٍ حَتَّى يُهَاجِرُوا اور جو لوگ ایمان لائے لیکن ہجرت نہیں کی، ان سے تمہارا کوئی تعلق نہیں ہے جب تک وہ ہجرت نہ کریں** "8:72"، کہا جاتا ہے کہ یہ آیت سورہ الانفال کی آیت: **وَأُولُوا الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَى بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ اور رشتہ دار بعض دوسروں پر اللہ کی کتاب میں زیادہ حق رکھتے ہیں** "8:75" سے منسوخ ہو گئی ہے۔ پہلی آیت ولایت "نصرت" کے بارے میں ہے، جبکہ دوسری آیت میراث میں اولویت کے بارے میں ہے۔ ان دونوں آیات کے ظاہری الفاظ میں کوئی تناقض نہیں ہے، کیونکہ پہلی آیت نصرت کے بارے میں ہے، اور دوسری میراث میں اولویت کے بارے میں ہے، اور نصرت کا تعلق میراث سے نہیں ہے۔اسی طرح، سورہ الانفال کی آیت: **قُلْ لِلَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ يَنْتَهُوا يُغْفَرْ لَهُمْ مَا قَدْ سَلَفَ کافروں سے کھہ دو کہ اگر وہ باز آ جائیں تو ان کے پچھلے گناہ معاف کر دیے جائیں گے** "8:38"، کہا جاتا ہے کہ یہ آیت سورہ البقرہ کی آیت: **وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ** اور ان سے لڑو یھاں تک کہ فتنہ ختم ھو جائے "2:193" سے منسوخ ہو گئی ہے۔ لیکن ان دونوں آیات کے ظاہری الفاظ میں کوئی تناقض نہیں ہے۔ پہلی آیت کافر کی توبہ کے بارے میں ہے کہ اس کے پچھلے گناہ معاف ہو جائیں گے، جبکہ دوسری آیت کافروں سے لڑنے کے

بارے میں ہے تاکہ مسلمانوں کے دین میں فتنہ نہ رہے۔ لڑائی اور گناہوں کی معافی دو الگ چیزیں ہیں۔ اسی طرح، تمام نصوص جنہیں تناقض کا شائبہ پیدا کرنے والا قرار دیا گیا ہے، ان کی گہرائی سے تحقیق کرنے پر یہ بات واضح ہوتی ہے کہ ان کے درمیان کوئی تناقض نہیں ہے۔ لہٰذا، یہ دعویٰ کہ دو نصوص کے درمیان تناقض ہے، بے دلیل ہے۔ تمام نصوص کے درمیان تطبیق ممکن ہے، اور شرعی نصوص کی فطرت یہ ہے کہ ان میں سے کچھ تعارض نظر آتا ہے، کیونکہ معاشرتی حالات مختلف ہوتے ہیں، اور ان میں تجرید یا تعمیم درست نہیں ہے۔ ہر حال، ہر واقعہ، اور ہر معاملہ کو الگ الگ لیا جاتا ہے، اور ہر نص کو اس کے خاص معنی پر محمول کیا جاتا ہے۔ لہٰذا، یہ دعویٰ کرنا درست نہیں ہے کہ یہ حکم منسوخ ہے یا یہ نص ناسخ ہے، محض دو نصوص کے درمیان تعارض کے ظاہر ہونے کی بنیاد پر۔ درحقیقت، ان کے درمیان کوئی تعارض نہیں ہے، اور نسخ کا دعویٰ صرف اس صورت میں قبول کیا جائے گا جب اس پر شرعی حجت قائم ہو کہ یہ نص ناسخ ہے۔ اگر کوئی شرعی حجت موجود نہ ہو، تو نسخ کا دعویٰ باطل ہے۔

## تیسری دلیل

### اجماع کا بیان

لغت میں اجماع دو معنوں پر بولا جاتا ہے: پہلا معنی: کسی چیز پر مضبوط اور پکا ارادہ کرنا۔ اسی وجہ سے کہا جاتا ہے کہ: اجمع فلان علی کذا "فلاں نے اس کا پکا عزم کر لیا ہے" اور اللہ تعالی کے اس ارشاد میں بھی اسی طرف اشارہ ہے کہ: **فَأَجْمِعُوا أَمْرَكُمْ** پس تم اپنے کاموں کا مضبوط ارادہ کر لو۔ اور آپ ﷺ کے اس قول میں بھی اسی طرف اشارہ ہے کہ **لاَ صِيَامَ لِمَنْ لَمْ يَفْرِضْهُ مِنَ اللَّيْلِ** اس شخص کا کوئی روزہ نہیں، جس نے رات سے روزے کا عزم نہیں کیا۔" ابن ماجہ" دوسرا معنی: اتفاق کے آتے ہیں۔ اور اسی وجہ سے کہا جاتا ہے کہ أجمع القوم علی کذا" قوم نے

اس بات پر اتفاق کرلیا" اور اسی معنی کی وجہ سے کسی بھی جماعت یا گروہ کا کسی بھی کام پر اتفاق کرلینا اجماع کہلاتا ہے۔

اصولیین کی اصطلاح میں "اجماع" کسی واقعہ کے شرعی حکم پر اتفاق رائے کو کہتے ہیں۔ لیکن اس بات میں اختلاف ہے کہ کس گروہ کا اجماع شرعی دلیل ہو سکتا ہے؟ سو بعض علماء کہتے ہیں کہ پوری امت کا اجماع شرعی دلیل ہے۔ اس بنیاد پر انہوں نے اجماع کی تعریف یہ کی ہے کہ یہ امت محمدیہ کا کسی دینی معاملے پر اتفاق ہے۔ بعض دیگر علماء کہتے ہیں کہ اہل حل و عقد "ماہرین اور با اختیار افراد" کا اجماع شرعی دلیل ہے۔ ان کے مطابق، اجماع کسی ایک دور میں امت محمدیہ ﷺ کے اہل حل و عقد کا کسی واقعہ کے شرعی حکم پر اتفاق ہے۔ بعض علماء کا کہنا ہے کہ مجتہدین کا اجماع شرعی دلیل ہے۔ ان کے نزدیک اجماع کسی ایک دور کے مجتہدین کا کسی دینی اجتہادی معاملے پر اتفاق ہے۔ بعض علماء کہتے ہیں کہ اہل مدینہ کا اجماع شرعی دلیل ہے۔ بعض علماء کا کہنا ہے کہ عترت رسول ﷺ "رسول اللہ ﷺ کے اہل بیت" کا اجماع شرعی دلیل ہے۔ بعض علماء کہتے ہیں کہ خلفائے راشدینؓ کا اجماع شرعی دلیل ہے۔ بعض علماء کا کہنا ہے کہ صحابہ کرامؓ کا اجماع شرعی دلیل ہے، "اور یہی رائے درست ہے۔" شرعی دلیل کے طور پر قابل اعتبار اجماع صرف صحابہ کرامؓ کا اجماع ہے، اور ان کے علاوہ کسی کا اجماع شرعی دلیل نہیں ہے۔ اس بات کے کئی دلائل ہیں کہ صحابہ کا اجماع ہی شرعی دلیل ہے:

پہلی بات: قرآن اور حدیث میں صحابہ کرامؓ کی تعریف کی گئی ہے۔ قرآن میں: اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

**مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ** محمد ﷺ اللہ کے رسول ھیں، اور جو لوگ ان کے ساتھ ھیں، وہ کافروں پر سخت ھیں اور آپس میں نرم دل ھیں "الفتح: 29"۔ نیز فرمایا: **وَالسَّابِقُونَ الْأَوَّلُونَ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ**

**وَالْأَنْصَارِ وَالَّذِينَ اتَّبَعُوهُمْ بِإِحْسَانٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ وَأَعَدَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي تَحْتَهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا ذَلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ**
اور سبقت لے جانے والے پھلے مھاجرین اور انصار، اور وہ لوگ جنھوں نے اچھے طریقے سے ان کی پیروی کی، اللہ ان سے راضی ھوا اور وہ اللہ سے راضی ھوئے، اور اللہ نے ان کے لیے ایسے باغ تیار کیے ھیں جن کے نیچے نھریں بھتی ھیں، وہ ان میں ھمیشہ رھیں گے، یھی بڑی کامیابی ھے "التوبہ: 100"۔ نیز فرمایا: **لِلْفُقَرَاءِ الْمُهَاجِرِينَ الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَأَمْوَالِهِمْ يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِنَ اللَّهِ وَرِضْوَانًا وَيَنْصُرُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ أُولَئِكَ هُمُ الصَّادِقُونَ "8" وَالَّذِينَ تَبَوَّءُوا الدَّارَ وَالْإِيمَانَ مِنْ قَبْلِهِمْ يُحِبُّونَ مَنْ هَاجَرَ إِلَيْهِمْ وَلَا يَجِدُونَ فِي صُدُورِهِمْ حَاجَةً مِمَّا أُوتُوا وَيُؤْثِرُونَ عَلَى أَنْفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ وَمَنْ يُوقَ شُحَّ نَفْسِهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ** یہ صدقات ان فقیر مھاجرین کے لیے ھیں جو اپنے گھروں اور مالوں سے نکالے گئے، وہ اللہ کا فضل اور اس کی رضا چاھتے ھیں، اور اللہ اور اس کے رسول کی مدد کرتے ھیں، یھی لوگ سچے ھیں۔ اور وہ لوگ جو ان سے پھلے مدینہ میں رھائش پذیر ھوئے اور ایمان لائے، وہ ان لوگوں سے محبت کرتے ھیں جو ان کے پاس ھجرت کر کے آئے ھیں، اور جو کچھ انھیں دیا گیا ھے، اس کے بارے میں ان کے دلوں میں کوئی تنگی نھیں پاتے، اور وہ اپنے اوپر انھیں ترجیح دیتے ھیں، چاھے انھیں خود ضرورت ھی کیوں نہ ھو، اور جو لوگ اپنے نفس کے لالچ سے بچائے گئے، وھی کامیاب ھیں "الحشر: 8-9"۔ حدیث میں: ابو سعید خدری رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: **يَأْتِي عَلَى النَّاسِ زَمَانٌ، فَيَغْزُو فِئَامٌ مِنَ النَّاسِ، فَيَقُولُونَ: فِيكُمْ مَنْ صَاحَبَ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ فَيَقُولُونَ: نَعَمْ، فَيُفْتَحُ لَهُمْ، ثُمَّ يَأْتِي عَلَى النَّاسِ زَمَانٌ، فَيَغْزُو فِئَامٌ مِنَ النَّاسِ، فَيُقَالُ: هَلْ فِيكُمْ مَنْ صَاحَبَ أَصْحَابَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَيَقُولُونَ نَعَمْ،**

**فَيُفْتَحُ لَهُمْ، ثُمَّ يَأْتِي عَلَى النَّاسِ زَمَانٌ، فَيَغْزُو فِئَامٌ مِنَ النَّاسِ، فَيُقَالُ: هَلْ فِيكُمْ مَنْ صَاحَبَ مَنْ صَاحَبَ أَصْحَابَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَيَقُولُونَ: نَعَمْ، فَيُفْتَحُ لَهُمْ** لوگوں پر ایک زمانہ آئے گا جب لوگوں کی جماعتیں جهاد کریں گی، تو ان سے پوچھا جائے گا: کیا تم میں کوئی ایسا ھے جس نے رسول اللہ ﷺ کے ساتھ صحبت کی ھو؟ وہ کھیں گے: ھاں، تو ان کے لیے فتح ھو گی۔ پھر لوگوں پر ایک زمانہ آئے گا جب لوگوں کی جماعتیں جهاد کریں گی، تو ان سے پوچھا جائے گا: کیا تم میں کوئی ایسا ھے جس نے رسول اللہ ﷺ کے صحابہ کے ساتھ صحبت کی ھو؟ وہ کھیں گے: ھاں، تو ان کے لیے فتح ھو گی۔ پھر لوگوں پر ایک زمانہ آئے گا جب لوگوں کی جماعتیں جهاد کریں گی، تو ان سے پوچھا جائے گا: کیا تم میں کوئی ایسا ھے جس نے ان لوگوں کے ساتھ صحبت کی ھو جنھوں نے رسول اللہ ﷺ کے صحابہ کے ساتھ صحبت کی ھو؟ وہ کھیں گے: ھاں، تو ان کے لیے فتح ھو گی (بخاری)۔ اس حدیث میں رسول اللہ ﷺ کے صحابہ کی واضح تعریف کی گئی ہے، کیونکہ فتح ان کے لیے، ان کے ساتھیوں کے لیے، اور ان کے ساتھیوں کے ساتھیوں کے لیے قرار دی گئی ہے، جو ان کی عزت افزائی ہے۔ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: **إِنَّ اللَّهَ اخْتَارَ أَصْحَابِي عَلَى الْعَالَمِينَ سِوَى النَّبِيِّينَ وَالْمُرْسَلِينَ** اللہ نے میرے صحابہ کو نبیوں اور رسولوں کے علاوہ تمام دنیا والوں پر منتخب کیا ھے (مسند بزار)۔ نیز آپ ﷺ فرمایا: **اللَّهَ اللَّهَ فِي أَصْحَابِي** اللہ سے ڈرتے رھو میرے صحابہؓ کے بارے میں "صحیح ابن حبان"۔ اور فرمایا: **أَصْحَابِي كَالنُّجُومِ، بِأَيِّهِمُ اقْتَدَيْتُمُ اهْتَدَيْتُمْ** میرے صحابہ ستاروں کی مانند ھیں، تم ان میں سے جس کی بھی پیروی کرو گے، ھدایت پا جاؤ گے "مسند رزین"۔ یہ تعریف، اللہ تعالیٰ اور رسول اللہ ﷺ کی طرف سے، ان کے اقوال کے اعتبار پر دلالت کرتی ہے، اور یہ ظاہر کرتی ہے کہ ان کی سچائی قطعی ہے۔ اگرچہ محض تعریف ہی اس بات

کی دلیل نہیں ہے کہ ان کا اجماع شرعی دلیل ہے، لیکن یہ اس بات کی دلیل ہے کہ ان کی سچائی قطعی ہے، لہٰذا ان کے اقوال کا اعتبار بھی قطعی ہے۔ جب وہ کسی بات پر متفق ہو جائیں، تو ان کا اجماع قطعی طور پر درست ہو گا، اور ان کے بعد کے لوگوں کا اجماع اس طرح قطعی نہیں ہو گا۔ یہ نہیں کہا جا سکتا کہ اللہ نے تابعین کی بھی تعریف کی ہے، اس لیے ان کے اقوال بھی قطعی طور پر درست ہوں گے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ تابعین کی تعریف مطلق طور پر نہیں کی گئی، جیسا کہ صحابہؓ کے لیے کی گئی ہے، بلکہ ان تابعین کے لیے کی گئی ہے جنہوں نے صحابہؓ کی اچھے طریقے سے پیروی کی۔ لہٰذا، تمام تابعینؒ کے اقوال کو قطعی طور پر درست نہیں مانا جا سکتا، بلکہ صرف ان تابعین کے اقوال کو درست مانا جائے گا جنہوں نے اچھے طریقے سے صحابہؓ کی پیروی کی۔ اس لیے، اگر وہ کسی بات پر متفق ہو جائیں، تو ان کا اجماع قطعی طور پر درست نہیں ہو گا۔ اعتراض: یہ بھی کہا جا سکتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے صحابہؓ میں سے بعض افراد کی خاص تعریف کی ہے، جیسے خلفائے راشدینؓ، حضرت ابو بکرؓ، حضرت عمرؓ، حضرت علیؓ، حضرت عائشہؓ، حضرت فاطمہؓ، حضرت زبیرؓ، حضرت سعد بن ابی وقاصؓ، اور حضرات انصارؓ کی تعریف کی ہے۔ نیز پوری امت مسلمہ کی تعریف کی ہے۔ تو پھر صرف صحابہ کا اجماع ہی کیوں قطعی طور پر درست ہے، جبکہ دوسروں کا نہیں؟ اس کا جواب یہ ہے کہ صحابہؓ میں سے بعض افراد کی تعریف ظنی دلائل سے ثابت ہے، قطعی دلائل سے نہیں۔ کسی کی بات کو قطعی طور پر درست ماننے کے لیے، اس پر قطعی دلیل ہونی چاہیے۔ امت مسلمہ اور صحابہؓ میں سے بعض افراد کی تعریف احادیث آحاد سے ثابت ہے، متواتر احادیث یا قرآن سے نہیں۔ اس لیے، یہ تعریف قطعی طور پر درست نہیں ہے، جبکہ صحابہؓ کی تعریف قرآن سے ثابت ہے، جو قطعی دلیل ہے۔ لہٰذا، صحابہؓ کا اجماع قطعی طور پر درست ہے۔ اعتراض: یہ بھی کہا جا سکتا ہے کہ آل بیتؓ کی تعریف قطعی دلائل سے ثابت ہے، جیسا کہ قرآن میں آیا ہے: **إِنَّمَا**

**يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا** اللہ یہی چاہتا ہے کہ اے اہل بیت! تم سے ناپاکی کو دور کرے اور تمھیں پاک کرے " الاحزاب:33"۔ یہ آل بیتؓ کی تعریف ہے، تو کیا ان کے اقوال بھی قطعی طور پر درست ہوں گے، اور ان کا اجماع بھی قطعی ہو گا؟ اس کا جواب یہ ہے کہ یہ آیت قطعی الثبوت ہے، لیکن قطعی الدلالہ نہیں ہے۔ بعض کہتے ہیں کہ آل بیت سے مراد حضرت علیؓ، حضرت فاطمہؓ، اور ان کے دو بیٹے ہیں، کیونکہ جب یہ آیت نازل ہوئی، تو رسول اللہ ﷺ نے ان پر چادر ڈالی اور فرمایا: **اللَّهُمَّ هَؤُلَاءِ أَهْلُ بَيْتِي** یہ میرے اہل بیت ہیں (ترمذی)۔ جبکہ بعض کہتے ہیں کہ اہل بیت میں نبی ﷺ کی ازواجؓ بھی شامل ہیں، کیونکہ آیت سے پہلے اور بعد کے الفاظ اس کی طرف اشارہ کرتے ہیں۔ لہٰذا، یہ آیت ظنی الدلالہ ہے، قطعی الدلالہ نہیں ہے۔ اس لیے، یہ آل بیتؓ کے اجماع کے قطعی ہونے کی دلیل نہیں بن سکتی۔ ان تمام باتوں سے یہ واضح ہوتا ہے کہ صرف صحابہؓ ہی ہیں جن کی تعریف قطعی دلائل سے ثابت ہے، اس لیے صرف ان کا اجماع ہی قطعی طور پر درست ہے۔

دوسری بات: صحابہ کرامؓ وہ لوگ ہیں جنہوں نے قرآن کو جمع کیا، اسے محفوظ کیا، اور ہم تک پہنچایا۔ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: **إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ** بے شک ہم نے ہی ذکر "قرآن" کو نازل کیا ہے، اور ہم ہی اس کی حفاظت کرنے والے ہیں " الحجر:9"۔ جو قرآن انہوں نے ہم تک پہنچایا، وہی ہے جسے اللہ نے محفوظ کیا۔ یہ آیت اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ صحابہؓ کا قرآن کے نقل کرنے میں ان کا اجماع سچا ہے، کیونکہ اللہ نے اس کی حفاظت کا وعدہ کیا تھا، اور صحابہؓ ہی ہیں جنہوں نے قرآن کو جمع کیا، محفوظ کیا، اور ہم تک بالکل اسی طرح پہنچایا جیسا کہ نازل ہوا تھا۔ اس لیے یہ ان کے اجماع کی سچائی کی دلیل ہے۔ قرآن کی حفاظت سے مراد اسے ضائع ہونے سے بچانا ہے، اور صحابہؓ ہی ہیں جنہوں نے رسول اللہ ﷺ کی وفات کے بعد قرآن کو

ضائع ہونے سے بچایا۔ انہوں نے قرآن کو محفوظ کیا، جمع کیا، اور ہم تک قطعی طور پر پہنچایا۔ اس طرح، وہی ہیں جنہوں نے اللہ کے وعدے کے مطابق قرآن کی حفاظت کی۔ قرآن کی حفاظت، جمع کرنے، اور نقل کرنے کا کام ان کے اجماع سے ہوا، لہٰذا یہ آیت ان کے اجماع کی سچائی کی دلیل ہے۔

تیسری بات: عقلی طور پر یہ ناممکن نہیں ہے کہ صحابہؓ کسی غلطی پر متفق ہو جائیں، کیونکہ وہ معصوم نہیں ہیں۔ انفرادی طور پر یا اجتماعی طور پر ان سے غلطی ہو سکتی ہے، لیکن شرعی طور پر یہ ناممکن ہے کہ وہ کسی غلطی پر متفق ہو جائیں۔ اگر ان کے اجماع میں غلطی ممکن ہوتی، تو دین میں بھی غلطی ممکن ہوتی، کیونکہ وہی ہیں جنہوں نے ہم تک یہ دین پہنچایا ہے۔ انہوں نے اجماع کیا کہ یہی وہ دین ہے جو محمد ﷺ لے کر آئے تھے، اور ہم نے انہی سے اپنا دین لیا ہے۔ اگر ان کے اجماع میں غلطی ممکن ہوتی، تو قرآن میں بھی غلطی ممکن ہوتی، کیونکہ وہی ہیں جنہوں نے ہم تک یہ قرآن پہنچایا ہے۔ انہوں نے اجماع کیا کہ یہی وہ قرآن ہے جو محمد ﷺ پر نازل ہوا تھا، اور ہم نے انہی سے قرآن لیا ہے۔ چونکہ دین میں غلطی ناممکن ہے، کیونکہ اس کی صحت پر قطعی دلائل موجود ہیں، اور قرآن میں غلطی ناممکن ہے، کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: **لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِه** اس کے آگے سے اور پیچھے سے باطل اس کے پاس نہیں آسکتا "حم السجدہ: 42"، لہٰذا اصحابہؓ کا اجماع شرعی طور پر غلطی سے محفوظ ہے۔ یہ قطعی دلیل ہے کہ ان کا اجماع شرعی دلیل ہے۔

چوتھی بات: صحابہؓ کا اجماع شرعی نص کی طرف لوٹتا ہے۔ وہ کسی حکم پر اس وقت تک متفق نہیں ہوتے جب تک ان کے پاس اس کا شرعی دلیل نہ ہو، خواہ وہ رسول اللہ ﷺ کا قول، فعل، یا تقریر ہو۔ ان کا اجماع درحقیقت شرعی دلیل کو ظاہر کرتا ہے، اور یہ بات غیر صحابہؓ کے لیے ممکن

نہیں ہے، کیونکہ صحابہؓ ہی ہیں جنہوں نے رسول اللہ ﷺ کی صحبت اختیار کی، اور ہم نے انہی سے اپنا دین لیا ہے۔ اس لیے ان کا اجماع حجت ہے، اور ان کے علاوہ کسی کا اجماع حجت نہیں ہے۔ صحابہؓ کسی چیز پر اس وقت تک متفق نہیں ہوتے جب تک ان کے پاس اس کا شرعی دلیل نہ ہو، چاہے وہ دلیل انہوں نے روایت نہ کی ہو۔ اس لیے صحابہ کا اجماع شرعی دلیل ہے، کیونکہ یہ شرعی دلیل کو ظاہر کرتا ہے، نہ کہ ان کی رائے کو۔

بعض کہتے ہیں کہ جمہور کے نزدیک امت کا اجماع بھی کسی نص یا قیاس پر مبنی ہوتا ہے، یعنی اس کے لیے شرعی دلیل ہونی چاہیے، لہٰذا یہ بھی شرعی دلیل کو ظاہر کرتا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ جو لوگ رسول اللہ ﷺ کو نہیں دیکھ سکے، ان کے لیے یہ ممکن نہیں ہے کہ ان کا کلام شرعی دلیل کو ظاہر کرے۔ دلیل کو ظاہر کرنا صرف ان لوگوں کے لیے ممکن ہے جنہوں نے رسول اللہ ﷺ کو سنا یا دیکھا، کیونکہ ان کا قول، فعل، اور تقریر ہی دلیل ہے، اور اس کے علاوہ کچھ بھی دلیل نہیں ہے۔ دلیل کو ظاہر کرنا صرف ان لوگوں کے لیے ممکن ہے جنہوں نے نص کو براہ راست لیا ہو، نہ کہ جنہوں نے اسے روایت کیا ہو۔ نقل کرنے والا وہ ہے جو نص کو براہ راست لے، جبکہ روایت کرنے والا وہ ہے جو نص کو کسی اور سے لے۔ اس لیے دلیل کو ظاہر کرنا صرف صحابہؓ کے لیے ممکن ہے، کیونکہ وہی ہیں جنہوں نے رسول اللہ ﷺ کو دیکھا۔ اس لیے یہ نہیں کہا جا سکتا کہ امت کا اجماع دلیل کو ظاہر کرتا ہے، بلکہ یہ کہا جاتا ہے کہ وہ کسی دلیل پر مبنی ہوتا ہے، اور وہی دلیل حجت ہوتی ہے، نہ کہ ان کا اجماع۔

اعتراض: بعض کہتے ہیں کہ عترت ”رسول اللہ ﷺ کے اہل بیت“ کا اجماع بھی شرعی دلیل کو ظاہر کرتا ہے، کیونکہ انہوں نے رسول اللہ ﷺ کو دیکھا تھا، اس لیے ان کا اجماع حجت ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ اگر عترت سے مراد حضرت علیؓ، حضرت فاطمہؓ، اور ان کے دو بیٹے ہیں، تو یہ

بات درست ہے، کیونکہ انہوں نے رسول اللہ ﷺ کی صحبت اختیار کی تھی اور انہیں دیکھا تھا، لہٰذا وہ صحابہؓ میں سے ہیں۔ اس لیے یہ بات ان پر بھی صادق آتی ہے، کیونکہ وہ صحابہؓ میں شامل ہیں۔ لیکن وہ تمام صحابہؓ نہیں ہیں، اس لیے ان پر وہی بات صادق آتی ہے جو صحابہ پر صادق آتی ہے۔ یعنی وہ حکم تو روایت کر سکتے ہیں، لیکن دلیل نہیں روایت کرتے۔ لیکن یہ بات شرعی حجت نہیں بنتی، کیونکہ قطعی دلیل صرف صحابہؓ کے اجماع کی غلطی سے محفوظ ہونے پر قائم ہے، نہ کہ عترت کے اجماع پر۔ اس لیے معتبر یہ ہے کہ دلیل کو ظاہر کرنے والا اجماع صرف صحابہؓ کا اجماع ہے، نہ کہ صحابہؓ میں سے کسی فرد کا۔ لہٰذا، عترت کا اجماع شرعی دلیل نہیں ہے، چاہے انہوں نے رسول اللہ ﷺ کو دیکھا ہو اور ان کی صحبت اختیار کی ہو۔ اگر عترت سے مراد حسن اور حسین کی اولاد میں سے بعد کے لوگ ہیں، تو ان کا کلام دلیل کو ظاہر کرنے والا نہیں کہلا سکتا، کیونکہ انہوں نے رسول اللہ ﷺ کو نہیں دیکھا اور نہ ہی ان سے براہ راست نقل کیا ہے۔ اگر ان کے پاس کوئی دلیل ہوتی ہے، تو وہ اسے روایت کے ذریعے لیتے ہیں، نہ کہ براہ راست رسول اللہ ﷺ سے۔ اس لیے ان کا کلام دلیل کو ظاہر کرنے والا نہیں ہو سکتا۔

یہ تمام باتیں اس بات کی قطعی دلیل ہیں کہ صحابہؓ کا اجماع شرعی دلیل ہے۔ ان کے اجماع کی غلطی سے محفوظ ہونے کی شرعی عدم امکان ہی اس بات کی قطعی دلیل ہے کہ ان کا اجماع شرعی دلیل ہے۔ یہ بات غیر صحابہ کے اجماع میں موجود نہیں ہے۔ اس طرح، یہ قطعی دلیل قائم ہوتی ہے کہ صحابہؓ کا اجماع شرعی دلیل ہے

## صحابہ کرام کے اجماع کے علاوہ کوئی اجماع دلیل شرعی نہیں۔

ہر وہ اجماع جو صحابہ کے اجماع کے علاوہ ہو، شرعی دلیل نہیں ہے؛ کیونکہ اس بات پر کوئی قطعی دلیل قائم نہیں ہوئی کہ یہ شرعی دلیل ہے۔ اور جو دلائل انہوں نے پیش کیے ہیں، وہ ظنی دلائل

ہیں۔ اور چونکہ یہ دلائل ظنی ہیں، قطعی نہیں ہیں، اس لیے ان سے یہ استدلال کرنا درست نہیں کہ وہ اجماع جو وہ دعویٰ کرتے ہیں، وہ شرعی دلیل ہے۔ رہی بات اجماع امت، اجماع اہل حل و عقد، اور اجماع مجتہدین کی، تو انہوں نے کہا ہے کہ اجماع امت شرعی حجت ہے، اور اس پر انہوں نے اللہ تعالیٰ کے اس قول سے استدلال کیا ہے: ﴿وَمَن يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِن بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصْلِهِ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيرًا﴾ "سورۃ النساء: 115" "اور جو شخص اپنے سامنے ہدایت واضح ہونے کے بعد بھی رسول کی مخالفت کرے، اور مومنوں کے راستے کے سوا کسی اور راستے کی پیروی کرے، اس کو ہم اسی راہ کے حوالے کر دیں گے جو اس نے خود اپنائی ہے، اور اسے دوزخ میں جھونکیں گے، اور وہ بہت برا ٹھکانا ہے۔" اس آیت سے استدلال کا طریقہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے غیر مؤمنین کے راستے کی پیروی کرنے والے کو وعید سنائی ہے، اور اگر یہ حرام نہ ہوتا تو اس پر وعید نہ سنائی جاتی۔ نیز اس بات کو رسول اللہ ﷺ کی مخالفت کے ساتھ جوڑنا درست ہے، جیسا کہ کفر اور حلال روٹی کھانے کے درمیان جمع کرنے پر وعید سنانا درست نہیں۔ لہٰذا، غیر مؤمنین کے راستے کی پیروی حرام ہے، اور اگر ان کے راستے کی پیروی حرام ہے تو ضروری ہے کہ مومنین کے راستے کی پیروی کی جائے؛ کیونکہ ان دونوں کے درمیان کوئی درمیانی راستہ نہیں ہے۔ اور ان کے راستے کی پیروی لازم ہونے سے یہ لازم آتا ہے کہ اجماع امت حجت ہے؛ کیونکہ کسی شخص کا راستہ وہ قول، فعل یا عقیدہ ہے جو وہ اختیار کرتا ہے۔ اس کے جواب میں تین پہلو ہیں:

پہلا پہلو: یہ آیت اگرچہ قطعی الثبوت ہے، لیکن اس کی دلالت ظنی ہے، اس لیے یہ اس بات پر دلیل نہیں بن سکتی کہ اجماع امت شرعی دلیل ہے؛ کیونکہ یہ ثابت ہونا ضروری ہے کہ یہ شرعی

دلیل ہے، اور اس کے لیے قطعی دلیل کی ضرورت ہے۔ کیونکہ یہ اصولی مسائل میں سے ہے، اس لیے اس میں ظنی دلیل کافی نہیں ہے۔

دوسرا پہلو: آیت میں **الھدیٰ** سے مراد اللہ کی وحدانیت اور محمد ﷺ کی نبوت پر دلیل ہے، نہ کہ شرعی حکم؛ کیونکہ الھدیٰ اصولی مسائل میں استعمال ہوتا ہے اور اس کا مقابلہ **ضلال** ہے۔ جبکہ فروع میں ان کی پیروی نہ کرنا فسق کہلاتا ہے، اس پر **الھدیٰ** کا اطلاق نہیں ہوتا۔ اور مؤمنین کا راستہ جس کی پیروی ضروری ہے، وہ وہی ہے جس کی وجہ سے وہ مؤمن بنے، یعنی توحید۔ اس میں مباحات کی پیروی لازم نہیں ہے، اور نہ ہی ہر اس چیز کی حرمت لازم آتی ہے جو ان کے راستے سے مختلف ہو۔ بلکہ یہ صرف ایک صورت پر صادق آتا ہے، اور وہ ہے کفر اور اسی قسم کے اصولی مسائل جن میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔

تیسرا پہلو: کسی چیز سے منع کرنا اس کے ضد کے کرنے کا حکم دینا نہیں ہے۔ یعنی کسی چیز کی حرمت کا مطلب یہ نہیں کہ اس کے ضد کو ضروری قرار دیا جائے؛ کیونکہ امر اور نہی کی دلالت لغوی ہوتی ہے، عقلی یا منطقی نہیں۔ لہٰذا، اگر شرع نے کسی چیز کا حکم دیا ہے تو اس کا مطلب یہ نہیں کہ اس کے ضد سے منع کیا گیا ہے، اور اگر کسی چیز سے منع کیا گیا ہے تو اس کا مطلب یہ نہیں کہ اس کے ضد کا حکم دیا گیا ہے۔ پس غیر مؤمنین کے راستے کی پیروی سے منع کرنا، مؤمنین کے راستے کی پیروی کا حکم دینا نہیں ہے۔ بلکہ مؤمنین کے راستے کی پیروی کا حکم دینے کے لیے ایک الگ نص کی ضرورت ہے۔ لہٰذا، غیر مؤمنین کے راستے کی پیروی کی حرمت کا مطلب یہ نہیں کہ مؤمنین کے راستے کی پیروی ضروری ہے۔

ان تینوں پہلوؤں سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ یہ آیت اس بات پر دلیل نہیں بن سکتی کہ اجماع امت شرعی دلیل ہے۔ لہٰذا، اس آیت سے استدلال کرنا درست نہیں ہے۔

دوسرا استدلال: انہوں نے یہ بھی کہا کہ اجماع امت کے حجت ہونے کی دلیل سنت ہے، کیونکہ بہت سی احادیث اس بات پر دلالت کرتی ہیں کہ اجماع امت شرعی دلیل ہے۔ مثلاً، صحابہ کرامؓ جیسے حضرت عمر بن خطاب، حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ، حضرت ابو سعید خدریؓ، حضرت انس بن مالکؓ، حضرت عبد اللہ بن عمرؓ، حضرت ابو ہریرہؓ، حضرت حذیفہ بن یمانؓ، اور دیگر صحابہؓ سے مختلف الفاظ میں مگر ہم معنی احادیث مروی ہیں جو اس بات پر دلالت کرتی ہیں کہ اس امت کو خطا اور گمراہی سے محفوظ رکھا گیا ہے۔ جیسے: رسول اللہ ﷺ کے ارشادات بھی ہمیں ملتے ہیں: **أُمَّتِي لاَ تَجْتَمِعُ عَلَى الْخَطَإِ** میری امت خطا پر جمع نہیں ہو گی۔ "ابن ماجہ" **أُمَّتِي لاَ تَجْتَمِعُ عَلَى ضَلاَلَةٍ** میری امت گمراہی پر جمع نہیں ہو گی۔ "ابن ماجہ" **وَإِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ لَمْ يَكُنْ لِيَجْمَعَ أُمَّةَ مُحَمَّدٍ ﷺ عَلَى ضَلاَلَةٍ** اللہ تعالیٰ نے محمد ﷺ کی امت کو گمراہی پر جمع نہیں کیا۔ (طبرانی) **لَمْ يَكُنِ اللَّهُ لِيَجْمَعَ أُمَّتِي عَلَى الْخَطَإِ** اللہ تعالیٰ نے میری امت کو خطا پر جمع نہیں کیا۔ **سَأَلْتُ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ أَنْ لاَ يَجْمَعَ أُمَّتِي عَلَى ضَلاَلَةٍ فَأَعْطَانِيهَا** میں نے اللہ تعالیٰ سے دعا کی کہ میری امت کو گمراہی پر جمع نہ کرے، تو اس نے میری دعا قبول فرمائی۔ (مسند احمد) اسی طرح عبد اللہ بن مسعود سے مروی ہے: **فَمَا رَأَى الْمُسْلِمُونَ حَسَناً فَهُوَ عِنْدَ اللَّهِ حَسَنٌ** جو چیز مسلمانوں کو اچھی لگے، وہ اللہ کے نزدیک بھی اچھی ہے۔ (مسند احمد) **يَدُ اللَّهِ مَعَ الْجَمَاعَةِ، وَمَنْ شَذَّ شَذَّ إِلَى النَّارِ** اللہ کا ہاتھ جماعت کے ساتھ ہے، اور جو الگ ہو گیا، وہ جہنم میں جا پڑا۔ (ترمذی) **فَمَنْ سَرَّهُ بُحْبُوحَةُ الْجَنَّةِ فَلْيَلْزَمِ الْجَمَاعَةَ، فَإِنَّ يَدَ اللَّهِ عَلَى الْجَمَاعَةِ، وَإِنَّ الشَّيْطَانَ مَعَ الوَاحِدَ، وَهُوَ مِنَ الاثْنَيْنِ أَبْعَدُ** جو شخص جنت کی خواہش رکھتا ہو، وہ جماعت سے جڑا رہے، کیونکہ اللہ کا ہاتھ جماعت پر ہے، اور شیطان اکیلے کے ساتھ ہوتا ہے، اور وہ

دو سے زیادہ دور ہوتا ہے۔ (طبرانی) **مَنْ خَرَجَ مِنَ الْجَمَاعَةِ وَفَارَقَ الْجَمَاعَةَ قِيدَ شِبْرٍ فَقَدْ خَلَعَ رِبْقَةَ الإِسْلاَمِ مِنْ عُنُقِهِ** جو شخص جماعت سے بال برابر بھی الگ ہو گیا، اس نے اسلام کا طوق اپنی گردن سے اتار دیا۔ (مسند احمد) **مَنْ فَارَقَ الْجَمَاعَةَ شِبْراً فَمَاتَ إِلاَّ مَاتَ مِيتَةً جَاهِلِيَّةً** جو شخص جماعت سے بال برابر بھی الگ ہو کر مرا، وہ جاہلیت کی موت مرا۔ (بخاری) **الْجَمَاعَةُ رَحْمَةٌ وَالْفُرْقَةُ عَذَابٌ** جماعت رحمت ہے اور تفرقہ عذاب ہے۔ (مسند احمد) **عَلَيْكُمْ بِالسَّوَادِ الأَعْظَمِ** حضرت ابو امامہ باہلی نے کہا: تم پر لازم ہے کہ سواد اعظم "بڑی جماعت" کے ساتھ رہو۔ **وَإِنَّ أُمَّتِي سَتَفْتَرِقُ عَلَى ثِنْتَيْنِ وَسَبْعِينَ فِرْقَةً كُلُّهَا فِي النَّارِ إِلاَّ وَاحِدَةً وَهِيَ الْجَمَاعَةُ** میری امت 72 فرقوں میں بٹ جائے گی، جن میں سے ایک کے علاوہ سب جہنم میں جائیں گے، اور وہ ایک فرقہ جماعت ہو گی۔ "ابن ماجہ" **لاَ تَزَالُ طَائِفَةٌ مِنْ أُمَّتِي عَلَى الْحَقِّ ظَاهِرِينَ عَلَى مَنْ نَاوَأَهُمْ حَتَّى يَأْتِيَ أَمْرُ اللَّهِ تَبَارَكَ وَتَعَالَى** میری امت میں سے ایک گروہ ہمیشہ حق پر قائم رہے گا، اور جو ان کی مخالفت کرے گا، وہ انہیں نقصان نہیں پہنچا سکے گا، یہاں تک کہ اللہ کا حکم آجائے۔ (مسند احمد) **لاَ تَزَالُ طَائِفَةٌ مِنْ أُمَّتِي قَوَّامَةً عَلَى أَمْرِ اللَّهِ، لاَ يَضُرُّهَا مَنْ خَالَفَهَا** میری امت میں سے ایک گروہ ہمیشہ اللہ کے حکم پر قائم رہے گا، اور جو ان کی مخالفت کرے گا، وہ انہیں نقصان نہیں پہنچا سکے گا۔ "ابن ماجہ" اور اس کے علاوہ بے شمار احادیث ہیں جو صحابہ کے درمیان مشہور اور معروف تھیں، اور ان پر عمل کیا جاتا تھا۔ انہیں کسی نے رد نہیں کیا، نہ ہی کسی نے ان کا انکار کیا۔ لہٰذا، یہ احادیث اس بات پر دلیل ہیں کہ اجماع امت شرعی دلیل ہے۔

اس کا جواب تین پہلوؤں سے دیا جا سکتا ہے:

پہلا پہلو: یہ تمام احادیث اخبار آحاد ہیں، جو تواتر کے درجے کو نہیں پہنچتیں اور یقین کا فائدہ نہیں دیتیں۔ لہٰذا یہ اس بات پر حجت نہیں بن سکتیں کہ اجماع امت شرعی دلیل ہے، کیونکہ یہ اصولی مسائل میں سے ہے، اور اس کے لیے قطعی دلیل کی ضرورت ہے۔ لہٰذا، ان احادیث سے استدلال کرنا درست نہیں ہے۔ اگر یہ کہا جائے کہ یہ احادیث اگرچہ متواتر نہیں ہیں، لیکن ان کا مشترک مفہوم، یعنی امت کی عصمت، ان کثیر احادیث کی وجہ سے متواتر ہے، تو اس کا جواب یہ ہے کہ اخبار آحاد کا مشترک مفہوم بھی امت کی عصمت پر قطعی دلالت نہیں کرتا۔ بلکہ یہ امت کے اجتماع کی تعریف کرتا ہے، نہ کہ ان کے تفرقے کی مذمت۔ لہٰذا، یہ احادیث متواتر نہیں بنتیں، اور اصولی مسائل میں حجت بننے کے لیے ناکافی رہتی ہیں

دوسرا پہلو: یہ احادیث چار قسموں پر مشتمل ہیں:

پہلی قسم: وہ احادیث جو اس بات پر دلالت کرتی ہیں کہ امت گمراہی پر جمع نہیں ہو گی۔ یہ احادیث اس بات پر دلیل نہیں بن سکتیں کہ اجماع شرعی دلیل ہے؛ کیونکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ امت اسلام کو چھوڑنے پر جمع نہیں ہو گی، یعنی وہ ارتداد "اسلام سے پلٹنے" پر جمع نہیں ہو گی۔ کیونکہ **ضلال** اور **ضلالہ** کا مطلب دین کو ترک کرنا ہے۔ یعنی اللہ تعالیٰ نے اس امت کو محفوظ رکھا ہے کہ وہ اسلام کو چھوڑنے یا ارتداد اختیار کرنے پر جمع نہ ہو۔ اور اللہ کا امت کو ارتداد سے محفوظ رکھنا، اس بات پر دلیل نہیں ہے کہ اجماع شرعی دلیل ہے۔

دوسری قسم: وہ احادیث جو جماعت سے جڑے رہنے اور اس سے الگ نہ ہونے کی ترغیب دیتی ہیں۔ ان احادیث سے استدلال کرنا درست نہیں ہے؛ کیونکہ امت کو متحد رکھنا، اس کے تفرقے سے بچانا، اور اس سے الگ نہ ہونے کی تاکید کرنا، اس بات پر دلیل نہیں ہے کہ اجماع شرعی دلیل ہے۔ یہ دونوں موضوع الگ الگ ہیں۔ جیسا کہ قرآن میں بھی آیا ہے: **وَلَا تَفَرَّقُوا** اور تفرقہ

مت ڈالو۔ "سورۃ آل عمران: 103"۔ لہٰذا، امت کے اجتماع اور تفرقے سے بچنے کی ترغیب دینا، اس بات پر دلیل نہیں ہے کہ اجماع امت حجت ہے۔ اس لیے ان احادیث سے استدلال کرنا درست نہیں ہے۔

تیسری قسم: وہ احادیث جو اس بات پر دلالت کرتی ہیں کہ امت میں ایک گروہ ہمیشہ حق پر قائم رہے گا۔ **حق** کا مقابلہ **باطل** ہے، نہ کہ **خطا۔** حق پر قائم رہنے کا مطلب یہ نہیں ہے کہ خطا نہیں ہو گی، بلکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ باطل نہیں ہو گا۔ اور باطل وہ چیز ہے جس کی کوئی بنیاد نہیں ہے، یا جسے شرعاً جائز نہیں قرار دیا گیا ہے۔ لہٰذا، اس کا مطلب یہ ہے کہ امت باطل پر جمع نہیں ہو گی، جو کہ گمراہی پر جمع نہ ہونے کے مترادف ہے۔ لہٰذا، یہ احادیث اس بات پر دلیل نہیں بن سکتیں کہ امت خطا پر جمع نہیں ہو گی۔ نیز، ایک گروہ کا حق پر قائم رہنا، اس بات پر دلیل نہیں ہے کہ پوری امت کا اجماع صحیح ہو گا۔ استدلال کا محور یہ ہونا چاہیے کہ امت کا اجماع ہی حجت ہے، نہ کہ یہ کہ امت کا عدم اجماع حجت ہے۔ دلیل مثبت ہونی چاہیے، نہ کہ منفی۔ لہٰذا، ایک گروہ کا حق پر قائم رہنا، اس بات پر دلیل نہیں ہے کہ پوری امت کا اجماع صحیح ہو گا، بلکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ امت کا اجماع نہیں ہو گا۔ اور دلیل اجماع ہونی چاہیے، نہ کہ عدم اجماع۔ لہٰذا، ان احادیث سے بھی یہ ثابت نہیں ہوتا کہ اجماع امت شرعی دلیل ہے۔

چوتھی قسم: وہ احادیث جو اس بات پر دلالت کرتی ہیں کہ امت خطا پر جمع نہیں ہو گی۔ یہ احادیث ضعیف ہیں۔ کیونکہ اصل حدیث یہ ہے: **لاَ تَجْتَمِعُ أُمَّتِي عَلَى ضَلاَلَةٍ** میری امت گمراہی پر جمع نہیں ہو گی۔ اور ایک روایت میں خطا کا لفظ آیا ہے۔ جبکہ اصل حدیث یہ ہے: **لَمْ يَكُنِ اللَّهُ لِيَجْمَعَ أُمَّتِي عَلَى ضَلاَلٍ اللہ تعالیٰ نے میری امت کو گمراہی پر جمع نہیں کیا۔** اور ایک روایت میں **خطا** کا لفظ اضافہ کیا گیا ہے، جو

کہ ضعیف ہے۔ اسی لیے امام فخر الدین رازیؒ نے ان احادیث سے استدلال کو کمزور قرار دیا ہے۔

انہوں نے فرمایا کہ: **دعوى التواتر المعنوي بعيد؛ لأنا لا نسلم أن مجموع هذه الأخبار بلغ حد التواتر، فما الدليل عليه؟ وبتقديره فهو إنما يفيد الظهور؛ لأن القدر المشترك الثابت بالقطع إنما هو الثناء على الأمة، ولم يلزم منه امتناع الخطأ عليهم، فإن التصريح بامتناعه لم يرد في كل الأحاديث** تواتر معنوی کا دعویٰ بعید از قیاس ہے؛ کیونکہ ہم تسلیم نہیں کرتے کہ یہ تمام احادیث تواتر کی حد کو پہنچتی ہیں۔ اس پر کیا دلیل ہے؟ اور اگر مان بھی لیں، تو یہ صرف ظاہری بات ہے؛ کیونکہ قطعی طور پر ثابت ہونے والا مشترک مفہوم صرف امت کی تعریف ہے، نہ کہ ان پر خطا کا محال ہونا۔ کیونکہ خطا کے محال ہونے کی تصریح ہر حدیث میں نہیں آئی۔

تیسرا پہلو: یہ احادیث دیگر احادیث کے ساتھ متعارض ہیں جن میں رسول اللہ ﷺ نے بعد کے زمانوں کی مذمت کی ہے۔ عمران بن حصین رضی اللہ عنہما سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: **خَيْرُ أُمَّتِي قَرْنِي، ثُمَّ الَّذِينَ يَلُونَهُمْ، ثُمَّ الَّذِينَ يَلُونَهُمْ، قَالَ عِمْرَانُ: فَلاَ أَدْرِي أَذَكَرَ بَعْدَ قَرْنِهِ قَرْنَيْنِ أَوْ ثَلاَثًا. ثُمَّ إِنَّ بَعْدَكُمْ قَوْمًا يَشْهَدُونَ وَلاَ يُسْتَشْهَدُونَ، وَيَخُونُونَ وَلاَ يُؤْتَمَنُونَ، وَيَنْذُرُونَ وَلاَ يَفُونَ، وَيَظْهَرُ فِيهِمُ السِّمَنُ** میری امت میں سب سے بہتر لوگ میرے زمانے کے ہیں، پھر وہ جو ان کے بعد آئیں گے، پھر وہ جو ان کے بعد آئیں گے۔ حضرت عمرانؓ نے کہا: مجھے یاد نہیں کہ آپ ﷺ نے اپنے زمانے کے بعد دو زمانوں کا ذکر فرمایا یا تین کا۔ پھر تمہارے بعد ایسے لوگ آئیں گے جو گواہی دیں گے لیکن ان سے گواہی نہیں مانگی جائے گی، وہ خیانت کریں گے لیکن ان پر بھروسہ کیا جائے گا، وہ نذر مانیں گے لیکن پوری نہیں کریں گے، اور ان میں موٹاپا عام ہو جائے گا۔ (بخاری) اسی طرح ابراہیم سے روایت ہے کہ عبیدہ نے عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ

سے بیان کیا کہ نبی ﷺ نے فرمایا: لوگوں میں سب سے بہتر میرے زمانے کے ہیں، پھر وہ جو ان کے بعد آئیں گے، پھر وہ جو ان کے بعد آئیں گے۔ پھر ایسے لوگ آئیں گے جن میں سے کسی کی گواہی اس کی قسم سے پہلے ہو گی، اور اس کی قسم اس کی گواہی سے پہلے ہو گی۔ (بخاری) اور آپ ﷺ نے فرمایا: پھر جھوٹ عام ہو جائے گا، یہاں تک کہ آدمی قسم کھائے گا لیکن اس سے قسم نہیں مانگی جائے گی، اور گواہ گواہی دے گا لیکن اس سے گواہی نہیں مانگی جائے گی۔ (ترمذی) اور اس کے علاوہ بھی بہت سی احادیث ہیں جو اس بات پر دلالت کرتی ہیں کہ بعد کے زمانوں میں فساد اور جھوٹ عام ہو جائے گا۔ یہ تمام احادیث ان احادیث کے متعارض ہیں جو امت کے خطا پر جمع نہ ہونے پر دلالت کرتی ہیں۔ بلکہ یہ احادیث بعد کے زمانوں کی مذمت کرتی ہیں، جس کا مطلب یہ ہے کہ ان زمانوں میں خطا، جھوٹ، خیانت، اور غداری جیسی برائیاں عام ہوں گی۔ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ ان زمانوں میں امت کا اجماع شرعی حیثیت نہیں رکھتا، کیونکہ ان میں ایسے لوگ ہوں گے جن کی بات قابل قبول نہیں ہو گی۔ یہ بات پہلی احادیث کے ساتھ متعارض ہے، کیونکہ پہلی احادیث میں امت کی تعریف کی گئی ہے، جبکہ یہ احادیث بعد کے زمانوں کی مذمت کرتی ہیں۔ لہٰذا، ان احادیث سے یہ استدلال کرنا درست نہیں ہے کہ ہر زمانے میں امت کا اجماع شرعی دلیل ہے۔ اس لیے ان احادیث کو صرف ابتدائی زمانوں "یعنی رسول اللہ ﷺ کا زمانہ اور صحابہ کا زمانہ" پر محمول کیا جائے گا۔ یہ احادیث صرف ان زمانوں میں اجماع امت کے حجت ہونے پر دلیل بن سکتی ہیں، لیکن بعد کے زمانوں میں اجماع امت کے حجت ہونے پر دلیل نہیں بن سکتیں۔ ان تینوں پہلوؤں سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ یہ تمام احادیث اس بات پر حجت نہیں بن سکتیں کہ اجماع امت شرعی دلیل ہے۔ لہٰذا، ان سے استدلال کرنا درست نہیں ہے۔ اور اگر ان احادیث سے اجماع امت کے حجت ہونے پر استدلال کرنا درست نہیں ہے، تو پھر اجماع اہل حل و

عقد اور اجماع مجتہدین کے حجت ہونے پر استدلال کرنا بھی درست نہیں ہے۔ کیونکہ جو لوگ اجماع اہل حل و عقد یا اجماع مجتہدین کو حجت مانتے ہیں، انہوں نے بھی انہی احادیث سے استدلال کیاہے۔ اور اگر یہ احادیث اجماع امت کے حجت ہونے پر دلیل نہیں بن سکتیں، حالانکہ ان میں "مؤمنین" اور "امت" کا ذکر ہے، تو پھر یہ احادیث اجماع اہل حل و عقد یا اجماع مجتہدین کے حجت ہونے پر کیسے دلیل بن سکتی ہیں؟ یہ احادیث ان پر صراحتاً دلالت نہیں کرتیں، بلکہ صرف "مؤمنین" اور "امت" کے الفاظ سے اخذ کیا گیا ہے۔ لہٰذا، یہ کہنا درست نہیں ہے کہ اجماع امت، اجماع اہل حل و عقد، یا اجماع مجتہدین شرعی دلیل ہیں۔ بلکہ یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ ان میں سے کوئی بھی اجماع شرعی دلیل نہیں ہے۔

رہی بات اجماع عترت کے بارے میں، تو انہوں نے کہاہے کہ اہل بیت کا اجماع شرعی دلیل ہے۔ اور انہوں نے اہل بیت سے مراد علی، فاطمہ، اور ان کے دو بیٹوں "حسن اور حسین" کو لیاہے۔ اور اس پر انہوں نے اللہ تعالیٰ کے اس قول سے استدلال کیاہے: ﴿**إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا**﴾ "سورۃ الاحزاب: 33" اللہ تعالیٰ نے اہل بیت سے رجس "گندگی" کو دور کرنے کا ذکر "اِنما" کے ساتھ کیا ہے، جو کہ حصر "مخصوص کرنے" کے لیے ہے۔ اور انہوں نے اس بات پر استدلال کیا کہ اہل بیت سے مراد علی، فاطمہ، اور ان کے دو بیٹے ہیں، کیونکہ جب یہ آیت نازل ہوئی تو نبی ﷺ نے اپنی چادر ان پر ڈالی اور انہیں لپیٹ کر فرمایا: **اللَّهُمَّ هَؤُلَاءِ أَهْلُ بَيْتِي** (ترمذی)۔ اسی طرح انہوں نے اس بات پر استدلال کیا کہ عترت کا اجماع حجت ہے، اور عترت سے مراد علی، فاطمہ، اور ان کے دو بیٹے ہیں، رسول اللہ ﷺ کے اس قول سے: **إِنِّي تَارِكٌ فِيكُمْ مَا إِنْ تَمَسَّكْتُمْ بِهِ لَنْ تَضِلُّوا بَعْدِي، أَحَدُهُمَا أَعْظَمُ مِنَ الْآخَرِ: كِتَابُ اللَّهِ حَبْلٌ مَمْدُودٌ مِنَ السَّمَاءِ**

**إِلَى الْأَرْضِ وَعِتْرَتِي أَهْلُ بَيْتِي** (ترمذی)۔اور ایک روایت میں ہے: **إِنِّي قَدْ تَرَكْتُ فِيكُمْ مَا إِنْ أَخَذْتُمْ بِهِ لَنْ تَضِلُّوا كِتَابَ اللَّهِ وَعِتْرَتِي أَهْلَ بَيْتِي** ۔اور ابن اثیر کی **النهايه** میں ہے: **إِنِّي تَارِكٌ فِيكُمُ الثَّقَلَيْنِ كِتَابَ اللَّهِ وَعِتْرَتِي**۔اور مسلم کی روایت میں ہے: **وَأَهْلُ بَيْتِي، أُذَكِّرُكُمُ اللَّهَ فِي أَهْلِ بَيْتِي، أُذَكِّرُكُمُ اللَّهَ فِي أَهْلِ بَيْتِي، أُذَكِّرُكُمُ اللَّهَ فِي أَهْلِ بَيْتِي** ۔اللہ تعالیٰ نے اہل بیت سے رجس کو دور کیا ہے، اور خطا بھی رجس میں شامل ہے، لہٰذا وہ بھی ان سے دور ہے۔ اور اگر خطا ان سے دور ہے تو ان کا اجماع حجت ہے۔ اس کا جواب دو پہلوؤں سے دیا جاسکتا ہے:

پہلا پہلو: یہ دلیل ظنی ہے۔ آیت اگرچہ قطعی الثبوت ہے، لیکن اس کی دلالت ظنی ہے، کیونکہ اس کی تفسیر میں اختلاف ہے۔ اور حدیث خبر واحد ہے، جو ظنی ہوتی ہے۔ لہٰذا، ان کا استدلال ظنی ہے۔ اور اصولی مسائل میں استدلال قطعی ہونا چاہیے، ظنی نہیں۔ اس لیے یہ دلیل اس بات پر حجت نہیں بن سکتی کہ اجماع عترت شرعی دلیل ہے۔

دوسرا پہلو: رجس کا معنی گندگی ہے، اور رجس کو دور کرنے کا مطلب گندگی کو دور کرنا ہے۔ یہاں مراد معنوی گندگی ہے، یعنی شک اور تہمت۔ جیسا کہ آیت سے پہلے اور بعد کے جملوں سے واضح ہے۔ رجس کا لفظ کئی آیات میں معنوی گندگی کے معنی میں آیا ہے، جیسے: ﴿**فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الْأَوْثَانِ**﴾ "سورۃ الحج:30" ﴿**كَذَلِكَ يَجْعَلُ اللَّهُ الرِّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ**﴾ "سورۃ الانعام:125" ﴿**وَيَجْعَلُ الرِّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ**﴾ "سورۃ یونس:100" ﴿**إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ**﴾ "سورۃ المائدہ:90" لہٰذا، اللہ تعالیٰ کا قول: ﴿**لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ**﴾ کا مطلب یہ ہے کہ وہ تم سے معنوی گندگی "یعنی تہمت" کو

دور کرے گا۔ اس لیے رجس کو دور کرنے کا مطلب یہ نہیں ہے کہ خطا کو دور کیا گیا ہے۔ اور اجتہاد میں خطا رجس نہیں ہے، بلکہ اس پر اجر ملتا ہے، جیسا کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: **إِذَا حَكَمَ الْحَاكِمُ فَاجْتَهَدَ ثُمَّ أَصَابَ فَلَهُ أَجْرَانِ، وَإِذَا حَكَمَ فَاجْتَهَدَ ثُمَّ أَخْطَأَ فَلَهُ أَجْرٌ** "بخاری و مسلم"۔ نیز، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ﴿**إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ**﴾ رجس کے نفی کا حصر اہل بیت تک نہیں ہے، بلکہ جس طرح وہ اہل بیت سے رجس کو دور کرتا ہے، اسی طرح دوسروں سے بھی دور کرتا ہے۔ **إنما** کا مفہوم مخالفت نہیں لیا جا سکتا، کیونکہ یہ حصر اور تاکید دونوں کے لیے استعمال ہوتی ہے۔ لہٰذا، اہل بیت سے رجس کو دور کرنے کا مطلب یہ نہیں ہے کہ دوسروں سے رجس کو دور نہیں کیا گیا۔ نیز، یہ آیت رسول اللہ ﷺ کی ازواج کے حق میں نازل ہوئی ہے، جیسا کہ اس سے پہلے اور بعد کی آیات سے واضح ہے۔ یہ آیت تین آیات کا حصہ ہے: ﴿**يَا نِسَاءَ النَّبِيِّ لَسْتُنَّ كَأَحَدٍ مِنَ النِّسَاءِ إِنِ اتَّقَيْتُنَّ فَلَا تَخْضَعْنَ بِالْقَوْلِ فَيَطْمَعَ الَّذِي فِي قَلْبِهِ مَرَضٌ وَقُلْنَ قَوْلًا مَعْرُوفًا "32" وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَى وَأَقِمْنَ الصَّلَاةَ وَآتِينَ الزَّكَاةَ وَأَطِعْنَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا "33" وَاذْكُرْنَ مَا يُتْلَى فِي بُيُوتِكُنَّ مِنْ آيَاتِ اللَّهِ وَالْحِكْمَةِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ لَطِيفًا خَبِيرًا "34"**﴾ یہ آیات رسول اللہ ﷺ کی ازواج کے حق میں نازل ہوئی ہیں، جیسا کہ آیت کے شروع میں صراحت ہے: ﴿**يَا نِسَاءَ النَّبِيِّ**﴾۔ لہٰذا، یہ آیت اہل بیت کے حق میں نازل نہیں ہوئی، بلکہ رسول اللہ ﷺ کی ازواج کے حق میں نازل ہوئی ہے۔ اور حدیث جس میں آیا ہے کہ نبی ﷺ نے چادر علی، فاطمہ، حسن اور حسین پر ڈالی اور فرمایا: **اللَّهُمَّ هَؤُلَاءِ أَهْلُ بَيْتِي** (ترمذی)، تو یہ اس بات کی نفی نہیں کرتی کہ ازواج بھی اہل بیت میں شامل ہیں۔ بلکہ یہ آیت کے لفظ "اہل" کے عموم پر دلالت کرتی ہے، نہ کہ علی، فاطمہ، اور ان کے دو

بیٹوں کی خصوصیت پر۔اسی طرح زید بن ارقم کی روایت میں ہے کہ حصین نے ان سے پوچھا: **وَمَنْ أَهْلُ بَيْتِهِ يَا زَيْدُ؟ أَلَيْسَ نِسَاؤُهُ مِنْ أَهْلِ بَيْتِهِ؟ قَالَ نِسَاؤُهُ مِنْ أَهْلِ بَيْتِهِ، وَلَكِنْ أَهْلُ بَيْتِهِ مَنْ حُرِمَ الصَّدَقَةَ بَعْدَهُ، قَالَ وَمَنْ هُمْ؟ قَالَ: هُمْ آلُ عَلِيٍّ، وَآلُ عَقِيلٍ، وَآلُ جَعْفَرٍ، وَآلُ عَبَّاسٍ، قَالَ: كُلُّ هَؤُلَاءِ حُرِمَ الصَّدَقَةَ؟ قَالَ: نَعَمْ** (صحیح مسلم)۔لہٰذا، یہ آیت اس بات پر دلیل نہیں بن سکتی کہ اجماع عترت حجت ہے۔اور حدیث میں **ثقلین** سے مراد کتاب اللہ اور سنت ہے، جیسا کہ ایک روایت میں ہے: **كِتَابَ اللَّهِ وَسُنَّتِي** (مستدرک حاکم، بیہقی) نیز، اگر حدیث میں "عترتی" کا لفظ آیا ہے تو بھی یہ اس بات پر دلیل نہیں بن سکتی کہ اجماع عترت حجت ہے، کیونکہ عترت صرف علی، فاطمہ، اور ان کے دو بیٹوں تک محدود نہیں ہے، بلکہ یہ تمام اہل بیت ہیں، جو زکواۃ لینے سے محروم ہیں، جیسا کہ زید بن ارقم کی روایت اور دیگر احادیث سے واضح ہے۔ نیز، حدیث صرف اہل بیت سے تمسک کی ترغیب دیتی ہے، نہ کہ ان کے اجماع کو حجت قرار دیتی ہے۔ اور اہل بیت سے تمسک کا مطلب یہ نہیں ہے کہ دوسروں سے تمسک نہ کیا جائے۔رسول اللہ ﷺ نے صحابہ سے تمسک کی ترغیب دی ہے، جیسا کہ آپ ﷺ نے فرمایا: **أَصْحَابِي كَالنُّجُومِ بِأَيِّهِمُ اقْتَدَيْتُمُ اهْتَدَيْتُمْ** (رزین)۔اور خلفاء راشدین کی سنت پر عمل کرنے کی تاکید فرمائی: **فَعَلَيْكُمْ بِسُنَّتِي وَسَنَّةِ الْخُلَفَاءِ الرَّاشِدِينَ الْمَهْدِيِّينَ عَضُّوا عَلَيْهَا بِالنَّوَاجِذِ** (دارمی)۔اور ابو بکر و عمر کی اقتدا کرنے کا حکم دیا: **اقْتَدُوا بِاللَّذَيْنِ مِنْ بَعْدِي أَبِي بَكْرٍ وَعُمَرَ** "ترمذی، احمد"۔لہٰذا، ثناء، تمسک، اور اقتدا کی ترغیب دینا اس بات پر دلیل نہیں ہے کہ یہ شرعی حجت ہے۔ اسی طرح اہل بیت سے تمسک کی ترغیب دینا اس بات پر دلیل نہیں ہے کہ ان کا اجماع شرعی حجت ہے۔ان تمام دلائل سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ اجماع عترت یا اجماع اہل بیت شرعی دلیل نہیں ہے، اور یہ شرعی ادلہ میں سے نہیں ہے۔

رہی بات اجماع اہل مدینہ کے بارے میں، تو انہوں نے کہا ہے کہ اہل مدینہ کا اجماع حجت ہے۔ اور اس پر انہوں نے رسول اللہ ﷺ کے اس قول سے استدلال کیا ہے: **إِنَّمَا الْمَدِينَةُ كَالْكِيرِ، تَنْفِي خَبَثَهَا، وَيَنْصَعُ طِيبُهَا** (بخاری)۔ استدلال کا طریقہ یہ ہے کہ اس حدیث میں مدینہ سے خبث "ناپاکی" کے دور ہونے کا ذکر ہے، اور خطا بھی خبث میں شامل ہے۔ لہٰذا، خطا کو بھی اہل مدینہ سے دور ہونا چاہیے۔ اگر خطا اہل مدینہ میں ہوتی تو وہ مدینہ میں موجود ہوتی۔ اور اگر خطا ان سے دور ہے تو ان کا اجماع حجت ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یہ حدیث صحیحین میں ثابت ہے، اور بخاری میں اس کا متن یہ ہے: جابر بن عبد اللہ رضی اللہ عنہما سے روایت ہے کہ ایک اعرابی نے رسول اللہ ﷺ سے اسلام پر بیعت کی، پھر اسے بخار ہو گیا۔ اس نے کہا: میری بیعت معاف کر دیجیے۔ آپ ﷺ نے انکار کر دیا۔ پھر وہ دوبارہ آیا اور کہا: میری بیعت معاف کر دیجیے۔ آپ ﷺ نے پھر انکار کر دیا۔ وہ چلا گیا تو رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: مدینہ بھٹی کی مانند ہے، جو اپنی ناپاکی کو دور کر دیتی ہے اور اپنی پاکیزگی کو نکھار دیتی ہے۔ یہ حدیث اس بات پر حجت نہیں بن سکتی کہ اہل مدینہ کا اجماع شرعی دلیل ہے؛ کیونکہ یہ حدیث خبر واحد ہے، جو ظنی ہے۔ اور اصول شرع میں ظنی دلیل کافی نہیں ہے۔ کسی چیز کے شرعی دلیل ہونے کے لیے قطعی دلیل کی ضرورت ہوتی ہے۔ لہٰذا، اس حدیث سے استدلال کرنا درست نہیں ہے۔ نیز، اجتہاد میں خطا خبث نہیں ہے، اور نہ ہی یہ خبث ہو سکتا ہے۔ اگر خطا خبث ہوتا تو مجتہد مخطئ کو اجر نہ ملتا۔ جبکہ خطا معاف ہے، جیسا کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: **إِنَّ اللَّهَ وَضَعَ عَنْ أُمَّتِي الْخَطَأَ** "ابن ماجہ"۔ جبکہ خبث سے منع کیا گیا ہے، جیسا کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: **ثَمَنُ الْكَلْبِ خَبِيثٌ، وَمَهْرُ الْبَغِيِّ خَبِيثٌ، وَكَسْبُ الْحَجَّامِ خَبِيثٌ** (مسلم)۔ لہٰذا، خطا اور خبث دو الگ چیزیں ہیں۔ اس لیے یہ حدیث اس بات پر حجت نہیں بن سکتی کہ اہل مدینہ کا اجماع

شرعی دلیل ہے۔ لہٰذا، اس سے استدلال کرنا درست نہیں ہے۔ ان دلائل سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ اہل مدینہ کا اجماع شرعی ادلہ میں سے نہیں ہے۔

رہی بات خلفاء راشدین کے اجماع کے بارے میں، تو بعض لوگوں نے کہا ہے کہ یہ شرعی دلیل ہے۔ اور اس پر انہوں نے رسول اللہ ﷺ کے اس قول سے استدلال کیا ہے: **فَعَلَيْكُمْ بِسُنَّتِي وَسَنَّةِ الْخُلَفَاءِ الرَّاشِدِينَ الْمَهْدِيِّينَ عَضُّوا عَلَيْهَا بِالنَّوَاجِذِ** "دارمی"۔ استدلال کا طریقہ یہ ہے کہ آپ ﷺ نے اپنی سنت کے ساتھ ساتھ خلفاء راشدین کی سنت پر عمل کرنے کا بھی حکم دیا ہے۔ اور جو شخص آپ ﷺ کی سنت کی مخالفت کرے، اس کی بات معتبر نہیں ہے، اسی طرح جو شخص خلفاء راشدین کی سنت کی مخالفت کرے، اس کی بات بھی معتبر نہیں ہے۔ لہٰذا، ان کا اجماع حجت ہے۔ اور خلفاء راشدین سے مراد چار خلفاء ہیں: ابو بکر، عمر، عثمان، اور علی رضی اللہ عنہم۔ اور اس بات پر دلیل یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: **الْخِلاَفَةُ فِي أُمَّتِي ثَلاَثُونَ سَنَةً ثُمَّ مُلْكٌ بَعْدَ ذَلِكَ** (ترمذی، احمد)۔ اور ان چار خلفاء کی خلافت کی مدت تیس سال تھی، لہٰذا یہ ثابت ہوتا ہے کہ یہی خلفاء راشدین ہیں۔ نیز، عرف نے ان چار خلفاء کو خاص کر دیا ہے، یہاں تک کہ یہ لفظ ان کے لیے علم بن گیا ہے۔ لہٰذا، ان خلفاء کا اجماع شرعی دلیل ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یہ حدیث خبر واحد ہے، جو ظنی ہے۔ لہٰذا، یہ اس بات پر حجت نہیں بن سکتی کہ خلفاء راشدین کا اجماع شرعی دلیل ہے؛ کیونکہ یہ اصول شرع میں سے ہے، اور اس کے لیے قطعی دلیل کی ضرورت ہے۔ نیز، اس حدیث میں اس بات کی کوئی دلیل نہیں ہے کہ ان کا اجماع حجت ہے۔ حدیث میں صرف ان کی اقتدا کرنے کا حکم دیا گیا ہے، اور اقتدا کرنے کا حکم دینا اس بات پر دلیل نہیں ہے کہ ان کی بات شرعی حجت ہے۔ جیسا کہ رسول اللہ ﷺ نے تمام صحابہ کی اقتدا کرنے کا حکم دیا ہے، نہ کہ صرف خلفاء راشدین کی۔ آپ

ﷺ نے فرمایا: أَصْحَابِي كَالنُّجُومِ بِأَيِّهِمُ اقْتَدَيْتُمُ اهْتَدَيْتُمْ (مسند رزین)۔ لہٰذا، یہ حکم تمام صحابہ کے لیے عام ہے، نہ کہ صرف خلفاء راشدین کے لیے۔ لہٰذا، حدیث میں خلفاء راشدین کی فضیلت بیان کی گئی ہے، نہ کہ صرف ان کی اقتدا کرنے کی تخصیص۔ نیز، خلفاء راشدین سے مراد ہر وہ خلیفہ ہے جو راشد ''ہدایت یافتہ'' ہو، نہ کہ صرف یہ چار خلفاء۔ اور حدیث میں خلافت کی تیس سالہ مدت کا ذکر ہے، جس سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ صرف یہ چار خلفاء راشدین ہیں۔ بلکہ ہر راشد خلیفہ اس میں شامل ہے، جیسے عمر بن عبد العزیز۔ نیز، یہ کہنا کہ عرف نے ان چار خلفاء کو خاص کر دیا ہے، تو یہ بات درست نہیں ہے؛ کیونکہ عرف جو الفاظ کی دلالت میں معتبر ہے، وہ اہل زبان کا عرف ہے، نہ کہ عام لوگوں کا۔ اور اہل زبان نے لفظ "خلفاء راشدین" کو صرف ان چار خلفاء کے لیے خاص نہیں کیا ہے۔ لہٰذا، یہ لفظ عام ہے، اور ہر راشد خلیفہ کو شامل ہے۔ ان تمام دلائل سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ ابو بکر، عمر، عثمان، اور علی رضی اللہ عنہم کا اجماع شرعی ادلہ میں سے نہیں ہے۔

اور جہاں تک حضرت ابو بکرؓ اور حضرت عمرؓ کے اجماع کا تعلق ہے، تو اس پر انہوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس قول سے استدلال کیا ہے: تم میرے بعد آنے والے دو افراد، ابو بکر اور عمر کی پیروی کرو۔ اس حدیث کو ترمذی اور احمد نے روایت کیا ہے۔ لیکن یہ حدیث حجت بننے کے لائق نہیں، کیونکہ یہ خبر واحد ہے جو ظنی ''یقینی نہیں'' ہے۔ نیز یہ حدیث صرف ان دونوں کی فضیلت اور ان کی پیروی کرنے کی ترغیب دیتی ہے، جیسا کہ تمام صحابہ کی پیروی کرنے کا حکم حدیث میرے صحابہ ستاروں کی مانند ہیں میں دیا گیا ہے۔ لہٰذا، یہ حدیث ان کی فضیلت اور ان کی اقتدا کرنے پر دلالت کرتی ہے، لیکن اس میں یہ دلیل نہیں کہ ان کا قول شرعی دلیل بن جائے۔ اس لیے اس سے استدلال کرنا درست نہیں۔

ان تمام باتوں سے یہ واضح ہوتا ہے کہ صحابہؓ کے علاوہ کسی اور کا اجماع شرعی دلیل نہیں ہے، اور نہ ہی یہ مطلقاً شرعی ادلہ میں شمار ہوتا ہے۔ اصل بات یہ ہے کہ معجزے سے تائید پانے والے سچے نبی کے علاوہ کسی اور کے قول کی طرف رجوع نہیں کیا جائے، کیونکہ ان کے علاوہ ہر ایک سے خطا اور جھوٹ کا امکان ہے۔ البتہ صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم کے اجماع سے دین کی صحت اور قرآن کے تحفظ کا تعلق ہے، اس لیے ان کے اجماع پر خطا کا امکان نہیں ہے، کیونکہ دین پر خطا کا امکان نہیں، اور قرآن پر بھی خطا کا امکان نہیں۔ لہٰذا، ان کے اجماع کی عصمت "خطا سے محفوظ ہونا" اس وجہ سے نہیں کہ وہ صحابہ تھے، کیونکہ انبیاء کے علاوہ کوئی بھی خطا سے محفوظ نہیں ہے، بلکہ یہ عصمت اس وجہ سے ہے کہ دین پر خطا کا امکان نہیں، اور قرآن میں باطل کا دخول نہیں ہو سکتا۔ جس طرح تبلیغ میں خطا سے عصمت نے انبیاء کو معصوم بنایا، اسی طرح دین کی عصمت، جو ہم نے ان سے لیا ہے، اور قرآن کی عصمت، جو انہوں نے ہم تک پہنچایا ہے، نے ان کے اجماع کو خطا سے محفوظ بنا دیا۔ اسی لیے ان کا اجماع حجت ہے، کیونکہ ان کے اجماع پر خطا کا امکان نہیں ہے۔ اگر ان کے اجماع پر خطا کا امکان ہوتا تو یہ ممکن تھا کہ وہ قرآن کی کچھ باتوں کو چھپا لیتے، یا قرآن میں کوئی ایسی چیز شامل کر دیتے جو اس کا حصہ نہیں ہے، یعنی قرآن میں اضافہ یا کمی کر دیتے۔ نیز یہ بھی ممکن تھا کہ وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر جھوٹ باندھتے، یا قرآن کے نام پر کوئی ایسی چیز نقل کرتے جو قرآن کا حصہ نہیں ہے۔ یہ سب باتیں دین کی صحت، جو قطعی دلائل سے ثابت ہے، اور قرآن کے باطل سے محفوظ ہونے کے خلاف ہیں۔ لہٰذا، ان کے اجماع پر خطا کا امکان نہیں ہو سکتا، خاص طور پر ان چیزوں میں جو انہوں نے ہم تک دین اور قرآن کے طور پر پہنچائی ہیں۔ اسی لیے ان کا اجماع شرعی دلیل ہے، جبکہ ان کے علاوہ کسی اور کا اجماع شرعی دلیل نہیں ہے۔ اسی

وجہ سے صرف صحابہ کا اجماع شرعی دلیل ہے، اور اس کے علاوہ کسی اور کا اجماع شرعی دلیل نہیں۔

## اجماع سکوتی کا بیان

اجماع سکوتي یہ ہے کہ جب صحابہ میں سے کوئی ایک شخص کسی حکم کی طرف رجوع کرے اور باقی صحابہ کو اس کا علم ہو جائے، لیکن کوئی بھی اس کی تردید نہ کرے، تو ان کا خاموش رہنا اجماع سکوتي کہلائے گا۔ اسے اجماع سکوتي کہا جاتا ہے، جو اجماع قولي کے مقابلے میں ہے۔ یعنی جس طرح جب صحابہ کسی واقعہ میں ایک رائے پر متفق ہو جائیں اور سب یہ کہیں کہ اس معاملے میں شرعی حکم یہ ہے، اسی طرح اگر کوئی صحابی کسی مسئلے میں ایک حکم کی طرف رجوع کرے اور باقی صحابہ کو اس کا علم ہو جائے، لیکن کوئی اس کی تردید نہ کرے، تو ان کا خاموش رہنا معتبر اجماع سکوتي شمار ہو گا۔ اجماع سکوتي بھی اجماع قولي کی طرح شرعی دلیل ہے، لیکن اس صورت میں جب وہ اپنی تمام شرائط کو پورا کرے۔ اگر وہ اپنی شرائط میں سے کسی ایک شرط کو پورا نہ کرے تو وہ اجماع شمار نہیں ہو گا، اور نہ ہی اس سے استدلال کیا جائے گا۔

اجماع سکوتي کی درج ذیل شرائط ہیں:

پہلی شرط: یہ کہ شرعی حکم ایسا ہو جو عموماً منکر "ناپسندیدہ" سمجھا جاتا ہو، اور صحابہ اس پر خاموش نہ رہتے ہوں۔ کیونکہ صحابہ کا کسی منکر پر خاموش رہنا ناممکن ہے۔ اگر یہ ایسا معاملہ ہو جو عموماً منکر نہ سمجھا جاتا ہو، تو صحابہ کا اس پر خاموش رہنا اجماع سکوتي شمار نہیں ہو گا۔ مثال کے طور پر، عمر رضی اللہ عنہ کا بلال رضی اللہ عنہ سے زمین لے لینا، کیونکہ بلال نے اسے تین سال تک غیر آباد چھوڑ رکھا تھا، اور صحابہ کا اس پر خاموش رہنا۔ امام یونس نے حضرت محمد بن اسحاق سے، اور انہوں نے عبداللہ بن ابی بکر سے روایت کیا کہ: **جاء بلال بن الحارث الْمُزَنِي إلى رسول الله**

**ﷺ فاستَقْطَعَه أرضاً، فأقطعها له طويلةً عريضةً. فلمّا وُلِّيَ عمرُ قال له: يا بلال، إنّكَ استقطعتَ رسولَ اللّهِ ﷺ أرضاً طويلةً عريضةً، فقَطَعها لك، وإنَّ رسولَ الله ﷺ لم يَكُنْ يَمنع شيئاً يُسأَلُه، وأنتَ لا تُطيقُ ما في يَدَيْكَ. فقال: أَجَلْ، فقال: فانظرْ ما قَوِيتَ عليها منها فأَمْسِكْه، وما لم تُطِقْ، وما لم تَقْوَ عليه، فادفَعْه إلينا نَقْسِمْه بيْن المسلمين، فقال: لا أَفعلُ، واللَّهِ، شيئاً أَقْطَعَنِيه رسولُ الله، فقال عمرُ: واللَّهِ لَتَفْعَلَن. فأَخَذَ منه ما عَجَزَ عن عِمارَتِه، فَقَسَمَه بيْن المسلمين** "بلال بن الحارث مزنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آئے اور ان سے زمین کا ایک ٹکڑا مانگا۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے انہیں ایک لمبا چوڑا ٹکڑا عطا کر دیا۔ جب عمر رضی اللہ عنہ خلیفہ بنے، تو انہوں نے بلال سے کہا: اے بلال، تم نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے زمین کا ایک لمبا چوڑا ٹکڑا مانگا، اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے تمہیں دے دیا۔ لیکن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کوئی چیز مانگنے پر انکار نہیں کرتے تھے، اور تم اس زمین کو آباد کرنے کی طاقت نہیں رکھتے۔ بلال نے کہا: ہاں۔ عمر رضی اللہ عنہ نے کہا: تو جو حصہ تم آباد کر سکتے ہو، اسے رکھ لو، اور جو تم آباد نہیں کر سکتے، وہ ہمیں دے دو تاکہ ہم اسے مسلمانوں میں تقسیم کر دیں۔ بلال نے کہا: میں ایسا نہیں کروں گا، اللہ کی قسم! یہ وہ زمین ہے جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مجھے عطا کی تھی۔ عمر رضی اللہ عنہ نے کہا: اللہ کی قسم! تم ایسا کرو گے۔ چنانچہ عمر رضی اللہ عنہ نے وہ حصہ لے لیا جو بلال آباد نہیں کر سکتے تھے، اور اسے مسلمانوں میں تقسیم کر دیا۔" "کتاب الخراج"۔ یہ واقعہ صحابہؓ کی موجودگی میں پیش آیا، اور کسی نے اس پر اعتراض نہیں کیا۔ لہٰذا، یہ اجماع سکوتی ہے، کیونکہ کسی مسلمان کی ملکیت کو بلا حق لینا ایسا کام ہے جو عموماً منکر سمجھا جاتا ہے۔ صحابہ کا اس پر خاموش رہنا، جو کہ عموماً منکر سمجھا جاتا ہے، اسے اجماع سکوتی بنا دیتا ہے۔

دوسری شرط: یہ کہ وہ عمل مشہور ہو اور صحابہ کرامؓ اسے جانتے ہوں۔ اگر یہ عمل مسلمانوں میں مشہور نہ ہو اور صحابہ کرامؓ اسے نہ جانتے ہوں، تو یہ سکوتی اجماع ''خاموش اجماع'' نہیں مانا جائے گا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ممکن ہے کہ یہ بات ان تک پہنچی ہی نہ ہو، اور اگر وہ کسی حکم سے واقف نہیں ہیں، تو ان کا خاموش رہنا اس پر سکوت ''خاموشی'' نہیں سمجھا جائے گا۔ لہٰذا، یہ صحابہ کرامؓ کی خاموشی میں شامل نہیں ہو گا، اور نہ ہی اسے اجماع کہا جائے گا۔

تیسری شرط: یہ کہ وہ معاملہ ایسا نہ ہو جس میں امیر المؤمنین کو اپنی رائے سے تصرف کرنے کا اختیار دیا گیا ہو، جیسے بیت المال کے اموال۔ کیونکہ بیت المال کے معاملات میں امام کو اپنی رائے اور اجتہاد سے فیصلہ کرنے کا اختیار دیا گیا ہے۔ لہٰذا، اگر امام مسلمانوں کو مال تقسیم کرتے وقت برابری کے بجائے تفاضل ''فرق'' سے کام لے، اور صحابہ کرامؓ اس پر خاموش رہیں، تو یہ سکونی اجماع نہیں سمجھا جائے گا۔ کیونکہ اگرچہ ظاہراً یہ لوگوں کے درمیان انصاف کے خلاف لگتا ہے، لیکن حقیقت میں یہ وہ معاملہ ہے جس میں امام کو اپنی رائے اور اجتہاد سے کام لینے کا اختیار دیا گیا ہے۔ اس لیے صحابہ کرامؓ کا خاموش رہنا کسی منکر پر خاموشی نہیں ہے، بلکہ خلیفہ کا یہ عمل اس کا اجتہاد ہے، نہ کہ اجماع۔ اسی طرح، وہ تمام معاملات جن میں امام کو رائے زنی کا اختیار دیا گیا ہے، اگرچہ صحابہ کرامؓ ان پر خاموش رہیں، انہیں اجماع نہیں سمجھا جائے گا۔

جب یہ تین شرطیں پوری ہو جائیں، یعنی وہ بات عام طور پر نا قابلِ قبول ہو، مسلمانوں میں مشہور ہو، اور صحابہ کرامؓ نے اسے جان لیا ہو، اور یہ ایسی چیز نہ ہو جس میں امام کو اپنی رائے سے تصرف کرنے کا اختیار دیا گیا ہو، تو یہ سکونی اجماع ''خاموش اجماع'' شمار ہو گا۔ اس بات کی دلیل کہ سکونی اجماع شرعی دلیل ہے، یہ ہے کہ صحابہ کرامؓ کا کسی منکر پر خاموش رہنا نا ممکن ہے۔ لہٰذا، یہ کہ وہ

شرعی طور پر کسی منکر پر متفق ہونا ناممکن ہے، اس بات کی دلیل ہے کہ کسی رائے پر ان کا خاموش رہنا، بطورِ شرعی حکم، ایک شرعی حجت ہے، اور یہ شرعی دلائل میں سے شمار ہوتا ہے۔

## صحابیؓ کی تفصیلات

"صحابی وہ لفظ ہے جو اس شخص پر بولا جاتا ہے جس نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طویل صحبت اختیار کی ہو، آپ کے ساتھ کثرت سے مجالست کی ہو، آپ کی اتباع کی ہو، اور آپ سے علم حاصل کیا ہو۔ حضرت شعبۃ بن موسی السیلانی سے روایت ہے کہ انہوں نے کہا: **أتيت أنس بن مالك فقلت: هل بقي من أصحاب رسول الله ﷺ أحد غيرك؟ قال: بقي ناس من الأعراب قد رأوه، أما من صحبه فلا** "میں انس بن مالک رضی اللہ عنہ کے پاس آیا اور پوچھا: کیا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اصحاب میں سے کوئی آپ کے علاوہ باقی ہے؟ انہوں نے جواب دیا: کچھ اعراب ہیں جنہوں نے آپ کو دیکھا ہے، لیکن جو آپ کی صحبت میں رہے ہوں، وہ نہیں ہیں۔"" مقدمہ ابن صلاح"۔ علامہ مازنیؒ نے شرح البرہان میں فرمایا ہے کہ: **لسنا نعني بقولنا: الصحابة عدول، كل من رآه ﷺ يوماً، أو رآه لماماً، أو اجتمع به لغرض وانصرف عن كثب، وإنما نعني بهم الذين لازموه ونصروه واتبعوا النور الذي أنزله الله، أولئك هم المفلحون** "جب ہم کہتے ہیں کہ صحابہ عدول ہیں، تو ہماری مراد ہر وہ شخص نہیں ہے جس نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو ایک دن کے لیے دیکھا ہو، یا مختصر طور پر ملاقات کی ہو، یا کسی مقصد کے لیے آپ کے ساتھ رہا ہو اور پھر چلا گیا ہو۔ بلکہ ہماری مراد وہ لوگ ہیں جنہوں نے آپ کی صحبت کو لازم پکڑا، آپ کی نصرت کی، اور اس نور کی پیروی کی جو اللہ نے نازل کیا تھا۔ یہی لوگ کامیاب ہیں۔" امام ابو بکر احمد بن علی الحافظ نے سعید بن المسیب سے اپنے سند کے ساتھ روایت کیا ہے کہ انہوں نے کہا: **الصحابة لا نعدهم إلا من أقام مع رسول الله ﷺ**

