OPEN ACCESS
Al-Az̤vā الاضواء
ISSN 1995-7904 ;E 2415-0444
Volume 38, Issue, 60, 2023
www.aladwajournal.com

عموم مشترک کے حوالے سے اصولیین کی آراء کا تنوع: ایک تحقیقی جائزہ

Diversity of Opinion Among Uṣūliyyīn Regarding the Authority Of ʻUmūm Al-Mushtarak (Generality of Homonyms): A Research Review

Hafiz Muhammad Abdun Naseer Alavi
Assistant Professor, Govt. Shalimar Graduate College, Baghbanpura, Lahore, Pakistan

Ramla Khan
Vice Principal, Madrasatul Faisal Lil Banat, Jamia Ashrafia, Lahore, Pakistan

KEYWORDS

Uṣūliyyīn; ʻUmūm Al-Mushtarak; Homonyms; Generality of Homonyms

Date of Publication: 29-12-2023

Abstract

The fundamental tenet governing language usage dictates that each word should exclusively convey a singular, unambiguous meaning. Despite this ideal, languages contain homonyms—words embodying multiple meanings. Referred to as "Al-Mushtarak," jurists and Uṣūliyyīn permit the intentional use of homonymous words for a singular intended meaning. However, a crucial question arises: can a homonymous term, originating from a single speaker, be universally applied to all its literal meanings without contextual cues? This dilemma, central to jurisprudential principles, is known as the "generality of homonyms" or "ʻUmūm Al-Mushtarak." Divergent opinions prevail on the permissibility of the generality of homonyms. Imām Abū Ḥanīfah, Imām Fakhr al-Dīn al-Rāzī of the Shāfiʿiyyah, Shaykh Abū al-Ḥasan al-Karkhī of the Ḥanafiyyah, Al-Baṣrī, Abū ʿAlī al-Jubbāʾī, and Abū Hāshim—representing Muʿtazilah—all deem it impermissible. In contrast, Imām al-Shāfiʿī, Imām Mālik, Qāḍī Abū Bakr al-Bāqilānī of the Shafi'is, and Qāḍī ʿAbd al-

Jabbār of the Muʿtazilah permit generality in non-contradictory meanings. This article meticulously explores the varied perspectives of scholars in the field of principles, presenting their respective pieces of evidence. Furthermore, it delves into the practical implications of this doctrinal disparity in Islamic jurisprudence by dissecting two fiqh issues. The aim is to shed light on this intricate matter and enhance understanding within the scholarly discourse.

کسی بھی زبان میں اصل تو یہی ہے کہ ہر لفظ ایک متعین معنی کے ساتھ خاص ہو، تا کہ ہر لفظ کی اپنے مدلول پر دلالت مستقل اور واضح ہو، لیکن اس کے ساتھ ساتھ لغت میں ایسے الفاظ بھی پائے جاتے ہیں جن کی دلالت ایک سے زیادہ معانی پر ہوتی ہے، ایسے الفاظ "مشترک" کہلاتے ہیں۔ مشترک لفظ بول کر اس کا کوئی خاص معنی مراد لینا فقہاء و اصولیین کے نزدیک جائز ہے، البتہ ایک ہی متکلم سے صادر ہونے والے مشترک لفظ کو بیک وقت تمام حقیقی معانی پر بنا کسی قرینے کے محمول کیا جا سکتا ہے یا نہیں؟ اصولیین کے ہاں یہ مسئلہ "عموم مشترک" کہلاتا ہے۔ مشترک کے عموم میں اختلاف ہے۔ زیر نظر مقالہ میں اصولیین کی مختلف آراء اور ان کے دلائل کا جائزہ لیا گیا ہے، نیز اصولی اختلاف کی وضاحت کے لیے فقہاء کی کتب سے دو تفریعات بھی ذکر کی گئی ہیں تا کہ مسئلہ کی مکمل وضاحت ہو سکے۔

مشترک کی لغوی تعریف

مشترک، اشتراک کا اسم مفعول ہے جس کے معنی باہم شریک ہونے کے ہیں۔(شَ رَ كَ)، ان لفظوں کے حوالے سے ابن فارس ان کی دو اصلوں کو بیان کرتے ہوئے کہتے ہیں:

ش، ر، ک ان تین حروف کے معانی میں دو اصول ہیں؛ پہلا اصول یہ ہے کہ یہ حروف اجتماعیت پر دلالت کرتے ہیں یعنی ان سے مراد یہ ہوتی ہے کہ یہاں پر انفرادیت نہیں ہے اور دوسرا اصول یہ ہے کہ ان کے معنی میں کسی کام کا ایک مدت تک چلتے رہنا ملحوظ ہوتا ہے۔(1)

جب کہ صاحب لسان العرب کہتے ہیں: لفظ شرک اور شرکۃ ایک ہی معنٰی پر دلالت کرتے ہیں یعنی دو شرکاء کا باہم مل جانا۔ اس مادے سے فعل کے مختلف ابواب جیسے اشترک، تشارک، شارک اسی معنٰی پر دلالت کرتے ہیں کہ ایک شخص دوسرے کے ساتھ مل گیا۔(2)

صاحب المصباح المنیر لکھتے ہیں:

شرک، یشرک اس کا باب (سمع، یسمع) ہے اور لفظ شرک اور شرکة یہ کلم اور کلمة کے ہم وزن ہیں (یعنی ان کا پہلا حرف مفتوح اور دوسرا مکسور ہے) اور اس (شرکت) کا معنی ہے: میں اس کا شریک ہو گیا۔ شریک

کی جمع أشراک، شرکاء ہے۔ اور جب یہ باب افعال اور تفعیل سے استعمال ہوتا ہے تو اس کا مطلب ہوتا ہے کسی ایک کو دوسرے کا شریک بنانا۔ لفظ شرکة اصل میں تو شین کی زبر اور راء کی زیر کے ساتھ تھا لیکن پھر اس میں تخفیف کی گئی اور شین کو زیر جبکہ راء کو ساکن کر دیا گیا اور اسی مخفف کا استعمال غالب ہے ان میں ایسی ہی تخفیف کی گئی ہے جیسا کہ لفظ کلم اور کلمہ میں کی گئی ہے۔(3)

امام زرکشی لکھتے ہیں:

پس مشترک لفظ وضع کے لحاظ سے برابر ہو سکتا ہے، لیکن سمجھنے کے لحاظ سے برابر نہیں ہوتا، اس لئے وہ مجمل نہیں ہوگا۔ اور یہ مشترک لفظ یا تو اسماء میں ہو سکتا ہے جیسا کہ پہلے بیان ہوا، یا افعال میں جیسے 'عسعس' جس کا مطلب آنا اور جانا ہے، یا حروف میں جیسے واو کا عطف اور ابتداء کے معنی میں مشترک ہونا۔(4)

علامہ جرجانی مشترک کی تعریف بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

جس چیز کو بہت سے معانی کے لیے مختلف اوضاع کے ذریعے وضع کیا گیا ہو، جیسے لفظ العین؛ کیوں کہ یہ بہت سے معانی کے مابین مشترک ہے۔ یہاں کثرت قلت کے مقابلے میں معنوی اعتبار سے مستعمل ہے، اس لیے صرف دو معنی کے مابین مشترک کو بھی شامل ہے۔(5)

عموم مشترک کی تعریف

عموم مشترک سے مراد یہ ہے کہ مشترک مطلق ہو اور اس سے ایک سے زیادہ معنی مراد لیا جائے، صاحب تیسیر التحریر لکھتے ہیں:

مشترک کی عمومیت اس کے معانی اور ہر اس مفہوم کے لیے جس کے لیے اس کی وضع ہے، میں حقیقت ہے۔ پس جب تمام مفاہیم کو ایک ساتھ اس سے مراد لیا جائے گا تو اس کا استعمال معنی موضوع لہ میں ہوگا۔(6)

