قرآن کے ''خاص'' اور ''عام'' اور علماءِ اصول

حافظ عبداللہ *

وضع کے اعتبار سے لفظ کی چار اقسام ہیں: خاص، عام، مشترک اور مؤوّل۔ لفظ کے وضع کے اعتبار سے ان چار میں محصور ہونے کی دلیل یہ ہے کہ ''لفظ'' وضع کے اعتبار سے ایک معنی پر دلالت کرے گا یا ایک سے زیادہ معنی پر دلالت کرے گا۔ اگر اول ہے، یعنی ایک ہی معنی پر دلالت کرتا ہے تو اس کی دو صورتیں ہیں۔ ایک معنی پر بلاشرکت غیرے دلالت کرے گا یا غیر کی شرکت کے ساتھ دلالت کرے گا۔ اگر ایک معنی پر بلاشرکت غیر دلالت کرتا ہے تو وہ ''خاص'' اور اگر شرکت غیر کے ساتھ دلالت کرتا ہے تو وہ ''عام'' ہے اور اگر ثانی ہے یعنی لفظ ایک سے زیادہ معنی پر دلالت کرتا ہے تو اس کی بھی دو صورتیں ہیں۔ ان ایک سے زیادہ معانی میں سے کوئی معنی تاویل کے ذریعہ راجح ہوگا یا نہیں۔ اگر کسی ایک معنی کو تاویل کے ذریعہ ترجیح دی گئی ہے تو اس کو ''مؤوّل'' کہتے ہیں اور اگر ترجیح نہیں دی گئی ہے تو اس کو ''مشترک'' کہا جاتا ہے۔

علامہ نسفی کشف الاسرار شرح علی المنار میں لکھتے ہیں:

''لأن اللفظ إن وضع لمعنى واحد فخاص، او لأكثر فان شمل الكل فعام الافهو مشترك ان لم يترجح واحد بالرأى، فان ترجح فمؤوّل۔''(۱)

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

ملا جیون اس سے زیادہ وضاحت کے ساتھ ''نور الانوار شرح علی المنار'' میں لکھتے ہیں:

''لان اللفظ اما ان يدل على معنى واحد أو اكثر، فان كان الأول فاما ان يدل على الأنفراد عن الافراد فهو الخاص ، او ان يدل مع الاشتراك بين الافراد نفهو العام و ن كان الثانى فاما ان يترجح أحد معانيه بالتاويل فهو المؤول ، والا فهو المشترك ۔''(۲)

اس لیے کہ لفظ ایک معنیٰ پر دلالت کرے گا یا ایک سے زائد پر۔ پس اگر اول ہے تو وہ منفرد معنیٰ پر (بلا شرکت غیرے) دلالت کرے گا یا شرکت غیر کے ساتھ دلالت کرے گا۔

---

* اسسٹنٹ پروفیسر، شیخ زاید اسلامک سینٹر، پنجاب یونیورسٹی لاہور

اگر اول ہے تو یہ خاص ہے اور اگر ثانی ہے تو یہ عام ہے اور اگر لفظ ایک سے زاید معنیٰ پر دلالت کرے تو اس کی بھی دو صورتیں ہیں یا تو اس کے معانی میں سے کوئی معنیٰ تاویل کے ذریعہ راجح ہوگا یا نہیں۔ اگر اول ہے تو وہ مؤوّل کہلائے گا اور اگر ثانی ہے تو اسے مشترک کہا جاتا ہے۔

ذیل میں "خاص" اور "عام" سے متعلق تفصیلی بحث کی جائے گی۔

خاص

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

"اختص فلان بالأمر و تخصص له إذا انفرد"(۳)

کہا جاتا ہے:

"اختص فلان بملك كذا: أی انفرد به و لا شركة للغير معه، و خصنی فلان بكذا: أی أفرده لی۔"(۴)

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

"اما الخاص: فكل لفظ وضع لمعنى واحد على الانفراد و انقطاع المشاركة و كل اسم وضع لمسمى معلوم على الانفراد "(۵)

پس خاص ہر وہ لفظ ہے جو معنیٰ واحد و مسمّیٰ معلوم پر منفرد حیثیت میں دال ہو اور احتمال شرکت غیر کو ختم کر دے۔

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

"كل لفظ موضوع لمعنى معلوم على الانفراد، و كل اسم لمسمى معلوم على الانفراد۔"(۶)

(خاص) ہر وہ لفظ ہے جو معنیٰ معلوم یا مسمّیٰ معلوم پر منفرد حیثیت میں دلالت کرنے کی غرض سے بنایا گیا ہو۔

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

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

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

علامہ بزدویؒ اور علامہ سرخسیؒ دونوں نے ''خاص'' کی تعریف میں "کل اسم وضع لمسمی معلوم علی الانفراد "یا ''کل اسم لمسمی معلوم علی الانفراد" سے خاص العین کا مستقلاً ذکر کیا ہے۔

اس کی وضاحت سے پہلے ''خاص'' کی انواع کا جاننا ضروری ہے۔ وہ خصوص جو لفظ ''خاص'' سے مفہوم ہے۔ اس کی تین انواع ہیں۔

۱۔ خصوص جنس یعنی معنی کے اعتبار سے اس کی جنس خاص ہو اگرچہ اس کا مصداق متعدد ہو جیسے انسان۔

۲۔ خصوص نوع یعنی معنی کے اعتبار سے اس کی نوع خاص ہو اگرچہ اس کا مصداق متعدد ہو جیسے رجل۔

۳۔ خصوص عین یعنی شخص معین جیسے زید۔ یہ تیسری قسم اخص الخاص کہلاتی ہے۔

علامہ بزدویؒ تحریر فرماتے ہیں:

"فاذا أرید خصوص الجنس قیل انسان لانہ خاص من بین سائر الاجناس و اذا أرید خصوص النوع قیل رجل، و اذا أرید خصوص العین قیل زید و عمرو۔ "(۷)

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

علامہ بزدویؒ اور علامہ سرخسیؒ نے خاص کی جو پہلی تعریف کی ہے اگرچہ وہ خاص کی تینوں انواع کو شامل ہے لیکن چونکہ ''خاص العین'' خصوصیت میں ایسا کامل ہے کہ اس میں کسی طرح کی کوئی شرکت نہیں ہے نہ مفہوم میں نہ مصداق میں۔ اس لیے علامہ بزدویؒ اور علامہ سرخسیؒ دونوں نے خاص العین کی مستقلاً ایسی تعریف کی ہے جو صرف اسی کو شامل ہے۔ اور اس کے علاوہ خاص الجنس اور خاص النوع کو شامل نہیں ہے۔ اس لیے ''کل اسم لمسمی معلوم علی الانفراد'' میں اسم کا مصداق خاص العین ہی ہوسکتا ہے۔ اس طرح ہر دو تعریفوں میں ''عام خاص'' کی نسبت ہے۔ پہلی تعریف عام

ہے جس میں خاص کی تینوں انواع شامل ہیں۔ دوسری تعریف خاص ہے جس سے صرف خاص العین ہی مراد ہے۔

خاص کا حکم:

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

علامہ بزدوی تحریر فرماتے ہیں:

"اللفظ الخاص يتناول المخصوص قطعا و يقينا بلا شبهة لما اريد به الحكم ولايخلوا الخاص عن هذا فى اصل الوضع و ان احتمل التغير عن أصل وضعه لكن لايحتمل التصرف فيه بطريق البيان لكونه بينا لما وضع له "(۸)

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

علامہ سرخسی تحریر فرماتے ہیں:

"حكم الخاص معرفة المراد باللفظ و وجوب العمل به فيما هو موضوع له لغة، لا يخلوا خاص عن ذلك و إن كان يحتمل أن تغير اللفظ عن موضوعه عند قيام الدليل فيصير عبارة عنه مجازا و لكنه غير محتمل للتصرف فيه بيانا، فانه مبين فى نفسه عامل فيما هو موضوع له بلا شبهة"(۹)

خاص کا حکم یہ ہے کہ لغت میں وہ لفظ جس معنیٰ کے لیے وضع ہو اس معنیٰ کی معرفت کا حصول اور اس پر عمل کرنا واجب ہے۔ خاص ان اوصاف سے خالی نہیں ہوسکتا اگر چہ وہ اس بات کا احتمال رکھتا ہے کہ دلیل کے ہوتے ہوئے لفظ خاص کو اپنے معنی موضوع لہ سے بدل دیا جائے پس تب یہ مجاز سے منسوب ہو جائے گا۔ لیکن لفظ خاص اس بات کا احتمال نہیں رکھتا کہ بیان کی غرض سے اس میں تصرف کیا جائے اس لیے کہ وہ بذات خود واضح ہوتا ہے اور اپنے محل وضع میں بغیر شک و شبہ کے عمل کرتا ہے۔

ہر دو ائمہ کی عبارات کا حاصل یہ ہے کہ خاص اپنے مخصوص پر قطعی اور یقینی طور پر دلالت کرتا ہے اور مبین اور واضح

ہونے کی بنا پر کسی مزید بیان یا تفسیر کا احتمال نہیں رکھتا ہاں تغییر یا تبدیلی کا احتمال ہوتا ہے اور یہ قطعیت کے منافی نہیں۔

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

"لایحتمل الخاص بیان التفسیر لکونه بینا بنفسه ، فهو مقابل للمجمل حیث یحتاج الی بیان المجمل و تفسیره، و أما بیان التقریر و التغییر فیحتمله الخاص لأنه لاینافی القطعیة، فإن بیان التقریر یزیل الاحتمال الناشی ء بلا دلیل فیکون محکما، کما یقال: أنت طالق إن دخلت الدار، و هکذا بیان التبدیل یحتمله الخاص ایضاً۔"(۱۰)

خاص بیان تفسیر کا احتمال نہیں رکھتا کیونکہ وہ بذاتِ خود واضح ہے چنانچہ خاص مجمل کا مقابل ہے کیونکہ مجمل اجمال رکھنے والے کے بیان وتفسیر کا محتاج ہوتا ہے۔ اور جہاں تک بیان تغییر اور تقریر کا تعلق ہے تو خاص ان دونوں کا احتمال رکھتا ہے کیونکہ یہ دونوں قطعیت کے منافی نہیں ہیں۔ اس لیے کہ بیان تقریر تو اس احتمال کو ختم کرتا ہے جو بلا دلیل پیدا ہوا ہو۔ پس (بیان تقریر کے نتیجے میں) خاص محکم ہو جائے گا جیسا کہ کہا جاتا ہے (انت طالق ان دخلت الدار) اور اسی طرح خاص بیان تبدیل کا بھی احتمال رکھتا ہے۔

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

اللہ تعالیٰ کے فرمان: ﴿وَ الْمُطَلَّقٰتُ یَتَرَبَّصْنَ بِاَنْفُسِهِنَّ ثَلٰثَةَ قُرُوْٓءٍ﴾ (۱۱) میں لفظ "قروء" لغت میں حیض اور طہر کے معنی میں مشترک ہے۔ امام شافعی کے نزدیک آیت میں قروء سے مراد طہر ہے جبکہ احناف کہتے ہیں کہ قروء سے مراد حیض ہے:

علامہ بزدویؒ اس سے متعلق فرماتے ہیں:

"قلنا المراد به الحیض لا نا اذا حملنا علی الاطهار انتقص العدد عن الثلثة فصارت العدة قرئین و بعض الثالث و اذا حملنا علی الحیض کانت ثلثة کاملة و الثلاثة اسم خاص لعدد معلوم لایحتمل غیره کالفرد لایحتمل العدد والواحد لایحتمل الاثنین فکان هذا بمعنی الرد والابطال ۔"(۱۲)

ہم نے کہا کہ اس لفظ قروء سے حیض مراد ہے اس لیے کہ اگر ہم اسے طہر پر محمول کرتے تو تین کی گنتی پوری نہ ہو پاتی چنانچہ عدت دو حیض اور تیسرے کا بعض ٹھہرتی اور جب ہم نے اسے حیض پر محمول کیا تو تین کا عدد کامل ہو گیا۔ اور لفظ ثلاثۃ ایسا اسم ہے جو عدد معلوم کے ساتھ خاص ہے اور اس کے علاوہ کا احتمال نہیں رکھتا جیسا کہ فرد عدد کا احتمال نہیں رکھتا اور واحد دو کا احتمال نہیں

رکھتا۔ پس یہ (بیان/تفصیل) رد اور ابطال کے معنیٰ میں ہوا۔

اور اسی طرح علامہ سرخسی فرماتے ہیں:

"قال علماؤنا رحمهم الله فى قوله تعالى: ((ثلاثة قروء)): إن المراد الحيض، لأنا لو حملناه على الأطهار كان الاعتداد بقرأين و بعض الثالث ، و لو حملناه على الحيض كان التربص بثلاثة قروء كوامل، و اسم الثلاث موضوع لعدد معلوم لغة لا يحتمل النقصان عنه، بمنزلة اسم الفرد فانه لايحتمل العدد، و اسم الواحد ليس فيه احتمال المثنى، ففى حمله على الأطهار ترك العمل بلفظ الثلاث فيما هو موضوع له لغة ولا وجه للمصير إليه۔ "(۱۳)

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

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

علامہ ابو بکر الجصاص ''احکام القرآن'' میں ''ثلاثۃ قروء'' کے تحت فرماتے ہیں:

"و اعتبار الطهر فيه يمنع استيفاء ها بكمالها فيمن طلقها للسنة لان طلاق السنة ان

يوقعه فى طهر لم يجامعها فيه فلا بد اذا كان كذلك من ان يصادف طلاقه طهرا قد مضى بعضه ثم تعتد بعده بطهرين آخرين فهذان طهران و بعض الثالث فلما تعذر استيفاء الثلاث اذا اراد طلاق السنة علمنا ان المراد الحيض الذى يمكن استيفاء العدد المذكور فى الآية بكماله۔ "(۱۴)

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

ملاجیونؒ "التفسیرات الاحمدیہ" میں لفظ "قروء" کی تحقیق فرماتے ہیں:

"لأن لفظ ثلث خاص وضع لمعنى معلوم لايحتمل الزيادة والنقصان والطلاق انما شرع فى الطهر لا فى الحيض فلو طلقها فى الطهر و احتسب ذلك الطهر من العدة كما هو مذهب الشافعى يكون العدة قرأين و بعض الثالث و لولم يحتسب منها يكون العدة ثلثه قروء و بعض الرابع و على كلا التقديرين يلزم ترك العمل بالخاص بخلاف مااذا كان المراد به الحيض والطلاق فى الطهر يكون العدة ثلث حيض كاملة بلا زيادة و نقصان۔ "(۱۵)

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

ہو جائے گی۔

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

علامہ بزدویؒ اللہ تعالیٰ کے فرمان ﴿وَ لْيَطَّوَّفُوْا بِالْبَيْتِ الْعَتِيْقِ﴾ (۱۶) کے ذیل میں فرماتے ہیں:

''وهذا فعل خاص وضع لمعنى خاص وهو الدوران حول البيت فلا يكون وقفه على الطهارة عن الحدث حتى لاينعقد الا بها عملا بالكتاب ولا بيانا بل نسخا محضا فلا يصح بخبر الواحد لكنه يزاد عليه و اجبا ملحقا بالفرض كما هو منزلة خبر الواحد من الكتاب ليثبت الحكم بقدر دليله۔'' (۱۷)

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

اور علامہ سرخسیؒ فرماتے ہیں:

''فالطواف موضع لغة لمعنى معلوم لاشبهة فيه وهو: الدوران حول البيت، ثم إلحاق شرط الطهارة بالدوران ليكون فرضاً لايعتد الطواف بدونه لايكون عملا بهذا الخاص بل يكون نسخاله و جعل الطهارة واجباً فيه حتى يتمكن النقصان بتركه يكون عملاً بموجب كل دليل، فان ثبوت شرط الطهارة بخبر الواحد وهو موجب للعمل فبتركه يتمكن النقصان فى العمل شرعا فيؤمر بالإ عادة أو الجبر بالدم ليرتفع به النقصان۔'' (۱۸)

