فکر و نظر............ اسلام آباد جلد: ۴۷ شمارہ: ۳

قرآنِ حکیم کی قراء ات متواترہ اور استنباط احکام

حافظ تاج افسر☆
پروفیسر ڈاکٹر سعید الرحمٰن☆☆

Abstract

Variant readings of some of the words of the Qur'an taught by the Prophet (peace be on him) is an interesting phenomenon which has attracted attention of the scholars as well as that of general readers of the Quran. The science of recitations of the Qur'an ('ilm al-Qiraat) is considered to be of vital importance among various Sciences of the Qur'an ('ulam al-Qur'an) as well as Sciences of the Tafsir ('ulum al-Tafsir). The scholars of Tafsir have extensively used those recitations which have been transmitted by multitude of people to multitudes of people in each generation (al-Qiraat al-Mutawatirah) in deduction and extraction of the injunctions (ahkam) pertaining to various aspects of individual and collective spheres of life.

This article delves into the classical as well as contemporary works of tafsir and 'ulum al-Qur'an to bring to the fore various issues related to al-qiraat al-mutawatirah. The special focus of this article, however, is to highlight the attempts of the exegetes (al-mufassirin) in fully employing al-qiraat al-mutawatirah in deduction of injunctions (istinbat al-ahkam) as well as in determining the preference or otherwise of the juristic opinions of various schools of thought (madhahib) in Islam.

☆☆☆☆☆

یہ ناقابل انکار حقیقت ہے کہ قرآن حکیم سے پہلے کئی ایک صحیفے اور کتابیں نازل ہوئیں جن میں بطور خاص توراۃ، زبور اور انجیل ملت ابراہیمی کی ترجمان ہونے کے ناطے مشہور ہیں۔ جب قرآن حکیم کا ذکر آتا ہے تو ذہن انسانی میں سوالات ابھرتے ہیں۔ قرآن حکیم اللہ تعالیٰ اور بندے کے تعلقات کو کس انداز سے پیش کرتا ہے اور انسانوں کے باہمی تعلقات کو کیسے استوار کرنا چاہتاہے؟ انسان کے

☆ اسسٹنٹ پروفیسر، کلیہ علوم اسلامیہ، بین الاقوامی اسلامی یونیورسٹی، اسلام آباد۔
☆☆ پروفیسر، شعبہ علوم اسلامیہ، بہاء الدین زکریا یونیورسٹی، ملتان۔

متنوع تقاضوں اور احتیاجات کی تکمیل کے کیا ضابطے اور تقاضے پیش کرتا ہے؟ ان سوالات کے جواب میں جو تعریف ہو گی وہ یقیناً جامع ہو گی جبکہ اصولیین اور فقہاء کے پیش نظر صرف قرآن حکیم کے وہ احکام ہیں جن کا تعلق انسانوں کے باہمی ربط و تنظیم کے ساتھ ہے۔ عبادات ہوں یا معاملات، معاشیات ہوں یا حدود تعزیرات یہ انسانی سوسائٹی میں راہنمائی کے متقاضی ہیں اور یہ سارے کا سارا قرآنی تعلیمات کا ایک حصہ ہے جو علم الاحکام کہلاتا ہے۔ اسی لئے عقائد یا تزکیہ نفس کے امور پر بحث کرنا فقہاء کا شعبہ نہیں ہے جب قرآن حکیم کی تعریف اس اہم شعبے علم الاحکام کو سامنے رکھ کر کی جائے گی تو وہ یقیناً مختلف ہو گی۔

قرآن کا لغوی مفہوم:

''قرآن'' مشتق ہے یا جامد۔ اہل لغت کی اس بابت دو آراء ہیں۔

پہلی رائے یہ ہے کہ لفظ ''قرآن'' اسم جامد ہے، مشتق نہیں ہے (یعنی کسی لفظ سے ماخوذ نہیں ہے) اس پر دلیل عبداللہ بن کثیر مکیؒ (۱۲۰ھ) کی قراء ت ہے جس میں القران یعنی ہمزہ کے بغیر را مفتوحہ کے بعد الف مدہ پڑھا جائے اور یہ رائے امام محمد بن ادریس شافعیؒ (۲۰۴ھ) سے منقول ہے۔ فرماتے ہیں قرأت مہموز ہے لیکن قران غیر مہموز ہے اور یہ قرآن حکیم کا غیر مشتق نام ہے۔(۱)

دوسری رائے یہ ہے کہ مشتق ہے اس رائے کے قائلین میں پھر اختلاف ہے کہ مہموز ہے یا نہیں؟ ابوالحسن الاشعری(۲) کا قول یہ ہے کہ یہ کلمہ مشتق تو ہے لیکن اس میں ہمزہ نہیں ہے۔ ''قرنت الشیئ'' سے ماخوذ ہے جس کا مفہوم اشیاء کو باہم جوڑنا اور ملانا ہے۔ قرآن حکیم کو اس لئے قرآن کہتے ہیں کہ اس میں سورتیں اور آیات باہم مربوط ہیں۔(۳) حج قران کا مفہوم بھی یہی ہے کہ اس میں حج اور عمرہ ایک ہی احرام کے ذریعے مربوط ہوتے ہیں۔(۴)

اس کے برعکس رائے یہ ہے کہ یہ مشتق بھی ہے اور مہموز بھی ہے۔ ''القرء'' سے مشتق ہے جو جمع کرنے کے معنی میں آتا ہے۔ عرب کے ہاں قرأت الماء فی الحوض یعنی جمعته کے مفہوم میں مستعمل ہے۔ قرآن حکیم کو اس لئے قرآن کہتے ہیں کہ یہ بھی سورتوں اور آیات کا مجموعہ ہے۔ یہ زجاج(۵) کی رائے ہے۔(۶) ابن کثیر مکی کی قراء ت میں جو ہمزہ نہیں پڑھا گیا اس کی توجیہ یہ کرتے ہیں کہ ادائیگی میں سہولت کے پیش نظر ہمزہ کی حرکت را کو منتقل کر دی گئی ہے۔ اصل میں وہ بھی مہموز ہی ہے۔(۷) قرآن حکیم کی حقیقت پر غور کرنے سے امام شافعیؒ کی رائے وقیع معلوم ہوتی ہے کہ قرآن اسم جامد یا اسم منقول ہے مشتق نہیں ہے اس کے متعدد اسباب ہیں۔

۱۔ قرآن حکیم لکھا ہوا نازل نہیں ہوا بلکہ رسول اللہ ﷺ کے قلب اطہر پر القاء ہوا ہے۔ عربوں پر نازل ہونے کی وجہ سے اس کا قالب عربی ہے اور نزول سے قبل لوح محفوظ میں جو کلام نفسی (۸) ہے اس کو بھی قرآن کا نام دیا گیا ہے۔ ارشاد ہے:

﴿بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَّجِيْدٌ فِيْ لَوْحٍ مَّحْفُوْظٍ﴾ [البروج: ۲۱،۲۲]

جبکہ سورتوں اور اجزاء کی ترتیب کا تعلق الفاظ سے ہے اور یہ آسمان دنیا سے نزول کے بعد کی بات ہے۔ لہٰذا یہ کہنا مناسب نہیں ہو گا کہ قرآن کو اس لئے قرآن کہتے ہیں کہ اس میں سورتیں اور آیات باہم مربوط ہیں یا یہ سورتوں اور آیات کا مجموعہ ہے۔(۹)

۲۔ عبداللہ بن کثیرؒ مکہ کے رہنے والے ہیں اور اہل مکہ کی قراء ت بغیر ہمزہ کے ہے اور قرآن حکیم کا نزول بھی لغت قریش میں ہوا جن کا مرکز مکہ مکرمہ اور ان کی قراء ت سے استدلال کرنے والے بھی امام شافعیؒ مکی ہیں اور لغت میں اہل لغت کی رائے ہی وقیع ہوتی ہے۔

قرآن حکیم کا اصطلاحی مفہوم:

علماء اصول کے ہاں قرآن کی تعریف یوں کی جاتی ہے:

"هُوَالْقُرْآنُ الْمُنَزَّلُ عَلٰى رَسُوْلِ اللّٰهِ ﷺ الْمَكْتُوْبُ فِيْ دَفَاتِ الْمَصَاحِفِ الْمَنْقُوْلُ اِلَيْنَا عَلَى الْاَحْرُفِ السَّبْعَةِ الْمَشْهُوْرَةِ نَقْلًا مُتَوَاتِرًا".(۱۰)

یعنی قرآن وہ ہے جو رسول اللہ ﷺ پر نازل کیا گیا ہے، مصاحف میں لکھا گیا ہے اور سات مشہور حروف پر تواتر کے ساتھ منقول چلا آ رہا ہے۔

اس تعریف میں چند امور قابل غور ہیں۔

۱۔ "**المکتوب فی دفات المصاحف**" سے بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ قرآن حکیم لکھا ہوا نازل ہوا حالانکہ مصاحف میں صحابہ کرامؓ نے مدون کیا لہٰذا یہ جملہ صرف صحابہ کرامؓ کے لکھے ہوئے مصاحف کے دور سے قرآن حکیم پر صادق آتا ہے۔

۲۔ "**علی الاحرف السبعة المشهورة**" سے مراد وہ لہجات عرب ہیں جن پر قرآن پڑھنے کی اجازت دی گئی اور اس اجازت کی حکمت یہ تھی کہ قبائل کے متعدد لہجات کے حامل ایک لغت میں تلاوت کرنے کے عادی نہ ہونے کی وجہ سے مشکلات محسوس کر رہے تھے۔ اور یہ اجازت بھی مدینہ منورہ میں دی گئی نیز اس اجازت کا تعلق بھی کلام لفظی سے ہے جبکہ قرآن حکیم کلام

لفظی اور کلام نفسی دونوں کے مجموعے کا نام ہے۔

۳۔ "نقلا متواترا" میں قرآن حکیم کے متواتر ہونے کا ذکر ہے اور تواتر کا اعتبار آسمان دنیا سے نزول کے بعد سے ہوتا ہے جس کا مفہوم یہ ہے کہ ابتدائی تینوں ادوار میں اس کے ناقلین اس تعداد میں ہوں کہ ان کا اپنے مسلمہ کردار نیز ان کے ایک دوسرے سے دور علاقوں میں ہونے کے سبب باہمی رابطہ نہ ہونے کی وجہ سے جھوٹ پر جمع ہونا محال ہو۔

۴۔ یہ بات مسلم ہے کہ کسی چیز کی تعریف کرنے کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ اس کی حقیقت و ماہیت اور اس کے اغراض و مقاصد سمجھ میں آ سکیں۔ نیز جن مضامین پر وہ مشتمل ہے ان کا ایک خاکہ سامنے آ سکے جبکہ مذکورہ بالا تعریف میں قرآن کے نزول، اس کی قراء ت اور تدوین و تاریخ کا ذکر ہے۔ یہ امور اپنی جگہ اہم ہیں لیکن حقیقت اور اہداف سے ان کا تعلق ثانوی رہ جاتا ہے۔