لیکن مشترک عام سے مختلف ہے اس لیے کہ لفظ مشترک کا اطلاق دو حقیقتوں پر ہوتا ہے اور اور عام کا اطلاق حقیقت کے مختلف ہونے کے علاوہ کے لیے ہوتا ہے، اور دوسرا یہ کہ مشترک کے معانی محصور ہیں، اور اس پر اس کا اطلاق بدل کے طریقے سے ہوگا جبکہ عام کا معنی یہ ہے کہ وہ افراد کو بلا حصر شامل ہو اور اس پر اس کا اطلاق شمول کے طریقے پر ہو تو عموم مشترک عموم اصطلاحی کے معنی میں سے نہیں ہے، البتہ مشترک اس لحاظ سے عام کے مشابہ ہے کہ اس کا اطلاق اکثر معنی پر کیا جاتا ہے، اور عموم مشترک سے یہی مراد ہے۔ اسی لیے بعض اصولیین نے اسے عام کی قسم میں شامل کیا ہے۔ ابن الموقت لکھتے ہیں:

اصولیین کے مطابق عام کی دو قسمیں ہیں؛ متفق الحقیقت، اس سے مراد وہ عموم ہے جو مشترک کے علاوہ ہو، اور مختلف الحقیقت، اس سے مراد عموم مشترک ہے۔(7)

بعض اصولیین نے عموم مشترک کو عام کی بحث میں ذکر کیا ہے مثلاً جوینی، امام غزالی، آمدی اور ابن حاجب رحمہم اللہ وغیرہ، اور بعض نے اس کو لغت کے مباحث کے ضمن میں مشترک کے مسائل میں سے بنایا ہے، اور

اکثر حنفی اصولیین نے اس کا ذکر مشترک کے حکم میں کیا ہے۔

بعض اصولیین نے اسے حقیقت اور مجاز کے ساتھ بیان کیا ہے ۔ان اصولیین نے عموم مشترک کے مسئلہ کے ساتھ اس مسئلہ کو یوں ملایا ہے: "لفظ کا اپنے حقیقت اور مجاز پر مطلق ہونا" اور بعض نے لفظ کے مطلق ہونے کی اضافت اس کے دو مجازوں پر کی ہے۔(8)

عموم مشترک میں حنفیہ اور متکلمین کا اختلاف

علامہ آمدی لکھتے ہیں:

علماء نے اس بات میں اختلاف کیا ہے کہ ایک لفظ میں جو ایک ہی وقت میں ایک ہی متکلم کی طرف سے ہو جب کہ وہ لفظ دو معنی میں مشترک ہو۔(9)

امام زرکشیؒ نے ذکر کیا ہے کہ لفظ مشترک کا دو معنی کے لیے جمع ہونا صحیح ہے بایں طور کہ اس ترکیب میں لفظ مشترک کا ان دونوں معنی کے لیے ارداہ کرنا صحیح ہو، یا ترکیب میں یہ لفظ اس قابل ہو کہ اس کے ایک حصہ سے ایک معنی مراد لیا جائے اور اور اس کے دوسرے حصے سے دوسرا معنی مراد لیا جائے۔(10)

البتہ یہ ضروری ہے کہ لفظ کے معانی کے درمیان تناقض اور تضاد نہ ہو، دو معانی کے جمع ہونے کے ممتنع ہونے کی مثال بیان کرتے ہوئے امام زرکشی لکھتے ہیں:

یعنی لفظ امر کا استعمال طلب اور تہدید میں ہوتا ہے، تہدید میں اس فعل کی کراہت کی وجہ سے ہوگا، اور امر کا ارادہ بھی ساتھ ہوتا ہے اور کسی چیز کا اردہ اور اس کی کراہت کا ہونا دو متضاد چیزیں ہیں، اور اسی قید کی وجہ سے اگر کوئی آدمی اپنی زوجہ سے کہے کہ تو مجھ پر حرام ہے اور طلاق اور ظہار کی نیت کی جب کہ وہ دونوں ثابت نہیں ہے، اگرچہ دونوں تحریم میں مشترک ہے لیکن ان دونوں کے درمیان منافات ہے اس لیے کہ طلاق زوجیت کی قید کو چھڑانا ہے بخلاف ظہار کے تو اس صورت میں یہ مجمل ہوگا تو وضاحت طلب کی جائے گی۔(11)

اور جب کلمہ کے معانی کا رد ایسی ایک حقیقت کی طرف ممکن ہو کہ جو اس معنی کو شامل ہو تو ان معانی کا ذکر بھی محل نزاع میں سے نہیں ہوگا ابن تیمیہ اس کی مثال ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

یہ مشترک لفظ کے دونوں معنی میں استعمال یا لفظ کے حقیقت اور مجاز میں استعمال سے مختلف ہے؛ بلکہ یہ اس کے ایسے حقیقی معنی میں استعمال ہے جس میں دونوں معانی شامل ہیں۔ اس پر غور کرو کہ یہ بہت مفید بات ہے، لیکن اکثر لوگوں کی اس کی طرف توجہ نہیں ہوئی۔ اور قرآن کی اکثر آیات جو دو یا زیادہ معنی پر دلالت کرتی ہیں وہ اسی قسم کی ہیں۔ مثال کے طور پر اللہ تعالیٰ کا فرمان ﴿اَقِمِ الصَّلٰوۃَ لِدُلُوۡکِ الشَّمۡسِ اِلٰی غَسَقِ الَّیۡلِ﴾ جس میں "الدلوک" کو زوال سے اور غروب سے تعبیر کیا گیا ہے۔ یہ دو مختلف اقوال نہیں بلکہ لفظ دونوں کو شامل ہے؛ کیونکہ دلوک کا معنی میلان ہے اور سورج کے میلان کا آغاز زوال اور انتہاء غروب ہے، اور لفظ دونوں

کو اس اعتبار سے شامل ہے۔ اسی طرح "الغاسق" کی تفسیر رات سے اور چاند سے کی گئی ہے، یہ بھی مختلف اقوال نہیں بلکہ لفظ ان دونوں معانی کے لازم کو شامل ہے، کیوں کہ چاند رات کی نشانی ہے۔ ایسی مثالوں کی بہتات ہے۔(12)

اسی طرح اگر کسی نص کے دو یا دو سے زائد معنی ہوں اور کسی ایک معنی کے تعین پر کوئی قرینہ بھی موجود ہو اس صورت میں بالاتفاق لفظ سے وہی معنی مراد لیا جائے گا جس پر قرینہ دلالت کرتا ہے، اور اگر مشترک کے معنی پر کوئی ایسا قرینہ نہ ہو جو اسے دوسرے معنی پر ترجیح دے سکے تو اس صورت میں فقہاء کا اختلاف ہے۔ علامہ سبکی لکھتے ہیں:

اہل علم کا ایک ہی لفظ کو ایک ہی متکلم کی جانب سے ایک ہی وقت میں دو مشترک معانی پر اطلاق کے حوالے سے اختلاف ہے؛ امام شافعی، قاضی ابو بکر باقلانی، عبد الجبار بن احمد اور ابو علی الجبائی بطریق حقیقت اس کے استعمال کو درست کہتے ہیں، بشرطیکہ کسی خارجی امر کی وجہ سے ممتنع نہ ہو جیسے ضدین اور نقیضین میں ہوتا ہے۔(13)

مزید لکھتے ہیں:

ابو ہاشم، امام کرخی، ابو الحسین بصری اور امام فخر الدین وغیرہ اسے ممنوع قرار دیتے ہیں۔(14)

اس اختلاف کی مزید وضاحت کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

مشترک کو متعدد معانی میں استعمال کرنے والوں کے مابین اختلاف ہے؛ آیا جب قرینہ سے خالی ہو تو کیا اسے اشتراک پر محمول کرنا واجب ہے؟(15)

