

# الموافقنا

فِي أَصُولِ الشَّرِيعَةِ

[www.KitaboSunnat.com](http://www.KitaboSunnat.com)

مؤلفه

إمام أبو إسحاق إبراهيم بن موسى الشافعي المتوفى سنة ٢٧٠هـ

مختص

شيخ عبد الله دراز استاذ جامعہ اظہر

مترجم

مولانا عبد الرحمن کیلانی

جلد سوم

شعبہ مطبوعات دیال سنگھ ٹرسٹ لاہور

نسبت روڈ ○ لاہور

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

## معزز قارئین توجہ فرمائیں!

کتاب وسنت ڈاٹ کام پر دستیاب تمام الیکٹرانک کتب .....

← عام قاری کے مطالعے کے لیے ہیں۔

← مجلس التحقیق الاسلامی کے علمائے کرام کی باقاعدہ تصدیق و اجازت کے بعد آپ لوڈ (Upload)

کی جاتی ہیں۔

← دعوتی مقاصد کی خاطر ڈاؤن لوڈ، پرنٹ، فوٹوکاپی اور الیکٹرانک ذرائع سے محض مندرجات نشر و اشاعت کی مکمل اجازت ہے۔

### ☆ تنبیہ ☆

← کسی بھی کتاب کو تجارتی یا مادی نفع کے حصول کی خاطر استعمال کرنے کی ممانعت ہے۔

← ان کتب کو تجارتی یا دیگر مادی مقاصد کے لیے استعمال کرنا اخلاقی، قانونی و شرعی جرم ہے۔

﴿اسلامی تعلیمات پر مشتمل کتب متعلقہ ناشرین سے خرید کر تبلیغ دین کی کاوشوں میں بھرپور شرکت اختیار کریں﴾

← نشر و اشاعت، کتب کی خرید و فروخت اور کتب کے استعمال سے متعلقہ کسی بھی قسم کی معلومات کے لیے رابطہ فرمائیں۔

[kitabosunnat@gmail.com](mailto:kitabosunnat@gmail.com)

[www.KitaboSunnat.com](http://www.KitaboSunnat.com)



## جملہ حقوق بحق ادارہ محفوظ ہیں

- نام کتاب : الموافقات فی اصول الشریعہ جلد سوم (اردو ترجمہ)  
نام مصنف : امام ابواسحاق ابراہیم بن موسیٰ الشاطبی  
نام مترجم : مولانا عبدالرحمن کیلانی  
ناشر : ثناء اللہ ڈائریکٹریڈیال سنگھ ٹرسٹ لاہور  
زیر اہتمام : حافظ محمد سعد اللہ انچارج پبلیکیشنز، ڈیال سنگھ ٹرسٹ لاہور  
مطبع : اظہار سنز پرنٹرز، ۹ ریٹی گن روڈ، لاہور فون: ۷۲۲۰۷۶۱  
نگران طباعت : سید اظہار الحسن رضوی  
اشاعت اول : اپریل 2006ء  
تعداد : 600  
قیمت : ۸۰۰/- روپے



صفحہ نمبر

عنوان

پیش لفظ

## کتاب الادلۃ الشرعیہ

۶	طرف اول:	دلائل کا اجمالی ذکر
۹	پہلا مسئلہ:	شریعت کی کلیات کو چھوڑ کر جزئیات کا اعتبار کرنا غلطی ہے اور بالعکس
۲۰	دوسرا مسئلہ:	قطعی کے خلاف ظنی دلیل رد کر دینا واجب ہے بصورت دیگر زیر غور رہے گی
۳۳	فصل:	اصل قطعی کی طرف رجوع سے مقصود
۳۴	تیسرا مسئلہ:	شرعی دلائل عقول کے قضایا کے منافی نہیں ہوتے
۴۲	چوتھا مسئلہ:	دلائل کیا معقول ذہنی کی طرف پھرتے ہیں یا معقول خارجی کی طرف؟
۴۸	فصل:	(دو افعال جو عامل کے وصف کی بناء پر مختلف ہو جاتے ہیں اور جو نہیں ہوتے
۵۰	پانچواں مسئلہ:	دلائل کی قسموں کا بیان
۵۰	فصل:	اپنی اصل کے لحاظ سے شرعی دلائل پہلی ہی قسم میں محصور ہیں
۵۱	فصل:	مراد کے لحاظ سے پہلی قسم کتاب ہی کی طرف راجع ہے
۵۳	چھٹا مسئلہ:	دلیل کی بنیاد دو مقدموں پر ہے۔ حکم کے منطوق کی تحقیق اور فی نفسہ حکم
۵۵	ساتواں مسئلہ:	عادیات کے دلائل اکثر مطلق اور ان کے اعتبار منضبط ہوتے ہیں
۵۶	آٹھواں مسئلہ:	کلیات میں کلی اصول ہیں اور مدنی سورتوں میں مقید اور مکمل
۶۱	نواں مسئلہ:	اصل عمومی دلائل میں ہوتی ہے اگرچہ خصوص کے صیغہ سے ہوں
۶۴	دسواں مسئلہ:	دلیل کی دو قسمیں: برہانی اور تکلفی
۶۶	گیارہواں مسئلہ:	ایسے مجازی معانی کا اعتبار نہ ہوگا جو عربوں میں معروف نہ ہوں
۶۸	بارہواں مسئلہ:	جن دلائل پر سلف کا عمل ہو مقتدین کی مخالفت ایک درجہ کی نہیں ہوتی
۸۹	فصل:	پہلے لوگوں کی مخالفت ایک درجہ کی نہیں
۹۲	تیرہواں مسئلہ:	حکم کو راسخین کے عمل کی دلیل کے تابع بنانا اور کجروں کے عمل کو برعکس
۹۳	چودھواں مسئلہ:	احکام کے دلائل کا اقتضاء اپنے تعرف کی نسبت سے دو جوہر پر ہے
۹۷	فصل:	مناط کی تعیین کے مقامات
۱۰۲	نظر ثانی:	(دلائل کے عوارض میں نظر ثانی) یہ پانچ فصلوں پر مشتمل ہے

۱۰۲	احکام و تشابہ میں ہے	پہلی فصل:
۱۰۲	محکم کے دو اطلاق ہوتے ہیں: عام اور خاص	پہلا مسئلہ:
۱۰۳	شریعت میں تشابہ قلیل ہیں اور اس کی کئی وجوہ ہیں	دوسرا مسئلہ:
۱۰۹	دلائل میں تشابہ: حقیقی اور اضافی	تیسرا مسئلہ:
۱۱۲	اختلافی مسائل خواہ بکثرت ہوں تشابہات سے نہیں ہوتے	فصل:
۱۱۴	تشابہ کلی قواعد میں واقع نہیں ہوتا، وہ صرف جزئی فروع میں واقع ہوتا ہے	چوتھا مسئلہ:
۱۱۶	تشابہ پر تاویل کو مسلط کرنا	پانچواں مسئلہ:
۱۱۸	تاویل کی شرط: معنی درست ہوں اور الفاظ اس تاویل کو قبول کریں	چھٹا مسئلہ:
۱۲۱	احکام اور نسخ میں (جو چند مسائل پر مشتمل ہے)	دوسری فصل:
۱۲۱	زیادہ تر نسخہ مدینہ میں واقع ہوا	پہلا مسئلہ:
۱۲۳	شریعت میں منسوخ کم ہے	دوسرا مسئلہ:
۱۲۵	کئی احکام کے نسخہ کا دعویٰ کسی قطعی حکم کے بغیر قبول نہ ہوگا	فصل:
۱۲۷	سلف کے نزدیک نسخ	تیسرا مسئلہ:
۱۳۰	کلیات میں نسخ نہیں ہوتا	چوتھا مسئلہ:
۱۳۵	اوامر و نواہی میں (جس میں چند مسائل ہیں)	تیسری فصل:
۱۳۵	امر اور نہی طلب کو اور حکم دینے والے کے ارادہ کو مستلزم ہیں	پہلا مسئلہ:
۱۳۹	مطلق امر اپنے حصول کے قصد کو مستلزم ہے	دوسرا مسئلہ:
۱۵۲	مطلق امر امر مقید کو مستلزم نہیں	تیسرا مسئلہ:
۱۶۰	خنزیر امر، مطلق خنزیر فیہ میں شارع کے قصد کو مستلزم ہوتا ہے	چوتھا مسئلہ:
۱۶۰	شرعی مطلوب کی دو قسمیں ہیں	پانچواں مسئلہ:
۱۶۵	کسی کام پر تنبیہ سے مقصود	فصل:
۱۶۶	امر مطلق کے کئی مراتب ہوتے ہیں	چھٹا مسئلہ:
۱۷۹	اوامر و نواہی کی دو قسمیں: صریح اور غیر صریح	ساتواں مسئلہ:
۱۹۳	غیر صریح اور اوامر و نواہی کی کئی قسمیں ہیں	فصل:
۱۹۴	غضب فقہاء کی نظر میں	فصل:
۱۹۸	غضب، اصل چیز پر تعدی ہے	فصل:
۲۰۵	امر و نہی جب دو متلازم چیزوں پر وارد ہوں	آٹھواں مسئلہ:

۲۲۲	رقاب کے منافع مجموعی طور پر تین قسموں میں منقسم ہیں	فصل:
۲۲۶	جمعیت، متبوع اور تابع کا حکم	فصل:
۲۳۱	عقد اور عقود علیہ کی قسمیں	فصل:
۲۴۱	جب امر ونہی دو چیزوں پر وارد ہوں	نواں مسئلہ:
۲۵۱	جب دو امر و دو چیزوں پر وارد ہوں اور ان میں کوئی دوسری کے تابع نہ ہو	دسواں مسئلہ:
۲۵۸	جب دو امر و دو چیزوں پر دو اعتباروں سے وارد ہوں	گیارہواں مسئلہ:
۲۶۲	جب امر ونہی دونوں ایک چیز پر وارد ہوں	بارہواں مسئلہ:
۲۶۳	تابع اور اس کے متبوع کی طلب کے درمیان فرق	تیرہواں مسئلہ:
۲۶۸	کسی چیز کا قصد اول سے حکم	چودھواں مسئلہ:
۲۷۴	فعل کا کلی طور پر مطلوب ہی قصد اول سے مطلوب ہوتا ہے	پندرہواں مسئلہ:
۳۰۰	جن مباحات سے خروج مطلوب ہو اور جن سے نہ ہوا ان کے درمیان فرق	فصل:
۳۰۶	نیت سے طاعت بننے اور نہ بننے والے مباحات کے درمیان فرق	فصل:
۳۰۹	نبی اکرم ﷺ کی لوگوں کیلئے کثرت مال کی دعاء	فصل:
۳۱۲	مطالبہ کی اقسام چار ہیں	سولہواں مسئلہ:
۳۲۰	توبہ ہر مخالفت سے ہے۔ مامور بہ کے ترک سے یا منہی عنہ کے فعل سے	فصل:
۳۲۲	اللہ تعالیٰ کا حق اور بندے کا حق	سترہواں مسئلہ:
۳۳۱	حقوق العباد کو متاخر کرنے کا مسئلہ	فصل:
۳۳۲	امر ونہی ایسے فعل پر وارد ہوتے ہیں	اٹھارہواں مسئلہ:
۳۳۵	عموم و خصوص میں	چوتھی فصل:
۳۳۶	جو قاعدہ عام مطلق ہو، معین قضایا کا معارضہ اس پر اثر انداز نہیں ہوتا	بہلا مسئلہ:
۳۵۱	کلیات سے تمسک کرنے کا بیان	فصل:
۳۵۳	شرعی قواعد عموم عادی پر جاری ہوتے ہیں، کلی پر نہیں	دوسرا مسئلہ:
۳۵۷	اس میں شک نہیں کہ عموم کے صیغے وضعی ہیں	تیسرا مسئلہ:
۳۶۸	انواع شرک	فصل:
۳۸۵	منفصل یا متصل کے ساتھ تخصیص	فصل:
۳۸۹	عام جب خاص ہو تو کیا حجت باقی رہتی ہے یا نہیں	فصل:
۳۹۲	رخصتیں عزائم کے عموماً کو خاص نہیں کرتیں	چوتھا مسئلہ:

۳۹۶	عزائم کے عموماًت عذروں کو خاص نہیں کرتے	پانچواں مسئلہ:
۴۰۱	عموم یا تو صیغہ سے ثابت ہوتا ہے یا جزئی حوادث کے استقراء سے	چھٹا مسئلہ:
۴۰۹	خاص دلائل سے عام معنی کا استقراء	فصل:
۴۱۳	جو عموماًت ایک ہی حال میں بار بار آئیں وہ تخصیص کو قبول نہیں کرتے	ساتواں مسئلہ:
۴۱۵	مخصص کے بغیر تخصیص	فصل:
۴۱۶	بیان اور اجمال	پانچویں فصل:
۴۱۶	نبی کریم ﷺ اپنے قول، فعل، اور اقرار سے وضاحت کنندہ تھے	پہلا مسئلہ:
۴۱۹	عالم کے حق میں بیان	دوسرا مسئلہ:
۴۲۱	عالم کا اپنے قول اور فعل سے بیان ضروری ہے	تیسرا مسئلہ:
۴۲۱	قوی وضاحت اور فعلی وضاحت میں فرق	چوتھا مسئلہ:
۴۲۵	قوی بیان کو ترجیح دینے کا مسئلہ	فصل:
۴۲۶	جب بیان قول سے ہو اور فعل اس کا شاہد اور مصدق ہو	پانچواں مسئلہ:
۴۳۸	واجب اور مندوب کو ایک سطح پر نہ رکھنا چاہیے	چھٹا مسئلہ:
۴۴۲	واجب اور مندوب میں فرق	فصل:
۴۴۵	مندوب اور مباح میں فرق	فصل:
۴۵۱	مندوب، مباح اور مکروہ میں فرق	ساتواں مسئلہ:
۴۵۳	مکروہ اور حرام میں فرق	آٹھواں مسئلہ:
۴۵۵	آٹھویں مسئلہ پر متفرع مسائل	فصل:
۴۶۰	واجبات کی خصوصیات	نواں مسئلہ:
۴۶۲	وصفی احکام کا بیان	دسواں مسئلہ:
۴۶۳	رسول اللہ ﷺ کا بیان	گیارہواں مسئلہ:
۴۶۹	اجمال سے متعلق	بارہواں مسئلہ:
۴۷۶	تفصیلی دلائل (کتاب، سنت، اجماع اور رائے)	طرف ثانی:
۴۷۷	پہلی دلیل کتاب ہے	پہلا مسئلہ:
۴۷۹	اسباب نزول کی معرفت	دوسرا مسئلہ:
۴۸۶	عربیوں کے اقوال، افعال، عادات اور طریقوں کی معرفت ضروری ہے	فصل:
۴۸۸	قرآن اور احادیث کو اسباب کی معرفت کے بغیر نہیں سمجھا جاسکتا	فصل:

۴۸۹	قرآن کریم میں دوسروں کے بیان اور اس کے متعلقات	تیسرا مسئلہ:
۴۹۵	کفار کو فروغ سے مخاطب کیا گیا ہے	فصل:
۵۰۲	نبی ﷺ باطل پر خاموش نہیں رہ سکتے تھے	فصل:
۵۰۲	ترغیب و ترہیب	چوتھا مسئلہ:
۵۱۷	ایمان کی حقیقت خوف اور رجاء کے بین بین ہے	فصل:
۵۲۰	قرآن کریم کا یہ بتلانا کہ اس کے اکثر احکام کلی ہیں، جزئی نہیں	پانچواں مسئلہ:
۵۲۳	استنباط کے وقت محض قرآن پر اکتفا نہ کرنا چاہیے	فصل:
۵۲۴	قرآن کریم میں ہر چیز کا بیان	چھٹا مسئلہ:
۵۳۳	جس مسئلہ کے متعلق علم حاصل کرنے کا ارادہ ہو تو قرآن میں اس کی اصل کی طرف توجہ کرنا ضروری ہے	فصل:
۵۳۴	قرآن کریم کی طرف منسوب علوم کی کئی قسمیں ہیں	ساتواں مسئلہ:
۵۳۶	یہ خیال کہ قرآن کریم کا ایک ظاہر ہے اور ایک باطن ہے	آٹھواں مسئلہ:
۵۵۴	عربی لغت کے معانی ظاہر معنی کے تحت داخل ہوں گے	فصل:
۵۶۳	ظاہر وہ ہے جو خالصتاً عربی زبان کا مفہوم رکھتا ہو	نواں مسئلہ:
۵۶۹	باطن وہ ہے جو خطاب کی مراد ہو	فصل:
۵۷۱	اشکال والی تاویل	فصل:
۵۷۳	”نذ“ کی تفسیر	فصل:
۵۷۶	درخت سے کھانا	فصل:
۵۸۳	قرآن اور سنت کے اعتبار سے باطنی معنی کو سمجھنا	دسواں مسئلہ:
۵۸۶	باطنی معنوں میں سنت کا بھی گزر ہے	فصل:
۵۸۷	مدنی سورتیں کئی سورتوں پر مبنی ہیں	گیارہواں مسئلہ:
۵۸۹	سنت بھی کتاب اللہ کی مبنی ہے	فصل:
۵۹۱	قرآن کریم کی تفسیر اکثر توسط و اعتدال پر کی جاتی ہے	بارہواں مسئلہ:
۵۹۶	کلام کے پہلے حصہ کو پچھلے پر اور پچھلے کو پہلے پر لوٹانا	تیرہواں مسئلہ:
۶۰۸	کیا قرآن کی تمام سورتیں ہندوں کے خطاب کے لحاظ ایک ہی کلام ہیں	فصل:
۶۱۰	قرآن میں رائے کی مذمت نیز وہ رائے جو جائز ہے اور جو ممنوع ہے	چودھواں مسئلہ:
۶۱۴	اگر مجبوری نہ ہو تو قرآن میں رائے کے استعمال سے بچنا ہی بہتر ہے	فصل:



بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

## پیش لفظ

الحمد لله الذي انزل الكتاب للناس جميعاً نوراً وهدى ورحمة والصلوة والسلام على رسوله الذي بين الكتاب وفصل مجمله بسنته وعلى اله وصحبه وفقهاء امته الذين اوضحوا سناهج الاجتهاد ووضعوا الاصول والتواعد لاستخراج المسائل - اما بعد!

اہل علم سے مخفی نہیں کہ ”اصول الفقہ“ علوم دینیہ میں وہ متم باشان اور حقائق کشا علم ہے جس کو پڑھے اور سمجھے بغیر دائمی و آفاقی شریعت اسلامیہ کے بنیادی مآخذ یا اولہ شریعیہ (قرآن و سنت) اجماع قیاس کی وسعت و گہرائی کو کا محقق سمجھا جاسکتا ہے نہ اولہ شریعیہ سے قیامت تک پیش آنے والے جدید مسائل کے شرعی حکم کے استنباط و استخراج کے فنی و اصولی طریق کار سے آگاہی ہو سکتی ہے۔ چنانچہ اصول الفقہ کی ترکیب ہی اس معنی کی طرف مشیر ہے۔ نیز یہ وہ بصیرت افروز علم ہے جس میں عبادات کے ساتھ ساتھ انسانی معاشرت، معیشت، لین دین، بیع و شراء، سیاست، حکومت وغیرہ کے جملہ شرعی احکام میں مضمر تمام انسانیت کی دنیوی و آخری فلاح و بہبود سے پردہ اٹھایا جاتا اور ان احکام میں پنہاں بے شمار ایسی مصلحتیں اور حکمتیں واضح کی جاتی ہیں جن سے ایک مسلمان کے دل میں شریعت اسلامیہ کی صداقت و حقانیت پر ایمان مستحکم ہو جاتا ہے اور وہ یہ پختہ یقین حاصل کر لیتا ہے کہ دنیا کے سب ممالک کے اندر نافذ قوانین میں واحد اسلام کے قوانین و احکام ہی ہیں جو عقلی و نقلی اعتبار سے چند مخصوص طبقات کی بجائے انسانوں کے چھوٹے بڑے اور حاکم و محکوم تمام طبقات کی انفرادی و اجتماعی فلاح و بہبود اور دنیا کو امن و سکون کا گہوارہ بنانے کی ضمانت دے سکتے ہیں۔

اصول فقہ کی اس انتہائی اہمیت و افادیت کے علاوہ فقہاء اسلام کو اس جلیل القدر اور بصیرت افروز علم کی تدوین کی ضرورت اس لئے بھی پیش آئی کہ اسلامی ریاست کے مختلف علاقوں میں قیام پذیر علماء نے اپنے درپیش مختلف معروضی حالات اور فہم و بصیرت میں قدرتی تفاوت کے باعث جب ایک ہی شرعی قضیہ میں مختلف قسم کے فیصلے دیئے تو اس صورت حال نے فقہاء اسلام کو فقہی اصول و ضوابط ترتیب دینے کی طرف متوجہ کیا اور انہوں نے خداداد ذہانت و فطانت اور اجتہادی بصیرت سے قرآن و سنت کی روشنی میں ایسے جامع و مانع بنیادی اصول و ضوابط وضع کر دیئے کہ ان کے ہوتے ہوئے اب ایک تو شریعت حقہ میں تکلیفیں باطل ممکن نہیں دوسرے ان کی مدد سے تمام پیش آمدہ جدید مسائل کا شرعی حل نکالا جاسکتا ہے۔

چنانچہ کہا جاتا ہے کہ امام اعظم ابوحنیفہؒ کے نامور شاگرد اور فقیہ و مجتہد امام ابو یوسفؒ (م ۱۸۲ھ) نے سب سے پہلے قواعد اصول فقہ کا ایک مجموعہ مرتب کیا تھا مگر یہ مجموعہ عام لوگوں تک نہیں پہنچا۔ اس لئے اصول الفقہ کی تدوین کا سہرا امام محمد بن ادریسؒ شافعی (م ۲۰۳ھ) کے سر ہے۔ جنہوں نے اپنی مشہور زمانہ کتاب ”الرسالہ“ لکھ کر اس علم کی تدوین کا آغاز کیا اور بعد میں تمام فقہی مسالک کے علماء

وفقیہاء نے اس موضوع پر متعدد دیگر اقدار تالیفات مرتب فرمائیں جن کی تفصیل کا یہ موقع نہیں۔

اصول الفقہ کی ان کتابوں میں غرناطہ کے مالکی فقیہ امام ابواسحاق ابراہیم بن موسیٰ الشاطبی (م ۷۹۰ھ) کی معروف کتاب ”الموافقات فی اصول الشریعہ“ اپنی ترتیب اور جامعیت کی بنا پر ایک منفرد و ممتاز مقام رکھتی ہے۔ حضرت مؤلف کی مختصر سوانح و تعارف محترم ڈاکٹر محمود الحسن عارف (صدر اردو دائرہ معارف اسلامیہ پنجاب یونیورسٹی لاہور) کے قلم سے اور کتاب کا تفصیلی تعارف اگرچہ کتاب کے فاضل محشی شیخ عبداللہ دراز (استاذ جامعہ ازہر) کے قلم سے آچکا ہے تاہم الموافقات کی خصوصی افادیت و انفرادیت اور امتیازی شان کی وضاحت کیلئے فاضل محشی کے اس تجزیہ و تبصرہ کا اندراج بے جا نہ ہوگا کہ:

”..... کتاب پڑھنے کے دوران آپ یوں محسوس کریں گے کہ مصنف علیہ الرحمہ کسی بلند پہاڑ کی چوٹی پر کھڑے ہو کر شریعت کے موارد و مصادر کو جھانک رہے ہیں۔ وہ اس کی گزرگاہوں کا احاطہ کیے ہوئے اس کی گڈنڈیوں کو دیکھ رہے ہیں جو کچھ وہ بیان کرتے ہیں محسوس کرنے کی بناء پر کرتے ہیں اور اپنے تجربہ کی بنا پر قواعد سازی کرتے ہیں اور ان قواعد شریعہ کو شریعت کے استثنائی دلائل کے ساتھ مضبوط بناتے ہیں۔ وہ ایک آیت کو دوسری آیات سے حدیث کو دوسری احادیث سے اور ایک اثر کو دوسرے آثار سے عقلی دلائل اور نظری وجوہ کی بنیادوں پر یوں ساتھ ملاتے ہیں کہ شک کا شائبہ تک باقی نہیں رہتا اور وہم کے سب راستے مسدود ہو جاتے ہیں اور اس طریقے سے جو تو اتر معنوی کی ہی ایک قسم ہے حق نکھر کر سامنے آ جاتا ہے“ (جلداول اردو ترجمہ ص ۲۲)

راقم کے خیال میں درج بالا تعارفی اور جامع تجزیہ کے بعد کتاب کی اہمیت و افادیت واضح کرنے کیلئے مزید کچھ تحریر کرنے کی ضرورت باقی نہیں رہتی۔ ویسے بھی کتاب ہذا کی ساری تالیفی خوبیوں کا تذکرہ پیش لفظ میں مناسب ہے نہ ممکن۔ ”مشکل آں باشد کہ خود ہوید نہ کہ عطار بوید“ کے مصداق زیر نظر کتاب انشاء اللہ اپنے قاری پر اپنی افادیت واضح کر دے گی۔

الموافقات للشاطبی کی اس معنوی اہمیت و افادیت کے پیش نظر نامور عالم دین اور معروف محقق و مؤلف مولانا سید محمد متین ہاشمی رحمۃ اللہ علیہ (م جنوری ۱۹۹۲ء) سابق ڈائریکٹر مرکز تحقیق دیال سنگھ لاہور نے آج سے کوئی ۳۰-۳۲ سال پہلے اس کتاب کے اردو ترجمہ کرانے کا منصوبہ بنایا۔ اس کام کیلئے متعدد فقہی ذوق و شغف رکھنے والے اہل علم سے رابطہ کیا گیا مگر سب کی طرف سے بوجہ معذرت کے بعد ماضی قریب کے معروف عالم دین مولانا عبدالرحمن کیلانی (۲۷ ستمبر ۱۹۹۵ء) نے اس کام کا بیڑہ اٹھایا اور لاہور کی طرف سے مقررہ وقت کے اندر اندر ترجمہ کر کے ادارہ کے سپرد کر دیا۔ اہل علم جانتے ہیں کہ کسی فنی کتاب خصوصاً الموافقات جیسی ادق کتاب (جس کا فہم عام علماء کیلئے بھی خاصا مشکل ہے) کا ترجمہ یا اسے کسی دوسری زبان کا جامہ پہنانا اتنا آسان کام نہیں تھا۔ بایں ہمہ فاضل مترجم نے کتاب کے ہر باب اور ہر فصل میں مؤلف کے مفہوم و مراد کو واضح کرنے کیلئے اپنی طرف سے پوری کوشش کی ہے۔ اس کے باوجود ادارہ ہذا یہ دعویٰ تو نہیں کرتا کہ یہ ترجمہ قطعی اور

آخری ہے جس کے بعد کسی دوسرے ترجمہ کی گنجائش نہیں رہی۔ البتہ اتنا دعویٰ ضرور کیا جاسکتا ہے کہ برصغیر پاک و ہند میں کتاب کا پہلا اردو ترجمہ کرانے کا اعزاز ادارہ ہذا کو حاصل ہے۔

اس کتاب (الموافقات) کی چاروں جلدوں کا ترجمہ کوئی ۱۷-۱۸ سال قبل مکمل ہو گیا تھا۔ جن میں پہلی اور دوسری جلد ۱۹۹۳ء میں شائع ہو گئیں مگر تیسری اور چوتھی جلد بعض دفتری وجوہات کی بنا پر اب تک زیور طبع سے آراستہ نہیں ہو سکی تھیں۔ اہل علم کو ان دونوں جلدوں کی طباعت کا شدت سے انتظار تھا۔ اللہ کریم جزائے خیر دے مترکہ وقف الماک بورڈ حکومت پاکستان کے موجودہ چیئرمین لیفٹیننٹ جنرل (ریٹائرڈ) جناب ذوالفقار علی خان کو کہ انہوں نے از خود ان دو جلدوں کے ابھی تک شائع نہ ہونے کا نوٹس لیا اور ان کی طباعت کیلئے بطور خاص فنڈ کی منظوری مرحمت فرمائی۔

راقم یہاں اس ہمدرد و خیر خواہ فاضل کا شکریہ ادا کرنا بھی ضروری خیال کرتا ہے جس نے غائبانہ طور پر اپنی علم دوستی اور علم پروری کا ثبوت دیتے ہوئے جناب چیئرمین کو اس کتاب کی طباعت کی طرف توجہ دلا کر علماء و طلبہ کی ایک دیرینہ خواہش و ضرورت کو پورا کیا۔ اس کے ساتھ ساتھ راقم بورڈ کے سیکرٹری (ادارہ جات) محترم کرنل (ریٹائرڈ) اظہار الحق ادیب اور لائبریری کے ڈائریکٹر جناب ثناء اللہ کا بھی شکر گزار ہے کہ انہوں نے طباعت کیلئے ضروری دفتری کارروائی میں بھرپور تعاون کیا۔

الموافقات للشاطبی کی چاروں جلدوں کی اشاعت پر ادارہ کو جہاں خوشی ہے وہاں اس بات کا رنج بھی ہے کہ آج کتاب کا اردو ترجمہ کرانے کا اہتمام اور اس کیلئے تمام ضروری اقدامات کرنے والے مولانا سید محمد متین ہاشمی اور مترجم مولانا عبدالرحمن کیلانی ہر دو حضرات دنیا سے رحلت فرما چکے ہیں۔ **إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ**۔ آج اگر زندہ ہوتے تو اس کتاب کی طباعت پر جتنی خوشی انہیں ہوتی اتنی شاید ہی کسی دوسرے کو ہوتی۔

الموافقات للشاطبی کی تیسری جلد کا اردو ترجمہ اس وقت آپ کے ہاتھوں میں ہے۔ اس جلد میں فاضل مؤلف نے جن علمی مباحث پر تفصیل اور حد و درجہ گہرائی و گیرائی اور باریک بینی سے روشنی ڈالی ہے اس کا اندازہ فہرست مضامین پر ایک نظر ڈالنے سے ہو جاتا ہے۔ مؤلف نے جس عالمانہ فاضلانہ بلکہ مجتہدانہ انداز میں داد تحقیق دی ہے اور بحر شریعت میں غواصی کر کے جس طرح علمی جواہر و موتی نکالے اور احکام شریعت کے ایمان افروز اسرار و رموز اور مصلحتوں سے پردہ اٹھایا ہے انہیں دیکھ کر مؤلف کیلئے دل سے دعائیں نکلتی ہیں۔ اللہ کریم ان کی قبر پر کروڑوں انوار و برکات کا نازل فرمائے اور انہیں اہل اسلام کی طرف سے جزائے خیر عنایت فرمائے۔ آمین۔

آخر میں دعاء ہے کہ اللہ کریم ادارہ کی اس علمی خدمت کو قبول فرمائے اور اس کام کو پایہ تکمیل تک پہنچانے والے تمام افراد کی بخشش کا ذریعہ بنائے۔ آمین۔

سعد اللہ

(حافظ محمد سعد اللہ)

انچارج پبلیکیشنز

دیال سنگھ ٹرسٹ لائبریری لاہور

ربیع الاول ۱۴۲۶ھ

اپریل ۲۰۰۶ء

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ  
وَصَلَّى اللّٰهُ عَلٰی سَیِّدِنَا مُحَمَّدٍ وَعَلٰی اٰلِهِ وَسَلَّمَ

## کِتَابُ الْاَدِلَّةِ الشَّرْعِيَّةِ

ایک نظر تو ان سے متعلق اجمالی نظر ہے اور دوسری ان میں سے ہر ایک پر تفصیلی۔ اور وہ دلائل

کتاب سنت اجماع اور قیاس ہیں۔ اندریں صورت ان پر دو طرح سے سوچ و بچار ہوگا۔

### طرف اول۔ دلائل کا اجمالی ذکر

اور اس میں (الف) کلیات (۱) اور ان کے متعلقات پر اور (ب) ان کو لاحق ہونے والے

عوارض پر بحث ہوگی۔ کلیات اور اس کے متعلقات پر بحث درج ذیل مسائل پر مشتمل ہے۔

### پہلا مسئلہ (۲)

جب یہ ثابت ہو چکا کہ شریعت مراتب ثلاثہ یعنی ضروریات، حاجیات اور تحسینات کی محافظت کا قصد رکھتی

۱۔ مؤلف عنقریب اسے چودہ مسائل میں ذکر کرے گا اور اپنے قول فی العوارض کو پانچ فصلوں، الاحکام والتشابه، الاحکام والنسخ، الامروانہی، العوم والخصوص اور البیان والاجمال بیان کرے گا۔

۲۔ یہ مسئلہ ان تمام اصولی مسائل سے عبارت ہے جو اہل شرعیہ سے متعلق ہیں۔ مؤلف نے ان اصولی مسائل کے تفصیلی دلائل اور قواعد شرعیہ کے ساتھ شدت سے مربوط ہونے کی وضاحت کی ہے۔ اس منیثیت سے کہ مستنبط کیلئے احکام کے استنباط کی خاطر ایک ساتھ دو باتوں پر نظر سے استغناء ممکن نہیں، وہ جزئیات میں نظر رکھنے سے مستغنی نہیں ہو سکتا، یعنی اس اصولی قاعدہ کیلئے نظری تفصیلی دلائل میں اس وقت غور کرنے سے بے نیاز نہیں ہو سکتا جن جزئیات کیلئے اس کی کلی ہونے کا اعتبار کیا جاتا ہے تاکہ اس سے یہ معلوم ہو سکے کہ یہ جزئی کس مرتبہ کی ہے اور اس جیسی جزئی میں شارع کا مقصد کیا ہے؟ جیسا کہ وہ کلی سے بھی مستغنی نہیں ہو سکتا۔ وہ اسے یہ دیکھے بغیر جزئیات میں جاری کرتا ہے کہ اس جزئی کیلئے کوئی خاص دلیل ہے جو کتاب و سنت اجماع و قیاس وغیرہ میں وارد ہوئی ہے۔ مصنف نے مسئلہ کے آغاز میں اسی بات کو تمہید کے طور پر بیان کیا ہے۔ پھر اپنے اس قول کے مطابق ”واذا کان کذا لک الخ“ کلیات کی طرف جزئیات کی حاجت بیان کی ہے۔ پھر ”وکما ان الخ“ کہہ کر جزئیات سے کلیات کے عدم استغناء (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

ہے۔ اور یہ باتیں شریعت اور اس کے دلائل کے ابواب میں بکھری ہوئی ہیں جو نہ کسی خاص موقع و محل سے مختص ہیں، نہ

(بقیہ حاشیہ) کلیات کے عدم استغنا کو واضح کیا ہے اور اس جانب میں مضمون کو پھیلا یا ہے کیونکہ وہ ایسی صورت میں عادات کے خلاف ہونے کی وجہ سے وہم میں پڑنے کا مقام ہوتا ہے۔

حلیے یعنی شریعت کا کوئی جزئی مسئلہ اور اس کی قروض ان تین مراتب سے خالی نہیں ہوتے۔ اور ان کے شرعی تفصیل و دلائل ان قروض و جزئیات کو پوری طرح گھیرے ہوئے ہیں۔ اس لحاظ سے دین کی ضروریات اور اس کی حاجیات اور تمینیات میں کوئی فرق نہیں، نہ ہی عادی اور عبادی امور میں کوئی فرق ہے۔ لہذا اس پہلو سے نماز اور بیع اور قضا وغیرہ میں کوئی فرق نہ ہوگا اور نہ ہی مثال کے طور پر غرض کے قاعدہ اور سود کے قاعدہ میں کوئی فرق ہوگا۔ جبکہ فرض تعمیر ہے، اور یہ کہ عام تفصیلی دلائل انہیں شامل ہیں۔ اگر یہ دلائل کتاب سے نہ ہوں تو سنت اور اجماع سے ہوں گے یا ان دونوں کے علاوہ استحسان اور مصالح مسلمہ سے ہوں گے جیسا کہ ان دلائل میں کلیات کا اعتبار ہوگا۔ گویا یہ سب تفصیلی دلائل انہی مذکورہ تین مراتب کی جزئیات سے تعلق ہیں۔ اور جیسا معاملہ ان تفصیل و دلائل میں ہے ویسا ہی ان کی کلیات میں بھی ہے جو ان کے استقراء سے اخذ کئے گئے ہیں وہ بھی ہر اس بات کے لیے عام ہیں جو ان تینوں مراتب سے متعلق ہو۔ یہ تفصیل و دلائل کسی ایک مرتبہ کو چھوڑ کر دوسرے سے خاص نہیں۔ نہ ہی بعض قواعد شرعیہ دوسروں سے خاص ہیں۔ بلکہ یہ ایسے عام کلیات ہیں جو ان تمام تفصیلی دلائل اور شرعی قواعد پر واقع ہوتے ہیں جنہیں جزئی اضافی کا نام دیا جاتا ہے۔ پھر اس کے متعادل کو منضبط کیا جاتا ہے اور اسے جاری کرنے اور اس پر عمل کے طریقہ کا قانون بنایا جاتا ہے تو جیسے یہ جزئیات ہی وہ تفصیلی دلائل اور مذکورہ شرعی قواعد ہیں جو ہر مرتبہ کی تمام قروض میں بکھرے ہوئے ہیں ویسے ہی یہ کلیات جو ان کے استقراء سے ماخوذ ہیں، ہر جزئی پر اور ان تفصیل و دلائل کے افراد پر حکم نکلنے والی ہیں جو اس کے تحت داخل ہیں۔ لہذا ان کلیات میں سے کسی کا مفقود ہونا ممکن نہیں؛ لہذا قیاس وغیرہ سے اس کے اثبات کی ضرورت پیش آئے۔ کیونکہ یہ بات تو احکام کی قروض میں سوچی جا سکتی ہے نہ کہ اس کے اصول میں۔ ورنہ یہ شریعت مکمل ہی نہ ہوگی۔ یہاں ایک سوال پیدا ہوتا ہے جس کے پیدا کرنے سے مؤلف کی مراد اس مسئلہ کی تحقیق ہے اور وہ سوال یہ ہے کہ: اندر میں صورت کیا تمہید کے لیے یہ درست ہوگا کہ وہ احکام کے استنباط کے دوران ان جزئیات اور تفصیلی دلائل کو نہ دیکھے اور کلیات پر ہی انحصار کرے؟ جیسا کہ مثال کے طور پر لغوی قواعد کی یہی شان ہوتی ہے کہ ہر فاعل کے بارے میں تطبیق جاتی ہے کہ کلام عرب کی قرأت کے مطابق وہ مرفوع ہوتا ہے، یہ نہیں دیکھا جاتا کہ یہ فاعل اپنے خصوص سے عربی سے وارد ہوا ہے جو بلا ہی مرفوع جاتا ہے۔ اور یہی صورت یہاں ہوگی۔ مثال کے طور پر یہ کہا جائے گا کہ یہ جزئی اگر ضروری ہے تو حاجت پر مقدم ہوگی اور اگر حاجت ہے تو اپنے سے بعد والی پر مقدم ہوگی۔ اور ضروریات کے جو احکام دین سے متعلق ہیں نفس سے متعلقہ احکام پر مقدم ہوں گے۔ اور نفس سے متعلقہ اپنے بعد والے پر مقدم ہوں گے علیٰ ذلہ القیاس (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

کسی خاص باب سے اور نہ ہی کسی خاص قاعدہ سے، لہذا ان میں شرعی نظری عامی ہونا چاہیے جو دوسری جزئی کو چھوڑ کر کسی ایک جزئی سے مختص نہ ہو۔ کیونکہ کلیات ہی اپنے تحت جزئیات کا فیصلہ کرتی ہیں۔ اس سے کچھ فرق نہیں پڑتا کہ وہ جزئی اضافی ہو یا حقیقی ہو۔ کیونکہ ان کلیات کے اوپر کوئی ایسی کلی نہیں جہاں وہ جزئی منہدی ہوتی ہو۔ بلکہ یہ کلیات شمولیت کے اصول ہیں جو پورے ہر جگہ۔ لہذا یہ درست نہ ہو گا کہ ان میں سے کوئی غائب ہو جائے حتیٰ کہ اس کے اثبات کے لیے قیاس وغیرہ کی ضرورت پیش آجائے۔ گویا یہ کلیات خلقت کے تمام عمومی اور خصوصی مصالح کے لیے کافی ثابت ہوتی ہیں اسی لیے اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

الْيَوْمَ اكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ (۵/۲) آج کے دن میں نے تمہارے لیے تمہارے دین کو مکمل کر دیا۔

نیز فرمایا:

مَا قَرَأْتُ فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ (۶/۸۸) ہم نے کتاب (قرآن) میں کسی کی کمی نہیں پھڑکی اور حدیث میں ہے: ”میں نے تمہیں کٹھاہ راستہ پر لاجھوڑا ہے“ الحدیث: ”نیز آپ نے فرمایا: اللہ کے رستے میں صرف وہی ہلاک ہوتا ہے جس کا ہلاک ہونا اس کے مقدر میں ہے۔ اور ایسے ہی اور بھی دلائل ہیں جو شریعت کی تکمیل

(بقیہ خاشیہ) تو کیا مثال کے طور پر نوح کے قواعد کے مطابق دلیل شرعی خاص سے صرف نظر کرتے ہوئے صرف کلیات میں نظری کافی ہوگی۔ اور ایسے ہی کیا کلیات پر اکتفا کرتے ہوئے اضافی جزئیات میں نظر کی ضرورت نہ رہے گی؟ اس سوال کا جواب یہ ہے کہ بات وہ نہیں جن کا گمان کیا گیا ہے۔ بلکہ ان دونوں میں ایک ساتھ نظر رکھنا ضروری ہے جیسا کہ مؤلف نے اس کی وضاحت کی ہے چونکہ یہ مسئلہ کتاب الاول میں اہل عام کی طرح ہے۔ لہذا اس نے اسے اس باب کے مسائل کا مقدمہ بنایا ہے۔ پس عربی تو صرف اللہ کے لیے ہے البتہ مؤلف کی اس پر گہری نظر ہے۔ اور اس نے بعد یہ کہہ کر ان الظروف هذه الاطراف في هذه المسئلة الفقه (ان اطراف میں نظر کرنا ہی پوری فقہ ہے) اس کی تصدیق کر دی ہے۔ اور طبری اس بحث کا بقیہ کتاب الاجتہاد کے تیسریں مسئلہ میں آرا ہے۔

یعنی جیسے مؤلف نے کہا ہے کہ ولا قاعدة دون قاعدة (وہ کسی خاص قاعدہ سے مختص نہ ہو)۔ اسی تیسریں رزین سے نکالا اور اس کا آخری حصہ یہ ہے۔ منہج علیہ امر الكتاب (وہ واضح راستہ ام کتاب والا راستہ ہے) اور ایک روایت میں ہے۔ تو کتک علی الواضحة لیلھا کتھاہا (میں تمہیں ایسی واضح راہ پر چھوڑے جا رہا ہوں جس کی رات بھی اس کے دن کی طرح۔ تم بدوؤں کا دین اختیار کرو اور مدرسہ کے طلبہ کی طرح ہو جاؤ)۔ حدیث کا کھڑا جسے میں نے نکالا ہے۔ اگر تیسریں میں ہے۔

اور راستہ کے واضح ہو جانے پر دلالت کرتے ہیں۔

جب یہ صورت حال ہو اور یہ جزئیات (۱) جو کہ شریعت کے اصول اور انہیں کلی اصول کے تحت پھیلی ہوئی ہوں (۲) موجودات کی تمام اقسام میں سے ہر قسم کی کلی کی اپنی جزئیات کے ساتھ ہی شان (۳) ہے تو ان جزئیات کا اپنی ان کلیات کے ساتھ اعتبار کرنا (۴) واجب ہے۔ جبکہ کتاب سنت اجماع اور قیاس سے خاص دلائل کو لاگو کرنا مقصود ہو۔ اندریں صورت جزئیات کا اپنی کلیات سے بے نیاز ہونا محال ہے۔ مثال کے طور پر جس شخص نے کسی ایسی (۵) جزئی میں نص سے استدلال کیا جو اپنی کلی سے معارض ہو تو اس نے غلطی کی۔ (۶)

اور جیسے وہ شخص خطا کار ہے جو کلی سے اس کی معارض جزئی کا استدلال کر رہا ہے۔ اسی طرح وہ شخص بھی خطا کار ہے جو جزئی سے اس کی معارض کلی کا استدلال کرتا ہے۔ اور تفصیل اس کی یہ ہے کہ کلی کا علم صرف (۷) جزئیات کے معارضہ اور ان کے استقراء سے حاصل ہوتا ہے۔ گویا

۱- یعنی جزئیات حقیقی ہوں جیسے تفصیلی دلائل کے نصوص یا اضافی ہوں۔ جیسے کلیہ کے ایسے قواعد جو مراتب ثلاثہ کی کلیات کے تحت داخل قواعد سے امم ہوں۔ اسی لیے مؤلف نے کہا ہے ”وہی اصول الشریعة فماتحتہا“ (وہ اصول شریعت ہیں اور جو کچھ ان کے تحت ہے)

۲- کیونکہ شرعی دلائل اور جو قواعد ان سے ماخوذ ہیں وہ ان ہر سہ مراتب میں شرعی مقاصد کی عام پہنچ اور تفصیل ہی کیلئے آئے ہیں۔ اور اس سلسلہ میں جو کچھ وارد ہے اس میں شارع نے ان مراتب کی حفاظت کو ملحوظ رکھا ہے جن کی حفاظت سے معاش و معاد (دنیا و آخرت) کا نظام منظم ہوتا ہے۔

۳- یعنی وہ اس کلی سے متفرع ہوا اس کے قوام میں داخل ہونے ان انواع کی قیوم (قائم رکھنے والی کلی) کا اعتبار کیا گیا ہے۔

۴- یعنی اس کلی کے تحت اس کے داخل ہونے کی تحقیق ہو وہ اس طرح کہ جو چیز ضروری کے تحت داخل ہو اس کا باقی دوسروں کے تحت داخل ہونے والی باتوں کے ساتھ اشتباہ نہ رہے۔ ورنہ جزئی پر حکم لگانا درست نہ ہوگا۔

۵- یعنی خواہ وہ جزئی حقیقی ہو یا اضافی ہو۔ اس بات سے کچھ فرق نہیں پڑتا کہ آیا وہ پہلی کتاب (سنت اجماع) قیاس وغیرہ سے خاص ہے یا وہ ایسا قاعدہ ہے جو کلی کے تحت داخل چیزوں سے زیادہ اہم ہے۔

۶- یعنی کبھی اسے خطا لاحق ہوتی ہے اور کبھی وہ صواب سے ہمکنار ہو سکتا ہے۔ بسا اوقات کوئی شخص حدیث سے جزئی پر دلیل چاہتا ہے اور کلی کی طرف توجہ نہیں کرتا اور صواب سے ہمکنار ہو جاتا ہے۔ یا یوں کہا جاسکتا ہے کہ: اس نے اجتہاد کے طریق میں غلطی کی اگرچہ نتیجہ میں نہیں کی۔

۷- یہ استقراء کرنے والے کے نفس کی نسبت سے ہے جو کلی کو ثابت کر رہا ہے لیکن کسی دوسرے شخص کی نسبت (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

کلی۔ اس لحاظ سے کہ وہ کلی ہے۔ جزئیات کے علم سے قبل ہمارے لئے نامعلوم ہوتی ہے اور اس لئے بھی کہ وہ خارج میں تو موجود نہیں ہوتی، وہ جزئیات ہی میں شامل ہوتی ہے جس قدر کہ معقولات میں یہ بات ثابت ہے۔ اندریں صورت جزئی سے اعراض کی صورت میں کلی کے ساتھ توقف ایسی چیز کے ساتھ توقف (۱) ہوتا ہے جس کا علم جزئی کے علم کے بعد ہی ثابت ہوتا ہے۔ اور (۲) جزئی ہی وہ چیز ہے جو کلی کے علم کا مظہر ہوتی ہے علاوہ ازیں جزئی تو بنائی ہی اس لئے گئی ہے کہ اس میں کلی پورے طور (۳) پر موجود ہو اور اسی موجودگی سے جزئی کا وجود قائم ہوتا ہے۔ گویا اس لحاظ سے جزئی سے اعراض کہ وہ جزئی ہے دراصل بنفسہ کلی سے اعراض ہے اور یہ تناقض (۴) ہے۔ اور اس لئے بھی کہ جزئی سے اعراض مجموعی طور پر کلی میں شک کی طرف لے جاتا ہے وہ یوں کہ جزئی سے اعراض صرف اس کلی کی مخالفت (۵) یا اس سے مخالفت کے وہم کی صورت میں ہوتا ہے۔ بایں ہمہ ہم کلی کو جزئی سے (۶) ہی اخذ کرتے ہیں۔ جو اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ اس کلی سے متعلق علم تحقق نہیں ہوا۔ اس لئے کہ ممکن ہے کہ یہ جزئی کلی (۷) کا کچھ حصہ شامل کیے ہوئے ہو جس کو اس کلی کا قابل اعتبار

(بقیہ حاشیہ) جو کسی دوسرے کا استقراء پورا ہونے کے بعد کلی سے علم حاصل کر رہا ہے اس کے بارے میں ایسی بات نہیں کہی جاسکتی مگر اس شخص کے واسطے سے کلی کو اخذ کیا گیا ہے۔ لیکن اگر اس کی نسبت استقراء کرنے والی طرف ہو تو پھر کوئی توقف نہ ہوگا۔

- ۱- یہ اس بیان کی پہلی وجہ کی طرف راجع ہے۔
- ۲- یہ اس بیان کی دوسری وجہ کی طرف راجع ہے اور یہ دونوں نظر سے خالی نہیں۔
- ۳- جزئی اضافی کی نسبت سے ظاہر ہے۔
- ۴- یعنی کلی کے اعتبار کے ساتھ جزئی سے اعراض تناقص ہے کیونکہ جزئی سے اعراض کا معنی کلی کی پختگی سے اعراض ہے۔ گویا یہ کلی کا اعتبار بھی ہوا اور اس سے اعراض بھی۔ اور یہی تناقض ہے۔
- ۵- وہ اس حیثیت سے کہ وہ اس راستہ کی طرف نہیں پلٹتا جو اس پہچان کی طرف لے جاتا ہو کہ اس کی جزئی ہے اور اس میں داخل ہے۔

۶- جس راہ پر ہم آگے جا رہے ہیں وہ آپ کو مؤلف کی عبارتوں کی صحت کی طرف نہیں لے جاتی، کیونکہ ان سے تناقض سامنے آتا ہے۔ چنانچہ کبھی وہ کہتا ہے "الجزئی مستمد من الکلی شان الجزئیات مع انوعھا" (جزئی کلی سے مدد کی طلب گار ہوتی ہے کہ جزئیات کی اپنی تمام انواع سمیت یہی شان ہے) اور کبھی کہتا ہے "الکلی ساخو ذسن الجزئی" (کلی جزئی سے ماخوذ ہوتی ہے) اور گزشتہ بیان شدہ معنی کی رو سے ان میں سے ہر ایک درست ہے۔

۷- یعنی اپنی حقیقی کلی سے اور مؤلف کا قول "لم یاخذہ المعتر جزء منہ" کا مطلب یہ ہے کہ وہ ایسا جزء ہو جو اسے اپنی کلی ہونے کا دعویٰ کرے۔ یعنی وہ اس جزء کی کلی نہ ہوگی۔



حشر ہونے کے طور پر قبول نہیں کیا گیا تھا۔ اور جب ایسا امکان موجود ہو تو کلی کی معرفت کے لیے جزئی کی طرف رجوع کئے بغیر چارہ نہیں ہوتا۔ اور یہ اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ جزئی کے اعتبار سے ہٹ کر کلی الاطلاق کلی کا اعتبار نہیں کیا جائے گا۔ یہ سب باتیں آپ کو یہی تاکید کرتی ہیں کہ جو چیز مطلوب ہے وہ شارع کے قصد کی محافظت ہے۔ کیونکہ کلی کی حقیقت علیٰ انہی باتوں کی طرف راجع ہے۔ اور جزئی کا بھی یہی حال ہے۔

جب استقراء سے یہ قاعدہ کلیتاً ثابت ہو گیا۔ پھر جزئی کے لیے ایسی نئی آجاتی ہے۔ جو مخالفت کی جملہ وجود میں کسی ایک وجہ سے اس قاعدہ کے مخالف ہوتی ہے تو اس وقت ان دونوں میں مجموعی نظر ڈالنے بغیر چارہ نہیں کیونکہ شارع نے ان قواعد کو ملحوظ رکھ کر ہی اس جزئی پر نئی کی ہے۔ کیونکہ یہ کلیہ متعاضد شریعت کا احاطہ کرنے کے بعد ہی معلوم کیا گیا تھا۔ لہذا یہ ممکن نہیں۔ جبکہ حالت یہ ہے کہ جس چیز کا شارع نے اعتبار کیا ہو اسے لغو قرار دینے سے قواعد میں رخصت پڑ جاتا ہے۔ اور جب یہ بات ثابت ہو گئی تو یہ ممکن نہ رہا کہ کلی کا تو اعتبار کیا جائے اور جزئی کو لغو سمجھا جائے۔

اب اگر یہ کہا جائے کہ کلی کا تو تمام تریاکثر حشر جزئیات کے استقراء سے ہی کلی ہونا ثابت ہوتا ہے اور جب یہ صورت ہو تو کلی کے تحت داخل ہونے والی جزئی کی فرض کو ناممکن ہو گا۔ کیونکہ استقراء جب پُر اٹھتا ہو تو یقینی ہوتا ہے۔ لہذا اس کے بعد اس جزئی میں نظر و شمار ہے اور اس کی مخالفت کو فرض کرنا درست نہیں جیسے مثال کے طور پر ہمیں معلوم ہوتا ہے کہ انسان کی حقیقت میں حیرانیت کے معنی پائے جاتے ہیں تو کوئی انسان ایسا نہ رہے گا جو  
 ۱۔ یعنی کیونکہ جزئیات میں نظر کے وقت کلی کے اعتبار اور اس کے بلا خلاف سے صرف شارع کے متعاضد کی محافظت کا قصد کیا جاتا ہے۔ اور یہ بات جزئی میں نظر کے بغیر مال نہیں ہوتی۔

۲۔ یعنی وہ چیزیں جو قواعد میں شامل ہیں۔ اندر صورت قواعد ہی معتبر ہوں گے جنہیں اس جزئی کی یہ نئی ڈھانسی سکتی ہیں لیکن یہ چیز اس بات کا تقاضا نہیں کرتی کہ صرف کلی ہی اعتبار کیا جائے اور جزئی کو نظر انداز کر دیا جائے۔ لہذا جہاں معارضہ نہ ہو وہاں کلی کا اعتبار ضروری ہے۔ حتیٰ کہ نہ کلی ضائع ہو اور نہ جزئی۔ اور عنقریب اس کی وضاحت اور تفصیل آرہی ہے۔

۳۔ بعض کہتے ہیں کہ استقراء کی تکمیل جزئیہ کے دلائل میں غور کرنے سے اور ان عام وجوہ سے ہوتی ہے جو اس سے پہلے تھے اور معنوی تواتر کی حد تک ہوتے ہیں جنہیں کسی خاص دلیل سے ثابت نہیں کیا جاسکتا۔ بلکہ ایسے دلائل سے جو ایک دوسرے کی طرف منسوب ہوتے ہیں۔ وہ تو ان کے مجموعے سے ایک امر واحد منظم پاتا ہے جس پر یہ تمام دلائل لکھے ہو جاتے ہیں۔ اور یہ بات پہلے گزر چکی ہے کہ شریعت میں سب سے زیادہ معتبر قطعی عامہ کا اعتبار ہے اور اگر کلی مستثنیٰ ہے۔ بعض جزئیات پیچھے رہ جائیں تو وہ اسے اس کے کلی ہونے سے خارج نہیں کر سکتیں۔ کیونکہ جب وہ کلی مثال کے طور پر ضروری سے نکل گئی تو وہ حاجی یا مال کی کر ایسے عارض کی وجہ سے نکال دے گی جو نہ اس کا ذاتی ہے اور نہ اصول ثلاثہ سے متجاوز ہے۔

حیوان (کے طبعی فضائل والا) نہ ہو۔ تو اس پر کلی کا حکم لاگو ہوگا جو ایسا قطعی حکم ہے کہ کوئی انسان اس سے بچا نہیں رہتا خواہ وہ موجود ہو یا نہ ہو۔ لہذا اس کلی کے حکم میں اس کا اعتبار نہ ہوگا۔ وہ یوں کہ کوئی انسان نہ پایا جائے گا مگر وہ حیوان ضرور ہوگا۔ پھر جب بعض جزئیات میں آپ اس اصل کی مخالفت فرمیں تو وہ اس کلی کی جزئی نہ ہوگی جیسا کہ (انسانوں کے) مجھے وغیرہ۔ گویا یہاں بھی یہی بات ہے کہ جب ہم ضروریات میں دین، نفس، مال اور عقل پر مخالفت کو شرعاً معتبر مانتے ہیں اور جزئیات کے استحقاق کے وقت ہمیں اس پر دلائل مل جاتے ہیں تو ہمیں ان چیزوں کی مخالفت کا تعین حاصل ہو جاتا ہے کہ وہ ہماری معلومات کی حد تک قابل اعتبار ہیں۔ تو ہم اس سے ہر جزئی پر حکم لگا دیتے ہیں خواہ ہم اس پر مطلع نہ ہو سکے ہوں۔ کیونکہ یہ معاملہ اسی ترتیب پر چلتا ہے اور کسی حالت میں اس کی مخالفت نہیں ہوتی کیونکہ جو کچھ بھی بنایا گیا ہے اس میں اس کا خلاف نہیں پایا جاتا۔

وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ  
غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ  
اِخْتِلَافًا كَثِيرًا - (۲/۸۲)

اور اگر یہ قرآن اللہ کے علاوہ کسی دوسرے کی  
طرف سے ہوتا تو وہ اس میں بہت زیادہ  
اختلافات پاتے۔

لہذا کلی کا علم حاصل ہو جانے کے بعد جزئی کے اعتبار کا فائدہ بھی کیا ہے؟  
تو اس کا جواب یہ ہے کہ جہلاً تو یہ بات صحیح ہے مگر تفصیلاً درست نہیں۔ کیونکہ اگر یہ معلوم ہو گیا کہ ضروریات کی مخالفت معتبر ہے تو اس سے معین مخالفت کی جہت تو معلوم نہیں ہو جاتی۔ مخالفت کے بھی کئی پہلو ہیں جن میں کبھی عقل پالیتی ہے اور کبھی نہیں پاتی۔ اور جب پاتی بھی ہے تو باقی احوال کو چھوڑ کر کسی خاص حال، اسی طرح کسی خاص زمانہ اور خاص عادت کے متعلق ہی پاتی ہے۔ گویا اس ادراک پر طی الاطلاق اعتبار کرنا فی نفسہ قاعدہ میں ضمنی ذوال معنی والا ہوگا۔ جیسا کہ عمار نے قتل بالمشغل (کسی بھاری چیز، پتھر وغیرہ سے مار ڈالنا) کے بارے میں کہا ہے کیونکہ اگر اس میں قصاص نہ ہوتا تو قصاص سے قتل کا دروازہ بند نہ ہو سکتا تھا۔ جبکہ ایک ہی حالت پر اکتفا کر لیا گیا اور وہ تیز دھاڑ والے آگے سے قتل۔ اسی طرح اگر ایک شخص کے قتل میں پوری جماعت شریک ہے تو اس کا بھی ایسا ہی

لے اس حیثیت سے کہ ان چیزوں کو ایک کلی اکتفا کر لیتی ہے۔ اور وہ ایک ہی راوی سے ہو جاتی ہیں۔ اس کے باوجود اس کے احکام ایک دوسرے سے متعارض ہوتے ہیں اور ایک دوسرے کے نفی بھی کہتے ہیں۔ اور یہ بات شریعت میں تطاولی نہیں ہے حضرت عمرؓ نے ایک شخص کے قتل کے بدلہ میں، جسے دھوکے سے مارا گیا تھا، پانچ یا سات آدمیوں کے قتل کا فیصلہ کیا۔ کیونکہ آپ کو معلوم ہو گیا تھا کہ قصاص کا مقصد نفس کی مخالفت ہے۔ اور اگر ایک شخص کے بدلے جماعت کو قتل نہ کیا گیا تو قصاص کے حکم سے قتل کا ستر باب نہیں ہو سکتا۔ یہاں اگر قتل ترک جاتی اور یہ سچے (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

حکم ہے۔ اور اس کی مثال (۱) مرض کی حالت میں نماز میں قیام اور ایسی تمام رخصتیں ہیں جو اور دنو اسی کے عزائم (بنیادی اصلی احکام) کو منہدم کرنے والی ہیں تاکہ ضروریات میں حاجیات کے قاعدہ کو عمل میں لایا جاسکے۔ اور ممانعت والے قواعد (۲) مستثنیات کی بھی یہی صورت ہے۔ جیسے بیع عرایا، مضاربت، مساقات، سلم اور قرض اور ان سے ملتے جلتے

(بقیہ حاشیہ) گنتی ہے کہ ایک شخص کے بدلے سات آدمیوں کا قتل نفس کی حفاظت نہیں ہے۔ گویا یہ حضرت عمرؓ کا اجتہاد تھا جب انہوں نے کہا کہ ”اگر سب اہل منعاہ اس میں شریک ہوتے تو میں سب کو قتل کر دیتا“ کیونکہ آپؐ نے نفس کی حفاظت کا وہ پہلو سمجھ لیا تھا جہاں دوسروں کی عقل رک جاتی ہے۔ حضرت عمرؓ اس مسئلہ میں متردد ہے تاکہ انہیں حضرت علیؓ نے کہا: ”بھلا دیکھیے اگر چوری میں جماعت شریک ہو تو آپؐ سب کے ہاتھ کاٹ دیں گے؟ حضرت عمرؓ نے کہا: ”ہاں“ حضرت علیؓ کہنے لگے: تو پھر یہاں بھی یہی بات ہے، چنانچہ حضرت علیؓ نے جماعت کو قتل کرنے کا حکم دیا۔

رہی قتل بالمشغل (کسی بھاری چیز سے مار ڈالنے) کی بات تو اس سلسلے میں اس یہودی کا قصہ وارد ہے جس نے ایک لڑکی کو اس کے پازیب حاصل کرنے کی خاطر پتھر سے مار ڈالا تھا۔ تو رسول اللہ ﷺ نے انہیں دو پتھروں میں اس کا سر کچل کر مار ڈالنے کا حکم دیا جن سے اس نے لڑکی کو مارا تھا۔ اب ذرا اس وجہ میں غور فرمائیے جسے مؤلف نے ذکر کیا ہے۔ حالانکہ وہ مخصوص ہے پھر اس میں عدم قصاص کا وہم بھی پیدا نہیں ہوتا کیونکہ مانع موجود ہے جو حفظ نفس کو لوٹتا ہے۔ اسی طرح ابن حاجب کہتے ہیں کہ یہ بات حد لگانے کے شخص پر قیاس سے ثابت ہو چکی ہے کیونکہ آپ ﷺ نے اس نص کو کافی نہ سمجھا جس کی طرف ہم نے حدیث میں اشارہ کیا ہے کیونکہ حدیث میں اس کا مانع موجود ہے۔ اور یہ اعتراض نہیں کیا جاسکتا کہ یہ تو اسباب میں قیاس کے باب سے ہے جبکہ یہ ممنوع ہے۔ کیونکہ سبب ایک ہے اور وہ ہے سرکشی سے قتل عمد۔ لہذا سبب قیاس نہ ہوا۔

۱- گویا ضروری (جو یہاں دین ہے) کی محافظت مثال کے طور پر نماز میں امر اپنی انتہا تک جاری ہو، خواہ اس ضروری کی محافظت تکلیف دہ مشقت تک لے جاتی ہو۔ مثال کے طور پر مریض کو بیٹھ کر نماز ادا کرنے کی رخصت نہ دی جاتی۔ اور یہی کچھ اس مریض کے رمضان کا روزہ چھوڑنے کے بارے میں کہا جائے گا جو مشقت پر قادر ہو۔ گویا اگر شارع نے ان جزئیات پر واضح حکم نہ دیا ہوتا اور استنباط میں ان کی طرف توجہ کی ہوتی اور ضروری کی حفاظت کی اہل پر اکتفا کرتے تو رخصتوں پر عمل نہ کیا جاتا۔ اور اگر ایسا نہ ہوتا تو یہ بات بھی اور حرج تک لے جاتی جو قطعی طور پر اٹھایا گیا ہے۔ گویا آپؐ نے اس بات کے باوجود کہ یہ ضروریات کا موضوع ہے، ان مسائل میں حاجیات کے قاعدہ پر نظر رکھی۔

۲- اس کی بنیاد اس بات پر ہے کہ بیع اور اجارہ ضروری سے ہیں اور ان دونوں میں ضروری کی انتہائی محافظت جاری نہیں رہ سکتی بلکہ رفع حرج کے قاعدہ کو عمل میں لایا گیا جو حاجیات کی خاصیت ہے۔ لہذا قواعد میں سے اس چیز کو مستثنیٰ کیا گیا جو رفع حرج کو روکنے کا تقضی تھا جیسے مضاربت اور مساقات وغیرہ میں دھوکا کا پہلو پایا جاتا ہے۔ علیٰ ہذا القیاس۔

امور۔ گویا اگر ہم پوسے کا پورا ضروریات ہی کا اعتبار کریں تو اس سے حاجیات یا ضروریات بھی پراگندہ ہو جائیں گی۔ ہاں جب ہم ہر مرتبہ میں کسی کی جزئیات کا اعتبار کریں تو یہ بات کلیات کے اس مرتبہ پر اور اس کے علاوہ دوسرے مراتب پر محافظ ہوگی۔ کیونکہ یہ تینوں مراتب ایک دوسرے کی خدمت کرتے اور ایک دوسرے کی تخصیص کرتے ہیں۔ اور جب یہ ہوتوکل کا اعتبار اس کے مواقع اور احوال کے مطابق ہی ضروری ہے۔

علاوہ ازیں ان امور میں شارع نے ایسی باتوں کا اعتبار کیا ہے جن کا عقل اور اک نہیں کر سکتی الایہ کو اس پر کوئی نص ہو۔ اور جزئیات میں ایسے بہت سے امور ہیں جن پر شریعت نے رہنمائی کی ہے۔ کیونکہ فقرات کے زمانہ میں عقل و دانش اپنی عقلوں کی سوچ کے مطابق ان چیزوں پر محافظت کیا کرتے تھے۔ لیکن اس طرح کہ وہ ان سے لوگوں کے درمیان عدل و انصاف تک رسائی نہ پاسکے۔ بلکہ اس کے ساتھ ہی ساتھ نقصان بھی واقع ہونے لگے۔ اور ایک مصلحت کو ختم کر دیتی اور دوسرے قاعدہ یا قواعد کو ڈھا دیتی۔ تو شارع علیہ السلام پر زمانہ اور وقت کے لیے علی الاطلاق انصاف اور مصلحت کو سنے کر کے اور یہ وضاحت فرمادی کہ کون سے مصالح جاری رہ سکتے ہیں اور کون سے ایسے ہیں جن میں مصلحت کے کسی دوسرے پہلو سے معارضہ ہو جاتا ہے۔ جیسے بیع عرایا وغیرہ کے استقار کے بارے میں ہے۔ اب اگر مطلقاً جزئیات سے اعراض کیا جائے تو معاسد داخل ہوتے اور مصالح غائب ہو جاتے ہیں اور یہ بات شارع کے مقصود سے متناقض ہے۔ اور اس لیے بھی یہ بات کلیات پر مجملہ محافظت سے متعلق ہے کہ وہ ایک دوسرے کی خدمت کرتی ہیں اور ایسا کم ہی ہوتا ہے کہ کوئی جزئی ان تینوں قواعد کے اعتبار سے عالی ہو۔ اور یہ تو معلوم ہو چکا ہے کہ کبھی ایک جزئی دوسری سے معارضہ ہو جاتی ہے۔ تو اس صورت میں اہم کو مقدم کیا جائے

۱۔ یعنی اگر ہم ضروری کی تمام جزئیات اعتبار پر اکر نے کو لازم قرار دیں جس کی بنا پر حاجیات کی جزئیات میں بھی پورا ہو تو شریعت میں باجائز واقع ہو جائے گا۔ جو کبھی نفسیہ ضروری میں بھی خلل ڈال دے گا۔

۲۔ یعنی کبھی ضروری کی محافظت کرتے رہنا خود اس ضروری میں یا کسی دوسری ضروری میں خلل پیدا کرنے کا سبب بن جاتا ہے۔ پہلی صورت کی مثال یہ ہے کہ اگر ہم مرض یا اس میں زیادتی کے ڈر سے مریض کے لیے تیمم کو جائز قرار نہ دیں تو ضرور کرنے سے مرض کی شدت ہو جائے گی حتیٰ کہ وہ سرے سے نازہی او اکر نے کے قابل نہ رہے گا۔ یا جس حد تک وہ تیمم سے او اکر سکتا ہے اس حد تک وضو کے ساتھ نہ کر سکے گا۔ اور دوسری صورت کی مثال ظاہر ہے۔

۳۔ یعنی ان مراتب پر ان کی جزئیات میں محافظت سے۔ اور ان کے موارد و عقل پر مشتبہ ہو جاتے ہیں۔ اور نص کے بغیر ان کی حفاظت کا پہلو سب میں نہیں آسکتا۔  
۴۔ ضروریات اور اس کے کھلت پر۔

گا۔ جیسا کہ کتاب التریح میں اس کی وضاحت کر دی گئی ہے۔ اور نصوص اور قیاسات یہاں مکمل طور پر پشمال ہوتے ہیں۔

حاصل یہ ہے کہ کلیات کے اعتبار کے ساتھ ساتھ خصوصی جزئیات کا اعتبار کئے بغیر جا رہ نہیں۔ اور اس کے برعکس صورت میں بھی یہی بات ہے۔ اور یہ بات علی الاطلاق مجتہدین کی فکر و نظر پر مشتمل ہوتی ہے اور اجتہاد کے مقصد میں مجتہدین کی رسائی یہاں تک ہے۔

اور سوال میں جو کچھ بیان ہوا ہے وہ مہملہ درست ہے۔ کیونکہ کلی کسی بھی جزئی سے منقسم نہیں ہوتی اور جزئی کلی کی حکومت علیہ ہوتی ہے لیکن کلی اور جزئی کی ذات کی طرف نسبت کرتے ہوئے نہ کہ خارجی امور کی طرف نسبت کرنے سے۔ مثال کے طور پر انسان لذات حیوانیت پر مشتمل ہے۔ اور حیوانیت سے مراد ارادہ سے حرکت کرنا۔ اور اگر کبھی کسی خارجی امر جیسے مرض یا کسی مانع وغیرہ سے یہ حرکت منفقود ہو جاتی ہے۔ تو کلی فی نفسہ درست ہے اب اس کلی کی جزئیات میں سے کسی جزئی نے کلی کی حقیقت کے جریان کو ایسے مانع نے روک دیا ہے کہ خارجی امر ہے۔ لیکن طبیب تو کلی میں صرف یہ دیکھتا ہے کہ جزئی میں اس کا کس حد تک جریان ہوا یا ہوا ہی نہیں اور جزئی میں اس حیثیت دیکھتا ہے کہ وہ اسے ایسی راہ سے کلی کی طرف بیٹھے جو اس طرف لے جاتا ہو۔ گویا جس طرح طبیب بحیثیت طبیب

لے اس صورت میں دلائل کی جزئیات کی طرف رجوع ضروری ہوگا۔ اور وہ نصوص اور قیاسات۔ لیکن اسے کلیات سے اتنی ممکن نہیں جیسے فاعل کا مرفوع ہونا اس چیز سے مستغنی ہوتا ہے جو مثال کے طور پر کلام عرب کی تفصیل کی روایت میں آیا ہو۔  
لے جب مجتہدین دلیل خاص اور ان مراتب ثلاثہ کے تحت داخل کلیہ میں بیک وقت نظر کرتے ہیں تو اس طرح کی صورت میں عموم پر شارع کے مقصد کی معرفت حاصل کرتے ہیں۔ اس طرح اس دلیل خاص کا اس خاص وجہ پر آپ کا قصد قاعدہ کے تحت آجاتا ہے۔

لے گویا طبیب یہ پہچانتا ہے کہ مرض کیا ہے، اس کی علامات کیا ہیں اور دوا کیا ہے۔ لیکن کیا زیر علاج شخص میں وہ لازمی خواص پائے جاتے ہیں جو اس مرض کے ہیں؟ یہ طبیب کی پہلی نظر ہوگی۔ پھر جب وہ ایسا پائے گا اور اسے معلوم ہو جائے گا کہ کلی اس میں ثابت شدہ ہے۔ تو پھر جزئی میں بھی نظر کرے گا اور یہ اس کی دوسری نظر ہوگی کہ کیا اس مرض کے ساتھ ایسے عوامل تو موجود نہیں جو اس دوا کی تاثیر میں مانع ہوں؟ پھر وہ اس میں تخفیف کرے گا یا کوئی اور دوا ملائے گا۔ اسی طرح وہ ایسی جزئی خاص کو دیکھے گا جو اس عارضہ کو دور کرے اور دوا دیر کی کلی سے لے مناسب ہو۔ لہذا وہ اس مرض کی معرفت کلی کی دوا کو مریض پر صرف اس لیے جاری نہیں کرے گا کہ وہ اس مرض کی کلی کی دوا ہے۔ بلکہ پہلے پہل اس مریض کی حالت پر غور کرنا لازمی ہے۔ یہاں بھی معاملہ ایسا ہی ہے۔ اور اس سلسلہ میں مؤلف نے بہت اچھی مثال پیش کی ہے۔

جزئی میں غور کئے بغیر کلی میں نظر ڈالنے کو اہمیت نہیں دیتا۔ اور اس کے برعکس میں بھی یہی صورت ہے۔ اور شارع توطیب اعظم ہیں۔ اور شریعت میں یہ بات وارد ہے کہ شہد میں لوگوں کے لیے شفا ہے اور طبیبوں پر یہ بات واضح ہو چکی ہے کہ شہد میں بہت سی بیماریوں سے شفا ہے، تاہم بعض وجوہ سے اس میں ضرر بھی ہے جو ان عادی تجربوں سے معلوم ہوا ہے جنہیں اللہ تعالیٰ نے اس دنیا میں جاری کر رکھا ہے۔ علامہ نے دین کے قواعد سے کلی ضروری قاعدہ پر بنا کرتے ہوئے تجربہ کے اقتضا کے مطابق اس پر قید لگا دی۔ اور وہ قاعدہ یہ ہے کہ شریعت میں کوئی ایسی خبر نہیں آسکتی جو شارع کی دی ہوئی خبر کے خلاف ہو۔ علاوہ ازیں یہیں اس حصر کا تقاضا نہیں کرتی کہ شہد میں صرف شفا ہی ہے۔ لہذا علامہ نے شرعی قاعدہ کے کلیہ پر عمل کیا اور اس لیے جزئی پر حکم لگایا اور جہاں معارض کا موقع نہ تھا وہاں جزئی کا بھی اعتبار نہ کیا۔ کیونکہ جس شخص پر صفر کا غلبہ ہو اس کے لیے شہد مضر ہوتا ہے اور جو صفر اوی مزاج والا نہ ہو۔ شہد میں اس کے لیے شفا ہے۔

یہ نہیں کہا جاسکتا کہ یہ تو تاقض ہے۔ کیونکہ یہ جزئی کے اعتبار اور عدم اعتبار دونوں طرف ایک ساتھ لے جاتا ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ یہ بات دو وجوہ سے ہے۔ اور اس لیے بھی کہ ہر جزئی کا اور ہر حال میں اعتبار لازم لازم نہیں ہوتا۔ بلکہ اس سے مراد یہ ہے کہ جزئی کا اعتبار اس وقت ہوتا ہے جبکہ اس میں کلی کے حکم کی استقامت

۱۔ علامہ کہتے ہیں کہ شہد یقیناً شفا ہے۔

۲۔ گویا بعض اشخاص کے حق میں اس جزئی کے تجربہ اور ضرر پیدا ہونے پر علامہ نے کہا کہ کوئی بھی کلی ہر حالت میں ایک طرح پرستعمل نہیں ہو سکتی۔ لہذا وہ معارض کے موقع کو مستثنیٰ کر دیتے ہیں اور وہ مثال کے طور پر صفر اوی مزاج والے اشخاص ہیں۔ لہذا انہوں نے ان دونوں (کلی اور جزئی) کو استعمال کیا۔

۳۔ گویا جزئی کا عدم اعتبار کلی کی ذات کے ساتھ اس کی ذات کی حیثیت سے ہے۔ کیونکہ یہ ممکن نہیں کہ وہ جزئی ہوتے ہوئے کلی کے حکم کی مخالفت کرے۔ لیکن کسی خارجی امر کی حیثیت سے جزئی کبھی کلی کے حکم کی مخالفت کر سکتی ہے جیسا اس مرض کے بارے میں کہا گیا ہے جس کے ساتھ کوئی اور علت بھی موجود ہو۔ کیونکہ وہ دوسری علت اسے اس بات پر آدہ کرتی ہے کہ اس میں دوسری نظر سے دیکھے۔ جیسا کہ اس مثال میں صفر کا معاملہ ہے۔

۴۔ بلکہ بعض حالات میں بعض جزئیات کلی کے حکم کے علاوہ کوئی اور حکم قبول کرتی ہیں۔

۵۔ جزئی کے اعتبار کا معنی دلیل خاص کو قبول کرنا ہے خواہ وہ اس کلی کے حکم سے نکل جائے جو اصولی قاعدہ ہے اور دلائل کے استقراء سے اخذ کیا گیا ہے۔ اور کلی کے اعتبار کا معنی عام تفصیلی شرعی دلیل (بقیہ ماشیہ الگے صفحہ)

ثابت نہ ہوئی ہو۔ جیسے کہ بیع عرایا اور باقی تمام مستثنیات ہیں۔ اور جزئی کے عام کو خاص بنانے میں یا اس کے مطلق کو مفید بنانے میں یا ایسے ہی امور میں کلی کا اعتبار کیا جائے گا، وہ اس طرح کہ علی الاطلاق جزئی سے کوئی بگاڑ نہ رہے۔ اور یہ کسی ایک کا دوسری جزئی کے ساتھ اعتبار کا معنی ہے اور مسائل کے دوران اس کی مثالیں پہلے گزر چکی ہیں۔ لہذا ان اطراف میں غور کرنے سے غفلت کرنا درست نہیں۔ کیونکہ تمام ترقیہ اسی میں ہے اور جس نے اس طرف توجہ نہ کرنے کی غلطی کی اس نے غلطی کی اور اس کی حقیقت شارع کے مقاصد میں علی الاطلاق نظر ہے اور یہ کہ اس کے مخصوص مطلقاً اور مفیدہ کا تتبع امر واجب ہے۔ اسی طور پر مسائل کو شرعی قواعد کے مقتضی پر مہمل کرنا درست ہوتا ہے اور اسی سے اعتبار کی صحیح صورتیں معلوم ہوتی ہیں۔ اور توفیق اللہ ہی سے ہے۔

## دوسرا مسئلہ

ہر شرعی دلیل یا تو قطعی ہے، یا ظنی ہوگی۔ اگر قطعی ہو تو اس کے اعتبار میں کوئی اشکال نہیں۔ جیسا کہ حدیث

(بقیہ حاشیہ) کے لیے اس کی تخصیص ہے یا اس کے مطلق ہونے کے لیے اس کی تعقید ہے۔ جیسا کہ مثال سابقہ ہے جہاں قاعدہ کلیہ استعمال کیا گیا ہے کہ شریعت میں کسی خبر کا اپنے خبر کے خلاف آنا محال ہے۔ لہذا اعلانے اس مطلق کو جو شہد کے نفع سے متعلق دارو ہے، مرض اسہال سے مفید کر دیا۔ آپ پر معاملہ مشتبه نہ رہے لہذا سمجھ لیجئے کہ عام کا کلمہ جب جزئی کے کلمہ کے منافی ہو تو اسے اس کی صنعت بنا دیا جاتا ہے۔ کیونکہ اس کا موم اس کے لیے تفصیلی شرعی دلیل ہو کر آیا ہے جو آیت یا حدیث میں دارو ہے اور عام غلط سے دارو ہونا اور اس کی جزئی اس کے لیے جزئی سے متعلق ہو کر آئی ہے۔ جیسے ناز یا زکوٰۃ یا بین یا نکاح یا مرض کی دو اجزا اس کی مثال کی طرح ہیں۔ بخلاف اصولی قاعدہ کے اصل کے کہ وہ کسی باب کو چھوڑ کر دوسرے سے خاص نہیں ہوتا جیسے یہ قاعدہ امر الامر بالشیئ لیس امرًا بالتواضع (کسی شے کا حکم توابع کے لیے حکم نہیں ہوتا)۔ اسی سے واضح ہو جاتا ہے کہ عبارت پوری کی پوری درست ہے۔

لے یعنی مقاصد شرع میں مطلق نظر کلیات کے واسطے ہی ڈالی جا سکتی ہے اور اس کے ساتھ نصوص کے تتبع بھی ہے بھی چارہ نہیں اور وہ جزئیات ہیں۔ اور ناظر کے ان دونوں امور میں ایک ساتھ نظر ڈالنے سے ہی وہ صورت سامنے آتی ہے جو شارع کے نزدیک صحیح الاعتبار ہو۔ اور یہ کام کتنا مشکل ہے! اسی بات سے عام قسم کے اجتہاد کے دعویداروں کا پتہ چلتا ہے کہ ان کے اجتہاد کی قیمت کیا ہے۔

لے یعنی وہ دلالت کے لحاظ سے یقینی ہو۔ یہ بات برابر ہے خواہ وہ قطعی البتہ ہو کہ اس کے الفاظ متواتر ہیں یا وہ معنوی تواتر کے لحاظ سے متواتر ہو۔ وہ یوں کہ روایات اور موارد شریعت اس کی تائید (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

کی وجہ سے طہارت کے وجوب، نماز، زکوٰۃ، روزوں، حج، امر بالمعروف، نہی عن المنکر، اجتماع کلمہ، صلوات اور ن سے طہی ملتی دوسری چیزوں کے دلائل ہیں۔ اور اگر وہ دلیل ظنی ہو تو یا تو قطعی اصل کی طرف راجع ہوگی یا نہ ہوگی۔ اگر وہ قطعی اصل کی طرف راجع ہو تو وہ بھی قطعی ہوگی اور اگر وہ قطعی اصل کی طرف راجع نہ ہو تو اس کی تحقیق واجب ہے اور علی الاطلاق اسے قبول کرنا درست نہیں۔ لیکن اس کی دو قسمیں ہیں۔ ایک وہ جو اصل سے ٹکراتی ہو اور دوسری وہ جو نہ ٹکراتی ہو اور نہ ہی موافق ہو۔ تو یہ کہل چار قسمیں ہوں گی۔

پہلی قسم کی وضاحت کی کوئی ضرورت نہیں۔

دوسری قسم۔ وہ ظنی ہے جو قطعی اصل کی طرف راجع ہو اسے عمل میں لانا بھی ظاہر ہے۔ اور عام اخبار احاد اسی قسم کی ہیں۔ کیونکہ قرآن کا بیان ہے اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ  
لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ  
اور ہم نے آپ کی طرف ذکر نازل کیا ہے تاکہ  
آپ لوگوں پر واضح کر دیں کہ ان کی طرف کیا چیز  
نازل کی گئی ہے۔ (۱۶/۲۴)

اسی طرح احادیث میں جو کچھ طہارت صغریٰ اور کبریٰ کی مسفت، نماز اور حج وغیرہ کے بارے میں آیا ہے وہ قرآن کی نص ہی کی وضاحت ہے۔ اسی طرح احادیث میں جو بیوع کی کچھ اقسام اور سوؤ کی ممانعت آئی ہے وہ اللہ تعالیٰ کے اس قول کی طرف راجع ہے۔

وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ  
الزَّوْجَا۔ (۲/۲۰۵)

اور اللہ تعالیٰ نے بیع کو حلال کیا ہے اور سوؤ  
کو حرام۔

لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم  
بِالْبَاطِلِ۔ (۲/۲۹)

تم آپس میں ایک دوسرے کا مال باطل طریقہ  
سے نہ کھاؤ۔

(بقیہ جاہلیہ) کہتے ہیں تاکہ وہ ایسی ہو جائے جس میں شک باقی نہ رہے۔ اس سلسلہ میں بعض قواعد عقلی کافی نہیں جبکہ وہ ظنی الدلائل ہوا اور ظنی وہ ہے جو اس کے مقابلہ برہو۔ اور یہ بات کتاب و سنت میں واضح۔ اور اجماع بھی کوئی ظنی ہوتا ہے اور کوئی یقینی۔ رہا قیاس تو وہ سارے کا سارا ظنی ہے۔ اور اس میں یقین ابھی نہیں سکتا جبکہ اسکے ساتھ پچیس اعتراضات کا احوال ہو گیا مؤلف کا قول کلام دلیل اپنے عموم پر نہیں۔ کیونکہ قیاس میں تقسیم نہیں آتی جیسا کہ آپ جانتے ہیں۔

لہ اور یہ بہت سی قسمیں ہیں جیسے حاملہ، نماز، غلہ، منابذہ اور مزاجہ وغیرہ۔



یہ سب قسم کی وضاحتیں اخبار احاد سے منقول ہیں یا تو اتر سے الایہ کہ اس کی ولایت ظنی ہو لیکن ہی آپ کا قول ہے **لَا ضَرَّ وَلَا ضَرَّ** (نہ کسی کو تکلیف دو، نہ کسی سے تکلیف اٹھاؤ)۔ یہ اس معنی میں قطعی سہل کے تحت داخل ہیں۔ کیونکہ ضرر اور ضرر کا اطلاق تمام شریعت میں پڑتا ہے۔ ہر ایک چیز کی حالت کے لحاظ سے اور کلیات کے قواعد میں ہے۔ جیسے ارشاد باری ہے :

وَلَا تَمْسِكُوهُنَّ خِيَارًا لِّتَعْتَدُوا  
اور اپنی بیویوں کو دیکھ دینے کے لیے مت ہونک  
رکھو تاکہ تم ان پر زیادتی کرو۔ (۲/۲۲)

وَلَا تَضْرِبُوا وُهْنًا لِّتَضْيَعُوا  
اور انہیں دیکھ نہ دو کہ ان کی زندگی اجسیر  
بنادو۔ (۶۵/۶)

لَا تَضْرِبُوا وَالِدَةً بِوَلَدِهَا  
ماں کو اس کے بچے کے واسطے نہ مارو  
دیا جائے۔ (۲/۲۳۳)

اور جان، مال اور عزت پر زیادتی سے ممانعت اسی قسم سے ہے اور غضب اور ظلم سے بھی اور ہر وہ کام جس میں ایذا یا ضرر کے معنی پائے جاتے ہوں۔ اور اسی قسم کے تحت جان، عقل، نسل یا مال پر گناہ کے کام بھی داخل ہوتے ہیں۔ اور شریعت میں یہ مفہوم اتنا عام ہے کہ اس میں شک و شبہ کی گنجائش نہیں جب تک اخبار احاد کا اقتدار کر رہے تو انہیں ایسا ہی یائیں گے۔

۱۔ یہ حدیث ج ۲ ص ۴۶ پر گزر چکی ہے۔

۲۔ جیسا کہ ان تینوں آیات میں ہے۔

۳۔ جیسا کہ جانوں پر زیادتی اور اس کے بعد میں۔ کیونکہ۔ جیسا کہ مؤلف نے کہا ہے۔ شریعت میں یہ معنی انہما ہی عموم میں ہیں۔ لہذا اس میں کوئی شک نہیں گویا وہ کلیات کے قواعد میں قطعی ہے۔ اور حدیث لا ضرر ولا ضرار اس کے لیے راجح ہے۔ گویا وہ ظنی سے قطعی کی طرف راجح ہے۔

۴۔ مگر ایسی نادور احادیث جن کی روایات بہت زیادہ ہوں (وہ قطعی ہیں) جیسے شدہ نبی اسرائیل سے متعلق قصے، جنگوں اور والی اور علامات قیامت والی احادیث جیسے لا تقوم الساعة حتی تقاتلوا اليهود (اس وقت تک قیامت قائم نہ ہوگی جب تک کہ تم یہود سے جنگ نہ کرو گے) لا تقوم الساعة حتی تقاتلوا خوذا وکومان من الاعاجم (جب تک تم عربی علاقوں غزاد اور کرمان سے جنگ نہ کرو گے قیامت قائم نہ ہوگی) اور مغرب مؤلف یہ حدیث ذکر کریگا۔ القاتل لایرث (قاتل وارث نہیں ہو سکتا) اور یہ کہ حدیث سہل قطعی پر معنی نہیں ہے۔

تیسری قسم وہ ظنی ہے جو قطعی اہل سے معارض ہو اور اصل قطعی اس کی مؤید نہ ہو یہ قسم بلاشک شبہ مردود ہے جس کی دو وجہیں ہیں۔ ایک یہ کہ وہ اصول شریعت کے مخالف ہے اور جو اصول کے مخالف ہو وہ صحیح نہیں کیونکہ وہ اس سے کہے ہی نہیں اور جو شریعت سے نہ ہو اسے شرعی کیسے شمار کیا جاسکتا ہے؟ اور دوسری یہ کہ اس کی صحت پر کوئی چیز گواہی نہیں دے رہی جو دے رہی ہے وہ بھی اسی کی طرح ساقط الاعتبار ہے۔ علمائے اس قسم کی مناسبت غریب سے مثال دی ہے۔ جو ابتداء اس شخص کو دو ماہ کے متواتر روزوں کے وجوب کا فتویٰ دیتے ہیں جو اپنی بیوی سے ظہار کرے اور ظہار کے کفارہ میں روزے تو اس شخص کے لیے ہیں جس کے پاس آزاد کھنے کو غلام نہ ہو۔ اور اس کی پھر دو قسمیں ہیں: ایک یہ کہ اس کی مخالفت قطعی اہل سے ہو، یہ بہر حال مردود ہے اور

۱۔ اس کا ساقط الاعتبار ہونا ظاہر ہے اگرچہ کوئی ظنی اصل اس کی تأیید کرتی ہو۔ اسی سے متعلق مؤلف کا قول لیس لدمنا یشہد لہ بصحتہ (اس کی صحت پر کوئی چیز شاید نہ ہو) یعنی قطعی شاید نہ ہو۔ کیونکہ جس معروضہ چیز سے ثابت کیا جاتا ہے وہ خود قطعی کا معارض ہے۔ گویا دو قطعی باتوں میں تعارض غیر معقول ہے۔ اگر کوئی ایسی چیز پائی گئی جس کا ظاہر یہ ہو تو اس کی تاویل کی جائے گی۔ جیسا کہ روایت باری کے مسئلہ میں عنقریب مؤلف کا بیان آ رہا ہے۔

۲۔ غریب کی دو قسمیں ہیں۔ ایک وہ جو مؤثر، ملائم اور مرسل کے مقابل ہے۔ گویا وہ مناسب کی چار اقسام میں سے چوتھی قسم ہے۔ اور دوسری وہ جو مرسل کی تین اقسام: غریب، معلوم الإخبار اور ملائم میں پہلی ہے۔ گویا غریب اور جو مناسب کی چوتھی قسم ہے اس کے بارے میں یہ نہیں کہا جاسکتا کہ کوئی دلیل اسے لغو قرار دینے پر دلالت کرتی ہے۔ گویا یہ صرف مرسل کی اقسام میں سے ایک قسم ہے۔ اور عنقریب مؤلف چوتھی قسم کی بحث میں یہ ذکر کرے گا کہ علمائے اہل قیاس کے باب میں استعمال کیا ہے۔ گویا یہاں غریب سے مراد مرسل کی تین اقسام میں سے ایک قسم ہے۔ جس کے متعلق اور معلوم الإخبار کے متعلق وہ کہتے ہیں کہ یہ دونوں بالاتفاق مردود ہیں۔ الا یہ کہ انہوں نے اس کی مذکورہ مثال۔ جو کہ ایجاب شہرین (دو ماہ کے متواتر روزوں کا جواب) ہے معلوم الإخبار کی مثال بنایا ہے، غریب کی نہیں بنایا۔ لہذا کتب اصول میں متعلقہ مقام کی طرف رجوع کیا جائے۔

۳۔ کسی عالم نے ایک بادشاہ کو، جس نے رمضان میں جماع کیا تھا، دو ماہ کے متواتر روزوں کا فتویٰ دیا جو اس پر گراں گزرا۔ وہ عالم کہنے لگا، اگر میں بادشاہ کو غلام آؤا کرنے کا حکم دیتا تو یہ بات اس کے لیے بالکل آسان تھی کہ وہ اپنے فرج کی بہت سے بدے مال خرچ کر دے۔ لہذا یہی فتویٰ مناسب ہے جس پر باز رکھنے کی مصلحت مرتب ہوتی ہے اور جس کا شائع نہ قصد کیا ہے۔ لیکن یہ آنادای سے روزوں کو مؤخر کرتے میں شرعی دلیل کی ضد ہے جس پر کوئی دوسری اصل شاہد نہیں اور مؤلف کے قول

دوسری یہ کہ یہ مخالفت ہی ظنی ہو، خواہ اس کی دلیل ظنی ہونے کی وجہ سے اس میں ظن راہ پاجائے اور خواہ اصل ہی ایسی ہو جس کا قطعی ہونا متحقق نہ ہو اور۔ اور یہی مقام مجتہدین کے لیے جبرائیل کا ہے لیکن یہ بات بہر حال مسلم ہے کہ اگر ظنی کی مخالفت قطعی سے ہو تو ظنی علی الاطلاق اعتبار رکھو، یعنی ہے۔ اور یہ ایسی بات ہے جس میں کوئی اختلاف نہیں۔

اور اگر اس سلسلہ میں باہمی النظر میں ناموافقت ظاہر ہو رہی ہو تو ظاہری کا مذہب دراصل اس اصل سے موافقت کی طرف راجع ہے۔ کیونکہ اس بات پر سب کا اتفاق ہے کہ شریعت میں نہ اختلاف ہے اور نہ تناقض۔

وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ  
اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا  
کثیراً (۲/۸۲) بہت زیادہ اختلاف پاتے۔

جب یہ بات ثابت ہے تو ظاہری کے نزدیک ایک نص کے خلاف دوسری نص یا دوسرا قاعدہ وارد ہونے میں تناقض نہیں ہے۔ خواہ یہ مصالح کے اعتبار پر ہو، کیونکہ ان کا گمان ہے کہ مخالفت میں بھی مصلحت ہے جو دوسری نہیں خواہ ہم اسے جان سکیں یا نہ جانیں، اور خواہ یہ مصالح کے عدم اعتبار پر ہو تو یہ اور بھی واضح ہے۔ کیونکہ شارع کو یہ حق ہے کہ وہ جیسے چاہے کسی چیز کا حکم دے اور کسی سے منع کرے۔ لہذا متعارض نصوص میں بہر صورت کوئی تناقض نہیں ہوتا۔

جب یہ بات ثابت ہو گئی تو انہوں نے کتاب الاخبار کے مختلف فیہ مسئلہ کے متعلق فرض کر لیا کہ وہ ان معنوں میں وفاق کی طرف لوٹتا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ جب خبر واحد کی صحت کی شرائط پوری ہو جائیں تو کیا اسے کتاب اللہ پر پیش کرنا واجب ہے؟ یا نہیں؟ شافعی کہتے کہ واجب نہیں، کیونکہ شرط تو اسی صورت میں پوری ہوں گی کہ وہ کتاب کے مخالفت نہ ہو۔ اور حلی بن ابان کہتے ہیں کہ: واجب ہے اور وہ ان معنوں کا اس حدیث سے احتجاج کرتے ہیں جو آپ نے فرمایا ہے کہ: "اگر تمہارے سامنے کوئی حدیث بیان کی جائے تو اسے کتاب اللہ پر پیش کرو، اگر وہ اس کے

مخالف ہو جائے گا جو قطعی کے مخالفت نہ ہو اور یہ تقسیم اس بات سے واضح ہو جاتی ہے کہ طے شدہ بات یہ ہے کہ کوئی چیز کسی قطعی حکم کی قطعی طور پر مخالفت نہیں ہوتی گویا نفی قید پر، یا اس پر اور مقید سب پر وسط لگائی ہے اور عنقریب مخالفت کا بیان آ رہا ہے جو اس کی مثالوں کو درست قرار دے گا۔ اور ظن ظنی کی طرف راہ پائے گا کہ ظنی ایسے معنی پر معمول ہو جائے گا جو قطعی کے مخالفت نہ ہو۔

یعنی ان دونوں میں ہر ایک درست ہے اور کفری تدریج نہیں۔

موافق ہوتا ہے قبول کر لو در نہ رو کر دو۔ گویا یہ اختلاف۔ جیسا کہ آپ دیکھ رہے ہیں۔ موافقت کی طرف راجح ہے۔ اور اس کی وضاحت انشاء اللہ عنقریب سنت کی دلیل میں آ رہی ہے۔

اور اس مسئلہ کی بنیاد سلف صالح میں بھی موجود ہے۔ حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا نے اس حدیث کو کہ "میت کو اس کے گھر والوں کے اس پر رہنے کی وجہ سے عذاب دیا جاتا ہے" بنفسہ اس اصل کی بنا پر رو کر دیا جو اللہ  
 الْأَشْرَارُ وَأَزْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ ۝  
 وَأَنْتَ لَكِنَّ لِّلْإِنْسَانِ الْإِلَهَ ۝  
 مَا سَأَلْتَهُ ۝ (۵۳/۳۹-۴۰)

یہ کہ کوئی نفس کسی دوسرے کا بوجہ نہ اٹھائے  
 گا۔ اور یہ کہ انسان کے لیے وہی کچھ ہوگا جو اس  
 نے کوشش ہوگی۔

اور شب معراج میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اپنے رب کو دیکھنے والی حدیث کو اللہ تعالیٰ کے اس قول کی بنا پر رو کیا۔

لَا تُدْرِكُهُ الْإِبْصَارُ - (۶/۱۰۳)  
 اللہ تعالیٰ کا آنکھیں اور اک نہیں کر سکتیں۔

لہ اس سے قریب تر روایت وہ ہے جسے صحابی نے اپنے رسالہ موضوعات میں ذکر کیا ہے اذ اویتم۔ ویروی  
 اذا حدثتم۔ عنی حدثنا فاعوضوه علی کتاب اللہ فان وافق فاقبلوه وان خالف فامضوا (جب  
 تم سے روایت کی جائے۔ اور دوسری روایت میں ہے جب تم کو میری حدیث بیان کی جائے۔ تو اسے کتاب اللہ پر  
 پیش کرو، اگر موافق ہو تو قبول کر لو اور اگر خالف ہو تو رد کرو) اور صحابی نے اسے موضوع قرار دیا ہے۔ اس مضمون کا وہ  
 روایات بھی ہیں جن میں الفاظ کا اختلاف ہے لیکن وہ سب مجروح ہیں۔

لہ وہ یوں کہ وہی حدیث قبول کی جائے جو کتاب اللہ موافق ہو اور جو خالف ہو اسے رو کر دیا جائے اور اسکی نفرت  
 کی راہ میں ان دونوں کے درمیان اختلاف ہے۔

لہ اور وہ یہ ہے کہ ظنی کی قطعیت اصل سے مخالفت ظنی کا اعتبار رکھ دیتی ہے۔  
 گے یہ حدیث ج ۲ ص ۲۳۱ پر گزری ہے۔ حدیث یوں ہے: میت کو زندہ کے اس پر رونے سے عذاب دیا جاتا ہے  
 اسے پھیپوں نے نکالا اور جو روایت یہاں مذکور ہے اسے ابن حجر نے تمییز الجبر میں نکالا اور کہا: یہ حدیث متفق علیہ ہے  
 اور ان الفاظ سے ابن عمر سے مروی ہے اور وہ مولف حضرت عمر سے روایت کرتے ہیں کہ: زندہ کے رونے سے  
 میت کو عذاب دیا جاتا ہے "یوں کہتا ہوں کہ: یہ دوسری روایت ہے جسے کنز العمال میں احمد سے بھی روایت کیا ہے۔

لہ ابن ابی کثیر کہتے ہیں کہ حضرت ابن عمر نے حضرت ابن عباس سے پوچھا کہ: کیا تم نے اپنے رب کو دیکھا ہے؟ تو انہوں  
 نے جواب دیا "ہاں" اور یہ بات حضرت ابن عباس سے بہت مشہور ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بعینہ اپنے

اگرچہ دوسرے اس حدیث کو مردود قرار نہیں دیتے کیونکہ وہ ایک دوسری اہل کاسہارا لیتے ہیں جو اس آیت کے مخالف نہیں اور وہ یہ ہے کہ آخرت میں اللہ تعالیٰ کو دیکھنے کے ثبوت میں قرآن و سنت کے دلائل جو یقین کی حد تک پہنچتے ہیں اور دنیا میں یا آخرت میں دیکھنے کی صحت میں کوئی فرق نہیں۔

اور حضرت عائشہؓ اور ابن عباسؓ دونوں نے حضرت ابوہریرہؓ کی اس حدیث کو: برتن میں ہاتھ داخل کرنے سے پہلے دونوں ہاتھوں کو دھولینا چاہیے " ایک یعنی اہل کاسہارا لیتے ہوئے رو کر دیا۔ اور وہ اہل ہنہ دین سے حرج اور مالٹھیطاتی باتوں کو اٹھا دینا۔ اسی لیے ان دونوں نے کہا: "اگر پانی ہاون میں ہو تو پھر کیا کرے؟" نیز حضرت عائشہؓ نے حضرت ابن عمرؓ کی نحوست سے متعلق حدیث کو یہ کہتے ہوئے رو کر دیا کہ: وہ تو صرف رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جاہلیت کے اقوال بیان کئے ہیں " کیوں کہ اس حدیث کا اس قطعی اہل ان الامر کلام

(بقیہ حاشیہ) بت کر دیکھا یہ روایت ان سے متعدد اسانید کے طرق سے مروی ہے کہ شہرت پا گئی۔ اور اسی سے متعلق وہ روایت ہے جسے حاکم، نسائی اور طبرانی نے روایت کیا کہ ابن عباسؓ نے کہا کہ: اللہ تعالیٰ نے حضرت موسیٰ کو کلام سے خاص کیا اور حضرت ابراہیمؑ کو مخلقت (دوستی سے اور محمدؐ کو رویت باری سے اور) (الشافعی شرح از غلطی قاری) لے

یعنی بات وہی ہے اگرچہ وہ اہل قطعی سے معارض ہے الایہ کہ کوئی اہل اس پر شاہد ہو۔ کیونکہ اس آیت لاندہ کہ الابصار کی دلالت کی قطعیت میں جھگڑا ہے۔ لہذا وہ ہمارے زیر بحث مسئلہ میں کارآمد نہیں۔

مشفقوں میں ان کی تقلید کا ذکر پہلے کر چکا ہے کہ وہ مفروضہ عمل بی علم عادت کے علاوہ کچھ اور ہوں۔ اور برتن کو چھاننے میں یہ بات ظاہر نہیں ہوتی۔ کیونکہ کبھی شال کے طور پر پانی سے بھی کم ہوتا ہے جتنا وضو کے لیے درکار ہوتا ہے اور کبھی کنوئیں سے لے آلات اور شقت سے ہی نکالا جاسکتا ہے۔ پھر کبھی یہ کہا جاتا ہے کہ یہ دوسری قسم سے ہے جس کا قطعی ہونا ثابت نہیں ہوا۔ کیونکہ یہ تو صرف اسی صورت میں ثابت ہوگا کہ اس میں یقینی طور پر حرج ہو۔ اور جو کچھ اس میں حرج ہے وہ آپ جان ہی چکے ہیں۔ اور ان دونوں (حضرت عائشہؓ اور ابن عباسؓ) کا قول کہ: ہاون میں پانی ہو تو پھر کیا کرے؟ جب اس میں بہت سے پانی کی گنجائش ہو تو وہ وضو کا برتن نہ ہوگا۔ لہذا حرج کے اقتصار کا شبہ ظاہر نہ ہوگا۔ کیونکہ حدیث تو وضو کے لیے عام طور پر متصل برتن کے بارے میں ہے اور وہ وہی ہو سکتا ہے جس میں تھوڑا سا پانی آتا ہو۔ کہ اگر لے بگاڑنے والی تھوڑی سی چیز بھی اس میں پڑ جائے تو پانی متغیر ہو جائے۔

اور محافظ کہتے ہیں کہ کتب حدیث میں ان دونوں کے اس حدیث کو روکنے کا کہیں ذکر موجود نہیں۔ ایسا صرف ایک ہی آدمی نے کہا ہے جسے تین اشعری کہا جاتا ہے۔ (مشرح الترمذی کے مسئلہ معارضۃ القباس بتبراً الواحد کی طرف رجوع فرمائیے)۔

ﷻ (۳/۱۵۴) (معاملہ تو تمام تراش کے ہاتھ میں ہے) سے معاوضہ ہے۔ اور یہ کہ کوئی بھی چیز کچھ نہیں کر سکتی۔ اور نہ پرندوں کے اُٹنے میں فال گیری ہے اور نہ ہی چھوٹ ہے۔

اور جب صحابہ کرام نے حضرت عمرؓ بن خطاب سے اختلاف کیا۔ آپ شام کی طرف روانہ ہوئے تو آپ کو خبر ملی کہ وہاں وبا پھیلی ہوئی ہے۔ لہذا آپ نے مہاجرین و انصار سے مشورہ کیا۔ تو فتح مکہ سے پہلے کے مہاجرین کے سوا باقی لوگوں نے آپ سے اختلاف کیا۔ البتہ مہاجرین نے حضرت عمرؓ کے واپس لوٹ جانے پر اتفاق کیا۔ ابو عبیدہؓ حضرت عمرؓ سے کہنے لگے: کیا آپ اللہ کی تقدیر سے جاگتے ہیں؟ یہ گویا ایک قطعی کی طرف اجتہاد ہی رائے کا سہارا لینا تھا۔ حضرت عمرؓ نے فرمایا: اے ابو عبیدہؓ! کاش ایہ بات آپ کے علاوہ کسی اور نے کہی ہوتی! اہل ایم اللہ تعالیٰ کی تقدیر سے اللہ تعالیٰ کی طرف جاگتے ہیں! اور یہ بھی ایک قطعی اصل کی طرف سہارا لینا ہے۔ جو یہ ہے کہ اسباب بھی اللہ ہی کی تقدیر سے ہیں۔ پھر حضرت عمرؓ نے اس کی مثال ایک خشک پتوں والے درخت اور ایک سرسبز درخت سے پیش کی کہ یہ سب اللہ کی تقدیر سے ہے۔ پھر حاوی و با والی حدیث کی خبر دی کہ دو اصولوں سے اس کا اعتبار ہے۔

اور شریعت میں اس کی بہت سی مثالیں ہیں۔ اور اس سلسلہ میں سلف کے اعتبار کے متعلق بہت کچھ منقول ہے۔ امام مالک بن انسؒ نے بہت سے مقامات پر اس کی صحت کے اعتبار پر اعتماد کیا ہے۔ آپ ان کا وہ قول نہیں دیکھتے جو کہتے کے برتن سے پانی پینے پر اس برتن کو سات بار دھونے والی حدیث سے متعلق ہے کہ: میں نہیں جانتا کہ اس کی حقیقت کیا ہے؟ آپ اس حدیث کو ضعیف قرار دیتے اور کہتے کہ: کتے کا شکار تو کیا جاسکتا ہے۔

لے حدیث یہ ہے: بے کجی صرف تین چیزوں میں ہے: گھوڑے میں، عورت میں اور گھر میں! لے ابو داؤد، ابن ماجہ اور بخاری نے روایت کیا۔ علامہ شوام کا معنی تلمت برکت ہی سمجھا ہے۔ عورت کی بے برکتی یہ ہے کہ وہ اولاد نہ بنے، گھوڑے کی یہ کہ اس پر سوار ہو کر فی سبیل اللہ جہاد نہ کیا جائے۔ اور گھر کی یہ کہ اس میں اذان کی آواز سنائی نہ دے اور جماعت (نماز) پھوٹتی جائے۔ اور انتہا میں حصر حقیقی نہیں۔ اسی بنا پر یہ معارضہ ظنی ہے قطعی نہیں۔

لے حدیث یہ ہے: نہ چھوٹ ہے نہ پرندوں سے فال گیری، نہ ہامہ اور نہ صغیر (یہ بھی فال گیری ہی اقسام ہیں) اور جذام والے شخص سے تیرا بھاگنا ایسا ہے جیسا شیر بھاگنا! ان چیزوں کی میں جاہلی معتقدات کی تردید کی طرف اشارہ ہے کیونکہ تاخیر تو اسباب کے مستقل ہونے سے ہوتی ہے۔ اور جذام والی شق کے اثباب (لا کا لفظ نہ لے) میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ وہ ان اسباب سے ہے جنہیں اللہ تعالیٰ نے ان کے مہربان بنانے کے لیے عادتاً جاری کر رکھا ہے۔

پھر اس کا لعاب مکروہ کیسے ہو گیا؟ 'خیا مجلس والی حدیث کے متعلق بھی آپ کا قول انہی معنوں میں ہے جہاں انہوں نے اس حدیث کو ذکر کرنے کے بعد کہا: 'ہمارے ہاں اس مجلس کے وقت کی کوئی حد مقرر نہیں نہ ہی اس میں کوئی مہول یہ امر ہے جو اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ مجلس کی مدت مہول ہے۔ اور اگر کوئی شخص مہول مدت کے لیے خیار کی شرط لگائے تو وہ اجماعاً باطل ہوتی ہے تو ایسے حکم کو شرعاً کیسے ثابت کیا جاسکتا ہے جس کی شرط شرعاً جائز نہ ہو؟ گویا وہ اجماعی مہل کی طرف لوٹے گا۔ علاوہ ازیں دھوکہ اور جہالت کا قاعدہ قطعی ہے جو اس ظنی حدیث سے معارض ہے۔ اگر یہ کہا جائے کہ: 'تیکڑے روزہ میں تو امام مالک نے خیار مجلس کو برقرار رکھا ہے۔'

تو اس کا جواب یہ ہے کہ طلاق دھوکہ پر معلق کر دی جاتی ہے اور مہول چیز میں بھی نافذ ہو۔ جاتی ہے۔ لہذا ان دونوں میں منافات نہیں۔ جبکہ بیع میں یہ بات نہیں ہوتی۔

اسی قسم کی ایک بات یہ ہے کہ امام مالک نے اس حدیث: 'جو شخص مر جائے اور روزے اس کے ذمے ہوں تو اس کا ولی اس کی طرف سے روزہ رکھے' کا اعتبار نہیں کیا۔ اور آپ کی اس حدیث کا بھی؟ بھلا دیکھو! اگر بیسے

۱۔ امام مالک اس حدیث کو ضعیف قرار دیتے تھے کیونکہ اس کا قطعی سے معارضہ ہے اور وہ قطعی کتے کے منہ کی جہالت ہے معہذا اس سات کی تعدا اور طہ کی کیا صورت حاصل ہے؟ مزید برآں عمل نہیں میں ان دونوں چیزوں کا لحاظ نہیں رکھا جاتا۔ بات یہی ہے اور اس کی وجہ ظاہر ہے جو کتے کے لعاب میں موجود زہریلے مادہ کو دور کرتا ہے کہ وہ کوئی چیز پیئے (پنجا پیئے) کے بعد ویر تک اپنی زبان چاٹتا رہتا ہے اور اس کے پانچانہ میں بیماری پیدا کرنے والے جراثیم (المیکروب) ہوتے ہیں جو ایک حیوان سے دوسرے میں منتقل ہوتے ہیں جو اس سے زیادہ ضرر رسان ہوتا ہے۔

۲۔ اگر اس کی اہل جائز ہو تو اس کی شرط بھی جائز ہوگی۔ ہر وہ شرط جو کتاب اللہ میں نہ ہو وہ مردود ہے۔

۳۔ حدیث یوں ہے: 'خوید و فروخت کرنے والے جب تک جدا نہ ہوں (سودا بحال رکھنے یا نہ رکھنے کا) اختیار رکھتے ہیں۔ یا ان میں سے کوئی ایک دوسرے سے کہے اختار (جو بات چاہو اختیار کر لو) اور بسا اوقات وہ ایسا کہہ بھی دیتا ہے یا وہ بیع خیار ہو یا اسے چھڑوں نے نکالا۔ تیسیر میں انہیں سے اس نے روایت کیا۔ مؤطا کی زرقانی کی شرح میں اس مقام سے متعلق سیر حاصل بحث کی گئی ہے۔

۴۔ غایم کا اپنی بیوی کو اسکی عصمت کا مالک بنانا (یعنی اسے طلاق کا اختیار دینا) تاوند جب تک اس مجلس میں ہے اسے رجوع کر سکتا ہے۔ یہ اس صورت میں درست ہوگا کہ مرد اسے اس بنا پر طلاق دے جو قدرت کے قبضہ میں ہے اور وہ مہول ہے۔

۵۔ یہ حدیث ج ۲ ص ۲۲۲ پر گزر چکی ہے۔

باپ پر قرضہ ہوتا ہے، کیونکہ یہ قرآنی لہجہ کی اصل کے منافی ہے جیسے ارشاد باری ہے۔  
 اَلَا تَذَكَّرُوْنَ ذَا ذِمَّةٍ اَمْ حُرِّمَتْ  
 اور یہ کہ انسان کے لیے وہی کچھ ہوگا جو اس نے  
 الْاِمَّا سَعُوْا ۝ (۲۰-۳۹/۵۳) کوشش کی ہوگی۔

جیسا کہ ابن عمر وال حدیث کے متعلق حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کا اقرار تھا۔

نیز امام مالک نے ہندوؤں کو الٹ دینے والی حدیث کا انکار کیا جو غنیمت کا مال تقسیم ہونے سے پیشتر کہی  
 اور اونٹ کو گوشت سے پکانی گئی تھیں جس کی وجہ رنح حرج کی اصل پر اہتمام تھا جس سے مصالح مرسلہ کی تعبیر کی جاتی  
 ہے۔ لہذا امام مالک نے تقسیم سے قبل کے سٹان خوردنی کو محتاج آدمی کے لیے جائز قرار دیا۔ ابن عربی اسی کا قائل  
 نیز امام مالک نے سڈ ذرائع کی اصل پر اہتمام کرتے ہوئے شوال کے پھر روزوں سے منع کیا جبکہ وہ حدیث  
 سے ثابت ہیں۔ نیز رضاعت کے مسئلہ میں بائج یا دس گھونٹ دودھ پینے کو درج ذیل قرآنی اصل ہے۔

۱۔ روزوں وغیرہ کو شامل ہے کہ وہ عبادات ہی اقسام سے ہیں۔ اور وہ بھی قطعی ہے جو شریعت میں بھرا ہوا ہے۔

۲۔ کھانے کی روقیں ہیں: غنیمت کا مال تقسیم ہونے سے پہلے اونٹ یا بکریاں ذبح کی گئیں۔ یہ وہ قسم ہے جس کے متعلق اہل  
 الٹا دینے کا حکم وارد ہے اور یہ کہ خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم گوشت کرناک میں پلا رہے تھے۔ اور یہی وہ مقام ہے جہاں  
 امام مالک اور دوسروں کا اختلاف ہے۔ امام مالک اصولی طور کا لحاظ رکھتے ہیں اسے جائز قرار دیتے ہیں اور ان اصول کی  
 مخالفت کی وجہ سے اس حدیث پر بھروسہ نہیں کرتے۔ اور کھانے کی دوسری قسم جیسے چربی، زیت اور شہد ہے۔ وہ اپنی نص  
 سے مباح ہے جس کی قواعد سے تائید ہوتی ہے۔ چنانچہ غزوہ خیبر میں حضرت عبداللہ بن مغفل نے چربی کی ایک تھیلہ بائی اور  
 رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی موجودگی میں اسے اپنے لیے خاص کر لیا اور آپ نے اس بات سے منع نہیں فرمایا۔

۳۔ حدیث یہ ہے: "جس نے رمضان کے روزے رکھے اور اس کے بعد شوال کے چھ روزے رکھے وہ ایسا ہے۔

جیسے صائم الدہر ہو یا اسے مسلم، ترمذی، ابو داؤد اور نسائی نے نکالا۔

۴۔ یعنی سڈ ذرائع کی ایک قسم یقینی ہے اور یہ پہلے گزر چکا ہے کہ اس کی تین اقسام ہیں۔

۵۔ یعنی منہی عنہ کام سے دور رکھنے والے وسائل۔ اور وہ یہاں روزوں کے وجہ کا ظن ہے۔ اس سلسلہ میں امام  
 شوکانی نے امام مالک، امام ابوحنیفہ کو بہت کچھ کہہ دیا۔ حتیٰ کہ کہہ دیا کہ: ان دونوں کا قول باطل ہے اور کئی عقل  
 ایسی بات نہیں کر سکتا۔ اور ان کے حق میں ایسی بات کہنا مناسب نہ تھا جیسا کہ موطا پر زرتانی کی حواشی کی رجوع کرنے سے  
 اور ہاکی فقہ کی کتاب مجوبے الامیر دیکھنے سے یہ مسئلہ معلوم ہو سکتا ہے۔

۶۔ یہ معارضہ نہیں۔ یہ تو صرف مجمل کی تفصیل یا مطلق کی تقدیر ہے اور شاید اس کی وجہ کوئی اور ہو۔



وَأَمَّا شَكُمْ وَاللَّحْمِ أَرْضَعْتَكُمْ  
وَأَحْوَاتِكُمْ قِنَ الرِّضَاعَةِ - (۲/۲۳)  
اور تمہاری مائیں جنہوں نے تمہیں دودھ پلایا  
ہو اور تمہاری دودھ پینیں بھی (تم پر حرام  
کی گئی ہیں)۔

کی رو سے معتبر نہیں سمجھا۔ اور مالکی مذہب میں اس کی بہت سی مثالیں ہیں۔

اور امام ابوحنیفہؒ کی رائے بھی ایسی ہی ہے۔ انہوں نے نماز میں قہقہہ والی حدیث کو قیاس پر مقدم سمجھا جبکہ اس مسئلہ میں اجماع نہیں اور قمر ٹولنے والی حدیث کو رد کر دیا کیونکہ وہ اصول کے خلاف تھی۔ اور اصول قطعی ہوتے ہیں اور خبر واحد قطعی ہے۔ اور ان غلاموں میں آزادی کا عمل واقع ہو چکا تھا۔ اور آزادی کے مسئلہ میں اس بات پر اجماع مستند ہو چکا ہے کہ عمل میں آجانے کے بعد اسے کوشا ناممکن نہیں۔ اسی لیے امام ابوحنیفہؒ نے اسے رد کیا۔ جیسا کہ علماء کا بیان ہے ابن عربی کہتے ہیں: جب کسی شرعی قاعدہ سے معارض کوئی خبر واحد آئے تو کیا اس پر عمل کرنا چاہیے یا نہیں؟ امام ابوحنیفہؒ کہتے ہیں: اس پر عمل کرنا جائز نہیں، اور امام شافعیؒ کہتے ہیں کہ جائز ہے اور امام مالکؒ اس مسئلہ میں متردد ہیں۔ ابن عربی کہتے ہیں: امام مالکؒ کا قول شہور ہے اور جس چیز پر اس قول کا سہارا ہے وہ یہ ہے کہ اس حدیث کی کوئی دوسرا قاعدہ تائید کرتا ہو جو اس کا قائل ہے۔ اور اگر یہ اکیلی ہوتی تو وہ اسے ترک کر دیتے۔ پھر کہتے کہ برتن میں منہ ڈالنے والے مسئلہ میں امام مالکؒ کا ذکر کرتے ہوئے کہا ہے یہ حدیث دو بڑی اصولوں سے معارض ہے۔ ایک تو اللہ تعالیٰ کا یہ قول ہے:

فَلَكُمْ مِمَّا أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ  
شکاری کتے جو کچھ تمہارے لیے روک رکھیں  
اسے کھا سکتے ہو۔ (۵/۲)

لہ اور وہ یہ ہے کہ ایک اندھا کنڑ نہیں میں گر پڑا جبکہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم اپنے صحابہ کے ساتھ نماز پڑھ رہے تھے۔ اس پر کنڑی ہنس پڑا تو آپ نے اسے دوبارہ وضو کرنے اور نماز پڑھنے کا حکم دیا۔ امام ابوحنیفہؒ نے اس حدیث کو قیاس پر پیش کیا نماز میں قہقہہ کا قیاس نماز سے خارج ہے اور اس کا خارج ہونا وضو کو نہیں توڑتا اور نہ ہی وہ حدیث ہے۔ کیونکہ لگے پچھلے راستے سے کچھ نہیں نکلا۔ احناف کہتے ہیں: جب حدیث کی دلیل موجود ہو تو قیاس کی طرف رخ نہ کیا جائے گا۔ اس کے علاوہ یہ مسئلہ کا موضوع بھی نہیں اور یہ قطعی کی مخالفت کی بنا پر قطعی کا رد ہے بلکہ یہ ایک ظنی کے مطابق عمل ہے جو حدیث ہے بتعالیٰ ایک ظنی کے جو قیاس ہے۔ اس لیے کہ قیاس کا رتبہ حدیث سے مؤخر ہے۔

لہ حدیث کا مضمون یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے چھ غلاموں میں قمر ٹولا جبکہ مالک نے اپنی موت کے وقت انہیں آزاد کر دیا تھا۔ اور ان غلاموں کے سوا اس کا کوئی مال نہ تھا۔ دو غلاموں کو جن کے نام قمر و نکلا آپ نے آزاد کر دیا اور باقی چار غلام ہی رہنے دیے۔ لہ یعنی امام مالک کے سابقہ قول کی وجہ بیان کرتے ہوئے کہ: حدیث آئی ہے مگر میں اسکی تہنیت کو نہیں جانتا۔

اور دوسرے یہ کہ طہارت کی علت زندگی ہے اور وہ مٹتے ہیں موجود ہے۔  
 اور عریا والی حدیث اگر سو کے قاعدے سے منکراتی ہے تو معروف کا قاعدہ اس کی تائید بھی کرتا ہے۔  
 اور امام ابوحنیفہ نے ترکے بدلے خشک کھجور کی ممانعت والی حدیث کو قبول نہیں کیا۔ اس کی وجہ بھی یہی  
 علت ہے۔

ابن عبدالبر کہتے ہیں کہ: امام ابوحنیفہ کے بہت سی اخبار اعا و کو رد کر دینے کی وجہ سے بہت سے اہل حدیث  
 علمائے امام مہسوف پڑھنے زنی کو رو کر رکھا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ یہ اس لیے کہ جن امور میں احادیث اور صحابی قرآن  
 متفق ہیں ان میں امام ابوحنیفہ دور و راز تکمیل گئے۔ اور جو کچھ اس سے رہ گیا اس کا نام انہوں نے ساز کر رکھ دیا۔  
 اور اہل عراق نے دودھ تھنوں میں روکنے والی حدیث کو رو کر دیا جو کہ امام مالک کا قول ہے جبکہ انہوں نے اسے  
 اصول کے مخالف دیکھا۔ کیونکہ وہ اس اصل "الخسراج بالضمائم" (فائدہ اٹھانا تو ذمہ داری کے عوض ہے)  
 کے خلاف ہے۔ علاوہ ازیں تلف شدہ چیز کا تاوان ہی لگایا جا سکتا ہے، اس کی مثل ہو یا اس کی قیمت ہو، ہر ایک  
 کی

لہ اس کے قول کی تطبیق یوں ہوگی اِنْ عَضَبَكَ ثُمَّ قَاعِدَهُ اُخْرَى عَمَلٍ بِهِ (اگر کوئی دوسرا قاعدہ اس کی  
 تائید کرے تو اس کے مطابق عمل کرے)۔

لہ حضرت ابوہریرہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: اونٹ، بکری وغیرہ کے تھنوں میں  
 دودھ نہ روکو۔ اور جس نے ایسا جانور خرید لیا تو دودھ دوہنے کے بعد اسے دو باتوں میں سے کسی ایک کا اختیار ہے۔ چاہے  
 تو پلٹے ہی پاس رہنے دے اور چاہے تو واپس کر دے اور ایک صاع کھجور ساتھ دے "اے چھٹیوں نے نکالا (تیسر)  
 لہ اس اصل کا تقاضا یہ ہے کہ واپسی کے وقت ساتھ کوئی چیز نہ دے۔ کیونکہ وہ ذمہ دار ہے اور فائدہ ذمہ داری  
 کے بدلے ہے۔ اور دوسری اصل یہ ہے ان مختلف الشیخ الخ (چیز کو تلف کرنے والا...) جن کا تقاضا یہ ہے  
 کہ دودھ خواہ کم ہو یا زیادہ اس کے عوض صاع نہ دے بلکہ یا تو اتنا ہی دودھ واپس کرے یا اس کی زیادہ سے زیادہ قیمت  
 واپس کرے۔ اس میں صاع کی قید لگائی جائے اور نہ کھجور کی۔

لہ اس حدیث کے الفاظ کو اصحاب سنن نے نکالا۔ اور ترمذی نے اس کی یوں تفسیر کی۔ کہ ایک شخص ایک غلام خریدتا  
 ہے جو اس کو کمانی لاکر دیتا ہے۔ پھر اس میں غلام میں کوئی عیب ظاہر ہوتا ہے تو وہ اسے واپس کر دیتا ہے۔ تو اب منافع  
 (غلام کی کمانی) خریدار کا ہوگا۔ کیونکہ اگر غلام مر جاتا تو مشتری اس کا ضامن تھا۔ اسی طرح غلام کا فائدہ اس کی ذمہ داری  
 کے عوض ہے اور اس کا تقاضا یہ ہے کہ دودھ مشتری کا ہو پھر ایک صاع کھجور دینا کیسے ہوا؟ اور اس کا جواب  
 یوں دیا گیا ہے۔

(بقیہ حاشیہ اگلے پر)

دوسری جنس کھانے یا سامان سے تاوان کا مسئلہ تو ایسا نہ ہوگا۔ امام مالک نے اس مسئلہ میں کہا ہے کہ یہ تحقیق شدہ اور ثابت شدہ نہیں۔ وہ اس میں دوسرے قول کے قائل ہیں جو اس بات کی شہادت ہے کہ اس کی کوئی متفق علیہ اصل ہے جن کی طرف اسے لوٹانا درست ہے، اس لحاظ سے کہ وہ کسی دوسرے اصول کے مخالف نہیں۔ اور جب یہ سب کچھ ثابت ہو گیا تو مسئلہ کی صورت ظاہر ہو جائے گی انشاء اللہ۔

چوتھی قسم۔ وہ ظنی ہے جس کی نہ تو اصل قطعی تائید کیے اور نہ ہی وہ کسی اصل قطعی سے معارض ہو۔ ایسی قسم محل نظر ہے۔ اور اس کا بابت مناسب غریب کا باب ہے جس کے متعلق کہا جاتا ہے کہ وہ قبول نہیں کیا جائے گا۔

(بقیہ حاشیہ) اولاً: حدیث معرکہ، الخراج بالضمآن والی حدیث سے قوی تر ہے۔

ثانیاً: دو دھروے کے ہونے جانور کی خریداری سے پہلے ہی اس کے قصوں میں موجود تھا۔ یہ ایسا منافع نہیں جو خریداری کے بعد مشتری کے ہاں ہوا جبکہ مشتری پر اس کی ذمہ داری نہیں پڑتی تھی۔ لہذا اس کی قیمت لوٹانا ضروری ہوا۔ اور جصاص اور کجور میں سے محدود کیا گیا یہ جانتے کیے شولانی کی نیل الاوطار کی مبدوط شرح کی طرف مراجعت کی جائے نیز اعلام الفقہاء میں سے موجود اور ضبط کے ساتھ واضح کیا گیا ہے۔ اسی لیے تو اس نے کہا ہے کہ اس کی اصل متفق علیہ ہے۔ دوسرے اصول اس کا مقابلہ نہیں کر سکتے۔ اور اگلیس کے ہاں قابل اہتمام بات یہ ہے کہ وہ اس خوراک کا صانع واپس دے جو اس میں عام طور پر استعمال ہوتی ہے عمار کہتے ہیں کہ حدیث میں کجور کا ذکر اس لیے ہے کہ اہل مدینہ کی عمومی عمار کجور تھی۔

لے یعنی وہ مناسب غریب سے ملتی جلتی ہے اور وہ یہ ہے کہ صرف موافقت ہر حکم کی ترتیب سے میں حکم میں اس کے میں کا اعتبار ثابت ہو لیکن جنس حکم میں یا جنس حکم کی جنس میں نہ وہ نص سے ثابت ہو اور نہ اجماع سے ورنہ یہ حکم ہوگی اور صرف قیاس سے ثابت ہوگی۔ اس کی مثال یہ ہے بتر طلاق دینے والی مرض الموت میں اس لیے طلاق دے کہ اس کی بیوی وارث نہ بن جائے۔ اس کا مقابلہ اس کے قصد کے برخلاف کیا جائے گا اور بیوی وارث ہوگی اسے اس قائل پر قیاس کیا جائے گا جو وارث بننا چاہتا ہے۔ لیکن اس کا حکم یہ ہے کہ وہ وارث نہیں ہوتا۔ اور ان دونوں کاموں (طلاق بتر اور قتل) میں قدر مشترک یہ ہے کہ ان دونوں نے فاسد غرض کے لیے ایک محرم کام کیا۔ اور یہ مناسب غریب ہے۔ اس پر یہ حکم مرتب کرنا کی مصلحت یہ ہے کہ فعل حرام اختیار کرنے پر ان دونوں کو زجر و توبیح کی جائے۔ لیکن سابقہ وجہ کے اعتبار سے کسی اصل نے اس کی گواہی نہیں دی۔ بلکہ یہ تو شراریہ قیاس سے ثابت ہو رہا ہے۔ اس بیان سے یہ سمجھا جاسکتا ہے کہ مخالفت کے قول و عقد وجد مند فی الحدیث الخ کا مطلب یہ ہے کہ قسم رابع سے یہ معلوم ہوا کہ حدیث القاتل لایوث ظنی ہے۔ جس کی کسی اصل نے گواہی نہیں دی اور نہ ہی اس کے کوئی قطعی اصل وار دہوا ہے اور یہ غرض نہیں کہ یہ حدیث مناسب غریب کے باب سے ہے۔ یعنی اس کی ناطق سے کہ جو شہرہاں (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ)

کیونکہ یہ ایک غیر معروف سا پر شرعی ثبوت مہیا کرتی ہے۔ اور استقرار اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ وہ موجود نہیں اور یہ دونوں باتیں اس سے علی الاطلاق تسک کو کمزور بنا دیتی ہیں۔ کیونکہ وہ شک و شبہ کے مقام میں ہے۔ گویا ان چیزوں کی موجودگی میں اس کے ثبوت کا گمان باقی نہیں رہتا۔ اور اس لیے بھی۔ اس لحاظ سے اہل قطعی اس کی تائید نہیں کرتی۔ کہ شرع کے اصول سے معارض ہے، جب عدم موافقت مخالفت کی شکل بن جائے اور ہر وہ بات جو قطعی اصل کے مخالف ہو مردود ہوتی ہے۔ لہذا یہ مردود ہوئی۔ اور اس کے قائل کی دلیل یہ ہے کہ وہ عمل پیرا ہونے پر توجہ کرے کہ ظن سے عمل کرنا شریعت کی تفصیل میں مجہول ثابت ہے۔ اور یہی شریعت کے افراد میں سے ایک فرد ہے۔ اور وہ اگرچہ اہل کے موافق نہیں تاہم اس میں اہل کی مخالفت بھی نہیں۔ کیونکہ رد کرنے کی مددگار عدم موافقت اور قبول کرنے کی مددگار عدم مخالفت ہے۔ گویا یہ متعارض ہو گئے اور عمل کی اصل ظن سے تسلیم کی جائے گی۔ اور حدیث میں اس کی مثال "القاتل لایرث" (قاتل وارث نہیں بن سکتا) سے مل جاتی ہے۔ اور علمائے اہل قیاس کے ابواب میں مناسب غریب کے طور پر استعمال کیا ہے۔ اگرچہ اس باب میں یہ کم ہی ہے۔ جب اس کی صحت پر کوئی دلیل دلالت کر رہی ہو تو یہ نقصان دہ نہیں۔

## فصل

چاہنا چاہیے کہ اہل قطعی کی طرف رجوع سے مقصود، اس پر عمل کرنے کی صحت پر قطعی دلیل قائم کرنا نہیں جیسے کہ مثال کے طور پر خبر واحد یا قیاس کے مطابق عمل پر دلیل قائم کی جاتی ہے۔ بلکہ اس سے مراد وہ مقصود ہے جو اس سے انصاف ہو جیسا کہ حدیث لاخضر و لاخضر اہل میں اور اس کے ساتھ مذکورہ مسائل میں پہلے گزر چکا

(بقیہ حاشیہ) ہے وہ اعمال اور اہمال دونوں طرح یا کسی بھی دلیل سے اس شبہ کے مشابہ ہے۔ اور علمائے قیاس کے باب میں شبہ بہا اعتبار کیا ہے۔ لہذا یہاں بھی اوترہ میں اس کا اعتبار ہوگا۔

۱۔ یہ حدیث ج ۲ ص ۲۰۵ پر گزر چکی ہے۔

۲۔ کیونکہ یہاں مقصود یہ ہے کہ وہ اپنے معنوں میں مقطوعہ کے ساتھ متفق ہو جائے۔ اور یہ ایسا انصاف ہے جس نے اصولیوں کو پریشان کر رکھا ہے۔ کیونکہ کبھی خبر کے معنی مقطوعہ یعنی خاص سے متفق نہیں ہوتے۔ لیکن اس پر عمل پیرا ہونے کی حیثیت سے مقطوعہ پر شمار ہوتے ہیں کیونکہ مقطوعہ پر قاعدہ کے تحت داخل ہوتے ہیں اور یہی خبر واحد پر عمل ہوتا ہے۔ خبر القاتل لایرث کے متعلق کہا جاتا ہے کہ یہ ان معنوں میں قطعی کی طرف راجع ہے جس نے اصولیوں کو پریشان کر دیا ہے، ان معنوں میں جو یہاں مراد ہیں۔ کیونکہ وہ اپنے معنوں میں مقطوعہ سے متفق نہیں جو اسکی تائید کریں اسی لیے جو مقصود یہاں گواہ انصاف ہے۔ یہ حدیث ج ۲ ص ۲۰۶ پر گزر چکی ہے۔

ہے۔ اور یہ اس معنی کے مخالف ہے جس کا اصولیوں نے تصدیک کیا ہے۔ واللہ اعلم۔

## تیسرا مسئلہ

شرعی دلائل عقلی کے فیصلوں کے منافی نہیں۔ اور درج ذیل وجوہ اس پر دلیل ہیں؛  
وجہ اول؛ اگر یہ منافی ہوتے تو یہ شرعی حکم یا کسی اور چیز پر دلائل بن ہی نہ سکتے۔ جبکہ اہل عقل کے ہاں وہ  
بالتفاق دلائل ہیں۔ جو اس بات پر دلالت ہے کہ شرعی دلائل عقلی فیصلوں پر چلتے ہیں۔ اور اس کی وضاحت یہ ہے  
کہ شریعت میں دلائل قائم ہی اس لیے کئے گئے ہیں کہ مکلفین کی عقلیں انہیں قبول کریں تاکہ وہ مکلفینی احکام کے  
تحت داخل ہوتے ہوئے اس کے مطابق عمل کریں۔ اور اگر وہ منافی ہوتیں تو مقبول ہی نہ ہوتیں چہ جائے کہ ان  
کے مطابق عمل کیا جاتا۔ اور یہی ان کا دلائل کے حکم سے خارج ہونے کا معنی ہے۔ اور اس معاملہ میں انہی احکام پر  
اور مکلفینی احکام پر قائم کردہ دلائل برابر ہیں۔

وجہ دوم؛ اگر یہ عقل کے فیصلوں کے منافی ہوتیں تو ان کے مطابق تکلیف، تکلیف، مالا یطاق ہوتی۔  
اور تکلیف کے پہلو سے یہ ایسی بات کی تصدیق ہے جس کی نہ عقل تصدیق کرتی ہے اور نہ تصور کر سکتی ہے۔ بلکہ  
اس کے خلاف کا تصور کرتی اور اسی کی تصدیق کرتی ہے اور جب یہ صورت حال ہو تو اضطرار کی تصدیق عمل کے  
لیے ناممکن ہو جاتی ہے اور ہم عقل کے منافی تکلیف وارو ہونے کی تصدیق فرض کر چکے ہیں اور یہی تکلیف مالا یطاق  
کا نعر ہے اور وہ باطل ہے جس حد تک کہ یہ اصول کی کتابوں میں مذکور ہے۔

وجہ سوم؛ تکلیف کے وارو ہونے کا مقام تر عقل ہے اور یہ استقرار کے تام سے قطعاً ثابت ہے۔  
مگر اگر عقل منفقو ہو تو تکلیف سے اسے اٹھ ہی جاتی ہے اور بے عقل کو چروا سب کے بغیر چارپائیوں کی مانند  
شمار کیا جاتا ہے۔ اور یہ تکلیف کے لازم ہونے میں دلائل کے ساتھ عقلی تصدیق کے اعتبار میں واضح ہے اور اگر

لے یعنی جلد شریعی میں جوتالی ہے وہ مولف کا قول لہ تکنک ادلتہ (تو وہ دلائل ہی نہ ہوتے) ہے۔

تہ احکام الہی اور اعتقادات میں تو یہ بات ظاہر ہے۔ سبہ عملی احکام تو مطلوب ان کی تصدیق نہیں بلکہ محض عمل  
ہے اور ممکن ہے کہ باقی وجوہ پہلی وجہ کی طرح ہوں جس میں اعتقادات و عملیات کے دلائل برابر ہیں۔

تہ یعنی دلائل کے ساتھ تصدیق سے عقلی رسوخ کا اعتبار۔ اور یہ اسی صورت میں ہو سکتا ہے کہ دلائل فی ذاتہ یہ  
صلاحیت رکھتے ہوں کہ عقل ان کی تصدیق کرے اور وہ دلائل عقل کے فیصلوں کے منافی نہ ہوں بات یہی ہے ہی تصدیق  
بالفعل کی بات تو ظاہر ہے کہ اس کا اعتبار نہیں ہوتا۔

شرعیات عقل کے تقاضا کے خلاف آتی تو عاقل پر تکلیف کا لزوم، دیوانے بچے اور سونے ہونے پر لزوم سے زیادہ سخت ہونا۔ کیونکہ ان لوگوں کی عقل سے ہی نہیں کہ وہ تصدیق کریں۔ بخلاف عاقل کے جس کے پاس ایسی چیز آتی ہے جس کی تصدیق کرنا ممکن نہیں ہوتا۔ اور جب ان لوگوں سے تکلیف ساقط ہے تو ضروری ہے کہ عقلمندوں سے بھی ساقط ہو۔ اور یہ بات وضع شرعیات کے منافی ہے اور جو بات اس طرف لے جائے وہ باطل ہے۔

وجہ چہارم: اگر ایسی ہی بات ہوتی تو سب سے پہلے کفار ہی اس سے شرعیات کو روک دیتے۔ کیونکہ جو کچھ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لائے تھے، کفار تو اسے رد کرنے پر انتہائی حریص تھے۔ حتیٰ کہ انہوں نے آپ پر اور شرعیات پر افترا کیا۔ کبھی آپ کو ساحر کہتے اور کبھی مجنون اور کبھی انہیں جھٹلا دیتے۔ جیسا کہ وہ قرآن کے بارے میں جادو، شعر، افترا اور اسے تو کوئی آدمی سکھلا دیتا ہے اور پرانی کہانیاں کہا کرتے تھے بلکہ بہتر ہوتا کہ وہ یہ کہہ دیتے کہ یہ قرآن غیر معقول ہے یا عقل کے خلاف ہے وغیرہ وغیرہ۔ تو جب ان میں سے کوئی بات بھی نہ ہوئی تو یہ اس بات پر دلیل ہے کہ انہوں نے قرآن میں عقل دو ڈرائی تھی اور اسے عقول کے مقتضی پر جاری ہوتے کو جان لیا تھا۔ اگر انہوں نے اس کی اتباع سے انکار کیا تو اس کی وجہ دوسری تھیں حتیٰ کہ ان کا معاملہ جو کچھ ہوا سو ہوا مگر کسی نے اس کے غیر معقول ہونے کا اعتراض نہ کیا۔ جو اس کے غیر معقول نہ ہونے میں فیصلہ کن بات ہے۔

وجہ پنجم: استقرار بھی اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ شرعیات عقول کے مطابق جاری ہے وہ ہیں کہ زیرک لوگ اس کی تصدیق کرتے ہیں اور اس کے آگے خوشی لے سے جھک جاتے ہیں۔ یہیں کسی معاذ کے

لے کیونکہ عاقل کے پاس عقل ہے جو تکلیف کا مقابلہ کرتی اور اسے روک سکتی ہے، کیونکہ وہ تکلیف سے بچاؤ اور اس کے خلاف سونچ سکتی ہے۔ بخلاف دیوانے کے کہ وہ نہ لے سمجھ سکتا ہے اور نہ اس کے خلاف سونچ سکتا ہے۔ گویا جس شخص کے پاس سمجھ نہ ہو وہ تکلیف کو سرا انجام نہیں دے سکتا، ربا عاقل تو وہ اس کے برعکس سرا انجام دے سکتا ہے۔ ان دونوں کے درمیان فرق ایسا ہے کہ ایک شخص کے پاس تو کوئی آلہ نہ ہو اور اس کے مقابل دوسرا آلات سے مسلح ہو، تو پہلے سے دوسرے کا فرق ہو کہ اور قوی تر ہوگا۔

لے یعنی اگر پہلے سے عداوت نہ ہو یا پہلے موجود رہا ہو تو بھی عقل اس میں راغب ہوگی۔ اور ناخوشی سے مراد وہی مجبوری نہیں جس کے ہوتے ہوئے تصدیق اور عقلی اطاعت نہ ہو سکتی ہو۔ اور اہل سنت کی رائے کے مطابق مولانا کا قول قصداً تھا اعتقادات میں اس کا قول و تنفیاد لہا عملیات میں ظاہر ہے۔ لیکن معتزلہ کا مذہب یہ ہے کہ یہ دونوں باتیں واضح طور پر اس میں ایک ساتھ جاری ہوتی ہیں اور عقول توان و لائل کے مقتضی کی طرف کی

میں بحث نہیں نہ ہی کسی سیکھنے والے کے جاہل بنے رہنے سے ہے۔ اور یہی شرعی دلائل کا عقول کے مقتضی پر جاری ہونے کا معنی ہے نہ اس لیے کہ عقول شرعی دلائل پر حاکم ہیں نہ ہی انہیں اچھا یا برا قرار دینے والی ہیں اور اس وجہ کی تفصیل کتاب المقاصد کے بیان قصد الشارع فی وضع الشریعۃ للافہام (وضع شریعت سے شارع کا قصد سمجھا دینا ہے) میں مذکور ہے۔

پھر اگرچہ کہا جائے کہ: یہ تو لمبا چوڑا دعویٰ ہے۔ اور ایسا کہنے میں کئی ایک ٹکڑا وٹیں ہیں مثلاً:  
**وجہ اول:** قرآن میں ایسی کئی چیزیں ہیں جن کی اہل کے معنی سمجھ میں نہیں آسکتے، جیسے سورتوں کے فرائح (حروف مقطعات)۔ لوگ کہتے ہیں کہ قرآن کا کچھ حصہ ایسا ہے جسے اکثر لوگ سمجھ لیتے ہیں اور کچھ ایسا ہے جسے صرف عرب ہی سمجھتے ہیں اور کچھ ایسا ہے جسے بشریت کے عالم ہی سمجھتے ہیں اور کچھ ایسا ہے جسے اللہ کے سوا کوئی بھی نہیں جانتا۔ اب دیکھئے کہ یہ قسم عقول کے مقتضی پر کیسے ہوئی۔

**وجہ دوم:** یہ ہے کہ شریعت میں متشابہات بھی ہیں جنہیں لوگوں کی اکثریت جان نہیں سکتی یا یہ کہ انہیں صرف اللہ تعالیٰ ہی جانتا ہے۔ جیسے فروعی متشابہات اور اصولی متشابہات۔ اور ان کے متن بہ ہونے کا معنی ہی یہ ہے کہ وہ عقول پر اشتباہ پیدا کرتے ہیں اور ان کی حقیقت کو نہیں سمجھا جاسکتا، یا کم ہی لوگ اسے سمجھ سکتے ہیں اور اکثریت ان کے فہم سے قاصر رہتی ہے۔ پھر یہ کیسے کہا جاسکتا ہے کہ شرعی دلائل عقلی

(بقیہ حاشیہ) تصدیق کرنے والی ہوتی ہیں۔ وہ اس حیثیت سے کہ دلائل ظاہم ہوتے ہیں بلکہ خوبی کا عقل اور اک نہیں کر سکتی۔ اور اہل سنت کی رائے یہ ہے کہ عملیات کے دلائل میں بھی عقول الامعات کا جاری ہونا ممکن ہے اور وہ ان معنوں میں ہے کہ ان کا اسی عام وجہ سے ادراک ہو سکتا ہے کہ شریعت ایسے انداز پر چلی رہی ہے جس سے بندوں کی ذمہ داری یا اخروی مصلحت ہی سامنے آتی ہے۔ اس سے کچھ فرق نہیں پڑتا کہ آپ کسی خاص حکم میں مصلحت کے قصود کو سمجھ سکیں یا نہ سمجھیں۔ گویا انقیاد کا یہی معنی ہے۔ اور مؤلف کا قول لا آتی الخ (نہ اس لیے کہ عقول اس پر حکم ہیں، اس مسئلہ میں معتزلہ کے اختلاف کی بنا پر ہے۔

لے فرائح سور (حروف مقطعات) بھی اسی قبیل سے ہیں۔ اور یہ قسم متشابہات سے الگ ہے۔ کیونکہ متشابہات کا کسی پہلو سے ادراک ہو ہی سکتا ہے لہذا یہ کہ اس میں تشابہ ہوتا ہے۔ لیکن اس لکے بنیادی یا لغوی معنی کا ادراک نہیں ہو سکتا۔ گویا اسکے دوسری قسم ہونے کی وجہ معلوم ہو گئی اور وہ ایسی وجہ ہے جو پہلی کے متضاد ہے۔ اور مؤلف کا قول کا لمتشابہات الخ جمع کرنے کی ترتیب پر ہے۔ اور مؤلف کا قول فلا تفہمہما اصلاً ایک رائے کے مطابق اصولی امور کیسے راجح ہے اور اس کا قول اولاً ینفہمہما الخ اسی پہلی رائے کے مطابق فروعی امور کیسے راجح ہے۔ یا ایک اور رائے کے مطابق مطلقاً متشابہات کیسے راجح ہے۔

الاطلاق عقول کے سمجھنے پر جاری ہوتے ہیں؟

وجہ سوم؛ شریعت میں کچھ ایسی چیزیں ہیں جن پر عقلوں کا اختلاف واقع ہوتا ہے اور لوگ بٹ کر فرقے و فرقے بن جاتے ہیں اور ہر فرقہ اپنے ہی دلائل پر مگن ہوتا ہے۔ لوگ کہتے ہیں کہ شریعت میں ہر فرقے کا عقل اور اس کے دین کی مقدار سے اقوال موجود ہیں۔ پھر کچھ ایسے لوگ ہیں جن پر خواہش نفس کا غلبہ ہو جاتا ہے جو انہیں ملکوت تک لے جاتا ہے جیسے بخران کے عیسائی۔ جب وہ اللہ تعالیٰ کے قول فعلنا، قضیبا اور خلقنا سے اپنا عقیدہ تثلیث ثابت کرنے کے پیچھے پڑ گئے۔ پھر بددلیل لوگ اسے اسلام کی طرف منسوب کرنے لگے۔ وہ شریعت پر تناقض و اختلاف کی لعنہ زنی کرتے رہے۔ پھر ان سے وہ سب فرقے بھی مل گئے جن کے متعلق رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے خبر دی تھی۔ اور سب فرقے ایسے خطاب سے ہی پیدا ہوئے جن سے ان کی عقل کھمک گئی کہ اس کا صحیح مفہوم کیا تھا۔ تو اگر دلائل عقول کی سمجھ بوجھ پر جاری ہوتی تو عادات و اطوار میں یہ اختلاف واقع نہ ہوتا۔ اور جب یہ واقع ہو چکا تو معلوم ہوا کہ یہ کسی ایسی حیت سے ہے جو معقول سے خارج ہے۔ خواہ اس کی وجہ کچھ بھی ہو۔

جواب؛ پہلی وجہ کا جواب یہ ہے کہ سورتوں کے ابتدائی الفاظ کے بارے میں لوگوں نے کلام کیا ہے کہ وہ علماء کے سمجھنے کے امور ہیں۔ اور اگر ہم یہ کہیں کہ علماء بھی انہیں ہرگز نہیں سمجھ سکتے تو بھی یہ ایسی بات کا ہے جس کا کسی حال میں تکلیف سے کچھ تعلق نہیں۔ اور جب یہ کسی بھی عمل پر دلیل نہیں بن سکتے۔ تو یہ ویسے ہی بالکل زیر بحث موضوع سے خارج ہیں۔ اور اگر انہیں متعرض کے مطابق تسلیم بھی کر لیا جائے تو شریعت میں ایسی باتیں نادر ہیں جنہیں اللہ کے سوا کوئی نہیں جانتا۔ اور نادر کا نہ کوئی حکم ہوتا ہے نہ ہی کوئی ایسا کلیہ ٹوٹتا ہے جس سے اس پر استدلال کیا جاتا ہو۔ کیونکہ وہ ایسی چیز ہے جس کے فہم تک عقل کی رسائی نہیں۔ اور ایسی باتیں باری بحت سے ہی نہیں۔ ہماری بحث تو ایسی باتوں میں ہے جو سمجھ میں تو آسکیں لیکن عقل کے خلاف ہوں۔ اور سورتوں

لے یعنی عقل اس کو سمجھنے سے قاصر رہی۔

۲۔ یعنی وہ ایسے ہیں جن کے معنی سمجھ میں آجائیں اور مؤلف کا قول لیس مہما یتعلق بلکہ تکلیف علی حال (کسی حالت میں تکلیف ان سے متعلق نہیں ہوتی) یعنی نہ کوئی عملی حکم ہوتا ہے اور نہ اعتقادی۔ اور اس کا قول علی شی من الاعمال یعنی خواہ وہ قلبی اعمال ہوں یا بدنی ہوں۔ اور اس کا قول وان سلم یعنی اس کا دلیل ہونا تسلیم کر لیا جائے خواہ وہ نادر ہی ہو۔ تو یہ بات اس صل کے منافی نہیں۔ کیونکہ وہ ایسی نہیں جس سے یہ سمجھ آئی ہو کہ وہ عقل کے فیصلوں کے خلاف ہے۔ اور اس کا قول ولا تنخروہ الخ (کلید مجروح نہیں ہوتا) یہی تسلیم کے ساتھ جواب کی رو ہے۔



کے ابتدائی الفاظ اس سے خارج ہیں۔ کیونکہ ہم یہ بٹے کر چکے ہیں کہ اگر ہمارے لیے ان کے معافی کی وضاحت کی جائے گی تو وہ ہماری عقول کے مطابق ہی ہوگی اور یہی کچھ مطلوب ہے۔

اور دوسری وجہ کا جواب یہ ہے۔ کہ متشابہات ایسی چیزیں نہیں جو عقول کے مقتضیات سے معارض ہوں۔ اگرچہ بعض لوگوں کو ان کے متعلق ایسا وہم ہوا ہے۔ کیونکہ جن لوگوں کو ایسا وہم ہوا ہے اس کی وجہ خواہش نفس کی پیروی ہے جیسے کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے اس قول میں اس بات کی صراحت کر دی :

فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ  
تو جن لوگوں کے دلوں میں کجی ہے وہ متشابہات  
مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ  
کا اتباع کرتے ہیں تاکہ فتنہ پیا کریں اور اس  
وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ - (۲/۷۷) کے انجام کار کا پتہ لگائیں۔

وہ اس تلاش کی بنیاد کسی صحیح بات پر نہیں رکھتے۔ کیونکہ اگر وہ صحیح بات پر بنیاد رکھتے تو تاراہ عقول اور موافق شریعت بات کی طرف لڑتے، نہ کہ مخالف کی طرف۔ اور اگر یہ فرض کر لیا جائے کہ انہیں اللہ کے سوا کوئی نہیں جانتا تو عقول کو ایک خارجی امر کی وجہ سے متشابہات سے روک دیا گیا ہے، اس لیے نہیں کہ وہ عقول کے خلاف ہیں۔ اور یہ متشابہات جیسے کسی ایک ہی جملہ میں آتے ہیں ویسے ہی کسی بہت سے جملوں پر حاوی کلام میں بھی آتے ہیں۔ اور کثیر المعنی احادیث میں۔ بسا اوقات کم نظر رکھنے والے کو اس میں اختلاف کا وہم پیدا ہو جاتا ہے۔ اور اسی طرح وہ بھی شراد میں جو اپنے متعلق ان باتوں میں غور و فکر کا علم ہونے کا گمان رکھتے ہیں۔ حالانکہ وہ اس سے جاہل ہوتے ہیں۔ ایسی ہی صورت تھی جس سے بجز ان کے عیسائیوں نے تثلیث کے بارے میں احتجاج کیا تھا۔ محمد لوگ قرآن و سنت کو عقل کے مخالف اور متناقض ہونے کا دعویٰ کرتے ہیں اور اپنی جہالت کو شریعت

لے مولف نے تیسری وجہ کا جواب بھی اس میں داخل کر دیا۔ کیونکہ ہر دو اعتراضوں کی بنا بالکل قریب قریب ہے کیونکہ متعدد معنی رکھنے والی احادیث کا اختلاف اور ان میں عقولوں کا اختلاف صرف اس وقت پیدا ہوتا ہے جب اہ عقول پر متشابہ ہو جائیں تا آنکہ ان میں تفرق پڑ جائے۔ اسی لیے مولف نے کہا و هذا الكماليات في الجملة الواحدة (اور یہ اختلاف جیسے کسی ایک ہی جملہ میں آجاتے ہیں...) یہ تیسری وجہ کے جواب کی تہمید ہے اگرچہ اسے کوئی خاص عنوان نہیں دیا گیا۔ لایہ کہ وہ اشتباہ جو متعدد معانی والی احادیث سے پیدا ہوتا ہے، جس کی عنقریب مولف نے مثالیں پیش کرے گا، جو اس کی بحث کے دوسرے مفروضہ کو ثابت نہیں کرتی ہیں۔ لہذا وہ ان امور میں داخل نہیں ہوتا جنہیں اللہ کے سوا کوئی نہیں جانتا۔ پھر اس کا قول و هذا الكماليات الخ سے وہ سب کچھ مراد نہیں بنتا جو پہلے گزر چکا ہے بلکہ وہی مراد ہوگا جو اس کی صلاحیت رکھتا ہو۔ اور وہ خصوص ہے کہ (بقیہ جاشیہ الگلے صفحہ ۴۹)

کا حکم کہہ کر اس دعویٰ کے ساتھ لگا دیتے ہیں۔ اور ایسی باتوں کی بحث میں پڑ جاتے ہیں جن کی نہ انہیں اجازت ہے اور نہ ہی ان کے لیے یہ جائز ہے۔ لہذا وہ گمراہ ہو گئے۔ کیونکہ قرآن و سنت دونوں عربی زبان میں ہیں۔ لہذا ان میں عربی ہی غور کر سکتا ہے۔ جیسے کہ جرح شخص ان دونوں کے مقاصد کو نہیں سمجھتا اس کے لیے جائز نہیں کہ ان میں کلام کرے۔ کیونکہ جب تک وہ ان دونوں کا عالم نہ ہوگا، اس کی فکر صحیح کام نہ کرے گی اور جب یہ صورت ہوگی تو شریعت کی کوئی چیز اس پر مختلف نہ ہوگی۔

روح ذیل مثال سے یہ مقصود واضح ہو جائے گا۔ نافع بن ارزق نے حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے

سوال کیا کہ قرآن کی کئی چیزیں مجھ پر مختلف ٹھہر جاتی ہیں۔ مثلاً:

فَلَا أَنْسَابَ بَيْنَهُمْ يَوْمَئِذٍ وَلَا  
يَسْأَلُونَ - (۱۰/۲۳) نہ وہ ایک دوسرے سے سوال کریں گے۔

(بقیہ حاشیہ) اس میں تاویل عقل کے مطابق اور ممکن الفہم ہے، جو اس کے قول وان فرض انہما الخ کے خلاف ہے۔  
۱۔ مولف نے اسے متقید کرایا کیونکہ بخران کے عیسائی عرب تھے۔ لیکن ان پر یحییوں کی تعبیر بن غالب تھیں جو ان کے ہمسائے تھے۔ حتیٰ کہ وہ بھی نہ جانتے تھے کہ لفظ ناجس طرح جمع متکلم کے لیے آتا ہے۔ ازراہ عظمت تکویم اپنی ذات (واحد تکلم) کے لیے بھی آسکتا ہے۔

۲۔ یعنی اختلاف دو وجہ سے پیدا ہوتا ہے۔ ایک عربی لغت اور اس کے استعمال میں کمزوری اور دوسرے مقاصد شریعت سے لاعلمی۔ یا ایک ساتھ دونوں سے۔

۳۔ اس مثال میں یہ واضح ہے کہ اختلاف دوسرے سبب سے آیا ہے اور وہ ہے مقاصد قرآن کی عدم معرفت۔ لہذا اس پر آیات مختلف ہو گئیں۔ اب یہ بحث باقی رہ جاتی ہے کہ آیا نافع بن ارزق طعن کر میوالوں سے تھا یا وہ شہر دور کرنا چاہتا تھا جو مقاصد نہ سمجھنے کی بنا پر اسے لاحق ہوا کہ اس کے سوال کو ان طالبین کی قسم میں داخل کیا جائے جن پر اشکال پڑ جاتا ہے؟ مولف کے ظاہری قول، ہکذا اما ذکوہ الطاعنون الخ سے تو یہی معلوم ہوتا ہے کہ وہ قسم اول سے تعلق رکھتا تھا۔ غور فرمائیے کہ آیا نافع خارجی تھا؟ حضرت ابن عباسؓ کی انکے ساتھ نرمی اس بات پر ولایت نہیں کرتی کہ وہ فی الواقع ایسا تھا۔ پھر یہ بھی دیکھیے مولف اور عقلمند کی تیسری جہز میں خوارج کا ذکر کرتے ہوئے کہتا ہے کہ: پھر عبادہ بن قریظ لڑائی میں اپنی لگن رکھتا تھا اور وہ رکھتا تھا۔ وہ اس وقت انارزق کے ساتھ تھا جو خوارج کی ایک قسم ہے اور بخاری نے اس سال سے تعلق کسی آدمی کو بتلایا تو اس کے شارمین نے اس بات پر اتفاق کیا ہے۔ کہ وہ نافع بن ارزق تھا اور قسطلانی نے سورہ متعلق احادیث کی شرح میں لکھا ہے کہ وہ حضرت ابن عباسؓ کے سوال کرنے کے بعد خوارج کے طاقتہ ازراہہ کا رئیس بن گیا تھا۔ گویا اس بحث کے اول و آخر پر اتفاق ہو گیا۔

وہ ایک دوسرے کی طرف رخ کر کے سوال  
و جواب کریں گے۔

وَأَقْبَلَ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ  
يَتَسَاءَلُونَ ۝ (۲۴/۳۷)

اور

اور وہ اللہ سے کوئی بات چھپانہ سکیں گے۔  
لے تلے پروردگار! ہم تو مشرک نہ تھے۔

وَلَا يَكْتُمُونَ اللَّهَ حَدِيثًا ۝ (۲/۲۲)  
رَبَّنَا مَا كُنَّا مُشْرِكِينَ ۝ (۶/۲۳)

گویا اس آیت کے مطابق انہوں نے بات کو چھپایا۔ اور اللہ تعالیٰ نے فرمایا :-

بِتَاهَاهُ رَفَعَ سَمْعَكُمَا فَسْتَوِيهَا -  
القولہ - وَالْأَرْضُ بَعْدَ ذَلِكَ  
(۴۹/۳۰)

(آسمان کو) بنایا، پھر اس کی موٹائی کو بلند  
کیا پھر سموار کیا۔ تا۔ اس کے بعد زمین کو  
بچھایا۔

گویا اللہ تعالیٰ نے زمین سے پہلے آسمان پیدا کرنے کا ذکر کیا۔ پھر فرمایا :-

أَيُّكُمْ لَسَّكَرُوْنَ بِالَّذِي خَلَقَ  
الْأَرْضَ فِي يَوْمَيْنِ - تَا آنکہ فرمایا۔ ثُمَّ  
اسْتَوَى الْمَاءَ السَّمَاءَ وَهِيَ  
دُخَانٌ - (۴۱/۱۱)

کیا تم اس ذات کا انکار کرتے ہو جس نے  
زمین کو دو دنوں میں بنایا۔ تا آنکہ فرمایا۔ پھر  
وہ آسمان کی طرف متوجہ ہوا اور وہ دھواں  
دھارتھا۔

اس آیت میں آسمان کی پیدائش سے پہلے زمین کی پیدائش کا ذکر فرمایا۔ نیز فرمایا :-

وَكَانَ اللَّهُ عَفْوًا رَحِيمًا (۲/۹۶)  
عَزِيزًا حَكِيمًا (۲/۱۵۸)  
سَمِيعًا بَصِيرًا (۲/۱۳۲)

اور اللہ تعالیٰ بخشنے والا مہربان ہے۔  
غالب ہے حکمت والا۔  
سننے دیکھنے والا ہے۔

گویا وہ ایسا تھا۔ پھر گزر گیا (ایسا نہ رہا)

ابن عباس نے جواب دیا کہ لَا أَنْسَابَ بَيْنَهُمْ نَفَخَهُ اولى کے وقت ہوگا جب صور میں پھونکا  
جائے گا۔

فَصَعِقَ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَمَنْ فِي  
الْأَرْضِ إِلَّا مَنْ شَاءَ اللَّهُ (۲۴/۸۷)

آسمانوں اور زمین میں جو کچھ ہے وہ بے ہوش  
ہو جائے گا مگر جسے اللہ (مخوذا رکھنا) چاہیے۔

اس وقت نہ انساب ہوگا اور نہ وہ ایک دوسرے سے سوال کریں گے۔ پھر دوسرے نفخے کے وقت  
وَأَقْبَلَ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ

وہ ایک دوسرے کی طرف رخ کر کے

يَتَسَاءَلُونَ (۳۷/۷۲)

سوال (وجواب) کریں گے۔

اور اللہ تعالیٰ کا قول "ہم مشرک نہ تھے" اور وہ اللہ سے کوئی بات چھپانہ سکیں گے "جب اللہ تعالیٰ اہل اخلاص کے گناہ بخش دے گا تو مشرکین کہیں گے کہ ہم بھی یہ کہہ دیں کہ ہم مشرک نہ تھے۔ تو اللہ انکی زبانوں پر مہر لگا دے گا۔ اور ان کے ہاتھ بولنے لگیں گے تو اس وقت معلوم ہوگا کہ اللہ سے کوئی بات چھپانہیں سکتی۔ اسوقت ہ:۔

يَوْمَ الَّذِينَ كَفَرُوا وَعَصُوا  
الْوَسْوَسَ لَوْ تَسَوَّىٰ بِهِمْ  
الْأَرْضُ (۴/۲۲)

کافر اور رسول کے نافرمان آرزو کریں گے کہ  
کاش ان کو زمین میں دفن کر کے مٹی برابر کر  
دی جاتی۔

اور زمین کو دو دن میں پیدا کیا۔ پھر آسمان کو بنایا۔ پھر آسمان کی طرف متوجہ ہوا تو اسے دوسرے دو دنوں میں استوار کیا۔ پھر زمین کو دو دنوں میں بچھایا۔ یعنی اس سے پانی اور چارہ نکالا اور پہاڑ اور ان کی چوٹیاں اور جو کچھ ان کے درمیان ہے پیدا کیا۔ گویا زمین اور جو چیزیں اس میں ہیں انہیں چار دنوں میں پیدا کیا اور آسمانوں کو دو دنوں میں۔

اور وَكَانَ اللَّهُ عَفُوًّا رَحِيمًا یہ اللہ تعالیٰ نے خود اپنا نام رکھا اور یہ قول بھی اسی کا ہے یعنی میں ہمیشہ ایسا ہی رہوں گا۔ یعنی اللہ نے جس چیز کا بھی ارادہ کیا درست ہی کیا۔ گویا آپ پر قرآن مختلف نہیں ہوتا کیونکہ یہ سارا اللہ ہی کی طرف سے ہے۔ یہ پورے کا پورا حضرت ابن عباسؓ کا جواب ہے۔

اس سے یہ واضح ہوتا ہے کہ ہر چیز پہنچنے ہی تمام پراترے اور پہنچنے ہی دروازہ سے آئے تو سب کچھ ہی معقول ہے۔ اور ان سب باتوں کی یہی صورت ہے جسے طعنہ زنوں نے بیان کیا یا طالبوں کو اشکال ہوا۔ یا جہاں را سخن کو توقف کرنا پڑا۔ کیونکہ :-

وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ  
اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا  
كَثِيرًا - (۴/۸۲)

اور اگر یہ قرآن اللہ کے علاوہ کسی دوسرے  
کا طرف سے ہوتا تو وہ اس میں بہت اختلاف  
پاتے۔

اس سلسلہ میں کتاب الاجتہاد میں بہت کچھ مذکور ہے والحمد للہ انہیں لوگوں نے قرآن و سنت سے اختلاف و تناقض کو دور کرنے کے لیے بہت کچھ تالیف کیا ہے۔ لہذا جو شخص تفصیل کا شوق رکھتا ہو اور اپنے مشق دور کرنا چاہتا ہو وہ اس کے ممکن مقامات پر است تلاش کرے۔

## چوتھا مسئلہ

دلائل وضع کرنے سے مقصود مکلفین کے افعال کو ان کے حسبِ حال مقام پر اتنا زنا ہے، اور یہ ایسی بات ہے جس میں کوئی نزاع نہیں۔ الا یہ کہ مکلفین کے افعال کے دو اعتبار ہوتے ہیں ایک اس کی معقولیت کے پہلو سے اور دوسرا خارج میں اس کے واقع ہونے کے پہلو سے۔

لے یہ مسئلہ اس مسئلہ سے مربوط ہے کسی ایک ہی چیز کا ایک ہی پہلو سے واجب ہونا اور حرام ہونا محال ہے۔ اور اس مسئلہ سے جہی جب کسی فعل مطلق کا حکم دیا جائے تو مطلوب ...." یہ مسائل کتبِ اصول میں مذکور ہیں۔ ابنِ حاجب اور جو کچھ اس نے ان مسائل پر لکھا ہے کی طرف رجوع فرمائیے۔

مؤلف یہ چاہتا ہے کہ اس مقام کو کھول کر بیان کرے اور دارِ محضوب میں نماز کی صحت کی مثال میں علماء کے اختلاف کا سبب واضح کرے۔ تمہید کے طور پر پہلے اس نے دو اعتباروں کا ذکر کیا: عقلی اور خارجی۔ پھر بحث کو اس طرف پھرا کر تکلیف سے متعلق یا عقلی جہت ہوتی ہے یا خارجی۔ اس کی مراد یہ نہیں کہ مطلوب کا حصول ہی عقلی نفس الامر کیونکہ اگر یہ کہا بھی جائے تو اس کے معنی کچھ اور ہوں گے جو مؤلف کے کلام سے سامنے نہیں آتے۔ ورنہ یہ تکلیف بالجمال ہوگی۔ بلکہ اس نے اپنی غرض کو بعد میں اپنے اس قول سے واضح کر لیا ہے۔ "جب ہم خارج میں کوئی فعل واقع کرتے ہیں تو اس معقول ذہنی پر پیش کرتے ہیں۔ اگر معقول ذہنی اس کی تصدیق کرے تو وہ درست ہوگا۔ ورنہ نہیں۔

اور اس کا ایک قول دلائل دینے کے دوران ہے اور وہ ہے۔ "اس بات کی دلیل کہ محترم وہ ہے جس کی فی الجذہ نماز تصدیق کر دے" اور پھر جب مؤلف نے ان دو اعتباروں کی تمہید مکمل کر لی تو کہا کہ یہ بات ہے جو دارِ محضوب میں نماز کے مسئلہ میں اختلاف پیدا کرنے والی ہے۔ یعنی مثال کے طور پر جس نے یہ کہا کہ اس حکم سے شارع کا مقصد معقول ذہنی کی طرف پھرنے والا تھا، وہ اس پر یوں بنا کرے گا کہ جب مامور یہ کام کو اس کی پوری شرائط دارِ کان سے سرانجام دے دیا گیا جن کا ذہن میں اعتبار کیا گیا ہے تو وہ کام صحیح ہوگا قطع نظر اس سے کہ کوئی خارجی صفات اس میں آئیں۔ اس سے کچھ فرق نہیں پڑتا کہ وہ خارجی صفات، شرعی حقیقت کے لحاظ سے معقول سے زائد ہیں جن میں ایسا مقصد ہے جو جہی کا تقاضا کرتا ہے، یا نہیں، مامور یہ کام درست ہوگا۔ کیونکہ اس مقدار سے شارع کا مقصد حاصل ہوگا اور وہ کافی ہے اور یہ اس لیے کہ یہی وہ ذہنی مقدار ہے جس کا شارع نے کسی شخص کے حق میں ایک ہی مقصد کیا ہے جس میں تعدد (ایک سے زائد) نہیں اور وہ قصد ایک ہی جہت والا ہے جس میں تعدد نہیں۔ کیونکہ تعدد تو صرف کیفیات اور خارجی احوال کے اعتبار سے آئے ہیں جبکہ شارع اس کی طرف صرف شرعی عقلی حقیقتی جہت سے دیکھتا ہے اور وہ ایک ہی چیز ہے۔ لہذا اصولیہ

اور اس کی وضاحت یہ ہے کہ مکلف پہ یا مخیر ذیہ کام کے فعل یا ترک کا ایک اعتبار تو اس پر واقع ہونے والے اور اس سے آئنے والے زائد اوصاف سے الگ محض اس کی ماہیت کا ہے، خواہ وہ اوصاف لازم ہوں یا غیر لازم اور یہی عقلی اعتبار ہے۔ اور دوسرا اعتبار اس ماہیت کا ہے جبکہ خارج سے زائد اور لاحق ہونے والے اوصاف اس سے الگ گئے ہوں۔ خواہ وہ لازم ہوں یا غیر لازم۔ اور یہ خارجی اعتبار ہے۔ مثال کے طور پر نماز مامور بہ ہے جس میں ان پر دو اعتبار کا تصور کیا جا سکتا ہے۔ یہی صورت حال طہارت، زکوٰۃ، حج اور نکاح، ایسوع اور اجازت وغیرہ سے متعلق جملہ عبادات و عادات کی ہے۔ اور وارِ مغبوبہ میں نماز پر غرر کرنے سے ان دونوں

(پچھلے صفحہ کا عتاب) کے قاعدہ پر بنا کرتے ہوئے مشکل یہ پیش آتی ہے کہ اس ایک شے کو ایک ساتھ واجب اور حرام سے کیسے تعلق کیا جائے۔ مثلاً مغبوبہ مکان میں نماز درست ہوگی جبکہ وہ ارکان و شروط پورے کر دیے جائیں مگر حقیقت کا اشارہ نے لحاظ رکھا ہے۔ اس تعلق خارجی و صفت کی طرف نہیں دیکھا جائے گا جو مضدہ ہے اور نہ ہی کا تقاضا کرتا ہے۔ کیونکہ وہ تو شرعی حقیقت سے زائد بن کر کیفیات اور خارجی احوال سے آیا ہے، لہذا اس مامور بہ کام کے ایک جز کا اعتبار نہیں ہوگا جب تک کہ اس عمل کی ایک جز صحیح اور دوسری فاسد ہو جو پورے کام کے بگاڑ کا تقاضا کرتی ہے۔ بات یہی ہے۔ مگر جب ہم یہ کہتے ہیں کہ خارجی افراد کی طرف دلائل کا پھیرا ہی مقول ذہنی کے لیے ہے اور یہ بھی معلوم ہے کہ کیفیات و کیفیات سے ہی اس کا تحقق ہو سکتا ہے تو وہ ان افراد کی حقیقت میں داخل یا اس کے وجود کو لازم ہوگا۔ جیسا کہ علامہ کسی بھی نوع کی جزئی کے بارے میں کہتے ہیں۔ جیسے مثال کے طور پر زید میں اس کی نوعی حقیقت سے زائد جو بی شخصت ہوں گے وہ اس کا جزر یا جزر کی طرح ہوں گے۔ جب ہم یہ کہتے ہیں۔ تو لازم آتا ہے کہ مامور بہ کام کے ساتھ خارج سے جو کیفیات و احوال جلتے ہیں ان کا بھی اس کام کے جزر یا جزر کی طرح کا اعتبار ہو۔ گویا مغبوبہ مکان میں نماز کی مثال میں شریعت مغبوبہ جگہ سے انتفاع کا اعتبار ایسے ہی کرے گی جیسے وہ نماز کا جزر ہو۔ اگر یہ جزر صحیح ہوگا نماز ہو جائے گی اور اگر فاسد ہوگا تو نماز فاسد ہو جائے گی۔ اسی طرح ہر مامور بہ کام میں اگر خارج سے کوئی مضدہ لے گا تو وہ فاسد ہو جائے گا۔ اسی کے مطابق مولف آنے والی فصل میں اوصاف سلبیہ اور وجودیہ کی بحث میں اس کی تفصیل بیان کرے گا جس سے مسئلہ واضح ہو جاتا ہے۔ اور ان دونوں نظروں میں ہر ایک کے دلائل پر اس کی جن ترتیب ظاہر ہوتی ہے اور مولف کے تجرعی اور اس فن میں اس کی علوشان کا پتہ چلتا ہے۔ رحمۃ اللہ علیہ۔ اور مولف عنقریب اولمرفوہی کے تیسرے مسئلہ ایسی باتیں ذکر کرے گا جو اس مقام پر اس کے کلام سے متعلق ہمارے وضاحت کرکھنے میں مدد دیں گی۔ اندی نے اس مسئلہ کو اوامر میں ذکر کیا ہے۔ اور اس بات کو درست قرار دیا ہے کہ امر جب مطلق آتا ہے تو وہ مقید کا امر ہوتا ہے۔ اگر آپ پسند فرمائیں تو اس طرف مراجعت فرمائیے۔

اعتباروں کا فرق ظاہر ہو جاتا ہے یا ایسی نماز سے بھی جس کا تعلق کسی ایسی چیز سے ہو جو مکروہ ہو یا ایسا وصف ہو جو نماز کے کمال میں نقص پیدا کر دیتا ہو۔ باقی تمام افعال کی بھی یہی صورت ہے۔

جب عقلاً دونوں اعتبار درست ہیں تو دلائل کا موڑ ان دونوں میں سے کون سے اعتبار کی طرف ہوگا؟ معقولیت والی جہت کی طرف یا خارج سے حاصل شدہ جہت کی طرف؟ یہ غور و فکر کا مقام اور اختلاف پر محمول ہے۔ بلکہ وہ دارمغضوبہ میں نماز کے مسئلہ میں منصوص کے اختلاف کا مقتضی ہے۔ اور اس مسئلہ پر مذاہب کے منصوص دلائل علم الاصول میں واضح ہیں۔ لیکن ہم یہاں ایسے پہلو کا ذکر رہے ہیں جس سے ہر دو اعتبار میں سے کسی ایک کے متعلق شارع کا مقصد اختیار کیا جاسکتا ہے۔

پہلی جہت (معقولیت والی) پر درج ذیل امور دلائل کرتے ہیں۔

**امرا اول:** ما مور بہ یا منہی عنہ یا مخیر فیہ تو صرف ان افعال کے تعلق جن پر ان ناموں کا اطلاق ہوتا ہے اور یہ اعتبار کے لحاظ سے ذہنی امر ہے۔ کیونکہ جب ہم کسی فعل کو ادا کرتے ہیں تو اسے اسی معقول ذہنی پریش کرتے ہیں اگر وہ اس کی تصدیق کر دے تو صحیح ہوگا ورنہ نہیں۔

فرق مخالفت یہ کہہ سکتا ہے کہ: امر اور نہی اور تخمیر کا مقصود تو صرف یہ ہے کہ مکلف اس کے مقتضا پر قائم ہوتا آنکہ وہ اس کے خارجی افعال بن جائیں نہ یہ ذہنی امور ہی رہیں۔ بلکہ ذہنی امور تو صرف خطاب کے مفہوم ہیں اور خطاب کا مقصود محض سمجھ لینا نہیں بلکہ ان کو بحال لانا ہے اور یہ افعال خارجی ہوتے ہیں۔ اس سے کچھ فرق نہیں پڑتا کہ وہ عملی ہوں یا اعتقادی ہوں۔ اندر میں صورت اس موصوف کام کا واقع ہونا ہی ضروری ہے۔ لہذا اس کا ایسا ہی حکم ہوگا۔

لے مولف نے اس کے لیے بین دلائل دیے ہیں۔ جنہیں اول، ثانی اور ثالث سے تعبیر کیا گیا ہے۔ اور دوسرے مذہب کی طرف سے ہر دلیل کے مقابل اس کا معارضہ ذکر کیا ہے۔ اس کے قول و لصاحب الثانی کے مطابق۔  
 ۱۔ یعنی خارج میں اس کے وقوع کو اس میں ملاحظہ کرتے ہوئے، نہ صرف اس مقدار کو جو ثانی الذہن سے مطابقت کرے۔ اور جب اس پر حکم لگایا جائے گا تو وہ صرف خارج کے وقوع کے اعتبار سے ہوگا۔ لہذا اس میں ان کیفیات و احوال کے اوصاف کا لحاظ ضروری ہے جو اس پر خارج سے آتے ہیں۔ پھر اگر اس کے ساتھ کوئی موجب فسادات مل جائے تو وہ اسے فاسد کر دے گی اور جیسا آپ دیکھ رہے ہیں۔ ان میں سے ہر ایک کے لیے جو دلیل ہے وہ وہ اس ضمن دعویٰ ہی دعویٰ اور بحث کے مقابلہ میں بحث ہے۔

**امر دوم :** اگر ہم افعال میں معقول ذہنی کا اعتبار نہ کریں تو بھی کے اس مذہب کی برائی لازم آتی ہے جو کتاب الاحکام میں بیان ہو چکی ہے۔ کیونکہ ہر فعل یا قول کے کچھ خارجی لوازم ہوتے ہیں۔ جن کے بغیر حرام کا ترک حرام لازم آتا ہے اور اس میں وہ سب اعتراض آجائیں گے جو پہلے گزر چکے اور اس کا بطلان گزر چکا۔

اور فریق مخالف یہ کہہ سکتا ہے کہ: اگر ہم خارجی اوصاف کو نظر انداز کرتے ہوئے صرف معقول ذہنی کا اعتبار کریں تو اس سے علی الاطلاق یہ لازم آئے گا کہ خارجی امور کا اعتبار نہ کیا جائے۔ اور یہ بات بالفاق باطل ہے۔ کیونکہ شریعت میں سبذرائع معلوم ہیں اور وہ اسی قبیل سے ہیں۔ اسی طرح ہر وہ فعل ہوگا جو فی نفسہ جائز ہو۔ اور اس میں تعاون علی البر والتقویٰ، یا علی الاثم والعدوان، اور ان سے ملتے جلتے احکام اسی قبیل سے ہیں اور عید کے دن روزے رکھنے اور طلوع وغروب آفتاب کے وقت نماز ادا کرنے کی یہی درست نہ رہے گی۔ اور یہ باب بڑا وسیع ہے۔

**امر سوم :** اگر ہم صرف افعال کی خارجی حیثیت کا اعتبار کریں۔ تو مکلف کا عمل کبھی کبھاری درست ہوگا۔

لے یعنی اگر ہم مباح کے معاملہ میں خارج کا اعتبار کریں اور یہ معلوم ہو کہ اس سے حرام کا ترک لازم آئے گا۔ تو لازم آئے کہ ہر مباح واجب ہو جیسا کہ کبھی کہتا ہے۔ یعنی آپ ہی اس سلسلہ میں ہمارے ساتھ متفق ہیں کہ مباح وہ ہے جس میں شرعی احکام کے ضمن میں دونوں طرفین برابر ہیں۔

لے معنی اس میں صرف خارجی اوصاف ملاحظہ کئے جائیں۔ ورنہ اس کی ممانعت درست نہ ہوگی۔

لے جیسے کھانا جس سے اطاعت پر تقویٰ یا گناہ پر تقویٰ کا قصد کیا جائے۔ گویا اصل مباح ہے اور مذکورہ قصد سے یا تو طاعت حاصل ہوگی یا مصیبت۔ اور یہ سبذرائع کے علاوہ دوسری قسم ہے جو بازامر کو ممنوع کی طرف پھیر دیتا ہے جیسے بیوع آجال جیسا کہ پہلے گزر چکا اور مولف نے تین انواع کا ذکر کیا ہے جن میں شارع نے خارجی اوصاف کا اعتبار کیا ہے اور اس پر ظلم کرنا کیا ہے: ان کی دو قسمیں ہیں: عید کے دن روزہ رکھنے کی نہی کی صحت اور طلوع وغروب آفتاب کے وقت نماز کی نہی کی صحت اور تینوں انواع سے محض معقول ذہنی کے اعتبار کے بطلان پر استدلال کیا جاتا ہے۔ گویا اس کا قول و لیسح النہی اس کے اس قول کے مضمون کے تحت داخل ہے۔ لزم الا تعتب عن الاوصاف اور اس کا مقابل کوئی نہیں۔ اور یہ نوع ہی اس سبذرائع اور تعاون سے الگ ہے جس کا ان دونوں میں اعتبار کیا گیا ہے جیسا کہ اس میں خارجی اوصاف کا اعتبار کیا گیا ہے۔



جبکہ افعال و تروک ایک دوسرے سے مربوط ہوتے ہیں۔ اور علمائے نے یہ مسئلہ فرض کیا ہے کہ جو شخص اس وقت نماز پڑھے جبکہ اس پر قرضہ ہو اور اس کی ادائیگی کا وقت ہو چکا ہو۔ مخالفین ایسی نماز کو باطل کہنا لازم قرار دیتے ہیں کیونکہ ایسی نماز سے اس نے ایک واجب کو ترک کیا ہے۔ اور جس شخص نے بھی اچھے عمل کے ساتھ بڑے کو بلا دیا اس کی یہی صورت ہے۔ کیونکہ خارج ہیں جب وہ ایک دوسرے کے ساتھ لگیں گے تو بڑے عمل کا عمل صالح کو باطل کر دینا لازم آئے گا اور یہ بات اللہ تعالیٰ کے اس قول کے خلاف ہے :

خَلَطُوا عَمَلًا صَالِحًا بِأَخْرَ سَيِّئًا جنہوں نے نیک اعمال کے ساتھ بڑے

گڈ ٹر کر دیے۔ (۹/۱۰۲)

کیونکہ وہ خارج میں ایک دوسرے سے جڑتے ہیں تو ان میں سے کسی ایک کا وصف دوسرے کا وصف بن جاتا ہے تو صالح عمل صالح نہیں رہتا گویا وہ عمل گڈ ٹر نہیں ہوتے بلکہ وہ ایک ہی عمل بن جاتا ہے خواہ وہ اچھا ہو یا اور یہ آیت اس بات کو باطل قرار دیتی ہے۔ یہی صورت مکلفین میں عادات جاری کی ہے۔ جو اس بات پر دلیل ہے کہ مقصود تو وہ ہے جس کی تصدیق وہ عمل کرے جو ذہن میں ہے نہ کہ وہ جو خارج میں ہے۔ اور فرقی مخالف یہ کہہ سکتا ہے کہ : ذہنی امور ان خارجی امور سے الگ ہوتے ہیں۔ جو کہے نہیں

لے جیسا کہ مقاصد شاریع کی نوع ثالث کے ساتوں مسئلہ میں پہلے گزر چکا ہے۔ جہاں وہ کہتا ہے کہ حقوق باہم مزاحم ہوتے ہیں اور ایک دوسرے کی مخالفت کرتا ہے جیسے شمال کے طور پر ایک ہی وقت میں رخ اور جہاد۔ اور کوئی دوسرے کے نقصان کی طرف لے جاتا ہے.....“ جو کچھ وہاں مذکور ہے۔  
 لے یعنی اس حیثیت سے کہ اس کا خارجی وجود ایسا ہو جس سے بڑا عمل لازم آتا ہو تو وہ زیر بحث موضوع سے ہرگز نہیں یعنی جب کسی بڑے عمل کا عمل صالح کے وصف کے طور پر اعتبار کیا جائے۔ کیونکہ وہ اپنے خارجی وجود کے لحاظ سے ایک ساتھ ہیں لہذا وہ دو عمل نہ ہوں گے بلکہ وہ ایک ہی عمل ہے۔ لیکن اس آیت میں لے دو عملوں کا نام دیا گیا ہے اور ان دونوں میں ہر ایک کا وصف صلاح و فساد کے ساتھ باقی رہتا ہے۔

لے شاید اصل عبارت للوصف الثاني کے بجائے كالوصف الثاني ہونا چاہیے۔ جیسا کہ دوسرے قول اس کی تفسیر ہے۔ اور اس تفسیر کی تائید اس کے آنے والے قول كالوصف للاخو سے بھی ہوتی ہے۔ جو آیت کے اشکال کے جواب میں ہے۔

کہ یعنی جیسے وہ عبادی امور میں جاری ہے اسی طرح عادات میں بھی جاری ہے۔ جیسا کہ اس کے بعد عنقریب پھر سے ذرا کرنے اور موضوع فاسدہ کے سامنے اس کا ذکر آئے گا۔  
 محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

جانتے اور ان سے بھی الگ ہوتے ہیں جو اس لیے نہیں کئے جاتے کہ ان کی تکلیف نہیں دی گئی۔ ایسے احکام جو تکلیف نہ دیے جانے کے سبب نہیں کئے جاتے وہ تو واضح ہیں اور وہ ذہنی امور سے الگ ہونے کی بنا پر نہیں کئے جاتے وہ بھی ظاہر ہیں۔ محسوسات میں اس کی مثال انسان ہی کو لیجئے کہ اس کی معقولی ماہیت، حیوانیت اور نطق سے مرکب ہے جسے خارج میں ثابت نہیں کیا جاسکتا۔ کیونکہ جب تک اس کی تخصیص نہ کی جائے وہ کلیہ ہے اور جب تک تخصیص نہ ہوگا تخصیص نہ ہوگی اور تخصیص اس وقت تک نہیں ہو سکتی جب تک وہ اپنے علاوہ دوسرے تشخصات سے دوسری باتوں میں متمازنہ ہو۔ گویا کلیہ کے جو خواص انسان کی نوع کے لیے لازم ہوں گے وہی انسان کے خواص ہوں گے جیسے ہنسا، سیدھا گھرا ہونا اور ناخنوں کو تراشنا وغیرہ۔ اور شریعت میں اس کی مثال نماز کو لے لیجئے، جس کی حقیقت قیام، رکوع، سجود، قرأت وغیرہ سے مرکب جن کی مختلف ہیئتوں، اور احوال کی کیفیت کی خارج میں ہی تحقیق ہو سکتی ہے اور اپنی ماہیت کی حقیقت میں یہ حالتیں (رکوع، قیام، سجود وغیرہ) اتنی محکم ہیں کہ انہیں سے نماز کے مکمل یا ناقص ہونے اور صحیح یا باطل ہونے کا حکم لگایا جاتا ہے اور یہی چیزیں نماز کا تشخص بنانے والی ہیں۔ ورنہ نماز ادا کرنے والے پر ان باتوں میں سے کسی کا حکم لگانا درست نہ ہوگا۔ اور ذہن میں یہ سب چیزیں معدوم ہی کی طرح ہوتی ہیں۔ اور جب صورت حال یہ ہے تو اعتبار اس کا ہوا جو خارج میں واقع ہیں۔ اور وہ افعال ہی ہوتے ہیں جو لازمی خاص امور سے موصوف ہوتے ہیں یا اس کے خلاف امور ہوتے ہیں، اور ہر حکمت کو خاص اپنے نفس سے متعلقہ احکام سے خطاب ہوتا ہے۔ اندریں صورت وہ انہیں امور کا مخاطب ہوگا جنہیں اسے خارج میں حاصل کرنا درست ہو اور یہ بات خارجی لوازم کے بغیر ممکن نہیں۔ اندریں صورت وہ خارجی لوازم کا مخاطب ہوگا کسی دوسری چیز کا نہ ہوگا۔ اور یہی پھر مطلوب ہے، اور اگر اسے وصف کی کمی یا بیشی حاصل ہوئی۔ تو اس صورت میں اسے اس وصف کی حقیقت حاصل نہ

لے یہ بات مناظر ہونے کا شبہ پیدا کرتی ہے، کیونکہ اس نے ذہنی حقیقت جو مکلف بہا ہے، کو چھوڑ کر ظاہری دعویٰ کو لیا گیا ہے اور جو فریق مخالفت نے کہا ہے اس پر اعتراض کر دیا۔ لیکن اگر وہ اس غرض کی طرف نظر کر لیتا جو اس نے کہا ہے یا جس کے ساتھ وہ متوجہ نہ ہوتا اور یہ بات بعد میں جلد ہی واضح ہو جائے گی۔

لے فریق مخالفت اسے کہتا ہے کہ ہم تو اس بارے میں متفق ہیں۔ مگر ہم یہ کہتے ہیں کہ جو کچھ خارج میں واقع ہوا علی کی حقیقت فقط اسی پر منطبق ہوتی ہے۔ کیونکہ تکلیف میں وہی لحاظ رکھنے کی چیز ہے۔ رہے وہ خارجی اضافے جو اس کے اقول جاتے ہیں تو شاعر کے قصد میں ان کا کوئی مقام نہیں۔ جبکہ آپ کہتے ہیں کہ ان کا بھی مقام ہے اور امور پہ

ہوگی بلکہ کسی اور ہی چیز کی حامل ہوگی۔ اور جس چیز کا اس نے خطاب کیا گیا تھا وہ بعد میں حامل نہ ہوگی۔

پھر اگر یہ کہا جائے کہ: اس سے اللہ تعالیٰ کے اس قول **نَحْكُطُوا عَمَلًا صَالِحًا** وَاٰخَرَ سَيِّئًا (جن لوگوں کے اعمال صالحہ کے ساتھ بڑے اعمال کو گڑبڑ کر لیا) میں اشکال پیدا ہو جائے۔ علاوہ ازین نماز میں کمی یا بیشی کے باوجود نماز ہو جاتی ہے اور درست ہوتی ہے جو اس بات پر دلیل ہے کہ جو چیزیں مجموعی طور پر نماز کی تصدیق کرتی ہیں اعتبار انہیں کا ہوتا ہے اور وہ ذہنی اعتبار ہے۔

تو اس کا جواب یہ ہے کہ: اس آیت میں اعمال سے متعلق متعارض احکام ایک دوسرے کو لازم نہیں ہوتے کیونکہ وہ دو مختلف زمانوں یا حالتوں میں واقع ہوتے ہیں اور یہ آیت ایسے ہی اعمال کے بارے میں نازل ہوئی ہے جن میں جب وہ متعارض احکام ایک دوسرے کو لازم ہوں تاکہ ان میں سے کوئی ایک دوسرے کے وسعت کی طرح ہو جائے۔ پھر اگر وہ سب ہی ہوں تو ان کے ایک دوسرے کو لازم نہ ہونے میں کوئی اشکال نہیں۔ کیونکہ یہ صرف آیت کا اعتبار ہی سببی وصف ایجابی صفت نہیں ہوتی۔ بلکہ اگر ایجابی صفت ہو یا ایجابی صفت کی طرح کی ہو تو اس صورت میں جو خارج میں حاصل شدہ بات کی طرف لٹے گی اور ایسی بات اس آیت سے تحت و اعلیٰ نہ ہوگی۔ یہی الیٰی زیادتی یا نقص جو اسے باطل نہیں کرتا تو اعتبار اس کا ہوگا جو فی طلب بہ کام کی جگہ خارج حاصل ہوا۔ گویا الیٰی ناقص نماز جو خارج میں کامل نماز کے مشابہ ہو تو اس سے کامل نماز کا سا ہی معاملہ ہوگا۔ اس لیے نہیں کہ اس میں مجموعی طور پر ذہنی اعتبار کا اعتبار کیا گیا ہے اور اس مسئلہ پر کئی پہلوؤں سے بحث ہو سکتی ہے اور اس پر کئی فقہی مسائل مبنی ہیں۔

## فصل

اس مقام پر مزید غور و فکر کرنے سے افعال مختلفہ تکلف کے لیے ایسا وصفت بن جاتے ہیں جن میں

۱۔ جیسا کہ عنقریب نماز کے لیے ترک طہارت کے مسئلہ میں مذکور ہوگا۔ کیونکہ اگرچہ وہ سبلی ہے لیکن جب شرعاً اس کا اعتبار ثابت ہو جائے تو وہ وجودی کی طرح ہی ہوتا ہے۔

۲۔ کیونکہ یہ آیت صحابہ کے اعمال صالحہ اور اس غزوہ میں ان کے ترک جہاد کو جمع کر رہی ہے۔ اور ترک یہاں خالص سببی وصف ہے۔ ایسا نہیں جیسے نماز کے لیے طہارت کا ترک۔

۳۔ یہ مقام ضبطیہ کا اور ان افعال کی معرفت کا متنازع ہے جسے ساتھ ملے ہوئے اوصاف کا اعتبار کیا جاتا ہے اور اسی طرح ان اوصاف کا بھی جن اعتبار نہیں کیا جاتا جسکی بنیاد نظر ثانی پر ہے۔ لیکن جب مقول ذہنی کی طرف نظر کی جائے اور وہ خارجی واقع کی تصدیق کر دے کہ وہ درست ہے قطع نظر ان اوصاف کے جو خارج سے اس میں شامل ہوتے ہیں تو اس کے لیے اس ضابطہ اور تفصیل کی ضرورت نہیں۔ کیونکہ مؤلف کے نزدیک ضابطہ محض ارکان و شرط کی پوری پوری ادائیگی پر ذہنی حقیقت کی سچائی ہے

دو طرح سے غور و فکر کی ضرورت ہوتی ہے۔ اور اگر وصف نہ بنیں تو پھر دو طرح سے غور و فکر کی ضرورت نہیں ہوتی۔

اس کی تفصیل یہ ہے کہ ایک دوسرے کو لازم افعال میں سے کوئی ایک یا تو دوسرے کا وصف بن جائے گا، یا نہیں بنے گا۔ اگر دوسری صورت ہو تو کوئی تلازم نہیں۔ جیسا کہ ترک نماز کا ترک زنا اور چوری کے ترک سے کوئی تلازم نہیں، کیونکہ ان میں سے کسی ایک کا ترک عمل میں مزاحمت نہ ہونے کی وجہ سے۔ دوسرے کا وصف نہیں بن سکتا لہذا مختلف کے لیے کسی ہی مشروع فعل کا ترک ممکن ہوتا ہے۔ کیونکہ یہ دونوں تگالیے نہیں ہیں جو تکلف پر مزاحم ہوں۔ جس کی وجہ یہ ہے کہ یہ دونوں سلی امر کی طرف راجع ہیں۔ اور سلی امور اعتباری ہوتے ہیں حقیقی نہیں ہوتے۔

اور اگر پہلی صورت ہو تو یا یہ وصف سلی ہوگا یا ایجابی ہوگا۔ اگر وصف سلی ہو۔ تو شرعاً اس کا خصوصی اعتبار ثابت ہوگا یا نہ ہوگا۔ اگر پہلی صورت ہو تو اس کی خارجی صورت میں کوئی اشکال نہیں ہے۔ جیسے نماز میں طہارت کا ترک یا قبلہ رخ ہونے کا ترک۔ اور اگر دوسری صورت ہو تو اس کے سلی وصف کا کچھ لیاؤ نہ ہوگا۔ جیسا کہ قرضہ کی ادائیگی کے ترک کے ساتھ نماز کا فعل۔ جبکہ وہ ادائیگی سے بچنے کے لیے نماز شروع کر دے۔ اگر آپ ایسی نماز کو واجب سے فرار کا نام دیں تو یہ اس کا اعتباری تقدیری وصف ہی ہو سکتا ہے جس کی خارج میں کچھ حقیقت نہیں۔ اور اگر یہ وصف ایجابی ہو تو بھی معاملہ محل نظر ہے۔ جیسا کہ وارِ مخصوبہ میں نماز اور مخصوبہ بھیری سے فسخ کرنا اور بیوعِ فاسدہ، کیونکہ ان کے اوصاف اپنے تعلق سے خارج ہیں۔ اور اس جیسے دوسرے امور کی بھی صورت ہے۔

مہمل یہ ہے کہ ترک اس لحاظ سے کہ وہ ترک ہے یا لازم و ملزوم نہیں ہوتے۔ یہی صورت افعال کی ترک کے ساتھ ہے۔ الا یہ کہ شرعاً کا لازم و ملزوم ہونا ثابت ہو جائے۔ اور یہ صورت حقیقتاً یوں بنتی ہے کہ صرف اسی پہلو سے اس کا اعتبار کیا جائے۔ گویا وہ ایجابی فعل کے لیے ایجابی وصف ہوگا جیسے نماز کے لیے طہارت۔ رہے افعال کے ساتھ افعال تو یہی صورت ہے کہ وہ لازم و ملزوم ہوں جبکہ وہ

لے ہم یہ کہتے ہیں کہ معقول ذہنی کے اعتبار میں بھی کوئی اشکال نہیں جبکہ مذکورہ معقول تقلید کو ارکان سمیت شروط کے ساتھ ملاحظہ کیا جائے جیسا کہ ہم نے اس بحث کے آغاز میں اسے بیان کر چکے ہیں کیونکہ اگر شرط کا اعتبار نہ کیا گیا تو معاملہ اس پر پیچیدہ ہو جائے گا۔ اور وہ بعض خارجی امور کو چھوڑ کر بعض کے اعتبار پر مجبور ہو جائے گا۔ لہذا بعض امر معقول کے لیے اس کا اعتبار مطلقاً مقبول نہ ہوگا۔

خارج میں لکھے ہوں اور ان سے ایک ہی موصوف فعل پیدا ہو۔ لہذا اس میں اور اس کے وصف میں غور کیا جائے گا۔ جیسا کہ پہلے گزر چکا۔ واللہ اعلم۔ اور یہ مسئلہ او امر و نواہی کے باب سے تعلق رکھتا ہے۔

## پانچواں مسئلہ

اولہ شرعیہ کی دو قسمیں ہیں۔ ایک وہ جو محض نقل کی طرف لوٹے اور دوسری وہ جو محض لائے کی طرف لوٹے اور یہ تقسیم دلائل کے اصول کی نسبت سے ہے۔ ورنہ ان دونوں میں سے ہر قسم دوسری کی محتاج ہوتی ہے۔ کیونکہ استدلال کے لیے منقولات میں غور و فکر کرنا ضروری ہے جیسے کہ لائے ہی صرف وہی معتبر ہوگا جبکہ اس کی نسبت نقل کی طرف کی گئی ہو۔ پہلی قسم تو کتاب و سنت ہے اور دوسری قیاس و استدلال، پھر ان قسموں میں سے ہر ایک سے کچھ وجوہ ل جاتی ہیں خواہ وہ وجوہ بالاتفاق ہوں یا بالاتفاق پہلی قسم سے جو چیزیں ملتی ہیں وہ یہ ہیں: اجماع خواہ اس کی سبب و وجہ بیان کی جائے، صحابی کا مذہب اور وہ چیزیں جو ہم سے پہلے مشروع تھیں۔ کیونکہ ان میں سے ہر چیز یا جو بھی اس معنی میں ہو وہ صرف منقول تبدیلی امر کی طرف راجع ہیں جن میں کسی کو غور کرنا سبکی ضرورت نہیں۔ اور قسم ثانی سے لٹنے والی چیزیں یہ ہیں: احسان اور مصالح مرسلہ، اگر ہم انہیں نظری امر کی طرف لٹنے والی قرار دیں اور کبھی پہلی قسم کی طرف لوٹتی ہیں جبکہ ہم یہ دیکھیں کہ وہ معنوی عموم کی طرف لوٹنے والی ہیں۔ جس حد تک کہ اللہ کی توفیق سے اس کتاب میں اس کے مقابلہ پر اس کی وضاحت کی جائے گی۔

## فصل

پھر یہ بات بھی قابل غور ہے کہ اپنی اصل کے لحاظ سے شرعی دلائل پہلی ہی قسم میں مصور ہیں، کیونکہ ہم دوسری لے یعنی اس بات سے کوئی فرق نہیں پڑتا کہ اجماع کو صحابہ سے منحصر کریں، جیسا کہ احمد سے مروی ہے، یا نہ کریں اور خواہ یہ کہیں کہ اہل مدینہ کا اجماع محبت ہے، جیسا کہ مالک کہتے ہیں، یا نہ کہیں۔ اور خواہ اجماع کے محبت ہونے میں وہی قواعد کی شرط لگائیں یا نہ لگائیں۔ اور خواہ ہم یہ کہیں کہ اجماع وہی درست ہے جو قیاس کا سہارا لے ہو، جیسا کہ وہ قیاسی یا نہ کہیں۔ جیسا کہ ظاہر یہ کہتے ہیں، اور اسی طرح وہ اختلافی باتیں ہیں جو اجماع کے گرد گومتی ہیں اور اجماع کے میلان کی توسیع یا اس کی تنگی کا تقاضا کرتی ہیں الا یہ کہ یہ کہا جائے کہ جو اجماع قیاس کا سہارا لے ہو گا وہ پہلی قسم سے نہیں بلکہ دوسری سے ملتی ہوگا۔

۱۔ ظاہر ہے جبکہ وہ صحابی کا اپنا اجتہاد نہ ہو۔ ورنہ ہر دو اقسام میں سے جس قسم سے اس کی مناسبت ہوگی اُدھر ہی لوٹے گا۔  
۲۔ کتاب الاجتہاد کے دوسرے مسئلہ میں، کہ افعال کے انجام کا اعتبار کیا جاتا ہے۔

قسم کو عقل سے ثابت نہیں کر سکتے، وہ صرف پہلی قسم سے ہی ثابت ہو سکتی ہے۔ کیونکہ دوسری قسم پر پہلی ہی قسم سے اعتقاد کی صحت کے دلائل قائم ہو سکتے ہیں۔ اور جب صورت حال یہ ہو تو پہلی ہی قسم معتدلیہ ہوئی اور اس طرح پہلی قسم دو پہلوؤں سے تکلیفی احکام کی معتدلیہ ہوئی۔ ایک جزئی فرعی احکام پر اس کی دولت کا پہلا اور دوسرے اس کی ان قواعد پر دلالت جن سے جزئی فرعی احکام پر اعتقاد کیا جاتا ہے۔ پہلی صورت کی مثال جیسے اس کی طہارت نماز، زکوٰۃ، حج، جہاد، شکار، ذبائح بیوع، حدود اور ایسے ہی دوسرے امور پر دلالت ہے اور دوسری صورت کی مثال جیسے اس کی اس بات پر دلالت کہ اجماع محبت ہے اور قیاس محبت ہے اور صحابی کا قول محبت ہے اور ہم سے پہلے کے مشرور کا محبت ہے اور اسی طرح کے دوسرے امور محبت ہیں۔

## فصل

پھر ہم یہ بھی کہتے ہیں کہ مراد کے لحاظ سے پہلی قسم کتاب ہی طرف راجح ہے اور اس کی دو وجوہ ہیں۔ پہلی وجہ یہ ہے کہ سنت پر عمل اور اعتقاد پر کتاب ہی دلالت کرنے والی ہے کیونکہ یہ دلیل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی صداقت پر معجزہ ہے۔ اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ کہہ کر اپنے معجزہ کو قرآن میں حکم فرمایا کہ: معجزہ تو صرف وہی ہے جسے وہی کے ذریعہ دیا گیا ہے جسے اللہ تعالیٰ نے میری طرف وحی کیا ہے۔

علاوہ ازیں اللہ تعالیٰ نے اپنی کتاب میں فرمایا:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنكُمْ - (۴/۵۹)

اے ایمان والو! اللہ کی اطاعت کرو اور اس کے رسول کی اطاعت کرو اور ان اولی الامر کی جو تم میں سے ہوں۔

نیز بہت سے مقامات پر أَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ (اللہ اور اس کے رسول کی اطاعت کرو) فرمایا اور اس بات کا کلمہ اطاعت کے عموم پر دلالت کرتا ہے خواہ وہ احکام کتاب میں مذکور ہوئے یا کتاب میں تو نہ ہوں مگر آپ کی سنت میں آئے ہوں۔ ارشاد باری ہے:

وَمَا أَسْأَلُكُمْ فِيهَا مِنَ الْإِيمَانِ فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَبَدَّ - (۵۹/۷)

جو کچھ رسول تمہیں دے دے لو اور جس بات سے روکے اس سے رک جاؤ۔

نیز فرمایا:

۱۔ حدیث کا پہلا حصہ یعنی اور احمد نے نکالا۔

جو لوگ اللہ کے رسول کے حکم مخالفت کرتے  
میں انہیں ڈرنا چاہیے کہ کہیں وہ کسی فتنہ یا  
درذماک عذاب میں نہ پڑ جائیں۔

فَلْيَخْذِرِ الَّذِينَ يَخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ  
أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ  
عَذَابٌ أَلِيمٌ - (۶۳/۳۲)

اور ایسی ہی اور بھی آیات ہیں۔

اور دوسری وجہ یہ ہے کہ: سنت تو کتاب ہی کی وضاحت کرنے والی اور اس کے معانی کی شاسح بن

کرائی ہے۔ اسی لیے اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

اور ہم نے آپ کی طرف ذکر نازل کیا تاکہ آپ  
لوگوں کو وضاحت کر دیں کہ ان کی طرف کیا چیز  
آٹاری گئی ہے۔

وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ  
لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ - (۲۲/۵)

نیز فرمایا:

اے رسول! جو کچھ آپ کی طرف آگئے پروردگار  
سے نازل کیا گیا ہے اسے لوگوں تک پہنچا دیجئے۔

يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ  
إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ -

اور یہ تبلیغ دو طرح سے ہے۔ ایک رسالت کی تبلیغ جس سے مراد کتاب اور اس کے معانی کی وضاحت  
ہے دوسرے یہ کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اسی کے مطابق عمل کیا۔ جب آپ غور کریں گے تو آپ کو معلوم ہو  
جائے گا کہ سنت کے حواہر و کتاب ہی کی وضاحت ہیں۔ اور یہ بات سنت میں عام ہے۔ اور انشا اللہ یہ وجہ  
بعد میں پوری طرح مذکور ہوگی۔ گویا اللہ تعالیٰ کی کتاب ہی اصل ہے، جو غور و فکر کرنے والوں کی فکر کی انتہا اور اہل  
اجتہاد کا منبع ہے۔ جس کے علاوہ کوئی منزل و مقصد نہیں۔ کیونکہ کلام اللہ ہی قدیم ہے وَاَنْزَلْنَا اِلَيْكَ  
الْحِكْمَةَ (۲۲/۵۳) (اور یہ کہ تمہارے پروردگار ہی کے پاس پہنچا ہے)

اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

اور ہم نے آپ پر ایسی کتاب اتاری ہے جو  
ہر شے کی وضاحت کرنے والی اور مومنوں  
کے لیے ہدایت، رحمت اور بشارت ہے۔

وَأَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا  
لِكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَ  
بُشْرَىٰ لِلْمُؤْمِنِينَ ۝ (۸۹/۱۶)

نیز فرمایا:

لے دوسری دلیل کے دوسرے مسئلہ میں اور وہ دوسری دلیل سنت ہے۔

مَا فَتَّ طَنَافِ الْكِتَابِ مِنْ  
شَيْءٍ - (۱۶/۳۸)  
ہم نے اس کتاب میں کسی چیز کی کمی نہیں  
چھوڑی۔  
اور اس کی وضاحت انشاء اللہ علیہم ذکر کی جائے گی۔

## چھٹا مسئلہ

ہر شرعی دلیل دو مقدمات پر مبنی ہوتی ہے۔ ان میں سے ایک کو حکم کی تحقیق مناٹا کی طرف راجع ہے اور دوسرا مقدمہ بنفسہ حکم شرعی کی طرف لوٹتا ہے۔ پہلا مقدمہ نظری ہوتا ہے۔ یہاں نظری سے مراد یہ ہے کہ وہ نقلی نہ ہو، اس سے کچھ فرق نہیں پڑتا کہ وہ بجاہتہ ثابت کیا جا سکا ہے یا فکر و تدبیر سے۔ وہ نظری مراد نہیں جو بدیہی کی ضد ہے۔ اور دوسرا مقدمہ نقلی ہوتا ہے۔ جس کی وضاحت ہر مقصود شرعی میں ظاہر ہے۔ بلکہ یہ عقلی یا نقلی مقصود میں جاری ہوتا ہے۔ لہذا یہ کہنا درست ہے کہ: پہلا مقدمہ تحقیق مناٹا کی طرف لوٹتا ہے اور دوسرا حکم کی طرف۔ لیکن یہاں مقصود شرعی مطالب کی وضاحت ہے۔ جب آپ کہتے ہیں کہ: ہر نشہ آور چیز حرام ہے تو یہاں بات حتم نہیں ہو جاتی۔ تا آنکہ اس مقصد کی طرف اشارہ ہو کر اسے استعمال کیا جائے یا نہ کیا جائے۔ کیونکہ شرعی احکام تو فاعلین پر صرف اس لحاظ سے حکم لگاتے ہیں جس سے وہ کام کرنے والے ہیں۔ مثال کے طور پر جب شراب پینے سے متعلق مکلف کے لیے شرعی حکم کی بات ہو تو اسے کہا جائے گا کہ آیا یہ شراب ہے

۱۔ سنت کے چوتھے مسئلہ میں جہاں مؤلف یہ تشریح کرے گا کہ جو کچھ سنت میں ہے۔ کتاب اسے کیسے مثال کرتی ہے۔  
۲۔ یعنی دونوں مقدمات کے دلیل کی حاجت وہ یوں کہ ان دونوں میں سے ایک تحقیق مناٹا کی طرف لوٹتی ہے۔۔۔ الخ  
یہ قید نہیں لگائی جاسکتی کہ دوسرا مقدمہ نقلی ہو، کیونکہ کبھی ہر دو مقدمات عقلی ہی ہوتے ہیں۔ عملیات میں بھی اس کے اکثر استعمال کی تو یہیہہ کا عنقریب ذکر آ رہا ہے کہ ضروری یہ ہے کہ ہر دو عقلی مقدمات میں ایک ایسا ہونا چاہیے جو اپنی حیثیت میں نقلیات کے قائم مقام ہو اور یہ کہ وہ مسلم ہو۔

۳۔ یعنی اس شرعی دلیل سے جزئی برہنہ کی ایسی حیثیت ہو جائے کہ یہ مشار الیہ مشروب استعمال کیا جائے جبکہ ابھی اس کا مناٹا ثابت نہیں ہوا اور نہ ہی وہ کبریٰ کے موضوع میں داخل ہوا ہے، یا اس مشروب سے پرہیز کی جائے اور استعمال نہ کیا جائے جبکہ ابھی اس بات کی تحقیق نہیں ہوئی، جیسا کہ منطقی دلیل کے بارے میں علماء کہتے ہیں کہ اصغر (پہلے ابتدائی جملہ) کے لیے ضروری ہے کہ وہ اوسط میں داخل ہو یعنی کہ اس کا حکم اس کی طرف منتقل ہو سکے۔ گویا مناٹا کی تحقیق کا انحصار اصغر کے اوسط میں داخل ہونے کی تحقیق پر ہے۔



بھی یا نہیں؟ لہذا اس کے شراب یا غیر شراب ہونے میں غور کرنا لازمی ہوگا۔ اور یہی تحقیق مناط کا معنی ہے۔ پھر جب اسے اس میں شراب کی علامت مل جائے یا بنظر مستبر اس کی حقیقت معلوم ہو جائے تو وہ کہے گا۔ ہاں یہ شراب ہے تو پھر اسے کہا جائے گا کہ شراب کا استعمال حرام ہے۔ لہذا وہ اس سے پرہیز کرے گا۔ اسی طرح جب وہ پانی سے وضو کرنے کا ارادہ کرے تو اس میں یہ غور کرنا ضروری ہوگا کہ آیا وہ پانی قابل استعمال ہے یا نہیں؟ اور یہ بات اس کا رنگ دیکھنے، اس کا مزہ چکھنے اور اس کی بو سونگھنے سے معلوم ہوگی۔ پھر جب یہ بات واضح ہو جائے کہ پانی اپنی اصل خلقت پر بحال ہے تو اس شخص کے ہاں اس کی مناط ثابت ہوگی کہ وہ پانی مطلقاً قابل استعمال ہے۔ اور یہی نظری مقدمہ ہے۔ پھر دوسرے نقلی مقدمہ کی اسی طرف نسبت کی جاتی ہے۔ جو یہ ہوگی کہ ہر وہ پانی جو مطلق ہو اس سے وضو جائز ہے۔ اسی طرح جب غور کرے کہ آیا وہ وضو کا مخاطب ہے یا نہیں؟ تو وہ یہ دیکھے گا کہ آیا اسے حدیث ہوا ہے یا نہیں؟ گویا اگر حدیث ثابت ہو جائے تو حکم کا مناط ثابت ہو گیا۔ لہذا اسے جواب دیا جائے گا کہ اسی سے وضو مطلوب ہے۔ اسی طرح اگر حدیث نہ پایا جائے تو مناط ثابت نہ ہوگا اور اسے کہا جائے گا کہ اس سے وضو مطلوب نہیں۔ اور یہی نقلی مقدمہ ہے۔

گویا اصل یہ ہے کہ شارع نے مکلفین کے افعال پر مطلق اور متقید حکم لگایا ہے اور یہ ہر دو مقدمات میں سے ایک کے متقاضی پر ہے اور وہ نقلی ہے اور حکم اس پر اسی صورت میں لاگو ہوگا جب یہ ثابت ہو جائے کہ اس حکم کی مناط علی الاطلاق ہے یا متقید ہے۔ اور یہ نظری مقدمہ کا متقاضی ہے۔ اور یہ مسئلہ شریعت میں خوب واضح ہے۔

ہاں! اور لغویات اور عقلیات میں بھی یہی بات ہے کیونکہ جب ہم کہتے ہیں کہ ضَوْبٌ زَيْدٌ عَشْمًا اور ہم یہ معلوم کرنا چاہتے ہیں کہ ہر دو اسموں میں سے کونسا مرفوع ہوگا اور کونسا منصوب۔ تو میں مفعول اور فاعل کو پہچاننا ضروری ہوگا پھر جب ہم فاعل کی تحقیق اور اس کا امتیاز کر لیں تو ہم اس پر نقلی مقدمہ کا حکم لگا دیں گے۔ جو یہ ہے کہ ہر فاعل مرفوع ہوتا ہے۔ اسی طرح مفعول کو نصب دیں گے۔ کیونکہ ہر مفعول منصوب ہوتا ہے۔ اور اگر ہم عقرب کی تصغیر بنانا چاہیں تو ہم یہ تحقیق کرتے ہیں کہ یہ لفظ رابعی (جس میں چار حروف اصلی ہوں) ہے لے صرف بعض صورتوں میں جیسے قَالَهُ كَقَاعِدِهِ السَّوْدِيَّةُ يُقْتَلُ (مترجم کو قتل کیا جائے) (یہ قاعدہ کلیہ اور مطلق ہے) اور یہ اکثر صورتوں میں ہے الْقَاتِلُ يُقْتَلُ (قاتل کو قتل کیا جائے) کے قاعدہ ہیں۔ یعنی مثال کے طور پر جب باپ قاتل ہو یا جب خون کے وارث مہات کر دیں (تو قتل نہیں کیا جائے گا) اور ساتویں مسئلہ میں اسی انداز پر اطلاق و تقید وغیرہ کا معنی ہوگا اور یہ واضح ہو جائے گا کہ مذکورہ مسئلہ میں ان دونوں کے آنے والے معنی بنانے میں کوئی چیز مانع نہیں۔

تو گویا یہ تصغیر کے اوزان میں سے فُعَيْعَلٌ (عُقَيْوَب) کے وزن کا متقی ہے۔ کیونکہ ہر وہ رباعی جو اس وزن پر ہوگی اس کی تصغیر اسی وزن پر آئے گی۔ اور لغت کے تمام علوم کی یہی صورت ہے۔ رہیں عقلیات، تو جب ہم یہ غور کرتے ہیں کہ آیا یہ عالم حادث ہے یا نہیں؟ لہذا حکم کے مناظر کی تحقیق ضروری ہوئی جو یہ ہے کہ ہم اس عالم کو متغیر مانتے ہیں۔ اور یہ پہلا مقدمہ ہے۔ پھر ہم مسئلہ مقدمہ کی طرف آتے ہیں۔ اور وہ مسئلہ ہمارا یہ قول ہے کہ ہر متغیر چیز حادث ہوتی ہے۔

لیکن ہم تو یہ کہتے ہیں کہ شرعیات اور تمام نقلیات میں ہر دو میں سے ایک مقدمہ کا نظری ہونا ضروری ہے۔ اور وہی مناظر کی تحقیق میں فائدہ دیتا ہے۔ اور یہ بات عقلیات میں جاری و ساری ہے۔ اور دوسرا مقدمہ نقلی ہوتا ہے تو آیا جو چیز عقلیات میں ملتی ہے۔ نقلیات میں بھی ملنے والی ہے؟ اس بات میں غور کرنا ضروری ہے اس سلسلہ میں جرات کہی جاتی ہے وہ یہ ہے کہ نقلی مقدمہ کی خاصیت یہ ہے کہ وہ مسئلہ ہو جب اس کا نقلی ہونا ثابت ہو جائے۔ تو پھر وہ غور و فکر کا محتاج نہیں، لہذا یہ کہ نقل کے صحیح ہونے کے پہلے سے اس میں غور کیا جائے۔ اور عقلیات میں اس کی نظیر مسئلہ مقدمات ہیں۔ اور یہ وہ ہیں جو فرقی مخالف کے ہاں یا تو بدیہی ہوں یا مسئلہ کے درجہ پر واقع ہونے ہوں۔ گویا ہر دو مقدمات ہیں سے کسی ایک کی یہی خاصیت ہونا چاہیے کہ وہ مسئلہ ہو۔ اور دوسری خاصیت یہ ہے کہ جب کام پر حکم لگایا جا رہا ہو اس کے مناظر کی تحقیق ہو۔ یہاں زیادہ تفصیل کی ضرورت نہیں۔ کیونکہ اس میں تھوڑا سا غور کرنے سے بات کی حقیقت واضح ہو جاتی ہے۔ علاوہ ازیں سوال و جواب کی فصل میں بھی اس کی وضاحت آئے گی۔ اور توفیق تو اللہ ہی سے ہے۔

## ساتواں مسئلہ

ہر وہ شرعی دلیل جو کتاب میں مطلق، غیر مقید ثابت ہو اور اس کے لیے کوئی قانون اور کوئی مخصوص ضابطہ نہ بنایا گیا ہو وہ اپنے معقول معنی پر محمول ہوتی ہے اور مکلف کی صوابدید پر چھوڑی جاتی ہے۔ اور یہ قسم آپ اکثر عادی امور میں پائیں گے جن کے معنی عقل سے سمجھے جاسکتے ہیں جیسے عدل، احسان، عفو، صبر، شکر وغیرہ اور قسم اوامر میں اور ظلم، فحاشی، منکرات، سرکشی اور نقض عہد از قسم نو ابھی ہیں۔ اور ہر وہ دلیل جو مقید، غیر مطلق ثابت ہو اور شریعت نے اس کے لیے قانون اور ضابطہ بنایا ہو وہ تعبدی

لے حکم کا مناظر وصف ہے جس سے وہ کبریٰ کے موضوع میں داخل ہوتا ہے۔ اور اس مثال میں وہ وصف تفسیر ہے۔

معنی کی طرف مراجع ہوتی ہے جو اگر سختی کے غور و فکر کے سپرد کر بھی دی جائے تو وہاں تک اس کی رسائی ممکن نہیں۔ کیونکہ عبادت کی اہل بھی عقول کی جولاں گاہ نہیں چہ جائیکہ اس کی کیفیات میں غور و فکر کیا جاسکے۔ اور یہی صورت ان ہنگامی عوارض کی ہے جو تعدی امور پر پیش آتے ہیں، کیونکہ وہ بھی اسی جنس سے ہیں اور یہ چیز آپ اکثر عبادی امور میں پائیں گے اور یہ دوسری قسم مدنی اصولوں میں بہت پائی جاتی ہے۔ کیونکہ جن اطلاعات کا پہلے ذکر ہو چکا ہے۔ یہ اکثر ان اطلاعات کی بعض تفصیلات ہی ہوتی ہیں۔ یا جزئی اسباب پر وارد ہونے سے انجام پیدا ہوتے ہیں اور یہ بات نیا مسئلہ لانے سے واضح ہو جائے گی۔

## اظہوال مسئلہ

ہم یہ کہتے ہیں کہ جب آپ مدنی احکام میں کسی اہل کو دیکھیں تو اس میں غور کرنے سے آپ کو معلوم ہوگا کہ وہ خود کسی بڑی اہل کی کئی یا اس کی تکمیل ہے جو اس سے زیادہ عام ہے اور اس کی وضاحت میں ہوتی ہے کہ وہ اصول کلیہ جن کی حفاظت کے لیے شریعت آئی ہے وہ پانچ ہیں۔ اور وہ دین، نفس، عقل، نسل اور مال ہیں۔

دین کا معاملہ تو یہ ہے کہ وہ ایسی اہل ہے جس کی طرف، کتاب و سنت اور جو کچھ ان دونوں سے ماخوذ

لے یعنی سنت بھی کتاب کی طرح ہے۔ کیونکہ ان مباحث میں کلام عمومی پہلو سے دلائل سے متعلق ہے، بلکہ ایسے دلائل سے جو کتاب و سنت میں معتد طور پر مذکور ہیں۔

۲۔ یعنی کتاب بمعنی شریعت ہے، اسی وجہ سے آپ اکثر سنت میں کتاب و سنت دونوں پائیں گے جیسا کہ ہم ابھی اس کی طرف اشارہ کر چکے ہیں۔

۳۔ جیسے جہاد جوارہ بالمعروف اور نہی عن المنکر کی جنتی ہے۔ جیسا کہ مولف ابھی بیان کرے گا کہ جہاد پہلے پہل مدینہ میں ہی اس آیت اذین للذین یقاتون الخ (۲۲/۳۰) (جن لوگوں پر ظلم ہوا ہے انہیں اجازت دی جاتی ہے....) کے بعد فرض ہوا، پھر ان لوگوں سے جو مسلمانوں سے لڑائی کریں (ملافعہ) ان سے نہیں جہاد لڑائی نہ کریں (یعنی جارحانہ کی اجازت نہ تھی) پھر تمام مشرکین سے جنگ فرض ہوئی۔ بخلاف اس شخص کے جو کہتا ہے کہ جہاد مکہ میں فرض ہوا تھا، کیونکہ یہ بات غلط ہے۔ جس کی چہرہ وجہ ہیں جو ان قیمتوں نے زاوا السعادیوں کو کر کے ہے۔ گھ جیسے مشراب پینے سے نہی، جو گناہ اور زیادتی سے اجتناب کے لیے تکمیل ہے جیسا کہ عنقریب مولف اس کا ذکر کر رہا ہے۔

ہے، نے دعوت دی ہے اور یہی اصل پہلے پہل مکہ میں نازل ہوئی۔

اور نفس کا معاملہ یہ ہے کہ اس کی حفاظت کے احکام کا بھی مکہ میں نازل ہونا واضح ہے جیسے ارشاد باری ہے :

وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ  
الْاِبَالِحِیَّ - (۶/۱۵۱)  
وَ اِذَا السَّوْءُ وُودَءٌ مُسِيَلَتْ بِاِیَّتِیْ  
ذَنْبٍ قُتِلَتْ - (۸۱/۸)  
وَقَدْ فَضَّلَ لَكُمْ مَّا حَرَّمَ عَلَیْكُمْ  
اِلَّا مَّا اضْطُرُّوْا اِلَیْهِ  
اور کسی جان کو، جس کا قتل اللہ نے حرام کر رکھا  
ہے، بغیر حقی کے قتل نہ کرو۔  
اور جب زندہ درگور لڑکی سے پوچھا جائے  
لاگہ وہ کس جرم کی پاداش میں ماری گئی تھی۔  
اور جو کچھ اللہ نے تم پر حرام کیا ہے اسے کھول  
کر تمہارے لیے بیان کر دیا ہے الا یہ کہ تم کسی  
چیز کے لیے بے قرار ہو جاؤ۔ (۶/۱۱۹)

اور ایسی ہی اور بھی آیات ہیں :

عقل کا معاملہ، تو اس کو فاسد کرنے والی چیز یعنی شراب کی تحریم اگرچہ مدینہ میں نازل ہوئی تاہم بحالی  
طور پر بھی احکام میں بھی وارد ہے کیونکہ وہ حفظِ نفس کی حرمت میں داخل ہے جیسا کہ باقی تمام اعضا اور  
کان اور آنکھ وغیرہ کے منافع کی حفاظت بھی اس میں داخل ہے اسی طرح عقل کے منافع کی حفاظت بھی داخل  
ہے۔ گویا عقل شرعی طور پر اصولِ کلیہ میں ہی ان چیزوں سے محفوظ کر دی گئی تھی جو اسے یا تو بحسب زائل کر دیں یا  
ساعت اور لحظہ کے لیے زائل کریں۔ پھر وہ لوں ہو جائے جیسے اس پر پردہ پڑ گیا ہو پھر اس سے پردہ ہٹا

لہ دلیل آیت کے اس کلمے میں ہے۔ اِلَّا مَّا اضْطُرُّوْا اِلَیْهِ۔ یعنی جن چیزوں کا کھانا حرام ہے، حفظِ نفس  
کی خاطر انہیں کھانا واجب ہے۔

۱۔ شراب کی قطعی تحریم کی آیت مادہ میں ہے اور عقیدہ آیات نسا اور بقرہ میں۔ اور یہ سب سورتیں مدنی ہیں۔  
۲۔ شاید منافعها کا لفظ زائد ہے، مولف کے بعد کے الفاظ و کذلک منافعها آئے اس کی ضرورت  
نہیں رہتی۔

۳۔ بعض کہتے ہیں کہ شاید اصل عبارت ساعة او لحظة کے بجائے لاساعة او لحظة ہے جیسا کہ سیاق  
اسی پر دلالت کرتا ہے اور معلوم یہ ہوتا ہے کہ اصل او ساعة او لحظة ہے اور مولف کے کلام کا اصل یہ ہے  
کہ عقل کو بگاڑنے والی چیز یعنی شراب کی حرمت کو تفصیلاً مدینہ میں نازل ہوا، تاہم (انہیہ ماشیہ لکے صفحہ پر)

ویا گیا ہو۔ علاوہ ازیں اگر وہ اس پہلو پر اس کی حفاظت کے لئے تو کمالات سے ہے۔ کیونکہ شراب پینے کی مثال کو اللہ تعالیٰ نے قرآن میں یوں واضح فرمایا کہ :-

(تفسیر ماشیہ) اجمالاً مکہ میں پہنچی تھی۔ کیونکہ حفظ عقل اور اس کی منفعت، دوسرے تمام اعضاء اور ان کے منافع کی طرح حفظ نفس میں ہی ضمناً داخل ہے اور جو چیز عقل کو سرے سے زائل کرے وہ انسان کے ایک جزو کو زائل کر رہی ہے۔ اور جو اس کی منفعت کو ہمیشہ کے لئے یا کچھ وقت کے لئے زائل کرنے والی ہو وہ انسان کی منفعت کو زائل کرنے والی شمار ہوگی۔ گو حفظ نفس کی حرمت ایک کلی ہے جس میں حفظ عقل بغير مجملہ داخل ہے اور اسی طرح عقل کی منفعت بھی۔ لہذا جو چیز عقل کی منفعت کو زائل کرے خواہ وہ ایک لحظہ کے لئے کہے نہی عنہ ہوگی۔ جیسا کہ کسی بھی عضو کی منفعت کو ہمیشہ یا لحظہ بھر کے لئے زائل کرنے والی چیز نہی عنہ ہے۔ یہ وہی وجہ ہے جو مسئلہ کے آغاز قسم اول کی طرف لوٹتی ہے، پھر مؤلف کہتا ہے وایضاً فان حفظه علی هذا الوجه۔ یعنی اس طرح کہ جس چیز سے منفعت زائل نہ ہو، خواہ وہ لحظہ بھر کے لئے ہو، مکمل شمار ہوگی یعنی حفظ نفس، دین، نسل، مال اور عزت کی مکمل ہوگی۔ اگرچہ حفظ عقل فی نفسہ ضروری ہے۔ گویا شراب کی نہی جو عقل کو سرے سے لے جانے والی ہے یا اس کی منفعت کو کچھ وقت کے لئے لے جاتی ہے حفظ عقل کی ضروری ہے جو ضمناً حفظ نفس، اس کے اعضاء اور منافع کی ضروری میں ضمناً داخل ہے۔ علاوہ ازیں یہ دوسری ضروریات جیسے دین وغیرہ کی حفاظت کی مکمل بھی ہے۔ اسی لئے مؤلف کہہ رہا ہے کہ اس وجہ پر اس کی حفاظت تکمالات سے ہے اور اسی وجہ کی بنا پر آغاز مسئلہ میں مؤلف نے شراب کی نہی کو دوسری قسم کی ٹوٹا یا ہے۔ یہ اس صورت میں ہوگا جب ہم عبارت میں لفظ او کو مدد مانیں لیکن جب ہم لفظ لا کو مقدر مانیں گے، جیسا کہ بعض کہتے ہیں تو اس کا معنی یہ ہوگا کہ جو چیز عقل کو سرے سے غالب کر دے وہ ضروری ہے جو اجمالاً حفظ نفس کی ضروری میں داخل ہے۔ اور اگر اس کی حفاظت اس طرح ہو کہ کچھ وقت کے لئے عقل غالب ہو یہ لوٹ آئے تو وہ نہی تکمالات سے ہوگی کیونکہ؛ (۱) مؤلف پہلے کتاب القاصدین کہ چکا ہے جو چیز تکمالات میں شمار ہوتی ہے وہ آئی کم نوشی ہے جس سے عداۃ نشہ نہ ہو جیسا کہ اس نے زنا کی حرمت کی وجہ سے اجنبی عورت کی طرف نظر کی نہی کی مکمل میں شمار کیا ہے۔ (۲) اور اگر اسکی غرض یہ ہے کہ جو چیز سرے سے عقل زائل کرے صرف وہی ضروری ہے ہوا اور جو ایسی نہ ہو وہ مکمل ہو تو مؤلف کا اعضاء کے منافع کو ذکر کرنا فضول اور بگاڑ پیدا کرنے والا ہوگا۔ کیونکہ یہ اس بات کا تقاضا کرتا ہے عقل کے منافع کو اس طرح لے جا کہ کبھی وہ عقل کو ٹھنپ دے پھر کھول دے، اس ضروری میں شمار ہوگا جو حفظ نفس میں اجمالاً داخل ہے۔ (۳) یہ مناسب ہوگا جبکہ تفسیر میں مؤلف اپنے اس قول وایضاً فان حفظه الخ کے بدل یہ کہہ رہے ہاں حفظہ علی وجه فائدہ من الحکم للفظ العقل لیکن جب اسکی حفاظت اس طریق پر ہو تو وہ حفظ عقل کیلئے مکمل سے ہوگی (کیونکہ اسکا قول ایضاً اس بات کا فائدہ دیتا ہے کہ یہ کوئی اور وجہ ہے پہلی نہیں۔ نہ ایسے کہ وہ گزشتہ کلام کی تکمیل ہے۔ ہم نے اس بحث کو صرف ایسے لبا کیا ہے کہ بات پوری طرح سمجھ میں آجائے۔

إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ شَيْطَانٌ تَوْبَهُ جَاهِلْتُمْ هُوَ كَشْرَابِ كَيْ ذَرِيْعَهُ  
بَيْنَكُمْ وَالْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ (۹۱)

گویا معلوم ہوا کہ شراب پینا دراصل گناہ اور سرکشی پر مدد کرتا ہے۔

اور نسل کا معاملہ ہے کہ کئی دور میں ہی قرآن میں زنا کی عصمت اور بیویوں یا کنیزوں کو چھوڑ کر فرج کی مخالفت کا حکم نازل ہو چکا تھا۔

اور ال کا معاملہ یہ ہے کہ اس سلسلہ میں ظلم، تعسیر کا مال کھانے، اسراف، زیادتی، باپ تول میں کمی، فساد فی الارض اور اسی معنی کے گروہوں سے والی صورتوں کی تحریم (مکہ میں) وارد ہوئی۔

اور اس سے ملنے والا وہ سبب جس سے نفوس کو سز پہنچتا ہوا، اسی نبی کے تحت داخل ہوا۔

اور یہ مخالفت کے احکام ظلم کی جانب سے وارد نہیں ہوئے بلکہ یہ وجودِ جہل کی جانب سے ہیں آخری چار (نفس، عقل، نسل اور مال) میں توبہ بات ظاہر ہے ہی، رہا دین تو وہ قلبی تصدیق اور اعضا کی اطاعت گزاری کی طرف راجع ہے۔ قلبی تصدیق اللہ تعالیٰ، اس کے رسول اور یومِ آخرت پر ایمان کے مقصود کی طرف لسنے والی ہے تاکہ ہر وہ حکم جو مدینہ میں تفصیلاً نازل ہوا، اسے اس سے فرغ کیا جائے۔ گویا اصل کی دور میں ہی وارد ہوئی اور اعضا کی اطاعت گزاری ایک ہی وجہ سے حاصل ہوتی ہے اور جو کچھ اس سے زائد ہے وہ تکمیل ہوگا۔ کئی دور میں ایمان کے اجزاء یہ تھے۔ شہادتیں کا زبان سے اقرار، نماز اور زکوٰۃ۔ اور انہی سے اطاعت گزاری کا مفہوم حاصل ہو جاتا تھا۔ رہے روزہ اور حج، توریہ تکمیل کے باب سے مدنی احکام ہیں۔ کیونکہ حج اہل عرب

۱۔ یعنی اس جہت سے نہیں جو اسے گرانے اور بگاڑنے کا تقاضا کرتے ہوں جیسے ظلم، باپ تول میں کمی وغیرہ اور مؤلف کے قول من جانب الوجود کا مطلب وہ اسباب ہیں جو اس کی مخالفت کرتے اور اس کے وجود کی بقا چاہتے ہیں۔ جیسے حفظِ نفس کے لیے کھانا پینا۔

۲۔ یعنی ایمان کے مختلف شعبے، اللہ اور اس کے رسول کی محبت اور ایسے ہی دوسرے احکام۔ اور اس کے قول فالأصل کا مطلب ایمان کی اصل ہے۔

۳۔ یعنی جہاں ایک ہی مدنی تکلیف پائی جائے تو اس سے اعضا کی اطاعت گزاری کی کلی کے معنی نہایت ہو جاتے ہیں۔ جو کہ دین کے دور کنوں میں سے ایک ہے۔

۴۔ ہم یہ نہیں کہتے روزہ اور حج، اعضا کی اطاعت گزاری کی کلی میں داخل ہیں جو آغاز مسئلہ کی پہلی وجہ کی طرف لوٹتے ہوں جہاں شراب کے مسئلہ کو اجمالاً اس میں داخل کرنے پر اتفاق کیا گیا ہے کیونکہ (باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

ایسا فعل تھا جو ابتداء سے ان کے باپ ابراہیم سے وراثتہ چلا آ رہا تھا۔ اسلام آیا تو اس نے ان باتوں کی اصلاح کر دی جنہیں انہوں نے بگاڑ دیا تھا اور انہیں ان کے شرعی احکام کی طرف پھر دیا۔ روزوں کا بھی یہی حال تھا۔ جہت میں یوم عاشوراء کا روزہ رکھا جاتا تھا۔ اور رسول اللہ علیہ وسلم جب مدینہ تشریف لائے تو آپ نے بھی اس دن کا روزہ رکھا اور صحابہؓ کو اس کا حکم دیا تاکہ رمضان (کے روزوں) نے اس روزہ کو منسوخ کر دیا۔ یوم عاشوراء کے روزہ سے متعلق حضرت عائشہؓ والی حدیث میں غور فرمائیے۔ آپ نے ان دونوں پر مدنی تشریح کا حکم لگایا۔ اور انہیں اسی بات پر برقرار رکھا جس پر اللہ نے انہیں اس دن برقرار رکھا جب دین مکمل ہوا اور وہ سب دنوں سے زیادہ عظمت والا دن تھا جبکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا :-

الْيَوْمَ اكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ  
 آج کے دن میں نے تمہارے لیے تمہارا دین  
 مکمل کر دیا۔ (۵/۳)

(بقیہ حاشیہ) یہ بات اجمال کے معنی میں وسعت کا مطالبہ کرتی ہے جبکہ یہاں کلیہ حفظ نفس اور اعضا میں اجمالاً حفظ عقل کو دلیل کہنے کی بہت زیادہ اقتیاب ہے۔ اس طرح تو یہ قاعدہ اعتباری امر میں مشتبہ ہو جائے گا۔ روزہ اور حج تو دین کے لیے محض تکمیل ہیں۔ کیونکہ حج ایسا اجتماع ہے جن میں مسلمانوں کا اتحاد، یکجہتی، ان کی آپس میں محبت اور اسلام کی سر بلندی ظاہر ہوتی ہے۔ اسی طرح اس کے جو بھی فوائد ہیں وہ اس کی شان کی عظمت و عزت کے لیے ہیں۔ اور روزے میں تہذیب نفس اور امر کے بالائے نواہی سے اجتناب کی اطاعت گزار کی تکمیل ہے گویا یہ دونوں دین کی ضروری کے مکملات ہیں۔

۱۱۔ یہ ترقی ہے جو اہل دعویٰ میں چنداں مفید نہیں۔ اور وہ دعویٰ یہ ہے کہ مدنی دور میں ہیں کوئی گئی نہیں تھی۔ وہ تو صرف ان احکام کی جزئی تکمیل ہیں جو مکہ میں مشروع ہوئے۔ کیونکہ جن احکام کو لوگوں نے بگاڑ دیا تھا۔ انہی کی اصلاح مدینہ میں نازل ہوئی۔  
 ۱۲۔ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی حدیث کے الفاظ یہ ہیں: ”دور جاہلیت میں قریش یوم عاشوراء کا روزہ رکھتے تھے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بھی رکھتے تھے۔ جب آپ مدینہ تشریف لائے تو بھی یہ روزہ رکھا اور لوگوں کو روزہ رکھنے کا حکم دیا۔ پھر جب رمضان کے روزے فرض ہوئے تو آپ نے فرمایا: اب جو چاہے یہ روزہ رکھے اور جو چاہے چھوڑ دے۔“ سنو کانی کہتے ہیں کہ یہ حدیث متفق علیہ ہے۔ تیسری میں اسے مختصراً انسانی کے علاوہ چھوٹیوں سے نکالا۔ اور مولف کی عمر ہے کہ روزہ کی اہل مکہ میں مشروع ہوئی تھی۔ اس کے ثبوت میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا عاشوراء کے دن روزہ رکھنا ہی کافی ہے۔ کیونکہ وہ بھی رسالت کا دور شمار ہوتا ہے اور اس دور میں آپ یقیناً تشریف لائے پابند تھے اور رسالت کا آپ سے خاص ہونا اس بات میں مانع نہیں کہ روزہ کی اہل مکہ میں مشروع ہو۔

حج اور روزہ دونوں کی اصل اجمالی طور پر یہی ہے۔ اور جہاد جو مدینہ میں شروع ہوا، امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کی فروع میں سے ایک فرع ہے۔ اور وہ بھی مکہ ہی میں مقرر ہوا تھا۔ بموجب ارشاد باری :

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَقِمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَاتَّبِعُوا أَمْرًا  
بِالْمَعْرُوفِ وَانْتَهُوا عَنِ الْمُنْكَرِ  
لے میرے پیارے بیٹے! نماز قائم کرو اور  
بجائے کاموں کا گم دو اور بڑے کاموں سے روکو۔

(۳۱/۱۴)

اور اس سے ملتی جلتی اور بھی آیات ہیں۔

## نوائسئلہ

ہر شرعی دلیل کی کلی اخذ کرنا ممکن ہے۔ ہمارے لیے یہ برابر ہے کہ وہ کلی ہو یا ایسی جزئی ہو جسے اسکی دلیل نے خاص کر دیا ہو جیسے ارشاد باری ہے :-

خَالِصَةً لِّكَ مِنَ دُونِ  
الْمُؤْمِنِينَ۔ (۳۳/۵۰)  
یہ دوسرے مسلمانوں کو چھوڑ کر آپ کے لیے  
حکم ہے۔

۱۔ آپ کو ظم ہو چکا کہ یہ بات روزہ کے سلسلہ میں تو مفید ہے، مگر حج میں مفید نہیں۔

۲۔ جہاد اس کی بلند تر فرع ہے جیسا کہ ہم پہلے بیان کیچے ہیں۔

۳۔ اس نون مسئلہ کی نظیر کتاب القامد کی نوع رابع کے نون مسئلہ بھی گورچی ہے اور ان دونوں میں کچھ فرق نہیں۔ اللہ یہ کہ وہاں اس کا عنوان ہے کہ شریعت عام کلین نے مطابق ہے اور یہاں یہ کہ شریعی دلیل عام احکام شریعیہ سے اخذ کی جاتی ہے۔ اور یہ تو ظاہر ہے کہ یہ اسی پر مرتب اور اس کا لازمہ ہے۔ کیونکہ جب شریعت عام ہے جو کسی تکلف کو چھوڑ کر دوسرے سے منتقص نہیں تو ہر دلیل کا اعتبار بطور عام ہوگا اگرچہ اس کے لفظ عام نہ ہوں جیسے کہ وہ کسی جزئی پر وارد ہوئی ہو۔ اسی لیے آپ جو دلائل یہاں پائیں گے ان میں سے بعض وہاں بھی پائیں گے۔ وہاں عقلی دلائل زیادہ دیے گئے ہیں۔ پھر اس تقریبی فوائد فرع کئے گئے ہیں۔ مؤلف یہ کہہ سکتا تھا کہ وہ مسئلہ یہاں ذکر کرتا اور اس مسئلہ کو اس پر فرع کرتا اور استدلال کو ادھر موڑ دیتا۔ لیکن یہاں اس نے اپنا یہ قول زیادہ کیا ہے۔ وبعین ذلك بقوله وفعله الخ گویا یہ بات اس مسئلہ میں ایجاز سے ہے جو جدید فائدہ کا مقام ہے۔