سنة أو سنتين، وغزا معه غزوة أو غزوتين "ہم صحابہ میں صرف انہیں شمار کرتے ہیں جنہوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ ایک یا دو سال قیام کیا ہو، اور آپ کے ساتھ ایک یا دو غزوات میں شرکت کی ہو۔" اس بنا پر، صحابی وہی شمار ہو گا جس میں صحبت کے معنی پائے جائیں، یعنی نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی طویل صحبت اور کثرت سے مجالست۔ کسی شخص کے صحابی ہونے کو کبھی تواتر سے، کبھی استفاضہ سے "جو تواتر تک نہ پہنچے"، کبھی صحابہ یا تابعین کے افراد سے روایت کے ذریعے، اور کبھی اس کے اپنے قول یا خبر کے ذریعے جانا جاتا ہے، بشرطیکہ اس کی عدالت ثابت ہو۔

اور تمام صحابہ عادل ہیں، اور ان سب کی ایک خاصیت یہ ہے کہ ان میں سے کسی کی عدالت کے بارے میں سوال نہیں کیا جاتا، بلکہ یہ بات طے شدہ ہے۔ کیونکہ وہ کتاب و سنت کے نصوص کی بنا پر مطلقاً عدول ہیں۔ اس کی دلیل اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان ہے: **وَالسَّابِقُونَ الْأَوَّلُونَ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارِ وَالَّذِينَ اتَّبَعُوهُمْ بِإِحْسَانٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ وَأَعَدَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي تَحْتَهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا ذَٰلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ** "سورۃ التوبہ:100" اور سبقت لے جانے والے اولین مہاجرین اور انصار اور وہ لوگ جنہوں نے اچھے طریقے سے ان کی پیروی کی، اللہ ان سے راضی ہوا اور وہ اللہ سے راضی ہوئے، اور اللہ نے ان کے لیے ایسے باغ تیار کر رکھے ہیں جن کے نیچے نہریں بہتی ہوں گی، وہ ان میں ہمیشہ رہیں گے۔ یہی بڑی کامیابی ہے۔ اور اللہ کا فرمان ہے: **مِنَ الْمُؤْمِنِينَ رِجَالٌ صَدَقُوا مَا عَاهَدُوا اللَّهَ عَلَيْهِ فَمِنْهُمْ مَنْ قَضَىٰ نَحْبَهُ وَمِنْهُمْ مَنْ يَنْتَظِرُ وَمَا بَدَّلُوا تَبْدِيلًا** "سورۃ الاحزاب:23" مومنوں میں سے کچھ لوگ ایسے ہیں جنہوں نے اللہ سے کیے ہوئے عہد کو سچ کر دکھایا۔ پس ان میں سے بعض نے اپنی نذر پوری کر دی اور بعض منتظر ہیں، اور انہوں نے اپنے عہد میں کوئی تبدیلی نہیں کی۔" یہ آیات صحابہ کے بارے میں ہیں، جو

مومنوں میں سے ہیں۔ نیز اللہ کا یہ فرمان: ﴿لَقَدْ رَضِيَ اللَّهُ عَنِ الْمُؤْمِنِينَ إِذْ يُبَايِعُونَكَ تَحْتَ الشَّجَرَةِ فَعَلِمَ مَا فِي قُلُوبِهِمْ﴾ "سورۃ الفتح:18" بے شک اللہ مومنوں سے راضی ہو گیا جب وہ درخت کے نیچے آپ سے بیعت کر رہے تھے، پس اللہ نے ان کے دلوں میں جو کچھ تھا جان لیا۔ اور یہ فرمان: ﴿لِلْفُقَرَاءِ الْمُهَاجِرِينَ الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَأَمْوَالِهِمْ يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِنَ اللَّهِ وَرِضْوَانًا وَيَنْصُرُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ أُولَئِكَ هُمُ الصَّادِقُونَ﴾ "سورۃ الحشر:8" یہ "صدقات" ان فقیر مہاجرین کے لیے ہیں جو اپنے گھروں اور مالوں سے نکالے گئے، وہ اللہ کا فضل اور اس کی رضا چاہتے ہیں، اور اللہ اور اس کے رسول کی مدد کرتے ہیں۔ یہی لوگ سچے ہیں۔ اور یہ فرمان: ﴿مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ تَرَاهُمْ رُكَّعًا سُجَّدًا يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِنَ اللَّهِ وَرِضْوَانًا﴾ محمد ﷺ اللہ کے رسول ہیں، اور جو لوگ ان کے ساتھ ہیں، وہ کفار پر سخت ہیں اور آپس میں رحم دل ہیں۔ تم انہیں دیکھو گے کہ وہ رکوع اور سجدہ کرتے ہوئے اللہ کا فضل اور اس کی رضا چاہتے ہیں۔ "سورۃ الفتح:29" اسی طرح بہت سی احادیث صحابہ کے فضائل پر دلالت کرتی ہیں۔ جیسے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان: أَصْحَابِي كَالنُّجُومِ، بِأَيِّهِمُ اقْتَدَيْتُمُ اهْتَدَيْتُمْ "میرے صحابہ ستاروں کی مانند ہیں، تم جس کی بھی اقتدا کرو گے، ہدایت پا جاؤ گے۔" (رزین) نیز امام ترمذیؒ نے عبد اللہ بن مغفل کی حدیث میں نقل کیا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: اللَّهَ اللَّهَ فِي أَصْحَابِي، اللَّهَ اللَّهَ فِي أَصْحَابِي لاَ تَتَّخِذُوهُمْ غَرَضًا بَعْدِي، فَمَنْ أَحَبَّهُمْ فَبِحُبِّي أَحَبَّهُمْ، وَمَنْ أَبْغَضَهُمْ فَبِبُغْضِي أَبْغَضَهُمْ، وَمَنْ آذَاهُمْ فَقَدْ آذَانِي، وَمَنْ آذَانِي فَقَدْ آذَى اللَّهَ، وَمَنْ آذَى اللَّهَ يُوشِكُ أَنْ يَأْخُذَهُ "اللہ کا خیال رکھو میرے صحابہ کے معاملے میں، اللہ کا خیال رکھو میرے صحابہ کے معاملے میں۔ میرے بعد انہیں نشانہ مت بناؤ۔ جو

انہیں محبت سے دیکھے گا، وہ میری محبت کی وجہ سے ایسا کرے گا، اور جو ان سے بغض رکھے گا، وہ میرے بغض کی وجہ سے ایسا کرے گا۔ جو انہیں ایذا دے گا، اس نے مجھے ایذا دی، اور جس نے مجھے ایذا دی، اس نے اللہ کو ایذا دی، اور جو اللہ کو ایذا دے گا، وہ عنقریب اسے پکڑ لے گا۔" صحیحین میں ابو سعید خدری رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: **فَوَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ لَوْ أَنَّ أَحَدَكُمْ أَنْفَقَ مِثْلَ أُحُدٍ ذَهَبًا مَا أَدْرَكَ مُدَّ أَحَدِهِمْ وَلاَ نَصِيفَهُ** "اس ذات کی قسم جس کے ہاتھ میں میری جان ہے، اگر تم میں سے کوئی احد پہاڑ کے برابر سونا بھی خرچ کرے، تو وہ ان کے ایک مد یا نصف مد کے برابر بھی نہیں پہنچ سکتا۔" امام بزار نے اپنی مسند میں حضرت سعید بن المسیبؒ کے حوالے سے جابر رضی اللہ عنہ سے روایت کیا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: **إِنَّ اللَّهَ اخْتَارَ أَصْحَابِي عَلَى الْعَالَمِينَ سِوَى النَّبِيِّينَ وَالْمُرْسَلِينَ** "اللہ نے میرے صحابہ کو تمام جہانوں پر چن لیا ہے، سوائے انبیاء و مرسلین کے۔" یہ تمام نصوص کتاب و سنت سے صحابہ کے فضائل، ان کی بلند مقام، اور ان سے محبت و تعظیم کی وجوبیت پر واضح دلالت کرتی ہیں۔ نیز ان کی عدالت پر بھی دلالت کرتی ہیں۔ صحابہ کی حالت جو انہوں نے اختیار کی تھی، وہ بھی ان کی عدالت پر دلالت کرتی ہے۔ انہوں نے ہجرت، جہاد، اسلام کی نصرت، جان و مال کی قربانی، اور اسلام کی راہ میں اپنے باپ اور بیٹوں کو قتل کرنے جیسے عظیم کام کیے۔ نیز دین میں خیر خواہی، ایمان اور یقین کی مضبوطی کو اختیار کیا۔ یہ تمام باتیں ان کی عدالت کے قطعی ہونے پر دلالت کرتی ہیں، اور یہ اعتقاد رکھنا چاہیے کہ وہ تمام بعد میں آنے والوں سے افضل ہیں۔ یہی حق ہے، کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم حق ہیں، قرآن حق ہے، اور جو کچھ آپ لے کر آئے وہ حق ہے۔ اور یہ سب ہم تک صحابہ رضی اللہ عنہم کے ذریعے پہنچا ہے۔ اگر وہ عدول نہ ہوتے، تو جو کچھ ان کے ذریعے ہم تک پہنچا ہے،

وہ کیسے حق ہو سکتا تھا؟ جو لوگ صحابہ پر طعن کرتے ہیں، وہ در حقیقت ہمارے گواہوں کو مجروح کرنا چاہتے ہیں تاکہ کتاب و سنت کو باطل کر سکیں۔ یہ بات درست ہے کہ کوئی بھی صحابی معصوم نہیں ہے، بلکہ ان سے بھی خطا اور گناہ کا صدور ممکن ہے، کیونکہ معصوم صرف انبیاء و مرسلین ہیں۔ لیکن جو کچھ وہ ہم تک دین کے طور پر نقل کرتے ہیں، وہ عدل و انصاف کے ساتھ نقل کرتے ہیں۔ جیسا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: **بِأَيِّهِمُ اقْتَدَيْتُمُ اهْتَدَيْتُمْ** "تم جس کی بھی اقتدا کرو گے، ہدایت پا جاؤ گے۔" اسی طرح جو کچھ وہ اجماع کے ساتھ نقل کرتے ہیں، وہ قطعی طور پر درست ہے، کیونکہ ان کے اجماع پر خطا کا امکان نہیں ہے۔ لہٰذا، کسی بھی صحابی کی عصمت کا دعویٰ کرنا غلط ہے، کیونکہ ہر انسان سے خطا کا امکان ہے سوائے انبیاء کے، جو اللہ کی طرف سے تبلیغ کرتے ہیں۔ نیز کسی بھی صحابی کی عدالت پر جرح کرنا غلط ہے، کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: **بِأَيِّهِمُ اقْتَدَيْتُمُ اهْتَدَيْتُمْ** "تم جس کی بھی اقتدا کرو گے، ہدایت پا جاؤ گے۔" اور ان کے اجماع کو شرعی دلیل ماننا واجب ہے، کیونکہ شرعاً ان کا کسی خطا پر متفق ہونا ناممکن ہے۔"

اصولِ فقہ کی چوتھی دلیل

## قیاس کا بیان

عربی زبان میں لفظ قیاس کا مطلب ہے اندازہ یا موازنہ کرنا۔ اصولیین کی اصطلاح میں قیاس کی مختلف تعریفات کی گئی ہیں، جن میں بنیادی تعریفات درج ذیل ہیں:

قیاس کو یوں بھی بیان کیا گیا ہے کہ ایک معلوم شے کے حکم کے مثل کو اثبات یا نفی کے لیے دوسری معلوم شے کے حکم میں شامل کرنا، اور یہ شامل کرنا کسی ایسی مشترکہ علت کی موجودگی کی بنیاد پر ہو جو ان کے درمیان اس حکم کی بنیاد بنے۔ اور ایک تعریف یہ بیان کی گئی ہے کہ کسی حکم کے اثبات یا نفی کے لیے ایک معلوم کو دوسری معلوم چیز پر محمول کرنے کا نام ہے۔ اور ایک تعریف بیان کی گئی ہے کہ کسی ذکر کردہ چیز کے جیسا حکم غیر مذکور چیز کے لیے کسی مشترکہ علت کی بنیاد پر محمول کرنے کا نام قیاس ہے۔ اور ایک تعریف یہ ہے کہ قیاس اصل اور فرع میں برابری ظاہر کرنے کا نام ہے جب دونوں میں اصل حکم کی علت مشترک پائی جاتی ہو۔ چنانچہ قیاس دراصل فرع کے لیے بھی اسی حکم کو حاصل کرنے کا نام ہے جسے اصل نے حاصل کیا ہوا ہے جبکہ ان دونوں کے درمیان مشابہت مجتہد کو مل گئی ہو۔ قیاس کی تمام تعریفات میں یہ بات لازم ہے کہ مقیس اور مقیس علیہ کے درمیان ایک ایسا مشترکہ امر ہو جو دونوں میں پایا جائے اور جسے جامع کہا جاتا ہے۔ یہی مشترکہ امر یا علت حکم کے لیے بنیاد بنتی ہے۔ اس اصول کے تحت اگر محض دو چیزوں میں مشابہت ہو، لیکن وہ مشابہت حکم کا باعث نہ ہو تو یہاں قیاسِ شرعی نہ ہو گا، اور یہ صورت میں قیاس میں داخل نہ ہو گی۔ اصل قیاس تب ہو گا جب جامع علت وہی ہو جو اصل میں

حکم کا باعث بنی ہو۔

سو اسی وجہ سے ان تمام تعریفات میں سے سب سے زیادہ باریک اور سلجھی ہوئی تعریف پہلی تعریف ہے کیونکہ اس میں مقیس اور مقیس علیہ کے درمیان جامع کی بجائے حکم کی علت کا لفظ آیا ہے یعنی وہی علت جو حکم کی بنیاد بنے۔ اسی طرح کی ایک تعریف یوں بھی کی جاتی ہے کہ قیاس دراصل حکمِ شرعی میں ایک چیز کو دوسرے چیز کے ساتھ ملانا ہے علت میں مشترک ہونے کی وجہ سے، جبکہ ان کے درمیان واقعی جو ایک ایسی علت موجود ہو جو حکم کی بنیاد بن سکے۔

احکام شرعیہ کے لیے قیاس شریعت میں ایک معتبر دلیل ہے۔ اور قیاس کا حکمِ شرعی ہونا دلیلِ قطعی اور دلیلِ ظنی دونوں سے ثابت ہے۔ قطعی دلیل کا مطلب یہ ہے کہ قیاس کو شرعی دلیل کے طور پر اسی وقت تسلیم کیا جاتا ہے جب قیاس براہِ راست کسی نص پر مبنی ہو، کیونکہ قیاس میں علت تب ہی درست سمجھی جاتی ہے جب شرع نے اس پر واضح طور پر دلالت کی ہو۔ اس لیے قیاس کو ایک شرعی دلیل کے طور پر ماننا ضروری ہے، اس طرح قیاس والا حکم حقیقت میں اسی نص سے جڑا ہوتا ہے، اسی لئے اسے معقول النص کہا جاتا ہے۔ کیونکہ اس صورت میں قیاس کی وجہ دراصل وہی نص ہوتی ہے جس نے ہماری راہنمائی اس علت کی طرف کی ہوتی ہے جو حکم کی بنیاد بن رہی ہے۔

پس اگر علت کا ثبوت قرآن سے ہے تو قیاس کا بھی وہی ثبوت ہے، اگر علت کا ثبوت سنت سے ہے تو قیاس کے لیے بھی سنت دلیل ہو گی۔ اور اگر علت کا ثبوت صحابہ کرام کے اجماع سے ہے تو قیاس کا ثبوت بھی اجماع صحابہ سے ہو گا۔ یوں قیاس کی دلیل قطعی ہوتی ہے، کیونکہ یہ قیاس اسی نص پر مبنی ہے جس نے حکم کی علت بیان کی، یعنی نفس کتاب اللہ کے دلائل، سنت اور اجماع صحابہ۔ اور یہ معلوم ہو چکا کہ یہ دلائل قطعی ہیں۔

اوراسی بنیاد پر قیاس کے بطور حجت شرعی ہونے کا اصل ثبوت وہ تمام دلائل ہیں جو قرآن، سنت، اور اجماع صحابہ کو بطور حجت قطعیہ ثابت کرتے ہیں۔ اس لیے قیاس کی دلیل کو قطعی کہا جاتا ہے کیونکہ یہ انہی دلائل پر مبنی ہے جو کہ خود قطعی ہیں، اور ان کے ذریعے حکم شرعی ثابت کیا جاتا ہے۔ قیاس کو دلیل شرعی کے طور پر تسلیم کرنے کے لیے کچھ ظنی دلائل بھی موجود ہیں جو قیاس کی ایک قسم کو دلیلِ شرعی کے طور پر ثابت کرتے ہیں، چنانچہ قیاس کا حجتِ شرعی ہونا احادیث اور صحابہ کے اجماع سے ثابت ہے، کیونکہ اللہ کے رسول ﷺ نے ہی قیاس کی طرف رہنمائی فرمائی ہے اور قیاس کو باقی رکھا ہے، جیسا کہ ہمیں صحیح مسلم کی اس حدیث میں ملتا ہے: عن ابن عباس أن امرأة قالت یا رسول اللہ: **إِنَّ أُمِّي مَاتَتْ، وَعَلَيْهَا صَوْمُ نَذْرٍ، أَفَأَصُومُ عَنْهَا؟ قَالَ: أَرَأَيْتِ لَوْ كَانَ عَلَى أُمِّكِ دَيْنٌ فَقَضَيْتِيهِ أَكَانَ يُؤَدِّي ذَلِكِ عَنْهَا؟ قَالَتْ: نَعَمْ، قَالَ: فَصُومِي عَنْ أُمِّكِ.** "حضرت عبد اللہ بن عباسؓ سے مروی ہے کہ ایک عورت نے سوال کیا کہ اس کی ماں نے نذر کا روزہ چھوڑ دیا ہے اور وہ وفات پا گئی ہے، تو کیا وہ ان کی طرف سے روزہ رکھ سکتی ہے؟ تو رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: اگر تمہاری ماں پر قرض ہوتا تو کیا تم اسے ادا کرتی؟ اس نے جواباً کہا کہ: جی ہاں پھر آپ ﷺ نے فرمایا: تم اپنی ماں کی طرف سے روزہ رکھو۔" دیکھیں اس حدیث میں نذر کو قرض پر قیاس کیا گیا ہے، کیونکہ دونوں کو ادا کرنا ضروری ہے۔ اور اسی طرح عبد اللہ بن زبیر رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ وہ فرماتے ہیں: **جَاءَ رَجُلٌ مِنْ خَثْعَمٍ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَقَالَ: إِنَّ أَبِي أَدْرَكَهُ الإِسْلاَمُ، وَهُوَ شَيْخٌ كَبِيرٌ لاَ يَسْتَطِيعُ رُكُوبَ الرَّحْلِ، وَالْحَجُّ مَكْتُوبٌ عَلَيْهِ، أَفَأَحُجُّ عَنْهُ؟ قَالَ: أَنْتَ أَكْبَرُ وَلَدِهِ؟ قَالَ: نَعَمْ، قَالَ: أَرَأَيْتَ لَوْ كَانَ عَلَى أَبِيكَ دَيْنٌ فَقَضَيْتَهُ عَنْهُ أَكَانَ ذَلِكَ يُجْزِئُ عَنْهُ؟ قَالَ: نَعَمْ. قَالَ: فَاحْجُجْ عَنْهُ** "ایک مرد نے اپنے والد کی طرف سے حج کرنے کے بارے میں پوچھا، جو بوڑھے تھے اور

حج نہیں کر سکتے تھے۔ رسول اللہ ﷺ نے پوچھا: اگر تمہارے والد پر قرض ہوتا تو کیا تم اسے ادا کرتے؟ اس نے جواباً کہا کہ: جی ہاں پھر آپ ﷺ نے فرمایا: تو پھر تم اپنے والد کی طرف سے حج کرو۔" اور ابن عباس سے مروی ہے کہ قبیلہ جہینہ کی ایک عورت نے نبی ﷺ سے پوچھا: **إِنَّ أُمِّي نَذَرَتْ أَنْ تَحُجَّ، فَلَمْ تَحُجَّ حَتَّى مَاتَتْ، أَفَأَحُجُّ عَنْهَا؟ قَالَ: نَعَمْ حُجِّي عَنْهَا، أَرَأَيْتِ لَوْ كَانَ عَلَى أُمِّكِ دَيْنٌ أَكُنْتِ قَاضِيَتَهُ؟ قَالَتْ: نَعَمْ، فَقَالَ: اقْضُوا اللَّهَ الَّذِي لَهُ، فَإِنَّ اللَّهُ أَحَقُّ بِالْوَفَاءِ.** "ایک عورت نے رسول اللہ ﷺ سے پوچھا کہ اگر اس کی ماں نے حج کا نذر کیا تھا اور وہ وفات پا گئی، تو کیا وہ اس کی طرف سے حج کر سکتی ہے؟ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: ہاں، تم اس کی طرف سے حج کرو، کیونکہ تمہاری ماں پر قرض تھا تو کیا تم اسے ادا کرتیں؟" (بخاری)۔ ایک اور حدیث ہے: **أنه لما سألته الجارية الخثعمية وقالت: يا رسولَ الله، إنَّ فريضةَ اللهِ في الحجِّ أدركتْ أبي شيخاً كبيراً، لا يستطيعُ أن يَثْبُتَ على الرّاحِلة، أَفَأَحُجُّ عنه؟ قال لها: أرأيتِ لوْ كانَ على أبيكِ دَيْنٌ أَكُنْتِ قاضِيَتَه؟ قالت: نعم. قال: فَدَيْنُ اللهِ أَحَقُّ بالقَضاء.** "خثعمیہ قبیلے کی ایک عورت نے رسول اللہ ﷺ سے پوچھا کہ اللہ نے جو حج فرض کیا ہے، وہ میرے والد پر واجب ہو چکا ہے، لیکن وہ بہت بوڑھے ہیں اور سواری پر بیٹھنے کی طاقت نہیں رکھتے۔ کیا میں ان کی طرف سے حج کر سکتی ہوں؟ آپ ﷺ نے فرمایا: یہ بتاؤ، اگر تمہارے والد پر قرض ہوتا تو کیا تم اسے ادا کرتیں؟ اس نے کہا: جی ہاں۔ آپ ﷺ نے فرمایا: تو اللہ کا قرض ادا کرنا زیادہ حق رکھتا ہے۔"

یہ تمام احادیث اس بات کی دلیل ہیں کہ قیاس شرعی حجت ہے۔ کیونکہ یہاں بھی رسول اللہ ﷺ نے اللہ کے قرض کو انسان کے قرض پر قیاس کرتے ہوئے اس کے ادا کرنے کی ضرورت اور فائدے کو برابر قرار دیا، جو قیاس کی واضح مثال ہے۔ مسند احمد کی ایک حدیث ہے: **أَرَأَيْتَ لَوْ**

**تَمَضْمَضْتَ بِمَاءٍ وَأَنْتَ صَائِمٌ؟ فَقُلْتُ: لاَ بَأْسَ بِذَلِكَ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: فَفِيمَ؟** "حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے جب آپ ﷺ نے روزے میں بوسہ لینے کے بارے میں سوال کیا تو آپ نے انہیں یہ سمجھایا کہ جس طرح کلی کرنے سے روزہ نہیں ٹوٹتا، اسی طرح بوسہ لینے سے بھی، جب تک انزال نہ ہو، روزہ نہیں ٹوٹتا۔ یہ قیاس کا اشارہ تھا کہ کلی کرنے اور اور بوسہ لینے دونوں میں بنیادی شرط (کسی چیز کا اندر نہ جانا) یکساں ہے۔" اسی طرح الاحکام میں آمدی نے روایت نقل کی کہ **أن النبي ﷺ : بَعَثَ مُعَاذاً وَأَبَا مُوسَى إِلَى الْيَمَنِ قَاضِيَيْنِ، كُلّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا عَلَى نَاحِيَةٍ، فَقَالَ لَهُمَا: بِمَ تَقْضِيَانِ؟ فَقَالاَ: إِذَا لَمْ نَجِدِ الْحُكْمَ فِي الْكِتَابِ وَلاَ السُّنَّةِ قِسْنَا الأَمْرَ بِالأَمْرِ، فَمَا كَانَ أَقْرَبَ إِلَى الْحَقِّ عَمِلْنَا بِهِ، فَقَالَ عَلَيْهِ الصَّلاَةُ وَالسَّلاَمُ: أَصَبْتُمَا.** "نبی اکرم ﷺ نے معاذ بن جبل اور ابو موسیٰ اشعری رضی اللہ عنہما کو یمن قاضی بنا کر بھیجا اور ان سے پوچھا کہ وہ کیسے فیصلے کریں گے؟ انہوں نے جواب دیا: اگر قرآن و سنت میں مسئلے کا حکم نہ ملا تو ہم قیاس کریں گے اور جو حق کے قریب ہو گا اس پر عمل کریں گے۔ آپ ﷺ نے ان کے جواب کو درست قرار دیا۔" اور اسی طرح بہت سی دیگر احادیث بھی قیاس کی حجیت پر دلالت کرتی ہیں۔

صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے اجماع کی دلیل یہ ہے کہ ان سے متعدد مواقع پر قیاس کو بطور دلیل استعمال کرنے کا عمل ثابت ہے، اور اس پر کسی نے اعتراض نہیں کیا، حالانکہ یہ ایسا معاملہ ہے جس پر انکار کا امکان تھا۔ لہٰذا اس سے ان کا اجماع ثابت ہوتا ہے۔**فقد روي أن عمر لما ولى أبا موسى الأشعري البصرة، وكتب له العهد، أمره فيه بالقياس، فقد جاء في رسالة عمر إلى أبي موسى: الفهم الفهم فيما تلجلج في نفسك مما ليس في بعض كتاب ولا سنة، ثم اعرف الأشكال والأمثال فقس الأمور، ثم ذلك بأشبهها بالحق ذكره الشيرازي في طبقات الفقهاء.**

"حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ نے جب ابو موسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ کو بصرہ کا گورنر مقرر کیا اور انہیں عہد نامہ لکھا تو اس میں قیاس کے استعمال کا حکم دیا۔ انہوں نے ابو موسیٰ کو لکھا: سمجھداری سے کام لو جب تمہیں ایسی صورت پیش آئے جس کا حل کتاب و سنت میں نہ ملے، تو مشابہ اور ملتے جلتے امور کو پہچانو اور ان پر قیاس کرو، اور جو حق کے زیادہ قریب ہو اسے اپناؤ۔ (اس کا ذکر امام شیرازی نے طبقات الفقہاء میں کیا ہے)۔" اور اسی طرح حضرت علی رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ انہوں نے شراب پینے والے کے بارے میں کہا: **أرى أنه إذا شرب هذى، وإذا هذى افترى، فيكون عليه حد المفتري.** "میری رائے یہ ہے کہ جب وہ شراب پیتا ہے تو بہک جاتا ہے اور جب بہکتا ہے تو جھوٹی باتیں کرتا ہے، لہٰذا اس پر قذف (تہمت) کی حد لازم ہو گی (یہ قول ابن قدامہ نے المغنی میں ذکر کیا ہے)۔" دیکھیں یہاں علی رضی اللہ عنہ نے شراب پینے والے کو قذف کرنے والے پر قیاس کیا۔ اور اسی طرح **وروي عن ابن عباس رضي الله عنهما أنه قال: ألا يتقي الله زيد بن ثابت، يجعل ابن الابن ابناً، ولا يجعل أبا الأب أباً، ولم يرد به تسمية الأب لعلمه أنه لا يسمى أباً حقيقة، بل جعله كالأب في حجب الإخوة، كما أن ابن الابن كالابن في حجبهم، (ذكره السرخسي في المبسوط، والشيرازي في التبصرة، وغيره الكثير من الفقهاء).** "حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے روایت ہے کہ انہوں نے کہا: کیا زید بن ثابت اللہ سے نہیں ڈرتا، وہ پوتے کو بیٹے کا درجہ دیتا ہے لیکن دادا کو باپ کا درجہ نہیں دیتا؟ (یہ قول سرخسی نے المبسوط اور شیرازی نے التبصرہ میں ذکر کیا ہے)۔" دیکھیں یہاں حضرت ابن عباس نے دادا کو پوتے پر قیاس کیا، یعنی جیسے پوتا بھائیوں کے حصہ کو محدود کرتا ہے، اسی طرح دادا بھی بھائیوں کے حصہ کو محدود کرے گا۔

اسی طرح: **وروي أن أبا بكر: ورّث أم الأم دون أم الأب، فقال له بعض**

**الأنصار: لقد ورثت امرأة من ميت لو كانت هي الميتة لم يرثها، وتركت امرأة لو كانت هي الميتة ورث جميع ما تركت، فرجع إلى التشريك بينهما في السدس.** "حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ انہوں نے نانی کو وراثت دی لیکن دادای کو نہیں دی۔ انصار میں سے ایک نے اعتراض کیا کہ آپ نے ایک ایسی عورت کو وراثت دی ہے جو اگر فوت ہوتی تو اس کا حصہ نہ ملتا، اور ایک ایسی عورت کو چھوڑ دیا جو اگر فوت ہوتی تو تمام تر وراثت ملتی۔ اس پر ابو بکر رضی اللہ عنہ نے دونوں کو سدس (چھٹا حصہ) میں شریک کر دیا۔ یہ قیاس کی بنیاد پر تھا، جیسے زندہ کی قرابت دار کی وراثت کو مَیت کی قرابت دار کے برابر مانا، (یہ قول امام غزالی نے المستصفیٰ میں ذکر کیا ہے)۔" اور **وروي أن عمر كان يشك في قود القتيل الذي اشترك في قتله سبعة. فقال له علي: يا أمير المؤمنين، أرأيت لو أن نفراً اشتركوا في سرقة جزور، فأخذ هذا عضواً وهذا عضواً، أكنت قاطعهم؟ قال: نعم. قال: فكذلك أخرجه عبد الرزاق في مصنفه.** "حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو اس معاملے میں شک تھا کہ اگر سات لوگ قتل میں شریک ہوں تو قصاص کیسے ہو گا۔ علی رضی اللہ عنہ نے کہا: اے امیر المومنین، اگر چند لوگ مل کر اونٹ چوری کر کے ہر ایک اس کا حصہ لے، تو کیا آپ سب کے ہاتھ کاٹیں گے؟ عمر رضی اللہ عنہ نے کہا: ہاں۔ علی نے کہا: تو اسی طرح کرو۔ (اسے عبد الرزاق نے اپنی مصنف میں نقل کیا)۔" دیکھیں یہاں علی رضی اللہ عنہ نے یہاں قتل کو چوری پر قیاس کیا۔ یہ تمام واقعات ایسی صورتوں میں قیاس کے استعمال پر صحابہ کا اتفاق ظاہر کرتے ہیں اور چونکہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم ان معاملات میں خاموش رہے، حالانکہ یہ معاملات انکار کے قابل تھے، تو اس سے اجماع ثابت ہوتا ہے کہ قیاس کو بطور شرعی دلیل قبول کیا جا سکتا ہے۔

مزید یہ کہ رسول اللہ ﷺ نے خود بہت سے احکام کی علت بیان فرمائی ہے، اور علت کو بیان

کرنے کا مقصد یہ ہے کہ جہاں بھی وہ علت پائی جائے اس پر عمل کیا جائے۔ قیاس کی بنیاد علت ہی تو ہے۔ اس ضمن میں چند مثالیں پیش ہیں: مسلم شریف میں روایت ہے: **قَالُوا: نَهَيْتَ أَنْ تُؤْكَلَ لُحُومُ الضَّحَايَا بَعْدَ ثَلاَثٍ. فَقَالَ: إِنَّمَا نَهَيْتُكُمْ مِنْ أَجْلِ الدَّافَّةِ الَّتِي دَفَّتْ، فَكُلُوا، وَادَّخِرُوا، وَتَصَدَّقُوا** "صحابہ نے عرض کیا کہ آپ نے ہمیں قربانی کا گوشت تین دن سے زیادہ کھانے سے منع فرمایا ہے۔ تو رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: میں نے تمہیں اس لیے منع کیا تھا کہ اس وقت ضرورت مند لوگ بڑی تعداد میں موجود تھے، لہٰذا اب کھاؤ، ذخیرہ کرو اور صدقہ بھی کرو۔" اور اسی طرح رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: **كُنْتُ نَهَيْتُكُمْ عَنْ زِيَارَةِ الْقُبُورِ، فَزُورُوهَا، فَإِنَّهَا تُزَهِّدُ فِي الدُّنْيَا وَتُذَكِّرُ الآخِرَةَ.** "میں نے تمہیں قبروں کی زیارت سے منع کیا تھا، تو اب تم ان کی زیارت کرو، کیونکہ یہ دنیا سے بے رغبتی پیدا کرتی ہے اور آخرت کی یاد دلاتی ہے۔ (اسے ابن ماجہ نے روایت کیا ہے)۔" جب آپ ﷺ سے تازہ کھجور کے بدلے خشک کھجور کے تبادلے کے متعلق سوال کیا گیا تو آپ نے فرمایا: **هَلْ يَنْقُصُ الرُّطَبُ إِذَا يَبِسَ؟ فَقَالُوا: نَعَمْ، فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ: فَلاَ إِذَنْ.** "کیا تازہ کھجور خشک ہونے پر کم ہو جاتی ہے؟ صحابہ نے عرض کیا: جی ہاں۔ تو آپ ﷺ نے فرمایا: پھر ایسا نہ کرو۔ (یہ روایت دار قطنی میں ہے)۔" اور رسول اللہ ﷺ نے اس شخص کے بارے میں فرمایا جو حالتِ احرام میں تھا اور اس کی اونٹنی نے اسے گرا دیا: **لاَ تُمِسُّوهُ طِيباً، وَلاَ تُخَمِّرُوا رَأْسَهُ، فَإِنَّ اللَّهَ يَبْعَثُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ مُلَبِّياً.** "اس پر خوشبو نہ لگاؤ اور اس کے سر کو نہ ڈھانپو، کیونکہ اللہ اسے قیامت کے دن لبیک کہتے ہوئے اٹھائے گا۔" (بخاری) اسی طرح احد کے شہداء کے بارے میں آپ ﷺ نے فرمایا: **زَمِّلُوهُمْ بِدِمَائِهِمْ، فَإِنَّهُ لَيْسَ كَلْمٌ يُكْلَمُ فِي اللَّهِ إِلاَّ يَأْتِي يَوْمَ الْقِيَامَةِ يَدْمَى، لَوْنُهُ لَوْنُ الدَّمِ، وَرِيحُهُ رِيحُ الْمِسْكِ.** "انہیں ان کے خون کے ساتھ کفن دو، کیونکہ جو

شخص اللہ کی راہ میں زخم کھائے گا، قیامت کے دن وہ زخم خون بہاتا ہوا آئے گا، اس کا رنگ خون کا ہو گا لیکن خوشبو کستوری کی ہو گی۔" (نسائی) اور بلی کے بارے میں آپ ﷺ نے فرمایا: **إِنَّهَا لَيْسَتْ بِنَجَسٍ، إِنَّهَا مِنَ الطَّوَّافِينَ عَلَيْكُمْ وَالطَّوَّافَاتِ.** "یہ ناپاک نہیں ہے، یہ تمہارے درمیان گھومنے پھرنے والوں میں سے ہے۔" (مسند احمد) یہ تمام احادیث احکام کے لیے علت کی وضاحت ہیں، اور یہ دلیل ہیں کہ جہاں علت موجود ہو، وہی حکم لاگو ہو گا۔ یہ اصول قیاس کا بنیادی تقاضا ہے، یعنی کسی حکم کی علت کو جہاں پایا جائے، وہاں وہی حکم جاری ہو گا۔

اس بیان سے واضح ہوتا ہے کہ حدیث، صحابہ کرام کا اجماع، اور رسول اللہ ﷺ کے متعدد احکام میں علت کا بیان، یہ سب اس بات کی دلیل ہیں کہ قیاس شرعی دلیل ہے جس سے اس بات پر حجت قائم ہو جاتی ہے کہ قیاس کے ذریعے اخذ کردہ حکم شرعی حکم ہے۔ تاہم یہ وضاحت کرتا ہے کہ کس نوعیت کا قیاس معتبر ہے؛ یعنی وہ قیاس جس کی بنیاد ایسی علت پر ہو جس کا ذکر نص (قرآن یا حدیث) میں موجود ہو۔ کیونکہ تمام قیاسات جو سنت اور صحابہ کے اجماع میں پائے جاتے ہیں، ان میں حکم کی علت وہی تھی جو نص میں بیان کی گئی تھی اور صرف اسی علت کو قیاس میں معتبر سمجھا گیا تھا۔

لہذا یہ دلائل قیاس کے مطلق جواز کی حجت نہیں ہیں، بلکہ اس قیاس کے جواز کی حجت ہیں جس کی علت پر شرعی دلیل موجود ہو۔ یہی قیاس شرعاً معتبر ہے۔ اگر قیاس کی علت شرعی دلیل پر مبنی نہ ہو، تو اس کا شرعی احکام کے استدلال میں کوئی وزن نہیں اور نہ ہی اسے شرعی دلیل سمجھا جائے گا۔ کیونکہ احادیث، صحابہ کا اجماع، اور رسول اللہ ﷺ کی تعلیل، سب کا تعلق ان علتوں سے ہے جو نصوص سے ثابت ہیں، اور یہ نصوص اپنے موضوع تک محدود ہیں، ہر قیاس پر عام نہیں ہیں۔

چنانچہ معتبر قیاس وہ ہے جو نص کے ساتھ مربوط ہو، محض عقلی قیاس معتبر نہیں۔ مراد یہ ہے کہ قیاس وہ معتبر ہو گا جس میں شرعی اشارہ یا علت موجود ہو، جسے کسی مخصوص شرعی نص نے بیان کیا ہو۔ جبکہ عقلی قیاس، جسے عقل مجموعی شرعی دلائل سے سمجھتی ہے بغیر کسی مخصوص نص کے، یا کسی ایک حکم کو دوسرے پر محض عقلی مشابہت کی بنیاد پر قیاس کرنا جب کہ اس کی علت شرعی حکم سے ثابت نہ ہو، تو یہ جائز ہی نہیں۔

کیونکہ محض عقلی فہم پر مبنی استدلال کا تقاضا تو یہ ہو گا کہ ہر متماثل چیز کے احکام کو بھی یکساں مانا جائے، اور یہ کہ ہر دو چیزوں کے درمیان پائی جانے والی مشابہت پر قیاس لازماً کیا جائے۔ لیکن شریعت نے کئی مواقع پر متماثل امور میں فرق کیا اور مختلف امور کو ایک جیسا بھی قرار دیا۔ اور ظاہر ہے کہ یہ معاملہ قیاسِ عقلی کے اصول سے بالکل مختلف ہے۔ اس سے ثابت ہوتا ہے کہ قیاس شرعی تمام متماثلات پر نہیں چلتا اور بعض اوقات مختلف امور پر بھی لاگو ہوتا ہے، جس کا جواز شریعت کے حکم سے متعین ہوتا ہے، نہ کہ محض مشابہت کی بنیاد پر۔

اسی لیے یہ ناممکن ہے کہ قیاس محض ظاہری مشابہت پر کیا جائے، بلکہ لازمی ہے کہ قیاس میں وہی علت شرعی ہو جس کی شرعی دلیل موجود ہو، اور یہ علت صرف وہی ہو گی جو خود شریعت نے متعین کی ہے، اس علت کے علاوہ اس حکم کو دیگر امور تک نہیں بڑھایا جا سکتا۔ عقلی قیاس کی ممانعت کے دلائل وہ شرعی نصوص ہیں کہ جن پر غور کرنے سے پتا چلتا ہے کہ شریعت نے تو بسا اوقات چند متماثل چیزوں کے حکم میں فرق اور بہت سی مختلف چیزوں کا حکم یکساں بیان کیا ہے، اور ایسے احکام دیے ہیں جن میں عقل کا کوئی دخل نہیں۔ اب شریعت میں متماثلات (مشابہ امور) کے درمیان فرق کرنے کی چند مثالیں بیان کی جاتی ہیں۔ دیکھیں اللہ تعالیٰ نے کچھ خاص

اوقات کو دیگر اوقات پر فضیلت دی، جیسے شب قدر کو دوسرے دنوں پر فضیلت دینا۔ اسی طرح کچھ مقامات کو دوسرے مقامات پر شرف دیا، جیسے مکہ کو مدینہ پر اور مدینہ کو دیگر مقامات پر فضیلت دی۔ اور اسی طرح چار رکعت والی نمازوں میں سفر کے دوران قصر کی اجازت دی، جبکہ تین اور دو رکعت والی نمازوں میں قصر کی اجازت نہیں دی۔ اور منی کو پاک قرار دیا جبکہ مذی کو ناپاک۔ حالانکہ دونوں ایک ہی مقام سے نکلتے ہیں۔ اسی طرح منی کے اخراج پر غسل واجب کیا اور اس سے روزہ ٹوٹنے کا حکم دیا، جبکہ مذی کے اخراج پر یہ احکام نہیں دیے۔ اور لڑکی کا پیشاب لگنے پر کپڑا دھونے کا حکم دیا جبکہ لڑکے کا پیشاب لگنے پر صرف چھڑکاؤ کافی سمجھا۔ حائضہ عورت کو روزہ بعد میں قضا کرنے کا حکم دیا، مگر نماز کی قضا کا حکم نہیں دیا۔ تین درہم چوری کرنے والے کا ہاتھ کاٹنے کا حکم دیا، مگر بڑی مقدار غصب کرنے والے کا ہاتھ کاٹنے کو نہیں کہا۔ زنا کی تہمت پر حد قذف (کوڑے) مقرر کیے، مگر کفر کی تہمت پر یہ سزا نہیں دی۔ طلاق یافتہ عورت کی عدت تین حیض مقرر کی، جبکہ بیوہ کی عدت چار ماہ دس دن رکھی، حالانکہ دونوں کے رحم کی حالت میں کوئی خاص فرق نہیں۔ غور کریں کہ یہ تمام مثالیں اس بات کی دلیل ہیں کہ شریعت میں مختلف احکام کو محض ظاہری مشابہت یا کسی ایک پہلو میں اشتراک کی بنا پر ایک دوسرے پر قیاس نہیں کیا جا سکتا، بلکہ قیاس میں ایک ایسی علت کا ہونا ضروری ہے جس کا شرعی حکم میں واضح طور پر ذکر ہو۔

اب شریعت میں مختلفات (مختلف امور) کے لیے یکساں حکم کی چند مثالیں پیش کی جاتی ہیں۔ شریعت نے طہارت کے لیے پانی اور مٹی دونوں کو استعمال کرنے کی اجازت دی ہے، حالانکہ پانی پاکیزگی کو بہتر بناتا ہے جبکہ مٹی ظاہری طور پر چیز کو آلودہ کر دیتی ہے۔ اسی طرح محرم (احرام کی حالت میں شخص) پر شکار کے جانور یا پرندے کو قتل کرنے پر ضمان (جرمانہ) واجب کیا، چاہے یہ قتل جان بوجھ کر ہوا ہو یا غلطی سے، حالانکہ عمداً اور خطأً میں واضح فرق موجود ہے۔ شریعت نے

مرتد اور شادی شدہ زانی دونوں کے لیے سزا میں قتل مقرر کیا، اگرچہ دونوں کے افعال مختلف ہیں اور دونوں کے جرائم کی نوعیت میں فرق ہے۔ ان تمام مثالوں سے ثابت ہوتا ہے کہ شریعت نے بہت سے ایسے احکام وضع کیے جن میں واقعات یا اسباب مختلف ہونے کے باوجود ان پر حکم یکساں ہی نافذ کیا ہے۔ اس سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ شریعت میں محض کسی خاص وصف یا نوعیت پر حکم کا انحصار نہیں ہوتا، اور صرف مشابہت یا فرق کی بنیاد پر قیاس نہیں کیا جاتا، بلکہ وہی قیاس معتبر ہے جس کی علت کو خود شریعت نے متعین کیا ہو۔

اور اسی طرح شریعت نے بعض احکام ایسے بیان کیے ہیں جن میں عقل کی کوئی گنجائش نہیں، اور یہ احکام نصوصِ شرعیہ پر مبنی ہیں۔ ان کی مثالیں یہ ہیں۔ شریعت نے آزاد عورت (چاہے وہ بدصورت ہو) کی طرف دیکھنے سے نظر جھکانے کا حکم دیا، حالانکہ اس کی طرف تو طبیعت بھی مائل نہیں ہوتی۔ اس کے برعکس خوبصورت باندی کی طرف دیکھنے سے منع نہیں کیا، حالانکہ طبیعت اس کی طرف بہت مائل ہوتی ہے۔ اللہ تعالیٰ نے تھوڑی سی چوری پر ہاتھ کاٹنے کا حکم دیا، لیکن زیادہ مال کے غصب پر یہ حکم لاگو نہیں کیا۔ زنا کی تہمت لگانے والے پر حد قذف (کوڑے) واجب کی گئی، جبکہ کفر کی تہمت جو زنا سے زیادہ سنگین ہو سکتی ہے، اس پر یہ حد واجب نہیں کی گئی۔ زنا کے ثبوت کے لیے چار مرد گواہوں کی شرط رکھی گئی، جبکہ قتل جیسے سنگین جرم کے لیے صرف دو گواہوں پر اکتفا کیا گیا۔ زکوۃ سونے اور چاندی پر فرض کی گئی، لیکن قیمتی پتھروں جیسے ہیرے اور یاقوت پر واجب نہیں کی گئی۔ اللہ تعالیٰ نے بیع کو حلال اور سود کو حرام قرار دیا، حالانکہ دونوں میں بظاہر مماثلت پائی جاتی ہے۔ رجوع کی گواہی کے لیے مسلمان گواہ کی شرط ہے، جبکہ وصیت کی گواہی کے لیے غیر مسلم کی گواہی قبول کی جاتی ہے۔ پتھروں کی تعظیم سے منع کیا، لیکن حجرِ اسود کو چومنے کا حکم دیا۔ یہ اور اس جیسی دیگر مثالیں واضح کرتی ہیں کہ عقل محض نصوص کی علت کو مکمل طور پر

سمجھنے کی صلاحیت نہیں رکھتی، اور نہ ہی شریعت کے ہر حکم کو کسی عقلی قاعدے پر قیاس کیا جا سکتا ہے۔ اسی لیے حضرت علی رضی اللہ عنہ کا قول ہے: **لو كان دين الله بالرأي،لكان باطن الخفين أحق بالمسح من أعلاه.** "اگر دین عقل پر ہوتا تو موزوں کے نیچے مسح کرنا ان کے اوپر مسح کرنے سے زیادہ مناسب ہوتا۔" (دار قطنی) لہٰذا عبادات میں قیاس نہیں چلتا، کیونکہ ان کے احکام نصوص پر مبنی ہیں اور وہ کسی ایسی علت پر موقوف نہیں ہیں جو عمومی طور پر دہرائی جا سکے۔ مثال کے طور پر معذور شخص کے لیے بیٹھ کر نماز پڑھنے کا حکم قیاس کرتے ہوئے اشارے سے نماز کا وجوب نہیں نکالا جا سکتا، کیونکہ بیٹھ کر نماز پڑھنے کا حکم نص سے ثابت ہے، عقل سے نہیں۔ رمضان میں کھانے سے روزہ توڑنے پر کفارہ واجب نہیں کیا جا سکتا، حالانکہ جماع سے روزہ توڑنے پر کفارہ واجب ہے۔ کپڑے کی نجاست کو پتھروں سے پاک کرنے کا قیاس استنجا میں پتھروں کے استعمال پر نہیں کیا جا سکتا۔

زلزلے کو نماز کا سبب قرار نہیں دیا جا سکتا، جیسا کہ کسوف کو نماز کا سبب بنایا گیا۔ وضو کو روزے کے لیے شرط قرار نہیں دیا جا سکتا، جیسا کہ نماز کے لیے وضو شرط ہے۔ یہی اصول ان تمام معاملات پر لاگو ہوتا ہے جن کے احکام نصوص میں بغیر کسی علت کے بیان کیے گئے ہیں۔ قیاس صرف ان امور میں جائز ہے جن کی علت شریعت نے واضح طور پر بیان کی ہو۔ ایسے قیاس کو معقول النص کہا جاتا ہے۔

شرعی قیاس صرف ان حالات میں جائز ہے جہاں حکم کی علت کو شریعت کی نص سے ثابت کیا جائے، اور یہ علت ہی قیاس کا اصل جواز بنتی ہے۔ قیاس صرف اسی صورت میں دلیل کے طور پر معتبر ہوتا ہے جب وہ کسی ایسے حکم پر مبنی ہو جس میں شرعی نص کے ذریعے کسی علت کی نشاندہی کی

گئی ہو۔ قیاس کو شرعی دلیل بنانے والی چیز خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا اقرار ہے کہ آپ ﷺ نے قیاس کو ایک شرعی دلیل کے طور پر تسلیم کیا، آپ نے خثعمیہ عورت کو قیاس کے ذریعے فیصلہ کرنے کی رہنمائی کی اور بہت سے احکام کی علت بھی خود ہی بیان فرمائی۔ اس لیے جو قیاس شرعی دلیل بننے کے قابل ہے وہ یہی ہے، اس کے علاوہ کوئی اور نہیں۔ تاہم آپ ﷺ کی طرف سے قیاس کا اقرار مطلق طور پر منقول ہے، جب آپ ﷺ سے معاذ اور ابو موسی رضی اللہ عنہما نے فرمایا: **قسنا الأمر بالأمر، فما كان أقرب إلى الحق عملنا به** "ہم معاملات کو معاملات پر قیاس کریں گے، چنانچہ جس چیز کو حق سے زیادہ قریب پائیں گے اس پر عمل کریں گے۔" دیکھیں یہ اقرار تمام قسم کے قیاس کو ہی شامل ہے، تاہم خثعمی عورت کو جس طرح قیاس کی جانب راہنمائی فرمائی اس میں آپ ﷺ نے قیاس کو ایک ہی قسم کے قیاس کے طور پر معین کر دیا، یعنی ایسا قیاس جس میں در حقیقت علت ہی حکم کی تشریع کا باعث ہو۔ کیونکہ آپ ﷺ نے اس سے فرمایا تھا کہ تمہارا کیا خیال ہے کہ اگر آپ کے والد پر کوئی قرضہ ہو تو یپ اسے ادا نہ کرو گی؟ پھر فرمایا کہ اللہ کے دَین پورا کرنے کے زیادہ لائق ہے۔ دیکھیں کہ حج تو ایک عبادت ہے، جب کہ مال کا قرض ایک معاملہ ہے، ان دونوں میں سے ہر چیز دوسری چیز سے مختلف ہے، لیکن قرض کے مال کی چکائی مشابہ ہے حجِ فرض کی چکائی کے، کیونکہ ان میں سے ہر ایک چیز دَین ہے، اور دونوں کا دَین ہونا اصل حکم کا دار و مدار ہے۔ چنانچہ قرض خواہ کا حکم جس طرح ادائیگی سے ساقط ہو جاتا ہے اسی طرح اللہ کا مطالبہ بھی اس ادائیگی سے ساقط ہو جائے گا۔ اور اسی طرح اگر رسول اللہ ﷺ نے جن احکام کی علت بیان فرمائی اگر ان میں غور و فکر کی جائے تو یہ بات اور بھی واضح ہو گی۔ مثال کے طور پر صحیح مسلم میں آپ ﷺ نے قربانی کے گوشت سے متعلق فرمایا: **إِنَّمَا نَهَيْتُكُمْ مِنْ أَجْلِ الدَّافَّةِ** "میں نے تو تمہیں یہ جمع کرنے سے اس لیے

منع کیا تھا کہ اس وقت ضرورت مند لوگ ہوا کرتے تھے۔" اور اسی طرح ابن ماجہ میں یہ فرمان: **كُنْتُ نَهَيْتُكُمْ عَنْ زِيَارَةِ الْقُبُورِ، فَزُورُوهَا، فَإِنَّهَا تُزَهِّدُ فِي الدُّنْيَا وَتُذَكِّرُ الآخِرَةَ** "میں تمہیں قبروں پر جانے سے منع کرتا تھا، اب قبروں پر جاؤ، کیونکہ یہ دنیا سے بے رغبت کرتی اور آخرت کی یاد دلاتی ہیں۔" اور اسی طرح صحیح مسلم میں یہ فرمان: **إِذَا اسْتَيْقَظَ أَحَدُكُمْ مِنْ نَوْمِهِ فَلاَ يَغْمِسْ يَدَهُ فِي الإِنَاءِ حَتَّى يَغْسِلَهَا ثَلاَثًا، فَإِنَّهُ لاَ يَدْرِي أَيْنَ بَاتَتْ يَدُهُ.** "جب تم میں سے کوئی اپنی نیند سے بیدار ہو تو اپنے ہاتھ برتن میں مت بھگوئے، کیونکہ وہ یہ نہیں جانتا کہ اس کے ہاتھ نے کہاں رات گزاری۔" الغرض یہی معاملہ دیگر فرامین کا بھی ہے کہ ان میں علت ایسی ہی چیز کو بتایا گیا جو حکم کی وجہ بھی تھی، چنانچہ پھر اسی میں قیاس کیا جاتا ہے۔ اسی سے یہ بات متعین ہو کر رہ جاتی ہے کہ حکم پر قیاس صرف اسی صورت میں ہو گا جہاں حکم کی علت ہی دراصل حکم کا باعث بھی ہو۔ علت شرعیہ اسی کو کہا جاتا ہے۔ اس بنیاد پر قیاس محض اس بنیاد پر نہیں کر لیا جاتا کہ مقیس اور مقیس علیہ کے درمیان کوئی بھی مماثلت پائی جا رہی ہے، بلکہ لازمی ہے کہ مقیس علیہ حکم کی ایک ایسی شرعی علت ہو جو حکم کا باعث ہو، تاکہ اس پر قیاس کرنا درست ہو سکے، اور اسے شرعی قیاس یعنی شرعی دلیل گردانا جائے۔

ان تمام باتوں سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ قیاس صرف وہاں جائز ہے جہاں شرعی علت موجود ہو۔ اور مقیس علیہ اور مقیس کے درمیان جامع بھی شرعی علت ہی ہو۔ اس بنیاد پر قیاس کبھی بھی محض مشابہت کی بنیاد پر یا علت شرعیہ کے علاوہ کسی اور چیز میں مشترک ہونے کی بناء پر نہیں ہو سکتا۔ اسی لیے جو بعض فقہاء نے وقف کے متولی کے احکام کو وصی کے احکام پر محض ان کی مشابہت کی بنا پر قیاس کر لیا ہے، یہ درست نہیں۔ یہ دونوں مناصب اگرچہ ایک دوسرے سے مشابہ ہیں، لیکن ان کے احکام میں یکسانیت صرف اسی وقت ہو گی جب یہاں شرعی نص موجود

ہو۔ لیکن محض ان کے وظیفوں میں مشابہت کی بنیاد پر ایک کو دوسرے پر قیاس کرنا اور حکم کو منتقل کرنا جائز نہیں۔ وقف اور وصیت دونوں کا جواز ایک ہی حدیث سے ثابت ہے، جیسا کہ حدیثِ انس رضی اللہ عنہ میں آیا ہے حضرت انس رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ ابو طلحہ رضی اللہ عنہ نے کہا: **يَا رَسُولَ اللَّهِ، إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى يَقُولُ: لَنْ تَنَالُوا الْبِرَّ حَتَّى تُنْفِقُوا مِمَّا تُحِبُّونَ. وَإِنَّ أَحَبَّ أَمْوَالِي إِلَيَّ بَيْرُحَاءَ، وَإِنَّهَا صَدَقَةٌ لِلَّهِ، أَرْجُو بِرَّهَا وَذُخْرَهَا عِنْدَ اللَّهِ، فَضَعْهَا يَا رَسُولَ اللَّهِ حَيْثُ أَرَاكَ اللَّهُ بَخٍ، ذَلِكَ مَالٌ رَابِحٌ ذَلِكَ مَالٌ رَابِحٌ، وَقَدْ سَمِعْتُ مَا قُلْتَ، وَإِنِّي أَرَى أَنْ تَجْعَلَهَا فِي الأَقْرَبِينَ، فَقَالَ أَبُو طَلْحَةَ: أَفْعَلُ يَا رَسُولَ اللَّهِ. فَقَسَمَهَا أَبُو طَلْحَةَ فِي أَقَارِبِهِ وَبَنِي عَمِّهِ.** "یارسول اللہ! بے شک اللہ تبارک وتعالیٰ فرماتا ہے: **لن تنالوا البر حتی تنفقوا مما تحبون** (تم نیکی کو نہیں پاسکتے جب تک اپنی محبوب چیزوں میں سے خرچ نہ کرو)، اور میرے سب مالوں میں سے محبوب ترین مال بیر حاء (باغ) ہے، اور یہ اللہ کے لیے صدقہ ہے، میں اس کے ثواب اور اس کی ذخیرہ اندوزی کی امید رکھتا ہوں اللہ کے ہاں۔ پس آپ اسے وہاں رکھیں جہاں اللہ آپ کو دکھائے۔ تو رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: واہ! یہ بڑا نفع بخش مال ہے، یہ بڑا نفع بخش مال ہے، اور میں نے جو کہا ہے وہ سن لیا، اور میں سمجھتا ہوں کہ تم اسے اپنے اقرباء میں تقسیم کر دو۔ تو ابو طلحہ رضی اللہ عنہ نے کہا: میں ایسا ہی کروں گا، یا رسول اللہ۔ پس ابو طلحہ رضی اللہ عنہ نے اسے اپنے اقرباء اور اپنے چچازاد بھائیوں میں تقسیم کر دیا۔" اس حدیث سے وقف کے جواز پر استدلال کیا گیا ہے، اور اس بات پر بھی کہ جس نے وصیت کی ہو کہ اس کے مال کا تہائی حصہ وہاں خرچ کیا جائے جہاں وصی کو اللہ دکھائے، تو اس کی وصیت درست ہوتی ہے۔ نیز اس سے اس پر بھی دلیل دی ہے کہ زندگی میں مرض الموت کے علاوہ آدمی اپنے مال کے تہائی سے زیادہ صدقہ کر سکتا ہے، کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے ابو طلحہ سے

یہ نہیں پوچھا کہ انہوں نے کتنا صدقہ کیا ہے۔ تو یہ خیال ہر گز درست نہیں، کیونکہ یہ دونوں احکام دراصل حدیث سے مستنبط کیے گئے ہیں، مذکورہ حدیث پر قیاس نہیں کیے گئے۔ صحیح مسلم میں عمران بن حصین سے مروی ہے: **أَنَّ رَجُلاً أَعْتَقَ سِتَّةَ مَمْلُوكِينَ لَهُ عِنْدَ مَوْتِهِ، لَمْ يَكُنْ لَهُ مَالٌ غَيْرَهُمْ، فَدَعَا بِهِمْ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فَجَزَّأَهُمْ أَثْلاَثًا، ثُمَّ أَقْرَعَ بَيْنَهُمْ، فَأَعْتَقَ اثْنَيْنِ، وَأَرَقَّ أَرْبَعَةً، وَقَالَ لَهُ قَوْلاً شَدِيدًا.**

"سیدنا عمران بن حصین رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ ایک شخص نے مرتے وقت اپنے چھ غلاموں کو آزاد کر دیا اور اس کے پاس ان کے سوا اور کوئی مال نہ تھا۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو بلایا اور ان کی تین ٹکڑیاں کیں۔ اس کے بعد قرعہ ڈالا اور دو کو آزاد کر دیا اور باقی چار کو غلامی پر باقی رکھا اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے میت کے حق میں سخت بات ارشاد فرمائی۔"

دیکھیں اس حدیث میں اس بات کی دلیل ہے کہ مریض کے تمام کے تمام تصرفات خود کے مال میں بھی ایک تہائی کے اندر رہیں گے، اگرچہ وہ ان تصرفات کو اپنی موت کے بعد کے لیے نہیں بلکہ فوری طور پر کرنا چاہتا ہو۔ یعنی یہ حدیث صرف وصیت کے ساتھ خاص نہیں، بلکہ عام ہے جو وقف سمیت تمام تصرفات کو شامل ہے۔ البتہ اجرت پر وکالت کو قیاس کرتے ہوئے وکالت کو ایک عقد لازم قرار دیا گیا، حالانکہ وکالت جائز عقود میں سے ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ دونوں میں اجرت ادائیگی مشترک عنصر پایا جاتا ہے۔ تو یہاں محض وظیفہ میں مشابہت کی وجہ سے ایک حکم کو دوسرے پر قیاس نہیں کیا گیا، بلکہ حکم کی علت دونوں میں چونکہ مشترک پائی جاتی ہے، اس بناء پر یہ قیاس کیا گیا ہے۔ کیونکہ کرایہ داری کو جو چیز عقد لازم بناتی ہے وہ اجرت ہی ہے۔ تو جب وکالت میں بھی اجرت پائی جائے گی تو اس عقد کو لازم کرنے والی چیز بھی گویا کہ پائی گئی۔ چنانچہ اجرت کے بدلے وکالت بھی ایک لازمی عقد بن جائے گا۔ یعنی وکالت تو جائز معاملات میں سے ہے جب کہ

کرایہ داری لازمی معاملات میں سے ہے۔ جب وکالت متعین اجرت پر پائی جائے گی تو یہ وکالت بھی کرایہ داری پر قیاس کرتے ہوئے لازمی عقد بن جائے گی، کیونکہ کرایہ پر لینے والے پر کرایہ لازمی کرنا اور اجیر کو کام پر مجبور کرنا، واضح طور پر بتا رہا ہے کہ اس طرح اجارہ عقود لازمہ میں سے بن جاتا ہے، چنانچہ اسی پر وکالت کو بھی قیاس کیا جائے گا جب کہ اس میں اسی اجرت کا التزام پایا جائے۔ لہذا یہاں ایک حکم کو دوسرے ایسے حکم پر قیاس کیا گیا ہے جس کی علت نص شرعی میں بتائی گئی ہے۔ یہ صرف وظیفے میں مشابہت کی وجہ سے قیاس نہیں کیا گیا۔ اور وہ مسئلہ جو علماء نے بیان کیا کہ غصب کرنے کا حکم یہ ہے کہ غصب کرنے والا شخص وہی چیز واپس کرے گا جسے غصب کیا گیا ہے جب تک موجود ہو اور اس جیسی چیز کو لوٹائے گا یا اس کی قیمت کو لوٹائے گا اگر وہ چیز ہلاک ہو گئی لہذا غصب کردہ چیز کے ہلاکت پر قیاس کرتے ہوئے اس چیز کا بھی فیصلہ کیا جائے گا کہ وہ غصب کردہ چیز اگر ایسی طریقے سے تبدیل کر دی گئی کہ وہ پہلی چیز سے بدل کر دوسری چیز بن گئی جیسے گندم غصب کرنے کے بعد اس کو پیس لینا یا لوہا غصب کرنے کے بعد اس کی تلوار بنا لینا وغیرہ۔ تو یہاں اس تبدیلی کی مشابہت ہو رہی ہے غصب کردہ چیز کی ہلاکت کے ساتھ۔ تو یہ حکم کو قیاس نہیں کیا گیا، بلکہ یہ تو علت کو قیاس کیا گیا ہے۔ پس ہلاک کرنا علت ہے لوٹانے کی، اسی علت پر ہر اس چیز کو قیاس کیا جائے گا جہاں یہ علت پائی جا رہی ہو۔ اور یہاں علت "اصل چیز کا ختم ہو جانا" ہے۔ تو جہاں بھی کوئی چیز اپنی اصلی حالت کو کھو دے اسے ہلاکت پر ہی قیاس کیا جائے گا۔ اسی لیے اصل چیز میں ہلاکت کی طرح کی تبدیلی یہ علت کہلائے گی کیونکہ اسی تبدیلی کی وجہ سے وہ اصل چیز اس حالت سے ختم ہو گئی جس پر وہ پہلے تھی۔ اس کی مثال ایسی ہی ہے جیسے کہ آپ علیہ السلام نے فرمایا کہ قاضی فیصلہ نہ کرے اس حال میں کہ وہ غصے میں ہو۔ تو اس پر ہر اس حالت کو قیاس کیا جائے گا جس میں قاضی پریشان ہو، لہذا مثال کے طور پر وہ غصے میں بھی فیصلہ نہیں

کرے گا۔ اور اسی طرح جہاں بھی کسی حکم کو دوسرے حکم پر قیاس کیا جائے تو دیکھا جائے گا کہ اگر محض مشابہت یا ظاہری مماثلت ہو تو قیاس کرنا جائز نہیں، اور نہ ہی یہ قیاس معتبر ہو گا۔ کیونکہ اس قیاس کو شریعت میں دلیل مانا ہی نہیں گیا۔ اور اگر شرعی علت کی بنیاد پر کسی حکم کو دوسرے پر قیاس کیا جائے تو یہی قیاس شرعی ہے جو معتبر ہے اور دلیل شرعی کے طور پر قبول کیا جاتا ہے۔

قیاس صرف ایک فرع کو اصل سے ملانے کا عمل ہے؛ اس لیے قیاس کا مطلب عام نص کے عام الفاظ میں شامل نہیں ہوتا، کیونکہ عام نص صرف انہی افراد کو شامل ہوتی ہے جو اس کے مفہوم میں آتے ہیں۔ جیسے کہ اللہ تعالی کا فرمان ہے: **فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ** "پس ان عورتوں کو ان کا مہر دے دو" یہ ایک عام لفظ ہے جس میں دودھ پلانے والی، مزدور، گھر، گاڑی وغیرہ کی اجرت وغیرہ سبھی شامل ہیں۔ یہاں یہ نہیں کہا جا سکتا کہ مزدور کی اجرت کو دودھ پلانے والی کی اجرت پر قیاس کیا گیا، یا گاڑی کی اجرت کو مزدور کی اجرت پر قیاس کیا گیا ہے، بلکہ یہ سب اس نص میں شامل ہیں اور اس کے فرد ہیں۔ اسی طرح اللہ تعالی کا فرمان ہے: **حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ** یعنی تم پر مردار حرام کر دیے گئے ہیں۔ یہ بھی ایک عام لفظ ہے جس میں تمام قسم کی مخلوق مردہ حالت میں شامل ہیں، چاہے وہ ڈبوں میں پیک کی گئی ہو یا نہیں۔ یہ نہیں کہا جا سکتا کہ ڈبے میں بند گوشت کو مردہ گوشت پر قیاس کیا گیا، بلکہ اصل بات یہ ہے کہ وہ گوشت مردار کا گوشت ہے، اس لیے وہ اس نص میں شامل ہے اور اسی کا ایک فرد ہے۔ قیاس اس وقت ہوتا ہے جب ہم نصوص کو ان کی معقولیت کے ذریعے دوسرے حوادث اور افراد تک اس لیے منتقل کرتے ہیں کیونکہ وہ مشترک علت میں شریک ہوتے ہیں۔ مثال کے طور پر شریعت میں یہ ثابت ہے کہ مزدور کو وہ کام کرنے پر مجبور کیا جاتا ہے جس پر اسے اجرت دی گئی ہے، کیونکہ اجارہ لازمی معاہدہ ہے۔ لیکن اس میں وکیل شامل نہیں ہوتا کیونکہ وکالت ایک جائز معاہدہ ہے، مگر اگر وکیل کو اجرت دی جائے تو پھر

اسے مزدور پر قیاس کیا جاسکتا ہے، کیونکہ وکیل کو اجرت دینے کی صورت میں وہ مزدور کی طرح ہو جائے گا۔ اس لیے قیاس میں اجرت کی موجودگی ضروری ہے تاکہ وہ حکم پر قیاس کیا جاسکے۔ لیکن اگر وکیل بغیر اجرت کے ہو تو اسے مجبور نہیں کیا جائے گا اور نہ ہی اسے مزدور پر قیاس کیا جا سکے گا۔ اس لیے قیاس کا مطلب صرف عموم نہیں ہوتا بلکہ یہ نص کو مختلف حوادث اور افراد تک محدود کرنے کی بجائے اس نص میں موجود علت کے ذریعے اس نص کو دیگر حوادث و افراد تک منتقل کرتا ہے۔ اس سے یہ بھی واضح ہوتا ہے کہ قیاس کے تمام ارکان کا ہونا بہت ضروری ہے کہ ان میں سے اگر کوئی بھی رکن موجود نہ ہو تو قیاس درست نہیں ہو گا؛ اس لیے قیاس کے ارکان کی پہچان ضروری ہے۔

قیاس ایک بہت ہی حساس معاملہ ہے اور یہ سمجھنا ضروری ہے کہ قیاس صرف ان لوگوں کے لیے ہے جو نصوص، احکام اور حوادث کو سمجھنے کی صلاحیت رکھتے ہیں، ہر شخص کے لیے نہیں کہ وہ اپنی ذاتی خواہشات یا پسند کے مطابق قیاس کرتا پھرے۔ قیاس اس وقت درست ہے جب وہ ان لوگوں کے پاس ہو جو اللہ کی بصیرت اور سمجھ سے نوازے گئے ہوں، ورنہ یہ حکم اللہ کے قریب جانے کے بجائے اس سے دوری کا سبب بن سکتا ہے۔ امام الشافعی نے فرمایا: کسی کو قیاس کرنے کا حق نہیں جب تک کہ وہ ان دلائل کو جو گذر چکے ہیں ان سے واقف نہ ہو، جیسے کہ سنتوں، سلف کے اقوال، عربی زبان کی خصوصیات وغیرہ، اور اسی طرح وہ صحیح عقل کے حامل ہوں تاکہ وہ مشتبہ چیزوں میں فرق کرسکے، جلد بازی سے کام نہ لے، اور اپنے مخالفین سے سنے، کیونکہ اس میں اس کے لیے غفلت سے آگاہی ہو سکتی ہے یا وہ اپنی درست سمجھ پر مزید توجہ دے سکتا ہے۔ اس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ قیاس کے استعمال کے لیے بہت گہرے فہم کی ضرورت ہے۔ قیاس کے ذریعے حکم استنباط کرنے کا حق صرف مجتہد کو حاصل ہے، چاہے وہ صرف اسی مسئلے میں مجتہد ہو۔ تاہم، جو

شخص متبع ہے، وہ مقلد ہوتا ہے اور وہ قیاس کے ذریعے کوئی حکم استنباط کرنے کا مجاز نہیں ہوتا، کیونکہ مقلدین کو قیاس کے ذریعے حکم نکالنے کی اجازت نہیں ہے۔ قیاس کے چند ضروری ارکان ہیں جو اس کے مکمل ہونے کے لیے لازم ہیں، اور یہ ارکان ہیں:

فرع (وہ چیز جس کو قیاس کیا جائے)۔ اصل (وہ چیز جس پر قیاس کیا جائے)۔ ایسا شرعی حکم جو اصل کے ساتھ خاص ہو۔ اور اصل اور فرع کے درمیان مشترک علت۔ مثال کے طور پر جمعہ کی اذان کے وقت کرائے داری کا معاملہ حرام ہونے کو قیاس کیا گیا ہے جمعہ کی اذان کے وقت خرید و فروخت حرام ہونے پر۔ یہاں فرع کرایہ داری کا معاملہ ہے، اصل خرید و فروخت ہے، حکم شرعی حرمت ہے جو جمعہ کے اذان کے وقت بیع پر عائد ہوتی ہے، اور علت یہ ہے کہ نماز جمعہ سے غافل کرنے کے معاملہ میں اس وقت بیع اور اجارہ دونوں ہی یکساں ہیں۔ فرع پر حکم لگانا درحقیقت قیاس کے ارکان میں شامل نہیں ہوتا، بلکہ وہ تو قیاس کا نتیجہ ہوتا ہے۔ جب قیاس مکمل ہو جاتا ہے تو فرع پر حکم لگتا ہے۔ اس لیے فرع پر حکم قیاس کے ارکان میں نہیں آتا، کیونکہ فرع پر حکم قیاس کی صحت پر موقوف ہوتا ہے۔ اگر یہ حکم قیاس کا رکن ہوتا تو یہ قیاس کے بغیر مکمل نہیں ہوتا، جو کہ ناممکن ہے۔ لہذا قیاس کی شرائط میں سے کوئی بھی شرط ان ارکان کے علاوہ نہیں ہوتی۔ ان شرائط میں سے کچھ شرائط فرع سے متعلق ہیں، کچھ اصل سے، کچھ اصل کے حکم سے، اور کچھ علت سے تعلق رکھتی ہیں۔

فرع وہی حکم ہے جس کے بارے میں ابھی تنازع ہے، یعنی وہ جسے قیاس کیا جائے۔ اس میں پانچ شرائط ہونی چاہئیں:

پہلی شرط: فرع میں کوئی ایسا مؤثر معارض نہیں ہونا چاہیے جو قیاس کی علت سے متضاد نتیجہ نکالتا ہو،

تاکہ قیاس مفید ثابت ہو سکے۔

دوسری شرط: فرع میں موجود علت اصل کی علت میں سے کسی ایک خصوصیت یا نوعیت میں شریک ہونی چاہیے، خواہ وہ اس کی نوعیت میں شریک ہو یا اس کی خصوصیت میں، کیونکہ قیاس میں اصل کے حکم کو فرع تک پہنچانے کی علت اصل کی علت ہی ہوتی ہے۔ اگر فرع میں موجود علت اصل کی علت سے اس کی نوعیت یا خصوصیت میں مطابقت نہ رکھتی ہو، تو فاصل کی علت فرع میں پائی ہی نہیں جائے گی، اسی لیے اصل کا حکم قیاس کی طرف لے جایا نہ جا سکے گا۔

تیسری شرط: فرع کا حکم اصل کے حکم سے مماثل ہونا چاہیے، یعنی اصل کے حکم کی مانند ہو۔ جیسے نفس کے قصاص کا حکم، جو کہ قتل کی دونوں صورتوں (مثقل و محدد) میں ایک جیسا ہوتا ہے، یا جیسے چھوٹے بچوں کے نکاح میں ولایت کا قیاس ان کے مال میں ولایت پر کیا جاتا ہے، جہاں دونوں صورتوں میں مشترک عنصر ولایت کی جنس ہوتی ہے، عین ولایت نہیں ہوتی۔

چوتھی شرط: اگر فرع کا حکم کسی نص سے ثابت ہو، تو اسے کسی پر قیاس نہیں کیا جائے گا۔ اگر کسی نص سے ثابت نہ ہو تب اس میں قیاس ہو گا۔ یہاں یوں کہنا درست نہیں کہ جب ایک ہی مدلول پر مختلف علتیں باہم مترادف ہوں تو یہ جائز ہے، یہ اس لیے نہیں کہا جائے گا کیونکہ یہ معاملہ قیاس کے علاوہ روا ہوتا ہے کہ ایک حکم کتاب، سنت اور اجماع صحابہ سبھی سے ثابت ہو، لیکن قیاس میں تو اصل ثبوت علت کا ہوتا ہے، اور علت کی بنیاد پر ہی حکم کا فرع تک منتقل ہونا قیاس کی حقیقت ہے۔ اگر فرع کے حکم پر کوئی نص موجود ہو، تو پھر حکم کو نص کے ذریعے ثابت کیا جائے گا، اس لیے یہاں کوئی قیاس نہیں ہو سکتا۔

پانچویں شرط: فرع کا حکم اصل کے حکم سے پہلے نہ ہو، کیونکہ اگر فرع کا حکم پہلے سے موجود ہو، تو

قیاس نہیں ہو سکتا، کیونکہ قیاس کے لیے اصل کا حکم پہلے سے ثابت ہونا ضروری ہے۔

## اصل کی شرائط

اصل وہ ہے جس پر کسی دوسری چیز کا حکم لگایا گیا ہو، یعنی وہ حکم جو اپنی ذات میں معروف ہو اور جسے کسی دوسرے حکم کی حاجت نہ ہو۔ اصل وہ حکم ہے جس پر قیاس کیا جاتا ہے۔ اس میں شرط یہ ہے کہ اصل میں حکم ثابت ہو، کیونکہ فرع میں اصل کا سا حکم ثابت کرنا تبھی ممکن ہے کہ جب اصل میں منصوص حکم ثابت ہو۔ اسی لیے اصل میں حکم کا ثابت ہونا ضروری ہے۔

## اصل کے حکم کی شرائط

اصل کے حکم کے لیے آٹھ شرائط ضروری ہیں:

پہلی شرط: حکم شرعی ہونا چاہیے، کیونکہ قیاس کا مقصد اصل حکم کو فرع میں منتقل کرنا ہوتا ہے، اور اگر اصل کا حکم شرعی نہ ہو، تو قیاس کا مقصد حاصل نہیں ہو گا۔ پھر ہم جس قیاس کی بات کر رہے ہیں چونکہ وہ بھی قیاس شرعی ہی ہے، اس بناء پر یہ تو یقینی ہو جاتا ہے کہ اصل پر حکم حکمِ شرعی ہو، وگرنہ قیاس ممکن نہ ہو گا۔

دوسری شرط: حکم کا ثابت ہونا کتاب، سنت یا اجماع صحابہ کے ذریعے ہو، قیاس کے ذریعے نہیں؛ کیونکہ اگر حکم قیاس سے ثابت ہو، تو اگر ان دونوں کی علت متحد ہو تو پھر قیاس اصل کی علت پر کیا جائے گا، اس حکم پر نہیں۔ اور اگر ان دونوں کی علت باہم مختلف ہو تو دوسرا قیاس منعقد ہی نہ ہو گا، اسی لیے یہ شرط ہے کہ اصل کا حکم قیاس کے علاوہ کسی اور شرعی دلیل سے ثابت ہو، یعنی کتاب، سنت یا اجماع صحابہ سے۔

تیسری شرط: اصل کے حکم والی دلیل فرع تک نہ پہنچتی ہو؛ کیونکہ اگر دلیل فرع تک پہنچتی ہو، تو پھر قیاس کی ضرورت نہیں ہو گی، اور قیاس ضائع ہو جائے گا۔

چوتھی شرط: اصل کا حکم ثابت ہو، منسوخ نہیں ہونا چاہیے تاکہ اس کی کوئی فرع بنائی جا سکے، کیونکہ قیاس کا حکم اصل سے فرع کی طرف کسی جامع علت کی بناء پر ہی منتقل ہوتا ہے، اور یہ اس بات پر موقوف ہے کہ شریعت نے اصل کا اعتبار کیا بھی ہے یا نہیں۔ تو جب اصل کے وصف پر مرتب ہونے والا حکم ثابت ہی نہ ہو، یعنی منسوخ ہو تو وہ معتبر بھی نہ ہو گا۔ اور نہ ہی یہاں قیاس کیا جائے گا۔ کیونکہ قیاس کا انحصار اس بات پر ہے کہ اصل حکم شرعاً معتبر ہو۔

پانچویں شرط: اصل کا حکم قیاس کے اصول سے منحرف نہ ہو؛ یعنی وہ حکم قیاس کے اصول سے متضاد نہ ہو۔ قیاس کے اصول سے منحرف حکم کی دو قسمیں ہیں: پہلی قسم یہ کہ جس کے معنیٰ خلاف عقل ہوں، یعنی یا تو وہ کسی عام قاعدے سے مستثنیٰ ہو یا اس کا کسی قاعدے سے تعلق ہی نہ ہو۔ عام قاعدے سے مستثنیٰ کی مثال یہ ہے کہ جیسے صرف حضرت خزیمہ اکیلے کی ہی گواہی قبول کر کے آپ ﷺ نے فیصلہ کر دیا جیسا کہ بخاری میں ہے۔ دیکھیں یہ حکم غیر معقول ہونے کے ساتھ ساتھ گواہی کے عمومی قواعد سے بھی مستثنیٰ ہے۔ اور قاعدے سے تعلق نہ رکھنے والا حکم جیسے رکعتوں کی تعداد، زکوٰۃ کی شرح، حدود و کفارات کی مقدار وغیرہ، یہ چیزیں غیر معقول ہونے کے ساتھ ساتھ کسی قاعدے سے نکالی نہیں گئیں، بلکہ ان کا اس سے کوئی تعلق ہی نہیں۔ بہر حال ان دونوں قسم کے احکام پر کسی حکم کو قیاس نہیں کیا جائے گا۔

چھٹی شرط: اصل کے حکم کی دلیل فرع پر بھی دلالت نہ کرتی ہو، کیونکہ اگر اصل کے حکم کی دلیل فرع پر دلالت کرتی ہو، تو قیاس نہیں ہوتا۔

ساتویں شرط: اصل کے حکم میں ایک واضح اور غیر مبہم علت پائی جاتی ہو؛ کیونکہ فرع کو اصل پر قیاس کے لیے علت کی پہچان ضروری ہے، اور یہ صرف اس وقت ممکن ہے جب اصل کے حکم میں علت بھی ہو اور وہ علت متعین بھی ہو۔

آٹھویں شرط: اصل کا حکم فرع سے پہلے آنا چاہیے؛ کیونکہ اگر اصل کا حکم فرع کے بعد آیا تو فرع کا حکم بغیر کسی دلیل کے ثابت ہو گا، اور اس طرح قیاس ممکن نہیں ہو گا۔

## علت کا بیان

علت وہ شے ہے جس کی بنا پر حکم پایا جاتا ہے، یا دوسرے الفاظ میں، علت اس سبب کا نام ہے جو حکم کی تشریع کا باعث بنے۔ یعنی وہ سبب جس نے حکم کو شریعت میں جگہ دی، وہ چیز نہیں جس نے اس حکم پر عمل کو واجب بنایا۔ اسی لیے ضروری ہے کہ علت ایک موزوں صفت ہو، یعنی ایسی صفت جو مفہوم رکھتی ہو اور اس میں ایسا مفہوم شامل ہو جو شارع کے مقصد سے ہم آہنگ ہو جب کہ اس نے یہ حکم مشروع قرار دیا۔ اگر علت محض ایک اتفاقی صفت ہو، یعنی ایسا وصف ہو جس میں شارع کے مقصود کی کوئی صلاحیت نہ ہو اور محض ایک علامت ہو، تو اس کو علت کے طور پر بیان کرنا درست نہیں، کیونکہ یہ حکم کو صرف ایک نشانی فراہم کرے گا اور اس کی کوئی اور افادیت نہیں ہو گی۔ اور حکم اصل میں خطاب کا نام ہے، اس علت کا نام نہیں جو اس میں مستنبط کی گئی ہو۔ اس لیے علت کو محض حکم کی پہچان کرانے والا کہنا غلط ہو گا، کیونکہ اس کا مطلب ہے کہ وہ صرف ایک علامت ہے، حالانکہ در حقیقت علت محض علامت نہیں بلکہ تشریع کی باعث ہے۔

اگرچہ علت حکم کی دلیل ہے، لیکن علت اور خطاب کی دلیل ہونے میں فرق ہے۔ خطاب حکم پر دلیل اور اس کی علامت ہوتا ہے اور اس حکم کی پہچان کرواتا ہے۔ علت بھی حکم پر دلیل اور

علامت ہے اور اسے متعارف کراتی ہے، مگر اس کے ساتھ ساتھ یہ حکم کی تشریع کا سبب بھی ہے۔ یعنی یہ وہ شے ہے جس کے بناء پر حکم کو شریعت میں شامل کیا گیا۔ اس میں حکم کی معرفت کے علاوہ اس چیز یعنی علت کا حکم کے لیے باعث ہونا بھی شامل ہے۔ اس لیے اگر کسی نص میں علت شامل نہ ہو، تو اس کا صرف منطوق اور مفہوم ہوتا ہے، معقول نہیں ہوتا اور اس پر کوئی اور چیز قیاس نہیں کی جاسکتی۔ لیکن اگر اس میں علت شامل ہو، یعنی اگر حکم کسی مفہوم رکھنے والی صفت سے مربوط ہو تو اس صورت میں اس کے منطوق، مفہوم، اور معقول سب ہوں گے اور اس پر دیگر چیزیں بھی قیاس کی جاسکیں گی۔ یوں علت کی موجودگی نص کو دیگر اقسام اور دیگر واقعات تک وسیع کرتی ہے، منطوق یا مفہوم کے ذریعے نہیں، بلکہ علت کی اشتراکیت کے ذریعے۔ علت میں حکم پر دلیل ہونے کے علاوہ ایک اور پہلو بھی شامل ہے کہ علت اس حکم کی تشریع کا سبب بھی ہے۔ اس لیے علت کو محض حکم کی پہچان کرانے والا کہنا درست نہیں؛ کیونکہ یہ اس کی حقیقی ماہیت کو پوری طرح واضح نہیں کرتی۔ لہذا علت کو حکم کا باعث کہا جاتا ہے، جس سے یہ بھی سمجھ میں آتا ہے کہ یہ اس کی معرفت کا ذریعہ بھی ہے۔

پھر علت کبھی حکم کی دلیل میں آجاتی ہے، اور اس طرح حکم کی دلالت خطاب سے بھی ہوتی ہے اور علت سے بھی، جو خطاب میں شامل ہوتی ہے۔ جیسے کہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: **مَا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَى فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ** ”جو مال اللہ نے اپنے رسول کو بستی والوں سے عطا کیا، وہ اللہ، رسول، رشتہ داروں، یتیموں، مسکینوں اور مسافروں کے لیے ہے، تاکہ وہ تمہارے دولت مندوں کے درمیان ہی گردش نہ کرتی رہے۔ پھر فرمایا: **لِلْفُقَرَاءِ الْمُهَاجِرِينَ** (آیت)۔“ اس آیت نے ایک حکم کو واضح کیا کہ فے کا مال فقراء