مذکورہ بالا امور پر غور کیا جائے تو یہ بات عیاں ہوتی ہے کہ قرآن حکیم کی یہ تعریف احکام کے باب کو سامنے رکھتے ہوئے قطعیت اور حجیت کے تناظر میں کی گئی ہے۔ فقہاء کا شعبہ یہی ہے کہ اسنادی حیثیت کو دیکھا جائے اگر وہ متواتر یا مشہور ہے تو قطعی الثبوت ہو گی اور علم قطعی کے لئے مفید ہو گی اس سے فرضیت یا تحریم ثابت ہوتے ہیں بشرطیکہ وہ قطعی الدلالۃ بھی ہو لیکن اگر اس نص کی سند ظنی الثبوت ہو تو وہ قطعیت کی بجائے ظنیت کا فائدہ دیتی ہے اور اس سے مکروہ یا مستحب ثابت ہوتے ہیں فرضیت یا حرمت ثابت نہیں ہوتے۔(۱۱) لہٰذا قرآن حکیم کی یہ تعریف احکام کے شعبہ کا لحاظ رکھتے ہوئے فقہاء کے نزدیک صحیح اور مکمل ہے لیکن قرآن حکیم کے مقاصد و اہداف اور اس میں مذکور علم و مضامین کے اعتبار سے غور کیا جائے تو یہ تعریف قرآن حکیم کے لفظی پہلو کو شامل ہے جو کہ تعریف کے ناقص ہونے کی دلیل ہے۔

اس کے برعکس قرآن حکیم نے اپنا جامع اور مکمل تعارف کرایا ہے جس میں اس کی حقیقت و ماہیت اور مقاصد کو واضح کیا ہے۔ ارشاد ربانی ہے ﴿وَاِنَّهٗ لَتَنۡزِيۡلُ رَبِّ الۡعٰلَمِيۡنَ. نَزَلَ بِهِ الرُّوۡحُ الۡاَمِيۡنُ. عَلٰى قَلۡبِکَ لِتَكُوۡنَ مِنَ الۡمُنۡذِرِيۡنَ﴾ [الشعراء: ۱۹۲۔۱۹۴] اسی طرح یہ ارشاد بھی ہے ﴿مُصَدِّقًا لِّمَا بَيۡنَ يَدَيۡهِ مِنَ الۡكِتٰبِ وَمُهَيۡمِنًا عَلَيۡهِ﴾ [المائدۃ: ۴۸] ایک اور جگہ اس کی غرض نزولی کو اس طرح واضح کیا ہے ﴿كِتٰبٌ اَنۡزَلۡنٰهُ اِلَيۡکَ لِتُخۡرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمٰتِ اِلَى النُّوۡرِ﴾ [ابراہیم: ۱] ان آیات کی روشنی میں تعریف یوں کی جا سکتی ہے۔

قرآن حکیم اللہ کا وہ کلام ہے جس کو اللہ تعالیٰ نے آپ کے دل پر انسانی ہدایت کے لئے

نازل کیا جو گزشتہ آسمانی کتابوں کی تصدیق کرتی ہے اور ان پر نگہبان ہے اور اس جیسا کلام انسان کی طاقت سے باہر ہے۔

قرآن اور مصحف:

قرآن حکیم کے لئے مصحف کا استعمال بھی ہوتا ہے اور اس کے مصحف ہونے کی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ جب حضرت ابوبکرؓ نے قرآن حکیم کو کتابی شکل میں مدون کیا تو صحابہ کرامؓ سے اس بابت مشورہ کیا کہ اس کا نام کیا ہونا چاہئے؟ کسی نے رائے دی کہ اس کا نام سفر ہو لیکن اس بات کو بایں وجہ رد کر دیا گیا کہ یہ نام یہود اپنی کتاب کے لئے استعمال کرتے ہیں۔دوسری رائے یہ آئی کہ اس کو مصحف کہا جائے کہ اہل حبشہ اس قسم کی دستاویز کو مصحف کہتے ہیں اس پر سب کا اجماع ہو گیا۔(۱۲) تاہم ان دو اصطلاحات میں فرق درج ذیل ہیں۔

۱۔ مصحف اس مدون دستاویز کو کہا جاتا ہے جو اوراق کا مجموعہ ہو جبکہ قرآن عام ہے چاہے مدون ہو یا نہ ہو یہی وجہ ہے کہ تدوین صدیقی سے پہلے قرآن حکیم کے لئے مصحف کا نام مستعمل نہیں تھا۔

۲۔ مصحف کی بیع و شراء جائز ہے جبکہ قرآن کی بیع و شراء ناجائز ہے۔(۱۳)

۳۔ مصاحف متعدد ہو سکتے ہیں اس لئے اس پر جمع کا اطلاق بھی ہوتا ہے جبکہ قرآن حکیم ایک ہی ہے زیادہ قرآن حکیم کے نسخوں کے لئے بھی مفرد لفظ ''قرآن'' ہی استعمال ہوتا ہے۔

۴۔ مصاحف کی نسبت شخصیات کی طرف ہو سکتی ہے جبکہ قرآن کی نسبت کسی فرد کی طرف نہیں ہو سکتی جیسے مصحف ابن مسعودؓ، مصحف عثمان بن عفانؓ وغیرہ جبکہ قرآن حکیم کو عثمانی قرآن نہیں کہا جا سکتا۔(۱۴)

قرآن اور قراء ات:

قرآن حکیم کی تعریف اور قراء ات کی حقیقت کے جاننے کے لئے ان دونوں کے درمیان نسبت کا ذکر کرنا ضروری ہے کہ وہ نسبت کیا ہے کیا دونوں کے درمیان لزوم ہے یا تباین اور تناقض ہے۔

بدرالدین زرکشی (۷۹۴ھ) فرماتے ہیں کہ قرآن حکیم اور قراء ات دو حقیقت مختلفہ ہیں اس طرح کہ قرآن حکیم اللہ کی طرف سے نازل کردہ وحی کا نام ہے۔ اور قراء ات اس وحی کے لفظی پہلو کو مختلف انداز سے ادا کرنے کا نام ہے ان کی عبارت یہ ہے:

"اَلْقُرْآنُ وَالْقِرَاءَ اتُ حَقِيْقَتَانِ مُتَغَايِرَتَانِ فَالْقُرْآنُ هُوَ الْوَحْيُ الْمُنَزَّلُ لِلْاِعْجَازِ وَالْبَيَانِ وَالْقِرَاءَ اتُ اِخْتِلَافُ اَلْفَاظِ الْوَحْيِ الْمَذْكُوْرِ فِي الْحُرُوْفِ"(۱۵)

یعنی قرآن اور قراء ات دو مختلف حقیقتیں ہیں ۔قرآن وہ نازل کردہ وحی ہے جس میں اعجاز اور بیان ہے جب کہ قراء ات الفاظ وحی کے کلمات میں اختلاف کا نام ہے۔

زرکشی کی اس رائے کو احمد دمیاطی (۱۱۱۷ھ) نے راجح قرار دیا ہے۔(۱۶) اس کے برعکس دوسرا مؤقف یہ ہے کہ قرآن اور قراء ات کے درمیان تغایر کی نسبت نہیں ہے اس کی دلیل یہ ہے کہ قراء ات مختلفہ کی قرآن حکیم سے الگ کوئی حقیقت نہیں ہے بلکہ ان دونوں کے درمیان مکمل اتصال ہے۔ یہی وجہ ہے کہ جیسے قرآن کا منکر دائرہ اسلام میں نہیں ہے اسی طرح قراء ات متواترہ کے منکر کا بھی یہی حکم ہے ان کے درمیان کل اور جزء کا فرق ہے کہ قرآن حکیم کل ہے اور قراء ات اس کا جز ہیں۔ اس رائے پر ڈاکٹر شعبان محمد اسماعیل نے اصرار کیا ہے اور زرکشی و دمیاطی کو ہدف تنقید بنایا ہے۔(۱۷)

ان دونوں آراء کا موازنہ کرنے کے لئے چند امور قابل غور ہیں۔

۱۔ قرآن حکیم لفظ اور معنی دونوں کا نام ہے جبکہ قراء ات کا تعلق قرآن حکیم کے لفظی پہلو سے ہے اور وہ اس کی وجوہ اداء ہیں۔

۲۔ قرآن حکیم وحی الٰہی ہے اور اس میں اللہ تعالیٰ کی طرف سے انسانیت کے لئے پیغام ہے جبکہ قراء ات کی اجازت جو مدینہ منورہ میں دی گئی ہے اس میں قبائل کی مشکلات کو سامنے رکھتے ہوئے اپنے اپنے لہجات میں ادا کرنے کی اجازت دی گئی۔ گویا قرآن کا تعلق انسان کی عملی راہنمائی سے ہے اور قراء ات کا تعلق صرف ادائیگی کی سہولت سے ہے۔

۳۔ اگر قراء ات کو قرآن حکیم کا جزء مان لیا جائے تو کل کا تصور تو اجزاء کے بغیر نہیں ہوتا گویا قراء ات متعددہ کے علم کو جو نہیں جانتا وہ قرآن کو بھی نہیں جانتا یہ بات اجماع امت کے خلاف ہے۔

۴۔ اس سے یہ بھی لازم آتا ہے کہ جب تک قراء ات مکمل نہ پڑھی جائیں تو ختم قرآن مکمل نہیں ہوگا یہ بھی اجماع امت کے خلاف ہے۔

۵۔ قرآن حکیم کا تعلیم وتعلم ضروری ہے جب کہ قراء ات کی تعلیم امر مباح اور مستحسن ہے۔

۶۔ قرآن حکیم اول تا آخر متواتر اور قطعی ہے جب کہ قراء ات میں سے متواتر بھی ہیں مشہور اور شاذ بھی اور قراء ات متواترہ بھی متعدد قراء کرام کی طرف منسوب ہیں جبکہ قرآن کی نسبتیں ان قراء کرام کی طرف صحیح نہیں ہیں چنانچہ قراء ت نافع، قراء ت عاصم تو کہا جاتا ہے لیکن قرآن نافع اور قرآن عاصم نہیں کہا جا سکتا۔

ان امور مذکورہ کی روشنی میں معلوم ہوتا ہے کہ قرآن حکیم و قراء ات کے درمیان نسبت لزوم من وجہ کی ہے قراء ات قرآن حکیم کے ساتھ مستلزم ہیں قرآن حکیم سے باہر قراء ت کا اطلاق نہیں ہوتا لیکن ادائیگی کے متعدد طریقوں کو جو قراء ات کہا جاتا ہے ان کے جاننے کے بغیر بھی حافظ قرآن بنا جا سکتا ہے اور اسی کی طرف اشارہ زرکشی اور دمیاطی کا معلوم ہوتا ہے جبکہ لزوم من وجہ کا اشارہ ڈاکٹر شعبان کی کلام میں نمایاں ہے اور یوں دونوں اقوال اپنی جگہ درست ہیں۔

قراء ات کی اقسام:

سند کے حوالے سے قراء ات کی چار قسمیں ہیں:

۱۔ متواتر ۲۔ ملحق بالمتواتر ۳۔ مشہور ۴۔ شاذ

قراء ات متواترہ سے مراد وہ قراء ات ہیں جن کو ہر دور میں قراء کی اتنی بڑی جماعت نے نقل کیا ہو جن کا جھوٹ پر اجتماع محال ہو اور جن کے طرق پر تمام ناقلین کا اتفاق ہو چکا ہو جیسے قراء سبعہ(۱۸) سے منقول اصول قراء ات۔ مثلاً میم جمع اور ھائے ضمیر کا صلہ، ادغام کبیر اور امالہ وغیرہ۔(۱۹)

ملحق بالمتواتر سے مراد یہ ہے کہ شہرت کے اعتبار سے متواتر کے درجہ تک پہنچی ہو لیکن سند میں موجود راویوں کا ضبط و اتقان متواتر سے کم درجہ کا ہو جیسے قراء کے ہاں مفرد کلمات میں اختلاف۔(۲۰) ملحق بالمتواتر کی یہ اصطلاح ابن الجزری (۸۳۳ء) سے منقول ہے اور یہ قراء ات مشہورہ سے الگ اور مستقل اصطلاح ہے۔