پس لفظ طواف لغت میں معنیٰ معلوم کرنے کے لیے وضع کیا گیا ہے جس میں کسی قسم کا کوئی شک وشبہ نہیں ہے اور وہ (معنیٰ) بیت اللہ کے اردگرد چکر لگانا ہے۔ پھر طواف کے ساتھ طہارت کو یوں منسلک کر دینا کہ وہ اس قدر ضروری ہو جائے کہ اس کے بغیر طواف محال ٹھہرے۔ تو

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

علامہ سرخسیؒ فرماتے ہیں:

"إعلم أن الأمر أحد اقسام الكلام بمنزلة الخبر والاستخبار، ، وهو عند أهل اللسان قول المرء لغيره افعل ، ولكن الفقهاء قالوا: هذه الكلمة إذا خاطب المرء بها من هو مثله أو دونه فهو أمر، وإذا خاطب بها من هو فوقه لايكون أمرا، لأن الأمر يتعلق بالمأمور، فإن كان المخاطب ممن يحوز أن يكون مأمور المخاطب كان أمرا، و إن كان ممن لايجوز أن يكون مأموره لايكون أمرا، كقول الداعي: اللهم اغفر لي و ارحمني، يكون سؤالا و دعاء لا أمرا، ثم المراد بالأمر يعرف بهذه الصيغة فقط ولا يعرف حقيقة الأمر بدون هذه الصيغة فى قول الحمهور من الفقهاء۔ "(۲۰)

جان لیجئے کہ امر بھی خبر اور استخبار کی طرح کلام کی اقسام میں سے ایک قسم ہے۔ اور اس امر کی حقیقت اہل زبان کے ہاں ایک فرد کا اپنے غیر سے صیغہ افعل سے مخاطب ہونا ہے لیکن فقہاء کی رائے یہ ہے کہ جب ایک شخص اس کلمہ (افعل) کے ساتھ اپنے ہم مرتبہ یا کم مرتبہ ذات سے مخاطب ہو تو تب یہ امر کہلائے گا اور اگر وہ اپنے سے بلند ذات سے صیغہ امر کے ساتھ مخاطب ہو تو تب یہ امر نہیں بنے گا۔ اس لیے کہ امر مامور سے متعلق ہوتا ہے۔ پس اگر مخاطب کا متکلم کے لیے مامور بننا درست ہو تو اسے امر (وجوب) پر محمول کیا جائے گا۔ اور اگر مخاطب کا مامور بننا درست نہ ہو تو وہ امر نہیں بنے گا۔ جیسا کہ اللہ کے حضور دعا کرنے والے کا یہ کہنا: اللھم اغفرلی وارحمنی۔ یہ سوال و دعا کے درجہ میں ہوگا نہ کہ امر (وجوب) کے درجہ میں اور جہاں تک مراد امر کا تعلق ہے تو جمہور فقہاء کے نزدیک مفہوم امر صیغہ امر کے ساتھ خاص ہے بدون صیغہ امر مفہوم امر کا حصول ممکن نہیں۔

ابواسحاق شیرازی امر کی تعریف کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

"إعلم أن الأمر قول يستدعى به الفعل ممن هو دونه، و من أصحابنا من زاد فيه على سبيل الوجوب۔"(۲۱)

جان لیجئے کہ امر ایسا قول ہوتا ہے کہ جس کے ذریعہ سے ایک فرد اپنے غیر سے کسی کام کے کرنے کی طلب کرتا ہے جبکہ ہمارے بعض رفقاء نے اس میں علی سبیل الوجوب کا بھی اضافہ کیا

ہے۔

امام الحرمین جوینی فرماتے ہیں:

"الأمر هو القول المقتضى (بنفسه) طاعة المأمور بفعل المأمور به۔ فذكرنا القول يميز الأمر عما عداالكلام۔ وذكرنا المقتضى إلى استمام الكلام يميزه عما عدا الأمر من اقسام الكلام۔ و قولنا: بنفسه، يقطع وهم من يحمل الأمر على العبارة، فإن العبارة لا تقتضى بنفسها، وإنما تشعر بمعناها عن اصطلاح أو توقيف عليها۔ و ذكرنا الطاعة يميز الأمر عن الدعاء و الرغبة، من غير جزم فى طلب الطاعة۔ "(۲۲)

الأمر هو القول المقتضى بنفسه طاعة المأمور یعنی امر وہ قول ہے جو فی نفسہ مأمور فرد سے مطلوبہ عمل کا تقاضا کرتا ہے۔ہم نے قول کا لفظ اس لیے ذکر کیا کہ امر دوسرے کلام سے متمیز ہو جائے اور ہم نے "المقتضى" کا لفظ اس لیے ذکر کیا کہ کلام کے مطابق عمل کو پورا کرنا (لازم ہو) جو کہ دیگر اقسام کلام سے (ہمارے مذکورہ) امر کو جدا کردے اور ہمارا قول "بنفسہ" امر کو عبارت پر محمول کرنے کے وہم کو دور کرتا ہے۔ کیونکہ عبارت اپنی ذات میں طلب فعل کا تقاضا نہیں کرتی۔عبارت اپنے معنی کے ذریعے رضا یا کسی معاملے کو سپرد کردینے کو ظاہر کرتی ہے۔ہم نے "الطاعۃ" کا لفظ ذکر کیا، یہ امر کو دعا اور (رغبت) خواہش سے ممیّز کرتا ہے کیونکہ ان میں طلب عمل کا تقاضا بالجزم نہیں ہوتا۔

امام غزالی امر کی تعریف کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

"وهو قسم من أقسام الكلام، إن بينا أن الكلام ينقسم إلى أمر و نهى و خبر و استخبار، فالأمر أحد أقسامه، وحدالأمر: أنه القول المقتضى طاعة المأمور بفعل المأمور به۔"(۲۳)

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

علامہ عبدالعزیز بخاریؒ اصول بزدویؒ کی شرح میں فرماتے ہیں:

"وقيل : (هو اللفظ الدال على طلب الفعل بطريق الاستعلاء) واحترز بلفظ الاستعلاء عن الالتماس و الدعاء وهذا أقرب إلى الصواب۔ "(۲۴)

اور کہا گیا ہے کہ امر ایسا لفظ ہوتا ہے جو علی سبیل الاستعلاء طلب فعل پر دلالت کرتا ہے۔لفظ

(نتیجتاً) اس صورت میں خاص پر عمل نہیں ہو پائے گا بلکہ شرط طہارت خاص کے لیے نسخ کا درجہ اختیار کر جائے گی۔ اس لیے عمل طواف میں طہارت کو وجوب کا درجہ دیا گیا ہے۔ چنانچہ اس کے ترک کرنے کی صورت میں عمل میں نقصان ہوتا ہے۔ (ایسا کرنے کی وجہ یہ ہے) کہ ہر عمل اپنی دلیل کی حیثیت کے مطابق ہو جائے۔ پس طہارت کی شرط خبر واحد سے ثابت ہے اور خبر واحد (زیادہ سے زیادہ) عمل کے وجوب کا فائدہ دیتی ہے۔ پس اس کے ترک کرنے سے عمل میں شرعاً نقصان ہوتا ہے۔ اسی لیے صاحب طواف کو عمل طواف کے لوٹانے کا یا دم کی صورت میں جرمانے کی ادائیگی کا حکم دیا جائے گا تاکہ عمل میں واقع ہونے والے نقصان کی تلافی ممکن ہو سکے۔

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

امر:

خاص کی اقسام میں سے امر اور نہی بھی ہیں اور ان دونوں کا استعمال قرآن کریم میں چونکہ کثرت سے ہے اس لیے علماء اصول نے کتب اصول میں ان پر مفصل بحث کی ہے۔

امر کی تعریف:

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

علامہ جصاص فرماتے ہیں:

''قول القائل لمن دونه: افعل إذا أراد به الايجاب وذلك لأن أهل اللغة حين قسموا الكلام جعلوا الأمر أحد أقسامه۔''(١٩)

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

''الاستعلاء'' کی قید بڑھا کر دعا اور التماس سے احتراز برتا گیا اور یہی بات زیادہ درست محسوس ہوتی ہے۔

علامہ نسفی ''المنار'' میں ''امر'' کی تعریف کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

"قول القائل لغيره على سبيل الاستعلاء افعل ۔"

قائل کا اپنے غیر سے علی سبیل الاستعلاء افعل کہنا۔

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

"أی: من الخاص الأمر، يعنى مسمى الأمر لا لفظه، لأنه ، يصدق عليه أنه لفظ وضع لمعنى معلوم و هو الطلب على الوجوب، و القول مصدر يراد به المقول ، لأن الأمر من أقسام الألفاظ وهو جنس يشمل كل لفظ وقوله: عل سبيل الاستعلاء يخرج به الالتماس و الدعاء، و بقى فيه النهى داخلا فخرج بقوله: افعل ، والمراد بقوله : افعل كان ماكان مشتقا من المضارع على هذه الطريقة سواء كان حاضرا، أو غائبا، أو متكلما معروفا، أو مجهولا، ولكن بشرط أن يكون المقصود منه إيجاب الفعل، و يعدّ القائل نفسه عاليا سواء كان عاليا فى الوقاع أولا، ولهذا نسب إلى سوء الادب إن لم يكن عاليا۔ و بما ذكرنا اندفع ماقيل إن أريد به اصطلاح العربية فلا حاجة ألى قوله على سبيل الاستعلاء: لأن الالتماس والدعاء أيضا أمر عندهم و إن اريد به اصطلاح الأصول فيصدق على مأأريد به التهديد والتعجيز، لأنه أيضا على سبيل الاستعلاء و ذلك لأنانتكلم على اصطلاح الاصول، و ليس المقصود مجرد الاستعلاء بل الزام الفعل وذالك يصدق إلا على الوجوب، بخلاف التهديد و التعجيز و نحوهما۔ "(۲۵)

''امر خاص کے قبیل میں سے ہے: یعنی اس سے مراد مسمیٰ امر ہے نہ کہ لفظ امر۔ اس لیے کہ مسمیٰ امر پر صادق آتا ہے کہ وہ ایک ایسا لفظ ہے جو معنیٰ معلوم یعنی بطو وجوب کسی چیز کی طلب کے لیے ہے اور قول مصدر ہے، جس سے مراد مقول ہے کیونکہ امر الفاظ کے اقسام میں سے ہے اور لفظ قول جنس ہے۔ تمام الفاظ کو شامل ہے اور اس کے قول علی سبیل الاستعلاء سے التماس اور دعا خارج ہوگئی اور اس کے قول افعل سے مراد ہر وہ لفظ ہے جو مضارع سے اس طریقہ پر مشتق ہو خواہ وہ امر حاضر ہو یا امر غائب ہو یا امر متکلم ہو۔ معروف ہو یا مجہول ہو، لیکن شرط یہ ہے کہ اس سے فعل کا واجب کرنا مقصود ہو۔ اور قائل اپنے آپ کو بڑا سمجھے خواہ وہ واقع میں بڑا ہو یا نہیں ہو۔ اسی وجہ سے اگر بڑا نہ ہو تو بے ادبی کی طرف منسوب کیا جاتا ہے اور ہمارے مذکورہ بیان

سے وہ اعتراض دور ہو گیا جو کیا گیا ہے کہ اگر اس امر سے عربی اصطلاح مراد ہے تو علی سبیل الاستعلاء کی ضرورت نہیں ہے۔ اس لیے ان کے نزدیک التماس اور دعا بھی امر ہیں اور اگر اس امر سے اصولیوں کی اصطلاح مراد ہے تو امر ان کلمات پر بھی صادق آئے گا جن سے تہدید اور تعجیز مراد ہوں۔ اس لیے کہ یہ بھی علی سبیل الاستعلاء ہوتے ہیں اور یہ اس لیے کہ ہم اصولیوں کی اصطلاح پر کلام کر رہے ہیں اور یہاں محض استعلاء مقصود نہیں ہے بلکہ فعل کو لازم کرنا مقصود ہے اور یہ نہیں صادق آتا مگر وجوب پر برخلاف تہدید تعجیز وغیرہ کے۔''

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

"والأقرب فی ذلك إنما هو القول الجاری علی قاعدة الأصحاب ، و هو أن يقال : الأمر طلب الفعل علی جهة الاستعلاء۔ فقولنا (طلب الفعل) احتراز عن النهی و غيره من أقسام الكلام، و قولنا (علی جهة الاستعلاء) احتراز عن الطلب بجهة الدعاء والالتماس۔ "(۲۶)

اصحاب اصولیین کے قاعدہ کے مطابق اس معاملہ میں جو قول زیادہ مناسب معلوم ہوتا ہے وہ کچھ اس طرح سے ہے کہ یوں کہا جائے گا کہ وہ امر وجوب کا فائدہ دے گا کہ جس میں علی سبیل الاستعلاء فعل کا مطالبہ کیا گیا ہو۔ پس ہمارے قول (طلب الفعل) کا مقصد نہی اور اس جیسی دیگر اقسام کلام سے احتراز کرنا ہے اور ہمارے قول (علی جہۃ الاستعلاء) کا مقصد طلب دعا اور التماس سے احتراز ہے۔

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

مطالبہ فعل کے صیغہ کی صورتیں:

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

ا- فعل امر کے ساتھ جیسے ﴿وَ اَقِیْمُوا الصَّلٰوةَ وَ اٰتُوا الزَّکٰوةَ﴾ (۲۷)

ب- فعل مضارع ہو لیکن اس میں لام امر موجود ہو جیسے ﴿فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾ (۲۸)

ج- مصدر فعل امر کے قائم مقام ہو جیسے ﴿فَاِذَا لَقِيْتُمُ الَّذِيْنَ كَفَرُوْا فَضَرْبَ الرِّقَابِ﴾ (۲۹)

د- اسم بمعنی فعل امر ہو جیسے حضرت یوسف علیہ السلام کے واقعہ میں ہے:

﴿وَ رَاوَدَتْهُ الَّتِیْ هُوَ فِیْ بَيْتِهَا عَنْ نَّفْسِهٖ وَ غَلَّقَتِ الْاَبْوَابَ وَ قَالَتْ هَيْتَ لَكَ﴾ (۳۰)

"هیت لك" اسم ہے لیکن فعل امر کے معنی میں ہے۔

و- جملہ خبریہ ہو مگر قرینہ کی وجہ سے اس سے امر کی طرح طلب فعل مقصود ہو جیسے

﴿وَ الْمُطَلَّقٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِاَنْفُسِهِنَّ ثَلٰثَةَ قُرُوْٓءٍ﴾ (۳۱)

اور اسی طرح ﴿وَ الْوَالِدٰتُ يُرْضِعْنَ اَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ﴾ (۳۲)

فعل امر کا استعمال:

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

علامہ جصاص فرماتے ہیں:

"وقول القائل افعل يستعمل على سبعة أوجه: على جهة أيجاب الفعل (وإلزامه) كقوله تعالىٰ (اتقوا الله) (واقيموا الصلاة و اتو الزكاة) و نحوها ، وعلى الندب كقوله تعالىٰ (و افعلوا الخير) و قوله (و أحسنوا إن الله يحب المحسنين) و على الارشاد إلى الاوثق والأ حوط لنا كقوله تعالىٰ (وأشهدوا إذا تبايعتم) (وقوله) (واستشهدوا شهيدين من رجالكم) وقوله تعالىٰ (فرهان مقبوضة) وقوله تعالىٰ فى (شأن) الرجعة (واشهدوا ذوى عدل منكم) و على الاباحة كقوله تعالىٰ ـ فاذا قضيت الصلاة فانتشروا فى الأرض) و قوله تعالىٰ (وإذا حللتم فاصطادوا)۔