اور مہاجرین کو دیا جائے۔ چنانچہ نبی ﷺ نے بنی نضیر سے حاصل ہونے والے مال "فے" کو مہاجرین کے لیے خاص کر دیا اور انصار میں سے صرف ان دو افراد کو دیا جو فقیر تھے۔ اسی طرح آیت میں موجود علت: **كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ** "تاکہ وہ تمہارے دولت مندوں کے درمیان گردش نہ کرتی رہے" بھی حکم پر دلالت کرتی ہے اور اس حکم کی تشریع کا باعث ہے۔ اسی طرح حدیث میں آتا ہے کہ نبی ﷺ سے رطب (تازہ کھجور) کو خشک کھجور سے بیچنے کے بارے میں پوچھا گیا تو آپ نے فرمایا، **هَلْ يَنْقُصُ الرُّطَبُ إِذَا يَبِسَ؟ فَقَالُوا: نَعَمْ،فَلاَ إِذَنْ.** "کیا رطب خشک ہو کر کم نہیں ہو جاتی؟ لوگوں نے جواب دیا: ہاں۔ تو نبی ﷺ نے فرمایا: تو پھر نہیں (یعنی جائز نہیں)۔" یہاں حکم کی دلالت حدیث سے ہوئی، یعنی رطب کو خشک کھجور سے بیچنا جائز نہیں، اور حدیث میں موجود علت کہ رطب خشک ہونے پر کم ہو جاتی ہے، بھی حکم کی طرف دلالت کرتی ہے اور یہی علت تشریع کا باعث ہے۔ ان دونوں مثالوں میں علت حکم کی دلیل میں شامل ہے۔ اسی طرح کبھی دلیل علت پر دلالت کرتی ہے اور اس کا مقصود علت کی دلالت ہی ہوتا ہے، جیسے کہ غصب کا حکم ہے کہ غصب شدہ چیز واپس لوٹائی جائے۔ نبی ﷺ کا فرمان ہے: **عَلَى الْيَدِ مَا أَخَذَتْ حَتَّى تُؤَدِّيَهُ** "ہاتھ پر وہی چیز واجب ہوتی ہے جو اس نے لی ہو، یہاں تک کہ وہ اسے لوٹا دے۔" اس سے ثابت ہوتا ہے کہ جو چیز کسی کی ملکیت میں آئی ہو، چاہے وہ اجارہ، عاریتاً یا غصباً ہو، وہ واپس کرنی واجب ہے۔ لیکن اگر غصب شدہ چیز تلف ہو جائے تو غاصب پر اس کی مثل یا قیمت واپس کرنا لازم ہے۔ اسی طرح روایت ہے کہ جب حضرت عائشہؓ نے کھانے کے برتن کو توڑ دیا تو نبی ﷺ نے فرمایا: **طَعَامٌ بِطَعَامٍ، وَإِنَاءٌ بِإِنَاءٍ** "کھانے کا بدلہ کھانا ہے اور برتن کا بدلہ برتن ہے۔" اسی طرح رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: **مَنْ كَسَرَ شَيْئاً فَهُوَ لَهُ، وَعَلَيْهِ مِثْلُهُ** "جس نے کسی چیز کو توڑا،

وہ اس کے ذمے ہو گی، اور اس کے بدلے مثل دینا ہو گا۔" یہ ہلاک شدہ چیز کے حکم پر دلیل ہے، جیسا کہ غصب شدہ چیز کی ہلاکت۔ لہذا کسی چیز کا ہلاک ہو جانا قیمت یا مثل لوٹانے کی علت ہے، لہٰذا یہ علت پر بھی دلیل ہے۔ اسی طرح شخص کے مال کا احترام ہے اور اسے بغیر اس کی رضامندی کے لینا جائز نہیں، جیسے نبی ﷺ کا فرمان ہے: **لاَ يَحِلُّ مَالُ امْرِئٍ مُسْلِمٍ إِلاَّ بِطِيبِ نَفْسٍ مِنْهُ.** "کسی مسلمان کا مال بغیر اس کی رضا کے حلال نہیں۔" لیکن اگر کسی کا مال روکنا نقصان کا باعث بنے تو وہ جبراً لیا جا سکتا ہے، جیسا کہ روایت ہے کہ نبی ﷺ نے فرمایا نہ کسی کو نقصان دینا ہے نہ نقصان اٹھانا ہے۔ اور آپ نے فرمایا: **لاَ ضَرَرَ وَلاَ ضِرَارَ، وَلِلرَّجُلِ أَنْ يَجْعَلَ خَشَبَةً فِي حَائِطِ جَارِهِ.** "اسلام میں نہ تو نقصان پہنچایا جاتا ہے اور نہ نقصان برداشت کیا جاتا ہے، اور آدمی کو اجازت ہے کہ وہ اپنے پڑوسی کی دیوار میں لکڑی لگا لے۔" حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ نبی ﷺ نے فرمایا: **لَا يَمْنَعْ جَارٌ جَارَهُ أَنْ يَغْرِزَ خَشَبَهُ فِي جِدَارِهِ** "کوئی پڑوسی اپنے پڑوسی کو اس بات سے نہ روکے کہ وہ اپنی لکڑی اس کی دیوار میں گاڑے۔" (بخاری)۔

ان دونوں احادیث سے معلوم ہوتا ہے کہ کسی شخص کے لیے یہ جائز نہیں کہ وہ اپنے پڑوسی کو اپنی دیوار میں لکڑی گاڑنے سے منع کرے، اور اگر وہ منع کرے تو حاکم اسے مجبور کرے گا۔ حالانکہ دیوار اس شخص کی ملکیت ہے اور اسے اپنے پڑوسی کو منع کرنے کا حق حاصل ہے، لیکن اپنے پڑوسی کو لکڑی گاڑنے سے منع کرنا پڑوسی کو نقصان پہنچائے گا، لہٰذا نقصان کو دور کرنے کے لیے اسے اپنے پڑوسی کو اجازت دینے پر مجبور کیا گیا۔ تو یہاں علت نقصان ہے، اور یہ نقصان مالک کو اپنی ملکیت میں نرمی کرنے پر مجبور کرنے کی علت ہے، جس سے پتا چلتا ہے کہ یہی ضرر اصل علت ہے۔ لہٰذا پہلی مثال میں ہلاکت اور دوسری مثال میں نقصان دونوں شرعی علت ہیں، اور ان پر

دلیل بھی وارد ہوئی ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ یہ ضروری نہیں کہ علت کی دلیل اور حکم کی دلیل ایک ہی ہو، بلکہ کبھی علت کی دلیل ہی حکم کی دلیل ہوتی ہے اور کبھی علت پر مستقل دلیل الگ سے وارد ہوتی ہے۔

علت کا علم حکم پر موقوف نہیں ہوتا کیونکہ علت نص سے ثابت ہوتی ہے، اور یہ حکم پر موقوف نہیں بلکہ علت کا علم دلیل کے وجود پر موقوف ہوتا ہے۔ اگرچہ حکم کی ایک مستقل دلیل ہو، پھر بھی وہ علت پر دلالت نہیں کرتی کیونکہ علت اور حکم دو الگ الگ چیزیں ہیں۔ اسی طرح محض دو چیزوں کے باہم مشابہت کی بنیاد پر کسی حکم کو کسی اور پر قیاس کرنا درست نہیں ہے۔ بلکہ ضروری ہے کہ علت پر کوئی شرعی دلیل موجود ہو جو علت کی طرف دلالت کرتی ہو، خواہ وہ دلیل حکم میں کسی مخصوص نص کے ذریعے موجود ہو یا کوئی اور دلیل ایسی موجود ہو جو خاص طور پر علت پر دلالت کرتی ہو۔ علت بذاتِ خود حکم کی دلیل ہوتی ہے اسے کسی اضافی دلیل کی ضرورت نہیں ہوتی کیونکہ یہ خود ہی معقول نص ہوتی ہے۔ یوں علت نص کے منطوق اور مفہوم کی طرح حکم کو سمجھنے کا ایک ذریعہ بنتی ہے۔ اس لیے علت کو باعثِ حکم کہنا اس کی بہترین تعریف ہے۔

چونکہ علت کی تعریف وہ چیز ہے جس کی وجہ سے حکم آیا ہو، اس سے یہ اشتباہ پیدا ہو سکتا ہے کہ علت، سبب اور مناط ایک ہی چیز ہیں۔ اس لیے یہاں علت اور سبب کے درمیان اور علت اور مناط کے درمیان فرق کی وضاحت ضروری ہے۔

## علت اور سبب کے درمیان فرق کا بیان

سبب وہ ہوتا ہے جس کے ہونے سے کسی حکم کا وجود لازم ہو جاتا ہے اور جس کے نہ ہونے سے حکم نہیں ہوتا، مگر وہ حکم کی تشریع کا باعث نہیں ہوتا۔ سبب کا تعلق حکم کے وقوع سے ہے، نہ کہ حکم

کی تشریع سے۔ مثال کے طور پر رمضان کا مہینہ دیکھنا روزے کے وجوب کا سبب ہے، جیسے قرآن میں ہے: **فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ**، یعنی یہ وجوبِ روزہ کا سبب ہے، مگر اس کا باعث نہیں۔ حکم کے وجود اور اس کے وجوب میں فرق ہے؛ وجود کا سبب الگ ہوتا ہے اور وجوب کا باعث مختلف۔ علت حکم کی تشریع کی وجہ ہوتی ہے، یعنی یہ حکم کی تشریع کا باعث بنتی ہے۔ مثال کے طور پر عوامی پانی کے ڈیمز جو بجلی پیدا کرتے ہیں، ان کو عوامی ملکیت قرار دینا ان ڈیموں کی موجودگی کی علت ہے، اور بجلی کا عوامی ملکیت ہونا اس علت کا اثر ہے۔ اس کے برخلاف، سبب ہمیشہ حکم کے وجود سے پہلے ہوتا ہے اور جب یہ وجود میں آتا ہے تو حکم کا نفاذ واجب ہو جاتا ہے۔

لیکن کسی حکم کے وجوب کا دارومدار سبب کے وجود پر ہوتا ہے، برخلاف علت کے، کیونکہ علت حکم کی تشریع کے وقت موجود ہوتی ہے، کیونکہ وہی حکم کی تشریع کا باعث ہوتی ہے۔ مثال کے طور پر رمضان کے چاند کا دیکھنا روزے کے وجوب کا سبب ہے، جو روزے سے پہلے موجود ہوتا ہے۔ اس کے برعکس، عوامی پانی کے ڈیم جو بجلی پیدا کرتے ہیں، بجلی کو عوامی ملکیت قرار دینے کی علت ہیں، اور یہ علت حکم کی تشریع کے ساتھ موجود ہوتی ہے۔ نیز سبب صرف اسی حکم تک محدود ہوتا ہے جس کا وہ سبب ہے، اس سے آگے نہیں بڑھتا، لہٰذا اس پر قیاس نہیں کیا جا سکتا۔ برخلاف علت کے، جو اس حکم تک محدود نہیں ہوتی جس کے لیے وہ مشروع کی گئی ہو، بلکہ وہ دوسرے احکام پر بھی لاگو ہوتی ہے اور ان پر قیاس کیا جا سکتا ہے۔ مثال کے طور پر مغرب کی نماز کا وقت داخل ہونا مغرب کی نماز کے وجود کا سبب ہے، وجوب کا سبب نہیں، اس طرح یہ وقت کسی اور نماز کا سبب نہیں بن سکتا، لہٰذا اس پر قیاس ممکن نہیں۔ لیکن نماز سے غفلت کا باعث بننا جمعے کی اذان کے وقت بیع کو حرام کرنے کی علت ہے، جیسا کہ اللہ تعالیٰ کے اس فرمان سے واضح ہوتا ہے: **إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ**" جب

جمعہ کے لیے اذان دی جائے تو اللہ کے ذکر کی طرف دوڑ پڑو، اور خرید و فروخت کو چھوڑ دو۔" (الجمعہ: 9)۔ دیکھیں یہاں علت بیع تک محدود نہیں، بلکہ جب یہ علت کسی اور چیز میں بھی پائی جائے تو حکم اس پر بھی لاگو ہو گا، مثلاً اجارہ، تیر اکی، یا لکھائی وغیرہ کرنا اذانِ جمعہ کے وقت حرام ہو جائیں گی۔ اس لیے علت حکم کی تشریع کا باعث ہے، اور سبب حکم کے وجود کا باعث ہے، یعنی اس پر عمل کرنے کا موجب ہے۔

اسی بنیاد پر اللہ تعالیٰ کا ارشاد: **أَقِمِ الصَّلَاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ** "نماز کو سورج کے ڈھلنے کے وقت سے قائم کرو۔" علت نہیں بلکہ سبب ہے، کیونکہ سورج کے ڈھلنے کا وقت نماز کے قیام کا سبب ہے نہ کہ اس کی علت۔ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی روایت میں ہے کہ **أَنَّ الشَّمْسَ خَسَفَتْ عَلَى عَهْدِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَبَعَثَ مُنَادِيًا: الصَّلَاةُ جَامِعَةٌ، فَاجْتَمَعُوا، وَتَقَدَّمَ فَكَبَّرَ وَصَلَّى أَرْبَعَ رَكَعَاتٍ فِي رَكْعَتَيْنِ وَأَرْبَعَ سَجَدَاتٍ** "نبی کریم ﷺ کے زمانے میں سورج گرہن ہوا تو آپ نے نماز کا اعلان کروایا، لوگ جمع ہوئے، آپ نے نماز پڑھائی اور چار رکوع اور چار سجدے ادا کیے۔" (صحیح مسلم) یہاں سورج گرہن بھی علت نہیں بلکہ سبب ہے، یعنی سورج گرہن نماز کے قیام کا سبب تھا نہ کہ اس کی علت۔ حضرت سلمہ بن اکوع رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ **أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ كَانَ يُصَلِّي الْمَغْرِبَ إِذَا غَرَبَتِ الشَّمْسُ وَتَوَارَتْ بِالْحِجَابِ** "نبی کریم ﷺ مغرب کی نماز سورج غروب ہونے اور افق سے چھپ جانے پر پڑھتے تھے۔" (صحیح مسلم)۔ یہ بھی علت نہیں بلکہ سبب ہے، کیونکہ سورج کا غروب ہونا اور افق سے چھپ جانا مغرب کی نماز کا سبب ہے، نہ کہ اس کی علت۔ یہ سب اور اس طرح کے دیگر امور سبب کی قبیل سے ہیں، علت کی قبیل سے نہیں۔ کیونکہ سورج کے ڈھلنے، سورج کے گرہن ہونے اور غروب ہونے کا وقت، یہ سب نماز کے قیام

کے اسباب ہیں، نہ کہ وجوب کا باعث۔ یہ ایسے اسباب ہیں جو حکم کے وقوع کا سبب بنتے ہیں، مگر اس کے شرعی حکم ہونے کا سبب نہیں بنتے۔ یہاں سے معلوم ہوتا ہے کہ عبادات میں جو اسباب وارد ہوئے ہیں، وہ علل نہیں بلکہ اسباب ہیں، اور اس سے عبادات کا توقیفی ہونا ثابت ہوتا ہے، یعنی ان کی علت بیان نہیں کی جاتی اور ان پر قیاس بھی نہیں کیا جاتا۔ کیونکہ سبب خاص اسی حکم کے لیے ہوتا ہے جس کا سبب ہے، اور وہ سبب اس حکم کے قیام کے لیے ہے، اس کی تشریع کے لیے نہیں۔

## علت اور مناط کے درمیان فرق

علت وہ چیز ہے جس کی بنیاد پر کوئی حکم قائم کیا جاتا ہے، یا دوسرے الفاظ میں وہ سبب جو کسی حکم کا محرک ہوتا ہے۔ اس کے لیے ضروری ہے کہ کوئی شرعی دلیل اس پر دلالت کرے۔ جہاں تک مناط کا تعلق ہے، یہ وہ چیز ہے جس پر شارع نے حکم کو معلق کیا اور اسے وابستہ کیا ہے، یعنی وہ معاملہ جس پر حکم کا اطلاق ہوتا ہے، لیکن یہ حکم کی دلیل یا علت نہیں ہوتا۔ مناط اس جگہ کا نام ہے جہاں کسی چیز کو معلق یا مربوط کیا جاتا ہے، اور **إناطة** کا مطلب ہے تعلق یا پیوستگی۔ جیسا کہ حبیب الطائی نے کہا:

بلاد بها نيطت علي تمائمي　　　　وأول أرض مس جلدي ترابها

”یہ وہ سرزمین ہے جہاں میرے گلے کے تعویذ باندھے گئے تھے، اور یہی وہ پہلی زمین ہے جس کی مٹی نے میرے جسم کو چھوا تھا۔“

کلمہ مناط کا لغوی معنی وہ چیز ہے جس پر کوئی چیز معلق ہو، اور اسی لغوی معنی کو شرعی حکم میں مراد لیا جاتا ہے کیونکہ اس کے علاوہ مناط کا کوئی دوسرا شرعی معنی وارد نہیں ہوا، لہٰذا اسی لغوی معنی سے

اس کا مفہوم متعین کرنا ضروری ہے۔

اس لحاظ سے، مناطِ حکم سے مراد وہ چیز ہے جس سے حکم کو منسلک کیا گیا ہو۔ مناط کا مطلب ہے کہ کوئی حکم اسی کے لیے لایا گیا ہو، پس حکم اسی سے متعلق ہوتا ہے۔ یہی مناط کی تفسیر ہے اور اس کا کوئی دوسرا مفہوم نہیں ہے۔ اس بنیاد پر، **تحقيق المناط** سے مراد ہے کہ جس چیز کے لیے حکم آیا ہے، اس کے حقیقت کو دیکھنا تاکہ پتہ چلے کہ آیا اس مخصوص چیز پر حکم کا انطباق ہوتا ہے یا نہیں۔ یعنی جس حکم کی دلیل اور علت معلوم ہو چکی ہو، اس کا اطلاق کسی خاص فرد یا حالت پر کرنا تحقیق المناط کہلاتا ہے۔ مناطِ حکم کا تعلق حکم شرعی کے ان اطلاقات سے ہے جو نقلی نہیں ہوتے بلکہ حقیقت سے متعلق ہوتے ہیں۔ اگر ہم کہیں کہ شراب حرام ہے تو شرعی حکم شراب کی حرمت ہے، لیکن یہ مشروب وہی شراب ہے یا نہیں، یہ بات جانچنے سے اس کے حرام یا حلال ہونے کا حکم لگایا جائے گا۔ اسی طرح اگر ہم کہیں کہ وضو کے لیے مطلق پانی کا ہونا ضروری ہے تو پانی کے مطلق یا غیر مطلق ہونے کی جانچ پڑتال کرنا اس پر وضو کے جواز کا حکم لگانے کے لیے ضروری ہو گی۔ تحقیق المناط کی مثالیں یہی ہیں کہ مخصوص مشروب کا شراب ہونا، مخصوص پانی کا مطلق ہونا، یا کسی شخص کا محدث ہونا یا نہ ہونا پتا لگایا جا سکے۔ تحقیق المناط ان چیزوں کی حقیقت کا تعین کرنا ہے تاکہ ان پر شرعی حکم کا انطباق ہو سکے۔ اسی طرح اگر قبلہ کی سمت کا تعین کیا جائے تاکہ معلوم ہو سکے کہ نماز کے لیے اس سمت کی طرف منہ کرنا واجب ہے یا نہیں، تو یہ بھی تحقیق المناط میں آتا ہے۔ مناط اور علت میں فرق یہ ہے کہ تحقیق المناط کسی چیز کی حقیقت جانچنے پر مبنی ہوتا ہے، جیسے یہ جانچنا کہ شراب ہے یا نہیں، پانی مطلق ہے یا نہیں، شخص محدث ہے یا نہیں۔ تو اسمیں مناط دراصل وہ شراب، پانی اور شخصِ انسانی ہے۔ تحقیق المناط کا مطلب ہے ان چیزوں کی حقیقت کو سمجھنا، یعنی یہ دیکھنا کہ آیا شرعی حکم ان پر لاگو ہوتا ہے یا نہیں۔ اس میں شرعی حکم کے

کسی صورت میں موجود ہونے کا جائزہ لیا جاتا ہے، جو کہ شرعی دلیل یا علت سے معلوم ہوتا ہے۔ مثال کے طور پر نماز میں قبلہ کا استقبال یعنی اس کی طرف منہ کرنا فرض ہے۔ یہ حکم شرعی پہلے سے معروف ہے، جیسا کہ اللہ تعالیٰ کے اس فرمان سے واضح ہوتا ہے: **فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَحَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ** "پس اپنا چہرہ مسجد حرام کی جانب پھیر لو، اور تم جہاں بھی ہو اپنے چہرے اسی کی جانب پھیر لو۔" (البقرۃ:144) یہ سمت یعنی قبلہ کی سمت وہ مقام ہے جہاں حکم کا اطلاق ہوتا ہے، اور اس کی حقیقت کو جانچنا (مثلاً اگر اس میں کوئی شبہ ہو) وہی تحقیق المناط ہے۔ تحقیق المناط اور علت میں فرق ہے، تحقیق المناط اس چیز کی حقیقت کو سمجھنے کا نام ہے جس پر حکم لاگو کیا جاتا ہے، جیسے کہ یہ دیکھنا کہ کوئی مشروب شراب ہے یا نہیں؟ یا پانی مطلق ہے یا نہیں؟ یا کسی شخص پر حدث آیا ہے یا نہیں؟ یا یہ سمت قبلہ والی ہے یا نہیں؟ جبکہ تحقیق علت میں ہم اس بات کو دیکھتے ہیں کہ حکم کے پیچھے کیا وجہ (باعث) ہے۔ مثال کے طور پر جب نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے سوال کیا گیا: **هَلْ يَنْقُصُ الرُّطَبُ إِذَا يَبِس ... فَلاَ إِذَن.** "کیا تر کھجور خشک ہونے پر گھٹ جاتی ہے؟ اس کے جواب پر آپ نے فرمایا کہ تب نہیں۔" تو تحقیق مناط کا مقصد یہ سمجھنا ہوتا ہے کہ آیا اس میں کوئی علت ہے جو اس حکم کو ثابت کرتی ہے یا نہیں؟ اسی طرح آیت **كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ** (الحشر:7) میں اس بات کو دیکھنا کہ کیا یہ علت ہے؟ اور جمعہ کی اذان کے وقت بیع کے حرام ہونے کا حکم، آیا یہ کسی علت کو ظاہر کرتا ہے یا نہیں؟ یا پھر اللہ کے اس ارشاد **وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ** میں غور کرنا کہ وہ کسی علت پر دلالت کرتا ہے یا نہیں؟ اور اسی طرح باقی اور بہت سی مثالیں ہیں۔

لہٰذا تحقیق المناط اس بات کا تجزیہ ہے کہ کسی حکم کا اطلاق کہاں اور کیسے ہوتا ہے، جبکہ تحقیق علت اس بات کا جائزہ لیتی ہے کہ اس حکم کا سبب کیا ہے۔ تحقیق العلہ اس سبب کی جانچ ہے جس کے لیے

حکم آیا ہے، جیسے کسی حدیث یا آیت میں بیان کردہ علت پر غور کرنا کہ وہ چیز علت ہونے پر دلالت کرتی ہے یا نہیں۔ اس لیے تحقیق المناط کا تعلق نقلیات کے علاوہ دیگر علوم، فنون، اور معارف سے ہے، اور تحقیق المناط کرنے والے کا مجتہد ہونا شرط نہیں بلکہ صرف اسی چیز کے متعلق اس کا علم ہونا ضروری ہے۔ برخلاف تحقیق العلہ کے، کیونکہ وہ نقلیات یعنی کتاب و سنت کی معرفت پر مبنی ہے اور اسے کرنے والے کا مجتہد ہونا ضروری ہے۔ یہی فرق علت اور مناط اور تحقیق العلہ و تحقیق المناط کے درمیان ہے۔

جب اجتہاد کا تعلق تحقیق المناط سے ہو تو اس میں مجتہد کے لیے شرعی اجتہاد کی تمام شرائط پر پورا اترنا ضروری نہیں ہوتا، کیونکہ یہاں مقصود صرف موضوع کی حقیقت کو جانچنا ہوتا ہے، یعنی جس چیز پر شرعی حکم کا اطلاق کیا جاتا ہے اس کے بارے میں علم حاصل کرنا ہے۔ تحقیق المناط کے لیے شرعی دلائل یا عربی زبان کی مہارت ضروری نہیں بلکہ اس موضوع کے متعلق وہ علم ضروری ہے جس کے ذریعے اس چیز کی حقیقت معلوم کی جاسکے۔ تحقیق المناط کا مقصد صرف موضوع کی حقیقت کو جاننا ہوتا ہے، چاہے وہ جانچ کرنے والا خود مجتہد ہو یا کسی ایسے ماہر کی طرف رجوع کرے جو اس موضوع کی حقیقت سے واقف ہو۔ اس کے لیے یہ بھی ضروری نہیں کہ وہ جانچ کرنے والا مسلمان ہو، کیونکہ یہاں اہمیت صرف موضوع کی حقیقت کو جاننے کی ہے، اور یہ علم شرعی اجتہاد یا عربی زبان پر منحصر نہیں۔

اگر کسی کو دوسرے تمام علوم میں مکمل لاعلمی ہو، لیکن وہ کسی خاص شعبے میں مہارت رکھتا ہو، جیسے محدث جو اسناد کے احوال، ان کے صحیح اور ضعیف ہونے، اور ان متون کی پہچان جانتا ہو جن سے دلیل لی جاسکتی ہے یا نہیں، تو اس کا علم حدیث کے متعلق قابل قبول ہوگا، چاہے وہ شریعت کے

دیگر امور میں ماہر ہو یا نہ ہو، اور عربی زبان سے واقف ہو یا نہ ہو۔ اسی طرح طبیب بیماریوں اور عوارض کے علم میں، کاریگر اپنے پیشے کی خامیوں میں، بازاروں کے ماہر قیمتوں اور سامان کے عیوب کے علم میں، زمین کی پیمائش کرنے والا زمینوں کے اندازے میں، ماہر لغت الفاظ اور ان کے معانی کے علم میں، آلات کے موجد، ایٹمی علوم کے ماہر، یا خلائی علوم کے ماہر، اور دیگر ایسے افراد جو شرعی حکم کے مناط کو پہچاننے میں معاون ہوں۔ ایسے شخص کے لیے یہ شرط نہیں کہ وہ مجتہد ہو، بلکہ یہاں تک کہ اس کا مسلمان ہونا بھی ضروری نہیں، کیونکہ مناط کی تحقیق کا مقصد صرف کسی چیز کی حقیقت جاننا ہے۔ اس کا تعلق نہ اجتہاد سے ہے، نہ شرعی علوم سے، اور نہ عربی زبان سے، بلکہ یہ صرف ایک معین امر یعنی کسی چیز کی معرفت تک محدود ہے۔

تحقیق المناط کی ضرورت حکم معلوم کرنے سے پہلے پیش آتی ہے، اور کسی بھی شرعی حکم کے لیے دو بنیادی اجزاء ضروری ہوتے ہیں: ایک موضوع کی حقیقت کو جانچنا اور دوسرا خود شرعی حکم۔ پہلا جزو خالص عقلی ہوتا ہے جو فکر اور غور و تدبر سے حاصل ہوتا ہے، جبکہ دوسرا نقلی ہوتا ہے جس میں کتاب و سنت یا صحابہ کے اجماع سے حکم حاصل کیا جاتا ہے۔ لہٰذا مجتہد پر لازم ہے کہ سب سے پہلے اس واقعے، حادثے یا معاملے کی حقیقت کو سمجھ لے جس کے متعلق شرعی حکم بیان کرنا مقصود ہو۔ جب اس پر درست فہم حاصل کر لے تو پھر نقلیات یعنی شرعی نصوص کو سمجھنے کی طرف متوجہ ہو، تاکہ ان نصوص سے اس واقعے کے لیے حکم اخذ کیا جا سکے یا اس واقعے پر لاگو کرنے کے لیے شرعی حکم کو سمجھا جا سکے۔ یعنی احکام کو مستنبط کرنے اور ان کو اپنانے کے دوران، واقعے کی حقیقت اور اس کے فہم کو مد نظر رکھنا ضروری ہے، پھر اس واقعے کے علاج کے لیے شرعی دلیل سے واجب حکم کو سمجھنا ضروری ہے۔ یہ اللہ کے حکم کو سمجھنے کی کوشش ہے جو اس خاص واقعے کے لیے دیا گیا ہے، پھر ان دونوں کو ایک دوسرے پر لاگو کیا جاتا ہے۔ دوسرے الفاظ میں، واقعے کی معرفت اور

اس کے فہم کے ذریعے اللہ کے حکم کی معرفت تک پہنچنا ضروری ہے۔

## علت کی شرائط

علت کے لیے آٹھ شرائط ضروری ہیں :

پہلی شرط: علت کا باعث اور محرک ہونا لازمی ہے۔ اگر علت محض ایک اتفاقی وصف ہو تو اسے حکم کے لیے علت بنانا درست نہیں ہو گا، کیونکہ ایسی صورت میں وہ حکم کی صرف ایک علامت یا نشانی ہو گی اور اس کا فائدہ صرف یہ ہو گا کہ وہ حکم کی نشاندہی کرے گا، جبکہ حکم تو پہلے ہی خطاب کے ذریعے سے معلوم ہو جاتا ہے نہ کہ اس علت سے جو اجتہاد کے ذریعے نکالی گئی ہو۔ اسی وجہ سے علت کے لیے ضروری ہے کہ وہ خود حکم کے لیے باعث اور محرک ہو۔

دوسری شرط: علت ایک ایسا واضح اور منضبط وصف ہو جو مناسب معنی پر مشتمل ہو۔ یعنی وہ وصف ایسا ہونا چاہیے جو تعلیل کو سمجھنے میں مدد دے۔ شرعی نصوص میں مختلف اوصاف بیان کیے جا سکتے ہیں، لیکن اس کا مطلب یہ نہیں کہ ہر وصف شریعت میں علت ہے صرف اس وجہ سے کہ وہ دلائل شرعیہ میں آیا ہے۔ یہ اوصاف دیگر اوصاف کی طرح ہیں، اور جو چیز کسی وصف کو علت بننے کے قابل بناتی ہے وہ اس کا جملے میں مخصوص مقام اور مخصوص وصف ہونا ہے۔ اسی لیے لازم ہے کہ خود اس وصف کو سمجھا جائے کہ وہ کیا ہے اور اس کا جملے میں مقام کس طرح ہے تاکہ اسے علت بنانا درست ہو اور اس کے ذریعے تعلیل کرنا جائز ہو۔ لہٰذا علت کے لیے شرط ہے کہ وہ وصف ہو، اور اس وصف کے لیے شرط ہے کہ وہ واضح اور نمایاں ہو، بے ترتیب اور غیر منضبط نہ ہو۔ مزید یہ کہ اس کا جملے میں مقام ایسا ہو جو علت ہونے کی دلالت کرے، یعنی وہ وصف ایسا ہو جو علت کو سمجھنے میں معاون ہو۔ تیسری شرط: علت کا حکم پر اثر انداز ہونا ضروری ہے۔ اگر علت حکم پر اثر نہ ڈالے

تو اسے علت نہیں بنایا جا سکتا۔ علت کے حکم پر اثر انداز ہونے کا مطلب یہ ہے کہ مجتہد کے غالب گمان کے مطابق حکم اس علت کے وجود کے وقت پایا جائے، یعنی حکم صرف اسی علت کی وجہ سے ہو، نہ کہ کسی اور چیز کے باعث۔ مثال کے طور پر حج کی بابت اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان: **لِيَشْهَدُوا مَنَافِعَ لَهُمْ** "تا کہ وہ حاضر ہوں اپنے منافع کی جگہوں پر" یہ علت کی دلالت نہیں کرتا، کیونکہ یہاں جو وصف (یعنی منافع کا مشاہدہ کرنا) بیان ہوا ہے، وہ حکم پر اثر انداز نہیں ہو رہا، لہٰذا اسے علت نہیں کہا جا سکتا۔ اس کے برعکس اللہ تعالیٰ کا فرمان: **كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ** "تا کہ مال تمہارے مال داروں کے درمیان محدود نہ رہ جائے۔" یہ علت کی طرف دلالت کرتا ہے، کیونکہ یہاں جو وصف (یعنی دولت کا صرف امیروں کے درمیان محدود نہ رہنا) بیان کیا گیا ہے، وہ حکم پر اثر انداز ہو رہا ہے، اور حکم اس وصف کے ثابت ہونے پر ہی پایا جاتا ہے۔ اسی لیے ضروری ہے کہ علت حکم پر اثر ڈالنے والا وصف ہو۔

چوتھی شرط: علت ایسی ہو جو شریعت کی کسی نص، سنت، یا صحابہ کے اجماع سے متصادم نہ ہو۔ اگر کوئی علت ان میں سے کسی کے خلاف ہو تو اسے علت تسلیم نہیں کیا جا سکتا۔

پانچویں شرط: علت مطردہ ہو، یعنی جہاں بھی علت پائی جائے وہاں حکم بھی پایا جائے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ علت اور حکم کے درمیان لازم و ملزوم کا تعلق ہو۔

چھٹی شرط: علت متعدیہ ہو، یعنی اس کا اثر دوسروں تک پہنچتا ہو۔ اگر علت قاصرہ ہو (ایسی علت جو صرف ایک مخصوص حالت تک محدود ہو) تو وہ درست نہیں ہو گی۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ علت کا مقصد حکم کو ثابت کرنا ہوتا ہے، اور علت قاصرہ حکم کو نہ اصل میں ثابت کر سکتی ہے (کیونکہ اصل حکم تو نص یا اجماع سے ثابت ہو چکا ہوتا ہے)، نہ فرع میں (کیونکہ وہ علت آگے منتقل نہیں ہو

سکتی)۔ اس لیے علت کا متعدی ہونا ضروری ہے تاکہ وہ حکم کو دوسری صورتوں میں بھی لاگو کر سکے۔

ساتویں شرط: علت کا ثبوت شرعی طریقے سے ہونا چاہیے، یعنی اس کا ثبوت کتاب، سنت، یا صحابہ کے اجماع سے ہو۔ اگر علت ان تین دلائل میں سے کسی ایک سے ثابت نہ ہو تو اسے شرعی علت نہیں کہا جاسکتا۔

آٹھویں شرط: علت کسی شرعی حکم کی صورت میں نہ ہو، کیونکہ شرعی حکم کو کسی دوسرے شرعی حکم کی بنیاد پر علت بنانا درست نہیں ہے۔ اگر شرعی حکم کو علت بنایا جائے، تو یا تو یہ محض ایک علامت ہوگی، جو تعلیل کے لیے کافی نہیں، یا یہ باعث کے معنی میں ہوگا، جو منطقی طور پر ممکن نہیں۔ مثلاً اگر کہا جائے کہ چور کا ہاتھ کاٹنا چور کا ہاتھ کاٹنے کی علت ہے، تو یہ دَور اور غیر معقول ہوگا۔ لہٰذا علت کو حکم شرعی کے علاوہ کسی اور بنیاد پر ہونا چاہیے۔

## علت کے دلائل کا بیان

علت صرف ان ذرائع سے لی جاسکتی ہے جنہیں وحی کی بنیاد پر ثابت سمجھا جاتا ہے، یعنی قرآن مجید، سنت رسول ﷺ، اور اجماع صحابہ۔ کیونکہ قرآن مجید وحی کے ذریعے الفاظ اور معانی دونوں اعتبار سے نازل کیا گیا ہے، لہٰذا اس میں جو چیز علت کے طور پر آئی ہے، وہ شرعی علت ہے۔ اور سنت رسول ﷺ وحی کے ذریعے معانی کے اعتبار سے نازل کی گئی، لہٰذا سنت میں موجود علت بھی شرعی علت کے زمرے میں آتی ہے۔ اور اجماع صحابہ بھی کسی دلیل کو واضح کرتا ہے، یعنی رسول اللہ ﷺ نے اس کو کہا، کیا، یا اس پر خاموشی اختیار کی۔ اس طرح اجماع بھی وحی کے ذیل میں آتا ہے اور اس میں موجود علت شرعی حیثیت رکھتی ہے۔ اگر علت ان تین ذرائع میں سے کسی

ایک میں پائی جائے تو اسے شرعی علت مانا جائے گا۔ لیکن اگر علت ان میں سے کسی سے ثابت نہ ہو تو وہ شرعی علت تسلیم نہیں کی جائے گی اور شریعت میں اس کی کوئی اہمیت نہیں ہو گی۔ شرعی نصوص (قرآن وسنت) سے علت کے ثبوت کی چار صورتیں ہیں :

پس شرعی نص یا تو علت پر صراحتاً دلالت کرتا ہے، یا دلالتاً، یعنی نص کے الفاظ یا ترکیب یا ترتیب اس پر دلالت کرتی ہے، یا ایک نص سے استنباط کی جاتی ہے، یا متعدد مخصوص نصوص سے جو اس کے مخصوص مدلول سے سمجھا جاتا ہے، نہ کہ ان کے مجموعے سے کہ کوئی چیز علت ہے۔ یا قیاس کے ذریعے علت اخذ کی جاتی ہے، یعنی ایسی علت جس کا ذکر نص میں نہیں آیا اور نہ صحابہ کے اجماع میں، تب اسے دوسری علت پر قیاس کیا جاتا ہے جو کتاب یا سنت، یعنی نص میں آئی ہے، یا صحابہ کے اجماع سے علت آتی ہے؛ کیونکہ اجماع بھی علت کو سمجھنے کے لیے از روئے شرع معتبر سبب ہے۔ یعنی یہ علت جس کا ذکر نص میں نہیں آیا، اس میں وہی چیز موجود ہے جسے شارع نے علت سمجھا، یعنی اس میں علت ہونے کا پہلو وہی ہے جو اس علت میں ہے جس کا ذکر نص میں آیا ہے۔

جہاں تک اس علت کا تعلق ہے جو نص سے صراحتاً ظاہر ہوتی ہے، یہ وہ علت ہے جو نص کے منطوق یا مفہوم سے سمجھی جاتی ہے، یعنی اس میں کتاب یا سنت سے بطورِ وصف تعلیل کرنے کے لیے لغت میں وضع کردہ لفظ کے ساتھ بغیر کسی غور و فکر اور استدلال کی ضرورت کے کوئی دلیل ذکر کی گئی ہو۔ اس کی دو قسمیں ہیں:

پہلی قسم: جس میں واضح طور پر یہ کہا گیا ہو کہ یہ وصف حکم کی علت ہے، اس کی مثال یہ ہے کہ رسول ﷺ نے فرمایا: **إِنَّمَا جُعِلَ الاسْتِئْذَانُ مِنْ أَجْلِ الْبَصَرِ.** (بخاری) یعنی گھر

میں داخل ہونے کے وقت اجازت لینا اس لیے مشروع کیا گیا؛ تاکہ نظر اس چیز پر نہ پڑے جس پر نظر ڈالنا حرام ہے۔ ایک اور حدیث میں ہے: **إِنَّمَا نَهَيْتُكُمْ مِنْ أَجْلِ الدَّافَّةِ الَّتِي دَفَّتْ، فَكُلُوا، وَادَّخِرُوا، وَتَصَدَّقُوا.** "میں نے تمہیں قافلے کی آمد کی وجہ سے منع کیا تھا، اب تم کھاؤ، جمع کرو اور صدقہ کرو۔" دافۃ ایک جماعت کو کہتے ہیں جو قحط کے سال میں چارے کی تلاش میں مختلف جگہوں میں ٹھہر ٹھہر کر چلتی ہے، جو دفیف سے ماخوذ ہے، اور اس حدیث میں قافلہ یا دافۃ فوج کا ذکر ہے جو دشمن کی طرف بڑھتی ہے۔ اور اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: **مِنْ أَجْلِ ذَٰلِكَ كَتَبْنَا عَلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ**۔

دوسری قسم: جس میں تعلیل کے حروف میں سے کوئی حرف آیا ہو، جیسے لام، کی، اور ان، اور باء۔ جہاں تک (لام) کا تعلق ہے تو اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: **لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ** "تاکہ رسولوں کے بھیجنے کے بعد لوگوں کے پاس اللہ کے خلاف کوئی حجت نہ رہے۔" اس کا مطلب یہ ہے کہ یہ حجت وصف کے اعتبار سے نہیں ہے، اور اس پر لام داخل ہوئی ہے، تو یہ اس بات کی علت ہے کہ رسول بھیجنے کی وجہ ہے؛ کیونکہ وصف ہی وہ چیز ہے جس سے تعلیل کی جاتی ہے، نہ کہ نام، اور اہل لغت کا کہنا ہے کہ لام تعلیل کے لیے ہے، اور الفاظ کے بارہ میں ان کا کہنا بہر حال حجت ہیں؛ اس لیے وصف کے ساتھ جو لام داخل ہوئی ہے، وہ شرعی علت ہے۔ اور (کی) کا مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: **كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ** "تاکہ دولت صرف امیروں کے درمیان نہ گردش کرے۔" یعنی تاکہ دولت آپس میں غریبوں کے درمیان منتقل ہو، یعنی علت یہ ہے کہ مہاجرین کو انصار کے مقابلے میں دیا جائے، تاکہ یہ دولت صرف امیروں کے درمیان گردش نہ کرتی رہے۔ اور اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: **لِكَيْ لَا يَكُونَ عَلَى**

الْمُؤْمِنِينَ حَرَجٌ فِي أَزْوَاجِ أَدْعِيَائِهِمْ" تاکہ مؤمنین اپنے منہ بولے بیٹوں کی مطلقہ بیویوں سے نکاح کرنے میں کسی قسم کی شرمندگی محسوس نہ کریں۔" یعنی رسول ﷺ کے زینب سے نکاح کی علت یہ ہے کہ مؤمنین کو ایسے لوگوں کی مطلقہ سے نکاح کرنے کے معاملے میں کوئی حرج نہ ہو جو ان کی طرف منسوب ہیں۔ اور (إنّ) بھی علت کی طرف دلالت کرتا ہے، جیسے کہ رسول ﷺ نے احد کے شہداء کے بارے میں فرمایا: زَمِّلُوهُمْ بِدِمَائِهِمْ، فَإِنَّهُ لَيْسَ كَلْمٌ يُكْلَمُ فِي اللهِ إِلاَّ يَأْتِي يَوْمَ الْقِيَامَةِ يَدْمَى، لَوْنُهُ لَوْنُ الدَّمِ، وَرِيحُهُ رِيحُ الْمِسْكِ" انہیں ان کے خون سمیت کفنایا جائے، کیونکہ اللہ کی راہ میں جو زخم لگتا ہے وہ قیامت کے دن خون بہار ہا ہو گا، اس کا رنگ خون کا ہو گا اور خوشبو کستوری کی ہو گی۔" (سنن نسائی) تو شہید کو غسل نہ دینے کی علت یہ ہے کہ وہ قیامت کے دن اسی حالت میں اٹھائے جائیں گے اور ان کے زخم سے خون بہہ رہا ہو گا۔ اور آپ ﷺ نے ایسے احرام والے شخص کے بارے میں فرمایا جسے اونٹنی نے اس کو کاٹا تھا: لاَ تُمِسُّوهُ طِيبـاً، وَلاَ تُخَمِّرُوا رَأْسَهُ، فَإِنَّ اللهَ يَبْعَثُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ مُلَبِّيـاً" یعنی نہ اسے خوشبو لگاؤ اور نہ اس کا سر ڈھکو، کیونکہ اللہ روز قیامت اسے تلبیہ پڑھتے ہوئے کو اٹھائے گا۔" (صحیح بخاری) اور آپ ﷺ نے بلی کے بارے میں فرمایا کہ جہاں تک اس کی طہارت کا تعلق ہے: إِنَّهَا مِنَ الطَّوَّافِينَ عَلَيْكُمْ وَالطَّوَّافَاتِ" یہ تو تمہارے پاس آتی جاتی رہتی ہے۔" (مسند احمد)۔ اور آپ ﷺ کا فرمان ہے: لاَ تَشْتَرُوا السَّمَكَ فِي الْمَاءِ فَإِنَّهُ غَرَرٌ" مچھلی کو پانی میں ہوتے ہوئے مت خریدو، اس میں دھوکا ہے۔" (مسند احمد)۔ اور (باء) بھی علت کی طرف اشارہ کرتی ہے، جیسے ہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللهِ لِنْتَ لَهُمْ" پس اللہ کی رحمت کی

وجہ سے آپ ان کے لیے نرم ہو گئے ہیں۔" یہاں باء اور جس پر یہ داخل ہے دونوں چیزیں نبی صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ کے لیے نرم ہونے کی علت ہے۔ اور اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: جَزَاءً بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ "بدلہ ہے اس وجہ سے جو یہ لوگ کیا کرتے تھے۔"

دیکھیں یہ تعلیل کے لیے واضح صیغے ہیں، مگر صیغے کی تعلیل کے لیے یہ ضروری ہے کہ تین امور میں سے کوئی ایک بھی پورا ہو: ایک یہ کہ وہ حرف خود زبان میں تعلیل کے لیے وضع کیا گیا ہو۔ دوسرا یہ کہ جو اس پر داخل ہوا ہے وہ وصف ہو۔ تیسرا یہ کہ یہ وصف حکم کے لیے مناسب ہو، اور حکم اس کے مطابق ثابت بھی ہو۔ اگر یہ تینوں امور جمع ہوں تو تب صیغہ تعلیل کا فائدہ پہنچائے گا، اور وہ حکم جو نص میں آیا ہے اس کی تعلیل ضروری ہو گی۔ اور اگر یہ امور جمع نہ ہوں، تو صیغہ تعلیل کے لیے نہیں ہو گا۔ پس اللہ تعالیٰ کے فرمان: لِيَشْهَدُوا مَنَافِعَ لَهُمْ "تاکہ وہ اپنے لیے فائدے دیکھ سکیں۔" اور اللہ تعالیٰ کے فرمان: لِيَكُونَ لَهُمْ عَدُوًّا "تاکہ وہ ان کے لیے دشمن بنے۔" تعلیل کے لیے نہیں ہیں، بلکہ یہاں لام عاقبت کے لیے ہے، کیونکہ اگرچہ یہ حرف زبان میں تعلیل کے لیے وضع کیا گیا ہے، مگر حکم اس کے مطابق ثابت نہیں ہے، توحج کو منافع کے دیکھنے کے لیے مشروع نہیں کیا گیا، اور فرعون اور اس کی بیوی نے موسیٰ کو اس لیے نہیں لیا کہ وہ ان کے لیے دشمن بن جائے۔ اور اسی طرح (باء) اللہ تعالیٰ کے فرمان میں: ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ شَاقُّوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ "یہ اس لیے کہ وہ اللہ اور اس کے رسول کی مخالفت کرتے تھے" اور اسی طرح (إِنَّ) اللہ تعالیٰ کے اس فرمان میں: إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ "شیطان تو صرف یہ چاہتا ہے کہ شراب اور جوا کے ذریعے تمہارے درمیان

دشمنی اور بغض ڈال دے" یہ بھی تعلیل کے لیے نہیں ہیں؛ کیونکہ اگرچہ یہ حروف زبان میں تعلیل کے لیے وضع کیے گئے ہیں، مگر ان مذکورہ آیتوں میں یہ حروف کسی مناسب وصف پر داخل نہیں ہوئے، اس لیے ان کی تعلیل ہونے کی حیثیت ختم ہو گئی۔

جہاں تک اس علت کا تعلق ہے جو دلیل سے دلالت کرتی ہے، جسے تنبیہ اور اشارہ کہا جاتا ہے، اس کی دو قسمیں ہیں: پہلی یہ کہ حکم ایک مفہوم وصف پر مسلط ہو، تاکہ اس کا مفہوم موافقت یا مفہوم مخالفت ہو، تو اس صورت میں وصف کو علت سمجھا جاتا ہے، اور اسی سے حکم کی تعلیل کی جاتی ہے، جیسے اللہ تعالیٰ کا فرمان: إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسَاكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ "صدقے تو صرف فقراء، مساکین، ان پر کام کرنے والے، اور جن کی تالیفِ قلب مطلوب ہو، کے لیے ہیں" کیونکہ مؤلفۃ قلوبہم مسلمان ہیں، جن کے دلوں کو زکوٰۃ دے کر جوڑا جاتا ہے، یہ کوئی نام نہیں ہے بلکہ زکات دینے کے حکم کے لیے ایک مناسب وصف ہے، انھیں زکوٰۃ دینے کی علت ان کے دلوں کا جوڑنا ہے۔ اسی طرح فقراء، مساکین، اور عاملین کا بھی یہی حال ہے، کہ انھیں دینے کی علت یہ ہے کہ وہ فقراء، مساکین، اور عاملین ہیں، یعنی ان کا ان اوصاف سے متصف ہونا۔ اور اسی طرح رسول اللہ ﷺ کا فرمان: وَلاَ يَرِثُ الْقَاتِلُ شَيْئًا (سنن ابی داؤد)، یہاں لفظ (قاتل) ایک مفہوم وصف ہے؛ اس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ یہ اس مقتول کی وراثت سے محروم ہونے کی علت ہے، یعنی اس کا قاتل ہونا وراثت نہ ملنے کی علت ہے۔ اور رسول اللہ ﷺ کا فرمان: لاَ ضَمَانَ عَلَى مُؤْتَمَنٍ "امانت دار پر کوئی ضمان نہیں" (سنن دار قطنی) اس میں عدم ضمان کی علت یہ ہے کہ وہ شخص مؤتمن ہے، کیونکہ لفظ مؤتمن ضمان نہ ہونے کے حکم کے لیے ایک مناسب وصف ہے، تو یہ علت بن گئی۔ اور اسی طرح رسول اللہ ﷺ

کا فرمان: لاَ يَرِثُ الْكَافِرُ الْمُسْلِمَ، وَلاَ الْمُسْلِمُ الْكَافِرَ "کافر مسلمان کا اور مسلمان کافر کا وارث نہیں ہو سکتا۔" (مسند احمد) اس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ عدم وراثت کی علت اس کا کافر ہونا ہے۔ اور رسول اللہ ﷺ کا فرمان: مَنْ سَلَّفَ فَلْيُسَلِّفْ فِي كَيْلٍ مَعْلُومٍ، وَوَزْنٍ مَعْلُومٍ، إِلَى أَجَلٍ مَعْلُومٍ (مسند احمد)، اس میں سلف یعنی ادھار کے جواز کی علت یہ ہے کہ وہ چیز ناپی یا تولی جانے والی ہو، کیونکہ یہ چیز یعنی ناپ تول والی چیز ہونا ادھار کے جواز کے حکم کے لیے ایک مناسب وصف ہے؛ تو اس کا مکیلی یا موزونی ہونا علت ہے، اور اسی طرح مزید مثالیں بھی بہت ہیں۔

دوسری قسم: یہ کہ تعلیل لفظ کے مدلول سے وضعاً لازم ہو، نہ کہ لفظ وضع کے اعتبار سے تعلیل پر دلالت کرے، اس کی پانچ اقسام ہیں:

پہلی قسم: وصف کے ساتھ حکم کی ترتیب فاء تعقیب اور سببیت کے ساتھ کی گئی ہو، جیسے رسول اللہ ﷺ کا فرمان: إِذَا بَايَعْتَ فَقُلْ لاَ خِلاَبَةَ "جب تم کسی سے بیع کرو تو کہو: کوئی دھوکہ نہیں ہوگا" (صحیح البخاری)، اور خلابہ کا مطلب دھوکہ ہے، اور رسول اللہ ﷺ کا فرمان: مَنْ أَحْيَا أَرْضًا مَيِّتَةً فَهِيَ لَهُ "جس نے کسی مردہ زمین کو آباد کیا تو وہ اس کی ہو گئی۔" (صحیح البخاری) اور رسول اللہ ﷺ کا فرمان: مَلَكْتِ نَفْسَكِ فَاخْتَارِي "تم نے اپنی آزادی حاصل کر لی، تو اب انتخاب کرو۔" (نیل الأوطار) اگر فاء کسی جملے میں داخل ہو جہاں حکم وصف پر مرتب ہو تو یہ تعلیل کی افادیت دیتی ہے، چاہے وہ حکم پر داخل ہو یا وصف پر، کیونکہ فاء ایسی صورتوں میں سببیت کے لیے لائی جاتی ہے، تو یہ علت کی افادیت دیتی ہے۔ جبکہ لغت میں یہ بات واضح نہیں ہے کہ یہ

مطلق جمع کرنے یا پھر تاخیر اور مہلت کے معنی میں آتا ہے، تاہم یہ بات اس وقت ہے جب کوئی ایسا قرینہ موجود ہو جو تعقیب اور سببیت کو روکتا ہو۔ اسی لیے اس کا اصل مقصد تعلیل کی افادیت کہلائے گا، اور جمع اور تاخیر اصل کے خلاف ہے، کیونکہ فاء لغت میں ترتیب اور تعقیب کے لیے رکھی گئی ہے، تو رسول اللہ ﷺ کا فرمان: مَنْ أَحَاطَ حَائِطًا عَلَى أَرْضٍ فَهِيَ لَهُ "جس نے کسی زمین کے گرد دیوار کھڑی کی، تو وہ اس کی ہو گئی۔" (مسند احمد)، یہاں ترتیب علت پر دلالت کرتی ہے؛ کیونکہ فاء یہاں تعقیب کے لیے ہے، پھر لازم آتا ہے کہ حکم اس کے بعد ثابت ہو، تو اس طرح حکم کے لیے سببیت لازم آتی ہے، اس لیے فاء نے ترتیب اور تعقیب کے لیے استعمال ہونے کی صورت میں یہ فائدہ دیا کہ یہ سببیت کے لیے ہے۔ اس سے علت کی افادیت ہوئی، اگر یہ کسی اور چیز میں استعمال ہو تو یہ اصل کے خلاف ہو گا۔

دوسری قسم: یہ کہ اگر کوئی واقعہ پیش آئے اور اسے نبی ﷺ کے پاس پیش کیا جائے تو اس کے بعد نبی ﷺ اس پر حکم صادر کریں، تو یہ اس بات کی طرف دلالت کرتا ہے کہ جو واقعہ پیش آیا وہ اس حکم کی علت ہے۔ جیسے بخاری نے ابو ہریرہ کے ذریعے روایت کی ہے: أَتَى النَّبِيَّ ﷺ رَجُلٌ فَقَالَ: هَلَكْتُ، قَالَ: وَلِمَ؟ قَالَ: وَقَعْتُ عَلَى أَهْلِي فِي رَمَضَانَ، قَالَ: فَأَعْتِقْ رَقَبَةً "ایک شخص نبی کریم ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوا اور عرض کیا: میں ہلاک ہو گیا۔ آپ ﷺ نے پوچھا: کیوں؟ اس نے کہا: میں نے رمضان میں اپنی بیوی سے صحبت کر لی۔ آپ ﷺ نے فرمایا: ایک غلام آزاد کرو۔" یہ اس بات کی طرف دلالت کرتا ہے کہ جماع غلام کی آزادی کی علت ہے؛ کیونکہ ہم جانتے ہیں کہ یہ شخص نبی ﷺ سے کسی واقعے کے بارے میں شرعی حکم جاننے کے لیے سوال کر رہا تھا، اور نبی ﷺ نے اس حکم کا ذکر اس کے جواب میں کیا، ابتدائی طور

پر نہیں کیا، ہاں یہ بھی ممکن ہے کہ اس میں سوال کا جواب نہ دیا گیا ہو اور وضاحت کو وقت ضرورت پر مؤخر کر دیا گیا ہو۔ یہ سب ممکن ہے، لیکن یہ ظاہر کے خلاف ہے، اور اگر یہ اس کے سوال کا جواب ہے تو جواب جس سوال کا ہوتا ہے اس کا ذکر جواب والے کلام میں مقدر بھی ہوتا ہے، تو یہ ایسا ہو جاتا ہے جیسے اس نے کہا: جماع کیا تو کفارہ دو۔

تیسری قسم: یہ کہ شارع کے ساتھ حکم میں ایک وصف ذکر کیا جائے، اگر اس کے ساتھ تعلیل کی توقع نہ کی جائے تو اس کا ذکر بے فائدہ لگے، جب کہ شارع کا منصب اس سے بلند ہے، اور تشریعی نصوص میں عموماً ہر ذکر کردہ چیز کا تشریعی اعتبار ہوتا ہے، اسی لیے یہ وصف علت شمار ہوتا ہے، اور نص کو تعلیل پر مبنی مانا جاتا ہے، جیسے اگر کوئی کلام کسی سوال کے جواب میں ہو تو وصف چاہے سوال کے مقام پر ہو، یا سوال کے مقام سے ہٹ کر حکم کی وضاحت میں ہو، جیسے رسول اللہ ﷺ کا فرمان: أَنَّهُ سُئِلَ عَنْ جَوَازِ بَيْعِ الرُّطَبِ بِالتَّمْرِ، فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ: هَلْ يَنْقُصُ الرُّطَبُ إِذَا يَبِس؟ فَقَالُوا: نَعَمْ، فَقَالَ: فَلاَ إِذَنْ "نبی اکرم ﷺ سے رطب (گیلی کھجور) کو خشک کھجور کے ساتھ بیچنے کے جواز کے بارے میں سوال کیا گیا، تو آپ ﷺ نے فرمایا: کیا رطب خشک ہونے پر کم ہو جاتی ہے؟ صحابہ نے جواب دیا: جی ہاں۔ آپ ﷺ نے فرمایا: پھر نہیں۔" (سنن دار قطنی) تو حکم کو وصفِ کمی کے ساتھ جوڑا گیا، ان کے جواب میں کہ تر کھجوریں جب خشک ہو جاتی ہیں تو وہ کم ہو جاتی ہیں۔ چنانچہ یہ بے فائدہ نہیں ہو سکتا، بلکہ یہ ضرور کسی فائدے کے لیے ہے۔ اور رسول اللہ ﷺ کا رطب کی فروخت کے بارے میں جواب میں فاء کا استعمال کرنا، جیسے کہ فرمایا: فَلاَ إِذَنْ، یہ تعلیل کے صیغوں میں سے ہے، یہ دلالت کرتا ہے کہ کمی ہو جانا تر کھجوروں کی فروخت کے منع ہونے کی علت ہے، اس کے حکم کو وصف کے ساتھ فاء کے

ذریعے ترتیب دینا اور حرف إذن کے ساتھ جوڑنا علت ہونے کی دلیل ہے۔ بہر حال اس مثال میں تو ذکر کردہ وصف سوال کے اندر تھا۔ اور دوسری مثال جس میں وصف سوال کے مقام پر نہ ہو، یعنی حکم کی وضاحت میں اس نظیر کو ذکر کر دیا جائے جو سوال کے مقام کی نظیر ہے، جیسے جب ایک خثعمی عورت نے کہا: یارسول اللہ، میرے والد کا انتقال ہو گیا، اور ان پر حج کی فرض تھا، اگر میں ان کی طرف سے حج کروں تو کیا یہ ان کے لیے مفید ہو گا؟ تو رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: أرأيتِ لوْ كانَ على أبيكِ دَيْنٌ أَكُنْتِ قاضِيَتَه؟ قال: تنعم. قال: فَدَيْنُ اللهِ أَحَقُّ بالقَضاء" یارسول اللہ! میرے والد کا انتقال ہو گیا اور ان پر حج فرض تھا، اگر میں ان کی طرف سے حج ادا کر دوں تو کیا انہیں فائدہ ہو گا؟ تمہارا کیا خیال ہے، اگر تمہارے والد پر قرض ہو تو کیا تم اسے ادا کرو گی؟ اس نے کہا: جی ہاں۔ آپ ﷺ نے فرمایا: تو اللہ کا قرض ادا کرنا اس سے زیادہ حق رکھتا ہے۔" دیکھیں خثعمیہ نے حج کے بارے میں سوال کیا، اور نبی ﷺ نے انسانی قرض کا ذکر کیا، سوال کی ہی ایک نظیر کا ذکر کر دیا، یہ خود سوال کا جواب نہیں ہے، بلکہ آپ ﷺ نے اس عورت کے سوال پر اس نظیر کو مرتب کیا، تو یہاں حکم کا وصف یعنی دَین کا ذکر بے فائدہ نہیں ہو سکتا، بلکہ یہ ضرور کسی فائدے کے لیے ہے۔ اور رسول اللہ ﷺ نے جو اس وصف کا ذکر فرمایا یہ حکم کے ساتھ جوڑنے میں تعلیل کی دلالت کرتا ہے، ورنہ یہ ذکر بے فائدہ ہوتا۔ چوتھی قسم: یہ کہ نص میں کسی معاملے کا حکم ذکر کیا جائے، پھر اس کا ذکر کرنے کے بعد اس کے اور دوسرے معاملے کے درمیان تفریق کا ذکر کیا جائے جس سے اگر یہ مذکورہ تفریق نہ ہوتی تو حکم اس معاملے کو بھی شامل ہوتا، جیسے کہ آپ ﷺ کا فرمان: الذَّهَبُ بِالذَّهَبِ وَالْفِضَّةُ بِالْفِضَّةِ وَالْبُرُّ بِالْبُرِّ وَالشَّعِيرُ بِالشَّعِيرِ وَالتَّمْرُ بِالتَّمْرِ وَالْمِلْحُ بِالْمِلْحِ مِثْلاً بِمِثْلٍ سَوَاءً بِسَوَاءٍ يَدًا بِيَدٍ

فَإِذَا اخْتَلَفَتْ هَذِهِ الأَصْنَافُ فَبِيعُوا كَيْفَ شِئْتُمْ إِذَا كَانَ يَدًا بِيَدٍ "سونا سونے کے بدلے، چاندی چاندی کے بدلے، گیہوں گیہوں کے بدلے، جو جو کے بدلے، کھجور کھجور کے بدلے اور نمک نمک کے بدلے برابر برابر، ہاتھوں ہاتھ فروخت کریں۔ لیکن اگر یہ اجناس مختلف ہوں تو جیسے چاہو فروخت کرو، بشرطیکہ وہ ہاتھوں ہاتھ ہو۔" (صحیح مسلم)، اس میں گندم کو گندم کے بدلے بیچنے کے حکم کا ذکر کیا گیا ہے اور اس سے منع کیا گیا ہے، پھر اس کے بعد یہ ذکر کیا گیا کہ اگر اجناس مختلف ہوں جیسے گندم اور جَو، تو یہ جائز ہے۔ تو یہ تفریق دونوں احکام کے درمیان یہ ظاہر کرتی ہے کہ جنسوں کا اتحاد بیچنے سے منع کرنے کی وجہ ہے، کیونکہ ان کے مختلف ہونے کی صورت میں بیچنے کی اجازت ہے۔ یہ تفریق اس نوع میں مختلف الفاظ میں ہوتی ہے جو چیزوں کے درمیان تفریق کا مفہوم سمجھاتی ہے، جن میں سے کچھ تفریق شرط اور جزا کے لفظ سے ہوتی ہے، جیسے: فَإِذَا اخْتَلَفَتْ هَذِهِ الأَصْنَافُ فَبِيعُوا "پس اگر یہ اصناف مختلف ہوں تو فروخت کرو۔" اور کچھ غایت کے ساتھ ہوتی ہے، جیسے اللہ تعالیٰ کا فرمان: وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهُرْنَ "اور ان کے قریب نہ جاؤ جب تک کہ وہ پاک نہ ہو جائیں" اور جیسے بخاری نے جابر سے روایت کی ہے کہ نَهَى النَّبِيُّ ﷺ عَنْ بَيْعِ الثِّمَارِ حَتَّى يَبْدُوَ صَلاَحُهَا اور انگور کے بیچنے سے منع کیا ہے جب تک کہ وہ سیاہ نہ ہو جائے، اور دانے کے بیچنے سے منع کیا ہے جب تک کہ وہ مضبوط نہ ہو جائے۔ اور کچھ استثنا کے ساتھ ہوتی ہے، جیسے اللہ تعالیٰ کا فرمان: فَنِصْفُ مَا فَرَضْتُمْ إِلَّا أَنْ يَعْفُونَ "تو نصف وہ ہو گا جو تم نے مقرر کیا، سوائے اس کے کہ وہ عورتیں معاف کر دیں" اور کچھ استدراک کے لفظ سے جیسے اللہ تعالیٰ کا فرمان: لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا

عَقَّدْتُمُ الْأَيْمَانَ" اللہ تمہاری لغو قسموں پر گرفت نہیں کرے گا لیکن جو قسمیں تم مضبوطی سے باندھو ان پر مواخذہ کرے گا۔" اور بعض اوقات ایک چیز کو دوسری چیز کے ذکر کے بعد اس کی صفت کے ساتھ شروع کیا جاتا ہے، جیسے آپ ﷺ کا فرمان: وَلِلرَّاجِلِ سَهْمٌ، وَلِلْفَارِسِ ثَلَاثَةٌ" پیدل سپاہی کے لیے ایک حصہ ہے اور سوار کے لیے تین حصے ہیں۔"

پانچویں قسم: یہ کہ شارع حکم کے ساتھ ایسا وصف ذکر کرے جو یہ سمجھائے کہ یہ تعلیل کے لیے ہے، اور اس میں علت کا پہلو واضح کرے، جیسے آپ ﷺ کا فرمان: لاَ يَقْضِي الْقَاضِي بَيْنَ اثْنَيْنِ وَهُوَ غَضْبَانُ" قاضی دو آدمیوں کے درمیان فیصلہ نہ کرے جب وہ غصے کی حالت میں ہو۔" (مسند احمد)۔ اس میں شارع نے قضا سے منع کرتے ہوئے غصے کی حالت کا ذکر کیا ہے، اور غصہ ایک ایسا وصف ہے جو تعلیل سمجھا جاتا ہے، اور یہ ظاہر کرتا ہے کہ یہ فیصلے سے منع کرنے کی وجہ ہے؛ کیونکہ اس میں سوچ میں خلل اور حالت میں اضطراب ہوتا ہے، تو یہ ظاہر کرتا ہے کہ غصہ علت ہے۔ اور جیسے ابو ہریرہ سے روایت ہے کہ نهى رسول الله ﷺ أن يبيع حاضر لباد" رسول اللہ ﷺ نے منع فرمایا کہ کوئی شہری دیہاتی کی طرف سے خرید و فروخت کرے۔" (صحیح البخاری) اس میں دیہاتی شخص کے مال کو شہری فروخت کرے، اس سے منع کیا گیا ہے، تو فروخت کنندہ کے ساتھ یہ ذکر کیا گیا کہ وہ شہری ہے، اور خریدار کے ساتھ یہ ذکر کیا گیا کہ وہ بدو یعنی دیہاتی ہے۔ چنانچہ ہر ایک وصف یہ سمجھاتا ہے کہ یہ بیچنے سے منع کرنے کے لیے تعلیل کے طور پر آیا ہے، اور یہ ظاہر کرتا ہے کہ دیہاتی ہونا منع کرنے کی علت ہے کیونکہ دیہاتی کو بازاری قیمت کا علم نہیں ہوتا، اس سے علت کی وضاحت ہو جاتی ہے۔ اور اسی طرح قافلے والوں کو شہر

سے باہر ہی مل کر ان سے مال خرید لینے کو منع کیا گیا ہے، اس میں تعلیل کا بھی ذکر کیا گیا ہے، ابو ہریرہ نے فرمایا: نَهَى ﷺ أَنْ يُتَلَقَّى الْجَلَبُ، فَإِنْ تَلَقَّاهُ إِنْسَانٌ فَابْتَاعَهُ، فَصَاحِبُ السِّلْعَةِ فِيهَا بِالْخِيَارِ إِذَا وَرَدَ السُّوقَ. "نبی اکرم ﷺ نے منع فرمایا کہ کسی آنے والے سامان کا استقبال کیا جائے، اور اگر کسی نے ایسا کیا اور اس سے خرید و فروخت کی، تو جب تک وہ سامان بازار میں نہ پہنچے، مالک کو اختیار حاصل ہو گا۔" (سنن ترمذی)۔ اسی طرح اگر کوئی کہے: عالم کی عزت کرو اور جاہل کی توہین کرو، تو اس میں عزت کے ساتھ ایک ایسا وصف ذکر کیا گیا ہے جو یہ سمجھاتا ہے کہ یہ عزت کا ذکر تعلیل کے لیے ہے، اور یہ ظاہر کرتا ہے کہ یہ عزت کی علت ہے، کیونکہ وہ علم پر ہے، اسی طرح توہین کے ساتھ بھی ایک ایسا وصف ذکر کیا گیا ہے جو یہ سمجھاتا ہے کہ یہ تعلیل کے لیے ہے، اور یہ ظاہر کرتا ہے کہ یہ وصف توہین کی علت ہے، کیونکہ وہ علم کی عدم موجودگی کی حالت یعنی جہالت کی حالت میں ہے۔ اور اسی طرح ہر ایسا وصف جو تعلیل کے لیے سمجھا جائے، اور اس میں علت کا پہلو واضح ہو، اگر نص شرعی میں حکم کے ساتھ ذکر کیا جائے تو یہ حکم کی علت ہوتی ہے، جو معلوم کے وجود و عدم کے ساتھ ہی گھومتی ہے۔

اور جہاں تک ایسی علت کا تعلق ہے جو ایک نص یا متعدد نصوص سے استنباط کی جاتی ہے، تو یہ اس صورت میں ہے جب شارع نے کسی چیز کا حکم دیا ہو یا کسی چیز سے کسی حالت میں منع کیا ہو، یا تو اس حالت کا ذکر نص میں ہو، یا اس میں سے کوئی حقیقی قرینہ سمجھا جائے جو اس کے وجود کی دلیل ہو، پھر اس کے بعد جس کا حکم دیا گیا تھا اس چیز سے منع کیا جائے، یا اس چیز کا حکم دیا جائے جس سے منع کیا گیا تھا، تاکہ وہ حالت ختم ہو جائے، تو اس صورت میں یہ سمجھا جاتا ہے کہ اس حکم کی علت یہی حالت ہے، یا وہ چیز علت ہے جس پر یہ حالت دلالت کرتی ہے، جیسے اللہ تعالیٰ کا فرمان: يَا أَيُّهَا

الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ "اے ایمان والو! جب جمعہ کے دن نماز کے لیے اذان دی جائے تو اللہ کے ذکر کی طرف دوڑو اور خرید و فروخت چھوڑ دو۔" دیکھیں یہ آیت جمعہ کی نماز کے احکام بیان کرنے کے لیے ہے، بیع یعنی خرید و فروخت کے احکام بیان کرنے کے لیے نہیں، تو بیع سے منع کرنا جمعہ کی اذان کی وجہ سے ہوا، پھر نص میں آیا: فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانْتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ "پھر جب نماز ختم ہو جائے تو زمین میں پھیل جاؤ۔" یہاں زمین میں پھیلنے اور اللہ کے فضل کی تلاش کا حکم دیا گیا جب اس حالت یعنی نماز کا اختتام ہو جائے، یعنی جمعہ کی نماز کے ختم ہونے پر بیع کی اجازت ہے۔ تو اس سے یہ استنباط ہوتا ہے کہ جمعہ کی اذان کے وقت بیع سے منع کرنے کی علت نماز سے غفلت ہے، اور یہ وہی ہے جو اس حالت سے ظاہر ہوتا ہے۔ اور آپ ﷺ کا فرمان: الْمُسْلِمُونَ شُرَكَاءُ فِي ثَلَاثٍ: فِي الْكَلَإِ وَالْمَاءِ وَالنَّارِ "مسلمان تین چیزوں میں شریک ہیں: چراگاہ، پانی، اور آگ۔" (سنن ابی داؤد) اور یہ ثابت ہے کہ آپ ﷺ نے لوگوں کو اپنی زمینوں میں موجود کنوؤں کا مالک ہونے پر خاموشی اختیار کی، اور افراد کو اجازت دی کہ وہ پانی کے مالک ہوں، لیکن کنوؤں کی موجودگی جن کے بارے میں رسول اللہ نے افراد کو اجازت دی کہ وہ ان کے مالک ہو بیٹھیں وہ باغات کی کاشت کے لیے تھی، اس میں مسلمانوں کی جماعت کو اس پانی کی کوئی ضرورت نہیں تھی۔ چنانچہ اس حالت میں ان کو اجازت دینا یہ ظاہر کرتا ہے کہ پانی میں شرکت صرف اسی وقت ہوتی ہے جب جماعت کو اس پانی کی ضرورت ہو۔ اس سے یہ استنباط ہوتا ہے کہ مسلمانوں کی جماعت کو جب پانی کی ضرورت ہو گی تو یہ علت ہو گی اس حکم کی کہ اس پانی میں جماعت کی شرکت ہے، یعنی پانی اگر جماعت کے وسائل میں ہو گا تو یہی چیز اس میں شرکت یعنی اس کے عمومی ملکیت

ہونے کے لیے علت بن جائے گی۔ اور اسی طرح مسلمانوں کی شرکت صرف ان تین چیزوں میں ہی نہیں ہوتی، بلکہ ہر اس چیز میں شرکت ہوتی ہے جس میں جماعت کی ضرورت ہو، اور اگر جماعت کی ضرورت ان تینوں میں سے کسی ایک سے بھی خالی ہو جائے تو اس میں شرکت ختم ہو جاتی ہے۔ اور اسی طرح ہر نص جس میں حکم کسی حالت یا وصف کے لیے بیان کیا گیا ہو، پھر اس کے بعد کسی دوسرے نص میں اس حکم کے خلاف حکم دیا گیا ہو، تو اس سے یہ استنباط ہوتا ہے کہ وہ حالت ہی یہاں علت ہے، یا یہ کہ وہ حالت حکم کی علت کی طرف اشارہ کرتی ہے۔ اس میں یہ بھی شامل ہے کہ شارع کسی چیز سے عام طور پر منع کرے، اور اس چیز کی کسی دوسری حالت میں اسے جائز قرار دے، تو اس سے یہ استنباط ہوتا ہے کہ اس کی اجازت صرف ایک حالت کے ساتھ خاص ہے، جبکہ عمومی حالتوں میں وہ چیز ممنوع ہے، کیونکہ منع کی علت وہ حالت ہے جو اس جائز قرار دی گئی حالت کے مقابلے میں ہے۔ اور جہاں تک تعلق ہے اس علت کا جو قیاس کے ذریعے لی جاتی ہے، یہ وہ علت ہے جس کے لیے کوئی شرعی دلیل نہیں آئی، لیکن اس جیسی علت کے بارے میں شرعی نص موجود ہے، تو اس علت کو قیاس کیا جاتا ہے جس کے لیے کوئی شرعی دلیل نہیں ہے اس علت پر جس کے بارے میں شرعی نص موجود ہے؛ کیونکہ اس میں تعلیل کا جو پہلو ہے، اس کے بارے میں شرعی نص موجود ہے۔ البتہ شرط یہ ہے کہ جس علت پر قیاس کیا جائے وہ ایسی نص سے لی گئی ہو جو واضح کرے کہ اس چیز کا ذکر تعلیل کے لیے ہے، اور اس میں علت کا پہلو واضح کرے، تاکہ یہ سمجھا جائے کہ یہ وحی کی طرف سے آئی ہوئی ہے۔ تو وحی نے علت کے پہلو کو بیان کیا ہے، یہی وجہ ہے کہ یہ اس علت پر قیاس کی گئی ہے جس کے بارے میں وحی آئی ہے اور اس میں علت کا پہلو بیان کیا گیا ہے۔ یہ واحد صورت ہے جس میں ایک علت کو دوسری علت پر قیاس کرنا جائز ہے، اور اس کے علاوہ کسی بھی صورت میں ایک علت کو دوسری علت پر قیاس کرنا مطلقاً جائز نہیں ہے:

کیونکہ ایک علت کو دوسری علت پر قیاس کرنا ایسے ہی ہے جیسے ایک حکم کو اس حکم پر قیاس کرنا جس پر شرعی دلیل موجود نہیں ہے، جبکہ دوسرے حکم کے لیے شرعی دلیل موجود ہے، جیسے کہ ایک حکم کو دوسرے حکم پر قیاس کرنا صرف اسی صورت میں جائز ہے جب قیاس کیا جانے والا حکم کسی شرعی علت سے معقول ہو جو شرع نے بیان کی ہو، اور کسی حکم کو صرف مشابہت کی بنیاد پر دوسرے حکم پر قیاس کرنا جائز نہیں ہے، اسی طرح ایک علت کو دوسری علت پر صرف مشابہت کی بنیاد پر قیاس کرنا جائز نہیں ہے، سوائے اس کے کہ قیاس کی جانے والی علت کو اس کی علت ہونے کی وضاحت شرع کی طرف سے دی گئی ہو، یعنی جب تک کہ علت کا پہلو شرع میں موجود نہ ہو تو کسی علت کو دوسری علت پر محض مشابہت کی بنیاد پر قیاس کرنا جائز نہیں ہے۔ اس لیے علت کا قیاس صرف اسی وصف پر جائز ہے جو واضح کرے کہ یہ تعلیل کے لیے ہے، اور اس میں علت کا پہلو ہونا بھی واضح کرے؛ کیونکہ ایک علت کو دوسری علت پر قیاس کرنے کے لیے ضروری ہے کہ علت میں تعلیل کا پہلو یا تو شارع کی طرف سے، یا زبان کے مدلول سے بیان کیا جائے۔ اگر اس نص میں علت کی وضاحت کی گئی ہے تو اس علت میں وہ چیز موجود ہے جو قیاس کی اجازت دیتی ہے، یعنی تعلیل کا پہلو، بالکل اسی طرح جیسے قیاس کیے جانے والے حکم میں وہ علت موجود ہوتی ہے جس پر قیاس کیا گیا ہے۔ چنانچہ اگر علت میں شرع کی طرف سے علت کا پہلو بیان کیا گیا ہو، یعنی اگر نص جو اس پر دلیل ہے، اس میں علت کا پہلو بیان کرتی ہو تو پھر اس علت پر قیاس کرنا جائز ہے، اور اگر یہ وضاحت نہ ہو تو اس پر قیاس کرنا جائز نہیں ہے۔ اور استقراء سے یہ صرف ایک صورت میں پایا جاتا ہے، یعنی جب علت ایسی ہو جو کسی ایسے وصف سے لی گئی ہو جو یہ واضح کرے کہ یہ وصف تعلیل کے لیے ہے، اور اس میں علت کا پہلو واضح کرے، اور اس کے علاوہ کسی بھی صورت میں علت پر قیاس کرنا جائز نہیں ہے۔ تو نہ تو مستنبط کی گئی علت پر قیاس کیا جا سکتا ہے، نہ ہی ایسی علت پر

جو غیر واضح وصف سے لی گئی ہو، اور نہ ہی کسی جامد نام پر قیاس کیا جا سکتا ہے۔ کیونکہ یہ وصف نہیں ہے، اور اس میں علت کا معنی نہیں ہے، اس لیے ایسی چیزوں کو تعلیل کے طور پر ذکر نہیں کیا جا سکتا کہ اس پر قیاس کیا جا سکے۔ اس وصف کی مثال جو شارع نے حکم کے ساتھ ذکر کیا اور اس کے الفاظ لغت کے اعتبار سے واضح تھے، وہ یہ ہے کہ آپ نے فرمایا: قاضی دو لوگوں کے درمیان فیصلہ نہ کرے جبکہ وہ غضب میں ہو (مسند احمد)۔ تو غضب فیصلہ کرنے سے منع کرنے کی علت ہے، یہ فیصلہ کرنے سے روکنے والی علت ہے، اور غضب کا لفظ اس بات کی وضاحت کرتا ہے کہ اس کا غضب میں ہونا فیصلہ کرنے سے منع کرنے کی علت تھی، اور جو چیز اسے علت بناتی ہے وہ یہ ہے کہ اس میں ذہنی خلل اور حالت کا اضطراب ہے، تو اس علت پر قیاس کیا جائے گا ہر ایسی چیز پر جس میں ذہنی خلل اور حالت کا اضطراب ہو، جیسے بھوک مثلاً، تو قاضی بھوکا ہو کر فیصلہ نہیں کرے گا۔ تو غضب وہ علت ہے جس پر قیاس کیا گیا، اور اس میں غور کرنے سے یہ واضح ہوتا ہے کہ یہ ایک مناسب وصف ہے جو اس سبب کو سمجھاتا ہے جس نے اسے علت بنایا، یعنی یہ ایک وصف ہے جو واضح کرتا ہے کہ یہ تعلیل کے لیے ہے، اور اس میں علت کا پہلو واضح کرتا ہے: اس لیے اس پر قیاس کرنا صحیح ہے۔ اور اس وصف کی مثال جو شارع نے حکم کے ساتھ ذکر کی اور اس میں شرعی نص نے اس میں علت کا پہلو واضح کیا، وہ یہ ہے کہ ابو ہریرہ نے روایت کی کہ: نَهَى ﷺ أَنْ يُتَلَقَّى الْجَلَبُ، فَإِنْ تَلَقَّاهُ إِنْسَانٌ فَابْتَاعَهُ، فَصَاحِبُ السِّلْعَةِ فِيهَا بِالْخِيَارِ إِذَا وَرَدَ السُّوقَ. "نبی کریم ﷺ نے اس بات سے منع کیا کہ قافلے کو جا ملیں شہر آنے سے پہلے ہی، اگر کوئی شخص ایسا کرے تو اس چیز کے مالک کو بازار میں آنے پر اختیار ہو گا۔" (سنن ترمذی) تو قافلے کو شہر میں آنے سے پہلے ہی جا ملنا اور خریداری کرنا عدم جواز کی علت ہے، اور اس کی علت کا پہلو یہ

ہے کہ چیز کے مالک کو بازار کی قیمت کا علم نہیں ہوتا، جیسا کہ خود نص میں بیان کیا گیا ہے۔ یعنی جب وہ بازار میں آئے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ جب وہ بازار کی قیمت جان لے تب اسے اختیار ہے۔ تو اس حکم کی علت عدمِ علم ہے؛ اس لیے اسی حکم پر قیاس کیا جائے گا ہر اس شخص پر جو بازار کی قیمت نہیں جانتا، چاہے وہ شہر میں رہتا ہو۔ تو جیل سے باہر آنے والے شخص کو خریداری کی غرض سے جا ملنا بھی اسی علت کی بناء پر قیاس کیا جائے گا اور وہ بھی جائز نہ ہو گا، کیونکہ اس میں وہی چیز ہے جو قافلے سے جا ملنے میں ہے، یعنی بازاری قیمت کی جہالت۔ اور اسی طرح ہر ایسی چیز جس کے بارے میں شارع سے کوئی دلیل نہ آئی ہو کہ اسے علت سمجھا جائے، لیکن اس میں کوئی ایسی چیز موجود ہو جو شارع سے آئے ہوئے وصف کو علت کے طور پر سمجھنے کے لیے دلیل فراہم کرتی ہو، تو اس کو قیاس کے ذریعے علت سمجھا جا سکتا ہے، اور اس کا حکم اس حکم کے برابر ہو گا جس پر شرعی نص آئی ہے کہ یہ علت ہے۔ اور ہمیشہ یہ بات یاد رکھنی چاہیے کہ یہ صرف اسی صورت میں ہوتا ہے جب اصل جس پر قیاس کیا جائے وہ ایسا وصف ہو جو واضح کرے کہ یہ تعلیل کے لیے ہے، اور اس میں علت کا پہلو واضح کرے۔

حاصل یہ ہے کہ قیاسی علت میں یہ شرط ہے کہ جو علت قیاس کے لیے بنیادی طور پر اختیار کی گئی ہے اس میں تین شرائط جمع ہوں: پہلی یہ کہ یہ وصف ہو نہ کہ جامد چیز۔ دوسری یہ کہ یہ ایک مفہوم وصف ہو، یعنی کسی اور معنی کی طرف اشارہ کرے جو لفظ کی دلالت سے مختلف ہو، یعنی اس بات کی طرف اشارہ کرے کہ یہ وصف تعلیل کے لیے ہے۔ تیسری یہ کہ اس میں علت ہونے کا پہلو واضح ہو؛ اسی لیے جامد الفاظ کو کسی صورت بھی علت قرار نہیں دیا جا سکتا۔ مثال کے طور پر حدیث شریف میں آیا ہے کہ: **الذَّهَبُ بِالذَّهَبِ مِثْلاً بِمِثْلٍ، وَالْفِضَّةُ بِالْفِضَّةِ مِثْلاً بِمِثْلٍ، وَالتَّمْرُ بِالتَّمْرِ مِثْلاً بِمِثْلٍ، وَالْبُرُّ بِالْبُرِّ مِثْلاً بِمِثْلٍ، وَالْمِلْحُ بِالْمِلْحِ**

مِثْلاً بِمِثْلٍ، وَالشَّعِيرُ بِالشَّعِيرِ مِثْلاً بِمِثْلٍ، فَمَنْ زَادَ أَوْ ازْدَادَ فَقَدْ أَرْبَى

(ترمذی)''سونا، چاندی، کھجور، گندم، نمک اور جو برابر مقدار میں بدلے جائیں، اور جس نے زیادہ لیا یا دیا، اس نے سود کا ارتکاب کیا۔'' یہاں سونا اور چاندی جیسے الفاظ جامد ہیں، جو علت کا مفہوم نہیں دیتے، نہ لغوی اعتبار سے اور نہ ہی شرعی طور پر۔ لہٰذا سود کی ممانعت صرف انہی چھ اشیاء تک محدود رہے گی، اور ان پر قیاس نہیں کیا جاسکتا۔ مثلاً یہ نہیں کہا جاسکتا کہ سونا اس لیے حرام ہے کہ یہ وزنی ہے یا قیمتی دھات ہے۔ اسی طرح کھجور، گندم، نمک، اور جو کے بارے میں یہ نہیں کہا جا سکتا کہ یہ اس لیے حرام ہیں کہ یہ خوراک یا ناپ تول کی اشیاء ہیں، کیونکہ یہ تمام الفاظ جامد ہیں اور تعلیل کے پہلو کو واضح نہیں کرتے۔ نہ تو حدیث کا متن کسی تعلیل کو بیان کرتا ہے، اور نہ اس میں علت کی کوئی وضاحت موجود ہے؛ اس لیے اس پر علت کو بنیاد بنا کر قیاس نہیں کیا جاسکتا۔ یہ قیاس کا محل نہیں کیونکہ یہاں علت نہیں ہے۔ اور اسی طرح نہ ہی یہ علت پر قیاس کا محل ہے، کیونکہ اس میں علت کی وضاحت نہیں ہے، معہذا یہ علت بھی نہیں ہے۔

یہ نہیں کہا جاسکتا کہ گندم، جو، کھجور، اور نمک میں سود اس لیے حرام کیا گیا ہے کہ یہ ناپنے کی اشیاء ہیں، اور اس طرح تحریم کی علت ان کا گندم، جو، یا نمک ہونا قرار دی جائے، اور علت کی وضاحت ان کا ناپنے یا کھانے کی چیز ہونا بنائی جائے۔ اس لیے کہ گندم، جو، کھجور، اور نمک جامد اسماء ہیں، اوصاف نہیں؛ اس لیے یہ مطلقاً علت نہیں ہوسکتے، اور ان پر قیاس بھی نہیں کیا جاسکتا۔ یہ (اشیاء) بھی کسی تعلیل کو شامل نہیں کرتیں، ان میں علت کی وضاحت موجود نہیں ہے، اس لیے ان پر قیاس نہیں کیا جاسکتا۔ ان پر قیاسِ حکم اس لیے نہیں کیا جاسکتا کیونکہ یہ علت نہیں ہیں، اور نہ ہی ان پر قیاسِ علت کیا جاسکتا ہے کیونکہ ان میں علت کی وضاحت موجود نہیں ہے، معہذا یہ علت نہیں ہیں۔ یہ بھی نہیں کہا جاسکتا کہ ان میں علت اضافہ (زیادہ ہونا) ہے، جو ہر قسم میں پائی جاتی

