

مفتی اشرف علی قاسمی ☆

# قرآن و حدیث میں مجمل

## اور اس کی وضاحت و تشریح کے اصول

لغت میں "اجمال" جمع کرنے کے معنی میں استعمال ہوتا ہے، چنانچہ جمع کر لینے کے بعد کہا جاتا ہے کہ "اجمل النحاسب" (اس نے حساب کو جمع کر لیا)، بعض لوگوں نے کہا یہ "اجمل اشیٰ" سے ماخوذ ہے اور "اجمل اشیٰ" اس وقت بولا جاتا ہے، جب کوئی انسان کسی چیز کو حاصل کر لے، (۱) بعض اصولیین نے کہا کہ مجمل "مجمل" (مشتبہ ہو جانا) سے ہے، چونکہ مجمل میں معنی مرادی مشتبہ ہو جایا کرتا ہے، اس لیے اس کو مجمل کہا جاتا ہے، صاحب نامی شرح حسامی نے "اجمل الامر" سے ماخوذ بتایا ہے۔ (۲)

أصولی فقہ کی اصطلاح میں مجمل اس کلام کو کہا جاتا ہے، جس کی مراد لفظ سے معلوم نہ ہو اور اس میں اتنا غفا ہو کہ جب تک خود بولنے والا اس اجمال کو دور نہ کر دے، اس کی مراد جانتا ممکن ہو، والمجمل ہو ماختی المراد منه بنفس اللفظ خفاء لا يدرك الا بيان المجمل۔ (۳) مجمل کی بعض لوگوں نے یہ بھی تعریف کی ہے کہ ایسا لفظ جس کو بولنے کے بعد کچھ بھی سمجھ میں نہ آئے، اللفظ الذى لا يفهم منه عند الاطلاق شنى (۴) علامہ ابن حزم نے اس پر اعتراض کیا ہے کہ یہ تعریف نہ جامع ہے نہ مانع، جامع اس لیے نہیں ہے مجمل کی اس تعریف

☆ استاذ المحمد العالی الاسلامی، حیدر آباد

(۱) ارشاد الحقول: ۱۷۴

(۲) نامی شرح حسامی: ۱/۹

(۳) الاحکام لابن حزم: ۱/۹

(۴) توضیح تکمیل: ۱/۲۳

سے ایسے الفاظ جن کی حیثیتِ محمل کی بھی ہو، غیرِ محمل کی بھی جن سے کچھ معنی کبھی میں آتا ہوا اور کچھ معنی کبھی میں نہ آتا ہو۔ مانع اس لیے نہیں ہے کہ لفظ ”مُهْمَل“ اس تعریف میں داخل ہوجاتا ہے، کیوں کہ محمل کی طرح لفظِ مُهْمَل سے بھی کچھ معنی میں نہیں آتا، حالاں کہ مُهْمَل الفاظِ محملات کے قبیل سے نہیں ہیں، اس لیے کہ اجہال با معنی الفاظ کی صفت ہیں جب کہ لفظِ مُهْمَل کا کوئی معنی ہی نہیں ہوتا۔

پس سب سے بہتر اور عمده تعریف وہی ہے، جس کو علامہ آمدیؒ نے اختیار کیا ہے اور ابن حزم نے اس کو درست قرار دیا ہے:

والحق في ذلك إن يقال المجمل هو مالا دلالة له على أحد  
الأمرتين لامزية لأحد هما على الآخر بالنسبة اليه۔<sup>(۵)</sup>

اس سلسلے میں حق بات یہ ہے کہ محمل وہ لفظ ہے جو دو امور میں سے کسی ایک کے حق میں واضح دلالت نہ کرتا ہوا رنگ کی کو دوسرا پر ترجیح دیتا ہو۔

اور اس لیے یہ تعریف زیادہ قرین قیاس اور بہتر معلوم ہوتی ہے، اس تعریف پر وہ اعتراض واقع نہیں ہوتا، جو ابن حزم نے کیا ہے۔

### محمل کا حکم

محمل کا حکم یہ ہے کہ جب تک متكلّم اپنے مرادی معنی کا اظہار نہ کر دے، اس وقت تک اس پر عمل کرنا یا اس سے استدال کرنا درست نہیں ہوگا، و حکمِ المحمل التوقف فیہ الی ان یفسرو لا یصح الاحتجاج بظاهرہ۔<sup>(۶)</sup>

اب متكلّم نے بیان کے ذریعہ جس اجہال کو دور کیا ہے، وہ شافعی ہوگا یا غیر شافعی، ”بیان شافعی“ کا مفہوم یہ ہے کہ محمل کے بیان میں کسی قسم کا کوئی جھوول باقی نہ رہے، بلکہ ادا ایگی کے ساتھ ہی کبھی میں آجائے، جیسے ”اقیموا الصلوٰة“ کہ یہ آیتِ محمل ہے، لیکن اس کی تشریع و توضیح کافی و شافعی انداز میں حضور ﷺ نے اپنے اقوال اور افعال سے فرمادی ہے، اس لیے آپ کا

(۵) الاحکام للآمدی: ۳/۱۳، ارشاد الحجول: ۱۷۲، ارشاد الحجول: ۱۷۲.

(۶) ابن ماجہ، حدیث نمبر: ۲۲۵۵

نماز سے متعلق اقوال و افعال ”اقیموا الصلوٰة“ کے لیے بیان شافی ہے۔  
 ”بیان غیر شافی“ کا مفہوم یہ ہے کہ بیان کے بعد بھی اس میں مزید بیان کی ضرورت ہو، جیسے حرمت ربوہ والی آیت ”احل اللہ البیع و حرم الربوَا“ (ابقرہ: ۲۷۵) بھل ہے، رسول اکرم ﷺ نے اپنی زبان حق ترجمان سے اسی آیت کی توضیح کرتے ہوئے فرمایا: الحنطة بالحنطة والشعير بالشعير والتمر بالتمر والذهب والفضة بالفضة مثلًا بمثل يدابيد و الفضل ربوا۔ (۷) اب دریافت طلب امریہ ہے کہ ربوا، ان ہی اشیاء سے متعلق ہوگا یا دوسرے امور میں بھی، حدیثیں اس سلسلہ میں خاموش ہیں، اسی لیے حضرت عمرؓ نے فرمایا:

ان رسول اللہ ﷺ قبض و لم یفسر هالنا۔ (۸)

نبی کریم ﷺ ہمارے درمیان سے رخصت فرمائے اور ربوا کے بارے میں کوئی وضاحت نہیں فرمائی۔

چنان چہ ”الحنطة بالحنطة“ بیان غیر شافی سے تعبیر کیا جائے گا، بیان شافی میں مزید کسی وضاحت کی ضرورت نہیں ہوتی: لیکن غیر شافی میں وضاحت کی ضرورت باقی رہتی ہے، چنان چہ ذکر کردہ حدیث میں مذکور چند چیزوں سے علت کا انتہاج کیا جائے گا اور وہ علت جہاں پائی جائے گی، حرمت ربوا کا حکم وہاں منطبق کیا جائے گا، تاکہ ان اشیاء میں بھی حرم الربوا پر عمل کرنا ممکن ہو سکے، چنان چہ اس کی علت کے سلسلہ میں فقهاء کے درمیان اختلاف پیدا ہوا، امام ابوحنیفہ نے قدر و حسن، امام شافعی نے غذاستیت اور ثمیدیت اور امام مالکؓ نے افتیات و اذخار کو حرمت ربوا کی علت قرار دی ہے، اب یہ علت ان اشیاء کے علاوہ جہاں بھی پائی جائے گی، وہاں حرمت کا حکم لگایا جائے گا۔

### اجمال... قرآن و احادیث میں

عموماً علماء کا اتفاق ہے کہ کتاب اللہ اور رسول اللہ ﷺ میں جہاں واضح نصوص پائی جاتی ہیں، وہیں غیر واضح اور مبهم نصوص بھی پائی جاتی ہیں، جب کہ بعض حضرات کی رائے یہ بھی

(۷) اہن ماضی، حدیث نمبر: ۲۲۶۲

(۸) مسلم: ۱/۳۶

ہے کہ نبی ﷺ کے اس دنیا سے تشریف لے جانے کے بعد قرآن کریم میں ایک بھی آیت مجمل باقی نہیں رہی، امام الحرمین فرماتے ہیں کہ جن آیات سے "حکام تکلیفیہ" ثابت ہوتے ہیں، ان میں اجمال نہیں ہے اور جن آیات سے تکلیفی احکام مستبط نہیں ہوتے، ان میں اجمال: کیوں کہ احکام تکلیفیہ جن آیات سے ثابت ہوتے ہیں، ان میں اگر اجمال پایا جائے تو بندوں کو ایسی چیزوں کا مکلف بنانا ہوگا، جو اس کی قوت سے خارج اور استطاعت سے باہر ہے، دوسرا لفظوں میں "تکلیف ملا بیطلق" لازم آئے گا جو مزاج شریعت کے خلاف ہے: لیکن اس کے برعکس ماوری اور رویانی ایک عجیب بات فرماتے ہیں، وہ کہتے ہیں کہ بیان سے قبل بہم اور مجمل حکم کا مکلف بنایا جاسکتا ہے، جیسا کہ حضور ﷺ نے حضرت معاذؓ کو یمن کی طرف روانہ کرتے وقت فرمایا تھا کہ:

