اللّٰهُمَّ فقّهه في الدّين و علّمه التّأويل

(من دعاء النّبيﷺ لابن عبّاس رضی اللہ عنہ)

تفسیرِ نصوص کے اصول ومناہج

تصنیف

ڈاکٹر شیخ محمد ادیب صالح حفظہ اللہ

استاذ دمشق یونیورسٹی

ترجمانی

مولانا محمد ارشد معروفی

استاذ دار العلوم دیوبند

نظر ثانی

حضرت مولانا نعمت اللہ صاحب اعظمی مد ظلّہ

محدّث دار العلوم دیوبند

ناشر

ایفا پبلیکیشنز، نئی دھلی

تفصیلات

نام کتاب	:	تفسیر نصوص کے اصول ومناہج
مصنف	:	ڈاکٹر شیخ محمد ادیب صالح حفظہ اللہ
مترجم	:	مولانا محمد ارشد معروفی
نظر ثانی	:	حضرت مولانا نعمت اللہ صاحب اعظمی مدظلہ
صفحات	:	۱۱۲
قیمت	:	۸۰
سن اشاعت	:	۲۰۱۴ء

ناشر

ایفا پبلیکیشنز، نئی دھلی

۱۶۱—ایف، بیسمنٹ، جوگابائی، پوسٹ باکس نمبر: ۹۷۰۸

جامعہ نگر، نئی دہلی—۱۱۰۰۲۵

فون 011-26981327:

ای میل ifapublication@gmail.com:

بسم الله الرحمن الرحيم

{ تعارف مصنفِ کتاب }

مصنفِ کتاب شیخ محمد ادیب صالح، جامعہ دمشق کے کلیۃ الحقوق کے استاد اور اس کے قسم القرآن والسنۃ کے رئیس، جامعہ الامام محمد بن سعود ریاض کے قسم السّنۃ وعلومها کے استاذ وصدر اور مجلہ حضارۃ الاسلام کے چیف ایڈیٹر رہ چکے ہیں۔ عالم، ادیب اور محقق ہیں جن سے یونیورسٹیوں کے ہزاروں طلبہ، نیز شام، اردن اور سعودی عرب کے سیکڑوں اساتذہ نے علم حاصل کیا۔ ڈاکٹر مصطفی سباعی کی صحبت میں رہے، ان سے خوب خوب استفادہ کیا اور ان کے بعد مجلہ حضارۃ الاسلام کی ادارت سنبھالی۔

موصوف ملک شام میں دمشق کے جنوب مغربی علاقہ قطنا میں ١٩٢٦ء میں پیدا ہوئے، چھ مہینے کی عمر میں ہی والد محترم کا سایہ اٹھ گیا اور والدہ محترمہ نے آپ کی پرورش اور تربیت کی، انہیں اپنے بچے کی علمی نشوونما کی اتنی فکر تھی کہ دوسری شادی نہیں کی؛ حالانکہ بیوہ ہونے کے وقت ان کی عمر صرف بیس سال چھ مہینے تھی۔

ابتدائی تعلیم وہیں کے علماء کے علمی حلقوں میں حاصل کی، جن میں سرفہرست مفتیٔ قطنا شیخ ابراہیم غلاییینی ہیں، جن کے وہ بعد میں داماد بھی ہوئے، ١٩٤٦ء میں عام علوم اور اسلامی شریعت میں سند حاصل کرنے کے بعد اسلامی قانون میں جامعہ قاہرہ سے ایم اے، پھر پی ایچ ڈی کیا، ڈاکٹریٹ کا یہ مقالہ ''تفسیر النصوص نی نی کے نام سے شائع ہوا۔

دمشق کی یونیورسٹی کے کلیۃ الشریعہ میں تدریس شروع کی اور ترقی کر کے پروفیسر اور صدر شعبہ کے درجہ تک پہونچے، اسی طرح جامعہ امام محمد بن سعود اور جامعۃ الملک سعود ریاض

میں بھی عرصہ تک تدریسی خدمات انجام دیں۔

ان کے قلم سے بہت سی کتابیں اور رسائل نکلے جن میں اہم تفسیر النصوص، لمحات فی اصول الحدیث، مصادر التشریع الاسلامی ومناہج الاستنباط اور زنجانی کی تخریج الفروع علی الأصول کی تحقیق بھی ہے، ریٹائرمنٹ کے بعد اپنے گھر پر ہی قیام پذیر ہیں اور طلبہ کے ڈاکٹریٹ کے مقالات پر مناقشہ اور فیصلے کی خدمت کے ساتھ مختلف علمی اور تحقیقی کاموں میں مصروف ہیں۔

❁❁❁

فہرست مضامین

تقریظ ۱۱

عرض مترجم ۱۳

مقدمۂ مصنف ۱۵

بحث و تحقیق کا انداز ۲۰

مقالے کا خاکہ ۲۲

پہلی فصل

بیان کی حقیقت اہل اصول کی نظر میں ۲۵

بیان کی تعریف //

بیان کی اقسام ۲۸

تمہید //

امام شافعی کی کتاب ئی ئی الرسالہ ئی ئی کے بعد ۳۰

بیان تقریر ۳۱

بیان تغییر ۳۳

بیان تبدیل ۳۵

بیان ضرورت ۳۶

بیان تفسیر ۴۰

بحث میں نصوص سے کیا مراد ہے؟ ۴۴

نصوص احکام کی بحث کے امکانی مصادر ۴۶

احکام القرآن کے موضوع پر کتابیں ۴۷

احادیث احکام کے ممکنہ مراجع ۴۸

احادیث احکام کے موضوع پر کتابیں ۵۰

دوسری فصل

تفسیر النصوص کی حقیقت ۵۱

تفسیر بالرائے اور تفسیر ۵۳

جائز اور محمود تفسیر ۵۹

تفسیر میں اجتہاد سے مراد ۶۷

تفسیر میں اجتہاد کا دائرۂ عمل ۷۴

قواعد تفسیر کی نشو و نما اور تدوین ۷۶

قواعد تفسیر کی تدوین اور امام شافعی ۷۹

تیسری فصل

قانونی تفسیر اور اس کے مکاتب فکر پر ایک عمومی نظر ۸۷

تفسیر سے مراد //

تفسیر کا دائرۂ کار //

کیا تفسیر کا اطلاق عرفی قوانین پر ہوتا ہے؟ ۸۸

تفسیر کی انواع واقسام	۸۹
قانونی تفسیر	//
تفسیر کا اختیار کس کو ہے؟	۹۱
قانونی تفسیر کس حد تک واجب التعمیل ہوتی ہے؟	۹۲
عدالتی تفسیر	۹۴
فقہی تفسیر	//
عدالتی تفسیر اور فقہی تفسیر کے مابین فرق	۹۵
تفسیر کے عام مذاہب	۹۶
پہلا مکتب فکر متون کی شرح یا نص کی پابندی کا ہے	//
وہ بنیادیں جن پر اس مکتب فکر کا قیام ہے	۹۸
نصوص کی تعظیم	//
تفسیر کے وقت قانون ساز کے منشاء کا لحاظ واحترام	۹۹
قانون کو قانون ساز کے منشاء میں منحصر کرنا	//
قانون ساز کا منشاء حقیقی اور منشاء تقدیری	۱۰۰
شرح متون کے نظریہ پر تبصرہ	۱۰۲
دوسرا تاریخی مکتب فکر ہے	۱۰۳
تاریخی مکتب فکر پر تبصرہ	۱۰۴
تیسرا علمی مکتب فکر ہے	//
علمی مکتب فکر پر تبصرہ	۱۰۶
اور اب	//

❀❀❀

تقریظ

حضرت مولانا ریاست علی صاحب بجنوری دامت برکاتہم

استاذ حدیث دارالعلوم دیوبند

بسم اللّٰہ الرّحمٰن الرّحیم

الحمد للّٰہ ربّ العٰلمین والصّلوٰۃ والسّلام علٰی رسولہٖ محمّد وعلٰی آلہٖ وصحبہٖ أجمعین۔

أمّا بعد! قرآن کریم کو تمام انسانوں کی فلاح کے لیے نازل کیا گیا ہے اور حدیث پاک میں اس کی آیات کی تفسیر کی گئی ہے، مگر قرآن وحدیث کی نصوص عربی زبان میں ہیں، خدا اور اس کے رسول ﷺ نے ان نصوص میں جو احکام بیان کیے ہیں ان کو صحیح طور پر سمجھنے کے لیے ضروری ہے کہ عربی زبان میں مفرد الفاظ اور مرکب تعبیرات سے معانی تک پہنچنے کے صحیح طریقے معلوم ہوں اور یہ معلوم ہو کہ عہد خیر القرون میں ان طریقوں سے کس طرح استفادہ کیا گیا ہے۔

اہل زبان کے طریقۂ استعمال اور عہد خیر القرون کے طریقِ استنباط کا استقراء کر کے امت کے بالغ نظر اہل علم واجتہاد نے جو قواعد اور ضابطے مقرر کیے ہیں، ہماری درس گاہوں میں پڑھائے جانے والے فن اصول فقہ میں انہی قواعد وضوابط کو بیان کیا گیا ہے۔

عصر حاضر میں اس موضوع کو قدرے توسّع کے ساتھ تفسیر النصوص کے نام سے پیش کیا جا رہا ہے جس میں قانونی عبارتوں سے معانی اور مطالب کا استخراج بھی شامل ہے، اس لیے یہ اصول فقہ سے عام اور قریب تر فن ہے، مگر اس کی کوئی مذہبی حیثیت نہیں ہے، جب کہ اصول

فقہ ایک خالص اسلامی اور شرعی فن ہے۔

اس موضوع پر عالم عرب سے دو ضخیم جلدوں میں تفسیر النصوص کے نام سے ایک قابل قدر کتاب شائع ہوئی ہے، جس کے مقدمہ میں مصنف نے اصول فقہ کا جامع تعارف کرایا ہے اور اسلامی تفسیر نصوص کا مغربی قوانین کے طریقۂ تفسیر سے موازنہ کرنے کے ساتھ اسلامی اصول فقہ کی برتری کو واضح کیا ہے۔

جناب مولانا محمد ارشد معروفی زید مجدہ مدرس دارالعلوم دیوبند نے اس مقدمہ کا اردو ترجمہ حضرت مولانا نعمت اللہ صاحب اعظمی مدظلہ کی فرمائش پر کیا ہے اور وہ ''تفسیر نصوص کے اصول ومناہج'' کے نام سے شائع ہو رہا ہے، امید ہے کہ علمی طبقے میں اس کی پذیرائی ہوگی اور عام طلبہ بھی اس سے استفادہ کریں گے۔ نیز یہ کہ اصول فقہ سے خصوصی شغف رکھنے والے علماء وطلباء اس سے اپنے موضوع پر غور وفکر میں نئی راہیں نکلتی ہوئی محسوس کریں گے۔

دعا ہے کہ اللہ تعالیٰ اپنے فضل وکرم سے اس کو اوساط علمیہ میں قبول عام نصیب فرمائے اور مترجم سلّمہٗ کو مزید علمی کاموں کی توفیق عطا کرے۔ آمین

ریاست علی غفرلہ

خادم تدریس دارالعلوم دیوبند

۱۵/۷/۱۴۳۴ھ

عرضِ مترجم

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

نصوص شرعیہ یا اسلامی قوانین کی تفسیر وتشریح اور ان کو مسائل وحوادث پر منطبق کرنے کے طریقۂ کار اور اصول وضوابط کا نام اصول فقہ ہے جو بہت ہی منضبط، مدلل اور مستحکم قواعد پر مبنی ہے جس کی نظیر پیش نہیں کی جاسکتی، اس کے مقابلے میں مغربی قوانین ان خوبیوں سے عاری اور حد درجہ ناقص ہیں۔

ضرورت تھی کہ اصول فقہ اسلامی کی برتری وجامعیت اور مغرب کے اصولِ تطبیق اور تفسیرِ قانون کے طریقے کی بے مائیگی پر مدلل علمی بحث کی جائے اور دونوں کا سنجیدہ علمی تقابلی مطالعہ پیش کیا جائے، خوش قسمتی سے عالم عربی کی معروف یونیورسٹی ''جامعہ دمشق'' کے استاذ ڈاکٹر شیخ محمد ادیب صالح حفظہ اللہ نے اپنی اہم اور ضخیم کتاب ''**تفسير النصوص في الفقه الإسلامي**'' (جو دراصل ان کے ڈاکٹریٹ کا مقالہ ہے) کے تمہیدی باب میں اس فرض کفایہ کو بڑی خوبی اور خوش اسلوبی سے ادا کردیا ہے۔ **فجزاہ اللہ خیر الجزاء**۔

بندہ کے محسن ومربی استاذ گرامی بحر العلوم حضرت مولانا نعمت اللہ صاحب اعظمی مدظلہ العالی محدّث دارالعلوم دیوبند نے اس کتاب کی اردو ترجمانی کے لیے ناچیز کو حکم دیا؛ تاکہ طلبہ کے لیے اس سے استفادہ آسان ہوجائے، ان کے سامنے اصول فقہ کے نئے گوشے اجاگر ہوں اور اس کتاب کی افادیت عام وتام ہوجائے۔

بہر کیف اللہ کا نام لے کر ترجمہ کا آغاز کردیا گیا اور قدم قدم پر حضرت والا کی رہنمائی اور ترغیب وتشجیع سے یہ کام مکمل ہوگیا، حضرت نے ازراہ ذرہ نوازی نظر ثانی اور جگہ جگہ اصلاحات فرمائیں اور گراں قدر مشوروں سے بھی سرفراز کیا۔

اسی طرح احقر کے دو دیگر مشفق اساتذۂ کرام نے بھی ترجمہ پر بالاستیعاب نظر ڈالی، حرف بحرف پڑھا اور مناسب اصلاح وتہذیب فرمائی، ایک حضرت مولانا مفتی عطاء اللہ صاحب قاسمی کوپاگنجی مدظلہ حال استاذ مدرسہ ضیاء العلوم پورہ معروف اور دوسرے حضرت مولانا عبد الرشید صاحب بستوی مدظلہ سابق استاذ ادبِ عربی دارالعلوم دیوبند وحال صدر مدرس جامعہ امام انور دیوبند ہیں، نیز ہمارے کرم فرما حضرت مولانا محمد عارف جمیل صاحب مبارکپوری مدظلہ استاذ ادبِ عربی دارالعلوم دیوبند نے بھی اکثر حصے کو دیکھا اور کہیں کہیں ترجمہ میں ان سے تعاون بھی لیا گیا؛ ان سب وجوہ سے یقیناً ترجمے کو قابلِ اعتبار کہا جاسکتا ہے، ربّ کریم ان اکابر کے احسانات کا بہتر سے بہتر بدلہ عنایت فرمائیں اور ان کے سایۂ عاطفت کو تادیر قائم رکھیں۔

ہمارے بعض احباب نے بھی اپنے مخلصانہ تعاون اور مفید مشوروں سے نوازا، خصوصاً مولانا امیر اللہ مشتاق قاسمی کوپاگنجی رفیق شعبۂ ترتیب فتاویٰ دارالعلوم دیوبند نے کتاب کی سیٹنگ میں بھرپور تعاون کیا، میں ان حضرات کا بھی بے حد شکر گزار ہوں۔

ربّ ذوالجلال اس کاوش کو اپنی بارگاہ میں شرف قبولیت سے نوازیں، اسے طلبہ کے لیے نافع اور مترجم کے لیے ذریعۂ نجات بنائیں اور مزید علمی خدمات کی توفیق بخشیں۔ آمین

محمد ارشد معروفی

مدرس دارالعلوم دیوبند

١١/٥/١٤٣٤ھ

مُقَدِّمَة

(از مصنف)

إنّ الحمد لله نحمده و نستعينه و نستغفره و نُصلّي و نُسلّمُ علٰى نبيّنا محمّدٍ المُبيّنِ عن ربّه كتابَه، المُبلّغ عنه شريعتَه، و علٰى آله و صحابته۔

امابعد! کتاب وسنت کی نصوص احکام کی تفسیر کی اہمیت مسلّم ہے، اس کے مقام ومرتبہ پر گفتگو کرنا ایک زائد بات ہوگی؛ کیونکہ یہی دونوں بابرکت اصل اسلامی شریعت کے اولین مصادر ومراجع ہیں اور یہی ان مصادر کے بنیادی سرچشمے ہیں جن کے ذریعہ علماء احکام کا استنباط واستخراج کرتے تھے۔

چنانچہ کتاب اللہ شریعت کا اصل اصول اور قانون ہے اور یہ ایک مبارک دستاویز ہے جو کچھ احکام کے سوا اجمالی طور سے تمام احکام کو شامل ہے، کتاب اللہ کے بعد سنت رسول کا درجہ ہے جو کتاب اللہ کے لیے ترجمان کی حیثیت رکھتی ہے اور قرآنی ہدایات تک پہنچنے کا ذریعہ ہے، اسی لیے اللہ تعالیٰ نے اپنے رسول کو بیان وتفسیر کے اعزاز سے سرفراز فرماتے ہوئے ارشاد فرمایا:

وَ اَنۡزَلۡنَاۤ اِلَیۡکَ الذِّکۡرَ لِتُبَیِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ اِلَیۡهِمۡ وَ لَعَلَّهُمۡ یَتَفَکَّرُوۡنَ (نحل ۴۴)۔

(اور آپ پر بھی یہ قرآن اتارا ہے؛ تاکہ جو مضامین لوگوں کے پاس بھیجے گئے، ان کو آپ ان کے سامنے ظاہر کردیں؛ تاکہ وہ فکر کیا کریں)

آپ کی طرف سے عملاً بیان بھی ہوا؛ جیسا کہ رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے:

أَلَا إِنِّي أُوتِيتُ الْقُرْآنَ وَمِثْلَهُ مَعَهُ سنو! مجھے قرآن دیا گیا ہے اور قرآن کے ساتھ اسی جیسا اور بھی عطا کیا گیا ہے۔

اسی وجہ سے نصوصِ کتاب وسنت کی تفسیر کے مناہج اور ائمہ کے یہاں ان نصوص سے استنباط احکام کے مسالک کے تعلق سے بحث کرنا زیادہ تحقیق اور مزید دقت نظر اور احتیاط کا متقاضی ہے۔

ماضی میں امت مسلمہ کے لیے علم وتحقیق کی راہ کھلی اور اسے سرخروئی ملی، چنانچہ امت نے ائمہ عظام کے ذریعے دنیا کو تفسیر نصوص کے مناہج عطا کیے جن کی بنیاد عربی زبان کے قواعد اور عرف ومقاصد کو سامنے رکھتے ہوئے شریعت کے مفاہیم پر ہے، جس سے نقوش راہ متعین کیے اور استنباط کے لیے معتدل راستہ اپنایا، یہ اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد کی تعمیل ہے:

وَلَوْ رَدُّوْهُ اِلَى الرَّسُوْلِ وَاِلٰٓى اُولِي الْاَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِيْنَ يَسْتَنْۢبِطُوْنَهٗ مِنْهُمْ (نساء: ۸۳)۔

(اور اگر یہ لوگ اس کو رسول کے اور جو ان میں ایسے امور کو سمجھتے ہیں ان کے اوپر حوالہ رکھتے تو اس کو وہ حضرات پہچان ہی لیتے جو ان میں اس کی تحقیق کرلیا کرتے ہیں)

یہ مناہج مختلف مراحل سے گزر کر علمی اسلوب اختیار کرچکے ہیں جسکی بنیاد اصول وقواعد پر ہے، جب کہ اس سے قبل تفسیر کی بنیاد عربی زبان کے ذوق سلیم اور نبی ﷺ کے حکیمانہ بیان کے زیر سایہ اہل زبان کے فہم پر تھی، اس طرح تفسیر نصوص کے اصول ومناہج ہمارے ائمہ اسلاف کی محنتوں کا ثمرہ اور صلاحیتوں کا نتیجہ ہیں؛ لہٰذا یہی وہ اساس ہیں، جس پر قواعد وضوابط کے علمی دائرے اور ان عمومی قواعد کے سایہ میں رہتے ہوئے نصوص سے احکام مستنبط کرنے کے لیے تشریع وقانون کی عمارت قائم ہے؛ جن کا لحاظ لغزش اور جادۂ حق سے انحراف سے حفاظت کی

ضمانت ہے۔

عربی زبان اسلامی شریعت کی ترجمان ہے؛اس لیے یہ فطری بات ہے کہ قواعد وضع کرتے وقت اس حقیقت کا لحاظ رکھا جائے ،اسی لیے یہ قواعد اسالیب عربیت کے استقراء،اس کے انداز خطاب کے ادراک اور الفاظ وتراکیب کے ممکنہ مدلولات ومعانی کی معرفت کے بعد وضع کیے گئے ہیں،البتہ عرفِ شریعت کی حیثیت مدلول لغوی پر مقدم ہے؛ کیونکہ شریعت میں آ کر عربی لفظ کا مدلول نئی جہت میں داخل ہوجاتا ہے۔

فقہ اسلامی کی لائبریری اس موضوع پر بے شمار کتابوں سے بھری پڑی ہے،مگر پیچیدہ طرز نگارش نے اصول فقہ کی بیشتر کتابوں کو اس انداز پر ڈھالا ہے کہ ان کتابوں کی مفید باتوں تک رسائی کے لیے بہت زیادہ بحث وتحقیق درکار ہے، یہ مبہم عبارت اور ایسے اسلوب میں مخفی ہیں جو بسا اوقات عام قارئین کے لیے دشواری کا باعث ہوتا ہے،اگرچہ ان مصنفین کا عذر یہ ہے کہ انھوں نے اپنے زمانے کے طرز کی پیروی کی ہے اور اس زمانے کے اسلوب اور طرز تالیف سے وہ متاثر ہوئے بغیر نہ رہ سکے۔

اسی لیے اس بابرکت ذخیرے سے استفادے کے لیے ان کتابوں کو ایسے اسلوب میں پیش کرنے کی ضرورت ہے جو انھیں حتی الامکان قریب الحصول اور آسان بنادے،تاکہ انھیں عملی طور پر برتا جاسکے،جیسا کہ ان کے واضعین اولین کا مقصد تھا۔

اسی کے ساتھ ان مناہج کی تحقیق کرنے والے کے لیے کتاب وسنت اور عربی زبان سے مناسبت کے ساتھ طرز تعبیر اور ضوابط میں ان ائمہ کی اصطلاحات کے اولین ذرائع سے واقفیت بھی ضروری ہے؛ تاکہ اس کے لیے اس میدان میں قدم رکھنا آسان ہوجائے جس میں ہم سمجھتے ہیں کہ بڑی ہی خیر ہے جو ہمارے فقہی اور تشریعی سرمائے کے عناصر میں بنیادی عنصر کی حیثیت رکھتا ہے اور یہ تمام اقوام عالم میں امت مسلمہ کی خصوصیت وامتیاز رہے۔

بہر حال ائمہ کے طریقۂ استنباط اور فقہی فروع کی ان کے اصول پر تخریج کا طریقہ معلوم کرنے کی خواہش مجھے اس موضوع پر قلم اٹھانے کے لیے آمادہ کرتی رہی اور یہ خواہش جامع ازہر میں اعلیٰ تعلیم اور قانون کی تعلیم کے زمانے میں بیدار ہوئی جس نے ذہن وخیال میں ایک چنگاری روشن کردی اور خدا کے فضل سے یہ خواہش دل ودماغ کو متاثر کرنے لگی کیونکہ یہ یقین تھا کہ یہ اسلام کی خدمت کا ایک ذریعہ ہے۔ پھر اللہ کا فضل ہوا کہ اس نے مسلسل مطالعہ اور بھرپور تحقیق کے ذریعے اس خواہش کی تکمیل آسان فرمادی ،مرور زمانہ کے ساتھ یہی بحث جس کا اللہ نے مجھے شرف بخشا تھا،ڈاکٹریٹ کے مقالے کا موضوع بن گئی۔ میں چونکہ اس کے تمام گوشوں سے واقف اور اس کے سرد وگرم کا دلدادہ تھا اس لیے میں نے اس کام میں بیش قیمت ایام صرف کیے۔ مجھے امید ہے کہ میرا راستہ اسی کے سایہ میں طے ہوگا، اس اسلام کا راستہ جو ہمیشہ رہنے والا ہے اور جس نے انسانیت کو نیند سے بیدار کیا اور عنقریب انسانیت نئے سرے سے شریعت اسلام پر عمل پیرا ہونے کے لیے اٹھ کھڑی ہوگی تاکہ دنیا کو اس جاہلیت وجہالت کی تاریکیوں سے جس سے انسانیت دوچار ہے،بہترین نجات دہندہ مل سکے۔

اگر ان مقاصد کی طرف اشارہ کرنا ضروری ہو جن کی تکمیل یہ موضوع کرے گا تو عرض ہے کہ اس موضوع کے اہم اغراض ومقاصد درج ذیل ہیں:

(۱) قرآن کریم میں غور وفکر، حدیث کو محفوظ کرنے اور اس پر عمل پیرا ہونے کا جو حکم وارد ہوا ہے اس کی تعمیل کر کے عہدہ برآ ہونا، تاکہ اللہ کی شریعت کی حکمرانی قائم ہو اور ظاہر ہے کہ معانی سمجھے اور جانے بغیر نہ ان نصوص میں غور وتدبر ہوسکتا ہے، نہ ہی ان کو محفوظ کیا جاسکتا ہے اور نہ ان پر عمل ہوسکتا ہے،ظاہر ہے یہ واقفیت تفسیر وتشریح کے ذریعہ ہی ہوگی۔

(۲) ائمہ کے مناہج استنباط کی معرفت اور عہد ماقبل تقلید شخصی میں اولین مصادر سے احکام کے استخراج کے طریقوں سے واقفیت حاصل کرنا۔ یہ چیز موضوع پر کام کرنے والے کی راہ

روشن کردے گی اور وہ یہ سمجھ سکے گا کہ یہ شریعت جو اصول وفروع سے مالا مال ہے، نظام وقانون سازی کے میدان میں کس طرح انسانیت کی ایسی رہنمائی کر چکی ہے اور کرتی رہے گی جو اس کے لیے بھلائی، عزت ووقار اور مکمل انصاف کی ضامن ہے۔

(۳) یہ بدیہی بات ہے کہ ان اغراض میں سے جن کا یہ موضوع احاطہ کرے گا اختلافی مسائل میں ائمہ کے اختلاف کے بڑے حصے کو سمجھنا بھی ہے کہ یہ اختلاف کیسے پیدا ہوا؟ اور اس کے اسباب وعوامل کیا تھے؟ کیونکہ اختلاف کا ایک سبب تفسیر کرتے وقت نص پر کوئی حکم لگانا بھی ہے۔

اختلاف اور اس کے دلائل کی معرفت سے کم از کم عربی زبان کے محقق کے سامنے اوروں سے پہلے فقہی سرمائے کی اہمیت اجاگر ہوگی اور اس کے لیے اختلاف مذاہب کی عظمت و اہمیت واضح ہو جائے گی اور وہ یہ یقین کر لے گا کہ ہمارے فقہی تمدن کے عہد اول میں مذاہب کا اختلاف عبث اور بے فائدہ نہیں تھا، بلکہ تشریع کے اس بحر زخار کا ایک نمونہ تھا جو وحی کی شکل میں کامل طور پر ظہور پذیر ہوا اور ہمارے لحاظ سے بحث، فہم وتشریح اور استنباط وتفریع کے طور پر اس کی نشوونما ہوئی، چنانچہ وہ ایسا شجر طوبی ہے جس کی جڑ مضبوط اور شاخیں آسمان میں ہیں۔

اس میں کوئی شبہ نہیں کہ ائمہ کے مسالک اور اختلاف کی معرفت سے تحقیق کار کی فقہی صلاحیت پروان چڑھے گی؛ کیونکہ اسے فقہاء کے یہاں احکام کے استخراج اور فروع کو اصول پر منطبق کرنے کی قدرت کے بیش بہا نمونے مل جائیں گے اور اسے نظر آئے گا کہ اصول وضوابط کے اختلاف سے ان فروع میں کیسے اختلاف ہو جاتا ہے؟ اگر نص حدیث کے قبیل سے ہو تو یہ بات اس کی صحت کا اطمینان کر لینے کے بعد ہوگی۔

نیز اس سے دقت نظر، نفس کو قابو کرنے اور کسی حکم یا فتوی یا فیصلہ میں جلد بازی نہ کرنے پر بھی قدرت حاصل ہوگی، اسی وجہ سے اسلاف نے معرفت اختلاف کو نقوش راہ واضح کرنے کا

درجہ دیا ہے، علامہ ابن عبد البر نے اپنی کتاب ”جامع بیان العلم وفضلہ“ میں حضرت سعید بن ابی عروبہ کا یہ قول نقل کیا ہے کہ: جو شخص اختلاف اقوال کو اہمیت نہ دے اسے عالم مت شمار کرو۔

حضرت عطاء بن ابی رباح نے فرمایا کہ کسی کے لیے فتوی دینا اس وقت تک مناسب نہیں جب تک وہ ائمہ کے اختلاف سے واقف نہ ہو؛ کیونکہ اگر ایسا نہیں ہوگا تو وہ اس علم کی تردید کر دے گا جو اس کے علم سے زیادہ قابل اعتماد ہے۔

(۴) نبی ﷺ کا بیان تو احکام کے لیے نصوص کی حیثیت رکھتا ہے خواہ وہ کسی قرآنی حکم کی توضیح کے سلسلے میں ہو، یا کتاب اللہ کے اجمال کا بیان ہو، یا کوئی نیا حکم جاری کرنے سے متعلق ہو۔ اس کے علاوہ امور میں یہ وضاحت ضروری ہے کہ تفسیر کے قواعد جن سے ہم گفتگو کر رہے ہیں، اس درجہ یقینی نہیں ہیں جو دلائل قطعیہ کا درجہ پا سکیں۔

مزید برآں جیسا کہ ہم پہلے ذکر کر چکے ہیں کہ ان قواعد کی بنیاد اسالیب عربیت کے استقراء، عربی زبان کے صحیح انداز خطاب کی معرفت اور اسی طرح تشریع کے عمومی قواعد وضوابط کے ادراک پر ہے؛ لہذا قانون کو سمجھنے اور اس کی تفسیر کے لیے یہی اصول وقواعد معیار ہونے چاہئیں، بالخصوص عرب ممالک میں جہاں عربی زبان قانون کی زبان بن چکی ہے۔

بحث وتحقیق کا انداز:

میں نے اس بحث میں ہر قاعدے کو اس کے اصل مقام پر رکھنے میں تاریخی اتار چڑھاؤ کا لحاظ رکھا ہے، اس طرح کہ زمانے کے تسلسل کی رعایت رکھنے کی کوشش کی ہے، چنانچہ میں کسی بھی رائے کو اس کے تقدم زمانی کے اعتبار سے ہی پیش کروں گا اور دشواری کے وقت قاعدے کی توضیح اور اس کو اس کے صحیح دائرے میں رکھنے کے لیے لغت، شریعت کے عرف اور صحابہ اور تابعین کے اقوال کی طرف رجوع کروں گا۔

بہر حال تطبیق کے لیے طریقہ یہ ہوگا کہ جب نص قرآنی ہوتو اس کی تفسیر کی طرف رجوع کرونگا جوخود کتاب اللہ یا سنت رسول یا سلف کے کسی اثر میں وارد ہوئی ہو، پھر مفسرین کے اقوال کو لوں گا ۔اس کی روشنی میں یہ فیصلہ ہوجائے گا کہ قاعدہ نص پر کس درجہ منطبق ہے؟اور جب نص کوئی حدیث ہوتو اس سلسلے میں حدیث کی تخریج اور اس کے بارے میں ماہر فن علماء کے اقوال ذکر کرنے کی ضرورت ہوگی پھر ہم اپنے اسی طریق کار کی طرف لوٹیں گے جو نص قرآنی میں تھا تا کہ دیکھیں کہ کیا وہاں قرآن یا حدیث یا آثار سلف میں سے کسی اثر سے حدیث کی تفسیر وتشریح میں مدد ملتی ہے؟اس میں فقہاء کا استنباط حکم بھی ظاہر ہوجائے گا کہ کس طرح ہوا؟ نیز اس میں یہ بات بھی واضح ہوجائے گی کہ متأخرین کا طریقہ متقدمین کے طریقے سے کس حد تک ہم آہنگ یا مختلف ہے؟

قاعدے کا اس نص پر انطباق کا مسئلہ جس سے استنباط حکم مقصود ہے ایسا ہے جس سے بہت سی گرہیں کھلیں گی ؛ کیونکہ اس سے یہ واضح ہوگا کہ فقہاء استنباط ، فرع کو اصل پر منطبق کرنے اور دونوں کے درمیان نسبت واضح کرنے میں کس حد تک اپنے قاعدے کی پابندی کر سکے ہیں؟ کیونکہ نسبت کبھی صحیح ہوتی ہے اور کبھی صحیح نہیں ہوتی ۔

نیز ہم فقہی فروع کی بحث بھی کریں گے، اس طرح کہ پہلے کتاب وسنت کے نصوص اور آثار سلف کو پیش نظر رکھیں گے، اس کے بعد موضوع سے متعلق فقہاء کے کلام پر غور کریں گے ۔ اس حوالے سے ہم نے یہ اہتمام کیا ہے کہ احکام اہل مذہب کی کتابوں سے لیں ؛ نہ کہ ایک مذہب کو دوسرے اہل مذہب کی نقل سے ۔

