

اجمل الخواشي

على

اصول الشاشي

تأليف

حضرت مولانا جمیل احمد صاحب کراچی
استاذ جدیدیت و تفصیر دارالعلوم، دیوبند



اجمل الحاشی

علی

اصول الشاشی

تالیف

حضرت مولانا جمیل احمد صاحب کراچی
استاذ حدیث و تفسیر دارالعلوم، دیوبند

المیزان ناشران و تاجران کتب
الکریم مارکیٹ اردو بازار لاہور پاکستان



عصر حاضر کے تقاضوں سے ہم آہنگ

جملہ حقوق محفوظ ہیں

سلسلہ مطبوعات - ۰۶

سن اشاعت ۲۰۰۳ء

محمد شاہ عادل نے

جاوید پرنٹرز سے چھپوا کر

المیزان اردو بازار لاہور سے شائع کی۔

فہرست مضامین اہل الحوائش علی اصول الشاشی

صفحہ	مضامین	صفحہ	مضامین	صفحہ	مضامین
۲۴۵	خبر واحد چار جگہ حجت ہے	۲۴۷	حروف معان کا بیان	۱۳	امول فقہ چار ہیں
۲۴۷	اجماع کا بیان	۲۴۸	واو کا بیان	۱۸	خاص و عام کی تعریف اور ان کا حکم
۲۵۳	اجماع کی قسم عدم المقائل	۲۵۳	فار کا بیان	۳۵	عام کی تقسیم
۲۵۶	بالفصل کا بیان	۲۶۴	شخ کا بیان	۴۷	مطلق اور مقید کی بحث
۲۶۱	مجتہد پر کیا واجب ہے	۲۶۷	زلی کا بیان	۶۷	مشترک اور موقوف کا بیان
۲۶۴	دو دلیلوں میں تناقض کی وقت مجتہد کیا کرے	۲۷۱	لکن کا بیان	۷۳	حقیقت اور مجاز کا بیان
۲۶۹	قیاس حجت شرعی ہے	۲۷۶	او کا بیان	۸۲	حقیقت کی تین قسمیں ہیں
۲۷۳	صحیح قیاس کی شرطوں کا بیان	۲۸۴	حتی کا بیان	۸۵	مجاز حقیقت کا خلیفہ ہے
۲۸۴	قیاس شرعی کی تعریف کا بیان	۲۸۸	الی کا بیان	۸۹	استعارہ کے طریقہ کی تعریف
۲۸۵	اس علت کا بیان جو کتاب شریعہ مستنبط ہو	۲۹۲	کلمہ علی کا بیان	۹۹	صریح اور کنایہ کا بیان
۲۸۷	اس علت کا بیان جو سنت مستنبط ہو	۲۹۵	کلمہ فی کا بیان	۱۰۶	ظاہر، نفس، مفسر، محکم کا بیان
۲۸۹	اس علت کا بیان جو اجماع سے مستنبط ہو	۳۰۱	حرف باء کا بیان	۱۲۱	خفی، مشکل، مجمل اور متشابہ کا بیان
۲۹۳	اس علت کا بیان جو رائے ہے	۳۰۵	وجوہ بیان کا بیان	۱۳۰	ان مواقع کا بیان جہاں حقیقت متروک کی جاتی ہے
۲۹۶	اور اجتہاد سے مستنبط ہو	۳۰۶	بیان تقریر	۱۴۵	عبارت، انفس، اشارہ، قاضی وغیرہ کا بیان
۳۰۸	ان اعتراضات کا بیان جو قیاس پر وارد کرتے ہیں	۳۰۸	بیان تفسیر	۱۶۵	امر کا بیان
۳۰۸	علت اور سبب کے درمیان فرق کا بیان	۳۰۹	بیان تفسیر	۱۷۰	امر کے موجب کا بیان
۳۱۹	احکام شرع اپنے اسباب کیسے تھمے	۳۱۹	بیان ضرورت	۱۷۴	لکن اگر کا تقاضا کرتا ہے یا نہیں؟
۳۱۵	متعلق ہوتے ہیں	۳۲۱	بیان حال	۱۷۶	ماوراء کی دو قسمیں ہیں مطلق عن الوقت
۳۲۲	مواقع کا بیان	۳۲۳	بیان عطف	۱۸۰	لازمیہ کا وقت
۳۲۵	فرض واجب سنت اور فعل کی تعریف کا بیان	۳۲۵	بیان تبدیل	۱۹۳	ماوراء کے سن ہونے کا بیان
۳۲۸	عزیمت اور زحمت کا بیان	۳۲۸	سنت کی بحث	۱۹۹	اداء اور قضاء کا بیان
۳۳۰	استدلال بلا دلیل کا بیان	۳۲۹	خبر کی قسمیں	۲۱۷	نبی کا بیان
۳۳۴	عین خبر جس میں اجب ہونے کا بیان	۳۳۰	خبر واحد پر عمل کرنے کی شرط	۲۳۳	انفوس کی مراد کو پہچاننے کے طریقہ کا بیان

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

اصول الشاشی اصول فقہ کی اہم کتاب ہے اور کسی بھی فن کو شروع کرنے سے پہلے کم از کم پانچ چیزوں کا جاننا ضروری ہوتا ہے لہذا اس کتاب کو شروع کرنے سے پہلے بھی اصول فقہ سے متعلق پانچ چیزوں کا جاننا ضروری ہوگا۔ (۱) اصول فقہ کی تعریف (۲) غرض و غایت (۳) موضوع (۴) تدوین اصول فقہ (۵) مصنف کتاب کے حالات زندگی۔

تعریف کا جاننا تو اس لئے ضروری ہے تاکہ مجہول مطلق کی طلب لازم نہ آئے۔ غرض و غایت کا جاننا اس لئے ضروری ہے تاکہ عبت اور بیکار چیز کو طلب کرنا لازم نہ آئے اور موضوع کا جاننا اس لئے ضروری ہے تاکہ موضوع کے ذریعہ ایک فن کے مسائل کو دوسرے فن کے مسائل سے ممتاز کیا جاسکے۔ تدوین کی معرفت اس لئے ضروری ہے تاکہ مدقن کا علم ہو جائے اور اس فن کی تاریخی حیثیت ذہن نشین ہو جائے اور مصنف کتاب کے حالات زندگی کا جاننا اس لئے ضروری ہے تاکہ مصنف کے علمی مرتبہ سے اس کی تصنیف کے علمی مرتبہ اور مقام کا اندازہ لگایا جاسکے کیونکہ متکلم جس درجہ کا ہوتا ہے اس کا کلام بھی اسی درجہ کا شمار ہوتا ہے، چنانچہ مشہور ہے "کلام الملکوت مملوک الکلام" بادشاہوں کا کلام، کلام کا بارشاہ ہوتا ہے، یعنی کہنے والا جس قدر عظیم ہوتا ہے اس کا کلام بھی اسی قدر عظیم شمار ہوتا ہے۔

تعریف: مَا يَبَيِّنُ بِهِ حَقِيقَةُ الشَّيْءِ كَمَا يَكُونُ. یعنی تعریف وہ شئی ہے جس کے ذریعہ کسی چیز کی حقیقت بیان کی جائے۔ اور موضوع: "مَا يَبْحَثُ فِيهِ عَنْ غَوَايِزِهِ الذَّائِبَةُ" کا نام ہے یعنی کسی فن کا موضوع وہ شئی کہلاتی ہے جس شئی کے غوازی ذاتیہ سے اس فن میں بحث کی جائے۔ اور غرض: کہتے ہیں "مَا يَصْدُرُ فِعْلًا

عَنِ الْمَاعِيَلِ لِأَجْلِهِ" گو، یعنی غرض وہ ارادہ ہے جس کی وجہ سے فاعل سے فعل صادر ہوتا ہے۔ اور غایت: وہ نتیجہ ہے جو اس پر مرتب ہوتا ہے۔ مثلاً قلم خریدنے کے لئے بازار جانا تو غرض ہے اور قلم خرید لینا غایت ہے۔ قد وین، منتشر اور کبھر ہوئے اجزاء کو ترتیب دینے کا نام ہے۔ الحاصل اصول فقہ کی دو تعریفیں ہیں: (۱) حد اضافی (۲) حد لفظی۔ حد اضافی کا مطلب یہ ہے کہ مضاف اور مضاف الیہ کی علیحدہ علیحدہ تعریف کی جائے اور حد لفظی کا مطلب یہ ہے کہ مضاف اور مضاف الیہ کے مجموعہ کی ایک ہی تعریف کی جائے۔ پس اصول فقہ کی حد اضافی یہ ہے کہ اصول اصل کی جمع ہے اور لفظ اصل متعدد معانی میں مستعمل ہوتا ہے (۱) اصل وہ ہے جس پر دوسری چیز مبنی ہو مثلاً چھت کے لئے دیوار اصل ہوتی ہے اور اولاد کی اصل یا پ ہوتا ہے (۲) راجع جیسے "إِنَّ الْأَصْلَ فِي الْأَسْتِعْمَالِ الْحَقِيقَةَ" یعنی استعمال میں حقیقت راجع ہے (۳) قاعدہ جیسے کہا جاتا ہے "إِنَّ الْفَاعِلَ مَرْفُوعٌ أَصْلٌ مِنَ النَّحْوِ" فاعل کا مرفوع ہونا نحو کا قاعدہ ہے۔ (۴) دلیل جیسے کہا جاتا ہے "إِنَّ أَوَّلَ الزُّكُوفِ أَصْلٌ وَجُوبُ الزُّكُوفِ" یعنی ارشاد باری "أَوَّلُ الزُّكُوفِ" وجوب زکوٰۃ کی دلیل ہے (۵) استصحاب، استصحاب کہتے ہیں حالت موجودہ کو حالت سابقہ پر تکیا کرنا جیسے کہا جاتا ہے "طهارة الماء أصل" یعنی پانی کی موجودہ حالت کو سابقہ حالت پر تکیا کیا جائیگا مثلاً یوں کہا جائیگا کہ جب برتن میں آتے وقت پانی پاک تھا تو اس وقت بھی پاک ہوگا مگر یہ اس وقت ہے جب حالت موجودہ میں پانی کی طہارت یا نجاست کا یقینی علم نہ ہو چنانچہ اگر مشاہدہ وغیرہ دوسرے ذرائع سے پانی کا نجس ہونا معلوم ہو گیا تو اب استصحاب کو دلیل بنا کر پانی کے

پاک ہونے کا حکم نہیں لگایا جائے گا۔

فقہاء: احکام شرعیہ فرعیہ کے اُس علم کو کہتے ہیں جو احکام کے اولہ تفصیل سے حاصل ہو لیکن احکام کا تعلق عمل ہوتا ہے ان کو احکام فرعیہ کہتے ہیں اور جن کا تعلق اعتقاد سے ہوتا ہے ان کو احکام اصلیہ کہتے ہیں۔

سید المجتہدین امام اعظم حضرت امام ابوحنیفہؒ نے فرمایا ہے کہ حرام و حلال اور جائز و ناجائز کو جانتے کا نام فقہ ہے اور صوفیاء کرام کے نزدیک علم دُعا کے مجموعہ کا نام فقہ ہے۔ اصول فقہ کی حد لغوی یہ ہے کہ اصول فقہ ایسے قواعد کے جاننے کا نام ہے جن کے ذریعہ احکام شرعیہ کا استنباط کیا جاتا ہو، یعنی جن قواعد کے ذریعہ احکام شرعیہ کا علم ہوتا ہو ان قواعد کے جاننے کا نام اصول فقہ ہے۔ دوسری چیز اصول فقہ کی غرض و غایت ہے سو عرض ہے کہ احکام شرعیہ کو اولہ تفصیلیہ سے جاننا اور مسائل کے استنباط کے قواعد کو معلوم کرنا اصول فقہ کی غرض و غایت ہے۔ تیسری چیز موضوع ہے۔ اصول