۴۔ یعنی اپنے صیغہ اور لفظ کے لحاظ سے۔ اسی طرح اس مسئلہ کے آغاز میں المستند کہا گیا ہے۔ یعنی وہ الفاظ جو اس موضوع میں شارع سے وارد ہوں۔



اور اس سے ملنے جلتے احکام کی بھی یہی صورت ہے اور اس کی دلیل یہ ہے کہ وہ یا تو کسی گلی کا سہارا لیے ہوں گے یا جڑنی کا۔ اگر گلی کا ہو تو یہی کچھ مطلوب ہے اور جڑنی کا ہو تو یہ حادثہ کی مناسبت سے ہو گا نہ کہ اصل میں شرع کی مناسبت سے جس کے دلائل یہ ہیں۔

ان میں سے ایک اہل میں تشریح کا موم ہے۔ (یعنی بنیادی طور پر شرعی خطاب عمومی ہے) جیسے ارشاد

باری تعالیٰ :-

لے لوگو! میں تم سب کی طرف اللہ کا رسول  
(بن کر آیا) ہوں۔

يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ  
إِلَيْكُمْ جَمِيعًا - (۴/۱۵۸)

اور ہم نے آپ کو تمام لوگوں کے لیے ڈرانے  
والا اور خوشخبری دینے والا بنا کر بھیجا ہے۔

وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِّلنَّاسِ  
بَلَشِيرًا وَنَذِيرًا - (۳۲/۲۸)

اور ہم نے آپ کی طرف ذکر نازل کیا ہے تاکہ  
آپ لوگوں کو واضح کر دیں کہ ان کی طرف کیا

وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِنُبَيِّنَ  
لِلنَّاسِ مَا سَأَلُوا إِلَيْهِمْ -

چیز اتاری گئی ہے۔

(۱۶/۲۴)

اور یہ معنی یقین کی حد تک پہنچے ہوئے ہیں اور اس یقین میں حدیث میں وارد و خزیرہ کی شہادت اور  
عناق ابی بڑہ کا قصہ رخصت نہیں ڈال سکتے۔ نیز حدیث میں آیا ہے کہ: "میں اسود و احمر سب کے لیے مبعوث  
ہوا ہوں"

اور ایک قیاس کی مشروعیت کی اہل ہے جس کا معنی ہی یہ ہے کہ عام صیغہ سے خاص مراد لی جائے اور اگر  
باطلاق گلی دلیل اخذ نہ ہو سکتی تو یہ جائز نہ ہوتا۔

اور ایک یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں :-

جب زید نے اس عورت سے حاجت پوری  
کر لی تو ہم نے اسے آپ کے نکاح میں دیدیا۔

فَلَمَّا قَضَىٰ زَيْدٌ مِنْهَا وَطَرًا  
زَوَّجْنَاكَهَا - (۳۳/۳۷)

کیونکہ شادی بنفسہ الہی چیز نہیں جو عموم یا غیر عموم کا مطالبہ کرتی ہو۔ لیکن اللہ تعالیٰ نے وضاحت فرمادی  
کہ اس نے پوری کی خاطر اپنے نبی کو ایسا حکم دیا ہے۔ اسی لیے فرمایا :-

لے یعنی مال سے متعلق مقدمات میں دو کے بجائے صرف ایک حضرت خزیرہ کی شہادت کافی ہونے میں اور عناق  
ابی بڑہ چھٹی تھی جو شرط پوری نہ کر سکتی تھی تو آپ نے اسے فرمایا "یہ صرف تیرے لیے ہے دوسروں کے لیے نہیں"

لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ  
أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ  
تمہارے لیے اللہ کے رسول کی پیروی ہی  
بہترین روش ہے۔

بات یہی ہے۔ نیز رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو اللہ تعالیٰ نے کئی چیزوں میں خاص کیا تھا۔ جیسے کسی عورت کا آپ کے لیے اپنے نفس کو ہیر کرنا اور آپ کی زندگی کے بعد آپ کی بیویوں کے لیے نکاح کی حرمت اور چار نکاح پر اضافہ۔ اسی لیے یہ مستثنیات آپ کو دلائل میں شمولیت سے خارج نہیں کرتی ہیں۔ تو پھر آپ کی نسبت سے دوسرے لوگ عموم کے مقصود کے زیادہ حقدار ہیں۔ اگرچہ اس کے لیے عموم کا صیغہ نہ ہو۔ اسی طرح مطلق صیغوں کا حکم عام حکم کے قائم مقام ہوتا ہے۔

اور ایک یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس بات کو اپنے قول اور فعل سے واضح کر دیا ہے۔ قول سے یہ کہہ کر کہ: "میرا حکم جیسے ایک کے لیے ہے" جماعت کے لیے ہے؛ نیز جب آپ کوئی خاص فیصلہ کرتے تو آپ سے پوچھا جاتا کہ "کیا یہ فیصلہ ہمارے لیے ہے یا سب کے لیے عام ہے؟ تو آپ فرماتے: "بلکہ سب لوگوں کے لیے عام ہے" جیسے وہ فیصلہ جس سے متعلق یہ آیت نازل ہوئی۔

أَجْمِعِ الصَّلَاةَ طَوْرًا فِي الشَّهْرِ (۱۱/۱۱۴) دن کی ہر دو اطراف کے وقت نماز ادا کرو۔

اور ایسے ہی دوسرے امور ہیں اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم اپنی ذات کو لوگوں کی پیروی کے لیے نمونہ بنا رکھا تھا۔ جیسا کہ حدیث میں ہے کہ: آپ کے جنی ہونے کی حالت میں صبح ہوگئی اور آپ روزہ کا ارادہ رکھتے تھے اور دونوں کی شرمگاہوں کے ٹٹنے پر غسل کا وجوب، نیز آپ نے فرمایا: "میں بھول بھی سکتا ہوں اور بھلا بھی جاتا ہوں" تاکہ یہ طریق جاری ہوئے نیز آپ کا یہ فرمان: "نماز دیکھو" اور "جیسے مجھے ادا کرتے دیکھتے ہو" نیز: "اپنے صبح

لے حضرت ابن مسعود سے مروی حدیث کہ ایک شخص فریج کے علاوہ دوسری راہ سے عورت کے پاس گیا اور نماز کا وقت آگیا.... اسے بخاری میں فصل الصلوة میں دیکھئے۔ آپ کے لفظ ہیں لِيَجْمَعَ اُمَّتِي (میری تمام امت کے لیے) اور مسلم کی روایت بل لِلنَّاسِ كَمَا كُنْتُمْ (بلکہ سب کے سب لوگوں کے لیے) کے الفاظ ہیں۔ اور جو روایت اس کتاب میں ہے وہ ترمذی میں آئی ہے جسے ابن ماجہ اور نسائی نے بھی روایت کیا ہے۔

۱۱۔ بخاری میں حضرت عائشہؓ اور حضرت ام سلمہؓ سے مروی حدیث۔

۱۲۔ ابن عبد البر کہتے ہیں: میں نہیں جانتا کہ یہ حدیث اس طریق کے علاوہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے مستند یا معقولہ مروی ہو۔ اور مؤلفا میں مذکور چار احادیث میں سے ایک ہے جو مؤطا کے علاوہ کسی دوسری حدیث کی کتاب میں نہ مستند آتی ہیں اور مؤرث۔ اگرچہ علم الاصول میں اس کا معنی صحیح ہے۔ اگر آپ (باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

کے ارکان مجھ سے سیکھو، اور اشادات بہت ہیں۔

## دسواں مسئلہ

شرعی دلائل کی دو قسمیں ہیں :-

ان میں سے ایک یہ ہے کہ وہ عقلی زبان کی طرح ہو۔ جس سے مطلوب پر استدلال کیا جائے جس کے لیے دلیل درکار ہے۔ گویا یہ اُمت کے لیے تعلیم تھی کہ وہ مخالفین پر کیسے استدلال کریں اور ابتدائے اسلام میں ہی اس کام کے لیے ایسے دلائل بنائے گئے تھے۔ جن میں تمام عقلی براہین اور جو دلائل ان کے قائم مقام ہوں۔ سب شامل ہیں جیسے ارشاد باری تعالیٰ :-

اَلرَّزِيْنِ وَاَسْمَانِ مِیْنَ اللّٰهِ سَوَا كُوْنِیْ اَوْ هِیْ  
مَعْبُوْدَةٌ اَوْ تَوْحِیْدٌ وَّلَا یُعْبَدُ اِلَّا اللّٰهُ

لَقَدْ كَانَتْ اِلَیْهِمْ اِلٰهَةٌ اِلَّا اللّٰهُ  
لَقَدْ كَانَتْ اِلَیْهِمْ اِلٰهَةٌ اِلَّا اللّٰهُ (۲۱/۲۲)

نیز فرمایا :-

جس شخص کی طرف یہ لوگ نسبت کرتے ہیں وہ  
تو عجمی ہے اور یہ قرآن ٹھیک طرح عربی زبان میں ہے۔

لِسَانُ الَّذِیْ یُلَیْسُ عَلَیْهِ اِلٰهٌ اِلَّا اللّٰهُ  
وَهٰذَا السِّیْنُ عَلَیْهِ مُبِیْنٌ (۱۶/۱۰۳)

نیز فرمایا :-

اور ہم اگر قرآن کو عجمی زبان میں اتارتے تو یہ کہنے  
لگتے کہ اسکی آیتیں کھول کھول کر بیان نہیں کی گئیں

وَلَوْ جَعَلْنٰهُ اَعْجَمِیًّا تَعَالَوْا لِنُورِ  
فَصَلِّتْ اِلَیْهِ (۲۱/۲۲)

نیز فرمایا :-

جلا وہ ذات جس نے آسمانوں اور زمین کو پیدا  
کیا اس بات پر قادر نہیں کہ ان جیسے لوگوں کو  
پیدا کرے ؟

اَوَلَیْسَ الَّذِیْ خَلَقَ السَّمٰوٰتِ  
وَالْاَرْضَ یَقْدِرُ عَلٰی اَنْ  
یَخْلُقَ مِثْلَهُمْ (۳۶/۸۱)

۱) بقیہ حاشیہ) پسند فرمائیں تو موطا پر زرقانی کی شرح ملاحظہ فرمائیے اور شعاریں کہا ہے کہ یہ حدیث صحیح ہے اور تیسیر کے صحیح نے کہا ہے کہ حافظ ابن حجر نے فتح الباری میں کہا ہے کہ اس حدیث کی کوئی اصل نہیں۔ یہ امام مالک کے ان بلاغات میں سے ہے جو علی بن ابی طالب کے بعد ہی موصول ثابت نہیں ہوئے۔

۲) متفق علیہ

اسے مسلم نے روایت کیا۔

نیر فرمایا :-

حضرت ابراہیمؑ کہنے لگے : اللہ تعالیٰ تو سورج  
کو مشرق سے نکالتا ہے تم اسے مغرب سے  
نکال کے دکھاؤ۔

قَالَ اِبْرَاهِيْمٌ يَا قَوْمِ اِنَّ رَبِّيَ بِالشَّمْسِ  
مِنَ الْمَشْرِقِ نَآتٍ بِهَآءِ مِنْ  
الْمَغْرِبِ - (۲/۲۵۸)

نیز فرمایا :-

اللہ تورہ ذات ہے جس نے تمہیں پیدا کیا۔  
پھر تمہیں رزق دیا۔ تا آنکہ فرمایا۔ کیا تمہارے  
شرکوں میں سے کوئی ایسا ہے جو ان کاموں  
میں سے کوئی کام بھی کر سکے؟

اَللّٰهُ الَّذِيْ خَلَقَكُمْ ثُمَّ رَزَقَكُمْ  
اِلٰى قَوْلِهِ - هَلْ مِنْ شُرَكَآئِكُمْ  
مَنْ يَّفْعَلُ مِنْ ذٰلِكُمْ مِّنْ شَيْءٍ  
(۳۰/۲۰)

اور یہ قسم ایسی ہے جس سے موافق و مخالف سب پر استدلال کیا جاسکتا ہے، کیونکہ جس کے پاس کچھ بھی  
عقل ہے اس کے لیے یہ امر معلوم ہے۔ لہذا وہ بالواسطہ دلیل میں موافقت پر آمادہ نہ ہوگا۔  
اور دوسری قسم؛ بالواسطہ دلیل موافقت پر مبنی ہے اور یہ وہ دلائل ہیں جو تکلفی احکام پر دلالت  
کرتے ہیں جیسے مکلف سے اوامر و نواہی کی طلب پر دلالت اور یہ دلالت ہے۔

كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ (۲/۱۷۸)  
كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ - (۲/۱۸۳)  
اِحِلَّ لَكُمْ لَيْسَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ  
مقتولوں کے بارے میں تم بقیصا فرض کیا گیا  
تم پر روزے فرض کئے گئے ہیں۔  
روزوں کی راتوں میں تمہارے لیے اپنی حوٹوں  
کے پاس جانا حلال کر دیا گیا ہے۔ (۲/۱۸۴)

یہ اور اس جیسی نصوص براہین کے طور پر نہیں بنائی گئیں، نہ عمل استدلال میں استعمال کے لیے آئی ہیں۔ بلکہ  
یہ کچھ فیصد شدہ باتوں کے طور پر آئی ہیں کہ انکے متعلق عقل کیا جائے اور قبولیت حاصل کرنے میں مستحکم ہیں۔ لیکن اگر  
تو دراصل وہ معجزہ ہے جو رسول کی صداقت پر دلالت کرتا ہے جو انہیں لائے والے ہیں۔ گویا اگر معجزہ کی براہین  
ثابت ہو جائے تو آپ کی سچائی ثابت ہوگی۔ اور جب سچائی ثابت ہوگی تو مکلف پر تکلیف ثابت ہوگی۔  
گویا جب عالم پہلی قسم سے استدلال کرے گا تو انسانی دلیل انڈر کے گاجیسے وہی اس کا واضع ہے اور جب

لے مولف نے دلالت کا لفظ بڑھا دیا کیونکہ یہ لفظاً اوامر و نواہی نہیں ہیں۔ بلکہ یہ تو طلب کے معنوں میں خبریں ہیں  
(یعنی ان چیزوں میں ان کے مطابق طلب پائی جاتی ہے)۔

دوسری قسم سے استدلال کے گواہ الزاماً اور التزاماً اس کا مشتقی سمجھنے کے لیے مسلم ہوں، گویا جب ہر دو اقسام کے لیے دلیل کا لفظ استعمال کیا گیا ہے، تو یہ لفظی اشتراک کی قسم کا استعمال ہے۔ کیونکہ پہلے معنوں میں دلیل دوسرے معنی والی کے خلاف ہے۔ گویا وہ علماء کے ہاں مشہور اصطلاح کے مطابق پہلے معنوی میں جاری ہے اور دوسرا معنی تو نتیجہ ہے جو معجزہ سے پیدا ہوا اور مقبول قول بن گیا۔

## گیارہواں مسئلہ

جب دلیل کے الفاظ اپنی حقیقت پر ہوں تو ان سے مجازی معنی پر استدلال نہیں کیا جاسکتا۔ الایہ کہ لفظ مشترک کا معنوم ہوا بشرطیکہ اس لفظ کے وہ مجازی معنی اہل عرب کے ہاں متعمل ہی ہوں اور اگر یہ صورت نہ ہو تو پھر استدلال نہیں کیا جاسکتا۔

اس شرط والی مثال اللہ کا یہ قول ہے :-

يُخْرِجُ الْجَمْعَ مِنَ الْمَسْجِدِ وَيُخْرِجُ  
مِنَ الْحَيَّةِ - (۶/۹۵) سے نکالتا ہے۔  
(اللہ تعالیٰ) زندہ کو مردہ سے اور مردہ کو زندہ

ایک جماعت اس طرف گئی ہے کہ یہاں زندگی اور موت سے مراد حقیقی زندگی اور موت ہے۔ جیسے زندہ انسان کا مردہ لفظ سے اخراج، اور اس کے برعکس۔ اور اسی طرح کی دوسری آیات جو اپنے اصلی معنوں کی طرف لوٹتی ہیں۔ اور ایک قوم اس آیت کی تفسیر میں موت و حیات کے مجازی معنی استعمال کرتی ہے جس کی مثال اللہ تعالیٰ

لے ابحاث، بعض تفسیر اور بعض معتزلہ اس بات کے قائل ہیں کہ لفظ حقیقت و مجاز دونوں میں اس وقت استعمال نہیں ہو سکتا جبکہ ایک ساتھ وہ مقصود ہوں۔ اور تفسیر، تفسیر اور بعض معتزلہ نے اس کے مطلق ہونے کو جائز قرار دیا ہے۔ الایہ کہ جمع ممکن ہی نہ ہو جیسے کسی فعل کا امر ہی ہوا اور جمل ہی۔ کیونکہ امر سے بجا لانے کا اور جمل سے پھولنے کا مطالبہ کرتی ہے۔ لہذا ان دونوں کا اجتماع درست نہ ہوا۔ اور عزالی اور ابوالمعین یہ کہتے ہیں کہ صرف متعمل لفظ سے یہ جائز ہو سکتا ہے، لغوی لفظ سے نہیں۔ الایہ کہ وہ لفظ مفرد نہ ہو یعنی تشبیر جامع ہو تو لغوی لفظ سے بھی جائز ہوگا۔ اس صورت میں ہر لفظ اپنے معنوں میں استعمال ہوگا۔

لے یعنی یہ شرط کہ وہ لفظ ان میں اہل عرب کے ہاں متعمل ہو۔ مولف نے اس مقام پر اپنے کلام میں جواز کے قائلین پر زیادتی کی ہے اور اس جواز کو متعید کر دیا ہے۔ معنی نہ رہے کہ قرآن کے الفاظ کا مجازی استعمال بھی فقط ای قید کا متنازع ہے۔

کے اس قول میں ہے۔

أَوْ مِنْ كَانَ مَيْتًا فَأَحْيَيْنَا. جلا وہ شخص جو مردہ (کافر) ہو پھر ہم نے زندہ

کرویں (ایمان عطا کریں) (۶/۱۲۲)

اور ایک قوم بسا اوقات یہ دعویٰ کرتی ہے کہ اس سے مراد سب کچھ ہے کیونکہ لفظی اشتراک میں عموم کی وجہ سے یہ حقیقت و مجاز دونوں طرح استعمال ہو سکتا ہے۔ اور اس کی مثالیں بہت ہیں۔ اور جس میں یہ شرط نہیں پائی جاتی اس کی مثال اللہ تعالیٰ کا یہ قول ہے۔

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَتَقْرَبُوا الصَّلَاةَ

اے ایمان والو! اللہ کی حالت میں نماز کے

وَأَنْتُمْ سَكَرَىٰ حَتَّىٰ تَعْلَمُوا

قریب بھی نہ جاؤ تا آنکہ تم وہ کچھ جان سکو جو تم

مَا تَقُولُونَ وَلَا جُنُبًا إِلَّا عَابِرِي

کہہ رہے ہو، اور کوئی جنبی بھی غسل کے بغیر

سَبِيلٍ حَتَّىٰ تَغْتَسِلُوا۔ (۲/۲۳)

اس مقام پر مفسرین کہتے ہیں کہ شکر سے مراد حقیقی شکر (نشہ) ہے یا نیند کا شمار ہے جو یہاں مجازاً مستعمل ہے اور جنابت اور غسل بھی اپنے اصلی معنوں میں ہیں۔ اب اگر اس کی یہ تفسیر کی جائے کہ یہاں نشہ سے مراد غفلت، خواہشات اور محبت دنیا کا نشہ ہے جو تقویٰ کے اعتبار سے عبادت کی قبولیت میں مانع ہے، جیسے مشروب کے فحشی ممانعت، اگر فحشی تحقیق کے مطابق نشہ کا ثابت ہونا ممکن ہو۔ اور یہ کہ جنابت سے مراد گناہوں کی میل کجیل سے آلودگی اور نہانے سے مراد تو یہ ہے، تو یہ تفسیر معتبر نہ ہوگی۔ کیونکہ ایسے مقام پر اس قسم کا مجاز عربوں کے ہاں متعلق نہیں۔ اور نہ ان معنوں میں معروف ہیں۔ کیونکہ جنابت اور انتمسال (نہانے) سے اس کے حقیقی معنی ہی سمجھے جاتے ہیں اسی طرح اس شخص کا قول ہے جو اللہ تعالیٰ کے قول فَاخْلَعْ نَعْلَيْكَ (۲/۱۳) (اپنے دونوں جوڑے اتار دیجئے) میں نعلین سے مراد کوزین لیتا ہے۔ (یعنی دونوں جاں کو آرابینک)

۱۔ یہی مثال پیش کرنے کا مقاصد ہے اور مولف کے قول اَوْ مِنْ كَانَ مَيْتًا فَأَحْيَيْنَا کا مطلب یہ ہے یہ درست ہے کہ وہ مسئلہ کے موضوع سے ہے جس میں یہ شرط ثابت ہو جائے۔

۲۔ یعنی ان دونوں الفاظ کے یہ معنی اس شرط کے ثابت ہونے کے بغیر ہی استعمال کئے گئے ہیں۔

۳۔ یعنی حقیقت کے ساتھ ساتھ مجازی مراد۔ کیونکہ اربابِ اخبارہ وہ صرف یہ ہیں جو ایسی باتوں میں مجاز کے مقابلہ میں معنی مراد کو کافی نہیں سمجھتے۔

۴۔ شکر سے غفلت یا خواہش کا شکر مراد لینا نہ مجاز سمجھا جا سکتا ہے اور نہ حقیقتاً۔

یہ ایسا معنی ہے جیسے عرب نہیں پہناتے۔ یعنی نہ ان کے تعلق میں مستعمل ہے اور نہ مجازات میں۔ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس قول: "علاج کیا کرو۔ کیونکہ جس نے بیماری نازل کی ہے، اس نے دو امانی نازل کی ہے" کے متعلق اکثر نقل کیا جاتا ہے کہ تداوی (علاج معالجہ) میں یہ اشارہ یہ ہے۔ کہ گناہوں کے امراض کا توبہ سے علاج کیا جائے۔ اور یہ سب کچھ ناقابل اعتبار ہے۔ لہذا شرعی دلائل کا ایسا استعمال درست نہیں۔ اس سلسلہ میں پہلی فیصلہ کن بات تو یہ ہے کہ قرآن عربی زبان میں اور عربوں کی زبان کے مطابق نازل ہوا، اسی طرح شفقت بھی اسی زبان میں ہے جو ان کے ہاں معروف تھی۔ اور یہ استعمال اس سے خارج ہے اور اس کتاب میں اس کے مناسبت تمام پر یہ معنی غریب واضح کر دیے گئے ہیں۔ واللہ اعلم۔ اور اگر تفسیر میں کوئی ایسی بات کی آوی سے منقول ہو تو اہل علم میں اس کا لحاظ رکھا جاتا ہے۔ اور بعد میں اللہ کی توفیق سے اس پر بسوٹ بحث آ رہی ہے۔

## بارہواں مسئلہ

ہر شرعی دلیل کی تین اقسام ہیں۔ (۱) وہ سلف متقدمین میں ہمیشہ یا اکثر معمول پر رہی ہو۔ (۲) کچھ لوگوں میں یا کسی وقت میں معمول آ رہی ہو اور (۳) اس پر عمل ثابت نہ ہو۔ پہلی قسم جو ہمیشہ یا اکثر معمول پر رہی ہو اس سے استدلال کرنے اور اس کے موافق عمل کرنے میں کوئی اشکال نہیں۔ یہی شفقت قابل اتباع اور راہِ مستقیم ہے۔ احکام سے متعلق وہ دلیل خواہ واجب کی تصدیق ہو یا استحباب کی یا کسی اور چیز کی جیسے درج ذیل امور میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے فعل کے ساتھ آپ کا قول بھی موجود ہے۔ طہارات،

۱۔ اسے منادی کا کنوڑ الخانی میں ابن مہزیب سے روایت کیا۔ اور راموز الحدیث میں ابن حبان، ابو داؤد اور ابو داؤد طہاسی نے ان الفاظ سے روایت کیا: "علاج کیا کرو۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے موت اور بڑھاپے کے علاوہ کوئی ایسی بیماری نازل نہیں کی جس کی شفا نازل نہ کی ہو"۔

۲۔ یہ اشارہ ان لوگوں کے کلام میں نہیں، جو الفاظ کا استعمال مذکورہ معنوں میں استعمال کرنا چاہتے ہیں۔ وہ قطعاً ایسی باتیں نہیں کہتے۔ بلکہ اس کا معنی یہ ہے کہ یہ الفاظ وضعی عربی کے معنوں میں مستعمل ہیں۔ اور جب عارف لوگ کوئی آیت یا حدیث ذکر کرتے ہیں تو یہ اشاری معنی ان کے دلوں میں پیدا ہوتے ہیں۔ اور یہ معنی صحیح عربی کے طریقہ کو سمجھنے کے بعد پیدا ہوتے ہیں جیسا کہ ابن عطاء اللہ نے اپنی کتاب لطائف اللہ میں ذکر کیا ہے۔

۳۔ یہ کتاب التامد کی دوسری نوع کے چوتھے مسئلہ میں گزر چکا ہے۔ اور مغرب کتاب عزیز (قرآن۔ دلیل اول) کے مباحث کے نویں مسئلہ میں بھی آ رہا ہے۔

۴۔ یعنی مذکورہ نویں مسئلہ کی دوسری فصل میں جس میں بہل بن عبد اللہ سے اسی انداز پر آیات کی تفسیر مروی ہے۔

فرض اور نقل تمام قسم کی نمازیں، رکوٰۃ اپنی شرطوں کے ساتھ، قربانیاں اور عقیدہ، نکاح و طلاق، بیوع اور ان کے علاوہ تمام احکام جو شریعت میں وارد ہیں اور جن کی آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے قول، فعل یا تقریر سے وضاحت فرمائی ہے جن کے موافق آپ نے اور آپ کے صحابہ نے آپ کی موجودگی میں یا آپ کے بعد ہمیشہ یا اکثر عمل کیا ہو مختصراً آپ کے فعل کے ساتھ آپ کا قول بھی برابر رہا ہو اور کسی وجہ سے ہی اس کے مخالف نہ ہوا ہو۔ تو ایسے حکم کے استدلال اور عمل کرنے کی صحت میں کوئی اشکال نہیں اور یہ تمام امت کا علی الاطلاق فیصلہ ہے۔ اور جس نے اس کی مخالفت کی تو اس نے پہلے لوگوں کے عمل کے مطابق عمل نہ کیا۔ اور یہ بحث کلی اور جزئی کے اعتبار کے عنوان سے کتاب الاحکام میں پہلے گزر چکی ہے۔ لہذا اعادہ کی ضرورت نہیں۔

دوسری قسم وہ ہے جس کے مطابق تھوڑے لوگوں نے عمل کیا ہو یا کسی خاص وقت یا خاص حالات میں عمل کیا گیا ہو۔ اور اس کے متقابل دوسرے عمل کو ترجیح دی گئی ہو اور اسٹیج پر ہمیشہ یا اکثر عمل رہا ہو۔ لہذا یہ دوسرا عمل ہی متبعہ سنت اور جماعت کا راستہ ہوگا۔ رہا ایسا عمل جس پر شرطوں نے عمل کیا ہو تو اس دلیل اور اس کے موافق عمل

لے اس میں کلی اور جزئی کے اعتبار کا معنی واضح نہیں ہوتا۔ گزشتہ بیان والی فصل سے تو صرف یہ ظاہر ہوتا ہے کہ عموماً کثرت کیا کچھ داخل ہے اور یہ دلیل سے مخصوص کے موضوع میں شامل ہے جہاں مؤلف نے اسے تین اقسام میں تقسیم کیا ہے۔ وہ ملاحظہ فرمایا جائے۔

۱۔ یہ اور جو کچھ اس کے بعد مذکور ہے وہ مؤلف کے قول قلیلاً ہی کی وضاحت و تفصیل ہے۔ اس کے قول فی وقت کی مثال جیسے کسی نے آپ سے نمازوں کے اوقات کی پہچان کا مطالبہ کیا تو آپ نے پسندیدہ وقت میں تاخیر کر کے نماز ادا کی۔ اور اس کے قول اَوْحَالَ کی مثال جیسے آپ نے ظہر کو ٹھنڈا کرنے کے لیے اس کے وقت میں تاخیر کر کے یا سفر میں دو نمازیں جمع کیں۔ جیسا کہ عنقریب اس کا بیان آ رہا ہے۔

۲۔ اگر بالفرض ایک دلیل کے ساتھ عمل کم ہو تو اس سے یہ نتیجہ کیسے نکلتا ہے کہ اس کے متقابل کی دلیل پر عمل دائمی ہوگا؟ لے یہ نتیجہ کی وہ قسم نہیں جسے اصولیوں نے خارجی امر کے ساتھ ترجیح کے مباحث میں ذکر کیا ہے، جیسے اہل مدینہ اور خلفائے اربعہ کا عمل، یا جو عمل اکثر سلف کرتے رہے۔ یہاں بھی ترجیح اگرچہ خارجی امر سے ہے مگر یہ ترجیح اسی صورت میں ہوگی جبکہ اس پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا اور آپ کے صحابہ کا آپ کی زندگی میں اور اس کے بعد عمل رہا ہو اور انہوں نے صرف ایسے اسباب کی بنا پر اس مخالفت کیا ہو جو اس کی مخالفت کے متقاضی ہوں جن کا ذکر آ رہا ہے۔ اور یہ بات خارجی امر سے ترجیح کے منافی نہیں جسے مؤلف نے عمل اور معنی کا معارضہ بنایا جسے پہلوں نے اختیار کیا۔ مخالفت کا قول خان فرض ان هذا الخ سے بھی آپ کو یہی معلوم ہوگا۔ گریبا مؤلف نے بنفسہ دو خبروں کے (باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)



کے لیے چھان بین کرنا واجب ہے۔ اور ملامت اسی عمل پر ہونا چاہیے جو اعلم اور اکثر ہو۔ کیونکہ اس اقل کے مقابلہ کے عمل پر پہلوں کی ملامت یا ٹوکسی شرعی مراوکی وجہ سے ہوگی یا غیر شرعی مراوکی وجہ سے۔ اور یہ باطل ہے کہ ان کی بڑا خبر شرعی ہو۔ لہذا سزا دینی ہے کہ انہوں نے شرعی معنی کے مطابق عمل کیا ہو۔ اور جب یہ صورت ہو تو قلیل کے موافق عمل ایسے ہوگا جیسے کوئی معارض ہو اور اس کی وجہ سے اس کے موافق عمل کیا ہو، اگرچہ فی الحقیقت وہ معارض نہ ہو۔ لہذا ضروری ہے کہ وہی بات اختیار کی جائے جسے پہلوں نے اختیار کیا اور موافقت اس کی کی جائے جس پر انہوں نے ملامت کی۔ علاوہ ازیں اگر یہ فرض کر لیا جائے کہ روایات تھوڑے عمل والی ہی زیادہ عمل والی روایات کے ساتھ موجود ہیں تو خیر کاتفاقا نکالتی ہیں، تو وہی پہلوں کا عمل۔ جبکہ اس کی پوری تحقیق ہو چکی۔ مطلق تخیر کا مقتضی نہیں بلکہ اس بات کا کہتا ہے کہ مجموعی طور پر بہتر عمل وہی ہوگا جس پر انہوں نے ملامت کی ہو۔ اگرچہ وہ عمل دوسرے عمل لاحقہ جہد کے موافق واقع ہوا ہو۔ جیسا کہ مباح مع المندوب (جو کلام جائز ہوا اور مستحب بھی ہو) کے بارے میں ہم کہتے ہیں کہ ان دونوں وضع مخیر فیہ کام کے مشتبہ ہونے کی وجہ سے مستکلف کے فعل کے حسب حال ہے۔ کیونکہ اجمالی طور پر مستحب کے ترک میں کوئی حرج نہیں۔ لہذا مستکلف ان میں مخیر کی طرح ہوگا۔ لیکن حقیقت میں بات ایسی نہیں بلکہ مجموعی طور پر مباح کے بجائے مستحب کے طور پر اس پر عمل کرنا بہتر ہوگا۔ ہمارے زیر بحث مسئلہ کی بھی یہی صورت ہے۔ اس نکتہ کا ذکر اصولیوں نے یوں کہا ہے کہ محض خاص فیصلے محبت نہیں ہوتے جب تک کہ کوئی دوسری دلیل ایسی

(بقیہ حاشیہ) درمیان معارضہ قائم کیا جیتی کہ ان میں سے کوئی ایک عمل تخیر کا مقتضی ہوا۔

۱۔ یعنی اس کے مقابلہ میں جس کے موافق زیادہ ہوا۔

۲۔ کیونکہ یہ دونوں متعارض و لیلیں ہیں۔ اور ترجیح دینے والی کوئی چیز نہیں۔ ترکم یا توقف ہوگا یا تخیر، اس میں علماء کے درمیان اختلاف ہے۔

۳۔ اگرچہ مشکل طور پر مستحب کو چھوڑنے میں حرج ہو۔ جیسا کہ پہلے گزر چکا کہ جو چیز کے ساتھ مستحب ہو وہ کل کے ساتھ واجب ہوتا ہے۔

۴۔ یعنی مؤلف نے اسی طرف نسبت کی ہے، جس کا ہم نے ذکر کیا ہے کہ دلائل اعم اور اکثر عمل سے اخذ کئے جاتے ہیں، کہ ان قضایا اللعیان الخ۔ محض نہ رہے کہ عمل جب تھوڑا ہو (یا تھوڑے لوگوں کا ہو) تو وہ خاص فیصلوں میں ہی شمار ہوگا جن سے استباح نہیں کیا جاسکتا۔ اور جس بات پر عمل تھوڑا ہو اس سے اخذ کمزور ہوتا ہے۔

تائید نہ کرے۔ کیونکہ ان فیصلوں میں فی نفسہ احتمال ہے اور اس بات کا امکان ہے کہ کہیں اس میں دائمی عمل کی مخالفت نہ ہو۔ اور ان باتوں سے متعلق کتاب الاحکام اور البعد میں آچکا ہے۔ اور جب یہ صورت ہو تو اس قلیل کے خلاف عمل کو ترجیح دی جائے گی۔ اور اس قسم کی بہت مثالیں ہیں۔ لیکن ان کی دو قسمیں ہیں :-

ان میں سے ایک یہ ہے کہ اس قلیل عمل کے لیے ایسی وجہ واقع ہو جائے جو اس تلب کا سبب بننے کی صلاحیت رکھتی ہو جیسی کہ سبب معدوم ہونے سے متبیب معدوم ہو جائے۔ اور اس کے کئی مواضع ہیں۔ جیسے بیان ہی ایسا واقع ہو کہ اس میں حدیں مقرر کر دی گئی ہوں یا اوقات معین ہوں وغیرہ۔

جیسا کہ حدیث میں آیا ہے کہ جب ریل نے دو دن نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی امامت کی۔ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا اس سال کو، جس نے آپ سے نماز کے وقت کے متعلق پوچھا تھا، یہ کہنا کہ: یہ دو دن ہمارے ساتھ نماز پڑھو، گویا دوسرے دن آپ کا آخری اوقات میں نمازیں ادا کرنا آخری اختیاری وقت کی وضاحت کا موقع تھا جو گئے نہ چلا۔ پھر آپ ہمیشہ اول اوقات میں نماز ادا کرتے رہے۔ (الایہ کہ کوئی عارض ہو جیسے دھوپ کی شدت ہو تو نظر کو ٹھنڈا کر کے (دیسے) ادا کرنا اور سفر میں نمازیں جمع کرنا وغیرہ۔ اسی طرح کا یہ قول ہے: جس نے طلوع آفتاب سے پہلے صبح کی نماز کی ایک رکعت پالی، اس نے صبح کی نماز پائی۔ الخ) یہ عذر کے اوقات کی وضاحت ہے نہ کہ علی الاطلاق۔ اسی لیے اختیاری صورت میں اس پر عمل نہیں ہوا۔ اسی سے یہ بات بھی جا سکتی ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ قول افسفوا بالفجور (فجر کی نماز اجالے میں ادا کرو) مذکورہ بالا کو

لے ترمذی کے قول احتمالہما فی انفسہما کے لیے علت تفسیری ہے (یعنی بعد والاعمال اسی کی تفسیر ہے)۔  
 لہ جیسا پہلے گزر چکا ہے کہ بعض صحابہ اور ائمہ کے لوگوں نے بعض مبامات کو ترک کر دیا تھا حتیٰ کہ لوگ ان کے متعلق  
 گمان کرنے لگے کہ وہ انہیں مباح نہیں سمجھتے۔

۳۱ اسے ابو داؤد اور ترمذی نے حضرت ابن عباس سے اور نسائی نے حضرت جابر سے نکالا۔ (میسر)  
 لکہ اسے مسلم، ترمذی اور نسائی نے نکالا۔

۳۲ شایر یہاں الثانی کا نظر رہ گیا ہے جیسا کہ اس پر وہ حدیث دلالت کرتی ہے جو نمازوں کے اوقات کے باب میں ہے۔  
 لہ تھے تیسرے میں ان الفاظ سے روایت کیا؟ جس نے سورج نکلنے سے پہلے صبح کی نماز کی ایک رکعت پالی، اس نے  
 صبح کی نماز پالی اور جس نے غروب آفتاب سے پہلے عصر کی نماز کی ایک رکعت پالی اس نے عصر کی نماز پالی۔ اور کہا کہ  
 اسے چھٹیوں نے ان الفاظ سے نکالا ہے۔

۳۳ حدیث: فجر کو انا بے میں ادا کرو، کیونکہ اس کا بہت بڑا اجر ہے، کہ اصحابِ سنن نے نکالا۔ (میسر)۔

کے موافق عمل کی نسبت سے مرجع ہے۔ اور اگر یہ قول صحیح نہ ہو تو بات اور بھی واضح ہو جاتی ہے نیز اس سے یہ بھی سمجھا جاسکتا ہے کہ ابو مسعود انصاری وغیرہ بن شعبہ کے آخری اوقات میں نمازیں ادا کرنے کو کیوں ناپسند کرتے تھے۔ اسی طرح عروہ بن زبیر نے بھی عمر بن عبدالعزیز کی اس بات کو ناپسند کیا۔ حضرت عروہؓ، حضرت عائشہؓ کی اس حدیث سے احتجاج کرتے تھے کہ: نبی صلی اللہ علیہ وسلم عصر کی نماز اس وقت سے پہلے ادا کرتے تھے کہ وہ صبح ان کے حجرہ سے غائب ہو اور کان کا لفظ عرف عام میں کثرت فعل کا تقاضا کرتا ہے۔ گویا حضرت عروہؓ نے دیر سے نماز ادا کرنے کے خلاف اس عمل سے احتجاج کیا جس پر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہنسی کی۔ اسی طرح ابو مسعود نے بھی مغیرہ بن شعبہ کے خلاف احتجاج کیا ہے کہ جب رطل نازل ہوئے اور آپ کو نماز پڑھانی تا آنکہ کہا "مجھے اسی بات کا گم ہوا تھا" اسی طرح جب حضرت عمرؓ کے دن منبر پر کھڑے خطبہ دے رہے تھے تو ایک شخص نے نفل ہونے والے سے کہا: یہ آنے کا کونسا وقت ہے؟ اور ایسی ہی اور بھی مثالیں ملتی ہیں۔

اور جیسے حدیث میں آیا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے رمضان میں مسجد میں قیام فرمایا، پھر اس رات سے چھوڑ دیا کہہیں یہ لوگوں پر فرض نہ ہو جائے۔ پھر نہ آپ نے اور نہ ہی حضرت ابو بکرؓ نے مسجد میں قیام رمضان (نماز تراویح یا جماعت) کیا حتیٰ کہ عمرؓ بن خطاب کی خلافت آئی تو انہوں نے اس پر عمل کیا کیونکہ قیام رمضان کے وجہ کی وجہ زائل ہو چکی تھی۔ پھر آپ نے لوگوں کو یہ بھی بتلادیا کہ قیام رمضان رات کے آخری حصہ میں موجود صورت

لے یعنی اُجلے میں عمل کی قلت کی وجہ سے، اور امام مالک نے اسے مرجع قرار دیا ہے۔ اور مولف کا قول کہ: "اگر یہ حدیث صحیح نہ ہو تو بات اور واضح ہو جاتی ہے" یہ مزید وضاحت محض امام مالک کی تائید کی نسبت سے ہے ورنہ یہ توضیح سے خدج ہے۔ کیونکہ بحث تو دو صحیح دلیلوں میں ہے کہ ان میں سے ترجیح سے حاصل ہوگی جس پر اکثر عمل رہا ہو۔ لے اگرچہ ابو مسعود نے اپنے احتجاج میں اس وجہ کا ذکر نہیں کیا بلکہ جبریلؑ کا قول "بِهَذَا أُمِرْتُ" (مجھے ایسا ہی حکم دیا گیا تھا) کو ذکر دیا جیسا کہ بعد میں آ رہا ہے۔

لے امام مالک نے اور ترمذی کے سوا پوری جماعت نے تھوڑے اختلاف کے ساتھ ذکر کیا۔ اور یہ الفاظ مؤطا، سلم اور ابو داؤد کے ہیں۔ اور بخاری کے الفاظ یوں ہیں والشمس لحدتخرج من محض تھا (اور وہ صبح ابھی حضرت عائشہ کے حجرہ سے چلی نہ گئی ہوتی) جس کا معنی ہے: گھر کے وسط سے وہ صبح زائل ہونے سے پیشتر۔ لے اسی لیے حدیث کے بعض مصنفین نے لکان کا الگ باب باندھا ہے۔ اور اس باب کا نام باب الشائل رکھا ہے اور اہل اصول کہتے ہیں کہ کان یفعل کا لفظ اس عمل کے معروف ہونے کا فائدہ دیتا ہے۔

یعنی عمل اس کے برعکس تھا۔ صحابہ جمعہ کے لیے زوال سے پہلے آجایا کرتے تھے۔

سے بہتر ہے۔ اسی لیے بڑے بڑے صحابہ اور تابعین عشا کی نماز کے بعد اپنے اپنے گھروں کو لوٹ جاتے اور اس جماعت میں شامل نہ ہوتے۔ اور جو شخص اس پر قدرت رکھتا ہو، امام مالک نے اسے مستحب قرار دیا ہے۔

اسٹی بنا پر ذکر کی نماز فرض نہ ہو جائے (حضرت عائشہ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے چاشت کی نماز کے دوام کے ترک کی تردید کی اور اس پر عمل کیا کیونکہ آپ کی وفات کے بعد یہ عادت ختم ہو گئی تھی۔ حضرت عائشہ نے فرمایا: "میں نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو کبھی چاشت کی نماز پڑھتے نہیں دیکھا اور میں اس نماز کو پسند کرتی ہوں" اور ایک روایت میں ہے کہ: "میں یہ نماز ادا کرتی ہوں۔ اگرچہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ایسے عمل کر جسے وہ کرنا پسند فرماتے تھے صرف اس لیے چھوڑ دیتے کہ کہیں وہ لوگوں پر فرض نہ ہو جائے بلکہ اور آپ چاشت کی نماز آٹھ رکعت پڑھا کرتے ہیں۔ پھر فرماتے ہیں: اگر میرے والدین قبر سے باہر نکل آئیں تو اس خوشی میں بھی میں یہ نماز نہ چھوڑوں؟"

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے نماز چاشت کے دوام کو ترک کرنے سے جو بات سمجھ میں آتی ہے اگر ہم اس پر بنا کریں تو اس فعل پر مداومت کرنے والے شخص پر کوئی حرج نہیں ہے۔

اور اس کی نظیر آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا نقلی روزے رکھنا ہے۔ جبکہ آپ نے دو سروں کو اس سے منع فرمایا۔ اور صحابہ نے۔ حضرت عائشہ اور دوسروں نے۔ اس سے یہی سمجھا کہ یہ نہی صرف نرمی کے لیے ہے۔ لہذا

لے خاص اصل جو یہ ہے کہ عمل کو اس ڈر سے چھوڑا جائے کہ وہ فرض نہ ہو جائے، وہ اصل نہیں جو زبردست ہے اور وہ یہ ہے کہ دلیل کی مزید استقامت یا عمل کی اکثریت سے ہوتی ہے۔

بلکہ یہ ان حدیثوں کے منافی نہیں جن میں آیا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم چار رکعت پڑھا کرتے تھے۔ کیونکہ چاشت کی نماز کا وقت ایسے اوقات سے نہیں جو آپ کی بیویوں کی عادت کے مطابق ہو۔ اگرچہ حضرت عائشہ نے آپ کو چاشت کی نماز ادا کرتے نہ دیکھا ہوتا ہم ان کے لیے یہ باطن ثابت ہو گئی تھی۔ اسی لیے تو آپ یہ نماز پڑھا کرتے تھے اور اگر آپ ہمیشہ یہ نماز پڑھتے ہوتے تو حضرت عائشہ کو انہیں نماز پڑھنے دیکھنے کا ضرور اتفاق ہو جاتا۔ اسی لیے حضرت عائشہ نے یہ فیصلہ دیا کہ آپ اس پر مداومت نہیں کرتے تھے۔

بلکہ اسے مسلم نے روایت کیا اور بخاری نے بھی بعض اختلاف کے ساتھ روایت کیا۔ اور حدیث کے پہلے حصہ کو تیسری ترمذی کے سوا چھٹیوں سے روایت کیا۔

بلکہ یعنی اگر میرے والدین قبر سے باہر نکل آئیں تو مجھے جو خوشی ہوگی وہ مجھے اس نماز سے غافل نہیں کر سکتی۔ اور یہ بات حضرت عائشہ کی اپنے رملے کو مضبوط بنانے پر دلیل ہے۔

ہے یعنی مداومت۔

انہوں نے دھمال کرنا شروع کر دیا۔ اگرچہ سارے صحابہ نے ایسا نہیں کیا، صرف اس جماعت نے کیا جو دھمال کی طاقت رکھتے تھے اور واجبات کے قیام سے کمزوری واقع ہونے کے انجام سے خوف نہیں کھاتے تھے۔ اور اس قسم کے ایسے مثالیں بہت ہیں۔ اس کا حکم یہ ہے کہ خواہ کچھ بھی ہو عمل غالب کے موافق ہی ہونا چاہیے اور جو عمل انہوں نے نمودار کیا یا نمودار کر کے لوگوں نے کیا اسے چھوڑ دینا چاہیے۔ راہِ عمل جو ایک حد تک معروف ہو یا اس کے مشابہ ہوں تو اس پر پہلا عمل جاری ہوگا۔ کیونکہ وہی اولیٰ ہے۔ اسی طرح وہی عمل اولیٰ ہوگا، جس میں آپ کی وفات کے بعد اختلاف ہوا اور جن لوگوں کا عمل آپ کے عمل کے موافق ہوا ہو۔

اور یہ بات مذکورہ مثالوں میں غور کرنے سے واضح ہو جاتی ہے۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا رمضان میں مسجد میں قیام پیر آپ کا اسے چھوڑ دینا محض شرعی قانون بن جانے کے ڈر سے تھا۔ اور یہ ترک آپ کی وفات کے بعد اسی طرح پایا جاتا ہے اور اس کی نسبت ائمہ، علماء اور فضلاء کی طرف سے جن کی اقتدا کی جاتی ہے۔ یہی لوگ اس منصب پر فائز ہیں کہ جو کچھ وہ کرتے ہیں ان کی اقتدا کی جاتی ہے۔ اور اس کتاب کے باب البیان میں اس کی وضاحت موجود ہے۔ لہذا جب کوئی کسی عالم

لے اور یہ اس قسم کی نوع اول ہے جسے مولف نے اجماعی اپنے کلام ذکر کیا ہے۔

یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں۔ اور مولف کے قول "كذلك سيكون الخ" کا مطلب یہ ہے کہ جو بات صحابہ اور سلف میں موجود ہو اس کی شان ہی یہ ہے کہ اس عمل میں وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے موافق ہوں۔ یعنی اس میں محکم تعین طور پر بلا شک و شبہ غالب عمل کا ہی ہوگا۔ اور مولف کا قول بعد کے ساتھ ہے اور موافقت غافل ہے۔ اور غالباً موافقت لہر میں تریف ہو گئی ہے یہ موافقت ہلہ چاہیے تھا کیونکہ یہ لفظ زیادہ مناسب ہے۔ یعنی جب صحابہ میں رضتوں کی اجازت کے بعد ان رضتوں کے اقتضائے ان میں اختلاف واقع ہو گیا۔ اور عنقریب مولف یہ ذکر کرے گا کہ اگرچہ اس (رضتوں والے) راہ پر چلنا بھی درست ہے تاہم اصل ہی اولیٰ ہے اور یہی اس کے قول "واما غیہ" الا کا معنی ہے۔ یعنی جس پر صحابہ نے موافقت کی ہو اس کے علاوہ دوسرا عمل۔ لہذا اوقات اس سے یہ سمجھ لیا جاتا ہے کہ حکم اس غالب عمل کے لیے نہیں جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں رائج تھا۔ لیکن واقع یہ ہے کہ حکم وہی ہوگا جس پر انہوں نے موافقت کی ہو۔ جیسا کہ ان مثالوں کی طرف لوٹانے سے جن سے مخالفت پیدا ہوئی، یہ بات واضح ہو جائے گی کہ ان میں بھی اولیٰ وہی ہے جس پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں عمل جاری رہا ہو اور اس کے مقابل دوسرا عمل مرجوح ہوگا باوجودیکہ وہ فی نفسہ درست ہوا کیونکہ اس کا اقتضائے ہی یہ ہے۔

کو کسی عمل پر مداومت کرتے دیکھے تو گھن ہے کہ وہ یہ اعتقاد بنا لے کہ وہ واجب ہے اور مطلوب سید ذوالحجہ مشروع کئے گئے ہیں جو بشریت کے قطعی اصولوں میں سے ایک اصول ہے۔ اور اس کتاب میں بھی اس کا ذکر موجود ہے۔ لہذا یہ کہ صحابہؓ نے اس پر عمل کیا ہو جیسا کہ قیام رمضان کے سلسلہ میں انہوں نے عمل کیا تو پھر کوئی حرج نہیں۔ وہ صحابہ کی سنت ماہنیہ ہیں اور اللہ نے سے محفوظ کر دیا جس کے واجب ہونے کا گمان تھا۔ با اینہم اس پر نہ ان کا اجماع ہوا اور نہ انہوں نے مداومت کی۔ وہ تو گھروں میں ہی قیام کو افضل قرار دیتے اور اسے اختیار کج کرتے تھے۔ گویا ان کے قول اور عمل کے مطابق گھروں میں قیام اولیٰ ہے۔ اسی لیے بعض فقہاء کہتے ہیں کہ مسجد میں قرآن اس شخص کے لیے بہتر ہے جسے قرآن زبانی یاد نہ ہو یا جسے پیروی ہی قوت دے سکتی ہو۔ گویا اس کی اولیت رحمت کی طرح عذر کی صورت میں ہے۔ اور بعض فقہاء اس بات کے قائل ہیں کہ بہر حال گھر میں قیام بہتر ہے۔ بہر حال جس بات پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مداومت فرمائی وہ پہلی ہی ہے، اور جو سلف صالح کی آرا ہیں وہ بھی سنت ہیں۔ اسی لیے بعض کہتے کہ مساجد کو بالکل ہی نہ چھوڑ دینا چاہیے کیونکہ یہ اس عمل کی مخالفت نہ ہے جس پر صحابہ کے عمل سے استدلال کیا جاتا ہے۔

اور نماز چاشت کا معاملہ یہ ہے کہ حضرت عائشہؓ کی یہ شہادت کہ انہوں نے کبھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ نماز پڑھتے نہیں دیکھا، آپ کے اس پر قلت عمل کی وجہ سے ہے۔ پھر صحابہ سے بھی یہ منقول نہیں کہ آپ عموماً یہ نماز ادا کیا کرتے تھے۔ اور جس نے اس مداومت کی تو ایسی جگہ پر کی جہاں لوگ اس کی اقتدار نہ کر سکیں جیسے گھر میں اعمال پر دوام کے قاعدہ پر عمل ہو سکتا ہے۔ اور اس لیے بھی کہ حضرت عائشہؓ نے یہی سمجھا کہ اگر آپ کو واجب ہو جانے کا خوف نہ ہوتا تو اس پر مداومت فرماتے۔ اور یہ چیز ان لوگوں کے عمل میں بھی موجود ہے جن کی اقتدار کی

لے یعنی اگر صحابہ نے عہد نبوی صلی اللہ علیہ وسلم کے خلاف ایک امام کے پیچھے مسجد میں قیام کیا تو یہ اسی عذر کے لیے تھا اور اس لیے بھی کہ بانی ائمہ چچا تاجو کہ فرض ہونے کا خوف تھا۔ اہم ان کا عمل اور قول اسی بات پر جاری تھا کہ دوزخ نبوی کے غالب عمل کی موافقت ہی افضل ہے۔

لہذا یہ مولف کے قول فقہاء رمضان کے مقام ہے۔ یہ دونوں مثالیں اور اسی طرح وصلی روزہ والی مثال مولف کے قول **وَأَمَّا عِبْرَةُ فَسُكُّكَ لَكَ** ایضاً سابقہ شرح کے مطابق اس کی وضاحت ہے۔

لہذا یعنی انہوں نے کوئی نیا کام نہیں کیا۔ بلکہ ایسے شرعی قاعدہ پر عمل کیا جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے وجوب کے ڈر سے ترک سے معارض نہیں۔ اور نہ ہی ان کے فعل سے وجوب کا گمان ہوتا تھا کہ وہ ایسے عمل کو لوگوں سے چھپاتے تھے جیسا کہ مولف نے **إِلَّا أَنْ ضَمِيمَةً اخْفَاهَا لَمْ يَكُنْ**

جاتی ہے۔ الّا یہ کہ ایسے عمل کو مخفی رکھنا ہی لوگوں کو اقتدار سے روک سکتا ہے۔ اسی وجہ سے باطلاق نوافل کی عبادت مشروع نہیں کی گئی بلکہ چند نمونہ نمازوں کی ہی جماعت ہو سکتی ہے۔ جیسے عیدین اور خسوف وغیرہ۔ اور اتنی نفل نمازوں کے متعلق آپ نے وضاحت فرمادی کہ وہ گھر میں نفل ہیں۔ حتیٰ کہ حدیث کے ظاہری لفظ کے مطابق آپ نے گھر میں نوافل ادا کرنے کو اس مسجد میں نوافل پڑھنے سے نفل بھی نفل قرار دیا جو ساری زمین سے نفل ہے جس میں آپ نماز ادا کرنے تھے۔ اسی لیے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے میکہ کے گھر میں دو رکعتیں جماعت سے پڑھائیں اور ابن عباسؓ کو رات کے وقت اس کی خالہ میمونہ کے گھر جماعت سے نماز پڑھائی۔ یہ بات نہ آپ نے لوگوں کو بتلائی، نہ اس کا حکم دیا اور نہ ہی اس کا ان میں شہرہ ہوا۔ اس سے زیادہ کچھ نہیں۔ بلکہ نوافل کے بارے میں آپ کا عمل انفرادی طور پر تھا۔ یہ تمام قرآن اس بات پر دلالت کرتے ہیں۔ ان کے ساتھ دو باتیں بھی جاتی ہیں جو سنت صالح میں مشہور نہ ہوئیں اور جن پر انہوں نے نہ دائمی عمل کیا اور نہ اکثر۔ کہ یہ مرجوح ہیں۔ اور جس اعم اور اغلب عمل پر وہ عمل پیرا تھے وہی اولیٰ اور مختار ہے۔ جب ہم سد ذریعہ کی اس اصل کو دیکھتے ہیں تو ان معاملات میں بات اور ہی سخت ہو جاتی ہے۔ لہذا عمل وہی اولیٰ ہے جس پر پہلوں نے مدعاومت کی ہو۔ یہی بات امام مالکؒ نے اخذ کی جو ان سے مروی روایت میں ہے کہ وہ دو یا تین آدمیوں تک بھی نفل کی جماعت کو جائز قرار دیتے تھے جہاں شہرت کا گمان نہ ہو۔ اور اگر یہ بات نہ پائی جائے تو اسے ناپسند کرتے تھے۔

۱۔ مسلم نے طویل حدیث ذکر کی ہے جس میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ قول ہے: "تم پر لازم ہے کہ نماز اپنے گھروں میں ادا کرو۔ کیونکہ فرض نماز کے علاوہ کسی کی بہتر نماز اس کے اپنے گھر میں ہے؛ اور جامع صغیر والی روایت کے یہ الفاظ ہیں: "فرض نمازوں کے علاوہ آدمی کی بہتر نماز وہ ہے جو وہ اپنے گھر میں ادا کرے؛" یہ روایت طبرانی اور نسائی کی ہے۔ مناوی جامع صغیر کی شرح میں کہتے ہیں: مؤلف نے یہ تفسیر بنایا ہے کہ یہ ان چیزوں سے ہے جن سے یغین نے تعرض نہیں کیا، نہ کسی نے اس کی تخریج کی ہے اور نہ ہی قانون کے مطابق اسے جائز نہ تھا کہ وہ اس روایت کو یغین کو چھوڑ کر دوسروں کی طرف منسوب کرتا۔ یہ اس کی سخت قبول ہے۔ کیونکہ ان دونوں سے اپنی الفاظ سے اسے نکالنے۔ لہٰذا اسے ہماری نے روایت کیا۔

۲۔ مسلم نے اس بارے میں متعدد احادیث ذکر کی ہیں۔ ۳۔ تو وہ نفل نماز کی جماعت سے متعلق ہو جائے گی جس سے اپنے کے فعل سے پوری پوری موافقت ہو۔ وہ اس طرح کہ کوئی ایسی بات نہ پائی جائے جو مشال کے طور پر کسی عمل کی مخالفت کی وجہ سے رخصت کی مقتضی ہو۔ اور نہ وہ ایسی

مشالوں سے مرجح نہیں مؤلف نے اپنے قول و اما غیوہ کے تحت ذکر کیا ہے۔

اور وصال کا مسند یوں ہے کہ درست تر اور اولیٰ بات وہی ہے جس پر عام صحابہ عمل پرہتے۔ اور خاص صحابہ نے وصل نہ کیا حتیٰ کہ وہ روزوں کے معاملہ میں عام صحابہ کی طرح ہو گئے جو ایسا روزہ نہیں رکھتے تھے۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ ہمیں ایسی قوت عطا فرمایا تھا جس کا نمونہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس قول میں ہے کہ میں اپنے پروردگار کے ہاں رات گزارتا ہوں جو مجھے کھلا پلا دیتا ہے اور پانہہہ کوئی صحابی آتا ہے وہ بھی تھے جو مسلسل روزے رکھ رکھ کر گذر رہے تھے۔

کہنے لگے: "کاش! میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی رخصت قبول کی ہوتی!"  
 علاوہ انہیں اعمال صالحہ پر مدوامت کی طلب تکلف سے نرمی اور میانہ روی کا مطالبہ کرتی ہے انقطاع کا خوف بھی ہوتا ہے۔ کتابت الاحکام میں اس معنی کی تقریر پہلے گزر چکی ہے۔ لہذا مناسب تر بات یہ ہے کہ کیا یہی روی اختیار کیا جائے۔ اور یہی اسی صورت میں ہو سکتا ہے کہ عام لوگوں کے مطابق عمل کیا جائے اور اس پر جس پر انہوں نے مدوامت کی ہو۔ اس قسم کی مثالوں کو اسی انداز پر محمول فرمائیے۔  
 اور دوسری قسم وہ ہے جو پہلی کے برعکس ہو لیکن اس کی کچھ وجوہ ہیں :-

ان میں سے ایک یہ ہے کہ وہ فی نفسہ احتمال والی ہو جس میں علماء اختلاف یوں کرتے ہیں کہ مہتد کے پاس کیا دلیل ہے جو اسے مضبوط بناتی ہے۔ یا وہ اپنی اہل میں اختلاف رکھتی ہے اور جو بات عرف کے لحاظ سے ہر اور احتیاط میں ابلغ ہے وہ اس کا ترک اور اعم و اغلب کے موافق عمل ہے۔

۱۔ وصلی روزہ یہ ہے کہ دو یا دو سے زیادہ دنوں تک دکھا جائے اور اس دوران رات کو کچھ نہ کھایا جائے اور گناہ گئی دنوں تک روزے رکھتے چلے جانا رات کو کھول لیا جائے۔ اس سے یہ بات بھی جا سکتی ہے کہ مؤلف کا قول مع ان بعض من کان یسُرُ الخ (اس کے باوجود بعض صحابہ لگاتار روزے رکھتے تھے....) ایسا کلام ہے جس میں اس جہت سے شبہ پیدا ہوتا ہے کہ وصال کے علاوہ جو کچھ بھی ہو، شارع کی نظر میں اولیٰ ہے۔

۲۔ یہ حدیث ج ۲ ص ۱۳۸ پر گزر چکی ہے۔

۳۔ وہ عبداللہ بن عمرو بن عاص تھے۔

۴۔ رخصت کے باب میں جس سے شارع کا مقصد تکلف سے نرمی کا بناؤ ہے۔

۵۔ یعنی اس کا وقوع تو متفق علیہ ہو مگر معنی تمکل ہوں۔ جن سے اس پر بھی اور دوسری حمینہ پر بھی دلیل لائی جا سکتی ہو۔

۶۔ یعنی اس کے ثابت ہونے میں اختلاف ہو جیسے ہاتھ چوسنے میں اور سجدہ شکر میں۔



جیسے کسی شخص کا کسی دوسرے کے لیے ازراہِ بحیلم و تعظیم کھڑا ہونا۔ کیونکہ متقبل عمل اس کا ترک ہے۔ جب آپ صلی اللہ علیہ وسلم صابن کے پاس آتے تو وہ آپ کے لیے کھڑے نہیں ہوتے تھے۔ آپ مجلس کے ختم ہونے تک ان کے ساتھ بیٹھتے۔ اس بارے میں صابن کا کوئی دائمی عمل منقول نہیں اور اگر کوئی ہوتا تو ضرور منقول ہوتا۔ حتیٰ کہ حضرت عمر بن عبدالعزیز کے متعلق مروی ہے کہ جب وہ ضعیف بن گئے۔ تو لوگ مجلس میں ان کے لیے اُٹھ کھڑے ہوئے تو آپ نے فرمایا: اگر تم کھڑے رہو گے تو ہم بھی کھڑے رہیں گے اور اگر تم بیٹھو گے تو ہم بیٹھیں گے۔ اور بات یہ ہے کہ لوگ صرف اللہ تمام جہانوں کے پروردگار کے لیے کھڑے ہوتے ہیں یا اور آپ کا اپنے چچا زاد بھائی جعفر کے لیے کھڑا ہونا، نیز آپ کا ارشاد **لَوْ كُنَّا نَسْتَدِينُ كَمَا نَسْتَدِينُ** اپنے سردار کے لیے کھڑے ہو جاؤ (اگر ہم انہیں اپنے ظاہر پر قبول کریں جو کچھ اس کے خلاف گزر چکا ہے وہی اولیٰ ہے اور اگر ہم اس میں غور کریں تو اسے تحمل (جس میں ایک سے زیادہ احتمال ہوں) پاتے ہیں۔ کہ یہ قیام ازراہِ احترام و تعظیم بیٹھنا یا کوئی اور وجہ ہو۔ جیسے ملاقات کے شوق کی وجہ سے جلدی کر رہا ہو جب کھڑے ہونے والا آنے والے کے لیے محسوس کرتا ہے۔ یا اس لیے کھڑا ہو کہ مجلس مکمل جانے کا اندیشہ ہے اور اسے کھڑے ہونے کے لیے جگہ مل جائے۔ یا کسی بھی معنی میں اس کی اعانت مقصود ہو یا کوئی اور وجہ جس کا احتمال ہوا اور مقام تحمل ہو تو ہم سے عمل مستمر (چلنے والے عمل) کے ساتھ ترک جانے کا مطالبہ کیا گیا ہے۔ کیونکہ یہ ہو سکتا ہے کہ یہ عمل قلیل اس کا معارض نہ ہوگا۔ کیونکہ ہم تو دلیل اور بالاتفاق ذمہ داری سے برأت کی بنا پر عمل مستمر کی اتباع کر رہے ہیں اور اگر ہم اس تحمل کی طرف آئیں تو اس قوی تر معارض (عمل مستمر) کے ہوتے ہوئے ہمیں تنگس کے لیے کوئی وجہ نہ مل سکے گی۔ لہٰذا یہ کہ محض ظاہری الفاظ سے تسک کیا جائے۔ اور یہ بات معارضہ (عمل مستمر) کی قوت کا مقابلہ نہیں کر سکتی کیونکہ

لے سید سے مراد سعد بن معاذ ہیں جنہیں ہی قرظ نے اپنا حکم بنایا تھا۔ اور یہ حدیث متفق علیہ ہے۔  
 ۲۔ بات یہی ہے کہ وہ کھڑا ہونے سے کئی کراتے اور ناپسندیدگی کا موجب بنتے تھے۔ جیسا کہ مؤلف نے اس قول **وَإِنَّمَا يَقُومُ الْمُتَأَمِّلُونَ لَتَرْبِ الْعَالَمِينَ** سے اس طرف اشارہ کیا ہے۔

۳۔ جیسا کہ پہلے گزر چکا ہے کہ خاص فیصلے محبت نہیں بن سکتے الا یہ کہ کوئی دوسری دلیل اس کی تائید کرے کیونکہ اس میں یہ احتمال ہے کہ کہیں یہ عمل مستمر کی مخالفت نہ ہو۔

۴۔ کیونکہ قلیل ہونے کے باوجود اس میں یہ احتمال موجود ہے کہ کثیر کے مقابلہ میں، جس بات پر اس سے استدلال کیا جا رہا ہے، اس کے علاوہ اس کے کوئی اور معنی بھی ہوں۔ جبکہ کثیر میں ایسا احتمال نہیں ہوتا۔

اس کی مثال امام مالک کا سفیان کے ساتھ ٹھکانہ (گلے ملنا) ہے۔ امام مالک نے سفیان سے کہا۔ یہ واقعہ تو حضرت سے خاص ہے۔ امام مالک نے جواب دیا کہ: اگر ہم صلاحیت رکھتے ہوں تو جو چیز چیر کر انہوں نے خصوصاً کیا ہے ہم بھی خصوصاً کریں گے اور جسے انہوں نے ٹھکانا کیا ہے ہم بھی عموماً کریں گے۔ ہو سکتا ہے کہ امام مالک نے اسی اصل کی بنا پر معاف کر لیا ہو۔ آپ نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے معاف کرنا کو امر خاص قرار دیا۔ یعنی اس پر عمومی عمل تھا یہی وہ چیز ہے جو اس واقعہ پر موافقت کے لیے مناسب ہے۔

اسی طرح کا باتو جو جسے کا معاملہ ہے، اگر ہم فرض کر لیں یا روایت کی صحت کو تسلیم کر لیں۔ کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ہاتھ تو کسی نے نہیں چڑھا، الایہ کوئی نادر مثال ہو۔ پھر اس پر عمل چلا بھی نہیں اور صحابہ اور تابعین میں اس کا ترک ہی رہا۔ جو اس کا ترک ہی رہا۔ جو اس کے مروج ہونے پر دلالت کرتا ہے۔

ایسا ہی سجدہ شکر کا معاملہ ہے۔ اگر ہم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے اس کا ثابت ہونا فرض کر لیں تو بھی آپ نے اس پر مداومت نہیں کی۔ آپ کو بے شمار بشارتیں دی گئیں جن کے آپ والی ہوئے اور یہ بہانہ تھیں آپ کو عطا کی گئیں لیکن سجدہ شکر سے متعلق آپ کی مداومت منقول نہیں نہ ہی عام صحابہ سے ایسی کوئی چیز ملتی ہے الایہ کہ وہ نادر ہو جیسے کعب بن مالکؓ کے لیے جب توبہ کی قبولیت والی آیت نازل ہوئی تو انہوں نے سجدہ شکر ادا کیا۔ گویا اس کے موافق عمل عام صحابہ کی موافقت والے عمل کا ترک ہوگا۔

یہیں سے امام مالک رحمہ اللہ تعالیٰ کے قصد کا پتہ لگایا جاسکتا ہے کہ انہوں نے عمل کو ادا وایت سے مقدم رکھا۔ وہ صرف عمل ستر اور اکثر کی مراعات کا لحاظ رکھتے تھے اور دوسرے کو چھوڑ دیتے تھے خواہ اس کے بارے میں احادیث وارد ہوں اور وہ عمل ایسا ہو جسے تابعین نے اپنایا ہو اور اپنے اعمال کی نگہبانی کی ہو۔ ان لا ستر عمل، صحابہ کے عمل ستر سے ماخوذ تھا۔ (اس عمل ستر ہونے کی صلاحیت موجود ہو)۔

امام مالک سے کہا گیا کہ کچھ لوگ کہتے ہیں کہ "تشد فرض ہے" آپ نے جواب دیا: "کیا کوئی شخص تشہد کو جانتا بھی ہے؟" گویا آپ نے اس کے انکار کی طرف اشارہ کیا کیونکہ ایسے لوگوں کا مذہب اس بدعتی کا سا ہے جو ایسی بات کہے جو پیچھے لوگوں کے عمل کے خلاف ہو۔

لے محض عمل ہی نہیں بلکہ وہ جو شرعی دلیل کا سہارا لیے ہوئے ہو۔ گویا امام مالک کے نزدیک عمل ستر کی دلیل ایسی دلیل ہے جو باقی تمام دلیلوں پر جاری ہے جن کے ساتھ عمل ستر نہ ہو۔ سمجھنے کے لیے یہی مناسب بات ہے جیسا کہ اصولیوں نے اس کا ذکر کیا ہے جن کو خبر اپنے معارض پر سلف سے اکثری عمل اور اہل مدینہ کے عمل کے ساتھ کوٹی ہے۔ اور طلبی امام مالک کے متعلق آ رہا ہے کہ انہوں نے کہا: میں تو وہ حدیثیں پسند کرتا ہوں جن پر لوگ متفق ہو۔

اور ابو یوسفؒ نے آپ سے اذان کے بارے میں پوچھا تو امام اہلک نے کہا کہ: "تمہیں اس کی کیا ضرورت پڑ گئی؟" گویا ایک فقہیہ کا اذان سے متعلق سوال کرنا آپ کو عجیب معلوم ہوا۔ پھر ابو یوسف سے کہا: "تمہارے ہاں اذان کیسی ہے؟" ابو یوسفؒ نے اس کے متعلق اپنا مذہب بتلایا تو آپ نے پوچھا: "یہ تم نے کہاں سے لیا؟" ابو یوسفؒ نے بتلایا کہ "جب حضرت بلالؓ شام پہنچے تو لوگوں نے انہیں اذان کہنے کے لیے کہا تو حضرت بلالؓ نے اذان ہی جیسا کہ شامیوں سے مذکور ہے، امام اہلک نے انہیں کہا: "میں نہیں جانتا کہ وہ کس دی کی اذان تھی اور کس دن کی نماز تھی؟ حضرت بلالؓ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے مؤذن تھے اور ان کے بعد ان کی اولاد رسول اللہ کی زندگی میں اور آپ کی قبر کے نزدیک اور بعد اذان خلفائے راشدین کی موجودگی میں اذان دیتے رہے۔" گویا امام اہلک نے اس عمل کی طرف اشارہ کیا جو جاری رہا اور ستمزابت ہوا۔ لہذا اتباع کے بارے میں مضبوط اور ادبی بات یہی ہے کہ اسی کی طرف رجوع کیا جائے۔

اور جو شخص اس بات کی تک پہنچنا چاہے وہ مجتہد کو دیکھے جہاں اس مقام کو مل کرنے کے لیے ان مغولوں میں ایک بڑی اہل کو واضح کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ امام اہلک سے اس شخص کے متعلق پوچھا گیا جسے کوئی فحشی کی خبر ملے تو وہ شکر کے طور پر اللہ کے لیے سجدہ کجالائے۔ امام اہلک نے کہا: "ایسا نہ کرے۔ کیونکہ پیچھے لوگوں کا ایسا عمل نہیں تھا۔ آپ سے کہا گیا کہ: لوگ کہتے ہیں کہ فرج پیام کے دن حضرت ابو بکر صدیقؓ نے سجدہ شکر ادا کیا تھا، کیا آپ نے یہ بات سنی ہے؟ آپ نے جواب دیا: میں نے نہیں سنی لوگوں نے حضرت ابو بکرؓ پر صحیٹ بلال اور یہ بھی گمراہی ہے کہ آدمی کوئی بات سنے پھر یہ کہنے لگے کہ ہم نے تو اس کے خلاف کچھ نہیں سنا، پھر فرمایا: اللہ تعالیٰ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو عطا فرمائی پھر آپ کے بعد مسلمانوں کو بھی فتوحات ہوئیں تو کیا تم نے سنا ہے کہ ان میں سے کسی نے سجدہ کیا ہو؟ جب تجھے ایسی خبر ملے کہ عام لوگوں سے متعلق اور انہیں کے ہاتھوں پر جاری ہو پھر کوئی ایسی بات نہ سنی جائے تو تجھے اسی پر کاربند رہنا چاہیے۔ کیونکہ اگر کوئی ایسی بات ہوتی تو ضرور مذکور ہوتی کیونکہ یہ انہی لوگوں سے متعلق بات ہے جو اس میں موجود تھے۔ تو کیا تم نے سنا ہے کہ کسی نے سجدہ کیا ہو؟ لہذا اہل جماع ہے۔ تب تیرے پاس کوئی ایسی بات آئے جسے تو نہ جانتا ہو تو اسے چھوڑ دے۔" (امام اہلک کی بات ختم ہوئی)۔ اور یہ بات تو واضح ہے کہ عام عمل ہی قابل اہتمام چیز ہے خواہ اس کی وجہ کچھ ہو اور کسی بھی موقع سے تعلق رکھتی ہو۔ لہذا اعلیٰ اور زوار افعال کی طرف ترجیح نہ کرنا چاہیے جبکہ ان کے مقابلہ عام اور اکثری عمل موجود ہو۔

اور ان میں سے ایک یہ ہے کہ یہ قلیل عمل آپ کے زمانہ سے یا اس شخص (صاحب عمل) سے خاص ہو یا کسی خاص حال سے مختص ہو۔ تو ایسے عمل کے لیے محبت نہ ہوگا جس میں کوئی قید نہ لگائی گئی ہو۔ جیسا کہ وضو کرتے وقت آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی پیشانی اور گڑبڑی پر مسح کیا جس کے متعلق علامہ نے کہا ہے کہ یہ

مرض کی وجہ سے تھا۔ اسی طرح آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے قربانی کا گوشت تین دن سے زیادہ کے لیے ذخیرہ کرنے سے منع فرمایا۔ جس کی بنیاد اس بعد آپ کا وہ افزون ہے جو منسوخ نہیں ہوا اور وہ آپ کا یہ قول ہے؟ میں نے تو صرف ان خانہ بدوشوں کی وجہ سے تم کو ذخیرہ کرنے سے منع کیا تھا؟

اور ان میں سے ایک یہ ہے کہ وہ ہنگامی قسم کا فعل ہو جسے جاننے کے باوجود نبی صلی اللہ علیہ وسلم خاموش رہے ہوں۔ پھر اس کے بعد ایسا کام نہ کسی صحابی نے کیا ہو اور نہ کسی دوسرے نے، نہ آپ نے اسے مشروع کیا ہو اور نہ اس پہلے شخص کے سوا کسی کو اجازت دی ہو۔ ایسے کام پر آپ کا سکوت نہ اس شخص کے لیے اذن بن سکتا ہے اور نہ ہی کسی دوسرے کے لیے۔ جیسا کہ اس شخص کا قصہ جسے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کسی کام کے لیے بھیجا تو اس نے اس کے مطابق عمل کیا۔ پھر اس نے سمجھا کہ اس نے اللہ اور اس کے رسول سے خیانت کی ہے لہذا اپنے آپ کو مسجد کے ستونوں میں سے ایک ستون کے ساتھ باندھ دیا۔ اور قسم اٹھائی کہ اب اسے صرف رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہی کھولیں گے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا؟ دیکھو! اگر وہ میرے پاس آجاتا تو میں اس کے لیے استغفار کرتا؟ اور اسے اسی حال میں چھوڑ دیتا تاکہ اللہ نے اس کے حق میں فیصلہ کیا۔ اور اس

لے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قربانی کا گوشت تین دن سے زیادہ تک ذخیرہ کرنے سے منع فرمایا۔ بعد میں لوگ کہنے لگے، لوگ اپنی قربانیوں سے فائدہ اٹھایا کرتے تھے، ان کے چربی حاصل کرتے اور ان سے ٹیکیز بناتے تھے۔ آپ نے پوچھا: یہ لوگ کیا باتیں کرتے ہیں؟ لوگوں نے کہا کہ یہی کہ آپ نے تین دن سے زیادہ گوشت ذخیرہ کرنے سے منع کر دیا ہے۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا؟ میں تو صرف خانہ بدوشوں کی وجہ سے منع کیا تھا جو تم پر آزار دہوتے ہیں۔ اب تم کھاؤ، صدقہ کرو اور ذخیرہ بھی کر سکتے ہو! اسے ابو داؤد نے روایت کیا اور سلم نے ادخودا کا لفظ پہلے اور تصدیقوا کا بعد میں روایت کیا ہے۔

لے یعنی اس کے متعلق پہلے کوئی شرعی قانون نہ ہو۔

۳۔ وہ بنو قریظہ کے قلعہ میں ابو بابر انصاری تھے۔ جب یہودیوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے حکم پر ہتھیار ڈالنے سے متعلق آپ سے مشورہ طلب کیا۔ تو آپ نے انہیں کہا: "ہاں" اور اپنے ہاتھ سے اپنے حلق کی طرف اشارہ کیا یعنی تمہیں قتل کیا جائے گا۔ اس قصہ کی تفصیل مواہب از ابن اسحاق، ابن ہشام اور ابن وہب از ماہک ملاحظہ فرمائیے۔ ان کی روایات میں اختلاف ہے لیکن اس بات پر سب متفق ہیں کہ ابو بابر نے اپنے آپ کو ستون سے باندھ دیا تھا اور یہ جملہ: اگر ابو بابر میرے پاس آجاتا تو میں اس کے لیے استغفار کرتا؟ صرف ابن اسحاق نے ذکر کیا ہے۔

۴۔ اللہ تعالیٰ نے اس کی توبہ قبول کر کے اس کی قسم میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو سچا کیا اور آپ نے اپنے مبارک ہاتھ سے اسے کھولا۔

جیسے واقعات نہ کسی ابتدائی مشروع اہل کافتھنا کرتے ہیں اور نہ دوام کا تبادلہ کی بات یہ ہے کہ اس نے یہ کام رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے حکم سے نہیں کیا تھا اور دوام کی یہ کہ اس نے اسے مطلقاً چھوڑ دیا حتیٰ کہ اللہ تعالیٰ نے اس بابے میں فیصلہ کیا۔ اور یہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے زمانہ سے خاص تھا کیونکہ یہ فیصلہ صرف وحی سے متعلق تھا جو آپ کی وفات کے بعد ختم ہو گیا۔ اس لیے اسے کسی دوسرے واقعہ پر باقی رکھنا درست نہ ہو گا تا آنکہ اس میں غور کر لیا جائے۔ علاوہ ازیں اس شخص کے اور نہ ہی کسی دوسرے کے متعلق یہ منقول ہے کہ اس نے اس طرح کا کام عہد نبوی میں یا بعد کے زمانہ میں کیا ہو۔ اندری صورت اس طرح کا عمل انتہائی ہلاکت ہو گا جبکہ اس سے قبل کوئی شرعی قانون نہ ہو جو اس کی تائید کرے اور اگر اس کے خلاف عمل مستمر ہو جس کی پہلے تشریح بھی ہو۔ تو وہ اس کے مرجع ہونے کے لیے کافی ہے۔

اور ان میں سے ایک یہ ہے کہ وہ عمل قلیل کسی صحابی کی رائے ہو جس پر بعد میں عمل نہ کیا گیا ہو۔ جبکہ وہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں ہو اور آپ کو اس کا علم نہ ہوا ہو کہ آپ سے جائز قرار دیں یا اس سے منع کر دیں کیونکہ وہ تعدی امور سے ہے جو اجتہاد سے بعید ہے۔ جیسے ابطلہ انصاری سے متعلق مروی ہے کہ انہوں نے رمضان میں روزہ کی حالت میں اولے کھالیے۔ کسی نے ان سے کہا: آپ تو روزہ دار ہیں اور اولے کھا ہے ہیں؟ وہ کہنے لگے: یہ اولے ہی تو ہیں جو آسمان سے اترے ہیں ہم ان سے اپنے اندر کو پاکیزہ کرتے ہیں، نہ یہ کوئی کھانے کی چیز ہے نہ پینے کی، طحاوی کہتے ہیں کہ یہ صحابی کا ایسا فعل تھا جس کی خبر نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو نہ ہوئی کہ وہ سکھاتے کہ اس بارے میں کیا چیز واجب ہے۔ طحاوی کہتے ہیں۔ اسی طرح کا ایک واقعہ عہد نبوی صلی اللہ علیہ وسلم میں ہوا تو حضرت عمرؓ نے اس میں کوئی حرج نہ سمجھا اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو اس لیے خبر نہ دی کہ اگر وہ اس واقعہ ہو گئے تو بھی اسے ناپسند نہ کریں گے۔ ابطلہ انصاری سے متعلقہ روایت بھی اسی قسم کی ہے۔ اور زفاہ بن رافع سے مذکور روایت بھی ایسی ہی ہے۔ زفاہ کہتے ہیں کہ میں حضرت عمر بن خطابؓ کے دائیں جانب بیٹھا تھا کہ ایک آدمی آیا اور کہنے لگا کہ: زید بن ثابتؓ جنابت کے غسل کے بارے میں لوگوں کو اپنی رائے سے فتویٰ دیتے ہیں۔ حضرت عمرؓ نے کہا: اسے جلدی میرے پاس لاؤ یا زید آگے تو حضرت عمرؓ نے ان سے کہا: تمہارے متعلق مجھے یہ خبر ملی ہے کہ تم مسجد نبوی صلی اللہ علیہ وسلم میں لوگوں کو اپنی رائے سے غسل جنابت کے بارے میں فتویٰ دیتے ہو؟ زیدؓ نے جواب دیا: خدا کی قسم! اے امیر المؤمنین! میں اپنی رائے سے فتویٰ نہیں دیتا۔ بلکہ میں نے اپنے چچاؤں سے ایسا سنا تو کہا۔ حضرت عمرؓ نے پوچھا تمہارے کون سے چچاؤں سے؟ زیدؓ نے جواب دیا: ابی بن کعب، البراء بن رافع اور زفاہ بن رافع سے۔ اب حضرت عمرؓ نے میری طرف توجہ کی اور کہا: یہ نوجوان کیا کہہ رہا ہے؟ میں نے جواب دیا: ہم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم

کے زمانہ میں ایسا کہتے پھر غسل نہیں کرتے تھے؟ حضرت عمرؓ نے کہا: پھر تم نے اس بارے میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا؟ میں نے کہا: ”نہیں“ پھر اس کا لہر کے آخر میں حضرت عمرؓ نے فرمایا: ”اگر کسی کے متعلق مجھے یہ خبر ملی کہ اس نے یہ کام کیا پھر غسل نہیں کیا تو میں اسے عبرتناک سزا دوں گا“ گویا یہ واقعہ بھی اسی قبیل سے ہے۔ اور اس کی تائید اس بات سے ہوتی ہے کہ اس پر عمل نہیں ہوا اور نہ ہی کبھی لوگ اس پر عمل پیرا ہوئے۔ لیسے واقعات کے ترک پر یہی بات کافی حجت ہے۔

اور ان میں سے ایک یہ ہے کہ تقوٰیٰ ساعرہ صہ اس پر عمل رہا پھر منسوخ ہو گیا ہو۔ اور یہ عمل مکمل طور پر متروک ہو گیا ہو۔ لہذا اطلاق محبت نہ ہوگا۔ اس کا عام حکم سونے کے باوجود ایسے معاملات میں وقوف واجب ہے۔

میت کی طرف سے روزہ رکھنے والی حدیث بھی یہی ہے جس پر نہ عمل کا استمرار منقول ہے اور نہ کثرت اس بارے میں غالب روایت حضرت عائشہؓ اور ابن عباسؓ سے منسوب ہے۔ اور یہی دونوں ہیں جنہوں نے سب سے پہلے اس کی مخالفت کی۔ حضرت عائشہؓ سے منسوب روایت یہ ہے کہ ان سے پوچھا گیا کہ ایک عورت مر گئی اور اس کے ذمہ روزہ تھا۔ تو حضرت عائشہؓ نے جواب دیا: ”اس کی طرف سے کھلا دو“ اور جابر بن عباسؓ سے ہے انہوں نے کہا: کوئی کسی کی طرف سے روزہ نہیں رکھ سکتا۔

امام مالکؒ کہتے ہیں کہ: میں نے اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور مدینہ کے تابعین میں سے کسی سے متعلق یہ نہیں سنا کہ اس نے کسی کو دوسرے کی طرف سے روزہ رکھنے کا یا نماز ادا کرنے کا حکم دیا ہو۔ ایسا کام تو ہر ایک کو خود ہی کرنا ہوگا۔ گویا دائمی عمل کے ترک کے متعلق بڑے بڑے صحابہ اور تابعین سے یہی کچھ پتہ چلتا ہے۔ اور یہی وہ بات ہے جس پر اس مسئلہ کا انحصار ہے۔ جیسا کہ جلد امور میں آپ کے عمل پر انحصار ہوتا ہے۔ نیز امام مالک سے مفصل سورتوں میں سجدوں (تلاوت کے) متعلق پوچھا گیا اور کہا گیا: ”کیا آپ اس میں

لے یعنی ایسا جامع جس میں انزال نہ ہو۔

لے مشہور یہ ہے کہ اس پر تقوٰیٰ ساعرہ صہ عمل رہا۔ پھر یہ حکم منسوخ ہو گیا۔ یا یہ حکم آپ کے قول الحاء من الحاء (انزال بخشل واجب ہے) سے خاص ہے جو نوجوان سے متعلق ہے۔ اور حدیث میں آیا ہے: شاید ہم نے تجھ سے جلدی کی ہے۔ وہ کہنے لگا ہاں یا رسول اللہ تو آپ نے فرمایا: ”جب تو جلدی کرے اور تجھے انزال نہ ہو تو پھر غسل نہیں“ یہ بخاری اور مسلم کے لفظ ہیں اور اتفاقاً کا معنی انزال نہ ہونا ہے اور ابی بن کعب سے روایت ہے کہ الحاء من الحاء کی رخصت معنی ابتدائے اسلام میں ہی پھر اس سے روک دیا گیا۔ اسے ابو داؤد، ترمذی اور دارمی نے کالاً۔

سجدہ کہتے ہیں؟ آپ نے جواب دیا: "نہیں، آپ سے کیا گیا: ہم نے تو صرف عمر بن عبدالعزیز کی حدیث کے لیے آپ سے یہ ذکر کیا ہے۔ آپ نے جواب دیا: مجھے سب سے محبوب وہ حدیث ہے جس پر لوگوں کا اتفاق ہو اور یہ ایسی بات ہے جس پر لوگوں کا اتفاق نہیں۔ یہ تو لوگوں کی حدیث میں سے ایک حدیث ہے۔ اور قرآن کا معاملہ اس سے بہت بڑا ہے۔ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:-

مِنْهُ آيَاتٌ مُّتَحَكِّمَاتٌ هُنَّ  
أُمُّ الْكِتَابِ - (۳/۷۱)  
قرآن میں کچھ آیات محکم ہیں اور وہی ام الکتاب  
(قرآن کی روح) ہیں۔

سوجھنے بوجھنے کے لحاظ سے قرآن بڑی چیز ہے جس میں ناخ و منسوخ آیات ہیں۔ پھر حدیثوں کا کیا حال ہوگا؟ ان پر تو اتفاق بھی نہیں ہوا۔ اور یہ ظاہر ہے کہ اگر عمل و متعارض دلیلوں میں سے کسی ایک پر ہوگا تو وہ دوسری کی ناخ ہوگی۔ اور صحابہ ان احادیث کو قبول کرتے تھے جن کا حکم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بعد میں دیا ہو۔ اور ابن شہاب سے مروی ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ احادیث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم میں ناخ و منسوخ کی معرفت نے فقہاء کو پریشان اور عاجز کر دیا ہے۔ اور یہ بات ہے بھی صحیح۔ اسی لیے امام مالک نے وہی کچھ قبول کیا جس پر لوگوں کا عمل تھا اور باقی سب کچھ چھوڑ دیا۔ اس طرح ناخ و منسوخ کا ضابطہ آسانی سے منضبط ہو گیا۔ واللہ اعلم۔ پھر حدیث کی اور اقسام بھی ہیں جن سے حکم پر استدلال کیا جاتا ہے جن کا ذکر پہلے گزر چکا ہے۔

لہذا عال کو چاہیے کہ وہ عمل اختیار کرے جس پر پہلے لوگوں کی موافقت ہو۔ اور جو عمل متواتر ہے لوگوں کا ہو ان میں موافقت نہ کرے۔ اذیہ کہ کبھی کبھار عند الضرورت ان پر عمل کسے بشرطیکہ اس میں تخمینے کے معنی موجود ہوں اور اس عمل کے منسوخ ہونے یا دلیل کی عدم صحت کا خوف نہ ہو۔ یا ایسا احتمال نہ ہو جس سے ایسی دلیل

لے یا اس بنا پر ہے کہ حکم کی تفسیر ناخ سے اور متشابہ کی منسوخ سے کی جائے۔ لیکن جو کچھ مشہور ہے وہ یہ ہے کہ حکامات وہ آیات ہیں جن کے احکام ایسے واضح ہوں کہ ان پر کسی امام کے آیت سے دلیل لانے کی ضرورت نہ ہو۔ لہٰذا اس کی اصل حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کا کلام ہے۔ جس میں کنا ناخذ بالاحداث (ہم نئے حکم قبول کیا کرتے تھے) کے الفاظ ہیں۔

لہٰذا مولف کے قول العمل بالقلیل میں قلیل کے لیے ضمیر ہے۔ یعنی ایسی دلیل قبول کی جائے جو اکثری عمل کی دلیل کے معارضہ کی صلاحیت رکھتی ہو۔ اور یہ اسی صورت میں ہو سکتا ہے جبکہ اس سے احتجاج کیا جاسکے۔ اگرچہ بالآخر اکثری عمل والی دلیل ہی راجح قرار پائے گی۔

لہٰذا عال کی ضمیر ہے جو فعال کا صیغہ ہے۔ اور مولف کا قول او احتمالاً مفعول پر معطوف ہے۔

اٹھ کھڑی ہو جو محبت ہو۔ اور اس سے لیتے جھٹتے دوسرے امور کا بھی خیال رکھا جائے۔ لیکن اگر وہ قیل کے عمل کو دائمی طور پر اختیار کرے گا۔ تو درج ذیل امور لازمی ہوں گے۔

۱۔ جس کام پر پہلے لوگوں کا دوام تھا اسے چھوڑنے سے پہلے لوگوں کی مخالفت اور اس کام کی بھی جو پہلوں نے اختیار کیا تھا۔

۲۔ جس کام پر دلیلوں نے مدد و امت کی اس کا ترک لازم آئے گا۔ جبکہ مفروضہ یہ ہے کہ انہوں نے اس قسم کے آثار کے بغفلت عمل پر مدد و امت کی تھی۔ گویا ایسے عمل پر موافقت، جس پر پہلے لوگوں نے مدد و امت نہ کی وہ دراصل ان کے دوامی عمل کی مخالفت ہے۔

۳۔ جن مشہور کاموں میں پہلے لوگوں نے مدد و امت کی یہ بات انہیں مٹانے کا اور جو کام ان کے دوامی عمل کے خلاف تھے ان کے اشتهار کا ذریعہ ہے۔ جبکہ افعال کی اقتدار اقوال کی اقتدار سے ابغ ہوتی ہے۔ اور جب یہ بات قابل اقتدار لوگوں سے واقع ہونے لگے تو معاملہ اور بھی سخت ہو جاتا ہے۔

پہلے لوگوں کی مخالفت سے اللہ ہمیں محفوظ رکھے۔ اگر اس کام میں کچھ بھی فضیلت ہوتی تو پہلے لوگ اس کے زیادہ حجت دار تھے۔ اور مدد تو اللہ ہی سے درکار ہے۔

تیسری قسم وہ ہے جس میں پہلے لوگوں کا اس پر عمل کرنا کسی بھی حال میں ناپسندیدہ نہ ہو۔ اور یہ پہلی سے بھی سخت ہے۔ اور گزشتہ امور یہاں بدرجہ اولیٰ جاری ہوں گے۔ اور متاخرین کا جو واہمہ ہے کہ وہ ایسی دلیل ہے جس کا پہلوں کو خیال تک نہ آیا، اس پر قطعاً دلیل نہیں۔ کیونکہ اگر فی الواقعہ وہ کوئی دلیل ہوتی تو صحابہ اور تابعین کے ہم سے پوشیدہ نہ رہتی جو کہ اب ان لوگوں کی سمجھ میں آئی ہے۔ گویا پہلے لوگوں کا عمل، خواہ وہ کیسا تھا، اس مفہوم کے مقتضی سے ٹکرانے والا اور اس کا معارض ہے۔ خواہ عمل ترک ہو۔ گویا اس قسم والے متاخرین نے جس پر عمل کیا وہ پہلوں کے اجماع کے مخالفت ہے۔ اور جس نے اجماع کی مخالفت کی وہ خطا کار ہے۔ اور محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی امت ضلالت پر اتفاق نہیں کر سکتی۔ لہذا جس بات پر متقدمین تھے خواہ وہ فعل ہو یا ترک، وہی سنت اور امر معتبر ہے اور وہی ہدایت ہے۔ وہاں صرف یا صواب ہے یا خطا۔ لہذا جو شخص اسلاف کی مخالفت کرتا ہے وہ خطا کار ہے۔ اور یہی بات کافی ہے۔ اور وہ ضعیف حدیث جس پر علماء نے عمل نہیں کیا، اس پر عمل کرنے والا بھی ایسا ہی ہے۔

۱۔ یہ اپنے قابل (غیر) کو لازم ہے۔ یعنی جو پہلوں کی فعلاً یا ترکاً مخالفت کرے۔ اور مولف کی مثال میں یہ دونوں ایک دوسرے کو لازم ہیں۔

۲۔ نمبر اور نمبر ۲ تو عام ہیں جبکہ نمبر ۳ ان لوگوں سے خاص ہے جن کی اقتدار کی جاتی ہے۔



یہی وجہ ہے کہ اہل سنت نے روافض کے اس دعویٰ کی طرف توجہ نہیں کی کہ: نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے بعد حضرت علی کو خلیفہ بنانے کا واضح حکم دیا تھا؛ کیونکہ تمام تر صحابہ کا اس کے برخلاف عمل اس دعویٰ کے بطلان اور عدم اعتماد کی دلیل ہے۔ کیونکہ صحابہ غلطی پر اتفاق نہیں کر سکتے۔ اور آپ اکثر و کبھی گئے کہ اہل بدعت و ضلالت کتاب و سنت سے استدلال کر کے اپنے مذاہب پر انہیں لاد دیتے ہیں۔ وہ کتاب و سنت کی متشابہات سے عام لوگوں کی آنکھوں میں دھول جھونک دیتے ہیں اور سمجھتے ہیں کہ وہ بھی کسی دلیل پر ہیں۔

اور اس کی مثالیں بہت ہیں جیسے باطنیہ کے اپنے بڑے مذہبوں پر استدلال جو ان سے منقول ہو کر مشہور ہو چکے ہیں۔ ان میں کچھ استدلال انشاء اللہ قرآن کی دلیل میں مذکور ہوں گے۔ اور تنازع کا عقیدہ رکھنے والے، جنہوں نے اپنے گمانِ باطل کو صحیح ثابت کرنے کے لیے اس آیت سے استدلال کیا ہے :-

قَدْ آتَىٰ صُورَةَ مَا تَشَاءُ وَيُكَلِّمُكَ (۸۶/۸) پھر اللہ تعالیٰ نے جیسی صورت میں چاہے جوڑ دیا۔

اور بہت سے اعتمادی فرقوں نے کتاب و سنت کے ظواہر سے تعلق پیدا کر کے اپنی روش کو درست ثابت کرنا چاہا حالانکہ قرآن اس طرف نہیں چلتا، نہ ہی اسلاف میں سے کسی کو اس قسم کا خیال آیا۔ اللہ ایسی باتوں سے محفوظ رکھے۔ ایسا ہی ان لوگوں کا بھی استدلال ہے جنہوں نے دائرہ بنا کر قرآن کی قرأت کو جائز قرار دیا۔ یہ لوگ کٹھنوں کی کریشکے نوکر سے آوازیں بند کرتے ہیں۔ ان کی بنائے استدلال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ قول ہے: "کوئی قوم جو اکٹھی ہو اور اللہ کی کتاب پڑھے اور آپس میں ایک دوسرے کو سمجھائے: ... " الحدیث اور دوسری حدیث میں ہے: "جو لوگ اکٹھے ہوں اور اللہ کا ذکر کریں .." اور ایسی باقی احادیث جو مجالس ذکر کی تفصیلت میں آئی ہیں۔

۱۔ امام مالک سے ابن القاسم نے ایک قوم کے بارے میں سنا کہ وہ اکٹھے ہو کر ایک ہی سورت کو اس طرح پڑھتے ہیں جیسے اہل اسکندریہ کرتے ہیں۔ آپ نے لے کر وہ سمجھا اور پہلوں کے عمل کے خلاف قرار دیا۔ الاعتصام میں یہ ذکر کرنے کے بعد کہا ہے: یہ اس بات پر دلیل ہے کہ ان کے نزدیک دائرہ بنا کر قرأت کرنا مکروہ ہے۔ اور چند صفحات پہلے وہ یہ بات کہ چکے ہیں اور انہی مثالوں میں ایک مثال دائرہ بنا کر قرآن کی بیک آواز قرأت ہے۔ کیونکہ یہ نسبت قرأت کی مشروعیت پر زائد چیز ہے۔

۲۔ اسے جامع صغیر میں ذکر کیا۔ اور تیسری میں یہ لفظ ہے "جو لوگ اللہ کے گھروں میں سے کسی گھر میں اکٹھے ہوتے اور اللہ کی کتاب پڑھتے ہیں ... " اور یہ روایت ابو داؤد کی ہے۔

۳۔ تیسری میں اسے ان الفاظ سے روایت کیا: "کوئی قوم نہیں ٹھٹھی جو اللہ کا ذکر کرتی ہو..." یہ روایت سلم اور ترمذی کی ہے۔ اور ترمذی نے ترمذی سے روایت کی ہے: "نہیں الفاظ سے مسلم، ترمذی اور ابن ماجہ (باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

اسی طرح کا استدلال ان لوگوں کا ہے جو رات کو اذانیں کہنے والوں کی پکار کو جائز قرار دیتے ہیں۔ ان کی بنائے استدلال اللہ تعالیٰ کا یہ قول ہے :-

وَلَا تَنْظُرُوا الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ  
بِالْعَدْوِ وَالْعَشِيِّ - (۶/۵۱)

اور جو لوگ اپنے پروردگار کو صبح و شام پکارتے  
ہیں انہیں اپنے ہاں سے مت نکالو۔

نیز یہ قول :

أَدْعُوا رَبَّكُمْ تَضَرُّعًا وَخُضْيَةً (۵/۱۵)

اپنے پروردگار کو عاجزی سے اور چھپ کر پکارو۔

اور رات کو قیام کرنے والے قرآن بلند آواز سے پڑھتے ہیں۔ اور مسجد میں رقص وغیرہ پر ان کا استدلال یہ حدیث ہے کہ مسجد نبوی میں حبشی لوگوں نے ڈھال اور جنگی ہتھیاروں سے تماشا دکھایا۔ نیز آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا ہنوار فدہ سے یہ کہنا بھی : **دُونَكُمْ يَا بَنِي آدْنَءٍ** (لے بنی آدندہ کیلئے جاؤ۔ چھوڑو نہیں)

اور جس کسی نے کوئی بدعت گھڑی یا اچھی بات ایسا دیکھی جو سلف صالح میں نہ تھی تو ایسے لوگوں کا استدلال یہ ہے کہ اسلاف نے بھی ایسی باتیں ایسا دیکھی جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں نہ تھیں جیسے مصحف (قرآن) کے شکل نسخ، کتابوں کی تصنیف، دیوانوں کی تدوین اور کاریگریوں پر ضمانت ڈالنا، اور ہر وہ بات جس کا اصولیوں نے مصالح مرسلہ کی اصل میں ذکر کیا ہے۔ ان لوگوں نے غلط سمجھت کیا اور مخالطہ دیا۔ اور شریعت کے مشابہت کی پیروی کی اور فتنہ اور اس مشابہت کی تاویل کے ورپے ہوئے۔ یہ سب کچھ دین کے معاملہ میں خطا اور لمبوں کے راستہ کی اتباع ہے۔ کیونکہ ان لوگوں نے ان مدارک (اولہ شرعیہ) سے جو کچھ سمجھا ان مساکم سے تعبیر کر دیا۔ اب یا تو ان لوگوں نے فہم شریعت سے وہ کچھ پالیا جسے پہلے لوگ سمجھ ہی نہ سکے اور یا یہ لوگ شریعت کے فہم سے دور ہو گئے۔ اور یہ دوسری بات ہی درست ہے کیونکہ متقدمین سلف صالح ہی صراطِ مستقیم پر تھے۔ انہوں نے مذکورہ دلائل وغیرہ سے وہی کچھ سمجھا جس پر وہ عمل پیرا تھے۔ اور ایسی نئی باتیں ان میں موجود نہ تھیں اور نہ ہی انہوں نے ان پر عمل کیا۔ جو اس بات پر دلیل ہے کہ یہ دلائل کسی صورت میں بھی ان مفسرہ معانی کو شامل نہیں کرتے اور انہا

(ابقہ حاشیہ) سے روایت کیا۔ میں (محشی) عبد اللہ بن دراز) کہتا ہوں کہ یہ الفاظ مسلم کے ہیں اور ترمذی کی روایت یوں ہے کہ ”کوئی قوم ایسی نہیں جو اللہ کا ذکر کرتی ہو.....“ اور ابن ماجہ کی یوں ہے ”کوئی مجلس ایسی نہیں جیسی.....“ مؤلف کے الفاظ ”ما اجتمع قوم مسینہ“ یہ الفاظ ان کتابوں میں نہیں ملتے۔

۱۔ اے شیخین اور نسائی نے نکالا۔

۲۔ مؤلف نے کتاب الاعتصام میں وہ طریقہ واضح کر دیا ہے جس سے مصالح مرسلہ اور بدعت میں

تیز ہو سکے۔

کا یہ عمل اجماعی دلیل کے خلاف ہے۔ اس بنا پر یہ لوگ اپنے استدلال و عمل میں خطا کار اور منت کے مخالف ہیں۔  
 ایسے لوگوں سے یہ پوچھنا چاہیے کہ: آپ نے جو یہ معنی نکالے ہیں۔ کیا یہ پہلے لوگوں کو معلوم ہو سکے نہ ہو سکے؟  
 اگر اس کا گمان باطل یہ ہو کہ انہیں معلوم نہ ہو سکے۔ اور یہ کہے بغیر اسے کوئی چارہ نہیں۔ تو پھر اس سے پوچھا جائے  
 کہ ہجرت منوں پر آپ کو خبر ہوئی کیا وہ لوگ اس سے غافل رہے یا جاہل رہے؟ یا ایسا نہ تھا؟ اب وہ یہ بات تو  
 کہہ نہیں سکتا۔ کیونکہ ایسا کرنے سے وہ خود مضحک بن جائے گا اور یہ اجماع کا انکار بھی ہے۔ اور اگر وہ یہ کہے کہ ان  
 دلائل کے ماخذ کے عارف تھے جیسا کہ وہ دوسرے دلائل کے ماخذ کے بھی عارف تھے تو پھر یہ پوچھنا چاہیے کہ آپ  
 کے خیال میں وہ کیا بات تھی جو ان کے عمل کے باہر حال ہوگی کہ انہوں نے یہ معنی چھوڑ کر دوسرے معنی قبول کئے؟  
 باتیں بنانے والے! یہ کیا بات تھی جو ان سب نے خطا پر اتفاق کر لیا جبکہ شرعی اور عادی دلائل تو اس کے برعکس  
 قضیہ پر دلالت کر رہے ہیں۔ لہذا جو کچھ بھی صلیحہ صلیحہ کے معمول کے مخالف بات ہوگی وہی بعینہ گمراہی ہے۔  
 پھر اگر وہ یہ گمان رکھتا ہو کہ جو بات اس نے اختیار کی ہے وہ تو صرف اس قبیل سے ہے جو پہلے لوگوں میں  
 مسکوت عنہ تھی۔ اور جو مسائل مسکوت عنہ ہوں دلائل میں ان کا جواز پایا جاتا ہے لہذا یہ مخالفت نہیں۔ مخالفت  
 تو صرف اس صورت میں ہوتی ہے کہ کوئی شخص اپنی ہٹ و دھرمی کی بنا پر پہلوں سے منقول امور سے عناد رکھتا  
 ہو۔ اور یہی بدعت منکرہ ہے۔ ایسے شخص کو یہ کہنا چاہیے کہ وہ شریعت ہی کا ہے کیونکہ مسکوت عنہ کی شریعت  
 میں دو وجوہ ہیں۔

پہلی وجہ یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں ایسے عمل کے لیے حالات موجود ہوں لیکن سابقہ  
 صورت حال پر آپ نے کوئی زائد امر مشروع نہ کیا ہو۔ لہذا ایسے عمل کے مخالف ہونے میں کوئی شک نہیں۔ کیونکہ  
 ان لوگوں کا ترک ان لوگوں کے اس عمل کی ضد ہے۔ لہذا جس شخص نے ایسے عمل کو ان سے منسوب کیا وہ سنت  
 کا مخالف ہوا۔ جس حد تک کہ کتاب القاصد میں اس کی وضاحت ہو چکی ہے۔

اور دوسری صورت یہ ہے۔ کہ عہد نبوی میں تو ایسے حالات نہ تھے مگر بعد میں پیدا ہو گئے۔ اس طرح کے امور میں  
 شرعی تصرفات سے مطابقت رکھنے والا کوئی امر زائد مشروع کیا جاسکتا ہے اور یہی مصالح مرسلہ ہیں جو شرعی اصول پر  
 ہی معنی اور شرعی دلائل کی طرف ہی راجع ہوتے ہیں جس حد تک کہ علم الاصول میں اس کی وضاحت ہو چکی ہے۔ ایسے امور  
 کو بدعت کی جنس میں داخل کرنا درست نہیں۔ علاوہ ازیں مصالح مرسلہ۔ ان کے نزدیک بھی جو اس کے قائل ہیں۔  
 تعبیدی امور میں مرکز داخل نہیں ہوتے۔ وہ تو صرف دین کی اہل کی مخالفت اور عادی تصرفات ہیں لوگوں کی گہائی کی  
 طرف راجع ہوتے ہیں۔ اسی لیے آپ امام مالک کو دیکھیں گے۔ حالانکہ وہ مصلح مرسلہ کے معاملہ میں نرمی اختیار کرنے  
 والے تھے۔ کہ وہ عبادات کے معاملہ میں متشدد تھے کہ کہیں کوئی ایسی بات واقع نہ ہو جائے جو دلیلوں میں نہ تھی۔

اسی لیے انہوں نے کئی چیزوں سے منع کیا اور کئی چیزوں کو مکروہ قرار دیا، حالانکہ دلائل کا اطلاق ان کی نفی نہیں کرتا تھا اور اس کی بنیاد یہ بات تھی کہ مطلقاً علم کے ساتھ مقیدین جاتے ہیں انہوں نے علم الاصول میں یہ بنا بھی ڈالی کہ مطلقاً پر جب کسی بچہ سے یہ علم واقع ہو جائے تو وہ دوسری صورتوں کے لیے محبت نہیں رہتا۔ (یعنی وہ اسی صورت میں عمل کے ساتھ مقید ہو جاتا ہے)۔

پہلے یہ ہے کہ امر یا اذن جب کسی لیے امر پر واقع ہو جس کی دلیل مطلق ہو اور آپ دیکھیں کہ پہلے لوگوں نے کسی وجہ پر عمل کیا پھر اسی وجہ پر ان کا عمل جاری رہا۔ تو اب کسی دوسری وجہ پر عمل کرنے کے لیے اس میں محبت نہ ہوگی بلکہ اس دوسری وجہ پر عمل بالانہ کے لیے ایسی دلیل کا محتاج ہوگا جس کا وہ عمل تابع ہو۔ اور یہ سب کچھ اس کتاب کے اوامر و نواہی کے بات میں واضح ہے اگرچہ اس کا اندازا دو ہے۔ اندر میں صورت اس قسم کے مخالفت کا یہ عمل سکوت عنہ کے قبیل سے نہیں۔ نہ ہی اس قبیل سے ہے جس کی اہل مصاحح مرسلہ ہے۔ اب یہی صورت باقی رہ جاتی ہے کہ وہ اس عمل کے معارض کی قبیل سے ہو جس پر مقیدین کا عمل رہا ہے۔ اور قدم ڈنگانے کے لیے یہی بات کافی ہے اور لفظی تو اللہ ہی سے ہے۔

## فصل

جاننا چاہیے کہ جن باتوں میں پہلے لوگوں کی مخالفت کا ذکر ہوا ہے وہ مخالفت ایک وجہ کی نہیں۔ بلکہ کوئی خفیہ قسم کی ہے اور کوئی شدید قسم کی اور اس بات کی تفصیل طوالت کا تقاضا کرتی ہے۔ لہذا ہم اسے مجتہدین کی نظر پر چھوڑتے ہیں۔ تاہم مخالفت دو طرح کا ہوتا ہے۔ ایک وہ جو اہل اجتہاد سے ہو۔ ایسا شخص بھی اجتہاد کی انتہا کو پہنچا ہوگا یا ایسا نہ ہوگا۔ اگر وہ پہنچا ہوا ہے تو اسے مخالفت پر کوئی گرفت نہیں۔ اسے بہر حال اجر ملے گا۔ اور اگر اس نے اجتہاد کا حق ادا نہیں کیا اور اس میں قاصر رہا تو وہ گنہگار ہے جس تک اہل اصول نے اس کی وضاحت کی ہے

۱۔ آمدی الاحکام میں کہتے ہیں: "اسٹھواں مسئلہ رسول کے فعل سے عموم کی تخصیص میں۔ جسے اکثر علماء نے برقرار رکھا ہے یا مطلق کے باب میں؟ جو کہ ہم نے عموم کے مخصصات یعنی متفق علیہ، مختلف فیہ، مازین اور مختار کے متعلق ذکر کیا ہے بعینہ یہی کچھ مطلق کی تعین میں ہی جاری ہے۔ ہم کہتے ہیں کہ اس میں کوئی شک نہیں کہ جس مطلق کو مقید کر دیا جائے تو دوسری صورتوں کے لیے وہ محبت نہیں ہوتا۔ اور اس مسئلہ کو ابن ماجہ نے بھی باب التخصیص میں ذکر کیا ہے۔"

۲۔ جیسا کہ وہی روزہ کی نبی آجانے کے بعد بعض صحابہ کے وہی روزوں کے مسئلہ میں پہلے گزر چکا ہے۔

اور دوسرا وہ ہے جو اہل اجتہاد سے نہ ہو اور صرف غلطی سے یا مغالطہ دینے کی غرض سے اس نے اپنے آپ کو اس صفت میں داخل کر دیا ہو اور اہل مرتبہ اس کے ایسے اتحاق کی شہادت نہ دیں اور اسے اپنے ساتھ داخل ہونے کا اہل نہ سمجھیں۔ ایسا مخالفت قابل مذمت ہے۔

اس قسم کے علاوہ دوسروں سے متقدمین کے عمل کی مخالفت کم ہی واقع ہوتی ہے۔ کیونکہ مجتہدین - اگرچہ انہوں نے جن مسائل میں اختلاف کیا وہ امر عام ہیں کیا ہے۔ نے صرف ان باتوں میں اختلاف کیا جن میں پہلے لوگوں نے اختلاف کیا تھا۔ یا ایسے مسئلہ میں جس میں ظنون داخل ہو سکتے ہوں اور ان سے کچھ مذکورہ نہ ہو۔ پہلی صورت میں تو پہلے لوگوں کا عمل میں اختلاف لازم آتا ہے اور دوسری صورت میں جو کچھ اس بارے میں وارد ہوا ہے اس پر عمل کا جاری ہونا لازم آتا ہے۔

دوسری قسم - تو یہ لوگ یہ نہیں جانتے کہ ترجیح حاصل ہونے کی وجہ میں سے کونسی وجہ عمل کی موافقت میں ہے۔ کیونکہ اس کی موافقت ایسی دلیل کی شاہد ہے جس سے استدلال کیا گیا ہے اور وہ اس کی تصدیق نہ تو الیٰ ہے جس طرح وہ اجماع کی تصدیق کرتی ہے۔ کیونکہ وہ فعلی اجماع ہی کی قسم ہے۔ بخلاف اس کے کہ عمل اس دلیل کی مخالفت کرتا ہو کیونکہ عمل کی مخالفت دلیل کو کمزور بنانے والی اور اسے جھٹلانے والی ہے۔ علاوہ ازیں عمل ہی دلیل کو بنانے والے احتمالات تلے سے کی آمیزشوں سے پاک کرتا ہے۔ کیونکہ مجتہد جب کسی ایسے مسئلہ کی دلیل میں نظر ڈالتا ہے جس کی اسے بہت سے امور کی بحث میں ضرورت پیش آتی ہے، تو عمل کو دیکھے بغیر دلیل کو استعمال کرنا درست

۱۔ یعنی مذہب اور رائے کا اختلاف۔ اور ان میں سے ہر ایک عمل اس کے مذہب کے متفقین پر جاری تھا۔ یہی صورت تھی۔ یا ایسے مسئلہ میں جس میں متقدمین یعنی مثلاً صحابہ کا مذہبی اختلاف ظاہری نہ ہوا ہو۔ اور نہ ہی کسی کو مذہب کا استدلال حاصل ہوا ہو۔ لیکن ان سے عمل میں اختلاف مروی ہو۔ پھر بعد میں جب مجتہدین نے اختلاف کیا تو ہر مجتہد کی رائے سے یا بہتر صورت میں اس کے عمل کے موافق ہو گئی۔ اور عمل کی موافقت دوسری صورت میں آپ رہی تیسری صورت جو یہ ہے کہ مجتہدین کسی ایسے امر میں اختلاف کریں جس میں صحابہ کا عمل سرے سے حاصل ہی نہ ہو چوہ جائیکہ رائے معلوم ہو۔ لہذا مولف کا قول والثانی یلزم منہ الجویان الخ (اور دوسری صورت میں (عمل کا جاری ہونا لازم آتا ہے) کیونکہ یہ صرف اس صورت میں ہو گا جب صحابہ کا عمل حاصل ہو۔ الایہ کہ یہ کہہ دیا جائے کہ مولف نے اپنے کام کو پہلے ہی فی الامر العام کہہ کر مقید کر دیا ہے۔ یعنی تمام یا اکثر امور میں بات پائی جاتی ہے۔

۲۔ وہ لوگ اہل اجتہاد سے نہیں ہوتے مگر غلط فہمی کی بنا پر اپنے آپ کو ان میں داخل کر لیتے ہیں۔

۳۔ اور یہ دس احتمال ہیں۔ مجاز، نسخ، عارض، غلطی ... الخ

تھیں رہتا اور متقدمین کے اعمال میں نظر ان احتمالات کو کس ختم کر دیتی ہے اور منسوخ سے مانع معین کر دیتی ہے اور اس کے مجمل کو واضح کرتی ہے۔ وغیرہ۔ گویا اجتہاد کی راہ پھیلنے میں یہ بہت بڑی مدد ہے۔ اسی لیے امام مالک بن انسؒ نے، اور جو آپ کے قول کا قائل ہے اس نے بھی متقدمین کے عمل پر اعتماد کیا ہے۔ اور اس کی مثالیں پہلے گزر چکی ہیں۔ علاوہ ازیں متقدمین کے عمل پر اعتماد کئے بغیر جب دلائل کے ظواہر کا اعتبار کیا جائے تو وہ تعارض اور اختلاف کی طرف سے جاتی ہیں اور یہ بات مشاہدہ میں آچکی ہے۔ اور اس لیے بھی کہ ظواہر میں بہت تعارض ہے جبکہ یہ بات طے شدہ ہے کہ شریعت میں اختلاف نہیں۔

اسی لیے آپ گراہ فرقوں میں سے کوئی فرقہ ایسا نہ پائیں گے اور نہ احکام میں اختلاف کرنے والوں میں سے خواہ وہ اختلاف فروری ہوں یا اصولی، کوئی شخص ایسا نہ پائیں گے جو اپنے مذہب پر دلائل کے ظواہر سے استدلال لانے سے عاجز ہو اور اس کی مثالیں پہلے گزر چکی ہیں۔ بلکہ ہم نے ایسے فاسقوں کا مشاہدہ کیا اور انہیں دیکھا ہے کہ وہ اپنے فسق کے مسائل سے استدلال کرتے ہیں جنہیں وہ پاکیزہ شریعت کی طرف منسوب کرتے ہیں اور تواضع و اخبار کی کتابوں میں بہت سی ایسی باتیں منقول جو شریعت پر فتویٰ بازی کے لحاظ سے نہایت بُری ہیں اور شراب سے علاج کرنے کے مسئلہ کے لیے حریری کی درۃ الغواص اور ایسی دوسری کتابیں ملاحظہ فرمائیے۔

۱۔ جس کا مہل یہ ہے کہ حامد بن عباس نے دیوان وزارت میں علی بن عیسیٰ سے شراب سے علاج کے بارے میں سوال کیا۔ اور اسے اس سے محبت تھی۔ علی نے منہ پھیر لیا اور حامد شرمندہ ہو گیا۔ پھر اس نے قاضی القضاة ابو عمر سے پوچھا تو اس نے کہا کہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں :

مَا أَتَاكُمْ مِنَ الرَّسُولِ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا - ( ۵۹/۴ )  
 ”جو کچھ تمہیں رسول دے وہ لے لو اور جس سے روکے اس سے رُک جاؤ“

اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ”صناعات کے سلسلہ میں ان کے اہل لوگوں سے مدد لو“ اور جاہلیت میں عیسیٰ اس صنعت میں مشہور تھا۔ اس نے کہا ہے

وَكَاسٌ شَرِبْتُ عَلَيْهِ كَذِبٌ وَأَخْوَى تَدَاوَيْتُ مِنْهَا بِهَا  
 ( ایک پیالہ تو میں نے لذت کی وجہ سے پیا اور دوسرا اس لیے کہ اس سے علاج کروں )  
 پھر ابو نواس نے اسلام میں یہ شعر پڑھا اور کہا :

دع عنك لومى فان اللوم راغواء ودلوني بالعتي كالتاء هي الداء

میری ملامت کو جاننے دے کیونکہ ملامت تو بے گنہگار کی چیز ہے اور میرا علاج اس چیز سے کہ جو بدلت خود ہماری ہے۔  
 ( بقدا کے شعر )

بلکہ نصاریٰ اپنے عقائد کی سمت پر آج بھی قرآن سے استدلال لیتے ہیں۔ پھر حیلہ بازی کر کے یہ استدلال کرتے ہیں کہ ان عقائد کے باوجود وہ توحید کے سلسلہ میں مسلمانوں جیسے ہیں :

تَعَالَى اللَّهُ عَمَّا تَقُولُونَ  
عُلُوًّا كَبِيرًا۔  
ہے وہ بلند شان والا اور بڑا ہے۔

ان تمام امور کی وجہ سے شرعی دلیل میں ہر نظر کرنے والے کے لیے ضروری ہے کہ وہ یہ خیال رکھے کہ اس سے پہلے لوگوں نے کیا سمجھا اور اس پر ان کا عمل کیسے تھا۔ یہی بات راہِ صواب کے مناسب اور علم و عمل میں سیدھی ہے اور اس کی ایک وجہ ہے جسے ہم اللہ کی توفیق سے اختصار کے ساتھ ذکر کر رہے ہیں اور وہ ہے۔

## تیسرا سوال مسئلہ

جاننا چاہیے کہ احکام پر دلیل اخذ کرنا دو طرح سے وجود میں آتا ہے۔

ایک یہ ہے کہ دلیل کو احتیاج کے ماخذ سے اخذ کیا جائے اور اقتباس ایسا ہو جو اس احتیاج کے حکم کو شامل ہوتا کہ اسے مفروضہ واقعہ پر پیش کیا جاسکے تاکہ دلیل سے جو حکم ثابت ہو وہ وجود میں آئے اور واقعہ کے موافق ہو جائے۔ خواہ یہ واقعہ ہونے سے پہلے ہو کہ وہ حکم اس کے موافق واقع ہو۔ یا واقع ہونے کے بعد ہو جو معاملہ کی تلافی کر دے اور اس میں واقع ہونے والی غلطی کی اصلاح کر دے وہ اس طرح کہ وہ ظنِ غالب آجائے اور یقین ہو جائے کہ شارع کا قصد یہی تھا۔ اس انداز سے دلائل سے احکام حاصل کرنا سلف صالح کی شان ہے۔

اور دوسری صورت یہ ہے کہ پیش آمدہ واقعہ میں اپنی غرض کی سمت پر مدد کے طور پر دلیل اخذ کیا جائے۔ کہ بجاوی النظر میں ہی معلوم ہو جائے دلیل سے مقصود اس غرض کی موافقت ہے، شارع کے قصد کو اپنانا نہیں بلکہ اس سے مقصود اپنی غرض کی موافقت پر دلیل کو اتارنا ہے اس انداز سے دلائل سے احکام حاصل کرنا کج رویوں کی

(پچھے صفحہ کا حاشیہ) اس جواب سے حامد بن عباس کا چہرہ چمک اٹھا اور علی بن عیسیٰ کو طواغیٹ حامد نے اسے کہا کہ: اگر تم سب ایسا ہی جواب دیتے جیسا کہ قاضی القضاة نے دیا ہے تو تمہارا کیا بھگوتا تھا؟ جبکہ اس نے بھی آیت اور حدیث کی مدد سے جواب دیا ہے۔ اھ اور اس میں کیا شک ہے کہ قاضی القضاة سے بے حیائی اور زوالت کی بات صادر ہوئی ہے جو عقل کے اندھے فاسقوں سے ہی صادر ہوتی ہے۔  
لے شاید یہاں ان یظہر کے بجائے بان یظہر ہے۔

کا ہے۔

فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ  
فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ  
الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ (۳/۷۵)

اور جن لوگوں کے دلوں میں کجی ہے وہ قرآن کی  
متشابہات کے پیچھے پڑتے ہیں تاکہ فتنہ پیا کریں  
اور اس کے انجام کار کا پتہ لگائیں۔

گویا ان کا مقصود اس سے روشنی حاصل کرنا نہیں ہوتا۔ ان کی مراد صرف اپنی خواہشات سے فتنہ پیا کرنا ہوتا ہے۔  
جبکہ پہلی صورت ہی معتبر ہے اور کج رویوں کا دلیل افذ کرنا بالمتبع ہوتا ہے تاکہ ان کی کج روی کے لیے وہ دلیل حجت  
بن سکے۔

وَالرَّسُخُونَ فِي الْعِلْمِ  
يَقُولُونَ أَمْثَلِيهِمْ مَنْ عِنْدَ  
رَبِّنَا (۳/۷۶)

وہ لوگ ہیں جن کی کوئی خواہش نہیں ہوتی جسے وہ  
دلائل کے احکام پر مقدم رکھیں۔ اس لیے۔  
وہ کہتے ہیں کہ ہم اس پر ایمان لائے کچھ زیادہ  
پروردگار کی طرف سے ہے۔

نیز کہتے ہیں:

رَبَّنَا لَا تَجْعَلْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِهْتَادِنَا  
لِلْهُدَىٰ (۳/۸)

اے ہمارے پروردگار! ہمیں ہدایت دینے  
کے بعد تو ہمارے دلوں کو ٹھٹھانے نہ کر۔

گویا یہ کج رویوں کا ارتکاب کرتے ہیں۔ راہین فی العلم ان سے میرا رہو کہ اللہ کی طرف رخ کرتے ہیں۔  
یہی وجہ ہے پہلی قسم کے لوگ دلیل کو اپنی خواہشات پر حاکم بنانے والے ہوتے ہیں اور یہی شریعت کی اہل ہے۔  
کیونکہ شریعت ان ہی اس لیے ہے کہ تکلف کو اس کی خواہش (کے پسندے) سے نکالے تاکہ وہ اللہ کا بندہ ہو  
جائے۔ اور دوسری قسم کے لوگ اپنی خواہشات کو دلائل پر حاکم بنا لیتے ہیں۔ حتیٰ کہ دلائل کا افذ کرنا غرض کے تابع ہونا  
ہے۔ اور اس اجمال کی تفصیل کتاب المقاصد میں گزر چکی ہے اور اس کا بقیہ اللہ تعالیٰ کی توفیق سے کتاب الاجتهاد  
میں آ رہا ہے۔

## چودھواں مسئلہ

مواقع کی طرف نسبت کرتے ہوئے احکام کے دلائل کا اقتضار دو وجوہ پر ہے۔

۱۔ مؤلف عنقریب مسئلہ کے آخر میں یہ کہے گا: جب قرآن و حدیث میں موجود فیصلوں اور فتاویٰ کا اعتبار کریں گے  
تو انہیں اسی اہل پر پائیں گے، یعنی آپ جس قدر اس اصل کو جانتے ہوں گے اسی قدر یہ مسئلہ قرآن و حدیث میں وارد  
شدہ احکام کی تشریح پر آپ کی مدد کرے گا۔



پہلی صورت - آٹھائے اہلی ہے۔ یعنی عواض کے وارد ہونے سے پہلے کی صورت۔ جو اپنے مقام پر توابع اور اضافوں کے بغیر خالصہ واقع ہوتی ہے۔ جیسے شکار، بیع، اجارہ کی اباحت کا حکم، نکاح کا ممنون ہونا، زکوٰۃ کے علاوہ دوسرے صدقات کا سبب ہونا وغیرہ۔

اور دوسری صورت تیسری اقتضار ہے جو اپنے مقام پر توابع اور اضافوں کے اعتبار سمیت واقع ہوتا ہے۔ جسے اس شخص کے لیے نکاح کی اباحت کا حکم جسے عورتوں سے کوئی خواہش نہ ہو اور اس شخص کے لیے نکاح کا وجوہ جو گناہ سے ڈرتا ہو۔ اور اس شخص کے لیے شکار کا مکروہ ہونا جس کا قصد کمال ہو۔ اور اس شخص کے لیے نماز کی کراہیت جس کے سلتے کھانا موجود ہو یا اس کے لیے جسے بول و براز نے تنگ کر رکھا ہو۔ مختصر یہ وہ کام جس کے ساتھ امر خارج کے ملنے سے اس کا اہلی حکم مختلف ہو جاتا ہو۔

اب جب یہ مراد ہی صحت و اطلاق ہو گئے تو کیا اہلی حکم کے مقتضی کی دلیل سے استدلال یا کتنا کراہت ہوگا؟ یا توابع اور نسبتوں کا اعتبار ضروری ہوگا حتیٰ کہ اطلاق والی دلیل کو ان کے اعتبار کے مقتضی و دلائل سے مستفید کرنا ہوگا، یہی وہ مقام ہے جس میں غور و فکر اور تفصیل کی ضرورت ہے۔

اب اس کی دو ہی صورتیں ہیں۔ ایک یہ کہ استدلال کرنے والا واقع کے اعتبار سے ہٹ کر محض حکم کی دلیل اخذ کرے یا ایسا نہ کرے۔ اگر ہٹ کر اخذ کرے تو استدلال درست ہوگا اور واقع ہونے کی قید کے ساتھ گناہ اور درست نہ ہوگا۔ اور اس کی تفصیل یہ ہے کہ واقع ہونے کی قید کے ساتھ اخذ کی ہوئی دلیل کا معنی یہ ہوگا کہ اسے معین مناط پر اتارا گیا ہے۔ اور اکثر حوادث میں مناط کی تعیین مضمیوں (ساتھ شامل ہو جانے والے امور) اور تقیدات

لے۔ ہر وہ چیز جو توابع میں سے وقوع کے ساتھ ضم ہو جائے اس کا یہ اعتبار نہ ہوگا کہ وہ اسے اہلی حکم سے نکال دے۔ سابقہ مثالوں میں غور کرنے سے آپ کو اس بات کی صحت کا علم ہو جائے گا۔ بعد میں مؤلف بھی موجب فکری کثیوم من النواذل الحضاہ کا کہہ رہا ہے۔ یعنی کچھ حوادث ایسے بھی ہیں جو اس کے ضامن نہیں ہوتے اسی بنا پر اگر دلیل ایسے واقع کا اعتبار کرتے ہوئے لی جائے جس میں ضامن نہ ہوں اور دلیل کو مفرد رکھا جائے تو یہ درست ہے۔ کیونکہ اس کا حکم، حکم اہلی سے مختلف نہ ہوگا اور نہ اس کے ساتھ ایسے امر کا مندرجہ ط شامل ہوگا جو اپنے اعتبار کا محتاج ہو۔ جیسا کہ مؤلف نے کہا ہے۔ گویا اس کی عام صحت کا اطلاق واضح ہے۔ دیکھئے اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں۔  
قَوْمًا مَّوَدَّ اللَّهُ كَانَتْ بَيْنَ (۲/۲۳۸) اللہ کے سلتے اوبے سے کھڑے ہو کر (و) مناط پر اتار رہے جس میں عاقل کے مطابق واقع کا لحاظ رکھا گیا ہے۔ اس کے بعد مؤلف کا قول: "اگر وہاں تعیین ہی نہ ہو..." دیکھئے اور یہ قول بھی: "اگر وہ غیر معین مناط کے متعلق سوال کرے..."

سے ہوتی ہے، جنہیں عدم تعیین کی صورت میں تکلف نہیں سمجھ سکتا اور جب وہ سمجھتا نہیں تو اسے بیان نہ کر سکے گا۔ کیونکہ یہ ضرورت کا تمام نہیں۔ بخلاف اس کے کہ جب مناٹ کسی لیے امر کے ساتھ شامل ہو جائے جو اتدلال میں اپنے اعتبار کا محتاج ہو تو اس کا اعتبار ضروری ہوگا۔

لَا يَسْتَوِي الْقَاعِدُ وَنَسِمًا  
مومنوں میں سے بیٹھ رہنے والے برابر  
النَّوْمِيُّ مَيِّتٌ - (۲/۹۵)  
نہیں ہو سکتے۔

جب ابتداء نازل ہوا تو یہ اپنے اہل حکم پر نازل ہوا۔ اور یہ تکلف کی بجا آوری کے امکان اور قدرت کے لحاظ سے مناٹ اصلی پر نازل کیا گیا۔ اور یہ پہلا حکم ہے جبکہ اولی الضمیر کا حکم نازل نہیں ہوا تھا۔ اور جب ضرر ملے شخص (عبد اللہ بن ام مکتوم) کو شبہ پیدا ہوا اور اس نے گمان کیا کہ اس برابر ہونے کی نفی میں ضرر ملے اور دوسرے سب برابر ہیں تو اس بات سے ڈر گیا اور رخصت طلب کی تو عَيَّرَ اُولِي الضَّرَرِ کے الفاظ نازل ہوئے اور جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اخروی قاعدہ کی اہل بیان کہتے ہوئے فرمایا: جس شخص کے حساب میں تحقیق ہوگی وہ عذاب سے دیا جائے گا! تو حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا نے اس قول:

فَسَوْفَ يَحْسَبُ حِسَابًا يَسِيرًا  
اس سے جلد ہی آسان سا حساب لیا  
جائے گا۔ (۸۲/۸)

کے معنی پوچھے۔ کیونکہ اس حدیث کے عموم کے تحت اس کے داخل ہونے میں اشکال پیدا ہو گیا۔ تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ وضاحت فرمائی کہ وہ تو محض پیشی ہوگی جس میں حساب کی جانچ پڑتال نہیں ہوگی! نیز آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: جو شخص اللہ تعالیٰ سے ملنا پسند کرتا ہے، الخالیہ تو حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے مرت کی کراہیت کے متعلق پوچھا کہ: کیا یہ وہی چیز ہے (یعنی ملنے سے مراد موت ہے) یا نہیں؟

لے یہ اس بات پر مبنی ہے کہ نزول استنثار کے بعد کت اس بات کا فائدہ دیتی ہے کہ اولی الضمیر مجاہدین کے برابر ہیں حالانکہ بات یوں نہیں۔ کیونکہ آیت صرف یہ قید لگائی ہے کہ وہ مجاہدین کے ساتھ قرار داند نہ ہوں۔ اور یہ کہ مہین بلا عذر بیٹھ رہنے والوں سے افضل ہیں اور یہی کچھ سوال ابن مکتوم نے سجا۔ اسی وجہ سے وہ اس کے بعد چھا کر جاتے اور صفوں میں کھڑے ہوتے۔

لے لے تیسرے میں نسائی کے سوا پانچوں سے نکالا۔

لے اس حدیث کا باقی حصہ یہ ہے: اور جس نے اللہ سے ملنا پسند کیا، اللہ بھی اس سے ملنا پسند کرتا ہے! لے احمد شیعین، ترمذی اور نسائی نے حضرت عائشہ اور عبادہ بن صامت سے روایت کیا۔ جیسا کہ جامع صغیر میں ہے۔

تو آپ نے انہیں بتلایا کہ "نہیں" اور مروی ہوئی کراہیت کی مناسط واضح ہوگئی۔ اور اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

هُوَ مَوْلَا لِلَّهِ قَانِتِينَ - (۲/۲۳۸) اور اللہ کے آگے ادب سے کھڑے رہا کرو۔

تو اسے حسبِ عادات مناسط پر آتے ہوئے فرمایا۔ البتہ دوسرے مناسط سے غرض وہ ہے جو عادات سے خارج ہو اور وہ مرض ہے جس کی آپ نے اپنے قول و فعل سے وضاحت فرمائی جبکہ آپ سواری سے گرنے سے آپ کا پہلو زخمی ہو گیا تھا۔ نیز آپ نے فرمایا: میں اور تیمم کا نیل اور ان دو انگلیوں کی طرح ہیں، پھر جب اس کے مناسط کی تعیین میں غور فرمایا تو حضرت ابو ذر سے فرمایا: میں ہرگز تمہیں تیمم کے مال کا والی نہ بناؤں گا۔ اس معنی میں مثالیں بے شمار ہیں اور شریعت سے ان کا استقرار اس تفصیل کی صحت جاننے کے لیے مفید ہے۔

گویا اگر ہم فرض کریں کہ کلمہ کا زول عام ہے۔ پھر جو کوئی اسے منے گا اور اپنی طرف نسبت کرتے ہوئے اس عام کے مستحق کی چھان بین کرے گا تو جواب اسی ہمارے موافق ہوگا۔ اسی کی نظیر آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی وصیت ہے جو کسی صحابی کے لیے کچھ تھی اور کسی دوسرے کے لیے کچھ اور۔ جیسے ایک کو فرمایا: کہو میرا پروردگار اللہ ہے۔ پھر اس پر ٹھٹھا جاؤ، اور دوسرے سے کہا: غصہ نہ کیا کرو، اور جیسے کسی صحابی سے پورا مال قبول کیا، کسی سے آوا۔ اور کوئی جو کچھ لایا وہ سارا واپس لٹا دیا حالانکہ اس سے پہلے آپ انفاق فی سبیل اللہ کی ترغیب دے رہے تھے۔

۱۔ حضرت عائشہ نے یہ سمجھا کہ جو موت کو پسند کرے، اللہ سے پسند کرتا ہے اور جو موت کو ناپسند کرے، اللہ سے ناپسند کرتا ہے۔ اور یہ تو معلوم ہے کہ ضائع فطرت انسان موت کو ناپسند کرتا ہے۔ لہذا آپ ڈر گئیں اور فرمایا کہ تم موت کو ناپسند کرتے ہیں۔ آپ نے فرمایا: یہ بات نہیں الخ یہ حدیث بخاری کتاب الرقاق میں ہے۔ یعنی یہ موت کی کراہت خاص حالت میں ہے۔

۲۔ آپ نے فرمایا: "امم اس لیے بنا گیا ہے کہ اس کی اتباع کی جائے۔ تاکہ فرمایا: جب وہ بیٹھے تو تم بیٹھ جاؤ، اور آپ نے بیٹھ کر ہی نماز پڑھائی۔ متفق علیہ۔

۳۔ بخاری کتاب الطلاق میں یہ روایت میں ہے۔ میں اور تیمم کا نیل جنت میں لیے ہوں گے اور اپنی دو انگلیوں سے اور رسول کی طرف اشارہ کیا، ترمذی نے بھی اسی طرح ذکر کیا۔ اور ابو داؤد کی روایت کھانتین فی الجنة ہے۔

۴۔ یہ حدیث ص ۱۷۷ پر گزر چکی ہے۔

۵۔ اسے ترمذی نے نکالا۔

۶۔ ایک آدمی نے کہا، اے اللہ کے رسول! مجھے وصیت فرمائیے مگر زیادہ نہ ہو کہ کہیں میں مجھ کو نہ جاؤں تو آپ نے فرمایا: لا تَقْضُ ب (غصہ نہ کیا کرو) اسے بخاری نے کتاب الادب میں اور امامک اور ترمذی نے نکالا۔ (تیسرا)

باقی مشالوں کی بھی ہی صورت ہے۔

## فصل

مناظ کی تمییز کے کچھ مقام ہیں :

ان میں سے ایک وہ اسباب ہیں جو احکام مقرر کرنے کا موجب ہوتے ہیں۔ جیسے جب کوئی آیت کی سبب پرنازل ہوا حدیث آئے۔ تو دلیل اسی کے مطابق ہوگی اور اس میں جو بیان پورا ہوا اس کے مطابق ہوگی۔ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں

عَلَيْهِ اللَّهُ أَنْتُمْ كُنْتُمْ مَخْتَلِفُونَ  
اللہ نے ان لیا کہ تم اپنے آپ سے خیانت  
کرتے تھے۔ (۱۸۴/۷)

پچھلے صفحہ کا (عاشیرہ) ہے حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ ایک دن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے صدقہ کرنا حکم دیا تو ایک آدمی نے کہا اے اللہ کے رسول! میرے پاس ایک دینا رہے۔ آپ نے فرمایا: "اسے اپنے آپ پر صدقہ کر" (یعنی اپنی ضرورتیں پوری کر) پھر کہا میرے پاس ایک اور بھی ہے۔ آپ نے فرمایا: "اسے اپنی اولاد پر صدقہ کر" پھر کہنے لگا: میرے پاس ایک اور بھی ہے۔ آپ نے فرمایا: "اسے اپنی بیوی پر خرچ کر" پھر کہنے لگا: ایک اور بھی ہے۔ آپ نے فرمایا: "اسے اپنے خادم پر صدقہ کر" پھر کہنے لگا: ایک اور بھی ہے۔ آپ نے فرمایا: "اسے اپنی ہوا بیدیک کے مطابق صدقہ کر" اتنے میں ابوداؤد انسانی سے نکالا۔ تیسرے صحیح کہتے ہیں کہ اس کی اسناد میں محمد بن عجلان مجروح ہے۔

لے یہ دونوں آیتیں اور دونوں حدیثیں اس مناط خاص سے نہیں جس کے متعلق یہ فرض کیا گیا ہے کہ عراض دار دھونے کی وجہ سے اس کا حکم عام سے مختلف ہو جاتا ہے۔ حتیٰ کہ وہ ایسے تہمی کا اقتضا ہو جاتا ہے جو اصل حکم کے مخالف ہو۔ اور ان عراض کے مطابق اس میں حکم پورا نہیں ہوتا۔ کیونکہ روزوں کی راتوں میں بیویوں سے مباشرت اپنے نفس سے خیانت کرنے والے کی حالت سے قاصر نہیں۔ بلکہ یہ عام ہے۔ اسی طرح چار بیویوں تک اجازت صرف ان لوگوں سے تھاں نہیں تھیوں کے بارے میں عدل نہ کر سکتے سے ڈرتے ہوں۔ اسی طرح اعمال کا نیتوں پر منحصر نہا ہجرت کے مسئلہ پر قاصر نہیں۔ اسی طرح اعضاء کو پوری حد تک نہ دھونے کی وعید ایڑیوں پر منحصر نہیں۔ جیسا کہ مؤلف نے کہہ ہے کہ احکام کا انحصار مناط پر نہیں ہوتا وہ تو سبب ہے۔ اور عنقریب مؤلف یہ کہہ رہا ہے کہ جب وہ دونوں مختلف نہ ہوں تو جواب مناط خاص ہی کے مطابق واقع ہوگا۔ گریا یہ اس کی مثالیں ہیں۔ رہے وہ مناط خاص جو عام حکم کے مخالف ہیں تو ان کی مثالیں اس فصل سے پہلے ذکر ہو چکی ہیں۔ لہذا آپ پر یہ مقام مشتبہ نہ رہنا چاہیے۔

پوچھا لوگ اپنے آپ سے خیانت کرتے تھے لہذا اس آیت کے لئے سے ان کے لیے وہ کو بیعت ہوگا  
 جو پہلے منع تھا۔ حتیٰ کہ اس وقت ان کا یہ فعل اپنے آپ سے خیانت نہ رہا۔ اور ارشاد باری ہے :  
 وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَا تُقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآلَا تُؤْتُوا الزَّكَاةَ فَإِذَا أَتَى بِكُمُ الْمَلَأُ مِنَ الْعَرَبِ فَذَارُوا  
 ان کہ تمہیں یہ ڈر ہو کہ تم میرے بارے میں انصاف نہ کر سکو گے تو جو پہلے نہ ہوں ان سے نکاح کرو۔ (۲/۳)

جب یہ آیت نازل ہوئی اس وقت انصاف نہ کرنے کے خوف کا مظہر موجود تھا۔ اور ایسی ہی اور بھی آیات

ہیں۔ اور حدیث میں ہے کہ جب شخص کی ہجرت اللہ اور اس کے رسول کے لیے ہو تو اس کی ہجرت اللہ اور رسول ہی کے لیے ہے، بلکہ اس میں ہجرت کی تشبیل اس لیے آئی ہے کہ وہی سبب ہے نیز آپ نے فرمایا: وضو میں ایڑیاں پوری طرح نہ دھونے سے دوزخ کا عذاب ہے ہوگا، حالانکہ ایڑیوں کے ماسو پاؤں کا حکم کا بھی اس کے برابر ہے۔ لیکن حدیث میں اس کا سبب پاؤں کو پوری حد تک دھونے میں کمی کا رہ جانا ہے اور ایسی مثالیں بہت ہیں اور ایک یہ ہے کہ بعض مناسبات کے متعلق یہ شبہ ہوتا ہے کہ وہ حکم میں داخل ہیں یا اس سے خارج ہیں حالانکہ حکم میں ایسا نہیں ہوتا۔ پہلی صورت کی مثال آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا وہی قول ہے جو پہلے گزر چکا کہ جس شخص کے حساب کی چھان بین ہوئی اسے غراب دیا جائے گا، بلکہ نیز آپ کا ارشاد: "جو اللہ کو ملنا پسند نہیں کرتا، اللہ بھی اس سے ملنا پسند نہیں کرتا" اور دوسری صورت کی مثال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا وہ قول ہے جو آپ نے نمازی سے کہا کہ: جب میں نے تمہیں بلایا تو کس چیز نے تمہیں میرے پاس آنے سے روکا؟ حالانکہ جو کچھ مجھ پر نازل ہوا اس میں آیا ہے کہ:

إِسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ (۲۴)

"اللہ اور اس کے رسول کا کہا مانو"

۱۔ یہ حدیث ج ۱ ص ۲۹۷ پر گزر چکی ہے۔

۲۔ اسے میسر میں ترمذی کے سوا پانچوں سے نکالا اور یہ حدیث کا کٹاوا ہے۔

۳۔ گریٹا شارع نے مناظروا شرح کر دیا۔ اور شبہ دور ہو گیا۔

۴۔ یہ حدیث ج ۳ ص ۸۰ پر گزر چکی ہے۔

۵۔

۶۔ وہ سنن ابن المعلیٰ تھا۔ اور اس حدیث کو بخاری نے نکالا۔

یاجیبیا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہو۔ جبکہ نمازی صرف اپنے اس اعتقاد کی وجہ سے نمازیں لگا رہا کہ اس آیت کے معنی اس معنیہ واقعہ پر اثر انداز نہیں ہوتے۔

اور ایک یہ کہ جس لفظ سے خطاب کیا گیا وہ مجمل ہو کر ابتداءً اس سے مفہوم ہی نہ سمجھا جائے اور مکلفین اس پر عمل کے وقت اس کی وضاحت کا محتاج ہو۔ اور یہ اجمال کبھی تو عام مکلفین کے لیے واقع ہوتا ہے اور کبھی شرکاء کسی کو واقع ہوتا ہے۔ عام کی مثال اللہ تعالیٰ کا یہ قول ہے :

اقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ  
رَزَقْنَاكُمْ - (۲/۲۵۸)

اور نماز قائم کرو اور جو کچھ ہم نے تمہیں دیا ہے اس میں سے خرچ کرو۔

کیونکہ اس آیت کا مقصود پہلی بار سمجھ میں نہیں آتا۔ پھر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے اقوال و افعال سے اس مقصود کی وضاحت کی۔

اور خاص کی مثال عدی بن حاتم کا وہ قصہ ہے جس میں انہوں نے کالے دھاگے سے سفید دھاگا کا مفہوم سمجھنے میں غلطی کئی تھی۔ تاکہ اس کا سبب من الفجر نازل ہوا۔ اور اسی معنی میں ان کا وہ قصہ ہے جو اس آیت :

اتَّخَذُوا اَنْبِيَاءَهُمْ رُءُوسًا لَّهُمْ  
اسْمَا بَايَاتٍ مِّنْ دُونِ اللّٰهِ - (۲/۶۴)

انہوں نے اپنے علماء و مشائخ کو اللہ کے علاوہ رتبہ بنا لیا تھا۔

سے متعلق ہے۔ اور حضرت عبداللہ بن عمرؓ کا اپنی بیوی کو طلاق دینے کا قصہ۔ اسی طرح کی اور بھی بہت سی مثالیں ہیں۔ گویا یہ ہیں وہ مقامات۔ اور ان سے ملنے جلتے دوسرے بھی جو مناسط کی تمسین کا تقاضا کرتے ہیں۔ جن میں ہر حادثہ کی نسبت سے واقع کے موافق دلیل اخذ کرنا ضروری ہے۔

لے عاری بن حاتم کے نزدیک اس آیت کا اجمال خاص تھا جبکہ دوسرے صحابہ کے نزدیک دونوں آیتوں میں کوئی اجمال نہ تھا۔ اور وہ یہ ہے کہ جب عدی بن حاتم نے یہ آیت سنی تو کہا: اس کا کیا معنی ہے۔ نصاریٰ اپنے علماء و مشائخ کی عبادت تو نہیں کرتے تھے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کے معنی سے متعلق جواب دیا کہ: کیا وہ علماء و مشائخ اپنے پاس سے انصاری کے لیے احکام شرعیہ نہیں بتلاتے تھے؟ حالانکہ یہ بات اللہ سبحانہ کو ہی سزاوار ہے۔

تھے یعنی حیض کی حالت میں۔ اور حضرت عمرؓ کا سوال اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ان الفاظ سے جواب : عبداللہ کو حکم دو کہ وہ اپنی بیوی سے رجوع کرے۔ تاکہ فرمایا۔ یہ ہے وہ عدت جس کا اللہ تعالیٰ نے اپنے اس قول میں حکم دیا ہے۔ فَطَلِقُوهُنَّ لِغَيْرِ تَهْنِئَةٍ (۶۵/۱) یہ حدیث چھوٹیوں میں موجود ہے۔

پھر اگر وہاں تعیین موجود ہی نہ ہو تو مفروضہ وقوع (اگر واقعہ ہوتا تو کیسا ہوتا) واقعہ کے موافق دلیل اخذ کرنا درست ہوگا۔ اور اصل میں اس پر دلالت کرنے والی دلیل کے مقتضی کو مفرد رکھنا درست ہے جب تک کہ اس کی تعیین نہ ہو سکے اس کے توابع کا اعتبار ضروری ہے۔ اسی صورت حال کے لیے ہم کہتے ہیں کہ: جب کسی عالم سے امر سے متعلق پوچھا جائے کہ فی الواقع کیلئے حامل ہوا تو اسے صرف یہ جواب دینا ہی درست ہے کہ واقعہ کے مطابق حامل ہوا۔ اگر وہ کوئی اور جواب دے گا تو وہ مناسط کے عدم اعتبار میں خطا کرے گا جس کا اس سے حکم پوچھا گیا تھا۔ کیونکہ سوال تو اس سے مناسط معین کا کیا گیا تھا اور وہ جواب مناسط غیر معین کا دے رہا ہے۔

یہ نہیں کہا جاسکتا کہ غیر معین مناسط معین تک چاہئے ہے۔ کیونکہ وہ بھی عام کے افراد میں سے ایک فرد ہے یا مطلق سے مقید ہے؟

تو اس کا جواب یہ ہے کہ مفروضہ ایسا نہیں۔ بحث پر مناسط خاص کی ضروری ہے جو عوارض کے وارد ہونے پر عام سے مختلف ہو جاتا ہے جیسا کہ اس کی مثال گزر چکی ہے۔ اور اگر ان دونوں میں اختلاف نہ ہو فرض کر لیا جائے تو جواب مناسط خاص کے مطابق ہی واقعہ ہوگا۔ اور اس کی مثال صرف وہی ہے جس نے پوچھا تھا کہ کیا اس طرح کے سکہ کے درہم کی بیج دوسرے سکہ کے اسی وزن کے درہم سے جائز ہے؟ یا ڈھلے ہونے کی ان ڈھلے سے بیج جائز ہے جبکہ وزن برابر ہو؟ تو سوال نے اسے جواب یہ دیا کہ: درہم درہم کے بدلے ہوا اور برابر برابر ہو۔ پھر جس نے زیادہ کیا یا زیادہ ہو گیا تو اس نے سو کھایا۔ کیونکہ اس جواب سے اس کے اس اہل سے متعلقہ سوال کا جواب حاصل نہیں ہوتا۔ اس صورت میں سائل کو یہ کہنے کا حق ہے جس جزو کا میں نے آپ سے سوال کیا تھا کیا وہ

لے اس حالت میں ان دونوں طرح کے اخذ میں فرق ظاہر نہیں ہوتا کیونکہ حسب معمول واقع ہونے کا مفروضہ کوئی تبدیلی نہیں لگتا۔

یعنی ایسے امر سے متعلق جس کے واقع ہونے میں اس کی کیفیت اور توابع خاص وہ اس طرح کہ وہ ان امور سے ہر جن کی مناسط معین ہے۔

یعنی مفروضہ وہ نہیں جس میں ہم غلطی کے ساتھ حکم لگا رہے ہیں جبکہ جواب میں اس نے ایسا لحاظ نہیں رکھا یعنی مناسط خاص کوئی ہے وہ جرحی ہوتی ہے ہو جائے۔

اگر سوال کے پہلے جزو کی طرف نسبت کی جائے تو جہاں مناسط خاص کی تعیین کا موقع تھا وہاں جواب عام سے ہے۔ کیونکہ آپ کا قول فمن زاد الخ میں یہ احتمال ہے کہ درہموں کی تعداد (باقی حاشہ اگلے صفحہ پر ہے)

سُود کے قبیل سے تھا؟ یا نہ تھا؟ ہاں اگر وہ یہ سوال کرتا کہ درہم کی درہم سے بیخ بازنہ ہے جبکہ ان کا وزن بھی وہی اور سکہ بھی وہی اور عمدگی بھی وہی ہو؟ تو وہ ایسا جواب دیتا، تو مقصود حاصل ہو سکتا تھا لیکن وہ بھی بالواسطہ، البتہ مسائل کو یہ معلوم ہو جاتا کہ دو فوں درہم ہر لحاظ سے ایک جیسے ہیں۔ پھر جب اس سے چاندی کی چاندی سے بیخ کے متعلق پوچھا جاتا۔ اور وہ اس قسم کا جواب دیتا تو اس کا جواب درست ہوتا۔ کیونکہ سوال تو منطاط مطلق سے متعلق ہے جس کا جواب وہ اہل کے حقیقتی پر دے رہا ہے۔ اور اگر اسے واقع کے مطابق معاملہ کی تفصیل بتلائی جاتی تو بازنہ ہوتا اور یہ مفروضہ بہت ہی صورتوں کا احتمال رکھتا ہے۔ اور یہ کام اہل تفریح اور مسائل کی عموماً کثرت ہوگی۔ جبکہ حکمت سما تقاضا یہ تھا کہ مسائل کو اسی حد تک جواب دیا جائے جتنا اس کا سوال ہے۔ اگر وہ منطاط غیر معین کا سوال کرتا ہے تو اقتضائے اصلی کے موافق جواب دیا جائے اور اگر وہ معین کا سوال کرتا ہے تو واقع میں اس کا اعتبار ضروری ہے تاکہ جس چیز کی مسائل کو احتیاج ہے وہ اسے پوری مل جائے۔ اور جو شخص ان احکام و فتاویٰ کا اعتبار کرے گا جو کتاب و سنت میں موجود ہیں تو انہیں اسی اہل کے موافق پائے گا۔ اور تفریق تو اللہ ہی سے ہے۔

(پچھلے صفحہ کا حاشیہ) زیادہ ہوگا وزن میں برابر ہوں اگرچہ وہ دو انگ انگ کے ہوں۔ اور یہ سمجھنے کا بھی احتمال ہے کہ اگر کے مختلف ہوں تو ان کے متعلق "درہم درہم کے بدلے" نہیں کہا جاتا۔ کیونکہ وہ دوسری نوع ہے۔ ان ہر دو احتمال کی وجہ سے جواب صحیح نہ ہوگا۔ کیونکہ اس سے یہ بھی سمجھا جاسکتا ہے کہ وزن کی یکسانی کے باوجود سکہ یا تعداد کا اختلاف سُود ہو۔ اور یہی ہو سکتا ہے کہ وزن میں زیادتی مراد ہو۔ اس صورت میں جواب صحیح ہوگا۔ اور ان احتمالات کے باقی رہنے کے باوجود جواب سوال کے نہ مطابق ہے اور نہ متقید ہے۔ کیونکہ یہ سوال پھر بھی باقی رہ جاتا ہے کہ "ہمارے سوال کا حکم کیلئے؟"

اور اگر سوال کے جزئی ثانی کی طرف نسبت کی جائے تو جواب دو راز کا رہے۔ کیونکہ جس بات کا سوال تھا وہ تو جواب میں موجود ہی نہیں۔ کیونکہ مسکوک کو درہم شمار نہیں کیا جاتا۔ اگر مؤلف اسے حذف کر دیتا تو بہتر تھا۔ اور اس کا قول لکان مصیب کے متعلق کہا جاسکتا ہے کہ یہاں جواب سوال سے انحصار ہونا چاہیے۔ کیونکہ درہم مطلق چاندی سے انحصار ہے۔ یہ اس صورت میں ہے جبکہ درہم وہی ہر جو معروف ہے اور چاندی ٹوٹا جاتا ہے۔ تاکہ باہمی لین دین ہو سکے۔ اور جب درہم سے مراد نیچے والی چیز کی قسم ہو تو مؤلف کا کلام اس سے مناسبت نہیں رکھتا۔



# نظر ثانی۔ دلائل کے عوارض میں

یہ پانچ فصلوں پر مشتمل ہے۔

پہلی فصل احکام و تشابہ میں ہے جس کے چند مسائل ہیں:

## پہلا مسئلہ

محکم کا استعمال دو طرح سے ہوتا ہے۔ عام اور خاص۔ خاص وہ ہے جو منسوخ نہ ہو۔ اور یہ علامتے مانع و منسوخ سے عبارت ہے۔ اس سے کچھ فرق نہیں پڑتا کہ یہ حکم ناسخ ہے یا نہیں۔ گویا علماء یہ کہتے ہیں: یہ آیت محکم ہے اور یہ منسوخ ہے۔

اور عام وہ ہے جس کے معنی واضح ہوں اور اپنے معنی کی وضاحت کے لیے وہ کسی دوسری چیز کا محتاج نہ ہو۔ اور متشابہ پہلی قسم کے استعمال کے مطابق منسوخ ہے اور دوسرے معنوں کے لحاظ سے وہ ہے جس کے الفاظ سے مراد واضح نہ ہو۔ خواہ وہ مراد بحث و نظر سے معلوم ہو یا نہ ہو۔ اور اسی دوسری قسم کے مطابق مفسرین کی بحث کے دلائل ہوتے ہیں۔ اور یہ اللہ تعالیٰ کے اس قول کی وضاحت ہے:

هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ  
مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ (۱۷/۴) اس میں کچھ تو محکم آیات ہیں۔

اور دوسرے معنوں کے لحاظ سے محکم اور متشابہ میں وہ چیزیں بھی داخل ہو جاتی ہیں۔ جن پر اس حدیث میں تشبہ کیا گیا ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: حلال بھی تین ہے اور حرام بھی اور ان دونوں کے درمیان مشتبہ امور ہیں، گویا میں سے مراد محکم ہے۔ اور تشابہ کی وجوہ اگرچہ آیت اور حدیث کی رُو سے مختلف ہیں تاہم ان کا معنی ایک ہی ہے۔ کیونکہ معنی ہی مخاطب کے فہم کی طرف راجع ہے۔ جب اس طرح کے استعمال پر غور کیا جائے تو معلوم ہوگا کہ منسوخ، مجمل، ظاہر، عام اور مطلق اپنے اپنے وضاحت کرنے والے احکام سے پہلے متشابہ

۱۔ اے تیسیر میں پانچوں سے روایت کیا اور یہ الفاظ بخاری کے ہیں۔

۲۔ عنقریب یہ بیان آئے گا کہ یہ آیت تشابہ حقیقی میں مرتجح ہے۔ اور حدیث تشابہ انسانی میں ظاہر ہے کبھی مناظر میں واقع تشابہ بھی اس میں داخل ہوتا ہے۔

۳۔ یعنی ان دونوں الفاظ سے کسی کے بھی الفاظ سے مخاطب ہو کر مراد و معنی میں اختلاف ہو سکتا ہے۔ لافن مکتبہ

کے معنی کے تحت ہی داخل ہوتے ہیں جیسا کہ ناخ اور جس کا حکم برقرار رہتا ہے اور یہی اصولی اور مقید حکم کے معنی کے تحت داخل ہوتے ہیں بلکہ

## دوسرا مسئلہ

یہ تو معلوم ہے کہ شریعات میں تشابہ موجود ہے۔ لیکن دیکھنا یہ ہے کہ وہ کس مقدار میں ہے۔ آیا وہ کم ہے؟ یا زیادہ ہے؟ شریعات سے ثابت ہوتا ہے کہ وہ کم ہے، زیادہ نہیں جس کے دلائل یہ ہیں:

پہلی دلیل۔ نص مزید ہے جو اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے:-  
 هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ  
 مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ  
 وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ (۳/۷)  
 وہی تو ہے جس نے آپ پر کتاب نازل فرمائی  
 اس کی کچھ محکم آیات ہیں اور کئی امم الکتاب ہیں  
 اور کچھ دوسری متشابہات ہیں۔

محکمات کے بارے میں اللہ تعالیٰ نے فرمایا "وہی ام الکتاب ہیں" جو اس بات پر دلیل ہے وہی بڑی اور شیریں ہیں۔ اور اُمم کا معنی وہ چیز ہے جو بڑی ہی ہو اور عام ہی۔ جیسے ام الطریق یعنی بڑا راستہ یا شاہراہ اور اُمم الدماغ وہ جملہ جو دماغ کے تمام اجزاء و اطراف کو گھومے ہوئے ہے۔ اور ام کا معنی اہل بھی ہے جیسے کہ کو اُمم القرئی کہا گیا ہے۔ کیونکہ زمین اس کے نیچے بچھائی گئی ہے۔ اور یہاں اُمم کے معنی پھینے ہیں۔ (یعنی بڑا اور کثیر حصہ) اور جب یہ صورت ہو تو اللہ تعالیٰ کے قول وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ سے مراد قلیل ہونگی بلکہ

دوسری دلیل۔ اگر متشابہ زیادہ ہوتے تو القباس و اشکال بھی زیادہ ہوتے۔ اس صورت میں یہ نہیں کہا

لے یعنی اس معرفت کے بعد کہ وہ ناخ ہے الخ گویا اب وہ واضح بن گیا اور اس کے معنی کی وضاحت کے لیے اور کسی چیز کی ضرورت نہیں رہی۔

لے پہلے معنوں کی طرف، جو کہ بڑا حصہ، ہیں اس کا رجوع ظاہر نہیں ہوتا۔ کیونکہ دوسرے معنی ایسے معنی کے طرف راجع ہیں جس پر کوئی دوسری چیز فرع ہوتی ہو جیسے اُمم القرئی کی مثال سے لیا گیا ہے اور اس کا وجہ یہ بتلائی ہے کہ زمین اس کے نیچے بچھائی گئی ہے۔ اور یہ بھی یاد رہے کہ کعبہ، فرع، اصل سے زیادہ بھی ہو سکتی ہے۔ اور اگر مؤولہ، یوں کہتا والا مَرِئًا الْأَصْلَ وَالْعَمَادَ (ام کا معنی بنیاد اور ستون بھی ہے) جیسا کہ تاملوس میں ہے تو پہلے معنوں کی طرف، اس کا رجوع واضح ہو جاتا۔ کیونکہ جن معنی پر اعتقاد اور بھروسہ لیا گیا ہے وہ وہی کعبہ، چیرا کا بڑا اکثر قسم ہوتا ہے۔ اور اگر کوئی حکم نہیں ہوتا۔

با سکتا کہ قرآن بیان اور ہدایت ہے جیسا کہ ارشاد باری ہے۔

هَذَا بَيَانٌ لِلنَّاسِ وَهُدًى وَمَوْعِظَةٌ  
یہ قرآن لوگوں کے لیے بیان اور متقین کے  
لیے ہدایت اور نصیحت ہے۔

نیز فرمایا:

هَدَىٰ لِلْمُتَّقِينَ ۝ (۲/۲)  
وَأَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ  
لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ -  
متقین کے لیے ہدایت ہے۔  
ہم نے آپ کی طرف ذکر نازل کیا تاکہ آپ  
لوگوں پر وضاحت کر دیں کہ ان کی طرف کیا  
چیز اتاری گئی ہے۔

اور قرآن تو نازل ہی اس لیے ہوا لوگوں کے درمیان واقع شدہ اختلاف کو منسوخ کر دے۔ اور شکل اور تفسیر  
تو بذات خود اشکال اور حیرت ہے نہ کہ بیان اور ہدایت۔ لیکن شریعت تو ہے ہی بیان اور ہدایت جو اس بات  
پر دلیل ہے کہ مشابہات زیادہ نہیں۔ اور اگر دلیل سے یہ بات ثابت نہ ہوتی کہ شریعت میں مشابہات ہی  
موجود ہیں تو ان آیات کے مطابق ان کی موجودگی صحیح نہ تھی چونکہ یہ بات شریعت میں آگئی ہے (کہ اس میں مشابہات  
بھی ہیں) لہذا اس پہلو سے کہ ان پر ایمان اور ان کا اقرار زائد چیز ہیں، تکلفین کا کوئی حکم ان سے متعلق نہیں جیسا کہ سنت  
میں آیا ہے۔ اور یہ بات واضح ہے۔

تفسیری دلیل۔ استقرار ہے۔ کیونکہ مجتہد جب شرعی دلائل میں نظر ڈالتا ہے تو اس کے لیے غور و فکر کا وزن  
جاری ہے۔ وہ شرعی احکام کو جوڑ کر رکھتا اور اس کی اطراف کو ایک ہی پہلو میں نظر کرتا ہے جیسا کہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:  
كِتَابٌ أَحْكَمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ  
مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ ۝ (۱۱)  
یہ کتاب اللہ تعالیٰ حکیم وخبیر کی طرف سے ہے  
جبکہ آیات کو حکم بنایا گیا پھر مفصل کیا گیا ہے۔

نیز فرمایا:

بَلِّغْ آيَاتِ الْكِتَابِ الْحَكِيمِ (۱۷۱)  
یکتہ والی کتاب کی آیت ہیں۔

اور فرمایا:

اللَّهُ كَتَبَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا

لے استدلال کا تقاضا یہ ہے کہ تبیین کا معنی اس کے ساتھ ہوتا ہے کہ وہ بتین بن سکے۔ اور مؤلف کی سابقہ اور لاحقہ کام  
سے عرض اس کی مؤکد ہے اور ہر اس کے خلاف ہے جو اس کی تفسیر کی گئی ہے کہ سنت قرآن کا بیان ہے۔

مُتَشَابِهًا - (۲۳/۳۹) (یعنی) کتاب جس کی آیات لٹتی جلتی ہیں۔

یعنی ایک دوسری سے لٹتی جلتی ہے۔ اس کی پہلی آیات پہلی کی اور پہلی پہلی کی تصدیق کرتی ہیں یعنی نزول کے لحاظ سے پہلی اور آیات ایک دوسرے کی تصدیق کرتی ہیں۔

کہا جاسکتا ہے کہ؛ متشابہ کہم کیسے ہیں؛ جو وجہ ابھی بیان ہوئی، اس لحاظ سے تو وہ بہت زیادہ ہیں کیونکہ اس میں نسخ، مجمل، عام، مطلق، مؤول، جہت سے امور داخل ہو جاتے ہیں۔ پھر ان میں سے ہر نوع کی کئی انواع ہیں جو لمبی جوڑی تفصیل پر مشتمل ہیں۔ اس سلسلہ میں ابن عباس رضی سے منقول خبری کافی ہے۔ آپ نے کہا کہ اللہ تعالیٰ کے اس قول وَاللَّهُ بِيحْلٍ مُّشْتَقٍ عَلَيْهِ کے سوا کوئی ایسا عام نہیں جس کا نخص نہ ہو۔ اور غور کرنے والا جب شرعی قواعد میں ان کے کلیہ کے قواعد کے ساتھ تفصیل پر نظر ڈالتا ہے تو اسے معلوم ہوگا کہ وہ کسی معروف طریق پر نہیں جلتیں۔ واجبات جو ضروریات سے ہیں ظاہر میں اطلاق و عموم کے حکم پر واجب کئے گئے ہیں۔ پھر حاجات تکمیلیہ اور مخنیفات میں تو وہ اتنی مختلف وجہ اور اطراف سے متعین ہیں جن کا احاطہ ممکن نہیں۔ یہی حال ان چیزوں کا ہے جو عام کے ساتھ مذکور ہیں۔ پھر آپ شریعت کا کوئی متفق علیہ مسئلہ ایسا نہ آپس کے جن میں سے چند ایک کو چھوڑ کر بالانسیب اختلاف واقع نہ ہوا ہو۔ اور یہ تو معلوم کئے متفق علیہ واضح ہوتا ہے اور مختلف فیہ غیر واضح۔ کیونکہ اختلاف کا پھیلاؤ ہی وہ تشابہ ہے جو اس کے مناظر میں واقع ہوتا ہے۔ اسی طرح تکلیف کے بارے میں شریعت کا مبنی اوامر و نواہی پر ہے۔ اور ان میں بھی اختلاف ہے، پہلے اس کے معنی میں، پھر اس کے صیغہ میں، پھر جب صیغہ کی تعین افعال یا لا تفعل سے ہو جائے تو اس میں۔ تو یہ باتیں کس چیز کا تقاضا کرتی ہیں؟ مختلف اقوال پر ہونے کا۔ ہی تو تقاضا کرتی ہیں لہذا متفق علیہ مختلف فیہ کی فرع میں سے جس کی بھی بنیاد اس اہل پر رکھی جائے وہ بھی مختلف فیہ ہوگی۔ تاکہ اس کی تعین اجماع کی جہت سے ثابت ہوجائے۔ یہ کتنی تکلیف وہ بات ہے؟

۱۔ یعنی اس معرفت سے پہلے کہ اس کی تاویل کس چیز کی متقاضی ہے۔ ورنہ اس معرفت کے بعد وہ حکم ہوگی۔  
۲۔ یعنی کیا وہ اپنے استدلال کی بنا پر بغیر کسی رکاوٹ کے فعل کا اقتضار ہے؟ یا وہ ایسا قول ہے جو امور بکام کے ساتھ امور کی اطاعت کا متقاضی ہے؟ اور مولف کے قول فی صیغۃ کا مطلب یہ ہے کہ آیا اس کے لیے ایسا صیغہ ہے جو اسے خاص کرتا ہو یا نہیں؟ اور اس کا قول فیما تقضیہ یعنی وجوب کا یا استحباب کا یا امر مشترک کا متقاضی ہے؟ اور آیا وہ محمول کا تقاضا کرتا ہے یا نہیں کرتا؟ اور کیا وہ ایسی چیز کا حکم ہے جو اپنی ضد ہی کا متقاضی ہو، یا ایسی چیز سے نہیں ہے جو اپنی ضد امر کی متقاضی ہو یا ایسی بات نہیں۔  
۳۔ یعنی اختلاف ہے یا کسی، اس لیے کہ وہ مختلف فیہ پر بنا گیا گیا ہے۔

علاوہ ازیں وہ دلائل جن کا معنی انفلاس سے کیا جاتا ہے وہ اس وقت تک خالص نہیں ہوتے جب تک کہ وہ ان دوسرے عقول سے محفوظ نہ ہوں جن کا ذکر آغاز کتاب میں کیا گیا ہے اور یہ بہت مشکل معاملہ ہے۔ رہا اجماع تو وہ ابتدا ہی سے متنازع فیہ رہا ہے۔ پھر اگر وہ ثابت ہو جائے تو اس کے بالاتفاق حجت ثابت ہونے میں اتنی زیادہ شرطیں ہیں کہ ان میں کوئی کبھی کم ہر تو وہ حجت نہیں رہتا یا مختلف فیہ ہو جاتا ہے۔ پھر عموم بھی ابتدا مختلف فیہ ہے۔ کیا اس میں عموم کا صیغہ موجود ہے یا نہیں؟ اور اگر ہم اس کا وجود ان میں تو بھی چند شرطوں کے بغیر عائد کی گئی ہیں اور جن اوصاف کا اعتبار کیا گیا ہے کہ بغیر وہ عمل نہیں کرتا۔ ورنہ اس کا اعتبار نہ ہو گا یا اس کے اعتبار میں اختلاف ہو گا۔ اور مطلق کا اپنے مقید کے ساتھ بھی یہی حال ہے۔ علاوہ ازیں جب بڑے بڑے دلائل غیر واضح ہوں بلکہ ان میں اولیٰ کا احتمال ہو تو ناظر کے لیے کوئی بھی دلیل علی الاطلاق محفوظ نہیں رہ سکتی۔

پھر اخبار احاد بھی شریعت کا ستون ہیں اور دلائل کا زیادہ حصہ یہی احادیث ہیں جن میں اسانید کی حجت سے ضعف راہ پاتا ہے حتیٰ کہ ان کے حجت ہونے یا نہ ہونے میں اختلاف ہو جاتا ہے۔ اور اگر وہ حجت ہے تو اس کے لیے بھی کچھ شرطیں ہیں اگر وہ اس میں خلل ڈال دیں تو اس پر عمل نہیں کیا جائے گا یا اس کے قابل عمل ہونے کا اختلاف پیدا ہو جائے گا اور ان تمام احادیث میں سے جو احکام اخذ کیے جا سکیں وہ مفہوم ہو گا اور یہ سب کچھ مختلف فیہ ہے۔ لہذا اس پر کوئی مستحق طہیہ مسک فرج نہیں کیا جا سکتا۔

پھر جب ہم قیاس کی طرف لوٹتے ہیں تو ایسا سیلاب آتا ہے جو بستیروں کو بہا لے جاتا ہے جس میں پہلے پہل تو قیاس ہی کے بارے میں علماء کا اختلاف ہے پھر اس کی قسموں میں، پھر اس کی عقول کے مسامک میں، پھر اس کی صحت کی شرطوں میں۔ مہذبہ اس کا پکیں اعتراضات سے محفوظ ہونا بھی ضروری ہے۔ اور یہ سب کچھ قیاس کے خالص جاننے کو کس قدر دور کرنے والی چیزیں ہیں حتیٰ کہ اس کا متھننا حکماً ظاہر علی ہو جائے۔

علاوہ ازیں ہر شرعی استدلال دو مقدموں پر مبنی ہوتا ہے۔ ان میں ایک تو شرعی ہوتا ہے اور یہ دیکھنا پڑتا ہے کہ آیا وہ شرعی ہے؟ اور دوسرا مقدمہ نظری ہوتا ہے جو منطقی تحقیق سے تعلق رکھتا ہے۔ اور ہر منطقی ہدایت معلوم نہیں ہوتا۔ بلکہ گمان غالب سے کہ وہ نظری ہے گویا شرعی دلائل کا غالب حصہ نظری ہو گیا۔ اور ان جوینی کا گمان ہے کہ نظری عقلی مسائل میں عادتاً اتفاق ممکن نہیں۔ اور قاضی کی بھی یہی رائے ہے۔ اور وہ نظریہ جو حاصلۃً غیر عقلی ہو اس پر اتفاق ہونا تو اور مشکل ہے۔ یہ تمام باتیں آپ پر یہ واضح کر دیتی ہیں شریعت میں تشابہات بہت زیادہ ہیں۔ بخلاف

لے بعض نے اس میں زمانہ کے انقطاع کی شرط عائد کی ہے اور بعض نے یہ کہ اتفاق کرنی لے تو اترا کی تعداد میں ہیں۔ اور آیا اس کا مستند ہونا ضروری ہے یا نہیں، اور کیا یہ جائز ہے کہ اس کا مستند قیاس ہو یا نہیں اور ایسی ہی اور شرطیں ہیں۔

اس چیز کے جس پر استدلال کوڑچکا ہے۔

ان تمام باتوں کا جواب یہ ہے کہ ان میں سے کسی کی بھی دلیل نہیں۔ مذکورہ تفسیر کے مطابق متشابہ میں واقع کے مطابق تشابہ نہیں رہتا اگرچہ اس میں تمام انواع داخل ہوں جن پر دلائل کا مدار ہے جبکہ اس کی تفسیر عموم سے کی جائے جس سے مراد خصوص ہو تو اس کی تخصیص پر دلیل قائم کی ہے اور اس سے مراد واضح کر دی ہے۔ اسی بات پر حضرت ابن عباس کا یہ قول دلالت کرتا ہے: کوئی عام نہیں جس کا مخصص نہ ہو۔

اس میں جو بھی تشابہ ہے اس کی وضاحت حاصل ہو جائے گی۔ اور بھی باقی تمام انواع کا حال ہے۔ وہ صرف اس وقت تک متشابہ ہوتا ہے جب تک اس کا بیان نہ ہو۔ اور اس کے بیان پر دلیل قائم ہو چکی ہے کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات سے پہلے دین مکمل ہو چکا تھا۔ اسی لیے صاحب اجتہاد کو مثال کے طور پر عام سے تسک پر ہی اتنا بڑھ کر لینا چاہیے جب تک کہ وہ اس کے مخصص کی بھی جھان پن نہ کرے۔ اور مطلق سے بھی آؤنگے یہ دیکھ لے کر اس کا کوئی مقید ہے یا نہیں۔ کیونکہ ان دونوں کے درمیان جمع کے ساتھ ہی حقیقت واضح ہوتی ہے۔ گویا عام اپنے خاص کے ساتھ مل کر ہی دلیل ہے۔ اگر خاص غائب ہو تو عام متشابہ کی قبیل سے ہو جاتا ہے۔ خواہ اس میں خصوص مراد لینے کی بات موجود ہو۔ اور اس خصوص کو اٹھا دینا کجروی اور راہ صواب سے انحراف ہوتا ہے۔

۱۔ یعنی کیا الفاظ یا معنی ایسے ہیں جن کے متعلق کہا گیا ہے کہ وہ عموم کے لیے ہیں جیسے سن، الذی اور نفی کے سیاق میں نکرہ۔ اسی طرح کیا وہ عموم کے لیے وضع کیا گیا ہے؟ یا وہ خصوص کے لیے ہے؟ یا ہم وقف کی بات کرتے ہیں؟ ۲۔ یعنی جن وجوہ کا ذکر کیا گیا ہے وہ صرف دو وجوہ کی طرف راجح ہیں۔ ان کی فصل ثانی ہے جس میں اختلافات کے آٹھ مساکک ہیں۔ اور مولف کا قول بحسب التفسیر الحدیث کہ وہ جس کے الفاظ سے اس کے معنی واضح نہ ہوں۔ بلکہ وہ کسی غیر کا محتاج ہو۔ لیکن جو کہ متشابہ حقیقی کے معنی میں تیسرے مسئلہ میں ذکر آ رہے ہیں، یہ انواع اس میں داخل نہیں ہوتیں۔ اور یہ اشکال کی دونوں وجوہوں میں سے پہلی وجہ کے ساتھ خاص جواب ہے اور وہ سراسر جواب بعد میں آنے والے مسئلہ میں آ رہا ہے جہاں مولف کہتا ہے۔ وَأَمَّا حَسَائِلُ الْخِلَافِ وَأَنَّ كَثْرَتَهُ (اختلافی مسائل اگرچہ زیادہ ہیں . . . . .)

۳۔ یعنی ایسا عام شریعت میں موجود نہیں۔ ایسا کوئی عام نہیں جس سے خصوص مراد تو ہو اور اس کا مخصص اس میں مفقود ہو۔ بلکہ خصوص کی دلیل کا قائم ہونا ضروری ہے۔

۴۔ یعنی مخصص کو کام میں نہ لایا جائے اور شریعت میں اس کی موجودگی کے باوجود اسے قبول نہ کیا جائے۔ کیونکہ شرعی دلیل عام اور اس کے مخصص کے مجموعہ کا نام ہے۔ گویا صرف اکیلے عام کو اخذ کرنا کجروی ہے۔

جس کے لئے جس کے لئے ہے وہ ہے، ہاں میں ہاں ملتا ہے، جس کے لئے کہ جس کے لئے کہ جس کے لئے کہ  
 ہے، ہاں میں ہاں ملتا ہے، جس کے لئے کہ جس کے لئے کہ جس کے لئے کہ  
 - - - - -

(۶/۸) - - - - -

جس کے لئے کہ جس کے لئے کہ جس کے لئے کہ جس کے لئے کہ  
 - - - - -

- - - - -

جس کے لئے کہ جس کے لئے کہ جس کے لئے کہ جس کے لئے کہ  
 جس کے لئے کہ جس کے لئے کہ جس کے لئے کہ جس کے لئے کہ  
 جس کے لئے کہ جس کے لئے کہ جس کے لئے کہ جس کے لئے کہ  
 جس کے لئے کہ جس کے لئے کہ جس کے لئے کہ جس کے لئے کہ  
 جس کے لئے کہ جس کے لئے کہ جس کے لئے کہ جس کے لئے کہ  
 جس کے لئے کہ جس کے لئے کہ جس کے لئے کہ جس کے لئے کہ  
 جس کے لئے کہ جس کے لئے کہ جس کے لئے کہ جس کے لئے کہ  
 جس کے لئے کہ جس کے لئے کہ جس کے لئے کہ جس کے لئے کہ  
 جس کے لئے کہ جس کے لئے کہ جس کے لئے کہ جس کے لئے کہ  
 جس کے لئے کہ جس کے لئے کہ جس کے لئے کہ جس کے لئے کہ  
 جس کے لئے کہ جس کے لئے کہ جس کے لئے کہ جس کے لئے کہ

## اسی میں

- - - - -  
 اس میں اس میں اس میں اس میں اس میں  
 اس میں اس میں اس میں اس میں اس میں  
 اس میں اس میں اس میں اس میں اس میں  
 اس میں اس میں اس میں اس میں اس میں  
 اس میں اس میں اس میں اس میں اس میں  
 اس میں اس میں اس میں اس میں اس میں  
 اس میں اس میں اس میں اس میں اس میں  
 اس میں اس میں اس میں اس میں اس میں  
 اس میں اس میں اس میں اس میں اس میں  
 اس میں اس میں اس میں اس میں اس میں  
 اس میں اس میں اس میں اس میں اس میں

جلد اول میں ہے۔ یہ کتاب ہے۔

جلد اول میں ہے۔ یہ کتاب ہے۔

جلد اول میں ہے۔ یہ کتاب ہے۔

جلد اول میں ہے۔ یہ کتاب ہے۔

جلد اول میں ہے۔ یہ کتاب ہے۔

جلد اول میں ہے۔ یہ کتاب ہے۔



تھے کہ عیسیٰ ہی اللہ ہیں۔ کیونکہ وہ مردوں کو زندہ کرتے، بیماروں کو اچھا کرتے، غیب کی خبریں دیتے تھے۔ وہ مٹی سے پرندے کی شکل بنا کر اس میں پھونک مارتے تو وہ پرندہ بن جاتا۔ نیز وہ کہتے تھے کہ حضرت عیسیٰ اللہ کے بیٹے ہیں۔ کیونکہ ان کا کوئی معلوم باپ نہیں تھا۔ انہوں نے پلنگھڑے میں کلام کیا جبکہ اس سے پہلے اولاد آدم میں سے کسی نے ایسا نہیں کیا تھا۔ نیز وہ کہتے تھے کہ وہ تین میں کا تیسرا ہے۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے دَعَانَا، اَحْرَقْنَا خَلَقْنَا اور قَضَيْنَا کہا ہے۔ اگر وہ ایک ہی ہوتا تو یوں کہتا فعلت، امرت، خلقت اور قضیت بلکہ وہ اللہ اور عیسیٰ اور مریم ہیں۔ ان کی تمام باتوں کے جواب میں قرآن یعنی سورہ آل عمران کی ابتدائی نازل ہوئی تاکہ فرمایا:

فَاَنْ تَوَكَّلُوْا فَقُوْلُوْا اَشْهَدُوْا  
بَاَنَّا مُسْلِمُوْنَ ۝ (۲/۶۴) ہم مسلمان ہیں۔

اس حکایت میں وہی تشابہ کا مسئلہ ہے جو ہمارے زیر بحث ہے کہ انہوں نے اللہ کی ایسی قدر نہ کی جو اس کا تھا، انہوں نے اللہ کو بندے پر قیاس کیا اور اسے بیوی اور بیٹے سے منسوب کر دیا۔ اور مخلوق کے لیے وہ کچھ ثابت کیا جو خالق کے سوا کسی کو سزاوار نہیں۔ اور بغیر باپ کے انسان پیدا کرنے میں خالق کی قدرت کی نفی کی۔ حالانکہ انہیں اللہ کی آیات پر ایمان لانا واجب تھا اور ان باتوں کی تمیز یہی، جو اس کے لائق نہیں۔ مگر انہوں نے اسے ایسا نہ کیا بلکہ امور الہیہ پر اپنی آرا کے مطابق فیصلہ کیا اور صراطِ مستقیم سے ٹھیسری راہ پر جا پڑے۔

اور تشابہ کی دوسری قسم اضافی ہے۔ جو آیت کی صراحت میں داخل نہ ہو، خواہ اس کے معنی میں داخل ہو۔ کیونکہ شرعی وضع کی حیثیت سے وہ متشابہ نہیں بنتا۔ کیونکہ نفسِ امر میں تو اس کی وضاحت حاصل ہو چکی لیکن ناظر اجتہاد میں تا صرمتا ہے یا خواہش کی اتباع میں وضاحت کی ماہ سے ہٹ جاتا ہے۔ لہذا ایسے اشتباہ کو دلائل کی طرف منسوب کرنا درست نہیں ہے اسے صرمتِ ناظرین کی دلائل سے لاطمی یا تقصیر کی طرف ہی منسوب

لے نجران والوں نے جو گفتگو کی اس میں ایسا کوئی متشابہ نہیں جو معروضہ ہے۔ کیونکہ حضرت عیسیٰ کے بارہ میں ان کی مذکورہ مباحث سے متعلق جو آیات وارد ہوئیں ان کے محکم ہونے میں کوئی شبہ نہیں نہ ان میں کوئی اشتباہ پایا جاتا ہے۔ لیکن ان کے اشتباہ کا موضوع ان کی اپنی خواہشات کی اتباع ہے کہ وہ اپنے ناسد خیالات کو ان باتوں سے پاکیزہ بنا رہے تھے۔ اور یہ اسی سے مشابہ ہے جو لوگ متشابہ آیات کی تفسیر میں اپنی خواہشات کی اتباع کا کام کرتے ہیں، اسی لیے کوفت نے فیذ زلت نہیں کیا بلکہ وہی نحو من هذا انزلت آية الخ (۱۸۷) کی آیات سے متعلق یہ آیت نازل ہوئی کہ ہے۔ اگرچہ اشتباہ انہیں دوسروں میں سے کسی ایک سے پیدا ہوتا ہے۔ بخلاف تیسری قسم کے کہ اس کی دلیل بھروسہ آتی ہے اور اشتباہ اس کی وجہ سے نہیں پیدا ہوتا۔ اشتباہ تو محض تطبیق میں ہوتا ہے۔

کیا جاسکتا ہے۔ تو ان پر اس بات کا اطلاق ہوتا ہے کہ وہ متشابہ کے پیچھے گئے۔ ولسے ہیں۔ کیونکہ: ان کا اصل ہوجانے کے باوجود وہ خواہش کی اتباع کر رہے ہیں اور اگر بیان بھی نہ ہوتا تو پھر ان کے متعلق آپ کا کیا فیہا ہے؟ اسی لیے یہ کہا گیا ہے کہ وہ بالمعنی آیت کے حکم میں داخل ہونے والے ہیں۔

اس قسم کی مثالیں ہیں۔ سب سے اچھی مثال اور خارج وغیرہ کا ذکر کر چکا ہے۔ اور اسی کا مثال وہ واقعہ ہے جس کا مسلم نے سفیان سے تخریج کی ہے۔ وہ کہتے ہیں۔ میں نے ایک آدمی کو جابر بن یزید الجعفی سے اس آیت کی تفسیر پوچھی تھی۔

فَلَنْ أَبْصَحَ الْأَسْرَمُ مَنْ حَشَىٰ يَأْذَنَ بِي  
أَبِي أَوْ يَنْكُرُهُ اللَّهُ لِي دَهْوًا خَيْرٌ  
الْحَاقِمِينَ۔ (۱۲/۸۰)

میں اس جگہ سے ہرگز نہ ہٹوں گا تا آنکہ میرا آپ  
مجھے اجازت دے یا اللہ میرے حق میں فیصلہ  
دے۔ اور وہی بہتر فیصلہ کرنے والا ہے۔

جابر بن یزید جعفی کہنے لگا۔ ابھی اس آیت کی تاویل نہیں آئی۔ سفیان نے کہا۔ اس نے جھوٹ بولا۔ حمیدی کہتے ہیں کہ ہم نے سفیان سے کہا: اس کی اس سے کیا مراد ہے؟ سفیان کہنے لگے کہ: روافض (شیعہ) کہتے ہیں کہ حضرت علیؓ بولے ہیں ہیں۔ لہذا کوئی خروج نہ کرے۔ یعنی جن لوگوں نے ان کے بیٹے حسنؓ سے خروج کیا ہے ان کے ساتھ شامل نہ ہو۔ تا آنکہ آسمان سے کوئی پکارنے والا پکارے۔ مراد علیؓ ہیں جو پکاریں گے کہ۔ فلاں کے ساتھ نکلو۔ یہ ہے جو جابر اس آیت کی تاویل میں کہتا ہے اور اس نے جھوٹ کہا کیونکہ یہ آیت یوسف علیہ السلام کے بھائیوں کے بارے میں ہے۔ اس آیت میں بات واضح اور معنی ظاہر ہیں جو اس آیت کے قابل اور با بعد پر دلالت کر رہے ہیں جیسا کہ خاص عام کے معنی پر دلالت کرتا ہے اور مقید مطلق کے معنی پر۔ پھر جیسے جابر بن یزید نے آیت کو اس کے قابل اور با بعد سے الگ کیا۔ یا کوئی دوسرا شخص خاص کو عام سے اور مقید کو مطلق سے الگ کر دے تو وہ مقام اس کی طرف نسبت کرتے ہوئے متشابہ ہو جائے گا۔ ایسے شخص کا حق یہ تھا کہ وہ وہاں توقف کرتا۔ لیکن وہ انہی خواہش کے پیچھے چلا اور آیت کے معنی سے ہٹ گیا۔

تیسری قسم۔ ایسا تشابہ ہے جو دلائل پر نہیں پڑتا وہ صرف دلائل کے مناظر پر پڑتا ہے۔ جیسے مردار کی نہی واضح ہے اور ذکیتہ (شکاری جانور کا شکار کردہ) کھانے میں اذن بھی واضح ہے۔ پھر جب مردار ذکیتہ کے ساتھ گڈ بٹ ہو جائے تو ایسی کھانے کی چیز میں اشتباہ پیدا ہو جائے گا۔ یہ اشتباہ نہ ذکیتہ کے حلال ہونے میں ہے اور نہ مردار کے حرام ہونے میں بلکہ اس دلیل میں پیدا ہوا ہے جو اس اشتباہ میں اس کے حکم کی متقنی ہو۔ اور وہ اتقار (پہر سیز) ہے تا آنکہ معاملہ واضح ہو جائے۔ اور یہ بات بھی واضح ہے جس میں تشابہ نہیں۔ اسی طرح باقی امور کی صورت ہے جو اس نوع میں داخل ہیں اشتباہ کا مقام مناظر ہوتا ہے نہ کہ بنفسہ دلیل۔ لہذا اس

مسئلہ میں اس کی گنجائش نہیں۔

## فصل

جب یہ بات ثابت ہو چکی تو اب سوال کے باقی حصہ کا جواب دیا جائے گا۔

گذشتہ بیان سے یہ واضح ہو چکا کہ ولاء کے واقع ہونے کے اعتبار سے تشابہ مع ان چیزوں کے جو اس سے معارض ہوں جیسے عام اور خاص اور جن چیزوں کا اس کے ساتھ ذکر ہوا۔ قیل ہے۔ اور تشابہ میں جو کچھ شمار کیا جاتا ہے وہ اس سے بہت زیادہ ہے۔ اور تشابہ حقیقی ہی اس سے خاص طور پر شمار ہوتا ہے۔

اختلافی مسائل اگرچہ بہت ہیں تاہم وہ سارے متشابہات سے نہیں۔ بلکہ ان میں سے وہی ہیں جو تشابہ سے تعلق رکھتے ہیں اور نادر ہیں۔ جیسے ان امور میں اختلاف جن سے صلح صالح رکے رہے۔ اس میں بحث

نہ کی اور جن کا توکل تسلیم کرتے ہوئے ان امور پر غیب کے ساتھ ایمان لائے جن کا معاملہ بندوں سے پوشیدہ رکھا گیا ہے۔ جیسے اللہ تعالیٰ کا عرش پر استواء، اس کا آسمان دینا کی طرف نزول، اس کا ہنسا، اس کا ہاتھ، قدم، چہرہ

اور اس سے ملتی جلتی دوسری چیزیں۔ ان چیزوں میں پہلے لوگوں کا تسلیم کے مسلک پر چلنا اور ان کے معافی میں غور نہ کرنا اس بات پر دلیل ہے کہ ان کے ہاں اس کا یہی حکم تھا۔ اور یہی قرآن کا ظاہر ہے۔ کیونکہ ان چیزوں میں بحث

ایسی بات ہے جس کا اعلیٰ کی وجہ سے اعاطہ نہیں ہو سکتا، نہ ہی کوئی تکلیف لیسے امور سے متعلق ہے۔ اس کے سوا بھی جو اختلافی مسائل ہیں کے مشتبہ ہونے کی وجہ سے نہیں ہیں۔ کیونکہ عقلی دلیل اس کے خلاف ہے۔ بلکہ یہ

اختلاف مجتہد کے ان امور کے فی ریح اور مناط میں غور کرنے کی جہت سے ہیں۔ مجتہد کے لیے ضروری نہیں کہ جس تعجب پر وہ پہنچا ہے وہی اس امر کی حقیقت ہو۔ بلکہ اس کا ذمہ تو اپنی وسعت کے مطابق اجتہاد ہے اور افکار

لہ یہ لفظ اختلافی مسائل سے خاص ہے۔ اور صفت کا قول ظہور مما تقدم بطور تمہید ہے تاکہ اس مقام کی تمام اطراف کا ایک دوسرے سے ربط اور سوال کی پہلی شق کے جواب کا خلاصہ سب کچھ سامع کے سامنے آجائے۔

یعنی دلیل کے اس حصہ میں جو اس سے خارج ہو جاتا ہے اور اس کے معنی کو اس پر محمول کیا جاتا ہے۔ گویا مؤلف نے مناسبات کو منہا پر عطف کیا تاکہ اس کا یہ قول و ائتما قصاراہ الخ درست ہو جائے اور اس قول الی المتشابہ

الاضافی وهو المشافی، اس کے قول عنار جہا کی طرف راجع ہو جائے۔ اور اس کا قول او الی المتشابہ الثالث اس کے قول و مناطاتہا کی طرف راجع ہو جائے۔

تلم یعنی اگر ہم کہیں کہ، ہر مسئلہ میں فی نفسی الامم حکم اللہ ہی کے لیے ہے اور یہ رزلے نکلے کاروں کی ہے۔ اور اگر یہ کہیں کہ ہر مسئلہ میں اللہ کا حکم وہ ہے جسے مجتہد اپنی مقدار پر کوشش صرف کرنے کے بعد ملتا ہے تو بات صاف ہوجاتی ہے۔

طبیعتوں کے اختلاف اور علم شریعت میں تبحر کی بنا پر مختلف ہوتے ہیں۔ لہذا ہر مجتہد کے لیے ایک ماخذ ہے جس پر وہ چلتا ہے اور ایک راہ ہے جس پر اپنی حیثیت کے مطابق چلنا ہے نہ کہ اس حساب سے جو نفس الامر میں ہو۔ گویا منصوص امور و دلائل سے نکل کر اس اعتبار سے متشابہ بن جاتے ہیں۔ اور مجتہد کی انتہائی کوشش یہ ہوتی ہے کہ وہ تشابہ اضافی کی طرف پھیر دے اور یہ دوسری قسم ہے۔ یا پھر اسے تیسری قسم کی طرف پھیر دے اور اس پر دلیل یہ ہے کہ آپ ہر عالم کو اور جو اس نے شریعت کا علم حاصل کیا ہے۔ اسے اپنی نفسہ قبول کرتے ہیں۔ پھر آپ اس کے متشابہ و دلائل اور مجمل نصوص اور قلیل ہی پاتے ہیں۔ کیونکہ اس عالم نے شریعت کو ایسے ماخذ سے لیا جو اس کے لیے قابل عمل تھا اور اس کے دلائل اپنی استقامت پر چل رہے تھے۔ اکثر مسائل میں اختلاف واقع ہوتا تو ضروری تھا کہ اس کے دلائل متشابہ ہوتے جو لوگوں پر مشتبہ ہو جاتے۔ اور ان میں سولے پچنڈ ایک کے وضاحت کے لئے کئی بھی ضلوع ضرورتاً۔ جبکہ معاملہ اس کے برعکس ہے۔ اور کوئی مجتہد ایسا نہیں جو شرعی دلائل کی وضاحت کو برقرار نہ رکھ رہا ہو۔ اگرچہ اس کے مسائل میں اختلاف واقع ہوتا ہے اور وہ اس بات کا معترف ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کا یہ قول :

مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ. (۱۷۱)

اسکی کچھ آیات محکم ہیں اور وہی ام کتاب ہیں اور کچھ دوسری متشابہات ہیں۔

بلاشبہ و شک شبہ اپنے ظاہر پر ہے۔ گویا اس اجماع سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ شریعت میں متشابہ قلیل ہیں اگرچہ انہوں نے اختلاف کی کثرت کا اعتراف کیا ہے۔

علاوہ ازیں ہر واقع ہونے والا اختلاف ہمیشہ کے لیے اختلاف میں شمار نہیں ہوتا۔ پہلی بات تو وہ ہے جو سنت سے خارج فرقوں کے متعلق پہلے گزر چکی ہے کہ جب انہوں نے دلائل کے اطراف کو جمع نہ کیا تو ماخذ ان پر مشتبہ ہو گیا اور وہ گمراہ ہو گیا اور جس بنا پر وہ گمراہ ہوئے وہ غیر معتبر قول ہی تھا۔ گویا ایسا اختلاف، اختلاف شمار نہ ہوگا، اسی طرح وہ بھی جو راہ تقسیم سے خروج میں ان کا قائم مقام ہو۔ اور اسی طرح ایک اختلاف وہ ہے

لے اس قید لگانے سے کبھی یہ سمجھا جاتا ہے کہ یہ جواب صرف کتاب و سنت کے دلائل میں ہی مقید ہو سکتا ہے۔ پھر ان سے اجماع بھی آتا ہے جو انہی دونوں سے پیدا ہوتا ہے۔ رہا قیاس اور کچھ جو اجماع سے پیدا ہو وہ تشابہ سے خارج نہیں۔ اور اس کی تائید مؤلف کا وہ قول کرتا ہے جو پہلے گزر چکا کہ؛ پھر ہم قیاس کی طرف لڑتے ہیں تو ایسا سلب آتا ہے جو بدعتوں کو نہ اے جاتا ہے...، لیکن ہم اس فہم سے نہیں لیتے۔ کیونکہ قیاس کے قبضے بھی انکال ہیں وہ یا تو تشابہ اضافی کی طرف پھر جائیں گے۔ یا تیسری قسم کی طرف جیسے وہ شرعی دلائل میں ہی نہیں۔

جو اتحاد کے معنی کی طرف راجح ہو اور یہ بات کتاب الاجتہاد میں مذکور ہے۔ انہیں بہت سے اسباب کی وجہ سے مذمت کیا گیا جو اختلاف میں شمار ہوتے ہیں اور جب انہیں کتاب الاجتہاد والے مضمون کی طرف لڑایا جائے تو اس سے یہ مقصد واضح ہو جاتا ہے۔ ایک اور وجہ یہ ہے کہ بہت سی ایسی باتیں ہیں جن کی علم شریعت میں ضرورت نہ تھی جو اس میں داخل کر دی گئی ہیں اور وہ شریعت کے مسائل بن چکے ہیں۔ اگر ایسے مسائل کو سرے سے ختم ہی کر دیا جائے تو شریعت میں جن چیزوں کی ضرورت ہے اس سے ان میں کچھ بھی خلل واقع نہ ہوگا۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ جس طور پر سلف صالح نے شریعت کو سمجھا۔ ان عربوں کو چھوڑیے جن کی زبان محفوظ تھی۔ جیسے صحابہ اورتابعین وغیرہ۔ بلکہ وہ لوگ جن کے پیدا ہونے سے پہلے زبان کبڑھ چکی تھی۔ تو کلام عرب کے علم کی ضرورت محسوس ہوئی، جیسے امام مالک، شافعی، ابو حنیفہ اور ان سے پہلے یا بعد کے یا ساتھ والے لوگ۔ پھر حیب یہ امور داخل ہر گئے تو ان کے سبب سے اختلاف واقع ہوا اور اگر یہ امور داخل نہ ہوتے تو اختلاف واقع نہ ہوتا اور جنہیں شرعی مسائل کا استقرار کرنے کا اسے معلوم ہو جائے گا کہ متاخرین کی قبول میں اس قسم کے اختلاف بکثرت پائے جاتے ہیں گزشتہ بحثوں میں اس معنی پر تشبیہ پہلے گزر چکی ہے۔ اور کتاب الاجتہاد میں گزر چکا ہے کہ مجتہد کو اپنے اجتہاد کے سلسلہ میں کن معین علوم کی ضرورت پیش آتی ہے۔ جب ان اطراف کو جمع کیا جائے تو واضح ہو جاتا ہے کہ متشابہ قلیل ہیں اور محکم آیات ہی عام اور غالب ہیں۔

## چوتھا مسئلہ

تشابہ کلی قواعد میں واقع نہیں ہوتا، وہ صرف جزئی فروع میں واقع ہوتا ہے اور اس پر دلیل و وجوہ ہیں

لے عنقریب گیارہویں مسئلہ میں اور اسکے بعد ایسے مباحث آرہے ہیں جو اس موضوع پر فوائد سے بھر پور ہیں۔ یعنی ان مجتہدین اور ان جیسے لوگوں کی ضرورت کی چیزوں کے بعد بھی بہت سی چیزیں شریعت میں داخل کی گئیں جن میں اختلاف واقع ہوا، ان کی شریعت کے علم کے لیے کچھ ضرورت نہ تھی اور اس سے روکا بھی گیا اور انہیں اختلاف میں شمار کیا گیا۔ جب آپ اختلاف کے ان اٹھ مسائل کا مطالعہ کر لیں گے جن کی طرف مولف پہلے اشارہ کر چکا ہے تو آپ پر مصنف کے قول کی صحت ہو جائے گی۔

یعنی تحقیق نشانہ جس کے متعلق اس مسئلہ سے پہلے میں تحقیق سے واضح ہو چکا کہ وہ قلیل ہیں اور جیسا کہ مولف آخر مسئلہ میں اس کی طرف اشارہ کرے گا۔ بہر حال یہ دوسری بحث ہے جو نفس آیات کے تشابہ سے متعلق نہیں۔

پہلی وجہ استقرار ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ بات ایسی ہی ہے (یعنی کلی قواعد میں تشابہ نہیں)۔  
 اور دوسری وجہ یہ ہے اگر تشابہ اصول میں داخل ہونے کو اکثر شریعت متشابہ ہو جائے گی اور یہ باطل  
 ہے اور اس کی وضاحت یہ ہے کہ فرع اپنی اصل پر مبنی ہوتی ہے جو اصل کی صحت سے صحیح اور اس کے بگاڑ  
 سے بگڑا جاتی ہے، اس کی وضاحت سے واضح اور اس کے انحصار سے معنی ہو جاتی ہے۔ غرضیکہ جو بھی  
 وصف اصل میں ہوگا وہی فرع میں پایا جائے گا۔ کیونکہ ہر فرع میں وہی کچھ ہوتا ہے جو اصل میں ہو اور یہ اس  
 بات کا تقاضا کرتی ہے کہ متشابہ اصول پر مبنی فرع بھی متشابہ ہوں اور یہ تو معلوم ہے کہ اصول پر حسب  
 تفریح کی جاتی ہے تو وہ آپس میں ایک دوسرے سے متعلق ہوتے ہیں۔ اگر ان اصول میں سے کسی اصل میں  
 اشتباہ واقع ہوتا تو لازم ہے کہ وہ اس کی تمام فروع میں وہ سرایت کر جائے۔ لہذا اُمّ الکتاب  
 (قرآن کا بیشتر حصہ) محکم نہ رہے گا حالانکہ وہ محکم ہے جو اس بات پر دلیل ہے کہ امہات الکتاب میں سے  
 کسی میں بھی اشتباہ نہیں ہوتا۔

کہا جاسکتا ہے کہ اشتباہ تو اصول میں بھی موجود ہے کیونکہ راہ حق سے کجروں نے اصول میں کجروی  
 کی ہے نہ کہ فروع میں۔ اگر ان کی یہ کجروی فروع کی حد تک ہی ہوتی تو ان کا معاملہ سہل تر تھا۔  
 اس کا جواب یہ ہے کہ اصول سے مراد قواعد کلیہ ہیں۔ خواہ وہ اصول دین کے ہوں یا اصول فقہ  
 کے یا کوئی اور جو شرعی کلیہ کے معانی میں ہوں جزئیہ نہ ہوں۔ اندر یہ صورت ہم یہ مرکز تسلیم نہیں کرتے کہ  
 ان میں تشابہ واقع ہو سکتا ہے، یہ صرف فروع میں ہی ہوتا ہے۔ جن آیات سے تشبیہ کا دعویٰ ہوتا ہے یا  
 ایسی ہی جو احادیث آئی ہیں وہ اس تنزیہ کی اصل کی فروع ہیں جو علم الہی کے قواعد میں سے ایک قاعدہ ہے۔

لہٰذا یعنی اکثر ایسا ہوتا ہے کہ کسی اصل پر تفریح کسی دوسری اصل کے ملاحظہ پر موقوف ہوتی ہے۔ پھر جب یہ  
 اصول ہی متشابہ ہوں تو جو کچھ بھی ان پر بلا واسطہ فرع کیا جائے گا یا ان پر وہ موقوف ہوگا، وہ بھی متشابہ ہو جائے  
 گا۔ گویا یہ تشابہ ان فروع تک سرایت کر جائے گا۔ جو اس متشابہ پر بنا کی گئیں یا ان دوسری اصول کی طرف بھی جن  
 کا اس متشابہ اصل سے رابطہ ہو اور یہ تو معلوم ہے کہ ایسی فروع بہت زیادہ ہیں۔ لہذا اکثر فروع متشابہ ہو  
 جائیں گی اور مؤلف کے قول نور سیانہ فی جمیعہا سے مطالب ان اصول کی تمام فروع ہیں جو اس متشابہ  
 اصل پر کی ہوئی تفریح سے متعلق ہیں۔ اس سے شریعت کی تمام فروع مراد نہیں ہے۔ کیونکہ (۱) یہ بات شریعت  
 کے دعا کے موافق نہیں کہ اس کی اکثر فروع متشابہ ہوں اور (۲) اس لیے کہ یہ بات مسلم نہیں کہ تمام فروع کا  
 کسی متشابہ اصل پر بلا واسطہ یا بلا واسطہ مبنی ہونا لازم ہو۔

جیسے فاتح سور (حروف مقطعات) اور ان کا تشابہ جو علوم قرآن کی بعض فروع میں واقع ہوا ہے بلکہ جو تشابہ مناظک کی طرف راجع ہو اس کا معاملہ بھی ایسا ہی ہے۔ کیونکہ اشکال اس وقت پیدا ہوتا ہے جب واضح مناظکات میں تکلیل و تحریف کی بعض فروع میں ذکیہ مُروار سے گڈ ٹڈ ہو جائے اور اس طرح اشکال اکثر ہو جاتے ہیں۔ پھر جب اس معنی کا اعتبار کیا جائے تو ایسا تشابہ نہ قاعدہ کلیہ میں پایا جائے گا۔ نہ اہل عام میں۔ الا یہ کہ اس تشابہ کو اضافی ہونے کے طور پر قبول کیا جائے۔ اس صورت میں اس معاملہ میں اصول اور فروع میں فرق نہ رہے گا اور اس حیت سے عقائد میں کمی اور گمراہی آجائے گی۔ ایسا تشابہ یہاں مقصود نہیں۔ یہ وہ مقصود صریح لفظ ہے اگرچہ مقصود بالمعنی ہو۔ واللہ اعلم۔ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: **مِنْهُ آيَاتٌ مُّخْتَلِفٌ** (۳/۷) گو یا معلوم ہو گیا کہ اس میں تشابہ موجود ہیں اور وہ جو ناظر کی غلطی کی طرف راجع ہیں انہیں حقیقی معنوں میں کتاب کی طرف منسوب نہیں کیا جاسکتا، اگر مجازاً منسوب ہو۔

## پانچواں مسئلہ

تشابہ پر تاویل مسطر کرنے کے لیے تفصیل درکار ہے۔ متشابہ یا تو حقیقی ہوگا یا اضافی۔ اگر اضافی ہو تو اس کی تاویل ضرور ہے جبکہ دلیل سے اس کی تعیین ہو جائے۔ جیسے عام دلیل کی خاص سے اور مطلق کی مقید سے، اور ضروری کی حاجی سے اور ان سے ملتے جلتے امور میں دلیل معین ہو جاتی ہے۔ کیونکہ ان دونوں کا مجموعہ ہی محکم ہے جس کی تفصیل گزر چکی ہے۔ اگر تشابہ حقیقی ہو تو اس کی تاویل ضروری نہیں۔ کیونکہ یہ بات بالاجمال والبیان میں واضح ہو چکی ہے کہ مجمل سے کوئی تکلیف وابستہ نہیں ہوتی اگر وہ مجمل

لہ شامد یہاں سے لفظ لا رہ گیا ہے یعنی تشابہ اضافی کے لحاظ سے وقت اصول و فروع میں فرق نہیں پایا جاتا۔ اور مؤلف کے قول **ومن تلك الجهة** کا مطلب یہ ہے کہ اصول میں تشابہ اضافی کے سبب عقائد میں کمی آتی ہے۔ جیسا کہ اس کی مثالیں پہلے گزر چکی ہیں۔

لہ یعنی اصول سے ایسے تشابہ کی نفی سے مقصود صرف یہ ہے کہ وہ تشابہ حقیقی ہے۔ اس بحث میں تشابہ اضافی مقصود نہیں۔ جیسا کہ وہ آیت کے الفاظ سے مقصود نہیں اگرچہ وہ بالمعنی اس میں داخل ہے جیسا کہ مؤلف اسے پہلے ذکر کر چکا ہے۔

تہ یعنی وہ غلطی حود لائل کے اطراف کو ایک دوسرے سے ضم نہ کرنے سے پیدا ہوتی ہے جیسا کہ پہلے گزر چکا گیا۔ یہ اشتباہ فی نفس و لائل نہیں ہوتا بلکہ وہ صرف مجتہد کی کم کوشی سے یا خواہش کی اتباع سے پیدا ہوتا ہے۔

موجود ہو۔ کیونکہ اس کی وضاحت قرآن کی صریح آیت سے ہو جائے گی یا صحیح حدیث سے یا قطعی اجماع سے یا نہ ہوگی۔ پھر اگر ان میں سے کسی ایک سے اس کی وضاحت ہو جائے تو وہ تشابہ کی قسم اول کے قبیل سے ہوگا۔ اور وہ اضافی ہے اور ان میں سے کسی سے بھی وضاحت نہ ہو تو یہ ان وجوہ کے بغیر اللہ تعالیٰ کی مراد میں اس چیز پر اطلاع پانے کی کوشش ہے جسے وہ جان نہیں سکتا اور یہ چیز غیر محمود (ناپسندیدہ) ہے علاوہ ازیں سلف صالح صحابہ کرام، تابعین اور ان کے بعد ان کی اقتدا کرنے والوں نے بھی ان اشارے سے تعرض نہیں کیا، نہ ہی ایسی چیز میں کلام کیا ہے جو بلا دلیل تاویل مستط کرنے کا تقاضا کرتی ہو۔ حالانکہ وہ قابل اقتدار نمونہ تھے۔ اسی بات کی طرف اللہ تعالیٰ کا یہ قول اشارہ کر رہا ہے۔

فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ  
زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ (۱۷/۲)

مگر جن لوگوں کے دلوں میں کجی ہے وہ قرآن کے مشابہات کے پیچھے لگتے ہیں۔

پھر فرمایا:

وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ  
أَمْثَلُهُ كَلًّا مِّنْ عِنْدِ رَبِّنَا (۱۷/۳)

اور جو لوگ علم میں راسخ ہیں وہ کہتے ہیں کہ ہم اس کے ساتھ ایمان لائے۔ سب کچھ ہی ہمارے پروردگار کی طرف سے ہے۔

اور تمام متاخرین اللہ بھی اس پر تاویل مستط کرنے کی طرف گئے ہیں تاکہ عربوں کے کلام کی وسعت سے جو کچھ سمجھا جاسکتا ہے اس کی طرف رجوع کریں یعنی وسعت جو کتا یہ، استعارہ، تمثیل یا وسعت کی کسی دوسری

لے باب البیان والاجمال کے بارہویں مسئلہ کی طرف رجوع فرمائیے۔ اس کے ابتداء میں درج ہے کہ یا تو مجمل سے کوئی تکلیف متعلق نہیں یا پھر وہ پایا ہی نہیں جاتا۔ یعنی جب ہم والراسخون فی العلم پر اگر رک جلتے ہیں اسی بنا پر غالباً یہاں اہل لفظ موجد اکے بجائے موجودا ہے یعنی اگر مجمل کا پایا جانا فرض کر لیا جائے تو وہ تشابہ حقیقی کے معنی میں ہوگا۔

لے لاندہ میں ضمیر حال اور شان کے لیے ہے جیسا کہ غور کرنے سے معلوم ہو جاتا ہے۔ کیونکہ مجمل حقیقی میں اس طرح شقیں نہیں بنائی جاتی جس کے متعلق وہ ان کان موجود اکہہ رہا ہے۔ اسی طرح بیاندہ کی ضمیر بھی مطلقاً مجمل کے لیے ہے۔

لے یعنی اس سے تعرض نہ کیا، نہ اس کے درپے ہوئے۔ باب ضرب سے، عرب کہتے ہیں عرض لہ اشدَّ العرض وَاَعْرَضَ لَهْ قَابِلُهُ بِنَفْسِهِ (اس پر درپے مرن پیش کیا تو وہ پیش ہوا اور اکیلے بیٹھے آیا) جیسا کہ ماسوسہ کی شرح میں ہے۔



قسم سے ہو تاکہ طالبین کو ناس کریں۔ جس کی بنا ایسا خطاب ہے جو سمجھ سے بعید ہو۔ حالانکہ اللہ کے قول والسر مستخون فی العلمہ کے مطابق ایسے مقام پر وقوف کا امکان موجود ہے اور یہ مفسرین کے دو اقوال میں سے ایک قول ہے اور مجاہد اسی چیز کے قائل ہیں۔ اور یہ اجتہادی مسئلہ ہے۔ لیکن راہ صواب وہی ہے جو سلف کا طریقہ تھا اور غزالی نے اس مذہب کی صحت پر کئی امور سے استدلال کیا ہے جسے اس نے اپنی الجامر العوام نامی کتاب میں ذکر کیا ہے۔ تفصیل کا وہاں مطالعہ فرمائیے۔

## چھٹا مسئلہ

جب متشابہ پر تاویل چسپاں کی جائے تو مؤول بہ (قابل تاویل عبارت) میں تین اوصاف کا خیال رکھنا چاہیے، ایک کہ وہ اعتبار کے لحاظ سے صحیح معنی کی طرف لوٹتا ہو، اجمالی طور پر اختلاف کرنے والوں میں متفق طریقہ ہو اور مؤول لفظ اسے قبول کرنے والا ہو۔ اور یہ اس طرح کہ مؤول بہ میں احتمال ہو کہ وہ لفظ اسے قبول کرتا ہے یا نہیں۔ اگر وہ نہیں کرتا تو وہ لفظ نص ہے جس میں احتمال نہیں، لہذا وہ تاویل قبول نہیں کرے گا اور اگر لفظ قبول کرے تو پھر وہ پہلے سے حامل شدہ علم کے مطابق ہوگا نہ ہوگا۔ اگر علم کے مطابق ہو تو اس کے اعتبار میں کچھ اشکال نہیں۔ کیونکہ لفظ بھی اسے قبول کر رہا ہے اور لفظ کا مرادوی معنی بھی اسے تسلیم کرنے سے

لے اس کے مطابق حقیقی معنوں کا متشابہ نہیں پایا جاتا۔

۱۔ یہ وہی دوسرا وصف ہے اور مؤول نے اپنے آنے والے بیان میں اس پر کچھ بنا نہیں کیا اور جیسا کہ وہ پہلے وصف کے لیے لازم ہے، جو اعتبار میں معنی کی صحت ہے۔ اس لیے کہ وہ ایسا صرف اسی صورت میں ہو سکتا ہے۔ جبکہ اس پر اجمالی طور پر اتفاق کیا گیا ہو۔ اگرچہ تفصیل میں اس کی مخالفت کی گئی ہو۔ تو اب معاملہ دو شرطوں کی طرف لوٹے گا۔ پہلی شرط اعتبار میں معنی کی صحت ہے کہ وہ واقع کے ساتھ متفق ہو اور اجمالی طور پر فرقی مخالفت اس کے محترف اور اس کا لحاظ رکھتے ہوں۔ دوسری شرط یہ ہے کہ اس لفظ کی وضع ایسی ہو جسے لغت قبول کرتی ہو۔ جیسے دلالت حقیقی یا مجازاً یا کنایہ جو اس سلسلہ میں عربی لغت کے طریقوں پر جاری ہیں۔

۲۔ یعنی لفظ جب لغت کے مطابق مؤول بہ کے معنی کو قبول کر رہا ہو تو یہ دیکھا جائے کہ کیا اس تاویل کے اعتبار کے بعد ترکیبی معنی اس مقتضی پر چلتے ہیں جسے ہم اس تفسیر کے علاوہ خارج سے بھی جانتے ہیں۔ یا نہیں جانتا بلکہ اس خبر کے علاوہ کسی لیے طرین پر ہے جو ہماری سابقہ معلومات کے مخالف ہے؟ اگر وہ اس انداز پر چلتا ہے تو اسے نظر انداز کر دینا درست نہیں۔ کیونکہ دونوں شرطیں ثابت ہو چکیں یعنی لفظ بھی قبول کرنے والا ہے

انکار نہیں کرتا۔ گویا اسے قصداً نظر انداز کر دینا ایسی غفلت ہوگی جو کہ ممکن الا اعتبار تھی اور یہ بات اس وقت تک درست نہیں ہو سکتی جب تک کہ اس سے غفلت برتنے یا اس کے مرجوح ہونے پر کوئی دلیل قائم نہ ہو۔

اور اگر وہ علم کے مقتضی پر نہیں چلتی تو کسی حال (۱) میں لفظ کو اس پر محمول کرنا درست نہیں اور اس پر دلیل یہ ہے کہ اگر یہ بات درست ہوتی تو ظاہری (۲) لفظ کے ترک کے باوجود اس کی طرف رجوع، معنی کی طرف رجوع اور جہالت میں تیر چلا تا ہوگا اور یہی بلا وجہ دلیل کا ترک ہے۔ اور ایسا جو کچھ ہو وہ باطل ہے۔ یہ ایک وجہ ہوئی۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ دلیل پر تاویل معرف اس صورت میں چسپاں کی جاتی ہے کہ اسے کوئی ایسا معارضہ پیش آئے جو اس سے قوی تر ہو (۳) اب ناظر کے سامنے دو صورتیں ہیں یا تو وہ راجح پر اعتماد کرتے ہوئے مرجوح کو یکسر باطل قرار دے اور تطبیق کو ضروری نہ سمجھے اور یہ ایسی صورت ہے جو عموماً تعارض کے وقت ایسی صورتوں کی طرف لوٹتی ہے۔ یا پھر وہ

(پچھلے صفحہ کا حاشیہ) اور ترکیبی معنی بھی اسے تسلیم کرتے ہیں۔ یعنی وہ اپنے مفردات میں سے کسی مفرد میں اس تاویل کے اعتبار سے انکار نہیں کرتے جو واقع میں صحیح معنی کی طرف لوٹتے ہیں جو ہماری سابقہ معلومات کے خلاف نہیں۔ اس سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ مؤلف کے قول میں لفظ والمعنی المقصود من اللفظ وہ مفرد لفظ نہیں جس میں تاویل ہے۔ ورنہ اس کا حاصل یہ ہوگا کہ مؤول لفظ کے معنی مقصود سے مؤول بہ لفظ کے معنی پیدا نہیں ہوتے۔ گویا انکار کرنے والا اور جس کا انکار ہوا وہ متحد ہو جاتے ہیں بلکہ لفظ سے مراد لفظ خبری اور معنی مقصود سے مراد ترکیبی معنی ہے۔

۱- یعنی اگرچہ لفظ اسے قبول کر رہا ہو۔

۲- اور وہ ایسا متشابہ لفظ ہے جو اپنے وضعی معنی میں ظاہر ہو۔ یعنی اسے چھوڑ کر ایسے معنی اختیار کرنا جو علم کے مقتضی میں صحیح اعتبار پر نہیں چلتے، محض عدم کی طرف رجوع ہوگا اور مؤلف کے قول تداک الدلیل سے مراد یہی لفظ ظاہر متشابہ ہے۔

۳- یعنی کسی امر میں ناظر پر دو دلیلیں متعارض ہو جائیں جن میں سے ایک راجح ہو اور دوسری مرجوح تو معارضہ سے نجات کے دو طریقے ہیں۔ یا تو وہ مرجوح کو اس کے بیکار ہونے کی وجہ سے بیکار بنا دے یا اسے ایسے معنی پر محمول کرے جو صحیح اور متفق علیہ ہوں اور راجح دلیل سے معارض نہ ہوں۔ لیکن اگر وہ مرجوح کو کسی دوسری وجہ پر محمول کرے جو راجح سے معارض تو نہ ہو لیکن وہ فی ذاتہ صحیح نہ ہو یا فریق مخالف اس پر موافقت نہ کرے تو ایسا باطل ہے۔ حقیقتاً باطل ہو جائے۔ طر ح کا ک کا ک کا

ناظر کے - اسے وہ صورتیں ہیں - یا تو وہ راجح پر اعتماد کرتے ہیں، مروج کو کبیر باطل قرار دے اور طہیث کو ضروری نہ سمجھے اور یہ ایسی صورت ہے جو عموماً تعارض کے وقت ایسی صورتوں کو، طرف لٹتی ہے۔ پھر وہ اسے باطل قرار نہ دے اور کسی وجہ سے قول پر اعتماد کرے۔ اب اگر یہ وجہ درست ہو اور فریہ مخالف اس سے متفق ہو جائے تو یہی مراد ہے اور اگر درست نہ ہو تو یہ مفروضہ کو توڑنا ہوگا کیونکہ اس نے کسی ایسی چیز کے مروج کی دلیل کو درست بنانے کی کوشش کی جو درست نہ تھی۔ گویا اس نے باطل امر کے ساتھ دلیل کو درست کرنے کا ارادہ کیا اور یہ اس کے بطلان کا تقاضا کرتی ہے جبکہ اس کا ارادہ یہ تھا کہ وہ صحیح ہو جائے۔ تو یہ غلط ہے۔

اور تیسری وجہ یہ ہے کہ اس کے معنی کی دلیل کا، دلیل کو ایسی وجہ پر محمول کر کے جس کا مجموعی طور پر دلیل ہوا درست ہو۔ اور اس کو ایسی چیز کی طرف لٹانا جو درست نہ ہو، ایسی دلیل کی طرف رجوع ہے جو کسی وجہ پر صحیح درست نہ ہو۔ اور یہ یقین نہیں کہ آپس میں جمع کرنا ہے اور اس کی مثال وہ تاویل ہے جو کسی نے اللہ تعالیٰ کے قول:

وَ اتَّخَذَ اللَّهُ اِبْرَاهِيْمَ  
خَلِيْلًا - (۲/۱۲۵)

اور اللہ تعالیٰ نے حضرت ابراہیم علیہ السلام کو دوست بنا لیا۔  
میں لفظ خلیل کی تاویل فقیر سے کی۔ اور یہ تاویل قرآن کے مفہوم کو غلط بنا دیتی ہے۔ اسی طرح کسی

اللہ تعالیٰ کے اس قول:

وَ عَصَىٰ اٰدَمُ رَبَّهُ فَغَوٰى

اور حضرت آدم نے اپنے پروردگار کی ازبانی کی اور بہک گئے۔ (۲/۲۱)

لے یہ بھی کہ فریق مخالف فی ذاتہ معنی کی صحت کو تسلیم کرے۔ تو مروج پر محمول کرنے کا دعویٰ اسی پر اڑے گا۔  
۱۔ شاید اصل لفظ کے بجائے لٹتی ہے۔

۲۔ یہ تیسری وجہ بھی اپنے ناقبل سے کچھ مختلف نہیں۔

۳۔ چونکہ ابراہیم نے اپنے گھر سے ہانوں کے سامنے گھٹی میں بٹھا ہوا پھر اپیش کر دیا تھا لہذا انہیں فقیر شمار کرنا درست نہیں۔ گویا یہ اعتبار میں علم کے مقتضی پر نہ چلنے کی وجہ سے غلط ہے اور جو اس کے بعد ہے اس میں مؤول لفظ کو قبول کرنے کی شرط نہیں پائی جاتی۔ نیز اس میں ساری باتیں ہی مفقود ہیں۔ کیونکہ لفظ اسے قبول نہیں کرتا۔ نہ ہذا کے اشارہ سے اور نہ اللہ تعالیٰ کے قول و ہدیٰ الحکم کے عطف سے اور نہ یہ علم کے مقتضی پر ملتا ہے۔

میں غوی کا تاویل کرتے ہوئے کہا کہ یہ غوی لغوی الفصیح (اونٹ کے بچے کو دو دھڑینے سے بڑھی ہو گئی) سے اخذ ہے۔ یہ تاویل اس لیے غلط ہے کہ غوی کے معنی لغوی لغوی لفظ سے درست نہیں اس مثال پر یہ تاویل لفظ کی جہت سے اور پہلی مثال میں معنی کی جہت سے غلط ہے اور ایسی تاویل کی مثال جس میں اوصاف نہ پائے جائیں، اللہ تعالیٰ کے اس قول ہذا بیان للناس کی وضاحت میں ابن سمان نے پیش کیا ہے۔

## فصل

اور یہ معنی تاویل کے باب سے ہی مختص نہیں بلکہ یہ باب التعارض والترجیح میں بھی جاری ہیں۔ کیونکہ کبھی ہر دو احتمال ایک ہی موضوع پر آوارہ ہوتے ہیں۔ پھر ان میں ترجیح کی ضرورت پیش آتی ہے۔ گویا یہ ان پر دو احتمالوں کے مقام قبول کرنے کی صحت اور فی نفسہ ان کی انہی صحت کا مقام دوسرا ہے اور دونوں مقامات پر دلیل ایک ہی ہے۔

## دوسری فصل۔ احکام اور نسخ میں

### جو چند مسائل پر مشتمل ہے

#### پہلا مسئلہ

جاننا چاہیے کہ قواعد کلیہ ہی اولاً بنائے گئے۔ اور وہ ذات جس نے ان کے ساتھ قرآن مجید کہ مکہ میں نازل فرمایا۔ پھر مدینہ میں کی اشیاء ان قواعد کلیہ کے بعد نازل ہوئیں۔ اس طرح یہ قواعد اجنب کی اصل مکہ میں وضع ہوئی تھی، یکساں ہو گئے۔ ان میں پہلا قاعدہ اللہ، اس کے رسول اور آخرت کے دن پر ایمان تھا۔ پھر اس کے بعد کچھ

لے کر ہ کے ساتھ جبکہ اسے دو دھڑینے سے بڑھی ہو جانے۔ گویا یہ تاویل ناسد ہے۔ کیونکہ جو لفظ قرآن میں ہے وہ فقرہ سے ہے۔ اور عنقریب مؤلف یہ بات دلائل کی طرف ثانی کے نویں مسئلہ میں ذکر کرے گا۔  
 لے اس بیان کی وضاحت جس کی طرف ابھی اشارہ کیا گیا ہے مؤلف نویں مسئلہ میں ذکر کرے گا۔  
 لے شاید اصل لفظ احتمالیٰ کے بجائے دلیلیں ہے اور عنقریب اس کی تفصیل کتاب الاجتہاد و تناقض کی بحث میں آ رہی ہے۔

عام اصول جیسے نماز اور مال کا خرچ کرنا وغیرہ اور ہر ایسی بات سے روکا گیا جو کفر یا کفر کی تابع تھی۔ جیسے وہ اقرار جو انہوں نے ذبح بغیر اللہ کے لیے گھڑ لیے تھے۔ یا وہ شریک جن کا وہ اللہ پر اقرار کرتے ہوئے دعویٰ کرتے تھے اور ہر وہ چیز جسے انہوں نے اپنے آپ پر حرام کر لیا تھا۔ یا جسے بغیر کسی اصل کے واجب بنا لیا تھا جو غیر اللہ کی عبادت کی اہل کی خدمت کرتے تھے۔ اور ان احکام کے ساتھ ساتھ تمام مکارم اخلاق کا حکم دیا جیسے عدل، احسان، وعدے کو پورا کرنا، معاف کر دینا، جاہل سے رُکوشی، اچھے طریقہ سے مدافعت کرنا، صرف ایک اللہ سے ڈرنا، صبر، شکر اور ایسے ہی دوسرے امور کا۔ اور بڑے اخلاق سے منع کیا جیسے فحاشی، منکر، سرکشی، بغیر علم کے بات کرنا، باپ تول میں کمی بیشی کرنا، فساد فی الارض زنا، قتل، زندہ دگر کرنا اور اس کے علاوہ وہ سب کام جو دینِ جاہلیت میں رائج تھے۔ مگر میں جزئیات تو کم ہی مشروع ہوئیں، نزول کا بیشتر حصہ کلیہ کے اصول اور تشریح ہی تھا۔

پھر جب آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے مدینہ کی طرف ہجرت کی اور اسلامی مملکت وسیع ہوئی، تو یہ کلی اصول بتدریج مکمل ہوئے جیسے باہمی صلح و عاشقی، معاہدوں کو پورا کرنا، نشہ آور چیزوں کی تحریم، اور حد و دکانفاذ جن سے ضروری امور کی اور ان کی جو اسے مکمل اور خوبصورت بناتے ہیں، حفاظت ہوتی ہے۔ اور تخفیفات اور رخصتوں سے تنگی کو ختم کرنا اور اس سے ملتے جلتے امور جو سب کے سب کلی اصول کی تکمیل ہیں۔

لے کتاب الادار کے آٹھویں مسئلہ کی طرف مراجعت فرمائیے تاکہ آپ ان اصول کی تکمیل کا معنی سمجھ سکیں۔ عرض یہ نہیں کہ کوئی ایسے اصول بھی تھے جو کم ہیں سرے سے حاصل ہی نہ ہوئے ہوں پھر وہ مدینہ میں پیدا ہوئے ہوں اور اس پر مولف کا یہ قول اول مسا التنا یعنی وہ جن کی اہل مکہ میں وضع ہوئی، ابھی اس پر دلالت کرتا ہے۔

۱۱۔ آٹھویں مسئلہ میں پہلے گزر چکا ہے کہ نشہ آور چیزوں کی تحریم اجمالاً حفظ نفس میں داخل ہے۔ اس سلسلہ میں مدینہ میں جو ہر اوہ تحریم کے واضح حکم سے اس کی تکمیل تھی، اور اس کے پینے پر حد مقرر کی گئی۔ نیز تقویٰ سی شراب پینے کی تحریم کا حکم بھی تکمیل کے باب سے ہے۔

۱۲۔ یہ مولف کے آنے والے قول انہما ہولما کان فیہ تانیس الخ کے منافی نہیں۔ جو اس بات کا تقاضا کرتا ہے کہ پہلے مطلق تھیں۔ اور ان کی تفصیل بعض دفعہ مشتقی میں تشدید کا۔ کیونکہ رخصتوں سے تخفیف ان کا حکم کے بعد ہی آئی جو پہلے مطلق تھیں اور ان کی تفصیل بعض دفعہ مشتقوں اور حرج کا تقاضا کرتی تھی تو رخصتوں کی رعایت دی گئی۔ یہ تکالیف کا رخصتوں کے باوجود ان سے اشد تھیں، جو تکالیف مکہ میں رخصتوں کے بغیر تھیں۔ بہتر ہوگا کہ آمدی کی کتاب الاحکام کے پانچویں مسئلہ کی طرف مراجعت فرمائیں تاکہ اس موضوع میں (باقی اگلے صفحہ پر عاشقیہ)

گویا نسخ کا اکثر حصہ مدینہ میں واقع ہوا۔ کیونکہ احکام کی تمہید میں حکمت الہی کا یہی تقاضا تھا۔ غور فرمائیے کہ نسخ کا اکثر حصہ آپ کیسے پاتے ہیں وہ صرف ایسی باتوں میں تھا جن سے لوگ اسلام سے قریبی عہد میں ابتداء ہی سے مانوس تھے۔ ایسے لوگوں سے ان کی دوستی تھی۔ جیسے پہلے نمازیں دو تھیں، پھر پانچ ہو گئیں۔ اور پہلے سارے مال میں سے حسب پسند مال خرچ کرنے کا حکم مطلق تھا۔ پھر مقررہ اشیاء سے خرچ کرنے کی حد مقرر کی گئی۔ مدینہ میں پہلے قبلہ بیت المقدس تھا پھر کعبہ ہو گیا۔ اور جیسے نکاح متعہ حلال تھا، پھر حرام ہو گیا اور طلاقوں کی ایک جماعت کی رائے کے مطابق کوئی تعداد نہ تھی۔ پھر تین ہو گئیں۔ ظہار پہلے طلاق ہی تھا پھر طلاق نہ رہا اور ان کے علاوہ دوسرے امور جن میں حکم کی اصل قبل اسلام کی حالت پر باقی تھی پھر وہ زائل کر دی گئی یا اس کی اصل کی شہادت قریباً ختم ہو چکی تھی، پھر حکم کر دی گئی۔

## دوسرا مسئلہ

جب یہ طے ہو گیا کہ شریعت کے جو احکام مکہ میں نازل ہوئے وہ اکثر وہی تھے جو مکہ کے احکام اور دین کے اصولی قواعد میں، تو یہ بات اس چیز کی مقتضی ہے کہ ان میں نسخ تھوڑا ہوا زیادہ نہ ہو کیونکہ کچھ واقعہ کلیات میں نسخ نہیں ہوا، اگرچہ عقلاً یہ بات ممکن ہے۔

پہلے صفحہ کا حاشیہ) آپ کی بصیرت زیادہ ہو اور اس نوع نسخ کے جواز میں اختلاف معلوم ہو سکے جسے مؤلف نے نسخ کا بیشتر حصہ قرار دیا ہے۔

یعنی اس کی نوع اور مقدار ہیں۔ ورنہ اتفاقاً تو ابتدائی احکام میں ہی مطلوب تھا۔ یہاں خیرۃ اباحت میں کے معنی میں نہیں (کہ کوئی چاہے تو خرچ کرے چاہے تو نہ کرے) اور یہی مؤلف کے قول فی الجملة کا معنی ہے۔

لے تحقیق یہ ہے کہ نکاح متعہ فتح مکہ کے غزوہ میں تین دن کے لیے مباح ہوا۔ پھر حرام کر دیا گیا اسے حلال کرنا وقتی ضرورت تھی۔ پھر یہ منسوخ ہو گیا۔ اور یہ دونوں مدنی احکام ہیں۔ یہ اسی کی مثال ہے جو آپ دیکھ رہے ہیں۔

۳۔ یعنی ظہار طلاق سے سخت ہے۔ کیونکہ اس میں بخلاف طلاق کے کفارہ کی ضرورت پیش آتی ہے۔ لہذا یعنی ان احکام میں جو مکہ میں نازل ہوئے۔ نہ کہ کلی احکام میں۔ حتیٰ کہ وہ مؤلف کے بعد کے قول لایکون فیہا وقوعاً الخ اور لہذا یثبت نسخ للکلی کے ساتھ ایک دوسرے کی نفی نہیں کتنے۔ (باقی حاشیہ کے صفحہ ۱۲۴)

ان بات پر استقرائے تام دلالت کرتا ہے۔ اور یہ کہ شریعت ضروریات، اہلیات اور تحنیات کی حفاظت پر مبنی ہے اور ان میں سے کوئی چیز بھی منسوخ نہیں ہوئی۔ بلکہ دین میں تو ایسے احکام نازل ہوئے جو انہیں تقویت دیں، محکم بنائیں اور حفاظت کریں۔ اور جب یہ صورت ہو تو کسی کا نسخہ اگر کتابت میں نہیں ہو سکا اور جو شخص نسخہ و منسوخ کی کتابوں کی چھان چھک کر کے گا اس پر یہ بات ثابت ہو جائے گی کہ نسخہ صرف جزئیات میں ہوتا ہے اور کی جزئیات میں یہ بہت کم ہے۔

اسی طرح استقرار یہ بھی واضح کرتا ہے کہ جن فرعی جزئیات میں نسخہ واقع ہوا وہ ایسے جزئیات کی نسبت بہت کم ہیں جن میں نسخہ نہیں ہوا۔ اور اس کی آئد اس شخص کے قول سے بھی ہونی ہے جو متشابہ نسخہ اور غیر متشابہ کو فرمادیتا ہے۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ  
مِنْهُ آيَاتٌ تُحْكِمُكَ هِيَ مِنْ أُمَّرٍ  
وہی تو ہے جس نے آپ پر کتاب نازل کی۔  
اس کی کچھ آیات محکم ہیں اور وہی ام الکتاب

(پچھلے صفحہ کا حاشیہ) اور اگر وہ اس بارے میں کہتا تو وہ مراد میں نص ہوتی۔

۱۔ کہ میں نازل ہونے والے کے نسخہ کے قلیل یا نادر ہونے پر مؤلف نے استدلال میں تین وجوہ کا ذکر کیا ہے جیسا کہ وہ بعد میں کہہ رہا ہے؛ (۱) اور جو خاص بنو یہ ہے کہ اکثر کلیات نازل ہوئیں اور ان میں نسخہ نہیں ہوتا۔ اکثر کلیات جو کہ میں نازل ہوئیں اسے مؤلف نے پہلے علیہ بیان کر دیا ہے۔ یہی یہ بات کہ کلیات میں نسخہ نہیں ہوتا اور اس کی دلیل استقرائے تام ہے اور شریعت... پر مبنی ہے الخ جب یہ دونوں مقدمے درست ہوں تو ثابت ہوا کہ اکثر کی احکام میں نسخہ نہیں ہوا بلکہ بہت کم ہیں، ہوا ہے اور یہی مطلوب ہے۔ (۲) جب بات کہ مؤلف نے اپنے اس قول والی ہذا فان الاستقراء الخ، اطراف نسبت کی ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ جو شخص جزئی احکام سے نسخہ و منسوخ کا تتبع کرے گا اس پر واضح ہو جائے گا کہ جزئیات کا نسبت سے محکم میں نسخہ کم ہوا ہے اور یہ دلیل جب طرح کلی احکام میں نسخہ کم ہونے پر صحیح ہے، مدنی احکام میں بھی قلت پر دلالت کرتی ہے اگرچہ استدلال کا رخ کلی احکام کی طرف ہے۔ (۳) مؤلف کا قول و وجہ آخر و ہوان الاحکام الخ بھی اپنے سابق کی کلی مدنی احکام کے لیے عام ہے۔ تمہی تو اس نے ان دونوں کے درمیان استدلال کی بوقت فصل قائم کی کہ باقی تمام احکام میں بھی معاملہ ایسا ہی ہے۔

۲۔ یعنی اس بات پر کہ نسخہ کلیات میں نہیں ہوتا، نہ اصل و نہ فرع پر مؤلف نے گویا دلیل کے مقدمہ پر استدلال ہے۔ ۳۔ کیونکہ اس وقت یہ اس حکم کے مقابلہ پر ہے جس پر آیت صریح دلالت کرتا ہے کہ اگر آیت ہی ام الکتاب اور اس کا اصل اور قرآن میں زاوہ ہیں۔

الکُتِبَ وَ اَنْتَ مُتَشَابِهَاتٌ (۱۲) ہیں اور کچھ دوسری متشابہات ہیں۔  
 گویا کئی فرد ع میں نسخ کم ہی داخل ہوا جبکہ کئی فرد عات، ویسے ہی کم ہیں اور ان میں نسخ تو ظاہری ہوا۔  
 اندر میں صورت کئی احکام کے بارے میں نسخ نادر ہے۔  
 اور دوسری وجہ یہ ہے کہ جب مختلف احکام متشابہ ہو جائیں تو ان میں نسخ کا دعویٰ کسی تحقیق شدہ  
 بات کے بغیر نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ مسئلہ، پر اس حکم کا پر لا ثبوت ثابت شدہ ہے۔ جس کا نفع ہونا ایسے  
 ہی امر سے جو کہ آپ نے جب کہا ثابت شدہ ہوا موم ہو۔ اس پر یہ یقین کا اس بات پر اتفاق ہے کہ خبر اولہ  
 نذوقاً کو مستثنیٰ کر سکتے ہیں اور نہ خبر متواتر کو۔ کیونکہ یقینی خبر کو غنی سے اٹھا یا نہیں جاسکتا۔ اس خبر کا  
 تقاضا یہ ہے کہ بن کر اس حکام کے نسخ کا دعویٰ کیا جاتا ہے، نسخ کے متعلق کئی قطعی حکم کے بغیر اس دعویٰ کو  
 قبول نہ کرنا چاہیے وہ اس طرح کہ ان دو دلیلوں میں تطبیق ممکن نہیں اور نہ ہی ان دونوں کے حکم ہونے کا  
 دعویٰ ہو سکتا ہے۔

## فصل

یہ بات، ائمہ امام احکام سے متواتر کہی جاسکتی ہے خواہ وہ کئی ہوں یا مدنی ہوں۔  
 اور اس بات پر آخری دو وجوہ دلالت کر رہی ہیں۔ اور تیسری وجہ وہ ہے جس میں اکثر نسخ کا دعویٰ  
 کیا جاتا ہے۔ جب آپ غور کر کے تو آپ اسے قنازعہ فیہ، احتمال والا اور دو دلیلوں کے درمیان  
 قطعیہ کا تاویل کے قریب پائیں گے۔ یعنی وہ دوسری قسم سے مجمل کی تفصیل یا عموم کی تخصیص یا مطلق تقلید

۱۔ کیونکہ جو چیز ذاتہً قلیل ہے اس میں سے بھی وہ قلیل ہیں۔

۲۔ یہ بعد میں آنے والے ابن نماس کے کلام سے ملتا جلتا ہے۔ شاید وہی اس کا ماخذ ہو۔

۳۔ ہاں یہ اکثر علماء کا قول ہے اور ان کا دلیل واضح ہے۔ وہ اخبار آحاد سے متواتر کی تخصیص تو قبول کر  
 لیتے ہیں، مگر ان سے اس کا نسخ قبول نہیں کرتے۔ کیونکہ پہلی صورت میں تو دو دلیلوں میں تطبیق اور وضاحت  
 ہے۔ بخلاف نسخ کے کہ وہ انہیں باطل کرتا ہے۔

۴۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ نسخ کے بارے میں جلالین نے اپنی تفسیر میں جو روش اختیار کی ہے وہ  
 مناسب نہیں۔ اگرچہ وہ اس اصطلاح کے مطابق ہے جو بعد والے مسند میں آ رہی ہے۔ گویا اللہ تعالیٰ کے  
 کلام میں تعبیر میں ایسا تساہل پسندیدہ بات نہیں۔



اور اسی سے ملتی جلتی جمع کی وجہ میں سے کوئی چیز ہوگی۔ باوجودیکہ وہ پہلی اور دوسری قسم میں محکم ہونے کے لحاظ سے اپنی اہل پر باقی رہتی ہے۔ جنانچہ ابن عربی نے اسی طریقہ سے نسخ و منسوخ سے بہت کچھ ساقط کر دیا ہے۔ اور طبری کہتے ہیں کہ علامہ کا اس بات پر اتفاق ہے کہ صدقہ فطر (فطرانہ) فرض ہوا پھر اس فرضیت کے منسوخ ہونے میں علمائے اختلاف کیا۔ ابن نماس کہتے ہیں: "جب کوئی چیز اجتماع یا نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی صحیح احادیث سے ثابت ہو جائے تو اسے اجماع یا حدیث سے ہی زائل کرنا جائز ہو سکتا ہے جو اس کے منسوخ ہونے کی وضاحت کرے۔ اور اس سلسلہ میں ایسی کوئی چیز نہیں آئی؟"

اور جو تھی وجہ یہ ہے جو نسخ کی قلت اور اس کے نادر ہونے پر دلالت کرتی ہے کہ ایسی چیز کی تحریم جو اہل کے حکم سے مباح ہو اصولیوں کے ہاں منسوخ نہیں ہو سکتی جیسے شراب اور سوڈا۔ کیونکہ ان دونوں چیزوں کے اہل کے حکم پر ہونے کے بعد ان کی تحریم ہوئی وہ اناحیث اصلیہ کے حکم کا نسخ شمار نہیں ہو سکتی۔ اسی لیے علمائے نسخ کی یہ تعریف کی ہے کہ وہ کسی شرعی حکم کو بعد والی شرعی دلیل سے اٹھانے اور اسی کے مثل دلیل سے ذمہ داری کی برأت کو اٹھانے۔ صحابہ نماز میں ایک دوسرے سے باتیں کیا کرتے تھے تو یہ حکم نازل ہوا۔

وَقَوْمُوا لِلَّهِ قَانِتِينَ ۝  
اور اللہ کے سامنے خاموش اور بے کھڑے  
ہوا کرو۔ (۲۳۸)

اور یہی روایت ہے کہ نماز میں ایک دوسرے کی طرف متوجہ ہو جاتے۔ تاکہ یہ آیت نازل ہوتی:  
اَلَّذِينَ هُمْ فِي صَلَاتِهِمْ  
خَشِعُونَ۔ (۲۳۲)  
اور جو لوگ اپنی نماز میں خشوع و خضوع کرنے  
والے ہیں۔

۱۔ یہ اس پر دلالت کرتا ہے کہ مدینہ میں شراب کی حرمت نازل ہونے سے پہلے اس کی اہل کا حکم مباح ہونا تھا۔ اس بیان میں اور اس سے پہلے بیان میں کہ شراب کی تحریم کی اہل میں داخل تھی، تطہین کی ضرورت ہے اور وہ مکی اہل جان اور اعضاء کو ضائع کرنے کی حرمت ہے۔

۲۔ یعنی شریعت آنے سے پہلے شراب کا عادتِ جاریہ اور اہل اباحت کے حکم سے مباح ہونے کا شرعی حکم کے لحاظ سے کچھ اعتبار نہیں۔

۳۔ تیسری میں زید بن ارقم سے مروی ہے کہ: ہم نماز میں کلام کیا کرتے تھے۔ ایک شخص اپنے ساتھی سے جو اس کے پہلو میں ہوتا کلام کر لیتا تاکہ یہ آیت نازل ہوئی: وَقَوْمُوا لِلَّهِ قَانِتِينَ ۝ گویا ہمیں خاموش ہونے کا حکم دیا گیا اور باتیں کرنے سے روک دیا گیا؟ اسے پانچوں نے نکالا۔

علماء کہتے ہیں کہ: یہ بھی تو اس کام کا نسخہ ہے جو صحابہ کرتے تھے اور قرآن کا اکثر نسخہ ایسا ہی ہے۔ اس کے معنی یہ ہونے کہ صحابہ اباحت کی اصل کے حکم سے ایسا کام کرتے تھے۔ لہذا اسے نسخہ میں شمار نہیں کیا جاسکتا۔ یہی صورت جاہلیت کے ہر اس حکم کی ہے جسے شریعت نے باطل قرار دیا۔ پھر جب ایسے تمام امور اٹھے ہو جائیں اور آپ کتاب و سنت کے دلائل میں نظر ڈالیں۔ تو منسوخ چیزوں سے آپ کے پاس سوالے کسی نادار امر کے کچھ بھی نہ بیچے گا۔ اسی بنا پر یہاں نسخہ کے معنی پر تنبیہ واجب ہے تاکہ نسخہ سے متعلق ان لوگوں کی اصطلاح کو سمجھا جاسکے۔ اور وہ ہے:

## تیسرا مسئلہ

مقدمین کے کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کے ہاں لفظ نسخہ کا اطلاق اصولیوں کے ہاں اس لفظ سے استعمال سے زیادہ عام تھا۔ وہ مطلق کی تعقید پر نسخہ کا لفظ استعمال کرتے اور عموم کی متصل یا منفصل دلیل سے تخصیص پر بھی اور مہم و محمل کے بیان پر بھی نسخہ کا لفظ بولتے تھے۔ جیسا کہ وہ کسی شرعی حکم کے بعد والی شرعی دلیل سے اٹھ جانے کو نسخہ کہتے تھے۔ کیونکہ یہ تمام باتیں ایک ہی معنی میں مشترک ہیں جو یہ ہے

(پچھلے صفحہ کا حاشیہ) لکن ابن عروویہ نے کھالا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جب نماز پڑھتے تو نماز میں متوجہ ہوجاتے، تب یہ آیت نازل ہوتی۔ اسے حاکم نے نکالا اور صحیح قرار دیا۔ اور یہی نے اپنی سنن میں کہا کہ: آپ جب نماز پڑھتے تو آسمان کی طرف نظر اٹھاتے تو یہ آیت نازل ہوتی۔

لے یعنی یہ کسی شرعی حکم کا نسخہ نہیں بلکہ اس حکم کے بعد اس ذمہ کی تعمیر ہے کہ وہ ادھر ادھر توجہ نہ دیا کریں اور کبھی قسما قسم کی باتوں کو اس نوع (نسخہ) کا نام نہ دیا جاتا ہے، یعنی اس چیز کی توہم جو اباحت اصلہ کے لحاظ سے مباح تھی یا دلیل سے ذمہ داری کی برأت اٹھانے کو، یا جو کام صحابہ کی عادت تھی اسے ختم کرنے کو نسخہ کہہ دیتے ہیں اور یہ میں تعبیریں ہیں جو ایک ہی معنی میں مستعمل ہیں۔ جو ان باتوں کے نسخہ اور حکم شرعی کے نسخہ کے فرق کی مزید وضاحت کرتی ہیں۔

لہ یعنی قرآن کے اکثر احکام لوگوں کی عادات کو اٹھانے اور ختم کرنے کے سلسلہ میں تھے اگرچہ یہ کام آہستہ آہستہ ہوا اور ان لوگوں کی عادات و عبادات کی اصلاح کے لیے شرعی احکام تبدیل کرتے آتے رہے۔ پھر اس کے بعد نسخہ نہیں ہوا۔ کیونکہ یہ وہ نئے احکام تھے جو اپنے موضوع میں سابقہ شریعت میں موجود نہ تھے۔

کے بعد والی اصطلاح کے مطابق نسخ کا اقتضایہ ہے کہ تکلیف میں پہلا کام اب۔ مراد نہیں رہا اور اب۔ مراد وہ ہے جو بعد میں آیا۔ لہذا پہلے کام پر اب عملدار آمد نہ رہے گا۔ اب دوسرا ہی معمول بہ ہوگا۔ اور یہ معنی مطلق کی تقلید میں بھی جاری ہیں۔ کیونکہ مطلق کے ساتھ جب اس پر فقید لگانے والا موجود ہو تو اس کا ظاہر متردک ہو جاتا ہے اور اس کے اطلاق کو عمل میں نہیں لایا جاتا۔ بلکہ مقید پر عمل ہوتا ہے۔ گویا اپنے مقید کی موجودگی میں مطلق کوئی فائدہ نہیں دیتا۔ گویا وہ نسخ و منسوخ کی طرح بن جاتا ہے۔ عام کا خاص کے ساتھ بھی یہی حال ہے۔ کیونکہ عام کے ظاہر کا تقاضا تو یہ ہے کہ ان تمام چیزوں پر جو جن تک اس لفظ کی رسائی ہے اس کا حکم شامل ہو۔ پھر جب خاص آیا تو اس نے عام کے ظاہر کا حکم اعتبار سے خارج کر دیا۔ گویا وہ نسخ و منسوخ کی طرح ہو گیا۔ الایہ کہ عام کے لفظ کے مدلول کو بالکل ہی نظر انداز نہیں کیا جاتا اور عمل میں صرف وہی کچھ لایا جاتا ہے جس پر خاص دلالت کر رہا ہو اور باقی سب پہلے ہی گم ہوتے ہیں اور مبہم کے ساتھ مبہم کی بھی وہی صورت ہے جو مطلق کے ساتھ مقید کی ہے اور جب یہ صورت حال ہو تو ان تمام معانی میں لفظ نسخ کا اطلاق آسان ہو جاتا ہے۔ کیونکہ یہ سب ایک ہی چیز کی طرف لٹتے ہیں اب مراد کی وضاحت کے لیے مثالیں پیش کرنا بھی ضروری ہے۔ حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد:

مَنْ كَانَ يُرِيدُ الْعَاجِلَةَ عَجَلْنَا لَهُ  
فِيهَا مَا نَشَاءُ وَلَمِنَ تَرْيِيدٍ (۱۶/۸)

جو شخص عاجلہٴ خدا کا ارادہ رکھتا ہے، ہم جتنی  
کیلئے چاہیں اسے جلد ہی وہ خدا سے دیتے ہیں۔

لے مؤلف نے کائنات صرف اس لیے کہا کہ واقع یہ ہے کہ مطلق کا مدلول بالکل ہی نظر انداز نہیں کیا جاتا جیسا کہ بعد میں عام کی بحث میں آ رہا ہے۔ وہاں اس کی نظربیان ہوگی۔ یعنی جن چیزوں کو نظر انداز کیا جاتا ہے وہ دوسرے احتمالات ہیں جو مقید کے نہیں ہوتے۔

۳۔ یعنی اس میں سے وہی بات نظر انداز کی جاتی ہے جسے خاص دلالت کرے اور وہی کچھ ہے جو خاص کے مدلول کے ماسوا ہو۔

۴۔ جیسے اس کی مثال بعد میں اللہ تعالیٰ کے اس قول:

قُلِ الْأَنْفُسَالِ لِلَّهِ وَالْوَسْوَؤِ (۱۶)

آپ کہہ دیجئے کہ اموال غنیمت اللہ اور رسول کیلئے ہیں۔

کی مندرجہ ذیل قول کے ساتھ آ رہی ہے:

وَأَعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ (۱۶)

جان لو کہ جو کچھ تمہیں غنیمت میں ملے....