یہ بیان کر دینا بھی مناسب ہے کہ قواعد کو نصوص پر منطبق کرنا دراصل ان دو طریقوں پر ہوگا جو اصول فقہ میں معروف ہیں: ایک متکلمین کا طریقہ ہے اور دوسرا طریقہ حنفیہ کا ہے ۔ ان دونوں طریقوں سے الگ جو بات نظر آئے گی اس کو بھی نظر انداز نہیں کیا گیا ہے، ساتھ ہی مذکورہ دونوں طریقوں کے فقہاء کے مذاہب کے مابین، اسی طرح ایک ہی مذہب کے علماء کے اقوال کے

درمیان ، یا کسی دوسرے رجحان سے تقابل بھی پیش کروں گا، نیز جہاں ضروری ہوا اصحاب ظواہر کا موقف بھی ذکر کروں گا، اسی طرح اپنی خاص رائے اور اپنے مختار قول کی دلیل ترجیح بھی بیان کروں گا۔

یہ صحیح ہے کہ شیعہ، زیدیہ اور اباضیہ فرقوں کے مسالک سے متعلق گفتگو طریقۂ متکلمین سے گفتگو کے دائرے میں داخل ہے، تاہم جہاں ضروری سمجھوں گا ہر فرقے کو علاحدہ ذکر کروں گا۔

ان سب کے بعد میں لازمی طور سے قانونی تطبیقات استعمال کروں گا ؛ چنانچہ بہت سے قواعد پر میں نے قانون سے تطبیقی مثالیں ذکر کی ہیں جن سے قانونی نصوص کو سمجھنے میں ہمارے قواعد تفسیر سے استفادہ کا امکان ظاہر ہوتا ہے اور میں نے متعدد ایسے مسائل میں تقابل پیش کرنے کی کوشش کی ہے جن کی بحث ماہرین قانون کے یہاں ہوئی ہے ؛ مثلاً دلالۃ النص اور اس کے قیاس سے تعلق، عام طور سے مفہوم موافق کا اعتبار کرنے اور مفہوم مخالف کو لینے کے بارے میں کہ ان عمومی ضابطوں پر بہت سے مسائل کی تفریع ہوتی ہے ۔

جس وقت میں یہ معمولی تحقیق پیش کر رہا ہوں تو مجھے اس کے حرف آخر ہونے کا دعوی نہیں ہے؛ البتہ یہ ایک ایسے معاملے میں شرکت کی کوشش ہے جسے میں سمجھتا ہوں کہ وہ ہمارے فقہی ذخیرے اور عظیم تشریعی سرمائے میں انتہائی اہمیت کا حامل ہے، خصوصًا جب کہ تفسیر النصوص کا موضوع اپنی ذاتی اہمیت کے ساتھ ساتھ متعدد اسلامی علوم کا مرکز اتصال اور سنگم ہے جیسے : لغت ، تفسیر، اصول تفسیر، فقہ، اصول فقہ، اختلاف اور منطق وغیرہ وہ علوم جن سے نص کو سمجھ کر اور اس کے مدلولات ومعانی کو واضح کر کے استنباط حکم میں مدد لی جاتی ہے ۔

مقالے کا خاکہ :

میں نے رسالہ کے مضامین کو ایک تمہیدی باب، دو قسموں، چار ابواب اور ایک خاتمہ پر مرتب کیا ہے، جس کی تفصیل حسب ذیل ہے :

تمہیدی باب: شریعت وقانون کی نظر میں تفسیر کی حیثیت، پہلی فصل: بیان کی حقیقت اہل اصول کی نظر میں، دوسری فصل: تفسیر نصوص کی حقیقت، تیسری فصل: قانونی تفسیر اور اس کے مکاتب فکر پر ایک عام نظر۔

پہلی قسم: تفسیر کے ان قواعد کے بیان میں جن کا تعلق الفاظ کے ظہور وخفاء کے احوال اور احکام پر ان کی دلالت سے ہے۔

باب اوّل: الفاظ کا وضوح وابہام، پہلی بحث: واضح کے متعلق حنفیہ کا طریق کار، دوسری بحث: واضح کے بارے میں متکلمین کا طریق کار، دوسری فصل: مبہم اور اس کی اقسام کے بیان میں، پہلی بحث: مبہم کے بارے میں حنفیہ کا طریق کار۔

دوسری بحث: مبہم کے تعلق سے متکلمین کا طریق کار، تیسری فصل: تاویل کے بیان میں، پہلی بحث: تاویل کے معنی کی تغیر پذیری اور اس کا دائرۂ کار، دوسری بحث: تاویل کی شرائط اور اس کی اقسام کے بیان میں، تیسری بحث: تاویل کے حکم میں اختلاف کے نتائج، چوتھی بحث: تاویل کے بارے میں راہ اعتدال اور اصحاب ظواہر کا موقف۔

دوسرا باب: احکام پر الفاظ کی وجوہ دلالت کے بیان میں، پہلی فصل: وجوہ دلالت کے بارے میں حنفیہ کا طریق کار، پہلی بحث: عبارت النص کے بیان میں، دوسری بحث: اشارۃ النص کے بیان میں، تیسری بحث: دلالت النص کے بیان میں، چوتھی بحث: اقتضاء النص کے بیان میں، دوسری فصل: وجوہ دلالت کے بارے میں متکلمین کا طریق کار، پہلی بحث: منطوق اور مفہوم کے بیان میں، دوسری بحث: مفہوم موافق کے بارے میں علماء کا موقف، تیسری بحث: مطلقاً مفہوم مخالف کے بارے میں علماء کا موقف، چوتھی بحث: مفہوم مخالف کی بعض اقسام کے متعلق علماء کا موقف، پانچویں بحث: مفہوم مخالف مراد لینے کے متعلق قانون دانوں کا موقف۔

دوسری قسم: تفسیر کے ان قواعد کے بیان میں جو احکام پر دلالت کرنے میں الفاظ کے

عموم اور خصوص سے تعلق رکھتے ہیں۔

پہلا باب: عموم اور اشتراک کی حالت میں احکام پر الفاظ کی دلالت، پہلی فصل: عام کے بیان میں، پہلی بحث: عام کے صیغوں کے بیان میں، دوسری بحث: عام کی تخصیص کے بیان میں، تیسری بحث: عام کی دلالت کے بیان میں، دوسری فصل: مشترک کے بیان میں، پہلی بحث: مشترک کی ماہیت اور اس کے پائے جانے کے اسباب کے بیان میں، دوسری بحث: مشترک کی دلالت کے بیان میں۔

دوسرا باب: خاص ہونے کی حالت میں الفاظ کی احکام پر دلالت، پہلی فصل: خاص کی ماہیت اور احکام پر اس کی دلالت کے بیان میں، پہلی بحث: خاص کی حقیقت اور اس کی دلالت کی نوعیت کے بیان میں، دوسری بحث: تطبیق کے وقت خاص کی قطعیت کے آثار کے بیان میں، دوسری فصل: خاص کی اقسام کے بیان میں، پہلی فرع: مطلق اور مقید کے بیان میں، پہلی بحث: مطلق اور مقید کی تعریف اور ان کا حکم، دوسری بحث: مطلق کو مقید پر محمول کرنے کے بیان میں، دوسری فرع: امر اور نہی کے بیان میں، پہلی بحث: امر کے بیان میں، دوسری بحث: نہی کے بیان میں، آخر میں خاتمہ۔

میں اللہ تعالیٰ سے جس نے استحقاق سے پہلے ہمیں اپنی نعمتیں عطا کیں اور شکر گزاری میں ہماری کوتاہی کے باوجود ان کو برقرار رکھا اور ہمیں خیر امت میں پیدا کیا، دعا کرتا ہوں کہ ہمیں پہلے اپنی کتاب کی پھر اپنے نبی کی قولی وعملی سنتوں کی ایسی فہم نصیب فرمائے جو اس کے حق کی ادائیگی کا ذریعہ اور اس کے مزید انعامات کا سبب ہو، اور ہمیں اپنی شریعت کی خدمت کے راستے پر قائم رکھے، اسی کے لیے تعریف ہے شروع میں بھی اور آخر میں بھی، وہ ہمارے لیے کافی ہے اور بہترین کارساز ہے۔

پہلی فصل:

بیان کی حقیقت: اہل اصول کی نظر میں

اصول فقہ کے بابِ بیان کا (مسالک کے اختلاف اور اس میں علماء کے مذاہب کے تنوّع کے باوجود) تفسیر نصوص کے مناہج سے مضبوط رشتہ اور راست تعلق ہے، بیان وتفسیر کے درمیان اس حقیقی نسبت سے اس کا علم ہوجائے گا جو الفاظ کے معانی اور اصطلاحات کی تعیین پر غور کرنے والا حاصل کرسکتا ہے۔

اس لیے ضروری طور سے اس باب سے تفسیر کی حقیقت اس معنی میں کھل کر سامنے آئے گی جو ہمارے پیش نظر ہے اور اس سے استنباط احکام کے نقوش کی وضاحت میں ہمیں مزید روشنی ملے گی

۔

بیان کی تعریف :

لغت میں بلیغ ترین الفاظ میں مقصود کے اظہار کا نام بیان ہے بیان کا تعلق فہم و ذہانت سے ہے، اس کے اصل معنی کشف اور ظہور کے ہیں، چنانچہ بیان ہر اس چیز کا نام ہے جو کلام کے معنی سے پردہ اٹھائے اور اسے ظاہر کردے، ابوعثمان جاحظ نے فرمایا کہ بیان ہر اس چیز کا ایک جامع نام ہے جو تمہارے لیے معنی سے حجاب اٹھائے اور ضمیر کے درمیان حائل پردہ کو چاک کردے۔

اسی قبیل سے آپ ﷺ کا یہ ارشاد ہے: اِنَّ مِنَ الْبَیَانِ لَسِحْرًا کہ بعض بیان جادو اثر ہوتے ہیں، معلوم ہوا کہ بیان لغت میں ظہور اور اظہار دونوں معنی میں استعمال ہوتا ہے۔

❁❁❁

علمائے اصول فقہ نے بھی بیان کی تعریف میں اس کے لغوی معنی کو پیش نظر رکھا ہے؛ چنانچہ ان کے نزدیک بیان کی تعریف ہے: مخاطب کے سامنے معنی اس طرح ظاہر اور واضح کردینا کہ اس سے پوشیدگی دور ہوجائے۔

بیان بمعنی اظہار نہ کہ ظہور، حضرت امام شافعی اور حنفیہ میں سے اکثر علماء اصول کا مسلک ہے؛ جن میں سرفہرست فخر الاسلام بزدوی ہیں جنھوں نے اس کو اپنے اس قول میں ذکر کیا ہے کہ ہمارے نزدیک اس باب میں بیان سے مراد اظہار ہے نہ کہ ظہور۔

اصول بزدوی کے شارح شیخ عبدالعزیز بخاری نے ظہور مراد لینے کا قول بعض حنفیہ اور اکثر شوافع کی طرف منسوب کیا ہے اور ان کی دلیل یہ ذکر کی ہے کہ لغت میں بیان کا اصل معنی ظہور ہے؛ کیونکہ کہا جاتا ہے **بان لی ھذاالمعنی بیانااًی ظھر و اتضح** یہ معنی میرے لیے ظاہر اور واضح ہوا، **بان الھلال أي ظھر و انکشف** چاند ظاہر ہوا اور نظر آیا۔

پہلے قول یعنی بیان بمعنی اظہار کی تائید، اس سے ہوتی ہے کہ اس کا اکثر استعمال اظہار کے معنی میں ہوا ہے؛ کیونکہ آدمی جب کہتا ہے **بیَنَ فلان کذا بیانا** تو اس سے عرب یہی سمجھتے ہیں کہ اس نے اس طرح ظاہر کیا کہ کوئی شک باقی نہ رہا اور جب کہا جائے **فلان ذو بیان** تو اس سے قوت اظہار مراد ہوتی ہے۔

قرآن کریم میں بیان، اظہار کے معنی میں بکثرت وارد ہوا ہے؛ جیسا کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے: ھٰذَا بَیَانٌ لِلنَّاس (آل عمران ۱۳۸:) (یہ بیان کافی ہے تمام لوگوں کے لیے)۔

نیز ارشاد ہے: فَاِذَا قَرَأنَاہُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَہُ ثُمَّ اِنَّ عَلَیْنَا بَیَانَہُ (قیامۃ: ۱۸-۱۹) (تو جب ہم اُس کو پڑھنے لگا کریں تو آپ اُس کے تابع ہوجایا کیجیے، پھر اُس کا بیان کرادینا ہمارے ذمے ہے)۔

یعنی اے محمد! اگر آپ پر اس وحی کا مضمون یا قراءت مشتبہ اور مشکل ہو تو ہمارے ذمہ ہے

اس کے معانی اور احکام وشرائع کا اظہار یا اس کا آپ کی زبان سے جاری کرادینا؛ تاکہ آپ اس کو پڑھ لیں۔ اسی معنی میں اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے:

خَلَقَ الْاِنْسَانَ عَلَّمَہُ الْبَیَانَ (رحمٰن ۲:-۳)۔

(اُس نے انسان کو پیدا کیا، اس کو گویائی سکھلائی)

نیز اللہ تعالیٰ نے رسول اللہ ﷺ کو اس کتاب کے بیان وتشریح کی امانت سپرد کی تھی جو آپ پر نازل کی گئی ہے؛ اس لیے آپ لوگوں کے سامنے اس کو بیان کرنے کے لیے مامور تھے، ارشاد باری ہے: **وَاَنْزَلْنَا اِلَیْکَ الذِّکْرَ لِتُبَیِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ اِلَیْھِمْ وَلَعَلَّھُمْ یَتَفَکَّرُوْنَ**۔

رسول اللہ ﷺ رفیق اعلی سے نہیں ملے یہاں تک کہ بیان کی امانت اللہ تعالیٰ کے حکم اور عہد کے مطابق ادا نہ کردی، پس اگر بیان ظہور کے معنی میں ہو جس سے مراد وہ علم ہے جو مبیَّن لہ کو حاصل ہوجائے تو آپ ﷺ اس امانت کو ادا کرنے والے نہیں ہوئے۔

اسی وجہ سے شیخ عبدالعزیز بخاری نے کشف الاسرار میں ذکر کیا ہے کہ جن لوگوں نے بیان کے معنی اظہار نہ لے کر ظہور لیا ہے انھیں اس بات کا قائل ہونا چاہیے کہ بہت سے احکام ان لوگوں پر واجب نہیں ہیں جو نصوص میں غور نہیں کرسکتے، اسی طرح ان لوگوں پر ایمان لانا واجب نہ ہو جو ان پر دلالت کرنے والی آیات میں غور نہیں کرسکتے ہیں تا آں کہ ان کے سامنے وہ واضح نہ ہوجائے، اس کی وجہ یہ ہے کہ ظہور اس علم کا نام ہے جو مکلف سے مطلوب ہے اور وہ اس کو حاصل نہیں ہوا، ظاہر ہے کہ یہ مطلب غلط ہے۔

❁❁❁

بیان کی اقسام

تمہید :

بیان کے لغوی معنی اور اس کی اصطلاحی تعریف جان لینے کے بعد یہ جاننا چاہیے کہ اہل اصول کے نزدیک بیان کی چند قسمیں ہیں؛ جو درج ذیل ہیں:

(۱) بیان تقریر (۲) بیان تغییر (۳) بیان تبدیل (۴) بیان تفسیر۔ بعض حضرات نے بیان ضرورت کا اضافہ کیا ہے۔

لیکن تاریخی اتار چڑھاؤ کے پہلو کا تقاضا ہے کہ ہم یہ جانیں کہ اس تقسیم سے پہلے کیا صورت حال تھی؟ اس کے لیے اس بات پر گفتگو کرنا ہوگا کہ امام شافعی جو اس فن کے سب سے پہلے مصنف ہیں، ان کے یہاں بیان کی کیا حقیقت تھی اور اس کی کتنی قسمیں تھیں؟ چونکہ ہم ان انواع کی تفصیل کر رہے ہیں جن کی طرف اس بحث کے آغاز میں اشارہ کیا گیا؛ اس لیے ہم مختصر جائزے پر اکتفاء کر رہے ہیں۔

(۱) اس علم کے محقق کو امام شافعی کی کتاب ''الرسالہ نی نی میں جو ہمارے علم میں اصول فقہ اور تفسیر نصوص پر سب سے پہلی تصنیف ہے، بیان کے لیے ان اغراض و مقاصد کے مطابق جن کی اس سے تکمیل ہوتی ہے، مقررہ اصطلاحی ناموں کی تعیین نہیں ملے گی کہ وہ بیان، تقریر کے لیے ہے یا تفسیر کے لیے، یا دوسرے مقاصد کے لیے جو بیان سے پورے ہوتے ہیں، بلکہ اسے صرف شریعت کے وجوہ بیان کا مفصل جائزہ ملے گا کہ وہ کتاب اللہ کے ذریعہ سے ہے یا حدیث کے ذریعہ سے؟ یا اجتہاد وغیرہ کے ذریعہ سے؟ پس یہ متعدد وجوہ بیان ہیں، اگر چہ ان میں بعض دوسری

بعض سے تاکید میں بڑھی ہوئی ہیں اور عربی زبان سے ناواقف شخص کے لیے مختلف فیہ ہیں۔

امام محمد شافعی نے اپنی کتاب ''الرسالہ نی نی میں اس عنوان کے تحت کہ ''بیان کیسے ہوتا ہے؟'' ایک باب باندھا ہے جس کے تحت بیان کی پانچ وجوہ ذکر کی ہیں جن کو پہلے اجمالی طور سے ذکر کیا ہے پھر ہر قسم کے بارے میں الگ الگ تفصیل سے کلام کیا ہے اور ہر ایک کی مثالیں اور شواہد پیش کیے ہیں جن سے ان کی مراد واضح ہوجاتی ہے، مناسب ہے کہ ہم اس اجمال کو پیش کر دیں اور تفصیل اس شخص کے لیے چھوڑ دیں جو تحقیق کرنا چاہے۔

امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ بیان ایک جامع نام ہے ان معانی کا جو اصول میں متحد اور فروع میں مختلف ہیں، ان متحدہ معانی میں قدر مشترک یہ ہے کہ وہ ان لوگوں کے لیے بیان ہیں جو ان کے مخاطب ہیں اور جن کی زبان میں قرآن نازل ہوا ہے اور ان معانی کی سطح ان کے لیے قریب قریب ہے؛ اگر چہ تاکید میں ان میں سے بعض دوسرے بعض سے بڑھے ہوئے ہیں اور عربی زبان سے ناواقف شخص کے لیے مختلف فیہ ہیں۔ اس کے بعد امام شافعیؒ نے ان وجوہ بیان کو اجمالی طور سے شمار کرتے ہوئے ان کی وضاحت کی ہے؛ چنانچہ فرمایا کہ وہ تمام احکام جن کو اللہ نے مخلوق کے لیے اپنی کتاب میں بیان فرمایا اور اس کو ان کا پابند بنایا ہے، وہ چند قسم کے ہیں:

(الف) بعض وہ احکام ہیں جن کو مخلوق کے لیے وضاحت کے ساتھ بیان کیا ہے جیسے تمام فرائض مثلاً ان کے ذمہ نماز، زکاۃ، حج اور روزہ ہے اور یہ کہ اللہ نے بے حیائی کو حرام کیا ہے ظاہر ہو یا پوشیدہ اور زنا، شراب، مردار کھانے، خون اور خنزیر کے گوشت کی حرمت کی نص اور وضو کے فرائض وغیرہ وہ احکام جن کو صراحت کے طور پر بیان کیا ہے۔

(ب) بعض احکام وہ ہیں جن کی فرضیت کتاب اللہ کے ذریعہ واضح طور پر بیان فرمادی؛ لیکن ان کی کیفیت اور تفصیل اپنے نبی کی زبانی بیان کی، جیسے نمازوں کی تعداد، زکاۃ اور اس کا وقت

اوران کے علاوہ وہ فرائض جن کا ذکر اپنی کتاب میں نازل فرمایا۔

(ج) بعض وہ احکام جن کے بارے میں کوئی نص نہیں ہے اور آپ ﷺ نے ان کو جاری کیا ہے، اللہ نے قرآن میں رسول کی اطاعت اور ان کا حکم ماننا فرض کیا ہے؛ لہٰذا جس نے رسول اللہ کے حکم کو مانا اس نے اللہ کے فرض کو قبول کیا۔

(د) بعض احکام وہ ہیں جن کی جستجو کے لیے اپنی مخلوق پر اجتہاد فرض کیا ہے اور اس کے ذریعہ اپنی اطاعت کرنے والوں کو نہ ماننے والوں سے آزمایا ہے؛ جیسا کہ ارشاد فرمایا ہے:

وَلَنَبۡلُوَنَّكُمۡ حَتّٰى نَعۡلَمَ الۡمُجٰهِدِيۡنَ مِنۡكُمۡ وَالصّٰبِرِيۡنَ وَنَبۡلُوَا۟ اَخۡبَارَكُمۡ (محمد:۳۱)۔

(اور ہم ضرور تمہاری سب کی آزمائش کریں گے؛ تاکہ ہم ان لوگوں کو معلوم کرلیں جو تم میں جہاد کرنے والے ہیں اور جو ثابت قدم رہنے والے ہیں اور تاکہ تمہاری حالتوں کی جانچ کرلیں)

اجتہاد کے دیگر شواہد پیش کرنے کے بعد امام محترم پھر مذکورہ وجوہ بیان میں سے ہر قسم کی مزید وضاحت وتشریح کی طرف متوجہ ہوئے ہیں۔

امام شافعی کی کتاب ''الرسالہ نی نی کے بعد:

اصطلاحات کے میدان میں استقراء اور توسیع کا سلسلہ رفتہ رفتہ تفسیر نصوص میں بیان کے مباحث تک جا پہنچا؛ چنانچہ امام شافعی کی کتاب ''الرسالہ نی نی کے بعد ہم نے اہل اصول کو دیکھا کہ تقریر، تفسیر، تغییر یا تبدیل کا جو کام بیان سے ہوسکتا ہے، اس کے اعتبار سے بیان کو وہ چار قسموں میں تقسیم کرتے ہیں، جب کہ بعض نے انھیں پانچ تک پہنچادیا ہے۔

چنانچہ قاضی ابوزید دبوسی بیان کو چار قسموں میں تقسیم کرتے ہیں، بیان تقریر، بیان تفسیر، بیان تغییر یعنی استثناء اور بیان تبدیل یعنی تعلیق بالشرط۔ اور شمس الائمہ سرخسی نے انھیں پانچ تک پہنچایا ہے، اس طرح کہ وہ قاضی ابوزید دبوسی کے ساتھ مذکورہ چاروں میں متفق ہیں اور ان کے

ساتھ پانچویں قسم بیان ضرورت کا اضافہ کیا ہے۔

رہا امام بزدوی کا معاملہ جن کی بعد کے اکثر لوگوں نے پیروی کی ہے تو انھوں نے وجوہ بیان پانچ شمار کی ہیں جو یہ ہیں: بیان تقریر، بیان تفسیر، بیان تغییر جس کی دو قسمیں ہیں استثناء اور تعلیق، بیان ضرورت اور بیان تبدیل یعنی نسخ۔

اس طرح ہم دیکھتے ہیں کہ دبوسی اور سرخسی نے جس کو بیان تغییر اور بیان تبدیل قرار دیا ہے وہ بزدوی اور اکثر لوگوں کے نزدیک بیان تبدیل ہے، جب کہ دبوسی نے بیان ضرورت کو ذکر نہیں کیا ہے، پس سرخسی بیان تغییر کو استثناء اور بیان تبدیل کو تعلیق قرار دینے میں اور نسخ کو انواع بیان سے شمار نہ کرنے میں دبوسی کے ساتھ ہیں؛ البتہ ان سے یہ اختلاف کیا کہ بیان ضرورت کو معتبر مانا جب کہ ابوزید دبوسی نے اس کو ذکر نہیں کیا ہے، اس طرح دبوسی کے نزدیک بیان کی اقسام چار اور شمس الائمہ سرخسی کے نزدیک پانچ ہوگئیں۔

سرخسی نے بزدوی اور ان کے متبعین کے ساتھ اس بات میں اتفاق کیا ہے کہ وجوہ بیان پانچ ہیں جن میں بیان ضرورت بھی ہے، مگر نسخ کو بیان تبدیل نہ ماننے میں ان سے اختلاف کیا ہے۔

ذیل میں ہم مذکورہ اقسام میں سے ہر ایک کا جائزہ لیں گے تاکہ دیکھیں کہ ہمارے مقصود یعنی تفسیر نصوص کا ربط وتعلق ان میں سے کس کے ساتھ ہے؟

(۱) بیان تقریر:

ان پانچ وجوہ بیان میں سے (جن پر بزدوی اور ان کے بعد کے اکثر لوگوں نے اعتماد کیا ہے) پہلی قسم بیان تقریر ہے۔

ان وجوہ بیان میں یہ بات صاف طور پر نظر آرہی ہے کہ ان میں سے ہر قسم کا نام اس کی غرض اور مقصد کے اعتبار سے رکھا گیا ہے جو ان سے پورا ہورہا ہے؛ چنانچہ جس کا کام تقریر و

تاکید ہے اس کا نام بیان تقریر رکھا گیا اور جو تفسیر کی غرض پورا کرتی ہے اس کا نام بیان تفسیر ہے وغیرہ، سوائے بیان ضرورت کے جس کا نام دوسرے حضرات نے اس کے سبب کے نام پر رکھا ہے؛ کیونکہ وہ ضرورت کے سبب بیان ہے۔

اسی وجہ سے علماء نے ذکر کیا ہے کہ بیان کی اضافت تقریر، تغییر اور تبدیل کی طرف اضافت الجنس الی النوع کی قبیل سے ہے؛ جیسا کہ علم الفقہ اور علم الطب وغیرہ میں ہے، یعنی ایسا بیان جو تقریر و تاکید ہے، اسی طرح باقی کو سمجھ لیا جائے، لیکن ضرورت کی طرف بیان کی اضافت از قبیل اضافت الشّیء الی السّبب ہے یعنی ایسا بیان جو بہ سبب ضرورت ہو۔

بیان تقریر کی تعریف : کلام کو اس طرح مؤکد کرنا بیان تقریر ہے کہ اگر کلام مؤکد سے حقیقت مراد ہو تو وہ مجاز کا احتمال ختم کردے اور اگر کلام مؤکد عام ہو تو اس سے تخصیص کا احتمال ختم ہوجائے۔

پہلا — جو مجاز کا احتمال ختم کردے- اس کی مثال ذیل کی آیت کریمہ میں لفظ **يَطِيْرُ بِجَنَاحَيْهِ** ہے:

وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْاَرْضِ وَلَا طَائِرٍ يَطِيْرُ بِجَنَاحَيْهِ اِلَّا اُمَمٌ اَمْثَالُكُمْ (انعام ۳۸:)۔

(اور جتنے قسم کے جاندار زمین پر چلنے والے ہیں اور جتنے قسم کے پرندے (جانور) ہیں کہ اپنے دونوں بازوؤں سے اڑتے ہیں، ان میں کوئی قسم ایسی نہیں جو کہ تمہاری ہی طرح کے گروہ نہ ہوں)۔

اس لیے کہ آیت میں طائر دراصل استعمال مجازی کا احتمال رکھتا ہے؛ کیونکہ اہل عرب لفظ **طیران** کو پرندے کے علاوہ کے لیے بھی استعمال کرتے ہیں، چنانچہ قاصد کو مجازاً طائر کہہ دیا جاتا ہے کیونکہ وہ تیز رفتاری کے ساتھ چلتا ہے، اسی طرح کہا جاتا ہے **فلان یطیر بھمّته** یا آپ کسی سے کہتے ہیں **طر فی حاجتی** یعنی میری ضرورت کے لیے جلدی پہنچو، پس باری تعالیٰ کا

قول **یطیر بجناحیه** مقتضائے حقیقت کو پختہ اور مجاز کا احتمال ختم کرنے کے لیے ہے؛ کیونکہ طائر سے مراد حقیقتاً طائر معروف ہے، اس سے مجاز کا احتمال ختم ہوگیا؛ لہٰذا یہ بیان تقریر ہے۔

دوسرا- جو تخصیص کا احتمال ختم کردے- اس کی مثال ارشاد باری تعالیٰ **فَسَجَدَ الْمَلٰٓئِكَةُ كُلُّهُمْ اَجْمَعُوْنَ** (حجر ۳۰:) (سو سارے کے سارے فرشتوں نے سجدہ کیا) میں لفظ **كُلُّهُمْ اَجْمَعُوْنَ** ہے؛ کیونکہ ملائکہ ایک عام لفظ ہے جو تمام ملائکہ کو شامل ہے اور اس تخصیص کا احتمال بھی رکھتا ہے کہ بعض ملائکہ مراد ہوں، مگر اس احتمال کو اللہ تعالیٰ کے قول **كُلُّهُمْ اَجْمَعُوْن** نے ختم کردیا، اس طرح وہ احتمال کو ختم کرنے والا بیان ہوا، لہٰذا یہ بھی بیان تقریر ہے۔

علماء نے بیان کیا ہے کہ فقہی مسائل میں بیان تقریر کی مثال یہ ہے کہ کوئی شخص اپنی بیوی سے کہے انت طالق پھر کہے کہ میں نے اس سے نکاح سے آزادی یعنی قید نکاح کو ختم کرنا مراد لیا ہے، شیخ عبد العزیز بخاری نے اس کی علت یہ بیان کی ہے کہ چونکہ طلاق اگرچہ اصل میں رفع قید کے معنی میں ہے، نکاح کے ساتھ خاص نہیں ہے لیکن وہ شریعت اور عرف میں نکاح کیساتھ خاص ہوگیا ہے؛ پس طلاق رفع نکاح کے لیے حقیقت شرعیہ وعرفیہ بن چکی ہے، تاہم اصل وضع کے اعتبار سے ہر طرح کی رفع قید کا احتمال رکھتا ہے، لہٰذا اگر اس نے اس کی نیت کی ہو تو دیانۃً مان لیا جائے گا قضاءً نہیں، پس وہ اس حقیقت کے لیے بہ منزلۂ مجاز ہے، لہٰذا اس نے یہ کہہ کر کہ میری مراد نکاح سے آزادی ہے، کلام کے مقتضیٰ کو پختہ اور مجاز کے احتمال کو ختم کردیا ہے۔

اس طرح بیان تقریر قاطع احتمال اور حکم کو مقتضائے ظاہر کے مطابق ثابت کرنے والا ہوتا ہے جیسا کہ گذشتہ دونوں مثالوں میں ملاحظہ کیا گیا۔ مراتب بیان میں بیان تقریر سب سے زیادہ واضح ہے۔

(۲) بیان تغییر :

رہا بیانِ تغییر تو جیسا کہ اپنے نام سے ظاہر ہے وہ ایسا بیان ہے جس میں مقتضائے لفظ کو ظاہری معنی سے اس کے علاوہ کسی اور معنی کی طرف پھیر دیا جائے۔

ملا خسرو نے فرمایا کہ اس کی حقیقت یہ بیان کرنا ہے کہ لفظ کے اندر جو افراد آتے ہیں، یہ حکم ان میں سے بعض کو شامل نہیں ہے؛ اس لیے اول کلام کا آخر کلام پر موقوف ہونا ضروری ہے یہاں تک کہ مجموعہ، کلام واحد بن جائے؛ تاکہ تناقض لازم نہ آئے۔

اس کی مثال جیسے کلام کو ایسی شرط پر معلق کرنا جس کا ذکر مؤخر ہو مثلاً کوئی شخص اپنی بیوی سے کہے **أنتِ طالق إن دخلت الدّار** تجھ کو طلاق ہے اگر گھر میں داخل ہوئی۔

اس کی مثال استثناء بھی ہے مثلاً کوئی شخص کہے **لفلان علي ألف إلا مائة** فلاں کا میرے اوپر ایک ہزار ہے مگر سو۔

پہلی مثال میں اگر **إن دخلت الدار** کی شرط نہ ہوتی تو طلاق فی الفور پڑ جاتی اور دوسری مثال میں **ألف** کے ذکر کے بعد اگر **إلا مائة** کا استثناء نہ ہوتا تو اس پر ایک ہزار لازم ہو جاتے، لیکن شرط لانے کی وجہ سے طلاق معلق ہوگئی اور استثناء کے ذکر کر دینے سے ذمے میں سو کا وجوب بدل گیا جب کہ کلام ہزار کے وجوب کا مقتضی تھا۔

علماء نے ذکر کیا ہے کہ تعلیق اور استثناء وغیرہ کو بیان کا نام دینا مجازاً ہے؛ اس لیے کہ اس کے پہلے قول میں **إن دخلت الدار** کی شرط وقوعِ کلام کو ختم کر کے اسے یمین بنا دیتی ہے اور دوسرے قول **ألف إلا مائة** میں استثناء کلام کو **مائة** کے حق میں باطل کر دیتا ہے؛ البتہ فرق یہ ہے کہ تعلیق میں پورا کلام باطل ہو جاتا ہے جب کہ استثناء میں بعض حصہ باطل ہوتا ہے، پس ابطال درحقیقت بیان نہیں ہو سکتا، بلکہ وہ مجاز ہے اس طرح کہ وہ تعلیق کی صورت میں یہ بیان کر رہا ہے کہ آدمی طلاق نہیں دے رہا ہے؛ بلکہ قسم کھا رہا ہے اور استثناء کی صورت میں یہ بیان کر رہا ہے کہ اس شخص کے ذمے نو سو ہیں نہ کہ ایک ہزار۔