ہے، پھر تو کسی بھی جنس کے تبادلے کو مطلقاً حرام قرار دیا جائے گا، یعنی کسی بھی جنس کا مطلقاً تبادلہ اضافے کی موجودگی کی وجہ سے حرام ہو۔ یہ اس لیے نہیں کہا جا سکتا کیونکہ حدیث میں وارد **مِثْلاً بِمِثْلٍ** (برابر برابر) وصف ہے، علت نہیں، اور اس سے علت کا مفہوم نہ زبان کے لحاظ سے اور نہ ہی شرعی طور پر اخذ کیا جا سکتا ہے۔ اسی لیے یہ حکم جامد الفاظ پر لاگو رہتا ہے۔ اور اسی وجہ سے حدیث کے آخر میں کہا گیا: **فَمَنْ زَادَ أَوْ ازْدَادَ فَقَدْ أَرْبَى** "جس نے بڑھایا یا اضافہ کیا، وہ سود کا مرتکب ہوا۔" یعنی ان منصوص اشیاء میں اضافہ کرنا حرام ہے، کیونکہ نص نے ان کو محدود کیا ہے۔ حدیث میں وارد **مِثْلاً بِمِثْلٍ** اور **فَمَنْ زَادَ أَوْ ازْدَادَ فَقَدْ أَرْبَى** ان چھ اشیاء کے لیے وصف کے طور پر آیا ہے۔ اسی لیے ہر ایک کے ساتھ اس وصف کو دہرایا گیا تاکہ ان میں وصفیت ثابت ہو، اور اس کی تاکید اس قول کے ساتھ کی گئی: **فَمَنْ زَادَ أَوْ ازْدَادَ فَقَدْ أَرْبَى**۔ اسی بنا پر قیمتی جواہرات جیسے ہیرے، موتی وغیرہ کا تبادلہ سود نہیں شمار ہوگا، چاہے اس میں اضافہ ہو، کیونکہ ان پر نص وارد نہیں۔ لہٰذا زیتون، پیاز، لیموں، سیب، لوہے، تانبے، مٹی، سیمنٹ، یا دیگر اشیاء میں سود نہیں ہے، کیونکہ ان پر نص موجود نہیں۔

اسی طرح مسلم شریف کی یہ حدیث ہے کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا: **مَا مِنْ صَاحِبِ ذَهَبٍ وَلاَ فِضَّةٍ لاَ يُؤَدِّي مِنْهَا حَقَّهَا إِلاَّ إِذَا كَانَ يَوْمُ الْقِيَامَةِ صُفِّحَتْ لَهُ صَفَائِحُ مِنْ نَارٍ** "جس شخص کے پاس سونا یا چاندی ہو اور وہ اس کا حق ادا نہ کرے، قیامت کے دن اسے آگ کے تختے میں تبدیل کر دیا جائے گا۔" یہ حدیث اس بات کی تعلیل نہیں کرتی کہ زکوٰۃ کیوں واجب ہے، کیونکہ سونا اور چاندی جیسے الفاظ جامد ہیں اور ان میں علت کا کوئی مفہوم موجود نہیں ہوتا۔ ان الفاظ سے نہ لغوی طور پر اور نہ ہی شرعی طور پر تعلیل کا کوئی پہلو سمجھا جا سکتا ہے۔ لہٰذا زکوٰۃ کا وجوب سونے اور چاندی تک محدود ہے۔ اسے دوسرے اموال پر قیاس

کرنا جائز نہیں، مثلاً یہ کہنا کہ ہر قسم کے مال پر زکوٰۃ واجب ہے کیونکہ وہ مال ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ سونا اور چاندی جامد الفاظ ہیں، جو نہ علت بن سکتے ہیں اور نہ ان پر قیاس کیا جا سکتا ہے۔ اسی طرح لوہا، تانبا، فولاد، ہیرا، یا جواہرات پر بھی زکوٰۃ واجب نہیں، چاہے وہ ایک سال تک کسی کے پاس موجود رہیں۔ نہ ہی کرائے پر دیے جانے والے مکانات، گاڑیاں، یا دیگر املاک پر زکوٰۃ واجب ہے، کیونکہ ان کو مال کہہ کر سونا اور چاندی پر قیاس نہیں کیا جا سکتا۔ اسی طرح زکوٰۃ کا وجوب جانوروں اور اجناس پر بھی صرف ان صورتوں میں محدود ہے جن کا ذکر نصوص میں آیا ہو۔ اس لیے کہ یہ الفاظ بھی جامد ہیں اور ان میں تعلیل یا علت کا کوئی پہلو موجود نہیں۔ اور اسی طرح اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: **حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ** "تم پر مردار حرام کیا گیا ہے۔" یہ بھی اسی اصول کے تحت آتا ہے۔ کیونکہ مردار ایک جامد لفظ ہے، جو نہ علت کا مفہوم رکھتا ہے اور نہ اس پر قیاس کیا جا سکتا ہے۔ اسی طرح وہ تمام نصوص جن میں جامد الفاظ آئے ہیں، ان میں تعلیل ممکن نہیں۔ اگر کوئی وصف ایسا ہو جو مفہوم نہ رکھتا ہو، وہ بھی علت کے لیے بنیاد نہیں بن سکتا۔ مثلاً نبی کریم ﷺ کا فرمان: **مَنِ ابْتَاعَ نَخْلاً بَعْدَ أَنْ تُؤَبَّرَ فَثَمَرَتُهَا لِلْبَائِعِ، إِلاَّ أَنْ يَشْتَرِطَ الْمُبْتَاعُ** "جس نے تابیر کیا ہوا کھجور کا درخت خریدا، تو اس کے پھل بیچنے والے کے لیے ہوں گے، جب تک کہ خریدار اس کی شرط نہ لگا لے۔" دیکھیں یہ حکم گردہ بندی (پھولوں کے عمل) تک محدود ہے اور اس پر قیاس ممکن نہیں، کیونکہ گردہ بندی ایک خاص عمل ہے، اگرچہ یہ ایک وصف ہے لیکن یہ تعلیل کا مفہوم نہیں رکھتا۔ نتیجہ یہ ہے کہ قیاس صرف اسی وصف پر کیا جا سکتا ہے جو تعلیل کا مفہوم رکھتا ہو اور جس میں علت کا پہلو واضح ہو۔ اس کے علاوہ کسی بھی جامد لفظ یا غیر مفہوم وصف پر قیاس کرنا جائز نہیں۔

علت کے دلائل قرآن، سنت، اور قیاس سے حاصل ہوتے ہیں۔ صحابہ کرام کے اجماع کو بھی

علت کے شرعی طور پر معتبر ہونے کا ایک ذریعہ مانا جاتا ہے۔ اگر صحابہ کسی خاص چیز کو علت کے طور پر تسلیم کر لیں، تو وہ شرعی علت بن جاتی ہے، کیونکہ ان کا اجماع اس بات کی نشاندہی کرتا ہے کہ اس پر کوئی شرعی دلیل موجود ہے۔ مثال کے طور پر صحابہؓ کرام کا اس بات پر اجماع ہے کہ عدالت (یعنی سچائی اور دیانت داری) گواہی کے لیے علت ہے، اور نابالغ ہونا (کم سنی) چھوٹے بچے پر ولایت کے لیے علت ہے۔ اس طرح، یہ دونوں شرعی علتیں ہیں، کیونکہ یہ صحابہ کے اجماع سے ثابت ہیں۔ ان علتوں کی حیثیت قرآن اور سنت سے ثابت شدہ علتوں کے برابر ہے۔

## احکامِ شریعت کے اغراض ومقاصد کا بیان

شریعت اسلامی تمام جہانوں کے لیے رحمت بن کر آئی۔ اللہ تعالیٰ نے رسول ﷺ کی بعثت کے بارے میں فرمایا:

**وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِلْعَالَمِينَ** (سورۃ الأنبیاء:107) "اور ہم نے آپ کو تمام جہانوں کے لیے رحمت بنا کر بھیجا ہے۔" اسی طرح قرآن کریم کے بارے میں فرمایا: **وَنُنَزِّلُ مِنَ الْقُرْآنِ مَا هُوَ شِفَاءٌ وَرَحْمَةٌ لِلْمُؤْمِنِينَ** (سورۃ الإسراء:82) "اور ہم قرآن میں سے وہ چیز نازل کرتے ہیں جو مؤمنوں کے لیے شفاء اور رحمت ہے۔" پس رسول ﷺ کا رحمت ہونا اور قرآن کا شفاء اور رحمت ہونا، یہ سب اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ شریعت بندوں کے لیے رحمت بن کر آئی ہے۔ لیکن شریعت کا رحمت ہونا شریعت کی وجہ نہیں بلکہ اس کا نتیجہ ہے۔ یعنی اللہ سبحانہ وتعالیٰ نے ہمیں بتایا کہ اس کی حکمت یہ ہے کہ شریعت کا نتیجہ بندوں کے لیے رحمت ہو، نہ کہ شریعت کی تشریع کا باعث یہ ہوا کہ یہ رحمت ہے۔ لہٰذا شریعت کا لوگوں کے لیے رحمت ہونا شریعت کی تشریع کی علت (سبب) نہیں، بلکہ شارع کی غایت یعنی مقصد ہے جو اس نے شریعت کی

تشریع سے حاصل کرنا چاہا ہے۔ اس پر دلیل وہ آیات ہیں جو اس بات پر دلالت کرتی ہیں کہ شریعت رحمت ہے۔ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: **وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً** (سورۃ الأنبیاء: 107) "اور ہم نے آپ کو تمام جہانوں کے لیے رحمت بنا کر بھیجا ہے۔" جب کہ اللہ کا یہ فرمان: **وَنُنَزِّلُ مِنَ الْقُرْآنِ مَا هُوَ شِفَاءٌ وَرَحْمَةٌ** (سورۃ الإسراء: 82) "اور ہم قرآن میں سے وہ چیز نازل کرتے ہیں جو مؤمنوں کے لیے شفاء اور رحمت ہے۔" اس میں موجود یہ الفاظ علت (سبب) کو ثابت نہیں کرتے۔ یہ ویسے ہی ہیں جیسے اللہ نے فرعون کے بارے میں فرمایا: **فَالْتَقَطَهُ آلُ فِرْعَوْنَ لِيَكُونَ لَهُمْ عَدُوًّا وَحَزَنًا** (سورۃ القصص: 8) "پس فرعون کے لوگوں نے اسے (موسیٰ علیہ السلام کو) اٹھالیا تاکہ وہ ان کے لیے دشمن اور غم کا باعث بنے۔" اسی طرح مسلمانوں کو فرشتوں کی مدد کے بارے میں فرمایا: **وَمَا جَعَلَهُ اللَّهُ إِلَّا بُشْرَى** (سورۃ الأنفال: 10) "اور اللہ نے اس (مدد) کو صرف خوشخبری بنایا۔" اور فرمایا: **وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَى لِلْمُسْلِمِينَ** (سورۃ النحل: 89) "اور ہم نے آپ پر کتاب نازل کی جو ہر چیز کا واضح بیان، ہدایت، رحمت، اور مسلمانوں کے لیے خوشخبری ہے۔" اسی طرح فرمایا: **فَإِنَّهُ نَزَّلَهُ عَلَى قَلْبِكَ بِإِذْنِ اللَّهِ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ وَهُدًى وَبُشْرَى لِلْمُؤْمِنِينَ** (سورۃ البقرہ: 97) "بے شک، اس نے اسے آپ کے دل پر اللہ کے حکم سے نازل کیا ہے، اس کے سامنے کی تصدیق کرنے والا، ہدایت اور مؤمنوں کے لیے خوشخبری۔" ان آیات سے مراد یہ ہے کہ شریعت کا نتیجہ یہ ہے کہ یہ لوگوں کے لیے رحمت ہو۔ اور قرآن کو بھی **مَا هُوَ شِفَاءٌ وَرَحْمَةٌ** "یہ شفاء اور رحمت ہے۔" کہنا قرآن کی علت بیان نہیں کرتا، صرف صفت کو بیان کرتا ہے۔ اسی طرح ہدایت اور خوشخبری ہونا بھی شریعت کی صفت کو بیان کرتا ہے جو اس کے نتیجے کے اعتبار سے ہے، نہ کہ اس کی تشریع کی علت کو۔ لہٰذا یہ بات واضح ہوتی

ہے کہ اللہ کی حکمت یہ ہے کہ شریعت بندوں کے لیے رحمت ہو، لیکن یہ وصف شریعت کی علت نہیں۔ اس لیے شریعت کا رحمت ہونا شریعت کی تشریع کا سبب نہیں بلکہ اس کا نتیجہ ہے۔

یہ نہیں کہا جا سکتا کہ یہ آیات ہمیں اسی طرح شریعت کے مقاصد سے آگاہ کرتی ہیں، جیسے وہ آیات جو شریعت کی علت کو واضح کرتی ہیں، کیونکہ ان آیات نے اگرچہ ہمیں شریعت کے مقاصد اور اس کی تشریع کے مقصد کا علم دیا ہے، مگر انہوں نے ہمیں یہ نہیں بتایا کہ یہ مقاصد شریعت کی تشریع کا سبب ہیں۔ یہاں مقصد اور سبب میں فرق ہے۔ آیات نے ہمیں شریعت کے نتیجہ یعنی رحمت اور شفاء کا علم دیا ہے، مگر یہ نہیں بتایا کہ یہ رحمت یا شفاء شریعت کی تشریع کا سبب یا محرک ہے۔ قرآن و سنت میں اس بات کا کوئی ذکر نہیں ہے کہ شریعت کی تشریع کا محرک کیا تھا۔ اس فرق کو سمجھنا ضروری ہے کہ آیات ہمیں شریعت کے نتیجے (یعنی رحمت) کا علم دیتی ہیں، لیکن یہ ہمیں نہیں بتاتیں کہ شریعت کیوں بنائی گئی یا اس کا کیا سبب تھا۔ لہٰذا جو آیات شریعت کے مقاصد کو بیان کرتی ہیں، وہ ان مقاصد کی طرف رہنمائی کرتی ہیں جو شریعت کے ذریعے حاصل ہوتے ہیں، لیکن یہ مقاصد علت نہیں ہیں۔

مقاصد شریعت وہ مقاصد ہیں جو شریعت کے مجموعے سے تعلق رکھتے ہیں، یعنی یہ دین اسلام کے مجموعی مقاصد ہیں، نہ کہ ہر حکم کے مخصوص مقصد۔ جو دلیل ان مقاصد کی طرف رہنمائی کرتی ہے وہ واضح طور پر یہ بتاتی ہے کہ جو رحمت پیدا ہوتی ہے وہ شریعت کے مجموعے سے ہی پیدا ہوتی ہے، نہ کہ ہر حکم سے۔ جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: **وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِلْعَالَمِينَ** (الأنبیاء: 107) "اور ہم نے آپ کو تمام جہانوں کے لیے رحمت بنا کر بھیجا ہے۔" یہ آیت اس بات کی دلیل ہے کہ رسول ﷺ کی بعثت رحمت ہے۔ اسی طرح فرمایا: **وَنُنَزِّلُ مِنَ الْقُرْآنِ مَا**

هُوَ شِفَاءٌ وَرَحْمَةٌ لِلْمُؤْمِنِينَ (الإسراء:82)"اور ہم قرآن میں سے وہ چیز نازل کرتے ہیں جو مؤمنوں کے لیے شفاء اور رحمت ہے۔" لفظ "مِنَ" یہاں بیان کے لیے ہے، یعنی ہم قرآن کو شفاء اور رحمت کے طور پر نازل کرتے ہیں۔ اس کا مطلب یہ نہیں کہ کچھ حصہ قرآن کا شفاء اور رحمت ہے، کیونکہ اس صورت میں اس کے مخالف مفہوم کے تحت کچھ حصہ ایسا نہیں ہو سکتا، جو کہ شریعت کے اصول کے مطابق نہیں ہو گا۔ اس لیے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ قرآن کا پورا حصہ شفاء اور رحمت ہے، نہ کہ اس کا کوئی خاص حصہ۔ تاہم یہ دلیل اس بات کی تصدیق کرتی ہے کہ شریعت کا مجموعی مقصد رحمت ہے، لیکن اس کا یہ مطلب نہیں کہ ہر حکم کا مقصد بھی یہی ہے۔ اللہ تعالیٰ نے مختلف احکام کی تشریع کے مقاصد کو بھی بیان کیا ہے۔ مثلاً اللہ تعالیٰ نے فرمایا: **وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ** (الذاریات:56)"اور ہم نے انسانوں اور جنات کو اپنی عبادت کے لیے ہی پیدا کیا ہے۔" یہ آیت بتاتی ہے کہ جنات اور انسانوں کا مقصد عبادت ہے۔ لہٰذا اللہ تعالیٰ نے شریعت کے مجموعی مقصد کو واضح کیا ہے جو کہ رحمت ہے، اور ساتھ ہی ہر حکم کے مخصوص مقصد کو بھی بیان کیا ہے۔ لیکن یہ مقصد ہر حکم کے لیے ایک ہی نہیں، بلکہ ہر حکم کا مقصد اس کے مخصوص دلیلی حکم پر منحصر ہوتا ہے۔ اس لیے شریعت کا مجموعی مقصد یہ ہے کہ اللہ کی رحمت تمام لوگوں تک پہنچے، اور یہ مقصد ہر حکم کے لیے مخصوص نہیں، بلکہ مجموعی طور پر شریعت کا مقصد ہے۔

## ان احکام کا بیان جن کا مقصد متعیّن ہے

جیسے اللہ نے شریعت کی تشریع (قانون سازی) کا مقصد بیان کیا ہے، ویسے ہی اس نے کئی مخصوص احکام کی تشریع کا مقصد بھی بیان کیا ہے۔ چنانچہ اللہ نے حج کے بارے میں بتایا کہ اس کا مقصد یہ

ہے کہ لوگ اپنے فائدے حاصل کریں: **لِيَشْهَدُوا مَنَافِعَ لَهُمْ** (سورۃ الحج: 28) "تا کہ وہ اپنے فائدے دیکھ سکیں۔" اللہ نے شراب اور جوا حرام کرنے کا مقصد بیان کیا کہ اس سے لوگوں کے درمیان دشمنی اور بغض پیدا نہ ہو: **إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ** (سورۃ المائدہ: 91) شیطان صرف یہ چاہتا ہے کہ شراب اور جوئے کے ذریعے تمہارے درمیان دشمنی اور بغض ڈال دے۔ اللہ نے ہواؤں کو بارش کی بشارت دینے کے لیے بھیجنے کا مقصد بیان کیا: **وَهُوَ الَّذِي أَرْسَلَ الرِّيَاحَ بُشْرًا بَيْنَ يَدَيْ رَحْمَتِهِ** (سورۃ الفرقان: 48) "اور وہی ہے جس نے ہواؤں کو اپنی رحمت سے پہلے خوشخبری دینے کے لیے بھیجا۔" اللہ نے جن اور انسان کو پیدا کرنے کا مقصد بیان کیا کہ وہ اس کی عبادت کریں: **وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ** (سورۃ الذاریات: 56) "اور میں نے جنوں اور انسانوں کو صرف اپنی عبادت کے لیے پیدا کیا۔" اللہ نے آلِ فرعون کے موسیٰ علیہ السلام کو اٹھانے میں اپنا مقصد یہ بیان کیا کہ وہ ان کے دشمن اور غم کا باعث بنیں: **فَالْتَقَطَهُ آلُ فِرْعَوْنَ لِيَكُونَ لَهُمْ عَدُوًّا وَحَزَنًا** (سورۃ القصص: 8) "تو فرعون کے گھر والوں نے اسے اٹھالیا تاکہ وہ ان کے لیے دشمن اور غم کا باعث بنے۔" اللہ نے مسلمانوں کو فرشتوں کے ذریعے مدد دینے کا مقصد بیان کیا کہ یہ ان کے لیے خوشخبری ہو: **وَمَا جَعَلَهُ اللَّهُ إِلَّا بُشْرَى وَلِتَطْمَئِنَّ بِهِ قُلُوبُكُمْ** (سورۃ الأنفال: 10) "اللہ نے اس (مدد) کو صرف خوشخبری بنایا تاکہ اس سے تمہارے دل مطمئن ہو جائیں۔" اللہ نے موت اور زندگی کی تخلیق کا مقصد بیان کیا کہ وہ لوگوں کو آزمائے: **الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا** (سورۃ الملک: 2) "جس نے موت اور زندگی کو پیدا کیا تاکہ تمہیں آزمائے کہ تم میں سے کون اچھے عمل کرتا ہے۔" اللہ نے دین میں آسانی کا مقصد بیان کیا کہ وہ لوگوں پر تنگی نہ کرے بلکہ ان

کو پاک کرے اور اپنی نعمت پوری کرے: **مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ**(سورة المائدہ:6)"اللہ تم پر تنگی نہیں ڈالنا چاہتا بلکہ وہ چاہتا ہے کہ تمہیں پاک کرے اور اپنی نعمت تم پر پوری کرے۔" **وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ**(سورة الحج:78)"اور اس نے دین میں تم پر کوئی تنگی نہیں رکھی۔"

اللہ نے روزے کا مقصد بیان کیا کہ اس کے ذریعے تقویٰ پیدا ہو: **كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ**(سورة البقرہ:183)"تم پر روزے فرض کیے گئے جیسے تم سے پہلے لوگوں پر فرض کیے گئے تھے تاکہ تم پرہیز گار بن جاؤ۔" اللہ نے نماز کا مقصد بیان کیا کہ یہ برائی اور بے حیائی سے روکے: **إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ** (سورة العنکبوت: 45)"بے شک نماز برائی اور بے حیائی سے روکتی ہے۔" اللہ نے بیت اللہ کو قبلہ مقرر کرنے کا مقصد بیان کیا کہ لوگوں کے پاس کوئی حجت باقی نہ رہے: **فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَيْكُمْ حُجَّةٌ**(سورة البقرہ:150)"اپنے چہرے اس کی طرف موڑلو تاکہ لوگوں کے پاس تمہارے خلاف کوئی دلیل نہ رہے۔" نبی ﷺ نے زمزم کے پانی کا مقصد بیان کیا کہ یہ جس نیت سے پیا جائے، اس کا اثر ہوتا ہے: **مَاءُ زَمْزَمَ لِمَا شُرِبَ لَهُ**(مسند أحمد)"زمزم کا پانی اس مقصد کے لیے ہے جس کے لیے اسے پیا جائے۔" نبی ﷺ نے عورت کو اس کی پھوپھی یا خالہ کے ساتھ نکاح سے منع کرنے کا مقصد بیان کیا کہ رشتے نہ کٹیں: **إنكم إن فعلتم ذلك قطعتم أرحامكم**(طبرانی، المعجم الکبیر)"تم اگر ایسا کروگے تو رشتے داریاں کاٹ دوگے۔" دیکھیں یہ تمام مقاصد وہ ہیں جو اللہ نے مخصوص احکام کے ذریعے بیان کیے، لیکن ان مقاصد کا مقصد صرف یہ ہے کہ ان سے وہ نتائج حاصل ہوں جو اللہ

نے بیان کیے ہیں۔ یعنی اللہ کی حکمت یہ ہے کہ وہ جو حکم جاری کرتا ہے، اس سے مخصوص نتائج پیدا ہوں، اور یہی اس حکم کی حقیقت ہے، نہ کہ حکم کا کوئی اور سبب۔

شارع (اللہ تعالیٰ) کے کسی حکم کا مقصد، اس سبب (باعث) سے مختلف ہوتا ہے جس کی وجہ سے وہ حکم مشروع کیا گیا۔ یہ فرق نہ صرف الفاظ کی ساخت میں ظاہر ہوتا ہے بلکہ حقیقت میں بھی دونوں الگ ہیں۔ جہاں تک الفاظ کی ساخت یعنی صیغوں کا تعلق ہے تو اس کی مثال اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان ہے: **وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ**(سورۃ الذاریات:56) "اور میں نے جنوں اور انسانوں کو صرف اپنی عبادت کے لیے پیدا کیا۔" اسی طرح اللہ کا فرمان: **لِيَشْهَدُوا مَنَافِعَ لَهُمْ**(سورۃ الحج:28) "تاکہ وہ اپنے فائدے دیکھ سکیں۔" اور اللہ کا فرمان: **لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا**(سورۃ الملک:2) "تاکہ تمہیں آزمائے کہ تم میں سے کون اچھے عمل کرتا ہے۔" ان آیات کی ساخت اس بات کی طرف اشارہ نہیں کرتی کہ تخلیق کا باعث آزمائش ہے، یا حج کا باعث لوگوں کے فائدے دیکھنا ہے، یا جنات اور انسانوں کی تخلیق کا باعث اللہ کی عبادت ہے۔ بلکہ یہ آیات صرف اس بات کو ظاہر کرتی ہیں کہ ان کاموں کا نتیجہ یا عاقبت کیا ہو گی۔ یعنی ان اعمال کا نتیجہ یہ ہو گا کہ اللہ کی عبادت ہو گی۔ حج کا نتیجہ یہ ہو گا کہ لوگ اپنے فائدے دیکھیں گے۔ تخلیق کا نتیجہ یہ ہو گا کہ انسانوں کو آزمایا جائے گا۔ لہٰذا ان آیات اور ان جیسی دیگر آیات میں باعث نہیں بلکہ مقصد یا نتیجہ کا بیان ہے۔ یعنی اللہ نے وضاحت کی کہ ان کاموں کی عاقبت یہ ہو گی۔ یہ ان آیات سے مختلف ہے جو کسی باعث کو بیان کرتی ہیں ان کی مثال یہ ہیں: اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: **لِكَيْ لَا يَكُونَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ حَرَجٌ فِي أَزْوَاجِ أَدْعِيَائِهِمْ**(سورۃ الأحزاب:37) "تاکہ مؤمنین پر اپنے منہ بولے بیٹوں کی بیویوں کے بارے میں کوئی تنگی نہ ہو۔" اور اللہ کا فرمان: **كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ**(سورۃ الحشر:7) "تاکہ مال تمہارے مالداروں

کے درمیان ہی گردش نہ کرتا رہے۔" اور اللہ کا فرمان: **لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَّدْتُمُ الْأَيْمَانَ**(سورۃ المائدہ:89)"اللہ تمہاری لغو قسموں پر تمہیں گرفت میں نہیں کرتا، لیکن ان قسموں پر پکڑتا ہے جو تم نے پختہ کی ہوں۔" یہ آیات اس بات کو ظاہر کرتی ہیں کہ ان احکام کا باعث کیا تھا، نہ کہ ان کا مقصد یا نتیجہ۔ مثلاً:

مؤمنین پر تنگی نہ ہو، یہ وجہ تھی کہ اللہ نے منہ بولے بیٹوں کے احکام دیے۔مال کی گردش صرف مالداروں میں نہ ہو، یہ سبب تھا کہ اللہ نے مال کی تقسیم کے اصول وضع کیے۔ پختہ قسموں کی گرفت کا ذکر ان کے حکم کا باعث ہے۔ اب حقیقت کے اعتبار سے باعث اور مقصد میں فرق کو سمجھنا چاہیے، باعث اس وجہ یا محرک کو کہتے ہیں جو کسی حکم کے جاری ہونے کا سبب بنتا ہے۔ یہ حکم سے پہلے موجود ہوتا ہے اور اس کے ساتھ ہی رہتا ہے۔ جب کہ مقصد وہ نتیجہ یا عاقبت ہے جو اس حکم کے نافذ ہونے کے بعد حاصل ہوتا ہے۔ جب اللہ یہ فرماتا ہے کہ کسی حکم کا مقصد یا غایت یہ ہے، تو اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ اس حکم کے ذریعے وہ نتیجہ حاصل ہوگا۔ جب اللہ یہ فرماتا ہے کہ کسی حکم کا باعث یہ ہے، تو اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ یہ وہ محرک ہے جس کی وجہ سے حکم جاری کیا گیا۔ یہ دونوں باتیں الگ الگ ہیں اور ان میں بڑا فرق ہے۔

یہ بات تو ایک جہت سے ہوئی اور دوسری جہت سے دیکھا جائے تو یہ ضروری نہیں کہ جب اللہ کسی حکم کی حکمت یعنی اس کا مقصد بیان کرے تو وہ مقصد لازمی طور پر پورا ہو۔ اللہ کا کسی حکم کی حکمت بیان کرنے کا مطلب یہ ہے کہ اس حکم سے یہ نتیجہ حاصل ہونا چاہیے، لیکن اس کا مطلب یہ نہیں کہ یہ نتیجہ لازمی طور پر حاصل ہوگا۔ یہی وجہ ہے کہ اللہ کی بیان کردہ حکمت بعض اوقات پوری ہوتی ہے اور بعض اوقات نہیں۔ مثال کے طور پر اللہ تعالیٰ نے حج کے بارے میں فرمایا:

**لِيَشْهَدُوا مَنَافِعَ لَهُمْ**(سورۃ الحج:28)"تاکہ وہ اپنے فائدے دیکھ سکیں۔" تاہم مشاہدہ ہے کہ لاکھوں لوگ حج کرتے ہیں اور انہیں کوئی خاص فائدہ نظر نہیں آتا۔ اسی طرح اللہ نے شراب اور جوے کے بارے میں فرمایا: **إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ**(سورۃ المائدہ:91)"شیطان چاہتا ہے کہ شراب اور جوا کے ذریعے تمہارے درمیان دشمنی اور بغض ڈالے۔" لیکن بہت سے شراب نوش اور جواری ایسے بھی ہیں جن کے درمیان کوئی دشمنی یا بغض پیدا نہیں ہوا۔ اسی طرح نبی اکرم ﷺ نے فرمایا: **مَاءُ زَمْزَمَ لِمَا شُرِبَ لَهُ**(مسند احمد)"زمزم کا پانی جس نیت سے پیا جائے وہ پوری ہوتی ہے۔" لیکن بہت سے لوگ زمزم پیتے ہیں اور ان کی نیت پوری نہیں ہوتی۔ یہ سب باتیں اس بات کی دلیل ہیں کہ اللہ کے کسی امر یا حکم کے بارے میں جو مقصد بتایا جاتا ہے، وہ ضروری نہیں کہ پورا ہو۔ یہ صرف اللہ کا اپنے مقصد کو بیان کرنا ہے، نہ کہ اس بات کی خبر دینا کہ یہ مقصد لازمی طور پر پورا ہوگا۔ اسی لیے شارع (اللہ تعالیٰ) کے کسی حکم کا مقصد باعث نہیں بن سکتا۔ یہ حکم کی علت (سبب) نہیں ہو سکتی، بلکہ یہ اللہ کی حکمت ہے، جو اس حکم کے نتیجے میں حاصل ہو سکتی ہے۔ لیکن مذکورہ مثالوں میں اگر شارع کا مقصد باعث ہوتا تو شراب اور جوے کی حرمت کے لیے دشمنی اور بغض ڈالنا علت بن جاتی۔ اس صورت میں اگر یہ دشمنی اور بغض پیدا نہ ہوتے تو شراب اور جوا حرام نہ ہوتے۔ اسی طرح حج کے لیے فوائد کا حصول علت ہوتی۔ اس صورت میں اگر فوائد حاصل نہ ہوتے تو حج بھی مشروع نہ ہوتا۔ مگر ایسا نہیں، یہی وجہ ہے کہ شارع کا مقصد باعث (یعنی علت) نہیں ہوتا، بلکہ یہ اللہ کی حکمت اور اس حکم سے حاصل ہونے والا ممکنہ نتیجہ ہوتا ہے۔ اللہ نے احکام کی تشریع میں جن غایتوں کو بیان کیا ہے وہ اللہ کی حکمتیں ہیں، نہ کہ ان کے لیے علل شرعیہ۔ یہ مخصوص حکمتیں ہر حکم کے لیے ہوتی ہیں اور ان کا دائرہ اس حکم تک محدود رہتا ہے،

یعنی یہ حکمتیں حکم کی غایت یا نتیجہ ہے، اور ان کا تعلق شرعی علل سے نہیں ہے۔ لہذا یہ مقاصد نہ تو قیاس پر مبنی ہوتے ہیں اور نہ ہی ان کے ذریعے کوئی عام اصول یا دلیل اخذ کی جاسکتی ہے۔ یہ صرف اللہ کی حکمتوں کا اظہار ہیں جو ہر حکم کے اندر چھپی ہوتی ہیں، اور وہ اس بات پر مبنی ہیں کہ وہ نتیجہ کس طرح حاصل ہو سکتا ہے، لیکن اس کا حصول یقینی نہیں ہوتا۔ ان حکمتوں کا مقصد صرف اس بات کی وضاحت کرنا ہے کہ اللہ نے ہر حکم میں کیا غایت یا نتیجہ رکھا ہے، اور ان حکمتوں کا انحصار ان کے عمل درآمد پر ہے۔ ان کا کوئی تعلق قیاس یا شرعی علل سے نہیں ہوتا، کیونکہ یہ اس حکم کی مقصود غایت کو ظاہر کرتے ہیں، اس کے نفاذ کے لیے کسی علت کو بیان نہیں کرتے۔

ان تمام باتوں سے واضح ہوا کہ کسی حکم کے پیچھے اللہ کی حکمت اُس کی غایت یا مقصد کا نام ہے، اور اس مقصد کو جاننا صرف اسی صورت میں ممکن ہے جب شارع خود اسے کسی شرعی نص کے ذریعے واضح کرے۔ چاہے وہ نص لفظاً اور معنی دونوں میں ہو یا صرف معنی میں ہو، جیسا کہ رسول اللہ ﷺ نے اس کا اظہار کیا۔ دوسرے لفظوں میں جو مقاصد شرعیہ ہیں، خواہ وہ شریعت کے مجموعی مقاصد ہوں یا ہر حکم کے مخصوص مقصد، وہ تب تک اللہ کی حکمت نہیں کہلاتے جب تک کہ ان کو کسی شرعی نص کے ذریعے اللہ کی طرف سے وحی کی صورت میں واضح نہ کیا جائے۔ صرف اللہ ہی اپنی تمام حکمتوں کو جانتا ہے جو اُس نے کسی حکم کے پیچھے رکھی ہے۔ اس لئے اگر کسی حکم کے مقصد یا حکمت کے بارے میں کوئی شرعی نص نہ آئی ہو تو اسے شرعی حکمت یا شریعت کا مقصد نہیں سمجھا جاسکتا۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ قیاس کرنا یا ان مقاصد کو فقہی احکام کے استنباط میں استعمال کرنا جائز نہیں ہو گا۔ اس تناظر میں، شرعی مقاصد صرف اللہ کی خبر ہیں جو وہ ہمیں بتاتا ہے کہ اس حکم کے پیچھے کیا مقصد ہے، اور یہ وہ حکمت یا غایت ہے جو اس حکم سے حاصل ہو سکتی ہے۔ تاہم، یہ کسی حکم کی علت شرعی نہیں ہے بلکہ اللہ کی خبر ہے، جو کہانیوں، نصیحتوں اور رہنمائی کے طور پر آتی

ہے۔ ان مقاصد کو تشریع یا فقہی استنباط کا حصہ نہیں سمجھا جاسکتا کیونکہ یہ صرف اللہ کی ہدایت کی نوعیت رکھتی ہیں، جو ہمیں اس کی حکمت سے آگاہ کرتی ہیں۔

## مفاسد کو دور کرنا اور منافع کا حصول

نہ تو شریعت کی مجموعی طور پر کوئی علت (سبب) قرار دی جاسکتی ہے، اور نہ ہی کسی مخصوص حکم کے لیے کوئی علت مقرر کی جاسکتی ہے۔ اصولِ فقہ کے بعض علماء کا کہنا ہے کہ کسی حکم کی تشریع کا مقصد انسان کی بنسبت یہ ہو سکتا ہے کہ اس کے ذریعے مفاد حاصل کیا جائے یا نقصان سے بچا جائے، یا ان دونوں کا مجموعہ ہی مقصد ہو۔ لیکن اللہ تعالیٰ اپنے مقام و مرتبے کی وجہ سے نہ نقصان اٹھاتا ہے اور نہ فائدہ اٹھاتا ہے، اس لیے یہ بات اس کی بنسبت ممکن نہیں۔ یہ مقاصد عموماً انسان کے فائدے کے لیے ہوتے ہیں کیونکہ یہ اس کی فطرت کے مطابق ہوتے ہیں، اور اس کے لیے مناسب ہوتے ہیں۔ اس لیے جب عمل کرنے والے کو دونوں میں سے کسی ایک کا انتخاب کرنے کا موقع دیا جائے تو وہ اس بات کو ترجیح دے گا کہ وہ فائدہ کو حاصل کر لے، نقصان سے بچنے کو زیادہ ترجیح نہ دے گا۔

جب یہ معلوم ہو چکا کہ حکم کی تشریع کا مقصد مفاد حاصل کرنا یا نقصان سے بچنا ہے، تو یہ مفاد و نقصان یا تو دنیا کے حساب سے ہو گا یا آخرت کے حساب سے۔ پھر یہ مقصد یا تو ضروری مقاصد میں شامل ہو گا، یا نہیں ہو گا۔ اگر یہ ضروری مقاصد میں شامل ہو، تو پھر یا تو بنیادی مقاصد میں سے ہو گا یا نہیں ہو گا۔ اگر یہ بنیادی مقاصد میں سے ہے، تو یہ پانچ بنیادی مقاصد ہیں، جنہیں کسی بھی ملت یا شریعت میں نظر انداز نہیں کیا جاسکتا: دین، جان، عقل، نسل، اور مال کا تحفظ۔ یہ مقاصد ضروری ہیں اور ان کی حفاظت لازم ہے۔ اور اگر یہ چیزیں بنیادی مقاصد میں شامل نہیں، تو یہ ضروری مقصد کی تکمیل یا اس کے معاون کے طور پر ہوں گے جیسے عقل کی حفاظت کے لیے نشہ آور چیز کی

تھوڑی سی مقدار کو بھی حرام قرار دینا تاکہ اس سے زیادہ کی طرف جانے کا راستہ نہ کھلے۔

پھر اگر یہ ضروری مقاصد میں شامل نہ ہو، تو یا تو لوگوں کی حاجت کے تحت آئے گا، یا نہیں آئے گا۔ اگر یہ لوگوں کی حاجت میں شامل ہو، تو یا یہ بنیادی حاجت ہو گی، یا نہیں ہو گی۔ اگر یہ بنیادی حاجت ہو تو یہ دوسری قسم ہے جنھیں حاجات زائدہ کہا جائے گا، جیسے چھوٹی بچی کے ولی کو اس کے نکاح کا اختیار دینا۔ اور اگر یہ بنیادی حاجت نہیں ہو تو یہ اضافی ضرورت کے تکملہ اور تکمیل کے طور پر ہو گا، جیسے چھوٹی بچی کے نکاح میں کفایت اور مہر مثل کی رعایت کرنا۔

اور اگر مقصد اضافی حاجتوں میں سے نہ ہو، تو یہ تیسری قسم ہو گا، جو تحسین و تزئین کے مقاصد پر مبنی ہوتا ہے اور اس لیے مشروع ہوتا ہے کہ عادات و معاملات میں اچھے اور بہترین طریقے اختیار کیے جائیں، جیسے غلاموں کو گواہی دینے کی اہلیت سے محروم کرنا۔

اس کا خلاصہ یہ ہے کہ اس گروہ کے علماء کی رائے کے مطابق مصلحتوں کے اعتبار سے پانچ قسم کے مقاصد ہیں:

اول: ضروری مقاصد جو بنیادی ہیں، جیسے پانچ ضروری مقاصد۔

دوم: ضروری مقاصد جو اصل نہیں ہیں، جیسے تھوڑی مقدار میں نشہ آور اشیاء پینے کی حرمت۔

سوم: غیر ضروری مقاصد جو حاجت کے زمرے میں بنیادی ہیں، جیسے چھوٹی بچی کے نکاح میں ولی کو اختیار دینا۔

چہارم: غیر ضروری مقاصد جو حاجت میں داخل ہیں مگر بنیادی حاجت نہیں ہیں، جیسے نکاح میں کفو یعنی برابری کی رعایت۔

پنجم: وہ مقاصد جو نہ ضروری ہوتے ہیں اور نہ ان کی حاجت ہوتی ہے، بلکہ صرف اصلاح، خوبصورتی اور معاشرتی و معاملاتی طریقوں کو بہتر بنانے کے لیے ہوتے ہیں، مثلاً عورت کو حکمرانی کی اہلیت سے محروم کرنا۔

ان کے نزدیک شریعت کے تمام احکام بندوں کے فائدے کے لیے مقرر کیے گئے ہیں، اور اس کی دلیل نصوصِ شرعیہ اور اجماع سے ذکر کرتے ہیں۔

اجماع: فقہاء کا اجماع ہے کہ اللہ کے تمام احکام حکمت اور مقصد سے خالی نہیں ہیں، خواہ معتزلہ کے مطابق یہ حکمت واجب ہو یا اہل سنت کے مطابق یہ اتفاقی اور وقوعی ہو۔ نص سے دلیل یہ ہے کہ احکام شرعیہ وہ ہیں جنھیں رسول ﷺ لے کر آئے اور آپ ﷺ تمام جہانوں کے لیے رحمت ہوئے، کیونکہ اللہ نے فرمایا: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِلْعَالَمِينَ﴾ ''اور ہم نے آپ کو تمام جہانوں کے لیے رحمت بنا کر بھیجا۔'' (الانبیاء: 107) اگر احکام میں حکمت نہ ہوتی تو یہ احکام رحمت کے بجائے زحمت بن جاتے۔ اور اسی طرح اللہ نے فرمایا: ﴿وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ﴾ ''اور میری رحمت ہر چیز پر حاوی ہے۔'' (الاعراف: 156) اگر شرعی احکام بندوں کے فائدے کے بغیر ہوتے تو یہ رحمت کے بجائے زحمت ہوتے۔ اور اسی طرح نبی ﷺ نے فرمایا: لَا ضَرَرَ وَلَا ضِرَارَ فِي الْإِسْلَامِ (طبرانی) ''اسلام میں نہ کسی کو نقصان پہنچانے کی اجازت ہے، نہ نقصان اٹھانے کی۔'' اگر احکامِ شریعت کا تعلق بندوں کی مصلحت سے نہ ہوتا، تو ان احکام کا نفاذ بندوں کے لیے محض ضرر ہوتا، اور یہ ضرر دینِ اسلام کی وجہ سے ہوتا جو کہ خلاف نص ہے۔

چنانچہ جب یہ ثابت ہو چکا کہ احکام بندوں کی مصلحتوں کے لیے ہی مشروع کیے گئے ہیں، تو اگر ہمیں کوئی ایسا حکم نظر آئے جو کسی مصلحت کے پہلو پر مبنی ہو، تو اس کے بارے میں دو امکانات

ہیں: یا تو وہ مصلحت ہی مقصد ہو گی اس حکم کے مشروع ہونے کا۔ یا پھر حکم کا اصل مقصد ہمارے لیے ظاہر ہی نہ ہو سکا ہو۔ جہاں تک دوسرے امکان کا تعلق ہے کہ حکم کا مقصد ظاہر نہ ہو، تو اس صورت میں حکم کو تعبدی سمجھا جائے گا، اور حکم کا محض تعبدی ہونا اصل کے خلاف ہے؛ کیونکہ شریعت کے احکام میں اصل یہ ہے کہ وہ کسی حکمت پر مبنی ہوتے ہیں۔ لہٰذا جو حکم کسی مصلحت کو واضح طور پر مستلزم ہو، وہ اسی مصلحت کے لیے ہی مشروع سمجھا جائے گا۔ اس بنیاد پر یہ کہا جا سکتا ہے کہ احکام کا مقصد بندوں کی مصلحتوں کا حصول ہے۔

یہ خلاصہ ہے ان بعض اصولیین کے نظریے کا، جو یہ کہتے ہیں کہ شریعت کا مقصد یعنی مصلحتوں کا حصول اور مفاسد کا خاتمہ ہی احکام کا تعین کرتا ہے۔ تاہم ان کے مطابق کسی مصلحت کو حکم کی علت تسلیم کرنے کے لیے ضروری ہے کہ اس پر دلیل قائم ہو۔ اگر کوئی دلیل نہ ملے تو ایسی مصلحت کو حکم کی علت قرار نہیں دیا جا سکتا۔ یہ اصولی حضرات یہ بھی کہتے ہیں کہ اگرچہ شریعت جلبِ مصالح اور درءِ مفاسد کے لیے آئی ہے، لیکن ہر معین حکمِ شرعی کے لیے دلیل ضروری ہے، جو اس مصلحت کی نشاندہی کرے۔ اس بنا پر وہ یہ کہتے ہیں کہ وصف کو سبب یا علت ٹھہرانا شریعت کی جانب سے ہونا چاہیے، اور اس کی دلیل بھی شرعی ہونی چاہیے۔ ان کے نزدیک جلبِ مصالح اور درءِ مفاسد تمام شرعی احکام کی علتِ کلی ہیں، اور یہ ہر معین حکم کی علت بھی ہیں، لیکن اس معین علت کو ثابت کرنے کے لیے شارع کی نصوص سے ہی رجوع کرنا لازمی ہے۔ مثال کے طور پر سونے اور چاندی میں ربا (سود) کی حرمت کی علت یہ ہے کہ وہ جوہر ہیں۔ سفر میں رخصت کی علت مشقت ہے۔ قاتل کا وراثت سے محروم ہونے کی وجہ اس کا قاتل ہونا ہے۔ اسی طرح یہ وہ تمام مصلحتیں ہیں جن پر شارع کی نصوص نے دلیل فراہم کی ہے، اور اسی وجہ سے انہیں عللِ شرعیہ تسلیم کیا گیا ہے۔

علمائے اصول فقہ کے ایک اور گروہ کا موقف یہ ہے کہ احکامِ شریعت کا مقصد یا تو مصلحت کا حصول ہے، یا مفسدت کا ازالہ، یا دونوں کا مجموعہ۔ ان کے نزدیک شریعت کی تشکیل دنیاوی اور اخروی زندگی میں بندوں کی بھلائی کے لیے ہوئی ہے۔ یہ حضرات کہتے ہیں کہ اس مسئلے پر علمِ کلام میں اختلاف موجود ہے۔ امام رازیؒ کا کہنا ہے کہ اللہ کے احکام بھی اسی طرح کسی علت پر مبنی نہیں ہیں جس طرح کہ اس کے افعال کسی علت کے پابند نہیں۔ معتزلہ کا موقف یہ ہے کہ اللہ کے تمام احکام بندوں کی مصالح کو مد نظر رکھتے ہوئے تشکیل دیے گئے ہیں۔ یہ بھی کہا جاتا ہے کہ شریعت کے استقراء سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ وہ بندوں کی بھلائی کے لیے ہی وضع کی گئی ہے، اس پر امام رازی سمیت کسی نے اعتراض نہیں کیا۔ کیونکہ بعثتِ انبیاء کے مقصد میں اللہ فرماتے ہیں: **رُسُلًا مُبَشِّرِينَ وَمُنْذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُل** "ہم نے رسول بھیجے، خوشخبری دینے والے اور ڈرانے والے، تاکہ لوگوں کے پاس حجت نہ رہ جائے۔" (النساء:165) اور فرمایا: **وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِلْعَالَمِينَ** "اور ہم نے آپ کو تمام جہانوں کے لیے رحمت بنا کر بھیجا (الأنبیاء:107)" اور خلقتِ کائنات کے مقصد کو ایسے بیان فرمایا: **وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا** "اس نے آسمانوں اور زمین کو چھ دنوں میں پیدا کیا تاکہ تمہاری آزمائش کرے کہ تم میں کون اچھے عمل کرتا ہے۔" (ہود: 7) اسی طرح فرمایا: **الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا** "اس نے موت اور زندگی کو پیدا کیا تاکہ تمہیں آزمائے کہ تم میں کون اچھے عمل کرتا ہے۔" (الملک:2) اور اسی طرح کتاب و سنت میں احکام کی تفصیلات تو شمار سے بھی باہر ہیں، جیسے وضو والی آیت میں اللہ کا فرمان: **مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ**

"اللہ تم پر کوئی تنگی نہیں ڈالنا چاہتا، بلکہ تمہیں پاک کرنا چاہتا ہے اور اپنی نعمت تم پر مکمل کرنا چاہتا ہے۔" (المائدہ:6) روزے کے بارے میں فرمایا: **كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ** "فرض کیے گئے تم پر روزے جیسا کہ فرض کیے گئے تھے تم سے پہلوں پر، تاکہ تم پرہیزگار بن جاؤ۔" (البقرہ:183) نماز کے بارے میں فرمایا: **إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ** "نماز بے حیائی اور برے کاموں سے روکتی ہے۔" (العنکبوت:45) قبلے کی تبدیلی پر فرمایا: **فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَيْكُمْ حُجَّةٌ** "تاکہ لوگوں کو تمہارے خلاف حجت نہ ملے۔" (البقرہ:150) جہاد کی اجازت میں فرمایا: **أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظُلِمُوا** "جن کے خلاف جنگ کی جارہی ہے، ان کو اس وجہ سے اجازت دی گئی کہ ان پر ظلم ہوا۔" (الحج:39) قصاص کے بارے میں فرمایا: **وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ** "قصاص میں تمہارے لیے زندگی ہے اے عقل والو!" (البقرہ:179) اور توحید کی دلیل میں یہ فرمایا: **أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ** "کیا میں تمہارا رب نہیں ہوں؟ سب نے کہا: ہاں! ہم نے گواہی دی، تاکہ قیامت کے دن تم یہ نہ کہو کہ ہم غافل تھے۔" (الأعراف:172) اس آیت میں درحقیقت تنبیہ کرنا مقصود ہے۔ بہرحال ان شواہد کے مطابق شریعت کا ہر حکم بندوں کی مصلحتوں کے لیے وضع کیا گیا ہے۔ اور اگر ان شواہد کا استقراء کیا جائے تو یہ ہمیں یقین آجاتا ہے کہ شریعت کے تمام احکام اسی اصول پر مبنی ہیں۔ ان علماء کا کہنا ہے کہ یہ استقراء اس مسئلے میں یقینی علم فراہم کرتا ہے، اور یہ اصول شریعت کے تمام احکام پر لاگو ہوتا ہے۔

یہ بیان کرتے ہیں کہ شریعت کے احکام کا مقصد انسانی خلقت کے مقاصد کا تحفظ کرنا ہی ہے، ان

مقاصد کی تین قسمیں ہیں: اول ضروریات، دوم حاجیات یعنی حاجتیں، اور سوم تحسینیات یعنی خوبیاں۔

ضروریات وہ مقاصد ہیں جن کا وجود دین و دنیا کی مصلحتوں کے قیام کے لیے ناگزیر ہے۔ اگر یہ ختم ہو جائیں تو دنیا کے امور میں فساد پیدا ہو جائے گا، اور دین کی مصلحتیں بھی برقرار نہیں رہیں گے۔ لہذا شریعت میں پانچ بنیادی ضروریات کا تحفظ مقصود ہے: دین کا تحفظ، جان کا تحفظ، نسل کا تحفظ، مال کا تحفظ اور عقل کا تحفظ۔ اور حاجیات یعنی حاجتیں وہ مقاصد ہیں جن سے انسانی زندگی میں آسانی پیدا ہوتی ہے، اور ان سے وہ مشکلات کو دور کی جاتی ہیں جو عموماً مشقت اور تنگی کا باعث بنتی ہیں۔ یہ مقاصد عبادات، عادات، معاملات، اور جنایات میں واضح طور پر نظر آتے ہیں: عبادات میں مثلاً بیماری یا سفر کی حالت میں رخصت دینا، جیسے روزے کا قضا یا نماز میں تخفیف۔ اور عادات میں مثلاً شکار کی اجازت یا حلال نعمتوں سے لطف اندوز ہونے کی اجازت دینا۔ اور معاملات میں مثلاً مضاربہ، مساقاۃ، اور سلم جیسے معاہدوں کو جائز قرار دینا۔ اور جنایات میں مثلاً قسامہ (قسم کے ذریعے جرم کا فیصلہ) یا دیت کی ادائیگی کو عاقلہ (اہل قبیلہ) پر ڈالنا۔ الغرض یہ سب شامل ہیں۔ اور جو تحسینی مقاصد ہیں ان سے مراد انسانی زندگی کو بہترین اخلاقیات اور عمدہ رویوں سے آراستہ کرنا ہے اور ایسی حالتوں سے بچانا ہے جنہیں عقلیں ناگوار سمجھتی ہیں۔ یہ بھی عبادات، عادات، معاملات، اور جنایات سبھی میں نظر آتے ہیں۔ عبادات میں مثلاً نجاست کو دور کرنا، طہارت، ستر پوشی، اور صدقہ و خیرات جیسی نفل عبادات۔ اور عادات میں مثلاً کھانے پینے کے آداب، ناپاک اور مکروہ اشیاء سے اجتناب، اور اسراف یا بخل سے بچنا۔ اور معاملات میں مثلاً نجس اشیاء کی خرید و فروخت سے منع کرنا، اور عورت کو امامت کے منصب سے روکنا۔ اور جنایات میں مثلاً جہاد میں عورتوں، بچوں، اور عبادت میں مشغول راہبوں کو قتل نہ کرنا۔

علمائے اصول فقہ کہتے ہیں کہ شریعت میں ضروریات، حاجیات، اور تحسینیات جیسی تین بنیادوں کی حفاظت کو شارع (اللہ تعالیٰ) کا مقصود قرار دینا باقاعدہ دلائل پر مبنی ہیں جن سے ان کا ثبوت ہوتا ہے۔ اس بات پر دلیل یہ ہے کہ شریعت سے تعلق رکھنے والے اجتہاد کے اہل افراد میں کوئی بھی ان اصولوں (ضروریات، حاجیات، تحسینیات) کی شرعی حیثیت پر شک نہیں کرتا۔ اور اس بات پر بھی کہ ان مقاصد کا اعتبار کرنا شارع کا مقصود ہے، یہ اصول شریعت کے مجموعی جائزے اور اس کے عمومی اور خصوصی دلائل کے تجزیے (استقراء) سے ثابت ہوتے ہیں۔ اور یہ استقراء کسی خاص دلیل پر مبنی نہیں، بلکہ مختلف النوع دلائل کے مجموعے پر مبنی ہے، جو مختلف مقاصد کے لیے دیے گئے ہیں لیکن مجموعی طور پر ایک مقصد کی نشان دہی کرتے ہیں۔ اس کا طریقہ وہی ہے جس طرح لوگوں نے حاتم طائی کی سخاوت یا حضرت علیؓ کی شجاعت اور اسی جیسی دیگر چیزوں کو ثابت کیا، یعنی بہت سے مختلف مواقع اور واقعات کے مشاہدے سے ایک نتیجہ اخذ کیا گیا۔ چنانچہ شریعت کے عمومی احکام، عمومی اصول، مطلق دلائل، مقید دلائل، اور مخصوص جزئیات کو دیکھتے ہوئے یہ سمجھ آتی ہے کہ ان تین اصولوں (ضروریات، حاجیات، تحسینیات) کو شارع نے واضح طور پر مقصد بنایا ہے۔ اگرچہ یہ دلائل مختلف مواقع اور واقعات پر محیط ہیں لیکن ان سے مجموعی طور پر یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ شریعت کا مقصود ان اصولوں کی حفاظت ہے۔ شریعت میں ان تین اصولوں کی حفاظت شارع کا مقصود ہے، اور یہ بات کسی مخصوص دلیل کے ذریعے نہیں بلکہ شریعت کے مجموعی احکام اور ان کے تنوع کے استقراء سے واضح ہوتی ہے۔

یہ علماء کہتے ہیں کہ عادات (معمولات) میں اصل اصول یہ ہے کہ ان کے معانی اور مفہوم کو دیکھا جائے، اور اس بنیاد پر شریعت کے استقراء پر ہم یہ بات پاتے ہیں کہ شارع (اللہ تعالیٰ) نے بندوں کے مفادات کو مدنظر رکھا ہے۔ اور شریعت میں عادات سے متعلق احکام فائدے اور نقصان کے

مطابق بدلتے رہتے ہیں، چنانچہ آپ دیکھیں گے کہ ایک ہی عمل بعض حالات میں ممنوع اور بعض میں جائز ہو سکتا ہے۔ جیسے درہم کے بدلے درہم اُدھار میں ممنوع ہے۔ (کیونکہ یہ بیع میں سود ہے)، لیکن قرض میں جائز ہے (کیونکہ یہ مدد ہے)۔ اور اسی طرح گیلے کھجوروں کا خشک کھجوروں کے ساتھ تبادلہ محض غرر (دھوکہ) اور ربا (سود) کے سبب حرام ہے، لیکن جہاں اس میں مصلحت غالب ہو، وہ جائز ہے۔ اور اسی طرح اللہ تعالیٰ نے فرمایا: **وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ** "اور قصاص میں تمہارے لیے زندگی ہے، اے عقل والو!" (البقرہ:179) اور رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: **لاَ يَقْضِي الْقَاضِي بَيْنَ اثْنَيْنِ وَهُوَ غَضْبَانُ.** "قاضی غصے کی حالت میں فیصلہ نہ کرے۔" (مسند احمد) اس کے علاوہ بھی بہت سے ناقابل شمار دلائل ہیں جو سب نہ صرف اشارہ کرتے بلکہ واضح بتاتے ہیں کہ انسانی مصلحتوں کا اعتبار کیا گیا ہے۔ اور اجازت یا ممانعت انہی کے مطابق ہوتی ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ شارع کا مقصود معانی (مقاصد) کا اتباع ہے، نہ کہ محض ظاہری نصوص پر رک جانا۔ اور بعض علماء نے تو اس اصول کو مزید عام کرتے ہوئے کہا ہے کہ ہر وہ مصلحت جو عقل تسلیم کرے اور جسے شریعت کا کوئی خاص اصول یا دلیل رد نہ کرے یا قبول نہ کرے، وہ بھی قابلِ اعتبار ہے۔ اور اسی طرح شریعت ہر زمانے اور ہر جگہ کے لیے موزوں ہے، اور مصالح کے لیے اجتہاد کی گنجائش دیتی ہے۔ لہذا اگر کسی مصلحت پر شریعت میں کوئی جزوی دلیل موجود ہو، تو وہ شرعی علت اور دلیل شرعی شمار ہو گی۔ اگر کوئی جزوی دلیل نہ ہو، تو شریعت کے عمومی اصول یا مجموعی دلائل اس مصلحت کو تسلیم کر سکتے ہیں۔

پہلا گروہ، جو یہ کہتا ہے کہ شریعتِ اسلامی کا بنیادی مقصد مصالح کو حاصل کرنا اور مفاسد کو دور کرنا ہے، اور یہ کہ ہر حکم میں علت تلاش کرنے کے لیے یہ شرط ہے کہ کوئی شرعی دلیل اس مصلحت

پر دلالت کرے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ مصلحتوں کا حصول اور مفاسد سے بچاؤ ہی اگر علت ہے تو دو حالتوں میں سے ایک لازم ہو گی، یعنی یا تو اس بات پر عقل دلالت کرتی ہو گی یا شریعت۔ اگر یہ دعویٰ کیا جائے کہ عقل یہ ثابت کرتی ہے کہ شریعت مصالح کے لیے ہے، تو عقل کی یہ دلیل نا قابلِ قبول ہے؛ کیونکہ مسئلہ یہ نہیں ہے کہ اللہ عادل ہے یا اس کا عدل اس بات کا متقاضی ہے کہ اس کی شریعت مصالح کے لیے ہے۔ بلکہ یہاں مسئلہ شرعی احکام اور ان کی علتوں کا ہے، جو تشریع کے دائرے سے تعلق رکھتا ہے نہ کہ ایمان کے دائرے سے۔ کیونکہ ایمان کا مطلب ہے یقین کے ساتھ تصدیق کرنا، اور یہ صرف یقینی دلائل سے حاصل ہوتا ہے۔ جب کہ تشریع (احکام کی بنیاد اور علت کا تعین) کا مطلب ہے نصوصِ شرعیہ سے احکام کو سمجھنا اور استنباط کرنا۔ اور یہ فہم کبھی ظنی ہوتا ہے اور کبھی یقینی۔ تو علمائے توحید نے جو کچھ اس موضوع یعنی کہ اللہ عادل ہے کی بحث میں ذکر کیا ہے ان کا نہ تو استنباط احکام سے کوئی تعلق ہے، اور نہ ان کے دلائل سے اور نہ ان کی علتوں سے کوئی تعلق ہے۔ ہاں علمائے توحید نے اس موضوع سے متعلق بحث ضرور کی ہے، ایک گروہ کا کہنا ہے کہ اللہ عادل اور حکیم ہے، اور اس کے تمام افعال حکمت اور مصلحت کے تحت ہیں۔ اللہ تعالیٰ ظلم نہیں کرتا، کیونکہ فرمان باری تعالیٰ ہے: **وَلَا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَدًا** "اور تیرا رب کسی پر ظلم نہیں کرتا۔" (الکہف:49) اور اللہ کی تخلیق بے مقصد نہیں: **وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَاعِبِينَ** "اور ہم نے آسمان و زمین اور ان کے درمیان کی چیزوں کو کھیل تماشے کے لیے پیدا نہیں کیا۔" (الانبیاء:16) اور اسی طرح اللہ کے افعال کا مقصد بندوں کا فائدہ ہے؛ کیونکہ اللہ کسی نقصان یا ذاتی منفعت سے منزہ ہے۔ لہذا اللہ کی شریعت، دین اور تمام اوامر و نواہی بندوں کی مصلحتوں کے حصول اور مفاسد سے بچاؤ کے لیے ہی ہیں۔ تو ان کا کہنا ہے کہ اللہ کے تمام افعال میں علت ہے، اور یہ کہ وہ بندوں کی مصلحت کا ارادہ کرتا ہے۔ اس کے بعد ان

میں اختلاف پایا جاتا ہے۔ ایک قسم کے لوگ تو کہتے ہیں کہ اللہ پر لازم ہے کہ وہ بندوں کی مصلحت کا خیال رکھے۔ اور دوسرا گروہ کہتا ہے کہ اللہ پر کچھ واجب نہیں، لیکن اس کی سنت اور قانون یہی ہے کہ وہ بندوں کی مصلحت کا خیال رکھتا ہے۔ یہ دونوں نظریے اس بات پر متفق ہیں کہ اللہ کے افعال مصلحتوں کے لیے ہیں، لیکن اختلاف اس بات میں ہے کہ یہ ضروری ہے یا اس کی سنت اور قانون ہے جس میں آپ کوئی تبدیلی نہیں پاسکتے۔

ایک اور گروہ علمائے توحید کا یہ مؤقف ہے کہ اللہ تعالیٰ کے افعال کسی غرض کے تابع نہیں ہوتے، یعنی اللہ کے افعال کے پیچھے کوئی غایت یا مقصد نہیں ہوتا۔ ان کے نزدیک اللہ کے افعال کو کسی غرض یا حکمت سے منسوب کرنا درست نہیں ہے۔ فرمان ہے: **لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ.** "اس سے اس کے افعال کے متعلق سوال نہیں کیا جا سکتا، جبکہ لوگوں سے ان کے اعمال کے متعلق سوال ہو گا"۔ (الأنبیاء: 23) اور فرمایا: **إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ** "جب وہ کسی چیز کا ارادہ کرتا ہے تو اسے صرف کہتا ہے: ہو جا، اور وہ ہو جاتی ہے۔" (یٰس: 82)

الغرض یہ تمام کی تمام بحث عقائد سے تعلق رکھتی ہے، نہ کہ احکام شریعت سے۔ اس کا تعلق اللہ تعالیٰ کی صفات کے ساتھ ہے، نہ کہ شریعت کی ان علتوں اور حکمتوں کے ساتھ جو اللہ نے اپنے احکام میں رکھی ہیں۔ اس لیے یہ مسئلہ نہ اصول فقہ میں آتا ہے اور نہ فقہ میں۔ لہٰذا اس بنیاد پر یہ کہنا کہ جلبِ مصالح (مصالح کا حصول) اور درءِ مفاسد (مفاسد کا دور کرنا) شریعت یا اس کے ہر حکم کی علت ہے، ایک غلط استدلال ہے۔ کیونکہ دونوں موضوع جدا جدا ہیں، ایک تو اللہ کی صفات کا موضوع ہے اور دوسرا شریعت اور احکام شریعت کی علت کا موضوع ہے۔

اس بنیاد پر جلبِ مصالح (مصالح کا حصول) اور درءِ مفاسد (مفاسد کا دور کرنا) کو عقل کی بنیاد پر علت قرار دینا ایک باطل تصور ہے اور اس کی کوئی حیثیت نہیں۔ اس لیے ضروری ہے کہ اس تصور کو علت تسلیم کرنے کے لیے دلیل شریعت سے آئے، نہ کہ عقل سے۔ خاص طور پر اس لیے کہ یہاں بحث کسی بھی عام علت کی نہیں بلکہ شرعی علت کی ہے، جو صرف شرعی دلائل کی بنیاد پر معتبر ہوتی ہے۔

جہاں تک ان کا یہ استدلال ہے کہ قرآن، حدیث اور اجماع سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ مصالح کا حصول اور مفاسد کو دور کرنا علت ہیں، یہ استدلال بھی باطل ہے۔ قرآن اور حدیث کے حوالے سے، وہ آیات جن کا حوالہ دیا گیا ہے، وہ کسی بھی صیغے یا حقیقت میں علت پر دلالت نہیں کرتیں۔ انہوں نے اللہ تعالیٰ کے اس فرمان سے استدلال کیا ہے: **وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِلْعَالَمِينَ (107)** "اور ہم نے آپ کو تمام جہانوں کے لیے رحمت بنا کر بھیجا ہے۔" (الانبیاء: 107) اور اس فرمان سے: **وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ** "میری رحمت ہر چیز کو گھیرے ہوئے ہے۔" اور مستدرک حاکم میں نبی اکرم ﷺ کے اس ارشاد سے: **لاَ ضَرَرَ وَلاَ ضِرَارَ** "نہ نقصان دینا جائز ہے اور نہ نقصان اٹھانا۔" مگر ان نصوص میں ان کے دعوے کی کوئی دلالت موجود نہیں۔

پہلی آیت کا جہاں تک تعلق ہے، تو رسول اللہ ﷺ کو رحمت بنا کر بھیجا جانا، صراحتاً یہ مطلب نہیں رکھتا کہ یہ صرف مصالح کے حصول اور مفاسد کے دور کرنے کے لیے ہے، بلکہ اس سے تو جلب مصالح کا مفہوم بالالتزام نکلتا ہے۔ کیونکہ رسول اللہ ﷺ کے رحمت ہونے کا مطلب یہ ہے کہ ان کی رسالت لوگوں کے لیے مصالح کے حصول اور مفاسد کو دور کرنے کا ذریعہ بنے۔ چنانچہ

آیت کا مطلب یہ ہے کہ رسول کو بھیجنے کا مقصد ان کی رسالت کو بندوں کے لیے رحمت بنانا ہے، اور رحمت ہونے کے ناطے یہ لازم ہے کہ وہ ان کے لیے مصالح حاصل کرے اور مفاسد دور کرے۔ لہذا شریعت اسلامی کا بحیثیت مجموعی مقصد مصالح کا حصول اور مفاسد کو دور کرنا ہے، لیکن مصالح کا حصول بحیثیت مجموعی شریعت اسلامی کی علت نہیں ہے، اور نہ ہی یہ شریعت کے ہر حکم کا انفرادی مقصد یا علت ہے۔ کیونکہ نصوص اس بات پر دلالت کرتی ہیں کہ شریعت اسلامی کا مقصد بحیثیت مجموعی مصالح کو حاصل کرنا اور مفاسد کو دور کرنا ہے، اور اس کے علاوہ کسی چیز پر دلالت نہیں کرتیں۔

اس کا مطلب یہ ہے کہ شریعت سے جو نتیجہ پیدا ہوتا ہے وہ مصالح کا حصول اور مفاسد کو دور کرنا ہے، لیکن یہ شریعت کی تشریع کرنے کا باعث نہیں ہے۔ بلکہ یہ شریعت کا نتیجہ ہے جس کا شارع نے شریعت کے ذریعے قصد کیا ہے، نہ کہ وہ سبب جس کی بنا پر شریعت تشریع کی گئی۔ نتیجہ اور سبب میں فرق ہے؛ نتیجہ شریعت کے نفاذ سے حاصل ہوتا ہے اور اس کے اطلاق پر مرتب ہوتا ہے، جبکہ سبب شریعت کے نفاذ سے پہلے پایا جاتا ہے اور اس کے موجود ہونے کے بعد بھی اس کے ساتھ رہتا ہے، لیکن سبب شریعت کے نفاذ پر مرتب نہیں ہوتا۔ جب کہ موضوع یہ ہے کہ شریعت میں ایک غایت (مقصد) ہے اور ایک دافع (محرک)، اور دافع غایت سے مختلف ہے۔ اس لیے یہ بات کہ شریعت بحیثیت مجموعی تشریع کی گئی تاکہ مصالح کا حصول اور مفاسد کو دور کیا جائے، ہرگز یہ معنی نہیں رکھتی کہ یہ شریعت کی تشریع کا دافع یا باعث ہے۔ اس لیے یہ دونوں شریعت کی تشریع کے لیے علت نہیں ہیں۔

ساتھ ہی، اس آیت کے صیغے میں یہ بات نہیں پائی جاتی کہ وہ علت پر دلالت کرتی ہو یا اس سے

علت کا تاثر ملتا ہو۔ آیت میں کہا گیا ہے: **وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِلْعَالَمِينَ** "اور ہم نے آپ کو تمام جہانوں کے لیے رحمت بنا کر بھیجا ہے۔" (الانبیاء: 107) یہ اس بات کو ثابت نہیں کرتا کہ یہ علت ہے، کیونکہ یہ اسی طرح ہے جیسے اللہ تعالیٰ کا فرعون کے ساتھ حضرت موسیٰ کے متعلق فرمان ہے: **فَالْتَقَطَهُ آلُ فِرْعَوْنَ لِيَكُونَ لَهُمْ عَدُوًّا وَحَزَنًا** "پس آل فرعون نے اسے اٹھالیا تاکہ وہ ان کے لیے دشمن اور غم کا سبب بن جائے۔" اور جیسے اللہ کا مسلمانوں کو فرشتوں کے ذریعے مدد دینے کے متعلق فرمان ہے: **وَمَا جَعَلَهُ اللَّهُ إِلَّا بُشْرَى** "اور اللہ نے اسے صرف خوشخبری کے طور پر مقرر کیا۔" اور قرآن کے بارے میں اللہ کا یہ فرمان: **وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَى لِلْمُسْلِمِينَ (89)** "اور ہم نے آپ پر کتاب نازل کی، جو ہر چیز کی وضاحت، ہدایت، رحمت اور مسلمانوں کے لیے خوشخبری ہے۔" (النحل: 89) اور اسی طرح کا فرمان: **فَإِنَّهُ نَزَّلَهُ عَلَى قَلْبِكَ بِإِذْنِ اللَّهِ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ وَهُدًى وَبُشْرَى لِلْمُؤْمِنِينَ** "پس بے شک اللہ نے اسے آپ کے دل پر اپنے حکم سے نازل کیا، جو اس سے پہلے کی کتابوں کی تصدیق کرنے والی ہے، اور ہدایت اور ایمان والوں کے لیے خوشخبری ہے۔" (الحدید: 97) دیکھیں یہ تمام آیات اور اس جیسی دوسری نصوص علت پر دلالت نہیں کرتیں، بلکہ یہ صرف غایت (مقصد) کو ظاہر کرتی ہیں۔ چنانچہ آیت میں کہا گیا کہ ہم نے آپ کو تمام جہانوں کے لیے رحمت بنا کر بھیجا ہے۔ اس میں کوئی دلالت نہیں ہے کہ یہ علت کی تشریح کرتی ہو۔ اگر کسی متن میں علت کی دلالت ہو، تو وہ اس صورت میں معتبر ہوتی ہے جب اس میں علت کے لیے لفظی طور پر کوئی ایسا وصف استعمال کیا جائے جو اس مقصد کے لیے مخصوص ہو، جیسے کسی وصف میں علت کا اظہار کیا جائے مثلاً فرمان باری تعالیٰ: **كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ** "تاکہ وہ مالداروں کے درمیان دولت کا

تبادلہ نہ ہو۔" یا اسے اس طرح جملے میں پیش کیا جائے کہ وہ علت سمجھا جائے، جیسے: **وَلاَ يَرِثُ الْقَاتِلُ شَيْئاً** "قاتل کچھ نہیں وراثت میں پائے گا۔" (ابو داؤد) اور اسی طرح: **لاَ يَقْضِي الْقَاضِي بَيْنَ اثْنَيْنِ وَهُوَ غَضْبَانُ** "جج غصے میں دو افراد کے درمیان فیصلہ نہیں کرے گا۔" (مسند احمد) اور یہ حدیث: **.. فِي صَدَقَةِ الْغَنَمِ، فِي سَائِمَتِهَا..** "چرنے والے گھریلو مویشیوں پر زکوۃ...۔" (بخاری) اس کا مطلب یہ ہے کہ اس میں علت کی دلالت ہے، لیکن اگر لفظ میں وصف نہ ہو یا وہ وصف مناسب نہ ہو، تو وہ علت کی دلالت نہیں کرتا، اسی لیے وہ علت نہیں ہو گا، جیسے شاعر کا قول:

**لِدوا للموت وابنوا للخراب** "موت کے لیے پیدا ہو ؤ اور تباہی کے لیے گھر بناؤ۔" یا اللہ کا یہ فرمان: **وَهُوَ الَّذِي أَرْسَلَ الرِّيَاحَ بُشْرًا بَيْنَ يَدَيْ رَحْمَتِهِ** "اور وہی ہے جس نے ہواؤں کو خوشخبری کے طور پر اپنی رحمت کے سامنے بھیجا۔" یا اللہ کا یہ فرمان: **وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ (56)** "اور میں نے جنات اور انسانوں کو صرف عبادت کے لیے پیدا کیا ہے۔" (الذاریات:56) یہ تمام مثالیں علت کی دلالت نہیں کرتیں اور نہ ہی ان میں کسی حکم کی علت کا تاثر پایا جاتا ہے۔ بالکل اسی طرح اللہ کا یہ فرمان: **وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِلْعَالَمِينَ (107)** "اور ہم نے آپ کو تمام جہانوں کے لیے رحمت بنا کر بھیجا ہے۔" (الانبیاء:107) یہ بھی علت کی دلالت نہیں کرتا، اور نہ ہی یہ شریعت کی تشریع کا سبب بن سکتا ہے، اور نہ ہی یہ ہر حکم کی علت ہو سکتا ہے۔ اس لیے اس پر کسی قسم کی قیاس آرائی نہیں کی جا سکتی، کیونکہ اس آیت میں علت کی کوئی دلالت نہیں ہے۔

اور جہاں تک اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: **وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ** ہے، تو یہ بھی اس

موضوع سے تعلق نہیں رکھتا اور نہ ہی شریعت کے حوالے سے ہے۔ یہ آیت اللہ کی وسیع رحمت کے بارے میں ہے، نہ کہ رسول کے بھیجے جانے یا اس کی شریعت کے بارے میں۔ لہذا اس میں اس موضوع کے لیے کوئی دلالت نہیں ہے۔ اور جہاں تک طبرانی میں رسول اللہ ﷺ کا یہ فرمان ہے: **لَا ضَرَرَ وَلاَ ضِرَارَ فِي الإِسْلاَمِ** "نہ نقصان دینا جائز ہے اور نہ نقصان اٹھانا۔" تو اس سے یہی ثابت ہوتا ہے کہ دین اسلام سے ضرر ختم کر دیا گیا ہے، لیکن اس نفی سے یہ لازم نہیں آتا کہ اس میں فائدہ بھی ہے، کیونکہ ضرر کے نہ ہونے سے فائدہ کا ہونا ضروری نہیں۔ مثلاً تل کے بیج میں نہ کوئی ضرر ہے، نہ کوئی فائدہ۔ اس میں کوئی دلالت نہیں ہے کہ شریعت میں منفعت ہے، بلکہ یہ صرف اتنا بتاتا ہے کہ اسلام میں ضرر نہیں ہے، یعنی جو چیز ضرر کا باعث ہو اس چیز کا اسلام سے تعلق نہیں ہو سکتا۔ لہذا اس حدیث میں اسلام میں نفع کی موجودگی کی دلیل نہیں ہے، نہ منطوقاً اور نہ مفہوماً۔ اس کا مطلب صرف اتنا ہے کہ شریعت اسلامیہ میں مفاسد نہیں ہیں، لیکن یہ جلب المصالح اور درء المفاسد کو شریعت کے حکم کی علت نہیں بتاتی۔ اس حدیث سے یہ نتیجہ نہیں نکالا جا سکتا کہ شریعت کی تشریع کی علت یا ہر حکم کی علت جلب المصالح اور درء المفاسد ہے، کیونکہ اس میں صرف ضرر کی نفی ہے، جو کہ علت کی دلالت نہیں کرتا۔

لہذا اگرچہ قرآن اور حدیث کی نصوص اس بات پر دلالت کرتی ہیں کہ شریعت سے جو نتیجہ نکلتا ہے وہ جلب المصالح اور درء المفاسد ہے، لیکن یہ نصوص اس بات پر دلالت نہیں کرتی کہ جلب المصالح اور درء المفاسد شریعت کی تشریع کی علت ہیں، اور نہ ہی یہ ہر شرعی حکم کی علت ہیں۔ اس لیے ان نصوص سے استدلال ساقط ہو جاتا ہے۔

جہاں تک ان کا ذکر کردہ اجماع ہے، وہ کہتے ہیں کہ یہ اجماع ائمہ فقہ کا ہے، لیکن یہ کوئی دلیل

شرعی نہیں ہے کیونکہ جو اجماع دلیل کے طور پر معتبر ہے وہ صرف صحابہ کا اجماع ہے، نہ کہ ائمہ فقہ کا۔ اس لیے وہ جو اجماع پیش کرتے ہیں، وہ دلیل کے طور پر قابل قبول نہیں ہے۔ ان کا یہ کہنا کہ اجماع ہوا ہے کہ اللہ کے احکام حکمت سے خالی نہیں ہیں، یہ بھی دراصل اس بات کو ثابت کرتا ہے کہ احکام میں ایک مقصد اور غایت ہے، لیکن یہ نہیں کہ جلب المصالح اور درء المفاسد علت ہیں۔ اس اجماع کا مطلب یہ ہے کہ شریعت کی غایت اور مقصد ہے، لیکن غایت اور علت میں فرق ہے؛ غایت وہ نتیجہ ہے جو شریعت کے عمل سے حاصل ہوتا ہے، اور علت وہ سبب ہے جس کی وجہ سے حکم دیا گیا۔

جہاں تک ان کا کہنا ہے کہ جب ہم کسی حکم کو دیکھتے ہیں جس سے کوئی نہ کوئی مصلحت حاصل ہوتی ہے، اور یہ کہ شرعی احکام عبادت کی مصلحت کے لیے ہی بنائے گئے ہیں، تو حالت یہ ہو سکتی ہے کہ یہ مصلحت ہمارے لیے ظاہر ہو یا ظاہر نہ ہو۔ جہاں تک اس کا ظاہر نہ ہونا ہے، یہ غلط ہے کیونکہ اس کا مطلب یہ ہوگا کہ حکم کی تشریع محض عبادت کے لیے ہے، جو کہ اصل کے خلاف ہے۔ اس کے بعد صرف یہ کہا جا سکتا ہے کہ یہ حکم اس مصلحت کی بنیاد پر بنایا گیا ہے جو اس میں ظاہر بھی ہے۔ تاہم اس سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ جلب المصالح اور درء المفاسد علت ہیں شریعت کی یا کسی شریعت کے کسی مخصوص حکم کی۔ کیونکہ شریعت کا مصلحتوں کے لیے ہونا تو شریعت کی غایت ہے، علت نہیں۔ اس کا مطلب یہ نہیں ہوگا کہ ہر حکم کی علت اس کی مصلحت ہے، بلکہ مصلحت تو اس حکم کا نتیجہ ہے۔ مثال کے طور پر شریعت کے تمام احکام کا نتیجہ مصلحتیں ہی ہیں، مگر ہر حکم کا نتیجہ ہمیشہ ایک سا نہیں ہوتا، کیونکہ شریعت کے مجموعی قوانین کا مقصد مصلحتیں ہیں، لیکن ہر حکم اس مقصد سے براہ راست منسلک نہیں ہوتا۔ یہاں یہ بات بھی اہم ہے کہ انسانوں کے بنائے گئے قوانین جیسے سزا کے قوانین کا مقصد بھی عوامی مفاد ہوتا ہے، لیکن اس کا ہر حکم یا اس کے ہر جز کو مخصوص

مفاد کے لیے نہیں بنایا جاتا، بلکہ یہ قوانین اپنے اصولوں اور قواعد کے مطابق بنائے جاتے ہیں۔ اس لیے اگرچہ مجموعی طور پر شریعت کا مقصد عوامی مفاد ہے، لیکن ہر حکم اپنے نتیجے میں عوامی مفاد کے لیے نہیں ہوتا، کیونکہ شریعت کی تشریع کا مقصد کلی طور پر غایات کو پورا کرنا ہے، لیکن ہر حکم کا مقصد مختلف ہو سکتا ہے جو مخصوص قواعد کے مطابق ہوتا ہے۔ یعنی شریعت کا مجموعی طور پر جلب المصالح اور درء المفاسد کا نتیجہ حاصل کرنا ایک غایت ہے، مگر یہ ہر حکم کی علت نہیں ہوتی۔ اس فرق کو سمجھنا ضروری ہے کیونکہ شریعت کے ہر حکم کو اس کے مقاصد کے مطابق ترتیب دیا گیا ہے، نہ کہ صرف عوامی مفاد کی بنیاد پر۔

شریعت اسلامیہ کا مقصد، یعنی جلب المصالح اور درء المفاسد، صرف شریعت کے مجموعے سے حاصل ہوتا ہے۔ جہاں تک ہر حکم کا تعلق ہے، تو کبھی یہ مقصد حاصل ہوتا ہے اور کبھی نہیں، اور بعض اوقات کسی مخصوص حکم پر عمل کرنے سے مسلمان کو واضح نقصان بھی ہو سکتا ہے۔ مثلاً، آج کے جدید دور میں سرمایہ داری معاشرت میں، جیسے کہ اسلامی ممالک کی معیشت اور تجارت میں ہمیں یہ دیکھنے کو ملتا ہے کہ ربا یعنی سود جو کہ قطعی نصوص سے حرام ہے، ان ممالک کی اقتصادی زندگی کا ایک حصہ بن چکا ہے۔ کوئی بھی تاجر یا صنعت کار جو ربا سے بچنے کی کوشش کرتا ہے، اس کا کاروبار اور معیشت متاثر ہوتی ہے اور اسے سخت مالی نقصان کا سامنا کرنا پڑتا ہے، ایسی صورت میں اس کے دین پر قائم رہنے کے لیے اسے بھاری قیمت چکانی پڑتی ہے، اور وہ گویا انگاروں پر چل رہا ہو۔ تو اس حالت میں لوگوں کے لیے کیا مصلحت ہے، جبکہ یہ ایک شرعی حکم ہے؟ حالانکہ یہ بات درست ہے کہ شریعت کا مجموعی نتیجہ لوگوں کے مفادات کا حصول اور فساد کا دفع کرنا ہے، لیکن یہ بات ہر ایک حکم پر لاگو نہیں ہوتی۔

یہ بات اس لحاظ سے ہے کہ جو کچھ شریعت کے مجموعے میں ہے، وہ ہر حکم پر لاگو نہیں ہوتا۔ اور ان کا جو یہ کہنا ہے کہ ہر حکم اس مصلحت کی بنا پر مشروع ہے جو اس میں ظاہر ہوئی، تو یہ مصلحت کہاں سے ظاہر ہوئی؟ کیا یہ عقل سے ظاہر ہوئی؟ یہ تو اس کے لیے کوئی دلیل نہیں ہے کیونکہ یہ احکام شرعیہ سے تعلق رکھتا ہے نہ کہ عقیدہ سے۔ یا یہ مصلحت نص سے ظاہر ہوئی، اور نص اس پر دلالت نہیں کرتی؟ یا جب نص نے اس پر دلالت نہیں کی تو عقل نے اس کے لیے کوئی مفہوم تلاش کیا اور کہا کہ یہ اس حکم کی مصلحت ہے؟ پھر یہ دور کی بات کیوں کی جارہی ہے؟ اور اگر اس میں کوئی تعلیل نہیں آئی تو یہ حکم تعبُّدی کیوں نہ ہو؟ کیا وہ چیز جو نص سے ثابت ہوئی، اس میں کوئی تعلیل نہیں آئی، تو ہم کہاں سے علت لائیں؟ حقیقت یہ ہے کہ جب ہم کسی حکم کو مشروع دیکھیں، تو یہ ضروری نہیں کہ اس میں کوئی مصلحت ہو، کیونکہ شریعت کا مقصد لوگوں کے مفادات کے لیے آئی ہے، لیکن یہ بات ہر حکم کے لیے لازم نہیں آتی، اور اس لیے کسی حکم کے لیے مصلحت تلاش کرنا ضروری نہیں ہے، چاہے وہ مصلحت ظاہر ہو یا نہ ہو۔ اس طرح جلب المصالح اور درء المفاسد ہر حکم کے لیے نتیجہ نہیں ہے، اس لیے اس کو ہر حکم کے لیے تلاش کرنے کی ضرورت نہیں ہے، اور نہ ہی یہ ہر حکم کا علت ہے، جیسے کہ یہ شریعت کے مجموعے کا علت نہیں ہے۔

رہی بات ان مصالح کی جو وہ ہر حکم کے لیے پیش کرتے ہیں اور ان پر دلائل بھی لاتے ہیں، تو یہ مصلحتیں بھی حکم شرعی کے نتیجے میں ہیں، نہ اس کا حصہ ہیں، نہ اس کی علت، اور نہ ہی حکم شرعی ان کے لیے دلیل بنتا ہے؛ کیونکہ حکم شرعی خود کوئی شرعی دلیل نہیں، اور یہ مصلحت کبھی حکم شرعی کا نتیجہ ہو سکتی ہے اور کبھی نہیں ہو سکتی، اس لیے یہ حکم شرعی کے مدلول میں بھی داخل نہیں اور نہ ہی اس کے دلیل کے مدلول میں داخل ہے، اور نہ حکم شرعی اس مصلحت کی علت ہو سکتی ہے۔ تو یہ ایک ایسا مسئلہ ہے جس میں حکم شرعی کو دلیل سے استنباط کیا جاتا ہے، قطع نظر اس سے کہ اس حکم

کا نتیجہ کسی مصلحت کے حصول یا کسی مفسدہ سے بچاؤ ہو، یا ان چیزوں سے اس کا کچھ تعلق نہ ہو۔ اس لیے یہ ایک مسئلہ ہے جو شرعی احکام کے استنباط سے متعلق ہے، نہ کہ عوام کی مصلحتوں سے متعلق۔ اور اسی طرح اس میں معاملہ ایک شرعی حکم اور شرعی دلیل کا ہے، نہ کہ کوئی شرعی مصلحت یا غیر شرعی مصلحت کا۔