کے ضمن میں کہا کہ یہ درج ذیل ارشاد باری کا ناخ ہے:

مَنْ كَانَ يُؤَيِّدُ حَرْثَ الْآخِرَةِ  
نَزِدْ لَهُ فِي حَرْثِهِ وَمَنْ كَانَ  
يُؤَيِّدُ حَرْثَ الدُّنْيَا نُؤَيِّدْ مِنْهَا.  
(۲۲۰)

جو کوئی آخرت کی کھیتی کا ارادہ رکھتا ہے ہم اس  
کے لیے اس کی کھیتی زیادہ کر دیتے ہیں۔ اور جو کوئی  
دنیا کی کھیتی کا ارادہ رکھتا ہے ہم اسے وہی دے  
دیتے ہیں۔

اور اس تحقیق کے مطابق یہ مطلق کی تعقید ہے۔ اللہ تعالیٰ پہلا قول نَزِدْ مِنْهَا مطلق تھا اور اس سے معنی  
شیت سے تعقید تھی۔ اور یہی بات اللہ تعالیٰ کے پچھلے قول لِمَنْ تُؤَيِّدُ میں ہے۔ ورنہ وہ ضمن خبر دینا  
ہے اور اخبار میں نسخ نہیں ہوا کرتا بلکہ

نیر ابن عباسؓ اللہ تعالیٰ کے اس قول:

وَالشُّعْرَاءُ يَتَّبِعُهُمُ الْغَاوُونَ۔ اِلٰی قَوْلِهِ۔  
وَالهَمُّ يَقُولُونَ مَا لَا يَفْعَلُونَ۔ (۲۶)

کے متعلق کہتے ہیں کہ یہ درج ذیل آیت سے مندرج ہے:

إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ  
وَذَكَرُوا اللَّهَ كَثِيرًا۔ (۲۶)

مگر جو لوگ ایمان لائے اور نیک عمل کئے اور  
اللہ کو اکثر یاد کرتے رہے۔

یعنی نسخ خبر کے مدلول اور اس کے ثمرہ پر واقع نہیں ہوتا بشرطیکہ وہ خبر قابل تغیر ہو جیسے اللہ تعالیٰ کے وجود اور اس کی صفات  
کے متعلق اخبار۔ ایسے مدلول میں نسخ کا داخل ہونا بالاجماع محال ہے۔ لیکن جب خبر قابل تغیر ہو جیسے زید کا ایمان اور عمرو  
کا کفر تو ان میں اختلاف ہے اور مختار قول بھی ہے کہ جائز ہے۔ رہا خبر کی ملاوت کا نسخ یا ہماری کسی تکلیف کا نسخ جیسے  
ہمیں یہ تکلیف دی گئی کہ ہم کسی چیز کی خبر دیں پھر اس تکلیف کے نسخ کا حکم آگیا۔ تو ان دونوں صورتوں میں نسخ جائز  
ہے۔ کیونکہ یہ تکلیفی احکام ہیں جن میں نسخ داخل ہو سکتا ہے۔ اب آیت کے معنی میں غور فرمائیے کہ وہ قابل تغیر ہے  
کہ پسندیدہ قول کے مطابق نسخ داخل ہو؟ یا قابل تغیر ہے کہ داخل نہ ہو سکے؟ علماء ایسی مثالوں کو بھی قابل تغیر  
قرار دیتے ہیں۔ جیسے آپ کہیں کہ اللہ نے زید کو ہلاک کر دیا۔ کیونکہ یہ ایک ایسا حادثہ ہے جو ایک ہی بار واقع ہوتا ہے۔  
جس میں تبدیلی نہیں ہو سکتی۔ اور تحقیق یہ ہے کہ کچھ خبروں کے مدلول میں نسخ داخل ہو سکتا ہے۔ جیسے ایک خبر عام ہو پھر  
دوسری خبر ایسی آئے جو اس کی تخصیص کرتی ہو یا بعض لوگوں تک محدود کرتی ہو جیسا کہ اس آیت میں ہے۔ الایار کہ یہ تقدیرین  
کی اصطلاح ہے، مصلوبوں کی نہیں۔ جبکہ بحث اس میں ہے۔ آمدی کی کتاب الاحکام کی طرف رجوع فرمائیے۔

مکھی کہتے ہیں: ابن عباس کے متعلق مذکور ہے کہ قرآن میں بہت سی چیزوں کے متعلق جہاں صرف استثناء آیا تو وہ کہہ دیتے کہ یہ "منسوخ" ہے۔ مکھی کہتے ہیں کہ یہ مجازاً درست ہے حقیقتاً نہیں۔ کیونکہ مستثنیٰ اس چیز سے مربوط ہوتا ہے جس سے استثناء کیا جا رہا ہے۔ صرف استثناء ان میں سے بعض ایسے لوگوں کو واضح کرتا ہے جنہیں پہلے لفظ نے عام رکھا تھا اور نسخ منسوخ سے علیحدہ ہوتا ہے جو اس کے حکم کو اٹھانے والا ہے اور وہ بغیر صرف کے ہوتا ہے۔ جس کے معنی یہ ہیں کہ پہلے جس کے لیے عموم تھا اس کی تخصیص ہو گئی، لیکن اس کے لیے لفظ نسخ ہی استعمال ہوا جبکہ اصطلاح خاص کے لحاظ سے اس کا اعتبار نہیں۔

اور ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے اس قول کے بارے میں کہتے ہیں:

لَا تَدْخُلُوا بِيَوْمًا غَيْرَ بِيَوْمِكُمْ  
 حَتَّى تَسْتَأْذِنُوا وَتَسَلِّمُوا عَلَيَّ  
 سے افون نہ لے لو اور انہیں سلام کہہ لو۔ (۲۲/۲۶)

کہ یہ آیت درج ذیل آیت سے منسوخ ہے:

لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَدْخُلُوا  
 بِيَوْمًا غَيْرَ مَسْكُونَةٍ۔ (۲۲/۲۹)

اپنے گھروں کے علاوہ دوسرے گھروں میں داخل ہونے سے تم پر کوئی گناہ نہیں۔

نیر انہوں نے درج ذیل قول کے بارے میں فرمایا:

أَفْزُوا وَخِفَافًا وَثِقَالًا (۹/۱۱)

جنگ کے لیے خواہ ہلکے پھلکے نکلو یا سست ہو کر۔

کہ یہ اللہ تعالیٰ کے اس قول سے منسوخ ہے:

وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا  
 كَآفَّةً۔ (۹/۱۲)

مؤمنوں کے لیے ممکن نہ تھا کہ سب کے سب جنگ کے لیے نکل کھڑے ہوں۔

یہ دونوں آیتیں دو، دو معنی والی ہیں لیکن غزوہ تبوک کے بعد اللہ تعالیٰ نے اس حکم پر تہیہ کی کہ اب تمام مسلمانوں پر جنگ کے لیے نکلنا واجب نہیں رہا۔

لے اندھیر تین دنوں کی ضمیر کا بدل ہے۔ لہذا بات واضح ہے تصحیح کی محتاج نہیں جیسا کہ گمان ہوتا ہے۔  
 لے کیونکہ کبھی اس کی تعریف یوں کی جاتی ہے کہ نسخ کی دلیل منسوخ سے متاخر ہونی چاہیے۔ ایسی صورت میں اس کا عر و ف استثناء کے بغیر ہونا لازم ہے۔

نیز اس قول کے بارے میں فرمایا :

قُلِ الْأَنْفَالُ لِلَّهِ وَالرَّسُولِ .

آپ کہہ دیجئے کہ اموالِ غنیمت اللہ اور رسول کے لیے ہیں۔

(۶۱)

کہ یہ قول ورنہ ذیل قول سے منسوخ ہے :

وَأَعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِّن شَيْءٍ

جان لو کہ جو کچھ تمہیں غنیمت ملے تو اس میں سے پانچواں حصہ اللہ تعالیٰ کا ہے۔

فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ . (۶۱)

اور اس میں (اللہ) کا بیان اس قول میں ہے لِلَّهِ وَالرَّسُولِ (اللہ اور رسول کے لیے)

نیز فرمایا کہ اللہ تعالیٰ کا یہ قول :

وَمَا عَلَى الَّذِينَ يَتَّقُونَ مِن

اور پرہیزگاروں پر ان لوگوں کے حساب کی کچھ بھی جواب دہی نہیں۔

حِسَابٍ لَهُمْ شَيْءٌ (۶۹)

ورنہ ذیل قول سے منسوخ ہے :

وَقَدْ نَزَّلَ عَلَيْكُمْ فِي الْكِتَابِ

اللہ تعالیٰ نے کتاب میں تم پر حکم نازل فرمایا کہ جب تم سزاوار اللہ کی آیات سے کفر کیا جا رہا ہے۔

أَنَّ إِذَا سَمِعْتُمُ آيَاتَ اللَّهِ يَكْفُرُ بِهَا (۷۳)

اور سورۃ النعام کی آیت سے تو خبروں میں سے ایک خبر ہے اور اخبار نہ منسوخ کرتی ہیں اور نہ

منسوخ ہوتی ہیں۔ اور اس میں کچھ بھی ناسخ و منسوخ نہیں۔ سوائے اس کے کہ لیس علیکم جناح

سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ دوسری آیت میں گھروں سے مراد آباد گھر ہیں۔

۱۔ بلکہ کھلی آیت سے تو یہ ثابت ہوتا ہے کہ وہ آباد گھروں سے خاص ہے۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ کا قول یہاں تک کہ تم اس کے گھر والوں سے اذن لو اور انہیں سلام کہو : اسی بات کا تقاضی ہے۔

۲۔ عطا ربی اسی بات کے قائل ہیں۔ جس کی بنا یہ ہے کہ دوسری آیت جہاد کے بارے میں ہے۔ اس

کے باوجود فخر الدین رازی نے یہ وضاحت کی ہے کہ یہ بات ناسخ کو لازم نہیں۔ اور بعض یہ کہتے ہیں کہ یہ آیت

تفصیح فی الدین سے متعلق ہے جہاد سے نہیں جیسا کہ مؤلف کا خیال ہے۔ الایہ کہ مؤلف کے اس قول

ولسکنہ نبتہ الخ کے مطابق اذن کا کوئی داعیہ نہیں۔ کیونکہ یہی تو ناسخ کا معنی ہے۔

۳۔ یہ آیت واذا دایت الذین یخوضون... مکہ میں نازل ہوئی (باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر ہے)

نیز اس قول کے بارے میں کہا:  
 وَإِذَا حَضَرَ الْقِسْمَةَ أُولُو الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسْكِينُ فَأَوْسَرُوا قَوْلُهُمْ مِنْهُ (۱۷۸)

اور جب تقسیم کے وقت قرابت والے اور یتیم اور مسکین موجود ہوں تو اس میں سے انہیں بھی دیا کرو۔

کہ یہ میراث کی آیت سے منسوخ ہے۔ نیز ضحاک، سدی اور عکرمہ نے بھی ایسا ہی کہا ہے اور ابن بصری کہتے ہیں کہ زکوٰۃ سے منسوخ ہے۔ اور ابن مسیب کہتے ہیں کہ میراث اور وصیت نے اسے منسوخ کر دیا۔ حالانکہ ان دونوں آیتوں میں تطبیق ممکن ہے۔ کیونکہ اس آیت کو استجاب پر محمول کیا جاسکتا ہے اور اولی القربی سے مراد وہ رشتہ دار ہیں جو وارث نہیں ہوتے اور اس کی دلیل اللہ تعالیٰ کا قول وَإِذَا حَضَرَ ہے۔

(پچھلے صفحہ کا حاشیہ) تو مسلمانوں نے شکوہ کیا کہ انہیں مسجد حرام سے اور طواف سے منع کر دیا گیا ہے۔ کیونکہ مشرکین ہر وقت ان سے بحث اور امتہزار کرتے رہتے تھے تو انہوں نے وہ جگہ چھوڑ دی جہاں وہ بیٹھتے تھے۔ اور یہ حج تھا تو رحمت و رحمت ان الفاظ میں نازل ہوئی وما علی الذین یتیقون (یعنی جو مشرک اور منافقینوں سے بچتے ہیں) من حسابہم من شیء ولکن ذکری گویا ان کے لیے اپنی اپنی جگہ پر باقی رہنا مباح کر دیا گیا بشرطیکہ وہ بحث کرنے والوں کو نصیحت و ہدایت کرتے رہیں۔ پھر مدینہ میں منافقین علانے یہود کی مجالس میں بیٹھتے اور ان سے اسلام اور قرآن کے بارے میں مذاق اور طعن سنتے تو یہ آیت نازل ہوئی وقد نزل علیکم فی الکتب جس میں منافقوں سے خطاب ہے کہ قرآن میں یہ آیت تمہارے بارے میں اتری ہے کہ جب تم اللہ تعالیٰ کی آیت سنو الختمنا انکم فرابا۔ نہ انقرا پھر تم بھی ان کافر علماء کی طرح ہی ہو۔ اس بات کے مطابق قرآن میں لکھے بارے میں جو کچھ آتا، اس سے مراد یہ آیت ہے وَإِذَا سَأَلَ الذین ینحوضون الخ جو منافقوں کی مجالس سے ان کے اٹھ کر چلے جانے کو واجب بناتی ہے۔ ان دونوں آیتوں کے لیے فخر رازی کی طرف رجوع فرمائیے اور جو اس نے کہا ہے اس کے مطابق نسخ دو بار ہوا پہلی بار تخفیف سے اٹھ کر چلے جانے کے حکم اور بشرط نصیحت بیٹھنے کے حکم کا نسخ۔ اور یہ نسخ و منسوخ سب کچھ سورۃ النعام میں ہے اور دوسری بار سورۃ النسا کی اس آیت سے تخفیف کا نسخ وقد نزل علیکم فی الکتب الخ علماء کہتے ہیں کہ شریعت میں ایسی دوسری کوئی مثال نہیں ملتی جیسا کہ ابن قیم نے یہی بات زاو العاود کے علاوہ کسی اور جگہ کہی ہے۔ بات یہی ہے۔ پھر یہ بھی معنی نہ رہے کہ آیت ما علی الذین یتیقون شرعی حکم کا فائدہ دیتی ہے جو کہ رفع حرج ہے۔ لہذا اس کا نسخ و منسوخ ہونا درست ہے کیونکہ معنی کے لحاظ سے یہ خبر نہیں بخلاف مؤلف کے قول کہ جو اس نے اول و آخر کہی ہے اور اس کی مثال امر غیر مترشح میں آرہی ہے۔

لے ابن عباس نے اسے حکم کی قسم بنایا جو نسخ نہیں ہوتا۔ تاہم لوگوں نے اس میں تساہل فرمایا۔ بخاری کی طرف رجوع کیجئے۔

جیسا کہ آپ رزق کو سننے دیکھتے ہیں۔ گویا ان سے مراد غیر وارث ہیں اور حسن بصری نے بھی وضاحت کی کہ مراد استحباب ہے۔ جس کی دلیل وصیت و میراث کی آیت ہے۔ گویا وہ مجمل اور مبہم کا بیان ہے۔

نیز وہ اور ابن مسعودؓ اللہ کے اس قول کے بارے میں کہتے ہیں :

وَإِنْ تَبَدُّوْا مَا فِي أَنْفُسِكُمْ أَوْ تُخْفَوْنَ  
يُحَاسِبُكُمْ بِهِ اللَّهُ فَيَعْفُو  
لِمَنْ يَشَاءُ - (۲۸۴)

جو کچھ تمہارے دلوں میں ہے خواہ تم ظاہر کرو  
یا چھپاؤ، اللہ تم سے اس کا حساب لے گا۔  
پھر چاہے گا صاف کر دے گا۔

کہ یہ آیت ورنہ ذیل آیت سے منسوخ ہے :

لَا يَكْتُمُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا -  
اشدقنا لی انسان کو اس کی وصیت سے زیادہ  
تکلیف نہیں دیتا۔ (۲۸۶)

جس کی دلیل کتابان شہادت سے متعلق حضرت ابن عباسؓ کا قول ہے کہ انہوں نے ولادت کتُمُوا

الشهادة - (۲۸۲)

۱۔ اس میں تحریف ہو گئی غالباً اصل عبارت یوں ہے لہذا شرط الرزق بالحضور وكان المراد الخ  
۲۔ ابن عباسؓ کے کلام کے مطابق اس آیت ان تبدوا ما في انفسكم کافی؛ اور وہ جو تم شہادت  
کے موضوع سے متعلق جانتے ہو کہ تم صاحب حق سے کہو ہم یہ جانتے تو ہیں مگر ہم حکام کے ہاں اس کی شہادت نہیں دیں  
گے۔ اور تخفوه یعنی جو کچھ ہم جانتے ہیں وہ صاحب حق کو نہیں بتلائیں گے۔ اللہ تعالیٰ ہر حال میں تم سے حساب  
لے گا۔ کیونکہ یہ کتابان شہادت بھی ہے اور حق کو ضائع کرنا بھی اور اللہ تعالیٰ کے قول وَلَا تَكْتُمُوا کی جو مجمل ہے  
وضاحت وَإِنْ تَبَدُّوْا الخ سے ہوگی۔ گویا یہ دو باتوں کا احتمال رکھتا ہے جیسا کہ ان میں سے کوئی ایک  
بھی رکھتا ہے۔ اس صورت میں آیت لَا يَكْتُمُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا کا اس آیت سے کوئی ربط نہ  
رہے گا۔ گویا مؤلف کے قول بدلیل الخ سے کچھ عبارت ساقط ہو گئی جو یوں ہونی چاہیے تھی: وليس  
بمنسوخ بدلیل الخ -

البتہ روایت کے مطابق یوں ہے کہ جب آیت وَإِنْ تَبَدُّوْا نازل ہوئی تو صحابہ پر یہ بات شہاد  
گزری، وہ جلدی سے سوار ہو کر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس گئے اور کہنے لگے۔ ہمیں روزہ اور نماز  
جیسے کاموں کا حکم دیا گیا جس کی ہم طاقت رکھتے تھے لیکن اب جو یہ آیت ازل ہوئی ہے تو بڑے خیالات اور  
دساویں کو اپنے دل نہ آتے دنیا ہمارے بس کی بات نہیں۔ تب یہ آیت انا ہر لہذا یکلّف اللہ نفساً  
الّٰوُسْعَهَا۔ یعنی تمہیں خیالات کو روکنے کا پابند نہیں کرتا اور اسے چیر کا بھی جو کسی (باقی حاشیہ کے صفحہ ۱۳۲)



کی تفسیر کرنے کے بعد کہا:

وَأَنَّ تَبْدُؤًا مَّا فِي أَنْفُسِكُمْ  
أَوْ تَخْفُوهَ يَحْسِبُكُمْ بِهِ اللَّهُ (۲۸۱)

جو کچھ تم ہارے دلور میں ہے خواہ تم اسے  
ظاہر کرو یا چھپاؤ اللہ تم سے اس کا حساب لگا  
جس سے معلوم ہوا کہ یہ عموم کی تخصیص کے باب سے یا مجمل کے بیان کے باب سے ہے۔

(پہلے صفحہ کا حاشیہ) ایسے کام کا عزم نہ ہونے کے باوجود ہی میں آئے۔ جسے تم کرنے کی طاقت رکھتے ہو۔ گویا اس آیت کے وَأَنَّ تَبْدُؤًا مَّا فِي أَنْفُسِكُمْ کے معنی یہ ہیں کہ یہ اس کے اجمال کا بیان یا اس کی بعض باتوں کی تخصیص ہے۔ حاصل یہ ہے کہ ابن عباس کے قول کے مطابق آیت لایکلف اللہ کا آیت وَاَنْ تَبْدُؤًا مَّا فِي أَنْفُسِكُمْ کوئی تعلق نہیں اور یہ حکم ہوگی جس میں کوئی تخصیص نہیں۔ بلکہ یہ آیت ولاتکتموا الشہادۃ کے اجمال کی تفصیل ہے۔ مگر جب ہم اسے صحابہ کے سوا ہر کر جانے والی روایت کے مطابق چلاتے ہیں تو آیت لایکلف آیت وَأَنَّ تَبْدُؤًا مَّا فِي أَنْفُسِكُمْ کے اجمال کی مبین یا تخصیص بن جاتی ہے، جو اپنے ظاہری الفاظ کے لحاظ سے خیالات و دساوس کو شامل کئے ہوئے ہے تو یہ آیت نازل ہوئی جو عزم کے سوا باتوں کو ایسی چیزوں سے خارج کر دیتی ہے جن سے پیمانہ انسان کے بس میں ہے۔ اور مؤلف کا قول: تو معلوم ہوا کہ یہ تخصیص کے باب سے ہے۔ الم صحیح ہو جائے گا لیکن اس طرح جیسے ہم نے اس کی شرح کی ہے۔ نیز مؤلف کے قول فحصل سے پہلے کلام میں ایک اور نقطہ بھی ہے۔ (لفظ رہ گلیتے) جس کی تعذیری عبارت یہ ہوگی۔ اگر ہم جلدی جانے والی روایت کو اور ابن عباس کی عدم موافقت کو مان لیں تو آیت لایکلف آیت وَاَنْ تَبْدُؤًا مَّا فِي أَنْفُسِكُمْ کے معنی یہ ہوگی۔ آپ غصی نہ رہے کہ جب تک مؤلف کے کلام میں کچھ چھوٹی ہوئی عبارت تسلیم نہ کریں عبارت ٹھیک نہیں رہتی۔ کیونکہ عبداللہ بن مسعود وہ ہیں جو کہتے ہیں، جیسا کہ بخاری و مسلم میں ہے: اس ذات کی قسم! جس کے سوا کوئی معبود نہیں، کتاب اللہ کی جو بھی سورت اتری میں سب سے زیادہ جلنے والی ہوں کہ وہ کہاں اتری اور کتاب اللہ کی جو بھی آیت اتری ہے میں سب سے زیادہ جلنے والی ہوں کہ وہ کس بارے میں اتری۔ اور اگر میں جانتا کہ کوئی شخص کتاب اللہ کا مجھ سے زیادہ جاننے والا ہے اور اونٹ و ماں پہنچ سکتا ہے تو میں یقیناً سوار ہو کر اس کے پاس جاتا، جو شخص یہ کہہ رہا ہے وہ اس دلیل سے اسے منور نہیں کہتا کہ ابن عباس نے اس آیت کی یہ تفسیر کی ہے۔ لیکن اگر وہ نسخ کی بات کرتا تو اپنے ذاتی علم کی بنا پر کہتا ہے بات یہی ہے اور بغوی نے اپنی تفسیر میں سب طریق روایت کر دیے ہیں کہ ابن عباس کہتے ہیں کہ آیت لایکلف سے منور ہے اور وہ حدیث روایت کرتے ہیں کہ وَاَنْ تَبْدُؤًا مَّا فِي أَنْفُسِكُمْ پر شائق گزری.... ان کی زلے کے مطابق اس کے منور ہونے کا معنی یہ ہوگا کہ وہ اس کی مبین یا تخصیص ہے (باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر ہے)

محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

نیز کہا کہ اللہ تعالیٰ کا یہ قول:

وَلَا تَبْدِينَنَّ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا (۲۴۱)

اور وہ اپنی زینت کو ظاہر نہ کریں مگر جو از خود ظاہر ہو جائے۔

اللہ تعالیٰ کے قول وَالْقَوَاعِدُ مِنَ النِّسَاءِ (۲۴۲) (اور بڑی عمر والی عورتیں.....) سے

منسوخ ہے یہ بھی محض عموم کی تخصیص ہے جیسا کہ پہلے گزر چکا:

اور حضرت ابوالدرداءؓ اور عبادہ بن صامت سے اللہ تعالیٰ کے اس قول کے بارے میں مروی ہے:

وَطَعَامُ الَّذِينَ أَوْثَرُوا الْكِتَابَ حِلٌّ لَكُمْ (۵/۵)

اور اہل کتاب کا کھانا تمہارے لیے حلال ہے۔

کہ یہ قول درج ذیل قول کا ناخ ہے:

وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا سَأَلْتُمُوهُ كَرِهَ اللَّهُ عَلَيْهِ (۶/۱۲۱)

اور جس چیز پر اللہ کا نام لیا جائے اسے مت کھاؤ۔

اگر اس سے یہ مراد ہو کہ اہل کتاب کا کھانا حلال ہے خواہ اس پر اللہ کا نام نہ لیا جائے تو یہ عموم کی تخصیص

ہے۔ اور اگر یہ مراد ہو کہ ان کا کھانا اللہ کا نام لینے کی شرط سے حلال ہے تو بھی تخصیص کے باب سے ہے۔ لیکن سورہ النعام کی آیت ہی پہلی وجہ میں عموم مخصوص کی آیت ہے اور وہ سری میں اس کا برعکس ہے۔

(پچھلے صفحہ کا حاشیہ) اس طرح جیسے ہم نے اس کی شرح کی ہے۔ اور لغوی نے وجہ بیان نہیں کی جو مؤلف نے ولا تکتھوا کی طرف رجوع کرتے ہوئے بیان کی ہے۔ بلکہ اس نے اور ہی وجہ بیان کی جو یہ ہے کہ یہ آیت اس لحاظ سے حکم ہے کہ یہاں تک کہ بدہ کے یہاں معنی یغیب کہہ بدہ ہے۔ اور حساب عذاب کو مستلزم نہیں اور یہ اس حدیث کے ساتھ مل جاتی ہے: "میں نے دنیا میں تیری پردہ پوشی کی اور آج تجھے بختن دیتا ہوں اور جب تاج جو سے اس کے شرک اور کفر کا حساب لے گا..." اور یہی فیغفر لہن تشاء و یعدب من تشاء کے معنی ہیں بلاشبہ یہ وجہ اس سے الگ ہے جسے مؤلف نے یہاں ذکر کیا ہے۔

لہذا الایہ کہ وہ پچھلے حکم کے لیے پہلے کی تخصیص کی صحت پر موقوف ہے۔ کیونکہ سورہ ماائدہ، العلم سے متاخر ہے۔ اور یہ اکثر علماء کی رائے ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ عام کو خاص کے ساتھ خاص کرنا تقدم و تاخر سے آزاد ہے۔ اور بعض کہتے ہیں کہ تخصص کے تقدم و تاخر سے آزاد ہو کہ کتاب کے مطلق کو کتاب خاص نہیں بن سکتی۔ اور امام الحرمین اور ابو حنیفہ کہتے ہیں کہ خاص کے ساتھ عام کو صرف اس صورت بنایا جا سکتا ہے جبکہ عام زمانی لحاظ سے پہلے کا ہوا۔ ورنہ بعد والا عام ناخ ہوگا۔

اور عطا اللہ تعالیٰ کے اس قول کے بارے میں کہتے ہیں:

وَمَنْ يُّؤْتِكُمْ يَوْمَئِذٍ دُبُرَهُ (۶۱) اور جو کوئی اس دن (جنگ سے) پیٹھ پھیرے

اللہ تعالیٰ کے اس قول سے منسوخ ہے:

إِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ عِشْرُونَ صَابِرُونَ

يَغْلِبُوا أَمَائَتِينَ (ان دونوں آیتوں کے آخر تک

(۶۵)

یہ سب کچھ وَمَنْ يُّؤْتِكُمْ کا بیان اور تخصیص ہے۔ گویا اس کے معنی یہ ہونے لگے کہ: اور جو کوئی پیٹھ پھیرے

جبکہ کافروں کی تعداد مومنوں سے دو گنا ہو۔ اب پچھلے اطلاق کی رو سے اس میں نہ تعارض رہا اور نہ نسخ۔

اور اس آیت کے بارے میں کہا:

وَأَحِلَّ لَكُمْ مِمَّا رَاءَ ذُلِكُمْ

اور ان کے علاوہ جو عورتیں ہیں وہ تمہارے

لیے حلال ہیں۔

(۶۴)

عورت کے اس کی پھوپھی یا خالہ پر نکاح کی نہی سے منسوخ ہے اور یہ عموم کی تخصیص کے باب ہے۔

اور وہ بن مہدیہ اس آیت کے بارے میں کہتے ہیں:

وَيَسْتَعْفِفُونَ لِعَمَلٍ فِي الْأَرْضِ - (۶۲) اور زمین ہر کسی کے لیے بخشش مانگتے ہیں۔

اس کو سورہ غافر کی اس آیت نے منسوخ کر دیا ہے:

وَيَسْتَعْفِفُونَ لِلَّذِينَ آمَنُوا - (۶۱)

اور وہ مومنوں کے لیے بخشش کی دعا مانگتے ہیں۔

جس کا معنی یہ ہے کہ سورہ غافر کی آیت سورہ شوریٰ کی آیت کی مبین ہے۔ حالانکہ وہ محض خبر ہے اور

خبر میں نسخ نہیں ہوتا۔ ابن نحاس کہتے ہیں کہ اس میں ناسخ و منسوخ کچھ سبھی واقع نہیں ہوا۔ کیونکہ یہ تو اللہ تعالیٰ کی

طرف سے ایک خبر ہے۔ لیکن یہ ممکن ہے کہ وہ بن مہدیہ کی اس سے یہ مراد ہو کہ اس آیت نے اس

آیت کو منسوخ کر دیا۔ ان دونوں میں کوئی فرق نہیں۔ کیونکہ ان دونوں کا معنی ایک ہے۔ اور ان میں سے ہر

لے یعنی جب تک وہ کلیف کی طرف نہ لوٹے نسخ اس میں داخل نہیں ہوتا۔ کیونکہ اگر وہ حکم کے معنی میں ہوگا

تو نسخ اس میں داخل ہوگا۔

لے کیا ابن نحاس نے نسخ تھا کہ اسم کے طور پر پڑھا جو متبدل ہے اور اس کی خبر وہ آیت ہے جو... یا اسے

فعل کے طور پر پڑھا ہے؛ مؤنث کی غرض سے زیادہ قریب پہلی صورت ہے اور وہی اسکے کلام کی تامل میں آسان ہے۔

ایک کی دوسری سے وضاحت ہوتی ہے۔ ابن عباس کہتے ہیں کہ علماء کے لیے واجب ہے کہ اس کی ایسی ہی تائید کی جائے۔ اور ان کا تائید کرنا ان کی کوئی بڑی خطا نہ ہوگی، اگر وہ ایسی بات کہیں جس کی کوئی وجہ ہو۔ وہ کہتے ہیں کہ اس پر دلیل وہ حدیث ہے جسے احمد بن محمد نے ہم سے پھر اس نے ابو قتادہ سے اس آیت **وَلِيَسْتَغْفِرُوا لِمَنْ فِي الْأَرْضِ** (۲۶) (اور جو کوئی زمین میں ہے اس کے لیے استغفار کرتے ہیں) کے بارے میں کہا کہ: یہ زمین والوں میں سے مومنوں کے لیے ہے۔

اور عراق بن مالک، عمر بن عبد العزیز اور ابن شہاب کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کا یہ قول:

**الَّذِينَ كَفَرُوا وَالَّذِينَ نَكَبُوا وَالَّذِينَ كَفَرُوا وَالَّذِينَ كَفَرُوا** جو لوگ سونے اور چاندی کا ذخیرہ کرتے ہیں...

(۹۴)

اللہ تعالیٰ کے اس قول سے منسوخ ہے:

**خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً** (۹۴) ان کے اموال میں سے صدقہ وصول کیجئے اور یہ ترمض اس کی وضاحت ہے جسے ذخیرہ کیا گیا ہے۔ اور جب مال سے زکوٰۃ ادا کر دی جائے تو وہ اسے کفر نہیں کہتے اور جس مال سے زکوٰۃ نہ دی جائے تو وہ کفر ہی رہتا ہے۔ لہذا اس میں کسی چیز کا نسخ نہیں۔

اور قتادہ اللہ تعالیٰ کے اس قول کے بارے میں کہتے ہیں:

**اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تَقَاتِهِ** (۲۱۳) اللہ سے ڈرو جیسا کہ اس سے ڈرنے کا حق ہے۔

کہ اس قول سے منسوخ ہے:

**فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ** (۲۱۳) اللہ سے ڈرو جس قدر تم طاقت رکھتے ہو۔

ربیع بن انس، سدی اور ابن زید نے بھی ایسا ہی کہا ہے۔ یہ بھی مذکورہ طرز سے ہی ہے۔ کیونکہ یہ دونوں آیتیں مدنی ہیں جو دین میں کوئی حرج نہیں کے بخت حکم اور تکلیف مالا یطاق کے مرفوع ہونے کے بعد ہی نازل ہوئیں۔ گویا **اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تَقَاتِهِ** کا معنی یہ ہوا کہ جس قدر تم طاقت رکھتے ہو اور یہی **فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ** کا معنی ہے اور ان کی نسخ سے مراد صرف یہ تھی کہ سورہ آل عمران کی آیت کے اطلاق کو سورہ تنابن کی آیت سے مفید بنائیں۔

نیز قتادہ ہی اس آیت کے بارے میں کہتے ہیں:

**وَأَمَّا مَطَلَفَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ** اور طلاق والی عورتیں تین حیض تک انتظار کریں۔

**ثَلَاثَةَ قُرُوعٍ**

کہ اس آیت نے وہ سب کچھ منسوخ کر دیا جو اس میں داخل نہیں اور اس کی دلیل اللہ تعالیٰ کا یہ قول ہے:

فَمَا لَكُمْ عَلَيْهِنَّ مِنْ عِدَّةٍ  
تَعْتَدُوْنَ وَنَهَا (۳۲/۲۹)

تمہارے لیے ان عورتوں پر کوئی مدت نہیں

اور وہ عورتیں جو حیض سے یا یوس ہو چکیں یا جنہیں حیض آیا ہی نہ ہو اور حاملہ عورتیں۔ جس کی دلیل اللہ تعالیٰ کا

یہ قول ہے:

وَاللَّائِي يَئْسَنُ مِنَ الْمَحِيضِ مِنْ  
نِّسَابِكُمْ إِنْ أَرَبْتُمْ فَعِدَّةٌ لَهُنَّ  
ثَلَاثَةُ أَشْهُرٍ -

تمہاری عورتوں میں سے جو حیض سے یا یوس ہو چکیں  
ان کے بارے میں اگر تمہیں شک ہو تو وہ تین ماہ  
ہوتے۔ تا آنکہ فرمایا۔

کہ وہ اپنا عمل وضع کریں۔

إِلَى قَوْلِهِ إِنْ تَصَعَّنَ حَمْلُهُنَّ (۲۵/۱)

اور عبد المالک بن صیب اس قول اِعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ (۲۶/۱) (جو چاہو عمل کرو) اور اس قول:  
فَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفِرْ مِنْ وَمَنْ شَاءَ  
فَلْيُكْفُرْ (۱۶/۲۹)

جو چاہے ایمان لائے اور جو چاہے کفر کرے۔

اور اس قول

اور تم میں سے جو چاہے سیدھی راہ چلے۔ کے بارے

لِمَنْ شَاءَ مِنْكُمْ أَنْ يَسْتَقِيمَ (۸/۱)

میں کہتے ہیں کہ یہ اقوال درج ذیل قول سے منسوخ ہیں۔

اور تم وہی کچھ چاہ سکتے ہو جو اللہ تمہارا

وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ

کا پروردگار چاہتا ہے۔

رَبِّ الْعَالَمِينَ (۲۹/۱)

اور یہ آیات محض دھمکی کے طور پر آئی ہیں۔ اور یہ معنی ایسے ہیں جو ان کے نسخ کو درست قرار نہیں دیتے۔

لہذا مراد یہ ہے کہ بندوں کی مشیت کا انحصار ظاہری الفاظ پر نہیں بلکہ وہ اللہ سبحانہ کی مشیت سے مقید ہے۔ یہ

اور اللہ کے اس قول الْأَعْرَابُ أَشَدُّ كُفْرًا وَنِفَاقًا (۹/۱) (بدوی لوگ کفر و نفاق میں بڑے سخت ہیں)

اور اس قول: وَمِنَ الْأَعْرَابِ مَنْ يَتَّخِذُ مَا يَنْفَعُ مَغْرَمًا (۹/۸) (اور کچھ بدوی ایسے ہیں کہ

جو کچھ وہ خرچ کریں اسے تادان سمجھتے ہیں کے متعلق کہا کہ یہ درج ذیل آیت سے منسوخ ہیں:

(پچھلے صفحہ کا حاشیہ) لہٰذا جس کی دلیل وہ کثیر احادیث ہیں جو اس سلسلہ میں وارد ہوئی ہیں کہ کفر وہ ہے جو ہے جس سے زکوٰۃ ادا

نہ کی جائے۔ یہ احادیث ابن عمرؓ اور ابن عباسؓ سے مروی ہیں۔ ان میں سے بعض کو بخاری اور مالک نے نکالا اور بعض کو ابوداؤد

نے۔ تیسرے کو لاطیف فرمایے۔

لے نسخ مراد نیت تھی اور اس کا حکم وہی پہلا ہے کہ وہ بیان اور تفصیل کے باب سے ہے۔

۱۰ مؤلف اس سے اس تصحیح کو نامیاستا ہے جس کی طرف ہم نے متناہیہ کے ذکر میں متذکرہ اس فقرہ کو لکھا ہے۔  
محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

وَمِنَ الْأَعْرَابِ مَنْ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ  
وَالْيَوْمِ الْآخِرِ - (۷/۹۹)  
اور یہ ایسی خبریں ہیں جن میں نسخ درست نہیں۔ اور مقصود یہ ہے کہ اعراب کا عموم، ان لوگوں کو چھوڑ کر جو  
ایمان لائے ان سے مخصوص ہے جنہوں نے کفر کیا ہے۔

ابو عبید وغیرہ نے اس آیت کے بارے میں کہا:  
وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا  
وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ (۲۲)  
کہ یہ درج ذیل آیت سے منسوخ ہے:  
إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِن بَعْدِ ذَلِكَ (۲۳)

اور ابن عباس سے متعلق بھی ایسی ہی مثال پہلے گزر چکی ہے۔  
اور بعض لوگ کہتے ہیں کہ اِنَّ اللّٰهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا (۲۴) (اللہ سب گناہ معاف کرتا ہے)  
اللہ تعالیٰ کے اس قول اِنَّ اللّٰهَ لَا يَغْفِرُ اَنْ يُشْرَكَ بِهِ (۲۵) (اگر اللہ سے شرک کیا جائے تو وہ اسے معاف  
نہیں کرتا) سے منسوخ ہے۔ حالانکہ یہ عموم کی تخصیص کے باب سے ہے نہ کہ نسخ کے باب سے۔ اور اللہ تعالیٰ  
کا یہ قول:

اَتَّكُمُ وَمَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِ  
اللّٰهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ (۲۱/۹۸)  
اللہ تعالیٰ کے درج ذیل قول سے منسوخ ہے:  
اِنَّ الَّذِيْنَ سَبَقَتْ لَهُمْ عِنَّا الْحُسْنٰى  
اُولٰٓئِكَ عَنْهَا مُبْعَدُونَ (۲۱/۱)

اور اسی طرح اللہ تعالیٰ کا یہ قول وَاِنْ مَرِسْتُمْ اِلَّا وَاِرْذٰلًا (۱۹) (تم سے ہر کوئی جہنم بڑا دردہنگا) بھی اس  
سے منسوخ ہے۔ اور یہ اخبار میں نسخ کا اطلاق ہے جو جائز نہیں۔

۱۔ مؤتلف اس سے اس قصہ کی تصحیح کرنا چاہتا ہے جس کی طرف ہم نے متشابہ کے دوسرے مسئلہ میں اشارہ کیا ہے۔  
۲۔ یعنی جو کچھ پہلی آیت میں ہے اسے آخری آیت سے خاص کیا گیا ہے۔ رہی درمیانی اور اگلے ساتھ آخری قرآن دونوں میں کوئی  
تعارض نہیں کیونکہ یہ دونوں بعض اعراب کے متعلق مترج ہیں۔ لہذا ان میں نہ نسخ کا وہم پیدا ہوتا ہے اور نہ تخصیص کا۔  
۳۔ کیوں کہ مسبو دوں میں تو حضرت علیؑ علیہ السلام، ان کی والدہ اور بہت سے فرشتے بھی شامل ہیں۔

منجی کہتے ہیں کہ اگر نینج ہوتا تو اللہ کے سوا تمام معبودوں کے آگ میں داخل ہونے کے حکم کا زوال ہوتا  
واجب ہوتا۔ کیونکہ نینج پہلے حکم کے ازالہ اور اس کی جگہ دوسرا حکم آجانے کو کہتے ہیں۔ اور اس میں کلی طور پر پہلے  
حکم کا زوال جائز نہیں۔ وہ صرف کچھ حصہ میں ہی ہو سکتا ہے اور وہ تخصیص اور بیان ہوگا۔

اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ اللہ تعالیٰ کے اس قول کو:

وَمَنْ لَّمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلًا أَنْ  
يُرْسِلِ إِلَيْنَا مَبْرُورًا  
يُرْسِلْهُ لِمَنْ هُوَ رِجْسًا لِمَنْ  
يُرْسِلُ إِلَيْهِ خَالِدًا فِيهَا  
سِوَا ذَلِكَ لَمَنْ خَشِيَ  
الْعَنَتَ مِنْكُمْ (۲۵)

کو ذلک لمن خشی العنت منکم (۲۵) (یہ تم میں سے اس کے لیے ہے جو گناہ سے ڈرتا ہو)  
سورج کرتا ہے۔ حالانکہ یہ قول صرف مومن کینزوں سے نکاح کی شرط کی وضاحت کرتا ہے۔

اور آپ پر یہ بات واضح کرنے کے لیے یہاں اتنی ہی مثالیں کافی ہیں کہ لفظ نینج کے اطلاق سے متقدمین کا  
مقصود کتاب و سنت کے ایسے احکام کی وضاحت تھی جن کے ظاہری الفاظ کے معنوں میں اشکال یا الہام  
تھا اور وہ شارع کا مقصود نہ تھے۔ گو یہ اطلاق اصولیوں کے زیادہ عام ہے۔ لہذا یہ بات ذہن نشین کر لیجیے۔  
وبالسلام التوفیق۔

## چوتھا مسئلہ

ضروریات، حاجیات اور تحنیات کے قواعد کلیہ میں نینج واقع نہیں ہوتا۔ صرف جزئی امور میں واقع ہوتا

ملے یعنی پہلی حالت تو موجود ہے اور وہ یہ ہے کہ وہ اور ان کے معبود اگرچہ ان سے ہوا جنہ کے مشابہت سے جلا  
مقدر ہو چکی ہو تو بھی پہلی حالت فائدہ نہیں دیتی الا یہ کہ ان کا ہمہ کا ایدہ من ہونا ناکل ہو جائے۔ اور یہ درست نہیں۔ یہ  
مؤلف کی مراد ہے۔

ملے یعنی اس کے لیے جو معبودوں سے آگ میں داخل ہوگا۔ یہ دوزخ بڑھانے میں کلام باقورہ جاتا ہے کہ آیا وہ ہم آیت ان الذین  
سبقت سے مخصوص ہے بلکہ اور آیت میں عرم کے بقا کو آیت منجی الذین اتقوا مفید نہیں؟ اور یہی وہ بات ہے جسے  
مسلم کی یہ حدیث فائدہ دیتی ہے کہ: اصحاب شجرہ میں سے انشاء اللہ تعالیٰ کوئی بھی دوزخ میں داخل نہ ہوگا۔ حضرت  
کے لگیں، کوئی نہیں، رسول اللہ ﷺ قوا اپنے انہیں ڈانٹ دیا۔ وہ کہتے لگیں وان میکنکم الادھار دھا تو رسول اللہ  
ﷺ انہیں علم نے انہیں جواب دیا کہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں ثم منجی الذین اتقوا۔ اس طرح ابن مسعود  
والی ان آیتوں کی تفسیر میں ملاحظہ فرمائیے اسی بنا پر دوسری آیت کا نہ نینج سے کوئی تعلق رہتا ہے اور تخصیص  
سے یہ، وہ بات ہے۔ جہاں میں حدیث نے اس کے متعلق کھی ہے۔

ہے اور اس کی منتظر ہے۔ کیونکہ جو کچھ پانچوں امور کی حفاظت کی طرف لوٹتا ہے وہ ثابت و برقرار ہے اور اگر ان کی بعض جزئیات میں نسخ فرض کر لیا جائے تو یہ حفظ کے علاوہ کسی دوسری وجہ سے ہوگا اور اگر کسی میں نسخ فرض کر لیا جائے جس کا بدل نہ ہو تو بھی حفاظت کی اصل باقی رہے گی۔ کیونکہ جنس کی انواع میں سے کسی نوع کے اٹھنے سے جنس کا اٹھ جانا لازم نہیں آتا۔

بلکہ اصولیوں کا گمان یہ ہے کہ ہر وقت میں ضروریات کی نگہداشت کی جاتی رہی ہے۔ اگرچہ ہر وقت کے حسب حال حفاظت کی صورتیں مختلف ہوں۔ یہی صورت حال حاجیات اور تحنیات کی ہے چنانچہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ  
نُوحًا وَآلَ الَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا  
وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى  
أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ  
(۲۲۳)

ہم نے تمہارے لیے بھی دین سے وہی کچھ مشروع کیا جس کا ہم نے نوح کو حکم دیا تھا اور جو اب کی طرف وحی کیا ہے اور اسی بات کا ہم نے حضرت ابراہیم، موسیٰ اور عیسیٰ کو حکم دیا تھا کہ دیتا تھا کہ وہ دین کو قائم کریں۔ اور اس میں تفرقہ نہ ڈالیں۔

نیز فرمایا:

فَاصْبِرْ كَمَا صَبَرَ أُوّلُو الْعَرْشِ مِنْ  
التَّوَسَّلِ (۲۲۵)

اور بہت سے انبیاء کا ذکر کرنے کے بعد فرمایا:  
أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ فَبِهِدَّتْ لَهُمْ  
اِقْتَدِهِ (۶۰)

آپ اسی طرح صبر کیجیے جیسے اولوالعزم رسولوں نے صبر کیا ہے

یہی لوگ ہیں جنہیں اللہ نے ہدایت دی تھی تو آپ بھی انہی کی ہدایت کی پیروی کیجیے

نیز فرمایا:

وَكَيفَ يُحْكِمُ اللَّهُ لَكُمْ  
التَّوَدَةَ فِيهَا حُكْمُ اللَّهِ (۲۳۵)

اور وہ آپ کو کیسے حکم بنا سکتے ہیں جبکہ ان کے پاس تورات ہے جس میں اللہ کا حکم موجود ہے۔

لے لفظ ما کتاب سنت کی دلیل پر واقع ہے۔ اور اس سورت میں کلام کا غہوم واضح ہے لہذا نہ صرف کی ضرورت ہے اور اس کے لفظ میں تبدیلی کی ہے یہ کلام پیچہ گزرا۔ لیکن متوالف نے اسے اپنے بعد والے قول بل زعم الاصولیوں کے مقدم کے طور پر دہرایا ہے۔ اور آیات سے اس کا استدلال اصولیوں کے کلام کے مطابق ہے۔

تہ پہلی آیت میں دین کی اصل کا قیام اور ٹیوٹ بن ڈالنے کا ذکر ہے۔ دوسری میں صبر کا جو حکام اخلاق سے ہے۔ اسی طرح بعد والی آیات میں نماز، روزہ، فقیروں کے لیے مال خرچ کرنا اور قصاص کے اصول ہیں۔



ہے اور اس کی دلیل استقراسہ ہے۔ کیونکہ جو کچھ پانچوں امور کی مخالفت کی طرف کوٹلتا ہے وہ ثابت، دربرقرار ہے اور اگر ان کی بعض جزئیات میں نسخ فرض کر لیا جائے تو یہ حفظ کے علاوہ کسی دوسری وجہ سے ہوگا اور اگر کسی میں نسخ فرض کر لیا جائے جس کا بدل نہ ہو تو بھی مخالفت کی اہل باقی رہے گی۔ کیونکہ جنس کی انواع میں سے کسی نوع کے اٹھنے سے جنس کا اٹھ جانا لازم نہیں آتا۔

بلکہ اصولیوں کا گمان یہ ہے کہ قلت میں ضروریات کی نگہداشت کی جاتی رہی ہے، اگرچہ ہر قلت کے حسب حال مخالفت کی صورتیں مختلف ہوں۔ یہی صورت حال حاجیات اور تمہینات کی ہے۔ چنانچہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ وَحَتَّىٰ بِهٖ  
تُؤْتُوا الَّذِي آوَحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا  
وَضَيْنَا بِهٖ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَىٰ  
وَعِيسَىٰ أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ  
وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهٖ - (۲۳/۱)

ہم نے تمہارے لیے بھی دین سے وہی کچھ شروع  
کیا جس کا ہم نے تو فرخ کو حکم دیا تھا اور جو آپ کی  
طرف وحی کیا ہے اور اسی بات کا ہم نے حضرت  
ابراہیمؑ، موسیٰؑ اور عیسیٰؑ کو حکم دیا تھا کہ وہ دین  
کو قائم کریں۔ اور اس میں تفرقہ نہ ڈالیں۔

نیز فرمایا:

فَاصْبِرْ كَمَا صَبَرَ أُولُو الْعُرْسِ مِنَ  
التَّوَسَّلِ (۲۶/۵)

آپ اسی طرح صبر کیجیے جیسے اولو العزم سہول  
نے صبر کیا۔

اور بہت سے انبیاء کا ذکر کرنے کے بعد فرمایا:

أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ فَبِهِدْهُمْ  
اقتدوا - (۶۰)

یہی لوگ ہیں جنہیں اللہ نے ہدایت دی تھی تو  
آپ بھی انہی کی ہدایت کی پیروی کیجئے۔

نیز فرمایا:

وَكَيفَ يَحْكُمُونَكَ وَعِندَهُمُ

اور وہ آپ کو کیسے حکم بنا سکتے ہیں جبکہ ان کے

لفظ ما کتاب و سنت کی دلیل پر واضح ہے۔ اور اس صورت میں کلام کا مفہوم واضح ہے لہذا نہ حذف کی ضرورت  
ہے اور اس کے لفظ میں تبدیلی کی۔

یہ کلام پہلے گزر چکا۔ لیکن مراد نے اسے اپنے بعد ملے قول بل زعمہ الاصولیوں کے مقدمہ کے طور  
پر دہرایا ہے۔ اور آیات سے اس کا استدلال اصولیوں کے کلام کے مطابق ہے۔

پہلی آیت میں دین کی اہل کا قیام اور بچوٹ نہ ڈالنے کا ذکر ہے۔ دوسری میں میر کا جو مکارم اخلاق سے ہے۔  
اسی طرح بعد والی آیات میں نماز، روزہ، فقیروں کے لیے مال خرچ کرنا اور قصاص کے اصول ہیں۔

التَّوْرَاتُ فِيهَا حُكْمُ اللَّهِ. (۵/۳۳) پاس تورات ہے جس میں اللہ کا حکم موجود ہے۔ اور بہت سی آیات ہیں جن میں سابقہ شریعتوں میں کلی احکام موجود ہونے کی خبر دی گئی ہے اور وہی شریعت میں ہیں۔ ان میں کچھ فرق نہیں۔ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں مِثْلَهُ آيَاتِكُمْ اَنْزَاهِمْ (۲۲/۷۸) (تمہارے باپ ابراہیم کی امت) اور موسیٰ علیہ السلام کے قصہ میں فرمایا:

اِنِّي اَنَا اللَّهُ لَا إِلَهَ اِلَّا اَنَا  
فَاعْبُدْنِي وَاَقِمِ الصَّلَاةَ  
لِذِكْرِي. (۲۱/۳)

میں ہی اللہ ہوں میرے سوا کوئی معبود نہیں لہذا میری ہی عبادت کرنا اور میری یاد کے لیے نماز قائم کرو۔

كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ  
عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ. (۲/۱۸۳)

تم پر روزے فرض کئے گئے ہیں۔ جیسا کہ تم سے پہلے لوگوں پر فرض کئے گئے تھے۔

اِنَّا بَلَوْنَهُمْ كَمَا بَلَوْنَا اَصْحَابَ  
الْجَنَّةِ (۶۷/۱۲)

ہم نے انہیں ایسے ہی آزمایا جیسے باغ والوں کو آزمایا تھا۔

وَكُتِبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا اَنْ النَّفْسُ  
بِالنَّفْسِ. (۵/۲۵)

یہ آیت انفاق فی سبیل اللہ سے رک جانے کے بارے میں ہیں۔ نیز فرمایا: اور ہم نے تورات میں ان پر فرض کیا تھا کہ جان کے بدلے جان ہوگی۔

اور باقی تمام آیات بھی جو ضروریات کے معانی سے متعلق ہیں۔ اور حاجیات کا بھی یہی حال ہے۔ ہم یہ جانتے ہیں کہ انہیں مالا یطاق تکلیف نہیں دی گئی تھی۔ بات یہی ہے اگرچہ انہیں امور شاذہ کی تکلیف دی گئی تھی۔ گویا یہ بات حاجیات اور اسی طرح تحسینات کے اعتبار کی اصل کو اٹھا نہیں دیتی۔ چنانچہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

اَيُّكُمْ لَمَّا آتَوْنَ الرِّجَالَ وَتَقَاطَعُونَ  
السَّبِيلَ وَتَأْتُونَ فِي نَادِيكُمُ الْمُنْكَرَ. (۱۹/۶۹)

کیا تم مردوں کو آتے اور راہزنی کرتے ہو اور اپنی مجالس میں اپنیدیدہ کام کرتے ہیں۔

لے دیکھیے اس آیت میں جو کچھ مذکور ہے مولف اے کیسے تحسینات اور مکارم اخلاق کی ضد شمار کر رہا ہے اور انہیں ضروریات کی ضد شمار نہیں کرتا۔ بالخصوص راہزنی کو۔

اور اللہ تعالیٰ کا قول فَمَهْدٌ لَّهُمْ قَتْدَةٌ اپنے ظاہر کے ساتھ محاسن عادات اپنانے کا تقاضا کرتا ہے  
جیسے اذیت پر صبر، بھلے طریقے سے مدافعت وغیرہ وغیرہ  
ربا اللہ تعالیٰ کا یہ قول:

لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً  
وَمِنْهَا جَا (۵/۸)

ہم نے تم میں سے ہر ایک کے لیے ایک شریعت  
اور طریقہ کار بنا دیا ہے۔

تو یہ ہر فروری جنہی پر صادق آتا ہے۔ اور اسی سے آیات و اخبار کے معانی اکٹھے ہوتے ہیں۔ تو جب ان  
شرعیات میں نسخ واقع ہونے کے باوجود ان کے اصول آپس میں متفق ہیں وہ برقرار رہے اور نسخ نہ ہوئے۔  
تو یہی بات اس آیت واحدہ میں ہے جو پہلی تمام آیتوں کے محاسن کی جامع ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم!

۱۔ یعنی اس نسخ کو اس کے خصوص پر محمول کیا جاسکتا ہے وہ اس طرح کلیات تک اس کی رسائی نہیں ہوتی۔ خصوصاً فریضات  
تو ہر آیت میں محفوظ رہی ہیں اگرچہ حفاظت کی تفصیل میں اختلاف ہوتا رہا۔

# تیسری فصل۔ اوامر و نواہی میں

## جس میں چند مسائل ہیں

### پہلا مسئلہ

امرو نہی، حکم دینے والے کی طرف سے طلب اور ارادہ کو مستلزم ہیں۔ گویا امر میں یا مور یہ کام کی طلب اور اسے واقع کرنے کا ارادہ شامل ہوتا ہے اور نہی میں منہی عنہ کے ترک کی طلب اور اسے واقع نہ کرنے کا ارادہ شامل ہوتا ہے۔ معینہ امور بہ کام کا گنا یا منہی عنہ کا ترک میں ایسا ارادہ شامل ہوتا ہے۔ یہ انہیں مستلزم ہوتا ہے جس سے کام واقع ہوتا ہے یا ترک ہوتا ہے یا وہ واقع نہیں ہوتا۔

اس کا مطلب یہ ہے کہ شریعت میں ارادہ دو معنوں میں آیا ہے۔ ان میں سے ایک تو وہ ہے جو مراد (ارادہ کی ہوئی چیز) سے متعلق خلقی تقریری ہوتا ہے۔ گویا جس کام کے ہونے کا اللہ تعالیٰ ارادہ کرتا ہے وہ ہو

لہ ارادہ سے مراد صفت کا وہ اثر نہیں جو موجود چیز کا خاصہ ہے جس کا پورے جازم بھیگا ہے۔ کیونکہ یہ بات اہل سنت کے نزدیک امر کو مستلزم نہیں جیسا کہ عنقریب مولف کہے گا۔ بلکہ اس کے قائل معتزلہ ہیں حتیٰ کہ اس التزام کی وجہ سے یہ کہنے پھوڑے ہو گئے کہ اللہ تعالیٰ کسی چیز کا ارادہ کرتا ہے مگر وہ واقع نہیں ہوتی اور کبھی واقع ہو جاتی ہے مگر وہ اس کا ارادہ نہیں رکھتا۔ اہل سنت نے تمام دلائل سے استدلال کیا جن میں سے ایک یہ ہے کہ بالاتفاق ابولہب کا ایمان مطلوب تھا لیکن وہ واقع نہ ہو سکا۔ در نہ علم جہالت سے بدل جانے کا واجب یہ بات ناممکن الوقوع تھی تو ہمارے اور معتزلہ کے متفق خیال کے مطابق اس کا ارادہ صحیح نہ ہوگا۔ اور ابوعلی اور اس کے بیٹے ابن ہشام نے اس بات کا اعتراف کیا ہے کہ طلب، ارادہ کے علاوہ کرنی اور چیز نیتیں بن برکت کہتے ہیں کہ ہمارے خیال میں ارادہ کی تین قسمیں ہیں؛ اصل کو جو وہ میں لسنے کا ارادہ، اور لفظ کو امر کی جہت کے علاوہ کسی دوسری طرف پھیرنے کا ارادہ اور افعال (بجا آوری) کا ارادہ۔ اور یہی آخری قسم ہمارے اور ابوعلی اور اس کے بیٹے کے درمیان محل نزاع ہے۔ ان تینوں قسموں کا ذکر غزالی اور امام (فخر رازی) نے بھی کیا ہے۔ اور ابوعلی نے یہ حجاج کیا ہے کہ صیغہ جلیے طلب کے لیے آتے ہیں یہ کہہ سکتے ہیں۔ اور ان میں ارادہ کے سوا کوئی فرق نہیں اور اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ یہ تہدید مجازاً ہے۔ اور مولف نے جو قسمیں ذکر کی ہیں۔

بلکہ یعنی امور اور منہی سے۔ کیونکہ اس کے ارادہ سے فعل واقع ہوتا ہے یا نہیں ہوتا۔ اگرچہ اس کا ارادہ اللہ تعالیٰ ہی سے نافذ ہوتا ہے۔ جس کی دلیل وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ هُوَ۔

جاتے ہیں اور جس کے متعلق یہ ارادہ ہو کہ وہ نہ ہو وہ کبھی نہیں ہو سکتا۔ یا آپ یوں کہہ لیجئے کہ جس کام کے ہونے کا اللہ تعالیٰ ارادہ نہ کرے وہ کبھی نہیں ہو سکتا۔

اور دوسرا ارادہ امر یہ ہے جو امور بہ کام کے واقع کرنے اور نہی عنہ کو واقع نہ کرنے کی طلب سے متعلق ہے۔ اور اس ارادہ کا معنی یہ ہے کہ جس کام کا اس نے حکم دیا ہے وہ اسے پسند کرتا ہے اور اس سے خوش ہے اور وہ یہ بھی چاہتا ہے کہ امور (مصلحت) اس کام کو کرنا پسند کرے اور وہ اس کام سے خوش ہو۔ اسی طرح نہی عنہ کے ترک کو وہ پسند کرتا ہے اور اس سے خوش ہوتا ہے۔

گویا اللہ عزوجل نے بندوں کو جن امور کے کرنے کا حکم دیا ہے تو اس امر میں اس کا ارادہ دوسرے معنوں سے متعلق ہے۔ کیونکہ امر اسے ہی تسلیم ہے۔ کیونکہ اس کی حقیقت مصلحت کا فعل یا ترک کو لازم کرتا ہے۔ لہذا ضروری ہے کہ یہ الزام ہی مراد ہو۔ ورنہ وہ الزام نہ ہو گا نہ ہی اس کے بچے ہونے معنی کا تصور ہو سکے گا۔ معنیٰ یہ بھی ممکن نہیں کہ ارادہ کے باوجود، مذکورہ معنوں میں لازم کردہ چیز کے واقع کرنے کے ارادہ سے الزام ہی مراد لی جائے۔ لیکن اللہ تعالیٰ نے اہل طاعت کی مدد کی۔ گویا اللہ تعالیٰ خود بھی ان سے اطاعت واقع ہونے کا ارادہ رکھتا تھا۔ گویا اللہ تعالیٰ کا ارادہ پہلے معنوں کے موافق واقع ہوا اور وہ پہلا معنی اس ارادہ کا تقدیری ہونا ہے اور اللہ نے اہل معصیت کی مدد نہ کی تو گویا اس نے ان سے اطاعت کے وقوع کا ارادہ نہ کیا تو ترک واقع ہوا اور پہلے

۱۔ عبادت میں شوق بنائی گئی ہے۔ جو ان معدوم چیزوں پر مبنی ہے جو پائی نہیں جاتی ہیں۔ کیا وہ ارادہ سے متعلق ہیں کہ نہ پائی جائیں یا یہ کہ ان کے وجود سے ارادہ کا کچھ بھی تعلق نہیں۔ اور وجود نہ ہونے کا اس سے متعلق ہونا لازم نہیں۔ جیسا کہ نہی کے لئے مصلحت بہ کام کے متعلق ظاہر کہتے ہیں کہ وہ رک جانا یا فعل کی نفی ہے۔ اب جو فعل کی نفی کا قائل ہے تو اسے یہ کہا گیا کہ وہ عدم ہے جو قدرت کے لیے اثر کی صلاحیت نہیں رکھتا۔ یعنی ارادہ کے لیے اثر قبول کرنا کی صلاحیت نہیں رکھتا۔ تو اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ وہ صلاحیت رکھتا ہے کیونکہ یہ ہو سکتا ہے کہ وہ کام نہ کیا جائے اور پیشہ مردم ہی رہے اور یہ بھی ممکن ہے کہ کام کیا جائے اور تکرار نہ رہے اور مردم میں یہ صلاحیت ہو جائے کہ وہ قدرت اور ارادہ کے لیے متعلق ہو جائے۔ اسی بنا پر دوسری عبادت میں پہلی سے زیادہ وسعت ہے۔

۲۔ ظاہری الفاظ سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ ارادہ نفس طلب پر واضح دلالت کرتا ہے۔ معنیٰ اگر وہ ایسا ہی ہو تو وہ موافق کی اس غرض کی نفی کر دیتا ہے کہ نفس مراد سے اس کا تعلق انہی شان سے محبت اور خضوعیت کے معنوں میں ہے۔ اور یہ وہی بات ہے جس کا جواب غم الدین رازی نے ولا یوید بکھ العسر پر نکال پڑنے پر دیا ہے۔ جیسا کہ آگے ذکر کیا ہے۔ باوجودیکہ اس کا جواب ارادہ کے پہلے معنی پر مبنی ہے۔ لہذا اسے ان معنوں میں سمجھنا ضروری ہے کہ وہ طلب کے لیے ہر وقت لازم ہے اور اس پر موافق کا قول فتاویٰ ارادۃ اللہ بالمعنی الثانی الخ دلالت کرتا ہے اور اس کے بعد کے قول و حاصل الارادة الامریۃ انھا ارادۃ التشریح کی نفی نہیں کرتا۔ اس لیے اسے اسی معنی پر محمول کرنا واجب ہے جو موافق نے یہاں بیان کئے ہیں۔

وں کے مطابق ہی اس کے ارادہ کا اقتضار تھا۔ اور ان پہلے معنوں میں ارادہ امر کو مستلزم نہیں ہوتا کیوں کہ کبھی ایسا بھی حکم دیتا ہے جس کا وہ ارادہ نہیں رکھتا اور کبھی ایسی چیز سے روک دیتا ہے جس کا وہ ارادہ رکھتا ہے۔ رہے دوسرے معنی تو اس کے مطابق وہ اسی بات کا علم دیتا ہے جس کا ارادہ رکھتا ہے اور اسی بات سے روکتا ہے جس کا وہ ارادہ نہیں رکھتا۔

ارادہ شریعت میں ان دونوں معنوں میں ایک ہے پہلے معنی سے متعلق اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں :

فَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ، وَمَنْ يُرِدِ أَنْ يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا.

جس شخص کو اللہ تعالیٰ ہدایت دینے کا ارادہ کرتا ہے، اس کا سینہ اسلام کے لیے کھول دیتا ہے اور جسے گمراہ کرنے کا ارادہ کرتا ہے اس کا سینہ تنگ اور گھٹا ہوا کر دیتا ہے۔ (۱۳۵)

اور زور علیہ السلام کے قہقہ میں فرمایا :

وَلَا يَنْفَعُكُمْ كُفُوبِي إِنْ أَرَدْتُ أَنْ أَنْصَحَ لَكُمْ إِنْ كَانَ اللَّهُ يُرِيدُ أَنْ يُغْوِيَكُمْ. (۱۳۶)

اگر میں ارادہ کروں کہ تمہاری خیر خواہی کروں تو بھی میری خیر خواہی تمہیں کچھ فائدہ نہ دے گی اگر اللہ تمہیں گمراہ کرنے کا ارادہ کرے۔

نیز فرمایا :

وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَقْتَسَلَ الْدِينُ مِنْ بَعْدِهِمْ. - اَلِ قَوْلِهِ - وَلَكِنَّ اللَّهَ يَفْعَلُ مَا يُرِيدُ. (۲/۲۵۳)

اور اگر چاہتا تو ان سے پچھلے لوگ لڑائی نہ کرتے۔ تا آنکہ فرمایا :

لیکن اللہ تعالیٰ وہی کچھ کرتا ہے جو ارادہ رکھتا ہے۔

اور ایسی مثالیں بہت ہیں۔ اور دوسرے معنوں میں اللہ تعالیٰ کا یہ قول ہے۔

اللہ تمہارے حق میں آسانی کا ارادہ نہیں رکھتا۔

۱۔ فخر الدین رازی کہتے ہیں کہ، اس آیت سے معتر کرنے اس بات پر استدلال کیا ہے کہ بندہ سے وہ کچھ واقع ہو سکتا ہے جس کا اللہ ارادہ نہیں کرتا۔ کیونکہ مریض جب کلیتاً اٹھا کر روزہ رکھتا ہے تو اس نے تکی والا کام کیا جس کا اللہ نے ارادہ نہیں کیا اور اس نے جواب دیا کہ اس نے ایسے کام کا حکم دینے کا ارادہ نہیں کیا اگر وہ بخیر تکی کا ارادہ کرتا ہے اور میں نے ان آیات کی تفسیر کے سلسلہ میں ارادہ کا رضا اور محبت سے معنی کرنا نہ آکوسی (باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

العُسْرُ - (۲/۱۸۵)

ہے، تنگی کا نہیں رکھتا۔

اللہ تم پر کسی طرح کی تنگی کا ارادہ نہیں رکھتا۔ بلکہ وہ تو تمہیں پاک کرنے کا ارادہ رکھتا ہے۔

اللہ یہ ارادہ رکھتا ہے کہ تمہارے لیے (اپنی آیت) کھول کر بیان کرے اور لگے لوگوں کے طریقے بتلائے اور تم پر مہربانی کرے۔ تاکہ فرمایا۔

اللہ تو یہ ارادہ رکھتا ہے کہ تم سے بوجہ ہلکا کرے اور انسان (طبعاً) کمزور پیدا کیا گیا ہے۔

اے پیغمبر کے گھر والو! اللہ تو صرف یہ ارادہ رکھتا ہے کہ تم سے ناپاکی کو دور کر دے۔

مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ - (۵/۶)

يُرِيدُ اللَّهُ لِيُبَيِّنَ لَكُمْ وَيَهْدِيَكُمْ سُنْنَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ وَيَتُوبَ عَلَيْكُمْ - إِلَى قَوْلِهِ - يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ

يُخَفِّفَ عَنْكُمْ وَخُلِقَ الْإِنْسَانُ ضَعِيفًا - (۲/۱۶۶)

إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ - (۳۳/۳۳)

اور اس معنی کی مثالیں بھی بہت ہیں۔

ارادہ کے ان ہر دو معانی میں فرق واضح نہ ہونے کی بنا پر مسئلہ سمجھنے میں غلطی لگ جاتی ہے۔ کچھ لوگوں نے تو امر و نہی کے ارادہ سے شططاً نفی کر دی اور کچھ لوگوں نے نہی میں مطلقاً نفی کی مگر امر میں مطلقاً اس کا اثبات کیا اور جن لوگوں نے ان پر دو معانی کے فرق کو سمجھ لیا ان پر کوئی چیز بھی مبہم نہ رہی۔ حاصل یہ ہے کہ ارادہ امر یہ، تشریحی ارادہ ہوتا ہے اور علی الاطلاق اس کا اثبات ضروری ہے جبکہ تقدیری ارادہ، تکوینی ارادہ ہوتا ہے۔ لہذا اس قید کا لحاظ رکھتے ہوئے لفظ قصد کا استعمال دیکھیں جس کی نسبت شارع کی طرف ہو تو تشریحی ارادہ کے معنی کی طرف اشارہ ہوگا اور یہی تکوینی ارادہ بھی ہے اور یہ اصولیوں کے علم میں مشہور ہے کہ وہ اسے ارادہ تکوین کہتے ہیں اور اس سے دو مرتبے معنی مراد لیتے ہیں جس کا ذکر اس کتاب میں قصد کے لفظ سے ہوا ہے۔ اور اس اصطلاح میں کسی کو

(پچھلے صفحہ کا حاشیہ) میں پایا ہے اور نہ ہی بغوی ہیں۔ جیسا کہ مؤلف نے کہا ہے۔ اور جب کسی مستند لغت سے یہ معنی ثابت ہو جائیں تو اس طرح کی آیات میں معتزلہ کے اشکالات کا یہ بہترین حل ہے۔ صاحب قاموس ارادہ کا معنی شیت بتلاتے ہیں اور اس کے شارع نے اس پر کچھ بھی زیادہ نہیں کیا اور لسان العرب میں ہے کہ کسی شے کا ارادہ اس کی شیت ہے پھر کچھ کسی چیز کے ارادہ کا یہ معنی ہے کہ وہ اسے بہت پسندیدہ ہے اور اس کی مراد ہے۔ مؤلف جرحا ہوتا ہوا بات پوری ہوگئی۔ رحمہ اللہ۔

لے ظاہر کا خیال کرتے ہوئے اہل سنت کی رائے یہ ہے کہ امر و ارادہ میں تلازم نہیں ہوتا کہ وہ ارادہ کے متعدّد معنوں سے غافل ہیں۔ (باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

انکار نہیں اور مدد تو اللہ ہی سے درکار ہے۔

## دوسرا مسئلہ

مطلقاً کا حکم شارع کے اس قصد کو مستلزم ہے کہ اسے واقع کیا جائے جیسے نہیں سے شارع کا قصد یہ ہوتا ہے کہ اسے واقع کرنے سے درکار ہے۔

یہ اس لیے کہ امر کا معنی فعل کو بالذات ہے اور نہ ہی کا معنی اس کے ترک کا معنی ہے اور اقتضا کا معنی طلب ہے اور طلب مطلوب چیز کے لیے ضروری ہے اور قصد اس مطلوب چیز کو واقع کرنے کے لیے طلب کا ہی معنی ہے۔ اس کا دوسرا پہلو یہ ہے کہ اگر یہ تصور کر لیا جائے کہ مطلوب چیز کو واقع کرنے کے قصد کے لیے طلب ضروری نہیں تو ممکن ہے کہ نامور یہ کام کے واقع نہ کرنے کا امر بعد قصد وارد ہو جائے اور نہ ہی عنہ کام کے واقع کرنے کی نہیں بعد قصد واقع ہو۔ اس صورت میں نہ تو امر، امر رہے گا اور نہ ہی رہے گی اور یہ خلف ہے۔ اس طرح امر کا نہی اور نہی کا امر بن جانا درست ہو جائے گا اور یہ ممکن ہو جائے گا کہ کسی فعل کو واقع کرنے کے قصد کے بغیر

پہلے صغیر کا حاشیہ عام ہر خیال کرتے ہوئے حذر نہ کی رٹے یہ ہے کہ امر میں خلف نہیں ہوتا ہے یا امر کیلئے ارادہ مستلزم ہوتا ہے۔  
 مسئلہ لیکن جو تشریح کے مقام میں واقع ہو جیسا کہ آخری آیات میں ہے اور ایسا ہی مؤلف کے قول ارادہ الکونین کے متعلق کہا جا سکتا ہے۔

کہ آپ جلد ہی دوسرے مسئلہ میں اس سے متعلق بہت سی اشیاء دیکھ لیں گے۔  
 ہے تشریحی ارادہ ہر کوئی ارادہ کا اطلاق کرتے ہیں اور وہ اس کتاب کی اصطلاح کے خلاف ہے اور کبھی عبارت تخریف شدہ ہوتی ہے۔  
 لہ مطلقا ہر مؤلف کے قید لگانے پر غور فرمائیے کیا اس کا سبب یہ ہے کہ امر ہر شے مطلق سے ہی ہوتا ہے؟ کہ وہ واقع کی وضاحت ہو سکے۔  
 لہ یعنی یا رنگ جانے کا۔ بخلاف نہی کے معنی کے۔

مسئلہ یعنی اس لیے کہ وہ ایسے معنی ہیں جو طالب و مطلوب کے بغیر یا بے ثبوت کو نہیں پہنچتے۔  
 کہ یہی عین دعویٰ ہے

ہے کیونکہ اس وقت یہ مفروضہ محال نہ ہوگا اور اسکان کے معنی یا بے ثبوت کو پہنچ جائیں گے۔  
 تہ یہ بات مؤلف کے قول لائق الخ کے لیے لازم ہے۔ مؤلف نے اس مفروضہ پر تین باطل لوازم کو مرتب کر دیا۔ ایک یہ کہ امر امر نہ ہے گا اور یہ کسی چیز کو بنفسہ سلب کرنا ہے۔ دوسرے ہر امر وہی کا ایک دوسرے سے الٹ پیر اور یہ حقائق کو بدلنا ہے اور تیسرے یہ کہ نامور یہ یا منہی عنہ کام کا حکم مباح یا مسکوت عنہ کا ہر جاتا اور بے حقیقت کی تبدیلی ہے۔



امر نہی پائے جائیں۔ اس طرح امور بہ یا منہی عنہ کام مباح ہوگا ہوگا یا اس کا حکم مسکوت عنہ کا حکم ہوگا اور یہ سب کچھ  
مال ہے۔

اور میرا پہلو یہ ہے کہ امور بہ کام کے واقع کرنے یا منہی عنہ کے ترک کے قصد امر اور نہی کسی بخوبی ہے  
یا سوئے ہوئے یا دلوانے کا کلام ہی ہو سکتا ہے۔ اور ایسا کلام بالاتفاق امر اور نہی نہیں ہوا اور یہ بات اس قدر  
واضح ہے جس پر استدلال لانے کی ضرورت نہیں۔

کہا جاتا ہے کہ یہ بات درج ذیل وجوہ کی بنا پر جرم ہے:

پہلی وجہ یہ ہے کہ اس طرح لازم آتا ہے کہ جس چیز کو واقع کرنا مقصود ہے وہ تکلیف، الاطلاق ہو محققین  
اس کے جواز پر متفق ہیں اگرچہ واقع نہ ہو۔ کیونکہ اس کا جواز سے واقع کرنے کے قصد کی محنت کو مستلزم ہے اور ایسے  
کام کے واقع کرنے کا قصد جس کا واقع کرنا ممکن نہ ہو عیب ہے۔ لہذا ضروری ہے کہ قصد ایسے کام کا ہو جو عیب  
نہ ہو۔ اور اللہ تعالیٰ کا کسی عیب کا کام کو جائز ٹھہرانا محال ہے لہذا جو کہ عیب سے متعلق لازم ہو محال ہوگا اور یہ بات  
واقع کرنے کے قصد کو لازم ٹھہراتی ہے۔ بخلاف اس کے کہ جب ہم کہیں کہ امر واقع کرنے کے قصد کو مستلزم نہیں  
تو اس سے عقلاً کوئی ممنوع کام لازم نہیں آتا اگرچہ اس سے بات واجب ہوگی۔

۱۔ یعنی اگر امر نہ کر کے شرعی دلیل ہونے کا اعتبار کیا جائے جس میں فعل کو واقع کرنے یا نہ کرنے کا قصد نہیں ہوتا اور مباح کی  
یہ حقیقت ہے اور اس کے قول اور مسکوتاً عندنا مطلب یہ ہے کہ سرے سے اس کے شرعی دلیل ہونے کا اعتبار ہی نہ کیا  
جائے اور یہ دوسری بات مغرورہ میں توسیع کی بنا پر ہے۔ ورنہ کلام کی اصل یہی ہے کہ صیغہ سے فعل کے واقع کرنے یا نہ کرنے  
کا قصد نہیں کیا گیا اور مباح بھی یہی کچھ ہوتا ہے اور محال بات کے لازم ہونے کا مقام مؤقت کا یہ قول ہے فیکون الیہ امور وہ  
اور منہی عنہ الخ

۲۔ یعنی ماداً ممکن نہ ہونا اگرچہ واسطاً کا مادہ کیا جائے اور یہ ایسا حال الاطلاق ہے جس کی تکلیف دی جا سکتی ہے اگرچہ  
ایسا ہوتا نہیں۔ مگر جو بات عقلاً ناممکن ہو اس کی تکلیف نہیں دی جا سکتی۔ اور منقریب مؤقت کا جو قول ہے: "کیونکہ اس کی حقیقت  
ایسا الزام ہے جس کی کرنے پر تکلیف قدرت نہیں رکھتا؟" آ رہا ہے وہ اسے مفید نہیں۔

۳۔ اگر مؤقت یوں کہتا ہے: "تضروری ہے کہ وہ امر ایسا حال الاطلاق کام کو واقع کرنے کے قصد کے لازم قرار دیتا ہو، وہ  
عیب ہے؟" تو بات زیادہ واضح ہوجاتی۔ یا وہ قصد کے لفظ کو حذف کر دیتا اور اپنے بعد دہلے اس قول کو ذلل  
استلزام القصد الی الايقاع ہر اکتفا کرتا۔ یعنی محال کا سبب استلزام ہے۔ لیکن آئے  
دہلے جواب میں اس نے قصد کو نفس امر پر قائم کیا ہے نہ کہ امور بہ پر۔ اور اس کلام کا بقیہ وہاں آئے گا۔  
خیال رکھیے۔

اور دوسری بات ہے کہ یہ چیز اس سردار کی مثال میں لازم آتی ہے کہ جب وہ بادشاہ کے سامنے اپنے غلام کو حکم دے، جبے بادشاہ نے اپنے غلام کو مارنے پر دھمکی دی ہو اور سردار کا گمان یہ ہو کہ اس کا غلام اس کی اطاعت نہیں کرے گا اور وہ سردار یہ چاہتا ہو کہ اس کا غلام بادشاہ کے سامنے اس سے معذرت کر دے۔ گویا وہ اپنے غلام کو ایسے کام کا حکم دے رہا ہے جس کے واقع کرنے کا وہ قصد نہیں رکھتا۔ کیونکہ اس موقع پر اس کا قصد گویا اپنی جان کو ہلاک کرنے کے قصد کو مستلزم ہوگا۔ یہ بات اہل عقل سے صادر نہیں ہوتی۔ گویا امر سب سے بڑے کا باوجود اس کا قصد ہونا درست نہ تھا اور جب یہ درست نہیں تو پھر یہ ضروری نہ رہا کہ ہر امر مامور بہ کام کا قاصد ہی ہو اور یہی کی بھی حرف بجزت ہی صورت حال ہے اور یہی کچھ مطلوب ہے۔

اور تیسرا بات یہ ہے کہ عاجز کہنے والے امر میں یہ لازم ہے کہ وہ اس کا قصد نہ رکھتا ہو۔ جیسے  
 قَلِيمًا دَرِيْبًا إِلَى السَّمَاءِ (۲۲/۵) اسے چاہیے کہ وہ آسمان کی طرف کوئی ری تالی لے۔  
 میں یا کسی دھمکی والے امر میں جیسے:

اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ (۲۱/۱۱) جو تم چاہو کرو۔

اور ای سے ملتا جلتے دوسرے احکام۔ کیونکہ یہ تو معلوم ہے کہ اس انداز میں عاجز بنا دینے والے یا دھمکی والے احکام کو واقع کرنے کا وہ قاصد نہیں۔

جواب۔ پہلی بات کا جواب یہ ہے کہ بالایقان حکم کو واقع کرنے کے قصد کے بغیر چارہ نہیں اور اس قصد سے اس کام کا حصول لازم نہیں آتا۔ کیونکہ کسی چیز کے امر کا قصد اس چیز کے ارادہ کو مستلزم نہیں الایہ کہ کوئی اس بات

لے مؤقت نے اس کی مثال صرف اس لیے کہا کہ وہ بس میں ہے۔ اس مثال میں غایت ہے وہ یہ ہے کہ وہ اہل عقل سے صادر نہیں ہوتا، اگرچہ ممکن ہے۔ الایہ کہ یہ بات میں پہلے معنی سے مشترک ہے کہ دونوں ہی اہل عقل سے صادر نہیں ہوتے۔

۲۔ یہ معاذ خدا کیا گیا ہے کہ عاقل سے تو اپنے نفس کی تکذیب کی طلب صادر نہیں ہوتی جو اس کے اپنے خیال کے مطابق اسے اس کی اپنی ہلاکت کی طرف لے جانے والی ہو۔ اس کے باوجود تمام علماء نے طلب پر امر کی دلالت پر اتفاق کیا ہے جو اس سے جدا نہیں ہو سکتی۔ اگرچہ ارادہ کے استلزام میں انہوں نے اختلاف کیا ہے۔ لہذا جو جواب ان کا ہے وہی سہا رہے۔

۳۔ یعنی تمام اشکالات میں جو امر وہی دونوں میں واقع ہوں۔

۴۔ میں جوابات اسے واقع کرنے کے قصد کو مستلزم ہے وہ اس کے حصول کے ارادہ کو مستلزم نہیں۔ آپ پر منفی نہ رہے کہ یہاں قصد کا لفظ وہ نہیں جو مسئلہ کے موضوع میں عمل قصد ہے۔ کیونکہ موضوع مسئلہ میں یہ مطلوب پر واقع ہوا ہے نہ کہ نفس امر پر۔ آپ پر یہ بات مشتبه نہ رہنی چاہیے اور اگر مؤقت سے حذف کر دیتا تو بات اور واضح ہو جاتی اور اس کی مثال پہلے گزر چکی ہے۔

کا قائل ہو کہ ارادہ فعل کا نام ہے اور یہ معتزلہ کی رائے ہے۔ (۱) رہے اشاعرہ تو ان کے نزدیک امر ارادہ کو مستلزم نہیں ورنہ سب کے سب مأمورات واقع ہو جائیں گے۔ (۲) علاوہ آزیں اگر تکلیف بالایطاق میں اس کے واقع کرنے کا عدم قصد فرض کر لیا جائے تو وہ تکلیف بالایطاق نہ ہوگی کیونکہ اس کی حقیقت تو ایسے فعل کو سرانجام دینا ہے جس پر وہ قادر نہ ہو۔ اور الزام فعل ہی اس کے کرنے کا قصد ہوتا ہے یا کام سرانجام دینے کے لئے وہ قصد لازم ہوتا ہے۔ اور جب یہ بات (۳) نہ ہو تو اس کی تکلیف بھی نہ ہوگی۔ گویا وہ اسے حاصل کرنے کی طلب (۴) ہے نہ کہ حاصل ہونے کی اور ان دونوں کے درمیان فرق واضح ہے۔

اور تمام سوالوں میں یہی بات کارفرما ہے گویا جب سردار نے اپنے غلام کو حکم دیا تو اس نے جس کام کا اسے حکم دیا تھا وہ اس سے حاصل کرنے کی طلب کی۔ (۵)

- ۱ معتزلہ یہ کہتے ہیں کہ ارادہ امر اور رضامحت کا لزوم چاہتا ہے۔
- ۲ یعنی یا وہ کچھ واقع نہ ہوگا جس کا اللہ ان سے ارادہ رکھتا ہے۔ گویا اللہ کی مراد واقع نہ ہوگی اور اس کے بندے کی واقع ہوگی۔ اور اس عقیدہ کی قباحت عقلی نہیں خواہ معتزلہ نے اس کا التزام کیا ہے۔
- ۳ شاید یہاں ظلم کے بجائے اصل لفظ عدم ہے یعنی اس لحاظ سے کہ وہ تکلیف بالایطاق ہے تو یہی بات مکلف یہ کو لازم کرنا ہے کہ فعل کا الزام ہی اس کے کرنے کا قصد ہے تو جب قصد نہ رہا تکلیف بھی نہ رہی اور یہ بات مفروضہ کے خلاف ہے۔
- ۴ تکلیف کا فائدہ اس شخص کی آزمائش سے ہوتا ہے کہ وہ امتثال کے مبادی کی طرف متوجہ ہوتا ہے یا نہیں ہوتا اور مولف کو چاہئے تھا کہ وہ یہ بات ذکر کرنا کیونکہ فی الحقیقت یہی بات عہد کے لزوم کا جواب ہے۔ رہا اس کے حصول کا مقصود نہ ہونا تو یہ بات تو عہد کو ہی تقویت دے رہی ہے اسے زائل یا اس کی ممانعت نہیں کرتی۔
- ۵ اس جواب کی کمزوری آپ پر مخفی نہیں کیونکہ اس کی تحصیل بھی مطلوب نہیں۔ اس لئے کہ عاقل ایسی چیز ہرگز حاصل نہیں کرنا چاہتا جس میں اس کی ہلاکت ہو جس کی تصویر اس مسئلہ میں پیش کی گئی ہے۔ لہذا بہتر وہی ہے جو عطاء نے کہا ہے کہ یہ ایسا صیغہ امر ہے جس کی حقیقت نہیں جیسا کہ عاجز کرنے والے اور اباحت کے حکم میں ہے۔ پھر آپ اس مسئلہ میں معتزلہ کی جانب سے بیان کردہ اعتراض بھی پائیں گئے کہ عاقل ایسی چیز طلب نہیں کرتا جس میں اس کا نقصان ہو اور سزا ثابت شدہ ہو۔ لہذا امر کی تفسیر طلب کرتے وقت جو جواب ہمارے اصحاب (اہل سنت) کا ہو گا وہی

اس کے حاصل ہونے کی طلب نہیں کی اور تحصیل کی طلب اور حصول کی طلب میں فرق کیا۔

رباء از کرنے والا اور دھمکی والا حکم تو وہ فی الحقیقت حکم ہے ہی نہیں۔ (۱)  
 اور اگر کہ جائے کہ اس نے مجازاً حکم دیا تھا اس کی بھی وہی صورت ہے جو پہلے گزر چکی۔ (۲) کیونکہ امر خواہ مجاز ہی ہو قصد کو مستلزم ہو گا تو امر ہو گا۔ گویا اسے مجاز کی وجہ (۳) پر تصور کیا جائے گا۔ ورنہ وہ کسی حصہ سے بھی مامور بہ کے واقع کرنے کے قصد کے بغیر امر نہ ہو گا۔

جواب مستزہ کا اس کی تفسیر ارادہ سے کرتے وقت ہو گا۔ اگرچہ ان کے نزدیک ارادہ کا اپنی مراد کو پیچھے چھوڑنے کی قیاحت لازم آتی ہے۔ یہ تفصیل احکام آمدی میں ملاحظہ فرمائیے۔

اسی لئے انہوں نے ایسے حکم کو امر کی تعریف سے خارج کر دیا جب یہ ظاہر ہو کہ امر سے مراد وہ صیغہ ہے جو اطلاق کے وقت اس کی مراد معلوم ہوتا ہو اور وہ طلب ہے۔

یعنی اس کا بھی پہلے کی طرح حکم ہو گا جو مقصود حاصل کرنا ہے حاصل ہونا نہیں۔ اور اس بارے میں مولف کا کلام صریح ہے کہ محض اس کے مجازی ہونے کا مفروضہ اشکال دور کرنے میں متعید نہیں کیونکہ وہ بھی قصد کو مستلزم ہے جو امر کا ہے اور یہ صرف اس صورت میں ظاہر ہوتا ہے جب ہم خبر کے صیغہ کو مجازاً طلب بنائیں تو اس سے یہ نتیجہ نکلے گا کہ مطلوب کو واقع کرنے کا قصد ضروری ہے اور ہمارا موضوع اس کے برعکس ہے اور وہ یہ ہے کہ امر کے صیغہ کو جب اس کی اس وضع سے جس کے لئے امر حقیقی وضع ہوا ہے اور وہ طلب ہے یکسر دوسرے معنی کی طرف نکالا جاتا ہے جیسے اباحت تمدید، تعجیز اور تفسیر وغیرہ تو وہاں ایسی طلب نہیں ہوتی جو مطلوب کو واقع کرنے کے قصد کی محتاج ہو اور یہ بات آپ کے لئے قابل غور ہے۔

مجاز کی وجہ اس پر موقوف نہیں۔ اس مقام پر جو کچھ اسٹوئی نے لکھا ہے اس کی طرف مراجعت فرمائیے۔ وہاں اس نے امر کے اس معنی میں جس کے لئے وہ وضع ہوا ہے اور دوسرے معانی میں جو اس لفظ کے لئے مستعمل ہیں، کے درمیان قرائن و علامات کا ذکر کیا ہے۔

مجاز کی وجہ اس پر موقوف نہیں۔ اس مقام پر جو کچھ اسٹوئی نے لکھا ہے اس کی طرف مراجعت فرمائیے۔ وہاں اس نے امر کے اس معنی میں جس کے لئے وہ وضع ہوا ہے اور دوسرے معانی میں جو اس لفظ کے لئے مستعمل ہیں، کے درمیان قرائن و علامات کا ذکر کیا ہے۔

مجاز کی وجہ اس پر موقوف نہیں۔ اس مقام پر جو کچھ اسٹوئی نے لکھا ہے اس کی طرف مراجعت فرمائیے۔ وہاں اس نے امر کے اس معنی میں جس کے لئے وہ وضع ہوا ہے اور دوسرے معانی میں جو اس لفظ کے لئے مستعمل ہیں، کے درمیان قرائن و علامات کا ذکر کیا ہے۔

مجاز کی وجہ اس پر موقوف نہیں۔ اس مقام پر جو کچھ اسٹوئی نے لکھا ہے اس کی طرف مراجعت فرمائیے۔ وہاں اس نے امر کے اس معنی میں جس کے لئے وہ وضع ہوا ہے اور دوسرے معانی میں جو اس لفظ کے لئے مستعمل ہیں، کے درمیان قرائن و علامات کا ذکر کیا ہے۔

## تیسرا مسئلہ

مطلق کے (۱) ساتھ حکم مقید حکم کو مستلزم نہیں اور اس پر دلیل درج ذیل

امور ہیں:

امراول: اگر مطلق حکم، مقید حکم کو مستلزم ہو تو اس کے مطلق ہونے کی از خود نفی ہو جاتی ہے۔ اور ہم نے ایسا فرض کیا ہے۔ یہ خلف ہوا کیونکہ جب شارع نے کہا کہ: ”غلام آزاد کرو“ تو اس کا معنی یہ ہے کہ بغیر کسی تعین کے جس پر بھی لفظ غلام کا اطلاق ہو سکتا ہے اسے آزاد کرو۔ اگر مطلق حکم، مقید حکم کو مستلزم ہو گا تو

یعنی جو کسی خاص قید سے مفید نہ ہو اس میں علماء نے اختلاف کیا ہے۔ احکام میں کہا ہے کہ: ”ہمارے بعض احباب اس بات کے قائل ہیں کہ: امر صرف مشترک کلی ماہیت سے تعلق رکھتا ہے۔ اپنی جزئیات میں سے کسی چیز سے اس کا تعلق نہیں ہوتا۔ مثلاً بیع کا حکم نہیں فاحش کی بیع کا حکم نہیں نہ ہی وہ ضمن مشلی کا حکم ہے حالانکہ یہ دونوں قسم کی بیع نام کے لحاظ سے متفق ہیں مگر اوصاف کے لحاظ سے مختلف ہیں اور امر صرف قدر مشترک سے تعلق رکھتا ہے۔ ان دونوں قسموں میں جو تخصیص ہے۔ وہ امر کو مستلزم نہیں۔ لہذا جو امر اعم سے متعلق ہو گا وہ اخص سے متعلق نہ ہو گا۔ الایہ کہ دونوں معنوں میں سے کسی ایک معنی کے ارادہ پر کوئی قرینہ دلالت کرتا ہو۔ پھر کہا ہے: اور یہ بات درست نہیں کیونکہ جزئیات کے مابین کلی کے معنی کا جو اشتراک ہے اعیان کے وجود میں اس کا کوئی تصور نہیں۔ ورنہ وہ اس کی جزئیات میں موجود ہو گا۔ اس سے یہ لازم آتا ہے کہ جس میں زیادہ جزئیات کے اشتراک کی صلاحیت ہو اس کا انحصار اس میں ہو جو اس کی صلاحیت نہیں رکھتا۔ اور یہ حال ہے۔ کلی کے معنی میں جزئیات کے اشتراک کے یہ معنی نہیں کہ جو حد کلی موصوفہ کی طبیعت کے مطابق وہ بڑی کی طبیعت کے بھی مطابق ہو بلکہ اگر اس کے وجود کا تصور کیا جائے تو وہ ذہنوں کے علاوہ اور کہیں نہیں۔ پھر کہا کہ: کسی چیز کی طلب طالب کے دل میں متصور ہونے کا مطالبہ کرتی ہے اور موجودات میں کلی کے معنی واقع کرنا ہی نفسہ غیر متصور ہے لہذا وہ طالب کے دل میں متصور نہ ہو گا اور نہ اس کا حکم دیا جاسکتا ہے اور اس لئے بھی کہ اس سے تکلیف بالاطلاق لازم آتی ہے حالانکہ اگر کوئی شخص کسی کام کا مطلق حکم دے تو یہ نہیں کہا جاسکتا کہ وہ بالاطلاق کا مکلف ہے۔ اندر میں صورت اعیان میں واقع ہونے والی جزئیات کے بغیر وہ امر نہ ہو گا نہ کلی کے معنی میں ہو گا۔“ اہ مگر مؤلف کی رائے ان دونوں آراء سے الگ ہے جیسا کہ پہلے اشکال کے جواب وقت جلد ہی آپ پر یہ بات واضح ہو جائے گی۔

اس کے معنی یہ ہوں گے کہ: فلاں معین غلام آزاد کرو۔ گویا یہ امر مطلق ہرگز نہ رہے گا۔

امردوم: امر ثبوت کے باب سے (یعنی ایجابی چیز) ہے اور اعم ثبوت اخص ثبوت کو مستلزم نہیں گویا کسی عام چیز کا حکم کسی خاص چیز کے حکم کو مستلزم نہیں۔ اسی بنا پر یہ بعض ان اصولوں کی اصطلاح ہے جو شرعی امور میں ذہنی کلیات کا اعتبار کرتے ہیں۔ (۱)

امر سوم: اگر امر مقید ہو گا تو یا تو وہ معین ہو گا یا غیر معین۔ (۲) اگر معین (۳) ہوا تو اس کے واقع ہونے سے تکلیف مالا یطاق لازم آئے گی کیونکہ نص میں وہ معین نہیں کیا گیا اور ہر مامور کی طرف نسبت کرتے ہوئے اس معین کو لازم کرنا پڑے گا اور یہ محال ہے۔ (۴) اور اگر یہ غیر معین ہو تو بھی تکلیف مالا یطاق لازم آئے گی کیونکہ یہ مجہول چیز کا حکم ہے جس پر عمل درآمد نہ ہو سکے گا۔ گویا یہ محال بات کی

۱ مؤلف عنقریب جواب میں ذکر کرے گا کہ اہل عرب کے ہاں مطلق کے بارے میں جو بات معتبر ہے وہ یہ نہیں بلکہ یہ ہے جس پر بعد کا کلام محمول کرنے کا ارادہ رکھتا ہے۔ یعنی یہ دلیل ایسی اصطلاح پر مبنی ہے جس پر اس کا کلام مبنی نہیں اور یہی بات اس دلیل کو کمزور کرتی ہے۔  
۲ مخصوص قید کے ساتھ مقید ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ معین ہو جائے کیونکہ تعین تو صرف ایسے شخص سے ہوتی ہے جو مکمل ہو اور اس میں اشتراک نہ ہو اور محض مخصوص قید سے مقید کرنا جیسے شہنشاہ کی بیعت کی قید ہے۔ اس شخص کو مقید نہیں گویا اس کا کلام درست ہے اور یہ نہیں کہا جاسکتا کہ یہ کیسے فرض ہو سکتا ہے جبکہ وہ مقید کے ساتھ امر ہے اور اس کے معین اور غیر معین ہونے کے درمیان تفریق کی گئی ہے؟

۳ یہ لاتناہی جزئیات میں سے ایک جزئی ہے جسے شارع نے نفس سے معین نہیں کیا گویا اس کی تکلیف اس وقت ایسی تکلیف ہوگی جس تک پہنچنا مکلف کے بس میں نہیں کہ وہ کیونکر اس کی تعین اور تجدید کرے کہ وہ اس کے قول کی طرح ہو جائے۔

۴ یعنی یہ محال ہے کہ مامورین میں سے ہر ایک سے ایک ہی معین چیز واقع ہو کیونکہ وہ جزئی جسے زید کرتا ہے وہ نہیں جسے عمرو نے قائم کیا ہے۔ علیٰ ہذا القیاس اور ایسی تکلیف محال کی تکلیف ہوگی لہذا ضروری ہے کہ یہ معین تمام مامورین کی طرف بالنسبت ہو کیونکہ مطلوب سارے مکلفین کی طرف ایک ہی لفظ مطلق سے توجہ کرتا ہے جس سے مراد یہ معین ہوتا ہے جیسا کہ مفروضہ ہے۔

تکلیف ہے اور جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ امر مقید سے تعلق نہیں رکھتا تو لازم آتا ہے کہ شارع کا قصد مقید سے متعلق نہ ہو اس لحاظ سے کہ وہ مقید ہے۔ (۱) لہذا وہ اس کا مقصود نہ ہوگا۔ کیونکہ ہم فرض کر چکے ہیں کہ اس کا قصد مطلق کو واقع کرنا ہے اگر اس کا مقید کو واقع کرنے کا قصد ہو تو مطلق کو واقع کرنا اس کا قصد نہ ہوگا۔ یہ خلف ہے جو ممکن نہیں۔

کہا جاسکتا ہے کہ یہ بات درج ذیل امور سے معارض ہے:

ایک (۲) یہ کہ اگر مطلق کا حکم اس لحاظ سے کہ وہ مطلق ہے مقید کو مستلزم نہ ہو تو بھی یہ محال بات کی تکلیف ہے۔ کیونکہ مطلق خارج میں نہیں پایا جاتا وہ تو صرف ذہن میں موجود ہوتا ہے اور مکلف بہ چیز کا تقاضا یہ ہے کہ وہ خارج میں موجود ہو کیونکہ جب تک وہ خارج میں موجود نہ ہوگا اس پر عمل درآمد واقع نہیں ہو سکتا۔ اندرین صورت وہ مقید بن جاتا ہے گویا اس کے واقع کرنے سے اطاعت گزار نہ رہے گا اور ذہنی چیز کو خارج میں واقع نہیں کیا جاسکتا۔ لہذا اس کی تکلیف ایسی تکلیف نہ ہوگی جو مالایطاق ہو اور یہ ناممکن الوصول ہے۔ گویا یہ ضروری ہوا کہ اس کا حکم مقید حکم کے لئے مستلزم ہو۔ اس وقت ہی اس پر عمل ہو سکے گا گویا اس کی طرف پھر آنا واجب ہو گا بلکہ ایسا قول بھی ہے۔

امردوم: اگر مطلق امر میں مقید کا قصد نہیں کیا جاتا تو مکلف سے واقعہ کے افراد کے اختلاف سے ثواب مختلف نہ ہونا چاہئے کیونکہ مطلق امر ہونے کے لحاظ سے اس کے سب افراد برابری کی سطح پر ہیں۔ لہذا ان سب کا ثواب بھی برابر ہونا چاہئے

۱ مگر اس لحاظ سے کہ وہ اس کا فرد ہے جس میں مطلق ثابت ہو چکا ہے اور اس کا مقصود اسے واقع کرنا ہے تو وہ قصد سے متعلق ہو جائے گا۔

۲ یہ اعتراض بینہ آمدی کی وہ دلیل ہے جو اس نے سرے سے اس مسئلہ ہی کی عدم صحت پر دی ہے۔ جیسا کہ ہم نے اسے آپ کے لئے نقل کرایا ہے۔ اس نے اپنے کام سے پہلے لازم کو ترک کیا اور تکلیف مالایطاق کے لازم ہونے پر اکتفا کیا۔

حالانکہ معاملہ ایسا نہیں بلکہ ثواب تو ان مقیدات کی مقداروں کے مطابق واقع ہوتا ہے جو اس مطلق میں شامل ہوتی ہیں۔ گویا جس شخص کو غلام آزاد کرنے کا حکم دیا گیا اگر وہ ادنیٰ قسم کا غلام آزاد کرے گا تو اسے ثواب بھی اسی مقدار سے ہو گا اور اعلیٰ قسم کا کرے گا تو اس کا ثواب بھی زیادہ ہو گا۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا گیا کہ کیسا غلام آزاد کرنا افضل ہے؟ تو آپ نے فرمایا: جو قیمت کے لحاظ سے سہگاہ اور گھروالوں کے نزدیک نفیس ترین ہو۔ (۱) (۲) اور آپ نے قرآنیوں وغیرہ کے بارے میں قیمتی جانور ذبح کرنے کا اور عبادات سے نماز وغیرہ کو پورے طور پر ادا کرنے کا حکم دیا تاکہ اس کا ثواب بھی بہت بڑا ہو۔ اور اس بات میں کوئی اختلاف نہیں کہ مامور بہ مطلقات کے افراد میں سے اعلیٰ کا قصد کرنا افضل اور دوسرے افراد سے ثواب میں زیادہ ہے تو جب مطلقات کے افراد میں تفاوت درجات میں تفاوت کا سبب بن سکتا ہے تو اس سے یہ لازم آتا ہے کہ خواہ حکم مطلقات کا ہو، عقیدات کا ہو یا شارع کا مقصود ہے۔

جواب: پہلے امر کا جواب یہ ہے کہ اہل عرب کے نزدیک مطلق کی تکلیف کا معنی ذہنی امر کی تکلیف نہیں ہے بلکہ اس کا معنی خارج میں موجود افراد میں سے کسی فرد (۳) کی تکلیف ہے۔ یا وہ فرد جو خارج میں موجود ہو اور لفظ کے معنی کے مطابق

۱ "لا" کا لفظ حذف کئے بغیر یہاں معنی درست نہیں رہتے۔

۲ اسے تمسہہ میں مالک سے نکالا۔

۳ اسی کے مطابق مولف نے اس مسئلہ میں قول وسط کی بات کی ہے گویا اس کے نزدیک امر ذہنی ماہیت کی طرف متوجہ نہیں ہوتا کیونکہ اس پر اشکال وارد ہوتے ہیں نہ ہی وہ مقید کی طرف متوجہ ہوتا ہے کیونکہ اس پر بھی اشکال وارد ہوتے ہیں بلکہ وہ خارجی افراد میں سے کسی فرد کی طرف متوجہ ہوتا ہے جس پر اس لفظ کا معنی صادق آتا ہو اور مکلف کو کسی بھی ایک فرد کا اختیار ہو اور اس کا مدار اس بات پر ہے کہ فرد میں مکلف بہ کی ماہیت ثابت شدہ ہو جس پر یہ ماہیت صادق آتی ہو تب اس پر وہ اشکال وارد نہ ہوں گے جو اس مسئلہ میں اور کتاب الادلتہ کے چوتھے مسئلہ میں گزر چکے ہیں۔ اور وہ بھی آپ کو معلوم ہو چکا ہے جو ہم نے آمدی سے نقل کیا ہے کہ یہ مسئلہ اصول



درست ہو کہ اگر اس کے لئے وہ لفظ استعمال کیا جائے تو صادق آئے اور وہ اہل عرب کے نزدیک اسم نکرہ ہو۔ پس جب آپ نے فرمایا: ”غلام آزاد کرو“ تو اس سے مراد ایسا غلام آزاد کرنے کی طلب ہے جس پر لفظ غلام (۱) صادق آتا ہو کیونکہ غلام کا لفظ افراد میں سے کسی اعلیٰ فرد کے لئے وضع نہیں ہوا۔ وہ جنس کا بلا اختصاص کوئی ایک فرد ہو سکتا ہے۔ یہی بات اہل عرب کے ہاں معروف ہے۔ ماحصل یہ ہے کہ مطلق امر کسی ایک فرد کا امر ہے جیسا کہ وہ خارج (۲) میں ہو اور ان خارجی افراد میں سے مکلف کو اس کا اختیار ہو۔

اور امر دوم کا جواب یہ ہے کہ جس تفاوت کی طرف شارع نے توجہ دلائی ہے تو ایسا قصد یا تو مطلق کے نفس الامر سے سمجھا جائے گا یا خارجی دلیل سے۔ پہلا تو ممنوع ہے جیسا کہ اس پر دلائل گزر چکے ہیں اسی لئے یہ تفاوت اس وجود یا استحباب میں واقع نہیں ہوتا جو اس امر مطلق کا مقتضی ہے بلکہ یہ تفاوت تو صرف مطلق کے سمجھے ہوئے مقتضی سے خارج کسی دوسرے امر میں ہوتا ہے اور یہ درست، اور دوسری مسلمہ اصل ہے کیونکہ تفاوت تو خارجی دلیل سے ہی سمجھا جاسکتا ہے جیسے وہ دلائل جو اس بات پر دلالت کرتے ہیں کہ افضل غلام وہ ہے جو سب سے قیمتی ہو اور افضل نماز وہ ہے جس کے تمام مطلوبہ آداب پورے کر دیئے جائیں۔ اس نماز کی نسبت جس کے آداب میں کچھ کمی رہ گئی ہو۔ باقی تمام مسائل کی بھی یہی

دو نہ کے مسائل کی طرح ہے اور مؤلف نے اس بحث میں اپنے طریق پر چلنے ہوئے اس مسئلہ کی مخالفت کی ہے تاکہ یہ بات اس کے خاص اختیار کو متقید ہو کہ وہ اس کے اشکالات سے نجات پاسکے۔ یعنی اس کے معنی یہ ہوں ورنہ اس پر رقبہ (غلام) کا لفظ صادق نہ آئے گا اور جب صادق آئے تو وہی اس معنی ہوں گے اور صادق آنے کا معنی یہ ہے کہ جو معنی کلی کے ہیں وہ اس کی جزئی میں یعنی طور پر موجود ہوں۔ ہم اس نتیجہ پر پہنچتے ہیں کہ مطلق کی ماہیت کی تکلیف جو اس فرد میں ثابت ہوئی ہے وہ اس کے افراد سے قطع ہے۔ اور یہ وہی معنی ہیں جو بعد میں چوتھے مسئلہ میں بیان ہوں گے۔

شاید اصل میں ”مکانی الخارج“ کے بجائے ”ممانی الخارج“ ہے۔

صورت ہے۔ اس سے شارع کا مقصود معلوم ہو جاتا ہے۔ اسی لئے وہ مستحب ہو گا واجب نہ ہو گا۔ خواہ اس کی اصل واجب ہی ہو کیونکہ وہ اپنے مفہوم پر زائد چیز ہے۔ اندریں صورت بعض افراد ہر بعض کو فضیلت دینے کا قصد افراد کے قصد کو مستلزم ہو گا اور یہ قصد مطلق امر کی جہت سے نہیں بلکہ خارجی دلیل سے ہے گویا ثابت ہو گا کہ مطلق کا قصد اس لحاظ سے کہ وہ مطلق ہے مقید کے قصد کو مستلزم نہیں اس لحاظ سے کہ وہ مقید ہے۔

لیکن واجب مخیر کا معاملہ اس کے برعکس ہے کیونکہ اس کی انواع سے شارع کا مقصود اذن ہوتا ہے۔ گویا مکلف جب کوئی غلام آزاد کرتا ہے یا کوئی نماز ادا کرتا یا کوئی قربانی کرتا ہے اور ایسے ہی دوسرے کام مطلق کے موافق ہوتے ہیں تو اس کا اجر اسی حیثیت سے ہو گا کہ وہ مطلق کے تحت داخل ہیں۔ الا یہ کہ ان میں کوئی زائد فضیلت ہو تو اس پر مکلف کو خارجی استحباب کے مطابق ثواب ملے گا اور یہ خارجی استحباب بھی مطلق ہے اور جب وہ کوئی غلام آزاد کر کے کفارہ ادا کرتا ہے تو اسے غلام آزاد کرنے کا اجر ملے گا یا کھانا کھلائے تو کھلانے کا یا کسی کو لباس مہیا کرے تو ان کاموں پر فعل کے مطابق اسے اجر ملے گا۔ نہ اس لئے (۱) کہ اس کا اجر محض قسم کے کفارہ کا ہے جس میں اس کے کفارہ ادا کرنے کی کوئی قید نہیں کیونکہ مخیر فیہ میں شارع کی تعین اس کے علاوہ کسی دوسرے قصد کا تقاضا کرتا ہے اور مطلق میں اس کی تعین نہ ہونا اس بات پر شارع کا قصد نہ ہونے کا تقاضا کرتا ہے یہاں آکر یہ بات ایک دوسری میں داخل ہو جاتی ہے اور وہ ہے:

شاید یہ ”لائان لہ“ کے بجائے ”لائان لہ“ ہے اور اس فرق کا حاصل یہ ہو گا کہ زائد ثواب مطلق کی خارجی دلیل سے ہو گا اور بنفسہ اس دلیل سے جو مخیر میں واجب ہے۔

چوتھا مسئلہ

اور اس کا عنوان یہ ہے کہ مخیر امر، مطلق مخیر فیہ کے افراد کی طرف شارع کے قصد کو مستلزم ہوتا ہے۔

پانچواں مسئلہ

شرعی مطلوب کی دو قسمیں ہیں:

ایک یہ ہے کہ مکلف کی طبیعت اپنے تقاضا کی بنا پر اس مطلوب شرعی کی خادم (۱) اور مددگار ثابت ہو وہ یوں کہ انسانی طبیعت طلب کے مقتضی پر ابھارنے والی ہو جیسے کھانا، پینا، جماع، گندی چیزوں کے کھانے اور ان سے لتھرنے سے اجتناب (۲) یا وہ مکارم اخلاق اور عمدہ خصائل جو اہل عقل کی عادت جاریہ ہوں اور طبعی نشش کے علاوہ اس طلب کے مقتضی کے موافق ہوں۔ جیسے شرمگاہ کو ڈھانپنا اور عورتوں اور بیویوں کی محافظت (۳) اور ایسے ہی دوسرے امور اور کھچاؤ نہ

- ۱ لفظ مقتضی زائد ہے اور اصل عبارت معینا علیہ ہونا چاہئے جیسا کہ اس پر مؤلف کا قول علی مقتضی الطلب دلالت کرتا ہے جو مطلوب ہے۔
- ۲ ان چیزوں کو مؤلف نے ایک ساتھ طبعہ اور کئے والی قوت اور محاسن عاریہ کا مقتضی بنا دیا اور یہ بات کھانے اور آلودہ ہونے میں ظاہر ہے۔ رہا محض کپڑے کو پیشاب وغیرہ کا لگ جانا تو معلوم ہوتا ہے کہ مؤلف کا رجوع محاسن عادات کے لئے ہے۔
- ۳ مؤلف نے اسے عمدہ خصائل میں اہل عقل کی عادت کا مقتضی قرار دیا ہے اور کبھی اس میں توقف کرتا اور عورتوں، بیویوں اور اولاد کی محافظت کو طبعی محرک قرار دیتا ہے بلکہ کبھی یہ کہا جاتا ہے کہ یہ سب کچھ ہر حیوان کی جبلت ہے اور جو بیض انسانوں میں غیرت کا ضعف دیکھا جاتا ہے تو یہ عوارض کی وجہ سے ہے اور ہم کہتے ہیں کہ یہ نقطہ ضعف ہے جس سے مفر نہیں۔

ہونے کی قید صرف زنا وغیرہ (۱) سے احتیاط کی بنا پر ہے یعنی ایسی چیزیں جن میں طبیعت موافقت کی طلب سے رک جاتی ہے۔

اور دوسری قسم وہ ہے جو ایسی نہ ہو جیسے طہارت کے ساتھ عبادات اور نمازیں، روزے اور حج اور وہ تمام معاملات جن میں شرعی عدت کو ملحوظ (۲) رکھا جاتا ہے اور گناہ کے کام (۳) اور نکاح جو ولایت اور شہادت سے مخصوص ہیں اور ان جیسے دوسرے امور۔

پہلی قسم کے امور کی طلب میں شارع نے جبلی طبیعت کے مقتضی اور عادات جاریہ پر اکتفا کیا ہے۔ لہذا شارع نے کسی دوسری چیز کی تاکید سے طلب کو متوکد نہیں کیا اور مخالفت کے بجائے موافقت پر ابھارنے والے داعیہ کے سپرد کر دیا ہے۔ اگرچہ وہ فی نفس الامر متاکد ہو۔ غور فرمائیے کہ ایسی چیزوں کی مخالفت پر شارع نے کوئی معلوم حدود وضع نہیں کیں بس صرف اخروی (۴) جزا کی یہی خبر دی گئی ہے۔ اسی لئے بہت سے علماء ان امور کو سنن کہتے ہیں یا وہ مستحب ہیں یا مجموعی طور پر مباح ہیں۔ بایں ہمہ اگر ان امور کے امر و نہی کی ظاہری مخالفت کی جائے تو اس مقتضی کے

۱ لوگوں کے مال باطل طریقوں سے کھانے سے جیسے چوری سود وغیرہ کیونکہ عمدہ خصائل اگرچہ یہ تقاضا کرتے ہیں کہ چوری نہ کی جائے اور دوسرے کے جان، مال اور عزت پر زیادتی نہ کی جائے مگر طبیعت میں ان کے لئے کشش موجود ہے جو ان اشیاء میں داخل ہونے کی طلب رکھتی ہے کیونکہ ان میں وہ اپنی مصلحت دیکھتی ہے۔ لہذا ان چیزوں میں نہی سخت کی گئی ہے۔

۲ کیونکہ معاملات کے قاعدے جنہیں شارع نے جاری کیا ہے کہ لوگ ان کے مطابق آپس میں معاملہ کریں، ان کے متعلق یہ نہیں کہا جاسکتا کہ وہ طبع کے مطابق ہیں اور نہ یہ کہ وہ اہل عقل کی اچھی عادات سے ہیں بلکہ وہ شرعی قانون ہیں جو معاملات کی میزانیں ہیں۔ اللہ سبحانہ جانتا ہے کہ وہ لوگوں کے درمیان عدل قائم رکھتی اور ظلم اور غبن کو روکتی ہیں اور ان کے باہمی جھگڑوں کا خاتمہ کر دیتی ہیں کیونکہ وہ ان قواعد میں ایسا حکم پاتے ہیں جس کے مطابق وہ اپنے تمام تر لین دین کے معاملات و مراعات کے فیصلے کرتے ہیں۔

۳ یہ وہ چیزیں ہیں جن سے طبعی رغبت نہ ہونے کی قید کے باوجود پیمانہ چاہئے۔

۴ یعنی مخالفت پر۔

موافق حکم واقع نہیں ہوتا۔ جیسا کہ خود کشی کرنے والے کے بارے میں آیا ہے کہ اسے جہنم میں اس وجہ سے عذاب دیا جائے گا کہ اس نے اپنی جان کو مارا تھا۔ اور امام مالک کے مذہب میں ہے کہ جو شخص بھول چوک میں نجاست کے ساتھ نماز ادا کرے تو اسے یہ نماز دوبارہ ادا نہیں کرنا پڑے گی الا یہ کہ ازراہ استحسان ہو اور جس نے جان بوجھ کر نجاست کے ساتھ نماز ادا کی تو اس پر اعادہ ضروری ہے کیونکہ اس نے ایک یقینی حکم کی مخالفت کی۔ گویا آپ نے نجاست کے ازالہ کے لئے السمتہ کا لفظ استعمال کیا۔ اس بات پر اعتماد کرتے ہوئے کہ طبیعت اس سے متفر ہوتی ہے اور یہ چیز عادی محاسن سے ہے اور جب وہ دانستہ طور پر اس کی مخالفت کرے گا تو وہ حتمی طلب کی اصل کی طرف لوٹ جائے گی۔ (۱) لہذا آپ نے اس کے اعادہ کا حکم دیا۔ اس سے یہ بھی واضح ہو گیا کہ کھانے، پینے، سردی اور گرمی سے بچانے والے لباس اور نکاح جو بقائے نسل کا ذریعہ ہے کے لئے کوئی حتمی طلب وارد نہیں ہوئی۔ ان کا ذکر محض اباحت اور استحباب کے طور پر ہوا ہے حتیٰ کہ جب کسی شخص کو ایسا (۲) معاملہ پیش آئے جس میں طبعی امور کی مخالفت کا گمان موجود ہو تو اس کے لئے حرام چیزیں مباح ہو جاتی ہیں۔

رہی دوسری قسم تو اس میں شارع نے تاکیدی امور میں تاکید اور تخفیفی امور میں تخفیف کے مقضیٰ کو برقرار رکھا ہے۔ اس لئے کہ ایسے امور میں کوئی طبعی خادم نہیں جو طلب کے مقضیٰ پر ابھارنے والا ہو بلکہ بسا اوقات طبیعت کا مقضیٰ ایسے امور میں روک اور کچھاؤ ہوتا ہے جیسے کہ عبادت کہ وہ محض تکلیف ہیں۔

- ۱ یعنی جو فی الواقع شارع کا مقصود اور نفس الامر ہے۔ اگرچہ مکلف کے ہاں طبعی محرک پر اعتماد کرتے ہوئے اس بارے میں قطعی خطاب نہ ہو۔
- ۲ اس کے مقابلہ پر نبی کے خطاب ”وَلَا تَقْلُوبُوا يَدَیْكُمْ اِلٰی السَّمَاءِ“ (اور اپنے آپ کو ہلاکت میں نہ ڈالو) سے جیسا کہ یہ اس آیت کی ایک تفسیر ہے اور مولف کا قول ”اس کے لئے حرام چیز مباح بنا دی جاتی ہے۔“ جیسے مردار کھانا۔

اور جیسے یہ بات امر (۱) کی طلب میں ہوتی ہے ویسے ہی نہی کی طلب میں بھی ہوتی ہے کیونکہ منہی عنہ کا کام بھی دو قسم کے ہیں۔ پہلی قسم جیسے گندی چیزوں کی تحریم، شرمگاہوں کو کھولنا، زہر کھانا اور ہلاک کرنے والی باتوں میں جاگھنا اور اس جیسے دوسرے امور۔ پھر ان سے کچھ اور باتیں مل جاتی ہیں جیسے کسی فوری خواہش کے بغیر محرمات میں جاگھنا جن کا کوئی محرک بھی نہ ہو جیسے کذاب بادشاہ، بوڑھا زانی اور بڑائی چاہنے والا مفلس کیونکہ یہ اس قسم کے کام ہیں جو طبائع اور محاسن عادات مخالف ہوتے ہیں۔ لہذا ان امور کی طرف نہ خواہش کی کوئی پکار ہوتی ہے اور نہ عقل سلیم اس طرف میلان رکھتی ہے۔ اس قسم کی اکثر کوئی معلوم (۲) حد منوحد نہیں

یعنی یہ تقسیم دو قسم کی ہے۔ اور مؤلف کا قول ہے ”جیسے گندی چیزوں کی تحریم۔“ اس میں اس نے ضرب اول کے دونوں قسموں کی مثالیں ذکر کی ہیں۔ پھر اس پر ضرب اول امری کا حکم جاری کیا اور کہا ”لہذا العرب الخ“ الایہ کہ اس نے منہیات کی ضرب ثانی سے غفلت کی۔ نہ اس کی کوئی مثال بیان کی اور نہ ہی حکم ذکر کیا جیسا کہ اس نے اوامر میں کیا ہے۔

یعنی بادشاہ کے جموٹوں، بوڑھے کے زناؤں اور محتاج کے بڑا بننے کی کیفیت کی کتنی سے۔ اور مؤلف کے قول: ”اس کے لئے کوئی معین سزا مقرر نہیں کی گئی۔“ کا مطلب یہ ہے کہ مثلاً جو سزائے زنا جو ان کے لئے ہے بوڑھے کے لئے اس حد زنا سے زیادہ کچھ مقرر نہیں کیا گیا اور کبھی یہ کہا جاتا ہے کہ یہی بات اس کی خواہش ہونے کی وجہ سے جموٹ اور اکتباہ میں بھی جاری ہے۔ اگرچہ ان کے لئے تعدد یا کیفیت کے لحاظ سے کوئی معلوم حد مقرر نہیں کی گئی نہ ہی خصوصاً کوئی دنیوی سزا مقرر کی گئی ہے۔ زنا میں تو اس مثال کا اثر ظاہر ہے باقی دونوں میں نہیں۔ اور وہ چیزیں جن میں شہوت کے علاوہ کسی دوسری وجہ سے آج کل لوگ محرمات میں جاگھے ہیں جن کا تو اثر کے ساتھ امت میں ترک رہا ہے۔ یہ لوگ جو خنزیر کا گوشت کھالے پر گرے پڑتے ہیں تو یہ خواہش کی وجہ سے نہیں بلکہ وہ اپنے رئیس حکومت مصطفیٰ کمال کو یہ سمجھانا چاہتے ہیں کہ وہ اس کی فرمائیداری کی خاطر اسلامی اوامر کو پھینک دینے میں بڑے سخت ہیں۔ یہ لوگ ہر بات میں فرنگیوں کی طرف چلے گئے ہیں لیکن یہ خواہش کی وجہ سے نہیں۔ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ لوگوں نے اسے اپنایا نہیں بلکہ وہ گزشتہ سال بھرا سے گندا ہی سمجھتے رہے اور وہ اس معاملہ میں بری قسم کی تھلید کرتے رہے کیونکہ وہ یہ نہیں جانتے تھے کہ فرنگیوں نے خاص مباحث کے بعد ہی خنزیر کا گوشت کھانا شروع کیا تاکہ وہ اس گوشت کو ان ہلاک کرنے والے جرائم سے محفوظ ثابت کریں جو ایک جانور سے دوسرے کو وراثتاً یا جموٹ سے جا بچنے ہیں اس کے لئے انہوں نے آلات اور کئی ہتھیاروں کی تیار کئے جیسا

کی گئی نہ ہی ان کے لئے کوئی معین سزا مقرر کی گئی ہے بلکہ ان کے بارے میں ایسے ہی  
 نہی آئی ہے جیسے ان مطلوبات کے بارے میں آئی ہے جن کی طبیعت خادم نہیں ہوتی۔  
 (۱) الایہ کہ ایسی باتوں کا مرتکب چونکہ طبع کی روک اور عادت کے مقتضی کے  
 مخالف ہو کر شرع کے احرام کی بے آبروئی کرتا ہے۔ کھلم کھلا گناہ کرنے والا بھی جو کہ  
 شرع کا معاند ہے ان جیسا ہی ہے بلکہ وہ وہی ہوتا ہے (یعنی ایسے لوگ سب ایک ہی  
 تھیلی کے بٹے چٹے ہیں۔) ایسے شخص کا معاملہ زیادہ خطرناک ہے کیونکہ اس کے اس  
 کام کا سبب کوئی قریبی مفاد نہ تھا اور نہ ہی اسے اہل عقل میں کوئی جگہ مل سکتی ہے۔  
 بلکہ وہ چوپایوں کے مرتبہ پر ہے۔ اسی لئے اس طرح کے تینوں آدمیوں کے لئے وعید  
 آئی ہے یعنی ”بوڑھا زانی اور اس کے دونوں بھائی۔“ یہی وعید اس شخص کی بھی  
 ہے جو خود کشی کرتا ہے۔

لیکن اس عاصی کا معاملہ اس کے برعکس ہے جو شہوت کی وجہ سے گناہ میں مبتلا  
 ہوتا ہے اور طبع غالب آجاتی ہے وہ امر کے مقتضی کو بھول جاتا ہے اور نافرمانی کے  
 نتیجہ میں امر کی مخالفت کرتے ہوئے جتنا اس نے گناہ کیا ہو اسی مقدار سے اس پر عمل  
 کا دروازہ بند ہو جاتا ہے۔ اسی لئے اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

إِنَّمَا التَّوْبَةُ عَلَى اللَّهِ لِلَّذِينَ  
 قَبُول کرتا ہے جو ناداری سے برا  
 کام کر بیٹھتے ہیں۔

مگر جس شخص کے لئے ایسا کام کرنے کے لئے نہ کوئی داعیہ ہو اور نہ محرک  
 اس کا حکم کھلم کھلا معاند کا سا ہو گا گویا وہ امر و نہی کی بے آبروئی کرنے والا اور

کہ جرمی کے علاقہ بلغاریہ میں اس کا مشاہدہ کیا جاسکتا ہے اور یہ بعض اسباب بدیہی ہیں جن کی وجہ  
 سے دین اسلام میں اسے کھانا ممنوع قرار دیا گیا ہے۔  
 ”لا کالفظ حذف کرنے سے ہی معنوں میں نظم پیدا ہو سکتا ہے۔ جیسا کہ اس پر مؤلف کا سابقہ اور  
 لاحقہ کلام دلالت کر رہا ہے۔“

خطاب کا مذاق اڑانے والا ہے۔ لہذا اس کا معاملہ سخت تر ہے لیکن ہر ایسا کام جو طبع کے مخالف ہو اور اس کا کوئی محرک نہ ہو تو ایسے کاموں میں اکثر (۱) حدود اور عقوبات مرتب کی گئی ہیں تاکہ جو امور طبعاً مرغوب ہیں ان کی پوری طرح بندش ہو سکے۔ بخلاف ان امور کے جو طبع کے مخالف ہیں یا ان سے طبع گھٹ جاتی ہے ان کے لئے کوئی حد مقرر نہیں کی گئی۔

## فصل

اس اصل سے استقراء کے ذریعہ جملہ امور کے متعلق معلوم ہو جاتا ہے کہ کس وجہ سے کسی کام پر تنبیہ واقع ہوئی ہے تاکہ شریعت میں نظر کرنے والا اس طرف متوجہ ہو کیونکہ بسا اوقات ضروری امور میں امر و نہی استتعالیٰ یا اباحت و تنزیہ کے طور پر واقع ہوتی ہے جیسا کہ ان کے مقامات سے سمجھ آتی ہے تو ان امور کے ضروری ہونے میں ہی شک پڑ جاتا ہے جیسا کہ کھانے، پینے، لباس اور جماع میں اسی کی تمثیل گزر چکی ہے۔ اسی طرح مضر، ملک اور ایسی ہی دوسری چیزوں سے بچ کر رہنے کی وجہ ہیں۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ وہ ضروریات سے ملحق نہیں اور وہ ان

اور جو غالب نہیں ان میں غصب ہے جس کا طبیعت تقاضا کرتی ہے اور اس کے لئے نہ کوئی خاص حد مقرر کی گئی ہے اور نہ ہی کوئی خاص بدنی سزا مقرر ہے کیونکہ غصب کے لئے محفوظ جگہ کا ہونا ضروری نہیں اور حاکم کے پاس مقدمہ لے جانے سے مقصود چیز آزاد کرانے کی سولت ہوتی ہے اور غاصب اکثر مقصود چیز میں حق کا دعویٰ رکھتا ہے اور مالک کو اپنا حق ثابت کرنے کے لئے مقدمہ کے علاوہ کوئی چارہ نہیں رہتا۔ اس کے متعلق صرف حدیث میں اخروی سزا کا بیان ہے جیسے حدیث ہے: ”جس نے ہاشت بھر زمین غصب کی تو سات زمینوں تک وہ اس کے گلے کا ہار ہوگی۔“ اور ایسی ہی اور بھی حدیثیں ہیں جن میں سزا اور دنیا میں تادیب کا حکم ہے۔ جیسی حاکم مناسب ہے۔



چیزوں سے ہیں جن میں شرعاً استقرائی اعتبار ہے اور کبھی معاملہ اس کے برعکس (۱) پایا جاتا ہے اسی لئے اس پر تنبیہ واقع ہوئی تاکہ وہ خود اس میں اجتہاد کرے الایہ کہ جو پہلے گزر چکا وہ اپنی مرضی سے حکم دینے والے کا حکم ہو گا۔ اور یہ قاعدہ ایسا ہے جو شکستہ نہیں ہوتا گویا ہر ایک کے لئے وہ حکم ہو گا جو اس کی رائے ہو اور مدد تو اللہ ہی سے درکار ہے اور کتاب المقاصد (۲) میں کچھ باتوں پر تنبیہ پہلے گزر چکی ہے اور وہ چیزیں وہاں بھی ایسے مفید ہیں جیسے یہاں ہیں۔

### چھٹا مسئلہ

ہر وہ خصلت جس کا بغیر کسی تحدید اور تقدیر کے مطلق امر یا مطلق نہی ہو تو اس کے افراد میں سے ہر فرد میں امر و نہی ایک ہی انداز پر نہیں ہوتا۔ جیسے عدل، احسان، عمد کو پورا کرنا ازراہ اخلاق معاف کر دینا، جاہل سے رخ موڑنا، صبر، شکر، قربتنداروں، مسکینوں اور فقیروں سے بدروی، خرچ کرنے اور بخل میں میانہ روی، اچھے طریقے سے مدافعت کرنا، خوف، امید، اللہ تعالیٰ کی خاطر دوسری چیزوں سے انقطاع، ماپ تول پورا رکھنا، صراط مستقیم کی اتباع، اللہ کا ذکر، اعمال صالحہ، استقامت، اللہ کی فرمانبرداری، خشیت، درگزر کرنا، مومنوں کے لئے پہلو جھکا دینا، اللہ کی راہ کی طرف بلانا، مومنوں کے لئے دعا کرنا، اخلاص معاملات اللہ کے سپرد کرنا، لغو چیزوں سے اجراض امانت کی حفاظت، رات کا قیام، دعا اور تفریح، توکل، دنیا سے بے رغبتی، آخرت کی طلب، رجوع الی اللہ، امر بالمعروف، نہی عن المنکر، تقویٰ

- ۱ نماز میں ستر ڈھانکنا واجب ہے اگرچہ خلوت میں ہو اور یہ چیز خاص عادات اور مکرم اخلاق سے ہے۔ رہا مہاں بیوی کا ایک دوسرے سے ستر تو یہ ضروری کامل ہے اور اسے نہ ڈھانکنا شہوت کو ابھارتا ہے اور زنا کا سبب ہے جس کی تحریم ضروریات کی قسم میں داخل ہے۔
- ۲ چوتھی نوع کے تیرے مسئلہ میں۔

تواضع، اللہ کی طرف احتیاج، تزکیہ نفس (۱)، انصاف سے فیصلہ کرنا، اچھی باتوں کی اتباع، توبہ، رحم کھانا، شہادت کا قیام، شیطان کی انگلیخت کے وقت اللہ سے پناہ چاہنا، سب چیزوں کو چھوڑ کر اللہ کی طرف رجوع، جاہلوں سے قطع تعلق، اللہ کی تعظیم، بیعت قبول کرنا، نعمتوں پر شکر کا اظہار، قرآن کی تلاوت، حق پر تعاون، ڈر، رغبت اور ایسے ہی صدق، مراقبہ، بھلی بات، اچھے کاموں کی طرف سبقت، غصہ پی جانا، صلہ رحمی، تنازع کے وقت اللہ اور اس کے رسول کی طرف رجوع، اللہ کا حکم تسلیم کرنا، کاموں میں ثابت قدم رہنا، خاموش رہنا، اللہ سے تعلق مضبوط رکھنا، باہمی صلح و آشتی، خشوع (۲) اور اللہ کے لئے محبت، کفار پر سختی، مومنوں کے لئے مہربانی اور صدقہ۔ سب باتیں مامورات (۳) میں شامل ہیں۔

اور منہیات یہ ہیں: ظلم، فحاشی، یتیم کا مال کھانا، گمراہی کے راستوں کی اتباع، اسراف، بخل، گناہ (۴)، غفلت، بڑائی چاہنا، آخرت کے مقابلہ میں دنیا پر راضی ہونا، اللہ کی تدبیر سے بے خوئی، خواہشات (۵) میں پڑ کر فرقے فرقے بن جانا، سرکشی، اللہ کی

۱ یعنی نفس کی تطہیر جیسا کہ آیت قد افلح من تزکی (۸۷/۱۳) (بے شک وہ مراد کو پہنچ گیا جو پاک ہوا) میں ہے یہ وہ تزکیہ نہیں جو منہیات سے ہے اور جس کا معنی آپ اپنی تعریف کرنا ہے جیسا کہ آیت فَلَا تُزَكُوا أَنْفُسَهُمْ (۵۳/۲۲) (خود اپنی تعریف نہ کیا کرو) میں ہے۔

۲ اخبات معنی خشوع۔

۳ اگرچہ یہ مامورات ایک دوسرے میں داخل اور ایک دوسرے کو لازم ہوتے ہیں الا یہ کہ متوقف یہ چاہتا ہے کہ ان سب خصائل کا ذکر کرے جن کے متعلق احکام آئے ہیں اور یہ سب احکام کتاب و سنت میں موجود ہیں اور یہی بات منہیات کے متعلق بھی کہی جاسکتی ہے۔

۴ مطلق گناہ۔

۵ اس سے کوئی فرق نہیں پڑتا کہ وہ خواہشات دینی ہوں یا نہ ہوں، جو لفظ کے اختلاف کی بنا پر ایسے تفرقہ کی طرف لے جائیں جو گمراہ فرقوں کی راہوں کی اتباع نہ ہو کیونکہ ایسا تفرقہ دین سے خاص ہے۔

وَلَا تَتَّبِعُوا السَّبِيلَ فَتَفْرُقَ بَيْنَهُمْ عَنْكُمْ  
سَبِيلِهِمْ (۶/۱۵۳)

اور ایسی راہوں کے پیچھے نہ چلو ورنہ  
وہ تمہیں اللہ کی راہ سے جدا کر دیں  
گی۔

رحمت سے مایوس ہونا، کفرانِ نعمت، دنیا پر ربحہ جانا اور اس کے ساتھ فخر کرنا اور اس سے محبت کرنا، ماپ تول میں کمی کرنا، فساد فی الارض بلا غور و فکر آباء کی اتباع، سرکشی، ظالموں کو پناہ دینا، ذکر سے اعراض، عمد کو پورا نہ کرنا، منکر، والدین کو ستانا، فضول خرچی کرنا، (۱) ظنون کی اتباع، زمین میں اکثر کر چلنا، اس شخص کی اطاعت کرنا جو اپنی خواہش کا پیرو ہو۔ عبادت میں دوسروں کو شریک بنانا، خواہشات کی اتباع، اللہ کی راہ سے روکنا، جرم کرنا، دل کی غفلت، سرکشی، جھوٹی شہادت، جھوٹ بولنا، دین سے مبالغہ آرائی، مایوس ہو جانا، خود پسندی، دنیا کے دھوکے میں آ جانا، خواہش کی اتباع، تکلف، اللہ کی آیات کا مذاق اڑانا، طلب میں جلدی کرنا، (۲) تزکیہ

اور یہ لفظی اختلاف کی حقیقت الگ فرقہ بن جانے کو لازم نہیں ہوتی۔

غور فرمائیے کہ آیا گزشتہ لفظ اسراف، تہذیر سے مغایر ہے خواہ یہ عموم و خصوص کے اعتبار سے ہو حتیٰ کہ یہ محض تکرار ہی نہ رہے؟ یہ تو ٹھیک ہے کہ یہ دونوں الفاظ قرآن میں آئے ہیں:

كُلُواْ وَاشْرَبُواْ وَلَا تُسْرِفُواْ (۷/۳۱) کھاؤ، پیو مگر اسراف نہ کرو۔

وَلَا تُهْزِرُواْ تَهْزِيرًا (۱۷/۲۶) اور بے فائدہ خرچ کرنے سے بچو۔

لیکن ہمز تھا کہ جب مؤلف نے اس غرض کے لئے ان دونوں الفاظ کو ایک ساتھ ذکر کرنے کا ارادہ کیا تو ان سے ملتے جلتے دوسرے الفاظ بھی ذکر کر دیتا تھا یہ کہا جاسکتا ہے کہ الفاظ منکر، اثم اور اجرام تینوں کا معنی ایک ہے۔ اگرچہ اعتبار کے لحاظ سے تکلف ہیں۔ اسی طرح لفظ ظن کا آنے والے لفظ اتباع الظنون کے ساتھ غور کیا جاسکتا ہے اور کبھی کہا جاتا ہے کہ اتباع ظن عقلی دلیل اور اس پر میلان کے مقام پر آتا ہے جیسا کہ اللہ تعالیٰ کے اس قول میں اس کی طرف اشارہ کیا گیا ہے۔

لَا تُفْقِدُواْ مَالَكُمْ بِعِلْمٍ (۱۷/۳۶) جس چیز کا تجھے علم نہیں اس کے پیچھے نہ پڑو۔

اور یہ بنفسہ برے ظن کے علاوہ ہے۔ اگرچہ صاحب ظن اس کی طرف مائل نہ ہو اور نہ ہی اس پر کوئی حکم بنا کیا جائے۔

اجْتَنِبُواْ اكْبْرَئِيلَ مِنَ الظَّنِّ (۴۹/۱۲) زیادہ ظن کرنے سے پرہیز کرو۔

اور ظاہر ہے خواہش کی اتباع رائے اور مذہب میں بھی ہو سکتی ہے اور یہ اس خواہشات کی پیروی اور حسی لذائذ کے حکم کے سر تسلیم خم کرنے سے بالکل الگ ہے جس سے منع کیا گیا ہے۔

جیسا کہ حدیث میں آیا ہے: ”تم سے دعا اس کی قبول ہوتی ہے جو جلدی نہ کرے۔“ ہذہ کتاب ہے کہ میں نے اپنے پروردگار سے دعا کی مگر قبول نہیں ہوئی۔ اور ایک روایت میں معجل کے بجائے

لس چغلی، حرص و آز، بے صبری، (۱) حیرانگی، (۲) احسان جتلانا، بخل، طعنہ دینا اور عیب تراشی، نماز سے بھول، ریاء، میل ملاپ سے روکنا اور اسی طرح اللہ کی آیات کو تھوڑی سی قیمت میں بیچ ڈالنا، حق کو باطل سے ملا دینا، علم کو چھپانا، دل کی سختی، شیطان کے قدموں کی اتباع، اپنے آپ کو ہلاکت میں ڈالنا، صدقہ کرنے کے بعد احسان جتلانا اور تکلیف دینا، تشابہات کی اتباع کرنا، کافروں کو دوست بنانا، جو کام نہ کیا ہو اس پر تعریف کی خواہش رکھنا، حسد، اللہ کے حکم کے مقابلہ میں اپنی برتری جتلانا، اللہ کے فیصلہ کے علاوہ کسی دوسرے کے فیصلہ پر راضی ہو جانا، دشمنوں کے لئے کمزوری دکھنا، خیانت، کسی پاکباز کو گناہ سے متہم کرنا اور یہی بہتان ہے، اللہ کی اور رسول کی مخالفت کرنا، مومنوں کے علاوہ کسی دوسری راہ کی اتباع، سیدھی راہ سے ہٹ جانا، بری باتوں کا بر ملا کہنا، گناہ اور سرکشی کے کاموں پر تعاون، اللہ کی نازل کردہ شریعت کے علاوہ کوئی اور فیصلہ کرنا، رشوت کے احکام کو باطل بنا دینا، امر بالمعروف اور نہی عن المعروف، اللہ کو بھلا دینا، نفاق، کنارے پر کھڑے ہو کر اللہ کی عبادت کرنا، ظن، تجسس، غیبت، جھوٹی قسم اور اس سے ملتے جلتے وہ امور جن کے بارے میں مطلق امر یا مطلق نہی وارد ہوئی اور کوئی حد مقرر نہیں کی گئی۔ الایہ کہ یہ امور قرآن میں دو طرح سے آئے ہیں:

بَسْمَعُجَلُ کے لفظ ہیں۔“ اور ایک حدیث میں ہے: ”دیر کرنا اللہ تعالیٰ سے ہے اور جلدی کرنا شیطان سے۔“

۱. ہلع کا معنی بری طرح کی بے صبری ہے اور حدیث میں ہے: انسان میں جو بری باتیں ہیں، مال سمیٹنے میں بے مبرر ہونا اور بے حیائانے والی بزدلی ان میں سے ہیں۔“

۲. دجر معنی جو چیز حیرت کی تحریک کرنے والی ہو اور یہ منہی عنہ ہے کیونکہ اس سے اللہ پر اعتماد اور صبر نہ ہونا لازم آتا ہے۔

پہلی قسم یہ ہے کہ وہ حکم ہر بات میں (۱) اور ہر حال میں عموم اور اطلاق پر ہو لیکن ہر مقام کے مطابق ہو اور ہر موقع کے احوال کے شواہد جو مقام اسے عطا کریں نہ ہی ایک انداز پر ہو اور نہ ایک ہی حکم ہو۔ پھر اسے مکلف کی غور و فکر پر چھوڑ دیا جائے کہ وہ خود اسے اپنے فکر کی میزان سے تولے اور اپنے ہر تصرف میں وہ راستہ اختیار کرے جو لائق اور مناسب ہو۔ اور اس غور و فکر کے وقت اولہ شرعیہ اور عادی محاسن کو ملحوظ رکھے جیسے عدل، احسان، ایقانے عہد، زائد مال کو خرچ کرنا اور ایسے ہی دوسرے امور۔ اس حدیث میں غور فرمائیے کہ: ”اللہ نے ہر چیز پر

یعنی ان مناہات و امور سے جو اس سے متعلق ہوں اور متوقف کے قول و علی کل حال کا مطلب یہ ہے کہ جس پر مامور اور منہی کے حال یا کسی دوسرے پر نص فرق نہ کرتی ہو اور نصوص سے یہ وضاحت نہ ہوتی ہو کہ جب وہ ایسی ہوں تو مکروہ نہ ہوں گی۔ بلکہ اس قسم میں حکم پورے اطلاق کے ساتھ مطلق ہوتا ہے جو طلب و نہی کی قوت میں اس کی مختلف تفاسیل اور مراتب کثیر میں فرق کئے بغیر آتا ہے تا آنکہ وہ یا وجوب سے مل جاتا ہے یا حرام سے اور کبھی کفر تک جا پہنچتا ہے یا اس کی قوت نہ ہونے کی صورت میں وہ مستحب یا مکروہ سے آگے نہیں بڑھتا اور یہی قسم اوامر کی نوع سے اکثر خصائل میں غالب ہے جن کی تعداد تتر (۷۳) خصائل مذکور ہوئی ہے اور یہی صورت لوہی کی نوع کی ہے جس میں متوقف نے اکلویے (۹۱) خصائل کا ذکر کیا ہے۔ یہ نہیں کہا جاسکتا کہ بعض منہیات جیسے عبادت میں شریک بنانا، اللہ کی رحمت سے مایوس ہونا، آیات اللہ سے استہزاء اور اللہ کا بھول جانا وغیرہ ایسے ہیں جن کے افراد میں تفاوت نہیں کیونکہ یہ ایک ہی درجہ ہے اور وہ کفر ہے۔ کیونکہ ہم یہ کہتے ہیں کہ ان میں بھی تفاوت موجود ہے۔ آپ اشراک باللہ کے بارے میں یہ حدیث نہیں دیکھتے کہ: ”میں شریکوں کی شراکت سے بے نیاز ہوں، جس نے کوئی ایسا عمل کیا جس میں میرے ساتھ کسی دوسرے کو شریک بنایا تو میں اس کام کو اور اس شراکت کو سب کو چھوڑ دیتا ہوں۔“ اور یہ کبھی ریاہ بھی ہو سکتا ہے جو شرک ہی کی قسم ہے۔ اسی طرح یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ اللہ کے اوامر کو سرانجام دینے میں دل کی غفلت ہی اللہ کو بھولنا ہے اور اسے اللہ کی آیات سے استہزاء شمار کیا جاتا ہے۔ گویا نافرمانی کے یہ دونوں کام ایسے ہیں جو کفر کے درجہ کو نہیں پہنچتے اور آیت ”وَلَا تَتَّخِذُوا آيَاتِ اللَّهِ هُزُوًا“ (۲/۲۳۱) (اللہ کی آیات کا مذاق نہ اڑاؤ۔) کی تفسیر میں متوقف پہلے کہہ چکا ہے کہ یہ آیت اپنی بیوی کو طلاق دینے، پھر رجوع کرنے، پھر طلاق دینے اور اسی طرح کرتے رہنے کے ذریعہ بیوی کو دکھ پہنچانے کے بارے میں نازل ہوئی۔ اسی طرح اگر آپ باقی باتوں پر غور کریں گے تو معاملہ ایسا ہی پائیں گے جیسا متوقف نے بیان کیا ہے۔

احسان (۱) کو فرض کر دیا ہے لہذا جب تم کسی کو مارو تو اس میں احسان کا لحاظ رکھو۔“  
 الحدیث الخ (۲) (۳) گویا اللہ تعالیٰ کے اس قول:  
 اِنَّ اللّٰهَ يَأْتُرُ بِالْعَدْلِ وَالْاِحْسَانِ  
 بے شک اللہ تعالیٰ عدل اور احسان کا  
 حکم دیتا ہے۔ (۱۳/۹۰)

میں مامور بہ احسان ہر چیز میں حتیٰ امر نہیں ہے اور نہ وہ ہر چیز میں غیر حتیٰ ہے بلکہ یہ مناظرات کے لحاظ سے بٹ جاتا ہے۔ آپ دیکھتے نہیں کہ ارکان پورے کرنے سے عبادات کا احسان واجب کے باب سے ہے اور اس کے آداب پورے کرنے سے عبادات کا احسان مستحب کے باب سے۔ اور احسان کی ایک قسم ذبیحہ پر احسان ہے جیسا کہ حدیث میں اس پر تشبیہ ہے اور ذبیحہ پر احسان مستحب ہے واجب نہیں اور کبھی یہ ذبح میں واجب کے باب سے بھی ہو سکتا ہے جبکہ یہ احسان ارکان و شروط پورے کرنے کی طرف راجع ہو۔

اسی طرح وہ عدل جو ایک جو تاپنے ہوئے نہ چلنے میں ہے ویسا نہیں جیسا کہ خون اور اموال کے احکام میں ہے۔ لہذا اللہ تعالیٰ کے اس قول ”ان اللہ یامر بِالْعَدْلِ وَالْاِحْسَانِ“ میں علی الاطلاق یہ کہنا درست نہیں کہ وہ امر واجب ہے یا امر مستحب ہے تاآنکہ اس امر کی تفصیل معلوم نہ ہو اور یہ بات کبھی تو مجتہد کی نظر کی طرف راجع ہوتی ہے اور کبھی مکلف کی اپنی نظر کی طرف۔ اگرچہ وہ مقلد ہو اور یہ بات معنی کے خفاء و ظہور کے مطابق ہوگی۔

۱ احسان ہر اچھے کام کو کہتے ہیں جو برے کی ضد ہے۔

۲ حدیث کا باقی حصہ یہ ہے: ”اور جب تم ذبح کرو جو اچھی طرح پر کرو“ چاہئے کہ ذبح کرنے اپنی چھری چاقو وغیرہ تیز کرے اور ذبیحہ کی راحت کا خیال رکھے۔“ اس حدیث کی ترمذی ج ۲ ص ۲۰۳ پر گزر چکی ہے۔

۳ یعنی اس اصل سے آس آیت کے یہ معنی اخذ کرے۔

دوسری قسم یہ ہے کہ وہ حکم اپنے انتہائی مراتب (۱) میں آئے۔ اسی لئے آپ اکثر اس کے ساتھ وعید بھی پائیں گے۔ مامور بہ کام ایسے اوصاف ہوں گے جن سے

یعنی کبھی تو اوامر و نواہی مطلق آتے ہیں جن کے ساتھ کسی بڑے وعدہ یا شدید وعید کا ذکر نہیں ہوتا اور کبھی کسی خصلت کا حکم اپنے افضل مرتبہ میں تاکید اور عظمت شان سے آتا ہے۔ حتیٰ کہ مکلف کو اس میں غفلت برتنے کی گنجائش نہیں رہتی۔ خواہ یہ امر صریح ہو یا صریح کے معنوں میں ہو۔ جیسا کہ اللہ تعالیٰ کے قول قَاتِلُوا الْمُشْرِكِينَ كَمَا كَفَرُوا بِاللَّهِ (۳/۳۱) (تو میری اتباع کرو اللہ تمہیں دوست رکھے گا۔) دو آیتوں میں ہے۔ اور ارشاد باری:

وَمَنْ يُوَقِّعْ فِتْنَةً فَأُولَئِكَ مُمَرَّدُونَ (۵۹/۹)  
اور جو لیس کے بھل سے پھالیا گیا تو  
یہی لوگ کامیاب ہیں۔

اللہ کے اس قول کے ساتھ:  
إِنْ تَقْرَضُوا اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا (۷۳/۲۰)  
اگر تم اللہ کو قرض حسنہ دو گے.....  
اور اللہ تعالیٰ کا قول:

وَمَنْ يُطِيعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ يَدْخُلْهُ الْجَنَّةَ (۳/۱۳)  
اور جو کوئی اللہ اور اس کے رسول  
کی اطاعت کرے گا اللہ اسے جنت  
میں داخل کرے گا۔

دو آیات تک اور جیسا کہ حدیث ہے: ”اور کوئی اونٹ یا گائے یا بکری کا مالک جس نے اس سے اللہ کا حق (زکوٰۃ) ادا نہ کی ہو تو وہ جانور قیامت کے دن اپنے اصل وجود سے بہت زیادہ بن جائے گا۔“ الحدیث ”اور مخلوقات سے نری کے برتاؤ کے سلسلہ میں یہ حدیث: ”ایک عورت ایک بلی کے عوض دوزخ میں داخل ہوگی جسے اس نے ہانڈھے رکھا اور کھانے کو کچھ نہ دیا۔“ اور حدیث: ”میرم رحمن کی شاخ ہے جس نے اسے ملایا اللہ اسے ملائے گا اور جس نے اسے کانا اللہ اسے کاٹ دے گا۔“ اور اسی طرح کے بے شمار اوامر و نواہی ہیں۔ بطابق ارشاد باری:

لَا تَأْتُوا مَوْلَايَ مِنَ الرَّجُلِ الرَّجُلِ (۱۲/۸۷) اللہ کی امید سے مایوس نہ ہو کر۔  
وَمَنْ يُخَافِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجًا (۳/۱۱۵) اور جو شخص ہدایت واضح ہونے کے بعد رسول کی مخالفت کرے۔

اور مشافہہ کا معنی یہ ہے کہ کوئی ایک بات کی مخالفت کرتے ہوئے دوسری کی مخالفت میں پڑ جائے۔ گویا وہ مخالفت برائے مخالفت ہو لیکن اس صورت میں مخالفت کا انتہائی درجہ مذکور ہے جیسا کہ وعید

اس پر دلالت کرتی ہے۔ نیز فرمایا:  
لَا تَقْرَبُوا مَوْلَايَ مِنَ الرَّجُلِ الرَّجُلِ (۳/۲۸)  
ایمان والے مومنوں کے علاوہ  
کافروں کو دوست نہ بنائیں۔

اللہ تعالیٰ نے مومنوں کی تعریف کی ہے اور منہی عنہ ایسے اوصاف ہیں جن سے اللہ نے کافروں کی مذمت کی ہے اور اگر کوئی استقراء کرے تو اسباب نزول آیات بھی اسی بات کی تائید کریں گے جیسا مال اور جیسا وقت تھا اس کے مطابق قرآن صریح احکام لے کر آیا اور ایسے امور پر قرآن تنبیہ کرتا ہے جو دو اطراف کے (۱) درمیان گھرتے ہیں تاکہ عقل ان میں غور کر سکے کہ کونسی بات شرع کی دلیل پر دلالت کرتی ہے۔ اس طرح عقل ہر دو اطراف میں سے کسی ایک کے دلیل سے قرب و بعد کے لحاظ سے اس کے مراتب میں امتیاز کر سکے تاکہ وہ ایسی حالت پر نہ ٹھہر جائے جو خوف کا مظنہ ہو جو کہ مذموم طرف کے قریب ہے یا وہ امید کا مظنہ ہو جو کہ محمود طرف سے قریب ہے۔ یہی حکیم و خیر اللہ تعالیٰ کی تربیت ہے۔

اور حدیث: مجھ پر جھوٹ نہ بولنا جس نے مجھ پر دانستہ طور پر جھوٹ باندھا جہنم میں داخل ہوگا۔ اور جیسے ریاضی کی احادیث ہیں اور جو ان میں شدت اور اس امر میں ڈرایا گیا ہے۔ یہ نہیں کہا جاسکتا کہ: یہ صرف اس وقت ظاہر ہوگا جب کسی ایک ہی خصلت کے متعلق دلیل شرعی کی دو عاقبتیں مذکور ہوں اور امر کے ساتھ کسی بڑے وعدہ اور اس کی ضد نہی کے ساتھ شدید وعید کا ذکر ہو گیا اس کی ہر ایک طرف محمود ہو جائے اور دوسری مذموم۔ اور ان دونوں اطراف کے درمیانی مراتب میں طرفین کے قرب و بعد کے لحاظ سے عقل غور و فکر کرے اور یہ بات اوامر و نواہی میں مستعمل نہیں۔

اس کا جواب یہ ہے کہ: بلکہ بات ایسی ہی ہے کیونکہ اگر یہ فرض کیا جائے کہ ایک خصلت کے بارے میں امر ہی وارد ہوتا ہے تو اس کی دوسری طرف مذموم ہوگی اور وہ نہی ہوگی خواہ اس پر کوئی خاص دلیل وارد نہ ہو کیونکہ اس کی دلیل تو بنفسہ وہ امر ہے جو اپنی ضد سے نہی کا تقاضا کرتا ہے اور اسی طرح اس کے برعکس بھی کہا جاسکتا ہے کیونکہ یہاں یہ بات طرفین کے معنی کو لازم نہیں بلکہ مراد طرف عام ہے جو اوامر کی بجا آوری سے امید کی مستوجب ہوتی ہے جس میں جملہ وعدہ ہے اور جو طرف اس کے مقابل ہے وہ عام طرف وہ ہے جو جملہ اللہ کے غضب سے خوف کی مستوجب ہوتی ہے۔ اگرچہ یہ بات متعدد خصلتوں میں ہے۔ ایک خصلت میں نہیں کہ اس کے دونوں اطراف میں دیکھا جائے اور یہ وہی دوسرا معنی ہے جو مناسب ہے جس کو مؤلف نے ابو بکرؓ کے قصہ میں روایت کیا ہے اور مؤلف کے آنے والے کلام سے بھی جہاں اس نے کہا: ”مومن اوصاف محمودہ کا وزن کرتا ہے تو ڈرتا بھی ہے اور امید بھی رکھتا ہے اور اس کے مذموم اوصاف کا موازنہ کرتا ہے تو بھی ڈرتا ہے اور امید رکھتا ہے۔“



انہی معنوں میں حضرت ابوبکر صدیقؓ سے مروی وہ روایت ہے کہ انہوں نے اپنی وفات کے وقت حضرت عمرؓ کو وصیت کرتے ہوئے کہا: ”آپ دیکھتے نہیں کہ سختی کی آیت کے ساتھ نرمی والی آیت نازل ہوئی۔ اور نرمی والی آیت کے ساتھ سختی والی۔ تاکہ مومن پر امید بھی ہو اور پر خوف بھی۔ لہذا وہ ایسی رغبت نہ رکھے جس میں وہ ایسی بات کی تمنا کرے جو اس کا حق نہیں اور ایسا ڈر بھی نہ رکھے کہ اپنے آپ کو ہلاکت میں ڈال دے۔ اے عمر! آپ دیکھتے نہیں کہ اللہ تعالیٰ نے اہل دوزخ کا ان کے برے اعمال کے ساتھ ذکر کیا کیونکہ اللہ تعالیٰ نے ان کی تردید کر دی کہ ان کے لئے کوئی اچھائی ہوگی۔ جب میں انہیں ذکر کرتا ہوں تو کہتا ہوں: میں ڈرتا ہوں کہ میں بھی کہیں انہی میں سے نہ ہوں۔ اور جب اللہ تعالیٰ نے اہل جنت کا ان کے اچھے اعمال کے ساتھ ذکر کیا تو اس سے تجاوز کیا جس کے وہ حقدار ہیں۔ جب میں ان کا ذکر کرتا ہوں تو کہتا ہوں: میں قاصر ہوں، میرا عمل ان کے اعمال جیسا کیسے ہو سکتا ہے؟“ یہ ہے وہ روایت جو منقول ہے۔

اور یہ وہی معنی (۱) ہیں جو گزر چکے۔ اگر یہ روایت درست ہو تو فیہا در نہ یہ معنی صحیح ہیں جن کی استقراء شہادت دیتا ہے اور یہ روایت یوں بھی مروی ہے: ”اے عمرؓ! آپ دیکھتے نہیں کہ اللہ تعالیٰ نے اہل دوزخ کا ذکر ان کے برے اعمال کے ساتھ کیا اور اس بات کی تردید کر دی کہ ان کے لئے کوئی اچھائی ہے تو کہنے والا یہ کہہ سکتا ہے کہ میں تو ان سے بہتر ہوں لہذا وہ طمع لگالے اور اللہ تعالیٰ نے اہل جنت کا ذکر ان کے بہت اچھے اعمال سے کیا کیونکہ اللہ تعالیٰ اس سے زیادہ دے گا

اس روایت کے مطابق وہ اہل دوزخ کے ذکر کے وقت خوف کی طرف مائل ہوتا ہے۔ جب اہل جنت کا ذکر ہو تو اس کا نفس امید کی طرف مطمئن نہیں ہوتا بلکہ اپنی تقصیر کو یاد کرتا ہے تاکہ اور زیادہ کوشش کرے۔ لہذا وہ امید نہیں رکھتا بلکہ وہ دونوں حالتوں میں خائف رہتا ہے۔ وہ گزشتہ بیان کے مطابق ہیں اور یہ تو واضح ہے کہ پہلی روایت حضرت ابوبکرؓ کے حال کو واضح کرتی ہے اور وہ ان پر خوف کا غلبہ ہے جو ان سے متعلق مشہور اور دوسری روایت کے قائل ابوبکرؓ کے علاوہ دوسرے لوگ ہیں۔

جس کے وہ حقدار ہیں لہذا کہنے والا یہ کہہ سکتا ہے کہ میں ان کے درجات کو کیسے پاسکتا ہوں لہذا وہ کوشش کرے گا۔“ (۱) اس روایت کے مطابق بھی معنی صحیح ہیں جو سابقہ مضمون پر پورے اترتے ہیں تو جب مذکورہ اطراف دو ہیں اور وہ خوف اور امید ہیں جو ان دو کھوٹیوں کے درمیان لٹک رہی ہیں۔ وہ اس بات پر تشبیہ کرتی ہیں کہ یہ مقام جو لفظاً مسکوت عنہ ہے عقل کے غور و فکر کا مقام ہے۔ لہذا ہر ایک اسے اپنے اجتہاد اور وقت نظر کے مطابق اخذ کرے گا اور کسی ایک طرف سے قرب اور دوسری سے بعد کے مطابق توازن واقع ہو گا۔

اسی طرح قرآن بھی دو غائب اطراف لے کر آیا ہے۔ جہاں تک کہ مضمون کی روش کا تقاضا ہے وہ صرف اس لئے مطلق عبارتوں سے آیا ہے کہ وہ تھوڑے اور زیادہ پر صادق آجائیں۔ تو جیسے مضمون کی روش اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ اس اطلاق میں مراد محمود کی انتہاء ہے (۲) یا مذموم کی۔ اسی طرح لفظ کی روش اپنے مقتضا سے کم اور زیادہ پر دلالت کرتا ہے۔ پھر مومن اپنے محمود اوصاف کا وزن کرتا ہے تو ڈرتا ہے اور امید رکھتا ہے۔ پھر مذموم اوصاف کو تولتا ہے تو بھی ڈرتا ہے اور امید رکھتا ہے۔ اس کی مثال یہ ہے کہ جب وہ اللہ تعالیٰ کے اس قول میں غور کرتا ہے:

إِنَّ اللَّهَ بِأَعْيُنِنَا  
وَالْحَسْبُ الْوَالِدُ الْأَبَدِيُّ  
اللَّهُ عَدْلٌ وَرَحِيمٌ  
ہے۔

تو وہ اپنے نفس کو عدل کی میزان میں تولتا ہے۔ یہ جانتے ہوئے کی عدل کی غایت نعمت عطا کرنے والے کی نعمتوں کا اقرار پھر ان پر اس کا شکر ادا کرنا ہے۔ اور یہی بات ایمان میں داخل ہونے اور اس کی مشروعیت پر عمل کرنے میں اور کفر سے خروج اور کفر کے توابع کو چھوڑنے میں ہے۔ پھر اگر وہ اپنے آپ کو ان اوصاف سے متصف دیکھتا ہے تو وہ امید رکھتا ہے کہ وہ ایسے لوگوں میں سے ہے اور

۱ یعنی وہ ڈرتا ہے کہ کہیں ان میں سے نہ ہو۔

۲ یعنی جیسے دوسری قسم میں ہے۔

اس بات سے ڈرتا ہے کہ وہ کہیں اس کی انتہا تک نہ جانچے کیونکہ بندہ اس اجمال کے تمام افراد میں حق ربوبیت ادا کرنے پر قدرت نہیں رکھتا۔ پھر اگر وہ تفصیل میں نظر ڈالے گا تو بھی یہی بات ہے کیونکہ عدل جیسے اجمال میں مطلوب ہے۔ ویسے ہی تفصیل میں مطلوب ہے جیسے اگر وہ حاکم ہے تو خلقت کے درمیان عدل اور اپنی بیوی، اولاد اور اپنے آپ میں عدل حتیٰ کہ جو تاپہنتے وقت دایاں پاؤں سے شروع کرنے میں عدل وغیرہ۔ جیسے کہ یہی بات عدل کی ضد ظلم میں بھی جاری ہے۔ ظلم کا سب سے اوپر والا درجہ اللہ سے شرک کرنا ہے۔ ان الشرک لظلم عظیم (۳۱/۱۳) (بلاشبہ شرک بہت بڑا ظلم ہے۔) پھر اس کی تفصیلات میں بہت سے امور ہیں اور اس کا ادنیٰ درجہ مثلاً بائیں طرف سے شروع کرنا ہے۔ تمام اوصاف اور ان کی اضداد کا یہی حال ہے۔ گویا مومن ان امور میں ہر وقت غور و فکر اور اجتہاد کرتا رہتا ہے تاکہ وہ اللہ سے جا ملتا ہے۔

اسی لئے کہا گیا ہے کہ مطلق امور سے متعلقہ اوامر نوعی ایک ہی ڈگر پر نہیں ہوتے بلکہ ان مامورات میں سے کچھ فرائض ہوتے ہیں اور کچھ نوافل۔ اور منہیات میں سے کچھ حرام ہوتے ہیں اور کچھ مکروہ لیکن یہ سب کچھ مکلفین کے غور و فکر پر چھوڑ دیا گیا ہے تاکہ وہ ایسے امور میں اجتہاد کریں۔

سلف صالحین کسی چیز کو یقینی طور پر حرام قرار دینے سے توقف کرتے تھے۔ وہ صریحاً حلال یا حرام کہنے سے کتراتے تھے بلکہ جب ان سے کسی چیز کے متعلق پوچھا جاتا تو کہہ دیتے میں اسے پسند نہیں کرتا میں اسے مکروہ سمجھتا ہوں، میں تو یہ کرنے کا نہیں اور اسی سے ملتے جلتے جواب دے دیتے تھے کیونکہ ایسے امور اپنے مدلولات میں مطلق ہوتے ہیں جن کی شرع میں کوئی حد مقرر نہیں کی گئی جہاں رک کر آگے نہ بڑھا جائے۔ چنانچہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

اور یونہی جھوٹ جو تمہاری زبان پر  
آجائے مت کہہ دیا کرو کہ یہ حلال  
ہے اور یہ حرام ہے کہ تم اللہ پر  
جھوٹا بہتان باندھنے لگو۔

وَلَا تَقُولُوا لِمَا تَصِفُ أَلْسِنَتِكُمْ  
الْكَذِبَ هَذَا حَلَالٌ وَ هَذَا حَرَامٌ  
لِتَفْتَرُوا عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ (۱۱۶/۱۶)

اور اس اصل کی تائید... جو کہ اس اصل میں یقینی استقراء پر زائد ہے... اللہ  
تعالیٰ کے اس قول سے بھی ہوتی ہے:  
الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ  
بِظُلْمٍ (۶/۷۲)

جب یہ آیت نازل ہوئی تو صحابہؓ کہنے لگے: ہم میں سے کون ہے جس نے ظلم  
نہ کیا ہو۔ تب یہ آیت نازل ہوئی:  
إِنَّ الْإِشْرَكَ كَبْرُؤٌ عَظِيمٌ (۳۱/۱۳)

اور ایک روایت میں ہے کہ جب یہ آیت اتری تو اصحاب رسول صلی اللہ  
علیہ وسلم پر گراں گزری۔ وہ کہنے لگے ہم میں سے وہ کون ہے جس نے اپنے ایمان کو  
ظلم سے آلودہ نہ کیا ہو؟ تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (۱) ”یہ بات نہیں“  
کیا تم لوگوں نے حضرت لقمان کا قول ان الاشْرک لظلم عظیم نہیں (۲) سنا؟“

۱ اسے شیخین اور ترمذی نے روایت کیا۔

۲ تب یہ آیت اس قبیل سے ہوگی:

وَمَا يُؤْمِنُ الْكُفْرُ بِاللَّهِ إِلَّا وَهُم مُّشْرِكُونَ (۱۲/۱۰۶) اور ان میں سے اکثر اللہ پر ایمان لانے کے  
باوجود مشرک ہوتے ہیں۔

گویا یہ نہیں کہا جاسکتا کہ ایمان شرک سے کیسے مل جاتا ہے اور اس کے ساتھ ہی ایمان پایا جاتا ہے  
اور صحابہ کے قصہ اور اس آیت اور حدیث میں واضح دلالت ہے کہ نواہی کے یہ مطلقات غیر  
صریح ہیں جن کی کوئی حد مقرر نہیں کی گئی جہاں توقف کیا جائے۔ گویا اس آیت اور حدیث میں نئی  
اعلیٰ مراتب میں ہے اور صحابہ نے یہ سمجھا کہ یہ دوسرے مراتب کو شامل ہے۔

اور صحیح (۱) میں ہے کہ: منافق کی تین نشانیاں ہیں: جب بات کرتا ہے تو جھوٹ بولتا ہے اور وعدہ کرتا ہے تو پورا نہیں کرتا اور جب اسے امین بنایا جائے تو خیانت کرتا ہے۔" یہ سن کر حضرت ابن عباسؓ اور ابن عمرؓ نے کہا اور ان دونوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو بتلایا کہ انہوں نے اس حدیث سے کیا سمجھا ہے کہ یہ سن کر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہنس پڑے اور فرمایا: "تمہارا ایسی باتوں سے کیا سروکار؟ یہ باتیں تو منافقوں سے خاص ہیں۔" میں نے کہا تھا کہ جب وہ بات کرتا ہے تو جھوٹ بولتا ہے اور یہ بات اس وحی میں موجود ہے جو اللہ نے مجھ پر نازل فرمائی:

إِذَا جَاءَكَ الْمُنَافِقُونَ قَالُوا  
نُشِّهُدُ بِكَ لِرَسُولِ اللَّهِ (۱/۶۳)

جب آپؐ کے پاس منافق آتے ہیں تو کہتے ہیں کہ ہم گواہی دیتے ہیں کہ آپؐ اللہ کے رسول ہیں.....

کیا تم ایسے ہو؟ ہم نے کہا نہیں تو آپؐ نے فرمایا: یہ بات تم پر صادق نہیں آتی، تم اس سے بری ہو اور میرا قول کہ وہ وعدہ کرے تو خلاف ورزی کرے، یہ بات اس آیت میں ہے جو مجھ پر نازل ہوئی:

وَمِنْهُمْ مَّنْ عَاهَدَ اللَّهَ لَئِنْ آتَانَا مِن  
لَّذَلِيلِ لِنَصْدُقَنَّهُ (تین آیات) (۷۵)

اور ان میں سے کچھ وہ ہیں جنہوں نے اللہ سے عہد کیا کہ اگر اللہ ہمیں مال عطا کرے تو ہم ضرور صدقہ کریں گے۔

کیا تم ایسے ہو؟ ہم نے کہا نہیں۔ تو آپؐ نے فرمایا: یہ بات تمہارے متعلق نہیں۔ تم اس سے بری ہو اور میرا قول جب اسے امین بنایا جاتا ہے تو خیانت کرتا ہے۔ یہ بات اس آیت میں موجود ہے جو مجھ پر نازل ہوئی:

۱ اے شیخین، ترمذی اور نسائی نے روایت کیا۔

إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَوَاتِ  
وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ وَاللَّهِ  
ہم نے امانت کو آسمانوں، زمین اور  
پہاڑوں پر پیش کیا۔  
(۳۳/۷۲)

گویا ہر انسان اپنے دین کا امین بنایا گیا ہے تو مومن خفیہ اور علانیہ دونوں  
حالتوں میں غسل جنابت کرتا ہے اور خفیہ اور علانیہ روزے رکھتا اور نماز ادا کرتا  
ہے اور منافق ایسا نہیں کرتا۔ تو کیا تم ایسے ہو؟ ہم نے کہا نہیں۔ تو آپ نے فرمایا: یہ  
بات تمہارے متعلق نہیں تم اس سے بری ہو۔

اور جو شخص شریعت میں غور کرے گا تو اس اصل کے اعتماد میں وہ کچھ پائے  
گا جس سے اس کا دل مطمئن ہو جائے گا۔ اور توفیق تو اللہ ہی سے ہے۔

ساتواں مسئلہ

اوامر و نواہی کی دو قسمیں (۱) ہیں۔ صریح اور غیر صریح۔ اور جو صریح  
ہے اس کے لئے دو نظریں ہیں۔

پہلی نظر اس کے مجرد امر یا نہی ہونے کی حیثیت سے ہے جس میں اس کی  
مصلحت کی عدلت کا اعتبار (۲) نہیں کیا جاتا۔ اور یہ نظر (۳) جو مجرد صیغہ سے ہو  
خالصتاً تقلید کے قائم مقام ہوتی ہے جس میں علت نہیں ہوتی۔ ایسی نظر ڈالنے والے  
کے لئے اس قسم کے امر تعبیدی امر ہیں اور انہی قسموں کی نہی میں کوئی فرق نہیں  
ہوتا۔ جیسے ارشاد باری اقموا الصلوٰۃ (تعبیدی امر) کے ساتھ آپ کا یہ قول کہ:  
عمل اتاہی کرو جس کی تمہیں طاقت (۱) ہو۔“

۱ یعنی صیغہ کے اعتبار سے۔

۲ یعنی تاکہ کہا جاتا ہے کہ اس مصلحت کی میزان میں امر و نہی کو سمجھا جاسکتا ہے۔

۳ یہ ظاہرہ کا طریق ہے۔

۱ حدیث کا کھوا جسے یحییٰ اور ابو داؤد نے روایت کیا۔ ابو داؤد کے الفاظ یہ ہیں: فاکلفوا من  
العمل ما تطیعون (اتاہی عمل کرو جتنی تم طاقت رکھتے ہو۔)

اور ارشاد باری: فَاسْتَوُوا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ (۶۲/۹) (اللہ کے ذکر کی طرف دوڑ کر آؤ) کے ساتھ واذروا البيع (۶۲/۹) (اور بیچ چھوڑ دو)۔  
 اور ارشاد نبوی: ”قریبانی کے دن روزہ نہ رکھو۔“ (۲) مثلاً آپؐ کے قول:  
 وصلی روزے نہ رکھو۔“ (۳) کے ساتھ۔ اور ایسے ہی دوسرے اوامر کہ دو احکام  
 میں تفرقہ کی سمجھ آتی ہے۔ (۴)

اسی طرح کا وہ واقعہ ہے جو صحیح میں ہے کہ: آپؐ ابی بن کعبؓ کے ہاں آئے  
 اور وہ نماز پڑھ رہے تھے۔ آپؐ نے انہیں آواز دی ”اے ابی“ حضرت ابی ادھر  
 متوجہ تو ہوئے مگر آپؐ کو کوئی جواب نہ دیا اور نماز کو مختصر کر کے پڑھنے کے بعد  
 رسول اللہؐ کے پاس لوٹے۔ رسول اللہؐ نے فرمایا: اے ابی! جب میں نے تجھے بلایا  
 تھا تو کس چیز نے تجھے جواب دینے سے روکا؟“ وہ کہنے لگے: ”اے اللہ کے رسول!  
 میں نماز پڑھ رہا تھا۔“ آپؐ نے فرمایا: جو مجھ پر وحی ہوا ہے اس میں تم یہ حکم نہیں  
 پاتے۔

اَسْتَجِبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا  
 دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ؟ (۸/۲۴)  
 اللہ اور رسول کو جواب دو جب کہ  
 وہ تمہیں ایسی بات کے لئے پکاریں جو  
 تمہارے لئے زندگی بخش ہے؟

حضرت ابی کہنے لگے: ”کیوں نہیں یا رسول اللہ! میں انشاء اللہ دوبارہ ایسا نہ  
 کروں گا۔“ یہ قصہ بخاری میں ابو سعید بن المعلى سے مروی ہے اور وہی صاحب

۲ منادی نے کنوز الحقائق میں دو حدیثیں روایت کی ہیں۔ ایک یہ ہے: ”یوم الفطر اور یوم النحر کو  
 روزہ نہ رکھو۔“ اسے حلیہ میں ابو فہیم سے ذکر کیا۔ اور دوسری: آپؐ نے یوم فطر اور یوم نحر کے  
 روزہ سے منع کیا۔“ بیہمن سے روایت کی ہے۔

۳ یہ حدیث ج ۱ ص ۳۴۳ پر گزر چکی ہے۔

۴ یعنی قرآن کے مطابق اور عقرب نظر ثانی میں ایسا بیان آئے گا جس سے اس کی نظر اول سے وجہ  
 تطبیق کی ان آیات و احادیث کے مطابق وضاحت ہو جائے جن سے اس نے یہاں مثال دی

قصہ ہیں۔ اس واقعہ میں رسول اللہؐ کی طرف سے مجرد امر کو ملحوظ رکھنے کی خاطر اشارہ ہے اگرچہ اس کا کوئی معارض بھی موجود ہو۔

اور ابو داؤد میں ہے کہ جمعہ کے دن نبیؐ خطبہ دے رہے تھے کہ ابن مسعودؓ آئے اور آپؐ کو یہ کہتے سنا: ”بیٹھ جاؤ۔“ تو آپؐ ”مسجد کے دروازہ پر ہی بیٹھ گئے۔ آپؐ نے انہیں دیکھا تو کہا ”اے عبد اللہ آگے آ جاؤ۔“ اور عبد اللہ بن رواحہؓ راہ میں ہی تھے کہ انہوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ کہتے سنا ”بیٹھ جاؤ“ تو وہ راہ میں ہی بیٹھ گئے۔ آپؐ کا ادھر سے گزر ہوا تو ان سے فرمایا: ”ایسے کیوں بیٹھے ہو؟“ کہنے لگے کہ میں نے آپؐ کو ”بیٹھ جاؤ“ کہتے سنا تھا تو میں بیٹھ گیا۔ آپؐ نے فرمایا: ”اللہ تیرے اس اطاعت کے جذبہ کو اور بڑھائے۔“ (۱)

اور بخاری (۲) میں ہے کہ آپؐ نے احزاب کے دن مسلمانوں سے فرمایا: ”سب لوگ بنی قریظہ میں جا کر نماز عصر ادا کریں۔ راہ میں ہی نماز عصر کا وقت ہو گیا۔ بعض کہنے لگے کہ ہم تو وہاں جا کر ہی نماز ادا کریں گے اور بعض کہنے لگے ہم تو نماز پڑھ لیتے ہیں کیونکہ ہم سے آپؐ کی مراد یہ نہ تھی۔ اس واقعہ کا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس ذکر ہوا تو آپؐ نے دونوں گروہوں میں سے کسی پر بھی گرفت (۱) نہ فرمائی۔

۱۔ بعض لوگ یہ کہتے ہیں کہ یہ آیت ”توموا اللہ قانتین“ کی مخلص ہے جس سے نمازی پر واجب کیا گیا تھا کہ وہ نماز میں کلام نہ کرے۔ گویا نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ابیؓ کی اس تخصیص کی طرف رہنمائی فرمائی کہ اس آیت کے مطابق تم پر رسول کو جواب دینا واجب تھا خواہ تم نماز پڑھ رہے تھے۔ امر کی طرف نظر کرتے ہوئے کسی بھی وجہ پر متوقف کی غرض کے لئے اس میں کوئی دلالت نہیں۔

۲۔ بخاری میں ”لا یصل“ کے بجائے ”لا یصلون“ ہے۔  
۱۔ آپ کا گرفت نہ کرنا اس بات پر دلالت نہیں کرتا کہ دونوں نظریے درست تھے کیونکہ خطا کر جانے والے مجتہد کو بھی ثواب ملتا ہے چہ جائیکہ اس پر عتاب نہ ہو۔ لہذا محض امر کی طرف صحت نظر سے متوقف کی غرض سے متعلق اس حدیث میں کوئی بات نہیں جو اس پر دلالت کرے۔ کیونکہ نماز میں تاخیر کرنے والوں نے نماز سے روکنے سے یہی سمجھا تھا کہ دینی یا دنیوی مصلحت وہی ہے جسے رسول



اور بہت سے لوگوں نے محض اللہ تعالیٰ کے قول ”وَذُرُوا الْجِبْعَ“ کا لحاظ رکھتے ہوئے ایسی بیع کو فسخ کر دیا جو جمعہ کی اذان کے وقت واقع ہوئی ہو۔ اور یہ اعتبار کی ایسی وجہ ہے کہ اس کی طرف پھرنا ممکن ہے اور اس وجہ کا قول عام ہے۔ اگرچہ دوسرا اس سے راجح ہو اور غور و فکر کے لحاظ سے اس کا میدان بڑا وسیع ہے۔ اس کی وجوہ کے متعلق کہا جاسکتا ہے کہ: ہم اوامرو نواہی میں یا تو مصالح کا اعتبار کریں گے یا نہ کریں گے۔ اگر ہم نہ کریں تو اس کے مجرد ہونے کے باوجود توقف زیادہ مناسب ہے اور اگر ہم مصالح کا اعتبار کریں تو ہمیں عقلی وجوہ سے کوئی ایسی بات حاصل نہیں (۲) ہوتی جو ہمیں اوامرو نہی کے اعتبار کے بغیر (۳) حاصل ہو۔ (۱) کیونکہ مصلحت کو اگرچہ اجمالاً ہم جانتے ہیں لیکن اس کی تفصیل سے جاہل ہیں مثلاً ہم جانتے ہیں کہ سزا کے طور پر زنا کی حد شادی شدہ کے رجم ہے۔ گردن اڑا دینا یا اتنے کوڑے لگانا کہ وہ مر جائے یا مقررہ تعداد میں کوڑے یا قید یا

اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے چاہا تھا۔ اگرچہ آپ نے ان کے لئے کوئی وضاحت نہیں فرمائی۔ لہذا انہوں نے محض امر کا سارا نہیں لیا تھا۔

۲ یعنی اگر ہم مامورات اور منہیات کی مصلحت کی انواع میں غور کریں تو وہ ہمارے نزدیک متعقل نہیں ہوسکتیں کہ ہم اس کی صحت پر اعتماد کرتے ہوئے اس کے مطابق اوامر کو سمجھنے کی کوشش کریں اور صریح امر و نہی میں غور کرنے سے غفلت کریں اور یہ دو معنوں کی وجہ سے ہے۔ ایک وہ جس میں امر کی حکمت کو ہم سمجھ سکتے ہیں۔ جیسے شادی شدہ زانی کے لئے رجم کی سزا۔ لیکن ہم یہ نہیں سمجھ سکتے کہ سزا کا یہ طریقہ کیوں صحیح ہوا۔ باوجودیکہ یہ سزا گردن اڑانے سے بھی ممکن نہیں تھی یا مثلاً اتنے کوڑے مارنے سے کہ وہ مر جائے۔ علیٰ ہذا القیاس گویا مصلحت کے اجمالی علم کی اس مقدار پر درست نہیں کہ کچھ بنا کیا جائے جس سے کہیں امر و نہی ہی ضائع نہ ہو جائے۔ اور عنقریب دوسرے معنی متوقف کے اس قول ”وکیثراً یظہر الخ“ میں ذکر ہوں گے۔

۳ یعنی حتیٰ کہ اس کے واسطے سے مصلحت یا مفدہ کی مصلحت کو سمجھنا درست ہو جس کا امر یا نہی سے شارع نے قصد کیا ہے۔

۱ یعنی یہ کہ ہم امر و نہی کو سمجھنے کے لئے اس مصلحت کو میزان بنالیں۔ وہ یوں کہ شرعی اوامر و نواہی کی توجیہ میں مصلحت کو بنی حاکم بنایا جاتا ہے۔ اگرچہ وہ اس کے اصلی معنی کے عدم اعتبار کی طرف لے جائے اور ان دونوں کو جمود کر مصلحت کے اعتباری طرف اس کی تاویل کی جاتی ہے۔

روزے یا کفاروں کی طرح مالی عوض نہیں۔ اور غیر شادی شدہ کے لئے یہ سزا سو کوڑے اور ایک سال کی جلاوطنی ہے۔ رجم یا قتل یا سو سے کم یا زیادہ کوڑے نہیں ہے۔ ایسے ہی اور بھی سزا کی کئی وجوہ عقل میں آسکتی ہیں۔ یہ سب باتیں ایسی ہیں کہ ہم اس مصلحت کی تحقیق پر واقف نہیں ہو سکتے جس میں باقی سزاؤں کو چھوڑ کر اس خصوص پر حد مقرر کی گئی۔ تو جب ہم یہ نہیں سمجھ سکتے اور یہ بات عقول کے لئے ممکن بھی نہیں تو یہ اس پر دلالت کرتی ہے کہ اس کام میں اس مصلحت کی حد کو ہم جان نہیں سکتے۔ اسی طرح یہ حکم ان تمام باتوں میں جاری ہو گا جس کے معنی سمجھ میں آسکتے ہیں۔

رہے تعبدات (۲) تو ان میں بدرجہ اولیٰ یہ بات ہوگی۔ اندریں صورت مجرد اوامرو نواہی ہونے کے باوجود ہمارے لئے کوئی جائے پناہ باقی نہیں رہتی۔ اور بسا اوقات (۳) ہمیں سرسری نگاہ میں امر و نہی کی مصلحت کچھ نظر آتی ہے جبکہ فی نفس الامر وہ اس کے خلاف ہوتی ہے جسے کوئی دوسری نص واضح کرتی ہے جو اس سے معارض ہوتی ہے۔ لہذا اس معنی کا اعتبار کئے بغیر اس نص کی طرف رجوع لازمی ہو جاتا ہے۔ علاوہ ازیں کتاب المقاصد میں بھی (۱) یہ بات گزر چکی ہے کہ ہر امر و نہی میں لازمی طور پر تعبدی معنی پائے جاتے ہیں اور جب یہ بات ثابت ہوگئی تو اسے

۲ یعنی جس کا بنی مصالح اور حکم میں عقلی طور پر نظر ڈالے بغیر محض سیکھنے پر ہو۔

۳ یہ بات مؤلف کے اس قول: ”اگر ہم جملہ اسے جان بھی لیں تو تفصیلاً نہیں جان سکتے۔“ کے مقابل ہے۔ یعنی جملہ ہم اسے جانتے ہیں اور یہ وہی پہلا معنی ہے اور بادی النظر میں ہم یہ سمجھتے ہیں کہ ہم نے اسے جان لیا ہے۔ پھر یہ معلوم ہوتا ہے کہ ہم نے اسے نہیں جانا تھا۔ کیونکہ ہم دوسری نص سے واقف ہو جاتے ہیں یا کونجی احکام کا کوئی قاعدہ سامنے آ جاتا ہے جس سے ہم شرعی حکم کی ایسی مصلحت سمجھنے لگ جاتے ہیں جو پہلے نہ سمجھ سکے تھے۔ یعنی جب تک امر کی حکمت کی تعین ثابت شدہ نہ ہو ہمارے لئے ظاہری الفاظ کے تقاضوں سے لگانا ناممکن ہوتا ہے۔

۱ دیکھئے آیا یہ گزشتہ بیان سے علیحدہ تیسری مستقل وجہ بن سکتی ہے جو کہ مؤلف کے اس قول ”اما التعبدات الخ“ سے مستغنی ہو۔ اگرچہ مجموعی طور پر اس میں تعبد کا کچھ بھی حصہ نہ ہو۔

نظر انداز کرنے کی کوئی راہ نہیں گویا ہر وہ معنی جو امر و نہی کے عدم اعتبار کی طرف لے جائے اس کی طرف رجوع کی کوئی راہ نہیں۔ اس صورت (۲) میں امر و نہی کا مخالف اگر اس کے تقاضے کو ختم کر رہا ہو تو اسے چھوڑ دیا جائے گا۔ ورنہ حاصل کلام یہی ہو گا کہ اسے چھوڑ کر امر و نہی کی طرف رجوع کیا جائے گا۔ اس قول میں مصالح کے اعتبار کا انجام یہی ہو گا کہ امر و نہی کے ساتھ اس کا کچھ اعتبار نہ ہو اور یہی کچھ مطلوب ہے۔

یہ نہیں کہا جاسکتا کہ معانی کی طرف توجہ نہ کرنا شارع کے معلومہ مقاصد سے اعراض ہے جیسا کہ اس قول کے قائل کی بات میں ہے کہ: ایسے پانی سے وضو جائز نہیں جس میں انسان نے پیشاب کر دیا ہو۔ (۱) اگر وہ کسی برتن میں پیشاب کر کے اسے پانی میں اندیل دیتا تو ایسے پانی سے وضو جائز تھا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ: یہ بھی تو ایسا ہی معارض ہے جو صیغوں کو نظر انداز کر کے معانی کے تتبع میں دوسری طرف میں اس کے مقابلہ پر ہے۔ جیسا کہ آپ کے

۲ یعنی امر و نہی کی معقول حکمت جبکہ ان دونوں کا تعارض ہو اور یہ تعارض ان دونوں کو نظر انداز کرنے یا ان کے مقتضی سے باطل کرنے کی طرف لے جاتا ہو۔ تو ایسی حکمت قبول کرنے اور اس پر بنا کرنے کی کوئی صورت نہیں۔ اور عنقریب اس کی مثال زکوٰۃ میں بکری ادا کرنے سے پیش کی جا رہی ہے۔ اور اگر ان کا تعارض نہ ہو تو بہتر بات یہی ہے کہ عمل صرف ان دونوں کے مطابق ہو۔ گویا انجام یہی ہو گا کہ امر و نہی ہی مرجع اور احکام کا مبنی ہیں اور حکمت کے معنی حتیٰ کہ مصالح کا اعتبار نہ مرجع ہے نہ ہی ان پر احکام کی بنیاد پڑ سکتی ہے۔

۱ فقہاء کہتے ہیں کہ: اس میں کوئی فرق نہیں کہ بلا واسطہ پانی میں پیشاب کرے یا کسی برتن میں کر کے پانی میں ڈال دے۔ ظاہر یہ اس کے خلاف ہیں۔ وہ اس حدیث میں دلیل کی حریت کی وجہ سے توقف کرتے ہیں۔ ”تم میں سے کوئی بھی کھڑے پانی میں پیشاب نہ کرے جو جاری نہ ہو۔ پھر اس سے وضو کرے یا اس سے یا اس میں نہائے۔ یہ تین روایات ہیں۔“ حتیٰ کہ علماء نے اس میں پیشاب کرنے اور غوطہ لگانے میں اختلاف کیا۔ بعض نے اسے حرام قرار دیا بعض نے ایسا نہیں کیا۔ نووی کہتے ہیں، ظاہری الفاظ پر جمود کی وجہ سے جو کچھ ان سے منقول ہے بہت برا ہے۔ گویا ان کا اس فرق کی بات کرنا شریعت کے ظاہر مقاصد سے اعراض ہے۔

اس قول: ”چالیس بکریوں میں ایک بکری زکوٰۃ ہے۔“ کے بارے میں کہا گیا ہے کہ یہاں بکری کا معنی بکری کی قیمت ہے کیونکہ مقصود تو مفلسی کا خاتمہ ہے اور یہ بکری کی قیمت سے حاصل ہوتی ہے۔ گویا اس شخص نے موجود (بکری) کو معدوم کر دیا اور معدوم (قیمت) کو موجود بنا دیا جس کا نتیجہ یہ نکلا کہ بکری واجب نہ رہی اور یہ عین مخالفت ہے۔ اور ایسی ہی مخالفت کی اور بھی وجوہ ہیں جو معانی کے نتیجے سے پیدا ہوتی ہیں اور جب معانی باطلاق غیر مقید ہوں اور ان کا اعتبار صرف اس حیثیت سے کیا جاتا ہو کہ وہ صیغوں کا مقصود ہیں تو اس صورت میں صیغوں ہی کا اعتبار واجب ہے جو کہ اصل ہے کیونکہ صیغے (الفاظ) اپنے معانی کے ساتھ ایسے ہی ہیں جیسے اصل فرع کے ساتھ۔ اور اصل کو چھوڑ کر فرع کی اتباع درست نہیں ہوتی اور اس طرح کے رجحان کے لئے جس کا ذکر ہوا، اتنی ہی تشبیہ کافی ہے۔

دوسری نظر یہ ہے کہ استقراء (۱) کے مطابق اوامرو نواہی سے قصد شرعی کیسے سمجھا جائے اور ان واقعاتی یا قولی قرائن کو بھی مامورات کے موجود مصالح اور

یعنی ان باتوں کا استقراء جو ان مامورات اور منہیات کے خصوص میں اوامرو نواہی سے متعلق کتاب و سنت میں وارد ہیں۔ پھر اگر یہ صیغے مختلف ترکیبوں میں بدل جائیں اور مختلف قرائن بھی متوجہ کر رہے ہوں تو اس بات پر دلالت کرتے ہیں کہ شارع کا مقصود معین مصلحت کا حصول ہے اور اس میں گزشتہ بیان کی تردید ہے کہ مصلحت کی تحدید اور تعین ممکن نہیں۔ اب مؤلف یہ کہہ رہا ہے کہ یہ بات ان اوامر کے موارد کے استقراء سے اور قرائن سے ممکن ہے اور اس صورت میں ہم عین مصلحت کو جاسکتے ہیں اور اس مصلحت پر امر و نہی کی غرض کا فہم بنا کر نادرست ہوگا۔ جیسا کہ وہ اس کی مثال بھی دے گا۔ البتہ وہاں جو اس نے حد زنا کی مثال دی ہے تو اس کے متعلق یہ کہا جاسکتا ہے کہ ہم یہ دعویٰ نہیں کرتے کہ ہر وہ امر جس سے مصلحت کے متعلق شارع کا قصد سمجھا جاسکتا ہو تو وہ قصد اپنی حکمت اور راز کے لحاظ سے محدود طور پر معین ہوگا بلکہ ہم تو یہ کہتے ہیں کہ جب استقراء اور قرائن شارع کے مقصود پر دلالت کریں تو وہ مقصود محدود معین ہوگا اگرچہ ہم اس خاص حکمت کو نہ سمجھ سکیں جو مقصد پر لوٹتی ہے۔ اگرچہ اس کے امر کے لفظ کی تائید اور اس کا مجازی معنی میں استعمال لازم آتا ہو۔ اور اگر استقراء اور قرائن سے ہم پر مقصود ثابت نہ ہو تو امر و نہی کی وضع اصلی کے مطابق وہاں توقف ہی واجب ہوگا اور جیسے اس میں پہلی شق کی تردید ہے جو کہ مصلحت کی عدم تعین و تردید ہے اسی طرح اس میں گزشتہ

منہیات کے مفاسد پر آ ملتے ہیں۔ گویا اللہ تعالیٰ کے قول ”اقیموا الصلوات“ کا مفہوم نماز کی محافظت اور دوام (۲) ہے۔ اور اس ارشاد نبوی: ”عمل اتاہی کرو جتنی تم طاقت (۱) رکھتے ہو۔“ کا مفہوم مکلف سے نرمی ہے کہ کہیں اس پر دشوار نہ ہو جائے اور وہ چھوڑ نہ بیٹھے۔ یہ مفہوم نہیں کہ عبادت ہی کم ہونی چاہئے یا اللہ تعالیٰ کے لئے توجہ ہمیشہ نہ ہونی چاہئے۔ اسی طرح ارشاد باری ”فاسعوا الی ذکر اللہ“ (۶۲/۹) (اللہ کے ذکر کی طرف دوڑ کر آؤ۔) کا مقصود یہ ہے کہ جمعہ کی اقامت کی حفاظت ہو اور اس میں کوئی کمی نہ رہ جائے نہ کہ محض اللہ کے ذکر کی طرف دوڑنے کا حکم ہے۔ اور وذرنا البع اسی مقصود کی تاکید مزید ہے جو اس دوڑ سے روکنے والے مشاغل سے نہی کے ساتھ کی گئی ہے۔ اس وقت میں بیچ سے مطلقاً (۲) نہی مقصود نہیں جو کہ بیچ غریبا بیچ ربا وغیرہ کی نہی سے علیحدہ ہے۔ اسی طرح جب آپ نے فرمایا: ”قربانی کے دن روزہ نہ رکھو۔“ تو اس سے مفہوم شارع کا یہ قصد ہے کہ بالخصوص

دوسری شق کی بھی تردید ہے اور وہ دوسری شق مؤلف کا یہ قول ہے: ”و کثیر ما ینظر بادی الرائی الخ“ گویا وہ اسے یوں کہہ رہا ہے ”ہمارا اس سرسری رائے والے اور اس سے پہلے والے سے کیا سروکار؟ ہم تو استقراء کے مطابق کہتے ہیں اور قرآن کا تتبع کرتے ہیں۔ جب یہ صورت حال ہو تو کسی دوسری نص سے حکمت کے معنی کے خلاف وضاحت نہ ہو سکے گی جس پر امر کا مفہوم اپنی حقیقت پر مبنی ہے۔ یہ اس صورت میں ہو گا جب حکمت کے معنی تو تفصیلاً معلوم ہوں اور اس معاملہ میں شارع کے قصد کا ہم اس پر متوقف ہو۔“

یہ بات نماز کی محافظت کے بارے میں وارد شدہ احکام کے تتبع سے سمجھی جاسکتی ہے اور ان قرآن سے بھی جو ان اوامر کو گھیرے ہوئے ہیں اور وہ رسول اللہ اور آپ کے صحابہ کا اقامت و صلوة کے سلسلہ میں فعل ہے۔ ساتھ ہی قولی قرآن بھی ہیں۔ جیسے ارشاد باری ہے: ”حافظوا علی الصلوات (۲/۲۳۸) (نمازوں کی محافظت کرو۔) علی ہذا القیاس

یہ حدیث ج ۳ ص ۱۳۳ پر گزر چکی ہے۔

بلکہ یہ صرف اس شخص کے لئے ہے جس کے لئے جمعہ لازم ہو کیونکہ جمعہ اس سے اس کے کام کاج چھڑانے والا ہے گویا کام کاج چھوڑنے کی نہی مقصود بالذات نہیں بلکہ وہ جمعہ کی اقامت کی طلب کے لئے تبعی مکمل ہے۔ اسی لئے مؤلف نے جاری مجری التوکید کہا ہے کیونکہ دوڑنے کا حکم کام کاج چھڑانے کی نہی کو شامل ہے۔ گویا اس نہی سے صراحت ہو کہ ہوگئی۔

اس دن میں روزہ نہ رکھا جائے اور آپؐ کے قول ”وصلی روزے نہ رکھو۔“ یا ”ہمیشہ روزے نہ رکھو۔“ سے مقصود مکلف سے نرمی ہے کہ وہ ایسے کام میں داخل نہ ہو جسے وہ ہمیشہ نباہ نہیں کر سکتا۔ اسی لئے آپؐ لگاتار روزے رکھتے جاتے حتیٰ کہ لوگ کہنے لگتے کہ آپؐ اب روزے چھوڑیں گے نہیں۔ پھر لگاتار چھوڑ دیتے حتیٰ کہ لوگ کہنے لگتے کہ اب روزے نہیں رکھیں گے۔ آپؐ نے وصلی روزے رکھے اور سلف صالح نے بھی رکھے حالانکہ انہیں اس کی نہی کا علم تھا کیونکہ وہ جان چکے تھے کہ اس نہی کا مقصود نرمی اور رحمت ہے۔ یہ مقصود نہیں کہ ایسے روزے رکھے ہی نہ جائیں یا کم رکھے جائیں۔ باقی تمام ادا مرویوں کی بھی یہی صورت ہے جن کا مفہوم اسی معنی کی طرف راجع ہو۔ جیسے امر و نہی کے مغز سے اباحت (۱) سمجھ آ رہی ہو۔ اگرچہ الفاظ اپنی اصلی وضع کے لحاظ سے اس کے متقاضی نہ ہوں۔ جیسے اللہ تعالیٰ کے یہ ارشاد ہیں:

وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا (۵/۲) اور جب تم احرام کھول دو تو شکار کر سکتے ہو۔

لَا إِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانْتَشِرُوا  
فِي الْأَرْضِ (۶۲/۱۰) پھر جب نماز ختم ہو جائے تو زمین میں پھیل جاؤ۔

جبکہ یقینی طور پر یہ معلوم ہے کہ شارع کا مقصود یہ نہیں کہ حلال ہو کر تم ضرور شکار کرو، نہ ہی یہ مقصود ہو کہ نماز پوری ہونے پر بکھر جاؤ بلکہ مقصود صرف یہ ہے کہ ان اشیاء کی ممانعت کا سبب دور ہو چکا اور وہ ہیں نماز کا پورا (۲) ہونا اور احرام کا حکم زائل ہونا۔ (۳)

- ۱ علماء نے امر کے سولہ مجازی معنی بیان کئے ہیں۔ وہ کہتے ہیں یہ ضروری ہے کہ الفاظ کے علاوہ اس کی اباحت وغیرہ معلوم ہو حتیٰ کہ غیر مطلوبہ ارادہ پر قرینہ کا علم ہو جائے۔
- ۲ ان دونوں میں موصوف کی صفت کی اضافت سے۔ اور مقصود موصوف ہی ہے۔
- ۳ ان دونوں میں موصوف کی صفت کی اضافت سے۔ اور مقصود موصوف ہی ہے۔

استقراء بھی اس نظر کی تائید کرتا ہے اور اس کی مثالیں پہلے گزر چکی ہیں۔ علاوہ ازیں مصالح کے اعتبار پر بھی شرعاً دلیل قائم ہو چکی ہے اور یہ کہ ادا امر و نواہی مصالح پر ہی مشتمل ہیں۔ اگر ہم علی الاطلاق ان کا اعتبار چھوڑ دیں تو ہم نے شارع کے قصد کی موافقت کرتے ہوئے شارع کی مخالفت (۴) کی۔ کیونکہ فرض یہ ہے کہ یہ امر اس مصلحت کے لئے واقع ہوا ہے۔ گویا جب ہم امر کے مقتضی سے تکلیف میں نظر ڈالتے ہیں تو ہم اس امر کے حکم کے تحت داخل ہونے سے غفلت برتتے ہیں جس کا شارع نے اس میں اعتبار کیا تھا اور قریب (۱) ہے کہ ہم اس امر کے بعض موارد میں شارع کی مخالفت کر رہے ہوں۔ اسی وجہ سے وصلی اور لگاتار روزہ رکھنے کی نہی آئی ہے جبکہ آپؐ نے اپنے صحابہ کے ساتھ اس وقت وصلی روزے رکھے جبکہ آپؐ نے انہیں منع کر دیا تھا مگر وہ باز نہ آئے۔ اب اگر ہم اس بظاہر نہی کا خیال کریں تو دو ہی باتیں ممکن ہیں۔ ایک یہ کہ آپؐ نے صحابہ کو منع کیا مگر وہ باز نہ آئے۔ اگر اس نہی پر مقصود اس کا ظاہر ہی تھا تو گویا صحابہ نے آپؐ کے سامنے آپؐ کی نہی کی مخالفت کی اور اسے صریح نافرمانی سے مقابلہ کیا۔ اور ایسی بات میں جو کچھ ہے وہ ظاہر ہے۔ اور دوسری یہ کہ انہوں نے آپؐ کے ساتھ وصلی روزے رکھے جبکہ انہوں نے آپؐ کی نہی کی اطاعت نہ کی ہو۔ اب اگر یہ نہی اپنے ظاہر تھی تو یہ تناقض

یعنی کبھی مخالفت اس طرح بھی ہو جاتی ہے جب محض الفاظ کے مطابق فعل کا قصد کرتے ہیں اور ان قرائن سے صرف نظر کر جاتے ہیں جو اس کے معنی کو محدود کرتے ہیں۔ جیسے عقرب متوقف نو شک الخ کہہ کر یہی بات کہے گا۔

کیونکہ اس مصلحت کے اعتبار کو نظر انداز کرنا جس کی تحقیق کے لئے امر و نہی وارد ہوئی ہے میں امر و نہی کی حدود مقرر کرنے کے ناقابل بنا دیتا ہے۔ اس لئے کہ محض الفاظ کے سوا ہمارے پاس کچھ نہیں جو شارع کے مقصد کی طرف رہنمائی کرے اور کبھی وہ الفاظ بھی مقصد کو محدود کرنے کے لئے ناکافی ہوتے ہیں۔ اگر ہم محض الفاظ پر ہی رک جائے تو لازم قرار دیں تو ہم اس غرض سے منحرف ہو جائیں گے جس کا شارع نے قصد کیا ہے جیسا کہ بعد میں آنے والی مثال میں ہے جو دو پابندی والے مذکور امور کو ثابت کر رہی ہے۔

(۲) ہوا اور اللہ ایسی بات سے پناہ میں رکھے۔ بات صرف یہ ہے کہ یہ نبی صحابہ سے خاص طور پر نرمی اور ان پر مہربانی کے طور پر تھی لیکن جب انہوں نے اپنی جانوں کے لئے راحت کو اختیار نہ کیا اور اللہ کی خوشنودی کی خاطر مشقت اٹھا کر فضیلت کے طالب ہوئے تو آپؐ نے یہ ارادہ کیا کہ انہیں اپنے فعل سے دکھلا دیں کہ کس وجہ سے انہیں روکا گیا تھا اور یہ وجہ مشقت میں داخل ہونا تھا تا آنکہ انہیں معلوم ہو گیا کہ آپؐ کی یہ نبی ازراہ مہربانی تھی اور ان کمزور لوگوں کی فطرت کے مطابق تھی جو اللہ کی خوشنودی کے لئے مصائب جھیلنے پر صبر نہیں کر سکتے۔

علاوہ ازیں نبیؐ نے کئی چیزوں سے روکا اور کئی چیزوں کا حکم دیا۔ اور ان میں اطلاق استعمال کیا تاکہ مکلف اسے اپنے حق میں اور دوسرے کے حق میں توسط پر محمول کرے نہ کہ اس اطلاق کے مقتضی سے جس کا امر و نہی کا لفظ تقاضا کرتا ہے۔ اچھے اخلاق کا حکم دیا اور سارے امور مطلق ہیں اور برے اخلاق سے نبیؐ آئی اور سارے منافی مطلق ہیں۔ اور یہ بات پہلے گزر چکی ہے کہ ہر مکلف کو اپنے مال اور اپنی طاقت کے مطابق ان میں نظر ڈالنا ہوگی اور یہ بات معافی سے صرف نظر کرتے ہوئے محض ظاہری الفاظ پر محمول کرنے سے حاصل نہ ہوگی۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بیع غرر (۱) سے منع فرمایا اور اس سے کچھ اشیاء کا ذکر کیا۔ جیسے پک

۲ کیونکہ آپؐ نے اپنے محل پر صحابہ کو سبھا دیا تھا کہ وصلی روزہ عبادت ہے۔ مع ہذا اگر نبیؐ کو اس کے ظاہر پر قبول کیا جائے تو یہ مصیبت ہوگی۔ اور یہ بھی نہیں کہا جاسکتا کہ یہ نسخ ہے کیونکہ پہلا حکم اپنے حال پر باقی رہا۔

۱ جیسا کہ حدیث میں ہے: رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے دھوکہ کی بیع اور کنکریوں سے بیع سے منع فرمایا۔ "اسے بخاری، مسلم اور اصحاب سنن نے نکالا اور بیع غرر کی دوسری قسموں مثلاً طامسہ، منابذہ اور مزاہنہ کا بھی ذکر کیا اور جیسا کہ حدیث میں ہے: "اس مچھلی کو مت خریدو جو ابھی پانی میں ہے کیونکہ یہ دھوکہ ہے۔" اسے احمد نے روایت کیا نیز احادیث میں دھوکہ کی بیع بھی اور بھی بہت سی مثالیں موجود ہیں۔



جانے سے پیشتر پھلوں کی بیج (۲) اور حاملہ سے (۳) حاملہ کی بیج اور کنکریوں وغیرہ سے (۴) بیج۔ اب اگر ہم صرف الفاظ پر ہی انحصار کریں تو بیج کی کئی شکلیں ناجائز بن پائیں گی جن کی خرید و فروخت جائز تھی۔ جیسے اخروٹ، بادام اور قسطل کی ان کی چھلکوں میں بیج اور زمین میں غائب چیزوں لکڑی اور جڑوں وغیرہ سب چیزوں کی بیج اور سخت چھلکے والی چیز میں بلکہ ہر وہ چیز جس میں غائب ہونے کی کوئی شکل پائی جائے وہ ناجائز ہوگی۔ جیسے گھروں اور دکانوں کی بنیادیں اور لمبے اور اس سے ملتی جلتی اور بھی بے شمار چیزیں ہیں۔ اور ایسی چیزوں کی بیج کو اصلاً ناجائز کہنا (۱) درست نہیں کیونکہ جس تم کے دھوکا سے منع کیا گیا ہے وہ ایسا دھوکہ ہے جو اہل عقل کے ہاں سلامتی اور ہلاکت کے درمیان متردد (۲) شمار ہوتا ہو اور وہی مصلحت والے مضمون سے (۳) سے خاص ہوتا ہے۔ اور اس میں محض لفظ پر ہی انحصار نہیں کیا جاتا۔

۲ یعنی وہ سرخ ہو جائے یا زرد ہو جائے۔

۳ یعنی بیج کے بچے کی بیج۔ یا وہ ایسے سوڈے کی مدت مقرر کر لیتے پھر سوڈے بازی کر لیتے۔

۴ صدر کی نسبت اس کی نوع کی طرف ہے۔ اس کی نسبت اس کے مفعول کی طرف نہیں اور یہ ایسے ہے جیسے کہا جائے بیج خیار، بیج النسمہ (ادھار) ہے۔ اس کی پانچ تفسیریں کی گئی ہیں۔ ان میں سے ہر ایک میں خطرہ اور دھوکا ہے جو اسے جوئے کی طرح بنا دیتا ہے۔

۱ شارحین حدیث کہتے ہیں کہ بیج غر سے دو باتیں مستثنیٰ کر دیتی ہیں۔ ایک وہ جو فروختی چیز میں تبہ ا داخل ہو کہ اگر اسے الگ کیا جائے تو اس کی بیج درست نہ ہو۔ اور دوسرے یہ کہ اس چیز کی تیز و تعین میں خواہ اس کی حقارت کی وجہ سے یا مشقت کی وجہ سے غفلت کی جائے اور وہ چیزیں بھی جن کا ذکر بنیاد کے نیچے ہونے، تنوں میں دودھ، جانور کے بدن میں حمل اور جبہ میں پوشیدہ روئی کے سلسلہ میں کیا گیا ہے جبکہ ان چیزوں کی بیج تبہ ا ہو۔

۲ کیا اخروٹ اور بادام وغیرہ اور ان سے ملتی جلتی چیزیں ایسی نہیں جو اہل عقل کے ہاں سلامتی اور ہلاکت کے درمیان متردد شمار ہوتی ہیں؟ لہذا بہتر یہی ہے کہ جو کچھ ہم نے شارحین حدیث سے نقل کیا ہے اسی کی طرف رجوع کیا جائے کہ ایسی چیزوں کی معرفت میں عادتاً مشقت کی بنا پر نرم روی اختیار کی جاتی ہے اور اگر انہیں شرعاً ممنوع قرار دیا جائے تو ان کے لین دین میں حرج و مشقت حاصل ہوگی۔ حالانکہ وہ فراخی اور رخصت کا تقاضا کرتی ہے۔

۳ کیا ایسی عمارتیں جن کی بنیادیں زمین میں غائب ہوتی ہیں، کی بیج کے بارے میں شارع علیہ السلام سے قولاً، فعلاً یا تقریراً کچھ بھی وارد نہیں ہوا؟ نیز سخت چھلکے والی چیزوں جیسے تربوز، اخروٹ، بادام یا

علاوہ ازیں لفظ کے پہلو سے اوامرو نواہی اقتضاء کی دلالت میں برابری کی سطح پر ہوتے ہیں۔ اختلاف تو اس بات میں پڑتا ہے کہ وہ امر واجب ہے یا مستحب اور وہ نہی حرام ہے یا مکروہ، جن کا نصوص سے پتہ نہیں چلتا۔ اور اگر بعض باتوں کا پتہ چل بھی جائے تو اکثر کا نہیں چلتا۔ ہمیں ایسا فرق معانی کے اتباع اور مصالح میں نظر کرنے سے ہی معلوم ہو سکتا ہے۔ نیز اس بات کا بھی کہ وہ کس مرتبہ (۱) میں واقع ہوا ہے؟ نیز معنوی استقراء (۲) سے بھی معلوم ہو سکتا ہے جبکہ محض الفاظ کا سارا نہیں لیتے۔ ورنہ لازم آتا ہے کہ امر شریعت ایک ہی قسم کا ہو متعدد اقسام کا نہ ہو اور نہی کی بھی یہی صورت ہوگی۔ بلکہ ہم تو کہتے ہیں کہ کلام عرب میں الفاظ کی دلالت میں معنی کا اعتبار (۳) علی الاطلاق لازمی ہوتا ہے۔ ورنہ وہ تو مضہوع کہ اور مذاق بن جائے گا۔ آپ عربوں کے اس قول میں غور فرمائیے: فلاں شیر ہے یا گدھا ہے یا بہت مسمان

ایسی دوسری چیزیں جنہیں توڑے بغیر ان کی خوراک اور موافقت کا پتہ ہی نہیں چل سکتا؟ یہ بات بعید از قیاس ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا پورا دور گزر جائے اور ان اشیاء کا کوئی معاملہ نہ ہوا ہو حتیٰ کہ ہم یہ کہنے پر مجبور ہو جائیں کہ مصلحت کے لحاظ سے یہ چیزیں دھوکے سے خاص کی گئی ہیں یعنی وہ مصالح مرسلہ سے ہیں جن کی بنا پر کہا جاتا ہے: اسے مرسلہ کیسے شمار کیا جاسکتا ہے جبکہ وارد شدہ لفظ اسے شامل ہے؟ الایہ کہ یہ کہہ دیا جائے کہ اس سے شارع کی مراد استحسان ہے۔

اب ہم پھر اصل سوال کی طرف آتے ہوئے کہتے ہیں: کیا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں تربوز کی بازار میں کھلم کھلا خرید و فروخت نہیں ہوتی تھی؟ زاد المعاد میں ہے کہ صحیح حدیث میں آیا ہے کہ: آپؐ کعبور کے ساتھ تربوز کھاتے تو فرماتے کہ: کعبور کی گرمی تربوز کی سردی کا توڑ ہے۔

۱ کیا یہ ضروریات سے ہے یا حاجیات سے یا تعسبات سے ہے؟

۲ یعنی اوامر کے مقامات میں اور ان قولی یا حالی قرائن میں جو اس کے آس پاس ہوں۔ جیسا کہ پہلے گزر چکا ہے۔

۳ تاکہ قرینہ شکم کی غرض کے لئے ضابطہ بن جائے اور اسے اس کی مراد کی طرف پھیر دے اگرچہ وہ اس کے اصلی معنی نہ ہوں۔ جیسا کہ مولف نے اس کے بعد مثال دی ہے۔

نوازیایا بزدل جو اپنی حفاظت بھی نہیں کر سکتا اور فلاں عورت کی بالیاں (۴) لٹکی رہتی ہیں (لمبی گردن والی ہے) اور ایسی مثالیں بے شمار ہیں جن میں اگر الفاظ ہی کا لحاظ رکھا جائے تو کوئی معقول معنی نہیں بنتے۔ پھر آپ کا اللہ تعالیٰ اور اس کے رسولؐ کے کلام کے بارے میں کیا خیال ہے؟ اسی قسم کا فرق (۱) ”کھڑے پانی میں پیشاب کرنے اور برتن میں پیشاب کر کے اسے پانی میں اٹھیلنے“ کے درمیان ہے۔

امام الحرمین ابن سرتج سے روایت کرتے ہیں کہ ابن سرتج نے ظاہری الفاظ پر سہارا لینے کے سلسلہ میں ابوبکر بن داؤد اصفہانی سے مناظرہ کیا۔ ابن سرتج نے اسے کہا: آپ ظواہر کا التزام کرتے ہیں تو دیکھئے اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

فَعَنْ بَعْمَلٍ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ  
جس نے ذرہ بھر بھی نیکی کی ہوگی وہ  
اسے دیکھ لے گا۔ (۹۹/۷)

تو اب جس شخص نے دو ذرے بھر عمل کیا ہو اس کے بارے میں آپ کا کیا خیال ہے؟ اس نے جواب دیا کہ دو ذرے ذرہ اور ذرہ ہیں۔ ابن سرتج کہنے لگے: اور اگر وہ ڈیڑھ ذرہ عمل کرے تو؟ اب اس سے کچھ جواب بن نہ پڑا اور بات ختم ہو گئی۔

اور عیاض نے بعض علماء سے نقل کیا ہے کہ داؤد (ظاہری) کا مذہب ایسی بدعت ہے جو دو سو سال بعد ظاہر ہوئی۔ یہ بات دراصل ظاہر پر عمل کے رد عمل کے طور پر غلو پر مبنی ہے۔ تاہم ظاہر پر عمل میں غلو اور اسی کا نتیجہ بھی شارع کے مقصود

۳ اس کے لازم سے کنایہ ہے اس کا معنی لمبی گردن والا ہونا ہے اور اسے قرہی کنایہ بھی کہتے ہیں۔  
جیسا کہ عمر بن ابی ربیعہ کے اس شعر میں ہے۔

بجيرة صوي القرط' المنوفل  
ابو حاد و اما عبد شمس و حاشم

وہ لمبی گردن والی ہے، اس کا باپ یا تو نوفل ہے اور یا عبد شمس اور حاشم ہے۔

۱ یعنی اگر اس میں محض لفظ کا اعتبار کیا جائے جیسا کہ ظاہر نے کیا ہے تو کوئی معقول معنی نہیں بنتے بلکہ معقول معنی وہ ہے جو سابقہ حدیث میں ہے۔ ان دونوں صورتوں میں کوئی فرق نہیں کیونکہ ان میں سے ہر صورت پانی کی ناپاکی اور اسے بگاڑنے کا سبب بن سکتی ہے۔

سے بعید ہے۔ جیسا کہ ظاہر سے غفلت بھی زیادتی ہے اور یہ بات کتاب المقاصد کے آخر میں پہلے گزر چکی ہے اور بعد میں بھی انشاء اللہ عنقریب ذکر ہوگی۔

## فصل

جب یہ بات ثابت ہوگئی اور عمل کرنے والا امر و نہی کی علت کے مفہوم کے مطابق ہی عمل کرتا رہا تو وہ سیدھے طریقوں پر چل رہا ہے جو ورود و صدور کے لحاظ شارع کے قصد کے موافق ہیں۔ اسی لئے سلف و صالح نے عبادت میں خود ہی اجتہاد سے کام لیا اور عزائم پر عمل پیرا ہوتے ہوئے اپنے آپ کو مشقت میں ڈالا۔ انہوں نے یہ بات سمجھ لی تھی کہ جو اوامر و نواہی آئے ہیں وہ حکم دینے والے اور منع کرنے والے کی جہت سے ہی مقصود ہیں۔

لِيُنظَرُ كَيْفَ تَعْمَلُونَ (۱/۱۳۹)  
وَلِيَبْلُوَ كَيْفَ أَتَيْتُمُ احْسَنُ عَمَلًا (۶۷/۲)  
تاکہ وہ دیکھے کہ تم کیسے عمل کرتے ہو۔  
تاکہ وہ تمہیں آزمائے کہ تم میں سے کون  
اچھے عمل کرتا ہے۔

لیکن جب تکلف فی نفسہ کمزور، اپنے عزم میں کمزور اور صبر میں کمزور ہو تو اس کا پروردگار اسے معذور سمجھتا ہے جو جانتا ہے کہ وہ کمزور ہے اور اسی طرح کا اسے اس نے پیدا کیا ہے اس کی کمزوری کی بنا پر اس کے لئے نرمی رکھی (۱) تاکہ اعمال میں داخل ہوتے وقت وہ ایسا سہارا لے سکے۔ اللہ نے اس کے دل میں اطاعت کی محبت ڈال دی اور اس پر اسے قوت دی۔ وہ تشویش پیدا کرنے مصائب اور فتنہ پیدا کرنے والے خیالات کے وقت اس کے ساتھ ہوتا ہے اور اس کے صدمات کے وقت رفع حرج کے ذریعہ اس کے لئے نرمی پیدا کر دیتا ہے اور عمل کی ابتداء میں اس کے لئے تخفیف مہیا کرتا ہے تاکہ وہ مداومت کے بوجھ کا سامنا کر سکے۔ حتیٰ کہ یہ مداومت اور کام کو جاری اور باقی رکھنا اس پر دشوار نہیں رہتا کیونکہ جب بھلائی کی محبت بندے میں داخل ہو اور مشقت اس کے لئے آسانی بن جائے تو بھاری

۱۔ اور ارشاد نبویؐ ہے: ”عمل اتاہی کرو جتنی تم طاقت رکھتے ہو۔“ اور ایسے ہی نرمی مہیا کرنے والے دوسرے ارشادات۔

کام اس کے لئے ہلکا ہو جاتا ہے اور وہ بموجب ارشاد باری عبادت کے امر مطلق کا قصد کرتا ہے:

وَتَبْتَئِلَ إِلَيْهِ تَبْتِيلاً (۷۳/۸) اور اللہ تعالیٰ کی طرف یکسر ہو کر متوجہ ہو جاؤ۔

وَمَا خُلِقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِي (۵۱/۵۶) اور میں نے جنوں اور انسانوں کو صرف اس لئے پیدا کیا کہ وہ میری عبادت کریں۔

گویا مشقت اور اس کی ضد (زری) اضافی چیزیں ہیں حقیقی نہیں۔ جیسا کہ پہلے رخصتوں کے مسائل میں گزر چکا ہے۔ پھر جب کوئی امر سامنے آتا ہے اور ہر کوئی اپنے لئے آپ فقیہ ہوتا ہے تو امر ہو یا نہی جب دونوں سے مراد بندے پر زری اور وسعت ہو تو اس قصد میں ان دونوں کے ساتھ رخصت شریک ہو جاتی ہے اور عزائم میں تو یہ امر و نہی ہی مقصود ہوتا ہے کہ اسے مجموعی طور پر بجالایا جائے اور زری کے لحاظ سے یہ بندے کی جہت کی طرف راجع ہوتا ہے۔ جب وہ زری کا پہلو پسند کرتا ہے تو رخصت پر عمل کر لیتا ہے اور جب اس کے خلاف (مشقت) کو پسند کرتا ہے تو عزیمت کے مقتضی پر ہوتا ہے جو اللہ تعالیٰ کے درج ذیل قول اور ایسے دوسرے اقوال کے مطابق ہے:

## فصل

اور غیر صریح اوامر و نہی کی کئی اقسام ہیں۔  
قسم اول: جو حکم ثابت کرنے کے لئے خبر کے طور پر وارد ہو جیسے ارشاد باری

ہے:  
كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ (۲/۱۸۳) تم پر روزے فرض کئے گئے۔  
وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ (۲/۲۳۳) اور مائیں اپنی اولاد کو دودھ پلائیں۔

اور اللہ تعالیٰ نے کافروں کے لئے  
مومنوں پر مسلط ہونے کی کوئی راہ  
نہیں بنائی۔

تو اس کا کفارہ دس مسکینوں کو کھانا  
کھلانا ہے۔

وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى  
الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا (۱) (۴/۱۳۱)

فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشْرَةِ مَسْكِينٍ

اور ایسی ہی دوسری آیات جن میں امر کے معنی پائے جائیں گویا یہ حکم ظاہر  
ہے اور یہ امر و نہی کی طرح ہی ہوتا ہے۔

قسم دوم: جو امر میں اس کام کی یا کام کرنے والے کی مدح اور نہی میں اس  
کام کی یا کرنے والے کی مذمت کے طور پر آئے اور اوامر میں کام پر ثواب اور  
نواہی میں عقاب مترتب ہو یا اوامر میں اللہ تعالیٰ کی محبت اور نواہی میں عدم محبت یا  
کراہت و نفرت کی خبر کے طور پر آئے اور اس قسم کی مثالیں ظاہر ہیں۔ جیسے اللہ تعالیٰ  
کے درج ذیل ارشادات ہیں:

اور جو لوگ اللہ اور اس کے  
رسولؐ پر ایمان لائے یہی لوگ  
راست باز ہیں۔

بلکہ تم تو حد سے بڑھنے والے لوگ  
ہو۔

اور جو اللہ اور اس کے رسولؐ کی  
اطاعت کرے اسے ہم جنت میں  
داخل کریں گے۔

وَالَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ  
أُولَٰئِكَ هُمُ الصَّادِقُونَ (۱۹) (۵۷)

بَلْ أَنْتُمْ قَوْمٌ مُّسْرِفُونَ (۸۱) (۷)

وَمَنْ يُطِيعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ يُدْخِلْهُ  
جَنَّاتٍ

اس نئی سے مراد یہ ہے کہ اللہ نے کافروں کے لئے مومنوں پر مسلط ہونے کی کوئی صورت نہیں  
بنائی اور یہ محض خبر نہیں ورنہ یہ اپنے عجز (جس بات کی خبر دی گئی ہے) کے خلاف ہو سکتی ہے اور  
یہ محال ہے۔

وَمَنْ بَعِثَ اللَّهُ رَسُولًا فَرَسَدًا  
حَدُودَهُ يُدْخِلْهُ نَارًا (۱۳/۴)

اور جو شخص اللہ اور اس کے  
رسول کی نافرمانی کرے اور اس کی  
حدود سے آگے بڑھے اسے ہم  
دوزخ میں داخل کریں گے۔

وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ (۱۳۴)

اور اللہ احسان کرنے والوں کو پسند  
فرماتا ہے۔

إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ (۶/۱۳۱)

اللہ تعالیٰ اسراف کرنے والوں کو  
پسند نہیں کرتا۔

وَلَا يُرِضِي لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ (۷)

اللہ تعالیٰ بندوں کے لئے کفر کو پسند  
نہیں کرتا۔

(۳۹)

اگر تم شکر کرو گے تو اللہ تم سے  
خوش ہو گا۔

وَإِنْ تَشْكُرُوا يَرْضَهُ  
لَكُمْ (۳۹/۷)

اور ان سے ملتی جلتی آیات۔ کیونکہ یہ چیزیں اچھے کاموں میں فعل کی طلب  
اور برے کاموں میں ترک کی طلب پر بغیر کسی اشکال کے دلالت کرنے والی ہیں۔  
تیسری قسم: وہ ہے جس پر مطلوب کا انحصار ہو۔ جیسے درج ذیل مسائل میں  
مفروضے مثلاً ”جس چیز کے بغیر (۱) واجب پورا نہ ہوتا ہو وہ بھی واجب ہوتی ہے۔“

جیسے پورا چہرہ دھونے کے لئے سر کا کچھ حصہ دھونا۔ کیونکہ اس کے بغیر پورا منہ عادتاً دھویا نہیں  
جاسکتا۔ تو اب کیا چہرہ دھونے کے وجوب کی وجہ سے سر کا یہ حصہ دھونا وجوب تابع کے طور پر  
واجب ہوگا یا شرعاً واجب نہ ہوگا اگرچہ عادتاً اسے دھونا ضروری ہو؟ اور جب مکلف سر کا یہ  
حصہ نہ دھوئے تو منہ نہ دھونے کے گناہ کے علاوہ گناہ ہوگا یا اسے صرف منہ نہ دھونے کا گناہ  
ہوگا؟ اور پسندیدہ قول یہی ہے جیسا کہ ابن حاجب کا خیال ہے کہ: جس چیز کے بغیر واجب پورا نہ  
ہوتا ہو وہ شرعاً واجب نہیں ہوتا۔ الا یہ کہ جب کوئی شرعی شرط ہو۔ رہی عقلی یا عادی شرط تو اس  
کے متعلق عقار قول یہی ہے کہ وہ تہہ ماہوا جب نہیں۔ اور یہاں تو صرف چہرہ دھونے کا ایک ہی  
وجوب ہے۔ بعض لوگ کہتے ہیں کہ سب شرطیں واجب ہوتی ہیں اور بعض کہتے ہیں کہ سب ہی غیر  
واجب ہیں۔ اور یہ اختلاف اسباب میں نہیں کیونکہ اسباب کے وجوب پر تو اجماع منقول ہے بلکہ  
علماء یہ کہتے ہیں کہ مسببات کے لئے تکلیف حقیقتاً اسباب ہی کی تکلیف ہوتی ہے۔ جیسے قتل کے لئے

اور ”کیا کسی چیز کا حکم اس کی ضد کی (۱) نہی ہوتی ہے؟“ اور کبھی کے قول کے مطابق ”ماور بہ کام کا مباح ہونا۔“ اور اوامر و نواہی کے ایسے ہی دوسرے مفروضے جو اعمال کے لئے لازم تو ہوتے ہیں فی نفسہ مقصود نہیں ہوتے۔ لوگوں نے ایسے مسائل میں اور ان کے اعتبار میں اختلاف کیا ہے۔ اور یہ علم الاصول میں مذکور ہیں۔ لیکن جب ہم ان کے اعتبار پر بنا کرتے ہیں تو یہ قصد ثانی پر ہوتا ہے نہ کہ قصد اول پر۔ بلکہ یہ صریح تبعی اوامر و نواہی کے اعتبار میں کمزور تر (۲) ہے۔ جیسے ارشاد باری ”وذورا البع“ ہے کیونکہ اعتبار میں اصلاً صریح کارتبہ ضمنی کے رتبہ جیسا نہیں ہوتا۔ اور کتاب المقاصد میں یہ بات پہلے گزر چکی ہے کہ مقاصد شرعیہ کی دو قسمیں ہیں: مقاصد اصلی اور مقاصد تابع۔ اوامر و نواہی میں یہ قسم اسی سے ماخوذ ہے اور دونوں طرح کے مقاصد کے درمیان بہت (۳) سے فقہی مسائل آتے ہیں۔ اور اس کی وضاحت کے لئے الگ فصل میں اس مسئلہ کا ذکر (۱) ضروری ہے۔ جسے اللہ کی توفیق سے شریعت کی فقہ میں ایسی مثالوں کے لئے دستور بنایا جاسکے۔

چھری چلانا کیونکہ مسببات انسان کے بس میں نہیں ہوتے، بس میں تو اسباب ہی ہوتے ہیں۔ جیسا کہ پہلے گزر چکا ہے۔

۱ پسندیدہ قول یہی ہے کہ وہ اپنی ضد کی وجہ سے نہی نہیں بلکہ وہ اسے شامل ہی نہیں۔ اور اس میں کلام زیادہ تر اس مسئلہ کے کلام کے مباحث کی طرف راجع ہے کہ: ”جس چیز کے بغیر واجب پورا ہی نہ ہو سکتا ہو۔“ اور ان دونوں میں شرعی خطاب نہیں پایا جاتا حالانکہ خطاب کے بغیر کوئی تکلیف نہیں ہوتی۔

۲ اسی لئے اس بات میں اختلاف ہوا کہ اوامر و نواہی شرعی ہیں بخلاف صریح تبعی کے۔ لہذا ان میں اختلاف پیدا نہیں ہوتا بلکہ ان پر خاص احکام تربیت پانے میں اختلاف پیدا ہوتا ہے۔ جیسے جمعہ کی اذان کے وقت بیچ کا فتح ہونا۔

۳ یعنی مقاصد تبعیہ سے مقاصد اصلہ کی تمیز پر بہت سے شرعی فقہی مسائل تربیت پاتے ہیں اور بہت سے فقہی احکام کا ادراک ہوتا ہے جو ان میں سے کسی ایک پر مبنی ہوتے ہیں۔

۱ یعنی مقاصد اصلی اور مقاصد تابعی کے مسائل سے جو خصوصاً اس مقام پر اوامر و نواہی اصلی اور تبعی کی مناسبت سے ہیں اور جو کچھ ان دونوں میں سے ہر ایک ان کے اعتبار اور عدم اعتبار پر ترتیب پاتا ہے تاکہ غصب اور تقویٰ کے مسائل کے علاوہ جن کے لئے الگ فصل قائم کی گئی ہے، باقی اس طرح کے مسائل میں اوامر و نواہی اصلی اور تبعی کا حکم مستفاد ہو سکے۔



## فصل

فقہاء کے نزدیک ”غصب“ اصل چیز (مدہ) پر تعدی (تجاوز) ہے اور یہ تجاوز اصلی چیزوں سے ہٹ کر منافع پر تجاوز سے خاص ہو جاتا ہے۔

غاصب جب یہ قصد کرتا ہے کہ مغبوب چیز کا مالک بن جائے تو اس بات سے اسے منع کیا گیا ہے۔ اپنے قصد کی رو سے وہ اس فعل میں گنہگار (۲) ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ اس نے اصل چیز ہی کا قصد کیا گویا نہی اولاً اصل چیز پر غالب آنے سے تھی۔ رہی منافع پر تجاوز کی بات تو اس میں اس کا قصد اصل سے ہٹ کر منافع کا مالک ہونے کا تھا۔ گویا اسے اس قصد کی رو سے اس انشعاع سے منع کیا گیا تھا اور وہ یہ ہے کہ اس نے منافع ہی قصد کیا۔ لیکن ان دونوں صورتوں میں ہر صورت حکم تبعی کی رو سے ایک دوسری کو لازم ہوتی ہے اور یہ قصد ثانی کے لحاظ سے ہو گا قصد اول کے لحاظ سے نہیں۔ (۳)

۲ اور حاکم کا اسے اپنی صوابدید کے مطابق سزا دینا واجب ہے۔

۳ کیونکہ اصل چیز کے غصب کے ساتھ ہی غاصب کی منفعت پر دست درازی اور مالک کا عدم تسلط شروع ہو جاتا ہے اس طرح منفعت پر تعدی اسی صورت میں ہو سکتی ہے جب وہ اصل چیز پر غلبہ پالے اور وہ اس کے اور اپنے مالک کے درمیان حائل ہو۔ اب یہ دونوں اس طرح ایک دوسرے کو لازم ہوتے ہیں کہ صرف قصد سے ہی ان میں فرق کیا جاسکتا ہے اور ان میں سے کسی ایک کا قصد کرے گا تو دوسرا عمل اس کے تابع ہو گا اور ہمیں سے اختلاف احکام کی بحث شروع ہو جاتی ہے۔ اور ظاہر ہے کہ غصب اور تعدی کے اعتراف یا قرائن سے ہی اس کا قصد معلوم ہو سکتا ہے۔ حتیٰ کہ حاکم اپنا حکم ترتیب دے۔ اور یہ ملازم اور وہ ملازم نہیں ہے جس کا ملازم الواجب الایہ میں اور کسی چیز کے امر کے مسئلہ میں اور جو کچھ ان دونوں کے ساتھ ہے کی طرف متوقف نے اشارہ کیا ہے۔ اسی لئے اس نے بعد میں کہا ہے کہ غصب سے اس کا متعلق ہونا ثابت ہو گیا (اور یہ بحث جاری ہے.....) گویا غصب تعدی کا مسئلہ اور قسم ہے جو مقاصد اصلی اور تابعی میں داخل ہو جاتا ہے، وہ قسم نہیں جو ملازم الواجب الایہ و امعہ کی ہے۔ جیسے کہ یہ بات ظاہر ہے۔