انك تأتى قوما من أهل الكتاب فادعهم الى شهادة أن لا الله الا  
الله وانى رسول الله فان هم اطاعوا الذك فاعلمهم ان الله  
الفترض عليهم خمس صلوات فى كل يوم وليلة فان هم  
اطاعوا الذك فاعلمهم ان الله افترض عليهم صدقة تؤخذ من  
أغنياء هم و ترد الى فقراء هم۔ (۹)

تم اہل کتاب کی ایک قوم کے پاس جا رہے ہو، اس لیے (پہلے) ان لوگوں کو اس بات کی دعوت دو کہ اللہ کے سوائے کوئی معبود نہیں اور میں اللہ کا رسول ہوں، اگر وہ لوگ تمہاری اس بات کو قبول کر لیں تو اس کے بعد انھیں بتاؤ کہ اللہ نے روز و شب میں پانچ وقت کی نمازیں ان پر فرض کی ہیں، اگر وہ لوگ اسے مان لیں تو انھیں یہ بتاؤ کہ اللہ نے ان پر زکوٰۃ فرض کی ہے، جس کو امیروں سے لے کر ان ہی کے فقراء میں تقسیم کر دیا جائے گا۔

اس ارشاد نبوی ﷺ میں جہاں کلمہ شہادت کی طرف دعوت دینے کا حکم ہے، وہیں

(۹) ارشاد الحجول: ۱۲۸

زکوٰۃ کے فرض ہونے کا بھی ذکر ہے، حالاں کہ اس وقت زکوٰۃ کی تفصیلات حضور ﷺ نے نہیں بتائی تھیں، معلوم ہوا کہ مجمل امور کا بھی مکلف بنایا جاسکتا ہے، ان کا کہنا ہے کہ مجمل نصوص کے ذریعہ سے مکلف بنانے میں دھمکتیں ہیں، اول یہ کہ ابھائی باقوٰ کو انسان جلد قبول کرتا ہے اور یہ سوچ کر اپنے آپ کو تیار کر لیتا ہے کہ اتنے ہی احکام تو بجالانے ہیں، برخلاف تفصیل بیان کرنے کے، کہ بسا اوقات انسانی فطرت تفصیل کو قبول کرنے سے انکار کر پڑتی ہے اور یہ سوچ کر کہ اسلام میں اتنے احکام اور فرائض انجام دیے ہوں گے، اسے چھوڑ دیتا ہے۔

دوسری حکمت یہ ہے کہ انسان اپنی کاوش و محنت اور عرق ریزی سے کام لے کر مجمل نصوص سے احکام اخذ کرے اور اس پر عمل کرے، اس طرح اسے تعمیل حکم کے علاوہ استنباط حکم کا بھی ثواب حاصل ہو سکے گا، ابو داؤد ظاہری کہتے ہیں کہ کتاب و سنت میں مجمل نصوص ہیں ہی نہیں ابو بکر ضیر فی کا کہنا ہے کہ میری جان کاری میں ابو داؤد ظاہری کے علاوہ قرآن و سنت میں ممل نصوص کے پائے جانے سے انکار کی کوئی جرأت نہیں کرتا، صرف ان ہی کا مسلک ہے کہ قرآن و احادیث میں مجمل نصوص پائی نہیں جاتیں، ان تفصیلات سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ ابھائی قرآن و احادیث میں موجود ہے اور پوری امت کا اس پر اتفاق ہے۔<sup>(۱۰)</sup>

### اجمال کے اسباب

نصوص میں اجمال پیدا ہونے کے متعدد اسباب ہیں:

- ۱۔ اجمال کے اسباب میں سے ایک سب ضمیر کے مرتع کی تعین ہے، جب دو یا دو سے زائد چیزوں کا تذکرہ کیا جا چکا ہو، اس کے بعد ضمیر آئے اور ان میں سے ہر ایک کا ضمیر کا مرتع بننا ممکن ہوتا یہ موقع پر ضمیر کے اصل مرتع کی تعین میں دشواری کی وجہ سے نصوص مجمل ہو جایا کرتی ہیں، مثلاً کل ماعلم الفقيه فهو كما علمه میں ”هو“ کا مرتع ”فقيه“ بھی قرار پاسکتا ہے اور فقيه کی ”معلومات“ بھی قرار پاسکتی ہیں، اب اس میں تردہ ہوا کہ ”هو“ کا مرتع کون ہے؟ اور مراد و مفہوم میں تردید پیدا ہو جانے کا نام ہی ”اجمال“ ہے۔
- ۲۔ دوسرا سبب یہ ہے کہ لفظ لغوی معنی سے منتقل ہو کر شرعی معنی میں استعمال ہونے لگے، مثلاً

(۱۰) ارشاد الحجول: ۱۶۹، حکام الابن حزم: ۳/۱، فضول البدائع: ۳/۲

”اقیموالصلوٰۃ“ میں ”صلوٰۃ“ کے لغوی معنی ”دعا“ کے ہیں: لیکن شریعت کی اصطلاح میں عبادت مخصوصہ کے لیے استعمال ہونے لگا، اب عبادت مخصوصہ کی کیفیت کیا ہوگی؟ اس سلسلے میں آیت محل ہوگئی۔

۳۔ اجمال کا ایک سبب وقف وابتداء بھی ہے کہ کہاں پر وقف کیا جائے اور کہاں سے ابتداء کی جائے، مثلاً ”وما يعلم تاویله الا اللہ والراسخون فی العلم يقولون“ میں ”واوئانی“ ابتداء کے لیے ہے یا وقف کے لیے اگر ابتداء کے لیے نہیں تو مفہوم یہ ہو گا کہ آیات تشاہرات کے مرادی معنی سے صرف اللہ کی ذات ہی واقف ہے، دوسرا کوئی نہیں اور انھیں آیات کے بارے میں ”راسخین فی العلم“ معانی کی واقفیت سے بغیر کا اظہار کرتے ہوئے ایمان لاتے ہیں اور کہتے ہیں: ہمارے رب نے، جو کہا وہ سب درست ہیں اور اگر ”راسخون فی العلم“ پر وقف کر کے ”يقولون“ کو دوسرا جملہ ابتدائیہ مانا جائے تو مفہوم یہ ہو گا کہ مشابہ آیت کی مراد کو اللہ کے جانے کے ساتھ ساتھ راسخین فی العلم“ بھی جانتے ہیں، ان دونوں میں کون سا منعی مراد ہے؟ اسی شک کی وجہ اس میں اجمال ہو گیا۔  
۴۔ ایک سبب یہ بھی ہے کہ کسی عام میں تخصیص کردی گئی اور کس ذریعہ سے تخصیص کی گئی اس کا علم نہ ہو۔

۵۔ کبھی ایسا ہوتا ہے کہ لفظ کے حقیقی معنی دشوار ہوتے ہیں اور اس کے معنی مجازی اتنے زیادہ ہیں کہ ایک دوسرے پر ترجیح دینا ناممکن نہیں ہوتا۔

۶۔ کبھی اجزاء اور صفات دونوں کو ایک ساتھ جمع کرنے کی وجہ سے کلام محل ہو جاتا ہے، مثلاً ”الخمسة زوج وفرد“ اس مثال میں دو صورتیں ہو سکتی ہیں، ایک ”الجزء الخمسة زوج وفرد“ یعنی ”خمسة“ سے ”الجزء خمسة“ مراد ہوں، دوسرے یہ بغیر کسی ظاہری تغیر کے صرف ”الخمسة“ زوج وفرد“ ہی رہنے دیا جائے اور مطلب یہ ہو کہ ”خمسة“ زوج اور فرد دونوں ہے، پہلی شکل میں تو کلام درست ہو گا، اس لیے کہ زوج اور فرد دونوں خمسہ ہی کے ”الجزء“ ہیں، دوسری صورت میں کلام کاذب ہو گا، اس لیے کہ ”خمسة“ زوج اور فرد دونوں ہو یہ ناممکن ہے: بلکہ وہ تو فرد ہے۔

۔ کلام اس انداز سے کیا جائے کہ ایک لفظ میں ذکر کیے گئے دونوں کی صفت بننے کی صلاحیت ہو اور اس کی وجہ سے شک اور تردی واقع ہو جائے، مثلاً ”زید طبیب ماہر“ زید اور طبیب دونوں کی صفت بن سکتی ہے، ”ماہر“ کو زید کی صفت قرار دینے میں مراد یہ ہو گا کہ زید طبابت کے علاوہ کسی دوسری چیز میں ماہر ہے: لیکن طبابت میں ماہر نہیں ہے، جب کہ ”طبیب“ کی صفت قرار دینے میں مطلب ہو گا کہ زید نہ طبابت میں مہارت رکھتا ہے، یہ وہ امور ہیں، جن کی بنا پر کلام میں اجہال پیدا ہو جاتا ہے۔ (۱۱)