اور جہاں تک اس حکم کی تطبیق یا اس کے نتیجے کا تعلق ہے، تو یہ ایک الگ بات ہے جس کا استنباط سے کوئی تعلق نہیں ہے۔ لہذا اس چیز کو علم اصول الفقہ میں شامل کرنا، اور احکام کے استنباط میں اس پر بحث کرنا، اور اسے شرعی علل میں شامل کرنا نہ تو اس کا محل ہے اور نہ یہ جائز ہے، بلکہ یہ نہ صرف ایک اضافی بات ہے، بلکہ شرع، تشریع، اور استنباط سے بھی متناقض ہے، اور یہ ایک سنگین غلطی ہے جو لوگوں، خاص طور پر مسلمانوں، کو شرعی احکام کی درست طریقے سے پابندی سے دور کر دیتی ہے، اور اس پابندی میں نرمی پیدا کرتی ہے، اور اس کے ساتھ ساتھ تشریع اور استنباط میں غلطی اور خلط مبحث پیدا کرتی ہے۔ مثال کے طور پر بیع کے احکام سے ملکیت کا حصول، اجارہ کے احکام سے نفع کا حصول، قصاص کے احکام سے انسانی جان کی حفاظت، نکاح کی مصلحت کے پورے ہونے کے لیے گواہی اور مہر مثل کی شرط، اور نماز سے ثواب کا حصول، یہ سب ان احکام کی تطبیق کے نتیجے میں حاصل ہونے والے فوائد ہیں، یہ فوائد ان احکام کا حصہ نہیں ہیں، اور نہ ہی یہ ان کی علت ہیں، اور نہ ہی یہ ان کے مدلولات ہیں۔ یہ نتیجے بسا اوقات حاصل ہوتے ہیں جیسے اجارہ سے نفع، اور کبھی حاصل نہیں بھی ہوتے جیسا کہ کبھی اجارہ کے معاملے سے نفع نہیں ملتا۔ مسئلہ یہ ہے کہ بیع کا حکم اللہ تعالیٰ کے فرمان سے ثابت ہوتا ہے: **وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ** "اور اللہ نے بیع کو حلال کر دیا ہے۔" اور اجارہ (کرایہ داری) کا حکم اللہ تعالیٰ کے اس فرمان سے ثابت ہوتا ہے: **فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ** "تو ان (خواتین) کو ان کے اجرتیں دے دو۔" اور قتل کا حکم حضور

ﷺ کے اس فرمان سے: **وَمَنْ قُتِلَ لَهُ قَتِيلٌ فَهُوَ بِخَيْرِ النَّظَرَيْنِ: إِمَّا يُودَى، وَإِمَّا يُقَادُ** "جو شخص قتل کا شکار ہو، اس کے لیے دو بہتر صورتیں ہیں: یا تو دیت ادا کی جائے، یا قصاص لیا جائے۔" تو یہ مسئلہ ملکیت کے حصول، نفع کے حصول، یا جان کے تحفظ کا نہیں ہے بلکہ نصوص سے ثبوت کا ہے۔ پھر ان کے استنباط، علّت یا دلیل کے مدلول میں ان مصلحتوں کا کیا محل ہے؟ کیوں ان کو شرعی احکام کے استنباط میں شامل کیا جائے، یا علل میں بحث کا حصہ بنایا جائے؟

اور پھر یہ کہ حکم کا نتیجہ، جیسے بیع کے ذریعے تصرف کی صحت سے ملکیت ثابت ہونا، یا قتل عمد کے قصاص سے نفس کی حفاظت حاصل ہونا، یا شراب نوشی پر حد کے ذریعے عقل کی حفاظت ہونا، یا آیسہ عورت (جو بچہ پیدا کرنے کی عمر کی نہ رہی ہو) سے نکاح کرنا صحیح ہے حالانکہ نکاح کا مقصود توالد و تناسل ہے۔ دیکھیں ان تمام احکام میں یہ مقاصد حاصل ہو بھی سکتے ہیں اور نہیں بھی حاصل ہوتے۔ اور اگر یہ حاصل ہو بھی جائیں تو یہ صرف احکام کے اطلاق کا نتیجہ ہے، نہ اس کا حصہ ہے، نہ علت، اور نہ ہی استنباط کے وقت اس کو مد نظر رکھا جا سکتا ہے۔ بلکہ اسے مد نظر رکھنا یا اسے کسی دلیل یا استدلال میں کوئی حیثیت دینا جائز ہی نہیں۔ تو پھر کیوں اسے علل کے مباحث میں شامل کیا جائے اور کیوں اسے شرعی مصالح کے طور پر پیش کیا جائے؟ حالانکہ یہ سب مصلحتیں تو جہاں اسلامی شریعت کے احکام سے حاصل ہوتی ہیں وہیں غیر اسلامی احکام سے بھی حاصل ہو سکتی ہیں۔ یعنی یہ ممکن ہے کہ یہ مصالح کفریہ احکام سے بھی حاصل ہو جائیں، تو پھر انہیں علت کے مباحث میں شامل کرنے کی کیا وجہ ہے؟ پھر کیا ضرورت ہے کہ ان مصالح کو، چاہے وہ ضروری ہوں یا غیر ضروری، شرعی احکام اور علل شرعیہ کے مباحث میں شامل کیا جائے؟ یہ مصالح اپنی نوعیت میں حقیقی ہیں، لیکن جب یہ کسی خاص حکم کے نتیجے میں ظاہر ہوتی ہیں، تو یہ مختلف نقطہ نظر کے مطابق مختلف ہو سکتی ہیں۔ اور یہ بھی ممکن ہے کہ یہ کسی حکم میں مصالح موجود نہ ہوں، اس لیے انہیں

ایک عمومی نظر سے دیکھنا اور ہر حکم کے لیے ضروری سمجھنا غلط ہو گا۔ اس کا نتیجہ یہ نکلے گا کہ ان کو حکم کی تشریع کا حصہ یا علت بنا دیا جائے گا۔ مثلاً پانچ مقاصد جو وہ کہتے ہیں کہ ہر ملت یا شریعت میں ان کا خیال رکھا گیا ہے: دین، نفس، عقل، نسل اور مال کی حفاظت، یہ سب کچھ حقیقت میں معاشرتی ضروریات نہیں ہیں، کیونکہ ریاست کی حفاظت، امن کا قیام، اور انسانی وقار کی حفاظت بھی معاشرتی ضروریات میں شامل ہیں۔ تو یہ ضروریات حقیقت میں پانچ نہیں بلکہ آٹھ ہیں۔ جہاں تک شرعی احکام کی بات ہے جن کے لیے یہ مقاصد ہیں، مختلف ادیان ان کو مختلف انداز میں دیکھتے ہیں۔ مثال کے طور پر عیسائیت میں یہ نہیں مانا جاتا کہ عقل کی حفاظت شراب کو حرام کرنے سے ہوتی ہے، بلکہ وہ تو کہتے ہیں کہ تھوڑی بہت شراب انسان کے دل کو خوش کرتا ہے تو پھر کیسے یہ مقاصد ہر ملت کے لیے ایک جیسے ہو سکتے ہیں؟ علاوہ ازیں اگر ہم فرض کریں کہ یہ مقاصد حاصل ہو رہے ہیں، تو یہ ان احکام کے نتیجے میں حاصل ہوتے ہیں، اور ان کا استنباط کے عمل یا اس کی دلیل سے کوئی تعلق نہیں ہے، اور نہ ہی ان کا تعلیل سے کوئی تعلق ہے۔

جہاں تک غیر ضروری مصالح کی بات ہے، جیسے نکاح کا جاری رہنا جو برابری اور مہر مثل کی رعایت سے حاصل ہوتا ہے، یا چھوٹی لڑکی کے ولی کو اس کے نکاح کی ولایت سونپنا یہ دیکھتے ہوئے کہ ولی کی دخل اندازی کے بغیر برابری کا رشتہ ممکن نہیں، اور اس طرح نکاح پائیدار نہ رہ سکے گا۔ یہ سب چیزیں بھی احکام کے نتائج ہیں، لیکن ان کا شرعی علت سے کوئی تعلق نہیں ہے۔ اب جن مصلحتوں سے متعلق یہ کہا جاتا ہے کہ یہ شرعی احکام کی علت ہیں اور ان کو باعث مانا جاتا ہے، لیکن وہ دراصل نتیجہ ہیں، جیسے کہ غلاموں کو گواہی دینے کی اہلیت سے محروم کرنا اس وجہ سے ہے کیونکہ اس کی قدر و رتبہ کم ہے، اس وجہ سے کہ وہ ہمہ وقت اپنے مالک کی ہی خدمت میں مشغول رہتا ہے۔ اب اس مصلحت کو انھوں نے حکم کی علت بنا دیا کہ غلام گواہی کا اہل نہیں ہے۔ اس بات کی کوئی وقعت

نہیں۔ کیونکہ شریعت نے اس مصلحت پر کوئی دلیل نہیں بنائی، بلکہ اسلامی معاشرے میں غلاموں کی حالت دیکھ کر یہ تو ایک استنباط کر دیا گیا، کسی شرعی دلیل کے طور پر تو یہ استنباط نہیں کیا گیا، اسی لیے تعلیل میں نہ اس کا اعتبار ہے اور نہ کوئی وقعت ہے۔ البتہ جس مصلحت کو کوئی دلیل شرعی طور پر علت بتاتی ہے، جیسے مال کا تناسب غریبوں میں تقسیم کرنا یا تیل کا معدنی شکل میں عمومی ملکیت کے حق میں ہونا، تو یہ کوئی ایسی مصلحت نہیں جس پر شریعت نے دلیل قائم کی ہے، بلکہ یہ تو شرعی علت ہے جسے شریعت نے بتایا ہے۔ ایسی چیز کو مسلمان تو مصلحت کے طور پر دیکھے گا مگر غیر مسلم کو اس میں کوئی مصلحت نہیں دکھے گی۔ اور اسی طرح ممکن ہے کہ ایسے احکام کی مصلحت اس وقت تو ظاہر ہو جب پوری کی پوری شریعت نافذ کی جائے، مگر دیگر احکام کو چھوڑتے ہوئے صرف ایک حکم نافذ کرنے میں کسی مسلمان کو بھی مصلحت نظر نہ آئے۔ تب ہم اسے مدلول شرعی ہونے کی بناء پر تو مصلحت کہیں گے، لیکن مطلق مصلحت نہیں ہوگی۔ لہذا اسے مصلحت کہنا کسی مسلمان کی بنسبت درست ہوگا جیسا کہ اس کا خیال ہے، دلیل کی بنیاد پر مصلحت نہ کہیں گے، کیونکہ دلیل نے تو اسے مصلحت نہیں کہا، اور نہ ہی استنباط کے معاملے میں اسے مصلحت کہا جائے گا۔ چنانچہ مسئلہ یہ ہوگا کہ اس پر ایک شرعی دلیل دلالت کر رہی ہے، اس چیز سے قطع نظر کہ اس میں کوئی فائدہ ہے یا نقصان سے بچاؤ ہے، یا نہ فائدہ اور نہ نقصان سے بچاؤ، یعنی کچھ نہیں۔ الغرض دلیل میں فائدہ مندی کو ملحوظ ہی نہیں رکھا جائے گا۔

لہذا شریعت کے احکام میں مصالح کے حصول اور مفاسد کے سد باب کا کوئی وجود نہیں ہے، نہ ان احکام کے استنباط کے مرحلے میں اور نہ ہی ان کی تشریع کے عمل میں۔ یہ دونوں کسی بھی پہلو سے احکامِ شریعت کی علت نہیں ہیں۔ حتیٰ کہ وہ شرعی علتیں جو دلائلِ شرعیہ سے مستنبط کی جاتی ہیں، وہ بھی بندوں کے مصالح پر مبنی نہیں ہوتیں، بلکہ وہ معانی ہیں جو شرعی دلیل سے ثابت ہوتے ہیں،

چاہے ان میں مصالح اور مفاسد کا پہلو موجود ہو یا نہ ہو۔ اصل معاملہ شرعی علت کا ہے جو شرعی دلیل سے مستنبط ہونی چاہیے۔ بندوں کی مصلحت کو شرعی دلائل سے استنباط کرنے کا کوئی پہلو یہاں نہیں۔ اس بنیاد پر علت شرعیہ کوئی شرعی یا غیر شرعی مصلحت نہیں ہوتی، بلکہ وہ ایسی دلیل سے حاصل کی جاتی ہے جو علت ہونے کا فائدہ دیتی ہے، خواہ اس میں فائدہ ہو یا نقصان سے دوری ہو یا کچھ نہ ہو۔ چنانچہ تر کھجوروں کا خشک ہونے بعد کم ہو جانا اس بات کی شرعی علت ہے کہ خشک کھجور کو تر کے بدلے نہیں بیچا جاسکتا، اور یہ چیز نہ شرعی علت ہیں اور نہ غیر شرعی علت، بلکہ حدیث سے اس کا استنباط ہوتا ہے کہ آپ سے سوال کیا گیا کہ کیا تر کھجوروں کو خشک کے بدلے بیچا جاسکتا ہے؟ آپ نے فرمایا کہ کیا وہ خشک ہو کر کم ہو جاتی ہے، فرمایا کہ ہاں، اس پر آپ ﷺ نے فرمایا تب درست نہیں۔ دیکھیں اس دلیل سے علت ہونے کا پتا چلا، لہذا علت کو اخذ کر لیا گیا، اس سے قطع نظر کہ فائدہ ہو رہا ہے یا نقصان یا کچھ بھی نہیں، بلکہ اس بات کا تو کوئی لحاظ ہی نہیں کیا گیا دلیل سے علت کے استنباط میں۔

دوسری جانب وہ گروہ ہے جو یہ سمجھتا ہے کہ مصالح کا حصول اور مفاسد کا سدباب ہر حکم کے لیے شرعی علت ہے، جیسا کہ یہ پوری شریعت کے مجموعی تصور کے لیے بھی شرعی علت ہے۔ ان کے نزدیک شریعت کی تمام تفصیلات میں مصالح کے حصول اور مفاسد کے سدباب کا اصول موجود ہے، اور شریعت کے تمام تکالیف اور احکام اپنی مقاصد ہی کے ساتھ جڑے ہیں، جن کا خلاصہ مصالح کے حصول اور مفاسد کے سدباب میں ہے۔ یہ گروہ اپنے نظریے کی بنیاد تین باتوں پر رکھتا ہے:

پہلی بات یہ کہ شریعت کے استقراء (اکثر احکام کے جائزہ) سے یقین حاصل ہوتا ہے کہ مصالح کا

حصول اور مفاسد کا سد باب ایک شرعی علت ہے۔

اور دوسری بات یہ کہ عادات میں اصل یہ ہے کہ معانی پر توجہ دی جائے، اور قرآن وحدیث کی آیات واضح طور پر بلکہ صریحاً بندوں کے مصالح کو اہمیت دینے کی نشاندہی کرتی ہیں۔

اور تیسری بات یہ کہ وہ مصالح جن کی نشاندہی شریعت نے کی ہے، ان کا شرعی علت ہونا مسلم ہے۔ اور وہ مصالح جو شریعت سے واضح طور پر ثابت نہیں ہوئیں، اگرچہ ان پر کوئی جزوی دلیل موجود نہ ہو، لیکن کلی طور پر شریعت کی نصوص اشارہ کرتی ہیں کہ ان کا اعتبار کیا گیا ہے۔ ایسے میں کسی خاص نص کے فقدان یا مشابہہ واقعات میں، ان مصالح کی بنیاد پر جزوی احکام اخذ کیے جاتے ہیں۔ چنانچہ اگر کسی مصلحت پر کوئی جزوی شرعی دلیل موجود ہو، تو وہی دلیل ہو گی، اور اگر مجموعی دلائل یا کلی اصول اس کی طرف اشارہ کریں، تو وہ ان مصالح کو ثابت کریں گے۔

اس نظریے کا جواب درج ذیل ہے:

اولاً: استقراء کے بارے میں جو کہا جاتا ہے کہ وہ اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ شریعت بندوں کی مصلحتوں کے لیے آئی ہے، حقیقت میں اس استقراء سے ایسی کوئی دلالت ثابت نہیں ہوتی، نہ مطابقت کے لحاظ سے، نہ تضمن کے لحاظ سے، اور نہ التزام کے لحاظ سے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ شریعت کا استقراء اس پر دلالت کرتا ہے کہ شریعت میں کچھ احکام معلل (علت کے ساتھ بیان کیے گئے) ہیں، لیکن اس سے بڑھ کر یہ اس بات پر دلالت نہیں کرتا کہ شریعت کے تمام احکام معلل ہیں۔ مزید یہ کہ جو احکام معلل ہیں، ان کی علت یہ نہیں بتائی گئی کہ وہ مصالح کے حصول یا مفاسد کے سد باب کے لیے ہیں، بلکہ ہر حکم کی علت ایک مخصوص معنی کے تحت بیان کی گئی ہے، جیسے دولت کا چند ہاتھوں میں گردش سے بچاؤ، نماز جمعہ سے غفلت کی روک تھام، یا کافر کا وارث نہ

ہونا وغیرہ۔ یہ تمام معانی جو شارع نے کسی مخصوص حکم کی علت کے طور پر متعین کیے ہیں، ایک دوسرے سے باہم مختلف ہیں اور ان میں سے کوئی بھی مصالح کے حصول یا مفاسد کے سدباب کے عمومی تصور پر مبنی نہیں۔ یہ معانی کسی ایک حکم کے لیے مخصوص ہیں اور ان کے دائرہ کار میں دوسرے معانی شامل نہیں ہوتے۔ اب اگر کوئی مسلمان ان معانی کو استقراء کے ذریعے اس نتیجے پر پہنچے کہ وہ حصولِ مصالح یا دفعِ مفاسد کے زمرے میں آتے ہیں، تو یہ محض ایک ذاتی اطلاق ہو گا، نہ کہ اللہ کی طرف سے ان معانی کے لیے کوئی مخصوص نام یا صفت۔ شارع نے ان معانی کو مصلحت نہیں کہا اور نہ ہی انہیں مصلحت کے طور پر بیان کیا۔

مسلمان کا انہیں مصلحت کہنا اس وقت تک کوئی شرعی وزن نہیں رکھتا جب تک شارع کی طرف سے اس کی تصریح نہ ہو۔ شریعت میں صرف وہی چیز معتبر ہے جسے شارع نے بیان کیا ہو۔ اس سے بڑھ کر یہ بات بھی قابل ذکر ہے کہ اسلامی معاشرے میں مسلمان ایک چیز کو ضرور مصلحت کہے گا، لیکن اس کے برعکس کوئی غیر مسلم ان چیزوں کو مصلحت سمجھتا ہے جو مسلمانوں کے نزدیک مفاسد ہیں، جیسے جوائنٹ اسٹاک کمپنیاں، سود، شراب نوشی، رقص کی محفلیں، یا مردوں اور عورتوں کی تنہا اور آزادانہ ملاقاتیں اور سیر سپاٹے وغیرہ۔ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ مصلحت اور مفسدت کے بارے میں انسانی خیال اس کے اپنے نقطہ نظر پر مبنی ہوتا ہے، جو مختلف معاشرتی اور اعتقادی پس منظر کے تحت مختلف ہو سکتا ہے۔ اس لیے شریعت کے احکام یا علتوں پر مصلحت کا اطلاق صرف مسلمانوں کی مخصوص نظر ہے، کیونکہ اللہ تعالیٰ نے نہیں فرمایا کہ شراب وغیرہ کی حرمت میں تمہارے لیے فائدہ یا ضرر سے بچاؤ ہے، اور نہ ہی یہ فرمایا کہ نماز جمعہ سے غفلت نہ برتنے پر تمہارا فائدہ یا نقصان سے بچاؤ ہے۔ اسی لیے انھیں شرعی مصلحت نہیں کہا جائے گا، کیونکہ خود شریعت نے انھیں مصلحت نہیں کہا۔ یہاں تو صرف ایک ہی چیز ہے کہ کوئی مسلمان یہ کہتا ہے

کہ یہ چیز میرے نزدیک مصلحت ہے، جو اس کے عقیدے اور تصور حیات سے متاثر ہے، کسی کلی اور آفاقی معیار پر مبنی نہیں۔ لہٰذا استقراء سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ شریعت بندوں کے مصالح کے لیے آئی ہے، نہ تو نصوص کے استقراء سے اور نہ علتوں کے استقراء سے یہ سمجھ آتا ہے۔ نصوص کا استقراء صرف اس بات کی دلالت کرتا ہے کہ شریعت میں کچھ احکام معلل ہیں، یہ نہیں کہ شریعت بندوں کے مصالح کے لیے آئی ہے۔ اور احکام کا استقراء صرف مخصوص معانی کو ظاہر کرتا ہے جو کسی مسئلے میں اللہ کا حکم ہیں، لیکن یہ نہیں دکھاتا کہ یہ معانی منطوقاً یا مفہوماً بندوں کے مصالح ہیں۔ اور اسی طرح علل کا استقراء بھی صرف مخصوص معانی کی نشاندہی کرتا ہے جو بعض احکام کی علت ہیں، لیکن یہ نہیں بتاتا کہ یہ معانی بندوں کے مصالح ہیں۔ کوئی ایسی دلیل نہیں آئی جو بتائے کہ یہ معین علت بندوں کی مصلحت کے لیے ہے، اور نہ کوئی علت جو نصوص میں آئی ہے وہ اپنا مصلحت ہونا بتلاتی ہے۔ اس بنیاد پر یہ کہنا کہ شریعت کے احکام اور علتیں مصالح کے حصول اور مفاسد کے سدباب کے لیے ہیں، استقراء کی بنیاد پر ایک غلط استدلال ہے اور نہ ہی یہ نصوص، احکام، یا علتوں کے حقیقی پہلو پر پورا اترتا ہے۔ اس لیے یہ استدلال ناقابل قبول ہے۔

اور مذکورہ نصوص کا حوالہ دے کر جو یہ کہتے ہیں کہ شریعت بندوں کے مصالح کے لیے آئی ہے، حقیقت میں ان نصوص کا ایسا مفہوم نہیں ہے۔ یہ نصوص اس بات پر دلالت کرتی ہیں کہ شریعت کے مجموعی طور پر نافذ ہونے کا نتیجہ بندوں کے لیے مصلحت ہے، لیکن یہ اس بات پر دلالت نہیں کرتیں کہ شریعت کے ہر مخصوص حکم کی علت مصلحت ہے، یا یہ کہ ہر شرعی علت بندوں کے مصالح پر مبنی ہے، اور نہ ہی یہ کہ مصلحت ہر حکم کی شرعی علت ہے۔ مثال کے طور پر اللہ تعالیٰ کا فرمان: لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ ”تاکہ لوگوں کے لیے رسولوں کے بعد اللہ پر کوئی حجت باقی نہ رہے۔“ یہ آیت رسولوں کے بھیجے جانے کی علت بیان

کرتی ہے، نہ کہ شریعت یا اس کے احکام کی علت۔ یہ ظاہر کرتی ہے کہ شریعت میں معلل نصوص موجود ہیں، لیکن یہ نہیں کہ شریعت کی علت یا مقصد مصالح کا حصول اور مفاسد کا سد باب ہے۔ اور اسی طرح اللہ تعالیٰ کا فرمان: **وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِلْعَالَمِينَ** "اور ہم نے آپ کو تمام جہانوں کے لیے رحمت بنا کر بھیجا ہے۔" (الانبیاء: 107) یہ آیت التزام کے طور پر اس بات کی طرف اشارہ کرتی ہے کہ شریعت کے نفاذ کا نتیجہ دنیا کے لیے رحمت ہے۔ یہ بیان کرتی ہے کہ شریعت کا نتیجہ مصالح اور مفاسد کا سد باب ہو سکتا ہے، لیکن یہ مصالح شریعت کی علت نہیں ہیں اور نہ ہی ہر حکم کی علت ہیں۔ اور اسی طرح اللہ تعالیٰ کا فرمان: **لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا** "وہی ہے جس نے موت اور زندگی کو پیدا کیا تاکہ وہ تمہیں آزما سکے کہ تم میں سے کون بہترین عمل کرتا ہے۔" یہ آیت آسمانوں اور زمین کی تخلیق کی حکمت بیان کرتی ہے، نہ کہ فعلِ تخلیق کی علت۔ حکمت اور علت میں فرق یہ ہے کہ حکمت کسی فعل کا نتیجہ یا مقصد ہو سکتی ہے، جبکہ علت وہ محرک ہوتی ہے جس کی وجہ سے فعل انجام دیا جاتا ہے۔ چنانچہ اس آیت میں شریعت کے احکام کی علت مصالح کے حصول یا مفاسد کے سد باب کے طور پر بیان نہیں کی گئی۔ اور اسی طرح اللہ تعالیٰ کا فرمان: **وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ** "میں نے جنوں اور انسانوں کو صرف اپنی عبادت کے لیے پیدا کیا۔" یہ آیت انسانوں اور جنات کی تخلیق کی غایت کو عبادت قرار دیتی ہے، لیکن اس میں کوئی دلیل نہیں کہ مصلحت کا حصول یا مفاسد کا سد باب تخلیق کی علت ہے۔ اور اسی طرح اللہ تعالیٰ کا فرمان: **كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ... لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ** "تم پر روزہ فرض کیا گیا ہے جیسے تم سے پہلے لوگوں پر فرض کیا گیا تھا تاکہ تم تقویٰ اختیار کرو" (البقرہ: 183) یہ آیت روزے کے حکم کی غایت تقویٰ کو قرار دیتی ہے، لیکن یہ تقویٰ بھی حکم کی علت نہیں، بلکہ یہ وہ نتیجہ ہے جو روزے کے ذریعے حاصل کیا جاتا ہے۔

ان تمام نصوص سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ یہ نصوص غایت (نتیجہ) پر دلالت کرتی ہیں نہ کہ علت پر۔ یہ کہیں بھی اس بات کو ثابت نہیں کرتیں کہ شریعت کے احکام کی علت مصالح کا حصول یا مفاسد کا سدباب ہے، اور نہ ہی یہ کہ ہر حکم کی کوئی بتائی گئی علت موجود ہے۔

جی ہاں، شریعت میں بعض نصوص ایسی آئی ہیں جو کچھ احکام کی علت بیان کرتی ہیں، لیکن یہ نصوص پوری شریعت کو بحیثیت مجموعی تمام احکام کے لیے کسی ایک علت کے تحت بیان نہیں کرتیں۔ یعنی شریعت کے تمام احکام کے لیے کوئی ایک عمومی علت موجود نہیں ہے۔ اور کچھ نصوص ایسی آئی ہیں جو مخصوص احکام کی علت خاص کر بیان کرتی ہیں۔ لیکن یہ تو صرف ان ہی احکام کی علت بیان کرتی ہیں، ان کے علاوہ کسی اور حکم کی علت کو بیان نہیں کرتی۔ بلکہ شریعت میں ایسے احکام بھی ہیں جن کے لیے کوئی علت بیان نہیں کی گئی۔ اس طرح علت صرف اسی حکم تک محدود رہے گی جس کی تعلیل میں اسے ذکر کیا گیا ہے، اس سے آگے کہیں متعدی نہ ہوگی۔ اس طرح یہ علتیں دوسرے احکام تک منتقل نہیں کی جاسکتیں۔

دوسری بات: یہ کہنا کہ عادات میں معانی کو دیکھنا اصل ہے، یہ بات نصوص شرعیہ کے معاملے میں درست نہیں، کیونکہ شریعت کی بنیاد نصوص پر ہے، اور نصوص کا مقصد ان میں موجود معانی کو سمجھنا ہے نہ کہ صرف الفاظ تک محدود رہنا۔ نصوص تشریعی ہوتی ہیں اور ان کی دلالت کو سمجھنا ضروری ہے، چاہے وہ ایک جملے میں ظاہر ہو یا دوسری نصوص کے ساتھ مل کر واضح ہو۔ لہذا یہاں بحث نص کی دلالت کی حیثیت سے ہے، نص کے مدلول کی حیثیت سے کوئی بحث نہیں کہ وہ کیا ہے۔ چنانچہ شریعت کی تمام نصوص خواہ قرآنی ہوں یا سنت ہو ان کے معانی میں غور کرنا ضروری ہے، نص کے صرف الفاظ کی حد میں رک جانا درست نہیں، بلکہ اس کا معنیٰ جہاں بھی پایا جائے اس

کی اتباع کرنی چاہیے خواہ صرف ایک نص میں ہو یا اس کے ساتھ دوسری نص ملا کر سمجھ آئے۔ اس بنیاد پر مسئلہ عادات و عبادات کا نہیں، بلکہ مسئلہ نص اور ان کی فہم کا ہے، تب یہاں مصلحتوں کے حصول یا مفاسد سے بچاؤ کی کوئی بحث نہیں، کیونکہ نص میں معنیٰ کا اتباع کیا جاتا ہے، لفظی حد میں رکا نہیں جاتا۔

ہاں! نصوص شرعیہ کے تتبع اور استقراء سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ عبادات کی نصوص میں کسی بھی حکم کی علت بیان نہیں کی گئی، بلکہ ان میں صرف اسباب کا ذکر کیا گیا ہے، اور سبب، علت سے مختلف ہوتا ہے۔ دوسری جانب، معاملات کی نصوص میں بہت سے احکام کی علت بیان کی گئی ہے، لیکن یہ تمام احکام معلل نہیں ہیں۔ عبادات کو علت کے بغیر بیان کیا گیا ہے، جبکہ معاملات کے کئی احکام معلل ہیں۔ یہ معاملہ علت شرعیہ کے ذریعے تعلیل سے تعلق رکھتا ہے، نہ کہ معانی سے۔

لیکن عادات کے بارے میں یہ کہنا کہ ان میں اصل بات معانی کو دیکھنا ہے، درست نہیں ہے۔ اس بنیاد پر نصوص شرعیہ میں معانی پر توجہ دینا ضروری ہے، نہ کہ احکام میں، خواہ وہ عبادات کے احکام ہوں یا معاملات کے احکام ہوں۔ نصوص کا اصل مقصد ان کے معانی کو سمجھنا ہے، جبکہ احکام میں ان کے نصوص کے ساتھ انطباق پر غور کیا جاتا ہے۔ مثال کے طور پر کسی شرکت (شراکت) کا جواز اس دلیل سے مربوط ہے جو اس پر دلالت کرتی ہے۔ اگر شرکت میں ایجاب و قبول ہوا ہو، تو وہ جائز ہوگی، اور اگر ایجاب و قبول نہ ہو، تو جواز نہیں ہوگا۔ یہ انطباق دلالت اور حکم کے تعلق کو واضح کرتا ہے، نہ کہ کسی مصلحت یا مفسدت کے لحاظ سے ہے۔ لہذا شرکت کے جواز کے لیے اس کا مصلحت ہونا یا نہ ہونا نہیں دیکھا جائے گا، لہذا احکام میں معانی پر غور کی کوئی گنجائش نہیں، اور نہ ہی ان کے قیام یا رد میں مصالح یا مفاسد کو مدنظر رکھا جا سکتا ہے، حتیٰ کہ کسی حکم کی نتائجی حیثیت بھی

نصوص کی دلالت کے بغیر قابل لحاظ نہیں، جیسے حج اور روزے کے احکام میں نتیجہ نصوص میں بیان کیا گیا ہے۔ اس لیے مصالح اور مفاسد کا احکام کے استنباط، انطباق، یا اطلاق میں کوئی کردار نہیں۔ اصل اعتبار نصوص کی دلالت اور اس حقیقت کا ہے جس پر وہ دلالت کرتے ہیں اور جس کے لیے حکمِ الٰہی کو واضح کرتے ہیں۔

یہ بات تو ان کی اس بات پر ہوئی کہ عادات میں اصل یہ ہے کہ معانی کا اتباع کیا جائے۔ لیکن ان کا یہ کہنا کہ آیات و احادیث اشارہ بلکہ صراحت کرتی ہیں کہ ان میں بندوں کی مصلحت دیکھی گئی ہے، یہ بات تو صرف بے دلیل بات ہی ہے، جب کہ حقیقت اس کے برخلاف ہے۔ ایسی کوئی آیت یا حدیث نہیں جو یہ بتائے کہ احکام میں بندوں کی مصلحت کا اعتبار کرنا شرعی علت ہے، بلکہ آیات و احادیث کا استقراء اور تتبع سے چار بات سمجھ آتی ہیں:

پہلی بات یہ ہے کہ شریعت کا مقصد بندوں پر رحمت کرنا ہے۔ اور اس سے التزامی طور پر یہ بھی پتا چلتا ہے کہ اس کے ذریعے معاشرتی مفاسد کو روکنا اور مصالح کو حاصل کرنا مقصود ہے، لیکن یہ غرض شریعت کی ہے، یہ نہ تو شریعت کی علت ہے اور نہ شریعت کے ہر حکم کی علت ہے۔

دوسری بات: یہ چیز بعض مخصوص احکام میں ان کی غرض یا نتیجہ بیان کرتی ہے، لیکن یہ نتیجہ صرف اسی حکم کے ساتھ خاص ہے، نہ کہ دوسرے احکام کے ساتھ۔ اس طرح ہر حکم کے لیے نتیجہ تو بتایا گیا ہے لیکن اس کے لیے کسی علت کی حیثیت سے مصلحت یا مفسدہ کا ذکر نہیں کیا گیا۔

تیسری بات: شرعی نصوص کا اصل مقصد ان کے معانی کو سمجھنا ہے، نہ کہ صرف لفظی طور پر ان پر اکتفا کرنا۔ یہ نصوص تشریعی ہوتی ہیں اور ان میں چھپے معانی کو سمجھنا ضروری ہے۔ اس میں مصالح یا مفاسد کا ذکر نہیں، بلکہ یہ اس بات سے تعلق رکھتا ہے کہ کس طرح نصوص کو سمجھا جائے

اور ان کی دلالت کیا ہے۔

چوتھی بات: بعض نصوص میں مخصوص احکام کی متعین علت بتائی گئی ہے، اور یہ علت صرف اسی حکم کے ساتھ تعلق رکھتی ہے جس میں وہ آئی ہے۔ اس علت میں کسی مخصوص مصلحت یا مفاسد کا ذکر نہیں کیا گیا، بلکہ وہ اس حکم کی وضاحت کے لیے ہے، اور وہ کسی دوسرے حکم پر لاگو نہیں ہوتی۔

ان چار نکات کے مطابق، آیات اور حدیث میں کہیں بھی یہ نہیں کہا گیا کہ مصالح کو عبادات کے احکام کی علت قرار دی جائے۔ اس لیے جو دلیل انہوں نے دی ہے کہ مصالح کو علت شرعیہ کے طور پر تسلیم کیا جائے، وہ غلط ہے کیونکہ یہ آیات واحادیث کی حقیقت سے متصادم ہے۔

تیسری بات جو یہ لوگ کہتے ہیں کہ مصلحتوں پر شریعت نے راہنمائی کی ہے۔ ان میں سے کچھ وہ ہیں جنہیں جزوی طور پر کسی خاص دلیل سے ظاہر کیا گیا ہے، تو شارع نے کہا کہ مصلحت یہ ہے، اور کچھ وہ ہیں جنہیں شریعت نے کلی طور پر ظاہر کیا ہے، اور ان کی بنیاد پر جزوی شرعی احکام مرتب کیے گئے جب کسی نئے یا اس جیسے واقعے میں شرعی نص موجود نہ ہو۔ لیکن یہ بات بالکل باطل ہے، اور اس کا جواب مختلف پہلوؤں سے دیا جا سکتا ہے:

پہلا جواب یہ کہ شریعت نے مصالح پر کوئی دلیل نہیں دی، بلکہ مصالح وہ مقصد تھے جنھیں شارع نے شریعت کے وضع کرنے میں مد نظر رکھا۔ یہاں دونوں باتوں میں فرق ہے۔ ایک بات یہ کہ شریعت ہی ہے جس نے مصلحتوں کی راہنمائی کی اور دوسری بات کہ مصلحت وہ مقصد ہے جس کی بنیاد پر شریعت کو مشروع کیا گیا۔ ان دونوں باتوں میں فرق ہے۔ شریعت نے تو صرف افکار اور احکام پر دلالت کی ہے، اس بات کی پرواہ کیے بغیر کہ یہ افکار اور احکام عبادت کے لیے مصالح ہیں یا

نہیں۔ شریعت نے یہ بتایا کہ بیع حلال ہے، ربا حرام ہے، جہاد فرض ہے، صدقہ تطوع مستحب ہے، مال ضائع کرنا مکروہ ہے، وغیرہ، لیکن یہ نہیں بتایا کہ معاہدات کا عقد مصلحت ہے، یا خلیفہ نصب کرنا مصلحت ہے، یا جھوٹ بولنا فساد ہے، یا جنگ کے دن پیٹھ دکھانا فساد ہے وغیرہ۔ شریعت نے فقط حکم دیا، مصلحت پر دلالت نہیں کی۔ شریعت کی دلالت حکام پر ہے، نہ کہ مصلحتوں پر۔ اس لیے مصالح پر دلالت شریعت میں نہیں آئی، اور اس لیے استدلال کا بنیادی طور پر باطل ہونا ثابت ہوتا ہے۔

دوسرا جواب یہ کہ جن جزوی دلائل کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ وہ مصالح پر دلالت کرتے ہیں، یہ مصالح شرعی مصالح ہیں جن پر جزوی دلیل نے دلالت کی، یہ صرف احکام یا علل کے دلائل ہیں، نہ کہ مصالح کے دلائل۔ چوری کرنے والے کا ہاتھ کاٹنے کا حکم اللہ تعالیٰ کے اس فرمان سے ثابت ہے: **وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا** "اور چور مرد و عورت کا ہاتھ کاٹ دو۔" راستوں پر ڈاکہ ڈالنے والوں کی سزا اللہ تعالیٰ کے اس فرمان سے ثابت ہے: **إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلَافٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ** "جو اللہ اور اس کے رسول کے ساتھ جنگ کرتے ہیں اور زمین میں فساد پھیلاتے ہیں، ان کی سزا یہ ہے کہ انہیں قتل کیا جائے یا صلیب دی جائے یا ان کے ہاتھ اور پاؤں مخالف سمت سے کاٹ دیے جائیں یا انہیں زمین سے جلاوطن کر دیا جائے۔" مرتد کو قتل کرنے کا حکم نبی ﷺ کی اس حدیث سے ثابت ہے: **مَنْ بَدَّلَ دِينَهُ فَاقْتُلُوهُ** "جو اپنے دین کو بدل لے، اسے قتل کرو۔" (صحیح بخاری)۔ زنا کی سزا اللہ تعالیٰ کے اس فرمان سے ثابت ہے: **الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ** "زانی مرد اور عورت کو سو کوڑے مارو۔" اور نبی ﷺ کے

مطابق محصن کو رجم کرنا۔ مردار کا کھانا اللہ تعالیٰ کے اس فرمان سے حرام ہے: **حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ** "تم پر مردار حرام کیا گیا ہے۔" اور زمین کرائے پر دینے کی ممانعت نبی ﷺ کی اس حدیث سے ثابت ہے: **مَنْ كَانَتْ لَهُ أَرْضٌ فَلْيَزْرَعْهَا، أَوْ لِيُزْرِعْهَا أَخَاهُ، وَلاَ يُكَارِيهَا بِثُلُثٍ، وَلاَ رُبُعٍ، وَلاَ بِطَعَامٍ مُسَمًّى** "جس کے پاس زمین ہو، وہ اسے خود کاشت کرے، یا اپنے بھائی کو کاشت کرنے دے، اور اس پر نہ تو ایک تہائی کرایہ لے، نہ چوتھائی، اور نہ ہی کسی مقرر کھانے کے بدلے کرایہ لے۔" (مسند احمد) اس طرح سے جزوی دلائل مخصوص احکام پر دلالت کرتے ہیں، اور یہ مصالح پر دلالت نہیں کرتے۔ اسی طرح اللہ کا فرمان: **كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ** "تاکہ یہ دولت تمہارے امیروں کے درمیان گردش نہ کرے۔" اور فرمایا: **لِكَيْ لَا يَكُونَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ حَرَجٌ فِي أَزْوَاجِ أَدْعِيَائِهِمْ** "تاکہ مومنوں پر اپنے گود لینے والے بیٹوں کی بیویوں سے نکاح میں کوئی مشکل نہ ہو۔" اور نبی ﷺ کی حدیث: **وَلاَ يَرِثُ الْقَاتِلُ شَيْئاً** "قاتل کو کوئی چیز وراثت میں نہیں ملے گی۔" (سنن ابی داؤد) اور فرمایا: **لاَ يَقْضِي الْقَاضِي بَيْنَ اثْنَيْنِ وَهُوَ غَضْبَانُ** "قاضی دو آدمیوں کے درمیان فیصلہ نہ کرے جب وہ غصے میں ہو۔" (مسند احمد) ان تمام دلائل میں یہ بات ثابت ہوئی کہ یہ نصوص علل پر دلالت کرتے ہیں، نہ کہ مصالح پر، اور نہ ہی یہ ثابت ہو سکتا کہ یہ نصوص مصالح کے لیے آئے ہیں۔ اس کے نتیجے میں جزوی دلائل کا یہ کہنا کہ یہ مصالح پر دلالت کرتے ہیں بالکل غلط ہے۔

تیسرا پہلو: یہ کہنا کہ شریعت نے کچھ مصالح کو کلی طور پر ظاہر کیا ہے، یہ ایک فاسد قول ہے، اس کی کوئی اصل نہیں ہے، کیونکہ کلی دلیل یا تو خاص مصلحت پر دلالت کرتی ہے، یا یہ مخصوص دلائل کا مجموعہ ہوتا ہے، یا تمام شرعی دلائل کا مجموعہ ہوتا ہے۔ اگر مقصد یہ ہو کہ کوئی کلی دلیل خاص

مصلحت پر دلالت کرتی ہے، تو وہ موجود نہیں ہے، کیونکہ تمام دلائل صرف احکام پر دلالت کرتے ہیں، اور کوئی دلیل ایسی نہیں ہے جو مصالح پر دلالت کرتی ہو، یہ ایک پہلو ہے۔ دوسری طرف منطق کے اعتبار سے کلیت اور جزویت کا کوئی عمل اس علم اصول فقہ میں نہیں ہے؛ نہ تو منطق کا یہاں کوئی مقام ہے اور نہ ہی کوئی اہمیت۔ جہاں تک کلیت اور جزویت کا تعلق لغت میں دلالت کے مفردات سے ہے، یہ دلالت صرف مفردات کے لیے ہے نہ کہ مرکب کے لیے، یعنی جملوں کے لیے نہیں۔ جملوں میں کلیت یا جزویت کا کوئی مفہوم نہیں ہوتا، اس لیے یہ کہنا کہ کسی دلیل میں کلیت اور جزویت کا مفہوم موجود ہے، نہ تو لغت میں اور نہ ہی شرعاً یہ بات درست ہے۔

کلیت اور جزویت کا لغوی مفہوم یہ ہے کہ اگر کوئی لفظ ایسا ہے جس میں ایک سے زیادہ افراد مشترک ہوسکتے ہیں تو وہ کلی ہے، جیسے حیوان، انسان، لکھنے والا اور سورج وغیرہ، اور اگر کوئی لفظ ایسا ہو جس میں کئی افراد مشترک نہ ہو سکیں تو وہ جزوی ہے، جیسے زید جو ایک شخص کا نام ہے، یا ضمیر جیسے وہ۔ کلیت کی دو قسمیں ہیں: متواطی اور مشکک۔ اسی طرح کلیت کی دو قسمیں اور بھی ہیں: جنس جیسے گھوڑا یا انسان، اور مشتق جیسے سیاہ یا سوار۔ جزوی کا تعلق خاص نام یا ضمیر سے ہوتا ہے۔ یہ سب لغت میں کلیت اور جزویت کے مفاہیم ہیں، اور ان کا شریعت یا نصوص کی دلالت سے کوئی تعلق نہیں ہے، اس لیے یہ یہاں یہ چیز قابل ذکر نہیں ہیں۔ اس لیے شریعت کی دلیل یا تو عموم کا فائدہ دے گی یا خصوص کا، تو یہاں ایسی کوئی دلیل نہیں جو کلیت یا جزویت پر دلالت کرتی ہو۔ عام دلیل صرف اس فرد کو شامل کرے گی جس پر وہ دلالت کرتی ہے اور دوسروں کو نہیں شامل کرے گی، اس لیے یہ واضح ہے کہ کوئی کلی دلیل ایسی نہیں ہے جو کسی کلی مصلحت پر دلالت کرے۔

جہاں تک یہ کہنا کہ چوری کو سزا کا سبب اس لیے بنایا گیا تاکہ انسان کی ملکیت محفوظ ہو جائے، یہ درست نہیں ہے، کیونکہ چوری سبب ہے ہاتھ کاٹنے کی سزا کا۔ یہاں فرد کی ملکیت کی حفاظت والا کوئی سبب نہیں۔ چوری کی سزا مخصوص ہے اور یہ سزا فرد کی ملکیت کی حفاظت کے لیے نہیں دی گئی، بلکہ یہ صرف چوری کے جرم کی سزا ہے۔ اس لیے چوری کے لیے جو سزا ہے وہ ایک خاص جرم کے لیے ہے، نہ کہ کسی عمومی مصلحت کے لیے۔ آیت میں فرمایا گیا: **وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا** "اور چور مرد و عورت کا ہاتھ کاٹ دو۔" (المائدہ: 38) چوری کی سزا ہاتھ کاٹنا ہے کیونکہ یہ جرم خود اس سزا کا متقاضی ہے، اس لیے یہ سزا صرف چوری کے لیے ہے، نہ کہ کسی دیگر مصلحت کے لیے۔ اس کا کوئی تعلق ملکیت کی حفاظت سے نہیں ہے۔ چوری میں یہ کہنا کہ یہاں ملکیت کی حفاظت اصل میں عقوبت کا سبب ہے، یہ قیاس کو غلط بناتا ہے، کیونکہ نہ تو حرام مال کی چوری میں ہاتھ کاٹا جاتا ہے، اور نہ ہی دوسرے طریقوں سے ملکیت کی خلاف ورزی میں ہاتھ کاٹا جاتا ہے۔ اس لیے چوری کو ملکیت کی حفاظت بناء پر سزا کا سبب بنانا درست نہیں ہے۔ چوری کی سزا صرف چوری کی نوعیت کی بنیاد پر ہے، اس لیے یہ عقوبت ملکیت کی حفاظت کے لیے نہیں ہے، بلکہ چوری کے جرم کی سزا ہے۔

اس کے علاوہ یہ کہنا کہ چور کو مارنے کی سزا دی جائے گی تاکہ وہ اعتراف کرے، یہ بھی غلط ہے۔ کیونکہ شریعت میں اس کے لیے بھی کوئی دلیل نہیں ہے اور نہ ہی ملکیت کی حفاظت کا مفہوم سرقہ کے لیے سزا کی وجہ ہے۔ صرف جب جرم ثابت ہو گا، تو ملزم کو اس جرم کی شرعی سزا دی جائے گی، چاہے وہ حد ہو یا تعزیر، اور اسے اس سے پہلے سزا نہیں دی جا سکتی، اور نہ ہی اس کے لیے کوئی غیر متعلق سزا لگائی جا سکتی ہے۔ اس لیے چوری کے ملزم کو مارا نہیں جا سکتا اور نہ ہی ہاتھ کاٹنے کی دلیل کو اس پر قیاس کیا جا سکتا ہے۔

یہ کہا جا سکتا ہے کہ شریعت نے چور، لوٹ مار کرنے والے، غاصب اور اسی طرح کے افراد کے لیے جو سزا مقرر کی ہے، اس سے یہ سمجھا جا سکتا ہے کہ ان سزاؤں کو فرد کی ملکیت کی حفاظت کے لیے مقرر کیا گیا ہے، اور اس مجموعے سے یہ نتیجہ اخذ کیا جا سکتا ہے کہ فرد کی ملکیت کی حفاظت ہی ان سزاؤں کی وجہ ہے۔ جواب یہ ہے کہ فرد کی ملکیت کی حفاظت یا تو حکم کی علت ہو سکتی ہے، یا یہ شریعت کا مقصد ہو سکتا ہے جسے وہ حکم کے ذریعے حاصل کرنا چاہتی ہے، اور دونوں میں سے کسی بھی صورت کے لیے ضروری ہے کہ اس پر کوئی نص موجود ہو جو اس پر دلالت کرے، لیکن نہ تو کوئی نص موجود ہے جو یہ بتائے کہ یہ حکم کی علت ہے، اور نہ ہی کوئی نص ہے جو یہ بتائے کہ یہ شریعت کا مقصد ہے۔ اس لیے یہ کہنا کہ ملکیت کی حفاظت حکم کی علت ہے یا یہ خدا کی حکمت ہے کہ اس حکم کو جاری کیا گیا ہے، یہ درست نہیں ہے۔ اس لیے شریعت میں کسی بھی صورت میں ان سزاؤں میں فرد کی ملکیت کی حفاظت کو علت کے طور پر تسلیم نہیں کیا جا سکتا۔

جب ہم ان سزاؤں کی حقیقت پر نظر ڈالتے ہیں تو ہمیں یہ سب سزائیں فرد کی ملکیت کی حفاظت کے ساتھ متعلق دکھائی دیتی ہیں، لیکن یہ حقیقت صرف ایک مشاہدہ کی بنیاد پر ہے، جو کبھی وقوع پذیر ہو سکتی ہے اور کبھی نہیں بھی۔ جو اس بات کی دلیل نہیں ہے کہ شریعت نے اسے اپنے مقصد کے طور پر بیان کیا ہے۔ اس لیے یہ حقیقت صرف ایک وصف ہے جو کسی بھی حقیقت کی طرح بیان کی جا سکتی ہے، لیکن یہ اس لیے نہیں کہ یہ شریعت کا مدلول ہے یا حکم کی علت ہے۔ کیا آپ نہیں دیکھتے کہ ایک سے زیادہ بیویوں کا نکاح جائز قرار دینے سے معاشرے میں ہم جنس تعلقات ختم ہو جاتے ہیں، جبکہ ایک سے زیادہ بیویوں کا نکاح منع کرنے سے ہم جنس تعلقات بڑھ جاتے ہیں؟ لیکن یہ نتیجہ صرف ایک حقیقت کی وضاحت ہے، یہ حکم کی علت نہیں ہے اور نہ ہی یہ شریعت کا مقصد ہے۔ اسی طرح فرد کی ملکیت کی حفاظت اور اسی طرح کی ضروریات خمسہ یا دیگر

ضروریات کا معاملہ بھی ہے۔ اس لیے کوئی ایسی کلی دلیل نہیں ہے جو کسی کلی مصلحت پر دلالت کرتی ہو۔ جہاں تک یہ بات ہے کہ شریعت میں کوئی مخصوص دلائل کا مجموعہ موجود ہو جو مصالح پر دلالت کرے، تو ایسا بالکل نہیں ہے۔ جو کچھ پایا گیا ہے وہ صرف احکام کا ایک ایسا مجموعہ ہے جو کسی خاص امر کی جانب اشارہ کرتا ہو، جیسے چوری، غصب، لوٹ مار، اور ڈاکہ، یہ سب فرد کی ملکیت کی حفاظت کرتے ہیں۔ لیکن یہ محض حقیقت حال کا بیان ہے، نہ کہ کسی علت یا ایسی مصلحت کی دلالت جو تشریع کی علت بن سکے۔

اگر یہ فرض کر بھی لیا جائے کہ یہ احکام کسی معنی پر دلالت کرتے ہیں، تب بھی یہ دلالتِ احکام کہلائے گی، نہ کہ دلالتِ ادلہ۔ لیکن اس نقطۂ نظر سے بھی یہ کوئی ایسا مخصوص دلائل کا مجموعہ نہیں ہوگا جو مصالح پر دلالت کرے۔ اس بنا پر شریعت میں کوئی ایسا مخصوص دلائل کا مجموعہ موجود نہیں جو مخصوص مصالح پر دلالت کرے اور جسے احکام کے لیے علت بنایا جاسکے۔ جہاں تک پوری شریعت کی دلالت کا تعلق ہے، تو یہ بات کسی بھی اعتبار کے لائق نہیں۔ کیونکہ دلالت ہمیشہ مخصوص نصوص کی ہوتی ہے، اور یہ کہنا کہ پورے قرآن یا پوری سنت کا مجموعہ کسی ایک چیز پر دلالت کرتا ہے، سراسر غلط ہے۔ اس لیے کہ یہ مجموعہ کسی ایک خاص امر پر دلالت نہیں کرتا، بلکہ اس کے مختلف نصوص مختلف چیزوں پر دلالت کرتے ہیں۔ لہٰذا یہ معاملہ درحقیقت مخصوص نصوص کی دلالت کا ہوتا ہے، جو کسی مخصوص امر پر دلالت کرتی ہیں۔ لیکن یہ کہنا کہ پوری شریعت بحیثیت مجموع کسی ایک چیز پر دلالت کرتی ہے، سراسر بے بنیاد اور غیر موجود بات ہے۔ لہٰذا ایسی کوئی مصلحت موجود نہیں جو پوری شریعت نے کلی طور پر نہ کسی کلی نص کے ذریعے، نہ متعدد نصوص کے مجموعے سے، اور نہ ہی شریعت کے مجموعی طور پر اسے معتبر ٹھہرایا ہو۔ اس بنا پر مصلحت کو علتِ شرعی قرار دینا بنیادی طور پر باطل ہے، کیونکہ شریعت میں کوئی ایسی مصلحت نہیں

جو تشریع کی علت ہو، نہ وہ مصلحت شرعی ہو اور نہ غیر شرعی۔

## ان چیزوں کا بیان جنہیں حجت سمجھا گیا، حالانکہ وہ حجت نہیں!

یہی چار معتبر دلائل ہیں: قرآن، سنت، اجماعِ صحابہ، اور قیاس جس کی علت شرع میں ثابت ہے۔ ان کے علاوہ جن امور کو بعض ائمہ اور مجتہدین نے دلیل قرار دیا، وہ دلیل نہیں ہیں، کیونکہ انہی چار دلائل کے معتبر ہونے پر قطعی دلیل قائم ہے، اور ان کے علاوہ کسی پر قطعی دلیل موجود نہیں۔ لہٰذا یہی شرعی طور پر معتبر دلائل ہیں، کیونکہ شرعی دلیل ایک بنیادی اصول ہے، جو عقائد کی طرح صرف یقینی دلیل سے ثابت ہوتی ہے۔ اس لیے ان کے علاوہ اگر کوئی اور دلیل ہو تو اس پر قطعی دلیل ہونا ضروری ہے۔

تاہم ان چار دلائل کے علاوہ جن دلائل میں شبہِ دلیل پایا جاتا ہے، ان سے استدلال کو شرعی استدلال سمجھا جاتا ہے، اور ان سے استنباط کردہ احکام کو حکمِ شرعی تصور کیا جاتا ہے، کیونکہ ان میں شبہِ دلیل موجود ہوتا ہے۔ البتہ جو ان دلائل کو معتبر نہیں سمجھتا، ان کے نزدیک وہ حکم شرعی نہیں ہو گا، لیکن اس کے باوجود وہ حکم ان کے لیے شرعی نظر آئے گا، کیونکہ اس میں شبہِ دلیل موجود ہوتا ہے۔

وہ دلائل جنہیں دلیل سمجھا گیا مگر وہ حقیقت میں دلیل نہیں، ایسے ہیں جن کے حجت ہونے کی کوئی دلیل تو موجود ہے، لیکن وہ دلیل ظنی ہے یا وہ اس مقام پر منطبق نہیں ہوتی جس پر استدلال کیا جا رہا ہو۔ ان میں سے سب سے اہم چار ہیں: شرعِ من قبلنا (گذشتہ انبیاء کی شریعتیں)، قولِ صحابی، استحسان، مصالحِ مرسلہ۔

# گذشتہ شریعتیں

بعض ائمہ نے کہا ہے کہ شرع من قبلنا شرعی دلائل میں سے ایک دلیل ہے، کیونکہ نبی ﷺ سے پہلے کی شریعتوں میں سے جو کچھ وحی کے ذریعے آپ تک پہنچا، آپ ﷺ اس پر عمل کرنے کے پابند تھے، ان کی محرف کتابوں یا ان کے علما کے بیانات پر عمل کے پابند نہیں تھے۔ انہوں نے کہا کہ بے شک نبی ﷺ کی شریعت سابقہ شریعتوں کی ناسخ ہے، لیکن یہ نسخ صرف اس چیز میں ہوا ہے جو اسلامی شریعت کے مخالف ہو، اور جو چیز اسلامی شریعت کے موافق ہو وہ ناسخ نہیں ہے، بلکہ وہ نبی ﷺ کی شریعت میں شامل ہے۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: **أُولَٰئِكَ الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ فَبِهُدَاهُمُ اقْتَدِهْ** (الأنعام:90) "یہی وہ لوگ ہیں جنہیں اللہ نے ہدایت دی، سو تم انہی کی ہدایت کی پیروی کرو۔" چنانچہ آپ ﷺ پر ان انبیاء کی اتباع واجب ہے۔ اور ایک جگہ فرمایا: **إِنَّا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ كَمَا أَوْحَيْنَا إِلَىٰ نُوحٍ** (النساء: 163) "بے شک ہم نے آپ کی طرف اسی طرح وحی کی جیسے نوح کی طرف کی تھی۔" اور فرمایا: **شَرَعَ لَكُم مِّنَ الدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِ نُوحًا** (الشوریٰ:13) "تمہارے لیے اسی دین کا حکم دیا گیا ہے جس کا حکم نوح کو دیا گیا تھا۔" اس سے پتا چلا کہ آپ ﷺ پر نوح علیہ السلام کی پیروی واجب تھی۔ اور فرمایا: **ثُمَّ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ أَنِ اتَّبِعْ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا** (النحل:123) "پھر ہم نے آپ کی طرف وحی کی کہ ابراہیمؑ کی ملت کی پیروی کریں۔" ابراہیم علیہ السلام کی پیروی کا حکم ہے جو وجوب کے لیے آیا ہے۔ اور فرمایا: **إِنَّا أَنزَلْنَا التَّوْرَاةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ ۚ يَحْكُمُ بِهَا النَّبِيُّونَ** (المائدۃ:44) "بے شک ہم نے تورات نازل کی جس میں ہدایت اور نور ہے، اور نبی اسی کے مطابق فیصلے کرتے ہیں۔" آخری نبی بھی دیگر انبیاء کے زمرے میں داخل ہیں، لہٰذا ان پر ان کتابوں کے مطابق فیصلہ واجب ہے۔ اور سنت میں دیکھیں تو رسول اللہ ﷺ نے تورات کے

مطابق یہودیوں کو رجم کرنے کا حکم دیا۔ اور جب دانت توڑے جانے کے بدلے میں قصاص طلب کیا گیا تو آپ ﷺ سے مروی ہے: **يَا أَنَسُ، كِتَابُ اللَّهِ الْقِصَاصُ** (بخاری) "اے انس! اللہ کی کتاب میں قصاص کا حکم ہے۔" دیکھیں تورات کے علاوہ کتاب اللہ میں کہیں دانت کے قصاص کا تذکرہ نہیں، جہاں اللہ نے دانت کے قصاص میں دانت ہی کا حکم فرمایا۔ اور اسی طرح سنن دارمی میں ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: **مَنْ نَسِيَ صَلَاةً، أَوْ نَامَ عَنْهَا، فَلْيُصَلِّهَا إِذَا ذَكَرَهَا، إِنَّ اللهَ تَعَالَى يَقُولُ: وَأَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي** "جو شخص نماز بھول جائے یا سو جائے تو اسے یاد آنے پر فوراً ادا کرے، کیونکہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ میری یاد کے لیے نماز کو قائم کرو۔" حالانکہ یہ آیت حضرت موسیٰ علیہ السلام کو دی گئی وحی ہے۔ اور اسی طرح حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: **الْأَنْبِيَاءُ إِخْوَةٌ مِنْ عَلَّاتٍ، وَدِينُهُمْ وَاحِدٌ** (صحیح مسلم) "انبیاء علیہم السلام علاتی بھائی ہیں اور ان کا دین ایک ہے۔" یعنی ان کی شریعت وہی ہے جو رسول ﷺ کی شریعت ہے۔ اور اسی طرح جب آپ ﷺ نے یہودیوں کو عاشوراء کا روزہ رکھتے دیکھا تو فرمایا: **نَحْنُ أَوْلَى بِمُوسَى مِنْهُمْ** (بخاری) "ہم موسیٰ سے زیادہ ان کے قریب ہیں۔" اس سے واضح ہوتا ہے کہ موسیٰ علیہ السلام کی شریعت آپ ﷺ ہی کی شریعت تھی۔ جس سے معلوم ہوا کہ ہم سے گذشتہ شریعتیں ہماری ہی شریعت ہیں۔

یہ اُن لوگوں کے دلائل ہیں جو کہتے ہیں کہ پچھلی امتوں کی شریعت ہماری شریعت ہے، لیکن یہ قول بنیادی طور پر باطل ہے، اور ذکر کیے گئے دلائل اس پر حجت نہیں بنتے۔ صحیح بات یہ ہے کہ پچھلی امتوں کی شریعت ہماری شریعت نہیں، اور نہ ہی یہ شرعی دلائل میں شمار ہوتی ہے۔ اس کی دلیل

قرآن، سنت، صحابہ کا اجماع، اور پچھلی امتوں اور ہماری شرعی احکام کی حقیقت ہے۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: **إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ** "بے شک اللہ کے نزدیک دین صرف اسلام ہے۔" (آل عمران:19) اور فرمایا: **وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ** "جو کوئی اسلام کے علاوہ کوئی اور دین تلاش کرے گا، وہ اس سے ہرگز قبول نہ کیا جائے گا۔" (آل عمران: 85) اور فرمایا: **وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ** "اور ہم نے آپ پر حق کے ساتھ کتاب نازل کی، جو پہلی کتابوں کی تصدیق کرنے والی اور ان پر نگہبان ہے۔" (المائدہ:48) ایک جگہ فرمایا: **لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا** "ہم نے تم میں سے ہر ایک کے لیے شریعت اور طریقہ مقرر کیا۔" (المائدہ:48)

دیکھیں پہلی دو آیات میں اسلام کا مطلب اگرچہ اللہ کو اپنا آپ سپرد کرنا ہے مگر آخری دو آیات میں اسلام کا لفظ دین کے ساتھ ملایا گیا ہے، جس سے پتا چلتا ہے کہ مراد دین اسلام ہے، اللہ کو سپرد کر دینا مراد نہیں۔ چنانچہ اسلام کا لفظ جب دین پر بولا گیا تو اس سے مراد صرف وہی شریعت ہوتی ہے جسے محمد ﷺ لے کر آئے۔ اسی لیے پہلی آیت کا مطلب یہ نکلتا ہے کہ رسولِ اکرم ﷺ کے بعد صرف یہی دین قابلِ قبول ہے اور اس کے علاوہ کوئی دین یا شریعت قابلِ قبول نہیں۔ اور دوسری آیت کا معنیٰ یہ ہو گا کہ جس نے آپ ﷺ کی بعثت کے بعد اسلام کے علاوہ کسی اور دین کو گلے لگایا تو اللہ اس سے یہ قبول نہ کرے گا، اور آخرت میں وہ خسارے والا ہو گا۔ اس کی تائید اس بات سے بھی ہوتی ہے کہ عیسائی اور یہودی دونوں ہی شریعت اسلام کے مخاطب ہیں اور اپنی شریعتوں کو چھوڑنے پر مامور بھی ہیں، اور آپ ﷺ کی بعثت کے بعد ان کے ادیان کفر شمار کیے گئے، اور ان کے متبعین کفار ہیں۔ جس سے ثابت ہوتا ہے آپ ﷺ کی بعثت کے بعد ہر شریعت کفر ہے۔ تیسری آیت میں لفظ مُهَيْمِنًا تصدیق کے علاوہ نگرانی اور برتری کے معنی میں بھی

آتا ہے، تصدیق کے لیے لفظ "مصدقا" پہلے ہی آچکا، تو لامحالہ اس لفظ سے یہاں تصدیق کے علاوہ دوسرا معنیٰ ہی مراد لیا جائے گا۔ جس سے مراد یہ ہے کہ قرآن سابقہ شریعتوں پر غالب ہے۔ اور سابقہ شریعتوں پر نگہبان ہونے کا مطلب یہی ہے کہ وہ انھیں منسوخ کرتا ہے، یعنی ان کی تصدیق کرتا ہے اور انھیں منسوخ کرتا ہے۔ چوتھی آیت میں واضح کیا گیا ہے کہ ہر نبی کے لیے الگ شریعت اور طریقہ ہوتا ہے، اور محمد ﷺ کی شریعت سابقہ شریعتوں سے مختلف ہے، اور سابقہ شریعتیں آپ ﷺ کی شریعت سے مختلف ہیں، کیونکہ وہ آپ ﷺ کی شرعت اور منہاج نہیں، کیونکہ ہر رسول کی شریعت الگ الگ ہیں جس سے معلوم ہوا کہ آپ ﷺ اپنی ہی شریعت کے پابند ہیں، سابقہ شریعتیں آپ ﷺ پر لازم نہیں۔ اور پانچویں آیت جسے ذکر کیا گیا: **أَمْ كُنْتُمْ شُهَدَاءَ إِذْ حَضَرَ يَعْقُوبَ الْمَوْتُ إِذْ قَالَ لِبَنِيهِ مَا تَعْبُدُونَ مِنْ بَعْدِي قَالُوا نَعْبُدُ إِلَهَكَ وَإِلَهَ آبَائِكَ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ إِلَهًا وَاحِدًا وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ تِلْكَ أُمَّةٌ قَدْ خَلَتْ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَلَكُمْ مَا كَسَبْتُمْ وَلَا تُسْأَلُونَ عَمَّا كَانُوا يَعْمَلُونَ.** اس آیت میں اللہ نے بتایا کہ وہ ہم سے یہ سوال نہیں کرے گا کہ گذشتہ انبیاء کیا کرتے تھے، لہٰذا ہم سے ان کی شریعت کا نہیں پوچھا جائے گا، کیونکہ ان شریعتوں کی تبلیغ اور ان پر عمل کرنا ان ہی کا کام تھا، جس چیز کا ہمیں سوال نہیں کیا جائے گا تو اس کا مطالبہ ہم سے کیونکر ہوگا، اور وہ ہم پر لازم کیونکر ہوگی۔

**عَنْ جَابِرٍ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ: أُعْطِيتُ خَمْسًا لَمْ يُعْطَهُنَّ أَحَدٌ قَبْلِي... وَبُعِثْتُ إِلَى كُلِّ أَحْمَرَ وَأَسْوَدَ** (صحیح مسلم) "جابر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: مجھے پانچ ایسی چیزیں دی گئیں جو مجھ سے پہلے کسی نبی کو نہیں دی گئیں... اور مجھے تمام انسانوں (سرخ اور سیاہ) کی طرف مبعوث کیا گیا۔" **عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ: فُضِّلْتُ عَلَى الْأَنْبِيَاءِ بِسِتٍّ... وَأُرْسِلْتُ إِلَى الْخَلْقِ**

**كَافَّةً** (صحیح مسلم) "ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: مجھے انبیاء پر چھ چیزوں میں فضیلت دی گئی... اور میں تمام مخلوق کے لیے بھیجا گیا ہوں۔" دیکھیں ان احادیث میں رسول ﷺ نے خبر دی کہ ہر نبی جو ہمارے نبی سے پہلے آیا، صرف اپنی قوم کی طرف بھیجا گیا۔ یعنی وہ اپنی قوم کے علاوہ کسی اور کی طرف نہیں بھیجا گیا، اور نہ ہی ان کی قوم کو اپنے نبی کے سوا کسی اور نبی کی شریعت پر عمل کرنے کی ضرورت تھی۔ اس سے ثابت ہوا کہ ہمارے پاس کوئی بھی نبی نہیں بھیجا گیا، لہذا ان کی شریعت ہماری شریعت نہیں ہو سکتی۔ اور اس کی تائید قرآن کی ان آیات میں واضح طور پر آئی ہے جو انبیاء کے بارے میں ہیں: **وَإِلَى ثَمُودَ أَخَاهُمْ صَالِحًا** اور **وَإِلَى عَادٍ أَخَاهُمْ هُودًا** اور **وَإِلَى مَدْيَنَ أَخَاهُمْ شُعَيْبًا** اور رسول ﷺ کے لیے جو صراحت کے ساتھ فرمایا: **وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِلنَّاسِ.**

**قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ لِمُعَاذِ بْنِ جَبَلٍ حِينَ بَعَثَهُ إِلَى الْيَمَنِ: كَيْفَ تَقْضِي إِذَا عَرَضَ لَكَ قَضَاءٌ؟ قَالَ: أَقْضِي بِكِتَابِ اللَّهِ. قَالَ: فَإِنْ لَمْ تَجِدْ فِي كِتَابِ اللَّهِ؟ قَالَ: فَبِسُنَّةِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ...** (سنن أبی داود) "رسول اللہ ﷺ نے معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ سے فرمایا جب انہیں یمن بھیجا: اگر تمہارے سامنے کوئی مقدمہ پیش ہو تو کیسے فیصلہ کروگے؟ انہوں نے کہا: اللہ کی کتاب کے مطابق۔ آپ ﷺ نے فرمایا: اگر اللہ کی کتاب میں نہ پاؤ؟ انہوں نے جواب دیا: پھر رسول اللہ ﷺ کی سنت کے مطابق۔" اس حدیث میں انبیاء کی کتابوں اور سنتوں کا کچھ ذکر نہیں کیا گیا، بلکہ نبی ﷺ نے تو اس کی موافقت فرمائی اور ان کے لیے دعا کی اور فرمایا: تمام تعریفیں اللہ کے لیے ہیں جس نے رسول اللہ کے رسول کو اس بات کی توفیق دی جو رسول اور اللہ کی رضا کے موافق ہے، اگر سابقہ شریعتیں شرعی احکام کی بنیادیں ہوتیں تو کتاب اور سنت کی طرح ان کا بھی ذکر آتا، اور ان کی طرف رجوع کرنا واجب

ہوتا، اور رائے کے اجتہاد کی طرف جانے کی اس وقت تک اجازت نہ ہوتی جب تک کہ ان کی تلاش نہ کی جائے اور ان کے بارے میں ناامیدی نہ ہو جائے۔ ایک روایت میں ہے: **أنه رأى مع عمر بن الخطاب قطعة من التوراة ينظر فيها فغضب وقال: لَقَدْ جِئْتُكُمْ بِهَا بَيْضَاءَ نَقِيَّةً، لاَ تَسْأَلُوهُمْ عَنْ شَيْءٍ فَيُخْبِرُوكُمْ بِحَقٍّ فَتُكَذِّبُوا بِهِ، أَوْ بِبَاطِلٍ فَتُصَدِّقُوا بِهِ، وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ، لَوْ أَنَّ مُوسَى ﷺ كَانَ حَيًّا مَا وَسِعَهُ إِلاَّ أَنْ يَتَّبِعَنِي.** (مسند احمد) "رسول اللہ ﷺ نے عمر بن خطاب کے پاس تورات کا ایک ٹکڑا دیکھا، جسے وہ دیکھ رہے تھے، تو آپ ﷺ غصے میں آ گئے اور فرمایا: میں تمہارے پاس یہ شریعت لے کر آیا ہوں جو بالکل صاف اور روشن ہے، ان سے کوئی سوال نہ کرو، وہ تمہیں سچ بتائیں گے تو تم اسے جھوٹ سمجھو گے، یا جھوٹ بتائیں گے تو تم اسے سچ مانو گے۔ قسم ہے اس ذات کی جس کے ہاتھ میں میری جان ہے، اگر موسیٰ ﷺ زندہ ہوتے تو ان کے لیے بھی یہی بات تھی کہ وہ میری پیروی کرتے۔" دیکھیں آپ ﷺ نے بتایا کہ اگر موسیٰ زندہ ہوتے تو ان کے لیے بھی صرف میری پیروی کرنا ہی کافی ہوتا، تو موسیٰ علیہ السلام کی وفات آپ ﷺ پر ان کی پیروی لازم نہ ہونا زیادہ قریبی ہوا۔ کیونکہ اگر نبی ﷺ کسی شریعت کے پابند ہوتے تو انہیں اس کی مراجعت کرنی چاہیے تھی، اور انہیں اس بات کا انتظار نہ کرنا چاہیے تھا کہ وحی نازل ہو خاص کر ان واقعات کے احکام کے بارے میں جو گذشتہ شریعتوں میں موجود تھے۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ جب نبی ﷺ سے کسی واقعے کے بارے میں پوچھا جاتا جس پر وحی نازل نہیں ہوئی، تو آپ ﷺ جواب دینے میں توقف کرتے تھے جب تک کہ وحی نازل نہ ہو جائے۔

اس کی کئی مثالیں ہیں، ان میں سے ایک یہ ہے کہ بخاری نے ابن المنکدر سے روایت کی:
**سَمِعْتُ جَابِرَ بْنَ عَبْدِ اللَّهِ يَقُولُ: مَرِضْتُ، فَجَاءَنِي رَسُولُ اللَّهِ ﷺ يَعُودُنِي وَأَبُو بَكْرٍ، وَهُمَا مَاشِيَانِ، فَأَتَانِي وَقَدْ أُغْمِيَ عَلَيَّ، فَتَوَضَّأَ رَسُولُ**

**اللَّهِ ﷺ ثُمَّ صَبَّ وَضُوءَهُ عَلَيَّ، فَأَفَقْتُ، فَقُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، وَرُبَّمَا قَالَ سُفْيَانُ: فَقُلْتُ: أَيْ رَسُولَ اللَّهِ، كَيْفَ أَقْضِي فِي مَالِي؟ كَيْفَ أَصْنَعُ فِي مَالِي؟ قَالَ: فَمَا أَجَابَنِي بِشَيْءٍ حَتَّى نَزَلَتْ آيَةُ الْمِيرَاثِ.** "وہ فرماتے ہیں کہ میں نے جابر بن عبد اللہ کو کہتے سنا: میں بیمار ہوا تو رسول اللہ ﷺ اور ابو بکر رضی اللہ عنہ میرے پاس عیادت کے لیے آئے، اور دونوں چل کر آئے تھے۔ جب وہ میرے پاس پہنچے تو میں بے ہوش تھا، تو رسول اللہ ﷺ نے وضو کیا اور پھر اپنا وضو کا بچا ہوا پانی مجھ پر ڈال دیا، تو میں ہوش میں آگیا۔ پھر میں نے کہا: یا رسول اللہ! میں اپنے مال کے بارے میں کیا کروں؟ مجھے اپنے مال کا کیا کرنا چاہیے؟' تو رسول اللہ ﷺ نے مجھے کوئی جواب نہیں دیا یہاں تک کہ آیت میراث نازل ہوئی۔" اگر پچھلی شریعتیں ان کے لیے شریعت ہوتیں تو وہ پچھلی شریعتوں کی طرف رجوع کرتے اور انہیں جواب دیتے۔

صحابہ کرام کے اجماع کو دیکھ لیجیے، اس بات پر ان کا اجماع ہے کہ نبی ﷺ کی شریعت پچھلی امتوں کی شریعتوں کو منسوخ کرتی ہے۔ اگر نبی ﷺ پچھلی شریعتوں کے پیروکار ہوتے، تو وہ انہیں تسلیم کرنے والے اور ان کی خبر دینے والے ہوتے، نہ کہ ان کے منسوخ کرنے والے اور شریعت دینے والے۔ یہ بات ناممکن ہے۔ اگر پچھلی امتوں کی شریعت ہمارے لیے شریعت ہوتی، تو یہ ہماری فرضیتوں میں شامل ہوتی، جیسے قرآن اور حدیث ہیں۔ اور صحابہ پر یہ لازم ہوتا کہ وہ نبی ﷺ کے بعد ان شریعتوں کو تلاش کرتے، ان پر غور کرتے، اور جب مختلف مسائل پیش آتے جیسے دادی کی میراث، عول، ام الولد کو بیچنا، مفوضہ، حد شراب، وغیرہ، تو ان شریعتوں کے مطابق فیصلے کرتے۔ لیکن چونکہ صحابہ نے کبھی بھی ایسا نہیں کیا، اس لیے یہ ثابت ہوتا ہے کہ پچھلی امتوں کی شریعت ہمارے لیے نہیں ہے۔

رہا معاملہ ان شرعی احکام کا جو ہم سے پہلے لوگوں کے لیے تھے یا ہمارے لیے ہیں، تو قرآن نے کئی ایسے احکام کو بیان کیا ہے جو پچھلی امتوں کی شریعتوں کا حصہ ہیں۔ یہ احکام قرآن میں ثابت ہیں اور ان کی منسوخی نہیں آئی، لیکن یہ ہماری شریعت کے ان احکام سے مختلف ہیں جنہیں رسول اللہ ﷺ ہمارے لیے لائے ہیں۔ وہ آیات جن میں ہم سے پہلے کے احکام کا ذکر ہے، انہیں منسوخ نہیں کہا جا سکتا، یعنی ان کے احکام کسی اور حکم کے ذریعے ختم نہیں کیے گئے، جیسا کہ دیگر احکام کے نسخ کا معاملہ ہوتا ہے۔ بلکہ یہ ان کی شریعت کا حصہ ہیں اور ہم ان کے پابند نہیں ہیں۔ یہ اس بات کی دلیل ہے کہ شرع من قبلنا (یعنی ہم سے پہلے والوں کی شریعت) ہمارے لیے شریعت نہیں ہے۔ قرآن میں اس کی متعدد مثالیں ہیں۔ ان میں سے سلیمان علیہ السلام کی شریعت کے مطابق ان کی ایک یہ بات ہے: ﴿وَتَفَقَّدَ الطَّيْرَ فَقَالَ مَا لِيَ لَا أَرَى الْهُدْهُدَ أَمْ كَانَ مِنَ الْغَائِبِينَ (20) لَأُعَذِّبَنَّهُ عَذَابًا شَدِيدًا أَوْ لَأَذْبَحَنَّهُ أَوْ لَيَأْتِيَنِّي بِسُلْطَانٍ مُبِينٍ (21)﴾ "اور انہوں نے پرندوں کا جائزہ لیا تو کہا: مجھے کیا ہوا ہے کہ میں ہدہد کو نہیں دیکھ رہا؟ کیا وہ غائب ہے؟ میں اسے سخت سزا دوں گا یا اسے ذبح کر دوں گا، یا وہ میرے پاس واضح دلیل پیش کرے۔" (سورۃ النمل: 20-21) مسلمانوں کے درمیان اس بات پر کوئی اختلاف نہیں کہ پرندے کو سزا دینا اور تمام جانوروں کو سزا دینا منسوخ ہے، اور یہ بات درست ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: **العَجْمَاء جَرْحُهَا جُبَارٌ**. (بخاری) "بے زبان جانور کا زخم خطا ہے۔" (صحیح بخاری) اور موسیٰ علیہ السلام کی شریعت کے بارے میں اللہ نے فرمایا: ﴿وَعَلَى الَّذِينَ هَادُوا حَرَّمْنَا كُلَّ ذِي ظُفُرٍ وَمِنَ الْبَقَرِ وَالْغَنَمِ حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ شُحُومَهُمَا إِلَّا مَا حَمَلَتْ ظُهُورُهُمَا أَوِ الْحَوَايَا أَوْ مَا اخْتَلَطَ بِعَظْمٍ﴾ (الأنعام) "اور ہم نے یہودیوں پر ہر ناخن والے جانور کو حرام کر دیا، اور گائے اور بکری کی چربی بھی، سوائے اس

کے جو ان کی پیٹھ یا انتڑیوں پر لگی ہو، یا جو ہڈی سے ملی ہوئی ہو۔" (سورۃ الانعام: 146) جب کہ اسلام میں یہ چیزیں حلال کر دی گئیں، جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: ﴿وَطَعَامُكُمْ حِلٌّ لَهُمْ﴾ (المائدۃ) "اور تمہارا کھانا ان کے لیے حلال ہے۔" (سورۃ المائدہ: 5) چونکہ یہ چربی ہمارے کھانے میں سے ہے، لہذا یہ ان کے لیے حلال ہے۔ اور حضرت موسیٰ علیہ السلام کی شریعت کے بارے میں آیا: ﴿وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالْأَنْفَ بِالْأَنْفِ وَالْأُذُنَ بِالْأُذُنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ﴾ (المائدۃ) "اور ہم نے ان پر اس (تورات) میں لکھ دیا کہ جان کے بدلے جان، آنکھ کے بدلے آنکھ، ناک کے بدلے ناک، کان کے بدلے کان، دانت کے بدلے دانت، اور زخموں کا بدلہ برابر کا بدلہ ہے۔" (سورۃ المائدہ: 45) لیکن اسلام میں جس طرح کی سزائیں مختلف اعضاء کے لیے دی جاتی ہیں، ان میں کوئی بھی قصاص نہیں، بلکہ ان میں دیت یعنی مالی معاوضہ دیا جاتا ہے، جیسا کہ حدیث میں آیا ہے: وَفِي الأَنْفِ إِذَا أُوْعِبَ جَدْعُهُ الدِّيَةُ... (سنن نسائی) "اور ناک کے بارے میں (فرمایا کہ) جب اسے مکمل کاٹ دیا جائے تو اس کی پوری دیت (قصاص یا جرمانہ) واجب ہے۔" اور حضرت یوسف کی شریعت کے بارے میں فرمایا: ﴿مَنْ وُجِدَ فِي رَحْلِهِ فَهُوَ جَزَاؤُهُ﴾ "جس کے سامان میں وہ (چوری کی چیز) پائی جائے، وہی اس کی سزا ہے۔" (سورۃ یوسف: 75) اس شریعت میں چوری کی سزا چور کو غلام بنانا تھی، جبکہ اسلام میں چوری کی سزا ہاتھ کاٹنا ہے۔ جیسے کہ اللہ نے فرمایا: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾ (المائدۃ) اور حضرت شعیب علیہ السلام کی شریعت کی بابت فرمایا: ﴿إِنِّي أُرِيدُ أَنْ أُنْكِحَكَ إِحْدَى ابْنَتَيَّ هَاتَيْنِ عَلَى أَنْ تَأْجُرَنِي ثَمَانِيَ حِجَجٍ...﴾ (القصص) "میں چاہتا ہوں کہ اپنی ان دو بیٹیوں میں سے ایک کا نکاح تم سے کر دوں، اس شرط پر کہ تم آٹھ سال تک

میرے لیے کام کرو۔ اور اگر تم دس سال پورے کر دو تو یہ تمہاری طرف سے ہو گا۔" (سورۃ القصص: 27) اسلام میں ایسی اجرت اور نکاح کی یہ شرط جائز نہیں، کیونکہ یہ اجرت غیر معین ہے اور عورت کا مہر اس کے والد کو نہیں دیا جا سکتا۔ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں: **وَآتُوا النِّسَاءَ صَدُقَاتِهِنَّ نِحْلَةً** "اور عورتوں کو ان کا مہر خوش دلی کے ساتھ دو۔" (سورۃ النساء: 4) اور شریعت زکریا کے بارے میں فرمایا: ﴿**إِنِّي نَذَرْتُ لَكَ مَا فِي بَطْنِي مُحَرَّرًا**﴾ "میں نے اپنے پیٹ کے بچے کو تیرے لیے آزاد کرنے کی نذر مانی ہے۔" (سورۃ آل عمران: 35) جب کہ اسلام میں ایسی نذر ماننا جائز نہیں۔ اور حضرت یعقوب علیہ السلام کی شریعت کے بارے میں فرمایا: ﴿**كُلُّ الطَّعَامِ كَانَ حِلًّا لِبَنِي إِسْرَائِيلَ إِلَّا مَا حَرَّمَ إِسْرَائِيلُ عَلَى نَفْسِهِ**﴾ "تمام کھانے بنی اسرائیل کے لیے حلال تھے، سوائے اس کے جو اسرائیل (یعقوب) نے اپنے اوپر حرام کر لیا تھا۔" (سورۃ آل عمران: 93) جب کہ اسلام میں کوئی شخص اللہ کے حلال کو اپنے لیے حرام نہیں کر سکتا، جیسے کہ اللہ نے فرمایا: ﴿**لِمَ تُحَرِّمُ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكَ**﴾ "تم کیوں حرام کرتے ہو جو اللہ نے تمہارے لیے حلال کیا ہے؟" (سورۃ التحریم: 1) اور اصحابِ کہف کے زمانے کے اہل کتاب کی شریعت میں آیا: **قَالَ الَّذِينَ غَلَبُوا عَلَى أَمْرِهِمْ لَنَتَّخِذَنَّ عَلَيْهِمْ مَسْجِدًا** "وہ لوگ جو ان کے معاملے پر غالب تھے، انہوں نے کہا: ہم ان کے اوپر ایک مسجد بنائیں گے۔" (سورۃ الکہف: 21) جب کہ اسلام میں ایسا عمل ممنوع ہے۔ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: **إِنَّ أُولَئِكِ، إِذَا كَانَ فِيهِمُ الرَّجُلُ الصَّالِحُ فَمَاتَ، بَنَوْا عَلَى قَبْرِهِ مَسْجِدًا، وَصَوَّرُوا فِيهِ تِلْكِ الصُّوَرَ، أُولَئِكِ شِرَارُ الْخَلْقِ عِنْدَ اللَّهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ.** "وہ لوگ جب ان میں کوئی نیک آدمی فوت ہو جاتا تو اس کی قبر پر مسجد بنا لیتے اور اس میں تصویریں بنا دیتے۔ یہ لوگ اللہ کے نزدیک بدترین مخلوق ہیں۔" (صحیح بخاری و مسلم)

اور اسی طرح قرآن میں کئی آیات ہیں جن میں اللہ نے ہم سے پہلے کے احکام کا ذکر کیا ہے، اور رسول نے ہمیں ایسے احکام دیے ہیں جو ان سے متصادم ہیں، اور یہ آیات خاص طور پر اس طرح منسوخ نہیں جیسے کہ دیگر منسوخ آیات کا معاملہ ہے، بلکہ یہ ہم سے پہلے کی شریعت سے منقول ہیں۔ تو یہ آیات چونکہ ہم سے پہلے کی شریعت کی ہیں اس لیے ہم ان پر عمل کے ذمہ دار نہیں ہیں؛ کیونکہ یہ ہم سے پہلے کی شریعت ہے۔ ان سب باتوں سے یہ واضح ہوتا ہے کہ ہم سے پہلے کی شریعت ہماری شریعت نہیں ہے، لہذا یہ شرعی دلائل میں شمار نہیں کی جاتی جن سے احکام اخذ کیے جا سکیں۔ اور جو دلائل انہوں نے اپنے قول کے حق میں پیش کیے ہیں، ان میں سے کوئی بھی درحقیقت دلیل نہیں ہے۔ کیونکہ اللہ کا یہ فرمان: ﴿فَبِهُدَاهُمُ اقْتَدِهِ﴾ "پس ان کی ہدایت کی پیروی کریں۔" اس میں ہدایت سے مراد توحید ہے، نہ کہ پوری شریعت۔ اللہ نے بِھُدَاھُم کہا ہے، بِھِم نہیں فرمایا، جس سے مراد ان کی پوری شریعت ہو۔ اور اسی طرح ارشاد باری: ﴿إِنَّا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ﴾ "ہم نے آپ کی طرف اسی طرح وحی کی ہے جیسے نوح اور ان کے بعد آنے والے انبیاء کی طرف وحی کی تھی۔" اس آیت کا مطلب یہ نہیں کہ جو وحی نوح یا دوسرے نبیوں پر آئی، وہی وحی محمد ﷺ پر آئی، بلکہ اللہ نے اس طرح وحی کی جیسے دوسرے نبیوں پر کی تھی، یعنی ان سے مشابہ۔ اور اگلی آیت: ﴿شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا﴾ "اس نے تمہارے لیے دین کا وہی طریقہ مقرر کیا ہے جس کی نوح کو وصیت کی تھی۔" اس آیت کا مطلب یہ ہے کہ اللہ نے جو اصل توحید کی تعلیم نوح کو دی تھی، وہی ہم تک پہنچائی۔ یہاں شریعتِ نوح سے مراد وہ بنیادی اصول ہیں، جو توحید کے متعلق ہیں، نہ کہ ان کی مکمل شریعت۔ اور اگلی آیت: ﴿أَنِ اتَّبِعْ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ﴾ "آپ یکسو ہو کر ملتِ ابراہیمی کی پیروی کریں۔" یہاں ملت سے مراد صرف توحید اور اللہ کی عبادت کے بنیادی اصول ہیں، نہ کہ تمام فروعی مسائل۔ اس بات کو