پھر جب وہ غاصب ہے تو مدہ کا ضامن ہوگا، منافع کا نہ ہوگا۔ اور وہ مدہ کی اسی قیمت کا ضامن ہوگا جو غصب کے دن اس کی قیمت تھی نہ کہ کسی بلند تر قیمت (۱) کا۔ کیونکہ اس سے انتفاع تو تابع ہے اور جب وہ تابع ہے تو انتفاع سے نئی مدہ پر غالب آنے کی ممانعت کے تابع ہوگئی۔ اسی لئے وہ منافع کی قیمت کا ضامن نہ ہوگا۔ الا یہ کہ بعض علماء اس کے قائل ہیں (۲) جس کی بنیاد یہ ہے کہ قصد اول میں منافع شامل (۳) ہوتے ہیں اور یہ بات تو واضح ہے کہ منافع کی ضمان نہیں کیونکہ آپ کا ارشاد ہے ”الخراج (۴) بالضممان (۵) (منافع ذمہ داری کے عوض ہوتے ہیں) اور اس کی وجہ جو مذکور ہے کہ انتفاع سے نئی اس کے اپنے لئے مقصود نہیں بلکہ وہ تو غصب سے نئی کے تابع ہے۔ یہ صرف اس نئی کے مشابہ ہے جو جمعہ کی اذان کے وقت بیع کی ہے۔ تو جب صریح نئی کے باوجود ایسی بیع (۱) علماء کی ایک جماعت کے نزدیک صحیح

یعنی غصب کے وقت سے لے کر حکم کے وقت تک۔

ابن قاسم کہتے ہیں اور انہوں نے اس بات پر اعتماد کیا ہے کہ جب مالک قیمت لے لے تو پھر وہ منافع کا حقدار نہیں۔ بعض کہتے ہیں کہ مفسوب چیز کی آمدنی مالک کی ہوتی ہے اگر وہ چیز زمین یا کھیت ہو جو رہائش یا کھیتی یا کرایہ میں مستعمل ہو۔ اسی طرح حیوان کے وہ منافع جو اس کی حرکت کے بغیر حاصل ہوں جیسے اس کی اون اور دودھ۔ رہے اس کے وہ منافع جو حرکت سے حاصل ہوتے ہیں جیسے اس پر سواری، کرایہ اور کھیتی وغیرہ تو یہ غاصب کے لئے اس کے اس حیوان پر خرچ کرنے کے مقابلہ میں ہیں۔ کیونکہ آمدن ضمان کے عوض ہوتی ہے۔ البتہ جس چیز کو بے کار رکھا جائے اور وہ آمدنی نہ دے جیسے کسی نے زمین غصب کی جو غیر آباد تھی تو اس پر کوئی کرایہ نہیں اور جب وہ منفعت کے غصب کا قصد کرے گا تو کرایہ اس کے ذمہ ہوگا۔

یعنی جب غاصب رقبہ اور منافع دونوں کا ایک ساتھ قصد اصلی کرے۔

یعنی کبھی مفسوبہ چیز اس پر قبضہ کے وقت سے غاصب کی ضمان میں داخل ہو جاتی ہے۔

اسے احمد، اصحاب سنن اور حاکم نے حضرت عائشہؓ سے روایت کیا۔ ترمذی نے اس حدیث کو حسن صحیح غریب کہا ہے اور شیخ محمد بن الیبد درویش جو حوت کے نام سے مشہور تھے اپنی کتاب اسنی الطالب میں کہا ہے کہ اسے اصحاب سنن نے روایت کیا اور بخاری اور ابوداؤد نے اسے ضعیف کہا ہے اور ابن خزیمہ اور حاکم نے صحیح کہا ہے۔ اھ

یعنی وہ بیع جس کے متعلق فرض کیا جائے کہ صراحتاً اس سے نہیں روکا گیا بلکہ اللہ تعالیٰ کے قول فالعواالی ذکر اللہ میں امر کے ضمن میں داخل ہو جانے پر اکتفا کیا گیا ہے تو وہ اسی کی مشابہ ہو جاتی ہے اور وہ اسی طرح مفسوبہ چیز کے منافع پر قبضہ سے نئی تبھی ہے یعنی اس پر نئی کا حکم مرتب نہیں ہوتا۔ لہذا منافع کی قیمت کا لحاظ نہ رکھا جائے گا اور نہ ہی اس کی ضمان ہوگی کیونکہ اس وقت

ہے کیونکہ وہ فی نفسہ مقصود نہیں تو ضمنی نہی کے ساتھ اس کا صحیح ہونا اولیٰ درجہ پر ہوگا۔

اور یہی بحث اس مسئلہ میں جاری ہے ”جس چیز کے بغیر واجب پورا نہ ہو وہ چیز آیا واجب ہے یا نہیں؟“ اگر ہم غیر واجب کہیں تو کوئی اشکال نہیں۔ اور اگر ہم واجب کی بات کریں تو اس کا وجوب فی نفسہ مقصود نہیں۔ اسی طرح کا یہ مسئلہ ہے: ”کسی چیز کا حکم کیا اس کی ضد کی نہی ہوتا ہے؟“ اور ”کسی چیز سے نہی“ اس کی اضداد میں سے کسی ضد کا امر ہوتی ہے؟“ اگر ہم یہ بات کہیں تو یہ فی نفسہ مقصود نہیں۔ لہذا امر و نہی کا حکم حتمی نہ ہوگا۔ الا یہ کہ اسے قصد اول کا مقصود فرض کر لیا جائے جبکہ معاملہ ایسا نہیں۔

البتہ جب وہ متعدی ہو تو اس کی ضمان (۲) تعدی کی ضمان ہوگی غصب کی نہ ہوگی کیونکہ وہ تابع ہے اور جب یہ صورت ہو تو مدہ کو اپنے ہاں روک رکھنے کی نہی

اس کی نہی اصلی نہیں بلکہ تبعی ہے اور یہ بات ہم معلوم کر چکے ہیں کہ تبعی پر حتیٰ کہ صریح پر بھی جیسے کہ وذرنا الابعاح میں آئی ہے، اس کا حکم مرتب نہیں ہوتا۔ لہذا یہی بہتر ہے۔

۲ علماء نے غصب کی ضمان اور تعدی کی ضمان میں چند باتوں سے فرق کیا ہے۔ ان میں سے ایک یہ ہے کہ آفات ساوی سے تلف ہونے کی صورت میں غصب میں ضمان ہوتی ہے تعدی میں نہیں ہوتی۔ اور ایک یہ کہ غصب میں بازار کی تبدیلی کا اعتبار نہیں ہوتا جبکہ تعدی کی صورت میں بلند تر قیمت کی ضمان ہوتی ہے اور چوری کا معاملہ غصب کی طرح کا ہے اور ایک یہ کہ غاصب سے اگر مفسوبہ چیز میں معمولی بگاڑ ہو جائے تو مالک اگر چاہے تو مفسوبہ چیز کی قیمت لے سکتا ہے جبکہ اگر متعدی سے معمولی بگاڑ ہو تو مالک وہ بگڑی ہوئی چیز اور نقص کا ہرجانہ لینے کا مستحق ہوتا ہے اور ایک یہ ہے کہ اگر غاصب کی تعدی کے بغیر مفسوبہ چیز میں عیب پیدا ہو جائے تو مالک کو اختیار ہے کہ وہ یا تو عیب دار چیز لے لے اور عیب کے عوض اسے کچھ نہیں لے گا اور غصب والے دن کی قیمت لے لے۔ اور تعدی کی صورتوں میں اس کے مالک کی رضا اور اجازت کے بغیر مشروط مسافرت یا مشروط مدت یا مشروط سواری پر کرایہ پر لینے والے اور عاریتاً لینے والے کی زیادتی ہے۔ یہ بات واضح ہے کہ ان دونوں سے مقصود منافع ہے اور ذات تابع کی حیثیت رکھتی ہے۔

منافع (۱) پر تسلط کی نہی کے تابع بن جائے گی۔ اسی لئے وہ علی الاطلاق بلند تر قیمت کا ضامن ہو گا اور ہر طرح کی کمی بیشی کا ضامن ہو گا۔

رہی تعدی میں مدہ کی ضمان تو وہ تلف (۲) ہونے پر ہی ہوگی۔ کیونکہ اس کے تلف ہونے سے منافع بھی تلف ہو جائیں گے جبکہ ان اشیاء کے غصب میں یہ بات نہیں ہوتی۔

اور اگر ان دونوں کا معاملہ ایک ہی ہوتا تو ان میں امام مالک یا کوئی دوسرا فرق نہ کرتا۔ غاصب اور چور کے بارے میں امام مالک کہتے ہیں: جب کسی مغموبہ یا مسروقہ چیز کو اس کی مارکیٹ اور اس کے منافع سے روک دیا جائے پھر اسے اپنی حالت پر لایا جائے تو اس کے مالک کے لئے جائز نہیں کہ اسے اس چیز کی ضمان دی جائے۔ (۳) اگرچہ وہ عاریتاً (۴) یا کرایہ پر لی گئی ہو، وہ اس کی قیمت کا ضامن ہو گا۔ اور یہ وہی تفریح ہے جو امام مالک اور ان کے اصحاب کے مذہب میں مشہور ہے ورنہ جب ہم اسے اس کے علاوہ کسی بات پر بنا کریں گے تو اس کا ماخذ دوسرا ہو گا۔ اور جس اصل (۵) پر وہ مبنی ہے وہ ثابت ہے۔

۱ کیونکہ اس کے منافع میں سے اس کی قیمت بھی ہے۔ لہذا اس کی بلند تر قیمت اس کے منافع میں داخل ہے۔ لہذا وہ مطلقاً اس کا ضامن ہو گا۔ اس سے کچھ فرق نہیں پڑتا کہ پہلے قیمت بلند ہو پھر سستی ہوگی یا پہلے سستی تھی لیکن بعد میں چڑھ گئی۔ اور اس سے بھی فرق نہیں پڑتا کہ متعدی کا قیمت کے چڑھاؤ میں کچھ دخل ہو یا نہ ہو۔ جیسے وہ اس کی آمدنی کا ضامن ہے خواہ وہ تھوڑی ہو یا زیادہ ہو۔

۲ یعنی تعدی سے اصل چیز ہی برباد ہو جائے کیونکہ اگر تعدی سے ضائع ہو جائے تو پھر تعدی اور غصب دونوں کے درمیان کچھ فرق نہیں ہوتا۔

۳ یعنی نہ بلند تر قیمت اور نہ منافع۔  
۴ یعنی طے شدہ شرط پر اضافہ کیا۔ جیسا کہ ہم پہلے لکھ چکے ہیں۔ اس صورت میں یہ اضافہ سے تعدی ہوگی۔

۵ یعنی یہاں ثابت ہے اور وہ یہ ہے کہ قبعی امر و نہی طے شدہ نہیں ہوتے۔ طے شدہ صرف مقصود اصلی ہے جو ثابت ہے اور جو مشہور کے مخالف ہو تو اس پر ایسی فرع نہ ہوگی جو اس کے منافع ہو بلکہ کسی دوسرے ماخذ پر ہو سکتی ہے جو اس اصل کو شکستہ نہ کرے۔ یعنی اس اصل کے اعتبار کے باقی رہنے کے باوجود مشہور کی مخالفت کے لئے ان ماخذوں پر بنا کرے جن میں سے عنقریب مؤلف

اور جو شخص ان دونوں ابواب کی برابری کا قائل (۱) ہے اس کا قول درج ذیل ماخذ پر مبنی ہو گا:

ان میں سے ایک یہ ہے جسے اہل مذہب ذکر کرتے ہیں اور وہ ہے: ”کیا دوام ابتداء کی طرح ہے؟“ اگر ہم کہیں کہ دوام ابتداء کی طرح نہیں تو یہ بات غصب کے معاملہ میں مشہور قول کے مطابق ہے۔ لہذا ضمان وہ ہوگی جو غصب کے دن اس کی قیمت تھی اور منافع تابع ہوں گے۔ اور اگر ہم کہیں کہ دوام ابتداء کی طرح ہے۔ تو غاصب ہر وقت غصب کی ابتداء کرنے والے کی طرح ہوگا۔ لہذا وہ ہر وقت (وقت کی کسبت سے) نئی قیمت کا ضامن ہوگا اور یہ ضروری ہوگا کہ وہ مغضوب کی بلند تر (۲) قیمت کی ضمان ادا کرے۔ جیسا کہ ابن وہب، اشہب اور عبد الملک اس کے قائل ہیں۔ ابن شعبان کہتے ہیں: کیونکہ اس پر لازم تھا کہ وہ کسی بھی وقت اسے واپس کر دیتا اور جب اس نے نہیں لوٹایا تو گویا وہ اس وقت میں ہی غصب کرنے والا ہے۔

اور ایک ماخذ یہ مقررہ قاعدہ ہے کہ: اعیان (اجسام وغیرہ) کا اللہ تعالیٰ کے سوا کوئی مالک نہیں ہوتا۔ بندے کے لئے تو صرف منافع ہی ہیں۔“ اور جب یہ صورت ہو تو کیا غلاموں کی ملک کا قصد منافع کی ملک کی طرف پھر جائے گا یا نہیں؟ اگر ہم کہیں کہ منافع کی طرف پھر جائے گا کیونکہ غلاموں کے اجسام میں کچھ منفعت نہیں اس لئے کہ وہ اجسام ہیں بلکہ منفعت اس لحاظ سے ہے کہ مقصودہ منافع ان پر مشتمل ہیں۔ گویا یہ بات اس شخص کے قول ”لا ضمان للمنافع“ (منافع یک ضمان نہیں) کے

چار کا ذکر کر رہا ہے۔ کیونکہ ان کا محض طے شدہ نہ ہونا ان کے اس اصلی سے ضم ہونے کے منافی نہیں جو اسے قوی اور مضبوط بنادے جس پر وہی کچھ بنا کیا جاسکے جو مقصد اصلی پر بنا کیا جاتا ہے۔ اس سے مؤلف کے بعد والے قول ”فاذا نظر فی حذاه الوجوه بالقاعدة المذكورة ظهر وجہ الخلاف“ کے معنی واضح ہو جاتے ہیں اور یہ اس لئے کہ اگر اس قاعدہ کا ثبوت نہ ہوتا اور تبعی طے شدہ ہوتا تو غصب میں یقیناً منافع کی ضمان واجب ہوتی اور اختلاف کی کوئی وجہ نہ ہوتی۔

جیسے شافعی حضرات۔

یعنی مارکیٹ کے تغیر کا اعتبار کیا جائے گا اور وہ نقصان نہ ہوگا۔

مطابق ہے جو غصب اور تعدی میں فرق نہیں کرتا۔ اور اگر ہم کہیں کہ مدہ کی ملک کا قصد منافع کی ملک کی طرف نہیں پھرتا تو بھی اس کے الگ ہونے کا مقتضی ہے۔

اور ایک ماخذ یہ ہے کہ جب غاصب نے مدہ کا مالک بننے کا قصد کیا تو کیا اس کی ضمانت کی وجہ سے اس کے لئے مغموبہ چیز پر شبہ ملک ثابت ہو جائے گا یا نہیں؟ اگر ہم کہیں کہ شبہ ملک میں اس پر ثابت ہو جائے گا تو یہ ایسے ہی ہو گا جسے کافروں کے ہاتھوں میں مسلمانوں کے اموال جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے قول ”الخراج بالضممان“ کے تحت داخل ہیں۔ اس صورت میں ہر طرح کی آمدنی، قیمت کا چڑھاؤ یا اتار یا کوئی بھی نئی بات جو پیش آئے غاصب کے لئے ہوگی اور ضمان کا مقتضی اس کے ذمہ ہو گا جیسے مغموبہ چیز کا استحقاق اور فاسد بیوع۔ اور اگر ہم کہیں کہ اس کے لئے معتد بہ چیز پر شبہ ملک ثابت نہیں ہوتا بلکہ وہ چیز مالک ہی کی ملک ہوتی ہے تو جو بھی آمدنی یا منفعت پیدا ہوگی اس کی ملک پر ہوگی اور وہ مالک ہی کی ہوگی۔ لہذا اس کا تاوان غاصب کے لئے ہو گا کیونکہ اس نے اسے بھی غصب کیا ہے اور اگر (۱) اس میں کچھ نقص واقع ہو جائے تو غاصب تعدی کی وجہ اس کا ذمہ دار ہو گا کیونکہ مغموبہ چیز کا نقص بذاتہ اس چیز کے کچھ حصہ کا تلف ہونا ہے تو وہ اس کا اسی طرح ضامن ہو گا جس طرح متعدی منافع پر ضامن ہوتا ہے کیونکہ ذات کو برقرار رکھنا بھی جملہ منافع میں سے ہے۔ یہ بھی ایسی چیزوں سے ہے جن پر اختلاف کو بنا کر تازرست ہے۔

مؤلف نے اس قول ”وان قلنا انه لا يتقرر الخ (اگر ہم کہیں کہ وہ ثابت نہیں ہوتا.....) کی تکمیل ہے جس سے اس کی مراد اس بات کا جواب ہے جو کسی جاتی ہے جبکہ وہ ایسے ہی ہو۔ گویا معقول بات یہ ہے کہ اگر آفت ساوی سے نقص واقع ہو تو غصب میں ضمان نہ ہو تو اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ وہ غصب کے ساتھ تعدی کی وجہ سے ضامن بنتا ہے کیونکہ نقص ذات کی طرف لوٹتا ہے اور وہ اس کا ضامن ہے لہذا وہ ذات کے اجزاء کا بھی ضامن ہو گا اور مؤلف کا قول کما بعض من التعدی علی المنافع (جیسا کہ تعدی سے بھی منافع پر ضمان ہے) آپ جانتے ہیں کہ یہ صرف اس نقص میں ہو گا جو تعدی سے حاصل ہو ساوی وجہ سے نہ ہو۔ اور غاصب تو علی الاطلاق ضامن ہوتا ہے۔

اور ایک قاعدہ یہ ہے کہ کہا جائے اگر مغبوبہ چیز بحالہ اس کے مالک کو واپس کی جائے تو کیا وہ متعدی چیز کی طرح شمار ہوگی؟ کیونکہ ان دونوں میں صورت تو ایک ہی ہے اور جب غاصب نے مغبوبہ چیز واپس کر دی تو غصب کے قصد کا اثر نہ رہا جبکہ اس نے یہ کام امام مالک کے قاعدہ سے فائدہ اٹھاتے ہوئے کیا اور وہ قاعدہ یہ ہے کہ افعال کے اعتبار میں مقاصد کی طرف نہیں دیکھا جاتا اور درمیانی واسطوں کو نظر انداز کر دیا جاتا ہے، یا وہ ایسا شمار نہ ہوگا؟ یہاں جس بات کی طرف امام مالک کا قول اشارہ کرتا ہے وہ یہ ہے کہ قصد کا اثر ہوتا ہے جبکہ ابن القاسم کے کلام ظاہر آ رہا ہے کہ قصد کا اثر نہیں ہوتا۔ اسی لئے جب امام مالک نے غاصب یا چور کے بارے میں کہا کہ جب ماخوذ چیز اس کے بازاروں سے قابو کر کے بحالہ واپس کرے تو اس کے مالک کو یہ حق نہیں پہنچتا کہ وہ اسے ذمہ دار بنائے (اس سے ضمان طلب کرے) اور اگر وہ چیز عاریتاً یا کرایہ پر دی گئی ہو تو وہ اس کی قیمت کا ضامن ہوگا۔ ابن قاسم کہتے ہیں اگر امام مالک نے یہ بات نہ کہی ہوتی تو میں چور کے لئے بھی وہی فیصلہ کرتا جیسا کہ انہوں نے کرایہ پر لینے والے کے لئے کیا ہے۔

یہ ہیں وہ پہلو جن پر امام مالک کے مذہب اور دوسرے مذاہب میں اختلاف واقع ہونا ممکن ہو جاتا ہے۔ باوجودیکہ سابقہ قاعدہ اپنے حال پر باقی ہے اور وہ قاعدہ یہ ہے جو اوامرو نواہی قصد اول سے ہوں ان کا حکم فیصلہ کن ہوتا ہے۔ بخلاف ان اوامرو نواہی کے جو قصد ثانی سے ہوں۔ پھر جب ہم مذکورہ قاعدہ کو سامنے رکھتے ہوئے ان وجوہ میں غور کرتے ہیں تو اختلاف کی وجہ واضح ہو جاتی ہے۔ اور بعض اوقات (۱) اس قاعدہ سے وہ چیزیں نکل جاتی ہیں جو استحسان کی طرف راجع ہیں اور قاعدہ کی اصل کو نہیں توڑتیں۔ واللہ اعلم! آپ کو معلوم ہونا چاہئے کہ جب دار

مؤلف یہ چاہتا ہے کہ اس اصل کو برقرار رکھنے کے لئے ایک احاطہ بنا دے کہ اس کی کسی فرع کی مخالفت اسے نقصان نہ پہنچائے۔ کیونکہ یہ بات صرف دوسری شرعی دلیل سے ہی آسکتی ہے اور وہ استحسان ہے۔

مغصوبہ میں نماز کا مسئلہ اس اصل (۱) پر پیش کیا جاتا ہے تو اس سے جمہور کے مذہب کی صحت کی وجہ واضح ہو جاتی ہے جو نماز کے باطل نہ ہونے کے قائل ہیں اور وہ وجہ بھی جو مذہب ابن حنبلی اور اصوبغ اور ان تمام قائلین کی ہے جو اس نماز کو باطل قرار دیتے ہیں۔

یہ مسئلہ ایک دوسرے مسئلہ کی یاد دلا رہا ہے جو اسی معنی کی طرف راجع (۲) ہے اور وہ ہے:

آٹھواں مسئلہ

امرد نبی جب دو متلازم چیزوں پر وارد ہوں تو ان متلازم چیزوں کو الگ الگ فرض کرنے کی بنا پر ان میں سے ایک تو مامور بہ (۳) ہوگا اور دوسرا منہی عند۔ اور ان میں سے کسی ایک کا حکم دوسرے کے لئے قیعی ہوگا خواہ یہ حکم ایجابی قسم کا ہو یا سلبی ہو۔ اور ان میں سے اعتبار (۴) اس حکم کا ہوگا جو متبوع کے لئے ہو۔ اور جس چیز کے لئے حکم تابع کا ہو تو وہ شرعاً ساقط الاعتبار اور قابل نظر انداز ہوگا اور اس پر دلیل درج ذیل امور ہیں:

۱ کیونکہ دار مغصوبہ میں نماز قائم کرنا اس کے بعض منافع پر غلبہ پانا ہے اور اسی سے نبی ذات پر غلبہ پانے کی نبی کے تابع ہے گویا سابقہ پوری کی پوری بحث لوٹ آتی ہے جس کے بارے میں وہ چار وجوہ مذکور ہیں جن پر نماز کے صحیح اور باطل ہونے کے اختلاف کی بنیاد اٹھتی ہے۔

۲ یعنی اس جہت سے کہ معتبر تو متبوع ہی ہے اور یہ وہ مقدار ہے جو ان دونوں مسائل میں مشترک ہے اور جو مقدار اس کے علاوہ ہے اس میں ان کا موضوع مختلف ہو جاتا ہے اور متبوع کے اعتبار کا مختلف ہونا اس حیثیت سے ہے کہ وہ اس میں ایسا تابع ہو جاتا ہے جو شرعاً لغو اور ساقط الاعتبار ہے کیونکہ اس کا اعتبار متبوع کے اعتبار کے منافی ہے لیکن سابقہ مسئلہ میں یہ بات نہیں کہ محض اکیلا ہونے کی وجہ سے غیر یقینی رہتا ہے اور جب کوئی تقویت دینے والی چیز اس سے مل جائے تو اس کا اعتبار کیا جاتا ہے اور اس کا اعتبار متبوع کے اعتبار کے منافی نہیں رہتا۔ اور عنقریب متوقف ذکر کرے گا کہ تابع سے نہ امر متعلق ہوتا ہے اور نہ نبی۔ حالانکہ سابقہ مسئلہ میں امر و نبی دونوں اس سے متعلق ہیں لیکن وہ دونوں ہونے کی وجہ پر نہیں۔

۳ یعنی وہ مازوں فیہ ہوگا تاکہ مباح کو شامل کر لے جیسا کہ عنقریب مثالوں میں آرہا ہے۔

۴ یعنی اجتماع کے وقت۔



امرا اول جس کا بیان اس سے پہلے مسئلہ میں گزر چکا ہے۔ (۱) بات وہی ہے اگرچہ امر و نہی وہاں غیر صریح تھے اور یہاں صریح ہیں۔ لیکن جب تبعیت کا حکم ثابت ہو گیا تو ان دونوں میں کچھ فرق نہیں۔ اسی لئے ہم یہ کہتے ہیں کہ جو شخص جمعہ کی اذان کے وقت بیچ کے باطل ہونے کا قائل ہے اس نے حکم کو نہی کے تبعی (۲) ہونے پر بنا نہیں کیا بلکہ اس نے تو نہی کے مقصود ہونے پر بطلان کا حکم لگایا ہے۔

امردوم ان متلازم چیزوں پر جب امر و نہی وارد ہوں تو ان کی یہ صورتیں ممکن ہیں: یا تو امر نہی ان دونوں متلازم چیزوں (۳) پر ایک ساتھ وارد ہوں گے یا ایسی صورت ہرگز نہ ہوگا اور یا ان امر و نہی میں سے کوئی ایک وارد ہوگا۔ پہلی صورت درست نہیں کیونکہ ہم ان دونوں چیزوں کو متلازم فرض کر چکے ہیں تو ان دونوں چیزوں کے ملی جلی ہونے اور امر و نہی کے اکٹھا وارد ہونے کی وجہ سے امر و

یعنی قصد اصلی اور قصد تابع کے درمیان اور دوسرے اعتبار کو چھوڑ کر اعتبار اول کے فرق میں۔ اور اسی کی وضاحت غصب اور تعدی میں ہے اگرچہ وہاں تابع کا اقتضا غیر صریح سے متعلق ہے جبکہ یہاں صریح سے متعلق ہے۔ کیونکہ جب تک تبعیت کا حکم ثابت نہ ہو تو ان دونوں میں کچھ فرق نہیں۔ فرق تو صرف قصد اصلی اور تبعی کی جہت سے پڑتا ہے اور کسی چیز سے نہیں پڑتا۔ اور جیسا کہ آپ دیکھتے ہیں کسی دلیل کا محض اچھا معلوم ہونا یہ صلاحیت نہیں رکھتا کہ وہ کسی اصولی مسئلہ کی دلیل بن سکے۔ جبکہ ہر دو مسائل کے موضوع کا اختلاف بھی معلوم ہے۔ رہا دلائل کا باقی حصہ تو وہ بہت خوب ہے۔

یعنی نہی صریح ہونے کے باوجود صراحت پر بنا اور اس جہت میں اس پر بطلان کا حکم مرتب ہونے کے لئے متوجہ نہیں ہوتی۔ بلکہ اس کی بنا قصد اصلی سے مقصود ہونے پر ہے۔ جیسے اگر وہ دونوں لہذا مقصود ہوں تو ان میں برابر کو شش کرنا اور اس بات کو متوقف لے اپنے اس قول ”فلا فوق بينهما اذا ثبت حکم التبعیت“ کی تائید میں ذکر کیا ہے۔ لیکن متوقف کو یہ کہا جاسکتا ہے کہ یہ بات تمہارے حق میں کیسے ہے اور یہ کیوں جائز نہیں کہ اس کا جہتی نہی صریح پر ہو اگرچہ وہ تبعی ہو۔ گویا یہ دعویٰ دلیل کا محتاج ہے اور جو کچھ بعد والی دو دلیلوں سے حاصل ہوتا ہے وہ اس میں مفید نہیں کیونکہ وہ دونوں متلازم نہیں جیسا کہ وہ آنے والے دلائل کا موضوع ہے۔ جبکہ یہاں مسئلہ کا موضوع ہے۔

اس طرح کہ ہر دو اقتضات میں سے ہر ایک کا صرف اس کے اپنے مقام پر اعتبار کیا جائے تو ان میں سے ایک نامور بہ ہو جائے اور دوسرا منہی عنہ۔ اس طرح نہیں کہ ان دونوں اقتضات میں سے ہر ایک پر دو مقامات میں سے ہر ایک مقام کی طرف متوجہ ہے جیسا کہ عبارت سے ظاہر ہوتا ہے۔

نہی کی بلا آوری ممکن نہیں۔ کیونکہ اگر کام کیا جائے تو اس سے نہی ٹکرائے گی اور چھوڑا جائے تو امر ٹکرائے گا۔ اور امر و نہی کے اکٹھا ہونا مکلف کو اس طرف لے جائے گا کہ وہ کچھ کرے یا چھوڑے دے۔ (۱) اور یہ ایسی تکلیف مالا یطاق ہے جو وقوع میں نہیں آتی۔ (۲) اور جو چیز بھی ایسی حالت کی طرف لے جائے وہ صحیح نہیں۔ اور دوسری صورت کا بھی یہی حال ہے کیونکہ امر و نہی ہر دو کی طلب فرق کی گئی ہے۔ لہذا ان دونوں کو ایک ساتھ اٹھا دینا ممکن نہیں۔ اب صرف یہ صورت باقی رہ جاتی ہے کہ امر و نہی میں سے صرف ایک ہی کی طلب متوجہ ہو۔ اور ہم پہلے یہ طے کر چکے ہیں کہ ان میں ایک متبوع ہوگی اور وہی مقصود اول ہوگی اور دوسری تابع ہوگی اور وہ مقصود ثانی ہوگی۔ لہذا تابع سے تعلق رکھنے والی توجہ کو چھوڑ کر متبوع سے تعلق رکھنے والی توجہ کا تعین ہو جائے گا۔ اور اس کے برعکس بات درست نہ ہوگی کیونکہ وہ عقل کے خلاف ہے۔

امر سوم: شریعت سے استقراء سے جیسے اصول پر اس کے منافع (۳) اور آمدنی سمیت پر عقد۔ اور غلاموں کے منافع اور ان کی آمدنی سمیت عقد کیونکہ ان میں ہر چیز ایسی ہے جس کا فی نفسہ قصد کیا جاتا ہے گویا انسان کا حق ہے کہ وہ غلاموں اور ان سے تبعہ ما جو منافع حاصل ہوں سب کا مالک ہو۔ اور اس کا یہ بھی حق ہے کہ وہ خالصتاً نفس منافع کا مالک بنے اور ان منافع کے حصول کی جہت بالتبع غلاموں کا مالک بنے اور ان دونوں صورتوں سے ہر صورت کا قصد درست ہے۔ گویا ان مثالوں سے تبیعت کی ایسی وجہ تصور میں آجاتی ہے جس میں کوئی اختلاف نہیں۔ یعنی

- ۱۔ یعنی جب فعل اور ترک دونوں میں سے کسی ایک کو لیا جائے گا تو دوسرا اس سے متضاد ہوگا اور اس پر امر و نہی دونوں ایک ساتھ اکٹھے ہو جائے گا۔
- ۲۔ یعنی مسئلہ کا موضوع صرف فرضی اور عقلی ہی نہیں بلکہ واقعتاً ہے۔ جیسا کہ اس کی مثالیں ہیں۔
- ۳۔ یعنی کبھی وہ عقد کے وقت موجود ہی نہیں ہوتیں بلکہ ان کا اصل بھی نہیں پایا جاتا۔ اور یہ ایسی بات ہے کہ اگر اکیلے کا سودا کیا جائے تو فساد کا موجب ہے لیکن جب وہ مقصود اصلی کے تابع ہو تو متبوع کے ساتھ اس کا عقد جائز ہوگا اور نہی کی جہت کا اور جو کچھ اس میں دھوکا اور جہالت ہے اس کا اعتبار نہیں کیا جائے گا۔

گھر، کھیتی، باغ، غلام، جانور، کپڑا اور ایسی ہی دوسری چیزوں کی خرید و فروخت کا عقد بلا اختلاف جائز ہے۔ اور یہ رقب کا عقد ہوتا ہے نہ کہ ان کے تابع منافع کا۔ کیونکہ منافع کبھی تو موجود (۱) ہوتے ہیں اور بسا اوقات عقد کے وقت معدوم ہوتے ہیں اور جب وہ معدوم ہیں تو ان کا عقد ان کو پوری پوری طرح نہ جاننے کی وجہ سے ناممکن ہو جائے گا۔ کیونکہ مکلف نہ ان کے منافع کی مقدار کو جانتا ہے نہ صفات کو اور نہ مدت وغیرہ کو۔ بلکہ وہ یہ بھی نہیں جانتا کہ وہ اس اصل میں پائے بھی جاتے ہیں یا نہیں۔ لہذا ان دونوں متلازم چیزوں کو الگ الگ (۲) فرض کرنے پر بیع کا عقد درست نہ ہو گا کیونکہ دھوکہ والی اور مجہول چیز کی بیع منع ہے بلکہ شرمگاہوں (۳) کا عقد ان کے منافع کے لئے جائز ہے اور اگر صرف شرمگاہ (۴) کی منفعت پر عقد ہو تو علی الاطلاق ناممکن الوصول ہو گا اگرچہ جماع ہو۔ اور شرمگاہ کے علاوہ کا عقد بھی نہ ہو سکے گا۔ الا یہ کہ کوئی ایسا ضابطہ ہو جو عقد والی چیز کو لاعلمی سے نکل کر علم تک لے آئے۔ جیسے خدمت اور صنعت اور الگ الگ معقود علیہ چیزوں کے باقی تمام منافع۔

- ۱ عنقریب یہ ذکر آئے گا کہ اس کی دو قسمیں ہیں۔ ان دونوں میں سے بھی ایک کا حکم معدوم کا سا ہے۔
- ۲ یعنی رقب کی تبعیت کے باوجود نہی شرعاً ساقط الاعتبار ہوتی ہے۔
- ۳ ایضاً، بیض، معنی فرج کی جمع ہے۔ گویا کلام مضاف کے مقدر ہونے پر ہے یعنی ذوات فرج (عورتیں) اور واقعہ یہ ہے کہ مطلقاً غلام کا عقد صرف اس کے منافع کا عقد ہوتا ہے مالک اس کی ذات میں کچھ تصرف نہیں کر سکتا جیسا کہ اس کی باقی سب مملوکہ چیزوں میں تصرف کر سکتا ہے۔
- ۴ پہلے کی طرح مضاف کو مقدر ماننے سے۔ البتہ اس کے قول سری البیض میں مقدر ماننے کی ضرورت نہیں۔ اس سے کچھ فرق نہیں پڑتا کہ وہ سابقہ معنوں میں ہو یا جماع کے معنوں میں ہو۔ یعنی لوتی کی ذات اور اس کے رقبہ پر عقد اس سے جماع وغیرہ کے منافع کو مطلقاً مباح بنا دیتا ہے کیونکہ وہ ذات کے تابع ہوتے ہیں۔ اور اگر صرف منافع پر عقد ہو تو جائز ہے خواہ وہ مطلقاً ہو جیسے جماع (پر عقد) اور خواہ یہ صورت ہو کہ کسی ایسے ضابطہ سے اس کی تعمین کی شرعاً پوری نہ ہو رہی ہو جو اسے الگ کر دے۔ اور یہی وہ مقام ہے جس کے بارے میں عنقریب اشکال مانی کا جواب دیتے ہوئے مولف کے گا: ”اور رقب کی ملک کی اجازت کے بارے میں آپ پر شارع کی حکمت ظاہر ہو جائے گی۔ الخ.....“

اور اس کے برعکس صورت (۱) کا بھی یہی معاملہ ہے۔ جیسے آزاد انسانوں کے منافع جن کا مزدوریوں کی صورت میں مجموعی طور پر (۲) عقد بالاتفاق جائز ہے۔ لیکن رقاب (اصول، آزاد انسان) پر عقد بالاتفاق جائز نہیں۔ (۳) مع ہذا اس منافع کے عقد میں بالتبع رقبہ کا عقد آجاتا ہے کیونکہ آزاد آدمی اس عقد کی وجہ سے اپنی ذات سے منفعت کی سرانجام دہی کے زمانہ میں پابند ہوتا ہے اور یہ اس کے رقبہ (غلام) ہونے کی علامت ہے جس پر عقد ہوا لیکن یہ قصد ثانی کا عقد ہو گا اور یہ معنی اس پر دلیل پیش کرنے سے زیادہ واضح ہیں۔ اس سے مجملاً یہ پتہ چلتا ہے کہ مطبوعات کے ہوتے ہوئے توابع کا امر و نہی سے کچھ تعلق نہیں ہوتا اس لئے کہ وہ توابع ہیں۔ ان توابع کا امر و نہی سے صرف اس صورت میں تعلق ہو سکتا ہے جبکہ ابتداء میں ان کا قصد کیا گیا ہو۔ مگر اس صورت میں وہ متبوع ہوں گے تابع نہ رہیں گے۔

کہا جاسکتا ہے کہ یہ بات درج ذیل امور کی بنا پر مبہم ہے:

۱ امر اول: علماء کہتے ہیں کہ رقاب بلکہ تمام تر ذوات (۴) (جمع ذات، اشیاء) کا اللہ تعالیٰ کے سوا کوئی مالک نہیں اور شرعاً مالک بننے کا مقصود (۵) صرف رقاب کا منافع ہے۔ کیونکہ منافع ہی وہ چیز ہے جس سے بندوں کو مصلحتیں حاصل ہوتی ہیں، ذوات سے نہیں ہوتیں۔ مثال کے طور پر زمین یا گھریا کپڑے یا درہم میں بذاتہ نہ

۱ یعنی لونڈی کی ذات پر عقد درست اور منافع اس کے تابع ہوں گے جن میں شرمگاہ بھی ہے۔ اگرچہ صرف شرمگاہ کا عقد منع ہے اور آزاد کے منافع پر عقد درست اور اس کی ذات اس عقد کے تابع ہوگی۔ اور اگر صرف ذات کا عقد ہو تو درست نہ ہوگا۔ پہلی صورت میں شرمگاہ تابع ہے اور دوسری میں رقبہ اس کے تابع ہے۔ لہذا ان دونوں میں نہی کی دلیل قبول نہیں کی گئی۔  
۲ یعنی جب مذکورہ ضابطہ پالے۔

۳ کیونکہ منافع پر ملکیت ہوتی ہے اور آزاد کا کوئی مالک نہیں ہو سکتا۔

۴ ذوات رقاب سے اعم ہے کیونکہ رقاب رقبہ کی جمع ہے جس کے لغوی معنی مملوکہ غلام ہیں۔

۵ یہ مقابلہ یوں تقاضا کرتا ہے کہ کہا جائے: ذوات کا مالک اللہ تعالیٰ کے سوا کوئی نہیں، اور نہ ہی شرعاً پیدا شدہ چیز کا قصد کیا جاسکتا ہے یعنی منافع کا، اگرچہ ان کا بھی اللہ کے سوا کوئی مالک نہیں۔ ”اور بابرکت ہے وہ ذات جس کی آسمانوں اور زمین اور جو کچھ ان کے درمیان ہے، پر بادشاہی ہے۔“ لیکن شارع نے بندوں کے لئے ان منافع کی تنیک کا قصد کیا ہے جس حد تک کہ ان کی اس بارے میں مناسبت ہو البتہ متوقف کی عبارت میں جو تقابل ہے وہ کوئی اچھی بات نہیں۔

کوئی نفع ہے اور نہ نقصان۔ اس لحاظ سے کہ وہ ذوات ہیں اور اگر ان سے مقصود (۱) حاصل ہوتا ہے تو اس حیثیت سے کہ مثلاً زمین کھیتی اگاتی ہے، گھر میں رہائش ہوتی ہے، کپڑے پہنے جاتے ہیں اور درہموں سے منفعت حاصل کی جاتی ہے اور یہ بات ظاہر ہے جیسا کہ علماء نے اس کی صراحت کی ہے۔ اور جب یہ صورت حال ہو تو عقد اولاً خاص کر ان منافع پر واقع ہو گا اور رقاب ملک میں شامل نہ ہوں گے گویا وہ نہ تابع ہوں گے اور نہ متبوع اور جب گزشتہ بیان اور اس سے ملتے جلتے تابع اور متبوع باطل تصور نہیں ہو سکتے تو وہ سارے (۲) مسائل جو فرض کئے گئے ہیں اس اصل کی تمثیل سے خارج ہو جائیں گے جن پر دلیل پیش کی گئی ہے۔ لہذا اولاً اس کا اثبات ضروری ہے کہ وہ شریعت میں واقع ہے۔ پھر دوسرے نمبر پر اس پر دلیل لائی جائے گی۔

امردوم: اگر ہم تسلیم کر لیں کہ ذوات ہی کا عقد (۳) ہوتا ہے۔ تو بھی ان سے اولاً مقصود منافع ہی ہوتے ہیں جیسا کہ پہلے گزر چکا ہے کہ ذوات میں نہ نفع ہے

۱ اسی طرح مثلاً ماکولات و مشروبات کے بارے میں کہا جاسکتا ہے کہ ان سے تو ان کی منفعت کے لحاظ سے مقصود حاصل ہوتا ہے اور وہ پرورش کرنا اور سیراب کرنا ہے۔ لہذا یہ نہیں کہا جاسکتا کہ ان چیزوں کی ذات سے فائدہ اٹھایا جاتا ہے۔ مؤلف کو چاہئے تھا کہ وہ ایسی تمثیل کا انتخاب کرنا جو اس کی منفعت کو واضح کرنے والی ہوتی نہ کہ اس کی ذات کو۔ اور اس نوع کو چھوڑ دیا جسے ہم نے ذکر کیا ہے کیونکہ بادی النظر میں اس کی بات مشتبہ ہو جاتی ہے اور اس کی اصل غرض اشکال کو دور کرنا ہے لیکن جو اس نے ذکر کیا ہے وہ اس غرض کے قریب ہی پہنچا سکتا ہے گویا مؤلف رحمہ اللہ مناظرانہ طریقہ میں خوب ماہر ہے۔

۲ یعنی وہ تمام صورتیں جو اس اصل کی تحقیق کے لئے ذکر کی گئی ہیں کہ منافع ان کے تابع ہو جائیں یا نفع منافع کی ملک میں کہ ذوات ان کے تابع ہو جائیں اور جب ذوات کی ملک باطل ہے تو منافع کی ملک ہی موجود ہوگی۔ مؤلف نے ان چیزوں کی تحقیق کی جو وجود میں حلازم ہوں اور ایسی صورتوں میں کہ ذوات کی ملک فرض نہ کی جائے اور ان میں سے ایک تابع ہو اور دوسری متبوع۔ پھر اس نے ایسے حکم پر استدلال کیا ہے جو اس میں تابع کے حکم کو لغو قرار دے دے۔ البتہ جو کچھ اس نے کیا ہے وہ صرف مفروضہ پر مفروضہ بنا کرنا ہے اور ایسی باتیں علم کے حصول میں کوئی چیز نہیں ہوتیں۔ جیسا کہ مقدمات میں گزر چکا ہے۔

۳ یعنی شرعاً مالک بننے سے مقصود منافع ہوتے ہیں تاکہ وہ بات تسلیم ہو جس کی مؤلف نے پہلے ممانعت کی ہے۔ رہی بات معتقد علیہ کی تو وہ ذات ہی ہیں جن پر بات چلتی ہے لہذا وہ اس وقت منع کا عمل

اور نہ نقصان۔ اس لحاظ سے کہ وہ ذوات ہیں لہذا پہلا مقصود منافع ہی ہوتے ہیں۔ اور چونکہ ذوات کو حاصل کئے بغیر منافع حاصل نہیں ہو سکتے لہذا اہل عقل ذوات کو حاصل کرنے کی کوشش کرتے ہیں تو اس صورت میں قصد میں تابع یہ ذوات ہیں اور متبوع وہ منافع ہیں۔ اس بات کا تقاضا یہ ہے (۱) کہ جو چیز پہلے حاصل کی جائے وہ ذوات منافع سمیت ہوں جو کہ معدوم (۲) کے حکم میں ہیں۔ اور یہ باطل ہے کیونکہ آزاد آدمی کی ذات بالاتفاق اس کے منافع کے حکم کی تابع نہیں بلکہ کسی چیز کی مزدوری اور کرائے بھی اس چیز کی ذات کے تابع نہیں ہوتے۔ کیونکہ گھر کرایہ پر دینے سے کرایہ دار کو اس کی منفعت کا مالک بنایا جاتا ہے وہ اس رقبہ (گھر) کا مالک نہیں بن جاتا۔ یہی صورت اس شخص کی ہے جو زمین یا حیوان یا سامان وغیرہ کو اجرت یا کرایہ پر لیتا ہے اگر ان مثالوں کو ایسی ہی مثالوں پر بنا کیا جائے (۳) تو یہ اصل شکستہ ہو جاتی ہے۔

امر سوم: ہمیں معلوم ہے کہ شارع نے اس کے خلاف صراحت کی ہے۔ آپ نے فرمایا: ”جو شخص جو کوئی کھجور کا درخت بیچے جس کی تابیر کی گئی ہو تو اس کا

نہیں ہیں بلکہ منع یہ بات ہے کہ بیکر ذوات کے مالک بننے کا قصد کیا جائے۔ اس مقام پر مؤلف کتا ہے: ہم ذوات کے مالک بننے کو تسلیم تو کرتے ہیں لیکن یہ قصد اول نہ ہوگا۔ وہ تو صرف حاصل کیا جاتا ہے جس پر اس کے منافع کی وجہ سے قبضہ کیا جاتا ہے۔

یعنی وہ قاعدہ اور اصل جو میں نے ذکر کیا ہے۔

۲ یعنی ہمیشہ اور ہر صورت میں جو فرض کی گئی ہے اور وہ اس کے خلاف ہے جس کو اصل قرار دیا گیا ہے۔

۳ کیونکہ جو تصوری مؤلف نے پیش کی ہے وہ اس باطل کی طرف لے جاتی ہے اور وہ ہے منافع کے لئے ہر مادہ میں ذوات کی تبعیت۔ گویا اس دوسرے اشکال کا حاصل اجمالی نقص ہے اور وہ بالآخر ایجابی معارضہ کی طرف انجام پذیر ہوتا ہے کہ ذوات اور منافع دونوں ایک دوسرے سے الگ الگ ہیں۔ لہذا ان میں کوئی تبعیت نہیں اور معاوضہ جس چیز پر جی ہے اس کا شرع نے کھجور اور غلام کے دونوں مسائل میں اعتبار کیا ہے اور چوتھی صورت کا انجام وہ معارضہ ہے جو اس بحث پر مبنی ہے جو عقلاً کے درمیان جاری ہے اور یہ اس معاملہ سے متعلق ہے جسے شرع نے ان دونوں میں سے ہر ایک کے اعتبار کو اصل کی جانب میں منافع نظر انداز نہ کرنے کو برقرار رکھا ہے۔

پھل بائع کا ہو گا الا یہ کہ خریدار شرط کر لے۔“ (۱) نیز فرمایا: ”جو شخص جو غلام فروخت کرے تو اس کا مال اس کے (پہلے) مالک کا ہو گا۔ الا یہ کہ خریدار یہ شرط کر لے۔“ (۲) یہ دو حدیثیں ہیں جو نفس عقد کے ذریعہ خریدار کے لئے منفعت کا حق نہیں بناتیں۔ جبکہ وہ آپ کے نزدیک (۳) اصول کے تابع ہوتے ہیں جیسا کہ تمام اعیان کے منافع ہیں۔ بلکہ آپ نے ان دونوں حدیثوں میں تابع (منافع) کو بائع کا حق قرار دیا۔ اور یہ اسی صورت میں ہو سکتا ہے کہ پھل کو اصل (کھجور) سے حکم مالک کر لیا جائے اور یہ شرع میں متبوع کو تابع (پھل) سے الگ بنا دیتی ہے اور یہ بات گزشتہ بیان سے معارض ہے۔ لہذا وہ صحیح نہ ہوا۔

امر چارم: اہل عقل و دانش میں اس بات میں کوئی اختلاف نہیں کہ منافع ہی مقصود ہوتے ہیں جبکہ مفروضہ یہ ہے کہ اصل مقصود ہے گویا دونوں ہی مقصود ہوئے۔ اسی لئے منافع کی زیادتی کے حساب سے اصل کی قیمت میں اضافہ ہو جاتا ہے اور منافع میں کمی سے قیمت کم ہو جاتی ہے۔ اور جب یہ بات ثابت ہو گئی تو منافع کو کیسے نظر انداز کیا جاسکتا ہے جبکہ عقد کی اصل میں ان کی قیمت لگانے (۴) کا لحاظ رکھا جاتا ہے جو کہ مقصود ہیں۔ گویا یہ بات (۵) اس بات کا تقاضا کرتی ہے کہ اس طرف ایک ساتھ قصد کیا بھی جائے اور نہ بھی کیا جائے اور یہ محال ہے۔

۱۔ اسے مسلم نے روایت کیا اور مالک کے الفاظ ”بعتو طہا المبتاع“ کے بجائے ”مشتروط المبتاع“ ہیں۔ اور ابن ماجہ نے روایت کیا لیکن یہاں منقول عبارت سے بعض الفاظ کا اختلاف ہے۔

۲۔ یہ پہلی حدیث کا باقی حصہ ہے جو مسلم میں دوسری روایت میں ہے۔

۳۔ یعنی اس اصل کے مقتضی سے جس پر دلیل لائی گئی ہے۔

۴۔ قاموس اور اس کی شرح میں ہے۔ ”المنہ سلعتہ“ (اس نے اس کے مال کی قیمت اسے دے دی)۔ واضح رہے کہ اس نے سامان کی قیمت ادا کر دی۔ اور جس سامان کی قیمت دے دی جائے وہ مشمان یعنی قیمت والا ہو گیا۔ اور بیع کے عوض ادائیگی کو مشمن (قیمت) کہتے ہیں۔ مشمن کوئی صیغہ نہیں۔

۵۔ اس معارضہ کے مضمون میں مؤلف نے منافع کو اصل کے مقابلہ میں لغو قرار دے کر منافع کو اصل میں شامل کر دیا ہے۔ اس محال کے اعتراض کو تو امر سوم پر بھی ترتیب دیا جاسکتا تھا جبکہ اس میں شارع کے حکم کے اقتضاء کی مخالفت بھی پائی جاتی ہے۔

یہ نہیں کہا جاسکتا کہ اس کی طرف قصد عادی ہے اور عدم قصد شرعی ہے۔ لہذا تاقض نہ رہا۔ کیونکہ حکم میں شارع کا اس کا قصد نہ ہونا اس کے عرفاً اور عادتاً قصد نہ ہونے پر مبنی ہے کیونکہ شرع کے اصول میں سے ایک یہ بھی ہے کہ احکام عادات پر جاری ہوتے ہیں (۱) اور ایک یہ کہ ان میں مکلفین کے مقاصد و مصالح کا لحاظ (۲) رکھا جاتا ہے یعنی ان اصول میں جو خالص عبادات کے علاوہ ہیں اور جب یہ طے ہو چکا کہ اصول کے مصالح ہی منافع ہیں اور منافع ہی اہل عقل کے لئے عرفاً و عادتاً مقصود ہیں تو ثابت ہو گیا کہ (۳) شرع کا حکم اسی کے مطابق ہے جبکہ آپ یہ کہہ رہے ہیں کہ شرعاً اصول کے ساتھ ان کے منافع نظر انداز کر دیئے جاتے ہیں۔ لہذا اس صورت میں وہ عقلاء کی عادات میں قابل نظر انداز ہوئے جبکہ طے یہ ہو چکا ہے کہ وہ عقلاء کی عادت کے لحاظ سے مقصود ہیں۔ یہ خلف محال ہے۔

جواب: امر اول کا جواب یہ ہے کہ علماء نے جو اصل (۳) بتائی ہے وہ درست ہے اور وہ ہمارے مقصود کو مجروح نہیں کرتی کیونکہ افعال بھی بندے کی حقیقی ملک (۵) نہیں ہوتے۔ مگر اسی قدر جو صفات اور ذوات میں اس کا حصہ ہوتا ہے تو

- ۱ جیسا کہ کتاب المقاصد کی چوتھی نوع کے پندرہویں مسئلہ میں گزر چکا ہے کہ: ”شرعاً جاری عادات کا اعتبار ضروری ہے۔“
- ۲ اور یہ عادات کی مراعات کا مقتضی ہے اور مؤلف کے قول ”مصلح الاصول“ کا مطلب یہ ہے کہ وہ مصالح جو ان اصول سے عقلاء کے لئے عادتاً مقصود ہوتے ہیں۔
- ۳ کیونکہ شارع کے قصد کے لئے یہ لازم ہے کہ وہ عقلاء کے قصد اور ان کے عرف پر مبنی ہو۔ گویا وہ اس بات کے مقتضی سے شارع کا مقصود ہوتا ہے۔ اس قاعدہ کے مقتضی سے اس کا مقصود نہیں۔ اب پچھلے محارضہ کا اعتراض باقی رہ جاتا ہے جیسا کہ وہ ہے۔ اور مذکورہ اعتراض کو ثابت کرنے کے لئے اتنی ہی مقدار کافی تھی۔ لیکن مؤلف نے اس پر واذا قلتہ الخ کا اضافہ بھی کر دیا۔ تاکہ اس پر ممنوع بات کو مرتب کرے جو یہ ہے کہ وہ عقلاء کی عادات میں مقصود ہو اور وہ اس میں غیر مقصود ہے۔
- ۴ اور وہ یہ ہے کہ ذوات کا مالک اللہ تعالیٰ کے سوا کوئی نہیں کیونکہ وہی ان کا خالق اور ان کی بقاء کے اسباب کو قائم رکھتا ہے۔ لہذا حقیقی مالک وہی ہے۔
- ۵ یعنی اشاعرہ کے مذہب کے مطابق کیونکہ اس کے افعال میں سے کوئی بھی فعل جو اس کی طرف منسوب ہو وہ اس کا خالق نہیں ہوتا۔



جیسے افعال کی نسبت بندے کی طرف کی جاتی ہے اسی طرح صفات و ذوات کی ان افعال کی طرف کی جاتی ہے۔ ان دونوں میں کچھ فرق نہیں۔ الایہ کہ ہمارے کچھ افعال کسی ہوتے ہیں اور صفات و ذوات میں سے کوئی چیز بھی ہماری کسی نہیں ہوتی۔ اور کسب کے لحاظ سے افعال میں سے جو کچھ ہماری طرف نسبت کیا جاتا ہے وہ بھی صرف ان مسببات کے اسباب ہیں جو فی نفسہ (۱) منافع یا نقصانات ہیں یا ان کی طرف راستہ ہوتے ہیں۔ اور اسی جہت سے ہمیں اسباب میں امر و نہی کی تکلیف دی گئی ہے۔ رہے نفسہ مسببات تو وہ مسببات ہونے کی حیثیت سے اللہ تعالیٰ کی مخلوق ہیں جیسا کہ کتاب الاحکام میں بیان ہو چکا ہے تو جیسے منافع اور نقصانات کی نسبت ہماری طرف جائز ہے اگرچہ وہ ہماری قدرت کے تحت داخل نہیں ہوئے اسی طرح ذوات کی نسبت بھی ہماری طرف درست ہے جو ہمارے لائق ہو۔

اور اس بات پر یہ چیز آپ کی رہنمائی کرتی ہے کہ کچھ ایسی چیزیں ہیں جن میں اختلاف و تغیر کا تصرف جائز ہے جیسے کسی جاندار کو کھانے کے لئے ذبح کرنا اور کھانے پینے اور پھینے کے لئے کھانے پینے اور پھینے کی چیزوں کو تلف کر دینا وغیرہ۔ اور جو چیز ایذا دینے والی ہو اور اس کا کچھ فائدہ نہ ہو اسے تلف کر دینا ہمارے لئے مباح ہے۔ یا اگر وہ موذی نہ ہو اور اس کا تلف کرنا ایسی چیز کا تکملہ (۲) ہو جو منافع کے

۱ پاس بچانے کا سبب پانی کا ملنا ہے جو منفعت ہے اور کھیتی باہات کا سبب ہے اور نباتات بھی منفعت نہیں بلکہ منفعت کے لئے قریب یا دور کی راہ ہے۔ گویا جو افعال ہماری طرف کسب کی کمزوری نسبت سے منسوب ہوتے ہیں وہی منافع نہیں ہوتے بلکہ وہ منافع کے لئے قریب یا دور کے اسباب ہوتے ہیں گویا انجام کار یہی ہے کہ منافع ہوں یا ذوات ہماری مقدور میں نہ ہونے کے لحاظ سے ان میں کوئی فرق نہیں۔ لہذا وہ نہ ہماری حقیقی ملک ہیں اور نہ نسبی۔ جبکہ آپ منافع کی اپنی طرف نسبت کو تسلیم کر چکے ہیں تو پھر منافع جیسی ہی چیز یعنی ذوات کی نسبت بھی اپنی طرف درست ہونا تسلیم کر لیجئے۔ ان میں کوئی بات فارق نہیں۔ اور ان دونوں باتوں میں ایک ساتھ اسی معنی پر ہیں جو ہمارے مناسب ہیں۔

۲ مؤلف نے اسے متقید بنا دیا کیونکہ منافع کے لحاظ سے اگر اس کا تلف کرنا کسی ضروری کا تکملہ ہو تو وہ مطلوب ہو گا مباح نہ ہو گا۔ لہذا تلف کرنے والے کی مملو کہ چیز ہونے پر یہ بات منحصر نہیں نہ ہی یہ مؤلف کے دعویٰ پر دلالت کرتی ہے۔ جیسے کسی دوسرے کی دیوار کو اس لئے تلف کرنا کہ وہ پانی

لحاظ سے نہ ضروری ہو اور نہ حاجی ہو۔ جیسے ایسے درخت کا ازالہ جو آپ سے دھوپ روکتا ہو اور اس جیسی دوسری اشیاء۔ گویا فی نفسہ ذوات میں اتلاف و تغیر وغیرہ کے تصرف کا جواز اس بات پر دلیل ہے کہ شرعاً ان کا مالک ہونا درست ہے اور ہمارے اور یہ کہنے والے ”ذوات کا مالک صرف اللہ تعالیٰ ہے۔“ کے درمیان اصطلاح کے اختلاف کے سوا کچھ بھی فرق باقی نہیں رہتا۔ رہی معنی کی حقیقت تو وہ متفق علیہ ہے۔ اور جب ذوات کی ملک ثابت ہوگئی اور منافع انہیں سے پیدا ہوتے ہیں تو منافع کا تابع ہونا اور اس قاعدہ کے معنی کا تصور (۱) درست ہوا۔

اور ا مردوم کا جواب یہ ہے کہ اگر اسے مجملاً تسلیم کر لیا جائے تو تفصیلاً وہ غیر مسلم ہے کہ مقصود صرف منافع ہیں۔ یہی بات ہم کہتے ہیں الا یہ کہ ذوات کے علاوہ منافع کے لئے کوئی ضابطہ نہیں جن (ذوات) سے یہ پیدا ہوتے ہیں۔ وہ یوں کہ منافع کا احاطہ نہیں کیا جاسکتا جبکہ اعیان کا کیا جاسکتا ہے۔ مثلاً ایک غلام کو اپنی خلقت میں وہ سب کچھ مہیا کیا گیا ہے جس کی ہر ایک آدمی صلاحیت رکھتا ہے یعنی خدمت کرنا، حرفت، صناعت، علوم اور تعبدات۔ اور ان پانچوں جنسوں میں سے ہر ایک کے تحت کئی انواع ہیں جن کا احاطہ مشکل ہے اور ہر نوع کے تحت لامحدود منافع ہیں۔ بات یہی ہے اگرچہ عادتاً ان تمام امور پر قدرت نہیں رکھتا۔ گویا اس کا کسی ایک جنس میں یا اس کی کسی صنف میں عرق ریزی سے داخل ہونا لامتناہی منافع کے حصر میں کافی ہوتا ہے۔ (۲) وہ یوں کہ ان منافع میں سے کسی کے عوض وہ دوسرے سے اتنی اجرت لے لے جس سے وہ عمر بھر (۳) فائدہ اٹھانے کی خاطر مملوک ہے۔ گویا اعیان

کے پل میں رخنہ پڑنے سے روک دے کہ اگر وہ دیوار گرانے میں جلدی نہ کرے تو ڈرتا ہو کہ پانی سترکو زیر آب کر دے گا۔

۱ یعنی شریعت میں واقع ہے۔ لہذا اس پر استدلال درست ہوا۔

۲ یعنی جس کے منافع بے حد و حساب ہوں اور صنعت کی جزئیات کی نسبت اگر بندے کی طرف کی جائے تو منافع کو حصرو ضبط میں لانا ممکن ہوتا ہے۔

۳ مفرد سے متعلق ہے یعنی وہ اسی طرح کہ اپنی عمر بھر اس سے فائدہ اٹھاتا رہے۔ اس کا تعلق نہ مولف کے قول و منتفع سے درست ہے اور نہ تصحیح سے۔ جیسا کہ یہ بات ظاہر ہے۔

کی طرف نظر و اصل منافع کی کلیات کی طرف نظر ہے۔ مگر جب ہم منافع میں غور کرتے ہیں تو بیک وقت ان کا حصر ممکن نہیں ہوتا۔ ان میں سے صرف اسی منفعت کا حصر ہو سکتا ہے جس کی طرف حسب حال، وقت اور امکان قصد متوجہ ہو۔ گویا منافع کی جہت سے قصد جزئی طور پر ہو گا کلی طور پر نہ ہو گا۔ اور منافع کی جہت کا قصد (۱) کرنے سے منافع منضبط نہیں ہوتے۔ نہ واقعتاً موجود ہوتے ہیں اور نہ ہی شرعاً انکے عقد کے وقت موجود ہوتے ہیں جس کی وجہ لاعلمی ہے حتیٰ کہ ان میں بعض محدود حد تک اور معلوم چیز تک ضبط میں آتے ہیں اور یہ سب کچھ جزئی ہے کلی نہیں۔ گویا اس صورت میں منافع کی طرف نظر خصوصاً (۲) منافع کی جزئیات کی طرف نظر ہوگی۔ اور کئی طبعاً اور عقلاً جزئی پر مقدم ہوتی ہے اور وہ شرعاً بھی مقدم ہے جیسا کہ پہلے گزر چکا ہے۔ (۳)

اس سے یہ واضح ہو گیا..... اگر یہ تسلیم کر بھی لیا جائے کہ مقصود منافع ہیں کہ ذوات ہی مقدم ہیں جو مقصود اول اور متبوع ہیں اور منافع ہی تابع ہیں اور آپ پر یہ بھی واضح ہو جائے گا کہ رقاب کی ملکیت کی اجازت میں شارع کی حکمت منافع ہی کے لئے ہے اگرچہ وہ نامعلوم اور غیر محدود ہیں اور منافع کی ملکیت سے بالخصوص منع کرنے کی حکمت (۳) بھی واضح ہو جائے گی مگر یہ کہ وہ منافع کی ممکنہ حد تک محدود، مفید اور ضبط میں لائے جاسکتے ہوں۔ کیونکہ رقاب بنفسہ جملہ منافع کے کلی طور پر ضابط ہیں اور یہ بات حاصل شدہ کلی سے معلوم ہوتی ہے لیکن بنفسہ منافع میں غور کرنے کی صورت یہ نہیں ہوتی کیونکہ وہ بنفسہ منضبط نہیں ہوتے ان کی

۱ یعنی بنفسہ منافع کی جہت ہے۔ اور مولف کا قول ہے لانی الوقوع وجوداً (واقعتاً ان کا وجود نہیں ہوتا) جیسا کہ اس نے اپنے اس قول وکل نوع تحتہ الخ اور ولانی العقد الخ میں اس طرف اشارہ کیا ہے کہ وہ منافع موجود چیز کے تابع ہوتے ہیں اور اس کے قول حتیٰ مضبط منہا الخ کا مطلب یہ ہے کہ وہ ان دونوں باتوں کے قصد سے منضبط ہو جاتے ہیں لیکن وہ بھی جزئی نظر ہوگی۔  
۲ یعنی جو نظر اس ذات کی جہت سے اس میں ڈالی جائے گی جس کے وہ منافع ہیں تو وہ کلی نظر ہوگی۔  
۳ یعنی کتاب الادلہ کے پہلے مسئلہ کے آغاز میں۔  
۴ یعنی رقاب (منافع دینے والی اشیاء) کے بغیر۔

حد معلوم ہوتی ہے، نہ مدت، نہ قصد، نہ قیمت اور نہ قدر کچھ بھی معلوم نہیں ہوتا۔ پھر جب اس کے مناسب ضابطہ کی طرف انہیں پھیرا جاتا ہے تو ان جہات سے علم حاصل ہوتا ہے اور ان پر عقد ممکن ہو جاتا ہے اور عادتاً قصد انہیں کی طرف ہوتا ہے۔ پھر اگر شارع اس کو جائز قرار (۱) دے تو وہ جائز ہو گا ورنہ منع ہو گا۔

اور منافع کے متعلق جو بات سوال میں مذکور ہے کہ جب وہی مقصود ہوں تو رقاب تابع ہوں گے کیونکہ رقاب تو مقصود (منافع) کے لئے وسائل ہوتے ہیں اب اگر وہ یہ ارادہ کرے کہ رقاب علی الاطلاق منافع کے تابع ہیں تو یہ بات گزشتہ بیان کی رو سے ممنوع ہے (۲) اور اگر کسی بھی قسم کی تبعیت کا ارادہ کرے تو یہ مسلم ہے۔ اور اس سے ممانعت لازم نہیں آتی۔ کیونکہ کلی امور کبھی (۳) اپنی جزئیات کے بھی تابع ہوتے ہیں، اس کی وجہ خواہ کچھ ہو۔ علاوہ ازیں ایمان (۴) دین کی اصل ہے۔ پھر آپ یہ بھی دیکھتے ہیں کہ عبادات کی صحت میں ایمان شرط اور وسیلہ ہے جس حد تک کہ علماء نے اس کی حاجت کی ہے اور شرط مشروط کے تابع ہوتی ہے لہذا سوال کی رو سے یہ لازم آیا کہ اعمال ہی اصول ہوں اور ایمان ان کے تابع ہو۔ کیا آپ دیکھتے نہیں کہ اعمال کی زیادتی سے ایمان بڑھتا اور ان کی کمی سے کم ہو جاتا ہے۔ لیکن یہ باطل ہے (کہ ایمان اعمال کے تابع ہو)۔ لہذا ضروری ہے کہ اگر اصل میں تبعیت ظاہر ہو تو وہ جزئی میں ہوگی کلی میں نہیں ہوگی۔

۱ جبکہ وہ علم کے علاوہ باقی شرطیں پوری کر رہا ہو۔

۲ اس وضاحت سے اور یہ کہ ایمان کی طرف نظر، نظر، نظر کلی ہوتی ہے اور وہی طبعاً اور شرعاً مقدم ہے۔

۳ یعنی اصول (اصل چیزیں) اپنے منافع کے ساتھ ایسے ہی ہیں کیونکہ منافع کو ضبط میں لانے کا اعتبار ایمان ہی سے ہوتا ہے جیسا کہ جزئیات کے ضبط کا اعتبار ان کی کلیات سے ہوتا ہے اور مولف کا قول اولاً تریٰ اس تشبیہ کی تائید کر رہا ہے جسے وہ اس مقام کی وضاحت کے لئے لایا ہے۔

۴ اصل اور اس کے تابع کی شرعی مثال جس میں کسی بھی اعتبار سے ان لواحق کے لئے اصل کی تبعیت کی تحقیق ہوتی ہے۔ اگرچہ یہ ایسا مسئلہ نہیں جو ہمارے زیر بحث ہے۔

اسی طرح ہم کہتے ہیں کہ صرف منافع پر عقد اصول کے تابع ہوتا ہے۔ وہ یوں کہ منافع (۱) اصول ہی سے پوری طرح حاصل ہو سکتا ہے۔ لہذا اصول میں نفع اٹھانے والے کی ملکیت باقی رہتی ہے جسے روک دینے سے وہ فائدہ نہیں اٹھا سکتا۔ جیسے اصول پر عقد اس خصوص میں برابر ہے اور یہی ملک کا معنی ہے۔ الایہ کہ وہ عقد شدہ چیز کے منافع سے محدود فائدے ہی اٹھا سکتا ہے کہ جب وہ منافع ختم ہو جائیں تو عقد ختم ہو جائے۔ اور ایسے عقد کو نہ شرع میں ملک کا نام دیا جاتا ہے اور نہ عرف میں۔ اگرچہ مراد کے لحاظ سے یہ ایسا ہی ہے کیونکہ عادی اور شرعی عرف یہ ہے کہ رقاب میں یہ ملکیت علی الاطلاق ہو اور دائمی ہو جو موت کے سوا منقطع نہ ہو۔ یا یہ عقد منافع سے فائدہ اٹھانے کا ہو یا اس منافع کا معاوضہ ہو۔ اور امام مالک نے اس بات کو مکروہ سمجھا ہے کہ کوئی مسلمان کسی ذی کی ملازمت کرے۔ کیونکہ جب وہ ذی مسلمان کی منفعت کا مالک ہو گیا تو گویا وہ اس کا مالک ہو گیا۔ اور پابندی کی شرط سے کسی چیز کی خرید و فروخت ناممکن الوصول ہو جاتی ہے۔ جیسے لونڈی کی اس شرط پر بیع کہ وہ اسے ام ولد بنا دے گا۔ یا وہ اسے نہ فروخت (۲) کرے گا اور نہ ہیہ کرے گا، وغیرہ وغیرہ۔ کیونکہ جب رقبہ کے کسی منافع پر پابندی لگا دی جائے گی تو وہ اس کا پوری طرح مالک نہیں رہتا اور یہ شرکت بھی نہیں کیونکہ شرکت ساتھی ہونے سے ہوتی ہے جبکہ یہاں یہ چیز نہیں۔ نیز موطا میں اس مسئلہ کے متعلق امام مالک کی علت (۳) ملاحظہ فرمائیے جو انہوں نے باب ما یفعل بالولیدۃ اذا بیعت (جب بچی بیچی

۱۔ یعنی اس جزئی تبعیت کی جت سے جو کئی کی تبعیت کے بعض احکام کی منتفی ہے اور وہ یہاں نفع اٹھانے والے ہاتھ کو اس پر باقی رکھنا ہے اور مؤلف کا قول ہے کالعقد علی الاصول سواء یعنی اس خصوص میں برابر ہے۔

۲۔ یا مثال کے طور پر اسے اس کے بغیر کسی کے پاس فروخت نہ کرے گا۔ اسی لئے حضرت عائشہؓ نے زید بن ارقم کی ام ولد سے کہا ”برا ہے جو تو نے سودا کیا۔“ جبکہ اس نے اس سے لونڈی خریدی اور یہ شرط لگائی کہ وہ اس کے بغیر کسی کے ہاں فروخت نہ کرے گا۔

۳۔ یہ مذکورہ تعلیل کے معنوں میں ہے اور جو یہاں ہے وہ اس کا حاصل ہے۔

جائے تو کیا کیا جائے) میں ذکر کی ہے۔ گویا یہ واضح ہو گیا کہ یہ اصل جس پر استدلال کیا گیا ہے مضبوط ہے شکتہ نہیں۔ والحمد للہ!

اور امر سوم کا جواب یہ ہے کہ اس مسئلہ کی صحت پر جو شاہد ذکر کیا گیا ہے (۱) اس کی حقیقت یہ ہے کہ جب اصل (کھجور) میں پھل ظاہر ہو گیا تو وہ اس وقت ظاہر ہوا تھا جبکہ وہ بائع بن ملکیت میں تھا۔ لہذا اس کے سابقہ استحقاق کی بنا پر وہی پھل کا پہلا مستحق ہو گا اور یہ اصل کی تبعیت کے حکم پر ہو گا۔ پھر جب اصل مشتری کی ہوگی اور اس پھل پر کوئی شرط نہ لگائی گئی اور وہ پھل اپنی اصل سے ظاہر ہو کر میز ہو چکا تھا۔ تو اصل کے انتقال سے منفعت مشتری کی طرف منتقل نہ ہوگی کیونکہ جس کی ملکیت اصل تھی منفعت اسی کے لئے متعین ہو گئی۔ پھر اگر تبعیت کو عمل میں لاتے ہوئے یہ منفعت مشتری کے لئے ہو جائے تو یہ عمل بعینہ قطعی اور بائع کی طرف نسبت کرتے ہوئے تبعیت کو نظر انداز کرنا ہو گا جبکہ وہ تبعیت کے استحقاق میں پہلا ہے۔ یہی صورت غلام کے مال کی ہے کہ جب وہ غلام کے پاس موجود ہے اور اس سے جدا (۲) نہیں تو وہ ایسے ہی ہے جیسے پھل اصل کے ساتھ ہوتا ہے۔ تو تبعیت کے حکم کے مطابق اس کے دوسرے استحقاق سے پیشتر پہلا (بائع) اس کا مستحق ہو گا۔ ہاں اگر مشتری یہ شرط کر لے تو پھر کوئی اشکال نہیں۔ اسے تو صرف مشتری کی شرط نے جائز بنا دیا۔ اگرچہ تبعیت کے باقی ہونے کی وجہ یہ استحقاق مشتری کے لئے ممنوع (۳) تھا کیونکہ پکنے سے پہلے پھل کا اصل پر رہنا ضروری تھا اور اس سے اسی صورت میں فائدہ اٹھایا جاسکتا تھا کہ وہ درخت پر لگا رہے۔ گویا یہ وصف اصل کے اوصاف سے مشابہ ہو گیا۔ یہی صورت غلام کے مال کی ہے جسے شرط لگانے نے جائز بنا دیا۔ اگرچہ

۱ یہ بات تو ہمارے حق میں ہے۔ ہمارے خلاف نہیں۔ یہ تو معارضہ کا ہی الٹ پھیر ہے جسے مولف نے معارض کے لئے دلیل بنا دیا ہے۔

۲ یعنی جب غلام اپنے مالک سے جدا ہو رہا ہو۔

۳ اور یہ دھوکا بھی ہے اور لاعلمی بھی۔

صرف اکیلے سے اسے پہنچنا جائز نہیں (۱) کیونکہ وہ غلام کی ملک اور اس کی تحویل میں ہے۔ اور غلام کا مالک صرف انتزاع (روک رکھنے) کے حکم سے اس کے مال کا مالک ہو سکتا ہے۔ جیسے کہ وہ پھل جو ابھی پکا نہیں۔

ماحصل یہ ہے کہ اصل کی تبعیت علی الاطلاق (۲) ثابت ہے سوائے پھل کے ظاہر ہونے والے اور غلام کے مال کے مسئلہ کے جن میں تبعیت کی دونوں جہتیں متعارض ہیں۔ ایک بائع کی جہت ہے اور دوسری مشتری کی۔ چونکہ بائع پہلا مستحق ہے لہذا وہی زیادہ حقدار ہے۔ ہاں اگر مشتری شرط کر لے تو تبعیت اس کی طرف منتقل ہو جائے گی اور یہ بالکل صاف بات ہے۔

اور امر چہارم کا جواب یہ ہے کہ مجموعی طور پر منافع کے حصول کے قصد میں کوئی اشکال نہیں۔ لیکن جب اس کی نسبت کی اصل کی طرف کی جائے تو یہ سوچنا ہو گا کہ: آیا وہ اس حیثیت سے مقصود ہے کہ بنفسہ مستقل چیز ہے؟ یا اس حیثیت سے کہ اصل کی طرف اس کا رجوع اصل کے اوصاف کی طرح کا ایک وصف ہے۔ اگر آپ یہ کہیں کہ وہ مستقل ہونے کی بنا پر مقصود ہے تو یہ بات درست نہیں کیونکہ جو منافع (۳) وجود میں نہیں آئے وہ مقصود کے بعد ہوئے اور اصل کے ساتھ ان پر عقد جائز ہوتا ہے۔ لیکن وہ اصل کی جہت سے ہی مقصود ہوتے ہیں۔ گویا قصد اصل کی طرف راجع ہوتا ہے کیونکہ درخت جب خرید جائے یا غلام جب خدمت یا صنعت سیکھنے سے پہلے خریدا جائے اور وہ مالی فائدہ نہ دے یا زمین جب کرایہ دینے یا کھیتی اگانے سے قبل خریدی جائے اور باقی چیزوں کا بھی یہی حال ہے تو ان سے مقصود یہی

۱ یعنی جب تک اسے ایسے ضابطہ کی طرف نہ لوٹایا جائے جو اس کی حد، قصد اور قیمت وغیرہ میسر کر دے۔ رہا غلام کے ساتھ معاملہ تو اس میں ان میں سے کسی بھی چیز کی ضرورت نہیں اور یہی مسئلہ کی روح ہے۔

۲ یعنی تمام اصول اور ان کے لواحق میں، حتیٰ کہ حدیث کے دونوں مسلوں میں بھی۔ گویا یہ دعویٰ کہ حدیث تابع کو متبوع سے جدا کر دیتی ہے درست نہیں، بلکہ حدیث تبعیت کی مؤید ہے۔

۳ اس مفروضہ سے یہ لازم آئے کہ منافع مستقل حکم کے لحاظ سے غیر مقصود ہیں۔ گویا مؤلف اس سے یہ ثابت کر رہا ہے کہ قصد اور عدم استقلال میں کوئی منافات نہیں۔

منافع وغیرہ ہوتے ہیں لیکن یہ منافع ان اعیان اور رقاب کی جہت سے ہوتے ہیں نہ کہ ہنفسہ منافع کی جہت سے۔ کیونکہ وہ تو اس وقت (۱) موجود ہی نہیں ہوتے۔ تو اس صورت میں وہ مستقل بالذات ہونے کے قصد سے مقصود نہیں ہوتے اور ان کے غیر مقصود ہونے سے یہی مراد ہے۔ مقصود تو اصل ہی ہوتی ہے۔ منافع کی حیثیت تو محض اصل کے اوصاف کی سی ہے۔ جیسے کتابت کی منفعت کے لئے کاتب غلام کی خرید یا عالم (۲) کی تاکہ اس کے علم سے فائدہ اٹھایا جائے یا ایسے ہی دوسرے اوصاف ہیں جو فی نفسہ مستقل نہیں ہوتے۔ نہ ہی ان کا مستقل ہونا ممکن ہے۔ کیونکہ ذات کے اوصاف کا ذات کے بغیر مستقل ہونا ممکن نہیں جنکی وجہ سے رقاب کی قیمتیں بڑھ (۳) جاتی ہیں۔ گویا ان اوصاف کی جہت (۴) سے قیمت کا ایک حصہ حاصل ہوا۔ اور یہ منافع کے مستقل ہونے کی حیثیت سے نہیں بلکہ رقاب کی حیثیت سے ہے۔ اور

۱ حالانکہ پھل کی وجہ سے ہی قیمت میں کمی بیشی ہوتی ہے۔ کیا آپ دیکھتے نہیں کہ جو درخت پھل دینے والا ہو اس کی قیمت نہ پھل دینے والے درخت سے زیادہ ہوتی ہے۔ اگرچہ اس وقت پھل موجود نہ بھی ہو جو اس کی قیمت میں اضافہ کرے۔ گویا منافع ہی مقصود ہیں اور اصل کی قیمت اسی وجہ سے کم و بیش ہو جاتی ہے۔ اگرچہ منافع اس وقت بالفعل موجود نہ ہوں۔

۲ الایہ کہ ان دونوں مثالوں میں منافع اگرچہ غیر مستقل ہیں کیونکہ وہ ذات کا وصف ہیں۔ تاہم ان دونوں مثالوں میں علم اور کتابت سے انتفاع حاصل ہو جاتا ہے۔ گویا وہ بعد میں آنے والی فصل میں بیان کردہ تیسری قسم سے ہیں۔ اور مولف کا مفروضہ قسم اول میں ہے اور اس کا کوئی مانع نہیں۔ آپ کو جلد ہی معلوم ہو جائے گا کہ پہلی اور تیسری قسم کا حکم مجملًا ایک ہی ہے اور مولف کی غرض عدم استقلال کی صورت میں قصد کی تحقیق ہے اور وہ ان دونوں مثالوں میں واضح ہے کیونکہ ان دونوں میں منفعت ذات کا وصف ہے۔ اگر وہ ایسی مثال پیش کرتا جیسی ہم نے پھل دینے والے درخت سے دی ہے تو جو بات اس نے پہلے فرض کی تھی اس سے زیادہ موافق ہوتی۔

۳ یہ ضمیر سے جملہ حالیہ ہے جو مستقل نہیں یا داؤ کو ساقط کرنے سے اس پر معطوف ہے یا مولف کے قول کثراء میں مثال کی تطبیق کے لئے جملہ متنافہ ہے۔ اس صورت میں معنی یہ ہوں گے کہ ان کے غیر مستقل اوصاف ہونے کے باوجود بھی ان کی وجہ سے رقاب کی قیمتیں بڑھ جاتی ہیں اور اس کے قول بالکلیتہ کا مطلب ہے کلی طور پر جیسا کہ وہ پہلے کہہ چکا ہے کہ کلی ان لامحدود منافع کے حصر کرنے کو کافی ہوتی ہے جو اس خاص چیز سے متعلق ہوتے ہیں۔

۴ یعنی اس کے سبب سے۔ اگرچہ وہ مستقل مقصود نہ تھا اور یہ بات اعتراض کی روح کا خاتمہ کر دیتی ہے۔



یہ بات پہلے گزر چکی ہے کہ رقاب ہی کلی طور پر منافع کے ضابطے ہیں اور جب یہ بات ثابت (۱) ہوگئی تو تثنائی اور تناقض ختم ہو گئے اور اصل کی برقراری درست ہوگئی، والحمد للہ۔ بحث کا حاصل (۲) یہ ہے کہ لازم و ملزوم چیزوں کے مجموعہ پر فی الحقیقت دونوں طلبیں اکٹھی وارد نہیں ہوتیں۔ طلب کی توجہ بالخصوص متبوع ہی کی طرف ہوتی ہے۔

## فصل

اب گزشتہ بیان کی مناسب تقسیم باقی رہ جاتی ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ رقاب کے منافع، جو رقاب کے تابع ہیں، مجموعی طور پر تین قسموں میں منقسم ہیں:-  
 پہلی قسم: وہ ہے جو اپنی اصل میں بالقوة موجود ہو مگر فصل میں نہ حکمہ اور نہ وجوداً ظاہر ہوئی ہو۔ جیسے درخت کا پھل کھلنے سے پہلے اور حمل سے پہلے حیوان کا بچہ اور غلام کی خدمت اور موافق اسباب حاصل ہونے سے پہلے (۳) جماع اور ایسی ہی دوسری چیزیں۔ اس قسم کے متعلق کوئی اختلاف نہیں کہ یہاں منافع کا حکم غیر مستقل ہونے کا ہے۔ کیونکہ وہ تو ابھی وجود میں ہی نہیں آئے چہ جائیکہ وہ مستقل

۱ یعنی منافع کا غیر مستقل مقصود ہوتا۔

۲ یعنی اس کا اصل حاصل یہ ہے کہ اصل اور اس کے تابع پر امر اور نہی کی ایک دوسرے کی نفی کر لینے والی دو طلبیں وارد نہیں ہوا کرتیں بلکہ طلب ہمیشہ متبوع ہی کی طرف متوجہ ہوگی اور وہ طلب جو تابع کی طرف متوجہ ہو اس کے لغو اور ساقط الاعتبار ہونے سے یہی مراد ہے۔ یعنی جو طلب اس کے انفراد کے وقت متوجہ ہوتی ہے وہ تابع ہونے کی صورت میں اس کی طرف متوجہ نہیں ہوتی۔

۳ پہلی دونوں مثالوں میں اس کی ضرورت نہیں، کیونکہ مؤلف نے وہی قید لگائی ہے جو ان کے مناسب ہے۔ گویا وہ قید غلام کی خدمت اور اس کے مابعد میں ہے کیونکہ ان دونوں میں منفعت وجود میں نہیں آئی اور یہ بات واضح ہے کیونکہ ان چاروں مثالوں میں ان کی اصل میں منافع صرف بالقوة اور استعداد کے لحاظ سے موجود ہیں حکمہ انہیں۔ اور ان کا حکم کسی ظاہر محسوس چیز کا نہیں ہوتا جیسا کہ عقرب تیسری قسم میں آرہا ہے۔

ہوں۔ لہذا ان کا قطعاً قصد نہیں ہوتا اور اس کا حکم تبعیت کا ہوگا۔ جیسے کہ اعتبار (۱) کے لحاظ سے اکیلے رقبہ کا اعتبار ہوتا ہے۔

دوسری قسم: جس میں استقلال کا حکم ظاہر ہو چکا ہو خواہ وہ وجوداً اور حکماً ہو یا عادی حکم کے طور پر ہو یا شرعاً ہو۔ جیسے خشک ہونے کے بعد پھل اور حیوان کا بچہ جو اپنی ماں سے بے نیاز ہو چکا ہو اور خرید و فروخت کے بعد غلام کا مال اور ان سے ملتی جلتی دوسری چیزیں۔ تو اس قسم میں بھی کوئی اختلاف نہیں کہ تبعیت کا حکم اس سے ختم ہو جاتا ہے۔ اور اصل کے ساتھ اس کا حکم غیر متلازم چیزوں کا حکم ہوگا جب ان دونوں کا اکٹھا قصد کیا جائے تو ضروری ہے کہ ان میں سے ہر ایک کا اعتبار مطلقاً قصد اول پر ہو۔

تیسری قسم: جس میں دونوں قسموں کا شائبہ ہو۔ اصل سے اس کا الگ ہونا تو ظاہر ہو چکا ہو مگر استقلال نہ ہو۔ نہ وہ پہلی قسم میں جزا ہوتا ہے اور نہ دوسری میں۔ اور اس کی دو قسمیں ہیں۔ پہلی قسم جس میں یہ معنی محسوس ہوں جیسے ظاہر شدہ پھل جو ابھی (۲) درخت پر ہو اور صاحب مال غلام جو ابھی اپنے اصل مالک کی ملک میں ہوں اور حیوان کا بچہ جو ابھی اپنی ماں سے بے نیاز نہ ہوا ہو، وغیرہ۔ اور دوسری قسم وہ محسوس کے حکم میں ہو۔ جیسے سلمان خانہ یا حیوان یا زمین وغیرہ کے منافع جن میں فعلی تصرفات کی سہولت حاصل ہوتی ہے جیسے پہننا، سواری، جماع، خدمت، صنعت، کھیتی باڑی اور رہائش وغیرہ۔ ان دونوں قسموں سے ہر قسم دوسری قسم سے کسی پہلو سے اکٹھی ہو جاتی ہے اور کسی پہلو سے الگ ہو جاتی ہے۔ لیکن حکم دونوں میں ایک ہی ہوتا ہے۔

- ۱ یعنی اگر وہ یوں کہے کہ: میں نے یہ درخت ان منافع سمیت بیچا جو اس میں پیدا ہوں گے یا منافع کا ذکر کے بغیر ہی کہہ دے کہ میں نے یہ درخت بیچا، ان میں کچھ فرق نہیں۔ رہی دوسری قسم تو اس میں ایک دوسری چیز کے طور پر منافع کا اعتبار کیا جاتا ہے کہ وہ اصل سے بالکل الگ تھلگ ہیں اور ہر قسم پر اس کا خاص حکم لاگو ہوتا ہے۔
- ۲ یعنی پھل کے خشک اور اپنی اصل سے بے نیاز ہونے سے پہلے۔

گویا اس قسم کے ہر مسئلہ میں دونوں اطراف (۱) ایک دوسری کو اپنے اندر کھینچتی ہیں۔ لیکن جب مجموعی طور پر تبعیت ثابت ہو جائے تو اس سے (۲) دونوں طلبوں کا ورود اٹھ جاتا ہے اور وہی بات معتبر بن جاتی ہے جو متبوع کی جت سے ہو۔ جیسا کہ اس کا بیان گزر چکا ہے۔ اور دوسرا پہلو یہ ہے کہ: جب تابع ظاہر ہو کر ایسا بن گیا جس کا قصد کیا جاسکے تو مجموعی طور پر اپنے معاوضہ یا تابع مقاصد کی وجہ میں سے کسی دوسری وجہ کی غرض سے متعلق ہو جاتا ہے اور اس میں بھی کسی کا جھگڑا نہیں کیونکہ یہ درست نہیں کہ ایک پھل دار درخت قیمت میں بے پھل جیسا ہو۔ اسی طرح مال دار غلام قیمت میں بے مال جیسا نہیں ہوتا اور نہ ہی کوئی کاتب غلام غیر کاتب جیسا ہوتا ہے۔ (۳) لہذا یہ قسم اپنے اندر دونوں اطراف کی کشش کی وجہ سے محل نظر و اجتہاد بن جاتی ہے۔

وہ دونوں طرفین پہلی قسم اور دوسری قسم ہیں کیونکہ یہ دو طرفین استقلال اور عدم استقلال کے معنی کی جت سے ہیں نہ کہ کتاب کی عبارت کی وضع کی جت سے۔ جیسا کہ بعض لوگوں نے سمجھا ہے اور مولف کا قول صاحبہ تحریف شدہ ہے جس کا بدل سابقہ ہے یعنی ان میں سے ہر ایک قسم ثالث کی دو قسموں میں سے ایک قسم ہے جو پہلی دونوں قسموں میں سے ہر ایک کے ساتھ کسی وصف میں اکٹھی ہو جاتی ہے اور کسی میں مخالف جیسا کہ پہلا کلام والحکم لہما اس کی وضاحت کر رہا ہے۔ یعنی دونوں مذکورہ قسموں کا حکم ایک ہے۔ محسوس میں اور جو اس کے حکم میں ہو اس میں کوئی فرق نہیں۔ اور اس کا قول - بنجا زبان - یعنی دونوں اپنا حق کھینچتے ہیں۔ یعنی دونوں قسمیں یعنی پہلی اور دوسری چاہتی کہ دونوں قسمیں اپنا حکم اخذ کریں۔

یعنی اس قسم سے امر اور نہی دونوں طلبوں کا تعلق اٹھ جاتا ہے اور صرف وہی باقی رہ جاتا ہے جس کا تعلق متبوع سے ہو اور ان دونوں کی صورت تلازمین کی ہوتی ہے جیسے کہ وہ مقررہ اصل ہے لیکن وہ باقی رہتا ہے۔ تاکہ دونوں اطراف ایک دوسرے کو آفات اور سیراب کرنے کی مکلف وغیرہ کی دوسری جت سے کھینچیں جن سے نظر و اجتہاد کے اختلاف پر اس کے حکم کا اختلاف مرتب ہوتا ہے اور اس کی بنیاد ان دونوں اطراف میں سے کسی ایک کی قوت جذب ہوتی ہے تاکہ اس تیسری قسم کی دو قسمیں متصور ہوں اور اس بات کو مولف کا یہ قول دامن جہتہ آخری لما یزر فصل کے آخر تک واضح کر رہا ہے۔

مذکورہ مثالوں میں سے دو مثالیں محسوس کی ہیں اور ایک غیر محسوس کی اور یہ دونوں قسمیں ہیں جن کی طرف مولف کے کلام میں اشارہ کیا گیا ہے۔ گویا یہ بحث ان سب کو سمیٹ لیتی ہے۔

علاوہ ازیں طرفین کی باہمی کشش بھی ایک حد پر نہیں ہوتی۔ بلکہ تجاذب کا یہ میلان کبھی کسی ایک طرف کو تقویت دیتا ہے اور دوسرے وقت نہیں دیتا۔ اور آپ جانتے ہیں کہ پھل کے گائبے جب پھوٹتے ہیں تو ان کا نہ قصد ہوتا ہے اور نہ حکم جیسا کہ گائبے بن جانے اور پکنا شروع ہونے کے وقت ہوتا ہے۔ اور نہ ہی پھل پکنے سے پہلے کا قصد اور حکم۔ بعد میں پھل پک جانے اور خشک ہو جانے کے قصد اور حکم جیسا ہوتا ہے کیونکہ وہ گائبے پھوٹنے سے پیشتر تو مشتری کا ہوتا ہے لیکن جب گائبے نکل آئیں تو اکثر علماء کے نزدیک وہ بائع کے ہوتے ہیں۔ ہاں اگر مشتری شرط کر لے تو اکثر علماء کے نزدیک وہ اس کا ہو گا۔ گویا جب پھل پکنا شروع ہو گیا تو وہ استقلال کے قرب اور تبعیت سے دور ہو گیا اور اس کی الگ بیع جائز ہو گئی۔ لیکن جس شخص نے اس کے استقلال کا اعتبار کیا وہ اس بات کا قائل ہے: وہ بالکل الگ فروختی چیز ہے جیسا کہ درختوں پر پختہ پھل ہوتے ہیں جنہیں کسی آفت کا خطرہ نہیں ہوتا۔ اور جس نے عدم استقلال کا اعتبار کیا اور اسے تبعیت کے حکم پر باقی رکھا وہ اس بات کا قائل ہے کہ اس کا حکم تبعیت کا حکم ہے کیونکہ (۱) ابھی اصل کے مقاصد (۲) میں سے کچھ نہ کچھ باقی ہے اور اسے آفات لاحق (۳) ہو سکتی ہیں۔ اور اس اعتبار سے کہ وہ ابھی اصل کی محتاج ہے وہ اصل کا ہی نیمہ اور اس کے تابع ہو گا۔ گویا وہ بھی اصل مالک کی ہی ملک ہو گا۔ اور جب (۴) اس فائدہ اٹھانے کا پہلو متعین ہو جائے گا تو اس وقت وہ مستقل کی طرح ہو جائے گا۔ آفت اس پر کم ہی اثر انداز ہو سکے گی اور کثیر کے مقابلہ میں سیرتالیع کی طرح ہوتا ہے۔ اسی وجہ سے پھل پکنا شروع ہونے کے بعد کی

- ۱ مؤلف کے بعد والے قول ”ولم یبق لہا ما نضطر الی الاصل فیہ“ سے یہ اخذ کیا جاسکتا ہے کہ لازم اس کے قول و حکمہما الخ کی وجہ بیان کرنے کے لئے ہے۔
- ۲ یعنی تکمیلی مقاصد نہیں جیسے تازگی کا باقی رہنا اور تراوت کی حفاظت۔
- ۳ یعنی ان آفات کا خسارہ بائع پر ہو گا اور خریدار پر نہ پڑے گا کیونکہ وہ ابھی اپنی اصل سے مستقل الگ نہیں ہوا اور جو تبعیت آئے گی وہ بائع کے حساب میں ہوگی۔ لہذا وہ فائدہ ہے جو طرف اول اس کے لئے جذب کرتی ہے۔
- ۴ یہی وہ فائدہ ہے جو طرف ثانی اس کے لئے جذب کرتی ہے۔

حالت میں اختلاف واقع ہوا کہ آیا اب اسے سیراب کرنا بائع کی ذمہ داری ہے یا خریدار کی؟ گویا جب پھل پک چکے اور وہ اپنی اصل کا محتاج نہ رہے۔ اور اگر کچھ احتیاج ہو اور وہ نکلنے کی جہت سے ہو کہ ابھی اس میں تر و تازگی باقی ہے تو اس وقت یہ اختلاف ہوا کہ آیا اس وقت وہ آفت کے حکم میں ہے یا نہیں؟ اس بات پر بنا (۱) کرتے ہوئے کہ اب وہ فی نفسہ مستقل اور مطلقاً اصل کی تبعیت سے نکلا ہے یا نہیں؟ کیونکہ جب پھل کی تر و تازگی ختم ہو جائے تو اس کے متقل ہونے اور تبعیت کے ختم ہو جانے پر سب علماء کا اتفاق ہے اور جو کچھ اس عنوان میں آسکتا ہے اس کا حکم اسی بیان کی طرح ہو گا۔ (۲)

## فصل

اس اصل پر چند فوائد ترکیب پاتے ہیں:  
ان میں سے ایک یہ ہے کہ ہر وہ چیز جس کا دوسری چیز سے تبعیت کا تعلق ہو تو بالاتفاق وہ چیز متبوع اور تبعیت والی تابع کے حکم (۳) میں ہوگی۔ جب تک کہ

- ۱ اس سے پہلے والی نئی پر مرتب ہے۔ اور مؤلف کے قول مطلقاً کا مطلب ہے خواہ وہ آفت چھوٹی ہو یا بڑی ہو۔
- ۲ اسی لحاظ سے امام ابوحنیفہ ہندی چڑھے ہوئے برتن میں پینے اور ایسی ہی زمین یا کرسی پر بیٹھنے کو جائز سمجھتے ہیں جبکہ وہ ہندی کے استعمال سے بچتے تھے اور جواز کی وجہ یہ ہے کہ یہ اصل کے تابع ہے اور توابع کا اعتبار نہیں ہوتا۔
- ۳ یہ اس سے پہلے فصل میں مذکور قسم اول ہے۔ کوئی شخص مکان یا زمین کرایہ پر لے جس میں پھل دینے والا درخت ہو اور پھل ابھی پکا ہو اور پھل کی قیمت مجموعی قیمت کی تہائی یا اس سے کم ہو اور اجرت محدود مدت کے لئے ہو جس میں پھل پک جائے، ماہوار کرایہ پر نہ ہو اور اجرت پر دینے کی غرض یہ ہو کہ غیر لوگ اس درخت کی وجہ سے اس زمین یا اس کی گھر میں نہ آئیں تو اس پھل دار درخت کو اجرت میں داخل کرنا جائز ہے کیونکہ جب اس کی قیمت تہائی یا اس سے کم ہو تو وہ اصل کے تابع ہوگی جو کہ گھر ہے یا زمین۔ لہذا جائز ہے اگرچہ پھل ابھی پکا نہیں اور اس صورت میں پھل کا خریدنا بھی جائز نہیں۔ گویا کچے پھل کی خرید کا معاملہ ایسے ہی کیا جائے گا جیسے بیج کا اس کی اصل کے ساتھ کیا جاتا ہے۔

اسے کسی دوسری اصل (۱) سے معارضہ نہ ہو۔ جیسے امامت کے ساتھ (۲) اذان یا خدمت مسجد کی اجرت کا مسئلہ، یا ایسے مکان کو کرایہ پر لینے کا مسئلہ جس میں درخت ہو، یا ورختوں کی سیرابی کا مسئلہ جن کے درمیان تھوڑی بہت سفیدہ زمین پڑی ہو (۳) یا صرف (۴) اور بیع کا مسئلہ جبکہ ان دونوں میں سے کوئی ایک تھوڑا سا ہو اور ایسے

۱ جیسے سد ذرائع اور مفاد کو دور رکھنے کی پیش بندی اور قاعدہ تعاون وغیرہ جو اس مسئلہ کے آخر میں پھل پک جانے کے مسئلہ میں آرہے ہیں۔

۲ نمازیوں سے امامت کی اجرت لینا مکروہ ہے۔ البتہ وقف سے اعانت کے طور پر جائز ہے۔ ابن عرفہ فرض کی امامت پر اس صورت میں جواز کے قائل ہیں کہ امامت کی اجرت اذان کی اجرت کے تابع ہو اور تہائی تک ہو۔ یہی صورت مسجد کی خدمت کی ہے بلکہ اذان سے اوٹی ہے کیونکہ اذان اور خدمت مسجد دونوں کی مشقت امامت سے زیادہ ہے۔ حضرت عمرؓ اذان کی اجرت دیا کرتے تھے جبکہ ابن حبیب کہتے ہیں کہ یہ اجرت بیت المال سے اعانت کے طور پر ہوتی تھی۔ جیسے گورنروں اور قاضیوں کے عطایا جنہیں وہ ان لوگوں سے نہیں لے سکتے جن کے فیصلے کرتے ہیں۔

۳ وہ یوں کہ عادتاً اس کا کرایہ درخت کے پھل کی قیمت سمیت مجموعی کرایہ کا تہائی یا اس سے کم ہو اور یہ حساب پھل اتارنے کی کلفت کی منہائی کے بعد ہو گا اور شرط یہ ہے کہ بیع عامل کی طرف سے ہو۔ جیسا کہ مساقات کے تمام محل اسی طرح ہوتے ہیں۔ اور اگر اس سے کوئی جزء خاص کیا جائے تو وہ ایسا ہی ہو گا جیسے درخت کی مساقات میں اس کی شرط کر لی جاتی ہے کہ اگر وہ چوتھا حصہ ملے کر لیا جائے تو چوتھا حصہ اور تیسرا کر لیا جائے تو تیسرا حصہ ہو گا..... علیٰ ہذا التیاس تا آنکہ درخت کی جمعیت ثابت ہو جائے۔ کھیتی میں بھی مساقات کی یہی صورت ہے جبکہ اس میں درخت ہو اور وہ کھیتی کے تابع ہو کہ اگر اس کی قیمت تہائی یا اس سے کم ہو تو وہ مساقات میں تہہ ما داخل ہو گا اور اس درخت یا کھیتی کا حکم، متبوع کا حکم ہو گا جو تابع پر جاری ہو گا۔ اگرچہ حکم ایسا نہیں رہتا جب کہ تابع الگ ہو جائے کیونکہ کھیتی کی مساقات اور درخت کی مساقات، اور درخت اور کھیتی کی مساقات کے احکام مختلف ہوتے ہیں جن کی متوقف نے مثال دی ہے۔

۴ ایک ہی عقد میں بیع اور صرف کو اکٹھا کرنا حرام ہے کیونکہ ان کے لوازم ایک دوسرے کے متناہی ہیں کیونکہ بیع میں مدت اور خیار جائز ہیں جبکہ صرف میں جائز نہیں۔ الا یہ کہ وہ دونوں ایک دینار سے ہوں جیسے کوئی شخص ایک دینار سے ایک بکری اور پانچ درہم خرید لے یا اس میں بیع اور صرف کو اکٹھا کر لے جیسے دس کپڑے اور دس درہم، گیارہ دینار کے عوض خریدے جبکہ دینار میں درہم کا ہو۔ گویا اس نے نقدی کو بیع کے تابع بنا دیا۔

ہی دو سرے مسائل جو جنس (۱) یا قصد یا معنی میں ایک دوسرے کو لازم ہوں اور ان میں ایک قلیل ہو اور دوسرا کثیر، کیونکہ کثیر کے مقابلہ میں قلیل کے لئے تبعیت کا حکم ہوتا ہے جو کہ اکثر مسائل شریعت میں ثابت ہے۔ اگرچہ ان کے درمیان تلازم موجود نہ ہو لیکن عادتاً پایا جاتا ہو کیونکہ کثیر کے ساتھ جب قلیل ختم ہو جو قصد کے لحاظ سے ملغی (قابل نظر اندازی) کے حکم میں موجود ہو تو وہ حکم کے لحاظ سے بھی ملغی ہوگا۔

اور ایک یہ (۲) ہے کہ جس تابع کا بھی قصد کیا جائے تو کیا اس کی وجہ سے قیمت میں اضافہ مجملاً مقصود ہوتا ہے یا تفصیلاً؟ یا وہ مجملاً اور تفصیلاً مقصود ہوتا ہے؟ اور جس حق کا تبعیت تقاضا کرتی ہے وہ یہ ہے کہ قصد اجمالی ہو تفصیلی نہ ہو کیونکہ اگر قصد تفصیلی ہو تو اس کا حکم استقلال کا حکم ہوگا جس پر نہی آوارہ ہوتی ہے اور وہ ممنوع بن جاتا ہے۔ اسی طرح جب اس قصد کو فرض کر لیا جائے تو اگر وہ اجمالی ہوگا تو تبعیت کا حکم درست ہوگا اور جب تبعیت کا حکم ثابت ہو جائے تو اس کی دو جہتیں ہیں۔ ایک اس تبعیت کی وجہ سے قیمت میں اضافہ کی جہت اور دوسری اس کی تفصیل کے عدم قصد کی جہت۔ پھر جب یہ تابع موجود نہ رہے تو کیا وہ اپنی اصل قیمت کو لوٹ آئے گا؟ یا نہ لوٹے گا؟ اس میں اختلاف کیا جاتا ہے۔ اسی لئے اس ضابطہ کے تحت داخل ہونے والے مسائل میں علماء نے اختلاف کیا ہے۔ جیسے وہ غلام جسے عیب کی وجہ سے واپس کیا جائے اور اس کا مال تلف ہو چکا ہو تو کیا وہ اصلی

۱ جیسے دوسری اور تیسری مثال ہے۔ اور اس کا قول اول المقصد جیسے پہلی مثال ہے اور اس کا قول اول المعنی یعنی جیسے بیع اور صرف۔ بیع کا اقتضا حاجت کو پورا کرنا ہے اور وہی اس صرف (نقدی) کا اقتضا ہے تاکہ بیک وقت تبادلہ پورا ہو جائے۔

۲ یہ فائدہ دو فائدوں سے بنا ہوا ہے جن میں سے ہر ایک دوسرے پر مرتب ہوتا ہے۔ گویا پہلے اس سے تبعیت کا حکم مستفاد ہوتا ہے کہ قصد مجمل ہے یا مفصل، ورنہ مستقل ہوگا۔ لہذا ناممکن الوصول ہوگا اور یہ ناممکن الوصول نہیں لہذا یہ مستقل نہ ہوگا تو تفصیلی نہ ہوگا۔ اور اس تبعیت پر ایک دوسرا فائدہ مرتب ہوگا اور وہ اس کی دو جہتوں کا وجود ہے جن میں سے ہر ایک ایسے حکم کا مقابلہ کرتی ہے جو اس مقام کی تفریح میں فقہاء کے اختلاف کا سبب ہے جس کا ذکر مؤلف نے کر دیا ہے۔

پوری قیمت پر بائع کو لوٹایا جائے گا؟ یا نہیں؟ (۱) یہی صورت و رخت کے پھل، بکری کی اون اور ایسی ہی دوسری چیزوں کی ہے۔

اور ایک الخراج بالضممان (آمدنی ذمہ داری کے عوض ہے) کا قاعدہ ہے۔ گویا آمدنی اصل کے تابع ہے اور جب شرعاً کسی چیز کی ملکیت حاصل ہو تو اس کا منافع اس کے تابع ہوگا۔ اس سے کچھ فرق نہیں پڑتا کہ یہ پہلے سے تھا یا بعد میں پیدا ہو گیا اور اگر یہ استحقاق بعد میں پیدا ہو تو یہ از سر نو (۲) ملکیت کے انتقال کی طرح ہوگا اور اگر آپ استحقاق کے بارے میں آمدنی کے ساتھ رجوع یا عدم رجوع کے مسائل میں غور (۳) فرمائیں تو انہیں اسی اصل پر جاری پائیں گے۔

اور ایک فائدہ کاریگر پر ضمان عائد کرنا ہے۔ اور جو چیز بنانا مطلوب تھی وہ اس کے تابع ہوتا ہے۔ کیا (۴) کاریگر اس کا ضامن ہوگا جیسے تلوار کا میان، کپڑے کا

۱ اگر ہم مال کی وجہ سے قیمت کی زیادتی کا لحاظ رکھیں تو غلام کے مال کی قیمت کے بغیر اسے بائع کو واپس کیا جائے گا اور اگر اس میں تفصیل کے عدم قصد کا لحاظ رکھیں تو اس کی پوری قیمت پر لوٹایا جائے گا اور غلام کے مال کا قیمت میں کچھ حصہ نہ ہوگا۔

۲ یعنی گویا ملکیت استحقاق کے پیدا ہونے پر ہی پیدا ہوئی۔ لہذا استحقاق کے لئے اس آمدنی سے کچھ نہ ہوگا جو استحقاق کے ثبوت سے پہلے حاصل ہوئی ہو۔

۳ جیسے کہ ظیل نے کہا ہے کہ ”آمدنی فیصلہ کے وقت تک کے لئے شہد والے کے لئے ہے۔“ یعنی اس دن سے لے کر، جب وہ چیز اس کے قبضہ میں آئی، فیصلہ کے دن تک۔ جیسے وارث جو غاصب نہ ہو یا وہ عطیہ جو غاصب کی طرف سے نہ ہو اور یہی صورت خریدار کی ہے۔ اگر وہ یہ نہ جانتے ہوں کہ اس کے حق دار وہ لوگ ہیں جن کی طرف وہ اس کی طرف سے منتقل ہو چکی ہے۔ تو ان اسباب کی بنا پر شرعاً یہ حاصل شدہ آمدنی جو کہ تابع کی حیثیت رکھتی ہے ان کی طرف نہیں لوٹائی جائے گی۔ اس کے برعکس اگر وہ جانتے ہوں کہ یہ آمدنی اب ملک صحیح کی تابع نہیں تو وہ مستحق کی طرف لوٹائی جائے گی۔ لہذا یہ لوٹانا یا نہ لوٹانا سب کچھ مشار الیہ قاعدہ پر مبنی ہے اور وہ قاعدہ یہ ہے کہ تابع پر وہی حکم لگایا جائے جو متبوع کا ہے۔

۴ اس مسئلہ میں تین اقوال ہیں: بعض کہتے ہیں کہ کاریگر کے خود اپنے کام کے علاوہ اور کچھ ضمان نہ ہوگی خواہ اس کام میں اسے دوسری چیز کی ضرورت ہو، جیسے کتاب جس سے نقل کرنا ہو، یا نہ ہو۔ جیسے وہ تھیلا جس میں کپڑا رکھا جائے تاکہ وہ درزی کو پہنچایا جائے۔ اور بعض کہتے ہیں کہ مطلقاً تابع کا ضامن ہوگا اسے اپنے کام میں مصنوع کی ضرورت ہو یا نہ ہو۔ اور بعض کہتے ہیں کہ وہ تابع کا ضامن صرف تب ہوگا جب اسے مصنوع کی ضرورت ہو۔ جیسے کتاب جس سے نقل کی جاسکے اور مؤلف نے سب مثالیں جمع کر دی ہیں خواہ اس میں مصنوع کی ضرورت ہو یا نہ ہو۔



روما، روٹی کا طبق، نقل کے لئے دی ہوئی کتاب کا نسخہ، اور اشیائے خورد و نوش کا برتن وغیرہ۔ کیونکہ وہ تابع ہیں، جیسے وہ اس چیز کا ضامن ہو جو اسے بنانے کو کہا گیا تھا یا نہ ہوگا؟ وہ تیار شدہ چیز کا ضامن نہ ہو گا کیونکہ وہ کاریگر کے پاس بطور امانت ہے۔ اور ایک فائدہ صرف (مبادلہ) میں ہے جو تکوار اور قرآن کے زیور (۱) سے ہو اور اسی طرح کی دوسری چیزوں کا مبادلہ خواہ وہ تابع ہوں یا غیر تابع۔ اور اس باب کے مسائل بہت (۲) ہیں۔

www.KitaboSunnat.com

۱ سونے یا چاندی سے آراستہ چیز کی ایک ہی نقدی سے بیع جائز ہے۔ اگر یہ آراستگی مباح ہو۔ جیسے تکوار اور مصحف اور اس زیور (سونے یا چاندی) کو الگ کرنا بگاڑ یا نقصان کا باعث ہو۔ اور معقود علیہ کی جلدی ہو۔ یہ شرائط ضروری ہیں۔ خواہ بیع اس صنف کی یا دوسری صنف کی ہو اور زیور اس کے تابع ہو یا نہ ہو۔ اور اس طرح بیع میں ایک چوتھی قسم کا اضافہ ہو جاتا ہے جو یہ ہے کہ زیور تہائی حصہ یا اس سے کم ہو۔ اب یہ تابع ہو جائے گا اور مولف کی اس سے یہی مراد ہے لیکن یہ بات باقی رہ جاتی ہے کہ اب اس کا نام صرف ہو جبکہ عربوں کے عرف میں صرف نقدی کی نقدی سے بیع کو کہتے ہیں جس میں دوسری صنف نہ ہو۔ اور اگر صنفیں ہوں تو وہ مبادلہ ہے اور اسے تول کر بیع کرنا ہوگی۔ اور ہمارا مسئلہ مبادلہ اور مراطلہ (تول کر لین دین کرنا) ہے۔ کیونکہ اس میں یا تو اسی کی صنف ہوگی یا کوئی دوسری ہوگی۔ لہذا اس میں چوتھی شرط ضروری نہ رہے گی جو کہ تہمت کے موضوع کے لئے ثابت ہو چکی۔ جیسا کہ آپ جان چکے ہیں۔

۲ اور ایک مسئلہ بے وضو شخص کے قرآن اٹھانے کا جواز ہے۔ جبکہ اٹھانے میں اس کے مفادات وابستہ ہوں۔ اور ایک مسئلہ یہ کہ جب اس نے جملہ اشیاء خرید لی پھر اسے معلوم ہوا کہ بعض کی بیع جائز نہیں تو اسے سب کچھ واپس کرنا ہوگا اور وہ مختص قیمت کے عوض باقی حلال چیز کو اپنے پاس نہیں رکھ سکتا۔ الایہ کہ وہ سودا ہی ایسا ہو تو وہ متبوع شمار ہوگا۔ اسی طرح یہ عیب کے بارے میں علماء نے کہا ہے کہ بے عیب حصہ کو اس کے مقابل کی قیمت کے عوض رکھ لینا جائز ہے تو یہ جب ہی ہو سکتا ہے کہ سودے کی صورت ایسی ہو۔ اسی طرح اس اصل پر کئی مسائل متفرع ہوتے ہیں۔

## فصل

ایسی چیزوں کے فوائد میں سے ایک یہ ہے کہ ہر وہ معقود علیہ (۱) چیز جس کے لین دین کرنے میں منفعت نہ ہو اس پر عقد درست نہیں اور جس چیز کے اول بدل کرنے میں منفعت یا منافع ہوں، اس کی تین ہی قسمیں ہو سکتی ہیں:

پہلی قسم جس سے فائدہ اٹھانا ہر لحاظ سے حرام ہو اور اس میں کوئی اشکال نہیں کہ وہ ایسی چیز کے قائم مقام ہے جس میں قطعاً کوئی منفعت نہ ہو۔ دوسری قسم وہ چیز جس سے فائدہ اٹھانا ہر لحاظ سے حلال ہو۔ ایسی چیز کے ساتھ اور اس پر عقد کی صحت میں بھی کوئی اشکال نہیں۔ ان دونوں قسموں کو اگرچہ ذہن میں لایا جاسکتا ہے مگر خارج میں ان کا پایا جانا بعید از قیاس ہے کیونکہ ایسی کوئی چیز نہیں پائی جاتی جس سے فائدہ اٹھانا اور اس میں تصرف کرنا ممکن ہو مگر اس میں مصلحت کا پہلو بھی پایا جاتا ہے اور مفسدہ کا بھی۔ اور اس بات کی طرف اشارہ پہلے کتاب المقاصد (۲) میں گزر چکا ہے۔ اور اس کا اعتبار ضروری ہے اور یہ بات استقراء سے بھی واضح ہو جاتی ہے۔ اندریں صورت یہ دونوں قسمیں ایک تیسری قسم کی طرف لوٹتی ہیں جو

۱۔ علماء نے معقود علیہ کے متعلق یہ شرط لگائی ہے کہ وہ نفع بخش ہو اور شرعاً یہ اشباع جائز ہو۔ انہوں نے ایسے جانوروں سے اجتناب کیا ہے جن کا کھانا حرام ہے جبکہ وہ موت کے قریب ہوں کہ چل بھی سکیں۔ کیونکہ ان سے فائدہ نہیں اٹھایا جاسکتا اور آلہ لمو سے اجتناب کیا ہے اور یہ فی ذالہ ظاہر ہے لیکن سابقہ مسئلہ میں اسے کس چیز پر متفرع کیا جائے؟ ہاں جس چیز پر اس کی تفریح ظاہر ہوتی ہے وہ تیسری قسم ہے جس کے مقاصد آگے آرہی ہیں اور اس کا تمہید اور مقصود کی موافقت کے طور پر پہلے ذکر ہو چکا ہے۔

۲۔ نوع اول کے پانچویں مسئلہ میں جہاں یہ بیان ہوا ہے کہ اس دنیا میں پھیلی ہوئی چیزوں میں سے کوئی بھی ایسی چیز نہیں پائی جاتی جس میں صرف مصلحت ہی مصلحت ہو اور مفسدہ کوئی نہ ہو لیکن جب مصلحت راجع ہو تو اسے مصلحت ہی کہا جائے گا اور وہ مطلوب ہے۔ اور بالعکس (بھی یہی صورت ہوگی) اور مؤلف کے قول ہذا الاعتبار کا یہی مطلب ہے اور اسی پر اس بحث کی بنیاد ہے۔

یہ ہے کہ بعض منافع حلال ہوں اور بعض حرام۔ یہاں پہنچ کر یہ مسئلہ خاصے غور و فکر کا محتاج بن جاتا ہے۔ اولاً اس کی دو قسمیں ہیں:

ایک قسم یہ ہے کہ عرف کے لحاظ سے ان دونوں میں کوئی ایک جانب ہی مقصود ہو اور دوسری جانب تابع اور عاداتاً غیر مقصود ہو۔ الا یہ کہ اس کا قصد خصوصاً اور خلاف عادت (۱) کیا جائے۔ اور اس میں کوئی اشکال نہیں کہ مقصود اصلی اور عرف کا ہی حکم ہو گا اور دوسری جانب کا حکم نہ ہو گا۔ کیونکہ اگر ہم تابع جانب کا اعتبار کریں تو کسی بھی چیز کی ملکیت ہمارے لئے درست (۲) نہ رہے گی۔ اور نہ ہی اس کے منافع کی وجہ سے اس پر عقد درست ہو گا۔ کیونکہ اس میں ایسے منافع بھی ہیں جو حرام ہیں اور تابع کی جہت میں اس کی طلب کے ساقط ہونے پر دلائل (۳) موجود ہیں۔ اور اس معنی کی وضاحت سابقہ مسئلہ میں گزر چکی ہے۔ اور یہ کہ جمعیت کی جہت جس سے طلب متعلق ہو، نظر انداز کر دی جاتی ہے۔ گویا یہاں بھی یہی صورت ہے۔

الایہ کہ عقد کرنے والے کا قصد ہی خصوصاً حرام چیز کا ہو۔ اور اس میں دو وجوہ کا احتمال ہے۔

۱ یہ استثناء منقطع ہے اور عنقریب ایسی صورت کا حکم مولف کے قول ”المہم..... الخ“ میں آ رہا

ہے۔

۲ جب تحقیق کے بعد آپ کو معلوم ہو جائے کہ اس میں مصلحت غالب ہے لیکن پوری تحقیق پر اس میں منصفہ کا پہلو بھی سامنے آجائے گا۔ اگرچہ وہ تابع ہو اور اگر تابع جانب کا بھی اعتبار کیا جائے تو کسی بھی چیز کی ملکیت بنانا ممکن نہ رہے گا۔

۳ کیونکہ اس پر اثناء درجہ کی سختی اور مشکل مترتب ہوتی ہے بلکہ کبھی تو یہ مجبوری کے درجہ کو جا پہنچتی ہے اور اس ممانعت کی بنا پر لازماً خرابی مترتب ہوتی ہے اور یہی وہ مضبوط دلیل ہے جسے تابع کو نظر انداز کرنے کے مسئلہ پر نظر انداز کرنے سے پہلے قائم نہیں کیا جاسکتا۔ اسی لئے مولف نے کہا ہے ”وہو من الادلت الخ“ یعنی اسے بھی ان تین دلائل میں شامل کر لیتا چاہئے جن کا مسئلہ کے آغاز میں ذکر گزر چکا ہے۔

پہلی وجہ قصد اصلی کا اعتبار اور تابع (۱) کو نظر انداز کرنا ہے اگرچہ وہی مقصود ہو۔ گویا یہ پہلی قسم کی طرف ہی لوٹ جاتی ہے۔ اور دوسری وجہ ہنگامی قصد کا اعتبار ہے جبکہ وہ نئی صورت پیدا (۲) ہونے پر سابق یا سابق کی طرح ہو جائے۔ اور جو کچھ اس کے علاوہ ہو وہ تابع کی طرح ہو گا اور اسی کا حکم ہو گا اور اس کی مثال لونڈی کی خرید (۳) ہے۔ جو حلال منافع کی اصالت میں (۴) بدکاری کا کسب اس کے سپرد کرنے کے قصد سے خریدی جائے۔ اور غلام کو خریدے کہ اسے برے کام کرائے، یا انگور کو شراب کشید کے قصد سے خریدے اور اسلحہ خریدے تاکہ راہزنی کرے اور بعض دوسری اشیاء جن سے دھوکا دے۔ اور حرام منافع کی اصالت میں اس کی مثال جیسے کتے کو شکار اور گنہگاری اور کھیتی کی حفاظت کے لئے خریدنا، اس شخص کی رائے کے مطابق جو اس کا منکر (۵) ہے یا کھیتی میں کھاد ڈالنے

۱۔ عنقریب مؤلف یہ بیان کرے گا کہ شراب تیار کرنے کے لئے انگور کی بیج و شراہ کی حرمت پر علماء کا اتفاق ہے۔

۲۔ اگر مؤلف یوں کہتا کہ: خصوصاً جب اس کا قصد پہلا ہو جائے... الخ تو بات زیادہ صاف ہو جاتی۔

۳۔ یعنی یہ ایسی مثال ہے جس میں خصوصاً ہنگامی قصد کا قصد بتلایا گیا ہے جبکہ مقصد اصلی کے لحاظ سے لونڈی کو خریدنا حلال ہے... الخ کیونکہ عرفاً لڑکی خریدنے کا یہ مقصد ہوتا ہے کہ وہ اپنے مالکوں کی خدمت کرے اور وہ اسے لونڈی بنائیں۔ اس کے برعکس حرام منافع کی اصالت میں یوں کہا جائے گا کہ: مثلاً شراب کی خرید میں اصل ایک حرام چیز کو چینا ہے۔

۴۔ مؤلف عنقریب ان مثالوں کے حرام ہونے پر علماء کا اتفاق بیان کرے گا۔

۵۔ شکاری اور گنہگاری کے کتے کی بیج کے جواز میں علماء نے اختلاف کیا ہے جبکہ اس کے فوائد کے جواز پر سب کا اتفاق ہے۔ بعض علماء اس کی بیج کو جائز کہتے ہیں اور جس حدیث میں کتے کی قیمت لینے کی ممانعت ہے وہ ایسے کتوں پر معمول کرتے ہیں جو شکار یا گنہگاری کے لئے نہ ہو۔ اس میں مصلحت ہونے کی وجہ سے اس کے ہنگامی قصد کو متبرع سمجھا جائے گا اور جو اس کے علاوہ ہو اسے تابع سمجھا جائے گا اور بعض علماء اسے ناجائز سمجھتے ہیں کیونکہ حدیث میں عموم ہے۔ لہذا متبرع کا اعتبار کیا جائے گا جو کہ عام حالات میں شکار یا حرمت کا عدم قصد ہوتا ہے۔ اگرچہ علاقوں کے اختلاف سے عرفاً کسی قصد کا اغلب ہونا بھی مختلف فیہ بن جاتا ہے۔ الایہ کہ اب مثال بیان کرنے کے موقع پر جبکہ عرفاً قصد اصلی کے اعتبار سے اصل میں حرام ہے لیکن اس میں ہنگامی قصد کے اعتبار نے اسے پہلا پہلے جیسا بنا دیا جس کا تقاضا یہ ہے کہ اس کی حرمت جواز میں تبدیل ہو جائے۔ گویا اس کے مقتضاء کے مطابق وہ

کے لئے گوبر (۶) خریدنا اور سرکہ بنانے کے لئے شراب خریدنا اور کشتیوں پر ملنے کے لئے اور چراغ جلانے کے مردار کی چربی خریدنا اور ایسے ہی دوسرے امور۔

اور جس بات پر عمل درآمد رہا ہے وہ پہلی قسم (۱) ہے اور اس پر شواہد بہت ہیں کیونکہ اعتبار تو اس بات کا ہو گا جس کا اصالتاً اور عادتاً قصد کیا جائے۔ اور وہ وہی ہے جو شریعت میں حلال و حرام کے ساتھ مذکور ہے کیونکہ لونڈی کی خرید سے اس سے انتفاع کا قصد ہوتا ہے۔ اگر وہ حسن و جمال سے خوش کرنے میں اعلیٰ درجہ کی ہو، یا خدمت کا اگر وہ کمتر درجہ کی ہو، اور شراب کی خرید سے قصد اسے پینا اور مردار اور خود اور خنزیر کی خرید سے قصد اسے کھانا ہوتا ہے۔ اور عربوں کے ہاں عادتاً ان چیزوں سے اکثر یہی قصد ہوتا ہے اور قرآن عربوں پر ہی نازل ہوا۔ اسی لئے ایسی چیزوں کی قلت و حرمت میں ایسے قصد کا ذکر حذف کر دیا گیا۔ جیسے:

حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أَمْثَلُهُمْ... الی  
قَوْلَهُ... وَأَجَلٌ لَكُمْ مَا وَرَاءَ  
ذَالِكُمْ (۲/۲۳)

تم پر تمہاری مائیں حرام کی گئی ہیں...  
تا... اور ان عورتوں کے علاوہ باقی  
تم پر حلال کی گئی ہیں۔

یوں کے گا: اس شخص کی رائے کے مطابق جس نے اسے جائز قرار دیا کیونکہ جب ہم اس شخص کی رائے پر چلتے ہیں جو شکاری کتے کی بیج کو ممنوع قرار دیتا ہے تو ہم تابع کو نظر انداز کر دیتے ہیں۔ اگرچہ خصوصاً وہی مقصود ہو اور اس طرح ہم پہلی قسم کی طرف لوٹ آتے ہیں اور ہم نے اس ہنگامی قصد کا اعتبار نہیں کیا جس کی مولف مثال پیش کر رہا ہے۔

علاء کا اس میں تین اقوال کی بنا پر اختلاف ہے۔ (۱) جواز، (۲) دونوں کی مطلقاً ممانعت اور (۳) زمین کی اصلاح کی ضرورت کے لئے جواز۔ اور مناسب یہ ہو گا کہ مولف کے قول علیٰ رای... الخ کو ان مثالوں سے اور ممانعت کو جواز میں بدلنے کے ملاحظہ سے موخر کیا جائے۔

یعنی مذکورہ دو وجہوں سے پہلی وجہ جو کہ قصد اصلی کا اعتبار اور ہنگامی قصد کو نظر انداز کرنا ہے۔ اگرچہ خصوصاً یہی قصد ہو۔ اور مولف کا قول "المنضبط" یعنی جس کا حکم جاری ہو یعنی خواہ وہ ہنگامی اعتبار ہو اگرچہ بعض فروع میں اس کی اس پر تطبیق ممکن نہیں۔ الا یہ کہ یہ چیز ہر جگہ نہیں چل سکتی۔

اس آیت میں حلت و حرمت کو بذاتہ لوگوں ہی پر چھوڑ دیا کیونکہ ان کا مقصود جانا پہچانا ہے۔ اسی طرح فرمایا:

وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ  
بِالْبَاطِلِ (۲/۱۸۸)

آپس میں ایک دوسرے کے اموال  
باطل طریقوں سے نہ کھاؤ۔

جو لوگ تیبیوں کا مال ظلم سے کھاتے  
ہیں۔

ظُلْمًا (۴/۱۰)

اور ایسی ہی دوسری آیات میں اگرچہ مال صرف کھایا ہی نہیں جاتا، مگر چونکہ اولین اور بڑا مقصد کھانا ہی ہے اور جو غرض اس کے علاوہ ہو اس کا بائع تصد ہو گا اور جس چیز کافی نفسہ عادتاً تصد کے علاوہ تبعیت کا تصد کیا جائے تو تبعیت کا کوئی حکم نہیں ہوتا۔ اور جب مردار اور اس کی متعلقہ اشیاء کی حرمت کا حکم ہوا تو نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے مردار کی چربی سے متعلق کہا گیا کہ: یہ کشتیوں پر لگائی جاتی ہے اور اس سے چراغ روشن کئے جاتے ہیں تو ایسی چیزوں کی بیع کی ممانعت کا حکم آگیا۔ اور بعض وقتی ضرورتوں کا لحاظ نہ رکھا گیا۔ کیونکہ اصل مقصود تو اس کا یا اس کی قیمت کا کھانا ہی ہے۔ چنانچہ آپ نے فرمایا: ”اللہ تعالیٰ یہودیوں پر لعنت کرے“ ان پر چربی حرام کی گئی تو انہوں نے اسے پکھلا کر بیچ دیا پھر اس کی قیمت کھا گئے۔“ (۱) اور شراب کے بارے میں آپ نے فرمایا: ”جس ذات نے اس کا پینا حرام کیا اس نے اس کی بیع بھی حرام کی۔“ (۲) اور اللہ تعالیٰ جب کسی چیز کو حرام کرتا ہے تو اس کی قیمت بھی حرام کر دیتا ہے۔“ کیونکہ عادتاً حرام کرنے سے مقصود تو

۱ یہ حدیث ج ۱ ص ۲۸۹ پر گزر چکی ہے۔

۲ اسے مسلم، مالک، احمد اور نسائی نے تحریم خروالی حدیث کے تحت کے طور پر نکالا۔ اور اس کا یہ قول ”ان اللہ اذا حرم شيئاً حرم مئمنه“ اس حدیث کو ابو داؤد اور احمد نے چربی کی حرمت کے بعد نکالا۔ اور مولف ان دونوں حدیثوں کے درمیان وقال کے لفظ وجمع کر دیتا تو زیادہ مناسب تھا۔ کیونکہ اس کے اس کام سے یہ وہم پیدا ہوتا ہے کہ یہ دونوں حدیثیں شراب کے بارے میں ایک ہی حدیث ہے۔

وہی چیز ہے جس کی طرف تحریم متوجہ ہو اور جو قصد اس کے ماسوا ہو وہ تبعی ہے جس کا کوئی حکم نہیں ہوتا۔

اسی لئے علماء نے ایسے شخص کو اپنی قسم پوری کرنے کے لئے نکاح جائز قرار دیا ہے جس نے قسم اٹھالی کہ وہ شادی تو کرے گا مگر عورت کو اپنے پاس نہ رکھے گا (طلاق دے دے گا) کیونکہ یہ بات نکاح کے تالیح میں ہے جو اصل نکاح سے مقصود نہیں، نہ ہی (۱) فی نفسہ اس کا اعتبار کیا جاتا ہے۔ اس کا تو نکاح کے تالیح کی حیثیت سے ہی اعتبار ہو گا اگرچہ شرعاً تالیح بھی مقصود ہوتے ہیں حتیٰ کہ جب طلب کا مقضیٰ ان پر متوجہ ہو تو ان مقصودہ منافع کی لاعلمی کی بنا پر بہت سے عقود جائز ہی نہیں ہوتے بلکہ ایسا نکاح بھی جائز نہیں کیونکہ جب وہ شخص نکاح کرتا ہے تو اسے حق مہر کے علاوہ بیوی کے قیام اور ان جملہ حاجات کو پورا کرنا لازم ہوتا ہے جن کی وہ محتاج ہو اور یہ سب کچھ شرمگاہ سے انتفاع کے عوض ہوتا ہے۔ اور یہ قیمت مجہول ہے گویا منافع مقصود علیہ رقبہ (۲) کے تالیح ہوتا ہے یا ان منافع کے لئے نکاح کرتا ہے جو عادی مقاصد میں سے سب سے آگے ہوتا ہے اور وہی معتبر ہے اور دوسرے مقاصد اس کے تالیح ہیں جن پر حکم کی بنیاد نہیں پڑ سکتی۔ ہاں اگر ان میں سے کسی کا قصد کیا جائے تو اس میں غور کیا جاسکتا ہے اور یہ تو واضح ہے کہ ظاہر شریعت میں اس کا کوئی

۱ الاسباب کے تیرہویں مسئلہ کی لمحقہ فصل کی طرف رجوع فرمائیے۔

۲ یعنی منافع قصد اول سے مقصود ہیں جو بلا واسطہ رقبہ کے تالیح ہیں اور اسی طرح وہ منافع ہیں جو منافع کی اس نوع کے تالیح ہیں۔ یہ دونوں ہی معتبر ہیں۔ البتہ ان کے سوا جو باقی تالیح منافع ہوں وہ معتبر نہیں۔ گویا نکاح کا مقصود اول مثلاً نسل ہے اور دوسرے فوائد اٹھانا اس کے تالیح ہیں۔ البتہ ان کے بقاء اور دوام میں سے کوئی بھی چیز نہیں۔ اسی لئے قسم کو پورا کرنے کے لئے نکاح جائز ہے۔ یہ اس صورت میں ہو گا جب ہم یہ کہیں کہ اس کی غرض پہلے سے اشارہ کردہ نکاح کو جائز نہیں کرتی۔ اور اس صورت میں درست ہو گا کہ مراد یہ ہو کہ عقد نکاح مطلقاً جائز نہیں کیونکہ تالیح منافع نامعلوم ہیں ایسا نکاح تالیح میں نظر ڈالنے کے بعد ہی درست ہو سکتا ہے۔

حکم نہیں کیونکہ دلائل میں (۱) عموم ہے جیسا کہ پہلے گزر چکا ہے اور بالخصوص وہ حدیث بھی جس میں صحابہ نے مردار کی چربی کے متعلق پوچھا تھا۔ اور یہ کہ چربی سے کشتیوں کی مالش اور چراغ جلانے کا قصد کیا جاسکتا ہے اور یہ دونوں باتیں مجملًا چربی سے انتفاع کے سلسلہ میں درست ہیں لیکن یہ قصد خاص ہے جو قصد عام (۲) سے معارض نہیں۔

پھر اگر تابع (۳) قصد میں غالب بن جائے اور کسی زمانہ میں وہی زیادہ معروف ہو حتیٰ کہ قصد اصلہ محدود کی طرح نظر انداز کیا جا رہا ہو تو اس وقت حکم بدل جائے گا۔ اور میرے خیال کے مطابق یہ اس طرح علی الاطلاق متفق نہیں ہے لیکن اگر اس کا اتفاق فرض کر لیا جائے تو حکم بدل جائے گا اور مع ہذا قاعدہ برقرار (۴) رہے گا جیسا کہ شریعت میں وضع ہوا ہے۔ اور اگر متفق (۵) نہ ہو مگر

۱ یعنی اس بات میں کہ اگر تابع کا حکم متبوع کے حکم کے خلاف ہو تو اس کا اعتبار نہ ہوگا۔ پھر جب مؤلف کو اس میں تردد ہوا تو یہ کہہ کر المنضبط هو الاول والشواہد علیہ کثیرۃ... الخ واپس لوٹا۔ گویا اس کے نزدیک یہی تقویٰ ہے اور یہ احتیاط فرمائی کہ تابع کا حکم نہیں ہوتا خواہ بالخصوص اسی کا قصد ہو اور یہ اس بات کے مٹانی نہیں جس کا ہم نے لوٹس لیا ہے کہ اگر وہ اس مقام پر ”من منع“ کے بجائے علیٰ رای من جاز کہتا تو یہ اس کے موافق ہوتا کیونکہ یہ بحث فرض اور تقدیر میں تھی متفرع احکام دینے میں ہرگز نہ تھی۔

۲ یعنی حکم باقی رہے گا، حلال یا حرام جیسا بھی وہ ہے۔

۳ یہ وہی اصولی نتیجہ ہے اگرچہ پہلے مباحث، تردیدات اور احتیاطیں بھی فوائد سے خالی نہیں۔ یہ باتیں دین کی فتنہ کی راہ کو مہذب بناتی اور اس کے قواعد کے حصول کا ذریعہ بنتی ہیں۔

۴ کیونکہ قاعدہ یہ ہے کہ اس قصد کا اعتبار کیا جائے جو عرفاً غالب ہو۔ اور اگر عرفاً مقصود بدل جائے تو یہ تغیر مقصود میں ہوگا نہ کہ قاعدہ کے اعتبار میں۔

۵ یعنی اگرچہ عرفاً قصد میں تابع کے متبوع بن جانے پر اتفاق نہ ہو لیکن کثرت سے اس کا قصد کیا جاتا ہو۔ کثرت تابع کو متبوع نہیں بنا دیتی تو کیا اعتبار کیا جائے؟ مؤلف نے کہا ہے کہ جب اعتبار کے اس قاعدہ پر بنا کی جائے جس کا اس جیسی چیزوں میں عرفاً قصد کیا جاتا ہے تو اس کا اعتبار کیا جائے گا کیونکہ اس قاعدہ میں علماء نے یہ قید نہیں لگائی کہ جب تابع متبوع بن جائے بلکہ اس جیسی چیزوں کا قصد عرفاً ہوگا۔ اور یہی بات اس مفروضہ میں تحقیق شدہ ہے اور مؤلف کے قول احتمالین کا مطلب یہ ہے سابقہ دونوں وجوہ کی بنا پر ان دونوں کا اعتبار ہوگا۔ حقیقی قصد کا اعتبار اور ہنگامی قصد کا اعتبار۔ الا



تابع کا قصد زیادہ ہو تو اصل اعتبار اس کا ہو گا جو اس کی مثل ہوں اور عرفا ان کا قصد کیا جاتا ہو۔ اور یہ مسئلہ مجموعی طور پر دو احتمالات کے اعتبار کے لحاظ سے مختلف فیہ ہے۔ اور سد ذرائع کا قاعدہ بھی اس چیز پر مبنی ہو گا کہ ممنوع کا قصد آگے نکل جائے۔ (۱) اور یہ بات اکثر دو قصدوں کو ملانے سے ہو جاتی ہے۔ اور جو شخص اس بات کو نہ دیکھے گا وہ الگ الگ عقدوں کی صورت میں عرفاً اصل قصد پر بنا کرے گا۔ جبکہ قصد اصلی اس کے خلاف (۲) ہو گا۔

یہ کہ وہ اس مقام پر قوی تر ہو۔ کیونکہ اس مقام پر تابع کے قصد کو کثرت سے متعین بنایا ہے اور پہلے کلام میں مؤلف نے ایسی قید نہیں لگائی اور غالباً یہی بات فرق رکھنے والی ہے جبکہ ابھی اس نے دو صورتوں والا ہونے کا حکم لگایا ہے کہ اس کا ظاہر شرع میں کچھ اعتبار نہیں اور یہاں یہ کہا ہے کہ ”المسئلتہ مختلف لہما“ جس سے وہ فرق معلوم کیا جاسکتا ہے جو کسی چیز کی طرف بکثرت قصد اور کم تر قصد میں ہوتا ہے۔

اس کے تابع ہونے کا لحاظ رکھے بغیر بلکہ اس کا کثرت حصول ہی کافی ہے جیسا کہ مؤلف نے کہا ہے ”وکثرة ذالک فی ضم العقدین“۔ یعنی ایک ہی معاہدے میں ایک کو دوسرے میں ملا دیا جائے۔ جیسے دو بیج اور سلف کی طرف لے جائے۔ جیسا کہ غلیل اور اس کے شارحین نے کہا ہے: ”اور مالک کے ہاں یہ منع ہے کیونکہ اس میں بدگمانی ہے اور ایسے قصد کا منہ ہوتا ہے جو شرعاً ممنوع ہے۔ نیز یہ سد ذریعہ ہے ایسی بیج کا جس میں لوگوں کا اکثر قصد اسے ممنوع سو سے جالمتا ہے۔ جیسے بیج اور سلف۔“ یعنی ایسی بیج کی طرح جو بظاہر جائز ہو اور وہ بیج اور سلف کی طرف لے جائے۔ جیسے کوئی شخص دو سری چیزیں دو دینار میں ایک ماہ کے ادھار پر بیچے پھر ان میں سے ایک چیز نقد ایک دینار سے خرید لے جس کا نتیجہ یہ ہو گا کہ ایک چیز ایک دینار میں بیچی اور دوسرے دینار کا ادھار تھا اور وہ دو دینار ایک ماہ بعد ادا کرے گا اور ایسے ہی وہ ادھار بیچ ہے جس میں ادھار میں منفعت ہو۔ جیسے کوئی چیز ادھار دس میں دے پھر اسے نقد پانچ میں خرید لے۔ اور مؤلف نے عند مالک جو کہا تو صرف اس لئے بیج اور سلف کی صریح ممانعت میں کوئی اختلاف نہیں اور یہ ذریعہ بھی نہیں۔ ذریعہ صرف وہی صورت ہے جس کا غلیل نے ذکر کیا ہے۔

یعنی ایسی کثرت کا کچھ اعتبار نہ ہو گا جب تک کہ وہ مقاصد میں اصل کے خلاف ہوگی اور عقدین کے مسئلہ میں اصل یہ ہے کہ انہیں جدا جدا کیا جائے لیکن کبھی دو اکٹھے عقدوں کے وقت عائد کا قصد یہ ہوتا ہے کہ وہ کوئی ممنوع کام کر سکے۔

دوسری قسم: جس میں عادی قصد کے لحاظ سے دونوں میں کوئی بھی جانب تبعی نہ ہو بلکہ ان میں سے ہر ایک جانب کا عادتاً بالاصالت قصد کیا جاسکتا ہو۔ جیسے وہ زیور اور برتن جن کا استعمال حرام ہے۔ جبکہ ہم عرفاً ان کے ایک ساتھ دو مقصود فرض کر لیں ایک بیہنہ ان کا اسی طرح استعمال اور دوسرے انہیں ڈھال لینا۔ یا ان میں سے ہر ایک کا قصد عرفاً نمایاں ہو۔ تو یہ بات پہلے قاعدہ کا تقاضا کرتی ہے کہ امر اور نہی کے اجتماع کی وجہ سے ان میں فیصلہ کرنا ممکن نہیں۔ کیونکہ ان دونوں سے متعلقہ چیزیں متلازم ہیں۔ لہذا علیحدگی سے ان میں سے ایک ہی کا حکم ہو گا اور دوسرا قصد حکم نظر انداز ہو جائے گا۔ رہا تبعیت کا اعتبار تو جیسے پہلے گزر چکا ہے کہ تابع کی طرف توجہ کرنے کی طلب ساقط ہو جائے گی اور اگر اس کا اعتبار نہ کیا جائے تو وہ بالکل فالتو (۱) ہوگی اور تعین (۲) ہی باقی رہ جائے گی۔ جو کہ محل اجتہاد اور اشکال کا مقام ہے اور یہ صورت شریعت میں کم ہی واقع ہوئی ہے اور اگر اس کا واقع ہونا فرض کر لیا جائے تو ہر آدمی کو خود اجتہاد کرنا ہو گا جہاں تک اس کا اجتہاد اسے لے جائے۔

بیوع کی ایسی قسم کے متعلق مازری نے کہا ہے: چاہئے کہ اسے ممنوع سے ملا دیا جائے کیونکہ حرام منفعہ کا مقصود ہونا قیمت میں اس کے حصہ کا تقاضا کرتا ہے اور ایک چیز پر ایک ہی عقد ہے جس کے حصے بنانے کی کوئی صورت نہیں اور اس میں سے حرام چیز کا معاوضہ ممنوع ہے لہذا سارا ہی ممنوع ہو گیا کیونکہ ان میں تمیز

۱ یعنی طلب اس سے متعلق نہ رہے گی چہ جائیکہ اس کے سوط کی طلب ہو۔  
۲ یعنی جس شخص کے لئے زیور کا استعمال جائز نہ ہو گیا اس کے لئے سونے کو ڈھال کر زیور بنانا تابع ہو گا جبکہ اصل یہ ہے کہ سونے اور چاندی کا مالک بن سکتا ہے یا معاملہ اس کے برعکس ہے؟ پہلی صورت میں اس کی خرید و فروخت جائز اور دوسری صورت میں ناجائز ہوگی۔

کرنا مشکل ہے۔ اس صورت میں تمام (۱) مباح منافع کی قیمت جمہول رہ جائے گی کہ صرف انہی پر عقد کیا جاسکے۔ یہ ہے مازری کا کلام جو کہ قابل توجہ ہے۔ (۲)

نیز جب ممنوع کی طرف قصد ثابت (۳) ہو تو یہاں سد ذرائع کا قاعدہ تقویٰ بھی ہے اور معارضہ کا قاعدہ جو کہ مصالح کے حصول کی خاطر مفاسد کو دور رکھتا ہے جو یہاں موجود ہے کیونکہ مفاسد کو دور رکھنے کا قاعدہ مقدم ہے اور اس لئے بھی کہ یہاں (۴) تعاون کا قاعدہ یہ تقاضا کرتا ہے کہ یہاں معاملہ ”تعاون علی الاثم والعدوان“ ہی کی طرح کا ہے (جو کہ ممنوع ہے) اسی لئے شراب بنانے کے قصد سے انگور خریدنا اور راہزنی کے لئے اسلحہ کی خرید اور برے کاموں کے لئے غلام کی خرید اور ایسی ہی دوسری چیزیں بالانفاق ممنوع ہیں۔ اگرچہ یہ قصد تبعی ہو تو پھر

۱۔ یعنی اس کے ممنوع ہونے کی دوسری وجہ اور وہ حرام منافع کے علاوہ چیز کی قیمت سے لاعلمی کا لازم ہونا ہے۔

۲۔ دیکھئے یہاں متوقف نے وہ قاعدہ کیوں جاری نہیں کیا جو درختوں کی مساقات میں کیا ہے۔ ان کے درمیان تھوڑی سی سفیدہ زمین پڑی ہو اور ایک دینار میں بیج اور صرف کا اجتماع کا اور اسی طرح ان چیزوں کا قاعدہ کیوں جاری نہیں کیا جن میں اس نے قلیل ممنوع کو کثیر جائز کا تابع بنایا ہے؟ یہاں اسے یہ وضاحت کرنا چاہئے تھی کہ اگر پھلانے اور ڈھالنے کی قیمت ایک تھائی یا اس سے کم ہو تو وہ تابع ہوگی اور جب اصل کی قیمت تھائی یا اس سے کم ہو تو وہ تابع ہوگی اور اسی پر جواز و عدم جواز مترتب ہوگا اور اس کی تفریق دوسری فصل کے پہلے فائدہ پر ہوگی۔ اور ان میں کچھ فرق نہیں الا یہ کہ گزشتہ بیان میں ممانعت کی اصل دھوکہ آور جہالت ہے اور یہاں خرید کردہ چیز سے انتفاع کئی ممانعت ہے۔ غالباً اسی لئے ان کے احکام الگ الگ ہو جاتے ہیں اور عقربیب اس کی توجیہ آری ہے۔

۳۔ مگر متوقف نے جو ممنوع کی طرف قصد کے آگے نکل جانے اور دو عقدوں کے ملنے سے اس کی کثرت کا ذکر کیا ہے جیسا کہ پہلے قلیل کی مثالیں دی ہیں کہ ان میں ممنوع کی طرف قصد کی بدگمانی ہوتی ہے کیونکہ اس جیسی چیزوں میں لوگ کثرت سے قصد کرنے لگتے ہیں۔ تو یہاں یہ بات قوی تر ہے۔

۴۔ یعنی ممنوع کام پر تعاون اگر جائز طریقہ سے ہو تو وہ بھی شرعاً ممنوع ہوگا۔ یعنی جب تہمت کے قاعدہ سے معارضہ دوسرے بہت سے اصول مل جائیں تو تہمت کے اعتبار کا پہلو نظر انداز کر دیا جائے گا۔ جیسا کہ متوقف نے فصل ثانی کی ابتداء میں یہ کہہ کر ”ہالم یعارضہ اصل آخر“ اس طرف اشارہ کر دیا ہے۔

اس کی ممانعت کے حکم پر متفق ہونا بدرجہ اولیٰ (۱) ہوگا اگرچہ یہ (۲) سد ذرائع کے باب سے ہے۔ اس میں اختلافی نظر تو حکم طے کرنے اور فاسد یا غیر فاسد معارضہ کی نسبت (۳) سے ہوتی ہے اور اس کی تفصیل پہلے کتاب المقاصد میں گزر چکی ہے۔

### نواں مسئلہ

امر و نہی جب ایسی دو چیزوں (۴) پر وارد ہوں جن میں سے کوئی بھی دوسری کی تابع (۵) نہ ہو اور نہ ہی وہ وجود میں یا عرف عام میں ایک دوسرے کو لازم ہوں۔ الا یہ کہ ایک ہی عمل اور ایک ہی غرض میں مکلف کا قصد دونوں کی طرف ایک ساتھ جانا ہو، جیسے حلال و حرام کو ایک ہی سودے میں جمع کرنا..... تاکہ

۱۔ کیونکہ کوئی بھی جانب دوسری کے تابع نہیں۔ بلکہ ان میں سے ہر ایک کا قصد کیا جاتا ہے۔ جیسا کہ اس قسم میں یہی مفروضہ ہے۔ بخلاف انگور خریدنے کے اور جو کچھ اس کے ساتھ ہے (یعنی شراب تیار کرنے کے لئے)۔

۲۔ غالباً یہ لکنہ کے بجائے لکونہ ہونا چاہئے۔ اور اس تعلیل کا نتیجہ صرف یہ ہے کہ خلاف کا قصد ہی غرض ہو اور مالکیمہ جو سد ذرائع کے قائل ہیں ان سے موافقت ہو جائے اور ان سے جو اس اصل میں ان سے مشارکت کرتے ہیں۔

۳۔ یہ محذوف سوال کا جواب ہے جو ان اصولی قواعد کا مقتضی ہے کہ علماء نے اس قسم کی ممانعت پر اتفاق کیا ہے ہاں جو دیکھ وہ اس میں اختلاف کرتے ہیں۔ لہذا مؤلف نے کہا: بلکہ علماء اس کی ممانعت اور حرمت پر متفق ہیں اور اختلاف صرف اس بات میں ہے کہ اس کا معارضہ صحیح ہے یا غلط۔ اور یہ تو معلوم ہے کہ حرمت کے قول سے فساد معارضہ کا قول لازم نہیں آتا۔ شافعی اور مالکی کہتے ہیں کہ اگر اس کی صحت پر کوئی دلیل و دلیل نہ کرے تو معارضہ فاسد ہوگا خواہ یہ دلیل متصل ہو یا منفصل ہو اور حنیفہ کے ہاں اس کی بعض صورتوں میں بالنسبت اختلاف ہے۔

۴۔ غالباً یہاں عبارت سے لفظ ازارہ گیا ہے۔ کہ اس کا جواب مؤلف کا قول لمعلوم... الخ بن سکے۔ اور اس کا قول ”ولنصطلح“ جملہ معترضہ ہے۔

۵۔ یعنی تبعیت کی اقسام میں سے کوئی بھی قسم جو سابقہ مسئلہ اور اس کی فصلوں میں گزر چکی ہیں اور مؤلف کا قول متلازمان... الخ معنی تبعیت کی وضاحت ہے۔

ہم اس مقام پر امر کو اباحت کے مقام پر (۱) لانے کے لئے سمجھوتہ کر لیں۔ کیونکہ ان دونوں کا حکم ایک ہی ہے اور امر کبھی اباحت کے لئے بھی ہوتا ہے جیسے ارشاد باری ہے:

فَاذْتَشَرُوا لِيَ الْاَرْضِ وَابْتَغُوا  
بَيْنَ فُضْلِ النَّاسِ (۱۰/۶۲)  
تو زمین میں بکھر جاؤ اور اللہ کا فضل  
تلاش کرو۔

یہاں اسی اصطلاح کے لئے قصد کا اختصار کیا گیا ہے اور معنی مضمون کی روش سے ہی معلوم ہو رہے ہیں۔ گویا معلوم ہو گیا کہ ان دونوں میں سے کوئی بھی قصد ایک دوسرے کے تابع نہیں۔ نہ ہی انہیں الگ الگ حکم پر محمول کرنا ممکن ہے کیونکہ قصد اسے تسلیم نہیں کرتا اور مقاصد تو تصرفات میں معتبر ہوتے ہیں۔ اور اس لئے بھی کہ شرع کے استقراء سے معلوم ہوتا ہے کہ اجتماع کے لئے احکام میں ایسی تاثیر ہے جو انفرادی حالت میں نہیں ہوتی۔

اور اس سے کچھ فرق نہیں پڑتا کہ یہ اجتماع خواہ مامور اور منہی میں ہو یا دو مامور میں ہو یا دو نہی میں ہو۔ چنانچہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بیع اور سلف (ادھار) سے منع (۲) فرمایا ہے۔ اگر ان میں سے ہر ایک کو الگ رکھا

یعنی ایسا مقام جو اباحت کو شامل ہو، وہ یوں کہ اس سے مراد طلب ہو یا تعہد ہو اور عنقریب جمع بین الاختین (دو بہنوں کو بیک وقت نکاح میں رکھنا) کی مثالیں آرہی ہیں کہ ان میں سے ہر ایک انفرادی صورت میں مباح ہے اور بیع اور سلف کو جمع کرنے کی بھی اور مباح بیع اور سلف مستحب مامور بہ کی بھی مثالیں آرہی ہیں اور مولف کا قول کہ ”الحکم لہما واحد“ (ان دونوں کا حکم ایک ہے) یعنی اس مقام پر کیونکہ یہاں وہ دونوں نہی کے مقابلہ پر ہیں۔ تو جب منہی عنہ کے ساتھ مامور بہ مل جائے تو مامور بہ کے لئے کچھ ثابت نہ ہوگا۔ اور کبھی منہی عنہ کے ساتھ ملنے سے مباح ثابت ہوتا ہے اور مولف کا قول ”لان الامر غالباً“ اصل میں ”ولان الامر“ ہے جو مولف کے اس اصطلاح کو اختیار کرنے کی دو سری وجہ ہے۔ یہ تعلیل ان معنوں میں نہیں کہ ان دونوں کا حکم ایک ہے کیونکہ یہ بات واضح نہیں اور مولف المامور کے بجائے الماذون فیہ کا لفظ استعمال کر سکتا تھا اور جو اصطلاح عام میں اسے شامل کر لیتا ہے مگر یہ کہ اس کی عبارت ہی مختصر ہے۔

یہ حدیث ج ۱ ص ۶۶ پر گزر چکی ہے۔

جائے تو دونوں جائز ہیں۔ نیز اللہ تعالیٰ نے دو بہنوں کو نکاح میں جمع کرنے سے منع فرمایا جبکہ انفرادی طور پر ان میں سے ہر ایک سے عقد نکاح جائز ہے اور حدیث میں کسی عورت اور اس کی پھوپھی یا اس کی خالہ کو نکاح میں جمع کرنے کی ممانعت ہے۔ آپ نے فرمایا: ”اگر تم ایسا کرو گے تو تم نے قطع رحمی (۱) کی“ اور یہی بات ہمارے مسئلہ میں ہے وہ یوں کہ جمع کا حکم انفرادی کا حکم نہیں ہوتا گویا اجتماع تاثیر رکھنے والا ہے اور یہی دلیل ہے اور اس کی تاثیر قطع رحمی (۲) میں ہے جو کہ اجتماع کو ختم کر دیتا ہے اور یہ بھی اجتماع کی تاثیر پر دلیل ہے اور حدیث میں صرف جمعہ کے دن (۳) روزہ رکھنے کی ممانعت (۴) ہے تا آنکہ اس کے ساتھ جمعہ سے پہلا یا پچھلا دن نہ ملایا

۱ اس کڑے کو ابن حبان نے روایت کیا اور اس میں خطاب عورتوں سے ہے جیسا کہ نیل الاوطار میں ہے۔ پھر نیل الاوطار کے دوسرے مقام پر ابن عدی کی روایت میں یہ کہا ہے کہ یہ خطاب مردوں سے ہے۔

۲ یعنی بنفسہ حدیث کی عبارت میں قطع نظر اس نئی کی عبارت کے جو اس میں وارد ہے..... جو یہ فائدہ دیتا ہے کہ جمع کرنے سے وہ بات پیدا ہو جاتی ہے جو انفرادی صورت میں پیدا نہیں ہوتی جیسا کہ جمع سے بنفسہ نئی بھی یہی فائدہ دیتی ہے۔ اگرچہ اذا فعلتم نہ بھی کہا جاتا۔ اور آپ کا قول قطعتم ارحامکم یعنی تم اس صلہ کو بھی کاٹو گے اور اس جمع کرنے سے تمہارے درمیان جو معنوی اجتماع ہوا ہے اسے بھی کاٹو گے۔

۳ تہہ میں نسائی کے سوا پانچوں سے مروی ہے کہ: ”کوئی شخص صرف جمعہ کا روزہ نہ رکھے۔ الا یہ کہ ایک یا دو دن پہلے بھی روزہ رکھ لے۔“ اور کنوز الحقائق دار قطنی کی روایت ہے کہ: ”آپ نے صرف جمعہ کا روزہ رکھنے سے منع فرمایا ہے۔“ اور اسی کتاب کے دوسرے مقام پر احمد اور شعبین سے مروی ہے کہ: ”آپ نے جمعہ کے دن روزہ رکھنے سے منع فرمایا۔“

۴ یہ نامور بہ اور منہی عنہ کے اجتماع کی مثال ہے۔ اور اس جمع کا اثر ان دونوں کا ایک ساتھ حکم ہے اور مؤلف کا قول ”وگذاکم نئی عن تقدم“ اس کے برعکس ہے۔ (یعنی اس جمع میں نئی ہے) گویا صرف رمضان (کے روزے) ہی مطلوب ہے۔ اور اس کے ساتھ شعبان کا دن ملانے سے منع کیا گیا ہے اور عید الفطر کے متعلق بھی یہی صورت ہوگی۔

جائے۔ اسی طرح رمضان سے پہلے ایک یا دو استقبالی روزے رکھنا بھی (۱) منع ہے۔ ایسی ہی صورت میں یوم فطر (۲) کے دن روزہ کی ممانعت کی بھی ہے۔ نیز آپ نے زکوٰۃ کے خوف سے الگ الگ ریوڑ کو یکجا کرنے اور اکٹھے ریوڑ کو الگ الگ کرنے (۳) سے منع فرمایا ہے۔ یہ سب احکام اس بات کا تقاضا (۴) کرتے ہیں کہ اجتماع کی ایسی تاثیر ہے جو افراد کی نہیں۔ اور اس کا یہ اقتضاء کہ انفرادی کا حکم اجتماع کا حکم نہیں یہ واضح کرتا ہے کہ اجتماع کا حکم انفرادی کا حکم نہیں ہوتا۔ اگرچہ یہ انفرادی نفی (۵) میں ہو۔ نیز آپ نے مشروبات میں دو چیزوں کو ملانے سے منع (۶) فرمایا ہے

۱ "تم میں سے کوئی شخص سے پہلے ایک دن یا دو دن کے روزے نہ رکھے الا یہ کہ اگر کسی کا معمول ہی ایسا ہو (کہ وہ ہرمینہ کے آخری ایک یا دو دن روزہ رکھتا ہو) تو وہ روزہ رکھ لے۔" اس حدیث کو تہسمو میں پانچوں سے نکالا۔

۲ "عید الفطر اور عید الاضحیٰ ان دونوں میں روزہ رکھنا جائز نہیں۔" اس حدیث کو تہسمو میں نسائی کے سوا پانچوں سے نکالا اور یہ لفظ مسلم کے ہیں۔

۳ یہ حدیث ج ۱ ص ۲۷۵ پر گزر چکی ہے۔ جو یہ فائدہ دیتی ہے کہ اجتماع اور انفرادی کے حکم پر انحصار کیا جاسکتا ہے جب تک کہ بڑی نیت نہ ہو جو اس کے قصد کے الٹ معاملہ بنا دے۔ گویا اصل حدیث میں ثابت ہے۔

۴ مؤلف نے اس پر اکتفا کر لیا جبکہ حدیث میں دو حکم ہیں کیونکہ جو شخص یہ مراد لیتا ہے کہ وہ اجتماع کا حکم ہے تو وہ انفرادی کا نہ ہو گا۔ اسی لئے جب وہ دو حکم قبول کرے گا تو اسلوب کی تبدیلی سے ہی قبول کرے گا تاکہ اسے اجتماع کی صورت میں بھی اپنی غرض کے لئے راجع بنالے اور وہ یہ ہے کہ اجتماع کے سلب سے ہی انفرادی میں اثر انداز ہو گا کیونکہ اجتماع کے ساتھ انفرادی نہیں ہوتا۔ اور یہ بات اس کی غرض کو کافی ہے اور اس کے مقابلہ میں عنقریب مؤلف کا یہ قول "وللا انفرادی ایضا تاثیر... الخ (انفرادی کی بھی تاثیر ہوتی ہے... الخ) آرہا ہے۔

۵ الا یہ کہ اجتماع کے وقت انفرادی صفت سلب کرنے سے اجتماع کے خاص اجزاء مفقود نہیں ہو جاتے۔ جیسا کہ اس کے مقابلہ کی توجیہ میں آئے گا۔ گویا اس صفت کو زائل کرنے سے یہ فائدہ نہیں ہوتا کہ اجتماع کے اجزاء میں سے ہر جزو علیحدہ ہو جائے اور ہر جزو کو اس کے مناسب حکم ملے۔

۶ جابر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ: "رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے منقہ اور کھجور ملانے سے منع فرمایا اور گدڑی اور کچی کھجور کو ملانے سے بھی اور فرمایا: منقہ اور کھجور کو اکٹھا نہ ملاؤ اور نہ ہی گدڑی اور تازہ کھجور کی نیز بناؤ۔" اس حدیث کو تہسمو میں پانچوں سے نکالا۔ اور ابو قتادہ رضی اللہ عنہ کہتے ہیں کہ آپ نے فرمایا: "سرفی مائل کھجور اور تازہ کھجور کو ملا کر نیز نہ بناؤ اور نہ

کیونکہ ان چیزوں کے اکٹھا ہونے میں یہ تاثیر ہے کہ جلد نشہ کی صفت پیدا ہو جاتی ہے اور آپؐ نے ماں اور اس کے بچے کو جدا کرنے (۱) سے منع فرمایا اور یہ بات صحیح احادیث (۲) میں وارد ہے اور دو بھائیوں کو بھی جدا کرنے سے منع فرمایا اور یہ حدیث حسن (۳) ہے۔ اور شریعت میں ایسی مثالیں بہت ہیں۔

۱ ہی تازہ کجور اور متقی کو ملا کر نیند بناؤ بلکہ ہر چیز کا علیحدہ علیحدہ نیند بناؤ۔" اس حدیث کو ترمذی میں مسلم، مالک، ابوداؤد اور نسائی سے نکالا۔

کیونکہ اس سے اجتماع کی مصلحت فوت ہو جاتی ہے کہ ماں اپنے بچے کا دھیان رکھ سکے اور اسے دیکھ کر اپنے دل کا سکون حاصل کرے۔ اسی لئے امام مالک کے نزدیک ایسا عقد صحیح ہو جاتا ہے جس میں یہ بات شامل ہو۔

۲ اسے منتقی الاخبار میں احمد اور ترمذی سے روایت کیا: ابو ایوب کہتے ہیں کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ فرماتے ہوئے سنا: "جس نے ماں اور اس کے بیٹے کے درمیان جدائی ڈالی قیامت کے دن اللہ تعالیٰ اس کے اور اس کے دوستوں کے درمیان جدائی ڈال دے گا۔" شوکانی اس کی شرح کرتے ہوئے کہتے ہیں ابو ایوب کی حدیث کو وار قطنی اور حاکم نے بھی نکالا ہے اور حاکم نے اسے صحیح اور ترمذی نے حسن کہا ہے۔ اور اس کی اسناد میں جی بن عبداللہ المعافری ہے جو مختلف فیہ ہے۔ بیہقی نے اسے دوسرے طریق سے نکالا ہے لیکن اس میں انقطاع ہے اور داری کے ہاں اس کا ایک اور طریق ہے۔

۳ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت علی رضی اللہ عنہ سے فرمایا: "اسے لوٹا لو اسے لوٹا لو۔" جبکہ حضرت علیؑ نے دو بھائی غلاموں میں سے ایک کو بیچ دیا تھا اور یہ دونوں بھائی غلام کسی نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو بہہ کئے تھے۔ اسے ترمذی اور ابن ماجہ نے روایت کیا۔ شوکانی کہتے ہیں کہ یہ حدیث میمون بن ابی شیبہ کی روایت سے ہے اسے ابوداؤد نے معلل قرار دیا ہے کیونکہ ان دونوں میں انقطاع ہے اور حاکم نے اسے نکالا اور اس کی اسناد کو درست قرار دیا۔ اور بیہقی نے اس کے شاہد کی وجہ سے اسے راجح کہا ہے۔ اور علی رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ مجھے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے غلام بھائیوں کو بیچنے کا حکم دیا۔ میں نے انہیں الگ الگ کر کے بیچ دیا۔ اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ بات بتلائی تو آپؐ نے فرمایا: انہیں ڈھونڈو اور دونوں کا سودا واپس کرو اور انہیں اکٹھا ہی بیچو۔" اسے منتقی الاخبار میں احمد سے روایت کیا۔ شوکانی کہتے ہیں اس کی اسناد کے رجال ثقہ ہیں جیسا کہ حافظ نے کیا ہے اور اسے خزیمہ، ابن جارود، ابن حبان، حاکم، طبرانی اور ابن القطان نے صحیح کہا ہے۔



علاوہ ازیں جب اجتماع کے سلسلہ میں اس سے زیادہ (۱) عام دلائل اخذ کئے جائیں تو وہ اس اعتبار سے مجموعی طور پر بڑھ جاتے ہیں۔ جیسے اکٹھا کرنے کا حکم اور الگ الگ کرنے سے ممانعت۔ کیونکہ اجتماع میں ایسے معافی پائے جاتے ہیں جو انفراد میں نہیں ہوتے۔ جیسے ایک دوسرے سے تعاون اور باہمی امداد اور اسلام کی بڑائی اور اس کے شعائر کا اظہار اور کلمہ کفر کا خاتمہ کرنا۔ اسی لئے نماز باجماعت اور جمعے اور عیدیں مشروع کی گئیں اور ذوی الارحام میں خصوصاً اور تمام مسلمانوں میں عموماً میل جول کو مشروع کیا گیا اور شریعت نے اجتماع کی تعریف اور افتراق کی مذمت کی اور باہمی اصلاح کا حکم دیا اور اس کی ضد (تفرقہ) اور اس کی طرف لے جانے والی باتوں کی مذمت کی اور ان کے علاوہ ان دو سری باتوں کا بھی حکم دیا جو اس معنی میں ہیں۔

علاوہ ازیں نظری اعتبار بھی اس بات کا فیصلہ دیتا ہے کہ اجتماع میں کوئی ایسی زائد بات موجود ہوتی ہے جو افتراق کی صورت میں نہیں پائی جاتی۔ یہی اجتماع کی تاثیر کا پہلو ہے۔

اور افتراق میں بھی ایک دوسرے پہلو سے تاثیر ہوتی ہے کیونکہ اگر اجتماع کی صورت میں کئی معافی ہو سکتے ہیں جو افتراق میں نہیں ہوتے تو افتراق کے (۲) بھی کئی معافی ہوتے ہیں جنہیں اجتماع کی حالت (۳) زائل نہیں کر سکتی گویا بیع اور سلف اکٹھا

۱ یعنی قطع نظر اس کے کہ اس میں دو امور بہ کاموں کے جمع یا ایک مامور بہ اور دوسرے منہی عنہ کی جمع کی قید لگائی گئی ہو یا نہ لگائی گئی ہو۔ کیونکہ مسلمانوں کے درمیان اجتماع کے حکم کے متعلق یہ نہیں کہا جاسکتا کہ وہ ایک ہی ہو گا یا نہیں۔ اس لئے کہ بحث میں اس کی کئی صورتیں ہیں۔

۲ دیکھیے مؤلف نے ان آثار کا کیوں ذکر نہیں کیا جن کا گزشتہ حدیث میں اشارہ ملتا ہے کہ دو خلیفوں کے اپنا اپنا مال الگ کر لینے سے زکوٰۃ کی زیادتی یا کمی پر اثر پڑتا ہے جسے انہیں زکوٰۃ کے خوف سے ایسا نہ کرنا چاہئے۔

۳ مؤلف نے یہ نہیں کہا کہ "اجتماع کے وقت نہیں پائے جاتے بلکہ آنے والی تمام صورتوں میں اس بات پر اکتفا کیا ہے کہ وہ یہ ثابت کرے کہ متعدد امور جب جمع ہوں تو ان میں سے ہر ایک اپنے

ہونے کی نئی کا مطلب یہ ہوا کہ ان کے افتراق (۱) کے بھی کچھ معنی ہیں جو حالت اجتماع میں موجود ہیں اور وہ ان دونوں میں ہر ایک سے انتفاع ہے اور یہ معنی اجتماع سے باطل نہیں ہوتے بلکہ ان دونوں کے اجتماع سے کچھ زائد معنی پیدا ہو جاتے ہیں جن کی وجہ سے نئی واقع ہوئی اور اجتماع میں معنی کی زیادتی سے یہ لازم نہیں آتا کہ افراد کے معنی بالکل ہی معدوم ہو جائیں اور اس کی مثال (۲) نکاح میں دو بہنوں کو جمع کرنا ہے اور وہ دلائل بھی جو اس معنی میں پہلے ذکر ہو چکے۔

پھر اگر اجتماع کے کچھ معنی ہیں جو افراد میں نہیں ہوتے تو اجتماع میں افراد کے بھی کچھ خواص ہیں جو باطل نہیں ہوتے۔ کیونکہ ان اکٹھی چیزوں میں سے ہر ایک کے کچھ معنی ہیں جو اگر باطل ہو جائیں تو اجتماع کے معانی بھی باطل ہو جائیں گے اور وہ چیزیں بمنزلہ اعضاء انسان ہیں جن سب کے مجموعہ کو انسان کہتے ہیں لیکن اگر ان سب اعضاء کے مجموعہ کو ایک ہی رتبہ اور ایک ہی معنی حاصل کرنے پر فرض

خواص کو باور نہیں کر دیتا۔ یعنی مجتمعات کے وہ معانی جو افراد کے وقت ان کے لئے ثابت شدہ ہوتے ہیں اجتماع کے وقت ثابت شدہ ہی رہتے ہیں اور یہی وہ بات ہے جو مؤلف کی مراد ہے۔ اور عنقریب وہ اس پر تعارض اور نظری اختلاف مترتب کرے گا۔ گویا اس صورت کے علاوہ افراد اور اجتماع کے درمیان مقابلہ درست نہ ہو گا۔ افتراق کے ان معانی کا مقابلہ نہ ہو گا جو اجتماع کے وقت نہیں پائے جاتے۔ اور مؤلف کا قول ہے ”لما افتراق فی الاجتماع خواص لا تبطل یہ“ یعنی یہ درست اور منقول بات نہیں کہ اجتماع سے افراد کے خواص باطل ہو جائیں کیونکہ اس بطلان سے وہ معنی ہی باطل ہو جاتے ہیں جو اجتماع میں ہوتے ہیں جیسا کہ اس نے مثال دی ہے۔ کہ انسانی جسم کے اعضاء اجتماع کے وقت اپنی خاصیت کی حفاظت کرتے ہیں۔ اور اگر ایسی بات نہ ہو بلکہ یہ مجموعہ صرف ہاتھ یا پاؤں یا آنکھ ہی ہو جائے تو وہ انسان نہ ہو گا گویا ہر عضو کی اپنی خاصیت کی حفاظت سے ہی انسان کی حفاظت ہے جو ان مجتمعات سے بنا ہے گویا یہ ما قبل پر ترقی کے ماند ہے اور مؤلف یوں کہہ رہا ہے کہ: بات اتنی ہی نہیں کہ اجتماع اپنے کسی بھی افراد کی خاصیت کو باور نہیں کرتا بلکہ اجتماع بنفسہ ان افراد کی حفاظت سے متعلق ہوتا ہے۔

یعنی بیچ اور سلف کے افتراق کے وقت۔

۱- اجتماع کے وقت بھی دونوں بہنوں میں سے ہر ایک سے زوجیت کے منافع موجود ہوتے ہیں لیکن نئی  
۲- اجتماع کی صورت میں زائد معنی پر وارد ہوئی ہے۔

کیا جائے تو انسان باطل ہو جائے گا بلکہ جو فائدہ انسان کو اس کا سردیتا ہے وہ اس کا ہاتھ نہیں دیتا اور جو فائدہ ہاتھ دیتا ہے وہ پاؤں نہیں دیتا۔ یہی حال تشابہ اعضاء کا ہے جیسے ہڈیاں، پٹھے اور رگیں وغیرہ۔ تو جب یہ بات ثابت ہوگئی تو اس سے تمام (۱) اجتماعات کی بات سمجھی جاسکتی ہے۔

گویا اجتماع کا امر (۲) اور تفرقہ سے نئی حالت اجتماع کے افراد کے فوائد کو باطل نہیں کر سکتی۔ (۳) اور جس حیثیت سے اجتماع سے فائدہ حاصل ہوتا ہے حالت اجتماع میں افتراق کی رو سے بھی حاصل ہوتا ہے۔ پھر جس طرح دو چیزوں کے اجتماع میں ہر ایک کا مستقل حکم ہونا درست ہے اسی طرح اس پہلو سے ان دونوں کا

۱ لیکن یہ اعتباری جمع نہیں ہے۔ جیسے مثلاً دو متضاد چیزوں کا ایک عقد یا ایک سینہ میں اکٹھا کرنا۔ انسانی اعضاء کا ایک طبعی نظام ہے جو اسے مشترکہ زندگی بنا دیتا ہے اور عمل تقسیم شدہ ہوتا ہے جیسا کہ مولف کہہ رہا ہے: اس سے محض دو چیزوں کا ایک سینہ یا ایک قصد میں جمع کرنا کہاں سے آگیا؟ اور غالباً مولف کی اس تشبیہ سے مراد تقریب ہے۔ ورنہ مجرد پر شریعت میں اصولی قاعدہ کیسے بنا کیا جاسکتا ہے جس پر احکام و تقاریر بنا کئے جاسکیں؟ ہاں بات یہ ہے کہ جیسا پہلے ذکر چکا کہ احکام انسان کی عادت کی راہوں پر بنا کئے جاتے ہیں۔ خواہ یہ عادت طبعی ہو یا غیر طبعی لیکن وہ عادت حقیقی ہو تشبیہ بھی اور اعتباری نہ ہو۔

۲ یہ اجتماع کی تاثر پر زیادہ اعم معنوں میں دلیل ہے جن کا غیر مبطل سے ذکر مگر چکا ہے یعنی دو سابقہ دلیلوں سے اور یہ مولف نے سابقہ مقدمات میں دور تک جانے اور پہلے مسئلہ سے یہاں تک آنے کا آغاز کیا ہے تاکہ آنے والے قاعدہ کی اصل بنا سکے۔

۳ بلکہ انسان کے افراد میں سے ہر فرد اس اجتماع میں بیوست ہوتا ہے اور اپنے تمام خواص کی حفاظت کرنے والا ہوتا ہے۔ جیسا کہ یہ بات واضح ہے اور مولف کا قول کہ ”فن حیث حصالت الفائدة... الخ“ تو یہ مجموع پر مرتب ہے جس میں اس نے بیان کیا ہے کہ اجتماع میں ہر فرد کی اور جزء کی ایک تاثر ہوتی ہے جو اجتماع کے وقت موجود رہتی ہے۔ نیز مولف کا قول ہے واینا یہ فرض مسئلہ کی طرف اشارہ ہے۔ اور اس بات کی طرف کہ دو مجتمع چیزوں میں سے کوئی بھی ایک دوسری کے تابع نہیں ہوتی بلکہ ان میں ہر ایک کے حکم کا مستقل ہونا درست ہے تو کیا اب اجتماع کی تاثر کا اعتبار کیا جائے گا یا افراد کے اثر کی بقاء کا؟ یعنی اب اہل نظر و اجتہاد کے دو مدرک سامنے آئے۔ ایک وہ جو اجتماع کی تاثر پر مبنی ہو اور دوسرا وہ جو چیزوں کی اجتماع کے وقت اپنے خواص کی حفاظت پر مبنی ہو۔

اعتبار بھی کیا جانا درست ہے۔ لہذا ہمارے اس جیسے مسئلہ میں وہ متعارض ہو جاتے ہیں حتیٰ کہ ان میں غور کرنا پڑتا ہے گویا اکیلے اجتماع کا اعتبار انفراد کے اعتبار سے اولیٰ نہیں ہوتا۔

اور ہر اعتبار کا ایک پہلو ہے جو مجتہدین کے افکار کو ایک دوسرے کے اندر کھینچتا ہے۔ \*

جب یہ صورت ہو اور جب مقصد میں دو امر مل جائیں تو وجود میں ان کا حکم لازم و ملزوم کی طرح کا بن جاتا ہے جن کا حکم ایک ہی شے کا حکم ہوتا ہے۔ لہذا ان میں ایک ساتھ امر اور نہی کا اجتماع ممکن نہیں ہوتا۔ جیسا کہ متلازم اشیاء کے بارے میں پہلے گزر چکا ہے۔ اور کیا ضروری ہے کہ پہلے (۱) ان پر امر کا یا نہی کا حکم متوجہ ہو یا نہ ہو کیونکہ بعض علماء عرف و جودی اور استعمال کا اعتبار کرتے ہوئے ان پر علیحدگی کا اور استقلال کا حکم لگاتے ہیں جبکہ ان میں سے ہر ایک کی شان اپنے ساتھ والی چیز سے منفرد ہوتا ہو اور علماء کے درمیان اس مسئلہ ”ایسی سودا بازی جو حرام و حلال کو اکٹھا کر دے۔“ میں اختلاف موجود اور ان دونوں سے متعلق ہر قول کی وجہ ظاہر ہے۔

یہ نہیں کہا جاسکتا کہ جس چیز پر دلیل تائید کر رہی ہو وہی اول ہے۔ کیونکہ جب اجتماع کی تاثیر ثابت ہوگئی اور اس کا حکم ایسا ہے جو حالت انفراد میں نہیں ہوتا تو ان پر دو امروں میں سے ہر ایک مجموعی کی طرف نسبت کرتے ہوئے ایسے ہی ہو گیا جیسا کہ تابع (۲) متبوع کے ساتھ ہوتا ہے۔ کیونکہ وہ پوری چیز کا جز بن گیا اور کل

۱۔ یعنی ان دونوں پر امر اور نہی کا اکٹھا ایک ہی حکم متوجہ نہ ہو۔ بلکہ ہر ایک کا الگ ہو۔ اور یہ اس شخص کی سوچ ہے جو اجتماع کے وقت منفردات کے خواص کے بقا کی طرف متوجہ ہوتا ہے اور جو اس سے پہلے تھا وہ اس سے پہلے والے کے لئے تھا۔ گویا مؤلف کا قول ”فان من العلماء... الخ“ کے قول ”اولا“ کی وضاحت ہے۔

۲۔ یہ بات پہلے گزر چکی ہے کہ تابع کے لئے متبوع کے حکم کے بغیر اور کوئی حکم نہیں ہوتا۔

کا کچھ حصہ کل کے تابع ہوتا ہے۔ اور اس پر دلیل وہ ہے جو کتاب الاحکام میں گزر چکی کہ کسی چیز کا جزء کے ساتھ مباح ہونا کل کے ساتھ مطلوب ہوتا ہے یا جزء کے ساتھ مستحب کل کے ساتھ واجب ہوتا ہے۔ اور وہ تمام اقسام جن میں جزء کا حکم اور ہوتا ہے اور کل کا اور۔ ایسی صورت میں یہ تصور نہیں کیا جاسکتا کہ امر و نہی ایک ساتھ وارد ہو رہے ہیں کیونکہ جب ہم پورے کی طرف نظر کرتے ہیں تو معلوم ہوتا ہے کہ کل میں نئی موجود ہے تو اس سے جو چیز نئی سے متعلق ہو نئی ادھر متوجہ ہوتی ہے اور اس کی وجہ مازری کی تعلیل اور اس کے ساتھ جو کچھ مذکور ہے، میں گزر چکی ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ جب ہر دو جزء میں سے ہر ایک تابع کے ساتھ متبوع کی طرح ہو گیا تو جزء (۱) حرام کا متبوع ہونا تابع ہونے سے اولیٰ نہیں۔ اور جو کچھ کتاب الاحکام میں گزر چکا اس کا انکار نہیں کیا جاسکتا۔ اور اس کا جو معارض ہے وہ افراد کا اعتبار ہے جیسا کہ پہلے گزر چکا۔ رہی مازری کی توجیہ تو اس کا اعتبار مختلف (۲) فیہ ہے۔ اور وہ نہ مالکی مذہب میں متفق علیہ ہے، نہ کسی دوسرے میں۔ گویا وہ ایسے امور سے ہے جس کی طرف مجتہد کا جانا بھی ممکن ہے اور نہ جانا بھی۔

۱۔ در حقیقت مؤلف نے متبوع کو جزء الحرام نہیں بتایا بلکہ ایسی شکل کو بتایا ہے کہ اس سے یا کسی دوسری وجہ سے پیدا ہو جاتی ہے جو مفسدہ کی مقتضی ہوتی ہے اور اسی مفسدہ کی وجہ سے نئی ہوتی ہے۔

۲۔ مؤلف پر یہ بات باقی ہے کہ مفسدہ کو دور کرنے کے لئے سد ذرائع اور تعاون کے جن قواعد کا اس نے ذکر کیا ہے ان کا جواب دے۔ اور مجتہد کے لئے یہ بات سہل نہیں کہ وہ اس جیسے تین اہم اصولی قواعد سے آنکھ بند کر لے جبکہ مقابلہ میں افراد کی تاثیر اور ان کے ان خواص کے باقی رہنے کا قاعدہ ہے جنہیں وہ صرف انسان کے اعضاء سے تشبیہ بعید کی صورت میں ہی برقرار رکھ سکتے ہیں۔

## دسواں مسئلہ

دو امر (۱) جب دو ایسی چیزوں پر وارد ہوں جن میں ہر ایک دوسرے کی تابع نہ ہو تو جب کسی مکلف کا قصد ایک ہی عمل اور ایک ہی غرض میں دونوں کی طرف ایک ساتھ جاتا ہے تو اس کے متعلق پہلے گزر چکا کہ جمع کی ایک تاثیر ہوتی ہے۔ اس میں ایسے معنی ہوتے ہیں جو افراد میں نہیں ہوتے۔ جیسا کہ افراد کے معنی اجتماع سے باطل نہیں ہوتے۔

لیکن اس کی صورت یہ ہے کہ ان میں سے ہر ایک کے احکام دوسرے کے منافی ہوں گے یا نہ ہوں گے۔

اگر ایسی ہی صورت ہو تو اس کا حکم ان دونوں چیزوں کا سا ہو گا جن پر امر اور نہی کا اجتماع ہو اور ان کا اکٹھا قصد کیا گیا ہو۔ اور یہ اس مسئلہ کا اقتضاء ہے جو اس سے پہلے گزر چکا ہے۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ جب کسی چیز کے لئے شرعی احکام اکٹھے ہوں تو وہ چیز جن مصالح کے لئے بنائی گئی ہو وہ اس سے متعلق ہو جاتے ہیں۔ اسی طرح مکلفین کے اعمال میں سے ہر ایک عمل ہے۔ خواہ وہ عادت ہو یا عبادت۔ تو جب دو عمل ایک ساتھ ہوں اور ان میں ہر ایک کے احکام ایسے ہوں جو دوسرے کی اس طرح نفی کرتے ہوں کہ وہ اجتماعی قصد میں ایک ہی چیز بن جائیں تو متنافی احکام جو مصالح کے لئے وضع ہوئے تھے اکٹھے ہو جائیں گے تو مصالح کی وجہ

یہ مسئلہ پہلے کے ساتھ اس بات میں مشترک ہو جاتا ہے کہ وہ دو چیزیں جن کا مکلف ایک ہی عمل میں اکٹھا قصد کرتا ہے اور وہ چیزیں پہلے بیان کردہ تبعیت کی وجہ میں سے کسی وجہ میں ایک دوسری کے تابع نہیں ہیں اور اس بات میں وہ مختلف ہیں کہ افراد کی صورت میں ان دونوں میں سے ایک پر امر وارد ہوتا ہے اور دوسری پر نہی۔ رہی یہ صورت تو اس میں نہی کسی چیز پر متوجہ نہیں ہوتی۔ لیکن ان میں سے ہر ایک کے لئے کچھ معتبر شرعی لوازم ہیں۔ اور یہ لوازم ایک دوسرے کی نفی کر دیتے ہیں تو کیا لوازم کی یہ مضافات ان چیزوں کے ایک ہی عمل اور ایک ہی غرض میں اکٹھا ہونے کی عدم صحت کا موجب بن سکتی ہے کہ عقد کو باطل بنا دے؟ یا نہیں سکتی؟

کی نفی کر کے انہیں دور ہٹادیں گے۔ اور جب ان کی نفی ہو جائے تو وہ مصالح نہیں رہیں گے۔ جو حالت انفراد میں تھے۔ اور مامور بہ کے ساتھ منہمی عنہ کے اجتماع میں حال اپنی وجہ استقرار پر بحال رہتا ہے تو وہ احکام کو ختم کر دینے میں برابر ہوتے ہیں کیونکہ نہی مفسد پر بھروسہ کرتی ہے اور امر مصالح پر۔ اور ان کا اجتماع ممانعت کی طرف لے جاتا ہے جیسا کہ گزر چکا۔ لہذا جو ایسی صورت ہو وہ ممتنع ہو جاتی ہے۔

اور اس کی اصل یہ ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے بیع اور سلف سے منع کیا ہے۔ کیونکہ بیع تو دھوکہ دہی اور ہوشیاری کے باب سے ہے اور سلف (ادھار) مہربانی، فراخدلی اور احسان کے باب سے۔ پھر جب یہ دونوں اکٹھے ہو جائیں تو سلف بیع کے معنی میں جا داخل ہوتا ہے اور اپنی اصل سے نکل جاتا ہے جبکہ وہ چاندی کی چاندی سے اور سونے کی سونے سے ادھار پر بیع سے مشقی ہے۔ گویا استثناء کی ہوئی چیز، اس لحاظ سے کہ وہ استثناء شدہ ہے اپنی اصل کی طرف لوٹ جاتی ہے اور وہ ہے صرف (۱) (تبادلہ ہم جنس اشیاء) جس کی اصل دھوکہ دہی اور ہوشیاری ہے اور صرف میں ہوشیاری اور نفع کی طلب ممنوع ہے۔ گویا سلف جب بیع کے اقتران کے ساتھ اپنی اصل کی طرف لوٹتی ہے تو دو وجہوں سے ناممکن الوصول ہو جاتی ہے۔ ایک وہ مدت جو سلف میں ہوتی اور دوسرے نفع کی طلب جو ہوشیاری کا تقاضا ہے کہ وہ بیع کی طرف اسی صورت میں ضم ہوتی ہے کہ یہ معنی اجتماع کے قصد میں داخل انداز ہوں۔

علیٰ ہذا القیاس یہی معنی مکلف کے اس عبادت وغیرہ میں کسی دوسرے کو شریک بنانے میں جاری ہیں جن کا اسے حکم دیا گیا ہے۔ خواہ یہ حکم وجوب کا ہو یا

۱ یہاں صرف کے بجائے بیع چاہئے اور مؤلف کا قول ”والذکا ہستہ فیہ“ (اور اس میں چالاک ہے) یعنی سلف میں۔

استحباب کا یا اباحت (۱) کا۔ جبکہ ان دونوں میں سے کوئی بھی دوسرے کا (۲) تابع نہ ہو اور ان کے احکام ایک دوسرے کی نفی کرتے ہوں۔ مثلاً کھانا، پینا، ذبح اور کلام نماز کے منافی ہیں اور نماز میں فرض اور نفل کی نیت کو جمع کرنا (۳) اور عبادت

۱ اس کا عطف بائیل پر ظاہر نہیں ہوتا۔ مگر اس اصطلاح کی بنا پر جو اس سے پہلے مسئلہ میں مذکور ہے۔  
۲ جیسے ٹھنڈک اور صفائی چاہنا اور حواس کو بیدار کرنا، وضو اور غسل کے ذریعہ رفع حدث کے ساتھ۔ اور جیسے بخار، روزے کی عبادت کے ساتھ۔ اور صحت، حج کے سفری فریضہ کی ادائیگی کے ساتھ۔ اور اسی طرح قصد میں جس چیز کی بھی عبادت کے لئے تہمت کی صورت ہو۔ اور مؤلف یہ بات پہلے بیان کر چکا ہے کہ ابن عربی اور غزالی کا اس بات میں اختلاف ہے کہ ایسی عبادت میں خلوص رہتا ہے یا نہیں جبکہ اس کی بنیاد دونوں قصدوں کی علیحدگی کی صحت پر ہے جیسا کہ ابن عربی کا خیال ہے یا اس کی بنیاد محض اجتماع کے وجود میں آنے پر ہے خواہ علیحدگی بھی صحیح ہو جیسا کہ غزالی کی رائے ہے۔ کتاب المقاصد کی چوتھی نوع کے چھٹے مسئلہ کی بعد والی فصل کی طرف راجعت فرمائیے۔ اور ابھی ابھی یہ بات گزر چکی ہے کہ جب ان دونوں میں سے کوئی ایک دوسرے کے تابع ہو اور ان کے احکام متضام ہوں۔ جیسے ایک ہی دینار میں بیع اور صرف کا اجتماع تو اس کا کچھ نقصان نہیں کیونکہ تابع کو نظر انداز کر دیا جائے گا تو جب اس کے کلام کو تابع میں محمول کیا جائے جیسے مذکورہ صرف اور بیع کی صورت میں تو اس کا کلام واضح ہو جاتا ہے اور نہ گزشتہ بیان سے کچھ تعارض رہتا ہے اور بعد کے بیان سے جو ٹھنڈک چاہنے سے متعلق ہے اور جو کچھ اس میں اختلاف ہے اور یہ بات متعین ہوگئی کہ مؤلف کے اس کلام ”اذا لم تکن تبعاً“ مذکورہ صورت سے ملتی جلتی صورتوں پر محمول کیا جائے گا خواہ یہ معاملات میں ہوں جبکہ اس کی بحث عبادات میں ہے جس میں یہ اکتھے ہوتے ہیں۔

۳ جیسے مثلاً کوئی شخص جماعت کے ساتھ دوبارہ نماز ادا کرے اور ایک ساتھ فرض اور نفل دونوں کی نیت کرے۔ گویا اس نے وہ ایسی چیزوں کو اکٹھا کر لیا جبکہ احکام ایک دوسرے کے منافی ہیں۔ فرض کے ترک سے آدمی گناہگار ہو جاتا ہے مگر نفل کے ترک سے نہیں ہوتا۔ فرض کے لئے جماعت سنت ہے، نفل کے لئے نہیں۔ فرض کے لئے نماز قائم کی جاتی ہے نفل کے لئے نہیں۔ فرض میں قادر شخص پر کھڑے ہو کر ادائیگی واجب ہے، نفل میں قیام واجب نہیں، وغیرہ وغیرہ۔ اور جیسے کوئی شخص فرض نفل کی نیت کرے اور اس کے پہلے یا بعد کی مطلوبہ رکعات میں استعجاب کی۔ یہاں بھی ان رکعات کے فرض سے پہلے یا بعد معتبر ہونے اور اس کی موجودہ ادائیگی کے درمیان منافات ہے۔ اسی لئے ایسی بات کسی کے لئے جائز نہیں۔ مگر جب مثلاً وہ ظہر اور تہمتہ المسجد کی نیت کرے تو علماء کہتے ہیں کہ اسے اس کا ثواب مل جائے گا اور اس تہمتہ کی طلب ساقط ہو جائے گی۔ اور اگر اس نے ایسی نیت نہ کی تھی تو تہمتہ ساقط اور ثواب نہیں ہوگا۔ نیز علماء کہتے ہیں کہ جس شخص پر



کہ فرض اور مستحب ایک ساتھ ادا ہوں اور ایک ہی عمل میں دو فرضوں کو ایک ساتھ جمع (۱) کرنا جیسے دو ظہر کی نمازیں یا عصر کی دو نمازیں، یا ظہر اور عصر، یا رمضان کے روزہ کی ایک ساتھ ادا بھی اور قضا بھی۔ اور اسی طرح کے دوسرے امور۔

اسی لئے امام مالک نے ایک عقد کو دوسرے کے ساتھ اکٹھا کرنے سے منع کیا ہے۔ اگرچہ ان میں سے بعض میں اختلاف ہے۔ گویا جواز کی بنیاد اس شہادت پر ہے کہ حالت اجتماع میں انفرادی (۲) کے معنی کا اعتبار کرتے ہوئے ان کے احکام میں منافات نہیں۔ امام موصوف نے صرف اور بیع، نکاح اور بیع، قراض اور بیع، مساقات اور بیع، شرکت اور بیع، دلالی اور بیع کے اجتماع سے منع کیا ہے..... اور ان اشیاء کے ساتھ اجتماع میں اجارہ (اجرت، مزدوری، کرایہ) بیع کی طرح

رمضان کی قضاء ہو اور وہ نفل روزہ مثلاً شعراء کا یا ایام بیض یا یوم عرفہ کے روزہ کے ساتھ اس کی نیت کرے۔ جبکہ واقع یہ ہے نفل روزہ شروط کے لحاظ سے اور جو کچھ اس میں مطالبہ ہوتا ہے فرضی روزہ سے اعم ہے۔ تو اس فرضی قضاء کو بغیر منافات کے نفل کے ساتھ اکٹھا کرنا ممکن ہے جبکہ کوئی دو سرائع نہ ہو جو ان دونوں صورتوں میں منافات کا تقاضا کرے جن کا ہم نے ذکر کیا ہے۔ اور ہم نے فرض کے ساتھ بقیعۃ المسجد کی نیت میں کوئی اختلاف نہیں دیکھا۔ اور مؤلف کا قول ہے "والعہادۃ" یعنی مطلقاً خواہ یہ نماز نہ ہو۔ اور آپ روزوں کا مسئلہ سمجھ چکے ہیں اور اسی طرح نفل عمرہ کے ساتھ حج ہے کہ دونوں اکٹھے صحیح ہیں۔

کیونکہ وہ ایک لحاظ سے متماثل ہیں کیونکہ ان میں سے ایک تو وقت خاص کے لئے واجب اور دوسری دوسرے وقت کے لئے ہے۔ اسی لئے کفاروں کے متقاضی کے مطابق ایک کفارہ جائز نہیں۔

جیسا کہ اشب نے کہا ہے: صرف اور بیع حرام نہیں اور اس بات سے انکار کیا کہ امام مالک نے اسے حرام کہا ہے اس کے خیال کے مطابق یہ عقد دو امور پر مشتمل ہے جن میں سے ہر ایک فرداً فرداً جائز ہے۔ اشب نے کہا کہ مالک نے جس چیز کو حرام کیا وہ سونے کے بدلے سونا ہے جبکہ ان میں سے ہر ایک کے ساتھ سامان ہو۔ ابن عرفہ نے کہا کہ یہی بات بھلی معلوم ہوتی ہے اگرچہ مشہور کے خلاف ہے۔

ہے..... نیز انہوں نے اٹکل (۱) اور ماپ کو اکٹھا کرنے سے بھی منع کیا ہے۔ اور علماء نے اجارہ اور بیع کے اجتماع میں اختلاف کیا ہے۔ اور یہ سب کچھ ایک ہی عقد میں مختلف احکام کے اجتماع کی وجہ سے ہے۔ گویا صرف تو انتہائی تنگی پر مبنی ہے یہاں تک کہ اس میں جنس میں تماثل حقیقی کی شرط (۲) ہے اور فوری قبضہ لینا جس میں نہ تردد ہے نہ تاخیر (۳) اور نہ ہی (وکالت وغیرہ کا) تعلق باقی رہتا ہے۔ (۴) جبکہ بیع ایسی نہیں ہوتی۔ اور نکاح باہمی کرم، نرمی اور عدم تنازعہ پر مبنی ہے۔ اسی لئے اللہ تعالیٰ نے حق مہر کو صدقہ کا نام دیا اور وہ بلا عوض عطیہ ہے اور نکاح میں سپرداری جائز ہے بخلاف بیع کے اور مضاربت اور مساقات فراخدلی پر مبنی ہیں کیونکہ اصل ممنوع سے مستثنیٰ ہیں۔ اور وہ مجہول چیز کی اجرت ہے گویا وہ رخصت کی طرح بن گئے۔ بخلاف بیع کے کہ قیمت، فرد حقنی چیز اور مدت وغیرہ کسی چیز کی لاطمی نہیں ہوتی۔ گویا بیع کے احکام مضاربت و مساقات کے احکام کے منافی ہیں۔ اور شرکت کی بنیاد جانبین کے معاش کے قیام پر تعاون اور بھلائی پر ہے جو ہر دو شریکوں میں سے ہر ایک کی طرف بالنسبت ہوتی ہے جبکہ بیع اس کے برعکس ہے اور

۱ ایک ہی عقد میں غلہ کے ڈھیر کا اٹکل سے سودا اور غلہ کے پیانہ سے سودا کو اکٹھا کرنا ممنوع ہے۔ اسی طرح زمین کے ڈھیر کا سودا اور اس کار کا سودا بھی ممنوع اور یہ بھی ممنوع ہے کہ سودا غلہ کے ڈھیر کا ہو اور پیانہ زمین ماپنے کا ہو۔ کیونکہ ایسے عقد میں کوئی ایک چیز یا دونوں ہی ایک ساتھ اپنے اصل سے کھل جاتی ہیں کیونکہ غلہ میں اصل ماپنا ہے اور زمین میں اصل یہ ہے کہ اس کو اندازہ سے بیجا جائے۔ البتہ جب زمین اندازہ سے خریدے اور غلہ کے لئے پیانہ ہو تو پھر کوئی رکاوٹ نہیں کیونکہ دونوں اپنی اصل پر آگئے۔

۲ جنس میں تصدیق اور اسی طرح عدد یا وزن میں تصدیق سے صرف جائز نہیں بلکہ صرف میں فیصلہ سے پہلے ان سب کا ثابت شدہ ہونا ضروری ہے۔

۳ علماء کہتے ہیں کہ یہ ہمت تنگی کی بات ہے کیونکہ اس میں نقد بہ نقد لین دین کا مطالبہ ہے۔

۴ اگرچہ وہ خود حاضر ہوئے بغیر کسی دوسری کو قبضہ کے لئے وکیل بنا لے۔

جعل (دلالی، مزدوری) عمل کی جمالت پر اور عامل کے خیار (۱) پر مبنی ہے جبکہ بیع ان دونوں باتوں کو تسلیم نہیں کرتی اور ماپنے کی چیز میں بیعانہ کا اعتبار اس چیز کے علم میں انتہائی امکان کا قصد ہے جبکہ انکل فروختی چیز کے علم میں نرم روی پر مبنی ہے کیونکہ اس میں تخمینہ کو جائز سمجھا گیا ہے جو علم کی مد کو نہیں پہنچتا۔ اور اجارہ ایسے منافع پر عقد ہے جو موجود نہیں۔ گویا وہ جمالت کی اصل پر مبنی ہے جو صرف شرکت کی طرح تعاون کی ضرورت کے لئے جائز ہوا۔ اور بیع میں یہ بات (۲) نہیں۔ اور علماء نے کچھ فروختی سامان میں دو ٹوک بات اور باقی میں خیار میں بھی اختلاف کیا ہے۔ اور ممانعت کی وجہ بنیاد دو ٹوک بات اور خیار کا تضاد ہے۔

اور علماء نے جیسے دو عادی امور کے ایک ہی عمل میں جمع ہونے میں اختلاف کیا ہے، جس کی بنیاد ان کے احکام میں تضاد اور عدم تضاد ہے اسی طرح انہوں نے عبادی امر کے عادی کے ساتھ جمع ہونے میں بھی اختلاف کیا ہے۔ جیسے حج یا جہاد میں تجارت (۳) اور جیسے وضو کے ساتھ ٹھنڈک حاصل کرنے کا قصد اور روزہ کے

- ۱ کیونکہ مزدوری کے لئے عقد ضروری نہیں۔ بخلاف بیع کے (کہ اس میں عقد ضروری ہے) جب تک کہ وہ خیار والی نہ ہو۔
- ۲ یعنی ان دونوں کو اکٹھا کرنا جائز نہیں۔ لیکن مذہب میں جو معروف ہے وہ یہ نہیں اور ظلیل نے بیع کے ساتھ اس کے عدم فساد کا حکم لگایا ہے۔ شرح نے کہا ہے کہ ان دونوں میں منافات نہ ہونے کی وجہ سے بیع کے ساتھ فاسد نہیں ہوتا۔ اس سے کچھ فرق نہیں پڑتا کہ اجارہ بیع شدہ چیز میں ہو یا کسی اور چیز میں ہو۔ الایہ کہ اگر وہ کسی اور چیز میں ہو تو اس میں کوئی شرط نہیں لگائی جاسکتی اور جب بیع شدہ چیز میں ہو تو لگائی جاسکتی ہے جیسے جب کوئی اس سے کپڑا خریدے تاکہ اس سے کپڑا سلوانے تو اس میں شرط لگاسکتا ہے جیسے کام میں تاخیر نہ کرنے کی شرط... الخ۔
- 3 حج کے دوران تجارت کی اجازت اللہ تعالیٰ کے اس قول میں وارد ہے:  
لَمَسَّنْ عَلَيْهِمْ جُنَاحٌ اَنْ يَّبْتَغُوا لَفْضًا اِذَا تَمَّ اَمْرُهُمْ اَوْ يَبْتَغُوا لَفْضًا اِذَا تَمَّ اَمْرُهُمْ  
پس انہوں پر گناہ نہیں۔  
اگرچہ ابو مسلم نے اس کے خلاف کہا اور اس کی ممانعت کا دعویٰ کیا ہے اور اس آیت کو اعمال سے فراغت کے بعد پر محمول کیا ہے کہ یہی بات آثار صحیحہ کے مطابق قابل جنت ہے چہ جائیکہ آیت کے سبب نزول سے دور ہو۔

ساتھ پرہیز کا قصد اور بعض دو عبادتوں کو اکٹھا کرنے میں بھی اختلاف کیا ہے جیسے جمعہ اور جنابت دونوں کی نیت سے غسل۔ اور یہ بات یہاں بھی اور کتاب المقاصد میں بھی گزر چکی ہے۔ جہاں مقاصد اصلہ کے ساتھ مقاصد تابعہ پر بحث کی گئی ہے اور توفیق تو اللہ ہی سے ہے۔

اور اگر ان دونوں کے احکام ایک دوسرے کی نفی نہ کرتے ہوں تو بھی اجتماع کے قصد کا اعتبار ضروری ہے۔ اور اس پر دلیل پہلے گزر چکی ہے۔ اب اجتماع سے جو حکم پیدا ہو گا وہ یا تو نہی کا تقاضا کرے گا یا نہ کرے گا۔

اگر نہی کا تقاضا پیدا ہو تو یہ پورا اجتماع منہی عنہ بن جائے گا اور طلب کی جہت میں اتحاد ہو جائے گا کیونکہ اجتماع اجزاء سے متعلقہ طلب کو لغو بنا دیتا ہے اور یہ پورا اجتماع ایک ہی چیز بن جائے گا جو یا تو امر سے متعلق ہو جائے گا یا نہی سے۔ پھر اگر اس کا اقتضاء مصلحت ہو تو امر سے متعلق ہو جائے گا اور اگر مفسدہ ہو تو نہی سے متعلق ہو گا۔ اب اس صورت میں کہ یہاں اس کا اقتضاء مفسدہ ہے تو لازمی ہے کہ وہ نہی سے متعلق ہو۔ جیسے دو بہنوں یا کسی عورت اور اس کی پھوپھی یا خالہ کو نکاح میں اکٹھا کرنا، اور رمضان سے پہلے یا بعد کے دن کا روزہ رمضان کے ساتھ ملانا، اور مشروبات میں دو چیزوں کو اکٹھا کرنا اور دو آدمیوں کا اپنے اپنے فروختنی سامان کو اکٹھا کر دینا، اس شخص کی رائے کے مطابق جو مالکی رائے کا قائل ہو کیونکہ جمع قصد اول کے لحاظ سے افراد کے عدم اعتبار کا تقاضا کرتی ہے کیونکہ یہ بات ہر بائع کی نسبت سے قیمت میں لاعلمی (۱) کی طرف لے جانے والی ہے اگرچہ پورے سامان کی قیمت معلوم ہو۔ گویا اس منہی عنہ مفسدہ کے پیدا ہونے کی وجہ سے اس کی ممانعت ہے اور جو لوگ اسے جائز قرار دیتے ہیں ممکن ہے کہ ان کے ہاں کسی دوسری بات کا اعتبار ہو۔ اور وہ یہ ہے کہ جب دونوں سامان والوں نے بیع میں

۱ یعنی جو لوگوں کے درمیان اجماعی مصلحت کے خلاف تنازع اور عداوت کی طرف لے جاتی ہو۔

اپنا اپنا سامان اکٹھا کرنے کا قصد کیا تو یہ ان میں شرکت کے معنوں میں ہو گیا گویا ان دونوں نے پہلے شرکت کا قصد کیا پھر اس اکٹھے سامان کو بیچنے کا اور قیمت میں اشتراک کا اور جب وہ دونوں شریک کے حکم میں ہو گئے تو انہوں نے اپنے اپنے سامان کی قیمت کی مقدار کا قصد نہ کیا۔ کیونکہ ان میں سے ہر ایک کا سامان پورے سامان کی جزء کی طرح ہے جس کا قصد جملہ سامان کے قصد کے تابع ہو گا جس کا کوئی اثر نہیں۔ پھر جب وہ تقسیم کا ارادہ کریں گے تو ہر ایک کے راس المال کے حساب سے قیمت تقسیم کی جائے گی اور اس کی کچھ ممانعت نہیں۔ کیونکہ اب اس میں کوئی لاعلمی (۱) نہ رہی۔ نہ ہی اس اجتماع سے فساد رونما ہوا۔

اور جب کوئی ایسی چیز ہی نہ ہو جو نہی کا تقاضا کرتی ہو تو امر ہی متوجہ ہو گا کیونکہ اصطلاحاً امر و نہی کے سوا اور کچھ نہیں جو اس پر متنبہ کرے۔

### گیارہواں مسئلہ

جب دو امر (۲) ایک ہی چیز پر دو اعتباروں سے وارد ہوں جن میں ایک تو جملہ (۳) (پوری چیز) کی طرف راجع ہو اور دوسرا اس کی بعض تفصیل اوصاف یا جزئیات کی طرف راجع ہو تو ان کا اجتماع جائز ہے جس حد تک کہ علم اصول میں ثابت ہو چکا ہے۔

اور جو بات یہاں ذکر ہوگی وہ یہ ہے کہ ان میں سے ایک تابع ہو گا اور دوسرا متبوع۔ اور متبوع وہ ہو گا جو جملہ کی طرف راجع ہو گا اور جو اس کے سوا

- ۱ کیونکہ ہر ایک کا راس المال ہی اس کے سامان کی قیمت ادا کرتا ہے اور وہ معلوم ہے۔
- ۲ یہاں امر اپنے حقیقی معنوں میں ہے۔ اصطلاحی معنی میں نہیں۔ جیسا کہ دو سابقہ مسائل میں ہے۔
- ۳ یعنی بنفسہ وہ پوری چیز اور مؤلف کا قول اس کی بعض تفصیل کا مطلب ہے اس کے بعض اجزاء جیسے نماز میں قرأت اور ذکر اور اس کے قول بعض اوصاف کا مطلب جیسے نماز میں رکوع و سجود کو لہا کرنا اور خشوع کا ہونا اور اس کے قول بعض جزئیات کا مطلب جیسے طہریا تہجد یا وتر کی نماز۔ ایسے ہی وہ جزئیات جو نماز کی کلی کے تحت داخل ہیں۔

ہے وہ تابع ہے کیونکہ جو امر تفصیل یا اوصاف یا جزئیات کی طرف راجع ہے وہ جملہ کے نکلنے اور تتمہ کی طرح ہے۔ اور جس کی یہ شان ہو اس کی طلب اسی پہلو سے ہو سکتی ہے نہ کہ علی الاطلاق اور یہی اس کے تابع ہونے کا معنی ہے۔ پھر یہ طلب فی نفسہ مستقل (۱) بھی نہیں کیونکہ اس کے واقع ہونے کا تصور جملہ کے امر کے مقتضی کے بغیر ہو ہی نہیں سکتا۔ اگر ہم فرض کر لیں کہ جملہ کا امر مفقود ہے تو تفصیل کا واقع ہونا ممکن ہی نہ رہے گا کیونکہ تفصیل کا تصور تو مفصل میں ہی ہو سکتا ہے اور نہ اوصاف کا تصور موصوف کے بغیر ہو سکتا ہے اور نہ جزئی کا کلی کے بغیر تصور ہو سکتا ہے اور جب یہ صورت ہو تو ان کی طلب جملہ کی طلب کے مقابلہ میں تبعیت کی طرف ہی ہو سکتی ہے۔

اور اس کی مثالیں یہ ہیں: جیسے نماز کے لئے بالنسبت حدث یا ناپاکی سے طہارت کی طلب اور زینت کرنے، خشوع، ذکر، قرات، دعاء، قبلہ رخ ہونا وغیرہ کی طلب۔ اور زکوٰۃ کی مثال میں بمعہ پاکیزہ (۲) کسب کا احتجاب، اسے وقت پر نکالنا، نصاب اور محل زکوٰۃ اشیاء کی اقسام (۳) اسی طرح روزے جلد انظار کرنے اور دیر تک سحری کھانے، رفق (جماع کے قریب جانے والے امور) کے ترک اور ہلاکت کا سامنا (۴) کرنے کے ساتھ اور جیسے حج اپنے مطلوبات کے ساتھ جو کہ اس

۱ یہ اس بات پر دوسری دلیل ہے کہ جملہ کے امر کے سوا جو کچھ ہو گا وہ جملہ کے امر کے تابع ہو گا مستقل نہ ہو گا۔

۲ یہ ایسی بات ہے جو وصف سے مل جاتی ہے اور جزئی کے لئے محل نصاب اشیاء اور نصاب زکوٰۃ کی نوع بتائی گئی ہے۔

۳ یعنی اس کا سونے، چاندی یا پیداوار یا چوپایوں پر زکوٰۃ ہونا اور مقدار مثلاً سونے چاندی میں چالیسواں حصہ ہے۔ علیٰ ہذا القیاس گویا یہ سب احکام "لا تو الزکوٰۃ" کے تابع ہیں اور متوقف کا قول "روزہ کھولنے میں جلدی کرنے کے ساتھ" یہ بات اور جو ما بعد ہے وہ روزہ کے بارے میں ہے۔ اور یہ سب روزہ کے اوصاف کمالیہ ہیں۔

۴ تخریر کا معنی ہلاکت اور تکلیف کا سامنا کرنا ہے۔ اور روزہ دار کے لئے ایسی چیزوں سے تعرض کرنے سے نہی آئی ہے جو روزہ کو فاسد کر دیتی ہیں جیسے معاشرت، اور جماع کے ابتدائی کام، کلی کرنے اور

کے لئے تفصیل، جزئیات اور تکمیلی اوصاف کی طرح ہیں۔ اسی طرح قصاص عدل اور کفالت (۱) کے اعتبار کے ساتھ، اور بیچ پورے پورے ماپ تول، حسن ادائیگی، اسے پورا کرنے، اور خیر خواہی (۲) کے ساتھ۔ ایسے ہی دوسرے امور ہیں۔ طلب میں یہ سب امور اس طلب پر معنی ہیں جو متبوع کی طرف لوٹتی اور اسے برقرار رکھتی ہے۔ لہذا اس مطلوبہ جملہ کے امور کی طرف ان تفصیل وغیرہ کی نسبت فرض کرنے کے بغیر کچھ ممکن نہیں۔ اور تمام توابع کی اپنے مطبوعات کے ساتھ یہی صورت ہے۔

بمخلاف (۳) امر و نہی کے جبکہ وہ تابع اور متبوع پر وارو ہوں۔ جیسے پھل وار درخت جس کا پھل ابھی پکا نہ ہو۔ کیونکہ نہی استقلال کے حکم سے ہی پھل پر

ناک میں پانی ڈالنے میں مبالغہ۔ کیونکہ ان سب باتوں میں روزہ کو فاسد بنانے کا مقصد ہے اور ایسے ہی بچنے لگوانا ہے کہ بچنے لگانے والے اور لگوانے والے (دونوں کا روزہ فاسد ہوتا ہے۔)

مثلاً حریت اور اسلام میں مماثلت کیونکہ غلام کے بدلے آزاد قتل نہیں کیا جاتا، نہ ہی کافر کے بدلے مسلم قتل کیا جاتا ہے گویا یہ دونوں اس ضروری کے مکمل ہیں۔

یہ چاروں مطالب جو بیچ سے متعلق ہیں اوصاف کے باب سے ہیں۔ الایہ کہ یہ کہہ دیا جائے کہ بیچ تو مباح ہے اور یہ چاروں باتیں اوامر ہیں جن میں سے کچھ واجب ہیں اور کچھ مستحب۔ اور ان کے بارے میں یہ کیسے کہا جاسکتا ہے کہ: متبوع پر اوامر نہیں اپنے اعتبار اور اپنی تفصیل کے اعتبار سے وارد ہوتے ہیں۔ الایہ کہ یہ کہہ دیا جائے کہ بیچ ضروریات یا حاجیات سے ہے جیسا کہ پہلے گزر چکا ہے۔ تو جب یہی مطلوب ہو تو اوامر اپنی ذات کے اعتبار سے اس کی طرف متوجہ ہوتے ہیں جیسا کہ اپنے تابع کے اعتبار سے اس کی طرف اس طرح متوجہ ہوتے ہیں جیسے وہ کل کے ساتھ مطلوب ہیں۔ اگرچہ اس کی اصل مباحثہ بالجزء ہے۔

یعنی ان دونوں میں معاملہ برعکس ہے۔ گویا دو امور کے توارد میں تابع کے لئے امر وارد نہ ہوگا۔ الایہ کہ وہ متبوع کے حکم کا سارا لٹے ہوئے ہو۔ جبکہ اکیلے تابع کے لئے کوئی فیصلہ کن حکم نہ آیا ہو جس میں یہ دیکھنا پڑے جو اسے اس کا تابع بنا دے۔ بمخلاف امر و نہی کے توارد کے کہ مثلاً تابع پر نہی متوجہ نہیں ہوتی۔ الایہ کہ متبوع سے قطع نظر کے ساتھ متوجہ ہوتی ہے۔ حتیٰ کہ جب متبوع کی طرف دیکھا جائے تو نہی ساقط اور بے کار ہو جاتی ہے۔ یہ بات فی ذاتہ ظاہر ہے لیکن بحث تو اس مسئلہ کے عملی فائدہ میں ہے۔ عقلی نہ رہے کہ اس اتحاد کا معنی جس کا اس نے بعد میں ذکر کیا ہے وہ اوامر کے جائے ورود میں اتحاد ہے۔ وہ ان معنوں میں کہ جو کچھ تفصیل و اوصاف پر وارد ہوتا ہے

وارد ہو سکتی ہے۔ پھر اگر ہم اس میں عدم استقلال فرض کر لیں تو وہ پھل بن جانے کی طرف راجع ہوگی۔ جیسے وہ درخت کا تابع جزء ہے۔ اور یہ بات مجموعی طور پر اجتماع کے قصد کو مستلزم ہے اور ان دونوں کے ایک ساتھ عقد کے قصد کا یہی معنی ہے۔ گویا گزشتہ بیان کے مطابق نہی علی الاطلاق اٹھ گئی اور اس طرح اس سے امر کا اتحاد (۱) حاصل ہوا۔ یعنی ایک ہی مجموعی پر دو امر آوارو ہوئے ایک اس کے اپنے اعتبار سے اور دوسرا اس کی تفصیل، جزئیات اور اوصاف کے اعتبار سے۔

ضروریات کے ساتھ حاجیات اور تعہدات بھی اسی ترتیب پر جاری ہیں کیونکہ فراخی اور رفع حرج ایک چیز کا تقاضا کرتے ہیں جس میں تنگی اور حرج کا امکان ہوتا ہے اور وہ بلا شک ضروریات، تعہدات، مکملات اور متممات ہیں۔ لہذا ان کے لئے ایسے امور کا مستلزم ہونا ضروری ہے جو اس کے مکملات ہوں۔ کیونکہ تحسین، تکمیل اور توسیع کے لئے کوئی موضوع ضروری ہے کہ جب اس چیز میں یہ باتیں نہ ہوں تو اسے غیر حسن، غیر مکمل اور غیر موسع شمار کیا جائے بلکہ وہ مثلاً قبیح، ناقص اور تنگی یا حرج والی ہوں گی۔ لہذا ضروری ہے کہ وہ کسی دوسرے

وہ ان اوصاف کے اعتبار سے پورے کے پورے وارد ہوتا ہے۔ اگرچہ یہ اس بات کا متفقہ نہیں کہ امر کا ان اوصاف سے یا اثر ہو جو متبوع پر وارد امر سے زائد ہو۔ بلکہ کبھی کبھی تابع کے اعتبار سے متبوع پر وارد امر، نفس متبوع پر وارد امر سے قوی تر ہوتا ہے۔ اس کی مثال جیسے بیج کی نسبت سے تولی اور ناپ کا پورا پورا دینا ہے اور کبھی معاملہ اس کے برعکس ہوتا ہے۔ جیسے عمری کھانے میں تاخیر کا حکم اور کبھی ایسی وضاحت آجاتی ہے کہ اس تفصیل پر ہی پورا کام موقوف ہوتا ہے۔ جیسا کہ وہ اس کا جزء اصلی یا جیسے اس کی شرط ہے، یا ایسی ہی کوئی اور چیز ہے۔ اور عنقریب تیرہویں مسئلہ میں متوقف کا وافی بیان آ رہا ہے۔ جس سے ہمارے اس مسئلہ کے لئے کئی بڑے عملی فائدے دیکھے جاسکتے ہیں اور ان کی طرف متوقف نے یہاں اپنے اس قول سے ”وعلیٰ هذا الترتیب جرت الضروریات مع الحاجیات... الخ“ جملہ اشارہ کر دیا ہے۔ یعنی ضروریات ہی جملہ متبوع اور اصل ہیں اور جو کچھ ان کے سوا حاجیات اور تعہدات ہیں وہ منکودہ اور غیر منکودہ کے درمیان تابع تفصیل ہیں۔

مسئلہ کی اصل کی طرف رجوع اور اس کی تخصیص۔



مطلوب امر کی طرف راجع ہوں۔ گویا مطلوب یہ ہے کہ آراستگی اور کشادگی طلب میں کسی آراستہ اور کشادہ کے تابع ہو۔ اور یہ وہی معنی ہیں جو تبعیثیت کی طلب اور متبوعیت کی طلب کے بارے میں پہلے گزر چکے ہیں۔ جب یہ بات ثابت ہوگئی تو اس مقام پر ایک اور قسم ذہن میں آتی ہے اور وہ ہے :-

بار ہواں مسئلہ

ہم یہ کہتے ہیں کہ جب امر اور نہی ایک چیز پر وارد ہوں اور ان میں سے کوئی ایک اس چیز کے بعض اوصاف اور جزئیات وغیرہ کی طرف راجع ہو تو یہ بات اس سے پہلے مسئلہ میں گزر چکی ہے جو ان دونوں کے اجتماع کا جواز واضح کرتی ہے اور اس کی دو صورتیں ہیں۔ پہلی صورت یہ ہے کہ امر مجموعہ (جملہ) کی طرف راجع ہو اور نہی اس کے اوصاف کی طرف۔ اور اس کی مثالیں بہت ہیں۔ جیسے کھانے کی موجودگی میں نماز اور پیشاب پاخانہ کی حاجت کے وقت نماز اور مکروہ اوقات میں نماز اور عید کے دنوں کے روزے اور بیچ جس میں دھوکہ اور لاعلمی ہو اور قتل میں اسراف اور عدل میں حد سے آگے نکل جانا اور بیوع میں دھوکہ اور فریب وغیرہ، جو کچھ اس قبیل سے ہو۔

اور دوسری صورت یہ ہے کہ جملہ کی طرف نہی راجع ہو اور اس کے اوصاف کی طرف امر۔ اور اس کی مثالیں معصیت کی پردہ پوشی جیسے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ”اگر تم میں سے کوئی شخص ان گندگیوں میں سے کسی سے آزمایا جائے تو چاہئے کہ پردہ پوشی کرے۔ اللہ بھی پردہ (۱) رکھے گا۔“ اور برائی کے بعد نیکی کرنا، حسب ارشاد باری تعالیٰ :-

غزالی نے احیاء العلوم میں یوں روایت کیا: ”جو شخص گندگیوں میں سے کسی چیز کا مرکب ہو اسے چاہئے کہ پردہ پوشی کرے، اللہ بھی پردہ پوشی کرے گا۔“ عراقی کہتے ہیں کہ حاکم نے اسے ابن عمر کی حدیث سے ان الفاظ میں نکالا ہے: ”ان گندگیوں سے جو جن سے اللہ نے منع کیا ہے۔ اگر کسی کو

ثم ہتو ہون من قریب (۴/۱۷) پھر وہ جلد ہی توبہ کر لیتے ہیں۔  
اور مروی ہے کہ: اگر تم میں سے کوئی طمع کی طرف چلے تو چاہئے کہ آہستہ  
آہستہ چلے۔“ (۱) اور ایسے ہی دوسرے امور۔

پہلی صورت پر تو اصولیوں (۲) نے کلام کیا ہے۔ لہذا یہاں اعادہ کی ضرورت  
نہیں۔ رہی دوسری صورت تو اس کا حکم پہلی صورت میں اصولیوں کے کلام (۳)  
کے معنی سے لیا جائے گا۔ لہذا تفریح میں آپ خود غور کیجئے۔ واللہ اعلم! اب اس  
بحث سے ایک اور معنی نکلتا ہے اور وہ ہے:-

تیرہواں مسئلہ (۴)

یہ مسئلہ متبوع کی طلب اور اس کے ساتھ اس کے تابع کی طلب میں تفاوت  
کے بارے میں ہے۔ نیز اس بارے میں کہ جملہ کی طرف توجہ کرنے والی طلب، اس  
جملہ کی تفاصل یا اوصاف بالخصوص جزئیات کی طرف متوجہ طلب سے رتبہ میں اعلیٰ  
اور اعتبار میں مضبوط ہوتی ہے۔

ان سے کوئی تکلیف پہنچے تو اسے چاہئے کہ پردہ پوشی کرے، اللہ بھی پردہ رکھے گا۔“ اور اس کی  
اسناد حسن ہیں۔

اس کی تخریج دیکھی جائے۔

اس صورت کا اثر فساد ہے جبکہ وہ نبی تحریمی سے متعلق ہو۔ بالخصوص عبارات میں یا ان میں اور ان  
کے علاوہ دوسرے امور میں۔ اور تفصیل میں جو نبی عین فعل سے متعلق ہو یا اس کے لازمی سے  
متعلق ہو یا جدا ہونے والے وصف سے متعلق ہو اور ان سب قسموں میں اختلاف ہے۔

یہ مقام خاصے غور و فکر کا محتاج ہے۔ جیسے مثلاً برائی کے بعد نیکی کرنا۔ ان میں سے ہر کام دوسرے  
سے عمل اور وقت کے لحاظ سے جدا جدا ہے۔ گویا اللہ تعالیٰ نے یوں فرمایا کہ جب تجھ سے برائی  
صادر ہو تو تجھ سے مطلوب یہ ہے کہ تو اس کا کسی اچھے فعل سے تدارک کرے۔ یہ تو ایک ہی  
طلب ہے بخلاف ان دو مثالوں کے جو اس کے ساتھ ہیں۔ کیونکہ ان دونوں میں جملہ کے لئے نبی  
اور تابع کے لئے طلب ظاہر ہے۔

یہ مسئلہ گیارہویں مسئلہ سے مراد ہے۔ جیسے فرع کا اپنی اصل سے ربط ہوتا ہے۔ یہ مسئلہ ۱۷ پر مبنی  
ہے اور اسی کا عملی فائدہ ہے۔

اور اس پر دلیل پہلے گزر چکی ہے کہ تابع قصد ثانی سے مقصود ہوتا ہے۔ اسی لئے متبوع کے حق میں تابع کی جانب نظر انداز کر دی جاتی ہے۔ لہذا جب تابع کا اعتبار متبوع میں خلل (۱) انداز ہو رہا ہو تو اس کا اعتبار نہیں کیا جائے گا۔ یا وہ جزء کی طرح ہو جائے گا یا صفت اور کلمہ کی طرح۔ اور یہ معنی گزشتہ بیان میں تفصیل سے آچکے ہیں اور وہ سب اعتبار میں متبوع کی قوت اور تابع کی ضعف پر دلیل ہیں۔ گویا اعتبار (۲) کے لحاظ سے متبوع کے متعلق امر، تابع سے متعلقہ امر سے زیادہ مؤکد ہوتا ہے۔

اسی ترتیب سے معلوم ہو جاتا ہے کہ شریعت میں اوامر تاکید کے لحاظ سے ایک درجہ پر نہیں، نہ ہی وہ ایک قصد کے تحت داخل ہوتے ہیں۔ گویا امور ضروریہ سے متعلق اوامر، امور حاجیہ سے متعلقہ اوامر جیسے نہیں ہوتے۔ نہ ہی وہ تہمیہ جیسے ہوتے ہیں۔ اور نہ ہی ضروریات کے مکملات (۳) کے امور

جیسا کہ آٹھویں مسئلہ میں گزر چکا ہے اور مؤلف کا قول ہے ”او یصبر منہ کالمصلۃ“ جیسا کہ گیارہویں مسئلہ میں ہے اور اس کا معنی یہ ہے کہ پہلے میں اس کا عدم اعتبار ظاہر ہو۔ اس لئے کہ مثلاً نسی تابع پر وارد ہوتی ہے جیسے پکنے سے پندرہ رخت کے پھل پر توجہ اصل کی تابع چیز (پھل) بیچ دیا گیا تو نسی لغو ہوگئی۔ لیکن دوسری صورت میں تابع کا لغو ہونا اس کے ختم ہو جانے کے معنوں میں نہیں ہے بلکہ اس کا معنی یہ ہے کہ وہ وصف اور کلمہ کے اعتبار سے مکمل اور موصوف کی طرف متوجہ ہے۔ اور یہ حقیقی اللغائیں بلکہ محض اعتباری ہے۔ اور مؤلف کے قول او یصبر منہ میں یہ احتمال بھی ہے کہ اسے نصب (زیر) سے پڑھا جائے اور او، الا کے معنی میں ہو۔

اس میں پہلے غور ہو چکا ہے کہ کبھی ایسا نہیں بھی ہوتا جیسا کہ بیچ کی مثال میں اور مثلاً اس کا ماپ پورا کرنے کی صفت ہیں اور شریعت میں متبوع سے آپ کو اس کی بہت سی مثالیں مل سکتی ہیں۔ جیسے نفلی نماز کی صفات جو اس کے ارکان سے مستبر ہیں اور فعلاً جیسے اس کے اجزاء، قرأت، اور رکعات، اور عنقریب مؤلف ضابطہ سے متعلق یہ کہنے والا ہے ”فان لم یصح فذاک المطلبوب قائم مقام الرکن والجزء من الضروری المقام وہ بقدمہ الکلام صتا“۔ یعنی، مگر جب اس کا قصد ثانوی ہو لیکن وہ متبوع کی جزئی طرح ہو جاتا ہے لہذا متبوع سے کمزور نہیں ہوتا۔

جیسے زنا کی حرمت کے مکملہ کے طور پر نظر کی حرمت، اور جیسے تھوڑی سی شراب کی حرمت جو نشہ نہ لائے کیونکہ وہ اس تعداد شراب کا مکملہ ہے جو نشہ پیدا کرتی ہے۔

ہنفسہ ضروریات جیسے ہوتے ہیں بلکہ ان میں تفاوت معلوم ہے بلکہ طلب کے لحاظ سے امور ضروریہ بھی ایک درجہ پر نہیں ہوتے۔ جیسے وین کی اصل تاکید میں نفس جیسی نہیں اور نہ ہی نفس کی طلب کی تاکید عقل جیسی ہے۔ ضروریات و حاجیات کی سب اقسام کی یہی صورت ہے اور وہ مباح چیزیں جن سے فائدہ اٹھایا جاتا ہے اور ان کا کوئی معارض نہیں ہوتا ان کی بالنسبت طلب نہیں ہوتی۔ جیسے بالنسبت اس چیز کی طلب جس کا معارض موجود ہو۔ جیسے قرض (۱) سلم اور مساقات وغیرہ کے استعمال کے ساتھ بذاتہ مباح چیزوں سے فائدہ اٹھانا۔ پھر یہ طلب بھی ایسی نہیں جیسے رخصت کی طلب جس میں ترک سے مجموعی طور پر حرج لازم ہوتا ہے۔ نہ ہی یہ ایسی طلب ہے جیسے اس چیز کی طلب جس کے چھوڑنے سے تکلیف مالا یطاق لازم آتی ہو۔ اور تحسینات کی بھی حرف (۲) بحرف یہی صورت ہوتی ہے۔

گویا شریعت میں اس قول کا اطلاق کہ امر وجوب (۳) کے لئے ہے یا استعجاب کے لئے یا اباحت کے لئے یا مشترک ہوتا ہے یا اس کے علاوہ کسی ایسی چیز

۱ کیونکہ اس میں ادھار ہے جو کشادگی اور دفع حرج کی بنا پر حرام ہونے سے مستثنیٰ ہے اور اس کی مثال قراض اور سلم اور اس کے متعلقات ہیں اور یہ سب تنجلی دور کرنے کے لئے رخصت کی قسم میں داخل ہیں۔ یہ ان مباحات کے برابر نہیں جن سے شریعت کے دوسرے کلیات معارض نہیں ہوتے۔ لہذا ان کی طلب ان مباحات کی طلب کے مقابلہ میں گلیل ہے جن کا کوئی معارض نہیں۔ ان مباحات میں سے کچھ ایسے ہیں کہ ان کے علی الجملہ ترک سے حرج واقع ہوتا ہے جیسے بعض حالات جنم اور بعض کے ترک میں تکلیف مالا یطاق ہے جیسے لاچار کے لئے مردار کھانا مگر وہ کیونکہ اگر ہلاکت کا ڈر ہو تو کھانا واجب ہو جاتا ہے اور یہ تکلیف مالا یطاق کا درجہ ہے۔ اگرچہ صبر سے برداشت کیا جاسکتا ہے۔

۲ یعنی ایک آزاد عورت کے مقامات ستر کو ڈھانپنے کی طلب ایسی نہیں جیسے مہمان کی عزت کرنے کی طلب۔ اور سود کی ممانعت ایسی نہیں جیسے تقاضات میں ورع کی طلب۔ اور طہارت کے مندوبات کی طلب ایسی نہیں جیسے اصل طہارت کی طلب۔ اور یہ سب مثالیں تحسینات کے مرتبہ کی ہیں۔

۳ یعنی جیسا کہ جمہور کی رائے ہے۔ رازی کہتے ہیں یہ درست ہے۔ اور ابو ہاشم اور عام معتزلہ کہتے ہیں کہ اس کی حقیقت استعجاب ہے اور اشعری اور قاضی نے اس بات میں توقف کیا ہے کہ وہ ان دونوں میں سے کسی کا موضوع ہے اور بعض نے کہا ہے کہ اس میں توقف ان معنوں میں ہے

کے لئے ہوتا ہے جو ان معنوں میں اس مسئلہ میں اختلافی بیان شمار ہوتا ہو، جس میں امر ایسے معنی کی طرف لوٹ جائے (۱) کیونکہ علماء یہ کہتے ہیں کہ امر صرف اس وقت وجوب کے لئے ہوتا ہے جب اس کے خلاف کوئی دلیل نہ ہو جو اس پر دلالت کرتی ہو۔ گویا ہر امر کے معنی دلیل کی اتباع کی طرف راجع ہوں گے۔ اور جب یہ

کہ اس کا مفہوم سمجھ میں نہ آتا ہو۔ اس صورت میں احتمال ہو گا کہ وہ دھمکی، تکوین اور دوسرے معانی کی طرف عاجز کر دینے والی باتوں میں مشترک ہو جن کے لئے امر کا ذکر ہوتا ہے اور بعض کہتے ہیں کہ یہ وجوب اور نذہب میں مشترک ہے اور بعض کہتے ہیں کہ ان دونوں اور اباحت کے بھی درمیان مشترک ہے اور بعض کہتے ہیں کہ امر اباحت کے لئے ہے کیونکہ جواز محقق ہے اور اصول کی کتابوں میں ہر ایک کے لئے اس کی دلیل موجود ہے۔ اور مؤلف کے قول الیٰ هذا المعنى يرجع... الخ سے غالباً اس کی مراد یہ ہے کہ اسے اس طرف رجوع کرنا چاہئے اگرچہ اس کے کلام سے بعید ہے۔ رہا اس کا ظاہر کلام کہ ان کے بیان سے جو کچھ اخذ کیا جاسکتا ہے اس کے لئے رجوع ہو تو یہ بات واضح نہیں اور علماء کا قول کہ ”امرو وجوب کے لئے جب تک کوئی ایسی دلیل نہ ہو جو اس پر دلالت کرے۔“ تو یہ بات مؤلف کے دعویٰ کو مفید نہیں۔ کیونکہ اس کی وضع میں نفعہ ما اور شرعاً اختلاف ہے کہ ان معانی میں سے کون سا معنی لیا جائے اور جو شخص اس بات کا قائل ہے کہ وہ ایک ہی معنی کے لئے وضع ہوا ہے وہ اس بات کا بھی قائل ہے کہ اس کے دوسرے معنی مجازی ہیں۔ اور یہ تو معلوم ہے کہ مجاز کے لئے کوئی قرینہ ضروری ہوتا ہے۔ یہی وہ دلیل ہے جسے مؤلف نے علماء کے قول مالم یدل دلیل سے نقل کیا ہے۔ اور اس بات میں اور اس بات میں کس قدر فرق ہے کہ امر ان معانی میں سے خصوصاً صرف ایک ہی معنی کے لئے وضع نہیں ہوا۔ اور اس سے یہ نتیجہ کیسے نکلے جو شخص یوں کہتا ہے کہ وہ مثلاً وجوب میں حقیقت ہے یا نذہب میں حقیقت ہے۔ اس سے تو تقریباً اس شخص کا قول ہی درست معلوم ہوتا ہے جو معانی میں اشتراک کا قائل ہے جس کے لئے قرینہ ضروری ہے یا جو توقف کا قائل ہے جیسا کہ مؤلف نے کہا ہے کہ قبولیت کے لحاظ سے یہی قول ذاہب سے اقرب ہے۔

۱۔ علماء کے قول مالم یدل... الخ کے معنی سے بعید ہے۔ یہ اس بات کا فائدہ دیتا ہے کہ مثلاً جو وجوب کا قائل ہے وہ اسے بلا دلیل تسلیم کرتا ہے اور جب تک وہ اس کے خلاف دلیل نہ پائے اس سے نکتا نہیں۔ اور ان دونوں معنوں میں زمین و آسمان کا فرق ہے۔ نیز مؤلف کا قول ”لکن اطلاق القول لمالم یتظہر دلیلہ صعب“ (لیکن جب تک دلیل واضح نہ ہو قول کو مطلق سمجھنا دشوار کام ہے۔) دیکھئے۔ جو اس کا فائدہ دیتا ہے کہ علماء دلیل نہ ہونے کی صورت میں اسے مطلق سمجھتے ہیں۔ لہذا جو کچھ مؤلف نے ذکر کیا ہے علماء کے کلام کی طرف رجوع سے وہ بات پوری نہیں ہوتی۔

صورت ہے تو امر مذکورہ بیان کی طرف لوٹے گا۔ لیکن جہاں دلیل واضح نہ ہو رہی ہو وہاں اس قول کا اطلاق مشکل ہو جاتا ہے اور اس مسئلہ کے قریب تر مذہب، مذہب واقفہ ہے۔ اور کلام عرب میں سوائے اس جیسی مثالوں کے کوئی ایسی چیز نہیں جو ان جہات میں سے کسی جہت کے اعتبار کی طرف رہنمائی کرتی ہو۔

گویا اس میں ضابطہ یہ ہوا کہ ہر امر میں غور کیا جائے کہ: آیا وہ قصد اول سے مطلوب ہے؟ یا قصد ثانی سے؟ اگر وہ قصد اول سے مطلوب ہو تو وہ اس نوع (۱) میں بلند تر مرتبہ پر ہے۔ اور اگر وہ قصد ثانی سے مطلوب ہو تو یہ دیکھا جائے گا کہ: آیا اس کے بغیر وجود میں ضروری کی اصل کو قائم کرنا درست ہے۔ حتیٰ کہ اس عمل پر اس ضروری کے نام کا اطلاق (۲) ہو سکے؟ یا درست نہیں؟ اگر درست نہ ہو تو یہ مطلوب رکن کا قائم مقام اور ضروری کی اصل کے مقام کا جزء (۳) ہوگا۔ اور اگر اس کے بغیر اس پر اس نام کا اطلاق درست ہو تو یہ مطلوب رکن نہ ہوگا بلکہ مکمل (۴) اور مہتمم ہوگا۔ خواہ وہ حاجیات کا ہو یا تعسفات کا۔ پھر اسی مذکورہ یا اس جیسی ترتیب کے مطابق غور کیا جائے گا کہ اس کے ہر جزء میں سے کونسی چیز اسے اسے شرع میں استبراء کی طرف لے جاتی ہے۔

- ۱ یعنی وہ نوع جس طرف طلب کی وجہ فرض کی گئی ہے۔
- ۲ یعنی اس طرح کہ مذکورہ ضروری قائم رہے اور اس تابع کے گرنے سے گرنے جائے۔ جیسے مثلاً نماز جس کے لئے سواک استعمال نہ کی گئی ہو، یا اس کی سنتوں سے کوئی سنت چھوڑ دی ہو۔ شرعاً اسے نماز ہی کا نام دیا جائے گا۔
- ۳ غالباً ”والجزء القام لاصل العروسی“ کے بجائے اصل عبارت یوں ہے ”والجزء لاصل العروسی القام (مقام کے پہلے م کے ضمہ سے) اور یہ ضروری کی صفت ہوگی۔
- ۴ یعنی یہ وہی بات ہے جس کے متعلق کہا گیا ہے کہ وہ متبوع کی طلب میں مذکور ہے۔ لیکن جس کے جزء کے گرنے سے اصل گرنے جاتی ہو، اس کے متعلق یہ نہیں کہا جاسکتا۔

## جو درحوال مسئلہ

قصد اول کے ساتھ کسی چیز کا امر توابع کا (۱) امر نہیں ہوتا۔ بلکہ جب توابع کا حکم دیا گیا ہو تو وہ از سر نو کسی دوسرے امر کے محتاج ہوتے ہیں اور اس پر دلیل پہلے گزر چکی ہے کہ مطلقات کا امر مقیدات کے حکم کو مستلزم نہیں۔ گویا توابع مخصوص وجہ کی بنا پر متبوعات کی طرف جانے کی طرف راجع ہوتے ہیں کیونکہ امر سے مطلق متعلق ہوتا ہے نہ کہ مقید۔ لہذا اسے واقع میں مطلق الفاظ کا مقتضی (۲) ہی کافی ہوتا ہے۔ گویا کسی وجہ کو چھوڑ کر کسی مخصوص وجہ پر یا صفت کو چھوڑ کر کسی مخصوص صفت پر اسے واقع کرنے کو مستلزم نہیں۔ لہذا کوئی خاص وجہ یا صفت متعین کرنا ضروری ہے۔ لیکن لفظ سے کوئی خصوصیت معلوم نہیں ہوتی وہ تو کسی ایسے نئے امر کا محتاج ہے جو مخصوص کا تقاضا کرتا ہو اور یہی کچھ مطلوب ہے۔

۱۔ یہاں توابع سے مراد وہ چیز ہے جو اپنے معنوں میں گزشتہ بیان سے اخذ ہو۔ جیسا کہ مؤلف نے بعد میں فاتوابع حنرا جمعہ... الخ کہا ہے۔ یعنی مامور بہ جزئیات میں سے کسی خاص جزئی کا امر نہیں ہے جو اپنے توابع سے معتبر ہو۔ اور نہ ہی یہ مراد ہے کہ وہ کسی تابع کا امر نہیں ہے۔ یہ بات درست نہیں کیونکہ گزشتہ بیان میں مثلاً کل کے توابع سے اجزاء کا اعتبار کیا گیا ہے جیسا کہ مؤلف نے نماز کی نسبت سے قرات ذکر اور خشوع کے بارے میں کہا ہے۔ اور یہ بات کتنا معقول نہ ہو گا کہ مثلاً نماز کا حکم رکعات، قرات اور سجدوں کا حکم نہیں ہے۔ اور اس مسئلہ کا فائدہ مؤلف کا یہ قول ہے۔ ”وہنبنی علیٰ هذا... الخ“

۲۔ جیسا کہ پہلے گزر چکا کہ مطلق سے مطلوب وہ فرد ہے جس پر وہ لفظ صادق آتا ہو۔ نہ کہ کوئی خاص فرض یعنی جب اس سے وہ خاص مراد ہو تو اس کے لئے دلیل کا ہونا ضروری ہے۔ جو اسے خاص کرے اور مقیدات توابع کی حیثیت سے معتبر ہوتے ہیں جیسا کہ گیارہویں مسئلہ میں گزر چکا ہے کہ وہ جزئیات ہیں۔ اور جن چیزوں کا قصد اول سے قصد کیا جاتا ہے اس سے مراد وہ چیزیں ہیں جن کا کل سے حکم سے اعتبار کیا جاتا ہے اور مؤلف کا قول ”فلا بد من تعین... الخ“ یعنی جبکہ وہ مامور بہ ہوں جیسا کہ یہ فرض ہے۔

اور اس پر یہ بات مبنی ہے کہ مکلف مطلقاً کی ادائیگی کے لئے کسی ایک وجہ کا محتاج ہوتا ہے جس کے لئے دلیل ہو۔ مثلاً جب ہم اسے عبادات میں سے کسی عمل کو واقع کرنے پر مامور فرض کریں جس کی مخصوص وجہ متعین نہ ہو تو اس مفروضہ کی بنا پر اس کے عمل کی کوئی وجہ یا صفت مخصوص نہ ہوگی بلکہ وہ ایسے ہی واقع ہو گا جیسے اطلاق کے تحت داخل اتفاقی اعمال واقع ہوتے ہیں۔ مثلاً ایک شخص کو علی الاطلاق غلام آزاد کرنے کا حکم دیا گیا ہے جس میں یہ قید نہیں کہ وہ عورت نہ ہو مرد ہی ہو یا کالا نہ ہو سفید ہو یا صانع ہو کاتب نہ ہو، وغیرہ وغیرہ۔ لیکن جب وہ آزاد کرنے میں ان انواع میں کسی خاص نوع کا التزام کرے گا تو وہ اس التزام کے لئے دلیل کا محتاج ہو گا۔ ورنہ اس کا التزام مشروع نہ ہو گا۔ اسی طرح مثلاً وہ نماز ظہر میں ہمیشہ کی خاص سورت کے پڑھنے کا التزام کرتا ہے، یا عام پانی کے بجائے صرف کنویں کے پانی سے طہارت کرتا ہے یا ایسا ہی کوئی دوسرا التزام کرتا ہے جو امر کے مقتضی کے لئے متبوعات کے مقابلے میں توابع ہوتے ہیں تو ایسے التزامات کے لئے دلیل کی طلب ضروری ہے۔ ورنہ قانون شرعی کے مطابق درست نہ ہو گا۔ اور وہ ایک ڈھال ہو گا کیونکہ وہ متبوع پر وہ چیز بار بار دہرانے سے اسے باطل کر رہا ہے۔

(۱)

اور اس کی وضاحت یہ ہے کہ جب امر اطلاق کے لحاظ سے متبوع مامور سے متعلق ہو اور اس پر دوسرا کوئی ایسا امر وارد نہ ہو جو توابع کی بعض صفات یا کیفیات کا تقاضا کرتا ہو تو ہم معلوم کر سکتے ہیں کہ اس مشروع سے شارع کا قصد عمل مطلق ہے جس میں کوئی ایسا نہیں جو کسی ایک وصف کے بجائے دوسرے وصف اور