### بیان و مبنیں کی حقیقت

اجہال کی لغوی و شرعی حقیقت، اس کا حکم اور اس سے متعلق ضروری مباحث پر گفتگو ہو چکی، اب ہم بیان کی تعریف، اس کے احکام اور اس سے متعلق دیگر مباحث کا ذکر کر رہے ہیں تاکہ محل نصوص کے بیان و توضیح پر روشنی پڑ جائے۔

مبنی ”بان“ سے مشتق ہے، کہا جاتا ہے کہ ”بان اشٹی“، ”شٹی ظاہر ہو گئی“ اور ”بین اشٹی“ اس نے شٹی کو واضح کر دیا ہے، اصطلاحات شریعت میں، جو چیز محتاج بیان ہو، اس کو مبنی کہتے ہیں اور ”بیان“ بین سے مشتق ہے، جس کے معنی واضح کرنے کے لیے، چنانچہ بیان کو بیان اسی وجہ سے کہا جاتا ہے کہ وہ شٹی کو بالکل واضح کر دیتا ہے اور اس کے ابہام و خفاء کو دور کر دیتا ہے، اس کی اصطلاحی تعریف علامہ شوکاتی نے اس طرح فرمائی ہے:

افواج الشٹی من حیز الاشکال الی حیز التجلی۔ (۱۲)

کسی محل کو پرده خفایے کا کمال کرو واضح کر دینا بیان ہے۔

### بیان کے مدارج و مراتب

بیان کے پانچ مراتب ہیں، جن میں وضاحت و صراحت کے اعتبار سے تفاوت پایا جاتا ہے، پہلا درجہ یہ ہے کہ ایسی نص وارد ہوئی ہو کہ اس میں کسی تاویل کا اختلال نہ ہو، مثلاً ”صوم تبتخ“ کے بارے میں قرآن نے کہا، ”فصیام ثلاثة أيام في الحج وسبعة اذا رجعتم“

(۱۱) حاویۃ البیانی علی شرح جمع الجماع: ۵۸/۲، حصول الماءول: ۱۳۳

(۱۲) ترمذی: ۱/۱۳۹، عن ابی ہریرۃ

تلک عشرہ کاملہ،“ (ابقرہ: ۱۹۶) اس آیت میں کسی درسے حکم کا اختال ہی نہیں، عام آدمی جو عربیت سے کچھ بھی مناسبت رکھتا ہو، آیت میں بیان کیے گئے حکم کو جان سکتا ہے، اس کو ”بیان تاکید“ کہتے ہیں۔

دوسرادوچہ یہ ہے کہ نص ایسی ہو، جس کے معانی سے خواص اہل علم ہی واقف ہوں عوام اور عام اہل علم اس سے واقف نہ ہوں، مثلاً قرآن کا ارشاد ہے ”اذاقتم الى الصلة فاغسلوا او جو هكم وأيديكم الى المروافق“ (المائدہ: ۶۰) آیت شریفہ میں ”واو“ اور ”الی“ کس معنی میں ہے، اس سے صرف خواص اہل علم ہی واقف ہیں۔

تیسرا درجہ یہ ہے کہ قرآن میں جو آیات محل کے قبل سے ہیں، ان کا بیان حضور ﷺ نے اپنی زبان حق ترجمان سے فرمایا ہو، مثلاً قرآن نے کہا ”وَآتُواهُنَّهُ يَوْمَ حِصَادِهِ“ (الانعام: ۱۳۱) آیت میں کھیتیاں کٹ جانے کے بعد ”اداء حق“ کا حکم دیا گیا، اس کی مقدار کیا ہے؟ قرآن میں اس کی وضاحت نہیں ہے، البتہ حدیث کے ذریعہ اس آیت میں اداء حق کی مقدار متعین کر دی گئی ہے، چنانچہ اسی آیت کی توضیح میں فرمایا ”فِيمَا سَقَتِ السَّمَاءُ فِيهِ  
الْعَشْرُ“ (۱۲) کہ جو کھیتی بارش کے پانی سے سیراب ہوئی ہو، اس میں ”عشر“ ہے اور جو بارش کے ذریعہ سیراب نہ کیا گیا ہو، اس میں ”نصف عشر“ ہے، اس حدیث کے ذریعہ قرآنی آیت پر عمل کرنے اور اس کا حکم بجا لانے کی صورت بیان کر دی گئی ہے۔

چوتھی صورت یہ ہے کہ احادیث شریفہ میں ان احکام شرعیہ کو ذکر کیا گیا ہو، جسے قرآن میں نہ تو اجمالاً ذکر کیا گیا ہے اور نہ تفصیلاً، یہ صورت بھی بیان ہی کی ہے: اس لیے کہ قرآن میں فرمایا گیا ”ما آتاكم الرسول فخذوه و مانها كم عنہ فانتجهوا“ (الحضر: ۷) (رسول جس بات کا حکم دیں اسے رضا و رغبت کے ساتھ قبول کرو اور جس سے روکیں، اس سے باز آجائو)، کہتے ہیں، گویا حدیث نبوی میں جو مستقل حکم بیان کیا گیا ہے وہ اسی آیت کی توضیح اور تبیین ہے۔

بیان کا پانچواں درجہ ”بیان اشارہ“ ہے، بیان اشارہ ایسے قیاسی مسائل کو کہتے ہیں جو کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ سے مستبطن ہوں، مثلاً غیر منصوص احکام، کہ جن پر منصوص احکام

(۱۳) مکملۃ/۱، ۲۲۲۲، عن عبادة بن الصامت

سے علیمین نکال کر اس حکم کو منطبق کر دیا گیا ہو، یعنی ”بیان اشارہ“ ہے اور یہ بھی بیان کے مراتب میں سے ہے: کیوں کہ منصوص احکام سے علت نکال کر اس دوسرے غیر منصوص مسائل کے احکام معین کرنے کے بعد یہ نہیں کہا جاسکتا کہ اس باب میں نص وار نہیں ہے: بلکہ کہا جائے گا کہ اس حکم کی صراحة فلاں نص سے اخذ کردہ علت کے ذریعہ ہوئی ہے، اس لیے کہ نبی اکرم ﷺ نے اپنے فرمان ”الحنطة بالحنطة والشیر بالشیر والتمر بالتمر والملح بالملح والذهب بالذهب والفضة بالفضة مثلاً بمثل يدا بيد والفضل ربوا“<sup>(۱۲)</sup> میں نص میں بیان کردہ حکم ”ورجم الربوا“ کی علت کی طرف اشارہ فرمادیا ہے، اب علماء وفقہاء نے اپنی خداداد ذہانت سے اس کی مختلف علیمین نکالی ہیں، جس کا ذکر پہلے کیا جاچکا ہے، حدیث میں بیان کردہ چھ چیزوں کے علاوہ دوسری اشیاء میں بھی اس علت کے پائے جانے پر نص قرآنی میں بیان کردہ حکم کو ان پر بھی منطبق کر دیا جائے گا، اب یہ نہیں کہا جاسکتا کہ حدیث میں بیان کردہ چھ چیزوں کے علاوہ جتنی چیزیں ہیں، ان میں ”ربوا“ کی حرمت کے لیے نص وار نہیں ہوئی ہے: بلکہ یوں کہا جائے گا کہ اس باب میں یہ حکم فلاں حدیث سے علت اخذ کر کے دیا گیا ہے۔

بیان کے ان ”پانچوں مراتب“ کو امام شافعیؓ نے اپنی کتاب ”الرسالة“ میں ذکر کیا ہے: البتہ بعض أصولیین نے امام شافعیؓ پر اعتراض کیا ہے کہ انھوں نے پانچ ہی درجے شمار کرائے ہیں، بیان کے دو اور درجے بھی ہیں، جن کو امام موصوف نے چھوڑ دیا ہے، جن میں سے ایک اجتماع اور دوسرا اس مجتہد کا قول ہے، جس کا زمانہ تو ختم ہو گیا: لیکن لوگوں میں اس کے قول کی شہرت ہو گئی۔

علامہ زکریٰؒ نے اس اعتراض کا جواب دیتے ہوئے لکھا ہے کہ امام شافعیؓ کا ان دونوں مراتب کو چھوڑ دینا، اس بنا پر نہیں کہ بیان کے مراتب میں شامل نہیں ہے: بلکہ ان کے چھوڑنے کی وجہ یہ ہے کہ دونوں قسمیں بیان کردہ پانچوں قسموں میں سے کسی نہ کسی کی طرف لوٹا ہی ہے، اس لیے انھوں نے مستقلًا بیان نہیں کیا اور نہ اس کی ضرورت سمجھی، حاصل یہ کہ بیان کے پانچ درجے بیان کیے گئے ہیں اور ان میں سے ہر ایک دوسرے سے وضاحت میں بڑھا ہوا ہے۔<sup>(۱۵)</sup>