فقہ کے موضوع کے بارے میں تین قول ہیں: (۱) اصول فقہ کا موضوع صرف دلائل ہیں (۲) صرف احکام موضوع ہے (۳) دلائل اور احکام کا مجموعہ موضوع ہے، تیسرا قول راجح ہے۔ چوتھی چیز اصول فقہ کی تدوین ہے۔ اس بارے میں عرض ہے کہ

فقہاء مجتہدین نے اپنے اپنے اجتہاد کے مطابق مسائل کا استنباط کیا ہے اور اجتہادی مسائل کا بیان بغیر اصول و ضوابط کے ناممکن ہے۔ رئیس الاذکار، امام الایقان، سید المجتہدین امام اعظم حضرت امام ابوحنیفہ نمان بن ثابت نور الشریعہ جو علم فقہ

کے مدوّن اول ہیں (جیسا کہ اس کی پوری تفصیل خادم کی تالیف "اشرف الہدایہ" کے مقدمہ میں موجود ہے) تدوین فقہ کے وقت یقیناً آپ نے اصول فقہ کی بنیاد بھی قائم کی ہوگی۔ چنانچہ ان کے تلامذہ میں سے حضرت امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ نے

اصول فقہ پر کتابیں لکھی تھیں مگر اس وقت ان کے بارے میں صحیح نشاندہی کرنا بہت مشکل ہے پھر حضرت امام شافعیؒ متوفی ۲۰۴ھ نے اصول فقہ میں ایک رسالہ تصنیف کیا جو درحقیقت ان کی کتاب الامم کا مقدمہ ہے۔ اس کے بعد اس فن میں علماء اسلام نے مختصر اور مطول کتابیں لکھیں اور اس فن کو پایہ تکمیل پہنچایا۔ پانچویں چیز مصنف کتاب کے حالات زندگی ہیں۔

بعض حضرات ایسے مخلص ہوتے ہیں کہ وہ بڑے بڑے کام انجام دیکر بھی اپنے نام کا اظہار پسند نہیں کرتے ہیں انھیں برگزیدہ اور خدایا رسیدہ بزرگوں میں سے صاحب اصول الشاشی ہیں کہ اصول فقہ میں اہم ترین کتاب تصنیف کی لیکن ہمیشہ مصنف اپنے نام کا اظہار نہیں فرمایا یہی وجہ ہے کہ آج تک یقین کے ساتھ یہ پتہ نہیں چل سکا کہ مصنف اصول الشاشی کا اسم گرامی کیا ہے

اور ان کا تعارف کیا ہے۔ البتہ بعض حضرات علماء نے آپ کا نام اسحاق بن ابراہیم الشاشی السمرقندی متوفی ۲۲۵ھ پر تحریر فرمایا ہے اور کنیت ابو ابراہیم تحریر کی ہے اور یہ بھی لکھا ہے کہ آپ امام محمدؒ کی جامع کبیر کی روایت ابو سلیمان جوزجانی سے

بواسطہ زید بن اسامہ کرتے تھے آپ کی وفات ۲۲۵ھ میں مصر میں ہوئی اور وہیں مدفون ہوئے۔ صاحب کشف الظنون نے اس کتاب کا نام "کتاب الخمسین" لکھا ہے اور وجہ تسمیہ یہ بیان کی ہے کہ اس کتاب کی تصنیف کے وقت چونکہ مصنف کی عمر سچاس سال تھی اس لئے اس کتاب کو کتاب الخمسین کے نام کے ساتھ موسوم کر دیا گیا ہے۔ صاحب کشف الظنون

نے مصنف کا نام نظام الدین شاشی تحریر کیا ہے۔ وجہ تسمیہ کے سلسلہ میں بعض حضرات یہ بھی کہتے ہیں کہ یہ کتاب جو بچہ سچاس دن میں تصنیف کی گئی ہے اس لئے اس کتاب کا نام کتاب الخمسین رکھ دیا گیا۔ شاش ماد راد انہر کے شہروں میں سے

ایک شہر کا نام ہے جو مصنف کا وطن بلوچ ہے اس کی طرف منسوب ہو کر یہ کتاب اصول الشاشی کے نام کے ساتھ مشہور ہو گئی ہے جیسا کہ بخاری شریف مصنف بخاری کے وطن بخارا اور ترمذی شریف مصنف ترمذی کے وطن ترمذ اور بیضاوی شریف مصنف بیضاوی کے وطن بلوچ کی طرف منسوب ہو کر مشہور ہو گئی ہے۔ رہے مصنف کے حالات زندگی تو ان کا بیان کرنا اس لئے دشوار ہے کہ جب تحقیق کے ساتھ مصنف ہی کا علم نہیں ہے تو ان کے حالات کیسے معلوم ہو سکتے ہیں۔ البتہ کتاب کے دیکھنے اور مطالعہ کرنے سے اندازہ ہوتا ہے کہ مصنف اصول الشاشی زبردست قسم کے عالم تھے اور فقہ حنفی میں تبحر حاصل تھا، مصنف نے انتہائی اختصار مگر جامعیت کے ساتھ دلائل اربعہ سے احکام شرعیہ کے استخراج اور استنباط کے اصول بیان فرمائے ہیں اور ہر اصل کے تحت مثال کے طور پر جزئیات بھی ذکر کی ہیں تاکہ مستفیدین کو اصول سے فروع کے اخذ کرنے کا طریقہ اچھی طرح سمجھ میں آجائے۔

اعلیٰ اصول الشاشی کا بظرف عین مطالعہ کرنے سے اندازہ ہوتا ہے کہ اس کتاب کا مصنف فضل و کمال کا مالک تھا۔ پس مصنف اصول الشاشی کا اگر علمی مرتبہ دیکھنا ہو تو ان کی اس معرکہ الآراء تصنیف کو دیکھ لیا جائے۔

میں نے اپنے بزرگوں سے ایک واقعہ سنا ہے کہ ایک مرتبہ ایران کے ایک شاعر نے ایک مصرعہ کہا "دراہق کے کم دیدہ موجود" جبکہ اس وقت بہت کم دیکھنے میں آیا ہے۔ اس نے چیلنج کرتے ہوئے اعلان کیا کہ اس کا دوسرا مصرعہ لکھا جائے۔ پس ہندوستان کی ایک نوجوان شاعرہ نے چیلنج قبول کرتے ہوئے دوسرا مصرعہ کہا "دراہق کے کم دیدہ موجود" مگر اشک بتان سہ اولہ۔

شاعر ایران نے جواب کی اس مددگی اور جستگی سے متاثر ہو کر ہندوستانی شاعرہ کو ایران آنے کی دعوت دی، اور ملاقات کے اشتیاق کا اظہار کیا۔ ہندوستانی شاعرہ نے اس کے جواب میں ایک شعر لکھ کر بھیجا ہے

در سخن مخفی منم چون بولے گل در برگ گل : ہر کہ دیدن میل دارد در سخن بیند مرا

میں اپنے کلام میں اس طرح پوشیدہ ہوں جس طرح بھول کی بیروں میں خوشبو پوشیدہ ہوتی ہے، جو مجھے دیکھنے کی خواہش رکھتا ہو وہ میرے کلام میں مجھ کو دیکھ سکتا ہے۔ بہر حال اگر کسی کو یہ خواہش ہو کہ صاحب اصول الشاشی کا علمی مرتبہ معلوم ہو جائے تو اس کو چلے ہے کہ وہ ان کی اصول الشاشی پڑھے۔

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ الَّذِیْ اَعْلٰی مَنْزِلَۃَ الْمُؤْمِنِیْنَ بِكُرْمِیْ خِطَابِهِ وَرَفَعَ دَرَجَۃَ الْعَالَمِیْنَ بِمَعَانِیْ كِتَابِهِ وَخَصَّ الْمُسْتَضِیِّیْنَ مِنْهُمْ بِمَزَیْدِ الْاِصَابَةِ وَتَوَابِهِ

ترجمہ تمام تعریفیں اُس اللہ کے لئے ثابت ہیں جس نے اپنے مکرم خطاب کے ساتھ مؤمنین کے مرتبہ کو بلند کیا ہے اور اپنی کتاب (قرآن) کے معانی کے جاننے والوں کے درجہ کو بلند فرمایا ہے اور ان میں سے استنباط کرنے والوں کو احابت حق کی زیادتی اور ثواب کی زیادتی کے ساتھ خاص کیا ہے۔

تشریح مصنف اصول الشاشی نے اپنی کتاب کا آغاز تسمیہ اور تحمید سے کیا ہے کیونکہ ایسا کرنے میں قرآن پاک کا بھی اتباع ہے اس طور پر کہ قرآن پاک کی ابتدا تسمیہ اور تحمید سے کی گئی ہے اور حدیث رسول پر بھی عمل ہے کیونکہ اللہ کے

رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے "كَلِمَاتُ امْرِئٍ يَبَالُ كَعُرْبِيَّةٍ اَوْ نِسْبَةٍ يَسْبُو اللّٰهُ فَهِيَ اَكْبَرُ" اور ایک حدیث میں بِسْمِ اللّٰهِ کی جگہ بِحَمْدِ اللّٰهِ فَهِيَ اَقْطَعُ وَ اَجْزَلُ ہے۔ نیز اسلاف کا طریقہ بھی یہی رہا ہے۔ لیکن یہاں یہ سوال ہو سکتا ہے کہ تسمیہ اور تحمید دونوں سے ایک وقت میں ابتدا کیسے ہو سکتی ہے؟ کیونکہ ابتدا کہتے ہیں کسی چیز کو سب سے پہلے ذکر کرنا اور سب سے اول ایک ہی چیز مذکور ہو سکتی ہے دو چیزیں مذکور نہیں ہو سکتیں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ ابتدا کی تین تسمیہ ہیں: (۱) ابتدا حقیقی (۲) ابتدا اضافی (۳) ابتدا عرفی۔ ابتدا حقیقی کہتے ہیں کسی چیز کو سب سے اول ذکر کرنا کہ اس سے پہلے کوئی چیز مذکور نہ ہو۔ ابتدا اضافی کہتے ہیں کسی شئی کو کسی شئی سے پہلے ذکر کرنا خواہ اس سے پہلے کوئی چیز مذکور ہو یا نہ ہو۔ ابتدا عرفی کہتے ہیں کسی شئی کو مقصود سے پہلے مقدم کیا گیا ہو اگرچہ اس سے پہلے غیر مقصود مذکور ہو۔ پس ابتدا بالتسمیہ ابتدا حقیقی پر محمول ہے اور ابتدا بالتحمید ابتدا اضافی پر محمول ہے اور یادوں ابتدا عرفی پر محمول ہیں کیونکہ تسمیہ اور تحمید دونوں مقصود پر مقدم ہیں۔ رہا یہ سوال کہ تسمیہ کو تحمید پر کیوں مقدم کیا گیا ہے؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ تسمیہ میں ذات باری کا ذکر ہے اور تحمید میں صرف وصف حمد کا ذکر ہے اور ذات وصف پر مقدم ہوتی ہے لہذا تسمیہ جو ذات پر مشتمل ہے اس کو بھی اس تحمید پر مقدم کر دیا گیا ہے جس میں صرف وصف حمد مذکور ہے۔