نیز استثناء اور شرط ہی کی طرح بدل البعض بھی ہے جیسے **أكرم الرّجال العلماء منهم** لوگوں کا اکرام کرو یعنی ان میں سے علماء کا، پس یہ بیان تغییر ہے؛ کیونکہ **أكرم الرجال** میں علماء اور غیر علماء دونوں داخل ہیں، لیکن **العلماء منهم** سے غیر علماء نکل گئے؛ لہذا یہ بیان تغییر ہے، ایسے ہی صفت ہے جیسے **أكرم بني تميم الطوال** بنی تمیم میں سے دراز قد لوگوں کا اکرام کرو، پس کوتاہ قد نکل گئے؛ جب کہ بنو تمیم میں دونوں شامل تھے، اسی طرح غایت ہے جیسے **أكرم الفقراء إلى أن يدخلوا** پس اندر آنے والے نکل جائیں گے۔

نیز یہ واضح رہے کہ جو حضرات استثناء اور شرط وغیرہ کی ان قیود کو مغیِّرات میں سے ذکر کرتے ہیں، وہ انھیں حصر کے طور پر نہیں بلکہ اس لیے ذکر کرتے ہیں کہ ان کے ذریعہ سے عموماً تغییر ہوتی ہے؛ کیونکہ تغییر کبھی ان کے ماسوا سے بھی ہوتی ہے مثلاً بعض وقت عطف سے ہوتی ہے۔

اسی طرح ابو زید دبوسی اور شمس الائمہ سرخسی نے بیان تغییر کو استثناء میں منحصر کیا ہے جیسا کہ ہم پہلے بیان کر چکے ہیں اور انہوں نے تعلیق بالشرط کو بیان تبدیل قرار دیا ہے۔

(۳) بیان تبدیل:

وجوہ بیان میں سے ایک قسم بیان تبدیل بھی ہے اور یہ نسخ کا نام ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ کسی دلیل شرعی کے بعد کوئی دوسری دلیل شرعی آجائے جو اس کے برخلاف حکم کی متقاضی ہو۔ اسی لیے بیشتر حضرات نے اس کی تعریف یہ کی ہے: کسی حکم شرعی کی انتہاء کو بیان کرنا ایسی دلیل شرعی کے ذریعہ جو اس حکم سے مؤخر ہو۔

کبھی نسخ کا اطلاق شارع کے فعل پر کیا جاتا ہے اور یہی ان حضرات کا مذہب ہے جنھوں نے یہ تعریف کی ہے کسی شرعی حکم کو اٹھا دینا ایسی دلیل شرعی کے ذریعہ جو اس حکم سے

مؤخر ہو۔

نسخ کو وجوہ بیان میں سے اس لیے شمار کیا گیا ہے؛ کہ وہ مدت حکم کی انتہاء کو بیان کرتا ہے۔

یہ بات پہلے گزر چکی ہے کہ بعض علماء مثلاً قاضی ابوزید دبوسی اور شمس الائمہ سرخسی تعلیق بالشرط کو بیان تبدیل مانتے ہیں اور نسخ کو بیان قرار نہیں دیتے۔

اس قول کی بنیاد یہ ہے کہ نسخ رفعِ حکم کا نام ہے نہ کہ حکم کو ظاہر کرنے کا، پس نسخ کی تعریف بیان کی تعریف سے الگ ہوگئی، اس لحاظ سے کہ اگر چہ نسخ مدت حکم کی انتہاء کو بیان کرنا ہے؛ لیکن یہ بات شارع کے حق میں ہے، رہا بندوں کے حق میں تو وہ اس ثابت شدہ حکم کو جو بندوں کو ناسخ کے آنے سے پہلے معلوم تھا، اٹھا دینا اور اس کو بعد کے کسی حکم سے بدل دینا ہے، علماء نے فرمایا کہ یہ بہ منزلہ قتل کے ہے کہ وہ شارع کے حق میں وقت موعود کی انتہاء ہے اور بندوں کے حق میں زندگی کو ختم کر دینا، اسی وجہ سے قصاص اور دیت واجب کی گئی ہے۔

جو لوگ اس بات کے قائل ہیں کہ نسخ بیان تبدیل ہے، انھوں نے یہ جواب دیا ہے کہ بہر حال وہ بیان ہے؛ کیونکہ بیان اور تبدیل دونوں کی وجہ اس میں پائی جارہی ہے، بیان تو اس لیے کہ نسخ عند اللہ مدت حکم کی انتہاء کا بیان ہے اور تبدیل اس لیے کہ وہ ہمارے لحاظ سے رفع اور ابطالِ حکم ہے۔

علاوہ ازیں نسخ کے متعلق علماء کے تفصیلی مباحث ہیں جو اس کی تعریف اور مراد کے علاوہ نسخ کے وقوع کے جواز، اس کے محل، اس کی شرط اور اس کے وقوع کی معرفت کے لطائف پر مشتمل ہیں، نیز کتاب اللہ سے کتاب اللہ، حدیث سے حدیث، حدیث سے کتاب اللہ اور کتاب اللہ سے حدیث کے نسخ اور ان کے علاوہ نسخ سے متعلق اور مناسب امور کو شامل ہیں، جو تفسیر اور اصول کی کتابوں میں اپنے مقام پر دیکھی جاسکتی ہیں۔

(۴) بیان ضرورت:

بیان ضرورت سے مراد وہ بیان ہے جو ضرورت کی وجہ سے واقع ہو، اس میں اضافت، اضافت الشّیء الی السّبب کی قبیل سے ہے، بہ قول شمس الائمہ سرخسی وہ ایسا بیان ہے جو دراصل غیر ماوضع لہ کے ذریعہ حاصل ہوتا ہے؛ چنانچہ وہ توضیح و بیان کی ایسی نوع ہے جو توضیح کے لیے وضع نہیں کی گئی ہے؛ کیونکہ اصل میں نطق کو بیان کے لیے وضع کیا گیا ہے اور یہ ایسا بیان ہے جو نطق کے ذریعہ نہیں بلکہ بوقت ضرورت نطق سے سکوت کے ذریعہ واقع ہوتا ہے، اسی لیے علماء نے کہا ہے کہ اس ضرورت کی وجہ سے یہ بیان واقع ہے، ورنہ سکوت بیان کے لیے موضوع نہیں ہے۔

اسی بناء پر قاضی ابوزید دبوسی نے اسے وجوہ بیان میں شمار نہیں کیا جیسا کہ گذر چکا ہے؛ اسی لیے وجوہ بیان دوسروں کے نزدیک پانچ اور ان کے نزدیک چار ہیں، سرخسی نے اس سلسلے میں ان سے اختلاف کیا ہے کہ وہ بیان ضرورت کا اعتبار کرتے ہیں؛ البتہ انھوں نے بیان تغییر کے سلسلے میں اور نسخ کو وجہ بیان نہ ماننے میں ان سے اتفاق کیا ہے۔

جو حضرات بیان ضرورت کے قائل ہیں ان کے یہاں اس کی چار قسمیں ہیں:

(۱) پہلی قسم وہ بیان ضرورت ہے جو منطوق کے حکم میں ہو اس طور پر کہ نطق مسکوت عنہ کے حکم پر دال ہو؛ اس لیے کہ مسکوت عنہ مذکور کے ملزوم کے لیے لازم ہے۔

اس کی مثال میں علماء نے اللہ تعالی کا یہ ارشاد پیش کیا ہے: فَاِنْ لَّمْ يَكُنْ لَّهٗ وَلَدٌ وَّوَرِثَهٗٓ اَبَوٰهُ فَلِاُمِّهِ الثُّلُثُ (نساء:۱۱) (اور اگر اس میت کے کچھ اولاد نہ ہو اور اس کے ماں باپ ہی اس کے وارث ہوں تو اس کی ماں کا ایک تہائی ہے)۔

کیونکہ صدر کلام میں ارشاد باری وورثہ ابواہ نے والدین میں سے کسی کا حصہ ذکر کیے بغیر میراث میں شرکت کو واجب کیا ہے، پس فَلِاُمِّهِ الثُّلُثُ میں ثلث کے ساتھ ماں کو خاص

کر دینا اس بات کا بیان بن گیا کہ باقی ترکہ جو کہ دوثلث ہے، اس کا مستحق باپ ہے؛ اس لیے کہ صدر کلام ماں باپ میں سے ہر ایک کا حصہ بیان کرنے کے لیے لایا گیا ہے۔

اس میں ماں کا حصہ ذکر کرتے وقت باپ کا حصہ منصوص علیہ کی طرح ہو گیا، گویا یہ کہا گیا **فلأمّه الثّلث و لأبيه ما بقى؛** کیونکہ علماء نے فرمایا ہے کہ دو شریکوں میں خاص طور سے شرکت کو ثابت کرنے اور ان سے ایک کا حصہ متعین کرنے سے لازمی طور پر دوسرے کے حصہ کی بھی تعیین ہو جاتی ہے۔

اس طرح بیان محض باپ کے حصہ کی عدم تصریح سے نہیں بلکہ صدر کلام یعنی ارشاد باری : **فَاِنۡ لَّمۡ یَکُنۡ لَّهٗ وَلَدٌ وَّوَرِثَهٗۤ اَبَوٰهُ** کی دلالت سے ہوا؛ کیونکہ اس کی وجہ سے باپ کا حصہ مثل منصوص علیہ کے ہو گیا۔

(۲) دوسری قسم وہ بیان ضرورت ہے جو بیان کی ضرورت کے باوجود اس شخص کے خاموش رہنے کی دلالتِ حال کی وجہ سے بیان واقع ہو جس کی ذمے داری بیانِ حکم کی ہے یا اس کا منصب اس قضیہ کا حکم بیان کرنا ہے؛ کیونکہ ضرورت کے وقت بیان ضروری ہوتا ہے۔

اس کی مثال شارع علیہ السلام کا ایسے قول یا فعل کی تبدیلی سے سکوت اختیار کرنا ہے جس کا آپ مشاہدہ فرما رہے ہیں؛ جیسے خرید و فروخت اور وہ معاملات جن کو لوگ آپس میں کرتے تھے، کھانا پینا اور پہننا اوڑھنا جن کو لوگ مسلسل کر رہے تھے، آپ ﷺ نے ان کا مشاہدہ فرمایا پھر بھی اس پر ان کو برقرار رکھا اور نکیر نہیں فرمائی؛ پس آپ علیہ السلام کا سکوت جب کہ آپ ﷺ کے پاس شریعت کے بیان کے لیے وحی آتی تھی، اس بات کی دلیل ہے کہ یہ تمام امور شریعت میں مباح ہیں؛ کیونکہ نبی ﷺ سے یہ ممکن ہی نہیں کہ آپ لوگوں کو کسی منکر اور ناجائز کام پر برقرار رکھیں؛ اس وجہ سے کہ نبی غلط بات کو تبدیل کرنے کے حوالے سے خاموش نہیں رہ سکتا، نیز اللہ تعالیٰ نے اپنے نبی کا وصف امر بالمعروف اور نہی عن المنکر بیان کیا ہے:

جیسا کہ ارشاد ہے : **یَاۡمُرُهُمۡ بِالۡمَعۡرُوۡفِ وَیَنۡهٰهُمۡ عَنِ الۡمُنۡكَرِ** (اعراف: ۱۵۷) (وہ ان کو نیک باتوں کا حکم فرماتے ہیں اور بری باتوں سے منع کرتے ہیں)۔

لہٰذا آپ کا سکوت بیان ہے جو اس بات دلیل ہے کہ جس چیز پر آپ نے لوگوں کو برقرار رکھا، وہ معروف میں داخل اور منکر کے دائرے سے خارج ہے۔

اسی بیان کی قبیل سے صحابہ کا ایسے مسئلہ میں سکوت اختیار کرنا ہے جس کا ان میں سے کوئی عالم فتوی دے یا ایسے فیصلہ پر سکوت جس کا کوئی ذمے دار فیصلہ کرے؛ چنانچہ صحابۂ کرام کا سکوت اس صحابی کے فتوے یا اس سے صادر ہونے والے فیصلے کی صحت کے لیے اس بات کا بیان بنایا گیا کہ وہ معاملہ دائرۂ شریعت سے خارج نہیں ہے؛ کیونکہ صحابہ پر مکمل طور سے معروف کو بیان کرنا واجب ہے، پس بیان کے وجوب کے باوجود ان کا سکوت بیان قرار پائے گا۔

علمائِ احناف نے اس کی ایک مثال مغرور کی اولاد کے بارے میں انتفاع کی قیمت لگانے سے صحابہ کے سکوت کو پیش کیا ہے، مغرور وہ شخص ہے جو ملک یمین کی بنا پر یا حرہ سمجھ کر ملک نکاح کی بنیاد پر کسی عورت سے وطی کرے اور اس سے بچہ پیدا ہو، پھر اس عورت کا کوئی مستحق (آقا) سامنے آجائے، حضرت عمرؓ نے اس طرح کے ایک واقعہ میں باندی کا اس کے آقا کے لیے فیصلہ کیا اور باپ کو حکم دیا کہ وہ اپنے بچوں کا قیمت کے اعتبار سے فدیہ ادا کرے، لڑکے کے بدلے میں غلام اور لڑکی کے عوض میں باندی دے اور اس مستحق شدہ باندی کے منافع کی قیمت لگانے سے سکوت کیا، آپ نے یہ فیصلہ صحابہ کے سامنے کیا؛ پس ان کا سکوت اس بات کی دلیل ہے کہ منافع کی قیمت مضمون نہیں ہے؛ کیونکہ یہ بیان کی حاجت کا مقام تھا۔

اسی قسم میں سے نکاح میں باکرہ کا سکوت ہے جب اسے ولی کے نکاح کی اطلاع پہنچے؛ پس اس کا سکوت رضامندی کے لیے بیان قرار دیا گیا اور یہ اس حیا کی وجہ سے کیا گیا جو مردوں

کے تئیں رغبت کے اظہار سے اس کو مانع ہے، جب تک اس رغبت کے اظہار سے حیا موجود ہے اس کا سکوت دلالت حال کی وجہ سے اجازت سمجھا گیا۔

(۳) تیسری قسم اس سکوت کی دلالت جسے لوگوں کو دھوکہ میں پڑنے سے بچانے کے لیے بیان بنایا گیا، اس کی مثال میں مولی کے سکوت کو پیش کیا گیا ہے جب وہ اپنے غلام کو خرید وفروخت کرتے ہوئے دیکھے؛ کیونکہ اس کا منع کرنے سے سکوت غلام کے لیے تجارت کی اجازت قرار دیا جائے گا؛ تا کہ ان لوگوں کو دھوکہ سے بچایا جائے جو غلام کے ساتھ معاملات کر رہے ہیں؛ کیونکہ لوگ ہر معاملے میں غلام کے ساتھ اس کے آقا کی رائے سے واقفیت حاصل نہیں کر سکتے، بلکہ صرف آقا کی آنکھوں کے سامنے تصرف کر سکتے ہیں اور اس کے سکوت سے رضامندی پر استدلال کر سکتے ہیں، اس طرح دھوکہ دور کرنے کی ضرورت کی وجہ سے اس کے سکوت کو اجازت کی تصریح کے قائم مقام بنا دیا گیا۔

اسی نوع میں سے بزدوی، سرخسی اور ان کے متبعین کے نزدیک بیع کا علم ہونے کے باوجود شفیع کا شفعہ طلب کرنے سے سکوت کرنا ہے؛ کیونکہ ایسی حالت میں شفیع کا یہ سکوت حق شفعہ ساقط کرنے کی دلیل کے درجہ میں رکھا جائے گا اور ایسا صرف مشتری سے دھوکہ دور کرنے کی ضرورت کی وجہ سے کیا گیا۔

(۴) چوتھی قسم وہ ہے جو بوجہ اختصار کلام کے حاصل ہو، احناف کے یہاں اس کی مثال یہ ہے کہ جب کوئی شخص کہے **لفلان علیَّ مائۃ و درھم** یا **مائۃ و دینار** کہ فلاں کا میرے ذمے سو اور ایک درہم ہے یا کہے سو اور ایک دینار ہے تو یہ اس بات کا بیان ہے کہ معطوف جو کہ درہم یا دینار ہے، معطوف علیہ کی جنس سے ہے، پس لفظ درہم یا دینار مائۃ کی تفسیر ہوگا یعنی **مائۃ درھم** او **مائۃ دینار**؛ کیونکہ درہم و دینار میں سے ہر ایک بیِّن بنفسہ ہے۔

بیِّن بنفسہ کے مثل مقدرات شرعیہ مثلاً کیلی اور وزنی چیزیں ہیں؛ جیسے کہے: **لفلان علی**

مائۃ و قفیز حنطۃ یا **مائۃ و قنطار زیت**؛ پس قفیز اور قنطار دونوں مائۃ کا بیان ہوں گے جس پر ان کا عطف ہے۔

یہ مذہب احناف کا ہے، شوافع نے اس سے اختلاف کیا ہے؛ چنانچہ انھوں نے سابقہ دونوں صورتوں میں معطوف کو معطوف علیہ کا بیان قرار نہیں دیا؛ اس لیے کہ عطف مغایرت کا تقاضا کرتا ہے؛ چونکہ مائۃ مبہم ہے اور عطف کی وضع تفسیر کے لیے نہیں ہے، پس اس مبہم کی تفسیر ایسی چیز سے ہو جائے گی جو خود مبہم ہے، اس طرح مقِر پر معطوف کو لازم کیا جائے گا اور معطوف علیہ کے سلسلے میں اس کا قول معتبر ہوگا۔

(۵) بیان تفسیر:

بیان تفسیر علماء کے نزدیک اس چیز کی وضاحت کا نام ہے جس میں پوشیدگی ہو، جس چیز میں پوشیدگی پائی جاتی ہے اس کی مثال مشترک، مجمل، مشکل اور خفی کے ذریعہ پیش کی گئی ہے۔

لیکن فخر الاسلام بزدوی اور شمس الائمہ سرخسی نے مشترک اور مجمل کے ذکر پر اکتفاء کیا ہے، مگر جب متأخرین کا دور آیا تو انہوں نے یہ وضاحت کی کہ مشترک اور مجمل کے ذکر پر اکتفاء حصر کے طور پر نہیں تھا؛ بلکہ صرف مثال دیتے وقت توسُّعاً تھا؛ چنانچہ شیخ عبد العزیز بخاری نے اس بیان کی تعریف یہ کی ہے: کہ بیان تفسیر مشترک، مجمل وغیرہ (جن میں خفاء اور پوشیدگی ہوتی ہے) کو واضح کرنے کا نام ہے۔

صاحب مرآۃ الاصول نے مشترک اور مجمل سے مزید مثال دینے کے بعد فرمایا: کہ مشائخ کا صرف مشترک اور مجمل کو ذکر کرنا مجازاً تھا۔

کبھی نص میں غموض وخفاء کا سبب یہ ہوتا ہے کہ اس میں کوئی ایسا لفظ موجود ہوتا ہے جو دو یا زیادہ معنوں کے درمیان مشترک ہوتا ہے اور شارع سے ان معانی میں سے کسی ایک کی تعیین معلوم نہیں ہوتی، جیسا کہ اس ارشاد باری میں ہے:

وَاِنْ طَلَّقْتُمُوْهُنَّ مِنْ قَبْلِ اَنْ تَمَسُّوْهُنَّ وَقَدْ فَرَضْتُمْ لَهُنَّ فَرِيْضَةً فَنِصْفُ مَافَرَضْتُمْ اِلَّا اَنْ يَعْفُوْنَ اَوْ يَعْفُوَ الَّذِىْ بِيَدِهٖ عُقْدَةُ النِّكَاحِ (بقرۃ۲۳۷:) (اور اگر تم ان بیبیوں کو طلاق دو قبل اس کے کہ ان کو ہاتھ لگاؤ اور ان کے لیے کچھ مہر بھی مقرر کر چکے تھے تو جتنا مہر تم نے مقرر کیا ہو اس کا نصف ہے مگر یہ کہ وہ عورتیں معاف کر دیں یا کہ وہ شخص رعایت کر دے جس کے ہاتھ میں نکاح کا تعلق ہے)۔

کیونکہ الَّذِىْ بِيَدِهٖ عُقْدَةُ النِّكَاحِ شوہر اور ولی کے درمیان مشترک ہے؛ اسی لیے آیت کریمہ میں اس سے کیا مراد ہے؟ اس کے بارے میں علماء کی آراء مختلف ہوگئی ہیں اور نص کی تفسیر میں انھوں نے مختلف مذاہب اختیار کیے ہیں۔

اسی طرح دوسری آیت ہے : وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِاَنْفُسِهِنَّ ثَلٰثَةَ قُرُوْءٍ (بقرۃ۲۲۸:) (اور طلاق دی ہوئی عورتیں اپنے آپ کو روکے رکھیں تین حیض تک)۔

اس میں بھی یہی بات ظاہر ہے؛ کیونکہ لفظ قرء اصل وضع میں طہر اور حیض کے درمیان مشترک ہے، اہل عرب نے اس کو دونوں میں استعمال کیا ہے؛ اسی وجہ سے تفسیر کے وقت نص میں اس کی مراد کی تعیین میں بھی علماء کی آراء مختلف ہوگئی ہیں۔

کبھی خفاء اور پوشیدگی کا سبب لفظ کا اجمال ہوتا ہے جیسا کہ شارع جب کسی لفظ کو ایسے شرعی معنی میں استعمال کریں جو ان کے پیش نظر ہے لیکن اس کو مجمل رکھیں اور تفصیل بیان نہ کریں حالانکہ اصل کے اعتبار سے اس لفظ کا ایک خاص معنی ہے۔

اس کی مثال صلاۃ، زکاۃ، حج اور ربا کے الفاظ میں دیکھی جا سکتی ہے؛ چنانچہ جب یہ الفاظ نصوص قرآن میں وارد ہوتے ہیں تو ان سے ان کے لغوی معنی مراد نہیں ہوتے ہیں؛ بلکہ ایسے شرعی معنی مراد ہوتے ہیں جو نئی شریعت کی آمد کے ساتھ آئے ہیں؛ لیکن کتاب اللہ کی آیات نے ان الفاظ کو مجمل رکھا ہے اور ان کے معانی کو بیان نہیں کیا ہے، اس اجمال کے بیان اور

تفصیل کی ذمہ داری قولی اور عملی احادیث وسنن نے پوری کی ہے؛ تاکہ بندہ شریعت کے اوامر کی بجا آوری اور نواہی کے اجتناب کی ذمہ داری سے عہدہ برآ ہو سکے۔

کبھی نص میں خفاء کا سبب یہ ہوتا ہے کہ اس میں کوئی مشکل لفظ ہو بایں طور کہ وہ لفظ مشترک ہو یا اس میں غرابت ہو جو تفسیر کا متقاضی ہو؛ جیسا اللہ تعالیٰ کا قول: اِنَّ الْاِنْسَانَ خُلِقَ هَلُوْعًا، اِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ جَزُوْعًا، وَاِذَا مَسَّهُ الْخَيْرُ مَنُوْعًا (معارج۱۹:۔۔۲۱) (انسان کم ہمت پیدا ہوا ہے جب اس کو تکلیف پہنچتی ہے تو جزع فزع کرنے لگتا ہے اور جب اس کو فارغ البالی ہوتی ہے تو بخل کرنے لگتا ہے)۔

اس میں لفظ ھلوع غریب ہے، پس اس غرابت کو زائل کرنا ضروری ہے تاکہ غموض اور پوشیدگی دور ہو سکے، چنانچہ ارشاد باری اِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ جَزُوْعًا، وَاِذَا مَسَّهُ الْخَيْرُ مَنُوْعًا نے اس کی تفسیر کر دی اور اس کے معنی کو قریب کر دیا۔

کبھی پوشیدگی تطبیق کے وقت پیش آتی ہے جب کہ نص میں کوئی ایسا لفظ ہو جو اپنے معنی موضوع لہ میں تو ظاہر ہو لیکن کسی فرد پر منطبق کرتے وقت معاملہ مشتبہ ہو جائے اس فرد میں وصف کی زیادتی یا نقصان کے پائے جانے کی وجہ سے، یا کسی اور سبب سے التباس پیدا ہو جائے؛ جس کی وجہ سے انطباق کے وقت غور و تأمل اور صیغہ کے علاوہ دوسری چیزوں سے مدد لینے کی ضرورت پڑتی ہے؛ جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد : وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوْا اَيْدِيَهُمَا (مائدۃ۳۸:) (اور جو مرد چوری کرے اور جو عورت چوری کرے سو ان دونوں کے ہاتھ کاٹ ڈالو)

۱ــ من حیث الاستنباط نہ کہ من حیث الثبوت، کیوں کہ اگر نص قرآنی ہے تو وہ متواتر ہے جسے ثابت کرنے کی ضرورت نہیں اور اگر حدیث ہے تو اس کے ثبوت اور مقبول و مردود ہونے کی بحث اصولِ حدیث کا موضوع ہے، تفسیر النصوص میں تو ان نصوص سے بحث صرف اس لیے ہوتی ہے کہ کس طرح ان سے مسائل کا استنباط کیا جائے۔

سارق کو ایسے جرم کے مرتکب پر منطبق کرتے وقت معاملہ مشتبہ ہوگیا جس میں سرقہ کے وصف پر زیادتی یا کمی ہو؛ مثلاً کفن چور اور جیب تراش۔

یہاں سے یہ بات واضح ہو رہی ہے کہ پوشیدگی خود لفظ کی طرف سے بھی ہوسکتی ہے جیسا کہ مجمل اور مشکل میں ہے اور کسی عارض کی وجہ سے بھی ہوسکتی ہے جیسا کہ خفی میں ہے، نیز پوشیدگی کو زائل کرنا جو بیان تفسیر کا وظیفہ ہے، شارع کے عمل کو بھی شامل ہوتا ہے جیسا کہ مجمل میں ہے اور مجتہد کے عمل سے بھی ہوسکتا ہے جیسا کہ مشکل اور خفی میں ہے۔

علاوہ ازیں جو چیز علماء کے یہاں مختلف فیہ ہے، وہ تخصیص ہے۔ عام کو اس کے بعض افراد میں محصور کردینے کو تخصیص کہا جاتا ہے؛ چنانچہ شوافع کا مذہب ہے کہ تخصیص بیان تفسیر ہے اور حنفیہ کی رائے یہ ہے کہ وہ بیان تغییر ہے۔

اس اختلاف کا سبب یہ ہے کہ عام کی دلالت اس کے ان افراد پر جو تخصیص سے پہلے اس میں شامل تھے، دلالتِ قطعی ہے یا ظنی؟ شوافع کے یہاں ظنی دلالت ہے جیسا کہ یہ بحث اپنے مقام پر آئے گی اور حنفیہ کے یہاں قطعی ہے؛ اس بناء پر تخصیص شوافع کے یہاں بیان تفسیر ہے کیونکہ وہ عام کے موجب اور مقتضیٰ کی تفسیر کرتی ہے اور یہ بیان کرتی ہے کہ وہ عام کے صرف بعض افراد میں حکم کو واجب کر رہی ہے؛ جب کہ حنفیہ کے یہاں بیان تغییر ہے؛ کیونکہ تخصیص عام کی دلالت کو قطعیت سے ظنیت کی طرف منتقل کردیتی ہے؛ کیونکہ اس بات میں اتفاق ہے کہ عام تخصیص کے بعد ظنی الدلالت ہوجاتا ہے۔

نیز امام بزدوی اور امام سرخسی وغیرہ نے مسائل فقہ میں سے اس کو بیان تفسیر میں شمار کیا ہے کہ آدمی اپنی بیوی سے کہے أنت بائن یاأنت عليَّ حرام یا کنایات میں سے کوئی اور لفظ بولے، اس کے بعد کہے کہ میں نے اس سے طلاق مراد لی ہے؛ تو اس کا یہ کہنا کہ میں نے طلاق مراد لی ہے بیان تفسیر ہوگا؛ اس لیے کہ بینونت اور حرمت مشترک ہیں جن میں مختلف معانی کا

احتمال ہے پس جب اس نے کہا کہ میں نے ان سے طلاق مراد لی ہے تو اس نے ابہام کو دور کردیا؛ لہٰذا یہ بیان تفسیر ہے، پھر یہ تفسیر اصلِ کلام بینونت وحرمت کی ہے جس کی وجہ سے طلاق بائن واقع ہوگی۔

بیان تفسیر میں سے یہ بھی ہے کہ کوئی کہے **لفلان عليَّ الف درهم** فلاں کا مجھ پر ایک ہزار درہم ہے اور شہر میں مختلف کرنسیاں رائج ہیں تو یہ مشکل کی قبیل سے ہوگیا؛ کیونکہ جس رقم کا اس نے اقرار کیا ہے وہ اپنی ہم شکل کرنسیوں میں داخل ہوگئی، پس جب کہا کہ میں نے فلاں کرنسی مراد لی ہے تو اس سے اشتباہ زائل ہوگیا اور یہ کلام اس کی تفسیر بن گیا۔

امام سرخسی نے فرمایا کہ طلاق اور عتاق کے تمام کنایات بھی اسی قبیل سے ہیں۔

بحث میں نصوص سے کیا مراد ہے؟

رہی یہ بات کہ تفسیر النصوص میں نصوص سے ہماری مراد کیا ہے؟ تو عرض ہے کہ اس سے مراد قرآن وسنت کی عباراتِ احکام ہیں (۱)۔

قرآن محمد ﷺ پر بہ صورت وحی نازل شدہ وہ عربی الفاظ ہیں جو تواتر کے ساتھ منقول ہوکر ہم تک پہنچے ہیں، جو معجز ہیں اور ان کی تلاوت عبادت ہے۔

جہاں تک سنت کا تعلق ہے تو وہ ہر ایسا قول، فعل یا تقریر ہے جو رسول اللہ ﷺ سے منقول ہے۔

قرآن وسنت میں قدر مشترک یہ ہے کہ دونوں ہی اللہ تعالیٰ کی جانب سے وحی ہیں البتہ فرق یہ ہے کہ کتاب اللہ وحی متلو ہے اور سنت وحی غیر متلو، نیز قرآن متواتر ہے؛ اس لیے وہ قطعی الثبوت ہے، کچھ احادیث متواتر ہیں جب کہ اکثر اخبار آحاد ہیں؛ اسی لیے احادیث بالجملہ ظنی الثبوت ہیں۔

یہ بات بھی بیان کردینا مناسب ہے کہ صحت کے لحاظ سے سنت کے نصوص کا اس معیار پر

ہونا ضروری ہے کہ وہ قابل استدلال ہوں۔

نصوص سے کتاب وسنت کی عبارات ہم اس لیے مراد لے رہے ہیں؛ کیونکہ یہی تمام ادلۂ شرعیہ کا مرجع ہیں؛ چنانچہ کتاب وسنت تشریع وقانون کی اساس اور اسلامی احکام کی بنیاد ہیں، جو ادلہ ان دونوں کے علاوہ ہیں وہ انھیں سے مستنبط اور ماخوذ ہیں، یہ بھی معلوم ہونا چاہیے کہ احکام کے سلسلے میں احادیث میں سے قابل قبول حدیث صحیح اور حدیث حسن ہے۔

حدیث صحیح: وہ حدیث ہے جس کی سند شروع سے آخر تک متصل ہو، نیز عادل اور تام الضبط رواۃ سے منقول ہو اور اس میں شذوذ اور علت قادحہ نہ ہو۔

جب کہ حدیث حسن صحیح سے کچھ کم رتبہ ہوتی ہے اور علماء کے نزدیک اس کی دو قسمیں ہیں:

(۱) حسن لذاتہ: وہ ایسی حدیث ہے جس کی سند متصل ہو، رواۃ شروع سے آخر تک عادل ہوں البتہ ضبط میں کمی ہو نیز اس میں شذوذ اور علت نہ ہو۔

(۲) حسن لغیرہ: وہ حدیث ہے جس کی سند میں کوئی مستور راوی ہو لیکن اس کا ضعف کثرت خطا یا فاسق مثلاً متہم بالکذب ہونے کی وجہ سے نہ ہو، یا حدیث کو راوی کا شیخ یا اوپر کا کوئی راوی جو کہ مستور ہو اسی کے لفظ یا معنی میں روایت کرے۔

اسلامی شریعت میں کتاب وسنت کے مقام اور ان کے اوامر ونواہی کی پابندی کے لازم وضروری ہونے کی تاکید کے سلسلے میں علماءِ اسلام کی طرف سے متحدہ اور مشترکہ کوششیں ہوئی ہیں۔

علامہ ابن حزم نے قرآن کے متعلق فرمایا کہ جب دلائل ومعجزات سے یہ بات واضح ہوچکی ہے کہ قرآن کریم ہماری طرف اللہ تعالیٰ کا عہد وپیمان ہے، اللہ نے ہم پر اسے ماننے اور اس کے احکام وتعلیمات پر عمل کرنے کو لازم قرار دیا ہے۔ اور تواتر سے یہ بات ثابت ہوچکی ہے کہ یہ قرآن وہی ہے جو مصاحف میں لکھا ہوا اور تمام آفاق عالم میں مشہور ہے؛ تو اس کی تعلیمات وہدایات کی اطاعت ضروری ہے، لہٰذا وہی اصل اور مرجع رہے گی؛ کیونکہ ہمیں اس