صاحب فواتح الرحموت اس اختلاف کو بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

مشترک کے عموم میں اختلاف ہے، امام ابو حنیفہ، شافعیہ میں سے امام فخر الدین رازی، ہم-حنفیہ- میں سے شیخ ابو الحسن کرخی، بصری، ابو علی جبائی اور ابو ہاشم- تینوں معتزلہ میں سے اسے ممنوع قرار دیتے ہیں، جب کے امام شافعی اور مالک، شافعیہ میں سے قاضی ابو بکر باقلانی اور معتزلہ میں سے قاضی عبد الجبار غیر متضاد مفاہیم میں عموم کو جائز قرار دیتے ہیں۔(16)

متکلمین کے دلائل

پہلی فرع: لفظ واحد کا معنی اکثری میں عموم کے قائلین پہلی دلیل اس کے وقوع جواز کی دلیل ہے:

لفظ واحد کا معنی اکثری میں عموم کے قائلین اس کے جواز پر اس کے وقوع ہونے سے دلیل پکڑتے ہیں، اور ان کا استدلال ان دو آیتوں کی ساتھ ہے:

1۔ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

﴿إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا صَلُّوا عَلَيْهِ وَسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾(17)

"اللہ اور اس کے فرشتے پیغمبر پر درود بھیجتے ہیں مومنو! تم بھی پیغمبر پر درود اور سلام بھیجا کرو۔"

دلیل کی وضاحت کرتے ہوئے علامہ سبکی لکھتے ہیں:

صلاۃ کے لفظ کا تعلق اللہ کے ساتھ ہو تو معنی بالاتفاق مغفرت ہے اور فرشتوں کے ساتھ ہو تو استغفار کے معنی میں ہوتا ہے، یہ دونوں مفہوم متغایر ہیں، اس لیے لفظ صلاۃ کو ان دونوں معنی میں مشترک ہونا چاہیے کیوں کہ دونوں پر یکبارگی اطلاق کیا جارہا ہے، اللہ تعالی اور فرشتوں دونوں پر۔[18]

آیت میں لفظ "صلوٰۃ" بہت سے معنی کے لیے آتا ہے، صلوٰۃ اللہ کی طرف سے رحمت ہے اور ملائکہ کی جانب سے استغفار ہے اور وہ دونوں مختلف معنی ہے، اور اطلاق میں اصل حقیقت ہے، اور لفظ مشترک کا ذکر ایک مرتبہ کیا گیاہے اور اس سے دو معنی ایک ساتھ مراد لیے گئے ہیں۔

2۔ دوسری آیت اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے:

﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يَسْجُدُ لَهُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ وَالنُّجُومُ وَالْجِبَالُ وَالشَّجَرُ وَالدَّوَابُّ وَكَثِيرٌ مِنَ النَّاسِ وَكَثِيرٌ حَقَّ عَلَيْهِ الْعَذَابُ وَمَنْ يُهِنِ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِنْ مُكْرِمٍ إِنَّ اللَّهَ يَفْعَلُ مَا يَشَاءُ﴾[19]

"کیا تم نے نہیں دیکھا کہ جو (مخلوق) آسمانوں میں ہے اور جو زمین میں ہے اور سورج اور چاند اور ستارے اور پہاڑ اور درخت اور چارپائے اور بہت سے انسان خدا کو سجدہ کرتے ہیں اور بہت سے ایسے ہیں جن پر عذاب ثابت ہو چکا ہے اور جس شخص کو خدا ذلیل کرے اس کو کوئی عزت دینے والا نہیں بیشک خدا جو چاہتا ہے کرتا ہے۔"

اس آیت سے استدلال کی وضاحت کرتے ہوئے علامہ اسنوی لکھتے ہیں:

یہاں لفظ سجود سے اللہ تعالی کی مراد خشوع ہے، کیوں کہ حیوانات سے وہی مفہوم لیا جاسکتا ہے، اور اس سے مراد زمین پر پیشانی رکھنا بھی ہے، بصورت دیگر بہت سے لوگوں کو ذکر کے ساتھ خاص کرنا کوئی معنی نہیں رکھتا کیوں کہ سجدہ بمعنی خشوع و خضوع کے معنی میں ہو تو سب اس میں برابر ہوں گے، تو دونوں معنی مراد ہونا ثابت ہو گیا۔[20]

لفظ سجود کا استعمال آیت میں بہت سے معنی پر ہوا ہے، تو لوگوں کے اور درخت اور حیوانات کے سجدے میں فرق ہے، آیت میں درخت اور حیوانات کے سجدے سے مراد خضوع ہے، زمین پر پیشانی رکھنا مراد نہیں ہے اور ان سے اسی کا تصور ممکن ہے، اور لوگوں کے سجدے سے مراد زمین پر پیشانی رکھنا مراد ہے، اس لیے کہ جب اس کی نسبت لوگوں کی طرف ہو تو سمجھ میں یہی معنی جلدی آتا ہے، اور یہ اس لیے بھی کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ﴿وَكَثِيرٌ مِنَ النَّاسِ﴾ اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ سجود کی نسبت لوگوں کی طرف یہ زمین پر پیشانی رکھنے پر دلالت کرتا ہے۔ اسے خضوع کے معنی کی طرف نہیں پھیرا جائے گا، اس لیے کہ سجود سے کثیر لوگوں کی تخصیص ان لوگوں کے علاوہ

ہے جو ان لوگوں میں سے ہو جن پر عذاب ثابت ہو چکا ہو حلانکہ وہ سب اللہ کی قدرت کے لیے خضوع میں برابر ہے، تو لفظ سجود حلانکہ وہ ایک لفظ ہے لیکن وہ دو مختلف معنی میں استعمال ہوا ہے۔

دوسری دلیل

قول اول کے قائلین دوسرا استدلال اس حدیث سے کرتے ہیں حضرت ابو ھریرۃ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے:

قام أعرابي فبال في المسجد، فتناوله الناس، فقال لهم النبي صلى الله عليه وسلم: «دعوه وهريقوا على بوله سجلا من ماء، أو ذنوبا من ماء، فإنما بعثتم ميسرين، ولم تبعثوا معسرين.»(21)

"ایک اعرابی کھڑا ہو کر مسجد میں پیشاب کرنے لگا تو لوگ اس کی طرف دوڑے تو رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے لوگوں سے فرمایا کہ اسے چھوڑ دو اور اس کے پیشاب پر پانی بھرا ہوا ڈول یا کچھ کم بھرا ہوا ڈول بہادو کیونکہ تم نرمی کے لیے بھیجے گئے ہو، سختی کے لیے نہیں۔"

علامہ سبکی اس استدلال کی وضاحت میں ابن دقیق کا قول نقل کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

دلیل کی وضاحت یہ ہے کہ امر حدیث میں وجوب کے لیے استعمال ہوا ہے، اور یہ اس میں جمہور کے قول کے مطابق حقیقت ہے، اور مستحب معنی میں استعمال ہوا ہے جو کہ اس میں مجاز ہے، بہر حال اس کا استعمال وجوب کے لیے اس مقدار کی دلالت کی وجہ سے ہے جو مقدار نجاست کو مکمل صاف کر دے اور اس کا استعمال ندب کے لیے زائد مقدار کی دلالت کی وجہ سے ہے اس لیے کہ ذنوب (کچھ کم بھرا ڈول) کی مقدار یہ محض نجاست کو صاف کرنے کے لیے زائد ہے۔(22)