بسم اللہ کی با استغانت کے لئے بھی ہو سکتی ہے اور تین اور برکت کے لئے بھی۔ اللہ اس ذات مخصوصہ کا اسم ہے جو تمام صفات کمالیہ کو جامع ہو اور ازلی اور ابدی ہو، یعنی اس کی نہ کوئی ابتدا ہو اور نہ کوئی انتہاء ہو۔ رحمن اور رحیم کے معنی ہیں فضل و احسان کرنے والا۔ الْحَمْدُ کا الف لام جنسی بھی ہو سکتا ہے اور استغراقی بھی۔ الف لام کی اولاً دو تسمیہ ہیں (۱) اکی (۲) حرفی۔ الف لام اکی وہ ہے جو اتم فاعل اور ام مفعول پر داخل ہوتا ہے اور اللہ کی معنی میں ہوتا ہے جیسے الضار اور المضراب کا الف لام۔ پھر الف لام حرفی کی دو تسمیہ ہیں (۱) زائد (۲) غیر زائد۔ الف لام زائد وہ ہے جو علم پر داخل ہوتا ہے جیسے الحسن والحسین میں الف لام زائد ہے۔ پھر غیر زائد کی چار تسمیہ ہیں (۱) جنسی (۲) استغراقی (۳) عہد ذہنی (۴) عہد خارجی ان کے درمیان دلیل مصر یہ ہے کہ الف لام دو حال سے خالی نہیں یا تو اس کا مدخول حقیقت اور ماہیت ہوگی یا اس کا مدخول افراد ہوں گے۔ اگر اس کا مدخول نفس حقیقت اور ماہیت ہے تو وہ الف لام جنسی ہوگا اور اگر اس کا مدخول افراد ہیں تو پھر دو حال سے خالی نہیں ہے یا تو تمام افراد مدخول ہوں گے یا بعض افراد مدخول ہوں گے۔ اگر تمام افراد مدخول ہیں تو الف لام استغراقی ہوگا اور اگر بعض افراد مدخول ہیں تو دو حال سے خالی نہیں وہ بعض افراد متعین ہوں گے یا غیر متعین۔ اگر غیر متعین ہیں تو الف لام عہد ذہنی ہوگا اور اگر متعین ہیں تو الف لام عہد خارجی ہوگا۔ جنسی کی مثال "الْوَجَلُ خَيْرٌ مِنَ الْمَرْأَةِ" ہے کہ اس مثال میں الرجل اور المرأة کا الف لام جنس کے لئے ہے۔ استغراقی کی مثال "رَبِّ الْاِنْسَانِ لَيْفٌ حَسْبُ" ہے کہ اس مثال میں الانسان کا الف لام استغراق کے لئے ہے۔ عہد ذہنی کی مثال "اَخَافُ اَنْ يَأْكُلَهُ الْوَلَدُ" ہے کہ اس مثال میں الولد کا الف لام عہد ذہنی کے لئے ہے۔ اور عہد خارجی کی مثال "فَتَعَصَى فِرْعَوْنُ الرَّسُولَ" ہے کہ اس مثال میں الرسول کا الف لام عہد خارجی کے لئے ہے۔ الحاصل الحمد کا الف لام جنسی بھی ہو سکتا ہے اور استغراقی بھی۔ جنسی کی صورت میں ترجمہ ہوگا جنس حمد اور حقیقت حمد اللہ کے لئے ثابت ہے۔ اور استغراق کی صورت میں ترجمہ ہوگا تمام افراد حمد ذات باری کے لئے ثابت ہیں۔

کیونکہ جس قدر خیر سے سب کا عطا کرنے والا اللہ ہے اب وہ عطا بلا واسطہ ہو یا بالواسطہ ہو جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے تو
مَا يَكْفُرُونَ نِعْمَةَ اللَّهِ ۖ "تمام نعمتیں اللہ ہی کی طرف سے ہیں۔"

حمد کی دو تعریفیں ہیں: ایک لغوی دوم اصطلاحی۔ لغوی تعریف تو یہ ہے کہ حمد کہتے ہیں ستودن، تعریف کرنا، ستائش

کرنا، اور صاف حسن کا ذکر کرنا۔ اور اصطلاحی تعریف یہ ہے "هو الشناء باللسان علی جمیل الاختیاری من نعمۃ

أو غیرھا بوجهیہ العظیم" یعنی حمد کہتے ہیں اچھے اختیاری افعال پر زبان سے تعریف کرنا، یہ تعریف کرنا خواہ نعمت کے

مقابلہ میں ہو یا نعمت کے مقابلہ میں نہ ہو بشرطیکہ تعظیم کے طریقہ پر ہو۔ حمد کے علاوہ مدح اور شکر بھی تعریف کے معنی میں آتے

ہیں چنانچہ مدح کہتے ہیں مطلقاً افعال حسنہ پر تعریف کرنا وہ افعال خواہ اختیاری ہوں خواہ غیر اختیاری ہوں۔ شکر کے لغوی

معنی ہیں "فعلٌ یُنْبئ عن تعظیم المنعم" یعنی شکر ایسے فعل کو کہتے ہیں جو منعم کی تعظیم پر دلالت کرے۔ اور شکر کی اصطلاحی

تعریف یہ ہے "جمع ما نفع اللہ بہ علی عبدہ الی ما حقیق لاجلہ" یعنی اللہ کے تمام انعامات کو ان کے مقاصد میں صرف

کرنا۔ حمد اور مدح کے درمیان عموم و خصوص مطلق کی نسبت ہے یعنی حمد خاص مطلق سے اور مدح عام مطلق ہے یعنی جہاں حمد صادق آئے گی

وہاں مدح بھی صادق آئے گی لیکن جہاں مدح صادق آئے وہاں حمد کا صادق آنا ضروری نہیں ہے۔ مثلاً مدحت خالد علیٰ حسنہ

تو کہا جاسکتا ہے مگر حیدت خالد علیٰ حسنہ نہیں کہا جاسکتا۔ کیونکہ حسن ایک غیر اختیاری چیز ہے اس پر مدح تو کی جاسکتی ہے

مگر حمد نہیں کی جاسکتی۔ حمد اور شکر کے درمیان عموم و خصوص من وجہ کی نسبت ہے۔ عموم و خصوص من وجہ وہ نسبت کہلاتی ہے جس

میں تھوڑا سا عموم ہو اور تھوڑا سا خصوص ہو اور یہ بات یہاں موجود ہے کیونکہ حمد اپنے متعلق کے اعتبار سے عام ہے اس طور پر کہ اس کا

متعلق نعمت اور غیر نعمت دونوں ہو سکتا ہے۔ اور حمد اپنے مورد کے اعتبار سے خاص ہے بایں معنی کہ حمد کا درود صرف زبان سے ہوتا ہے

زبان کے علاوہ قلب اور جوارح سے نہیں ہوتا ہے اور شکر اس کا برعکس ہے یعنی شکر اپنے مورد کے اعتبار سے عام ہے بایں معنی کہ شکر

کا درود اور اظہار زبان سے بھی ہوتا ہے اور زبان کے علاوہ قلب اور جوارح سے بھی ہوتا ہے۔ اور شکر اپنے متعلق کے اعتبار سے

خاص ہے بایں معنی کہ شکر کا متعلق صرف نعمت ہے غیر نعمت شکر کا متعلق نہیں ہوتا۔ عموم و خصوص من وجہ کے متحقق ہونے کیلئے

تین مثالوں کی ضرورت پڑتی ہے ایک مثال تو ایسی ہے جس میں دونوں جمع ہو جائیں جیسے کسی نے کسی کی دعوت کی مدعو نے زبان

سے داعی کی تعریف کر دی تو اس صورت میں حمد بھی پائی جائے گی کیونکہ تعریف زبان سے ہوتی ہے اور شکر بھی پایا جائے گا کیونکہ نعمت

مقابلہ میں ہے۔ دوسری مثال ایسی ہو جہاں حمد تو موجود ہو مگر شکر موجود نہ ہو جیسے کسی نے کسی کی زبان سے یوں ہی تعریف کر دی۔ اور

تیسری مثال ایسی ہو جہاں شکر تو موجود ہو مگر حمد موجود نہ ہو جیسے کسی نے دعوت کھا کر ہاتھ کے اشارہ سے داعی کی تعظیم کی مگر زبان

سے کچھ نہیں کہا۔ یہ فرق تو معنی کے اعتبار سے تھا اور بلا استعمال کے اعتبار سے فرق سو وہ یہ ہے کہ حمد کے مقابلہ میں ذم آتا ہے اور

شکر کے مقابلہ میں کمز آتا ہے کیونکہ حمد کہتے ہیں ذکر محاسن کو اور ذم کہتے ہیں ذکر قبائح کو اور محاسن اور قبائح کے درمیان تقابل ظاہر ہے

اور شکر کہتے ہیں اظہار نعمت کو اور کفر کہتے ہیں کفران نعمت کو اور اظہار اور کفران کے درمیان تقابل ظاہر ہے۔

الذی اسم یومول ہے۔ اسم یومول وہ اسم کہلاتا ہے جو بغیر صلہ کے جلا کا جزو نہ بن سکتا ہو۔ اعلیٰ اعلیٰ سے مانو رہے جس

کے معنی بلند کرنے کے ہیں۔ مؤجینق سے مراد وہ لوگ ہیں جو اپنے ایمان میں غلطیوں۔ کچھ دیکھ کے کئی معنی ہیں وہ شریف

(۱۲) جو غیر حق دار سائل کو کچھ دے (۱۳) جو سائل کو کچھ دیکر احسان نہ جتائے (۱۴) جو کم مانگنے کی صورت میں بھی زیادہ دے (۱۵) ہر وہ چیز جس کا نفع زیادہ اور خیر زیادہ ہو جیسے کہا جاتا ہے کتاب کریم، رزق کریم، اجر کریم۔ دیگر کتب خطابیہ میں کریم کی اضافت خطاب کی طرف مجرد قطیفہ کے قبیل سے اضافت صفت الی الوصف ہے۔ چنانچہ اصل عبارت یہ ہے بِخَطَابِهِ الْكَرِيمِ جیسا کہ مجرد قطیفہ اصل میں قطیفہ مجرد ہے یعنی برائی بسیدہ چادر۔ اب ترجمہ یہ ہوگا "بلند کر دیا اللہ نے مؤمنین کا مرتبہ اپنے خطاب کریم کے ساتھ" اور اس پر باری تعالیٰ کا قول "وَأَنْشُرُوا الْأَعْلُونَ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ" دلیل ہے۔ یعنی اہل ایمان جب تک مؤمن مخلص ہیں اور کمال ایمان کے حامل ہیں تب تک وہ لوگ سر بلند رہیں گے۔ مصنف امول الشاشی نے کریم کی صفت کو کفر و کفار کے خطاب سے احتراز کیا ہے۔ یعنی اللہ تعالیٰ جن الفاظ کے ساتھ مؤمنین سے خطاب فرماتے ہیں ان الفاظ کے ساتھ کفار سے خطاب نہیں فرماتے مثلاً مؤمنین کو "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا" سے خطاب فرماتے ہیں اور کفار کو "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ كَفَرُوا" سے خطاب فرماتے ہیں۔ ان دونوں خطابوں میں سے پہلا خطاب جو نہ کم جس شفقت پر دال ہے دوسرا خطاب اس پر دال نہیں ہے اس لئے خطاب مؤمن کو خطاب کریم کہا گیا ہے۔ رخص کے معنی بھی بلند کرنے کے ہیں۔ درجہ مرتبہ۔ عَالِمِينَ كَسْرٌ عالم کی جمع ہے۔ یہاں مصنف نے علماء سے مطلقاً علماء مراد نہیں لیا ہے بلکہ وہ علماء مراد ہیں جو معانی قرآن کو جانتے اور سمجھتے ہوں کیونکہ جو شخص قرآن کے معانی نہ سمجھتا ہو اس کو شریعت کی نظر میں عالم نہیں کہا جاتا ہے اور قرآن و حدیث میں ایسے علماء کی کوئی فضیلت بھی وارد نہیں ہوئی ہے۔ اور معانی قرآن سمجھنے والے علماء حدیث و فقہ ضرور سمجھتے ہیں اس لئے کہ حدیث تو خود شارح قرآن اور تفسیر قرآن ہے۔ غالباً حضرت امام شافعیؒ کا مقولہ ہے "كُلُّ مَا حَكَّرُوهُ رَسُوْنُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَهُوَ مِمَّا فَهَمَهُ عَنِ الْقُرْآنِ" یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جو بھی حکم دیا ہے وہ ہی ہے جس کو اللہ کے رسول نے قرآن سے سمجھا ہے۔ فاضل مصنف نے اپنے اس خطاب میں "أَعْلَىٰ مَنَزَلَةٍ الْمُؤْمِنِينَ" رخص ذکر جہاں عَالِمِينَ "لَا كَر بَارِي تَعَالَىٰ" کے قول "يَرْفَعُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ آمَنُوا أَوْ تَوَّابًا الْعِلْمُ ذَرَجَاتٍ" کی طرف اشارہ فرمایا ہے۔