اس سے بھی واضح کیا گیا ہے کہ اس کے بعد فرمایا: ﴿وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾ "اور وہ مشرکوں میں سے نہیں تھے۔" اس کا مطلب یہ ہے کہ اتباع صرف توحید میں ہے، نہ کہ ان کی مکمل شریعت میں۔ اور اگلی آیت: ﴿يَحْكُمُ بِهَا النَّبِيُّونَ﴾ "اس کے مطابق انبیاء فیصلے کرتے تھے۔" یہاں یحکم کا مطلب صرف ایک بیان ہے، یہ نہیں کہ اس کی پیروی واجب ہے۔ اس کا مقصد یہ نہیں کہ تمام انبیاء کی شریعت کو ہم پر لازم کیا گیا۔

اور جہاں تک روایت ہے کہ رسول نے یہودی کے سنگسار کرنے کے لیے تورات کی طرف رجوع کیا، آپ ﷺ نے تو تورات کی طرف اس لیے رجوع نہیں کیا کہ اپنی اس سچائی کو واضح کریں اللہ کے نبی نے ان کو بتایا تھا کہ رجم کا حکم تورات میں ذکر کیا گیا ہے، جب کہ یہودی اس کے انکاری تھے۔ اس کے علاوہ دیگر احکام میں تو آپ ﷺ نے تورات کی طرف رجوع نہیں کیا۔ اور جہاں تک رسول صلی اللہ علیہ وسلم کا انس سے فرمانے کا تعلق ہے: **يَا أَنَسُ، كِتَابُ اللَّهِ الْقِصَاصُ** اس سے اس آیت کی طرف کوئی اشارہ نہیں: **وَالسِّنَّ بِالسِّن** کیونکہ اس آیت میں ذکر کردہ قصاص تو زخموں کے بارے میں ہے، لیکن اس وقت کا پیش آنے والا واقعہ ایک دانت کے ٹوٹنے کا تھا، تو اگر رسول صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان اس آیت کی طرف اشارہ کرتا تو یہ زخموں کے قصاص کی طرف اشارہ ہوتا، اور یہ واقعہ سے مختلف ہو جاتا، جبکہ باقی اعضاء جیسے ناک، کان، اور آنکھ میں ارش یعنی دیت کا ذکر ہے جیسا کہ رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت میں واضح کیا گیا ہے، اور یہ اس آیت میں مذکور قصاص نہیں ہے۔ اس حدیث میں جس آیت کا ذکر ہے وہ واقعہ سے مختلف ہے، کیونکہ آیت میں جروح کے قصاص کا ذکر ہے، جب کہ واقعہ دانت کا پیش آیا تھا۔ اور اسی طرح حدیث: **مَنْ نَسِيَ صَلاَةً...** میں نبی ﷺ نے صرف یہ بیان کیا کہ جب سونے یا بھولنے کی وجہ سے نماز چھوٹ جائے تو اسے دوبارہ پڑھنا ضروری ہے، جیسے کہ موسیٰ علیہ السلام

کے زمانے میں بھی ایسا حکم تھا۔ اور اسی طرح حدیث: **الأَنْبِيَاءُ إِخْوَةٌ** ”تمام انبیاء بھائی ہیں“ اس میں ایسی کوئی دلیل نہیں، کیونکہ اللہ فرماتا ہے: **لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا** اور ”ان کے دین کے ایک ہونے“ کا مطلب یہ کہ صرف اصل توحید ہے جس پر وہ اختلاف نہیں کرتے۔ اور حدیث: **نَحْنُ أَوْلَى بِمُوسَى...** کا جواب یہ ہے کہ رسول نے عاشورا کا روزہ رکھنے کا حکم دیا، اگر اللہ تعالیٰ نے انہیں روزہ رکھنے کا حکم نہ دیا ہوتا تو وہ اس میں یہودیوں کی پیروی نہ کرتے۔

ان تمام دلائل سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ شریعتِ من قبلنا ہماری شریعت نہیں ہے۔ قرآن اور حدیث میں جو احکام پچھلی امتوں کے لیے ہیں، وہ ہمارے لیے مخصوص نہیں ہیں، اور ان پر عمل کرنا ضروری نہیں جب تک کہ ان پر کوئی خاص دلیل نہ ہو جو ہمیں ان پر عمل کرنے کا حکم دے۔

## صحابیؓ کا مذہب

اجتہادی مسائل میں صحابی کا مذہب دوسرے صحابہ پر حجت نہیں ہوتا، اس لیے وہ ان کے لیے شرعی دلیل شمار نہیں ہوتا۔ اختلاف اس بات میں ہے کہ کیا تابعین اور بعد کے مجتہدین کے لیے صحابی کا قول حجت ہے یا نہیں۔ بعض ائمہ نے کہا کہ یہ حجت ہے اور اسے شرعی دلائل میں شمار کیا، جو شرعی احکام کے لیے دلیل سمجھے جاتے ہیں۔ انہوں نے اس کے حجت ہونے پر قرآن، سنت اور اجماع سے استدلال کیا ہے۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: **كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ** (آل عمران: 110) ”تم بہترین امت ہو جو لوگوں کے لیے نکالی گئی ہے، تم نیکی کا حکم دیتے ہو۔“ یہ آیت صحابہ کو خطاب کرتے ہوئے کہتی ہے کہ جس نیکی کا وہ حکم دیتے ہیں، وہ معروف ہے، اور معروف کا حکم قبول کرنا واجب ہے۔ اور سنت سے دلیل یہ ہے کہ

نبی کریم ﷺ نے فرمایا: **أَصْحَابِي كَالنُّجُومِ، بِأَيِّهِمُ اقْتَدَيْتُمُ اهْتَدَيْتُمْ** "میرے صحابہ ستاروں کی مانند ہیں، تم ان میں سے جس کی بھی پیروی کروگے، ہدایت پا جاؤ گے۔" (مسند ابی رُزَین) اسی طرح آپ ﷺ نے فرمایا: **اقْتَدُوا بِاللَّذَيْنِ مِنْ بَعْدِي أَبِي بَكْرٍ وَعُمَرَ** (سنن الترمذی) "میرے بعد ابو بکر اور عمر کی پیروی کرو۔" دیکھیں اس حدیث کو خاص صحابہ مقلدین کے خطاب پر محمول کرنا ممکن نہیں ہے، کیونکہ یہ تو بغیر دلیل کے عموم کی تخصیص کہلائے گی، اس طرح حدیث میں اس بات کا فائدہ ہی نہیں رہتا کہ اس میں صحابہ کو جو خاص کیا گیا، کیونکہ اس پر اتفاق ہے کہ عوام کے لیے یہ جائز ہے کہ وہ دوسرے مجتہدین کی تقلید کریں۔ تو باقی یہی رہ جاتا ہے کہ حدیث سے مراد صحابہ کے مذاہب کی پیروی کا واجب ہونا ہے۔ اجماع کی دلیل یہ ہے کہ عبد الرحمٰن بن عوفؓ نے حضرت علیؓ کو خلافت اس شرط پر پیش کی کہ وہ شیخین (ابو بکرؓ و عمرؓ) کی پیروی کریں، لیکن علیؓ نے انکار کیا، پھر عثمانؓ نے اس شرط کو قبول کیا اور کسی نے اس بات پر اعتراض نہ کیا، تو یہ اجماع قرار پایا۔ اور اسی طرح اس بات پر اجماع سکوتی بھی ہے کہ قولِ صحابی اگر مشہور ہو جائے اور کوئی انکار نہ کرے، تو وہ حجت ہوتا ہے، اور یہی اصول لاگو ہوتا ہے اگر وہ قول مشہور نہ بھی ہو۔

یہ ان دلائل کا خلاصہ ہے جو ان لوگوں نے پیش کیے ہیں جو کہتے ہیں کہ صحابی کا مذہب حجت ہے، مگر یہ دلائل اس بات پر دلالت کے قابل نہیں کہ صحابی کا مذہب حجت ہے۔ جہاں تک قرآن کی دلیل کا تعلق ہے تو وہ اس بات پر دلالت نہیں کرتی، کیونکہ یہ آیت پوری امتِ محمد ﷺ سے خطاب ہے، صرف صحابہ یا عہدِ رسالت کے ساتھ مخصوص نہیں۔ مزید یہ کہ آیت میں **تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ** کا مطلب یہ نہیں کہ جو کچھ وہ حکم دیں، وہ معروف ہو، بلکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ تم بہترین امت ہو کیونکہ تم نیکی کا حکم دیتے ہو اور برائی سے روکتے ہو، جیسا کہ آگے **وَتَنْهَوْنَ**

**عَنِ الْمُنْكَرِ** آیا ہے۔ اور دونوں حدیثیں صرف صحابہ کے فضائل بیان کرتی ہیں، نہ کہ ان کے اقوال کو شرعی دلیل قرار دیتی ہیں۔ اور **أَصْحَابِي كَالنُّجُومِ، بِأَيِّهِمُ اقْتَدَيْتُمُ اهْتَدَيْتُمْ** "میرے صحابہ ستاروں کی مانند ہیں، جس کی بھی پیروی کروگے، ہدایت پا جاؤگے۔" اس حدیث کا مطلب یہ ہے کہ جو کچھ وہ نبی ﷺ سے روایت کریں، اس میں ان کی پیروی کرو، نہ کہ ان کے ہر اجتہاد میں، کیونکہ صحابہ معصوم نہیں ہیں، جب کہ اتباع صرف معصوم کی واجب ہوتی ہے۔ اور جہاں تک اجماع سکوتی کا تعلق ہے، تو یہ صرف اس وقت حجت بنتا ہے جب یہ مسئلہ پھیل کر عام ہو چکا ہو اور ایسا مسئلہ ہو جس پر عموماً نکیر کی جاتی ہو، جبکہ صحابی کے مذہب کے بارے میں یہ دونوں شرطیں نہیں پائی جاتیں۔ کیونکہ صحابی کا مذہب یا تو پھیلتا نہیں، اگر پھیل بھی جائے تب بھی دیگر صحابہ کی طرف سے اس کی مخالفت نہ کرنا معتبر نہیں، کیونکہ خاموشی صرف اسی مسئلے پر حجت ہوتی ہے جس کا عادتاً انکار کیا جاتا ہو۔ اسی لیے صحابہ کے سکوت پر قیاس نہیں کیا جائے گا۔ بہر حال ان تمام باتوں سے واضح ہوتا ہے کہ یہ دلائل ایک تو درست نہیں اور دوسرے صحابی کا مذہب حجت نہیں۔

اس انکار کی ایک وجہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: **فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ** (النساء: 59) "پھر اگر تم کسی بات میں اختلاف کرو تو اسے اللہ اور رسول کی طرف لوٹا دو۔" دیکھیں یہ آیت نزاع کی صورت میں اللہ اور رسول یعنی قرآن و سنت کی طرف رجوع کرنے کا حکم دیتی ہے، اور صحابی کا مذہب نہ قرآن ہے نہ سنت، لہٰذا وہ شرعی دلیل نہیں ہو سکتا۔ لہذا یہ حجت نہیں۔ اس کا ایک اور سبب یہ ہے کہ صحابی اجتہاد کے اہل ہیں، اور ان سے غلطی ہونا ممکن ہے، اور جب تک غلطی کا احتمال موجود ہے ان کا مذہب حجت نہیں ہو سکتا۔ اس کے علاوہ صحابہ کرام نے مختلف مسائل میں اختلاف کیا، اور ہر ایک نے دوسرے کے مذہب کے خلاف

رائے اپنائی۔ اگر صحابی کا مذہب حجت ہوتا تو اللہ تعالیٰ کی حجتیں مختلف اور متضاد ہو جاتیں، اس صورت میں کسی ایک کو چھوڑ کر دوسرے کی اتباع کرنا مقدم نہ ہوتا، اس لیے ان کا مذہب شرعی دلیل نہیں ہو سکتا۔ مزید برآں، صحابہ کرام، رضوان اللہ علیہم بھی یہ اعتراف کرتے ہیں کہ ان میں سے بہت سی سنتیں کسی کے پاس نہیں بھی پہنچیں، اور اکثر وہ اپنے خیالات سے رجوع کر لیتے جب انہیں رسول اللہ کی طرف سے ان کی رائے کے خلاف کوئی خبر ملی۔ یہ بھی اس بات کا ثبوت ہے کہ ان کا مذہب حجت نہیں ہے؛ کیونکہ ممکن ہے کہ انہیں رسول اللہ کے فرمودات نہیں پہنچے ہوں۔ ان کے اس اعتراف کا ثبوت یہ ہے کہ ابوہریرہ سے روایت ہے کہ میرے مہاجر بھائی بازاروں میں خرید و فروخت میں مشغول رہتے تھے، اور میرے انصاری بھائی اپنے اموال کی حفاظت میں مشغول رہتے تھے۔ اور حضرت براء بن عازب فرماتے ہیں: ہم جو کچھ تمہیں بتاتے ہیں وہ سب ہم نے رسول اللہ سے نہیں سنا، بلکہ ہمارے ساتھیوں نے ہمیں بتایا، کیونکہ ہمارا کام اونٹوں کی دیکھ بھال کرنا تھا۔ اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اجازت لینے کے مسئلے کے بارے میں فرمایا کہ رسول اللہ ﷺ کی یہ بات مجھ سے مخفی رہ گئی، مجھے بازاروں کی خرید و فروخت نے اس بات سے غافل رکھا۔ الغرض اس طرح کے دلائل بہت زیادہ ہیں۔ اور یہ روایت اس بات کا ثبوت ہے کہ انہوں نے روایت سامنے آنے پر اپنے خیالات سے رجوع بھی کیا: مروی ہے کہ حضرت عمر نے ان خواتین کو واپس لوٹا دیا جو حائضہ ہو گئی تھیں اور بیت اللہ کا طوافِ وداع انھوں نے چھوڑ دیا تھا، یہاں تک کہ انہیں بتایا گیا کہ رسول اللہ نے ایسی خواتین کو اس معاملے میں اجازت دی ہے۔ چنانچہ انھوں نے ایسی خواتین کو واپس بھیجنا چھوڑ دیا۔ اور وہ انگلیوں کی دیت میں فرق کیا کرتے تھے، یہاں تک کہ انھیں بتایا گیا کہ آپ ﷺ تو انگلیوں کی دیت کو مساوی قرار دیتے تھے، چنانچہ انھوں نے اپنی رائے چھوڑ کر درست رائے کو اختیار فرمایا۔ اور انہوں نے ایک مجنون عورت

کو رجم کرنے کا ارادہ کیا، لیکن انہیں رسول اللہ کے اس فرمان سے آگاہ کیا گیا: **رُفِعَ الْقَلَمُ عَنْ ثَلاَثَةٍ** (یعنی تین لوگ مرفوع القلم ہیں) تو انہوں نے حکم دیا کہ اس مجنون عورت کو رجم نہ کیا جائے۔ اور عبد اللہ بن عمر زمین کرایہ پر دیتے تھے، لیکن جب انہیں خبر ملی کہ نبی نے اس سے منع فرمایا ہے، تو انہوں نے کرایہ پر دینے سے رجوع کر لیا۔ اور عبد اللہ بن عباس کو متعہ اور گھریلو گدھوں کی حرمت کا علم نہیں تھا، یہاں تک کہ علی رضی اللہ عنہ نے انہیں اس بارے میں آگاہ کیا۔ علاوہ ازیں حضرت عبد اللہ ابن عباس نے فرمایا: کیا تم اس بات سے نہیں ڈرتے کہ اللہ تمہیں زمین میں دھنسادے، میں تم سے کہتا ہوں کہ رسول اللہ نے کہا، اور تم (مقابلے میں) کہتے ہو کہ ابو بکر اور عمر نے یوں کہا۔ اور اسی طرح دیکھیں کہ سقیفہ بنی ساعدہ میں رسول اللہ کا یہ فرمان انصار بھلا چکے تھے: **الأَئِمَّةُ مِنْ قُرَيْشٍ** "سردار قریش میں سے ہوں گے۔" (مسند احمد) ان سب دلائل سے معلوم ہوتا ہے کہ صحابی کا مذہب غلطی اور نسیان کا شکار ہو سکتا ہے۔ اس لیے یہ حجت نہیں بن سکتا۔ اب اجماع کا مسئلہ رہ گیا۔ دیکھیں صحابہ کا عبد الرحمن بن عوف کی درخواست پر ابو بکر اور عمر کی پیروی کرنے پر اتفاق کرنا، یہ صحابی کے مذہب کو حجت قرار دینے کا اجماع نہیں ہے، بلکہ اس واقعے میں اجماع اس بات پر ہے کہ ایک مجتہد دوسرے مجتہد کی تقلید کر سکتا ہے اور اپنی رائے کو چھوڑ سکتا ہے، اور اس کا مقصد مسلمانوں کے درمیان ایک رائے پر اتفاق ہو جائے۔ یہ ایک الگ چیز ہے، اور صحابی کے مذہب کا حجت ہونا دوسری چیز ہے، ان تمام باتوں سے یہ واضح ہوتا ہے کہ صحابی کا مذہب شرعی دلائل میں شامل نہیں ہے۔ جہاں تک عبد الرحمٰن بن عوفؓ کے ذریعہ خلافت کے لیے شیخین کی پیروی کی شرط لگانے کا تعلق ہے، تو یہ اجماع اس بات پر نہیں کہ صحابی کا مذہب حجت ہے، بلکہ یہ اس بات پر اتفاق ہے کہ ایک مجتہد دوسرے مجتہد کی پیروی کر سکتا ہے، تاکہ مسلمانوں میں اتحاد قائم رہے، لیکن یہ دوسری بات ہے کہ صحابی کا مذہب حجت ہو۔ یہ سب

دلائل واضح کرتے ہیں کہ صحابی کا مذہب شرعی دلیل نہیں ہے۔

## استحسان کا بیان

استحسان لغت میں استفعال کے وزن پر ہے جو حسن سے ماخوذ ہے۔ یہ اس چیز پر بولا جاتا ہے جو انسان کو اچھی لگے اور انسان اس کی خواہش کرے، چاہے وہ دوسروں کے نزدیک ناپسندیدہ ہو۔ لیکن اصولِ فقہ میں استحسان کے لغوی معنی مراد نہیں ہیں، کیونکہ دین میں خواہشات کی بنیاد پر رائے دینا جائز نہیں ہے، اور نہ ہی شریعت میں بغیر شرعی دلیل کے مجتہد کو اپنی خواہش کے مطابق حکم دینے کی اجازت ہے۔ اس میں مجتہد اور عامی کے درمیان کوئی فرق نہیں۔ بحث اس استحسان کے بارے میں ہے جو اصولِ فقہ کے علما کے ہاں اصطلاحی معنی رکھتا ہے، نہ کہ لغوی معنی۔ اصولی استحسان کی تعریف میں اختلاف ہے: بعض نے کہا: استحسان ایک ایسی دلیل ہے جو مجتہد کے دل میں پیدا ہوتی ہے، لیکن وہ اسے ظاہر نہیں کر سکتا کیونکہ وہ اسے بیان کرنے کے لیے الفاظ نہیں پاتا۔ اور کچھ کا کہنا ہے: یہ اس قیاس کو ترک کرنے کا نام ہے جو بظاہر لازم تھا، لیکن اسے چھوڑ کر اس سے زیادہ قوی قیاس کی طرف جایا جاتا ہے۔ بعض کا کہنا ہے: استحسان یہ ہے کہ کسی قوی ترین دلیل کی وجہ سے ایک عمومی قیاس کی تخصیص کر دی جائے۔ ایک قول یہ ہے: اجتہاد کے ایک ایسے پہلو کو ترک کرنا جو الفاظ کی طرح عام نہ ہو، اور اس کے مقابلے میں کسی قوی تر پہلو کو اختیار کرنا جو اول پہلو پر غالب ہو۔ ایک اور رائے یہ ہے: استحسان یہ ہے کہ مسئلے کو اس کے نظائر سے کاٹ کر کسی ایسی چیز کی طرف لے جایا جائے جو زیادہ قوی ہو۔ چھٹی رائے: یہ مسئلے کو اس کے نظائر کے حکم سے ہٹا کر کسی اور حکم کی طرف موڑ دینا ہے، کیونکہ کوئی قوی تر وجہ اس تبدیلی کا تقاضا کرتی ہو۔

فقہاء نے استحسان کو چار اقسام میں تقسیم کیا ہے: استحسانِ قیاسی، استحسانِ ضرورت، استحسانِ سنت اور استحسانِ اجماع۔ اور بعض نے اسے دو اقسام میں تقسیم کیا ہے: استحسانِ ضرورت اور استحسانِ قیاسی۔ استحسانِ قیاسی ان کے نزدیک یہ ہے کہ قیاس کے ظاہر حکم سے ہٹ کر کوئی ایسا حکم اختیار کیا جائے جو قیاس سے مختلف ہو، ان کا کہنا ہے کہ یہ دوسرا قیاس ہے جو زیادہ دقیق اور خفیہ ہے پہلے قیاس کے مقابلے میں، تاہم حجت کے لحاظ سے یہ دوسرا قیاس مضبوط ہے۔ اس طرح کے قیاس کو قیاس خفی کہا جاتا ہے، جو پہلے قیاس سے زیادہ دقیق، چھپا ہوا، اور مضبوط دلیل پر مبنی ہوتا ہے۔ مثال کے طور پر اگر دو افراد نے اپنی کوئی مشترکہ گاڑی ایک ہی سودے میں کسی شخص کو ادھار پر بیچ ڈالی، اور وہ دونوں اس خریدار کے قرض خواہ ہو گئے، اور پھر ان میں سے ایک نے قرض کا کچھ حصہ خریدار سے وصول کر لیا، تو اسے اس رقم پر اختیار حاصل نہیں ہو گا، بلکہ اس رقم میں دوسرے شریک کا حق بھی ہو گا کیونکہ یہ رقم ایک مشترکہ سودے کی قیمت سے وصول کی گئی ہے۔ اس لئے جب ایک شریک وصولی کرتا ہے، تو یہ رقم دونوں شریکوں کے درمیان تقسیم ہو گی، نہ کہ ایک کا حق۔

لیکن اگر وصول شدہ رقم ضائع ہو جائے، تو ظاہر قیاس کے مطابق نقصان دونوں شریکوں کے حساب سے شمار ہونا چاہیے، کیونکہ یہ شرکت کا مال تھا، لیکن استحسان کے مطابق نقصان صرف وصول کنندہ کے حصے میں شمار ہو گا، کیونکہ دوسرے شریک پر واجب نہیں تھا کہ وہ اس میں سے حصہ لیتا۔ اور استحسان ضرورت یہ ہے کہ قیاس کے حکم سے ہٹ کر کسی ضرورت یا مصلحت کی بنا پر حکم بدلا جائے تاکہ ضرورت پوری ہو یا کسی تکلیف سے بچا جا سکے۔ یہ اس وقت ہوتا ہے جب قیاسی حکم کسی مسئلے میں مشکل یا پریشانی کا باعث بنتا ہے، تو اس وقت استحسان کے ذریعے دوسرے حکم کی طرف رجوع کیا جاتا ہے جس سے مشکل دور ہو جائے۔ مثال کے طور پر اجیر کے ہاتھ میں اجارہ پر

دی گئی چیز کا قبضہ امانت والا قبضہ شمار ہوتا ہے، لہذا اگر اس کے پاس بغیر تعدی کے کوئی چیز ہلاک ہو جائے تو وہ ضامن نہیں ہوتا۔ اگر کسی شخص کو صرف اپنے کپڑے سلائی کرنے کے لیے ایک مہینے کے لیے کرایہ پر لیا جائے تو وہ خاص مزدور ہے، اگر کپڑے اس کے پاس بغیر تعدی کے ہلاک ہو جائیں تو وہ ضامن نہیں ہو گا، کیونکہ اس کا قبضہ امانت والا ہے۔ لیکن اگر کسی شخص کو کپڑے سلائی کرنے کے لیے لیا جائے اور وہ دوسرے لوگوں کے کپڑے بھی سلائی کرتا ہے تو وہ عام مزدور ہے، اگر کپڑا اس کے پاس ہلاک ہو جائے تو وہ بھی ضامن نہ ہو گا۔ لیکن استحسان کے مطابق، اجیر خاص چیز کا ضامن نہیں بنایا جائے گا، جبکہ اجیر عام کو ضامن بنایا جائے گا تاکہ وہ لوگوں کا کام اپنی استطاعت سے زیادہ نہ لے لے۔ استحسانِ سنت کا مطلب یہ ہے کہ قیاس کے حکم سے ہٹ کر کوئی ایسا حکم اختیار کیا جائے جو حدیث سے ثابت ہو۔ اس کی مثال حضرت خزیمہ کی گواہی ہے، جس میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت خزیمہ کو ان کی گواہی کو قبول کرنے کی خاص اجازت دی اور ان کی گواہی کو دو افراد کی گواہی کے برابر قرار دیا۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: **مَنْ شَهِدَ لَهُ خُزَيْمَةُ، أَوْ شَهِدَ عَلَيْهِ، فَحَسْبُهُ** (طبرانی معجم الکبیر) "جس کے حق میں خُزیمہ گواہی دے یا جس کے خلاف گواہی دے، تو وہی کافی ہے۔" اکیلے حضرت خزیمہ کی گواہی کو قبول کرنا قیاس سے ہٹ کر تھا، کیونکہ قیاس کے مطابق گواہی دو افراد یا ایک مرد اور دو عورتوں کی گواہی کے مطابق ہی قبول ہوتی ہے، لیکن یہاں قیاس سے ہٹ کر نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت خزیمہ کی گواہی کو قبول کیا۔ اس لیے یہ استحسانِ سنت کی ایک مثال ہے۔ استحسانِ اجماع کا مطلب یہ ہے کہ قیاس کے مطابق جو حکم نکلتا تھا، اس سے ہٹ کر ایسی صورت اختیار کی جائے جس پر اجماع ہو چکا ہو۔ مثال کے طور پر استصناع (آرڈر پر کوئی چیز بنا کر بیچنے) سے متعلق قیاس یہ کہتا ہے کہ یہ جائز نہیں کیونکہ یہ معدوم (غائب) چیز کی فروخت ہے، لیکن اس کے جائز ہونے پر اجماع قائم ہو چکا

ہے۔

انہوں نے کتاب اللہ، سنت، اور اجماع سے اس کے دلیل شرعی ہونے پر استدلال کیا ہے۔ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: ﴿الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ﴾ "وہ لوگ جو بات سنتے ہیں اور اس کے بہترین پہلو کی پیروی کرتے ہیں۔" اور فرمایا: ﴿وَاتَّبِعُوا أَحْسَنَ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكُمْ مِنْ رَبِّكُمْ﴾ "اور اپنے رب کی جانب سے جو بہترین چیز نازل کی گئی ہے، اس کی پیروی کرو۔" دیکھیں پہلی آیت میں ان لوگوں کی تعریف اور مدح کی گئی ہے جو اچھی بات کی پیروی کرتے ہیں۔ جب کہ دوسری آیت میں بہترین چیز کی پیروی کا حکم دیا گیا ہے، اور اگر یہ حجت نہ ہوتی تو اس کا حکم نہ دیا جاتا۔ اور رسول اللہ ﷺ کا فرمان ہے: فَمَا رَأَى الْمُسْلِمُونَ حَسَناً فَهُوَ عِنْدَ اللَّهِ حَسَنٌ. "جو چیز مسلمانوں کو اچھی لگے، وہ اللہ کے نزدیک بھی اچھی ہے۔" (مسند احمد) اگر استحسان حجت نہ ہوتا تو اللہ کے نزدیک اسے اچھا نہ سمجھا جاتا۔ علاوہ ازیں امت کا اجماع اس بات پر ہے کہ حمام میں داخل ہونا اور پانی پینا بغیر کسی خاص وقت یا قیمت کی حد متعین کیے جائز ہے۔ یہ استحسان کا خلاصہ ہے، اور یہ ان حضرات کی آراء اور دلائل کا خلاصہ ہے۔

لیکن حق یہ ہے کہ استحسان کو شرعی دلیل نہیں مانا جاسکتا۔ جو تعاریف اور دلائل پیش کیے گئے ہیں، ان سے ثابت نہیں ہوتا کہ استحسان کوئی شرعی دلیل ہے۔ استحسان کی تعریفات تین اقسام کی بیان کی گئی ہیں۔ پہلی قسم میں کہا جاتا ہے کہ استحسان وہ دلیل ہے جو مجتہد کے ذہن میں پیدا ہوتی ہے۔ یہ تعریف اپنی بنیاد سے ہی باطل ہے، کیونکہ ایسی دلیل جسے مجتہد خود نہ سمجھ سکے کہ وہ کیا ہے، دلیل نہیں بن سکتی۔ اگر وہ اس میں شک کرے کہ آیا یہ حقیقی دلیل ہے یا محض ایک واہمہ، تو اس پر عمل کرنا جائز نہیں۔ اور اگر یہ یقین ہو جائے کہ یہ شرعی دلیل ہے، تو مجتہد کے لیے اسے ماننے

میں کوئی اختلاف نہیں، لیکن یہ استحسان نہیں کہلائے گا بلکہ دلیل سے استدلال ہو گا۔ اور دوسرے شخص کے حق میں ضروری ہے کہ وہ استحسان کی دلیل ہونے کا اظہار کرے تاکہ اس پر عمل ہو سکے۔ اس لیے یہ تعریف درست نہیں اور استحسان اس بنیاد پر باطل ہے۔ دوسری قسم کی تعریفات ایک ہی معنی رکھتی ہیں، جیسے قیاس کے ظاہری حکم سے ہٹ کر کسی مضبوط تر قیاس کی طرف جانا، یا ایک قیاس کو کسی مضبوط تر دلیل کے ذریعے خاص کرنا۔ اگر مضبوط دلیل سے مراد کتاب یا سنت کی کوئی نص ہے، تو یہ استحسان نہیں بلکہ نص کو ترجیح دینا ہے۔ اور اگر مضبوط دلیل عقل ہو جو مصلحت کو ترجیح دیتی ہے، تو یہ باطل ہے، کیونکہ قیاس ایک ایسی شرعی علت پر مبنی ہوتا ہے جو نص سے ثابت ہوتی ہے، اور عقل یا مصلحت نہ تو نص ہیں اور نہ ہی نص سے زیادہ مضبوط علت ہے، بلکہ یہ اس شرعی نص سے کوئی تعلق نہیں رکھتے جو وحی کے ذریعے آئی ہے، اس لیے نص سے ہٹنا باطل ہے۔ تیسری قسم یہ ہے کہ اجتہاد کے کسی ایسے پہلو کو چھوڑ کر جو کمزور ہو اس پہلو کی طرف جانا جو اس سے زیادہ قوی ہو، اور یہ پہلو اول پہلو کے مقابلے میں بعد میں سامنے آئے۔ یہ تعریف اگرچہ دوسری قسم کی تعریف سے مشابہ ہے، کیونکہ دونوں میں ظاہری دلیل کو چھوڑ کر کسی اور دلیل کی طرف جانا مقصود ہوتا ہے، لیکن ان دونوں میں فرق یہ ہے کہ دوسری تعریف میں قیاس کو کسی مضبوط تر دلیل کے لیے چھوڑنا مراد تھا۔ جب کہ یہ تعریف زیادہ عمومی ہے، کیونکہ یہاں کسی ظاہری دلیل (چاہے وہ قیاس ہو یا کوئی اور) کو چھوڑ کر کسی اور دلیل کی طرف رجوع کیا جاتا ہے۔ کیونکہ اس کی تعریف میں کہا گیا ہے کہ اجتہاد کے کسی پہلو کو چھوڑنا جو قیاس سے زیادہ وسیع تر ہے۔ مزید یہ کہ تیسری قسم کی تعریف میں جس قوی دلیل کی طرف رجوع کیا گیا ہے، اسے پہلی دلیل کے مقابلے میں نیا یا عارضی مانا گیا ہے، جب کہ دوسری قسم میں ایسا نہیں ہوتا۔ اس تیسری قسم پر بھی وہی اعتراض ہوتا ہے جو دوسری قسم پر تھا، یعنی اگر کسی خاص دلیل

سے ہٹ کر کسی نئی دلیل کی طرف رجوع کیا جائے، جو کہ اس سے قوی ہو، اور وہ نئی دلیل قرآن، سنت یا صحابہ کے اجماع سے ہو، تو اس پر کوئی اختلاف نہیں کہ اس سے استدلال درست ہے، لیکن ایسی صورت میں یہ استحسان نہیں کہلائے گا۔ اور اگر قوی دلیل عقل یا مصلحت ہو، تو یہ شرعی دلیل نہیں ہوتی، چہ جائیکہ شرعی دلیل سے زیادہ قوی ہو، لہٰذا اس سے استدلال درست نہیں ہو گا، اور ایسی صورت میں یہ رجوع باطل ہو گا۔ اس بنا پر اس تعریف کے تحت استحسان نا قابلِ قبول ہے اور اسے شرعی دلیل نہیں مانا جاسکتا، کیونکہ اگر یہ دلیل قرآن، سنت یا اجماعِ صحابہ ہو تو یہ استحسان نہیں ہوتا۔ اور اگر یہ دلیل عقل یا مصلحت ہو، تو یہ باطل ہے، کیونکہ یہ دلیل سے ہٹ کر کسی غیر دلیل کی طرف جانا ہے۔

جہاں تک استحسان کی اقسام کا تعلق ہے، تو استحسانِ قیاسی اور استحسانِ ضرورت دونوں ہی باطل ہیں۔ استحسان قیاسی کے باطل ہونے کی دلیل بھی وہی ہے جس سے استحسان کی دوسری تعریف باطل ٹھہرتی ہے، یعنی کسی مسئلے کو اس کی دیگر نظائر سے پھیر دینا۔ اس میں قیاس خفی کی بات کی جاتی ہے جو کہ در حقیقت قیاس نہیں بلکہ مصلحت کی تعلیل ہوتی ہے۔ ایک مثال کے طور پر اگر دو شریک کسی مال میں حصے دار ہیں اور ایک شریک نے مال وصول کیا اور وہ مال ہلاک ہو گیا، تو اس صورت میں یہ درست نہیں کہ اس مال کے ہلاک ہونے کو صرف اس شریک کے ذاتی مال کی ہلاکت سمجھا جائے۔ کیونکہ مال شراکت کا ہے، کسی ایک شریک کا ذاتی مال نہیں۔ اس لیے ہلاکت کو کمپنی کے مال کی ہلاکت کے طور پر شمار کیا جائے گا، صرف اس شریک کے مال کے طور پر شمار نہیں کیا جائے گا۔ یہاں استحسان کے ذریعے انہوں نے شرعی حکم سے انحراف کیا ہے اور غیر شرعی حکم کی طرف رجوع کیا ہے، جو کہ نفسانی خواہشات کے مطابق ہے۔ اس کی مزید وضاحت یہ ہے کہ اگر ایک شخص پر قرض ہو اور اس کا قرضہ دو شریکوں میں تقسیم ہو، یعنی دو شریک اس کے

قرض خواہ ہوں، اور ایک شریک نے قرضہ وصول کیا اور وہ قرضہ ہلاک ہو گیا، تو اس صورت میں ضائع ہونے والی رقم کا حساب دونوں شریکوں پر ہو گا، نہ کہ صرف اس شریک پر جس نے وصول کیا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ وہ شریک امین اور وکیل ہے، وہ اس کے ہلاکت کا جوابدہ نہیں ہے، کیونکہ اس کا قبضہ امانت والا قبضہ ہوتا ہے۔ یہ حکم شرعی طور پر سنت سے ثابت ہے، اور اس میں قیاس کا کوئی دخل نہیں ہے۔ جب کہ استحسان کے حامیوں کا کہنا ہے کہ اس صورت میں ہلاکت صرف اس شریک کے حصے میں ہو گی، جس نے مال وصول کیا۔ یہ استدلال کسی شرعی دلیل کے بغیر صرف اجتہادی رائے (استحسان) پر مبنی ہے، اور یہ شرعی حکم سے انحراف اور خواہشات کی پیروی کرنے کے مترادف ہے۔ اور استحسان ضرورت وہ ہوتا ہے کہ قیاس کے حکم کے خلاف کوئی فیصلہ کیا جائے، اور یہ فیصلہ کسی ضرورت یا مصلحت کے پیش نظر کیا جائے، تا کہ کسی ضرورت کو پورا کیا جا سکے یا کسی پریشانی کو دور کیا جا سکے۔ استحسان ضرورت کے مطابق فیصلے مصلحت کی بنیاد پر کیے جاتے ہیں، جو اجتہاد کرنے والے کی عقل کے مطابق ہوتے ہیں، نہ کہ شرعی نصوص کے مطابق۔ اس میں اجتہاد کرنے والا عقل کو زیادہ اہمیت دیتا ہے شریعت کو چھوڑ کر۔ اس کا غلط ہونا بھی واضح ہے، کیونکہ اس میں عقل کو مصلحت کے مطابق فیصلہ کرنے کا اختیار دیا گیا ہے، نہ کہ شرعی نصوص کو۔ اور اس میں شرعی علت کو نظر انداز کیا جاتا ہے۔ مثال کے طور پر اجیر کے معاملے میں یہ فیصلہ غلط ہے کہ مشترک اجیر کو مال کا ضامن بنایا جائے، جب کہ خصوصی اجیر کو ضامن نہ بنایا جائے۔ یہ فیصلہ بغیر کسی وجہ کے کیا گیا ہے اور شرعی نصوص کے خلاف ہے۔ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: **لاَ ضَمَانَ عَلَى مُؤْتَمَنٍ** "مؤتمن پر ضمانت نہیں ہے۔" (رواہ دار قطنی) یعنی جو شخص امانت دار ہو، اس پر کسی مال کے ضیاع کی ذمہ داری نہیں۔ یہ حدیث تمام امانت داروں پر لاگو ہوتی ہے، چاہے وہ خاص اجیر ہوں یا عام اجیر۔ اس طرح استحسان کے ذریعے اس حدیث کو چھوڑ کر عقل کے

مطابق فیصلہ کرنا، نہ صرف صحیح نہیں ہے بلکہ یہ خواہشات کی پیروی کرنے کے مترادف ہے۔ اس لیے یہ استحسان بالکل باطل ہے اور اس پر کوئی بحث نہیں کی جا سکتی۔

اس سے یہ واضح ہوتا ہے کہ استحسان کے دونوں ابتدائی اقسام، یعنی استحسان قیاسی اور استحسان ضرورت باطل ہیں۔ تاہم استحسانِ سنت اور استحسانِ اجماع کو استحسان نہیں کہا جا سکتا، بلکہ یہ دلیلوں کے درمیان ترجیح ہے۔ حضرت خزیمہ رضی اللہ عنہ کی گواہی کے معاملے میں واضح طور پر حدیث کو قیاس پر ترجیح دی گئی ہے جو کہ دلیلوں کی ترجیح کی ایک مثال ہے۔ اس کا استحسان سے کوئی تعلق نہیں ہے۔ اسی طرح استصناع کے معاملے میں صحابہ کا اجماع معتبر ہے، نہ کہ خود استحسان معتبر ہے۔ اگرچہ استصناع کا تصور سنت سے ثابت ہے، کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے خود خاتم اور منبر بنوائے، تو یہ استصناع استحسان نہیں ہے۔ البتہ جو مثالیں استحسان کے حامیوں نے دی ہیں جیسے حمام میں داخل ہونا بغیر عوض کے، جس میں پانی کا استعمال اور وہاں ٹھہرنا کچھ بھی مقرر نہیں، اور اسی طرح پانی پلانے والے سے پانی پینا بغیر کسی معین مقدار کے، یہ سب چیزیں سنت سے ثابت ہیں، کیونکہ یہ وہ اعمال ہیں جو رسول اللہ ﷺ کے دور میں ہوئے تھے اور آپ نے ان کی تقریر کی تھی۔ لہٰذا یہ سب سنت کی بنیاد پر ہیں، نہ کہ استحسان کی بنیاد پر۔

اور وہ دلائل جو استحسان کو حجت قرار دینے کے لیے پیش کیے گئے ہیں، وہ سب غلط ہیں، ان سے استدلال نہیں کیا جا سکتا، کیونکہ وہ اس استحسان کے اصولی مفہوم سے ہم آہنگ نہیں ہیں جس کی بات کی جا رہی ہے۔ یہ آیت: **الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ** "جو لوگ بات کو سنتے ہیں اور اس میں سے بہتر کو اختیار کرتے ہیں۔" اس کا یہ مطلب نہیں کہ احسن قول کو ماننا استحسان کے اصولی معنی میں لازم ہے۔ یہ آیت صرف اس بات کو بیان کرتی ہے کہ جب دو

مختلف قول ہوں، تو بہتر قول کو اختیار کیا جائے، مگر اگر کوئی واضح دلیل موجود ہو تو اس پر عمل کرنا ضروری ہے۔ اور اسی طرح آیت: **وَاتَّبِعُوا أَحْسَنَ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكُمْ مِنْ رَبِّكُمْ** "جو سب سے بہتر چیز تمہارے رب کی طرف سے نازل ہوئی ہو، اس کی پیروی کرو۔" اس کا یہ مطلب نہیں کہ استحسان کوئی نازل شدہ دلیل ہے، اور نہ ہی یہ آیت استحسان کے اصولی معنی سے تعلق رکھتی ہے۔ بلکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ جو چیز قرآن اور سنت میں سے بہتر ہو، اس کی پیروی کی جائے۔ اور حدیث: **فَمَا رَأَى الْمُسْلِمُونَ حَسَناً فَهُوَ عِنْدَ اللّٰهِ حَسَنٌ** "جو مسلمانوں کے نزدیک اچھا ہو، وہ اللہ کے نزدیک بھی اچھا ہے۔" یہ حدیث صرف مباحات کے حوالے سے ہے، یعنی جو چیزیں جائز ہوں اور مسلمانوں کے درمیان رائج ہوں وہ اللہ کے نزدیک بھی جائز ہیں۔ لیکن اگر کوئی چیز فرض، مندوب، حرام، مکروہ، باطل یا فاسد ہو تو اس کے بارے میں دلیل کی پیروی کرنی ضروری ہے، نہ کہ مسلمانوں کی رائے پر عمل کرنا۔ یہ حدیث صرف شوریٰ اور مسلمانوں کے مشورے سے متعلق ہے، استحسان کے اصولی مفہوم سے اس کا کوئی تعلق نہیں ہے۔ لہذا یہ دلائل استحسان کے اصولی مفہوم کی حمایت نہیں کرتے اور ان سے شرعی حکم پر استدلال درست نہیں ہے۔ اس تمام سے یہ واضح ہوتا ہے کہ استحسان ایک شرعی دلیل نہیں ہے، بلکہ یہ خواہشات پر مبنی ایک فیصلہ ہے جو شرعی دلیل کو چھوڑ کر عقل کی بنیاد پر مصلحت کو ترجیح دیتا ہے۔ لیکن چونکہ استحسان کے حامیوں کے پاس اس کی حمایت میں کچھ دلیل کی سی شکل ہے، اس لیے جو فیصلہ وہ استحسان کی بنیاد پر نکالتے ہیں، وہ شرعی حکم کے طور پر صرف اسی بناء پر معتبر ہے کیونکہ اس میں شبہہ دلیل پایا جاتا ہے۔

## مصالح مرسلہ

کچھ ائمہ اور مجتہدین کے نزدیک مصلحت ایک شرعی دلیل ہے، اور اسے تین اقسام میں تقسیم کیا جاتا ہے، وہ کہتے ہیں: مصلحت کی شرعی گواہی تین اقسام کی ہوتی ہے: ایک قسم وہ ہے جس کی شرع نے تصدیق کی ہے۔ یہ تو حجت ہے، اور اس سے حاصل ہونے والے حکم کا تعلق قیاس سے ہوتا ہے، یعنی نص یا اجماع کی بنیاد پر حکم کا استنباط کرنا۔ دوسری قسم وہ ہے جس کے معتبر نہ ہونے کی گواہی شریعت دیتی ہو۔ جیسے ایک واقعہ میں کسی عالم نے ایک خلیفہ کو رمضان کے مہینے میں بے ہوش ہونے پر دو مہینے روزہ رکھنے کا حکم دیا، جس پر خلیفہ نے اعتراض کیا کہ آپ مجھے نص کے مطابق غلام کو آزاد کرنے کا حکم کیوں نہیں دیتے، حالانکہ خلیفہ کے پاس کافی مال تھا۔ عالم نے جواب دیا کہ اگر میں آپ کو اس چیز کا حکم دیتا تو یہ آپ کے لیے آسان ہوتا اور آپ اس کے سامنے اپنے گناہ کو معمولی سمجھتے۔ یہ بات صحیح نہیں ہے کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے ایک بدوی سے فرمایا تھا جس نے کہا تھا کہ میں نے رمضان میں بیوی کے ساتھ جماع کر لیا ہے: **فَأَعْتِقْ رَقَبَةً، قَالَ: لَيْسَ عِنْدِي، قَالَ فَصُمْ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ، قَالَ: لاَ أَسْتَطِيعُ، قَالَ: فَأَطْعِمْ سِتِّينَ مِسْكِينًا** "کفارے میں غلام آزاد کرو، اس نے کہا کہ میرے پاس یہ نہیں ہے، فرمایا: تو دو مہینے روزہ رکھو، اس نے کہا: یہ میں کر نہیں سکتا، آپ نے فرمایا: تو ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلاؤ۔" (بخاری)۔ اس حدیث میں واضح طور پر ترتیب کا ذکر ہے۔

مصلحت کی تیسری قسم وہ ہے جس کے بارے میں نہ تو کوئی خاص شرعی نص ہے جو اسے مسترد کرے، نہ کوئی ایسی نص ہے جو اسے معتبر سمجھے، اس کو مصلحت مرسلہ کہا جاتا ہے۔ جب کوئی مصلحت شرع سے تعلق ہی نہیں رکھتی اور نہ ہی اس پر کوئی خاص دلیل ہے، تو اسے مصلحت مرسلہ سمجھا جاتا ہے۔ اگر مصلحت کا کوئی خاص نص موجود ہو جیسے تعلیم پڑھائی (قرأت وکتابت)

یا اگر نص عام ہو جیسے ہر قسم کے معروف کا حکم یا منکر سے روکا جائے، تو یہ مصلحت مرسلہ میں شامل نہیں، کیونکہ ایسی صورتوں میں قیاس کیا جاتا ہے۔ مصلحت مرسلہ وہ ہے جس پر کوئی خاص نص موجود نہ ہو، تاہم یہ شریعت کے عمومی اصولوں کے مطابق ہو، جو انسانوں کی بھلائی کے لیے آئی ہو۔ لہٰذا مصلحت مرسلہ وہ ہے جس پر کوئی خاص شرعی دلیل نہیں ہوتی، لیکن شریعت کی عمومی تعلیمات اسے مصلحت کے طور پر تسلیم کرتی ہیں۔ اس کے مطابق فقہاء اس بات کا فیصلہ کر سکتے ہیں کہ جو عمل مصلحت کے مطابق ہو، وہ شرعاً جائز ہے، خواہ اس پر کسی خاص دلیل کی ضرورت نہ ہو۔ لیکن شریعت کی نصوص نے اس مصلحت کے اعتبار کی طرف اشارہ کیا ہو تب اس کی بنیاد پر شرعی احکام قائم کیے جاتے ہیں، جب شرعی نص کسی واقعہ یا اس کے مشابہ میں موجود نہ ہو، تو مصلحت ہی دلیل بنتی ہے۔ اس میں فقیہ یہ فیصلہ کر سکتا ہے کہ ہر عمل جس میں غالب مصلحت ہو، وہ شرعاً مطلوب ہے، بغیر اس کے کہ اسے شرع کی نصوص میں سے کسی خاص دلیل کی ضرورت ہو۔ البتہ وہ شرعی اور غیر شرعی مصلحتوں میں فرق کرتے ہیں، وہ کہتے ہیں: کہ جو مصلحت دلیل کے طور پر درست ہے وہ ایسی مصلحتیں ہیں جو شریعت کے مقاصد کے ساتھ ہم آہنگ ہوں، اور ان میں سے اولین مقاصد یہ ہیں کہ پانچ ضروری ارکان کی حفاظت کی جائے: دین کا تحفظ، جان کا تحفظ، عقل کا تحفظ، نسل کا تحفظ، اور مال کا تحفظ۔ یہ پانچ ضروریات تمام الہامی شریعتوں میں محفوظ ہیں، اور جو مصلحت ان ضروریات کو پورا کرنے میں مددگار ہو، اسے شرعی دلیل سمجھا جا سکتا ہے۔ اور ان ہی سے دوسری ایسی مصلحتیں بھی نکلتی ہیں جنہیں عقل مصلحت سمجھتی ہے، اس صورت میں عقل کے لحاظ سے مصلحت ہونا ایک شرعی دلیل بنتا ہے، کیونکہ ہر وہ چیز جو شرعی مقاصد کی حمایت کرتی ہے اور ان کے حصول میں مدد کرتی ہے وہ مصلحت ہے۔ مصلحت کے لیے یہ شرط نہیں ہے کہ یہ قیاس کے خلاف ہو، تاہم یہ قیاس کے خلاف بھی ہو سکتی ہے، بہرحال

مصلحت مرسلہ ابتدائی طور پر شرعی دلیل ہو سکتی ہے۔

جو لوگ مصالح مرسلہ کو شرعی دلیل مانتے ہیں، وہ یہ سمجھتے ہیں کہ یہ غیر قطعی نصوص میں خاص طور پر تفسیر اور تشریح کرنے میں معاون ثابت ہوتی ہیں۔ مثلاً رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: **الْبَيِّنَةُ عَلَى مَنِ ادَّعَى، وَالْيَمِينُ عَلَى مَنْ أَنْكَرَ** (رواہ الدار قطنی) اس حدیث میں کہا گیا ہے کہ دعویٰ کرنے والے پر گواہی پیش کرنا فرض ہے، اور انکار کرنے والے پر یمین قسم لازم ہے۔ اب جو لوگ مصالح مرسلہ کے قائل ہیں، ان کے مطابق اگر کسی نے دوسرے پر مالی دعویٰ کیا اور اسے ثابت نہیں کر سکا، اور مدعی علیہ سے قسم لینے کا مطالبہ کرے تو وہ علماء یہ شرط لگاتے ہیں کہ مدعیٰ علیہ سے قسم صرف تب لی جائے جب مدعی اور مدعی علیہ کے درمیان کسی قسم کا کوئی اختلاط ہو، تاکہ بے وقوف لوگوں کو شرفاء کے خلاف جھوٹے دعوے کرنے سے روکا جا سکے، اور وہ بلاوجہ جھوٹے دعوے کر کے انھیں عدالتوں میں لا کھڑا نہ کیا کریں۔ یہ لوگ مصالح مرسلہ کو ایک الگ اور مستقل اصول کے طور پر مانتے ہیں، جیسا کہ کتاب اور سنت کو مانا جاتا ہے، اور ان کے مطابق مصلحت مرسلہ کتاب اور سنت کی بعض غیر قطعی نصوص کی تخصیص بھی کر سکتی ہے۔ ان کا خیال ہے کہ شریعت نے صرف مصلحت کو سامنے رکھتے ہوئے حکم دیا ہے، جو کچھ نصوص میں موجود ہے وہ اس مصلحت کو ظاہر کرتا ہے۔ جہاں نصوص میں مصلحت کے بارے میں واضح حکم نہ ہو، وہاں عام نصوص کی مدد سے اس مصلحت کو سمجھا جا سکتا ہے۔ اس لحاظ سے مجتہد یہ فیصلہ کر سکتا ہے کہ جو بھی عمل مصلحت کے مطابق ہو اور جس میں ضرر نہ ہو، یا جس میں نفع ضرر سے زیادہ ہو، وہ شرعاً جائز اور مطلوب ہے، اس کے لیے کسی خاص دلیل کی ضرورت نہیں۔ اسی طرح جو بھی عمل ضرر یا نقصان پر مبنی ہو، یا جس میں نقصان نفع سے زیادہ ہو، وہ ممنوع ہے، اس کے لیے کسی خاص نص کی ضرورت نہیں۔

اصولیین یہ بھی کہتے ہیں کہ ہم نے شریعت کو بندوں کی مصلحتوں کے حصول کے لیے کوشاں پایا ہے، اور معاملات کے احکام مصلحت کے گرد گھومتے ہیں، جہاں مصلحت ہو، وہاں حکم بھی ویسا ہی ہو گا۔ آپ دیکھتے ہیں کہ ایک ہی چیز کسی حالت میں ممنوع ہوتی ہے جب اس میں مصلحت نہ ہو، لیکن جب اس میں مصلحت پیدا ہو جائے تو وہ جائز ہو جاتی ہے۔ مثال کے طور پر خرید و فروخت میں درہم کے بدلے درہم اُدھار پر دینا ممنوع ہے، لیکن قرض کے معاملے میں جائز ہے۔ اور شریعت اپنی نصوص میں معانی کو ملحوظ رکھتی ہے، محض الفاظ پر اکتفا نہیں کرتی۔

انہوں نے اس بات کا دفاع کیا کہ اگر ہم مصالِح کو دلیل شرعی مانیں، تو اس کا نتیجہ اتباعِ ہوی کو بھی دلیل شرعی ماننے کی صورت میں نکلے گا۔ اس پر انہوں نے وضاحت دی کہ مصالِح اور ہویٰ کے درمیان کوئی لازمی تعلق نہیں ہے، کیونکہ شرعی مصالِح وہ ہیں جو دین کی بنیاد پر اس دنیا کی زندگی اور آخرت کے نظام کے مطابق ہوں، نہ کہ محض نفسانی خواہشات اور شوق کی بنیاد پر۔ ان کے مطابق شرعی مصالِح وہ ہیں جو انسانوں کو ان کی خواہشات کے پیچھے چلنے سے روک کر، انہیں ایک بہتر اور متوازن راستے پر گامزن کرتی ہیں۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: **وَلَوِ اتَّبَعَ الْحَقُّ أَهْوَاءَهُمْ لَفَسَدَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ** "اور اگر حق ان کی خواہشات کے مطابق ہوتا، تو آسمانوں اور زمین میں فساد آ جاتا اور جو کچھ ان میں ہے وہ بھی تباہ ہو جاتا۔" انہوں نے مصالِح مرسلۃ کو دلیل کے طور پر پیش کرنے کے لیے دو باتیں کی ہیں:

پہلی دلیل: ان کے مطابق چونکہ شارع نے مصلحتوں کو احکام کی جنس میں شامل کیا ہے، اس لیے اگر کوئی مصلحت کسی حکم کا جز ہو، تو اس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ وہ مصلحت بھی شارع کی نظر میں معتبر ہو گی۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ مصالِح مرسلہ وہ مصلحتیں ہیں جنہیں خود شارع نے اختیار کیا

ہے۔

دوسری دلیل: ان کا کہنا ہے کہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کی حالتوں کا جائزہ لینے سے یہ واضح ہوتا ہے کہ وہ صرف مصلحتوں کو ہی مد نظر رکھتے تھے اور اس کے سوا کچھ نہیں تلاش کرتے تھے۔ اس کا نتیجہ یہ نکلا کہ صحابہ نے مصالِح مرسلہ کو قبول بھی کیا اور اس پر عمل کیا۔ وہ مختلف اعمال کو بیان کرتے ہیں جنہیں صحابہ نے مصالِح مرسلہ کی بنیاد پر انجام دیا:

1۔ رسول اللہ ﷺ کے صحابہ ایسے معاملات سر انجام دیتے تھے جو آپ ﷺ کے عہد میں نہیں تھے۔ حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ نے قرآن کو ایک مصحف میں جمع کیا اور حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے اس کی نقل تیار کر کے دوسرے نسخوں کو جلا دیا۔ یہ عمل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد میں نہیں تھا، لیکن مصالِح کے پیش نظر ابو بکر اور عثمان نے اس کو ضروری سمجھا تاکہ بہت سے حفاظ قرآن کی وفات کے بناء پر قرآن کو ضائع ہونے سے بچایا جاسکے۔

2۔ رسول اللہ ﷺ کے بعد صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے اتفاق کے ساتھ شراب پینے والے پر 80 کوڑے کی حد مقرر کی، اور یہ عمل مصالِح مرسلہ کی بنیاد پر کیا گیا۔

3۔ حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ اپنے گورنرز سے ان کی ذاتی اور ریاستی آمدنیوں کا حساب لیتے تھے تاکہ ان کے ذاتی مال میں ریاست کے مال کی آمیزش نہ ہو، اور یہ مصلحت مرسلہ سے ہی ماخوذ تھا۔

4۔ حضرت عمر نے دودھ میں پانی ملانے والے دکاندار کو سزا دیتے ہوئے اس کا دودھ بہا کر ضائع کر ڈالا تاکہ ایسے لوگوں کو دوسروں کو دھوکہ دینے سے روکا جاسکے۔ یہ عمل بھی مصالِح مرسلہ کے

تحت تھا۔

5۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ایک شخص کے قتل میں شریک کئی افراد کو ایک ہی قتل میں شامل کر کے سزا دی کیونکہ مصلحت کا تقاضا تھا اور اس موضوع پر کوئی واضح نص بھی موجود نہیں تھی۔

یہ وہ دلائل ہیں جن کے ذریعے ان لوگوں نے مصالِح مرسلۃ کے جائز ہونے کا دعویٰ کیا، تاہم ان کی پہلی دلیل میں دو وجوہات سے غلطی پائی جاتی ہے۔

پہلی دلیل: یہ دعویٰ کہ شریعت نے مصالح (فائدے) کو احکام کی بنیاد بنایا ہے، سراسر باطل ہے اور اس کی کوئی شرعی دلیل نہیں ہے۔ نہ قرآن میں کوئی نص موجود ہے اور نہ ہی سنت میں، جو یہ ثابت کرے کہ شریعت نے مصالح کو احکام کی بنیاد تسلیم کیا ہو۔ اسی طرح صحابہ کا اجماع بھی اس پر منعقد نہیں ہوا۔ جب یہ بات نہ قرآن میں ہے، نہ سنت میں اور نہ صحابہ کے اجماع میں، تو یہ دعویٰ بنیادی طور پر باطل قرار پاتا ہے۔

جہاں تک اللہ تعالیٰ کے اس قول: **وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِلْعَالَمِينَ** (الأنبیاء:107) کا تعلق ہے، تو یہ نہ صیغے میں اور نہ ہی معنی کے اعتبار سے علت کو بیان کرتا ہے، بلکہ یہ اللہ تعالیٰ کے اس فرمان کی طرح ہے: **وَمَا جَعَلَهُ اللَّهُ إِلَّا بُشْرَىٰ** (الأنفال:10) یعنی نبی اکرم ﷺ کے بھیجے جانے سے جو نتیجہ حاصل ہوتا ہے وہ یہ ہے کہ آپ تمام جہانوں کے لیے رحمت ہیں۔ لہٰذا شریعت کا رحمت ہونا شریعت کے احکام کا مقصد نہیں، بلکہ یہ تو نتیجہ ہے۔ اس بنیاد پر یہ واضح ہے کہ شارع نے مصالح کو احکامِ شرعیہ کی علت قرار نہیں دیا، اور نہ ہی وہ مجموعی طور پر شریعت کو لانے کی علت ہے، اس لیے مصالح مرسلہ (غیر منصوص فوائد) کی شرعاً کوئی حیثیت نہیں۔

دوسری دلیل یہ کہ کتاب و سنت کی شرعی نصوص بندے کے کسی خاص فعل سے تعلق رکھتی ہیں، یہ نصوص اس فعل کے شرعی حکم پر دلیل قرار پاتی ہیں۔ ان کا تعلق کسی مصلحت یا مفسدت سے نہیں، اور نہ ہی یہ نصوص ان چیزوں پر دلالت کرتی ہیں۔ اللہ تعالیٰ نے جب ﴿فَرِهَانٌ مَقْبُوضَةٌ﴾ "رہن قبضے میں لیا جائے" فرمایا اور جب: ﴿إِذَا تَدَايَنْتُمْ بِدَيْنٍ إِلَى أَجَلٍ مُسَمًّى فَاكْتُبُوهُ﴾ "جب تم کسی مقررہ مدت کے لیے قرض کا لین دین کرو تو اسے لکھ لو" فرمایا اور اسی طرح جب: ﴿وَأَشْهِدُوا إِذَا تَبَايَعْتُمْ﴾ "جب خرید و فروخت کرو تو گواہ بناؤ" فرمایا، تو ان آیات میں اللہ تعالیٰ نے صرف رہن، قرض کی تحریر، اور بیع کے وقت گواہی کے احکام بیان کیے ہیں۔ ان نصوص میں کہیں بھی یہ نہیں بتایا گیا کہ یہ امور مصلحت ہیں یا نہیں، نہ تو صریحاً اور نہ ہی کسی دلالت سے یہ بات بتلائی۔ ان احکام پر کسی مصلحت یا مفسدت کی دلیل قریباً یا بعیداً کسی بھی پہلو سے موجود نہیں۔ تو پھر یہ کیسے کہا جا سکتا ہے کہ یہ مصلحتیں ہیں جن پر شریعت نے دلیل قائم کی، اور اس بناء پر انہیں شرعی دلیل مانا جائے؟ اور اسی طرح شرعی علتیں بھی شریعت کی نصوص کی مانند بندے کے فعل سے تعلق رکھتی ہیں، اور اس فعل کے شرعی حکم کی علت پر دلیل فراہم کرتی ہیں۔ یہ کسی مصلحت یا مفسدت کی وضاحت نہیں کرتیں بلکہ ایک خاص معنیٰ کو علت کے طور پر متعین کرتی ہیں۔

چنانچہ اللہ تعالیٰ نے جب: ﴿كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ﴾ "تاکہ مال تمہارے مالداروں کے درمیان گردش نہ کرے" اور جب: ﴿لِكَيْ لَا يَكُونَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ حَرَجٌ فِي أَزْوَاجِ أَدْعِيَائِهِمْ﴾ "تاکہ مؤمنین پر اپنے منہ بولے بیٹوں کی بیویوں کے بارے میں کوئی تنگی نہ رہے" فرمایا اور اسی طرح جب ﴿وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ﴾ "اور جن کے دل اسلام کی طرف مائل کیے جائیں" فرمایا، تو ان آیات میں اللہ تعالیٰ نے فقراء میں

مال تقسیم کرنے کی علت یہ بتائی کہ مالداروں کے درمیان مال کی گردش روکی جائے، رسول اللہ ﷺ کے حضرت زینبؓ سے نکاح کی علت یہ بتائی کہ منہ بولے بیٹے کی بیوی سے نکاح کا جواز واضح ہو، اور مؤلفہ قلوب کو مال دینے کی علت یہ بتائی کہ ریاست ان کے دلوں کو مائل کرے۔ دیکھیں ان آیات میں بیان کردہ علتوں کو مصلحت یا مفسدت کے طور پر نہیں بیان کیا گیا، بلکہ ان معانی کو کسی خاص حکم کی علت کے طور پر بیان کیا گیا ہے، بغیر کسی قریبی یا دور کی مصلحت یا مفسدت کا لحاظ کیے۔ پس یہ کیسے کہا جا سکتا ہے کہ یہ ایسی مصلحتیں ہیں جن پر شریعت نے دلیل دی ہے، اور پھر انہیں شرعی دلیل مانا جائے؟ شرعی نصوص جو شرعی احکام پر دلالت کرتی ہیں، چاہے وہ علت کے ساتھ ہوں یا بغیر علت کے، صرف ان معانی پر دلالت کرتی ہیں جو بندے کے فعل کی بابت اللہ تعالیٰ کے حکم کو واضح کرتے ہیں۔ یہ نصوص مصلحتوں کو حاصل کرنے یا مفسدتوں کو دور کرنے کے لیے نہیں آئیں۔ لہٰذا ان میں مصلحت یا مفسدت کا کوئی پہلو ملحوظ نہیں ہے؛ کیونکہ یہ نصوص اس بات پر کوئی دلالت نہیں کرتیں۔ یہ کہنا درست نہیں کہ جمعے کی اذان کے وقت خرید و فروخت کی ممانعت ایک مصلحت ہے، یا تیل کے ذخائر کو عوامی ملکیت قرار دینا ایک مصلحت ہے، یا قصاص کو مصلحت سمجھنا، اسی طرح یہ بھی کہنا درست نہیں کہ زنا کی ممانعت مفسدہ دور کرنے کے لیے ہے، یا جاسوسی کی ممانعت مفسدہ کو دور کرنے کے لیے ہے، یا سود کی ممانعت مفسدہ کو روکنے کے لیے ہے، کیونکہ اللہ تعالیٰ نے ایسا کچھ نہیں فرمایا اور نہ ہی کوئی ایسی دلیل موجود ہے جو اس کی تائید کرے۔ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے احکام کو شرعی نصوص سے واضح کیا ہے، ان میں بعض احکام کی علتیں بھی بیان کی گئی ہیں، لیکن یہ علتیں مصالح یا مفاسد کے لیے نہیں بلکہ مخصوص اسباب کی وضاحت کے لیے ہیں۔ مثال کے طور پر جمعے کے اذان کے وقت بیع (خرید و فروخت) کی ممانعت اس لیے ہے کہ یہ نماز سے غفلت کا سبب نہ بنے، یہ علت نص سے سمجھی گئی، کسی مصلحت یا مفسدہ

کی بناء پر نہیں۔ تیل کو عوامی ملکیت قرار دینے کی علت یہ ہے کہ یہ ناختم ہونے والا وسیلہ ہے، جیسا کہ پانی ہوتا ہے، اور یہ علت بھی نص سے لی گئی ہے، کسی مصلحت کی بناء پر نہیں۔ اور اسی طرح قصاص کی مشروعیت کی علت یہ ہے کہ یہ زندگی کے تحفظ کے لیے ہے، جیسا کہ قرآن میں آیا: **وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ**(البقرة:179)"اور تمہارے لیے قصاص میں زندگی ہے، اے عقل والو!" دیکھیں یہ تمام علتیں شرعی نصوص میں ذکر کی گئی ہیں، لیکن کہیں بھی یہ ذکر نہیں کہ یہ احکام مصالح یا مفاسد کے لیے دیے گئے۔ حتیٰ کہ وہ احکام جن کی کوئی علت بیان نہیں کی گئی، جیسے زنا، جاسوسی یا سود کی ممانعت، ان کے بارے میں بھی کہیں یہ ذکر نہیں کہ یہ مصلحت یا مفسدہ کی بنا پر ہیں۔ لہٰذا یہ دعویٰ کہ شریعت نے مصالح کو بطور دلیل تسلیم کیا ہے، باطل ہے۔ نہ شریعت نے کسی حکم کو مصلحت کی بنیاد پر مشروع قرار دیا ہے اور نہ ہی کسی مفسدہ کو روکنے کے لیے۔ اس لیے یہ کہنا بھی درست نہیں کہ درآمدات کو مصلحت کی بنا پر جائز قرار دیا جائے گا یا اس کے برعکس درآمدات کو مفسدہ سے بچنے کے لیے ممنوع قرار دیا جائے گا۔ یہ درست نہیں کیونکہ شریعت میں اس کی کوئی دلیل موجود نہیں۔ اب آخر میں یہ بات واضح ہوتی ہے کہ مصالح مرسلہ (ایسی مصلحتیں جن کے بارے میں کوئی شرعی نص موجود نہ ہو) کو بھی شرعی دلیل کے طور پر تسلیم کرنا باطل ہے، کیونکہ یہ اس بنیاد پر ہیں کہ شریعت نے مصلحتوں کی جنس کو احکام کی جنس کے لیے علت قرار دیا ہے، جو کہ غلط ہے۔ اس لیے مصالح مرسلہ کو شرعی دلیل سمجھنے کا دعویٰ بھی خود باطل ہے۔ یہ کہنا کہ کسی حکم کا مقصد مصلحت حاصل کرنا ہے، جیسے کہ ایسے شخص پر کام کرنا فرض ہے جو کام کرنے پر قادر بھی ہو اور محتاج بھی ہو یا رشوت کی حرمت کا مقصد یہ ہے کہ مفسدہ کو دور کیا جائے، یا یہ کہنا کہ کسی علت کا مقصد مصلحت ہے، جیسے عوامی سہولیات کی ملکیت عمومی ہونا یا قاتل وارث کا وراثت سے محروم ہونا، تو یہ دلیل اس لیے درست نہیں کہ شریعت نے جنس

المصالح کو جنس الاحکام کی علت نہیں بنایا۔ شرعی حکم بذاتِ خود دلیل نہیں ہو سکتا کیونکہ وہ خود استدلال کا موضوع ہے۔ شرعی علت بھی دلیل نہیں ہو سکتی کیونکہ وہ بھی استدلال کا موضوع ہے۔ اگر ہم فرض کریں کہ کسی شرعی حکم نے کسی مصلحت یا مفسدت کے دفعیہ کی طرف اشارہ کیا ہے، تب بھی یہ دلیل شرعی نہیں ہو سکتی کیونکہ شرعی دلیل وہی نص ہوتی ہے جو حکم پر دلالت کرتی ہے، حکم بذات خود دلیل نہیں ہوتا۔ اسی طرح اگر کوئی علت مصلحت یا مفسدہ کے دفعیہ پر دلالت کرے، تو وہ بھی شرعی دلیل نہیں بن سکتی، کیونکہ شرعی دلیل وہ نص ہے جو علت پر دلالت کرتی ہے، علت بذات خود شرعی دلیل نہیں۔ اسی طرح اگر یہ فرض کر لیا جائے کہ شرعی علت کسی مصلحت یا مفسدت کو دور کرنے پر دلالت کرے، تو اس کی دلالت بھی شرعی دلیل نہیں ہو گی، کیونکہ شرعی دلیل وہی نص ہے جو علت پر دلالت کرتی ہے، خود علت شرعی دلیل نہیں بن سکتی۔ لہٰذا حکم یا علت کی دلالت مصلحت یا مفسدت کو دور کرنے پر، شرعی دلیل نہیں ہو سکتی، اور نہ ہی یہ شرعی دلالت ہو سکتی ہے، اس لیے یہ اس پر حجت نہیں بن سکتی کہ شریعت نے جنسِ مصالح کو جنسِ احکام میں شمار کیا ہے۔ مزید برآں یہ کہنا کہ حکم کی دلالت مصلحت یا مفسدت کے دفع کرنے پر ہے، یا علت کی دلالت مصلحت یا مفسدت کے دفع کرنے پر ہے، تو یہ بات اسلامی معاشرے میں ایک مسلمان ہونے کی حیثیت سے سوچ لی جاتی ہے۔ لیکن غیر مسلم ایسا نہیں دیکھتا، کیونکہ اس کے تناظر میں کسی چیز کا مصلحت یا مفسدہ ہونا، اس کی زندگی کے نقطۂ نظر پر منحصر ہوتا ہے، اور خیالات جب تصورات بن جاتے ہیں تو وہ انسان کے طرزِ عمل پر اثر انداز ہوتے ہیں، اور اس کے تصورات کے مطابق اس کی زندگی کا نظریہ بدلتا ہے، اور اس کے ساتھ ہی مصلحتوں کا نظریہ بھی بدل جاتا ہے۔ لہٰذا کسی انسان کے نزدیک کسی چیز کا مصلحت یا مفسدت ہونا، اس کے زندگی کے نظریہ پر منحصر ہوتا ہے، اس لیے یہ مصلحتیں ایک مسلمان کے نظریہ کی رو سے تو مصلحت ہیں لیکن

غیر مسلم کے نظریہ سے مصلحت نہیں ہیں۔ اور شریعت تو انسان کے لیے آئی ہے، لہٰذا جس چیز کو شریعت مصلحت کہتی ہے وہ صرف مسلمان کے نظریہ کے مطابق ہی نہیں بلکہ تمام انسان کے نزدیک بھی مصلحت ہی ہو گی۔ لہٰذا اگر شریعت کہے کہ یہ مصلحت ہے تو وہ سب انسانوں کے لیے مصلحت ہو گی؛ اس لیے شریعت نے یہ نہیں کہا کہ یہ حکم مصلحت ہے یا مفسدہ کو دفع کرنے کے لیے ہے، بلکہ حکم یہی ہے کہ اس کے وجود کو بغیر یہ کہے کہ یہ مصلحت ہے یا نہیں، واضح کر دیا جائے ۔ اس بنا پر خود حکم نے مصلحت یا مفسدہ کو دور کرنے کی کوئی دلیل نہیں دی، بلکہ مسلمان نے ہی اس کی تفسیر کی ہے اور یہ کہہ ڈالا، اور یہ بھی ثابت ہوتا ہے کہ نہ تو احکام نے اور نہ ہی علتوں نے یہ کہا کہ یہ احکام حصولِ مصلحت یا مفسدت کو دور کرنے کے لیے ہیں۔ مزید بر آں خود مسلمان بھی غیر اسلامی معاشرے میں بعض احکام میں دنیوی مصلحت نہیں دیکھتا، کیونکہ وہ احکام اسے کوئی فائدہ نہیں پہنچاتے، مثال کے طور پر سرمایہ دارانہ معاشرے میں سود تجارتی اور اقتصادی زندگی کا ایک اہم حصہ سمجھا جاتا ہے، تو اگر کوئی شخص سود سے اجتناب کرے تو اسے نقصان ہو گا، یا کم از کم اس کے منافع میں کمی آئے گی، تو وہ اسے اپنی دنیوی مصلحت نہیں سمجھتا، بلکہ صرف اس لیے عمل کرتا ہے کہ یہ شرعی حکم ہے۔ لہٰذا شرعی حکم یا شرعی علت کسی مصلحت پر دلالت نہیں کرتے۔ اس طرح یہ دعویٰ کرنا کہ شارع نے جنسِ مصالح کو جنسِ احکام میں شمار کیا ہے، مکمل طور پر باطل ہو جاتا ہے، اور جب یہ بات باطل ہو گئی تو مصالح مرسلہ بھی ختم ہو جاتی ہیں، کیونکہ یہ مفروضہ اسی نظریے پر مبنی ہے۔ اور جہاں تک ان کی دوسری دلیل کا تعلق ہے تو وہ بھی دو وجوہات کی بناء پر فاسد ہے:

پہلی وجہ یہ کہ جس چیز کو وہ صحابہؓ کے اجماع کی دلیل کے طور پر پیش کرتے ہیں، وہ درحقیقت اجماع نہیں بلکہ چند افراد کا عمل ہے۔ انہوں نے مختلف صحابہؓ کے اعمال کو بطور دلیل پیش کیا اور کہا

کہ یہ اعمال مصالح مرسلہ کی بنیاد پر انجام دیے گئے، لیکن یہ اجماع شمار نہیں ہو گا، حتیٰ کہ سکوتی اجماع بھی نہیں؛ کیونکہ یہ مختلف صحابہؓ کے انفرادی اعمال ہیں، نہ کہ ایسا متفقہ عمل یا قول جس پر تمام صحابہؓ نے اتفاق کیا ہو یا خاموشی اختیار کی ہو۔ لہٰذا یہ اجماع نہیں بلکہ انفرادی عمل ہے، اور صحابیؓ کا انفرادی عمل شرعی دلیل نہیں بن سکتا۔ خود انہوں نے بھی اسے صحابہؓ کا اجماع نہیں کہا، بلکہ انفرادی عمل کے طور پر پیش کیا ہے۔ اس بنا پر یہ شرعی دلیل نہیں سمجھا جا سکتا، حتیٰ کہ اگر فرض کیا جائے کہ بعض صحابہؓ نے مصالح مرسلہ کو شرعی دلیل مانا ہو اور اس پر عمل کیا ہو، اس کے باوجود بھی انفرادی عمل حجت نہ ہو گا۔

دوسری وجہ: یہ دعویٰ درست نہیں کہ صحابہ کرام نے مصالح مرسلہ کو شرعی دلیل مانا ہے۔ کسی صحابی سے کسی صحیح روایت یا ضعیف روایت میں یہ منقول نہیں کہ انہوں نے مصالح مرسلہ کو شرعی دلیل تسلیم کیا ہو۔ جو لوگ مصالح مرسلہ کے قائل ہیں، انہوں نے جو کچھ صحابہ کے اعمال سے سمجھا ہے، وہ اگر درست بھی ہو، تو بھی اس سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ صحابہ نے مصالح مرسلہ کو شرعی دلیل مانا۔

درحقیقت صحابہ کرام شرعی دلائل کو اچھی طرح سمجھتے تھے اور ان پر عبور رکھتے تھے۔ اس وقت اصول فقہ کے قواعد اور شرائط مرتب نہیں ہوئے تھے، اور نہ ہی اصول فقہ کا علم موجود تھا۔ صحابہ مسائل میں فیصلہ کرتے وقت ان شرائط کو مدنظر نہیں رکھتے تھے جو بعد کے فقہاء نے قیاس، اصل، اور فرع میں بیان کیں، اور نہ ہی وہ ان اصولوں پر عمل کرتے تھے جو بعد میں وضع کیے گئے، جیسے ضرر کو دور کیا جائے یا حرام کی طرف لے جانے والا وسیلہ ممنوع ہے وغیرہ۔ بلکہ صحابہ اپنی فطری صلاحیتوں، زبان کے فہم، اور شریعت کی سمجھ کے مطابق دلائل سے احکام اخذ کرتے

تھے۔ لیکن بعض لوگوں نے جو ان باتوں کو نہیں سمجھ سکے یہ گمان کر لیا کہ صحابہ مصالح کو مد نظر رکھتے تھے، حالانکہ حقیقت اس کے برعکس ہے۔ صحابہ کرام کتاب و سنت کے پابند تھے اور اس سے باہر نہیں نکلتے تھے، ان کا کوئی عمل یا قول ایسا نہیں جو کسی شرعی دلیل سے مستند نہ ہو۔ مزید جو مثالیں دی جاتی ہیں، وہ عقل کی بنیاد پر مصلحت کو ثابت نہیں کرتیں، بلکہ ہر مثال شرعی دلیل پر مبنی ہے۔ مثلاً ابو بکرؓ کا قرآن جمع کرنے کا حکم، اور اسی طرح عثمانؓ کا مصاحف کو ایک نسخے میں نقل کرنے اور باقی کو جلانے کا حکم، یہ سب ایک حقیقی نقصان کو دور کرنے کی وجہ سے تھا۔ جب حفاظِ قرآن بڑی تعداد میں شہید ہونے لگے اور یہ خطرہ پیدا ہوا کہ اگر قراء (حفاظ) کا قتل بڑھ گیا تو قرآن ضائع ہو سکتا ہے، تو سیدنا عمر فاروق رضی اللہ عنہ نے قرآن کو جمع کرنے کا فیصلہ کیا۔ اور اسی طرح قرآن کی قراءت کے معاملے میں مختلف نسخوں کے اختلاف کی وجہ سے مسلمانوں کے درمیان قرآن کے بارے میں اختلاف پیدا ہونے کا خطرہ تھا، اسی لیے حذیفہ بن یمانؓ نے عثمانؓ سے کہا: مسلمانوں کو اختلاف سے بچاؤ۔ چنانچہ عثمانؓ نے ایک نسخے میں قرآن نقل کرنے کا حکم دیا اور باقی نسخے جلا دیے۔ یہ سب ایک ایک نقصان تھا جسے مسلمانوں کے خلیفہ نے دور کیا، لیکن یہ کسی مصلحت کے تحت ذاتی رائے کی بناء پر نہیں کیا گیا، بلکہ اس لیے کہ رسول اللہ ﷺ نے نقصان کو دور کرنے کا حکم دیا تھا۔ جیسا کہ ابن عباسؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: **لَاضَرَرَ وَلَا ضِرَارَ** "نقصان نہ دو اور نقصان نہ اٹھاؤ۔" (المستدرک للحاکم) ابو بکرؓ اور عثمانؓ کے اس عمل کا مقصد نقصان کو دور کرنا تھا اور دونوں نے یہ سنت کی بنیاد پر کیا، کسی مصلحت کے تحت نہیں کیا۔ اور اسی طرح شرابی کی حد بھی سنت سے ثابت ہے۔ جیسا کہ انسؓ سے روایت ہے: عن أنس:

**أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ أُتِيَ بِرَجُلٍ قَدْ شَرِبَ الْخَمْرَ، فَجَلَدَهُ بِجَرِيدَتَيْنِ نَحْوَ أَرْبَعِينَ.**

"نبی اکرم ﷺ کے پاس ایک شخص کو لایا گیا جس نے شراب پی تھی، تو آپ ﷺ نے اسے

کھجور کی شاخوں سے چالیس کوڑے مارے۔" (صحیح مسلم) مصنف ابن ابی شیبہ میں ہے: **أن رسول الله ﷺ ضرب في الخمر بنعلين أربعين** "رسول اللہ ﷺ نے شرابی کو دو جوتوں سے چالیس ضربیں ماریں۔" اور مسند احمد کی روایت میں ہے: **فَأَمَرَ قَرِيباً مِنْ عِشْرِينَ رَجُلاً، فَجَلَدَهُ كُلُّ رَجُلٍ جَلْدَتَيْنِ بِالْجَرِيدِ وَالنِّعَالِ** "تو انہوں نے تقریباً بیس مردوں کو حکم دیا، اور ہر ایک نے دو بار جھاڑیوں اور جوتوں سے مارا۔" اور حضرت علی رضی اللہ عنہ سے روایت ہے: **جلد النبيﷺ أربعين، وجلد أبو بكر أربعين، وعمر ثمانين.** "نبی اکرم ﷺ نے شرابی کو چالیس کوڑے مارے، ابو بکرؓ نے چالیس کوڑے مارے اور عمرؓ نے اسّی کوڑے مارے۔" (مسلم) یہ اس بات کی دلیل ہے کہ کم از کم سزا چالیس کوڑے ہے اور زیادہ سے زیادہ اسّی کوڑے، یہ بات امام کے اجتہاد پر منحصر ہے۔ لہٰذا یہ مصلحت مرسلہ میں سے نہیں ہے، بلکہ یہ خلیفہ کے اجتہاد پر مبنی ہے۔ اور عمرؓ کے بعض اعمال، جیسے حکام کا محاسبہ اور بیت المال کے مال کو خرچ کرنا، وہ امور ہیں جو شریعت نے خلیفہ کے اختیار میں دیے ہیں اور یہ خالص اجتہاد پر مبنی ہیں، مصلحت پر نہیں۔ اور اسی طرح عمرؓ کا ملاوٹ شدہ دودھ بہا دینا بھی حسبہ کے تحت آتا ہے، جیسا کہ خود رسول اللہ ﷺ نے بازار کا معائنہ کرتے ہوئے غلہ کی ڈھیری میں گیلا پن محسوس کیا اور فرمایا: **مَا هَذَا يَا صَاحِبَ الطَّعَامِ؟ قَالَ: أَصَابَتْهُ السَّمَاءُ يَا رَسُولَ اللَّهِ؛ قَالَ: أَفَلاَ جَعَلْتَهُ فَوْقَ الطَّعَامِ كَيْ يَرَاهُ النَّاسُ، مَنْ غَشَّ فَلَيْسَ مِنِّي.** "یہ کیا ہے، اے غلہ کے مالک؟ اس نے کہا: بارش کی وجہ سے گیلا ہو گیا۔ آپ ﷺ نے فرمایا: تو اسے اوپر کیوں نہیں رکھا تاکہ لوگ دیکھ سکیں؟ جو دھوکہ دیتا ہے وہ ہم میں سے نہیں۔" (مسلم) اور حضرت عمرؓ نے ملاوٹ کرنے والے کو جو سزا دی یہ تعزیر کے تحت آتا ہے، جو امام یا قاضی کے اجتہاد پر مبنی ہوتی ہے۔ اور اسی طرح عمرؓ نے اگر جماعت کو ایک فرد

کے قتل پر قصاص میں قتل کیا، تو یہ قیاس کے تحت تھا، مصلحت مرسلہ کے تحت نہیں۔ اس طرح صحابہ کے تمام اعمال، جو بیان کیے گئے، کسی مصلحت پر مبنی نہیں تھے بلکہ شرعی دلائل پر مبنی تھے۔ لہٰذا ان کے اعمال کو شرعی دلیل کے طور پر پیش کرنے کی بنیاد ختم ہو جاتی ہے۔

اس سے یہ واضح ہوتا ہے کہ وہ دلائل جو انہوں نے مصالح مرسلہ کو شرعی دلیل کے طور پر پیش کرنے کے لیے استعمال کیے ہیں، وہ بنیادی طور پر باطل ہیں، اور اس طرح ان پر استدلال کرنا بھی غلط ہے۔ اس کے نتیجے میں مصالح مرسلہ کو شرعی حجت کے طور پر تسلیم کرنا غلط ہے، کیونکہ اس کے لیے کوئی ایسی دلیل موجود نہیں جو اس کی حجیت کو ثابت کرے، اور یہی بات اس کے شرعی دلیل ہونے کو مسترد کرنے کے لیے کافی ہے۔

مزید برآں، مصالح مرسلہ کی حقیقت جو وہ بیان کرتے ہیں خود اس کی حجیت کی نفی کرتی ہے۔ ان کے مطابق مصالح مرسلہ ایسی چیزیں ہیں جنہیں بغیر کسی شرعی دلیل کے حکمت یا مصلحت کے طور پر تسلیم کیا جاتا ہے، جب کہ یہی بات ان کے حجت نہ ہونے کا ایک سبب ہے۔ اس کو مختلف طریقوں سے واضح کیا جاسکتا ہے:

پہلی بات یہ ہے کہ یہ مصالح مرسلہ شرعی حکم کی تعریف سے متناقض ہیں، یعنی یہ شرعی حکم کی حقیقت کے ساتھ متضاد ہیں۔ ان کو شرعی حکم کے لیے دلیل تسلیم کرنا بنیاداً غلط ہے۔ شرعی حکم وہ خطاب ہے جو شارع (اللہ) کی طرف سے ہوتا ہے، چاہے ہم اسے مکلفین کے افعال سے متعلق خطاب کہیں، یا عباد کے افعال سے متعلق خطاب یا شرعی فائدہ دینے والا خطاب یا اللہ کا خطاب کہیں۔ ہر صورت میں یہ بات متفقہ ہے کہ شرعی حکم اللہ کا یا شارع کا خطاب ہے۔