(۱۲) ارشاد الحول: ۱۷۲، حصول المأمول: ۱۳۵ - ۱۳۶

(۱۵) ترمذی: ۱/۱۳۹، عن ابی ہریرۃ

## بیان اجمال کے طریقے

مجمل نصوص کی وضاحت اور بیان کی مختلف صورتیں ہیں، علامہ ابن سمعانی نے اس کی چھ صورتیں بتائی ہیں، ان میں سے ایک ”قول“ ہے، اس کی دو قسمیں کی جاسکتی ہیں:

- قول خدا: یعنی آیت قرآنی ہی کے ذریعہ دوسری آیت کی توضیح ہو، مثلاً بنی اسرائیل کو ایک ”مقتول“ کے قاتل کا پیغام لگانے کے لیے ایک گائے کی قربانی کا حکم دیا گیا تھا اور کہا گیا تھا ”ان الله يامركم أن تذبحوا بقرة“۔ (ابقرہ: ۷۶)

آیت میں ”ذبح بقرة“ کا تو حکم دیا گیا تھا: لیکن گائے کس قسم کی ہوگی؟ اس کا ذکر نہیں کیا گیا تھا، چنانچہ اس گائے کی شکل و صورت اور صفت بیان کرتے ہوئے فرمایا گیا: ”صفراء فاقع لونها تسر النظرین“ (ابقرہ: ۷۹) بھر کتے ہوئے زرد رنگ کی (گائے) ہو کہ دیکھ کر لوگ خوش ہو جائیں۔

گزشتہ آیت میں جو اہم رہ گیا تھا اس کو دوسری آیت سے دور کر دیا گیا۔

- قول رسول: کہ نص قرآنی کے اجمال کو حضور ﷺ نے اپنی زبان حق ترجمان سے فرمائی ہو، مثلاً ”أَنْتُمْ أَحْقَهُمْ يَوْمَ حِصَادِهِ“ (الانعام: ۱۳۱) یہ آیت مجمل تھی کہ ”اداء حق“ کی مقدار کیا ہوگی؟ آپ نے وضاحت کرتے فرمایا: ”فِيمَا سَقَطَ السَّمَاءُ فِي الْعَشَرِ“ (۱۶) کہ بارش کے پانی سے سیراب کی ہوئی کھیتیوں سے ”اداء حق“ کی مقدار پیداوار کا دسوائ حصہ ہے، آیت کے اجمال کو حدیث سے دور کر دیا گیا۔

فعل رسول: بیان اجمال کی تیسرا صورت یہ ہے کہ نص قرآنی کے اجمال کو حضور ﷺ نے اپنی زبان مبارک کے بجائے اپنے عمل سے دور کیا ہو، مثلاً ارشاد باری ہے: ”اقِيمُوا الصَّلَاةَ“ یہ آیت نماز کی کیفیت کے سلسلہ میں مجمل ہے، نبی اکرم ﷺ نے اپنے عمل کے ذریعہ امت کو بتالیا کہ نماز پڑھنے کی یہ صورت ہے، اس کی کیفیت آپ نے امت کو سکھلائی، اسی کی طرف اشارہ کرتے ہوئے فرمایا ”صلوا كم ايت مني اصلی“ یا جیسے کہ آپ کا حج کے انعال ادا کرنا ”ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه“

(۱۶) بیان اجمال کی پوری بحث کو علامہ شوکائی نے قفصل سے ذکر کیا ہے، دیکھیے: ارشاد الفول: ۱۷۳

سپیلا” (آل عمران: ۲۷) کا بیان ہے اور اس کی طرف بھی اشارہ کرتے ہوئے فرمایا ”خداوندی مناسکم“ اب فعل کے بیان ہونے کا علم ہمیں تین چیزوں کے ذریعہ ہو سکتے گا۔

۱۔ پہلا یہ ہے کہ فعل انجام دینے والے یعنی خود آنحضرت ﷺ کے قصد ہی سے معلوم ہو کہ ان کا مقصد بھل کی بیان و توضیح ہے۔

۲۔ دوسرے یہ کہ آپ خود کہہ دیں کہ یہ فلاں بھل کا بیان ہے۔

۳۔ تیسرا یہ کہ ضرورت کے وقت آپ کلام بھل کو ذکر کریں، پھر ایسا کام کریں، جو بھل کا بیان بننے کی صلاحیت رکھتا ہو، یہ اس بات کی دلیل ہو گی کہ فلاں بھل کی توضیح ہے، یہ وہ تین طریقے ہیں، جن کے ذریعہ فعل عمل کے بھل کو جانا جاسکتا ہے۔

۴۔ تحریر و دستیاویز: بیان اجمال کی ایک صورت یہ ہے کہ نوشتؤں اور تحریروں کے ذریعہ بھل کے اجمال کو دور کیا گیا ہو، جیسے ”زکوٰۃ“ کا حکم کتاب اللہ میں اجمال کے ساتھ ذکر کیا گیا ہے: لیکن اس کی توضیح آپ نے اپنی ان مختلف تحریروں اور نوشتؤں میں فرمائی، جو گورنزوں کو بھی گئی تھیں۔

۵۔ اشارہ: بیان اجمال کی ایک شکل یہ ہے کہ آپ نے اشارہ سے کسی بھل کے اجمال کو دور فرمایا ہو، جیسا کہ آپ نے مہینہ کے ایام کی طرف الگیوں سے اشارہ کرتے ہوئے فرمایا: ”الشہر هکذا هکذا و هکذا“ دونوں ہاتھوں کی تمام الگیوں سے اشارہ فرمایا کہ ”مہینہ“ تیس دن کے ہوتے ہیں، دوسری مرتبہ بھی آپ نے ”الشہر هکذا و هکذا و هکذا“ فرمایا اور انگوٹھے کو تیری بار میں موڑ لیا کہ معلوم ہو جائے کہ مہینہ ۲۹ دن کا بھی ہوتا ہے، ”شہر“ میں جو اجمال تھا، آپ نے اشارہ سے اجمال کو دور فرمایا۔

۶۔ علل و اسباب پر تنبیہ: بیان اجمال کی چھٹی صورت یہ ہے کہ نبی کریم ﷺ نے کسی حکم کی حرمت... اور سبب پر تنبیہ فرمایا کہ احکام کو بیان فرمایا ہو، مثلاً روزہ میں اپنی بیوی سے بوس لینے سے روزہ نوتا ہے یا نہیں؟ اس کے بارے میں آپ نے فرمایا ”ارایت لو تم ضممضت بماء و آنت صائم“ یعنی جس طرح کلی کرنے سے روزہ نہیں نوتا ہے، اسی طرح بوس

دینے سے بھی نہیں ٹوٹے گا۔

۷۔ اجتہاد: بیان کی ساتوں صورت علماء امت کا اجتہاد ہے، یہ بھی بیان ہی کے قبیل سے ہے۔

۸۔ ترک نبی ﷺ: بیان کی ایک صورت یہ بھی ہو سکتی ہے کہ نبی اکرم ﷺ اگر کسی چیز ٹوٹنے کے بارے میں آپ کا عمل ”آخرالامرین ترک الوضوء ماما مسنت الناز“ منقول ہے کہ آپ آگ پر کبی ہوئی چیزوں سے وضو نہیں فرمایا کرتے تھے۔ (۱۷)

۹۔ اقرار: امام شاطئؒ نے بیان کا ایک اور طریقہ ”اقرار“ کا ذکر کیا ہے، جس کا مفہوم یہ ہے کہ کسی صحابہ کے کسی فعل کا علم آپ کو ہوا یا آپ نے کسی کو کرتے ہوئے دیکھا اور اس پر سکیر نہ فرمائی ہو، اس کو اصولی حدیث میں ”تقریر“ سے بھی تعبیر کیا گیا ہے، غرض یہ کہ ”اقرار رسول“ بھی بیان اجمال کی ایک شکل ہے۔

اس طرح بیان اجمال کی یہ نو صورتیں ہوتی ہیں، جن میں سے سات کا اکثر مصنفوں نے ذکر کیا ہے، بقیہ دو صورتیں بعض کتابوں میں مذکور ہیں۔

بیان کی ان صورتوں میں بعض حضرات نے درجات میں تفاوت کیا ہے، چنانچہ اس کی ترتیب یوں ہے کہ سب سے اعلیٰ درجہ کا بیان قول ہے، دوسرے درجہ کا فعل، تیسرے درجہ کا اشارہ، چوتھے درجہ میں تحریریں اور دستاویزیں ہیں، آخری درجہ کا بیان حکم کے سبب اور علت کی طرف اشارہ ہے، اس کے بعد بیان کی دوسری انواع ہیں۔

### بیان سے متعلق ایک اہم وضاحت

اب اس بات میں ایک مسئلہ یہ رہ جاتا ہے کہ محل کے بیان میں قول و فعل دونوں وارد ہوں تو ان میں سے کس کو محل کا بیان قرار دیا جائے؟ قول کو بیان قرار دیا جائے یا فعل کو؟ اس کا حل یہ ہے کہ قول و فعل دونوں بیان میں متعدد ہوں گے یا مختلف، اگر قول و فعل دونوں ایک دوسرے کے مطابق ہوں تو جو پہلے وارد ہوا ہو، اسی کو بیان قرار دیا جائے گا اور دوسرے کو اس کی تاکید، اور اگر یہ علم نہ ہو کہ ان میں سے کون پہلے ہے تو ایک کو بیان اور دوسرے کو اس تاکید قرار