مُسْتَبْطِينَ سے مراد وہ حضرات مجتہدین ہیں جنہوں نے نصوص اور قیاس سے مسائل کا استخراج کرنے میں اپنی پوری طاقت صرف کی ہے۔ مصنف نے مجتہدین کو اصابت حق اور ثواب کی زیادتی کے ساتھ خاص کیا ہے۔ یعنی مجتہدین سے اصابت حق اور دستاویز حق بھی زیادہ صادر ہوتا ہے اور ان کو ثواب اور اجر بھی زیادہ ملتا ہے ان سے اصابت حق تو اس لئے زیادہ صادر ہوتا ہے کہ ان سے غلطی کا صدور بہت کم ہوتا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ اجتہاد کے ذریعہ چونکہ تمام احکام سامنے آتے ہیں اور لوگوں کے لئے آسانیاں پیدا ہوتی ہیں اس لئے اجتہاد کے ساتھ تائید الہی بھی شامل رہتی ہے اور اکثر اجتہاد صحیح ہوتا ہے۔ اس کے برخلاف علماء غیر مجتہدین کو وہ ایسے نہیں ہیں بلکہ ان سے غلطی کا صدور زیادہ ہوتا ہے اور مجتہدین کو ثواب اس لئے زیادہ ملتا ہے کہ وہ اگر اجتہاد میں غلطی کرتا ہے تو اس کو اجتہاد پر ایک نیکی دی جاتی ہے اور اگر صحیح اجتہاد کرتا ہے تو اس کو دو نیکیاں دی جاتی ہیں، ایک نفس اجتہاد پر اور ایک محبت اجتہاد پر۔ اس کے برخلاف وہ علماء کہہ اگر غلط مسئلہ بتادیں تو ان کو ثواب نہیں بلکہ گناہ ہوتا ہے چنانچہ حدیث میں ہے "مَنْ أَضْحَىٰ بِغَيْرِ عِلْمٍ كَأَنْ رَأَىٰ عِلْمَهُ عَلَىٰ مَنْ أَضْحَاهُ" جس شخص کو بغیر علم کے فتویٰ دیا گیا اس کے عمل کا گناہ بھی مفتی کو ہوگا۔ فوائداً: اس موقع پر مصنف نے ایک نکتہ کی طرف اشارہ کیا ہے۔ پہلے آپ یہ ذہن میں رکھیں کہ مؤمنین

کے لئے فعل اعلیٰ ذکر کیا ہے جو صرف اعتبار سے ناقص ہے کیونکہ لام کی جگہ حرف علت ہے اور علماء کے لئے رفع فعل ذکر کیا ہے جو صحیح ہے یعنی حرف علت سے خالی ہے اور مجتہدین کے لئے خص ذکر کیا ہے جو مضاعف ہے یعنی دو حرف ایک جنس کے جمع ہیں۔ مصنف فرماتے ہیں کہ عام مؤمنین اگرچہ نورا ایمان سے منور ہیں مگر وہ علماء کے مقابلہ میں ناقص ہیں پس فعل ناقص لاکر اس طرف اشارہ کیا ہے اور حضرات علماء کو جہل کی بیماری سے صحیح ہوتے ہیں لیکن مجتہدین کے اثر مضاعف (دو گئے) سے محروم ہوتے ہیں پس رفع فعل صحیح لاکر علماء کے جہل کی بیماری سے صحیح ہونے کو بیان کیا ہے اور خص فعل مضاعف لاکر مجتہدین کے اجسہ مضاعف کی طرف اشارہ کیا ہے۔

وَالصَّلَاةُ عَلَى الشَّيْبِ وَأَصْحَابِهِ وَالسَّلَامُ عَلَى آلِي حَبِيقَةَ وَأَخْبَابِهِ۔

ترجمہ اور رحمت کاملہ نازل ہو نبی علیہ الصلوٰۃ اور آپ کے صحابہ پر اور سلام نازل ہو امام ابو حنیفہ اور ان کے تلامذہ و شیوخ پر۔

تشریح | صلوٰۃ کے لغوی معنی دعا کے ہیں جیسا کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے "وَصَلِّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلَاتَكَ سَكَنٌ لَهُمْ" آپ ان کے حق میں دعا کریں کیونکہ آپ کا دعا کرنا ان کے لئے باعث سکون ہوگا۔ اور حدیث میں ہے "إِذَا دَعَى أَحَدُكُمْ إِلَى طَعَامٍ فَلْيَجِبْ فَإِنَّ كَانَ مَفْطُورًا فَلْيَأْكُلْ وَإِنْ كَانَ صَائِمًا فَلْيَصِلْ" جب تم میں سے کسی کی دعوت کی جائے تو وہ اس کو قبول کر لے اگر روزہ نہ ہو تو کھائے اور اگر روزہ ہو تو اس کے لئے دعا کرے۔ پھر مجاز مرسل کے طور پر صلوٰۃ کا استعمال ارکان مخصوصہ کی ادائیگی میں ہونے لگا کیونکہ دعا ارکان مخصوصہ کا جنز ہے پس تبرؤں کو کل مراد لیا گیا ہے۔ بعض حضرات کہتے ہیں کہ لفظ صلوٰۃ جب باری تعالیٰ کی طرف منسوب ہوتا ہے تو اس سے مراد رحمت کاملہ ہوتی ہے، جب ملائکہ کی طرف منسوب ہوتا ہے تو اس سے مراد استغفار مراد ہوتا ہے اور جب مؤمنین کی طرف منسوب ہوتا ہے تو طلب رحمت اور دعا کے معنی مراد ہوتے ہیں۔ اور جب ظہور اور پرندوں کی طرف منسوب ہو رہے تو بیج کے معنی مراد ہوتے ہیں۔ اس بارے میں حضرات علماء کا اختلاف ہے کہ نبی اور رسول دونوں ایک ہیں یا دونوں میں فرق ہے، جمہور کہتے ہیں کہ دونوں میں ترادف ہے ان میں کوئی فرق نہیں ہے اور دلیل یہ دیتے ہیں کہ اگر کسی نے "أَمِنْتُ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَرُسُلِهِ" کہا تو اس کو تمام انبیاء اور رسولوں پر ایمان لانے والا سمجھا جاتا ہے اس سے معلوم ہوا کہ رسل کا لفظ انبیاء اور رسل دونوں کو شامل ہے اور رسول اور نبی میں کوئی فرق نہیں ہے۔ بعض حضرات فرماتے ہیں کہ دونوں میں فرق ہے اور دلیل یہ دیتے ہیں کہ باری تعالیٰ نے فرمایا ہے "وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ إِلَّا أَنْ يَدْعُوا إِلَى اللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ" اس آیت میں نبی کا رسول پر عطف کیا گیا ہے اور عطف تغایر کا تقاضہ کرتا ہے، پس ثابت ہوا کہ نبی اور رسول میں تغایر ہے۔ اب سوال ہوگا کہ جب نبی اور رسول میں تغایر ہے تو نبی کے کہتے ہیں اور رسول کے کہتے ہیں اس کے جواب میں بعض حضرات تو یہ کہتے ہیں کہ رسول صاحب شریعت ہوتا ہے اور نبی اس کا منبع ہوتا ہے اگرچہ وحی نبی کے پاس بھی آتی ہے۔ بعض حضرات فرماتے ہیں کہ رسول صاحب کتاب ہوتا ہے اور نبی صاحب کتاب نہیں ہوتا، بعض حضرات فرماتے ہیں کہ رسول کے پاس جبراً نمودار ہو کر وحی لاتے ہیں اور نبی کے پاس نیندگی حالت میں وحی آتی ہے یا پردہ کے پیچھے سے آتی ہے

یہاں یہ سوال ہو سکتا ہے کہ مصنف نے نبی کا لفظ کیوں ذکر کیا ہے رسول کا لفظ کیوں ذکر نہیں کیا؟ اس کا ایک جواب تو یہ ہے کہ اس میں قرآن پاک کا اتہاع ہے کیونکہ قرآن پاک "ان الله وملائكته يصلون على النبي" میں نبی کا ذکر کیا گیا ہے نہ کہ رسول کا۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ رسول کا لفظ انبیاء کے علاوہ کے لئے بھی استعمال ہوتا ہے جیسا کہ "انہ لقول رسول کریم" میں رسول کا لفظ جبریلؑ کے لئے استعمال کیا گیا ہے۔ اور رہا لفظ نبی تو وہ پیغمبر کے علاوہ کے لئے استعمال نہیں ہوتا ہے۔ پس لفظ رسول چونکہ نبی اور غیر نبی کے درمیان مشترک ہے اور نبی کا لفظ مشترک نہیں ہے اور تعریف اور تعارف کے موقوفہ پر غیر مشترک لفظ ذکر کیا جاتا ہے نہ کہ مشترک لہذا یہاں بھی لفظ نبی جو غیر مشترک ہے اس کو ذکر کیا گیا ہے اور لفظ رسول جو مشترک ہے اس کو ذکر نہیں کیا گیا۔ اصحاب یا تو صاحب کی جمع ہے جیسے اطہار، طاہر کی جمع ہے۔ یا صُحْب کی جمع ہے جیسے انہار، نہر کی جمع ہے۔ یا صُحْب کی جمع ہے جیسے انماز، نہر کی جمع ہے۔ یا صُحْب کی جمع ہے جیسے اشرف، شریف کی جمع ہے۔ صحابی وہ شخص کہلاتا ہے جس نے بحالت ایمان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی زیارت کی ہو اور ایمان پر اس کا خاتمہ ہوا ہو۔ ابو حنیفہ سے صاحب مذہب مراد ہے۔ یہ ان کی کیفیت ہے اور نام نعمان بن ثابت ہے اور یہ بات ثابت ہے کہ حضرت امام اعظم نے حضرت انس بن مالکؓ وغیرہ چند حضرات صحابہ سے حدیث سنی ہے اس لئے حضرت امام صاحب کے تابعی ہونے میں ذرہ برابر شبہ نہیں ہے۔ تابعین کے زمانہ میں آپ کا نشوونما ہوا اور ان کے ساتھ بیٹھ کر آپ نے فتاویٰ دیئے۔

الحاصل آپ خیر القرون کے لوگوں میں سے ہیں اور زبردست قسم کے صاحب علم و فضل اور صاحب ورع ہیں۔ صاحب علم ہونے کا اندازہ اس سے ہو سکتا ہے کہ خطیب بغدادی نے اپنے رسالہ "الکافی اسماء الرجال" میں لکھا ہے کہ امام شافعی نے فرمایا ہے "ایک مرتبہ امام مالک سے کہا گیا کہ آپ نے ابو حنیفہ کو دیکھا ہے تو امام دارالہجرۃ نے فرمایا کہ ہاں میں نے ایک ایسا آدمی دیکھا ہے کہ اگر وہ اس ستون کو سونا ثابت کرنے کے سلسلہ میں گفتگو کرنے لگے تو وہ اس کو حجت سے ثابت کر سکتا ہے اور صاحب تقویٰ اور ورع ہونے کا اندازہ اس سے ہوتا ہے کہ ایک مرتبہ عبداللہ بن مبارک کے پاس ابو حنیفہ کا تذکرہ ہوا، عبداللہ بن مبارک نے کہا کہ کیا تم ایسے شخص کا ذکر کرتے ہو کہ اگر اس پر ساری دنیا پیش کر دی جائے تو وہ اس سے بھاگ جائے گا اس کو قبول نہیں کرے گا۔