تیسری دلیل

قول اول کے قائلین نے تیسرا استدلال یہ پیش کیا ہے کہ اگر ایک لفظ کا دو مرتبہ ذکر کیا جائے اور ہر مرتبہ سے دوسرا معنی مراد لیا جائے تو یہ جائز ہے تو کتنی بعید بات ہے کہ ایک مرتبہ پر اکتفاء کیا جائے، اور اس سے دونوں معنی مراد لیے جائیں جبکہ لفظ دو معنی کے لیے صلاحیت رکھتا ہو۔ ابن عقیل بغدادی لکھتے ہیں:

اور اس قول کے جواز کی صحت کی یہ دلیل ہے کہ ہر عاقل جانتا ہے کہ کہنے والے کا اس قول: "تو نکاح نہ کر اس سے جس سے تیرے باپ نے نکاح کیا"، کا مطلب یہ ہے کہ جس سے تیرے باپ نے عقد کیا تو اس سے عقد نہ کر اور جس سے تیرے باپ نے مجامعت کی اس سے تو مجامعت نہ کر۔ جب عورتوں سے مس کرنے کی نفی ہے تو اس سے مجامعت اور ہاتھ سے چھونا مراد لینا زیادہ بہتر ہے۔(23)

احناف کے دلائل

احناف نے لغت میں مشترک کی حقیقت سے استدلال کیا ہے، اس لیے کہ وہ ایسا لفظ ہے جو دو مختلف یا اکثر کے لیے وضع کیا گیا ہے، اور وہ ایک وضع کے ساتھ نہیں ہے، ان دونوں میں سے ہر معنی کے لیے لفظ انفرادی طریقہ پر وضع ہوا ہے، اس طریقہ کے ساتھ کہ لفظ کا استعمال دو معنی کے لیے بدل کے طریقے پر ہو گا جمع کے

طریقے پر نہ ہو گا، اس لیے کہ اگر اس کی وضع دو معنی کے استعمال کے لیے ہو جمع کے طریقے پر تو اس کا دو معنی میں سے ایک لیے انفرادی طریقے سے استعمال ممنوع ہو گا، شہاب الدین زنجانی لکھتے ہیں:

کیوں کہ وضع کرنے والوں نے اس اسم کو مسمیات میں سے ہر ایک کے لیے بطریق بدل وضع کیا ہے نہ کہ بطریق جمع، جب اسے تمام معانی پر محمول کر دیا جائے تو اس کا استعمال موضوع لہ کی ضد میں اور مقصود کے برعکس ہو گا۔[24]

امام سمعانی لکھتے ہیں:

حقیقت یہ ہے کہ یہ لفظ اپنی موضوعی جگہ میں استعمال ہو اور مجاز وہ لفظ ہے کہ جو اپنی وضع سے متجاوز ہو، اور ایک لفظ کا ایک حالت میں اپنی وضع میں استعمال اور ایک حالت میں اپنی وضع کے علاوہ استعمال ہو تو یہ درست نہیں ہے، بلکہ وہ ناممکن ہے جیسا کہ کسی چیز پر اکتفاء کرنا اور اس سے تجاوز کرنا ایک حالت میں ناممکن ہے۔[25]

جمہور کے دلائل کا جواب دیتے ہوئے صاحب کشف الاسرار لکھتے ہیں:

یہ جائز نہیں کہ ایک لفظ اپنے مفاہیم میں سے کسی ایک پر اس طور پر دلالت کر رہا ہو کہ وہ اس کا مکمل معنی ہو، اور اسی وقت وہ ایک اور مفہوم پر بھی مکمل معنی کے ساتھ دلالت کر رہا ہو، ہاں البتہ یہ ہو سکتا ہے کہ اس کے مفاہیم میں سے ہر ایک اس کے معنی کا جزء ہو تو یوں اس کی دلالت مجموعہ پر مجموعہ کی حیثیت سے ہو گی، جب کہ اصولیین کا اس بات پر اتفاق ہے کہ ایسا نہیں ہوتا؛ کیوں کہ اس صورت میں واضع کا مقصود حاصل نہیں ہو گا؛ کیوں کہ واضع نے اسے مفہوم کے افراد میں سے صرف ایک فرد کے لیے وضع کیا ہے، یوں اجمالی تعریف بھی حاصل نہیں ہو گی کیوں کہ اس وقت یہ ہر اعتبار سے معلوم ہو گا۔ باقی رہا آیت سے استدلال تو وہ ضعیف ہے؛ کیوں کہ سجدہ سے مراد خشوع اور تابعداری ہے، وہ سب معانی کو شامل ہے، یوں معنی مختلف نہیں ہوتا۔ سب سے بہتر توجیہ یہ ہے کہ ارشاد باری: وکثیر فعل مضمر کی وجہ سے مرفوع ہے، اس فعل مضمر پر پہلا یسجد دلالت کر رہا ہے، عبارت یوں ہے: ویسجد له كثير من الناس سجود طاعة وعبادة، یوں پہلا یسجد تابعداری اور خضوع کے معنی میں ہے اور دوسرا عبادت کے معنی میں، یوں لفظ مختلف ہونے سے معنی مختلف ہو گیا۔ اسی طرح دوسری آیت سے استدلال؛ اس لیے کہ صلاۃ سے مراد رسول اللہ ﷺ کے معاملے کو ان کے احترام میں اہتمام دینا ہے، اس لیے رحمت اور استغفار کو شامل ہے یا تقدیری عبارت یوں ہے: إن الله يصلي وملائكته يصلون، باقی یہ کہنا کہ مجازا جزء کا نام کل کو دینا ہے، تو یہ فاسد ہے؛ کیوں کہ جزء کا کل پر یا کل کا جزء پر اطلاق ان دونوں کے درمیان ملازمہ کی وجہ سے ہوتا ہے کیوں کہ جزء کل کو مستلزم ہے اس حیثیت سے کہ وہ جزء ہے اور کل جزء کو مستلزم ہے ہر اعتبار سے، کیوں کہ وجہ ذات کو مستلزم ہے اور ذات وجہ کو مستلزم ہے، تو وجہ ذکر کر کے اس کا لازم مراد لینا اور اس کے برعکس کرنا، جائز ہے، اور جس سے ہم بحث کر رہے ہیں اس کا اس سے تعلق نہیں؛ کیوں کہ چشمہ جو کہ لفظ العین کا ایک مفہوم ہے، یہ سورج، آنکھ اور

سونے کو کسی بھی اعتبار سے شامل نہیں، اسی طرح اس کا عکس، تو یہ کیسے اسے مستلزم ہو سکتا ہے جب کہ کسی بھی اعتبار سے اتصال نہیں نہ وجود یعنی خارج کے اعتبار سے نہ لفظ سے مفہوم ہونے کے اعتبار سے؛ کیوں کہ اس کا(چشمہ) لفظ عین کا مفہوم ہونا اس بات پر موقوف نہیں کہ باقی معانی بھی اس کے مفہوم میں شامل ہیں، کیوں کہ ان دونوں کے درمیان کسی بھی قسم کا تعلق نہیں اس لیے ان دونوں پر مجازا بھی اس کا اطلاق جائز نہیں، جس طرح حقیقی معنی میں جائز نہیں؛ کیوں کہ مجاز کہتے ہیں ملزوم کا ذکر کر کے لازم مراد لینا، ایک رائے یہ بھی ہے کہ نفی میں عموم ہوتا ہے اثبات میں نہیں جس طرح نکرہ، اور ان میں سے ہر ایک عین کے علاوہ کل میں سے ایک شامل ہے، اور ایک رائے یہ ہے کہ نفی میں بھی عموم نہیں جیسا کہ ہم نے بیان کر دیا، نکرہ میں اعتبار کرنے کا جواب یہ ہے کہ نکرہ میں عموم خبر کی صداقت کو ثابت کرنے کی غرض سے ہوتا ہے نہ کہ لفظ کے موجب کے اعتبار سے، ایسی مجبوری مشترک میں نہیں ہے، کیوں کہ اگر آپ کہیں: مارأیت عینا، اور سارے مفاہیم میں سے صرف چشمہ مراد لیں تو آپ سچے ہیں اگرچہ اس مفہوم میں عموم نہ ہو، بر خلاف: مارأیت رجلا کہ اس میں عموم مراد لیے بغیر صدق متحقق نہیں ہوتا۔ میزان میں یوں ہی ہے۔[26]