وعلى التقريع والتعجيز كقوله (قل فأتوابسورة مثله) وقوله تعالىٰ (فأتوا بعشر سور مثله مفتريات) وقوله تعالىٰ: (فليأتوا بحديث مثله أن كانوا صادقين)

و على الوعيد والتهديد كقوله تعالىٰ (اعملوا ما شئتم) وقوله تعالىٰ (واستفزز من استطعت منهم بصوتك) وهذه الوجوه كلها تكون خطابا من القائل لمن دونه "(۳۳)

قائل کا قول "افعل" سات وجوہ کے لیے استعمال کیا جاتا ہے: ایجاب و الزام فعل کے لیے جیسا کہ قول باری تعالیٰ (اتقوا الله) (واقیمو الصلوٰة و اتوا الزکاة) اور ان کی مثل، استحباب

کے لیے جیسا کہ قول باری تعالیٰ (و افعلوا الخیر) وقولہ (وا حسنوا ان اللہ یحب المحسنین) اور معاملات کو قابل اعتبار اور پختہ بنانے کے لیے ہدایت/ ارشاد کے طور پر اللہ تعالیٰ کا ارشاد (و اشھدوا اذا تبایعتم) اور اس کا قول (و استشھدوا شھیدین من رجالکم) و قولہ تعالیٰ (فرھان مقبوضہ) اور رجوع کے معاملہ میں اللہ تعالیٰ کا فرمان (وا شھدوا ذوی عدل منکم) اور اباحت کے لیے جیسا کہ قول باری تعالیٰ (فاذا قضیت الصلوٰۃ فانتشر وا فی الارض) اور اللہ تعالیٰ کا قول (واذا حللتم فاصطادوا) اور (کبھی) عاجز کرنے اور جھڑکنے کے لیے لقولہ (قال فاتوا بسورۃ مثلہ) و قولہ تعالیٰ (فاتوا بعشر سور مثلہ مفتریات) و قولہ تعالیٰ (فلیاتوا بحدیث مثلہ، ان کانوا صادقین)۔ وعید اور تہدید (ڈرانے) کے لیے کقولہ تعالیٰ (اعملواماشئتم) و قولہ تعالیٰ (واستفتززمن استطعت منھم بصوتك) اور یہ تمام وجوہ قائل کی جانب سے اپنے غیر کے لیے خطاب کے درجہ میں ہوں گی۔

علامہ سرخسیؒ بھی امر کے استعمال کی یہی سات وجوہ بیان فرماتے ہیں۔ (۳۴)

امام غزالیؒ نے امر کے استعمال کی پندرہ وجوہ بیان کی ہیں۔ (۳۵)

علامہ عبدالعزیز بخاریؒ نے اصول بزدوی کی شرح کشف الاسرار میں امر کی ۱۸/ وجوہ بیان کی ہیں۔ چنانچہ فرماتے ہیں۔

"واعلم أن صيغة الأمر استعملت لوجوه، و المشهورمنها ثمانية عشر و جها: للوجوب: كقوله تعالى: (وأقيموا الصلاة و آتو ا الزكاة) [البقرة : ٤٣]، وللندب : كقوله تعالى: (فكاتبوهم)[النور:۳۳]، وللإرشاد إلى الأوثق: كقوله تعالى:(واشهدوا اذا تبايعتم) [البقرة: ۲۸۳]،والفرق بين الإرشاد والندب إن الندب لثواب الآخرة والإرشاد للتنبيه على مصلحة الدنيا ولا ينقص ثواب بترك الاشهاد فى المداينات ولا يزد بفعله، وللإباحة: كقوله تعالىٰ (فكلوا مما امسكن عليكم)[المائدة:٤]، وللإكرام: كقوله تعالىٰ (ادخلوها بسلام آمنين) [الحجر:٤٦]،و للامتنان: كقوله تعالىٰ (كلوا مما رزقكم الله) [الانعام:١٤٢]،وللاهانة: كقوله تعالىٰ (ذق انك انت العزيز الكريم) [الدخان:٤٩]،وللتسوية: كقوله تعالىٰ (اصبروا اولاتصبروا)[الطور:١٦]،وللتعجب :كقوله تعالىٰ (اسمع بهم و ابصر) [مريم:٣٨]،أى مااسمعهم وما ابصرهم، ولتكوين وكمال القدرة:كقوله تعالىٰ (كن فيكون) [البقرة:١١٧]، وللاحتقار:كقوله تعالىٰ

(ألقوا ما انتم ملقون) [يونس:٨٠]،وللإخبار: كقوله تعالىٰ (فليضحكوا قليلا و ليبكوا كثيرا) [التوبة:٨٢]،وللتهديد:كقوله تعالىٰ (اعملوا ما شئتم)[فصلت:٤٠]، (واستفززمن استطعت) [الاسراء:٦٤]،ويقرب منه الإنذار كقوله تعالىٰ (قل تمتعوا)[ابراهيم:٣٠]، وإن كان قد جعلوه قسما آخر، وللتعجيز:كقوله تعالىٰ (فاتوا بسورة من مثله)[البقرة:٢٣]،وللتسخير: كقوله تعالىٰ (كونوا قردة خاسئين) [البقرة:٦٥]،وللتمني: كقول الشاعر:

ألاأيها الليل الطويل ألا انجلى

وللتأديب: كقوله عليه السلام لا بن عباس رضى الله عنهما (كل مما يليك) وهو قريب من الندب إذ الأدب مندوب أليه، وللدعاء كقولك: اللهم اغفرلي۔ ''(۳٦)

جان لیجئے کہ صیغہ امر متعدد وجوہ کے لیے استعمال کیا جاتا ہے۔ اور ان وجوہ میں سے اٹھارہ زیادہ مشہور ہیں۔ وجوب کے لیے كقوله تعالىٰ: (واقيموا الصلوٰة و اتوالزكاة) اور استحباب کے لیے كقوله تعالىٰ (فكاتبوهم) اور پختگی معاملات کے لیے ہدایت کے طور پر كقوله تعالىٰ: (واشهدوا اذا تبايعتم) ارشاد اور ندب کے مابین فرق یہ ہے کہ ندب ثواب آخرت سے متعلق ہے اور ارشاد مصلحت دنیا پر تنبیہ سے متعلق ہے۔ چنانچہ قرض کے معاملات میں ترک شہادت سے ثواب میں کمی نہیں ہوتی اور اس عمل کے بجالانے کی صورت میں ثواب میں اضافہ نہیں ہوتا۔ اور اباحت کے لیے کقولہ تعالیٰ (فكلوا مما امسكن عليكم) اور اکرام (عزت وتکریم) کے لیے کقولہ تعالیٰ (ادخلوها بسلام آمنين) اور احسان جتلانے کے لیے کقولہ تعالیٰ (كلوا مما رزقكم الله) اور تذلیل کے لیے کقولہ تعالیٰ (ذق انك انت العزيز الكريم) اور برابری کے لیے كقوله تعالىٰ (اصبروا اولا تصبروا) اور تعجب کے لیے كقوله تعالىٰ (اسمع بهم و ابصر) یعنی اس دن یہ کس قدر زیادہ سننے والے اور دیکھنے والے بن جائیں گے۔ تکوین اور کمال قدرت کے لیے كقوله تعالىٰ (كن فيكون)۔ حقارت اور ذلت کے معنٰی کے لیے كقوله تعالىٰ (القوا ما انتم ملقون) اور خبر دینے کے لیے کقولہ تعالیٰ (فليضحكوا قليلا و اليبكوا كثيرا) اور دھمکانے کے لیے كقوله تعالىٰ (اعملوا ما شئتم) (واستفززمن استطعت) اور ڈرانا بھی اسی کے قریب قریب ہے۔ كقوله تعالىٰ (قل تمتعوا) اور اگرچہ اس کو بعض علماء نے علیحدہ قسم شمار کیا ہے اور عاجز ثابت کرنے کے لیے كقوله تعالىٰ (فاتوا بسورة من مثله) اور تذلیل کے لیے

كقوله تعالیٰ (كونوا قردة خاسئين) اور آرزو کے لیے جیسے کہ شاعر کا قول:

الا أيها الليل الطويل الا أنجلی

اور ادب سکھانے کے لیے جیسا کہ ابن عباسؓ کے لیے نبی اکرم ﷺ کا فرمان كل مما يليك (اپنے سامنے سے تناول کیجئے) اور ادب استحباب سے قربت رکھتا ہے جب ادب بشکل امر واقع ہوا۔ اور دعا کے لیے جیسا کہ تیرا قول اللهم اغفرلی۔

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

"الوجوب، الندب، الاباحة ، التهديد، الارشاد، اراده الامتثال، الاذن، التاديب، الانذار، الامتنان، الاكرام، التسخير، التكوين، التعجيز، الإهانة، التسوية، الدعاء، التمنی، الاحتقار، الخبر، الانعام، التفويض، التعجب، التكذيب، المشورة، الاعتبار۔" (۳۷)

فعل امر کا حقیقی استعمال:

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

علامہ جصاصؒ تمام مذاہب ذکر کرتے ہیں اور پھر جمہور کے مذہب کے دلائل بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

"اختلف أهل العلم فی ذلك۔ فقال قائلون: الذی يفيده هذا اللفظ عند الاطلاق الدلالة علی حسن المأمور به كونه مرغبافيه ولا يصرف الی الايحاب ولا الاباحة الا بدلالة۔

وقال آخرون: هو علی الاباحة حتی يثبت الندب أو الايحاب وقال آخرون: اللفظ (محتمل) للايحاب والندب والاباحة فهو موقوف الحكم حتی تقوم (دلالة من غيره علی المراد) به۔

وقال آخرون: هو علی الايحاب حتی تقوم الادلالة علی غيره۔ و هو مذهب اصحابنا واليه كان مذهب شيخنا ابی الحسن۔

والدليل علی صحة هذا القول: قول الله تعالیٰ (و ما كان لمومن ولا مومنة اذا قضی الله و رسوله (امرا) أن يكون لهم الخيرة من أمرهم و من يعص الله رسوله فقد ضل ضلالا مبينا۔ فدلت هذه الآية علی وجوب الأمر من وجهين:

احدهما : نفيه التخيير فيما أمر به و قول من يقول بالندب والاباحة يثبت معهما التخيير

و ذلك خلاف مقتضى الاية۔

والثاني: قول الله تعالى: (و من يعص الله و رسوله) فسمى تارك الأمر عاصيا و اسم العصيان لايلحق الا بترك الواجبات، و لا لفظ للأمر فى لغة العرب غير قولهم افعل فدل أنه للايجاب حتى (تقوم الدلالة) على غيره، و يدل عليه أيضا قوله تعالىٰ (فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا فى أنفسهم حرجا مما قضيت ويسلموا تسليما) والقضاء يسمى أمرا قال الله تعالىٰ (وقضى ربك الاتعبدوا الا اياه (وبالوالدين احسانا) معناه أمر متضمن لزوم الأمر۔

و يدل عليه ايضا قوله تعالىٰ (فليحذرِ الذين يخالفون عن أمره أن تصيبهم فتنة) و معلوم أن الوعيد لا يلحق تارك الندب و المباح ، فدل على لزوم الأمر ووجوبه لولا (ها) ما استحق الوعيد بتركه۔" (۳۸)

اس کے بارے میں اہل علم میں اختلاف ہے بعض کا کہنا ہے کہ "یہ لفظ امر مطلوب کام کے اچھے طریقے پر کرنے یعنی اس کے کرنے میں رغبت موجود ہو، اس پر دلالت کا فائدہ دیتا ہے۔ اور اسے وجوب یا اباحت کی طرف نہیں پھیرا جاسکتا، سوائے اس کے کوئی دلیل موجود ہو۔ دوسرے گروہ کا کہنا ہے کہ یہ مطلقاً اباحت پر دلالت کرتا جب تک ندب یا وجوب کا ثبوت میسر نہ ہو جائے۔ ایک گروہ کا کہنا ہے یہ لفظ تینوں معنوں کا احتمال رکھتا یعنی وجوب، ندب اور اباحت کا اور حکم کا دارومدار اس کی مراد پر کسی ذریعہ سے دلیل قائم ہونے پر ہوگا۔

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

اور اس قول کی صحت پر اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد دلیل ہے: ﴿ وَ مَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَّ لَا مُؤْمِنَةٍ اِذَا قَضَى اللّٰهُ وَ رَسُوْلُهٗۤ اَمْرًا اَنْ يَّكُوْنَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ اَمْرِهِمْ وَ مَنْ يَّعْصِ اللّٰهَ وَ رَسُوْلَهٗ فَقَدْ ضَلَّ ضَلٰلًا مُّبِيْنًا﴾

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

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

پہلی یہ کہ اس آیت میں حکم کے بغیر تخیر نفی ہے اور جن کا قول استحباب یا اباحت کا ہے کہ ان

دونوں سے تو تخییر ثابت ہوتی ہے اور یہ آیت کا اقتضا کے خلاف ہے۔ دوسری بات یہ کہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے، ومن یعص اللہ و رسولہ امر کے تارک کو عاصی کا نام دیا گیا اور عصیان کا اطلاق واجبات کے ترک پر ہی ہوسکتا ہے اور لغت عرب میں امر کے لیے اس قول کے علاوہ کوئی لفظ نہیں ہے کہ کہا جاتا ہے کہ "افعل اور یہ دلالت کرتا ہے کہ یہ وجوب کے لیے ہے۔

یہاں تک کہ اس کے کسی دوسرے معنی پر دلیل قائم ہوجائے۔ اس پر اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان بھی دلالت کرتا ہے: ﴿فَلَا وَ رَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتّٰى يُحَكِّمُوْكَ فِيْمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوْا فِيْٓ اَنْفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَ يُسَلِّمُوْا تَسْلِيْمًا﴾ کو امر کو ہی کہا جاتا ہے۔ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے ﴿وَ قَضٰى رَبُّكَ اَلَّا تَعْبُدُوْٓا اِلَّآ اِيَّاهُ﴾ اس کا معنی یہی ہے کہ امر، لزوم امر کا متمنی ہونا اور اس پر دلالت کرتا ہے اللہ کا یہ فرمان: ﴿فَلْيَحْذَرِ الَّذِيْنَ يُخَالِفُوْنَ عَنْ اَمْرِهٖٓ اَنْ تُصِيْبَهُمْ فِتْنَةٌ﴾ یہ معلوم بات ہے کہ وعید مستحب یا مباح کام کو چھوڑنے والے کے لیے نہیں ہوتی تو اس سے ثابت ہوا کہ امر لزوم کا جواب کا تقاضا کرتا ہے تا کہ اس کا تارک وعید کا مستحق ہو

امام ابو اسحاق شیرازیؒ فرماتے ہیں:

"إذا تجردت صيغة الأمر اقتضت الوجوب فى قول أكثر أصحابنا ، ثم اختلفوا هؤ لاء فمنهم من قال : يقتضى الوجوب بوضع اللغة، و منهم من قال يقتضى الوجوب بالشرع، و من أصحابنا من قال يقتضى الندب، و قال بعض الأ شعرية: لا يقتضى الوجوب و لا غيره إلا بدليل، و قالت المعتزلة: الأمر يقتضى ارادة الفعل، فإن كان ذلك من حكيم اقتضت الندب ، و إن كان من غيره لم يقتض اكثر من الارادة، و الدليل على انها تقتضى الوجوب قوله ﷺ (لو لا أن أشق على أمتى لأمرتهم بالسواك عند كل صلاة) فدل على أنه لو أمر لوجب ولوشق، لأن السيد من العرب إذا قال لعبده : اسقنى ماء فلم يسقه استحق الذم و التوبيخ، فلو لم يقتض الوجوب لما استحق الذم عليه۔" (۳۹)