ابو حامد غزالی نے کہا ہے کہ یہ بات مروی ہے کہ امام ابو حنیفہ نصف شب جاگ کر عبادت میں مشغول رہتے۔ ایک مرتبہ امام صاحب تشریف لے جا رہے تھے ایک راہ گیر نے اپنے ساتھی سے امام صاحب کی طرف اشارہ کرتے ہوئے فرمایا "ہذا هو الذی یحیی کل اللیل" کہ یہ ہی وہ شخص ہے جو رات بھر جاگتا ہے، امام صاحب نے یہ سُن لیا تو اس کے بعد ہمیشہ کا معمول یہ رہا کہ پوری رات عبادت میں گزارتے، اور یوں فرمایا کہ مجھے اس بات سے شرم آتی ہے کہ لوگ مجھ کو ایسی چیز کے ساتھ متصف کرتے ہیں جو چیز میرے اندر نہیں ہے۔ احباب سے مراد حضرت امام صاحب کے تلامذہ، شیوخ اور ہم عصر حضرات ہیں۔ مصنف کی عبارت "والسلاہ علی ابی حنیفۃ" پر ایک اعتراض ہے، لیکن اعتراض سے پہلے یہ تفصیل ذہن نشین فرمائیں کہ چار کلمات دعائیہ ہیں (۱) صلاۃ (۲) سلام (۳) رضی اللہ عنہ (۴) رحمہ اللہ۔ فصول الخواشي کے حاشیہ صفحہ میں تحریر ہے کہ اس بات پر اجماع ہے کہ ہمارے نبی اور دوسرے انبیاء اور ملائکہ پر مستقلاً صلاۃ بھیجی جاسکتی ہے مثلاً یوں کہا جاسکتا ہے صلی اللہ علی نبیہ وانبیائہ وملائکتہ" اور رہا ان کے علاوہ پر تو جہور کہتے ہیں کہ ان کے علاوہ پر مستقلاً اور ابتداءً صلاۃ

بھیجنا ناجائز ہے، بعض حرام کہتے ہیں اور بعض مکروہ۔ البتہ تابع بنا کر انبیاء اور ملائکہ کے علاوہ پر بھی صلاہ بھیجی جاسکتی ہے مثلاً یوں تو کہا جاسکتا ہے صل علی محمد و علی اللہ واصحابہ" لیکن "اللہ صل علی ابی بکر" کہنا جائز نہیں ہے اس پر اگر کوئی یہ اعتراض کرے کہ صلاہ کے معنی رحمت کے ہیں اور رحمت کی دعا ہر مسلم کے لئے جائز ہے اور جب ایسا ہے تو صلاہ علی غیر انبی مستقلاً کیوں ناجائز ہے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ ان کلمات کا استعمال تو قطعی ہے اور غیر نبی کے حق میں صلاہ کا استعمال اسلاف سے منقول نہیں ہے جیسا کہ "قال اللہ عزوجل" تو کہا جاتا ہے مگر "قال النبی عزوجل" کہنا جائز نہیں ہے۔ باوجودیکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اللہ کے نزدیک عزیز ہیں اور جلیل ہیں۔ اس پر اگر یہ اعتراض یہ کیا جائے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے "اللہ صل علی آل ابن ابی اوفی" فرمایا ہے اور یہ اس بات پر دال ہے کہ غیر نبی کے لئے بھی لفظ صلاہ کا استعمال مستقلاً جائز ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خصوصیت ہے، یعنی آپ کو یہ لفظ غیر انبیاء کے لئے انبیاء کے لئے مستقلاً اور ابتداء استعمال کر سکتے ہیں لیکن اور کسی کے لئے استعمال کرنے کی اجازت نہیں ہے۔ اور دلیل یہ ہے کہ اسلاف نے اس لفظ کو غیر نبی کے لئے استعمال نہیں کیا ہے۔ اور سلام کا لفظ بھی صلاہ کی طرح ہے، یعنی سلام کا لفظ بھی مستقلاً اور ابتداء غیر انبیاء کے لئے استعمال نہیں کیا جاسکتا ہے چنانچہ "قال ابو بکر علیہ السلام" کہنا جائز نہیں ہے۔

الحاصل لفظ صلاہ اور لفظ سلام کا غیر انبیاء کے لئے مستقلاً اور ابتداء استعمال کرنا جائز نہیں ہے اور جب ایسا ہے تو مصنف کتاب نے امام ابو حنیفہ کے لئے لفظ سلام کا استعمال مستقلاً کیوں فرمایا ہے؟ اور "والسلام علی ابی حنیفہ" کیوں فرمایا ہے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ امام یاقینی نے اپنی تاریخ میں لکھا ہے کہ اس بارے میں اختلاف ہے کہ صلاہ و سلام کا لفظ غیر انبیاء کے لئے استعمال کرنا جائز ہے یا نہیں۔ تو اس بارے میں بعض علماء جواز کے قائل ہیں اور بعض عدم جواز کے قائل ہیں۔ جو حضرات عدم جواز کے قائل ہیں وہ کہتے ہیں کہ صلاہ کا لفظ انبیاء اور ملائکہ کے ساتھ مخصوص ہے اور "رضی اللہ عنہ" صحابہ، اولیاء اور علماء کے ساتھ مخصوص ہے اور "رحمہ اللہ" ان سے کمتر درجہ کے مومنین کے لئے مخصوص ہے اور "عفی اللہ عنہ" کا لفظ گناہگاروں کے لئے خاص ہے۔ اور سلام کا لفظ صلاہ اور رضی اللہ کے درمیان میں ہے۔ یعنی صلاہ سے ادنیٰ ہے اور رضی اللہ سے اعلیٰ ہے لہذا اس لفظ کا استعمال ان کے لئے مناسب ہوگا جو اعلیٰ اور ادنیٰ کے درمیان میں ہوں، یعنی ان لوگوں کے لئے استعمال ہوگا جن کی نبوت مختلف فیہ ہو جیسے لقمان، جعفر، سکندر ذوالقرنین یہ حضرات انبیاء متفق علیہا سے کم مرتبہ ہیں مگر صحابہ سے اعلیٰ مرتبہ ہیں پس لفظ سلام کا استعمال ان حضرات کے لئے جائز ہوگا ان سے کم مرتبہ حضرات کے لئے جائز نہ ہوگا۔ مصنف کتاب صاحب اصول الشاشی نے ان حضرات کے قول کو اختیار کیا ہے جو لفظ صلاہ اور لفظ سلام کے مستقلاً اور ابتداء استعمال کو غیر انبیاء کے لئے جائز قرار دیتے ہیں۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ صاحب اصول الشاشی غازی قسم کے متقی ہیں، حضرت امام صاحب کے ساتھ فرط عقیدت اور غایت درجہ محبت کی وجہ سے بے ساختہ ان کے قلم سے لفظ سلام نکل گیا ہے اور باپ عقیدت و موت میں یہ چیزیں جائز ہوتی ہیں لہذا "والسلام علی ابی حنیفہ" کے ذکر سے مصنف کتاب پر کوئی اعتراض وارد نہ ہوگا۔

وَيَجِدُ فَإِنَّ أَصُولَ النِّعْمَةِ أَرْبَعَةٌ كِتَابُ اللَّهِ تَعَالَى وَرَسُولُهُ وَاجْتِمَاعُ الْأُمَّةِ وَ

الْقِيَاسُ فَلَا مَبْدَءَ مِنَ الْبَحْثِ فِي كُلِّ وَاحِدٍ مِنْ هَذِهِ الْأَقْسَامِ لِيُعْلَمَ بِذَلِكَ طَرِيقُ تَخْرِيجِ الْأَحْكَامِ -

ترجمہ اور حمد و صلوة کے بعد پس اصول فقہ چار ہیں کتاب اللہ، سنت رسول اللہ، اجماع امت اور قیاس۔ ان چاروں اقسام میں سے ہر ایک قسم میں بحث کرنا ضروری ہے تاکہ اس بحث سے احکام شرعیہ کے نکلنے کا طریقہ معلوم ہو جائے۔

تشریح وَبَعْدُ کا واد عاطفہ ہے اس کے ذریعہ جملہ فعلیہ من حیث المعنی کا عطف جملہ فعلیہ من حیث المعنی پر کیا گیا ہے۔ یعنی معطوب علیہ اور معطوف دونوں معنی فعلیہ ہیں نہ کہ لفظاً چنانچہ عبارت کے معنی ہیں "أَحْمَدُ اللَّهُ وَأَصَلَيْتُ وَأَسَلِّمُ"

واقول بعد الحمد والصلوة والسلام ان اصول الفقہ اربعة۔ "فان میں ناہ جزائیہ ہے۔ اب یا تو یہ اما محذوف کے جواب میں ہے تقدیری عبارت ہے "اما بعد فان اصول الفقہ" واد اس آما کا قائم مقام ہے اور یا اس کی شرط

محذوف ہے تقدیری عبارت ہے "اذا فرغت من الحمد والصلوة فاقول ان اصول الفقہ اربعة" جب میں حمد و صلوة سے فارغ ہو گیا تو اب کہتا ہوں کہ فقہ کے اصول چار ہیں اور یہ ایسا ہے جیسا کہ باری تعالیٰ کے قول "فان الله هو الولی" میں

شرط محذوف ہے اور تقدیری عبارت ہے "ان ازادوا ولما بحق فان الله هو الولی" اگر وہ کسی برحق ولی کے خواستگار ہیں تو اللہ ہی ولی ہے۔ لفظ بعد اور لفظ قبل ظرف زمان اور ظرف مکان دونوں کے لئے مستعمل ہوتے ہیں، ظرف زمان جیسے "الغد

بعد الیوم" کل آئندہ آج کے بعد ہے "الیوم قبل الغد" آج کا دن کل آئندہ سے پہلے ہے۔ اور ظرف مکان جیسے "داری بعد دارک" میرا گھر تیرے گھر کے بعد ہے۔ "داری قبل دارک" میرا گھر تیرے گھر سے پہلے ہے۔ لفظ قبل اور بعد کی

تین حالتیں ہیں (۱) ان کا مضاف الیہ مذکور ہو (۲) ان کا مضاف الیہ محذوف نسبتاً ہو (۳) ان کا مضاف الیہ محذوف معنوی ہو پہلی دو حالتوں میں دونوں لفظ معرب بحسب الحواشی ہوتے ہیں اور تیسری حالت میں معنی علی الغنم ہوتے ہیں مگر معنی علی الغنم ہونے پر

ہیں اعتراض ہیں اول یہ کہ دونوں اسم ہیں اور اسماء کے اندر اصل یہ ہے کہ وہ معرب ہوں، لہذا ان کو معرب ہونا چاہئے تھا نہ کہ معنی، دوم یہ کہ اگر ان کو معنی پڑھنا ہی ضروری ہے تو معنی کے اندر اصل سکون ہے نہ کہ حرکت لہذا ان کو معنی علی سکون ہونا چاہئے تھا۔ سوم یہ کہ اگر حرکت پڑھنی پڑھنا ہی ضروری ہے تو اخف الحركات یعنی سکون سے قریب تر حرکت دغتمہ پڑھنی پڑھنا چاہئے تھا ضمیر پڑھنی کیوں پڑھا

گیا ہے؟ پہلے اعتراض کا جواب یہ ہے کہ جو اسم معنی اصل کے مشابہ ہوتا ہے وہ بھی معنی ہوتا ہے اور معنی اصل میں چیزیں ہیں (۱) نعل

مانعی (۲) امراض (۳) تمام حروف۔ پس لفظ قبل اور بعد اپنے مضاف الیہ کی طرف محتاج ہونے میں چونکہ حروف کے مشابہ ہیں اس