تفریعات

ذیل میں آیات احکام اور احادیث احکام میں عموم مشترک اور فقہاء کرام کے باہمی اختلاف میں عموم مشترک کے اثر انداز ہونے کی چند تفریعات پیش کی جارہی ہیں۔

پہلی تفریع

ارشاد باری تعالیٰ ہے:﴿وَلاَ تَنكِحُواْ مَا نَكَحَ آبَاؤُكُم مِّنَ النِّسَاء إِلاَّ مَا قَدْ سَلَفَ إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَمَقْتاً وَسَاء سَبِيلاً﴾[27]

"اور جن عورتوں سے تمہارے باپ دادا (کسی وقت) نکاح کر چکے ہوں، تم انہیں نکاح میں نہ لاؤ، البتہ پہلے جو کچھ ہو چکا وہ ہو چکا۔ یہ بڑی بے حیائی ہے، گھناؤنا عمل ہے، اور بے راہ روی کی بات ہے۔"

اس آیت کی تفسیر میں ابن جریر طبری لکھتے ہیں:

یہ آیت ان لوگوں کے بارے میں نازل ہوئی ہے کہ جو اپنے آباء (باپ) کی بیویوں سے نکاح کیا کرتے تھے، ظہور اسلام کے وقت بھی ان کی یہی حالت تھی اس پر اللہ تعالیٰ نے ایسی عورتوں کے ساتھ مزید رہنے کو حرام قرار دے دیا اور زمانہ جاہلیت اور حالت شرک میں کیے گئے اس فعل کے گناہ کو اس شرط پر معاف کیا کہ وہ مسلمان ہو کر اللہ تعالیٰ کی اطاعت کریں اور تقویٰ اختیار کریں۔[28]

اس آیت مبارکہ نے اس طرح کے کام کے گناہ اور جرم کو واضح کیا کہ اس میں قطع رحمی، نسب کا اختلاط، حقوق کا ضیاع ہے۔ اسی طرح والدین کو اس فعل شنیع پر ضرر لاحق کرتے ہوئے ان کی مذمت کی گئی ہے۔ اس آیت

کریمہ میں "نکح" کا لفظ فقہاء کے اجتہادات کا مدار ہے۔ جیسا کہ لفظ مشترک میں ہوتا ہے کہ آیا اس لفظ سے جماع مراد ہے یا عقد نکاح مراد ہے؟ یا دونوں معنی مراد ہیں؟ فقہاء کے ہاں اس لفظ کے معنیٰ کی بڑی اہمیت ہے اس لیے کہ اس لفظ کے معنیٰ سے ان کو اس شخص کا حکم معلوم ہو گا کہ جس نے اپنے والد کی موت کے بعد یا اپنے والد کی طلاق کے بعد اس کی منکوحہ (غیر موطوئہ) یا منکوحہ موطوئہ بیوی سے نکاح کر لیا۔

اہل لغت کے ہاں لفظ نکاح کا معنی ہے ملانا، اکٹھا کرنا۔ یہ معنیٰ عقد اور جماع دونوں پر صادق آتا ہے۔ ابن منظور لکھتے ہیں: ازہری کہتے ہیں: کلام عرب میں لفظ نکاح کا اصل معنی مجامعت ہے، التزوج کو نکاح کہہ دیا جاتا ہے کہ وہ مباح مجامعت کا سبب ہے۔(29)

چنانچہ قرآن پاک میں ہی اس کو عقد اور جماع دونوں معانی میں استعمال کیا گیا ہے۔ پہلے معنی کی مثال جیسا کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: ﴿وَأَنكِحُوا الْأَيَامَى مِنكُمْ﴾(30)

"تم میں سے جن (مردوں یا عورتوں) کا اس وقت نکاح نہ ہو، ان کا بھی نکاح کراؤ۔"

اور دوسرے معنی کی مثال یہ آیت ہے: ﴿وَابْتَلُواْ الْيَتَامَى حَتَّىَ إِذَا بَلَغُواْ النِّكَاحَ﴾(31)

"اور یتیموں کو جانچتے رہو، یہاں تک کہ جب وہ نکاح کے لائق عمر کو پہنچ جائیں۔"

دونوں آیات میں قرینہ سے معنیٰ واضح ہو رہے ہیں۔ پہلی آیت میں عورتوں کے اولیاء کو مخاطب کیا گیا ہے کہ بے نکاحی عورتوں کا نکاح کرو ظاہر ہے کہ اولیاء تو عقد نکاح ہی کی تگ و دو کریں گے، جبکہ دوسری آیت جماع پر محمول ہے اس لیے اس آیت میں اس وقت کی حد بندی کی گئی ہے کہ جس میں یتیم کے نگران کو اس کے بلوغ کا اور اس حد تک پہنچنے کا پتہ معلوم ہوتا ہے کہ جس میں یتیم جماع پر قادر ہوتا اور اس قابل ہوتا ہے کہ اس کے اموال کو اس کے سپرد کر دیا جائے۔

جبکہ ہماری زیر بحث آیت میں کوئی قرینہ نہیں ہے کہ جس سے اس لفظ کا معنی متعین ہو سکے، لہذا اس دلیل کے پیش نظر کہ لفظ نکاح جماع اور عقد میں مشترک ہے اور بغیر کسی تناقض اور تعارض کے اس لفظ کا دونوں معانی پر محمول کرنا ممکن ہے، تو کیا اب عموم مشترک کے طور پر یہاں اس لفظ کے دونوں معنی مراد لیے جائیں گے یا نہیں؟

جمہور کے نزدیک

عموم مشترک کے قائلین میں سے جمہور یعنی مالکیہ، شوافع اور حنابلہ کا یہ خیال ہے کہ لفظ کے دونوں معانی مراد لیے جائیں گے۔ اس اختلاف سے قطع نظر کہ دونوں معنی حقیقی ہوں جیسا کہ مالکی حضرات اور حنابلہ (مشہور قول کے مطابق) کا کہنا ہے، ابن قدامہ لکھتے ہیں:

شرع میں نکاح سے مراد عقد نکاح ہے، لفظ مطلق استعمال ہو گا تو جب تک اس معنی سے پھیرنے والا کوئی نہ ہو یہ اسی معنی میں ہی استعمال ہو گا، قاضی فرماتے ہیں: ہمارے قانون کے مناسب بات یہ ہے کہ یہ عقد اور مجامعت دونوں معنی میں حقیقت ہے۔(32)

جبکہ شوافع میں سے بعض کا قول ہے کہ ایک معنی (جماع) حقیقی مراد ہو اور دوسرا یعنی عقد مجازی طور پر مراد ہو، لیکن اس بات پر سب کا اتفاق ہے کہ والد کی بیوی سے نکاح کرنا حرام ہے چاہے والد نے اس سے صرف عقد کیا ہو یا صرف جماع کیا ہو۔

احناف کے نزدیک

احناف کے یہاں اس مسئلے میں تین قسم کی آراء پائی جاتی ہیں:

1۔ پہلی رائے یہ ہے کہ لفظ نکاح کے حقیقی معنیٰ جماع کے ہیں اور عقد اس کا مجازی معنی ہے اور حقیقی معنیٰ مجاز سے قوی تر ہوتا ہے جبکہ ان دونوں کو بیک وقت مراد لینا ناممکن ہے جیسا کہ ہم ماقبل میں لفظ کے دونوں معانی پر ایک ساتھ محمول کرنے کا اصول بیان کر چکے ہیں۔ اور اسی وجہ صرف باپ کی موطوئہ سے نکاح حرام ہے جبکہ وہ عورت کہ جس سے اس کے باپ نے نکاح تو کیا ہے لیکن جماع نہیں کیا تو اس سے نکاح جائز ہوگا اس لیے کہ لفظ نکاح کا حقیقی معنی جماع ہے اور جب تک حقیقی معنیٰ پر عمل ممکن ہو مجازی معنیٰ مراد نہیں لیا جاتا۔ یہ قول ابن نجیم نے بحر الرائق میں بیان کیا ہے۔[33]

2۔ دوسری رائے یہ ہے کہ اس لفظ سے دونوں معانی ایک ساتھ مراد لیے جائیں جیسا کہ جمہور کی رائے ہے۔ ابن ھمام لکھتے ہیں:

لفظ نکاح آباء کے نکاح میں معنی مجازی ہے جو عقد اور مجامعت دونوں کو شامل ہے۔[34]

لیکن اس رائے کے قائلین کہتے ہیں کہ یہاں پر عموم مشترک نفی کے طور پر ہے نا کہ اثبات کے طور پر، اور مذکورہ آیت کے شروع میں (نکاح مت کرو) آیا ہے لہذا باپ کی بیوی سے نکاح کرنا مطلقاً ممنوع ہے اس لیے کہ آیت میں نفی منکوحہ اور موطوئہ دونوں کو شامل ہے۔

3۔ تیسرے رائے یہ ہے کہ باپ کی موطوئہ بیوی سے نکاح تو اس آیت کی نص کی وجہ سے حرام ہے جبکہ صرف منکوحہ سے نکاح اجماع کی وجہ سے حرام ہے، اور اس کی حرمت عموم مشترک کی وجہ سے ثابت نہیں ہے۔ اس قول کو ابن الہمام رحمہ اللہ نے فتح القدیر میں ذکر کیا ہے اور اس کو ضعیف قرار دیا ہے، اور حنابلہ میں سے ابو الخطاب نے ان کی موافقت کی ہے جو کہ حنابلہ کی ایک مرجوح رائے ہے۔[35]

خلاصہ یہ کہ جمہور اور اکثر احناف باپ کی بیوی سے نکاح کو مطلقاً حرام قرار دیتے ہیں اور اس کی وجہ عموم مشترک کو قرار نہیں دیتے بلکہ یا تو لفظ کی دلالت کو قرار دیتے ہیں اور یا اجماع کو، لیکن ایک دوسرے مسئلے میں ثمرہ اختلاف زیادہ واضح طور پر ظاہر ہوتا ہے اور وہ مسئلہ باپ کی مزنیہ (جس عورت کے ساتھ باپ نے زنا کیا ہو) کے ساتھ نکاح کرنا ہے۔ احناف اس صورت میں بھی نکاح کو حرام سمجھتے ہیں اس لیے کہ لفظ نکاح کا اطلاق عموم کے ساتھ جماع پر ہوتا ہے اور جماع میں حلال اور حرام دونوں جماع شامل ہیں۔ ابن نجیم لکھتے ہیں:

جب یہ حقیقت میں مجامعت کے معنی میں ہے تو ہمارے نزدیک حلال اور حرام دونوں طرح کی مجامعت کو شامل ہے، اس لیے ہمارے نزدیک حرام ہے اور بالا جماع بنا مجامعت کے باپ کی منکوحہ حرام ہے۔[36]

جمہور کے اس مسئلے میں دو اقوال ہیں:

1۔ پہلا قول حرمت کا ہے جو کہ حنابلہ کا قول ہے۔ ابن قدامہ لکھتے ہیں:

ہماری دلیل ارشاد باری ہے: ﴿ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم من النساء﴾، مجامعت کو نکاح کہہ دیا جاتا ہے، شاعر کہتا ہے: إذا زنيت فأجد نكاحا

آیت میں اسے مجامعت کے معنی میں لینے کا قرینہ موجود ہے، اور وہ ارشاد باری ہے: ﴿إنه كان فاحشة ومقتا وساء سبيلا﴾، اور یہ سختی مجامعت میں ہو سکتی ہے۔[37]

ہماری دلیل یہ ہے کہ اللہ پاک کا فرمان (اور جن عورتوں سے تمہارے باپ دادا (کسی وقت) نکاح کر چکے ہوں، تم انہیں نکاح میں نہ لاؤ۔) اور مطلق جماع کو بھی نکاح کہہ دیا جاتا ہے تو انہوں نے اس کو آیت کے عموم میں داخل کر دیا۔ جبکہ اس آیت میں ایک قرینہ ہے جس سے لفظ نکاح کا جماع پر دلالت کرنا سمجھ میں آتا ہے اور وہ قرینہ اللہ پاک کا یہ فرمان ہے (یہ بڑی بے حیائی ہے، گھناؤنا عمل ہے، اور بے راہ روی کی بات ہے) اس قدر سخت بات جماع کے بارے میں ہی ہو سکتی ہے۔

2۔ اس مسئلے میں جمہور کا دوسرا قول جواز یعنی عدم حرمت کا ہے یہی قول شوافع اور مالکیہ کا ہے۔ شیرازی لکھتے ہیں:

اگر کسی عورت سے زنا کر لیا تو اس سے نکاح حرام نہیں ہو گا، ارشاد باری ہے ﴿وَأُحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكُمْ﴾ حضرت عائشہؓ سے مروی ہے کہ نبی کریم ﷺ سے ایک آدمی کے بارے میں پوچھا گیا جس نے ایک عورت سے زنا کیا اب وہ اس سے یا اس کی بیٹی سے نکاح کرنا چاہتا ہے تو آپ ﷺ نے فرمایا: « لا يحرم الحرام الحلال إنما يحرم ما كان بنكاح» (حرام حلال کو حرام نہیں کرتا، حرام تو وہ ہوتا ہے جو نکاح کی وجہ سے ہو)[38]

ان کی دلیل یہ حدیث مبارکہ ہے کہ حرام کسی حلال کو حرام نہیں کر سکتا۔ اور ایک دلیل یہ بھی ہے کہ یہ اس وطی سے موطوئہ فراش نہیں بنتی لہذا اس کی وجہ سے حرمت بھی نہیں آئے گی جیسا کہ نابالغہ کے ساتھ وطی کرنے سے حرمت نہیں آتی۔

دوسری تفریع

اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ لاَ تَقْرَبُواْ الصَّلاَةَ وَأَنتُمْ سُكَارَى حَتَّىَ تَعْلَمُواْ مَا تَقُولُونَ وَلاَ جُنُباً إِلاَّ عَابِرِي سَبِيلٍ حَتَّىَ تَغْتَسِلُواْ وَإِن كُنتُم مَّرْضَى أَوْ عَلَى سَفَرٍ أَوْ جَاء أَحَدٌ مِّنكُم مِّنَ الْغَآئِطِ أَوْ لاَمَسْتُمُ النِّسَاء فَلَمْ تَجِدُواْ مَاء فَتَيَمَّمُواْ صَعِيداً طَيِّباً فَامْسَحُواْ بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ إِنَّ اللّهَ كَانَ عَفُوّاً غَفُوراً﴾[39]

"اے ایمان والو! جب تم نشے کی حالت میں ہو تو اس وقت تک نماز کے قریب بھی نہ جانا جب تک تم جو کچھ کہہ رہے ہو اسے سمجھنے نہ لگو۔ اور جنابت کی حالت میں بھی جب تک غسل نہ کرلو، (نماز جائز نہیں) الا یہ کہ تم مسافر ہو (اور پانی نہ ملے تو تیمم کر کے نماز پڑھ سکتے ہو) اور اگر تم بیمار ہو یا سفر پر ہو یا تم میں سے کوئی قضائے حاجت کی جگہ سے آیا ہو یا تم نے عورتوں کو چھوا ہو، پھر تم کو پانی نہ ملے تو پاک مٹی سے تیمم کرلو، اور اپنے چہروں اور ہاتھوں کا (اس مٹی سے) مسح کرلو۔ بیشک اللہ بڑا معاف کرنے والا بڑا بخشنے والا ہے۔"