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

امر فقط فعل کے ارادے کا تقاضہ کرتا ہے۔ پس اگر امر کا وقوع دانا ذات سے ہو تب تو استحباب کا تقاضا کرے گا اور اگر غیر دانا سے واقع ہو تو ارادہ فعل سے زیادہ کا فائدہ نہیں دے گا۔ اور امر کے متقاضی وجوب ہونے کی دلیل نبی اکرم ﷺ کا یہ فرمان ہے (لو لا ان اشق علیٰ امتی لا مرتھم بالسواك عند كل صلوٰة) پس یہ فرمان اس بات پر دال ہے کہ اگر حکم دے دیا جاتا تو ایسا کرنا واجب ہو جاتا، چاہے وہ کتنا ہی بوجھل (مشکل) کیوں نہ ہوتا۔ اور اسی طرح جب عرب سردار اپنے غلام سے کہے (اسقنی ماء) اور اگر غلام اسے پانی نہ پلائے تو وہ مذمت اور ڈانٹ کا مستحق قرار پائے گا۔ لہٰذا ثابت ہوا کہ اگر امر وجوب کا تقاضہ نہ کرتا تو وہ کبھی بھی مذمت کا مستحق نہ ٹھہرتا۔

علامہ بزدوی ''امر'' کا ''حقیقی استعمال وجوب ہے'' کے متعلق مفصل بحث کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

''ثم الفقهاء سوى الواقفية اختلفوا فى حكم الامر قال بعضهم حكمه الاباحة و قال بعضهم الندب و قال عامة العلماء حكمه الوجوب اما الذين قالوا بالاباحة قالوا ان ما ثبت امر ا كان مقتضيا لموجبه فيثبت ادناه و هوالا باحة والذين قالوابالندب قالوا لابدمما يوجب ترجيح جانب الوجود و ادنى ذلك معنى الندب الا ان هذا فاسد لانه اذا ثبت انه موضوع لمعناه المخصوص به كان الكمال اصلافيه فثبت اعلاه على احتمال الادنى اذ لا قصور فى الصيغة و لا فى ولاية المتكلم و الحجة لعامة العلماء الكتاب والاجماع والدليل المعقول ـ اما الكتاب قوله تعالىٰ انما قولنا لشى إذا اردناه ان نقول له كن فيكون و هذا عندنا على انه اريد به ذكر الامر بهذه الكلمة والتكلم بها على الحقيقة لا مجازا عن الايجاد بل كلام بحقيقة من غير تشبيه ولا تعطيل وقد اجرى سنة فى الايجاد بعبارة الامر ولولم يكن الوجود مقصودا بالامر لما استقام قرينة للايجاد بعبارة الامر و قال ومن اياته ان تقوم السماء والارض بامره فقد نسب و اضاف القيام الى الامر وذلك دليل على حقيقة الوجود مقصودا بالامر وقال الله تعالىٰ فليحذر الذين يخالفون عن امره وكذلك دلالة الاجماع حجة لان من اراد طلب فعل لم يكن فى وسعه ان يطلبه الا بلفظ الامر والدليل المعقول ان تصاريف الافعال و ضعت لمعان على الخصوص كساير العبارات فصار معنى النصى للماضى حقا لازما الا بدليل و كذلك الحال و احتمال ان يكون من الاستقبال لا يخرجه عن موضوعه فكذلك صيغة الامر لطلب المامور به فيكون حقا لازما به على اصل الوضع۔ ''(۴۰)

پھر واقفیہ کے علاوہ فقہاء نے حکم امر میں اختلاف کیا ہے۔ بعض نے فرمایا کہ امر کا حکم اباحت

ہے اور بعض نے اسے استحباب پر محمول کیا ہے جبکہ جمہور علماء وجوب کے قائل ہیں۔ جہاں تک قائلین اباحت کا تعلق ہے وہ کہتے ہیں کہ امر سے وجوب کا ثبوت ہوتا ہے اور اس سے وجوب کی ادنیٰ ترین صورت (یقینی طور پر) ثابت ہو جائے گی جو کہ اباحت ہے اور جہاں تک قائلین استحباب کا تعلق ہے وہ فرماتے ہیں کہ موجبات میں جانب وجود کو ترجیح دینا ضروری ہوتا ہے اور وجود میں ادنیٰ ترین درجہ استحباب کا ہی ہوسکتا ہے۔ مگر یہ اصول باطل ہے اس لیے کہ جب یہ ثابت ہو چکا کہ امر ایک مخصوص معنی کے لیے وضع شدہ ہے۔ تو اس سے اصلاً کمال (عمل) کا ثبوت ہوا۔ اور ادنیٰ کے احتمال کے ساتھ اعلیٰ ثابت ہو جائے گا بشرطیکہ نفس صیغہ اور متکلم کی حیثیت میں کوئی کمی/نقص نہ ہو۔ جمہور علماء کی دلیل کتاب اللہ، اجماع اور قیاس ہے۔ چنانچہ کتاب اللہ سے ﴿اِنَّمَآ اَمۡرُهٗۤ اِذَآ اَرَادَ شَیۡـًٔا اَنۡ یَّقُوۡلَ لَهٗ کُنۡ فَیَکُوۡنُ﴾ ہمارے نزدیک اس کلمہ کے ساتھ امر کو ذکر کرنے اور تکلم کرنے سے مقصود و منشاء یہ ہے کہ یہ امر ایجاد/تخلیق کے لیے مجاز نہیں ہے بلکہ یہ کلام حقیقت ہے اور بلا تشبیہ و تعطیل کے حقیقت پر محمول ہے۔ چنانچہ تخلیقات میں صیغہ امر کے ساتھ اللہ تعالیٰ کی یہی سنت چلی آئی ہے۔ اور اگر وجود امر کے ساتھ مقصود نہ ہوتا تو پھر لفظ امر کو ایجاد کے لیے قرینہ کیوں بنایا اور فرمایا: ﴿وَ مِنۡ اٰیٰتِهٖۤ اَنۡ تَقُوۡمَ السَّمَآءُ وَ الۡاَرۡضُ بِاَمۡرِهٖ﴾ اس میں آسمان وزمین کے قائم رہنے کو امر کے ساتھ نسبت دی گئی۔ اور یہ دلیل ہے اس بات پر کہ امر سے فی الحقیقت وجود ہی مقصود ہوتا ہے اور مزید قول باری تعالیٰ ﴿فَلۡیَحۡذَرِ الَّذِیۡنَ یُخَالِفُوۡنَ عَنۡ اَمۡرِهٖۤ﴾ اور اسی طرح اجماع کی دلالت بھی ایک اہم دلیل ہے۔ اس لیے کہ وہ شخص کہ جس نے ایسے فعل کا مطالبہ کیا جس پر وہ قادر نہیں تھا تو ظاہر ہے کہ وہ اپنے غیر سے لفظ اُمر ہی کے ساتھ اس کام کا مطالبہ کرے گا اور عقلی دلیل یہ ہے کہ دیگر عبارات کی طرح افعال کے صیغوں کی تبدیلی کو بھی مخصوص معانی کے لیے وضع کیا گیا ہے پس زمانہ گزشتہ یقیناً ماضی کے ساتھ لازم ہے۔ سوائے اس کے کہ (تحویل زمانہ کے لیے) کوئی دلیل قائم ہو جائے اور اسی طرح حال واحتمال، استقبال کے ساتھ متعلق ہیں۔ کوئی ان کو اپنے موضوع سے خارج نہیں کرسکتا۔ پس اسی طرح مامور بہ کی بجا آوری کے لیے صیغہ امر خاص ہے۔ جو کہ اصل وضع کے لحاظ سے یقینی طور پر اس کے ساتھ لازم ہے۔

علامہ سرخسیؒ فرماتے ہیں:

''فأما الكلام فى موجب لأمر، فالمذهب عند جمهور الفقهاء أن موجب مطلقة الالزام إلا بدليل، و زعم ابن سريج من أصحاب الشافعي أن موجبه الوقف حتى يتبين المراد

بالدليل وادعى أن هذا مذهب الشافعي، فقد ذكر في أحكام القرآن في قوله : (فانكحوا ما طاب لكم من النساء [النساء : ۳] أنه يحتمل أمرين۔ و أنكر هذا أكثر أصحابه و قالوا مراده أنه يحتمل أن يكون بخلاف الإطلاق، و هكذا قال في العموم إنه يحتمل الخصوص بأن يرد دليل يخصه و إن كان الظاهر عنده العموم ، و زعموا أنه جزم على أن الأمر للوجوب في سائر كتبه۔ و قال بعض أصحاب مالك : إن موجب مطلقه الإباحة، و قال بعضهم: موجبه الندب ـ أما الواقفون فيقولون صح استعمال هذه الصيغة لمعان مختلفة كما بينا فلا يتعين شي ء منها إلا بدليل لتحقق المعارضة في الاحتمال۔ وهذا فاسد جدا فإن الصحابة امتثلوا أمر رسول الله ﷺ كما سمعوا منه صيغة الأمر من غير أن اشتغلوا بطلب دليل آخر للعمل، ولو لم يكن موجب هذه الصيغة معلوما بها لاشتغلوا بطلب دليل آخر للعمل، و لا يقال إنما عرفوا ذلك بما شاهدوا من الأحوال لا بصيغةالأمر لأن من كان غائبا منهم عن مجلسه اشتغل به كما بلغه صيغة الأمر حسب ما اشتغل به من كان حاضرا، و مشاهدة الحال لا توجد في حق من كان غائبا، و حين دعا رسول الله ﷺ أبي بن كعب رضی اللہ عنہ فأخر المجي ء لكونه في الصلاة فقال له: أما سمعت الله يقول: (استجيبوا الله وللرسول) [الانفال: ٢٤] فاستدل عليه بصيغه الامر فقط ، و عرف الناس كلهم دليل على ماقلنا، فإن من أمر من تلزمه طاعته بهذه الصيغة فامتنع كان معاملا معاتبا، ولوكان المقصود لا يصير معلوما بها للاحتمال لم يكن معاتبا۔ "(۴۱)

پس امر کے موجب کے بارے میں تفصیل کچھ اس طرح سے ہے کہ جمہور فقہاء کے مذہب کے مطابق امر کا موجَب مطلقاً الزام (لازم کرنا) ہے جب تک کہ اس کے خلاف کوئی دلیل قائم نہ ہو جائے۔ اصحاب شافعیؒ میں سے ابن سریجؒ کا خیال ہے کہ مسمی امر کا موجب وقف (رکنا) ہے جب تک دلیل کے ساتھ کوئی مراد واضح نہ ہو جائے اور انہوں نے دعویٰ کیا ہے کہ یہ ہی امام شافعیؒ کا مذہب ہے۔ پس تحقیق انہوں نے ''احکام القرآن'' میں اللہ تعالیٰ کے اس فرمان کے حوالے سے ذکر کیا ہے ﴿فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُم مِّنَ النِّسَآءِ﴾ کہ یہ امر مذکور دو امور کا احتمال رکھتا ہے جبکہ اکثر اصحاب شافعیؒ نے اس بات کا انکار کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ امر کے محتمل ہونے کے حوالے سے امام شافعی کی مراد یہ ہے کہ امر اپنے اطلاق کے خلاف بھی ہو سکتا ہے۔ (یعنی مطلقاً الزام کا معنی ضروری نہیں) اور یہ ایسے ہی ہے جیسے انہوں نے عموم کے بارے میں فرمایا کہ وہ خصوص کا احتمال رکھتا ہے۔ اس لیے کہ کوئی ایسی دلیل وارد ہو سکتی ہے جو اسے

خاص کر دے۔ اگر چہ ان کے ہاں بھی ظاہری طور پر وہ عام ہی شمار ہوتا ہے اور ان اصحاب شافعی کا خیال ہے کہ امام شافعی نے اپنی باقی کتب میں اس بات کو یقینی بنایا ہے کہ امر وجوب کے لیے ہوتا ہے۔ جبکہ بعض اصحاب مالکیہ نے فرمایا ہے کہ امر کا موجب مطلقاً اباحت ہے۔ اور بعض کے ہاں موجب امر استحباب ہے۔ جہاں تک واقفیہ کا تعلق ہے وہ فرماتے ہیں کہ اس صیغہ کا استعمال مختلف معانی کے لیے درست ہے جیسا کہ ہم نے بیان کر دیا۔ پس ان معانی کثیرہ میں سے بغیر دلیل کے کسی معنیٰ کا تعین نہیں کیا جاسکتا اس لیے کہ احتمال کی صورت میں معارضہ کا متحقق ہونا ایک یقینی امر ہے۔

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

مذکورہ بالا اختلاف اس صورت میں ہے جب فعل امر قرینہ سے خالی ہو اور اگر وجوب، استحباب یا اباحت کا قرینہ موجود ہے تو پھر اصل قرینہ ہوگا اور اسی کے مطابق فیصلہ کیا جائے گا۔ لیکن یہ قرینہ کبھی وجوب کو استحباب کی جانب پھیرنے کے قابل ہوتا ہے اور کبھی نہیں ہوتا۔ جس کی بنا پر اختلاف ہوتا ہے۔

قرآن کریم میں ارشاد باری تعالیٰ ہے:

﴿لَا جُنَاحَ عَلَيۡكُمۡ اِنۡ طَلَّقۡتُمُ النِّسَآءَ مَا لَمۡ تَمَسُّوۡهُنَّ اَوۡ تَفۡرِضُوۡا لَهُنَّ فَرِيۡضَةً وَّ مَتِّعُوۡهُنَّ﴾ (۴۲)

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

علامہ جصاص ''احکام القرآن'' میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ﴿لَا جُنَاحَ عَلَيۡكُمۡ اِنۡ طَلَّقۡتُمُ النِّسَآءَ مَا لَمۡ تَمَسُّوۡهُنَّ اَوۡ تَفۡرِضُوۡا لَهُنَّ فَرِيۡضَةً وَّ مَتِّعُوۡهُنَّ﴾ (۴۳) اور ﴿يٰۤاَيُّهَا الَّذِيۡنَ اٰمَنُوۡۤا اِذَا نَكَحۡتُمُ الۡمُؤۡمِنٰتِ ثُمَّ طَلَّقۡتُمُوۡهُنَّ مِنۡ قَبۡلِ اَنۡ تَمَسُّوۡهُنَّ فَمَا لَكُمۡ عَلَيۡهِنَّ مِنۡ عِدَّةٍ تَعۡتَدُّوۡنَهَا فَمَتِّعُوۡهُنَّ وَ سَرِّحُوۡهُنَّ سَرَاحًا جَمِيۡلًا﴾ (۴۴) اور ﴿وَ لِلۡمُطَلَّقٰتِ مَتَاعٌۢ بِالۡمَعۡرُوۡفِ حَقًّا عَلَى الۡمُتَّقِيۡنَ﴾ (۴۵) نقل کرنے کے بعد وجوب متعہ پر استدلال کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