طور پر کہ جس طرح حرف اپنے معنی پر دلالت کرنے میں دوسرے کلمہ کا محتاج ہوتا ہے اسی طرح یہ دونوں بھی اپنے معنی پر دلالت کرنے میں مضاف الیہ کے محتاج ہوتے ہیں اس لئے اس مشابہت کی وجہ سے یہ دونوں معنی ہوں گے۔ دوسرے اعتراض کا جواب

یہ ہے کہ معنی کی دو قسمیں ہیں (۱) معنی اصل (۲) معنی عارض۔ معنی اصل تو مذکورہ تین چیزیں ہیں اور معنی عارض وہ ہے جو معنی اصل کے مشابہ ہو اور "سکون" معنی اصل میں اصل ہوتا ہے نہ کہ معنی عارض میں۔ پس لفظ قبل اور بعد چونکہ معنی عارض ہیں اس لئے

ان میں سکون اصل نہ ہوگا۔ تیسرے اعتراض کا جواب یہ ہے کہ لفظ قبل اور بعد دونوں لازم الاضافت ہیں مگر ان کا مضاف الیہ محذوف ہوتا ہے پس مضاف الیہ کے محذوف ہونے کی وجہ سے ان میں چونکہ بہت زیادہ خفت پیدا ہو جاتی ہے اس لئے

ان کا نفع کو دور کرنے کے لئے ثقیل حرکت یعنی ضمیر برہنی کیا گیا۔

اصول فقہ کی حد اضافی اور حد ثقیلی خادم شروع میں بیان کر چکا ہے لہذا دوبارہ بیان کرنے کی ضرورت نہیں ہے وہیں ملاحظہ فرمایا جائے۔ مصنف کے اصول کو فقہ کی طرف مضاف کرنے پر ایک اعتراض ہے مگر اعتراض سے پہلے آپ یہ ذہن نشین فرمائیں کہ اضافت کی تین قسمیں ہیں (۱) اضافت بقدر لزام (۲) اضافت بقدر برہنی (۳) اضافت بقدر برہن۔ ان کے درمیان وجہ حصہ یہ ہے کہ اضافت الیہ مضاف کا ہم جنس ہوگا یا نہیں اگر ہم جنس ہے تو اضافت بقدر برہن ہوگی جیسے "خاتم لفظیہ" یعنی "خاتم من لفظیہ" اور اگر ہم جنس نہیں ہے تو اضافت بقدر برہنی ہوگی جیسے "صلوۃ فی اللیل" یعنی "صلوۃ فی اللیل" اور اگر ثانی ہے تو اضافت بقدر لزام ہوگی جیسے "غلام زید" یعنی "غلام لزیذ" اب اعتراض یہ ہے کہ اصول کی اضافت فقہ کی طرف اضافت بقدر لزام ہے اور اضافت بقدر برہن اختصاف کا فائدہ دیتی ہے لہذا مطلب یہ ہوگا کہ خاص طور پر فقہ کے اصول چار ہیں یعنی یہ چاروں صرف فقہ کے اصول ہیں اس کے علاوہ کے نہیں حالانکہ یہ بات بالکل غلط ہے کیونکہ قیاس کے علاوہ باقی تین جس طرح فقہ کے اصول ہیں اسی طرح علم کلام کے بھی اصول ہیں۔ یعنی ان تینوں کے ذریعہ جس طرح احکام شرعیہ فرعیہ ثابت ہوتے ہیں اسی طرح عقائد بھی ثابت ہوتے ہیں اور جب ایسا ہے تو مصنف کا اصول فقہ کہنا کیسے درست ہوگا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں فقہ سے مراد شریعت ہے اور مطلب یہ ہے کہ اصول شرع چار ہیں اور عقائد کو فقہ سے خارج ہیں لیکن شریعت سے خارج نہیں ہیں۔ الغرض جب فقہ سے شریعت مراد ہے تو مصنف کے قول اصول الفقہ پر سابقہ اعتراض وارد نہ ہوگا۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ اصول کی اضافت فقہ کی طرف اربعہ کے اعتبار سے ہے یعنی یہ چاروں (کتاب، سنت، اجماع، قیاس) فقہ کے اصول ہیں اور یہ بات مسلم ہے کہ یہ چاروں صرف فقہ کے اصول ہیں علم کلام کے اصول چاروں نہیں ہیں بلکہ ان میں سے قیاس کے علاوہ تین ہیں۔ اجماع فقہ کے چار اصول ہیں (۱) کتاب اللہ (۲) سنت رسول اللہ (۳) اجماع (۴) قیاس۔ ان کے درمیان دلیل حصہ یہ ہے کہ حکم دہی سے ثابت کیا جائیگا یا غیر دہی سے۔ اگر دہی سے ثابت کیا گیا ہے تو اس کی بھی دو صورتیں ہیں دہی منلو ہوگی یا دہی غیر منلو ہوگی اگر اول ہے تو کتاب اللہ اور اگر ثانی ہے تو وہ سنت رسول اللہ ہے۔ اور اگر غیر دہی سے ثابت کیا گیا ہے تو اس کی بھی دو صورتیں ہیں اجتہاد کے ذریعہ ثابت کیا جائیگا یا غیر اجتہاد کے ذریعہ۔ اگر اول ہے تو اس کی بھی دو صورتیں ہیں تمام مجتہدین کا اجتہاد ہوگا یا بعض کا اگر اول ہے تو اجماع اور ثانی ہے تو قیاس اور اگر غیر اجتہاد کے ذریعہ ثابت کیا گیا ہے تو وہ حکم مردود ہوگا اور غیر اجتہاد حجت نہیں ہوگا اس موقع پر ایک اعتراض کیا جاتا ہے وہ یہ کہ احکام شرع جس طرح مذکورہ اصول اربعہ سے ثابت ہوتے ہیں اسی طرح شرائع سابقہ، تعالیم، ناس، قول صحابی اور استصحاب حال سے بھی ثابت ہوتے ہیں اور جب ایسا ہے تو فقہ کے اصول چار نہ رہے بلکہ آٹھ ہو گئے اور جب فقہ کے اصول آٹھ ہیں تو ان کو چار میں محض کرنا کیسے درست ہوگا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ شرائع سابقہ سے احکام اس وقت ثابت ہوتے ہیں جب ان کو اللہ یا رسول اللہ نے بیان کیا ہو اور ان پر نکتہ کیا ہو اور اگر ان کو اللہ یا رسول اللہ نے بیان کیا ہو یا بیان تو کیا ہو مگر بیان کرنے کے بعد صراحت یا بلائہ انکار کر دیا تو اس وقت شرائع سابقہ ہمارے لئے حجت نہ ہوں گے اور ان سے احکام ثابت نہ ہوں گے۔ اور شرائع سابقہ کو جب بلا انکار اللہ نے بیان کیا ہو تو وہ شرائع کتاب اللہ کے ساتھ لائق ہوجائیں گے

اور اگر رسول اللہ نے بیان کیا ہو تو وہ سنت رسول اللہ کے ساتھ لائق ہو جائیں گے اور جب ایسا ہے تو شرائع سابقہ مستقل حجت نہ ہوں گے۔ اور تعامل ناس یہ ہے کہ لوگوں کی آرا کسی چیز پر مستفق ہو جائیں اور لوگوں کی آرا کا کسی چیز پر مستفق ہونا اجماع کہلاتا ہے لہذا تعامل ناس اجماع کے ساتھ لائق ہو جائیگا اور جب ایسا ہے تو تعامل ناس مستقل کوئی حجت نہ رہی۔ اور رہا قول صحابی سے احکام کا ثابت ہونا تو ہم کہتے ہیں کہ صحابی کا قول یا تو قیاس و عقل کے موافق ہوگا یا مخالف ہوگا۔ اگر اول ہے تو قول صحابی قیاس کے ساتھ لائق ہوگا اور اگر ثانی ہے تو وہ سنت کے ساتھ لائق ہوگا کیونکہ صحابی جب کوئی بات خلاف قیاس اور خلاف عقل کہتا ہے تو اس کا یہ مطلب ہوتا ہے کہ صحابی نے یہ بات رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سنی ہے مگر آپ کی طرف اس کو منسوب نہیں کیا ہے اور جب ایسا ہے تو قول صحابی بھی مستقل کوئی حجت نہ ہو اور رہا استصحاب تو وہ بھی قیاس کے ساتھ لائق ہے کیونکہ استصحاب کہتے ہیں کسی چیز کی موجودہ حالت کو سابقہ حالت پر قیاس کرنا۔ الغرض استصحاب بھی ایک قسم کا قیاس ہی ہوتا ہے اور جب استصحاب قیاس ہے تو استصحاب قیاس کے ساتھ لائق ہوگا مستقل حجت نہ ہوگی۔

الحاصل شرائع سابقہ، تعامل ناس، قول صحابی اور استصحاب جب مستقل جتہیں نہیں ہیں بلکہ مذکورہ چار میں سے کسی ایک کے ساتھ ملحق ہیں تو فقہ کے اصول چار ہی رہے آٹھ نہ ہوئے اور جب ایسا ہے تو فقہ کے اصول کو چار میں منحصر کرنا درست ہے۔ یہ خیال رہے کہ یہاں کتاب سے مراد پورا قرآن نہیں ہے بلکہ قرآن کی وہ پانچ سو آیات مراد ہیں جن پر احکام شرعیہ کی بنیاد ہے، اسی طرح سنت سے حدیث کا پورا ذخیرہ مراد نہیں ہے بلکہ تین ہزار احادیث مراد ہیں، یہ ہی مقدار احکام کی اساس اور بنیاد ہیں اور اجماع امت سے مراد رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی امت کا اجماع ہے، امت سے مراد بھی مطلق امت نہیں ہے بلکہ امت کے مجتہدین کا اجماع مراد ہے اور اس کا سبب اس امت کی شرافت اور عزت ہے، یعنی اس امت کی عزت و شرافت کی وجہ سے صرف اس امت کا اجماع معتبر ہے سابقہ امتوں میں سے کسی امت کے اجماع کا اعتبار نہیں کیا گیا ہے، اسی طرح قیاس سے قیاس شرعی مراد ہے۔ قیاس لغوی، قیاس شبہی اور قیاس عقلی مراد نہیں ہے۔ قیاس شرعی وہ قیاس کہلاتا ہے جو کتاب اللہ یا حدیث رسول اللہ یا اجماع سے ماخوذ و مستنبط ہو۔ قیاس لغوی وہ قیاس ہے جس میں ایک اسم ایک جگہ سے دوسری جگہ کی طرف کسی علت مشترکہ کی وجہ سے متعدی ہو جائے جیسے لفظ خمر، مخامرہ عقل کی علت کی وجہ سے تمام مسکرات کے لئے بولا جاتا ہے۔ اور قیاس شبہی وہ قیاس جس میں حکم، علت مشاکلت فی صورت کی وجہ سے ایک صورت سے دوسری صورت کی طرف متعدی ہو جائے جیسے کوئی شخص قعدہ اخیرہ کی عدم فریث پر استدلال کرتا ہو کہ قعدہ اخیرہ چونکہ شکل و صورت میں قاعدہ اولی کے مانند ہے اس لئے قعدہ اخیرہ قعدہ اولی کی طرح غیر فرض ہوگا۔ قیاس عقلی وہ قول ہے جو ایسے مقدمات سے مرکب ہو جن کے تسلیم کر لینے کے بعد ایک دوسرے قول کا تسلیم کرنا لازم آجائے جیسے "العالم متغیر و کل متغیر حادث" کو تسلیم کرنے کے بعد "العالم حادث" کا تسلیم کرنا لازم ہے۔

مصنف کہتے ہیں کہ مذکورہ اول، اربعہ اور اقسام اربعہ میں سے ہر ایک کے اندر بتفصیل کلام کرنا ضروری ہے تاکہ اس کے ذریعہ احکام کی تخریج اور استنباط کا طریقہ معلوم ہو جائے۔