قراء ات مشہورہ ایک مستقل اصطلاح ہے اور یہ زیادہ تر فقہاء احناف کے ہاں مستعمل ہے قراء کے ہاں اس کا ذکر عام نہیں ہے۔ اس سے مراد وہ قراء ات ہیں جو مصاحف عثمانیہ لکھتے وقت خارج کر دی گئیں مگر عہد تابعین میں ان کی تفسیری حوالہ سے شہرت تھی، چنانچہ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے منقول تمام کلمات تفسیریہ احناف کے ہاں مشہور کا درجہ رکھتے ہیں۔ جیسے کفارہ یمین میں **فصیام ثلاثة ایام** کے

ساتھ ''متتابعات'' کا لفظ تفسیر کے حوالہ سے معتبر تصور کیا گیا۔(۲۱)

قراء ات شاذہ سے مراد وہ قراء ات ہیں جو مصاحف عثمانیہ لکھتے وقت خارج کردی گئیں اور عہد تابعین میں بھی ان کی شہرت نہیں تھی۔ جیسے مریض اورمسافر کے لئے رمضان کے علاوہ روزوں کی قضاء کے ضمن میں فعدۃ من ایام اخر کے ساتھ ''متتابعہ'' کا لفظ تفسیری نقطۂ نظر سے ملحوظ نہیں رکھا گیا۔(۲۲)

قراء ات متواترہ سے استنباط

فقہاء کے ہاں قراء ات متواترہ کے حجت ہونے اور ان سے مسئلہ مستنبط کرنے میں کسی کے ہاں قابل ذکر اختلاف نہیں پایا جاتا البتہ بعض صورتوں میں استنباط کے اصول میں اختلاف ہے۔ یہاں ان صورتوں کا ذکر مقصود ہے جن میں فقہاء کے ہاں اصول استنباط پر اتفاق ہے اور جن میں ان کے ہاں اختلاف ہے اس کے ساتھ ہی ان مثالوں کا بھی ذکر کیا جائے گا جن میں فقہاء کے اصول استنباط کا اختلاف واضح ہوتا ہے۔

پہلی صورت یہ ہے کہ کسی کلمہ میں دو قراء تیں ہوں اور دونوں کا مدلول الگ ہو اور دونوں پر بیک وقت عمل ہو سکتا ہو تو ان قراء ات کو دونوں مدلولات پر محمول کر دیا جائے گا اور ان سے مستنبط ہونے والے احکام بیک وقت مراد ہوں گے۔ مثلاً ﴿وَلَا يُضَآرَّ كَاتِبٌ وَّلَا شَهِيْدٌ﴾ [البقرۃ: ۲۸۲] لَا يُضَآرَّ میں راء کو مضموم اور مفتوح دونوں طرح پڑھا گیا ہے۔(۲۳) مضموم ہونے کی صورت میں مطلب یہ ہو گا کہ کاتب اور گواہ کو تکلیف نہ دی جائے گویا فعل مضارع مجہول ہے۔ یہ حکم مدعی اور مدعا علیہ کے لئے ہے کہ کوئی کاتب اور گواہ پر دباؤ نہ ڈالے اور انہیں اپنی مکمل آزادی کے ساتھ لکھنے اورگواہی دینے کا موقع فراہم کیا جائے اور لَا يُضَآرَّ مفتوح ہونے کی صورت میں اس کا فاعل کاتب ہے یعنی فعل مضارع معروف ہے جس کامطلب یہ ہو گا کہ معاملات کی غلط کتابت اور جھوٹی گواہی دے کرکاتب اور گواہ ورثاء کو تکلیف نہ دیں اس صورت میں مخاطب کاتب اور گواہ ہیں اور دفع ضرر ورثاء کا مقصود ہے دونوں قراء ات کی صورت میں دو احکام ثابت ہو رہے ہیں اور ظاہر ہے کہ دونوں مقصود ہیں کہ نہ ورثاء کو حق ہے کہ کاتب اور گواہ کو تکلیف دیں اور نہ کاتب و گواہ کو اجازت ہے کہ وہ ورثاء کو تکلیف دیں۔(۲۴)

دوسری صورت یہ ہے کہ ایک کلمہ میں دو وجوہ قراء ات ہوں ان کی اصل میں بھی اختلاف ہو مفہوم اور صیغہ کا بھی اختلاف ہو لیکن حکم دونوں قراء ات سے ایک ہی مستنبط ہوتا ہو مثلاً ﴿وَاتَّخِذُوْا

مِنۡ مَّقَامِ اِبۡرٰهِيۡمَ مُصَلًّى﴾ [البقرۃ: ۱۲۵] کو امام نافع اور عبداللہ بن عامر شامی نے وَاتَّخَذُوۡا صیغہ ماضی سے پڑھا ہے جبکہ باقی قراء نے وَاتَّخِذُوۡا صیغہ امر کے ساتھ پڑھا ہے۔ صیغہ ماضی کے ساتھ پڑھا جائے تو یہ جملہ خبریہ ہے اور خبر بمعنی انشاء ہے۔ مقصد نقل حکایت کی صورت میں امت کو حکم دینا ہی ہے۔ لہٰذا دونوں قراء ات سے حکم ایک ہی مستنبط ہوتا ہے۔(۲۵)

ابوالبرکات انباری (۵۷۷ھ) اس صورت پر تبصرہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ ضروری نہیں ہر قراء ت ایک نیا معنی ہی دے بلکہ کبھی دونوں قراء ات سے ایک ہی حکم ثابت ہوتا ہے اسی طرح کی ایک مثال سورۃ سبا میں بھی ہے ﴿فَقَالُوۡا رَبَّنَا بٰعِدۡ بَيۡنَ اَسۡفَارِنَا﴾ [سبا: ۱۹] اس کو ابن کثیر مکی، ابو عمرو بصری نے امر کے صیغہ سے پڑھا ہے جبکہ دیگر قراء نے باب تفعیل سے بَعّد صیغہ ماضی کے ساتھ پڑھا ہے۔(۲۶) دونوں قراء توں کا مفہوم ایک ہے۔

تیسری صورت یہ ہے کہ دونوں قراء توں سے حکم ایک ہی ثابت ہو لیکن اس کی وجوہ دلالت مختلف ہوں یعنی ایک قراء ت سے حکم بذریعہ عبارت النص ثابت ہو رہا ہو جبکہ وہی حکم دوسری قراء ت سے بذریعہ دلالۃ النص ثابت ہو رہا ہو جیسے ﴿وَ لَا تُقٰتِلُوۡهُمۡ عِنۡدَ الۡمَسۡجِدِ الۡحَرَامِ حَتّٰى يُقٰتِلُوۡكُمۡ فِيۡهِ﴾ [البقرۃ: ۱۹۱] قاتل باب مفاعلہ سے ہے جس کی خاصیت اشتراک ہے اس بناء پر معنی ہو گا کہ تم ان سے جنگ نہ کرو مسجد حرام کے پاس یہاں تک کہ وہ تمہارے ساتھ لڑائی کریں جبکہ دوسری قراء ت میں مجرد پڑھا گیا ہے۔ ﴿وَ لَا تَقۡتُلُوۡهُمۡ عِنۡدَ الۡمَسۡجِدِ الۡحَرَامِ حَتّٰى يَقۡتُلُوۡكُمۡ فِيۡهِ﴾ اور یہ قراء ت امام حمزہ اورکسائی کی ہے۔(۲۷) اس کا معنی یہ ہو گا کہ تم ان کو قتل نہ کرو مسجد حرام کے پاس یہاں تک کہ وہ تم کو قتل کرنے لگیں فرق یہ ہوا کہ پہلی قراء ت کی رُو سے جنگ میں پہل ناجائز ہے اوردوسری قراء ت کی صورت میں قتل میں پہل ناجائز ہے مجرد والی قراء ت سے قتل کا ناجائز ہونا عبارۃ النص (۲۸) سے ثابت ہوا جبکہ باب مفاعلہ والی قراء ت سے قتل ناجائز ہونا دلالۃ النص (۲۹) سے ثابت ہوا کہ اگر جنگ میں پہل کرنا ناجائز ہے جو امکان قتل ہے تو قتل بطریق اولیٰ ناجائز ہے۔(۳۰) یہ تین صورتیں وہ ہیں جن کے اصول استنباط میں تمام فقہاء کا اتفاق ہے جبکہ چوتھی صورت میں اختلاف ہے جس کی تفصیل درج ذیل ہے۔

چوتھی صورت میں دو قراء توں سے دو مستقل حکم مستنبط کرنے کی گنجائش ہوتی ہے تو کیا دونوں حکموں کو ایک آیت میں جمع تصور کیا جائے گا یا ایک قراء ت کو دوسری پر محمول کر کے ایک ہی حکم مراد ہو گا۔ فقہاء کے ہاں یہ صورت مختلف فیہ ہے۔ اکثر شوافع اور مالکیہ کے ہاں دو قراء تیں

بمنزلہ دو آیات کے ہیں لہٰذا ہر قراء ت سے الگ حکم ثابت ہو گا اور دو الگ حکموں کو ایک آیت میں جمع تصور کیا جائے گا۔ قرطبی مالکی (۶۷۱ھ) فرماتے ہیں ”وَالْقِرَاءَ تَانِ کَالْآیَتَیْنِ یَجِبُ الْعَمَلُ بِمُوْجِبِهِمَا جَمِیْعًا“(۳۱) یعنی دو قراء ت بمنزلہ دو آیات کے ہیں دونوں کے احکام کو جمع کر کے عمل کرنا واجب ہے جبکہ فقہاء حنفیہ کے ہاں اس بات کو مدنظر رکھا جائے گا کہ ان میں سے کونسی آیت محکم ہے یا مفسر اور کون سی متشابہ یا مجمل۔(۳۲) جو ان میں سے متشابہ یا مجمل ہو تو اس کو محکم یا مفسر پر محمول کر کے ایک ہی حکم لیں گے۔

دونوں نقطہ ہائے نظر کی مثالوں سے وضاحت:

الف۔ ایک قراء ت کو دوسری پر محمول کرنے کی مثالیں:

۱۔ ﴿وَلَا تَقْرَبُوْهُنَّ حَتّٰى یَطْهُرْنَ﴾ [البقرۃ: ۲۲۲]

یطهرن کو نافع مدنی، ابن کثیر مکی، ابو عمرو بصری،ابن عامر شامی اور حفص نے مجرد نصر ینصر سے پڑھا ہے اور یہ تخفیف والی قراء ت ہے جبکہ شعبہ، حمزۃ اور کسائی نے یَطَّهَّرْنَ باب تفعل سے پڑھا ہے جو اصل میں یَتَطَهَّرْنَ تھا تاء کو طاء میں ادغام کر دیا تو یَطَّهَّرْنَ ہوا اور یہ قراء ت تشدید والی ہے تخفیف والی قراء ت کے مطابق عورت کے قریب ہونے کا جواز مدت حیض پوری ہونے پر انقطاع خون کی صورت میں ہے کہ اگر حیض کا خون منقطع ہو گیا تو مرد بلاغسل اس کے قریب جا سکتا ہے جبکہ تشدید والی قراء ت میں مبالغہ ہے لہٰذا اس سے مراد غسل ہو گا اور مرد کو اس کے قریب جانے کا جواز غسل کے ساتھ ہو گا۔ جمہور مالکیہ اور شوافع کے ہاں چونکہ دونوں قراء ات بمنزلہ دو آیات کے ہیں لہٰذا تخفیف والی قراء ات انقطاع دم میں مستقل ہے اور تشدید والی قراء ت غسل میں مستقل ہے جب تک دونوں جمع نہ ہوں تو ازدواجی تعلق درست نہ ہو گا اس کو وہ جمع بین الحکمین کا نام دیتے ہیں۔ لہٰذا ان دونوں قراء توں کے مفہوم میں انقطاع دم و غسل جمع ہو جائیں گے۔