یعنی جب اس مقید پر وقف کیا جائے گا تو اس کے لئے اسے آسان ہو جائے گا۔ جیسا کہ کنویں سے وضو کرنے کے التزام کی مثال میں ہے۔ اور کبھی شارع کے قصد کی مخالفت کی وجہ سے اس کا ثواب باطل بھی ہو جاتا ہے جبکہ وہ ایسی بات کا التزام کرے جو مشروع نہ ہو اور وہ اسے مشروع سمجھ رہا

-۱۱-



ایک وجہ کے بجائے دوسری وجہ کے خاص ہونے پر ولالت کرے۔ گویا اس امر کا مخصص اطلاق (۱) کے مقتضی سے کسی ایک وجہ کی بجائے دوسری وجہ یا ایک وصف کے بجائے دوسرے وصف پر اسے واقع نہیں کر سکتا اور فقہاء کے لئے دلیل کا محتاج ہوتا ہے یا شارع کے مقصود کے خلاف بن جاتا ہے۔

امام مالک سے مسجد میں قرات (۲) کے بارے میں پوچھا گیا تو آپ نے کہا یہ کوئی امر قدیم نہیں یہ تو نئی چیز پیدا ہوئی ہے۔ آپ نے کہا: اس امت کا آخر اس کے آغاز سے زیادہ ہدایت یافتہ نہیں اور قرآن خوب چیز ہے۔ نیز فرمایا: ”کیا آپ آج کل کے لوگوں کو پہلے لوگوں سے زیادہ نیکی کی طرف راغب دیکھتے ہیں؟“

ابن رشد کہتے ہیں کہ: کسی بھی نماز کے بعد مسجد میں قرات کا التزام کرنا کسی تلاوت کو کسی بھی مخصوص وجہ پر یوں ادا کرنا گویا کہ وہ سنت ہے جیسا کہ جامع قرطبہ میں نماز صبح کے بعد کیا کرتے ہیں، آپ نے اسے بدعت سمجھا۔ وہ کہتے ہیں کہ اگر قرات کسی مخصوص صورت میں نہ ہو تو مسجد میں قرات میں کوئی حرج نہیں اور نہ ہی اس کی کراہیت کی کوئی وجہ ہو سکتی ہے اور جس چیز کی طرف امام مالک نے اشارہ کیا ہے اس کی صراحت کسی دوسرے مقام پر کر دی ہے۔ انہوں نے ایسے لوگوں کے متعلق کہا ہے جو سب مل کر ایک ہی سورت (۳) کو اس طرح پڑھتے ہیں

۱۔ یعنی جو اس کی تخصیص کا التزام کرنے والا ہو۔ ورنہ وہ مخصص ہی کی صورت میں وجود میں آئے گا۔

۲۔ عنقریب ابن رشد کے کلام میں اس کی فقہ آری ہے۔

۳۔ یہ وہی بات ہے جسے پہلے ادارہ کے طریق کا نام دیا گیا ہے۔ یعنی وہ لوگ ایک ہی آواز میں آہیں میں ان کلمات کو باری باری کہتے ہیں جیسا کہ الاعتصام میں مذکور ہے۔ اور ہمارے زمانہ میں اسے قرات مشہد کا نام دیا گیا ہے۔ اس میں سلف کا عمل نہ ہونے کے علاوہ ضرر بھی ہے کہ کبھی ایک شخص دوسرے کی قرات پر اپنی قرات کی بنیاد رکھتا ہے جس کی وجہ سے بعض قاری کچھ کلمات ہی چھوڑ جاتے ہیں۔ اسی وجہ سے اس کا ادارہ نام رکھنا مناسب ہے جیسا کہ شریک شرکت کے مالک کو آپس میں پھرتے ہیں اور ان میں سے ایک شخص اپنے کام کی بنیاد اپنے شریک کے کام پر رکھتا ہے۔

جیسا کہ اہل اسکندریہ کیا کرتے ہیں۔ اس بات کو انہوں نے مکروہ کہا اور اس بات کو ناپسند کیا ہے کہ لوگ ایسا کام کریں۔

نیز آپ سے عرفہ کے دن عصر کی نماز کے بعد دعا کے لئے مسجد میں بیٹھنے کے متعلق پوچھا گیا تو آپ نے اسے ناپسند کیا۔ آپ سے کہا گیا کہ: جو شخص اپنی مجلس میں ہو اور لوگ اس کے پاس اکٹھے ہوں اور اپنے آپ (۱) کو بڑا سمجھیں۔ آپ نے کہا: وہ واپس چلا جائے۔ اور اگر وہ اپنی جگہ پر ہی رہتا تو اس کے لئے بہتر تھا۔ ابن رشد کہتے ہیں کہ امام مالک نے اسے ناپسند کیا اگرچہ عرفہ کے دن دعا اچھی اور افضل بات ہے۔ کیونکہ دعا کے لئے اجتماع (اجتماعی دعا) بدعت ہے۔ نیز رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ”سب سے بہتر راستہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ہے اور اس میں نئے نئے کام بہت بری بات ہے اور ہر بدعت گمراہی ہے۔“ (۲) نیز امام موصوف نے محض سجدہ کرنے کی غرض سے ایسی آیات (۳) پڑھنے کو ناپسند کیا جن میں سجدہ آتا ہے۔ اور ”مدونہ“ میں اسے ناپسند کیا ہے کہ ایک آدمی بیٹھ رہے (۴) کہ قاری سے ایسی آیت سنے جس میں سجدہ ہو اور اس کا ارادہ سیکھنے کا بھی نہ ہو۔ اور اس شخص پر نکیر کی ہے جو مساجد میں اسے لئے قرات (۵) کرے کہ

- ۱ غالباً یہ ہیکبوں کے بجائے ”ث“ کے ساتھ ہیکبوں ہے۔ اگر یہ ”ب“ سے ہو تو ماضی اور مضارع میں ”ع“ کلمہ پر ضمہ ہو گا یعنی بڑا ہوا۔ یہ تشدید کے ساتھ ”کبر“ نہیں جو تکبیر سے ہو یعنی قول اللہ اکبر۔ کیونکہ یہ دعا نہیں ہے اجتماع کے اول و آخر کے لئے وہ سب بتائے۔
- ۲ حدیث کا کھلا جسے ترغیب میں مسلم اور ابن ماجہ وغیرہ سے ان الفاظ سے روایت کیا۔ خیر الہدیٰ... الخ۔
- ۳ یعنی گویا سجدہ کے قصد میں وصف و اعتبار زائد ہے جو دلیل کا محتاج ہے۔
- ۴ یعنی تاکہ وہ اس کی متابعت میں سجدہ کرے۔ کیونکہ اس سے یہ مطالبہ صرف اس وقت ہے جبکہ وہ قاری کے پاس بیٹھا ہو تاکہ اس سے سیکھے یعنی حفظ یا تجوید کا استفادہ کرے جیسا کہ یہ امام مالک کا مذہب ہے۔ اب یہ نظر باقی رہ جاتی ہے کہ ان التزامات کی اس لڑی میں داخل کیا جائے جو اسے عیب دار کرتی ہیں اور مؤلف کہتا ہے کہ وہ دلیل کی محتاج ہے جس کا کوئی وجود نہیں۔
- ۵ جب وہ اس کا التزام کر رہا ہے تو یہی بات اس کا موضوع ہے۔

لوگ اس کے گرو جمع ہوں۔ اور آپ نے یہ رائے دی ہے کہ وہ اٹھ کھڑا ہو۔ نیز مدونہ میں ہے: جو شخص اس کے پاس بیٹھے پھر اسے معلوم ہو کہ وہ سجدہ والی قرات کا ارادہ رکھتا ہے تو وہاں سے اٹھ جائے اور اس کے ساتھ بیٹھانہ رہے۔

اور ابن قاسم کہتے ہیں کہ میں نے امام مالک کو یہ کہتے ہوئے سنا کہ: پہلا شخص جس نے نماز میں ٹیک لگانے کا کام ایجاد کیا حتیٰ کہ وہ اپنے پاؤں کو بھی نہ ہلائے۔ اسے ایک شخص پہچانتا اور اس کا نام جانتا ہے۔ مگر میں اس کا ذکر کرنا پسند نہیں کرتا اور یہ بری بات یعنی اس کی بد تعریفی ہوگی۔ ابن رشد کہتے ہیں۔ امام مالک کے نزدیک یہ جائز ہے کہ آدمی نماز میں اپنے قدموں کو راحت پہنچائے۔ البتہ جس بات کو انہوں نے ناپسند کیا ہے وہ یہ ہے کہ آدمی اپنے دونوں قدموں کو اس طرح اکٹھا کر لے کہ دونوں کے بجائے صرف ایک قدم پر ہی آسرا کرے۔ (۱) کیونکہ یہ بات نماز کی حدود سے نہیں۔ ایسی بات نہ ہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے اور نہ کسی سلف اور صحابہ کرام سے۔ لہذا یہ دین میں نیا کام ہے۔

ایسی ہی بات دعا کے لئے کھڑا ہونے سے متعلق امام مالک سے مروی ہے۔ نیز ختم قرآن کے وقت دعا کرنے، نماز کے سلام کے بعد اجتماعی دعا کرنے، نماز کے لئے تشویب، ذبح کرتے وقت معلومہ تسبیح (بسم اللہ اللہ اکبر) پر کچھ اضافہ کرنے، طواف میں ہمیشہ قرات کرنے، تعجب کے وقت نبی صلی اللہ علیہ وسلم پر درود پڑھتے اور ایسے ہی دوسرے امور کو ناپسند کیا ہے جن میں سے اکثر لوگوں میں رائج ہیں۔ امر تو علی الاطلاق وارد ہوتا ہے جس میں بلا دلیل کچھ پابندیاں لگا دی جاتی ہیں۔ نئی بدعات اکثر اسی طرح جاری ہوتی ہیں۔

۱ یعنی جو مکروہ ہے وہ ایسا التزام ہے کہ وہ اپنے دونوں پاؤں ملا کر رکھے۔ وہ یوں کہ ہر نماز میں دونوں پاؤں پر ایک ساتھ مساوی حالت میں بوجھ ڈالے۔ مؤلف کہتا ہے کہ: اس قید کے ساتھ یہ التزام ایسی عقلی ہے جس کی کوئی دلیل نہیں۔ لہذا یہ بدعت ہے۔

اور حدیث میں آتا (۱) ہے کہ: ”تم میں سے کوئی شخص اپنی نماز کا کچھ حصہ شیطان کے لئے نہ بنائے وہ یوں کہ صرف اپنی داہنی طرف سے ہی (نمازیوں کی طرف) پھرے۔“ (۲) اور ابن عمر وغیرہ سے مروی ہے کہ ابن عمر سے نماز میں داہنی یا بائیں طرف سے متوجہ ہونے کے بارے میں پوچھا گیا۔ تو آپ نے فرمایا کہ ہم تو ادھر ادھر متوجہ ہو جاتے تھے اور ہم بھی وہی کچھ کرتے تھے جو دوسرے لوگ کرتے تھے۔ گویا کہ وہ عدم التفات کا التزام تھا۔ اور اسے ایسے امور سے خیال کرتے تھے جن کا التزام وارد نہیں ہوا۔ (۳)

اور حضرت عمرؓ کہتے (۴) ہیں: اے عاص کے بیٹے! تجھ پر تعجب ہے اگر تیرے پاس کپڑے ہیں تو کیا سب لوگوں کے پاس کپڑے ہیں۔ اللہ کی قسم! اگر میں یہ کام کروں تو سنت بن جائے گی۔ بلکہ میں جو دیکھوں اسے دھو دیتا ہوں اور جو نہ

۱۔ اسے تسمیر میں ان الفاظ سے روایت کیا:

لا يجعل احدكم للشيطان شهة ما من صلوة يري ان حقا عليه... الخ

تم میں سے کوئی شخص اپنی نماز میں سے شیطان کے لئے کوئی چیز نہ بنائے، دیکھے کہ اس پر حق ہے کہ...۔ اسے ترمذی کے سوا پانچوں سے روایت کیا۔

۲۔ یعنی اس طرح کہ تسبیح و تحمید اور اپنی نماز کی جگہ سے اٹھنے کے وقت امام کی داہنی جانب نمازیوں کی طرف اور بائیں قبلہ کی طرف ہو۔ یعنی یہ بدعت ہے جو دین سے نہیں۔ گویا یہ شیطان کا حصہ ہے۔ البتہ سلام کے وقت پھرنے میں مستحب ہے کہ پہلے داہنی جانب سلام پھیرے۔

۳۔ یہ کیسے؟ جبکہ نماز میں متوجہ ہونے سے ان تمام احادیث میں شدید نہی آئی ہے۔ جن میں بعض کو شیعہ بن اور نسائی نے نکالا ہے اور بعض کو ابوداؤد، بخاری اور نسائی نے۔ اور بغیر اہم ضرورت کے نماز میں ادھر ادھر متوجہ ہونے پر مالکیوں نے کراہت کا صریح حکم لگایا ہے اور شافعیہ اور حنفیہ کے نزدیک بھی یہ مکروہ ہے۔

۴۔ مالک نے روایت کی کہ عمرؓ بن خطاب نے ایک قافلہ کے ساتھ عمرہ کیا۔ اس قافلہ میں عمرو بن العاص بھی تھے۔ حضرت عمرؓ کو احتلام ہو گیا جبکہ صبح ہونے کو تھی۔ آپ نے قافلہ میں پانی نہ پایا۔ آپ سوار ہو گئے تا آنکہ پانی آیا تو آپ کپڑے سے احتلام کے اثرات جو نظر آسکتے تھے دھونے لگے یہاں تک کہ سفیدی صبح پھیل گئی۔ عمرو بن العاص نے ان سے کہا: آپ نے صبح کر دی جبکہ ہمارے پاس کپڑے ہیں۔ لہذا اپنا کپڑا دھونا چھوڑ دیجئے۔ تو حضرت عمرؓ نے کہا: وا عجب!... الخ

بیموں اس پر پانی چھڑک دیتا ہوں۔“ یہ ایسی بات ہے جس میں دوام بھی ظاہر نہیں (۱) ہوتا، التزام کیونکر ظاہر ہوگا؟

اس بارے میں احادیث و اخبار بکثرت ہیں جو تمام اس بات پر دلالت کرتی ہیں کہ مطلق اوامر و لیل کے محتاج ہوتے ہیں۔ ورنہ یہ قول بالرائے ہو گا اور غیر مشروع طریقہ جاری کرنا ہوگا۔ اور یہی وہ فائدہ ہے جو اس مسئلہ سے اور اس کے ساتھ ہی اس مسئلہ سے ہے جس کے لئے مفید ہونا ضروری نہیں۔ حاصل ہوتا ہے۔

پندرہواں مسئلہ

جو فعل مطلوب (۲) بالکل ہو وہ قصد اول سے مطلوب ہوتا ہے۔ اور کبھی قصد ثانی سے اس کا ترک مطلوب ہوتا ہے جیسا کہ وہ فعل جس کا قصد اول سے کلی ترک مطلوب ہو، کبھی قصد ثانی سے اس کا کرنا مطلوب (۳) ہوتا ہے اور ان میں سے کوئی بھی قصد اول کے لحاظ سے اپنی اصل سے (۴) خارج نہیں ہوتا۔

۱ یعنی اس کے باوجود حضرت عمرؓ اس بات سے ڈرے کی اس کی مداومت کی جائے۔ جیسا کہ آپ نے فرمایا: لکانت سنتہ۔

۲ اس سے کوئی فرق نہیں پڑتا کہ وہ مباحات ہوں یا مندوبات ہوں یا ایسے واجبات ہوں جن سے عزائم کی طلب مطلوب ہوتی ہے جیسا کہ مؤلف بعد میں اپنے اس قول ”وہکذا الحکم فی المطلوب طلب الذب... الخ“ سے اس طرف اشارہ کرے گا۔ اگرچہ وہ کام ایسے ہوں جن پر مؤلف نے اس مسئلہ کے فوائد کی تفریح کی ہے جو یہ ہے کہ: مباح کی دو قسموں، مباح مطلوب الفعل بالکل اور مباح مطلوب ترک بالکل (جس کا اس نے پہلے ملاحضہ فیہ نام رکھا ہے) کے درمیان قصد اول اور قصد ثانی کے لحاظ سے فرق۔ اور اس کا علاج یہ بتلایا ہے کہ اسے فعل اور ترک کے درمیان مخیر فیہ ہونے سے نکال دیا جائے جو ”مباح“ کے تیسرے اور چوتھے مسئلہ کی طرف لوٹتی ہے۔

۳ عنقریب اس کی تمثیل ایسے غناء سے آرہی ہے جو نفس و بدن کی راحت کو ایسی راحت کو شامل ہو جو بھلائی اور عبادت وغیرہ کے لئے چست بناتی ہے۔ گویا شارع نے غناء سے ان دونوں باتوں کا انحصار نہیں کیا بلکہ اس اعتبار سے کیا ہے کہ وہ ایسی راحت کو شامل ہو جو بھلائی پر مددگار ثابت ہو۔

پہلی بات مندرجہ ذیل پہلوؤں سے واضح ہوتی ہے۔

پہلی صورت: اس لحاظ سے اخذ کی جاتی ہے کہ اس میں شارع کا کیا قصد ہے۔ اور یہی وہ اصل ہے جسے مشروع طریقہ (۱) پر حاصل کرنا چاہئے اور ایسے ہی اس سے نفع حاصل کرنا چاہئے اور اس میں اللہ کا حق نہ بھولنا چاہئے۔ نہ اس کے سوابق میں، نہ لواحق میں اور نہ ہی اس کے قرائن میں۔ جب اس انداز پر اسے حاصل کیا جائے گا تو وہ بالجزء مباح اور بالکل مطلوب ہو گا۔ کیونکہ مباحات تو شارع نے وضع ہی اس لئے کئے ہیں کہ ان سے علی الاطلاق مصالح کے مطابق فائدہ اٹھایا جائے جس سے نہ اس کی دنیا کو کچھ نقصان پہنچے اور نہ دین کو۔ اور یہی ان میں اعتدال کی راہ ہے۔ اس لحاظ سے تمام مباحات کو نعمتیں بنایا گیا ہے، احسانات شمار کیا گیا ہے اور انہیں خیر اور فضل کا نام دیا گیا ہے۔

پھر جب مکلف اس حد سے نکل جائے جس سے اس کی دنیا یا دین میں ضرر واقع ہو تو اس لحاظ سے یہی مباحات مذموم بن جاتے ہیں کیونکہ اس طرح وہ پہلے، پچھلے اور قریبی حقوق یا ان میں سے بعض حقوق کی نگہداشت سے رک جاتے ہیں اور مصالح کے بدلے دنیا میں اور دین میں مفاسد داخل ہونے لگتے ہیں۔ جس کا سبب صرف یہ ہوتا ہے کہ مکلف ان کا استعجال ایسے کرتا ہے جو نہ کرنا چاہئے تھا

گویا ایسی راحت کے شامل ہونے کے لئے شارع کا قصد بالتبع ہے جو چست بنانے والی ہو اور مطلوب بالکل وغیر ذالک کا قصد کیا ہے۔

ان وجوہ کا بعد میں بیان آئے گا۔ جیسے مولف کا یہ قول: ”آپ نعمتوں میں مکلف کے تصرف کو مذموم پائیں گے نہ کہ فی نفسہ نعمتوں کو۔“ اور یہ قول کہ: ”حسان جتلائے کی جہت کی اصل زائل نہیں ہوتی۔“ اور یہ قول: ”علاوہ ازیں ذم کا پہلو کبھی نعت کو لئے ہوتا ہے اور اس کے تحت داخل ہوتا ہے لیکن مکلف کی خواہش اس پر پردہ ڈالے رکھتی ہے۔“ یعنی جب تک وہ قصد ثانی کی طرف منتقل نہیں ہو جاتی۔ قصد اول سے اس کا تعلق زائل نہیں ہوتا، وہ اس میں باقی رہتا ہے جیسا کہ اس نے کہا ہے: ”وہ مصلحت کی اصل کو گرا نہیں سکتی ورنہ مباح کی اصل گر جائے گی۔“ اور یہی بات اس مباح کے متعلق کہی جائے گی جس میں ترک بالکل مطلوب ہو۔

اس کی اور اس کے بعد والے بیان کی شرح چپاتی کی مثال میں آ رہی ہے۔

کیونکہ مکلف جب کسی بھی وجہ (۱) یا کسی بھی نوع یا کسی بھی مقدار میں ان مباحات پر قناعت کرتا ہے اور اس کے مصالح اس انداز پر چلنے لگتے ہیں۔ پھر وہ اپنی تدبیر، اپنی قوت بدنی اور قلبی سے اپنی طاقت سے بڑھ کر اپنے آپ پر زیادتی کرتا ہے تو وہ صرف بن جاتا ہے۔ پورا بوجھ اٹھانے سے اس کی قوت کمزور پڑ جاتی ہے۔ اختلال واقع ہوتا ہے اور فساد ظاہر ہونے لگتا ہے۔ جیسے مثلاً کسی شخص کو اپنی غذا کے لئے ایک چپاتی کافی ہے اور اس کی متوسط کمائی اتنی ہی مقدار سہا سہا سکتی ہے۔ کیونکہ اس کا بدن اس سے کم و بیش غذا سے قوت حاصل نہیں کرتا۔ اب اگر وہ ایک چپاتی کا اور اضافہ کرتا ہے تو اولاً یہ اس کے اپنے کام کے لحاظ سے اسراف ہے۔ وہ یوں کہ پہلے وہ اتنی ہی تکلیف اٹھاتا تھا جو اسے کافی ہوتی اور اسے قوت دیتی تھی۔ پھر اس نے دگنی تکلیف کر لی اور یہ ایسی بات ہے جس کی اسے گنجائش نہ تھی۔ الا یہ کہ مخالفت کے ساتھ ہو اور اس کے حصول کے پہلو سے ہو۔ کیونکہ اس نے اپنے آپ کو اس غذا پر آمادہ کیا جو طبائع کے قوت حاصل کرنے سے زائد تھی۔ یہ بات اس پر گراں ہو جاتی ہے اور بسا اوقات اس کا دل تنگ اور اس کا کرب شدید ہو جاتا ہے۔ اور وہ اس فراغت کے لئے فرصت نہیں پاتا۔ جو اللہ تعالیٰ کے حضور عبادت کے لئے مطلوب ہے۔ اور اس کی عاقبت میں بھی بگاڑ ہو جاتا ہے کیونکہ ہر بیماری کی اصل بد ہضمی ہے۔ اور اس نے بیماری والا کام کیا لہذا گمان یہی ہے کہ وہ بیمار پڑ جائے اور اسراف کے وقت اس کے تمام ظاہری اور باطنی احوال کا یہی حکم ہو گا۔

یعنی کسب کی وجہ سے مثلاً صنعت کی بھی کئی قسمیں ہیں اور مولف کا قول او بوجہ جیسے مثلاً تجارت اور اس کے قول بقدر کا مطلب یہ ہے کہ وہ اسے پہلی یا دوسری صورت سے کفایت کرے اور ان میں ہر ایک اس سے متعلق ہو جائے جو اس کی کفایت سے خارج ہو یا جو دیکھ اس کی استعداد کا احتمال نہ ہو اور اس کی مثال متعدد بیویاں، قسمائے کھانے، پوشاک اور رہائش گاہیں اور اس کی مقداریں وغیرہ ہیں۔

ایسا شخص حقیقتاً مفسدہ کو اپنی طرف کھینچنے والا ہے اور جو کچھ وہ تناول کرتا ہے فی نفسہ وہ غذا ہے ہی نہیں جو زندگی کو قائم رکھتی ہے۔

جب آپ اس حالت پر غور کریں گے تو نعمتوں کے بارے میں مکلف کے تصرف کو ہی مذموم پائیں گئے نہ کہ فی نفسہ نعمتوں کو۔ الایہ کہ یہ نعمتیں مذموم حالت کے لئے آلہ بن جائیں تو اس پہلو سے وہ مذموم ہو جائیں گی اور یہ قصد ثانی ہے جو مکلف کے مذموم قصد پر مبنی ہے۔ ورنہ اللہ تعالیٰ نے اپنے بندے کو ان چیزوں کی پہچان اپنی نعمتوں کے ساتھ کرائی اور مکلف کے فعل میں نظر کرنے سے پیشتر علی الاطلاق ان کا اہتمام جتلیایا۔ جو اس بات پر دلیل ہے کہ تمام تر مباحات قصد اول کے لحاظ علی الاطلاق محمود ہیں۔ وہ مذموم تو صرف اس وقت بنتے ہیں جب کہ اللہ کی بتلائی ہوئی راہ سے روکے جائیں اور جو شخص بھی اس پر غور کرے گا یہ بات اس پر واضح ہو جائے گی۔

دو سری صورت: یہ ہے کہ بھلائی رکھنے کا پہلو کبھی زائل نہیں (۱) ہوتا۔ اور کبھی اسراف اسے سرے سے زائل کر دیتا ہے۔ اور جب تک یہ پہلو اپنے حال پر دائم و برقرار ہو تو وہ قصد اول سے ہی ظاہر ہوتا ہے بخلاف اس کے جو کبھی زائل ہو جاتا ہے کیونکہ جب اسے اسی حد تک لے جو اس کے لئے مقرر ہے تو اس میں مذمت کا کوئی پہلو نہ ہو گا اور جب وہ اسے اپنی خواہش کے مطالبہ کے مطابق لے گا اور اس کی حد کا لحاظ نہ رکھے گا تو اس پہلو سے مذموم ہو جائے گا جس میں اس نے اپنی خواہش کی پیروی کی اور دو سرے پہلو سے مذموم نہ ہو گا۔ علاوہ ازیں کبھی

۱۔ اور جب یہ سرے سے زائل ہی نہیں ہوتا تو اپنے ساتھ اسراف کا مذموم پہلو لاتا ہے جس پر پردہ پڑا ہوتا ہے اور یہ بات مؤلف کے اس قول ”وایضاً فان وجہ الذم... الخ“ کے قریب ہے۔ گویا یہ دونوں متلازم اور انتہائی قریب ہیں۔ الایہ کہ پہلے میں صرف عدم زوال ملاحظہ کیا جاسکتا ہے اور دوسرے میں اس کا وجہ ذم میں داخل ہونا اور اس پر پردہ پڑا رہنا۔ اسی لئے مؤلف نے ان دونوں کو ایک ہی دلیل کے معنی بنایا ہے اور ان دونوں کے بعد تیسرے کا عنوان قائم کیا ہے نہ کہ چوتھے کا۔



نہ کا پہلو نعمت کو شامل کئے ہوتا ہے جو اس کے تحت داخل ہوتا ہے لیکن مکلف کی خواہش نے اس پر پردہ ڈال رکھا ہوتا ہے اور اس کی مثال یہ ہے کہ جب مکلف مشروع صورت کے علاوہ کسی دوسرے پہلو سے مباح کو لیتا ہے اور کبھی اسے اس کے ضمن میں علی الجملہ اس کے مصالح حاصل ہوتے ہیں اگرچہ مکلف کے اس اختیار کردہ پہلو میں اس کی خواہش کی آمیزش ہوتی ہے اور اصل تو نعمت ہی ہوتی ہے لیکن اس کی خواہش فساد کے بعض اوصاف کما لاتی ہے جبکہ مصلحت کی اصل کو گرا نہیں سکتی۔ ورنہ اگر مصلحت کی اصل ہی گر جائے تو مباح کی اصل نابود ہو جائے گی۔ کیونکہ بنا تو اسی پر تھی۔ لہذا مباح کی اصل زائل نہ ہوگی اگرچہ برے اکتساب و استعمال کے اوصاف کے تحت مستور ہو۔ گویا یہ بھی ان باتوں سے ہے جو اس بات پر دلالت (۱) کرتی ہیں کہ مباح کا مذموم اور مطلوب ترک ہونا قصد ثانی سے ہی ہو سکتا ہے، قصد اول سے نہیں۔

تیسری وجہ: شریعت اس معنی کی پوری طرح صراحت کر رہی ہے۔ جیسے اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

یعنی جیسا کہ یہاں مؤلف کے اس قول: "اور ان دونوں میں سے کوئی بھی قصد اول کی رو سے اپنی اصل سے نہیں نکلتا۔" کی صحت پر دلالت کرتا ہے جیسا کہ ہم نے اس کا اشارہ کر دیا ہے۔ اور یہ بات ان دونوں میں سے کسی ایک کے اعتبار سے ظاہر ہے جس کی مؤلف نے یہاں شرح کی ہے کہ وہ مطلوب الفعل ہے اور اسے صرف اپنے قول کی دلالت کے افادہ تک محدود رکھا۔ کیونکہ اسے ہی اس نے اصل مسئلہ بتایا پھر مطلوب التزک میں یہ دیکھا جائے گا: کیا اس کے آنے والے کلام سے یہ بات اخذ کی جاسکتی ہے جو اس بات پر دلالت کرے کہ وہ بھی قصد ثانی سے ہی مطلوب بنے گا یا ان چیزوں میں ہی رہے گا جو قصد اول سے متعلق ہیں؟ لہذا آپ کے لئے غور کرنا ضروری ہے کیونکہ مؤلف کا قول کہ: "ان دونوں میں سے کوئی بھی اپنی اصل سے نہیں نکلتا۔" اصل مسئلہ کے علاوہ دوسرا دعویٰ ہے جو وضاحت اور دلیل کا محتاج ہے۔

کیا وہ باطل چیزوں کا اعتقاد رکھتے ہیں  
اور اللہ کی نعمتوں کا انکار کرتے  
ہیں۔

أَنْبِيَائِهِمْ يَكْفُرُونَ وَيَنْعَمَتِ اللَّهُ  
هُم يَكْفُرُونَ (۱۶/۷۲)

نیز فرمایا:

لیکن اکثر لوگ شکر نہیں کرتے۔

وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا  
يَشْكُرُونَ (۲/۲۴۳)

نیز فرمایا:

وَهُوَ الَّذِي سَخَّرَ الْبَحْرَ لِتَأْكُلُوا  
مِنْهُ لَحْمًا طَرِيًّا... اِلَى قَوْلِهِ...  
وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ (۱۶/۱۴)

اور وہی تو ہے جس نے سمندر کو مسخر  
کیا تاکہ تم اس سے تازہ گوشت  
کھاؤ... تاکہ فرمایا... اور تاکہ تم  
شکر کرو۔

گویا یہ اور اس جیسی دو سری آیات اس بات پر دلالت کرتی ہیں کہ جو کچھ  
زمین میں پھیلایا گیا ہے وہ نعمتیں اور ان پھیلانی ہوئی چیزوں کے منافع ہیں۔ مگر  
مکلف کے لئے ان میں تصرف کا جو اختیار رکھا گیا ہے تو ملاوٹیں اس جت سے ان  
میں داخل ہوتی ہیں ان کی ابتدائی وضع کے لحاظ سے نہیں ہوتیں۔ کیونکہ وہ وضع  
اول کے لحاظ سے خالص ہیں۔ پھر جب مشروع طریقہ (۱) سے ان میں تصرف کیا جائے

۱ یعنی جب وہ اس کے طریق پر چلے اور اس کی حدود کے اندر رہ کر اسے استعمال کرے۔ جب وہ اس  
کی حد سے انحراف کرے تو وہ اسے مفاسد کی طرف کھینچے گا۔ لیکن بھلی طبیعت ایسی نہیں ہوتی اور یہ  
صرف اس وجہ سے ہوتا ہے جو اس پر داخل ہو جاتا ہے۔ جیسا کہ حدیث اس طرف اشارہ کر رہی  
ہے کیونکہ فصل بہاری سے انسان اور حیوان کی زندگی وابستہ ہے۔ اس کے باوجود مویشی اس گھاس

توسیحی شکر ہے اور یہی ان کا مصرف ہے جس پر کہ وہ ابتداء پیدا کی گئیں اور اگر غیر مشروع طریقہ سے تصرف کیا جائے تو یہ کفران ہے اور یہیں سے مفاسد کھنچ آتے ہیں جو مکلف کو گھیر لیتے ہیں اور سب کچھ اللہ کی قضاء و قدر سے ہوتا ہے۔

وَاللّٰهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ (۳۷/۹۶)

اللہ نے تمہیں بھی پیدا کیا اور اس کو بھی جو تم کام کرتے ہو۔

اور حدیث میں ہے :

ان اخوف ما اخاف علیکم ما یفتح اللہ لکم من زهرة الدنیا  
مجھے تم پر جس بات کا سب سے زیادہ  
خدا شہ ہے وہ یہ ہے جو اللہ تمہارے  
لئے دنیا کی دلکشاں کھول دے گا۔

آپؐ سے پوچھا گیا: ”کیا خیر بھی شر لاتی ہے؟“ آپؐ نے فرمایا کہ: ”بھلائی تو بھلائی ہی لاتی ہے مگر جو کچھ موسم بہار سبزہ اگاتا ہے۔ جانور زیادہ کھالے تو اس کا پیٹ پھول جاتا ہے اور وہ مرجاتا ہے یا درد میں مبتلا ہو جاتا ہے۔“ الحدیث (۱)

نیز سد ذرائع کا باب بھی اسی قبیل سے ہے۔ کیونکہ کسی عارضہ کے پیش آنے کی صورت میں وہ اس چیز کی ترک کی طلب کی طرف راجع ہوتا ہے جس کی طلب

وغیرہ کو یوں استعمال کرتے ہیں جس سے وہ مرجائے یا مرنے کے قریب ہو جائے۔ اور یہ صرف تصرف کی وجہ سے ہے۔ تو لہذا جب اسے کھانا اس کی طبیعت کے لئے نقصان دہ ہو تو اسے چھوڑنا فائدہ مند اور اس کا کھانا نقصان دہ ہوتا ہے جبکہ فی ذاتہ اس کا کھانا فائدہ مند ہے لیکن جب وہ اپنی حاجت سے زیادہ کھالے تو ایسا ہو جانا واضح بات ہے۔ بخاری کی روایت اور مسلم کی بعض روایات میں یہ لفظ ہیں ”مما ینبت الریح“ اور مسلم کی بعض روایات میں یہ ہیں ”کل ما ینبت الریح“ اور اس کا معنی وجہ ثانی میں متعین ہو جانا ہے اور بارش سے جو کچھ بھی اگتا ہے جب اسے بے قاعدگی سے استعمال کیا جائے گا، نقصان دے گا۔ البتہ اگر باقاعدہ اور مناسب مقدار استعمال کرے جیسا کہ سبزی خور کرتے ہیں تو نقصان نہیں دیتا اور حبط کا معنی اوٹ کا زیادہ چارہ کھا کر بد ہضمی سے اس کے پیٹ کا پھول جانا ہے۔ کہتے ہیں ”حبط بطنہ“ جب کسی کا پیٹ پھول جائے اور وہ مرجائے۔ یہ حدیث ج ۱ ص ۱۱۳ پر گزر چکی ہے۔

فصل ثابت (۱) ہو۔ اور یہ اسی اصل ہے جو ہر کام میں متفق علیہ ہے۔ اگرچہ علماء نے اس کی تفصیل میں اختلاف کیا ہے لیکن بعض ایسی فروع میں اختلاف نہیں جن سے فی الجملہ اجماع کا دعویٰ باطل ہو جائے۔ کیونکہ وہ اللہ تعالیٰ کے ایسے قول پر متفق ہیں:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقُولُوا رَاعِنَا (۲/۱۰۴)

اے ایمان والو! راعنا نہ کہا کرو۔

نیز فرمایا:

وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ (۶/۱۰۸)

ان لوگوں کو گالی نہ دو جو اللہ کے سوا دوسروں کو پکارتے ہیں۔

اور ایسی ہی دوسری آیات۔ اور اس میں شواہد بہت ہیں۔

اسی (۲) طرح مطلوب کا حکم استعجاب کی طلب ہے، جو قصد ثانی سے کبھی مطلوب التزک بن جاتا ہے۔ جس حد تک کہ اس کے لئے کسی معاملہ میں گہرائی تک جانے اور اپنے آپ پر سختی کرنے کے دلائل ملتے ہیں اور وصلی روزوں اور ہمیشہ کے لئے روزہ رکھنے اور معاشرہ سے کٹ کر رہنے کی نہی آئی ہے اور ایسی مثالیں پہلے بت گزر چکی ہیں۔ اور ایسے ہی وہ چیز مطلوب ہے جس میں عزیمت کے واجب ہونے کی طلب ہو، وہ کبھی قصد ثانی سے مطلوب التزک بن جاتا ہے جبکہ عزیمت پر

- ۱ طلب سے مراد اذن ہے۔ اور عنقریب اٹھارویں مسئلہ میں سد ذرائع کے بارے میں مؤلف کے گاہ "هو منع الجائز لعلما توہل به الی الممنوع" ہم نے بھی وہاں جائز کی یہی تاویل کی ہے۔
- ۲ بقیہ قسموں کی تکمیل جو اس مسئلہ کی قسم اول میں داخل ہیں اور جب قصد اول سے مندوب اور واجب کی طلب ہو تو اس کی وضاحت کی ایسی ضرورت نہیں ہوتی جیسی مباح کی ہوتی ہے۔ ان دونوں میں صرف اس وضاحت کی ضرورت ہوتی ہے کہ وہ کبھی قصد ثانی سے مطلوب التزک بن جاتے ہیں جس پر انحصار کیا جاتا ہے۔

غلام پیرا ہونا تشویش (۱) کا باعث بنتا ہو اور واجب قرار دینے والے کو نقصان پہنچتا ہو۔ جیسا کہ ارشاد نبویؐ ہے:

ليس من البر الصيام في السفر (۲)

اور ایسی ہی دوسری احادیث ہیں۔

ماحصل یہ ہے کہ علی الاطلاق قصد اول سے مطلوب کبھی قصد ثانی سے مطلوب ترک بن جاتا ہے اور یہی بات مطلوب ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ: یہ تو ایسا معارضہ ہے جو اپنے خلاف پر دلالت کرتا ہے کیونکہ مدح و ذم دونوں ایک جیسے (۳) زمین میں پھیلی ہوئی چیزوں اور ان میں رکھے ہوئے منافع کی راجع ہیں۔ چنانچہ اللہ عزوجل فرماتے ہیں:

وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتِّينَ أَيَّامٍ، وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا (۱۱/۷)

اور وہی تو ہے جس نے آسمانوں اور زمین کو چھ دنوں میں پیدا کیا اور اس کا عرش پانی پر تھا تاکہ تمہاری آزمائش کرے کہ تم میں کون اچھے کام کرتا ہے۔

اور وہ ایسی تکلیف کا پہنچنا ہے جس پر مکلف طبعاً ممبر کی طاقت نہ رکھتا ہو جیسے مثلاً ایسا مرض جو اسے نماز کے ارکان صحیح طور پر بجالانے سے عاجز کر دے۔ یا روزہ جس سے مرنے کا خوف ہو یا شرعاً ایسا روزہ جس سے نماز کے وقت اس کے ارکان پورے کرنے کی طاقت نہ رہے۔ گویا یہ قسم اللہ کے حق کی طرف راجع ہے اور اس میں رخصت قبول کرنا مطلوب ہے۔ اسی صورت حال کے متعلق آیا ہے: "ليس من البر..... الحديث۔ جیسا کہ رخصتوں کے بحث کے پانچویں مسئلہ میں گزر چکا ہے۔ گویا روزہ قصد اول سے واجب مطلوب ہوتا ہے اور ایسے عوارض کے وقت قصد ثانی سے مطلوب ترک ہو جاتا ہے۔

۲ یہ حدیث ج ۱ ص ۳۲۲ پر گزر چکی ہے۔

۳ مدح و ذم کی طرف رجوع فرمائیے۔ یعنی ان میں شارع کا قصد اول یہ نہیں کہ وہ ممدوح ہیں جیسا کہ مؤلف کا دعویٰ ہے۔

نیز فرمایا:

جس نے موت اور زندگی کو پیدا کیا  
تاکہ تمہاری آزمائش کرے کہ تم میں  
سے کون اچھے کام کرتا ہے۔

الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ  
لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ  
عَمَلًا (۶۷/۲)

نیز فرمایا:

اور ہم تمہیں آزمائیں گے تاکہ تم میں  
سے جہاد کرنے والوں اور صبر کرنے  
والوں کو معلوم کریں اور تمہارے  
حالات کی جانچ کریں۔

وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ حَتَّىٰ نَعْلَمَ  
الْمُجَاهِدِينَ مِنكُمْ وَالصَّابِرِينَ  
وَنَبْلُوَنَّكُمْ (۳۱/۴)

اور یہ بات پہلے گزر چکی ہے کہ تکالیف آزمائش اور امتحان کے لئے وضع کی  
گئی ہیں تاکہ جس شخص کے متعلق غائب میں علم سبقت کر چکا ہے وہ مشاہدہ میں ظاہر  
ہو جائے۔ اور علم اس بات میں سبقت کر چکا ہے کہ یہ لوگ جنتی ہیں اور یہ  
دوزخی۔ لیکن یہ آزمائش کے مطابق ہو گا۔ اور آزمائش صرف اس بات میں ہوتی  
ہے جس کے دو پہلو ہوں۔ اس میں نہیں ہو سکتی جس کا پہلو ہی ایک ہو۔ اسی لئے  
آپ زمین میں جو بندوں کے لئے پھیلی ہوئی نعمتیں دیکھتے ہیں، جیسی بھی وہ ہیں، ان کا  
نہ مدح سے کچھ تعلق ہے اور نہ ذم سے، نہ امر سے اور نہ نہی سے۔ ان کا اگر کچھ  
تعلق ہے تو محض مکلفین کے تصرفات سے ہے۔ اور مکلفین کے تصرفات ان  
چیزوں کی طرف نسبت سے برابری پر ہیں۔ جو چیزیں مکلف کے تصرفات کے لحاظ  
سے نعمتیں اور مصالح شمار ہوتی ہیں وہی چیزیں دوسری طرح کے تصرفات کی نسبت  
سے آزمائش اور عیب بھی شمار ہوتی ہیں۔ اس سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے جو  
چیزیں فائدہ اٹھانے کے لئے پھیلانی گئی ہیں ان میں مصلحت اور مفدہ، ہر دو  
پہلوؤں کا امکان ہے اور ایک ساتھ دونوں طرح کے تصرف کے لئے پیدا کی گئی  
ہیں۔ پھر جب یہ زمین میں پھیلے ہوئے امور اس قصد اور اس وجہ پر تکلیف ہوں تو

ان میں ایک جانب کو دوسری پر کیسے ترجیح دی جائے؟ حتیٰ کہ ان پھیلی ہوئی چیزوں کا محض نعمتیں ہونے کو قصد اول شمار کیا جائے؟ اور ان کا عیب اور آزمائش ہونا صرف قصد ثانی کی بنا پر ہو؟

اس کا جواب یہ ہے کہ اس میں کچھ معارضہ نہیں اور اس کی دو وجوہ ہیں: پہلی وجہ: یہ ظاہری اشیاء جن کے متعلق نص آئی ہے کہ وہ آمیزشوں سے پاک خالصتا نعمتیں ہیں تو اس سے مراد یا تو ان کا ظاہر ہے اور وہی مطلوب اول ہے اور یا ان سے مراد یہ ہے کہ فی الحقیقت وہ نعمتیں نہیں۔ اور یہ دوسری بات درست نہیں کیونکہ نہ یہ عقلی (۱) لحاظ سے ممکن ہے اور نہ سمعی لحاظ سے کہ اللہ تعالیٰ ایسی بات کی خبر دے جو واقع کے خلاف ہو۔ اگر ہم یہ فرض کر لیں کہ یہ پھیلی ہوئی اشیاء خالصتا نعمتیں نہیں جیسا کہ وہ خالصتا عذاب بھی نہیں تو اللہ تعالیٰ کا ان کے متعلق یہ خبر دینا کہ وہ نعمتیں ہیں۔ پھر اس بات کو مؤکد کر کے خلقت پر حجت اور شکر ادا کرنے کا مظنہ بنانا خلاف عقل بات ہے۔ پھر جب ہم ان نعمتوں کی تفصیل میں غور کرتے ہیں۔ جیسے اللہ تعالیٰ کا فرمان:

الْمَّ نَجْعَلِي الْأَرْضَ مِهَادًا  
وَالْعِبَالِ أَوْ تَأْدَا؟ (۷۸/۷)

کیا ہم نے زمین کو بچھونا اور پہاڑوں کو میخیں نہیں بنایا؟

تا آخر آیات۔ نیز یہ ارشاد:

پہلی وجہ یہ ثابت کرتی ہے کہ معارضہ درست نہیں اور یہ تو اپنی دلیل کو اجمالی طور پر کمزور کرنا ہے کیونکہ اگر یہ بات درست ہو تو ان نعمتوں سے اللہ تعالیٰ کے احسان جملانے کی جت درست نہیں رہتی۔ جو اس بات کی متقاضی ہیں کہ وہ خالص نعمتیں ہیں۔ علاوہ ازیں مختلف قسم کی نعمتوں کے استقراء سے ہم پر یہ بات ثابت ہو جاتی ہے کہ وہ یقینی طور پر نعمتیں ہیں جیسا کہ مؤلف نے انہیں بتایا ہے۔ اور دوسری وجہ اس شبہ کے سبب کا ازالہ ہے جس پر معارضہ پیدا ہوا اور یہ جو بعض لوگ ان نعمتوں کو عذاب سمجھتے ہیں وہ اس دوسری وجہ کی جت سے ضمیم بلکہ مکلف کے برے تصرف کی وجہ سے وہ عذاب بنتی ہیں جیسا کہ عقربیب مؤلف اس کی وضاحت کر دے گا۔ لہذا دونوں وجوہ متضاد ہیں۔

وہی تو ہے جس نے تمہارے لئے  
آسمان سے پانی اتارا۔ اس سے تم  
پیتے بھی ہو اور درخت بھی اگتے  
شَجَرًا (۱۶/۱۰)

ہیں۔

تا آخر جو اس آیت اور دوسری آیات میں مذکور ہے۔ کیا ان میں سے کسی چیز کے متعلق یہ کہنا درست ہو گا کہ وہ بلا اطلاق ایسی نہیں یا یہ کہ وہ کچھ لوگوں کے لئے تو نعمتیں ہیں اور دوسروں کے لئے عذاب ہیں؟ یہ سب باتیں معقول و منقول کے حکم سے خارج ہیں۔

اور اس کے شواہد یہ ہیں کہ اس قرآن کو ہدایت، رحمت اور دل کی امراض کی شفا بنا کر اتارا گیا ہے۔ وہ نور اعظم ہے اور اس کی راہ وہ ہے جو سیدھی ہے۔ قرآن کی طرف اس کے خلاف کوئی بات منسوب کرنا درست نہیں۔ حالانکہ قرآن میں یہ بھی آیا ہے کہ:

قُرْآنٌ مِّنْ لَّدُنَّا هُدًى وَبُشْرًا  
وَمَا يُضِلُّهُ شَيْءٌ مِّنَ الْأَلْفَاسِقِينَ (۲/۲۶)

قرآن سے ہی (اللہ تعالیٰ) بہت  
لوگوں کو گمراہ کرتا اور بہتوں کو  
ہدایت دیتا ہے اور گمراہ تو صرف  
فاسقوں کو ہی کرتا ہے۔

اور یہ قرآن ”هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ“ ہے دوسروں کے لئے نہیں۔ نیز وہ:  
هُدًى وَرَحْمَةً  
لِّلْمُحْسِنِينَ (۳۱/۳)

احسان کرنے والوں کے لئے ہدایت  
اور رحمت ہے۔

اور ایسی ہی دوسری آیات ہیں۔ اور یہ کہنا بھی درست نہیں کہ یہ قرآن ایک قوم کے لئے ہدایت بنا کر اتارا گیا ہے اور دوسری کے لئے گمراہی یا اس میں یہ احتمال ہے کہ یہ ہدایت بھی ہے اور گمراہی بھی۔ اسے تو ہم سے ہم اللہ کی پناہ چاہتے ہیں۔



یہ نہیں کہا جاسکتا کہ کبھی مذکورہ دونوں اعتبار (۱) درست ثابت ہوتے ہیں۔

ایک یہ کہ:

الْحَيَاةُ الدُّنْيَا لَعِبٌ وَ  
لَهُوٌ (۳۶/۴)

اور دوسرا یہ دنیا سعادت کی طرف سلامتی کی راہ ہے اور یہ حقیقت ہے کہ کوئی مذاق نہیں۔ جیسے فرمایا:

وَمَا خَلَقْنَا السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ  
وَمَا بَيْنَهُمَا لَاعِبِينَ (۲۸/۴۲)

اور ہم نے آسمانوں اور زمین کو اور جو کچھ ان میں ہے انہیں کھیلنے ہوئے نہیں بنایا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ: جب ہم نعمتوں کی پہچان کو ظاہر پر محمول کرتے ہیں تو یہ حقیقت ہوتی ہے جیسا کہ اس پر نصوص دلالت کرتی ہیں کہ قرآن کا ہدایت، شفا اور نور ہونا درست ہے۔ جیسا کہ اس پر اجماع دلالت کرتا ہے اور اس کے سوا وہ کچھ بھی دلالت کرتا ہے جو کسی ایسی وجہ پر محمول ہو جو نعمتوں کے پھیلاؤ میں قصد اول کو خراب کرتی ہو۔

اور دوسری وجہ یہ کہ نعمتوں کا اپنے اصحاب کے حق میں عذاب بن جانا صرف مکلف کی وضع کے پہلو سے ہی ہوتا ہے کیونکہ نعمتیں فی نفسہ عذاب نہیں بنتیں۔ بلکہ ان کا اس قسم کا استعمال انہیں ایسا بنا دیتا ہے جو ایسے استعمال میں مقصود نہیں ہوتا۔ کیونکہ زمین کا بچھونا یا پہاڑوں کا میخیں ہونا اور وہ تمام ظاہری نعمتیں جو

ان دونوں میں ایک اعتبار اس حکمت سے خالی ہے جس پر دنیا کو بنایا گیا ہے کہ وہ حق کے پہچان کرنے والی اور اسے بنانے والے کے شکر کی مستحق ہو۔ اور دوسرا اعتبار اس حکمت کے لئے ہے کہ اس میں غور و فکر کیا جائے اور عنقریب "تعارض ادلت" کے تیرے مسئلہ میں مولف کا ایک طویل اور خوبصورت بیان آرہا ہے جو ان ہر دو اعتبار کی توجیہ میں ہے یعنی اسی بیان کے مطابق ان ہر دو اعتبار سے نعمتوں کے مدح و ذم کے بارے میں توجہ کرنا درست ہوگا۔

اس سے ملتی جلتی (۱) ہیں وہ بدل نہیں جاتیں لیکن جب ناشکری کے ساتھ ان میں اس طرح تصرف کیا گیا جو انہیں قبول کرنے کی راہ نہ تھی، تو وہ ان پر وبال بن جاتی ہیں اور وبال تو حقیقت میں اس نعمت میں ان کا اپنا فعل ہوتا ہے نہ کہ وہ نعمتیں کیونکہ انہوں نے اللہ کی نعمتوں سے اس کی نافرمانیوں پر مدد طلب کی۔

اور اسی ترتیب پر قرآن کا انداز چلتا ہے کیونکہ جب ان لوگوں کی مثال جنہوں نے اپنے لئے بت بنا لئے تھے، کمزوری میں مکڑی کے گھر سے دی گئی تو انہوں نے وہ غور و فکر اور اعتبار چھوڑ دیا جس کا ان سے مطالبہ کیا گیا تھا تا آنکہ ان پر یہ بات ثابت ہو جاتی کہ بات واقعی اسی طرح ہے۔ انہوں نے مقصود کی طرف توجہ کئے بغیر مکڑی کی ظاہری تمثیل کو لیا اور کہنے لگے:

مَاذَا أَرَادَ اللَّهُ بِهَذَا مَثَلًا؟ (۲/۲۶) اس مثال سے اللہ کا کیا ارادہ ہے؟

تو اللہ تعالیٰ نے اس حقیقت کی خبر دی جو ان جیسے لوگوں کا مقدر بن چکی ہے۔ چنانچہ فرمایا:

یعنی ان ہردو اعتبار سے نعمتوں کے مدح و ذم کی صحیح توجیہ ہے لیکن اس بنیاد پر نہیں کہ وہ دونوں برابر ہیں بلکہ اصل مدوح و مذموم ہی ہے۔ اور یہی نعمتوں کی پہچان ہے جیسا کہ آیات کا ظاہر اس پر دلالت کرتا ہے اور اس کے علاوہ جو نکتے، لبو اور فریب ہیں وہ قصد اول سے نہیں بلکہ ان خارجی عوارض کے اعتبار سے ہیں جن کا ابتداء میں قصد کیا گیا تھا جیسا کہ قرآن کے ہدایت ہونے کے بارے میں کہا گیا ہے۔ یہی وہ اصل ہے جس میں کوئی شک نہیں۔ وہ بھی فاسد نفس رکھنے والوں پر پیش کیا گیا تو ان کی سبج روی اور گمراہی کو ہی زیادہ کیا جو اس کے بارے میں جادو، جھوٹ اور بہتان کہہ کر طعنہ زنی کرتے تھے۔ اور غور کرنے سے آپ کو معلوم ہو گا کہ قرآن نے انہیں انہی حقائق سے گمراہ کیا جنہیں انہوں نے پہچان لیا تھا اور اس کے سبب اس سے منحرف ہو گئے تھے۔ اور جو کچھ بھی قرآن سے ان کی گمراہی اور کفر میں اضافہ کے بارے میں ہے اس کی وجہ صرف قرآن سے انکار اور قرآن اور قرآن لانے والے کے بارے میں طعنہ زنی تھی۔ لہذا ان میں کسی کو ہدایت نصیب نہ ہوئی اور وہ قرآن کے سبب سے گمراہ ہوا۔ اس صورتحال کو خوب پہچان لیجئے۔ اور یہ اسی بات کی سوسید ہے جو مؤلف کی مراد ہے۔ اور یہ قرآن کے ساتھ قصد اول سے نہیں اور اللہ تعالیٰ کے قول میں ہے: **رَمَضِلْ بِالْأَلْفَاسِقِينَ**۔ یہ اسی بات کی طرف اشارہ ہے جیسا کہ آگے آئے گا۔

يُضِلُّهُمۡ كَثِيرًا ۖ وَ يَهْدِيۡهُمۡ  
 كَثِيرًا (۲/۲۶)

اللہ تعالیٰ اس قرآن سے بہت سے لوگوں کو گمراہ کرتا ہے اور بہتوں کو ہدایت دیتا ہے۔

پھر یہ کہہ کر وہ وضاحت پیش فرمائی جس کی انتظار تھی۔

وَمَا يُضِلُّهُمۡ اِلَّا اللّٰهُ قرآن سے صرف فاسقوں کو ہی الْفٰسِقِيْنَ (۲/۲۶) گمراہ کرتا ہے۔

اور جس کسی کے دل میں یہ وہم پیدا ہو کہ اللہ تعالیٰ نے قرآن کو کسی قوم کی گمراہی اور کسی کی ہدایت کے لئے اتارا ہے، اس کی نفی کر دی۔ یعنی وہ ہدایت ہے جیسا کہ ابتداء میں فرمایا ”هُدًى لِّلْمُتَّقِيْنَ“ لیکن فاسق اس لئے گمراہ ہوتے ہیں کہ قرآن اتارنے سے جو کچھ مقصود تھا وہ لوگ اس طرف نہیں بلکہ کسی اور طرف دیکھتے ہیں۔ اسی طرح قرآن ہدایت ان متقیوں کے لئے ہے جو قرآن میں حقیقت کی درستی کی طرف دیکھتے ہیں اور یہی وہ چیز ہے جس کی خاطر قرآن نازل ہوا۔ اور یہ مقام پہلے مسئلہ سے (۱) کشید کیا گیا ہے۔ جب یہ بات ثابت ہو گئی تو نعمتیں قصد اول سے نعمتیں ہی ہوئیں۔ اور دوسروں کے لئے ان کا نعمتیں نہ رہنا اس لحاظ سے ہے کہ انہوں نے نعمتوں کو اس درست طریق پر نہیں لیا جو ان کے لئے وضع کیا گیا ہے اور یہی قصد ثانی کا معنی ہے۔ واللہ اعلم۔

دوسری صورت: جو چیز بالکل مطلوب الترتیب ہو وہ قصد اول (۲) سے بھی ایسی ہی ہوتی ہے کیونکہ جب یہ واضح ہو گیا کہ وہ اس چیز کی خادم ہے اس کے

۱۔ جہاں یہ بیان ہوا ہے کہ ارادہ دو معنوں میں ہے قدریہ اور امریہ۔ اللہ تعالیٰ اہل اطاعت کی مدد فرماتے ہیں تو ان کا فعل دونوں قسم کے ارادوں کے موافق پڑتا ہے اور اہل معصیت کی مدد نہیں کرتا تو ان کا فعل صرف قدریہ کے موافق ہی آتا ہے۔ اور اسی بات کی طرف ابھی ابھی مؤلف کے اس قول ”وکل بقضاء اللہ و قدرہ“ میں اشارہ گزر چکا ہے۔

۲۔ یعنی اگرچہ قصد ثانی سے اس کی جزئی میں کوئی حرج نہ ہو بلکہ کبھی اس قصد سے یہی مطلوب ہوتا ہے۔

برعکس ہو تو مطلوب الفعل مطلوب الترك ہو جائے گا۔ کیونکہ اس میں دفع الوقتی کے سوا کوئی فائدہ نہیں اور نہ ہی اس کا کوئی قصد ہوتا ہے جس کے حصول کی علی الخصوص انتظار کی جائے۔ مثلاً گانا مباح ہے جو نہ کسی ضروری امر کا خادم ہے نہ حاجی کا اور تکمیلی کا۔ بلکہ اس سے صرف دفع الوقتی ہوتی ہے جس سے اس چیز کو روک دیا جاتا ہے جو ان تینوں امور سے کسی کی خادم (۱) ہو۔ گویا وہ ان کی ضد کی خادم ہو جاتی ہے۔

دوسری وجہ: وہ لہو کی ایسی قسم ہے جس کو شارع نے باطل کا نام دیا ہے۔ جیسے اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

وَإِذَا رَأَوْا تِجَارَةً أَوْ  
لَهْوًا (۲۲/۱۱)

اور جب وہ تجارت یا تماشا دیکھتے ہیں۔

یعنی طبلہ یا کوئی موسیقی کا آلہ یا گیت۔ اور اللہ تعالیٰ نے دنیا کی مذمت کے طور پر فرمایا:

إِنَّمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا لَعِبٌ وَ  
لَهْوٌ (۲) (۳۶/۳)

دنیا کی زندگی تو صرف کھیل اور تماشا ہی ہے۔

اور حدیث میں (۳) ہے:

۱۔ مؤلف نے قصد عن هذه الامور الثلاثة نہیں کہا۔ کیونکہ اگر ایسی بات ہوتی تو وہ بالجزء بھی منہی عنہ ہوتا نہ کہ صرف بالکل ہوتا۔ اور کمائی کے طریقوں وغیرہ سے متعلق جو دوسرے مباحات ہیں، جو مراتب فلسفہ کے خادم ہیں لہو کو صرف ان کی خاطر چھوڑ دیا گیا ہے کہ وہ ان مراتب کی ضد کا خادم ہو لہذا وہ قصد اول سے مذموم ہے۔

۲۔ اس آیت میں لہو کا معرض ذم میں ذکر ہوا ہے اور سابقہ آیت میں طبلہ وغیرہ کو لہو میں شمار کیا ہے گویا شارع کی نظر میں قصد اول سے طبلہ اور دوسرے آلات معرض ذم میں ہیں۔

۳۔ یہ حدیث ج ۱ ص ۱۲۹ پر گزر چکی ہے۔

کھل لھو باطل الٰہ ثلاثہ (۱)  
تین کاموں کے علاوہ ہر طرح کا لھو باطل ہے۔

گویا آپ نے تین کاموں کے علاوہ باقی سب طرح کے لھو کو ان چیزوں میں شمار کیا جن کا کچھ فائدہ نہیں۔ کیونکہ جب یہ تینوں کام ضروری اصل کی خدمت کرتے ہیں تو حق یہی تھا کہ پہلے انہیں مستثنیٰ کر دیا اور انہیں باطل قرار نہیں دیا۔ تیسری وجہ: یہ ایسی قسم ہے جس سے احسان نہیں جتلا یا گیا اور نہ ہی پہلی قسم کی طرح نعمتوں کے بیان میں آئی ہیں۔ لھو میں کوئی احسان نہیں۔ اس لئے کہ وہ لھو ہے اور نہ خوشی سے جھومنے میں ہے اور نہ اس کے سبب (۲) میں ہے خواہ کوئی

۱۔ نہ بھی گزر چکا کہ وہ بیوی گھوڑی اور تیر یا نیزہ وغیرہ ہیں۔  
۲۔ ان مذکورہ تین چیزوں یا ان جیسی چیزوں کا احسان جتلا لھو کی جت سے نہیں بلکہ اس جت سے کہ ان میں فائدہ ہے جیسے پہلی چیز نسل کی خادم ہے یا دین کا فائدہ ہے جیسے دو سری دو باتوں میں ہے۔

اللہ تعالیٰ کا یہ قول ملاحظہ فرمائیے:  
وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا (۳۰/۲۱)  
اور اللہ کی نشانیوں میں سے ایک یہ ہے کہ اس نے تمہیں میں سے تمہاری بیویاں پیدا کیں جن کی طرف تم سکون حاصل کرتے ہو۔

نیز فرمایا:

وَأَعِدُوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْعَجَلِ تَرْحَمُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ (۸/۶۰)  
اور جہاں تک تم میں سے ہو سکے کافروں کے مقابلے میں قوت اور گھوڑے باندھ کر تیاری جاری رکھو تاکہ تم اللہ کے اور اپنے دشمنوں کو ڈرا سکو۔

اور بعض علماء نے قوت کی تفسیر ہر اس چیز سے کی ہے جس پر تیر اندازی کا اطلاق ہو سکتا ہو۔ اور یہ جو احسان جتلانے کے مقام پر آیا ہے تو اس لئے کہ اس میں فائدہ ہے۔ اگرچہ بظاہر یہ لھو ہے لیکن محاسن عادات کے موافق چلتا ہے: جن میں شادی بیان، گھوڑوں کی سکھائی اور تیر اندازی سیکھنا ہے۔ ربی غنا و سرود کی قسم تو وہ مستحسن عادات سے خارج ہے۔ اور مولف کے قول ”وہو علی وفق... الخ“ کا ایک دوسری نئی وجہ سے اعتبار کیا جاسکتا ہے۔ گویا وہ یوں کہہ رہا ہے کہ کیونکہ ان میں مذکورہ فائدہ بھی ہے جو محاسن عادات کے موافق جاری ہے۔ بخلاف لھو کی قسم کے جو اس سے

میرزا اس کا سبب ہو بلکہ احسان صرف اسی صورت میں ہے جس میں کچھ فائدہ ہو جو ایسی خدمت کی طرف لوٹتا ہو جو مطلوب ہے اور وہ اس کے موافق ہو جو محاسن عادات میں جاری ہے۔ گویا یہ قسم مکمل طور پر اس سے خارج ہے اور یہ بھی ثابت ہو گیا کہ فائدہ اٹھانے کی جو صورتیں بندوں کے لئے مہیا ہیں ان کے اسباب پیدائشی اور اختزاعی ہیں۔ گویا اسی صورت میں یہ چیزیں احسان بنتی ہیں۔ اور آپ لہو یا لعب کے لئے ایسی کوئی موافقت نہ پائیں گے جو پیدائش کی اصل میں انہیں خاص کرتی ہو۔ (۱) یہ پھیلی ہوئی تو ہیں مگر احسان جتانے کی جت سے نہیں ملتیں۔ آپ اللہ تعالیٰ کے اس قول کو نہیں دیکھتے:

قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَتَ اللَّهِ الَّتِي  
آخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّهَّاتِ مِنَ  
الرِّزْقِ (۴۳۲)

آپ کہہ دیجئے کہ اللہ نے بندوں کے لئے زینت اور زرق کی پاکیزہ چیزیں پیدا کی ہیں انہیں کس نے حرام کیا ہے؟

خارج ہے اور یہ اس کے ذم پر قصد اول سے دلیل ہے اگرچہ اس کا ظاہر کلام یہ ہے کہ وہ تیسری وجہ سے مذموم ہے۔ الایہ کہ اچھی اور بری عادات کے ضابطہ سے متعلق کلام باقی رہ جاتا ہے کہ آیا اس کے اچھا ہونے پر پوری امت کا اور ہر دور میں اتفاق رہا ہے؟ یا وہ کیا ہیں؟ (اچھی ہیں یا بری؟)

یعنی ایسی کوئی چیز پیدا نہیں کی گئی جس کی خلقت کا اصل لہو و لعب بن سکیں۔ لیکن یہ دونوں ایسی چیزوں کو اپنی طرف پھیر دیتے ہیں جو ان فوائد کے لئے پیدا کی گئی ہیں جو بھلا دینے کی قابلیت رکھتی ہیں۔ اسی لئے لہو کی جت سے نعمتوں کی پہچان اور ان سے امتنان حاصل نہیں ہوتا جیسا کہ آیات میں اس بات کی طرف اشارہ کیا گیا ہے۔ پہلی آیت میں امتنان کا ذکر اخراج کے ساتھ کیا اور اس چیز کو بھی پیدا کیا جسے وہ زینت شمار کرتے ہیں۔ دوسری آیت میں زمین کا اور اس میں انسان کے لئے جو غذائی فائدے ہیں ان کا ذکر کیا اور دو دریاؤں کا بھی جن سے زینت کی چیزیں نکلتی ہیں لیکن ان چیزوں سے فریق ہونے کو وجہ امتنان نہیں بنایا۔ اسی طرح تیسری آیت میں زینت کو سواری کے منافع کا تابع بنایا اور یہ سب کچھ تیسری وجہ سے ثابت ہوتا ہے جس کے بارے میں مولف کہتا ہے کہ لہو سے امتنان واقع نہیں ہوا۔ یعنی اس لئے کہ کوئی ایسی چیز پیدا نہیں کی گئی جس کی اصل لہو سے مختص ہو۔ لہذا اس سے وجہ امتنان بھی پیدا نہیں ہوتی۔

نیز فرمایا:

اور زمین کو اللہ تعالیٰ نے خلقت کے لئے بنایا... تا آنکہ فرمایا... ان دونوں سے موتی اور مرجان نکلتے ہیں۔

وَالْأَرْضَ وَضَعَهَا لِلْأَنَامِ... أَلَيْسَ لَوْلَا... بِمَخْرُجٍ مِنْهُمَا الْتَوَلُّوْا وَالْمَرْجَانَ (۵۵/۲۲)

نیز فرمایا:

اور اسی نے تمہارے لئے گھوڑے، خچر اور گدھے پیدا کئے تاکہ تم ان پر سوار ہو اور وہ (تمہارے لئے) زینت (بھی ہیں)۔

وَالْخَيْلَ وَالْبِغَالَ وَالْحَمِيرَ لِتَرْكَبُوهَا وَزِينَةً (۱۶/۸)

اور ایسی ہی دو سری آیات ہیں۔ (۱) اور آپ نہ قرآن میں اور نہ ہی سنت میں کوئی ایسی چیز نہ پائیں گے جس کے ذریعہ اللہ تعالیٰ نے لہو و لعب کی پیدائش سے ہماری پہچان کرائی ہو۔

پھر اگر یہ کہا جائے کہ: لذت کا حصول اور راحت نفس اور نشاط انسان کا مقصود ہے۔ اور اسی لئے وہ قسم اول میں پھیلے ہوئے ہیں۔ جیسے کھانے، پینے، جماع اور سواری وغیرہ کی لذت۔ اور جن چیزوں میں یہ لذت ہوتی ہے انہیں محض ان لذات کے لئے حاصل کرنا جائز ہے۔ خواہ اس کے لئے دوسرے مقاصد طلب (۲) نہ

۱ یہ مؤلف کے اس قول کا ترجمہ ہے ”ولا تجد للہو او الم لعب تہمتہ تختص بہ فی اصل الخلق (آپ لہو و لعب کے لئے کوئی ایسی درستی نہ پائیں گے جو خلقت کی اصل میں اس سے مختص ہو)۔

۲ جب آپ نے تسلیم کر لیا کہ ان لذات اور نفس کو راحت دینے والی چیزوں کا قصد کیا جاتا ہے اگرچہ اس کے ساتھ ایسا قصد نہ کیا گیا ہو جو ضروری کی خدمت کرے اور وہ جس وقت بھی اپنے قصد سے خالی رہے گی تو اس میں اور سماع اور الواح لہو میں کچھ فرق نہ رہے گا تو اس سے لازم آتا ہے کہ آپ اس کے جواز کو اور اس کے قصد کو قصد اول تسلیم کریں۔ اس سے یہ معلوم ہو جاتا ہے کہ وہ

کئے جائیں جو ضروری اور ایسے ہی دوسرے امور سے متعلق ہیں۔ لہذا ابو و لعب میں بھی لذت حاصل کرنا جائز ہونا چاہئے۔ جیسے باغوں میں غم غلط کرنا اور گانا سننا اور ایسی ہی دوسری چیزیں جن کا کرنا شارع کا مقصود ہے۔ اور اس پر دلیل کئی باتیں ہیں۔ جن میں ایک تو وہ ہے جو پہلی قسم میں پھیلی (۱) ہوئی ہے اور ایک (۲) وہ جو کچھ قرآن میں آیا ہے اور اس کی طرف قصد پر دلالت کرتا ہے۔ جیسے اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

وَلَكُمْ فِيهَا جَمَالٌ حِينَ تُرْجَعُونَ  
وَحِينَ تَسْرَحُونَ (۱۶/۶)

اور جب شام کو انہیں جنگل سے لاتے ہو اور جب صبح کو (جنگل) چرانے لے جاتے ہو تو ان سے تمہاری عزت و شان ہے۔

نیز فرمایا:

وَالْخَيْلَ وَالْبِغَالَ وَالْحَمِيرَ  
لِتَرْكَبُوها وَزِينَتًا (۱۶/۸)

اور اسی نے تمہارے لئے گھوڑے،  
خچر اور گدھے پیدا کئے تاکہ تم ان پر  
سوار ہو اور (وہ تمہارے لئے)  
زینت (بھی ہیں)۔

نیز فرمایا:

معارض دلیل ہونے کی صلاحیت رکھتا ہے۔ غور فرمائیے کہ مولف نے تین قسموں کے بعد اسے  
چوتھی قسم کیوں شمار نہیں کیا؟  
یعنی اس قسم کا پھیلاؤ اور اپنی انواع سے اس کی مصابحت حتیٰ کہ وہ انواع اس کے لئے لازمی بن  
جائیں۔ یعنی پہلی قسم میں جواز کا حکم بھی اسی پر استوار ہوتا ہے۔  
تیسری وجہ کا معارضہ ہے۔



زُرْنَ نَمْرَاتِ النَّخِيلِ وَالْأَعْنَابِ  
تَتَخَذُونَ مِنْهُنَّ مَكْرًا (۱) وَ رِزْقًا  
حَسَنًا (۱۶/۶۷)

اور کھجور اور انگور کے میووں سے  
تم شراب بناتے ہو اور عمدہ زرق  
(کھاتے ہو)۔

اور جو بھی ایسی آیات ہیں۔ یہ سب نعمتوں کا احسان جتلانے، اموال سے  
شان و شوکت اور زن سے زینت حاصل کرنے کے موقع پر آئی ہیں اور نشہ بنانا لہو  
و لعب کے معنی کی طرف راجع (۲) ہے۔ لہذا اسے قسم اول میں داخل کرنا چاہئے۔  
اور ایک یہ ہے کہ اگر یہ اشیاء مطلوب کی ضد کی خادم ہیں تو مامور بہ کی  
خادم بھی ہیں۔ (۳) کیونکہ ان میں سے کچھ چیزوں سے نشاط حاصل ہوتی ہے جو  
عبادت یا بھلائی کے کاموں پر مدد دیتی ہے۔ جیسا کہ مطلوب بالکل ایسا ہی ہوتا ہے۔  
گویا یہ دونوں قسمیں اکٹھی ہی ہیں جن میں فرق نہ کرنا چاہئے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ نشاط اور لذات کو طلب کرنا اگرچہ مطلوب بالکل  
چیزوں میں پھیلا ہوا ہے (۴) تو وہ ان میں مطلوب الفعل کا خادم ہے۔ لیکن جب اس  
کو ان سے الگ کر لیا جائے تو ہم یہ تسلیم ہی نہیں کرتے کہ وہ مقصود ہے اور یہ

۱ عنقریب مؤلف اس پر ایسا کلام کرے گا جو یہ فائدہ دیتا ہے کہ شراب بنانا امتنان کا مقام نہیں لہذا  
یہ مسئلہ کے حل میں فائدہ دینے کے قابل نہیں۔ حتیٰ کہ ہمیں اس کے منسوخ ہونے کے قول کی  
ضرورت پیش نہیں آتی جیسا کہ بعض مفسرین نے ایسا ہی کیا ہے۔

۲ بلکہ منشیات کے حصول میں کسی چیز کو لو کے باب میں داخل نہیں کیا جاسکتا۔

۳ یعنی اگرچہ وہ بعض مطلوب بالکل چیزوں کی ضد کی خادم ہوں تو وہ بعض دوسری چیزوں کی خادم  
ہو سکتی ہیں۔ جیسے عبادت اور بھلائی کے کام کیونکہ ان سے بدن میں چستی پیدا ہوتی ہے تھکاوٹ  
اور فتور کا سبب بننے والی پریشانیوں سے اور اعمال جیسے عبادت وغیرہ میں کابلی سے نفس کو راحت  
ملتی ہے۔

۴ وہ لو جو نشاط پیدا کرنے کے لئے اور ضروری خصوصیت کے تابع ہو جیسا کہ وہ قسم اول ہے اس میں  
اور مجرد لو میں فرق کیجئے۔ اور دوسرا لہو نخل نزاع ہے اور اسی پر بعد کی دو حدیثیں ہمارے لئے  
دلالت کرتی ہیں۔ آپ پر اس جواب کی صلاحیت مخفی نہ رہے جو کہ عارض ہونے والے تین دلائل  
بلکہ ہمارے بیان کے مطابق چار دلائل کا جواب ہے۔

تذازعہ فیہ مسئلہ ہے۔ لیکن مقصود یہ ہے کہ لذت و نشاط ان چیزوں سے ہی حاصل کرنا چاہئے جو ضروری اور اس جیسی چیزوں کی خادم ہوں۔

اور جو چیز اس پر دلالت کرتی ہے وہ حدیث میں آپؐ کا یہ قول ہے:

كُلْ لِهَوِّ بَاطِلِ الْاَثَلَانِ (۱) تین چیزوں کے علاوہ لہو کی ہر قسم باطل ہے۔

گویا آپ نے جس چیز میں مطلوب کی خدمت تھی اسے مؤکد کر کے مستثنیٰ کر دیا اور باقی قسموں کو باطل قرار دیا اور حدیث (۲) میں ہے کہ ایک دفعہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اصحاب افسردہ بیٹھے ہوئے تھے۔ تو کہنے لگے: ”اے اللہ کے رسول! کوئی بات سنائیے۔“ اس سے ان کا مطلب ایسی بات تھی جس سے دلوں کو نشاط حاصل ہو۔ اس پر اللہ تعالیٰ نے یہ آیت نازل فرمائی:

اَللّٰهُ نَزَّلَ اَحْسَنَ الْحَدِيْثِ كِتٰبًا  
ہیں (یعنی) کتاب (جس کی آیات) ملتی جلتی ہیں۔

جس کا معنی یہ تھا کہ اگر تم کوشش کے ساتھ کتاب اللہ کی طرف رجوع کرو تو تمہیں وہ کچھ مل جائے گا جو تم چاہتے ہو۔ (۳) کیونکہ اس میں احکام بھی ہیں،

۱۔ یہ حدیث ج ۱ ص ۱۲۹ پر گزر چکی ہے۔

۲۔ اسے طبری نے اپنی تفسیر میں ابن عباس سے روایت کیا۔

۳۔ مؤلف کے قول ”وہذا خلاف ما طلبوه“ کو سامنے رکھ کر اس میں غور کیجئے تاکہ آپ ان دونوں میں موافقت پیدا کر سکیں۔ اس سے غالباً اس نے یہ فرض کیا ہے کہ جس بات کے لئے تمہارا مطالبہ تھا یہ اس سے بہتر ہے جیسا کہ اللہ تعالیٰ کا یہ قول ہے ”يسئلونك عن الاھلئنا“ تو انہیں اس سے بہتر بات کا جواب دیا گیا جو وہ چاہتے تھے اور اگر ان کا لہو و لعب کی اس قسم کا مطالبہ ہوتا جس کا شرعاً قصد کیا جاسکتا ہے تو اللہ انہیں اس کا جواب دیتا۔ اور جب ان کی پہلی طلب میں ان کی رغبت زیادہ ہوتی تو فوراً ہی اس کا جواب نہیں دیا بلکہ صرف اس چیز سے جواب دیا جو اس میں پھیلی ہوئی ہو اور ضروری کی اصل کی خادم ہو اور وہ ضروری دین ہے۔

حکمتیں بھی، نیز مواعظ، تحذیرات اور خوشخبریاں ہیں جو عبرت حاصل کرنے پر ابھارنے والی ہیں۔ اور اس میں اجتہاد سے وہ کچھ اخذ کیا جاسکتا ہے جس میں انسان کی نجات اور قائم و دائم نعمتوں کے ساتھ کامیابی ہے اور اس چیز کے خلاف تھی جو انہوں نے طلب کی تھی۔ راوی کہتا ہے کہ صحابہؓ پھر ایک دفعہ افسردہ خاطر ہوئے تو کہنے لگے: ”اے اللہ کے رسول! کوئی ایسی بات سنائیے جو حدیث سے اوپر اور قرآن سے نیچے ہو۔“ اس وقت سورہ یوسف نازل ہوئی جس میں مواعظ، تذکیر اور ایسی عجیب آیات ہیں جو اللہ کی اطاعت میں کوشش پر ابھارتی ہیں۔ علاوہ ازیں ان سے تکالیف کی تھکن دور ہو کر راحت حاصل ہوتی ہے۔ گویا انہیں اس بات کی رہنمائی کی گئی کہ ان کا قصد ایسی باتوں پر مشتمل ہونا چاہئے جو ضروریات کی خادم ہوں، نہ کہ وہ باتیں جو ضروریات کی ضد کی خادم ہوں۔ اور حدیث میں یہ بھی آیا ہے کہ: ”ہر عبادت گزار کے لئے شدت (۱) ہے اور ہر شدت کے لئے ایک وقفہ ہے۔ خواہ وہ وقفہ سنت کی طرف ہو یا بدعت کی طرف۔ تو جس شخص کا یہ وقفہ

۱ اسے ترغیب و ترہیب میں ان الفاظ سے ابو عاصم سے روایت کیا۔

لکل عمل شرۃ، وکل شرۃ فترۃ لمن کان فترۃ الی سنتی فقد اھتدی ومن کان فترۃ الی غیر ذالک فقد حلک ہر عمل کے لئے ایک تیزی ہے اور ہر تیزی کے لئے سستی ہے۔ تو جس کی سستی میری سنت کی طرف ہوئی وہ بدایت پا گیا اور جس کی سستی کسی اور چیز کی طرف ہوئی وہ ہلاک ہو گیا۔

اور ابن حبان نے اپنی صحیح میں روایت کیا۔ اسی طرح رزین نے ابن عباس سے نکالا کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو اپنے غلاموں کے متعلق خبر دی گئی جو رات کھڑے ہو کر اور دن روزے سے گزارتے تھے تو آپ نے فرمایا ”لکل عامل شرۃ“ الایہ کہ رزین نے آخری جملہ کو اپنے اس قول سے بدلا ہے ”ومن اخطاء فقد ضل“ اور ترمذی میں بھی اس معنی کی حدیث ہے اور شرہ ”ر“ کے سات ہے اور نہایت میں بی اسے ”ر“ سے ضبط کیا ہے۔ غالباً یہاں تحریف ہوئی ہے۔ اور صحیح لفظ شرۃ شین مکسورۃ اور ر مشدہ کے سات ہے اور اس کا معنی نشاط اور رغبت ہے اور یہ حدیث اعمال میں اقتصار کے باب میں ذکر ہوگی۔ جیسے یہ حدیث ہے ”خیر الامور اوساطھا۔“

سنت کی طرف ہوا وہ ہدایت پا گیا۔ اور جس کا وقفہ اس کے علاوہ کسی اور بات کا ہوا (۱) وہ ہلاک ہو گیا۔“

رہیں زینت، جمال اور نشہ والی آیات، تو ان کا ذکر (۲) صرف ان نعمتوں کے اصول کی تبعیت کے طور پر ہوا ہے وہ ان نعمتوں میں مقصود اول نہیں ہیں۔ علاوہ ازیں مال اور زینت ان چیزوں سے ہیں جو قسم اول میں داخل ہیں کیونکہ وہ اس کی خادم ہیں۔ (۳) اور اس بات پر اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد دلالت کرتا رہا ہے :-

حدیث میں اس روایت ”ومن کانت فترتہ الی غیر ذالک“ پر صرف شاہد ہی ظاہر ہوتا ہے اور وہ لہو و لعب کو شامل ہے۔ اور واقع بھی ایسا ہی ہے کہ بہت لوگوں نے عبارت میں سختی کی۔ جس کے بعد انہیں سستی اور کالی ہی حاصل ہوئی۔ پھر وہ لہو و لعب نفس کو لذت دینے والی چیزوں کی طرف مائل ہوئے۔ اور ان معنوں میں بدعت کی طرف جن کی مؤلف نے حد بندی کی ہے جو یہ ہے کہ وہ ایسی ہی عبارت ہو سکتی ہے جس میں شارع سے کوئی اصل وارد نہ ہوئی ہو کہ جب اسے حدیث کے معنوں میں لیا جائے تو اس کے لئے اس لہو و لعب کا حکم بعید ہو جس کا غناء اور اس سے متعلقہ چیزوں سے قصد کیا جاتا ہے جو کہ ہماری بحث کا موضوع ہے۔

یعنی مذکورہ آیات میں معتد بہ نعمتوں کا ذکر کرتے ہوئے قبہ ما زینت اور اس جیسی چیزوں کا ذکر کیا گیا ہے۔ جیسے گرمی حاصل کرنا اور دور دراز مقامات تک بوجھل سامان لے جانا وغیرہ جیسے منافع جن کا یہاں اجمالاً ذکر ہوا ہے اور ان کی تفصیل دوسری آیات میں ہے جیسے دودھ اور چڑے جن سے گھر بنائے جاتے ہیں اور اس کے علاوہ دوسرے منافع ہیں جیسا کہ اس بارے میں فرمایا ”ولکم فیہا منافع کثیرۃ“ اور جس بات سے مؤلف کی غرض ثابت ہوتی ہے اور اس نے بار بار اجمالاً اور تفصیلاً ذکر کیا ہے تو دوسری آیات میں جمال اور زینت کا ذکر نہیں کیا۔ یعنی امتحان کے موقع پر ان کا ذکر نہیں کیا اور نہ ہی ”المال والبنون“ جیسی آیت کا ذکر کیا کیونکہ یہ اس آیت ”انما اموالکم و اولادکم فتنۃ“ کے باب سے ہیں۔ اور دوسری آیات میں اس کا ذکر نہ کرنا اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ اس میں جو کچھ بھی ذکر ہوا ہے قبہ ما ہوا ہے۔ اور آپ سابقہ مسائل میں تابع کی منزلت جان ہی چکے ہیں۔ بات یہی ہے اور جب نائب فاعل ذکر ت بنفسہ زینت اور ایسی ہی چیزوں پر لوٹا ہو، آیات کے لفظ پر نہ لوٹا ہو، جیسا کہ ہم نے بیان کیا ہے، تو عبارت صاف ہو جاتی ہے جس میں ہمیں کسی تہجیح کی ضروری نہیں پڑتی۔

یعنی یہ بات پہلے گزر چکی ہے کہ جو کچھ زمین پھیلا ہوا ہے وہ مطلوب بالفعل کا خادم ہے۔

أَخْرَجَ مِنْ حَرَمِ زِينَتِهِ اللَّهُ التَّيْبِ  
 أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ؟  
 آپ ان سے پوچھے کہ اللہ کی اس  
 زینت کو کس نے حرام کیا جسے اس  
 نے اپنے بندوں کے لئے پیدا کیا تھا؟

اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

ان اللہ جمیل بحب الجمال (۱)  
 اللہ تعالیٰ خود بھی خوبصورت ہے اور  
 خوبصورتی کو پسند فرماتا ہے۔

نیز آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

ان اللہ بحب ان یری (۲) اور  
 نعمتہ علی عبدہ (۳)  
 اللہ تعالیٰ اس بات کو پسند کرتا ہے کہ  
 اپنے بندے پر اپنی نعمت کا اثر  
 دیکھے۔

رہی نشہ والی آیت کی بات تو اس کے متعلق فرمایا:

تَتَّخِذُونَ مِنْهُ مَثَلًا (۱۶/۶۷)  
 اس سے تم نشہ بناتے ہو۔

گویا نشہ بنانے کے کام کو لوگوں کی طرف منسوب کیا اور اس کی تحسین نہیں  
 کی۔ اور فرمایا ”رِزْقًا حَسَنًا“ گویا رزق کی تحسین کی۔ گویا احسان جتلانے کی بات اس  
 اصل سے متعلق ہے جس میں تصرف واقع ہوتا ہے (یعنی انگور اور کھجور وغیرہ) نہ  
 کہ نفس تصرف سے متعلق ہے جیسا کہ دوسری نعمتوں سے امتنان ہے جن میں تصرف  
 واقع ہوتا ہے گویا لوگوں نے مشروع اور غیر مشروع دونوں طرح تصرف کیا۔ اور

۱ یہ حدیث ج ۱ ص ۱۳۱ پر گزر چکی ہے۔

۲ یعنی اس نعمت کا اثر دیکھنے کو پسند فرماتا ہے جو اس کی خدمت کر رہی ہے۔ مؤلف نے اس حدیث  
 اور اس سے پہلی حدیث کو مباح بالجزء جو مطلوب بالکل ہو، کے لئے امتیاز کے طور پر شاہد بنایا  
 ہے اور وہ یہ ہے کہ اگر سارے لوگ اسے چھوڑ دیں تو یہ مکروہ ہو جائے گا۔ مباح کے دوسرے  
 مسئلہ کی طرف رجوع فرمائیے اور اسی طرح وہاں کھانے اور پینے کی پاکیزہ چیزوں سے فائدہ اٹھانا بھی  
 ملاحظہ فرمائیے۔

۳ یہ حدیث ج ۱ ص ۱۳۱ پر گزر چکی ہے۔

غیر مشروع طریق کو کبھی امتنان کے طور پر نہیں لایا گیا جیسا کہ باقی سب نعمتوں میں ہے بلکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

لَقَدْ آرَأَيْتُمْ مَا آذَنَ اللَّهُ مِنْ رَبِّي لَجَعَلْتُمْ بَيْنَهُمْ حَرَامًا وَحَٰلًا (۱۰/۵۹)

آپ کہہ دیجئے! بھلا دیکھو تو، اللہ نے جو زرق اتارا تھا اس میں سے کچھ کو تم حرام بنا لیتے ہو اور کچھ کو حلال۔

اس بات کو خوب ذہن نشین کر لیجئے۔

رہی تیسری وجہ تو اگر ہم اسے مامور بہ کا خادم ہونا تصور کر لیں تو وہ قسم اول سے ہوگی۔ جیسے بیوی سے کھیلنا، اور گھوڑا سدھانا وغیرہ۔ ورنہ ان دونوں کی مامور بہ کی خدمت قصد ثانی سے ہوگی نہ کہ قصد اول سے۔ اور (۱) جب وہ کھیلے گا تو ممکن ہے اس عمل سے ایسی نشاط حاصل ہو تو فصل سے کلیتہ مطلوب ہے۔ جیسے بیوی سے کھیلنا، تمام چیزوں کو چھوڑ چھاڑ کر آرام حاصل کر لینے کو یہ عمل کفایت کر جاتا ہے اور آئیند وغیرہ کے ذریعہ کاموں سے آرام حاصل کرنا بسا اوقات عمل کی ممکن دور کر دیتا ہے اگرچہ ہمیشہ ایسا نہیں ہوتا۔ یہ سب چیزیں مباح ہیں کیونکہ یہ قصد اول سے مطلوب ہیں۔ رہی گزشتہ بیان کے علاوہ لہو و لعب سے آرام حاصل کرنے کی بات۔ تو وہ سب کچھ اس پر امر زائد ہے۔ اگر کبھی کبھی ایسا کام کرے تو مطلوب الفعل کے خادم کے ضمن میں (۲) آئے گا۔ اور اس کے لئے اس کی یہ خدمت قصد ثانی سے ہوگی قصد اول سے نہ ہوگی۔ گویا قسم اول اس وقت جدا ہو جاتی ہے جبکہ اس کا خادم ابتداء ہی میں لایا جائے اور یہ تو صرف مطلوب الترتک

۱ غالباً اصل لفظ "اذ" ہے "اذا" نہیں کیونکہ یہ اپنے سابق کی تعلیل ہے۔

۲ یعنی نشاط اور راحت جو خادم ہے اور اسے مثلاً کسی ضروری یا حاجی کام کرنے کے لئے طلب کیا جاتا ہے یعنی وہ مطلوب الفعل کی براہ راست خادم نہیں بلکہ بالواسطہ خادم ہے لیکن مطلوب الترتک کی براہ راست خدمت کرتی ہے۔ رہی قسم اول جیسے مثلاً کھانا پینا اور گھوڑے کی سکھائی تو وہ اصول مباشرت میں سے ایک اصل کے خادم ہیں۔ اسی لئے ان دونوں کا حکم مختلف ہے۔

کے خادم کے طور پر لایا گیا ہے لیکن مطلوب الفعل کی خدمت کو شامل ہے بشرطیکہ اس پر مداومت (۱) نہ کی جائے اور جو شخص اس پر غور کرے گا اس پر یہ بات واضح ہو جائے گی۔

## فصل

اگر یہ کہا جائے کہ: یہ ساری کی ساری بحث ایسی نکتہ آفرینی ہے جس پر کوئی فقہی فائدہ مترتب نہیں ہوتا کیونکہ یہ دونوں قسمیں اس کی وضع اول کے اقتضاء کی ضد میں داخل ہیں۔ (۲) لہذا مباح کو عمل میں لانے یا نہ لانے میں حال کے تقاضا پر عمل واجب ہو گا۔ اور جو کچھ اس سے زائد بحث ہے وہ بے سود ہے جیسا کہ ظاہر ہوتا ہے کہ یہ مصنوعی طور پر فکر کو الجھانے کی بات ہے اور یہ مستقل مزاج علماء کی شان نہیں۔

تو اس کا جواب یہ ہے کہ اس پر کئی فقہی امور (۳) اور عملی اصول مبنی ہیں۔ ان میں ایک وہ فرق ہے کہ بعض مباحات کو جب ایسے عوارض پیش آئیں جو فاسد کے متقاضی ہوں تو وہ اسے مباحات سے نکل جانے کا مطالبہ کرتے ہیں اور بعض مباحات کو نکلنے کا مطالبہ نہیں ہوتا اگرچہ عوارض پیش آجائیں۔ یہ اس لئے کہ وہ

- ۱۔ اگر اس پر مداومت کی جائے اور اس میں وقت ضائع کیا جائے گا تو یہ لہو و لعب کسی بھی مصلحت کا خادم نہ ہو گا بلکہ مصلحت کو ضائع کرنے والا ہو گا۔ لہذا اس پر مداومت ممنوع ہے۔
- ۲۔ جیسے کہ اس مسئلہ کی ابتداء میں اس کی عبارت ہے جہاں مؤلف نے ان دونوں کے بارے میں کہا ہے کہ وقت مہموم مطلوب ارتح اور اس کے قول علی ما يقتضيه الحال کا مطلب یہ ہے کہ اگر اس کے استعمال سے کوئی مصلحت فوت ہوتی ہو تو ممنوع ہے ورنہ نہیں۔
- ۳۔ یعنی قسم قسم کے مسائل کی فروغ۔ اور اس کے قول و اصول و عملیہ کا معنی کلی قواعد ہیں جو عملاً مفید ہوں جیسا کہ عنقریب مؤلف کہہ رہا ہے کہ فاذا اخذ قضیہ عامۃ استرو اطرد (جب اس نے اس عام قضیہ کو شرع کیا تو دور تک چلے گئے۔)

قواعد جو اصل کے لحاظ سے مشروع ہیں جب ان میں منکرات مداخلت کرتے ہیں جیسے بیع و شراء اور ایک ساتھ گھل مل کر اور مل جل کر رہنا۔ جب زمین میں فساد زیادہ ہو اور منکرات پھیل جائیں تو مکلف اپنے احوال کے مطابق اپنی حاجات اور تصرف میں ان قواعد کو اپناتا ہے تو اکثر وہ کسی منکر سے یا آلودگی سے سابقہ پڑنے سے بیع نہیں سکتا۔ اب ظاہر تو اس بات کا مقتضی ہوتا ہے کہ جو چیز اس طرف لے جاتی ہو مکلف اس سے رک جائے لیکن حق کا تقاضا یہ ہوتا ہے کہ اس کی حاجات پوری ہونا چاہئیں خواہ یہ بالجزء مطلوب ہو یا بالکل۔ اور یہ بات یا تو اصل سے مطلوب (۱) ہوگی یا مطلوب بالاصل کے خادم سے کیونکہ اگر بالفرض مکلف اس سے رک جائے تو یہ بات تو تنگی اور حرج کا باعث بنے گی۔ (۲) یا تکلیف مالا یطاق کی اور یہ بات اس سے اٹھائی گئی ہے۔ لہذا انسان اپنی ضرورتوں کو پورا تو کرے لیکن جہاں تک بیع سکتا ہے اس سے بچا رہے۔ اور جن سے نہ بیع سکے وہ اس سے معاف کر دی گئی ہیں کیونکہ وہ تبعیت کے حکم میں ہیں۔ (۳) اصل کے حکم میں نہیں۔ امام غزالی نے کتاب احیاء العلوم کے حصہ حلال و حرام میں اس پر ایک خاص پہلو (۴)

۱۔ مؤلف کے قول مطلوبہ بالجزء کی طرف رجوع کیا جائے اور جو مابعد ہے اس کے لئے اس کے مابعد کی طرف۔

۲۔ مؤلف کے قول خارج کی طرف رجوع کیا جائے اور اس کا قول اور تکلیف اس کے قول! مطلوب بالاصل کی طرف راجع ہے۔ کیونکہ حاجی اس ضروری کا خادم ہے جو مثلاً بیع و شراء اور مل جل کر رہنے میں زندگی کی حفاظت ہے اور اگر اس کی طرف ایسی حاجت درپیش ہو جس سے زندگی کی حفاظت نہ ہو جو کہ ضروری ہے اور اس کے ترک سے گناہ سے بیع سکتا ہو تو وہ اصل کے لحاظ سے مطلوب کا خادم ہوگا۔

۳۔ یعنی صرف ضروری یا حاجی کے لئے اور اگر وہ اصل کے حکم سے مباح ہو تو حد کے پاس ٹھہرنا لازم نہ ہوگا اور اس کا نام مؤلف نے ضرور لکھا ہے جیسا کہ ضحکو کے مرتبہ کے ذکر میں اس کا بیان پہلے گزر چکا ہے اور یہ کہ یہ مرتبہ احکام خمسہ کے علاوہ ہے اور مباح میں داخل نہیں۔

۴۔ کیونکہ مؤلف نے اس کی بنیاد ان مناکر پر رکھی ہے جو مباحات کی طبیعت سے آتے ہیں جبکہ انہیں بے لگام چھوڑ دیا جائے۔ رہے وہ مناکر جن کی مؤلف نے یہاں مثال دی ہے تو وہ عارضی اور نفس



سبب تفصیلی بحث کی ہے۔ جب اس نے اس عام قضیہ کو شروع کیا تو دور تک چلے گئے۔

ابن عربی نے حمام میں داخل ہونے کے مسئلہ میں اس کے جواز کا ذکر کرنے کے بعد کہا ہے: اگر یہ کہا جائے کہ حمام ایسی جگہ ہے جہاں منکر غالب ہوتا ہے۔ لہذا اس میں دخول کا حرام ہونا، مکروہ ہونے سے اقرب ہے۔ پھر وہ جائز کیسے ہو سکتا ہے؟ تو اس کا جواب ہم یہ دیں گے کہ حمام علاج اور طہارت کی جگہ ہے جو بمنزلہ نہر ہوتی ہے۔ نہر کے معاملہ میں بھی ستر کھولنے سے منکر غالب ہوتا ہے اور منکرات ظاہر ہوتے ہیں۔ تو جب کسی شخص کو اس میں داخل ہونے کی ضرورت پیش آئے تو ہو جائے اور جہاں تک ممکن ہو اپنی آنکھ اور کان سے منکر سے بچا رہے اور منکر تو آج کلی مسجدوں اور شہروں میں بھی ہے اور حمام بالعموم شہر کی طرح اور بالخصوص نہر کی طرح ہے۔ یہ ہے ابن العربی کا کلام جو اس معنی میں (۱) واضح ہے۔

اور ان تمام امور میں جو اصل سے مشروع ہیں ایسے ہی غور کیا جائے گا۔ اور یہ اس صورت میں ہو گا جب عارض سے اجتناب تنگی کا باعث بنتا ہو لیکن جب یہ صورت نہ ہو اور مفروضہ معاملہ میں نہی وارد ہونے کے باوجود گنجائش ہو جیسا کہ سد ذرائع ہیں تو یہ مسئلہ غور طلب ہو گا۔ اسے دو اطراف اپنی کھینچتی ہیں۔ اب جس شخص نے عارض کا ادھار والی بیوع اور اس سے ملتی جلتی چیزوں کا اعتبار کیا

مباحات سے خارج ہیں مولف کو انہیں پیش نہ کرنا چاہئے تھا۔ وہ لکتا ہے جب کوئی شخص اس موضوع کو عام کی صورت میں اخذ کرے گی تو علی الاطلاق مباحات پر داخل کر دے گا جو اس کی ممانعت کا تقاضا کرتا ہے۔ اس سے کچھ فرق نہیں پڑتا کہ وہ اس کی جہت سے ہو یا اس سے خارج عوارض سے ہو۔ لہذا انہیں ضرورت کے وقت بقدر ضرورت ہی قبول کیا جائے گا اور ممنوعات میں پڑنے سے بقدر استطاعت اجتناب کیا جائے گا۔ تاکہ حرج اور تکلیف مالا یطاق نہ رہے اور جو باتیں ان ممنوعات میں شامل ہو جاتی ہیں وہ عضو کے باب سے ہیں۔

مولف ان معنوں میں مباح کا بار ہواں مسئلہ قائم کر چکا ہے اور وہاں اس کی فصل میں خاصی تفصیل آئی ہے۔

اس نے درست کیا اور جس نے اصل کا اعتبار کیا وہ اس وقت تک نہیں رکے گا جب تک وہ واضح طور پر ممنوع ظاہر نہ ہو۔ (۱) پھر اس مسئلہ میں اصل (۲) اور غالب کے تعارض میں غور کرنا بھی داخل ہو جاتا ہے۔ کیونکہ اصل کا اعتبار تو حقیقی راسخ ہے جبکہ کسی دوسری چیز کا اعتبار تکمیلی ہے جو تعاون کے باب سے ہے اور یہ بات ظاہر ہے۔ (۳)

البتہ جب مباح کا ترک بالکل مطلوب ہو تو معاملہ اس کے برعکس ہو گا۔ گانا سننا کسی کے لئے جائز نہ ہو گا اگرچہ ہم اسے مباح کہتے ہیں جبکہ گانے کے ساتھ یا اس کی راہ میں کوئی منکر ہو۔ کیونکہ فی نفسہ ایسا فعل نہ مطلوب ہے اور نہ ہی مطلوب الفعل کا خادم ہے لہذا یہ جائز نہیں۔ (۴) جبکہ حالت یہ ہو کہ مکلف اس سے اپنا پورا حظ لینا چاہتا ہو تو اسے سب کچھ ترک کرنا پڑے گا۔ اور یہی صورت لعب وغیرہ کی ہے اور اس مفہوم کی وضاحت کتاب الاحکام کی رخصتوں کی فصل

۱۔ اگرچہ ظاہر ہو جائے کہ وہ ممنوع میں یقیناً یا غالباً واقع ہے جبکہ مسئلہ کا مفروضہ یہ ہے کہ اس میں مجتہدین ہے اور نہ اس میں حرج ہے اور نہ تکلیف مالاطلاق۔ لہذا اس کے ممنوع ہونے کے اعتبار اور اس مباح میں داخل ہونے کی حرمت کے بیان میں کوئی اختلاف نہیں۔

۲۔ جیسا کہ سڑک یا گزرگاہوں میں غالب گمان یہ ہوتا ہے کہ وہاں نجاست لگی ہوتی ہے لیکن اشیاء کی اصل طہارت ہے تو کیا ایسی جگہ پر نماز درست ہوگی جبکہ نجاست کا شک بھی ہو؟ ایسی نماز کی صحت یا بطلان کے حکم میں اختلاف ہے کہ اصل کو غالب پر ترجیح دی جائے جیسا کہ امام مالک کی رائے ہے یا معاملہ اس کے برعکس ہو گا جیسا کہ یہ ابن حبیب کی رائے ہے۔

۳۔ یہ مؤلف کے قول ”وذلك ان القواعد المشروعة“ بالاصل کے مقابل ہے اور اس سے فرق واضح ہو جاتا ہے۔

۴۔ نفی پر تفریح ہے۔ اور مؤلف کا بیان یہ ہے کہ اگر وہ مطلوب الفعل یا اس کا خادم ہو اور اسے کوئی منکر پیش آجائے اور اس وجہ سے ہمارا میلان اس سے باز رہنے کا ہو تو اس مباح سے مکلف کو اپنا پورا حظ نہ ملنے کی وجہ سے حرج واقع ہو گا۔ اس لئے اسے اپنے والی چیز کی پروا کئے بغیر اس میں داخل ہونا مباح ہے۔ مگر یہاں یہ بات نہیں کیونکہ اس سے اس کا حظ نہ ہونے کے برابر ہے۔ لہذا منکر کے مل جانے کی وجہ سے اسے سب کچھ چھوڑنا ضروری ہے۔ اور اس کا قول ”فلا بد من ترک“ اس کے قول ”لانہ غیر مطلوب... الخ“ پر تفریح ہے اور لاناہمکن کا معنی ہے ”جائز نہیں۔“

میں گزر چکی ہے۔ دنیا کے فتنہ سے تحذیر اور اس سے اجتناب یا اکتساب سے عدم تحذیر کے مابین تطبیق کے لئے اس طرف رجوع کیا جائے۔

پھر اگر یہ کہا جائے کہ: سلف تو ایسی آمیزش سے بچتے ہی رہے ہیں جو مفاسد کی طرف کھینچتی ہو، خواہ اس کی اصل مطلوب بالکل ہو یا مطلوب کی خادم ہو۔ انہوں نے جماعات اور جنازوں میں شامل ہونا اور ایسی دوسری باتوں کو شرعاً مطلوب ہیں چھوڑ دیا تھا۔ اور بہت سے لوگوں کو شادی کے ترک اور بال بچوں کے دھندا میں نہ پڑنے کی ترغیب دی تھی۔ اور امام مالک سے متعلق مذکور ہے کہ آپ نے جمعے، جماعتیں، علم سکھانا، جنازوں میں شمولیت اور ایسی ہی دوسری باتوں کو جو مطلوب ہیں مگر لوگوں میں مل جل کر رہے بغیر حاصل نہیں ہو سکتی تھیں، چھوڑ دیا تھا۔ (۱) اور دوسرے بھی ایسا ہی کرتے تھے۔ حالانکہ وہ علماء، فقہاء، نیکی کے کاموں کے حصول اور ثواب کے کاموں کی طلب پر مداومت کرنے والے تھے۔ جیسا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے:

بوشک ان یکون خیر مال  
المسلم عنما یتبع بہا شعف  
الجبال و مواقع القطر، ہفر  
بدینہ من الفتن (۲)

ایک وقت آنے والا ہے جب مسلم کا  
بہترین مال بھیڑیں ہو گا جنہیں لے کر  
وہ پہاڑوں کی غاروں اور دور دراز  
کے مقامات کو چلا جائے گا اور ایسا وہ  
اپنے دین کو فتنوں میں بچانے کی خاطر  
کرے گا۔

- ۱۔ ترک کے سبب کی تحقیق یہ ہے کہ آپ کو سلسل البول کی بیماری لاحق ہو گئی تھی اور آپ لوگوں کے سامنے اس کا ذکر کرنا پسند نہ کرتے تھے کیونکہ اس سے اللہ تعالیٰ کی قضاء پر شکوہ کی بو آتی تھی اور ہمارے لئے یہ بات خارج از بحث ہے۔
- ۲۔ اسے بخاری، ابوداؤد اور نسائی نے ذکر کیا۔

اور باقی سب کچھ بھی جو گوشہ نشینی کی طلب میں آیا ہے اور وہ بہت سی ایسی چیزوں کو چھوڑنے پر مشتمل ہے جو بالکل یا بالجزء مطلوب ہیں اور یہ طلب خواہ استعجاب کی ہو یا وجوب کی، مطلوب کے خادم کی ہو یا ہنسنا، مقصود ہو۔ اندریں صورت مباح کی کیا بات ہے؟

تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ معنی دو وجہوں سے یہاں فٹ نہیں بیٹھتے۔ جن میں سے پہلی یہ ہے کہ ہم تو صرف ضروری حاجات وغیرہ (۱) کی طلب میں مل جل کر رہنے کے جواز پر بحث کر رہے ہیں۔ لہذا جو شخص جو دو جائز باتوں میں سے کسی ایک پر عمل کرتا ہے تو اس پر کوئی تنگی نہیں۔ لہذا جو جزء کے ساتھ مطلوب ہو اس کا جواب ہمارے ذمہ نہیں کیونکہ ہم اس مسئلہ میں غور و فکر کے لئے تعرض نہیں کرتے۔ (۲)

اور دوسری یہ ہے کہ جس بات میں تذیر واقع ہوئی اور اس بارے میں جو سلف کا عمل تھا وہ صرف اس بات پر مبنی تھا کہ جن باتوں کو انہوں نے چھوڑ دیا تھا ان کے اجتہاد کے مطابق ان کا معارض ان سے قوی تر تھا جسے فتنوں سے فرار کیونکہ وہ اکثر ضروریات (۳) کے اصول کو مجروح کر دیتے ہیں۔ جیسے مسلمانوں کے درمیان ناحق خون خرابہ کرنے کے فتنے یا اس اشکال کے لئے جو فریب کاری سے

۱۔ یعنی حاجی سے، اور یہ وہ ہے جس سے ہاتھ روکنا حرج اور تنگی کا باعث ہوتا ہو۔

۲۔ مؤلف کے قول ”لابدہ من اقتضاء حاجت کانت مطلوبہ او بالکل“ (مکلف کی حاجات خواہ وہ بالجزء مطلوب ہوں یا بالکل ان کا لحاظ رکھنا ضروری ہے) کو اس کے اس قول ”وہکذا النظر فی الامور المشعورۃ بالاصل کھما“ (اسی طرح ان تمام امور میں جو بالاصل مشروع ہیں غور کیا جائے گا) کے ساتھ ملا کر غور فرمائیے۔ اس میں سد ذرائع اور اصل اور غالب میں تعارض کے مسئلہ میں اختلاف چلتا ہے۔ اور کیا یہ کہا جاسکتا ہے حاجات ضروریہ ان چیزوں سے نہیں جو مطلوب بالجزء ہیں؟ اور اسی طرح وہ حاجی امور جو تنگی اور سخت حرج کی طرف لے جاتے ہیں؟

۳۔ رہے جمع اور جماعت تو وہ اقامت دین کے حکمات سے ہیں کیونکہ ان میں اسلام کی شان و شوکت اور مسلمانوں کی قوت ماضی سے لے کر آج تک کا اظہار ہے۔

حاصل شدہ مصلحت کے درمیان تعارض کے وقت واقع ہوا ہو جو اس سبب سے مفید کو کھینچ لاتا ہو یا کسی (۱) پر ہیز گار کا مشتبہ چیزوں سے بچنے کا ترک جو خود بنفسہ اس مشقت کا بار اٹھا سکتا ہو اور مشقتوں میں بھی اختلاف ہوتا ہے جیسا کہ کتاب الاحکام میں گزر چکا ہے گویا یہ سب کچھ کسی حال میں بھی ہمارے مقصود کو مجروح نہیں کرتا۔

## فصل

اور ایک قاعدہ مباحات کا فرق ہے کہ بعض مباحات نیت کی تبدیلی سے طاعت بن جاتے ہیں اور بعض نہیں بنتے اور یہ ایسے مباحات میں ہوتا ہے جو مامور بہ کے خادم ہوں اور ان کے متعلق یہ خیال ہو کہ وہ نیت کی تبدیلی طاعت بن جائیں گے۔ کھانا، پینا اور جماع وغیرہ ایسی چیزیں جو ضروری کو قائم رکھنے کا ذریعہ بنتی ہیں اور اس سے کچھ فرق نہیں پڑتا کہ انہیں حاصل کرنے والا لذت اور پاکیزگی کو بلند مرتبہ میں حاصل کر رہا ہے اور اس شخص میں جو اس طرح حاصل نہیں کرتا اور ان دونوں میں کوئی معتد بہ فرق نہیں۔ الا یہ کہ کوئی اسے حظ کے پہلو سے حاصل کرے یا شرعی حکم کے پہلو سے حاصل کرے۔ جب وہ اسے حظ کے پہلو سے اخذ کرے گا تو وہ بعینہ مباح ہے اور جب اسے اذن شرعی کے پہلو سے اخذ کرے گا تو وہ مطلوب بالکل ہو گا (۲) کیونکہ وہ شرعی قصد میں مطلوب کا خادم ہے اور قصد

۱۔ مؤلف کے قول لاشکال کے معنی میں عطف ہے۔ یعنی یا وہ کسی پر ہیز گار کا تقویٰ کی وجہ سے ترک ہونے برداشت کرنے کی وہ خود طاقت رکھتا ہو۔ اگرچہ اکثر لوگ اس کی طاقت نہ رکھتے ہوں۔ اس کی وجہ یہ نہیں کہ علماء مذکورہ مباحات میں داخل ہونے کو جائز قرار نہیں دیتے کہ مجہول کے صیغہ فصل کا ترک درست ہو یعنی وہ ترک جس کا ذکر مؤلف نے ان پر ہیز گاروں کے فتویٰ کی بنا پر کیا ہے۔

۲۔ مباح کے دوسرے اور تیسرے دو مسئلوں کی مراجعت سے یہ مقام واضح ہو جاتا ہے اور معلوم ہو جاتا ہے کہ مباح کے مطلوب بالکل ہونے کا انحصار اسے اذن کی جہت سے لینے پر نہیں ہوتا۔ جیسا کہ

اول سے اس کی طلب ہے اور اس تقسیم کی وضاحت پہلے کتاب الاحکام میں گزر چکی ہے۔

جب یہ بات ثابت ہوگئی تو ایسے مباح کا جو مطلوب الفعل کا خادم ہو طاعت میں تبدیل ہونا درست ہوگا۔ جبکہ ان کے درمیان صرف حظ کے پہلو سے یا اذن کے پہلو سے اخذ کرنے کا قصد ہو۔ البتہ جو مطلوب ترک کا خادم ہو اسے مطلوب الفعل کی طرف پھیرنا درست (۱) نہ ہوگا۔ کیونکہ اسے اذن کی جت سے ہی پھیرا جاسکتا ہے جبکہ قصد اول کی رو سے اس میں عدم اذن فرض کیا جاچکا ہے اور جب وہ حظ کے پہلو سے اخذ کرے گا تو یہ طاعت نہ ہوگی۔ لہذا اس کا طاعت کی طرف پھیرنا درست نہیں۔ مثلاً لعب میں جو پاکیزہ اشیاء کھانے پینے کی طرح مطلوبات کی خدمت میں نہیں۔ کیونکہ یہ چیزیں بالمعنی ضروریات کی جنس ہو یا جو چیزیں ان سے متعلق ہیں، میں داخل ہیں۔ بخلاف لعب کے کہ وہ بالمعنی اس جنس میں داخل ہے جو ان کی ضد ہیں۔ اور نتیجہ یہ نکلا کہ یہ مباح وہ ہے جس میں خاصہ کچھ حرج نہ ہو۔

ظاہر عبارت ہے اور یہ کہ مباح بالکل کے لئے یہ ضروری ہے کہ وہ مطلوب کا خادم ہو اور صرف اسی فعل کو مباح ہونے کا نام دیا جاسکتا ہے جبکہ اس میں فقط مکلف کے حظ کا اعتبار کیا جائے حتیٰ کہ وہ اسے اپنے اختیار و ارادہ کی جت سے اخذ کرے کسی اور جت سے نہیں۔ اور یہ کہ حظ کی دو قسمیں ہیں۔ ایک وہ جو طلب کے تحت داخل ہو گیا بندہ اسے طلب کی جت سے اخذ کر سکتا ہے اور اس کا حظ مس نہیں ہوتا۔ دوسرا وہ جو طلب کے تحت داخل نہ ہو جیسے سماع اور لبو کی اقسام جنہیں وہ اپنے حظ و اختیار سے ہی لے سکتا ہے۔ اور یہ بھی معلوم ہونا چاہئے کہ مولف کے قول فہو مطلوب بالکل کو اس موافقت پر محمول نہیں کیا جاسکتا جو تعریف سے مقصود ہے بلکہ مراد یہ ہے کہ وہ صرف اسی صورت میں اذن کی جت سے اخذ کیا جاسکتا ہے جبکہ وہ ایسی چیزوں سے ہو جو طلب بالکل کے تحت داخل ہوتی ہیں یعنی جب اسے اس طرح حظ کے بغیر اخذ کرے اور وہ مباح ہونے سے نکل کر طاعت بن جائے۔

کیونکہ اس کی طرف پھیرنا اگرچہ وہ اس کی خدمت کرتا ہو، صرف اس وقت درست ہوگا جبکہ وہ صرف اپنی ضد کی خدمت کرتا ہو۔ علاوہ ازیں وہ اس کی طرف بھی پھر سکتا ہے اگر وہ طلب کلی کے تحت داخل ہو رہا ہو اور یہ تو معلوم ہے کہ اس کا ترک بالکل مطلوب ہے۔ اس وقت وہ اذن کی جت سے اخذ نہیں کیا جاسکتا آنکہ وہ حظ سے خالی ہو کر طاعت بن جائے۔

کا نہیں جو مخیر فیہ ہے جیسے حقیقتہً مباح ہوتا ہے اور اس کی تفصیل پہلے گزر چکی (۲) ہے۔ اور اسی اصل پر مباح سماع کا مسئلہ لکھتا ہے۔ کیونکہ بعض لوگ کہتے ہیں کہ سماع قصد کی تبدیلی سے طاعت بن جاتا ہے اور جب یہ بات اس اصل پر پیش کی جائے تو انشاء اللہ تعالیٰ اس میں حق (۱) واضح ہو جائے گا۔

پھر اگر یہ کہا جائے کہ: جب ہم یہ تسلیم کر چکے ہیں کہ مطلوب الترتیب کا خادم قصد اول سے مطلوب الترتیب ہوتا ہے اور یہ بات پہلے گزر چکی ہے کہ وہ قصد ثانی سے مطلوب الفعل بن جاتا ہے تو کھیل اور گانا اور ان جیسی دوسری چیزوں کے استعمال سے جب قصد طاعت کا قیام اور خدمت کے کاموں میں چست بنانا ہو تو اس پہلو سے وہ طاعت ہی ہو جائے گا۔ پھر یہ کیسے کہا جاسکتا ہے کہ ایسی چیزیں نیت سے طاعت میں نہیں تبدیل ہو سکتیں۔

تو اس کا جواب یہ ہے کہ اطاعت پر چستی کے پہلو کا اعتبار کھیل یا گانے کے پہلو سے نہیں بلکہ اس پہلو سے ہے جو اس میں شامل ہوتا ہے۔ قصد اول (۲) سے نہیں ہوتا کیونکہ چستی تو مثلاً نیند سے بھی آجاتی ہے اور چت لیٹنے، بیوی کے ساتھ کھیلنے اور مطلق آرام کرنے سے بھی آجاتی ہے۔ باقی رہا علی الجملہ اس کے کھیل یا گانا ہونے کے اختیار کا راحت حاصل کرنے والے کے اختیار کے حکم کے تحت ہونا، تو جب وہ اسے اپنے اختیار سے اخذ کرے گا تو وہ اس کے حظ کی کوشش ہوگی۔

۲۔ یعنی مباح کے چوتھے مسئلہ میں۔

۱۔ یعنی اس کا طاعت میں بدل جانا غیر معقول ہے کیونکہ منہی عنہ بالکل کی قسم سے ہے۔ لہذا وہ مکلف کے اخذ کرنے سے طاعت کی طرف اس حیثیت سے نہیں پھر سکتا کہ شارع نے اس کی طلب کی ہو کیونکہ اسے نہ تو جزئی طور پر طلب کیا گیا ہے اور یہ ظاہر ہے اور نہ کلی طور پر۔ کیونکہ یہ منہی عنہ ہے۔

۲۔ کیونکہ قصد اول سے غنا کے لئے اس کا اعتبار نہیں۔ بلکہ اس لحاظ سے اعتبار ہے جو فعل خیر پر معینہ راحت کے لئے ہوتا ہے البتہ وہ غنا ہی ہو تو راحت معینہ نہ ہوگی بلکہ وہ مطلوب سے روک دینے والا ہوگا۔

طلب نہ ہوگی۔ اور اگر وہ طلب کی جنت سے اخذ کرے گا تو اس قسم میں (۳) طلب نہیں جیسا کہ واضح ہو چکا۔ اور جو کچھ اس کو شامل ہے اگر اس کا قصد ثانی (۱) سے اعتبار کیا جائے تو اس کا زیادہ استعمال اور اس پر دوام نقصان نہ دے گا اور نہ وہ بالکل منہی عنہ ہوگا، کیونکہ کبھی وہ مطلوب الفعل کی خدمت کو شامل ہوتا ہے تو بالکل مطلوب الفعل ہو جاتا ہے جبکہ ہم اسے اس کے خلاف فرض کر چکے ہیں۔ یہ خلف ہوا۔ یہ تو مکروہ فعل کے مشابہ بن جاتا ہے جسے نفس کو طاعت پر چست بنانے کے لئے طلب کیا جائے۔ تو جیسے اس قصد سے مکروہ طاعت نہیں بن سکتا اسی طرح جو بھی اس معنی میں یا اس سے ملنے جلتے معنی میں ہو وہ طاعت نہیں بن سکتا۔

## فصل

اور ایک قاعدہ کچھ لوگوں کے لئے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی کثرت مال کے لئے دعا کی وجہ کی وضاحت ہے۔ حالانکہ آپ اس بارے میں ان کے برے انجام کو جانتے بھی تھے۔ جیسے آپ نے ثعلبہ بن حاطب سے فرمایا:

۳۔ یعنی قابل اعتبار قصد اول سے یعنی شرعی طلب کے بغیر طاعت نہیں ہوتی۔ کیونکہ وہ شارع کے حکم کی بجا آوری ہے۔

۱۔ یعنی جو کچھ اس میں شامل ہے اس کا قصد ثانی سے اعتبار کیا جائے اور شارع کی نظر میں اس کا اعتبار ہو حتیٰ کہ وہ مطلوب ہو پھر اسے طلب کی جنت سے اخذ کیا جائے تو وہ طاعت بن جائے گا۔ اگرچہ وہ ایسا ہو جس پر مداومت سے شارع نے منع کیا ہو کیونکہ اس صورت میں وہ شارع کے مطلوب کا خادم ہوگا جبکہ واقع اور مفروضہ یہ ہے کہ وہ ساتھ ہی اس کی ضد کا خادم اور ترک بالکل مطلوب ہے۔ یہ اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ قصد ثانی سے جو کچھ شامل ہو اسے طاعت میں نہیں بدل سکتا۔



تھوڑا مال جس کا تو شکر بجلا سکے،  
 کثیر لانا طبقہ (۲)  
 اس زیادہ مال سے بہتر ہے جس کا تو  
 شکر ادا نہ کر سکے۔

پھر اس کے بعد آپ نے اس کے حق میں دعا کی۔ اب کہنے والا یہ کہتا ہے کہ  
 جب آپ کو یہ علم تھا کہ مال کی کثرت اسے نقصان دے گی تو آپ نے اس کے حق  
 میں دعائیوں کی؟ اور اس کا جواب گزشتہ بیان کی طرف لوٹتا ہے۔ جو یہ ہے کہ آپ  
 کی دعا محض کمانے کی اباحت کی اصل یا طلب کی اصل کے لحاظ سے تھی۔ لہذا اس کے  
 حق میں آپ کی دعا میں کوئی اشکال نہیں۔

اسی طرح مال کے فتنہ سے تحذیر ہے۔ باوجودیکہ اس کے لئے کمانے کی  
 مشروعیت کی اصل موجود ہے۔ جیسے آپ نے فرمایا:

میں تم پر سب سے زیادہ اس چیز سے  
 خائف ہوں جو اللہ تمہارے لئے  
 زمین کی برکتیں پیدا فرمائے گا۔ آپ  
 سے پوچھا گیا: وہ زمین کی برکتیں کیا  
 ہیں؟ فرمایا: دنیا کی چمک دمک۔ پھر  
 پوچھا گیا: کیا خیر کا نتیجہ شر بھی ہو سکتا  
 ہے؟ فرمایا: نہیں، خیر کا نتیجہ خیر ہی ہوتا  
 ہے لیکن یہ مال میٹھی سبزی ہے (جس  
 سے انسان سیر نہیں ہوتا۔)

”ان اخوف ما اخاف علیکم ما  
 یخرج اللہ لکم من برکات  
 الارض“ قبیل: ”وما برکات  
 الارض؟“ قال: ”زهرة الدنيا“  
 لقبیل: هل یأتی الخیر بالشر؟  
 فقال: لا یأتی الخیر الا بالخیر،  
 وان هذا المال حلوة  
 خضرة... الحدیث

حکیم بن حزام کہتے ہیں کہ میں نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے سوال کیا تو آپ نے مجھے دیا۔ میں نے پھر مانگا، آپ نے پھر دیا۔ پھر میں نے مانگا تو بھی آپ نے دیا۔ پھر مانگا تو فرمایا:

ان هذا المال خضرة  
 حلوة... الحديث (۱)

نیز فرمایا:

المكثرون هم المقلون يوم  
 القيمة... الحديث (۱)

اور ایسی ہی دوسری احادیث ہیں جو فتنہ سے بچ جانے کی طرف اشارہ کرتی ہیں لیکن آپ نے اکتساب کی اصل سے نہیں روکا جو اس راہ پر ڈالتا ہے اور نہ ہی کفایت سے زیادہ مال کمانے سے روکا ہے جس کی بنیاد ہے کہ مال کے مقصود ہونے کی اصل شرعاً مطلوب ہے اور کمائی تو اس مطلوب کی خادم ہے۔ اسی لئے اکتساب اپنی اصل کے لحاظ سے حلال ہے جبکہ اس میں اس کی شرطوں کا لحاظ رکھا جائے۔ کمانے والا خواہ مالدار ہو یا نادار ہو۔ مال چونکہ اصل کے لحاظ سے مطلوب ہے لہذا اسراف سے نہی اسے اس اصل سے نکال نہیں سکتی۔ کیونکہ طلب اصل ہے اور نہی تبعی ہے۔ لہذا ان میں کوئی تعارض نہیں۔ اسی لئے نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے اصحاب کو اس معاملہ میں آزاد چھوڑا تھا کہ اپنی دنیا کے معاملہ میں جس چیز

یہ حدیث ج ۱ ص ۱۱۳ پر گزر چکی ہے۔

اسے جامع صغیر میں ان لفظوں سے روایت کیا۔ ان المكثرون هم المقلون يوم القيامة الامن اعطاه الله خيرا ففتح فيه ميمنه وشمال... الخ (قیامت کے دن زیادہ مالدار ہی زیادہ نادار ہوں گے مگر جسے اللہ نے مال دیا اور وہ اسے اپنے دائیں ہاتھیں خرچ کرتا رہا) اسے سمعین اور نسائی نے ابوزر سے روایت کیا اور مسلم کی روایت یوں ہے "قیامت کے دن زیادہ مال والے ہی نادار ہوں گے مگر جس نے اپنے ہاتھ سے ایسے اور ایسے کیا۔" اور یہاں مندرجہ روایت ان دونوں میں کسی کے موافق نہیں بلکہ ان دونوں سے ملی جلی ہے۔

کے بھی ضرورت مند ہوں وہ کام کر لیں تاکہ وہ اس سے مدد حاصل کر سکیں اور یہ بات اس قاعدہ سے ظاہر ہے۔

### سولھواں مسئلہ

یہ بات پہلے گزر چکی ہے کہ ادا مرد نواہی، کام کرنے یا چھوڑنے کی طلب میں ایک مرتبہ پر نہیں ہوتے۔ یہ بات تو صرف ادا مرد کی بجائے آوری اور نواہی سے اجتناب سے پیدا ہونے والے مصالح اور ایسے ہی ان سے پیدا ہونے والے مفاسد کے تفاوت پر منحصر ہوتی ہے۔

اس لحاظ سے اقتضاء کو چار قسموں میں تقسیم کیا جاسکتا ہے جو یہ ہیں: وجوب، استحباب، کراہت اور حرمت۔

اس تقسیم کے علاوہ ایک اور اعتبار بھی ہے جو اس تقسیم میں منقسم نہیں ہوتا بلکہ اس میں حکم صرف اقتضاء کے تابع رہتا ہے۔ اقتضاء کی دو ہی صورتیں ہو سکتی ہیں۔ ایک فعل کا اقتضاء اور دوسرے ترک کا اقتضاء۔ گویا طلب کے مقتضی کے لحاظ سے واجب اور مندوب ہیں اور مکروہ اور حرام میں کچھ فرق نہیں۔ اور یہ اعتبار وہ ہے جس پر صوفیہ میں سے ارباب احوال گامزن ہوئے اور وہ لوگ بھی جنہوں نے انہی کی طرح دنیا کے تمام مطالب کو پرے پھینک دیا اور پورے عزم و حزم کے ساتھ آخرت کی راہ پر چل کھڑے ہوئے۔ اور عمل کے بارے میں انہوں نے واجب اور مندوب میں کچھ فرق نہیں کیا اور نہ ہی ترک عمل میں مکروہ اور حرام کے درمیان کوئی فرق روا رکھا ہے۔ بلکہ بسا اوقات، حضوں نے سالک پر مندوب کو واجب قرار دیا اور مکروہ کو حرام۔ یہی وہ لوگ ہیں جنہوں نے مباحات

کو رخصتوں ہی قسم سمجھا جیسا کہ رخصت کے احکام (۱) میں گزر چکا ہے۔ انہوں نے اس ماخذ کو دو طریقوں سے اخذ کیا ہے:

پہلا طریقہ آمر کی جت سے ہے اور یہ اس شخص کی رائے ہے (۲) جو اوامر و نواہی میں صرف اقتضاء کا ہی اعتبار کرتا ہے جو کہ (۳) تمام اقسام کو شامل ہے اور اقتضاء کی مخالفت کی آمر و ناہی کی تمام تر مخالفت ہے۔ اور یہ بات شرعاً بری ہے۔ ایسی قبیح کی بات چھوڑیے جو عادتاً بری ہو اور یہ بات اس وقت (۴) زیر غور نہیں کہ اس مخالفت پر مذمت یا عذاب سے کیا کچھ مترتب ہوتا ہے بلکہ زیر غور بات

۱۔ رخصت کے چوتھے اطلاق میں۔ اور وہ یہ ہے کہ جس کام میں بندوں پر علی الاطلاق کشادگی ہو وہ رخصت ہے اور عزیمت وہ ہے جس پر اللہ نے اپنے اس قول میں بندوں کو تنبیہ کیا ہے:

وَمَا خَلَقْتُ الْإِنْسَانَ إِلَّا لِيَعْبُدَنِی (۵۱/۵۲)

کیا ہے کہ وہ میری عبادت کریں۔

گویا اصل یہ ہے کہ وہ ملک ہیں۔ ان کا اللہ پر نہ کچھ حق ہے اور نہ خط۔ بلکہ ان پر لازم ہے کہ اس کی عبادت پر کلی توجہ کریں اور ہر اس چیز کو چھوڑ دیں جو عبادت میں رکاوٹ بنے حتیٰ کہ مباحات کو بھی۔ گویا انہیں جو اپنے حطوط حاصل کرنے کا اذن ہے وہ رخصت اور کشادگی ہے۔

۲۔ وہ ابو منصور ماتریدی ہے جو کہتا ہے کہ امر کا صیغہ طلب کے لئے ہوتا ہے یعنی ترک ہر فعل کو ترجیح ہے اور میزان میں اس نے بات کو مرققہ کے شیوخ کی طرف منسوب کیا ہے جو نہی کے بارے میں بھی وہی کچھ کہتے ہیں جو امر کے متعلق کہتے ہیں۔ گویا نہی کا معنی رک جانے کی طلب یعنی فعل پر ترک کو ترجیح ہے۔ اور مولف کا قول آمر اسم فاعل کا صیغہ ہے جیسا کہ اس کا بعد والا بیان اس پر دلالت کرتا ہے۔ اور اس کے مقابلہ میں دوسرے طریق کے بارے میں اس کا قول من جهة معنی الامر ہے۔ الایہ کہ اس کا قول و مورای... الخ اس بات پر موقوف ہے کہ ابو منصور کا مذہب یہی ہے کہ امر طلب کے لئے وضع کیا گیا ہے۔ جس کی بنیاد آمر کی جت پر اس کا اعتبار ہے۔ جس کے لئے اسے نص پیش کرنا چاہئے تھی۔ الایہ کہ یہ کہہ دیا جائے کہ اس کے معنی یہ ہیں کہ وہ اس رائے سے موافقت کرتا ہے۔

۳۔ یعنی اقتضاء کی کوئی نہ وہ غیر مشروط طلب ہے۔

۴۔ ورنہ کردہ اور حرام کے درمیان فرق آیا ہے اور ہم نے اسے اس تقسیم میں شمار کیا ہے جو مخالفت سے پیدا ہونے والے مفہدہ میں تفاوت کے اعتبار سے ہوتی ہے۔ اور مولف کے قول ہذا الاعتبار سے مراد نافرمانی اور مخالفت سے آمر کے سامنے آنا ہے۔ اور معقول بات یہی ہے کہ وہ آمر کے اعتبار سے ہے۔ ان میں کوئی فرق نہیں۔

مخالفت کے ساتھ آمر کا سامنا کرنا ہے۔ پھر انہی لوگوں میں سے کچھ ایسے ہیں جنہوں نے اس اعتبار سے حکم میں مبالغہ کیا۔ حتیٰ کہ مخالفت کے کاموں میں صغیرہ اور کبیرہ گناہوں میں فرق کرنا بھی چھوڑ دیا اور ہر مخالفت کو کبیرہ ہی شمار کیا۔ ابوالمعانی نے ”الارشاد“ میں یہی رائے پیش کی ہے۔ وہ آمر اور ناہی کی مخالفت کی نسبت سے صغیرہ اور کبیرہ گناہوں میں تقسیم مناسب نہیں سمجھتے۔ اس کے نزدیک مخالفت کی نسبت سے صحیح تقسیم صرف یہی ہے کہ وہ فی حد مخالفت ہیں، وہ آمر و ناہی سے اور جو اعتبار میں درست معلوم ہو اس سے قطع نظر کر جاتے ہیں۔

دوسرا طریقہ: امر و نہی کے معنی کی جگہ سے ہے اور اس کے کئی اعتبار ہیں: ان میں سے ایک ہی ہے کہ اس کے مقتضی سے تقرب کے قصد کی طرف توجہ کی جائے کیونکہ اوامر کی بجا آوری اور نواہی سے اجتناب جیسے بھی ہوں، اس کی طرف توجہ کرنے والے سے تقرب کا تقاضا کرتے ہیں۔ جیسا کہ مخالفت اس کی ضد کا تقاضا کرتی ہے۔ اب قرب چاہنے والے کے نزدیک اس میں کوئی فرق نہیں کہ وہ واجب ہے یا مندوب ہے۔ کیونکہ یہ سب ہی کا تقاضا کرتے ہیں۔ جس حد تک کہ شریعت اس پر (۱) دلالت کرتی ہے۔ اسی طرح اس کے نزدیک مکروہ اور حرام میں بھی کوئی فرق نہیں کیونکہ ایسے سب کام حرام کی ضد کا تقاضا کرتے ہیں۔ خواہ یہ قرب سے بعد ہو یا زیادہ قرب سے رک جانا ہو۔ جبکہ قرب میں آگے چلتے جانا ہی مطلوب ہے۔ اس سے یہ نتیجہ نکلا کہ تقرب کے قصد اور بعد سے فرار میں تمام کام ایک ہی ڈگر پر چلتے ہیں۔

جیسا کہ مولف عنقریب بعد میں مندوب اور محرم سے ایک ساتھ تقرب کے بارے میں حدیث ذکر کرے گا۔ اس نے مکروہ اور حرام کو اپنے قول حسب ما دل علیہ الشریعتہ سے مؤخر کر دیا۔ حالانکہ جو احادیث اس نے بعد میں ذکر کی ہیں ان میں ایسا بیان ہے جو اس پر دلالت کرتا ہے۔ لہذا اگر وہ انہیں بھی پہلے ذکر کر دیتا تاکہ سب کے لئے وہ راجح ہو سکتا تو بات زیادہ واضح ہو جاتی۔

اور دوسرا اعتبار یہ دیکھنا ہے کہ جب اوامر و نواہی کو بجالایا جائے تو وہ کیا کچھ مصالح کھینچ لاتے اور مفاسد کو دور کرتے ہیں اور اگر ان کی مخالفت کی جائے تو اس کے برعکس کیا ہوتا ہے اور یہ بات پہلے گزر چکی ہے کہ شریعت جلب مصالح اور مفاسد کو دور کرنے کے لئے وضع ہوئی ہے۔ اس مقضیٰ پر بنا کرنے والے کے نزدیک ایک طلب اور دوسری طلب میں کچھ فرق نہ ہوگا۔ جیسے تقرب کے لئے قصد (۱) پہلے کس کا کیا جائے۔ نیز وہ اس میں بھی کچھ (۲) فرق نہ کرے گا کہ اوامر و نواہی کے مراتب کا فرق خادم مکمل کی طرف لوثا ہے یا مخدوم مکمل کی طرف اور ان میں صفت کیا ہے اور موصوف کون ہے۔ تو جب مندوب حاصل ہو جائیں، واجبات پورے ہو جائیں گے اور اس کے برعکس (۳)

گویا امر ضروریات کے ہونے کی طرف راجع ہے جو مکمل تر صورتوں میں آتی ہیں۔ گویا مندوبات کی طرف احتیاج ایسے ہیں جیسے کوئی واجبات کی ادائیگی کے لئے مجبور ہو۔ اور احتیاج کی صورت میں اس پہلو سے مندوبات واجبات سے مزاحم ہوتے ہیں تو ان پر ایک ہی حکم لگایا جاسکتا ہے۔ اسی ترتیب سے محرمات کے

۱۔ یعنی جیسا کہ بیان اس نے اعتبار اول سے متعلق دیا ہے۔ گویا سب کچھ یا تو مصلحت کی طلب ہے یا دفع مفسدہ۔

۲۔ اعتبار ثانی پر مبنی دوسری وجہ جس کا حاصل یہ ہے کہ مندوب کا انجام یہ ہے کہ وہ واجب کے مکمل کا خادم ہو اور یہ مکمل بہ کا خادم ہے اور وہ اس کے ساتھ ایسے ہے جیسے موصوف کے لئے صفت، اور واجبات تو مندوبات کے ساتھ ہی پورے ہو سکتے ہیں۔ لہذا ان دونوں کے درمیان بلا تیز جو حکم موصوف کا ہو گا وہی وصف پر لاگو ہوگا۔

۳۔ یعنی عرف میں اس کا نام غیر حتمی طلب یا مندوب کے علاوہ کچھ اور ہو، وہ فی الحقیقت واجب کا منصب ہے جس میں کمال کا اعتبار کیا جائے۔ اگر متوقف کی مراد یہ ہو کہ امر مطلق ہے خواہ ظاہری لفظ کا تعلق واجب سے ہو یا مندوب سے جس کا انجام واجبات کی اکمل صورت میں ادائیگی کا قصد ہو تو یہ درست ہے۔ اور یہ بات واجب اور مندوب کے ایک ساتھ ہونے سے ہی متحقق ہو سکتی ہے۔

ساتھ مکروہات میں غور کیا جائے گا۔ کیونکہ مکروہات محرمات کے قاصد (۱) اور اس سے مانوس ہوتے ہیں کیونکہ کسی بھی مخالفت کے ساتھ انس رکھنا انس اور اس سے بھی اوپر کی چیز کا منقضي ہوتا ہے حتیٰ کہ کہنا گیا ہے کہ ”معاصی کفر کے ایلیٰ ہوتے ہیں۔“ اور اس پر اللہ تعالیٰ کا یہ قول دلالت کرتا ہے:

كَلَّمَا بَلَّ رَانَ عَلَيَّ قُلُوبُهُمْ مَّا كَانُوا اِيَّكِيهِ بُونَ (۸۲/۱۳)

اور اس کی تفسیر (۲) حدیث میں ہے۔ نیز یہ حدیث (۳):

۱۔ وہ اس کے حصول کے لئے انس پر سولت بناتے ہیں اور راہ ہموار کرتے ہیں۔ جیسے قاصد پھولوں کے لئے راہ ہموار کرتا ہے اور جب انس چھوٹی مخالفت کا عازی بن جاتا ہے تو اس سے بڑی پر جرات کر بیٹھتا ہے جیسا کہ بخاری کی حدیث میں ہے:

لئن الله السارق يئرق البيضة فتقطع يده ويسرق الحبل فتقطع يده

اللہ چوز پر لعنت کرے وہ انڈا چوری کرتا ہے تو اس کا ہاتھ کاٹا جاتا ہے اور رسی چوری کرتا ہے تو اس کا ہاتھ کاٹا جاتا ہے۔

یعنی وہ چھوٹی اور حقیر چیزوں کی چوری سے آگے بڑھتا اور ایسی چیزوں کی چوری کرنے لگتا ہے جس پر اس کا ہاتھ کاٹا جاتا ہے۔

۲۔ ترمذی کی حدیث یہ ہے جسے اس نے صحیح قرار دیا ہے: بندہ جب کوئی گناہ کرتا ہے تو اس کے دل میں ایک نکتہ پڑ جاتا ہے۔ پھر اگر وہ اس گناہ سے باز رہے اور معافی مانگے اور توبہ کر لے تو اس کا دل صاف ہو جاتا ہے۔ اور وہ گناہ کرتا جائے تو وہ نکتہ بڑھ کر اس کے دل پر چھا جاتا ہے۔ یعنی وہ رنگ ہے جس کا اللہ تعالیٰ نے ذکر کیا ہے۔

اور ران کے معنی اس کے دل پر پردہ پڑ جانا ہے۔ یعنی ایسے لوگوں کے دلوں پر رنگ لگانے والے گناہ کفر میں ان کی ہٹ دھرمی کا سبب بن جاتے ہیں۔ اگرچہ یہ بات ہمارے زیر بحث نہیں تاہم موضوع کے قریب ضروری ہے۔ کہ مخالفت سے انس نفس کو اس سے بڑی بات پر آمادہ کر دیتا ہے۔ اگرچہ آیت ایسے حرام کے بارے میں ہے جو کفر تک لے جائے ایسے مکروہ میں نہیں جو حرام تک لے جائے والا ہو۔ البتہ بعد والی دونوں حدیثیں سابقہ دو نظریوں پر پوری طرح دلیل ہیں۔ ’قرب‘ مصلحت اور واجب کی تکمیل کے لئے یہ حدیث ما تقرب الی عبدی اور بعد‘ مفسدہ اور حرام کی خدمت کا ذکر اس حدیث میں ہے۔ العملال بین لئذا آپ غور فرمائیے تاکہ طوالت کی ضرورت نہ رہے۔

۳۔ یہ حدیث ج ۳ ص ۸۶ پر گزر چکی ہے۔

حلال بھی واضح ہے اور حرام بھی واضح ہے اور ان دونوں کے درمیان کچھ مشتبہ امور ہیں۔۔۔

الحلال بہن والحرام بہن وہنہما  
امور مشتبہات... الخ

پھر آپؐ نے فرمایا: (۱)

جیسے رکھ کے گرد چرواہا ہو۔ قریب ہے کہ اس میں جا داخل ہو۔

کالتواعی حول العمی  
یوشک (۲) ان یقع فیہ

اور امتثال کے بارے میں آپؐ نے فرمایا:

جن چیزوں کے ذریعہ میرا بندہ میرا تقرب چاہتا ہے ان میں سے مجھے پسندیدہ وہ چیزیں ہیں جو میں نے اس پر فرض کی ہیں۔

وما تقرب الی عبدی بشی احب  
الی مما الترضت  
علیہ... الحدیث (۳)

تیسرا اعتبار نعمتوں کے عوض ادائیگی شکر یا ناشکری میں غور کرنا ہے۔ وہ یوں کہ ادا کر کے بجا آوری اور نواہی سے اجتناب علی الاطلاق شکر ادا کرنا ہے اور اس

۱۔ یا تو اس کی خبر مخدوف ہے جس پر سابقہ کلام دلالت کرتا ہے جیسا کہ ہم نے اس کی طرف اشارہ کر دیا ہے یا اصل میں فتولہ کے بجائے الی آخر قولہ ہونا چاہئے۔ گویا پہلی صورت اس کی تالیف میں فتنہ نہیں بیٹھتی۔

۲۔ یعنی اگر لوگ جنہیں مشتبہ چیزوں سے بچنے کی عادت نہ ہو ان کے لئے مشتبہ چیزوں کا ارتکاب حرام میں پڑ جانے کا سبب بن جائے گا۔ خواہ وہ مشتبہ چیز کردہ ہو یا بھٹل اولی کے خلاف ہو۔

۳۔ حدیث کا کٹورا جسے بخاری نے نکالا۔ اس کا پہلا حصہ یوں ہے: "اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں جس نے میرے دلی سے دشمنی رکھی میرا اس سے اعلان جنگ ہے۔ میرا بندہ جس چیز سے میرا تقرب حاصل کرتا اس میں سے مجھے محبوب تر وہ چیز ہے جو میں نے اس پر فرض کی ہے۔ بندہ نوافل پر مداومت سے میرے نزدیک ہو جاتا ہے حتیٰ کہ میں اس سے محبت کرنے لگتا ہوں۔ اور جب میں اس سے محبت کرنے لگتا ہوں تو میں اس کے کان بن جاتا ہوں جس سے وہ سنتا ہے..." دیکھئے یہ نوافل ہی ہیں جو فرائض کی تکمیل کرتے اور بندے کو اللہ کی محبت کے درجہ اور جو کچھ اس پر تفریح ہوتا ہے پر پہنچا دیتے ہیں۔



کے خلاف ہو تو علی الاطلاق ناشکری ہے تو جب بندے پر عرش سے لے کر فرش تک نعمتیں پھیلی ہوئی اور باہم دگر مربوط ہوں جس پر کہ اللہ تعالیٰ کا یہ قول دلالت کر رہا ہے:-

وَسَخَّرَ لَكُمْ مِمَّا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مِمَّا بَيْنَ يَدَيْهِ (۲۵/۱۳)

اور جو کچھ آسمانوں میں ہے اور جو کچھ زمین میں ہے سب کو اپنے (حکم) سے تمہارے کام میں لگا دیا۔

خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَاللَّهُمَّ الَّذِي فَانَزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَكُمْ... أَلَيْسَ قَوْلُهُ... وَإِنْ تَعَدَّوْا نِعْمَتَهُ اللَّهُ لَا تُحْصَوْنَ إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَكَفَّارٌ (۱۳/۳۴)

اللہ وہ ہے جس نے آسمان سے پانی اتارا۔ پھر اس سے تمہارے لئے پھلوں سے رزق پیدا کیا... تا آنکہ فرمایا... اگر تم اللہ کی نعمتوں کو گنا چاہو تو ان کا حساب نہ رکھ سکو گے۔ بے شک انسان ظالم (اور) ناشکرا ہے۔

اور ایسی ہی دوسری آیات ہیں۔ تو ان نعمتوں کو حکم کے مطابق استعمال میں لانا ہی ہر نعمت کے شکر کی ادائیگی ہے جو تجھے مل رہی ہے یا ملنے کا سبب بنی ہوئی ہے۔ اور وہ اسباب جو تجھ تک یہ نعمت پہنچا رہے ہیں۔ کسی ایک سبب کو چھوڑ کر دوسرے سبب کو خاص نہیں کرتے۔ نہ ہی ایک خادم کو چھوڑ کر دوسرے کو خاص کرتے ہیں۔ تو ان نعمتوں کا شکر ادا ہو جاتا ہے جو آسمانوں اور زمین میں اور ان دونوں کے درمیان ہیں۔ اور ان نعمتوں کو حکم کی مخالفت میں استعمال کرنا ہر اس نعمت کی ناشکری ہے جو تجھے مل رہی ہے یا اسی طرح اس کا سبب بنی ہوئی ہے۔

اس طرز فکر کا غزالی نے احیاء العلوم میں ذکر کیا ہے اور اس بات کا تقاضا کرتا ہے کہ کسی طرح کے بھی حکم میں فرق نہ ہو اور نہ ہی نہیں میں فرق ہو۔ گویا ہر امر کی بجا آوری علی الاطلاق ادائیگی شکر ہے اور ہر امر کی مخالفت علی الاطلاق ناشکری

ہے۔ پھر اس نے ایک اور وجہ بیان کی جو سابقہ بیان کو کفایت کرتی تھی اور یہ نظر (۱) محض اصطلاح کی طرف راجع ہے۔ مختلف فیہ معنوں کی طرف راجع نہیں۔ اسی لئے اس نظریہ والے اوامرو نواہی کی تقسیم کو برا نہیں سمجھتے۔ جیسا کہ نظری تصور کے (۲) لحاظ سے جمہور کہتے ہیں۔ ان لوگوں نے راہ ہی دوسری اختیار کی ہے۔ جو یہ ہے کہ جس شخص سے یہ کہا جائے:

وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ (۵۱/۵۶)

اور میں نے جنوں اور انسانوں کو پیدا ہی اس لئے کیا ہے کہ وہ میری عبادت کریں۔

اسے اکیلے معبود کی طرف توجہ کرنے میں تعبد اور پوری کوشش صرف کرنے کے بغیر کوئی چارہ نہیں۔ اور لوآمر و نواہی کے مراتب کا نظریہ تو بندے کے اپنے حقوق کی طلب میں اپنے آقا کے لئے چوکس رہنے میں ڈھیل پیدا کر دیتا ہے۔ اور یہ بات اس کو زیبا نہیں جو اپنے آپ کا بھی نہ دنیا میں اختیار رکھتا ہے اور نہ آخرت میں۔ کیونکہ بندے کا اپنے آقا پر کوئی حق نہیں ہوتا اس لحاظ سے کہ وہ بندہ ہے بلکہ اسے تو ہمہ تن کوشش صرف کرنا چاہئے اور مالک جو چاہتا ہے کرتا ہے۔

## فصل

یہ نظریہ ہر مخالفت سے توبہ کا مقتضی ہے خواہ یہ مخالفت مامور بہ کے ترک سے ہو یا منہمی عنہ کے فعل سے۔ کیونکہ جب یہ ثابت ہو گیا کہ شارع کی مخالفت شرعاً بری چیز ہے تو اس مخالفت سے مخالف سے توبہ کا مطلوب ہونا بھی ثابت ہو گیا۔

۱۔ یعنی وہ جس پر یہ سارا مسئلہ بنا کیا گیا ہے اور یہ صوفیہ کا نظریہ ہے۔  
 ۲۔ یا جیسے مولف نے ابتدائے مسئلہ میں کہا ہے ”بحسب تفاوت المصالح انشئتہ عن امتثال اللوامر“ (اوامر کی بجا آوری سے پیدا ہونے والے مصالح کے فرق کے لحاظ سے۔)

اس لئے کہ وہ امر (۱) یا نہی کی مخالفت ہے یا وہ تقرب کے مخالف ہے یا وہ مصالح کی وضع کے مخالف ہے یا اس لئے کہ وہ نعتوں کی ناشکری ہے۔ اس طرح یہاں اگر مباح بھی ان میں شامل ہو جاتا ہے کیونکہ مباح ان لوگوں کے ہاں رخصتوں کا قائم مقام ہوتا ہے اور ان کا مذہب عزائم پر عمل پیرا ہوتا ہے۔ اور یہ بات پہلے گزر چکی ہے کہ مکلف اگر کر سکے تو رخصتوں کا ترک ہی بہتر ہے۔ اس سے یہ معلوم ہوا کہ اس نظر کے مطابق مباح پر عمل کرنا مرجوح ہے۔ جب یہ مرجوح ہوا تو پھر راجح مامورات میں سے اس کے مخالف چیزوں پر عمل ہو گا اور استطاعت کے باوجود مامورات میں کچھ چھوڑنا مخالفت ہوگی۔ گویا اس صورت میں مباح کی طرف اتر آنا پوری پوری (۲) مخالفت بن گئی۔ اگرچہ یہ فی الحقیقت مخالفت نہ تھی۔

اس بیان سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس قول کے معنی واضح ہو جاتے ہیں: ”اے لوگو! اللہ تعالیٰ کے حضور توبہ کیا کرو۔ اور میں تو اللہ کے ہاں ایک دن میں ستر مرتبہ توبہ کرتا ہوں۔“ (۳)

نیز آپؐ نے فرمایا: ”میرے دل پر خواہشات غالب آنے لگتی ہیں تو میں اللہ سے استغفار کرتا ہوں۔“ الحدیث (۴) اور یہ ارشاد اللہ تعالیٰ کے درج ذیل قول کے عموم کو شامل ہے:

۱۔ پہلے طریق کے لئے مناسب یہ تھا کہ مؤلف اپنے کلام میں یوں لکھا ”مخالفتہ الامر و النہی“ جیسا کہ یہ مناسب تھا کہ وہ اپنے اس قول ناقضت وضع المصالح کے بعد اضافہ کرتا اور لکھا ”او من حیث لم یات بالفرائض علی کمالها المطلوب“ (یا اس لحاظ سے کہ وہ فرائض کو مطلوب کمال پر بجا نہیں سکتا۔) تاکہ دوسرے طریق کے دوسرے اعتبار کی دوسری شق پر تفریح ہو جاتی۔

۲۔ یعنی ایسے مباح کے لئے بھی توبہ کی ضرورت ہے۔

۳۔ اسے نسائی نے روایت کیا جیسا کہ سنائی کی کنوز الحقائق میں ہے۔

۴۔ ”ایک دن میں ستر مرتبہ استغفار“ والی حدیث کا باقی حصہ۔ اسے احمد مسلم، ابوداؤد اور نسائی نے اعزاز زنی سے نکالا۔

وَنُوبُوا إِلَى اللَّهِ جَمِيعًا أَهْلًا  
الْمُؤْمِنُونَ (۲۳/۳۱)

اے ایمان والو! سب کے سب اللہ  
کے ہاں توبہ کرو۔

اسی وجہ سے صوفیہ نے بھی کمال کے کئی مراتب بنا ڈالے۔ جب سالک اوپر  
والے سے نچلے مرتبہ پر قناعت کر لے تو یہ اس کا نقص اور محرومی ہے کیونکہ بلند  
مرتبہ کے تقاضے بھی نچلے مرتبہ کے تقاضوں سے اوپر ہوتے ہیں اور عاقل آدمی نچلے  
مرتبہ پر راضی نہیں ہوتا۔ اسی لئے علی الاطلاق نیکوں میں آگے بڑھنے کا حکم دیا  
گیا۔ اور اللہ تعالیٰ نے اصحاب الیمین کی بھی قسمیں بنائیں۔ فرمایا:

فاما ان كان من المقربين (۱)  
فروح و ریحان و جنتہ نعیم  
واما ان كان من اصحاب  
الیمین (۸۸ تا ۹۰/۵۲)

پھر اگر وہ مقربین سے ہے تو اس  
کے لئے آرام، خوشبودار پھول اور  
نعت کے باغ ہیں اور اگر وہ ائیس  
ہاتھ والوں سے ہے...

1 یعنی وہ سابقین ہیں جیسا کہ سورت کی ابتداء میں ہے:

والماتقون السابقون اولئک اور آگے نکل جانے والے فی الواقعہ آگے  
نکل جانے والے ہیں۔ یہی لوگ اللہ کے

مقرب ہیں۔

گویا مقربین کے لئے آرام، خوشبودار پھول اور نعمتوں والے باغ ہوں گے۔ ان باتوں کی نسبت اللہ  
تعالیٰ نے اصحاب الیمین کی طرف نہیں کی۔ ان کی طرف صرف عذاب سے سلامتی کی نسبت کی  
کیونکہ وہ اصحاب الیمین ہیں۔ گویا یہ آیت مراتب کمال کے تفاوت اور سابقین المقربین کی فضیلت  
پر دلالت کرتی ہے۔ حالانکہ یہ سب لوگ اصحاب الیمین ہیں اور یہ بات آیت کے اس پہلو سے  
ہے جس میں اس نے سابقین کو جو کہ مقربین ہیں، اصحاب الیمین کے ساتھ اکٹھا ذکر کر دیا ہے جبکہ  
سورۃ کی ابتداء میں اصحاب الیمین کی نسبت یہ کہا گیا ہے کہ وہ:

فی سدر مخضود و طلع  
مسنود (۲۸-۲۹/۵۶)

بے خار کی بیروں اور تہ بہ تہ کیلوں  
میں... ہوں گے۔

گویا اصحاب الہدین کی شان یہ ہے کہ وہ فضائل کے میدان میں ایک دوسرے سے آگے نکل جائیں حتیٰ کہ جس نے اس بڑھوتی کا خیال نہ کیا اسے ناقص سمجھا اور جس نے اپنے لمحات اس کام میں نہ لگائے اسے باطل سمجھا۔ اور یہ ایسا میدان ہے جس میں کچھ کسے کی گنجائش نہیں۔ اور یہی وہ بات ہے جو قیامت کے دن ندامت (۱) والی حدیث میں آئی ہے۔ وہ اس طرح کہ یہ ندامت تمام مخلوق کو ہوگی۔ خطا کار اس بات پر نادم ہوگا کہ کاش وہ اچھے کام کرتا اور نیکو کار اس بات پر کہ کاش وہ زیادہ نیکیاں کرتا۔

اگر یہ کہا جائے کہ یہ بات تو کمال کے مراتب میں نقص ثابت کر رہی ہے جبکہ پہلے یہ گزر چکا ہے کہ کمال کے مراتب میں نقص نہیں ہوتا۔

تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ علی الاطلاق نقص کا اثبات نہیں۔ یہ تو محض رانج اور ارنج کو ثابت کرنے کی بات ہے اور یہ بات موجود ہے۔ چنانچہ یہ بات ثابت (۲) ہے کہ جنت کے سو درجے ہیں اور اس بات میں کوئی شک نہیں کہ ان درجات کے اکل اور ارنج ہونے میں تفاوت (۳) ہے۔ نیز اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

اور باقی تمام نعمتیں جو ان آیات میں مذکور ہیں جو اللہ نے ان کے لئے تیار کر رکھی ہیں۔  
 ۱۔ ترمذی کی حدیث ہے: ”جو بھی مرتا ہے نادم ہوتا ہے۔ اگر نیکو کار تھا تو یہ ندامت کہ وہ زیادہ نیکیاں کر لیتا اور اگر خطا کار تو یہ افسوس کہ وہ ایسا نہ کرتا۔ آپ اس کی عبارت کی تطبیق سے معنی میں تفاوت پائیں گے۔ گویا وہ حدیث جس میں ہر شخص کو موت کے وقت ندامت ہوگی۔ خواہ یہ ندامت قیامت کے دن سب لوگوں کو یکبارگی ہوگی۔ پھر اس حدیث کے علاوہ کسی اور دلیل کی ضرورت ہوگی۔ نیز نزاع کے معنی احسن نہیں۔ لہذا شاید مؤلف اس حدیث کے علاوہ کوئی اور حدیث جانتا ہو۔ مگر اس حدیث کے معنی اخذ کرنے سے جواب صحیح نہیں بنتا۔ کیونکہ اس میں معنی کے اتھار کی شرط ہے اگرچہ یہ حدیث کے تمام معنوں کو پورا نہ کر رہا ہو۔ ہاں ہم ترمذی کی حدیث اپنی غرض میں منسلک فی کافی ہے۔

۲۔ ترمذی کی حدیث میں۔

۳۔ اسے بیٹھین نے کلا کہ اہل جنت غرفہ والوں کو یوں دیکھیں گے جیسے ہم آسمان میں ستاروں کو دیکھتے ہیں۔

ان رسولوں میں سے ہم نے ایک کو  
دوسرے پر فضیلت بخشی ہے۔

تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى  
بَعْضٍ (۲/۲۵۳)

نیز فرمایا:

بلاشبہ ہم نے بعض انبیاء کو دوسروں  
پر فضیلت بخشی ہے۔

وَلَقَدْ فَضَّلْنَا بَعْضَ النَّبِيِّينَ عَلَى  
بَعْضٍ (۱۴/۵۵)

اور یہ تو معلوم ہے کہ نبوت کے مراتب میں کوئی نقص نہیں۔ الا یہ کہ بھلے  
کاموں میں مسابقت حسب دستور بلند مراتب کا مطالبہ کرتی ہے۔ لہذا یہ نامناسب  
بات ہے کہ تھوڑی کوشش کرنے والا بھی اسی مرتبہ پر ہو جو زیادہ کوشش کرنے  
والے کا ہے۔ اسی لئے ترقی کے امکان کے باوجود بعض مراتب تک لوگ نہیں پہنچ  
سکتے۔ اور جب وہ اپنے سے اوپر والے درجات دیکھیں گے تو اس کمی پر حسرت  
کریں گے۔ جیسے مراتب کمال کو دیکھ کر نقص والے لوگ حقیقتاً حسرت کرتے ہیں۔  
جیسے کافر اور کبائر کے مرتکب مسلمان۔ اور اسی سے ملتے جلتے دوسرے امور میں  
بھی یہی صورت ہے اور جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے انصار کے گھرانوں  
کو فضیلت دی اور فرمایا:

انصار کے سب گھرانے ہی اچھے  
ہیں۔

فی کل دور الانصار خیر (۱)

تو سعد بن عبادہؓ کہنے لگے: ”اے اللہ کے رسول! جب انصار کے گھرانوں  
کی تعریف کی گئی تو ہمیں سب سے آخر میں کر دیا گیا۔“ (۲) تو آپؐ نے فرمایا: ”کیا

۱۔ اس حدیث کا کھوجا پہلے ج ۲ صفحہ ۳۵ پر گزر چکی ہے۔  
۲۔ جیسا کہ انصار کے مناقب میں بخاری کی روایت مجہول کے سینہ میں ہے جس میں انصار کو بہتر بتلایا  
اور بتایا گیا ہے۔ اور یہی سہاق کلام کا تقاضا تھا۔ وہ امر کے سینہ سے نہیں جیسا کہ اصل نسخہ میں ہے  
یعنی باوجودیکہ انہیں اچھے لوگوں میں شمار کیا گیا، انہوں نے اس پر قناعت نہ کی اور اوپر کے مقابلہ  
میں نچلے مرتبہ پر راضی نہ ہوئی اور اس حدیث کے مطابق بلند مراتب طلب کرنے کی خواہش کی  
فضیلت پر استدلال درست ہے۔

تمہیں یہ کافی نہیں کہ تم بھلے لوگوں میں شمار ہو گئے؟ (۱) اور ایک دوسری حدیث میں ہے:

قد فضلكم علیٰ کثیر (۲) آپ نے بہت لوگوں پر تمہیں فضیلت دی ہے۔

یہ باتیں اس طرف اشارہ کرتی ہیں کہ مطلق کمال میں کمال کے مراتب اکٹھے ہو سکتے ہیں اور اس کے بھی مراتب ہوں تو ان میں کچھ تعارض نہیں۔ واللہ اعلم۔ اسی کے مطابق کسی کہنے والے نے جو یہ کہا ہے: حنات الابرار سینات المقربین (نیک لوگوں کی نیکیاں مقربین کی برائیاں ہیں) تو یہ اسی معنی کی طرف (۳) راجع ہے۔ اور اس میں یہ بات ظاہر ہے۔ واللہ اعلم!

### سترھواں مسئلہ

یہ بات پہلے گزر چکی ہے کہ مطلوبہ حقوق میں سے کچھ تو وہ ہیں جو اللہ کے حق (۴) ہیں اور کچھ وہ جو بندوں کے حق ہیں۔ پھر جو بندوں کے حق ہیں ان میں بھی اللہ کا حق ہے۔ جیسا کہ جو اللہ کا حق ہے وہ بھی بندوں کی طرف لوٹتا ہے۔ اللہ کی

۱۔ مذکورہ حدیث کا بقیہ حصہ۔

۲۔ اسے بخاری نے روایت کیا۔

۳۔ یعنی مقرب لوگ اسے برائی سمجھتے ہیں کیونکہ بلند مرتبہ کے مقابلہ میں اس کا رتبہ کم ہوتا ہے اور یہ اسی باب سے ہے۔

۴۔ یعنی خالص جبکہ اللہ اس سے بے نیاز ہے۔ گویا اللہ کا حق بھی بندوں ہی کی دنیوی یا اخروی مصلحت کی طرف لوٹتا ہے۔ اور وہ حق عبادات، حلال و حرام کرنا، ضروریاتِ نفسہ کی حفاظت وغیرہ ہیں۔ اور کچھ ایسے ہیں جن میں اللہ کا حق بھی ہے اور بندے کا بھی لیکن اللہ کا حق مغلوب ہے جیسے جان کی حفاظت کیونکہ اسلام میں بندے کو یہ حق نہیں پہنچتا کہ اپنے آپ کو مار ڈالے۔ اور تیسری قسم وہ ہے جس میں دونوں کا حق مشترک ہو لیکن بندے کا حق مغلوب ہو۔ جیسے مثلاً غلام کو آزاد کرنا۔ بات یہی ہے لیکن یہ تفریح میں جمل ہے۔ باوجودیکہ عبادات سے متعلق عام نظریہ یہی ہے کہ وہ اللہ کا حق ہیں۔ کیونکہ وجوب کی شریعت بتائی گئی ہے وہ مکلف کا حق ہیں اور یہ بات معقول ہے۔

توفیق سے اسی بات پر یہاں تفریح ہوگی۔ ہم یہ کہتے ہیں: ادا مرد نوایہی کو اس صورت میں بجالایا جاسکتا ہے کہ ہر چیز سے قطع نظر کرتے ہوئے صرف (۱) اللہ ہی کا حق سمجھا جائے۔ اور اسے اس طرح بھی قبول کیا جاسکتا ہے جس سے بندوں کے حقوق متعلق ہوں۔ اور اس کے معنی یہ ہیں کہ مثلاً جب مکلف اللہ تعالیٰ کا یہ قول سنتا ہے:

وَاللّٰهُ عَلٰی النَّاسِ حٰجِجُ الْبَيْتِ مَنِ  
اسْتَطَاعَ الْيَمَّ بِبَيْتِنَا (۳/۹۷)

اور اللہ کا لوگوں پر حق ہے کہ جو  
شخص راستے کی استطاعت رکھتا ہو وہ  
بیت اللہ کا حج کرے۔

تو اس حکم کی بجا آوری کے دو ماخذ ہیں:

پہلا ماخذ: اور وہ مشہور عام ہے کہ انسان اپنے متعلق یہ دیکھے کہ راستہ میں ڈاکہ تو نہیں پڑتا۔ اس کے پاس وہاں پہنچنے کے لئے خرچ ہے اور سواری ہے جس کے ذریعہ وہاں پہنچ سکے۔ یعنی آیا راستہ پر خطر ہے یا محفوظ ہے اور سواری موجود ہے۔ جس کی مدد سے وہاں آسانی سے اپنے ساتھیوں کے ساتھ جاسکے، وغیرہ وغیرہ۔ ایسے امور ہیں جو اس کے قصد دنیوی مصلحت یا مفدہ کے ساتھ اسی کی طرف لوٹتے ہیں۔ پھر جب اسے سفر کے اسباب اور معمول کے مطابق اس کی شرائط حاصل ہو جائیں تو وہ حج کی بجا آوری کے لئے اٹھ کھڑا ہوتا ہے۔ اور اگر ان باتوں میں معذور ہو تو معلوم ہو جاتا ہے کہ یہ حکم اس پر لاگو نہیں ہوتا۔ (۲)

۱۔ یعنی اللہ کے حق کی جانب بندے کے حق کا مطلقاً اعتبار نہ ہوگا بلکہ وہ یوں ہے کہ اصل میں بندے کا کوئی حق نہیں اور یہ نہیں کہا جاسکتا کہ اس وقت اللہ تعالیٰ کے حق سے متعلق ادا کرنا بندے کے حق سے متعلق ادا کرنا ہے۔ تعارض ہوگا کیونکہ بندے کے حق میں رخصتوں کا اعتبار کیا جائے گا اور اللہ کے حق میں عزائم کا۔ لہذا ان میں تعارض نہ رہا۔

۲۔ یعنی جب وہ فی نفع واجب ہونے کی شرائط کے ثابت ہونے یا نہ ہونے میں غور کرے اور ان شرائط یا ان میں سے بعض کو متعلق نہ پائے تو اسے معلوم ہو جائے گا کہ طلب حتمی نہیں لیکن اسے بیشہ ان کا دھیان رکھنا چاہئے۔ دلیل یہ ہے کہ مثلاً جب وہ حج پر روانہ ہو جاتا ہے حتیٰ کہ اسے



دو سرا ماخذ: یہ ہے کہ وہ فی نفسہ حکم کی طرف دیکھے کہ وہ اللہ تعالیٰ کا اس کے لئے حکم ہے۔ باقی سب چیزوں سے غافل رہے اور تعرض نہ کرے اور جیسے بھی بن پڑے بجا آوری کے لئے اٹھ کھڑا ہو۔ اور اسے اس حکم سے کوئی چیز مستثنیٰ نہیں کر سکتی۔ الایہ کہ جانے کے قابل (۱) ہی نہ ہو یا موت اسے آئے اور اتنی زندگی ہی باقی نہ رہے کہ وہ حج کر سکے۔ اور پیش آئے والے حوادث (۲) اور خوف پیدا کرنے والے اسباب کو وہ اللہ کے حکم کے مقابلہ کچھ وقعت نہ دے کہ وہ اسے ساقط کر سکیں۔ یا اس کا ایمان اتنا مضبوط ہوتا ہے کہ وہ ایسے عوارض و حوادث کو کچھ نہیں سمجھتا۔ جیسا کہ پہلے کتاب الاحکام میں اسباب و مسببات کی فصل میں پہلے گزر چکا ہے۔

اور تمام اوامر و نواہی کی یہی صورت ہوتی ہے۔

البتہ پہلا ماخذ بندوں کے حقوق کے اعتبار پر چلتا ہے کیونکہ فقہاء نے استطاعت کی جن شرطوں کا ذکر کیا ہے وہ اسی کی طرف لوٹتی ہیں۔ (۳)

درست طور پر ادا کرتا ہے اور یہ اطاعت ہوتا ہے۔ لیکن یہ اسی صورت میں ہو سکتا ہے کہ اصلی طلب متوجہ ہو اور اس کے حج نہ کر سکنے گناہ نہ ہونا رخصت ہے۔ اگرچہ یہ زیادہ عام معنوں میں ہے کیونکہ وجوب کے حکم کے لئے سب کا قیام مکمل نہیں۔

۱۔ یعنی وہ حج کرنے کے قابل ہی نہ رہا ہو۔ یہ نہیں کہ وہ عادی اسباب اور بعض شرطوں کے نہ پائے جانے کے اعتبار سے حج نہ کر سکے۔

۲۔ غالباً یہ لفظ الطوارق کے بجائے الطوادی مزہ کے ساتھ ہے کیونکہ اگر قاف (ق) سے ہو تو یہ طرق یا طروق سے مشتق ہو گا ج کا معنی مثارات کو آتا ہے تو یہ معنی یہاں مناسب نہیں۔ اور پہلے اکثر مؤلف کے کلام میں یہ لفظ مزہ ہی سے ہے "ق" سے نہیں اور اس کا قول اولیست بطواری اپنے مآخذ سے بلند نظری ہے۔

۳۔ گویا اس عبارت میں اللہ کا حق یقینی طور پر اس وقت ثابت ہو گا جب اس کی شرائط پوری ہو جائیں۔ لیکن جب شرطیں پوری نہ ہو سکیں بندوں کا حق کہ وہ اس عبادت کو بجا نہ لائیں۔

مگر دو سرا ماخذ بندے کے حق کو ساقط کرنے کے اعتبار پر چلتا ہے اس اسقاط کی صحت پر دلالت کرنے والی باتوں کا ذکر پہلے گزر چکا (۱) ہے۔ نیز اس ماخذ کی صحت پر مندرجہ ذیل چیزیں بھی دلیل ہیں :

پہلی دلیل: قرآن میں ایسی آیات موجود ہیں جو اس بات پر دلالت کرتی ہیں کہ بندے سے علی اطلاق عبادت گزار کی مطلوب ہے اور یہ کہ رزق کی ضمانت اللہ پر ہے۔ خواہ اس کے لئے اسباب کے درپے ہو یا نہ ہو۔ (۲) جیسے ارشاد باری ہے :

وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ مَا أُرِيدُ مِنْهُمْ مِنْ رِزْقٍ وَمَا أُرِيدُ أَنْ يُطْعَمُونَ (۵۱/۵۶)

میں نے جن و انس کو محض اس لئے پیدا کیا ہے کہ وہ میری عبادت کریں۔ میں ان سے رزق نہیں چاہتا اور نہ یہ چاہتا ہوں کہ وہ مجھے کھلائیں۔

نیز فرمایا :

- ۱۔ اسباب کے ساتویں مسئلہ میں۔ اور یہ صرف صاحب حال کے لئے ہے جس پر یہ بات غالب ہو کہ اسباب اور مسببات اللہ کے ہاتھ میں ہیں اور یہ کہ ان اسباب کا مطلق اثر نہیں اور وہ اسباب کے بارے عادت عامہ کی پروا نہ کرے۔
- ۲۔ اسباب کے دوسرے مسئلہ میں گزر چکا ہے کہ اللہ تعالیٰ کا قول ”لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ رِزْقًا“ اور ایسے ہی دوسرے اقوال جن میں رزق کی ضمانت ہے وہ سب تلاش کرنے کی طرف راجح نہیں بلکہ اس رزق کی طرف راجح ہیں جس کے لئے سب تلاش کیا جاسکتا ہے اور اگر اس سے مراد سب تلاش کرنا ہوتا تو مکلف کسی صورت کی بھی کمائی کرنے کی کوشش ہی نہ کرتا۔ اگرچہ یہ منہ میں ڈالنا ہو یا کھیت میں دانہ ڈالنا... الخ جبکہ یہ بات بالاطلاق باطل ہے اور مؤلف کا قول لفظاً واضح الخ یہاں یہ بات غلطی ہی رہتی ہے۔ کیونکہ ان دونوں آیتوں میں تعارض کہاں ہے؟ اور ترجیح کہاں؟ جبکہ اس سے پہلے وہ کہہ چکا ہے کہ رزق کی ضمانت سبب ڈھونڈنے پر منحصر نہیں جیسا کہ آپ سمجھتے ہیں اور جیسا کہ ہماری بات کی تائید تیسری دلیل کی اس آیت سے ہوتی ہے۔ و امر اھلک...

اور اپنے گھر والوں کو عبادت کا حکم  
 کرو اور خود اس پر ڈٹ جاؤ۔ ہم تجھ  
 سے رزق نہیں مانگتے وہ تو خود ہم  
 تجھے دیتے ہیں اور انجام کار تقویٰ ہی  
 کے لئے ہے۔

وَأْمُرْ أَهْلَكَ بِالصَّلَاةِ وَاصْطَبِرْ  
 عَلَيْهَا لَلَا نَسْأَلُكَ رِزْقًا نَحْنُ  
 نَرْزُقُكَ  
 لِلتَّقْوَىٰ (۲۰/۱۳۲)

یہ آیات اس بارے میں واضح ہیں کہ جب اللہ کے حق اور بندے کے حق  
 میں تعارض ہو تو اللہ کا حق مقدم ہے کیونکہ بندوں کے حقوق کا تو اللہ تعالیٰ ہی  
 ضامن ہے اور بندوں کے حقوق میں سے سب سے بڑا حق رزق ہی ہے۔ اس بحث  
 کا مقصد یہ ہے کہ جو شخص اللہ تعالیٰ کی عبادت (۱) میں لگ جائے۔ اللہ اسے رزق کی  
 مشقت سے بچا لیتا ہے۔ اور جب رزق کے متعلق یہ بات ثابت ہوگئی تو دوسرے  
 سب حاصل ہونے والے مصالح اور فوت ہو جانے والے مقاصد کے متعلق بھی از  
 خود ثابت ہوگئی۔ یہ اس لئے کہ اللہ تعالیٰ ہر بات پر قادر ہے۔ اللہ تعالیٰ فرماتے  
 ہیں:

یعنی اس کے لئے جو اسباب بنائے گئے ہیں انہیں استعمال کئے بغیر، لیکن ایسی آیات ہیں کہاں جو  
 اسباب کو سرے سے ترک کر دینے کا تقاضا کرتی ہیں خواہ یہ بات ضمنی ہی مذکور ہو اور محض عبادت  
 میں مشغول رہنے سے رزق آجائے ہو۔ حالانکہ واقع یہ ہے کہ جس بات پر شرعی دلائل دلالت کرتے  
 ہیں وہ یہ ہے کہ رزق اور ایمان میں کوئی رابطہ نہیں چہ جائیکہ تمام عبادات سے ہو بلکہ بسا اوقات  
 معاملہ اس کے برعکس ہوتا ہے اور رزق کی فراخی غیر مسلموں کے ہاں ہے اور اس پر حضرت عمر کی یہ  
 حدیث دلالت کر رہی ہے۔ ادع اللہ ان یوسع علی امتہ (اے اللہ کے رسول! اللہ سے اپنی امت  
 کے حق میں فراخی کی دعا فرمائیے۔) تو آپ نے حضرت عمر سے فرمایا: ”اے خطاب کے بیٹے! تم ابھی  
 تک شک میں پڑے ہو۔ یہ کافر ایسا قوم ہیں جنہیں ان کا رزق اس دنیا میں دے دیا گیا ہے۔“ یہی  
 یہ آیت: ”ومن یتق اللہ یجعل لہ مخرجاً ورزقہ من حیث لا یحسب“ تو اس میں جزاء کا محل من  
 حیث ہے جیسا کہ رخصتوں کے دوسرے مسئلہ میں ایک لہجے آدمی کا قصہ حدیث میں مذکور ہے جو  
 اس پر دلالت کرتا ہے اور عنقریب تیسری دلیل میں ہمارے حق میں ایک دوسری بحث آ رہی ہے جو  
 اسی موضوع پر ہے۔

اور اگر اللہ تجھے کوئی دکھ پہنچانا چاہے تو اس کے سوا کوئی اسے دور نہیں کر سکتا۔ اور اگر تجھ سے بھلائی کا ارادہ رکھتا ہو تو کوئی اللہ کے فضل کو روک نہیں سکتا۔

وَإِنْ يَسْأَلْكَ اللَّهُ بِغَيْرِ لَمَّا  
كَاشَفَ لَهُ (۱) إِنَّا هُوَ وَإِنْ يُرَدِّكَ  
بِغَيْرِ لَمَّا رَأَدَ بَعْضُهُ (۲) (۶۱/۷)

نیز فرمایا:

وَمَنْ يَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ فَهُوَ حَسْبُهُ (۳) (۶۵/۳)

اور جو اللہ پر توکل کرتا ہے تو اللہ اسے کافی ہے۔

اس سے پہلے اللہ تعالیٰ نے یوں فرمایا ہے:

۱۔ یعنی کوئی بھی دکھ یا کوئی بھی بھلائی جس کا اللہ تعالیٰ نے تیرے لئے ارادہ کیا ہو، اللہ کے سوا نہ اس تکلیف کو تجھ سے دور کر سکتا ہے نہ ہی بھلائی بن سکتا ہے۔ کیونکہ کوئی بھی اس پر غالب نہیں آسکتا۔ یہ بات تو ظاہر ہے لیکن اللہ تعالیٰ نے ہی ہمیں اسباب اپنانے کا مکلف بنایا ہے خواہ نفل میں اس کی تائید نہ ہو۔

۲۔ یعنی کوئی بھی دکھ یا کوئی بھی بھلائی جس کا اللہ تعالیٰ نے تیرے لئے ارادہ کیا ہو، اللہ کے سوا نہ اس تکلیف کو تجھ سے دور کر سکتا ہے نہ ہی بھلائی بن سکتا ہے۔ کیونکہ کوئی بھی اس پر غالب نہیں آسکتا۔ یہ بات تو ظاہر ہے لیکن اللہ تعالیٰ نے ہی ہمیں اسباب اپنانے کا مکلف بنایا ہے خواہ نفل میں اس کی تائید نہ ہو۔

۳۔ ہاں۔ اور یہ بھی آیا ہے اَعْقِلْهَا وَتَوَكَّلْ (ادب کا گھٹنا باندھ اور توکل کر) اور یہ بھی:

لَوْ تَوَكَّلْتُمْ عَلَى اللَّهِ حَقَّ تَوَكُّلِهِ لَرِزَقْتُمْ كَمَا يَرِزُقُ الطَّيْرَ تَغْدُو خِمَاصًا وَتَرُوحُ بَطَانًا  
اگر تم اللہ پر توکل کرو جیسے توکل کا حق ہے تو ہمیں ایسے رزق دیتا جیسے پرندوں کو، جو صبح بھوکے نکلتے ہیں اور شام کو میر ہو کر آتے ہیں۔

گویا جن پرندوں سے آپ نے کسی کے انتہائی توکل کی تشبیہ دی ہے وہ بھی اسباب اپناتے ہیں۔ وہ صبح نکلتے اور شام کو آتے ہیں۔ گویا توکل میں اور اس اعتقاد میں کچھ فرق نہیں کہ اسباب میں سرے سے کچھ اثر بھی نہیں۔ جبکہ اللہ تعالیٰ نے جو سبب اور مسبب دونوں کا خالق ہے حکم کی بجا آوری میں اسباب کو اپنانے کا حکم دیا ہے۔

وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجًا  
وَيَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لَا  
يَحْتَسِبُ (۲-۳/۶۵)

اور جو شخص اللہ سے ڈرے اللہ  
اس کے لئے کوئی راہ پیدا کر دیتا ہے  
اور اسے وہاں سے رزق پہنچاتا ہے  
جہاں اس کا گمان بھی نہیں ہوتا۔

گویا جو شخص اللہ سے ڈرنے لگ گیا۔ اللہ اسے کافی ہو گیا اور اس معنی کی آیات بہت ہیں۔

دوسری دلیل: آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے وہ اقوال ہیں جو اس بارے میں سنت میں مذکور ہیں۔ مثلاً:

”اللہ کو یاد رکھ، اللہ تجھے یاد رکھے گا، اللہ کو یاد رکھ، تو اسے اپنے سامنے پائے گا۔“

”زنی اور خوشحالی میں اللہ کو پہچان، اللہ تجھے سختی کے وقت پہچانے گا۔“  
”اگر سوال کرنا ہو تو اللہ ہی سے سوال کر، اور جب تو مدد چاہے تو اللہ ہی سے مدد طلب کر۔“

”جو کچھ ہونے والا ہے اس بارے میں قلم خشک ہو چکا۔ اگر ساری خلقت اس بات پر اتفاق کرے کہ تمہیں وہ چیز عطا کرے جو اللہ نے تمہارے لئے لکھی نہیں تو وہ اس پر قادر نہیں ہو سکتے اور اگر تجھ سے اس چیز کو روکنا چاہیں جو اللہ نے تمہارے لئے لکھ رکھی ہے تو وہ اس پر قادر نہیں ہو سکتے۔ الحدیث (۱)“

۱۔ اسے ترمذی نے نکالا اور رزین نے ترمذی سے طویل حدیث بیان کی ہے۔ اس حدیث کا بقیہ جو یہاں مناسب رکھتا ہے یوں ہے: ”اگر تو اللہ کی رضا کے لئے یقین کے ساتھ عمل کر سکتا ہے تو کر اور اگر ایسا نہیں کر سکتا تو جو چیز تمہیں ناگوار ہو اس پر صبر کرنے میں تیرے لئے بہت بھلائی ہے۔“

یہ سب باتیں اسباب پر ترک (۱) اعتماد، اللہ تعالیٰ پر اعتماد اور اللہ کے حکم کی اطاعت پر نص ہیں۔ اور رزق اور قضاء و قدر (۲) کے متعلق آپ کے اقوال مثلاً:

”اے اللہ! جسے تو دینا چاہے اسے کوئی روکنے والا نہیں۔ نہ ہی کوئی دے سکتا ہے جس سے تو روک دے اور کسی بھی بزرگ (۳) کی بزرگی تیرے مقابلہ میں بیچ ہے۔“

نیز آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ابن صیاد کے بارے میں عمر بن خطابؓ کو فرمایا: ”اگر یہ دجال ہی ہے تو تو اسے قتل نہیں کر سکتا۔“ (۴)

نیز فرمایا: ”جو کچھ تجھے پہنچنے والا ہے“ (۵) اس کے متعلق قلم خشک ہو چکا۔“

اسباب پر اعتماد کا ترک اسباب کا ترک نہیں ہوتا۔ کیونکہ مومن کے نزدیک اس پر اعتماد کا معنی یہ ہے کہ وہ سب کو اس طرح نہ سمجھے کہ اگر یہ سب نہ ہو تو اللہ تعالیٰ مسبب پیدا کر ہی نہیں سکتا۔ جیسا کہ عام لوگوں کی عادت ہے۔ اور ان معنوں میں سبب پر عدم اعتماد حکم کی بجا آوری کے لئے سب اپنانے کے معنی نہیں جبکہ عام عادت سے غفلت برتی جائے۔ جیسا کہ ان لوگوں کا حال ہوتا ہے جن کے افعال میں توحید کا شہود غالب رہتا ہے۔

یعنی دوسرے امور میں بھی پہلی دو حدیثیں تو رزق اور قضاء و قدر کے بارے میں ہیں اور باقی دوسرے امور کے بارے میں ہیں جو قضاء و قدر سے متعلق ہیں۔ اسے بخاری نے روایت کیا۔

مسلم کی دو روایتوں میں سے ایک یہ ہے اور ہاری کی روایت میں فلان تسلط علیہ کے لفظ ہیں۔ یعنی تیرے پاس سب اور اختیار کی جیسی بھی طاقت ہو تو اسے قتل نہ کر سکے گا کیونکہ جو کچھ اللہ کے ہاں مقدر ہے وہ ایسا نہیں (جس پر تو غالب آسکے)۔

بخاری نے اسے ابو ہریرہ سے روایت سے باب ما یکرہ من التبتل (دنیا سے الگ رہنے کی ناپسندیدگی) میں روایت کیا جس کا سبب یہ تھا کہ ابو ہریرہؓ نے خنسی ہونے کی اجازت طلب کی تھی تاکہ وہ شہوت کے ضرر سے بچ سکیں اور اپنے فخر کی وجہ سے مجرد رہ کر زندگی بسر کریں۔

نیز فرمایا: ”کوئی عورت اپنی بہن کی طلاق کا مطالبہ نہ کرے کہ اس کی جگہ خالی ہو تو وہ نکاح کرے۔ کیونکہ اس کے لئے وہی کچھ ہے جو اس کا مقدر ہو چکا ہے۔“ (۱)

اور عزل کے بارے میں فرمایا: ”اگر تم ایسا نہ کرو تو تم پر کچھ ذمہ داری نہیں کیونکہ کوئی جان ایسی نہیں جس کے متعلق اللہ نے پیدا ہونا لکھا ہے۔ مگر وہ پیدا ہو کے رہے گی۔“ (۲)

نیز حدیث میں ہے: ”معصوم وہ ہے جسے اللہ بچائے رکھے۔“ (۳)  
نیز فرمایا: ”اللہ تعالیٰ نے ابن آدم پر زنا سے اس کا حظ لکھ رکھا ہے جسے وہ لامحالہ (۴) کر کے رہے گا۔“

۱۔ اسے تہہ در تہہ میں ہمیں سے روایت کیا اور اس میں بعض لفظی اختلاف ہیں جبکہ اصل مطلب متفق علیہ ہے۔

۲۔ غزوہ بنی مصطلق کے موقع پر ابو سعید کی حدیث کہ صحابہ نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے عزل کے متعلق پوچھا تو آپ نے فرمایا لا ینفع علیکم الخ یعنی اگر تم عزل نہ کرو تو تمہارا کچھ نقصان نہیں۔ کیونکہ عزل اور عدم عزل دونوں برابر ہیں۔ گویا جس جان کے متعلق اللہ تعالیٰ ارادہ کر چکا وہ ہو کے رہے گی۔ اگرچہ عزل کیا جائے۔ اس حدیث کو ہمیں نے نکالا۔ جیسا کہ تہہ در تہہ میں ہے۔

۳۔ اسے بخاری نے قدر کے باب المعصوم من عہم اللہ میں نکالا۔

۴۔ اسے شیخین نے روایت کیا۔ یہ اور اس سے پہلی حدیثیں باب القدر میں مذکور ہیں۔ جو عادات و عبادات میں مطلوب سب اپنانے کی طلب کے علاوہ موضوع ہی دو سرا ہے۔ اسی لئے جب صحابہ کو ایسی احادیث - منام ہوئیں، تو انہوں نے ان سے اسباب کا ترک سمجھا اور کہنے لگے: ”کیا ہم توکل ہی کر سکتے ہیں؟“ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ”مکل کئے جاؤ کیونکہ جس کام کے لئے کوئی پیدا ہوا ہے اسے اس کی توفیق بھی دی جاتی ہے۔“ اب دیکھئے عادات میں خاص کر اسباب کو ترک کرنے کی دلیل کہاں سے نکل آئی جبکہ وہ عادت عامہ ہے جیسا کہ آپ دیکھتے ہیں؟ اور اگر عادات میں یہ بات قبول کر لی جائے تو طاعات میں بھی اسباب اپنانا رک جائے گا، مختصراً مذکورہ دونوں مانعہ (یعنی قضاء و قدر اور توکل) بہم ہو جائیں گے۔ کیونکہ وہ دونوں دوسرے مقام میں ہیں جو اسباب اپنانے کی نفی نہیں کرتے۔

یہ سب باتیں اس معنی میں صریح ہیں کہ اسباب میں اصل اسباب کو تلاش کرتا ہے۔ اسباب کسی بات پر اختیار نہیں رکھتے، نہ ہی وہ کسی چیز کو لوٹا سکتے ہیں۔ اور ہی عطا کرنے والا اور روکنے والا ہے اور اللہ کی اطاعت ہی بہترین عزیمت ہے۔

تیسری دلیل وہ ہے جو اس عمل کے بارے میں انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام سے ثابت ہے۔ انہوں نے اپنے حقوق پر اللہ کی اطاعت کو مقدم رکھا۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم (رات کو) اتنا قیام فرماتے کہ آپ کے پاؤں سوچ جاتے (۱) اور آپ نے فرمایا:

مؤلف نے یہاں جو شواہد بیان کیے ہیں وہ محل بحث ہیں۔ آپ کا قیام جس سے آپ کے پاؤں متورم ہو جائے۔ صرف اس صورت میں دلیل بن سکتا ہے جب یہ ثابت ہو جائے کہ آپ نے اس کام سے کچھ زیادہ کیا ہو جو آپ سے خصوصاً حتی طور پر مطلوب تھا پھر جب ارشاد باری تعالیٰ:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِمَ إِذَا سَأَلْتُمُوهُ فَآوَرُّوهُ وَلَا تَبْخُلُوا بِهِ ۚ سَأَلْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ (۲۳/۲۰۱)

قیام کیا کرو۔ مگر تھوڑی سی رات۔

اور آپ کا یہ فرمان کہ: کیسے شکر گزار بندہ نہ ہوں۔ اس شخص کو جو اب تھا جس نے کہا تھا کہ: آپ اپنی جان پر اتنی سختی کیوں کرتے ہیں جبکہ اللہ نے آپ کی اگلی بچھلی سب لغزشیں معاف کر دی ہیں؟ آپ کا یہ جواب شکر کے حکم کی بجا آوری کے منافی نہیں ہے۔ رہی آپ کی اپنے پروردگار کی تبلیغ رسالت کی بات جبکہ آپ کو اپنی قوم سے خطرہ بھی تھا تو معلوم ہونا چاہئے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے تبلیغ کا حکم حتی تھا۔ جیسا کہ ارشاد باری ہے:

فَمَنْ قَاتَلَكُمْ فَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَقَاتِلُوا لَعَلَّكُمْ تُقَاتِلُونَ (۲۴/۷۰۲)

اٹھو اور ہدایت کرو... تاکہ تم کو لڑنا پڑے اور اپنے پروردگار کے لئے صبر کرو۔

یہ تبلیغ کے ابتدائی احکام سے ایک حتی حکم تھا۔ اسی طرح کا حکم فَأَصْدَعْ بِمَا تُؤْمَرُونَ (۱۵/۹۳) (جو آپ کو حکم دیا گیا ہے وہ کر گزریے) ہے۔ پھر اس حتی حکم کے ساتھ تائید کی کلمات بھی شامل ہو گئی: وَاغْرُضْ لَنَا لُحْيًا مَشْهُورًا (۱۵/۹۵) اور مشرکوں کی طرف دھیان نہ کرو۔ اور مذاق اڑانے والوں سے آپ کو بچانے کو

کافی ہیں۔



أَوَلَيْسَ اللَّهُ بِكَافٍ عَبْدَهُ؟ وَيَعْرِفُ مَا فِي قُلُوبِ الَّذِينَ  
 مِنْ دُونِهِ... أَلَيْسَ اللَّهُ بِعَزِيزٍ ذِي انْتِقَامٍ (۳۹/۳۶)

کیا اللہ اپنے بندے کو کافی نہیں؟ اور یہ  
 ہمیں اللہ کے سوا دوسروں سے ڈراتے  
 ہیں... تا آنکہ فرمایا... کیا اللہ غالب اور  
 بدلہ لینے والا نہیں ہے۔

اور تبلیغ کا یہ حکم آپ کو اس وقت ملا جبکہ اس سے پہلے اللہ تعالیٰ آپ کو ثابت قدم بنا چکا تھا اور  
 آپ کو ظاہر قدرت کی آسمانوں اور زمین کو بھرے والے اپنے عظیم لشکر کی اطلاع دے کر مطمئن  
 کر چکا تھا۔ اس عظیم لشکر میں ایک جبریل تھے جنہیں آپ نے اس سے پہلے اپنی اصلی شکل میں دیکھا  
 تھا کہ وہ زمین اور جو کچھ اس پر موجود ہے اسے مٹا ڈالنے کی طاقت رکھتے تھے۔ ان سب باتوں کے  
 بعد تبلیغ کا حکم آیا جس کے ساتھ تائید بھی شامل حال تھی جیسا کہ آپ کو معلوم ہے۔ اور مؤلف  
 کا یہ بیان پہلے گزر چکا ہے کہ آپؐ اسباب مشورہ کو اپنانے پر انحصار نہیں رکھتے تھے اور یہ بھی  
 معقول ہے کہ جب آپؐ کو کھانے کو کچھ نہ ملا تو آپؐ اللہ تعالیٰ کے قول و امر احکامک بالصلوٰۃ الایہ کو  
 ملحوظ رکھتے ہوئے اپنے گھر والوں کو نماز کا حکم دیتے تھے اور یہ کہ یہ رزق کا خاص سبب تھا جو آپؐ  
 کی کرامت کے باب سے تھا اور مؤلف وہی بات ثابت کر رہا ہے جو ہم نے پہلی دلیل میں کہی ہے۔  
 لہذا اس آیت سے وہ عام استدلال اخذ نہیں کیا جاسکتا جو مؤلف چاہتا ہے۔ لہذا اسے ہمارے زیر  
 بحث مسئلہ میں کیسے شار کیا جاسکتا ہے۔ اور آپؐ نے تو خوف کی وجہ اور شرائط یا اسباب کی تکمیل نہ  
 ہونے کے باوجود تبلیغ فرمائی۔ لیکن اگر مؤلف یوں کہتا کہ آپؐ سے جس قدر تبلیغ مطلوب تھی آپؐ  
 نے اس سے زیادہ یہ فریضہ سرانجام دیا کیونکہ آپؐ اپنی قوم کے ایمان لانے اور آپؐ کی دعوت کو  
 قبول کرنے کے معاملہ میں بہت حریص تھے۔ اور آپؐ یہ کام اپنی ہمت اور طاقت سے بڑھ کر  
 کرتے تھے۔ ان لوگوں کے آپؐ کی دعوت کو قبول نہ کرنے اور ایمان کی طرف نہ بڑھنے سے آپؐ کو  
 سخت دکھ پہنچتا۔ حتیٰ کہ ایسی آیات نازل ہوئیں جو آپؐ سے ایسے دکھ کو ہلکا کر دیں۔ جیسے:  
 لَعَلَّكَ بَاسِعٌ بِأَخِيكَ فَلَسَّكَ إِلَّا يَكُونُوا شَايِدٌ أَوْ اس رَنْجٌ سَے سے کہ یہ لوگ  
 مؤمنین (۲۶/۳)

دیں گے۔  
 رسول کے ذمہ تو صرف پہنچانا ہی ہے۔

تَأْتِي الرُّسُلَ إِلَّا الْبَاطِلُ (۵/۹۹)

اور ایسی ہی دوسری آیات ہیں۔ اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم دعوت کے حکم کی اصل کے علاوہ اور  
 کسی چیز پر ہرگز توجہ نہ فرماتے تھے۔ ہاں یہی وہ دلیل ہے جسے مؤلف کے دعویٰ پر صحیح دلیل کہا جاسکتا  
 ہے اور آیت وَ لَمَّا يَخْفَوْنَ أَحَدًا إِنَّا اللَّهُ (اور اللہ کے سوا کسی سے نہیں ڈرتے۔) ہمارے بیان  
 کی تائید کر رہی ہے۔ کیونکہ اللہ کے سوا کسی سے نہ ڈرنا صرف اسی صورت میں ممکن ہے کہ اللہ تعالیٰ  
 کی طرف سے قوت کی تائید آئی ہے جسے انہوں نے پہچان لیا اور اللہ کے وعدہ سمیت وہ اس قوت  
 سے مطمئن ہو گئے۔ آپؐ موسیٰ علیہ السلام کی طرف نہیں دیکھتے کہ جب انہیں فرعون پر رسالت پیش

اللہ اکون عبدا شکورا (۱) کیا میں اللہ کا شکر گزار بندہ نہ بنوں۔  
 اور آپؐ نے اپنے پروردگار کی رسالت اس حال میں پہنچائی کہ آپؐ پر  
 خوف (۲) طاری رہتا۔ کیونکہ آپؐ کی قوم آپؐ کو ہلاک کر دینے پر تلی بیٹھی تھی۔  
 لیکن اللہ تعالیٰ نے آپؐ کو بچا لیا اور آپؐ سے فرمایا:

پیش کرنے کو کہا گیا تو آپؐ نے پہلے پہل ہارون سے اپنی تقویت کا مطالبہ کیا جو موسیٰ علیہ السلام سے  
 فصیح تھے اور یہ کہ موسیٰ علیہ السلام اس قتل کے قصاص سے ڈرتے تھے جو انہوں نے فرعون کی قوم  
 کا ایک آدمی مار ڈالا تھا۔ پھر جب ہارون علیہ السلام بھی ان سے مل گئے تو دونوں نے کہا: ”ہم  
 ڈرتے ہیں کہ فرعون ہم پر زیادتی یا سرکشی کرنے لگے۔“ پھر جب اللہ تعالیٰ کے اس قول ”ڈرو  
 مت! میں تمہارے ساتھ ہوں اور سنتا دیکھتا ہوں۔“ سے تائید سنی تو فرعون کے لشکر اور اس کے  
 دبدبہ سے بے خوف ہو کر تبلیغ رسالت کی کوششوں میں لگ گئے اور ہود علیہ السلام نے اپنی قوم سے  
 کہا: ”سب مل کر میرے خلاف تدبیر کرو اور مجھے ہمت بھی نہ دو۔“ یہ ان کے مامور ہونے پر ابلاغ  
 دلیل ہے۔ وہ یہ جانتے تھے کہ انہیں مکمل تائید حاصل ہے۔ یہ بات بھی ہمارے زیر بحث نہیں۔  
 ورنہ یہ بلاوجہ اپنے آپ کو ہلاکت میں ڈالنا ہو گا۔ اللہ تعالیٰ نے ایسی قوم کو سب کے سب مل کر  
 حضرت ہود کے خلاف تدبیر کرنے اور حضرت ہود کو اس تدبیر سے نڈر ہونے کی دعوت دی تھی  
 جس کے ہدایت پر لوٹ آنے کی کوئی صورت نہ رہی تھی۔ ہاں ابن ام مکتوم اور جندب بن صمدہ  
 اور اس کے بھائی کے دونوں مسائل ہمارے زیر بحث ہیں جنہوں نے اس حکم کو مشرکوں کے ساتھ  
 سب مل کر جنگ کرو جیسا کہ وہ تم سے اکٹھے مل کر جنگ کرتے ہیں۔“ سے اخذ کیا اور اللہ تعالیٰ کے  
 اس حکم: ”نہ اندھے پر کوئی تنگی ہے، نہ لنگڑے پر اور نہ مریض پر۔“ میں رخصت کی طرف نہیں  
 دیکھا۔ حالانکہ یہ باتیں پہلے مشہور اطلاق کی رو سے رخصت میں داخل ہیں کیونکہ یہ رفع حرج کے  
 حکم سے آیا ہے۔ یعنی متوجہ طلب کی اصل باقی رہے، اگرچہ وہ حتیٰ نہ ہو۔

مغیرہ بن شعبہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم رات  
 کو اتنا قیام فرماتے کہ آپؐ کے پاؤں سوچ جاتے۔ آپؐ سے کہا گیا کہ: آپؐ کے تو اللہ نے سب  
 اگلے پچھلے گناہ معاف کر دیئے ہیں۔ تو فرمایا: ”کیا میں شکر گزار بندہ نہ بنوں۔“ اسے ابو داؤد کے  
 سوا پانچوں نے نکالا۔ (تیسر)

۱۔ اگر مؤلف یوں کہتا اس حال میں کہ تم لوگ پیغمبر کے گرد اس کی قوم سے خوف کے محرکات دیکھ  
 رہے تھے، تو زیادہ مناسب ہوتا اور معترب رسولوں کی تعریف میں آئے گا کہ ”وہ اللہ کے سوا کسی  
 سے نہیں ڈرتے۔“ کیونکہ اگر انہیں کسی چیز کا خوف ہو تو وہ تبلیغ نہیں کر سکتے۔

آپ کہ دیجئے ہمیں وہی تکلیف پہنچ سکتی ہے جو اللہ نے ہمارے لئے لکھ رکھی ہے۔

قُلْ لَنْ يُصِيبَنَا اِلَّا مَا كَتَبَ اللّٰهُ  
لَنَا (۹/۵۱)

نیز آپ کو فرمایا:

کافروں اور منافقوں کے پیچھے نہ لگو اور ان کی ایذا دہی کی پروا نہ کرو اور اللہ پر توکل کرو۔

وَلَا تُطِيعِ الْكٰفِرِيْنَ وَالْمُنٰفِقِيْنَ  
وَدَعُ اٰذٰهُمْ وَتَوَكَّلْ عَلٰى  
اللّٰهِ (۳۳/۳۸)

گویا اللہ تعالیٰ نے اس بات کو نظر انداز کر دینے کا حکم دیا جس سے آپ ڈر رہے تھے۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ آپ کو کافی ہے۔ نیز فرمایا:

جو لوگ اللہ تعالیٰ کی رسالت پہنچاتے ہیں اور اس سے ڈرتے ہیں اور اللہ تعالیٰ کے سوا کسی سے نہیں ڈرتے۔

اَلَّذِيْنَ يُّبٰلِغُوْنَ رِسٰلَاتِ اللّٰهِ  
وَيُخَشَوْنَہٗ وَلَا يَخْشَوْنَ اَحَدًا اِلَّا  
اللّٰهَ (۳۳/۳۹)

نیز اس سے پہلے فرمایا:

اللہ تعالیٰ کا حکم تو اندازہ کیا جا چکا ہے۔

وَكَانَ اَمْرُ اللّٰهِ قَدَرًا  
مَّعْدُوْرًا (۳۳/۳۸)

اور ہود علیہ السلام جب اپنی قوم کو رسالت پہنچا رہے تھے تو انہیں کہا:

تم سب مل کر میرے لئے داؤ کرو اور مجھے مہلت بھی نہ دو کیونکہ میں نے اللہ پر توکل کیا ہے۔

فَكَيْدُوْنِيْ جَمِيْعًا ثُمَّ لَا تُنظَرُوْنَ  
اِنِّيْ تَوَكَّلْتُ عَلٰى اللّٰهِ (۱۱/۵۶)

اور موسیٰ اور ہارون علیہما السلام نے کہا:

اے ہمارے پروردگار! ہم ڈرتے ہیں کہ فرعون ہم پر زیادتی کرے گا۔ سرکشی اختیار کرے گا۔

رَبَّنَا اِنَّمَا نَخَافُ اَنْ يَّفْرُطَ عَلَيْنَا اَوْ  
اَنْ يَّطْغٰى (۲۰/۳۵)

تو اللہ تعالیٰ نے ان دونوں سے فرمایا:

لَا تَخَافَا، اِنَّنِي مَعَكُمْ اَبِصَحُّ  
وَاَزَلِي (۲۰/۲۶)

ڈرو مت! میں تم دونوں کے ساتھ ہوں، میں سنتا ہوں اور دیکھتا ہوں۔

عبداللہ بن ام مکتوم کے معذور ہونے کی وجہ سے اللہ کے کلام میں غیر ادلی الضر کے الفاظ نازل ہوئے۔ لیکن بعد میں آپ کہتے تھے: میں اندھا ہوں، بھاگ نہیں سکتا، لہذا جھنڈا مجھے دو اور مجھے دونوں صفوں کے درمیان بٹھلا دو۔ گویا آپ نے اس رخصت کو چھوڑ دیا جو آپ کو عطا کی گئی تھی اور اپنے حق پر اللہ کے حق کو مقدم رکھا۔

اور جندع بن ضمورہ سے مروی ہے کہ وہ بہت بوڑھے تھے جب صحابہ کو ہجرت کا حکم دیا گیا تو یہ بات ان پر گراں گزری حالانکہ وہ جانتے تھے کہ دین میں حرج نہیں، نہ ہی تکلیف مالا یطاق ہے۔ حضرت جندع نے اپنے بیٹوں سے کہا مجھے ایک حیلہ معلوم ہے لہذا میں معذور نہیں۔ مجھے چارپائی پر اٹھالے چلو۔ چنانچہ بیٹوں نے چارپائی اٹھالی۔ وہ تنعمہم کے مقام پر جا کر فوت ہو گئے۔ وہ اپنا دایاں ہاتھ بائیں ہاتھ پر مارتے اور کہتے: یہ تیرے لئے اور یہ تیرے رسول کے لئے ہے۔

ایک صحابی کہتے ہیں کہ میں اور میرا بھائی جنگ احد میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ تھے۔ ہم زخمی ہو کر لوٹے۔ پھر جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے منادی نے دشمن کے تعاقب کے لئے پکارا تو میں نے اپنے بھائی سے یا اس نے مجھے کہا: کیا ہم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ غزوہ سے پیچھے رہ جائیں؟ خدا کی قسم! ہمارے پاس سوار ہونے کو سواری نہ تھی اور ہم زخمی بھی بہت تھے۔ پھر بھی ہم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ نکل کھڑے ہوئے۔ میں اپنے بھائی سے کم زخمی تھا۔ لہذا جب وہ عاجز ہو جاتا میں اسے اپنی پشت پر اٹھا لیتا اور صحابہ کے پیچھے چلتا گیا۔ حتیٰ کہ اس جگہ پہنچ گیا جہاں مسلمان پہنچے تھے۔

ایسے بہت سے واقعات منقول ہیں۔ اور کتاب الاحکام کی فصل الرخص والعزائم میں اس کے متعلق بہت کچھ تفصیل گزر چکی ہے۔

اگر یہ کہا جائے: اگر یہ دلائل انہی امور پر موقوف ہیں جو بیان ہوئے تو یہ تو تمام تر اسباب کو نظر انداز کر دینے کا تقاضا کرتے ہیں۔ یعنی وہ اسباب بھی جو بندوں کے مصالح کی طرف لوٹتے ہیں۔ اور یہ بات درست نہیں کیونکہ شارع نے انہیں وضع کیا اور ان کا حکم دیا۔ جبکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم خود اور آپ کے صحابہ اور بعد میں تابعین ان اسباب کو استعمال کرتے رہے اور یہ ایسا ستون ہے جس کی شریعت نے محافظت کی ہے۔

نیز اللہ تعالیٰ کے حقوق بھی طلب میں ایک جیسے نہیں۔ ان میں سے کچھ حتمی طور پر مطلوب ہیں جیسے قواعد خمسہ اور وہ تمام تر ضروریات جن کا ہر ملت میں لحاظ رکھا گیا ہے۔ پھر کچھ ایسے ہیں جو حتمی نہیں۔ جیسے مندوبات پھر۔ یہ کیسے کہا جاسکتا ہے کہ مندوبات حقوق العباد پر مقدم ہیں۔ اگرچہ وہ واجب ہوں؟ اس قسم کی سوچ درست نہیں۔

پھر دلائل بھی معارض ہیں جن میں اکثر کا بیان گزر چکا ہے۔ جیسے فرمان باری

تعالیٰ:

وَلَا تَقْوُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ (۱) (۲/۱۹۵)

اور اپنے آپ کو ہلاکت میں نہ ڈالو۔

کبھی یہ کہہ دیا جاتا ہے کہ اس آیت کی ایسی ہی سے تفسیر جو نفس کو ہلاکت کی طرف لے جاتی ہو یہاں دلیل ہونے کی صلاحیت نہیں رکھتی کیونکہ یہ بات حقوق العباد سے نہیں بلکہ اللہ تعالیٰ کا حق ہے جیسا کہ متوف پیلے کہہ چکا ہے کہ نفس کی حفاظت اللہ تعالیٰ کا حق ہے اور جیسا کہ یہاں کہا ہے وسائر الضروریات المرعاة... الخ لہذا کسی کو یہ جائز نہیں کہ وہ اپنے آپ کو ہلاکت کے حوالے کرے۔ اسی طرح اس آیت "واعذوا لہم" کے بارے میں بھی کہا جاتا ہے۔ اگرچہ اس آیت کا ظاہر یہ ہے کہ دشمنوں سے نفس کی حفاظت کے اسباب اختیار کئے جائیں۔ تاہم یہ فی الحقیقت جہاد فی

نیز فرمایا:

وَتَزَوَّدُوا (۲/۱۹۷)

اور فرمایا:

اور زاد راہ ساتھ لے لیا کرو۔

اعدوا لہم ما استطعتم من قوۃ  
ومن رباط الخیل (۸/۶۰)

اور جہاں تک ہو سکے کافروں کے  
مقابلہ کے لئے قوت تیار رکھو اور  
گھوڑے تیار رکھنے سے.....

اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم خود اپنی معاش اور جہاد وغیرہ کے باقی  
سب کاموں میں اسباب کی تیاری کرتے اور صحابہؓ بھی ایسا ہی کرتے رہے اور  
عادات کے مطابق خلقت میں یہی سنت جاری ہے۔ جبکہ سابقہ بیان اس کا تقاضا (۱)  
نہیں کرتا۔ لہذا ان دونوں باتوں میں سے ایک ہی صحیح ہو سکتی ہے۔ اگر ایک صحیح ہو تو  
دوسری باطل ہوگی اور جس چیز پر ہم نے دلائل دیئے ہیں آپ کے دلائل اس سے  
بہتر نہیں اور بلا دلیل ترجیح دینا تو محض تحکم ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ گزشتہ بیان اسباب کو نظر انداز کر دینے پر دلالت  
نہیں کرتا۔ بلکہ بعض خاص اسباب کو (۲) مقدم کرنے پر دلالت کرتا ہے۔ اور یہ وہ  
اسباب ہیں جو اللہ تعالیٰ کے حق کا تقاضا کرتے ہیں۔ اور ان اسباب پر مقدم ہیں جو

سبیل اللہ کے لئے ہتھیاروں کی تیاری کی طلب ہے۔ جو کہ واجب جہاد کا واجب کھل ہے اور جہاد  
خالصاً اللہ تعالیٰ کا حق ہے۔

۱۔ مؤلف کی مراد یہ ہے: بلکہ وہ اس کے خلاف کا تقاضا کرتا ہے۔ البتہ محض اس کا تقاضا نہ کرنا جن  
بات کا متعلق نہیں کہ وہ اس کے متافی یا اس سے معارض ہے تاکہ وہ اس سے الگ ہو جائے وہ  
اس سے الگ ہو جانے کی طلب نہ کرے۔

۲۔ یعنی دوسرا ماخذ مرے سے اسباب کو ساتھ کر دینے پر مبنی نہیں بلکہ ان اسباب کے ساتھ کرنے پر مبنی  
ہے جن کا تعلق بندے کے حق سے ہو اور جن اسباب کا تعلق پروردگار سے حق ہو ان کی حفاظت  
کرنے پر مبنی ہے۔ گویا مؤلف کے قول ”یس ہناک تعارض“ کا مطلب یہ ہے کہ اسباب اور انہیں  
اختیار کرنے کا حکم اللہ تعالیٰ کے حق سے متعلقہ اسباب پر اس کی حتمی تقدیم کی دلالت کا تقاضا نہیں  
کرتا۔ گویا اس طرز فکر اور اس کے دلائل کے اعتبار سے یہی مقدمہ ہے۔

اس شرعی اجتہاد کی بنا پر حقوق العباد کا تقاضا کرتے ہیں جن پر دلائل قائم ہیں۔ لہذا اس بات میں اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے اسباب کا حکم دینے اور انہیں استعمال میں لانے میں کوئی تعارض نہیں۔ اور اس پر دلیل اس شخص کے فعل پر آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا سکوت ہے جس نے تعارض کے وقت اسے نظر انداز کر دیا تھا۔ اور آپ نے خود ایسے بہت سے مواقع پر اسباب کو نظر انداز کر دیا تھا اور اس بات کو پسند فرمایا جیسا کہ سابقہ احادیث سے واضح ہو جاتا ہے اور کتاب الاحکام سے اسباب کی فصل میں ایسے مقام پر فقہ کی وجہ گزر چکی ہے جہاں اسباب میں داخل ہونے کی کیفیت مذکور ہے۔ یہ پہلا جواب ہوا۔

اور دوسرا جواب یہ ہے کہ اللہ کے حقوق خواہ کسی وجہ سے فرض ہوں، حقوق العباد سے عظمت والے ہیں خواہ حقوق العباد کیسے ہوں اور ان میں جو مکلف کے لئے اپنا حق اور اپنی طلب اخذ کرنے کی گنجائش ہے تو وہ محض رخصت اور کشادگی کے باب سے ہے۔ مطلوبہ عزائم کے باب سے نہیں اور اس کی وضاحت الرخص والعزائم کی فصل میں ہے۔ جب معاملہ یہ ہے تو عزائم کو مقدم رکھنا بہتر ہوا جبکہ کوئی معارض درپیش نہ ہو۔ علاوہ ازیں حقوق اللہ اگرچہ استحباباً ہوں تحسینیہات کے باب ہی سے ہیں جو ضروریات کے خاوم ہیں اور بسا اوقات ان میں اگر ظلل واقع ہو تو ضروریات میں بھی واقع ہو جاتا ہے اور بالجزء مندوبات بالکل واجبات ہوتے ہیں ان سب باتوں کی وجہ سے کبھی حقوق العباد کے واجبات پر حقوق اللہ کی تقدیم سوچ پر (۱) غالب آتی ہے اور یہی وہ فقہی سوچ ہے جو نظری طور پر درست اور متوازن ہے۔

اور تیسرا جواب یہ ہے کہ اس میں معارضہ ہے ہی نہیں۔ کیونکہ اصل کے لحاظ سے دلائل حقوق اللہ پر حقوق العباد کی تقدیم پر دلالت نہیں کرتے اور جب

جیسا کہ آپ خطابت سے دیکھ رہے ہیں۔

اس پر دلالت نہیں کرتے تو اصولی طور پر معارضہ نہ ہوا۔ اور سب امور میں یہی بات ہوگی۔ کیونکہ بندوں کے حقوق کی تقدیم صرف اس صورت میں ہوتی ہے جبکہ (۲) اللہ تعالیٰ کے حق کی تقدیم میں کوئی ایسا معارضہ پیش آجائے جس سے اللہ تعالیٰ کا حق ضائع ہو جانا لازم آتا ہو۔ مثال کے طور پر مکلف پر جب مرض کی وجہ سے روزہ گزارنا ہو، لیکن وہ روزہ رکھ لے تو روزہ کی تکلیف اور مشقت نماز کی پورے طور پر ادائیگی میں اور اللہ کے حضور مسلسل توجہ میں رکاوٹ بن جائے گی اور ایسی ہی دوسری مثالیں ہیں جو اللہ کے حق کی تقدیم پر محافظت کی طرف لوٹتی ہیں خواہ اس سے اس کے اپنے حق میں خلل پڑتا ہو۔ ایسی صورت میں بندے کا حق نہ رہے گا۔ البتہ اگر ایسی صورت نہ ہو تو پھر بندے کے حق پر اللہ کے حق کو مقدم کرنے میں قطعاً کوئی برائی نہیں بلکہ علی الاطلاق یہ درست تر بات ہے۔ اور اس مسئلہ میں یہ سوچ بہت اچھی (۱) ہے۔ اور توفیق دینے والا تو اللہ تعالیٰ ہی ہے۔

## فصل

معلوم ہونا چاہئے کہ بندوں کے حقوق کو صرف اس صورت میں متاخر کیا جاسکتا ہے جبکہ وہ حقوق مکلف کی اپنی ذات سے متعلق ہوں، کسی دوسرے کے نہ ہوں۔ مگر جب وہ دوسرے کے حقوق ہوں تو بھی اس نسبت سے اللہ تعالیٰ ہی کے حقوق ہیں۔ اور یہ بات اپنے مقام پر واضح کی جا چکی ہے۔

۲۔ اور فی الحقیقت وہ اللہ تعالیٰ کے حق کو مقدم کرنے کی طرف لوٹتی ہے۔

۱۔ ہاں اچھی سوچ ہے لیکن حقوق کے مسئلہ پر لمبی چوڑی تفریح اس مسئلہ کو ناقص کر دیتی ہے جیسا کہ ہم اس طرف اشارہ کر چکے ہیں۔ جیسا کہ اس مسئلہ کے دلائل اور احکام کی آزادی اس سے زیادہ اسے ناقص کر دیتی ہے۔ جیسے کہ ہم مؤلف رحمہ اللہ سے اس کے عادی ہو چکے ہیں۔



## اٹھارہواں مسئلہ

اگر اور نئی دونوں فعل پر وارد ہوتے ہیں جن میں سے ایک اصل کی جہت سے متعلق ہے اور دوسرا تعاون کی جہت سے۔ تو کیا اصل کی جہت کا اعتبار کیا جائے یا تعاون کی جہت کا؟ رہا ایک ہی جہت سے ایک ساتھ دونوں کا اعتبار تو یہ درست نہیں۔ (۱) اور اس کی تفصیل ضروری ہے۔ گویا امر یا تو اصل کی جہت سے متعلق ہو گا یا تعاون کی جہت سے۔

اگر پہلی صورت (۲) ہو تو اس کا نتیجہ یہ ہو گا کہ وہ سد ذرائع کے قاعدہ کی طرف (۳) لوٹے گا کیونکہ وہ مازون (۴) فیہ ہے تاکہ ممنوع کی طرف اسے وسیلہ نہ بنایا جاسکے۔ اور جو اس میں (۵) اختلاف ہے اس کا بیان مگر چکا۔ اس اختلاف کا حاصل یہ ہے کہ اس میں تین وجوہ کا احتمال ہے:

پہلی وجہ اصل کا اعتبار ہے۔ یہی باقاعدہ طریقہ اور مستعمل قانون ہے۔

- ۱۔ کیونکہ یہ واقعتاً تکلیف مالاطلاق کی طرف لے جاتا ہے باوجودیکہ ایسا نہ ہونے پر اتفاق ہے۔
- ۲۔ اور اس کی مثال وہ مشتری ہے جو ذخیرہ اندوزی کی غرض سے بازار سے غلہ خریدتا ہے۔ کب معاش کے لئے خریدنے کی اصل مازون فیہ ہے لیکن کبھی یہ بات اکثریت پر عملگی کی طرف لے جاتی ہے اور ذخیرہ اندوزی سے جب یہی نتیجہ نکلے تو ممنوع ہے۔ جیسا کہ مالک نے عمرہ سے روایت کیا ہے۔ وہ کہتے ہیں ”لا حکمہ فی سوقنا“ (ہمارے بازار میں کوئی ذخیرہ اندوزی نہ کرے)۔ الحدیث
- ۳۔ کچھ ایسے ہیں جو اسے عام قرار دیتے ہیں تو اصل کو روک دیتے ہیں جیسے مالک اور بعض مواقع سے خاص کرتے ہیں کہ کبھی اس سے ایسا ہوتا اور کبھی نہیں ہوتا اور مؤلف کا قول فائدہ منع الجائز اسے عمل میں لانے پر مبنی ہے۔
- ۴۔ یعنی مازون فیہ کیونکہ موضوع امر ہے۔
- ۵۔ جملہ یہ متفق علیہ ہے اور اس کی بعض تفصیلات میں اختلاف ہے۔

دوسری وجہ تعاون کی جہت کا اعتبار ہے کیونکہ اصل کا اعتبار ممنوع انجام (۶) کی طرف لے جاتا ہے کیونکہ چیزوں کی حلت و حرمت کا انحصار محض ان کے انجام پر ہے اور اس لئے بھی کہ اس سے جیلوں کا باب کھل جاتا ہے۔

6۔ درست لفظ ہل ہے جیسا کہ مقام اور بعد والا کلام اسے معین کرتا ہے یا جیسے کتاب الاجتہاد کے دسویں مسئلہ میں عنقریب آرہا ہے۔ اس مسئلہ کا خلاصہ: جب فعل پر امر و نہی دو اعتباروں سے وارد ہوں: ایک اصلی اور یہ اس کا ذاتی اعتبار ہے۔ قطع نظر اس سے کہ اس کا کیا نتیجہ نکلتا ہے اور اس پر کیا مرتب ہوتا ہے اور وہ اسی اعتبار پر معین کیا جائے گا اور ایک انجام اور تعاون کا اعتبار اور فعل کی اصل ضروریات یا حاجیات سے ہو۔ خواہ امر اپنی اصلی پر وارد ہو اور نہی اس انجام پر جدھر وہ فعل لے جاتا ہے یا معاملہ اس کے برعکس ہو۔ اگر پہلی صورت ہو تو اس میں اختلاف ہے:

(۱) اصل کا اعتبار ہو اور اس کے انجام سے قطع نظر ہو۔ اور اس کی وجہ یہ ہے کہ اصل ہی عمل میں آتا اور منضبط ہوتا ہے۔

(۲) تعاون اور انجام کی جہت کا اعتبار ہو کیونکہ اصل کا اعتبار اور انجام سے صرف نظر ایسے انجام کی طرف لے جاتا ہے جو منہی عنہ ہوتا ہے۔ نیز اس سے جیلوں کا باب بھی کھل جاتا ہے کیونکہ حیلے اس پر مبنی ہوتے ہیں کہ کوئی اپنی ذات میں حلت کی شرائط پوری کر رہی ہو اگرچہ یہ ظاہری صورت ہو۔ اور منہی عنہ شرعی مقصدہ کے انجام کی طرف لے جانے والی چیز سے قطع نظر کوئی جاتی ہے جیسا کہ عقود کے مشہور و معروف حیلے جو سود تک لے جاتے ہیں۔ اگرچہ وہ سود تک لے جاتے ہیں تاہم اپنی ذات کے اعتبار سے ظاہر اوہ حلال ہوتے ہیں۔

(۳) التفصیل: اگر ممنوع تعاون کی جہت غالب ہو تو اصل کو ملحوظ رکھا جائے گا کیونکہ اگر اس کا لحاظ نہ رکھا جائے تو ماذون فیہ کی اصل سے عمل باطل ہو جائے گا۔ اور وہ ضروری یا حاجتی ہے تو تکلیف مالا یطاق یا حرج کی طرف لے جائے گا اور اس کی تائید اس بیان سے ہوتی ہے جو پندرہویں مسئلہ کی پہلی فصل میں گزر چکا ہے۔ اسے اچھی طرح دیکھ لیجئے اور اگر تعاون کی جہت غالب نہ ہو تو اجتہاد کرنا ہو گا۔

اور اگر دوسری صورت ہو جو یہ ہے کہ نہی کی توجہ اصلی کی طرف ہو اور طلب کی تعاون کی طرف تو حکم میں اس نہی کا اعتبار ہو گا جو اصل میں ہے تاکہ وہ نہی کو نعو نہ بنادے اور مطلوب کے لئے ممنوع کام کو وسیلہ بنانا شرعاً ضعیف استحسانی ہے اور یہی تعاون کی جہت ہے۔ جیسے وہ مثال جو مؤلف نے ذکر کی ہے۔ بسوق لیتصدق (چوری کرنا ہے تاکہ صدقہ کر دے) اور یہ باطل ہے۔ لیتھالم ترن ولم تتصدق (کاش نہ وہ زنا کرتی اور نہ صدقہ کرتی) اور نہی کے اعتبار کا مکمل جب تک اس کا کوئی معارض نہ ہو، مصلحت خاصہ بیع مصلحت عامہ ہوتا ہے تو مصلحت عامہ پیش پیش ہوتی ہے۔ جیسے قاتلوں سے جا ملنا۔ کیونکہ یہ بات ایک شخص کے اپنے عیال کے لئے کمائی کرنے کے لئے

تیسری وجہ تفصیل ہے کیونکہ یا تو تعاون کی جہت غالب ہوگی یا نہ ہوگی۔ اگر غالب ہو تو اصل کا اعتبار واجب ہے کیونکہ اگر یہاں غالب کا اعتبار نہ کیا جائے گا تو وہ پوری اصل کے خراب کر دے گا اور یہ باطل ہے اور اگر غالب نہ ہو تو اجتهاد کرنا ہوگا۔

حاجہ ضروری ہے اور اس کسب سے غفلت کو شی اور اس کا ترک منہی عنہ ہے لیکن یہ چیز مصلحت عامہ کی طرف لے جاتی ہے جبکہ لوگ بازار سے اپنی ضرورت کی اشیاء اس واسطے کے بغیر خریدتے ہیں جو قیمتوں کو چڑھا دیتا ہے۔ گویا وہ ایسا منہی عنہ ہے جو مطلوب کی طرف لے جاتا ہے اور وہ مطلوب عام لوگوں سے نری کا برتاؤ ہے۔ گویا مصلحت عامہ مقدم ہو جاتی ہے اور اس کی مثال دیہاتی سے شہری کی سودا بازی ہے۔ اور یہ ضروری یہ حاجی ہے اور مطلوب خیر خواہی ہے اور اس کا ترک منہی عنہ ہے لیکن اس ترک میں شہریوں سے تعاون اور نری ہے کیونکہ دیہاتی شہریوں کے پاس اس بھاد پر بیچ دیتا ہے جو کچھ وہ بھکتا ہے لیکن جب شہری دیہاتی کے پاس جب کوئی چیز بیچے گا تو شہر کے موجودہ نرخ پر بیچے گا اور اس میں ان پر سخی ہے لہذا خیر خواہی کے ترک سے نئی اسے باطل بنا دے گی اور مطلوب کا لحاظ رکھا جائے گا جو کہ تعاون شہری سے نری اور مصلحت عامہ کی تقدیم ہے۔ اسی طرح کاریگر کے ضامن ہونے کا مسئلہ ہے۔ کاریگر وکیل کی طرح امین ہوتا ہے اور ایسی چیزوں میں جو لوگوں کے سامنے ہوں حکم کی اصل ضمان نہ ہونا ہے لیکن علماء نے کاریگروں کو منہی عنہ کام کا ضامن اس لئے قرار دیا کہ لوگوں کے حقوق محفوظ رہیں۔ لیکن تعاون میں طلب کی جانب کا لحاظ رکھا گیا۔ لہذا علماء نے مصلحت عامہ کی تقدیم کی وجہ سے کاریگروں کو ضامن قرار دیا۔ ایسا ہی مسئلہ حضرت ابو بکر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا ہے۔ آپ کا اپنے عیال کے لئے کمانا روزی یا حاجی ہے اور اس کا ترک منہی عنہ۔ لیکن یہ ترک عامۃ المسلمین کی مصلحت کی طرف لے جاتا ہے لہذا اصل کی نئی کو باطل بنا دے گا اور تعاون اور انجام کی جانب کا لحاظ رکھا جائے گا جو کہ مصلحت عامہ ہے کیونکہ اب وہ ترک ضروری یا حاجی کے مقام پر آگیا۔

بات یہی ہے اور عوام الناس کی وجہ سے خواص کے حکم کے باب وسیع ہے۔ اس کا ایک مسئلہ ایسی ملکیت کو چھیننا ہے جو عام لوگوں کے منافع کے لئے مخصوص ہو۔ اور ایک وہ واقعہ جو حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے زمانہ میں ہوا۔ کہ احد کی طرف چشمہ جاری کرنے کے لئے متولین احد کو ان کی قبروں سے دوسری جانب منتقل کرنا پڑا اور یہ معاملہ صحابہ کرام کی موجودگی میں ہوا لیکن کسی نے اسے برا نہ سمجھا۔ اور کبھی یوں ہوتا ہے کہ مردوں کی لاشوں سے زندوں کو طہی فائدہ پہنچایا جاتا ہے اور ایسے ہی دوسرے امور ہیں۔ اس تشخیص سے یہ معلوم ہو جائے گا جو بعض علماء نے اس مقام پر لکھا ہے۔

اور اگر دوسری صورت ہو تو وہ بظاہر بری ہے کیونکہ نبی کی جہت کو اس لئے نظر انداز کیا جاتا ہے کہ وہ تعاون کے طور پر مامور بہ سے جا ملے۔ اور اعتبار کے لحاظ سے تعاون کا طریق ضروری اور حاجی قائم کرنے کے طریق سے مؤخر ہے کیونکہ وہ تکمیلی ہے۔ وہ تو صرف غاصب اور چور کا انعام ہے تاکہ وہ اسے مسکینوں پر صدقہ کرے یا کوئی پل تعمیر کرے لیکن صحیح یہ ہے کہ جب وہ اس کے مقام پر اترے اور یہ کہ وہ عام لوگوں کے لئے خاص حکم کے باب سے ہو جیسے آگے جا کر قافلہ کو ملنے کی ممانعت ہے کیونکہ اصل میں اس کی ممانعت ممنوع ہے، اس وقت وہ نرم رویہ کی ممانعت کے باب سے ہو گا اور بازار والوں کی وجہ سے اس کی اصل ضروری یا حاجی ہے اور شہری کو دیہاتی سے سودا بازی سے منع کیا گیا ہے کیونکہ وہ اصل میں خیر خواہی کی ممانعت ہے۔ الایہ کہ وہ شہریوں کے لئے نرمی کا سلوک ہے اور کاریگر پر ضمانت پڑنا بھی کبھی اس قبیل سے ہوتا ہے۔ اور اس کی مثالیں بہت ہیں۔ کیونکہ ایسے معاملات میں تعاون کی جہت قوی تر ہے۔ اور جب صحابہ نے حضرت ابوبکرؓ کو خلیفہ بنایا تو حضرت ابوبکرؓ کو تجارت اور اس پیشہ سے اہل و عیال کی پرورش چھوڑنے کا مشورہ دیا کیونکہ خلاف کام تعاون میں اس سے زیادہ عام تھا اور وہ تھا مسلمانوں کے مصالح کا قیام اور اس کے عوض بیت المال سے عوضانہ اور یہ قسم صحیح ہے جیسا کہ اس کی شرح ہو چکی، واللہ اعلم۔

چوتھی فصل

## عموم اور خصوص میں

یہاں مقدمہ ضروری ہے جس سے عموم و خصوص کے مقصود کی وضاحت ہو سکے۔ اور عموم سے مراد عموم معنوی ہے خواہ اس کے لئے کوئی مخصوص صیغہ ہو

یا نہ ہو۔ جب ہم نماز یا دوسری واجب چیزوں کے وجوب کے بارے میں اور ظلم وغیرہ کی تحریم کے متعلق کہتے ہیں کہ وہ عام ہے تو اس کا (۱) معنی صرف یہ ہوتا ہے کہ وہ علی الاطلاق والعموم ثابت ہے خواہ اس میں عموم کے صیغہ کی دلیل ہو یا نہ ہو۔ جس کی بنیاد یہ ہے کہ جو دلائل یہاں استعمال ہوں گے وہ محض استقرائی ہیں جن کے مجموعہ سے قطعی حکم حاصل ہوتا ہے جیسا کہ مقدمات میں واضح کیا جا چکا ہے اور خصوص عموم کے برعکس ہے۔ پھر جب فکر کا مناط ثابت اور متحقق ہوگی تو اس سے کئی مسائل متعلق ہوتے ہیں۔

### پہلا مسئلہ

جب کوئی عام یا مطلق (۱) قاعدہ ثابت ہو جائے۔ تو اس میں نہ خاص فیصلوں کا معارضہ اثر انداز ہوتا ہے اور نہ خاص احوال کی حکایات۔ (۲) اور اس پر دلیل کئی امور ہیں:

ایک یہ ہے کہ یہ قاعدہ یقینی فرض کیا گیا ہے کیونکہ ہم کلام ہی اصول کلیتہاً کے متعلق کر رہے ہیں اور خاص خاص فیصلے مظنون یا دہم والے ہوتے ہیں۔ اور مظنون چیز قطعی کے مقابلہ میں نہ ٹھہر سکتی ہے اور نہ ہی اس سے معارض ہو سکتی ہے۔

- ۱۔ اس کا ذکر چھٹے مسئلہ میں آ رہا ہے۔ وہاں مؤلف پورے وجہ سے اس مسئلہ پر استدلال کرے گا۔
- ۱۔ متقید وارد نہ ہوا ہو۔ اور مؤلف کا قول ”تقاً یا الایمان“ (خاص فیصلے، عین چیزوں کے فیصلے) جیسا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے عمامہ پر مسح کیا تو یہ بات وضو کے وقت سر کے مسح کے وجوب کے قاعدہ میں اثر انداز نہ ہوگی اور جب یہ روایت قوی ہو تو اسے زخم یا سر کی بیماری کے عذر کی بنا پر مستثنیٰ قرار دیا جائے گا جس کی وجہ سے سر کے مسح میں رکاوٹ ہو۔ جیسا کہ آنے والی فصل میں موسیٰ علیہ السلام کے قبلی کو مار ڈالنے کے قضیہ میں اس کا ذکر آ رہا ہے۔
- ۲۔ جیسے حضرت عمر اور حضرت عثمان کے متعلق حکایات گزر چکی ہیں کہ وہ بعض اوقات قرآنی دینا چھوڑ دیتے تھے جو کہ بالاتفاق مشروع ہے۔ انہیں یہ خدشہ تھا کہ لوگ قرآنی کے حکم کا وہ اعتقاد کرنے لگے ہیں جو اس کا حکم نہیں ہے۔ جیسے مثلاً اس کا واجب ہونا۔

دوسرا یہ کہ اس قاعدہ میں اور کوئی احتمال نہیں ہوتا کیونکہ وہ قطعی دلائل کا سہارا (۲) لئے ہوتا ہے اور خاص فیصلوں میں یہ احتمال ہوتا ہے کہ وہ اپنے ظاہر پر نہ ہوں یا ظاہر ہوں۔ ایسے فیصلے اس اصل سے کئے ہوئے اور مستثنیٰ ہوتے ہیں۔ اندریں صورت حال ایسے فیصلوں سے جن کی اپنی یہ پوزیشن ہو، کلیہ قاعدہ کا ابطال نہیں ہو سکتا۔

تیسرا یہ کہ اعیان کے فیصلے جزئی ہوتے ہیں جبکہ مستعملہ قواعد کلیات ہیں اور جزئیات کلیات کو توڑ نہیں سکتیں۔ اسی لئے کلیات کے احکام جزئیات میں باقی رہتے ہیں۔ اگرچہ ان جزئیات میں کلیات کے معنی علی الخصوص ظاہر نہ ہو۔ (۱) جیسا کہ ایک خوشحال بادشاہ کے لئے بھی (۲) سفر کے مسئلہ کا حکم سفر میں باقی رہتا ہے اور جیسا کہ مالک نصاب کی نسبت سے غنی میں حالانکہ نصاب کی وجہ سے وہ غنی نہیں بن جاتا اور اس کے برعکس وہ مالک جو نصاب کا مالک نہ ہو اور وہ اتنے ہی مال سے غنی ہو۔

چوتھا یہ کہ اگر وہ دونوں معارض ہو جائیں تو یا تو ایک ساتھ ان دونوں پر عمل ہو گا یا دونوں کو چھوڑ دیا جائے گا یا ایک کو چھوڑ کر دوسرے پر عمل کیا جائے گا۔ یعنی بوقت معارضہ ان دونوں پر ایک ساتھ عمل کرنا باطل (۳) ہے اور اسی طرح ان دونوں کو چھوڑنا بھی باطل ہے کیونکہ یہ ظنی اور یقینی کے درمیان معارضہ

۳۔ یعنی قطعی دلائل وہ ہیں جو ایسے قاعدہ پر منتج ہوں جو اس کے معنی کی حد قائم کر دیں وہ یوں کہ اس کے ظاہر کے علاوہ دوسرے کسی ارادہ کا احتمال نہ رہے۔

۱۔ یعنی استثناء کے بعد باقی میں عموم کا قاعدہ باقی رہے۔

۲۔ کیونکہ سفر میں روزہ نہ رکھنے یا قصر کی رخصت کی علت مشقت ہے۔ جو اس بادشاہ کے سفر میں مستثنیٰ نہیں ہوتی جو اپنے سفر میں خوشحالی کے ذرائع استعمال کرتا ہے۔ اسی طرح اس غنی کا معاملہ ہے جو زکوٰۃ کی ادائیگی کے بعد حد نصاب تک نہیں پہنچ سکتا اس غنی کے مقابلہ میں جسے نصاب غنی قرار نہیں دیتا اور اس کے برعکس۔

۳۔ کیونکہ وہ ایک ساتھ دو ضدوں کو مستلزم ہے جو جائز نہیں۔

کے لئے استعمال کرتا (۴) ہے اور کلی کو چھوڑ کر جزئی کو عمل میں لانا جزئی کو کلی پر ترجیح دینا ہے اور یہ بات خلاف قاعدہ ہے۔ اب چوتھی وجہ کے سوا کوئی چیز باقی نہ رہے جو جزئی کو چھوڑ کر کلی کو عمل میں لانا ہے اور یہی مطلوب ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ تخصیص و تقیید کے ابواب میں اس بات سے اشکال ہو جاتا ہے کیونکہ عموم کی تخصیص اور مطلق کی تقیید منظونہ امور میں اخبار احاد سے اصولیوں کے ہاں درست ہے اور جو ذکر کیا گیا وہ اس میں جاری ہے لیکن یا تو اس کا بطلان لازم آتا ہے جو اصولی کہتے ہیں اور یا اس قاعدہ کا لیکن جو کچھ اصولی کہتے ہیں وہ درست ہے تو اس قاعدہ کا ابطال لازم آیا۔

اس کا جواب دو صورتوں میں ہے :

پہلی صورت : جو کچھ سوال میں پیش کیا گیا ہے وہ ہمارا مسئلہ ہے ہی نہیں۔ ہمارے مسئلہ کی شکل یہ ہے کہ ایسا وہم ہوتا ہو کہ اس میں جزئی معارض ہے اور فی الحقیقت وہ معارض نہ ہو کیونکہ قاعدہ جب کلیہ ہو۔ پھر وہ کسی مخصوص چیز اور یعنی قضیہ میں وارد ہو جو اکیلے اس مخصوص قضیہ میں بظاہر معارضہ کا تقاضا کرتا ہو، تو اس میں کچھ اشکال نہیں کہ یہاں کوئی معارضہ (۱) ہے ہی نہیں۔ وہ یہاں محل تاویل ہے

۴۔ کیونکہ دو دلیلوں کے معارضہ کے وقت ان دونوں کو نظر انداز کر دینا یا دونوں سے توقف اس وقت ہو گا جب ان میں سے کسی ایک کو دوسری پر ترجیح نہ ہو کیونکہ معارضہ برابری کی صورت میں ہی ہوتا ہے۔

۱۔ یعنی عموم ہی معتبر ہے اور جزئی کی ایسی تاویل کی جائے گی جو اس کے مناسب ہو اور ایسی چیز پر محمول ہو جسے لغت اور دینی اصول قبول کرتے ہوں۔ یہ اس صورت میں ہو گا جب وہ جزئی نظر انداز کرنے کے لائق نہ ہو یعنی وہ کتاب ہو یا سنت متواترہ ہو۔ اگرچہ معنی ہی ہو۔ اور موافق کا قول امی محل عموم الاعتبار غالباً اصل میں اعتبار العموم ہے۔ اس طرح تقدیم و تاخیر ہو سکتی ہے۔ یعنی جزئی کی دلیل کو نظر انداز کرنے اور قابل اعتناء نہ سمجھنے سے جبکہ وہ پہلی طرح کی نہ ہو یعنی ایسی سنت ہو جس میں کوئی علت ہو جیسے مرسل ہو یا موقوف ہو یا مقطوع ہو اور اس کی نوع اصل کو بھٹلاتی ہو۔ مگر یہ کہ پہلی قسم چونکہ شدت اقوی ہوتی ہے اور اس کے نظر انداز کرنے کا امکان نہیں ہوتا لہذا وہ محل

جو چاہے تاویل کرے، یا وہ عموم اعتبار کا مقام ہے۔ اگر وہ نظر انداز کرنے یا غفلت برتنے کے مقام کو ملتا ہو۔ جیسے (۱) ہمارے لئے تہذیبہ کی اصل عام کلی کے طور پر

تاویل ہے اور دوسری قسم چونکہ سند اکزود ہے لہذا مجبوری کے بغیر اس کی تاویل کی ضرورت نہیں۔

پہلے آپ کے لئے چڑی پر سح سے معین قضایا کی تمثیل پیش کی جا چکی ہے اور تہذیبہ کے مسئلہ میں معین قضایا یا حکایت حال کو دخل نہیں۔ اس میں تو جزئی شرعی دلائل ہی ہیں۔ جن کا ظاہر بسا اوقات معارضہ پر دلالت کرتا ہے۔ جیسے یہ حدیث ”ہمارا پروردگار آسمان دنیا کی طرف اترتا ہے۔“ اور جیسے اس آیت میں: ”اللہ کا ہاتھ ان کے ہاتھوں کے اوپر ہے۔“ وغیرہ۔ اور اصل بحث تو اصول فقہ یا فی نفسہ فقہ کے قضایا میں ہے۔ جیسے خوشحال بادشاہ کی مثال اور نصاب کی مثال اصول عقائد کی مثالیں نہیں ہیں۔

مختصراً یہ مقام مشکل ہے کیونکہ جب ہم مسئلہ کی ابتداء اور اس کے ابتدائی جواب کو پورے سابقہ بیان پر چلائیں تو معلوم ہوتا ہے کہ بحث تو اصول فقہ کے مسئلہ میں ہے اور اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ یہ دلائل خاص کر چوتھی دلیل فرود فقہ کی کلیات میں ظاہر نہیں۔ پھر یہ جواب بھی کزور ہے کیونکہ یہ کس چیز سے معلوم ہو کہ جزئی حقیقتاً معارض نہیں۔ اگرچہ اس میں معارضہ معلوم ہوتا ہو، پھر یا ہم اس کی تاویل کریں یا اسے ساقط کر دیں کیونکہ یہ حالت وہ نہیں جو بلاتاویل و احتمال اس کے ظاہر کے مخصص سے مراد ہو؟ علاوہ ازیں یہاں مسئلہ تہذیبہ اور مسئلہ عصمت انبیاء کی تمثیل کے کچھ معنی نہیں۔ نہ ہی یہ کہا جاسکتا ہے کہ یہ محض تشبیہ ہے اور نہ ہی ایسی تمثیل ہے جو ہمارے زیر بحث مسئلہ میں کارآمد ہو۔ گویا یہ ایسی تشبیہ ہے جو اس فرق کی غرض کو قریب کرتی ہے کہ ایک ایک چیز میں تخصیص کا وہم پیدا ہوتا ہو اور وہ تخصیص نہ ہو اور اس چیز میں کہ مخصص کا ظاہر مراد ہو کیونکہ ہم یہ کہتے ہیں کہ ان دونوں مقاموں میں دور کافرق ہے کیونکہ تہذیبہ اور عصمت انبیاء عقلی اور نقلی دلائل کے عموم میں یہ وہ بات ہے۔ لہذا دلائل کی جزئیات سے جو بھی اس کے مخالف وارد ہو گا معلوم ہو جائے کہ وہ مخصص نہیں۔ لہذا وہ مذکورہ باتوں میں سے کوئی ایک اس میں جاری ہوگی یا تاویل ہوگی یا اسے چھوڑ دیا جائے گا۔ اور فرود میں عام قضایا ایسے نہیں ہوتے۔ کیونکہ وہ سب تخصیص کو حتیٰ کہ خبر احاد سے تخصیص کو قبول کر لیتے ہیں لہذا یہ معلوم کرنے کا کوئی طریقہ نہیں کہ ان میں کس کے ظاہر سے یہ مراد ہے کہ وہ مخصص ہے اور کس سے مراد نہیں کہ ہم اس کی تاویل کر سکیں یا اسے چھوڑ دیں۔

اور اگر ہم اس مسئلہ کو عقائد کے قضایا میں چلائیں..... اور یہ ایسی بات ہے کہ اسے اس مسئلہ پر تفریح کرتے ہوئے اس کے بعد فعل میں ذکر کرنا مناسب تھا۔ تو یہ ہماری بحث سے نکل جاتا ہے اور مؤلف کا پہلا بیان اس کے مناسب نہیں جو اس قول میں ہے: مقتطعتہ او مستتناة



ثابت ہے۔ پھر ایسا مقام آجائے جس کا ظاہر امر خاص میں تشبیہ ہو اور اس کے ظاہر کے خلاف مراد لینا ممکن ہو اور ایسی مراد قاعدہ تنزیہ کی بنا پر ہو تو ایسی چیز کلیہ ثابتہ کی صحت پر اثر انداز نہ ہوگی اور جیسے ہمارے لئے گناہوں سے انبیاء کی عصمت کی اصل ثابت ہے۔ پھر آپ کا قول آتا ہے ”ابراہم نے تین بار کے علاوہ کبھی جھوٹ نہ بولا۔“ (۱) اور ایسا ہی اور قول۔ تو یہ اثر انداز نہ ہوگا کیونکہ اسے کسی ایسی وجہ پر محمول نہیں کیا جاسکتا جو اس اصل کو خراب کرے۔ رہی عموم کی تخصیص تو وہ دوسری چیز ہے۔ کیونکہ وہ تو صرف اس صورت میں اثر انداز ہوگا جب خاص کرنے والی چیز کے ظاہر میں تاویل یا احتمال نہ ہو۔ لہذا یہاں اسے عمل میں لایا جائے گا اور اس بات کا اعتبار ہوگا جو اصولیوں نے کہی ہے۔ اور یہ بات ہمارے زیر بحث نہیں۔

www.KitaboSunnat.com

من ذالک الناصل“ اور اس قول میں: ولذالک تبلی احکام الکلمات جار متہ... الخ۔ مختصراً دوسری وجہ کو ساقط کرنے سے جواب کا مشتبه ہونا ضروری ہے۔ اور اکثر مؤلف کا قول کہا اذا ثبت... الخ اس سے مربوط ہوتا ہے جو دوسری وجہ سے گز گیا ہو، واللہ اعلم۔ اور کبھی یہ کہا جاتا ہے کہ پہلے مسئلہ سے مراد وہ ہے جو دونوں اصولوں سے عام ہو۔ اب آپ پر لازم ہے کہ آپ آغاز مسئلہ کا بیان ’تمثیل‘ اشکال اور مذکورہ اصول کے بارے میں عموم پر مبنی جواب پر غور کریں۔ شاید آپ اس مسئلہ کے ان اشکالات کے ازالہ تک پہنچ سکیں، جن میں سے بعض کی طرف ہم نے اشارہ کر دیا ہے۔

اسے تہ سے دو میں نسائی کے علاوہ پانچوں سے نکالا۔

## فصل

کلیات سے تمسک کرنے والے کے لئے یہ مقام بہت فائدہ (۱) اور عظیم نفع کا مقام ہے جبکہ ان کلیات سے جزئیات اور خاص فیصلے (۲) معارض ہوں۔ کیونکہ جب وہ کلی سے تمسک کرے گا تو اسے جزئی کے بارے میں اختیار ہوگا کہ وہ اسے کئی وجوہ میں سے کسی ایک وجہ پر محمول کرے۔ لیکن اگر وہ جزئی سے تمسک کرے گا تو اس کے لئے کلی سے تمسک ممکن نہ (۳) رہے گا اس کے حق میں معارضہ ثابت ہو جائے گا اور وہ اشکالات کے ہاتھوں دور دراز مقام میں جا پڑے گا۔ اور یہی دین میں ٹیڑھ اور گمراہی کی اصل ہے۔ کیونکہ یہ مشابہت کا اتباع اور یقینی حکمت کے بارے میں شک میں پڑنا ہے جن سے بچنے کی توفیق تو اللہ ہی سے ہے۔

اور اس کا ایک فائدہ یہ ہے کہ اس قاعدہ کو اپنانے والے کے لئے مخالفین کے پیدا کر وہ جھگڑے اور فتنہ و فساد کو ختم کر دینے میں سہولت ہوتی ہے۔

۱۔ جن فوائد کا اس اصل فصل میں ذکر ہوا ہے وہ وہی ہو سکتے ہیں جو یقینی کلیات پر مبنی ہوں جو تخصیص یا استثناء کو قبول نہیں کرتے اور یہ تو معلوم ہے کہ یہ فوائد اصول عقائد میں ہوتے ہیں۔ اصول نقد میں نہیں ہوتے۔

۲۔ اس کی مثال علماء یہ دیتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے خارش کے لئے ریشم کی اجازت دی تھی۔ ایسے تقاضا کی تخصیص کی صحت کے بارے میں حنابلہ کے دو قول ہیں۔ لیکن تحقیق یہی ہے کہ تخصیص صرف اس صورت میں ہوتی ہے جبکہ علت کی صراحت کر دی گئی ہو کہ اس وجہ سے لذن وارد ہوا ہے۔ اگر ایسی صراحت کرنے والی کوئی چیز نہ ہو تو تخصیص نہ ہوگی۔

۳۔ کیونکہ کلی میں احتمال نہیں ہوتے جیسا کہ پہلے گزر چکا ہے بلکہ وہ معنی میں اتحاد پیدا کرتی ہے اور تاویل قبول نہیں کرتی۔ اب اگر جزئی کے ظاہر کا اعتبار کیا جائے تو معارضہ سے بچاؤ کی کوئی صورت نہ ہوگی۔

اور اس کی مثال وہ ہے جو کسی مجلس میں پیش آئی۔ کوئی دور دراز کارہنے والا افریقی غرناطہ آیا اور موسیٰ علیہ السلام نے جو قلبی کو مار ڈالا تھا تو اس بارے میں انبیاء کی عصمت پر اشکال وارد کر دیا اور کہا کہ قرآن کا ظاہر یہ کہہ کر موسیٰ علیہ السلام سے گناہ کے سرزد ہونے کا فیصلہ دیتا ہے:

هَذَا بَيْنَ عَمَلِ الشَّيْطَانِ (۲۸/۱۵) یہ شیطانی عمل ہے۔

نیز یہ قول:

رَبِّ اِنَّيْ ظَلَمْتُ نَفْسِيْ  
فَاَعْرِزْ لِيْ (۲۲/۴۴)  
اے میرے پروردگار! میں نے اپنی  
جان پر ظلم کیا ہے تو مجھے معاف فرما

دے۔

گویا اس نے محض آیت کے الفاظ کی تفصیل کو اپنے ساتھ لیا اور ان کی تاویلات کا ذکر نہ کیا جو ان آیات کو ان کے خواہر سے نکال دیتی ہیں۔ اخذ کرنے کا یہ طریقہ محفوظ نہیں رہنے دیتا۔ اور بسا اوقات غیر موافقت کی وجہ سے جدائی واقع ہو جاتی ہے کسی نے اس بارے میں جو مذاکرہ کیا وہ یہ تھا۔ ”جب اصل کی طرف رجوع کیا جائے تو یہ مسئلہ سمجھنا آسان ہو جاتا ہے۔ اور یہ اصل ہے انبیاء علیہم السلام کی عصمت کا مسئلہ۔ معترض کو کہا گیا کہ انبیاء اہل سنت کے اتفاق سے کبیرہ گناہوں سے معصوم ہیں اور صغیرہ گناہوں میں اختلاف ہے۔ اور علم کلام میں اس پر دلیل قائم ہو چکی ہے۔ لہذا موسیٰ علیہ السلام کے اس فعل کا گناہ ہونا ہی محال ہے۔ اب یہ کہنے کے سوا کچھ باقی نہیں رہتا کہ وہ گناہ ہی نہ تھا۔ اب آپ کے لئے تاویل میں یہ گنجائش ہے کہ ایسی تاویل کریں جو اہل نبوت کے لائق ہو اور آیات کے ظاہر میں ان سے متعلق کچھ خبر نہ دی گئی ہو۔ اس نے اس بات کو اچھا سمجھا اور مناظروں میں اسے علمی ماخذ قرار دیا اور اس پر بہت سی وائائی کی باتیں مبنی ہیں اور وہ خوب ہیں۔ واللہ اعلم!