اب جو حکم اپنی دلیل کے طور پر مصلحت پیش کرتا ہے جو شرع سے ثابت نہیں ہے، وہ شرعی حکم

نہیں کہلا سکتا، کیونکہ وہ شارع کا خطاب نہیں ہے۔ اس لیے وہ مصلحت جو شرع سے ثابت نہیں ہے، اس سے استدلال کرنا شرعی حکم کی حقیقت سے ہم آہنگ نہیں ہو گا۔ لہٰذا اگر مصلحت کو شرعی دلیل کے طور پر پیش کیا جائے، جو کہ شرع سے ثابت نہیں تو یہ باطل ہو گا، کیونکہ یہ عمل شرعی حکم کی حقیقت سے متفق نہیں ہے۔ مزید یہ کہ یہ نہیں کہا جا سکتا کہ مجموعی طور پر شرع نے اس مصلحت کی حمایت کی ہے، کیونکہ شریعت مجموعی طور پر کسی جزوی حکم کی دلیل نہیں بن سکتی، اور یہ حقیقتاً ممکن نہیں کہ شریعت مجموعی طور پر کسی جزیئے کی وضاحت کرے۔ دوسری دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾ اس آیت کے مطابق جو کچھ رسول اللہ ﷺ نے آپ کو دیا ہے، اس کو اختیار کرو، اور جس سے آپ کو منع کیا ہے، اس سے رک جاؤ۔ اس کے برعکس مصلحت مرسلہ عقل سے آئی ہے، نہ کہ رسول ﷺ کی طرف سے، کیونکہ یہ مصلحت عقل نے اپنی جانب سے قائم کی ہے، اور اس کا کسی خاص نص سے کوئی تعلق نہیں۔ ان لوگوں کا کہنا ہے جو مصلحت مرسلہ کو شرعی دلیل مانتے ہیں کہ شارع (اللہ) صرف اس چیز کی اجازت دیتا ہے جو مصلحت ہو، اور صرف اس چیز سے منع کرتا ہے جو فساد ہو۔ اور عقل انسانی اس بات کی صلاحیت رکھتی ہے کہ وہ دنیا کے معاملات میں مصلحت کے پہلوؤں کو سمجھ سکے اور ان کو حاصل کر سکے، چاہے اس کے لیے کوئی خاص نص موجود نہ ہو۔ ایسے میں وہ لوگ عقل کو اس قابل سمجھتے ہیں کہ وہ مصلحت اور مفسدہ میں تمیز کر سکے، اور ان کے مطابق چونکہ شرع صرف مصلحت کی اجازت دیتی ہے، لہٰذا عقل کو مصلحت کی پہچان کے قابل قرار دیا جانا چاہیے۔ لیکن اس بات کا جواب یہ ہے کہ جو کچھ بھی عقل سے آیا ہے، وہ حکمِ شرعی نہیں ہو سکتا، کیونکہ وہ رسول ﷺ کی طرف سے نہیں آیا۔ آیت کا مفہوم یہ ہے کہ جو کچھ بھی آپ کو رسول ﷺ نے دیا ہے، وہی اختیار کیا جائے، اور جو کچھ آپ کو رسول ﷺ سے نہ ملا

ہو، اسے اختیار نہیں کیا جاسکتا۔ اس کا مطلب ہے کہ عقل سے جو حکم آیا ہو، وہ حکم شرعی کے طور پر قبول نہیں کیا جاسکتا۔ تیسری دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ﴾ "سو، قسم ہے تیرے رب کی! یہ ہر گز مؤمن نہ ہوں گے جب تک کہ اپنے معاملات میں آپ کو حَکَم نہ بنالیں۔" (النساء: 65) اسی طرح فرمایا: ﴿وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾ "اور جو لوگ اللہ کے نازل کردہ حکم کے مطابق فیصلہ نہ کریں، وہی کافر ہیں۔" (المائدۃ: 44) اور اسی طرح ایسے لوگوں کے لیے ﴿الظَّالِمُونَ﴾ اور ﴿الْفَاسِقُونَ﴾ کے الفاظ بھی استعمال کیے گئے۔ نیز فرمایا: ﴿وَأَنَّ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ﴾ "اور یہ کہ میرا راستہ سیدھا ہے، سو اسی کی پیروی کرو۔" (الأنعام: 153) مصلحت مرسلہ کو شرعی دلیل بنانا ان نصوص کے خلاف ہے کیونکہ یہ رسول اللہ ﷺ کی لائی ہوئی کتاب و سنت کے بجائے کسی اور کو حکم بنانا ہے۔ یہ ایسا ہی ہے جیسے اللہ کے نازل کردہ احکام کے بجائے عقل کو حکم بنانا۔ یہ آیات واضح طور پر بتاتی ہیں کہ جو شخص اللہ کے نازل کردہ کے مطابق فیصلہ نہیں کرتا، وہ کافر، ظالم اور فاسق قرار دیا گیا ہے۔ لہٰذا مصلحت مرسلہ کو شرعی دلیل قرار دینا درحقیقت شریعت کے بجائے عقل کی پیروی کرنا ہے، جو کہ مذکورہ آیات کے صریح حکم کے خلاف ہے، اسی لیے اسے شرعی دلیل بنانا ناجائز ہے۔

چوتھی دلیل یہ ہے کہ ہمیں صرف رسول اللہ ﷺ کی پیروی کا حکم دیا گیا ہے، جیسا کہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: ﴿قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ﴾ "کہہ دیجیے: اگر تم اللہ سے محبت کرتے ہو تو میری پیروی کرو، اللہ تم سے محبت کرے گا۔" (آل عمران: 31) مزید فرمایا: ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَى إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى﴾ "وہ اپنی خواہش سے کچھ نہیں بولتے، یہ تو بس وحی ہے جو بھیجی جاتی ہے۔" (النجم: 3-4) نیز فرمایا: ﴿قُلْ إِنَّمَا أُنْذِرُكُمْ

**بِالْوَحْيِ**﴾ "کہہ دیجیے: میں تو صرف وحی کے ذریعے تمہیں ڈراتا ہوں۔" (الأنبیاء: 45) یہ آیات واضح طور پر بتاتی ہیں کہ ہمیں صرف اسی چیز کی پیروی کا حکم دیا گیا ہے جو وحی کے ذریعے رسول ﷺ پر نازل کی گئی ہو۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ ہمیں غیر وحی کی پیروی سے منع کیا گیا ہے، یعنی رسول ﷺ کے علاوہ کسی اور کی بات ماننے سے روکا گیا ہے۔ مصلحت مرسلہ کو شرعی دلیل ماننا درحقیقت عقل کی پیروی کرنا ہے، جو کہ وحی کے علاوہ کسی اور کی پیروی کے مترادف ہے۔ لہٰذا جو حکم مصلحت مرسلہ پر مبنی ہو، وہ شرعی حکم نہیں ہو سکتا، اور یہی وجہ ہے کہ مصلحت مرسلہ کو شرعی دلیل بنانا جائز نہیں ہے۔

پانچویں دلیل اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان ہے: ﴿**الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا**﴾ "آج میں نے تمہارے لیے تمہارا دین مکمل کر دیا اور تم پر اپنی نعمت پوری کر دی اور تمہارے لیے اسلام کو دین کے طور پر پسند کر لیا۔" (المائدۃ: 3) یہ آیت صراحت کے ساتھ بتاتی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے دین کو مکمل کر دیا ہے۔ مصلحت مرسلہ کو شرعی دلیل بنانا، جبکہ یہ ایسی مصلحت ہے جس پر کوئی شرعی دلیل موجود نہیں اور جسے محض عقل نے وضع کیا ہو، اس کا مطلب یہ ہو گا کہ شریعت اسلامی ناقص تھی اور عقل نے اسے مکمل کر دیا۔ یہ تصور واضح طور پر آیتِ مبارکہ کے خلاف ہے اور شریعت کے حقیقی تصور سے متصادم ہے، کیونکہ شریعت میں ہر مسئلے کا حل موجود ہے اور ہر واقعے کا شرعی حکم موجود ہوتا ہے۔ لہٰذا مصلحت مرسلہ کو شرعی دلیل تسلیم کرنا قرآن کریم کی صریح نص اور شریعت کے کامل ہونے کی حقیقت کے منافی ہے۔

چھٹی دلیل یہ ہے کہ مصلحت مرسلہ کے لیے شرط یہ رکھی گئی ہے کہ اس پر کوئی شرعی نص بعینہٖ یا

بنوعہٖ موجود نہ ہو۔ یہ شرط بذات خود مصلحت مرسلہ کو غیر معتبر قرار دینے کے لیے کافی ہے، کیونکہ اگر کوئی شرعی دلیل موجود نہ ہو تو اسے شرعی حکم نہیں کہا جاسکتا۔ چونکہ یہاں مقصود شرعی حکم لینا ہے، نہ کہ عقلی حکم، لہٰذا ضروری ہے کہ شرعاً کوئی نص اس پر دلالت کرے۔ یوں کسی نص کا نہ ہونا ہی اس کے شرعی نہ ہونے کے لیے کافی دلیل ہے۔ اور اسی طرح مقاصدِ شریعت سے مصلحت مرسلہ کے جواز کا استدلال بھی درست نہیں، کیونکہ مقاصدِ شریعت کوئی نص نہیں، بلکہ یہ نصوص سے ماخوذ مفاہیم ہیں، اس لیے ان سے اخذ کیے گئے احکام کو شرعی دلیل نہیں مانا جاسکتا۔ پھر جو کچھ شریعت کے مقاصد کہلاتے ہیں اگر ان سے مراد وہ ہے جو نصوص نے واضح کیے ہیں جیسے زنا کی حرمت، چوری کی حرمت، نفس کو قتل کرنا، شراب کی حرمت، اور اسلام سے مرتد ہونے کی حرمت، تو یہ شریعت کے مقاصد نہیں، بلکہ یہ تو افعالِ عبادت کے لیے حکم ہیں، جس میں نصوص کے مدلول پر ہی اکتفاء کیا جانا چاہیے۔ اور اگر اس سے مراد شریعت کی تمام حکمتیں ہیں، یعنی رسول بھیجنے کی حکمت بندوں کے لیے رحمت وغیرہ، تو یہ چیزیں حکمت ہیں، علت نہیں۔ اور کسی حکم سے اصل حکمت حاصل ہو سکتی ہے یا نہیں، یہ یقینی نہ ہونے کی بناء پر اسے ایک اصل نہیں بنایا جاسکتا، جس سے استدلال کیا جائے؛ کیونکہ یہ بھی ہوتا ہے کہ حکم موجود ہو اور حکمت حاصل نہ ہو۔ اس لیے شریعت کے مقاصد کو شرعی دلیل کے طور پر سمجھنا درست نہیں ہے۔

اس تفصیل سے واضح ہوتا ہے کہ مصلحت مرسلہ کو شرعی دلیل کے طور پر پیش کرنا باطل ہے، اس لیے یہ شرعی دلائل میں سے دلیل کے طور پر نہیں بن سکتی۔ البتہ اگر کوئی مجتہد، جیسے امام مالکؒ اس سے استدلال کرے تو اس کے اخذ کردہ حکم کو شرعی حکم کہا جائے گا، کیونکہ اس میں ایک موہوم دلیل کا شبہ موجود ہے، اگرچہ وہ دلیل حقیقی نہ ہو۔

## شرعی قواعدِ کلیہ کا بیان

جب کہ شرعی دلائل کے بارے میں بات ختم ہو گئی، وہ دلائل بھی جو قطعی دلیل سے ثابت ہیں، اور وہ دلائل بھی جو موہوم ہیں، تو اب ضروری ہے کہ ہم کلی قواعد کے استدلال کے بارے میں بات کریں، تاکہ یہ واضح ہو سکے کہ یہ قواعد شرعی دلائل نہیں ہیں، بلکہ یہ وہ شرعی احکام ہیں جو کسی بھی حکم کی طرح شرعی دلائل سے مستنبط کیے گئے ہیں۔ مشاہدہ یہ ہے کہ اکثر کسی حکم پر کلی قاعدے، شرعی تعریف، یا کسی شرعی حکم سے استدلال کیا جاتا ہے، اور سامع یہ گمان کر لیتا ہے کہ وہی قاعدہ یا تعریف یا مستدل حکم در حقیقت شرعی دلیل ہے، حالانکہ حقیقت میں ایسا نہیں ہوتا۔ کلی قواعد، شرعی تعریفات، اور شرعی احکام سب ایک ہی نوعیت کے شرعی احکام ہیں، خواہ ان کے نام مختلف ہوں۔ ان سے حکم پر استدلال کرنا در حقیقت حکم کی تفریع ہوتی ہے، نہ کہ دلیل سے استدلال۔ تاہم کلی قاعدے یا شرعی تعریف سے حکم پر استدلال کرنا اور چیز ہے جب کہ کسی شرعی حکم سے استدلال اور چیز ہے، ان دونوں کے درمیان فرق ہے۔ کلی قاعدے یا تعریف سے استدلال کرنا دلیل سے استدلال کی شکل اختیار کرتا ہے کیونکہ یہ حکم سے مطابقت اور اس حکم کی حقیقت سے ہم آہنگی کو ظاہر کرتا ہے، اس کا معاملہ نصوص کی مانند ہوتا ہے۔ یہ فکری بنیاد فراہم کرتا ہے، لیکن یہ براہِ راست مسئلے کا حل نہیں ہوتا۔ اس کے برخلاف کسی شرعی حکم سے استدلال کرنا دلیل کی شکل اختیار نہیں کرتا بلکہ تطبیق کی صورت اختیار کرتا ہے، جس میں یہ دیکھا جاتا ہے کہ آیا حکم اس خاص صورتِ حال پر منطبق ہوتا ہے یا نہیں۔ یہ کوئی فکر نہیں ہے جو علاج کی بنیاد ہو، بلکہ یہ ایک حکم ہے، یعنی یہ خود براہ راست علاج ہے۔ اس سب کے علاوہ کلی قواعد، شرعی تعریفات، اور شرعی احکام ایک ہی نوعیت کے ہوتے ہیں، اور ان میں سے کوئی بھی بذاتِ خود شرعی دلیل نہیں ہوتا۔ یہ سب شرعی دلیل سے استنباط شدہ احکام ہیں۔ کلی قواعد اور شرعی

تعریفات عمومی نوعیت کے احکام ہیں، جبکہ شرعی حکم خاص نوعیت کا ہوتا ہے۔ اس لیے ان میں سے کوئی بھی چیز شرعی دلائل میں سے نہیں سمجھی جاتی، بلکہ یہ ایک شرعی حکم ہے جس کا شرعی دلیل سے استنباط کیا جاتا ہے۔ تاکہ آپ شرعی حکم میں کلیت اور جزئیت کو سمجھ سکیں۔

یہ بھی یاد رکھنا چاہیے کہ کلی اور جزوی حکم کا اطلاق حقیقتاً مجازی ہوتا ہے، کیونکہ کلیت اور جزئیت مفرد الفاظ کی دلالت سے تعلق رکھتے ہیں، ترکیبی دلالت سے نہیں، اس لیے ترکیب میں ان کا اطلاق محض تشبیہ کے طور پر ہوتا ہے۔ اس کے برعکس شرعی حکم مفرد اسم نہیں، بلکہ ایک مرکب جملہ ہوتا ہے، چاہے وہ کوئی حکم ہو، قاعدہ ہو، یا تعریف ہو۔ مثال کے طور پر "مردار کا گوشت حرام ہے" یہ ایک مرکب جملہ ہے۔ "اجارہ منفعت کے بدلے ایک معاہدہ ہے" یہ بھی ایک مرکب جملہ ہے۔ "حرام کی طرف لے جانے والا ذریعہ بھی حرام ہے" یہ بھی ایک مرکب جملہ ہے۔ لہٰذا ان جملوں میں کلیت یا جزئیت شامل نہیں ہوتی، کیونکہ کلیت جزئیت صرف مفرد اسماء کی دلالت سے تعلق رکھتی ہیں۔ بہر حال کلی وہ اسم ہوتا ہے جس کے مفہوم میں بہت سے افراد شامل ہو سکتے ہیں، جیسے حیوان، انسان، یا مصنف۔ اسی طرح اصطلاحات وغیرہ کی تعریف بھی ایسی ہوتی ہے جو کئی چیزوں پر صادق آتی ہے، جیسے اجارہ کی تعریف اجیر خاص، اجیر مشترک، مکان، گاڑی، زمین وغیرہ کی اجاروں پر صادق آتی ہے۔ اس لیے اسے مجازی طور پر کلی کہا جاتا ہے۔ اور جزئی اسم وہ ہوتا ہے جس کا مفہوم کسی ایک فرد پر منحصر ہو، جیسے زید کسی شخص کا نام، فاطمہ کسی خاتون کا نام، یا ضمیر جو کسی خاص ذات کو ظاہر کرتی ہے۔ اسی طرح شرعی حکم بھی جزئی ہوتا ہے، جیسے: مردار کا گوشت حرام ہے۔ یہ حکم صرف مردار پر صادق آتا ہے۔ اور شراب پینا حرام ہے۔ یہ حکم صرف شراب پر لاگو ہوتا ہے۔ اس لیے ان کو مجازی طور پر جزئی حکم کہا جاتا ہے۔ لیکن حقیقت میں یہ سب شرعی احکام ہیں جو شرعی دلائل سے مستنبط کیے گئے ہیں۔ قاعدہ، تعریف، اور حکم کے مابین

حقیقتاً کوئی فرق نہیں ہے، کیونکہ ان سب کی حیثیت ایک جیسی ہے۔

کلی قاعدہ وہ حکم ہے جو اپنے تمام جزئیات پر منطبق ہوتا ہے۔ اسے حکم اس لیے کہا جاتا ہے کہ یہ شارع کے خطاب سے مستنبط ہوتا ہے، اور شارع کے خطاب کا مدلول ہوتا ہے۔ اسے کلی اس لیے کہا جاتا ہے کہ یہ کسی عام لفظ پر حکم کو منطبق کرنے کی بجائے کسی کلی لفظ پر منطبق ہوتا ہے۔ مثال کے طور پر اللہ تعالیٰ کا فرمان: **وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ** "اللہ نے بیع کو حلال کیا" یہ تمام اقسامِ بیع پر لاگو ہوتا ہے، لہٰذا یہ ایک عمومی حکم ہے۔ اسی طرح فرمانِ الٰہی: **حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ** "تم پر مردار حرام کیا گیا" یہ ہر قسم کے مردار پر منطبق ہوتا ہے، لہٰذا یہ بھی عمومی حکم ہے۔ لیکن کلی قاعدہ ایسا حکم ہے جو کسی کلی لفظ پر منطبق ہوتا ہے، عام لفظ پر نہیں۔ اس لیے یہ کلی کہلاتا ہے۔ کلی لفظ کے تحت آنے والے تمام احکام اس کلی حکم کی جزئیات شمار ہوتے ہیں، نہ کہ اس کے افراد۔ مثال کے طور پر قاعدہ: حرام کی طرف لے جانے والا ذریعہ بھی حرام ہے۔ اور قاعدہ: جو چیز واجب کے بغیر پوری نہ ہو، وہ بھی واجب ہے۔ دیکھیں یہ احکام (حرمت یا وجوب) کسی عام لفظ (جیسے بیع یا مردار وغیرہ) کے ساتھ منسوب نہیں ہے بلکہ کلی لفظ یعنی وسیلہ اور مقدمہ وغیرہ سے منسوب ہیں۔ اسی وجہ سے یہ قاعدے کلی کہلاتے ہیں، اور ان کے تحت آنے والے تمام احکام ان کلی قواعد کے جزئیات ہوتے ہیں۔

جہاں تک تعریف کا تعلق ہے، یہ حکم کی حقیقت کی وضاحت ہوتی ہے اور کلی ہوتی ہے۔ اس لیے یہ بھی کلی قاعدے کی طرح ہے، یعنی ایسا کلی حکم جو اپنی جزئیات پر دلالت کرتا ہے۔ مثال کے طور پر شرعی حکم کی تعریف یہ ہے کہ یہ شارع کا وہ خطاب ہے جو بندوں کے افعال سے تعلق رکھتا ہو۔ اور عقد کی تعریف یہ ہے کہ عقد ایجاب اور قبول کے مشروع طریقے سے تعلق کا نام ہے جو اپنے محل

میں اثر پیدا کرتا ہے۔ یہ دونوں تعریفات کلی ہیں، کیونکہ شرعی حکم کی تعریف میں خطاب الشارع ایک کلی لفظ ہے جو کئی چیزوں پر صادق آتا ہے، جیسے فعل کا مطالبہ، ترک کا مطالبہ، یا اختیار دینا۔ اور عقد کی تعریف میں ارتباط ایجاب و قبول بھی ایک کلی لفظ ہے جو مختلف معاہدوں پر لاگو ہوتا ہے، جیسے بیع، نکاح، اجارہ، اور شرکت وغیرہ۔ اسی لیے یہ تعریفات کلی کہلاتی ہیں، کیونکہ ان میں جو الفاظ استعمال کیے گئے ہیں، وہ عمومی مفہوم رکھتے ہیں اور کئی جزئیات پر منطبق ہوتے ہیں۔ ان تعریفات کے ذریعے حکم کی کلی نوعیت کو واضح کیا جاتا ہے۔ قاعدہ اور تعریف عمومی بھی ہوسکتے ہیں اور اکثر اوقات کلی بھی ہوتے ہیں۔ فرق یہ ہے کہ اگر حکم کسی کلی لفظ سے منسوب ہو تو قاعدہ کلی کہلائے گا۔ اور اگر حکم کسی عام لفظ سے منسوب ہو تو قاعدہ عام ہوگا۔ اسی طرح اگر تعریف کسی کلی لفظ سے منسوب ہو تو وہ تعریف کلی ہوگی، اور اگر کسی عام لفظ سے منسوب ہو تو وہ عمومی تعریف ہوگی، جس کا اثر تفریع میں ظاہر ہوتا ہے۔ کلی تعریف اور کلی قاعدے پر جزئیات کی تفریع ہوتی ہے، افراد کی نہیں ہوتی۔ اور عمومی تعریف اور قاعدے پر افراد کی تفریع ہوتی ہے، جزئیات کی نہیں۔ عمومی قاعدہ اور کلی قاعدہ کے درمیان فرق کو نوٹ کرنا چاہیے، اور اسی طرح کلی حکم اور عمومی حکم کے درمیان بھی فرق کو نوٹ کرنا چاہیے۔ عام اور عموم کا مطلب یہ ہے کہ لغت میں الفاظ ایسے افراد کی طرف دلالت کرنے کے لیے مقرر کیے جائیں جو بے شمار ہیں، شمار نہیں کیے جا سکتے، جیسے کہ مؤمنون، قوم وغیرہ۔ اور کلی کا مطلب یہ ہے کہ جس کے تصور میں بہت سے لوگ مشترک ہوں، اور حکم ان کی طرف منسوب کیا جائے۔ تو یہاں کلی کا مطلب یہ ہے کہ یہ حکم کلی معنی پر ہے، تو اللہ تعالیٰ کا قول: **إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ** "مؤمن آپس میں بھائی ہیں"۔ یہ ایک عمومی قاعدہ اور حکم عام ہے، کیونکہ یہاں مؤمنین ایک عام لفظ ہے، اور بھائی ہونے کا حکم ان پر ایک خاص وصف کے ساتھ منطبق کیا گیا ہے۔ جب کہ حدیث: **الْعَجْمَاءُ جُرْحُهَا جُبَارٌ**

"جانور کی چوٹ کا کوئی تاوان نہیں" ایک قاعدہ کلیہ ہے، کیونکہ یہاں عجماء کی جِنایت ایک کلی لفظ ہے، اور حکم اس کلی مفہوم پر منطبق ہے۔ تو کلیت صرف لفظ میں ہوتی ہے، ترکیب میں نہیں۔ اس لیے کسی نص کو نص کلی نہیں کہا جا سکتا، کیونکہ کلیت نصوص کی ترکیب میں شامل نہیں ہوتی۔ البتہ حکم کو حکم کلی کہا جاتا ہے، کیونکہ یہ کلی لفظ سے منسوب ہوتا ہے اور اس سے استنباط کیا جاتا ہے۔ کلی قواعد کو شرعی نصوص سے اسی طرح مستنبط کیا جاتا ہے جیسے دیگر شرعی احکام کو، چاہے وہ ایک دلیل سے ہوں یا کئی دلائل سے۔ ان قواعد کی خصوصیت یہ ہے کہ ان کی دلیل میں علت یا علت کے مشابہ ایک معنیٰ شامل ہوتا ہے، جو ان قواعد کو ان کی تمام جزئیات پر منطبق کرتا ہے۔ چنانچہ قاعدہ: حرام کا وسیلہ بھی حرام ہے۔ اور قاعدہ: جس چیز کے بغیر واجب مکمل نہیں ہوتا وہ بھی واجب ہے۔ اور قاعدہ: جو امور بھی جماعت کی ضرورت ہوں وہ عمومی ملکیت ہیں۔ ان میں سے ہر ایک کلی قاعدہ کہلاتا ہے، اگر ان کے دلائل پر نظر ڈالیں تو یہ واضح ہوتا ہے کہ حکم شرعی ان کی دلیل پر بھی دلالت کرتا ہے، اور مزید کسی اور چیز کی طرف بھی دلالت کرتا ہے جو اس حکم کا نتیجہ ہے، تو اس وقت یہ علت کی مانند ظاہر ہوتا ہے، مثلاً اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: **وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ** "اور ان کو نہ گالی دو جنہیں وہ اللہ کے سوا پکارتے ہیں، کہ وہ جہالت سے اللہ کو گالی دیں۔" اس آیت میں **فَيَسُبُّوا** کا فاء دلالت کرتا ہے کہ مشرکین کے معبودوں کو گالی دینا اس چیز کا سبب ہے کہ وہ اللہ کو گالی دیں گے جو کہ حرام ہے۔ لہٰذا یہ وسیلہ (گالی دینا) بھی حرام ٹھہرا، کیونکہ یہ حرام فعل کا ذریعہ ہے۔ اس دلیل سے یہ قاعدہ مستنبط ہوا کہ وسیلۂ حرام حرام ہے۔ اور اسی طرح اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: **فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ** "اپنے چہروں اور ہاتھوں کو کہنیوں تک دھولو۔" یہاں **إِلَى الْمَرَافِقِ** یہ بتاتا ہے کہ کہنیوں کے کسی بھی حصے کو دھوئے بغیر ہاتھ دھونا

مکمل نہیں ہو گا۔ اور اسی طرح فرمانِ الٰہی: **ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ** "پھر روزے کو رات تک مکمل کرو۔" اس سے معلوم ہوا کہ رات کا ایک ایک لمحہ گزرے بغیر روزہ مکمل نہیں ہو گا۔ اس آیت سے یہ قاعدہ مستنبط ہوا کہ جو واجب کے بغیر مکمل نہ ہو، وہ واجب ہے۔ اور اسی طرح نبی ﷺ کا فرمان: **الْمُسْلِمُونَ شُرَكَاءُ فِي ثَلَاثٍ: فِي الْكَلَإِ، وَالْمَاءِ، وَالنَّارِ** "مسلمان تین چیزوں میں شریک ہیں: گھاس، پانی، اور آگ۔" لیکن ساتھ ہی آپ ﷺ نے بعض مواقع پر پانی کو انفرادی ملکیت کے طور پر تسلیم کیا، جیسے اہل طائف اور اہل مدینہ کے پانی کے حقوق۔ اس سے یہ سمجھا گیا کہ انفرادی ملکیت تبھی جائز ہے جب وہ مرافقِ جماعت کے زمرے میں نہ آتی ہو۔ اس طرح اس دلیل سے یہ قاعدہ مستنبط ہوا کہ جو چیز مرافقِ جماعت سے تعلق رکھتی ہو، وہ عوامی ملکیت ہے۔

اس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ قاعدہ کلیہ حکم کو کلی حکم کے لیے علت کے مشابہ بنا دیتا ہے، کیونکہ وہ اس کا سبب، اس سے پیدا ہونے والا نتیجہ، یا اس پر مرتب ہونے والی چیز ہوتی ہے۔ یعنی یہ ایک کلی حکم ہوتا ہے جو اپنی جزئیات پر منطبق ہوتا ہے؛ اس لیے اسے ہر اس حکم پر لاگو کیا جاتا ہے جو اس پر منطبق ہو، جیسے دلیل کو اس حکم پر لاگو کیا جاتا ہے جس کے لیے وہ آئی ہو۔ تاہم قاعدہ پر کسی اور چیز کو قیاس نہیں کیا جاتا بلکہ قاعدے کے تحت اسی کی جزئیات شامل ہوتی ہیں، یعنی وہ اس کے مفہوم یا منطوق کے تحت داخل ہوتی ہیں، بالکل اسی طرح جیسے دلیل کی دلالت کے تحت داخل ہوتی ہیں، اور قاعدہ پر استدلال دلیل پر استدلال کی طرح ہوتا ہے۔ قاعدہ کلیہ کو قیاس کی طرح سمجھا جاتا ہے، اور جس پر قاعدہ منطبق ہو وہی چیز اس قاعدے کا حکم اختیار کرتی ہے، سوائے اس کے کہ کوئی شرعی نص قاعدے کے خلاف ہو، تو اس صورت میں نص کے مطابق عمل کیا جائے گا اور قاعدہ منسوخ ہو گا، جیسے قیاس کی صورت میں نص آنے پر قیاس کو منسوخ کر دیا جاتا ہے۔

تاہم، قاعدہ کلیہ قیاس کی طرح شرعی دلیل نہیں ہے اور نہ ہی شرع کے اصولوں میں سے ہے، بلکہ یہ ایک شرعی حکم ہے جو دیگر احکام شرعیہ کی طرح مستنبط ہوتا ہے، اس لیے یہ دلیل نہیں بنتا۔ یہی وجہ ہے کہ جو اس پر منطبق ہو، وہ اس پر تفریع یا تفریع کے مشابہ سمجھا جاتا ہے۔

قاعدہ کلیہ کی طرح تعریفِ کلی بھی جس پر منطبق ہو، وہ چیز اس تعریف کا حکم اختیار کر لیتی ہے، سوائے اس کے کہ کوئی شرعی نص آجائے، تو اس وقت نص کے مطابق عمل کیا جائے گا۔ اور جہاں تک قاعدہ عامہ کا تعلق ہے جیسے کہ: "صلح جائز ہے مسلمانوں کے درمیان، سوائے اس صلح کے جو حرام کو حلال کرے اور حلال کو حرام"۔ اور اسی طرح "نہ ضرر ہے اور نہ ضرار" یہ قاعدے صرف اپنے افراد پر ہی لاگو ہوتے ہیں، اور جیسے عام لفظ اپنے تمام افراد پر لاگو ہوتا ہے، ویسے ہی یہ قاعدہ بھی اپنے تمام افراد پر محیط ہو گا، سوائے اس صورت کے جہاں کوئی شرعی نص آجائے، تو اس صورت میں اس نص کے مطابق عمل کیا جائے گا اور قاعدہ منسوخ کر دیا جائے گا، اور اسی طرح کا معاملہ عمومی تعریف کے ساتھ بھی ہے، یعنی اگر یہ قاعدہ یا تعریف خود ایک شرعی نص ہو، جیسے یہ دونوں قواعد، تو اسے شرعی دلیل سمجھا جائے گا کیونکہ یہ نص ہے۔ اور اگر یہ نص نہیں ہے، تو اسے شرعی حکم سمجھا جائے گا اور اس پر تفریع کی جائے گی۔ اسی طرح عمومی قاعدہ مشابہ ہوتا ہے عمومی تعریف کے۔

اور معتبر قواعد وہی ہیں جو شرعی دلیل سے شرعی استنباط کے ذریعے اخذ کی گئے ہوں، جبکہ جو قواعد شرعی دلیل سے استنباط نہیں کیے گئے، یا غیر شرعی طریقے سے استنباط کیے گئے وہ نہ تو معتبر ہیں اور نہ ہی ان کی کوئی شرعی حیثیت ہے۔ اس لیے یہ قول کہ: عقود میں اعتبار مقاصد اور معانی کا ہوتا ہے، الفاظ اور صورتوں کا اعتبار نہیں ہوتا۔ یہ شرعی قواعد میں شامل نہیں ہے، کیونکہ اس قاعدے

کا مطلب یہ ہے کہ عقود میں نیت کا اعتبار کیا جائے، یا عقود میں حالات کی حقیقت کا اعتبار کیا جائے، اور یہی وہ چیز ہے جسے وہ نص کی روح کہتے ہیں، تو آپ انہیں پائیں گے کہ وہ ایسی چیزوں کو نص اور روح کہتے ہیں، ان کے نزدیک نص سے مراد لکھا ہوا کلام ہے جو کہ منطوق اور مفہوم میں دلالت کرتا ہے، اور روحِ نص سے مراد ان کے نزدیک وہ چیز ہے جو حالات اور موضوع کے ارد گرد کی صورت حال کی دلالت کرتی ہے، چاہے کلام اس پر دلالت نہ کرے۔

یہ مغربی فقہاء کا نفسیاتی رجحان ہے، جو مادی رجحان کے مقابلے میں آتا ہے، جس میں صرف نص کی دلالت پر غور کیا جاتا ہے اور حالات و واقعات کو نظر انداز کیا جاتا ہے۔ لہذا یہ قاعدہ یعنی عقود میں اعتبار... ، تقریباً پرانے فرانسیسی سول کوڈ سے لفظاً ترجمہ کیا گیا ہے، اس لیے یہ نہ تو شرعی ہے اور نہ ہی اسے شرعی قواعد میں شمار کیا جا سکتا ہے، کیونکہ یہ نہ تو شرعی احکام ہیں اور نہ ہی کلی احکام ہیں، یہ شرعی دلیل سے اخذ نہیں کیا گیا، بلکہ کفری فقہ سے لیا گیا ہے۔

جہاں تک ان لوگوں کے استدلال کا تعلق ہے جو کہتے ہیں کہ حدیث: **إِنَّمَا الأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ** (بخاری، مسلم) سے یہ قاعدہ ماخوذ ہے۔ جب کہ حقیقت میں اس حدیث کا اس قاعدے سے کوئی تعلق نہیں ہے۔ کیونکہ حدیث میں **إِنَّمَا الأَعْمَالُ** کہا گیا ہے، عقود و تصرفات کا کوئی تذکرہ نہیں۔ شریعت نے تو عقود کا اعتبار ان کے صیغوں پر رکھا ہے، نہ کہ عاقدین کی نیت یا حالات پر۔ اور تصرفات کا اعتبار ان کی شرعی شرائط پر ہے، نہ کہ متصرف کی نیت یا حالات پر۔ اعمال سے مراد قولی تصرفات اور عقود ہیں، نہ کہ محض کام یا اعمال۔ لہذا یہ قاعدہ اسلام کے مطابق نہیں ہے اور اس کا شرعی احکام سے کوئی تعلق نہیں ہے۔ اسی طرح وہ تمام قواعد جو شرع سے استنباط نہیں کیے گئے، وہ بھی اسلام سے ہم آہنگ نہیں ہیں۔

بعض فقہاء نے ان کچھ مزید قواعد کو شرعی دلائل کے مترادف قرار دیا ہے، جن میں سے کچھ شرع سے استنباط شدہ ہیں، اور کچھ شرع سے استنباط نہیں کیے گئے۔ جو قواعد شرع سے استنباط کیے گئے ہیں جیسے قاعدہ:**الاستصحاب** اور قاعدہ **الضرر**، وہ شرعی قواعد کہلاتے ہیں کیونکہ ان کے شرعی دلائل موجود ہیں۔ جبکہ جو قواعد شرع سے استنباط نہیں کیے گئے، جیسے قاعدہ **العرف** اور قاعدہ **مآلات الأفعال** وہ شرعی قواعد میں شمار نہیں ہوتے، کیونکہ ان قواعد کے بارے میں کوئی شرعی دلیل نہیں ہے۔ تاہم بعض مجتہدین العرف کو صرف ایک قاعدہ شرعی نہیں سمجھتے بلکہ اسے اصولِ تشریع میں شامل اور شرعی دلائل میں سے ایک دلیل کے طور پر بھی تسلیم کرتے ہیں، حالانکہ حقیقت میں یہ نہ تو اصولِ تشریع ہے اور نہ ہی شرعی قاعدہ۔

## استصحاب کا قاعدہ

یہاں استصحاب سے مراد استصحاب حال ہے، علمائے اصول اس کی تعریف یوں بیان کرتے ہیں کہ استصحاب اس چیز کو کہتے ہیں کہ کوئی معاملہ دوسرے زمانے میں اس بنیاد پر ثابت مانا جائے کیونکہ وہ اس سے پہلے زمانے میں ثابت تھا۔ یعنی کسی چیز کا موجودہ وقت میں ثابت ہونا اس بناء پر کہ یہ پچھلے وقت میں ثابت تھا۔ اگر کسی چیز کا وجود پہلے ثابت تھا اور پھر اس میں نہ ہونے کا شک پیدا ہو جائے، تو اصل میں وہ چیز موجود رہنے کی حالت میں سمجھی جاتی ہے۔ اور اگر کسی چیز کا نہ ہونا پہلے معلوم تھا اور پھر اس میں وجود کا شک پیدا ہو جائے، تو اصل میں اس کا نہ ہونا برقرار رہتا ہے۔ مثال کے طور پر اگر کسی نے کسی لڑکی سے اس بات پر شادی کی کہ وہ باکرہ یعنی کنواری ہے، اور پھر اس نے شادی کے بعد دعویٰ کیا کہ اس نے تو اسے ثیبہ (غیر کنواری) پایا ہے، تو اس دعوے کو اس وقت تک نہیں مانا جائے گا جب تک کوئی گواہی نہ ہو، کیونکہ اصل یہی ہے کہ کنوارہ پن موجود ہو،

جو کہ اس عورت کی نشو و نما کے وقت سے ثابت ہے، اس لیے موجودہ وقت میں بھی اس کا کنوارا ہونا تسلیم کیا جائے گا۔ اسی طرح اگر کسی نے کسی کتے کو یہ سوچ کر خریدا کہ وہ شکار کے لیے تربیت یافتہ ہے، اور بعد میں دعویٰ کیا کہ وہ اس کام میں تربیت یافتہ نہیں ہے، تو اس کا دعویٰ قبول کیا جائے گا، کیونکہ اصل یہی ہے کہ وہ شکار کے لیے تربیت یافتہ نہ ہو، کیونکہ عدم تربیت اس کی نشو و نما کے وقت سے ثابت ہے، اس لیے اس کی بات بھی تسلیم کی جائے گی۔ اس طرح ہر صورت میں اصل حالت کو اس وقت تک تسلیم کیا جاتا ہے جب تک اس کے خلاف کوئی دلیل نہ آئے۔ استصحاب حال ایک شرعی دلیل نہیں ہے، ورنہ اس کی ثابت کرنے کے لیے قطعی دلیل کی ضرورت ہوتی، لیکن اس پر قطعیی دلیل موجود نہیں ہے۔ یہ صرف ایک شرعی قاعدہ ہے، یعنی ایک شرعی حکم جس کے لیے ظنی دلیل کافی ہے۔ استصحاب کے شرعی قاعدہ ہونے کے دلائل تین چیزوں پر مبنی ہیں۔

اول: رسول اللہ ﷺ کا فرمان جو بخاری میں آیا ہے: **إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ، وَإِنَّكُمْ تَخْتَصِمُونَ إِلَيَّ، وَلَعَلَّ بَعْضَكُمْ أَنْ يَكُونَ أَلْحَنَ بِحُجَّتِهِ مِنْ بَعْضٍ، فَأَقْضِي عَلَى نَحْوِ مَا أَسْمَعُ** "بے شک میں بھی ایک انسان ہوں، اور تم میرے پاس اپنے جھگڑے لاتے ہو، تو ممکن ہے کہ تم میں سے کوئی اپنی دلیل پیش کرنے میں دوسرے سے زیادہ فصیح ہو، تو میں اس کے مطابق فیصلہ کرتا ہوں جو میں سنتا ہوں۔" یعنی رسول اللہ ﷺ لوگوں کی شکایتوں کا فیصلہ اس بناء پر کرتے تھے جو ان کے نزدیک ظاہر ہوتا تھا۔ یہ ظاہر وہ حکم ہے جو ماضی میں ثابت ہو چکا ہو، چاہے وہ وجود ہو یا عدم، چاہے وہ حلال ہو یا حرام۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ اگر کسی چیز کے بارے میں ظاہر ہو چکا ہے کہ وہ ماضی میں ایسی تھی تو اس چیز کا وہی حکم جاری رہے گا، جب تک اس کے خلاف کوئی دلیل نہ آ جائے۔

دوم: اس بات پر اجماع ہے کہ اگر انسان کو ابتداءً ہی طہارت کے بارے میں شک ہو کہ اس نے وضو کیا ہے یا نہیں تو وہ نماز نہیں پڑھ سکتا، لیکن اگر طہارت کے باقی رہنے میں شک ہو تو نماز جائز ہے۔ یہ استصحاب کا عین مفہوم ہے، کیونکہ ابتداءً طہارت کو تو صرف مستند طور پر ثابت سمجھا جاسکتا ہے، لیکن اس میں شک ہونے کی صورت میں وہ ثابت ہی رہتی ہے۔ اسی طرح طہارت کا برقرار رہنا بھی ثابت ہوتا ہے، اور اس میں شک کا مطلب یہ ہے کہ وہ موجود ہے، اور اس میں کوئی تبدیلی نہیں آئی۔ یہ استصحاب حال کا مصداق ہے، اور اس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ جو بات قطعی طور پر ثابت ہو، وہ اس وقت تک برقرار رہتی ہے جب تک اس کے خلاف کوئی دلیل نہ آئے۔

سوم: یہ ہے کہ جو چیز پہلے وقت میں موجود تھی یا معدوم تھی اور اس کی پہلی حالت کے زوال کا کوئی قطعاً یا ظناً اظہار نہ ہو، تو لازم ہے کہ پہلی ہی حالت کے برقرار رہنے کا ظن پیدا ہو جائے، اور شرعی طور پر اس ظن پر عمل کرنا ضروری ہے۔ چونکہ شرعی احکام غلبہ ظن پر مبنی ہوتے ہیں، اس لیے یہ قاعدہ ایک شرعی حکم ہے جس کے لیے غلبہ ظن کافی ہے۔

یہ تینوں دلائل اس بات پر دلالت کرتے ہیں کہ استصحاب ایک شرعی قاعدہ ہے جس پر عمل کیا جا سکتا ہے، اور اس پر تفریع بھی کی جاسکتی ہے جیسے کسی دوسرے شرعی حکم پر کی جاتی ہے۔ اس کے مطابق جو چیز ثابت ہو چکی ہو اور اس کے زوال کا کوئی مظہر نہ ہو، تو اس کے باقی رہنے کا ظن قائم رہے گا اور اس پر حکم جاری ہو گا کیونکہ یہی ظاہر ہے۔ علاوہ ازیں جو چیزیں پہلے وقت میں ثابت تھیں اگر وہ بعد والے زمانے میں ثابت ظاہراً ثابت نہ مانی جائیں تو اس صورت میں اس بات کا امکان تھا کہ صحابہ کرام کے دور میں جو احکام تھے، وہ ہمارے لیے بھی ثابت نہ رہتے، کیونکہ ان کے نسخ کا امکان ہوتا۔ لیکن استصحاب کے ذریعے ہی ان احکام کا بقاء ثابت ہوتا ہے، اور یہی وہ وجہ

ہے کہ ان احکام کا ثبوت اور منسوخ نہ ہونے کا علم اسی استصحاب حال سے ہمیں حاصل ہوتا ہے۔ اس لیے استصحاب کے ذریعے ہم یقین رکھتے ہیں کہ وہ احکام ابھی تک موجود ہیں، چنانچہ کسی حکم کے نسخ کا دعویٰ کیا جائے تو اس کے لیے دلیل ضروری ہوگی۔ اسی طرح اگر استصحاب نہ ہوتا، تو طلاق میں بھی اسی طرح شک ہوتا جیسا کہ نکاح میں شک ہوتا، اور دونوں کا حکم یکساں ہوتا، جو کہ غلط ہے۔ چونکہ نکاح اصل میں تو ثابت ہے، اس لیے استصحاب کی بنیاد پر ہم نکاح کے ثابت ہونے کو تسلیم کرتے ہیں اور اس کے مطابق عمل کرتے ہیں، جبکہ طلاق کے بارے میں شک ہونے پر ہم استصحاب کی بنیاد پر طلاق کو نہیں مانتے جب تک کہ اس کا کوئی واضح ثبوت موجود نہ ہو۔ اس سب کا مطلب یہ ہے کہ استصحاب کو شرعی احکام اور دلائل میں اہمیت دی جاتی ہے، اور یہی اسے ایک شرعی قاعدہ بناتا ہے۔

اس بناء پر تمام معاملات میں اصل کا استصحاب کیا جاتا ہے جب تک کہ اس کے خلاف کوئی دلیل نہ آجائے۔ اگر کسی حکم کے بارے میں کوئی دلیل موجود ہو جیسے فرض، ندب، جواز، حرمت یا کراہت، تو وہ حکم برقرار رہتا ہے۔ اگر اس پر کسی دوسرے حکم کا دعویٰ کیا جائے جو دلیل کے مطابق نہ ہو تو اس کے لیے ایک دلیل درکار ہوگی، اور اگر کوئی دلیل موجود نہ ہو تو اصل حکم جیسے تھا ویسے ہی قائم رہے گا۔

استصحاب کا جاننا فقیہ اور مجتہد کے لیے ضروری ہے، اس کے ذریعے بہت سے احکام ظاہر ہوتے ہیں۔ امام قرطبی نے فرمایا: استصحاب پر عمل کرنا ہر کسی کے لیے ضروری ہے، کیونکہ یہی وہ اصل ہے جس پر نبوت اور شریعت کی بنیاد رکھی گئی ہے۔ اگر ہم ان دلائل کی حالت کی استمراری (جاری رہنے کی) نوعیت کو تسلیم نہ کریں تو ہم ان امور میں سے کسی بھی چیز کے بارے میں علم حاصل

نہیں کر سکتے، اور نبوت و شریعت کے دلائل کا استمراری ہونا استصحاب پر مبنی ہے، جس میں عقلاء کا اتفاق ہے اور اس پر کسی قسم کا شبہ نہیں کیا جا سکتا۔

## ضرر کا قاعدہ

قاعدہ ضرر میں دو پہلو شامل ہیں: پہلا یہ کہ اگر کسی چیز میں خود ہی نقصان ہو اور شارع کی طرف سے اس کے کرنے یا چھوڑنے، یا دونوں میں سے کسی ایک کی اجازت نہ ہو، تو اس کا نقصان اس کے حرام ہونے کا سبب بن جاتا ہے، کیونکہ شارع نے نقصان کو حرام قرار دیا ہے۔ اس کا قاعدہ یہ ہے:

**الأصل في المضار التحريم** "نقصان کے معاملے میں اصل یہ ہے کہ وہ حرام ہے۔"

دوسرا پہلو یہ ہے کہ شارع نے عام طور پر کسی چیز کو جائز قرار دیا ہو، لیکن اس کے کسی ایک فرد میں نقصان پایا جائے تو اس فرد کا نقصان یا کسی نقصان کا باعث بننا اس کے حرام ہونے کا سبب بن جائے گا۔ اس کا قاعدہ یہ ہے: **كل فرد من أفراد المباح، إذا كان ضاراً أو مؤدياً إلى ضرر، حرم ذلك الفرد وظل الأمر مباحاً** "مباح کے افراد میں سے کوئی بھی فرد جب ضرر رساں ہو یا ضرر کی طرف لے جانے والا ہو تو وہ فرد حرام ہو جائے گا، اور باقی چیز مباح رہے گی۔"

پہلے قاعدہ کی دلیل یہ حدیث ہے جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمائی: **لاَ ضَرَرَ وَلاَ ضِرَارَ فِي الإِسْلاَمِ** "اسلام میں نہ نقصان پہنچانا ہے، اور نہ نقصان اٹھانا ہے۔" (طبرانی) اور ابو داؤد نے ابو صرمہ (مالک بن قیس الانصاری) کے حوالے سے روایت کیا: **مَنْ ضَارَّ أَضَرَّ اللَّهُ بِهِ، وَمَنْ شَاقَّ شَاقَّ اللَّهُ عَلَيْهِ** "جس نے نقصان پہنچایا اللہ اس کو نقصان پہنچائے گا، اور جس نے تکلیف دی، اللہ اس کو تکلیف دے گا۔" یہ احادیث اس بات کی دلیل ہیں کہ شارع نے

نقصان کو حرام قرار دیا ہے۔ تیسری حدیث سے تو استدلال ظاہر ہے، کیونکہ ان میں ضرر سے ممانعت کی گئی ہے، جب کہ پہلی دونوں احادیث میں نفی دراصل نہی کے معنیٰ میں ہے، کیونکہ وہاں اصل ضرر واقع تھا، اس لیے معنیٰ یہ ہو گا کہ تکلیف مت دو، یہ دلالت اقتضائی دلالت کہلاتی ہے، جو مفہوم کی اقسام میں سے ہے۔ اسے دلالت التزام بھی کہتے ہیں۔ اسی طرح ایک اور حدیث ہے جس میں حضرت ابو جعفر محمد بن علیؒ نے سمرة بن جندب سے روایت کیا:**أَنَّهُ كَانَتْ لَهُ عَضُدٌ مِنْ نَخْلٍ فِي حَائِطِ رَجُلٍ مِنَ الأَنْصَارِ، قَالَ: وَمَعَ الرَّجُلِ أَهْلُهُ، قَالَ: فَكَانَ سَمُرَةُ يَدْخُلُ إِلَى نَخْلِهِ فَيَتَأَذَّى بِهِ وَيَشُقُّ عَلَيْهِ، فَطَلَبَ إِلَيْهِ أَنْ يَبِيعَهُ فَأَبَى، فَطَلَبَ إِلَيْهِ أَنْ يُنَاقِلَهُ فَأَبَى. فَأَتَى النَّبِيَّ ﷺ فَذَكَرَ ذَلِكَ لَهُ، فَطَلَبَ إِلَيْهِ النَّبِيُّ ﷺ أَنْ يَبِيعَهُ فَأَبَى، فَطَلَبَ إِلَيْهِ أَنْ يُنَاقِلَهُ فَأَبَى، قَالَ: فَهِبْهُ لَهُ وَلَكَ كَذَا وَكَذَا أَمْرًا رَغَّبَهُ فِيهِ، فَأَبَى، فَقَالَ: أَنْتَ مُضَارٌّ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ لِلأَنْصَارِيِّ: اذْهَبْ فَاقْلَعْ نَخْلَهُ**"ان کا ایک درخت ایک انصاری کی دیوار پر تھا، جس کی دیکھ بھال کرنے کے لیے سمرہ درخت کے پاس آتے جاتے تھے، انصاری کے ساتھ ان کے اہل وعیال بھی رہتے تھے، اس لیے انھیں اس درخت کی موجودگی سے پریشانی تھی۔ انصاری نے ان سے کہا کہ وہ درخت بیچ دو یا کسی اور جگہ منتقل کر دو، مگر وہ انکار کرتے رہے۔ پھر وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس گیا اور اپنی پریشانی بیان کی۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے انصاری سے کہا کہ اس درخت کو نکال دو۔" یہ حدیث بھی اس بات کی دلیل ہے کہ ضرر حرام ہے، اور اس کے علاوہ یہ بھی بتاتی ہے کہ اس ضرر کو ختم کیا جائے گا، کیونکہ رسول ﷺ کی طرف سے درخت کو اکھاڑنے کا حکم دینا ضرر کو ختم کرنے کا حکم ہے؛ اس بناء پر ضرر حرام ہے۔ شوکانی نے نیل الأوطار میں حدیث لَا ضَرَرَ وَلَا ضِرَارَ کی تشریح کرتے ہوئے کہا کہ یہ اس بات کی دلیل ہے کہ ہر قسم کا ضرر حرام ہے، چاہے پڑوسی کے لیے ہو یا کسی اور کے لیے، خواہ کسی بھی

صورت میں ہو۔ ہاں اگر کوئی خاص دلیل عمومی قاعدے کو خاص کر دے تو الگ بات ہے۔ اگر کوئی شخص بعض صورتوں میں ضرر جائز ہونے کا دعویٰ کرے تو اس سے دلیل کا مطالبہ کرو۔ اگر وہ دلیل لائیں تو میں قبول کروں گا، ورنہ میں اس حدیث ان کے منہ پر ماروں گا، کیونکہ یہ دین کے قواعد میں سے ایک قاعدہ ہے جو کلّیات اور جزئیات کی گواہی دیتا ہے۔ اس طرح ضرر کا قاعدہ سنت کی نص سے ثابت ہے، اور یہ احادیث اس بات کی دلیل ہیں کہ یہ قاعدہ شرعی قواعد میں سے ہے: "تکلیفوں کے بارے میں اصل حرمت ہے۔"

اور دوسرے قاعدے کی دلیل یہ حدیث ہے: **قد كانَ رسولُ اللَّهِ ﷺ حينَ مَرَّ بالْحِجْرِ، نَزَلَها، واستقى الناسُ من بِئْرِها، فلمّا راحوا قالَ رسولُ اللَّهِ ﷺ: لا تَشْرَبوا من مائها شيئاً، ولا تتوضئوا منه للصلاة، وما كانَ من عَجِينٍ عَجَنْتُمُوهُ فأعْلِفوهُ الإبلَ، ولا تأكُلوا منه شيئاً، ولا يَخْرُجَنَّ أحدٌ منكُمُ الليلةَ إلاّ ومعه صاحبٌ له. ففعلَ الناسُ ما أَمَرَهُمْ به رسولُ اللَّهِ ﷺ إلاّ أنَّ رَجُلَيْنِ من بني ساعِدَة، خَرَجَ أحدُهما لحاجتِهِ، وخرجَ الآخرُ في طَلَبِ بَعِيرٍ له، فأمّا الذي ذهبَ لحاجته فإنّه خُنِقَ على مَذْهَبِهِ، وأمّا الذي ذهبَ في طَلَبِ بعيرِه فاحْتَمَلَتْهُ الريحُ حتى طَرَحَتْهُ بجبلَيْ طَيِّءٍ. فأُخْبِرَ بذلكَ رسولُ اللَّهِ ﷺ فقالَ: أَلَمْ أَنْهَكُمْ أنْ يَخْرُجَ منكمْ أحدٌ إلاّ ومعه صاحِبُه. ثُمَّ دعا للذي أُصِيبَ على مَذْهَبِهِ فَشُفِيَ، وأمّا الآخرُ الذي وَقَعَ بجبلَيْ طَيِّءٍ، فإنَّ طَيِّئاً أَهْدَتْهُ لِرسولِ اللَّهِ ﷺ حينَ قَدِمَ المدينةَ.** "جب رسول اللہ ﷺ حجر کے پاس سے گزرے، تو وہاں رکے، تو کچھ لوگوں نے اس کے کنویں سے پانی پی لیا، پھر جب وہ چلے گئے تو رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: اس کے پانی میں سے کچھ بھی نہ پیو، اور نہ ہی اس سے وضو کرو، اور جو کچھ بھی تم نے اس پانی سے آٹا گوندھا ہے اسے اونٹوں کو کھلا دو، اور اس میں سے کچھ بھی نہ کھاؤ، اور تم میں سے کوئی بھی

اس رات اکیلا نہ نکلے۔ چنانچہ لوگوں نے رسول اللہ ﷺ کے حکم پر عمل کیا، سوائے اس کے کہ بنی ساعِدہ کے دو آدمی، ایک اپنی حاجت کے لئے نکلا، اور دوسرا اپنے اونٹ کی تلاش میں نکلا، تو جو حاجت کے لئے گیا، اسے راستے میں ہی کسی نے گلا گھونٹ دیا، اور جو اپنے اونٹ کی تلاش میں گیا اس کو ہوا نے اٹھا کر طی کے پہاڑوں میں پھینک دیا۔ اس بارے میں رسول اللہ ﷺ کو خبر دی گئی تو انہوں نے فرمایا: کیا میں نے تمہیں نہیں روکا کہ تم میں سے کوئی بھی اکیلا نہ نکلے؟ پھر انہوں نے اس شخص کے لئے دعا کی جو راستے میں بیہوش ہو گیا تھا، اور جو طے کے پہاڑوں میں گر گیا، تو مقام طی نے اسے رسول اللہ ﷺ کے پاس پیش کر دیا جب وہ مدینہ پہنچے۔" (سیرت ابن ہشام) اس واقعہ سے یہ واضح ہوتا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے بعض مباح چیزوں کو مخصوص حالات میں حرام کیا۔ پانی پینا اور رات کو اکیلے نکلنا عموماً مباح تھا، مگر آپ ﷺ نے ان حالات میں ان چیزوں کو اس لیے حرام کیا کہ ان میں ضرر تھا۔ اس طرح ضرر کی وجہ سے ان مخصوص صورتوں میں ان چیزوں کا حرام ہونا ثابت ہوا، مگر اس کا یہ مطلب نہیں کہ یہ چیزیں ہمیشہ حرام رہیں گی۔

یہ اس صورت میں ہے جب وہ مباح فرد نقصان دہ ہو، لیکن اگر مباح کسی نقصان کا سبب بنے تو اس پر دلیل وہ حدیث ہے جو روایت کی گئی ہے: **أَنَّ رسولَ اللَّهِ ﷺ أقامَ بِتَبُوك بِضْعَ عَشْرَةَ ليلةً لَمْ يُجاوِزْها، ثُمَّ انصرَفَ قافِلاً إلى المدينة، وكانَ في الطريق ماءٌ يَخْرُجُ من وَشَلٍ، ما يُروي الراكبَ والراكبين والثلاثة، بِوادٍ يُقالُ له وادي الْمُشَقَّقِ، فقالَ رسولُ اللَّهِ ﷺ: مَنْ سَبَقَنا إلى ذلكَ الوادي فلا يَسْتَقِيَنَّ منه شيئاً حتى نَأْتِيَهُ، قال: فَسَبَقَهُ إليه نَفَرٌ من المنافقين، فَاسْتَقَوْا ما فيه، فلمّا أتاهُ رسولُ اللَّهِ ﷺ وَقَفَ عليه، فَلَمْ يَرَ فيه شيئاً، فقالَ: مَنْ سَبَقَنا إلى هذا الماء؟ فَقِيلَ له: يا رسولَ اللَّهِ، فُلانٌ وفُلان، فقالَ: أَوَلَمْ أَنْهَهُمْ أنْ يَسْتَقُوا منه شيئاً حتى آتِيَهُ، ثُمَّ**

**لَعَنَهُمْ رسولُ اللَّهِ ﷺ ودَعا عليهم** (سیرت ابن ہشام)"رسول اللہ ﷺ نے تبوک میں پندرہ راتیں قیام کیا، پھر واپس مدینہ کی طرف روانہ ہوئے، راستے میں ایک ایسا پانی تھا جو کیچڑ سے نکلتا تھا، جس سے سوار، دو سوار یا تین سوار شخص سیر اب نہیں ہو سکتے تھے، وہ ایک وادی میں تھا جس کا نام وادی المشقق تھا، رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: جو ہم سے پہلے اس وادی تک پہنچے وہ اس پانی میں سے کچھ نہ لے، جب تک ہم نہ پہنچیں۔ کہا جاتا ہے کہ کچھ منافقین اس تک پہلے پہنچ گئے اور انہوں نے اس سے پانی لیا، جب رسول اللہ ﷺ وہاں پہنچے تو وہ وہاں کچھ پانی نہ دیکھا، پھر آپ ﷺ نے پوچھا: کیا تم نے ہم سے پہلے اس پانی کو لیا تھا؟ تو کہا گیا: یا رسول اللہ، فلاں اور فلاں نے لیا تھا۔ آپ ﷺ نے فرمایا: کیا میں نے انہیں منع نہیں کیا تھا کہ اس سے کچھ نہ لیں جب تک میں نہ پہنچوں؟ پھر آپ ﷺ نے انہیں لعنت کی اور ان کے خلاف بد دعائیں کیں۔" اس حدیث میں رسول اللہ ﷺ نے اس کم پانی کو پینے سے منع کیا، کیونکہ اس سے فوج کو پیاس کا سامنا کرنا پڑتا۔ آپ ﷺ نے فرمایا: جو ہم سے پہلے اس وادی تک پہنچے وہ اس میں سے کچھ نہ لے، جب تک ہم نہ پہنچیں، اور ان پر لعنت کی جو اس سے پانی لے چکے تھے۔ یہ دلیل ہے کہ آپ ﷺ نے اس سے پانی لینے کو حرام قرار دیا کیونکہ اس سے فوج کو نقصان پہنچتا، یعنی پیاس کا سامنا ہوتا۔ لہٰذا اس وادی سے پانی لینے سے منع کرنا اس بات کی نشاندہی کرتا ہے کہ اس سے ضرر ہوتا تھا۔ یہی وجہ تھی کہ آپ ﷺ نے اس سے پانی لینے کو حرام قرار دیا۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ اگر وہ نقصان کا باعث بنے تو اسی خاص حالت میں وہ ممنوع ہو جاتا ہے، مگر دیگر حالات میں یہ جائز ہے۔ اسی طرح مباح کے صرف نقصان پہنچانے والے فرد کو حرام کیا جاتا ہے، لیکن اصل میں شرع نے جو چیزیں حلال کی ہیں وہ حلال ہی رہتی ہیں، صرف مباح کے وہ افراد جو مخصوص حالات میں ضرر کا باعث بنتے ہیں وہی حرام ہو جاتے ہیں۔ یہ احادیث ان دونوں صورتوں میں ہیں: ایک صورت میں جہاں

کوئی چیز خود ضرر پہنچاتی ہے، اور دوسری صورت میں جہاں کوئی چیز کسی ضرر کا سبب بنتی ہے۔ ان دونوں صورتوں سے ایک دوسرا قاعدہ اخذ کیا گیا ہے کہ جو چیز مباح ہے اس کا ہر فرد مباح ہو گا، تاہم اگر کوئی فرد ضرر دے یا ضرر کا سبب بنے، تو وہ فرد حرام ہو جائے گا، لیکن باقی چیزیں مباح رہیں گی۔ یہ قاعدہ ضرر کے معاملہ میں دوسرے اہم امر کی وضاحت کرتا ہے۔ اس بات کو سمجھنا ضروری ہے کہ ضرر سے متعلق ان دونوں قاعدوں میں ایک بڑا فرق ہے تاکہ انسان کو کوئی غلط فہمی نہ ہو۔ پہلی صورت میں یہ قاعدہ اس چیز پر لاگو ہوتا ہے جس کے بارے میں شارع کا کوئی خاص حکم نہ ہو، اس صورت میں اس چیز کا ضرر ہی اس کے حرام ہونے کا سبب بن جاتا ہے کیونکہ شارع نے ضرر کو حرام قرار دیا ہے۔ دوسری صورت میں شارع نے کسی چیز کو مباح قرار دیا ہو، تو اسے صرف اس لیے حرام نہیں کیا جا سکتا کہ وہ ضرر پیدا کرتی ہے، کیونکہ اس کے حلال ہونے کا حکم پہلے ہی ثابت ہے۔ تاہم اگر اس مباح کے کسی فرد میں ضرر پایا جائے یا وہ کسی ضرر کا سبب بنے، تو صرف اسی فرد کو حرام قرار دیا جائے گا، کیونکہ شارع نے اس فرد کے ضرر پہنچانے والے پہلو کو حرام قرار دیا ہے۔ مثال کے طور پر اگر غیر ملکی کرنسیوں کی خرید و فروخت اور ان کا ملک میں داخلہ مباح ہے، تو یہ اس لیے حرام نہیں ہو سکتا کہ اس سے ضرر ہو سکتا ہے، کیونکہ اس کی اجازت شارع نے دی ہے۔ لیکن اگر کسی خاص کرنسی جیسے برطانوی پاؤنڈ کی درآمد میں ضرر ثابت ہو، تو صرف وہ کرنسی حرام ہو گی جب تک کہ اس کا ضرر موجود ہو، لیکن باقی غیر ملکی کرنسیوں کی خرید و فروخت اور درآمد مباح رہے گا۔ اس فرق کو سمجھنا ضروری ہے تاکہ دونوں قواعد میں تمیز رکھی جا سکے۔

## اصطلاح، تقدیر اور عرف کا بیان

عرف لغت میں معرفت کے معنی میں آتا ہے، اس کا مطلب کوئی معروف، یعنی مانوس اور پسندیدہ چیز بھی ہوتا ہے، جیسا کہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: **خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ** "معاف کرو اور اچھائی کا حکم دو۔" عرف کا اطلاق ایسی عادت پر بھی ہوتا ہے جو کسی خاص جماعت میں عام ہو، اور دوسرے الفاظ میں یہ کسی جماعت کے افراد کے بار بار کیے جانے والے اعمال کو بھی کہا جاتا ہے۔ عادت وہ عمل ہے جسے انسان بار بار انجام دے اور اسے پسند کرے، اور جب یہ عادت جماعت میں عام ہو جائے اور زیادہ تر یا تمام افراد اسے انجام دینے لگیں، تو وہ عرف بن جاتی ہے۔ لہٰذا عرف در حقیقت جماعت کی عادت کا نام ہے، اس لیے کسی چیز پر عرف کے مطابق حکم لگانا اس عادت پر مبنی ہوتا ہے جسے جماعت کے اکثر افراد اپناتے ہیں۔ عرف کا تعلق اعمال سے ہوتا ہے، نہ کہ الفاظ سے اور نہ ہی اشیاء کی قدروں سے۔

جہاں تک اصطلاح کا تعلق ہے، تو عرف اسے کہتے ہیں کہ کوئی جماعت کسی معین چیز کے لیے معین نام پر اتفاق کر لے، یعنی کسی مخصوص چیز پر مخصوص نام کا اطلاق کرنا عرف ہے۔ اسی طرح زبانیں اور خاص اصطلاحات، جیسے نحو یا طبعیات کے ماہرین کی اصطلاحات، یا کسی گاؤں یا علاقے کی اصطلاحات وغیرہ، یہ سب اصطلاحات ہیں۔ جسے حقیقت عرفیہ کہا جاتا ہے، وہ عرف نہیں بلکہ اصطلاح ہے، کیونکہ یہ کسی قوم کا اتفاق ہے جو کسی خاص معنی کے لیے خاص نام پر کیا گیا ہے، بہر حال عرف لغوی اصطلاح کی طرح ہی ہے اس لحاظ سے کہ یہ اصطلاح ہے، زبان کا حصہ نہیں۔ اور چونکہ یہ محض اصطلاح ہے اس لیے عادت یا عرف کے دائرے میں نہیں آتی، کیونکہ یہ بعض الفاظ کو ایسے معانی میں استعمال کرنے سے تعلق رکھتی ہے جن پر لوگ متفق ہو جائیں، اور یہی

اصطلاح ہے۔

جہاں تک ان تخمینات کا تعلق ہے جن پر لوگ متفق ہو جاتے ہیں، جیسے قیمتیں، اجرتیں، خرچ کی مقدار، مہر، اور اس جیسی دیگر چیزیں، تو یہ عرف میں شامل نہیں ہیں، کیونکہ یہ لوگوں کی عادت نہیں ہیں، بلکہ یہ مخصوص اشیاء کے لیے ایک معین تخمینہ ہے جسے بازار اور معاشرتی حالات طے کرتے ہیں۔ یہ لوگوں کے کسی عمل کے بار بار دہرانے کا نتیجہ نہیں ہیں، اور نہ ہی یہ کسی مخصوص اصطلاح پر لوگوں کے اتفاق سے وجود میں آتی ہیں، بلکہ یہ جماعت کے باہر کے حالات سے طے ہوتی ہیں، اور جماعت ان حالات کی بنیاد پر ان چیزوں کا تعین کرتی ہے۔ اس لیے ان کا تعین ماہرین سے کیا جاتا ہے، نہ کہ گواہوں یا عوام سے۔ لہٰذا یہ تخمینات عرف کے دائرے میں شامل نہیں ہوتے۔

عرف، اصطلاح اور تقدیر کے درمیان فرق یہ ہے کہ عرف کسی فعل کو سمجھنے کا عمل ہے، یعنی یہ کسی فعل یا چیز کے بارے میں فیصلہ کرنے کا نام ہے۔ اس لیے بعض وضاحتی قوانین نے اسے کچھ قوانین کے لیے دلیل تسلیم کیا ہے، اور عرف کو تسلیم کرنے والے اسے کچھ شرعی احکام کے لیے بھی دلیل مانتے ہیں۔ عرف کسی مسئلے کا حل پیش کرتا ہے، اور اسی کے مطابق قانون یا شرعی حکم بنایا جاتا ہے۔ دوسری طرف، اصطلاح کسی معین شے کے لیے ایک نام ہے، قطع نظر اس کے کہ اس معین شے کا حل قانون، شرعی حکم، یا کسی اور طریقے سے ہو۔ اصطلاح کا تعلق کسی فعل یا شے کے نام سے ہے، نہ کہ اس کے حل سے۔ جبکہ تخمین عرف اور اصطلاح سے مختلف چیز ہے، کیونکہ یہ مخصوص اشیاء کے لیے ہوتی ہے جو بازار یا معاشرتی حالات پیدا کرتے ہیں، جیسے قیمتوں، اجرتوں اور مہر وغیرہ کا تخمینہ۔ حکم تو خرچ، مہر، یا طلاق کے معاوضے یا مکان کے کرائے کو واجب قرار دیتا

ہے، لیکن اس کی مقدار ماہرین کے ذریعے طے کی جاتی ہے، جو بازار یا موجودہ حالات کے تحت ہوتی ہے۔ اس عرف کے تعین کا تعلق حکم سے نہیں ہوتا، بلکہ عرف کا تعلق اس مقدار کی تعیین سے ہوتا ہے جس کا فیصلہ کیا جاتا ہے۔

اسی بنیاد پر وہ لوگ غلطی کرتے ہیں جو عرف، اصطلاح، اور تخمین کے درمیان خلط ملط کرتے ہیں، کیونکہ ان میں سے ہر ایک کی حقیقت دوسری سے مختلف ہے۔ ان سب کو عرف کے زمرے میں شمار کرنا حقیقت کے خلاف ہے، اور اس کے ساتھ ساتھ شریعت کے بھی مخالف ہے، کیونکہ شریعت نے لغوی اور عرفی اصطلاحات کو تسلیم کیا ہے اور ان کے مطابق احکام مقرر کیے ہیں، اور تخمینات کو بھی تسلیم کیا ہے اور شرعی احکام کو ان کے مطابق چلنے دیا ہے۔ لیکن عرف کے برعکس، شریعت نے افعال اور اشیاء کے لیے اپنے مخصوص احکامات پیش کیے ہیں اور عرف کو بالکل بھی تسلیم نہیں کیا اور نہ ہی بندوں کے افعال یا اشیاء میں اس کے فیصلے کو جائز قرار دیا ہے، بلکہ شریعت کے احکامات کو صرف شارع کے خطاب تک محدود رکھا ہے۔

## شریعت میں عرف کا کوئی اعتبار نہیں

بعض مجتہدین عرف کو اصولِ تشریع میں سے ایک اصل اور دلائلِ شرعیہ میں سے ایک دلیل قرار دیتے ہیں۔ وہ اسے کئی شرعی احکام پر استدلال کے لیے استعمال کرتے ہیں اور عرف کو دو اقسام میں تقسیم کرتے ہیں: عرفِ عام اور عرفِ خاص۔ عرفِ عام کی مثال کے طور پر وہ استصناع (چیزوں کے بنوانے کا معاہدہ) پیش کرتے ہیں۔ لوگوں کی عادت ہے کہ وہ اپنی ضروریات جیسے جوتے، کپڑے، اور آلات وغیرہ بنوانے کے لیے معاہدہ کرتے ہیں، اور اسے عرف کی بنا پر جائز سمجھتے ہیں، حالانکہ یہ غیر موجود اشیاء کی خرید و فروخت کا معاملہ ہوتا ہے۔ وہ عرف کو اس معاملے

کے جواز کی دلیل قرار دیتے ہیں۔ عرفِ خاص کی مثال میں بعض تاجروں کی یہ اصطلاح پیش کی جاتی ہے کہ مؤجل یعنی قسطوں کی صورت میں فروخت کرنے کی مدت ایک معین وقت تک ہی ہو گی، جیسے مثال کے طور پر چھ ماہ سمجھ لیں۔ یہ عرف یعنی زیادہ سے زیادہ اقساط چھ ماہ تک ہونے کا عرف ادائیگی کے وقت نافذ ہو گا چاہے یہ معاہدے کے وقت ذکر نہ کیا گیا ہو۔ وہ کہتے ہیں کہ شریعت نے کئی معاملات میں عرف کو تسلیم کیا ہے؛ اس لیے وہ عرف پر مبنی حکم کو شرعی حکم سمجھتے ہیں جو شرعی دلیل پر مبنی ہوتا ہے۔ وہ اس پر دلیل کے طور پر اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان پیش کرتے ہیں:
**خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ** (الاعراف:199) "معاف کرنے کو اختیار کر، اور اچھے کاموں کا حکم دے، اور جاہلوں سے منہ موڑ لے۔" (الاعراف: 199) اور کہتے ہیں کہ شریعت نے عرف پر عمل کرنے کا حکم دیا ہے۔ عرف کو شرعی دلیل تسلیم کرتے ہوئے انہوں نے اس پر کئی احکام مرتب کیے ہیں، جن میں یہ احکام شامل ہیں:

1۔ اگر کوئی شخص قسم کھائے کہ وہ فلاں کے گھر میں قدم نہیں رکھے گا، تو یہ قسم عرفی معنی میں گھر میں داخل ہونے پر محمول ہو گی، صرف قدم رکھنے پر اطلاق نہیں ہو گا۔ لہٰذا اگر وہ سوار ہو کر گھر میں داخل ہو، اور اس کا قدم زمین پر نہ لگے تب بھی اس کی قسم ٹوٹ جائے گی، کیونکہ عرف میں قدم رکھنے کا مطلب گھر میں داخل ہونا ہے، اور یہ عرف اس حکم میں معتبر ہے۔

2۔ اگر کسی نے درخت پر موجود پھل کو لفظ بیع سے نہیں بلکہ ٹھیکے کا لفظ کہہ کر خریدا تو یہ بھی بیع شمار ہو گی، کیونکہ عرف میں ایسا ہی رائج ہے۔ زیتون اور لیموں کے معاملات میں عرف عام میں ٹھیکے کا لفظ درخت کے پھل کی خرید و فروخت کے لیے رائج ہے، اور عرف کی بنا پر یہ بیع درست ہو گی۔

3۔ دوست اپنے دوست کے گھر میں موجود کھانے کی چیزیں کھا سکتا ہے اور پانی پینے کے لیے کچھ

برتن استعمال کر سکتا ہے، کیونکہ عرف نے اسے جائز قرار دیا ہے، اور عرف یہاں شرعی حکم کا ماخذ ہے۔

4۔ انسان درخت کے نیچے گرے ہوئے پھل کھا سکتا ہے جب کہ وہ جلد خراب ہو جانے والی اقسام میں سے ہوں، کیونکہ عرف میں ایسا کرنا مباح سمجھا جاتا ہے، اور عرف یہاں شرعی دلیل ہے۔

5۔ کنواری لڑکی کی خاموشی کو اجازت شمار کرنا اس عرف پر مبنی ہے کہ لڑکی ایسے معاملات میں بات کرنے سے شرماتی ہے۔ شریعت نے اس سکوت کو اجازت مانا، اور عرف اس حکم کی بنیاد بنا۔

6۔ گھر کی فروخت میں اس کی چابیاں، دروازے، اور وہ تمام چیزیں شامل ہوں گی جو عرف میں گھر کے تابع شمار ہوتی ہیں۔ اسی طرح گائے کے ساتھ اس کا دودھ پیتا بچھڑا بھی شامل ہو گا۔ ہر وہ چیز جو عرف میں تابع سمجھی جائے وہ بیع میں شامل ہو گی، چاہے اسے ذکر نہ کیا گیا ہو۔

7۔ اگر کسی نے کسی کو گوشت خریدنے کے لیے وکیل بنایا، اور وہ گائے کا گوشت لے آیا، لیکن خریدار نے کہا کہ اسے دنبے کا گوشت چاہیے تھا، تو عرف کے مطابق فیصلہ ہو گا۔ اگر عرف میں گوشت کا مطلب گائے کا گوشت ہو تو خریدار کو قبول کرنا ہو گا، ورنہ وکیل کو دنبے کا گوشت فراہم کرنا ہو گا۔

8۔ اگر کسی نے درزی سے اجرت پر کپڑا سلوانے کا معاہدہ کیا، اور اختلاف ہوا کہ کپڑے کے استر کی لاگت کس پر ہو گی، تو عرف فیصلہ کرے گا۔ اگر عرف درزی کے حق میں ہو، تو لاگت مستاجر پر ہو گی، ورنہ لاگت درزی پر آئے گی۔

9۔ اگر خرید و فروخت کسی خاص رقم کے عوض ہوئی، لیکن رقم کی قسم واضح نہ کی گئی، اور اس

علاقے میں مختلف اقسام کی کرنسی رائج ہوں، تو عرف کے مطابق طے کیا جائے گا کہ کون سی کرنسی مراد ہے۔

10۔ اگر دخول کے بعد عورت یہ دعویٰ کرے کہ شوہر نے اسے مہر معجل میں سے کچھ بھی نہیں دیا اور وہ پورے مہر کا مطالبہ کرے، تو قاضی اس کا دعویٰ مسترد کر دے گا، بشرطیکہ اگر عرف میں یہ رواج ہو کہ عورت کو اس کا کچھ حصہ دیے بغیر شوہر کے پاس نہیں بھیجا جاتا۔ یہاں عرف کو حکم کی بنیاد بنایا گیا۔

اسی طرح انہوں نے بہت سے مسائل اور احکام پیش کیے، جن میں عرف کو شرعی دلیل بنایا گیا، اور اسے شرعی دلائل میں شمار کیا۔ انہوں نے عرف کو شرعی دلیل قرار دینے کے لیے اللہ تعالیٰ کے اس قول سے استدلال کیا:**خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ**(الاعراف:199)سے عرف کا شرعی دلیل ہونا ثابت ہوتا ہے۔ مزید برآں، وہ ان مسائل اور احکام سے استدلال کرتے ہیں جنہیں انہوں نے عرف کی بنیاد پر بیان کیا۔ ان میں سے بعض کا کہنا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے کچھ عرف اور عادات کو تسلیم کیا، جو اس بات کی دلیل ہے کہ عرف کو شرعی حکم کی دلیل مانا جا سکتا ہے۔ اس کے علاوہ انہوں نے عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے مروی یہ حدیث بھی دلیل کے طور پر پیش کی:**فَمَا رَأَى الْمُسْلِمُونَ حَسَناً فَهُوَ عِنْدَ اللَّهِ حَسَنٌ**"جس چیز کو مسلمان اچھا سمجھیں وہ اللہ کے نزدیک بھی اچھی ہے۔" یہ ان لوگوں کی رائے کا خلاصہ ہے جو عرف کو شرعی دلیل تسلیم کرتے ہیں۔ تاہم یہ ایک باطل نظریہ ہے، اس پر کوئی شرعی دلیل قائم نہیں ہوتی۔ اس کے بطلان کی وجوہات درج ذیل نکات میں بیان کی جا سکتی ہیں:

اولاً: وہ آیت جس سے انہوں نے عرف کا استشہاد کیا، اس موضوع میں بے جا طور پر شامل کی گئی

ہے، اس آیت کا عرف سے کوئی تعلق نہیں ہے۔ یہ آیت مکی ہے، اور سورۃ الاعراف میں ہے، اس کا مطلب ہے کہ لوگوں کے افعال اور اخلاق میں سے جو کچھ تمہارے لیے آسان ہو اسے لے لو، اور ان کے ساتھ بغیر کسی مشقت کے آسانی سے رہو، اور ان سے ایسا نہ طلب کرو جو ان کے لیے مشکل ہو، تاکہ وہ دور نہ ہوں، جیسے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: يَسِّرُوا وَلاَ تُعَسِّرُوا "آسانی کرو اور سختی نہ کرو۔" (بخاری) اور اسی طرح امر بالعرف کا مطلب ہے اچھے اعمال کا حکم دو، یہاں العرف سے مراد اچھے اعمال ہیں۔ جہاں تک ان کی یہ بات ہے کہ یہ حدیث ہے، تو یہ حدیث نہیں بلکہ ابن مسعود کا قول ہے۔ اس لیے اس سے عرف پر حجت قائم نہیں کی جا سکتی، کیونکہ اس کا عرف سے کوئی تعلق نہیں ہے۔ اسی طرح اس حدیث میں مسلمانوں کے دیکھنے کا ذکر ہے، ان کے عرف اور عادات کا ذکر نہیں۔

اور وہ اعمال جو رسول اللہ ﷺ نے خود منظور کیے اور وہ عرف وعادات میں سے بھی تھے، ان پر عمل کرنا درحقیقت شرعی دلیل کے مطابق عمل کرنا کہلائے گا ہے، یعنی رسول اللہ ﷺ کی منظوری ایک شرعی دلیل ہے، لیکن عرف اور عادت پر عمل کرنا دلیل نہیں۔ عرف وعادت کو قیاس کے طور پر بھی نہیں لیا جاسکتا، کیونکہ صرف رسول اللہ ﷺ کی منظوری ہی شرعی دلیل ہے، کسی اور کی منظوری کا اعتبار نہیں۔ اس لیے یہ نہیں کہا جاسکتا کہ شریعت نے عرف کو تسلیم کیا ہے۔ جہاں تک بعض فقہاء نے عرف کو شرعی حکم سمجھا ہے، تو اس میں کچھ چیزیں اصطلاح سے تعلق رکھتی ہیں اور کچھ اشیاء کی تقدیر سے تعلق رکھتی ہیں۔ جو چیزیں اصطلاح سے تعلق رکھتی ہیں، ان کا اعتبار ان لوگوں کے لیے تو یقینی ہے جنہوں نے ان پر اتفاق کیا، لیکن یہ چیز انسان کے اعمال سے تو تعلق نہیں رکھتی بلکہ اس کا تعلق مخصوص معانی کا خاص نام رکھنے سے ہے۔ اور جو اشیاء کی

تقدیر سے تعلق رکھتی ہیں تو ان میں اہلِ علم کی طرف مراجعت کی جاتی ہے، خواہ وہ نفقہ ہو، مہر المثل ہو، اجرت المثل ہو یا کوئی اور چیز۔ لیکن یہ اعتبار شریعت کی وجہ سے ہے، عرف کی وجہ سے نہیں، کیونکہ شرعی نصوص میں ان چیزوں کو معروف طریقے پر طے کرنے کا حکم دیا گیا ہے، ہر چیز میں عرف کو معیار نہیں بنایا گیا۔ چنانچہ جب اللہ تعالیٰ نے فرمایا:**وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ** (البقرۃ:228)"اور ان عورتوں کے لیے اسی طرح کے حقوق اچھے طریقے سے واجب ہیں جیسے ان پر واجب ہیں۔"تو اس کا مطلب یہ ہے کہ مردوں پر بھی اسی طرح کے حقوق واجب ہیں جیسے عورتوں پر ہیں، اور یہ چیز میاں اور بیوی دونوں کے حال سے ہی پتا چلے گی، جب کہ آیت میں معروف سے مراد عورت کی حالت کا حساب ہے کہ کیا وہ ایسی ہے جس کی خدمت کوئی ملازمہ کرتی ہے یا وہ اپنے شوہر کی خدمت کرنے والوں میں سے ہے؟ یعنی آیا اس عورت کو ایسا سمجھا جاتا ہے کہ وہ خود خدمت کرتی ہے یا خود اس عورت کو کسی کی خدمت درکار ہوتی ہے؟ اور مماثلت سے صرف واجب میں مماثلت مراد ہے، اعمال کی تفصیلات میں نہیں، یعنی عورت کے لیے وہ حقوق واجب ہیں جو مرد کے لیے واجب ہیں۔ لیکن ان حقوق کی تفصیلات میں کوئی مماثلت نہیں ہے، جیسے مرد پر کپڑے دھونا اور آٹا گوندھنا واجب نہیں، اور عورت پر ضروریات کی چیزیں خریدنا اور بچوں کے لیے روزی کمانا واجب نہیں۔ یہاں معروف کا اندازہ جو کہ مخصوص معانی کے لیے مخصوص الفاظ بولنے کی قبیل سے ہے، یہ محض ایک تقدیر ہے، لیکن اس پر تو ایک شرعی نص دلالت کرتی ہے، اس لیے اس کو شرعی نص کی بنیاد پر تسلیم کیا گیا ہے، نہ کہ عرف کی وجہ سے۔

اللہ تعالیٰ نے فرمایا:**فَلَا تَعْضُلُوهُنَّ أَنْ يَنْكِحْنَ أَزْوَاجَهُنَّ إِذَا تَرَاضَوْا بَيْنَهُمْ بِالْمَعْرُوفِ** "پس انھیں مت روکو اس چیز سے کہ وہ اپنے شوہروں سے نکاح کر لیں جب کہ تم باہم کسی چیز پر اچھے طریقے سے راضی ہو جاؤ۔"یعنی جب عورت کا نکاح کرنے والا اور عورت آپس

میں معروف طریقے سے مہر اور شرائط پر راضی ہوں، تو ان کے نکاح میں رکاوٹ نہ ڈالو۔ یہاں مراضات یعنی باہمی اتفاق رائے کو اس لیے تسلیم کیا گیا ہے کہ اس بارے میں نص موجود ہے۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: **وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ** "اور بچے کے والد پر بچوں کی ماؤں کا کھانا اور کپڑے معروف طریقے سے واجب ہیں۔" یعنی خرچ اور لباس وہ ہو گا جو لوگوں میں معروف ہے، اور اس کے بعد کی آیت اس کی وضاحت کرتی ہے: **لَا تُكَلَّفُ نَفْسٌ إِلَّا وُسْعَهَا لَا تُضَارَّ وَالِدَةٌ بِوَلَدِهَا وَلَا مَوْلُودٌ لَهُ بِوَلَدِهِ** "کسی نفس کو اس کی وسعت سے زیادہ کا مکلف نہیں بنایا جائے گا اور والدہ اور والد کو ان کے بچے کی وجہ سے ضرر نہیں دیا جائے گا۔" یعنی رزق اور لباس معروف طریقے سے، بغیر کسی مشقت کے واجب کیا جائے گا۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: **وَمَتِّعُوهُنَّ عَلَى الْمُوسِعِ قَدَرُهُ وَعَلَى الْمُقْتِرِ قَدَرُهُ مَتَاعًا بِالْمَعْرُوفِ** "اور ان مطلقات کو فائدہ پہنچاؤ، وسعت والے شخص پر اس کی وسعت اور تنگدست شخص پر اس کی وسعت کے بقدر، معروف طریقہ سے فائدہ پہنچانا۔" یعنی عورت کو جماع سے پہلے طلاق ہونے کی صورت میں معروف طریقے کے مطابق متاع دیا جائے، جو اس کے مقام و مرتبہ کے لحاظ سے ہو گا۔ اور اسی طرح اللہ تعالیٰ نے فرمایا: **وَعَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ** "اور ان کے ساتھ بھلا سلوک رکھو۔" یعنی عورتوں کے ساتھ نرمی اور معروف طریقے سے زندگی گزارو۔ اسی طرح اللہ تعالیٰ نے فرمایا: **وَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ** "اور انھیں ان کا مہر معروف طریقے سے دے دو۔" یعنی ان کے مہر اچھے انداز میں ادا کرو، بغیر تاخیر اور نقصان کے۔ اور حضرت عبداللہ بن مسعود سے روایت ہے: **قضى لامرأة لم يفرض لها زوجها صداقاً، ولم يدخل بها حتى مات، فقال: لها صداق نسائها لا وكس ولا شطط، وعليها العدة، ولها الميراث، فقام معقل بن سنان الأشجعي فقال: قضى رسول الله ﷺ في بروع بنت واشق امرأة منا،**