محمد بن محمد الکیاالھراسی شافعی (۵۰۴ھ) نے اس بات کو ثابت کرنے کے لئے اپنے مخالفین فقہاء پر سخت تنقید کی ہے۔(۳۳) اس طرح ابن عطیہ اندلسی مالکی (۵۴۲ھ) نے اس کی وضاحت یوں کی ہے کہ ان دونوں قراء ات کو جمع کریں اور دونوں قراء توں سے مفہوم انقطاع دم اور غسل دونوں کا نکلتا ہے لہٰذا صرف انقطاع دم سے بیوی حلال نہ ہو گی۔(۳۴) ابن رشد محمد بن احمد (۵۹۵ھ) نے مالکیہ کے اس طرز استدلال پر اعتراض کیا ہے کہ اس طرح کلام میں مطابقت نہیں ہے جس کی تفصیل یہ ہے کہ تخفیف والی قراء ت انقطاع دم کو ثابت کر رہی ہے اور تشدید والی قراء ت غسل ثابت کر

رہی ہے۔ جبکہ اگلا جملہ **فاذا تطھرن فأتوھن** بھی غسل پر دلالت کر رہا ہے تخفیف والی قراء ت کے ساتھ آیت کا معنی یہ ہو گا کہ ''تم ان کے قریب نہ جاؤ یہاں تک کہ انقطاع دم ہو جائے جب غسل کر لیں تو ان کے پاس جا سکتے ہو''۔ اس طرح دونوں جملوں کے درمیان عدم مطابقت ظاہر ہے۔ مالکیہ اور شافعیہ کا استدلال درست نہیں ہے لہٰذا تشدید والی قراء ت تخفیف والی قراء ت کا ہی مفہوم بیان کر رہی ہے معنی یہ ہو گا کہ تم ان کے قریب نہ جاؤ یہاں تک کہ انقطاع دم ہو جائے جب انقطاع دم ہو جائے تو جا سکتے ہو اور یہ بالکل درست معنی ہے معلوم ہوا کہ دونوں قراء اتوں سے انقطاع دم کا ہی مفہوم درست ہے۔(۳۵)

اس پر امام قرطبی (۶۷۱ھ) نے اعتراض کیا ہے اور تشدید والی قراء ت کو اولیت دیتے ہوئے غسل لازم قرار دیا ہے۔(۳۶) اس پر دلیل دیتے ہوئے عبداللہ بن عباسؓ کے شاگرد مجاہد بن جبر کی رائے نقل کی ہے جو مصنف عبدالرزاق میں ہے "**لِلنِّسَاءِ طُهْرَانِ، طُهْرٌ قَوْلُه' حَتّٰى يَطْهُرْنَ. يَقُوْلُ: اِذَا تَطَهَّرْنَ مِنَ الدَّمِ قَبْلَ اَنْ يَّغْتَسِلْنَ وَطُهْرَنَ فَاِذَا تَطَهَّرْنَ اَىْ اِذَا اغْتَسَلْنَ. وَلَا تَحِلُّ لِزَوْجِهَا حَتّٰى تَغْتَسِلَ**"(۳۷) یعنی عورت کے دو طہر ہیں ایک جو **يَطْهُرْنَ** تخفیف والی قراء ت میں ہے اور وہ غسل سے پہلے انقطاع دم ہے اور دوسرا باب تفعل سے یعنی جب غسل کر لے۔ مجاہد کہتے ہیں کہ وہ اپنے شوہر کے لئے بغیر غسل کے حلال نہ ہو گی۔ شوکانی (۱۲۵۰ھ) بھی اسی کے قائل ہیں۔(۳۸) جبکہ حنفیہ کے نزدیک ایام حیض مکمل ہونے کی صورت میں انقطاع دم سے مباشرت جائز ہوتی ہے ان کا طرز استدلال اس طرح ہے کہ تخفیف والی قراء ت انقطاع دم کے معنی میں بالکل واضح اور محکم ہے۔ دوسرے معنی کا احتمال نہیں جبکہ تشدید والی قراء ت کے مفہوم میں دو احتمال ہیں۔ ایک انقطاع دم اور دوسرا غسل اور جس کلمہ کی دلالت واضح نہ ہو اور اس میں ایک سے زیادہ احتمالات موجود ہوں تو وہ متشابہ ہوتی ہے اور قرآن حکیم نے محکم آیات کو ام الکتاب کہا ہے۔ اس کا تقاضا یہ ہے کہ متشابہات کو اس محکم پر محمول کر دیا جائے ورنہ متشابہات کے مفہوم کے تعین میں تاویلات کا دروازہ کھل جائے گا اور قرآن حکیم نے اس سے منع فرمایا ہے۔

ارشاد ہے ﴿**فَاَمَّا الَّذِيْنَ فِىْ قُلُوْبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُوْنَ مَاتَشَابَهَ مِنْهُ**﴾ [آل عمران: ۷] یعنی جن لوگوں کے دلوں میں کجی ہے وہ متشابہات کے درپے رہتے ہیں اور نبی اکرم ﷺ نے بھی حضرت عائشہؓ کو مخاطب کرتے ارشاد فرمایا: ''**فَاِذَا رَأَيْتُمُ الَّذِيْنَ يَتَّبِعُوْنَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ فَأُولٰئِكَ الَّذِيْنَ سَمَّاهُمُ اللّٰهُ فَاحْذَرُوْهُمْ**''(۳۹) یعنی جب ایسے لوگوں کو دیکھے جو متشابہات کے درپے رہتے ہیں تو سمجھ لو یہی وہ لوگ ہیں جن کے بارے میں وعید کا ذکر اللہ تعالیٰ نے کیا ہے ان سے بچو، جب دو قراء تیں متواتر

ہیں اور تخفیف والی قراء ت باوجود محکم اورواضح الدلالت ہونے کے چھوڑ دی جائے اور تشدید والی قراء ت کا لحاظ رکھا جائے جبکہ تواتر میں دونوں برابر ہیں تو ایک قراء ت متواترہ پر عمل بغیر کسی علت کے موقوف ہو جائے گا جو ٹھیک نہیں ہے۔(۴۰) لہٰذا تشدید والی قراء ت جو متشابہ اور غیر واضح الدلالت ہے اس کو قراء ت تخفیف پر جو محکم اور واضح الدلالت ہے محمول کردیا جائے گا اور معنی یہ ہو گا کہ انقطاع دم مباشرت کے لئے کافی ہے البتہ اگر اکثر مدت، جو احناف کے نزدیک دس دن ہے، سے پہلے انقطاع دم ہو تو غسل کرنا مباشرت کے لئے ضروری ہو گا۔ امام محمد بن حسن شیبانی (۱۸۹ھ) فرماتے ہیں ”لَا تُبَاشِرُ حَائِضٌ عِنْدَنَا حَتَّى تَحِلَّ لَهَا الصَّلٰوةُ أَوْ تَجِبُ عَلَيْهَا وَهُوَ قَوْلُ أَبِىْ حَنِيْفَةَ“(۴۱) (یعنی حیض والی عورت سے مباشرت ہمارے نزدیک جائز نہیں ہے جب تک نماز اس کیلئے جائز یا اس پر واجب نہ ہو جائے۔اور یہی امام ابوحنیفہ کا قول ہے۔ اور فخرالدین عثمان بن علی زیلعی (۷۴۳ھ) نے بھی اس کی تصریح کی ہے(۴۲) اس طرح دو قراء ات متواترہ سے مسئلہ اخذ کرنے کے حوالے سے طرق استنباط اور ثمرہ اختلاف میں فقہاء کی آراء میں فرق واضح ہو جاتا ہے۔

۲۔ ﴿وَاِنْ كُنْتُمْ مَّرْضٰٓى اَوْ عَلٰى سَفَرٍ اَوْجَآءَ اَحَدٌ مِّنْكُمْ مِّنَ الْغَآئِطِ اَوْ لٰمَسْتُمُ النِّسَآءَ فَلَمْ تَجِدُوْا مَآءً فَتَيَمَّمُوْا صَعِيْدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوْا بِوُجُوْهِكُمْ وَاَيْدِيْكُمْ﴾ [النساء:۴۳]

لا مستم باب مفاعلہ ہے جس کی خاصیت مشارکت ہے یعنی اس کا استعمال وہاں ہوتا ہے جہاں ایک عمل میں فریقین شریک ہوں جیسے قاتلہ کا مطلب یہ ہے کہ ایک نے دوسرے کے ساتھ لڑائی کی جبکہ اس کا مجرد لمس ہے جو مشترک ہے جس کے مفہوم میں یک طرفہ کسی چیز کو چھونا بھی شامل ہے۔ چنانچہ لا مست الثوب بولنا اس لئے غلط ہے کہ کپڑے کو یک طرفہ چھوا جاتا ہے(۴۳) اور جماع سے کنایہ بھی ہے۔

اس تناظر میں لا مستم (مفاعلہ) کا مطلب صرف دو طرفہ عمل یعنی جماع ہے اور لمستم (مجرد) کا مطلب مرد کا عورت کو ہاتھ لگانا اور چھونا بھی ہے اور جماع بھی مراد ہے۔ اکثر شافعیہ اور مالکیہ کے نزدیک دو قراء تیں بمنزلہ دو آیتوں کے ہیں لہٰذا دو الگ الگ حکم ان میں جمع ہیں وہ اسی طرح کہ مجرد والی قراء ت کی روشنی میں عورت کو چھونا ناقض وضو اور موجب طہارت ہے اور باب مفاعلہ کی قراء ت کی روشنی میں جماع موجب طہارت ہے۔ احناف کے ہاں لامس مفاعلہ والی قراء ت محکم ہے کہ اس کا ایک ہی معنی جماع ہے اور لمستم مجرد والی قراء ت متشابہ ہے کہ اس سے مراد چھونا بھی ہو سکتا ہے اور جماع بھی ہو سکتا ہے لہٰذا متشابہ کو محکم کی روشنی میں دیکھتے ہوئے یہ

حکم اخذ کیا جائے گا کہ جماع ہی موجب طہارت و غسل ہے صرف چھونے سے طہارت لازم نہ ہو گی۔