دے دیں گے: البتہ جس کو بیان کہا جائے گا، اس کو قطعیت کے ساتھ اصل "مین" نہیں کہا جائے گا: بلکہ اس احتمال کے ساتھ کہ دوسرا بھی محل کا بیان ہو سکتا ہے، اور اگر دونوں ایک دوسرے کے مطابق نہ ہوں اور ان میں اختلاف ہو تو جہور کا قول ہے کہ "بیان قولی" کا اعتبار کرتے ہوئے اسی کو بیان قرار دیا جائے گا، وہ پہلے ہو یا بعد میں یا اس کی تاریخ ہی کا علم نہ ہو، مثلاً "وللہ علی الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلاً" (آل عمران: ۹۷) اس محل آیت کے بیان میں ہمیں کتب احادیث میں نبی ﷺ کا قول فعل دونوں ملتا ہے، ترمذی شریف میں نبی ﷺ کا قول نقل کیا گیا ہے، "من اهل بالحج والعمرۃ اجزاء طواف واحد وسعي واحد" (۱۸) جس کا تقاضہ ہے کہ حج و عمرہ کا احرام باندھنے کے بعد طواف اور ایک سی لازم ہوگی اور حدیث کی ایک دوسری کتاب نسائی شریف میں اس کے بال مقابل "فعل نبی ﷺ، نقل کیا گیا ہے کہ: "...فطاف لهم طوافين و سعي لهم سعيين" (کہ آپ نے حج و عمرہ ایک احرام سے ادا فرمایا اور ان کے لیے دو طواف اور دو سعی فرمائی) جس کا تقاضہ یہ ہے کہ حج و عمرہ دونوں کے لیے علاحدہ علاحدہ طواف اور سعی کرنے ہوں گے، یہاں قول فعل کیتے ایک دوسرے کے معارض ہیں اور معلوم نہیں کہ ان میں سے کون پہلے ہے؟ اس لیے جہور کے قول کے مطابق "بیان قولی" کو "بیان فعلی" پر ترجیح دی جائے گی اور اسی کو محل آیت کا بیان قرار دیں گے: کیوں کہ قول اپنے بیان ہونے میں کسی کامیاب نہیں... ہوا کرتا ہے اور اس میں کسی قرینہ کی ضرورت نہیں پڑتی ہے، بخلاف فعل کے کہ وہ اپنے بیان میں نقل نہیں ہوتا: بلکہ اس کے بیان ہونے کے لیے قرینہ کی ضرورت پڑتی ہے، بغیر قرینہ کے فعل بیان ہی نہیں ہو سکتا ہے، فعل کے بیان ہونے کے لیے کون کون سے قرائن پائے جانے ضروری ہیں، ان کا... ذکر گزر چکا ہے، اسی لیے قولی بیان کو فعلی پر ترجیح دی جائے گی اور نسائی کی روایت کو ندب اور احتساب پر... کیا جائے گا۔ (۱۹)

### بیان اجمال میں تاخیر

محل کی توضیح کلام کے تکمیل کے ساتھ ہی کردینی ضروری ہے یا اس میں تاخیر بھی ہو سکتی

(۱۸) ارشاد الحقول: ۷۳، اصول الفقہ الاسلامی: ۱/۳۳۱، فضول البدائع: ۹۸ ارشاد الحقول: ۱۷۳

(۱۹) ارشاد الحقول: ۷۳

ہے؟ اس... میں چند باتیں کر دینی مناسب معلوم ہوتی ہیں، مجلہ میں تاخیر کی دو صورتیں ہیں، ایک یہ کہ خطاب وقت سے ضرورت کے وقت تک تاخیر ہو جائے، دوسرے یہ کہ ضرورت بھی موخر ہو جائے، پہلی قسم واجبات سے متعلق ہے، جو فوری طور پر واجب عمل ہوتی ہے، علامہ شوکانی فرماتے ہیں:

علی الفور واجب ہونے والے احکام میں تاخیر جائز نہیں ہے۔<sup>(۲۰)</sup>

البتہ جن حضرات کے نزدیک ”تکلیف ملا بیطاق“ جائز ہے، ان کے نزدیک ایسے واجبات کے بیان میں بھی تاخیر درست ہے، لیکن شریعت میں اس کی کوئی نظری نہیں ہے، ابو بکر بافلانی نے تاخیر کے جائز نہ ہونے پر فقهاء اصولیین کا اجماع نقل کیا ہے،<sup>(۲۱)</sup> علامہ شوکانی نے این سمعانی کا قول نقل کیا ہے کہ ضرورت کے وقت بیان کی تاخیر جائز نہ ہونے میں کسی کا اختلاف نہیں ہے۔

ہاں! جن کا وجوب فوراً نہیں ہوتا: بلکہ مهلت کے ساتھ ہوتا ہے، اس کے بیان میں تاخیر کے جائز ہونے اور نہ ہونے میں چند رائیں ہیں:

۱۔ جمہور شوافع، مالکیہ، حنابلہ اور عام فقهاء علماء اور متكلّمین کا مسلک یہ ہے کہ اتنی تاخیر گوارا کی جاسکتی ہے، ان کا استدلال آیت قرآنی ”فَإِذَا قرأتُه فاتح قرآنہ ثم ان علينا بیانه“ (القیامہ: ۱۸) میں لفظ ”بیان“ کو ”تم“ کے بعد لایا گیا ہے، جو بیان کے موخر ہونے کے جواز پر دلالت کر رہا ہے: کیوں کہ ”تم“ ”تراثی“ یعنی تاخیر کے ساتھ کسی بات کے واقع ہونے کے لیے استعمال ہوتا ہے، معلوم ہوا کہ بیان میں تاخیر درست ہے، اسی طرح ایک آیت قرآنی ”الر، كتب أحكام آیاتہ ثم فصلت“ (ہود: ۱) میں بھی لفظ ”تم“ کے بعد ”فصلت“ آیا ہے، جو تاخیر کے جواز پر واضح دلیل ہے۔

دوسری دلیل یہ ہے کہ قرآن میں کثرت سے اسکی مثالیں موجود ہیں، جن کا ذکر اولاً اجہال کے ساتھ ہوا اور ایک مدت کے بعد اس کا بیان ہوا، مثلاً ”اقیموا الصلوة“ آیت نازل ہوئی تو نزول کے وقت ہی نماز سے متعلق تفصیلات نہیں بتادی گئیں: بلکہ ایک مدت کے بعد

(۲۰) ارشاد الحجول: ۲۷۴، اصول الفقہ الاسلامی: ۱/۳۲۵

(۲۱) ارشاد الحجول: ۲۷۳

حضرت جبریل نے مکرم الٰہی جب نماز کی ترتیب بتائی تو نماز کی کیفیت معلوم ہوئی اور اس آیت کی توضیح و تبیین عمل میں آئی، یہی حال آیت قرآنی ”وَآتُوا الزَّكُوْنَ“ کا ہے، جو اممال کے ساتھ نازل ہوئی، بعد میں فرمان نبی ”فِي كُلِّ أَرْبَعِينِ شَاهَةَ شَاهَةً“ سے اس کے اممال کی تفسیر کی گئی: تاکہ زکوٰۃ کے احکام واضح ہو سکیں، اسی طرح مال غنیمت کے بارے میں ”يُشَلُونَكُ عن الْأَنْفَالِ قَلَ الْأَنْفَالَ لِلَّهِ وَالرَّسُولِ“ (انفال: ۱) مجمل نازل ہوئی، بعد میں آپ نے تقسیم کی کیفیت سے صحابہ کو واقف کرایا اور یہ بتایا کہ اس میں سے رسول کا اتنا حصہ اور مسلمانوں کا یہ حصہ ہے، اسی طرح سے ”وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَنِيْ فَإِنَّ اللَّهَ خَمْسَةَ وَلِلرَّسُولِ وَلَذِي الْقُرْبَى“ (انفال: ۳۱) میں اممال تھا کہ ”ذُوِي الْقُرْبَى“ سے کون لوگ مراد ہیں؟ آپ نے اس کے بعد وضاحت فرمائی کہ ”ذُوِي الْقُرْبَى“ سے مراد بنو ہاشم اور بنو مطلب ہیں۔

غرض کہ قرآن کریم میں بکثرت ایسی مثالیں موجود ہیں کہ آئینیں مجمل نازل ہوئیں اور ایک عرصہ کے بعد اس کے اممال کو دور کیا گیا، اگر یہ تاخیر جائز نہ ہوتی تو آپ آیات مجملہ کے بیان میں تاخیر سے کام نہ لیتے: بلکہ ان کی توضیح اور تبیین اسی وقت فرمادیتے۔