''فقد حوت هذه الآيات الدلالة على وجوب المتعة من وجوه احدها قوله تعالیٰ (فمتعوهن) لانه امر و الامر يقتضى الوجوب حتى تقوم الدلالة على الندب و الثانی قوله تعالیٰ(متاعا بالمعروف حقا على المحسنين) وليس فی الفاظ الايجاب آكد من قوله حقا عليه والثالث قوله تعالیٰ (حقا على المحسنين) تأكيد لايجابه اذ جعلها من شرط الاحسان وعلى كل احد ان يكون من المحسنين و كذلك قوله تعالیٰ (حقا على المتقين) قد دل قوله حقا عليه على الوجوب و قوله تعالیٰ (حقا على المتقين) تاكيد لايجابها وكذلك قوله تعالیٰ (فمتعوهن و سرحوهن سراحا جميلا) قد دل على الوجوب من حيث هو امر وقوله تعالیٰ (وللمطلقات متاع بالمعروف) يقتضى الوجوب ايضا لانه جعلها لهم و ماكان للانسان فهو ملكه له المطالبة به كقولك هذه الدار لزيد۔

فان قيل لما خص المتقين و المحسنين بالذكر فی ايجاب المتعة عليهم دل على انها غير واجبة و انها ندب لان الواجبات لا يختلف فيها المتقون والمحسنون و غير هم۔ قيل له انما ذكر المتقين و المحسنين تأكيدا لوجوبها وليس تخصيصهم بالذكر نفيا لا يجابها على غير هم كما قال تعالیٰ (هدى للمتقين) و هو هدى للناس كافة و قوله تعالیٰ (شهر رمضان الذى انزل فيه القرآن هدى للناس) فلم يكن قوله تعالیٰ (هدى للمتقين) موجبا لان لايكون هدى لغير هم كذلك قوله تعالیٰ (حقا على المتقين) و

(حقا علی المحسنین) غیر ناف أن یکون حقا علی غیر ھم و ایضا فانا نوجبھا علی المتقین والمحسنین بالآیة و نوجبھا علی غیر ھم بقوله تعالیٰ (فمتعوھن و سرحوھن سراحا جمیلا) و ذلك عام فی الجمیع بالاتفاق لان کل من اوجبھا من فقھاء الامصار علی المحسنین و المتقین أوجبھا علی غیر ھم ویلزم ھذا السائل ان لایجعلھا ندبا ایضا لان ماکان ندبا لایختلف فیه المتقون و غیر ھم فاذا جاز تخصیص المتقین والمحسنین بالذکر فی المندوب الیه من المتعة و ھم غیر ھم فیه سواء فکذلك جائز تخصیص المحسنین و المتقین بالذکر فی الایحاب و یکونون ھم و غیر ھم فیه سواء۔"(۴۶)

پس تحقیق یہ آیات متعدد وجوہ کی بنیاد پر وجوب متعہ کو شامل کرتی ہیں ان وجوہ میں سے ایک وجہ حق تعالیٰ کا یہ قول ہے (فمتعوھن) اس لیے کہ یہ امر ہے اور امر وجوب کا متقاضی ہوتا ہے۔ جب تک کہ استحباب پر کوئی دلیل قائم نہ ہو جائے۔ دوسری وجہ اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان ہے ﴿مَتَاعًا بِالْمَعْرُوْفِ حَقًّا عَلَى الْمُحْسِنِيْنَ﴾ ظاہر ہے کہ الفاظ ایجاب میں حقاً علیہ سے زیادہ ذوتاکید الفاظ ہو نہیں سکتے۔ اور تیسری وجہ اللہ تعالیٰ کا فرمان (حَقًّا عَلَى الْمُحْسِنِيْنَ) وجوب حکم کے لیے تاکید ہے اس لیے تو متعہ کو احسان کے لیے بطور شرط ذکر کیا ہے اور یقیناً ہر ایک پر لازم ہے کہ وہ اپنے آپ کو محسنین میں شامل کرے اور اسی طرح اللہ تعالیٰ کا قول (حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِيْنَ) چنانچہ ان کا قول (حقا علیہ) وجوب پر دال ہے اور اللہ تعالیٰ کا قول (حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِيْنَ) تاکید ہے ایجاب متعہ کے لیے اور اسی طرح قول باری تعالیٰ (فَمَتِّعُوْهُنَّ وَ سَرِّحُوْهُنَّ سَرَاحًا جَمِيْلًا) بحیثیت امر وجوب پر دلالت کرتا ہے اور اللہ تعالیٰ کا فرمان (وَ لِلْمُطَلَّقٰتِ مَتَاعٌۢ بِالْمَعْرُوْفِ) یہ بھی اسی طرح وجوب کا تقاضا کرتا ہے اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے یہ ان کے لیے (عورتوں کے لیے) مقرر کر دیا ہے اور (قاعدہ یہ ہے) کہ جو چیز انسان کے لیے ثابت ہو وہ اس کی ملکیت ہوتی ہے۔ جس کا مطالبہ کرنا اس کے لیے درست ہوتا ہے۔ جیسے تیرا قول (ھذہ الدار لزید) یہ گھر زید کی ملکیت ہے۔

اور اگر یہ کہا جائے کہ جب متقین اور محسنین کا نام لے کر وجوب متعہ کو ان کے ساتھ خاص کر دیا گیا تو یہ اسلوب دلالت کرتا ہے اس بات پر کہ ادائیگی متعہ واجب نہیں بلکہ مستحب ہے۔ اس لیے کہ واجبات میں متقین و غیر متقین، محسنین و غیر محسنین سب برابر ہوتے ہیں تو (جواباً) یہ کہا جائے گا کہ اللہ تعالیٰ نے وجوب کی تاکید کے لیے متقین اور محسنین کا ذکر فرمایا ہے اور خاص ان کا نام ذکر کر لینے سے ان کے غیر پر ایجاب کی نفی نہیں ہوتی جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا۔

(هُدًی لِّلْمُتَّقِیْنَ) حالانکہ قرآن پاک تمام انسانیت کے لیے چشمہ ہدایت ہے اور قول باری تعالیٰ (شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِیْ اُنْزِلَ فِیْهِ الْقُرْاٰنُ هُدًی لِّلنَّاسِ) پس قول باری تعالیٰ (هُدًی لِّلْمُتَّقِیْنَ) نہیں لازم کرتا اس بات کو کہ ہدایت غیر متقین کے لیے ثابت نہیں ہے۔ لہٰذا اسی طرح فرامین باری تعالیٰ (حَقًّا عَلَی الْمُتَّقِیْنَ) اور (حَقًّا عَلَی الْمُحْسِنِیْنَ) بھی اپنے غیر پر وجوب (متعہ) سے مانع نہیں ہیں۔ اور اسی طرح (ثبوت دعویٰ کے لیے ایک صورت یہ بھی ہو سکتی ہے) کہ ہم آیت مذکورہ کی بابت متقین ومحسنین پر متعہ کو لازم قرار دیتے ہیں اور غیر متقین ومحسنین پر اللہ تعالیٰ کے اس قول (فَمَتِّعُوْهُنَّ وَ سَرِّحُوْهُنَّ سَرَاحًا جَمِیْلًا) کی بابت متعہ کو لازم ٹھہراتے ہیں۔ جبکہ بالاتفاق یہ حکم عام ہے جو سب کو شامل ہے۔ اسی لیے فقہاء امصار میں سے جس نے متقین ومحسنین پر متعہ کو واجب قرار دیا ہے اس نے غیر متقین ومحسنین پر بھی اسی طرح لازم قرار دیا ہے چنانچہ اس سے سائل پر یہ لازم آتا ہے کہ وہ حکم متعہ کو مستحب شمار نہیں کر سکتا۔ اس لیے کہ جو چیز مستحب ہوتی ہے اس میں متقین وغیر متقین سب برابر ہوتے ہیں۔ پس جب استحباب متعہ میں متقین ومحسنین کا نام لے کر تخصیص کرنا جائز ہے حالانکہ متقین وغیر ہم سب اس حکم میں برابر ہیں پس اسی طرح ایجاب میں بھی محسنین ومتقین کا نام لے کر تخصیص کرنا جائز ہے۔ لہٰذا محسنین وغیر محسنین ومتقین وغیرہ دونوں اس حکم میں مساوی مکلف ہوں گے۔

شافعی عالم علامہ کیا الھراسیؒ فرماتے ہیں:

"و قد زعم قوم أن المتعة ندب ، وهو قول مالك، و ذكروا أن قوله تعالىٰ: (حقا على المتقين) ، يدل على أنه ليس بأمر جزم، فإن التقوى لاتدرى۔

ولا شك أن عموم الأمر بالامتاع فى قوله : (و متعوهن) و إضافة الإمتاع إليهن بلام التمليك فى قوله : (وللمطلقات متاع) يظهر فى الوجوب ، و قوله (للمتقين) تأكيد لايجابها، لأن كل أحد يحب عليه أن يتقى الله تعالىٰ فى الاشراك به و معاصيه، و قد قال الله تعالىٰ فى القرآن: (هدى اللمتقين)

ومالك يقول : إن الأصل أ ن لا يحب للمطلقة شىء ، إذا عاد البضع سليما إليها، كما لا يحب للباع شىء ، إذا رجع المبيع سليما اليه۔

فقياس ذلك نفى المتعة ـ و هذا ضعيف۔ فان هذا القياس، كان لمنع و جوب عوض البضع وهو المهر للمفوضة، وليس فيه ماينفى المتعة التى وجبت فى مقابلة الأذى

الحاصل بالطلاق۔ "(۴۸)

تحقیق ایک گروہ نے متعہ کو مستحب خیال کیا ہے اور یہ ہی امام مالکؒ کا قول ہے اور انہوں نے بطور استدلال یہ قول باری تعالیٰ ذکر کیا ہے (حقا علی المتقین) یہ قول دلالت کرتا ہے اس بات پر کہ یہ امر یقینی نہیں ہے اس لیے کہ تقویٰ کو آپ نہیں جان سکتے۔

حالانکہ اس میں کوئی شک نہیں ہے کہ قول باری تعالیٰ (ومتعوھن) میں متعہ کا عمومی حکم ہے اور مزید (وَ لِلْمُطَلَّقٰتِ مَتَاعٌ) میں لام تملیک کے ساتھ متعہ کی اضافت عورتوں کی طرف کی گئی ہے جو کہ وجوب متعہ پر واضح طور پر دلالت کرتی ہے اور قول تعالیٰ (للمتقین) وجوب متعہ کے لیے تاکید ہے اس لیے کہ ہر ایک پر لازم ہے کہ وہ امور شرکیہ اور معاصیہ میں اللہ کا تقویٰ اختیار کرے اور قریباً اسی اسلوب میں اللہ تعالیٰ نے قرآن مجید میں ارشاد فرمایا ہے (هُدًی لِّلْمُتَّقِیْنَ) بے شک اصولی بات تو یہ ہے کہ جب خاوند نے بلا تصرف حقوق بضع لوٹا دیے تو اب مطلقہ کے لیے کوئی معاوضہ ثابت نہیں ہونا چاہیے۔ جیسا کہ جب بائع کو اس کی چیز بلا تصرف واپس کردی جائے تو (نتیجتاً) بائع کے لیے کوئی معاوضہ ثابت نہیں ہوتا، پس یہ قیاس متعہ کی نفی کرتا ہے۔ (لیکن) یہ بالکل کمزور قیاس ہے اس لیے کہ یہ قیاس جس بدل بضع کے وجوب کو کالعدم قرار دیتا ہے وہ مفوضہ کا مہر ہے اور اس قیاس میں ایسی کوئی علت/ وجہ نہیں ہے جو اس متعہ کی نفی کردے جو عورت کے حق میں اس تکلیف کی وجہ سے واجب ہوا ہے جو اُسے طلاق کی صورت میں پیش آتی ہے۔

مالکی وفقیہ عالم ابن العربی فرماتے ہیں:

قال علماؤنا لیست بواجبة لوجهین: "أحدهما: أن الله تعالیٰ لم یقدرها، وإنما و کلها و مال علمائونا لسیت بواجبة بوجهین کلها إلی اجتهاد المقدر، و هذا ضعیف ، فإن الله تعالیٰ قدوکل التقدیر فی النفقة إلی الاجتهاد، وهی واجبة ، فقال: (عَلَی الْمُوْسِعِ قَدَرُهٗ وَ عَلَی الْمُقْتِرِ قَدَرُهٗ)

الثانی: أن الله تعالیٰ قال فیها: (حقا علی المحسنین): حقا علی المتقین، و کانت واجبة لأطلقها علی الخلق أجمعین، فتعلیقها بالاحسان ولیس بواجب، و بالتقوی ۔ و هو معنی خفی ۔ دل علی انها استحباب ، یؤکده أنه قال تعالیٰ فی العفو عن الصداق (و أن تعفوا أقرب للتقویٰ) [البقرة: ۲۳۷]، فأضافه إلی التقوی و لیس بواجب، و ذلك أن للتقویٰ أقساما بیناها فی کتب الفقراء، ومنها واجب، و [منها]ما لیس بواجب۔"(۴۸)

اور ہمارے علماء نے فرمایا ہے کہ متعہ دو وجوہات کی بناء پر واجب نہیں ہو سکتا۔ پہلی وجہ: کہ اللہ تعالیٰ نے اس کی کوئی مقدار مقرر نہیں فرمائی اور اسے مقرر کرنے والے کی صوابدید کے حوالے کر دیا ہے۔ (جواب) یہ اشکال بالکل کمزور ہے اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے تو مقدار نفقہ کو بھی مجتہد کی صوابدید کے سپرد کر دیا ہے حالانکہ نفقہ (بالاتفاق) واجب ہے، پس فرمان باری تعالیٰ ہے (عَلَى الْمُوسِعِ قَدَرُهُ وَ عَلَى الْمُقْتِرِ قَدَرُهُ)

دوسری وجہ: اللہ تعالیٰ نے اس بارے میں ارشاد فرمایا ہے (حَقًّا عَلَى الْمُحْسِنِيْنَ) : حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِيْنَ۔ لہٰذا اگر متعہ واجب ہوتا تو اللہ تعالیٰ جمیع خلق پر اس کا اطلاق فرماتے۔ پس اسے احسان کے ساتھ معلق کر دینا اس کے عدم وجوب کی دلیل ہے اور اسی طرح تقویٰ کے ساتھ معلق کر دینا جبکہ اس کا معنیٰ بھی خفی ہے چنانچہ یہ تعلیق متعہ کے استحباب پر دلالت کرتی ہے۔ اس دعویٰ کو مزید تقویت اللہ تعالیٰ کے اس فرمان سے ملتی ہے جو مہر میں عفو (معاف کر دینا) کے حوالہ سے مذکور ہے۔ (وَ اَنْ تَعْفُوْٓا اَقْرَبُ لِلتَّقْوٰى) پس اللہ تعالیٰ نے اس حکم کی اضافت تقویٰ کی طرف کی ہے اور یہ حکم بالاتفاق واجب نہیں ہے۔ (جواب) بے شک تقویٰ کی بہت سی اقسام ہیں جن کو ہم نے کتب الفقراء میں بیان کر دیا ہے کچھ ان میں سے واجب ہیں اور کچھ غیر واجب ہیں۔

علامہ قرطبی مذکورہ آیت کی تفسیر میں فرماتے ہیں:

"قوله تعالیٰ : (و متعوهن) معناه أعطوهن شياء يكون متاعالهن، و حمله ابن عمر و على بن أبى طالب و الحسن بن أبى الحسن و سعيد بن جبير و أبو قلابة و الزهرى و قتادة و الضحاك بن مزاحم على الوجوب۔ و حمله أبو عبيد و مالك بن أنس و أصحابه و القاضى شريح و غير هم على الندب۔ تمسك أهل القول الأول بمقتضى الأمر۔ و تمسك أهل القول الثانى بقوله تعالىٰ: (حقا على المحسنين) و (على المتقين) ولو كانت واجبة لأطلقها على الخلق المحسنين۔ والقول الأول أولى لأن عمومات الأمر بالأمتاع فى قوله: (متعوهن) و إضافة الامتاع اليهن بلام التمليك فى قوله : (وللمطلقات متاع) اظهر فى الوجوب منه فى الندب۔ و قوله : (على المتقين) تاكيد لايحابها لأن كل واحد يحب عليه أن يتقى الله فى الاشراك به و معاصيه ، و قد قال تعالىٰ فى القرآن : (هدى للمتقين)۔ "(۴۹)