جصاص اس اصول استنباط سے مسئلہ اخذ کر کے اس کو رسول اللہ ﷺ اور صحابہ کرامؓ کے اقوال سے مزید ثابت کرتے ہیں کہ اگر محض چھونا ناقض طہارت ہوتا تو آپ وضو وغیرہ ضرور کرتے جبکہ نہ آپﷺ سے اور نہ صحابہ کرامؓ سے اس طرح ثابت ہے البتہ اس کے برعکس یعنی چھونے کے غیر ناقض ہونے پر متعدد دلائل ہیں۔(۴۴) مثلاً ”عن عائشۃؓ أن النبی ﷺ **قَبَّلَ بَعْضَ نِسَائِهِ ثُمَّ خَرَجَ اِلَی الصَّلٰوۃِ وَلَمْ یَتَوَضَّأ**“(۴۵) حضرت عائشہ ؓ سے مروی ہے کہ حضورﷺ اپنی بعض بیویوں کو بوسہ دیتے تھے۔ پھر نماز کیلئے تشریف لے جاتے اور وضو نہ فرماتے۔ اسی طرح حضرت عائشہؓ ہی کی دوسری روایت ہے: ”**کُنْتُ أَنَامُ بَیْنَ یَدَیْ رَسُوْلِ اللہِ** ﷺ **وَرِجْلَایَ فِیْ قِبْلَتِهٖ فَاِذَا سَجَدَ غَمَزَنِیْ فَقَبَضْتُ رِجْلِیْ** ......“(۴۶) کہ میں اس حالت میں سوئی ہوتی تھی کہ میرے قدم رسول اللہﷺ کے سامنے ہوتے تھے۔جب آپ سجدہ کرنے جاتے تو مجھے ہاتھ سے اشارہ کرتے، میں پاؤں سمیٹ لیتی ۔فقہ مالکی کے مشہور عالم اور فقیہ، الحطاب (۹۵۴ھ) نے ایک عمدہ توجیہ پیش کی ہے اور وہ یہ ہے کہ **لمس** مجرد ہو تو کبھی بمعنی طلب بھی آتا ہے جیسے ﴿**وَأَنَّا لَمَسْنَا السَّمَاءَ**﴾ [الجن: ۸] تو **لمستم النساء** کا مطلب ہو گا **طلبتم النساء** اور یہ جماع ہی سے کنایہ ہے۔ لہٰذا جماع ہی موجب طہارت ہوا۔(۴۷)

۳۔ ﴿**لَا یُؤَاخِذُکُمُ اللہُ بِاللَّغْوِ فِیْٓ اَیْمَانِکُمْ وَلٰکِنْ یُّؤَاخِذُکُمْ بِمَا عَقَّدْتُّمُ الْاَیْمَانَ**﴾ [المائدۃ: ۸۹]

یمین کے لغت میں دو معنی آتے ہیں۔(۴۸)

۱۔ دایاں ہاتھ ۲۔ طاقت و قوت

پھر اس کا شرعی استعمال قسم کے مفہوم میں ہوا اس لئے کہ عرب جب قسم کھاتے تھے تو ہر آدمی دوسرے کے دائیں ہاتھ پر اپنا دایاں ہاتھ مار کر یہ ثابت کرتا کہ بات پکی ہوگئی ہے۔ لہٰذا اس میں مضبوطی و قوت اور دائیں ہاتھ کا مفہوم بھی آ گیا۔(۴۹)

یمین کی اقسام:

فقہائے شافعیہ کے علاوہ تمام ائمہ کے ہاں یمین کی تین صورتیں ہیں:

۱۔ یمین لغو ۲۔ یمین غموس ۳۔ یمین منعقدہ(۵۰)

یمین لغو کی دو صورتیں ہیں۔ ایک یہ ہے کہ ماضی کی نسبت کسی کام کی قسم کھائے اس کے

بارے میں اس کا گمان ہو کہ وہ سچ ہے جبکہ بعد میں انکشاف ہوا کہ وہ خبر غلط تھی جیسے **واللہ ما دخلت دار فلان** بعد میں یاد آیا کہ وہ داخل ہوا تھا۔ دوسری صورت یمین لغو کی یہ ہے کہ زبان پر غیر ارادی طور پر قسم کا کلمہ جاری ہو جائے جیسے **بلی واللہ لا واللہ، بخدا** وغیرہ۔

اس صورت کا حکم یہ ہے کہ قسم کھانے والا معذور ہے اس پر کفارہ ہے نہ وہ گنہگار ہے تاہم دوسری صورت والی عادت اچھی نہیں ہے بچنے کی کوشش کی جائے۔

یمین غموس یہ ہے کہ کوئی شخص ماضی کی نسبت قسم کھائے لیکن عمداً جھوٹ بولنا مقصد ہو اس کا حکم یہ ہے کہ قسم کھانے والا جھوٹا اور گنہگار ہے اس کو توبہ و استغفار کرنی چاہئے۔(۵۱) یمین منعقدہ یہ ہے کہ مستقبل میں کوئی کام کرنے یا نہ کرنے کی قسم کھائے جیسے اللہ کی قسم میں اتنی رقم صدقہ کروں گا اس کا حکم یہ ہے کہ یہ صدقہ قسم کھانے والے پر لازم ہو جائے گا اور قسم پوری نہ کرنے کی صورت میں وہ حانث ہو جائے گا یعنی اس پر اسے کفارہ ادا کرنا ہو گا جس کا مفصل ذکر سورۃ المائدۃ میں ہے جبکہ شافعیہ کے نزدیک یمین دو قسم ہے ایک یمین لغو اور دوسری یمین منعقدہ۔(۵۲)

طرفین کا استدلال قرآن حکیم کی سورۃ المائدۃ کی آیت نمبر ۸۹ سے ہے: ﴿وَلٰكِنْ يُّؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَّدْتُّمُ الْاَيْمَانَ﴾ اس کو شعبہ، حمزۃ اورکسائی نے تخفیف کے ساتھ مجرد **عقدتم** پڑھا ہے اور دیگر قراء نے **عَقَّدتُّم** مشدد پڑھا ہے۔ شافعیہ کے ہاں دو قراء تیں بمنزلہ دو آیتوں کے ہیں اس لئے تخفیف والی قراء ت سے مراد ماضی کے حوالے سے عمداً جھوٹی قسم کھانا ہے جس کے دوسرے فقہاء کے ہاں غموس کا نام دیا جاتا ہے مگر شافعیہ اس کو منعقدہ شمار کرتے ہیں کہ اس صورت میں بھی کفارہ لازم ہے جبکہ **عَقَّدتُّم** مشدد قراء ت سے مراد یہ ہے کہ مستقبل میں عمداً کوئی کام کرنے کی قسم کھائے یہ بھی منعقدہ ہے اس لئے اس پر بھی کفارہ لازم ہے اس وجہ سے جو دوسروں کے ہاں غموس ہے وہ بھی شافعیہ کے ہاں منعقد ہے۔ چونکہ احناف کا طریقہ استدلال مختلف ہے اور ان کے نزدیک تخفیف والی قراء ت کا معنی ایک ہی ہے وہ یمین (یمین منعقدہ) ہے لہٰذا یہ محکم ہے جبکہ تشدید والی قراء ت میں دو احتمال ہیں ایک عقد قلب (غموس) اور دوسرا عقد یمین (منعقدہ)۔ لہٰذا یہ متشابہ ہے اور قرآن کا حکم متشابہات کو محکم کی طرف لوٹانے کا ہے لہٰذا مشدد قراء ت کو مخفف قراء ت کے معنی میں لیں گے اور اس سے مراد عقد یمین ہی ہو گا۔ اس طرح دونوں قراء ات سے یمین منعقدہ ہی مراد ہو گی جس پر کفارہ لازم آئے گا۔ رہا عقد قلب یعنی یمین غموس کا مسئلہ تو اس کا حکم سورۃ البقرہ میں ہے ﴿وَلٰكِنْ يُّؤَاخِذُكُمْ بِمَا كَسَبَتْ قُلُوْبُكُمْ ؕ وَاللّٰهُ غَفُوْرٌ حَلِيْمٌ﴾ [البقرۃ: ۲۲۵] اور جب مؤاخذہ مطلق بولا جائے تو اس سے

مراد حقیقی مؤاخذہ یعنی آخرت کا مراد ہوتا ہے اس سے ثابت ہوا کہ عقد قلب (غموس) سے عنداللہ گنہگار ہو گا طے شدہ کفارہ اس پر لازم نہیں۔(۵۳)

ب۔ ایک قراءت کے دوسری پر حمل کے ناممکن ہونے کی مثال:

۴۔ ﴿يٰٓاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْٓا اِذَا قُمْتُمْ اِلَى الصَّلٰوةِ فَاغْسِلُوْا وُجُوْهَكُمْ وَ اَيْدِيَكُمْ اِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوْا بِرُءُوْسِكُمْ وَاَرْجُلَكُمْ اِلَى الْكَعْبَيْنِ﴾ [المائدۃ: ۶]

وأرجلکم کو قراء سبعہ میں امام نافع، ابن کثیر مکی، ابوعمرو بصری، ابن عامر شامی اور شعبہ نے مجرور پڑھا ہے جبکہ حفص، حمزۃ اورکسائی نے نصب کے ساتھ پڑھا ہے اور صحابہ و تابعین میں حضرت ابن عباسؓ، حسن بصری اور عکرمہ نے مجرور جبکہ عبداللہ بن مسعودؓ، ابراہیم نخعی اور ضحاک نے منصوب پڑھا ہے۔(۵۴) ارجلکم مجرور والی قراءت کا عطف برء و سکم پر ہے جس سے پاؤں کا مطلقاً مسح ثابت ہوتا ہے اور یہی فقہائے امامیہ کے ہاں مطلقاً معمول بہ ہے۔(۵۵) ان کے علاوہ تمام اہل سنت کے ہاں متفق علیہ ہے کہ ننگے پاؤں کو دھونا ضروری ہے اور ان کا مستدل اساسی بھی یہی آیت قرآنی ہی ہے لیکن اصول استنباط کے اختلاف سے اخذ مسئلہ کی نوعیت الگ ہے۔ احناف کے علاوہ فقہاء شافعیہ، مالکیہ اور حنابلہ دونوں قراءتوں کو مطلقاً دو آیتوں کے قائم مقام رکھتے ہوئے فرماتے ہیں کہ ایک آیت سے پاؤں کا دھونا ثابت ہے اور دوسری قراءت سے پاؤں کا مسح ثابت ہوتا ہے لیکن چونکہ رسول اللہؐ سے اس بارے میں صرف پاؤں کا دھونا ہی ثابت ہے اس لئے جر والی قراءت کی توجیہ کی جائے گی اس کی توجیہ یہ ہے کہ نصب والی قراءت جو پاؤں دھونے پر دلالت کرتی ہے اس سے ننگے پاؤں کی حالت مراد ہے اور جر والی قراءت جس سے پاؤں کا مسح ثابت ہوتا ہے اس سے موزے پہننے والی حالت مراد ہے یہ توجیہ ابن کثیر نے امام شافعیؒ سے نقل کی ہے۔(۵۶) اور اسی توجیہ کو ابن العربی مالکی نے بھی راجح قرار دیا ہے۔(۵۷)

ایک توجیہ یہ بھی کی جاتی ہے کہ مجرور صرف جر جوار (متصل لفظ) کی وجہ سے ہے محل کے اعتبار سے وارجلکم منصوب ہی ہے۔ اس توجیہ کو زجاج (۳۱۱ھ) اور نحاس (۳۳۸ھ) نے ناپسند کیا ہے۔ ان کا مؤقف یہ ہے کہ جر جوار ضرورت شعری یا اضطراری کیفیت میں ہوتا ہے جبکہ کلام اللہ اس سے پاک ہے۔(۵۸) اس پر تبصرہ کرتے ہوئے محمد امین شنقیطی (۱۹۷۲ء) نے اس بات کو زجاج اور نحاس کا تفرد قرار دیا ہے اور کہا ہے معروف جاہلی شاعر امرؤ القیس (۸۰ قبل الہجرہ) کے ہاں اس کا استعمال اکثر ہے۔ مبرد (۲۸۵ھ) اور اخفش (۲۹۲ھ) بھی مطلقاً اس کے قائل ہیں۔ دلیل کے طور پر

یہ شعر پیش کرتے ہیں:

کَاَنَّ اَبَانَا فِیۡ اَفَانِیۡنَ وَدُقِه   کَبِیۡرُ اُنَاسٍ فِیۡ بَجَادٍ مُزَمَّلِ(٥٩)