میں یہ آیت ملتی ہے مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ (انعام:۳۸) (ہم نے دفتر میں کوئی چیز نہیں چھوڑی) لہٰذا قرآن میں جو اوامر ونواہی ہیں ان کے سامنے سرتسلیم خم کردینا ضروری ہوگا۔

آگے حدیث کے متعلق فرماتے ہیں چونکہ ہم بیان کرچکے ہیں کہ قرآن ہی شریعت کی بنیاد اور مرجع ہے؛ چنانچہ ہم نے اس میں غور کیا تو دیکھا کہ اس میں اللہ نے رسول اللہ ﷺ کے حکم کی اطاعت کو واجب قرار دیا ہے؛ چنانچہ اللہ تعالیٰ اپنے رسول کا وصف بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَى، إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى (نجم ۳-۴) (اور نہ آپ اپنی نفسانی خواہش سے باتیں بناتے ہیں، اُن کا ارشاد نری وحی ہے، جو اُن پر بھیجی جاتی ہے) پس اس سے ثابت ہوا کہ اللہ تعالیٰ کی جانب سے رسول اللہ ﷺ کی طرف وحی دو قسم کی ہے (۱) وحی متلو جس کے الفاظ کی خاص ترتیب اور اس کی نظم معجز ہے، یہ قرآن ہے (۲) وحی جو مروی اور منقول ہے جس میں الفاظ کی نہ خاص ترتیب ہے، نہ اس کی عبارت معجز ہے اور نہ ہی وہ متلو ہے البتہ مقروء ہے، یہ احادیث ہیں جو رسول اللہ ﷺ سے صادر ہوئی ہیں جن میں یہ بیان کیا گیا ہے کہ اللہ تعالیٰ کا ہم سے کیا مطالبہ ہے، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِم۔

آگے انھوں نے فرمایا کہ ہم دیکھتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے اس دوسری قسم کی اتباع کو اسی طرح لازم کیا ہے جیسے پہلی قسم یعنی قرآن کی اطاعت کو ضروری قرار دیا ہے، دونوں میں کوئی فرق نہیں؛ چنانچہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ (نساء:۵۹) (تم اللہ کا کہنا مانو اور رسول کا کہنا مانو)۔

نصوص احکام کی بحث کے امکانی مصادر:

کتاب وسنت کے نصوص یعنی آیات احکام اور احادیث احکام جن سے ہم سردست بحث

۱- احکام القرآن کیا ہراسی، مصنف کتاب شیخ ادیب صالح کی تعلیق وتحقیق کے ساتھ چھپ چکی ہے۔

کر رہے ہیں، کا تتبع کرنے والے کو نظر آئے گا کہ تصنیف و تالیف کے پہلو سے ہمارے تشریعی اور قانونی ذخیرے میں نصوص کے امکانی مصادر و مراجع متعدد میدانوں میں پھیلے ہوئے ہیں؛ چنانچہ آیات احکام کے مراجع درج ذیل ہیں:

(۱) پہلے نمبر پر تفسیر کی کتابیں ہیں جیسے تفسیر ابن جریر طبری جس کا نام "جامع البیان عن تأویل آی القرآن" ہے، زمخشری کی "الکشاف" اور تفسیر قرطبی جس کا نام "الجامع لأحکام القرآن" ہے۔

(۲) دوسرے نمبر پر کتب احادیث ہیں؛ چنانچہ ائمہ حدیث نے ان کتابوں کی تصنیف کے وقت تفسیر کا ایک خاص باب لانے کا اہتمام کیا ہے، سوائے ان کتابوں کے جو مسانید کی قبیل کی ہیں؛ کیونکہ ان میں ربط مروی عنہ کے ساتھ ہوتا ہے، ان میں موضوعات کی تقسیم نہیں ہوتی کہ تفسیر کا کوئی خاص باب ہو۔

(۳) تیسرے نمبر پر اصول فقہ اور فقہ کی کتابیں ہیں۔

احکام القرآن کے موضوع پر کتابیں:

اگرچہ بہت سے علماء نے آیات احکام کا خصوصی اہتمام کیا ہے - امام غزالی اور ابن العربی نے آیات احکام کو پانچ سو تک شمار کیا ہے - تاہم اس سلسلے میں علماء کے دو فریق ہیں:

(۱) پہلا فریق وہ ہے جس نے ان کو دیگر آیات کے ساتھ ذکر کیا ہے اور احکام کا استنباط کرتے وقت ان کی فقہی توجیہ کا الگ سے اہتمام کیا ہے؛ جیسے تفسیر قرطبی۔

(۲) دوسرا فریق وہ ہے جس نے ان کی تفسیر کے لیے مستقل کتابیں لکھی ہیں جو احکام القرآن سے موسوم ہیں، حاجی خلیفہ نے کشف الظنون میں اس قسم کی کئی کتابوں کا تذکرہ کیا ہے، جن میں سے کچھ درج ذیل ہیں:

احکام القرآن تصنیف امام شافعی، یہ اس موضوع پر سب سے پہلی تصنیف ہے۔

احکام القرآن تصنیف ابوالحسن علی بن حجر متوفی ۲۸۲ھ

احکام القرآن تصنیف ابوالحسن علی بن موسی قمی حنفی متوفی ۳۰۵ھ

احکام القرآن تصنیف امام ابوجعفر طحاوی حنفی متوفی ۳۲۱ھ

احکام القرآن تصنیف قاسم بن اصبع قرطبی متوفی ۳۴۰ھ

حاجی خلیفہ نے یہ تعداد تیرہ تک بیان کی ہے اور جن کتابوں کا انھوں نے تذکرہ کیا ہے ان میں مذکورہ بالا کتابوں کے علاوہ وہ کتابیں بھی شامل ہیں جو مشہور و متداول ہیں اور طبع ہو چکی ہیں جیسے احکام القرآن تصنیف ابوبکر جصاص حنفی متوفی ۳۷۰ھ

احکام القرآن تصنیف ابوبکر احمد بن حسین بیہقی متوفی ۴۵۸ھ انہوں نے اس کو امام شافعی کے کلام سے جمع کیا ہے۔

احکام القرآن تصنیف قاضی محمد بن عبداللہ المعروف بابن العربی المالکی متوفی ۵۴۳ھ یہ ان پانچ سو آیتوں کی تفسیر ہے جو مکلفین کے افعال سے متعلق ہیں۔

احکام القرآن تصنیف ابوالحسن المعروف بہ کیَّا ہراسی طبری بغدادی شافعی متوفی ۵۰۴ھ، یہ مخطوطہ ہے (۱)۔

احادیث احکام کے ممکنہ مراجع:

جہاں تک احادیث احکام کے امکانی مصادر و مراجع کا تعلق ہے تو وہ درج ذیل ہیں:

(۱) مسانید، صحاح، سنن اور آثار کی کتابیں جیسے موطا مالک، مسند احمد، صحاح ستہ، سنن دارقطنی اور بیہقی کی سنن کبری وغیرہ، یہاں یہ تعداد حصر کے طور پر نہیں ہے۔

(۲) تفسیر کی کتابیں کیونکہ احادیث قرآن کے لیے بیان ہیں۔

(۳) پھر احکام یعنی اصول فقہ اور فقہ کی کتابیں۔

قابل لحاظ بات یہ ہے کہ سنن اور آثار کی کتابیں فقہ وغیرہ کے ابواب پر مرتب کی گئی ہیں؛

اس لیے احکام کی احادیث تحقیق نگار کو فقہ کے ابواب میں بکھری ہوئی ملیں گی اس کی ابتدا سب سے پہلے امام بخاری نے کی جنھوں نے حدیث یا اس کے کسی جز اور اس پر قائم کردہ عنوان کے درمیان ربط قائم کرنے میں ایک قسم کی جدت سے کام لیا ہے حتی کہ احادیث یا ان کے کسی جز پر عناوین قائم کرنے کو ان کے تفقہ کی دلیل شمار کیا گیا ہے؛ کیونکہ وہ ایک حدیث کو اس سے نکلنے والے احکام کے لحاظ سے مکرر لاتے ہیں، اسی وجہ سے کبھی مناسبت کی وجہ سے اس کو ایک سے زائد مقام پر ذکر کرتے ہیں، بسا اوقات قرآن کی کسی آیت کو احادیث کے اس مجموعے کے لیے بطور عنوان لاتے ہیں جو حکم کی نوعیت میں اس آیت کے ساتھ مربوط ہوتا ہے۔

حافظ ابن حجر عسقلانی، جنھوں نے اپنی مشہور کتاب فتح الباری کے ذریعہ صحیح بخاری کی شرح کی ہے، انھوں نے صحیح بخاری، اس کے مصنف اور کتاب کی شرح کے متعلق اپنے منہج پر گفتگو کے لیے ایک خاص جز کو الگ کیا ہے جسے فتح الباری کا مقدمہ قرار دیا ہے۔

اس مقدمہ میں منجملہ ان باتوں کے جو انھوں نے امام بخاری کے بارے میں کہی ہیں یہ بھی ہے کہ پھر امام بخاری نے سوچا کہ صحیح بخاری کو فقہی فوائد اور حکمت کے نکات سے خالی نہ رکھیں؛ چنانچہ اپنی فہم کے ذریعہ متون سے بہت سے معانی مستنبط کیے جنھیں کتاب کے ابواب میں مناسبت کے لحاظ سے تقسیم کردیا اور اس سلسلے میں آیات احکام کا خاص اہتمام کیا، ان سے انوکھے مسائل اخذ کیے اور ان کی تفسیر کی طرف اشارہ کرنے میں وسیع راستے اختیار کیے۔ شیخ محی الدینؒ فرماتے ہیں امام بخاری کا مقصد صرف احادیث پر اکتفاء کرنا نہیں ہے؛ بلکہ ان کا منشاء ان سے ان ابواب کے لیے استنباط واستدلال کرنا ہے جن کا انہوں نے ارادہ کیا ہے؛ اسی وجہ سے بہت سے ابواب کو حدیث کی روایت سے خالی رکھا ہے اور اس میں یہ کہنے پر اکتفاء کیا ہے کہ اس میں نبی ﷺ سے اختلاف ہے یا اس طرح کی کوئی بات کہی ہے، کبھی متن بغیر سند کے ذکر کرتے ہیں اور کبھی اسے معلق لاتے ہیں، وہ ایسا اس لیے کرتے ہیں کیونکہ وہ اس مسئلے کی دلیل

لانا چاہتے ہیں جس کے لیے عنوان قائم کرتے ہیں اور حدیث کے معلوم ہونے کی وجہ سے اس کی طرف اشارہ کردیتے ہیں۔

حافظ ابن حجر نے بخاری کے نزدیک احادیث کے تراجم کے ضابطے کے متعلق گفتگو کرتے وقت یہ بیان کیا ہے کہ امام بخاری ترجمہ میں کبھی مترجم لہ کے لفظ یا اس کے بعض حصے کو یا اس کے معنیٰ کو ذکر کرتے ہیں، پھر ابن حجر نے یہ وضاحت کی کہ یہ بات عموماً ترجمہ کے لفظ میں ایک سے زیادہ معنیٰ کے احتمال کی وجہ سے ہوتی ہے، پس امام بخاری اس کے تحت جو حدیث ذکر کرتے ہیں اس کے ذریعہ ایک احتمال کو متعین کردیتے ہیں، کبھی اس کے برعکس صورت ہوتی ہے کہ احتمال حدیث میں ہوتا ہے اور ترجمہ میں اس کی تعیین ہوتی ہے۔

صاحب فتح الباری نے بیان کیا کہ ترجمہ یہاں اس حدیث کی تأویل کو بیان کرنے کے لیے ہوتا ہے جو مثلاً فقیہ کے اس قول کے قائم مقام ہے کہ اس عام حدیث سے خصوص، یا اس خاص حدیث سے عموم مراد ہے، یا یہ کہ اس خاص کی مراد بطریق اعلی یا ادنی اس کے ظاہری مدلول سے عام ہے، خاص اور عام کے بارے میں ہم نے جو ذکر کیا اسی کے مثل مطلق اور مقید میں پیش آتا ہے، اسی طرح مشکل کی شرح، غامض کی تفسیر، ظاہر کی تأویل اور مجمل کی تفصیل میں ہوتا ہے۔

اس کے بعد حافظ ابن حجرؒ نے فرمایا کہ بخاری کے تراجم میں عموماً اس طرح کا مقام مشکل ہوتا ہے، اسی وجہ سے بہت سے فضلاء کا یہ مقولہ مشہور ہوگیا ہے: ”**فقه البخاري في تراجمه**“ امام بخاری کی فقہ ان کے تراجم میں ہوتی ہے۔

احادیث احکام کے موضوع پر کتابیں:

بعض علماء نے خاص تصنیفات میں احادیث احکام کو مستقل طور سے بیان کیا ہے جیسا کہ ہم درج ذیل کتابوں میں دیکھتے ہیں:

امام ابوجعفر طحاوی کی ئی ئی شرح معانی الآثار نی نی، خطابی کی ئی ئی معالم السنن نی نی جنھوں

نے سنن ابوداؤد سے احادیث احکام کے ایک مجموعہ کا انتخاب کر کے اس کی شرح کی ہے، علامہ مجد ابن تیمیہ کی ئ ئ منتقی الآخبار نی نی جس کی شوکانی نے اپنی مشہور کتاب ئ ئ نیل الاوطار نی نی کے ذریعہ شرح کی ہے، ابن حجر عسقلانی کی ئ ئ بلوغ المرام نی نی جس کی شرح صغانی نے اپنی کتاب ئ ئ سبل السلام نی نی کے ذریعہ کی ہے اور ابن قدامہ کی ئ ئ ال ِالمام نی نی جس کی شرح ابن دقیق العید نے اپنی کتاب ''ال ِاحکام نی نی میں کی ہے۔

دوسری فصل:

تفسیر النصوص کی حقیقت

اب ہمارے لیے ضروری ہے کہ بیان اور اپنے مقصود یعنی تفسیر النصوص کے مابین اس تعلق کی نوعیت متعین کریں جس کی طرف ہم پہلے اشارہ کر چکے ہیں۔

ہم نصوص سے کتاب اللہ اور سنت صحیحہ کی نصوص مراد لے رہے ہیں جب کہ تفسیر سے ہماری مراد نص پر عمل کرنے کے لیے الفاظ کے معانی اور احکام پر ان کی دلالت کو ایسے طریقہ پر بیان کرنا ہے جو نص سے مفہوم ہو رہا ہو، پس اس وضاحت سے ہمیں یہ بات معلوم ہو گئی کہ مذکورہ وجوہ بیان میں سے ہمارے مقصود کے ساتھ ربط صرف بیان تفسیر کا ہے۔

بیان ضرورت کا زیر بحث مسئلے میں کوئی دخل نہیں ہے؛ کیونکہ اس کی دلالت ضرورت پر مبنی ہوتی ہے؛ کہ ضرورت کی وجہ سے سکوت کو بیان قرار دیا گیا ہے باوجود یکہ اصل بیان نطق ہے؛ لہٰذا بیان ضرورت میں کوئی نص نہیں ہوتی جس کی تفسیر مقصود ہو، اگرچہ کسی واقعہ سے مربوط نص کی تفسیر میں مدد لینے کے لیے مفسر کو سکوت کے مدلول کا احاطہ کرنے سے کوئی چارۂ کار نہیں ہوتا۔

باقی تینوں وجوہ یعنی بیان تقریر، بیان تغییر اور بیان تبدیل — ان لوگوں کے نزدیک جو تبدیل کو بیان شمار کرتے ہیں — ان سب کا وقوع شارع کی طرف سے ہوتا ہے، مجتہد کے عمل سے نہیں، جس کا کام ان کا وجود تلاش کرنے تک محدود ہوتا ہے؛ لہٰذا مجتہد کی طرف سے پوشیدگی کو زائل کرنے یا ابہام کو دور کرنے میں ان سے کوئی ربط نہیں ہے مگر یہ کہ جس کا تعلق ان کا وجود اور ثبوت معلوم کرنے سے ہو بالخصوص نسخ کی معرفت سے۔

رہا بیان تفسیر تو چونکہ وہ اس چیز کی وضاحت وتفسیر کرتا ہے جس میں پوشیدگی ہو؛ اس لیے شارع کی طرف سے مجمل کا بیان اور مجتہد کی طرف سے خفاء کے بقیہ گوشوں کی توضیح اس کے تحت آتی ہے، اس طرح معانی کو کھولنے اور ان کے اظہار وبیان کا دائرہ کار بہت وسیع ہے۔

جب نص کی تفسیر کرنے والے کے لیے اس نص کے ساتھ پیش آنے والی وجہ بیان کی معرفت بھی ضروری ہے تو معلوم ہونا چاہئے کہ اس کا راست تعلق بیان تفسیر کے ساتھ ہے اور تفسیر کا بایں معنی جو ہمارے پیش نظر ہے، پوری طرح ازالۂ غموض کے ساتھ ربط ہے؛ لہٰذا مفسر کی ذمہ داری یہ ہے کہ وہ بحث وتحقیق اور اجتہاد کے ذریعہ غموض اور پوشیدگی کا ازالہ کرے، البتہ کبھی اس کا کام یہ معلوم کرنا ہوتا ہے کہ جس نص کی تفسیر کرنی ہے، شارع کی طرف سے اس کے لیے کوئی بیان یا نسخ تو نہیں آیا ہے؟ اور یہ کہ اس کا کسی دوسری نص کے ساتھ بظاہر تعارض تو نہیں ہے؟ اس وقت اس کا کام اس میدان سے باہر ہوگا جس میں شارع سے بیان کا صدور ہوا ہے۔

جب ہماری رائے میں یہ ربط بیان تفسیر کے ساتھ ہے اور ہم تفسیر کی تعبیر نص پر عمل کے لیے ایسے طریقہ پر الفاظ کے معانی کو بیان کرنے اور احکام پر ان کی دلالت کو واضح کرنے سے کرتے ہیں جو نص سے مفہوم ہو رہا ہے، تو اس سے اس بات کی نفی نہیں ہوتی کہ تفسیر کا ہمارے مرادی معنی کے لحاظ سے بیان کے اصل معنی سے جو کہ کشف اور اظہار ہے، کوئی بعد نہیں ہے۔

پس الفاظ کے معانی اور مدلولات کی معرفت از قبیل تفسیر ہے جن میں بعض واضح ہیں اور بعض مبہم، اگرچہ بعض واضح بھی احتمال سے خالی نہیں ہوتے جیسا کہ آئے گا۔

اسی طرح احکام پر الفاظ کی دلالتوں کا پہچاننا بھی تفسیر ہے؛ جہاں ان کے متعدد پہلو اور گوشے ہوں؛ کیونکہ ہر نص ایسی نہیں ہوتی کہ اس کی دلالت حکم پر عبارت النص کے ذریعہ ہو بلکہ حکم پر دلالت کے طرق عبارت کے ماسوا بھی متعدد ہیں مثلاً اشارہ، دلالت اور اقتضاء، بالفاظ

دیگر یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ لفظ کی دلالت بہ ذریعہ منطوق بھی ہوتی ہے اور بہ ذریعہ مفہوم بھی، منطوق اور مفہوم کے تحت معانی اور احکام پر الفاظ کی دلالت کے تمام طریقے آجاتے ہیں۔

نیز عموم اور اشتراک کی حالتوں میں الفاظ کے معانی کا سمجھنا بھی تفسیر ہے کہ ان کا عموم کیسے ہے؟ اور جن افراد کو وہ شامل ہے ان پر اس کی دلالت کی نوعیت کیا ہے؟ اسی طرح خصوص کی حالتوں میں جب کہ لفظ مطلق یا مقید ہو، یا امر یا نہی کا صیغۂ تکلیف ہو، اس حیثیت سے کہ مطلق کا مقید کے ساتھ کیا تعلق ہے؟ اور کس وقت مطلق کو اس کے اطلاق پر رکھا جائے گا اور کب اسے مقید کرنا ضروری ہے؟ پھر صیغۂ تکلیف کی دلالت اور اس عمل کے لحاظ سے جس کی حدود میں مکلف امتثال حکم کی ذمہ داری سے نکل سکتا ہے، اسی طرح جب صیغۂ نہی ہو تو منہی عنہ میں نہی کا اثر کیا ہے؟ ۔۔۔۔الخ۔

اس طرح بیان تفسیر کے زیر سایہ اس چیز کے بیان کے لیے جس میں پوشیدگی ہو، مجتہد کے سامنے اجتہاد کی راہیں کھلی ہوتی ہیں۔

تفسیر بالرائے اور تفسیر:

یہاں ہم یہ واضح کر دینا چاہتے ہیں کہ کتاب وسنت کی نصوص احکام کی تفسیر اس معنی میں جسے ہم نے بیان کیا جو اجتہاد کی ایک نوع شمار کی گئی ہے، وہ محمود تفسیر ہے جو شریعت کی نظر میں پسندیدہ ہے اور وہ کتاب وسنت کے اصول ومبادی سے متعارض نہیں ہوتی ہے، لیکن ایسا نبی علیہ السلام کے بیان اور اسلاف امت کے آثار کے علاوہ میں ہے۔

ہمارے لیے وہ اختلاف اس کا محرک بنا ہے جو تفسیر قرآن میں تفسیر بالرائے اور اپنی طرف سے کوئی بات کہنے کے متعلق اہل علم کے درمیان پیدا ہوا ہے؛ چنانچہ کوئی جائز قرار دیتا ہے تو کوئی حرام کہتا ہے اور اس اختلاف کا سبب وہ روایات وآثار ہیں جو اس سلسلے میں وارد ہوئی ہیں اور نظریات کے اختلاف اور مذاہب ومسالک کے تنوع کا باعث بنی ہیں۔

چنانچہ حضرت سعید بن جبیر نے حضرت ابن عباسؓ سے نقل کیا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: **اتّقوا الحدیث عنّي الا ما علمتم، فمن کذب عليّ متعمّدًا فلیتبوّ أ مقعده من النّار ومن قال في القرآن برأیه فلیتبوّ أمقعده من النّار۔**

میری جانب سے کوئی بات بیان کرنے سے بچو! الّا یہ کہ اس کا تمھیں علم ہو؛ کیونکہ جو جان بوجھ کر مجھ پر جھوٹ بولے اس کو اپنا ٹھکانا جہنم میں بنالینا چاہیے اور جو شخص قرآن میں اپنی رائے سے کوئی بات کہے اس کو بھی اپنا ٹھکانا جہنم میں تجویز کرلینا چاہیے۔

حضرت جندب رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا : **من قال في القرآن برأیه فأصاب فقد أخطأ۔**

جو قرآن میں اپنی رائے سے کوئی بات کہے اور وہ (بالفرض) صحیح بھی ہوجائے، پھر بھی وہ خطاکار ہے۔

حضرت ابوبکر صدیق t سے ان کا یہ قول مروی ہے : **أيُّ أرض تُقلّني و أيُّ سماء تُظلّني إذا قلت في القرآن برأيي** اگر میں قرآن میں اپنی رائے کو استعمال کروں تو پھر مجھے کس زمین کے اوپر اور کس آسمان کے نیچے پناہ ملے گی؟

اس سلسلے میں امت کے بیشتر متقدمین ومتأخرین کے مذاہب کا اصل اصول الگ الگ طریقوں کے باوجود جو ان سے منقول ہیں، ان نصوص کو ایسی تفسیر پر محمول کرنا ہے جو کتاب و سنت اور ان کی زبان کے منہاج سے ہٹی ہوئی ہو۔

چنانچہ امام المفسرین ابوجعفر طبری کا خیال ہے کہ تفسیر بالرائے کی مذمت اس صورت پر محمول ہے کہ نصوص قرآنی کی ایسی تاویل کی جائے جس کا علم پیغمبر ﷺ کے صراحۃً بیان، یا آپ کی جانب سے ایسی صریح اور واضح دلالت کے بغیر نہ ہوسکتا ہو جس سے امت کے لیے اس تاویل کی راہ ملتی ہو؛ جیسا کہ مجمل کی تفصیل، مقررہ حقوق، حدود، فرائض کی مقدار اور کسی مخلوق کا

حتمی اندازہ وغیرہ آیات قرآنی کے وہ احکام جن کا علم امت کو رسول اللہ ﷺ کے بیان کے بغیر ہو ہی نہیں سکتا ہے۔

چنانچہ امام طبری نے قرآن کے بارے میں اپنی رائے سے کوئی بات کہنے کی ممانعت کی روایات کو ذکر کرنے کے بعد یہ واضح کیا کہ یہ ایسی بات پر محمول ہیں جس کا علم رسول اللہ ﷺ کے بتلانے سے ہی ہوسکتا ہو، اس کے بعد فرمایا: بلکہ اس سلسلے میں اپنی رائے کو دخل دینے والا اگرچہ درستگی کو پالے، پھر بھی وہ اپنے فعل میں خطا پر ہے؛ کیونکہ اس کی بات کا درست ہوجانا اس یقین کے ساتھ نہیں ہے کہ وہ حق بات کہہ رہا ہے؛ بلکہ وہ ظن وتخمینہ کرنے والے کی بات کا صحیح ہوجانا ہے اور جو شخص اللہ تعالیٰ کے دین میں ظن وگمان سے کچھ کہے وہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے ایسی بات کہنے والا ہے جس کا اسے علم نہیں ہے۔

امام ابوجعفر طبری نے فرمایا کہ اسے اللہ جلّ شانہٗ نے اپنے بندوں پر قرآن میں حرام کردیا ہے؛ جیسا کہ ارشاد باری ہے :

قُلْ اِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّیَ الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَالْاِثْمَ وَالْبَغْیَ بِغَیْرِ الْحَقِّ وَاَنْ تُشْرِكُوْا بِاللّٰهِ مَا لَمْ یُنَزِّلْ بِهٖ سُلْطَانًا وَّاَنْ تَقُوْلُوْا عَلَی اللّٰهِ مَا لَا تَعْلَمُوْنَ (اعراف ۳۳)۔

(آپ فرمائیے کہ البتہ میرے رب نے صرف حرام کیا ہے تمام فحش باتوں کو ان میں جو علانیہ ہیں وہ بھی اور ان میں جو پوشیدہ ہیں وہ بھی اور ہر گناہ کی بات کو اور ناحق کسی پر ظلم کرنے کو اور اس بات کو کہ تم اللہ تعالیٰ کے ساتھ کسی ایسی چیز کو شریک ٹھہراؤ جس کی اللہ نے کوئی سند نازل نہیں فرمائی اور اس بات کو کہ تم لوگ اللہ تعالیٰ کے ذمے ایسی بات لگاؤ جس کی تم سند نہ رکھو)

معلوم ہوا کہ جو اس کے علاوہ ہو اس میں اپنی رائے سے کچھ کہنا جائز ہے اور وہ حرام کے دائرہ میں نہیں آئے گا جس سے منع کیا گیا ہے۔

امام غزالی متوفی ۵۰۵ھ آئے انھوں نے مسئلہ کو مزید واضح کرتے ہوئے فرمایا کہ تفسیر بالرائے صرف دو جگہ ناجائز ہے:

(۱) پہلی جگہ— جہاں تفسیر بالرائے ناجائز ہے— یہ ہے کہ وہ تفسیر خواہش نفسانی کی بناء پر ہو یا اس وجہ سے ہو کہ آیت میں جس مسئلہ یا مضمون کا ذکر ہے اس کے بارے میں تفسیر کرنے والے کی کوئی متعین رائے یا اس کا کوئی طبعی میلان ہو؛ پس وہ نص قرآنی کی اپنی رائے یا خواہش کے موافق تاویل کرے تا کہ اس کو اپنے مقصد اور میلان کو صحیح ثابت کرنے کے لیے دلیل بنائے۔

اگر اس کا یہ میلان نہ ہوتا تو یہ تفسیر نہ کرتا، امام غزالی نے بیان کیا کہ ایسا کبھی علم کے باوجود ہوتا ہے؛ جیسے وہ شخص جو اپنی بدعت کو صحیح قرار دینے کے لیے کسی آیت سے استدلال کرے حالانکہ وہ جانتا ہے کہ آیت کی یہ مراد نہیں ہے؛ بلکہ اس کے ذریعہ مدمقابل کو دھوکہ دے رہا ہے، ایسا کبھی جہالت کی وجہ سے ہوتا ہے، جب آیت میں احتمال ہو پس اس کی فہم اس صورت کی طرف جھک جائے جو اس کی غرض کے موافق ہو اور اس احتمال کو اپنی رائے سے ترجیح دینے لگے۔ الغرض اس کی رائے ہی نے اسے اس تفسیر پر آمادہ کیا ہے، اگر یہ رائے نہ ہوتی تو اس کے نزدیک وہ تفسیر راجح نہ ہوتی۔ کبھی اس کا کوئی صحیح مقصد ہوتا ہے اور اس کو اس مقصد کے لیے قرآن سے دلیل کی تلاش ہوتی ہے پس اس پر ایسی چیز سے استدلال کرتا ہے جس کے بارے میں اسے معلوم ہوتا ہے کہ مراد یہ نہیں ہے؛ جیسے وہ شخص جو قلب قاسی سے مجاہدہ کی دعوت دیتے ہوئے کہے کہ اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا: اذْهَبْ إِلَى فِرْعَوْنَ إِنَّهُ طَغَى (طٰہٰ ۲۴) (تم فرعون کے پاس جاؤ وہ بہت حد سے نکل گیا ہے) اور اپنے دل کی طرف اشارہ کرے کہ فرعون سے مراد یہ ہے، یا جیسے وہ شخص جو اوقات سحر میں استغفار کرنے کی دعوت دے اور اس پر آپ ﷺ کی اس حدیث سے استدلال کرے جس کو شیخین نے روایت کیا ہے: تسحَّروا فإنَّ

فِي السَّحور بركة حالانکہ اسے معلوم ہے کہ اس سے مراد سحری کھانا ہے، اس قسم کی باتوں کو کبھی بعض واعظین صحیح مقاصد میں بات کو بہتر اور دلچسپ بنانے کے لیے بیان کرتے ہیں لیکن یہ ممنوع ہے۔ کبھی فرقۂ باطنیہ کے لوگ اغراض فاسدہ میں لوگوں کو دھوکہ دینے اور انھیں اپنے باطل مذہب کی دعوت دینے کے لیے استعمال کرتے ہیں اور قرآن کو اپنی رائے اور مذہب کے موافق ایسے امور پر ڈھالتے ہیں جن کے بارے میں انھیں قطعی طور سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ مراد نہیں ہیں، پس یہی وہ رائے مذموم ہے جس سے منع کیا گیا ہے۔

اس تفصیل کی رو سے وہ نصوص جو قرآن کی تفسیر بالرائے سے ممانعت کے سلسلے میں وارد ہوئی ہیں، اس رائے فاسد پر محمول ہوں گی جس کی بنیاد نفسانی خواہش ہو نہ کہ صحیح اجتہاد!