اس آیت میں (لاَمَسْتُمُ) یہ لفظ دو معنی میں مشترک ہے۔ ابن منظور کہتے ہیں

لمس کا مطلب ہے چھونا، اور ایک قول کے مطابق اس کا مطلب ہے ہاتھ سے چھونا۔ جبکہ کنایۃ لمس سے جماع بھی مراد لیا جاتا ہے۔ لمسہا یلمسہا ، لامسہا کا مطلب ہے جماع کرنا۔[40]

معجم المقاییس میں ہے: مس اور لمس کا ایک مطلب ہے۔[41]

جبکہ بعض لوگوں نے ان دونوں میں فرق بیان کیا ہے۔ لیکن صحیح قول یہ ہے کہ دونوں الفاظ ایک دوسرے کے مترادف ہیں اور ملامسہ اور مماسہ کے الفاظ ہم معنی ہیں۔ اور اس مقام میں ان کے مترادف ہونے کی دلیل قراءت کے ائمہ امام حمزہ، امام کسائی کی قراءت ہے۔ یہاں پر فقہاء جس مسئلے پر بحث کرتے ہیں وہ یہ ہے کہ عورت کو چھونے سے جو وضوء ٹوٹ جاتا ہے اور اس سے پاکی حاصل کرنا واجب ہوتا ہے چاہے غسل سے پاکی حاصل کرے، وضوء سے کرے یا تیمم سے، اس چھونے کی حقیقت کیا ہے؟ لامستم کا لفظ کس معنیٰ پر دلالت کرتا ہے؟ کیا اس سے مراد صرف ہاتھ سے چھونا ہے کہ آدمی کسی غیر محرم عورت کو چھوئے اور اس سے اس کا وضوء ٹوٹ جائے؟ یا پھر اس سے مراد صرف جماع ہو اور دوسرا معنیٰ نہ ہو؟ لہذا جماع سے غسل شرعی واجب قرار دیا جائے اور کسی بھی عورت کو ہاتھ سے چھونے سے طہارت زائل نہ ہو؟ یا پھر عموم مشترک کی طرف جایا جائے اور لفظ کو دونوں معانی پر محمول کرتے ہوئے عورت کو ہاتھ سے چھونے اور جماع کرنے پر طہارت حاصل کرنے کو واجب قرار دیا جائے؟

فقہاء کے اس مسئلے میں کئی اقوال ہیں، اور ترجیح دینے میں فقہاء مختلف دلائل پیش کرتے ہیں۔ ان دلائل میں سے ایک دلیل لفظ کو دونوں معانی پر محمول کرنا ہے۔ مندرجہ ذیل آراء میں عموم مشترک کو ماننے اور نہ ماننے میں اختلاف کا بڑا اثر ہے۔

احناف کے نزدیک

حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ لامستم کا حقیقی معنیٰ جماع ہے اور جب عورتوں کا تذکرہ کرتے ہوئے اس لفظ کا اطلاق ہو گا تو اس سے جماع ہی مراد ہو گا نا کہ کوئی دوسرا معنیٰ مراد ہو گا۔ اور ایک ہی وقت میں اس کو کسی دوسرے معنیٰ پر محمول کرنا جائز نہیں ہے چاہے وہ دوسرا معنیٰ حقیقی ہو یا مجازی ہو۔ ابن ہمام لکھتے ہیں: لامستم کا لفظ مجامعت میں مستعمل ہے، اس لیے اسے اس معنی پر محمول کرنا لازمی ہے تا کہ پانی کی عدم موجودگی میں دونوں حدث کے حکم کو بیان کرے، جس طرح پانی کی موجودگی میں دونوں کا حکم بیان ہوا، یوں غرض مکمل ہو جاتی ہے، بر خلاف اس صورت کے جسے دیگر حضرات نے اختیار کیا کہ اس سے مراد ہاتھ سے چھونا ہے۔[42]

اسی بات کو بیان کرتے ہوئے ابن نجیم کہتے ہیں:

احناف کے بقول آیت کے سیاق میں بھی اس بات کا قرینہ موجود ہے کہ یہاں پر اس لفظ کا معنی جماع ہے اور وہ قرینہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے پہلے پانی کی موجودگی میں حدث اصغر اور حدث اکبر کا حکم بیان فرمایا اور پھر پانی کی عدم موجودگی میں مٹی سے تیمم کا حکم بیان فرمایا اس دوسرے حکم میں حدث اصغر کی طرف ﴿أو جاء أحد منكم من الغائط﴾ سے اشارہ فرمایا لہٰذا یہ متعین ہو گیا کہ یہاں پر لمس کا لفظ جماع پر محمول ہے تاکہ پانی نہ ہونے کی حالت میں بھی حدث اکبر کا حکم بیان ہو جائے جیسا کہ وہاں (پانی کے ہوتے ہوئے) حدث اصغر کے ساتھ حدث اکبر کا حکم بیان کیا گیا ہے۔(43)

شوافع کے نزدیک

دوسرا مذہب شوافع کا ہے اور وہ یہ ہے کہ لفظ سے اس کے دونوں معانی ہی مراد لیے جائیں۔ شوافع کے نزدیک مس بالید ہو یا مس جماع کی شکل میں ہو یہ دونوں طہارت کو واجب کرتے ہیں اس لیے کہ یہ لفظ دونوں معانی کا احتمال بھی رکھتا ہے اور اس کو دونوں معانی پر بلا کسی تعارض کے محمول بھی کیا جا سکتا ہے۔ شوافع کے ہاں شہوت یا بغیر شہوت کے چھونے کا فرق بھی نہیں ہے بلکہ ان کے ہاں مطلقاً چھونا ہی فقہی نتائج کو واجب کر دیتا ہے۔ اور وہ اس رائے کی تائید میں یہ دلیل پیش کرتے ہیں کہ جماع بھی مباشرت ہے اور عورت کے جسم کو چھونا ہے (اگرچہ ہاتھ سے نہ ہو) تو اس طرح دونوں معانی حقیقت کے لحاظ سے ایک ہیں اگرچہ ان کی صورتیں مختلف ہیں۔ وہ اس بات کو تسلیم کرتے ہیں کہ ہاتھ سے چھونے سے لازم ہونے والا حکم اور جماع سے لازم ہونے والا حکم مختلف ہے۔ اور یہ شوافع کے اس نظریہ کے موافق ہے کہ جس میں وہ یہ کہتے ہیں کہ ایسا ممکن ہے کہ ایک ہی لفظ کی وضع دو معانی کے لیے الگ الگ ہوتی ہے۔(44)

3۔ مالکیہ اور حنابلہ نے عموم مشترک کو لینے میں شوافع کی موافقت کی ہے اور اس بات پر بھی موافقت کی ہے کہ یہ لفظ ہاتھ سے چھونے اور جماع کرنے دونوں معانی پر دلالت کرتا ہے۔ ابن قدامہ لکھتے ہیں:

اس سے مراد جماع ہے، دلیل یہ ہے کہ مس سے جماع مراد ہے تو لمس سے بھی یہی مراد ہو گا؛ نیز یہ کہ اسے مفاعلہ کے لفظ کے ساتھ ذکر کیا گیا ہے، اور مفاعلہ دو سے کم افراد سے متصور نہیں ہوتا، امام احمد سے ایک تیسری روایت بھی ہے کہ لمس سے ہر صورت وضو ٹوٹ جائے گا، یہی امام شافعی کا مذہب ہے، کیوں کہ ارشاد باری ہے: ﴿أو لامستم النساء﴾، اور لمس کا حقیقی معنی دو جلدوں کا ملنا ہے۔(45)