برستے ہوئے بادلوں کی تعریف کرتے ہوئے امرؤ القیس کہتا ہے کہ بارش سے بھرے بادلوں نے پہاڑوں کو ایسے ڈھانپ رکھا ہے جیسے بوڑھے لوگ کمبل میں لپٹے ہوتے ہیں۔ اس شعر میں مزمل صفت ہے کبیر کی جو مرفوع ہے لیکن بجاد مجرور کے جوار کی وجہ سے مزمل بھی مجرور ہے اسی طرح امرؤ القیس کہتا ہے:

فَظَلَّ طُهَاةُ الۡلَحۡمِ مِنۡ بَیۡنِ مُنۡضِجٍ   صَفِیۡفِ شَوَاءٍ اَوۡ قَدِیۡرٍ مُعَجَّلِ(٦٠)

ترجمہ: (کثرت شکار کی وجہ سے) گوشت پکانے والے دو طرح کے ہو گئے۔ ایک وہ جو صاف طریقے سے بھون رہے تھے اور دوسرے وہ جو ہانڈیوں میں پکا رہے تھے جلدی کی وجہ سے۔

قدیر کا عطف صفیف مفعول بہ منصوب پر ہے جس کا شبہ فعل منضج ہے لیکن باوجود منصوب ہونے کے شواء کے قریب ہونے کی وجہ سے مجرور ہے تو معلوم ہوا کہ عطف جرجوار کے لئے مانع نہیں ہے۔(٦١) اس صورت میں گویا کلام میں تقدیم و تاخیر ہے اصل جملہ اس طرح ہو گا: ﴿فَاغۡسِلُوۡا وُجُوۡهَكُمۡ وَاَيۡدِيَكُمۡ اِلَى الۡمَرَافِقِ وَاَرۡجُلَكُمۡ اِلَى الۡكَعۡبَيۡنِ وَامۡسَحُوۡا بِرُءُوۡسِكُمۡ ..﴾ اس کی نظیر قرآن حکیم میں موجود ہے: ﴿وَلَوۡلَا كَلِمَةٌ سَبَقَتۡ مِنۡ رَّبِّكَ لَكَانَ لِزَامًا وَّاَجَلٌ مُّسَمًّى﴾ [طٰہٰ: ١٢٩]۔ اصل جملہ اس طرح ہے: ﴿وَلَوۡلَا كَلِمَةٌ سَبَقَتۡ مِنۡ رَّبِّكَ وَاَجَلٌ مُّسَمًّى لَّكَانَ لِزَامًا ...﴾(٦٢) اس بحث کا خلاصہ یہ ہوا کہ احناف کے علاوہ دیگر فقہاء و أرجلکم منصوب والی قراء ت کو معمول بہا مانتے ہیں اور مجرور والی قراء ت کی توجیہ اور تاویل کرتے ہیں۔ اس کے برعکس احناف کے ہاں دو قراء ات میں سے ایک اگر محکم اور دوسری متشابہ ہو تو متشابہ کو محکم پر محمول کیا جائے گا لیکن اگر یہ ممکن نہ ہو تو پھر ان دو قراء ات کو بمنزلہ دو آیات کے رکھ کر مستقل دو حکم مستنبط کریں گے اور اگر وہ دو حکم باہم متعارض ہوں تو دوسرے ادلۃ سے اس کی تفسیر یا توجیہ کریں گے۔

جصاص فرماتے ہیں: ''وَاَیۡضًا فَاِنَّ الۡقِرَاءَ تَیۡنِ کَا الۡاٰیَتَیۡنِ فِی اِحۡدٰیهُمَا الۡغَسۡلُ وَفِی الۡاُخۡرٰی الۡمَسۡحُ لِاِحۡتِمَالِهِمَا الۡمَعۡنَیَیۡنِ''(٦٣) یعنی اسی طرح دو قراء تیں دو آیتوں کی طرح ہیں۔ایک میں دھونا اور دوسری میں مسح ثابت ہوتا ہے۔ اس لئے کہ دونوں معنوں کا احتما ل ہے۔ اسی طرح آلوسی فرماتے ہیں: ''مِنَ الۡقَوَاعِدِ الۡاُصُوۡلِیَّةِ عِنۡدَالطَّائِفَتَیۡنِ (اس سے مراد اہل سنت اور امامیہ ہیں) اَنَّ الۡقِرَاءَ تَیۡنِ

الْمُتَوَاتِرَتَيْنِ اِذَا تَعَارَضَتَا فِیْ آیَةٍ وَاحِدَةٍ فَلَهُمَا حُکْمُ آیَتَیْنِ فَلَا بُدَّلَنَا اَنْ نَّسْعٰی وَنَجْتَهِدَ فِیْ تَطْبِیْقِهِمَا اَوَّلًا کَمَا اَمْکَنَ...''(۶۴) یعنی فریقین کے نزدیک اصولی قاعدہ یہ ہے کہ دو متواتر قراء تیں جب ایک آیت میں ہوں اور متعارض ہوں تو ان کا حکم دو آیتوں کا ہوتا ہے۔ لہٰذا ہم پوری کوشش اور اجتھاد کریں گے کہ سب سے پہلے ممکن حد تک ان میں تطبیق ہو جائے۔ اس اساس پر تطبیق کی صورت یہ ہو گی کہ مجرور والی قراء ت باوجود وامسحوا پر عطف ہونے کے غسل پر ہی دلالت کرے گی۔ اس لئے کہ عرب کے ہاں یہ جملہ کثیر الاستعمال ہے۔ تمسح فلان یعنی توضأ فلان گویا دونوں قراء تیں غسل رجل پر متفق ہوئیں اس پر دلیل یہ ہے کہ غسل میں احتیاط ہے اور مسح کی حالت میں غسل کا ترک لازم آ سکتا ہے جبکہ غسل کی حالت میں مسح خودبخود آ جاتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اس کی حدبندی کر دی ہے۔ الی الکعبین حالانکہ مسح کے لئے عضو کی حدبندی نہیں ہوتی یا یہ کہ مجرور والی قراء ت مجمل ہے۔ اس کی وضاحت درکار ہے تو احادیث سے غسل رجل کی وضاحت ہو گی۔

زمخشری (۵۳۸ھ) نے ارجلکم کو مسح کے تابع کرنے کی علت یہ بیان کی ہے کہ پاؤں کی نجاست باقی اعضاء کی نسبت زیادہ ہے۔ لوگ اس کے دھونے میں اسراف کرتے ہیں۔ لہٰذا وامسحوا کہہ کر اسراف سے منع کر دیا گیا کہ بیشک گمان زیادہ نجاست کا ہے مگر پھر بھی عادی طور پر ہی دھونا ہے۔(۶۵) شافعیہ اور مالکیہ نے اسی اساس پر وضو میں ترتیب کو ضروری قرار دیا ہے کہ پاؤں کے دھونے کے حکم کے باوجود اس کو مسح رأس کے ساتھ ذکر کیا۔ لہٰذا اسی ترتیب سے وضو ضروری ہو گا۔(۶۶) اس اصول استنباط کے فرق کے ساتھ تمام اہل سنت اس پر متفق ہیں کہ ننگے پاؤں کا دھونا ہی اصل ہے۔ البتہ ابن جریر طبری کی طرف منسوب ہے کہ وہ غسل اور مسح دونوں کے جمع کرنے کے قائل ہیں۔ ان کی عبارت یہ ہے:

> ''وَالصَّوَابُ مِنَ الْقَوْلِ عِنْدَنَا اَنَّ اللّٰهَ عَزَّوَجَلَّ اَمَرَ بِعُمُوْمِ مَسْحِ الرِّجْلَیْنِ بِالْمَاءِ فِی الْوُضُوْءِ کَمَا اَمَرَ بِعُمُوْمِ مَسْحِ الْوَجْهِ بِالتُّرَابِ فِی التَّیَمُّمِ. وَاِذَا فَعَلَ ذٰلِکَ بِهِمَا الْمُتَوَضِّئُ کَانَ مُسْتَحِقًّا اِسْمَ ''مَاسِحٍ غَاسِلٍ''.(۶۷)
>
> (ہمارے نزدیک قول صائب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے پاؤں کے بارے میں پانی کے ساتھ مسح کرنے کا عمومی حکم دیا ہے جیسے تیمّم میں چہرے کے مسح کا عمومی حکم دیا ہے وضو کرنے والا یہ دونوں کام کرے تو ماسح غاسل کہلانے کا مستحق ہے)۔

ظاہر عبارت سے یہی معلوم ہوتا ہے کہ طبری دونوں قراء توں کی بنیاد پر دونوں حکموں کے جمع کرنے کے قائل ہیں۔ ابن جریر طبری کی طرف اس قول کی نسبت پر ابن کثیر نے اعتراض کیا ہے اور

ثابت کیا ہے کہ طبری کے ہاں بھی صرف دھونا ہے اور جس کو وہ مسح کہہ رہے ہیں وہ دراصل دلک یعنی پاؤں کو دھوتے وقت خوب رگڑ کر صاف کرنا ہے۔اس دلک کے لفظ کو مسح سمجھ لیا گیا۔ فرماتے ہیں:

"وَمَنْ نَقَلَ عَنْ اَبِیْ جَعْفَرِ ابْنِ جَرِیْرٍ اَنَّہٗ اَوْجَبَ غَسْلَهُمَا لِلْاَحَادِیْثِ وَاَوْجَبَ مَسْحَهُمَا لِلْاٰیَةِ فَلَمْ یُحَقِّقْ مَذْهَبَہٗ فِیْ ذٰلِکَ فَاِنَّ کَلَامَہٗ فِیْ تَفْسِیْرِہٖ اِنَّمَا یَدُلُّ عَلٰی اَنَّہٗ اَرَادَ اَنَّہٗ یَجِبُ دَلْکُ الرِّجْلَیْنِ مِنْ دُوْنِ سَائِرِ اَعْضَاءِ الْوُضُوْءِ ..... وَعَبَّرَ عَنِ الدَّلْکِ بِالْمَسْحِ"(٦٨)

(جن لوگوں نے ابو جعفر ابن جریر کے بارے میں یہ نقل کیا ہے کہ وہ احادیث کی وجہ سے غسل رجل کے قائل ہیں اور آیت میں مجرور والی قراء ت کی وجہ سے مسح کرنے کے قائل ہیں انہوں نے ابن جریر کے مؤقف کو ہی نہیں سمجھا اصل بات یہ ہے کہ ابن جریر باقی اعضاء کی بہ نسبت پاؤں کو دھوتے وقت خوب رگڑ کر دھونے کے قائل ہیں اور اس رگڑنے کو وہ مسح سے تعبیر کرتے ہیں)

علامہ آلوسی نے بھی ابن جریر کا دفاع کیا ہے کہ وہ مسح کے قائل نہیں ہیں وہ فرماتے ہیں کہ ابن جریر ایک اور شخص بھی ہیں جو محمد بن جریر بن رستم طبری (۳۴۰ھ) ہیں اور وہ اہل تشیع میں سے ہیں۔ اس سے پاؤں کے مسح کا ثابت ہونا بعید نہیں ہے جبکہ اہل سنت کے مفسر محمد بن جریر بن یزید بن کثیر (۳۱۰ھ) ہیں ہو سکتا ہے کہ مسح کے جواز کی جس ابن جریر کی طرف نسبت کی جاتی ہے وہ اہل تشیع میں سے ہوں۔(٦٩)