(۲) دوسری جگہ— جہاں تفسیر بالرائے ناجائز ہے —موضوع سے متعلق منقول آثار کی معرفت کے بغیر آیات کے ظاہری الفاظ کو دیکھ کر کتاب اللہ کی نصوص کی تفسیر میں جلد بازی کرنا جیسے صحابہ کے اقوال جنہوں نے نزول قرآن کا مشاہدہ کیا اور احادیث اور سنتوں کو ہم تک پہنچایا جو قرآن کے لیے بیان کا درجہ رکھتی ہیں، اسی طرح ان آیات کا آپس میں ہر ایک کے سیاق اور سبب نزول کے لحاظ سے تقابل کیے بغیر تفسیر کرنا، یہ سب شریعت کے عرف کی معرفت سے، جو بہت سے معانی کو نئی جہت میں داخل کر دیتی ہے، عاری ہونے، قرآن کے غرائب، اس کے مبہمات اور اس کے اسالیب بیان مثلاً اضمار، حذف، تقدیم وتاخیر وغیرہ سے ناواقفیت اور اس کے طرق استنباط یعنی معانی پر الفاظ کی دلالت کے طریقوں، عام کے خاص پر حمل اور مطلق کے مقید پر محمول کرنے کو جانے بغیر کرنا، پس ایسی حالت میں یہ تفسیر تفسیر بالرائے ہوگی جو نظر و فکر کی صلاحیتوں اور نصوص کتاب اللہ کے معانی تک پہنچنے کے وسائل سے خالی ہوگی جو تفسیر کرنے والے کو لغزش اور حق سے انحراف سے دوچار کر دے گی۔

پس جو شخص تفسیر کی حقیقت سے بخوبی واقف نہ ہو اور محض عربی زبان سمجھ لینے کی وجہ سے

معانی کا استنباط شروع کردے تو بقول امام غزالی اس کی غلطیاں زیادہ ہوں گی اور وہ تفسیر بالرائے کرنے والوں کے زمرے میں شامل ہوجائے گا، اسی بنا پر تفسیر میں عربی زبان سے واقفیت کے ساتھ اوّلاً نقل وسماع بھی ضروری ہے؛ تاکہ غلطی کے مقامات سے بچ سکے، اس کے بعد پھر فہم واستنباط کی گنجائش ہے۔

اس میں کوئی شک نہیں کہ وہ غرائب جو سماع کے بغیر نہیں سمجھے جاسکتے، بہت ہیں اور ظاہر کے احکام سے ہی باطن تک رسائی کی توقع کی جاسکتی ہے، باطن سے مراد وہ دقیق مسائل ہیں جن کا اہل علم استنباط کرتے ہیں؛ چنانچہ اللہ تعالی کے ارشاد :وَ اٰتَيْنَا ثَمُوْدَ النَّاقَةَ مُبْصِرَةً (بنی اسرائیل:۵۹) (اور ہم نے قوم ثمود کو اونٹنی دی تھی جو کہ بصیرت کا ذریعہ تھی) میں معنی یہ ہے کہ ہم نے ثمود کو رسول کی صداقت پر کھلے ہوئے معجزے اور واضح نشانی کے طور پر اونٹنی عطا کی؛ لیکن انھوں نے اسے ذبح کرکے اپنے اوپر ظلم کیا، پس صرف عربیت کے ظاہر کو لیا جائے تو وہ آیت میں غور کرنے والے کو یہ سمجھنے پر آمادہ کرے گا کہ لفظ مُبْصِرَةً ابصار یعنی آنکھ سے دیکھنے کے معنی میں ہے اور النَّاقَةَ سے حال اور معنیً اس کی صفت ہے، لیکن وہ یہ بات نہ جان سکے گا کہ انہوں نے کیا ظلم کیا، کیونکہ یہ حذف واضمار کی قبیل سے ہے، اس کی مثالیں قرآن میں بہت ہیں۔

اسی وجہ سے ابن عطیہ نے اس شخص کے بارے میں ئی ئی جو قرآن میں اپنی رائے سے کوئی بات کہے اور وہ درست ہوجائے، پھر بھی غلطی پر ہے نی نی فرمایا کہ اس سے مراد یہ ہے کہ کسی سے کتاب اللہ کے متعلق کوئی بات پوچھی جائے پس وہ علماء کے اقوال اور نحو واصول کے قوانین وضوابط کے تقاضوں پر غور کیے بغیر اپنی رائے سے اس میں کود پڑے، لیکن اہل لغت کا لغت، نحات کا نحو اور فقہاء کا معانی بیان کرنا اس میں داخل نہیں کہ یہ لوگ اپنے اس اجتہاد سے یہ باتیں کہتے ہیں جو علم ونظر کے اصول وقوانین پر مبنی ہوتی ہیں؛ کیونکہ ایسا قائل محض اپنی رائے سے کوئی بات کہنے والا نہیں ہے، امام قرطبی اس کلام کو نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں:

''میں کہتا ہوں کہ یہ بات صحیح ہے، اسی کو متعدد اہل علم نے اختیار کیا ہے؛ کیونکہ جو شخص وہم وخیال میں گذرنے اور دل میں آنے والی ہر بات کو اصول پر پرکھے بغیر کہے، وہ غلطی کرنے والا ہے، البتہ جو شخص اس کے معنی کو ایسے محکم اصول پر محمول کرکے جن کے مفہوم میں اتفاق ہو، استنباط کرے، وہ قابل ستائش ہے نی نی۔

جائز اور محمود تفسیر:

اس طرح ہمارے سامنے وہ بنیاد طے ہوجاتی ہے جو قرآن میں تفسیر بالرائے کی ممانعت کو ایسی تفسیر کے دائرہ میں محدود کردیتی ہے جو نفسانی خواہش کے تحت ہو اور قرآن کی زبان سے ہٹ کر ہو جس میں اس کا نزول ہوا، نیز وہ صحیح احادیث اور آثار سلف سے جداگانہ ہو؛ اس لیے کہ ایسی حالت میں یہ تفسیر ایک ایسا اجتہاد ہے جو علم ونظر کے قوانین پر مبنی نہیں؛ بلکہ بے بنیاد ہوگی جس کے لیے یہی کافی ہے کہ وہ بلا علم ودلیل بات ہے، اس کے ساتھ ساتھ اس میں نفسانی خواہش اور رائے کا میلان بھی شامل ہے۔

اس موضوع پر تحقیق کرنے والے کو ان حدود کے علاوہ میں جن کے متعلق گفتگو گذرچکی، تفسیر بالرائے کے جائز ہونے پر بکثرت دلائل مل سکتے ہیں۔

(۱): چنانچہ قرآن کریم میں بہت سی ایسی آیات ہیں جو قرآن پر تدبّر وتعقل کی دعوت دے رہی ہیں؛ تاکہ اس کی ہدایت سے روشنی اور نشانیوں سے عبرت حاصل کی جائے، اس کے احکام پر عمل اور اس کی ہدایات ونصائح سے استفادہ کیا جاسکے۔

اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

اَفَلاَ يَتَدَبَّرُوْنَ الْقُرْآنَ اَمْ عَلٰى قُلُوْبٍ اَقْفَالُهَا (محمد:۲۴) (کیا یہ لوگ قرآن میں غور نہیں کرتے یا دلوں پر قفل لگ رہے ہیں)۔

نیز ارشاد ہے: كِتَابٌ اَنْزَلْنَاهُ اِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِيَدَّبَّرُوْا اٰيَاتِهٖ وَلِيَتَذَكَّرَ اُوْلُوْ الْاَلْبَابِ (ص ۲۹:) (یہ ایک بابرکت کتاب ہے جس کو ہم نے آپ پر اس واسطے نازل کیا ہے تاکہ لوگ اس کی آیتوں میں غور کریں اور تاکہ اہل فہم نصیحت حاصل کریں)۔

یہ بات ظاہر ہے کہ قرآن کریم میں غور وتدبّر تاکہ اس پر عمل آسان ہوجائے، اس کے معانی سمجھے بغیر نہیں ہوسکتا ہے۔

نیز ارشاد ربّانی ہے: اِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُوْنَ (زخرف ۳:) (ہم نے اس کو عربی زبان کا قرآن بنایا ہے تاکہ تم سمجھ لو)

کلام کو محفوظ کرنا اس کے سمجھنے کو متضمن ہے، بلاشبہ ہر کلام سے مقصود اس کے معانی کا سمجھنا ہوتا ہے نہ کہ صرف الفاظ کا؛ کیونکہ قرآن لفظ اور معنی دونوں کا نام ہے۔

اسی لیے قرآن کریم میں استنباط کا ذکر آیا ہے، فرمان باری ہے: وَلَوْ رَدُّوْهُ اِلَى الرَّسُوْلِ وَاِلٰى اُوْلِي الْاَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِيْنَ يَسْتَنْبِطُوْنَهٗ مِنْهُمْ (نساء ۸۳:)۔

یہ اس بات کی واضح دلیل ہے کہ اہل علم اپنے علم اور اجتہاد کے ذریعہ اس کتاب سے استنباط کریں گے اس طور پر کہ معانی تک پہنچنے کے لیے اپنی عقلوں کو کام میں لائیں گے اور علم و نظر کے قوانین کا سہارا لیں گے۔

اسی وجہ سے علماء کے نزدیک یہ مسلّمہ حقیقت ہے کہ لغت اور شریعت کی حدود میں رہتے ہوئے بھی تفسیر سے دوری اختیار کرنا، قرآن کی آیات کو سمجھنے اور اس کے احکام کے استنباط کی معرفت حاصل کرنے سے اعراض ہے جس کا اللہ نے ہمیں پابند بنایا ہے۔

قاضی ابوالحسن ماوردی فرماتے ہیں ''بعض احتیاط پسند لوگ اس حدیث یعنی **من قال في القرآن برأيه فأصاب فقد أخطأ** کو اس کے ظاہر پر محمول کرتے ہیں اور اجتہاد کے ذریعہ قرآن میں معانی کے استنباط سے احتراز کرتے ہیں اگرچہ اس کے شواہد موجود ہوں اور ان شواہد کا

کسی نص صریح سے تعارض بھی نہ ہو، لیکن یہ چیز اس حکم سے اعراض ہے جس کے ہم پابند ہیں یعنی قرآن میں غور وفکر اور اس سے معانی کا استنباط؛ جیسا کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: لَعَلِمَهُ الَّذِيْنَ يَسْتَنْبِطُوْنَهٗ مِنْهُمْ پس اگر ان کا خیال درست ہو تو استنباط سے کوئی چیز معلوم نہ ہو اور اکثر لوگ کتاب اللہ کی کوئی بات نہ سمجھ پائیں''۔

اس سے یہ واضح ہوجاتا ہے کہ بندوں پر قرآن کریم کی اس تفسیر کا جاننا لازم ہے جس کی تاویل ان سے مخفی نہ رکھی گئی ہو اور اللہ تعالیٰ نے اس کے علم کو اپنے لیے خاص نہ کیا ہو، بقول ابن جریر یہ بات ناممکن ہے کہ اس شخص سے جو بات کو نہ سمجھتا ہو اور نہ اس کا مطلب جانتا ہو، یہ کہا جائے ''اس چیز سے عبرت اور سبق حاصل کر جس کو تو نہ سمجھتا ہے اور نہ بحث وتحقیق اور بیان سے معلوم کرسکتا ہے نی نی الا یہ کہ اس کے یہی معنی ہوں کہ اسے سمجھے پھر غور وفکر کرکے اس سے عبرت حاصل کرے، رہا اس کے پہلے جب کہ وہ اس کے معنی سے ناواقف ہے، تو اس کو اس پر تدبّر اور عمل کا حکم دینا کیونکر ممکن ہے؟

(۲): یہ ثابت ہے کہ آپ ﷺ نے حضرت عبد اللہ بن عباسt کو یہ دعا دی ہے، **اللّٰهُمَّ فقّهه في الدّين وعلّمه التأويل** ''اے اللہ! اسے دین کی سمجھ عطا فرما اور تاویل کا علم عنایت فرمانی نی پس اگر تاویل، جس سے مراد یہاں تفسیر ہے، نقل وسماع پر منحصر ہوتی جیسا کہ خود قرآن نقل وسماع پر موقوف ہے، تو حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کو اس دعا کے ساتھ خاص کرنے کا کوئی فائدہ نہیں تھا۔

اگر سارا علم تفسیر منقولی ہوتا تو آپ ﷺ کی دعا کے الفاظ یہ ہوتے **اللّٰهمّ حفّظه**

۱۔ کلالہ کے بارے میں حضرت ابوبکر صدیقؓ نے رائے سے ایک بات کہی، حالانکہ انہوں نے قرآن میں رائے زنی سے پناہ مانگی ہے، اس طرح اس کا من قال فی القرآن الخ سے بھی تعارض ہورہا ہے، علامہ ابن قیم نے اعتراض کرنے کے بعد یہ جواب دیا ہے کہ رائے دو طرح کی ہوتی ہے، ایک رائے محض جس کی کوئی دلیل نہ ہو، بلکہ وہ ظن وتخمین پر مبنی ہو، اسی قسم سے اللہ نے حضرت ابوبکر صدیقؓ اور دیگر صحابہؓ کو اپنی پناہ میں رکھا، دوسری وہ رائے جس کی کوئی سند ہو۔

التأویل کہ ئی ئی تاویل محفوظ اور یاد فرمائی نی پس یہ اس بات کی واضح دلیل ہے کہ دعا میں تاویل سے مراد نقل وسماع سے جداگانہ کوئی اور چیز ہے، تو معلوم ہونا چاہیے کہ وہ رائے اور اجتہاد کے ذریعہ تفسیر کرنا ہے، حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کے اندر آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی دعا کا اثر ظاہر بھی ہوا؛ چنانچہ وہ اس امت کے بڑے عالم بنے خاص طور سے فقہ اور تفسیر میں!

(۳): بہت سی صحیح روایات مروی ہیں جو اس بات پر دلالت کررہی ہیں کہ بہت سے صحابہ وتابعین نے قرآن کریم کی آیات کی تفسیر وتوضیح سے دلچسپی لی، اگر یہ ناجائز ہوتا تو وہ ایسا نہ کرتے، پھر ان کا آپس میں بہت سی آیات کی تفسیر میں طرح طرح کا اختلاف بھی ہوا اور ان کے تمام تفسیری اقوال آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے منقول نہیں ہیں؛ کیونکہ ہر وہ آیت جس کے علم کو اللہ نے اپنے ساتھ خاص نہیں کیا اور نہ ہی اس کا بیان کرنا آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ مخصوص تھا، صحابہ نے اس کی تفسیر رائے اور اجتہاد کے ذریعہ سے کی اور اس کے مفہوم تک استنباط کے طریقہ سے اور فکر کو کام میں لاکر رسائی حاصل کی، یہ بات تفسیر میں اجتہاد کی حرمت کے منافی ہے؛ بلکہ کتاب اللہ کی آیات کی تفسیر اور ان کے معانی کا سمجھنا ان کے علم اور خیر کی طرف پہنچنے کا ذریعہ بنا، یہاں تک کہ سعید بن جبیر رحمہ اللہ نے فرمایا کہ ئی ئی جو قرآن پڑھے اور اس کی تفسیر نہ سمجھے وہ اندھا یا دیہاتی کے مانند ہے نی نی امام ابوجعفر طبری رحمہ اللہ فرماتے تھے کہ ئی ئی مجھے اس شخص پر حیرت ہے جو قرآن پرھتا ہے مگر اس کی تفسیر نہیں جانتا پھر وہ اس سے کس طرح لذّت پاتا ہے نی نی۔

ہم پورے وثوق کے ساتھ یہ بات کہہ رہے ہیں کہ جو اجتہاد ہم تفسیر النصوص سے مراد لے رہے ہیں، وہ محمود اور پسندیدہ رائے کی قبیل سے ہے جو کتاب وسنت اور ان کی تعبیر کے دائرہ میں ہوتی ہے، اِس کا اُس رائے سے کوئی تعلق نہیں جس کے پیچھے نفسانی خواہش یا جہالت ہوتی ہے۔

بہر حال اس تفصیل سے واضح ہوگیا کہ رائے دو طرح کی ہوتی ہے:

(۱) محمود اور پسندیدہ رائے جو کتاب وسنت اور آثار سلف کی رعایت کے ساتھ لغتِ عرب اور ان کے مقرّرہ اسلوبِ خطاب کے موافق ہو۔

(۲) مذموم رائے جو عربی زبان کے قواعد سے ہٹ کر ہو اور دلائل شرعیہ نیز بیان واحکام کے شرعی اصول سے میل نہ کھاتی ہو۔

فقہی نقطۂ نظر سے پہلی قسم کی رائے کا اسلامی شریعت پر عمل کرنے کے لیے اصول وفروع میں اہم کردار ہے؛ چنانچہ یہی رائے (الف) نصوص کی تفسیر کرتی ہے، (ب) ان کی دلالت کا طریقہ بیان کرتی ہے (ج) دلالت کو متعین کرتی ہے، (د) اس کی خوبیوں کو واضح کرتی ہے (ہ) اور ان سے استنباط کے طریقوں کو آسان بناتی ہے: اس طرح کہ مکلف کے لیے امتثالِ اوامر، اجتنابِ نواہی اور تعمیلِ احکام کی راہ فراہم کرتی ہے۔

ان حدود کے اندر ہماری یہ بات عبداللہ بن مبارک رحمہ اللہ کے قول کے ساتھ متفق ہوجاتی ہے: چنانچہ آپ حدیث اور رائے کی مناسبت کے تعلق سے فرماتے ہیں:

''**لیکن الّذي تعتمد علیه هذا الأثر، و خذ من الرّأی ما یفسّر لک الحدیث و هذا هو الفهم الّذي یختصّ الله به من یشاء من عباده**'' تم آثار واحادیث کو اصل اور بنیاد بناؤ اور اس رائے کو اختیار کرو جس سے حدیث کی تفسیر ہوتی ہو؛ کیونکہ یہی وہ فہم کی دولت ہے جس سے اللہ تعالیٰ اپنے بندوں میں سے جس کو چاہتے ہیں سرفراز کرتے ہیں نی نی۔

دوسری قسم کی رائے وہ ہے جس سے اہل تقوی واصحاب دیانت اسلاف نے کتاب اللہ کے تئیں اندیشہ ظاہر کیا ہے؛ چنانچہ حضرت عمر بن خطاب t فرماتے ہیں کہ ''مجھے اس امت پر کسی ایمان والے سے اندیشہ نہیں جسے اس کا ایمان اس سے روکتا ہے اور نہ ہی کسی فاسق سے اندیشہ ہے جس کا فسق کھلا ہوا ہو؛ البتہ ایسے شخص سے اندیشہ ہے جو قرآن کو پڑھے گا یہاں تک کہ اس

میں چرب زبانی حاصل کرلے گا، پھراس میں بے جا تاویلیں کرے گا نی نی اسی طرح حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ فرماتے ہیں کہ نی نی تم ایسےلوگوں کو پاؤ گے جوتمھیں کتاب اللہ کی طرف بلائیں گے، حالانکہ وہ اسے پس پشت ڈال چکے ہونگے، پس تم علم کولازم پکڑو! اورنئ نئ باتوں اورغلو سے اپنے آپ کو بچاؤ نی نی۔

ایسی صورت میں تفسیر بالرائے سے بچنے کے سلسلے میں بعض بزرگوں سے جو بات منقول ہےاس کو دوسری قسم یعنی رائے مذموم پر محمول کیا جانا ضروری ہے؛ کیونکہ ان کا مقصد یہ ہے کہ قرآن کے بارے میں ایسی بات نہ کہہ دیں جس کا انھیں علم نہیں جس سے ظن وتخمین میں پڑ جانے کااندیشہ ہے۔

اسی لیے ابن جریر طبری نے تفسیر کے شغل سے باز رہنے والے اسلاف کے اس عمل کو وہی حیثیت دی ہے جیسے بعض اکابر پیش آمدہ حوادث ومسائل میں فتوی دینے سے اس خوف کی وجہ سے باز رہتے تھے، کہ کہیں وہ اجتہاد کے اس مقام ومرتبہ پر فائز نہ ہوں جس کا اللہ نے علماء کو مکلف بنایا ہے۔

اسی طرح قرآن کی تفسیر وتاویل میں لب کشائی نہ کرنا اس خوف کی وجہ سے ہے کہ مفسؒر کو جس اصابت رائے کا مکلف بنایا گیا ہے کہیں وہ اس درجہ کو نہ پہنچ سکے، اس لیے نہیں کہ اس کی تاویل علماء سے مخفی رکھی گئی ہے اوران کے درمیان اس کی تاویل موجود نہیں ہے۔

اس کی تائید حضرت صدیق اکبرؓ کے عمل سے بھی ہوتی ہے کہ جب آپؓ سے کلالہ کے متعلق پوچھا گیا تو فرمایا کہ نی نی میں اس کے بارے میں اپنی رائے سے کہتا ہوں اگر درست ہوتو اللہ کی توفیق سے ہے اور اگر غلط ہوتو میری طرف سے اور شیطان کی طرف سے ہے، میری رائے میں کلالہ سے مراد باپ اور اولاد کے علاوہ دوسرے رشتہ دار ہیں نی نی جب کہ آپ کا یہ

ا۔ جیسے قیاس، استحسان، مصالح مرسلہ، استصحاب اور سدذرائع۔

قول پہلے گزر چکا ہے کہ ’’اگر میں قرآن میں اپنی رائے استعمال کروں تو مجھے کس زمین کے اوپر اور کس آسمان کے نیچے پناہ ملے گی؟‘‘

پس یہ اس بات کی دلیل ہے کہ ان کا خوف کسی خاص طرح کی رائے سے ہے؛ چنانچہ آپ اللہ سے خائف ہیں کہ ایسی رائے سے کوئی بات کہیں جس کی کوئی دلیل نہ ہو بلکہ اس کی بنیاد اندازہ اور تخمینہ پر ہو، البتہ اس کے ماسوا میں رائے استعمال کرنے کی جرأت کر رہے ہیں۔

اس سے علماء نے دونوں نظریات کے درمیان جمع کردیا اوران دونوں کے درمیان انھیں کسی قسم کا تعارض نظر نہیں آرہا ہے(١)۔

حضرت ابوبکر صدیقؓ اور دوسرے صحابہ رضی اللہ عنہم جنہوں نے نزول قرآن کا مشاہدہ کیا تھا اوران کے بعد کے ائمہ واسلاف کا یہی طرز عمل، کتاب اللہ کے مفہوم سے اس شریعت کے علمی سرمائے کو وجود میں لانے کا بڑا اہم سبب ہے، حتی کہ اجتہاد واستنباط کرنے والوں کے لیے اہم ماخذ اور بنیاد ہے۔

چنانچہ ان کو جس بات کا علم نہیں تھا اس سے سکوت فرمایا اور جو بات معلوم تھی، اسے چھپایا نہیں؛ کیونکہ اس کا بیان کرنا ان کی ذمہ داری تھی۔

یقیناً یہ حضرات اور ان کے طریقہ پر چلنے والے لوگ نبی علیہ الصلوۃ والسلام کی اس حدیث کے مصداق ہیں، آپ نے ارشاد فرمایا:

یحمل هذا العلم من كلّ خلف عدوله ینفون عنه تحریف الغالین وانتحال المبطلین وتاویل الجاهلین۔

اس علم کو ہر بعد میں آنے والی نسل کے عادل لوگ حاصل کریں گے، جو اس سے غلو کرنے والوں کی تحریفات، اہل باطل کے غلط انتساب اور جاہل لوگوں کی تاویلات کو دور کریں گے۔

یہی ہر شخص کی ذمے داری ہے؛ کیونکہ جس طرح آدمی کو ایسی بات سے سکوت کرنا ضروری ہے جس کا اسے علم نہ ہو اسی طرح اس پر اس بات کو بیان کرنا بھی لازم ہے جو اس سے پوچھی جائے اور وہ اسے معلوم ہو؛ کیونکہ ارشاد باری ہے: ''لَتُبَيِّنُنَّهٗ لِلنَّاسِ وَلَا تَكْتُمُوْنَهٗ'' (آل عمران ۱۸۷:) (کہ اس کتاب کو عام لوگوں کے روبرو ظاہر کر دینا اور اس کو پوشیدہ مت کرنا)۔

نیز اس حدیث کی وجہ سے جو متعدد سندوں سے مروی ہے:

''**من سئل عن علم فکتمه ألجمه یوم القیامة بلجام من نار**'' جس سے علم کی کوئی بات پوچھی جائے، پھر معلوم ہوتے ہوئے اس کو چھپالے تو قیامت کے روز اس کو آگ کی لگام پہنائی جائے گی۔

اس کے بعد اب ہم حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کے اس اثر پر نظر ڈالتے چلیں جس کو امام ابو جعفر طبری نے اپنی تفسیر کے مقدمہ میں ذکر کیا ہے، آپ فرماتے ہیں: ''تفسیر کی چار قسمیں ہیں: ایک تفسیر وہ ہے جس کو عرب اپنے کلام سے جانتے ہیں، دوسری تفسیر وہ ہے جس سے ناواقف ہونے میں کوئی معذور نہیں سمجھا جائے گا، تیسری تفسیر وہ ہے جو علماء کو معلوم ہے اور چوتھی تفسیر وہ ہے جو اللہ تعالیٰ کے علاوہ کسی کو بھی معلوم نہیں ہے نی نی۔

ترجمان القرآن حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کی اس تقسیم میں علماء کو تفسیر کے حوالے سے ایک وسیع بنیاد مل گئی جس سے نقوش راہ متعین ہو گئے اور اس دائرۂ کار کی توضیح کا ذریعہ ہاتھ آ گیا جس کے اندر رہ کر مفسّر آیات قرآنی میں غور وخوض کر سکتا ہے۔

۱۔ اجتہاد کا دائرہ قیاس کے دائرے سے بہت زیادہ وسیع ہے، اگر چہ بعض اوقات اجتہاد بول کر اس سے مراد قیاس لے لیا جاتا ہے، لیکن اجتہاد اور قیاس میں فرق یہ ہے کہ اجتہاد قیاس سے عام ہے، کیوں کہ وہ نص کی عدم موجودگی میں حکم تک پہنچنے کے لیے کوشش کرنے کو بھی شامل ہے، جسے قیاس کہتے ہیں۔ اسی طرح نص موجود ہونے کی صورت میں اس نص سے نکلنے والے حکم تک رسائی کے لیے بھی ہوتا ہے، جب کہ قیاس کا تعلق صرف پہلی صورت سے ہے۔

بہر حال وہ تفسیر جسے عرب جانتے ہیں تو اس سے مراد وہ چیزیں ہیں جن میں ان کی زبان کی طرف رجوع کیا جائے گا، یہ لغت اور اعراب کا معاملہ ہے؛ پس جس تفسیر کا اس قسم سے تعلق ہو اس میں بہ قول بدر الدین زرکشی مفسّر کو اس مفہوم اور معنی پر اعتماد کرنا ضروری ہے جو عربوں کی زبان میں وارد ہوا ہو، ایسے شخص کو جو عربی زبان کے معانی وحقائق سے واقف نہ ہو، اس کی تفسیر کرنا جائز نہیں ہوگا۔

رہی وہ تفسیر جس سے ناواقفیت میں کوئی معذور نہیں مانا جائے گا تو اس سے وہ نصوص مراد ہیں جو دلائل توحید اور ایسے احکام شریعت پر مشتمل ہوں جن کے معنی کی معرفت کی طرف ذہن سبقت کر جائے، ایسے ہی ہر وہ لفظ جس کا صرف ایک واضح معنی ہو جس سے معلوم ہو کہ اللہ تعالیٰ کی مراد یہی ہے۔

علامہ زرکشیؒ فرماتے ہیں:

''اس قسم کے حکم میں نہ تو اختلاف ہو سکتا ہے اور نہ ہی اس کی تاویل میں اشتباہ پیدا ہو سکتا ہے؛ کیونکہ ہر شخص ارشاد باری: **فَاعْلَمْ اَنَّهٗ لَا اِلٰهَ اِلَّا اللّٰهُ** سے توحید کے معنی سمجھ سکتا ہے کہ الوہیت میں کوئی اس کا شریک نہیں اور بدیہی طور سے ہر کسی کو معلوم ہے کہ فرمان باری: وَاَقِيْمُوا الصَّلٰوةَ وَاٰتُوا الزَّكٰوةَ وغیرہ کا مقتضیٰ مامور بہ کو وجود میں لانے کو طلب کرنا ہے نی نی۔

رہی وہ تفسیر جو صرف اللہ تعالیٰ کو معلوم ہے تو اس سے وہ چیزیں مراد ہیں جو غیب کے درجہ میں ہیں؛ جیسا کہ وہ آیات جن میں وقوع قیامت، بارش ہونے اور رحم کے اندر کی چیز کا ذکر ہے یا روح اور حروف مقطعات کی تفسیر، اسی طرح اہل حق کے نزدیک ہر وہ آیت قرآنی جو متشابہ ہو، پس اس کی تفسیر میں اجتہاد کی کوئی گنجائش نہیں ہے اور ان تک رسائی کا راستہ صرف تین چیزوں میں سے کسی ایک پر موقوف ہے، کوئی نص قرآنی ہو، نبی ﷺ کی طرف سے بیان آجائے یا

اس کی تاویل پر امت کا اجماع ہو جائے۔

بہر حال وہ تفسیر جو صرف علماء کو معلوم ہے تو اس سے مراد استنباط احکام اور اس سے متعلق امور ہیں، زرکشیؒ فرماتے ہیں کہ ''ہر وہ لفظ جس میں دو یا دو سے زیادہ معانی کا احتمال ہو، اس میں علماء کے علاوہ کسی کے لیے اجتہاد کرنا جائز نہیں اور علماء کے لیے بھی ضروری ہے کہ دلائل وشواہد کو بروئے کار لائیں محض اس میں اپنی رائے پر اعتماد نہ کریں نی نی۔

تفسیر میں اجتہاد سے مراد:

اس کے بعد یہ بیان کر دینا مناسب ہے کہ تفسیر میں اجتہاد سے ہماری مراد کیا ہے؟ تو عرض ہے کہ وہ ایک طرح کا اجتہاد ہے جس کو تحقیق کرنے والا نص کے معنی معلوم کرنے اور اس کی مراد سمجھنے کے لیے کرتا ہے۔

اس کی وضاحت اس سے ہوگی کہ علماء کے یہاں اجتہاد کی حقیقت کیا ہے؟ اور یہ کہ اجتہاد سے کون سا مقصد پورا ہوتا ہے؟ علمائے اصول کی اصطلاح میں اجتہاد کہا جاتا ہے نی فقیہ کا ان تفصیلی دلائل میں سے کسی دلیل کے ذریعہ جو شارع نے احکام پر دلالت کے لیے مقرر کی ہیں (۱) کسی حکم شرعی تک پہنچنے کے لیے اپنی پوری کوشش صرف کر دینا نی نی۔

علماء نے اس کے بھی کچھ حدود متعین کیے ہیں؛ چنانچہ ایسا نہیں کہ کوشش جس شکل میں بھی ہو، اصول فقہ کی عرف میں اجتہاد ہے؛ بلکہ اس کی تکمیل کے لیے ضروری ہے کہ مجتہد دلیل سے حکم تلاش کرنے کی بابت اپنی کوشش میں اس حد تک پہنچ جائے کہ اس کے بعد اس حکم کو مزید تلاش کرنے سے عاجزی محسوس کرنے لگے؛ گویا اس نے وہ تمام ذرائع اختیار کر ڈالے جن کا اختیار کرنا مراد تک رسائی کے لیے ضروری تھا۔

علماءِ اصول نے اجتہاد کی حقیقت کی تعیین اس شکل میں کی ہے جسے ہم نے تعریف میں

پیش کیا، اس حقیقت سے واقفیت حاصل کرتے وقت یہ لحاظ رہے کہ اجتہاد حکم کے متعلق نص کی عدم موجودگی کے وقت بھی ہوتا ہے، جس طرح نص کے موجود ہونے کی حالت میں ہوتا ہے۔

پس اجتہاد کا میدان عمل پیش آمدہ حوادث وواقعات ہیں، مگر دو حالتوں میں:

(الف) ان حوادث ومسائل کے احکام منصوص علیہ نہ ہوں۔

(ب) ان احکام سے متعلق نص موجود ہو لیکن وہ قطعی الثبوت نہ ہو بلکہ ظنی الثبوت ہو یا قطعی الدلالت نہ ہو بلکہ ظنی الدلالت ہو؛ جیسا کہ اس کا بیان آئے گا۔

بنابریں نص کی عدم موجودگی کی صورت میں نئے حوادث و واقعات کے احکام مستنبط کرنے کے لیے اجتہاد کا میدان وسیع ہے۔ یہ ان علامات کے ذریعہ ہوگا جو شارع نے احکام پر دلالت کے لیے متعین کی ہیں؛ جیسا کہ نص موجود ہونے کی صورت میں بھی اس کا دائرۂ عمل کشادہ ہے۔

نص کے موجود نہ ہونے کی صورت میں اجتہاد کی اقسام میں سب سے نمایاں صنف قیاس ہے جس کو مسلمانوں کے سواد اعظم نے اختیار کیا ہے جس کی تعریف ان الفاظ میں کی جاسکتی ہے **إعطاء واقعة مسكوت عنها حكم واقعة منصوص عليها لتساويهما في علة جامعة لذلك الحكم لاتدرك بمجرد معرفة اللّغة** علت میں مساوی ہونے کی وجہ سے کسی مسکوت عنہ واقعہ کو منصوص علیہ واقعہ کا حکم دے دینا، لیکن علت کا ادراک محض لغت کی معرفت سے نہیں ہوسکتا ہے۔

اس حالت میں مجتہد کا اجتہاد اس بات پر مبنی ہوتا ہے کہ قیاس کے ذریعہ نئے واقعہ کو وہ حکم دیے جانے کے امکان کی تحقیق میں کوشش صرف کرے، جس کا طریقہ یہ ہے کہ حکم کی علت تلاش کی جائے تاکہ وہ حکم ہر اس واقعہ کی طرف متعدی کیا جاسکے جہاں وہ علت پائی جارہی ہو۔

جہاں تک نص موجود ہونے کی حالت میں اجتہاد کا تعلق ہے تو اس وقت اجتہاد کا مدار نص کے معنی سمجھنے اور اس کے الفاظ کے مدلولات ومعانی واضح کرنے پر ہوتا ہے؛ پس وہ ایسا اجتہاد ہے جو موجود نص کے دائرہ کے اندر لغوی قواعد اور شرعی اصول وضوابط کی حدود میں رہ کر ہو(۱)۔

یہ گذر چکا ہے کہ بیان تفسیر ایسا بیان ہے جو اس چیز سے پوشیدگی دور کرتا ہے جس میں خفاء ہو، نیز تفسیر سے ہماری مراد ایسا اجتہاد ہے جو اس بیان کا فریضہ انجام دیتا ہے۔

(الف) پس لفظ من حیث اللفظ کبھی واضح ہوتا ہے اور کبھی مبہم، نیز واضح ہونے کی صورت میں بھی اس کی بعض انواع احتمال سے خالی نہیں ہوتیں جس کی وجہ سے تعیین مراد کا محتاج ہوجاتا ہے، لہٰذا مفسرؒ کی ذمہ داری ہے کہ وہ یہ معلوم کرے کہ کیا لفظ اپنے ظاہر پر باقی ہے؟ تو وہ ظاہر کی قبیل سے ہوگا، یا یہ کہ کوئی ایسی دلیل پائی جارہی ہے جو اس لفظ کے ظاہر معنی کے علاوہ کسی اور معنی کو ترجیح دے تو ایسی صورت میں وہ لفظ مؤول ہوجائے گا۔

استنباط کرنے والے کا یہ عمل ایک ایسا اجتہاد ہے جس کے ذریعہ سے معنی مرادی تک رسائی حاصل کرلے گا۔

لفظ کے مبہم ہونے کی حالت میں اقسام ومراتب متعدد ہوتے ہیں؛ چنانچہ وہ بھی مبہم ہے جس کا غموض وابہام مجتہد کے عمل سے زائل ہو، یہی تفسیر کا میدان ہے اور وہ بھی مبہم ہے جس کا غموض خود شارع کی طرف سے بیان آئے بغیر زائل نہ ہوسکے، اسے مجمل کہا جاتا ہے۔