## دوسرا مسئلہ

جب شارع کا قصد غفلت کو قواعد عامہ (۱) کا پابند بنانا ہو اور جن عادات کے متعلق اللہ کی سنت چلتی ہے وہ اکثریت کے حالات و عادات ہوتے ہیں نہ کہ سب کے۔ اور شریعت اسی وضع کے مطابق بنائی گئی ہے۔ قواعد کا اجراء اس کام پر ہوتا ہے جس کے عام لوگ عادی ہوں۔ وہ ایسا کلی عموم نہیں ہوتا جس کی کسی بھی جزئی سے اختلاف نہ کیا جاسکے۔

شریعت کا اس وضع پر ہونا بالکل واضح ہے۔ آپ دیکھتے نہیں کہ تکلیف کو عام بنایا گیا ہے اور اس پر بالغ ہونے کو علامت بنایا ہے۔ بالغ ہونا ہی عقل کے وجود کا مظنہ ہے اور عقل پر ہی تکلیف کا انحصار ہے کیونکہ بلوغت کے بعد اکثر لوگوں کو عقل آجاتی ہے لیکن سب کو نہیں آتی۔ کیونکہ سب لوگوں کے لئے نہ یہ معمول ہے اور نہ اس کے برعکس بات ہوتی ہے۔ بعض لوگوں کی بلوغت سے پہلے ہی عقل پوری ہو جاتی ہے اور بعض کی بالغ ہونے کے بعد بھی ناقص رہتی ہے۔ البتہ اکثر ایسا ہونا ہے کہ بلوغت اور عقل دونوں ایک ساتھ آتے ہیں۔ اسی طرح شارع نے سفر میں مشقت کی علت کی بنا پر روزہ نہ رکھنے اور قصر کو قاعدہ بنایا حالانکہ کبھی تو سفر کے بغیر بھی مشقت ہو جاتی ہے اور کبھی سفر سے بھی مشقت نہیں ہوتی۔ اس کے باوجود شارع نے ان نادر باتوں کا اعتبار نہیں کیا بلکہ یہ قاعدہ جاری کر دیا۔ اور اس کی مثال نصاب سے غنی کی حد ہے۔ نیز شہادتوں (۲) سے احکام کی توجیہ اور اخبار احاد

کیونکہ جزئیات سے یہ نتیجہ برآمد نہیں ہوتا اس لئے کہ ان کا حصر محال ہے۔ لہذا عام لوگوں کے لئے شرعی قانون کا قواعد عامہ سے ہونا ضروری ہے۔

یعنی باوجودیکہ شہادت میں کبھی غلطی ہوتی ہے اور کبھی جھوٹی ہوتی ہے۔ اس کے باوجود شہادت پر حکم کو مرتب کرنا واجب ہے۔ اس طرح کبھی فیصلہ میں خطا واقع ہو سکتی ہے لیکن ایسا نادر ہوتا ہے جو قابل اعتناء نہیں۔ کیونکہ اس کے بغیر لوگوں کے درمیان انصاف کرنے کا دوسرا کوئی طریقہ نہیں جس حد تک کہ لوگوں کے بارے میں اللہ تعالیٰ کی یہی عادت جاری ہے۔

اور ظنی قیاسات پر عمل پیرا (۱) ہونا وغیر ذالک ایسے امور ہیں جو فی نفسہ امر کے مقتضیات سے پیچھے رہ جاتے ہیں لیکن وہ پیچھے نہ رہنے والوں کی نسبت سے قلیل ہوتے ہیں۔ لہذا ان قواعد کا بطور عادی اعتبار کیا گیا ہے بطور حقیقی نہیں۔

اور آپ تمام تکلفی قواعد کو اسی ترتیب پر پائیں گے۔

جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ عموماً شرعیہ کو عادی احکام کے مقتضی پر جاری کرنا ضروری ہے۔ اس طرح کہ وہ مظنات سے منضبط ہوتے ہیں۔ البتہ جب کوئی معارض ظاہر (۲) ہو تو اس چیز پر عمل کیا جائے گا جو اس کے حکم کا تقاضا ہو۔ جیسا کہ اگر ہم مشقت کو قصر کی علت قرار دیں تو یہ خوشحال بادشاہ کے سفر سے قائم نہیں رہتی، نہ ہی مشقت والے کسب سے قائم رہتی ہے اور جیسا کہ اگر ہم غلہ میں ماپ (۳) کو سو کی علت قرار دیں تو جس چیز کو قلت وغیرہ کی وجہ سے ماپا (۱) نہ جاسکتا

۱۔ شرعی احکام پر ان سے استدلال میں پیچھے رہ جاتے ہیں باوجودیکہ ان میں ایسی باتوں کا احتمال ہے جو انہیں ان سے اخذ کرنے اور ان پر عملی احکام بنا کرنے کے ناقابل بنا دیتے ہیں اور جو کچھ قیاسات یا ہر اس چیز کے متعلق جو قوی اور ضعیف ہونے کے درمیان ظنی ہو، کے متعلق کہا جاتا ہے وہ بھی ایسا ہی یا اس سے بھی سخت تر ہے جیسا کہ مشہور ہے کہ قیاس پر چوبیس (۲۴) ایسے اعتراضات متوجہ ہوئے ہیں جو فی الواقع اس سے اخذ کی صحت کو غیر یقینی بنا دیتے ہیں۔ اس کے باوجود شرع نے قیاس کا اعتبار کیا ہے کیونکہ عادات اس سے صواب تک پہنچا جاسکتا ہے۔

۲۔ اور یہ اس صورت میں ہے جیسے گواہوں کا جھوٹ ظاہر ہو جائے تو اس کو رد کیا جائے گا اور اسے بھی جو اس سے خرابی ہو اور جیسے قیاس کے مقابلہ نص ظاہر ہو جائے تو نص کی طرف رجوع کیا جائے گا کیونکہ اس صورت میں قیاس کا اعتبار نفاذ ہو گا گویا متوقف کا قول کما اذا... الخ اپنے سے پہلے "الا" کی طرف راجع ہے۔

۳۔ ظنی نہ رہے کہ ماپ ایک سرسری وصف ہے جس پر سلیم عقل والوں کے ہاں حکم کو مرتب کرنے میں کوئی مناسب نہیں اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ علت وزن ہے جیسا کہ ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی رائے ہے اور اسے احمد سے روایت کیا ہے۔ اور مالک اور شافعی کے نزدیک علت خوراک ہونا ہے اور ابن قیم نے اسے ہی ترجیح دی ہے۔ رہے درہم و دینار تو ان کے متعلق ابوحنیفہ کا مذہب یہ ہے کہ ان میں علت ان کا تولنے کی چیز ہونا ہے اور مالک اور شافعی کے نزدیک علت نہایت ہے اور ابن قیم نے اسی مذہب کو درست قرار دیا ہے۔ کیونکہ درہم و دینار فروخت کردہ چیزوں کی قیمتیں ہوتی ہیں اور قیمت ہی وہ معیار ہے جسے اموال کی قیمتوں کے لئے ضابطہ بنا لیا ہے لہذا اس معیار

ہو وہ بھی کینسل نہ ہوگی، جیسے گندم کی بھوسی۔ اسی طرح اگر ہم سونے، چاندی میں ثمنیت کو سود کی علت قرار دیں تو جن چیزوں کی قلت کی وجہ سے قیمت نہ ہو وہ بھی کینسل نہ ہوں گی۔ یا اگر ہم کھانے میں غذاؤں کو علت قرار دیں تو جن چیزوں میں غذائی قوت نہ ہو وہ کینسل نہ ہوں گی جیسے ایک دانہ۔ اسی طرح جب غذا کی علت کا ان چیزوں سے مقابلہ کیا جائے جو کبھی کبھار خوراک بنتی ہیں۔ جیسے بادام، اخروٹ،

کامضوب اور محدود ہونا ضروری ہے کہ گھٹنا بڑھتا نہ رہے۔ اگر وہ معیار خود ہی فروغی سامان کی قیمتوں کی طرح خود گھٹنے پڑھنے لگے تو اس اصل میں بگاڑ واقع ہو جائے گا جس کی طرف اموال کی برقراری راجع ہے اور لوگوں کی ضرورت اس اصل کی طرف راجع ہے جس طرف عام لوگوں کی ضروری حاجت کی قیمتیں لومتی ہیں اور یہ اسی صورت میں ہو سکتا ہے کہ معیار ایک ہی حالت پر برقرار رہے تاکہ اس کی طرف رجوع کرنے سے لوگوں کے تنازع ختم ہوں اور جھگڑوں کے فیصلے ہو سکیں۔ اب اگر درہوں کے آپس میں ناموافق ہونے کی صفت کو جائز قرار دیا جائے تو ان میں سے ایک تو پائیدار اور دوسرا گھٹنے پڑھنے والا ہو یا ایک چھوٹا ہو دوسرا بڑا ہو تو اس طرح درہم بذات خود تجارتی سامان بن جائیں گے اور یقیناً رباء النسیئہ کی طرف کھینچیں گے اور اشیاء کا قیمتوں کا ان سے قصد نہ کیا جائے بلکہ تجارتی سامان سے ہی ملانے کا قصد کیا جائے گا اور جب تجارتی اشیاء کی طرح ان کا قصد ہو گا تو لوگوں کے مصالح درہم برہم ہو جائیں گے اور یہ بات معقول ہے جو نقدین (سونا، چاندی یا ان کے سکے درہم و دینار) سے مختص ہے جیسے ہروزن کرنے کی چیز کی طرف بڑھایا نہیں جاسکتا۔ جیسا کہ ابو حنیفہ کہتے ہیں مختصراً نقدین میں رباء الفضل سے منع کیا گیا ہے کیونکہ اس سے قیمتوں کے ضبط میں رہنے کی مصلحت فوت ہو جاتی ہے اور باہمی معاملات کی بنیاد خراب ہوتی ہے اور اس لئے بھی منع کیا گیا ہے کہ یہ رباء النسیئہ کی طرف ذریعہ ہے اور خوردنی غلہ جات میں اسی سد ذریعہ کے طور پر رباء الفضل سے منع کیا گیا ہے جن کی لوگوں کو اشد ضرورت ہوتی ہے اس لئے نقدین اور طعام میں کم و بیش لین دین کرنا حرام اور حرام کا وسیلہ ہے۔

ماپ، ثمنیت اور غذا حکمت کے معنی میں علت نہیں۔ جیسے سز میں علت مشقت ہے یہ تو صرف وہ منضبط اوصاف ہیں جن پر حکم کا مدار ہے۔ اور حکمت کی موجودگی کی علامت قرار دیئے گئے ہیں۔ اندر میں یہی کہا جاسکتا ہے کہ جب ماپ یا ثمنیت یا غذا پائی جائے تو ناقض حرام ہوتا ہے اس سے کچھ فرق نہیں پڑتا کہ اس میں وہ حکمت پائی جاتی ہے جو سد ذریعہ اور اس چیز کی حفاظت ہے جس کی لوگوں کے غذائیات اور قیمتوں کے بارے میں شدید ضرورت ہوتی ہے یا نہیں پائی جاتی۔ یہ نہیں کہا جاسکتا کہ ماپ پایا جائے یا نہ پایا جائے۔ جیسے یہ نہیں کہا جاسکتا کہ سز پایا جائے یا نہ پایا جائے کیونکہ جس وصف پر حکم کا مدار ہو، اس کے بغیر چارہ نہیں۔ خوب سمجھ لیجئے۔

مکڑی، سبزیاں اور ایسی ہی دوسری چیزیں۔ بلکہ شارع نے صرف غذا بخش چیزوں کا اعتبار کیا ہے جو عادتاً ہمیشہ اور علی العموم (۱) خوراک کے لئے استعمال ہوتی ہیں۔ اور اس کا اعتبار تمام (۲) ممالک کے لئے لازم نہیں۔ اسی طرح شراب پینے سے تعلق رکھنے والی حد کے بارے میں ہم کہتے ہیں کہ یہ عقل کی حفاظت کے لئے ہے۔ پھر یہ حد تھوڑی سی شراب پینے والے پر، جس سے عقل زائل نہ ہو، زیادہ (۳) کے قائم مقام سمجھ کر جاری کی جاتی ہے، یہ اعتبار کرتے ہوئے کہ جو عادتاً تھوڑی پیتا ہو وہ زیادہ کا بھی عادی ہو جائے گا۔ اور زنا کی حد کو دخول سے متعلق کیا گیا ہے، اگرچہ مقصود نسب کی حفاظت ہے۔ حد اس کو بھی لگ گئی جسے انزال نہ ہوا ہو۔ کیونکہ عادت غالبہ یہی ہے کہ دخول کے ساتھ انزال ہو جاتا ہے اور ایسی مثالیں بہت ہیں۔

لہذا شرعی مسائل میں یہ بات مد نظر رکھنا چاہئے کہ عام قواعد عام لوگوں کی عادات کے مطابق ہی نازل ہوتے ہیں۔

- ۱۔ وہ یوں کہ اس پر اکتفا کرنے سے بنیاد خراب نہیں ہوتی۔
- ۲۔ گویا مؤلف یہ بھی کہہ رہا ہے کہ عادت کا تمام ممالک میں عادت ہونا ضروری نہیں اور یہ بات اصل مسئلہ کی فقہ کی طرف راجع ہے اور جس عموم کی وہ بات کر رہا ہے کہ اس پر شرعی احکام مبنی ہیں، ضروری نہیں کہ وہ تمام ممالک میں ویسا ہی ہو۔ الا یہ کہ اگر یہ بات درست ہو تو بھی غذاؤں اور نہنت میں ہو سکتی ہے۔ جو مختلف ممالک میں مختلف ہوتے ہیں۔ مثلاً کسی ملک میں سونا اور چاندی شمن نہ ہوں اور غذا ان اصناف یا ان میں سے بعض اصناف کے علاوہ دوسری چیزیں ہوں۔ مگر یہ عادت کہ بلوغت عقل کا مظہر ہے جس پر تکلیف اور شہادت کا مدار ہے اور شراب کے مسئلہ میں قلت اور کثرت، اور محض دخول کے مسئلہ میں عادت ہر جگہ ایک جیسی ہے۔ ایک ملک اور دوسرے ملک میں کوئی فرق نہیں۔
- ۳۔ یعنی عادت یہ ہے کہ جو تھوڑی شراب پینے کا زیادہ بھی پینے گا۔ لہذا تھوڑی شراب کی تحریم اور اس میں حد حفظ عقل کی ضروری مکملات سے ہے۔

## تیسرا مسئلہ

اس میں کوئی شک نہیں کہ عموم کے لئے وضعی صیغے ہوتے ہیں جن میں غور کرنا اہل عرب ہی سے مخصوص ہے۔ مگر یہاں ایک دوسری بات میں غور کیا جائے گا اگرچہ وہ بھی اہل عرب کے مطالب سے ہے۔ لیکن اس بیان کو یہاں زیادہ متوکد بنانا ہے۔ یہ اس لئے کہ جو صیغے عموم پر دلالت کرتے ہیں، وضع کے لحاظ سے ان کی دو صورتیں ہیں :

پہلی صورت: عموم کا وہ اعتبار ہے جس پر وضع کرنے والوں کا صیغہ علی الاطلاق دلالت کرتا ہو۔ اور اسی صورت کی طرف اصولیوں نے قصد کیا ہے۔ (۱) اسی لئے ان کے ہاں عقل (۲) حس (۳) اور باقی (۴) تمام علیحدہ مخصصات سے تخصیص واقع ہوتی ہے۔

۱ اور وہ بات واضح ہو جاتی ہے جسے آمدی نے اپنی کتاب الاحکام میں تخصیص بالمفصل کی قسم میں ان تین وجوہ سے ثابت کیا ہے جو یہ تقاضا کرتی ہیں کہ مفصل کے ساتھ تخصیص صحیح نہیں۔ پھر جواب کا خلاصہ یہ بتلایا ہے کہ جب عموم کے الفاظ کی اصل وضع کی طرف دیکھیں تو تخصیص صحیح ہوگی اور جب لفظ سے عموم کے عدم ارادہ کی طرف دیکھیں تو یہ تخصیص نہیں اور اس میں کوئی منافات نہیں کہ لغوی لحاظ سے لفظ معنی پر دلالت کرتا رہا ہے یا لفظ سے مراد نہیں۔

۲ جیسا کہ علماء نے اس کی مثال اللہ تعالیٰ کے اس قول سے دی ہے: خالق کل شیء و هو علی کل شیء قدير تو یہاں عقل اس بات پر دلیل ہے کہ پیدائش میں اللہ تعالیٰ کی اپنی ذات اور صفات شامل نہیں اور اسی طرح قدرت بھی۔

۳ جیسا کہ اللہ تعالیٰ کا قول ہے:

وہی الہ شرات کلی شیء (۲۸/۵۷) ہر طرح کے پھل اس (کہ) کی طرف کھینچے چلے آتے ہیں۔

نیز یہ قول:

تد مر کلی شیء بامررہما (۳۶/۲۵) وہ آندھی اپنے پروردگار کے حکم سے ہر چیز کو تباہ کر رہی تھی۔

نیز یہ قول:



دوسری صورت استعمالی مقاصد کے مطابق جن کی طرف عادات قصد کا فیصلہ کرتی ہیں اگرچہ وضع کی اصل اس کے خلاف ہو۔  
یہ اعتبار استعمالی ہے اور پہلا قیاسی ہے۔

اور اصول عربیہ میں قاعدہ یہ ہے کہ جب استعمالی اصل اور قیاسی اصل میں معارضہ ہو تو حکم استعمالی ہو گا اور اس کی وضاحت یوں ہے کہ عرب لوگ عموم کے الفاظ اس کی تعمیم کے قصد کے مطابق استعمال کرتے ہیں جو کلام کے خاص معنی پر دلالت کرتے ہیں جبکہ افرادی وضع کے مطابق یہ الفاظ اس خاص معنی پر دلالت نہیں کرتے۔ جیسے کہ وہی الفاظ مطلقاً بھی استعمال ہوتے ہیں اور ان سے اس تعمیم کا قصد کیا جاتا ہے جس پر ان کی اصل وضع دلالت کرتی ہے اور یہ سب کچھ ایسی چیز ہے جس پر حال کا متقاضی دلالت کرتا ہے۔ کیونکہ کبھی متکلم عموم (۱) کا ایسا لفظ استعمال کرتا ہے جو اپنی وضع کے لحاظ سے متکلم اور دوسروں سب کو شامل ہوتا ہے لیکن وہ اپنے آپ کو شامل کرنے کا ارادہ نہیں رکھتا نہ ہی عموم کے متقاضی میں داخل ہونے

ما تذر من شیء ات علیہ الا جعلتہ وہ آمدھی جس چیز پر بھی چلی اسے بوسیدہ  
کاریم (۵۱/۴۲)

یہاں حسن اس بات پر دلیل ہے کہ اس آمدھی نے پاڑوں اور نمروں وغیرہ کو تباہ نہیں کیا تھا حالانکہ چلی ان پر بھی تھی کیونکہ یہ مشاہدہ کے خلاف ہے۔  
جیسے بغیر استثناء، شرط، وصف اور غایت کے کتاب و سنت سے تخصیص۔

جب علماء نے تخصیص بالمنفصل کو عقل، حسن اور دلیل نقلی تک محدود کیا تو اس پر قرآنی نے کہا: یہ حصر ناپائیدار ہے کیونکہ کبھی حصر عادات سے بھی ہوتا ہے۔ جیسے آپ کہیں: "میں نے لوگوں کو دیکھا تو زید سے زیادہ کسی کو معزز نہیں دیکھا۔" اب عادت یہ تقاضا کرتی ہے کہ آپ نے سب لوگوں کو نہیں دیکھا۔ مخفی نہ رہے کہ جو قرآنی نے کہا ہے وہ اجمال ہے جسے مؤلف نے کھول کر بیان کیا ہے اور ابن خروف سے اس کی بعض مثالیں نقل کی ہیں۔ مخفی نہ ہے کہ تخصیص اگر شرعی دلیل سے ہو تو لازم ہے کہ وہ ایسی عادت ہو جو عمد نبوی میں مشہور ہو چکی ہو۔ رہی ہنگامی عادات تو وہ ایسی عادت والوں کے درمیان چلتی ہیں اور تعبیر میں انہی کے عادات سے خاص ہوتی ہیں۔

کا ارادہ رکھتا ہے۔ اسی طرح کبھی عموم سے دوسری اصناف کو چھوڑ کر صرف ایسی صنف کا قصد کیا جاتا ہے جس کے لئے اصل وضع کے لحاظ سے وہ لفظ صلاحیت رکھتا ہے۔ جیسے (۱) کبھی وہ عموم کے (۲) لفظ سے بعض کے ذکر کا قصد کرتا ہے اور بعض کے ذکر سے اس کی مراد سب یا سارے ہوتی ہے۔ جیسے آپ کہتے ہیں کہ فلاں مشرق (۳) و مغرب کا مالک ہے اور اس سے مراد ساری زمین ہوتی ہے اور زید کو اندر اور باہر سے پینا گیا اور درج ذیل آیات ایسا ہی مفہوم رکھتی ہیں۔

وَبُ الشَّرْقَيْنِ وَ رُبَّ  
الْمَغْرِبَيْنِ (۵۵/۱۷)  
وہی ہر دو مشرق اور ہر مغرب کا  
پروردگار ہے۔

وَهُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَهٌ وَفِي  
الْأَرْضِ (۳) إِلَهٌ  
وہی تو ہے جو آسمانوں میں بھی الہ  
ہے اور زمین میں بھی الہ ہے۔

اسی طرح جب وہ کہے کہ: جو میرے گھر میں داخل ہو گا میں اس کی عزت کروں گا۔ تو اس سے مراد صرف وہ لوگ ہوتے ہیں جو ان میں سے اسے ملتے ہیں۔ گویا لفظ عام تھا جو ان میں خاص بن گیا۔ گویا اس عام لفظ سے مراد وہی لوگ تھے، وہ نہ تھے جو بھولے سے یاد بھی نہیں آتے۔

ابن خروف کہتے ہیں کہ: اگر کسی شخص نے طلاق یا آزادی کے متعلق قسم اٹھائی کہ جتنے لوگ گھر میں ہیں ان سب کو مارے گا۔ اور وہ خود بھی اس گھر میں

۱۔ یہ تشبیہ کے باب سے ہے مثیل کے باب سے نہیں جو ہمیں درکار ہے کیونکہ یہ موضوع کے برعکس ہے تاہم مولف اسے بیان کر رہا ہے اور اس کی وضاحت کر رہا ہے۔

۲۔ یعنی لفظ عموم کی جگہ گویا لفظ تو بعض پر دلالت کرتا ہے اور اس سے مراد سارے ہوتی ہے۔

۳۔ اور یہ کنایہ کے باب سے ہے جو دلیل کے ساتھ مطلوب کا فائدہ دیتا ہے گویا یہ باب افادہ میں زیادہ مناسب ہے کیونکہ جو شخص کسی چیز کی دونوں حدوں کا مالک بن گیا تو وہ اس کی اثناء تک تمام چیز کا مالک بن گیا۔

۴۔ گویا وہ زمین و آسمان دونوں میں معبود ہے اور جو کچھ ان دونوں کے درمیان ہے ان میں بھی۔ یہاں صرف زمین و آسمان ہی کا خصوص نہیں۔

ان کے ساتھ ہے۔ تو اس نے ان کو تو مارا لیکن اپنے آپ کو نہ مارا۔ کیونکہ وہ بری ہے اور کوئی چیز اسے لازم نہیں آتی۔ اور اگر وہ کہے کہ: شہر میں جتنے لوگ تھے امیر نے ان پر الزام لگایا پھر انہیں مارا تو امیر اس تہمت اور مار میں داخل نہ ہوگا۔ وہ کہتا ہے کہ اسی طرح باری تعالیٰ کی صفات میں سے کوئی چیز بھی اخبار کے تحت داخل نہ ہوگی جیسے اللہ تعالیٰ کا قول ہے ”خالق کل شیء“ (اللہ ہر چیز کا خالق ہے) کیونکہ عرب لوگ نہ اس کا قصد کرتے ہیں اور نہ اس کی نیت کرتے ہیں۔ اسی طرح یہ قول ہے:

وَاللّٰهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ (۲/۲۹) اللہ ہر چیز کو جاننے والا ہے۔

اگرچہ وہ اپنے آپ اور اپنی صفات کو بھی جاننے والا ہے لیکن اس آیت میں تمام مخلوق سے متعلق خبر دی گئی ہے۔ اور اللہ تعالیٰ کا اپنے آپ کو یا اپنی صفات کو جاننا دوسری چیز ہے۔ وہ کہتا ہے ایسی جن چیزوں کے بھی متعلق خبر دی گئی ہے ان سے متعلق خبر دینے والے کو اس میں داخل ہونے کے لئے پیش نہیں کیا جائے گا۔ لہذا اللہ تعالیٰ کی صفات اس خطاب کے تحت داخل نہیں ہوتیں۔ اور یہ بات زبان کی وضع سے معلوم ہوتی ہے۔

ماحصل یہ ہے کہ عموم کا اعتبار صرف استعمال سے ہوتا ہے اور استعمال کی وجوہ بہت ہیں لیکن اس وجہ میں ضبط پیدا کرنے والے حالات کے وہ (۱) متقنیات ہوتے ہیں جو بیان کا انداز ہیں۔ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

۱۔ کیا احوال کے متقنیات ان قرآن کے علاوہ کچھ اور بھی ہیں جن کا عقل اور حس اور اک کرتی ہے؟ جیسا کہ مذکورہ مثالوں میں ہے اور بعض میں مولف نے قرآن کریم سے ان کی دو مثالیں بھی دی ہیں۔ الایہ کہ ابن خروف کا کام اس بات میں موافق کاموید ہے کہ ایسی چیز کو تخصیص کے باب سے شمار نہ کرنا چاہئے۔ کیونکہ جو چیز عقل اور حس سے خارج ہے وہ اس وقت تک داخل نہ ہوگی جب تک کہ اس کے اخراج کے متعلق بحث کی جائے تب ہی وہ مخصص ہوگی۔ اور یہ چیز بیان اور لغت کی وضع کی طرف منسوب ہے۔

تو وہ ایسے ہو گئے کہ ان کے گھروں کے سوا کچھ نظر ہی نہیں آتا تھا۔

تَدْرِبُ كُلَّ شَيْءٍ بِأَمْرٍ  
رَبِّهَا (۲۵/۴۶)

اور ایک دوسری آیت میں فرمایا:

وہ جس چیز پر بھی چلی اسے بوسیدہ  
ہڈیوں کی طرح کئے بغیر نہ چھوڑتی۔

مَا تَدْرِبُ مِنْ شَيْءٍ بِأَمْرٍ عَلَيْهَا إِلَّا  
بَعَثْنَا كَالْوَرْدِ بِهِم (۴۲/۵۱)

یہ اس بات پر دلیل ہے کہ زبان کے لحاظ سے ایسی چیزوں کا استثناء درست نہیں ہوتا۔ یوں نہیں کہا جاسکتا کہ ”جو میرے گھر میں داخل ہوا میں نے اپنے سوا سب کی عزت کی، یا میں نے اپنے سوا لوگوں کی عزت کی۔“ نہ ہی یہ کہا جاسکتا ہے کہ ”میں نے صرف ان کافروں سے جنگ کی جو مجھے ملے تھے۔“ اور نہ ہی ایسی کوئی دوسری بات کہی جاسکتی ہے۔ یہ استثناء صرف غیر متکلم کے حق میں ہی درست ہو سکتا جو گھر میں داخل ہوا یا کافروں میں سے جو شخص ملا۔ اور یہ وہی ہو سکتا ہے جس کے متعلق داخل ہونے کا وہم ہو (۱) اگرچہ استثناء نہ کیا گیا ہو۔ تمیم کے بارے میں یہ ہے کلام عرب جو عموماً شرع میں بھی اسی طرح جاری ہے۔

اس معنی پر اصولیوں کے ایک گروہ نے بھی تنبیہ کی ہے۔ تمیم کے قصد کے وقت کسی کو بھولے سے بھی خیال نہیں آتا کہ کوئی ایسا لفظ استعمال کیا جائے جو اس (متکلم) کی عدم شمولیت پر محمول ہو۔ محض لفظ (۲) کی بناوٹ پر ہی سب جتے

۱۔ یعنی جس کا داخل ہونا وہم میں واقع ہوتا ہے اور یہ اسی صورت میں ہو سکتا ہے جبکہ استعمال کے مطابق اس سے خارج کرنے والے لفظ کا شامل ہونا درست ہو۔ رہا اصولیوں کا طریقہ تو وہ اس بات پر مبنی ہے کہ جو کچھ لفظ کی وضع سے اس میں داخل ہو عقل وغیرہ سے اس کا کچھ حصہ خارج کر دینا درست ہو تو یہ تخصیص ہوگی۔

۲۔ یعنی لفظ کی اصل وضع کے اعتبار سے۔ رہی یہ بات کے ساتھ ہی معنی، قرائن اور حال کے مقتضی کے اعتبار کو بھی مد نظر رکھا جائے۔ تو یہ ایسی بات ہے جس کے متعلق خیال نہیں آسکتا کہ اسے داخل شمار کرنا درست نہ ہو۔ لہذا اسے نکالنے کی ضرورت نہیں۔ گویا تخصیص نہ رہی۔

ہوتے ہیں۔ رہے معنی تو یہ بات بعید از قیاس ہے کہ وہ متکلم کا مقصود ہوں جیسے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

ایما اھاب دیغ فقد طھور (1) جو کھال بھی رنگ لی جائے وہ پاک ہو جاتی ہے۔

غزالی کہتے ہیں (2) کہ: متکلم کے ذہن سے کتے کا نکل جانا اور رنگنے کے وقت فائدہ اٹھانے والے کا نکل جانا بعید از قیاس نہیں۔ بلکہ اکثر ایسا ہی ہوتا ہے اور اس کی ضد ہی نادر اور بعید از قیاس ہے۔ نیز دوسروں نے بھی ایسا ہی کہا ہے اور یہ اہل عرب کے قاعدہ کے موافق ہے۔ (۳) لہذا شارع کے کلام کو اسی پر محمول کرنا ضروری ہے۔

1- اسے احمد، ترمذی اور نسائی نے صحیح اسناد کے ساتھ ابن عباس سے روایت کیا۔  
غزالی کی مراد یہ ہے کہ شامعی نے جو کتے کی کھال کی دہانت سے طہارت ہو جائے۔ گو مستثنیٰ کیا ہے تو یہ بھی منفصل یا متصل مخصوص کا محتاج نہیں اور یہ بات اسی اصل کی تائید ہے جسے مؤلف یہاں ثابت کر رہا ہے۔

۳ اور کبھی ایسی چیزوں کو شمار کر بھی لیا جاتا ہے جیسے اللہ تعالیٰ کا یہ قول:

یا ایھا الذین امنوا اذا جاءکم  
المؤمنات مہاجرات... الی ان قال...  
فلا ترجمھن الی الکفار (۶۰/۱۰)  
ہمارے پاس بھرتے کز کے آئیں... تا آنکہ  
فرمایا... تو انہیں کافروں کو واپس نہ کرو۔

حالانکہ معاہدہ حدیبیہ کی ایک شرط یہ بھی تھی کہ جو کوئی مسلمانوں کے پاس آئے گا وہ کافروں کو واپس کیا جائے گا اور یہ لفظ عام ہے جو افرادی اصل وضع کے مطابق عورتوں کو بھی شامل ہے۔ اور یہ بھی نہیں کہا جاسکتا کہ تخصیص نبی صلی اللہ علیہ وسلم پر وارد ہوئی تھی۔ کیونکہ معاہدہ میں ایسی تخصیص فریقین کی رضا اور اطلاع سے ہی ہو سکتی تھی۔ حتیٰ کہ وہ کافر ابو جندل کی تخصیص پر بھی راضی نہ ہوئے۔ تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اسے قبول نہ کیا لیکن عورتوں کے متعلق کافروں کی طرف سے کوئی اعتراض پیدا نہ ہوا اور یہ اس بات پر دلیل ہے کہ معاہدہ کرنے والوں کے ذہن میں عورتوں کا خروج ہی کافی تھا۔ حالانکہ افرادی وضع عورتوں کو شامل کرتی ہے۔ یہ صرف اس لئے کہ حال کے متعلق پر مجرورہ کرتے تھے اور یہی بات قرآن سے سمجھ میں آتی ہے اور یہ واقعہ اس کے منافی نہیں کہ جب ام کلثوم بنت عقبہ بن معہظ معاہدہ صلح کے بعد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس مہاجر بن کر آئیں تو اس کے دو بھائی عماد اور ولید رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس اسے واپس لینے آئے تو آپ نے اسے واپس نہ کیا اور اسی بارے میں یہ آیت نازل ہوئی اور یہ اس کے

اگر یہ کہا جائے: جب یہ ثابت ہو گیا کہ عام کا لفظ جو اصل میں افراد کی حالت کے وضع کیا گیا ہے مجموعہ پر بھی استعمال ہو سکتا ہے تو جب ان افراد کی ترکیب اور استعمال ہو گا تو یا تو اس کی وہ دلالت باقی رہے گی جو حالت افراد میں تھی یا نہ ہوگی۔ اگر پہلی صورت (۱) ہو تو وہ لفظی وضع کی متقاضی ہے لہذا کچھ اشکال نہیں۔ اور اگر دوسری صورت ہو تو وہ عام کے لفظ کی تخصیص ہے اور ہر تخصیص کے لئے ضروری ہے کہ اس کا کوئی عقلی یا نقلی یا کوئی دوسرا مخصوص ہو اور یہی اصولیوں کی مراد ہے۔

اور دوسری وجہ یہ ہے کہ اہل عرب (۲) بہت سے شرعی دلائل میں لفظ کو اس کے عموم پر ہی معمول کرتے ہیں حالانکہ کلام کا معنی اس بات کا متقاضی ہوتا ہے کہ جو کچھ انہوں نے سمجھا ہے وہ اس کے خلاف ہو اور جب تعمیم کے بارے میں ان کا فہم استعمال کے سیاق میں معتبر ہے تا آنکہ کوئی تخصیص کی دلیل آئے جو اس بات پر دلالت کرتی ہو کہ یہ استعمال حالت افراد میں لفظی دلالت میں اثر انداز نہ ہوگا، گویا وہ دوسری وضع جیسا ہو گیا ہے، بلکہ وہ اپنی اصل وضع پر باقی رہتا ہے۔ (۳) پھر

منافی نہیں جو ہم نے کہا ہے کیونکہ انہوں نے یہ اعتراض نہیں کیا تھا کہ معاہدہ کے الفاظ من جاء کی وضع میں عورتوں کا دخول بھی شامل ہے جیسا کہ انہوں نے ابو جندل کے بارے میں اعتراض کیا تھا اور یہ چیز مزید باریک بینی کی محتاج ہے اور یہ ان باتوں کا خلاصہ ہے جو اس آیت کے بارے میں کتب فقہ میں کہا گیا ہے۔

جیسا کہ اللہ تعالیٰ کے اس قول "واللا یکل شیء علیہم" میں ہے۔ لہذا یہ اشکال یا نزاع کا مقام نہیں۔

۲۔ مؤلف نے عرب کا لفظ استعمال کیا اور صحابہ کا نہیں کیا۔ کیونکہ یہ فرق عنقریب اس آیت "انکم وما تعبدون... الخ" میں آرہا ہے۔ جس سے آنے والی فصل میں مؤلف کے اس قول "لذلائل ان یقول ان سلف الصالح..." میں اعتراض سے اس کا انفصال اور تیز ہو جاتی ہے۔

۳۔ اس کی وضاحت مؤلف کے بعد میں آنے والے اس جملہ الی اشہاء کثرۃ ساقطہا بقضی بحسب المصلد الشرعی... الخ (مت سی چیزیں ہیں جن کا سیاق شرعی مقصد کے مطابق ہونے کا تقاضا کرتا ہے.....) سے ہو جاتی ہے۔

اس کے بعد متصل یا منفصل دلیل کے ساتھ اس کی تخصیص آتی ہے اور اس کی مثال یہ ہے کہ جب یہ آیت نازل ہوئی۔

الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبَسُوا  
إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ (۶/۸۲)

جو لوگ ایمان لائے اور اپنے ایمان میں ظلم کی آمیزش نہیں کی۔

تو یہ بات صحابہ کرام پر شاق گزری اور کہنے لگے ہم میں سے کون ہے جس نے اپنے ایمان میں ظلم کی آمیزش نہ کی ہو؟ (۱) تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم (۲) نے انہیں بتلایا کہ: بات یوں نہیں۔ کیا تم نے لقمان کا قول نہیں سنا: "ان الشرك لظلم عظیم" اور ایک روایت میں (۳) ہے کہ اس وقت یہ آیت نازل ہوئی۔

إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ (۳۱/۱۳)

بے شک شرک ہی سب سے بڑا ظلم ہے۔

اسی طرح جب یہ آیت نازل ہوئی:

إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ  
حَصْبٌ جَهَنَّمَ (۲۱/۹۸)

تم اور جنہیں تم اللہ کے سوا پوجتے ہو سب جہنم کا ایندھن ہوں گے۔

تو بعض کافر کہنے لگے کہ عبادت تو فرشتوں اور مسیح کی بھی کی جاتی رہی ہے تو اس وقت یہ آیت نازل ہوئی:

إِنَّ الَّذِينَ سَبَقَتْ لَهُمْ مِنَّا الْحُسْنَىٰ  
(۲۱/۱۰۱)

مگر جن کے حق میں ہماری طرف سے بھلائی مقدر ہو چکی ہے۔

۱۔ یعنی صحابہ نے اس لفظ کو اپنے عموم پر باقی رکھا جو منفرد ہونے کی صورت میں اس کا معنی ہوتا ہے۔ اور اس کے استعمال کے وقت اس کے معنی کو بدلا نہیں تا آنکہ وہ مخصوص کے محتاج ہوئے اور وہ آپ کا قول "لیس بذالک... الخ" (بات ایسی نہیں...) ہے۔ حالانکہ آیت کا سیاق اور جو اس سے پہلی آیات ہیں اہل شرک کے بارے میں ہیں۔

۲۔ یہ حدیث ج ۳ صفحہ ۱۴۳ پر گزر چکی ہے۔

۳۔ پہلی روایت نم میں زیادہ بیٹھنے والی اور غرض کو زیادہ کرنے والی ہے۔

اور ایسی بہت سی چیزیں ہیں جن کا سیاق مقصد شرعی کے مطابق عموم ہونے کا تقاضا کرتی ہے اور وہ لفظی عموم سے اخص ہوتی ہیں۔ صحابہ نے اس میں لفظ کے متشخصی کو سمجھا اور جلد ہی انہیں اس کی سمجھ آگئی۔ اور یہ وہی عرب لوگ تھے جن کی زبان میں قرآن نازل ہوا تھا اور اگر ان کے ہاں لفظ کا وہ اعتبار نہ ہوتا جس کے لئے وہ بنیادی طور پر وضع کیا گیا ہے تو وہ ان آیات کو سمجھ نہ سکتے۔

اب پہلی بات کا تو جواب یہ ہے کہ جب ہم نے عربی استعمال کا اعتبار کر لیا کہ کبھی اس کی پہلی دلالت باقی رہتی ہے اور کبھی نہیں رہتی۔ اگر باقی رہے تو پھر کوئی تخصیص نہیں اور اگر باقی نہ رہے تو اس کی دلالت دوسرے اعتبار سے استعمال کے لئے ہوگئی، اصل کے لئے نہ رہی۔ گویا یہ دوسری حقیقی وضع ہے مجازی نہیں۔ اور بسا اوقات بعض لوگ ایسے لفظ کے لئے *العقودۃ اللغوۃ* بولتے ہیں جبکہ وہ اصل وضع کا ارادہ رکھتے ہیں اور جب وضع استعمالی کا ارادہ رکھتے ہیں تو *العقودۃ اللغوۃ* (۱) کا لفظ بولتے ہیں۔ اور اس کی دلیل یہ ہے کہ عربی زبان کے اصول سے یہ ثابت ہے کہ عربی لفظ کی دو اصالتیں ہو سکتی ہیں۔ اصالت اصلی اور اصالت قیاسی۔ گویا یہاں استعمال کے لئے دوسری اصالت ہوگی، وہ نہیں جس کے لئے لفظ اصلاً وضع ہوا ہے اور اسی (دوسری اصالت) میں کلام واقع ہوا ہے اور ہمارے

عربوں کے ہاں حقیقت عربی بھی حقیقت لغوی کی طرح ہے۔ دونوں میں یہ دیکھا جائے گا کہ افراد کے اعتبار سے لفظ کا کیا معنی ہے۔ جیسا کہ انہوں نے لفظ دابتہ کے بارے میں کہا ہے جس کا استعمال چار پاؤں والے جانوروں تک مخصوص ہے اس میں بھی افرادی لفظ کے معنی کو مد نظر رکھا گیا ہے۔ قطع نظر کلام کے اس معنی کے جو عادات اس کے قصد کا تقاضا کریں اور سیاق کلام کی مدد سے سمجھا جاسکے۔ حقیقت عربی اور استعمالی اصالت کے درمیان یہی وہ فرق ہے جسے مولف یہاں بیان کر رہا ہے۔



مسئلہ میں اس پر دلیل قائم ہوگئی گویا جب استعمالی صورت میں ہوگا تو اس میں تخصیص کسی حال میں داخل (۱) نہیں ہو سکتی۔

اور دوسری بات کا جواب یہ ہے کہ استعمالی عموم کا فہم اس کے مقاصد سمجھنے پر موقوف ہے۔ شرعی لحاظ سے اس کے دو مقصد ہیں۔ ایک وہ جو عربی زبان میں مستعمل ہے جس کے مطابق قرآن نازل ہوئی۔ اور اس کے متعلق پہلے بیان گزر چکا ہے۔

اور دوسرا (۲) مقصد وہ ہے جو شرعاً استعمال ہوتا ہے جو قواعد شرعیہ کے مطابق قرآن کی سورتوں سے ثابت ہوتا ہے۔ وضع استعمالی عربی کی طرف وضع شرعی کی نسبت ایسے ہی ہے۔ جیسے وضع جمہوری کی طرف خاص کاموں کی وضع۔ جیسے آپ الصلاۃ کے متعلق کہتے ہیں کہ لغوی لحاظ سے اس کا بنیادی معنی دعاء ہے۔ پھر شرع میں یہ لفظ مخصوص وجہ پر مخصوص دعاء کے لئے خاص ہو گیا اور یہ اس لفظ کا حقیقی معنی ہے، مجاہزی نہیں۔ اسی طرح ہم شرعی استعمال کے مطابق عموم والے الفاظ کے بارے میں کہتے ہیں کہ ان میں صرف شارع کے مقصد کے مطابق ہی عمومیت آتی

۱۔ یعنی خواہ اس کی وضعی دلالت باقی نہ رہے۔ الا یہ کہ وہ کسی دوسرے عموم پر دلالت کرے جس کا استعمال تقاضا کر رہا ہو اور یہ دلالت بھی حقیقی ہوگی، مجاہزی نہ ہوگی۔ اور یہ تخصیص نہ ہوگی حتیٰ کہ کہا جائے ”وکل تخصیص لا بدلہ من مخصص متصل اور منفصل“ (ہر تخصیص کے لئے کوئی مخصص ہونا لازمی ہے خواہ وہ متصل ہو یا منفصل ہو) جیسا کہ یہی اعتراض ہے۔

۲۔ گویا یہ تین وضع ہوئیں: وضع افرادی جس کا اصالت قیاسی سے اعتبار ہوتا ہے اور وضع استعمالی جس کا حقیقت عربی سے اعتبار ہوتا ہے اور یہ وہ ہے جسے مولف نے پہلے جواب میں ثابت کیا ہے اور تیسری وضع وضع شرعی ہے جسے شرعی حقیقت بھی کہتے ہیں۔ پہلے اشکال کے جواب میں وضع ثانی کو ملحوظ رکھنا کافی ہوگا۔ رہا دوسرے اشکال کا جواب تو اس کے لئے شرعی حقیقت کی وضع اور شریعت میں وارد استعمالات کو ملحوظ رکھنا ضروری ہے تا آنکہ ان دونوں وضعوں کے فہم میں اہل عرب کا تفاوت معلوم ہو سکے۔ ایک وہ جس کا فہم شریعت کے ادراک میں کافی وسیع ہو چکا ہو اور دوسرے وہ جو مجتہدی ہو اور ان شرعی استعمالات کو نہ جانتا ہو۔ تو اسے پہلی دونوں وضعوں سے واقف ہونے کی صورت میں ان میں غور اور توقف کرنا ہوگا۔

ہے۔ اور اس پر دلیل اسی دلیل جیسی ہے جو وضع استعمال پر ہے جس کا ذکر پہلے گزر چکا اور شارع کے مقاصد کا استقراء اسے واضح کر دیتا ہے۔ علاوہ ازیں وہ چیز بھی اسے واضح کرتی ہے جو حقیقت شرعی کے اثبات کے مسئلہ میں اس کی طرف منسوب ہے۔

پہلے مقصد میں تو اہل عرب اہل شریعت والوں کے برابر ہیں کیونکہ قرآن انہی کی زبان میں نازل ہوا تھا۔

رہا دوسرا مقصد تو اس کے ادراک میں تفاوت واضح ہے کیونکہ نیا اسلام لانے والے عربی کا فہم وہ نہیں ہو سکتا جو کسی پرانے مسلمان کا ہے اور جو شخص اسلام کی تفہیم و تحصیل میں مشغول رہتا ہے وہ ایسا نہیں ہوتا جو اس درجہ کو نہ پہنچا ہو اور نہ ہی ابتدائی قسمی کی طرح ہو سکتا ہے:

يَرْفَعُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنكُمْ  
وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ  
دَرَجَاتٍ (۵۸/۱۱)

تم میں سے جو لوگ ایمان لائے اور انہیں علم عطا کیا گیا، اللہ ان کے درجے بلند کر دیتا ہے۔

لہذا اگر کسی صحابی پر کوئی بات صحیحہ ہو گئی یا شرعی قصد کی وجہ چھپی رہ گئی ہو تو اس کے توقف میں کوئی امر مانع نہیں۔ تا آنکہ شریعت کے معانی کے ادراک میں اس کی نظر وسیع اور اس میدان میں اس کی پرواز فراخ ہو جائے تو اشکال کی بنا پر اس کا توقف زائل ہو جائے گا اور شرعی قصد مکمل طور پر اس پر واضح ہو جائے گا۔ تو جب استعمال کی وجہ ثابت ہو جائے تو اس بات کا ذکر جس میں بعض صحابہ نئے توقف کیا تھا، اسی قبیل کی طرف راجع ہو گا اور اصولیوں نے وضع حقیقی شرعی کے بارے میں جو قاعدہ بنایا ہے وہ اس کی تائید کرتا ہے گویا یہ مقام اس سے زیادہ تفصیل طلب (۱) ہے۔ اور اس مقام کے، اگرچہ عربی کلام کی بحث میں اسے ضمناً لایا

فوری بلا واسطہ تفصیل جو کہ بعد میں واضح ہو جائے گی۔ ورنہ وہ شرعی حقیقت نہ ہوگی جیسا کہ مثال کے طور پر صلوات ہے۔

گیا ہے، کئی مقاصد ہیں جو اسے مختص کرتے ہیں، وہ اس کے حکمی انداز بیان پر بھی دلالت کرتے ہیں۔ اور یہ انداز بیان شارع کے مقاصد کے عارفین کو اپنی معرفت سے خاص کرتا ہے جیسا کہ پہلا مقصد عربوں کے مقاصد کے عارفوں کو اپنی معرفت سے خاص کرتا ہے اور اس سے متعلق جس چیز کا بھی لوگ سوال کریں، جب آپ غور کریں گے تو وہ اسی قبیل سے ہوگا۔

## فصل

جو کچھ بیان ہوا اس کی صحت آپ پر واضح ہوگئی تو اب (۱) سوال میں معترض کی کٹالوں میں سے پہلی مثال پر غور فرمائیے:

اللہ تعالیٰ نے جو فرمایا ہے:

الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا  
إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ (۶/۸۲)

جو لوگ ایمان لائے اور اپنے ایمان میں ظلم کو نہیں ملایا۔

تو سیاق کلام اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ ظلم سے مراد بالخصوص انواع شرک ہیں کیونکہ یہ سورت از اول تا آخر قواعد توحید کو ثابت کر رہی ہے اور قواعد شرک اور اس کی فروع کو منہدم کر رہی ہے۔ اسی سے پہلے حضرت ابراہیم علیہ السلام کا قصہ مذکور ہوا ہے کہ انہوں نے اپنی قوم کے ساتھ ایسے دلائل سے مناظرہ کیا جو تارے، چاند اور سورج کے بارے میں ان کے لئے بہت واضح تھے اور اس سے بھی پہلے اللہ تعالیٰ کا یہ قول گزرا ہے:

۱۔ غالباً صحیح لفظ اول کے بجائے ثانی ہے۔

وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ اتَّخَذَ عَلَيَّ اللَّهُ  
كُذِبًا أَوْ كَذَّبَ بِآيَاتِهِ (۶/۲۱)

اور اس شخص سے بڑھ کر ظالم کون  
ہے جو اللہ پر جھوٹ باندھے یا اس  
کی آیات کو جھٹلائے۔

گویا اللہ تعالیٰ نے یہ وضاحت فرمائی کہ جو شخص ان دو خصلتوں کا مرتکب ہو  
اس سے بڑھ کر کوئی ظالم نہیں اور یہ واضح ہو گیا کہ حجت کو باطل کرنے کے سلسلہ  
میں سورۃ انعام میں یہی دونوں باتیں (۱) مراد ہیں۔ نیز مخالفت کی صورت میں ان  
دونوں کی منزلت کو برقرار رکھتی اور اس حق کو واضح کرتی ہیں جو ان کے دونوں  
کے برعکس ہے۔ گویا یہ سوال ہی ان معنوں کے ثابت ہو جانے سے پہلے ہوا تھا۔  
علاوہ ازیں اس شرعی حکم کا اثبات چونکہ عام لفظ سے ہوا تھا لہذا اس میں یہ مظنہ  
موجود تھا کہ اس عموم سے ہر قسم کا ظلم سمجھا جائے خواہ وہ چھوٹا ہو یا بڑا ہو۔ اسی  
وجہ سے صحابہ نے سوال کیا تھا۔ اور یہ سوال سورہ کے نازل ہوتے ہی ہوا۔ اور  
یہ سورت ابتدائے اسلام میں احکام کی تمام کلیات (۲) کے اثبات سے قبل نازل ہوئی  
تھی۔

۱۔ یعنی اس صورت میں مؤلف کی دلائل سے ان دونوں خصلتوں کا ابطال اور ان کے بعد حق کا اثبات  
مراد ہے۔ نیز یہ وضاحت کہ فی الواقع حق وہ بات ہوگی جو ان دونوں کی ضد ہو اور مؤلف کا قول  
نکان السؤال... ارجح اس بات کا تقاضا کرتا ہے کہ یہ آیت قرآن میں باکم از کم سورۃ انعام میں اس  
عنایت کے طور سے نقل نازل ہوئی تھی جو ان دونوں خصلتوں کو باطل کرتی ہے لیکن یہ اس پر  
موقوف ہے کہ مذکورہ آیت ان آیات سے پہلے نازل ہوئی ہو۔ حتیٰ کہ صحابہ نے اس میں توقف کیا  
اور اس سے شرع کا مقصد نہ سمجھ سکے۔ لہذا اس کے متعلق سوال کیا۔ اگر ان معانی کو بیان کرنے  
والی آیات پہلے نازل شدہ ہوتیں تو صحابہ ظلم سے شرع کا مقصد سمجھ جاتے اور توقف نہ کرتے۔ یہ  
ہے مؤلف کا کلام اور یہ اسی صورت میں قابل ستائش ہے جب اس آیت کے علاوہ کوئی دوسری  
آیت پہلے آچکی ہو۔ جیسا کہ ہم نے اس کی طرف اشارہ کر دیا ہے۔

۲۔ یعنی یہ آیت احکام کی کلیات سے ہے:

اور احتمال کا سبب (۳) ابتدائی نظر ہے۔ اللہ تعالیٰ کا قول ہے:

وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ (۶۸۲)

انہوں نے اپنے ایمان میں ظلم کی آمیزش نہیں کی۔

یہاں نکرہ (ظلم) پر نفی ہے جس میں کوئی ایسا قرینہ نہیں جو انواع ظلم کے استغراق پر دلالت کرتا ہو بلکہ یہ اس قول کی طرح ہے لم یا تمی رجل (میرے پاس کوئی آدمی نہیں آیا۔) اس میں کئی معانی کا احتمال ہے جس کا سبب یہ ہے کہ ذکر کیا ہے اور ان سب احتمالوں میں مذکور یا مقدر وجہ سے نفی ہے۔ اس مثال میں بھی کوئی ایسا قرینہ نہیں جو تمام محتمل انواع کے استغراق پر نص ہو۔ البتہ اگر یہاں من اور ما آتے تو اس کے معنی متعین کر دیتے، اور یہ چیز یہاں مفقود ہے۔ بلکہ اس سورہ (۱) میں جو چیز اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ یہ نفی معروف ظلم پر وارد ہے، وہ ظلم اللہ پر افتراء اور اس کی آیات کی تکذیب ہے۔ گویا یہ آیت اس انداز میں

إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ (۴/۴۸)

اللہ تعالیٰ کے ساتھ اگر شرک کیا جائے تو وہ اسے معاف نہیں کرے گا اور شرک کے علاوہ باقی گناہوں کو جس کے لئے چاہے گا معاف کر دے گا۔

۳۔ یعنی یہ آیت اپنے آپ کے اعتبار سے اور قطع نظر ان دوسری آیات کے جو پہلے یا بعد کی ہیں۔ ہم اس میں مجمل استعمال کا اعتبار دیکھتے ہیں جس میں وضعی استغراق یا کسی دوسری چیز پر کوئی نص نہیں۔ لہذا ایسا احتمال پیدا ہوا جس کی وجہ سے صحابہ کو سوال کرنا پڑا۔

۱۔ اس مقام پر یہ سب بیان کرنے کی ضرورت نہ تھی کیونکہ ہم ایسے مقام میں ہیں جو اجمال کا سبب ہے جیسا کہ مؤلف نے بعد میں کہا ہے کہ فصاحت الالہ من جہتہ افرادہا بالنظر... الخ (اپنے افراد کی رو سے اس آیت میں غور...)

اپنے افراد میں غور کرنے کی جہت (۲) سے، جبکہ اس میں احکام کا اثبات بھی ہے، اپنے عموم میں مجمل ہے۔ لہذا اس میں اشکال واقع ہوا۔ پھر نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے وضاحت فرمائی کہ اس کے عموم سے مقصد انواع ظلم میں سے صرف ایک یا دو نوع ہیں اور اسی پر سورت دلالت کرتی ہے اور اس وجہ کی بنا پر اس میں کوئی تخصیص نہیں۔ (۳)

۲۔ گویا اس آیت کے افراد کو مد نظر رکھنے اور سیاق و سباق سے عدم التفات... حتیٰ کہ یہ فرض کر لیا جائے کہ یہ آیت ان آیات کے بعد نازل ہوئی جن میں اس معنی کا بیان ہے جس کی طرف پہلے اشارہ کیا گیا ہے... اور احکام کی تقریر کے مساق میں اس آیت کے اس طرح ہونے سے جو ظلم کے عموم کا مظنہ ہے خواہ چھوٹا ظلم ہو یا بڑا ہو۔ یہ بات اور وہ بات اس عموم کو احتمال والا اور اس آیت کو مجمل بناتی ہیں لہذا وضاحت کے لئے سوال و جواب کی ضرورت پیش آگئی، تخصیص کے لئے نہیں۔

۳۔ گویا مؤلف یہ کہہ رہا ہے کہ ظلم کی یہ قسم یا دونوں قسمیں وہی ہیں جس میں اس صورت میں متعلقہ بات سے خاص کیا گیا ہے اور دلیل کے ساتھ ان کا ابطال کیا گیا ہے جیسا کہ گزر چکا۔ پھر جب اس آیت "الذین آمنوا... الخ" میں ظلم کا ذکر آیا تو اسی مذکورہ معنی پر نازل ہوا جو ابتدائے اسلام میں تھے۔ لہذا تخصیص کی ضرورت نہیں۔ اور یہ معنی اپنی ذات میں ظاہر ہے۔ البتہ اس میں اس کا شرعی وضع ہونا ظاہر نہیں ہوتا اور مؤلف نے اسے شرعی حقیقت کی نوع سے شمار کیا ہے جس کے متعلق اس نے کہا ہے "ان نسبتہا الی مطلق الوضع الاستعمالی العربی کنسبتہ الوضع فی الصناعات الخاصہ الی الوضع الجمہوری (اس کی نسبت استعمالی عربی کی مطلق وضع کی طرف ایسے ہی ہے جیسے خاص مصنوعات کے لئے الفاظ کی وضع کی نسبت جمہوری وضع سے ہوتی ہے) اور یہ نسبت صلوات، صوم، حج اور زکوٰۃ جیسے لفظوں سے ہی ظاہر ہو سکتی ہے۔ مگر ظلم کے لئے تو شرع میں کوئی خاص وضع نہیں بنائی گئی۔ بلکہ ظلم کا لفظ ہمیشہ اسی معنی میں آتا ہے جو مقام اور قرائن کے لحاظ سے وضع اصلی اور وضع استعمالی عربی کا تقاضا ہیں۔ ہاں اس آیت میں شرعی استعمال سابقہ آیات سے سمجھا جاسکتا ہے اور کتاب کی متعلقہ آیات سے بھی کہ ظلم کی یہ قسم اس سورت میں آتی ہے۔ تو یہ اپنی مراد پر قرینہ ہوگی۔ اسے کسی دوسری تخصیص منفصل یا متصل کی ضرورت نہیں۔ اور جو کچھ سوال و جواب سے معلوم ہوتا ہے وہ صرف اجمال کا ازالہ ہے۔ ماحصل یہ ہے کہ مؤلف کا گزشتہ قول والثانی المقصد فی الاستعمال الشرعی الوارد فی القرآن بحسب تقریر الشریعہ اپنی ذات میں واضح ہے اور اسی پر یہ بحث چل رہی ہے لیکن اس کا یہ قول وذلک ان نسبتہ الوضع الشرعی الی مطلق الوضع... الخ اور اسی طرح اس کا قول مع ما ینھداف الی ذلک فی مسالہ اثبات الحقیقۃ الشرعیۃ اور اس کے بعد کے قول والموضع ہستمد مھا کا مطلب یہ ہے کہ شرعی حقیقت کی وضع یہ ہے کہ یہ سب کچھ اس

رہا معترض کا قول ”انکم وما تعبدون... تو اس میں ابن الزہری کے اعتراض کا لوگوں نے جواب دیا ہے کہ وہ اس کے موقع سے جاہل تھا۔ اور اسی مقام کے بارے میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت ہے کہ آپ نے اسے کہا: ”اے لڑکے! تو اپنی قوم کی زبان سے کس قدر جاہل ہے۔“ (۱) کیونکہ آیت کے الفاظ یہ ہیں ”انکم وما تعبدون“ اور ما کا لفظ غیر ذوی العقول کے لئے آتا ہے۔ پھر اس میں فرشتے اور مسیح کیسے شامل ہو سکتے ہیں؟ اور جو بات (۲) ہمارے مسئلہ کی اصل پر چلتی ہے وہ یہ ہے کہ بظاہر یہ کفار قریش کو خطاب ہے، اور وہ فرشتوں یا مسیح کی عبادت نہیں کرتے تھے۔ وہ تو صرف بتوں کی پرستش کرتے تھے۔ لہذا اللہ تعالیٰ کا قول ”وما تعبدون“ ان بتوں کو عام ہے جن کی وہ پرستش کرتے تھے لہذا اس استعمالی

آیت الذین آمنوا ولم یلبسوا یا دوسری آیت کے جواب سے مربوط نہیں۔ کیونکہ ان دونوں میں بحث یہ ہے کہ وہ استعمال میں صرف شرعی مقصد سے مربوط ہوں اور یہ سمجھنے میں آیات سے اور شریعت میں جو عام احکام بیان ہوئے ہیں، ان سے مدد لی جاسکتی ہے۔ اور شرعی وضع کے مسئلہ میں اس بات کو کچھ دخل نہیں جس میں کلمہ کے معنی اخض معنی میں منتقل ہو جائیں، وہ یوں کہ استعمال شرعی میں اس خاص معنی کے علاوہ حقیقی معنی کا استعمال نہ ہو۔ الایہ کہ وضع شرعی اور اس پر طویل بحث سے مولف کی مراد صرف تقریب و تشبیہ ہو۔ یہ مراد نہ ہو کہ ظلم وضع شرعی میں اپنی اس نوع کی طرف منتقل ہو گیا ہے۔ جو بھی صورت ہو اس کے ذکر کرنے میں کوئی بڑا فائدہ نہیں۔

ابن حجر نے کشاف کی احادیث کی تخریج میں کہا ہے کہ بہت سے علمائے عجم کی زبانوں پر اور ان کی کتابوں میں یہ حدیث مشہور ہو گئی اور یہ ایسی ہے جس کی کوئی اصل نہیں۔ نہ ہی یہ مسئلہ کتب حدیث میں پائی جاتی ہے اور نہ ہی غیر مسند میں لہذا اس کا موضوع ہونا واضح ہے اور عجیب بات یہ ہے کہ بعض محدثین نے بھی اسے نقل کیا ہے۔ اہ آلوہی۔

جواب کا خلاصہ جو مولف کے طریقہ پر نہیں۔ اگر آیت کے مساق سے قطع نظر کر لی جائے تو ما کا لفظ عینی علیہ السلام کو شامل نہیں کرنا، نہ ہی فرشتوں کو شامل کرتا ہے۔ اور مولف کے طریقہ پر..... سیاق کے اعتبار سے اور اس آیت کے قریشی کفار کے بارے میں ہونے کے اعتبار سے..... واقع کی طرف نظر کرنے سے جواب ہو گا۔ جو یہ ہے کہ قریش نہ عینی کی عبادت کرتے تھے اور نہ فرشتوں کی۔ لہذا ان دونوں کے دخول کا تصور بھی ہو سکتا۔ اگرچہ ما کا لفظ شمولیت کی صلاحیت رکھتا ہے۔ مولف نے ان دونوں طریقوں پر توجہ دی ہے۔ اور واقع یہ ہے کہ دونوں طریقوں کو قبول کرنے کی صلاحیت رکھتا ہے۔

عموم میں اور کچھ داخل نہیں ہو سکتا۔ گویا معترض کا اعتراض انداز بیان سے جہالت اور آیات کے قصد سے غفلت کی بنا پر تھا۔ اور جو آپؐ سے مروی ہے کہ: ”اے لڑکے! تو اپنی قوم کی لغت سے کتنا جاہل ہے۔“ اس بات پر دلیل ہے کہ اگرچہ وہ عربی تھا لیکن عربی زبان کے (۳) مقاصد سمجھنے پر قدرت نہ رکھتا تھا۔ اس نے انداز کلام میں غور کئے بغیر خواہش نفس کے غلبہ، اور لغت فہمی میں مبتدی ہونے کی وجہ سے اعتراض کیا حتیٰ کہ مرادی معنی کو چیلنج کر دیا اور اس کی جہالت کی وضاحت (۱) کے طور پر اللہ تعالیٰ کا یہ قول نازل ہوا۔

بے شک جن لوگوں کے حق میں  
ہماری طرف سے بھلائی مقدر  
(۲۱۱۰۱)

ہو چکی۔

اور اس کی مثال صحیح حدیث میں موجود ہے کہ مروان نے اپنے دربان سے کہا: اے رافع! ابن عباسؓ کے پاس جا کر اسے کہو: جو شخص بھی اس پر خوش ہو جائے جو اسے دیا گیا اور وہ اس بات کو پسند کرے کہ ایسے کام پر اس کی تعریف کی جائے جو اس نے کیا نہ ہو، وہ سزاوار ہے تو ہم سب کو سزا دی جائے گی۔“ ابن عباسؓ نے جواب دیا: تمہارا اس آیت سے کیا تعلق؟ بات صرف یہ تھی کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے یہودیوں کو بلایا۔ پھر ان سے کچھ پوچھا: یہود اصل بات تو چھپا گئے اور ادھر ادھر کی باتیں بتلانے لگے۔ پھر آپ کے سوال کے جواب میں جو کچھ انہوں نے بتلایا اس پر وہ آپؐ سے داد بھی چاہتے تھے اور اس بات پر خوش تھے کہ وہ حقیقت کو چھپا گئے ہیں۔ پھر ابن عباسؓ نے یہ آیت پڑھی:

وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ الَّذِينَ آوَتُوا  
الْكِتَابَ (۳/۱۸۷)

جب اللہ نے ان لوگوں سے عہد لیا  
جو کتاب دیئے گئے۔

۳۔ یعنی وہ چیز جس میں اسے ایسی رہنمائی ضروری تھی جو انداز کلام سے معلوم ہوتی ہے۔  
۱۔ یعنی اعتراض کرنے والے کی جہالت کو مزید واضح کرنے کے لئے جیسا کہ منہاج کی شرح میں ہے۔



مَا آتَاكَ اللَّهُ تَعَالَىٰ فِيهِ فَرِيضَةٌ:

بَدْرًا حَوْنًا بِمَا آتَاوَا وَبِحَبِوْنًا  
كَيْفَ مَدَدُوا بِمَا لَمْ يَدْعُوا (۳/۱۸۸)

وہ اس بات پر خوش ہیں جو کچھ وہ  
لائے اور چاہتے ہیں کہ ایسے کاموں  
پر ان کی تعریف کی جائے جو انہوں  
نے کئے نہیں۔

گویا یہ آیت (۱) (الکرم و ما تعبدن) بھی اسی معنی میں ہے۔ مختصر آں کا جواب  
ان نصوص کے عموماً کی وضاحت ہے کہ وہ شریعت میں کیسے واقع ہوتے ہیں۔ پھر  
عربی (۲) زبان کے قصد کے علاوہ ایک دوسرا قصد بھی ہے جسے حاصل کرنا ضروری  
ہے اور اسی قصد سے شریعت کا فہم حاصل ہوتا ہے اور اسی کے طریقہ پر تمام  
عمومات چلتے ہیں۔ اندر میں صورت منفصل (۳) کے ساتھ ہرگز کوئی تخصیص نہیں  
ہوتی اور عمومات ایسے قواعد پر چلتے ہیں جو عموم کو سچا کرنے والے ہیں۔ اور ہم

۱۔ مروان نے اس آیت کو اس کے ماہل سے الگ کر کے پڑھا تو عموم کا گمان کیا۔ جس کے جواب میں  
ایک عالم نے اسے بتلایا کہ یہ عموم کس کے بارے میں اترتا ہے اور آیت کا سیاق بتلایا نیز وہ قصد  
بھی جس میں یہ آیت نازل ہوئی۔ اور مؤلف نے ازراہ ادب مروان کے لئے لفظ اس ذالک  
المعنی کے الفاظ استعمال کئے۔ یہ نہیں کہا کہ مروان شریعت کے مقاصد سمجھنے کی قدرت نہ رکھتا  
تھا۔ اور اس کا قول ہے لہذا ہم یعنی وہ جواب جو ان تین آیات کے بارے میں صحابہ کے توقف کے  
سلسلہ میں گزر چکے ہیں۔

۲۔ یعنی خالص عربی زبان جو نہ تو شرع کے مقاصد کی پہچان کا سارا لئے ہو، نہ حال کے متقاضی پر توقف  
کا جیسے سب نزول، نہ کلیات شریعت کی طرف رجوع کا تاکہ ایسے دلائل سے جزئیات کا فہم حاصل ہو  
جو کلیات کے ساتھ ہوتی ہیں، نہ ہی ان تمام قرائن سے جو الفاظ سے مقصود کا فہم متعین کرتے ہیں  
اور آیت میں اس مراد کو واضح کرتے ہیں جس میں وہ استعمال ہوئی اور وہ قرائن مجمل کے بیان کی  
طرح ہو جاتے ہیں۔ نہ ہی تخصیص اور کچھ حصہ کے اخراج کا جو اس لفظ سے مراد ہو۔  
۳۔ عنقریب یہ بیان آئے گا کہ یہ متصل سے بھی تخصیص نہیں۔

یہاں ایک فصل لاتے ہیں جو گزشتہ بیان پر اشکال (۴) وارد ہونے کا مظنہ ہے۔ اور اس کا جواب بھی دیں گے تاکہ مطلوب کی پوری پوری وضاحت ہو سکے۔

قائل یہ کہہ سکتا ہے کہ: اس بات کے باوجود کہ سلف صالح مقاصد شریعہ کو جانتے تھے اور عرب تھے، انہوں نے لفظ کے عموم کو قبول کیا، اگرچہ استعمال کا انداز اس کے خلاف پر دلالت کرتا تھا اور یہ اس بات پر دلیل ہے کہ ان کے نزدیک لفظ کا وہ عموم محترم تھا جو افرادی لفظ کے مطابق ہو۔ اگرچہ انداز بیان اس سے معارض ہو اور جب ان کے نزدیک معاملہ یوں تھا تو جو کچھ ان کے لئے واضح کیا

۴۔ یہ اس فصل میں اشکال ہے کہ سابقہ اشکال کے جواب پر وارد ہوا ہے۔ سابقہ اشکال میں قائل نے کہا تھا کہ عرب افرادی عموم پر الفاظ کو محمول کرتے ہیں۔ حالانکہ استعمال کا سیاق اس کے خلاف کا تقاضا کرتا تھا جو صحابہ نے سمجھا۔ تو اس کا جواب سرف نے یہ دیا کہ استعمال کے عموم کا ہم اس کے مقاصد کے ہم پر موقوف ہے اور شریعی مقصد کے ہم میں ایک نئے اسلام لانے والے اور دوسرے پرانے اسلام لانے والے میں بڑا فرق ہے کہ ایک تو انہیں سمجھنے میں اور ان کے حصول میں مشغول رہا اور دوسرا ایسا نہیں۔ صحابہ کا اس جیسی آیت ”الذین آمنوا ولم یلبسوا ایمانہم بالظلم“ میں توقف جبکہ وہ استعمال شریعی کے ادراک میں سمندر او شارع کے مقصد کو خوب جاننے والے تھے، اسی بات کی طرف راجع ہے کیونکہ یہ آیت سورہ انعام میں ہے اور یہ ابتدائی سورتوں سے ہے جو مکہ میں نازل ہوئیں اور ابھی کلیات شریعت کا بیان پورا نہ ہوا تھا۔ توقف کے بارے میں ان کا یہ عذر تھا اور اس فصل میں سرف نے یہ بتلانا چاہتا ہے کہ یہ جواب اشکال کو جڑ سے اکھاڑنے والا نہیں۔ کیونکہ سلف صالح شریعت کے مقاصد کے ہم میں قہر تھے۔ جیسے عمر بن خطاب ”معاذیہ“ عکرمہ ”ابن عباس اور ان کے علاوہ دوسرے ائمہ مجتہدین جنہوں نے الفاظ کے عموم کو لیا، حالانکہ استعمال کا سیاق اور احوال کے تحقیقات اس سے معارض تھے۔ یہ اس لئے ہوا کہ ان کے نزدیک افرادی عموم کا ہی اعتبار تھا۔ گویا اس فصل وغیرہ میں جو یہ مثالیں مذکور ہیں ایسی ہیں جو مفہم سے مخصوص ہوں۔ ایسی نہیں جو عموم پر استعمال شریعی میں وضع ہوئی ہوں اور ان کا عموم باقی ہے جسے تخصیص نے چھوا تک نہیں۔ جیسا کہ آپ کہتے ہیں۔ اس سے اس اشکال اور اس کے جواب اور پہلے اشکال کے درمیان فرق واضح ہو جاتا ہے اور سرف کا قول والجواب عنہ لفظ ماہر معطوف ہے گویا آنے والا اشکال ابتدائے مسئلہ میں اس کے بیان پر وارد ہے اور اس کے پہلے جواب پر وارد ہے جیسا کہ آپ کو معلوم ہو چکا ہو گا اور اس کا قول بتوضیح امر کے جواب میں واقع ہے اور اس میں کوئی مانع نہیں کہ اس کے قول والجواب سے باسناد ہو گئی ہو جیسا کہ بعض لوگوں نے کہا ہے اگر وہ ایسا کر لیتا تو یہی درست تھا۔

گیا تھا وہ اس عموم کا خصوص بن گیا۔ جیسے گزشتہ مثالیں جو منفصل سے خاص کی گئی ہیں اس سے نہیں جو دعویٰ کروہ عموم پر استعمال میں وضع کیا گیا ہے۔  
اس مقام کو سمجھنے کے لئے عربوں کے کلام سے مثالیں ملاحظہ فرمائیے۔

ایک مثال یہ ہے کہ عمر بن الخطاب اپنے دور خلافت میں موٹا جھوٹا کھانا کھاتے اور پوند لگے کپڑے پہنتے تھے۔ ان سے کہا گیا کیا اچھا کہ آپ قدرے نرم کھانا کھایا کریں۔ تو آپ نے فرمایا: میں ڈرتا ہوں کہ اپنا پاکیزہ رزق اسی زندگی میں نہ لے لوں۔ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

أَذْهَبْتُمْ طَيِّبَاتِكُمْ فِى حَيَاتِكُمْ  
الدُّنْيَا (۲۰/۳۶)  
تم اپنا پاکیزہ رزق دنیا کی زندگی میں ہی لے چکے۔

الحدیث۔ اور حدیث میں آیا ہے کہ آپؐ نے اپنے صحابہ سے فرمایا جب آپ نے دیکھا کہ کچھ صحابہ کھلے دل سے خرچ کرنے لگے ہیں: تمہیں یہ آیت کہاں لے جائے گی: اذْهَبْتُمْ طَيِّبَاتِكُمْ فِى حَيَاتِكُمْ الدُّنْيَا۔ حالانکہ آیت کا سیاق اس بات کا مقتضی ہے کہ یہ آیت صرف ان کفار کے حق میں نازل ہوئی جو آخرت کے مقابلہ میں دنیا کی زندگی پر راضی ہو بیٹھے تھے۔ اسی لئے اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

وَأَوْفُوا بِعَهْدِكُمْ إِذَا عَاهَدْتُمْ  
وَأَقِمُوا الصَّلَاةَ لِمَنِ اتَّخَذْتُمُ الْمُؤْمِنِينَ حَتَّىٰ يَخْرُجُوا مِنْكُمْ  
الْبَغْيَ... ثُمَّ قَالَ... فَأَلْهَمُوا  
ذلت کا عذاب دیا جائے گا۔  
تَجْزَوْنَ عَذَابَ الْهُونِ (۶/۹۳)

گویا یہ آیت مسلمانوں کی حالت کے لائق نہیں۔ اس کے باوجود حضرت عمرؓ نے اسراف کسے ترک میں اس آیت کو قابل اعتماد سمجھ کر قبول کیا اور اس کی اصل صحیح (۱) حدیث میں موجود ہے کہ دو عورتیں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے خلاف ایک دوسرے کی مدد کر رہی تھیں۔ جب حضرت عمرؓ نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے

اسے بخاری نے اس قصہ میں نکالا جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اپنی بیویوں سے ایک ماہ کے لئے الگ ہو گئے۔ نیز اس حدیث کو مسلم اور ترمذی نے بھی نکالا ہے۔

کہا: ”اللہ سے دعا کیجئے کہ وہ آپ کی امت پر فراخی کرے۔ جبکہ فارس اور روم مالدار ہیں حالانکہ وہ اللہ کی عبادت نہیں کرتے۔“ تو آپؐ سیدھے ہو کر بیٹھ گئے اور فرمایا: ”اے خطاب کے بیٹے! کیا ابھی تجھے اس بات میں شک ہے؟ یہ وہ لوگ ہیں جنہوں نے اپنا پاکیزہ رزق اسی دنیا میں ہی لے لیا۔“ یہ حدیث اس آیت کے بارے میں حضرت عمرؓ کے ماخذ کی طرف اشارہ کر رہی ہے۔ اگرچہ سیاق اس کے خلاف پر دلالت کرتا ہے۔

اور تین آدمیوں (۱) والی حدیث میں ہے کہ قیامت کے دن انہیں سے جہنم کو بھڑکایا جائے گا۔ حضرت معاویہؓ کہتے ہیں کہ اللہ اور اس کے رسولؐ نے سچ فرمایا ہے کہ:

مَنْ كَانَ يُرِيدُ الْحَيٰوةَ الدُّنْيَا  
وَزِيْنَتَهَا نُكِفْ اِلَيْهِمْ اَعْمَالَهُمْ  
فِيْهَا... (۱۱/۱۵)

جو شخص دنیا کی زندگی اور اس کی  
زینت کا ارادہ رکھتا ہے تو ہم دنیا ہی  
میں انہیں ان کے اعمال کا پورا بدلہ  
دے دیں گے۔

تو حضرت معاویہؓ نے جو کہ مسلمان تھے، اس حدیث کے مقتضی کو اس آیت کے عموم کے تحت داخل کیا حالانکہ یہ آیت کفار کے حق میں ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ:

اُولٰٓئِكَ الَّذِيْنَ لَيْسَ لَهُمْ فِي  
الْاٰخِرَةِ اِلَّا النَّارُ (۱۱/۱۶)

آخرت میں ان لوگوں کے لئے آگ  
کے سوا کچھ نہیں۔

۱۔ یہ لوگ: جہاد میں حاضر رہنے والا، علم سیکھنے اور سکھانے والا، اور نیکی کی راہوں میں اپنا کثیر مال خرچ کرنے والا ہیں۔ لیکن وہ یہ اعمال ریاء کے لئے کرتے تھے۔ اور اس لئے کرتے تھے کہ لوگ یہ کہیں کہ وہ فلاں فلاں کام کرتے ہیں۔ تو انہیں کہا جائے گا: یہ لوگ ہیں جنہوں نے اعمال آخرت کے بجائے دنیا کی زندگی کی زینت کا ارادہ کیا۔ تو اللہ تعالیٰ انہیں وہ کچھ دے چکا جس کا انہوں نے اپنے اعمال سے ارادہ کیا تھا۔ اس حدیث کو مسلم نے روایت کیا۔

گویا حضرت معاویہؓ نے آیت کے لفظ من کے عموم سے غیر کفار کے حق میں بھی ہونے پر دلیل پکڑی۔

اور بخاری میں محمد بن عبدالرحمن سے روایت ہے کہ اہل مدینہ پر ایک فوج بھیجی گئی جس میں میرا نام بھی لکھا گیا۔ میں ابن عباس کے آزاد کردہ غلام عکرمہ سے ملا اور اسے اس بات کی خبر دی۔ اس نے مجھے اس کام سے سختی سے منع کیا۔ پھر کہا کہ مجھے ابن عباسؓ نے بتلایا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں مسلمانوں میں کچھ لوگ مشرکوں کے ساتھ تھے جو ان کی جمعیت بڑھاتے تھے۔ مسلمانوں کی طرف سے کوئی تیر آتا جس کا نشانہ کافر ہوتا مگر مارا مسلمان جاتا یا مضروب کی صورت میں قتل ہو جاتا۔ تو اللہ عزوجل نے یہ آیت نازل فرمائی:

إِنَّ الَّذِينَ تَوَلَّوْاهُمُ الْمُشْرِكُونَ  
ظَالِمِي آلِئْسَهُمْ (۴/۹۷)

جو لوگ اپنی جانوں پر ظلم کرتے ہیں  
جب فرشتے ان کی جان قبض کرنے  
لگتے ہیں۔

گویا یہ آیت بھی اسی طرح کی ہے کیونکہ یہ آیت عام ہے جو ان لوگوں کے حق میں ہے جو مشرکوں کی جمعیت بڑھائیں۔ پھر عکرمہ نے اس کے اعم (۱) ہونے کی بنا پر اس سے دلیل پکڑی۔

اور ترمذی اور نسائی میں ابن عباس سے روایت ہے کہ جب یہ آیت نازل ہوئی:

وَأَنْ تَبَدُّوا مَا فِي أَنْفُسِكُمْ أَوْ  
تَخْفَوْهُ بِحِجَابِكُمْ (۲/۲۸۳)

جو کچھ تمہارے دلوں میں ہے خواہ تم  
اسے ظاہر کر دیا چھپاؤ اللہ تم سے  
اس کا حساب لے گا۔

۱۔ گویا عکرمہ نے ان لوگوں کو بھی اس آیت میں شامل کیا جو اس ظالم جگ میں مدد گار تھے جو مسلمانوں کے درمیان تھی۔

تو اس سے صحابہ کے دل میں ایسی گھبراہٹ پیدا ہوئی جو اور کسی چیز سے نہ (۲) ہوئی تھی۔ انہوں نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے بات کی تو آپ نے فرمایا: ”کوہم نے سنا اور اطاعت کی۔“ (۱) تو اللہ نے ان کے دلوں میں ایمان ڈال دیا اور یہ آیت نازل فرمائی:

رسول اس کتاب پر جو ان کے پروردگار کی طرف سے نازل ہوئی ایمان رکھتے ہیں... اللہ کسی کو اس کی طاقت سے زیادہ تکلیف نہیں دیتا۔ اچھے کام کرے گا تو اسے ان کا فائدہ ہوگا، برے کرے گا تو اس کا نقصان اسے ہی پہنچے گا۔ اے ہمارے پروردگار! اگر ہم سے بھول یا چوک ہو جائے تو ہمارا مواخذہ نہ کرنا۔

آمَنَ الرَّسُولُ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْهِ مِنْ رَبِّهِ وَالْمُؤْمِنُونَ... الْآيَةُ... لَا يَكْفِيكَ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وَسَعَهَا لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَاقِبَتَا مَا اكْتَسَبَتْ رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِنْ نَسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا (۲/۲۸۵)

تو اللہ تعالیٰ نے فرمایا: میں نے یہ کر دیا۔ (۲)

۲۔ مسلم کی روایت جس کا اصل یہ ہے: ”صحابہ کے دلوں میں وہ چیز داخل ہوئی جو اور کسی چیز سے ان کے دلوں میں داخل نہ ہوئی تھی۔“ اور تفسیر ابن جریر میں لم یدخلها کا لفظ ہے۔ اور یہ جملہ کسی چیز کی صفت ہے۔ یعنی اس آیت کریمہ سے ان کے دلوں میں ایسی گھبراہٹ اور خوف داخل ہوا جو دوسری کسی آیت کی وجہ سے داخل نہ ہوا تھا۔

۱۔ اسے مسلم نے روایت کیا اور یہ طویل حدیث کا ایک حصہ ہے جو ج ۲ ص ۱۶۵ پر گزر چکی ہے اور اس کے کچھ اجزاء آگے متعدد مقامات پر ذکر ہوں گے۔

۲۔ یعنی یہ اس بات پر قہر ہے کہ اللہ ایسے کام کی تکلیف نہیں دیتا جس کے متعلق دلوں میں یہ خیال پیدا ہو کہ یہ سچلی ہے۔ حالانکہ جو کچھ انہوں نے سمجھا یہ اس کے خلاف کا متعنی ہے۔ ان کا وار و مدار افزائی عموماً پر تھا، شرعی استعمال کا نہ تھا جو انہیں اس قسم سے باز رکھتا۔ اور جو کچھ صحابہ نے سمجھا تھا اس پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم خاموش رہے حتیٰ کہ اس کا مخصص نازل ہوا اور وہ یہ آیت ہے: ”لَا يَكْفِيكَ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وَسَعَهَا“۔ الایہ کہ مؤلف کا قول علی دج الفسح فی ذاتہ اس

رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا أَصْرًا كَمَا  
 حَمَلْتَنَا عَلَى الدِّينِ مِنَ  
 قَبْلِنَا (۲/۲۸۶)  
 اے ہمارے پروردگار! ہم پر ایسا  
 بوجھ نہ ڈالنا، جو تو نے ہم سے پہلے  
 لوگوں پر ڈالا تھا۔

تو اللہ تعالیٰ نے فرمایا: میں نے ایسا کر دیا۔ الحدیث الخ  
 صحابہؓ نے اس آیت سے عموم سمجھا اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کی  
 تائید کی۔ اس کے بعد یہ آیت:  
 لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا  
 اللہ تعالیٰ کسی کی طاقت سے زیادہ  
 اسے تکلیف نہیں دیتا۔

سخ یا کسی دوسری وجہ پر نازل ہوئی اور یہ آیت بھی:  
 وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ  
 حَرَجٍ (۲۲/۷۸)  
 اللہ تعالیٰ نے دین کے معاملہ میں تم  
 پر کوئی تنگی نہیں رکھی۔

اور یہ قاعدہ کلیہ مکی ہے۔ گویا اس میں اس بات پر دلیل ہے کہ عموم لفظی  
 سے اخذ کرنا درست ہے۔ اگرچہ لغوی یا شرعی استعمال اس کے خلاف پر دلالت کرتا  
 ہو۔

اسی طرح اللہ تعالیٰ کا قول ہے:

مقام کی تکمیل کے باب سے ہے۔ کیونکہ اس کے لئے ضروری ہے کہ ابتداء وہی مقصود ہو۔ پھر نسخ  
 ہوا ہو۔ اور صحابہ کا ہم اس کے عمل میں ہو تو ہمارے لئے خارج از بحث ہے اور اس کا قول اوغیرہ  
 اس بات پر مبنی ہے کہ وہ تخصیص ہے۔ جیسا کہ اس بارے میں مولف کا بیان حقیقہ میں کی اصطلاح  
 کے مطابق نسخ کے باب میں گزر چکا ہے۔ اگر وہ اسے ذکر کر دیتا اور اس پر اکتفا کرتا تو مقام کے لحاظ  
 سے بہت مناسب تھا اور یہ سب کچھ اس آیت کی: **يَوْمَ تَدْعُوا مَنَىٰ اَنْفُسِكُمْ كِي لِيُخْرِجَكُمْ مِّنْهَا**  
 ہے۔ یعنی اس بنا پر کہ وہ شہادت اور کتمان کی طرف راجع ہیں وہ ہمارے زیر بحث مسئلہ میں شاہد  
 بن جاتی ہے۔

وَمَنْ يَشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا  
تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ (۴/۱۱۵)

اور جس شخص نے ہدایت واضح  
ہوجانے کے بعد رسول کی مخالفت  
کی۔

یہ آیت اس شخص کے حق میں ہے جو اسلام لانے کے بعد مرتد ہوجائے اور  
اس پر دلیل اللہ تعالیٰ کا یہ قول ہے:  
إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ  
بِهِ (۴/۱۱۶)

اگر اللہ تعالیٰ سے شرک کیا جائے توہ  
کبھی معاف نہیں کرتا۔

پھر علماء کی اکثریت نے اس آیت سے اجماع کے حجت ہونے پر اور اس کے  
مخالف کے نافرمان ہونے پر استدلال کیا ہے۔ نیز اس بات پر کہ دین میں نئی بات  
پیدا کرنا مذموم ہے۔

اور اللہ تعالیٰ کے اس قول:  
أَلَا إِنَّهُمْ يَتَّبِعُونَ  
لِئَسْتَخْفُوا بِهَا (۱۱/۵)

دیکھو یہ اپنے سینوں کو دوہرا کرتے  
ہیں تاکہ اللہ سے چھپے رہیں۔

کا بظاہر انداز بیان یہ ہے کہ وہ کافروں اور منافقوں وغیرہ کے حق میں ہے  
اور اس پر دلیل اللہ تعالیٰ کا قول لئس تخفوا منہ ہے یعنی وہ اللہ تعالیٰ یا رسول اللہ  
صلی اللہ علیہ وسلم سے چھپنا چاہتے ہیں۔ اور ابن عباس کہتے ہیں کہ یہ آیت ان  
لوگوں کے حق میں ہے جو غلوت کرنے سے شرماتے تو آسمان کی طرف دیکھتے اور اپنی  
عورتوں سے جماع کرتے تو آسمان کی طرف دیکھتے تو یہ آیت ان کے حق میں اتری  
ہے۔ گویا ابن عباس نے اس آیت کے حکم میں ان لوگوں کو عام (۱) کیا حالانکہ آیت  
کامساق اس کا تقاضا نہیں کرتا۔

ابن عباس صراحتاً کہتے ہیں کہ یہ آیت ان لوگوں کے حق میں اتری ہے جو شرماتے ہیں اور استخفاء  
کے لئے یہ ضروری نہیں کہ اس کا منہ نفاس یا کفر سے شرماتا ہو۔ سب نزول سے یہ آیت کسی اور  
سنی کے مخالف ہے۔ ابن عباس ان سے کفار سے متعلق نہ بنایا۔ پھر اس کا حکم بعض مومنوں پر



اور ایسی مثالیں بہت ہیں۔ اور یہ سب ایسے قول پر مبنی ہیں جس میں عموم لفظی کا اعتبار ہے، خصوصی سبب کا نہیں۔

اسی طرح اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

وَمَنْ لَّمْ يَتَّكِفْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ (۵/۴۴)

اور جو شخص اس کے خلاف فیصلہ کرے جو اللہ نے اتارا ہے تو یہی لوگ کافر ہیں۔

باوجودیکہ یہ آیت یہودیوں کے حق میں نازل (۱) ہوئی اور سیاق بھی اسی بات پر دلالت کرتا ہے۔ پھر بھی علماء نے اسے غیر کفار (یعنی مسلمانوں کے بھی) عام رکھا اور کہا کہ یہ: ”کفر سے نچلے درجہ کا کفر ہے۔“

پھر جب یہ بحث اس قول کی طرف لوٹتی ہے کہ لفظ کے عموم کا اعتبار نہیں، اعتبار صرف سبب کے خصوص کا ہے۔ (۲) اور جہاں تک معلوم (۳) ہے اس میں

لگایا۔ حتیٰ کہ اس آیت کو ہمارے زیر بحث مسئلہ کے مطابق بتادیا۔ گویا جو بات ابن عباس نے صراحتاً نہیں کہی وہ یہ ہے کہ یہ آیت کفار کے حق میں ہے اور یہ کہ یہ شرانے کے معنی کو بھی شامل ہے۔ یہاں اسے ذکر کرنے کی کوئی وجہ نہ تھی۔ ابن عباس کی اس حدیث کو بخاری نے نکالا ہے۔

۱۔ یعنی یہ تینوں آیات بالخصوص یہود کے حق میں نازل ہوئیں جیسا کہ ابوداؤد میں ابن عباس سے مروی ہے کہ انہوں نے کہا کہ: ”یہ تینوں آیات بالخصوص بنو قریظہ اور بنو نضیر کے حق میں نازل ہوئیں۔“ اور مسلم میں براء سے روایت ہے کہ یہ سب کفار کے حق میں ہیں۔ (تیسرے میں ان آیات کے شان نزول میں اس یہودی کے قصہ کی طرف رجوع فرمائیے جس کا منہ کالا کر کے درے لگائے گئے تھے۔

۲۔ مخلص منفصل میں سے ایک شان نزول یا اس سے ملتی جلتی چیزیں ہیں اور جو اس مقام پر متوقف لے ذکر کیا ہے۔ یہ سبب کی خصوصیت سے مال کے مقتضی تک محدود نہیں۔ جیسا کہ ظاہر ہے کہ اس کلام سے وسیع معنوں میں آیا ہے۔ جیسا کہ حضرت عمرؓ کے کلام میں اور امیر معاویہؓ کے کلام میں ہے۔

۳۔ اور وہ یہ ہے کہ جمہور اسی قول پر ہیں کہ اعتبار لفظ کے عموم کا ہوتا ہے سبب کے خصوص کا اعتبار نہیں۔ نزاع اس وقت پیدا ہوتا ہے جب خاص سبب نزول پر مستقل عام کو بنا کیا جائے۔ اس کا

اختلاف ہے تو ہم دو قولوں میں سے صحیح ترکی طرف لوٹتے ہیں۔ اس سے زیادہ کچھ فائدہ نہیں۔ (۱)

اس کا جواب یہ ہے کہ سلف صالح نے جو اس بہترین فقہ کو قبول کیا ہے تو یہ عمومی صیغوں کی طرف راجع ہونے کی بنا پر نہیں بلکہ اس کی بنیاد کوئی اور بات ہے۔ اور وہ یہ ہے اور اللہ تعالیٰ نے کفار کا ذکر ان کے برے اعمال کے ساتھ کیا اور مومنوں کا ان کے اچھے اعمال کے ساتھ تاکہ بندہ ان دونوں مقاموں کے درمیان خوف اور امید کے قدموں پر کھڑا ہو۔ وہ اہل ایمان کے اوصاف کو اور جو کچھ اللہ نے ان کے لئے تیار کر رکھا ہے اسے دیکھے تو امید رکھتے ہوئے انہیں حاصل کرنے کی کوشش کرے۔ وہ اس بات سے ڈرتا ہے کہ کہیں ان میں مل نہ سکے لہذا وہ اپنے گناہوں سے بھاگتا ہے اور جب اہل کفر کے اوصاف کو اور جو کچھ اللہ نے ان کے لئے تیار کر رکھا ہے اسے دیکھتا ہے تو وہ ڈرتا ہے کہ کہیں انہیں کاموں میں یا ان جیسے کاموں میں نہ جا پڑے جن میں وہ جا پڑے ہیں۔ اور اپنے ایمان کے ساتھ یہ توقع رکھتا ہے کہ ان سے نہیں ملے گا۔ گویا وہ خوف اور امید کے درمیان ہوتا ہے وہ اس طرح کہ وہ کسی بھی وصف میں ان دونوں فریقوں کے ساتھ اشتراک کرے خواہ اس وصف کے متعلق شریعت میں کوئی حکم موجود نہ ہو کیونکہ جب

مثال یہ ہے کہ جب نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا گیا کہ بضاعت کونہیں میں مردار گر گیا ہے تو آپ نے فرمایا: "اللہ تعالیٰ نے پانی کو پاک پیدا کیا ہے کوئی چیز اسے ناپاک نہیں بناتی۔" اور جیسے وہ قصہ ہے کہ آپ میمونہ کی مردہ مکاری کے پاس سے گزرے تو آپ نے فرمایا: "جو بھی کھال رنگ لی جائے وہ پاک ہو جاتی ہے۔" چنانچہ امام شافعی کے متعلق منقول ہے کہ جمہور کے قول کے برعکس اعتبار سبب کے مخصوص کا ہو گا جبکہ جمہور نے ایک دوسرے کی تائید کرنے والے دلائل سے یہ دلیل لی ہے کہ اعتبار لفظ کے عموم کا ہونا ہے۔

کبھی کہا جاتا ہے کہ: مزید فائدہ کہیے نہ ہو گا جبکہ آپ کے لئے اپنے قسم پر بنا کرنے کو درست قرار دیا ہے اور یہ اس کے علاوہ ہو جسے جمہور نے درست قرار دیا ہو کہ اعتبار عموم کا ہے مخصوص کا نہیں۔ الا یہ کہ یہ کہہ دیا جائے کہ مؤلف کی اس فائدہ سے مراد یہ ہے کہ جس کی وہ تائید کر رہا ہے کہ اصولی طور پر منفصل تخصیص نہیں ہوتی۔

دونوں طرفوں کا ذکر ہوتا ہے تو ان دونوں طرفوں کے درمیان ہر جانب کی قابل اخذ (۲) جہت حائل ہو جاتی ہے جیسے اجتناد کے مقامات اس میں کچھ فرق نہیں۔ اس لئے نہیں کہ سلف صالح نے لفظی عموم کے تحت داخل ہونے پر محمول کیا تھا۔ اور یہ بات سورہ احقاف کی آیت اور سورہ ہود اور سورہ نساء کی اس آیت سے واضح

ہے۔ (۱) **اِنَّ الَّذِيْنَ تَوَلَّوْا هُمْ** وہ لوگ کہ فرشتے ان کی جان قبض  
**اَلْمَلٰٓئِكَةُ (۳/۹۷)** کرنے لگتے ہیں۔

اور یہ بات اللہ تعالیٰ کے اس قول سے بھی ظاہر ہے۔

**وَابْتِغِ خَيْرَ مَا مَلَٰئِكَةُ** اور مومنوں کی راہ کے سوا کسی اور  
**اَلْمُؤْمِنِيْنَ (۳/۱۱۵)** راہ چلے۔

اور ان کے علاوہ (۲) دو سری آیات یا تو اس قاعدہ سے ہیں یا وہ کلیات عامہ کی جزئیات کی فقہ کی وضاحت ہیں۔ نہ یہ کہ مقصود تخصیص ہے بلکہ عموم کی جہت (۳)

۲ یعنی دونوں اطراف سے اپنی طرف کھینچ ہیں اور ان میں ہر ایک اپنی جہت کی طرف اخذ کرتی ہے۔  
 گویا وہ ان دونوں میں سے ہر ایک سے ماخوذ ہوتا ہے تو اعتبار متوازن ہو جاتا ہے۔  
 ۱ کیونکہ مذکورہ آیات کے لفظی عموم میں مومن داخل نہیں ہوتے خاص کر پہلی تین آیات میں اور اس بنا پر بھی کہ وہ چوتھی درج ذیل آیات سے ظاہر ہے۔  
 ومن یشاقق الرسول من بعد ما تبین لہ اور جو شخص ہدایت واضح ہو جانے کے بعد  
 الہدی رسول کی مخالفت کرے۔

اسی لئے یہ کہہ کر دیکھو ایضا اسے الگ کر کے ذکر کیا۔

۲ یعنی سابقہ آیات جن سے شبہ پیدا ہوا تھا اور اس کے قول من تلک القاعدہ کا مطلب اس جواب سے پہلے کا بیان ہے اور ممکن ہے اس کا اطلاق ساری عبارت میں ہو۔ رہی یہ بات کہ جو جوابات دیئے گئے... جیسے ابن عباس نے اس آیت دہحبون ان وحمدوا کا جواب دیا... کلیات سے نفس جزئیات کے اخذ کے طریقہ کی وضاحت اور اثبات ہے۔ نیز اس کا شرعی مقاصد میں استعمالی حد کے نزدیک ٹھہر جانا لازم ہے، انہیں علی الاطلاق وضع کی طرف نہ لوٹایا جائے۔ ان جواب دینے والوں کا یہ مقصود نہ تھا کہ یہ آیات شارع کے قصد میں عام تھیں پھر خاص کی گئیں، بلکہ ان کی غرض یہ وضاحت تھی کہ ان کا عموم ایسا عموم نہیں جو مسائل کے قسم کے مطابق ہو جس میں عربی افرادی وضع

کی وضاحت ہے۔ اور تفصیلات میں آپ خود غور کر لیں اور مدد تو اللہ ہی سے درکار ہے۔

## فصل

جب گزشتہ بیان ثابت ہو چکا تو اب تخصیص یا منفصل کے ساتھ ہوگی یا متصل کے۔

اگر متصل سے ہو جیسے استثناء اور صفت اور غایت اور بعض کا بدل وغیرہ تو فی الحقیقت یہ کسی چیز کا اخراج نہیں بلکہ لفظ کے عموم میں متکلم کے قصد کی وضاحت ہے تاکہ سامع کو قصد کے علاوہ کسی اور بات کا وہم پیدا نہ ہو۔ اور یہ بات سمجھو یہ کہ اس قول میں دیکھی جاسکتی ہے: ”لال زید“ اس کے لئے جو اسے نہیں پہچانتا۔ جیسے صرف ”زید“ اس کے لئے جو اسے پہچانتا ہو۔ اور اس کی وضاحت یہ ہے کہ لال زید ایسا اسم ہے جس کی متکلم کے قصد کی نسبت سے مدلول زید سے پہچان کرائی گئی ہے۔ جیسا کہ موصول اپنے صلہ کے ساتھ ہے۔ وہ اسم ہے دونوں میں سے ایک نہیں۔ اسی طرح جب آپ ”ورزی آدمی“ کہتے ہیں تو سامع اسے پہچان لیتا ہے۔

کو دیکھا جائے۔ بلکہ ان کی غرض ایسی آیات میں شارع کے مقاصد کے مطابق استعمالی وضع دیکھنا ہے اور جو کچھ اس مقام کی اور حال کے اقتضاء کی تعین کرے اور اسی کے مطابق اس کا قول و ما سوسی ذالک اس بیان کی طرف ہے جو اس فصل کے ابتداء میں گزر چکا ہے اور ظاہر ہے کہ عبارت کی صحت لانا المقصود ہے نہ کہ لانا جیسا کہ اصل نسخہ میں ہے۔

یعنی وہ اتنا ہی عموم ہے جس قدر اس میں شارع کے مقاصد ہوں جنہیں شرعی قواعد کا فہم سمجھا جائے یعنی صحابہ نے فی نفسہم لفظ کی حد کے نزدیک وقف سے عموم کو نہ سمجھا اور نہ ہی اس اعتبار سے خصوص سمجھا کہ وہ تخصیص ہے اور اس چیز کا اخراج ہے جو اس میں داخل تھی تاکہ وہ مخصوص منفصل کے طریقوں میں سے ایک طریقہ ہو جائے۔

گویا وہ ”زید“ کے مرادف ہے۔ اندریں صورت پورا مجموعہ دلالت (۱) کرنے والا ہوتا ہے۔ اور یہ بات استثناء میں واضح ہو جاتی ہے۔ جب آپ ”دس مگر تین“ کہتے ہیں۔ کیونکہ یہ آپ کے قول ”سات“ کے مرادف ہے۔ گویا وہ ترکیبی حالت کے مقابلہ میں دوسری وضع ہے۔ جب یہ صورت ہو تو حکم لگنے میں نہ لفظاً کوئی تخصیص ہوتی ہے اور نہ قصد (۱) اور اسے مجاز کہنا بھی درست نہیں کیونکہ اہل عرب کے ہاں آپ کے اس قول ”ما وابت اسدا ابفتوسن الابطال“ (میں نے کوئی ایسا شیر نہیں دیکھا جو پہلو انوں کا شکار کرتا ہو) اور اس قول ”ما وابت و جلا شجاعا“ میں نے ایسا کوئی بہادر آدمی نہیں دیکھا) میں فرق ہوتا ہے۔ پہلا مجاز ہے اور دوسرا حقیقت۔ ایسی صورت میں اہل عرب کی طرف ہی رجوع کیا جائے گا نہ کہ اس طرف جو کلام کی پیچیدگیوں میں عقل تصور (۲) کرتی ہے۔

۱۔ اس میں تخصیص نہیں۔ یہ تو اس میں حقیقت ہے۔ اور یہ ابوالحسن کی رائے ہے۔ جو کچھ بھی کسی مستقل کے بغیر جیسے شرط، استثناء اور صفت سے خاص کیا جائے تو باقی ایسا لفظ رہ جائے گا جس میں حقیقت ہوگی۔ اسی لئے یہ مذکورہ باتیں معنی مقصود پر دلالت کرنے والے کے جزء کی طرح ہو جاتی ہیں۔ اور ان کے ساتھ دلالت کرنے والا ایسے ہو جاتا ہے جو ابتداء اس معنی کے لئے وضع نہ کیا گیا تھا۔ اور مؤلف کا قول ”وہ ظہور ذالک فی الاستثناء“ کیونکہ وہ ایسا عام ہے جس نے بعض کو نکال ڈالا ہے۔ جیسے آپ کہتے ہیں اکرم بنی تمیم (بنی تمیم کا سخی آدمی) الا یہ کہ ان کے بخیل دلالت اور ارادۃ اپنے عموم پر باقی رہتے ہیں۔ اور عام میں کسی چیز کا کوئی مخصص نہیں۔ اسی طرح یہاں عشرۃ (دس) کی مثال ہے۔ جبکہ اس لئے عدد کو عموم سے کچھ تعلق نہیں اس سے غرض صرف کلام سے ایک حصہ کا استثناء ہے جو سات پر دلالت کرنے والا ہے اور یہ صفت سے زیادہ واضح ہے۔

۱۔ پہلی صورت پر دوسری مرتب ہوتی ہے کیونکہ جب لفظ مراد کی مقدار سے قید کے ساتھ آ رہا ہو تو وہ قصد اخصیص کا محل نہیں ہوتا۔

۲۔ جیسے وہ یہ تصور کرتی ہے کہ آدمی عام نفی کے سیاق میں عموم کو اس کی کسی نوع کے وصف سے محدود کر دیتا ہے اور کم از کم بات جسے وصف کے پہلو سے وہ اختیار کر سکتا ہے کہ رجل کی جگہ کوئی ایسا لفظ اختیار کرے جس کے لئے وہ وضع نہیں ہوا۔ اس صورت میں وہ مجاز ہوگا۔

رہی منفصل کے ساتھ تخصیص تو وہ بھی صیغوں کے عموم میں مقصود کی وضاحت کی طرف راجع ہوتی ہے جیسا کہ ابتدائے مسئلہ میں گزر چکا ہے وہ اس تخصیص کی حقیقت پر نہیں ہوتی جس کا اصولی ذکر کرتے ہیں۔

اگر یہ کہا جائے کہ: یہی بات اصولی کہتے ہیں کہ مقصود کی وضاحت کی تخصیص مذکورہ صیغوں سے ہوتی ہے کیونکہ وہ سامع کے فہم سے صیغہ کے عموم میں مخصوص کے داخل ہونے کے وہم کو دور کر دیتا ہے۔ داخل ہونے سے مراد اس کے تحت ہونا نہیں ورنہ ایسی تخصیص تنج سے ہوگی۔ اندریں صورت، جیسا کہ شرح کی گئی ہے منفصل کے ساتھ تخصیص اور متصل کے ساتھ تخصیص میں کچھ فرق نہ رہے گا۔ پھر آپ اپنے بیان اور اصولیوں کے بیان میں کیسے فرق کریں گے؟

تو اس کا جواب یہ ہے کہ ان دونوں میں فرق واضح ہے جو یہ ہے کہ جو کچھ یہاں بیان ہوا وہ عربی یا شرعی استعمال کی اصل میں عمومی صیغوں کی وضع کے بیان کی طرف راجع ہے اور جو کچھ اصولی کہتے ہیں وہ عموم کے صیغہ کی اپنی وضع سے نکل کر مخصوص کی طرف چلے جانے کی وضاحت کی طرف راجع ہے۔ گویا ہم یہ وضاحت کرتے ہیں کہ وہ لفظ کی وضع کی وضاحت ہے اور اصولی کہتے ہیں کہ وہ لفظ کے اپنی وضع سے نکل جانے کی وضاحت ہے اور ان دونوں کے درمیان فرق ہے۔ گویا یہاں واقع تفسیر کی مثال وہ وضاحت (۱) ہے جو کسی مشترک لفظ کے بعد آئے تاکہ وہ اس کی مراد واضح کرے اور اصولیوں کے بیان کی نظیر (۲) وہ ہے جو حقیقت کے پیچھے

۱۔ اور یہ صیغوں کو ان کی وضع سے نہیں نکالتی۔ وہ صرف اوضاع میں سے مراد والی وضع کو نمایاں کر دیتی ہے۔

۲۔ مؤلف نے جو نظیرہ کہا ہے تو اس سے مراد ایسی تشبیہ ہے جو نقل شدہ مجازی معنی اور تخصیص کے بعد باقی معنی کے درمیان فرق کو ظاہر کرنے والی ہو۔ کیونکہ پہلے جملہ کا کچھ حصہ ایسا نہیں جو اس حقیقت پر ہو جس کے لئے وہ لفظ وضع ہوا ہے۔ بلکہ نظر دوسرے معنوں میں ہے جو اس کے مناسب ہیں جب دوسرے جملہ کا کچھ حصہ ایسا ہے جس کے لئے لفظ وضع ہوا ہے۔ اسی لئے مؤلف نے ان کا بعض حصہ کہا ہے کیونکہ لفظ میں حقیقت موجود رہتی ہے۔

لائی جائے تاکہ یہ واضح کرے کہ اس سے مراد مجاز ہے۔ جیسے آپ کہتے ہیں: میں نے شیر کو دیکھا جو بہادروں کا شکار کرتا ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ: آیا اصولیوں کا اصول قرار دینا ہے سب کچھ باطل ہو جائے گا یا نہیں؟ اگر یہ باطل ہو تو اس سے لازم آتا ہے کہ انہوں نے غلطی پر اتفاق کر لیا تھا۔ حالانکہ یہ امت (۳) خطا پر اکتسی نہیں ہو سکتی اور اگر یہ بات صواب ہے اور یہی وہ بات ہے جس کا ان کا اجماع تقاضا کرتا ہے، تو جو چیز بھی اس سے معارض ہوگی وہ خطا ہے۔ گویا اس صورت میں جو کچھ پہلے گزر چکا اس کا بیان خطا ہے۔

تو اس کا جواب یہ ہے کہ اول تو اس شرط پر اصولیوں کا اجتماع یہ ثابت نہیں اور اگر یہ تسلیم کر لیا جائے کہ ثابت ہے تو بھی اس سے گزشتہ بیان کا باطل ہونا لازم نہیں آتا۔ کیونکہ انہوں نے عموم کے صیغوں کی صرف اس وضع کا اعتبار کیا ہے جس پر اس کی افرادی وضع دلالت کرتی ہے۔ انہوں نے استعمالی وضع کی حالت کا اعتبار نہیں کیا حتیٰ کہ جب احکام پر استدلال کرنے لگے تو اس کے اعتبار کی طرف رجوع کیا اور ہر ایک نے اپنی رائے کے مطابق اعتبار یا اپنی پسند کی تاویل پر استدلال کیا۔ گویا جو کچھ پہلے گزر چکا ہے وہ ان کے استعمالی صیغوں کے اعتبار سے مستتب ہے جس میں ہمارا اور اصولیوں کا کوئی اختلاف نہیں۔ الا یہ کہ جو کچھ ان سے سمجھ میں آتا ہے یہ ہے کہ علم سے ان کے مقاصد کا احاطہ نہیں ہو سکتا اور نہ ہی ان کے کلام کا حاصل عمدہ ہو سکتا ہے۔ اور توفیق تو اللہ ہی سے ہے۔

۳۔ یعنی اصولی بھی اپنے فن میں امت ہیں۔

## فصل

اگر یہ کہا جائے کہ گزشتہ بیان کا ماہصل (۱) یہ ہے کہ بحث صرف عبارت میں ہے معنی پر سب متفق ہیں اور ایسی چیز پر حکم کی بنیاد نہیں رکھی جاسکتی۔  
تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ بات درست نہیں بلکہ بحث ہے ہی اس بات میں جس پر احکام کی بنیاد رکھی جاتی ہے۔

ان میں سے ایک بات یہ ہے کہ اصولیوں نے اس بات میں اختلاف کیا ہے کہ عام جب خاص ہو تو کیا حجت باقی (۱) رہتی ہے یا نہیں؟ اور یہ بات دین کے بڑے بڑے مسائل سے ہے۔ کیونکہ بظاہر اس میں اختلاف ہونا بری بات ہے کیونکہ شرعی دلائل کی اکثریت اور ان کا ستون تو یہی عموماً ہیں۔ تو جب ان دلائل کو ہی مختلف فیہ مسائل شمار کر لیا جائے جیسا کہ علماء نے بھی کہا ہے کہ تمام عموماً یا ان کا اکثر حصہ مخصص ہے تو شریعت کے بڑے حصہ کے متعلق یہ اختلاف پیدا ہو جائے گا کہ آیا وہ حجت بھی ہے یا نہیں؟ اسی طرح کے مطلقاً میں بھی غور کیا جائے گا۔ تو

یعنی مؤلف کے پہلے جواب سے یہ اخذ کیا جاسکتا ہے کہ انجام ایک ہی ہے۔ اگرچہ انہوں نے اس کا نام تخصیص اور جو کچھ عام میں داخل ہے اس کے کچھ حصے کا اخراج رکھ لیا ہے۔ مگر چونکہ وہ استنباط اور اخذ احکام کے وقت احتمالی وضع کے صیغوں کا اعتبار کرتے ہیں 'افزادی وضع' کا نہیں کرتے لہذا انجام ایک ہی رہتا ہے۔ جبکہ عبارت مختلف ہوتی ہے اور اسی بات پر مؤلف نے اس سوال کو مرتب کیا ہے تاکہ اس کا دفاع کر سکے۔

یعنی وہ عام جسے کسی مبین (وضاحت کر دینے والی چیز) نے خاص کر دیا ہو جیسے شرکوں کو مار ڈالو۔ مثال کے طور پر ذی سے یہ مخصص ہے (کہ اسے نہیں مارا جائے گا) رہا کسی مجمل سے مخصص جیسے یہ عام مخصوص ہو یا اس کے حصول کا ارادہ نہ کیا گیا ہو۔ تو یہ بالافتقار حجت نہیں اور جمہور کا مذہب یہ ہے کہ اگر مبین سے مخصص ہو تو باقی میں علی الاطلاق حجت ہے اور لٹنی کہتے ہیں کہ اگر متسل سے خاص ہو تو حجت ہے اور اگر منفصل سے ہو تو حجت نہیں۔



جب آپ اس مسئلہ کو اس مذکورہ اصل پر پیش کریں گے تو ممنوعہ اشکال باقی (۲) نہ رہے گا۔ اور عموماً ہر قول کے مطابق حجت بن جائیں گے۔

اس مقام پر اشکال کبھی ایک دو سری (۱) قباحت کی طرف لے جاتا ہے اور وہ یہ ہے کہ قرآنی عموماً کا معتد بہ حصہ ایسا نہیں جو اپنی حقیقت میں عموماً سے ہو۔

۲۔ کیونکہ جو اس کی عدم حجیت کا قائل ہے وہ یہ دلیل دیتا ہے کہ سینہ کو جب خاص کیا جائے تو باقی حصہ کے مسمیات مجاز بن جاتے ہیں بلکہ جو کچھ ان مسمیات کے تحت ہو، مجاز میں اس کے کئی مراتب ہیں تو اس میں لفظ مجمل ہو جاتا ہے لہذا اس سے مراد لینے کے لئے کسی دلیل کا ہونا ضروری ہے۔ آپ دیکھ رہے ہیں کہ باقی حصہ کے حجت ہونے میں اشکال صرف اس دعویٰ سے پیدا ہوا کہ تخصیص باقی کو مجاز بنا دیتی ہے اور مؤلف کی رائے کے مطابق وہ مجاز نہیں ہو جاتا تو اس بات میں اشکال نہ رہا کہ جو بھی قصد کیا جائے سب میں عام حقیقت ہوتا ہے۔ گویا وہ اس میں حجت ہے اور اس کی حجیت میں اختلاف کا سبب ساقط ہو گیا اور مؤلف کا قول ہے کہ: "ہر قول کے مطابق عموماً حجت ہو جاتے ہیں۔" یعنی وہ اسے لازم ہے۔ اور جو اختلاف کرتا ہے اگر وہ اس پر مطلع ہو جائے جو ہم نے کہا ہے اور اس کی مخالفت کے سبب کے ساقط ہونے کو پہچان لے تو جسور کے ساتھ اس کی حجیت کا قائل ہو جائے گا۔

آپ جانتے ہیں کہ یہ مسئلہ اس بات پر انجام پذیر ہوتا ہے کہ مؤلف یہ کہہ رہا ہے کہ جس بات کو ان لوگوں نے تخصیص بالمتمصل یا بالمفصل کا نام دیا ہے وہ تخصیص نہیں۔ اور یہ عموماً خواہ ان کے افرادی وضعی معنی باقی نہ رہیں۔ شارع کی مراد کے اکثر حصہ کو شامل کئے ہوئے ہیں گویا یہ عموماً استعمال اور شرع کے مطابق صرف اس صورت میں چلتے ہیں کہ ان کا ارادہ کیا گیا ہو اور یہ مقام کے متقاضی اور احوال کے قرائن کا اعتبار ایسے ہی ہے جیسے مجمل کے مبین کا ایسے نہیں جیسے مجاز کے قرائن جن کے متعلق قوی تخصیص کا متقاضی ہوتا ہے۔ اسی کے مطابق وہ مقدار جو عام شارع کے مقصود سے حاصل کرتا ہے اس میں وہ مؤلف کی رائے اور اصولیوں کی رائے میں کوئی اختلاف نہیں۔ اور عموماً قرآنی کا وہ اہماد جس کا قرآن نے ارادہ کیا ہے ایک ہی ہے تا آنکہ ہم باقی میں حجیت کا قول داخل کر دیں جن پر وہ پہنچ سکتی ہو۔ اور جن چیزوں کو مؤلف نے قرائن عقولہ اور حصہ وغیرہ کا نام دیا ہے اور اصولی انہیں مخصص کہتے ہیں طرفین کے نزدیک ان سے چارہ نہیں گویا جب ہم کہتے ہیں کہ مخصص کی انتہاء کو پہنچنے کے بعد ہی عام کو عمل میں لایا جائے، اسی طرح ہم یہ کہتے ہیں کہ مبین کی تحقیق کے بعد ہی مجمل پر عمل کیا جائے تو قرآنی کلیات کا ابطال اور اس سے استدلال کا اسقاط کہاں ہوا؟ الایہ کہ اصولیوں کی رائے کے مطابق حسن ظن اور تساہل کی حجت پر ہوا مؤلف کی رائے کے مطابق ایسا نہ ہونے پر ہو؟ پھر ان کی رائے کے مطابق جو امع الکلام سے رشتے کہاں رہ گئے اور اس کی رائے ان سے کچھ رشتہ نہ رہے۔ باوجودیکہ وہ مقدار جو تخصیص کے بعد یا بیان کے بعد عام حاصل کرتا ہے وہ ایک ہے۔ اور ان کی رائے کے مطابق ہم یہ کیسے کہہ

اور اگر یہ کہا جائے کہ وہ تخصیص کے بعد بھی حجت ہے اور اس میں وہ کچھ بھی ہے جو کلیات قرآنی کے ابطال اور اس سے جملہ استدلال کے ساقط ہونے کا تقاضا کرتا ہے۔ الایہ کہ وہ تسامیل اور حسن ظن کی جت سے ہو، فکر کی تحقیق اور حکم کے یقینی ہونے کی بنا پر نہ ہو۔ اور جب اس میں غور کیا جائے تو شرعی دلائل کا بودا پن اور ان کی طرف استناد کی کمزوری معلوم ہوتی ہے۔ اس مقام پر جت کے بارے میں علماء نے بسا اوقات حضرت ابن عباس سے یہ روایت نقل کی ہے کہ انہوں نے فرمایا: ”قرآن میں کوئی عام نہیں جس کا مخصص نہ ہو۔ سوائے اللہ تعالیٰ کے اس قول کے:

وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ (۲۲۹)

اور اللہ ہر چیز کو جاننے والا ہے۔

بعد یا بیان کے بعد عام حاصل کرتا ہے وہ ایک ہے۔ اور ان کی رائے کے مطابق ہم یہ کیسے کہہ سکتے ہیں کہ جوامع کو ان قرائن اور مخصصات کی احتیاج ہے اور مؤلف کی رائے کے مطابق ہم ایسی بات نہیں کہہ سکتے؟ بعد میں مؤلف نے کہا ہے: ”حق یہ ہے کہ وہ اپنے اس عموم پر ہیں جسے وہ عربی سمجھ سکتا ہے جو شرع کے مقاصد کو جانتا ہو۔“ تو جب وہ اپنی افرادی وضع پر باقی نہ رہیں نہ ایسے عربی کے قسم سے بے نیاز ہوں جو شرع کے مقاصد کو جانتا ہو کہ وہ اس کے لئے قرینہ ہو جس سے وہ مقدار سمجھی جاسکے جو وہ عام سے حاصل کرتا ہے تو وہ ان قرائن اور مقیدات سے بے نیاز نہیں ہو سکتا جن کے متعلق مؤلف نے بھی کہا ہے جس کی غایت یہ ہے کہ وہ انہیں تخصیص کا نام نہیں دیتا۔ بلکہ بیان کا نام ضرور کی جھتا ہے اور مؤلف نے دوسرے فائدہ اور اس فائدہ کے متعلق یہ کیوں نہ کہا کہ عام مخصص کی حجبت میں اختلاف پائے جانے سے پیدا ہونے والی برائی کا مادہ بھسم ہو گیا۔ کیونکہ اختلاف خواہ کتنا ہی کمزور ہو یہ ایسی نزاع ہے جو ان عموماً کے استدلال کو کمزور کر دیتی ہے۔ حالانکہ یہی شریعت کا سارا ہیں۔ اور حمسین ظن کی راہ سے ان سے اخذ کیا تحقیق نظر اور فیصلہ کے دو ٹوک ہونے کے باب سے اخذ کیا۔ اور تیسرا فائدہ بھی اسی پر مبنی ہے۔ لیکن عموماً صرف جوامع اس صورت میں ہو سکتے ہیں جب ان کے معنی کا قصد کیا گیا ہو اور وہ آزاد ہوں۔ اور یہ اسی صورت میں ہو سکتا جب کہ لفظ میں حقیقت ہو۔ ایسا مجاز نہ ہو جس میں احتمال ہو۔ جیسا کہ اس کا بیان پہلے وہاں مذکور ہوا ہے جہاں اس شخص کا ذکر ہوا ہے جو اسے اس لئے حجت نہیں سمجھتا کہ اس کے ان مراتب میں اجمال ہے جن کا مجاز میں اجمال ہے۔

اور یہ سب کچھ کلام عرب کے بھی مخالف ہے۔ اور اس کے بھی جو قرآنی عموماً کے متعلق سلف صالح نے فیصلہ کیا اور پوری تحقیق کے بعد زبان میں عربوں کے قصد اور احکام کے مواقع پر شارع کے قصد کے مطابق سمجھا۔

نیز یہ بھی معلوم ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم جوامع الکلام کے ساتھ بھیجے گئے۔ آپ کے لئے ممکنہ حد تک بلیغ انداز میں کلام کو مختصر کر دیا گیا۔ جس کا ماحصل قریب الفہم تھا اور اعتبار کے لحاظ سے ان جوامع کا کثیر حصہ یہی عموماً تھے۔ پھر جب یہ فرض کر لیا جائے کہ قرآن میں جوامع موجود نہیں بلکہ وہ کسی وجہ سے 'مخصصات' مقیدات اور دوسرے امور کے محتاج ہیں تو یہ عموماً جوامع مختصر ہونے سے نکل جاتے ہیں اور جو کچھ ابن عباسؓ سے منقول ہے اگر وہ درست ثابت ہو جائے تو اس کی تاویل کی جائے گی۔

عموم کے صیغوں کے بارے میں حق بات یہی ہے کہ جب وہ استنبالی اصل کے طور پر اپنے عموم پر وارد ہوں جن کے عموم کا محل سمجھا جاسکتا ہو کہ ان کا عربی فہم شرع کے مقاصد کی خبر دے رہا ہے تو یہ ثابت ہو جاتا ہے کہ اس بحث پر بہت سی فقہ اور اچھے علم کی بنیاد رکھی جاسکتی ہے اور توفیق تو اللہ ہی سے ہے۔

### چوتھا مسئلہ

عموماً عزائم کے متعلق اگرچہ بادی النظر میں یہ معلوم ہوتا ہے کہ رخصتوں انہیں خاص کر رہی ہیں (۱) لیکن حقیقت میں رخصتوں ان کی مخصص نہیں بلکہ وہ اپنے عموم پر باقی رہتے ہیں۔ اور اگر ان کے متعلق یہ کہا جائے کہ رخصتوں نے انہیں خاص کر دیا ہے تو یہ اطلاق مجازی ہو گا حقیقی نہ ہو گا۔

۱۔ حتیٰ کہ مثلاً یہ کہا جاسکتا ہے کہ: مسافر کے علاوہ باقی لوگوں پر ظہر کی چار رکعات ہیں۔ اور مسافر کے علاوہ باقی لوگوں پر رمضان کے روزے واجب ہیں۔ علیٰ ہذا القیاس گویا رخصتوں عزائم کے دلائل کی مخصص ہو جائیں گی۔

اور اس پر دلیل یہ ہے کہ رخصت کی حقیقت مالا یطاق کی نسبت سے واقع ہوگی یا نہ ہوگی۔

پہلی صورت ہو تو وہ حقیقتاً رخصت ہے ہی نہیں کیونکہ جسے طاقت ہی نہ ہو اسے عزیمت سے خطاب نہیں کیا جاسکتا۔ ایسے موقع پر صرف یہی کہا جاسکتا ہے کہ عزیمت کا حکم اپنی اصل سے اٹھالیا گیا ہے دلیل یہ ہے کہ مالا یطاق سے تکلیف اٹھالی جاتی ہے۔ اب یہ عزیمت ایک دوسری شکل کی طرف منتقل ہوگئی جس کی کیفیت پہلی کے مخالف ہے۔ مثلاً جو نمازی قیام کی طاقت ہی نہیں رکھتا وہ قیام کا مخاطب نہیں بلکہ اب اس کے لئے بیٹھنا یا پہلو یا پیٹھ کے بل لیٹنا ہی فرض ہوا تو یہی بات اس کے لئے عزیمت ہے۔ اگرچہ یہ دوسری صورت اس کے حق میں رخصت کے معنوں میں ہے کہ اگر وہ کم تکلیف والی صورت اختیار کرے تو اس پر کچھ گناہ نہیں۔ یہ بات نہیں کہ اس سے قیام کا فریضہ ساقط (۱) ہو جاتا ہے۔ جس پر دلیل یہ ہے کہ اگر اسے ایسا حکم دیا جاتا تو وہ کھڑا ہو کر ہی نماز پڑھتا۔ اب یا تو یہ کہا جائے گا کہ اس نے فریضہ کمال عزیمت پر ادا کیا جائے گا کہ اس نے فریضہ کمال عزیمت پر ادا کیا یا نہیں کیا۔ اور یہ کہنا درست نہیں کہ اس نے کمال پر ادا نہیں کیا۔ جبکہ اس بارے میں تندرست اور قادر شخص بغیر فرق کے مساوی رکھا گیا ہے۔ اب دونوں کے درمیان فرق کرنا بلا دلیل محکم ہے۔ لہذا یہ تسلیم کرنا پڑے گا کہ (مریض نے بھی نماز کو) اپنے کمال پر ادا کیا ہے۔ اور قیام کے عمومی خطاب کے تحت داخل ہونے کا یہی معنی ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ رخصت کے ساتھ عزیمت کی وہی نسبت ہے جو کفارہ کی اصل کام سے ہوتی ہے۔ لہذا مکلف دونوں میں سے جو سنا کام بھی کرے گا تو وہ وجوب کے حکم پر ہوگا اور جب یہ صورت ہے کہ تو اس کا عزیمت والا کام کرنا

رخصت کے بارے میں ان کا یہ قول صحیح قیام السبب للعکم الاصلی (اصلی حکم کا سبب قائم ہونے کے باوجود) اس حکم کے ساقط نہ ہونے پر دلالت کرتا ہے۔

کمال پر عمل کرنا ہے۔ جبکہ حتمی حکم اس سے اٹھ چکا ہے۔ اور عزیمت کے عموم کی رخصت کے ساتھ تخصیص کا یہی معنی ہے۔ گویا اس بیان (۲) کے مطابق عزائم کے عموماً رخصتوں سے خاص ہو جاتے ہیں۔ اندریں صورت عموماً کے باقی رہنے والا قول درست نہیں رہتا۔

علاوہ ازیں (۳) عزیمت کے حکم کی بقاء اور رخصت کی مشروعیت کو جمع کرنا دراصل دو متانی باتوں کو جمع کرنا ہے کیونکہ عزیمت کے بقاء کا معنی یہ ہے کہ نماز میں (مریض کا) کھڑا ہونا اس پر حتماً واجب ہے اور رخصت قبول کرنے کے جواب کا معنی یہ ہے کہ قیام پر اس پر حتماً واجب نہیں اور یہ دونوں متناقض قسے ہیں جو ایک مقام پر جمع نہیں ہو سکتے۔ لہذا جس شخص کو نماز میں کھڑا ہونے سے تکلیف ہوتی ہو اس کے حق میں عموم کے بقاء والا قول درست نہ رہا۔

اور تیسری بات یہ ہے کہ رخصت سے رخصت اور عزیمت کے درمیان **تخصیص** ثابت ہوتی ہے۔ اب اگر یہاں عزیمت اپنے حتمی وجوب کی اصل پر باقی رہے تو اس سے واجب اور غیر واجب کے درمیان **تخصیص** لازم آتی ہے۔ اور قاعدہ کے مطابق یہ محال ہے جو ممکن نہیں۔ اور جو بات اس طرف لے جائے وہ بھی ویسی ہی ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ: رخصت کے ساتھ عزیمت کفارہ کے اوصاف کے باب سے نہیں۔ کیونکہ کوئی ایسی دلیل ثابت نہیں جو **تخصیص** کی حقیقت پر دلالت

۲۔ گویا وہ یہ کہہ رہا ہے کہ: مسافر کے علاوہ دوسروں پر ظہر کی چار رکعت حتمی طور پر واجب ہیں۔ اب اگر مسافر دو رکعت یا چار رکعت ادا کرتا ہے تو درست ہے اور ان چار رکعت کا حتمی ہونا بھی اٹھ جانے کا جو غیر مسافر پر واجب تھیں اور یہ عزیمت کی دلیل کے عموم کی تخصیص ہے۔

۳۔ یہ وجہ اور جو اس کے بعد ہے دونوں پہلی وجہ پر مبنی اور اسی پر موقوف ہیں تا آنکہ کوئی جھوٹ اسے باطل بنا دے اسی لئے پہلی وجہ کے ابطال کا جواب ہی ان دونوں اعتراضات کے ابطال کو کافی ہے۔ اب باقی وہ بات رہ گئی جسے مؤلف نے دوسری وجہ کا جواب بنایا ہے۔ اور اس میں جو کچھ ہے وہ بھی آگے آ رہا ہے۔

کرتی ہو۔ بلکہ جو بات رخصت کی حقیقت سے متعلق آئی ہے وہ یہ ہے کہ جو شخص رخصت پر عمل کرے اس پر کچھ گناہ نہیں۔ یہ بات نہیں کہ مکلف عزیمت اور رخصت میں سے کسی ایک پر عمل کرنے کا اختیار رکھتا ہے۔ نیز کتاب الاحکام کی فصل العزائم والرخص میں ان دونوں کے درمیان فرق کا بیان پہلے گزر چکا ہے اور جب یہ بات ثابت ہوگئی تو عزیمت اپنے خطاب میں اپنی اصالت اور اپنے کمال پر ہوئی اور مخالفت کے لئے دوسرا (۱) حکم ہے۔

علاوہ ازیں عزیمت کا خطاب اللہ تعالیٰ کے حق کی جہت سے ہے اور رخصت کا خطاب بندے کے حق کی جہت سے۔ یہ دونوں ایک ہی جہت سے مخاطب پر وارو نہیں ہوتے بلکہ دو مختلف جہتوں سے ہوتے ہیں اور جب جہتیں مختلف ہو جائیں تو ان میں جمع ممکن اور اجتماع کی صورت میں موہومہ تناقض زائل (۱) ہو جاتا ہے۔ اور مشقت کی بنا پر (۲) عزیمت کے پیچھے ہٹ جانے کی مثال عزیمت کا خفاء، نسیان، اکراہ اور دوسرے ایسے عذروں کی بنا پر پیچھے ہٹ جانے کی طرح ہے جو اپنے وجود کے

اور وہ یہ ہے کہ گناہ نہیں ہوتا۔

۱۔ یہ کیسے جبکہ خطاب کرنے والا ہر حال میں ایک ہے اور وہ اللہ تعالیٰ ہے۔ اس سے کچھ فرق نہیں پڑتا کہ دونوں خطاب اللہ کے حق کی جہت سے ہوں یا آدمی کے حق کی جہت سے یا بڑے ہوئے ہوں جیسا کہ مؤلف کہہ رہا ہے۔ گویا اشکال باقی رہتا ہے اور اس جواب سے رفع نہیں ہوتا کیونکہ اللہ تعالیٰ نے عزیمت سے مکلف کو جو تکلیف دی ہے حتمی ہے۔ اگرچہ وہ اللہ تعالیٰ کے حق کے لئے ہے اور جس چیز کی تکلیف بندے کے حق کے لئے دی ہے وہ غیر حتمی ہے اور ایک ہی تفسیر کی تکلیف کے تناقض میں آٹھ اکائوں کا اعتبار کیا گیا ہے۔ تکلیف کا سبب اگر کسی بھی اکائی میں مختلف ہو جائے تو تناقض حاصل ہوگا۔ جسے یا تو تخصیص سے دور کیا جاسکتا ہے یا اس جواب سے کہ رخصت کے ساتھ عزیمت کفارہ والی چیزوں کے باب سے نہیں ہے جیسا کہ مؤلف نے کہا ہے کہ ”ہل ہی؟“ تو اس کا جواب یہ ہے کہ کیا ہے۔

۲۔ یعنی وہ طاقت معدوم نہیں ہوتی جس کی موجودگی میں تکلیف نہ رہے۔ اب بحث اس بات میں باقی رہ جاتی ہے کہ آیا نسیان اور جو کچھ اس کی وجہ سے ہو ”لا یطاق“ ہے یا ان چیزوں سے ہے جن میں صرف مشقت ہوتی ہے؟ اگر پہلی صورت ہو تو ضروری ہے کہ تکلیف ساقط ہو جائے کیونکہ ان دونوں میں کوئی تفرق نہیں۔ اور عقرب اس کلام کا تہمتہ آ رہا ہے۔

ساتھ خطاب کو متوجہ (۳) ہوتے ہیں جبکہ عزیمت کے پیچھے رہ جانے سے نہ کوئی گناہ ہوتا ہے اور نہ ہی ممنوع بات کا مقام ہوتا ہے۔ نیز اس پر ایک دوسرے معنی کی بنیاد اٹھتی ہے جو اس مسئلہ اور اس کے علاوہ (۴) مسائل کو عام ہے اور وہ یہ ہے کہ ایسے عموماً جو عزائم ہوں جب کسی بھی عذر کی بنا پر اس کے مخالف سے گناہ اٹھ جائے تو ان عزائم کے احکام بلا کی تخصیص اپنے عموم پر متوجہ ہوتے ہیں اور اگر ان پر یہ لفظ استعمال کئے جائیں کہ عذروں نے ان کی تخصیص کر دی تو یہ مجاز کی بنا پر ہوگا، حقیقت کی بنا پر نہ ہوگا اور اس لئے بھی کہ ہم اسے علیحدہ مسئلہ شمار کر سکیں اور وہ ہے:

### پانچواں مسئلہ

اس مسئلہ کی صحت پر دلائل پہلے گزر چکے۔ (۱) اور یہ مسئلہ اگرچہ ایک دوسری وجہ پر مختلف فیہ ہے تاہم درست بات یہی ہے اسے رخصتوں کے ساتھ عزائم کے قائم مقام سمجھا جائے تاکہ ہم اس مسئلہ کو دو مقامات میں فرض کر سکیں۔

۳۔ حدیث میں جو دفع کا لفظ آیا ہے اس کا معنی رفع اٹم ہے نہ کہ رفع تکلیف۔ جس کی دلیل یہ ہے کہ لسان زائل ہونے کے بعد جو کچھ رہ گیا ہو اس کی ادائیگی کا مطالبہ کیا گیا ہے۔

۴۔ اگرچہ ایسی نہ ہو جسے رخصت کہتے ہیں۔

۱۔ پہلی دلیل میں مؤلف نے یہ کہا تھا: ”جسے طاعت نہ ہو عزیمت کا مخاطب نہیں ہوتا۔ گویا خطاب تکلیف بلا یطاق اٹھانے کی وجہ سے اصل سے مرفوع ہے۔ ہمارے ذمہ بحث مسئلہ میں اس دلیل کو جاری کرنا مناسب نہیں کیونکہ اس سے نتیجہ ہمارے مطلوبہ نتیجہ کے برعکس نکلے گا اور اس کا تقاضا یہ ہوگا کہ لسان اور خطاب کے ساتھ تکلیف نہیں۔ نیز علماء یہ بھی کہتے ہیں احکام کی بجا آوری کے لئے تکلیف میں فہم اور قدرت دو شرطیں ہیں اور اس کا جواب انہوں نے نشر میں مدہوش کی طلاق سے دی ہے جس میں شرط مفقود ہوتی ہے کیونکہ وہ اسباب سے احکام کے ربط کی قبیل سے ہے۔ گویا یہ وضعی خطاب ہے، تکلفی نہیں اور یہی بات یہاں مسئلہ میں اشکال ڈالتی ہے اور اس کے پہلے قول ونظیر تخاف العزیمتہ للمشاہتہ تغلفھا للخطا والنسیان والاکراہ وغیرھا من الاعداء والنتی بتوجہ الخطاب... الخ کی بنا پر بھی اشکال ڈالتی ہے۔ الایہ کہ یہ کہہ دیا جائے کہ وہ ان سب کی طرف تکلیف کی توجہ کے قول پر جاری ہے اور اس طرف اس نے اپنے اس قول وان

پہلا مقام (۲) وہ ہے جس میں مکلف سے خطا واقع ہو اور وہ کسی ایسے حرام کام میں جا پڑے جس کی حرمت کی علت نص یا اجماع یا کسی دوسری وجہ سے ظاہر ہے۔ جیسے کسی نشہ آور چیز کو پینے والا اسے حلال سمجھ بیٹھا ہو۔ نیز یتیم کا یا کسی دوسرے کا مال کھانے والا جو اس سے اپنے لئے فائدہ اٹھانے کا گمان رکھتا ہو یا مسلم کا قاتل جو اسے کافر سمجھ رہا ہو۔ یا اجنبی عورت سے صحبت کرنے والا جس کے متعلق اس کا گمان ہو کہ وہ اس کی بیوی یا لونڈی ہے۔ اور اس سے ملتے جلتے دوسرے کام۔ کیونکہ جن مفاسد کی بنا پر یہ چیزیں حرام کی گئی ہیں وہ مفاسد یا واقعات ہوتے ہیں یا متوقع ہوتے ہیں۔ منشیات کو پینے والے کی عقل زائل ہو جاتی ہے اور یہ بات اسے اللہ کے ذکر اور نماز سے روک دیتی ہے۔ یتیم کا مال کھانے والا اس کا وہ مال لے لیتا ہے جس سے یتیم کو نقصان پہنچتا اور فقر حاصل ہوتا ہے اور مسلم کا قاتل ایسی جان کا خون لیتا ہے کہ:

کان مختلفا لہما میں اشارہ کیا ہے۔ اس قول کے مطابق شرط کا معنی یہ ہو گا کہ وہ مواخذہ میں شرط ہے نہ کہ تکلیف کی توجہ کی اصل میں۔ بات یہی ہے اور مؤلف کا بیان پہلے افاضہ کے احکام کے باب میں گزر چکا ہے کہ یہ مرتبہ ظہور میں ہے اور یہ احکام غم سے زائد ہے اور اس پر اثبات اور نفي دلائل قائم کئے اور اس قول کے مطابق اس کے ثبوت میں کئی مقامات کا ذکر کیا اور وہاں بھی اس بحث کو اسی بات پر فہم کیا جس پر یہاں کیا ہے کہ اس بحث پر کسی فقہ کی بنیاد نہیں پڑ سکتی اور یہ کہ اس کا ترک ہی بہتر ہے۔ اگر آپ چاہیں تو وہاں مراجعت فرمائیں۔

ان دونوں مقامات پر مفروضہ مسئلہ جمیل کے باب سے ہے استقضاء کے باب سے نہیں کیونکہ وہ اس سے وسیع تر ہے اور الواقع ثلاث میں سے نوع اول میں مذکور غم کے مرتبہ سے متعلق مؤلف کا بیان گزر چکا ہے۔ اور وہ ایسی معارض دلیل کے ساتھ وقوف ہے جو اس کی طرف قصد کرے۔ وہاں مؤلف کے رخصت کے متقاضی کے باوجود عزیمت کے عمل کو اس میں شامل کر دیا۔ جیسے کسی نشہ آور چیز پینے والے کو اس میں داخل کر دیا ہے جو اس کے حلال ہونے کا گمان رکھتا ہو اور اجتہادی مسائل میں قاضی کی خطا کو اس میں شامل کر دیا جب تک کہ اس نے نص یا اجماع یا یقینات میں خطا نہ کی ہو اور اسے صرف اپنے قول ظہور الخ سے متقید کیا ہے تا آنکہ اس کا بعد والا قول فہل یوخرج ان یقل الخ آتا ہے یعنی مصالح کی گہداشت اور اس پر احکام بنی ہونے کے باوجود ایسا کہنا ممکن نہیں۔ اور ایسی ہی بات دوسرے مقام کے بارے میں کہی جاتی ہے۔



وَمَنْ قَتَلَهَا لَكُنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ  
جَمِيعًا (۵/۳۲)

اور جس نے اسے قتل کیا وہ ایسے  
ہے جیسے اس نے سب لوگوں کو قتل  
کر دیا۔

اور اجنبی عورت سے صحبت کرنے والا کبھی اپنے پانی سے مخلوق کی نسب میں  
اختلاط کرنے کا سبب بنتا ہے تو کیا ایسی چیزوں کے بارے میں یہ کہنا جائز ہے کہ اللہ  
تعالیٰ نے ان کی اجازت دی ہے اور ان کا حکم (۱) دیا ہے؟ ہرگز نہیں بلکہ (۲) یہ  
خطا کار کا عذر رفع حرج اور اس کے گناہ کو اٹھانا ہے۔ معہذا ان کی تلافی بھی  
مشروع کی تاکہ ان چیزوں کا مفسدہ زائل ہو سکے جن کا ازالہ ممکن ہے جیسے مال کے  
لحاظ سے تاوان اور ضمانت، جان کے لحاظ سے دیت کی ادائیگی اور غلام کو آزاد کرنا  
اور حق مراد کرنا نیز بچے کا صحبت کرنے والے سے الحاق۔ اور اس سے ملتے جلتے  
کام ہیں (جن سے ممکنہ ازالہ سے تلافی کی گئی ہے۔)

۱۔ مناسب یہ ہے کہ یہاں ”و“ کے بجائے ”او“ ہو تاکہ اباحت اور امر کی نفی ہو جائے۔ اب توجہ  
کرنے والی صرف نبی باقی رہ جائے گی جیسا کہ عنقریب مؤلف کے گادفع حکم التائیم المرتب علی التخریم  
اور اس کا بعد والا قول ماورا بما اخطاء فیہ او ما ذونہ فیہ اس کی تائید کرتا ہے کہ یہ مقام ”او“ کا  
ہے۔

۲۔ یعنی بلکہ اس سے منع کیا جس کی غایت یہ ہے کہ خطا کار کا عذر کی بنا پر مؤفدہ نہ ہو گا اس سے مراد یہ  
ہے کہ مؤلف کے ہر عمل میں اس کے فعل کے لئے یا تو اس پر اباحت متوجہ ہوتی ہے یا امر۔ رہی  
نبی تو یہاں ان امور میں نہ اباحت کی بات ہے اور نہ امر کی۔ اب باقی صرف یہ بات رہ گئی کہ نبی  
توجہ کرے اور اس کی غایت یہ ہے کہ مؤفدہ کی شرط پوری نہ ہونے کی بنا پر مؤفدہ نہ ہو اور کبھی  
اسے اس بات پر دلیل کے طور پر ذکر کرتا ہے کہ کئی واقعات اللہ کے حکم سے خالی ہوتے ہیں اور  
اس کے ثبوت پر دلیل مرتبہ عنو ہے اور یہ دونوں اس بات پر مبنی ہیں کہ جن دو شرطوں کا ابھی  
ذکر ہوا ہے اگر وہ نہ پائی جائیں تو تکلیف سرے سے ہے ہی نہیں بخلاف اس بات کے جسے اس نے  
اس مسئلہ اور اس سے پہلے مسئلہ میں یہ کہہ کر و نظیر تعطف العزمۃ للمشقتہ الخ جاری کیا ہے۔

قُلْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ  
(۷/۲۸)

آپ کہہ دیجئے کہ اللہ ہرگز بے حیائی  
کا حکم نہیں دیتا۔

إِنَّ اللَّهَ يُؤْمِرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ  
وَأَيُّهَا ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ  
الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ  
وَالْبَغْيِ (۱۶/۹۰)

بے شک اللہ تعالیٰ عدل و احسان اور  
قربداروں کو دینے کا حکم دیتا ہے  
اور بے حیائی کے کاموں، منکرات  
اور سرکشی سے روکتا ہے۔

سوائے اس کے کہ خطا کا عذر اور حرمت پر مرتب ہونے والے گناہ کے  
حکم کو اٹھا دیتا ہے۔

دوسرا مقام جبکہ حاکم فیصلہ میں غلطی کر جائے۔ مال مالک کے علاوہ کسی  
دوسرے کے حوالہ کر دے یا بیوی کا اس کے خاوند کے علاوہ کسی دوسرے کے حق  
میں فیصلہ کر دے یا ایسے شخص کو سزا دے جو سزا کا مستحق نہ تھا اور جو مستحق تھا اسے  
غلطی سے چھوڑ دے یا کسی بے گناہ کو قتل کر دے خواہ خطا و لیل میں ہو یا گواہیوں  
میں ہو۔ اور ایسے ہی دوسرے کام۔ چنانچہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں: (۱)

وَأَنَّ أَحْكَمَ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ  
اللَّهُ (۵/۴۹)

اور اللہ نے جو کچھ نازل کیا ہے اس  
کے مطابق فیصلہ کرو۔

نیز فرمایا:  
وَأَشْهِدُوا ذَوِي عَدْلٍ  
مِّنْكُمْ (۶۵/۲)

اور اپنے میں سے دو صاحب عدل  
گواہ بنا لو۔

تو جب حاکم خطا کرے اور اللہ کے نازل کردہ احکام کے مطابق فیصلہ نہ کرے  
تو کیسے کہا جاسکتا ہے کہ وہ اس کا مامور تھا؟ یا وہ جھوٹے گواہوں کی گواہی لیتا ہے تو

یعنی وہ ان چیزوں سے ہو جن کی حریم کی علت نص سے ظاہر ہو چکی ہو۔

کیا یہ کہنا درست ہو گا کہ وہ ان کی گواہی لینے (۲) اور اسے قبول کرنے کا مامور تھا؟ یہ باتیں احکام میں مصالح کی گنجداشت کی بنا پر جائز نہیں خواہ یہ فضیلت کے طور پر ہوں۔ جیسا کہ ہماری ترجیح ہے یا لزوم کے طور پر ہوں جیسا کہ معتزلہ کہتے ہیں سوائے اس کے کہ وہ صحیح معاملہ تک پہنچ سکے میں معذور تھا جیسا کہ گزر چکا اور اس کی مثالیں بہت ہیں۔

اگر یہ فاعل اور یہ حاکم اس چیز کا مامور تھا جس میں اس نے خطا کی ہے یا اس میں ماذون تھا تو جب اسے دلائل کے مقتضی کے خلاف پر خبر ہو گئی تو اسے معاملہ کی تلافی کا حکم ہے۔ کیونکہ ایک حکم میں اور دوسرے حکم میں کوئی فرق نہیں اور نہ ہی اجازت، اجازت میں فرق ہے۔ کیونکہ یہ سب ابتدائی ہیں۔ البتہ تلافی کا ایک کو چھوڑ کر دونوں میں سے کسی ایک کے بعد ہونا ایسی چیز جس کے معنی سمجھ میں نہیں آتے اور یہ اس بات کے خلاف ہے جس پر مصالح کا اعتبار ولالت کرتا ہے۔

اب اگر کوئی شخص اس رائے کا التزام کرے اور محض تعبدی احکام پر (۱) چلے اور اسے تربیت سمجھے کہ حرج تکالیف میں رہ گیا ہے اور اصابت بذات خود

۲۔ مؤلف کی مراد یہ ہے بلکہ وہ اس سے منع کیا گیا ہے اور یہ کیوں نہیں کہا جاتا ہے کہ وہ مکلف میں نظر اور اپنے اجتہاد میں خود مامور ہے اور وہ اسی حد تک مکلف ہے۔ یہ بات نہیں کہ اسے پوری پوری تحقیق کا حکم دیا گیا ہے۔ اسی لئے ایک نیا کام متوجہ ہوتا ہے جو اس کے بگاڑ کی تلافی کر سکے۔ جیسا کہ مؤلف اس کی طرف بعد میں اشارہ کرے گا۔ اور اس کا قول ”لا لوفق این امر وامر الخ“ سے مراد وہ واضح فرق ہے جو بنفسہ مصالح پر احکام کو بنا کرنے کا تقاضا کرتا ہے کیونکہ فاعل اور حاکم کے لئے تکلیف اتنی ہی ہے جس کی وہ طاقت رکھتا ہو اور اسے صواب خیال کرنا ہو۔ پھر جب اس کے عین میں خطا ظاہر ہو جس سے کسی دوسرے پر ظلم یا فساد مترتب ہوتا ہو تو اس ظلم کے ازالہ کے لئے ایک نئی تکلیف وارد ہوتی ہے اور یہ بات مصالح کی گنجداشت اور اس پر احکام بنا ہونے کے لوازمات سے ہے۔ تو اگر ہم اسے اس بات پر جاری کریں کہ یہ مرتبہ عفو سے ہے یا یہ کہ ہر واقعہ میں اللہ کا حکم ضروری نہیں تو اس کی بہت زیادہ وضاحت کرنا پڑے گی۔

۱۔ جو کچھ آپ جان چکے ہیں اس کے مطابق یہ ضروری نہیں۔ مؤلف کے کلام میں اشکال اس سے پیدا ہوتا ہے کہ حاکم نے جو غلطی کی وہ منہوں عنہ تھی جس پر سب کا اتفاق ہے کہ اگر جہتہ غلطی کرے تو

حرج (۲) ہے یا ایسی تکلیف ہے جو بس میں نہیں۔ اسے تو صرف اس چیز کی تکلیف دئی گئی ہے جسے وہ صواب سمجھتا ہو۔ اور کبھی اس نے ایسا گمان کیا ہو تو چاہئے کہ مامور بہ یا ماذون فیہ ہو اور تلافی اس کے بعد دوسرا معاملہ ہے جو نئے خطاب سے ہے تو یہ رائے ظاہر پر جاری ہے شریعت میں سمجھ پیدا کرنے پر نہیں اور یہ بیان اور اوامر و نواہی کی فصل میں گزر چکا ہے اور اگر یہ مسئلہ درپیش نہ (۱) ہوتا تو اس میں ترک کلام ہی بہتر تھا کیونکہ اس پر قابل اعتبار فقہ کی بنیاد نہیں رکھی جاسکتی۔

چھٹا مسئلہ

عموم جب ثابت ہو جائے تو یہ ضروری نہیں کہ وہ صرف عموم کے صیغوں سے ہی ثابت ہو بلکہ اس کے دو طریقے ہیں۔  
 پہلا طریقہ: جب عموم کے صیغے وارد ہوں اور یہ طریقہ اہل اصول کے کلام میں مشہور ہے۔

بھی اسے ثواب ہو گا اور اس کے لئے ایک اجر ہے اور درست فیصلہ پر پہنچنے والے کے لئے دو اجر ہیں اور یہ بات حکم میں ہر جہت کے لئے برابر ہے خواہ وہ قاضی ہو یا مفتی ہو یا کوئی اور ہو تو کیا اسے منہی عنہ پر ثواب ملے گا؟ اور فقیریب کتاب الاجتہاد کے پہلے مسئلہ میں مؤلف کا بین آرہا ہے جہاں اجتہاد کی اس قسم کو تحقیق مناظ کا نام دیا گیا ہے جس میں گواہ کی شہادت اور اس کی عدالت وغیرہ کے معلوم کرنے میں انتہائی کوشش صرف کرنے کی ضرورت ہوتی ہے تو اسے اپنے غلط فیصلہ پر کیسے ثواب ہو گا جبکہ مؤلف کی رائے کے مطابق منہی عنہ ہے؟ تو جس چیز کو مؤلف نے اختیار کیا ہے اسے لازم قرار دینے کی برائی ایسی ہے جو اس سے الگ نہیں ہو سکتی۔

۲ کیا یہ مصالح ہی کا اعتبار نہیں؟ پھر ہم مؤلف کے ساتھ یہ کیسے کہہ سکتے ہیں کہ ہم محض تعبد پر چلتے ہیں؟ الایہ کہ یہ کہہ دیا جائے کہ اس نے اسے تربیت کا نام دے دیا ہے جس کی کوئی دلیل نہیں۔  
 ۱ اصلی مباحث کی راہ میں جو مسائل پیش آجاتے ہیں وہ بہت ہیں۔ اگر مؤلف اس مقدار سے انہیں پورا کرنا شروع کر دے تو میدان ایسے ذکر سے وسیع تر ہو جائے گا جس پر فقہ کی بنیاد نہیں پڑتی۔ کتاب کے مقدمات میں مؤلف نے اس بات کو ناپسند کیا ہے اور یہ تو آپ جانتے ہیں کہ مؤلف اس مسئلہ کو کتاب الاحکام کے مسئلہ مرتبہ ضمن میں پوری تفصیل سے بیان کر چکا ہے۔ پھر یہاں اسے محض تخصیص کی مناسبت سے ذکر کر دیا ہے کہ آیا یہ اس میں شمار ہوتا ہے یا نہیں۔

دو سرا طریقہ: معنی کے مواقع کا استقراء ہے تا آنکہ ذہن میں کلی عام کا حکم حاصل ہو جائے اور وہ حکم میں ایسے عموم کے قائم مقام ہو جو صیغوں سے مستفاد ہوتا ہے۔ اس دوسرے طریقے کی صحت کے چند وجوہ ہیں:

پہلی وجہ: استقراء کی شان ہی ایسی ہے کیونکہ اس معنی کی جزئیات میں غور و خوض کیا جاتا ہے تاکہ اس جہت سے عام حکم ثابت ہو جائے۔ خواہ یہ حکم یقینی (۱) ہو۔ یا ظنی (۲) ہو۔ اور یہ عقلی اور نقلی علوم جاننے والے دونوں کے ہاں امر مسلم ہے۔ پھر جب استقراء مکمل ہو جائے تو ہر فرد کے بارے میں علی الاطلاق اندازہ (۳) سے حکم لگایا جاتا ہے اور یہی اس عموم کا معنی ہے جو اس مقام پر مراد ہے۔

دوسری وجہ اس سے مراد معنوی تواثر ہو کیونکہ حاتم کی سخاوت مثلاً صرف اطلاق بلا تقہود اور عموم بلا تخصیص کی بنا پر ثابت ہوتی ہے۔ بے شمار ایسے واقعات منقول ہیں جن کے حالات اگرچہ مختلف ہیں لیکن ان سب میں سخاوت کا مفہوم موجود ہے حتیٰ کہ سامع کو حاتم کے متعلق حکم لگانے کے لئے ایک کلی حاصل ہوتی ہے اور وہ سخاوت ہے اور کچھ مخصوص واقعات اس افادہ کو مجروح نہیں کرتے۔ اسی طرح جب ہم یہ فرض کر لیں کہ مثلاً دین میں حرج کو اٹھا دیا گیا ہے جو صیغہ عموم میں موجود نہیں۔ تو خصوصاً چند و چند واقعات سے استفادہ کریں گے جن کی جہات گو مختلف ہوں مگر رفع حرج کی اصل میں متفق ہوں۔ جیسا کہ ہم دیکھتے ہیں کہ پانی کی طلب میں مشقت ہو تو تیمم مشروع ہے اور قیام میں مشقت کی صورت میں بیٹھ کر نماز ادا کرنا، سفر میں قصر اور روزہ نہ رکھنا، سفر، مرض اور بارش کے دوران دو نمازیں جمع کرنا، قتل اور سزا کی مشقت کے وقت کلمہ کفر کہنا، جان ضائع ہو جانے کے

۱ یعنی جب یقین کامل ہو۔

۲ جب فقط بیشتر جزئیات میں ہو۔

۳ یعنی فرض کیا جاتا ہے اگرچہ اس بارے میں نص نہ آئی ہو۔ مخفی نہ رہے کہ اس صورت میں یہ ظنی ہی حکم ہو گا۔

خوف (۱) سے، جو سب سے بڑی مشقت ہے مردار وغیرہ کھانے کی اباحت، قبلہ معلوم نہ ہو سکنے کی وجہ سے کسی طرف بھی منہ کر لینا، زخموں اور موزوں پر مسح تاکہ انہیں اتارنے کی مشقت نہ ہو اور ضرر رفع ہو سکے اور روزوں میں ایسی چیزوں سے معافی جو جسم میں چلی جائیں اور ان سے بچنا مشکل ہو جیسے رستے کا غبار وغیرہ بہت سی جزئیات ہیں جن سے مجموعی طور پر یہ معلوم ہو جاتا ہے کہ شارع کا قصد رفع حرج ہے لہذا استقراء (۲) پر عمل کرتے ہوئے ان سب ابواب میں ہم علی الاطلاق

۱ اباحت سے مراد اذن ہے اور ضائع ہونے کا خوف جو بھوک کی شدت کی وجہ سے شدید تکلیف سے عام ہو ورنہ اباحت دونوں طرفوں کو برابر رکھنے کے معنی میں ہوگی یا مالا حرج فیہ کے معنی میں جس پر مؤلف کا بیان گزر چکا ہے کہ وہ اس صورت میں ہوگا کہ گرانبار مشقت کو دور کر کے نہ وہ جو ضائع ہو جانے کا موجب ہو ورنہ یہ واجب ہوگا (کہ وہ اپنی جان بچائے)۔

۲ یہ پہلی اور دوسری دلیل کے نتیجے کے درمیان تطبیق ہے جیسا کہ آپ دیکھ رہے ہیں کیونکہ جس طرح مؤلف نے بیان کیا ہے یہ آپس میں گڈنڈ ہو گئے ہیں۔ اس نے معنوی تواتر ثابت کرنے کے لئے استقراء کا طریقہ اپنایا ہے۔ یہ اس لئے کہ یہ جزئیات اس کلی کو شامل کئے ہوتی ہیں جس کا اثبات مراد ہو۔ ان جزئیات کے متعدد اور کئی اقسام ہونے کی بنا پر ان سے ایسا ثبوت سمجھا جاسکتا ہے جو قدر مشترک ہو۔ مؤلف نے صرف ثبت فی ضمنہ (اس سے ضمناً ثابت ہو جاتا ہے) کہا ہے۔ یہ نہیں کہا کہ ہمارا زیر بحث مسئلہ ثابت ہو جاتا ہے کیونکہ یہاں معروف معنوں میں تواتر معنوی نہیں ہے۔ جیسے حاتم کی سخاوت۔ کیونکہ یہ جزئی کا وصف ہے جو حاتم ہے۔ اب حاتم کی سخاوت کی خبروں کی ہر جزئی بلا واسطہ یہ بات ثابت کرنے کے لئے اس وصف کی طرف لوٹنے کی بخلاف عموم یا کلی کے اثبات کے جو جزئیات کے استقراء سے ہو کیونکہ ہر جزئی بلا واسطہ عام کے عموم کو ثابت کرنے والی نہیں ہوتی تاکہ اس مجموعہ سے معروف معنوں میں تواتر معنوی بن جائے۔ بلکہ یہ تو صرف کلی کے عام معنی کے لئے ان جزئیات کے ضمن میں آیا ہے۔ لہذا ان جزئیات کے تعدد اور تنوع سے یہ سمجھا جاسکتا ہے کہ حکم جزئی کی خصوصیت کا نہیں۔ یہ ہے اس کے کلام کی وضاحت۔ ہم یہ کہتے ہیں کہ جب مؤلف کا بیان پورا ہو یہ کہا جاسکتا ہے کہ ہر استقراء خواہ وہ جزئی ہی ہو ان معنوں میں تواتر معنوی ہے اور کبھی یہ کہا جاتا ہے کہ یہ ان کے قول کے منافی ہے کہ تواتر سے جزئی علم حاصل ہوتا ہے۔ جس کی شان یہ ہے کہ وہ احساس سے حاصل ہو۔ جیسے مثلاً کہ کاموجود ہونا۔ اسی لئے یہ ذات کے علوم میں واقع نہیں ہوتا کیونکہ ان کے مسائل کلیات ہیں اور ہم یہاں اسے کلی اور عام ثابت کر رہے ہیں۔ غور فرمائیے۔

رفع حرج کا حکم لگاتے ہیں۔ گویا کہ وہ عموم لفظی ہے تو جب تو اتر معنوی کا اعتبار ثابت ہو گیا تو اس کے ضمن میں وہ بات بھی ثابت ہوگئی جو ہمارے زیر بحث ہے۔

تیسری وجہ: سلف صالح نے سد ذرائع کے قاعدہ پر اسی معنی کی بنا پر عمل کیا جیسے انہوں نے قدرت رکھنے کے باوجود عید الاضحیٰ کے دن (۱) قربانی کرنا چھوڑ دی یا جیسے حضرت عثمانؓ نے اپنے حج کے دوران لوگوں کے ساتھ پوری (۲) نماز پڑھی۔ اور صحابہ نے آپ کے عذر کو تسلیم کیا جو آپ نے سد ذریعہ کی بنا پر پیش کیا تھا۔ ایسے ہی دوسرے کام ہیں جو اس کلی کے افراد ہیں جن پر انہوں نے عمل کیا۔ حالانکہ ان کے متعلق نص آئی ہے کہ وہ خاص امور ہیں۔ جیسے اللہ تعالیٰ کا فرمان:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقُولُوا  
رَاعِنَا (۲/۱۰۳)

اے لوگو جو ایمان لائے ہو راعنا نہ  
کہا کرو۔

نیز یہ ارشاد:

اور تم انہیں گالی نہ دینا جنہیں یہ  
لوگ اللہ کے سوا پکارتے ہیں، پھر وہ  
لوگ بلا سوچے سمجھے از راہ دشمنی  
اللہ کو گالی دینے لگیں گے۔

وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِن  
دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ  
عِلْمٍ (۶/۱۰۸)

۱ جیسا کہ بیہقی نے حضرت ابوبکر و عمرؓ کے متعلق نکالا کہ وہ دونوں اس کراہت سے قربانی نہیں دیتے تھے کہ لوگوں کو یہ گمان نہ ہو کہ وہ انہیں واجب سمجھتے ہیں۔ ایسا ہی ابن عباس، بلال، ابن مسعود اور ابن عمرؓ نے روایت کیا ہے۔

۲ بیہقی نے حضرت عثمان سے متعلق روایت کیا کہ انہوں نے منیٰ میں پوری نماز پڑھی۔ پھر خطبہ دیا اور کہا: قنصر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کے دونوں ساتھیوں (حضرت ابوبکرؓ اور حضرت عمرؓ) کی سنت ہے لیکن یہاں کچھ کم عقل نئے اسلام والے ہیں میں ڈرتا ہوں کہ وہ اسے طریقہ بنا لیں گے، اھ۔ اور طغام الناس (ذیر کے ساتھ) کا معنی ان کا کم عقل اور بے وقوف ہونا ہے اور یہ بیان مجھے مسئلہ میں آرہا ہے۔

اور حدیث میں ہے (۱) ”کسی شخص کا اپنے والدین کو گالی دینا کبیرہ گناہ ہے۔  
 (۲) اور ایسے ہی دوسرے امور ہیں۔ اور یہ خاص امور ہیں جو ایک دوسرے سے  
 ملتے نہیں۔ اس کے باوجود علماء نے محض سد ذرائع کے طور پر ان پر حکم لگایا ہے  
 اور یہ بات کسی اشکال کے بغیر ہمارے بیان پر دلیل ہے۔  
 اگر کہا جائے کہ: اس طرح جزئی واقعات سے کلی کے معنی کشید کرنا غیر واضح  
 ہے اور اس کی کئی وجوہ ہیں۔

پہلی وجہ: یہ بات صرف عقائد میں ممکن ہے شریعات میں نہیں۔ کیونکہ  
 عقلی معانی ایسے بکھرے ہوئے ہیں جو ترکیب کو قبول نہیں کرتے اور ایسے متفق ہیں  
 جو اختلاف کو قبول نہیں کرتے۔ تو عقل ان میں ایسی چیز کا حکم لگاتی ہے جو اسی جیسی  
 موجود یا غائب چیز کا حکم ہو۔ کیونکہ اس کے خلاف فرض کرنا محال ہے بخلاف

۱ صحیحین اور دوسری کتب حدیث میں اس حدیث کا باقی حصہ یہ ہے: ”اور کیا کوئی اپنے والدین کو  
 بھی گالی دیتا ہے؟ آپ نے فرمایا: ہاں! آدمی کسی آدمی کے باپ کو گالی دیتا ہے تو وہ اس کے باپ کو  
 گالی دیتا ہے۔ وہ اس کی ماں کو گالی دیتا ہے تو دوسرا پہلے کی ماں کو دیتا ہے۔“ یہ حدیث ترمذی اور  
 ابوداؤد میں بھی ہے۔ اگرچہ بعض جگہ لفظی اختلاف ہے۔

۲ یعنی اس طرح کہ ماہیات نہ زیادہ ہوتی ہیں نہ کم۔ لہذا ضروری ہے کہ ان کی جزئیات کے احکام ایک  
 ہی ہوں۔ گویا دونوں مثالیں ان تمام نفسی صفات میں مشترک ہیں جن سے زائد اس چیز کے وصف  
 میں کسی چیز کی ضرورت نہیں ہوتی۔ جیسے انسان کی انسانیت، حقیقت اور اس کا شے ہونا۔ اور اس  
 کے مقابل معنوی صفات ہیں۔ اور یہ وہ ہیں جن سے کسی موصوف ذات پر کچھ زائد وصف بیان  
 کرنے کی ضرورت ہوتی ہے تاکہ وہ عقل میں آسکے جیسے جسم کا جگہ گھیرنا اور اس کا وجود میں آنا۔ اور  
 ان دونوں مثالوں میں ان کے وجوب، امکان اور امور امتناع میں ان کا اشتراک ہے۔ تو جو حکم بھی  
 کسی ایک پر لگایا جائے گا وہ ہر اس معاملے میں دوسری چیز پر لگایا جائے گا جو ایسے تماشیل کے حقیقتی کی  
 طرف لوٹتا ہو۔ البتہ جو کچھ بھی حقیقت سے زائد خارجی وجود کے تابع ہو وہ اس سے نکل جائے تو  
 متماثل چیزوں میں ایسا اختلاف جائز ہے۔ مثلاً زید پر یہ حکم لگایا جائے کہ وہ طویل ہے اور جاہل ہے  
 اور عمرو پر یہ کہ چھوٹے قد کا اور عالم ہے۔ علی ہذا القیاس اور یہی بات وہ ہے جس کی طرف  
 مؤلف نے دوسری وجہ میں یہ کہہ کر اشارہ کر دیا ہے کہ ان الخصوصیات مستلزم من حیث  
 الخصوص معنی زائد... وازا ذالک... الخ۔ گویا یہ بات ایسے وجوہ خارجی کے اعتبار سے عقائد  
 میں پائی جاتی ہے جس میں خاص معانی ہوں۔



وضعیات کے کہ وہ عقلمیات کی وضع کے مطابق نہیں بنائے گئے۔ ورنہ وہ بعینہ وہی کچھ ہوتے۔ لہذا وہ وضعی نہ ہوتے اور یہ خلف ہے۔ اور جب وہ اس کی وضع پر وضع ہی نہیں ہوئے وہ تو صرف اس اختیاری موافقت پر وضع ہوئے ہیں کہ ایک چیز کی اس جیسی دوسری چیز سے علیحدگی بھی درست ہو۔ اور ایک چیز اور اس کی ضد اور نقیض کے درمیان جمع بھی درست ہو۔ تو اس صورت حال میں جزئی خاص کے معنی سے کلی عام کے معنی کشید کرنا درست نہ ہوگا۔

دوسری وجہ: خصوصیات میں اپنے خصوص کی بنا پر اس عام معنی یا زیادہ معانی سے کچھ زائد معنی ہونا ضروری ہے۔ یہ بات عقلمیات میں تو واضح ہے کیونکہ جن باتوں میں اشتراک ہوتا ہے وہ ماہہ الاتیاز نہیں ہوتیں۔ اس صورت میں انفرادے کے خاص تعلق یا اور ان دونوں (جزئی اور کلی) کے اکٹھے تعلق کو چھوڑ کر محض عام کے امر (۱) سے اس خاص جزئی میں شرعی حکم کا متعلق نہیں ہو سکتا۔ لہذا اس کلی کا حکم متعین نہ ہوا۔ اور جب تعین نہ ہوا ہو تو ان جزئیات سے کلی کے معنی کا نظم درست نہ ہوگا۔ مگر جب یہ علم ہونا فرض کر لیا جائے کہ حکم کا تعلق صرف عام مشترک معنی سے ہے اور کسی بات سے نہیں۔ اور یہ بات دلیل سے ہی ہو سکتی ہے اور جب یہ دلیل مل جائے تو عام معنی کے استفادہ میں ان جزئیات کا تعلق باقی نہ رہے گا۔ کیونکہ اس دلیل کے صیغہ عموم کے ساتھ اس طویل سروردی سے استغناء برتا گیا ہے۔

تیسری وجہ: (۲) شریعت میں تخصیصات (۳) بہت ہیں۔ کسی مقام پر وہ ایک حکم سے خاص ہوتی ہیں اور ایسی ہی دوسری کسی دوسرے حکم سے۔ اور اس طرح ان مختلف تخصیصات کو ایک حکم سے جمع کر دیا جاتا ہے۔

یعنی مشترک معنی سے۔

یہ پہلی اور دوسری وجہ کے علاوہ کوئی مستقل تیسری وجہ نہیں۔ بلکہ یہ تو پہلی وجہ میں مؤلف کے اس قول و انما وضعت علی وفق الاختیار الذی یصح مع الخ کی تفصیل اور وضاحت ہے۔ پھر اگر یہ

اور اس کی مثالیں بہت ہیں۔ جیسے مٹی پانی کی طرح پاک تو ہے لیکن پانی کی طرح پاک کرنے (۱) والی نہیں بلکہ اس کے برعکس ہے۔ مٹی نکلنے پر غسل واجب ہوتا ہے مگر مٹی یا پیشاب نکلنے پر واجب نہیں۔ حائضہ عورت سے نماز اور روزہ دونوں ساقط ہیں۔ پھر قضا صرف روزہ کی ہے نماز کی نہیں۔ آزاد عورت اپنے خاوند سے معصن بن جاتی ہے لیکن لونڈی اپنے مالک سے معصن نہیں بنتی۔ جبکہ ان سب میں مفہوم ایک ہے۔ نیز آزاد عورت کے محاسن کو دیکھنا ممنوع ہے لونڈی کے محاسن کو دیکھنا ممنوع نہیں۔ چور کا ہاتھ کاٹا جاتا ہے مگر غاصب اور ڈاکو کا نہیں۔ زنا کی تہمت پر کوڑوں کی سزا ہے دوسری تہمتوں پر نہیں۔ زنا کے سوا باقی حدود میں صرف دو گواہ قابل قبول ہیں۔ آزاد پر تہمت کی سزا درے ہیں، غلام کے لئے نہیں۔ طلاق اور وفات کی عدت میں بھی فرق ہے۔ جبکہ ان دونوں صورتوں میں رحم کی حالت میں کچھ فرق نہیں ہوتا۔ آزاد عورت کا استبراء تین حیض ہے جبکہ لونڈی کا صرف ایک حیض ہے اور جیسے کہ تہمت اور شراب کی حد برابر ہے اور زنا ناقابل (۲) معافی جرم ہے جبکہ قتل عمد قابل معافی ہے اور مرتد اور قاتل کے

کہا جائے کہ گزشتہ بیان اسے جائز قرار دیتا ہے اور یہ بالفعل واقع ہونے میں انہی مثالوں سے ہے تو یہ کہہ سکتے ہیں کہ یہ ٹھیک ہے لیکن کوئی نئے معنی نہیں لایا۔ اور ممکن ہے کہ اس کی مثالیں بیان کرنے کے طریق سے وہ پہلی وجہ سے مل جائے اور کبھی یہ کہا جاتا ہے کہ مؤلف نے اسے الگ اور مستقل اس لئے بنایا ہے کہ اس کا جواب وہ نہیں جو پہلی وجہ کا ہے۔ جیسا کہ مؤلف نے اس کی طرف اشارہ کر دیا ہے۔ اگرچہ ان دونوں میں اتصال ہے جس کی طرف ہم نے اشارہ کر دیا ہے۔ یہاں جو کچھ مؤلف نے ذکر کیا ہے ان میں سے اکثر کے ٹھوس جواب اعلام الموقعین کی دوسری جلد میں موجود ہیں۔

۱ یعنی نجاستوں اور ان کے اثر کو دور کرنے میں پانی کی طرح ہے۔ بلکہ رفع حدت میں مؤلف نے اسے پانی کی طرح قرار دیا ہے۔

۲ زنا میں معافی قبول نہیں۔ نہ خاوند کی طرف سے اور نہ عورت کے گھر والوں کی طرف سے۔ بخلاف قتل عمد کے کہ جب اس کے اولیاء معاف کر دیں تو معافی ہو جائے گی۔ اور غالباً یہ تقدیم سے مؤخر ہو گیا ہے۔ اس کا اصل مقام مؤلف کے قول وکالتہم ویہ سے پہلے ہونا چاہئے تھا کیونکہ اس سے جو

درمیان اور کفارہ میں ظہار، تمثیل اور روزہ توڑنے میں اور احرام باندھنے والے کے لئے شکار کو دانستہ یا نادانستہ مارنے میں یکسانی ہے۔

علاوہ ازیں اجمالی طور پر تکلیف کی اصل میں عورت اور مرد برابر ہیں۔ مگر ان دونوں میں سے ہر ایک کے لائق تکلیف میں مختلف ہیں۔ جیسے عورتوں کے لئے حیض نفاس عدت اور ایسی ہی دوسری چیزیں ہیں۔ اور اس قسم کے اختصاص میں کچھ اشکال نہیں۔ البتہ پہلی قسم (۱) میں بہت سے مقامات پر اختصاص واقع ہوا ہے۔ جیسے جمعہ (۲) جہاد اور امامت اگرچہ عورتوں میں ہو۔ اور خارج میں بڑی اور چھوٹی نجاست میں اختصاص ہے۔ اور لڑکے اور لڑکی کے پیشاب میں فرق کیا ہے اور ایسے ہی دوسرے کئی مسائل ہیں جبکہ قسم مشترک میں فرق کرنے والی کوئی چیز نہیں۔ اسی طرح غلام کے لئے بھی قسم مشترک میں کچھ اختصاصات (۳) ہیں اور جب یہ ثابت ہو گیا تو معلوم ہوا کہ خاص قسم کے حالات سے عموم کے لئے یقینی بات اخذ کرنا درست نہیں۔

جواب: پہلی بات کا جواب یہ ہے کہ جس چیز کا عقلمیات میں امکان ہے وہ شریعات میں بھی ممکن ہے اور اس پر دلیل یہ ہے کہ سلف صالح نے بہت سے مسائل میں اس کے مطابق فیصلہ کیا۔ جیسا کہ اس پر تنبیہ پہلے گزر چکی ہے اور

بھی متماثل ہیں ان میں فرق ہے اور جو اس کے مابعد ہیں ان کے مختلفات میں تطبیق ہے اور یہ وہی بات ہے جسے ہم نے پہلی وجہ سے قرار دیا ہے۔

اور وہ قسم مشترک ہے۔

یعنی یہ امور ان دونوں میں سے ہر ایک کے لائق ہیں اور ان میں اختصاص اور تفرق واقع ہوا ہے جبکہ مناسب یہ تھا کہ ان میں برابری کی جاتی۔ گویا وہ ان چیزوں سے ہے جن کے حکم میں فرق ہے۔ جیسے قسم اول ہے لیکن دوسری نوع کو اس نے انسان کی اصناف کے فرق کا مقام بنا دیا حالانکہ پہلا بیان نفس افعال کے فرق کا مقام تھا قطع نظر اس کے کہ وہ عورتیں ہیں یا مرد۔ اسی لئے اس نے سابقہ دونوں نوعوں کی مثالوں سے اسے الگ کرتے ہوئے کہا۔ وایضا الخ۔

جیسے مثلاً جمعہ کی فرضیت۔

جب ایسا ہو چکا ہے تو اس بات کی وضاحت ہو جاتی ہے کہ اختیاری شرعی کی وضع عقلی اضطراری سے ملتی جلتی ہے (۱) کیونکہ سلف صالح نے کسی چیز پر اس وقت تک عمل نہیں کیا جب تک اسے شازع کے قصد سے سمجھ نہیں لیا۔

اور دوسری بات کا جواب یہ ہے کہ انہوں نے خاص فیصلوں سے عام معنی کو اس وقت تک لظم نہیں کیا جب تک یہ نہ جان لیا کہ خصوصیات اور ما بہ الامتیاز غیر معتبر چیزیں ہیں اور یہی حکم بعد کے لوگوں میں بھی رہا۔ اگرچہ خصوصیات ایسے اطلاق سے معتبر ہوتی ہیں جبکہ وہ دلائل سے یکسر بلند ہو جائیں اور قیاس کا اعتبار درست ہو۔ اور یہ چیز باطل ہے اور جو چیز اس طرف لے جائے وہ بھی اسی طرح باطل ہے۔

اور تیسری بات کا جواب یہ ہے کہ اس قول پر قیاس سے اشکال وارد کیا گیا ہے لہذا جو جواب اصولیوں کو دیا گیا ہے وہی جواب یہاں بھی ہے۔

## فصل

اس مسئلہ کے کئی اصلی اور فرعی فوائد ہیں جو اس پر مبنی ہیں اور یہ اس طرح ہوتا ہے کہ جب وہ مجتہد کے ہاں ثابت ہو جاتے ہیں تو وہ خاص دلائل سے عام معنی کا استقراء کرتا ہے اور ان میں یہ معنی استعمال کرتا ہے تو اس کے بعد وہ کسی خاص دلیل کا محتاج نہیں رہتا جو کسی معین واقعہ سے مختص ہو بلکہ وہ اس خاص واقعہ

۱ رہ گیا مؤلف کا یہ قول لم وضع وضع العقائد والا کانت می می بمعنیها (عقائدات کی وضع ایسی وضع نہیں ہوتی ورنہ عقائدات بینہ شرعی ہی بن جائیں۔) اور جب یہ محض دعویٰ ہی دعویٰ ہے جس پر کوئی دلیل قائم نہیں تو جواب میں اصل کی طرف التفات نہیں کیا جائے گا کیونکہ محض دوسری چیز کے کسی ایک امر میں مشابہت دونوں چیزوں کو ایک باب سے نہیں بنا دیتی کہ اگر وہ عقلی ہے تو عقلی ہو جائے اور شرعی ہے تو شرعی بن جائے۔

پر بھی تیس وغیرہ کا اعتبار کئے بغیر استقراء کردہ معنی کے عموم کے تحت داخل ہونے کا حکم لگا دیتا ہے۔ جب معنی کے عموم سے استقراء کردہ بات عام صیغہ کے ساتھ منصوص کی طرح بن جائے تو اس صورت میں اپنے مطلوب کے ساتھ خاص صیغہ کا کیونکر محتاج ہو سکتا ہے؟

اور جس شخص نے یہ بات سمجھ لی اس کے لئے قرآنی کے اس اشکال کا جواب آسان ہو جاتا ہے جو اس نے مالکیوں پر وارد کیا ہے۔ جبکہ انہوں نے شافعیہ کے خلاف سد ذرائع کے بارے میں اللہ تعالیٰ کے اس قول سے استدلال کیا: ولا تسبوا (۶/۱۰۸) نیز اس قول سے:

وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ النَّارَ اَنْتُمْ اَعْتَدُوا مِنْكُمْ  
فِي السَّبْتِ (۲/۶۵)

اور تم ان لوگوں کو خوب جانتے ہو جنہوں نے تم میں سے ہفتہ کے دن کے بارے میں زیادتی کی تھی۔

اور اس حدیث سے:

لعن اللہ الیہود حرمت علیہم  
الشحوم فجعلوہا (۱) (۲)... الخ

اللہ یہود پر لعنت کرے جب ان پر  
چربی حرام ہوگی تو انہوں نے اسے  
پگھلا لیا۔

اور آپ کے اس قول سے:

۱ وہ مکی مؤلف کی یہ بات کہ: جب دلیل مل جائے تو عام کے معنی کے استفادہ کے لئے ان جزئیات سے تعلق پائی نہیں رہتا کیونکہ دلیل کے صیغہ کا عموم ان جزئیات سے بے نیاز کر دیتا ہے۔ " اور جواب میں اس طرف توجہ نہ کی کیونکہ یہ جاننے کے لئے کہ یہ خصوصیات غیر معتبر ہیں۔ یہ لازم نہیں آتا کہ وہ ایسی لفظی دلیل سے ماخوذ ہو جس میں عموم کا صیغہ ہو۔ بلکہ کبھی استقراء سے بھی معلوم ہو جاتا ہے جس طرف پہلے اشارہ کیا گیا ہے اور وہ ایسی جزئیات سے بنی ہوتی ہے جس میں عام لفظ نہیں ہوتا۔

۲ یہ حدیث ج ۱ ص ۲۸۹ پر گزر چکی ہے۔

لَا تَجُوزُ شَهَادَةُ الْعَصَمِ وَلَا دُشْمَانٍ أَوْ مَتَمِّمٍ فَخْصٍ كِي شَهَادَتِ ظَنَمِينَ (۳)

جائز نہیں۔

قرآنی نے کہا کہ: گویا ان بہت سی وجوہ سے انہوں نے استدلال کیا حالانکہ یہ مفید نہیں ہیں۔ یہ تو تمام تر شرع کے سد ذرائع کے اعتبار پر ہیں جس پر اجماع ہو چکا ہے۔ نزاع صرف خاص ذرائع میں ہے اور یہ ذرائع ادھار والی بیوع وغیرہ میں ہے لہذا ان خاص دلائل کا نزاع کے موقع پر ذکر ہونا چاہئے۔ ورنہ اس کا کچھ فائدہ نہیں۔ قرآنی نے کہا ہے اگرچہ انہوں نے ان مجمع علیہ ذرائع پر قیاس کا قصد کیا ہے تاہم چاہئے یہ تھا کہ ان کے قیاس کی حجت خاص ہوتی ہے اور اس وقت ان پر اس جمع کرنے والی چیز کا ظہور متعین ہو جاتا تاکہ مقابل فریق اسے دور کرنے کے لئے کسی فرق کرنے والی چیز کے ساتھ تعرض کرتا اور ان کی دلیل ایک ہی چیز ہوتی اور وہ قیاس ہے۔ اور وہ لوگ اس کا اعتقاد نہیں رکھتے بلکہ وہ یہ یقین رکھتے ہیں کہ ان کا ماخذ نصوص ہیں۔ حالانکہ بات ایسی نہیں۔ بلکہ انہیں چاہئے تھا کہ وہ ایسی خاص نصوص کا ذکر کرتے جو ادھار والی بیوع کے ذرائع کے بارے میں خاص ہوں اور اسی پر اکتفا کرتے جیسا کہ ام ولد زید بن ارقم والی حدیث (۱) ہے۔ یہ ہے جو قرآنی نے اس اشکال کے وارد کرنے کے بارے میں کہا ہے۔

۳ شوکانی نیل الاذکار میں کہتے ہیں: اسے ابو داؤد نے مراہیل میں طلحہ بن عبد اللہ بن عرف کی حدیث سے روایت کیا۔ ”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک منادی مقرر کیا جو کہتا تھا کہ دشمن اور متہم شخص کی گواہی جائز نہیں۔“

۱ یہ حدیث ج ۱ ص ۲۹۶ پر گزر چکی ہے۔ زرقانی نے سوطی کی شرح پر اسے ضعیف قرار دیا اور کہا: اس کے الفاظ غیر معروف ہیں۔ کیونکہ عمل صالح کو اجتہاد باطل نہیں کرتا بلکہ ارتداد کرتا ہے اور عبد اللہ بن عمر کی اس کی اسناد چید ہیں۔ جو بھی صورت ہو یہ سود کے جیلوں میں سے ایک جیل ہے: کوئی شخص آٹھ سو درہم ادھار سے ایک لونڈی بیچے۔ پھر اسے چھ سو درہم نقد میں خرید لے تو اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ چھ سو درہم نقد آٹھ سو درہم ادھار کے عوض ہو گئے۔ اور لونڈی اسی کی ملکیت رہی جیسے پہلے تھی۔

اور یہ گزشتہ بیان پر وارد نہیں ہوتا کیونکہ ذرائع کی بندش بہت سے خصوصیات میں ثابت ہو چکی ہے۔ وہ یوں کہ شریعت میں سد کو مطلق عام کے معنی دیئے گئے ہیں۔ اس مقام پر نہ امام شافعی کا اختلاف مسئلہ کی اصل کو مجروح کرتا ہے اور نہ امام ابوحنیفہ کا۔

امام شافعی کا اس کے متعلق گمان یہ ہے کہ سد ذرائع میں عموم پر اس کا استقراء پورا ہو چکا۔ اس پر دلیل ان کا قربانیاں ترک کرنے کے متعلق وہ قول ہے جو اس کے عدم وجوب کا اعلان ہے اور اس میں کتاب یا سنت سے کوئی صریح دلیل نہیں اور اس میں صرف تمام تر صحابہ کا عمل ہے۔ اور یہ بات شافعی کے نزدیک حجت (۲) نہیں۔ لیکن ادھار والی بیوع کے مسئلہ میں ایک دوسری دلیل اس سے معارض ہوتی ہے جس نے دوسری باتوں پر ترجیح دے دی تو آپ نے اس کو اپنا لیا اور اسی وجہ سے سد ذریعہ کو ترک کیا۔ تو جب انہوں نے راجح معارض کی وجہ سے اسے ترک کیا تو آپ کو مخالف شمار نہیں کیا جاسکتا۔

رہے امام ابوحنیفہ تو اگر ان سے ایسے حیلوں کو عمل میں لانے کا جواز ثابت ہو جائے تو ان کی ادھار والی بیوع میں جواز کے سوا کوئی اصل نہیں ہے۔ اس سے سد ذرائع کی اصل کا ترک لازم نہیں آتا۔ اور یہ بات واضح ہے۔ الایہ کہ اس بارے میں ان سے سد ذرائع میں امام مالک کی موافقت منقول ہے۔ اگرچہ بعض تفصیل میں ان سے اختلاف کیا ہے اور جب یہ صورت ہو تو پھر کوئی اشکال نہیں رہتا۔

۲ یعنی یہ اس بات پر دلیل ہے کہ اسے انہوں نے سد ذرائع کے طور پر قبول کیا تھا۔

## ساتواں مسئلہ

عمومات کے معنی جب ایک ہو جائیں اور شریعت کے ابواب میں بکھرے (۱) ہوئے ہوں یا ضرورت کے مطابق بلا تخصیص مختلف مقامات پر بار بار آئیں تو وہ ہر حال میں اپنے عموم پر جاری (۲) ہوں گے۔ اگرچہ ہم منفصل کے ساتھ تخصیص کے جواز کے قائل ہوں۔

اور اس پر دلیل استقراء ہے کیونکہ شریعت نے بہت سے مقامات پر یہ ثابت کیا ہے کہ دین کے بارے میں ہم پر کوئی تنگی نہیں۔ پھر نہ اس سے کسی مقام کو مستثنیٰ کیا ہے اور نہ کسی حالت کو، تو علمائے ملت نے اسے قابل عمل اصل شمار کیا اور ایسا عموم سمجھا جس کی طرف بلا کسی (۱) استثناء اور مخصص کی طلب کے رجوع کیا جاسکے، جس کا حکم لازم سمجھنے میں کچھ ٹھنن نہ ہو اور اس کے مقتضا میں کچھ توقف نہ ہو اور یہ صرف اس وجہ سے ہوا کہ انہوں نے قصد کی تاکید و تکرار سے ہی سمجھا کہ یہ مکمل عموم کا قصد ہے۔ نیز یہ بھی ثابت ہے۔

لَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ  
اُخْرَى (۳۵/۱۸)

کوئی شخص بھی کسی دوسرے کے  
گناہوں کا بوجھ نہ اٹھائے گا۔

۱ جیسے عبادات، معاملات اور نکاح و طلاق کے ابواب میں۔ ان میں ایسا تکرار نہیں جسے اس کے بعد وہ تکرار کا مصداق قرار دے رہا ہے۔ اگرچہ انہیں ابواب میں سے کسی باب میں ہوں۔

۲ یعنی بلا توقف اس سے بحث نہیں کہ کوئی معارض موجود ہے۔ یہی وہ غرض ہے جس کی طرف یہ مسئلہ لے جاتا ہے جیسا کہ جلد ہی مولف لصل کے ابتدائی حصہ میں اس طرف اشارہ کرے گا۔ اس میں بھی یہی چیز ہے۔

۱ اس کے مطابق علماء کا یہ قول ہے: کوئی ایسا عام نہیں جو خاص نہ کیا گیا ہو۔ یہ بھی اسے عام سے نکال دیتا ہے جیسا کہ انہوں نے اس سے ”واللہ بکل شیء عظیم“ کو اصولیوں کی رائے کے مطابق نکالا ہے۔ اور یہ نہیں کہا جاسکتا کہ شارع نے مشقت کرنے والے پیشہوروں سے تو مشقت اور حرج کو نہیں اٹھایا جبکہ مثلاً سفر میں قہر اور رزہ نہ رکھنے کو اس پر بنا لیا ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ جو مشقتیں بطور عادت ہوں ان پر مذکورہ احکام جی نہیں ہوتے جیسا کہ پہلے گزر چکا ہے۔



تو علماء نے اس کے عموم پر چلنے والے معنی کو اپنایا اور دلائل کے افراد سے جس نے اس عموم کی مخالفت (۲) کی اسے تاویل وغیرہ سے رد کر دیا۔ نیز تکرار کے ساتھ یہ بات واضح ہے کہ لا ضرر ولا ضرار (۳) (نہ دکھ اٹھاؤ، نہ دکھ پہنچاؤ) تو اہل علم نے اس کی تخصیص کو تسلیم نہیں کیا اور اسے اس کے عموم پر محمول کیا۔ نیز یہ حدیث:

جس نے کوئی اچھا یا برا طریقہ رائج کیا تو جو کوئی اس طریقہ پر چلے گا رائج کرنے والے کو اس سے حصہ ملتا رہے گا خواہ وہ طریقہ اچھا ہو یا برا ہو۔

من سن سنتہ حسنتہ او مہمتہ  
کان لہ من اقتدی بہ حظ ان  
حسنا وان سہما

اور یہ حدیث:

جو شخص مسلمانی کی حالت میں مرا وہ جنت میں داخل ہو گا اور جو کفر کی حالت میں مرا وہ دوزخ میں جائے گا۔

من مات مسلما دخل الجنة  
ومن مات کافرا دخل النار

مختصراً ہر وہ اصل جس کا امر مکرر، مقرر اور مؤکد ہو اور کلام کے انداز سے یہ بات سمجھ آرہی ہو تو وہ اپنے عموم کے مطابق قبول کیا جائے گا۔ اور اکثر

۲ جیسے دیت کا عائدہ پر ڈالنا۔ اور جو کچھ اس آیت کے بارے میں کہا گیا ہے وہ اس آیت:  
وان لیس للانسان الا ما سقى (۵۳/۳۹) انسان کے لئے وہی کچھ ہو گا جو اس نے  
کوشش کی۔

کے بارے میں بھی کہا جاسکتا ہے۔ باوجودیکہ دلائل کے کئی افراد اس کے برعکس ہیں جیسے میت کی طرف سے روزہ اور حج جو احادیث میں وارد ہیں۔ ان پر پہلے اعمال و عبادات میں نیابت کی بحث میں کلام گزر چکا ہے۔

۳ یہ حدیث ج ۲ ص ۳۶ پر گزر چکی ہے۔

اصول جن کا تکرار ہو وہ کئی اصول ہیں۔ جیسے عدل، احسان اور قرابت و اربوں کو دینے کا حکم اور بے حیائی کے کاموں، منکرات اور سرکشی سے ممانعت، وغیر ذالک۔ البتہ اگر عموم نہ مکرر ہو، نہ مؤکد ہو اور نہ ہی فقہ کے ابواب میں بکھرا ہوا ہو تو محض اس سے تمسک کا معاملہ محل نظر ہے۔ لہذا جو چیزیں اس سے معارض یا اس کی مخصص ہوں ان کی چھان پھنگ لازمی ہے۔ تفرقہ صرف دو صنفوں سے حاصل ہوتا ہے کیونکہ جس بات میں تکرار، تاکید اور انتشار ہو، قرآن کا گھبراؤ اس کے ظاہر کو نص قاطع کی منزل تک لے جاتا ہے جس میں کوئی احتمال نہ ہو۔ بخلاف اس کے جو عموم ایسا نہ ہو۔ کیونکہ وہ احتمالات کا ہدف ہوتا ہے۔ لہذا اس کا مقتضی طے کرنے میں توقف لازم ہے تا آنکہ اسے کسی دوسرے عموم پر پیش کیا جائے اور اس میں معارض کے وجود کی چھان پھنگ کی جائے۔

## فصل

عموم کے مطابق عمل کرنے کا قول اسی پر مبنی ہے اور کیا یہ بلا کسی مخصص درست ہو گا؟ یا نہ ہو گا؟ کیونکہ جب اسے اس تقسیم پر پیش کیا جائے گا تو یہ فائدہ ہو گا کہ قسم اول میں بحث کی ضرورت نہ رہے گی کیونکہ اس کی تخصیص صرف اس صورت میں درست ہوگی جب ایک قاعدہ (۱) دوسرے قاعدہ کی تخصیص کر رہا ہو۔ اگر یہ کہا جائے کہ: اس بات پر اجماع منقول ہے کہ جب تک عموم کی چھان پھنگ نہ کر لے اس پر عمل نہ کرے کہ آیا اس کا کوئی مخصص ہے یا نہیں؟ اور اگر اس کا کوئی معارض ہو تو بھی یہی صورت ہے۔ لہذا تفصیل کے ساتھ یہ قول کیسے درست ہو سکتا ہے؟

جیسا کہ بعد میں بیان شدہ اجماع اور قسم اول کے اس خاص قاعدہ کے درمیان صورتحال ہے۔

تو اس کا جواب یہ ہے کہ اگر یہ اجماع درست (۲) ثابت ہو تو دلائل کے مجموعہ پر محمول ہو گا جس کی گزشتہ بیان کے مطابق تقسیم نہ کی گئی ہو۔ پھر یہ بحث بھی سامنے آتی ہے کہ عموماً میں سے جو اس صفت پر ہو گا اس کا مخصوص نہ ہو گا بلکہ وہ اپنے عموم پر ہو گا۔ تو گزشتہ بحث کے بعد اس سے وہی کچھ حاصل ہو گا جو بغیر (۳) بحث کے پچھلی سے حاصل ہوتا ہے کیونکہ استقراء سے یہی ثابت ہوتا ہے 'واللہ اعلم۔

## پانچویں فصل

تفصیل اور اجمال میں (۱) اور کئی مسائل اس سے متعلق ہیں۔

پہلا مسئلہ

نبی صلی اللہ علیہ وسلم اپنے قول، فعل اور اقرار سے وضاحت کنندہ تھے کیونکہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم اللہ تعالیٰ کے اس قول کے مطابق اس بات کے مکلف تھے:

۲ اس میں صورتی کی مخالفت کی طرف اشارہ ہے۔ امام الحرمین نے کہا: اہل عقل اسے شار ہی نہیں کرتے۔ صرف ایسا قول ہے جو بے گہی اور عناد سے صادر ہوتا ہے۔

۳ یعنی یہ بحث بے کار ہوگی۔

۱ آمدی نے کہا: حق یہ ہے کہ جمل وہ ہے جس کے لئے دو باتوں میں سے کسی ایک پر دلالت نہ ہو اور جمل کی طرف نسبت کرنے سے کسی ایک کی دوسرے پر کوئی خوبی نہ ہو۔ اور اس کے اسباب سے سات امور ذکر کئے۔ جن میں سے ایک یہ ہے کہ اجمال مشترک لفظ میں ہو۔ جبے عین کا لفظ سونے اور سورج کے لئے ہے اور قرہ کا لفظ خیر اور حیض کے لئے اور کبھی یہ ابتداء اور وقف کے سبب سے ہوتا ہے جیسے اس آیت میں ہے۔ وما یعلم تاولیہ الا اللہ اور کبھی افعال میں بھی ہوتا ہے۔

وَإِذْ نُنزِلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ رَبِّمَنِ  
 لِنَلَّاسٍ مَّا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ (۲)  
 ہم نے آپ کی طرف ذکر نازل کیا  
 ہے تاکہ آپ لوگوں پر وضاحت  
 کریں کہ ان کی طرف کیا چیز اتاری  
 گئی ہے۔ (۱۶۶/۴۴)

گویا آپ صلی اللہ علیہ وسلم اپنے قول سے بھی وضاحت فرماتے تھے۔ جیسے  
 طلاق والی حدیث میں فرمایا: ”یہ ہے وہ عدت جس کا اللہ نے حکم دیا ہے کہ عورتوں  
 کو اس طرح طلاق دی جائے۔“ (۳)

اور حضرت عائشہؓ نے جب آپؐ سے اللہ تعالیٰ کے قول فسوف یحاسب  
 حساباً یسیراً (۸۴/۸) کے متعلق پوچھا تو آپ نے فرمایا: انما ذالک العرض (۱) (یہ  
 محض پیشی ہوگی۔) اور جس شخص نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے قول آیتہ المنافع  
 ثلاث (منافع کی تین علامتیں ہیں) کے متعلق آپؐ سے پوچھا تو آپ نے فرمایا:  
 ”اس سے میری مراد ایسے اور ایسے لوگ ہیں۔“ (۲)

آپ اپنے فعل سے وضاحت کنندہ تھے۔ (۳) ”کیا تجھے خبر نہیں کہ میں ایسا  
 کرتا ہوں۔“ (۴) اور اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

- ۲ یعنی قرآن اور سنت سے۔
- ۳ یہ مسلم کے الفاظ ہیں: نیز اسے تیسہرے میں ہمیں سے روایت کیا۔ البتہ یہاں مذکور الفاظ سے کچھ  
 لفظی اختلاف ہے۔
- ۱ اسے تیسہرے میں نسائی کے سوا پانچوں سے نکالا۔
- ۲ مولف یہ حدیث پوری کی پوری ج ۳ ص ۱۳۳ پر بیان کر چکا ہے۔
- ۳ ایک مثال یہ ہے کہ آپؐ نے عرذ کے دن عرذ کے مقام پر اونٹ پر سواری کی حالت میں دودھ کا  
 پیالہ پیا۔ تاکہ عرذ کے روزہ کی عدم شروعات واضح ہو جائے۔
- ۴ مالک اسے اخیر تمہا کے لفظ سے روایت کیا۔ اسی لفظ سے مولف خود بھی عنقریب ذکر کرے گا۔

زَوَجْنِكُمْ بِكَيْلَا يَكُونَ عَلَيَّ  
 الْمَثُوبِينَ حَرْجٌ (۳۳/۳۷)

ہم نے اسے (زینب کو) آپ کے  
 نکاح میں کر دیا تاکہ مومنوں پر تنگی نہ  
 رہے۔

نیز آپ نے نماز اور حج کی کیفیت اپنے فعل (۵) سے واضح فرمائی اور اس  
 وقت کہا: صلوا کما راہتمونی اصلی (۶) (نماز ایسے ادا کرو جیسے مجھے ادا کرتے  
 دیکھتے ہو۔) اور فرمایا: خذوا عنی مناسککم (۷) (اپنے حج کے ارکان مجھ سے  
 حاصل کرو) اس کے علاوہ دوسرے امور بھی ہیں۔

نیز آپ کا اقرار بھی وضاحت تھی۔ جب آپ کو کسی فعل کا علم ہوا اور آپ  
 نے اس پر نکیر نہ کی ہو حالانکہ اگر وہ کام باطل یا حرام ہوتا تو آپ اس پر نکیر کی  
 قدرت رکھتے تھے جس حد تک کہ اصولیوں نے مغبرز المدلجی وغیرہ کے  
 مسئلہ (۱) میں ثابت کیا ہے۔ اور یہ سب کچھ اصول کی وضاحت تھی۔ لیکن یہ چیز ایک  
 دوسرے معنی کے لئے مددگار ثابت ہوتی ہے۔ اور وہ ہے:

۵ اس میں قول سے بھی بیان ہے۔

۶ یہ حدیث ج ۳ ص ۵۲ پر گزر چکی ہے۔

۷ یہ حدیث ج ۳ ص ۵۲ پر گزر چکی ہے۔

۱ جب مدنی نے زید اور اسامہ کے قدم دیکھے تو یوں کہا: ”یہ قدم ایک دوسرے سے ہیں۔“ تو نبی  
 صلی اللہ علیہ وسلم اس بات سے بہت خوش ہوئے اور یہ حدیث ہمیں کتابوں میں مذکور ہے۔ اور  
 اسی حدیث سے شافعی قیافہ سے نسبت کے اثبات کو درست سمجھتے ہیں۔ جبکہ حنفیہ یہ کہتے ہیں کہ آپ  
 صلی اللہ علیہ وسلم کے خوش ہونے کی وجہ صرف یہ تھی کہ منافقوں پر رحمت قائم ہو کیونکہ وہ قیافہ کی  
 صحت کے معتقد تھے اور اسامہ کے نسب میں طعن کرتے تھے اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم اس بات کے  
 منکر تھے کہ اسامہ اس طعن سے بچ جائے۔ اس کی وجہ یہ نہ تھی کہ قیافہ سے انساب کی صحت ثابت  
 ہو جاتی ہے۔

دو سرا مسئلہ

یہ ہے کہ عالم نبی کا وارث ہوتا ہے لہذا اس کے حق میں بھی بیان لازم ہے کیونکہ وہ عالم ہے اور اس پر دلیل دو باتیں ہیں:

پہلی بات: علماء کا انبیاء کا وارث ہونے (۲) سے جو کچھ ثابت ہوتا ہے وہ معنی درست ثابت شدہ ہے اور اس کے وارث ہونے سے یہ لازم آتا ہے کہ وہ بیان میں اپنے مورث کا قائم مقام ہو۔ اور جب مورث پر بیان فرض تھا تو وارث پر بھی اس کا فرض ہونا لازم ہوا۔ اس سے کچھ فرق نہیں پڑتا کہ وہ وضاحت مجمل دلائل کی ہے یا مشکل دلائل کی یا دلائل کے اصول پیش کرنے کی ہے۔ گویا تبلیغ کی اصل شریعت کے حکم کی وضاحت ہے اور تبلیغ کے بعد پہنچائی ہو بات کی وضاحت بھی اسی طرح ہے۔

دوسری بات: وہ دلائل ہیں جو عطاء کی طرف نسبت کے ساتھ آئے ہیں۔

چنانچہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: (۱)  
 إِنَّ الدِّينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنْزَلْنَا مِنَ  
 الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَىٰ (۲/۱۵۹)  
 وَلَا تَلْبِسُوا الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ  
 وَتَكْتُمُوا الْحَقَّ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ  
 (۲/۲۲)

جو لوگ ہماری نازل کردہ ہدایت اور حکموں کو چھپاتے ہیں۔ اور حق کو باطل کے ساتھ نہ ملاؤ۔ تم حق کو چھپا جاتے ہو حالانکہ تم جانتے ہو۔

۲ یعنی نبوت کے کاموں میں وارث ہیں اور مؤلف کے قول فی الایمان بھا کا مطلب ہے اس کی تبلیغ میں۔ اور یہ جملہ مؤلف کے اس قول کے معنی میں ہے جو دوسری دلیل کے آخر میں ہے: والبیان ہشمل البیان الابدائی... الخ (اور یہ بیان ابتدائی بیان کو شامل ہوتا ہے۔)

۱ گویا پہلی آیت اصل تبلیغ کا بیان ظاہر کرتی ہے، دوسری تبلیغ کے بیان کو اور تیسری عموم کو ظاہر کرتی ہے۔

اور اس شخص سے بڑھ کر ظالم کون ہے جو اللہ کی اس شہادت کو چھپائے جو اس کے پاس (کتاب میں موجود) ہے۔

وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ كَتَمَ شَهَادَةَ عِنْدَهُ  
مِنَ اللَّهِ (۲/۱۴۰)

اور ایسی آیات بہت ہیں۔ اور حدیث میں آیا ہے:

إِنَّا لَنَبْلَغُ الشَّاهِدَ مِنْكُمْ  
الْغَائِبَ (۲)

سن لو! جو تم میں سے حاضر ہے وہ غائب کو بات پہنچا دے۔

نیز فرمایا: ”دو طرح کے آدمیوں کے سوا کسی سے حسد جائز نہیں۔ ایک وہ جسے اللہ نے مال دیا اور اس نے حق کی خاطر اپنا مال کھپا دیا اور دوسرا وہ جسے اللہ نے حکمت دی اور وہ اس کے مطابق فیصلہ کرتا اور لوگوں کو حکمت سکھاتا ہے۔“ (۱)

نیز فرمایا: ”علامات قیامت سے ایک یہ ہے کہ علم اٹھا لیا (۲) جائے اور جمالت غالب آجائے گی۔“ (۳)

اور اس بارے میں احادیث بھی بہت ہیں۔ نیز علماء پر بیان کے واجب ہونے میں کوئی اختلاف نہیں۔ نیز بیان وارد شدہ نصوص اور متوجہ تکالیف کی ابتدائی وضاحت کو بھی شامل ہے۔ تو ثابت ہوا کہ عالم پر عالم ہونے کی حیثیت سے

- ۲ طویل حدیث کا حصہ جسے تفسیر میں شیخین اور ابوداؤد نے نکالا۔ ان میں منکم کا لفظ نہیں ہے۔
- ۱ اسے تفسیر میں شیخین سے روایت کیا۔ لیکن وہاں رجل اتاہ اللہ الحکمت کا جملہ پہلے آیا ہے۔
- ۲ یعنی اگر علماء کے وجود سے علم موجود ہو تو اسے ان کے واجب کے مطابق لوگوں میں ظاہر کریں تاکہ جہل ظاہر نہ ہو۔ یہ اس بات پر دلیل ہے کہ علماء کے لئے علم کا اظہار واجب ہے۔
- ۳ بخاری نے اسے ان الفاظ سے روایت کیا: علامات قیامت سے کچھ یہ ہیں کہ ”علم اٹھ جائے گا اور جہل غالب آئے گا“ شراب پی جائے اور زنا عام ہو جائے گا۔“

بیان لازم ہے جب یہ صورت ہے تو اس پر ایک دوسرے معنی کی بنیاد اٹھتی ہے اور وہ ہے :

### تیسرا مسئلہ

ہم یہ کہتے ہیں کہ جب بیان قول اور فعل کے نتیجے کے طور پر حاصل ہوتا ہے تو عالم کے لئے ضروری ہے کہ وہ اسی نسبت سے بیان کو حاصل کرے جیسا کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اسی نسبت سے حاصل کیا تھا۔ اسی طرح سلف صالح نے کیا جن میں سے کچھ لوگوں کے لئے پیشوا بن گئے اور جو کچھ ان کے متعلق منقول ہے وہ اس بات پر دلیل ہے جس حد تک کہ بعد والے مسائل میں اللہ کی توفیق سے اس بات کی وضاحت ہو جائے گی۔ لہذا یہاں ہم بحث کو لہبا نہیں کریں گے کیونکہ یہ تکرار ہو گا۔

### چوتھا مسئلہ

جب بیان قول سے اور اس فعل سے حاصل ہو جو قول کے مطابق ہو تو یہ بیان کی انتہاء ہوتی ہے جیسا کہ طہارت روزہ، نماز، حج یا دوسری عبادات اور عادات کا بیان ہوا ہے۔ اگر بیان قول و فعل میں سے کسی ایک سے حاصل ہو تو وہ بھی بیان ہے۔ الا یہ کہ ان میں سے ہر ایک بیان انفرادی طور پر کسی ایک پہلو سے غایت بیان سے قاصر رہتا ہے۔ لیکن دوسرے پہلو سے پوری غایت کو پہنچا ہوتا ہے۔

فعل سے بیان اپنی معین اور مخصوص کیفیات کی بنا پر اس حد تک پہنچا ہوتا ہے جہاں قولی بیان نہیں پہنچ سکتا۔ اسی لئے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی امت کے لئے نماز کی وضاحت اپنے فعل سے کی۔ جیسا کہ جبریل علیہ السلام نے آپ کے لئے وضاحت کی جب جبریل علیہ السلام نے آپ کے ساتھ نماز ادا کی۔ اسی طرح آپ نے حج کی وضاحت فرمائی اور اسی طرح طہارت کی۔ اگرچہ ان کے



متعلق قولی وضاحت بھی موجود ہے۔ گویا جب قرآن میں طہارت کے حکم کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے طہارت کرنے کے فعل پر پیش کیا جائے تو جو کچھ عقل نص سے نتیجہ حاصل کرتی ہے۔ فعل سے اس سے بہت (۱) زیادہ پالیتی ہے۔ معہذا آپ صرف اس لئے مبعوث ہوئے تھے کہ لوگوں کے لئے اس چیز کی وضاحت کریں جو ان کی طرف نازل ہوئی ہے۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو وحی کے علاوہ کچھ زائد امور بھی خاص طور پر عطا ہوئے تھے جو وحی سے معلوم نہیں ہو سکتے۔ بیان کے بعد یہ زائد امور جب نص پر پیش کئے جائیں تو نص ان کی نفی نہیں کرتی بلکہ انہیں قبول کرتی ہے۔ وضو کی آیت ہی کو لیجئے جب اسے آپ کے وضو کے فعل پر پیش کیا جائے تو وہ بلاشک و شبہ اس آیت کو شامل کئے ہو گا۔ اسی طرح حج کی آیت اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے فعل حج کا معاملہ ہے۔ اگر ہمیں آپ کے فعل سے محروم رکھا جاتا جبکہ نص موجود ہوتی تو ہمیں یہ سب کچھ حاصل نہ ہو سکتا تھا۔ اور آپ ہمیشہ فعل کو (۱) قول کے ساتھ اسی طرح پائیں گے بلکہ یہ بات عادتاً بعید از قیاس ہے کہ قول تو

یعنی فعل سے واضح تر اور تفصیلی معنی پالیتی ہے۔ جب یہ فرض کر لیا جائے کہ آپ نے فعل میں اپنے فعل سے ایسی تفصیل کا اضافہ کیا جو آپ کو غیر قرآنی وحی سے معلوم ہوئیں اور قرآنی نص میں نہیں پائی جاتی تھیں تو یہ اجزاء اور زائد تفصیل اس فعلی بیان سے ہیں جو آپ کو خاص قسم کی وحی سے سمجھائی گئی تھیں۔ جب ان تفصیل کے متعلق قیاس کیا جائے اور انہیں قرآنی نص پر منطبق کیا جائے تو وہ نص ان زائد تفصیل کو نظر انداز کرتی ہے اور نہ ہی ان کی نفی کرتی ہے بلکہ اس میں ان زائد تفصیل کا احتمال موجود ہوتا ہے۔

وضاحت کے لئے قول کتنا ہی لمبا ہو، مخصوص کیفیات اور جزئی ہنہات کی وہ وضاحت نہیں کر سکتا جو فعل سے ظاہر ہوتی ہیں۔ اسی لئے آپ فنی کاموں میں عملی مشق کو ضروری پاتے ہیں۔ اس سلسلہ میں قول اور اس کی شرح کافی نہیں ہوتے۔ اور مؤلف کا قول بل بیعد ما قبل کی وضاحت کا اگلا درجہ ہے جس میں اس مقام کی تحدید ہے جہاں قول سے وہ بات پوری نہیں ہوتی جو اس کی کیفیات کے ضبط میں اس طرح پوری ہو جاتی ہے کہ وہ ضبط نہ کوئی کمی رہنے دیتا ہے اور نہ اضافہ کرتا ہے۔ اور یہ ان اعمال میں ہوتا ہے جو ارکان، شروط اور مستحبات سے مرکب ہوں اور انہیں باطل کرنے والے باتیں اور غیر مستحسن عوارض لائق ہوں۔ اور عادتاً لوگ ان کی پوری پابندی نہ کر سکتے ہوں۔ جیسے نماز اور حج کہ ان میں محض قول سے معاملہ پوری طرح نہیں سمجھا جاسکتا وہ یوں کہ جب اس پر

موجود ہو مگر عادی محسوس افعال میں اس کے مرکب معنی کی نظیر موجود نہ ہو۔ اس لحاظ سے آپ نے قول سے جو کچھ سمجھا اس کے مطابق عمل کیا تو یہی فعل بغیر کسی کمی یا بیشی یا خرابی کے مقصود ہے۔ اگرچہ اس کے مفردات عادت کے طور پر ہوں۔ جیسے حج اور طہارت وغیرہ۔ اس قول سے قریب تر ملتا جلتا وہ فعل ہے جس کا معنی فعلی بسیط ہے جس کی نظیر عادتاً موجود ہو۔ اس صورت میں وہ عادی فعل ہی کی تبدیلی شدہ حالت ہوگی اسی سے جو وضاحت مل سکتی ہے محض قول سے نہیں مل

اکتفا کیا جائے کہ مطلوب سے نہ زیادہ حاصل ہو اور نہ اس میں کمی ہو۔ اگرچہ ان دونوں سے متعلقہ امور ہماری شریعت میں رائج تھیں۔ پھر ان کی کیفیات میں تبدیل اور تغیر وارد ہوئے یا وہ سابقہ شریعتوں کے اعتبار سے رائج تھے گویا نماز اور حج دونوں کے لوگ عادی تھے اور محض قول اور اس کی کیفیات کی تفصیل کو ضبط کرنے کے لئے کافی نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ بہت سی باتوں میں تفاوت تھا۔ جیسے نمازوں کی تعداد پانچ ہوتی۔ اس کی کیفیت، اور سری اور جبری اور سورت کے ساتھ اور بغیر سورت کے ہوتا۔ یہی صورت نوافل، نماز عیدین، کسوف، خسوف، جنازہ، و تر اور چاشت کی ہے۔ اسی طرح ان نمازوں کی تفصیل ہیں جنہیں ضبط کرنے کے لئے قول کافی نہیں خواہ ہماری شریعت میں نماز کی اصل رائج تھی۔ قول تو عادتاً صرف ایسے فعل سے قریب کرتا ہے جس میں اس قول کے معنی بسط سے پائے جاتے ہوں یا عادات میں اس کی نظیر پائی جاتی ہو، اگرچہ وہ مرکب ہو۔ جب آپ کسی درزی کی ایسی حالت بیان کرنا چاہیں کہ اس پر کپڑا ہو اور جو کچھ آپ بیان کریں وہ عادت کے مطابق ہو تو اس میں کوئی مانع نہیں کہ جو کچھ آپ بیان کر رہے ہیں وہ بغیر کسی کمی بیشی کے ویسا کپڑا لائے۔ اس صورت کی وضاحت عادی فعل سے حاصل ہوگی، قول سے نہ ہوگی۔ اور متوالف کا قول وجود لہ نظیر اسی کے مطابق ہے۔ یہاں و بمعنی او ہے جیسا کہ ظاہر ہے اور جیسا کہ متوالف کے کلام سے معلوم ہوتا ہے جہاں اس ترکیب کو قید بنایا ہے اور عادی افعال میں اس کی کوئی نظیر نہ ہونا دوسری قید ہے اور اس کے بعد کی فصل میں ایسا بیان آ رہا ہے جو اس بات کا تقاضا کرتا ہے کہ وہ اپنے اصلی معنی میں ہے جو اور جو چیز قول کو ادا کر وہ فعل کے قریب لے جاتی ہے ایک ہی صورت ہے اور یہ وہی ہو سکتی ہے جو تفصیل سے ہو اور اس قید کے ساتھ ہو کہ اس جیسی لوگوں کی عادت ہو۔ اور آپ یہ کہہ سکتے ہیں جیسا کہ ہم نے بیان کیا ہے کہ وہ فعل جس کے لوگ علوی ہوں اگرچہ وہ مرکب ہو اس میں قول سے بھی پوری سمجھ آ سکتی ہے جیسا کہ فعل سے آتی ہے اور اس کے شواہد بہت ہیں۔

سکتی۔ جب یہ صورت ہے تو قول کسی بھی وجہ سے وضاحت کے لحاظ سے فعل کا قائم مقام نہیں ہو سکتا۔ گویا اس لحاظ سے فعل قول سے اہلغ ہے۔

اور فعل کی ایک دوسری جہت سے قول سے کم تر ہے۔ وہ اس طرح کہ قول عموم و خصوص کا ہر طرح کے احوال، زمانوں اور اشخاص کے لئے بیان ہوتا ہے کیونکہ قول کے کئی صیغے ہوتے ہیں جو ان امور اور ان جیسے امور کا تقاضا کرتے ہیں۔ بخلاف فعل کے کہ وہ اپنے فاعل پر، اس کے زمانہ پر اور اس کی حالت پر محدود ہوتا ہے۔ اور اپنے اس مقام کے علاوہ اس میں کوئی گنجائش نہیں ہوتی۔ لہذا اگر ہم قول سے محروم رہیں اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا مشاودہ فعل ہی موجود ہو جو آپ نے سرانجام دیا تو ہمیں اس کے سوا کچھ علم حاصل نہ ہو گا کہ آپ نے وہ کام اس معین وقت میں اور اس معین حالت پر کیا تھا اب ہمیں یہ دیکھنا ہو گا کہ آپ کا اس فعل کو کرنے کا مطالبہ ہر حال میں ہے یا صرف اسی حالت میں؟ پھر اس فعل کے متعلق ایک دوسرے پہلو سے یہ دیکھنا پڑے گا کہ: وہ شرعی احکام کی انواع میں سے کونسی نوع سے متعلق ہے؟ یہ سب کچھ اور ایسی ہی دوسری باتیں۔ نفس فعل سے تو واضح نہیں ہو جاتیں۔ لہذا اس پہلو سے فعل بیان کی انتہاء سے قاصر ہے۔ لہذا کسی طرح بھی فعل کو قول کا قائم مقام سمجھنا درست نہیں اور یہ بات تھوڑے سے غور سے واضح ہو جاتی ہے۔ اسی لئے (۱) اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ  
أَسْوَةٌ حَسَنَةٌ (۳۳/۲۱)

تمہارے لئے اللہ کا رسول پیروی کے لئے بہترین نمونہ ہے۔

اور جب آپ نے اپنے فعل سے عبادات کی وضاحت فرمائی تو فرمایا:

یعنی آپ کا فعل اس فعل کی اقتداء کی طلب میں کافی نہیں۔ کیونکہ فعل آپ کی امت پر اس کے لاکھوں پر دلالت نہیں کرتا جیسا کہ مؤلف نے کہا ہے۔ لہذا قول سے وضاحت کی ضرورت پیش آتی ہے جو یہ آیت اور وہ احادیث ہیں جن کا اپنے مقام پر ذکر ہوا ہے تاکہ امر دونوں جہتوں سے واضح ہو جائے۔ قول امت کے لئے عام ہے اور کیفیت وہ ہے جیسی انہوں نے دیکھی۔

نماز ایسے ادا کرو جیسے مجھے ادا کرتے  
دیکھتے ہو۔

صلوا کما راہتمونی اصلی (۲)

نیز فرمایا:

اپنے حج کے ارکان مجھ سے حاصل  
کرد۔

خذوا عنی مناسککم (۳)

اور ایسے ہی دوسرے اقوال ہیں تاکہ اس فعل کی پوری پوری وضاحت  
ہو سکے۔

## فصل

جب یہ بات ثابت ہوگئی تو ان دونوں طرح کی وضاحتوں میں سے قولی (۱) بیان  
کو ترجیح دینا درست نہ ہوگا یہ نہ کہا جائے کہ: ان دونوں میں کونسی صورت  
وضاحت کے لحاظ سے اہلغ ہے؟ قول یا فعل؟ کیونکہ یہ دونوں ایک ہی مقام پر

۲ یہ حدیث ج ۳ ص ۵۲ پر گزر چکی ہے۔

۳ یہ حدیث ج ۳ ص ۵۲ پر گزر چکی ہے۔

یعنی جیسا کہ اصولیوں نے اسے ذکر کیا ہے۔ ایک قائل فعل کو ترجیح دیتا ہے کیونکہ وہ مقصود پر  
دلالت میں قوی تر ہے۔ کیونکہ خبر محکمہ یا مشاہدہ جیسی نہیں ہوتی اور ایک قائل قول کو مقدم سمجھتا  
ہے کیونکہ وہ بنفسہ مقصود پر دلالت کرتا ہے جبکہ فعل تین امور میں سے صرف کسی ایک کے ساتھ  
یہ فائدہ دینے پر دلالت کرتا ہے کہ فعل مجمل کی وضاحت ہے۔ یعنی عقل یا ایسی صراحت کہ یہ فعل  
مجمل کی وضاحت ہے یا اس کے قصد سے لازماً یہی معلوم ہو کہ وہ فعل مجمل کی وضاحت ہے۔ پھر یہ  
قول و فعل کبھی تو ایک وقت اکٹھے ہو جاتے ہیں اور کبھی مختلف اوقات میں ہوتے ہیں۔ البتہ جب وہ  
اکٹھے ہوں اور موافق ہوں تو ان میں سے سابق وہ ہے جو بیان ہو اور دوسرا اس کا موکد ہے۔ یہ  
ہے اصولیوں کے کلام کا حاصل۔ اور اس شخص کا مقصد نہ کیا جس کی بحث سے یہ بات روشن ہو  
جائے کہ قول و فعل دونوں میں سے ہر ایک کے لئے ایک جہت ہے۔ جس میں بیان کے لحاظ سے ہر  
ایک دوسرے سے قوی تر ہوتا ہے۔

صادق نہیں آتے۔ مگر ایسے مفرد متعد فعل میں اگر اکٹھے ہو جائیں تو ایک بیان (۲) دوسرے کے قائم مقام بن جائے گا۔ اس وقت یہ کہا جاسکتا ہے کہ: ان دونوں میں سے کونسا ابلاغ ہے؟ یا کونسا بہتر ہے؟ جیسے مثلاً شرمگاہوں کے ملنے سے غسل کا (۳) مسئلہ ہے کیونکہ وہ فعل کی جت سے بھی واضح ہے اور قول کی جت سے بھی۔ اس شخص کے ہاں جس نے اس مسئلہ کو قوی ہی سمجھا اور جس شخص پر صرف (۱) یہ واضح ہوا کہ وہ فعل ہی ہے۔ پھر اس نے غسل کیا۔ تو ایسے شخص کے نزدیک قول اور فعل میں سے ہر ایک ایک دوسرے کا قائم مقام بن جاتا ہے۔

رہی حکم غسل کے واجب یا مستحب ہونے اور اس فعل پر امت کی پیروی کی بات تو یہ قول سے مختص ہے (فعل سے یہ باتیں معلوم نہیں ہو سکتیں)۔

### پانچواں مسئلہ

جب قول بیان کے طور پر واقع ہو تو فعل اس کا شاہد اور تصدیق کرنے والا ہو گا یا مخصص یا متعید ہو گا۔ جو بھی صورت ہو وہ قول کا مؤید ہو گا جس حد (۲)

۲ اس لئے کہ اس صورت میں قول فعل کا قائم مقام بن جاتا ہے کیونکہ ایسا فعل لوگوں میں رائج ہوتا ہے تو اس میں جو بیان حاصل ہو گا وہ فعل سے قول کے ساتھ ہو گا یا نہ ہو۔ فعل سے ہو گا جیسا کہ مؤلف نے پہلے کہا ہے۔

۳ حضرت عائشہ کی حدیث میں: "جب ایک کی شرمگاہ دوسرے سے مل جائے تو غسل واجب ہو جاتا ہے میں نے اور رسول اللہ نے ایسا کیا پھر ہم نے غسل کیا۔" اور کبھی یہ کہا جاتا ہے کہ یہ سب کچھ قول کے باب سے ہے۔ اسی لئے مؤلف نے عند جعل... الخ کہا ہے۔

۱ یعنی یہ صرف وہ مقدار ہے جس میں ہر قول اور فعل اپنے صاحب کا قائم مقام بن جاتا ہے۔ رہی یہ بات کہ اندریں صورت غسل واجب ہے یا مستحب تو یہ قول سے ہی مستفاد ہو سکتی ہے۔ اور مؤلف کا قول والذی وضع غالباً والذی وضع ہے۔ یعنی اس قول و فعل سے واضح ہوا کہ وہ صرف فعل کا حصول ہے۔ پھر غسل ہے اور شارح منہاج نے بیان و اجمال کی بحث میں لفظ وضع ہی ذکر کیا ہے۔

۲ اسے زیادہ کیا تاکہ مخصص اور متعید کو شامل کر لے۔ اسی لئے بالملہ کہا ہے۔

تک کہ اس قول سے قصد کیا گیا ہے۔ اور وہ فعل قول میں پیدا ہونے والے ان احتمالات کو رفع کرنے والا ہو گا جو فہم کی وجہ سے معارض ہوتے ہیں جبکہ وہ فعل قول کے موافق ہو اس کے مخالف نہ ہو۔ اور اگر فعل قول کے مطابق نہ ہو تو وہ فعل اس قول کو جھٹلانے والا (۳) یا اس میں شک و شبہ ڈالنے والا یا ٹھہرا دینے والا ہو گا۔ اور اس کی وضاحت کئی چیزوں سے ہوتی ہے:

ان میں سے ایک یہ ہے کہ جب کسی عالم نے یہ خبر دی کہ فلاں عبادت یا فلاں فعل واجب ہے۔ پھر وہ کام بھی کیا اور اپنے قول کے متقاضی میں کچھ خرابی نہ ڈالی۔ تو اس کے واجب ہونے کے متعلق اس کا اعتقاد مضبوط ہو گا۔ اور جو شخص بھی اس کی بات سنے گا یا اس کے فعل کو دیکھے گا عمل پر آمادہ ہو گا۔ اور جب وہ مثلاً کسی چیز کی تحریم کی خبر دے پھر اسے خود ترک کر دے اور کوئی شخص اسے یہ کام کرتے یا اس کے گرد گھومتے (۱) نہ دیکھے تو جو کچھ اس نے خبر دی تھی اس کی اتباع کرنے والوں کے نزدیک وہ قوی ہو گا۔ بخلاف اس شخص کے جو کسی چیز کے واجب ہونے کی خبر دے۔ پھر خود وہ کام نہ کرے یا تحریم کی خبر دے مگر خود کرنے لگے۔

تو اس کی پیروی کرنے والے لوگ اس کے اس قول سے مطمئن نہ ہوں گے اور جب وہ اس کا حکم بجالائیں گے یا کسی کام سے باز رہیں گے تو انہیں تسلی نہ

۳ حالات چار ہیں جو قرائن اور ان اشخاص کے اختلاف سے مختلف ہو جاتے ہیں جن کے اپنے اندر ان میں سے کوئی ایک قریبہ داخل ہو اور عقربہ مؤلف کے کلام میں اس کی تفصیل یوں آ رہی ہے: قائل جھوٹا ہو اس کے صدق میں شک پانا جائے یا یہ اشمال ہو کہ اس کا قول اس کے ظاہر پر اخذ نہیں کیا جاسکتا یا اس کی دلیل ایسی نہ ہو جیسی ہونا چاہئے تھی ورنہ اس کے اپنے لئے اسے چھوڑنا جائز نہ ہو گا۔

۱ اگر وہ عالم ایسا کام کرے جس پر حرام کام کا مقدمہ ہونے کا شبہ ہوتا ہو تو اس کے متعلق لوگ گمان کرنے لگیں گے کہ وہ حرام کام کرنے کے درپے ہے۔ اسی لئے مؤلف نے یہاں یہ زیادہ کیا ”ولیس فی الواجب مثله“ اور جو مؤلف کا بعد کا قول ”ثم لعلہ“ ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ وہ اس کام کے گرد گھومے۔

ہوگی۔ بلکہ وہ فعل سے قول کی طرف ایسے خیالات سے مائل ہوں گے جو اس قول ہی کو مشکوک بنا دیں۔ خواہ یہ قول میں کسی احتمال کے راہ پانے سے ہو یا قائل کی تکذیب پر اتر آئے۔ یا اس قول کے ماخذ میں ہی شک کرنے لگیں گے۔ معہذا اگر کسی شخص کو دینی یا دنیوی لحاظ سے بزرگ سمجھ کر اس کے افعال و تروک کی پیروی کی جائے وہ پیدائشی مغرور کی طرح ہوتا ہے جیسا کہ یہ بات واضح طور پر معلوم ہے۔ گویا قائم کے قول کی حیثیت فعل کے تیج کی سی رہ جاتی ہے۔ لہذا جس حد تک قائل کا فعل اس کے قول کی موافقت کرتا ہو گا اسی حد تک اس کی اتباع اور پیروی ہوگی یا نہ ہوگی۔

اسی لئے انبیاء علیہم السلام اس لحاظ سے بلند مرتبہ پر فائز ہوتے ہیں اور ان کے پیروکار ان کے انتہائی تیج ہوتے ہیں اور جو کچھ انبیاء کہتے ہیں وہ ان کی تصدیق کی راہ پر چلتے ہیں۔ معہذا (۱) (۲) اللہ تعالیٰ معجزات اور یقینی دلائل کے ساتھ ان کی تائید فرماتے ہیں۔ اور یہ سب باتیں ایسی ہیں جو ہمارے زیر بحث ہیں۔ کیونکہ عادات کے شواہد یا تو معاملہ کی تصدیق کرتے ہیں یا تکذیب۔ ایک طبیب آپ کو یہ خبر دے کہ یہ چیز زہر ہے لہذا اس کے قریب نہ جانا، پھر وہی چیز آپ کو کھانے کے لئے دے دے۔ یا وہ آپ کو بیماری کی دوا کے طور پر کوئی چیز کھانے کو کہے، پھر

- ۱ یعنی انبیاء کے لئے تکذیب کوئی راہ نہیں پاتی۔ اسی طرح ان کے قول کے ماخذ میں شک کو بھی گزر نہیں۔ بس یہی ایک احتمال باقی رہ جاتا ہے کہ ان کے قول کو اس کے ظاہر پر اخذ کیا جائے۔ جیسا کہ عقرب عمرہ سے حلال ہونے اور سفر میں روزہ کھول دینے کی دو مثالوں میں آرہا ہے۔
- ۲ اللہ تعالیٰ کے قول "الانما تعقلون" میں یا تو مفعول محذوف ہے یعنی کیا تم ان دونوں تثنائی کلموں کی برائی محسوس نہیں کرتے؟ گویا دوسروں سے نیکی اور احسان کی طلب ان کے نیکی اور احسان ہونے کا ثبوت ہے اور ان کا خود اپنے آپ کو بھول جانا ان کے اپنے اعتقاد میں نیکی اور احسان ہونے کی نفی کرتا ہے یا یہ لازمی نتیجہ کے مقام پر اتارا گیا ہے یعنی کیا تم میں سرے سے عقل ہی موجود نہیں حتیٰ کہ تم سے ایسا کام صادر ہوتا ہے؟ بہر حال ان کے اس ارتکاب پر اس آیت میں انتہائی قباحت بیان ہوئی ہے۔

اس کی ضرورت کے باوجود اس کی دوائی کو استعمال نہ کرے تو یہ اس بات پر دلیل ہوتی ہے کہ یا تو یہ خبر ہی غلط ہے، یا پھر اس خبر کے فہم میں خرابی تھی۔ لہذا کوئی شخص بھی ایسے طیب کی بات قبول کرنے پر مطمئن نہ ہوگا۔ چنانچہ اللہ تعالیٰ فرماتے

ہیں:  
**أَتَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَتَنسَوْنَ**  
**أَنفُسَكُمْ (۲/۱۴۳)**

کیا تم لوگوں کو نیکی کا حکم دیتے ہو اور اپنے آپ کو بھول جاتے ہو۔

نیز فرمایا:  
**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِمَ تَقُولُونَ**  
**مَا لَا تَفْعَلُونَ (۶۱/۲)**

اے ایمان والو! تم ایسی بات کیوں کہتے ہو جو تم کرتے نہیں۔

نیز ایضاً عہد اور وعدہ پورا کرنا بھی اسی معنی میں ہے۔ چنانچہ اللہ تعالیٰ

نے فرمایا:  
**رِجَالٌ صَدَقُوا مَا عَاهَدُوا اللَّهَ**  
**عَلَيْهِ (۳۳/۲۳)**

کچھ لوگ ایسے ہیں کہ انہوں نے اللہ سے جو عہد کر رکھا تھا اسے سچ کر دکھایا۔

اور اس کے مقابلے میں فرمایا:  
**لَيْتِن آتَانَا مِنْ فَضْلِهِ لَنَصَّدَّقَنَّ...**  
**الِي قَوْلِهِ... بِمَا كَانُوا**  
**يُكذِبُونَ (۹/۷۵)**

اگر اللہ ہمیں مال عطا فرمائے تو ہم ضرور خیرات کریں گے... تا آنکہ فرمایا... اس لئے کہ وہ جھوٹ بولتے تھے۔

گویا صدق میں فعل کی قول سے مطابقت کا اعتبار کیا گیا ہے جیسا کہ آپ دیکھ رہے ہیں۔ علمائے عالمین کے ہاں صدق کی یہی حقیقت ہے۔ اسی طرح اگر عالم یہ خبر دے کہ فلاں چیز واجب ہے یا حرام ہے تو اس سے اس کی مراد صرف یہ ہوتی ہے کہ وہ ہر مکلف پر واجب یا حرام ہے اور میں بھی ان میں سے



ہوں۔ پھر اگر اس کا فعل قول کے موافق ہو تو وہ سچا ہے اور اگر مخالف ہو تو جھوٹا ہے۔

اور اس پر دلیل یہ ہے کہ جو شخص لوگوں کے لئے دین کے بیان کے منصب پر فائز ہو وہ اپنے قول اور فعل دونوں سے فائز ہوتا ہے کیونکہ وہ نبی کا وارث ہے اور نبی اپنے قول و فعل دونوں سے وضاحت کرنے والا ہوتا ہے۔ لہذا وارث کے لئے ضروری ہے کہ وہ مورث کے قائم مقام ہو۔ ورنہ وہ حقیقتاً وارث نہیں بن سکتا۔ اور یہ تو معلوم ہے کہ صحابہ کرام رضوان اللہ علیہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اقوال، افعال، اقرار، سکوت اور تمام احوال سے احکام اخذ کرتے تھے۔ لہذا وارث کو بھی ایسا ہی کرنا چاہئے۔ اگر وہ اپنے فعل کی ایسے ہی محافظت کرتا ہے جیسے اپنے قول کی کرتا ہے تو وہ حقیقی وارث ہے۔ اور اس کے پیروکار ہدایت پر ہیں۔ اور اگر وہ ایسا نہیں کرتا تو اس کے پیروکار ہدایت پر نہیں ہوں گے جس کی وجہ اس کی ذات ہوگی۔ اور صحابہ رضی اللہ عنہم بااوقات ایسے فعل میں توقف کرتے تھے جسے پیٹھاؤں کے سردار صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے لئے مباح تو کیا ہو مگر خود وہ کام نہ کیا ہو۔ وہ یہ چاہتے تھے کہ آپ کے فعل کی اتباع کریں اگرچہ اباحت کا قول پہلے گزر چکا ہو، محض اس خیال سے کہ شاید اس کا ترک افضل ہو اور اس بات پر استدلال آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے ترک سے کرتے تھے تا آنکہ جب آپ وہ کام کرتے تو صحابہ آپ کے فعل کی اتباع کرتے۔ جیسا کہ عمرہ سے حلال ہونے یا سفر میں روزہ کھول دینے کا مسئلہ ہے۔ بات یہی ہے اور یہ سب کچھ صحیح ہے۔ تو اب ان علماء کے متعلق آپ کا کیا خیال ہے جو معصوم بھی نہیں ہیں؟ انہیں تو بدرجہ اولیٰ اپنے قول کی اپنے فعل سے وضاحت کرنا چاہئے اور اس بارے میں اپنے آپ کی بھی محافظت کرنا چاہئے اور ہر شخص کی بھی جو ان کی اقتداء کرتا ہے۔