قولہ تعالیٰ (ومتعوھن) اس کا معنی یہ ہے کہ دو تم ان عورتوں کو کچھ ایسا جو ان کے لیے باعث نفع

ثابت ہو۔ ابن عمرؒ علی بن ابی طالب، حسن بن ابوالحسن، سعید بن جبیر، ابوقلابہ، زہری، قتادہ اور ضحاک بن مزاحم نے اسے وجوب پر محمول کیا ہے اور ابوعبیدہ وغیرھم نے استحباب پر محمول کیا ہے۔ مدعیین قول اول نے اقتضائے امر کو دلیل بنایا ہے اور مدعیین قول ثانی نے اللہ تعالیٰ کے ان ارشادات کو بنیاد بنایا ہے۔ حقا علی المحسنین و (علی المتقین) لہٰذا اگر متعہ واجب ہوتا تو اللہ تعالیٰ جمیع خلق پر اس کا اطلاق فرماتے (مصنف کا تبصرہ) قول اول زیادہ بہتر ہے اس لیے کہ فرمان باری تعالیٰ (متعوھن) میں حکم متعہ عموم کا حامل ہے اور مزید اللہ تعالیٰ کا فرمان (للمطلقات متاع) میں لام تملیک کے ساتھ متعہ کی اضافت عورتوں کی طرف کی گئی ہے۔ چنانچہ یہ تمام فرامین استحباب متعہ کی بجائے وجوب پر زیادہ ظاہر/ واضح ہیں۔ اور اللہ تعالیٰ کا فرمان (علی المتقین) ایجاب متعہ کے لیے تاکید ہے اس لیے کہ ہر فرد پر لازم ہے کہ وہ امور شرکیہ و معاصیہ میں اللہ سے ڈرتا رہے اور ایسے ہی انداز میں اللہ تعالیٰ قرآن پاک میں ارشاد فرماتے ہیں۔ (ہدی للمتقین)

نہی

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

علامہ عبدالعزیز بخاری فرماتے ہیں

"النهى فى اللغة المنع و منه النهية للعقل لأنه مانع عن القبيح۔"(۵۰)

لغت میں نہی کے معنیٰ روکنے کے ہیں اسی لفظ سے ہے النھیۃ للعقل۔ اس لیے کہ عقل قبیحات سے روکتی ہے۔

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

علامہ سرخسیؒ نہی کی تعریف ان الفاظ سے فرماتے ہیں

"والنهى لطلب متقضى الامتناع عن الايحاد على أبلغ الوجوه مع بقاء اختيار للمخاطب فيه و ذلك بوجوب الانتهاء۔"(۵۱)

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

ہے۔

علامہ ابواسحاق شیرزیؒ کے الفاظ میں

"فهو القول الذی یستدعی به ترك الفعل، فمن هو دونه، و منْ أصحابنا من زاد فيه على سبيل الوجوب۔" (۵۲)

نہی ایسا قول ہوتا ہے کہ جس کے ذریعہ سے اپنے غیر سے ترک فعل کی استدعا کی جاتی ہے اور ہمارے بعض اصحاب نے نہی کی تعریف میں علی سبیل الوجوب کا اضافہ بھی کیا ہے۔

علامہ عبدالعزیز بخاری اصول بزدوی کی شرح کشف الاسرار میں نہی کی متعدد تعریفات نقل کرتے ہیں۔ چنانچہ فرماتے ہیں:

"هو استدعاء ترك الفعل بالقول ممن هو دونه۔ و قيل هو قول القائل لغيره لا تفعل على جهة الاستعلاء، و قيل: هو اقتضاء كف عن فعل على جهة الاستعلاء۔" (۵۳)

بذریعہ قول اپنے غیر سے ترک فعل کی استدعا کرنا نہی کہلاتا ہے اور ایک قول یہ ہے کہ علی سبیل الاستعلاء قائل کا اپنے غیر سے لاتفعل کہنا نہی ہے۔ جبکہ دوسرے قول کے مطابق علی سبیل الاستعلاء فعل سے باز رہنے کا مطالبہ کرنا نہی کہلاتا ہے۔

طلب کف پر دلالت کے صیغے:

طلب کف یعنی عدم مطالبہ فعل کے صیغہ کی کئی شکلیں ہیں:

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

﴿لَا تَأْكُلُوٓا اَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ﴾ (۵۴)

یا ﴿لَا تَقْرَبُوا الزِّنٰىٓ اِنَّهٗ كَانَ فَاحِشَةً﴾ (۵۵)

یا ﴿لَا تَقْتُلُوٓا اَوْلَادَكُمْ خَشْيَةَ اِمْلَاقٍ﴾ (۵۶) وغیرہ

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

﴿فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الْاَوْثَانِ وَ اجْتَنِبُوْا قَوْلَ الزُّوْرِ﴾ (۵۷)

۳۔ نہی کا مادہ استعمال کیا گیا ہو اگرچہ فعل نہی کا صیغہ نہ ہو

﴿وَ يَنْهٰى عَنِ الْفَحْشَآءِ وَ الْمُنْكَرِ وَ الْبَغْيِ﴾ (۵۸)

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

﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ اُمَّهٰتُكُمْ وَ بَنٰتُكُمْ وَ اَخَوٰتُكُمْ وَ عَمّٰتُكُمْ وَ خٰلٰتُكُمْ وَ بَنٰتُ الْاَخِ وَ بَنٰتُ الْاُخْتِ وَ

أُمَّهٰتُكُمُ الّٰتِيْٓ اَرْضَعْنَكُمْ وَ اَخَوٰتُكُمْ مِّنَ الرَّضَاعَةِ وَ اُمَّهٰتُ نِسَآئِكُمْ﴾ (۵۹)

اور ﴿يٰٓاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا لَا يَحِلُّ لَكُمْ اَنْ تَرِثُوا النِّسَآءَ كَرْهًا﴾ (۶۰)

فعل نہی کا استعمال:

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

علامہ عبدالعزیز بخاری فرماتے ہیں:

"ثم صيغة النهى وان كانت مترددة بين التحريم كقوله تعالى: (ولا تقربوا الزنى) [الاسراء : ۳۲] والكراهة كقوله تعالى: (وذروا البيع [الجمعه: ۹] اذا معناه و لا تبايعوا، و التحقير كقوله تعالى: (ولا تمدن عينيك) [طه: ۱۳۱] الآية، و بيان العاقبة كقوله تعالى: (ولا تحسبن الله غافلا) [ابراهيم: ۴۲]، والدعاء كقول الداعى : لاتكلنى الى نفسى، واليأس كقوله تعالى: (لاتعتذروا اليوم) [التحريم:۷]، والارشاد كقوله تعالى: (لاتسألوا عن أشياء) [المائده: ۱۰۱]، والشفقة كقوله عليه السلام : (لاتتخذوا الدواب كراسى) فهى مجاز فى غير التحريم و الكراهة بالاتفاق "۔(۶۱)

ترجمہ: نہی کا صیغہ ان معانی متعددہ کا احتمال رکھتا ہے۔تحریم کا جیسا کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے (ولاتقربوا الزنیٰ) کراہیت کا جیسا کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے (وذروا البیع) جس کا معنی ہے۔ آپس میں بیع نہ کرو، تحقیر کا جیسا کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے (ولاتمدن عینیک) انجام کا بیان جیسا کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے (ولاتحسبن اللہ غافلا) دعا کا جیسا کہ دعا کرنے والا کہتا ہے (لاتکلنی الیٰ نفسی) مایوسی کے لیے جیسا کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے (لاتعتذروا الیوم) نصیحت کے لیے جیسا کہ اللہ کا ارشاد ہے (لاتسألوا عن أشیاء) شفقت کے اظہار کے لیے (لاتتخذوا الدواب کراسی) تحریم اور کراہت کے علاوہ نہی کے معنی مجازی معنی ہیں۔

فعل نہی کا حقیقی استعمال:

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

علامہ عبدالعزیز بخاریؒ اصول بزدوی کی شرح میں فرماتے ہیں:

"فأما الكلام فى أنها حقيقة فى التحريم دون الكراهة أو على العكس أو مشتركة بينهما بالاشتراك اللفظى أو المعنوى أو موقوف فعلى ماتقدم فى الأمر من المزيف و المختار، كذا فى عامة نسخ أصول الفقه، و ذكر فى "التقويم": و يحتمل أن لا يكون على

الاختلاف لأن القول به يؤدى إلى أن يصير موجب الأمر و النهى واحدا وهو الوقف۔ وهذا لا سبيل اليه۔

ثم موجب النهى وجوب الانتهاء عن مباشرة المنهى عنه لأنه ضدا لأمر فكما ان طلب الفل بأبلغ الوجوه مع بقاء اختيار المخاطب يتحقق بوجوب الأتمار فكذلك طلب الامتناع عن الفعل بآكد الوجوه ، و ذكر فى (الميزان) أن حكم النهى صيرورة الفعل المنهى عنه حراما و ثبوت الحرمة فيه فان النهى والتحريم واحد و موجب التحريم هو الحرمة كموجب التمليك هو ثبوت الملك۔ هذا هو حكم النهى من حيث أنه نهى، فأما وجوب الانتهاء فحكم النهى من حيث أنه أمر بضده ففى الحقيقة وجوب الانتهاء حكم الامر الثابت بالنهى و كون الفعل المنهى عنه حراما حكم النهى، و مقتضى النهى شرعا قبح المنهى عنه، كما أن مقتضى الأمر حسن الأمور به۔ لأن الحكيم لا ينهى عن فعل الاقبحه كما لا يامر بشى ء الا لحسنه، قال تعالى: (و ينهى عن الفحشاء و المنكر) [النحل: ۹۰]، فكان القبح من مقتضياته شرعا لا لغة لما ذكرنا فى الأمر -والمنهى عنه فى صفة البقح القسم على اربعة أقسام: ما قبح لعينه و ضعا كالعبث والسفه والكذب والظلم، و اما النحق به شرعا كبيع الحر و المضامين و الملاقيح، و ما قبح لغيره و صفا كالبيع الفاسد، و ما قبح لغيره مجاوا اياه جمعا كالبيع وقت النداء ۔ "(۶۲)

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

نہی کا موجب، منہی عنہ عمل سے رک جانا ہے کیونکہ یہ امر کا متضاد ہے۔ جیسا کہ امر کے وجوب میں مخاطب سے کسی کو انتہائی بہترین انداز سے کام کرنے کا مطالبہ ہوتا ہے باوجود یہ کہ اس کو کرنے یا نہ کرنے کا اختیار ہوتا ہے۔ اس طرح نہی میں کسی فعل سے رک جانے کا مطالبہ ہے موکد طریقے سے۔ المیز ان میں ذکر کیا گیا ہے کہ نہی کا حکم منع کردہ فعل کی حرمت ہے اور حرمت کا ثبوت یہ ہے کہ نہی اور تحریم ایک ہی ہیں اور تحریم کے لفظ کا موجب حرام ہوتا ہے جیسا کہ تملیک کا موجب ملکیت کا ثابت ہونا ہے۔ اور یہی حکم نہی کا ہے اس لیے کہ وہ نہی منع کرنا ہے۔

جہاں تک نہی کا حکم کسی کام سے رک جانے کا وجوب ہے وہ اس لحاظ سے کہ قائل نے اس کے برعکس کا حکم دیا تو حقیقت میں رک جانے کا وجوب ''امر'' کے حکم میں سے ہے جو کہ نہی کے ذریعہ ثابت ہے۔تو منہی عنہ فعل کرنا حرام حکم نہی ہوا۔

اور نہی کا اقتضاء منہی عنہ کی شرعی قباحت ہے۔جیسا کہ امر کا مقتضیٰ مامور کام کا حسن ہے۔ کیونکہ حکیم ذات کسی فعل سے منع نہیں کرتی مگر اس کی قباحت کے باعث اور اسی طرح کسی چیز کا حکم نہیں کرتی مگر اس کے حسن وعمدگی کے باعث۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے (ینھی عن الفحشاء والمنکر) اس کا قبح شرعی ہوگا نہ کہ لغوی جیسا کہ امر کے باب میں ہم نے ذکر کیا۔منہی عنہ کے قبیح کی صفت کے باعث چار اقسام میں منقسم ہے۔قبیح بعینہ جو اپنی ذات کے اعتبار سے قبیح ہے جیسے فضول گوئی، بے وقوفی، جھوٹ اور ظلم۔اور جو دوسری جو اس سے شرعاً ملحق ہے جیسے آزاد آدمی کو بیچ دینا، یا زیر کفالت (افراد) اور حاملہ باندیوں کو بیچ دینا اور قبیح لغیرہ جو کسی وصف کے باعث ہو جیسے کہ بیع فاسد اور قبیح لغیرہ کسی (وقتی) مجاورت کے باعث جیسے اذان کے وقت ساتھ بیع کا جمع ہو جانا۔

عام:

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

علامہ راغب تحریر فرماتے ہیں:

"استعم عما و تعممه أى انخذ ، عما و أصل ذلك من العموم و هو الشمول و ذلك باعتبار الكثرة و يقال عمهم كذا و عمهم بكذا عما و عموما و العامه سموا بذلك لكثرتهم و عمومهم فى البلد۔" (٦٣)

علامہ بزدویؒ لغوی تحقیق اس طرح فرماتے ہیں:

والعموم فى اللغة هو الشمول يقال مطر عام اى شمل الامكنة كلها و خصب عام اى عم الاعيان و وسع البلاد و نخلة عميمة اى طويلة و القرابة اذاتوسعت انتهت الى صفة العلموم۔ (٦٤)

ابن منظور افریقی حدیث سے استدلال فرماتے ہوئے کہتے ہیں:

"و فى الحديث: سألت ربى أن لايهلك أمتى بسنه بعامة أى بقحط عام يعم جميعهم، و الباء فى بعامة زائدة۔" (٦٥)

حدیث میں ہے: آپ ﷺ نے فرمایا کہ میں نے اپنے رب سے دعا کی کہ وہ میری امت کو قحط

عام سے ہلاک نہ کرے۔لفظ ''بعامة'' میں باءزائدۃ ہے اور یہ جمیع امۃ المسلمین کو شامل ہے۔

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

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

"کل لفظ ینتظم جمعا من الأسماء لفظا أو معنی۔"(٦٦)

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

علامہ بزدوی تعریف کے الفاظ کی وضاحت میں فرماتے ہیں:

"و معنی قولنا من الأسماء المسمیات هنا و معنی قولنا لفظا او معنی هو تفسیر للا انتظام یعنی ان ذلك اللفظ انما ینتظم الاسماء مرة لفظا مثل قولنا زیدون و نحوه او معنی مثل قولنا من و ما و نحوهما۔"(٦٧)

اور یہاں ہمارے قول (من الاسماء) سے مسمیات مراد ہیں اور ہمارا قول لفظاً ومعناً لفظ الانتظام کی تفسیر وتوضیح کے لیے ہے یعنی یہ لفظ عام بعض اوقات لفظاً تمام اسماء کو شامل ہوتا ہے جیسے ہمارا قول زیدون وغیرہ یا معنی تمام افراد کو شامل ہوتا ہے جیسے ہمارا قول من و ماو مثلیهما۔