اس وقت ہماری توجہ اس ابہام کی طرف ہے جس کا زائل ہونا اجتہاد سے ممکن ہو؛ اگرچہ مفسر کے لیے یہ جاننا بھی ضروری ہے کہ اس مجمل کے لیے شارع کی جانب سے کوئی بیان آیا ہے یا نہیں؟ کیونکہ اس کے جاننے پر بسا اوقات بہت سے امور موقوف ہوتے ہیں؛ اس لیے کہ شارع کا بیان قاطع احتمال ہوتا ہے۔

اسی طرح خفی جس میں مبہم کی انواع میں سب سے کم ابہام پایا جاتا ہے، مجتہد کو اپنے

خفاء کے ازالے کے لیے زیادہ مشقت میں نہیں ڈالتا ہے؛ چنانچہ کسی نئے واقعہ پر حکم منطبق کرتے وقت تشریع کی حکمت اور شارع کے مقصد کو پیش نظر رکھتے ہوئے موضوع سے متعلق مجموعی نصوص کی طرف رجوع کرنے سے راستے روشن ہوجاتے ہیں۔

مشکل جس میں سابق الذکر قسم سے زیادہ غموض ہوتا ہے، اس کے غموض وابہام کو زائل کرنے میں اجتہاد کی ضرورت باقی رہتی ہے، اس وجہ سے کہ یہ ابہام کسی عارض کی وجہ سے نہیں بلکہ خود لفظ کی طرف سے ہے؛ مثال کے طور پر مشترک جو مبہم کی ہی ایک قسم ہے جیسا کہ گذر چکا ہے، اس کے ابہام کے ازالے اور اس کی وضع جن دو یا زیادہ معانی کے لیے ہوئی ہے ان میں سے ایک معنی متعین کرنے کے لیے قاضی کے لیے تلاش وجستجو کرنا اور مجتہد کے لیے اجتہاد کرنا ناگزیر ہے، اس کا طریقہ یہ ہے کہ شارع کے عرف اور مقاصد شریعت سے مدد لینے کے ساتھ مجموعی نصوص اور عربوں کے یہاں لفظ کے معانی ومدلولات کی تعیین کی طرف رجوع کیا جائے۔

باوجود یکہ مبہم کی اس نوع میں خفاء وغموض لفظ کی ذات سے ہے، تاہم اس کا ازالہ مجتہد کے اجتہاد سے ہوسکتا ہے؛ چنانچہ ضرورت اس اجتہاد کی متقاضی تھی کہ معنی مرادی متعین کیا جائے تاکہ مکلف عہدہ برآ ہوسکے، پس حلت کے طریقہ کو اختیار کرے اور حرمت کے طریقہ

ا— امام شافعی نے بیان کیا ہے کہ قیاس کرنے والے کے اندر کتاب وسنت کا علم ومعرفت، اس کا سلیم العقل ہونا، مشتبہ امور کے درمیان تفریق کرنے کی صلاحیت، باوقار گفتگو اور انصاف کے ساتھ اس سلسلے میں انتہائی کوشش ضروری ہے۔ ان شرائط کو ذکر کرنے کے بعد فرمایا کہ جو کامل العقل ہو، لیکن مذکورہ چیزوں سے واقف نہ ہو اس کے لیے قیاس کرنا حلال نہیں ہوگا، جس طرح کسی صاحبِ عقل فقیہ کے لیے کسی درہم کی قیمت کے بارے میں کچھ کہنا روا نہیں جو اس کے بازار سے ناواقف ہو۔ نیز جو ان امور کو بہ طورِ حفظ جانتا ہو لیکن اسے حقیقت ومعرفت حاصل نہیں، اسے بھی قیاس کرنا جائز نہیں ہے، اسی طرح اگر اس کی عقل میں نقص ہو یا عربی زبان کے علم میں کوتاہ ہو تو وہ بھی قیاس نہیں کرسکتا، کیوں کہ جس چیز کے ذریعے قیاس کرسکتا تھا اسی میں نقص ہے۔

سے اجتناب کرے۔

(ب) اگر لفظ ایک معنی کے لیے موضوع ہو تو اس صورت میں کبھی وہ لفظ عام ہوتا ہے جو اپنی لغوی وضع کے اعتبار سے کسی معین مقدار میں محصور ہوئے بغیر ان تمام افراد پر بہ طور عموم واستغراق دلالت کرتا ہے جو اس لفظ کا مصداق ہیں، کبھی وہ لفظ خاص ہوتا ہے اس طور پر کہ کسی ایک فرد پر یا ایسے متعدد افراد پر دلالت کرتا ہے جو محدود ہوں۔

اس صورت میں مفسر کی ذمے داری یہ ہے کہ وہ اجتہاد کے ذریعہ معلوم کرے کہ اس عام لفظ کی دلالت کہاں تک ہے؟ کیا وہ لفظ اپنے عموم پر باقی ہے؟ تا کہ حکم کا دائرہ وسیع ہو جائے اس طور پر کہ اس لفظ کے تحت آنے والے تمام افراد کو شامل ہو، یا یہ کہ کوئی مخصص آ گیا ہے؟ جس کی وجہ سے حکم کا دائرہ تنگ ہو جائے بایں طور کہ عام کے بعض افراد میں محدود ہو۔

جب وہ لفظ عام نہ ہو بلکہ خاص ہو تو اس کی نوعیت متعین کرنے کے لیے اجتہاد ضروری ہے ؛ کیونکہ کبھی لفظ مطلق ہوتا ہے جو ایسے فرد پر دلالت کرتا ہے جو اپنی جنس میں مشترک ہوتا ہے، کبھی لفظ مقید ہوتا ہے جو مطلق کے برعکس ہے؛ پس یہ معلوم کرنے کے لیے اجتہاد ضروری ہے کہ کیا وہ مطلق اپنے اطلاق پر باقی ہے؟ یا اسے مقید کرنے والی کوئی دلیل آ گئی ہے؟

اس طرح کے متعدد احتمالات موجود ہیں؛ کیونکہ ہمیشہ ایسا نہیں ہوتا کہ جہاں مطلق اور مقید پائے جائیں وہاں مطلق کو مقید پر محمول کرنا ممکن ہو، متعلقہ مجموعی نصوص کا مطالعہ اور شریعت کے اصول کے ضمن میں ان کے الفاظ کے معانی کو سمجھنا ان جیسے احوال میں معنی مرادی پر دلالت کے طریقوں کو آسان بنانے میں بڑا مؤثر ہے۔

اسی طرح کبھی خاص تکلیف اور وجوب کا کوئی صیغہ ہوتا ہے مثلاً امر ونہی، تب مجتہد کو تکلیف کے صیغہ کی حقیقت دریافت کرنے اور اسے ترجیح دینے والے قرائن تلاش کرنے میں اس کا اجتہاد یہ رہنمائی کرتا ہے کہ کیا امر اپنے وجوب پر باقی ہے؟ یا اس کے ساتھ کوئی عارض

پیش آ گیا ہے جس نے اس کو ندب یا اباحت وغیرہ کے لیے بنا دیا ہے؟ اسی طرح اگر نہی ہو تو کیا نہی تحریم کے لیے باقی ہے؟ یا کوئی ایسی دلیل آ گئی ہے جو اس کو کسی دوسرے معنی کی جانب پھیر دے، اسی طرح مجتہد اجتہاد کے ذریعہ یہ معلوم کر سکتا ہے کہ منہی عنہ میں نہی کا اثر کیا ہے؟

یہ سب کچھ شریعت کے مقاصد اور اس کے عام اصول ومبادی کے تحت اور ان قواعد کی روشنی میں انجام پائے گا جو علماء نے تفسیر کے لیے مقرر کیے ہیں، اس طرح لفظ کے ایک معنی میں وضع ہونے کی صورت میں مختلف حالات میں اجتہاد کی ضرورت ظاہر ہو جاتی ہے؛ جیسا کہ لفظ کے مبہم ہونے کے وقت، یا ظاہر ہونے کی صورت میں احتمال پائے جانے کے وقت اجتہاد کی ضرورت ظاہر ہوئی۔

(ج) اسی طرح جب ہم معانی پر الفاظ کی دلالت کی طرف متوجہ ہوتے ہیں تو ہمیں نظر آتا ہے کہ دلالت ہمیشہ عبارت کے دائرہ ہی میں نہیں ہوتی کہ اسے معلوم کرنے کے لیے کسی اجتہاد کی ضرورت نہ پڑے؛ بلکہ کبھی یہ دلالت، نص کے اشارہ کے ذریعہ بھی ہوتی ہے اور اشارہ کی دلالت میں ایک قسم کی پوشیدگی ہے جو بغیر تحقیق اور غور وتامل کے نہیں سمجھی جا سکتی ہے، ہمارے علماء نے استنباط کے میدان میں اشارہ کی دلالت سے بڑا کام لیا ہے؛ چنانچہ ان کے اقوال وآثار میں ایسے بہت سے احکام ہم دیکھتے ہیں جن کا ماخذ اشارۃ النص ہے۔

اسی پر بس نہیں؛ بلکہ نص کی دلالت اس کے مقتضیٰ کے ذریعہ بھی ہوتی ہے اس طرح سے کہ بعض احوال میں عقلی یا شرعی طور پر کلام کا صحیح یا صادق ہونا کسی مقتضیٰ پر موقوف ہوتا ہے جس کو اجتہاد اور بحث وتحقیق کی روشنی میں مقدر ماننا ضروری ہوتا ہے، علماء نے اس دلالت کا نام دلالت اقتضاء رکھا ہے، میرا خیال ہے کہ اس جیسی حالت میں اجتہاد کی ضرورت میں کسی تردد یا شک کی گنجائش نہیں ہے۔

علاوہ ازیں مقتضیٰ کے سلسلے میں ہمارے علماء کے جو نقوش ہیں ان میں اس کے عموم کی

صلاحیت سے بحث بھی ہے کہ مقتضی میں عموم ہوتا ہے یا نہیں؟ اسی پر بہت سی فروع میں اختلاف مبنی ہے جو ان مناہج استنباط میں ان کے اختلاف کا اثر اور نتیجہ ہیں جن پر عبارت کی تشریح اور معنی مرادی پر اس کی دلالت واضح کرنے میں اجتہاد کا دارومدار ہے۔

کبھی لفظ، مسکوت عنہ کے حکم پر اس کے منطوق کے ساتھ ایسی علت میں اشتراک کی وجہ سے دلالت کرتا ہے جس کا علم محض لغت سے واقفیت کی بنا پر ہوجاتا ہے، علماء نے اس نوع کی دلالت پر حکم لگانے میں اختلاف کیا ہے کہ کیا یہ دلالت لفظی ہے یا قیاسی؟ اس پر بہت سے مسائل کی تفریع ہوئی ہے جن کی بحث دلالت کے بیان میں آئے گی اس دوران ہم دیکھیں گے کہ ان فروع کا اصول فقہ کے قواعد کے ساتھ کیا ربط ہے؟

اس طرح معنی سے لفظ کی دلالت کے اختلاف اور اس دلالت کے وجود کے تنوع میں ہمیں نظر آرہا ہے کہ تفسیر میں اجتہاد کی ضرورت پیش آتی ہے؛ کیونکہ جیسا کہ ہم نے بیان کیا کہ حکم فقط عبارت سے ہی نہیں اخذ کیا جاتا؛ بلکہ وہ حکم کبھی اشارہ یا اقتضاء یا دلالت کا مدلول بھی ہوتا ہے، عام طور سے اکثر علماء کی رائے ہے کہ لفظ اپنے منطوق اور مفہوم دونوں کے ذریعہ دلالت کرتا ہے (تفصیل اپنے مقام پر آئے گی)۔

نصوص کے بیان میں اجتہاد کے سلسلے میں جو کچھ ہم نے ذکر کیا، شاید اس سے نصوص کی تفسیر میں آثار پر اعتماد اور رائے کے استعمال پر نئی روشنی پڑتی ہے جس کی طرف حضرت عبداللہ بن مبارکؒ نے دعوت دی ہے؛ جیسا کہ ان کا یہ قول گذر چکا ہے کہ "تم آثار واحادیث کو اصل اور بنیاد بناؤ اور وہ رائے اختیار کرو جس سے حدیث کی تفسیر ہوتی ہو؛ کیونکہ یہی وہ فہم کی دولت ہے جس سے اللہ تعالیٰ اپنے بندوں میں سے جسے چاہتے ہیں سرفراز کرتے ہیں نی نی۔

جب ہم نص کے موجود ہونے کی صورت میں نص کو سمجھ کر اور اس کا معنی واضح کرکے اجتہاد کرنے کی بات بیان کرچکے تو اب نہایت ہی اہمیت کی حامل ایک چیز یہ رہ جاتی ہے جس کا

مذکورہ امور کے ساتھ اضافہ کرنا ضروری ہے، وہ یہ ہے کہ قیاس میں درحقیقت اس نص کا سمجھنا ضروری ہے جو مقیس علیہ بن رہی ہے؛ کیونکہ نص کو صحیح طور پر سمجھے بغیر منصوص علیہ واقعہ اور اس نئے واقعہ کے درمیان جسے ازسرنو حکم دینا مقصود ہے، مشترک علت نکالنا آسان نہ ہوگا، نہ ہی اس کے بغیر قیاس کے تمام ارکان وشرائط کا مہیا ہونا معلوم ہوسکتا ہے اور نہ نص کے الفاظ کے مدلولات اور اس علت کے حدود کی معرفت ہوسکتی ہے جس پر حکم کا مدار ہوتا ہے؛ اسی لیے اس کی طرف رہنمائی ضروری ہے، اس کے بغیر تحقیق کرنے والا صحیح قیاس نہیں کرسکتا، اس حقیقت کو امام شافعیؒ نے کھولا ہے اور اسے خوب واضح کردیا ہے(۱)۔

اس طرح ہم دیکھ رہے ہیں کہ دونوں ہی حالتوں میں اس اجتہاد کی ضرورت مطلوب اور قائم رہتی ہے، جو ہم مراد لے رہے ہیں۔

تفسیر میں اجتہاد کا دائرہ عمل:

ماقبل میں اس جانب اشارہ کرچکے ہیں کہ نصوص سے ہماری مراد کتاب وسنت کی عبارات احکام ہیں؛ کیونکہ کتاب وسنت ہی دیگر تمام دلیلوں کا مرجع ہیں اور یہی ان کا اصلی منبع اور سرچشمہ ہیں؛ جس سے وہ ماخوذ ہیں۔

لیکن یہ نصوص سب کی سب قطعیت کا درجہ نہیں رکھتی ہیں، یہ بات صحیح ہے کہ قرآنی نصوص قطعی الثبوت ہیں لیکن ان میں سے بعض کی دلالت بسا اوقات ظنی ہوتی ہے، نصوص سنت میں جو صحیح ہیں وہ تواتر کی صورت میں تو قطعی الثبوت ہیں لیکن ذخیرۂ احادیث میں متواتر کی تعداد تھوڑی ہے، اس کے باوجود بہت سی نصوص دلالت میں ظنی ہی رہ جاتی ہیں اور جو احادیث متواتر نہیں وہ ظنی الثبوت ہیں اور بعض وقت وہ ظنی الدلالت بھی ہوتی ہیں۔

تفسیر میں اجتہاد کا میدان عمل وہ نصوص ہیں جو ظنی ہیں خواہ ان کی ظنیت ثبوت کے لحاظ سے

ہو یا دلالت کے پہلو سے؟ دلالت کے اعتبار سے ظنیت کتاب اللہ میں بھی پائی جاتی ہے جس طرح حدیث میں ہوتی ہے، اس کی بہت ساری مثالیں موجود ہیں، آئندہ اپنے موضوع کے مباحث میں ہم جو نصوص پیش کریں گے وہ اجتہاد کی جولان گاہ اور قواعد تفسیر کی تطبیق کا میدان ہوں گی۔

اس کی ایک مثال یہ ارشاد ربّانی ہے :وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوْءٍ۔

چونکہ یہ نص قرآنی ہے اس لیے ثبوت کے پہلو سے قطعی ہونے کے ساتھ تین قروء کے ذریعہ عورت پر عدت گزارنے کے وجوب میں بھی قطعی ہے؛ کیونکہ عورت کے ذمہ اتنی مدت تک عدت کے وجوب پر لفظ ثلاثة دلالت کر رہا ہے جو عدد ہے، عدد خاص اور قطعی الدلالت ہوتا ہے جو بیان کا احتمال نہیں رکھتا ہے؛ لہٰذا یہ حکم قطعی ہے جو اجتہاد کو قبول نہیں کرے گا؛ کیونکہ جہاں نص موجود ہو وہاں اجتہاد کی گنجائش نہیں رہتی۔

لیکن نص کی تفسیر کے وقت لفظ قرء کے مدلول و مراد کی تعیین کے سلسلے میں اجتہاد کی گنجائش باقی رہ جاتی ہیکہ اس سے مراد حیض ہے یا طہر؟ اس لیے مجتہد پر لازم ہے کہ ایسے قرائن اور تائیدات تلاش کرے جن سے قرء کی مراد کی طرف رہنمائی ملتی ہو؛ اس کی وجہ یہ ہے کہ لفظ قرء اصل وضع کے اعتبار سے مشترک ہے؛ چنانچہ اس کی صراحت ملتی ہے کہ عربوں سے اس کا استعمال حیض کے معنی میں بھی منقول ہے، نیز انھوں نے اسے طہر کے معنی میں بھی استعمال کیا ہے، اس طرح یہ نص قرآنی اجتہاد کا محل ہے؛ کیونکہ مرادی حکم پر اس کی دلالت ظنی ہے۔

اس طرح ان حدود میں رہتے ہوئے مفسّر کتاب وسنت کی نصوصِ احکام کی معرفت، عربی زبان اور نزول قرآن کے وقت عربوں کے ماحول سے واقفیت کے ذریعہ اجتہاد کرے گا، اسی کے ساتھ اس کو نزول کے اسباب وتاریخ کا علم اور ان اصول وقواعد سے واقف ہونا بھی ضروری ہے؛ جنھیں علماء نے استنباط کرتے وقت نص کی تفسیر اور اس کے معانی ومدلولات واضح کرنے

کے لیے مقرر کیے ہیں۔

یہ بیان کردینا بھی مناسب ہے کہ قواعد تفسیر جو آگے آئیں گے وہ ان خطوط کی عملی تطبیق ہیں جن سے اس شخص کا واقف ہونا ازبس ضروری ہے جو نص پر بحث وتحقیق کرنا چاہے؛ تاکہ اس سے حکم مستنبط کرسکے اور اس کا معنی صحیح شکل میں سمجھ سکے۔

قواعد تفسیر کی نشوونما اور تدوین:

عموماً اصول فقہ کی تدوین کے سلسلے میں جو بات کہی جاتی ہے وہی بات تفسیر النصوص کے بارے میں بھی کہی جاتی ہے جو کہ اصول فقہ کا جوہر اور مغز ہے، رسول اللہ ﷺ تبلیغ و بیان کی امانت ادا کرنے کے بعد دار آخرت کی طرف روانہ ہوگئے، آپ ﷺ کے پاس جو وحی آتی تھی اسے آپ نے لوگوں تک پہنچایا، آپ تبلیغ کے ساتھ ساتھ اپنے قول وفعل، طرز عمل، فیصلے اور فتاویٰ کے ذریعہ صحابۂ کرام کے سامنے وہ چیزیں بیان فرماتے تھے جو قرآن کے سمجھنے کے لیے لازم ہیں اور جن سے بندوں کا واقف ہونا ضروری ہے؛ تاکہ وہ اپنے عقائد اور عبادات و معاملات کے اعتبار سے مسلمان رہیں اس طرح کہ افراد اور جماعت اس راستے کو اپنائیں جو دنیا اور آخرت کی فلاح وسعادت کا ضامن ہو۔

جب تک آپ ﷺ بقید حیات رہے اس وقت تک کسی مدون فقہ کی یا قرآن وحدیث سے احکام کے استنباط کے لیے اصول ومناہج کی ضرورت نہیں تھی؛ کیونکہ آپ اپنے رب کی طرف سے بیان کی امانت ادا کرتے رہے؛ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے :وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ۔

اس کے بعد صحابہ رضی اللہ عنہم کا دور آیا جو عرب تھے، ان ہی کی زبان میں قرآن نازل ہوا، پھر ان کے سامنے رسول اللہ ﷺ کی سنت موجود تھی جو مراد الٰہی کو بیان کرنے والی تھی؛ پس صحابہ کو عربی زبان

کے ذوق سلیم، اسباب نزول اور اس ماحول کے مزاج سے واقفیت جس میں وحی کا نزول ہوا اور شریعت کے اسرار ورموز سے آگاہی کی وجہ سے تفسیر النصوص کے قواعد وضع کرنے سے بے نیازی حاصل تھی۔

قواعد وضوابط تو اس لیے وضع کیے جاتے ہیں کہ انھیں فہم واستنباط کے لیے میزان ومعیار قرار دیا جائے؛ تا کہ استنباط کرنے والا لغزش وانحراف کا شکار نہ ہو؛ لہٰذا صحابۂ کرام کو زبان کا جوملکہ حاصل تھا اسی طرح وحی کے معاصر ہونے کی وجہ سے اسرار شریعت سے واقفیت، اسباب نزول کی معرفت اور نبی ﷺ کے بیان کی جو دولت انھیں میسر تھی، وہ اس مقصد کو پورا کرنے کے لیے بالکل کافی تھی جس غرض سے قواعد وضع ہوتے ہیں اور معیار مقرر کیے جاتے ہیں۔

اسی لیے صحابہ کی تاریخ ہمارے سامنے کتاب وسنت کی فہم کے ایسے نمونے پیش کرتی ہے جو بعد میں وضع کیے جانے والے تفسیر کے قواعد وضوابط کے بنیادی عناصر بنے، یہ چیز صحابہ کرام میں فطری طور پر موجود تھی۔

آئندہ صفحات میں صحابہ کرامؓ کے فہم واستنباط کے بہت سے نمونے اور مثالیں موجود ہیں، جو شخص مزید تفصیل واحاطہ کا خواہش مند ہو اس کے لیے تفسیر وحدیث اور آثار کی کتابیں کافی ہیں۔

صحابہ کا دور اسی طرح گزر گیا، صحابہ کے بعد ان کے تلامذہ یعنی تابعین کا دور آیا؛ جنہوں نے صحابہ سے کتاب وسنت کا علم حاصل کیا، ہر طبقۂ تابعین کے یہاں ان کے شہر میں جو صحابہ کرام موجود تھے انھوں نے ان سے تفقہ حاصل کیا تھا یا صحابہ جہاں اور جس شہر میں رہتے تھے وہاں کا سفر کر کے ان تابعین نے ان سے کسب فیض کیا تھا۔

زمانہ نے ترقی کی، اسلامی فتوحات کا دائرہ وسیع ہوتا گیا، مفتوحہ ممالک میں عربوں کے پھیل جانے اور حدود سلطنت کے وسیع ہوجانے کی وجہ سے ان کا دوسری اقوام وقبائل کے ساتھ اختلاط ہوا؛ جس کے نتیجہ میں بہت سے لوگوں بالخصوص شہری باشندوں میں عربی زبان کا ذوقِ سلیم باقی نہ

رہا اور بکثرت ایسے حوادث ومسائل پیش آئے جن سے فتوحات سے قبل مسلمانوں کا کوئی سابقہ نہیں تھا۔

یہ تمام چیزیں اس بات کی داعی بنیں کہ فقہی احکام کے مآخذ کو کسی قدر منضبط کر دیا جائے؛ تا کہ مجتہد کے لیے کتاب اللہ اور سنت رسول کی صحیح فہم اور نئے پیش آمدہ حوادث کا حکم دریافت کرنا آسان ہوجائے۔

نصوص کے اختلاف اور بلاد اسلامیہ کے حالات میں تنوّع کے سبب ہر نئے واقعہ کا حکم معلوم کرنے میں دوطرح کے رجحان سامنے آئے؛ جس کی وجہ سے ضبط اور استنباط کے قوانین کی ضرورت محسوس کی گئی:

(۱) ایک حدیث کی طرف میلان جو عموماً اہل حجاز میں پایا جاتا تھا۔

(۲) دوسرے، رائے کی طرف میلان جو اس دور میں اہل عراق میں عام تھا۔

حالانکہ دونوں فریقوں کے پاس حدیث بھی تھی اور رائے بھی، یہ ایک بڑی بیداری تھی جس کا مقصد معاشرہ کی عملی ضروریات کو پورا کرنا تھا، دونوں مکاتب فکر کے فقہاء کے درمیان بحث ومناظرہ کا میدان گرم ہوا، نیز بحث کرنے والوں کی نظر میں نصوص کے مدلولات اور الفاظ کے معانی میں احتمالات وشبہات زیادہ ہونے لگے، اس مرحلے کا فطری تقاضا یہ تھا کہ ہر فریق اپنے مسائل کو منضبط کرنے کا اہتمام کرے؛ لہٰذا دونوں طرف کچھ غیر مرتب قواعد وضوابط سامنے آئے جن کی بنیاد فقہی بصیرت کے زیر سایہ پروان چڑھنے والے ذوق سلیم اور صحابہ وتابعین کے استعمال سے مدد لینے کی خواہش تھی۔

۱۔ علامہ زرکشی نے اپنی کتاب البحر المحیط میں فرمایا ہے کہ امام شافعی فن اصولِ فقہ کے سب سے پہلے مصنف ہیں، انہوں نے اس فن میں الرّسالۃ، أحکام القرآن، اختلاف الحدیث، ابطال الاستحسان اور کتاب القیاس لکھی ہیں، علم اصول فقہ کے مصنفین انھیں کے نقش قدم پر چلے ہیں۔

اگر چہ ان قواعد وضوابط کے خط وخال واضح نہیں تھے مگر محقق یہ یقین کرنے پر مجبور ہوگا کہ ان ائمہ کرام کے مسائل واجتہادات عبث یا خواہش نفس پر مبنی نہیں تھے بلکہ اس چیز کا ثمرہ اور نتیجہ تھے جس سے فقیہ کے ذہن اور اس کے پختہ اور باشعور ملکہ نے روشنی حاصل کی تھی ؛ اگر چہ یہ چیز مدوَّن قواعد کی شکل میں معرض وجود میں نہیں آئی تھی۔

یہاں تک کہ امام شافعیؒ متوفیٰ ۲۰۴ھ آئے ، انہوں نے اصول فقہ میں ''الرسالہ نی نی نامی کتاب لکھی ؛ ان کا یہ کام ایک فطری ردعمل تھا اور اس ضرورت پر لبیک کہنا تھا جسے دوسری صدی ہجری کے نصف کے بعد کی صورت حال نے پیدا کر دیا تھا، یہ وہ صورت حال تھی جو فتوحات کے بعد عربوں اور عجمی مسلمانوں کے اختلاط کے نتیجہ میں زبان کے ملکہ اور عربیت کے ذوق سلیم سے دور ہو جانے کی صورت میں سامنے آئی تھی۔

اسی کے ساتھ ایسے قوانین وضوابط کے علم کی ضرورت بھی تھی ؛ جن کے ذریعہ ادلّہ سے احکام اخذ کیے جائیں، ان سب کے علاوہ امام شافعی کے قواعد وضع کرنے سے پہلے ئی ئی رائے اور حدیث'' دونوں رجحان بھی تھے، اس طرح امام شافعی نے فقہ کو علمی جہت عطا کی۔

قواعدِ تفسیر کی تدوین اور امام شافعی :

امام شافعی نے ایک طریقہ شروع کیا ؛ چنانچہ ابتداءً مکہ کے ''اہل الحدیث نی نی علماء سے علم وتفقہ حاصل کیا پھر پیشوائے ''اصحاب الحدیث نی نی امام مالک بن انسؒ کی خدمت میں مدینہ منورہ تشریف لے گئے، ان کی صحبت اختیار کی اور ان کے علم وفضل سے خوب استفادہ کیا۔

بعد میں امام شافعیؒ کو امام محمد بن الحسنؒ کی شاگردی اختیار کرکے ان سے عراقی فقہ کا حاصل کرنا بھی میسر ہو گیا، اس طرح فقہ حجازی کے ساتھ فقہ عراقی بھی شامل ہوگئی، ان دونوں کے ساتھ ساتھ مکہ کی فقہ بھی تھی، جو مکہ میں نشوونما اور قیام کی وجہ سے انھیں حاصل تھی۔

یہ سب کچھ لغت میں امامت اور نظم ونثر میں عربوں کے اسالیب اور اس ماحول سے

واقفیت کے ساتھ تھا جس میں وحی کا نزول ہوا۔

جب اس ذہین اور صاحب فراست امام کو یہ تمام چیزیں مہیا ہوگئیں تو انھوں نے فقہی معلومات کو ایک متعین علمی سمت دینا شروع کیا یعنی فکر ونظر کی سمت اور ئی ئی الرسالہ نی نی تصنیف کیا جس میں انھوں نے کتاب وسنت، مراتبِ بیان، اجماع اور قیاس پر گفتگو کی ہے اور قرآن، سنت، اجماع اور قیاس سے اصول وقواعد مرتب کیے ہیں اور ہر ایک کو اس کے مقام پر رکھا ہے۔

اسی طرح ناسخ ومنسوخ، عموم وخصوص، امر ونہی اور مجمل ومفصل کے بارے میں گفتگو کی ہے، نیز استحسان پر تنقیدی نظر ڈالی ہے، پھر اختلاف کا ذکر کیا ہے کہ کہاں اختلاف جائز ہے اور کونسا اختلاف حرام ہے؟ اور کتاب وسنت کی فہم کی خواہش رکھنے والے کے لیے عربی زبان کے علم کی اہمیت اجاگر کی ہے اور یہ تمام باتیں مرتب علمی اسلوب اور دقیق منطقی پیرائے میں بیان کی ہیں۔

اس بات کی کوئی دلیل نہیں کہ اصول فقہ اور تفسیر النصوص کے موضوع پر امام شافعی سے پہلے کسی نے کوئی کتاب لکھی ہو؛ حالانکہ یہ علم بذات خود موجود تھا، امام احمد بن حنبلؒ فرماتے ہیں:

''امام شافعی کے تشریف لانے سے پہلے ہم لوگ عموم وخصوص کو جانتے ہی نہ تھے''۔

جوینیؒ نے ئی ئی الرسالہ نی نی کی شرح میں لکھا ہے :

''اصول کی تصنیف ومعرفت میں امام شافعی پر کسی کو سبقت حاصل نہیں ہے، حضرت ابن

ا— طریقۂ متکلمین کی قدیم کتابوں میں قاضی عبدالجبار کی **العمد یا العهد**، اس کی شرح **المعتمد** جو ان کے شاگرد ابوالحسین بصری نے لکھی ہے اور امام الحرمین الجوینی کی **البرهان** ہے۔ **المعتمد** ۱۹۶۴ء میں **المعهد العربي الفرنسي** دمشق سے شائع ہو چکی ہے۔ طریقۂ احناف کی قدیم کتابوں میں امام ابوبکر جصاص کی اصول فقہ، امام ابوزید دبوسی کی **تقويم الأدلة** وغیرہ ہیں۔

عباس ؓ سے عموم کی تخصیص منقول ہے، بعض متقدمین سے مفہوم مخالف کا قول مروی ہے؛ لیکن ان کے بعد کسی نے اصول کے بارے میں نہ تو کچھ کہا ہے اور نہ ہی ان کا اس سلسلے میں کوئی کام ہے؛ کیونکہ ہم نے تابعین، تبع تابعین وغیرہ کی کتابوں کا مطالعہ کیا ہے، اس موضوع پر ہم نے ان کی کوئی تصنیف نہیں دیکھی ہے۔

امام رازیؒ نے تصریح کی ہے کہ اصول فقہ کی طرف امام شافعی کی نسبت ایسی ہی ہے جیسے علم منطق کی طرف ارسطو کی؛ اور علم عروض کی طرف خلیل بن احمد کی نسبت ہے، امام رازی نے اس کو ثابت کرنے کے بعد فرمایا:

”اسی طرح لوگ امام شافعی سے پہلے اصول فقہ کے مسائل میں گفتگو کرتے، دلائل دیتے اور اعتراض کرتے تھے لیکن ان کے پاس کوئی کلی قانون نہیں تھا جو دلائل شرعیہ کی معرفت اور ان سے معارضہ اور ترجیحات کی کیفیت کے سلسلے میں مرجع بن سکے، پس امام شافعی نے علم اصول فقہ مستنبط کیا اور خلق خدا کے لیے ایسا کلی قانون وضع کیا جس کی طرف ادلّہ شرعیہ کے بیان مراتب میں رجوع کیا جاسکے ہے۔

رہی یہ بات کہ امام شافعی سے پہلے کچھ قواعد وضع کیے گئے تھے تو ہمارے خیال میں اس سے مراد وہ منتشر اجزاء ہیں جن سے کچھ روشنی ملی؛ جن کی طرف ہم پہلے اشارہ کر چکے ہیں، دلیل یہ ہے کہ حنفیہ کی کتابوں میں یہ بات ملتی ہے جو اس بات کی واضح دلیل ہے کہ ان کے یہاں اصولی قواعد کے سلسلے میں رہنما ائمہ متقدمین کے فروعی مسائل تھے اور یہ کہ ان کے قواعد ان فروع کو منضبط کرنے کے لیے تھے۔