یہ نہیں کہا جاسکتا کہ: نبی صلی اللہ علیہ وسلم تو معصوم تھے۔ ان کے وضاحت کرنے والے قول یا فعل میں فعل راہ نہیں پاسکتا تھا۔ بخلاف اس شخص کے جو معصوم نہ ہو۔

تو اس کا جواب یہ ہے کہ اگر فعل کی اقتداء چھوٹے میں اس احتمال کو معتبر سمجھا جائے تو قول کی اتباع چھوڑنے میں بھی معتبر سمجھا جائے گا۔ اندریں صورت ایسا بگاڑ پیدا ہو گا جس کی اصلاح نہ ہو سکے گی اور ایسا رخنہ پڑ جائے گا جو مرمت نہ ہو سکے گا۔ لہذا ضروری ہے کہ فعل قول کے مطابق ہو۔ اسی لئے عالم کی لغزش کو شرعاً بہت بری بات سمجھا گیا ہے۔ اس کے چھوٹے گناہ بھی بڑے بن جاتے ہیں کیونکہ اس کے اقوال و افعال اقتداء کرنے والوں کی عادت جاریہ بن جاتے ہیں۔ جب عالم پھسلے گا تو اس کی لغزش دوسروں کو منتقل ہوگی خواہ یہ قول میں ہو یا فعل میں کیونکہ وہ ہدایت کے لئے مینار بنایا گیا ہے۔ پھر اگر وہ اپنی لغزش کے متعلق یہ جانتا ہو کہ لوگوں کی نگاہوں میں معمولی لغزش ہے تو لوگ اس کی اقتداء کرنے دلیر ہو جائیں گے اور عالم سے حسن ظن کی بنا پر یہ سمجھیں گے کہ اس میں رخصت ہے جسے وہ عالم تو جانتا ہے مگر وہ اسے نہیں جانتے۔ اور اگر عالم اپنی لغزش کو لغزش سمجھنے میں ہی جاہل ہے تو لوگ اس کے اس کام کو مشروع سمجھنے میں حق بجانب ہوں گے۔ اور یہ سب باتیں اسی کی طرف راجع ہیں۔

اور حدیث میں آیا ہے کہ آپؐ نے فرمایا: ”میں اپنے بعد اپنی امت پر تین کاموں سے ڈرتا ہوں۔“ صحابہ کہنے لگے: ”اے اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم وہ کیا ہیں؟“ آپؐ نے فرمایا: ”میں ان پر عالم کی لغزش سے، ظالم (بادشاہ) کے فیصلے سے اور پیشوا کی خواہش نفس سے ڈرتا ہوں۔“ (۱)

”میں اپنی امت پر تین باتوں سے ڈرتا ہوں: عالم کی لغزش سے، پیشوا کی خواہش نفس سے اور ظالم کے فیصلے سے۔“ اس حدیث کو بزار اور طبرانی نے کثیر بن عبد اللہ کے طریق سے روایت کیا اور وہ

اور حضرت عمر بن الخطابؓ نے فرمایا: ”تین باتیں دین کو منہدم کر دیتی ہیں: عالم کی لغزش منافق کا قرآن کے ساتھ جھگڑنا اور گمراہ کرنے والے امام۔“ اسی طرح کی روایت ابوالدرداء سے ہے جس میں انہوں نے گمراہ کرنے والے اماموں کا ذکر نہیں کیا۔ اور حضرت معاذ بن جبلؓ سے روایت ہے کہ: اے عرب کے لوگو! تین باتوں میں تم کیا کرو گے: دنیا جو تمہاری گردنیں کاٹ دیتی ہے اور عالم کی لغزش اور منافق کا قرآن کے ساتھ جھگڑا کرنا۔“ اور اسی طرح کی روایت حضرت سلمانؓ سے بھی ہے جس میں انہوں نے عالم کی لغزش کو کشتی ٹوٹنے سے تشبیہ دی ہے۔ کیونکہ جب کشتی ڈوبے گی تو اس کے ساتھ بہت سی خلقت بھی ڈوب جائے گی۔“ اور حضرت ابن عباس سے روایت ہے: ”عالم کی لغزشیں پیروکاروں کے لئے ہلاکت ہیں۔“ آپ سے پوچھا گیا: وہ کیسے؟ فرمایا: عالم ایک چیز اپنی رائے سے کہتا ہے۔ پھر اسے (۱) پتا چلتا ہے کہ فلاں عالم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی بات کو اس سے زیادہ جانتا ہے۔ پھر وہ زیادہ جاننے والے عالم کا قول چھوڑ دیتا ہے اور اپنی ہی بات کی اتباع کئے جاتا ہے۔

یہ حقیقت ہے کہ یہ تمام امور دین کو منہدم کرنے والے ہیں۔ عالم کی لغزش کے متعلق تو گزر چکا ہے کہ اس کی مثال ایسی کشتی کو توڑنے کی ہے جس میں وہ خود بیٹھا ہوا ہو۔ ظالم کے فیصلے کی خرابی بھی ظاہر ہے۔ رہی کسی پیشوا کی خواہش نفس کی بات تو وہ ان سب کی جڑ ہے اور قرآن کے ساتھ جھگڑنا جو کسی لسان اور جھگڑالو سے ہی ہو سکتا ہے، بہت بڑا فتنہ ہے کیونکہ قرآن انتہائی ڈرنے کی چیز (۲) ہے۔ اگر

۱. قابل اعتماد ہے۔ اور ترمذی نے اسے کچھ مقامات پر حسن کہا اور کچھ مقامات پر صحیح۔ جس پر گرفت

کی گئی اور ابن خزیمہ نے اپنی صحیح میں اس سے احتجاج کیا ہے۔ (ترغیب)

۲. اسی لئے امام مالک اپنے اقوال کی کتابت کو ناپسند کرتے تھے۔ اس خوف سے کہ وہ اقوال آفاق

(ممالک) میں پھیل جائیں گے اور ان کی طرف رجوع کیا جائے گا۔

۳. لہذا قرآن کی مخالفت سے پناہ چاہئے خواہ مخالفت اس انداز کی ہو جسے کوئی منافق اپنی قدرت کا نام

سے مزیں کر کے دکھائے۔

منافق قرآن کے ساتھ باطل بات پر جھگڑا کرتا ہے تو اسے حق بنا کے چھوڑتا ہے اور اس جھگڑا کرنے والے کی تاویل پیروی کرنے والوں کے لئے مظنہ مل جاتی ہے۔ اسی لئے خوارج امت کے لئے فتنہ بن گئے۔ الایہ کہ جسے اللہ نے ثابت قدم رکھا۔ یہ لوگ اپنی فاسد آراء کے مطابق جھگڑا کرتے اور اپنی تاویلات کو عقل کی موافقت کے ساتھ پائیدار بناتے۔ لہذا وہ لوگوں کے لئے فتنہ بن گئے اور گمراہ کرنے والے اماموں کی بھی یہی کیفیت ہے کیونکہ وہ لوگوں پر سلطنت کا اختیار رکھتے ہیں اور اس بات پر قادر ہوتے ہیں کہ وہ حق کو باطل اور باطل کو حق بنا دیں۔ یہ لوگ اللہ کی سنت کو مردہ کرتے ہیں اور شیطان کے طریقوں کو زندہ کرتے ہیں۔ رہی دنیا کی بات، تو خلقت کے لئے اس کا فتنہ ہونا سب کو معلوم ہے۔

ماحصل یہ ہے کہ اقتداء اور بیان کے لحاظ سے افعال اس وقت قوی تر ہوتے ہیں جب ان کے ساتھ اقوال بھی جمع ہو جائیں۔ محض اقوال میں یہ بات نہیں ہوتی۔ گویا جو شخص اقتداء کے مقام پر کھڑا ہو، اس کے لئے فی نفسہ اس کا اعتبار مؤکد (۱) اور لازم ہے بلکہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ جو شخص بھی اقتداء کے مظنہ اور وضاحت کے مقام میں ہو اور اس معنی کا اعتبار کرے تو اس پر فرض ہے کہ اپنے تمام اقوال و افعال کی جستجو کرے۔ اور اس بات سے کچھ فرق نہیں پڑتا کہ کون سے افعال واجب ہیں یا مندوب یا مباح یا مکروہ یا ممنوع ہیں۔ کیونکہ اس کے افعال و اقوال کے دو اعتبار ہیں:

ایک یہ کہ وہ خود بھی مکلفین میں سے ایک ہے۔ اس جہت سے معاملہ اس کے حق میں احکام خمسہ کی طرف الگ ہو جائے گا۔

۱ احکام خمسہ میں واجب اور حرام سے تعمیم کی طرف نیز خاص کر افعال کے ساتھ بیان سے علی الاطلاق اقوال اور افعال دونوں کے ساتھ بیان کی طرف ابتداء جو کچھ کہا گیا تھا یہ اس سے اگلا درجہ ہے۔

اور دوسرا یہ کہ جو کچھ اللہ عزوجل نے مشروع کیا ہے، اس کا فعل، قول اور احوال اس مشروع کے لئے بیان اور تقریر ہیں کیونکہ وہ اس مقام پر فائز ہے گویا تمام اقوال و افعال اس کے حق میں یا واجب ہوں گے یا حرام۔ تیسری کوئی بات نہیں۔ کیونکہ وہ اسی جت سے ان کی وضاحت کی جا رہی ہے۔ اور بیان واجب ہوتا ہے اور کچھ نہیں۔ تو جب وہ ایسے امور ہوں جو کئے (۱) یا کئے گئے ہوں تو پورے کے پورے واجب الفضل ہوں گے اور اگر وہ ایسے امور ہوں جو نہ کئے گئے ہوں تو ترک واجب ہو گا۔ جس حد تک کہ اللہ کی توفیق سے بعد میں اس کا ذکر ہو گا۔ اور یہی فعل کی تحریم ہے۔

لیکن قابل اجتناب کاموں کی یہ نسبت صرف اس وقت متعین ہوگی جبکہ بیان کا مظنہ پایا جاتا ہو۔ خواہ یہ فعل یا ترک کے حکم سے لاعلمی کی بنا پر ہو یا حکم کے خلاف اعتقاد کی وجہ سے ہو یا اعتقاد کا مظنہ اس کے خلاف ہو۔

جس کام کا کرنا مطلوب ہے۔ فعل کے ساتھ اس کا بیان ہو، یا ایسے قول سے جو فعل کے مطابق ہو، اگر وہ واجب ہے اسی طرح اگر ایسا مندوب ہو جس کا حکم معلوم نہ ہو سکے۔ اور اگر وہ ایسا مندوب ہو جو واجب ہونے کے اعتقاد کا مظنہ ہو تو اس کا بیان ترک سے ہو گا یا ایسے قول سے جس کے ساتھ ترک جمع ہو جائے۔ جیسے قربانیاں چھوڑنے کے سلسلہ میں کیا گیا اور جیسے شوال کے چھ روزوں کا ترک (۲) اور ایسے ہی دوسرے امور۔ اور اگر طلب نہ ہونے کے اعتقاد کا مظنہ

۱ یعنی اپنی تینوں اقسام سے ماذون فیہ ہے حتیٰ کہ مباح اس کے حق میں واجب ہو جاتا ہے۔ یہی بات ان امور کے حعلق کسی جائے گی جو اس کی دو قسموں سے نہیں کئے جاتے۔ (جیسے کمزور اور حرام)۔

۲ اس اعتقاد کے خوف سے کہ شوال کے روزوں کو رمضان کے ساتھ ملانا واجب نہ سمجھ لیا جائے یا یہ کہ وہ ہیں تو نوافل لیکن رمضان کے روزوں کی تکمیل کرنے والے ہیں۔ جیسے فرض نماز کے بعد نوافل ہوتے ہیں۔ جیسا کہ ان کے بارے میں امام مالک سے مروی ہے۔

ہو یا ترک کا مظنہ (۱) ہو تو اس کا بیان فعل کے ساتھ اور مظنہ کے حساب سے اس میں دوام کے ساتھ ہوگا۔ جیسے وہ سنتیں اور مندوبات جنہیں ان زمانوں میں فراموش کر دیا گیا۔

جس کام کا ترک مطلوب ہے۔ اس کا بیان ترک سے ہو یا ایسے قول سے ہو جس سے ترک کی تائید ہوتی ہو اگر وہ حرام ہے اسی طرح اگر وہ ایسا مکروہ ہے جس کا حکم معلوم نہ ہو سکے۔ پھر اگر تحریم کے اعتقاد کا مظنہ ہو اور اس کے بیان کی ترجیح فعل کے ساتھ ہو تو ممکنہ کم از کم حد تک فعل کا تعین ہو جائے گا اور اسی سے وہ ثابت ہوگا۔ چنانچہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں: (۲)

لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ  
أُتُوهُ حَسَنَةٌ (۲۱/۳۳)

تمہارے لئے اللہ کا رسول پیروی کے لحاظ سے بہترین نمونہ ہے۔

نیز فرمایا: (۳)

۱ یعنی ایسے کاموں کی معرفت ہونے کے باوجود ان کو نظر انداز کرنا اور ان کی طرف توجہ نہ کرنا تو اس کا بیان اتنے ہی فعل سے ہوگا جو مخالفت کے خدشہ کو دور کر دے گا یا لوگوں میں اس کے کرنے اور اس کے زندہ رکھنے کی رغبت پیدا کرے۔

۲ دونوں آیات اپنے اجتماع کے ساتھ۔ پہلی آیت اقتداء کی طلب میں اپنے عموم سے ہے اور دوسری اس خاص فعل سے۔ دونوں اس بات کا فائدہ دیتی ہیں کہ ایک شخص کے لئے اپنے حتمی کی بیوی سے شادی کرنا جائز ہے۔ اور ایسا کرنا ان کے اعتقاد کے مطابق حرام تھا یا اس میں تحریم کا مظنہ تھا۔ اور یہ بات ہم پہلے بیان کر چکے ہیں کہ یہ قول اور فعل دونوں سے ایک ساتھ بیان تھا۔

۳ دونوں آیات اپنے اجتماع کے ساتھ۔ پہلی آیت اقتداء کی طلب میں اپنے عموم سے ہے اور دوسری اس خاص فعل سے۔ دونوں اس بات کا فائدہ دیتی ہیں کہ ایک شخص کے لئے اپنے حتمی کی بیوی سے شادی کرنا جائز ہے۔ اور ایسا کرنا ان کے اعتقاد کے مطابق حرام تھا یا اس میں تحریم کا مظنہ تھا۔ اور یہ بات ہم پہلے بیان کر چکے ہیں کہ یہ قول اور فعل دونوں سے ایک ساتھ بیان تھا۔

فَلَمَّا قَضَى زَيْدٌ مِّنْهَا وَطَرًا  
زَوَّجْنَاهَا (۳۳/۳۷)

تو جب زید نے اس سے خواہش پوری کر لی تو ہم نے اسے آپ کے نکاح میں دے دیا۔

اور صبح تک جنبی رہنے والی حدیث میں آپؐ نے فرمایا: ”میں جنبی ہونے کی حالت میں صبح کرتا ہوں اور میں روزوں کا ارادہ رکھتا ہوں۔“ (۱)

اور ابو بکر بن عبدالرحمن والی حدیث میں حضرت عائشہؓ نے کہا: (۲) اے عبدالرحمن! کیا تو مجھے اس کام سے بے رغبت کرتا ہے جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کیا کرتے تھے؟ تو عبدالرحمن نے کہا: واللہ نہیں۔ حضرت عائشہؓ نے کہنے لگیں: پھر میں گواہی دیتی ہوں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم احتلام نہیں بلکہ جماع سے جنبی ہونے کی حالت میں صبح کرتے۔ پھر اس دن کا روزہ رکھتے۔ اور ام سلمہ کی حدیث میں ہے۔ ”کیا تجھے خبر نہیں کہ میں یہ کام کرتا ہوں۔“ (۳) تا آخر حدیث۔

اور اسماعیل قاضی نے زیاد بن حصین سے، اس نے اپنے باپ سے روایت کرتے ہوئے کہا: میں نے ابن عباس کو دیکھا وہ اپنی سواری کو چلا رہے تھے اور رجز پڑھ رہے تھے جبکہ وہ احرام باندھے ہوئے یہ کہہ رہے تھے۔

هن بمشيه بنا هميسا  
ان تصدق الطير نفعه لميسا

(وہ سواریاں آہستہ آہستہ قدموں سے ہمارے ساتھ چل رہی ہیں۔ اگر پرندے حق مردے دیتے تو ہم مجامعت کرتے۔)

۱ ”پھر نہ لیتا ہوں اور روزہ رکھ لیتا ہوں۔“ اسے مالک اور ابوداؤد نے روایت کیا۔  
۲ اسے مالک نے نکالا۔  
۳ یہ حدیث ج ۳ ص ۳۰۹ پر گزر چکی ہے۔

اس نے کہا کہ ابن عباسؓ نے جماع کا نام لے کر ذکر کیا کناہتہ نہ کہا۔ میں نے پوچھا: ابن عباس! کیا آپ رفلث (افخشن بات) سے کام کرتے ہیں جبکہ آپ احرام باندھے ہوئے ہیں؟ ابن عباسؓ کہنے لگے: رفلث صرف وہ کلام ہے جس کا تعلق عورتوں سے ہو۔ گویا ابن عباس نے اعتقاد کا مظنہ دیکھا تو اس کی نفی کر دی اور اللہ تعالیٰ کے کلام ”فلثا رفلث ولا فسوق“ کی یوں وضاحت فرمائی کہ رفلث صرف وہ کلام ہے جو عورت اور مرد کے درمیان ہو۔ اور اگر طلب کے اعتقاد کا مظنہ ہو یا ایسا مظنہ ہو کہ اس کے کرنے پر مداومت کی جائے تو اگر اس کی اصل نہ ہو تو اس کا بیان ترک سے ہو گا۔ اور اگر اس کی اصل تو ہو لیکن اباحت میں ہو یا کام کرنے سے حرج پیدا ہونے کی نفی میں ہو (تو بھی اس کا بیان ترک سے ہو گا) جیسے امام مالک کے نزدیک سجدہ شکر (۱) میں ہے۔ اور جیسے کھانے سے پہلے دونوں ہاتھ دھونے میں ہے۔ جس حد تک کہ امام مالک نے عبد الملک بن صالح کے مسئلہ میں اس کی وضاحت کی ہے اور انشاء اللہ عنقریب (۲) اس کا ذکر آرہا ہے۔

مختصر ایہاں (۳) جو بیان کی طلب کے مقامات کی نگہداشت کی گئی ہے وہ شافی، اطراف و انحرافات سے نکلنے والی اور صراط مستقیم کی طرف لے جانے والی ہے اور جو شخص اس معنی میں سلف صالح کے حالات پر غور کرے گا اس پر اللہ کی توفیق سے یہ بیان واضح ہو جائے گا۔ نیز ان تمام امور کا احکام خمسہ یا ان میں سے بعض کی نسبت سے بیان بھی ضروری ہے تاکہ مطلوبہ غرض واضح ہو جائے اور مدد تو اللہ ہی سے درکار ہے۔

۱ امام مالک کا اس کی اصل سے انکار پہلے گزر چکا ہے اور اس بنا پر تھا جو اس بارے میں ابو بکرؓ سے مروی ہے۔

۲ ساتویں مسئلہ میں۔

۳ یعنی سابقہ تفصیل میں کہ عمل طور پر فعل کا ترک ہو یا دوام فعل کا ترک ہو علیٰ ہذا التیاس یہ صرف ان مقامات پر ہو گا جہاں شافی بیان مطلوب ہو، رہے دوسرے مقام تو ان میں قول ہی کافی ہے۔



## چھٹا مسئلہ

مندوب: مندوب کے برقرار رہنے کی حقیقت یہ ہے کہ مندوب اور واجب کو برابر نہ کر دیا جائے نہ قول میں اور نہ ہی فعل میں۔ جیسا کہ اعتقاد برابر نہیں کیا جاسکتا۔ اور اگر انہیں قول یا فعل میں برابر کیا جائے تو اس صورت میں کہ اس سے اعتقاد میں بگاڑ نہ ہو اور اس کی وضاحت درج ذیل امور سے ہوتی ہے۔

امراول: اعتقاد میں ان دونوں کو یکساں رکھنا بالاتفاق باطل ہے۔ یعنی جو واجب نہیں اس کے واجب ہونے کا اعتقاد رکھے۔ اور جب قول یا فعل (۱) صرف یکسانی کا ذریعہ ہو تو ان دونوں میں فرق کرنا واجب ہے اور یہ بات قولی بیان ہی سے ممکن ہے اور ایسے فعل سے جس کا مقصود ہی ان دونوں میں فرق کرنا ہو۔ اور وہ مندوب کے التزام کا ترک ہے جو کہ مندوب ہونے کا خاصہ ہے۔

امردوم: نبی صلی اللہ علیہ وسلم ہادی اور وضاحت کنندہ بنا کر بھیجے گئے تاکہ آپ لوگوں کو بتلائیں کہ ان کی طرف کیا چیز اتاری گئی ہے اور بہت سے مسائل میں آپ کی یہی پوزیشن (۲) تھی۔ جیسے صرف (۳) جمعہ کے دن کاروزہ یا اس کی رات کے قیام سے آپ نے منع فرمایا۔ نیز آپ نے فرمایا: ”تم میں سے کوئی شخص اپنی نماز

۱ یعنی مطلق یکسانیت یعنی اتنی مکمل کہ اعتقاد میں بھی مساوات ہو داخل ہو جائے۔ رہا محض قول اور فعل میں برابری کرنا تو اسے مؤلف نے درست قرار دیا ہے بشرطیکہ اس سے اعتقاد میں ایسی خرابی نہ پیدا ہو جائے کہ وہ مندوب کو واجب بنا دے۔ لیکن ابتدائے مسئلہ میں وہ کہہ چکا ہے کہ مندوب کا یہ حق نہیں کہ قول میں یا فعل میں اسے واجب کے برابر قرار دیا جائے۔ لہذا اس کے پچھلے کلام سے پہلے کلام کا معنی اخذ کیا جاسکتا ہے۔ نیز یہ کہ مندوب کا حق نہ ہونا اس کے مطلقاً باطل ہونے کا تقاضا نہیں کرتا۔

۲ یعنی قول سے بیان جیسا کہ پہلے مسلک میں ہے اور فصل سے بیان جیسا کہ دوسرے مسلک میں ہے۔  
۳ اسے مسلم نے روایت کیا: ”تمام راتوں میں سے جمعہ کی رات کو قیام کے لئے خاص نہ کرو اور نہ ہی تمام دنوں میں سے جمعہ کے دن کاروزہ کے لئے خاص کرو۔ الایہ کہ وہ ایسا دن ہو جس میں تم میں سے کوئی شخص روزہ رکھتا ہو۔“

سے شیطان کے لئے حصہ نہ بنائے۔ (۳) ابن عمر کی حدیث میں اس کی وضاحت یوں ہے: واسع بن جہان کہتے ہیں کہ میں اپنے ہائیں پہلو کی جانب سے مڑا تو مجھے حضرت عبداللہ بن عمرؓ نے کہا: تمہیں دائیں جانب سے پھرنے میں کیا رکاوٹ تھی؟ میں نے کہا: میں نے آپ کو دیکھا تو آپ کی طرف مڑ گیا۔ انہوں نے کہا: تم نے اچھا کیا۔ بے شک کوئی کہنے والا کہہ سکتا ہے کہ: اپنی دائیں طرف سے پھرو۔ مگر میں کہتا ہوں جیسے تم چاہو پھرو۔ خواہ دائیں طرف سے اور خواہ بائیں طرف سے۔

اور بعض احادیث میں ہے کہ آپ نے غیر واجب کا حکم بیان کرنے کے بعد فرمایا: ”جس نے یہ کام کیا تو اچھا کیا اور جس نے نہ کیا تو کوئی حرج نہیں۔“ (۱) اور جب اعرابی نے آپ سے پوچھا: ”کیا ان (واجبات) کے علاوہ اور بھی کچھ میرے ذمہ ہے؟ تو آپ نے فرمایا: نہیں۔ الا یہ کہ تو اپنی خوشی سے نقلی طور پر کرے۔“ (۲)

اور جب آپ سے حج کے بعض افعال کو دو سروں پر مقدم کرنے کے بارے میں پوچھا جن کی تاخیر واجب نہ تھی۔ تو آپ نے فرمایا: ”کوئی حرج نہیں۔“ راوی کہتا ہے کہ اس دن جس کسی نے بھی آپ سے افعال حج کی تقدیم و تاخیر کے متعلق سوال کیا تو آپ نے جواب دیا: ”کر لو اور کوئی حرج نہیں۔“ (۳) حالانکہ بعض افعال کی دو سروں پر تقدیم مطلوب ہے لیکن واجب نہیں۔ نیز آپؐ نے رمضان

- ۳ اسے تسمیر میں ترمذی کے سوا پانچوں سے عبداللہ بن مسعود سے روایت کیا۔ اس حدیث کا بقیہ یہ ہے: وہ یہ رائے رکھتا ہو کہ اس پر یہ حق ہے کہ صرف دائیں طرف سے ہی پھرے۔ میں نے بسا اوقات رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھا کہ وہ اپنی بائیں طرف سے پھرتے تھے۔ یہ حدیث ہنفسہ واضح ہے۔ اور اس کے بعد ابن عمر کی حدیث نے مزید وضاحت کر دی۔
- ۱ حدیث کا گھڑا جسے تسمیر میں ترمذی کے سوا ہمیں سے نکالا۔
- ۲ استثناء منقطع ہے۔ اور اس حدیث کو تسمیر میں ترمذی کے سوا ہمیں سے نکالا۔
- ۳ اسے تسمیر میں ترمذی سے نکالا۔

سے (۳) پہلے ایک یا دو دن کا روزہ رکھنے (۵) سے منع فرمایا۔ اور عید کے دن کا روزہ حرام کیا۔ (۶) اور الگ تھلگ کٹ (۷) کر رہنے سے منع (۸) فرمایا۔ حالانکہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

وَتَبْتَئِلْ إِلَيْهَا تَبْتِيئًا (۸/۷۳)

اور ہر طرف سے بے تعلق ہو کر اسی کی طرف متوجہ ہو جاؤ۔

۴ یہ حدیث ج ۳ ص ۱۹۳ پر گزر چکی ہے۔

۵ یہ حدیث ج ۳ ص ۱۹۳ پر گزر چکی ہے۔

۶ الاعتصام کی دوسری جڑ میں کہا ہے کہ اس نبی کی طاعت علماء نے یہ بتلائی ہے کہ مبارک اس روزہ کو رمضان سے شمار کر لیا جائے۔ یعنی اسے واجب نہ سمجھنے لگے جبکہ اس کی اصل نقل مندوب ہے۔ یہی بات صرف جمعہ کے دن روزہ رکھنے اور اس کی رات کو قیام کے متعلق کہی جاسکتی ہے۔ مؤلف نے اسے اس باب سے بنایا ہے جس سے وصف بنی ہدف بن جاتا ہے۔ کیونکہ وہ عبادت سے مل جاتا ہے حتیٰ کہ اس کے متعلق یہ عقیدہ بن جاتا ہے کہ وہ وصف اس عبادت کے اوصاف سے ہے یا اس کا حصہ ہے۔ مؤلف کہتا ہے کہ اس قسم میں سد ذرائع کے طور پر نبی کی جنت سے نظر ڈالنا چاہئے۔ اور اس کے اس قول و حرم صیام یوم العید (اور آپ نے عید کے دن روزے رکھنا حرام کیا۔) کو یہاں درج کرنے کی وجہ واضح نہیں ہوتی کیونکہ یہ مستقل نبی سے ممنوع ہے۔

۷ اسے احمد اور بیہمن نے سعد سے نکالا۔ اور احمد، ترمذی، نسائی اور ابن ماجہ نے سرہ سے نکالا۔

۸ یہ اس زندگی کے جھیلوں سے حالعتاً پاینکات ہے جیسے نصاریٰ کی رہبانیت ہے۔ البتہ اس آیت میں جو تبتل ہے۔ اس کا معنی عبادت میں اخلاص اور یکسوئی ہے۔ اور کتاب الاعتصام کی دوسری جڑ میں اس مقام پر سیر حاصل بحث ہے۔ اس حدیث میں اور اس سے بعد والی میں وجوب کے اعتقاد کی طرف ذریعہ کا معنی واضح نہیں ہوتا۔ اسی لئے اس نے کہا ہے: مع ان الاعتصام من العسائت خیر (اس کے باوجود کہ زیادہ سے زیادہ نیکی کے کام کرنا بہتر ہے۔) اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے تبتل کے رد میں عثمان بن مظعون اور اس کے ساتھیوں سے فرمایا: ”جس نے میری سنت سے اعراض کیا اس کا مجھ سے کچھ تعلق نہیں۔ اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ تبتل مشروع نہیں ہے جتنی کہ مستحب ہو، اس خدشہ سے کہ لوگ اسے واجب سمجھ کر ہمیشہ نہ کرنے لگیں۔ جیسا کہ یہی موضوع کی اصل ہے اور اس کا قول ممانظافہ مطلوب نہ ہی تبتل میں وضاحت کرتا ہے اور نہ ہی دصال میں۔

اور فصلی روزوں (۴) سے منع کیا اور فرمایا: اتنا ہی عمل کرو جتنی تم طاقت رکھتے ہو۔ حالانکہ اچھے کام جتنے بھی زیادہ کئے جائیں بہتر ہے۔ ان کے علاوہ اور بھی کئی امور ہیں۔ جنہیں آپؐ نے اپنے قول 'فعل اور اقرار سے بیان فرمایا۔ جن کا خلاف مطلوب تھا لیکن آپؐ نے اسے چھوڑ دیا اور وضاحت فرمادی کہ اعتقاد میں دوسری قسم بن جانے کے خوف سے اسے چھوڑا گیا ہے۔

دوسرا مسلک: یہ ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کبھی ایسا عمل چھوڑ دیتے جسے کرنا آپؐ پسند فرماتے تھے، اس خوف سے کہ کہیں یہ عمل لوگوں پر فرض نہ ہو جائے۔ حضرت عائشہؓ فرماتے ہیں "نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے چاشت کی نماز کبھی بھی ادا نہیں کی اور میں اس نماز کو پسند کرتی ہوں۔ (۱) اور آپؐ نے رمضان کی راتوں کو مسجد میں قیام (۲) فرمایا۔ تو لوگ جمع آپؐ کے پاس ہو گئے جنہیں آپؐ نے نماز پڑھائی۔ پھر وہ زیادہ ہو گئے تو آپؐ نے یہ نماز (تراویح) چھوڑ دی اور اس کی وجہ یہ بتلائی کہ کہیں فرض نہ ہو جائے۔ اور اس میں دو وجوہ کا احتمال ہے۔ ایک یہ کہ بذریعہ وحی فرض نہ ہو جائے اور اکثر لوگوں کی یہی رائے ہے اور دوسری وجہ معنوی ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ اگر آپؐ اس نماز پر مداومت کرتے تو یہ خطرہ تھا کہ

۴ اسے احمد اور شیخین نے روایت کیا۔

۱ اور ایک روایت میں ہے وانی لاسبعھا جیسا کہ ج ۳ ص ۶۰ پر گزر چکا ہے اور حضرت عائشہؓ کے قول ما سبح کا معنی یہ ہے کہ انہوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ نماز پڑھتے نہ دیکھا جیسا کہ دوسری روایت میں ہے اور صحیح حدیث میں مروی ہے کہ معاذہؓ نے حضرت عائشہؓ سے پوچھا۔ "رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم چاشت کی نماز کتنی رکعت اور کرتے تھے؟" تو انہوں نے جواب دیا: "چار رکعت اور اگر اللہ چاہتا تو زیادہ بھی ادا کرتے۔" اس حدیث کی پہلی حدیث کے ساتھ تطبیق یوں ہے پہلی حدیث کا علم انہیں آپؐ کو نہ دیکھنے کے طریق سے تھا۔

۲ حدیث کا مضمون جسے ترمذی میں ترمذی کے سوا ہمیں سے نکالا۔

آپ کی امت میں بعد کے لوگوں میں سے کوئی اسے واجب گمان نہ کر لے اور یہ قوی دلیل ہے۔ (۳)

امر سوم: صحابہ کرام نے دین کے معاملہ میں اسی احتیاط سے کام لیا کیونکہ وہ شریعت کی اس اصل کو سمجھتے تھے اور وہ ایسے امام تھے جن کی اقتداء کی جاتی تھی۔ انہوں نے کئی چیزیں چھوڑ دیں اور اس بات کو ظاہر کیا تاکہ یہ واضح کر سکیں کہ ان کے چھوڑنے میں کچھ حرج نہیں۔ اگرچہ وہ مطلوب ہیں۔ اسی طرح کا ایک معاملہ یہ ہے کہ حضرت عثمانؓ نے اپنے دور خلافت میں سفر میں قصر چھوڑ دی اور فرمایا: میں لوگوں کا امام ہوں۔ جب اعراب اور بدوی لوگ مجھے دور کتھیں پڑھتے دیکھیں گے تو کہیں گے کہ اتنی ہی نماز فرض ہوئی ہے۔ حالانکہ اکثر مسلمانوں کی رائے کے مطابق قصر مطلوب ہے۔ (۱) اور حذیفہ بن اسید کہتے ہیں: میں نے دیکھا کہ حضرت ابوبکرؓ اور حضرت عمرؓ نے اس خوف سے عید الاضحیٰ کے دن قربانی کرنا چھوڑ دی تھی کہ لوگ اسے واجب نہ سمجھ لیں۔ اور حضرت بلالؓ کہتے ہیں: مجھے اس کی کچھ پرواہ نہیں کہ میں مینڈھے کی قربانی دوں یا مرغ کی۔ اور ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ وہ یوم الاضحیٰ کو دو درہموں کا گوشت خریدتے اور عکرمہ سے کہتے: اگر کوئی تجھے پوچھے تو کہہ دینا کہ یہ ابن عباسؓ کی قربانی ہے حالانکہ آپ غنی تھے۔ اور کسی

۳ مولف کی مراد یہ ہے کہ دوسری وجہ قوی اور موقع کے لحاظ سے مضبوط ہے۔ جو پہلی وجہ سے بے نیاز کر دیتی ہے جسے صحابہ نے اس نماز پر وارد کیا۔ پھر اس کا جواب دیا جو اس میں کمزوری ہے۔ قاضی ابوالطیب کہتے ہیں: ممکن ہے آپ کی طرف یہ وجہ کی گئی ہو کہ اگر آپ صحابہ کو بیش بہ نماز پڑھائیں گے تو ان پر فرض کر دی جائے گی۔ مولف اس وجہ کی قوت دیکھتا ہے اور اپنے استدلال کو اس پر بنا کرتا ہے اس کی یہ مراد نہیں کہ وہ ممکن ہے جیسا کہ بعض نے کہا ہے کیونکہ محض کمزور سے امکان کو اپنے استدلال کا مسلک بنانے کو وہ درست قرار نہیں دے سکتا۔

۱ یعنی سنت ہے واجب نہیں۔ جیسا کہ احناف کا یہی مذہب ہے۔ نہ ہی وہ ان معنوں میں رخصت ہے کہ اس کے کرنے میں کوئی حرج نہیں۔ اس موضوع پر مولف اپنے استدلال کو اسی بات پر تمام کرنا

نے کہا (۲) میں اپنی قریانی چھوڑ رہا ہوں حالانکہ میں تم میں سے خوشحال لوگوں میں سے ہوں۔ اس خوف سے کہ کہیں ہمسائے اسے واجب نہ سمجھ لیں۔ اور ابو ایوب انصاری کہتے ہیں: ہم عورتوں اور اپنے گھر والوں کی طرف سے قریانی دیا کرتے تھے۔ پھر جب لوگوں نے اس پر فخر کرنا شروع کر دیا تو ہم نے اسے چھوڑ دیا حالانکہ اس بات میں کچھ اختلاف نہیں کہ قریائیں مطلوب ہیں اور ابن عمرؓ نے نماز چاشت کے بارے میں کہا کہ یہ بدعت ہے اور اس بات کو دو وجوہ میں سے کسی ایک وجہ پر محمول کیا۔ یا تو لوگ یہ نماز باجماعت ادا کرنے لگے تھے یا پھر فرائض کے بعد نوافل کی شکل میں جدا جدا کر کے پڑھنے لگے تھے۔ اور عورتوں کو مساجد میں جانے سے روک دیا گیا۔ حالانکہ حدیث میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ قول موجود ہے: (۱)

لا تمنعوا إماء الله مساجد الله  
اللہ کی بندویوں کو اللہ کی مساجد میں  
جانے سے نہ روکو۔

کیونکہ ان (۲) کے نکلنے میں کئی نئی چیزیں پیدا ہو گئی تھیں جن سے وہ عورتوں کے بارے میں ڈرتے تھے۔

امر چہارم: مسلمانوں کے امام مجملًا اسی اصل پر چلتے رہے اگرچہ تفصیل میں انہوں نے اختلاف کیا ہے۔ چنانچہ امام مالک اور امام ابو حنیفہ نے شوال کے چھ روزوں کو ناپسند کیا جس کی وجہ وہی ہے جو گزر چکی۔ حالانکہ ان کی تریغیب صحیح احادیث سے ثابت ہے تاکہ لوگ یہ اعتقاد نہ بنالیں کہ یہ رمضان کے ساتھ شامل

۲ یہ عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ تھے۔

۱ اسے احمد اور مسلم نے ابن عمر سے روایت کیا۔

۲ یہ ایسی بات نہ تھی جس میں ایسی بات کے وجوب کے اعتقاد کا خطرہ ہو جو واجب نہیں۔ نہ ہی یہ اس وضاحت کے لئے کہ اس کا ترک اگرچہ مطلوب تھا لیکن قادر نہیں بلکہ ان دونوں معنوں کے لئے تھا جن کا مولف نے ذکر کیا ہے۔ اس صورت میں اسے یہاں داخل کرنے کی کوئی وجہ نہیں۔

ہیں۔ قرآنی کہتے ہیں کہ یہ بات عجم میں ہو (۳) بھی سچی ہے اور امام شافعی نے قربانیوں کے بارے میں کچھ ایسا ہی کہا ہے۔ جہاں وہ صحابہ کے مذکور فعل سے اور اس کی وجہ بتلانے سے عدم وجوب پر استدلال کرتے (۱) ہیں۔ اور امام مالکؒ سے ایسی بہت سی باتیں منقول ہیں۔ ان کے نزدیک سد ذریعہ ایسی اصل ہے جو قابل اتباع اور عادات و عبادات میں معمول رہا ہے۔ گویا ان دلائل کے مجموعہ سے ہم یہ طے کر سکتے ہیں کہ جب دو قول یا دو فعل برابر ہوں تو ان میں واجب اور مندوب کے درمیان فرق کرنا شرعی طور پر مقصود ہے اور جو کوئی اس کی اقتداء کرے ہر ایک سے یقینی طور پر (۲) مطلوب ہے جیسا کہ اعتقاد ان دونوں کے درمیان فرق کا قصد طے کیا جاتا ہے۔

## فصل

واجب اور مندوب کے درمیان فرق کئی امور سے حاصل ہوتا ہے۔ ان میں ایک قول کا بیان ہے اگر وہ اسے کافی ہو، ورنہ وہ فعل سے ہوگا۔ بلکہ فعل اس انداز پر ہی مقصود ہے اور کبھی یہ فرق مندوب چیز کے سوا بقی میں اور اس کے

۳ شوکانی کی طرف دیکھئے جس نے ان دونوں اماموں کو برا بھلا کہا ہے کیونکہ انہوں نے اس ممنوع کے خوف سے کراہت کا اظہار کیا ہے۔

۱ امام شافعی نے اس بارے میں صحابہ کے فعل اور وجہ بتلانے پر اکتفا کیا ہے۔ گویا انہوں نے تسلیم کر لیا ہے کہ ایسی علت کے لئے ترک جس میں وجوب کے مطلقہ کا خوف ہو تو وہ خود اپنے باب سے ہوگا جبکہ اس میں وہ علت پائی جائے اگرچہ اس کی کراہت کی صراحت نہ کی گئی ہو۔ اسی لئے مؤلف نے ہنحو من ذالک کہا ہے۔

۲ مؤلف اس کے معنی کو ابتدائے مسئلہ میں اپنے اس قول کے مطابق اتر رہا ہے؛ اگر واجب اور مندوب میں قول سے یا فعل سے برابری کرے تو اس طرح کرے کہ اعتقاد میں فعل نہ پڑے۔ اور یہ بات مثال کے طور پر یوں ہوگی کہ جس شخص کی اقتداء کی جاتی ہو وہ اسے عام لوگوں سے چھٹا کرے۔

قرآن میں اور لواحق (۱) میں موجود ہوتا ہے۔ اور اس کی مثالیں گزشتہ بیان سے ظاہر ہیں۔ اور جس چیز سے اکثر یہ فرق حاصل ہوتا ہے وہ ایسی کیفیات ہیں جن کے متعلق نص نہ ہو۔ اور جب وہ منصوص تو پھر اس میں کچھ کلام نہیں۔ اندریں صورت اس معنی میں فعل قوی تر ہوگا۔ جیسا کہ پہلے گزر چکا ہے کہ فعل ہی قول کی تصدیق کرتا ہے یا پھر اسے جھٹلا دیتا ہے۔

## فصل

جیسے مندوب کے برقرار رہنے کی حقیقت یہ ہے کہ فعل میں مندوب اور واجب کو برابر نہ کیا جائے۔ ایسے ہی اس کے برقرار رہنے کی یہ حقیقت بھی ہے کہ ترک میں مندوب اور بعض ایسے مباحات کو برقرار نہ کیا جائے جو مطلق ہوں اور ان کی وضاحت نہ ہوئی ہو۔ کیونکہ اگر ان دونوں میں برابری واقع ہو تو اس سے ترک کی مشروعیت سمجھی جائے گی جیسا کہ گزر چکا اور مندوب کا مندوب ہونا نہ سمجھا جائے گا۔ یہ ایک وجہ ہوئی۔

اور دوسری وجہ یہ ہے کہ مندوب کے ترک سے اس کی کلی کے امر میں خلل واقع ہوتا ہے اور مندوبات میں سے کچھ ایسے ہیں جو واجب بالکل ہیں۔ گویا اس مندوب کا مطلقاً ترک واجب میں خرابی ڈالنے کی طرف لے جائے گا بلکہ اس پر عمل کرنا ضروری ہو گا تاکہ لوگوں کو معلوم ہو اور وہ اس پر عمل کریں اور یہ بات ان لوگوں سے مطلوب ہے جن کی اقتداء کی جاتی ہے۔ جیسا کہ سلف صالح کی شان تھی۔

۱۔ گویا چند دن رمضان میں نماز تراویح پڑھانے کے بعد اس کو ترک کرنے میں لواحق سے بیان ہے۔ اور آپ کے نماز چاشت کو چھپ کر پڑھنے میں، حتیٰ کہ حضرت عائشہؓ نے بھی آپ کو نہ دیکھا، قرآن سے بیان ہے۔



اور حسن وائی حدیث میں حضرت انس سے روایت ہے کہ: مجھے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: اے پیارے بیٹے! اگر تو ایسا کر سکے کہ تو صبح کرے تو تیرے دل میں کسی کے لئے کینہ نہ ہو تو ایسا کر۔“ پھر مجھے فرمایا: اے بیٹے! یہ میری سنت ہے اور جس نے میری سنت کو زندہ کیا اس نے مجھ سے محبت کی اور جس نے مجھ سے محبت کی وہ جنت میں میرے ساتھ ہوگا۔ (۱) گویا آپ نے سنت پر عمل کرنے کو اسے زندہ کرنا قرار دیا۔ گویا اس سنت کا بیان قول سے مختص نہیں۔

اور امام مالک نے مکہ کی وادی محصب میں جسے اہل علم کہتے ہیں حاجی کے نزول کے متعلق کہا: میں اماموں کے لئے اور ان لوگوں کے لئے جن کی اقتداء کی جاتی ہے، یہ بات پسند کرتا ہوں کہ وہ اس وادی میں اترے بغیر آگے نہ جائیں کیونکہ یہ ان کا حق ہے کیونکہ یہ ایسا کام ہے جو نبی صلی اللہ علیہ وسلم اور خلفاء نے کیا ہے۔ گویا مالک نے آئمہ پر اور اہل علم پیشواؤں پر آپ کی سنتوں کو زندہ کرنا اور وہاں قیام کرنا متعین فرمایا تاکہ یہ فعل یکسر چھوڑ نہ دیا جائے۔ اور اس مقام پر اترنا بھی ایسے ہی (۲) ہو جائے جیسے باقی مقامات پر اترنے کا حکم ہے اور اس مقام کی کچھ فضیلت نہ رہے۔ بلکہ اس مقام پر قربت کی وجہ سے اتنا جائز نہیں۔ حاجی نے ایسا ہی نقل کیا ہے۔ اور مالک کے مذہب سے ظاہر ہے کہ مندوب اور غیر مندوب میں فرق کرنا ضروری ہے اور یہ اس کے فعل سے ہو گا یا اس کے اظہار سے۔

حضرت عمر والی حدیث کے بارے میں کسی نے کہا: ”میں تو جو دیکھوں اسے دھو دیتا ہوں اور جو نہ دیکھوں اس پر پانی چھڑک دیتا ہوں۔“ اس حدیث میں ہے کہ حضرت عمرؓ نے دیکھا کہ ان کے اعمال اور اقوال سنت کی وضاحت کرنے والے اور آپ خود پیشوائی کے مقام پر ہیں۔ یعنی یہاں آپ نے ایسا کام کیا کہ لوگ آپ کے فعل سے اخذ کریں۔ آپ نے نماز کے لئے دوسرے کپڑے کے تکلف کو ترک

۱۔ اسے ترمذی نے روایت کیا اور کہا کہ یہ حدیث حسن غریب ہے۔

۲۔ یعنی بھول جائے حتیٰ کہ یہی بات لوگوں کا اعتقاد بن جائے۔

کر کے لوگوں پر فراخی کی اصل بنا دی اور کپڑا دھونے کی وجہ سے نماز میں تاخیر کرنے میں بھی۔ اور حدیث میں (۱) ہے: ”اے ابن العاصی! تجھ پر تعجب ہو! اگر تیرے پاس کپڑے ہیں تو کیا سب لوگوں کے پاس کپڑے ہیں؟ اللہ کی قسم! اگر میں یہ کام کرتا تو وہ سنت بن جاتی۔“ الحدیث

حضرت عمرؓ کے نواسے (۲) حضرت عمر بن عبدالعزیز بھی اسی مقام پر تھے اور ان کی اقتداء کی جاتی تھی۔ نتیجہ میں ہے کہ عمر بن عبدالعزیزؓ سے کہا گیا آپ نے نماز کو کچھ مؤخر کر دیا ہے۔ تو آپ نے فرمایا میرے کپڑے دھوئے گئے تھے۔ ابن رشد کہتے ہیں ہو سکتا ہے کہ آپ کی دنیا سے بے رغبتی کی وجہ سے آپ کے پاس دو سرا کوئی کپڑا نہ ہو یا شاید اللہ کے سامنے عاجزی کی خاطر گنجائش کے باوجود دو سرا کپڑا رکھنا چھوڑ دیا ہو تاکہ لوگ اس بات میں آپ کی اقتداء کریں۔ جیسے حضرت عمر بن خطابؓ کی جاتی تھی۔ چنانچہ آپ تمام احوال میں اپنی سیرت اور ہدایت کے لئے سب لوگوں کے پیشوا تھے۔

اور ہمارے زیر بحث وہ بات ہے جو ماوردی نے اس شخص کے بارے میں کہی ہے جو نماز کے لئے ترک جماعت کو عادت بنا لے اور خطرہ پیدا ہو جائے کہ اس کی اقتداء میں دوسروں تک بھی یہ عادت چلی جائے گی تو حاکم کے لئے ضروری ہے کہ اس کو سرزنش کرے اور اس بات پر نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے اس قول سے اشتہاد کیا: ”میں نے ارادہ کیا کہ اپنے صحابہ کو حکم دوں کہ ایندھن اکٹھا کریں..... الحدیث (۳)

۱۔ اگر متلف ولذک فی الحدیث واعجابا کتا تو زیادہ مناسب اور حدیث کے اجزاء کو ایک دوسرے سے ملانے میں زیادہ واضح ہوتا۔

۲۔ کیونکہ عمر بن خطابؓ عمر بن عبدالعزیز کے نانا تھے۔

۳۔ یعنی نماز یا جماعت میں۔ اسے تیسویں میں ہمیں سے نکالا۔ آپ نے یہ عزم کیا کہ جو لوگ نماز یا جماعت میں حاضر نہیں ہوتے ان کے گزروں کو جلا دیں۔ اور طبری کتاب عزیز کے آٹھویں مسئلہ میں بیان کرے گا کہ یہ عزم ابن مسعود کی وضاحت کے مطابق منافقوں سے خاص تھا۔

ماوردی نے یہ بھی کہا ہے کہ اگر شہر والے نماز میں اس کے آخری وقت تک تاخیر کرنے لگیں گے تو حاکم پر لازم ہے کہ انہیں اس بات سے منع کرے کیونکہ تمام لوگوں کا نماز میں تاخیر کو عادت بنا لینا آہستہ آہستہ اس اعتقاد کی طرف لے جاتا ہے کہ نماز کا وقت ہی یہی تھا اس سے پہلے نہ تھا۔ اس نے اور بھی کئی مسائل میں ایسا ہی اشارہ کیا ہے اور بستی والوں پر نماز جمعہ کی جماعت پر مختب کے اعتراض کے مسئلہ میں دو اقوال بیان کئے ہیں۔ ایک جماعت نے بعض وجوہ کی بنا پر جمعہ کے انعقاد میں اختلاف کیا اور یہ اس لئے کہ مختب کی رائے جمعہ کی اقامت ہو اور لوگوں کی رائے نہ ہو۔ اور مختب اپنی رائے کے مطابق مصلحت کے اعتبار سے اقامت کا قائل ہوتا کہ یہ چھوٹی سی بات جمعہ کے ترک پر منہج نہ ہو۔ گویا اس کا گمان یہ ہو کہ زیادہ مقدار کے باوجود بھی جمعہ ساقط رہے گا جیسے تھوڑی تھوڑی تعداد سے ساقط ہے اور یہ باب بہت وسیع ہے اور وہ باتیں بھی جو ان اور ان جیسے مسائل میں بیان کے اعتبار کی تقویت میں ان کے قائم مقام ہیں جن کا ذکر ہو چکا یا نہیں ہوا ایک قصہ حضرت عمر بن عبدالعزیز کا عروہ بن عیاض کے ساتھ ہوا۔ جب خیرزانہ کی آنکھوں کے درمیان پیشانی پر پڑے نشان کو انہوں نے اپنی لاشی سے کھرچا۔ پھر فرمایا: اس نشان کی وجہ سے مجھے تیرے متعلق دھوکا ہو گیا تھا۔ یہ نشان سجدہ کی وجہ سے اس کی آنکھوں کے درمیان پڑ گیا تھا۔ اگر مجھے یہ خطرہ نہ ہوتا کہ میرے بعد یہ سنت بن جائے گی تو میں سجدہ کی جگہ کوئی چیز رکھنے کا حکم دیتا۔ پھر یہ نشان مٹا دیا گیا۔ اور علماء نے اسی معنی پر بھروسہ کیا ہے اور اسے قابل عمل اصل قرار دیا ہے جو سد ذرائع کی طرف راجع ہے جسے مجملاً عمل میں لانے پر علماء کا اتفاق ہے۔ اگرچہ بعض تفصیل میں انہوں نے اختلاف کیا ہے جیسے اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقُولُوا  
 زَاهِنًا وَقُولُوا إِنظُرْنَا  
 اے ایمان والو! را عتاً نہ کہو بلکہ  
 انظرنا کہا کرو۔ اور (پہلے ہی دھیان  
 سے) سنا کرو۔ (۲۱۰۴)

نیز فرمایا:   
 وَلَا تَسْبُوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ لِكَيْسَ يُعَذِّبَ اللَّهُ عَذَابًا غَلِيظًا (۶۱۰۸)

اور جن کو یہ اللہ کے سوا پکارتے ہیں انہیں گالی نہ دو ورنہ وہ بلا سوچے سمجھے از راہ دشمنی اللہ کو گالی دینے لگیں گے۔

اور جس شخص نے اکیلے ہی سوال کا چاند دیکھا تھا تو امام مالک نے یہ رائے دی کہ روزہ رکھنا چاہئے تاکہ فاسقوں کے روزہ چھوڑنے کا ذریعہ نہ بن جائے۔ جو ایسی بات سے احتجاج کرتے ہیں جس سے اس نے احتجاج کیا ہے۔ نیز امام مالک نے اس گواہ کے بارے میں بھی ایسا ہی کہا جس نے اس شخص پر جھوٹی گواہی دی تھی جس نے اپنی بیوی کو تین طلاق دی تھیں۔ آپ نے اسے تین طلاق شمار نہ کیا اور اس مرد کو بیوی سے مجامعت کرنے سے منع کر دیا تو اس لئے کہ لوگوں سے یہ بات مخفی رہے۔

اسی طرح زیادے لوگوں کو بصرہ اور کوفہ کی جامع میں نماز پڑھتے دیکھا۔ وہ لوگ جب مسجد کے صحن میں نماز ادا کرتے اور سجدہ سے سر اٹھاتے تو اپنی پیشانیوں سے مٹی جھاڑتے۔ زیادے مسجد کے صحن میں کنکریاں بچھانے کا حکم دیا اور کہا مجھے خطرہ ہے کہ کچھ مدت گزرنے کے بعد اس چھوٹی سی بات کے متعلق یہ گمان کیا جائے گا کہ نماز میں سجدہ کے اثر سے پیشانی کو جھاڑنا سنت ہے۔

اور امام مالک کا ابو جعفر منصور کے ساتھ مکالمہ بھی قابل غور ہے۔ جب منصور نے یہ ارادہ کیا کہ موطا کو لوگوں کے لئے دستور بنا دیا جائے تو امام مالک نے منصور کو اس بات سے منع کر دیا۔ یہ بات بھی اسی (۱) قبیل سے ہے۔

۱۔ کیونکہ ایک زمانہ گزرنے کے بعد لوگ اسی پر انحصار کرنے لگیں گے اور یہ سمجھیں گے کہ اس کے بغیر احادیث و سنن پر عمل کرنا درست نہیں۔

اور جب حضرت عثمانؓ اپنے گھر میں محصور ہو گئے تو ابن عمرؓ ان کے پاس آئے۔ تو آپ نے اسے کہا دیکھو جو کچھ یہ لوگ کہتے ہیں، وہ کہتے ہیں: خلافت چھوڑ دو یا پھر ہم تجھے مار ڈالیں گے۔ تو ابن عمرؓ نے ان سے کہا: کیا آپ ہمیشہ اس دنیا میں رہنے والے ہیں؟ حضرت عثمانؓ نے کہا نہیں۔ ابن عمرؓ نے پوچھا: کیا یہ لوگ آپ کے لئے جنت یا دوزخ کا اختیار رکھتے ہیں؟ حضرت عثمانؓ نے کہا نہیں۔ ابن عمرؓ نے کہا: تو پھر وہ کیسے جو اللہ نے تمہیں پسائی ہے اسے مت اتارو۔ ورنہ یہ ایک طریقہ بن جائے گا۔ جب بھی کوئی قوم اپنے خلیفہ کو ناپسند کرے گی تو اسے خلافت سے الگ کر دیں گے یا اسے مار ڈالیں گے۔

اور جب ابو جعفر منصور نے یہ ارادہ کیا کہ بیت اللہ شریف کی ان بنیادوں پر از سر نو تعمیر کرے جن پر عبداللہ بن زبیرؓ نے بنا کی تھی اور انہوں نے حضرت ابراہیم کی بنیادوں پر بنا کی تھی تو اس بارے میں امام مالک سے مشورہ کیا۔ امام مالک نے اسے کہا: اے امیر المؤمنین! میں تمہیں اللہ کی قسم دے کر کہتا ہوں کہ اس گھر کو بعد میں آنے والے بادشاہوں کے لئے کھیل کا سامان نہ بنا دیتا۔ ان میں جو بھی اسے بدلنا چاہے گا بدل ڈالے گا تو لوگوں کے دلوں سے اللہ کے گھر کی ہیبت و عظمت اٹھ جائے گی۔ چنانچہ اس بارے میں منصور نے اپنی رائے بدل دی جب اس سے یہ ذکر کیا گیا کہ اجتہاد یا کسی دوسری وجہ سے یہ قابل اتباع سنت بن جائے تو بیت اللہ اس حالت پر برقرار نہ رہے گا۔

## ساتواں مسئلہ

مباحات (۱) کے برقرار رہنے کی حقیقت یہ ہے کہ مباحات اور مندوبات کو برابر نہ بنایا جائے نہ ہی مکروہات کو مباحات کے کے برابر کیا جائے۔ (۲) کیونکہ اگر مباحات کو فعل کی معنیہ یا غیر معینہ (۱) کیفیت پر مداومت سے مندوبات کے برابر کر دیا جائے تو ان پر مندوبات کا وہم ہونے لگے گا۔ جیسا کہ سجدہ سے سرائٹھاتے وقت پیشانیوں سے مٹی جھاڑنے کا مسئلہ پہلے مگر چکا ہے اور عمر بن خطاب کا احتلام سے اپنا کپڑا دھونے اور تبدیل نہ کرنے کا مسئلہ بھی مگر چکا ہے۔

اور عیاض نے مالک سے بیان کیا کہ امام مالک امیر مدینہ عبد الملک بن صالح کے ہاں آئے۔ وہ ایک گھڑی بیٹھے۔ پھر عبد الملک نے وضو اور کھانے کے لئے کہا اور کہنے لگا: ابو عبد اللہ سے شروع کرو۔ امام مالک نے کہا: ابو عبد اللہ (یعنی وہ خود) اپنے ہاتھ نہیں دھوئے گا۔ عبد الملک نے پوچھا کیوں؟ آپ نے فرمایا: ”یہ ایسی بات نہیں جس پر میں نے اپنے شہر کے اہل علم کو دیکھا ہو۔ یہ تو محض عجمیوں کی رائے ہے۔ اور حضرت عمرؓ تو جب کھانا کھاتے اپنے ہاتھ کو اپنے قدم کی اندر کی طرف سے پونچھ لیتے۔“ عبد الملک نے آپ سے کہا: اے ابو عبد اللہ! میں اسے چھوڑ دوں؟ امام مالک نے کہا: ہاں قسم بخدا۔ اس کے بعد عبد الملک بن

- ۱۔ یعنی قول اور فعل دونوں میں برابری نہ کی جائے بلکہ ان دونوں میں یا کسی ایک میں فرق کیا جائے۔ جیسا کہ آئندہ اس کا بیان آ رہا ہے اگرچہ وہ گمراہ اور لسن کبھی بھی نہ کھائے گا مگر پھر بھی وہ ان دونوں کے حکم کے درمیان ہوگا۔ کیونکہ ان کے کھانے سے باز رہنے کا سبب واضح کر دیا گیا ہے۔
- ۲۔ مؤلف نے ان دونوں تک محدود رکھا کیونکہ مباحات میں وہم ان دونوں سے آگے بڑھ کر واجبات یا محرمات تک نہیں جاتا۔ بخلاف مکروہات کے جیسا کہ بعد میں اس کا ذکر آ رہا ہے۔
- ۱۔ یہ اس کے قول بالمدوام پر عطف ہے۔ گویا حضرت عمرؓ نے مباح کو ترک کرتے ہوئے اپنا کپڑا دوسرے کپڑے سے تبدیل نہ کیا جس سے اس کے سنت ہونے کا ظن ہوتا تھا لہذا آپ نے اس لئے ترک کیا کہ مباح مسنون کے برابر نہ ہو۔

صالح نے یہ کام نہ کیا۔ امام مالک کہنے لگے: ہم کسی کو یہ بھی حکم نہیں دیتے کہ وہ اپنے ہاتھ نہ دھوئے۔ لیکن جب اسے واجب کی طرح سمجھا جانے لگے تو پھر یہ بات نہ ہوگی۔ عجم کے طریقہ کو مردہ کرو اور عرب کے طریقہ کو زندہ کرو۔ کیا آپ نے حضرت عمرؓ کا قول نہیں سنا کہ: تندرست بنو، موٹے جھوٹے کپڑے پہنو اور خوش باش چلتے پھرو۔ اور اہل عجم کی پوشاک اور ہیئت سے بچو۔

اسی طرح اگر ترک مباحات اور مکروہات کو برابر بنا دیا جائے تو بسا اوقات مباح کے مکروہ ہونے کا وہم پیدا ہونے لگتا ہے۔ چنانچہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے گوہ کو کھانا پسند کیا اور فرمایا: میری قوم کی سرزمین میں یہ جانور نہیں پایا جاتا لہذا مجھے اس سے گھن آتی ہے۔ (۱) تاہم آپ کے دستر خواہ پر گوہ کو کھایا گیا جس سے اس کا حکم واضح ہو گیا۔

نیز آپ کے سامنے ایسا کھانا لایا گیا جس میں لسن تھا۔ آپ نے اسے نہیں کھایا۔ آپ سے ابو ایوب نے جنہوں نے یہ کھانا بھیجا تھا، پوچھا: اے اللہ کے رسول! کیا یہ حرام ہے؟ آپ نے فرمایا: ”نہیں لیکن مجھے اس کی بو ناپسند ہے۔“ (۲) اور ایک روایت میں ہے کہ آپ نے اپنے صحابہؓ سے فرمایا: تم کھالو، کیونکہ میں تمہاری طرح نہیں، میں ڈرتا ہوں کہ میرے (۳) ساتھی کو اس سے ایذا پہنچے گی۔“ اور حدیث میں مروی ہے (۴) کہ حضرت سوۃ بن زعمتہؓ اس بات سے ڈریں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اسے طلاق دے دیں گے تو کہنے لگیں: مجھے طلاق نہ

۱۔ اسے ترمذی ک سوا ہمیں نے کلا۔

۲۔ اسے ترمذی نے روایت کیا اور اسے حسن صحیح کہا ہے۔

۳۔ اسے ترمذی نے روایت کیا اور حسن غریب کہا ہے۔

۴۔ اسے ترمذی نے روایت کیا۔ نیز ترمذی نے بھی روایت کیا اور اسے حسن صحیح غریب کہا

دیکھئے اور اپنے پاس ہی رہنے دیجئے اور میں اپنی باری حضرت عائشہؓ کو دیتی ہوں۔  
چنانچہ آپؐ نے ایسا ہی کیا تو یہ آیت نازل ہوئی:

لَمَّا جُنَّاحَ عَلَيْهِمَا أَنْ يَصْلِحَا  
سَمَّهَوْتَهُمَا كَرِّمَاتٍ تَوَانٍ عَلَى كَمَاهِ غَنَاهِ نَمِيمَاتٍ - (۴۱۲۸)

گویا یہ ایسے کام (۵) کا قول اور فعل سے بیان اور تادیب تھا جسے عادتاً بسا اوقات برا سمجھا جاتا ہے۔ حتیٰ کہ وہ مکروہ جیسا بن جاتا ہے حالانکہ وہ مکروہ نہیں ہوتا۔ اور اس فعل پر بھی دلائل اسی طرح کے ہیں جیسے مندوبات کے استقرار پر ہیں۔

### آٹھواں مسئلہ

مکروہات کے اپنے مقام پر برقرار رہنے کی حقیقت یہ ہے کہ نہ مکروہات اور محرمات کو برابر کیا جائے اور نہ مکروہات اور مباحات کو۔  
پہلی صورت میں اگر آپ ان کو برابر کر دیں گے تو مکروہات سے محرمات کا وہم پیدا ہو جائے گا اور جسے حقیقت کا علم نہ ہو، کچھ عرصہ گزرنے پر اس کے نزدیک اس کا ترک واجب (۱) بن جائے گا۔  
یہ نہیں کہا جاسکتا کہ اس بیان میں مکروہ کے ارتکاب کی بات ہے جو کہ منہی عنہ ہے۔

۵۔ یہ باری میں عورت کا اپنے حق سے دوسری بیوی کے لئے دستبردار ہونا ہے۔ اس سے اس کا جواز واضح ہو گیا۔ اگرچہ اس بیان سے یہ سمجھ نہیں آتی کہ عادت کے مطابق یہ اس مباح کا ترک ہے جبکہ شرعاً اس کی کراہت ہے۔  
۱۔ یہ بات پہلے گزر چکی ہے کہ جو چیز واجب نہ ہو اور کوئی شخص وجوب کے اعتقاد سے وہ فعل یا ترک کرے تو قول یا فعل سے اس کی وضاحت واجب ہے۔



تو اس کا جواب یہ ہے کہ بیان مومکد ہے اور کبھی وہ حتیٰ نہی کا ارتکاب کرتا ہے جبکہ اس کے لئے مصلحت راجح ہو۔ کیا آپ زانی پر حکم کی تقریر (۲) کی کیفیت کی طرف نہیں دیکھتے اور اس چیز کی طرف جو حدیث میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس زانی سے پوچھا: انکتھا (۱) (کیا تو نے اپنا ذکر داخل کر دیا تھا۔) اس طرح آپ نے بغیر کنایہ کے واضح لفظ سے پوچھا۔ حالانکہ بیان کے مقام کے علاوہ اس لفظ کا استعمال مکروہ یا ممنوع ہے۔ سوائے اس کے کہ یہاں تصریح مومکد ہے اور جو کچھ اس پر مترتب ہونا تھا اسے اس نے چھپا لیا ہے۔ اور یہی بات یہاں ہے۔ کیا آپ حضرت عائشہؓ کی اس اطلاع کو نہیں دیکھتے جو انہوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ شرمگاہوں (۲) کے ملنے کے فعل سے متعلق دی اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس قول کی طرف ”کیا تم نے اسے یہ نہیں بتلایا کہ میں یہ کام کرتا ہوں۔“ حالانکہ بیان کے موقع کے علاوہ ایسی بات ذکر کرنا ممنوع ہے اور ابن عباسؓ کے متعلق پہلے گزر چکا ہے کہ احرام باندھے ہوئے تھے اور رجز پڑھتے ہوئے یوں کہہ رہے تھے:

اگر پرندے حق مہر ادا کرویں تو ہم  
انہیں دبا لیں۔

ان تصدق الطور نذک لہمسا

۲۔ اگر مولف تقدیر الحکم علی الزانی کے بجائے تقدیر الزانی کتا تو بات مختصر اور واضح تر ہوتی۔

۱۔ یہ حدیث ابوداؤد میں ہے۔

۲۔ ہم پہلے حضرت عائشہؓ والی حدیث درج کر چکے ہیں۔ رہا آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ قول الا انخبرتھا

انی افضل ذالک تو اس کے متعلق مولف کا بیان ابھی ذکر ہو چکا ہے کہ ام سلمہؓ کی طرف منسوب ہے کہ صبح کے وقت روزہ سے تھے اور جنبی تھے اور یہ محاممت سے جنابت کا غسل نہ تھا جیسا کہ شرمگاہوں والی حدیث ہے۔ بخلاف اس وہم کے جو یہاں مولف کے بیان سے پیدا ہوتا ہے کیونکہ وہ حضرت عائشہؓ کی حدیث سے متصل ہے۔

گویا ایسی بات کہنے میں کوئی حرج نہیں۔ (۳)

رہی دوسری صورت تو اگر اس کا ہمیشہ عمل کیا جائے اور اس سے بچنا چھوڑ دیا جائے تو مباحات کا وہم ہو جائے گا اور جو شخص اس کا علم نہیں رکھتا اس کے نزدیک اس کا حکم بدل جائے گا۔ اور اس کا بیان تبدیلی اور سرزنش سے ہو گا جو بھی انکار کے مطابق اس کے (۱) لائق ہو۔ خصوصاً ایسے مکروہات جو نشانہ ہیں کہ انہیں سنتیں بنا لیا جائے اور ایسے مکروہات مساجد (۲) میں، اسلامی اجتماعات کے اور کثیر لوگوں کے حاضر ہونے کے مقامات پر کئے جاتے ہیں۔ اسی لئے اگر کوئی شخص رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی مسجد میں ان مکروہات سے بلکہ مباحات (۳) سے بھی کوئی کام کرتا ہے تو امام مالک اس پر شدید گرفت کیا کرتے تھے۔ جیسا کہ آپ نے اس شخص کو سزا دینے کا حکم دیا جس نے دھوپ کی وجہ سے اپنی چادر اپنے آگے رکھ لی تھی اور ایسے ہی دوسرے امور ہیں۔

## فصل

یہ مسائل جو گزر چکے ان سے کئی فقہی اور اصولی قواعد متفرع ہوتے ہیں :  
ان میں سے ایک یہ ہے کہ جو شخص کسی بدنی مستحب عبادت کا التزام کرے اسے ایسی مداخلت نہ کرنا چاہئے جس سے جاہل اسے واجب سمجھنے لگے جب اسے دیر تک دیکھا جائے۔ یا اس کا مظننہ ہو بلکہ ایسے شخص کو چاہئے کہ کبھی کبھی اسے

- 
- ۳۔ بلکہ یہ مطلوب ہے جبکہ بیان کے لئے ہو اور مکروہات اور محرمات کے درمیان فرق کے لئے جیسا کہ یہی اصل مسئلہ ہے۔
- ۱۔ گویا مکروہ پر سرزنش اس حد کو نہیں پہنچتی جتنی حرام پر ہوتی ہے۔
- ۲۔ الاعتصام کی دوسری جزء میں اس کی بہت سی مثالیں ہیں۔
- ۳۔ جس سے یہ وہم پیدا ہو کہ وہ مباح کے قریب ہے۔

چھوڑ دیا کرے تا آنکہ معلوم ہو جائے کہ وہ واجب نہیں۔ کیونکہ التزام کا تکرار اور اس کے اوقات میں اس پر مداومت واجب کی خاصیت ہے جو اس سے جدا نہیں ہوتی۔ جیسا کہ عدم التزام مندوب کی خاصیت ہے تو جب وہ اس کا التزام کرے گا تو اسے دیکھنے والا وہی خاصیت سمجھے گا جو واجب کے لئے مخصوص ہے لہذا اسے وجوب پر محمول کرے گا۔ پھر ایسا کام کرتا رہے گا تو گمراہ ہو جائے گا۔

اسی طرح اگر عبادت کو ایسی کیفیات پر ادا کرے کہ اس عبادت کے کچھ حصہ سے وہ کچھ سمجھا جائے جو اس کے علاوہ دوسری کیفیت پر نہیں سمجھا جاسکتا۔ یا عبادت کو یا غیر عبادت کو عبادت کے ساتھ اس طرح ملا دے کہ اس ملانے کے سبب سے وہ کچھ سمجھا جائے جو اس کے بغیر نہ سمجھا جاسکتا تھا۔ یا مباح فعل کو کئی وجوہ پر بجالائے اور ان میں سے ایک وجہ کو بہتر سمجھتے ہوئے اس پر مداومت کرے اور باقی سب کچھ چھوڑ دے، یا کسی مباح کو کسی ظاہری سبب کے بغیر مکمل طور پر چھوڑ دے جس سے یہ سمجھ آئے یا اس کا چھوڑنا ہی مشروع ہے (تو ان سب صورتوں میں وہ گمراہ ہو جائے گا۔)

اسی لئے جب حضرت عمرؓ بن خطاب نے منبر پر سجدہ والی آیت پڑھی تو سجدہ کیا اور آپ کے ساتھ لوگوں نے سجدہ کیا۔ پھر دوسری دفعہ ایسی ہی آیت پڑھی، جب سجدہ کا مقام قریب آیا تو لوگ سجدہ کرنے کو تیار ہوئے، مگر آپ نے سجدہ نہ کیا اور فرمایا ”اللہ تعالیٰ نے ہم پر یہ فرض نہیں کیا الا یہ کہ ہم چاہیں تو کر لیں۔“

اور وضو شروع کرتے وقت اللہ کا نام لینے سے متعلق امام مالک سے پوچھا گیا تو آپ نے فرمایا: ”کیا وہ یہ چاہتا ہے کہ اسے ذبح کرے؟ وضو کے وقت طلب کی تاکید سے متعلق اس کے سوال سے جو وہم پیدا ہوتا تھا یہ جواب دراصل اس کا انکار تھا۔“

اور حضرت عمر کے متعلق منقول ہے کہ انہوں نے وضو کے بارے میں کہا کہ ہم یہ پروا نہیں کرتے کہ دائیں سے دھونا شروع کریں یا بائیں سے۔ حالانکہ ہر حال میں دائیں سے ابتداء مستحب ہے۔

اور وہ عبادات جو کوئی کیفیات پر ادا ہو سکتی ہیں ان میں صرف ایک کیفیت پر التزام کی مثال امام مالک کا اس بات کو برا سمجھنا ہے کہ نماز میں قیام کے دوران دونوں پاؤں کو حرکت نہیں (۱) دی جاسکتی۔

اور غیر عبادت کو عبادت کے ساتھ ملانے کی مثال ماوردی کی حکایت ہے کہ لوگ سجدہ سے سر اٹھاتے وقت پیشانی جھاڑتے تھے اور حضرت عمرؓ کی حضرت عمرو کے ساتھ مکالمہ والی حدیث کہ: ”اگر میں ایسا کروں تو یہ سنت بن جائے گی بلکہ میں جو دیکھوں اسے دھولیتا ہوں اور جو نہ دیکھوں اس پر پانی چھڑک دیتا ہوں۔“

اور ایک ہی صورت پر فعل جائز کی مثال وہ ہے جو امام مالک سے متعلق منقول ہے کہ ان سے وضو میں ایک ہی بار اعضاء دھونے سے متعلق پوچھا گیا تو آپ نے کہا: ”نہیں“۔ دو دو یا تین تین بار دھوئے جائیں۔ معہذا آپ نے کوئی حد نہ وضو کے لئے مقرر کی اور نہ دھونے کے لئے۔ الا یہ کہ وضو اچھی طرح کیا جائے۔ نخعی کہتے ہیں کہ یہ احتیاط اور حمایت تھی۔ کیونکہ ایک عام آدمی جب کسی ایسے شخص کو وضو میں اعضاء کو ایک ایک بار دھوتے دیکھے گا تو وہ بھی ایسا ہی کرنے لگے گا۔ پھر کبھی وہ ایک بار دھونے سے وضو اچھی طرح نہ کر سکے گا اور ایسی بات میں جا پڑے گا جس سے نماز جائز نہیں ہوتی اور اس کی مثالیں بہت ہیں۔

یہ سب کچھ صرف اس صورت میں ہے کہ وہ لوگوں کے سامنے وہ کام اس طرح کرے کہ فاعل کو اس کی اقتداء ممکن ہو۔ اور اگر کوئی اپنے طور پر کرے جس پر دو سرا مطلع نہ ہو اور وہ اپنے اعتقاد پر قائم ہو تو پھر کوئی حرج نہیں۔ جیسا کہ

ابن رشد کہتے ہیں کہ امام مالک دونوں پاؤں کو ملانے کو برا سمجھتے تھے حتیٰ کہ ایک کو چھوڑ کر دوسرے پر کھڑا نہ ہو۔ کیوں کہ یہ نماز کی حدود سے نہیں بلکہ بدعات سے ہے۔

متاخرین نے سوال کے چھ روزوں کے متعلق کہا ہے کہ اگر کوئی ان کی صحت کا اعتقاد رکھتے ہوئے اپنے طور پر یہ روزے رکھے تو کوئی حرج نہیں۔ امام مالک نے بھی ایک بار دھونے کے متعلق ایسا ہی کہا ہے کہ میں یہ کام صرف اس شخص کے لئے پسند کرتا ہوں جو وضو کے مسائل کا عالم ہو۔ اور جو نعمی نے ذکر کیا ہے اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ جب کوئی ایسا شخص ایک بار دھوئے جو مقتدا نہیں ہے تو پھر کوئی حرج نہیں اور یہی بات اس مذہب میں جاری ہے کیونکہ اس بارے میں امام مالک کی اصل عدم توقيت (۱) ہے۔ البتہ اگر وہ التزام پسند کرے کہ وہ اس سے نہ زائل ہو نہ الگ ہو تو اسے لوگوں کے دیکھنے کے مقام پر ایسا نہ کرنا چاہئے۔ کیونکہ اگر ایسی صورت ہو تو ایک عام آدمی اسے واجب یا مطلوب یا موکد طلب شمار کرے گا اور اسے ترک نہ کرے گا۔ جبکہ شرعاً بات ایسی نہیں۔ لہذا بعض اوقات اسے عدم التزام کا اظہار بھی ضروری ہے اور اسی طرح کبھی کبھی التزام میں عدم اظہار بھی ضروری ہے اور یہ اس شرط (۲) پر ہے جو کتاب الادلت کے آغاز میں مذکور ہے۔ یہ نہیں کہا جاسکتا کہ یہ چیز تو گزشتہ بیان کے برعکس ہے جس میں مذکور ہے کہ شارع کا قصد اعمال پر مداومت ہے اور جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جب کوئی کام کرتے تو اس پر مداومت کرتے تھے۔

۱۔ کنتی پوری کرنا مقصود نہیں۔ مقصود پوری طرح (وضو میں) اعضاء کو دھونا ہے۔

۲۔ اور یہ شارع کے قصد کی محافظت ہے نیز یہ کہ ہر مسئلہ میں کلی اور جزئی دونوں کا ایک ساتھ اعتبار ضروری ہے۔ لہذا جب تعارض ہو تو کلی قواعد کو نظر انداز نہ کرنا چاہئے جیسا کہ جزئی دلائل کو بھی نہ کرنا چاہئے۔ لہذا اعمال کو رسوں کے طریق نہ چلائے۔ اسی لئے آپ ہمارے مسئلہ میں ایسے جزئی دلائل دیکھیں گے جو بعض غیر واجب مطلوبات پر دلالت کرتے ہیں جنہیں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے نمایاں طور پر کیا اور ان پر مداومت کی اور یہ جیسے فرض نماز کی اقامت اور احرام کی تکبیر کے وقت ہاتھ اٹھانا اور سلام دائیں طرف سے شروع کرنا وغیرہ ہیں یہ اور اسی طرح کے دوسرے کاموں کا اس قاعدہ سے استثناء ضروری ہے تاکہ ان متفق علیہ جزئی دلائل کو نظر انداز نہ کیا جائے اور یہ بات اس مسئلہ کو اصل قرار دینے میں معترض نہیں جیسا کہ کتاب الادلت میں مؤلف کا بیان گزر چکا ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ: دوام کا اطلاق جس طرح اس بات پر ہوتا ہے جس میں کبھی مفارقت نہ ہو اسی طرح اس پر بھی ہوتا ہے کہ اکثر حالات میں کیا جائے۔ لہذا اگر وہ کبھی کبھار چھوڑ دے تو چھوڑنے والا دوام کی اصل سے نکل نہیں جاتا۔ جس طرح ہم ان صحابہ کے بارے میں، جنہوں نے بعض اوقات قرآنی چھوڑ دی تھی، یہ نہیں کہہ سکتے کہ وہ مداومت کرنے والے نہ تھے۔ گویا دوام کا لفظ اجمالاً ہے جس کے اطلاق کی صحت کے لئے سرے سے ترک نہ ہونا کی شرط نہیں ہے۔ شرط صرف اکثریت سے کام کرنے یا اکثر اوقات کام کرنے کی ہے۔ لہذا ایسے شخص پر مداوم (اسم فاعل) کے لفظ کا اطلاق لغوی لحاظ سے حقیقت پر مبنی ہے۔

البتہ صوفیہ نے سلوک میں ایسی باتوں کا التزام کیا جو لازم نہ تھیں حتیٰ کہ فعل کے التزام میں واجب اور مندوب کو برابر کر دیا اور ترک کے التزام میں مکروہات اور محرمات کو۔ بلکہ ترک میں بہت سے مباحات اور مکروہات کو برابر کر دیا۔ اور ایسا انداز ان کی عادت بن چکی ہے۔ خصوصاً وہ رخصتوں کو قبول نہیں کرتے اور انہیں ترک کر دیتے ہیں۔ کیونکہ ان کا مذہب ہی یہی ہے کہ سالک انہیں تسلیم نہ کرے کیونکہ وہ سالک ہے۔ ایسے ہی اور بہت سے امور ہیں جنہیں جمہور لازم نہیں سمجھتے۔ انہوں نے اپنے لئے اور اپنے شاگردوں کے لئے اپنے اسرار کو چھپانے (۱) اور انہیں ظاہر نہ کرنے کا طریقہ بنایا ہے۔ نیز خلوت کا جس میں وہ سلوک کے وظائف اور مجاہدہ کے احوال کا التزام کرتے ہیں۔ وہ اس بات سے ڈرتے ہیں کہ جو انہیں دیکھے گا وہ ان سے معارضہ کرے گا جو کہ وہ ان کے مقاصد کو سمجھتا نہیں اور یہ ظن کرنے لگے گا کہ جو چیز واجب نہ تھی وہ انہوں نے واجب بنا

۱۔ اور اس کے ساتھ وہ (صوفیہ) پہلے بیان شدہ قواعد کے مطابق چلنے والے تھے لہذا انہوں نے اپنے علم کے مطابق شریعت کی مخالفت نہیں کی۔

دی۔ یا جو چیز جائز تھی اسے ناجائز یا مطلوب بنا دیا۔ یا قیل و قال (۲) کی برائی کے متعلق ان کی تعریض پر وہ مطلع ہو گا۔ لہذا ان پر اس بارے میں کوئی عتاب نہیں جیسا کہ ان وجدانی کیفیات کے اسرار چھپانے میں ان پر کوئی عتاب نہیں۔ کیونکہ وہ اس اصل (۳) کا سارا لیتے ہیں اور چونکہ اس اصل میں بعض صوفیہ نے ظل اندازی کی خواہ یہ غلبہ حال کی وجہ سے ہو یا صحیح اصل کے علاوہ کسی دوسری چیز پر حضور نے بنا کی ہو۔ ان پر بہت سے علماء کی طرف سے سوائے ظن کا اور ان کے متعلق جاہل ہونے کا فہم کا دروازہ کھل گیا جس کا انہوں نے قصد نہیں کیا تھا اور یہ سب کچھ ناجائز ہے۔

### نواں مسئلہ

واجبات صرف اس صورت میں واجبات رہ سکتے ہیں جب ان کے اور ان کے علاوہ دوسرے احکام کے درمیان برابری نہ کی جائے۔ انہیں ہرگز چھوڑا نہیں جاسکتا، نہ ہی ان کے ترک میں نرمی اختیار کی جاسکتی ہے۔ جیسا کہ محرمات اسی صورت میں برقرار رہ سکتے ہیں جب ان کے اور ان کے علاوہ دوسرے احکام کے درمیان برابری نہ کی جائے نہ انہیں کیا جاسکتا ہے اور نہ اس کے فعل میں نرمی اختیار کی جاسکتی ہے۔ یہ بات تو ظاہر ہے لیکن اس سے ہم ایک اور معنی کی طرف چلتے ہیں اور وہ یہ ہے کہ واجبات میں سے کچھ ایسے ہیں کہ اگر انہیں چھوڑ دیا جائے تو ان پر دیوی حکم مترتب نہیں ہوتا۔ اسی طرح محرمات میں سے کچھ ایسے ہیں

- ۲۔ سوال القال فہم کے بجائے سوء القال فہم درست ہے۔ اور یہ قال کا مصدر ہے۔ اکثر اس کا ذکر معرض شرم میں کیا جاتا ہے۔
- ۳۔ وہ اصل یہ ہے کہ مستحب اعمال کا التزام صرف اس صورت میں منع ہے کہ لوگوں کے سامنے ایسا کام کیا جائے جس کی وہ اقتداء کرنے لگیں۔

کہ اگر وہ کئے جائیں تو ان پر بھی کئی دیوی حکم مترتب نہیں ہوتا اور آخرت کے مترتبات میں تو کوئی کلام ہی نہیں کیونکہ وہ بندوں کے تحکم سے خارج ہیں۔  
جیسا کہ واجبات سے کچھ ایسے ہیں کہ اگر انہیں چھوڑا جائے، اور محرمات سے کچھ ایسے ہیں کہ اگر انہیں کیا جائے تو ان پر دیوی حکم مترتب ہوتا ہے، خواہ یہ سزا ہو یا وہ ہو۔

گویا جس پر حکم مترتب ہو وہ اس کے خلاف ہوتا ہے جس پر حکم مترتب نہ ہو اور ان دونوں قسموں میں سے ہر ایک کے برقرار رہنے کی حقیقت یہ ہے کہ ایک کو دوسرے کے برابر نہ کیا جائے کیونکہ ایک کے احکام کی تبدیلی میں اس کی اپنی تبدیلی ہو جاتی ہے۔ لہذا وہ چیز جس سے گزشتہ احکام کے عدم بیان کے بارے میں پچنا ضروری ہے یہاں بھی پچنا چاہئے، ان میں کچھ فرق نہیں اور جو دلائل وہاں گزر چکے ہیں یہاں بھی اسی طرح کے جاری ہوں گے۔

اور یہ مقام یہ کہنے سے بھی واضح ہو جاتا ہے کہ: جب شارع نے فعل مخالف کی حد مقرر کی۔ پھر مخالف پر وہ حد قائم کی گئی تو حکم شرعی ثابت اور وضاحت کنندہ ہو گیا اور جب حد قائم نہ کی جائے تو جس چیز کو شارع نے برقرار کیا تھا وہ اس کے علاوہ کسی اور چیز پر برقرار ہوا اور اپنے مخالف کے حکم کی طرف بدلا گیا جس پر اس طرح کا حکم مترتب نہیں ہوتا تو اس کا بیان اس کے مخالف ثابت ہوا گویا احکام کو برقرار رکھنے کے لئے منتصب شخص کا فعل کبھی اس کے قول کے خلاف ہو جاتا ہے تو وہی کچھ ہوتا ہے جو گزر چکا۔ اور جب جاہل ایسا واقعہ دیکھتا ہے تو اسے یہ وہم ہونے لگتا ہے کہ شرعی حکم اس کے خلاف ہے جو وہ سمجھ رہا تھا۔ اور جب منتصب حکم کو ایک درجہ پر ثابت کرتا ہے پھر اسے دوسری وجہ پر ڈال دیتا ہے تو شک پیدا ہو جاتا ہے اور فعل قول کو جھٹلا دیتا ہے جیسا کہ پہلے اس کی وضاحت گزر چکی اور یہ سب کچھ فساد ہے اور اس مثال سے یہ واضح ہوتا ہے کہ نبی کے وارث کے لئے یہ لازم ہے کہ وہ احکام کو اس کی موضوعات پر، اس کی ذات میں، اس کے لواحق،



سوائق، قرائن غرضیکہ اس چیز میں جاری کرے جو شرعا اس سے متعلق ہیں۔ حتیٰ کہ اللہ کا دین خاص و عام سب کے ہاں واضح ہو جائے ورنہ وہ ان لوگوں سے ہوگا جن کے بارے میں اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

إِنَّ الَّذِينَ يُكْتُمُونَ مَا أَنْزَلْنَا مِنْ  
 آيَاتِنَا وَالْهُدَىٰ (۲۱۵۹)

وہ لوگ جو اللہ تعالیٰ کے نازل کردہ احکام اور ہدایت کو چھپاتے ہیں۔

### دسواں مسئلہ

یہ مذکورہ بیان تکلیفی احکام سے مختص نہیں بلکہ وہ ان احکام میں بھی لازم ہے جو وضعی خطاب کی طرف راجع ہیں کیونکہ اسباب، شروط، موانع، عزائم، رخصتیں اور باقی تمام معلومہ احکام سب شرعی احکام ہیں جن کا قولاً اور عملاً بیان لازم ہے۔ اگر آپ اسباب کو قولاً ثابت کریں تو جب موقع پیدا ہو اس کے موافق عمل کیا جائے تو لوگوں کو اس کا بیان حاصل ہو گیا اور اگر آپ ثابت تو کریں لیکن موقع پیدا ہونے کے باوجود اس پر عمل نہ کریں تو فعل نے قول کو جھٹلا دیا۔ شروط کی بھی یہی صورت ہے۔ جب سبب پیدا ہو جائے اور وہ موجود ہو تو اسے عمل میں لائے اور موجود نہ ہو تو عمل نہ کرے تو فعل نے قول کی موافقت کر دی۔ اور اگر معاملہ اس کے برعکس ہو تو قول و فعل میں خلاف واقع ہوگا۔ لہذا قول بیان نہ رہے گا اور یہی صورت موانع وغیرہ کی ہے۔

اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کئی امور میں رخصت کے متقاضی پر عمل کیا جیسے عمرہ سے حلال (۱) ہونے میں، سفر میں روزہ چھوڑنے میں، اسباب کو عمل میں

۱۔ حدیبیہ کے عمرہ میں آپؐ نے اور صحابہ نے احرام کھول دیا۔ رہا آپ کے حج کا عمرہ تو صحیح بات یہ ہے کہ آپ قارن (قرآن حج کی نیت کے ہوئے) تھے اور قرآنی ساتھ لائے تھے۔ اسی لئے آپ نے احرام نہ کھولا۔ البتہ جو صحابہ ساتھ قرآنی نہیں لائے تھے انہیں عمرہ سے حلال ہونے کا حکم دیا۔ اس

لانے میں احکام مرتب کرنے میں، حتیٰ کہ اپنی ذات میں جبکہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے آپ کو بدلہ دینے کے لئے سپرد کر دیا تھا اسی طرح دوسروں کے حق میں۔ اور ایسے شواہد بے شمار ہیں۔ اور شریعت ساری کی ساری اس اجمال میں داخل ہے اور یہ تنبیہ کافی ہے۔

گیارہواں مسئلہ

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا بیان صحیح بیان ہے جس کی صحت میں کوئی اشکال نہیں۔ کیونکہ آپ مبعوث ہی اسی خاطر ہوئے تھے۔ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

وَإِنزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ (۱۶۴۳)

ہم نے آپ کی طرف ذکر نازل کیا ہے تاکہ آپ لوگوں کے لئے یہ وضاحت کر دیں کہ ان کی طرف کیا چیز اتاری گئی ہے۔

اور اس بات میں کچھ اختلاف نہیں۔

رہا صحابہ کا بیان تو جو کچھ انہیں نے بیان کیا اس پر ان کا اجماع ہو گیا تو اس کی صحت میں بھی کوئی اشکال نہیں جیسا کہ انہوں نے شرمگاہوں کے ملنے سے غسل کے وجوب پر اتفاق کر لیا جو اللہ تعالیٰ کے اس قول کا وضاحت کنندہ ہے:

وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا (۵۶)

اور اگر تم جنبی ہو تو (نہا کر) پاک ہو جایا کرو۔

سے کچھ فرق نہیں پڑتا کہ کسی نے فقط عمرہ کے لئے بکیریں کسی ہوں یا ابتداً حج کے لئے کسی ہوں۔ پھر اسے نزع کر کے عمرہ میں بدل دے۔ جیسا کہ اکثر صحابہ کرام نے کیا۔

اور اگر کسی مسئلہ پر صحابہ کا اجماع (۱) نہ ہوا ہو تو کیا ان کا بیان حجت ہے یا نہیں؟ یہ بات غور طلب اور تفصیل طلب ہے لیکن بیان میں ان پر اعتماد کو ترجیح حاصل ہے جس کی دو وجوہ ہیں:

پہلی وجہ: عربی زبان کی انہیں معرفت ہے۔ وہ فصیح عرب تھے نہ ان کی زبان بدلی ہوئی تھی اور نہ ان کی فصاحت بلند رتبہ سے نیچے آئی تھی۔ وہ کتاب و سنت کا فہم دوسروں سے زیادہ پہچاننے والے تھے۔ لہذا ان سے کوئی عمل یا قول مل جائے تو بیان کے موقع کے مطابق ہو تو اس جہت سے اس کا اعتماد درست ہو گا۔

دوسری وجہ: کتاب و سنت کی بذریعہ وحی تنزیل اور اس وقت کے حالات و واقعات ان کے سامنے تھے۔ لہذا وہ حالات (۱) کے فہم میں مضبوط تر اور تنزیل کے اسباب کو خوب جاننے والے تھے۔ اس وجہ سے جو کچھ وہ معلوم کر سکتے تھے دوسرے نہیں کر سکتے۔ کیونکہ حاضرہ کچھ دیکھتا ہے جو غائب نہیں دیکھتا۔

گویا جب ان کی طرف سے بعض مطلقات کی قید یا بعض عموماً کی تخصیص مل جائے تو اس پر عمل درست ہو گا۔ یہ اس صورت میں ہے جب اس مسئلہ میں ان میں سے کسی کا اختلاف منقول نہ ہو۔ اور اگر کسی نے اختلاف کیا ہو تو وہ مسئلہ اجتہادی ہو گا۔

۱۔ یعنی صحابہ نے اختلاف کیا ہو یا بعض نے اختلاف کیا ہو لیکن اس کے خلاف کسی کا بیان منقول نہ ہو۔ مؤلف نے یہ ان دونوں صورتوں کو جدا جدا کیا ہے۔ پہلی صورت کو اس نے محل اجتہاد قرار دیا ہے جو اس معنی میں ہے کہ اس اختلاف کی وجہ سے ان کے بیان پر توقف کو ترجیح نہیں دی جاسکتی۔ اور دوسری صورت کو اس نے دوسروں کے بیان کے مقابلہ میں محل اعتماد اور ترجیح قرار دیا ہے۔

۱۔ یعنی وہ وحی جو حوادث اور واقعات کی جہت سے آئی اور آیت اور حدیث کے نزول کی متقاضی ہوتی تھی۔ رہے مقالہ قرآن تو ان کے بگھنے میں صحابہ اور غیر صحابہ دونوں مشترک ہیں۔ اگرچہ یہ بھی پہلی وجہ کا متقاضی ہے کیونکہ لغوی لحاظ سے بھی صحابہ کا بیان راجح تر ہے۔

اس کی مثال آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ قول ہے: جب تک لوگ روزہ کھولنے (۲) میں جلدی کریں گے وہ بھلائی پر رہیں گے۔ اب اس تعجیل میں ایک یہ احتمال ہے کہ اس سے آپ کا مقصد نماز مغرب سے پہلے روزہ کھولنے کا ہو اور ایک یہ ہے کہ ایسا نہ ہو۔ چنانچہ عمر بن الخطاب اور حضرت عثمان بن عفان دونوں روزہ کھولنے سے پیشتر مغرب کی نماز پڑھتے، پھر نماز کے بعد روزہ کھولتے۔ جو اس بات کا بیان ہے کہ تعجیل کے لئے یہ لازم نہیں کہ وہ نماز سے پہلے ہو بلکہ اگر نماز کے بعد ہو تو وہ بھی تعجیل ہے۔ اور جو تاخیر اہل (۳) مشرق کرتے تھے وہ اور چیز ہے جو گمرے اندھیرے میں داخل ہو جاتی تھی اور اس سے منع کیا گیا ہے۔ اسی طرح (۱) یہودیوں کے متعلق مذکور ہے کہ وہ دیر سے روزہ کھولتے تھے لہذا مسلمانوں کو جلد روزہ کھولنے کی ترغیب دی گئی۔

اسی طرح آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: چاند دیکھنے سے پہلے روزے نہ رکھو اور نہ چاند دیکھنے سے پہلے روزے چھوڑ۔ (۲) تو اس میں یہ احتمال ہے کہ یہ روایت اکثریت کے دیکھنے سے مقید (۳) ہو۔ جو یہ ہے کہ چاند سورج غروب ہونے

۲۔ اسے تیزیوں نے اور ترمذی نے سل بن معاذ سے نکالا۔ جیسا کہ ترمذی میں ہے۔ اس کے مصحح نے کہا کہ یہ حدیث ابوداؤد میں ابو ہریرہ سے ہے۔

۳۔ وہ اہل مشرق کون لوگ ہیں جن کی مخالفت کا حضرت عمر اور حضرت عثمان تصد کرتے تھے اور اس بیان کی کہ وہ گمرے اندھیرے میں روزہ اظفار کرتے تھے۔

۱۔ یعنی اس بات کی وضاحت کہ یہودی مخالفت میں جلد اظفار کرنا مستحب ہے۔ جو گمرے اندھیرا کر لیتے تھے اس چیز کا مطالبہ نہیں کرتی کہ اظفار نماز سے پہلے ہو۔ یہ بات اپنے ماہل کو اس لڑی میں منسلک کر دیتی ہے۔

۲۔ اسے ترمذی میں ترمذی کے سوا صحیحوں سے نکالا۔

۳۔ یعنی اگر رویت ہلال غروب کے بعد ہو تو اگلا دن نذر کا دن ہو گا۔ البتہ اگر کسی ایک یا چند ایک نے غروب سے پہلے چاند دیکھ لیا تو وہی دن نذر کا دن ہو گا نہ کہ اگلا دن۔ حضرت عثمانؓ نے یہ وضاحت کی کہ یہ قید غیر ضروری ہے اور رویت خواہ سورج غروب سے پہلے ہو یا بعد میں ہو۔ اگلا دن ہی نذر کا دن ہو گا۔ چنانچہ آپ نے شام تک روزہ نہ کھولا۔ اور یہ مسئلہ اختلافی ہے۔ ابویوسف کہتے ہیں

کے بعد دیکھا جائے۔ تو حضرت عثمانؓ نے یہ وضاحت فرمائی کہ یہ ضروری نہیں۔ اپنے دور خلافت میں انہوں نے غروب سے قبل چاند دیکھا لیکن روزہ نہ چھوڑا تا آنکہ شام ہوئی اور سورج غروب ہوا۔

نیز غور فرمائیے کہ امام مالک بن انس کی عادت تھی کہ وہ اپنے موطا وغیرہ میں صحابہ کرام کے ایسے آثار لاتے ہیں جو سنتوں کی وضاحت کرنے والے ہوں۔ جن سنتوں پر عمل ہوتا رہا ہو اور جن پر نہ ہوا ہو اور جو مطلقاً کے مقید ہوں۔ یہی آپ کا حال اور یہی آپ کا مذہب تھا جیسا کہ پہلے ذکر ہو چکا ہے نیز صحابہ کرام کے کلام کی وضاحت لغت سے بھی ہوتی ہے جیسا کہ مالک نے ولوک الشمس اور غسق اللیل کے بارے میں ابن عمر اور ابن عباس کا کلام نقل کیا ہے۔ نیز سعی کے معنوں میں عمر بن الخطابؓ کا کلام، جو ارشاد باری تعالیٰ ہے:

فَاسْعَوْا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا  
الْبَيْعَ (۶۲۹)

لین دین چھوڑ دو۔

نیز اخوة کے معنوں میں کہ سنت نے اس کا فیصلہ کر دیا ہے کہ اخوة سے مراد دو یا اس سے زیادہ نہیں ہیں جیسا کہ ان کے کلام سے کتاب و سنت کے معنی واضح ہوتے ہیں۔

یہ نہیں کہا جاسکتا کہ یہ مذہب تو صحابی کی تقلید کی طرف راجع ہے اور تقلید میں جو نزاع اور اختلاف (۱) ہے وہ آپ جانتے ہی ہیں۔

کہ اگر رویت دن کے وقت زوال سے پہلے ہو تو یہ ماضی کے لئے ہوگی اور زوال کے بعد ہو تو مستقبل کے لئے۔ اور ابو حنیفہ، مالک اور شافعی حضرت عثمان کی سی رائے رکھتے ہیں کہ رویت خواہ زوال سے پہلے ہو یا بعد ہو، ماضی کے لئے قطعاً نہ ہوگی۔

یعنی صحابی کی تقلید میں اور اسی طرح اس کے مذہب میں بھی۔ علماء کا اس بات پر اجماع ہے کہ صحابہ مجتہدین کا اجتہاد دو سروں کے لئے حجت نہیں۔ اور اس بات میں اختلاف ہے کہ تابعین پر یا بعد کے لوگوں پر قیاس پر مقدم ہے۔ اور عقائد بات یہی ہے کہ حجت نہیں۔ اس سلسلہ میں آمدی کی الاحکام کی طرف رجوع فرمائیے۔ اور مؤلف نے درمیانی راہ اختیار کی ہے جو اس کی ایک قسم میں یعنی قول

اس کا جواب یہ ہے کہ یہ تقلید تو ہے لیکن ایسی چیز میں جس میں علی وجہ اجتہاد ممکن نہ ہو۔ پھر یہ بات بھی ملحوظ رہے جیسا کہ گزر چکا کہ صحابہ عرب تھے اور ایک عربی الاصل اور عربی قومیت والے اور عربوں کی مشابہت اختیار کرنے والے میں جو فرق ہے وہ واضح ہے کہ اس میں صرف چھاپ ہی ہو سکتی ہے۔ علاوہ ازیں صحابہ نے تکالیف کے اسباب اور احوال کے قرائن کا مشاہدہ کیا جو بعد والے لوگ نہیں کر سکتے۔ احوال کے قرائن کی صحیح صورت نقل کرنے میں وہ معذور ہیں۔ لہذا مجبوراً یہ کہنا پڑتا ہے کہ شریعت میں صحابہ کا فہم کھل اور اولیت کے قابل ہے۔ لہذا جب قرآن یا سنت کے بارے میں ان کا ایسا بیان آئے جو تفسیر کا مقام ہو۔ اگر ہم ان کا بیان سامنے رکھیں تو نص کا شان نزول علی وجہ سمجھنا ممکن نہ ہو گا۔ اور اس بیان کو ملحوظ رکھنے سے ہی حکم معلوم ہو گا اور اس لئے بھی کہ سنت میں ان کی اتباع اور ان کی سنتوں پر چلنے کا حکم دیا گیا ہے۔ جیسا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے :

میں حجیت کی تائید کرتی ہے اور یہ وہ قسم ہے جو صالح قرائن کی محتاج ہے جنہیں وہ دوسروں سے زیادہ سمجھتے تھے اور اسی طرح وہ قسم بھی جس میں لغت عرب کی معرفت میں مہارت کی ضرورت ہوتی ہے اور جب آپ احکام سے متعلق صحابی کے مذہب کے دونوں مسئلے پڑھیں تو یہی فیصلہ کریں گے کہ یہ دونوں مؤلف کا ماخذ ہیں اور یہی وہ اصل ہے جس سے اس نے اپنے اس مسئلے کا استنباط کیا ہے۔ اسی طرح بعد والوں کے لئے صحابی کا مذہب حجت ہونے میں اختلاف ہے اور اسی طرح اس کی تقلید میں بھی۔ اور پسندیدہ قول ممانعت ہی ہے۔ الا یہ کہ کوئی شخص صحابی کے مذہب کی حقیقت سمجھ لے۔ اس صورت میں اس کے لئے اس صحابی کی تقلید جائز ہوگی۔

تم پر میرے بعد میری اور میرے  
خلفائے راشدین مہدین کی اتباع  
لازم ہے۔ ان سنتوں کو مضبوط تھامو  
اور اپنے دانتوں سے مضبوطی سے  
پکڑے رکھو۔

عليكم بسنتي وسنتي الخلفاء  
الراشدين المهديين من بعد  
وتمسكوا بها وعضوا عليها  
بالنواجذ (۱)

اس کے علاوہ اور بھی احادیث ہیں جو (۲) مجملاً اس معنی کی تائید کرتی ہیں۔  
البتہ جب یہ معلوم ہو کہ یہ مقام اجتہاد کا مقام ہے تو پھر ان دونوں باتوں کی  
احتیاج نہیں رہتی۔ اس معاملہ میں صحابہ اور دوسرے لوگ برابر ہیں۔ جیسے مول  
کا مسئلہ یا نبیذ کے بعد وضو کرنے کے مسئلہ اور سود کے ایسے بہت سے مسائل جن  
کے متعلق حضرت عمرؓ نے فرمایا تھا کہ: رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وفات پا گئے  
اور ہمارے لئے سود والی آیت کی وضاحت نہ فرما سکے لہذا سود کو بھی چھوڑ دو اور  
اس چیز کو بھی جس میں سود کا شائبہ ہو یا جیسا آپ نے فرمایا ہو۔

گویا اس طرح کے مسائل سب کے لئے اجتہاد کا مقام ہے جو دوسرے  
مجتہدین کو چھوڑ کر صرف صحابہ کرام سے مختص نہیں۔ اور اس بات میں بھی علماء  
میں اختلاف (۱) ہے۔ ان میں کچھ ایسے ہیں جو صحابی کے قول اور رائے کو حجت سمجھتے

۱۔ اسے تفسیر میں ابو داؤد سے لعلکم کے لفظ کے ساتھ نکالا اور اس میں من بعدی کا لفظ نہیں۔  
۲۔ مؤلف نے محض فی الجملة کہا ہے اس لئے کہ اس میں ہر قابل اقتداء کام میں اقتداء کے عموم پر  
کوئی دلیل نہیں کیونکہ جس کام میں ان کی اقتداء کی جارہی ہے اسے اس بات پر محمول کیا جاسکتا ہے  
کہ وہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کر رہے ہوں۔ لہذا دوسروں پر محمول کرنے سے آپ پر  
محمول کرنا ہمزہ ہو گا جیسا کہ آمدی نے کہا ہے۔

۱۔ آپ اسے جانتے ہی ہیں اور مؤلف کے قول کا لہذا احادیث کا مطلب یہ ہے کہ صحابی کے مذہب کو  
قیاس پر مقدم رکھا جائے اور جو لوگ اس طرف گئے ہیں مالک، شافعی اور ابن حنبل ہیں جن کے  
ایک قول کے مطابق ان کی یہی رائے ہے۔ اور راوی اور بعض اصحاب ابو حنیفہ کی بھی یہی رائے

ہیں جس کی طرف رجوع کیا جاسکتا اور بلا تامل اس پر عمل کیا جاسکتا ہے جیسے احادیث اور نبوی اجتہادات۔ جو کتب اصول میں مذکور ہیں۔ لہذا یہاں ان کا ذکر کرنے کی ضرورت نہیں۔

بارہواں مسئلہ

اجمال یا تو ایسی چیز سے متعلق ہوتا ہے جس پر تکلیف کی بنیاد نہ پڑتی ہو یا شریعت میں ایسی تکلیف واقع (۲) نہ ہو اور اس کی وضاحت کئی وجوہ سے ہو سکتی ہے:

پہلی وجہ: اس پر دلالت کرنے والی نصوص ہیں۔ جیسے اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

الْيَوْمَ اكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ  
وَأَتَمَّمْتُ  
نِعْمَتِي (۳) (۵۳)

آج کے دن میں نے تمہارے لئے  
تمہارا دین مکمل کر دیا اور تم پر اپنی  
نعمت تمام کر دی۔

نیز فرمایا:

هَذَا يَوْمَ آتَيْنَا لَلنَّاسِ وَهُدًى  
وَمَوْعِظَةً لِّلْمُتَّقِينَ (۳۱۳۸)

یہ قرآن لوگوں کے بیان اور پرہیز  
گاردوں کے لئے ہدایت اور نصیحت  
ہے۔

نیز فرمایا:

۲۔ جب ہم کہیں کہ راسخین مثلاً آیات کا مطلب جانتے تھے یا یہ کہیں کہ وہ نہیں جانتے تھے اس میں کوئی تکلیف واقع نہیں۔ الایہ کہ اس پر ایمان لایا جائے کہ وہ اللہ کی طرف سے ہے اور جو کچھ اس سے اللہ کی مراد ہے وہ حق ہے۔

۳۔ اس آیت کے بقیہ کی ضرورت نہیں جس کے وہ درپے ہے۔



اور ہم نے آپ کی طرف ذکر نازل کیا تاکہ آپ لوگوں پر واضح کر دیں کہ ان کی طرف کیا چیز اتاری گئی ہے اور شاید وہ غور و فکر کریں۔

وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ (۱)  
لِلنَّاسِ مَا نَزَّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ  
يَتَذَكَّرُونَ (۱۶۴۳)

اور ارشاد باری ہے:

پرہیز گاروں کے لئے ہدایت ہے۔  
نیک کام کرنے والوں کے لئے  
ہدایت اور رحمت ہے۔

هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ (۲۲)  
هُدًى وَرَحْمَةً  
لِّلْمُحْسِنِينَ (۳۱۳)

اور یہ ہدایت صرف اسی صورت میں ہے کہ اس کی وضاحت کر دی گئی ہے اور مجمل وہ ہوتا ہے جس کا بیان نہ ہوا ہو اور ہر وہ آیت جو ان معنوں میں ہے اور حدیث میں ہے: ”میں نے تمہیں ایسے روشن دین پر چھوڑا ہے جس کی رات بھی اس کے دن کی طرح (۲) ہے۔“ نیز آپ نے فرمایا: ”میں تم میں دو چیزیں چھوڑ چلا ہوں۔ اگر انہیں تھامے رہو گے تو کبھی گمراہ نہ ہو گے: اللہ کی کتاب اور میری (۳) سنت۔“ اور اس معنی کو اللہ تعالیٰ کا یہ قول درست قرار دیتا ہے:

پھر اگر کسی چیز میں تمہارا تنازعہ ہو  
جائے تو اسے اللہ اور اس کے  
رسول کی طرف لوٹاؤ۔

فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ  
إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ (۴۵۹)

۱۔ یعنی جب کسی مجمل چیز کی وضاحت باقی رہ جائے تو آپ کوئی کارروائی نہ کرتے تھے اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو اس سے اللہ تعالیٰ پناہ میں رکھے۔

۲۔ اسے احمد، ابن ماجہ اور حاکم نے عراض سے روایت کیا اور تفسیر میں اسے رزین سے نکالا۔

۳۔ اسے مطا میں کچھ اختلاف سے روایت کیا نیز جامع صغیر میں حاکم کی مستدرک سے ان الفاظ میں روایت کیا۔ ”میں تم میں دو چیزیں چھوڑ رہا ہوں جن کے بعد تم گمراہ نہ ہو گے۔ اللہ کی کتاب اور میری سنت۔“ ... الخ

یہ آیت اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ کتاب و سنت ہر مشکل کا بیان اور ہر تنگی سے پناہ کی جگہ ہیں۔ اور حدیث میں ہے۔ ”میں نے ایسی کوئی چیز نہیں (۱) چھوڑی جس کا مجھے اللہ نے حکم دیا ہو اور میں نے تمہیں اس کا حکم نہ دیا ہو“ اور نہ ہی ایسی چیز چھوڑی ہے جس سے مجھے اللہ نے منع کیا ہو اور میں نے تمہیں اس سے منع نہ کیا ہو۔“ (۲) اور اس معنی کی احادیث بہت ہیں۔

گویا قرآن میں اگر کوئی چیز مجمل ہے تو سنت نے اس کی وضاحت کر دی۔ جیسے پانچوں نمازوں کے اوقات رکوع، سجود اور باقی تمام احکام کی وضاحت اور زکوٰۃ، اس کی مقداروں، اوقات اور ان اموال کی وضاحت جن میں زکوٰۃ نہیں لگتی۔ اور حج کے بارے میں فرمایا: ”مجھ سے حج کے ارکان سیکھ لو۔“ اور اس سے ملتے جلتے دوسرے امور۔

پھر ان کے علاوہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسے امور کی بھی وضاحت کی جن کی قرآن (۱) میں نص نہیں ہے اور یہ سب آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے بیان ہے۔

۱۔ کیا یہ اس بات کا متقاضی ہے کہ جس چیز کا بھی حکم دیا جائے یا اس سے منع کیا جائے اس میں اجتناب نہیں ہوتا؟ یہی بات پہلی آیت کے متعلق بھی کہی جاسکتی ہے۔ الایہ کہ اتمام نعمت سے تو یہی معلوم ہوتا ہے کہ اس سے استدلال درست ہے کیونکہ جب اجتناب ہائی رہے اور شریعت کے کچھ حصہ کی سمجھ ہی نہ آئے تو نعمت پوری نہ ہوئی۔ نیز اگر کچھ باتوں کی مراد ہی سمجھی نہ جاسکے تو دین کے کمال کے بارے میں یہی کچھ کہا جائے گا۔ رہی حدیث تو اس میں یہ سوال متوجہ ہی رہے گا۔

۲۔ اس کا بقیہ یہ ہے: ”روح الامین نے میرے دل میں یہ بات چھوکی ہے کہ کوئی جان اس وقت مر نہیں سکتی جب تک اپنا رزق پورا لے نہ لے۔ لہذا طلب میں اچھا طریقہ اختیار کرو۔“ اسے امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی مسند میں روایت کیا۔

۱۔ جیسے صدقہ فطر اور بیع میں اکثر ممنوع اقسام جیسے بخش اور غرر اور گھریلو گدھوں کے گوشت کی تحریم۔ جیسا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ”سن رکھو! مجھے کتاب کے ساتھ اتنا ہی اور بھی دیا گیا ہے۔“

جب یہ بات ثابت ہوگئی تو اب اگر شریعت میں کوئی بات مجمل (۲) یا مبہم ہو یا اس کے معنی سمجھ میں نہ آتے ہوں تو اس کے مقتضی پر عمل درست نہ ہوگا۔ کیونکہ محال کی تکلیف ہے اور ایسی طلب ہے جو حاصل نہ ہو سکتی ہو۔ یہ اجمال تشابہات میں ہی ظاہر ہوتا ہے جن کے بارے میں اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے:

وَآخِرُ مَثَابِهِمْ (۳۷)

اور دوسری مشابہ آیات ہیں۔

اور جب اللہ تعالیٰ نے یہ وضاحت فرمائی کہ قرآن میں مشابہ آیات ہیں تو یہ وضاحت بھی فرمادی کہ اس میں تکلیف نہیں۔ الا یہ کہ اس کے مرادی معنوں پر ایمان لایا جائے، اس پر نہیں جو مکلف اس کے معنی سمجھتا ہے۔ چنانچہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

تو جن لوگوں کے دلوں میں کجی ہے وہ قرآن کی مشابہ آیات کے پیچھے لگتے ہیں... تا آنکہ فرمایا... یہ سب کچھ ہمارے پروردگار کی طرف سے ہے۔

فَأَمَّا الَّذِينَ لِيَن قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ... أَلَمْ يَكُنْ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا (۳۷)

۲۔ مجمل جسے مشترک معنی کا لفظ او مبہم جس کے معنی پوشیدہ رہیں۔ جیسے اب جو بات کی قسم ہے۔ جس کے معنی حضرت عمرؓ پر عقی رہے جیسا کہ گزر چکا ہے۔ او بالابہم یعنی لفظ کی وضوح کے لحاظ سے جس کے معنی فوراً سمجھ میں نہ آئیں۔ جیسے وجہ اور یہ اور جو کچھ اللہ سبحانہ کی طرف منسوب ہو کر آیا ہے ایسے الفاظ او سے تعبیر کے مقتضی ہوتے ہیں۔ اور عبارت کی ایک قسم بنانا درست ہے اور یہ سب کچھ عام معنوں میں مجمل ہے یعنی اس سے مراد واضح نہیں ہوتی جس کی وجہ ان اسباب میں سے کوئی سبب ہے جن کی طرف ابھی اشارہ کیا گیا ہے لہذا اس کے مقابلہ پر کوئی لفظ نہ ہوگا۔ اس کے بعد مؤلف نے کہا ہے کہ: یہ تصور ہی نہیں کیا جاسکتا کہ ایسا مجمل ہو جس کے معنی سمجھ میں نہ آئیں پھر اس سے تکلیف دی جائے۔ یہ تمسہر احتمال کا تقاضا کرتا ہے اور اس سے مراد ایک ہی ہے اور وہ ہے مشابہ ہونا۔ جس میں اب جیسے لفظ داخل نہیں ہو سکتے۔ جس میں اگرچہ حضرت عمرؓ نے توقف کیا تھا مگر دوسروں نے تو سمجھ لیا تھا۔

اور یہاں تشابہ کے مراد ہی معنی کے بارے میں لوگوں کے دو مذہب ہیں۔ ایک وہ جو اس بات کے قائل ہیں کہ راسخین اسے جانتے ہیں تو وہ ان کے لئے تشابہ نہ رہی، اگرچہ دو سروں کے لئے تشابہ ہے جیسا کہ باقی تمام مشتبہ وضاحت کے قابل امور غیر عرب کے لئے یا لوگوں میں سے غیر عالموں کے لئے تشابہ ہیں۔

اور دوسرے مذہب والے اس بات کے قائل ہیں کہ راسخین بھی انہیں جانتے اور یہ وقف الا اللہ پر ہے لہذا جو کچھ بھی اس سے مراد ہو تکلیف اس سے مرفوع ہے۔ لہذا یہ تصور ہی نہیں کیا جاسکتا کہ کوئی مجمل ہو جس کے معنی سمجھ میں نہ آئیں۔ پھر اس کی تکلیف بھی دی جائے۔ اسی طرح جب ہم کہتے ہیں کہ ان کا علم صرف راسخین ہی سے مختص ہے تو دوسرے لوگ اس کے متقاضی کے مکلف نہ ہوں گے جب تک وہ ان پر مشتبہ رہے گی تا آنکہ اس کی اجتہاد یا تقلید سے وضاحت ہوگی۔ لیکن اس وقت اس تشابہ اٹھ جائے گا اور وہ آیت بھی باقی سب وضاحت شدہ آیات کی طرح ہو جائے گی۔

اگر یہ کہا جائے کہ: قرآن میں تشابہات کا ہونا قرآن ہی سے ثابت ہے اور سنت نے بھی یہ کہہ کر وضاحت کر دی ہے، کہ شریعت میں تشابہات ہیں: طلال بھی واضح ہے اور حرام بھی واضح ہے اور ان دونوں کے درمیان کئی تشابہ امور ہیں۔ اور یہی تشابہات بندوں کے افعال سے بچنے کے مقامات ہیں کیونکہ آپ نے فرمایا ہے: ”جو شخص شبہات سے بچا رہا، اس نے اپنے دین اور اپنی عزت کو محفوظ کر لیا“ (۱) (۲) اندر میں صورت یہ ایسے مجملات ہیں جن پر تکلیف کی بنیاد رکھی

۱۔ یہ تشابہ حقیقی ہے جس کی مراد کی حقیقت کو سمجھنے کے لئے ہمارے لئے اللہ نے کوئی راہ نہیں بنائی، نہ ہی اس پر کوئی دلیل قائم کی ہے۔

۲۔ یہ حدیث ج ۳ ص ۸۶ پر گزر چکی ہے۔

جاسکتی ہے (۳) جیسا کہ اللہ تعالیٰ کے قول ”واخر تشابہات“ پر تکلیف کی بنیاد رکھی گئی ہے اور اللہ تعالیٰ کے اس قول پر:

وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ  
آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِنْدِ رَبِّنَا (۳۷)

اور جو علم میں پختہ کار ہیں وہ کہتے ہیں کہ ہم اس پر ایمان لائے یہ سب کچھ ہی ہمارے پروردگار کی طرف سے ہے۔

پھر یہ کیسے کہا جاسکتا ہے کہ اجمال اور تشابہ کا ان چیزوں سے کوئی تعلق نہیں جن پر تکلیف کی بنیاد رکھی جاتی ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ تشابہات کے بارے میں جو حدیث ہے اس کا ہمارے موضوع سے تعلق نہیں۔ ہماری بحث صرف اس تشابہ میں ہے جو شارع کے خطاب میں واقع ہو اور حدیث والاتشابہ تو حکم کا ہدف ہے جو مجتہد کے غور و فکر کی طرف راجع ہے جس حد تک کہ تشابہ (۴) کی فصل میں گزر چکا ہے۔ اور اگر یہ تسلیم کر لیا جائے تو اس سے مراد یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کے ہاں تکلیف اس کے مرادی معنی سے متعلق نہیں ہے اور کبھی تکلیف اس سے متعلق ہو بھی سکتی ہے۔ اس لئے کہ وہ مجمل ہے اور وہ تکلیف یہ ہے کہ یہ ایمان لایا جائے کہ وہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے ہے۔ نیز یہ کہ اگر وہ بندوں کے افعال سے متعلق ہو تو اس کے فعل سے پرہیز کی جائے۔ اسی لئے آپؐ نے فرمایا: ”تو جو شخص مشتبہات سے بچا رہا، اس نے اپنے دین اور اپنی عزت کو محفوظ کر لیا۔“ اور اگر وہ بندوں کے افعال سے متعلق نہیں تو اس میں غور کرنے سے بھی پرہیز کی جائے۔ جیسے اللہ کے اس قول میں:

الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ رَحْمَنٌ جَسْنُ عَرَشِ  
اشْتَوَىٰ (۲۰۵)

۳۔ یعنی اس سے اقام اور اجتناب سے۔

۴۔ نوع ثالث میں مشابہ کے تیسرے مسئلہ میں۔ وہاں رجوع فرمائیے۔

اور حدیث میں ہے: ”ہمارا پروردگار آسمان دنیا کی طرف اترتا ہے۔“ (۱) اور ایسے ہی دوسرے اقوال ہیں جن سے تکلیف کا کوئی تعلق نہیں۔ ورنہ تکلیف تو ہر موجود چیز سے متعلق ہو جائے گی اور جیسی کچھ وہ ہوگی ویسا ہی اعتقاد رکھا جائے گا۔ یا اگر بندوں کا اس میں تصرف کرنا درست ہو تو اس میں تصرف کیا جائے گا اس کے علاوہ بھی غور و فکر کے کئی پہلو ہیں۔

دوسری وجہ: مکلفین پر وارد خطاب سے شرعی مقصود یہ سمجھانا ہے کہ جن چیزوں میں ان کی دنیوی یا اخروی مصلحت ہو ان میں ان کے حقوق کیا ہیں اور ذمہ واریاں کیا ہیں؟ اور یہ مقصود خطاب کے واضح ہونے کو مستلزم ہے جس میں نہ اجمال ہو اور نہ اشتباہ ہو اور اگر اس میں اجمال و اشتباہ ہو تو خطاب کے اصل مقصود کو خراب کر دے گا اور کچھ فائدہ نہ ہوگا۔ اور یہ بات مصلحتوں کی رعایت، احسان کرنے یا حتمی فیصلہ یا عدم (۲) رعایت کی وجہ سے ممنوع ہے۔ کیونکہ مقصود کو سمجھائے بغیر مقصود کا خطاب کوئی معقول بات نہیں ہے۔

تیسری وجہ: ضرورت کے وقت سے تاخیر بیان کی ممانعت پر علماء کا اتفاق ہے مگر اس شخص کے نزدیک جو مجال کی تکلیف جائز سمجھتا ہو۔ اور نقلی طور پر تکلیف مجال کے ناممکن ہونے کا بیان پہلے گزر چکا ہے۔ اب اس کے وقت سے بعد بیان کے ناجائز ہونے کا اعتراف باقی رہ گیا اور جب یہ بات ثابت ہوگئی تو ہمارا مسئلہ اسی معنی کے قبیل سے ہے۔ (۱) کیونکہ تکلیف کا خطاب جو مجملاً وارد ہوا ہو، مضرنہ ہو، یا تو اس کے عدم بیان کے باوجود اس سے تکلیف کا قصد ہو گا یا نہ ہوگا۔ اگر قصد نہ ہو

۱۔ اسے تفسیر میں نسائی کے سوا ہمیں سے ان الفاظ سے روایت کیا: ”ہمارا پروردگار ہر رات آسمان دنیا کی طرف نزول فرماتا ہے.....“

۲۔ حتیٰ کہ اگر مصالح کی رعایت سے قطع نظر کرے تو وہ ممنوع ہو گا کیونکہ فی ذاتہ غیر معقول ہے۔  
۱۔ ہم کہتے ہیں بلکہ اس سے بھی سخت تر ہے کیونکہ وہاں تو محض بیان کی تاخیر ہے یعنی بیان ہو تو گیا لیکن بعد از وقت ہوا اور یہاں سرے سے بیان ہی نہیں۔ نہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں اور نہ اس کے بعد۔

تو یہی بات ہم چاہتے ہیں اور اگر قصد ہو تو یہ تکلیف مالا یطاق بن جائے گا اور اس مسئلہ میں اصولیوں کے دلائل وہاں گزر چکے۔ اور ان دو وجوہ... یعنی (۲) دوسری اور تیسری وجہ... کی بنا پر بھی کہ اگر قرآن میں مجمل آئے تو ضروری ہے کہ اس سے متعلقہ تکلیف کے معنوں سے وہ نکل جائے اور یہی صورت حدیث نبوی میں وارد مجمل کی ہے۔ اور یہی بات مطلوب ہے۔

## طرف ثانی

### تفصیلی دلائل

اور وہ ہیں کتاب، سنت، اجماع اور رائے۔ (۳)

چونکہ کتاب و سنت دونوں باقی دلائل کے لئے اصل ہیں لہذا ہم غور و فکر کو ان دونوں تک محدود رکھیں گے۔ نیز کتاب (۳) اللہ کے دوران بہت سے ایسے مقام بھی آجاتے ہیں ہاں ناظر کو ان دونوں کے علاوہ کسی اور چیز کی احتیاج بھی محسوس ہوتی ہے۔ معہذا اصولیوں نے کتاب و سنت کے علاوہ دوسری چیزوں پر بھی ایسے ہی انحصار کیا ہے۔ جیسے (۱) کتاب و سنت پر کیا ہے۔ لہذا ہم نے اجماع اور

۲۔ مؤلف نے انہی دو وجوہ (دوسری اور تیسری) سے اسے مقید کیا کیونکہ ایسی ہی بات وہ وجہ اول میں ذکر کر چکا ہے لہذا اس تفریح کے ساتھ ربط کی ضرورت بھی نہیں۔

۳۔ جو قیاس وغیرہ ہائی چیزوں کو بھی شامل ہے۔

۴۔ شاید یہاں والسننتہ کا لفظ رہ گیا ہے جیسا کہ سیاق و سباق سے مستفاد ہوتا ہے۔ یعنی مؤلف نے کتاب و سنت کے مباحث کے دوران بہت سے ایسے مباحث سے تعرض کیا ہے جو کتاب و سنت سے متعلق نہیں ہیں۔

۱۔ یہ مقام کتاب سے سکوت کا نہیں، ذکر کا تقاضا کرتا تھا اور سنت کے ذکر کا بھی۔

رائے کے بارے میں بحث نہ کرنا اور کتاب و سنت پر ہی اکتفا کرنا مناسب سمجھا اور مدد تو اللہ ہی سے درکار ہے۔  
 پہلی دلیل جس کی اصل کتاب اللہ ہے اور اس سے متعلق کئی مسائل ہیں۔

### پہلا مسئلہ

کتاب اللہ کے متعلق ثابت ہو چکا کہ وہ شریعت کی کلی، ملت کا ستون، حکمت کا منبع، رسالت کی علامت، آنکھوں اور نگاہوں کا نور ہے۔ جس کے سوا اللہ کی طرف کوئی راہ نہیں۔ نہ اس کے بغیر نجات ہو سکتی ہے اور جو چیز قرآن کے خلاف ہو اس سے تمسک نہیں کیا جاسکتا۔ اور ان میں سے کسی بھی چیز کے ثبوت اور استدلال کی ضرورت نہیں کیونکہ یہ امت کے دین سے معلوم ہو چکا ہے۔ جب صورت حال یہ ہے تو جو شخص شریعت کی کلیات پر مطلع ہونے، اس کے مقاصد جاننے اور قرآن والوں کے ساتھ ملنے کا ارادہ رکھتا ہو، اس کے لئے اس کے بغیر چارہ نہیں کہ وہ اسے اپنا ہراز اور دوست بنائے۔ نظری اور عملی طور پر دن رات اسی کا ہم نشین رہے اور کسی ایک بات پر ہی اکتفا نہ کرے تو ممکن ہے کہ اس کی خواہش پوری ہو اور اپنی طلب میں کامیاب ہو جائے اور اپنے آپ کو سابقین اور سلف صالح میں پانے لگے۔ پھر اگر وہ اس بات پر قادر ہو جائے اور اس پر قدرت صرف اسی صورت میں پاسکتا ہے کہ اس کام میں سنت سے مدد لے جو کتاب کی وضاحت کرنے والی ہے۔ ورنہ اس پاکیزہ مقصد اور معزز مرتبہ کو مد نظر رکھتے ہوئے سابقہ اماموں اور سلف متقدمین کے کلام سے مدد لے کر اس بات پر قادر ہو سکتا ہے۔

پھر قرآن کی ایک (۱) حیثیت یہ بھی ہے کہ وہ معجز ہے جس نے فصیح لوگوں کو چپ کر دیا اور بلیغ لوگوں کو اس کی نظیر پیش کرنے سے عاجز بنا دیا۔ تاہم یہ حیثیت

۱۔ بیان کی تکمیل ہے جو اسے گھنے میں مدد دیتی ہے۔ گویا مولف نے کہا ہے: "سنت سے اور عربی زبان میں سہارت سے اور قرآن کا مجزہ ہونا اس بات سے مانع نہیں....."



اسے ایسی عربی زبان ہونے سے خارج نہیں کرتی جو کلام عرب کے انداز پر جاری و ساری تھی اور اللہ کے اوامر و نواہی کو سمجھنے کے معاملہ میں آسان ہے لیکن اس کے لئے عربی زبان کی مہارت شرط ہے جیسا کہ کتاب الاجتہاد میں گزر چکا ہے کیونکہ اگر اس کے معجزہ ہونے کی بنا پر اس کے معانی سمجھ میں آہی نہ سکتے تو عربوں کو اس کا مخاطب بنانا تکلیف مالا یطاق ہوتا۔ حیرت کی بات یہ ہے کہ قرآن میں جو کلام لایا گیا وہ زبان، معانی اور اسالیب کے لحاظ انسانوں ہی کا کلام اور سمجھ میں آجانے والا ہے۔ پھر بھی انسان اس جیسی ایک بھی سورت پیش کرنے پر قادر نہیں، خواہ سب لوگ اکٹھے ہو کر ایک دو سرے کے مددگار بھی بن جائیں۔ گویا وہی لوگ جو اس جیسی چیز پر مثالیں لانے پر سب سے زیادہ قادر ہو سکتے تھے وہی اس بات میں عاجز ہو گئے۔ نیز اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

وَلَقَدْ بَعَثْنَا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ لَهْلَهْلٍ  
مِّنْ مَّشْكُورٍ (۵۴/۱۷)

ہم نے قرآن کو ذکر کے لئے آسان بنا دیا ہے تو کوئی ہے جو اسے سوچے سمجھے؟

اور فرمایا:

لَإِنَّمَا يَسْتَرْفِعُ بِلِسَانِكَ لِتُبَشِّرَ بِهِ  
الْمُتَّقِينَ وَتُنذِرَ بِهِ قَوْمًا  
كَذِبًا (۱۹/۹۷)

ہم نے قرآن کو آپ کی زبان میں صرف اس لئے آسان بنا دیا کہ آپ اس کے ذریعہ پرہیز گاروں کو خوشخبری دیں اور جھگڑالو قوم کو ڈرائیں۔

نیز فرمایا:

لَقُرْآنًا  
عَرَبِيًّا  
تَعْلَمُونَ (۳۱/۳)

قرآن عربی زبان میں ہے ان لوگوں کے لئے جو عربی جانتے ہیں۔

اور فرمایا:

بَلْسَانَ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ (۲۶:۱۹۵) یہ قرآن ٹھیکہ عربی زبان میں ہے۔  
 جو بھی صورت (۱) ہو قرآن کا معجزہ ہونا اس کا فہم پانے اور اس کے معانی

بجھنے میں مانع نہیں ہے:

كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ وَلِيَتَذَكَّرَ أُولُو الْأَلْبَابِ (۳۸:۲۹)  
 جو کتاب ہم نے آپ کی طرف نازل کی ہے وہ برکت والی ہے تاکہ لوگ اس کی آیات میں غور کریں اور اہل دانش اس سے نصیحت حاصل ہیں۔

گویا یہ غور و فکر کرنے اور سمجھ پیدا کرنے کو، اور اسی طرح ایسی ہی دوسری باتوں کو مستلزم ہے اور یہ بات واضح ہے۔

دو سراسر مسئلہ

جو شخص قرآن کے علم کا ارادہ رکھتا ہو اس کے لئے تنزیل کے اسباب کی معرفت ضروری ہے اور اس پر دلیل دو امور ہیں:

امراول: معانی اور بیان کا علم وہ علم ہے جس سے کلام عرب کے مقاصد کی معرفت کے علاوہ قرآن کے نظم کا اعجاز معلوم ہوتا ہے اور اس علم کا مدار صرف احوال کے متقنیات پر ہے: کہ نفس خطاب کی رو سے خطاب کیسا ہے یا خطاب کرنے والا کون ہے یا مخاطب کون ہے یا سب لوگ ہیں۔ کیونکہ کلام ایک ہی ہوتا ہے جس کا مفہوم، احوال، مخاطبین اور دوسرے امور کے لحاظ سے مختلف ہو جاتا ہے۔ جیسے استفہام کہ اس کا لفظ ایک ہوتا ہے لیکن اس میں اثبات اور سرزنش اور کئی دوسرے مفہوم داخل ہو جاتے ہیں۔ جیسے امر کے صیغہ میں اباحت، دھمکی، عاجز

۱۔ علماء نے قرآن کے اعجاز کے بارے میں کئی وجوہ کا ذکر کیا ہے جیسا کہ ان کتابوں سے معلوم ہوتا ہے جو خصوصاً اس موضوع پر لکھی گئی ہیں۔ ان تمام وجوہ کے باوجود قرآن کا اعجاز کسی وجہ پر اسے سمجھنے میں مانع نہیں۔

بنانا اور ایسے ہی دوسرے مفہوم داخل ہوتے ہیں اور اس کے مرادی معنی پر دلالت کرنے والی امور خارجہ کے سوا اور کوئی چیز نہیں ہوتی۔ اور ان خارجی امور میں سے سب سے بڑی چیز احوال کے مقتضیات ہیں۔ اور یہ تو بہت مشکل بات ہے کہ منقول کلام کے ساتھ ساتھ ہر حال اور ہر قرینہ بھی نقل کیا جائے اور اگر ان دلالت کرنے والے بعض قرائن کو نقل نہ کیا جائے تو کلام کا مفہوم ہی سارے کا سارا یا اس کا کچھ حصہ فوت ہو جاتا ہے۔ اس انداز کی ہر مشکل کو دور کرنے والی چیز اسباب کی معرفت ہے۔ لہذا کتاب اللہ کے فہم میں یہ چیز یقیناً نہایت اہم ہے اور سبب کی معرفت سے مراد حال کے مقتضی کی معرفت ہے۔ یعنی اس وجہ سے یہ بات پیدا ہوئی۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ تزیل کے اسباب سے لاعلمی، شبہ اور اشکالات پیدا کرتی اور ظاہرہ نصوص کے مقام کو اجمال کا مقام بنا دیتی ہے۔ حتیٰ کہ اختلاف واقع ہوتا ہے جو نزاع بن جانے کا مظہر ہے۔

اور اس معنی کی وضاحت اس روایت سے ہوتی ہے جو ابو عبید نے ابراہیم تمیمی سے کی ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ ایک دن حضرت عمرؓ اپنے آپ سے یوں کہہ رہے تھے کہ: ”اس امت میں اختلاف کیسے ہو سکتا ہے جبکہ ان کا نبی بھی ایک اور قبلہ بھی ایک ہے۔“ یہ سن کر ابن عباس کہنے لگے: ”امیر المؤمنین! قرآن ہم پر اتارا گیا۔ ہم اسے پڑھتے ہیں اور جانتے ہیں کہ کس بارے میں نازل ہوا۔ اور بعد میں آنے والی اقوام اسے پڑھیں گی اور انہیں یہ معلوم نہ ہوگا کہ کس بارے میں اترتا تھا۔ اب وہ رائے سے کام لیں گے اور جب رائے سے کام لیں گے تو ان میں اختلاف ہوگا۔ اور جب اختلاف کریں گے تو لڑیں گے بھی۔“ راوی کہتا ہے کہ حضرت عمرؓ نے اس جواب پر انہیں جھڑکا اور ڈانٹا۔ چنانچہ ابن عباس چلے گئے۔ بعد میں حضرت عمرؓ نے اس جواب پر غور کیا تو انہیں درست معلوم ہوئی۔ آپ نے ابن عباس کو بلا کر کہا: وہ جواب مجھ پر پھر دہراؤ۔ چنانچہ ابن عباس نے دوبارہ

وہی بات کہی تو حضرت عمرؓ نے اسے پچھانا اور پسند کیا اور جو کچھ ابن عباس نے کہا تھا وہ اعتبار کے لحاظ سے درست تھا اور اس سے قریب از عقل بات کی وضاحت ہوتی تھی۔

ابن وہب نے بکیر سے روایت کی کہ انہوں نے نافع سے پوچھا کہ: حرور یہ کے بارے میں ابن عمر کی رائے کیسی تھی؟ وہ کہنے لگے کہ: ابن عمر انہیں اللہ کی مخلوق میں سے بدترین سمجھتے تھے۔ جو آیات کفار کے حق میں نازل ہوئیں انہیں وہ مومنوں پر فٹ کر دیتے تھے۔ اور یہی رائے کا وہ مفہوم ہے جس پر ابن عباس نے تنبیہ کی تھی اور یہ جہان معنوں سے جہالت کی بنا پر پیدا ہوتی ہے جن معنوں میں قرآن نازل ہوا تھا۔

روایت ہے کہ مروان نے اپنے دربان کو ابن عباس کے پاس بھیجا اور اسے کہا کہ ابن عباس سے کہئے کہ: اگر ہر شخص کو جو کچھ دیا گیا ہے اس پر وہ خوش ہو اور یہ چاہتا ہو کہ ایسے کام پر اس کی تعریف کی جائے جو اس نے کیا نہیں، اگر ایسا شخص قابل سزا ہے تو ہم سب لوگ قابل سزا ہیں۔ ابن عباس کہنے لگے: تمہارا اس آیت سے کیا تعلق؟ معاملہ تو صرف یہ تھا کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے یود کو بلایا اور ان سے کوئی بات پوچھی۔ وہ اصل بات تو چھپا گئے اور ادھر ادھر کی باتیں بتلانے لگے۔ انہیں یہ خیال تھا کہ جو کچھ ان سے آپ نے پوچھا اور اس کا جو جواب انہوں نے دیا اس پر انہیں داد بھی ملے گی اور جو کچھ انہیں علم دیا گیا تھا اسے چھپانے پر وہ خوش تھے۔ پھر ابن عباس نے یہ آیت پڑھی۔

اور جب اللہ تعالیٰ نے ان لوگوں سے عہد لیا جو کتاب دیئے گئے ہیں... تا آنکہ فرمایا... اور وہ چاہتے ہیں کہ ان کی ایسے کام پر تعریف کی جائے جو انہوں نے کیا نہیں۔

وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ الَّذِينَ آمَنُوا  
الْكِتَابَ... اَلِی قَوْلِهِ... وَیَعْبُونَ  
أَنْ یُعَذِّبُوا بِمَا لَمْ  
یَفْعَلُوا (۳/۱۸۸)

گویا اس سبب نے یہ وضاحت کر دی کہ اس آیت سے مقصود وہ نہ تھا جو مروان نے سمجھا تھا۔

اور قنوت کے بھی کئی معنی ہو سکتے (۱) ہیں جن سے ایک پر اللہ کا یہ قول

مہول ہے: **وَقُومُوا لِلَّهِ لَابِتِينَ** (۲۲۳۸) اور اللہ کے سامنے عاجز بن کر کھڑے ہوا کرو۔

لذا جب سبب معلوم ہو جائے تو مرادی معنی متعین ہو جاتے ہیں۔

اور روایت ہے کہ حضرت عمرؓ نے قدامہ بن مظعون کو بحرین کا گورنر

مقرر کیا۔ جارود حضرت عمر کے پاس آئے اور کہا کہ: قدامہ نے شراب پی اور نشہ

میں ہو گیا۔ حضرت عمر کہنے لگے: جو کہ رہے ہو اس کا گواہ کون ہے؟ جارود نے کہا:

جو میں کہتا ہوں ابو ہریرہ اس کی گواہی دیں گے۔ اور معاملہ بتلایا۔ حضرت عمر کہنے

لگے: اے قدامہ میں تجھے درے لگاؤں گا۔ قدامہ کہنے لگے: "واللہ! اگر میں نے

شراب پی بھی ہو جیسے یہ لوگ کہتے ہیں تو آپ مجھے کوڑے نہیں لگا سکتے۔" حضرت عمر

کہنے لگے: "وہ کیسے؟" قدامہ نے کہا اس لئے کہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

**لَيْسَ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا**

**الصَّالِحَاتِ**

**جُنَاحٌ..... الخ (۵۹۳)**

حضرت عمر کہنے لگے: قدامہ! تم نے غلط تاویل کی۔ اگر تم اللہ سے ڈرتے تو

جو چیز اللہ نے حرام کی ہے اس سے پرہیز کرتے۔

۱۔ جیسے خشوع، عدم توجہ اور ذکر وغیرہ۔ اور متوقف کے قول **لَيْسَ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ جُنَاحٌ** کا مطلب یہ ہے کہ ان معنوں میں سے ایک دوسرے کے متعلق بات نہ کی جائے۔ جیسا کہ اس آیت کے نزول سے پہلے صورت تھی۔

اور ایک روایت میں ہے کہ قدامہ نے حضرت عمر سے کہا: آپ مجھے درے کیسے لگائیں گے جبکہ میرے اور آپ کے درمیان فیصلہ کرنے والی اللہ کی کتاب ہے۔ حضرت عمر کہنے لگے: اللہ کی کتاب کا وہ کونسا حکم تمہیں معلوم ہے جس کی رو سے میں تمہیں درے نہیں لگا سکتا؟ قدامہ نے کہا: اللہ تعالیٰ اپنی کتاب میں فرماتے ہیں: لیس علی الذین آمنوا..... تا آخر آیت۔ اور میں ان لوگوں سے ہوں جو ایمان لائے اور اچھے عمل کئے، پھر ڈرے اور ایمان لائے، پھر ڈرے اور اچھے کام کئے۔ میں بدر، احد، خندق اور دیگر مقامات پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ موجود رہا۔ حضرت عمر (حاضرین سے) کہنے لگے: ”تم لوگ اسے اس بات کا جواب کیوں نہیں دیتے؟“ اس پر ابن عباس نے فرمایا: ”یہ آیات فوت شدہ لوگوں کے حق میں عذر کے طور پر اور موجود لوگوں کے لئے حجت کے طور پر نازل ہوئیں۔ اللہ نے فوت شدہ لوگوں کو معذور سمجھا کہ وہ شراب کی حرمت سے پہلے ہی اللہ سے جا ملے اور موجود لوگوں پر حجت ہے۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ  
وَالْمَيْسِرُ (۵۹۰) جوا.....

پھر یہ اور دوسری آیات بھی آخر تک پڑھیں۔ اور کہا کہ اگرچہ وہ ان لوگوں سے ہو جو ایمان لائے اور اچھے عمل کئے۔ پھر ڈرے اور ایمان لائے، پھر ڈرے اور اچھے کام کئے، کیونکہ اللہ تعالیٰ نے شراب پینے سے منع فرما دیا ہے۔ حضرت عمرؓ نے کہا: ”ابن عباس! تم نے سچ کہا۔“ الحدیث

اور اسماعیل قاضی نے بیان کیا کہ شام کے کچھ لوگوں نے شراب پی، ان پر یزید بن ابی سفیان حاکم تھے۔ وہ لوگ کہنے لگے کہ شراب ہمارے لئے حلال ہے اور اسی آیت لیس علی الذین آمنوا..... کی تاویل کرنے لگے۔ ان کے بارے میں یزید نے حضرت عمر کو لکھا۔ حضرت عمرؓ نے جواباً لکھا کہ پیٹھ اس کے کہ وہ وہاں فساد کریں، انہیں میری طرف بھیج دو۔ جب وہ حضرت عمرؓ کے پاس پہنچے۔ تو

حضرت عمر نے ان کے بارے میں لوگوں سے مشورہ کیا۔ لوگ کہنے لگے: امیرالمومنین! ہمیں تو یہ معلوم ہوتا ہے کہ ان لوگوں نے اللہ پر جھوٹ باندھا ہے اور اس کے دین میں وہ راہ نکالی ہے جس کا حکم نہیں دیا گیا تھا..... تا آخر حدیث۔

ان دونوں احادیث سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ شان نزول سے غفلت آیات کے مقصود کے نکل جانے کی طرف پہنچا دیتی ہے۔

ایک شخص حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کے پاس آکر کہنے لگا: مسجد میں ایک شخص بیٹھا ہے جو اپنی رائے سے قرآن کی تفسیر کرتا ہے۔ جو اس آیت یوم تأتي السماء بدخان مبین کے تفسیر کرتے ہوئے کہتا ہے کہ: ”قیامت کے دن لوگوں پر دھواں چھا جائے گا جو ان کے سانس پکڑے گا یہاں تک وہ زکام کی شکل اختیار کر لے گا۔“ ابن مسعودؓ کہنے لگے: جو شخص جتنا جانتا ہو اسے اتنی ہی بات کہنا چاہئے اور جو جہ جانتا ہو اسے ”اللہ اعلم“ کہہ دینا چاہئے۔ ایک آدمی کی دانائی یہ ہوتی ہے کہ اگر وہ نہ جانتا ہو تو ”اللہ اعلم“ کہہ دے۔ بات صرف یہ تھی کہ جب قریش نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا جینادو بھر کر دیا تو آپ نے ان کے حق میں بددعا کی کہ ان پر ایسے سال لاجیسے حضرت یوسف کے زمانہ میں آئے تھے۔ چنانچہ قریش کو قحط اور مشقت نے آیا۔ حتیٰ کہ وہ ہڈیا کھانے پر مجبور ہو گئے۔ جب کوئی آدمی آسمان کی طرف دیکھتا تو اسے کمزوری کی وجہ سے اپنے اور آسمان کے درمیان دھواں ہی دھواں نظر آتا تھا، چنانچہ اللہ تعالیٰ نے یہ آیت نازل فرمائی:

فَأَرْقِبْ يَوْمَ تَأْتِي السَّمَاءُ  
بِدُخَانٍ (۲۴۱۰) الی آخر القصہ  
آسمان دھواں لائے گا۔

نازل شدہ آیات کے معانی پہچاننے میں اسباب نزول کی یہ اہمیت ہے کہ اگر سبب کا ذکر چھوڑ دیا جائے تو نازل شدہ آیت کے معنی معلوم ہو ہی نہیں سکتے۔ سوائے اس کے احتمالات راہ پائیں اور اشکالات متوجہ ہوں۔ چنانچہ رسول اللہ صلی

اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: (۱) ”چار آدمیوں سے قرآن سیکھو۔“ ان میں سے ایک یہی عبد اللہ بن مسعود ہیں۔

چنانچہ انہوں نے اپنے ایک خطبہ میں فرمایا: اللہ کی قسم! رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اصحاب جانتے ہیں کہ میں ان لوگوں سے ہوں جو اللہ کی کتاب کو خوب جاننے والے ہیں۔

اور ایک دوسری حدیث میں ہے کہ آپ نے فرمایا: ”اس ذات کی قسم! جس کے سوا کوئی معبود نہیں۔ کتاب اللہ کی کوئی سورت ایسی نہیں جس کے متعلق مجھے یہ علم نہ ہو کہ کہاں نازل ہوئی۔ اور کتاب اللہ کی کوئی آیت ایسی نازل نہیں ہوئی جس کے متعلق مجھے یہ علم نہ ہو کہ کس کے بارے میں نازل ہوئی۔ اور اگر مجھے معلوم ہو جائے کہ فلاں شخص اللہ کی کتاب کا مجھ سے زیادہ عالم ہے اور اونٹ وہاں پہنچ سکتا ہو تو میں ضرور اس کے ہاں پہنچوں۔“

یہ باتیں اس چیز کی طرف اشارہ کرتی ہیں کہ اسباب کا علم ان علوم سے ہے جن کا عالم ہی قرآن کا عالم بنتا ہے۔

اور حضرت حسن کہتے ہیں: اللہ تعالیٰ نے جو آیت بھی نازل کی ہے اس کے متعلق وہ چاہتا ہے کہ معلوم کیا جائے کہ وہ کسی کے حق میں اتری اور اس سے اللہ کی مراد کیا ہے؟ اور یہ اس مقام کے لئے نص ہے جو علم الاسباب سیکھنے کی رغبت دلانے پر اشارہ کرتی ہے اور ابن سیرین کہتے ہیں: میں نے عبیدہ سے قرآن سے متعلق کچھ پوچھا تو کہنے لگے: اللہ سے ڈرو اور ٹھکانے کی بات کرو۔ وہ لوگ گزر

یہ چار صحابی ابن مسعودؓ، ابی بن کعبؓ، معاذ بن جبلؓ اور سالمؓ مولیٰ ابو حذیفہ تھے۔ اس حدیث کو ترمذی اور حاکم نے ابن عمر سے صحیح اسناد کے ساتھ روایت کیا (المجامع الصغیر) منادی کہتے ہیں کہ حاکم نے اسے صحیح کہا ہے اور ذہبی نے اس کی تائید کی ہے اور بزار نے اسے ابن مسعود سے روایت کیا ہے۔ ہمیشہ نے کہا کہ اس کے رجال ثقہ ہیں۔ اب مؤلف کا کارنامہ یہ ہے کہ وہ اسے ان حدیثوں میں شمار کر رہا ہے جنہیں صحیحین میں نہیں لکھا گیا۔ حالانکہ بخاری نے اسے اپنی صحیح میں نکالا ہے۔



گئے جو یہ جانتے تھے کہ کس بارے میں قرآن نازل ہوا۔ مختصراً یہ بات علم تفسیر کا مداومت سے مطالعہ کرتے رہنے سے یہ واضح ہو جاتی ہے۔

## فصل

جو شخص علم قرآن میں غور کرنے کا ارادہ رکھتا ہو اس کے لئے تنزیل کے وقت کے عربوں کے اقوال و افعال میں ان کی عادات اور طور طریقوں کی معرفت بھی ضروری ہے خواہ اس کا کوئی خاص سبب نہ ہو ورنہ وہ ایسے شبہات و اشکالات میں پڑھ جائے گا جس سے لگنا اس معرفت کے بغیر مشکل ہو جائے گا اور اس کا جتنا بیان کتاب المقاصد کی نوع ثانی میں (۱) پہلے گزر چکا ہے وہ آپ کے لئے کافی ہے جس سے سینے ٹھنڈے ہو جاتے ہیں اور اس مقام میں تعین پختہ ہو جاتا ہے۔ یہاں چند مثالوں کا ذکر ضروری معلوم ہوتا ہے اگرچہ وہ سبھی جاسکتی ہیں تاہم مراد کا فہم تعین کرنے کے لئے ان کا ذکر ضروری ہے۔

پہلی مثال: اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

وَاتِمُوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ  
اللہ تعالیٰ کے لئے حج اور عمرہ پورا  
کرو۔ (۲۱۹۶)

یہاں اللہ نے صرف اتمام (پورا کرنے) کا حکم دیا ہے، اصل حج کا حکم نہیں دیا کیونکہ حج تو وہ اسلام سے پہلے بھی کرتے تھے لیکن بعض شعائر کی تبدیلی سے اور کچھ کرتے ہی نہ تھے۔ جیسے وقوف عرفہ وغیرہ جنہیں انہوں نے تبدیل کر لیا تھا۔ لہذا ان کے پورا کرنے کا حکم دیا اور حج کے واجب ہونے کا حکم تو اس آیت کی رو سے ہی چکا تھا۔

اور وہ یہ ہے کہ شریعت کے فہم میں اس دور کے عربوں کے طرف کی اتباع ضروری ہے۔

وَاللَّهُ عَلَى النَّاسِ حَاجٌّ  
 الْبَيْتِ (۳۹۷) بیت اللہ کا حج کریں۔ اور لوگوں پر اللہ کا حق ہے کہ وہ

اور جب یہ معلوم ہو گیا تو خود بخود یہ واضح ہو جائے گا کہ اس آیت میں دلیل حج کے وجوب پر ہے یا عمرہ کے وجوب پر؟ یا نہیں ہے؟  
 دوسری مثال باللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

رَبَّنَا لَا تَتَّخِذْنَا إِنْ نَسِينَا أَوْ  
 أَخْطَأْنَا (۲۲۸۱) اے ہمارے پروردگار! اگر ہم بھول جائیں یا خطا کریں تو ہم پر گرفت نہ کرنا۔

ابو یوسف سے منقول ہے کہ یہ آیت شرک کے بارے میں ہے کیونکہ انہوں نے کفر بھی نیا نیا چھوڑا تھا۔ کوئی شخص توحید کا ارادہ کرتا تو ارادہ تو توحید کا کرتا مگر غلطی سے کفر کی بات کر جاتا۔ تو اللہ نے ان کی اس بات کو معاف کر دیا۔ جیسا کہ مجبوری کے وقت کفر کی بات کہنا معاف کر دیا۔ ابو یوسف کہتے ہیں کہ یہ معافی شرک پر تھی۔ طلاق، عتاق اور بیع و شراء کی قسموں پر نہ تھی۔ کیونکہ ان کے زمانہ میں طلاق اور عتاق پر قسمیں ہوتی ہی نہ تھیں۔

تیسری مثال: اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

بِخَافُونَ رَبَّهُمْ  
 لَوْ قِهِمْ (۱۶۵۰) وہ اپنے پروردگار سے ڈرتے ہیں جو ان کے اوپر ہے۔  
 ءَأَسْتَمِعُ مِنْ لِي السَّمَاءِ (۶۷۱۶) کیا تم اس ذات سے ڈر ہو گئے ہو جو آسمان میں ہے۔

اور ایسی ہی دوسری آیات ہیں جو ان کے صرف زمین میں معبود بنانے کی عادت پر چلتی ہیں۔ اگرچہ وہ ایک سچے معبود کی الوہیت کا بھی اقرار کرتے تھے تو ایسی آیات نازل ہوئیں جن میں اللہ کے اوپر ہونے اور اس کی تخصیص کا تعین تھا۔ اور جن معبودوں کا زمین میں ہونے کا وہ دعویٰ کرتے تھے اس کی نفی پر تشبیہ

تھی۔ لہذا اس میں محض جنت کے اثبات پر دلیل نہ ہوگی۔ اسی لئے اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

لَقَدْ عَلِمْتُمْ لِسْقَافِ مِنَ قَوْلِهِمْ (۱)

تو ان کے اوپر سے چھت ان پر آگری۔ (۱۶۲۶)

اس پر غور فرمائیے اور باقی تمام آیات و احادیث میں اسی طریق کو جاری کیجئے۔

چوتھی مثال: اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

وَأَنَّ هُوَ رَبُّ الشُّعْرَى (۲)

اور یہ کہ وہ (اللہ) شعری کا بھی پروردگار ہے۔ (۵۳۲۹)

یہاں صرف اس ستارہ کی تعین کی جس کی عرب عبارت کرتے تھے اور وہ خزاء تھے۔ ابو کبشہ نے ان کو اس راہ پر ڈالا تھا۔ اس ستارے کے علاوہ عرب دوسرے ستاروں کو نہیں پوچھتے تھے۔ لہذا اسی کا نام لیا گیا۔

## فصل

اس معنی میں سنت بھی قرآن میں شریک ہو جاتی ہے کیونکہ بہت سی احادیث اسباب پر واقع ہوئی ہیں اور اسباب کو معرفت کے بغیر انہیں سمجھا نہیں جا سکتا۔ ان میں سے ایک یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے تین دن کے بعد تک قرآنی کا گوشت ذخیرہ کرنے سے منع فرمایا۔ پھر کچھ عرصہ بعد آپ سے کہا گیا کہ لوگ اپنی

۱۔ یعنی یہ ”اوپر ہونا“ جنت کی تخصیص کے لئے نہیں ہے کیونکہ اوپر تو بہت ہی ہوتی ہے اسے یہاں صرف اس چیز کے لئے ذکر کیا گیا جو ان کے ہاں معروف تھی۔

۲۔ ملام کہتے ہیں کہ اس ستارہ کا قطر سورج کے قطر سے دس گنا ہے اور جن ستاروں کو عرب جانتے تھے۔ ان میں سب بڑا ہی ستارہ ہے۔ لہذا اس کی انہوں نے عبارت شروع کر دی۔

قربانیوں سے فائدہ اٹھاتے ہیں۔ ان سے چربی نکالتے ہیں اور مکینزے بناتے ہیں۔ آپ نے فرمایا: ”تو پھر کیا ہوا۔ صحابہ نے عرض کیا کہ آپ ہی نے تو تین دن سے زیادہ قربانی کا گوشت ذخیرہ کرنے سے منع فرمایا تھا۔“ آپ نے فرمایا: ”میں نے صرف ان خانہ بدوشوں کی وجہ سے تمہیں منع کیا تھا جو تمہارے پاس آتے تھے۔ سو اب کھاؤ اور صدقہ کرو اور ذخیرہ کرو۔“ (۳)(۲)

اور اسی قبیل سے ایک دھمکی والی حدیث ہے جو لوگ جماعت سے پیچھے رہ جاتے ہیں اس میں ان کے گھروں کو جلانے کا ذکر ہے۔ اور عبد اللہ بن مسعود کی حدیث سے یہ وضاحت ہوتی ہے کہ یہ پیچھے رہنے والے منافق لوگ تھے۔ ان کے اپنے الفاظ یہ ہیں۔ پیچھے رہنے والوں کے متعلق ہماری رائے یہ تھی کہ وہ ایسے لوگ تھے جن کا نفاق معلوم تھا۔

اور حدیث (۱)(۲) الاعمال بالنیات سبب کے طور پر واقع ہے۔ جو یہ ہے کہ جب صحابہ کو ہجرت کا حکم دیا گیا۔ تو لوگوں نے حکم کی تعمیل میں ہجرت کی۔ ان میں سے ایک شخص نے ام قیس نامی ایک عورت سے نکاح کے ارادہ سے ہجرت کی۔ اس کی ہجرت محض تعمیل حکم کے طور پر نہ تھی۔ اسی لئے بعد میں اس کا نام ”مہاجر ام قیس“ پڑ گیا۔ اور ایسی مثالیں بہت ہیں۔

تیسرا مسئلہ

جو بھی حکایت قرآن میں مذکور ہے اس سے پہلے یا اس کے بعد (۳) اس کا جواب دیا گیا ہے اور اکثر ایسا ہی ہوا ہے یا نہیں دیا گیا۔ اگر اس کا رد آ گیا تو اس

- ۳۔ یہ حدیث ج ۳ ص ۱۷۷ پر گزر چکی ہے۔
- ۲۔ یہ حدیث ج ۳ ص ۳۲۸ پر گزر چکی ہے۔
- ۱۔ یہ حدیث ج ۱ ص ۲۹۷ پر گزر چکی ہے۔
- ۲۔ یعنی اسی لئے حدیث میں فرمایا: *او امرأۃ بنکحہا۔*
- ۳۔ یا پہلے بھی اور بعد میں بھی۔ جیسے اس آیت میں ہے:

بیان کے باطل اور جھوٹ ہونے میں کوئی شک نہیں۔ اور اگر اس کا بیان کا رد نہیں ہوا تو یہ بات اس بیان کی صحت اور صدق پر دلیل ہے۔

پہلی صورت: بالکل واضح ہے جس کے لئے دلیل کی ضرورت نہیں اور اس کی

مثالیں یہ ہیں: اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

جب انہوں نے کہا کہ اللہ نے کسی بشر پر کوئی چیز نازل نہیں کی۔

إِذْ قَالُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ عَلَيْنَا شَيْئًا  
مِنْ شَيْءٍ (۶۹۱)

تو اس کے بعد فرمایا:

آپ کہہ دیجئے کہ جو کتاب موسیٰ علیہ السلام لائے تھے اسے کس نے اتارا تھا؟

قُلْ مَنْ أَنْزَلَ الْكِتَابَ الَّذِي جَاءَ  
بِهِ مُوسَىٰ (۶۹۱)

اور فرمایا:

اور یہ لوگ اللہ ہی کی پیدا کی ہوئی چیزوں یعنی کھیتی اور چوپایوں میں اللہ کا بھی ایک حصہ مقرر کرتے ہیں۔

وَجَعَلُوا لِلَّهِ مِمَّا ذَرَأَ مِنَ الْحَرْثِ  
وَالْأَنْعَامِ نَصِيبًا (۶۱۳۶)

تو اللہ نے ان کے اس افتراء اور باطل گمان پر اپنے قول بزعمہم اور ساء

ماہم حکمون کہہ کر انہیں سرزنش کی۔

پھر فرمایا:

الا ان لله من في السموات ومن في الارض وما يتبع الذين يدعون من دون الله شركاء (۱۰/۶۶) من ركمو! جو کچھ آسمانوں میں اور جو کچھ زمین میں ہے سب اللہ کا ہے اور نہیں بیروی کرتے وہ لوگ جو اللہ کے علاوہ شریکوں کو پکارتے ہیں۔

ساتھ ہی یہ قول بھی ہے:

سجانه حوا التي له ما في السموات وما في الارض (۱۰/۶۸)

وہ پاک ہے، سبے نیاز ہے، جو کچھ آسمانوں اور زمین میں ہے اسی کا ہے۔ اور شریک یا لڑکا مملوک نہیں ہوتا۔

اور انہوں نے کہا کہ یہ چوپائے اور  
کھیتی ممنوع ہے.....

وَقَالُوا هَذِهِ اَنْعَامٌ وَ هِيَ حَرْثٌ  
حَبْرٌ..... (۶۱۳۸)

اور اس کا رد اس قول سے کیا:

جو کچھ یہ جھوٹ باندھتے ہیں اللہ جلد  
ہی انہیں اس کا بدلہ دے گا۔

سَجَّزِيَهُمْ بِمَا كَانُوا  
يَفْتَرُونَ (۶۱۳۸)

پھر فرمایا:

انہوں نے کہا جو کچھ ان جانوروں  
کے بطنوں میں ہے وہ  
خالصتہ.....؟

وَقَالُوا مَا فِي بُطُونِ هَذِهِ اَلْاَنْعَامِ  
خَالِصَةٌ.....؟ (۶۱۳۹)

پھر اس کے فساد پر اس قول سے سَجَّزِيَهُمْ وَصَفَهُمْ (اللہ جلد ہی انہیں

ان کے بیان کا بدلہ دے گا۔) تنبیہ کی جو اس پر اضافہ ہے۔ نیز فرمایا:

اور کافروں نے کہا کہ یہ (قرآن) تو  
جھوٹ ہے جسے یہ بنا لایا ہے اور  
دوسرے لوگوں نے اس کی مدد کی  
ہے۔

وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا اِنْ هَذَا اِلَّا  
اِنْكُنْ اَنْتَ اَنْتَ اَوَّاهٌ عَلَيْهِمْ قَوْمٌ  
اٰخَرُونَ (۲۵۴)

تو اللہ تعالیٰ نے اس قول سے ان کا رد کیا:

یہ لوگ جھوٹ اور ظلم پر اتر آئے  
ہیں۔

لَقَدْ جَاءُوا ظُلْمًا وَ  
زُورًا (۲۵۴)

پھر فرمایا:

کافروں نے کہا: یہ تو پہلے لوگوں کی  
کہانیاں ہیں۔

وَقَالُوا اَسَاطِيرُ الْاَوَّلِينَ (۲۵۵)

اس کا رد اس قول سے کیا:

آپ کہہ دیجئے اسے اس ذات نے  
اتارا ہے جو بھید جانتا ہے۔

قُلْ أَنْزَلَهُ الَّذِي يَعْلَمُ  
السِّرَّ (۲۵۶)

پھر فرمایا:

اور ظالم کہنے لگے: تم تو جادو شدہ  
آدمی کے پیچھے لگ گئے ہو۔

وَقَالَ الظَّالِمُونَ إِنْ تَتَّبِعُونَ إِلَّا  
رُجُلًا مَّسْحُورًا (۱۷۴)

اس کے جواب میں اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

دیکھو! یہ تمہارے لئے کس طرح  
مثالیں بیان کرتے ہیں۔ لہذا وہ گمراہ  
ہوئے۔

أَنْظُرْ كَيْفَ ضَرَبُوا لَكَ الْأَمْثَالَ  
فَضَلُّوا (۱۷۴)

نیز فرمایا:

اور کافر کہنے لگے: یہ تو جادو گر اور  
جھوٹا ہے۔ کیا اس نے تمام خداؤں  
کے بجائے ایک ہی خدا بنا دیا... تا  
آنکہ فرمایا... کیا ہم میں سے اسی پر ہی  
ذکر نازل ہوتا تھا؟

وَقَالَ الْكَاذِبُونَ هَذَا سَاحِرٌ  
كَذَّابٌ أَجَعَلَ الْآلِهَةَ إِلَهًا  
وَاحِدًا... اَلِی قَوْلِهِ... ءَ أَنْزَلْنَا  
عَلَيْهِ الذِّكْرَ مِنْ بَيْنِنَا؟ (۳۸۳)

پھر اس کا جواب اس قول سے دیا:

بلکہ وہ میرے ذکر سے شک میں  
ہیں۔

بَلْ هُمْ فِي شَكٍّ مِنْ  
ذِكْرِي (۳۸۸) تا آخر

نیز فرمایا:

اور کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کا بیٹا ہے۔  
جیسے بل عباد مکرمون (۲۱/۲۶) (بلکہ وہ

وَقَالُوا اتَّخَذَ اللَّهُ وَلَدًا (۶۱۶)

پھر اس کا جواب کئی وجوہ سے دیا۔  
تو معزز بندے ہیں) اور جیسے فرمایا:

بَلْ لَكُمْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ  
بلکہ جو کچھ آسمانوں اور زمین میں ہے  
اسی کا ہے۔

اور فرمایا ”سُبْحَانَهُ هُوَ الْغَنِيُّ“ (۱۰/۶۸) (وہ پاک ہے اور بے نیاز ہے۔)

نیز فرمایا:

تَكَادُ السَّمَاوَاتُ بِتَطْفَرُنُ مِنَّا  
وَتَنْشَقُّ الْأَرْضُ..... (۱۹۹۰)  
قریب ہے کہ اس سے آسمان پھٹ  
جائیں اور زمین شق ہو جائے.....

اور ایسی ہی دوسری آیات ہیں اور جو شخص قرآن پڑھتا ہو اور اسے ذہن  
میں حاضر کرے وہ تھوڑا سا مغرور کرنے سے یہ بات معلوم کر سکتا ہے۔

دوسری صورت بھی بالکل واضح ہے لیکن اس کی صحت پر دلیل نفس حکایت  
اور اس پر سکوت سے قائم ہوتی ہے کیونکہ قرآن کو فرقان، ہدایت، برہان، بیان  
اور ہر چیز کی وضاحت کرنے والا کا نام دیا گیا ہے۔ وہ خلقت ہر اجمالاً اور تفصیلاً

اطلاق اور عموم سے اللہ کی حجت ہے اور یہ معنی اس بات کا انکار کرتے ہیں کہ  
کوئی ایسی نقل ہو جو درست نہ ہو۔ پھر اس پر تنبیہ نہ کی گئی ہو۔ نیز جو کچھ بھی (۱)  
پہلے لوگوں کے طریقے اور احکام قرآن میں منقول ہیں اس میں ان کے فساد کرنے یا  
جھوٹ باندھنے پر تنبیہ نہیں کی گئی۔ وہ حق ہے۔ ہماری شریعت میں ایک گروہ نے  
اسے حجت سمجھا ہے اور دوسروں نے ایسا ہی نہیں سمجھا۔ جس کی وجہ یہ نہیں کہ اس  
میں کچھ حرج ہے بلکہ یہ ہے کہ یہ باری شریعت سے خارج امر ہے۔ سب علماء کا  
اس کے حق اور سچ ہونے پر ایسے یہ اتفاق ہے جیسے اپنی شریعت پر ہے۔ ان میں

جو قسم اس مسئلہ کے ابتداء میں مذکور ہے۔ یہ اس سے الگ ہے۔ کیونکہ پہلی قسم شراعی سے متعلق  
نہیں اور یہ شراعی سے متعلق ہے اور جو کچھ اس کے حکم میں یا تحریف وغیرہ کے داخل ہونے کا  
معاملہ ہے تو وہ مؤلف کے قول کل حکایتہ... الخ پر مطوف ہے۔ اور یہ بھی احتمال ہے کہ  
دوسری قسم پر دوسری دلیل ہو اور اس بات کی تائید مؤلف کا بعد کا قول ولو نہ علی امر فی... الخ  
اور یہ قول فصار هذا من النمط الاول کر رہا ہے اور اس کا پہلا قول کل حکایتہ امم ہو جائے گا  
جو شراعی اور قصوں سے متعلق ہو گا۔



صرف نسخ کے حکم سے ہی فرق ہو سکتا ہے۔ اور اگر اس کے کسی امر پر تشبیہ ہو تو تشبیہ کے حکم میں وہ پہلی صورت کی طرح ہو گا۔ جیسے اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

وَقَدْ كَانَ فَرِيقٌ مِّنْهُمْ يَسْمَعُونَ  
كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ يَحْرَفُونَهُ مِنْ بَعْدِ مَا  
عَقَلُوهُ (۲۷۵)

ہیں۔

اور یہ قول:

يَحْرَفُونَ الْكَلِمَ عَنْ مَوَاضِعِهِ  
يَقُولُونَ إِنِ أَوْتَيْنَاهُمْ هَذَا  
فَلْنُؤْتُوهُ ..... (۵۴۱)

اسی طرح اللہ تعالیٰ کا یہ قول ہے:

مِنَ الَّذِينَ هَادُوا يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ  
عَنْ مَوَاضِعِهِ وَيَقُولُونَ سَمِعْنَا  
وَعَصَيْنَا وَاسْمَعْ هُمُ سَمِعَ  
وَرَاعِنَا لِيَا بِالسِّيئَةِ وَطَعْنَا فِي  
الَّذِينَ (۴۴۲)

سے (تم سے گفتگو کے وقت) راعنا کہتے ہیں۔

تو یہ پہلی صورت کی طرح ہو جائے گا۔ اور اسی قسم کی تمام مثالیں جن حقد میں اور سابقہ امتوں کی حکایات ہیں وہ سب درست ہیں جیسے انبیاء اور اولیاء سے متعلق حکایات، جن میں سے ذوالقرنین کا قصہ ہے اور خضر کا حضرت موسیٰ علیہ السلام کے ساتھ قصہ ہے اور اصحاب کف کا قصہ ہے۔ وغیرہ وغیرہ۔

## فصل

اس اصل کو استعمال میں لانے کے لئے غور و فکر کرنے والوں نے اس پر اعتماد کیا ہے۔ چنانچہ اصولیوں کی ایک جماعت نے اس بات پر استدلال کیا ہے کہ کفار کو فروع سے مخاطب کیا گیا ہے۔ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

قَالُوا لَمْ نَكُ مِنَ الْمُصَلِّينَ (۱) مِنْ الْمُهَلِّينَ  
وَلَمْ نَكُ نَطْعِمُ الْمَسْكِينِ  
تھے نہ ہی مسکینوں کو کھانا کھلاتے تھے۔  
(۴۳/۲۳-۲۴)

کیونکہ اگر ان کا قول باطل ہوتا تو اس کی حکایت کے وقت ہی اس کا رد کر دیا جاتا۔ نیز انہوں نے اس بات پر استدلال کیا ہے کہ اصحاب کف سات تھے اور آٹھواں ان کا کتا تھا۔ کیونکہ جب ان کا یہ قول نَلَّامْتُمْ رَابِعُهُمْ كَلْبُهُمْ اور یہ قول خَمْسَتُهُمْ سَادِسُهُمْ كَلْبُهُمْ بیان فرمایا تو اس کے بعد رَجَمْنَا بِالْغَيْبِ فرمایا یعنی اتباع ظن کے بغیر ان کے پاس نہ علم ہے اور نہ کوئی دلیل اور ظنون حق کے مقابلہ میں کچھ حقیقت نہیں رکھتے اور جب ان کا یہ قول بَشَرِكُمْ وَاَمَّا مِنْهُمْ كَلْبُهُمْ بیان کیا تو اس کے بعد ابطال کا ذکر نہیں کیا بلکہ فرمایا:-

قُلْ رَبِّيَ اعْلَمُ بَعْدَ نِيَّتِهِمْ مَا يَعْلَمُهُمْ  
اِنَّا قَائِلِينَ (۱۸/۲۲)  
آپ کہہ دیجئے کہ ان کی تعداد میرا پروردگار ہی جانتا ہے، جسے تھوڑے ہی لوگ جانتے ہیں۔

گویا مساق پہلے دو اقوال کو چھوڑ کر اس قول کی صحت پر دلالت کر رہا ہے۔

یعنی کافروں کے وجہ تلامے اور اس وجہ سے جہنم میں داخل ہونے کو اس نے تسلیم کر لیا ہے۔

اور ابن عباس سے روایت ہے کہ کہا کرتے تھے: میں ان تھوڑے لوگوں سے ہوں جو انہیں جانتے ہیں اور ان میں سہل بن عبداللہ سے منقول روایت دیکھی کہ ان سے حضرت ابراہیم علیہ السلام کے اس قول کے متعلق پوچھا گیا۔  
**وَبِأَرْبَابِنَا كَيْفَ تَعْبُدُ الْمُؤْمِنِينَ؟** اے میرے پروردگار مجھے دکھلا تو مردوں کو کیسے زندہ کرتا ہے؟ (۲/۲۶۰)

تو ان سے پوچھا گیا کہ: جب حضرت ابراہیم نے اپنے پروردگار سے کوئی نشانی دیکھنے کا سوال کیا تو اس وقت کہاں شک کر رہے تھے؟ انہوں نے جواب دیا: نہیں۔ انہوں نے تو صرف ایمان سے زیادہ ایمان طلب کیا تھا۔ آپ ان کے قول کو نہیں دیکھتے :-

**أَوَلَمْ تَوَدُّمْ؟ قَالَ هَلْئِلَ (۲/۲۶۰)** اللہ نے پوچھا: کیا تم اس پر ایمان نہیں رکھتے؟ کہنے لگے: کیوں نہیں۔

اور اگر اللہ تعالیٰ کو ابراہیم کی طرف سے کوئی شک معلوم ہوتا تو اسے ظاہر (۱) فرمادیتے۔ گویا یہ بات صحیح ہے کہ اطمینان سے ایمان زیادہ ہوتا ہے۔ بخلاف اس کے جو اللہ نے اعراب کی ایک قوم کے متعلق یوں بیان کیا :-

**قَالَتِ الْأَعْرَابُ أَمْسَأُ (۳۹/۱۳)** اعراب نے کہا: ہم ایمان لائے تو اللہ تعالیٰ نے اس قول سے ان کو جواب دیا :

**قُلْ لَكُمْ تَوْبَتَانِ وَأَلَيْكُمْ قَوْلَانِ** آپ انہیں کہہ دیجئے تم ایمان نہیں لائے۔ البتہ یوں کہو کہ ہم اسلام لائے۔ اور ایمان تو ابھی تک تمہارے دلوں میں داخل ہوا ہی نہیں۔  
**أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ (۳۹/۱۳)**

یعنی اللہ تعالیٰ اس کو ضرور تنبیہ کرتا جیسا کہ کتاب میں اس کی یہی شان ہے۔

اور جو شخص قرآن میں مذکور حکایات کے انداز کا تتبع کرے گا ان کے مدخل جان لے گا کہ ان میں سے کون سا حق ہے۔ اور کون سا باطل۔ چنانچہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں :-

اِذَا جَاءَكَ الْمُنَافِقُونَ قَالُوا  
نَشْهَدُ اَنْكَ لِرَسُولِ اللّٰهِ (۶۳/۱)  
جب منافق آپ کے پاس آتے ہیں تو  
کہتے ہیں: ہم گواہی دیتے ہیں کہ  
آپ اللہ کے رسول ہیں۔

گویا یہ حکایت حق و باطل کا مرکب ہے۔ چنانچہ اس کا ظاہر حق اور باطن جھوٹ ہے وہ یوں کہ جو انہوں نے اپنے عقیدہ سے متعلق جو خبر دی وہ ان کے عقیدہ کے مطابق نہ تھی۔ چنانچہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا :-

وَاللّٰهُ يَعْلَمُ اَنْكَ لِرَسُولِهِ (۶۳/۱)  
اور اللہ جانتا ہے کہ آپ اللہ کے  
رسول ہیں۔

اس طرح ظاہر قول کی تصحیح فرمادی۔ نیز اس سے جو وہ قصد رکھتے تھے اس کا ابطال کرتے ہوئے فرمایا :-

وَاللّٰهُ شَهِدٌ اِنَّ الْمُنَافِقِينَ  
اَلْكَذِبُوْنَ (۶۳/۱)  
اور اللہ تعالیٰ نے فرمایا :-

وَمَا قَدَرُوْا اللّٰهَ حَقَّ قَدْرِهِ  
وَالْاَرْضُ جَمِيعًا بِيَوْمِ  
الْقِيَامَةِ (۳۹/۶۷)  
اور انہوں نے اللہ کی قدر شناسی  
جیسی کرنا چاہئے تھی نہیں کی اور  
قیامت کے دن تمام زمین اس کی مٹھی  
میں ہوگی۔

اور اس کا سبب نزول جو ترمذی نے نکالا اور اسے صحیح کہا ہے یہ ہے کہ ابن عباس (۱) فرماتے ہیں: ایک یہودی نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس سے گزرا۔ اسے نبی نے کہا: "اے یہودی! ہمیں کوئی بات سناؤ۔ وہ کہنے لگا ابوالقاسم! تم اس بارے میں کیا کہتے ہو۔ جب اللہ نے آسمانوں کو اس پر رکھا۔ زمینوں کو اس پر، پانی کو اس پر، پہاڑوں کو اس پر اور تمام مخلوق کو اس پر اور راوی نے اپنی چھٹکیا سے اشارہ شروع کیا تا آنکہ انگوٹھے پر پہنچا۔ اس وقت اللہ نے یہ آیت اتاری:

وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ (۳۹/۶۷)

کہ اس کی قدر کرنا چاہئے تھی۔

اور ایک دوسری (۲) روایت میں ہے کہ ایک یہودی نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آیا اور کہنے لگا: اے محمد! اللہ تعالیٰ آسمانوں کو ایک انگلی پر، زمینوں کو ایک انگلی، پہاڑوں کو ایک انگلی پر اور خلایق کو ایک انگلی پر تھامے ہوئے ہے۔ پھر کہے گا: "میں بادشاہ ہوں" اس پر نبی صلی اللہ علیہ وسلم ہنس پڑے یہاں تک کہ آپ کی کچھلماں ظاہر ہو گئیں اور فرمایا: وما قدر اللہ حق قدرہ

اور ایک دوسری روایت میں (۳) ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم تعجب اور تصدیق کے طور پر ہنسے اور پہلی حدیث گویا اس کی مفسر ہے اور اس کے معنی ہے اللہ تعالیٰ کے اس قول "وما قدر اللہ حق قدرہ" کی وضاحت ہو جاتی ہے کیونکہ آیت یہ بیان کرتی ہے کہ مجھلا یہودی کا کلام حق ہے اور اللہ تعالیٰ کا قول یہ ہے۔

۱ ترمذی نے کہا یہ حدیث حسن غریب صحیح ہے اور اس میں یہ الفاظ ہیں یا یہودی حدیث۔

۲ بخاری میں اور لفظ والخلایق سے والشجر علی اصبع کے الفاظ زیادہ ہیں۔ ترمذی نے ارضین سے پہلے الجبال کا ذکر کرتے ہوئے روایت کیا۔

۳ بخاری اور ترمذی میں اور ترمذی نے اسے حسن صحیح کہا ہے۔

وَالْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَ السَّمَاوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ (۳۹/۶۷)

اور قیامت کے دن تمام زمین اس کی مٹھی میں ہوگی اور آسمان اس کے داہنے ہاتھ لپٹے ہوں گے۔

اور اس بات کی طرف اشارہ کرتی ہے کہ اس یہودی نے ربوبیت کے ساتھ ناشائستہ باتیں کیں۔ اور یہ اس لئے کہ وہ واللہ اعلم انگلی کے مفہوم کے لئے اپنی انگلی کی طرف اشارہ کرتا تھا اور یہ بات اللہ سبحانہ کی تنزیہ کے خلاف تھی لہذا فرمایا:

وما تدرد اللہ حق قدرہ

اور اللہ تعالیٰ نے فرمایا :-

وَسَمِعَهُمُ الَّذِينَ يُؤذُونَ النَّبِيَّ وَيَعُذُونَ هُوَ أذُنٌ (۹/۶۱)

اور ان میں سے کچھ وہ لوگ ہیں جو نبی کو ایذا دیتے ہیں اور کہتے ہیں کہ وہ تو بس کان نہیں ہے۔

یعنی حق اور باطل سب کچھ سن لیتا ہے۔ اب اس میں جو کچھ باطل تھا اس کے متعلق اللہ نے جواب دیا اور حق کو سچا کیا اور فرمایا :-

قُلْ أذُنٌ خَيْرٌ لَّكُمْ (۹/۶۱)

آپ کہہ دیجئے کہ کان ہونا تمہارے لئے بہتر ہے۔

اور جب انہوں نے اس کلام سے تکلیف پہنچانے کا قصد کیا تو فرمایا :-

وَالَّذِينَ يُؤذُونَ رَسُولَ اللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ (۹/۶۱)

جو کچھ لوگ اللہ کے رسول کو ایذا دیتے ہیں ان کے لئے دردناک عذاب ہے۔

اور اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں :-

وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ انْفِقُوا مِمَّا رَزَقَكُمُ  
اللَّهُ قَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لِلَّذِينَ  
آمَنُوا: أَنْطَعِمُ مَنْ لَوْ يَشَاءُ اللَّهُ  
أَطَعَمْنَا؟ (۳۶/۴۷)

اور جب انہیں کہا جائے کہ اللہ نے  
تمہیں رزق دیا ہے اس میں سے  
خرچ کر دو تو کافر مومنوں سے کہتے ہیں  
کیا ہم ایسے شخص کو کھلائیں جسے اللہ  
چاہتا تو خود ہی کھلا دیتا؟

یہ کافروں کا دلیل کے ساتھ انفاق سے رکننا تھا جس میں انہوں نے استنزاء کا  
قصد کیا تو اللہ تعالیٰ نے انہیں یوں جواب دیا۔

ان انتم الا فی ضلال مبین  
تم صریح گمراہی میں پڑے ہو۔  
(۳۶/۴۷)

کیونکہ یہ حکم کی بجا آوری سے بچنے کا حیلہ تھا اور انفقوا کا جواب اگر  
”ہاں“ یا ”نہ“ سے دیا جاتا تو وہ اطاعت یا نافرمانی ہوتی۔ لیکن جب انہوں نے  
مشیت مطلقہ کی بناء پر خرچ نہ کرنے پر دلیل پیش کی جس کو پیش نہ کرنا چاہئے تھا تو  
وہی دلیل ان پر اس طرح پلٹ (۱) آئی جہاں سے وہ جانتے بھی تھے۔ ماحصل یہ ہے  
کہ انہوں نے مشیت (۲) مطلقہ سے مشیت مطلقہ پر ہی اعتراض کیا کیونکہ اگر اللہ

یعنی چونکہ مشیت الہی کا معاوضہ نہیں ہو سکتا لہذا اس میں بجا آوری اور عدم معارضہ واجب ہے  
گویا ان کی دلیل انہی پر پلٹ آئی۔ کیونکہ انہوں نے معاوضہ کیا اور طلب کی مشیت ان کی طرف  
متوجہ تھی، اس کی بجا آوری نہ کی اور یہ بات اس بناء پر ہے کہ اللہ کا قول اذانتہم اللہ تعالیٰ کی  
طرف سے یا مومنوں کی طرف سے ان کی متوجہ ہے۔ البتہ جب یہ بات ان سے مومنوں کی طرف  
متوجہ ہو (تو اس کا مطلب یہ ہو گا کہ) مومن اپنے اقارب محتاج مسلمانوں کے لئے ان سے طلب  
نقد میں غلطی کرتے ہیں اور یہ استنزاء کے طور پر ہو گا یعنی ہمیں کیا ہو گیا ہے کہتے تو تم یہ ہو کہ اللہ  
جسے چاہے رزق دیتا ہے پھر نقد کا ہم سے مطالبہ کرتے ہو۔ یہ ناقص ہے اور یہی انتہائی گمراہی ہے۔  
--- لہذا یہ باپ سے نہیں ہو سکتی۔

اس کے علاوہ ان کا یہ قول ہے :-

لو شاء اللہ ما اشركنا والنا  
ابانونا (۶۱/۱۳۸)  
اگر اللہ چاہتا تو نہ ہم شرک کرتے اور  
نہ ہمارے آباؤ اجداد۔

چاہتا تو انہیں بھی انفاق کی تکلیف دے سکتا تھا جیسے انہوں نے کہا تھا کہ اللہ ہم سے یہ بات کیسے (۱) چاہتا ہے۔ اگر وہ انہیں کھلانا چاہتا تھا تو خود ہی کھلا سکتا تھا اور بنفسہ یہ حجت ہی عین گمراہی ہے۔

اور اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں :-

وَدَاوُدَ وَسُلَيْمَانَ إِذْ يَحْكُمَانِ فِي  
الْحَرْثِ... اَلِى قَوْلِهِ... وَكَلَّمَ  
اٰنْبِيَا حِكْمًا وَّ عَلِمًا لَقَوْلِهِ  
فَلَقَهُنَّاهَا سُلَيْمَانَ (۲۱/۷۸)

اور داؤد اور سلیمان (کا قصہ یاد کرو) جبکہ وہ ایک کھیتی کے بارے میں فیصلہ کر رہے تھے۔ پھر فرمایا اور ہم نے ہر ایک کو قوت فیصلہ اور علم دیا تھا پھر فرمایا۔ ہم نے سلیمان کو معاملہ سمجھا دیا۔

یہ اس فیصلہ میں سلیمان کی اصابت کا ثبوت ہے۔ اور داؤد علیہ السلام کی عدم اصابت کی طرف اشارہ ہے۔ لیکن چونکہ پوری کوشش کے بعد بھی اگر مجتہد غلطی کرے تو وہ معذور اور عند اللہ ماجور ہے لہذا فرمایا:

وَكَوَلَّمَ اٰنْبِيَا حِكْمًا وَّ عَلِمًا  
اور ہم نے ہر ایک کو قوت فیصلہ اور علم دیا تھا۔ (۲۱/۷۸)

اور یہ وہی خفی بیان (۲) ہے جو ہمارے زیر بحث ہے۔ چنانچہ حسن کہتے ہیں اللہ کی قسم! جس انداز سے اللہ نے ان دونوں آدمیوں کا ذکر کیا اگر اس طرح ذکر نہ کرتا تو میں سمجھتا کہ سب قاضی ہلاک ہو گئے، کیونکہ اللہ تعالیٰ نے سلیمان کا علم کے ساتھ ذکر کر کے ان کی ثناء کی اور داؤد کو اپنے اجتہاد میں غلطی پر معذور سمجھا اور

- ۱ اس کی توجیہ تفصیل کی محتاج ہے ممکن ہو تو اس آیت کے سلسلہ میں فخرالدین رازی کی طرف مراجعت فرمائیے۔
- ۲ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے داؤد کی خطا کی صراحت نہیں کی۔ یہ صرف سلیمان کے مقابلہ میں کم نسی سے معلوم ہوتی ہے۔



یہ انداز بیان بھی بہت وسیع ہے اور جتنا مذکور ہوا اتنا ہی کافی ہے اور توفیق تو اللہ ہی سے ہے۔

## فصل

سنت کو اس اصل میں بڑا دخل ہے۔ کیونکہ حاصل شدہ قاعدہ یہ ہے کہ اگر نبی صلی اللہ علیہ وسلم کوئی باطل بات سنتے یا دیکھتے تو اس وقت تک خاموش نہیں رہ سکتے تھے جب تک اسے بدل نہ دیں یا اس کی وضاحت نہ کر دیں ہاں جب لوگ پر اس کا بطلان ثابت ہو جاتا تو اس وقت حالت کی تبدیلی کی بنا پر آپ سے سکوت ممکن تھا۔ جیسا کہ اس کی وضاحت پہلے گزر چکی ہے اور یہ مسئلہ اصول (۱) میں مذکور ہے۔

### چوتھا مسئلہ

جب قرآن میں ترغیب آئے تو اس کے ساتھ ہی ترہیب بھی آتی ہے خواہ یہ اس کے لواحق میں ہو یا سوابق میں ہو یا قرآن میں ہو (۲) اور اس کے بالعکس بھی

۱- اس مسئلہ میں: ”جب کسی فصل کا آپ کو علم ہو جائے اور آپ اس پر فکر نہ کریں جبکہ نکیر پر قادر ہوں اور اگر اس فصل کا معتقد کافر ہے تو اس سے آپ کے سکوت کا کچھ اثر نہ ہو گا کیونکہ آپ جانتے تھے وہ اس کا منکر ہے لہذا یہ اس فصل کی صحت پر دلیل نہ ہوگی الخ“ تحریر الاصول کی طرف رجوع فرمائیے۔

2 جیسے ان آیات میں جو ایک ساتھ ان دونوں باتوں پر مشتمل ہیں اور ایسی آیات میں سے سب سے واضح سورہ الدھر میں اللہ تعالیٰ کا یہ قول ہے:-  
 إِنَّ الْآبَاءَ بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ  
 قَوْلَهُ فَوَلَّاهُمُ الْمَلَأَ شَرًّا ذَلِكُمْ الْيَوْمَ  
 وَلَقَاهُمْ نَعْرَةٌ مِّنْ سَمَوَاتٍ (۷۶/۵) ۱۱

یہی بات ہے۔ اسی طرح ترجیح (امید دلانا) تخویف (ڈرانا) کے ساتھ آتی ہے اور جو باتیں اس معنی میں ہوں ان کی بھی یہی صورت ہے۔ جیسے اللہ نے اہل جنت کا ذکر کیا ساتھ ہی اہل دوزخ کا بھی ذکر کیا۔ اور اس کے برعکس بھی ایسا ہی ہوگا کیونکہ اہل جنت کے ذکر میں ان اعمال کی ترغیب ہے اور اہل دوزخ کے ذکر میں ان اعمال سے تخویف ہے جو کہ ترجیح اور تخویف کی طرف راجح ہیں۔

اس نظر پر آیات کی شہادت اسی اجال پر دلالت کرتی ہے۔ آپ دیکھتے ہیں

کہ اللہ تعالیٰ نے الحمد کو اپنی کتاب کی فاتحہ بنایا، جس میں آیا ہے :-

إِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ  
صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ

ہمیں سیدھی راہ پر چلا۔ ان لوگوں  
کی راہ جن پر تو نے انعام کیا۔

..... (۱/۴-۵)

پھر دونوں فرقوں کا ذکر لایا گیا پھر انہیں دو فرقوں سے سورہ بقرہ کی ابتدا ہوئی

تو کہا گیا هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ (۲/۲) (پرہیزگاروں کے لئے ہدایت ہے) پھر فرمایا :

إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ ء  
أَنْذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ (۲/۶)

جو لوگ کافر ہوئے ان کے لئے برابر  
ہے کہ آپ انہیں ڈرائیں یا نہ  
ڈرائیں۔

پھر اس کے بعد منافقوں کا ذکر کیا گیا جو کافروں ہی کی قسم ہے۔ جب یہ ذکر

ختم ہوا تو اس کے بعد تقویٰ کا حکم دیا پھر آگ سے ڈرانے کا حکم دیا اور اس کے بعد

ترجیح کا فرمایا :-

نیک لوگ ایسے جام نکلیں گے۔۔ تاکہ فرمایا تو اللہ تعالیٰ انہیں اس دن کی برائی سے بچائے گا اور  
نازکی اور سرور سے ہٹاتا کر دے گا۔

اگر تم نے ایسا نہ کیا اور تم ہرگز نہ  
کر سکو گے تو پھر دوزخ سے بچ جاؤ  
تا آنکہ فرمایا اور مومنوں کی خوشخبری  
دیجئے۔

فَإِنْ لَّمْ تَفْعَلُوا وَلَنْ تَفْعَلُوا فَاتَّقُوا  
النَّارَ الَّتِي قَوْلُهُ وَبَشِّرِ الَّذِينَ  
أُْمِنُوا (۲/۲۴)

پھر فرمایا :-  
إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي أَنْ يَضْرِبَ مَثَلًا  
مَّا بَعُوضَةً فَمَا فَوْقَهَا فَأَمَّا الَّذِينَ  
أُْمِنُوا (۲/۲۶)

اللہ تعالیٰ اس بات سے نہیں شرماتا کہ  
کوئی بھی مثال بیان کرے وہ مچھر کی  
ہو یا اس سے بھی اوپر ہو تو جو لوگ  
ایمان لائے۔

پھر اسی انداز پر آدم کا قصہ بیان فرمایا پھر جب بنی اسرائیل پر اللہ کی نعمتوں،  
ان کی سرکشی اور کفر کا ذکر کیا گیا تو کہا گیا:  
إِنَّ الَّذِينَ أُْمِنُوا وَ الَّذِينَ  
هَادُوا... الی قولہ... هُمْ فِيهَا  
خَالِدُونَ (۲۶/۲)

جو لوگ ایمان لائے اور جو یہودی  
ہوئے تا آنکہ فرمایا وہ اس میں ہمیشہ  
رہنے والے ہیں۔  
پھر بنی اسرائیل کی سرکشی کی تفصیل کو اس قول پر ختم کیا:  
وَالْبِئْسَ مَا شَرُّوا بِهٖ أَنْفُسَهُمْ لَوْ  
كَانُوا يَعْلَمُونَ (۲/۱۰۲)

اپنی جانوں کے بدلے انہوں نے جس  
چیز کا سودا کیا وہ بہت بری ہے کاش  
وہ جانتے ہوتے۔  
اور اگر وہ ایمان لاتے اور پرہیزگار  
بنتے تو انہیں ثواب ملتا۔

یہ تخویف تھی۔ پھر فرمایا:  
وَلَوْ أَنَّهُمْ أُْمِنُوا وَ اتَّقَوْا لَمَثُوبَةٌ  
(۲/۱۰۳)

یہ ترجیمہ ہے۔ پھر قبلہ کی تحویل کے بارے میں مخالفین کے رویہ (۱) کا ذکر کرتے ہوئے فرمایا:-

بَلَىٰ مَنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُ لِلَّهِ (۲/۱۱۲)  
ہاں جو شخص اپنے آپ کو اللہ کا  
فرمانبردار بنالے۔

پھر ان کی حالت کا ذکر کیا:

الَّذِينَ آمَنَهُمُ الْكِتَابُ يَتْلُونَهُ حَقًّا  
تِلَاوَتِهِ أُولَٰئِكَ يُؤْمِنُونَ بِهِ وَمَنْ  
يَكْفُرْ بِهِ فَأُمُوكَ يُكْفِرُونَ (۲/۱۱۳)  
جن لوگوں کو ہم نے کتاب دی وہ  
اسے یوں پڑھتے ہیں جیسے تلاوت کا  
حق ہے یہی لوگ اس پر ایمان رکھتے  
ہیں اور جو اس سے کفر کرے تو یہی  
لوگ نقصان میں رہنے والے ہیں۔

پھر ابراہیم علیہ السلام اور ان کے بیٹے کا ذکر کیا تو اس دوران بھی تحریف اور ترجیمہ کا ذکر کیا اور اسی طرح اسے ختم کیا اور آپ کو کچھ زیادہ دیر نہیں لگے گی کہ پھر ان دونوں کے اکٹھے ذکر کا وعدہ پورا ہو گا کبھی مقصود کے دوران کچھ معترضہ اشیاء بھی آجاتی ہیں لیکن اس کے بعد اصل مقصد کی طرف رجوع ہو جاتا ہے۔

اور اللہ سورہ انعام میں فرماتے ہیں اور یہ مکی سورتوں میں ایسی ہے۔ جیسے مدنی سورتوں میں سورہ بقرہ ہے۔

اس سے محرف کی مراد اللہ تعالیٰ کا یہ قول ہے ما نُنسخ من اٰیۃ یا یہ قول و د کثیر الخ جس کی دلیل اس کا یہ قول ہے ثم قال ہلٰی من اسلام جبکہ واقعہ یہ ہے کہ آیت ما نُنسخ اور اس کے بعد ابراہیم علیہ السلام کا ذکر لوگوں کا اہم ہونے کی بناء پر ان کی ثناء ان کا بیت اللہ کی تعمیر کرنا خانہ کعبہ کی تعظیم کرنا اور اس کا بانی ہونا۔ یہ سب کچھ تحویل قبلہ میں مخالفین کے رویہ کے ذکر کے لئے تمہید اور موافقت کے بطور پر ہیں۔ وہ رویہ جس کے متعلق اللہ تعالیٰ نے فرمایا۔ يقول السفہاء الخ

الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ  
وَالْأَرْضَ ... اِلٰی قَوْلِهِ... ثُمَّ  
الَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ يُعَذِّبُونَ  
(۶/۱)

سب تعریف اس اللہ کے لئے ہے  
جس نے آسمانوں اور زمین کو پیدا  
کیا... تاکہ فرمایا... پھر جو کافر ہیں وہ  
اپنے پروردگار کے ساتھ دوسروں  
کو برابر بنا دیتے ہیں۔

اور عمل دلائل کا ذکر کیا۔ پھر اس کے بعد اس کی وجہ سے ان کے کفر اور  
تخویف کا ذکر کیا۔ تاکہ فرمایا :-

كُتِبَ عَلَيْكُمُ عَلَىٰ نَفْسِهِ الرَّحْمَةُ  
لِيَجْمَعَكُمْ إِلَىٰ يَوْمِ الْقِيَامَةِ  
لَأَرْتَبَ لَكُمْ  
(۶/۵۳)

گویا اللہ نے رحمت فرض کرنے کی  
قسم اس طرح اٹھائی کہ جو مخالفت  
کرے گا اس پر دعید کرنا نافذ کرے  
گا اور اس سے تخویف کی تصریح  
ہوتی ہے اور ضمناً ترجیح کی بھی پھر  
فرمایا :-

إِنِّي أَخَافُ إِنْ عَصَيْتَ رَبِّي عَذَابَ  
يَوْمٍ عَظِيمٍ (۶/۱۰)

اگر میں اپنے پروردگار کی نافرمانی  
کروں تو میں عظیم دن کے عذاب  
سے ڈرتا ہوں۔

مَنْ يَصْرِفْ عَنْهُ يَوْمَئِذٍ لَقَدْ  
رَجِمْنَا (۶/۱۶)

اس دن جس سے عذاب پھیر دیا گیا  
اس پر اللہ نے رحم کر دیا

اور یہ توجیہ ہے اسی طرح کا یہ قول ہے :-

إِنْ يَمْسَسْكَ اللَّهُ بِضُرٍّ (۶/۱۷)

اگر اللہ تجھے نقصان پہنچانا ہی چاہے۔

پھر تخویف کا ذکر چلتا جاتا ہے تاکہ فرمایا :-

وَلِللَّذِينَ آمَنُوا خَيْرٌ مِنَ الْآخِرَةِ لِيَسْتَوُوا  
بِتَقْوَانِ (۶/۳۲)

اور آخرت کا گھر ہی بہتر ہے جو ان  
لوگوں کے لئے ہے جو ڈرتے ہیں۔

پھر فرمایا :-  
 إِنَّمَا يَسْتَجِيبُ الَّذِينَ يَسْمَعُونَ  
 (۶/۳۶)

حق کو قبول تو وہی لوگ کرتے ہیں جو  
 سنتے ہیں۔

اور اس کی نظیر اللہ کا یہ قول ہے :-  
 وَالَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا صُمُّ وَصُفْتُمْ  
 لِيِ الظُّلُمَاتِ (۶/۳۹)

جنہوں نے ہماری آیتوں کو جھٹلادیا وہ  
 اندھیروں میں برے اور گونگے  
 ہیں۔

پھر جو موقع کے مناسب تھا ذکر کیا تاکہ فرمایا :-  
 وَمَا نُرْسِلُ الْمُرْسَلِينَ إِلَّا مُبَشِّرِينَ  
 وَمُنذِرِينَ لَمَنْ آمَنَ وَأَصْلَحُ  
 (۶/۳۸)

اور ہم رسولوں کو خوشخبری دینے  
 والے اور ڈرانے والے ہی بنا کر  
 بھیجتے ہیں تو جو ایمان لائے اور اپنی  
 اصلاح کر لے۔

اسی ترتیب سے آپ غور کرتے جائیے۔ آپ ہر اس اصل کی وجہ روشن  
 (۱) ہو جائے گی جس پر تنبیہ کی گئی ہے اور اگر طوالت کا خوف نہ ہوتا تو ہم اس  
 سے زیادہ تفصیل لکھتے۔  
 کبھی موقع کی مناسبت اور احوال کے تقاضوں سے کسی ایک طرف کو غالب  
 کر دیا جاتا ہے۔

مثلاً سورہ الرحمن کی تقریباً تہائی پہلی آیات جو صالح اور مبدع سبحانہ پر دلالت کرتی ہیں اور بعد میں  
 آنے والی تحویف اور ترغیب کے لئے تمہید میں اور جن چیزوں سے ڈرایا گیا ہے یا رغبت دلائی گئی  
 ہے۔ یہ اللہ نے اپنے علم، قدرت اور ایجاد سے بنائی ہیں اور اسے کوئی چیز عاجز نہیں کر سکتی اور  
 دوسری تہائی انتہائی تحویف اور وعید ہے اور تیسری تہائی میں انتہائی ترغیب اور ترجیح ہے۔

تخویف وارد ہوتی ہے تو اس کا میدان وسیع ہوتا چلا جاتا ہے۔ پھر بھی وہ ترجیح سے خالی نہیں ہوتا جیسا کہ سورہ انعام میں ہے۔ جو حق کے (۱) اثبات کے لئے اور اس شخص پر عیب لگانے کے لئے آئی ہے جو اللہ سے انکار کرتا ہو اور اپنی طرف سے کوئی ایسی بات گھڑ لے جس کا اسے حق نہ تھا اور اللہ کی راہ سے روکتا ہو اور اس چیز کا انکار کرے جس کا انکار نہ کرنا چاہئے تھا اور اس میں جھگڑا کھڑے کرے۔ اور یہ معنی سخت تخویف اور لمبی چوڑی ڈانٹ اور سرزنش کے متقاضی ہیں۔

لہذا اس کے مقدمات اور لواحق کثرت سے آئے ہیں۔ بایںہم وہ ترجیح کے پہلو سے خالی نہیں۔ کیونکہ اس کے ساتھ وہ حق کا دعویٰ بھی کرتے تھے اور ان کا یہ دعویٰ گزر چکا ہے جو محض انہیں معذور سمجھے اور ڈرانے کے لئے مزید تکرار ہے اور غفلت کے مواقع میں ترجیح کی طلب سے تخویف کی طلب زیادہ ہوتی ہے کیونکہ مفاسد کو دور کرنا زیادہ ضروری ہے۔

اور کبھی ترجیح بھی آتی ہے تو اس کا میدان وسیع ہوتا جاتا ہے اور یہ مایوسی یا مایوس کے مظہر کے مواقع پر ہوتا ہے جیسا کہ اللہ تعالیٰ کے اس قول میں ہے :-

قُلْ يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ آمَنُوا عَلَيَّ أَنْفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا مِن رَّحْمَتِي اللَّهُ إِنَّ الْكُفْرَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا (۳۹/۵۳)

آپ کہہ دیجئے اے میرے بندو! جن لوگوں نے اپنی جانوں پر زیادتی کی ہے کہ وہ اللہ کی رحمت سے مایوس نہ ہوں۔ اللہ تمام کے تمام گناہ بخش دیتا ہے۔

کیونکہ مشرکین میں کچھ لوگ ایسے تھے جنہوں نے بہت سے قتل کئے تھے اور بعض ایسے تھے جنہوں نے زنا بہت دفعہ کیا تھا۔ وہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس

عابا اصل میں للخلق کے بجائے للعق ہے۔

آئے اور کہنے لگے: جو کچھ تم کہتے ہو اور جس چیز کی طرف بلا تے ہو وہ اچھی ہے۔ ہمیں یہ بھی بتلاؤ کہ کیا ہمارے لئے ہمارے اعمال کا کوئی کفارہ ہے؟ تب یہ آیت نازل ہوئی۔ گویا یہ خوف کا موقع تھا۔ وہ مایوسی کی حد تک ڈر رہے تھے تو ایسی آیت نازل ہوئی جس میں توجیہ کا پہلو غالب (۱) تھا اسی طرح کی ایک اور آیت ہے:-

وَأَقِمِ الصَّلَاةَ طُغْرَى النَّهَارِ  
وَزُلْفَى بَيْنَ اللَّيْلِ إِنَّ الْحَسَنَاتِ  
كَذَهَبِنَ السَّوِّآتِ (۱۱/۱۱۴)

دن کے دونوں اطراف اور رات  
کے ابتدائی حصہ میں نماز قائم کیجئے  
بلاشبہ نیکیاں برائیوں کو لے جاتی ہیں

اس آیت کا سبب (۲) نزول ترمذی اور نسائی وغیرہ میں ملاحظہ فرمائیے:  
اور جب بندوں کی طرف سے خرابی کا پہلو غالب ہو تو تخویف کا پہلو غالب ہو گا اور بات خاص منطنون کے مقام پر ہوتی ہے علی الاطلاق نہیں کیونکہ جہاں نہ اس طرح کا منطنہ ہو نہ اس طرح کا تو حکم معتدل آئے گا اور اس معنی کی تفصیل کتاب المقاصد میں گزر چکی ہے۔ والحمد للہ!

اگر یہ کہا جائے کہ یہ اصل جاری نہیں کیونکہ ان دونوں امور سے ایک ہی چیز آتی ہے اس کے ساتھ دوسری نہیں آتی۔ گویا تخویف آئے تو وہ ترجیہ کے بغیر ہوگی اور بالعکس۔

کیا آپ اللہ تعالیٰ کا یہ قول نہیں دیکھتے:

۱ کیونکہ علی الاطلاق گناہوں کا ذکر کیا۔ نہ صغیرہ اور کبیرہ کی قید لگائی اور نہ کوئی بھی شرط عائد کی۔ یعنی لمن شاء نہیں کہا پھر اسے اپنے قول انہ هو الغفور الرحیم سے اور بھی سوئد بنا دیا اور یہی بات بعد میں آنے والی آیت یعنی نیکیوں کے گناہوں کو لے جانے کے متعلق کہی جاسکتی ہے۔

۲ ابن مسعود کی حدیث اس شخص کے بارے میں جس نے ایک عورت کا علاج کیا اور وحی کے علاوہ اس سے سب کچھ کر ڈالا۔ پھر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آکر اپنا قصہ بیان کرنے لگا اور کہتا تھا۔ جو آپ چاہتے ہیں فیعلہ کیجئے تاکہ راوی نے کہا وہ شخص کھڑا ہوا اور چلا گیا۔ پھر آپ نے اس کے پیچھے آدمی بھیج کر اسے بلایا اور اس کو یہ آیت پڑھ کر سنائی۔



وَيْلٌ لِّكُلِّ هُمَزَةٍ لُّمَزَةٍ (۱۰۴/۱)

ہر طعن آمیز اشارتیں کرنے والے  
چنل خور کی خرابی ہے۔

جو سارے کا سارا آخر تک تخویف ہے اور اس کا قول:

كَلَّا إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَكَنَّاظٍ  
اِسْتَعْتَبُ (۹۶/۷۰۳)

مگر انسان سرکش ہو جاتا ہے جب اپنے  
آپ کو غنی دیکھتا ہے۔  
کیا تم نے دیکھا نہیں کہ تمہارے رب  
نے ہاتھی والوں سے کیسا معاملہ کیا؟

تَا آخِر سُوْرَه اور اس کا قول:  
اَلَمْ تَرَ كَيْفَ لَعَلَّ رَبُّكَ بِاَصْحَابِ  
الْبَيْتِ (۱۰۰/۱)

آخر سورہ اور دوسری آیات سے یہ قول:-

جو لوگ اللہ اور اس کے رسول کو  
دکھ دیتے ہیں... تا آنکہ فرمایا... تو  
اس نے بہتان اور بہت بڑے گناہ کا  
بوجھ اٹھالیا۔

اِنَّ الَّذِيْنَ يُكْفِرُوْنَ بِاللّٰهِ وَ  
رُسُلِهٖ... اِلٰى قَوْلِهٖ... لَقَدْ  
اَحْتَمَلْنَا هٰٓهٰنَا وَاِهٰمًا مِّمَّنْ  
اٰتٰنَا (۴/۱۱۱۳)

اور دوسری طرف اللہ تعالیٰ کا یہ قول:-

چاشت کے وقت کی قسم اور رات کی  
جب چھا جائے۔

وَالضُّحٰى وَاللَّيْلِ اِذَا  
سَجَدُ (۹۳/۱)

کیا ہم نے آپ کا سینہ کھول نہیں  
دیا۔

اَلَمْ نَشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ (۹۳/۱)

تَا آخِر اور دوسری آیات سے اللہ تعالیٰ کا قول:-

اور تم میں سے مالدار اور فراخی  
والے لوگ یہ قسم نہ کھائیں کہ وہ  
اپنے قرابت داروں کو نہ دیں گے۔

وَلَا يَأْتِلُ اَوْلُو الْفَضْلِ مِنْكُمْ  
وَالسَّعْتِ اَنْ يُّوتُوْا اَوْلِيَ الْقَرْبٰى  
(۲۴/۲۲)

اور ابو عبید نے ابن عباس سے روایت کیا کہ ان کی اور عبداللہ بن عمرو کی ملاقات ہوئی ابن عباس کہنے لگے کتاب اللہ میں سب سے زیادہ امید دلانے والی آیت کون سی ہے؟ عبداللہ نے کہا یہ آیت :-

أَقْلَبُ لِعِبَادِي الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَىٰ  
أَنفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا مِن رَّحْمَتِي اللَّهُ  
هُوَ أَعْلَمُ بِمَا تَعْمَلُونَ (۳۹/۵۳)

آپ کہہ دیجئے اے میرے بندو!  
جنہوں نے اپنی جانوں پر زیادتی کی  
ہے اللہ کی رحمت سے نا امید نہ  
ہو نا۔

ابن عباس کہنے لگے۔ بلکہ اللہ تعالیٰ کا یہ قول :-

وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ  
تُنزِلُ الْمَوْتَىٰ؟ قَالَ أَوَلَمْ تُؤْمِنِ  
قَالَ بَلَىٰ وَلَٰكِنِّي كَاطِمٌ لِّقَلْبِي  
(۲/۲۶۰)

اور جب ابراہیم نے کہا! اے میرے  
رب مجھے دکھلا کہ تو مردوں کو کیسے  
زندہ کرتا ہے؟ اللہ تعالیٰ نے کہا: کیا تو  
اس پر ایمان نہیں رکھتا؟ ابراہیم نے  
کہا: کیوں نہیں۔ لیکن اس لئے کہ  
میرا دل مطمئن ہو۔

ابن عباس کہنے لگے کہ اس آیت میں میرے مطلب کی بات حضرت ابراہیم  
کا قول بلی ہے۔ عبداللہ کہنے لگے: (ا) یہ تو اس بارے میں ہے جو شیطانی وساوس  
سے دلوں میں معارضہ پیدا ہوتا ہے۔

۱۔ یعنی عبداللہ نے ابن عباس سے کہا کہ یہ دوسرے موضوع سے متعلق ہے۔ جیسے وہ حدیث کہ ایک  
کہنے والے نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے کہا: میرے دل میں ایسا خیال اٹھتا ہے کہ اے زبان پر  
لانے سے میں یہ معجز سمجھتا ہوں کہ میری زبان پر کونکہ رکھا دیا جائے" تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے  
اسے فرمایا: سب قریف اس اللہ کے لئے جس نے اپنے امر کو دوسرے کی طرف پھیر دیا" گویا یہ بات  
ایمان کی اصل یا اس میں قبول ہونے کی طرف راجع نہیں حتیٰ کہ آیت ایسی ہو جو باقی آیات سے  
زیادہ امید دلانے والی ہو۔ جیسا کہ آپ سمجھتے ہیں۔

اور ابن مسعود سے روایت ہے وہ کہتے ہیں کہ قرآن میں دو آیتیں ایسی ہیں کہ جب کوئی مسلم بندہ گناہ کے وقت انہیں پڑھے اور اللہ ضرور معاف فرمادیتا ہے اور حضرت ابی ابن کعب نے اس کی تفسیر میں یہ آیات بتائیں :-

وَالَّذِينَ إِذَا فَعَلُوا فَاجِرَةً أَوْ ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ ذَكَرُوا اللَّهَ تَأْخِرَ (۳/۱۳۵)

وہ لوگ کہ جب کوئی بے حیائی کا کام کریں یا اپنی جانوں پر ظلم کریں تو اللہ کو یاد کریں۔

اور یہ آیت :-

وَمَنْ يَعْمَلْ سُوءًا أَوْ يَظْلِمْ نَفْسَهُ ثُمَّ يَسْتَغْفِرِ اللَّهَ يَجِدِ اللَّهَ غَفُورًا رَحِيمًا (۴/۱۱۰)

اور جو شخص کوئی برا کام کرے یا اپنے آپ پر ظلم کرے پھر اللہ تعالیٰ سے معافی چاہے تو وہ اللہ تعالیٰ کو بخشنے والا مہربان پائے گا۔

اور ابن مسعود کہتے ہیں کہ سورہ نساء میں پانچ آیات ہیں جو مجھے دنیا و دہانیا سے زیادہ خوش کرنے والی ہیں اور مجھے معلوم ہے کہ علماء ان سے گزر جاتے ہیں اور انہیں پہچانتے ہیں۔ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں :-

إِنْ تَجْتَنِبُوا كِبَآئِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ ۖ أُوْحَرِّمَ الْبُغْضَ وَالْبَغْضَ وَالْبَغْضَ وَالْبَغْضَ ۚ إِنَّ اللَّهَ يُغْفِرُ لِمَن يَشَاءُ ۚ إِنَّ اللَّهَ يُغْفِرُ لِمَن يَشَاءُ ۚ (۴/۳۱)

اگر تم ان بڑے بڑے گناہوں سے بچو جن سے تمہیں منع کیا گیا ہے۔

نیز یہ قول :-

إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ لِمَن يَظْلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ (۴/۴۰)

اللہ ذرہ بھر بھی ظلم نہیں کرے گا۔

اور یہ قول :-

إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ لِمَن يَشْرِكْ بِهِ (۴/۴۸)

اگر اللہ کے ساتھ شرک کیا جائے تو کبھی معاف نہ کرے گا۔

اور یہ قول :-

اور جب انہوں نے ظلم کیا تھا اگر وہ اس وقت آپ کے پاس آجاتے۔

وَلَوْ أَنَّهُمْ إِذْ ظَلَمُوا أَنفُسَهُمْ جَاءُوكَ (۴/۶۳)

اور یہ قول :-

اور جو کوئی برا کام کرے یا اپنے آپ پر ظلم کرے پھر اللہ سے معافی مانگے تو اللہ بخشنے والا مہربان پائے گا۔

وَمَنْ يَعْمَلْ سُوءًا أَوْ يَظْلِمْ نَفْسَهُ ثُمَّ يَسْتَغْفِرِ اللَّهَ يَجِدِ اللَّهَ غَفُورًا رَحِيمًا (۴/۱۱۰)

اور ایسی بہت سی چیزیں ہیں جن کا آپ نتیجہ کریں تو معلوم کر سکتے ہیں لہذا یہ قاعدہ عام مستعمل نہیں۔ اس بارے میں صرف یہی کہا جاسکتا ہے کہ ہر مقام پر وہی کچھ مذکور ہے جو اس کے مناسب ہو اور ہر مقام کے لئے الگ گفتگو ہے یہی وہ قاعدہ ہے جو علم بیان میں جاری ہے نہ کہ یہ تخصیص

تو اس کا جواب یہ ہے کہ جو اعتراض کیا گیا ہے وہ گزشتہ بیان کی راہ نہیں روکتا۔ اس کے دو طرح کے جواب ہیں۔ ایک اجمالی دوسرے تفصیلی۔

اجمالی جواب یہ ہے کہ امر عام اور مشہور قانون وہی ہے جو بیان ہوا۔ جزئی قلیل افراد سے توڑ نہیں سکتے کیونکہ جب وضعیات میں کلید کی کثرت ہو تب ہی کلید منعقد ہوتا ہے اور حکم میں اس کے ساتھ اور اس پر اعتماد کیا جاتا ہے جو کہ موجود عاری جاری امور (۱) کی شان ہے اور اس میں کوئی شک نہیں کہ جن باتوں کا اعتراض کیا گیا ہے وہ اس کے مقابلہ میں کم ہیں اور استقراء اس پر دلالت کرتا ہے لہذا جو قاعدہ اصل بنایا گیا ہے یہ اعتراض اس میں خلل نہیں ڈالتا۔

۱ یعنی اہلیت ہونے سے ہی شارع نے احکام کے جاری کرنے میں اس کا اعتبار کیا ہے جیسا کہ احکام سز میں اس کا اعتبار کیا ہے اور تکلیف کی بنا بلوغت پر رکھی کہ وہ عقل کا مطلق ہے وغیرہ وغیرہ جیسا کہ مقاصد کی نوع اول کے دسویں مسئلہ میں اور چوتھی نوع کے پانچویں مسئلہ میں گزر چکا ہے۔

اور تفصیل جواب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کا قول وہل لکل همزة لمة کافروں سے ایک مخصوص (۱) آدمی کا خاص معاملہ ہے اور ایک معین امر کی وجہ سے ہے۔ جو یہ ہے کہ وہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی عیب چینی کیا کرتا تھا اور یہ آیت اس کی اس بد عملی کے بدلہ کی اطلاع ہے نہ کہ یہ تخویف کے قائم مقام ہے اور یہ بات ہمارے زیر بحث نہیں۔

اور یہی وجہ اللہ تعالیٰ کے اس قول **إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَكَنُفٍ** (۲) **اَسْتَعْنَىٰ** میں بھی جاری ہے۔ اور یہ قول **إِنَّ الَّذِينَ يُؤْذُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ** دو آیات (۳) ہیں جو گزشتہ بیان کے مطابق جاری ہیں۔

اسی طرح سورہ والضحیٰ ہے اور الم نشرح لک صدرک ہمارے موضوع سے متعلق نہیں بلکہ اس میں اللہ تعالیٰ نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو ان باتوں پر شکر کا حکم دیا ہے جو اللہ نے آپ کو عطا فرمائی تھیں۔

اور **النا تعبون ان يغفر الله لکم** حضرت ابو بکر صدیقؓ کا عین تصفیہ ہے جس کے ذریعہ انہیں اس بے چینی کے لئے تسلی دی گئی ہے۔ جو آپ کی بیٹی حضرت عائشہؓ پر گھڑے ہوئے بہتان کی وجہ سے آپ کو پہنچی تھی۔ یہ کلام ان کی دلی جوئی، مکارم اخلاق کو پورا کرنے پر ترغیب اور اس پر مداومت اختیار کرنے کے لئے

۱ وہ شخص ابی بن خلف یا امیہ بن خلف یا ولید بن مغیرہ یا عاصی بن وائل تھا یا یہ سب لوگ تھے کیونکہ یہ سب ہی غنی اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے عیب چکن تھے اور ان سب پر اس سورت میں مذکور اوصاف منطبق ہو جاتے ہیں۔

۲ یہ آیت ابو جہل کے بارے میں نازل ہوئی اگرچہ اس سے مراد جنس ہے اور یہ آیات اس سورت کی پہلی آیات سے بہت مدت بعد بعد نازل ہوئیں۔

۳ کیونکہ یہ دونوں آیات ابی بن سلول اور اس کے ساتھیوں کے بارے میں تصفیہ الہک کے موقع پر نازل ہوئیں یا ان لوگوں کے بارے میں جنہوں نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے منیہ بنت جحش بن اخطب سے شادی کے بارے میں طعنہ زنی کی تھی۔

اور اپنے مسکین اور مہاجر قریبی رشتہ دار پر خرچ کرنے کے بارے میں آیا ہے اور یہ چیز حضرت ابو بکر پر واجب نہ تھی لیکن اللہ تعالیٰ ان کے لئے بلند اخلاق پسند کرتا تھا۔

اور اللہ کا یہ قول لا تَقْنَطُوا اور جو کچھ اس کے ساتھ گزشتہ مذاکرہ میں مذکور ہے اس ذکر سے ان لوگوں کا مقصود ہمارے زیر بحث مسئلہ کو خراب کرنا نہیں بلکہ آیات کے معانی میں الگ الگ غور کرنا ہوگا۔ آپ دیکھتے نہیں کہ لا تَقْنَطُوا مِنْ رَحْمَةِ اللَّهِ کے بعد وَأَنْتُمْ إِلَىٰ رُحْمَتِهِ آيا ہے اور اس میں بہت بڑی تخویف ہے جو ایسے کام کرنے سے فزار پر آساتی ہے اور اس آیت کا سبب نزول جو پہلے بیان ہو چکا ہے وہ مراد کی وضاحت کر رہا ہے اور لا تَقْنَطُوا اس خوف کو دور کر رہا ہے جس کی وجہ سے وہ سابقہ گناہوں کی عدم مغفرت سے ڈر رہے تھے۔

اور وَتَبِ أُوْنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَىٰ والی پوری آیت کے معنی پر اور جو کچھ اس سے مستنبط ہوتا ہے سب پر مجموعی نظر ڈالنا چاہئے ورنہ اولم تو مین ایسا بیان ہے کہ اگر وہ مومن نہیں تو اس میں تخویف کی طرف اشارہ ہے پھر حضرت ابراہیم نے ”بلی“ کہا تو مقصود حاصل ہو گیا۔

اور وَالَّذِينَ إِذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً يَحْسَبُوا أَنَّ اللَّهَ تَعَالَىٰ كَقَوْلِهِ لَا تَقْنَطُوا مِنْ رَحْمَةِ اللَّهِ اور مَنْ يَعْمَلْ سُوءًا أَوْ يَظْلِمْ نَفْسَهُ کی طرح ہے جو ہماری اصل کے تحت داخل ہے کیونکہ اس کے بعد یہ قول ہے:

وَلَا تَكُنْ لِلْغَائِبِينَ خَصِيمًا اور آپ خاتونوں کے لئے فریق نہ بنئے۔

اور ان لوگوں کی طرف سے جھگڑا نہ کیجئے جو اپنے آپ سے خیانت کرتے ہیں۔

الی قوله لَمَنْ يَجَادِلِ اللَّهَ عَنْهُمْ  
يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَسَنْ يَكُونُ عَلَيْهِمْ  
وَكَيْلًا (۴/۱۰۹)

تا آنکہ فرمایا تو قیامت کے دن ان کی  
طرف اللہ سے کون بھگڑا کرے گا یا  
کون ہے جو ان پر وکیل بنے گا۔

اور تعجبنا آغاز سورت سے لے کر اس مقام تک مذکور کبار پر وعید کے  
آ رہا ہے جیسے یتیم کا مال کھانا اور وصیت میں جانبداری وغیرہا گویا یہ ایسی آیت ہے  
جس میں گزشتہ (۱) تخویف کے ساتھ امید دلائی گئی ہے۔ رہا یہ قول إِنَّ اللَّهَ لَأَ  
بَظْلَمٍ بِمَقَالِ ذُرَّةٍ تُوَاسِ كَعْدِ يَهْ قَوْلِ آيَا هِي :-

يَوْمَ يُؤْذَى النَّوْبَنُ كُفْرُوا وَعَصُوا (۴/۴۲) جن لوگوں نے کفر کیا اور  
رسول کی نافرمانی کی وہ اس دن یہ چاہیں گے کہ اور اس سے پہلے یہ قول گزر چکا  
ہے۔

الذِينَ يَهْلِكُونَ الی قوله عَذَابًا  
مُهِمًا  
جو لوگ بھل کرتے ہیں تا ذلیل کرنے  
والا عذاب۔

بلکہ ان سے اللہ لایظلم مثقال ذرة میں تخویف کے ساتھ ترجیہ بھی ہے  
اور اسی طرح ولو انهم اذا ظلموا انفسهم میں بھی اس سے پہلے بھی بڑی تخویف  
گزر چکی ہے اور بعد میں آئی ہے اور یہی بات ہمارے زیر بحث ہے اور ان اللہ  
لایظلم ان بشر کہ بہ تخویف اور ترجیہ کی جامع آیت ہے وہ اس طرح کہ بخشش  
کو مقید کر دیا گیا ہے کہ مشیت کے ساتھ شرک کے علاوہ دوسرے گناہوں میں ہی  
ہو سکتی ہے اور ابن مسعود کی اپنے قول ”دنیا و ما فیہا سے زیادہ مجھے خوش کرنے  
والی ہیں“ سے یہ مراد نہیں کہ وہ خالصتہً ترجیہ کی آیات ہیں بلکہ ان کی مراد  
واللہ اعلم یہ تھی کہ وہ شریعت میں محکم کلیات ہیں جو علم کثیر کو حاوی اور دین کے

۱ غالباً اصل لفظ تقدم کے بجائے تقدم ہے یعنی اللہ کا قول ان تعجبنا ایسی آیت ہے جس سے امید  
رکھی جاسکتی ہے لیکن اس سے پہلے تخویف گزر چکی ہے

بڑے بڑے قواعد کا احاطہ کئے ہوئے ہیں اسی لئے انہوں نے کہا تھا کہ: جانتا ہوں کہ علماء ان سے گزر جاتے ہیں مگر انہیں پہچانتے نہیں۔“  
اور جب یہ بات ثابت ہوگئی تو جو کچھ بیان پہلے گزرا وہ اس اصل پر جاری ہے کہ قرآن کو اتارنا ہر موقع کی مناسبت سے تھا وہ اس کا (۱) اجراء بشارت اور نذارت پر ہے اور یہی مقصود اصلی ہے یہ نہیں کہ ہر دو اطراف سے ایک چھوڑ کر صرف دوسری کے لئے اتارا گیا ہو اور یہی بات مطلوب ہے اور توفیق تو اللہ ہی سے ہے۔

## فصل

یہیں سے بندوں کے لئے یہ تصور کیا جاسکتا ہے کہ وہ خوف اور رجا کے بین بین رہیں کیونکہ ایمان کی حقیقت ان دونوں کے درمیان رہتا ہے اور کتاب عزیز بالخصوص اس بات پر دلالت کرتی ہے چنانچہ فرمایا:

جو لوگ اپنے پروردگار کے خوف سے ڈرتے رہتے ہیں تاکہ فرمایا۔

إِنَّ الَّذِينَ هُمْ مِنْ خَشْيَةِ رَبِّهِمْ  
مُشْفِقُونَ

اور جو دے سکتے ہیں وہ دیتے ہیں اور ان کے دل اس بات سے ڈرتے رہتے ہیں اور انہیں اپنے پروردگار کی طرف لوٹ کر جانا ہے۔

الِي قَوْلِهِ وَالَّذِينَ بُوْنُونَ مَا اتُوا  
وَقَلُوبُهُمْ وَجِبَتْ لَهُمْ اِلَى رَبِّهِمْ  
رَاجِعُونَ (۲۳/۵۷)

۱ اجراء انزال کا بدل ہے یعنی اجرا کا معنی یہاں انزال ہوگا۔



إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَاجَرُوا  
وَجَاهَدُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أُولَٰئِكَ  
كَرَّجُونَ رَحْمَةَ اللَّهِ (۲/۲۱۸)

أُولَٰئِكَ الَّذِينَ يَدْهُونُ بِدُهُونٍ  
إِلَىٰ رَبِّهِمُ الْوَسِيلَةَ أَيُّهُمْ أَكْرَبُ  
وَأَرْجُونَ رَحْمَتَهُمْ خَالِفُونَ عَذَابَهُ  
(۱۷/۵۷)

بے شک جو لوگ ایمان لائے اور  
انہوں نے اللہ کی راہ میں ہجرت کی  
اور جہاد کیا یہی لوگ اللہ کی رحمت  
کے امیدوار ہیں  
یہ لوگ جن کو پکارتے ہیں وہ خود  
اپنے رب کے ہاں وسیلہ تلاش کرتے  
ہیں کہ کون ان میں زیادہ مقرب ہے  
وہ اس کی رحمت کے امیدوار رہتے  
ہیں اور اس کے عذاب سے ڈرتے  
ہیں۔

اور یہ موٹی موٹی بات ہے پھر اگر مکلف پر ڈھیلا پن اور مخالفت کا پہلو  
غالب ہو تو خوف کا پہلو اس سے اقرب ہو گا اور اگر اس پر سختی اور احتیاط کا پہلو  
غالب ہو تو اس کے لئے امید کا پہلو اقرب ہو گا اور یہی بات رسول اللہ صلی اللہ  
علیہ وسلم اپنے صحابہ کو سکھاتے تھے جب ایک قوم پر خوف کا پہلو غالب ہوا تو ان  
سے کہا گیا:-

بَاعِبَادِي الَّذِينَ اسْرَفُوا عَلٰى  
اَنْفُسِهِمْ لَآ تَنْظُرُوْا بَيْنَ رَحْمَتِيْ  
اللّٰهِ (۳۹/۵۳)

اے میرے بندو! جو اپنی جانوں پر  
زیادتی کر بیٹھے ہو اللہ کی رحمت سے  
ناامید نہ ہونا۔

اور ایک قوم پر بعض (۱) امور میں غفلت غالب آئی تو انہیں ڈرایا گیا اور  
ان پر عتاب کیا گیا جیسے فرمایا:-

پلے گزر چکا ہے کہ یہ آیت ابی بن سول اور اس کے ساتھیوں کے حق میں نازل ہوئی یا ان لوگوں  
کے حق میں جنہوں نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی حضرت منیہ سے شادی کے بارے میں طعنہ زنی اور  
عیب چینی کی تھی۔ اس سے کچھ فرق نہیں پڑتا کہ یہ لوگ ہوں یا وہ ہوں بہر حال یہ کافروں کے ہی

اِنَّ الَّذِيْنَ يُوْذَوْنَ اللّٰهَ وَرَسُوْلَهُ  
 لَعَنَهُمُ اللّٰهُ فِى الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ  
 (۳۳/۵۷)

جو لوگ اللہ اور اس کے رسول کو  
 دکھ دیتے ہیں اللہ نے ان پر دنیا میں  
 بھی لعنت کی ہے اور آخرت میں  
 بھی۔

تو جب قرآن کی ترتیب اور اس کی آیات کے معانی سے یہ بات ثابت ہوگئی  
 تو مکلف پر لازم ہے کہ اسی تعلیم کے موافق عمل کرے۔

کچھ تھی لوگوں کے حق میں نازل ہوئی اور اب یہ مقام مومنوں کی صحت کے لئے جن پر کوئی ایک  
 طرف غالب آگئی ہو اور ان کی تادیب کا طریقہ ہے اگر مولف اسے ان لوگوں کی تادیب کے سلسلہ  
 میں ذکر کرتا جن پر بعض امور میں غفلت غالب آگئی تھی مثلاً  
 اَلَمْ يَأْنِ لِلَّذِيْنَ اٰمَنُوْا اَنْ تَعْلَمَ لِقَاءَ رَبِّهِمْ  
 قُلُوْا لَهُمْ (۵۷/۱۶)  
 کہ ان کے دل ڈر جائیں۔  
 تو بات واضح ہو جاتی اور اسے عتاب کتنا درست ہوتا مگر جن لوگوں پر دنیا اور آخرت میں لعنت ہوئی  
 ہو ان کی ابدی ہلاکت کو عتاب نہیں کہا جاسکتا۔

www.KitaboSunnat.com

## پانچواں مسئلہ

قرآن نے شرعی احکام کی اکثر کلی سے (۱) پہچان کرائی ہے جزئی سے نہیں اور جب کوئی جزئی آئی تو اس کا ماخذ کلی پر ہے۔ خواہ یہ اعتبار (۲) کے لحاظ سے ہو یا اصل کے معنی (۳) کے لحاظ سے مگر جس بات کو دلیل نے خاص بنا دیا ہو۔

جیسے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے خصائص ہیں

اور معتبر استفتاء کے بعد یہ بات بھی اس معنی پر دلالت کرتی ہے کہ قرآن کی تعریف بہت زیادہ وضاحت کی محتاج (۴) ہے کیونکہ سنت اپنی کثرت اور اپنے مسائل کی کثرت کے باوجود صرف کتاب ہی کی وضاحت ہے جیسا کہ انشاء اللہ تعالیٰ اس کی شرح آ رہی ہے چنانچہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا :-

وَإِنزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ  
لِلنَّاسِ مَا نَزَّلَ إِلَيْهِمْ (۱۶/۴۴)

اور ہم نے آپ کی طرف ذکر نازل کیا ہے تاکہ آپ لوگوں پر واضح کر دیں کہ ان کی طرف کیا چیز اتاری گئی ہے۔

۱ یہاں کلی کے معنی یہ ہیں کہ وہ کسی خاص شخص اور خاص حالت اور خاص زمانہ سے مختص نہ ہو نیز وہ مفصل بھی نہ ہو جس میں جملہ شرائط ارکان اور مواقع مذکور ہوں جو مطلوب یا منہی عنہ ہیں اور اسے جمل کا نام دیا جاتا ہے اور ہم نے کلیہ کو ان دونوں معنوں پر صرف اس لئے محمول کیا ہے کہ مؤلف کے آئندہ کلام کو اس پر اتارا جائے آپ اس کے اس قول کو نہیں دیکھتے ”مگر جسے دلیل خاص بناوے“ اور اس قول کو یہ اس معنی پر دلالت کرتا ہے جس کی بہت زیادہ وضاحت درکار ہے ”اور اس قول کو اور آپ جانتے ہیں کہ ”نماز اور زکوٰۃ الخ“

۲ یعنی انجام کے اعتبار سے جسے استحسان کہا جاتا ہے۔

۳ اور وہ قیاس ہے۔

۴ شرعی ماہیات کی تفصیل، شروط موانع اور ارکان وغیرہ کی معرفت کے لئے محتاج ہے اور یہی حاجت ہی کلیہ کی علامت ہے۔

اور حدیث میں آیا ہے کہ ”انبیاء میں سے کوئی نبی ایسا نہیں ہوا جسے ایسا مجزہ نہ دیا گیا ہو آدمی اس نبی پر ایمان لے آئے اور مجھے صرف وحی دی گئی ہے جو اللہ نے مجھ پر کی ہے اور میں امید رکھتا ہوں کہ قیامت (۱) کے دن میرے معتبین سب سے زیادہ ہوں گے۔“

آپ کو صرف (۲) قرآن ہی عطا ہوا، رہی سنت تو وہ اس کا بیان ہے اور جب یہ صورت ہے تو قرآن جامع اور مختصر ہو گا اور جامع کلی امور کا ہی مجموعہ ہو سکتا ہے کیونکہ قرآن کے نزول کے خاتمہ پر شریعت پوری ہو گئی تھی کیونکہ اللہ تعالیٰ فرماتے

ہیں:-  
**الْيَوْمَ اكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ**      آج کے دن میں نے تمہارے لئے  
 تمہارا دین مکمل کر دیا۔  
 (۵/۳)

حالانکہ آپ جانتے (۳) ہیں کہ نماز، زکوٰۃ، جہاد اور ایسے ہی دوسرے امور کے تمام احکام قرآن میں واضح نہیں کئے گئے انہیں تو سنت نے واضح کیا ہے (۴) یہی صورت معاملات مثلاً نکاح، عقود، قصاص اور حدود وغیرہ کی ہے۔

۱ اسے احمد، بخاری اور مسلم نے روایت کیا اور اس کا آخری حصہ یوں ہے اور خوبصورتی کی خاطر پیشانی کے بال اکھیرنے والیاں اور دانتوں کے درمیان فاصلہ بنانے والیاں جو اللہ کی پیدائش کو تبدیل کرتی ہیں“

۲ کیونکہ قرآن ان لوگوں کو بھی شامل ہے جو مجزہ کی خاطر ایمان لاتے تھے اور یہ بات سنت میں نہیں اور جب یہ صورت ہو کہ آپ کو صرف قرآن ہی دیا گیا ہو تو اس سے یہ نتیجہ نہیں نکلتا کہ وہ آدمی کی دینی اور دنیوی حاجات کے لئے جامع ہو۔ الایہ کہ جب وہ خالق اور مخلوق کے معاملہ میں تفصیل پر مشتمل ہو اس کے متعلق یہی کہا جاسکتا ہے کہ وہ ایک دوسری حدیث اعطیت القرآن و مثلہ معہ (مجھے قرآن اور اس کے ساتھ اتنا ہی اور بھی عطا کیا گیا ہے)

گویا یہ حصہ اسی اختصار کے اعتبار سے تسلیم کیا جاسکتا ہے جو حدیث میں آیا ہے لہذا قرآن نے شرعی احکام کی جو کلیہ سے پہچان کرائی ہے اس پر حدیث سے استدلال کی وجہ واضح نہیں ہوتی۔  
 اس سے پہلی دلیل کا ختمہ ہے۔

۳ عنقریب ”سنت“ کے جو تھے مسئلہ میں اس کا بیان تفصیل سے آرہا ہے۔

علاوہ ازیں (۱) جب ہم شریعت کی معنوی کلیات کی طرف دیکھتے ہیں تو ہم دیکھتے ہیں کہ وہ قرآن میں علی وجہ الکمال موجود ہیں اور وہ (۲) ہیں ضروریات، حاجات، تعہدیں اور ان میں سے ہر ایک کھل اور یہ سب کچھ واضح ہے۔

علاوہ ازیں (۳) جو دلائل کتاب سے باہر ہیں وہ ہیں سنت اجماع، اور قیاس اور یہ سب قرآن سے ہی پیدا ہوتے ہیں لوگوں نے اللہ تعالیٰ کے اس قول کو

لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ  
لوگوں کے مقدمات کا فیصلہ کریں۔ (۳/۱۰۵)

اس کا متضمن شمار کیا ہے اور اس قول کو

وَمَا أَنَا كُمْ الرَّسُولُ فُخْذُوهُ  
رسول جو کچھ تمہیں دے دے وہ لے لو۔ (۵۹/۷)

سنت کا اور اس قول کو

وَمَنْ يَتَّبِعْ هَدَى سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ  
اور جو مومنوں کی راہ کے علاوہ کسی اور راہ پر چلے اجماع کا متضمن شمار کیا ہے اور یہ بات سب سے اہم ہے۔

۱ قرآن نے احکام شرعیہ کی کلی سے جو پہچان کرائی ہے اس پر دو سرا استدلال ہے۔  
۲ سنت کی دلیل کے چوتھے مسئلہ میں پورا بیان ملاحظہ فرمائیے جہاں وہ کتا ہے ومشا النظر الی ما دل علیہ الکتاب فی الجملہ الخ اور ان میں سے یہ ایک کہ جس چیز پر کتاب نے مجملہ دلائل کی ہو اس میں غور کیا جائے

۳ غالباً اصل میں ایسا فالارج کے بجائے داینا فالارج ہے تاکہ دونوں معنی سے کلیہ پر تیسری دلیل بن جائے اور یہ تینوں آیات اس کی وسیع تر کلیات کو شامل ہوں۔ یہی وہ بات ہے جس کی طرف وہ اپنے اس قول سے و هذا اہم ما یکن سے اشارہ کر رہا ہے۔

اور صحیح حدیث میں آیا ہے کہ ابن مسعود نے کہا: ”اللہ تعالیٰ نے گودنے والی اور گدوانے والی عورتوں پر لعنت کی ہے الخ (۱) یہ بات بنی اسد کی ایک عورت کو پہنچی جسے ام یعقوب کہتے تھے اور وہ قرآن پڑھا کرتی تھی۔ وہ آپ کے پاس آکر کہنے لگی ”جو حدیث مجھے تم سے پہنچی ہے اس میں تم نے فلاں اور فلاں پر لعنت کی ہے پھر اس نے پوری بات بتلائی۔ حضرت عبداللہ ابن مسعود کہنے لگے میں اس پر کیوں لعنت نہ کروں جس پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے لعنت (۲) کی ہے اور یہ بات کتاب اللہ میں ہے وہ کہنے لگی: میں نے سارا قرآن پڑھا ہے میں نے تو اس میں یہ بات نہیں دیکھی“ آپ نے کہا: ”اگر تو نے قرآن پڑھا ہوتا تو اسے پالیتی۔ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں۔

وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا (۵۹/۷)

رسول جو کچھ تمہیں دے وہ لے لو  
اور جس چیز سے منع کرے اس سے  
رک جاؤ

اور عبداللہ قرآن کو جاننے والوں میں سے تھے۔

## فصل

اس لحاظ سے استنباط کے وقت محض قرآن پر اکتفا نہ کرنا چاہئے بلکہ اس کی شرح اور بیان یعنی سنت کو بھی مد نظر رکھنا چاہئے کیونکہ جب وہ کلی ہے اور اس

۱ اسے امر نے روایت کیا لیکن اس میں یہاں مذکورہ روایت سے اختلاف ہے اور بخاری نے بھی مختصر اکنی ابواب میں اور مسلم اور ابوداؤد نے بھی اور ان کے الفاظ یہاں مذکور روایت سے طویل ہیں اور ابن ماجہ نے بھی اور غالباً یہ روایت مؤلف کی روایت سے قریب تر ہے۔

۲ یعنی سابقہ حدیث میں اور مؤلف نے اس کو یہاں مرفوع نہیں کیا اور صرف اس قول لعن رسول اللہ پر اکتفا کیا ہے اور اس کا قول و ما ناکم الرسول الخ یہاں اس عورت کے مسئلہ میں تو تفصیلی دلیل ہے جبکہ یہ آیت اجمالی دلیل ہے۔

میں (۱) امور کلیہ ہیں جیسا کہ نماز، زکوٰۃ، حج اور روزہ وغیرہ کی صورت ہے تو اس کے بیان میں نظر ڈالے بغیر چارہ نہیں اگر سنت دیکھنے کے بعد بھی ضرورت باقی رہے تو پھر سلف صالح کی تفسیر دیکھنا چاہئے کیونکہ قرآن کو دوسروں سے زیادہ جاننے والے ہیں اگر پھر بھی احتیاج رہے تو جسے مطلق (۲) عربی فہم حاصل ہو وہی کافی ہے واللہ علم

### چھٹا مسئلہ

پہلے بیان شدہ ترتیب کے مطابق قرآن میں ہر چیز کا بیان موجود ہے گویا قرآن کو جاننے والا حقیقتاً شریعت (۳) کا مجملہ عالم ہو جاتا ہے اور اسے کسی چیز کی احتیاج نہیں رہتی اور اس پر دلیل کئی امور ہیں:

ابراہیم مخصوص قرآنی ہیں جیسے (۳)

الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ  
آج کے دن میں نے تمہارے لئے  
تمہارا دین مکمل کر دیا۔ (۵/۳)

نیز فرمایا:-

وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا  
اور ہم نے آپ پر ایسی کتاب نازل  
کی جو ہر چیز کی وضاحت کرنے والی  
ہے۔ (۱۶/۸۹)

- ۱ قرآن کے کلی ہونے اور اس میں امور کلیہ ہونے کے درمیان فرق پر غور فرمائیے۔
- ۲ اس سے مراد وہ فہم ہے جو اس میں عبادت سے پیدا ہوتا ہے جیسا کہ ابھی گزرا کہ محض عربی زبان کا فہم۔
- ۳ یعنی اجملاً شریعت کا عالم اس کے اجمالی اور کلیات سے کوئی چیز کم نہیں ہوتی۔
- ۴ بسا اوقات کہا جاتا ہے کہ دین کی تکمیل کتاب اور سنت سے ہوتی ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے یہ نہیں کہا کہ میں نے کتاب مکمل کر دی۔

مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ (۱) مِنْ شَيْءٍ  
(۶/۳۸)  
إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّذِي هُوَ  
أَقْوَمُ (۱۷/۹)

ہم نے اس کتاب میں کسی چیز کی کمی  
نہیں رکھی۔  
یہ قرآن وہ راستہ دکھلاتا ہے جو بہت  
سیدھا ہے۔

یعنی سیدھی (۲) راہ اگرچہ اس میں تمام معانی پورے نہ ہوتے ہوں کیونکہ  
اس معنی پر اس لفظ کا اطلاق حقیقتاً درست ہے۔  
اور اس سے ملتی جلتی آیات ہیں جو اس بات پر دلالت کرتی ہیں کہ قرآن  
دلوں کے روگ کے لئے ہدایت اور شفا ہے اور دلوں کے ہر روگ (۳) کی شفا وہی  
چیز ہو سکتی ہے جس میں ہر چیز کی وضاحت ہو۔

امردوم: جو احادیث و آثار میں آیا ہے وہ بھی اس کا موید ہے جیسے آپ  
صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ: ”قرآن اللہ کی رسی ہے اور وہ واضح نور ہے، نافع  
شفا ہے، جو اسے تھامے رکھے اسے بچانے والا ہے اور جو اس کے پیچھے چلے اس کی  
نجات ہو جائے گی یہ ٹیڑھے شخص کو سیدھا اور کجرو کو رضامند کر دیتا ہے اور اس  
کے عجائب ختم ہونے میں نہیں آتے اور بار بار پڑھنے سے وہ پرانا نہیں ہوتا۔ (۴)  
اس کا علی الاطلاق اللہ کی رسی اور پوری کی پوری شفا ہے نافع ہونا اس میں  
امر کے کمال پر دلیل ہے۔ ایسی ہی ایک حدیث حضرت علی نے رسول اللہ صلی اللہ

۱ اس بنا پر کہ اس سے مراد قرآن ہے اور اس میں دوسرے بھی معتبر اقوال ہیں۔

۲ اور وہ خالق و مخلوق کے معاملہ میں نظام کامل ہے۔

۳ یہاں مؤلف کا لفظ لایا ہے جو عام ہے۔

۴ تفسیر میں ترمذی سے پوری روایت درج ہے جو بعض الفاظ کے اختلاف سے حضرت علی رضی اللہ  
عنه سے مروی ہے اور مؤلف کا قول ہے و نحو ہذا اگر اس سے اس کی مراد یہ ہو کہ حضرت علی کی  
مذکورہ طویل حدیث کا بقیہ اسی معنی کی مثالوں کو حاوی ہے تو یہ ظاہر ہے اور اگر اس کی مراد یہ ہو  
کہ اس حدیث جیسی ایک دوسری حدیث حضرت علی سے مروی ہے تو پہلی حدیث بھی حضرت علی  
کے علاوہ کسی دوسرے سے مروی ہوگی۔ لہذا اس طرف رجوع فرمائیے۔



علیہ وسلم سے روایت کی ہے اور ابن مسعود سے مروی ہے کہ ہر سکھانے والا چاہتا ہے کہ اس سے کوئی سیکھے اور اللہ کی سیکھنے کی چیز قرآن ہے۔ (۱)

اور حضرت عائشہؓ سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے خلق سے متعلق پوچھا گیا تو انہوں نے کہا: ”آپ کا خلق قرآن ہے۔“ (۲) اور اس بات کی تصدیق اللہ کے اس قول سے ہوتی ہے:-

وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خَلْقِ عَظِيمٍ  
اور بلاشبہ آپ خلق کے بلند مرتبہ پر  
ہیں۔ (۶۸/۳)

اور قتادہ کہتے ہیں کہ جو بھی قرآن کا ہم نشین ہو قرآن اسے کی یا بیشی سے

ممتاز کر دیتا ہے پھر یہ آیت پڑھی:  
وَنَزَّلُ مِنَ الْقُرْآنِ مَا هُوَ شِفَاءٌ وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ وَنَا بَدِهِمُ  
الظَّالِمِينَ إِنَّا خَسَارًا (۱۷/۸۲)  
اور ہم قرآن میں وہ کچھ اتارتے ہیں جو مومنوں کے لئے شفاء اور رحمت ہے اور ظالموں کے لئے قرآن سے خسارہ ہی زیادہ ہوتا ہے۔

اور محمد ابن کعب قرظی نے اللہ تعالیٰ کے اس قول:-  
إِنَّا سَمِعْنَا مُنَادِيًا يُنَادِي  
لِلْإِيمَانِ (۳/۱۹۳)  
ہم نے ایک ندا کرنے والے کو سنا جو ایمان کی ندا کرتا ہے۔  
کے متعلق کہا کہ وہ قرآن ہے ہر ایک کی وہ بصیرت نہیں جو نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی تھی۔

۱ اسے جامع صغیر میں ان الفاظ سے روایت کیا ”ہر سکھانے والا چاہتا ہے کہ اس کی سکھانے کی چیز کو قبول کیا جائے اور اللہ کی قابل تعلیم چیز قرآن ہے لہذا اسے مت چھوڑو“ اسے بیہقی نے شعب الایمان میں روایت کیا ہے۔ عزیزی نے کہا یہ حسن ہے اسے راموز الحدیث میں الفاظ سے روایت کیا ہے ”ہر سکھانے والا چاہتا ہے کہ اس کی سکھانے کی چیز کو قبول کیا جائے اور اللہ کی سیکھنے کی چیز قرآن ہے لہذا اسے مت چھوڑو“ اسے دہلی نے روایت کیا۔  
۲ اسے منادی کی راموز الحدیث میں احمد سے روایت کیا۔

اور حدیث میں ہے کہ: لوگوں کی امامت وہ کرائے جو اللہ کی کتاب کو زیادہ پڑھنے والا ہو“ (۱) اس کا مطلب یہی ہے کہ اللہ کے احکام کو زیادہ جاننے والا ہو گویا قرآن کا عالم اجمالا شریعت کا عالم ہوتا ہے اور حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں: جو قرآن پڑھے اس سے بڑھ کر کوئی نہیں اور حضرت عبداللہ کہتے ہیں: جب تم علم کا ارادہ کرو تو قرآن میں فہم پیدا کرو (۲) کیونکہ اس میں پہلوں، پچھلوں سب کا علم ہے اور عبداللہ بن عمر کہتے ہیں جس نے قرآن کو اکٹھا کر لیا اس نے بہت بڑا کارنامہ سرانجام دیا۔ نبوت اس کے دونوں پہلوؤں کے درمیان داخل ہو جاتی ہے۔ صرف اس پر وحی نہیں ہوتی۔ اور انہیں سے ایک دوسری روایت میں ہے: جو قرآن پڑھتا رہے نبوت اس کے دونوں پہلوؤں کے درمیان اٹھ کھلیں لینے لگتی ہے۔ یہ صرف اس لئے ہے کہ قرآن نبوت کے معانی کو جمع کرنے والا ہے اور کئی دوسرے ایسے آثار ہیں جو اس معنی پر دلالت کرتے ہیں۔

امر سوم تجربہ ہے جو یہ ہے کہ جس کسی عالم نے کسی مسئلہ میں قرآن کی طرف پناہ لی اسے اس میں اس مسئلہ کی اصل مل گئی۔ رونما ہونے والے مسائل میں سب گروہوں میں سے محتاج تراہل خواہر ہیں جو قیاس کے منکر ہیں۔ ان کے متعلق بھی یہ ثابت نہیں ہو سکا کہ وہ کسی بھی مسئلہ میں قرآن سے دلیل اخذ (۳) کرنے سے عاجز ہوئے ہوں اور ابن حزم ظاہری کہتے ہیں کہ: ”فقہ کے ابواب میں سے کوئی باب ایسا نہیں جس کی اصل کتاب و سنت میں نہ ہو۔ ہم اسے جانتے ہیں واللہ مگر فرائض کی ہم نے کتاب و سنت میں ہرگز اس کی اصل نہیں دیکھی.....“ اور یہ تو

۱ طویل حدیث کا ابتدائی حصہ جیسے تفسیر میں بخاری کے سوا پانچوں سے روایت کیا۔

۲ اس میں کچھ پیدا کرنے سے۔

۳ لیکن یہ کہا جاسکتا ہے کہ اگر وہ قرآن میں نہ پائیں تو بعض دلائل سنت میں پالیتے ہیں جیسا کہ آپ دیکھتے ہیں اور وہ طرز فکر جس کی طرف ہم نے اشارہ کیا ہے مولف نے ابن حزم سے نقل کیا ہے اور جس بات کو اس کے استثناء کرنے سے بچھے کر دیا ہے وہ باب الفرائض ہے۔

آپ جانتے ہیں کہ فرائض اجارہ کی قسموں میں سے ایک قسم ہے اور اجارہ کی اصل قرآن میں ثابت ہے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اقرار اور اس پر صحابہ کے عمل نے اس کی وضاحت کر دی ہے۔

کہنے والا کہہ سکتا ہے کہ یہ بات درست نہیں۔ کیونکہ شریعت میں ثابت ہے کہ کئی مسائل اور قواعد قرآن میں موجود نہیں وہ صرف سنت میں ملتے ہیں اور اس کی تصدیق رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی اس صحیح حدیث سے ہو جاتی ہے: ”میں تم سے کسی کو اپنی چار پائی پر ٹیک لگائے دیکھ رہا ہوں کہ جب پہلے میری طرف سے کوئی ایسی بات پہنچے جس کا میں نے حکم دیا ہو یا اس سے منع کیا ہو تو وہ کہے گا: میں اسے نہیں جانتا، ہم جو کچھ اللہ کی کتاب میں پائیں گے اسی کی اتباع کریں گے (۱) اور یہ مذمت ہے جس کا مفصل یہ ہے کہ سنت پر بھی اعتماد لازم ہے اور اس کی صحت پر دلیل اللہ تعالیٰ کا یہ قول ہے:-

فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى  
اللَّهِ وَالرَّسُولِ (۳/۵۹)

اگر تم کسی بات میں جھگڑا کر تو اسے  
اللہ اور رسول کی طرف لوٹاؤ۔

میمون بن مہران کہتے ہیں اللہ کی طرف لوٹانے کا مطلب اللہ کی کتاب کی طرف لوٹانا ہے اور رسول کی طرف لوٹانا جبکہ وہ زندہ تھے پھر جب ان کی وفات ہو گئی تو اس کا مطلب سنت کی طرف لوٹانا ہے اسی طرح اس آیت کے متعلق کہا جاتا (۲) ہے:-

- ۱ اسے حسان کے عنوان میں مصابیح میں روایت کیا اور شافعی نے اسے ”الام“ میں روایت کیا ایسے ہی اسے ابوداؤد، ترمذی اور ابن ماجہ نے بھی روایت کیا۔
- ۲ مناسب یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہاں لفظ لارہ گیا ہے گویا وہ اول الامر صحت کی نفی کرتا ہے کہ وہ جواب ہو اور اس سے اس کی قبولیت کا وہ دور ہو جاتا ہے۔ رہی یہ بات جو اس کی اصل سے متعلق کسی گئی ہے وہ ممکن ان خیال تو یہ اس کے قول لانا تعقل کے بعد مناسب نہیں رکھتی کیونکہ یہ اس کی صحت کی نفی کی وجہ بیان ہوئی ہے نہ کہ اس کے امکان کی۔

وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا

کسی مومن مرد یا مومن عورت کو یہ حق نہیں کہ جب اللہ اور اس کا رسول کسی کام کا فیصلہ کر دے۔ (۳۳/۳۶)

سنت سے اس بنا پر اخذ کیا جاتا ہے کہ وہ کتاب اللہ کا بیان ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں۔

لِيُتَبَيَّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ

تاکہ آپ لوگوں کے لئے وضاحت کر دیں کہ ان کی طرف کیا چیز اتاری گئی ہے۔ (۱۶/۳۳)

اور یہ دلائل کی تطبیق ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ: اگر سنت کتاب کا بیان ہے تو یہ سنت کی دو قسموں میں سے ایک قسم کے بارے میں ہے۔ گویا دوسری قسم کتاب کے حکم پر اضافہ ہے جیسے کسی عورت کا اپنی چھو بھی یا خالہ کی موجودگی میں نکاح (۱) اور گھریلو گدھوں کی تحریم (۲) اور ہر کھلی والے درندے کی تحریم (۳)

- ۱۔ اسے چھوٹوں نے حضرت ابو ہریرہ سے نکالا۔ وہ کہتے ہیں کہ: "رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس بات سے منع فرمایا کہ کوئی عورت اپنی چھو بھی پر نکاح کرے اور اپنی خالہ پر نکاح کرے۔"
- ۲۔ اسے ابو داؤد نے خالد بن ولید رضی اللہ عنہ سے روایت کیا وہ کہتے ہیں کہ: میں نے خیبر کے دن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ جہاد کیا۔ یہود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آئے اور شکوہ کیا کہ لوگ ان کے ہاڑوں کی طرف پہنچ رہے ہیں تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: حق کے بغیر معاہدین کے اسوال غلال نہیں ہیں اور تم پر گھریلو گدھے اور گھوڑے اور خچر حرام ہیں اور ہر کھلی والا درندہ اور بچوں والا پرندہ بھی حرام ہے۔
- ۳۔ اسے مالک، مسلم، ابو داؤد اور نسائی نے حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کیا: انہوں نے کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "ہر کھلی والے درندے کو کھانا حرام ہے۔"

اور حضرت علی بن ابی طالب سے (۱) پوچھا گیا: آپ کے پاس کوئی کتاب ہے؟ جواب دیا نہیں مگر صرف اللہ کی کتاب ہے یا وہ فہم جو کسی مرد مسلم کو دیا جائے یا جو کچھ اس صحیفہ میں ہے۔ راوی کہتا ہے کہ میں نے پوچھا کہ: اس صحیفہ میں کیا ہے؟ حضرت علی نے جواب دیا: ”دیت کے اور قیدی کی آزادی کے احکام اور یہ کہ مسلم کو کافر کے بدلہ میں قتل نہ کیا جائے۔“

بات یہی ہے کہ اگر اس میں یہ دلیل ہے کہ ان کے پاس کتاب اللہ کے سوال کچھ نہ تھا تو اس میں یہ دلیل بھی ہے کہ جو کچھ ان کے پاس تھا وہ کتاب اللہ میں نہیں ہے اور یہ اس کے خلاف ہے جسے آپ نے اصل بنایا ہے۔ اور اس کا جواب (۲) اللہ کی توفیق ہے دوسری دلیل یعنی سنت میں بیان کیا جائے گا۔

اور قرآن سے نادر استدلال میں سے ایک یہ ہے کہ جو حضرت علیؑ سے منقول ہے کہ بچہ (۳) چھ ماہ کا بھی پیدا ہو سکتا ہے اور یہ استدلال انہوں نے درج ذیل آیات سے کشید کیا اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں :-

وَحَمْلُهُ وَ وِصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا  
بچے کا حمل اور اس کا دودھ چھڑانا  
تیس ماہ کی مدت ہے۔ (۲۶/۱۵)

۱ قائل ابو جعفر تھے اور مصابیح کے الفاظ یوں ہیں: ”کیا تمہارے پاس کوئی ایسی چیز ہے جو قرآن میں نہ ہو؟ حضرت علی نے جواب دیا: اس ذات کی قسم جس نے دانہ پیدا کیا اور جرثومہ کو روح عطا کی جو کچھ قرآن میں ہے اس کے سوا ہمارے پاس کچھ نہیں مگر وہ فہم جو اللہ کی کتاب سے آدی کو دیا جاتا ہے یا جو کچھ اس صحیفہ میں ہے میں نے پوچھا: اس صحیفہ میں کیا ہے؟ فرمایا: دیت کے احکام“ الخ اسے بخاری، نسائی اور ترمذی نے روایت کیا۔

۲ چوتھے مسئلہ میں وہاں سوال و جواب میں کافی تفصیل آگئی ہے۔

۳ اسے اصول میں غیر صریح منطوق کی دلالت کا باب بنایا ہے جو اشارہ کی دلالت کی ایک نوع ہے اور وہ یہ ہے کہ جو لازم ہوا۔ اس کے افادہ کا قصد نہیں کیا جاتا اور اسی طرح اس حدیث کی دلالت ہے تمکنت شرط و حرہ عالم تھلی (تو آدمی مدت نماز ادا نہ کیا کر) کہ حیض کی زیادہ سے زیادہ مدت پندرہ دن ہو سکتی ہے۔

اور ساتھ ہی یہ قول ہے وصالہ فی عامین (اور دو دو چھڑانے کی مدت دو سال ہے) (باقی حمل کے چھ ماہ رہ گئے)۔ (۱)

اور امام مالک بن انس کا استنباط کہ جو صحابہ کرام کو گالی دے اس کا فہمے میں کچھ حصہ نہیں۔ آپ کا یہ استنباط اللہ تعالیٰ نے اس قول سے ہے۔

وَالَّذِينَ جَاءُوا مِن بَعْدِهِمْ  
يَقُولُونَ رَبَّنَا اغْفِرْ لَنَا (۵۹/۱۰)

اور وہ لوگ جو ان کے بعد آئے وہ  
کہتے ہیں اے ہمارے پروردگار ہمیں  
بخش دے.....