اس تعریف کے فوائد وقیود کی وضاحت اس طرح ہے کہ ''کل لفظ'' جنس ہے جو ہر لفظ کو شامل ہے۔خواہ مہمل ہو یا موضوع مگر یہاں مورد تقسیم کے قرینہ کی بنا پر لفظ موضوع مراد ہے اس لیے ''کل لفظ'' مہملات کو شامل نہیں ہوگا بلکہ صرف موضوعات کو شامل ہوگا۔ ینتظم پہلی فصل ہے اس کے ذریعہ سے عام کی تعریف سے مشترک اور خاص دونوں خارج ہوگئے۔خاص تو اس لیے نکل گیا کہ خاص میں شمول نہیں ہوتا جبکہ عام میں شمول ضروری ہے اور مشترک اس لیے نکل گیا کہ مشترک ایک سے زائد معنی کو شامل نہیں ہوتا بلکہ علی سبیل البدلیت ہر معنی کا احتمال رکھتا ہے۔جمعاً دوسری فصل ہے جس کے ذریعہ تثنیہ اور دوسرے اسماء عدد عام کی تعریف سے خارج ہوگئے کیونکہ عام افراد کو شامل ہوتا ہے اور اسم عدد اجزاء کو شامل ہوتا ہے نہ کہ افراد کو۔

''من الاسماء'' سے مراد مسمیات ہے جیسے کہ علامہ بزدوی نے خود وضاحت فرمائی ''و معنی قولنا من الاسماء المسمیات'' اور علامہ سرخسی کے الفاظ میں ''و نعنی بالأسماء هنا المسمیات'' اور یہ تیسری فصل ہے اور اس سے معانی سے احتراز کیا گیا ہے۔

''لفظاً او معنیً'' انتظام اور شمول کی تفسیر ہے یعنی انتظام اور شمول کی دو قسمیں ہیں۔(۱) لفظی، (۲) معنوی۔انتظام لفظی تو یہ ہے کہ عام اپنے افراد کو لفظ اور صیغہ کے اعتبار سے شامل ہو جیسے جمع کا صیغہ زیدون، رجال اور انتظام معنوی یہ ہے کہ عام اپنے افراد کو معنی کے اعتبار سے شامل ہو جیسے، من، ما، رهط، قوم۔کیونکہ الفاظ عام ہیں اور اپنے افراد کو معنی

کے اعتبار سے شامل ہیں اگر چہ ان کے صیغے خصوص کے بنتے ہیں۔

عام کا حکم

علامہ بزدوی فرماتے ہیں:

"العام عندنا يوجب الحكم فيما تناوله قطعا و يقينا بمنزلة الخاص فيما يتناوله والدليل على أن المذهب هو الذى حكينا ان اباحنيفة رحمه الله قال ان الخاص لا يقضى عن العام بل يجوز ان ينسخ الخاص به۔"(۶۸)

ہمارے نزدیک عام جن افراد کو شامل ہوتا ہے ان میں حکم کو یقینی وقطعی طور پر واجب کرتا ہے جیسا کہ خاص اپنے مدلول کو شامل ہوتا ہے اور دلیل اس پر وہ مذہب ہے جسے ہم نے بیان کر دیا کہ امام ابوحنیفہؒ نے فرمایا کہ خاص عام پر ترجیح نہیں پا سکتا جبکہ خاص کو عام سے منسوخ کرنا جائز ہے۔

علامہ سرخسی فرماتے ہیں:

"والمذهب عندنا أن العام موجب للحكم فيما يتناوله قطعا بمنزلة الخاص موجب الحكم فيما تناوله۔"(۶۹)

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

علامہ نسفی "المنار" میں علامہ بزدوی اور علامہ سرخسی کی اتباع میں تخصیص سے قبل عام کا حکم بیان فرماتے ہیں:

"انه يوجب الحكم فيما يتناوله قطعا۔"

عام اپنے مدلول میں حکم کو قطعی طور پر ثابت کرتا ہے۔

ملاجیون، نورالانوار شرح المنار میں اس کی وضاحت اس طرح فرماتے ہیں:

"يوجب الحكم رد على من قال: انه مجمل ، لاختلاف أعداد الجمع ، فلا يكون موجبا اصلا، بل يجب التوقف حتى يقوم الدليل على معين، و قوله: فيما يتناوله رد على من قال: لا يوجب الفرد إلا الواحد ، ولا الجمع إلا الثلاث، و الباقى موقوف على قيام الدليل۔ و قوله: قطعا رد على الشافعى رحمه الله حيث ذهب إلى أن العام ظنى، لأنه ما من عام إلا وقد خص منه البعض، فيحتمل أن يكون مخصوصا منه البعض، و إن لم نقف عليه فيوجب العمل لا العلم كخبر الواحد و القياس، و نقول: هذا احتمال ناشى ء بلا دليل و هو لا يعتبر و إذا خص عنه البعض كان احتمالا ناشئا عن دليل فيكون

معتبرا۔ فعندنا: العام قطعی، فیکون مساویا للخاص۔"(۷۰)

پس مصنف کا قول ''یوجب الحکم'' ان لوگوں پر رد ہے جنہوں نے یہ کہا کہ عام مجمل ہے۔ اس لیے کہ جمع کے اعداد مختلف ہیں۔ لہٰذا وہ موجب نہ ہوگا بلکہ توقف واجب ہوگا یہاں تک کہ کسی معین شے پر دلیل قائم ہو جائے اور مصنف کا قول ''فیما یتناولہ'' ان لوگوں پر رد ہے جنہوں نے کہا کہ فرد صرف ایک کو اور جمع صرف تین کو واجب کرتا ہے اور باقی پر وجوب قیام دلیل پر موقوف ہے اور مصنف کا قول ''قطعاً'' امام شافعی پر رد ہے اس لیے کہ امام شافعی کا مذہب یہ ہے کہ عام ظنی ہی ہے۔ کیونکہ کوئی عام ایسا نہیں ہے جس سے بعض افراد کو خاص نہ کیا گیا ہو۔ پس عام اس کا احتمال رکھتا ہے کہ وہ مخصوص منہ البعض ہو۔ اگرچہ ہم اس سے واقف نہیں ہیں۔ پس عام عمل کو واجب کرے گا نہ کہ علم و یقین کو جیسا کہ خبر واحد اور قیاس اور ہم جواب دیں گے کہ یہ احتمال بلا دلیل پیدا ہوا ہے۔ لہٰذا اس کا اعتبار نہ ہوگا اور جب عام سے بعض کو خاص کر لیا گیا تو یہ احتمال دلیل سے پیدا ہوگا۔ لہٰذا معتبر ہوگا۔ بہرحال ہمارے نزدیک عام قطعی ہے، لہٰذا وہ خاص کے مساوی ہوگا۔

علامہ بزدویؒ اور علامہ سرخسیؒ اور ان کے اتباع میں علامہ نسفیؒ کی عبارات میں قول ''یوجب الحکم'' سے اصحاب توقف کی تردید ہے جو عام کو مجمل قرار دے کر توقف کے قائل ہیں اور قول ''فیما یتناولہ'' سے اصحاب خصوص کی تردید ہوگئی جو یہ کہتے ہیں۔ عام اگر واحد کا صیغہ ہے تو فرد واحد کو ثابت کرتا ہے اور اگر جمع کا صیغہ ہے تو صرف تین کو ثابت کرتا ہے اور ان دونوں کے علاوہ تمام الفاظِ عام قیام دلیل پر موقوف ہوں گے یعنی جس پر دلیل اور قرینہ موجود ہو وہ مراد ہوگا۔

اور قول ''قطعاً'' سے ان اصحاب عموم کی تردید مقصود ہے جو عام کی عمومیت میں فقہاء احناف سے متفق ہیں لیکن عام کی دلالت تخصیص سے قبل اپنے مدلول پر قطعی ہے، کے قائل نہیں بلکہ ان کی رائے یہ ہے کہ عام ظنی ہے اور شوافع کا یہی مذہب ہے اور ظنی ہونے کی ان کی دلیل یہ ہے کہ کوئی عام ایسا نہیں ہے جس سے بعض افراد کو خاص نہ کیا گیا ہو الا یہ کہ کسی عام کے بارے میں بالدلیل یہ بات ثابت ہوئی ہو کہ وہ خصوص کا احتمال نہیں رکھتا جیسے '' ان اللہ بکل شئی علیم '' ایسا عام ہے جس کا کوئی فرد خاص نہیں کیا گیا اس قسم کے عام کے علاوہ کوئی عام ایسا نہیں ہے جس کے بعض افراد کو خاص نہ کیا گیا ہو یعنی ہر عام مخصوص منہ البعض کا احتمال رکھتا ہے اگرچہ ہم اس سے واقف نہ ہوں اور اس طرح کے احتمال کے ساتھ عام مفید یقین نہیں ہوتا بلکہ مفید ظن ہوتا ہے اور مفید ظن اور دلیل ظنی عمل کو واجب کرتی ہے لیکن اس پر یقین اور اعتقاد کو واجب نہیں کرتی جیسے خبر واحد اور قیاس مفید ظن اور موجب عمل تو ہیں لیکن مفید یقین نہیں ہیں۔ احناف کی طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ:

شوافع کا پیدا کردہ یہ احتمال بلا دلیل ہے جو احتمال بلا دلیل ہو اس کا اعتبار نہیں کیا جاتا لہٰذا اس احتمال کا اعتبار نہ ہوگا۔ ہاں اگر عام کے مصداق سے بعض افراد کو یقیناً خاص کر لیا گیا ہو تو یہ احتمال دلیل کے ساتھ پیدا شدہ ہے لہٰذا اس کا اعتبار ہوگا یعنی عام مخصوص منہ البعض ظنی ہوگا نہ کہ قطعی۔

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

خبر واحد اور قیاس سے عام کی تخصیص کا حکم:

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

علامہ بزدوی فرماتے ہیں:

”و قد قال عامة مشائخنا ان العام الذی لم یثبت خصوصه لا یحتمل الخصوص بخبر الواحد والقیاس۔“(۷۱)

اور تحقیق ہمارے اکثر مشائخ نے فرمایا ہے کہ وہ عام جس کا خصوص ثابت نہ ہو۔ وہ خبر واحد اور قیاس کے ذریعے سے خصوص کا متحمل نہیں ہوسکتا۔

اور علامہ سرخسیؒ فرماتے ہیں:

”ان العام الذی لم یثبت خصوصه بدلیل لا یجوز تخصیصه بخبر الواحد ولا بالقیاس، فزعموا أن المذهب هذا۔“(۷۲)

بے شک وہ عام کہ جس کا خصوص کسی دلیل سے ثابت نہ ہو، خبر واحد اور قیاس کے ذریعہ سے اس کی تخصیص جائز نہیں ہے اور مشائخ نے اسے امام ابو حنیفہؒ کا مذہب قرار دیا ہے۔

علامہ عبدالعزیز بخاری، علامہ بزدویؒ کے قول ''العام الذی لم یثبت خصوصه'' کی شرح کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

”یعنی العام من الکتاب والسنة المتواترة لایحتمل الخصوص أی لا یجوز تخصیصه بخبر الواحد و القیاس لأنهما ظنیان فلا یجوز تخصیص القطعی بهما۔ لأن التخصیص

بطريق العارضة والظنی لا يعارض القطعی۔ هذا أی ما ذكرنا من عدم جواز التخصيص بهما هو المشهور من مذهب علمائنا ـ و نقل ذلك عن أبی بكر الجصاص و عيسى بن إبان وهو قول أكثر أصحاب أبی حنيفة و هو قول بعض اصحاب الشافعی أيضا، و هو قول أبی بكر و عمر و عبدالله بن عباس و عائشة رضی الله عنهم۔ فإن أبابكر جمع الصحابة و أمرهم بأن يردوا كل حديث مخالف الكتاب، و عمر رضی الله عنه رد حديث فاطمة بنت قيس فی المبتوتة أنها لاتستحق النفقة و قال : لانترك كتاب الله بقول امرأة لاندری أصدقت أم كذبت و ردت عائشة رضی الله عنها حديث تعذيب الميت ببكاء اهله و تلت قوله سبحانه۔ (ولا تزر وازرة وزراخرىٰ) (الانعام: ۷، الاسراء: ۱۵، فاطر: ۱۸، الزمر: ۷، النجم: ۳۸)۔" (۷۳)

کتاب اللہ اور سنت متواترہ کا عام خصوص کا احتمال نہیں رکھتا یعنی خبر واحد اور قیاس کے ذریعے سے ایسے عام کی تخصیص جائز نہیں، اس لیے کہ خبر واحد و قیاس دونوں ظنی ہیں۔ لہٰذا ان کے ذریعے قطعی حکم کی تخصیص جائز نہیں ہے۔ چونکہ تخصیص مقابلہ و مسابقہ کی ایک شکل ہوتی ہے لہٰذا ظنی دلیل قطعی کا مقابلہ نہیں کرسکتی۔ ہمارے مشائخ کے ہاں عام کی خبر واحد اور قیاس کے ذریعہ سے عدم تخصیص کی مشہور وجہ یہی ہے جسے ہم نے ذکر کردیا ہے اور ابی بکر جصاصؒ اور عیسیٰ بن ابانؒ اور اکثر اصحاب ابی حنیفہؒ اور بعض اصحاب شافعیؒ سے بھی یہی بات منقول ہے اور اسی طرح حضرات شیخین و عبداللہؓ بن عباسؓ اور حضرت عائشہؓ کا فرمان گرامی بھی یہی ہے۔ پس (ایک دفعہ) حضرت ابوبکرؓ نے اصحاب رسول ﷺ کو جمع فرمایا اور ان کو حکم دیا کہ وہ جس روایت کو کتاب اللہ کے خلاف پائیں اسے رد کردیں اور اسی طرح حضرت عمرؓ نے بھی رد فرمادیا۔ طلاق بتہ (بائن من الثلاث) کی صورت میں فاطمہ بنت قیس کی روایت کو کہ مبتوتہ نفقہ کی مستحق نہیں ہوتی اور آپؓ نے ارشاد فرمایا کہ ہم ایک عورت کی بات کو بنیاد بنا کر کتاب اللہ کو رد نہیں کرسکتے۔ جبکہ ہم نہیں جانتے کہ اس نے سچ بیان کیا یا جھوٹ اور اسی طرح حضرت عائشہؓ نے بھی اہل خانہ کے رونے کی بابت میت کے معذب ہونے والی روایت کو رد فرمایا اور آپؓ نے اس کے رد میں ارشاد باری تعالیٰ کی تلاوت کی: و لاتزر وازرة وزراخرىٰ۔

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

عام کی دلالت اپنے افراد پر قطعی ہوتی ہے اور اس کی تخصیص خبر واحد اور قیاس سے ابتدأ جائز نہیں ہے۔ کی وضاحت کے لیے علماء احناف نے اپنی کتب اصول وتفسیر میں متعدد مثالیں بیان کی ہیں۔

علامہ بزدوی فرماتے ہیں:

”ان قول الله تعالیٰ: وَ لَا تَاْكُلُوْا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِاسْمُ اللّٰهِ عَلَيْهِ عام لم يلحقه خصوص لان الناسی معنى الذاكر لقيام الملة مقام الذكر فلا يجوز تخصيصه بالقياس و خبر الواحد و كذلك قوله وَ مَنْ دَخَلَهٗ كَانَ اٰمِنًا لم يلحقه الخصوص فلا يصح تخصيصه بالاحاد و القياس۔“(۷۴)

بے شک قول باری تعالیٰ: (وَ لَا تَاْكُلُوْا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِاسْمُ اللّٰهِ عَلَيْهِ) عام ہے اسے خصوص لاحق نہیں ہوسکتا اس لیے کہ ملت (دین) کو ذکر کے قائم مقام رکھتے ہوئے بھولنے والے کو ذاکر ہی کے مفہوم میں رکھا جائے گا، پس قیاس اور خبر واحد سے اس کی تخصیص جائز نہیں ہے اور اسی طرح قول باری تعالیٰ (وَ مَنْ دَخَلَهٗ كَانَ اٰمِنًا) کو بھی خصوص لاحق نہیں ہوسکتا پس خبر واحد اور قیاس کے ذریعہ سے اس قول کی تخصیص کرنا درست نہیں۔