تیسرا دلیل قرآن کی آیت ”اَنْكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ حَصْبُ جَهَنَّمَ“ (الانبیاء: ۹۸) ہے، اس آیت کا حکم تمام معبدوں کے لیے عام تھا، اس پر ابن زبیری نے اعتراض کیا کہ حضرت علیؓ بھی جہنم کے ایندھن بین گے؟ کیوں کہ عیسائیٰ ان کی عبادت کرتے ہیں، تو اس آیت میں جو احتمال رہ گیا تھا، اس کو ختم کرنے کے لیے ”اَنَّ الَّذِينَ سَقَطُ لَهُمْ مَا حَسِنُوا كُوْنُكُ عَنْهَا مَعْدُونَ“ (الانبیاء: ۱۰) نازل ہوئی کہ جو ہمارے برگزیدہ ہندے ہیں، وہ اس حکم میں داخل نہیں ہیں، پہلی آیت کے اممال کو تاخیر سے دور کیا گیا ہے، ان شواہد سے معلوم ہوا کہ بیان اممال میں تاخیر جائز ہے۔

۲۔ دوسرا مذہب معتزلہ، اکثر حنفیہ اور ایودا و ظاہری کا ہے کہ بیان اممال میں تاخیر جائز نہیں، بیان کو مجمل کلام سے متصل ہونا ضروری ہے، بعض شافعیہ اور بعض مالکیہ کی بھی یہی رائے ہے، ان حضرات کی دلیل یہ ہے کہ بیان میں تاخیر کو جائز قرار دینے میں ”تحکم“ لازم آتا ہے، حالاں کہ اللہ کی ذات رحیم و کریم ہے وہ اپنے یہ نہیں: ”تَحْكُمُ“ کرے، یہ کہنا درست

معلوم نہیں ہوتا ہے اور ہمیشہ کے لیے تاخیر کو جائز قرار دیا جائے تو بندہ کے فہم سے مادراء ہونے کے باوجود اس کا مکلف بنا لازم آئے گا، ”لَا يَكْلُفَ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُعْدًا“، لیکن انصاف کی بات یہ ہے کہ حقيقة اور محترلہ کا یہ استدلال انتہائی ضعیف ہے، اس لیے یہ کہنا درست ہو گا کہ ان دونوں صورتوں میں سے پہلی صورت یعنی مدت متعینہ تک ”تاخیر“ ممکن ہے اور اس سے مراد یہ ہو کہ مدت متعینہ سے مراد وہ وقت ہو، جس وقت اللہ اپنے علم کے مطابق بندہ کو اس حکم کا مکلف بنانے والا ہے، اسے کوئی حکم نہیں کہہ سکتا ہے۔ (۲۲)

۳۔ تیرانہ مذہب یہ ہے کہ مجمل کے بیان میں تاخیر جائز ہے اور مجمل کے علاوہ مشترک جائز جیسے الفاظ، جن کی مراد واضح نہیں ہوتی، میں تاخیر جائز ہے، یہ مذہب صرفی اور ابوحامد مردوزی کا ہے۔ (۲۳)

۴۔ ابن برهان نے وجہ میں عبد الجبار کا مسلک نقل کیا ہے کہ عموم کے بیان میں تاخیر جائز ہے اور مجمل کے بیان میں تاخیر جائز نہیں۔

۵۔ پانچواں مذہب ابو الحسن کرخی اور بعض محترلہ کا ہے کہ اوصروناہی کے بیان میں تاخیر جائز ہے: لیکن ”اخبار“ کے بیان میں تاخیر جائز نہیں۔

۶۔ چھٹا مذہب یہ ہے کہ اخبار کے بیان میں تاخیر جائز ہے: لیکن اوصروناہی کے بیان میں تاخیر جائز نہیں ہے، اس مذہب کو شیخ ابوسحاق نے نقل کیا ہے: لیکن کسی متعین شخص کی طرف منسوب نہیں کیا ہے۔

۷۔ ابوعلی، ابوہاشم، ابوحسین اور عبد الجبار کا مسلک یہ ہے کہ نفع کے بیان میں تاخیر جائز ہے: البتہ اس کے علاوہ مجمل وغیرہ کے بیان میں تاخیر جائز نہیں ہے، کیوں کہ کوئی ایسی دلیل موجود نہیں، جس سے معلوم ہو کہ نفع کے علاوہ، مشترک ومجمل میں تاخیر جائز ہے۔

۸۔ ابو الحسن بصری، دقادق، قفال اور ابوسحاق کے مذہب میں تفصیل ہے، وہ یہ کہ اگر ایسے الفاظ ہیں، جن کے معانی ظاہر نہیں، جیسے کہ مشترک وغیرہ، ان کے بیان میں تاخیر جائز

(۲۲) حالت سابق، بیان مجمل میں تاخیر کے مسئلہ کو علامہ شوکانی کی ارشاد اقوال کے علاوہ حاجیہ البنا: ۱/۱، ۲۱/۱،

الاکھام لابن حزم: ۳/۳۱-۳۲، ۱۰۰-۱۰۲، بضول المذاہع: ۱۰۰، اور حصول المامول: ۱۳۷-۱۳۸ میں بھی ملاحظہ کیا جاسکتا ہے۔

(۲۳) درایہ فی تحریق احادیث الحدایۃ: ۱/۱

نہیں ہے اور اگر ایسے الفاظ جن کے معانی ظاہر ہیں، مثلاً، عام، مطلق، منسوب وغیرہ ان میں تاخیر جائز ہے۔

● ۹۔ ابن سمعانی نے حنفیہ میں سے ابو زید کا قول نقل کیا ہے کہ بیان اجمال سے اگر کلام سابق میں تغیر و تبدل نہیں پیدا ہو رہا ہو، تو متصل ہو یا بیان تاخیر کے ساتھ آئے دونوں طرح درست ہے، اور اگر اس کی وجہ سے سابقہ حکم میں تبدلی ہو رہی ہو تو بیان میں تاخیر جائز نہیں۔ (۲۲)

یہ مختلف رائے ہیں، جو بیان کے مؤخر ہونے اور نہ ہونے کے سلسلہ میں نقل کیے گئے، حقیقت یہ ہے کہ اجمال کے بیان میں تاخیر جائز اور اس سے انکار مشکل ہے۔

### جن کا مجمل ہونا متفق علیہ نہیں

بعض صورتیں ایسی ہیں، جن کے مجمل ہونے اور نہ ہونے میں علماء اصول میں اختلاف پایا جاتا ہے، مناسب معلوم ہوتا ہے کہ اس موقع پر ان پر بھی گفتگو کی جائے۔

۱۔ یہ اصول ہے کہ اشیاء میں حلت و حرمت کا تعلق اوصاف و اعراض سے ہوتا ہے، عین اور ذات سے احکام کا تعلق نہیں ہوتا، اب جن آئتوں میں حلت و حرمت کو "عین" اور "ذات" سے متعلق کیا گیا ہے، ان کے مجمل ہونے اور نہ ہونے میں اصولیں کے درمیان اختلاف پایا جاتا ہے، مثلاً قرآن میں "میتہ" اور "امہات" کو حرام قرار دیا گیا ہے، جو عین میں سے ہے، (حرمت علیکم المیتہ، حرمت علیکم امہاتکم) ان کی دلیل یہ ہے کہ مردار یا امہات اپنی ذات کے اعتبار سے ان کو وجود میں لانا یعنی احکام شرعیہ کے مخاطب کے قدرت سے باہر ہے: اس لیے آیت مبارکہ میں حرمت کی نسبت خاص ان کی ذات کی طرف نہیں کی جاسکتی ہے اور ضروری ہے کہ وہاں کوئی فعل مقدر مانا جائے، مثلاً مردار کا کھانا یا اس کا خریدنا یا اس کا پینچنا وغیرہ، ظاہر ہے کہ یہ وقت یہ تمام الفاظ مقدر مانے نہیں جاسکتے ہیں اور ان میں سے خاص طور پر ایک لفظ کو مقرر مانا ممکن بھی نہیں: کیوں کہ یہ کسی خاص وجہ ترجیح کے بغیر ترجیح دینا ہوگا، پس اس طرح یہ احکام مجملات کی

(۲۲) حدایہ: ۳/۱

فہرست میں داخل ہیں۔

جمهور کی دلیل یہ ہے کہ ”هذا طعام حرام، هذا المرة حرام“ جب ان جیسے جملوں کو بولا جاتا ہے تو ذہن میں فوراً یہ بات آتی ہے کہ اس سے مراد ”اکل“ یعنی کھانی حرام ہے، اس عورت سے استھان حرام ہے اور یہ مسلمہ اصول ہے کہ کسی معنی کی طرف ذہن کا منتقل ہونا اس معنی کے حقیقی ہونے کی دلیل ہے، اگر وہ معنی حقیقی نہ ہوتا تو ذہن اس کی طرف کیے منتقل ہوتا؟ اور معنی حقیقی میں اجہال نہیں ہوتا ہے، پیش کردہ آیت میں یہی شکل ہے کہ حرمت میہہ سے ”اکل میہہ“ مراد ہے یعنی مردار کا کھانا حرام ہے، اسی طرح ”حرمت علیکم امہاتکم“ کے تکم کے وقت ذہن فوراً اس طرف جاتا ہے کہ مراد ”استھان“ ہے: اس لیے اس میں اجہال نہیں ہے، جمهور، کرخی اور بصریٰ کی دلیل کا جواب دیتے ہیں کہ ”اعیان“ سے متعلق بعض افعال کو مخدوف مانئے اور بعض کو مذکور مانئے میں ترجیح بلا مردح لازم نہیں آتا: کیونکہ عرف میں ”حرمت علیکم امہاتکم، حرمت علیکم المیہہ“ جیسے جملے استعمال کیے جانے کے وقت یہی مراد ہوتی ہے کہ ”اکل میہہ“ حرام ہے اور ”استھان من الامہات“ حرام ہے اس لیے ان معانی میں سے ایک کے لیے عرف مردح بن جائے گا۔