علامہ آلوسی کی رائے کے لئے کوئی تاریخی شہادت میسر نہیں ہے۔ لہٰذا تفسیر ابن کثیر کا دفاع ہی مناسب محسوس ہوتا ہے۔ اس طرح اہل سنت کے ہاں متعدد انداز سے توجیہات کی گئی ہیں اور پاؤں کا دھونا ہی متعین ہے چاہے دو قراء توں کا تعارض مان کر احادیث کی طرف رجوع کیا جائے یا ایک قراء ت کو مجمل قرار دے کر دوسرے دلائل سے اس کی تفسیر کی جائے۔ جیسے احناف کا مؤقف ہے اور چاہے ایک قراء ت کو احادیث اور عقلی دلائل کی روشنی میں قابل عمل قرار دے کر دوسری کی توجیہ کی جائے جیسے فقہائے شافعیہ اور مالکیہ نے کیا ہے۔ اس کے برعکس فقہائے شیعہ امامیہ پاؤں پر مسح کرنے کے قائل ہیں۔ ان کا مختلف قراء ات کے معاملے میں اصول استنباط احناف جیسا ہے (یعنی ایک قراء ت کو دوسری پر حمل کرنے کا مؤقف) البتہ اس اصول کی تطبیق اور مسئلے کی جزوی تخریج میں اختلاف ہے۔ وہ اس طرح کہ ارجلکم منصوب اور مجرور والی دونوں قراء ات درست اور ثابت ہیں لیکن عمل جر والی قراء ت پر ہو گا۔ اس لئے کہ لغوی اعتبار سے اس میں دوسرے معنی کا احتمال نہیں ہے جبکہ نصب والی قراء ت میں غسل اور مسح دونوں کا احتمال ہے۔غسل (پاؤں دھونے) کا احتمال تو ظاہر نص

سے ثابت ہوتا ہے کہ اس کا عطف وجوھکم پر کرتے ہوئے پاؤں کو مغسولات میں شامل کر دیا جائے لیکن اس صورت میں جر والی قراء ت جو مسح ثابت کر رہی ہے مہمل ہو جاتی ہے جبکہ نصب والی قراء ت سے بھی مسح ثابت ہوتا ہے۔ لفظ مسح کے بعد باء کا آنا ضروری نہیں ہے تو اصل عبارت یہ ہے: ﴿وَامۡسَحُوۡا رُءُوۡسَکُمۡ وَاَرۡجُلَکُمۡ﴾ لیکن چونکہ مسح سر کے بعض حصے کا مطلوب ہے اس لئے برء و سکم کہا ہے کہ مسح کا صلہ باء کے ساتھ آئے تو اس میں تبعیض کا معنی ہوتا ہے۔ اس بناء پر ارجلکم (مجرور) کا عطف لفظ برء و سکم پر عطف لفظی ہے اور ارجلکم (منصوب) کا عطف برء و سکم کے محل پر ہے اور برء و سکم محلا منصوب ہے۔ لہٰذا دونوں قراء توں میں پاؤں مسح کے تحت ہی داخل ہیں۔(۷۰) اس اصول استنباط کو سامنے رکھا جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ قراء ت نصب سے بھی فقہائے شیعہ امامیہ کے نزدیک مسح ہی ثابت ہوتا ہے۔

الغرض اصول استنباط پر اتفاق کے باوجود فقہاء احناف کے ہاں نصب والی قراء ت محکم ہے جبکہ فقہاء امامیہ کے نزدیک جر والی قراء ت محکم ہے۔ دونوں نے اپنے اپنے نقطۂ نظر کے لئے متعلقہ دلائل دیے ہیں، جہاں تک مسح کا صلہ باء کے ساتھ ہونے کی وجہ سے ''تبعیض'' کے مفہوم کا تعلق ہے تو بعض صورتوں میں ایسا نہیں ہے۔ جیسے تیمّم کے حوالہ سے قرآن کا حکم وامسحوا بوجوھکم ہے جس کا مفہوم یہ ہے کہ کل چہرے پر ہاتھ پھیرو، گویا باء ''الصاق'' کے لئے ہے۔ الغرض قراء ات متواترہ کے حجت ہونے پر اتفاق ہے، مگر ان سے استنباط کرنے کے طریقوں میں اختلاف پایا جاتا ہے گویا بالفاظ دیگر قراء ات متواترہ قطعی الثبوت ہیں مگر بعض صورتوں میں قطعی الدلالۃ نہیں ہیں۔

حواشی و حوالہ جات

۱۔ الخطیب البغدادی (۴۶۳ھ) احمد بن علی، تاریخ بغداد، دارالکتب العلمیۃ، بیروت (س ن):۶۲/۲

۲۔ ابوالحسن علی بن اسماعیل اشعری (۳۲۴ھ) علم الکلام میں اشعریین کے امام، خوارج، جہمیہ اور روافض پر ان کی متعدد تصانیف ہیں [ابن خلکان (۶۸۱ھ)، وفیات الاعیان: ۳۲۶/۱]

۳۔ السیوطی (۹۱۱ھ)، عبدالرحمٰن بن ابی بکر، جلال الدین، الاتقان فی علوم القرآن، سہیل اکیڈمی، لاہور، طبع ثالث، ۱۹۸۷ء: ۵۱/۱

۴۔ الزرکشی (۷۹۴ھ)، محمد بن عبداللہ، بدرالدین، البرھان فی علوم القرآن، تحقیق محمد ابوالفضل ابراہیم، مصطفی البابی الحلبی، القاھرہ (س ن): ۲۷۸/۱

۵۔ الزجاج (۳۱۱ھ) ابراہیم بن السری، نحوی ہیں اور معانی القرآن کے مؤلف [جمال الدین ابوالحسن بن یوسف: انباہ الرواۃ علی ابناء النحاۃ، دارالکتب، القاھرۃ، ۱۹۵۰ء: ۱۶۳/۱]

۶۔ السیوطی (۹۱۱ھ)، الاتقان: ۵۱/۱

۷۔ الزرکشی (۷۹۴ھ)، البرھان: ۲۷۸/۱

۸۔ کلام کی دو قسمیں ہیں ایک کلام لفظی ہے دوسری کلام نفسی۔ کلام لفظی تعبیرات اور ظاہری قالب کا نام ہے جب کہ کلام نفسی سے مراد وہ حقیقت ہے جو ظاہری تعبیرات کے پیچھے پنہاں ہوتی ہے۔ [السلالجی (جبل سلیلجو کی طرف منسوب) (۵۶۴ھ)، ابوعمر و عثمان بن عبداللہ بن عیسی القیسی القرشی، العقیدہ البرھانیۃ والفصول الایمانیۃ، دارالکتب العلمیۃ بیروت (س ن)، ص ۳۵]

۹۔ المحبی (۱۱۱۱ھ)، محمد امین بن فضل اللہ الحموی الدمشقی، نفحۃ الریحانہ ورشحۃ طلاء الحانۃ، تحقیق عبدالفتاح الحلو، دارالکتب العلمیۃ، بیروت (س۔ن) : ۹۰/۲

۱۰۔ السرخسی (۴۹۰ھ)، محمد بن احمد بن ابی سہل، شمس الائمہ، اصول السرخسی، تحقیق ابوالوفاء افغانی، دارالکتب العلمیۃ، بیروت (س۔ن): ۲۷۹/۱

۱۱۔ قطعی الثبوت کا مفہوم یہ ہے کہ تواتر سے ثابت ہو جیسے قرآن حکیم اور حدیث متواتر، قطعی الدلالت کا مطلب یہ ہے کہ اس میں ایک ہی معنی کا احتمال ہو۔

ظنی الثبوت کا معنی یہ ہے کہ خبر آحاد ہو، متواتر اور مشہور سے درجہ میں کم ہو اور ظنی الدلالت کا مفہوم یہ ہے کہ اس کے مفہوم میں متعدد احتمالات ہوں۔ [عبدالعزیز احمد بن محمد البخاری (۷۳۰ھ)، کشف الاسرار علی اصول البزدوی، طبع عثمانیہ استنبول، ۱۳۰۸ھ: ۲۲۶/۱]

۱۲۔ السیوطی (۹۱۱ھ)، الاتقان: ۸۹/۱

۱۳۔ السرخسی (۴۸۳ھ)، المبسوط، مکتبۃ السعادۃ، القاھرۃ، ۱۳۲۴ھ: ۸۹/۱۶

۱۴۔ الزرکشی (۷۹۴ھ)، البرھان: ۱/۵۴

۱۵۔ ایضاً،۱/۳۱۸

۱۶۔ الدمیاطی (۱۱۱۷ھ)، احمد بن محمد، شہاب الدین، اتحاف فضلاء البشر فی القراء ات الاربع عشر، تحقیق انس مہرہ، دارالکتب العلمیہ، بیروت، ۱۴۱۹ھ، ص ۷

۱۷۔ شعبان محمد اسماعیل، ڈاکٹر، القراء ات احکامھا ومصدرھا، سلسلہ دعوۃ الحق نمبر ۱۹، مکۃ المکرّمہ، ۱۴۰۲ھ، ص ۱۹

۱۸۔ قراء سبعہ سے مراد درج ذیل وہ سات شخصیات ہیں جن کی طرف سات قراء توں کی نسبت کی جاتی ہے۔

(۱) امام عبداللہ بن عامر الشامی (۸ھ۔۱۱۸ھ)، عہد نبوی میں پیدا ہوئے اور کئی صحابہ سے قراء ت کا علم حاصل کیا۔ ولید بن عبدالملک کے زمانہ میں دمشق کے قاضی اورعمر بن عبدالعزیز کے دور میں وہاں کے خطیب تھے۔ (محمد الصادق قمحاوی، البحث والاستقراء فی تراجم القراء، الکلیات الازھریہ، قاہرہ (س۔ن)، ص ۳۰۔۳۳)

(۲) امام عبداللہ بن کثیر مکی (۴۵ھ۔۱۲۰ھ)، تابعین میں سے ہیں، آپ کے خصوصی اساتذہ میں عبداللہ بن سائب اور عبداللہ بن عباسؓ کے تلمیذ خاص مجاہد بن جبر شامل ہیں۔ (ابن الجزری (۸۳۳ھ)، محمد بن محمد، غایۃ النھایہ فی طبقات القراء، دارالکتب العلمیہ بیروت، طبع اول ۱۹۳۲ء: ۱/۴۲۳)

(۳) امام عاصم بن بھدلہ بن ابی النجود (۱۲۷ھ)، تابعین میں سے ہیں، کوفہ کے بلند پایہ عالم تھے۔ حضرت انس بن مالکؓ اساتذہ میں شامل ہیں۔ (ابن الجزری، غایۃ النھایہ: ۱/۳۴۶)

(۴) امام ابوعمرو بن العلاء البصری (۷۰۔۱۵۴ھ)، نام میں کئی اقوال ہیں، مجاہد بن جبر کے تلامذہ اور عبداللہ بن مبارک اور سیبویہ کے اساتذہ میں سے ہیں۔ (ابن الجزری، النشر فی القراء ات العشر، دارالفکر بیروت (س۔ن): ۲/۴۴۳۔۴۴۵)

(۵) امام حمزہ بن حبیب الزیات (۸۰۔۱۵۶ھ)، تیل کا کاروبار کرتے تھے، ابن ابی لیلی اور جعفر صادق اساتذہ میں شامل ہیں جبکہ ابراہیم بن ادھم، سفیان ثوری اور علی کسائی ان کے تلامذہ میں سے ہیں۔ (ابن الجزری، النشر: ۱/۲۶۱،۲۶۲)

(۶) امام نافع بن عبدالرحمٰن مدنی (۷۰۔۱۷۰ھ)، مدینہ کے شیخ القراء اور بڑے محدث تھے۔ امام مالک بن انس اور لیث بن سعد کے استاد ہیں۔ ساٹھ سال مسجد نبوی میں نمازیں ادا کیں۔ (ابن الجزری، غایۃ النھایہ: ۲/۳۳۰)