الْبَحْثُ الْأَوَّلُ فِي كِتَابِ اللَّهِ -

ترجمہ: پہلی بحث کتاب اللہ میں ہے۔

تشریح

مصنف کتاب نے دلائل اربعہ میں سے سب سے پہلے کتاب اللہ کو بیان کیا ہے اس کی ایک وجہ تو یہ ہے کہ وجود اور مرتبہ میں کتاب اللہ باقی تین پر مقدم ہے لہذا ذکر میں بھی اس کو مقدم کر دیا گیا۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ کتاب تمام اصول کی اصل ہے اور اصل اصول مقدم ہوتا ہے اس لئے کتاب اللہ کو اس کے مالک و ماعلیہ کیساتھ سب سے پہلے ذکر فرمایا ہے۔ یہاں یہ اصرار ضروری ہو سکتا ہے کہ مصنف کتاب نے قرآن کی تعریف بیان کئے بغیر اس کی تقسیمات بیان کرنا شروع کر دی ہیں حالانکہ کسی شئی کی تعریف پہلے ذکر کی جاتی ہے اور تقسیم بعد میں بیان کی جاتی ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ قرآن ایک مشہور چیز ہے چنانچہ ہر مسلمان جانتا ہے کہ قرآن ایک سو چودہ سورتوں پر مشتمل ہے پہلی سورۃ فاتحہ اور آخری سورۃ والناس ہے۔ اور ہر سورت متعدد آیات پر مشتمل ہے اور ہر آیت محدود کلمات پر مشتمل ہے پس اس جاننے کے نتیجہ میں قرآن اپنے علاوہ ہر کلام سے ممتاز ہوگا اور اس کا کوئی حصہ دوسری چیز کے ساتھ مشتبہ نہ ہوگا اور جب ایسا ہے تو قرآن کو غیر قرآن سے ممتاز کرنے کے لئے تعریف کی چنداں ضرورت نہ ہوگی کیونکہ تعریف کا مقصد ہی یہ ہے کہ محدود اور معرّف کو غیر محدود اور غیر معرّف سے ممتاز کیا جائے۔ پس جب یہ مقصد بغیر تعریف کے پہلے سے حاصل ہے تو قرآن کی تعریف کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے اسی وجہ سے مصنف نے قرآن کی تعریف نہیں کی ہے مگر چونکہ دوسرے مصنفین نے قرآن کی تعریف کی ہے اس لئے آپ کے نفع کی خاطر خادم بھی قرآن کی تعریف کرتا ہے چنانچہ عرض ہے "فَالْقُرْآنُ الْمُنزَلُ عَلَى الرَّسُولِ الْمَكْتُوبُ فِي الْمَصَاحِفِ الْمَنْقُولُ عَنْهُ نَقْلًا مَتَوَاتِرًا بِلَا شَبْهَةٍ" یعنی قرآن وہ آسانی کتاب ہے جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر نازل ہوئی ہے مصاحف میں لکھی ہوئی ہے آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے نقل تو اس کے ساتھ منقول ہے جس میں کوئی شبہ نہیں۔ اس تعریف میں "القرآن" کا لفظ جس کے مرتبہ میں ہے جو معرّف اور غیر معرّف سب کو شامل ہے اس طرح کہ قرآن مہوز ہوگا یا غیر مہوز، اگر اول ہے تو یہ قرأ یقرأ (پڑھنا) کا مصدر ہے اور مقررہ اسم مفعول کے معنی میں ہے۔ اور اگر ثانی ہے تو قرن یقرن (دلتا) کا مصدر ہے اور مقررہ اسم مفعول کے معنی میں ہے۔ پہلی صورت میں وجہ تسمیہ یہ ہے کہ قرآن پاک چونکہ پڑھا جاتا ہے اس لئے اس کو قرآن کہا گیا ہے۔ اور دوسری صورت میں وجہ تسمیہ یہ ہے کہ قرآن پاک کی آیات چونکہ ایک دوسرے سے مقررہ اور ملی ہوئی ہیں اس لئے اس کو قرآن کہا گیا ہے۔ الحاصل لفظ قرآن مقررہ کے معنی میں ہو یا مقررہ کے معنی میں ہو دونوں صورتوں میں یہ لفظ قرآن اور غیر قرآن سب کو شامل ہوگا کیونکہ جس طرح قرآن پڑھا جاتا ہے اور اس کی آیات ایک دوسرے سے ملی ہوئی ہیں اسی طرح دوسری کتابیں بھی پڑھی جاتی ہیں اور ان میں بھی الفاظ اور مضامین کا اقبال ہوتا ہے۔ المنزّل پہلی فصل ہے جس کے ذریعہ تمام غیر آسانی کتابیں تعریف سے خارج ہو گئیں۔ علی الرسول دوسری فصل ہے جس کے ذریعہ قرآن کے علاوہ دوسری آسانی کتابوں کو قرآن ہونے سے خارج کیا گیا ہے۔ کیونکہ یہاں رسول سے مراد آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہیں۔

المکتوب فی الصحاح تیسری فصل ہے جس کے ذریعہ قرآن پڑھنے سے ان آیات کو خارج کیا گیا ہے جکی تلاوت شروع ہوگئی ہے جیسے "الشیخ والشیخوخة اذا زینا فارجموها نکالا من اللہ" وغیرہ شروع التلاوة آتیں ہیں۔ المنقول عنه نقلاً متواتراً جو سنی فصل ہے جس کے ذریعہ ان آیات کو قرآن ہونے سے خارج کیا گیا ہے جو بطریق احاد منقول ہیں جیسے قضاء رمضان کے سلسلہ میں حضرت ابی ابن کعب کی قرأت "فعدة من ایام اخر متتابعات" میں لفظ متابعات بطریق احاد منقول ہے۔ نیز ان آیات کو خارج کیا گیا ہے جو بطریق شہرت منقول ہیں جیسے حدیث کے سلسلہ میں حضرت ابی مسعود کی قرأت "فاقطعوا ایمانہما" میں لفظ ایمانہما اور کفارہ میں ہیں "فصیام ثلثة ایام متتابعات" میں لفظ متابعات بطریق شہرت منقول ہے۔ بلاشبہ پانچویں فصل ہے مگر یہ فصل کسی کو خارج کرنے کے لئے نہیں لائی گئی ہے بلکہ یہ لفظ متواتر کی تاکید کے لئے لائی گئی ہے۔

یہاں یہ جاننا بھی ضروری ہے کہ قرآن کس چیز کا نام ہے سو اس بارے میں تین قول ہیں (۱) قرآن صرف نظم (لفظ) کا نام ہے (۲) قرآن صرف معنی کا نام ہے (۳) نظم اور معنی کے مجموعہ کا نام قرآن ہے، جمہور کے نزدیک تیسرا قول راجح ہے۔ پہلے قول کی دلیل یہ ہے کہ قرآن کی تعریف میں علماء نے تین لفظ ذکر کئے ہیں انزال، کتابت، نقل۔ اور یہ تینوں الفاظ کی صفت واقع ہوتے ہیں نہ کہ معنی کی یعنی منزل، منقول اور مکتوب الفاظ ہوتے ہیں نہ کہ معنی۔ پس ثابت ہوا کہ قرآن الفاظ کا نام ہے قرآن پڑھنے میں معنی کو کوئی دخل نہیں ہے۔ دوسری دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے "انا انزلناہ قرآناً عربیاً" ہم نے قرآن کو عربی زبان میں اتارا ہے اور یہ بات مسلم ہے کہ عربیت اور غیر عربیت کا تعلق الفاظ سے ہوتا ہے نہ کہ معنی سے۔ لہذا اس سے بھی یہی ثابت ہوا کہ قرآن الفاظ کا نام ہے، قرآن ہونے میں معنی کو کوئی دخل نہیں ہے۔ دوسرے قول کی دلیل یہ ہے کہ نماز میں قرأت قرآن فرض ہے اور سیدالاکم حضرت امام ابوحنیفہ نے عربی زبان میں پڑھنے کی قدرت کے باوجود فارسی زبان میں قرأت کرنے کی اجازت دی ہے اور یہ بھی ظاہر ہے کہ زبان فارسی میں قرأت کرنے سے قرآن کے معنی تو موجود ہو سکتے ہیں لیکن الفاظ موجود نہیں ہو سکتے۔ پس ثابت ہوا کہ قرآن لفظ معنی کا نام ہے الفاظ کا نام قرآن نہیں ہے۔ دوسری دلیل یہ ہے کہ قرآن کے بارے میں اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے "واذہ لہی زبور الاولین" یعنی یہ قرآن پہلی کتابوں میں موجود ہے۔ اور پہلی تمام آسمانی کتابیں جو نہ غیر عربی میں تھیں اس لئے قرآن کا پہلی کتابوں میں موجود ہونا معنی کے اعتبار سے تو ہو سکتا ہے الفاظ کے اعتبار سے نہیں۔ پس اس آیت سے بھی یہ بات ثابت ہوگئی کہ قرآن معنی کا نام ہے نہ کہ الفاظ کا۔

تیسرے قول کی دلیل سابقہ دونوں اقوال کی دلیلیں ہیں کیونکہ قول اول کے دلائل سے نظم کا قرآن ہونا ثابت ہو گیا اور قول ثانی کے دلائل سے معنی کا قرآن ہونا ثابت ہو گیا اور جب ایسا ہے تو دونوں سے نظم اور معنی کے مجموعہ کا قرآن ہونا ثابت ہو جائیگا۔ اور رہا قول اول کے قائلین کا یہ کہنا کہ انزال، نقل اور کتابت کے ساتھ الفاظ تو متصف ہوتے ہیں معنی متصف نہیں ہوتے تو اس کا جواب یہ ہے کہ انزال وغیرہ مذکورہ اوصاف جس طرح الفاظ میں جاری ہوتے ہیں اسی طرح الفاظ کے واسطے سے معنی میں بھی جاری ہوتے ہیں یعنی الفاظ کے واسطے سے معنی بھی منزل، مکتوب اور منقول ہیں اور جب ایسا ہے تو قرآن کی تعریف نظم اور معنی دونوں پر صادق آئے گی اور دونوں کے مجموعہ کا نام قرآن ہوگا۔ اور رہا

قول ثانی کے قائلین کا یہ کہنا کہ امام صاحب کا عربی پر قدرت کے باوجود فارسی زبان میں قرأت فی الصلوٰۃ کی اجازت دینا اس بات کی علامت ہے کہ قرآن معنی کا نام ہے نہ کہ الفاظ کا تو اس کا جواب یہ ہے کہ امام صاحب کی طرف سے یہ اجازت ایک صلحت پر مبنی ہے وہ یہ کہ نماز کی حالت الشر سے رازد نیاز کی باتیں کرنے کی حالت ہے اور عربی عبارت حیرت انگیز نہایت معنی خیز اور انسان کو عاجز کر دینے والی ہے اس لئے بہت ممکن ہے کہ ایک نمازی ایسی عبارت زبان پر نہ لاسکے تو اس کو فارسی زبان میں قرأت کرنے کی اجازت دے دی گئی۔ یا اس وجہ سے جائز کیا گیا کہ اگر نمازی نماز میں عربی الفاظ کی قرأت میں لگ جائے تو اس کا ذہن اس سے عربی الفاظ کی بلاغت اور فصاحت کی طرف منتقل ہو جائیگا اور وہ مستغنی، مستمع عبارتوں سے لطف اندوز ہونے لگے گا پس اس کا حضور قلب اللہ کے ساتھ خالص نہ رہ سکے گا بلکہ عربی الفاظ نمازی اور اللہ کے درمیان حجاب بن جائیں گے۔ بسبب امام اعظم چونکہ سلوک میں سیر فی اللہ کے مرتبہ پر فائز تھے اور فصاحت و بلاغت کے انا تھے اس لئے انہوں نے اپنے منصب سے یہ بات کہی کہ نماز میں فارسی زبان میں قرأت کرنے کی اجازت ہے یہ بھی خیال رہے کہ حضرت امام صاحب نے بعد میں اپنے اس قول سے رجوع فرمایا تھا اور وہ بھی فارسی زبان میں عدم جواز قرأت کے قائل ہو گئے تھے۔ اور مذکورہ دو آیتوں "انا انزلناہ قرآنا عربیاً" اور "وانزلنا لہ فی ما یوقلین" کا جواب یہ ہے کہ پہلی آیت سے نظم کا قرآن ہونا ثابت ہو رہا ہے اور دوسری آیت سے معنی کا قرآن ہونا ثابت ہو رہا ہے۔ اور جب ایسا ہے تو دونوں آیتوں سے نظم اور معنی کے مجموعہ کا قرآن ہونا ثابت ہو جائیگا۔