مثال کے طور پر امام ابو بکر جصاص کو آپ دیکھیں گے کہ جب وہ مفہوم مخالف کا اعتبار درست نہ ہونے پر استدلال کرتے ہیں تو امام محمد بن حسنؒ سے مروی کوئی فقہی جزئیہ لاتے ہیں جس سے وہ اپنا مطلوبہ نتیجہ نکالتے ہیں؛ اگر اس مسئلے میں امام ابو یوسف یا امام محمد کا وضع کردہ کوئی قاعدہ کلیہ ہوتا تو وہ اس کو ضرور ذکر کرتے، یہی ہم بہت سے قواعد میں دیکھتے ہیں جن پر وہ ائمہ اولین سے منقول فروع سے ہی استدلال کرتے ہیں، جب تک ان فروع کی یہ شکل ہے تو امام جصاص کی نظر میں اس کا مطلب یہی ہے کہ قاعدہ کلیہ اسی طرح ہے۔

امام جصاص کے بعد آنے والے مصنفین نے بھی یہی روش اختیار کی ہے، یہ بات واضح طور پر امام بزدوی اور سرخسی وغیرہ کے یہاں دیکھی جاسکتی ہے؛ مثلاً امام بزدوی اس بات پر گفتگو کرتے ہوئے کہ عام کی دلالت قطعی ہوتی ہے یا ظنی؟ ثابت کرتے ہیں کہ دلالت قطعی ہوتی ہے اور دلیل یہ دیتے ہیں کہ ہمارے ائمہ کی فروع اسی پر دلالت کر رہی ہیں۔

امام سرخسی دلالت النص کی بحث میں اس بات کو ثابت کرنے میں کہ دلالت النص قیاس نہیں ہے، اس پر ائمہ مذہب سے مروی بہت سی فروع سے استدلال کرتے ہیں، ایسا بکثرت ہے۔

اس طرح امام شافعی کی کتاب الرسالہ ایک نیا انقلاب تھا جس نے کتاب وسنت کی نصوص احکام کی تفسیر کو ایک علمی سمت عطا کی؛ جس میں قواعد متعین اور قوانین مقرر ہوتے ہیں۔ اس کتاب نے نئے علمی گوشوں کو کھولا اور بحث وتحقیق کی راہ ہموار کی، یہاں تک کہ امام شافعی کے بعد کے مصنفین کا دور آیا تو انھوں نے اسی راستے کو اپنایا، اس طرح کہ ان قواعد وقوانین کی بات کو آگے بڑھایا اور اصول فقہ کی ترقی، تنسیق وترتیب اور اس کے مسائل کی تہذیب کا کارنامہ انجام دیا؛

۱۔ جیسا کہ مظفر الدین ساعاتی حنفی کی کتاب ”بديع النّظام الجامع بين البزدوي والإحكام“ میں یہی طریقہ ہے، یہ کتاب شائع ہوچکی ہے۔

۲۔ اس طرح کی کتابوں میں امام ابن حزم کی الإحكام في أصول الأحكام، زنجانی کی تخريج الفروع على الأصول جسے مصنف شیخ محمد ادیب صالح نے تحقیق وتعلیق کے بعد شائع کیا ہے اور امام شاطبی کی مشہور کتاب الموافقات وغیرہ ہیں۔

اگر چہ اس میں بعض مباحث کا اضافہ کیا گیا؛ لیکن وہ علم کلام سے قریب تر اور اسی کے زیادہ مناسب ہیں۔

یہ بات ظاہر ہے کہ امام شافعی کا کام صرف ئی ئی الرسالہ نی نی کی تصنیف تک محدود نہیں ہے؛ بلکہ ان کی متعدد تصانیف ہیں جن کا موضوع بحث اصول فقہ اور تفسیر النصوص ہے (۱)۔

علاوہ ازیں اس باب میں علماء کے آثار کا تتبع کرنے والے کو نظر آئے گا کہ امام شافعی کے بعد علماء کے الگ الگ دو بنیادی طریق ومنہاج ہیں:

۱- ان میں سے ایک استدلالی طرز ہے جو اس بات پر مبنی ہے کہ کسی مذہب ومسلک کی فروع سے متاثر یا کسی خاص امام کی رائے کا پابند ہوئے بغیر منطقی طور سے قواعد کی تحقیق کی جائے اور جن قواعد کی تائید دلیل نقلی وعقلی سے ہوتی ہو انھیں تسلیم کیا جائے۔ اس رجحان میں کسی مذہب کی تائید یا مخالفت کا اعتبار کیے بغیر قاعدہ کی تہذیب وتنقیح پیش نظر ہوتی ہے۔

یہی وجہ ہے کہ مثلاً ہم شافعی مصنفین کو دیکھتے ہیں کہ وہ اکثر کسی قاعدہ کی تقریر میں باہم اختلاف کرتے ہیں، بلکہ ہم دیکھتے ہیں کہ بسا اوقات ان کا اختلاف خود ''الرسالہ نی نی کے مصنف امام شافعی کے ساتھ ہوتا ہے؛ مثال کے طور پر امام شافعی مفہوم موافق کو قیاس قرار دیتے ہیں جب کہ ہم اکثر علماء شوافع کو دیکھتے ہیں کہ وہ بذات خود قیاس اور مفہوم موافق کے درمیان فرق کرتے ہیں، آئندہ بحثوں میں ہمیں اس کے متعدد نمونے دیکھنے کو ملیں گے۔

ظاہر ہے کہ علمائے شوافع کا خود امام شافعی کی رائے کا پابند نہ ہونا ایک ایسے رجحان کا ہی نتیجہ ہے جس کی اصل یہ ہے کہ استنباط کے لیے ایسے قوانین وضوابط مقرر کیے جائیں جو صحیح دلائل پر قائم ہوں، نہ کہ کسی امام کی رائے پر۔

یہ رجحان شوافع، مالکیہ، حنابلہ، شیعہ امامیہ، زیدیہ اور اباضیہ کے یہاں پایا جاتا ہے؛ چونکہ

ان میں سے ایک بڑی جماعت علم کلام سے تعلق رکھتی تھی؛ اس لیے یہ طریقہ'' طریقۂ متکلمین نی نی سے موسوم ہو گیا۔

۲- دوسرا وہ طریقہ ہے جو ائمہ احناف نے اختیار کیا ہے جس میں فروع کو سامنے رکھ کر قواعد وضوابط طے کرنے کی کوشش کی جاتی ہے، پھر ان فروع کو ان قواعد کی طرف لوٹا دیا جاتا ہے؛ چنانچہ آپ محققین کو دیکھیں گے کہ انھوں نے امام ابوحنیفہؒ اور ان کے تلامذہ مثلاً امام ابو یوسف، امام محمد اور امام زفر وغیرہ کی فروع کو ہی اس سلسلے میں بنیاد بنایا ہے، ایسی صورت میں بجائے اس کے کہ فروع قواعد کے تابع ہوں جن سے ان فروع کو مستنبط کیا جائے ہم یہ دیکھتے ہیں کہ یہاں قواعد فروع کے تابع ہیں؛ چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ امام ابو بکر جصاص اپنی کتاب ئی ئی الاصول نی نی میں قاعدہ ذکر کرتے ہیں اور قاعدہ بیان کرنے کے بعد فرماتے ہیں:
'' ہمارے ائمہ کی فروع اسی پر دلالت کرتی ہیں نی نی۔ یہی بات ہمیں دبوسی، سرخسی اور بزدوی وغیرہم کے یہاں بھی نظر آتی ہے، اس کی مثالیں بہت سی ہیں؛ جیسا کہ تفصیل اپنے موقع پر آئے گی۔

اسی وجہ سے جب قاعدہ کسی فرع پر منطبق نہیں ہوتا تو اس قاعدہ کو ایسی شکل دیتے ہیں کہ وہ اس قاعدہ سے باہر رہنے والی اس فرع کے ساتھ متفق ہو جائے؛ مثلاً وہ بیان کرتے ہیں کہ مشترک کا اطلاق یکبارگی اس کے دو معنوں پر نہیں ہوتا، جب اس سے یہ واقعہ خارج ہو رہا ہے کہ کوئی شخص اپنے موالی کے لیے وصیت کرے— مولیٰ، معتِق (آزاد کنندہ) اور معتَق (آزاد کردہ) دونوں کو شامل ہے- تو انھوں نے پہلا قاعدہ توڑ دیا اور یہ کہا کہ ئی ئی نفی کی حالت میں مشترک کے اندر عموم نہیں ہوتا، اثبات کی حالت میں ہوسکتا ہے نی نی اس کی وضاحت یہ ہے کہ پہلے قاعدہ کی بنیاد پر موصیٰ لہ کے مجہول ہونے کی وجہ سے وصیت باطل ہو رہی ہے، دوسری

۱- عرفی قوانین سے مراد وہ ہیں جو عرف اور کسی متعین مسئلے میں خاص طرح کے دستور اور رسم ورواج کی بناء پر قائم ہوں۔

صورت میں وصیت کا باطل نہ ہونا ممکن ہے؛ کیونکہ کلام مثبت ہے، منفی نہیں ہے۔

اسی طرح مقتضیٰ اور محذوف کے مسئلہ میں ہے، جس کے متعلق گفتگو دلالت اقتضاء کے بیان میں آئے گی؛ چنانچہ احناف مقتضیٰ کے اندر عموم کے قائل نہیں ہیں؛ لیکن جب بعض فروع سے اس سلسلے میں رکاوٹ پیش آئی تو انہوں نے مقتضیٰ اور محذوف کے مابین فرق کرنے کی جانب رخ کیا، چنانچہ کہا کہ مقتضیٰ میں عموم نہیں، محذوف میں عموم کی گنجائش ہے؛ پس جس میں عموم نظر آئے — جیسا کہ بعض فروع میں ہے۔ تو وہ محذوف کی قبیل سے ہوگا نہ کہ مقتضی کی قبیل سے۔

چونکہ احناف نے ہی یہ طرز اختیار کیا؛ اس لیے یہ طریقہ انہی کی طرف منسوب ہو کر ان کے نام کے ساتھ موسوم ہو گیا۔

اس طرح امام شافعی کی جانب سے قوانین استنباط کی تدوین کے بعد ہمارے سامنے دراصل دو طریقے رہ جاتے ہیں: ایک متکلمین کا طریقہ اور دوسرا حنفیہ کا طریقہ، یہی دونوں طریقے اپنے ماسوا تمام طریقوں کی اساس اور بنیاد ہیں۔

مزید برآں فقہ کی لائبریری دونوں طریقوں میں سے ہر ایک پر متعدد تصنیفات (۱) سے بھری پڑی ہے جن میں ان کے مصنفین نے قواعد کے اثبات، ان پر دلائل قائم کرنے اور ان کے مطابق مسلک کے نقوش واضح کرنے کا اہتمام کیا ہے، بلکہ حقیقت یہ ہے کہ معاملہ اسی پر محدود نہیں؛ بلکہ بعض علماء نے اپنی تصنیف میں دونوں طریقوں کو جمع کر دیا ہے(۱)۔

یہاں یہ بیان کر دینا مناسب ہے کہ بعض مصنفین نے دونوں طریقوں سے آگے نکل کر ایک جداگانہ نہج اختیار کیا ہے؛ اس لیے انھوں نے دونوں کے اصول اور بنیادوں کا بالکلیہ التزام نہیں کیا ہے؛ بلکہ ایک الگ ہی راستہ اپنایا ہے (۲)۔

بلاشبہ یہ تمام باتیں فکر اسلامی اور کتاب وسنت سے استنباطِ احکام کے لیے نقوش راہ متعین

کرنے کے عمل کے روشن ہونے کی نشانی ہے، اس سلسلے میں ہمارے علماء بہت دور تک چلے گئے یہاں تک کہ ان نقوش کی تعیین، استنباط کے مناہج کی تسہیل اور اس کے طریقوں کی توضیح فضیلت کا درجۂ مقصود اور بڑی نیکی کی حیثیت اختیار کر چکی ہے جس کے ذریعہ اللہ تعالیٰ کی رضا چاہی جاتی ہے۔

قرآن کے بارے میں امام شافعیؒ فرماتے ہیں:

"علم میں لوگوں کے مختلف طبقات ہیں، ان کا علمی مقام علم قرآنی میں ان کے درجات کے بہ قدر ہے؛ لہٰذا طالبانِ علم نبوت کو متن قرآنی اور اس سے استنباطِ احکام کا زیادہ سے زیادہ علم حاصل کرنے کے لیے انتہائی جد وجہد کرنی چاہیے؛ اس لیے کہ جس شخص نے متناً و استنباطاً احکام قرآنی کا علم حاصل کر لیا، پھر اللہ نے اسے اس علم میں کچھ کہنے اور اس پر عمل کرنے کی توفیق بخشی ہو؛ اس نے دین ودنیا دونوں کی فضیلت حاصل کر لی، اس سے گردش زمانہ دور ہو گئی، اس کے قلب میں حکمت کا نور ڈال دیا گیا اور وہ دین میں منصب امامت کا مستحق بن گیا نی نی۔

❁❁❁

تیسری فصل

قانونی تفسیر اور اس کے مکاتب فکر پر ایک عمومی نظر

(۱) قانون میں تفسیر سے مراد (۲) اس کا دائرہ کار (۳) تفسیر کی اقسام (۴) تفسیر کے مکاتب فکر۔

تفسیر سے مراد:

ارباب قانون کا خیال ہے کہ جب کسی قانونی ضابطہ کو حالاتِ زندگی اور زندگی میں پیش آنے والے نئے حوادث وواقعات پر منطبق کرنا ہوتو لازمی طور پر سب سے پہلے اس قانون کے مدلول ومفہوم کو متعین کرنا ضروری ہوگا، اس کے بعد جس واقعہ پر اس قاعدہ کا مقصد ومفہوم صادق آرہا ہے، اس پر اس قاعدہ کا حکم نافذ کیا جائے گا تو اس سے اس قانونی ضابطہ کا مدلول اور مراد واضح ہوجائے گی، اسی کو تفسیر کہتے ہیں۔

اس تناظر میں واضع قانون نے جن الفاظ کے ذریعہ اس قانون کو تعبیر کیا ہے، ان الفاظ کی صورت حال اور پس منظر کی روشنی میں قانونی ضابطہ کے معنی کی تعیین وتشریح کا نام تفسیر ہے۔

دوسرے الفاظ میں یہ کہہ سکتے ہیں کہ,, قانون کی عبارت والفاظ سے کسی قانونی حکم پر استدلال کرنے کا نام تفسیر ہے،،۔

تفسیر کا دائرہ کار:

ماہرین قانون کا اس بات پر اتفاق ہے کہ تفسیر ان قانونی عبارتوں پر وارد ہوتی ہے جن

کی تطبیق مقصود ہے؛ کیونکہ قانونی ضوابط اس با اختیار اتھارٹی کی طرف سے سرکاری تحریر کی صورت میں وضع کیے جاتے ہیں جو قانون سازی کا حق رکھتی ہے۔

جب آپ کسی قدر ان الفاظ کے مدلولات سے قانونی ضابطہ کا معنی معلوم کرنا چاہیں جن کے ذریعہ قانون ساز نے اس کی تعبیر کی ہے تو اس کا تقاضا یہ ہوگا کہ ان الفاظ کی تفسیر کی جائے جن سے قانونی عبارت کی تشکیل ہوئی ہے؛ تا کہ اس کا حقیقی معنی اور مدلول واضح ہوجائے۔

پس جب تفسیر قانونی نصوص پر وارد ہوتی ہے تو اس کا اطلاق بعض ان دینی کتابوں پر بھی ہوگا جو قانونی احکام کا ماخذ تصور کی جاتی ہیں؛ جیسے توریت، قرآن اور حدیث۔

کیا تفسیر کا اطلاق عرفی قوانین پر ہوتا ہے؟

لیکن کیا تفسیر کا اطلاق عرفی قوانین (۱) ہوتا ہے؟ اس بارے میں آراء مختلف ہیں؛ چنانچہ اکثر لوگ اس بات کے قائل ہیں کہ تفسیر کا اطلاق صرف ایسے ماخذ پر ہوتا ہے جو لفظ اور معنی دونوں کو جامع ہو، جب کہ عرفی قانون ایسا نہیں ہوتا ہے۔

بعض قانون داں تفسیر کو اس سے زیادہ وسیع معنی میں لیتے ہیں جس کی رو سے وہ تشریعی ضوابط اور دیگر رسمی مآخذ تک محدود نہیں رہتی ہے؛ بلکہ ایسے حکم کی تحقیق کو بھی شامل ہوتی ہے جو عملی طور پر پیش آنے والی ان صورتوں کو دینا ضروری ہو؛ جو ان قواعد میں شامل نہیں ہیں، اسی قبیل سے عرفی قوانین بھی ہیں؛ کیونکہ ان میں اس نئے واقعہ پر حکم لگایا جاتا ہے، جو قانونی ضابطہ کی عبارت میں شامل نہیں ہے۔

ہمارا رجحان یہ ہے کہ تفسیر کو ایسے ماخذ پر منحصر رکھا جائے جو لفظ اور معنی دونوں کو جامع ہو؛ اس لیے کہ تفسیر کے معنی کو اس قدر وسعت دیدینا کہ اس میں عرفی قوانین کی بحث بھی داخل ہوجائے، تفسیر کے اصطلاحی معنی سے تجاوز کرنا ہے، تفسیر کے اصطلاحی معنی ہیں ئی ئی جن الفاظ

میں واضع قانون نے قانونی ضابطہ کو تعبیر کیا ہے ان الفاظ کے مدلول کی تعیین کر کے اس ضابطہ کا معنی بیان کرنا نی نی۔ یہ معنی، تفسیر کے لغوی مفہوم یعنی کشف واظہار سے بھی قریب اور ہم آہنگ ہے۔

پس عرفی قانون جیسا کہ گزر چکا، لکھی ہوئی نص اور عبارت نہیں ہوتا جو لفظ ومعنی دونوں پر مشتمل ہو بلکہ وہ کسی خاص معاملہ میں لوگوں کے خاص طرح کے طرزِ سلوک اور رسم ورواج کے عادی ہونے کا نتیجہ ہوتا ہے؛ لہٰذا یہ قاعدہ اگرچہ بیان وتوضیح کا محتاج ہوتا ہے لیکن اس قاعدہ کا وجود معلوم کرنے کے لیے افراد کے طرزِ سلوک کی تحقیق اور ان کی عادات واطوار کے استقراء کی ضرورت ہوتی ہے، پھر جب استقراء اس کے پائے جانے پر دلالت کرتا ہے تو اس سے عموماً اس معنی تک رسائی بھی ہوجاتی ہے، جو ان افراد کے یہاں مراد ہوتا ہے جن کا طرزِ عمل اس عرف کے مطابق ہو، لہٰذا جب معاملہ ایسا ہے تو قاعدہ عرفیہ تفسیر کا محل نہیں ہے۔

تفسیر کی انواع واقسام:

جو ادارہ تفسیر کا عمل انجام دیتا ہے اس کے لحاظ سے تفسیر کی متعدد انواع ہیں؛ کیونکہ کبھی اگرچہ نادر ہی سہی قانون ساز خود قانون کی تفسیر کرتا ہے، البتہ عرف اور رواج یہ ہے کہ عدلیہ قانون کی تفسیر کرے؛ کیونکہ اسے نافذ کرنے کی ذمہ داری اسی کی ہے اور بسا اوقات اس سلسلے میں فقہ اس کا تعاون کرتا ہے۔

اس طرح تفسیر کی تین قسمیں ہوجاتی ہیں، جو درج ذیل ہیں:

(۱) قانونی تفسیر (۲) عدالتی تفسیر (۳) فقہی تفسیر

۱- قانونی تفسیر

قانونی تفسیر وہ ہوتی ہے جو خود قانون ساز کی طرف سے کسی سابقہ قانون کی تشریح کے طور پر

صادر ہو؛ کیونکہ کبھی قانونی ضابطہ میں اختلاف پیدا ہوجاتا ہے اور بعض یا اکثر عدالتیں کسی قانونی نص وعبارت کے مدلول تک نہیں پہنچ پاتیں؛ اس وجہ سے قانون ساز کے معنی مقصود کے خلاف فیصلہ کردیتی ہیں، تو اس وقت قانون ساز دخل دیتا ہے اور خود اس نص کی تفسیر کرتا ہے جس کے بارے میں اختلاف پیدا ہوا ہے یا اس تک عدالتیں نہ پہنچ سکی ہوں، اس طرح وہ اپنی حقیقی مراد و منشاء کو بیان کرتا ہے، اس قانون کو جو سابقہ قانون کی تفسیر کے لیے جاری ہوا ہو، تشریعی تفسیر یا قانونی تفسیر کہا جاتا ہے۔

اس تفسیر کا معاملہ پہلے سے کچھ مختلف ہوگیا ہے؛ چنانچہ قانون روما اور قرون وسطی میں غامض نصوص کی تفسیر کا یہی واحد طریقہ ہوتا تھا اور جج اپنے سامنے پیش ہونے والے مقدمہ کا فیصلہ موقوف کردیتا تھا یہاں تک کہ خود قانون ساز دخل اندازی کرکے اس قانون کی تفسیر صادر کرتا تھا؛ جس کی مراد تک منصف کی رسائی نہیں ہوپائی تھی کہ اسے پیش کیے گیے واقعہ میں جاری کرے۔

عصر حاضر میں تشریعی اور قانونی تفسیر نادر الوجود ہوگئی ہے؛ چنانچہ تفسیر میں اس کی ہلکی سی جھلک ہی باقی رہ گئی ہے، اس کے اسباب الگ الگ اختیارات کے اصول مقرر کردینا، قانون ساز کا قانونی اصول جاری کرنا اور ان کا پابند بنانے پر اکتفاء کرلینا اور ان کی تفسیر اور مختلف واقعات پر ان کی تطبیق کی ذمہ داری عدالتوں کے سپرد کردینا ہیں۔

مصر میں قانونی تفسیر کی ایک مثال وہ آرڈیننس ہے جو ۲؍مئی ۱۹۳۵ء کو جاری ہوا تھا، یہ آرڈیننس درحقیقت ۲؍اگست ۱۹۱۴ء کو جاری ہونے والے اس قانون کی تفسیر کے لیے صادر ہوا تھا جس میں نوٹوں کا جبری نرخ مقرر کیا گیا تھا اور سونا ادا کرنے کی شرط ختم کرکے نوٹوں کی ادائیگی کو سونے کی ادائیگی مان لینے کا فیصلہ کیا گیا تھا، مگر چونکہ بعض عدالتیں سونے کی ادائیگی کی شرط ختم کرنے کی صحیح تفسیر تک نہ پہنچ سکیں اور اختلاف وانتشار کا شکار ہوگئیں؛ چنانچہ بعض

عدالتوں نے سونے کی ادائیگی کی شرط ختم کرنے کو صحیح اور جائز قرار دیا، بعض نے اس کے باطل ہونے کا فیصلہ دیا، جب کہ مختلف عدالتوں نے داخلی معاملات میں اس کو باطل قرار دیا اور بین الاقوامی معاملات میں اسے صحیح ٹھہرایا؛ اس لیے مصری قانون ساز نے اس اختلاف کو ختم کرنے کے لیے دخل دیا اور ۲؍مئی ۱۹۳۵ء والا فرمان جاری کیا؛ جس میں بیان کیا گیا تھا کہ وہ بطلان جس کی صراحت ۲؍اگست ۱۹۱۴ء کے فرمان میں کی گئی ہے، وہ داخلی معاملات تک محدود نہیں؛ بلکہ بین الاقوامی معاملات کو بھی شامل ہے؛ اس طرح ۱۹۳۵ء والا فرمان، ۱۹۱۴ء کے فرمان کی تفسیر بن گیا، یہ تفسیر، قانونی تفسیر ہے؛ کیونکہ اس کا صدور خود قانون ساز اتھارٹی کی طرف سے ہوا ہے۔

اس کی ایک اور مثال بتاریخ ۲۳؍۱۱؍۱۹۵۴ء کو جاری ہونے والا سیریائی قانون نمبر ۳ ہے؛ جو عام انتخابات کے قانون میں ایک پیراگراف کے اضافہ پر مشتمل تھا کہ ئی ئی اچھا پڑھا لکھا شخص وہ سمجھا جائے گا جس کے پاس ڈگری ہو یا کوئی سرکاری تصدیق ہو جو لکھنے پڑھنے سے واقفیت کو مستلزم ہو یا وہ امیدواروں کے ٹیسٹوں میں کامیاب ہوگیا ہو یا متعلقہ عدالت سے امیدواری کی شرائط پورا کرنے کا عدالتی حکم اس کے پاس ہونی نی۔

مذکورہ قانون نے اپنی دوسری دفعہ میں یہ صراحت کردی کہ اس کی یہ وضاحت تفسیر کے لیے ہے۔

تفسیر کا اختیار کس کو ہے؟

اصل یہ ہے کہ وہ اتھارٹی یا ادارہ جس نے وہ قانون جاری کیا ہے بوقت ضرورت وہی اس کی تفسیر کرے؛ لہٰذا قانون ساز اتھارٹی ہی بنیادی قوانین کی تفسیر کرسکتی ہے، اسی طرح مختلف انتظامی ادارے اپنے بنائے ہوئے دستور العمل کی تفسیر کا مخصوص حق رکھتے ہیں۔

البتہ کبھی قانون ساز بنیادی قانون کی تفسیر کا اختیار اس قانون کو جاری کرنے والے ادارہ

کے علاوہ کسی دوسرے ادارے کو تفویض کر دیتا ہے؛ ایسی صورت میں وہ ادارہ جو تفسیر صادر کرے گا وہ بھی قانونی تفسیر شمار کی جائے گی۔

اس کی قریبی مثال وہ فرمان ہے جو مصر میں ۱۹۵۲ء کے زرعی اصلاحات سے متعلق قانون نمبر ۱۷۸ کی تفسیر کے تعلق سے جاری ہوا؛ کیونکہ ۱۹۵۲ء میں ۲۶۴ نمبر کا قانونی فرمان جاری ہوا، اس نے اس بات کی صراحت کردی کہ ''اعلی کمیٹی کو اس قانون کے احکام کی تفسیر کا حق ہوگا، اس ضمن میں اس کی تجاویز واجب العمل ہوں گی اور قانونی تفسیر سمجھی جائیں گی اور ان کو سرکاری جریدہ میں شائع کر دیا جائے گا''۔

چنانچہ اس کمیٹی نے اس سلسلے میں متعدد قراردادیں جاری کرکے زرعی اصلاحات کے بعض قوانین کی تفسیر کی؛ پس یہ تجاویز قانونی تفسیر ہیں جو قانون جاری کرنے والے قانون ساز ادارہ کی تفویض کی وجہ سے اس کمیٹی کی جانب سے صادر ہوئی ہے۔

قانون دانوں کے یہاں یہ بات طے شدہ ہے کہ وہ قانون جو سابقہ قانون کی تفسیر کرے اس میں یہ لحاظ رکھا جائے گا کہ وہ اسی کے ساتھ جاری ہوا ہو اور اس کا تکملہ ہو؛ اس لیے وہ صرف اپنے بعد پیش آنے والے واقعات پر ہی فٹ نہ ہوتا ہو بلکہ ان گذشتہ واقعات پر بھی صادق آرہا ہو جو اس قانون اول کے صدور کے وقت سے لے کر اب تک پیش آئے ہیں جس کی تفسیر کے طور پر یہ جاری ہوا ہے؛ اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ تفسیر نئی قانون سازی نہیں سمجھی جائے گی؛ بلکہ اسے پہلے قانون کی حقیقی مراد کو ظاہر کرنے والا قرار دیا جائے گا۔

قانونی تفسیر کس حد تک واجب التعمیل ہوتی ہے؟

ہم نے عرض کیا کہ قانونی تفسیر اس قانون کا تکملہ سمجھی جاتی ہے جس کی وہ تفسیر کرتی ہے گویا وہ اس قانون کے ساتھ ہی صادر ہوئی ہو، چونکہ اس کا صدور قانون ساز کی طرف سے

ہوتا ہے؛ اس لیے وہ عدلیہ کے لیے واجب التعمیل ہوتی ہے؛ لہٰذا جج کو سابقہ قانونی ضابطہ کو نافذ کرتے وقت اس کا پابند رہنا ضروری ہے اور اسے اس دلیل سے اس تفسیر کی تصریحات کی مخالفت کا حق نہیں ہوگا کہ یہ جس قانون کی تفسیر ہے، حقیقت میں اس قانون کی تعبیر نہیں کر رہی ہے۔

البتہ یہ احتمال موجود ہے کہ قانون ساز تفسیر کے دائرہ سے آگے بڑھ کر کچھ نئے قواعد وضع کرے، اس احتمال کے پیش نظر قانون ساز کی طرف منسوب قانونی تفسیر کی قوت ملزمہ کو معلوم کرنے کے لیے، ان دوصورتوں کے درمیان فرق کرنا ضروری ہے:

(۱) پہلی صورت یہ ہے کہ یہ قانونی تفسیر اس مرکزی اتھارٹی کی طرف سے صادر ہوئی ہو جس نے اس قانون کو بنایا تھا، یا اس ادارہ کی طرف سے جاری ہوئی ہو جو اس قانون کو تبدیل کرنے کا اختیار رکھتی ہے، ایسی صورت میں جب یہ قانونی تفسیر واجب التعمیل ہے تو اس کی مخالفت جائز نہ ہوگی؛ اگرچہ وہ ایسے نئے ضوابط کو شامل ہو جن میں سابقہ قانون کو بدل دیا گیا ہو؛ کیونکہ یہ فرض کیا گیا ہے کہ جس اتھارٹی نے یہ قانون جاری کیا ہے وہ اسے بدلنے کا اختیار رکھتی ہے؛ لہٰذا کوئی منافات اور تجاوز نہیں پایا گیا۔

(۲) دوسری صورت یہ ہے کہ اس قانونی تفسیر کا صدور اس ادارے یا کمیشن کی طرف سے ہو جسے اس مرکزی بااختیار اتھارٹی کی جانب سے یہ اختیار تفویض کیا گیا ہو، ایسی صورت میں اس مفوَّضہ ادارے پر لازم ہوگا کہ ان حدود کے اندر رہے جن کی اسے اجازت دی گئی ہے؛ لہٰذا اس کی تفسیریں، سابقہ نصوص کی محتمل تفسیر کے دائرہ سے تجاوز نہیں کرسکتیں۔

پس جب وہ اپنے دائرہ اختیار سے تجاوز کرے تو چونکہ قاضی کو قوانین کی صحت کی نگرانی کا حق ہے؛ اس لیے اس کو یہ حق حاصل ہوگا کہ ان تصریحات کو نافذ کرنے سے انکار کردے جنھیں سابقہ قانونی نص کی محتمل تفسیر کی حدود سے تجاوز کرکے قانونی تفسیر نے پیش کیا ہے۔

اس زرعی اصلاحات کی اعلی کمیٹی کی تجاویز میں عملاً ایسا ہو بھی چکا ہے جیسے قانون نمبر ۲۶۴ نے زرعی اصلاحات کے قانون نمبر ۱۷۸ کی تفسیر کا اختیار سونپا تھا جیسا کہ ہم نے ماقبل میں اس کی طرف اشارہ کیا، چنانچہ وہ تجاویز نہیں لی گئیں جن کے اندر اس نے تفسیر کرتے ہوئے اپنے دائرہ اختیار سے تجاوز کیا تھا۔

۲ — عدالتی تفسیر:

اس بحث کے آغاز میں ہم نے یہ ذکر کیا کہ قانون کی تطبیق سے پہلے تفسیر ایک لازمی اقدام ہے اور یہ کہ عدالت ہی قانون کی تفسیر کرتی ہے جب کہ وہ قانونی نصوص وقواعد کو ان واقعی حالات پر منطبق کرنا چاہتی ہے جو اس کے سامنے فیصلہ کے لیے پیش ہوتے ہیں؛ چنانچہ قاضی اور جج قانون کی تفسیر وتطبیق میں خصومات کا فیصلہ، ظلم دور کرنے اور حقوق کے اثبات کے لیے حقیقی زندگی کے میدان میں اترتا ہے۔

اسی وجہ سے قاضی کے لحاظ سے تفسیر بذات خود غایت ومقصد نہیں بلکہ اس کے سامنے پیش کی گئی نزاعی حالت کا فیصلہ کرنے کا وسیلہ ہے؛ اسی لیے یہ طے ہے کہ عدالت میں ایسا دعوی پیش کرنا قابل قبول نہیں ہوگا جس میں مدعی کسی غامض قانونی ضابطے کی تفسیر کا مطالبہ کرے ؛ بلکہ ضروری ہے کہ وہ دعوی عملی نزاع کے تعلق سے ہو جو عدالت کے سامنے پیش کیا جائے ۔

یہ امر فطری ہے کہ قاضی و جج قانون کی تفسیر کرتے وقت گرد و پیش کے حالات، عملی تقاضوں اور جس رائے کی طرف اس کا میلان ہے اسے نافذ کرنے کی صورت میں حقیقی زندگی میں مرتب ہونے والے ممکنہ نتائج سے متاثر ہو؛ اسی لیے وہ ہمیشہ قانونی احکام کو حالات کے تقاضوں سے ہم آہنگ کرنے اور عدالت کی روش پر ڈھالنے کی کوشش کرتا ہے۔

۳ — فقہی تفسیر:

رہی فقہی تفسیر تو وہ ہمیں فقہاء کی بحثوں اور ان کی شروحات میں بکھری ہوئی ملے گی، جب فقیہ کسی قانونی نص کو لیتا ہے تو اس پر عام طریقہ سے بحث کرتا ہے تا کہ وہ قانونی حکم حاصل کرے جو نص سے واضح قانون کو مقصود ہے، بغیر اس کے کہ اس کے سامنے کوئی واقعی حالت ہو جس کے بارے میں قانونی حکم معلوم کرنا پیش نظر ہو، فقیہ جن مباحث کا ارادہ کرتا ہے ان پر نطق صحیح کے قواعد سے مدد لیتا ہے اور اپنے رجحان کی تفسیر کے مطابق قانون کی تطبیق کے امکانی عملی نتائج سے صرف نظر کرتے ہوئے ان قواعد کے تقاضوں کا سہارا لیتا ہے؛ چنانچہ وہ اپنی تحقیق میں ان حالات اور عملی اعتبارات سے دور رہتا ہے جو عدالت کے سامنے پیش کیے گئے واقعہ کے ساتھ ہوتے ہیں؛ لہٰذا اس کے لیے تفسیر مقصد اور غایت ہے وسیلہ نہیں۔

عدالتی تفسیر اور فقہی تفسیر کے مابین فرق:

اس طرح یہ بات سمجھی جاسکتی ہے کہ عدالتی تفسیر پر عملی خصوصیت غالب ہوتی ہے جبکہ فقہی تفسیر میں نظر وفکر کی حیثیت غالب رہتی ہے؛ چنانچہ قاضی اپنی تفسیر میں عملی زندگی کے تقاضوں کی رعایت کرتا ہے جب کہ عمومی قواعد کی تحقیق کے لیے فقیہ پر عقل خالص کی رعایت غالب ہوتی ہے۔

تفسیر کے تعلق سے ان دونوں نقطہ ہائے نظر کا یہ اختلاف قضاء اور فقہ کے درمیان اشتراک عمل کو مشکل بنا دیتا ہے، البتہ نصف صدی سے زائد عرصے سے فقہ نے اپنی تفسیر میں وہ رخ اپنانا شروع کر دیا ہے جس کی خصوصیت عملی ہے؛ چنانچہ وہ نظری بحثوں پر اکتفاء نہیں کرتا؛ بلکہ اس نے احکام قضاء کے مطالعہ اور قانونی نصوص کو واقعی حالات پر منطبق کرنے کی طرف توجہ کی ہے؛ تا کہ ان عملی اعتبارات سے واقف رہے جن سے عدالتیں متاثر ہوتی ہیں۔

تفسیر میں فقہ کے عملی نقطہ نظر کو اپنانے کی وجہ سے فرانسیسی فقہ کا قضاء کے ساتھ پوری

انیسویں صدی تک دوری رہنے کے بعد اشتراک ہونے لگا ہے اور یہ تعاون واشتراک بعض علماء کے بقول فرانسیسی قانون کی ترقی کا بہترین وسیلہ اور ذریعہ ثابت ہوا ہے۔

جب ہم نے تفسیر کے معنی اور اس کی اقسام سے تعرض کیا ہے تو ہمیں اس کے رجحانات اور مکاتب فکر سے بھی بحث کرنا ضروری ہے۔

تفسیر کے عام مذاہب:

اس میں کوئی شک نہیں کہ وہ نصوص جن کی تفسیر مقصود ہے وہ اپنے واضع کے منشاء ومقصد کی تعبیر وترجمانی کے لیے ہوتی ہیں اور اس وقت یہ طے کیا گیا ہے کہ ان کی وضع اس لیے ہوئی ہے تاکہ ان کے ذریعہ معاشرہ کے معاملات وتصرفات کا فیصلہ کیا جائے۔

ایک طرف قانون ساز کا مقصد ومنشاء ہے تو دوسری طرف قانون کے نفاذ کے وقت معاشرہ کی ضروریات اور حالات ہیں، ان دونوں کو جتنی حیثیت دی جائے گی، اسی کے مطابق تفسیر میں رجحانات ومذاہب مختلف ہوتے چلے جائیں گے۔

کیا قانونی نصوص کی تفسیر اس منشاء اور ارادہ کے تابع ہو کر کی جائے جو واضع قانون کا قانون وضع کرتے وقت تھا خواہ یہ منشاء حقیقی ہو یا فرضی؟ یا واضع قانون کے منشاء کو کوئی وزن دیے بغیر قانون کی تطبیق کے وقت معاشرہ کی جو ضروریات وحالات ہیں، ان کے مطابق ان نصوص کی تفسیر کی جائے؟ ان دونوں رجحانات میں سے ہر ایک کے اعوان وانصار ہیں، اسی طرح ان دونوں کے بیچ پائے جانے والے مذاہب کے بھی کچھ ماننے والے ہیں، اس طرح تفسیر کے رجحانات ومذاہب مختلف ہو گئے ہیں۔

اس معاملے کی حقیقت سے واقفیت حاصل کرنے کے لیے ضروری ہے کہ ہم تفسیر کے ان اہم مکاتب فکر کا جائزہ لیں جن کی طرف مختلف مذاہب ومسالک کے لوگ منسوب ہیں۔ وہ

مکاتب فکر یہ ہیں: (۱) شرح متون کا مکتب فکر (۲) تاریخی مکتب فکر (۳) علمی مکتب فکر، ذیل میں انھیں بیان کیا جاتا ہے:

پہلا مکتب فکر متون کی شرح یا نص کی پابندی کا ہے:

یہ مکتب فکر فرانسیسی انقلاب کے بعد گذشتہ صدی کے اوائل میں قوانین مرتب ہونے کے بعد فرانس میں وجود میں آیا اور اس کا نام شرح متون کا مکتب فکر رکھنے کی وجہ یہ ہے کہ ان قوانین کے شارحین نے بڑی عقیدت واحترام کے ساتھ ان قوانین کا احاطہ کرنے اور ان پر حواشی کی شکل میں نصوص کی شرح کرنے کا طریقہ اختیار کیا ہے اس طرح سے کہ وہ نص کو متن بنا کر اس کی شرح وتوضیح کے لیے کوشش صرف کرتے ہیں اور اسی کے دائرہ میں رہتے ہیں حتی کہ قانون کی ظاہری ترتیب سے بھی باہر نہیں نکلتے؛ بلکہ قانونی نصوص کی ترتیب اور ان کی دفعہ وار نمبروں کے بھی پابند رہتے ہیں۔

ساتھ ہی وہ لوگ یہ اعتقاد رکھتے ہیں کہ جن قوانین کی وہ شرح کر رہے ہیں وہ ان تمام اصول وقواعد کو حاوی ہیں جو زندگی کے حوادث وحالات کا سامنا کرنے کے لیے ضروری ہیں؛ اس لیے وہ کامل ومکمل اور تمام قوانین کو جامع ہیں۔

یہ بات طے شدہ ہے کہ یہ مکتب فکر کسی خاص قانون داں کی طرف منسوب نہیں بلکہ اس رجحان کی طرف منسوب ہے جو متعدد ارباب قانون کے یہاں ملحوظ ہے انھوں نے الگ الگ اپنی تحقیقات اور بحثوں میں اسے اختیار کیا اور پھر اسی طریقہ کار پر آ کر متفق ہو گئے ہیں، ان لوگوں نے اگرچہ اپنے مکتب فکر کے اصول ومبادی کسی ایک کتاب میں مدون نہیں کیے؛ مگر بعد کے شراحِ قانون نے نصوص پر تحریر کردہ ان کے حواشی سے اس مکتب فکر کے بنیادی اصول ومبادی کو منتخب کرنے میں کامیابی حاصل کرلی ہے۔

ان متاخرین شراح قانون کا کہنا ہے کہ اس طریقہ کار - متون کی شرح کے طریقہ کار - کی سب سے پہلے پیروی کرنے والے قانون دانوں میں تین حضرات ہیں جو فرانس میں کلیات الحقوق (لاء کالجز) کے پرنسپل تھے؛ جن کے نام یہ ہیں: ”برودون نی نی“ دلفانکور نی نی اور ئی ئی تولیبیہ نی نی ، پھر فرانس اور بلجیم کے دوسرے اساتذۂ قانون نے اس سلسلے میں ان کی پیروی کی جنھیں انیسویں صدی کے درمیان شہرت حاصل ہوئی جن میں ”دیرانتون نی نی ، ”اوبری نی نی“ ”رونی نی“ ”دیمولیب نی نی“ ”مارکادیہ نی نی“ ”ثروبلونج نی نی“ ”لوران بلجیکی نی نی اور آخر دور میں ”بوروی لاکانتیینری نی نی شامل ہیں۔

وہ بنیادیں جن پر اس مکتب فکر کا قیام ہے:

یہ مکتب فکر متعدد بنیادوں پر قائم ہے جیسا کہ اس نظریہ کے حاملین کے اس رجحان سے معلوم ہوتا ہے جس کی طرف ہم پہلے اشارہ کر چکے ہیں، اہم بنیادیں درج ذیل ہیں: (۱) قانونی نصوص کی تعظیم (۲) تفسیر کے وقت واضع قانون کے منشاء اور ارادہ کا احترام (۳) قانون کو واضع قانون کے منشاء اور ارادہ میں منحصر کرنا۔

(۱) نصوص کی تعظیم:

اس مکتب فکر کے قانون دانوں کی چھوڑی ہوئی یادگاروں سے ظاہر ہوتا ہے کہ یہ لوگ صرف قانونی نصوص کو ہی قانون کا ماخذ تصور کرتے ہیں؛ چنانچہ ان میں سے ایک شخص کا یہ قول ہے کہ ئی ئی میں شہری قانون کو نہیں جانتا، میں تو صرف ”نابلیون نی نی کے مجموعۂ قوانین کی شرح کرتا ہوں نی نی ۔ ایک دوسرے نے کہا کہ ئی ئی بے شک میری پہچان اور میرا عقیدہ جس پر میرا ایمان ہے، یہ ہے کہ سب سے پہلے نصوص ہیں نی نی ۔

اس طرح ان ماہرین قانون کی نظر میں نابلیون کا مجموعہ کامل طور سے قانون کو جامع ہے،

اس کی نصوص اور عبارات کی پابندی قانون داں پر ضروری ہے اور ان سے تجاوز کرنا یا ان کے خلاف کرنا جائز نہیں۔

علاوہ ازیں قوانین بن جانے کے بعد نصوص قانون کے احترام وتعظیم کا نظریہ کھلا ہوا اور عام ہے، اس مکتب فکر کا ظہور جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں فرانس میں قانون سازی کی بڑی تحریک کے بعد ہوا؛ لہٰذا اس میں کوئی حیرت کی بات نہیں کہ ان قانون دانوں کا نظریہ نصوص کے تئیں اس خصوصیت کا حامل ہو؛ یہاں تک کہ ”لوران بلجیکی نی نی جو اس مکتب فکر کا ایک قائد اور رہنما ہے، اس کا یہ قول ہیکہ ئی ئی قوانین نے شرح کرنے والے کے لیے حکم چلانے کا کوئی موقع نہیں چھوڑا ہے لہٰذا اس کی یہ شان نہیں کہ وہ قانون بنائے؛ کیونکہ قانون کی وضع ان تشریعی نصوص میں ہو چکی ہے جن میں شک کا کوئی احتمال نہیں ہے؛ اس لیے متعین ہو گیا کہ قانون داں اور جج صاحبان اپنے حدود اختیارات پر قناعت کریں تا کہ قوانین اپنا فائدہ بروئے کار لائیں نی نی ۔

(۲) تفسیر کے وقت قانون ساز کے منشاء کا لحاظ واحترام:

شرح متون کے مکتب فکر کے ارباب قانون نے صرف نصوص کی تقدیس وتعظیم پر اکتفاء نہیں کیا؛ بلکہ اس سلسلے کو خود منشاءِ قانون ساز کے احترام تک پہنچا دیا اور واقعہ یہ ہے کہ قانون ساز کے منشاء کا احترام ہی احترام نصوص کا سبب بنا ہے؛ کیونکہ انھوں نے نصوص کا احترام اسی لیے کیا کہ اس میں انھیں قانون ساز کے منشاء کی تعبیر نظر آئی؛ اسی لیے انھوں نے بیان کیا کہ شارح قانون کا کام صرف اتنا ہے کہ وہ یہ تحقیق کرے کہ قانون وضع کرتے وقت قانون ساز کا حقیقی مقصد کیا تھا؟ پس اگر کسی خاص واقعہ میں یہ نہ معلوم ہو سکے تو اس کے تقدیری منشاء کا سہارا لینا ضروری ہوگا (تقدیری منشاء سے مراد یہ ہے کہ تفسیر کرنے والا یہ فرض کرے کہ اگر

قانون سازاس پیش کیے گیے قضیہ کا حل تلاش کرنا چاہتا تو اس کا منشاء اور مقصد یہ ہوتا) ۔ احتمالی منشاء کی تفتیش جائز نہیں جسے قانون داں قانون ساز کی طرف منسوب کر دے کہ اگر وہ اس وقت قانون وضع کرتا جس وقت اسے نافذ کیا جارہا ہے تو اس کے پیشِ نظر، یہ ہوتا۔

(۳) قانون کو قانون ساز کے منشاء میں منحصر کرنا:

اس مکتب فکر کا منشائِ قانون ساز کا احترام کرنا اس بات کا سبب بن گیا کہ قانون کو صرف قانون ساز سے صادر ہونے والے قانون میں ہی منحصر رکھا جائے جو کہ تحریر شدہ قانون ہے اور عرف کو قانون کا ماخذ نہ قرار دیا جائے ،مگر خود قانون ساز کی اجازت سے اور اس اجازت کی حدود میں رہتے ہوئے اور اصل اجازت ہی ہے؛ لہٰذا جس کے بارے میں اس کی طرف سے ممانعت نہ ہو، اسے اجازت سمجھا جائے گا ؛لیکن یہ جائز نہ ہوگا کہ کوئی ایسا عرف پیدا ہو جو قانون کی تصریح کے برخلاف کسی حکم کو لغو قرار دے دے۔

قانون ساز کا منشاءِ حقیقی اور منشائِ تقدیری:

(الف) اسی لیے ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ اس مکتب فکر کی رائے کے مطابق جب کسی نص کی تفسیر کرنا چاہیں تاکہ اسے کسی خاص واقعہ پر منطبق کریں اور اسے اس کا حکم دیں تو اس وقت

۱۔ قانون کے رسمی مآخذ وہ کہلاتے ہیں جن سے منصف اور جج قانونی ضابطہ اخذ کر کے اسے نافذ کرتا ہے۔

۲۔ طبعی حقائق سے مراد وہ مادی حالات ہیں جو انسان کے وجود کے ساتھ ہوتے ہیں، خواہ اس کے نفسیاتی ، خلقی یا اعضاء کی تکوین سے تعلق رکھتے ہوں یا نفس طبیعت سے جیسے آب وہوا، مٹی کی فطرت، یا اقتصادی یا سیاسی حالات ہوں۔

تاریخی حقائق سے مراد قواعد اور اصول ومبادی کی وہ وراثت ہے جو نسل در نسل منتقل ہوتی چلی آتی ہے۔

عقلی حقائق سے مراد وہ چیزیں ہیں جن کا ادراک عقل کرتی ہے جیسے افراد کا مزاج اور معاشرہ کے دوسرے افراد سے ان کا تعلق۔

مثالی حقائق سے مراد وہ مثالی جذبات اور خاص رجحانات ہیں جو قانونی روابط کو منظم کرنے میں مدد دیتے ہیں۔

مفسر کی ذمے داری ہے کہ وہ یہ معلوم کرے کہ قانون وضع کرتے وقت قانون ساز کا حقیقی منشاء کیا تھا، اس بات کا سہارا نہ لے کہ نفاذِ قانون کے وقت قانون ساز کا یہ منشاء ہوسکتا تھا۔

قانون دانوں کا خیال ہے کہ تفسیر کا یہی طریقہ استقامت واستحکام کا ذریعہ اور من مانی کو روکنے والا ہے، اگر کسی دوسرے احتمالی ارادہ کی تلاش کا دروازہ کھول دیا جائے تو اس سے تفسیر کرنے والوں میں اختلاف پیدا ہوگا اور اس خود رائی کے دلدل میں پھنسنے کا باعث ہوگا جو اس استحکام کے منافی ہے جس کا قانون کے لیے فراہم ہونا ضروری ہے۔

قانون ساز کا حقیقی منشاء اگر واضح ہو تو اس کا علم الفاظ کی حقیقت اور ان کی دلالت سے ہوجائے گا اور پوشیدہ ہونے کی صورت میں نصوص کے تاریخی مصادر ومراجع کی طرف رجوع کرنے اور ضروری اقدامات کے ذریعہ ہوگا، اسی طرح نصوص کو آپس میں ایک دوسرے سے قریب کرنے کے ذریعہ بھی اس کا علم ہوسکتا ہے۔

(ب) جب مفسر یہ دیکھے کہ کسی خاص واقعہ کا حل نکالنے میں جو اس کے سامنے پیش ہوا ہے، نص اس کا ساتھ نہیں دے رہی ہے تو اس کے لیے جیسا کہ ہم نے بیان کیا، مجبوراً قانون ساز کے تقدیری منشاء کو اختیار کرنا ضروری ہوگا اور یہ حل واضع قانون کی طرف منسوب ہوگا اس بنیاد پر کہ اس حل میں اس کے ایسے منشاء وارادہ کا وجود فرض کیا گیا ہے؛ جس کی وہ تعبیر نہ کرسکا۔

مفسر اس سلسلے میں قانون کی عام روح، اس کے بنیادی اصول اور اس سے ملتے جلتے دوسرے واقعات میں قانون ساز کے مسلک اور طریق کار وغیرہ امور سے مدد لے گا۔

اس میں کوئی شک نہیں کہ عدلیہ جب قانون ساز کے قانون وضع کیے جانے کے وقت کے فرض کردہ منشاء کو لے گی تو جو قضیہ پیش ہوا ہے، اس کا حکم اس حکم سے مختلف ہوگا، جو نفاذ کے وقت قانون ساز کے احتمالی منشاء کی بنیاد پر لگایا جاتا۔

اس کی مثال یہ ہے کہ فرانسیسی سول قانون نے اس غیر منقولہ جائداد میں تصرف کے عدم

جواز کی تصریح کردی جو بیوی کو شوہر کی طرف سے بہ طور مہر ملے لیکن منقولہ جائداد کا حکم بیان کرنے سے سکوت اختیار کیا اور اس سے تعرض نہیں کیا، تو کیا غیر منقولہ جائداد کے برخلاف منقولہ جائداد میں تصرف جائز ہوگا؟ یقیناً قانون ساز کے حقیقی منشاء سے واقفیت میسر نہیں؛ کیونکہ مفسر کے سامنے کوئی ایسی نص اور عبارت نہیں جس کے الفاظ کی واقعیت سے اس کے منشاء پر استدلال کرسکے، اب یہاں ہمارے سامنے دو ہی راستے ہیں: یا تو ہم فرض کردہ منشاء کو لیں یا احتمالی ارادہ کو ۔

پس اگر ہم قانون ساز کے وضع قانون کے وقت کے تقدیری منشاء کو لیں تو ہمیں منقولہ جائداد میں تصرف کے جواز کا قائل ہونا پڑے گا؛ کیونکہ منقولہ جائداد کو چھوڑ کر غیر منقولہ کی تصریح، منقولہ کے لیے غیر منقولہ کے حکم کے برخلاف کسی دوسرے حکم کا تقاضا کررہی ہے، اگر واضع قانون منقولہ کو غیر منقولہ کے برابر رکھنا چاہتا تو ضرور اس کی صراحت کرتا۔

شرح متون کے مکتب فکر کے قانون داں اپنے انداز تفسیر کے مطابق اسی کے قائل ہیں، ان کے بقول دونوں حکموں کے درمیان فرق کی حکمت کی بنیاد یہ ہے کہ انیسویں صدی کے اوائل میں نابلیون کے مجموعۂ قوانین کی وضع کے وقت منقولہ جائداد کی زیادہ اہمیت نہیں تھی؛ اسی لیے قانون ساز نے منقولہ کو چھوڑ کر غیر منقولہ کو محفوظ کیا۔

اگر ہم اس قانونی نص کے انطباق کے وقت کے واضع قانون کے احتمالی منشاء اور ارادہ کو لیں تو یہ کہنا جائز ہوگا کہ عصر حاضر میں منقولہ کی اہمیت غیر منقولہ سے کم نہیں، پس یہ چیز اسے محفوظ اور خاص کیے جانے کے قابل بنادے گی اور اس میں اسی طرح تصرف جائز نہ ہوگا جس طرح غیر منقولہ میں جائز نہیں ہے۔

شرح متون کے نظریہ پر تبصرہ:

ہم پہلے ذکر کرچکے ہیں کہ شرح متون کے مکتب فکر والے یہ سمجھتے ہیں کہ تفسیر کے تئیں ان کا مسلک قانون کے مفہوم کے استحکام وثبات کا ضامن ہے، یہ بات صحیح بھی ہے اور یہ چیز اس مذہب کی خصوصیت شمار کی جاتی ہے۔

لیکن اس خصوصیت کے باوصف اس مکتب فکر کے علماء کے کچھ دوسرے طریقے بھی ہیں جن کی وجہ سے یہ مکتب فکر شدید تنقید کا نشانہ بنا، وہ یہ کہ چونکہ اس مکتب فکر کا قیام نصوص کی تعظیم اور قانون ساز کے منشاء کے احترام پر ہے اور اس منشاء کو ہی اس مکتب فکر میں قانون کا واحد ماخذ قرار دیا گیا ہے؛ جو قانون کی رفتار میں الجھاؤ، جمود اور بعض وقت ایسے نتائج تک پہنچنے کا سبب بنتے ہیں جو عقلاً ناقابل قبول ہوتے ہیں۔

چنانچہ شارحین، قانون ساز کے حقیقی منشاء تک پہنچنے کے لیے نصوص اور الفاظ کی پابندی میں حد اعتدال سے تجاوز کرگئے ہیں۔

قانون وضع کرتے وقت قانون ساز کے تقدیری منشاء تک رسائی اور اس منشاء کو وہی تقدس وعظمت دینے کی وجہ سے جو خود نصوص کو دی جاتی ہے، انھوں نے معاشرہ کے اتار چڑھاؤ اور حالات کے تغیر کو کوئی اہمیت نہیں دی؛ اس کا فطری نتیجہ یہ ہوا کہ جھوٹ موٹ بعض حل واضع قانون کی طرف منسوب کردئے جاتے ہیں؛ کیونکہ یہ لوگ تلاش کرتے ہیں کہ قانون جاری کرتے وقت واضع قانون کا کیا مقصد تھا؟ اور تطبیق کے وقت کے احتمالی منشاء سے دور بھاگتے ہیں۔

ان تمام باتوں کا نتیجہ یہ ہوا کہ یہ مکتب فکر اس تنقید کے سامنے ٹک نہ سکا جو علماء ومفکرین کی طرف سے اس پر ہوئی ہے اور انیسویں صدی کے اواخر اور بیسویں صدی کے اوائل سے زوال پذیر ہوکر پردۂ خفاء میں چلا گیا۔

دوسرا تاریخی مکتب فکر ہے:

اس مکتب فکر کا ظہور جرمنی میں ہوا، یہ اپنے متعدد قانون دانوں کی طرف منسوب ہے جن میں سرفہرست ماہر قانون ئی ئی سافینی نی نی ہے، مگر اس مکتب فکر کو فرانسیسی قانون دانوں کی طرف سے زیادہ تائید حاصل نہیں ہوئی؛ چنانچہ ان میں سے کچھ ہی نے اس کی پیروی کی۔

یہ مکتب فکر قانون کے تصور کے سلسلے میں تاریخی مسلک کی تعلیمات کی واضح بازگشت تھا، اس مذہب کا خیال یہ ہے کہ قانون باشعور ارادہ کی پیداوار نہیں جو اسے بنانے میں غور وفکر کرتا ہے؛ لہذا اس کا تعلق واضع قانون کے عمل سے نہیں ہے، اسی طرح وہ فکر واستنباط کا نتیجہ بھی نہیں، البتہ قوم کے عرف ورواج اور تعامل کا نتیجہ اور تغیر پذیر معاشرتی ماحول کی پیداوار ہے؛ چنانچہ سماج اور معاشرہ میں اس کی نشو ونما ہوتی ہے اور ذاتی طور سے وہ تغیر پذیر ہوتا ہے، کوئی چیز اسے مقید نہیں کرتی۔

قانون کے اس تصور کی رو سے اس مکتب فکر میں قانون ساز کی ذمہ داری اس سے زیادہ نہیں کہ وہ ماحول سے پیدا ہونے والے قانون کو ریکارڈ کرے؛ چنانچہ قانون وضع کرنے میں اس کا کوئی فعال کردار نہیں اور اس کے منشاء کی ذاتی طور سے کوئی اہمیت نہیں ہے؛ بلکہ اس کی جو بھی اہمیت ہے اس کا انحصار اس پر ہے کہ وہ معاشرہ کے ان تغیر پذیر اور نئے نئے تقاضوں کی ترجمانی کرتا ہے، جو ان قانونی قواعد وضوابط کا خمیر ہیں۔

چنانچہ قانونی نصوص اپنے صدور کے بعد وضع کرنے والوں کے منشاء سے الگ ہوجاتی ہیں اور تغیر پذیر زندہ وجود اختیار کرلیتی ہیں جو اس معاشرتی زندگی کے ساتھ گھل مل جاتا ہے جس میں اس کی نشو ونما ہوئی ہے، اس سے نصوص میں لچک پیدا ہوتی ہے جو انھیں زندگی کے بدلتے حالات سے ہم آہنگ کردیتی ہے۔

اس تفسیر کا نتیجہ یہ ہوا کہ قانونی نصوص کی تفسیر واضع قانون کے حقیقی یا فرضی منشاء کے مطابق نہیں کی جاتی، جیسا کہ ہم نے شرح متون کے مکتب فکر میں مشاہدہ کیا؛ بلکہ تفسیر کے وقت پائے

جانے والے حالات کے مطابق ان کی تفسیر کی جاتی ہے۔

لہٰذا مفسر کی ذمے داری یہ نہیں کہ وہ واضع قانون کے حقیقی یا فرضی منشاء کو تلاش کرے؛ بلکہ اس کی ذمہ داری اس احتمالی منشاء کی تحقیق کرنا ہوگی کہ اگر تطبیق کے وقت پائے جانے والے حالات میں قانون ساز یہ قانونی نص وضع کرتا تو اس کا منشاء کیا ہوسکتا تھا؟

تاریخی مکتب فکر پر تبصرہ:

اگرچہ اس مکتب فکر کا تفسیری رجحان قانونی نصوص کو ایسی لچک عطا کرتا ہے جو انھیں حالات کا مقابلہ کرنے اور تغیر پذیر زندگی کے مراحل کے حل پیش کرنے کے قابل بنادیتی ہے؛ مگر یہ لچک خود، من مانی کرنے اور قانون کے نام پر اور تفسیر کے پردہ میں شخصی آراء تھوپنے کا ذریعہ بن جاتی ہے؛ چنانچہ ہر شخص قانون کی تفسیر اپنی خواہش کے مطابق کرتا ہے اور اس کو تقاضائے وقت اور معاشرہ کی ضروریات کی تکمیل کے نام پر قانون کی طرف منسوب کردیتا ہے۔

اس کے ساتھ ساتھ یہ رجحان اس ثبات وقرار اور تحدید کا بالکلیہ خاتمہ کردیتا ہے جن کا ہونا قانون کے لیے ضروری ہے، اسی طرح یہ مکتب فکر تفسیر کو اس کے حقیقی معنی سے نکال دیتا ہے جو کہ قانونی عبارت کا معنی بیان کرنے کا نام ہے اور اس کو قانون کی اصلاح یا کالعدم کرنے یا نئے قانونی ضوابط پیدا کرنے کا ذریعہ بنادیتا ہے۔

تیسرا علمی مکتب فکر ہے:

تفسیر کے رجحانات میں سے تیسرا علمی مکتب فکر کا رجحان ہے؛ جو حد اعتدال سے ہٹے ہوئے "شرح متون" اور "تاریخی واجتماعی" دونوں رجحانوں کے درمیان ایک معتدل رجحان ہے۔

علمی مکتب فکر یا آزاد علمی تحقیق کے مکتب فکر کا قائد فرانسیسی ماہر قانون "فرنسوا جنی نی نی ہے،

تفسیر میں اس مکتب فکر کا قیام اس بنیاد پر ہے کہ ان اسباب وعوامل کا لحاظ رکھنے کے ساتھ ساتھ جن سے قانونی ضابطہ وجود پذیر ہوتا ہے، قانون ساز کے منشاء سے واقفیت حاصل کی جائے۔

اس کی تفصیل یہ ہے کہ قانون سازی ایک ارادی عمل ہے؛ چنانچہ قانون ساز نے اسے ایک خاص مقصد کی تکمیل میں اپنے منشاء کی تعبیر کے لیے وضع کیا ہے؛ لہٰذا تفسیر کے وقت ضروری ہے کہ قانون ساز کا منشاء اور مقصد تلاش کیا جائے؛ لیکن جس منشاء کی تلاش ''جینی'' کی نظر میں ضروری ہے وہ صرف حقیقی منشاء ہے جو وضع قانون کے وقت رہا ہے، اس سے وہ منشاء مراد نہیں، جسے شرح متون کا مکتب فکر تقدیری منشاء کا نام دیتا ہے؛ کیونکہ اس قانون داں کی نظر میں یہ جائز نہیں کہ ہم ایک چیز اپنی جانب سے فرض کریں اور اسے واضع قانون کی طرف منسوب کردیں؛ پس جو قضیہ پیش ہو، اگر اس کا مقابلہ کرنے کے لیے کوئی قانونی نص موجود نہ ہو، تو ہمیں مجبوراً قانون کے دوسرے رسمی مصادر ومراجع کی طرف رجوع کرنا پڑے گا؛ جن میں سب سے اہم عرف ہے۔

جب رسمی مصادر (۱) بھی حل پیش کرنے میں مدد نہ کریں تو اس کے سوا کوئی اور راستہ باقی نہیں رہ جاتا جسے ''ئی ئی جینی'' آزاد علمی تحقیق کا نام دیتا ہے یعنی قانون کے جوہری حقائق کی طرف رجوع کرنا؛ جن سے قانون تشکیل پاتا ہے، ان سے مراد طبعی، تاریخی، عقلی اور مثالی حقائق (۲) ہیں؛ چنانچہ قانونی نص کی عدم موجودگی میں مفسِّر کے لیے ان سے ہی قانونی ضابطہ اخذ کرنا ممکن ہے۔

علمی مکتب فکر پر تبصرہ:

اس میں کوئی شک نہیں کہ علمی مکتب فکر نے شرح متون کے مکتب فکر کی انتہاء پسندی اور تاریخی مکتب فکر کی بے اعتدالی کے درمیان ایک معتدل راستہ اختیار کیا؛ چنانچہ اس نے واضع قانون کے حقیقی منشاء کو مہمل نہیں قرار دیا؛ بلکہ اسی کے ساتھ دیگر چیزوں کو بھی اہمیت دی کہ وہ

قانون کا مرجع قرار پائیں۔

ان سب کے باوجود وہ قانون کی لچک اور اس کے زندگی کا مقابلہ کرنے کی صلاحیت کے درمیان حائل نہیں ہوا اور نہ ہی اسے اتنی آزادی دے دی جو اسے لاقانونیت تک پہنچادے، جیسا کہ تاریخی مکتب فکر نے کیا۔

اور اب......

ان تینوں مکاتب فکر جن کی نشو ونما یورپ میں ہوئی؛ جن میں سب سے زیادہ معتدل علمی مکتب فکر ہے، ان کو ہم یہیں چھوڑتے ہیں اور آئندہ بحثوں میں یہ دکھانا چاہتے ہیں کہ فقہ اسلامی میں تفسیر نصوص کے مناہج کن خصوصیات کے ساتھ ممتاز ہیں۔

پہلے اس بات کی جانب ایک سرسری اشارہ ضروری ہے کہ شریعت کی تفسیر اور قانون کی تفسیر کے درمیان بہت بڑا تفاوت ہے، تقابل کا راستہ اگر اختیار کیا جائے تو بحث کا دائرہ کچھ مزید وسیع ہوجائے گا، چنانچہ:

(الف) زمانے کے لحاظ سے شریعت کے مناہج تفسیر کو تیرہ صدیوں سے زیادہ زمانے کی سبقت حاصل ہے؛ اس طرح کہ یہ مناہج قائم بالذات علم کے طور پر راسخ بنیادوں پر قائم ہیں اس میں ثبات واستحکام کے تمام اسباب اور مفسر کے قدم پکڑنے کی قدرت اور صلاحیت موجود ہے، جو اسے لغزش وانحراف سے بچاتی ہے۔

(ب) معروضی حیثیت سے ہم دیکھتے ہیں کہ یورپ میں پائے جانے والے تفسیر کے مکاتب فکر اپنے رجحانات کے اختلاف اور ہمارے اس اعتراف کے باوجود کہ ان میں سب سے بہتر علمی مکتب فکر ہے جس نے تقلیدی اور تاریخی دونوں مکاتب فکر کے درمیان اعتدال کی راہ اپنائی، ان سب میں نہ تو وہ ضوابط ہیں جو تفسیر کے وقت مقصد کی تعیین کریں اور نہ ہی ایسے معیار