(۷) امام علی بن حمزہ الکسائی (۱۸۹ھ)، نحو کے معروف عالم ہیں، خلیفہ ہارون الرشید کے استاد تھے۔ سیبویہ کے ہم عصر اور امام محمد بن حسن الشیبانی کے شاگرد تھے۔ (الذھبی (۷۴۸ھ)، محمد بن احمد عثمان، معرفۃ القراء الکبار علی الطبقات والاعصار، تحقیق بشار عواد، مؤسسۃ الرسالہ، بیروت (س۔ن): ۱/۱۲۰)

۱۹۔ ابن الجزری (۸۳۳ھ)، منجد المقرئین و مرشد الطالبین، تحقیق محمد حبیب اللہ الشنقیطی، دارالکتب العلمیہ، بیروت (س۔ن)، ص ۱۶

۲۰۔ ابن الجزری (۸۳۳ھ)، منجد المقرئین و مرشد الطالبین، تحقیق محمد حبیب اللہ الشنقیطی، دارالکتب العلمیہ، بیروت (س۔ن)، ص ۱۶

۲۱۔ السرخسی (۴۹۰ھ)، اصول السرخسی: ۲۶۹/۱

۲۲۔ السرخسی (۴۹۰ھ)، المبسوط، ۷۵/۳

۲۳۔ الدمیاطی (۱۱۱۷ھ)، اتحاف فضلاء البشر: ۲۱۳۔۲۱۴

۲۴۔ السیوطی (۹۱۱ھ)، الاکلیل فی استنباط التنزیل، دارالکتب العلمیۃ، بیروت (س۔ن): ص ۸۹

۲۵۔ ابن خالویہ (۳۷۰ھ)، حسین بن احمد، الحجۃ فی القراء ات السبع، تحقیق ڈاکٹر سالم مکرم، دارالشرق، بیروت (س۔ن) :ص۸۷

۲۶۔ ابن الجزری (۸۳۳ھ)، تقریب النشر فی القراء ت العشر، دارالفکر، بیروت (س۔ن): ص۳۲۵

۲۷۔ ابن القاصح، علی بن عثمان (۸۰۱ھ)، سراج القاری المبتدی وتذکار القاری المنتھی، مکتبہ مصطفی البابی الحلبی، مصر، طبع سوم ۱۹۵۴: ص ۱۰۱۔۱۰۲

۲۸۔ عبارۃ النص کا مطلب یہ ہے کہ ماسیق الکلام لأجلہ یعنی جس مقصد کے لئے عبارت ذکر کی گئی ہو، اس کو نص میں پیش نظر رکھنا۔ (الجرجانی (۸۱۶)، التعریفات: ص ۴۶)

۲۹۔ دلالۃ النص کی تعریف یہ ہے کہ ماثبت بمعنی النظم لغۃ لاقیاسا جو معنی عبارت کے مفہوم سے لغت کی اساس پر اخذ کیا جائے یعنی حکم کی علت لغت سے ہی معلوم ہو رہی ہے اس میں قیاس کی ضرورت نہ ہو۔ [ایضاً: ص ۷۷]

۳۰۔ ابن العربی المالکی (۵۴۳ھ)، ابوبکر محمد بن عبداللہ، احکام القرآن، مکتبہ دارالمعرفۃ، بیروت (س۔ن): ۱۰۵/۱

۳۱۔ القرطبی (۶۷۱ھ)، محمد بن احمد، الجامع لاحکام القرآن، دارالفکر، بیروت، طبع دوم ۱۳۷۲ھ: ۱۱/۴۔۱۲

۳۲۔ محکم وہ ہے جس میں کوئی دوسرا احتمال نہ ہو بلکہ واضح الدلالۃ ہو [حافظ الدین نسفی (۷۱۰ھ)، کشف الاسرار شرح المنصف علی المنار، طبع اول بولاق ۱۳۱۶ھ: ۸۲۷/۳]

مبین وہ ہے جس سے نص کی وضاحت میں اضافہ ہوتا ہے (م۔ن)

متشابہ وہ ہے جس میں متعدد معانی کے احتمالات ہوں [عبدالعزیز احمد بن محمد البخاری (۷۳۰ھ)، کشف الأسرار علی أصول البزدوی: ۵۳/۱]

مجمل وہ ہے جس میں خفاء ہو اور وہ بیان کا متقاضی ہو (م۔ن)

۳۳۔ الکیاالھراسی (۵۰۴ھ)، عمادالدین محمد، احکام القرآن، دارالکتب العلمیہ، بیروت، طبع اول ۱۳۰۳ھ: ۱۳۹/۱

۳۴۔ ابن عطیہ (۵۴۲ھ)، عبدالحق بن غالب، المحرر الوجیز فی تفسیر الکتاب العزیز، دارالکتب العلمیہ، بیروت (س۔ن) :۱۸۱/۲

۳۵۔ ابن رشد الحفید (۵۹۵ھ)، ابوالولید، محمد بن احمد، بدایۃ المجتھد و نھایۃ المقتصد، ط رابع دارالمعرفۃ، بیروت، (س۔ن): ۲۷/۱۔۲۸

۳۶۔ القرطبی (۶۷۱ھ)، الجامع لأحکام القرآن: ۸۹/۳

۳۷۔ عبدالرزاق بن ہمام الصعانی (۲۱۱ھ)، المصنف، تحقیق حبیب الرحمٰن اعظمی، طبع اول مجلس علمی کراچی، ۱۳۹۰ھ: ۳۳۰/۱

۳۸۔ الشوکانی (۱۲۵۰ھ)، محمد بن علی بن محمد، فتح القدیر الجامع بین فنی الروایة والدرایة من علم التفسیر، داراحیاء التراث العربی، بیروت، طبع اول ۱۹۹۸ء: ۲۵۱/۱

۳۹۔ الترمذی (۲۷۹ھ)، محمد بن عیسیٰ، ابوعیسیٰ، کتاب التفسیر، سورۃ آل عمران، حدیث نمبر ۲۹۲۰

۴۰۔ الجصاص (۳۷۰ھ)، احمد، ابوبکر، احکام القرآن، دارالفکر، بیروت (س۔ن): ۳۵۰/۱

۴۱۔ الشیبانی محمد بن الحسن (۱۸۹ھ)، مؤطا محمد مع التعلیق الممجد محمد عبدالحی اللکنوی، قدیمی کتب خانہ آرام باغ کراچی (س۔ن): ص ۷۸

۴۲۔ الزیلعی (۷۴۳ھ)، تبیین الحقائق شرح کنز الدقائق، مکتبہ امدادیہ، ملتان (س۔ن): ۵۸/۱۔۵۹

۴۳۔ ابن کثیر (۷۷۴ھ)، اسماعیل، ابوالفداء، تفسیر القرآن العظیم، دارالفکر بیروت (س۔ن): ۲۹۸/۲

۴۴۔ الجصاص (۳۷۰ھ)، احکام القرآن : ۳۷۳/۱

۴۵۔ الترمذی (۲۷۹ھ)، السنن، باب ترک الوضوء من القبلة، حدیث نمبر ۷۹

۴۶۔ مالک بن انس امام (۱۷۹ھ)، مؤطا مالک، باب ما جاء فی صلوۃ اللیل، حدیث نمبر ۲۳۸

۴۷۔ الحطاب (۹۵۴ھ)، محمد بن محمد بن عبدالرحمٰن فقیہ مالکی، مواهب الجلیل فی شرح مختصر الشیخ خلیل، دارالمعرفة، بیروت (س۔ن): ۴۱۲/۲

۴۸۔ البستانی، عبداللہ (معاصر) الوافی، معجم وسیط اللغة العربیه، مکتبۃ لبنان، بیروت ۱۹۸۰ء: ص ۲۷

۴۹۔ الجزیری، عبدالرحمٰن، کتاب الفقه علی المذاهب الأربعة، تاج محل کمپنی، پشاور (س۔ن): ۵۶/۲

۵۰۔ ایضاً

۵۱۔ السمرقندی (۵۵۶ھ) محمد بن یوسف، ابوالقاسم، کتاب الفقه النافع، تقدیم وتخریج ڈاکٹر احمد خان، ادارہ تحقیقات اسلامی، اسلام آباد، طبع اول ۱۹۹۶ء، ص ۱۷۲

۵۲۔ الجزیری، کتاب الفقه علی المذاهب الأربعة: ۵۷/۲۔۵۸

۵۳۔ السرخسی (۴۸۲ھ)، المبسوط: ۲۴۲/۱۰

۵۴۔ ابو حیان اندلسی (۷۵۴ھ)، محمد بن یوسف، البحر المحیط، دارالفکر، بیروت، طبع ثانی ۱۴۰۳ھ: ۳۳۷/۳

۵۵۔ الطباطبائی، محمد حسین السید، المیزان فی تفسیر القرآن، مؤسسۃ مطبوعاتی اسماعلیان، طبع ثانی ۱۹۷۳ء: ۲۲۲:۵

۵۶۔ ابن کثیر (۷۷۴ھ)، تفسیر القرآن العظیم: ۵۱۲/۲۔۵۱۳

۵۷۔ ابن العربی (۵۴۳ھ)، احکام القرآن: ۵۷۵/۲

۵۸۔ النحاس، ابو جعفر (۳۳۸ھ)، اعراب القرآن، تحقیق زہیر غازی زاہد مکتبۃ النهضة الحدیثة القاهرة، طبع دوم ۱۴۰۵ھ: ۹/۲

۵۹۔ المبرد (۲۸۵ھ)، ابوالعباس محمد بن یزید، الکامل فی اللغة والأدب، مؤسسة الرسالة بیروت (س۔ن): ۱/۲۱۳

٦۰۔ البغدادی (۱۰۹۳ھ)، عبدالقادر بن عمر، خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب باب الحال، مکتبہ الخانجی، القاهرة، طبع اول ۱۹۸۳ء: ۱/۳۸۹

٦۱۔ الشنقیطی (۱۹۷۲ء)، محمد امین بن محمد مختار، أضواء البیان فی ایضاح القرآن بالقرآن، مطبعة المدنی المدینة المنوره، طبع اول ۱۳۸٦ھ: ۱/۳۷۱

٦۲۔ الجصاص (۳۷۰ھ)، احکام القرآن: ۲/۳۴۵۔۳۴٦

٦۳۔ ایضاً

٦۴۔ الآلوسی (۱۲۷۰ھ)، شہاب الدین السید محمود، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم والسبع المثانی، مکتبہ امدادیہ، ملتان (س۔ن): ۴/۳۹۴

٦۵۔ الزمخشری، محمد بن عمر (۵۳۸ھ)، الکشاف عن حقائق التنزیل و عیون الأقاویل فی وجوه التاویل، مکتبة دارالمعرفة، بیروت (س۔ن): ۱/۵۷۱

٦٦۔ وھبة الزحیلی، ڈاکٹر، الفقه الاسلامی وأدلته، دارالفکر، بیروت، طبع دوم، ۱۹۸۵ء: ۱/۲۳۸

٦۷۔ الطبری (۳۱۰ھ)، محمد بن جریر بن یزید، جامع البیان عن تاویل آی القرآن، تحقیق احمد محمد شاکر، مؤسسة الرسالة، بیروت، طبع اول ۲۰۰۰ء: ٦/۱۳۰

٦۸۔ ابن کثیر (۷۷۴ھ)، تفسیر القرآن العظیم: ۷/۲٦

٦۹۔ الآلوسی (۱۲۷۰ھ)، روح المعانی: ۴/۳۹۴

۷۰۔ الطباطبائی، المیزان فی تفسیر القرآن: ۵/۲۲۲

....