۲۔ جن نصوص کے مجمل ہونے اور نہ ہونے میں اختلاف ہے، ان میں سے آیت وضو کا کلرا ”وَاسْوَابِرُو وَسَكِّم“ بھی ہے، جمهور کا خیال ہے کہ اس میں اجہال نہیں ہے: لیکن بعض خفیہ کا مسلک ہے کہ یہ مجمل ہے، آیت میں سرکاکل حصہ یا بعض حصہ مراد ہے، اس میں اجہال ہے اور اس کا بیان وہ روایت ہے، جو مغیرہ بن شعبہ سے مردی ہے، انہوں نے فرمایا:

ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم اُنی سباتة قوم فبال و توضا

ومسح على الناصية. (۲۵)

کہ نبی اکرم ﷺ نے قوم کے گنڈیرے کے پاس تشریف لا کر استخاء فرمایا

اور وضو کیا، پیشانی پر مسح فرمایا۔

اس حدیث سے سرکی وہ مقدار متعین ہو جاتی ہے، جس کا مسح وضو میں فرض ہے۔

(۲۵) ارشاد الحول: ۱۷۰

جن حضرات کے نزدیک ”وامسحوا بپو سکم“، ”مجمل نہیں ہے، ان کے درمیان بھی اختلاف ہو گیا کہ اس نص میں پورے سر کا مسح مراد ہے یا سر کے بعض حصہ کا، مالکیہ کہتے ہیں پورے سر کا مسح مراد ہے، (۲) شریف مرضی کا کہنا ہے کہ آیت میں سر کا بعض حصہ ہی کا مسح مراد ہے: (۲۱) کیوں کہ مسح عربی قاعدہ کے مطابق خود متعدد ہوا کرتا ہے، اسے صلد کی ضرورت نہیں پڑتی ہے، اس کے باوجود آیت میں ”مسح“، ”باء“ کے صلد کے ساتھ استعمال ہوا ہے، اس استعمال کا تقاضا ہے کہ اس سے کوئی نیا فائدہ حاصل ہو اور وہ تبعیض ہے لیکن بعض حصہ کا مراد ہوتا، اگر حرف ”باء“ آیت کے اس نکلے میں ”بعض“ کا معنی نہ دے تو ایک استعمال، جو شارع کا استعمال ہے، فائدہ سے خالی رہ جائے گا، اس لیے بہتر یہی ہے کہ آیت میں ”وامسحوا بپو سکم“ سے بعض سر کے مسح کو فرق کہا جائے۔

صاحب محسول نے لکھا ہے کہ لوگوں میں یہ بات مشہور ہو گئی کہ ”سر کے مسح“ کے بارے میں امام شافعی کا مسلک یہ ہے کہ کسی نے سر کے تھوڑے حصہ پر بھی مسح کر لیا تو کافی ہے اور وضو ہو جائے گا، مگر حقیقت یہ ہے کہ یہ ان کا مسلک نہیں ہے اور ان کی طرف اس کی غلط نسبت کردی گئی ہے: لیکن شافعی میں قاضی بیضاوی نے امام شافعی کا یہی صحیح مسلک قرار دیا ہے، علامہ شوکانی فرماتے ہیں: ”قال البيضاوى هو الحق“ (۲۲)

خود علامہ شوکانی نے ”احکام القرآن“ کے حوالہ سے امام شافعی کا یہی قول نقل کیا ہے۔

من مسح برأسه شيئاً فقد مسح برأسه ولم تحتمل الآية الا هذا.

جس نے اپنے سر کے بعض حصہ ہی کا مسح کیا تو اس نے پورے سر کا مسح کیا اور آیت میں اس کے علاوہ دوسرے مفہوم کا احتمال ہی نہیں۔

امام شافعی کا دوسرا قول اس سے بھی زیادہ بے غبار ہے، فرماتے ہیں:

فضلت السنة أنه ليس على المرء مسح رأسه كله واذ أدللت السنة

(۲۲) اس بحث کو شرح الاسلامی: ۸-۶/۲، اور مختصر متعصی الاصول: ۱۶۱/۲ کے علاوہ این حزم ظاہری کی الاحکام فی اصول الاحکام: ۳/۲۰، ۲۰/۳، حاویۃ البناۃ: ۵۲/۲، حصول المأمول: ۱۳۳:، اور فضول البدائع: ۲/۹۷ میں بھی دیکھا جاسکتا ہے۔

(۲۳) مختصر متعصی الاصول: ۱۶۱/۲

علی ذلک فمعنى الآية أن من مسح شيئاً من رأسه أجزأه.

حدیث نبوی بھی بتلاتی ہے کہ کسی شخص پر پورے سر کا مسح ضروری نہیں ہے، جب حدیث اس بات پر دلالت کرتی ہے تو آیت کے معنی ہوئے کہ جس نے بھی سر کے بعض حصہ پر مسح کیا، اس کے لیے کافی ہو جائے گی۔

امام شافعیؓ کے اس صریح قول کی نیاد پر صاحب محسول کا یہ کہنا کہ ”امام شافعیؓ کی طرف اس قول کی نسبت درست نہیں“ صحیح نظر نہیں آتا، پس اس طرح ”وامسحوابروؤسکم“ میں بعض حضرات کے نزدیک اجہال ہے اور جہور کے نزدیک اجہال نہیں ہے۔

۳۔ جن نصوص میں اجہال ہونے اور نہ ہونے میں اصولیین کا اختلاف ہے، ان میں ایک حدیث نبوی ”رفع عن امتی الخطأ والنسيان“ (کہ میری امت سے خطاء و نسیان معاف کر دیا گیا ہے) بھی ہے، جہور فرماتے ہیں کہ اس میں اجہال نہیں، جب کہ ابو الحسن بصری اور ابو عبد اللہ بصری فرماتے ہیں کہ اس حدیث میں اجہال ہے۔

ان حضرات کی دلیل یہ ہے کہ ”رفع عن امتی الخطأ والنسيان“ میں لفظ سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ امتِ محمدیہ سے نفس خطاء اور نسیان کو اٹھالیا گیا ہے اور ان سے خطاء سرزد ہو گی ہی نہیں، حالاں کہ ایسا نہیں ہے، تمام انسانوں سے خطاء سرزد ہوتی ہے، اس لیے حضور ﷺ کے اس ارشاد میں ”احکام“ کو مخدوف مانا جائے گا اور مطلب یہ ہو گا کہ خطاء اور نسیان کے تمام احکام اٹھادیے گئے ہیں: لیکن یہ کہنا بھی درست نظر نہیں آتا: کیوں کہ ضرورت کی بناء پر کوئی لفظ ”مخدوف“ مانا جاتا ہے، نیز قاعدہ ہے کہ ضرورت بقدر ضرورت ہی مانی جائے (الضرورة تقدر بقدر الضرورة) اور ضرورت کی تکمیل ایک ہی سے ہو جاتی ہے، اس لیے تمام احکام کو مخدوف نہیں مانا جاسکتا، علاوہ ازیں شریعت میں بہت سی ایسی نظریں موجود ہیں، جن میں بھول چوک سے گناہ کے ارتکاب کے باوجود ”ضمان“ واجب ہوتا ہے اور بھول کر عبادت قوت ہو جائے یا عبادت میں غلطی ہو جائے، پھر بھی عبادت کی قضا لازم ہوتی ہے، مثلاً حج میں حالتِ احرام میں بھول کر یا غلطی سے کسی شخص نے کسی جانور کو مارڈا تو اس کو اس کی جزا ادا کرنی پڑتی ہے، اسی طرح نماز میں کوئی شخص کسی فرض کو بالکل ہی بھول جائے تو نماز باطل ہو جاتی ہے اور نماز

لوٹانی پڑتی ہے، شریعت میں اس طرح کی بہت سی نظائریں موجود ہیں، جن میں خطاء و نیان کے باوجود قضا لازم ہوتی ہے، اس لیے یہ کہنا پڑے گا کہ تمام احکام میں خطاء و نیان کے معاف نہیں کیا گیا ہے اور بعض احکام کی تعمین احادیث میں نہیں کی گئی ہے، اس لیے یہ حدیث خطاء و نیان کے معاف ہونے اور نہ ہونے میں بجل ہے۔