لیکن وہ یہ کہتے ہیں کہ وہ چھونا کہ جس طہارت واجب ہوتی ہے اس میں یہ شرط ہے کہ وہ شہوت یا لذت کے ساتھ ہو۔ وہ اس حدیث سے استدلال کرتے ہیں کہ آپ ﷺ سجدے کی حالت میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کو چھوتے تھے اور کبھی حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا بھی چھو لیتی تھیں اس حدیث سے استدلال کرتے ہوئے ابن قدامہ لکھتے ہیں:

ظاہر یہی ہے کہ یہ مس سے خالی نہیں، لیکن چونکہ یہ لمس بنا شہوت کے ہے اس لیے ناقض نہیں۔[46]
لہذا وہ یہ کہتے ہیں کہ یہ آیت شہوت کے ساتھ مخصوص ہے۔

خلاصۂ بحث:

جیسا کہ ماقبل میں اس بات کی وضاحت کی جاچکی کہ کسی بھی زبان میں اصل تو یہی ہے کہ ہر لفظ ایک متعین معنی کے ساتھ خاص ہو، تاکہ ہر لفظ کی اپنے مدلول پر دلالت مستقل اور واضح ہو، لیکن اس کے ساتھ ساتھ لغت میں ایسے الفاظ بھی پائے جاتے ہیں جن کی دلالت ایک سے زیادہ معانی پر ہوتی ہے، ایسے الفاظ "مشترک" کہلاتے ہیں۔ مشترک لفظ بول کر اس کا کوئی خاص معنی مراد لینا فقہاء واصولیین کے نزدیک جائز ہے، البتہ ایک ہی متکلم سے صادر ہونے والے مشترک لفظ کو بیک وقت تمام حقیقی معانی پر بنا کسی قرینے کے محمول کیا جاسکتا ہے یا نہیں؟ اصولیین کے ہاں یہ مسئلہ "عموم مشترک" کہلاتا ہے۔ مشترک کے عموم میں اختلاف ہے، امام ابو حنیفہ، شافعیہ میں سے امام فخر الدین رازی، حنفیہ میں سے شیخ ابو الحسن کرخی، بصری، ابو علی جبائی اور ابو ہاشم-تینوں معتزلہ میں سے-اسے ممنوع قرار دیتے ہیں، جب کہ امام شافعی اور مالک، شافعیہ میں سے قاضی ابو بکر باقلانی اور معتزلہ میں سے قاضی عبد الجبار غیر متضاد مفاہیم میں عموم کو جائز قرار دیتے ہیں۔ اس مقالہ میں مقالہ نگار نے اصولیین کی مختلف آراء کو ذکر کرنے کے ساتھ ساتھ ان کے دلائل کا بھی احاطہ کیا ہے، بعد ازاں اس اختلاف کا اثر فقہی جزئیات پر کیسے مرتب ہوتا ہے؛ دو فقہی جزئیات کے ذریعے مسئلہ کی تفہیم کی کوشش کی گئی ہے۔

حواشی وحوالہ جات

1 ابن فارس، احمد بن فارس، معجم مقاییس اللغۃ، دار الفکر، بیروت، 3/265
2 ابن منظور، جمال الدین، محمد بن مکرم، لسان العرب، دار صادر، بیروت، 10/448
3 حموی، احمد بن محمد بن علی، المصباح المنیر، المکتبۃ العلمیۃ، بیروت، 1/311
4 زرکشی، بدر الدین، محمد بن عبد اللہ، البحر المحیط فی اصول الفقہ، دار الکتبی، بیروت، 5/64
5 جرجانی، علی بن محمد، التعریفات، دار الکتب العلمیہ، بیروت، ص215
6 امیر بادشاہ، محمد امین بن محمود، تیسیر التحریر، دار الکتب العلمیہ، بیروت، 1/240
7 ابن الموقت، شمس الدین، محمد بن محمد، التقریر والتحبیر، دار الفکر، بیروت، 1/214
8 سبکی، علی بن عبد الکافی، الابھاج فی شرح المنہاج، دار البحوث للدراسات الاسلامیہ، بیروت، 3/655
9 آمدی، ابو الحسین، علی بن ابی علی،، الاحکام فی اصول الاحکام، المکتب الاسلامی، بیروت، 2/261
10 زرکشی، بدر الدین، محمد بن عبد اللہ، تشنیف المسامع، مکتبہ قرطبہ، مصر، 2/845
11 زرکشی، البحر المحیط، 2/384
12 ابن تیمیہ، احمد بن عبد الحلیم، مجموع الفتاوی، مجمع الملک فہد لطباعۃ المصحف، مدینہ منورہ، 15/11

13 سبکی، الابھاج، 3/652
14 حوالہ بالا، 3/653
15 حوالہ بالا، 3/677
16 انصاری، نظام الدین، فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت، مکتبہ حسینیہ، مصر، 1/318
17 الاحزاب: 56
18 سبکی، الابھاج، 1/259
19 الحج: 18
20 اسنوی، عبد الرحیم بن حسن، نھایۃ السول، دار الکتب العلمیہ، بیروت، ص114
21 بخاری، محمد بن اسماعیل، صحیح البخاری، کتاب الوضوء، باب صب الماء علی البول فی المسجد، حدیث نمبر: 220
22 سبکی، الابھاج، 1/266
23 بغدادی، ابو الوفاء، علی بن عقیل، الواضح فی اصول الفقہ، مؤسسۃ الرسالہ، بیروت، 2/447
24 زنجانی، شہاب الدین، محمود بن احمد، تخریج الفروع علی الاصول، مؤسسۃ الرسالہ، بیروت، ص314
25 سمعانی، ابو المظفر، منصور بن محمد، قواطع الادلۃ فی الاصول، دار الکتب العلمیہ، بیروت، 1/277
26 بخاری، عبد العزیز، کشف الاسرار شرح اصول البزدوی، دار الکتب العلمیہ، بیروت، 1/41
27 النساء: 22
28 طبری، ابن جریر، جامع البیان فی تاویل القرآن، مؤسسۃ الرسالہ، بیروت، 8/132
29 ابن منظور، لسان العرب، 2/626
30 النور: 32
31 النساء: 6
32 ابن قدامہ، موفق الدین، عبد اللہ بن احمد، المغنی، دار الفکر، بیروت، 7/333
33 ابن نجیم، زین الدین بن ابراہیم، البحر الرائق شرح کنز الدقائق، دار الکتب العلمیہ، بیروت، 3/167
34 ابن ھمام، کمال الدین، محمد بن عبد الواحد، فتح القدیر، دار الفکر، بیروت، 3/211
35 مرداوی، علاء الدین، ابو الحسن، علی بن سلیمان، الانصاف فی معرفۃ الراجح من الخلاف، دار احیاء التراث العربی، بیروت، 20/10
36 ابن نجیم، البحر الرائق، 3/82
37 ابن قدامہ، المغنی، 7/90
38 شیرازی، ابو اسحاق، ابراہیم بن علی، المھذب، دار الکتب العلمیہ، بیروت، 2/440
39 النساء: 43
40 ابن منظور، لسان العرب، 6/209
41 ابن فارس، احمد بن فارس زکریا، معجم مقاییس اللغۃ، دار الفکر، بیروت، 5/210
42 ابن ھمام، فتح القدیر، 1/55
43 ابن نجیم، بحر الرائق، 1/87
44 شافعی، محمد بن ادریس، الام، دار المعرفہ، بیروت، 1/29
45 ابن قدامہ، المغنی، 1/124
46 ایضاً