**مثل ما قضیت**" انہوں نے ایک عورت جس کا مہر نکاح میں مقرر نہ تھا، اور اس کے شوہر نے ابھی تک اس سے ہمبستری بھی نہیں کی کہ اس کا انتقال ہو گیا، عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ نے فیصلہ کیا کہ اس عورت کو اس کا مہر مثل دیا جائے گا، نہ کمی ہو گی اور نہ اس سے زیادتی ہو گی۔ نیز وہ عدت بھی گزارے گی اور وراثت میں بھی حصہ لے گی۔ اس پر معقل بن سنان الا شجعی نے کہا: رسول اللہ ﷺ نے بروع بنت واشق کے متعلق بھی یہی فیصلہ کیا تھا۔" (ترمذی) یہ نص اجرتِ مثل کے تعین کے بارے میں آئی ہے، اس لیے یہ تعین عرف پر نہیں بلکہ نص پر مبنی ہے۔ اسی طرح اجرتِ مثل اور قیمتِ مثل کو مہر مثل پر قیاس کیا گیا ہے۔ ان سب سے واضح ہوتا ہے کہ مہر، اجرت، نفقہ، اور معاشرت جیسی چیزوں کی تقدیر عرف سے نہیں بلکہ شرعی نصوص سے آئی ہے، اور ہر واقعہ کے لیے خاص دلیل موجود ہے، جس پر قیاس بھی اسی وقت ہو گا جب علت موجود ہو۔ اس لیے یہ چیزیں عرف یا معروف کے زمرے میں نہیں آتیں۔ اس طرح فقہاء کے بعض استدلال جن میں عرف کو شرعی حکم سمجھا گیا ہے، وہ یا تو اصطلاح سے تعلق رکھتے ہیں یا تقدیر سے، اور یہ دونوں عرف میں شامل نہیں ہیں، خاص طور پر جب کہ ان کے لیے نص صراحتاً موجود ہے۔ لہٰذا عرف کو شرعی دلیل یا اصل کے طور پر تسلیم کرنے کا استدلال باطل ہو جاتا ہے۔

ثانیاً: عرف یعنی وہ اعمال جو بار بار انجام دیے جائیں، ان کو شریعت کے مطابق چلایا جانا ضروری ہے تاکہ انسان کے اعمال شرعی احکام کے مطابق ہوں، چاہے یہ اعمال کسی فرد کی طرف سے بار بار کیے جائیں جیسے عادت، یا کسی جماعت کی طرف سے بار بار کیے جائیں جیسے عرف، یا کسی نے ایک بار بھی کیے ہوں۔ کیونکہ یہ قطعی بات ہے کہ مسلمان پر لازم ہے کہ وہ اپنے اعمال کو اللہ کے احکام اور ممنوعات کے مطابق ڈھالے، خواہ وہ اعمال بار بار ہوں یا ایک بار۔ لہٰذا عرف اور عادات پر شریعت کو حاکم بنایا جانا چاہیے، اور عرف و عادت کو کسی عمل کی صحت یا عدم صحت کا معیار قرار دینا جائز

نہیں۔ معتبر صرف اور صرف شریعت ہے۔ اس لیے عرف کو کسی بھی صورت میں شرعی دلیل یا قاعدہ تسلیم کرنا جائز نہیں۔

ثالثاً: عرف یا تو شریعت کے مخالف ہو گا یا غیر مخالف۔ اگر عرف شریعت کے مخالف ہو تو شریعت اس کو ختم کرنے اور بدلنے کے لیے ہی آئی ہے؛ کیونکہ شریعت کا کام فاسد اعراف و عادات کو تبدیل کرنا ہے۔ اور اگر عرف شریعت کے مخالف نہ ہو، تو حکم اس چیز کے عرف ہونے کی وجہ سے نہیں لگایا جائے گا بلکہ اس کی شرعی دلیل اور علت کی بنیاد پر ثابت ہو گا کہ یہ حکم ہے، خواہ وہ شریعت کے مخالف نہ بھی ہو۔ لہٰذا عرف کو شریعت پر حاکم نہیں بنایا جا سکتا، بلکہ شریعت کو اعراف و عادات پر حاکم بنایا جائے گا۔

رابعاً: شرعی دلائل کی اصل کتاب اور سنت ہیں، یہی دونوں اصل دلائل ہیں۔ اور جو چیزیں ان میں دلیل شرعی کے طور پر ثابت ہو، جیسے اجماع اور قیاس، انھیں بھی دلیل شرعی تسلیم کیا جائے گا۔ اور جو ان میں دلیل شرعی کے طور پر ثابت نہ ہو، وہ دلیل شرعی شمار نہیں ہو گا۔ چونکہ عرف اور عادت کے لیے کتاب، سنت، یا صحابہ کے اجماع میں کوئی اصل موجود نہیں، اس لیے عرف کا مطلقاً کوئی اعتبار نہیں کیا جائے گا۔ کیونکہ کسی دلیل شرعی کا اعتبار صرف اسی صورت میں ہو گا جب اس پر کتاب یا سنت نے نص قائم کی ہو۔ اور جن واقعات سے عرف پر استدلال کیا گیا ہے، وہ معاملات ان مخصوص واقعات کے ساتھ خاص ہیں، عرف کو عام طور پر جائز قرار دینے کی اس میں کوئی دلیل نہیں۔ وہاں یہ عرف مخصوص واقعات پر دلیل ہے، لیکن اس سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ عرف ایک شرعی دلیل ہے۔

خامساً: اعراف اور عادات میں کچھ اچھے ہوتے ہیں اور کچھ برے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ بری

عادات اور قبیح اعراف شرعاً بالاتفاق غیر معتبر ہیں۔ لیکن سوال یہ ہے کہ اچھے اور برے کی تمیز کس چیز سے ہو گی؟ کیا یہ عقل سے ہو گی یا شرع سے؟ عقل کو اچھے اور برے کی تمیز کے لیے معتبر نہیں مانا جا سکتا، کیونکہ عقل محدود ہے اور ماحول و حالات سے متاثر ہوتی ہے، جو آج کسی چیز کو اچھا سمجھ سکتی ہے کل اسے برا سمجھ سکتی ہے۔ اگر عرف کے اچھے یا برے ہونے کا فیصلہ عقل پر چھوڑ دیا جائے، تو یہ اللہ کے احکام میں انتشار پیدا کر سکتا ہے، اور یہ جائز نہیں۔ اسی لیے لازم ہے کہ عرف پر حکم لگانے کے لیے صرف شریعت ہی کو معتبر مانا جائے۔ عرف کا اعتبار اسی وقت ہو گا جب کسی واقعے کے بارے میں شرعی نص موجود ہو جو اس عرف کو معتبر قرار دے۔ اس صورت میں دلیل عرف نہیں، بلکہ شرعی نص ہو گی۔

سادساً: جو مثالیں انہوں نے پیش کی ہیں ان مثالوں میں کوئی نہ کوئی ایک بات پائی جاتی ہے۔ یعنی ایک یہ کہ فیصلہ صحیح ہے لیکن غلطی ان کی تخریج میں ہوئی ہے، یا پھر فیصلہ غلط ہے اور تخریج بھی غلط ہے۔ اگر فیصلہ صحیح ہے، تو اس میں غلطی یہ ہوئی کہ انھوں نے اس کی دلیل عرف کو بنا دیا، کیونکہ اصل میں وہاں کوئی اور شرعی دلیل موجود ہے، جو عرف نہیں ہے۔ اور اگر فیصلہ غلط ہے، تو غلطی اس بات میں ہے کہ حکم عرف کی طرف منسوب کر دیا گیا ہے، جو کہ جائز نہیں۔ مثلاً کسی شخص کا یہ کہنا کہ وہ اپنا قدم گھر میں نہیں رکھے گا، یہ لفظی اصطلاح پر مبنی ہے، عرف پر نہیں۔ زیتون کا ٹھیکہ اس اصطلاح پر مبنی ہے جس میں درخت پر لگے ہوئے پھل کو بیچنے کے لیے ضمان کا لفظ استعمال کیا جاتا ہے، نہ کہ عرف پر۔ ایک شخص کا اپنے دوست کے گھر سے کھانا کھانا قرآن کریم کی اس آیت میں بیان کردہ ہے: **أَوْ صَدِيقِكُمْ** ۔ درختوں کے پھل کا کھانا مسند احمد کی اس حدیث سے تعلق رکھتا ہے جو اجازت دیتی ہے کہ انسان درختوں کے پھل سے کھائے بشرطیکہ وہ ان کو اپنے ساتھ نہ لے جائے: **لاَ قَطْعَ فِي ثَمَرٍ وَلاَ كَثَرٍ** ”پھل اور گابھا (چرانے میں) ہاتھ

نہیں کٹے گا۔" اور **يَأْكُلُ غَيْرَ مُتَّخِذٍ خُبْنَةً** "جمع کر کے رکھے بغیر کھائے۔" اسی طرح کسی لڑکی کا خاموش رہنا اس حدیث کے مطابق رضا پر دلالت کرتا ہے: **إِذْنُهَا صُمَاتُهَا** "اس کی خاموشی ہی اس کی اجازت ہے۔" لہذا یہ مسائل عرف کے مطابق نہیں۔ جب کہ گھر کی خرید و فروخت اور گوشت کی خریداری ان اصطلاحات پر مبنی ہیں جن میں گھر اور گوشت کے مخصوص معنی ہیں، جو عرف پر نہیں، بلکہ اصطلاحات پر ہیں۔ اسی طرح درہم اور دینار کی قیمت بھی اسی اصول پر مبنی ہے۔ جہاں تک کپڑے کی سلائی کا مسئلہ ہے، یہ اَجر المثل پر مبنی ہے، عرف پر مبنی نہیں۔ اور بیوی کا معاملہ حکم اور دلیل میں غلطی ہے، حق عرف سے ساقط نہیں ہوتا، اور عرف حق کے ساقط ہونے کی دلیل نہیں بن سکتا، بلکہ اس عورت کا دعویٰ سنا جائے گا، اگر اس نے اسے ثابت کیا تو اس کے مہر کا فیصلہ کیا جائے گا، چاہے عرف کچھ بھی ہو۔ اس بناء پر دیکھا جائے تو عادات اور اعراف حقیقت میں موجود ہیں، اور یہ بار بار کے اعمال سے پیدا ہوتے ہیں، لیکن یہ شرعی دلیل نہیں بن سکتے۔ ان کو شرع کے مطابق جانچنا ضروری ہے، اگر شرع میں اس کی کوئی دلیل ہو تو وہ قبول کی جائے گی، اور اگر اس کی کوئی شرعی دلیل نہ ہو تو اس کی علت دیکھی جائے گی، اور اگر اس کی کوئی شرعی علت ہو تو پھر وہ قیاس میں آجائے گا۔ اس کے برعکس وہ اصطلاحات اور تقدیرات جنھیں شرع نے تسلیم کیا ہے وہ معتبر ہیں، لیکن اگر شرع نے ان کے بارے میں کوئی نص نہ دی ہو، تو وہ معتبر نہیں ہوں گے۔

اسی سے ظاہر ہوتا ہے کہ بطورِ دلیل شرعی عرف کا کوئی اعتبار نہیں اور کوئی شرعی دلیل ایسی نہیں ہے جو نص شرعی کے ذریعے ثابت ہو کہ وہ دلیل شرعی ہو، سوائے قرآن، حدیث، اجماع صحابہ اور قیاس کے، ان کے علاوہ کوئی بھی چیز شرعی احکام میں استدلال کے لیے معتبر نہیں۔

یہ تو تھا عُرف کو دلیل شرعی ماننے کی خرابی، اور جہاں تک بات ہے اس کے شرعی قاعدہ ہونے کی، تو قاعدہ ایک کلی حکم یا عام حکم ہوتا ہے۔ اور عُرف نہ تو کلی حکم ہے کیونکہ اس کے جزئیات نہیں ہوتے، اور نہ ہی اس کے ساتھ کوئی ایسی چیز منسلک ہوتی ہے جو اس کی علت بن سکے۔ یہ عمومی حکم بھی نہیں ہے کیونکہ اس کے تحت کوئی فرد شامل نہیں ہوتا۔ مزید بر آں یہ کسی شرعی نص سے اخذ نہیں کیا گیا، نہ قرآن سے، نہ حدیث سے، اور نہ ہی صحابہ کا اس پر کوئی اجماع ہوا ہے؛ اس لیے اسے شرعی قاعدہ نہیں مانا جاسکتا۔

## افعال کے نتائج کا بیان

بعض مجتہدین **مآلات الأفعال** کے قاعدے کو تسلیم کرتے ہیں اور اس پر کئی قواعد اور احکام استوار کرتے ہیں، اور اسے استدلال کے اصولوں میں سے ایک اصول سمجھتے ہیں تاکہ حکم کو شرعی ثابت کیا جاسکے۔ وہ کہتے ہیں کہ فعل کے مآلات (نتائج) کو شرعاً مقصد اور معتبر سمجھا گیا ہے، چاہے وہ فعل موافق ہو یا مخالف۔ ان کے مطابق اجتہاد کرنے والا شخص کسی بھی فعل کو، جو مکلفین کی جانب سے صادر ہو، اس کے نتیجے کو دیکھے بغیر حکم نہیں دیتا۔ وہ کہتے ہیں کہ وہ فعل جو مشروع ہو سکتا ہے، اس کا مقصد کسی مصلحت کو حاصل کرنا یا کسی مفسدہ کو دور کرنا ہو سکتا ہے، لیکن اس کا نتیجہ مختلف ہو سکتا ہے۔ اور اسی طرح وہ فعل جو غیر مشروع ہو اور اس سے کسی مفسدہ کا پیدا ہونا یا کسی مصلحت کا ضیاع ہو سکتا ہے، لیکن اس کا نتیجہ اصل مقصد سے مختلف ہو سکتا ہے۔ اس صورت میں یہ ضروری ہے کہ فعل کے مآلات کو مد نظر رکھا جائے۔ چاہے وہ مشروع ہو یا غیر مشروع ہو۔ کیونکہ اگر کسی مشروع فعل کو محض مصلحت کے لیے مشروع قرار دے دیا جائے، اور پھر اس فعل کی حالت کو ویسا ہی چھوڑ دیا جائے، تو یہ ممکن ہے کہ وہ مصلحت کسی ایسے مفسدہ کو جنم دے دے جو

مصلحت کے برابر یا اس سے زیادہ ہو، تو اس صورت میں اسے مشروع سمجھنا درست نہیں ہو گا اور وہ فعل حرام ہو جائے گا۔ اسی طرح اگر کسی غیر مشروع فعل کو محض اس وجہ سے غیر مشروع سمجھا جائے کہ اس سے مفاسد پیدا ہوتے ہیں، اور اس کی حالت کو ویسا ہی چھوڑ دیا جائے، تو یہ بھی ممکن ہے کہ اس کا نتیجہ ایسے مفسدہ کو دور کرتا ہو جو اس سے بھی بڑا ہو، تو اسے غیر مشروع سمجھنا بھی غلط ہو گا، اور اس طرح وہ فعل حلال ہو سکتا ہے۔ انہوں نے مآلات الأفعال کے اس قاعدے کو تین دلائل سے ثابت کیا ہے:

پہلی دلیل: بے شک شریعت کے احکام بندوں کی مصلحتوں کے لیے مشروع کیے گئے ہیں، اور بندوں کی دنیاوی مصلحتیں ان کے اعمال کا نتیجہ ہیں، کیونکہ بندوں کے اعمال پر غور کریں تو معلوم ہوتا ہے کہ یہ اعمال دراصل مصلحتوں کے نتائج کے مقدمات ہیں۔ یہ اعمال ایسے اسباب ہیں جن کے مسببات وہ مصلحتیں ہیں جنہیں شریعت نے مقصود بنایا ہے، اور مسببات اسباب کے نتائج ہیں۔ تو اسباب کے جاری ہونے میں مسببات کا اعتبار ضروری ہے، اور یہی مآلات پر غور کرنے کا مطلب ہے۔ لہٰذا مجتہد کے لیے مسبّب، یعنی سبب کے نتیجے کا اعتبار کیے بغیر چارہ نہیں۔

دوسری دلیل: بے شک اعمال کے نتائج یا تو شرعاً معتبر ہوتے ہیں یا غیر معتبر۔ اگر وہ معتبر ہوں تو یہی مطلوب ہے، اور اگر معتبر نہ ہوں تو ممکن ہے کہ اعمال کے نتائج ان اعمال کے مقصود کے مخالف ظاہر ہوں، اور یہ درست نہیں، کیونکہ احکام بندوں کی مصلحتوں کے لیے ہیں، اور ایسی کوئی مصلحت متوقع نہیں ہو سکتی کہ جس کے ساتھ ایسا مفسدہ ظاہر ہونے کا امکان ہو جو اس مصلحت کے برابر یا اس سے بڑھ کر ہو۔ نیز اس کا نتیجہ یہ نکلے گا کہ کسی مشروع عمل سے مصلحت کا حصول متوقع نہیں اور اسی طرح کسی ممنوع عمل میں مفسدہ کا کوئی امکان نہیں، حالانکہ ایسا ہونا شریعت کے

مقاصد کے خلاف ہے۔

تیسری دلیل: شریعت کے دلائل اور مکمل استقراء اس بات پر دلالت کرتے ہیں کہ اعمال کی مشروعیت میں ان کے نتائج معتبر ہیں، جیسا کہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: ﴿**يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ**﴾ "اے لوگو! اپنے رب کی عبادت کرو جس نے تمہیں اور تم سے پہلے لوگوں کو پیدا کیا تاکہ تم متقی بن جاؤ۔" اور فرمایا: ﴿**كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ**﴾ "تم پر روزے فرض کیے گئے ہیں جیسا کہ تم سے پہلے لوگوں پر فرض کیے گئے تھے تاکہ تم پرہیز گار بن جاؤ۔" اور فرمایا: ﴿**وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ وَتُدْلُوا بِهَا إِلَى الْحُكَّامِ لِتَأْكُلُوا فَرِيقًا مِنْ أَمْوَالِ النَّاسِ بِالْإِثْمِ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ**﴾ "اور اپنے مال آپس میں ناجائز طریقے سے نہ کھاؤ اور نہ انہیں حکام کے پاس پہنچاؤ تاکہ لوگوں کے مال کا کچھ حصہ گناہ کے ساتھ کھا سکو، جبکہ تم جانتے ہو۔" اور فرمایا: ﴿**وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ**﴾ "اور ان کو گالی نہ دو جنہیں وہ اللہ کے سوا پکارتے ہیں، ورنہ وہ جہالت میں اللہ کو گالی دے بیٹھیں گے۔" اور اسی طرح فرمایا: ﴿**كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهٌ لَكُمْ وَعَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ**﴾ "تم پر قتال فرض کیا گیا ہے حالانکہ وہ تمہیں ناگوار ہے، اور ہو سکتا ہے کہ تم کسی چیز کو ناپسند کرو جبکہ وہ تمہارے لیے بہتر ہو۔" اور فرمایا: ﴿**وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ**﴾ "اور قصاص میں تمہارے لیے زندگی ہے۔" اسی طرح جب رسول اللہ ﷺ کو ایسے شخص کو قتل کرنے کا مشورہ دیا گیا جس کا نفاق ظاہر ہو چکا تھا تو آپ ﷺ نے فرمایا: **دَعْهُ، لاَ يَتَحَدَّثُ النَّاسُ أَنَّ مُحَمَّداً يَقْتُلُ أَصْحَابَهُ.** "اسے چھوڑ دو، تاکہ لوگ یہ نہ کہیں کہ محمد ﷺ اپنے ساتھیوں

کو قتل کرتے ہیں۔" (بخاری) اور فرمایا: **لَوْلاَ حَدَاثَةُ قَوْمِكِ بِالْكُفْرِ لَنَقَضْتُ الْبَيْتَ، ثُمَّ لَبَنَيْتُهُ عَلَى أَسَاسِ إِبْرَاهِيمَ عَلَيْهِ السَّلاَمُ** "اگر تمہاری قوم نئے نئے کفر سے نہ نکلی ہوتی تو میں کعبہ کو گرا کر اسے ابراہیم علیہ السلام کی بنیاد پر دوبارہ تعمیر کرتا۔" (بخاری) اسی طرح دیہاتی نے جب مسجد میں پیشاب کرنا شروع کیا تو آپ ﷺ نے صحابہ کو اس سے روکا اور اسے فارغ ہونے تک چھوڑنے کا حکم دیا، اور فرمایا: **لاَ تُزْرِمُوهُ** "سے نہ روکو۔" (بخاری) نیز ایک حدیث میں عبادات پر شدت اختیار کرنے سے بھی منع کیا گیا تاکہ عبادات کہیں چھوٹ کر ہی نہ رہ جائیں۔ ان تمام دلائل اور دیگر نصوص میں یہ بات ظاہر ہوتی ہے کہ بعض اوقات اصل میں مشروع عمل مفسدہ کی وجہ سے ممنوع قرار دیا جاتا ہے، یا اصل میں ممنوع عمل کسی مصلحت کی وجہ سے حرمت سے مستثنیٰ کر لیا جاتا ہے۔

ان تین دلائل کی بنیاد پر علماء نے اعمال کے مآلات (نتائج) کا اعتبار کرنے مؤقف اختیار کیا ہے۔ پھر اسی اصول پر درج ذیل قواعد کی بنیاد رکھی: اول سد الذرائع کا قاعدہ، یعنی ایسے اسباب کا سد باب کرنا جو بظاہر جائز ہوں لیکن ان کا انجام کسی مفسدہ یا ممنوع عمل پر ہو۔ اور رفع الحرج کا قاعدہ، یعنی ایسی صورت میں کسی غیر مشروع عمل کی اجازت دینا جب وہ کسی مشروع عمل میں آسانی پیدا کرے۔ اور قاعدۃ الحیل، یعنی ایسے ظاہری طور پر جائز عمل کو پیش کرنا جس کا مقصد کسی شرعی حکم کو کالعدم کرنا ہو اور اسے بظاہر کسی دوسرے حکم میں تبدیل کرنا۔ اور اسی طرح مصالح مرسلہ کا قاعدہ، یعنی کسی کلی دلیل کے مقابلے میں کسی جزوی مصلحت کو اختیار کرنا۔ یہ تمام قواعد شریعت کے مقاصد اور مآلات کے اصول پر مبنی ہیں۔

سد ذرائع کے اصول کے مطابق، جو لوگ اس کے قائل ہیں وہ اس کی بنیاد پر کئی احکام صادر کرتے

ہیں۔ اور بعض اوقات اس اصول کے تحت حرام کو حلال اور حلال کو حرام قرار دیتے ہیں۔ ان کے نزدیک اس اصول کی حقیقت یہ ہے کہ وہ ہر چیز کو ایسی چیز کے وسیلے کے طور پر دیکھتے ہیں جو ان کے خیال میں مصلحت ہو۔ چنانچہ ہر وہ مصلحت جو کسی مفسدہ کا باعث بنے، وہ مصلحت حرام ہو جاتی ہے، چاہے اس کے حلال ہونے کی نص موجود ہو۔ مثال کے طور پر کسی چیز کو دس درہم ادھار پر بیچنا، بظاہر جائز ہے کیونکہ بیع سے عمومی طور پر مصلحت حاصل ہوتی ہے۔ لیکن اگر اس بیع کا نتیجہ اس صورت میں نکلے کہ بیچنے والا اپنی ہی چیز کو خریدار سے پانچ درہم نقد پر واپس خریدے، تو یہ اصل میں پانچ درہم نقد کے بدلے دس درہم ادھار پر بیچنا ہوا، اور اس میں سامان صرف ایک ذریعہ بن کر رہ گیا، جو بیع کی مصلحت کو ختم کر دیتا ہے۔ اس لیے یہ جائز بیع مآلات کی بنا پر حرام ہو جاتی ہے، بشرطیکہ یہ قصد ظاہر ہو اور لوگوں میں عام ہو جائے۔ ان کے نزدیک عورت کے چہرے کے پردے میں بھی یہی اصول لاگو ہوتا ہے۔ شریعت نے چہرہ کھولنا جائز قرار دیا، جیسا کہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: ﴿وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا﴾ ''اور وہ عورتیں اپنی زینت کو ظاہر نہ کریں، سوائے اس کے جو ظاہر ہو۔'' اور نبی ﷺ کا فرمان ہے: **إِنَّ الْمَرْأَةَ إِذَا بَلَغَتِ الْمَحِيضَ لَمْ يَصْلُحْ أَنْ يُرَى مِنْهَا إِلَّا هَذَا وَهَذَا وَأَشَارَ إِلَى وَجْهِهِ وَكَفَّيْهِ** ''جب عورت بلوغت کو پہنچ جائے تو اس کے لیے صرف چہرہ اور ہاتھ دکھانا جائز ہے۔'' (ابوداؤد) لیکن انہوں نے کہا کہ چہرہ کھولنے سے فتنے کا اندیشہ ہے، اور یہ اندیشہ چونکہ چہرہ کھولنے کا انجام ہے۔ اس لیے چہرہ کھولنے کو ممنوع قرار دیا گیا، چاہے اس کے جواز پر نصوص موجود ہوں۔ یہ سد ذرائع کے اصول کا ایک اور اطلاق ہے۔ اسی طرح ہر وہ مصلحت جو مفسدہ کا باعث بنے، حرام قرار دی جاتی ہے۔ اور ہر وہ مفسدہ جسے ترک کرنا کسی بڑے مفسدہ کا سبب بنے، اسے جائز قرار دیا جاتا ہے۔

اور رفع حرج کا مطلب یہ ہے کہ اگر کوئی عمل غیر مشروع ہو اور اس کو ترک کرنے میں لوگوں کے لیے مشقت ہو، تو اس عمل کی اجازت دے دی جائے گی، کیونکہ اس کا نتیجہ ایسی آسانی کی طرف لے جاتا ہے جو مشروع ہے۔ اس اصول کی بنیاد درج ذیل نصوص پر ہے: اللہ تعالیٰ کا فرمان: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾ ''اللہ تمہارے لیے آسانی چاہتا ہے اور تمہارے لیے تنگی نہیں چاہتا۔'' اور اسی طرح اللہ تعالیٰ کا فرمان: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ ''اور اس نے تمہارے لیے دین میں کوئی تنگی نہیں رکھی۔'' اور رسول اللہ ﷺ کا فرمان ہے: وَلَكِنِّي بُعِثْتُ بِالْحَنِيفِيَّةِ السَّمْحَةِ ''مجھے آسان اور سہل دین کے ساتھ مبعوث کیا گیا ہے۔'' (مسند احمد) یہ تمام نصوص اس بات کے مخالف ہیں کہ شریعت لوگوں پر مشقت یا بوجھ ڈالنے والی ہو۔ اسی لیے کسی عمل کا وہی حکم ہو گا جو اس کے انجام یعنی مآل کار کی بنسبت ظاہر ہو، وہ حکم نہیں دیا جاتا جو اللہ تعالیٰ نے اس عمل کے لیے اصل میں نازل کیا ہو۔

اور قاعدۃ الحیل کی مشہور حقیقت یہ ہے کہ ظاہری طور پر ایسا جائز عمل پیش کیا جائے جو کسی شرعی حکم کو کالعدم کر سکے اور اصل حکم کو کسی اور حکم میں تبدیل کر دیا جائے۔ اس کی مثال وہ شخص ہے جو سال مکمل ہونے پر زکوٰۃ سے بچنے کے لیے اپنا مال ہبہ کر دیتا ہے۔ اصل میں ہبہ کرنا جائز ہے، لیکن چونکہ یہ زکوٰۃ کو روکنے کا ذریعہ بنتا ہے، اس لیے یہ عمل مفسدہ پر منتج ہوتا ہے چنانچہ اس حالت میں ہبہ کو ممنوع قرار دیا جائے گا۔ یہ ایسے ہی ہے جیسے کسی شخص پر زکوٰۃ واجب ہو، وہ ایک ظاہری طور پر جائز عمل (ہبہ) کو اس نیت سے انجام دے کہ زکوٰۃ کے شرعی حکم کو کالعدم کر دے، اور اسے ایک نئے حکم میں تبدیل کر دے، یعنی زکوٰۃ کے وجوب کو عدم وجوب میں بدل دے۔

یہ خلاصہ ہے قاعدۃ مآلات الأفعال (اعمال کے نتائج کے اصول)، اور ان قواعد کا جو اس اصول پر

مبنی ہیں۔ غور کرنے پر معلوم ہوتا ہے کہ یہ قاعدہ ایک پہلو سے درست ہے اور تین پہلوؤں سے باطل۔ تاہم اس پر مبنی تمام قواعد کلی اور جزوی طور پر باطل ہیں۔ اس کا درست پہلو یہ ہے کہ شریعت نے بھی بعض اوقات واضح طور پر کسی جائز سبب کو اس کے نتیجے کی بنیاد پر حرام قرار دیا ہے۔ جیسا کہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: ﴿وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾ "اور تم ان کو برا نہ کہو جن کو یہ اللہ کے سوا پکارتے ہیں، ورنہ وہ بھی اللہ کو دشمنی میں بغیر علم کے برا کہیں گے۔" اس آیت سے معلوم ہوتا ہے کہ شریعت نے بتوں کو گالی دینے کو، باوجود اس کے کہ وہ جائز ہے، اس لیے منع کیا کہ یہ اللہ کو گالی دینے جیسے حرام عمل کا سبب بن سکتا ہے۔ یہ نص واضح طور پر **وسيلة إلى الحرام محرّم** "حرام کی طرف لے جانے والا سبب حرام ہے" کے اصول کی تائید کرتی ہے۔ جب کہ اس اصول کا دوسرا پہلو یہ ہے کہ یہ اصول صرف ان صورتوں میں درست ہے جہاں نص شرعی موجود ہو، جیسا کہ مذکورہ آیت میں ہے۔ لیکن اس کے برعکس اس قاعدے کو عمومی طور پر ہر جائز عمل کو حرام قرار دینے یا ہر ممنوع عمل کو جائز قرار دینے کے لیے استعمال نہیں کیا جا سکتا۔ شریعت میں کوئی ایسا عمومی اصول موجود نہیں جو ہر سبب اور مآل کو اسی طرح لازم کرے، بلکہ اسباب و مآل کا اطلاق محض نصوص کی حدود میں ہی ہوتا ہے۔ لہٰذا آیت کے مطابق اس جائز سبب کو ممنوع قرار دینا کیونکہ وہ حرام کا سبب بن رہا ہے، درست ہے۔ لیکن اس قاعدے کے دیگر اطلاقات، جو نصوص سے ہٹ کر عمومی قاعدے کے طور پر لیے گئے ہیں، وہ ناقابل قبول ہیں۔ اب جہاں تک مآلات الأفعال کے غلط ہونے کا تعلق ہے، سو یہ انہی تین پہلوؤں کی وجہ سے باطل ہے جن پہلوؤں کو اس کے اثبات میں بیان کیا گیا ہے:

پہلی وجہ یہ ہے کہ جلبِ مصالح اور درءِ مفاسد نہ تو شرعی احکام کی علت ہیں اور نہ ہی ان کے لیے

دلیل، جیسے کہ یہ شریعت اسلامیہ کی مجموعی حیثیت کے لیے بھی علت نہیں ہیں۔ کیونکہ وہ نص جو انہوں نے یہ ثابت کرنے کے لیے پیش کی کہ شریعت مصالح کے حصول اور مفاسد سے بچاؤ کے لیے آئی ہے، وہ نص صریح ہے جو شریعت کو مجموعی طور پر ایسے ہی بتاتی ہیں، لیکن شریعت کے تفصلی احکام کا یہ معاملہ نہیں۔ یہ فوائد تو شریعت کی حکمت ہیں، یعنی وہ نتیجہ ہے جو شریعت سے حاصل کرنا مقصود ہے، لیکن یہ شریعت کو جاری کرنے کی علت نہیں۔ اللہ کا فرمان ہے: ﴿ **وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِلْعَالَمِينَ** ﴾ "ہم نے تمہیں تمام جہانوں کے لیے صرف رحمت بنا کر بھیجا۔" یہ آیت ظاہر کرتی ہے کہ رحمت کا مفہوم رسول ﷺ کی بعثت اور شریعت سے متعلق ہے، نہ کہ تفصیلی احکام سے۔ اس لیے یہ نص صرف یہ ظاہر کرتی ہے کہ شریعت کا مقصد کیا ہے، اس کی علت ظاہر نہیں کرتی۔ یہی بات اللہ کے اس فرمان میں بھی ہے: ﴿ **وَمَا جَعَلَهُ اللَّهُ إِلَّا بُشْرَى** ﴾ "اور اللہ نے ملائکہ کا بھیجنا صرف ایک خوشخبری ہی بنایا۔" اور اسی طرح اللہ کا فرمان: ﴿ **وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَى لِلْمُسْلِمِينَ** ﴾ "اور ہم نے تم پر کتاب نازل کی، جو ہر چیز کا بیان، ہدایت، رحمت اور خوشخبری ہے مسلمانوں کے لیے۔" یہ آیت کسی عمل کی علت کو بیان نہیں کرتی بلکہ مقصد کو واضح کرتی ہے، اس لیے جلبِ مصالح اور درءِ مفاسد کو شرعی احکام کی علت یا اس کی مجموعی تشریع کی علت قرار دینا درست نہیں ہے، کیونکہ یہ شریعت کی حکمت ہے، نہ کہ شریعت کے اجراء کی علت۔

علاوہ ازیں تفصیلی احکام کے دلائل یا تو کتاب و سنت کی آیات یا حدیثوں کی نصوص ہیں، یا وہ معانی ہیں جو کتاب و سنت کی نصوص میں آئے ہیں اور انہیں حکم کی علامت اور اس کی تشریع کا باعث بنایا گیا ہے، شرعی علت صرف یہی ہے۔ شریعت نے اس علت کو خود اس معنی کے ساتھ مقرر کیا ہے جو شریعت کو مطلوب تھا، نہ کہ مصلحت کے حصول یا مفسدہ کے دفع کرنے کو۔ رسول ﷺ نے

جو قربانی کا گوشت محفوظ کرنے سے روکا وہ دَافَّہ (گزرنے والے لوگوں) کے لیے تھا، تاہم یہ کوئی مصلحت نہ تھی، بلکہ علت دَافَّہ ہی تھے۔ اور اللہ نے مہاجرین کو مال دینے کی علت یہ بتائی کہ یہ مال مالداروں کے درمیان گردش نہ کرے، تو علت یہی چیز تھی، یہ کوئی مصلحت نہ تھی۔

لہذا مصلحت کو تفصیلی حکم کی دلیل قرار دینا، خواہ کلی ہو یا جزئی، ان شرعی علل کے خلاف ہے جو نصوص میں آئی ہیں، چاہے وہ کتاب میں ہوں یا سنت میں، اور یہ حقیقتِ تعلیل کے بھی خلاف ہے۔ اس لیے مصلحت کو تفصیلی احکام کی بنیاد بنانا اور ان احکام کو اسی مصلحت کی بنا پر جاری کرنا جائز نہیں ہے۔ اس کے نتیجے میں شرعی حکم وہی رہتا ہے جو دلیل سے ثابت ہو، جب تک کہ کوئی دوسری دلیل نہ آئے جو اسے منسوخ کرے یا ایسی کوئی شرعی علت نہ ہو جو اس کے ساتھ وابستہ ہو۔

اور دوسرا پہلو یہ ہے کہ مآلاتِ افعال صرف اس صورت میں معتبر ہیں جب ان پر دلیل ہو، یا تو نص کے ذریعے سے یا اس وجہ سے کہ وہ کسی ثابت حکم کو باطل کرنے کا سبب بنتے ہیں۔ ایسی صورت میں مآلِ فعل کو نص یا ثابت حکم کے مطابق معتبر سمجھا جائے گا، نہ کہ اس مصلحت کی وجہ سے جو عقل کو بھلی لگے اور محض عقل اس مصلحت کو حکم کی علت اور نص کو منسوخ کرنے والا مانتی ہو۔ مثال کے طور پر بتوں کو گالی دینے کی ممانعت اس لیے ہے کیونکہ اس کے نتیجے میں اللہ کی گالی دینا ممکن ہو سکتا ہے، اور جو نتیجہ اس فعل کا ہے وہ نص سے ظاہر ہے، اس لیے اس پر دلیل نص کے ذریعے سے بنتی ہے، نہ کہ عقل کے مطابق دلیل بنتی ہے کہ یہ مفسدہ ہے۔ اسی طرح خلیفہ کے خلاف مقدمہ دائر ہونے کی صورت میں خلیفہ سے یہ اختیار سلب کر لیا گیا ہے کہ وہ ظالم قاضی کو معزول کر سکے، کیونکہ اس سے وہ فیصلہ مٹایا جا سکتا ہے جس کے ذریعے یہ ظالم قاضی خلیفہ

کو معزول کر سکے۔ کیونکہ اگر خلیفہ کو یہ اختیار دے دیا جائے تو اس سے وہ حکم زائل ہو سکتا ہے جو نص کے ذریعے ثابت ہے، اس لیے یہ معاملہ اس بنیاد پر معتبر ہے، اس کا مدار عقل کے حساب سے نہیں کہ یہ ایک مفسدہ ہے۔ اسی لیے اگر کسی فعل کے مآل (انجام) پر کوئی نص نہیں ہے، یا وہ کسی ثابت حکم کو باطل نہیں کرتا، تو اسے قطعی طور پر معتبر نہیں سمجھا جائے گا۔ مآلاتِ افعال کو اس لیے معتبر سمجھنا کہ اگر وہ معتبر نہ سمجھے جائیں تو کاموں کے مآلات ان کے مقاصد کے خلاف ہو سکتے ہیں، اس کا شرعاً کوئی جواز نہیں ہے۔ اس کی نہ تو شریعت میں کوئی دلیل موجود ہے، اور نہ ہی یہ چیز شریعت سے تعلق رکھتی ہے، بلکہ یہ محض عقل کی منطق سے پیدا کیا گیا ایک قیاس ہے جو شریعت سے میل نہیں کھاتا، اور نہ ہی کسی چیز کو شریعت بناتا ہے۔

اور تیسرا پہلو یہ ہے کہ جو آیات اور احادیث مآلاتِ افعال کے لیے دلیل کے طور پر آئی ہیں، ان میں وہ دلالت نہیں ہے جس کے لیے وہ آئی ہیں، یعنی مآل کو اس کے نتیجے میں آنے والے اثرات کی بنیاد پر معتبر نہیں سمجھا گیا۔ مثلاً اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: **يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ** ”اے ایمان والو! اپنے رب کی عبادت کرو جس نے تمہیں اور تم سے پہلے لوگوں کو پیدا کیا تاکہ تم تقویٰ اختیار کرو۔“ اور اسی طرح فرمایا: **كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ** ”تم پر روزے فرض کیے گئے ہیں جیسے تم سے پہلے لوگوں پر فرض کیے گئے تھے تاکہ تم تقویٰ اختیار کرو۔“ ان آیات میں مآل پر کوئی دلالت نہیں ہے۔ بلکہ **لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ** کا جملہ ان آیات میں عبادت یا روزے کی حکمت یعنی تقویٰ حاصل کرنے کی طرف اشارہ کرتا ہے۔ تقویٰ عبادت اور روزے کے ذریعے حاصل ہو بھی سکتا ہے اور نہیں بھی ہوتا، تاہم حکمت یہی ہے کہ عبادت اور روزہ اس نتیجے کو لاتا ہے، جیسے اللہ تعالیٰ کا فرمان: **إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ**

**الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ** ”یقیناً نماز بے حیائی اور برے کاموں سے روکتی ہے۔“ لہٰذا ان آیات میں مآل کے لیے استدلال کرنے کی کوئی گنجائش نہیں ہے۔ اسی طرح اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: **وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ وَتُدْلُوا بِهَا إِلَى الْحُكَّامِ لِتَأْكُلُوا فَرِيقًا مِّنْ أَمْوَالِ النَّاسِ بِالْإِثْمِ** ”اور اپنے مال کو آپس میں باطل طریقے سے نہ کھاؤ اور نہ ہی اسے حکام کے پاس اس لیے لے جاؤ کہ تم لوگوں کے مال کا کچھ حصہ گناہ کے ساتھ کھا جاؤ۔“ یہ آیت لوگوں کو حکم دے رہی ہے کہ وہ دوسروں کے مالی معاملات کو باطل طریقے سے حکام تک نہ پہنچائیں تاکہ وہ جھوٹی گواہی یا جھوٹی قسم سے لوگوں کے مال کا کچھ حصہ کھالیں، یعنی اس میں ممانعت ہے کہ جھوٹے طریقوں سے فیصلے نہ کروائیں۔ اس میں مآل کی کوئی بات نہیں ہے۔ اور اللہ کا فرمان ہے: **كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهٌ لَكُمْ وَعَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ وَعَسَى أَنْ تُحِبُّوا شَيْئًا وَهُوَ شَرٌّ لَكُمْ** ”تم پر قتال فرض کیا گیا ہے، حالانکہ یہ تمہیں ناپسند ہے، اور ہو سکتا ہے کہ تم کسی چیز کو برا جانو حالانکہ وہ تمہارے لیے بہتر ہو، اور ہو سکتا ہے کہ تم کسی چیز کو پسند کرو حالانکہ وہ تمہارے لیے برائی ہو۔“ یہ آیت کسی مآل کے بارے میں حکم نہیں دیتی، بلکہ یہ صرف ایک حقیقت بتاتی ہے کہ آپ جو چیزیں نہیں پسند کرتے، ممکن ہے کہ وہ آپ کے لیے بہتر ہوں، اور آپ جو چیزیں پسند کرتے ہو، ممکن ہے کہ وہ آپ کے لیے نقصان دہ ہوں، کیونکہ اللہ جانتا ہے اور آپ نہیں جانتے۔ اسی طرح آیت: **وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ** ”اور تمہارے لیے قصاص میں زندگی ہے۔“ اور حدیث: **دَعْهُ، لاَ يَتَحَدَّثُ النَّاسُ أَنَّ مُحَمَّدًا يَقْتُلُ أَصْحَابَهُ** ”اسے چھوڑ دو، تاکہ لوگ یہ نہ کہیں کہ محمد اپنے صحابہ کو قتل کرتا ہے۔“ (بخاری) اور حدیث: **لَوْلاَ حَدَاثَةُ قَوْمِكِ بِالْكُفْرِ لَنَقَضْتُ الْبَيْتَ، ثُمَّ لَبَنَيْتُهُ عَلَى أَسَاسِ إِبْرَاهِيمَ عَلَيْهِ السَّلاَمُ**

"اگر تمہاری قوم کے لوگ نئے نئے کفر سے نہ آئے ہوتی تو میں بیت اللہ کو گرا کر اسے حضرت ابراہیم علیہ السلام کی بنیاد پر دوبارہ بناتا۔" (بخاری) ان احادیث میں حکم کی حکمت کے بارے میں وضاحت کی جارہی ہے، مآل کو دلیل نہیں بنایا جارہا۔ ان میں مآل اگرچہ دکھائی دیتا ہے، جیسے بتوں کو گالی دینے کا معاملہ ہے، لیکن یہ مآل کوئی شرعی حکم نہیں ہے، اس لیے یہاں صرف مقصد کو مدنظر رکھا گیا ہے، نہ کہ مآل کو۔ اسی طرح بہت ساری نصوص میں ایسی تعلیلات آئی ہیں جو قیاس کے دائرے میں آتی ہیں لیکن وہ مآل کے دائرے میں نہیں آتی۔ ایک اور حدیث جس میں دیہاتی کا تذکرہ ہے کہ وہ مسجد میں پیشاب کر رہا تھا، تو اس کے ساتھ نرمی کا برتاؤ کیا گیا، کیونکہ وہ جاہل تھا اور اس کی جاہلیت کو معاف کیا گیا، لیکن یہاں بھی مآل کا کوئی سوال نہیں ہے۔ اسی طرح حدیث: **فَإِنَّ الْمُنْبَتَّ لا أَرْضًا قَطَعَ، وَلَا ظَهْرًا أَبْقَى** "تیز سواری دوڑانے والا شخص نہ تو (ساری) زمین کا سفر طے کر سکتا ہے اور نہ سواری کی پیٹھ کو باقی رہنے دیتا ہے۔" یہ حدیث بھی صرف ایک حالت کی حقیقت کو بیان کر رہی ہے، مآل کا حکم نہیں دے رہی۔

اس طرح ان کے پیش کردہ تمام دلائل میں ایسی کوئی بات نہیں ہے جو یہ حضرات مآلاتِ افعال کے بارے میں کہتے ہیں کہ کوئی کام اصل میں جائز ہو تب بھی اس کے مآل میں مفسدہ ہونے کی وجہ سے اسے منع کر دیا جائے، یا کوئی کام جو اصل میں ناجائز ہو، مگر اس کے مآل میں کوئی مفسدہ رک جاتا ہو تو وہ جائز ہے۔

اس سے واضح ہوتا ہے کہ آیات کے ذریعے ان کا استدلال غلط ہے، اور مآل کا موضوع صرف **الوسيلة إلى الحرام محرمة** کے قاعدے تک محدود ہے۔ اگر مآلاتِ افعال کا قاعدہ ساقط ہو جائے، تو اس کے ساتھ ہی جتنے بھی قواعد اس چیز پر مبنی ہیں، وہ بھی ساقط ہو جائیں گے۔ یقیناً

ایسے دلائل موجود ہیں جو واضح طور پر سد ذرائع کے اصول کو تفصیل کے ساتھ باطل ثابت کرتے ہیں، اس کے علاوہ سد ذرائع اپنی بنیاد سے بھی ناقابل قبول ہے۔ کیونکہ اگر نص کسی عمل کو جائز قرار دے اور عقل یہ کہے کہ اس عمل کا نتیجہ خرابی یا فساد ہے، تو نص کے ہوتے ہوئے عقل کی بات کا کوئی وزن نہیں ہو گا۔ اسی طرح اگر نص کسی عمل کو ممنوع قرار دے اور عقل یہ سمجھے کہ اس کا نتیجہ بھلائی یا فائدہ ہو گا، تو نص کے مقابلے میں عقل کی بات قابل قبول نہیں ہو گی، کیونکہ شریعت اللہ کی طرف سے ہے، اور نص اللہ کی وحی ہے۔ عقل کا کام نص کو سمجھنا ہے، نہ کہ اس کی مخالفت کرتے ہوئے اپنی طرف سے حکم بنانا، خاص طور پر اگر وہ بنایا گیا حکم نص کے خلاف ہو۔ ایسی صورت میں عقل کی بات کو رد کر دیا جائے گا اور نص کو برقرار رکھا جائے گا۔

اسی لیے سد ذرائع کا اصول اپنی بنیاد ہی سے باطل قرار پاتا ہے، کیونکہ یہ اس تصور پر مبنی ہے کہ اگر عقل کسی عمل کے انجام کو، جس کے بارے میں نص نے فیصلہ دے دیا ہو، منصوص حکم کے برعکس پائے تو نص کو رد کر دیا جائے اور عقل کے مطابق فیصلہ کیا جائے۔ یہ نظریہ بلاشک و شبہ غلط ہے۔ اسی طرح ان کی پیش کردہ مثالیں بھی سراسر ناقابل قبول ہیں۔ مثلاً کسی چیز کو ادھار پر دس کے بدلے فروخت کرنا جائز ہے، اور اگر خریدار اسے پانچ میں فروخت کر دے تو یہ بھی جائز ہے، چاہے بیچنے والا اور خریدار ایک ہی شخص ہو اور چیز بھی وہی ہو، بشرطیکہ دونوں معاملات الگ الگ اور آزاد ہوں۔ اسی طرح عورت کا چہرہ شریعت کی نصوص کے مطابق پردے میں شامل نہیں ہے۔ کسی خاص عورت کے چہرے کے بارے میں عقل یا حالات کی بنیاد پر یہ خیال کرنا کہ اس سے فتنے کا اندیشہ ہے، نہ نص سے ثابت ہے اور نہ حقیقت سے۔ اس لیے اس خیال کا کوئی اعتبار نہیں ہو گا، اور نہ ہی یہ نص کو منسوخ کر سکتا ہے۔

یہی معاملہ سد ذرائع کی تمام مثالوں کا ہے، جو بے بنیاد ہیں اور شریعت کے خلاف ہیں۔ اگر ہم اس اصول کو مستثنیٰ کر دیں کہ حرام کی طرف لے جانے والا ذریعہ بھی حرام ہے، جو بظاہر سد ذرائع کے اصول سے مشابہ نظر آتا ہے، اس لیے سد ذرائع کے تمام دلائل اور مثالیں باطل ہیں اور شریعت سے متصادم ہیں۔ اسی طرح رفع حرج (مشقت کو ختم کرنے) کا اصول بھی اپنی بنیاد سے باطل ہے۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: **يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ** (سورہ البقرہ: 185) ''اللہ تمہارے لیے آسانی چاہتا ہے اور تمہارے لیے سختی نہیں چاہتا۔'' جب کہ یہ آیت اس فرمان کے بعد آئی ہے: **وَمَنْ كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ** (سورہ البقرہ: 185) ''اور جو بیمار ہو یا سفر میں ہو تو وہ دوسرے دنوں میں گنتی پوری کر لے۔'' یہ آیات ان رعایتوں کی دلیل ہیں جو اللہ نے مسلمانوں کو دی ہیں، جیسے سفر اور بیماری میں روزہ توڑنے کی اجازت۔ یہ دلیل شرعی رعایتوں کی حد تک محدود ہے اور اسی لیے آئی ہے۔ اسی طرح اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: **وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ** (سورہ الحج: 78) ''اور اس نے دین میں تم پر کوئی تنگی نہیں رکھی۔'' جب کہ یہ آیت اس آیت کے بعد آئی ہے: **يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ارْكَعُوا وَاسْجُدُوا وَاعْبُدُوا رَبَّكُمْ وَافْعَلُوا الْخَيْرَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ وَجَاهِدُوا فِي اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ هُوَ اجْتَبَاكُمْ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ** (سورہ الحج: 77-78) ''اے ایمان والو! رکوع کرو، سجدہ کرو، اپنے رب کی عبادت کرو، اور بھلائی کرو تاکہ تم کامیاب ہو جاؤ، اور اللہ کی راہ میں خوب جہاد کرو، اسی نے تمہیں منتخب کیا ہے اور دین میں تم پر کوئی تنگی نہیں رکھی۔'' یہاں حرج یعنی تنگی سے مراد وہ مشقت ہے جو عبادت، خیر کے کاموں، اور اللہ کی رضا کے لیے جدوجہد میں آتی ہے۔ اللہ نے ان چیزوں میں اتنی ہی مشقت رکھی ہے جتنی انسان برداشت کر سکتا ہے، جیسا کہ ارشاد ہے: **لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ**

نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا (سورہ البقرہ:286) "اللہ کسی جان کو اس کی استطاعت سے زیادہ تکلیف نہیں دیتا۔" اسی طرح اللہ کے رسول ﷺ کا فرمان ہے: **وَلَكِنِّي بُعِثْتُ بِالْحَنِيفِيَّةِ السَّمْحَةِ** (مسند احمد) "میں تو سیدھے اور آسان دین کے ساتھ بھیجا گیا ہوں۔" یہ اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ شریعت سیدھی اور قابلِ عمل ہے، اور اس کا مقصد لوگوں پر مشقت ڈالنا نہیں۔ سمحہ کا مطلب ہے نرم اور کریمانہ، جیسا کہ لغت میں آیا ہے۔ لیکن یہ نرمی ان اصولوں اور دلائل کے ساتھ محدود ہے جو شریعت میں موجود ہیں، نہ کہ خواہشات اور عقلی تخمینوں کے مطابق نرمی ہوگی۔ اگر رفع حرج کے اصول کو ان کے مفہوم کے مطابق لیا جائے تو اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ تمام شرعی احکام معطل ہو جائیں گے، کیونکہ شرعی احکام میں مشقت اور بوجھ تو ہوتا ہے، اسی لیے ان کو تکلیف کہا جاتا ہے۔ اگر مشقت کو ختم کرنے کے نام پر احکام ختم کر دیے جائیں، تو تمام شریعت ہی معطل ہو جائے گی۔ اور چونکہ ایسا کرنا شریعت کی بنیاد کے خلاف ہے، اس لیے رفع حرج کے اصول کو اس مفہوم میں لینا جو شرع کے مخالف ہو، ناجائز ہے۔ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: **حُفَّتِ النَّارُ بِالشَّهَوَاتِ، وَحُفَّتِ الْجَنَّةُ بِالْمَكَارِهِ.** (ابن حبان) "جہنم کو خواہشات سے ڈھانپا گیا ہے اور جنت کو مشقتوں سے ڈھانپا گیا ہے۔" لہٰذا شرعی احکام کو ان کے تفصیلی دلائل کے مطابق سمجھنا اور لاگو کرنا ضروری ہے، چاہے ان میں آسانی ہو یا مشقت۔

تو جیسے رفع حرج کا اصول فاسد ہے اسی طرح اصول: **الضرورات تبیح المحرمات** "ضرورتیں حرام چیزوں کو جائز کر دیتی ہیں۔" یہ بھی واضح طور پر فاسد ہے، جیسا کہ بعض علماء اور متاخرین اسے سمجھتے ہیں۔ اکثر ایسا ہوتا ہے کہ کچھ لوگ حرام چیزوں کو ضرورت اور حاجت کی بنیاد پر جائز قرار دے دیتے ہیں، اس اصول کے تحت کہ ضرورتیں محرمات کو جائز کر دیتی ہیں۔ اس اصول کے غلط ہونے کی وجہ یہ ہے کہ یہاں ضرورت سے مراد وہ ضرورتیں ہیں جو شریعت سے

معلوم ہوں، یعنی ایسی اضطراری حالت جس میں ہلاکت (موت) کا خطرہ ہو، جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ (سورہ البقرہ: 173) ''پس جو شخص اضطرار کی حالت میں ہو، نہ کہ حد سے تجاوز کرنے والا اور نہ زیادتی کرنے والا، تو اس پر کوئی گناہ نہیں۔'' دیکھیں یہ ہیں وہ ضرورتیں جو محرمات کو جائز کر دیتی ہیں، ان کے لیے یا تو کوئی واضح نص موجود ہوگی یا نص سے کسی خاص ضرورت یا اس کی قسم پر دلالت ہوتی ہوگی۔ لیکن جو ضرورتیں محض عقل کے ذریعے سمجھی جائیں، وہ ان ضرورتوں میں شامل نہیں کہ حرام چیزوں کو جائز کر سکیں۔

اور جہاں تک مآلات افعال کی نبیاد پر حیلوں کو باطل قرار دینے کا تعلق ہے، تو یہ دلیل درست نہیں ہے۔ اگر کوئی حیلہ کسی حرام کو حلال یا کسی حلال کو حرام کرتا ہو، تو ایسا حیلہ جائز نہیں ہے، بشرطیکہ حیلہ کے طور پر کیے گئے فعل یا عقد میں اس ارادے کی کوئی واضح علامت موجود ہو۔ لیکن اگر کسی کام یا معاہدے میں ایسی کوئی واضح علامت نہ ہو، تو اسے حیلہ شمار نہیں کیا جائے گا، چاہے اس کے پیچھے نیت حیلہ کی ہی کیوں نہ ہو، کیونکہ معاہدات اپنے ظاہری مفہوم سے سمجھے جاتے ہیں، کرنے والے کی نیت سے نہیں۔ مثلاً مال کو سال مکمل ہونے سے پہلے ہبہ کرنا (تحفے میں دینا) ایسے ہی ہے جیسے اس نے خرچ کر دیا، یا اس مال کے ذریعے سے قرض ادا کر دیا، یا اس سے کوئی سامان خرید لیا۔ ان سب میں کوئی فرق نہیں۔ یہ سب تصرفات میں شامل ہیں، ان میں حیلے کی کوئی خاص علامت موجود نہیں۔ البتہ اگر کسی عمل میں حیلہ کی علامت موجود ہو، مثلاً کوئی شخص ایک ایسی گھڑی جو دینار کے برابر بھی نہ ہو، اسے ہزار دینار میں فروخت کرے، اور پھر وہ گھڑی خریدار کو ہبہ کر دے، اور اس پر ہزار دینار کا دستاویز لکھوا دے، تو یہ ایسا عمل ہوگا جس میں حیلہ کی واضح علامت ہوگی، لہذا یہ باطل ہوگا، کیونکہ اس میں بطلان کی نشاندہی کرنے والی علامات موجود ہیں۔ لہذا

حیلوں کو مآلات افعال کی بنیاد پر باطل قرار دینا درست نہیں۔ کیونکہ یہ معاملہ یا نیت پر حکم لگانے کے مترادف ہو گا، جبکہ معاہدات میں نیت کی کوئی اہمیت نہیں، یا پھر عقل کو حکم کے باطل ہونے کے لیے معیار بنانے کے مترادف ہو گا، جو کہ جائز نہیں ہے۔

ان تمام باتوں سے یہ واضح ہوتا ہے کہ مآلات افعال کا اصول باطل ہے، اور اس بنیاد پر وہ تمام اصول بھی باطل ثابت ہوتے ہیں جو اس پر مبنی ہیں۔ اس طرح یہ بات ظاہر ہوتی ہے کہ یہ اصول استدلال کے بنیادی قواعد میں شامل نہیں ہے اور نہ ہی یہ شریعت کے دلائل میں سے ہے۔

## صحابہ کرامؓ کی آراء، ان کے فیصلے اور ان کے اجتہاد کا بیان

احادیث موقوفہ اور صحابہ کے فیصلے شرعی دلیل نہیں ہیں، لہٰذا وہ حجت نہیں، کیونکہ حکم شریعت ہی کی طرف سے ہوتا ہے۔ احادیث موقوفہ کا جو معاملہ ہے تو یہ رسول اللہ ﷺ کی طرف نہ تو صریحاً منسوب ہوتی ہیں اور نہ ضمنی طور پر منسوب ہوتی ہیں۔ اس لیے انھیں ظنی طور پر بھی سنت نہیں سمجھا جا سکتا، لہٰذا ان میں ظن غالب نہیں کہ یہ رسول اللہ ﷺ کی باتیں ہیں، اور صحابی نے بھی انھیں آپ ﷺ کی طرف منسوب نہیں کیا۔ اور جب تک کسی قول یا فعل کے بارے میں ظن غالب نہ ہو کہ یہ رسول ﷺ کی طرف منسوب ہے تو اسے سنت شمار نہیں کیا جا سکتا۔ اسی لیے یہ حدیثیں آثار کہلاتی ہیں، اور یہ صرف صحابہ کا اجتہاد یا رائے شمار کی جاتی ہیں، نہ کہ شرعی دلیل۔ جہاں تک یہ بات ہے کہ صحابہ کے اجتہادات اور فیصلے شریعت میں معتبر نہیں، اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے قرآن میں واضح طور پر فرمایا ہے: **وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا۔** "جو کچھ رسول صلی اللہ علیہ وسلم تمہیں دے اسے قبول کرو، اور جس نے وہ تمہیں روکیں اس سے رک جاؤ۔ اس کا مفہوم یہ ہے کہ تمہیں رسول کے علاوہ کوئی کچھ دے تو

اسے مت لو، کیونکہ رسول کا لفظ ایسی صفت ہے جس کا مفہوم بھی واضح ہے، اور اسی طرح فرمایا: **فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ** "پس اگر تم کسی چیز میں باہم جھگڑو تو لوٹا دو اسے اللہ اور رسول کی طرف" دیکھیں اختلاف کی صورت میں اللہ اور رسول کی طرف لوٹنے کا حکم دیا گیا ہے، جیسے کہ دیگر آیات میں ہے: **وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ** "کسی مؤمن مرد اور کسی مؤمن عورت کو اپنے معاملے میں کوئی اختیار حاصل نہیں جب کہ اللہ اور اس کا رسول کوئی فیصلہ کر دیں۔" تو صحابی کی رائے، یا اجتہاد، یا فیصلے کی طرف رجوع کرنا فرض کو چھوڑنے کے مترادف ہے؛ کیونکہ یہ اللہ اور رسول کے علاوہ کی طرف رجوع ہے۔ اور خود صحابہ نے اس بات پر اتفاق کیا کہ ہر ایک مجتہد صحابی دوسرے کے خلاف جا سکتا ہے، اگر ان کی آراء، اجتہادات، اور فیصلے دلیل ہوتے تو ایسا نہ ہوتا، اور ہر ایک کو دوسرے کی پیروی کرنا ضروری ہوتا، جو شرعاً ناممکن ہے۔ اس سے بھی بڑھ کر ہم دیکھتے ہیں کہ صحابہ نے مسائل میں اختلاف کیا، اور ہر ایک نے بہت سے مسائل میں دوسرے کے خلاف رائے دی، جیسے کہ میراث میں دادا کے ساتھ بھائیوں کی محرومی کا معاملہ۔ تو اگر صحابی کی رائے دلیل ہوتی تو اللہ کی حجتیں مختلف اور متضاد ہو جاتیں، جو ناممکن ہے۔ اس سب سے یہ واضح ہوتا ہے کہ صحابہ کی آراء، اجتہادات، اور فیصلے دلیل نہیں ہیں، انہیں شرعی دلائل میں شمار نہیں کیا جاتا۔

البتہ صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم انبیاء علیہم السلام کے بعد اسلام میں سب سے بلند مقام رکھتے ہیں۔ ان کا مقام مسلمانوں کے دلوں میں بہت بلند ہے اور قرآن و حدیث میں بھی ان کی مدح کی گئی ہے۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: **وَالسَّابِقُونَ الْأَوَّلُونَ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارِ وَالَّذِينَ اتَّبَعُوهُمْ بِإِحْسَانٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ** "اور پہلے اسلام لانے

والے اولین لوگ جو مہاجرین ہیں، اور انصار اور جن لوگوں نے ان کی پیروی کی اچھائی کے ساتھ، اللہ راضی ہوا ان سے اور وہ راضی ہوئے اس سے۔" اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: أَصْحَابِي كَالنُّجُومِ بِأَيِّهِمُ اقْتَدَيْتُمْ اهْتَدَيْتُمْ (مسند رزین) "میرے صحابہ ستاروں کی مانند ہیں، تم ان میں سے جس کی پیروی کروگے راہ پالوگے۔" اس عظمت اور مقام کی وجہ سے مسلمانوں نے صحابہ کے اقوال و افعال کو بڑی اہمیت دی اور ان کی تمام آراء اور فیصلوں کو اسی طرح جمع کیا جیسے وہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیثیں جمع کرتے تھے۔ اور صحابہ کی موقوف احادیث میں مسلمانوں کا اختلاف رہا کہ آیا وہ حدیث شمار ہوں گی یا نہیں اور کیا انھیں حجت کہا جا سکتا ہے یا نہیں۔ تاہم اس کے باوجود تمام کتابوں میں موقوف احادیث اور صحابہ کے اقوال پائے ہیں، جیسے کہ بخاری، مسلم، ابن ماجہ، ترمذی اور دیگر کتابوں میں۔ امام مالک کی موطا میں بھی صحابہ کے فتاویٰ کی بہت سی مثالیں موجود ہیں جن کو انہوں نے نقل کیا اور ان پر عمل کیا۔ یہ چیزیں اس بات کو ثابت کرتی ہیں کہ صحابہ کے اقوال اور اجتہادات کو اہمیت دی جاتی ہے اور ان کا مقام بلند ہے۔ کیونکہ حقیقت میں صحابہ کرامؓ کے اقوال، اجتہادات اور فیصلے دین اور صحیح سنت کے قریب تر ہیں نسبتاً دوسرے ایسے افراد کے اقوال و اجتہادات کے جو ان کے بعد آئے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ جب صحابی کوئی رائے دیتا ہے تو ممکن ہے کہ انھوں نے یہ رائے نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے براہ راست سنی ہو، یا کسی دوسرے صحابی کے واسطے سے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی بات سنی ہو، اور وہ اس پر فتویٰ دیتے ہوئے دلیل نہ نقل کریں۔ ایسا اس لیے ہو سکتا ہے کہ وہ دلیل ان کے لیے واضح اور بدیہی تھی، اور بدیہیات کو عموماً نقل کرنے کی ضرورت نہیں سمجھی جاتی۔ مزید یہ کہ صحابہ کرام، رضی اللہ عنہم، نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کرنے میں احتیاط برتتے تھے، کیونکہ انھیں اس بات کا خوف ہوتا تھا کہ کوئی اضافہ یا کمی نہ ہو جائے، اس لیے وہ صرف وہی باتیں نقل کرتے جو

انہوں نے بار بار سنی تھیں اور کبھی کبھار صرف اس بات کا ذکر کرتے کہ ہم نے یہ سنا یا ہم نے یہ دیکھا، بغیر یہ کہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ بات کہی۔ اسی لیے یہ بھی ممکن ہے کہ کسی صحابی نے کسی آیت یا حدیث کو ایسے طور پر سمجھا ہو جیسا بعد میں آنے والوں نے نہیں سمجھا۔ یہ ان کی لغت اور لفظی معانی کی گہرائی کی وجہ سے ہو سکتا ہے، یا پھر کسی خاص سیاق وسباق کی وجہ سے بھی ایسا ہو سکتا ہے، جیسے کسی آیت یا حدیث کا ایسا سبب نزول جس کا مشاہدہ یا سماعت خود انہوں نے ہی کیا یا سنا ہو۔ جیسے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے: **إِنَّمَا الرِّبَا فِي النَّسِيئَةِ** "بے شک ربا ادھار میں ہے۔" (مسلم) یہ حدیث ایک سوال یعنی نقد کے بدلے نقد کی خرید و فروخت کے جواب میں تھی۔ بہر حال صحابہ کرام نے نزول وحی کا مشاہدہ کیا اور اس کے مقاصد کو سمجھا، جس کی وجہ سے وہ ان معانی اور احکام کو سمجھنے میں دیگر لوگوں سے فائق تھے، جب کہ یہ معانی و احکام بعد میں آنے والے ہر زمانے اور نسل کے افراد کی پہنچ سے باہر تھے۔ اسی وجہ سے ان کا اجتہاد ہر دور کے مجتہدین کے اجتہادات سے زیادہ وزنی اور معتبر سمجھا جاتا ہے۔

یہ خصوصیات صحابہ کے اقوال، اجتہادات اور فیصلوں کو دیگر افراد کے اجتہادات سے ایک ممتاز مقام عطا کرتی ہیں، اگرچہ وہ دلیل شرعی کے درجے تک نہیں پہنچتے، لیکن وہ تمام مجتہدین کے اجتہادات سے بلند تر مقام رکھتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ جب دلیل میسر نہ ہو، تو ان کے اقوال اور اجتہادات کو تقلیداً اختیار کیا جاتا ہے، اور یہ تقلید کسی بھی دوسرے مجتہد کے قول سے زیادہ راجح ہوتی ہے، بشرطیکہ تقلید دلیل کی عدم موجودگی میں ایسا کیا جائے۔ لہٰذا جب شرعی حکم پیش کیا جائے اور اس کے لیے موقوف حدیث، کسی صحابی کی رائے، یا ان کے فیصلے کا حوالہ دیا جائے، تو یہ کہنا مناسب نہیں کہ اسے رد کر دیں، کیونکہ اس صورت میں یہ دلیل شرعی نہیں۔ بلکہ کہنا یہ چاہیے کہ اسے دلیل شرعی کے طور پر نہیں لیا بھی نہیں گیا، تاہم دلیل نہ ہونے کی وجہ سے اسے

شرعی حکم کے طور پر تسلیم کیا گیا ہے۔ کسی مسئلے میں استشہاد کرتے وقت صحابہ کے اقوال کو اس انداز میں پیش کرنا چاہیے کہ یہ ظاہر ہو کہ یہ رائے فلاں صحابی مثلاً عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہما کی ہے، اور اسے دلیل کے طور پر نہیں بلکہ ایک شاہد کے طور پر پیش کیا جانا چاہیے۔ اس لیے مسلمانوں کو ہر دور میں صحابہ کرام کے اقوال، اجتہادات، اور فیصلوں کو محفوظ کرنے، انھیں نقل کرنے، اور ان کی اتباع کرنے کا اہتمام کرنا چاہیے، خاص طور پر جب دلیل کی رہنمائی نہ مل سکے۔ موقوف احادیث، صحابہ کے فیصلے، ان کے اقوال اور اجتہادات شرعی نصوص اور اجماع صحابہ کے بعد اسلامی قانونی ورثے کے عظیم ترین خزانوں میں سے ہیں۔

## دلائل کے درمیان ترجیح دینے کا بیان

اگر دلائل متعارض ہوں اور کسی کو دوسرے پر فضیلت نہ ہو تو اسے تعادل کہا جاتا ہے۔ اور اگر کسی دلیل کو دوسرے دلائل پر فضیلت ہو تو اسے ترجیح کہا جاتا ہے۔ تعادل دو قطعی دلائل کے درمیان کبھی نہیں ہوتا، نہ ہی قطعی اور ظنی کے درمیان ہوتا ہے؛ کیونکہ قطعی دلیل ظنی دلیل پر مقدم ہوتی ہے۔ جب کہ ظنی دلائل کے درمیان تعادل منطقی طور پر جائز ہے، لیکن حقیقی طور پر اگر دیکھا جائے تو ظنی دلائل میں تعادل نہیں پایا جاتا اور نہ ہی ظنی دلائل میں تعادل کبھی واقع ہوا ہے، چہ جائیکہ اس بارے میں یہ بحث کی جائے کہ تعادل کا ماننا دلیل پر عمل کرنے کے منافی ہے۔ منطقی طور پر ممکن ہے کہ دو عادل میں سے ایک عادل چیز کے وجود اور دوسرا اس کے عدم کی خبر دے، لہذا تعادل واقع ہونا ممکن ہے، لیکن شرعی حقیقت میں ایسا نہیں ہوا کہ دو عادل ایسی متعارض خبر دیں جو ہر لحاظ سے برابر ہوں، سوائے نسخ کے، جب کہ نسخ تعادل میں شامل نہیں۔ اس لیے ظنی دلائل میں تعادل نہیں ہوتا۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ اگر دو ظنی دلائل متعادل ہوں اور مجتہد پر

لازم ہو کہ وہ دونوں پر عمل کرے یا دونوں کو ترک کرے یا ان میں سے کسی ایک پر عمل کرے تو دونوں پر عمل کرنا تو دو متنافی چیزوں کو جمع کرنا کہلائے گا۔ اگر دونوں کو ترک کرے تو دلائل کا ہونا ہی بے فائدہ ہو گا، جو اللہ پر ممکن نہیں۔ اور اگر کسی ایک پر عمل کرے تو یہ تعین تحکم یا تشہی ہو گا، جس کی بنیاد پر دین میں حکم لگایا جائے گا۔ لہٰذا ظنی دلائل میں تعادل نہیں پایا جاتا اور نہ ہی جائز ہے۔ اس طرح دلائل میں تعادل بالکل نہیں ہوتا۔

ترجیح لغت میں جھکانے اور غالب کرنے کو کہتے ہیں، اور اصولیین کی اصطلاح میں ترجیح یہ ہے کہ ایک دلیل کو دوسری دلیل پر تقویت دی جائے تاکہ اس پر عمل کیا جاسکے۔ جیسے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی حدیث ہے جو نبی ﷺ کا قول ہے: **إِذَا الْتَقَى الْخِتَانَانِ وَجَبَ الْغُسْلُ** "جب دونوں شرمگائیں مل جائیں تو غسل واجب ہو جاتا ہے۔" (مسند احمد) جب کہ حضرت ابو سعید خدری کی حدیث یہ ہے: **إِنَّمَا الْمَاءُ مِنَ الْمَاءِ** "بے شک پانی (غسل) پانی سے واجب ہو گا۔" (مسند احمد) تو صحابہ نے حضرت عائشہ کی حدیث کو حضرت جابر کی روایت پر ترجیح دی، اس بنیاد پر کہ نبی ﷺ کی ازواج ان معاملات میں اجنبی مردوں سے زیادہ واقف تھیں۔ معلوم ہوا کہ اس بات پر اجماع ہے کہ ترجیح پر عمل کرنا جائز ہے۔ ترجیح صرف ظنی دلائل کے ساتھ خاص ہے، یعنی خبر واحد کے ساتھ، اور قطعیات میں ترجیح واقع نہیں ہوتی۔ ظنی دلائل کے درمیان ترجیح کے اہم اصول درج ذیل ہیں:

پہلا اصول: اگر دو نصوص آپس میں متعارض ہوں تو ان میں سے کسی ایک کو دوسرے پر اسی وقت ترجیح دی جائے گی جب دونوں پر عمل کرنا ممکن نہ ہو۔ اگر دونوں پر کسی نہ کسی پہلو سے عمل ممکن ہو تو ترجیح کی طرف نہیں جایا جائے گا، کیونکہ دلائل کو عمل میں لانا ترک کرنے سے بہتر ہے۔

اصل یہی ہے کہ دلیل کو ترک کرنے کے بجائے اس پر عمل کیا جائے، لہٰذا دونوں پر عمل کرنا ایک کو ترک کرنے سے زیادہ بہتر ہے۔ جیسے نبی کریم ﷺ کا فرمان ہے: **أَلاَ أُخْبِرُكُمْ بِخَيْرِ الشُّهَدَاءِ؟ الَّذِي يَأْتِي بِشَهَادَتِهِ قَبْلَ أَنْ يُسْأَلَهَا** (صحیح مسلم) "کیا میں تمہیں بہترین گواہ کے بارے میں نہ بتاؤں؟ وہ جو اپنی گواہی لے کر آئے قبل اس کے کہ اس سے گواہی طلب کی جائے۔" یہ حدیث نبی کریم ﷺ کے اس فرمان سے متعارض ہے: **ثُمَّ يَفْشُو الْكَذِبُ، حَتَّى يَشْهَدَ الرَّجُلُ وَمَا يُسْتَشْهَدُ** (ابن ماجہ) "پھر جھوٹ عام ہو گا، یہاں تک کہ آدمی گواہی دے گا حالانکہ اس سے گواہی طلب نہ کی گئی ہو گی۔" ان دونوں کو یوں جمع کیا جائے گا کہ پہلی حدیث کو حقوق اللہ سے متعلق گواہی پر محمول کیا جائے، اور دوسری کو حقوق العباد سے متعلق گواہی پر محمول کیا جائے گا۔

دوسرا اصول یہ ہے کہ اگر دو نصوص آپس میں متعارض ہوں، اور دونوں کی قوت اور عموم برابر ہو، اور ان میں سے مؤخر کا علم ہو جائے تو مؤخر نص سابق کو منسوخ کر دے گی۔ لیکن اگر معلوم نہ ہو کہ ان میں سے کون سی نص پہلے ہے اور کون سی بعد میں، تو اگر دونوں ظنی ہوں تو ان میں سے کسی ایک کو دوسرے پر ترجیح دی جائے گی۔ جہاں تک قطعی دلائل کا تعلق ہے، ان کے درمیان تعارض واقع نہیں ہو سکتا، کیونکہ قطعیت میں تعارض کا امکان نہیں ہوتا۔ اور اگر دونوں نصوص قوت اور عموم میں برابر نہ ہوں، یعنی ایک قطعی ہو اور دوسرا ظنی، یا ایک عام ہو اور دوسرا خاص تو قطعی نص کو ترجیح دی جائے گی اور اسی پر عمل ہو گا، جبکہ ظنی نص کو چھوڑ دیا جائے گا، خواہ دونوں عام ہوں، دونوں خاص ہوں، یا قطعی خاص ہو اور ظنی عام۔ لیکن اگر قطعی نص عام ہو اور ظنی نص خاص، تو ظنی نص پر عمل ہو گا۔ اور اگر ایک نص دوسری کے مقابلے میں مکمل طور پر خاص ہو، تو خاص نص کو عام پر ترجیح دی جائے گی، اور دونوں نصوص کے درمیان تطبیق کے لیے خاص پر عمل

کیا جائے گا۔

اور اگر دونوں نصوص کے درمیان عموم و خصوص مطلق نہ ہو بلکہ عموم و خصوص من وجہ ہو، تو کسی اور پہلو سے ترجیح تلاش کی جائے گی تاکہ راجح پر عمل کیا جا سکے، کیونکہ خصوص رجحان کو ظاہر کرتا ہے، اور یہاں ہر ایک کے لیے دوسرے کے مقابلے میں کسی حد تک خصوص موجود ہے۔ جیسے نبی ﷺ کا ارشاد ہے: **مَنْ نَسِيَ صَلاَةً، أَوْ نَامَ عَنْهَا، فَلْيُصَلِّهَا إِذَا ذَكَرَهَا** "جو شخص نماز بھول جائے یا اس سے نیند آ جائے تو جب اسے یاد آئے وہ نماز پڑھ لے۔" (سنن دارمی) اس حدیث کا عموم اور اس حدیث کے عموم میں عموم و خصوص من وجہ ہے جس میں نبی ﷺ نے مکروہ اوقات میں نماز نہ پڑھنے کا حکم دیا۔ پہلا حکم اوقات کے لحاظ سے عام ہے اور صرف قضا نماز کے لیے خاص ہے۔ جب کہ دوسرا حکم نماز کے لحاظ سے عام ہے اور صرف مکروہ اوقات کے لیے خاص ہے۔ ان دونوں کے درمیان ترجیح کے اصول کے مطابق فیصلہ کیا جائے گا۔

تیسری چیز یہ ہے کہ حکم کے لحاظ سے ترجیح دی جائے، یہ مختلف طریقوں سے ہوتی ہے:

پہلا طریقہ یہ کہ وہ حدیث جو اصل حکم کو برقرار رکھتی ہو، اسے اس حدیث پر ترجیح دی جاتی ہے جو اصل حکم کو ختم کرتی ہو۔ جیسے نبی ﷺ کا ارشاد ہے: **مَنْ مَسَّ ذَكَرَهُ فَلْيَتَوَضَّأْ** "جو شخص اپنا ذکر چھوئے وہ وضو کر لے۔" (مسند احمد) جب کہ اس کے مقابل وہ حدیث جس میں ایک صحابی نے سوال کیا: **أَيَتَوَضَّأُ أَحَدُنَا إِذَا مَسَّ ذَكَرَهُ؟ قَالَ: إِنَّمَا هُوَ بَضْعَةٌ مِنْكَ أَوْ جَسَدِكَ** "کیا ہم میں سے کوئی شخص جب اپنا ذکر چھوئے تو وضو کرے گا؟ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: یہ تمہارے جسم کا ہی ایک حصہ ہے۔" (مسند احمد) یہاں وضو کے ٹوٹنے والی روایت کو ترجیح دی جائے گی، کیونکہ یہ اصل حکم (وضو ٹوٹنے) کو برقرار رکھتی ہے۔ اسے درج ذیل وجوہات کی بنا

پر ترجیح حاصل ہو گی: پہلی وجہ یہ ہے کہ حکم کو اٹھانے والی روایت اس بات کا تقاضا کرتی ہے کہ پہلا حکم منسوخ ہو۔ اور نسخ کا جواز صرف قرینہ سے ہوتا ہے، جبکہ یہاں کوئی قرینہ نسخ پر دلالت نہیں کرتا۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ وضو ٹوٹنے والی رویات پر عمل کرنا نماز کی صحت کو یقینی بناتا ہے، کیونکہ وضو نہ ٹوٹنے کی یقینی کیفیت بر قرار رہتی ہے، جبکہ رافعِ حکم پر عمل کرنے سے نماز کی صحت مشکوک ہو جاتی ہے۔ اور یقین شک پر مقدم ہے۔ اور نبی ﷺ کا ارشاد ہے: **دَعْ مَا يَرِيبُكَ إِلَى مَا لاَ يَرِيبُكَ** ''جو چیز شک میں ڈالے، اسے چھوڑ کر وہ اختیار کرو جو شک سے پاک ہو۔'' (مسند احمد)

دوسرا طریقہ یہ کہ ایسی حدیث جو حرمت پر دلالت کرتی ہو، اس حدیث پر ترجیح رکھتی ہے جو اباحت (جواز) پر دلالت کرے، کیونکہ احتیاط کا تقاضا یہی ہے کہ حرمت کو ترجیح دی جائے۔ اگر کوئی عمل حرام ہے تو اس کے ارتکاب میں نقصان ہو گا، اور اگر مباح ہے تو اسے چھوڑنے میں کوئی نقصان نہیں۔ نبی ﷺ کا ارشاد ہے: **دَعْ مَا يَرِيبُكَ إِلَى مَا لاَ يَرِيبُكَ** ''جو چیز شک میں ڈالے، اسے چھوڑ کر وہ اختیار کرو جو شک سے پاک ہو۔'' (مسند احمد)

تیسرا طریقہ یہ کہ وہ حدیث جو حرمت پر دلالت کرتی ہو، وجوب پر دلالت کرنے والی حدیث کے برابر ہے۔ اگر دو دلائل وارد ہوں، جن میں سے ایک کسی چیز کو حرام قرار دے اور دوسرا اس کے وجوب پر دلالت کرے، تو یہ دونوں مساوی ہوں گے، مرجح کے بغیر کسی ایک پر عمل نہیں کیا جائے گا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ حرمت کا مطلب یہ ہے کہ انسان اس کام کو کرنے پر سزا کا مستحق ہو، جبکہ وجوب کا مطلب یہ ہے کہ اسے چھوڑنے پر سزا کا مستحق ہو۔ اگر کوئی مرجح موجود نہ ہو، لہذا تو حرمت کو وجوب پر ترجیح دی جائے گی۔

چوتھا طریقہ یہ ہے کہ ایسی دلیل جو وجوب پر دلالت کرے، اس دلیل پر ترجیح رکھتی ہے جو اباحت پر دلالت کرے۔ کیونکہ وجوب کی دلیل، حرمت کی دلیل کے برابر ہے، اور چونکہ حرمت کو اباحت پر ترجیح دی جاتی ہے، اس لیے وجوب کو بھی اباحت پر ترجیح دی جائے گی۔

پانچواں طریقہ یہ کہ وہ حدیث جو حرمت پر دلالت کرے، کراہت پر دلالت کرنے والی حدیث پر ترجیح رکھتی ہے، کیونکہ کراہت میں کام چھوڑنے کی طلب غیر جازم ہے، جبکہ حرمت میں کام کو چھوڑنے کی طلب جازم ہے۔ لہذا جازم طلب غیر جازم طلب پر مقدم ہوتی ہے۔

چھٹا طریقہ یہ کہ وہ دلیل جو وجوب پر دلالت کرے، ایسی دلیل پر ترجیح رکھتی ہے جو استحباب یعنی مندوب ہونے پر دلالت کرے، کیونکہ وجوب کام کرنے کی جازم طلب کا نام ہے، جبکہ استحباب غیر جازم طلب کا نام ہے۔ اور جازم طلب غیر جازم پر مقدم ہو گی۔

ساتواں طریقہ یہ کہ ایسی دلیل جو کسی چیز کے اثبات پر دلالت کرے، اسے اس دلیل پر ترجیح حاصل ہو گی جو نفی پر دلالت کرے۔ کیونکہ اثبات کی دلیل علم میں اضافہ کرتی ہے۔ جیسے بلالؓ کی خبر کہ نبی ﷺ نے بیت اللہ میں داخل ہو کر نماز پڑھی، جب کہ حضرت اسامہؓ کی خبر اس طرح ہے کہ آپ ﷺ بیت اللہ میں داخل ہوئے لیکن نماز نہیں پڑھی۔ یہاں بلالؓ کی خبر کو ترجیح دی جائے گی۔

آٹھواں طریقہ یہ ہے کہ ایسی دلیل جو حد کی نفی پر دلالت کرے، اسے حد ثابت کرنے والی دلیل پر ترجیح دی جائے گی۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ نبی ﷺ کا ارشاد ہے: **ادْرَءُوا الْحُدُودَ عَنِ الْمُسْلِمِينَ مَا اسْتَطَعْتُمْ** ''مسلمانوں سے جتنا ہو سکے حدود کو ٹالو۔'' (ترمذی) اور مسند امام ابو حنیفہ میں آیا ہے: **ادرؤوا الحدود بالشبهات** ''حدود کو شبہات کی وجہ سے ٹال دو۔''

اور اسی طرح حد ایک نقصان ہے، اور نبی ﷺ کا فرمان ہے: **لاَ ضَرَرَ وَلاَ ضِرَارَ** (مستدرک حاکم) اور نبی ﷺ کا ارشاد ہے: **فَإِنَّ الإِمَامَ أَنْ يُخْطِئَ فِي الْعَفْوِ خَيْرٌ مِنْ أَنْ يُخْطِئَ فِي الْعُقُوبَةِ** "بے شک معاف کرنے میں غلطی کرنا امام کے لیے بہتر ہے اس بات سے کہ وہ سزا دینے میں غلطی کرے۔" (سنن ترمذی)

اور چوتھی بات یہ ہے کہ خبر آحاد کو قیاس پر ترجیح دی جاتی ہے بشرطیکہ قیاس کی علت دلالت سے لی گئی ہو، یا استنباط کے ذریعے نکالی گئی ہو، یا قیاس کے ذریعے ہی اخذ کی گئی ہو۔ کیونکہ خبر آحاد وہ وحی ہے جو حکم کی وضاحت کے لیے ظاہری دلالت رکھتی ہے جس اس کا اظہار حدیث کے منطوق سے کیا جاتا ہے۔ جبکہ ایسی علت جو دلالت سے لی گئی ہو، یا استنباط کے ذریعے حاصل کی گئی ہو، یا قیاس کے ذریعے اخذ کی گئی ہو، یہ سب مفہوم سے تعلق رکھتی ہیں، اور ان میں صرف قرائن موجود ہوتے ہیں جو بتاتے ہیں کہ یہ وحی سے ثابت شدہ علت ہے۔ چنانچہ نص کی ظاہری دلالت کے ذریعے سمجھی جانے والی بات کو نص کے مفہوم سے اخذ کیے گئے فہم پر ترجیح دی جاتی ہے۔ تاہم صریح نص سے ثابت ہونے والی علت کا وہی حکم ہے جو اس نص کا حکم ہوتا ہے جس میں وہ علت آئی ہے۔

ختم شد

کتاب **الشخصية الإسلامية** کا تیسرا حصہ مکمل ہو گیا،

جو کہ فقہ کے اصولوں پر مبنی تھا، اور اس کے اختتام کے ساتھ کتاب مکمل ہو گئی اللہ کی مدد سے