جمہور فرماتے ہیں کہ اس طرح کے جملہ سے عرف عام میں "عدم موادخہ" ہی مراد ہوتا ہے، مثلاً کوئی آتا اپنے غلام سے کہے کہ "رفعت عنک الخطأ" تو عرف عام میں مطلب یہ ہوتا ہے کہ میں تمھارا موادخہ نہیں کروں گا اور تمھیں غلطیوں پر سزا نہیں دیا کروں گا، اس طرح نبی ﷺ کے فرمان کا مقصد یہ ہوگا کہ میری امت کی خطاء و نیان پر موادخہ نہیں ہوگا اور حکم اخروی میں خطاء و نیان بلا تخصیص معاف ہے، اس لیے حدیث بجل نہیں ہے۔

۳۔ انہی میں سے ایک آیت "والسارق والسارقة فاقطعوا ایدهما" (انکہ: ۳۸) بھی ہے۔ جمہور فرماتے ہیں کہ یہ آیت بجل نہیں ہے: لیکن بعض حفیہ کے نزدیک بجل ہے: کیوں کہ یہ (ہاتھ) کا اطلاق اگلیوں کے سرے سے موڑھے تک، اگلیوں کے سرے سے کہیوں تک اور اگلیوں کے سرے سے گٹوں تک، تیوں طرح ہوتا ہے، ان تیوں میں سے کون سا معنی مراد ہے؟ اس سلسلے میں یہ آیت بجل ہے۔

جمہور کی دو ولیمیں ہیں اجمانی اور تفصیلی، اجمانی ولیم یہ ہے کہ "یہ" اور "قطع" کے جتنے معانی ذکر کیے گئے ہیں، ان میں "یہ" کا استعمال حقیقی ہوگا یا بعض میں حقیقی اور بعض میں مجازی؟ پھر تمام معانی میں "قطع" اور "یہ" کا استعمال حقیقی ہو تو ان تمام معانی میں مشترک ہوں گے یا علاحدہ؟ اگر ہم یہ کہیں کہ تمام معانی میں مشترک ہوں گے تو کلام بجل ہو جائے گا اور کلام کا بجل ہوتا خلاف اصل ہے اور اگر علاحدہ کہیں تو کلام بجل نہیں رہ جائے گا: بلکہ بین ہو جائے گا، ان سے یہ ثابت ہو گیا کہ آیت میں "یہ" اور "قطع" میں اجمال ہے۔

تفصیلی طرز استدلال یہ ہے کہ "یہ" کے جتنے معانی ذکر کیے گئے ہیں، ان میں "یہ" کا موڑھے تک کے معنی میں اطلاق حقیقی ہے اور بقیہ معنی مجازی میں ہے: کیوں کہ ہاتھ کو کلائی یا کہنی تک کاٹ دیے جانے کے وقت کہا جاتا ہے کہ یہ ہاتھ کا ایک حصہ ہے مکمل ہاتھ نہیں ہے، لہذا

اس استعمال سے معلوم ہوتا ہے کہ ”یہ“ کا انگلی کے سرے سے موڑنے ہے تک کے معنی میں استعمال حقیقی ہے اور بقیہ میں مجازی، جب ”یہ“ کے دو معنی ہوئے حقیقی اور مجازی، تو ظاہر ہے کہ مجازی کو ترجیح حاصل ہو گی: کیوں کہ آیت میں حقیقی مراد نہیں لیے جاسکتے اور جب ایک کو ترجیح حاصل ہو گئی تو پھر اجمال کہاں رہا؟

۵۔ ایسے الفاظ جن کے موجود ہونے میں کسی شئی کی ذات کی نفی کرو گئی ہو، ان کے جملہ ہونے اور نہ ہونے میں بھی اختلاف ہے، مثلاً ”لا صلوٰۃ الابطہر، لا صلوٰۃ الہ بافاتحة الكتاب، لا صیام من لم یبیت النیة، لانکاح الا بولی“ اور ”لا صلوٰۃ لجار المسجد الا فی المسجد“ وغیرہ، ان احادیث میں صلوٰۃ، صیام اور نکاح وغیرہ کی نفی کی گئی ہے، یہ وجود میں نہیں آسکتے: حالاں کہ خارج میں موجود ہوتے ہیں، جہور کا مسلک یہاں بھی یہی ہے کہ ان احادیث میں اجمال نہیں ہے اور قاضی ابو بکر اور عبد اللہ بصری کے نزدیک جملہ ہے۔

جہور کہتے ہیں کہ ایسے جملوں کے بارے میں اگر ”صحیح نہ ہونے“ کی کوئی شرعی اصطلاح پائی جاتی ہو تو شریعت میں ایسے جملوں کا مطلب ہوتا ہے کہ یہ نماز صحیح نہیں ہوئی اور نہ نکاح صحیح ہوا، تو شرعی اصطلاح کے مطابق ان جملوں کو عدم صحت ہی پر محمول کیا جائے گا: لیکن اگر شرعی اصطلاح نہ ہو: البتہ عرف لغوی ہو اور اہل لغت کی اصطلاح میں ان جملوں کو ”عدم نفع“ پر محمول کیا جاتا ہو کہ نماز کہ نماز سودمند نہ ہوگی، روزہ فائدہ مند نہ ہوگا تو بھی ان جملوں میں کوئی اجمال نہ ہوگا اور اگر نہ عرف شرعی ہو اور نہ عرف لغوی ہو تو اس وقت جملے کو محمول کیا جائے گا، اس صورت میں بھی اجمال نہیں رہے گا، بس ایسی کوئی صورت باقی نہیں رہتی کہ ہم اس کو جملہ کہہ سکیں۔

جن حضرات کے نزدیک احادیث کے ان گلکروں میں اجمال ہے، ان کی دلیل یہ ہے کہ ان احادیث کے فرقوں میں روزہ اور نکاح وغیرہ کی نفی کی گئی ہے: حالاں کہ وہ حسی طور پر موجود ہوتے ہیں: اس لیے کام کو صحیح بنانے کے لیے لفظ کو مقدار مانا پڑے گا، اب ”صحت“ کو مقدار مانا جائے یا ”کمال“ کو مقدار مانا جائے، دونوں میں سے کس کو ترجیح دے کر مقدار مانا جائے؟ پیغمبر دلیل کے اس کی تعین ممکن نہیں ہے، اس لیے اس میں اجمال ہے۔

۶۔ اینے الفاظ، جن کے شرعی معنی بھی ہوں اور لغوی معنی بھی، مثلاً صلوٰۃ، صوم وغیرہ اور ان کے دونوں معنی مراد لیے جاسکتے ہوں، امام غزالیٰ ایسے الفاظ میں ابھال کے قائل ہیں، جمہور فرماتے ہیں کہ ایسے الفاظ میں ابھال نہیں ہے: کیوں کہ ایسی صورت پیش آئے گی، تو معنی شرعی پر محول کیا جائے گا اور اگر عرف پر بھی محول کرنا ممکن نہ ہو تو لغوی معنی پر محول کیا جائے گا، اس لیے اس میں ابھال نہیں۔

۷۔ شارع علیہ السلام نے جن جملوں کو استعمال کیا ہے، اگر ان کو ایک معنی پر بھی محول کرنا درست اور دو معنی پر بھی، تو امام غزالیٰ فرماتے ہیں کہ اس وقت وہ نص محل ہو گا، جب کہ جمہور کا کہنا ہے وہ نص محل شمار نہیں کیا جائے گا۔

### حروف آخر

کتاب و سنت... جو خدا اور اس کے رسول کا کلام ہے، جو ان انوں کے لیے شمع راہ اور بینارہ نور ہے اور جو تمام علوم اور ہدایتوں کا سرچشمہ ہے... کی تک پہنچنا اور اوامر و نواہی کو پاننا کس قدر ضروری ہے؟ وہ محتاج بیان نہیں: مگر اس لیلائے مقصود کا حاصل کرنا، اس کے بغیر ممکن نہیں کہ زبان کے ان قواعد و ضوابط کو بھی اچھی طرح سمجھ لیا جائے، جن کے ذریعہ بہم الفاظ کی حقیقت تک پہنچا جاسکتا ہے، اصولیتیں نے فتح میں الفاظ قرآن کی جو تقسیم کی ہے اور قرآن سے اخذ معانی اور استنباط کے اصول بتائے ہیں، وہ اسی کی کلید ہیں اور ان اصول و قواعد کے ذریعہ نصوص اور کتاب و سنت سے جوبات بھی جائے گی، وہی قابل قبول اور لائق اجتاء ہو گی، ان سے گزیز اور انحراف کر کے کتاب و سنت کی تشریع و تفسیر کے لیے جو راہ اختیار کی جائے گی، وہ اجتاء ہوں اور تفسیر بالرائے کے درجہ میں ہو گی، سلف صالحین کی مسعود کاوشوں اور ملکور نسائی سے استفادہ کر کے رقم سطور نے یہ چند صفات تحریر کیے ہیں، جو اسی مقصد کے لیے ہیں کہ کتاب و سنت کے ابهام و کنایات کی تک پہنچا جاسکے اور حقائق سے آگاہ ہوا جاسکے۔

ذعا ہے کہ اللہ تعالیٰ قلم کو خطاط سے محفوظ رکھے اور حق و راستی پر استقامت عطا فرمائے۔

و بالله التوفيق وهو المستعان.