اور کسی صاحب نے یہ استنباط کیا کہ: بیٹا مملوک نہیں ہوتا اور یہ استنباط اللہ تعالیٰ کے اس قول سے ہے:-

وَقَالُوا اتَّخَذَ الرَّحْمَنُ وَلَدًا  
مُبْهَجًا ۗ بَلْ عِبَادٌ مُّكْرَمُونَ  
(۲۱/۲۶)

اور ابن عربی کا قول ہے کہ انسان کو علقہ بننے سے پہلے انسان نہیں کہا جاسکتا اور یہ استدلال اس قول سے ہے۔

خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ (۹۲/۲)

اللہ نے انسان کو علقہ سے پیدا کیا۔  
اور منذر بن سعید کا اس بات پر استدلال کہ عربی پیدا کئی طور پر عربی زبان  
نہیں جانتا۔ آیت استدلال یہ ہے:-

۱۔ ابن عربی رائے جیسا کہ ابوداؤد میں ہے کہ آیت ما اقام اللہ اعلیٰ رسولہ میں سب طرح کے لوگوں کا ذکر آگیا ہے بعد میں آنے والے فقراء کا ماہجرین کا انصار کا اور جو بعد میں آنے والے ہیں ان کا بھی۔ امام مالک نے ان لوگوں کے قول والا تجعل فی کلہما غلا للذین امنوا کو فہمے کے مال میں ان کے استحقاق کی شرط قرار دیا کیونکہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں یتولون جو حال ہے گویا یہ نے میں استحقاق کی قید ہے اور صحابہ کو گالی دینا سب سے بڑا کینہ (ظلم) ہے اس سے بڑا کینہ اور کون سا ہو سکتا ہے؟ البتہ جن لوگوں نے للفقراء الخ نیا کلام قرار دیا ہے تو اس سے وجہ استدلال واضح نہیں ہوتی۔

وَاللّٰهُ اَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُوْنِ  
اُمَمَاتِكُمْ لَمَّا تَعْلَمُوْنَ شَيْئًا  
اللہ نے تمہیں تمہاری ماؤں کے پیٹوں  
سے نکالا اس وقت تم کچھ نہیں جانتے  
تھے۔ (۱۶/۷۸)

اور ابن الفجار قرطبی کا یہ عجیب و غریب استدلال کہ انکار کے وقت سر  
سے پہلو کی جانب اشارہ کیا جاتا ہے اور (۱) اجابت کے وقت نیچے کی جانب، یہ اس  
سے بہتر ہے کہ علمائے مشرق اس کے خلاف کرتے ہیں کہ آیت استدلال یہ ہے۔  
لَوَا رَأَوْهُمْ وَرَأَيْتَهُمْ  
بَعْدُوْنَ (۶۳/۵)  
اپنے سر ہلاتے ہیں اور آپ انہیں  
دیکھئے وہ منہ پھیر لیتے ہیں۔

اور صوفی ابو بکر شبلی جب کوئی کپڑا پہنتے تو اسے کسی جگہ سے پھاڑ دیتے ابن  
مجاہد نے ان سے کہا۔ علم (شریعت) میں فساد (بگاڑ پیدا کرنا) کب جائز ہے اور اس  
کا کیا فائدہ ہے؟ شبلی نے جواب دیا:-  
فَطَلِقْ نَسْعًا بِالسُّوْبِ وَالْاَعْنَاقِ  
پھر ان ٹانگوں اور گردنوں پر ہاتھ  
پھیرنے لگے۔ (۳۸/۳۳) (۲)

۱ فرض کیجئے کہ یہ بات فائدہ دیتی ہے کہ پہلو کی جانب سر کے اشارہ میں انکار ہوتا ہے مگر اس آیت  
میں کوئی بات ایسی نہیں جو فائدہ دے کہ نیچے کی طرف اشارہ ماننے کے لئے ہوتا ہے۔ علاوہ ازیں  
اصل بحث تو ان کے اس فعل کا انکار ہے اور یہ کہ ان کی عادت ہی ایسی تھی اور اس آیت میں ان  
کے اپنے فعل کے لئے اقرار کوئی بات نہیں تاکہ ہم سر مٹکانے کو انکار کے وقت اشارہ کے لئے زیادہ  
مناسبت سمجھا جائے اسی لئے مؤلف نے اس استدلال کو عجیب و غریب کہا ہے اور اگر وہ اس  
استدلال پر اس سے بھی زیادہ لفظ استعمال کرتا تو اس کا حق تھا۔

۲ ہماری شریعت میں مال ضائع کرنا جائز ہے اور اس میں مشغول رہ جانے کا خوف اسے جائز نہیں بنا  
دیتا اور ایسی مشغولیت سے محفوظ رہنے کے بہت سے طریقے ہیں جیسے بہ صدقہ وغیرہ وغیرہ اور ہم  
سے پہلی شریعت قائل عمل ہے جب تک کہ وہ منسوخ نہ ہو اس بنا پر جب صحیح گھوڑوں کی گردنوں  
اور پنڈلیوں کا تھا تو اس کا معنی ان دونوں کو توار سے اڑا دینا ہو گا کہ جیسا جمہور نے کہا ہے نہ  
کہ صورت حال کی درستی اور حالات کی چھان بین کے لئے گھوڑوں کی پیشی کے وقت ہاتھ سے جھاڑنا  
جیسا کہ محمد بن راشد اور طبری نے کہا ہے اور جیسا کہ ابن عباس اور زہری سے مروی ہے اب

پھر شبلی کہنے لگے کہ قرآن میں یہ کہاں ہے کہ دوست اپنے کو عذاب نہیں دیتا ابن مجاہد چپ ہو گئے اور شبلی سے کہنے لگے تم ہی بتاؤ چنانچہ شبلی نے کہا:-  
 وَقَالَتِ الْيَهُودُ وَالنَّصَارَى نَحْنُ  
 أَبْنَاءُ اللَّهِ وَأَحِبَّاؤُهُ..... (۱)  
 بیٹے اور اس کے محبوب ہیں۔  
 (۵/۱۸)

اور کسی نے درج ذیل آیت سے عورت سے گانا سننے کی ممانعت پر استدلال کیا ہے:-  
 وَلَمَّا جَاءَ مُوسَىٰ لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ  
 رَبُّهُ (۷/۱۳۳)  
 اور جب موسیٰ ہمارے طے کردہ  
 وقت پر آئے تو ان کے پروردگار  
 نے ان سے کلام کیا۔  
 اور ان استدلال میں کچھ ایسے ہیں جو محل نظر ہیں:-

یا تو یہ صورت ہے کہ حضرت سلیمان علیہ السلام کی شریعت میں اس طرح ذبح سے تقرب حاصل کیا جاتا ہو جیسے چوپایوں کی قربانی سے کیا جاتا ہے یا یہ محض خدشہ ہوتا کہ اللہ کی راہ میں گھوڑے باندھ رکھنے کی علامت ہو جیسے صدقہ کے اونٹوں کو نشان لگانا آدمی کہتے ہیں: بری یہ بات کہ حضرت سلیمان علیہ السلام نے غصہ کی حالت میں ان کو اس لئے ضائع کر دیا کہ گھوڑوں نے انہیں مشغول رکھا تو یہ بات باطل ہے۔ اور یہ سب کچھ موافق کے قول ”وفی بعض هذه الاستدلالات نظر“ (بعض استدلال محض نظر ہیں) کے تحت داخل ہے۔

موسیٰ علیہ السلام نے طلب نظر کو اللہ تعالیٰ کے ان سے کلام کرنے پر مرتب کیا۔ اس سے بعض لوگوں نے یہ سمجھا کہ موسیٰ علیہ السلام نے اسے اس بات پر بتا دیا کہ جس کا کلام سنتا بھی جائز نہیں اور یہ بات کتنی بعید از قیاس ہے۔ دیکھئے اور اس کا کلام سننے میں جائز تکلیفوں کے احکام سے ہونے کی وجہ سے کلام ہے تو جب عورت کی دیکھنا بالاتفاق جائز نہیں تو پھر اس کا کلام سنتا بھی جائز نہ ہوا۔



## فصل

اس لحاظ سے جس کسی مسئلہ کے متعلق بھی پورا پورا علم حاصل کرنے کا ارادہ ہو قرآن میں اس کی اصل کی طرف توجہ کرنا ضروری ہے اگر آپ کو اس میں بعینہ منصوص مل جائے یہ اس مسئلہ کی نوع یا جنس مذکورہ ہو تو یہی مراد ہے ورنہ اس میں غور کرنے کے کئی مراتب ہیں جو شاید اس کے بعد اپنے مقام پر انشاء اللہ ذکر کر دیئے جائیں گے اور یہ بات کتاب الادلہ کی قسم اول میں اس سے پہلے گزر چکی ہے کہ: ہر شرعی دلیل یا تو یقینی ہوگی یا یقینی دلیل کی طرف راجح ہوگی اور سب کے اعلیٰ مرجع قرآن کریم کی یقینی دلیل ہے پہلے اسی کی طرف رجوع کیا جائے گا مگر جب عمل فاعل کے علاوہ اس مسئلہ کے متعلق کچھ وارد نہ ہوا ہو تو اس بارے میں سنت کی طرف رجوع کرنا کافی ہو گا جو احاد سے منقول ہو۔ جیسا کہ اس صورت میں مجتہد کے قول کی طرف رجوع کرنا بھی کفایت کرتا ہے اور اگرچہ یہ رجوع ضعیف تر ہے اور رجوع تو صرف کتاب میں اس مسئلہ کی اصل کی طرف کرنا چاہئے کیونکہ اس کی احتیاج ہوتی ہے کہ اس کی ایسی اصل بتائی جائے جس کی طرف رجوع کیا جاسکے یا ایسا شرعی قانون ہو جس کے مطابق اللہ جزا و سزا دے گا لہذا محض اخبار کامل جانا کافی نہ ہو گا جیسا کہ پہلے گزر چکا۔

## ساتواں مسئلہ

قرآن کی طرف نسبت کرنے سے علوم کئی قسموں میں بٹ جاتے ہیں :-  
 ایک قسم قرآن کو سمجھنے، اس کے فوائد کا استخراج کرنے، اللہ تعالیٰ کے کسی حکم سے مراد کی معرفت پر مددگار ہونے کے لئے اوزاروں کی طرح ہے جیسے عربی

لغت کے علوم میں جن کے بغیر چارہ نہیں اور قرأت کا علم، ناخ و منسوخ، اصول فقہ کے قواعد اور اس جیسے دوسرے علوم یہاں ان پر غور کرنا مقصود نہیں۔

لیکن کبھی قرآن کو سمجھنے کے لئے ایسی چیزوں کے وسیلہ ہونے کا دعویٰ کیا جاتا ہے جو وسیلہ ہوتی نہیں اور کہا جاتا ہے کہ یہ اسی طرح مطلوب ہیں، جیسے حقیقی وسیلہ کی طلب ہوتی ہے۔ عربی زبان کا علم یا ناخ و منسوخ کا علم اسباب التنزیل کا علم۔ مکی اور مدنی سورتوں کا علم، علم القرآن، علم اصول فقہ ایسے علوم ہیں جنہیں تمام علماء قرآن سمجھتے ہیں جبکہ پہلے گزر چکا ہے کہ رازی نے علم ہیئت کو قرآن سمجھنے کا وسیلہ قرار دیا اور اس آیت سے استدلال کیا ہے :-

أَلَمْ يَنْظُرُوا إِلَى السَّمَاءِ فَوْقَهُمْ  
كَيْفَ بَنَيْنَاهَا وَزَيَّنَّاهَا وَمَا لَهَا مِنْ فُرُوجٍ  
(۵۰/۶)

کیا انہوں نے اپنے اوپر آسمان کو  
نہیں دیکھا کہ ہم نے اسے کیسے بنایا  
ہے اور اسے سجھایا ہے اور اس میں  
کوئی شکاف بھی نہیں

اور ابن رشد فلاسفر نے اپنی کتاب ”بفضل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من الاتصال“ میں یہ گمان ظاہر کیا ہے کہ فلسفہ کے علوم مطلوب ہیں اور ان کے بغیر شریعت کا مقصود (حقیقتاً سمجھا ہی نہیں جاسکتا اور اگر کوئی کہنے والا یہ کہہ دے کہ معاملہ تو اس کے بالکل برعکس ہے تو پھر معارضہ میں کتنا بُد ہو جائے گا۔ ایسے علوم کے بارے میں ان دونوں فریقوں کے درمیان شاہد سلف صالح کی شان ہے کیا انہیں کامل کرتے تھے؟ یا انہیں چھوڑتے تھے یا ان سے غافل تھے؟ باوجودیکہ ان کا فہم قرآن یقیناً مستحق ہے اور اس بات پر نبی صلی اللہ علیہ وسلم اور

ایک کثیر گروہ ان کا گواہ ہے لہذا انسان کو دیکھنا چاہئے کہ وہ اپنا قدم کہاں نگا رہا ہے پھر کچھ اور اقسام بھی ہیں جنہیں وہی شخص جان سکتا ہے جو ان امور پر مداوت کرتا ہو اور آپ کو خبر کوئی تجربہ کار دے سکتا ہے ویسے دوسرا اسے نہیں دے سکتا ابو حامد ان مخصوص سے ہیں جنہوں نے تحقیق کی بناء پر ان امور کا خاتمہ کیا اور اپنی کتابوں میں مناسب مقامات پر شافی بیان کے ساتھ ان کی تصریح کی ہے۔

اور ایک اور قسم وہ ہے جو قرآن کے کلام ہونے کی حیثیت سے مجموعی طور پر ماخوذ ہے امر یا نہی یا دوسری قسم کے خطاب کی حیثیت سے نہیں بلکہ اس جہت سے کہ قرآن ہے کیا چیز۔ یعنی اس میں نبوت کے دلائل کیا کچھ ہیں۔ اور یہ اس کا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے معجزہ ہوتا ہے اور یہ معنی قرآن کی تفصیل سے ماخوذ نہیں جیسا کہ اس سے شرعی احکام اخذ کئے جاتے ہیں کیونکہ قرآن کی آیتیں اور سورتیں اس پر نص نہیں ہیں جیسے وہ امر اور نہی وغیرہ کے احکام پر نص ہیں قرآن میں تو صرف اس جیسی ایک بھی سورت لانے سے عاجز ہونے پر تنبیہ ہے اور یہ تنبیہ نہ کسی خاص چیز سے مختص ہے نہ ایک سورت کو چھوڑ کر دوسری سورت سے اور نہ ہی قرآن کے کسی خاص انداز سے مختص ہے بلکہ اس کی ماہیت ہی اس کے لئے معجزہ ہے جیسا کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اس پر یہ کہہ کر تنبیہ کی ہے کہ: ”انبیاء میں سے کوئی نبی ایسا نہیں مگر اسے معجزات میں سے کوئی ایسا معجزہ دیا جاتا کہ آدی اس پر ایمان لے آتے اور مجھے تو صرف وہ وحی دی گئی ہے جو اللہ نے میری طرف وحی کی اور مجھے امید ہے کہ قیامت کے دن میرے متبعین ان سب سے زیادہ ہوں گے۔ (۱)

گویا یہ چیز قرآن کی اس ہیئت کی وجہ سے ہوگی جس پر اللہ نے اسے نازل کیا اور جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے صدق پر دلالت کرنے والی ہے جس نے

۱- یہ حدیث ج ۳ ص ۳۶۷ پر گزر چکی ہے اور اس کے الفاظ یہ ہیں: ما من نبی من الانبیاء..... الخ

قادر الکلام فصحاء اور مجاز الودشمنوں کو اس جیسی یا اس سے کچھ کمتر چیز لانے سے عاجز کر دیا اور اس مقام پر قرآن کے معجز ہونے پر ثبوت پیش کرنے کی ضرورت نہیں کیونکہ جس کیفیت سے بھی اس کے معجزہ ہونے کا تصور کیا جائے۔ اس کی ماہیت اس پر دلالت کرے گی۔ آپ اس کی کسی بھی جانب سے اس کی طرف مائل ہوں وہی جانب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے صدق پر آپ کی رہنمائی کرے گی۔ اس قسم میں بھی یہاں بحث درکار نہیں اس کا اصلی مقام علم کلام کی کتابیں ہیں۔

اور ایک قسم وہ ہے جس سے اخذ کیا جاتا ہے کہ اس قرآن کو نازل کرنے میں اس سے خلقت کو خطاب کرنے میں اور لوگوں کے لئے نرمی اور بھلائی کا معاملہ کرنے میں اللہ تعالیٰ کی عادت کیا ہے؟ کہ اس نے قرآن کو ایسی عربی زبان میں نازل کیا جس تک لوگوں کے فہم پہنچ سکیں حالانکہ خود وہ منزه ہے قدیم ہے اور اس نے قرآن کو ایسی عربی زبان میں نازل کیا جس تک لوگوں کے فہم پہنچ سکیں حالانکہ خود وہ منزه ہے قدیم ہے اور اس قرآن کا مقام یہ ہے کہ وہ ان کے لئے تقریباً ملاطنت اور نفس معاملہ میں تعلیم کے لئے نازل ہوتا رہا یہ اس کے علاوہ ہے جو اس میں معارف اور بھلائیاں جمع ہیں اور جو علوم قرآن میں شامل ہیں یہ نظر اس سے خارج ہے اور اصل مذکور کی صحت کتاب الاجتہاد میں واضح ہو جاتی ہے اور وہ اصل اپنے آپ کو اللہ سے صفات سے متصف کرنا اور اس کے افعال کی اقتداء کرنا ہے۔

اور یہ اصل قواعد، فرعی فوائد اور ادبی محاسن کی کئی نواع پر مشتمل ہے ہم ان کی کچھ مثالیں بیان کرتے ہیں جن سے مراد سمجھنے میں مدد ملے گی:

ایک مثال یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ ڈرانے سے پہلے مواخذہ نہیں کرتا اور اس پر دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ اپنی ذات کے متعلق یہ خبر دے رہے ہیں کہ :-

وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا  
 جب تک ہم رسول نہ بھیج لیں ہم  
 کسی کو عذاب نہیں دیتے۔ (۱۷/۱۵)

گویا اپنی خلقت کے بارے میں اللہ تعالیٰ کی عادت یہ ہے کہ وہ رسول بھیجنے کے بعد ہی مخالفت پر مواخذہ کرتے ہیں پھر جب ان پر حجت قائم ہو جائے تو پھر:  
 فَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفِرْ مِنْ دُونِ شَاءِ فَلْيُكْفِرْ  
 جو چاہے ایمان لائے اور جو چاہے کفر کرے۔ (۱۸/۲۹)

ہر ایک کو اس کے عمل کے مطابق بدلہ ملے گا۔

اور ایک یہ ہے کہ جس چیز کا مخلوق کو خطاب کیا جا رہا ہے اس پر حجت قائم کر کے انہیں پہنچا دی جائے چنانچہ اللہ تعالیٰ نے قرآن نازل کیا جو اپنے مشتملات کی صحت پر فی نفسہ دلیل ہے پھر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ہاتھ پر معجزات کے صدور سے بعض باتوں کی کفایت میں اضافہ کیا۔

اور ایک یہ کہ اللہ تعالیٰ پہلی مرتبہ گناہ کرنے پر مواخذہ نہیں کرتا اور معاندین کو عذاب دینے میں جلدی سے کام نہیں لیتا حالانکہ دلیل کے واضح ہونے کے بعد بھی انکار و جمود پر اڑے رہتے ہیں اور خواہ خود ہی جلدی عذاب کا مطالبہ کرتے ہوں۔

اور ایک ایسے مقامات پر عبادت کو کناہ وغیرہ سے سجاتا ہے جہاں ہم اپنی عادت کے مطابق اس کا ذکر کرنے میں شرم محسوس کرتے ہیں اللہ تعالیٰ کا قول اولاً  
 مستم النساء (یا تم عورتوں کو چھوؤ) ہے نیز یہ قول:

وَمَرَامَ آيَتِهِ عِمْرَانَ النَّبِيِّ  
 اور عمران کی بیٹی مریم جس نے اپنی  
 أَحْصَنَتْ لِرَجْعِهَا لِنَفْعِنَا فِيهَا  
 شرمگاہ کی حفاظت کی تو ہم نے اس  
 میں روح پھونک دی۔ (۶۶/۱۲)

اور یہ قول كَانَا بِمَا كُنَّا مِنَ الطَّعَامِ (۵/۵۷) (وہ دونوں حضرت مریم اور حضرت عیسیٰ علیہ السلام کھانا کھایا کرتے تھے) حتیٰ کہ جب حق طے کرنے میں راہ

واضح ہو جائے اور صراحت کا وقت آجائے کہ وہاں صراحت ہی مناسب ہو تو اس کے بغیر چارہ نہیں ہوتا اور اس طرف اللہ تعالیٰ کے اس قول میں اشارہ ہے :-

إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَعِجُ أَنْ يَضْرِبَ  
مَثَلًا مِمَّا بَعُوثَتَهُ لِمَا فَوْقَهَا  
کہ کوئی بھی مثال بیان کرے وہ مچھر  
کی ہو یا اس سے بھی اوپر کسی چیز کی۔  
(۲/۲۶)

اور اللہ حق بات سے نہیں شرماتا۔

اور ایک معاملات میں ڈھیل دینا، چھان بین کی راہ پر چلنا اور احتیاط کو ملحوظ رکھنا ہے اور یہ بات ہمارے حق میں مصروف ہے۔ اللہ تعالیٰ نے قرآن کریم کو رسول اللہ علیہ وسلم پر تموڑا تموڑا کر کے بیس سال میں نازل کیا حتیٰ کہ کفار کہنے لگے:

لَوْلَا أَنْزَلْ عَلَيْنَا الْقُرْآنَ جُمْلَةً  
وَاحِدَةً (۲۵/۳۲)  
اس پر قرآن کو یکبارگی کیوں نہیں  
اتار دیا گیا۔

تو اللہ تعالیٰ نے فرمایا :-

كَذَلِكَ نُنزِّلُكَ  
يَا قَوْمِ  
یہ اس لئے کہ ہم اس سے آپ کے  
دل کو مضبوط رکھیں۔  
(۲۵/۳۲)

اور ہم نے قرآن کو جزو جزو کر کے  
نازل کیا ہے تاکہ آپ لوگوں کو  
دقتوں پر پڑھ کر سنائیں اور ہم نے  
اسے آہستہ آہستہ اتارا ہے۔  
وَقُرْآنًا فَرَقْنَاهُ لِتَقْرَأَهُ عَلَى  
النَّاسِ عَلَى حُكْمٍ وَنَزَّلْنَاهُ  
تَنْزِيلًا (۱۷/۱۰۶)

اور اس مدت میں پے در پے انذار ہوتا رہا اور ہر جانب سے نیز ہر قرآن کے محتاج کے لئے راہ استوار ہوتی رہی اور اس دوران جس نے انکار کرنا تھا اس نے دس سال یا اس سے زیادہ عرصہ کے بعد اسلام میں داخل ہونے سے انکار کیا تو

دعا کی وجہ سے ان پر سختی شروع کر دی گئی اللہ نے جہاد شروع کیا لیکن وہ بھی (۱) بدرتج، یہی حکمت بالغہ تھی اور اس ترتیب سے جو عدل و احسان کا مقتضی تھا یہاں تک کہ دین مکمل ہو گیا اور لوگ فوج در فوج اس میں داخل ہونے لگے اور کسی کہنے والے کے لئے کہنے کی گنجائش باقی نہ رہ گئی کہ اللہ نے اپنے نبی کی روح قبض کر لی جبکہ اس وقت حجت واضح ہو چکی اور متنازعہ بات کی وضاحت ہو چکی تھی دین کی بنیاد مضبوط ہو گئی اور اللہ کے انصار سے اس کا بازو مضبوط ہو چکا تھا اس بات پر اللہ کا بہت بہت شکر ہے۔

اور ایک بندوں کو ادب سکھانے کی کیفیت ہے جب وہ عاجزی اور دعا کے ساتھ رب الارباب کے دروازے کا قصد کریں۔ قرآن کے استقراء سے معلوم ہوتا ہے کہ قرآن کی روش نے آداب واضح کر دیئے ہیں اگرچہ عبارت کے ساتھ اس پر نص نہیں تاہم تعبیر کی تصریح سے تقریر کا اشارہ ہی کافی ہے چنانچہ آپ دیکھتے ہیں کہ قرآن میں اللہ نے جب بھی اپنے بندوں کو پکارا تو اکثر یا کے لفظ سے پکارا ہے جو ندا کرنے والے کے دور ہونے پر اشارہ کرتا ہے کیونکہ ندا کیا جانے والا بندوں سے نزدیک ہونے سے منزہ ہے جو ان سے بہت بلند اور ان سے مستغنی ہونے سے موصوف ہے لیکن جب بندے پروردگار کو ندا کریں تو ایسے امور لایا جو اجابت کے قرب کا مطالبہ کرتے ہوں ان میں سے ایک حرف ندا کو ساقط کرنا ہے جو مناوی کے قرب کی طرف اشارہ کرتا ہے گویا وہ ندا کرنے والے کے ساتھ موجود ہے اس سے غافل نہیں۔ جو راغب کے اس معنی کو شعار بنالینے پر دلالت کرتا ہے کیونکہ اکثر مقامات پر رہنا کا لفظ ہی آتا ہے۔ جیسے :-

۱- جیسا کہ مگر چکا ہے یہ اجازت تھی و جب نہ تھا پھر وقت قریب والے کافروں سے جنگ کرنا واجب ہوا۔ پھر تمام مشرکین سے جنگ کرنا واجب ہوا۔

رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا (۲/۲۸۶) (۲)  
اے ہمارے پروردگار! ہمارا  
مواخذہ نہ کرنا۔

رَبَّنَا تَقَبَّلْ مِنَّا (۲/۱۲۷)  
اے ہمارے پروردگار! ہم سے قبول  
فرما۔

رَبِّ اِنِّي نَذَرْتُ لَكَ مَا فِي بَطْنِي  
(۳/۳۵)  
اے میرے پروردگار جو میرے  
پیٹ میں ہے، میں تیری نذر کرتی  
ہوں۔

رَبِّ اُرِنِي كَيْفَ تَحْيِي الْمَوْتَى  
(۲/۳۶۰)  
اے میرے پروردگار! مجھے دکھلا! تو  
مردوں کو کیسے زندہ کرتا ہے۔

اور ایک یہ کہ ندا کو اکثر اسم رب کے ساتھ لایا گیا جو بندوں کے امور کے  
قیام اور ان کی اصلاح کا مقتضی ہے گویا بندہ ایسی ذات سے متعلق ہو جاتا ہے جس  
کی شان تربیت نرمی اور احسان ہے۔ یوں کہتے ہوئے کہ: اے وہ ذات جو علی  
الاطلاق ہمارے احوال کی کرنے والی ہے ہمارا فلاں کام سرانجام دے اور جو کچھ  
وہ پکارتا ہے یہی نام اس کے حسب حال ہے اللھم تھوڑے سے مقامات پر آیا ہے  
اور ان معنوں کے لئے جو احوال تقاضا کرتے ہوں۔

اور ایک یہ کہ وسیلہ کو طلب سے پہلے لایا جاتا ہے: جیسے فرمان باری تعالیٰ :-  
اِهْبَاكُ نَعْبِدُ وَاِهْبَاكُ نَسْتَعِينُ  
اِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ  
ہم تیری ہی عبادت کرتے اور تجھی  
سے مدد چاہتے ہیں ہمیں سیدھی راہ  
پر چلائے رکھنا۔  
(۱/۵-۳)

۲- یہ اور جو لفظ اس سے ملتا جلتا ہو، اگرچہ بندوں کی زبان پر ہو، الایہ کہ یہ لفظ بندوں کو اللہ تعالیٰ نے  
سکھلایا ہے، لہذا یہ نہیں کہا جاسکتا کہ یہ لفظ حکایت ہے جو بندے کہتے ہیں اور نہ ہی اس سے یہ نتیجہ  
نکلتا ہے کہ حرف ندا کو حذف کرنے سے کچھ تبدیلی کردی جائے تاکہ اللہ تعالیٰ اس سے ہمیں اپنی  
مخاطبت کے کچھ آداب سکھلائے۔



اے ہمارے پروردگار! ہم ایمان لائے۔

رَبَّنَا اٰمَنَّا اٰمَنَّا (۳/۱۶)

اے ہمارے پروردگار! ہم اس پر ایمان لائے جو تو نے اتارا۔

رَبَّنَا اٰمَنَّا بِمَا اَنْزَلْتَ (۳/۵۳)

اے ہمارے رب! تو نے یہ باطل پیدا نہیں کیا تو پاک ہے۔

رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هٰذَا بَاطِلًا سُبْحَانَكَ (۳/۱۹۱)

اے ہمارے رب! تو نے فرعون اور اس کے سرداروں کو زینت دی۔

رَبَّنَا اِنَّكَ اَتَيْتَ فِرْعَوْنَ وَمَلٰٓئِهٖ زَيْنٰتًا (۱۰/۸۸)

اے میرے رب! انہوں نے میری نافرمانی کی اور اس بات کے پیچھے لگے جو نہیں زیادہ کرتی تا آنکہ فرمایا ظالموں کے لئے تباہی ہی زیادہ کر۔

رَبِّ اِنَّهُمْ عَصَوْنِيْ وَاَتَّبَعُوْا مَنْ كَمَّ يَزْدُوْهُ... اِلٰى قَوْلِهِ... وَلَا تَزِدِ الظّٰلِمِيْنَ اِلَّا تَبٰرًا (۲۰-۲۸/۴۱)

اور جب حضرت ابراہیم اور اسماعیل بیت اللہ کی بنیادیں اٹھا رہے تھے (تو کہہ رہے تھے) اے ہمارے پروردگار! ہم سے قبول فرما۔

وَ اِذْ يَرْفَعُ اِبْرٰهِيْمَ الْقَوَاعِدَ مِنَ الْبَيْتِ وَاِسْمٰعِيْلُ رَبَّنَا تَقَبَّلْ مِنَّا (۱/۱۲۷)

اس کے علاوہ اور بھی کئی آداب ہیں جو صرف بیان سے ہی اخذ کئے جاسکتے

ہیں۔

اور ان میں سے کچھ باتیں کتاب الاجتہاد میں افعال کی اقتداء اور صفات کا سا اپنا خلق بنانا، میں مذکور ہو چکیں جو وہاں مناسب رکھتی تھیں اور مجملًا کتاب المقاصد (۱) میں بھی گزر چکی ہیں۔

ماحصل یہ ہے کہ قرآن اس نوع کے کئی فوائد و محاسن پر حاوی ہے جن کا شرعی قواعد تقاضا کرتے ہیں۔ ان میں سے اکثر پر اعتبار کا شاہد شہادت دیتا ہے اور آیات و اخبار کے نصوص انہیں درست قرار دیتے ہیں۔

## پہلی دلیل کتاب عزیز ہے (ساتواں مسئلہ)

اور ایک قسم وہ ہے جس کا مقصود (۲) اول الذکر ہے اور یہ وہی مقصود ہے جس پر علماء نے تنبیہ کی ہے انہوں نے نصوص کتاب سے اخذ کر کے اسے پہچانا جو اس کا منطوق و مفہوم ہے جس حد تک عربی زبان کی ادائیگی سے معلوم ہوتا ہے اور یہ کہ وہ جن علوم پر مشتمل بھی ہے اس کی تین جہتیں ہیں اور وہی مقصود اول ہیں ایک جنس متوجہ الیہ (جس کی طرف توجہ کی جائے) کی معرفت ہے اور وہ اللہ سبحانہ ہے جو معبود ہے و دوسری جنس اس کی طرف توجہ کی کیفیت کی معرفت ہے اور تیسری بندے کے انجام کی معرفت ہے تاکہ وہ اللہ سے ڈرے اور اسی سے امید رکھے اور یہ تینوں اجناس ایک جنس کے تحت داخل ہیں جو کہ مقصود ہے جسے اللہ تعالیٰ نے اپنے اس قول سے تعبیر کیا ہے :-

- ۱- نوع جانی کے پانچوں مسئلہ میں وہاں اسے مؤلف نے دلالت قبضہ کی نوع سے ان آداب پر کلام کی دلالت بنایا ہے اور وہاں بت کچھ لکھا ہے۔ لہذا اس طرف رجوع فرمائیے تاکہ بعض وہ باتیں حاصل ہوں جن کی طرف مؤلف نے بعد میں اشارہ کیا ہے۔
- ۲- اور وہ اصلی معنی پر دلالت کی ایک قسم ہے۔

وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ (۵۱/۵۶)

اور میں نے جنوں اور انسانوں کو  
صرف اس لئے پیدا کیا ہے کہ وہ  
میری عبادت کریں۔

گویا عبادت ہی مطلوب اول ہے جو معبود کی معرفت ہونے سے ہی ممکن ہے۔ کیونکہ اگر معبود ہی مجبوم ہو تو اس کی طرف توجہ نہیں کی جاسکتی اور نہ ہی عبادت یا کسی اور بات کا قصد کیا جاسکتا ہے اور جب اس کی پہچان ہو جائے اور اجمالی معرفت یہ ہے کہ وہی حکم دینے والا، منع کرنے والا اور اپنے حق کو قائم رکھنے کے لئے بندوں سے اس کا طالب ہے تو طلب متوجہ ہوتی ہے اور یہ صرف اسی صورت میں ہو سکتا ہے کہ عبادت گزار کی کیفیت کی معرفت ہو لہذا دوسری جنس لائی گئی اور چونکہ نفوس کی شان یہ ہے کہ وہ نتائج اور انجام کے طالب ہوتے ہیں اور اعمال کے انجام ان عمل کرنے والوں پر لوتختے ہیں جیسی کہ انہوں نے اطاعت یا نافرمانی کی ہو اور اس کے ساتھ ہی معبود کے ذکر میں بشارت اور انداز چلتے ہیں تو تیسری جنس آجاتی ہے جو اس طرف کی وضاحت کرنے والی ہے اور یہ کہ دنیا ہمیشہ رہنے کا گھر نہیں اور اقامت تو صرف دار آخرت میں ہوگی۔

گویا پہلی جنس کے تحت اللہ تعالیٰ کی ذات، صفات اور افعال کا علم داخل ہوتا ہے اور صفات میں یا افعال میں یا نبوت سے متعلقہ افعال میں غور کرنے سے متعلق ہوتا ہے کیونکہ یہی چیزیں معبود اور بندوں کے درمیان واسطے ہیں اور ہر اس اصل میں بھی جو علمی یا عملی طور پر دین کے لئے ثابت ہوں اور وہ براہین کے ثبوت کے ساتھ اور غلط کاروں کے طرفدار کے ساتھ جھگڑا کرنے سے مکمل ہوتے ہیں۔

دوسری جنس عبادت گزار کی انواع جیسے عبادات، عادات، معاملات اور ان میں ہر ایک کے تابع مکملات کی پہچان پر مشتمل ہے اور یہ فردض کفایہ کی

اقسام ہیں اور انہیں جمع کرنے والے (۱) امر بالمعروف اور نہی عن المنکر ہیں اور جو شخص ان کو قائم کرے اس میں غور و فکر کرنا ہے۔

قرآن کی طرف نسبت کے لحاظ سے علوم کی تقسیم

اور تیسری جنس میں جو کچھ شامل ہے اس میں تین مقامات قابل غور ہیں۔ موت اور اس سے متعلقہ امور، قیامت کا دن اور جن امور کو وہ حاوی ہے اور وہ منزل جہاں وہ قرار پکڑے گا اور اس جنس کی مکمل ترغیب و ترہیب ہے اور اس سے متعلق نجات پانے والوں اور ہلاک ہونے والوں اور ان کے احوال پر اطلاع ہے نیز یہ کہ ان کے اعمال ہی نے اس منزل تک پہنچایا ہے۔

جب یہ بات ہوگئی تو قرآن سے حاصل شدہ تمام علوم کا خلاصہ بارہ علم بننے ہیں (۲) اور غزالی نے انہیں چھ علوم تک محدود کیا ہے جن میں سے تین وہی سوابق اور اہم اصول ہیں اور باقی تین وہی توابع اور انہیں پورا کرنے والے ہیں۔

۱- یعنی ان فروض کفایہ کے درمیان جامع ہیں جو شریعت میں ہر مطلوب اور منہی عنہ سے متعلق ہیں۔ وہ امر بالمعروف اور نہی عن المنکر ہیں اور یہ شریعت کے کسی خاص باب سے مختص نہیں بخلاف دوسرے فروض کفایہ کے جیسے روایات عامہ جہاد، علم کی تعلیم دینا اور اہم موضوعات کا قائم کرنا۔ یہ سب فروض کفایہ اپنے باب تک ہی محدود ہوتے ہیں اور امر بالمعروف اور نہی عن المنکر واجب کفایہ ہیں جو شریعت کے تمام ابواب کو پورا کرنے والے ہیں۔ یہاں حج کا بھی معنی ہے۔ ان کے جامع ہونے سے یہ مراد نہیں کہ وہ اس کی کلی ہیں اور یہ چیزیں اس کی جزئیات ہیں جو اس کلی کے تحت داخل ہوتی ہیں کیونکہ یہ بات ظاہر نہیں ہوتی۔

۲- کیونکہ ان تینوں جنسوں میں سے ہر ایک جنس کے تحت علم کی تین انواع ہیں اور ہر جنس کا مکمل بھی ہے۔ رہا غزالی تو اس نے ان تین اجناس کو صرف تین علوم بنا دیا اور ان متعدد علوم کا خیال نہ کیا جو ان کے تحت داخل ہیں اور نہ ہی ان کی انواع میں غور کیا ہے۔ سوائے اس کے کہ اس نے دوسرے علم کو اخلاق کی آراستگی اور تزکیہ سے سلوک کے طریق کی پہچان بنا دیا ہے اور عبادات و معاملات کی تعریف کو توابع اور پورا کرنے والے بنا دیا ہے۔ آپ پر لازم ہے کہ غزالی کے اعتبارات اور سابقہ اعتبارات کا موازنہ کریں۔ غزالی کا اعتبار صوفیاء کے مقام سے مناسبت رکھتا ہے۔

پہلے تین یہ ہیں کہ جسے پکارا جا رہا ہے اس کی پہچان ہو اور وہ اللہ تعالیٰ کی معرفت کی شرح ہے جو ذات، صفات اور افعال کی معرفت پر مشتمل ہے نیز سیدھی راہ پر اللہ تعالیٰ کی طرف سلوک کے طریقہ کو پہچانتا ہے اور یہ چیز اخلاق حمیدہ سے اپنے آپ کو سنوارنے اور اخلاق ذمیرہ سے پاکیزگی سے آتی ہے نیز اللہ کے پاس پہنچنے کے حال کو پہچانتا ہے اور یہ نعمتوں اور عذاب دونوں حالتوں کے ذکر پر مشتمل ہے اور اس پر جو احوال قیامت سے پہلے پیش آئے گا۔

اور دوسرے تین یہ ہیں: دعوت قبول کرنے والوں کے حالات کو پہچانتا (۱) ہے اور یہ انبیاء و اولیاء کے قصص ہیں۔

## پہلی دلیل کتاب عزیز ہے (آٹھواں مسئلہ)

اور اس کا راز ترغیب ہے اور کجیوں کے حالات اور یہ اللہ کے دشمنوں کے قصے ہیں اور اس کا راز ترہیب ہے اور حکایت کے بعد ایسے کفار سے جھگڑے کی پہچان جن کے اقوال مشہور ہیں اور وہ اللہ کے ذکر پر مشتمل ہیں جن سے وہ منزه ہے اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا ذکر جو آپ کے لائق ہو اور اطاعت اور نافرمانی کے انجام کو یاد رکھنا اور اس کا راز باطل کی جانب میں تہذیر اور رسوائی ہے اور حق کی جانب میں ثابت قدمی اور وضاحت ہے اور راستہ کی منزلوں کی آبادی کی پہچان اور سامان اور زاد راہ لینے کی کیفیت اور اس کا معنی وہ حاصل ہے جو فقہاء نے عبادات، عادات اور معاملات اور قابل سزا گناہوں میں ذکر کیا ہے اور چھ اقسام کی دس تک چلی جاتی ہیں وہ ہیں: ذات کا ذکر اور صفات کا اور

۱- کو یا پہلی کی تعریف تیسرے کی مکمل ہے اور دوسری کی تعریف پہلی کی اور تیسری کی تعریف دوسری کی تابع اور مکمل ہے۔

افعال کا، اور معاد کا، اور صراط مستقیم کا اور وہ آرائشی اور تزکیہ کی جانب ہے، اور انبیاء کے احوال، اور اولیاء کے اور اعداء کے اور کفار سے جھگڑا اور احکام کی حدود۔

## فعل

کچھ لوگوں نے گمان کیا ہے کہ قرآن کا ایک ظاہر ہے اور ایک باطن ہے اور بسا اوقات وہ اس سلسلہ میں احادیث و آثار بھی نقل کرتے ہیں چنانچہ حسن سے روایت ہے جو انہوں نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے ارسال کی ہے وہ کہتے ہیں کہ: ”جو بھی آیت اللہ نے نازل کی ہے اس کا ایک ظاہر ہے اور ایک باطن ہے اور ہر حرف ایک حد ہے اور ہر ایک مطلع ہے۔“ (۱) اور اس کی تفسیروں کی جاتی ہے کہ ظہور اور ظاہر سے مراد ظاہر التلاوت ہے اور باطن سے مراد وہ فہم ہے جو اللہ کی اس سے مراد ہو کیونکہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:-

فَمَالِ هَؤُلَاءِ الْقَوْمِ لَمَا يَكَادُونَ  
يَفْقَهُونَ حَدِيثًا (۴/۷۸)

ان لوگوں کو کیا ہو گیا ہے کہ یہ بات  
کو سمجھنے کی کوشش ہی نہیں کرتے؟

جس کا معنی یہ ہے کہ وہ خطاب سے اللہ کی مراد کو نہیں سمجھتے۔ ایسے الفاظ نہیں لائے گئے کہ وہ نفس کلام کو نہیں سمجھتے اور یہ کیسے ہو سکتا ہے کہ قرآن ان کی زبان میں اترا ہے؟ بلکہ انہوں نے کلام سے اللہ کی مراد نہیں لی۔ گویا یہ وہی معنی

۱- یا روایت مصابیح میں ابن مسعود سے اس طرح ہے: ”قرآن سات حرفوں پر نازل کیا گیا ہے۔ ہر آیت کا ایک ظاہر اور ایک باطن ہے اور ہر حد کے لئے ایک مطلع ہے۔“ اور روح المعانی میں تفسیر کے مقدمہ میں ہے: ”اور ہر حرف کی ایک حد ہے اور ہر حد کا ایک مطلع ہے۔“ اس کے معنی کی جو واضح تفسیر کی گئی ہے یہ ہے وکل حرف یعنی ان طریقوں سے ایک طریق جن پر قرآن نازل ہوا، حد وہ اتنا کہ اللہ نے جو اس کی مراد لی ہو وہاں جا کر ختم ہو۔ وکل حد ہر مراد کی انتہا مطلع یعنی ظاہر اور اس وجہ پر اس کے فہم اور ادراک تک پہنچنے والی جو اللہ تعالیٰ کی اس سے مراد ہو۔

ہے جو حضرت علی سے مروی ہے کہ ان سے پوچھا گیا: کیا آپ کے پاس کوئی کتاب ہے حضرت علی نے جواب دیا: نہیں مگر اللہ کی کتاب یا وہ فہم جو ایک مسلم مرد کو عطا کیا جاتا ہے یا جو کچھ اس صحیفہ میں ہے۔ الحدیث (۱) اور اسی طرف حسن کی تفسیر راجع ہے جو انہوں نے اس حدیث کی کی ہے۔ جب کہا کہ: ظہور کا مطلب ظاہر ہے اور باطن کا معنی بعید ہے۔ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:-

أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانِ  
بَيْنَ عِنْدِ خَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ  
اِخْتِلَافًا كَثِيرًا (۳/۸۲)

کیا وہ قرآن میں غور نہیں کرتے اور  
اگر یہ اللہ کے سوا کسی دوسرے سے  
ہوتا تو وہ اس میں بہت اختلاف  
پاتے۔

گویا معنی کا ظاہر ایک چیز ہے اور وہ اسے جانتے تھے کیونکہ وہ عرب تھے اور مراد دوسری چیز ہے جو یہ ہے کہ اس میں کوئی شک نہیں کہ وہ اللہ کی طرف سے ہے اور اگر غور کیا جائے تو قرآن میں ہرگز اختلاف نہیں پایا جاتا (۲) گویا ایسی وجہ جس سے اتفاق سمجھا جائے اور اختلاف دور ہوتا ہو، وہ باطن ہے جس کی طرف اشارہ کیا گیا ہے اور جب انہوں نے بھلائی کے بارے میں کہا:

هَذَا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ (۳/۷۹)

یہ اللہ کی طرف سے ہے۔

اور برائی کے بارے میں کہا: یہ اللہ کے رسول کی طرف سے ہے تو اللہ تعالیٰ نے ان کو یہ وضاحت فرمائی کہ یہ دونوں ہی اللہ ہی کی طرف سے ہیں لیکن وہ بات کو

۱- یہ حدیث ج ۳ ص ۷۲ پر گزر چکی ہے۔

۲- اختلاف صرف اس وقت پیدا ہوتا ہے جب بعض خواہرے وقف کیا جائے اور وہ ایک دوسرے سے ٹکراتے ہوں اور نقد کی صورت میں تدریجاً کیا جائے تاکہ ان میں سے کچھ حقیق ہو جائیں اور یہ ایک حصے کی دوسرے سے تفسیر تخصیص یا تقیید یا تسمیہ اور اسی طرح قسم کی ان وجوہ کے ساتھ ہوتی ہے جن کی طرف شرعی مقاصد رہنمائی کرتے ہیں اور یہ سب قسم کے سامان چھ ہیں۔ ساتویں مسئلہ میں پہلے گزر چکے ہیں۔

سمجھتے نہیں اور وہ وجہ واضح کی جس پر قرآن نازل ہوا ہے کہ یہ دونوں اللہ کے اس قول کے مطابق اللہ کی طرف سے ہیں:-

مَا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ لَّعِنَ اللَّهُ  
تَجِبَ جُو بَهْلَائِي بِنَجِي وَهَ اللَّهُ هِي كِي طَرْفِ  
سے ہے۔ (۴/۷۹)

نیز فرمایا:-

أَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ هَلِكُوا  
يَا إِنْ كَ دِلُونِ طَرْتَالِي بَزِي هُونِي  
کیا وہ قرآن میں غور و فکر نہیں کرتے  
یا ان کے دلوں پر تالے پڑے ہوئے  
ہیں۔

گویا غور و فکر وہی کرتا ہے جو اس کے مقاصد کی طرف توجہ کرے۔  
بعض کہتے ہیں کہ قرآن کا کلام دو قسموں پر ہے:-

پہلی قسم: جو فہم سے متعلق ہو، بندے کی زبان پر اس کی حکمت کا اظہار کی  
زبان سے ہی ہو سکتا ہے اور یہی وہ کلام ہے جس کے معنی طرف حضرت علی کا کلام  
اشارہ کرتا ہے۔

اس بحث کا ما حاصل یہ ہے کہ ظاہر سے مراد عربی فہم ہے اور باطن وہ ہے جو  
اللہ تعالیٰ کی اپنے کلام اور خطاب سے مراد ہو۔ (۱) اب اگر کسی شخص کی اس سے  
وہی مراد ہو جو تفسیر کی گئی تو وہ صحیح ہے اور اس میں کوئی نزاع نہیں اور اگر ان کا  
ارادہ اس کے علاوہ کچھ اور ثابت کرنا ہو تو جو کچھ صحابہ اور مابعد والوں سے  
معلوم ہو چکا ہے اس پر امرزائد کا اثبات ہو گا جس کے لئے یقینی دلیل کا ہونا ضروری

۱- یعنی جو ان وسائل سے اس سے ملتے ہوں جن کی طرف سے اشارہ کیا گیا ہے، ورنہ کج رو لوگ اپنی  
نیزمی میزمی تاویلات کے حلقہ یہ دعویٰ کر دیں گے کہ یہی اللہ تعالیٰ کی مراد ہے، لیکن اس معاملہ  
میں بعض مقامات پر کافی ہسیرت کی ضرورت ہوتی ہے۔ جیسا کہ ابن عباس اور حضرت عمرؓ کے ذکر  
کردہ مسئلہ میں ہے اور جلد ہی مولف بعد والے مسئلہ کی فصل میں ظاہر باطن پر دو شرطیں عائد  
کرے گا اور جو باطن سے اللہ تعالیٰ کی مراد کو معین کر دیتی ہیں اور اپنے تحقق سے کج رو اور تحریف  
کرنے والوں کے دعووں کو دور کر دیتی ہیں۔



ہے جو اس دعویٰ کو ثابت کر سکے کیونکہ وہ اصل ہے جس سے کتاب کی تفسیر پر حکم لگایا جا رہا ہے لہذا وہ ظنی نہ ہونی چاہئے اور جو کچھ اس سے استدلال کیا گیا ہے اگر اس کی سند درست ہو تو اس کی غایت صرف یہ ہو سکتی ہے کہ وہ مراہیل کے سلسلہ میں جڑ جائے اور جب یہ ثابت ہو گیا تو اب ہم اللہ کی توفیق سے مذکورہ تفسیر کے مطابق ان دونوں (۱) (ظاہر اور باطن) کی طرف رجوع کرتے ہیں۔

اور اس کی مثالیں ہیں جن سے باطلاق اس کا معنی واضح ہو جاتا ہے چنانچہ ابن عباس سے روایت ہے کہ حضرت عمرؓ مجھے اصحاب انبی صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ (اپنی شوریٰ میں) شامل کر لیتے تھے۔ حضرت عبدالرحمن بن عوف نے ان سے کہا: ”آپ نے اسے داخل کر لیا ہے اور اس جیسے بیٹے تو ہمارے بھی ہیں؟“ حضرت عمرؓ نے انہیں جواب دیا ”یہ بات اس کے علم سیکھنے کی وجہ سے ہے“ پھر مجھے اس آیت کے بارے میں پوچھا:-

اِذَا جَاءَ نَصْرُ اللَّهِ وَالْفَتْحُ (۱۱۰/۱) جب اللہ کی مدد اور فتح آگئی۔

تو میں نے کہا یہ تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کی بات ہے جسے وہ خود خوف جانتے تھے۔“ پھر آخر تک یہ سورت پڑھی حضرت عمرؓ کہنے لگے: اللہ کی قسم! میں بھی اس آیت سے وہی کچھ سمجھا ہوں جو تم سمجھتے ہو۔“

اب اس سورہ کا ظاہر یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو حکم دیا کہ وہ اپنے پروردگار کی اس کی حمد کے ساتھ تسبیح بیان کیا کریں کیونکہ اللہ تعالیٰ نے ان کی مدد کی اور انہیں فتح دی اور اس کا باطن یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے انہیں ان کی موت کی اطلاع دی تھی۔ اور جب یہ آیت نازل ہوئی:-

۱- یعنی ظاہر و باطن کی وہ تفسیر جسے وہ پسند کرتا ہے۔

الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ آج کے دن میں نے تمہارے لئے تمہارا دین مکمل کر دیا۔ (۵/۳)

تو صحابہ خوش ہوئے اور حضرت عمر رو پڑے اور کہنے لگے ہر کمال کے بعد زوال ہوتا ہے اور اسے انہوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی موت کی اطلاع سمجھا چنانچہ اس کے بعد آپ صرف اسی دن زندہ رہے۔

نیز اللہ تعالیٰ نے فرمایا:-  
مَثَلُ الَّذِينَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ  
أَوْلِيَاءَ كَمَثَلِ الْعَنكَبُوتِ  
ان لوگوں کی مثال جو اللہ کو چھوڑ کر  
دوسروں کو دوست بناتے ہیں کڑی  
کی طرح ہے۔ (۲۹/۴۱)

تو کافر کہنے لگے: قرآن میں کڑی اور مکھی کے ذکر کی کیا تک ہے؟ یہ اللہ کا کلام نہیں تو یہ آیت نازل ہوئی:-

إِنَّ اللَّهَ لَابْسُتَعْيِبَ أَنْ يَضْرِبَ  
نَسَاءً بِمُؤَمَّتِهِنَّ لَمَّا فَوْقَهَا  
اللہ تعالیٰ اس بات سے نہیں شرماتا کہ  
کوئی بھی مثال بیان کرے وہ پھر کی  
ہو یا اس سے بھی کسی کم تر چیز کی۔ (۲/۲۶)

گویا کفار نے صرف ظاہر کو لیا اور مراد میں نظر نہ کی تو اللہ تعالیٰ نے فرمایا:-  
لَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا لَيَعْلَمُونَ أَنَّ  
الْحَقَّ مِنْ رَبِّهِمْ (۲/۲۶)  
رہے مومن تو وہ جانتے ہیں کہ وہ  
ان کے پروردگار کی طرف سے حق  
ہے۔

اور یہ اسی سے ملتی جلتی ہے جو ہمارے زیر بحث ہے کفار نے دنیا اور اس کے ساز و سامان کو صرف ظاہری نظر سے دیکھا جو کہ لعو و لعب اور ڈھلتا سایہ ہے اور اس سے وہ بات چھوڑ دی جو اس کا مقصود ہے کہ وہ صرف عارضی اور عبرت

کی جگہ ہے، رہنے کی جگہ نہیں۔ تفسیر کے گزشتہ (۱) بیان کے مطابق ہی اس کا باطن ہے۔

اور جب اللہ تعالیٰ نے فرمایا عَلَيْهَا تِسْعَةَ عَشَرَ (۷۴/۳۰) (جنم پر انیس داروغے ہوں گے) تو کافروں نے صرف ظاہری تعداد پر نظر کی۔ ایک روایت کے مطابق ابو جہل کہنے لگا تم میں سے کوئی دس آدمی اس بات سے عاجز نہ ہوں گے کہ ان میں سے کسی ایک کو پکڑ لیں۔ "تو اللہ تعالیٰ نے اس کے باطن کی اپنے اس قول سے وضاحت فرمادی :-

اور ہم نے دوزخ کے داروغہ فرشتے بنائے ہیں... تاکہ فرمایا... اس لئے کہ جن لوگوں کے دلوں میں (افناق) کا مرض ہے اور کافر لوگ یہ کہیں کہ اس مثالی کے بیان کرنے سے اللہ کا مقصود کیا ہے؟

وَمَا جَعَلْنَا أَصْحَابَ النَّارِ إِلَّا مَلَائِكَةً... اِلَى قَوْلِهِ... وَلِيَقُولَ الَّذِينَ لَئِنْ قُلُوْبُهُمْ مَّرْضٌ وَانْكَرُوتُمْ مَاذَا آوَاذَ اللّٰهِ بِهٰذَا مَعْلَمًا؟ (۷۴/۳۱)

نیز فرمایا :-

منافق کہتے ہیں جب ہم مدینہ واپس گئے تو عزیز آدمی مدینہ سے ذلیل کو نکال دے گا۔

يَقُولُونَ لَئِنْ رَجَعْنَا إِلَى الْمَدِيْنَةِ لَنُكَفِّرَنَّ عَنْهُمْ سَيِّئَاتِهِمْ وَلَنَجْعَلَنَّ الْأَعْرَابَ مِنْهَا الْآذِلَّ (۶۳/۸)

گویا انہوں نے ظاہری زندگی کو دیکھا اور اللہ تعالیٰ نے فرمایا :- عزت تو اللہ، اس کے رسول اور مومنوں کے لئے ہے۔

وَلِلَّهِ الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ وَلِلْمُؤْمِنِينَ (۶۳/۸) نیز اللہ تعالیٰ نے فرمایا :-

۱- اور مغرب تعارض کے بحث کے تیسرے مسئلہ میں مزید تفصیل آ رہی ہے۔

وَمِنَ النَّاسِ مَن يُشْتَرِي لَهْوًا  
 الْحَدِيثِ (۳۱/۶)  
 اور لوگوں میں سے کوئی وہ ہے جو  
 بے ہودہ باتیں خریدتا ہے۔

جب قرآن اتر رہا تھا جو کہ لوگوں کے لئے ہدایت اور محسنین کے لئے  
 رحمت ہے تو ایک کافر نصر بن حارث نے اسے فارس کے اور جاہلیت کے قصوں  
 اور غناء کے مشابہ قرار دیا گویا یہ بات اس باطن کا اعتبار نہ تھا جو اللہ نے نازل کیا  
 تھا۔

اور اللہ تعالیٰ نے منافقوں کے بارے میں کہا :-

لَأَنْتُمْ أَشَدُّ وَهَبًا لِّي صُدُّوا رُوحًا  
 مِنَ اللَّهِ (۵۹/۱۳)  
 ان کے دلوں میں اللہ سے تمہارا ڈر  
 بہت زیادہ ہے۔

اور یہ ان کی کم فہمی کی بات تھی کیونکہ جو شخص یہ جان لے کہ اللہ وہ ذات  
 ہے جس کے ہاتھ ہر چیز کی بادشاہی ہے اور وہی امور میں تصرف کرنے والا ہے وہ  
 فقیہ ہے اسی لئے اللہ تعالیٰ نے فرمایا :-

ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَّا يَفْقَهُونَ  
 (۹/۱۲۷)  
 یہ اس لئے کہ وہ ایسی قوم ہیں جو  
 سمجھتے نہیں۔

اسی طرح اللہ تعالیٰ کا یہ قول ہے :-

صَرَفَ اللَّهُ قُلُوبَهُمْ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَّا  
 يَفْقَهُونَ (۹/۱۲۷)  
 اللہ نے ان کے دل پھیر دیئے کیونکہ  
 وہ ایسی قوم ہیں جو سمجھتے نہیں۔

کیونکہ انہوں نے ایک دوسرے کی طرف دیکھا کہ تم میں سے کوئی انہیں دیکھ  
 تو نہیں رہا پھر وہ واپس لوٹ گئے۔

جان لیجئے کہ جب اللہ نے اس قوم سے فقہ و علم کی نئی کی تو یہ صرف اس  
 لئے ہوا کہ انہوں نے ظاہر پر ہی اکتفا کر لیا اور مراد کا اعتبار نہ کیا اور جب اللہ نے  
 یہ بات ثابت کر دی تو وہ اس لئے ہے کہ وہ اللہ کے خطاب سے اس کی مراد کو  
 سمجھیں اور وہ اس کا باطن ہے۔

## فصل

عربی لغت کے ایسے معانی کہ ان کے بغیر کسی معنی پر قرآن کے فہم کی بنیاد نہ پڑ سکتی ہو، تو وہ معانی ظاہر کے تحت داخل ہوں گے۔

گویا بیانی مسائل اور بلا تحت سے متعلقہ منازع مسائل کا قرآن کے ظاہر سے کوئی متبادل نہیں ہو گا تو جب وہ اللہ تعالیٰ کے ان اقوال میں ضیق اور ضائق کے درمیان فرق کو سمجھ لے :-

يَجْعَلُ صَدْرَهُ ضَيْقًا حَرَجًا      اس کا سینہ تنگ اور گھٹا ہوا کر دیتا ہے۔  
(۶/۱۲۰) (۱)

وَضَائِقُ بِهِ صَدْرُكَ      اس (خیال) سے تمہارا دل تنگ ہو۔  
(۱۱/۱۴) (۲)

اور وہ (۲) فرق جو خدا کے وقت یا لفظ سے **يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا** (۳) یا **يَا أَيُّهَا الَّذِينَ كَفَرُوا** (۴) کے درمیان ہے اور وہ فرق جو **يَا أَيُّهَا النَّاسُ** (۵) یا **يَا بَنِي آدَمَ** (۶) کے درمیان ہے۔

اور وہ فرق جو عطف کا حرف چھوڑنے سے پڑتا ہے جیسے :-

- ۱- ضیق صفت مشبہ ہے جو ثبوت اور دوام پر دلالت ہے اور اس عطف کے حق میں ہے جسے اللہ نے گمراہ کرنے کا ارادہ کیا ہو، بخلاف ضائق کے کہ وہ اسم فاعل ہے جو کسی نئے وقوعہ پر دلالت کرتا ہے اور یہ وہ معاملہ ہے جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو پیش آیا۔
- ۲- اب یہ بحث باقی رہ جاتی ہے کہ آیا یہ فرق ان تمام مثالوں کی طرف راجع ہے جو اس نے دوسرے معانی کی بیان کی ہیں جو بیانی تنازع ہیں یا بعض مثالوں میں وضعی معانی کی طرف راجع ہے۔
- ۳- خاص کر مدنی سورتوں میں۔
- ۴- خاص کر مدنی سورتوں میں۔
- ۵- تمام لوگوں کے لئے۔
- ۶- تمام لوگوں کے لئے۔

إِنَّ الَّذِينَ (۱) كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ  
 ءَأَنْذَرْتَهُمْ (۲/۶)  
 جو لوگ کافر ہوئے ان کے لئے برابر  
 ہے کہ انہیں ڈرائے.....

اور عطف کے حرف کے ساتھ.....

وَمِنَ النَّاسِ مَن يَشْتَرِي لَهْوَ  
 الْحَدِيثِ (۳۱/۶)  
 اور لوگوں میں سے کوئی وہ ہے جو  
 بے ہودہ باتیں خریدتا ہے۔

اور ان دونوں سے پہلے مومنوں کا وصف گزر چکا ہے۔

اور حرف عطف کے ترک کی مثال یہ آیات بھی ہیں :-

مَا أَنْتَ إِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُنَا (۲۶/۱۵۳)  
 وَمَا أَنْتَ إِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُنَا (۲۶/۱۸۶)  
 تو ہمارے جیسا ہی ایک آدمی ہے۔  
 اور تو ہمارے جیسا ہی ایک آدمی  
 ہے۔

۱- اس کے بائبل سے مقصود کتاب کے حال کی وضاحت کا معنی ہونا ثابت ہے جس میں کوئی شک نہیں۔  
 اسی ضمن میں ان کفار کا بیان آیا جو کفر و ضلالت پر معرہ ہونے سے متصف ہیں۔ وہ یوں کہ نہ انہیں  
 انذار فائدہ دے سکتا ہے اور نہ وہ کتاب سے مستفید ہو سکتے ہیں۔ گویا یہ آیت اپنے بائبل کی تکمیل  
 ہے گویا یہ عمل فصل ہے۔

لیکن ومن الناس کو اگر انہی ساہتہ آیت سے ملایا جائے تو اس کا مقصود یہ ہے کہ لوگوں کی  
 دو قسمیں ہیں۔ ایک ہدایت پانے والے اور ہدایت دینے والے، دوسرے گمراہ اور گمراہ کرنے  
 والے۔ اور ان دونوں کے درمیان تضاد ہے۔ گویا یہ عمل وصل ہے۔ اور مؤلف کے قول:  
 ”وكلما حقه معلوم... الخ کا مطلب یہ ہے کہ جو تضاد کے شبہ کی وجہ سے وصل کا تقاضا کرتا ہے اس  
 کا جامع ہونا مستحکم ہو گا اور یہ بلاغت کے لحاظ سے متنازع ہے اور اسی طرح ان کے بعد کی مثالیں  
 ہیں۔ جیسے وہ عقرب کہ رہا ہے من الامور المعترضة... الخ اگرچہ پہلے بیان شدہ حروف نما  
 اصل وضع اور ابتدائی معانی کے لحاظ سے آئے ہیں۔ اسی طرح فعل اور اسم فاعل کی دلالت کے  
 بارے میں کہا جاسکتا ہے۔

۲- دونوں جملوں کے درمیان و کو اس لئے داخل کیا کہ اس بات پر دلالت ہو کہ تسبیح اور بشارت  
 دونوں باتیں رسالت کے معانی ہیں۔ رہی ما انت والی آیت تو اس کا قصد ہی یہ تھا کہ وہ جاوہر شدہ  
 ہے اور اپنی بات کو اپنے جیسا بشارت ہونے کے ساتھ منکر کیا اور کشف میں اور ہی وجہ بیان کی گئی ہے  
 جو اس بات کی متقنی ہے کہ ان دونوں آیات کو اپنے مقام کا اختصاص ہے۔ بات یکنی ہے اور  
 یہ تو معلوم ہے کہ ان دونوں آیتوں میں دو الگ الگ قصبے ہیں جو حضرت صالح اور حضرت شعیب

اور رفع (۱) اور نصب کے درمیان فرق ہے رفع جیسے قال سلام اور نصب جو اس نے پہلے قول میں ہے قالوا سلما اور نصیحت حاصل کرنے کے بارے میں مغل (۲) لانے سے جیسے :-

جو لوگ پرہیز گار ہیں جب ان کو شیطان کی طرف سے کوئی وسوسہ پیدا ہوتا ہے تو چونک پڑتے ہیں۔

إِنَّ الَّذِينَ اتَّقَوْا إِذَا مَسَّهُمْ طَائِفٌ مِّنَ الشَّيْطَانِ تَذَكَّرُوا (۷/۲۰۱)

اور البصار مصدر سے اسم فاعل لانے، جیسے فاذا هم بمصرون (۷/۲۰۱) (تو دل کی آنکھوں سے دیکھنے لگتے ہیں) کے درمیان فرق نیز اذا اور ان کے درمیان فرق سمجھنے سے جیسے :-

جب انہیں کوئی آسائش حاصل ہوتی تو کہتے کہ ہم اس کے مستحق ہیں اور اگر سختی پہنچتی تو موسیٰ اور ان کے رفیقوں کی بد شگونیاں بتلاتے۔

فَإِذَا جَاءَهُمْ الْحَسَنَةُ قَالُوا لَنَا هَذِهِ وَإِنْ تُصِيبَهُمْ مُّسِيئَةٌ يَطَّيَّرُوا بِمُوسَىٰ وَمَنْ مَعَهُ (۷/۱۳۱)

علیہ السلام سے متعلق ہیں۔ گویا فصل اور وصل دونوں اس حال کے مطابق ہیں جس کی طرف ہم نے اشارہ کر دیا ہے۔ اگرچہ یہ دو قسموں میں ہیں۔

۱- رفع ثبات کے مقصد کے لئے گویا یہ سلام ان کے سلام سے بصر ہو گا کیونکہ یہ دونوں جملہ اسمیہ ہیں۔  
۲- کیونکہ تذکر مس شیطان کے بعد اور لس کے سبب سے پیدا ہونا بخلاف البصار بالحق کے کہ وہ حق کو ثابت کرنے والا اور ان کے ساتھ قائم ہے کیونکہ اسم فاعل ایسی حقیقت ہے جس میں فعل قائم ہوتا ہے البتہ کبھی مس شیطان اس پر پردہ ڈال دیتا ہے اور اس پردہ کے اٹھنے پر قضا کو پیدا ہوتا ہے جو ان پر اس حق کو روشن کر دیتا ہے جس پر وہ قائم رہنے کا عہد کئے ہوئے تھے یعنی اچانک ایک دم ہی بصیرت ان میں قائم ہو جاتی ہے بخلاف تذکر کے۔

۳- حسنتہ سے مراد وہ ہے جسے وہ اچھا سمجھتے تھے۔ جیسے خوشحالی، نرمی اور عافیت۔ چونکہ یہ بھلائیوں عموماً واقع ہوتی ہیں، اللہ کی رحمت کی سبقت کے سبب اللہ کی عنایت ایسی نعمتیں پھیلائے کی مقتضی ہوتی ہے اور یہ مستحق ہوتی ہیں تو ماضی کا سینہ ازا کے ساتھ اور حسنتہ کی تعریف کے لئے لایا گیا اور چونکہ برائی جس سے مراد مصیبت کی اقیام ہیں، نادر الوقوع ہوتی ہیں۔ لہذا تباہی ارادہ سے

اور جاء قسم اور تعبهم کے درمیان فرق جب ماضی سے اذا کے ساتھ آئیں اور مستقبل سے ان کے ساتھ اسی طرح کا اللہ کا یہ قول ہے :-

وَإِذَا أَذَقْنَا النَّاسَ رَحْمَتَهُ فَرِحُوا بِهَا وَإِنْ تُعِيبُهُمْ سَيِّئَاتُ مَا كَفَرُوا لَأُبْدِيَهُمْ إِذَا هُمْ يَفْقَهُونَ (۳۰/۳۶)

اور جب ہم لوگوں کو رحمت کا مزا چکھاتے ہیں تو وہ خوش ہو جاتے ہیں اور اگر انہیں کوئی برائی پہنچے جو ان کے اعمال کے سبب سے اس وقت وہ مایوس ہو جاتے ہیں۔

اس آیت میں فرحا کہ اذا کے بعد اور یفقدون کو ان کے بعد لایا گیا ہے ایسے ہی دوسرے امور ہیں جن کا تاخرین الہی بیان کے ہاں اعتبار کیا گیا ہے تو جب اسے عربی زبان سیکھنے میں ان سب باتوں کا فہم حاصل ہو جائے تو اسے قرآن کے ظاہر کا فہم حاصل ہو جائے گا۔

یہیں سے قرآن کا معجزہ ہونا معلوم ہو جاتا ہے جو کہتے ہیں کہ یہ اعجاز فصاحت کی وجہ سے ہے چنانچہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں :-

وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ بِآيَاتٍ بَارِئَاتٍ (۲/۲۳)

اور اگر تم اس چیز میں شک کرتے ہو جو ہم نے اپنے بندے پر اتاری ہے تو اس جیسی کوئی سورت بنا لاؤ۔

نیز فرمایا :-

أَمْ يَقُولُونَ كَلِ الْتَرَاهُ قُلْ فَاْتُوا بِمِثْرٍ مِّثْلِهِ مَلْفَاتٍ وَأَدْعُوا مَنِ انْتَدَعْتُم مِّنْ دُونِ اللَّهِ

یا وہ یہ کہتے ہیں کہ ایسے گھڑ لایا ہے آپ ان سے کہئے کہ تم بھی ایسی دس سورتیں گھڑ لاؤ اور اللہ کے علاوہ جسے بھی تم بلا سکتے ہو بلاؤ۔

مطلق ہوتی ہیں کیونکہ اللہ کی حمایت کے مطابق سزا صرف اعمال کے بدلے میں دی جاتی ہے تو شک کا لفظ جو فعل مستقبل کے لئے ہے اور سمیتہ کی تھکیر ہے لایا گیا۔



اور یہ اسی صورت میں ہو سکتا ہے کہ اعجاز فصاحت کی وجہ سے ہو کسی دوسری وجہ سے نہ ہو کیونکہ انہیں فصاحت کی اتنی مقدار نہیں عطا ہوئی تھی۔ انہیں اتنی ہی عطا ہوئی تھی جس کی وہ تمام امور میں طاقت رکھتے تھے اور اس لئے بھی کہ انہیں دعوت تو دی گئی جبکہ ان کے دل اس باطنی معنی سے غافل تھے جو قرآن کے اتارنے سے اللہ کی مراد تھی۔ پھر جب انہیں اپنا عجز معلوم ہو گیا تو لانے والے کی صداقت معلوم ہو گئی اور یہ بات تسلیم کرنا پڑی اور یہ چیز توفیق اور اللہ کی مراد کے فہم (۱) سے تعلق رکھتی ہے۔

اور جو معنی بھی عبودیت کے وصف کی مخاطب سے تحقیق اور اللہ تعالیٰ کی ربوبیت کے اقرار کا تقاضا کرتے ہوں تو وہی معنی اس کا باطن مراد اور مقصود ہوں گے جن کی خاطر قرآن نازل ہوا۔

اور جو معنی بھی عبودیت کے وصف کی مخاطب سے تحقیق اور اللہ تعالیٰ کی ربوبیت کے اقرار کا تقاضا کرتے ہوں تو وہی معنی اس کا باطن مراد اور مقصود ہوں گے جن کی خاطر قرآن نازل ہوا۔

اور یہ بات ابھی ذکر کردہ شواہد سے واضح ہو جاتی ہے جن میں سے ایک یہ

ہے کہ جب یہ آیت اتری :-  
 مَنْ ذَا الَّذِي يَرْضَىٰ لِلَّهِ قَرْضًا  
 حَسَنًا فَيُضْعِفُهُ لَنَا اَضْعَافًا كَثِيرَةً  
 (۲/۲۳۵)

کون ہے جو اللہ کو قرضہ حسنہ دے کہ وہ اس کے بدلے اسے کئی گنا زیادہ دے گا۔

۱- یعنی جو اعجاز اس کی فصاحت پر مترتب ہوتا ہے اس کے نتیجہ کا مقصد کیا جائے اور وہ نتیجہ ان کے عجز کی بنا پر قرآن کی تصدیق اور اس کی مراد کو سمجھنے کی طرف رجوع ہے۔ لہذا جو چیز معاوضہ سے عجز اور اس کی صداقت کے اعتراف کی طرف لے جائے وہی ظاہر ہے جس کا نتیجہ اعتراف کا ثمرہ ہے اور وہ معانی کا فہم ہے جو بندے کے لئے عبودیت کے وصف اور اس کے موجبات کے قیام سے متعلق ہوتا ہے۔ یہی باطنی مراد اور قرآن کے اتارنے کا مقصود ہے۔

تو ابوالدحداح نے کہا: اللہ تعالیٰ کریم ہے۔ جو ہمیں اس نے عطا کیا اس میں سے ہم سے قرض مانگتا ہے اور یہ ایک حدیث کا مفہوم ہے اور یہود (۱) کہنے لگے ان اللہ فقیر و نحن اغنیاء گویا جو ابوالدحداح نے سبھاوی اس کی فقہ تھی اور وہی باطنی مراد ہے اور ایک روایت میں ہے کہ ابوالدحداح نے کہا: اللہ ہم سے قرض مانگتا ہے، حالانکہ وہ غنی ہے؟ تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ہاں! اس لئے کہ تمہیں جنت میں داخل کرے۔“ اور یہ قصہ حدیث (۲) میں مذکور ہے اور یہود کا فہم محض ظاہر عربی ہے زائد کچھ نہ تھا پھر انہوں نے بے نیاز پروردگار کے قرض مانگنے کو ایک محتاج بندے سے قرض مانگنے پر محمول کیا اللہ تعالیٰ ایسی باتوں سے ہمیں بچائے۔ اور ایک یہ کہ جن عبادات کا حکم دیا گیا ہے ان سے بلکہ تمام تر مامورات اور منہیات سے بندے سے صرف یہ مطالبہ کیا گیا ہے کہ اللہ نے اس پر جو انعامات کئے ہیں ان کا شکر بجلائے آپ اللہ تعالیٰ کا یہ قول نہیں دیکھتے :-

وَجَعَلَ لَكُمْ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ  
وَالْأَنْفِثَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ  
اور اللہ نے تمہارے لئے کان،  
آنکھیں اور دل بنائے تاکہ تم شکر  
کرو۔ (۱۷/۷۸)

اور دوسری آیت میں ہے قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونَ (تم کم ہی شکر کرتے ہو) اور شکر، کفر (ناشکری) کی ضد ہے گویا ایمان اور اس کی فروع شکر ہی ہیں گویا جب مکلف اس مقصد کے ساتھ تکلیف سرانجام دینے لگے گا تو خطاب کی مراد کا فہم ہی ہو گا اور اس کا باطن پوری طرح حاصل ہو جائے گا اگرچہ اس کے فہم صرف اس کے مال اور اس کے خون کی حفاظت کا متقاضی ہو گویا یہ مقصود سے خارج ہے اور خطاب کے ظاہر پر موقوف ہے چنانچہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا :-

- ۱- اس آیت کے لئے روح المعانی کی طرف مراجعت فرمائیے۔
- ۲- اسے طبری میں ابن مسعود سے روایت کیا جس کا مخلص یہ ہے کہ اس گفتگو کے بعد ابوالدحداح نے ایک باغ اللہ تعالیٰ کو قرض دیا جس میں کجور کے چھ سو درخت تھے۔

مشرکوں کو جہاں پاؤ انہیں مار ڈالو،  
انہیں پکڑ لو، ان کا محاصرہ کرو اور  
ان کے لئے ہر گھات کی جگہ پر بیٹھو۔

لَا تَقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَتَّىٰ وَجَدُوا  
تَمُوتَهُمْ وَخَذُوا لَهُمْ  
وَالْعَدُوَّاءَ لَهُمْ كُلَّ مَرْصِدٍ (۵/۹)

پھر فرمایا:-

پھر اگر وہ توبہ کر لیں اور نماز قائم  
کریں اور زکوٰۃ دینے لگیں تو ان کی  
راہ چھوڑ دو۔

فَإِن تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا  
الزَّكَاةَ لَفِخْرًا سَبِّحْ لَهُمُ (۵/۹)

گویا منافق صرف معاملہ کا ظاہر ہی سمجھتا ہے کہ جن چیزوں میں مسلمان داخل  
ہوتے ہیں ان میں وہ بھی داخل ہو جائے یہ بات اس کے راہ چھوڑنے کا سبب بن  
جائے گی لہذا وہ دیوبی عادات کی حد تک ہی ان پر عمل کرتا ہے۔ ان لوگوں نے  
اس سے اس مقصود کو چھوڑ دیا جسے قرآن نے واضح کیا کہ وہ اللہ کی بے چون و چرا  
بندگی اور مذمت پر تیار رہتا ہے تو جب نماز سے اللہ کے لئے خضوع اور اس کے  
حکم کی تعظیم کے ساتھ شکر کا لازمی ہونا سمجھ میں آتا ہو تو جو شخص ان امور سے عاری  
ہو کر نماز ادا کرے گا اسے ان لوگوں سے کیسے شمار کیا جاسکتا ہے جو قرآن کا باطن  
سمجھتے ہیں؟ اور جب اس کے مال ہو عمال گزر جائے تو اس پر بہت سے مال سے  
تھوڑا مال خرچ کر کے نعمت کا شکر واجب ہوتا ہے۔ پھر یہ خرچ کیا ہوا مال بھی  
زیادتی کے ساتھ اس پر لوٹ آتا ہے اب جو شخص زکوٰۃ کی ادائیگی سے فرار کرتے  
ہوئے سال کے شروع میں مال بہہ کر دے تو اس کا مقصود فرار ہی ہوگا۔ وہ نعمت کا  
شکر کرنے والا کیونکر ہو سکتا ہے؟ اسی طرح جو شخص بیوی کو محض اس لئے پریشان  
کرے کہ اس سے اس کی خوشی کے بغیر مہر کی رقم لے لے تو اسے اللہ تعالیٰ کے  
اس ارشاد کا عامل کیسے شمار کیا جاسکتا ہے:-

فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَا يَنْتَهِمَا حُدُودَ اللَّهِ فَلَا  
جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا افْتَدَتْ بِهِ  
(۲/۲۲۹)

ہاں اگر میاں بیوی کو خوف ہو کہ وہ  
اللہ کی حدود قائم نہ رکھ سکیں گے تو  
بیوی اگر رہائی کی خاطر کچھ دے دے  
تو دونوں پر کوئی گناہ نہیں۔

حتیٰ کہ وہ اللہ تعالیٰ کے اس قول کے معنی پر چل سکے :-

فَإِنْ طَبِنَ لَكُمْ مِنْ شَيْءٍ مِنْهُنَّ نَفْسًا  
فَكَأْوَدُوهُنَّ مِمَّا مَرَرْنَا (۳/۴)

ہاں اگر بیویاں اپنی خوشی سے تمہیں  
کچھ چھوڑ دیں تو تم پر کوئی گناہ  
نہیں۔

یہیں سے اس معنی سے ملتے جلتے مسائل حیل چل نکلتے ہیں کیونکہ جس نے  
باطن کو سمجھ لیا کہ جس چیز سے وہ مخاطب کیا گیا ہے وہ اللہ کے احکام پر ایسے چلے  
نہیں بناتا کہ وہ تبدیلی اور تغیر تک جانچے اور جو شخص صرف ظاہر پر رک جائے اور  
معنی مقصود کی طرف توجہ ہی نہ کرے تو ایسا شخص دور کی گمراہیوں میں جا پڑا۔

اور ایسے ہی اس سے ملتے جلتے بدعی مسائل بھی چل نکلتے ہیں اور یہ وہ لوگ  
ہوتے ہیں جو قشاقہ آیات کی اس لئے اتباع کرتے ہیں کہ اس سے فتنہ ڈھونڈیں  
بلکہ مراد اصلی کا پتہ لگائیں جیسا کہ خوارج نے حضرت علی سے کہا: (۱) بے شک تم  
نے اللہ کے دین میں مخلوق کو حکم بنایا ہے جبکہ اللہ فرماتا ہے ان احکم الا اللہ (حکم تو  
صرف اللہ ہی کے لئے ہے) نیز انہوں نے کہا: ”تم مومنوں کی امارت سے از خود  
سبکدوش ہو گئے لہذا اب تم کافروں کے امیر ہو۔“ اور ابن عباس سے کہنے لگے: تم  
اس سے بحث نہ کرو۔ یہ ان لوگوں سے ہے جن کے متعلق اللہ تعالیٰ نے فرمایا  
ہے :-

۱- یہ اور جو کچھ اس کے مابعد کے قول فلو نظرو... الخ میں آ رہا ہے وہ ساقط شدہ جملہ کی تبعہ میں کی تائید  
کرتا ہے جو کہ بحث احکام کے دورے مسئلہ میں گزر چکا ہے۔

اِنَّهُمْ قَوْمٌ خَصِمُونَ (۲۳/۵۸) یہ ان لوگوں سے ہے جن کے متعلق اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے بلکہ وہ جھگڑا کرنے والے لوگ ہیں۔

اور جیسا کہ اہل تشبیہ نے اللہ تعالیٰ کی صفات کے متعلق گمان کیا جب انہوں نے ظاہری کو لیا: تجری باعیننا (وہ کشتی ہماری آنکھوں کے سامنے چلتی تھی ممانعتہ ایڈینا (جسے ہمارے ہاتھوں نے بنایا) وهو السبح البعیر (اور وہ سننے والا اور دیکھنے والا ہے) والارض جمعاً قبضتہ یوم القیامتہ (اور قیامت کے دن تمام زمین اس کی مٹھی میں ہوگی) تو انہوں نے مخلوق پر قیاس کرتے ہوئے حکم لگادیا اور جیسے چاہا زیادتی کی۔

اور اگر خوارج یہ دیکھ لیتے کہ اللہ تعالیٰ نے خود اپنے دین میں خلق کو حکم بنایا ہے جیسے :-

يَعْلَمُ بِمَا ذَوَا عَدْلٍ مِّنْكُمْ (۵/۹۵) تم میں سے دو شخص جو اس کا فیصلہ کریں۔

فَأْتَبِعُوا حُكْمًا بَيْنَ أَهْلِهِ وَحُكْمًا بَيْنَ أَهْلِهَا (۳/۳۵) تو ایک حکم مرد کے اہل ہے اور ایک بیوی کے اہل سے مقرر کر لو۔

تو انہیں معلوم ہو جاتا کہ اللہ کا قول ان احکم الا اللہ اس کے منافی نہ تھا جو حضرت علی نے کیا کیونکہ وہ بھی اللہ کے احکام سے ایک حکم تھا اور مردوں کا حکم بننا بھی اللہ اکیلے کے حکم بننے کی طرف راجع ہے اور اسی طرح جو اس کی مثل ہو جو حضرت علی نے کہا اور اگر خوارج یہ سوچ لیتے کہ امر سے نام مٹانے سے اس کی ضد کا اثبات لازم نہیں آتا تو وہ حضرت علی کو امیر الکافرن نہ کہتے اسی طرح اہل تشبیہ کا معاملہ ہے اگر انہیں مذکورہ آیات میں لیس کمثلہ شنی (اللہ کی مثل کوئی چیز نہیں) کے معنی متعلق ہو جاتے تو ان کے بواطن کو سمجھ جاتے کیونکہ پروردگار مخلوق کی سمتوں سے منزہ ہے۔

مختصر جو شخص بھی کجراہ ہوا اور صراط مستقیم سے ہٹا تو اسی حساب سے جس قدر وہ علماء اور نما قرآن کے باطن سے غافل رہا اور جو راہ حق سے ہٹتا رہا وہ بھی اس حساب سے جس حد تک اس نے قرآن کے باطن کو سمجھا۔

## نواں مسئلہ

ظاہر وہ ہے جو خالصتہ عربی زبان کا مفہوم اور اس میں اشکال نہ ہو کیونکہ موافق و مخالف سب اس بات پر متفق ہیں کہ قرآن ٹھیکہ عربی زبان میں نازل ہوا ہے چنانچہ قرآن میں اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں :-

وَلَقَدْ نَعْلَمُ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّمَا  
يُعَلِّمُهُ بَشَرٌ (۱۶/۱۰۳)

ہم جانتے ہیں کہ کافر کہتے ہیں کہ محمد  
کو تو کوئی آدمی سکھاتا ہے۔

پھر ان کافروں کے اس بیان کا جواب یوں دیا :-

لِسَانَ الَّذِي يُتْلَىٰ حُونَ الْوَيْه  
أَعْجَبِي وَهَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ عَرَبِيٌّ  
اور یہ ٹھیکہ عربی زبان ہے۔

(۱۶/۱۰۳)

مباحثہ میں یہ جواب شرط جواب پر ہے کیونکہ وہ علی وجہ البصیرت یہ حلیم کرتے تھے کہ قرآن انہیں کی زبان میں ہے اور جس بشر کا یہاں ذکر ہے اور ایک نصرانی عالم تھا جو اسلام لے آیا یا وہ مسلمان تھے جو فارسی تھے اور اسلام لائے یا کوئی اور تھا جس کی زبان عربی نہ ہونے پر ان سب کا اتفاق تھا نیز اللہ تعالیٰ نے فرمایا :-

وَلَوْ جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا أَعْجَبِيًّا لَقَالُوا  
لَوْلَا فُصِّلَتْ آيَاتُ الْعَجَبِ وَالْ  
عَجَبِ (۴۱/۴۴)

اگر ہم اس قرآن کو عجی زبان میں  
نازل کرتے تو یہ لوگ کہتے کہ اس  
کی آیات کھول کر کیوں بیان نہیں کی  
گئیں؟ کیا (خوب کہ قرآن تو) عجی  
اور (مخاطب) عربی ہیں۔

اور یہ تو معلوم ہے کہ انہوں نے اس کی طرح کوئی بات نہ کہی تھی جو اس  
بات پر دلالت کرتی ہے کہ قرآن ان کے نزدیک انہی کو عربی میں تھا اور جب یہ  
ثابت ہو گیا تو قرآن کے الفاظ کو محض عربی زبان کے الفاظ ہونے کی حیثیت سے سمجھتے  
تھے اگرچہ اس کی مراد کے مفہوم پر وہ متفق نہ تھے کیونکہ قرآن کے ظاہر پر عربی  
زبان کے مفہوم کے علاوہ کوئی زائد شرط عائد نہیں کی جاسکتی۔

اندریں صورت حال قرآن سے ہر وہ مستنبط چیز جو عربی زبان کے مطابق نہ ہو  
اس کا علوم (۱) قرآن سے کچھ تعلق نہ ہو گا نہ وہ قرآن سے مستفاد ہے اور نہ ہی  
اس سے استفادہ کیا جاسکتا ہے اور جو شخص ایسا دعویٰ کرے وہ اپنے دعویٰ میں  
جھوٹا ہے اور اس معنی کی وضاحت کتاب المقاصد میں گزر چکی ہے۔ (۲) والحمد للہ۔

اس فصل کی مثالوں میں سے ایک یہ ہے کہ کسی نے ایسا دعویٰ کیا جس کا کچھ  
تعلق نہ تھا کہ قرآن میں اس کا نام دیا گیا ہے جیسے بیان بن سمعان اس کا گمان تھا  
کہ اللہ تعالیٰ کے قول عَذَا بِلَانَ لِلْمَنَاس میں بیان سے مراد وہ خود ہے اور یہ اتنی  
غلط بات ہے جس سے بڑھ کر اور کوئی بات نہیں ہو سکتی اور جمالت پر خاموش رہنا  
ایسے فضول افتراء سے بہتر ہے اور اگر عربی زبان کا لحاظ رکھا جائے تو ہر لحاظ سے (۳)

۱- بعد والی فصل میں اس کی مزید وضاحت اور ثبوت آئے گا۔

۲- وضع الشریعتہ للہام کی دوسری نوع ہیں۔

۳- غالباً اصل لفظ میں جملتہم کے بجائے من جملتہ ادلتہم ہے۔ یعنی اس کے متبعین اس شخص  
کے متعلق اپنے گمان باطل کی صحت پر اسے دلیل سمجھتے تھے لیکن اس نے اپنی رسوائی کی اور اپنا عیب

وہ احمق شمار ہوگا لیکن اس نے ہر پہلو سے اپنے عیب کو ظاہر کر دیا۔ اللہ ہمیں عافیت میں رکھے اور اپنے کرم سے ہماری عقل اور دین کو محفوظ رکھے جب اس آیت میں بیان کو علم قرار دیا جائے تو اللہ تعالیٰ کے اس قول حذا بیان للناس کے کیا معنی نہیں گے؟ جیسے کہا جائے ”یہ لوگوں کے لئے زید ہے اور ایسی ہی غلطی اس شخص نے کی جس نے اپنا نام کسف رکھ لیا پھر کہنے لگا کہ اس آیت میں کسف سے مراد میں ہوں:-

وَإِنْ نَزَرُوا كَسَفًا بَيْنَ السَّمَاءِ  
وَأَرْضِ لَكُنَّا مَرْتَابًا  
اور اگر آسمان سے کوئی ٹکڑا گرتا  
دیکھیں۔

سَاقِطًا (۵۲/۴۴)

پھر اس کے اس فاسد گمان کے مطابق آیت کے کیا معنی ہوئے؟ جیسے آپ کہیں ”اور اگر آسمان سے کوئی آدی گرتا دیکھیں تو کہیں کہ یہ تو تہ بہ تہ بادل ہے۔“ اللہ تعالیٰ ان ظالموں کی باتوں سے بلند و برتر ہے۔

اور بیان بن سمعان وہی شخص ہے جس سے (۱) بیانیہ ’فرقہ منسوب ہے۔ ابن قتیبہ کا اس کے متعلق گمان یہ ہے کہ یہی پہلا شخص ہے جو خلق قرآن کا قائل تھا اور کسف وہ ہے جو ابو منصور ہے منصور یہ فرقہ اس کی طرف منسوب ہے۔

کسی عالم نے بیان کیا ہے کہ عبید اللہ شیبی جو مہدی کے نام سے موسوم ہوا جب افریقہ کا بادشاہ بنا اور اس پر قبضہ جمالیہ تو اس کے دو ساتھی تھے جو کتامہ کے باشندے تھے وہ اپنے معاملہ میں ان دونوں سے مدد لیتا تھا ان میں سے ایک کا نام

ظاہر کر دیا۔ جیسا کہ مولف نے کہا ہے کہ ان پیروکاروں نے اس کے اس قول کو کہ اللہ نے اپنی کتاب میں اس طرف اشارہ کیا ہے، معتبر نہ سمجھا اور اپنے عقیدہ میں اسے دلیل نہ بنایا کیونکہ وہ ظاہر و باطن دونوں صورتوں میں راہ سے دور ہو گیا تھا اور کتاب القاصد میں یہ بات گزر چکی ہے کہ یہ مثال ایسی ہے جس میں لفظ اور معنا تاویل کی صحت کی شروط مفقود ہیں۔ یہ رافضیوں کا فرقہ ہے۔ اسے خالد القسری نے قتل کر کے لوگوں کو اس کے شر سے نجات دی۔



لہر اللہ اور دوسرے کا نام فتح تھا۔ وہ ان سے کتا تھا تم دونوں وہی شخص ہو جن کا اللہ نے اپنی کتاب میں یوں ذکر کیا ہے :-

إِذَا جَاءَ نَصْرُ اللَّهِ وَالْفَتْحُ (۱۱۰/۱) جب اللہ کی مدد اور فتح آگئی۔

لوگوں نے اسے کہا کہ کتاب اللہ کی ان آیات پر تو عمل ہو چکا ہے تو اس نے اپنی بات کو اللہ کے اس قول کی طرف بدل دیا۔

كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تم بہترین امت جو لوگوں کے لئے پیدا کئے گئے ہو۔ (۳/۱۱۰)

وہ کتا کہ کتاہ والے بہترین امت ہیں جو لوگوں کے پیدا کئے گئے ہیں۔

اب جس شخص میں کچھ بھی عقل ہو وہ ایسی بات نہیں کہہ سکتا کیونکہ یہ مذکورہ لہر اللہ اور فتح تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے دو سو سال بعد پیدا ہوئے تو اب معنی یہ بنے گا کہ: اے محمد! جب آپ فوت ہو جائیں گے تو بعد میں یہ دو شخص پیدا ہوں گے تو آپ دیکھیں گے تو لوگ فوج در فوج اللہ کے دین میں داخل ہو رہے ہیں لہذا آپ صریح بیان کریں....." اب دیکھئے جو اس شیعہ نے یہ جھوٹ گھڑا اس میں کس قدر تناقض ہے؟ اللہ اسے عارت کرے!

اور مشکلمین میں سے کسی نے یہ دعویٰ کیا کہ ہمارے لئے نو آزاد عورتیں سے نکاح کرنا جائز ہے اس نے اللہ تعالیٰ کے اس قول سے استدلال کیا:

فَأَزْوَاجًا سَابِغَةً لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ جو عورتیں تمہیں پسند ہوں دو دو یا تین تین یا چار چار ان سے نکاح کر لو

اور جو شخص عربی زبان کی وضع فہم رکھتا ہو وہ ثنی اور ثلاثہ اور رباع کے متعلق ایسی بات نہیں کہہ سکتا۔

اور ایک وہ شخص ہے جس نے کہا کہ سور کی چربی اور چڑا حلال ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے کہا ہے :-

مَحْرَمَاتٍ عَلَيْكُمْ أَلْمَيْتَةُ وَالْدَّمُ وَ  
لَحْمُ الْخَيْزُرِ (۵/۳)  
تم پر مردار، خون اور خنزیر کا  
گوشت حرام کیا گیا ہے۔

گویا اللہ نے اس کے گوشت کے علاوہ کسی چیز کو حرام نہیں کیا۔ حالانکہ  
گوشت میں چربی وغیرہ شامل ہوتی ہے لیکن چربی میں گوشت شامل نہیں اور کسی نے  
اللہ تعالیٰ کے اس قول :-

وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ  
(۲/۲۵۰)  
اس کی کرسی آسمان اور زمین سب  
پر حاوی ہے۔

میں کرسی کی تفسیر علم سے کی اور استدلال ایک بیت سے کیا جس کے معنی بھی  
نہیں اور وہ بیت یہ ہے۔

وَلَا يَكْرَهُ هَامُ اللَّهِ مَطْلُوقٌ  
اور مخلوق میں سے کوئی بھی اللہ کے  
علم کو جان نہیں سکتا۔

گویا اللہ تعالیٰ ان لوگوں کے پاس تھا اور **فَوْص** شخص حقہ قلم نہیں رکھتا تھا  
حالانکہ کرسی ہمزہ کے ساتھ ہے جبکہ کرسیء ہمزہ کے بغیر ہے۔

اور کسی نے اللہ کے قول :

وَعَصَىٰ آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَىٰ (۲۰/۱۲۱)  
آدم علیہ السلام نے اپنے پروردگار  
کی نافرمانی کی تو بہک گئے۔

میں غوی کی تفسیر حَم سے کی ہے کہ یہ درخت کھانے سے آدم علیہ السلام کو  
بد ہضمی ہو گئی اس نے اسے عربوں کے اس قول سے اخذ کیا: فغوى الفصيل  
یعنی غوی (اونٹ کے بچے کو بد ہضمی ہو گئی) جبکہ اسے ایسا دودھ پینے سے بد ہضمی  
ہو جائے جو فاسد ہو: کیونکہ غوی الفصيل میں غوی فعل کے وزن پر ہے اور جو  
قرآن میں ہے وہ فعل کے وزن پر ہے اور کسی نے اللہ تعالیٰ کے قول ولقد ذرانا  
لجہنم کا معنی کیا ہے کہ ہم جہنم میں ڈال دیں گے گویا وہ ان کے پاس ہو گا اور یہ

معنی ذرۃ الریح سے ماخوذ ہے حالانکہ قرآن میں مذکور ذرا ہمزہ کے ساتھ ہے اور یہ ذرا ہمزہ کے بغیر ہے۔

اور کسی نے اللہ تعالیٰ کے قول:-

وَاتَّخَذَ اللَّهُ إِبْرَاهِيمَ خَلِيلًا  
اور اللہ نے حضرت ابراہیم کو اپنا  
دوست بنا لیا۔ (۳/۱۲۵)

میں خلیل کا معنی اس کی رحمت کا محتاج کیا ہے جو خلتہ سے ماخوذ ہے (خ کی فتح سے) اور اس نے زہیر کے اس قول سے احتجاج کیا ہے وان اتاہ خلیل یوم مسئلہ (اگر مانگنے کے دن اس کے پاس کوئی حاجت مند آئے۔) ابن قتیبہ کہتے ہیں کہ پھر اس قول حضرت ابراہیم کی کیا فضیلت ہوئی کیا وہ یہ نہیں جانتے کہ سب لوگ ہی اللہ کے محتاج ہیں؟ کیا اس آیت میں حضرت ابراہیم کے لئے خلیل اللہ کا لفظ ایسے ہی نہیں آیا جیسے موسیٰ کلیم اللہ اور عیسیٰ روح اللہ ہیں؟ اور اس کی شاہد یہ حدیث ہے ”اگر میں اپنے پروردگار کے علاوہ کسی کو خلیل بتاتا تو ابوبکر کو بتاتا۔ بے شک تمہارا ساتھی (یعنی آپ خود) اللہ کے خلیل ہیں۔“ (۱)

اور یہ باتیں اہل کلام کی ہیں جو رائے کے پیچھے پڑ کر منقولات کو نظر انداز کر دیتے ہیں اور یہ بات انہیں کلام اللہ کی تحریف تک جا پہنچاتی ہے جس کی شہادت نہ عربی الفاظ دیتے ہیں اور نہ وہ اس کی مراد کے لئے دلیل ہوتا ہے جیسا کہ آپ دیکھ رہے ہیں اور میں نے زیادہ مثالیں صرف اس لئے پیش کی ہیں کہ ان کے علاوہ ایسی یا اس سے قریب تر دوسری باتوں پر آپ کو تنبیہ ہو جائے اگرچہ یہ عربی زبان کے مقصود اور جو معنی آپ جانتے ہیں ان سے خروج تھا۔

۱- مسلم کی روایت ہے لیکن اس میں غیر ربی کے الفاظ نہیں ہیں۔

## فصل

باطن وہ ہے جو خطاب کی مراد ہو اور یہ بات بھی اس سے پہلے مسئلہ میں واضح ہو چکی ہے لیکن اس کے لئے دو شرطیں ہیں :

ایک یہ کہ عربی زبان کے قواعد کے مطابق وہ مراد ظاہر کے مطابق درست ہو اور عربی زبان کے مقاصد پر جاری ہو (۱) اور دوسری یہ کہ نص اس کی شاہد ہو یا کسی دوسرے مقام پر ایسا ظاہر ہو جو اس کی صحت کی شہادت دے اور اس ظاہر کا کوئی معارض نہ ہو۔

پہلی شرط کے مطابق قاعدہ سے قرآن کا عربی ہونا ظاہر ہے کیونکہ اگر اس کا فہم ایسا ہو جو کلام عربی کے مطابق نہ ہو تو قرآن کو عربی سے موصوف نہیں کیا جاسکتا اور اس لئے بھی کہ اگر کوئی ایسا مفہوم قرآن سے چٹا دیا جائے جو نہ اس کے الفاظ میں ہو نہ ہی معانی میں ہو تو وہ اس پر دلالت نہیں کرے گا اور جو مفہوم اس طرح کا ہو اسے حقیقتاً قرآن کی طرف منسوب کرنا درست نہیں کیونکہ اس کی نسبت قرآن کی طرف نہیں اور اس کے مدلول کی قرآن کی ضد کی طرف نسبت کرنا بہتر ہو گا اور جب دونوں میں کسی ایک کو ترجیح دینے والی کوئی چیز نہ ہو تو ان میں سے کسی ایک کو ثابت کرنا محکم اور قرآن پر افزا ہو گا اس صورت میں اس کا قائل اس گناہ میں داخل ہو گا جو اللہ کی کتاب میں علم کے بغیر کوئی بات کہتا ہے اور قرآن کے عربی ہونے سے متعلق مذکورہ دلائل یہاں بھی جاری ہوں گے۔

دوسری شرط باگر کسی دوسرے مقام پر اس کا شاہد نہ ہو یا شاہد تو ہو مگر اس کا کوئی معارض ہو تو وہ ایسے ہی دعووں میں سے ہو گا جو قرآن پر کئے جاتے ہیں اور مجرد دعویٰ باسحاق علماء غیر مقبول ہوتا ہے

۱- یعنی وہ اس طرح ہے.....

ان دو شرطوں سے اس کی باطن ہونے کی صحت واضح ہو جائے گی جیسا کہ پہلے گزر چکا ہے کیونکہ یہ دو شرطیں اس معاملہ میں بہت کافی ہیں بخلاف ان باتوں کے جو باطنیہ تفسیر کرتے ہیں کہ نہ تو وہ علم باطن سے کچھ تعلق رکھتی ہیں اور نہ علم ظاہر سے۔

ان لوگوں نے اللہ تعالیٰ کے قول ”وورث سلیمان داؤد“ کے بارے میں کہا کہ امام نبی کے علم کا وارث ہوتا ہے اور جنائیت کے معنی یہ بتلایا کہ جواب دینے والا جلدی سے اس شخص پر راز کو ظاہر کر دے جو ابھی اس کے حقدار ہونے کے مرتبہ کو نہ پہنچا ہو اور غسل کا معنی تجدید عہد ہے اور اس شخص پر لازم ہے جو یہ کام کرے اور طہور کا معنی امام کی متابعت کے سوا ہر مذہب کے اعتقاد سے پاک صاف ہونا ہے اور حتم کا مطلب مازون سے لے کر داعی یا امام کے ہاں حاضر ہونا ہے اور صیام کا مطلب راز بتلانے سے رکے رہنا ہے اور انکھبتہ کا مطلب نبیؐ باب کا مطلب علیؑ صفا کانی اور مروہ کا علی اور قلبیہ کا داعی کی بات ماننا اور سات طواف کا مطلب محمد صلی اللہ علیہ وسلم سے سات اماموں کے پورا ہونے تک طواف ہے اور ”پانچوں نمازیں“ چاروں اصول اور امام پر دلائل ہیں اور ”نار ابرہیم“ سے مراد نمود کا غصہ ہے نہ کہ حقیقی آگ۔ اور اسحاق ذبح تھے انہیں پر عہد لیا گیا تھا اور عصا موسیٰ وہ حجت ہے جو جادو گروں کے شبہ کو نکل گئی تھی اور ”دوریا کے پھننے“ سے مراد وہ افتراق ہے جو ان میں پڑ گیا اور موسیٰ علیہ السلام کو اس کا علم ہوا اور مکر کا معنی عالم اور ”بادلوں کے سایہ کرنے“ کا مطلب موسیٰ علیہ السلام کا ان کی ہدایت کے لئے امام مقرر کرنا اور من وہ علم جو آسمان سے نازل ہوا اور سلوئی داعیوں میں سے ایک داعی تھا اور ”چھڑی“ جو کیں اور مینڈک“ سے مراد موسیٰ علیہ السلام کے سوالات اور وہ الزامات ہیں جو ان پر مسلط ہوئے اور ”پہاڑوں کی تسبیح سے مطلب دین کے بارے میں سخت لوگ اور ”وہ جن جن پر سلیمان علیہ السلام کی حکومت تھی۔“ اس زمانہ کے باطنی تھے اور

”شیاطین“ وہ ظاہری ہیں جو مشقت کے کاموں پر لگے ہوئے تھے اور باقی سب پاگل پن کی باتیں جو منقول ہیں یہ عین خرابی اور سننے والے کے لئے استہزاء کی باتیں ہیں۔ اللہ تعالیٰ ہمیں ایسی رسوائی سے پناہ میں رکھے۔ قہمی کہتے ہیں کہ بعض اہل ادب کہا کرتے تھے کہ روانض نے قرآن مجید کی جو تفسیر کی ہے وہ مکہ کے ایک شخص کی اس تاویل کے مشابہ ہے جو اس نے ایک شعر کی تھی۔ ایک دن وہ کہنے لگا: میں نے بتوئیم سے زیادہ جھوٹا کبھی نہیں سنا۔ وہ سمجھتے ہیں کہ یہ جو کسی کہنے والے نے کہا ہے۔

بیت زرارة محتب بفنائہ ومجاشع وابو الفوارس نہشل  
 ”وہ ان میں سے کسی آدمی کے حق میں ہے اے کہا گیا: تو اس شعر کے بارے میں کیا کہتا ہے؟ کہنے لگا: البیت تو بیت اللہ ہے اور زرارة کا معنی حج (۱) ہے۔ اے پوچھا گیا کہ مجاشع؟ کہنے لگا: زمزم پانی کا حریص بن گیا۔ اے پوچھا گیا ابو الفوارس؟ کہنے لگا: ابو قیس۔ پھر پوچھا گیا: فنہشل؟ کہنے لگا اس کی (۲) جوانی بوڑھی ہوگئی وہ کچھ دیر چپ رہا۔ پھر کہنے لگا: ہاں کعبہ کا چراغ بوڑھا ہو گیا کیونکہ وہ عبا اور سیاہ تھا اور یہی نہشل ہے“

## فصل

قرآن کریم میں اشکال والی تفاسیر بھی واقع ہیں۔ ممکن ہے کہ وہ اس قبیل سے ہوں یا صحیح باطن کے قبیل سے ہوں اور وہ اہل علم میں سے ہی کچھ لوگوں کی طرف منسوب ہیں اور کچھ سلف صالح کی طرف منسوب ہیں۔

ایسے مقامات میں سے ایک فواتح سور (حروف مقطعات) ہیں جیسے الم المص، حم وغیرہ جن کی تفسیر کئی چیزوں سے کی گئی ہے۔ ان میں کچھ چیزوں کا تو صحیح معنی پر جاری ہونا معلوم ہوتا ہے اور کچھ ایسی نہیں۔ لوگ ابن عباس سے نقل کرتے ہیں کہ: الم میں سے الف سے مراد اللہ سے مراد جبریل اور م سے مراد محمد ﷺ ہیں۔ یہ بات اگر نقل میں درست بھی ہو تو بھی اشکال والی ہے کیونکہ کلام عرب میں تصرف کا یہ انداز ہرگز نہیں۔ ایسے حروف تو صرف اس وقت آتے ہیں جب ان پر کوئی لفظی یا حالی دلیل ہو۔ جیسے شاعر نے کہل

قالوا جميعاً كلهم بلافا ولا اريد الشر الا ان تا  
 اورالم میں قول (۳) ایسا نہیں۔ نیز خارج سے بھی کوئی ایسی دلیل نہیں جو اس پر دلالت کرتی ہو کیونکہ اگر اس کی دلیل ہوتی تو عادت اس کی نقل کا تقاضا

۱- درست فواتح کے بجائے الحمرے (ح کی کسر) جیسا کہ ابن خمیر سے روایت ہے۔

۲- ایک روایت احمد حائے یعنی اپنے منہ سے بیان میں بہت مشکل۔

۳- ان تینوں مثالوں کے دلائل لفظی ہیں اورالم میں ایسی کوئی چیز نہیں جو اس تفسیر پر لفظ سے دلالت کرتی ہو اور مؤلف کے قول ایضا کا مطلب مطلب یہ ہے کہ لفظ سے کوئی خارجی قرینہ بھی نہیں اور جیسے اس نے دلیل حالی کا نام دیا ہے اس کا مطلب غیر مقالی ہے اور اس کا قول لوجح ان منہ میں اضافہ کرنے کی تاکید ہے۔ گو پاراج بات یہی ہے کہ فواتح السورائے متشابہات ہیں جو اللہ کے علم سے مخفی ہیں۔

کرتی۔ اس نے کہ یہ ان مسائل سے ہے جس کی نقل کے لئے کافی محرکات ہیں، اگر یہ ان چیزوں سے ہو جن کا تفسیر کرنا درست ہے یا اس کے معنی کو سمجھانے کا قصد کیا جاسکتا ہے اور جب ان میں سے کچھ بھی ثابت نہیں تو یہ اس بات پر دلیل ہے کہ فواتح سور تشابہات کی قبیل سے ہیں اور اگر اس کی دلیل ثابت ہو جائے جو اس پر دلالت کرتی ہو تو وہی کچھ ہو جائیں گے۔

اور ایک فریق اس طرف گیا ہے کہ ان سے مراد حروف حجی کی طرف اشارہ ہے اور یہ کہ قرآن انہیں حروف کی جنس میں نازل شدہ ہے اور عربی زبان میں ہے اور یہ قول پہلے سے اقرب ہے جیسا کہ یہ منقول ہے کہ یہ فواتح اسرار ہیں جن کی تاویل اللہ کے سوا کوئی نہیں جانتا اور یہ سب سے زیادہ واضح قول ہے۔ گویا یہ تشابہات کی قبیل سے ہیں۔ اور ایک جماعت نے اس طرف اشارہ کیا ہے کہ ان سے مراد اعداد ہیں جو اس ملت کی مدت پر تنبیہ ہیں اور سیرت کی روایات اس معنی پر دلالت کرتی ہیں۔ اور یہ قول اس بات کا محتاج ہے کہ عرب لوگوں میں حروف مقطعات کا یہ استعمال معروف تھا کہ وہ اعداد پر دلالت کریں۔ عرب میں تو ایسی بات ہرگز موجود نہ تھی البتہ یہود میں اس کی اصل مل جاتی ہے جس حد تک کہ اصحاب سیرت نے ذکر کیا ہے۔

آپ دیکھ ہی رہے ہیں کہ اگر ہم ان اقوال کے متقدمین کے معیار پر جانچیں تو یہ مشکل ہے۔ اسی طرح فواتح کے بارے میں جو اقوال مذکور ہوئے وہ اشکال میں ان سے بھی بڑھ کر ہیں۔ ان اشکالات کے باوجود نسبت کرنے والے انہیں اہل علم ہی کی طرف منسوب کرتے ہیں بلکہ امور کے حقائق پر کشف و اطلاع کی طرف منسوب کرتے ہیں تاکہ جو دعویٰ وہ قرآن کے متعلق کرتے ہیں ان کے لئے وہ ثبات بن جائیں۔ ان کا بیشتر حصہ تو حضرت علیؑ ابن ابی طالب کی طرف کرتے ہیں اور سمجھتے ہیں کہ وہی علوم کی اصل اور دنیا و آخرت کے احوال پر مکاشفات کی منبع تھے۔ وہ یہاں تک نسبت کرتے ہیں کہ اسی عرب کو اللہ نے جو اس طرح خطاب کیا ہے

اس سے اللہ کی مراد کو کوئی نہیں جان سکتا۔ جب یہ بات تسلیم کر لی جائے کہ اجمالاً ان نواتح سے یہی مراد ہے تو اس بات کی کیا دلیل ہے کہ ان اعداد کو ایک دوسرے سے ضرب (۱) دینے سے اور مختلف وجوہ کی ترکیب سے ہر حال میں وہی مراد ہو اور ان اعداد کی نسبت چار طبائع کی طرف ہے اور یہی وجوہ میں کام کرنے والی ہیں، ہر مفصل کی مجمل اور ہر موجود چیز کا عنصر ہیں اور یہ لوگ اپنے تمام دعووں کو ایسی ترتیب میں مرتب کرتے ہیں جو کشف اور اطلاع پر محال ہو۔ نیز کشف کا دعویٰ شریعت میں کسی حال میں بھی دلیل نہیں جیسا کہ وہ غیر شرعی امور میں بھی دلیل نہیں ہوتا جیسا کہ اللہ کی توفیق سے اس کا بیان آرہا ہے۔

## فصل

اور ان میں سے ایک یہ ہے کہ فہم قرآن کے بارے میں سہل بن عبد اللہ سے کچھ ایسی باتیں منقول ہیں جنہیں قرآن کا باطن شمار کیا جاتا ہے۔ اللہ تعالیٰ کے اس قول فلا تجعلوا اللہ اندادا کے بارے میں یہ مذکور ہے کہ انہوں نے کہا کہ اندادا سے مراد اضدادا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ اکبر الانداد نفس ہے جو اللہ تعالیٰ کی ہدایت سے ہٹ کر اپنے مفادات اور ممنوع کاموں کے پیچھے پڑا رہتا ہے اور یہ چیز اس بات کی طرف اشارہ کرتی ہے کہ نفس امارہ اندا کے عموم میں داخل ہے۔ حتیٰ

۱- اور یہ کہ اس طرح کے حساب سے پہلی اور مجمل اہتوں کی تواریخ واضح ہوتی ہے اور ان میں سے ایک یہ کہ محی الدین ابن عربی نے اپنی فتوحات میں وکل ہی ہ اخصیاء کتابا کی تفسیر کرتے ہوئے ذکر کیا کہ اللہ تعالیٰ نے قرآن میں اتنے علوم رکھ دیئے ہیں جنہیں ہم شمار نہیں کر سکتے۔ نیز وہ کہتا ہے کہ میں نے کسی عالم سے پوچھا کہ آیا کوئی شخص ان علوم کی اہمات کا صحیح طور پر احاطہ کر سکتا ہے؟ اس نے جواب دیا: ان کی ایک لاکھ نوع ہیں اور چھ سو نوع ہیں اور ان میں ہر نوع اتنے علوم کو حاوی ہے جنہیں اللہ کے سوا کوئی نہیں جانتا۔





تھی کیونکہ وہ اعتبار قصد میں اس آیت کو اکٹھا کر لیتا ہے یا اس کے قریب کر دیتا ہے کیونکہ نہ کی حقیقت یہ ہے کہ اپنی مخالفت پر جاری شریک کے مخالف ہوتا ہے اور نفس امارہ کی بھی یہی پوزیشن ہے کہ وہ اپنے صاحب کو اپنے مفادات کی نگہداشت کا حکم دیتا ہے اور اپنے خالق کے حقوق کی نگہداشت کو روکنے والا یا اس سے غافل رہنے والا ہے۔ اور یہ وہی چیز ہے جسے سہل نے شریک کے مقابلے پر شریک مراد لیا ہے کیونکہ جوں کو تو وہ بینہ اسی معنی کے نصب کرتے اور اس اعتبار کی صحت کا شاہد اللہ تعالیٰ کا یہ قول ہے:

اتَّخَذُوا أَحْبَابَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ  
أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ (۹/۱۳)

انہوں نے اپنے علماء اور مشائخ کو  
اللہ کے سوا رب بنا لیا تھا۔

حالات کہ وہ عبادت اللہ ہی کی کرتے تھے اور ان کی نہیں کرتے تھے۔ تاہم وہ ان کے احکام بجالاتے اور جس چیز سے بھی وہ روکتے رک جاتے۔ جن چیزوں کو وہ حرام کہتے انہیں حرام سمجھتے اور جو چیزیں وہ ان کے لئے جائز قرار دیتے تھے انہیں حلال سمجھتے تھے۔ (۱) چنانچہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا:-

اتَّخَذُوا أَحْبَابَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ  
أَرْبَابًا تَيْنَ دُونِ اللَّهِ (۹/۱۳)

انہوں نے اپنے علماء اور مشائخ کو  
اللہ کے سوا رب بنا لیا تھا۔

اور یہی اس کی حالت ہے جو اپنی خواہش نفس کا تابع ہو۔

اور اس کی طرح ایسے کرنا جیسے مسئلہ نہ کی ہے..... اگر وہ ایسا کرتا تو مقام واضح ہو جاتا اور کلام پارہ ہو جاتا۔

۱- یعنی اس کے باوجود کہ حرام اور حلال کرنے والا صرف اللہ ہے تو جب نفس اپنے صاحب کو اپنی خواہش کے مطابق حکم دے جو اللہ کے احکام کو روکنے والا ہو تو اس میں اللہ کا بند (شریک) بنانے کے معنی پائے جاتے ہیں۔ جیسا کہ اہل کتاب نے اپنے علماء کے احکام ماننے میں اور ان سے رک جانے سے شریک بنائے تھے جسے قرآن نے بیان کیا ہے۔ اسی لئے مولف نے کما حدوا حواشان المتبع لھوئی لھولہ۔

دوسری جہت: یہ آیت اگرچہ بت پرستوں کے حق میں نازل ہوئی ہے تاہم اس میں اہل اسلام کے بھی بالنسبت لمحہ فکریہ ہے۔ آپ حضرت عمرؓ کے اس قول کو نہیں دیکھتے جو انہوں نے اہل ایمان میں سے اس شخص کو کہا: (۱) جس نے دنیا میں کسادگی کر لی تھی۔ آپ نے اس سے کہا: تمہیں یہ آیت کہاں لے جائے گی:-

أَذْهَبْتُمْ طَيِّبَاتِكُمْ فِئْتِ حِمَاةِكُمْ  
الدُّنْيَا؟ (۲۳/۰۲)

تم اپنا پاکیزہ رزق اپنی دنیا کی زندگی میں لے چکے۔

اور آپ اپنی ذات کا اعتبار بھی اسی آیت سے کرتے۔ حالانکہ یہ کفار کے حق میں نازل ہوئی۔ اس لئے کہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

وَيَوْمَ يُعْرَضُ الَّذِينَ كَفَرُوا عَلَى  
النَّارِ أَذْهَبْتُمْ (۲۳/۰۲)

اور جس دن کافروں کو آگ پر پیش کیا جائے گا: لے چکے تم۔

اور یہ معنی عموم و خصوص میں ثابت ہیں۔ تو جب یہ صورت ہو تو فلا تجعلوا للذئذ اندادا کو بالنسبت نفس امارہ کی طرف اتارنا درست ہو گا۔ واللہ اعلم۔

## فصل

سہل سے ہی اس آیت کے بارے میں منقول ہے:

وَلَا تَقْرَبُوا هَذِهِ الشَّجَرَةَ (۲/۵۳) اور اس درخت کے نزدیک نہ جانا۔

۱- یہ اس حدیث سے ماخوذ ہے جو گزر چکی: اے خطاب کے بیٹے کیا ابھی تک تم تک میں ہو؟ یہ لوگ دنیا ہی میں اپنا رزق لے چکے..... گویا عموم و خصوص کی بحث میں اس بیان شدہ حدیث پر مبنی اعتبار پر قرآن نے شہادت دی ہے۔

کہ اس نے کہا: (۱) اللہ تعالیٰ کی فی الحقیقت درخت کو کھانا مراد نہ تھی بلکہ یہ تھی کہ اللہ کے سوا کسی اور چیز کا قصد دل میں موجود نہ ہو۔ یعنی کسی ایسی چیز کا قصد نہ کرنا جو میرے علاوہ ہو۔ سہل کہتے ہیں کہ آدم اس قصد اور تدبیر سے بچ نہ سکے تو انہیں جو کچھ پیش آتا تھا پیش آگیا۔ سہل کہتے ہیں کہ: اسی طرح جو شخص بھی کسی ایسی چیز کا مطالبہ کرے جو اس کا حق نہ ہو، اور اپنے نفس کی خواہشات پر نظر رکھتے ہوئے اسے دل میں جگہ دے، تو اس کی اس جلی خواہش کے باوجود اللہ اسے اس سے محروم کر دیتا ہے۔ الایہ کہ اللہ کسی پر رحم کرے اسے اس کی تدبیر سے بچالے۔ اور اس کی اس کے دشمن اور تدبیر پر مدد کرے۔ سہل کہتے ہیں کہ آدم اپنے نفس کی اس تدبیر کو دل میں بسانے سے بچ نہ سکے کہ وہ جنت میں ہمیشہ ہیں۔ کیونکہ یہ ایک فرع (۲) میں آزمائش تھی (کسی اصل میں نہ تھی) جو دل کے سکون کی وجہ سے ان پر داخل ہوئی اور نفس کے دوسرے کا سبب بنی۔ گویا سابقہ تقدیر سے خواہش نفس و عقل پر غالب آگئی، تا آخر کلام سہل۔

- ۱- مولف نے اپنے کلام کو اس آیت کی تفسیر اور اللہ تعالیٰ کے کلام کی مراد قرار دیا ہے کیونکہ اس میں دونوں سابقہ شری میں پوری ہو جاتی ہیں۔ بخلاف سابقہ فصل کے مشمولات کے کہ اس کو مولف نے اشاری قرار دیا ہے اور یہ درست ہے۔ نیز اس کے بھی خلاف جو سہل ہی سے اس فصل کے بقیہ حصہ میں مذکور ہے کیونکہ وہ تو ان شرطوں کو قبول کرتی ہے اور نہ ہی اشاری معنی کو..... مگر اس کے قول یونٹون بالعبت کو ایک وجہ پر کیونکہ اس میں دونوں سابقہ شری میں پائی جاتی ہیں جو تفسیر کو درست قرار دیتی ہیں اور اس پر وہ اعتباری معنی منطبق نہیں ہوتے جو شری معانی سے اہل بصیرت کے لئے کھلتے ہیں۔ جیسا کہ گزر چکا اور جیسے بعد والے مسئلہ میں آ رہا ہے اور مولف کے قول مع ماہجنت الخ کا مطلب یہ ہے کہ اپنی فطرت کے مطابق اس میں تصرف کرنا چھوڑ دے۔ اور یہاں وہ چیز پیشہ رہنے کے متعلق آدم علیہ السلام کی محبت تھی جو اس بات کا تقاضا کرتی تھی کہ آدم اپنی تدبیر سے اس کے اسباب حاصل کریں۔
- ۲- یعنی یہی جزئی۔ یعنی اللہ نے آدم کو اصول دین کی کسی اصل سے نہیں آزمایا کہ اس مخالفت میں اس امر کی توہین کا ارادہ رکھتا ہو کیونکہ یہ کام صفائے سے تھا، کہاڑ سے نہ تھا۔

اس آیت کے بارے میں سہل کا دعویٰ اس چیز کے خلاف ہے جو لوگوں سے مذکور ہے۔ لوگ اس آیت سے ہنفسہ کھانے سے نہی مراد لیتے ہیں۔ اللہ کے علاوہ کسی اور بات کا قصد رکھنا مراد نہیں لیتے۔ اگرچہ یہ بھی منہی عنہ ہے۔ لیکن اس کی وجہ وہ ہوگی جس پر کوئی تفسیر جاری کرے۔ کیونکہ نہی صرف قرب سے تھی، کھانے سے متعلق نہی تصریحاً وارد نہیں ہوئی ہے۔ لہذا اس لفظ قرب میں اور جو اس کی تفسیر کی گئی ہے کوئی منافات نہیں ہے۔ علاوہ ازیں نہی کو محض نفس قرب پر محمول کرنا بھی درست نہیں۔ اس لئے کہ اس میں کوئی مناسبت ظاہر نہیں ہوتی۔ اور اس لئے بھی کہ یہ بات کسی نے نہیں کہی کہ نہی صرف قرب ہی سے تھی۔ وہ یا تو درخت تک پہنچ جانے اور کھانے سے تھی یا اس کے علاوہ کسی ایسی چیز کے لئے جو کھانے کی آرزو پیدا کر سکتی تھی اور یہ قصد کو دل میں بسانا تھا کیونکہ کھانے کے حصول میں اصل یہی تھی اور اس میں کیا شک ہے کہ نفع کو طلب کرنے یا دور کرنے کے لئے اللہ کے علاوہ کسی چیز کو دل میں بسانا منہی عنہ ہے۔ لہذا اس تفسیر کی وجہ ظاہر ہے۔ گویا سہل یہ کہہ رہا ہے کہ نہی محض کھانے کے عمل سے نہ تھی بلکہ اس بات سے تھی جو اللہ کے علاوہ دل میں جاگزیں ہوگئی۔ پھر اس کو کھانے کا سبب بن گئی۔ اگر آدم بیہوش تک رک جاتے تو اللہ اکیلے کے لئے برقرار رہتے۔ لیکن جب انہوں نے ایسا نہ کیا اور درخت کے بارے میں ایسا خیال دل میں لائے تو اسی سے شیطان نے دھوکا دیا اور یہ جنت میں ہمیشہ رہنے کی آرزو تھی۔ اللہ تعالیٰ نے اس کی طرف لفظ عصیان کی نسبت کی۔ پھر آدم کی توبہ قبول کی کیونکہ توبہ قبول کرنے والا مہربان ہے اور ان سے ایک تفسیر یہ ہے جو اللہ تعالیٰ کے قول:

إِنَّ أَوَّلَ نَبِيٍّ وَضِعَ لِلنَّاسِ  
بِلا شُبْهٍ پھلا گھر جو لوگوں کے لئے بنایا  
گیا۔ (۳/۲۹)

میں اس نے کہا کہ: بیت کا باطن محمد صلی اللہ علیہ وسلم کا دل ہے جس پر وہی ایمان لاتا ہے جس کے دل میں اللہ تعالیٰ اپنی توحید اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی

ہدایت کی اقتداء کو منوکہ کر دے۔ اور یہ تفسیر بیان کی محتاج ہے کیونکہ یہ معنی ایسے ہیں جنہیں عرب نہ جانتے تھے، نہ اس میں کوئی ایسی جت ہے کہ اس کا مجازی استعمال مناسب ہو، نہ ہی یہ کسی حال میں مساق سے کوئی مطابقت (۱) رکھتی ہے۔ تو پھر یہ تفسیر کیسے ہوئی؟ اور اس سے عذر یہ ہے کہ اس میں ایسی کوئی بات نہیں جو قرآن کی تفسیر ہونے پر (۲) دلالت کرے۔ اور اس صورت میں اشکال زائل ہو جائے۔ رہی اس دعویٰ میں نظر تو اس کا بیان انشاء اللہ ضرور آگے آ رہا ہے۔

(۳)

اور ایک اللہ تعالیٰ کے اس قول ”یومنون بالجنت والظنوت“ کی تفسیر کرتے ہوئے اس نے کہا: سب طاغوتوں سے بڑا طاغوت تو نفس ہے جو برائی کا حکم دیتا ہے کہ جب بھی اس سے خلوت ہو تو معصیت کے لئے کہتا ہے۔ یہ تفسیر بھی اپنے ماقبل کی قسم سے ہی ہے اور اگر تفسیر سمجھنا ہی ہو تو جو تفسیر فلا تجعلوا اللہ اندادا کی گزر چکی ہے (۴) اسی لحاظ سے ہی ہو سکتی ہے۔

اور اللہ کے قول والجار ذی القربى کے متعلق کہا کہ اس کا باطن دل ہے اور والجار الجنب کا باطن نفس طبعی ہے اور الصاحب بالجنت کا باطن وہ عقل ہے جو شریعت کی اقتداء کرے۔ اور ابن ابی نجران نے ان کے اعضاء ہیں جو اللہ کے مطیع ہوں اور یہ سب اس کے کلام میں اشکال والے مقام ہیں۔ اور اس جیسی دوسری تاویلیں بھی کیونکہ جو کچھ اس خطاب سے کلام عرب کا مفہوم ہے وہ تو ظاہر ہے کہ الجار ذی

۱- کیونکہ اس تفسیر میں سابقہ دونوں شریعتیں مفقود ہیں۔

۲- یعنی بلکہ اشاری معنی۔

۳- دوسری مسئلہ میں اس کی وضاحت آ رہی ہے کیونکہ قرآن سے خارج کسی وجودی امر کا اعتبار ہو جیسے یہاں ہے تو اس میں توقف لازم ہوگا۔ جب تک کہ اس میں سابقہ شرط متحقق نہ ہو جائیں۔

۴- یعنی اسے آیت کے معنی سے اخذ کیا جائے۔ اگرچہ اعتبار کے باب سے اس بارے میں نازل نہ ہوئی ہو۔ لیکن جیسا کہ پہلے گزر چکا ہے وہ اس کے تفسیر ہونے کی نفی کرتا ہے اور یہ چیز فلا تجعلوا اللہ اندادا کے معنی میں اس کے کلام کے جواب میں اہم چیز ہے۔

القربیٰ اور اس کے ساتھ والے الفاظ سے مراد وہی ہے جو ابتداً سمجھ میں آتا ہے۔ اس کے علاوہ کسی مراد کو اہل عرب نہیں جانتے تھے خواہ وہ مسلمان ہوں یا کافر ہوں۔ اور اس کی دلیل یہ ہے کہ سلف صالح صحابہ اور تابعین سے قرآن کی اس جیسی یا اس سے ملتی جلتی تفسیر منقول نہیں ہے۔ اگر ان کے ہاں ایسی مراد معروف ہوتی تو ضرور منقول ہوتی۔ کیونکہ ہاتفاق ائمہ وہ لوگ قرآن کے ظاہری اور باطنی مفہوم سے زیادہ واقف تھے۔ اور اس امت کے پچھلے لوگ پہلوں سے زیادہ ہدایت یافتہ ہیں اور نہ ہی شریعت کو ان سے زیادہ جاننے والے ہیں۔ علاوہ ازیں کوئی ایسی دلیل بھی نہیں جو اس تفسیر کی صحت پر دلالت کرے۔ نہ ہی آیت کا مبیاق ایسا ہے۔ وہ تو اس کی نفی کرتا ہے۔ (۱) اور خارج سے بھی اس پر کوئی دلیل نہیں بلکہ ایسی تفسیر اس تفسیر کے قریب تر ہے جو باطنیوں یا ان جیسے لوگوں کے کلام میں ہے جس کی قرآن سے نفس اور رد کرنا ثابت ہو چکا ہے۔

ایسے ہی کسی نے صَدَحٌ مُّمَرَّدٌ بَيْنَ قُوَادِرٍ کے بارے میں کہا صرح نفس طبع ہے اور مجرد سے مراد ایسی خواہش ہے جو ہدایت کے انوار کو اکثر چھپا دیتی ہے۔ اللہ تعالیٰ اپنے بندے کو گناہ سے محفوظ رکھنا چھوڑ دیتا ہے۔

اور فِتْيَاكَ يَبُوتُهُمْ خَاوِبَةٌ بِمَا ظَلَمُوا کے بارے میں کہا: یعنی ان کے دل جب امور قائم کریں باوجودیکہ ان سے انہیں منع کیا گیا ہے حالانکہ وہ جانتے ہیں کہ انہیں کچھ باتوں کا حکم دیا گیا ہے اور کچھ باتوں سے منع کیا گیا ہے اور بیوت سے مراد قلوب ہیں جن میں سے کچھ اللہ کے ذکر سے آباد ہیں اور کچھ دوسرے ذکر سے غفلت کی وجہ سے ویران ہیں۔

اور اللہ کے قول ”فَانظُرْ اِلَى آثَارِ رَحْمَتِ اللّٰهِ كَيْفَ يَحْمِي الْاَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا“ کے بارے میں کہا: دلوں کی زندگی ذکر سے ہے اور ”ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي

۱۔ اندریں صورت ان چیزوں کو پسندیدہ کیسے قرار دیا جاسکتا ہے؟

النَّبَرِ وَالْبَعْرِ" کے بارے میں کہا کہ اللہ تعالیٰ کے دل کی مثال بحر (سمندر) سے دی ہے اور اعضاء کی بر (خشکی) سے۔ نیز ارض کی اس چیز سے جو نباتات کو ترو تازگی بخشنے یہ اس کا باطن ہے۔

اور کسی نے اللہ تعالیٰ کے اس قول:

وَمِنَ الظُّلُمِ مِمَّنْ مَنَعَ مَسَاجِدَ اللَّهِ  
أَنْ يُذَكَّرَ فِيهَا اسْمُهُ (۲/۴۱۱)

اور اس شخص سے بڑھ کر ظالم کون ہے جو اللہ کی مسجدوں سے اس لئے روکے کہ ان میں اللہ کے نام کا ذکر کیا جائے۔

کو اس پر محمول کیا کہ مساجد سے مراد دل ہیں جو اللہ کے ذکر سے گناہوں سے رک جاتے ہیں۔

اور فالخ نعلہک کے بارے میں منقول ہے کہ نعلین کا باطن دنیا اور آخرت دونوں جہان ہیں شبلی سے اخلا نعلہک کا یہ معنی مذکور ہے کہ وہ ہر چیز اتار دے جو تجھ سے ہم تک پہنچے اور ابن عطاء اخلا نعلہک سے مراد ایسی حالت لیتے ہیں کہ اس خطاب کے بعد اس کی طرف مت دیکھو۔ اور کہا نعل سے مراد نفس اور دادی مقدس آدمی کا دین ہے۔ یعنی تمہارے اپنے نفس سے الگ ہونے اور ہمارے ساتھ اپنے دین سے قائم ہونے کا وقت آ گیا ہے اور اس کے علاوہ اور بھی بہت کچھ کہا گیا ہے جو ایسے معنوں کی طرف راجع ہے جو سلف سے نقل میں نہیں ملتے۔

اگر یہ نقل صحیح بھی ہو تو بھی یہ سب کچھ اس سے خارج (۱) ہے جو اس سے عرب سمجھتے تھے اور اللہ کے کلام سے اس کی مراد پر یہ ایسا (۲) دعویٰ ہے جس کی کوئی دلیل نہیں۔ چنانچہ حضرت ابوبکر صدیقؓ نے فرمایا: "کون سا آسمان مجھ پر سایہ

۱- ان میں دونوں سابقہ شرطیں مفقود ہیں۔

۲- ان میں دونوں سابقہ شرطیں مفقود ہیں۔



کرے گا اور کون سی زمین مجھے اٹھائے گی جب میں اللہ کی کتاب میں وہ کچھ کہوں جو میں جانتا نہیں۔“ اور حدیث میں آیا ہے: ”جس نے قرآن میں اپنی رائے سے کچھ کہا تو اگر وہ درست ہو تو بھی اس نے خطا کی۔“ (۱) اور ایسی ہی اور بھی تحذیرات آئی ہیں۔ ایسی باتوں سے احتجاج صرف ان فضلاء کی بزرگی کی وجہ سے کیا جاتا ہے جن سے ایسی روایات منقول ہیں اور غزالی بھی احیاء العلوم وغیرہ میں ایسی چیزوں سے آلودہ ہوئے ہیں اور جو شخص قوم کے مقاصد نہ جانتا ہو اس کے لئے قدم پھسلنے کے مقام ہیں کیونکہ لوگ اس طرح کی چیزوں میں دو کہنے والوں کے درمیان ہوتے ہیں: کچھ تو وہ ہیں جو ان کی تصدیق کرتے اور اس کے ظاہر کو لیتے ہیں اور یہ اعتقاد رکھتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کی اپنی کتاب سے یہی مراد ہے۔ پھر جب تفسیر میں منقول باتوں پر ان کے خلاف کوئی معارضہ ہو جائے تو یا تو اس کو جھٹلا دیں گے یا خود شک میں پڑ جائیں گے اور کچھ وہ ہیں جو تفسیری منقولات کو علی الاطلاق جھٹلا دیتا ہیں اور اسے من گھڑت اور بہتان سمجھتے ہیں جیسا کہ باطنیہ یا ان لوگوں کی تفسیر کے متعلق پہلے گزر چکا ہے جو ایسی راہ پر چل رہے ہیں۔ ان دونوں طریقوں میں انصاف سے انحراف ہے اور رفع اشکال میں غور کرنے سے قبل مسلمہ اصل کو سامنے رکھنا ضروری ہے۔ اس سے یہ واضح ہو جائے گا کہ وہ اس قبیل سے آیا ہے۔ اور وہ ہے:

۱- اسے ترمذی ابو داؤد اور نسائی نے روایت کیا اور ترمذی نے اسے غریب کہا ہے۔ عزیزی کہتے ہیں کہ علمعی اس کی ایک جانب کی علامت صحت کے قائل ہیں۔

## دسواں مسئلہ

ہم یہ کہتے ہیں کہ :

قرآنی اعتبار دلوں پر وارو ہونے والے اور آنکھوں کے لئے ظاہر ہوتے ہیں۔ جب وہ پوری شرطوں کے ورست ہوں تو ان کی دو قسمیں ہیں۔ ایک وہ ہیں جن کا اصل منع قرآن ہے اور باقی موجودات اس کے پیچھے چلے کیونکہ مکمل طور پر صحیح اعتبار وہ ہے جس میں نور بصیرت بلا توقف کائنات کے پردوں کو چاک کر دے اور اگر توقف ہو تو وہ غیر صحیح اور نامکمل ہے جس حد تک کہ سلوک کے اہل تحقیق نے اس کی وضاحت کر دی ہے۔

اور دوسری قسم وہ ہے جس کا اصل منع تو موجودات سے ہو خواہ اس کی جزئی سے ہو یا کلی سے اور قرآن کا اعتبار اس کے پیچھے چلے۔

اگر پہلی قسم ہے تو یہ اعتبار صحیح ہے اور بغیر کسی اشکال کے قرآن کا باطن سمجھنے میں قابل اعتبار ہے کیونکہ قرآن کا فہم دلوں پر اسی حساب سے وارد ہوتا ہے جتنا اس دل کے لئے اقراء ہے۔ قرآن مکمل ہدایت ہے اور مکلفین میں ہر ایک کو اس کی لیاقت اور تکالیف اور احوال کے حساب سے اس کا فہم عطا ہوتا ہے۔ علی الاطلاق نہیں اور جب یہ صورت حال ہو تو اس کی راہ پر چلنا صراط مستقیم پر چلنا ہو گا اور اس لئے بھی کہ قرآنی اعتبار کسی کو کم ہی ملتا ہے الایہ کہ وہ اس پر عمل پیرا ہو خواہ تقلیداً ہو یا اجتہاداً ہو۔ ایسے لوگ اس میں اعتبار کے وقت اس کی حدود

سے باہر نہیں جاتے جیسا کہ اس پر عمل کرنے اور اس کے اخلاق سے اپنے آپ کو متصف کرنے میں بھی اس کی حدود سے باہر نہیں جاتے بلکہ ان کے لئے اس کے احکام کے برابر اس میں فہم کے دروازے بھی کھلے جگتے ہیں۔ اس سے لازم آتا ہے کہ اس کی گزر گاہوں پر چلنے کو ہی قابل اعتبار سمجھے۔ اور اس بارے میں سلف صالح کے فہم کے متعلق جو کچھ منقول ہے وہ اس پر شاید ہے کیونکہ یہ سب کچھ اس چیز پر جاری ہو گا جس کا عربی زبان تقاضا کرتی ہے اور شرعی دلائل دلالت کرتے ہیں جس حد تک کہ پہلے اس کی وضاحت ہو چکی ہے۔

اور اگر دوسری قسم ہو تو قرآن کے باطن کے فہم کے اعتبار میں توقف لازم ہے اور اسے علی الاطلاق قبول کر لینا ناجائز ہے کیونکہ وہ پہلی قسم کے برعکس ہے۔ لہذا فہم قرآن میں اس کے اعتبار سے علی الاطلاق کچھ کمنا درست نہ ہو گا۔ لہذا ہم یہ کہتے ہیں :-

آیات مذکورہ میں ان باطنی افکار کے متعلق جب تک یہ واضح نہ ہو کہ وہ گزشتہ بیان کردہ شروط پر جاری ہیں وہ غیر قرآنی اعتبار ہی ہو گا۔ اور وہی وجودی (۱) اعتبار ہے اور اسے قرآنی کے معانی پر اتارنا درست ہو گا کیونکہ وہ بھی وجودی ہے گویا وہ اس جہت سے مشترک ہیں جو خاص نہیں۔ لہذا اس میں اعتبار کرنے والا موافق شاہد کا مطالبہ نہیں کرتا۔ مگر جو اس کا تربیت کرنے والا مطالبہ کرے۔ اور وہ امر خاص ہے۔ اور منفرد علم بنفسہ اس مقام کو خاص نہیں کرتا۔

۱ خارجی اعتبار کی مثال وہ ہے جسے اللہ تعالیٰ کے قول *لیلتہ القدر خیر من الف شمر* کے معنی میں بعض لوگوں نے روایت کرتے ہوئے کہا کہ: ہزار مینے اموی حکومت کی مدت ہے کیونکہ وہ ۸۳ سال اور ۴ مینے قائم رہی۔ اور یہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے تسلی تھی کہ انہیں بنو امیہ کے ایک ایک بادشاہ کی اللہ تعالیٰ نے اطلاع دے دی ہے۔ گویا انہوں نے اس سورۃ سے وہ معنی لئے جو قرآن سے اخذ نہیں ہوتے بلکہ خارج سے لئے گئے ہیں اور نئی ذات واقع عدد کے مطابق ہے اور لفظ اس کی عدم موافقت نہیں کرتا لیکن اس کے معنی مقصود ہونے پر شرع سے سے کوئی دلیل نہیں ہے۔

اسی لئے اس مقام پر وقف کیا جاتا ہے گویا دل کا جارا ذاقربنی ہونا اور جار العنصب کا نفس طبعی ہونا اور جو کچھ باقی ذکر ہوا اسے مطلقاً اعتباری سطح پر اتارنا درست ہو گا کیونکہ وجود کا اس انداز میں ایک کا دوسرے سے مقابلہ صحیح اور ایسے لوگوں کے ہاں بہت آسان ہے مگر بات یہ ہے کہ جو شخص راسخ نہ ہو یا کسی راسخ کے زیر اثر نہ ہو اس کے لئے یہ تباہی کا سامان ہے۔

علاوہ ازیں معتبرین سے جو اس قسم کی باتیں مذکور ہیں ان میں یہ صراحت نہیں کی گئی کہ اس کا معنی مقصود یہ ہے جس سے لوگوں کو مخاطب کیا گیا ہے بلکہ وہ اپنی روش پر چلتی ہیں اور مراد بتلانے سے خاموش ہیں اور اگر کوئی چیز آجائے اور اس کا کہنے والا یہ صراحت کرنے کو مراد یہ ہے تو وہ ارباب احوال ہوتے ہیں جو قرآنی اعتبار اور وجودی اعتبار میں فرق ہی نہیں کرتے اور اکثر ایسے ہیں جو اسے ایسے شخص پر طاری کر دیتے ہیں جو سلوک میں دور ہو طریق پر چلنے والا ہو اور اس کا مطلوب مستحق نہ ہوا ہو۔ اور باطنیہ وغیرہ جن کے قول کا اعتبار ثابت نہ ہو ان کے قول کا اعتبار نہ ہو گا۔ اور غزالی نے ”مشکاة الانوار“ میں اور احیاء العلوم کی ”کتاب (۱) الشکر“ میں اور کتاب (۲) ”جو اہر القرآن“ میں قرآنی اعتبار اور

اس میں یہ مذکور ہے کہ اللہ تعالیٰ کے اس قول میں:

ان الذین اجرموا کانوا من الذین آمنوا بضمحکون... الی قولہ... وما ارسلوا علیہم حافظین (۸۳/۲۹)

ان جاہلوں کی طرف اشارہ ہے جو اہل سلوک پر ہنستے اور ان پر اشارتیں کرتے ہیں اور اہل سلوک کہتے ہیں: تم یہ اس شخص کے بارے میں یہ کیسے کہتے ہو جس نے اپنے آپ کو فاکر دیا ہو۔ حالانکہ کہنے والا ایک دن میں کئی رطل روئی کھا جاتا ہے اور اس کا طول اتنا اور عرض اتنا ہے؟ غزالی نے کہا کہ: نوح علیہ السلام کی امت بھی ایسی ہی تھی جبکہ نوح کشتی بنا رہے تھے تو وہ بھی ہنستے تھے۔ چنانچہ حضرت نوح نے کہا: ان تصغروا منا فاننا نسخر منکم (۱۱/۳۸) (اگر تم ہمارا مذاق اڑاتے ہو تو ہم تمہارا مذاق اڑائیں گے۔)

دوسرے اعتبار کی مثالیں دی ہیں جن سے یہ مقام واضح ہو جاتا ہے۔ لہذا وہاں غور فرمائیے۔ اور توفیق دینے والا تو اللہ ہی ہے۔

## فصل

باطنی معنوں میں سنت کا بھی گزر ہے کیونکہ کتاب و سنت میں سے ہر ایک گزشتہ صحیح الشواہد اعتبار کو قبول کر لیتا ہے اور اعتبار وجودی کو بھی چنانچہ علماء نے ایسے ہی معنی آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس قول میں فرض کئے ہیں۔

لَا تَدْخُلُ الْمَلَائِكَةُ بِهٖتَا فِہِمْ کَلِمًا  
فَرِشْتَةٌ اِسْ گھر میں داخل نہیں ہوتے  
جس میں کتاب یا تصویر ہو۔ (اوصورۃ (۱))

ایسے ہی اور بھی کئی احادیث ہیں اور جب حق و صواب تک پہنچنے کی راہ واضح ہو چکی تو پھر اس تکرار میں کوئی فائدہ نہیں۔

۲۔ وہ کتا ہے کہ قرآن کے علوم دس قسم کے ہیں۔ جن میں آٹھ پر سورۃ فاتحہ مشتمل ہے اور جو دو نہیں وہ یہ ہیں ایک کنارے مجادلہ دوسرے فقہاء کے احکام۔ اس سے یہ واضح ہو جاتا ہے کہ مراتب علوم میں یہ دونوں علم آخری قسم میں واقع ہیں۔ اور جو ان دونوں سے پہلے ہیں وہ فقط حسب مال اور جاہ ہیں۔ پھر کہا کہ: فاتحہ قرآن کی چابی اور جنت کی چابی ہے اور جنت کے دروازے آٹھ ہیں اور فاتحہ کے معانی بھی آٹھ قسموں کی طرف راجع ہیں۔ گویا یہ قرآنی اعتبارات کی نوع ہے اور وہاں اس نے یہ بھی وضاحت کی ہے کہ ہر قسم معرفت کے پانچوں میں ایک بان کا دروازہ کھولتی ہے اور عارف کی روح معرفت کے بانوں میں اس قدر خوش ہوتی اور کھلتی ہے کہ ایسا شخص اس شخص کی انبساط سے کسی طرح کم نہیں ہوتا۔ جو اس جنت میں داخل ہوئے وہ پہچانتا ہے۔ اسے احمد شمیم، نسائی اور ابن ماجہ نے ابو طلحہ سے روایت کیا۔

## گیارہواں مسئلہ

فہم میں مدنی سورتوں کو مکی سورتوں پر اتارنا چاہئے اور اسی طرح مکی سورتوں میں بعض کو بعض اور مدنی سورتوں کو بعض پر جس ترتیب سے وہ نازل ہوئیں ورنہ صحیح نہ ہو گا اور اس پر دلیل یہ ہے کہ مدنی سورتوں کے خطاب کا معنی اکثر مکی سورتوں پر مبنی ہے جیسا کہ ان پر دو اودار ہیں ہر بعد میں نازک ہونے والی صورت اپنی پہلی پر مبنی ہے اور اس پر استقرار دلالت کرتا ہے۔ جو یہ ہے کہ بعد والی سورتوں میں صرف مجمل کا بیان ہو گا یا عموم کی تخصیص یا مطلق کی تقلید ہوگی یا ایسی چیز کی تفصیل جو مفصل نہ تھی یا ایسی تکمیل جس کی تکمیل واضح نہ تھی۔

اور اس اصل (۱) پر سب سے پہلا شاہد شریعت ہے جو مکارم اخلاق کو پورا کرنے کے لئے آئی اور امت ابراہیم علیہ السلام میں جو پہلے بگاڑ پڑ چکا تھا اس کی مصلح بن کر آئی ہے اور اس سے قریب تر سورہ انعام کی تزیل ہے کیونکہ وہ اصول دین اور عقائد کے قواعد کی وضاحت کرنے کے لئے نازل ہوئی علماء نے اس سورت سے توحید کے ایسے قواعد کی تخریج کی ہے جس کی متکلمین نے اثبات واجب الوجود سے لے کر اثبات امامت تک کئی قسمیں بنا ڈالی ہیں۔ یہ تو متکلمین کی بات تھی اور جب ہم اس کتاب کے انداز بیان (۲) میں غور کرتے ہیں جلد ہی یہ بات واضح

۱۔ یعنی حضرت ابراہیم کی شریعت سے جو باقی آ رہا تھا شریعت اسی پر مبنی بن کر آئی ہے جو کچھ ان لوگوں نے بدل ڈالا تھا اس کی صحیح کرتی اور اسے عمل کرتی ہے تو یہی معاملہ شریعت کے اجزا کا آپس میں بھی ہونا چاہئے کہ پچھلا حصہ پہلے کا مکمل ہو اور اس پر مبنی ہو اور اس شاہد سے قریب تر شاہد سورہ انعام کا نزول ہے جو مکہ کی ابتدائی سورتوں میں سے ہے۔ آپ اس کو اصول و قواعد کی وضاحت کرنے والی پائیں گی۔ پھر سورہ بقرہ نازل ہوئی جو ان قواعد کی تفصیل بتلانے والی اور مکلفین کے انفعال کی اقسام کی وضاحت کرنے والی ہے۔ الخ

۲۔ یعنی سورہ انعام میں اصولی کی کلی نظر کے ساتھ غور کریں گے جو کتاب الموافقات کی مراد ہے تو آپ پر روشن ہو جائے گا کہ اس کلی میں شریعت کے اصول و کلیات اس وصف کے ساتھ شامل ہیں جو مؤلف نے بیان کیا ہے گویا اس نے یہ نہیں دیکھا کہ علم التوحید سے لے کر بحوث امامت تک جو کچھ

ہو جاتی ہے کہ وہ شرعی کلیہ کے قواعد کی وضاحت ہے کہ اگر ان سے کسی ایک کلی میں گزب ہو جائے تو نظام شریعت ہی درہم برہم ہو جاتا ہے یا اس سے اس کلی کی اصل ناقص ہو جاتی ہے۔

پھر جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مدینہ کی طرف ہجرت کی تو آپ پر سب سے پہلے سورہ بقرہ نازل ہوئی جس نے تقویٰ کے ان قواعد کو موقوف کیا جو سورۃ انعام میں مذکور قواعد پر مبنی تھے۔ اس سورت نے تمام مکلفین کے افعال کی اقسام کی وضاحت کی۔ اگرچہ ان کی تفصیل دوسری سورتوں میں واضح ہوئیں جیسے وہ (۱) وہ عبادات جو اسلام کے قواعد ہیں اور عادات جن کی اصل کھانے پینے کی چیزیں ہیں یا بیوع کے معاملات یا مناکحات اور ان سے متعلقہ اور جنایات جو خون وغیرہ کے احکام سے متعلق ہیں نیز اس سورہ میں حفظ دین بھی ہے پھر مدنی سورتوں میں سے بعد میں نازل ہونے والی سورتیں سورہ بقرہ پر مبنی ہیں جیسا کہ کئی سورتوں میں سے سورہ انعام کے بعد نازل ہونے والی سورہ انعام پر مبنی ہیں اور جب آپ ان تمام سورتوں کو ایک دوسری کے ساتھ اسی ترتیب پر اتاریں گے تو آپ یہی دیکھیں گے کہ ایک ٹکڑا دوسرے ٹکڑے کے مقابلہ پر آرہا ہے اور ان معنی میں کتاب کی کوئی چیز ناظر سے پوشیدہ نہ رہے گی گویا یہ تفسیر کے علوم کے اسرار ہیں جس حد تک کسی کو ان کی معرفت ہوگی اتنی ہی اسے اپنے پروردگار سبحانہ کے کلام کی معرفت حاصل ہوگی۔

بھی علماء نے ذکر کیا ہے ان کے نقص پر گرفت کرے نیز یہ کہ شریعت کے قواعد بھی اس وصف سے جس کا ذکر مؤلف نے کیا ہے کہ جب ان سے کلی میں گزب ہو جائے..... الخ توحید کے قواعد سے مخصوص نہیں بلکہ یہ عملیات میں بھی ہوتی ہیں جو ضروریات اور حاجیات کا بقیہ ہیں اور علماء نے ان کی شمولیت کا ذکر نہیں کیا گویا وہ ان کے کلام پر اس بیان سے اضافہ کر رہا ہے کہ وہ بھی اس میں شامل ہیں۔

یہ اور جو کچھ اس کے بعد ہے وہ ایسی مثالیں ہیں جنہیں مکلفین کے افعال سے متعلق سورہ بقرہ نے واضح کیا ہے۔

## فصل

اس معاملہ میں سنت کو بھی دخل ہے کیونکہ وہ کتاب اللہ کی مبین ہے اور اسی کے موافق تفسیر کرتی ہے کہ اس کی تقدیم و تاخیر سے حدیث میں ناخ و منسوخ کی وضاحت معلوم ہوتی ہے۔ جیسا کہ قرآن میں بھی یہ بات واضح ہو جاتی ہے اور مشروعات میں بہت چیزیں ایسی ہیں جن کا پہلے حدیث میں بیان آیا بعد میں ان کی تاکید ہوئی۔ اس میں ایسے اطلاق و عموم آتے ہیں جو بسا اوقات وہم میں ڈال دیتے ہیں تو ان سے وہی کچھ سمجھا گیا کہ اگر ان مشروعات کے اثبات کے بعد آیات وارد ہوتیں تو ان سے بھی وہی کچھ سمجھا جاتا۔ جیسے یہ حدیث

من مات وهو يعلم ان لا اله الا الله دخل الجنة (۱)  
 جو شخص مر جائے اور وہ جانتا ہو کہ اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں وہ جنت میں داخل ہوگا۔

یا یہ حدیث :-

ما من احد يشهد ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله صادقا من قلبه الا حرمه الله على النار (۲)  
 جو شخص بھی اپنے سچے دل سے یہ گواہی دے کہ اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں اور محمد اللہ کے رسول ہیں اللہ دوزخ کی آگ اس پر حرام کر دے گا۔

- ۱۔ اسے متاوی کی کنوز الحقائق میں مسلم سے وهو شہد کے لفظ سے روایت کیا۔
- ۲۔ اسے مسلم نے عبادہ بن صامت انصاری سے روایت کیا جیسا کہ تہذیب میں ہے اور الترغیب میں کہا ہے اسے یحییٰ نے روایت کیا۔ ایسی تمثیل اس ثبوت کی محتاج ہے کہ وہ نماز، روزہ، حج اور جہاد وغیرہ کے شروع ہونے سے پہلے کی ہے اور یہ بعید از قیاس ہے کیونکہ یہ حدیث مکہ میں پانچ نمازیں فرض ہونے کے بعد مدینہ میں وارد ہوئی ہے لہذا مراجعت کرنا چاہئے ہاں ابو زر کی حدیث :-



اور اس معنی میں اور بھی بہت سی احادیث ہیں جن کی وجہ سے امت میں اس بارے میں اختلاف واقع ہوا کہ جو یہ دونوں شہادتیں تو دیتا ہو مگر اللہ کی نافرمانی کرتا ہو مرجیہ علی الاطلاق ان ظواہر کے متقاضی پر چلے اور جو چیز بھی اس سے معارض تھی وہ ان کے ہاں قابل تاویل تھی اور اہل سنت و الجماعت ان کے مخالف راہ پر چلے جس حد تک کہ ان کی کتابوں میں مذکور ہے انہوں نے ان ظواہر کی تاویل کی۔

منجملہ سلف ہی کے ایک گروہ نے کہا کہ: یہ احادیث مسلمانوں کی ابتدائی حالت پر نازل ہوئیں جبکہ ابھی فرائض اور اوامر و نواہی نازل نہ ہوئے تھے اور یہ تو معلوم ہے کہ جو شخص اس دور میں مرا ہو جس نے نہ نمازیں پڑھی ہوں نہ روزے رکھے ہوں اور جو کام شریعت میں حرام کئے گئے وہ کرتا رہا ہو تو اس پر

مجھے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے  
خوشخبری دی کہ جو شخص مرتا ہے اور  
کسی کو اللہ کا شریک نہ کرتا ہو وہ جنت  
میں داخل ہوگا۔

بشرنی بان من مات لا یشرك  
باللہ شہدا دخل الجنة

ممكن ہے کہ قانون شرعی کے اوائل سے ہو کیونکہ ابوزر ابتدا ہی اسلام لے آئے تھے مگر اس میں جو یہ قول ہے کہ وان زنی وان سرق اگرچہ وہ زنا کرے یا چوری کرے) اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ حدیث زنا اور چوری کی حرمت کے بعد وارد ہوئی۔ اور اس بارے میں مؤلف کے گزشتہ بیان پر قوی تشبہ حضرت ابو ہریرہ کی حدیث سے وارد ہوتا ہے۔ وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے دونوں جوتے پکڑے لوگوں کو اس بشارت کی خوشخبری دیتے جا رہے تھے اور حضرت عمرؓ کا رسول اللہ کو یہ کہنا کہ کیا آپ نے یہ بشارت دے کر ابو ہریرہ کو بھیجا تھا؟ تو آپ نے کہا ”ہاں“ حضرت عمر نے آپ سے کہا: ”لوگوں کو اپنے حال پر چھوڑ دیجئے کہیں وہ بھروسہ نہ کر بیٹھیں۔“ کیونکہ حضرت ابو ہریرہ سنہ ہجری میں اسلام لائے جبکہ اکثر احکام شریعت سنو کہ ہو چکے تھے۔

کوئی تنگی نہیں کیونکہ بعد کی چیز کا وہ مکلف ہی نہ تھا لہذا اس کے امر اسلام سے کچھ بھی ضائع نہ ہوا جیسے وہ شخص جو مرجائے اور اس کے پیٹ میں شراب ہو جبکہ ابھی شراب حرام ہی نہ ہوئی تھی تو اس پر کوئی تنگی نہیں کیونکہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:-

لَيْسَ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ جُنَاحٌ (۵/۹۳)

جو لوگ ایمان لائے اور اچھے عمل کئے ان پر کچھ گناہ نہیں.....

اسی طرح جو شخص کعبہ کی طرف تحویل قبلہ سے پہلے مر گیا تو جو نمازیں اس نے بیت المقدس کی طرف رخ کر کے پڑھی ہیں ان میں اس پر کچھ تنگی نہیں۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:-

وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِلَّكُمْ إِنَّمَا كُنْتُمْ سَاطِرًا رَاجِعًا (۲/۱۳۳)

اور اللہ ایسا نہیں کہ تمہارے ایمان ضائع کر دے۔

اور اسی قبیل کے دوسرے ارشادات جو ہمارے بحث کی وضاحت اور صراحت ہیں کہ کتاب و سنت کے فہم میں نزولی ترتیب کا اعتبار مفید ہوتا ہے۔

بار ہواں مسئلہ

بسا اوقات قرآن کی تفسیر توسط و اعتدال پر اخذ کی جاتی ہے سلف متقدمین کا یہی طریقہ تھا بلکہ یہ ان کی شان تھی جبکہ وہ کتاب و سنت کے مقاصد و بواطن کو سب علماء سے زیادہ جاننے والے اور تمام لوگوں میں سب سے زیادہ فقیہ تھے۔ اور کبھی اعتدال سے نکل کر دونوں اطراف میں سے کسی ایک طرف کولے لیا جاتا ہے، خواہ یہ افراط کی ہو یا تفریط کی اور معاملات کے قصد میں یہ دونوں صورتیں مذموم ہیں۔

جن لوگوں نے تزیل سے کام لیا انہوں نے اس زبان کے فہم پر ہی اکتفا کر لیا جس میں قرآن اترا اور وہ عربی زبان ہے۔ یہ لوگ قرآن کے معانی سمجھنے میں نہ کھڑے ہوئے اور نہ بیٹھے (بری باتیں بنائیں) جیسا کہ باطنیہ وغیرہ کا ذکر گزر چکا ہے ایسے لوگوں کی کجروی کو پس پشت ڈال دینے میں کوئی اشکال نہیں۔

اور جن لوگوں نے افراط کا پہلو اختیار کیا انہوں نے بھی دو سری جت سے قرآن کے معانی سمجھنے میں تقصیر کی اور کتاب المقاصد میں یہ بیان گزرا چکا ہے کہ یہ شریعت امی لوگوں کی شریعت ہے اور جو بات عربوں کے ہاں معروف نہ تھی اس کا اعتبار نہ ہو گا اور یہ بھی گزر چکا کہ اس کے کلام میں نکتہ آفرینیوں (۲) کا مقصد نہیں کیا گیا اور نہ ہی الفاظ کے سب اعتباروں کا اعتبار کیا جائے گا بلکہ صرف اس کا اعتبار ہو گا جو معنی پوری عبارت سے معلوم ہوں اس کے علاوہ جو کچھ ہے، اگر وہ مقصود ہو بھی تو قصداً ہی سے ہو گا اور اس جت سے جو معنی مقصود پانے کے لئے معین ہے جیسے مجاز، استعارہ اور کنایہ اور جب یہ صورت ہو تو بسا اوقات فکر کی ضرورت ہی پیش نہیں آتی اور اگر اسے سمجھنے کے لئے ناظر کو غور و فکر کرنا پڑے تو یہ اچھے اسلوب سے نکل کر برے اور تکلف والے اسلوب کی طرف چلا جائے گا اور یہ بات کلام عرب میں نہیں اور قرآن تو بدرجہ اولیٰ ایسا نہ ہونا چاہئے نیز یہ بات بھی

۱- یعنی اس زبان کی جت سے قرآن سمجھنے میں تقصیر کی جس زبان میں قرآن نازل ہوا اور فہم کو ایسے معانی پر محمول کیا جنہیں عرب نہیں جانتے تھے۔

۲- لیکن یہ اس بات کے خلاف ہے جو علماء نے لفظ کی رو سے شرعی تنقید کے بارے میں لکھا ہے جیسا کہ خضاء کا قصہ وارد ہے جس میں حضرت حسان کے درج ذیل قول پر اس کی تنقید مشہور ہے۔

لندا العجفلات الغرہ ہامعن فی الضمعی البہتمن

جب خضاء نے آٹھ مقامات پر تنقید کی اور یہ سب لفظوں پر تنقید کی تھی کہ آپ اس لفظ کے بجائے یہ لفظ استعمال کرتے تو بہتر ہوتا چنانچہ وہ کہنے لگے: آپ نے جنمات کے بجائے جنان کیوں نہ کہا۔ کیونکہ جنمات جمع قلت ہے اور مقطون کے بجائے آپ کو بجز کنا کہا جائے تھا اور ہامعن کے بجائے ہامرفن..... الخ الایہ کہ یہ کہہ دیا جائے کہ یہ لوش معنی کی حمین و تجوید سے تعلق رکھتے ہیں نہ کہ لفظ اور اس کی حمین سے۔

انسان اور خطاب کے مقصود کے درمیان حائل ہے (۱) کہ وہ پہلے خطاب کا معنی سمجھے پھر اس کے مطابق عبادت گزاری کرے اور یہ کہ اعذار و انذار اور تبشیر و تہذیر سیدھی راہ کی طرف وارد ہوئے ہیں لہذا اس شخص کے درمیان جو اس کے معنی کو سمجھے اور عبادت کے مقصود کو دیکھے پھر وعید کے خوف کو اور موعود امید کو داخل کرے اور جدوجہد سے اس کی رفتار تیز تر ہو جائے، اپنی پوری طاقت کو موافق امور میں صرف کرے اور مخالف امور سے دور بھاگنے والا ہو اور اس شخص کے درمیان جو عبارت وارد کرنے کے بہتر طریق اور عبارت اور مدارج کے ماخذ میں مگن رہے اور اس کے مترادف لفظ میں کچھ اختلاف نہ رہے باوجودیکہ معنی ایک ہوں اور جنس بنانے کی تفریح اور الفاظ کے محاسن پر غور کرتا رہے اور خطاب کے معنی مقصود نظر سے ایک کنارہ پر پڑے رہیں کس قدر فرق ہے؟

ہر دانشمند جانتا ہے کہ خطاب کا مقصود عبارت میں غور و فکر نہیں ہوتا بلکہ غور و فکر تو اس بات میں ہوتا ہے جس کا اعتبار کرنا ہو اور وہ اس سے مراد ہو اور یہ ایسی بات ہے جس میں کسی عاقل کو شک نہیں۔ یہ کہنا درست نہ ہو گا کہ الفاظ و عبارات کی تفہم میں عبارت ہی باقی علماء و معانی کے تفہم کا وسیلہ ہے لہذا ایسی بات کا انکار کیسے درست ہو سکتا ہے جس کا انکار ممکن نہ ہو اور اس لئے بھی کہ وسیلہ میں مشغول ہونا اور معنی مقصود کے مطابق واجب کا فرق قائم کرنے میں مشغول (۲) ہونے سے پہلے ہو گا۔ جس کا فی الجملہ انکار نہیں کیا جاسکتا ورنہ علم عربی کی اس کی تمام اصناف سمیت برائی لازم آئے گی۔ حالانکہ باقی علماء بات ایسی نہیں۔

- ۱۔ کیونکہ یہ فعل بڑا بھی ہے اور فضول بھی ایسی باتوں میں وقت ضائع کرنے والا ہے جو مقصود نہیں ہوتیں گویا وہ مقصود سے پھر جو ہے جیسا کہ مؤلف نے اپنے اس قول فیکم بین من فہم الخ سے وضاحت کی ہے۔
- ۲۔ یعنی مشغول ہونے سے پہلے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ جو کچھ سوال میں مذکور ہے اس کا باطلاق انکار نہیں ہو سکتا۔ اور یہ ہو بھی کیسے سکتا ہے جبکہ ہم عربی زبان سے اللہ کی کتاب سے اس کی مراد کو سمجھتے ہیں؟ بری بات تو صرف افراط کی حد تک نکل جاتا ہے جس سے متکلم کی مراد میں شک پڑنے لگتا ہے یا ایسا معلوم ہوتا ہے کہ یہ مراد نہیں یا اس سے معاملہ کٹ جاتا ہے کیونکہ اہل عرب اپنے کلام میں اس قسم کا قصد نہیں سمجھتے تھے اور نہ ہی اس امت کے اسلاف الفاظ کے تلفظ میں مشغول ہوتے تھے۔ تو وہ کونسی چیز ہے جو ہمیں قیامت کے دن اللہ کے اس سوال سے امن میں رکھے گی: تم نے میری کس بات سے یہ سمجھا تھا کہ فلاں تعجبمیں کا ارادہ (۱) رکھتا ہوں جو میں نے اپنا یہ قول اتارا تھا:

وَهُمْ يُحْسِبُونَ أَنَّهُمْ بِعَسْنُونَ  
صُنْعًا (۱۸/۱۰۴)

اور وہ گمان رکھتے ہیں کہ وہ بہت اچھے کام کر رہے ہیں۔

یا میرا یہ قول تھا:  
قَالَ إِنِّي بِعَمَلِكُمْ بَيْنَ  
الْقَالِبَيْنِ (۲۶/۱۶۸)

کہنے لگے کہ میں تو تمہارے کاموں سے بیزار ہوں۔

۱۔ قرآن میں موجود جنسوں کی معرفت سے یہ لازم نہیں آتا کہ یہ دعویٰ کیا جائے کہ یہی اللہ کا مقصود ہے بلکہ اگر یہ تسلیم کر لیا جائے کہ یہ ایسی بات نہیں جو عربوں کے کلام میں ان کے مقاصد پر جاری ہو تو بھی جنسوں کے وقوع پر سب کا اتفاق ہے جیسا کہ اس بات پر اتفاق ہے کہ آیات کے کئی نکلے ایسے ہیں جو شعر کے بحر کے اوزان کے موافق ہیں۔ جیسے کسی شاعر کا یہ قول ہے:

كسرا لجرمة عمدا  
وملا الارض شرابا

قلت لما غاب عقلی  
لعتنی كنت ترابا

ترجمہ: اس نے جام کو عمدا توڑ دیا اور زمین کو شراب سے بھر دیا۔ جب میری عقل غائب ہو گئی تو میں نے کہا لعتنی كنت ترابا۔

اب یہ بالکل سے آگئی کہ جو شخص قرآن میں جنسوں کا استنباط کرے وہ یہ دعویٰ کرتا ہے کہ اس کے خطاب سے اللہ تعالیٰ کا یہی مقصود ہے؟ حتیٰ کہ اس کی ممانعت ہو۔

کیونکہ قرآن پر اس قسم کے دعویٰ میں اور کہنے میں کہ یہی بات کہی ہوئی بات کا مقصود ہے خطرہ ہے بلکہ وہ اللہ تعالیٰ اس قول کے معنی (۱) سے تعلق رکھتا ہے:

اِذْ تَلَقَّوْنَهُ بِاَلْسِنَتِكُمْ وَتَقُولُوْنَ  
بِاَفْوَاهِكُمْ مَا لَيْسَ لَكُمْ بِهِ عِلْمٌ  
وَ تَحْسِبُوْنَهُ هَيِّئًا وَهُوَ عِنْدَ اللّٰهِ  
عَظِيْمٌ (۲۳/۱۵)

جب تم اپنی زبانوں سے اس کا ایک  
دوسرے سے ذکر کرتے تھے اور  
اپنے منہ سے ایسی بات کہتے تھے جس  
کا تمہیں کچھ بھی علم نہ تھا اور اسے ہم  
ایک ہلکی سی بات سمجھتے تھے جبکہ اللہ  
کے نزدیک وہ بڑی (بھاری) بات  
تھی۔

اور اللہ کی کتاب میں رائے سے بات کہنے کی طرف راجع ہے۔ اور یہ اس  
کنایہ کے خلاف ہے جو اللہ کے اس قول اولاً مستم النساء یا اس کے قول کانا  
یا کلان الطعام اور ایسی ہی دوسری آیات میں ہے۔ کیونکہ ایسا کنایہ کلام عرب میں  
مشہور ہے جو کلام کے مساق سے سمجھی جاسکتی ہے اور اہل زبان کے ہاں اس کا اعتبار  
ضرورتاً معلوم ہے اور تجنیس وغیرہ ایسی بات نہیں اور ان دونوں میں فرق یہ  
ہے کہ پہلا معنی مراد کی خدمت کرتا ہے اور دوسرا نہیں کرتا کیونکہ تجنیس میں یہ  
بات نہیں اور اس پر شاید عرب کے وہ اجڈ ہیں جو کبھی کبھار آتے، یہ لوگ اپنی  
ایڑیوں پر پیشاب کر دیتے تھے..... جیسا کہ ابو عبیدہ نے کہا ہے۔ اور ان جیسے  
دوسرے لوگ جو کنایہ وغیرہ کی شہرت رکھتے تھے اور تجنیس کی طرح کی باتیں آپ  
مولدین (جن کا باپ عربی اور ماں عجمی ہو) کے کلام میں ہی پاسکتے ہیں یا ان لوگوں  
کے کلام میں جن سے احتجاج نہیں کیا جاسکتا۔ ماحصل یہ ہے کہ ہر علم کا ایک اور دو

۱ - مؤلف نے صرف الی المعنی کہا کیونکہ یہ واضح ہے کہ یہ آیات ایک معین حادثہ سے متعلق ہیں اور  
یہ حادثہ الگ تھا۔ لہذا ہمارے زیر بحث مسئلہ میں ان آیات کو اتنا اعتبار اور اشارات کی  
دلائل کے باب سے ہو گا۔

اطراف افراط اور تفریط ہوتی ہیں۔ دونوں اطراف مذموم ہوتی ہیں اور وسط ہی محمود ہے۔

تیسرا سوال مسئلہ

اپنے سے پہلے (۱) مسئلہ پر مبنی ہے۔

اس سے پہلے مسئلہ کا ماحصل یہ ہے کہ بعض قرآن مجھے میں زیادتی کر جاتے ہیں۔ وہ اسے عربی زبان کے تقاضوں پر محمول نہیں کرتے۔ جیسے باطنیہ اور ان جیسے دوسرے لوگ۔ اور بعض لوگ اس کے گرد لغت کے مباحث کھینچ لانے کی زیادتی کرتے ہیں اور اسے اس چیز سے زیادہ پر محمول کرتے ہیں جس کا عرب لوگ اپنے مخاطبات میں قصد رکھتے تھے۔ جس کی نظیر سلف میں نہیں ملتی۔ جیسے تحسین لفظی اور یہ دعویٰ کرنا کہ فلاں لفظ کے بجائے اس کا مرادف لفظ ایسے قصد کے لئے ذکر ہوا ہے اور یہ اللہ پر افتراء ہے۔ لہذا درمیانی راہ ہی ضروری ہے۔ رہا یہ مسئلہ تو اس کا ماحصل کتاب کے فہم کے راستے کی راہنمائی ہے کہ ایک ہی قضیہ میں مشترکہ عبارت کی بعض اطراف سے ربط ہو۔ اور یہ کہ ایک حصہ کے دوسرے حصہ کی مدد کرنے سے خطاب کا مقصود اور کلام کی فقہ واضح ہو جاتے ہیں۔ اور یہ کہ پورے کلام سے سابقہ اور لاحقہ کو نظر انداز کر کے درمیان سے کوئی جملہ کاٹ کر اخذ نہ کیا جائے اور یہ کہ جو سورتیں ایک ہی قضیہ میں نازل ہوئیں ان کا حکم اس بارے میں ظاہر ہے۔ جیسا کہ مؤلف نے مثال دی ہے۔ مگر جو سورتیں زیادہ تقاضا پر مشتمل ہیں تو کیا اس پوری سورت میں اس کی ترتیب کو یوں ملحوظ رکھا جائے گا۔ جیسے ایک ہی کلام کو؟ مؤلف نے کہا ہے: ہاں! یہ آغاز کی جہت سے فائدہ دیتا ہے اور کتاب کے منفرد ہونے کا ادراک بلاغت کے مرتبہ تک نہیں پہنچتا۔ پھر بعد کی فصل میں اس نے ذکر کیا ہے کہ آیا ایسی سورتوں کے درمیان غور کرنا مفید ہوگا جس کا کچھ حصہ دوسری کے ساتھ ہو؟ یہ ہے دو مسئلوں کا خلاصہ۔ اب اس مسئلہ کی اپنے مآخذ پر کب بنیاد پڑ سکتی ہے؟ اور ان میں سے ہر مسئلہ ایک جانب کو ہے۔ ہم کہتے ہیں: ہاں! پوری عبارت میں ایک ہی نظر ہوگی اور اس قضیہ میں سب کچھ مشترک ہے اور وہ بھی جو سورتوں کے درمیان ہے اگرچہ تقاضا کئی ایک ہوں یا صرف عربی لغت اور اس کے فنون میں معروف قواعد کے وسیلہ سے ہی ہو سکتا ہے گویا وہ یوں کہہ رہا ہے: اس بارے میں ہم ایسی چیز کے محتاج ہیں جو انفرادی اور اپنے جیسی دوسری آیات کے ساتھ مل کر ایک قضیہ یا زیادہ قضیوں کے سمجھنے میں مددگار ہوں۔ اور اس سے جو کچھ کی یا بیشی ہوگی وہ یا افراط ہوگی یا تفریط۔ یہی وہ ضابطہ ہے جسے ہم لغت کے مباحث سے اخذ کرتے ہیں۔ اور مؤلف کا کلام اس کی نفی نہیں کرتا کہ اس کے لئے پہلے بیان کردہ سات وسائل میں سے ہونا ضروری یعنی اسباب النزول، ناخ و منسوخ، کئی اور مدنی، علم القراءت اور علم الاصول ان میں سے بعض کی طرف مؤلف نے یہ کہہ کر اشارہ کر دیا ہے: وقد ہمینہ علیٰ ہذہ النقد النظر فی

جب یہ متعین ہو گیا کہ اعتدال وسط میں ہوتا ہے تو اس وسط کا ماخذ اکثر مجہول ہوتا ہے اور مجہول پر کوئی بات موقوف رکھنے کا کچھ فائدہ نہیں۔ لہذا کوئی ایسا ضابطہ ہونا ضروری ہے جس پر فہم کے ماخذ کے بارے میں بھروسہ کیا جاسکتے۔

اس بارے میں قول یہ ہے..... اللہ ہی کی مدد و رکار ہے..... کہ احوال، اوقات اور حوادث کے اختلاف سے انداز بیان مختلف ہو جاتا ہے اور یہ بات علم معانی اور بیان میں معلوم ہے تو جس شخص کا یہ حال ہو کہ وہ غور سے سننے والا ہو اور تھوڑا تھوڑا کر کے سمجھنے (۱) والا ہو، پہلے اور پچھلے کلام کی طرف توجہ کرے، جیسی صورت (۲) کا قضیہ تقاضا کر رہا ہو وہ آخر کو چھوڑ کر اول کو نہ دیکھے اور نہ اس کے اول کو چھوڑ کر آخر کو دیکھے۔ کیونکہ قضیہ اگرچہ پوری بات پر مشتمل ہوتا ہے تاہم اس کا ایک حصہ دوسرے سے متعلق ہوتا ہے کیونکہ قضیہ ایک ہوتا ہے جو ایک ہی چیز کے بارے میں نازل ہوتا ہے لہذا سمجھنے والے کے لئے اس کے بغیر کوئی چارہ نہیں کہ وہ کلام کے پہلے حصہ کو آخری پر اور آخری (۳) حصہ کو پہلے پر

اسباب النزول۔ اب اس مقام پر یہ سوچنا آپ پر لازم ہے تاکہ آپ کو معلوم ہو کہ وسط معلوم کرنے کے لئے ان چہ مشار الیہ امور میں سے ان دو امور کے بغیر ملاحظہ ضروری ہے اور جب آپ کو سابقہ بیان یاد آئے گا کہ مدنی سورتوں کا ایک حصہ دوسرے پر مبنی ہے اور یہی صورت کئی سورتوں کی ہے۔ پھر مدنی سورتیں کئی سورتوں پر مبنی ہیں تو اس مقام میں کئی اور مدنی کی معرفت کی حاجت کی وجہ آپ پر روشن ہو جائے گی اور اللہ تعالیٰ سے مدد بھی شامل ہوگی تاکہ آپ نفع بخش علم تک پہنچ سکیں۔

۱۔ یہ ”واو“ زائد ہے اور اس کے مابعد الذی کی خبر ہے۔ یعنی وہ ضابطہ جو سمجھنے کا ارادہ رکھنے والے کی حالت کے لئے ضروری ہے۔ وہ التفات..... ہے۔

۲۔ ہمیشہ پوری کی پوری سورت کی طرف التفات ضروری نہیں کیونکہ کوئی سورت کئی قضیوں میں نازل ہوتی ہے اور ہر قضیہ خواہ لہا ہو یا چھوٹا ہو، میں ایک ایک کا اعتبار ہو گا جیسا کہ سورۃ بقرۃ اور سورۃ مومنوں کے بارے میں مؤلف کا بیان آرہا ہے۔

۳۔ یعنی یہ معرفت کہ وہ اس کا بیان ہے یا تائید ہے یا تحمیل یا تفریح یا تقریر ہے۔ اسی طرح جس چیز کا یہی عربی زبان تقاضا کرتی ہو۔



لوٹائے۔ اگر وہ اس کے اجزاء میں غور کرنے میں فرق کرے گا تو اپنی مراد کو نہ پہنچے گا۔ لہذا نظر کو کلام کے ایک حصہ کو چھوڑ کر دوسرے حصہ تک ہی محدود رکھنا درست نہ ہو گا مگر جب ایک مقام میں ہو اور یہ وہ نظر ہے جو ظاہر کو سمجھنے میں عربی زبان اور اس کے تقاضوں کے مطابق ہو نہ کہ متکلم کے مقصود کے مطابق۔ پھر جب عربی زبان کے مطابق اس کے لئے ظاہر درست ہو گیا تو وہ نفس کلام کی طرف لوٹے گا۔ پھر جلد ہی اس پر مرادی معنی ظاہر ہو جائے گا تو اسے چاہئے کہ ان کے مطابق تعیل کرے اور کبھی اس مقصد کے لئے اسے اسباب التذیل میں غور کرنا مدد دے گا۔ کیونکہ اسباب نزول پر غور کرنے سے بہت سے مقام واضح ہو جاتے ہیں۔ جو ناظر کے دماغ پر مبہم ہوتے ہیں۔

یہ بات ضرور ہے کہ جس کلام میں غور کیا جائے تو کبھی وہ ہر اعتبار سے ایک ہی ہو جاتا ہے۔ وہ ان معنوں میں کہ وہ ایک قضیہ میں اترا خواہ وہ قضیہ لمبا ہو یا چھوٹا ہو اور اکثر مفصل سورتیں ایسی ہی ہیں اور کبھی اس سورت کے کئی اعتبار ہوتے ہیں ان معنوں میں کہ وہ کئی قضایا میں اتاری گئی۔ جیسے سورۃ بقرۃ، آل عمران، نساء، اقرآء باسم ربک، اور اس سے ملتی جلتی سورتیں۔ اور اس سے کچھ فرق نہیں پڑتا کہ آیا وہ سورت ایک ہی بار نازل ہوئی یا تھوڑی تھوڑی کر کے اتری۔

لیکن اس قسم کے دو اعتبار ہیں: ایک متعدد قضایا کی جت سے، اس صورت میں ہر قضیہ الگ غور و فکر چاہتا ہے اور یہیں ہی (۱) سے ظاہری لحاظ سے فقہ کی طلب پیدا ہوتی ہے جس میں کچھ کلام نہیں اور اس اعتبار میں قسم اول شامل ہو جاتی ہے۔ گویا علم اور فقہ کی طلب میں ان دونوں میں کچھ فرق نہیں۔

یعنی ہر قضیہ میں الگ الگ غور کرنے۔

اور دوسرا اعتبار اس لطم کی جت (۱) سے ہوتا ہے جس پر ہم یہ سورت دیکھتے ہیں کیونکہ یہ ترتیب بھی بذریعہ وحی ہوئی ہے جس میں لوگوں کی آراء کو کچھ دخل نہیں اور اس کے ساتھ بھی پہلی قسم شامل ہو جاتی ہے کیونکہ لطم بھی بذریعہ وحی ہی ہوا ہے اور ان دونوں میں ظاہری لحاظ سے فقہ طلب نہیں کی جاتی۔ ان سے صرف بعض اعجاز کے پہلو طلب کئے جاتے ہیں اور بعض مسائل جن پر پہلے (۲) مسئلہ میں تشبیہ کی جا چکی ہے اور اس پورے معاملہ کے لئے اول اور آخر کلام میں ان اعتبارات کو مد نظر رکھ کر غور کرنا ضروری ہے۔ مثلاً ایسی سورت جس کا فائدہ پورا ہی اس صورت میں ہو کہ پوری سورت میں غور کیا جائے۔ مقصود کو پہنچنے کے لئے اس کے کسی حصہ تک محدود رہنا مفید نہ رہے گا جیسا کہ کسی آیت کے ایک حصہ سے حکم کا استفادہ نہیں ہوتا جب تک کہ پوری آیت میں نظر نہ ڈالی جائے۔

۱۔ یعنی تظاہر کے متعدد ہونے کے باوجود اس کی ہر چیز کو اس کے مقام پر رکھا جائے اور مؤلف کے قول و ہمت کو مدد ایضاً المقسم الاول کا مطلب یہ ہے کہ ہر جملہ کو اس کے مقام پر رکھنے کی جت سے لیکن اس کا یہ قول و کلام لاہلتمس منہ فقہ علی وجہ ظاہر (اور ان دونوں سے ظاہری وجہ پر مفہوم تلاش نہ کیا جائے) پہلی قسم کے بارے میں واضح نہیں ہے کیونکہ قسم اول کی یہ وضع ہی تفسیر میں مطلوب فقہ کو مفید ہے۔ بلکہ کبھی تو یہ فقہ اس سوچ پر ہی موقوف ہوتی ہے جو تفسیر کے اجزاء کے فصل اور وصل سے یہ واضح ہوتا ہے کہ یہاں غرض تاکید ہے یا تکمیل۔ اسی طرح کی وہ اغراض ہیں جو ایک ہی تفسیر کے مختلف جملوں کے باہمی لطم سے سمجھ میں آتی ہیں۔ کیا یہ وہی بات نہیں جس کے متعلق مؤلف نے کہا ہے کہ اول کلام کو آخر پر اور آخر کو اول پر لوٹانا ضروری ہے۔ اسی صورت میں مکلف کے فہم میں شارع کا مقصود آسکتا ہے..... تاکہ یوں کہا کہ پھر اس کے بعد مکلف پر اس کی اطاعت گزارا لازم ہے۔

۲۔ گیارہواں مسئلہ میں کہ مدنی سورتیں کی سورتوں پر جنی ہیں اور ہر سورت فہم میں ایک دوسرے پر جنی ہے۔ اور یہ اسی کی تاکید کرتا ہے جو ہم نے کہا ہے کہ ایک ہی تفسیر کے اجزاء کے درمیان نظر اس کی فقہ کو مفید ہوتی ہے۔ الایہ کہ یہ کہہ دیا جائے کہ لطم میں کسی جملہ کے دوسرے پر پہلے آجانے سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ نازل بھی پہلے ہوا ہو۔ جیسا کہ چوتھی سورت میں عدت سے متعلق دو آیات والوالدات برضعن ہیں۔ ان میں لطم و تلاوت کے لحاظ سے جو آیت پہلی ہے وہ نازل بعد میں ہوئی ہے اور پچھلی کی ناسخ ہے حالانکہ دونوں ہی مدنی آیتیں ہیں۔

مثلاً سورۃ بقرۃ لقم کے اعتبار سے ایسا کلام ہے جو کئی انواع کلام کو حاوی ہے جو اس میں پھیلے ہوئے ہیں ان میں کچھ تو ایسے ہیں جو امر مطلوب سے پہلے مقدمات اور تمہیدات کے طور پر ہیں، کچھ تاکید اور تکمیل کرنے والے ہیں اور کچھ وہ ہیں جو قرآن اتارنے کا مقصود ہیں اور یہ ابواب کی تفصیل ہر احکام کا اثبات (۱) ہے اور کچھ خاتمے ہیں جو اپنے ماقبل کی تاکید و تائید کر رہے ہیں۔ اور ایسے ہی کچھ دوسرے امور ہیں۔

ان اقسام کے لئے مثال پیش کرنا ضروری معلوم ہوتا ہے تاکہ گزشتہ بیان کی وضاحت ہو جائے۔ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

اے ایمان والو! تم پر روزے فرض کئے گئے ہیں جس طرح تم سے پہلے لوگوں پر فرض کئے گئے تھے... تاکہ فرمایا... اسی طرح اللہ اپنی آیات کھول کھول کر بیان کرتا ہے تاکہ وہ پرہیز گار بنیں۔

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ... اَللّٰهُ لَيُبَيِّنُ لِّلنَّاسِ لَعَلَّہُمْ يَتَّقُوْنَ (۲/۱۸۳)

ایک کلام ہے جو اگرچہ مختلف اوقات میں نازل ہوا۔ اور اس کا حاصل روزوں اور اس کے احکام، کیفیت آداب اور اس کو پورا کرنے کی وضاحت اور ان تمام بڑے بڑے امور کی بھی جو روزہ سے متعلق ضروری ہیں اور انہیں پر ہی احکام کی بنیاد پڑتی ہے۔ پھر اللہ تعالیٰ کا یہ قول ہے:

وَلَا تَاْكُلُوْا اَمْوَالِكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ (۳/۲۹)

اور آپس میں ایک دوسرے کے مال ناجائز طریقوں سے نہ کھاؤ۔

یہ دو سرائے کلام ہے جو دوسرے احکام واضح کر رہا ہے۔

یعنی جو اتارنے میں متصور اول ہیں وہی متعدد تقاضا میں سے کسی قضیہ اور ہر باب کے احکام کو ثابت کرتی ہیں۔

نیز فرمایا: **يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْهَلْبَةِ قُلْ هِيَ مَوَاقِيتٌ لِلنَّاسِ وَالْحَجِّ** (۲/۱۹۸)

لوگ آپ سے نئے چاند کے بارے میں پوچھتے ہیں۔ آپ کہہ دیجئے کہ وہ لوگوں کے لئے معیادوں اور حج کے وقت معلوم کرنے کا ذریعہ ہے۔ ایک گروہ کے قول کے مطابق یہ کلام ختم ہوا۔ اور ایک دوسرا گروہ اس

قول کو: **وَلَيْسَ الْبِرُّ بِأَنْ تَأْتُوا الْبُيُوتَ** ..... (۲/۱۸۹)

اور یہ کوئی نیکی نہیں کہ تم گھروں کو آؤ.....

نئے چاندوں کے مسئلہ کا آخری (۱) حصہ سمجھتے ہیں اگرچہ اس آیت میں اس کے ساتھ کچھ اور بھی سمجھ آتا ہے۔ جیسے دونوں اقوال کے مطابق درج ذیل قول میں احکام حج کی تذکیر اور تقدیم ایک ساتھ سمجھ آتی ہے۔

**قُلْ هِيَ مَوَاقِيتٌ لِلنَّاسِ وَالْحَجِّ** آپ کہہ دیجئے کہ وہ لوگوں کے لئے معیادوں اور حج کے وقت معلوم کرنے کا ذریعہ ہے۔

اور سورہ انا اعظمناک الکوثر (۱۰۸/۱) ایک ہی قضیہ میں نازل ہوئی۔ اور سورہ "اقراء" دو قضیوں میں نازل ہوئی۔ پہلا علم الانسان مالم یعلم تک ہے اور دوسرا جو آخر سورت تک ہے۔

گو یا یہ ہلال سے متعلق ان کے سوال کے لئے مثال بیان کی ہے جو چھوٹا سا ظاہر ہوتا ہے..... تاکہ یہ واضح ہو جائے کہ یہ سوال ان کے دینی یا دنیوی سمات سے خارج ہے اور یہ محض بلا دلیل بات ہے جیسے دروازوں کے بجائے پشت کی طرف سے گھروں میں آنا۔

اور سورہ مومنون ایک قضیہ میں نازل ہوئی مگر چہ بہت سے معانی پر مشتمل ہے۔ کیونکہ یہ کئی سورتوں سے ہے اور اکثر کئی سورتیں تین معنی ثابت کرتی ہیں جبکہ اس کی اصل ایک ہی معنی ہے اور وہ اللہ تعالیٰ کی عبادت کی طرف دعوت۔

ایک معنی اللہ اکیلے برحق کی وحدانیت کا اثبات ہے اگرچہ وہ کئی وجوہ پر آیا ہے جیسے شرک کی علی الاطلاق نفی، یا مختلف واقعات میں کفار نے جو مطالبہ کیا تھا اس قید کے ساتھ اس کی نفی ہے۔ جیسے بتوں کا اللہ کے نزدیک کرنے والا ہونا، یا اللہ کی اولاد ہونا اور اس کے علاوہ کافروں کے دوسرے فاسد قسموں کے وعوے۔

دوسرا معنی محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت کا اثبات ہے کہ وہ سب لوگوں کی طرف اللہ کے رسول ہیں اور جو کچھ وہ اللہ کے ہاں سے لائے اس میں وہ سچے ہیں۔ الایہ کہ یہ بھی کئی وجوہ پر وارد ہے۔ جیسے آپ کا رسول برحق ہونا اور کافر جو اپنے کفر و عناد کی وجہ سے آپ کو کاذب، جادوگر کہتے تھے یا یہ کہتے تھے کہ اسے کوئی آدمی سکھاتا ہے اور ایسے ہی ان کے دوسرے دعویٰ کی نفی۔

تیسرا معنی واضح دلائل کے ساتھ مرنے کے بعد جی اٹھنے اور وار آخرت کا اثبات ہے کہ وہ برحق ہے جس میں کوئی شک نہیں اور کافروں نے جن ممکنہ وجوہ کی بنا پر اس کا انکار کیا اس کا جواب گویا یہ جواب ہر ایسی وجہ سے ہے جس سے حجت لازم ہو اور فریق مقابل کو خاموش کر دے اور معاملہ کو واضح کر دے۔

یہی وہ تین معانی ہیں جن پر عام لوگوں کے معاملہ میں مکہ میں نازل شدہ قرآن مشتمل ہے اور جو سرسری نگاہ میں اس سے باہر معلوم ہو وہ بھی انجام کار اسی کی طرف راجع ہے۔ اور اس کی تبع میں ترغیب و ترہیب، امثال اور قصص جنت اور دوزخ کا ذکر، روز قیامت کا بیان اور ایسے ہی دوسرے امور آتے ہیں۔

جب یہ بیان ہو چکا تو اب ہم مثلاً سورہ مومنون میں نظر ڈالتے ہیں تو اس میں یہ تینوں معنی بدرجہ اتم پائے جاتے ہیں الایہ کہ سورت کے انداز بیان پر کافروں کے نبوت سے انکار کا ذکر غالب ہے۔ جس میں باقی دونوں معنوں کو بھی دخل ہے۔

انہوں نے محض بشری وصف کی بنا پر نبوت کا انکار کیا اور اپنے جیسے بشر پر اپنی برتری جتلاتے ہوئے کہا کہ نبوت تو انہیں ملنا چاہئے تھی یا اگر یہ رتبہ ملنا ہی تھا تو کسی اور کو ملنا چاہئے تھے۔ گویا یہ سورت بشری وصف اور متنازعہ فیہ مسئلہ کی وضاحت کرتی ہے اور تمام وجوہ سے کامل تروجہ جو ہو سکتی ہے وہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کسی شخص کو چن کر اور برگزیدہ سمجھ کر اسے نبوت کا مستحق قرار دے گویا یہ سورت تین جملوں کو کھولتی ہے۔

پہلا جملہ: اور یہی اس مقام پر تاکید سے آیا ہے۔ یعنی بندے کے ان کبھی اوصاف کی وضاحت کہ جب وہ ان سے متصف ہو جائے تو اللہ تعالیٰ اسے بلند کرتا اور عزت بخشا ہے۔ اور یہ اللہ کا یہ قول ہے:

قَدْ أَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ... الی مومن فلاح پاگئے... تا آنکہ فرمایا...  
قولہ... هُمْ فِيهَا... وہ جنت میں ہمیشہ رہیں گے۔  
خَالِدُونَ (۱-۱۱/۲۳)

دوسرا جملہ: انسان کی تکوین کی اصل کی اور ان تبدیلیوں کی وضاحت جو اسے اعتبار و اختیار کی گزر گاہوں پر چلتے ہوئے حاصل ہوتی ہیں جن میں کسی طعنہ زن کو ایسے حالات میں طعنہ مارنے کی کوئی گنجائش نہیں۔

تیسرا جملہ: ان وجوہ کی وضاحت ہے جو انسان کو زندگی کے قیام پر امداد کے طور پر اس کی تربیت کے بارے میں اس کے حسب حال خارج سے مددگار بنتی ہیں۔ وہ یہ ہیں کہ آسمانوں کو زمین کو اور جو کچھ ان کے درمیان ہے ہر چیز کو انسان کے لئے مسخر بنایا گیا ہے اور یہ چیز انسان کے شرف و اکرام کے لئے کافی ہے۔ پھر پہلے لوگوں کے قصے بیان ہوئے ہیں کہ انہوں نے اپنے انبیاء کے ساتھ ان کے بشر ہونے کی وجہ سے کس طرح مذاق اڑایا۔ نوح علیہ السلام کے ساتھ ان کی قوم کے قصہ میں ان کا یہ قول تھا:

یہ تو تم ہی جیسا آدمی ہے۔ جو تم پر  
برائی حاصل کرنا چاہتا ہے۔

مَا هَذَا إِلَّا بَشْرٌ مِّثْلَكُمْ يَرِيدُ أَنْ  
يَتَفَضَّلَ عَلَيْكُمْ (۲۳/۲۴)

پھر اجمالاً دوسرے لوگوں کا ذکر کیا کہ ان میں انہیں میں سے رسول بھیجے  
گئے۔ یعنی وہ بشر ہی تھے فرشتے نہ تھے تو وہ لوگ کہنے لگے:

یہ تمہارے جیسا ہی بشر ہے اور وہی  
کچھ کھاتا ہے جو تم کھاتے ہو۔  
اور اگر تم نے اپنے جیسے بشر کی  
اطاعت کی تو پھر تو تم خسارہ پانے  
والوں سے ہو گئے۔

مَا هَذَا إِلَّا بَشْرٌ مِّثْلَكُمْ يَأْكُلُ مِمَّا  
تَأْكُلُونَ مِنْهُ (۲۳/۲۴)  
وَلَئِنْ أَطَعْتُمْ بَشْرًا مِّثْلَكُمْ إِذْ  
الْعُسْرُونَ (۲۳/۲۴)

پھر کہنے لگے:

یہ ایک آدمی ہی تو ہے جس نے اللہ  
پر جھوٹ گھڑ لیا ہے۔

إِنَّ هُوَ إِلَّا رَجُلٌ فِي الْآفْرَافِ عَلَى  
اللَّهِ كَذِبًا (۲۳/۲۸)

یعنی وہ بشر ہے۔ پھر اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

پھر ہم نے لگاتار اپنے رسول بھیجے۔  
جب بھی کسی امت کے پاس اس کا  
رسول آیا تو انہوں نے اسے جھٹلا  
دیا۔

ثُمَّ أَوْسَلْنَا رُسُلَنَا تَتْرًا كُلَّمَا جَاءَ  
أُمَّةً رُسُلُهُمْ كَذَّبُوهُ (۲۳/۲۴)

اللہ تعالیٰ کا قول رسولہا اس بات کی طرف اشارہ کر رہا ہے کہ اس سے مراد  
وہ رسول ہے جسے وہ امت جانتی تھی کہ ان سے ہے۔ پھر موسیٰ علیہ السلام اور  
ہارون علیہ السلام کا ذکر کیا اور اس جواب کا جو فرعون اور اس کے سرداروں نے  
اس طرح دیا:

أَنْتُمْ مِّنْ لِّبَشَرٍ مِّثْلِنَا؟ أَلَمْ يَكُنْ (کیا ہم اپنے جیسے دو آدمیوں پر ایمان لائیں؟)  
یہ سب کچھ ان کفار کا بیان ہے جو بشری وصف کی بنا پر رتبہ نبوت کو کم کرنا چاہتے تھے

تاکہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو تسلی ہو۔ پھر اللہ تعالیٰ نے یہ وضاحت فرمائی کہ بشری وصف انبیاء کے رتبہ کو کم نہیں کرتا۔ نیز یہ کہ تمام رسول بھتر ہی تھے جو تمام لوگوں کی طرح ہی کھاتے اور پیتے تھے اور نبوت کا اختصاص الگ چیز ہے جو اللہ تعالیٰ کی طرف سے ہے۔ پھر موسیٰ علیہ السلام کی رسالت کے اثبات کے بعد فرمایا: وجعلنا ابن مریم وامہ آیتہ (اور ہم نے ابن مریم اور اس کی ماں کو نشانی بنایا)۔ مع ہذا وہ دونوں کھاتے بھی تھے اور پیتے بھی تھے۔ پھر فرمایا:

يَا أَيُّهَا الرُّسُلُ كُلُوا مِنَ الطَّيِّبَاتِ  
اے رسولو! پاکیزہ چیزیں کھاؤ۔  
(۲۳/۵۱)

یعنی یہ تم پر اللہ تعالیٰ کی نعمتیں ہیں اور ان نعمتوں کا شکر عمل صالح ہے جو عمل کرنے والے کو عزت بخشتا ہے یہی چیز تخصیص کا سبب بنتی ہے نہ کہ بد اعمالیاں

اور اللہ تعالیٰ کے قول:   
وَإِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً  
یہ ہے تمہاری امت جو ایک ہی  
امت تھی۔  
(۲۳/۵۲)

میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ وہ سب آپس میں ایک جیسے تھے۔ اور بشر ہونے کے لحاظ سے سب ہی برگزیدہ تھے۔ پھر اللہ تعالیٰ نے اسی معنی میں ختم کیا جیسا کہ اس کا آغاز ہوا تھا۔ چنانچہ فرمایا:

إِنَّ الَّذِينَ هُمْ مِنْ خَشْيَتِهِ رُذِيقًا  
سے ڈرتے رہتے ہیں... تا آنکہ  
فرمایا... اور یہی لوگ ان کاموں میں  
آگے نکل جاتے ہیں۔  
سَاءَ لِقَاؤُنَّ... اَلِی قَوْلِهِمْ... هُمْ لَهَا  
(۲۳/۶۱-۵۷)

اس سورۃ کے آغاز سے اس مقام تک اس کے انداز بیان میں اگر غور کیا جائے تو معلوم ہو جاتا ہے کہ جو بات معنی سے متعلق مذکور ہے وہی مقصود ہے۔ جس میں ایک دوسرے معنی بھی پائے جاتے ہیں۔ جو یہ ہیں کہ کفار یہ باتیں صرف اس



لئے کرتے تھے بشری وہف کے رسولوں کے رتبہ کو گھٹائیں۔ اور یہ ان کے اشراف ہونے پر تکبر کرنے اور اللہ اور اس کے رسول سے سرکشی کرنے کی وجہ سے تھے۔ گویا پہلا جملہ جو اس سورت کے آغاز میں ہے بڑا بننے کے خلاف احساس پیدا کرتا ہے اور وہ ہے ان مذکورہ وجوہ کی بنا پر اللہ تعالیٰ کی عبادت گزارا۔ دوسرا جملہ اس بات کا اعلان کرتا ہے کہ انسان عدم اور انتہائی ضعف سے کئی اطوار کے بعد اس صورت میں منتقل ہوا ہے۔ اس پر جو سات ادوار آئے ہیں یہ سب کمزوری ہی کمزوری ہیں اور اس کی اصل عدم ہے۔ لہذا مجس کی یہ حالت ہو اسے بڑا بننا زیب نہیں دیتا۔ اور تیسرا جملہ یہ احساس دلاتا ہے کہ انسان ان تمام اشیاء کا محتاج ہے اور اگر اللہ تعالیٰ انہیں پیدا نہ کرتا تو عادت جاریہ کے حکم کے مطابق انسان زندہ نہ رہ سکتا تھا۔ لہذا محتاج آدمی کو تکبر کرنا زیب نہیں دیتا جبکہ اس کی پیدائش اور اٹھان بھی اسی طرح ہوئی ہو۔ لہذا یہ سب کچھ کافروں پر نکتہ چینی ہے۔ واللہ اعلم۔

پھر قصوں کا ذکر کیا۔ قوم نوح کے متعلق فرمایا: **قَالَ الْمَلَأُ الَّذِينَ كَفَرُوا مِن قَوْمِهِ** اور یہ ان کے چودھری ہی اشراف تھے۔ اسی طرح بعد والوں کے بارے میں فرمایا:

**وَقَالَ الْمَلَأُ مِن قَوْمِهِ الَّذِينَ كَفَرُوا وَكَذَّبُوا بِإِيقَامِ الْآخِرَةِ**  
وَأَنزَلْنَا لَهُمُ (۲۳/۳۳)

اور اس کی قوم کے چودھری جو کافر تھے اور وہ آخرت کی ملاقات کو بھٹلاتے تھے اور ہم نے انہیں آسودگی دے رکھی تھی۔ کہنے لگے:.....

اور موسیٰ علیہ السلام کے قصہ میں فرمایا:

کیا ہم اپنے جیسے دو آدمیوں پر ایمان لائیں جن کی قوم ہماری غلام ہے۔

**أَنْزَلْنَا لِبَشَرَيْنِ مِثْلِنَا وَقَوْمَهُمَا لَنَا عَابِدُونَ** (۲۳/۴۷)

اور ایسی صفت اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ وہ اپنی قوم کے چودھری ہونے کی وجہ سے ایسی باتیں کرتے تھے۔ پھر فرمایا:

فَنذَرُوهُمْ لِئِنِ عَمَرْتَهُمْ حَتَّىٰ  
 حِينٍ... اِلَىٰ قَوْلِهِمْ... نَاۤ اَشْعُرُوۡنَ  
 انہیں ایک مدت تک ان کی مستی میں  
 رہنے دیجئے... تا آنکہ فرمایا... وہ سمجھتے  
 نہیں۔ (۲۳/۵۶-۵۴)

یہ قریش کے چودھریوں کے وصف کی طرف رجوع ہے۔ اور وہ مال اور بیٹوں سے ہی چودھری بنے ہوئے تھے تو ان کو یہ جواب دیا گیا کہ شرف تو صرف اس کو سزاوار ہے جس کا وصف یہ ہو اور وہ اللہ کا یہ قول ہے:

اِنَّ الَّذِيۡنَ هُمْ بَيْنَ يَدَيْهِمْ  
 مُّشْفِقُوۡنَ (۲۳/۵۷)

اور وہ لوگ جو اپنے پروردگار کے  
 خوف سے ڈرتے رہتے ہیں۔

پھر آیات ان کی خوشحالی، ان کے انجام کے حال اور ان پر نعمتوں کے ذکر کے وصف کی طرف (۱) اور نبوت کی صحت پر دلائل کی طرف لوٹتی ہیں۔ اور یہ کہ جو کچھ اللہ سے متعلق اس کی وحدانیت کے اثبات کے بارے میں اس نے کہا ہے وہ برحق ہے۔ نیز شرک کی نفی اور فرمانبرداروں اور نافرمانوں کے لئے دار آخرت کے امور، جس حد تک کہ دونوں فریقوں کا وصف اور حال ان امور کا تقاضا کرتا ہو۔ گویا اس نظر سے جب کوئی پوری کی پوری (۲) سورت میں اعتبار کرے گا تو اس وصف کو بدرجہ اتم پائے گا لیکن یہ اس کے منہاج اور طریق پر ہوگا۔ اور جو شخص

یعنی اللہ تعالیٰ کے اس قول سے:

حَتَّىٰ اِذَا اَخَذْنَا مِثْرٰتِهِمْ  
 وَاَنْعٰذَابٍ... (۲۳/۶۳)

تا آنکہ ہم نے ان کے آسودہ حال  
 لوگوں کو عذاب سے پکڑ لیا۔

گویا اس کے لئے مولف کا بیان اجمالی ہے تفصیلی نہیں اور اگر وہ کلی تفصیل کا اعتبار کرنا تو سورت کے اجزاء کا ایک دوسرے سے ربط واضح ہو جائے۔ اور جن تین امور کا اس نے پہلے ذکر کیا ہے ان کی اس سے زیادہ وضاحت ہو جاتی جتنی اس نے کی ہے۔

قرآن کی تمام سورتوں کی پڑتال کا ارادہ رکھتا ہو تو یہ دروازہ کھلا ہے اور توفیق تو اللہ ہی کے ہاتھ میں ہے۔ گویا سورۃ مومنون ایک ہی چیز میں ایک ہی قصہ ہے۔ مختصر اہل انبیاء علیہم السلام کے قصص ذکر کئے، جیسے نوح، ہود، صالح، لوط، شعیب، موسیٰ اور ہارون علیہم السلام تو یہ صرف محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی تسلی اور ان کے دل کو مضبوط کرنے کے لئے تھے کیونکہ آپ کو کافروں سے ان کے عناد اور کذب سے مختلف قسموں کی تکلیفیں پہنچتی تھی۔ تو جیسی تکلیف پہنچتی اسی کے حساب حال قصہ ذکر کیا جاتا۔ اسی لئے ایک ہی قصہ کے انداز بیان میں احوال کے اختلاف کے مطابق اختلاف (۱) واقع ہوا ہے۔ اور یہ سب حق واقع ہوا جس کی صحت میں کوئی اشکال نہیں۔ لہذا جو شخص قرآن سمجھنے کا ارادہ کرے اس کو گزشتہ مثالیں مد نظر رکھ کر قرآن میں غور کرنا چاہئے اور مدد تو اللہ ہی سے درکار ہے۔

## فصل (۲)

کیا قرآن کو اس نظر سے دیکھا جاسکتا ہے کہ اس کی تمام سورتیں بندوں سے خطاب کے لحاظ سے ایک ہی کلام ہیں۔ نفس قرآن کے لحاظ سے نہیں؟ کیونکہ فی نفسہ اللہ کا کلام ایک ہی کلام ہے جس میں کسی بھی وجہ یا اعتبار سے تعدد نہیں۔ جس حد تک کہ کلام میں واضح ہو چکا ہے۔ اور بحث کا مقام تو صرف بندوں سے خطاب کے اس اعتبار سے ہے جو عربوں میں مصروف تھا۔ یہ بات احتمال اور تفصیل کا مقام ہے۔

- ۱۔ گویا کبھی تو وہ قصہ منسل اور طویل ہوتا ہے اور کبھی دوسرے مقام پر مذکور ہونے کی وجہ سے مختصر جیسے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو حالات کا سامنا کرنا پڑتا تھا۔
- ۲۔ پہلے کلام ایک ہی سورت میں غور کرنے سے متعلق تھی اور اب یہ بحث پورے کے پورے قرآن میں غور کرنے سے متعلق ہے۔

سابقہ بیان شدہ معنی کے لحاظ سے اعتبار میں اس کا ایک ہونا درست ہے۔ یعنی قرآن کے ایک حصہ کا سمجھنا دو سرا حصہ سمجھ لینے پر موقوف ہوتا ہے اس کی وجہ خواہ کچھ ہو کیونکہ قرآن کا ایک حصہ دو سرے کی وضاحت کرتا ہے۔ حتیٰ کہ قرآن کا کثیر حصہ ایسا ہے جس کے معنی دو سرے مقام یا دو سری سورت کی تفسیر سمجھنے کے بغیر نہیں سمجھے جاسکتے۔ کیونکہ ہر منصوص علیہ میں ضروریات کی انواع ہیں۔ مثلاً حاجیات سے مفید کرنا۔ جب یہ صورت ہو تو قرآن کے ایک حصہ کا سمجھنا دو سرے حصہ کے سمجھنے پر موقوف ہوگا۔ تو اس لحاظ سے وہ لامحالہ ایک ہی کلام ہوا۔ گویا اس اعتبار سے (۱) قرآن واحد کلام ہے۔

اور یہ بھی درست ہے کہ وہ کلام واحد نہیں۔ اور یہ معنی قرآن میں خوب واضح ہیں۔ کیونکہ قرآن کی سورتیں اس طرح اتریں کہ ان کے درمیان معنی اور ابتداء کی فصل ہے۔ صحابہ کرام ایک سورت کے خاتمہ اور دو سری سورت کی ابتداء کو دو سری سورت کے آغاز میں بسم اللہ الرحمن الرحیم کے نازل ہونے سے پہچانتے تھے۔ اور اکثر آیات مواقع اور اسباب کی بنا پر نازل ہوئیں۔ اس کے افراد کے نزول سے اس کے معنی کے مستقل ہونے کو سمجھا جاسکتا ہے اور یہ ایسی بات ہے جس میں کوئی اشکال نہیں۔

۱۔ یہ ایسی واضح بات ہے جس پر مجروحہ کرنا درست ہے۔ اور اس بارے میں اس کے دلائل اسے خراب نہیں کرتے۔ رہا ایک سورت کا دو سری سے بسم اللہ سے الگ ہونا تو مرادی معنی ایک سورت سے دو سری کے الگ مستقل ہونے کا مطالبہ نہیں کرتے۔ اور یہ ہو بھی کیسے سکتا ہے جبکہ مدنی سورتیں کئی سورتوں پر مبنی ہیں۔ اور ان دونوں میں سے ہر ایک کا ایک حصہ دو سرے پر مبنی ہے جبکہ ہر سورت کو یہ دیکھے بغیر علیحدہ اخذ کیا جائے کہ دو سری میں کیا وارد ہوا ہے؟ اور وضاحت اور شرح کہاں ہے؟ اور یہ تو معلوم ہے کہ بیان اور فتح کے لئے یہ ضروری نہیں کہ منسوخ اور ناسخ اور مبین اور بیان ایک ہی سورت میں واضح ہوئے ہوں۔ لہذا مولف کا قول ولا اشکال فیہ مبہم ہے۔

## چودھواں مسئلہ

قرآن میں رائے کے استعمال کی مذمت آئی ہے۔ اور بوقت ضرورت اس کی اجازت بھی ہے اور آپ کے لئے وہی کافی ہے جو حضرت ابو بکرؓ سے منقول ہے کہ انہوں نے فرمایا: جبکہ آپ کو قرآن میں سے کسی چیز کے متعلق پوچھا گیا تھا: ”وہ کون سا آسمان ہے جو مجھ پر سایہ کرے گا اور کونسی زمین ہے جو مجھے اٹھائے گی اگر میں اللہ کی کتاب میں وہ بات کہوں جو میں جانتا نہیں؟“ اور اکثر روایتوں میں یوں آیا ہے: ”جب میں اللہ کی کتاب میں اپنی رائے سے کچھ کہوں۔“

پھر آپ سے کلالہ کے بارے میں پوچھا گیا جو قرآن میں مذکور ہے تو آپ نے فرمایا: میں اپنی رائے سے کہہ رہا ہوں اگر یہ درست ہو تو اللہ کی طرف سے ہے اور اگر غلط ہو تو میری اور شیطان کی طرف سے ہے۔ کلالہ ایسا ہے اور ایسا ہے۔“

گویا یہ قول ہوئے جو قرآن میں رائے کے استعمال کا اور رائے کے ترک کا تقاضا کرتے ہیں اور یہ دونوں اکٹھے نہیں ہو سکتے۔

اس بارے میں قول یہ ہے کہ رائے کی دو قسمیں ہیں:

ایک وہ جو کلام عرب کی موافقت اور سنت کی موافقت پر چلتی ہو اور جو شخص ان دونوں باتوں کا عالم ہو اسے رائے سے غفلت نہ برتنا چاہئے۔ جس کی وجہ درج ذیل امور ہیں:

امراول: کتاب میں قول کے بغیر چارہ نہیں۔ خواہ معنی کا بیان ہو یا حکم حرکت استنباط، یا لفظ کی تفسیر اور یا مراد کا فہم ہو۔ اور یہ سب پہلے لوگوں سے منقول نہیں۔ پھر اگر ان سے توقف کرے تو سب احکام یا اکثر احکام دھرے کے دھرے رہ جاتے ہیں۔ اور یہ ناممکن ہے۔ لہذا قرآن کے متعلق حالات کی مناسبت سے کچھ نہ کچھ کہنا ہی پڑتا ہے۔

امروم: اگر معاملہ ایسا ہی ہوتا تو ضروری تھا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہر ایک بات پوری طرح سمجھا دیتے۔ اور کسی کو قرآن میں غور کرنے یا بات کرنے کی ضرورت ہی نہ رہتی۔ اور یہ تو معلوم ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسا نہیں کہا جو اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ آپ کو اس پہلو سے مکلف نہیں بنایا گیا تھا۔ بلکہ آپ نے صرف وہ امور بیان فرمائے جن کو جانے بغیر مقصد تک نہ پہنچا جاسکتا تھا اور بہت سا حصہ چھوڑ دیا جس کو اہل اجتہاد اپنے اجتہاد سے معلوم کریں۔ لہذا قرآن کی پوری تفسیر سے آپ کا واقف کرنا آپ پر لازم نہ تھا۔

امر سوم: صحابہ کرام اس بارے میں دو سروں سے بہت زیادہ محتاط تھے اور یہ تو معلوم ہے کہ انہوں نے بھی جو سمجھا اس کے مطابق تفسیر کی اور انہیں کی جت سے ہمیں قرآن کے معنی کی تفسیر پہنچی ہے اور توقیف (منزل من اللہ ہونا) اس بات کے منافی نہیں۔ لہذا ہر قول کو توقیفی سمجھنا اور رائے کی ممانعت درست نہیں۔

امر چہارم: ایسا مفروضہ ہی ناممکن ہے کیونکہ قرآن میں نظر دو جتوں سے ہوتی ہے۔ ایک امور شرعیہ کی جت ہے اس میں توقیفی ہونے کے قول کو اور اس میں رائے اور فکر کے ترک کو تسلیم کیا جاسکتا ہے اور دوسری جت عربی زبان کا ماخذ ہونا ہے۔ اس میں توقیف ممکن نہیں۔ درنہ سلف اولین کی تفسیروں میں بھی توقیف لازم آئے گی اور یہ باطل ہے اور ایسی ہی دوسری عربی ماخذ کی باتوں میں لازم آئے گی۔ اس بات کو مختصر آگنا ہی اس کو طول دینے سے واضح تر ہے۔

رائے: ایسی رائے جو عربی لغت کے موافق نہ ہو یا شرعی دلائل پر جاری نہ ہو تو ایسی رائے بغیر کسی اشکال کے مذموم ہے۔ جیسا کہ یہ قیاس میں بھی مذموم ہے۔ جس حد تک کہ کتاب القیاس (۱) میں مذکور ہے۔ کیونکہ یہ بغیر دلیل کے اللہ تعالیٰ کی افتراء ہے جو اللہ تعالیٰ پر جھوٹ سے تعلق رکھتا ہے۔ یہی وہ قسم ہے جس میں

۱۔ آدمی کی کتاب الاحکام میں قیاس کے دوسرے مسئلہ کی طرف مراجعت فرمائیے۔

قرآن کی رائے سے تفسیر کے بارے میں تشدید آئی ہے۔ جیسا کہ ابن مسعودؓ سے روایت ہے: عنقریب تم ایسے لوگ پاؤ گے جو تمہیں اللہ کی کتاب کی طرف بلائیں گے جبکہ خود انہوں نے قرآن کو پس پشت ڈال دیا ہو گا۔ لہذا تم پر لازم ہے کہ علم حاصل کر۔ نئی نئی باتیں بنانے سے اور غلو سے بچو۔ اور سابقہ علم کی حفاظت کرو۔“ اور عمر بن خطاب سے روایت ہے کہ: ”میں تم پر دو آدمیوں سے ڈرتا ہوں۔ ایک وہ جو قرآن کی ایسی تاویل کرے جو اس کی تاویل نہ ہو اور دو سزا دہ جو اپنے بھائی کی ملک پر حد کرے۔“

اور انہی سے یہ روایت بھی ہے کہ: ”میں اس امت پر ایسے مومن سے نہیں ڈرتا جس کا ایمان اسے باز رکھتا ہو، نہ ایسے فاسق سے ڈرتا ہوں جس کا فسق کھلا ہوا ہو۔ میں تو ایسے شخص سے ڈرتا ہوں جو قرآن پڑھے تو اپنی فصاحت اور لسانی سے اسے کچھ کا کچھ بنا دے اور ایسی تاویل کرے جو اس کی تاویل نہ ہو۔“ اور وہ روایت جو حضرت ابوبکر صدیقؓ سے متعلق ہے کہ آپ سے ”وفا کہتہ و ابا“ کا معنی پوچھا گیا تو آپ نے فرمایا: ”وہ کون سا آسمان ہے جو مجھ پر سایہ کرنے لگا.....“ الحدیث

ایک آدمی نے ابن عباس سے اس آیت:

يَوْمَ كَانَ مَقْدَارُهُ خُمْسِينَ اَلْفًا  
سُنَّتِهِ (۷۰/۴)

وہ دن جس کی مقدار پچاس ہزار سال ہے۔

کے متعلق پوچھا تو ابن عباس نے اسے کہا: ”وہ کونسا دن ہے جس کی مقدار پچاس ہزار سال ہے؟“ وہ آدمی کہنے لگا: یہی بات تو میں آپ سے پوچھ رہا ہوں۔“ ابن عباس کہنے لگے: ”وہ دو دن ہیں جن کا ذکر اللہ تعالیٰ نے اپنی کتاب میں کیا ہے، اللہ ہی انہیں خوب جانتا ہے۔ ہم اس بات کو اچھا نہیں سمجھتے کہ کتاب اللہ میں ایسی بات کہیں جو ہم جانتے نہیں۔“

اور سعید بن مسیب کے متعلق روایت ہے کہ ان سے قرآن کے کسی مسئلہ کے بارے میں پوچھا گیا تو آپ نے کہا ”میں قرآن کے بارے میں کچھ نہ کہوں گا۔“ اور ایک آدمی نے آپ سے کسی آیت کے بارے میں پوچھا تو آپ نے کہا: ”قرآن سے متعلق مجھ سے نہ پوچھو بلکہ اس سے پوچھو جو یہ سمجھتا ہے کہ قرآن کی کوئی چیز اس سے مخفی نہیں، یعنی عکرمہ سے۔“ اس کے جواب سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ قرآن کے متعلق ایسا گمان رکھنا ناپسندیدہ بات ہے۔

اور ابن سیرین کہتے ہیں کہ میں نے عبیدہ سے قرآن کا کوئی مسئلہ پوچھا تو کہنے لگے: ”اللہ سے ڈرو اور راستی پر جئے رہو۔ یہ جاننے والے لوگ گزر گئے: قرآن کس بارے میں نازل ہوا؟“ اور مسروق سے روایت ہے۔ وہ کہتے ہیں: ”تفسیر سے بچو، کیونکہ یہ اللہ سے روایت ہے۔“

اور ابراہیم کے متعلق مروی ہے وہ کہتے ہیں: ”ہمارے ساتھی تفسیر کرنے سے بچتے اور اس سے ڈرتے تھے۔“ اور ہشام بن عروہ کہتے ہیں کہ: ”میں نے اپنے باپ (۱) سے کبھی نہیں سنا کہ انہوں نے کتاب اللہ کی کسی آیت کی تاویل کی ہو۔“ اور یہ سب کچھ اس خوف اور احتیاط کی بنا پر تھا کہ ناظر کسی ایسی رائے میں نہ جا پڑے جو مذموم ہو اور اس بارے میں قول ثابت شدہ نہ ہو۔

۱۔ یہ کیسے جبکہ عروہ نے اس آیت ”ان السفاہ والرؤۃ من شعائر اللہ“ کی تاویل اصل وجہ کے علاوہ کردی تو اسے اس کی خاطر حضرت عائشہؓ ام المؤمنین نے کہا: بے بھانجے! جو تم نے کہا برا کہا!؟ لا یہ کہ یہ کہا جائے کہ مولف نے یہ نہ سنا ہو گا یا یہ کہہ دیا جائے کہ صحت کے بارے میں اس کا کلام استفہام کے قبیل سے ہو جو کچھ وہ اسے سمجھا تھا لیکن اس کا یقین نہ تھا تو ایسی مثال ہمارے موضوع سے متعلق نہیں۔



اور اصمعی سے متعلق منقول ہے... جس کی جلالت شان کلام عرب کی معرفت میں زبان زد ہے... کہ انہوں نے کتاب اللہ کی کسی آیت کی کبھی تفسیر نہ کی۔ اور جب ان سے اس بارے میں پوچھا گیا تو کوئی جواب نہ دیا۔ اس کے متعلق حکایت مبروکی ”اکمال“ میں ملاحظہ فرمائیے۔

## فصل

اس مقام سے کئی باتیں معلوم ہوتی ہیں۔ وہ یہ ہیں :

ایک یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی کتاب کی تفسیر سے بچنا چاہئے الا یہ کہ کوئی دلیل موجود ہو۔ کیونکہ تفسیر کے لئے سامان کے طور پر جس علم کی ضرورت ہے اس علم میں لوگوں کے تین طبقے ہیں :

پہلا طبقہ: جو را سغین کے رتبہ تک پہنچا ہو۔ جیسے صحابہ، تابعین اور ان کے قریب لوگ۔ اور یہ لوگ نہایت حزم و احتیاط، ہیبت اور خوف سے قرآن میں بات کہتے تھے۔ لہذا ہمیں ان سے بدرجہ اولیٰ محتاط رہنا چاہئے۔ اگر ہم اپنے آپ کو علم اور فہم میں ان جیسا سمجھتے ہوں اور یہ بات قابل افسوس ہے۔

دوسرا طبقہ: وہ ہے جو اپنے متعلق یہ جانتا ہو کہ وہ ان کے درجہ کو یا اس سے قریب تر درجہ کو نہیں پہنچا۔ ایسے لوگوں پر قول کے حرام ہونے میں کوئی اشکال نہیں۔

تیسرا طبقہ: وہ ہے جس میں اہل اجتہاد کے درجہ تک پہنچنے میں شک ہو یا اس کے کچھ علوم کے متعلق ایسا گمان ہو۔ ان لوگوں کے لئے بھی قول کی ممانعت ہے

اور اصمعی سے متعلق منقول ہے... جس کی جلالت شان کلام عرب کی معرفت میں زبان زد ہے... کہ انہوں نے کتاب اللہ کی کسی آیت کی کبھی تفسیر نہ کی۔ اور جب ان سے اس بارے میں پوچھا گیا تو کوئی جواب نہ دیا۔ اس کے متعلق حکایت مبرد کی ”الکامل“ میں ملاحظہ فرمائیے۔

## فصل

اس مقام سے کئی باتیں معلوم ہوتی ہیں۔ وہ یہ ہیں :

ایک یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی کتاب کی تفسیر سے بچنا چاہئے الا یہ کہ کوئی دلیل موجود ہو۔ کیونکہ تفسیر کے لئے سامان کے طور پر جس علم کی ضرورت ہے اس علم میں لوگوں کے تین طبقے ہیں :

پہلا طبقہ: جو راسخین کے رتبہ تک پہنچا ہو۔ جیسے صحابہ، تابعین اور ان کے قریب لوگ۔ اور یہ لوگ نہایت حزم و احتیاط، ہیبت اور خوف سے قرآن میں بات کہتے تھے۔ لہذا ہمیں ان سے بدرجہ اولیٰ محتاط رہنا چاہئے۔ اگر ہم اپنے آپ کو علم اور فہم میں ان جیسا سمجھتے ہوں اور یہ بات قابل افسوس ہے۔

دوسرا طبقہ: وہ ہے جو اپنے متعلق یہ جانتا ہو کہ وہ ان کے درجہ کو یا اس سے قریب تر درجہ کو نہیں پہنچا۔ ایسے لوگوں پر قول کے حرام ہونے میں کوئی اشکال نہیں۔

تیسرا طبقہ: وہ ہے جس میں اہل اجتہاد کے درجہ تک پہنچنے میں شک ہو یا اس کے کچھ علوم کے متعلق ایسا گمان ہو۔ ان لوگوں کے لئے بھی قول کی ممانعت ہے

بنیاد بھی ٹھوس علم میں ان احتمالات کی صحت پر ہے ورنہ ایسے احتمالات جو کسی اصل کی طرف راجع نہ ہوں غیر معتبر ہوتے ہیں۔ بہر حال ہر قول کے لئے ضروری ہے کہ وہ یقینی ہو یا کسی ایسی اصل پر محمول ہو جس کی شاہد شہادت دے۔ ورنہ وہ قول باطل ہوگا۔ اور اس کا قائل مذموم اہل الرائے میں شامل ہوگا۔ واللہ اعلم۔

---

---

www.KitaboSunnat.com