اور علامہ سرخسیؒ فرماتے ہیں:

”فان قوله عليه الصلاة والسلام: (لاصلاة الا بفاتحة الكتاب) لا يكون موجبا تخصيص العموم فی قوله تعالیٰ: (فاقرء و اما تيسر من القرآن) حتى لا تتعين قراء ة الفاتحة فرضا و كذلك قوله تعالى: (ولاتأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه) عام لم يبثت خصوصه فان الناسی جعل ذاكرا حكما بطريقة إقامة ملته مقام التسمية تحفيفا عليه، فلا يجوز تخصيصه بخبر الواحد و لا بالقياس (وكذلك قوله: (وَ مَنْ دَخَلَهٗ كَانَ اٰمِنًا) عام لم يثبت تخصيصه، و لا يجوز تخصيصه بخبر الواحد ولا بالقياس) حتى يثبت الأمن بسبب الحرم لمباح الدم باعتبار العموم۔“ (۷۵)

پس نبی اکرم ﷺ کا فرمان (لا صلوة الا بفاتحة الكتاب) قول باری تعالیٰ (فَاقْرَءُوْا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْاٰنِ) کے عموم میں تخصیص کو لازم نہیں کرتا کہ قراءت فاتحہ کو تعین کے ساتھ فرض قرار دے دیا جائے اور اسی طرح قول باری تعالی (وَ لَا تَاْكُلُوْا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِاسْمُ اللّٰهِ عَلَيْهِ) ایسا عام ہے جس کا خصوص ثابت نہیں اور جہاں تک بھولنے والے کا تعلق ہے تو اس کے دین کو تسمیہ کے قائم مقام سمجھتے ہوئے حکماً ذاکرین میں شامل کیا گیا ہے۔ تا کہ بھولنے والے کے لیے تخفیف باقی رہے۔ پس اس عام کی خبر واحد اور قیاس کے ذریعہ سے تخصیص کرنا درست

نہیں ہے۔ اور اسی طرح اللہ تعالیٰ کا قول (وَ مَنْ دَخَلَهٗ كَانَ اٰمِنًا) بھی ایسا عام ہے جس میں تخصیص ثابت نہیں، پس خبر واحد اور قیاس کے ذریعہ سے اس کی بھی تخصیص درست نہیں ہوگی۔ یہاں تک کہ اس حکم کی عمومیت کی بنیاد پر بسبب حرم مباح الدم کے لیے بھی امن ثابت رہے گا۔

ملا جیون قولہ تعالیٰ ﴿فَاقْرَءُوْا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْاٰنِ﴾ سورۃ المزمل کی تفسیر کے تحت فرماتے ہیں:

"ولا يتعين شي ء من القرأة عندنا فى الصلوة وقال الشافعى ان قراء ة الفاتحة فرض فى الصلوٰة على التعيين لقوله عليه السلام لا صلوٰة الا بفاتحة الكتاب و عند مالك ضم السورة ايضا فرض لقوله عليه السلام لا صلوٰة الابفاتحة الكتاب والسورة وهما واجبان عندنا لما ذكر اهل الاصول ان قوله ماتيسر عام والعام قطعى عندنا فلا يعارضه قوله عليه السلام لا صلوة الا بفاتحة الكتاب لانه خبر الاحاد و هو ظنى بالاتفاق فلا يوجب علم اليقين غايتة انه يوجب العمل بدون اليقين وهو مرتبة الواجب فاوضعنا كلا من الكتاب وخبر الواحد على مكانهما فكان نفس القرأة فرضا و الفاتحة واجبة و كذا ضم السورة۔ "(٧٦)

ہمارے نزدیک (عندالاحناف) نماز میں قراءت کے لیے کوئی خاص حصہ متعین نہیں ہوسکتا جبکہ امام شافعی نے فرمایا ہے کہ نماز میں علی التعین قراءت فاتحہ فرض ہے، نبی اکرم ﷺ کے اس فرمان کی وجہ سے (لا صلوٰة الا بفاتحة الكتاب) اور امام مالک کے ہاں سورۃ فاتحہ کے ساتھ مزید سورۃ کا ملانا بھی ضروری ہے نبی اکرم ﷺ کے اس فرمان کی وجہ سے (لاصلوٰة الا بفاتحة الكتاب و السورة) اور احناف کے نزدیک یہ دونوں چیزیں واجب ہیں۔ اس لیے کہ علماء اصولیین نے یہ ذکر کیا ہے کہ قول باری تعالیٰ (ماتیسر) عام ہے اور ہمارے نزدیک عام قطعی ہوتا ہے۔ پس نبی اکرم ﷺ کا فرمان (لا صلوة الا بفاتحة الكتاب) اس عام کے معارض نہیں ہوسکتا اس لیے کہ یہ (روایت) خبر واحد ہے اور خبر واحد بالاتفاق ظنی ہوتی ہے۔ چنانچہ وہ علم یقین کو لازم نہیں کرتی۔ پس خبر واحد کا انتہائی درجہ یہ ہی ہوسکتا ہے کہ وہ عمل کو لازم کردے نہ کہ علم یقین کو لہٰذا وہ واجب ہی کا درجہ ہوسکتا ہے۔ پس ہم نے خبر واحد اور کتاب اللہ میں سے ہر ایک کو اس کے مقام و مرتبہ پر رکھا ہے، پس نفس قراءت فرض اور فاتحہ واجب قرار پائی اور اسی طرح سورۃ کا ملانا۔

علماء احناف کی کتب اصول و تفسیر کی مندرجہ بالا عبارات سے یہ بات واضح ہوئی ہے کہ عام کی تخصیص خبر واحد اور

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

امام شافعیؒ کے نزدیک یہ حدیث "عن عائشةؓ ، أن قوما قالوا للنبی ﷺ ان قوما یاتونا باللحم لاندری أذکر اسم الله علیه أم لا؟ فقال: سموا علیه انتم و کلوه۔" (۷۷)

سورۃ الانعام کی آیت "وَ لَا تَاْكُلُوْا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللّٰهِ عَلَيْهِ" کی مخصص ہے اس لیے جس ذبیحہ پر عمداً بھی بسم اللہ ترک کر دی گئی ہو اس کا کھانا حلال ہے۔

اسی طرح "وَمَنْ دَخَلَهٗ كَانَ اٰمِنًا" کا مخصص قیاس ہے جس کی بنیاد یہ آیت ہے ﴿وَلَا تُقٰتِلُوْهُمْ عِنْدَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ حَتّٰى يُقٰتِلُوْكُمْ فِيْهِ فَاِنْ قٰتَلُوْكُمْ فَاقْتُلُوْهُمْ﴾ (۷۸)

امام شافعیؒ کے نزدیک، حرم میں قصاص لینا جائز ہے، جس طرح اس شخص سے قصاص لینا جائز ہے جس نے حرم میں کسی کو قتل کیا ہو۔ اور اللہ تعالیٰ کے ارشاد ﴿فَاقْرَءُوْا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْاٰنِ﴾ (۷۹) کا مخصص حدیث (لا صلاۃ لمن لم یقراء بفاتحة الکتاب) (۸۰) ہے۔

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

حواشی وحوالہ جات

۱- نسفی، عبداللہ بن احمد، کشف الاسرار شرح المصنف علی المنار، بیروت، دار الکتب العلمیہ، طبع اول، ۱۹۸۶ء، ۳۲/۱

۲- ملاجیون، شیخ احمد، شرح نور الانوار علی المنار مع کشف الاسرار علی المنار، بیروت، دار الکتب العلمیہ، طبع اول، ۱۹۸۶ء، ۲۲/۱

۳- ابن منظور، محمد بن مکرم، جمال الدین، لسان العرب، قم، نشر ادب الحوزہ، ۱۴۰۵ھ، ۲۴/۷

۴- سرخسی، محمد بن احمد، اصول السرخسی، تحقیق ابوالوفاء افغانی، لاہور: دار المعارف النعمانیۃ، طبع اول، ۱۹۸۱ء، ۱۲۵؛ سرخسی، محمد بن احمد، اصول السرخسی، تحقیق ڈاکٹر رفیق العجم، بیروت، دار المعرفۃ، طبع اول، ۱۹۹۷ء۔

۵- بزدوی، علی بن محمد، فخر الاسلام، کنز الوصول الیٰ معرفۃ الاصول، کراچی، میر محمد کتب خانہ، س۔ن۔، ۶

۶- اصول سرخسی، ۱۲۴ ۷- اصول بزدوی، ۶

۸- اصول بزدوی، ۱۲ ۹- اصول سرخسی، ۱۲۸

۱۰- شرح نور الانوار، ۲۹/۱ ۱۱- البقرہ، ۲۲۸:۲

۱۲- اصول بزدوی، ۱۲ ۱۳- اصول سرخسی، ۱۲۸

۱۴- جصاص، ابوبکر احمد بن علی، احکام القرآن، لاہور، سہیل اکیڈمی، طبع اول، ۱۴۰۰ھ، ۳۶۷/۱

۱۵- ملاجیون، شیخ احمد، التفسیرات الاحمدیۃ فی بیان الآیات الشرعیۃ، پشاور، مکتبۃ حقانیہ، س۔ن۔، ۱۱۸

۱۶- الحج، ۲۶:۲۲

۱۷- اصول بزدوی، ۱۲ ۱۸- اصول سرخسی، ۱۲۸

۱۹- جصاص، ابوبکر احمد بن علی، الفصول فی الاصول، تحقیق ڈاکٹر عجیل جاسم النشمی، کویت، وزارۃ الاوقاف والشئون الاسلامیہ، طبع اول، ۱۴۰۵ھ، ۷۷/۲-۷۸

۲۰- اصول سرخسی، ۲۹/۱

۲۱- شیرازی، ابراہیم بن علی، ابواسحاق، اللمع فی اصول الفقہ، بیروت، دار الکتب العلمیۃ، طبع اول، ۱۹۸۵ء، ۱۲

۲۲- جوینی، عبدالملک بن عبداللہ، امام الحرمین، البرہان فی اصول الفقہ، تحقیق ڈاکٹر عبدالعظیم محمود، قطر، دار الوفاء، طبع سوم، ۱۴۱۲ھ، ۱۵۱/۱

۲۳- غزالی، محمد بن احمد، ابوحامد، المستصفیٰ فی الاصول، بیروت، دار الکتب العلمیۃ، طبع اول، ۱۹۹۳ء، ۲۰۲

۲۴- بخاری، عبدالعزیز بن احمد، کشف الاسرار عن اصول فخر الاسلام البزدوی، بیروت، دار الکتب العلمیہ، طبع اول، ۱۹۹۷ء، ۱۵۵/۱

۲۵- شرح نور الانوار، ۴۴

۲۶- آمدی، علی بن أبوعلی، سیف الدین، الاحکام فی اصول الاحکام، مصر، دار الحدیث خلف الجامع الازھر، س۔ن۔، ۲۰۴/۲

۲۷- البقرۃ، ۲:۴۳، ۸۳، ۱۱۰ ۲۸- البقرۃ، ۱۸۵:۲

۲۹- محمد، ۴:۴۷ ۳۰- یوسف، ۲۳:۲۳

۳۱- البقرہ، ۲۲۸:۲ ۳۲- البقرہ، ۲۳۳:۲

۳۳- الفصول فی الاصول، ۸۷/۲-۸۹

۳۴- اصول سرخی، ۳۲/۱ ۳۵- المستصفی، ۲۰۴-۲۰۵
۳۶- کشف الاسرار، ۱/۱۶۳-۱۶۴
۳۷- البنانی، مولوی محمد یعقوب، الحاشیۃ لمولانا محمد یعقوب البنانی المشہور بمولوی الحسامی، پشاور، مکتبہ حقانیہ، ۱/۲/۳۷۲-۳۷۴
۳۸- الفصول فی الاصول، ۲/۸۵-۸۸
۳۹- اللمع، ۱۳
۴۰- اصول بزدوی، ۲۱-۲۲
۴۱- اصول سرخسی، ۳۴/۱
۴۲- البقرہ، ۲۳۶:۲
۴۳- ایضاً
۴۴- الاحزاب، ۴۹:۳۳
۴۵- البقرہ، ۲۴۱:۲
۴۶- احکام القرآن، ۴۲۹/۱
۴۷- کیاالھر اسی، عمادالدین بن محمد الطبری، احکام القرآن، بیروت، دارالکتب العلمیہ طبع دوم، ۱۴۰۵ھ، ۲۰۲/۱
۴۸- ابن العربی، ابوبکر محمد بن عبداللہ، احکام القرآن، بیروت، دارالکتب العلمیہ طبع اول، ۱۴۰۸ھ، ۲۹۱/۱
۴۹- قرطبی، محمد بن عبداللہ، الجامع لاحکام القرآن، بیروت، موسسۃ مناھل العرفان، س۔ن۔ ۱(۱۱۱)/۲۰۰
۵۰- کشف الاسرار، ۳۷۶/۱
۵۱- اصول سرخسی، ۹۵/۱
۵۲- اللمع، ۲۴
۵۳- کشف الاسرار، ۳۷۶/۱
۵۴- البقرۃ، ۱۸۸:۲
۵۵- بنی اسرائیل، ۳۲:۱۷
۵۶- بنی اسرائیل، ۳۳:۱۷
۵۷- الحج، ۳۰:۲۲
۵۸- النحل، ۹۰:۱۶
۵۹- النساء، ۲۳:۴
۶۰- النساء، ۱۹:۴
۶۱- کشف الاسرار، ۳۷۶/۱
۶۲- کشف الاسرار، ۱/۳۷۶-۳۷۷
۶۳- راغب، اصفہانی، حسین بن محمد، مفردات فی غریب القرآن، کراچی، نور محمد کارخانہ تجارت کتب، س۔ن ص ۳۴۶

٦۴- اصول بزدوی، ۷-٦

٦۵- ابن منظور، محمد بن مکرم، جمال الدین، لسان العرب، نشر ادب الحوزہ، قم، ۱۴۰۵ھ، ۱۲/ ۴۲۷

٦٦- اصول بزدوی، ٦، اصول سرخسی، ۱/ ۱۲۵

٦۷- اصول بزدوی، ٦

٦۸- اصول بزدوی، ۵۹

٦۹- اصول سرخسی، ۱/ ۱۳۲

۷۰- شرح نور الانوار، ۱/ ۱٦۱

۷۱- اصول بزدوی، ۵۹

۷۲- اصول سرخسی، ۱/ ۱۳۱

۷۳- کشف الاسرار، ۱/ ۴۲۹-۴۳۰

۷۴- اصول بزدوی، ۵۹

۷۵- اصول سرخسی، ۱/ ۱۳۱-۱۳۴

۷٦- ملا جیون، شیخ احمد، التفسیرات الاحمدیۃ فی بیان الآیات الشرعیۃ، پشاور، مکتبۃ حقانیہ، س۔ن۔

۷۷- بخاری، محمد بن اسماعیل، الجامع الصحیح البخاری، کتاب الذبائح والصید، مکہ مکرمہ، مکتبۃ النہضۃ الحدیثہ، ۱۳۷٦ھ، ۷/ ۸۹

۷۸- البقرہ، ۲: ۱۹۱

۷۹- المزمل، ۷۳: ۲۰

۸۰- مسلم بن حجاج القشیری، الجامع الصحیح، باب وجوب قراۃ الفاتحۃ فی کل رکعت، بیروت، دار الفکر، س۔ن۔ ۲/ ۹