فَصْلٌ فِي الْخَاصِّ وَالْعَامِّ فَالْخَاصُّ لَفْظٌ وَضِعَ لِمَعْنَى مَعْلُومٍ أَوْ لِمَعْنَى مَعْلُومٍ عَلَى الْأَنْفِرَادِ كَقَوْلِنَا فِي تَخْصِيصِ الْفَرْدِ سَرِيْدٌ وَفِي تَخْصِيصِ السُّوْعِ سَرَجَلٌ وَفِي تَخْصِيصِ الْجِنْسِ إِنْسَانٌ

ترجمہ | یہ فصل خاص و عام کے بیان میں ہے۔ بس خاص ایسا لفظ ہے جو افراد کے طور پر معنی معلوم یا شخص معلوم کے لئے وضع کیا گیا ہو جیسے تخصیص الفرد میں ہمارا قول زید اور تخصیص النوع میں رجل اور تخصیص الجنس میں انسان ہے۔

تشریح | لفظ کی وضع کے اعتبار سے چار قسمیں ہیں (۱) خاص (۲) عام (۳) مشترک (۴) مؤدول۔ ان چاروں کے درمیان دلیل حصر یہ ہے کہ وضع کے اعتبار سے لفظ دو حال سے خالی نہیں یا تو ایک معنی پر دلالت کرے گا یا ایک سے زائد معنی پر دلالت کرے گا اگر اول ہے تو بجز دو حال سے خالی نہیں یا تو وہ معنی افراد سے منفرد ہو گا یا افراد کے درمیان مشترک ہو گا۔ اگر وہ معنی افراد سے منفرد ہے یعنی افراد کی شرکت سے پاک ہے تو وہ خاص ہے اور اگر افراد کے درمیان مشترک ہے تو وہ عام ہے اور اگر وہ لفظ ایک سے زائد معنی پر دلالت کرتا ہے تو وہ بھی دو حال سے خالی نہیں ان میں سے کوئی ایک معنی تاویل کے ذریعہ راجح ہو گا یا نہیں اگر اول ہے تو اس کو مؤدول کہتے ہیں اور اگر ثانی ہے تو اس کو مشترک کہتے ہیں۔

فاضل مصنف نے اس فصل میں خاص و عام کو بیان کیا ہے اور اگلی فصل میں مشترک اور مؤول کو بیان فرمائیں گے۔

رہا یہ سوال کہ خاص و عام کو ایک فصل میں اور مشترک اور مؤول کو ایک فصل میں کیوں جمع کیا ہے ؟ اس کا ایک جواب تو یہ ہے کہ خاص و عام دونوں اس بات میں شریک ہیں کہ ان میں سے ہر ایک معنی واحد کے لئے موضوع ہے لیکن معنی واحد خاص میں منفرد میں الافراد ہوتا ہے اور عام میں مشتعل علی الافراد ہوتا ہے۔ پس اس شرکت کی وجہ سے دونوں کو ایک فصل میں بیان کر دیا گیا۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ دونوں اس بات میں شریک ہیں کہ ان میں سے ہر ایک حکم کو قطعی طور پر ثابت کرتا ہے۔ اس کے برخلاف مشترک اور مؤول کہ وہ حکم کو قطعی طور پر ثابت نہیں کرتے ہیں۔ پس خاص و عام حکم کو قطعی طور پر ثابت کرنے میں چونکہ شریک ہیں اس لئے ان دونوں کو ایک فصل میں ذکر کر دیا گیا۔ رہا یہ سوال کہ خاص کو عام پر کیوں مقدم کیا گیا ہے تو اس کا ایک جواب تو یہ ہے کہ خاص بمنزلہ منفرد کے ہے اور عام بمنزلہ مرکب کے ہے اور مقدم مرکب پر مقدم ہوتا ہے اس لئے خاص کو عام پر مقدم کر دیا گیا۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ خاص کا حکم مستفاد علیہ ہے یعنی خاص بالاتفاق مفید یقین ہے اور عام کا حکم مختلف فیہ ہے کہ احصاف کے نزدیک مفید یقین ہے اور شوائف کے نزدیک مفید ظن ہے۔ اور یہ بات آپ کو بھی معلوم ہے کہ مستفاد علیہ مختلف فیہ پر مقدم ہوتا ہے اس لئے خاص کو عام پر مقدم کیا گیا ہے۔

مصنف کتاب نے خاص کی تعریف بیان کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ خاص وہ لفظ ہے جس کو تنہا معنی معلوم یا تنہا شخص معلوم کے لئے وضع کیا گیا ہو۔ خاص کی اس تعریف میں کلمہ لفظ، جنس کے مرتبہ میں ہے جو تمام الفاظ کو شامل ہے الفاظ خواہ نہل ہوں خواہ معنی دار ہوں۔ وَضِعَ لِمَعْنَى، پہلی فصل ہے جو خاص کی تعریف سے بھلات یعنی بے معنی الفاظ کو خارج کرتی ہے۔ معلوم دوسری فصل ہے کیونکہ معلوم سے معلوم المراد مقصود ہوگا یا معلوم البیان مقصود ہوگا۔ اگر اول ہے یعنی یہ مطلب ہے کہ خاص ہر وہ لفظ ہے جو ایسے معنی کے لئے وضع کیا گیا ہو جس کی مراد معلوم ہو تو اس معلوم کی قید کے ذریعہ خاص کی تعریف سے مشترک خارج ہو جائیگا کیونکہ مشترک ایسے معنی کے لئے موضوع ہوتا ہے جس کی مراد معلوم نہیں ہوتی اس صورت میں علی الاعتقاد تیسری فصل ہوگی اور اس کے ذریعہ خاص کی تعریف سے عام خارج ہوگا کیونکہ افراد کا مطلب یہ ہے کہ وہ معنی منفرد ہوں یعنی دوسرے معنی سے بھی منفرد ہوں اور افراد سے بھی منفرد ہوں۔ پس جب وہ معنی افراد سے منفرد ہوں گے تو خاص کی تعریف سے عام خارج ہو جائیگا کیونکہ عام کے معنی افراد سے منفرد نہیں ہوتے بلکہ اس کے تحت بہت سے افراد ہوتے ہیں۔ لہذا اگر معلوم سے معلوم المراد کا قصد کیا گیا ہے تو معلوم کی قید کے ذریعہ مشترک خارج ہوگا اور علی الافراد کی قید کے ذریعہ خاص کی تعریف سے عام خارج ہوگا۔ اور اگر معلوم سے معلوم البیان مقصود ہے یعنی یہ مطلب ہے کہ خاص ہر وہ لفظ ہے جو ایسے معنی کے لئے وضع کیا گیا ہو جو معنی لفظ سے واضح اور ظاہر ہوں تو اس صورت میں معلوم کی قید کے ذریعہ خاص کی تعریف سے مشترک خارج نہ ہوگا کیونکہ لفظ مشترک جن معانی کے لئے موضوع ہوتا ہے وہ تمام معانی لفظ سے واضح اور ظاہر ہوتے ہیں۔ البتہ تیسری فصل یعنی علی الافراد کی قید سے خاص کی تعریف سے مشترک اور عام دونوں خارج ہو جائیں گے کیونکہ علی الافراد کا مطلب یہ ہے کہ خاص جس معنی کے لئے وضع کیا گیا ہے وہ معنی افراد سے بھی منفرد ہوں اور دوسرے معنی سے بھی منفرد ہوں۔ پس خاص کے معنی چونکہ دوسرے معنی سے منفرد ہوتے ہیں یعنی خاص ایک ہی معنی کو شامل ہوتا ہے دوسرے معنی کو شامل نہیں ہوتا اور مشترک ایک معنی سے نازک کو شامل ہوتا ہے اس لئے اس قید کے ذریعہ خاص کی تعریف سے

مشترک خارج ہو جائیگا اور خاص کے معنی چونکہ افراد سے بھی منفرد ہوتے ہیں یعنی خاص کے معنی بہت سے افراد کو شامل نہیں ہوتے اور عام افراد سے منفرد نہیں ہوتا بلکہ اس کے تحت بہت سے افراد ہوتے ہیں اس لئے علی الافراد کی قید کے ذریعہ خاص کی تعریف سے عام بھی خارج ہو جائیگا۔ حاصل یہ کہ اگر لفظ معلوم سے معلوم المراد مقصود ہے تو معلوم کی قید کے ذریعہ مشترک خاص کی تعریف سے خارج ہوگا اور عام علی الافراد کی قید کے ذریعہ خارج ہوگا۔ اور اگر معلومہ لیبیان مقصود ہے تو معلوم کی قید سے مشترک خارج نہ ہوگا بلکہ مشترک اور عام دونوں علی الافراد کی قید سے خارج ہوں گے۔

تخصیص الفرد سے مصنف کتاب نے خاص کی تقسیم بیان کی ہے چنانچہ فرمایا ہے کہ خاص کی تین قسمیں ہیں: (۱) خاص الفرد جس کا دوسرا نام خاص العین ہے (۲) خاص النوع (۳) خاص الجنس۔ اولیٰ کی مثال زید ہے، دوم کی راجل ہے اور سوم کی انسان ہے۔ خاص الفرد اور خاص العین کا مطلب یہ ہے کہ وہ معین شخص ہو، اور خاص النوع کا مطلب یہ ہے کہ معنی کے اعتبار سے اس کی نوع خاص ہو اگرچہ اس کا مصداق متعدد ہو۔ اور خاص الجنس کا مطلب یہ ہے کہ معنی کے اعتبار سے اس کی جنس خاص ہو اگرچہ اس کا مصداق متعدد ہو۔ صاحب اصول الشاشی نے خاص الجنس کی مثال میں انسان کو پیش کیا ہے حالانکہ مناطقہ اس کو جنس کی مثال میں پیش کرتے ہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اصولیین اور مناطقہ کے درمیان جنس اور نوع کی تعریف میں قدرے اختلاف ہے اور وجہ اختلاف یہ ہے کہ اصولیین اغراض و مقاصد سے بحث کرتے ہیں اور مناطقہ حقائق سے بحث کرتے ہیں۔ پس اصولیین کے نزدیک جنس اور نوع کی تعریف یہ ہوگی کہ جنس وہ کلی ہے جو ایسے بہت سے افراد پر محمول ہو جن کی غرض ایک ہو۔ اور نوع وہ کلی ہے جو ایسے بہت سے افراد پر محمول ہو جن کی غرض ایک ہو۔

اور مناطقہ کے نزدیک جنس وہ کلی ہے جو ایسے افراد پر محمول ہو جن کی حقیقت الگ الگ ہو، اور نوع وہ کلی ہے جو ایسے افراد پر محمول ہو جن کی حقیقت ایک ہو۔ پس انسان کے تحت چونکہ دو فرد ہیں ایک مرد، دوم عورت اور دونوں کی پیدائش کی غرض الگ الگ ہے۔ چنانچہ مرد کی پیدائش کی غرض یہ ہے کہ وہ نبی ہو، امام ہو، حدود و قصاص میں گواہ ہو، حید اور عیدین کو قائم کرنے والا ہو۔ اور عورت کی پیدائش کا مقصد یہ ہے کہ وہ مرد کے لئے فراش ہو، بچہ جنمے اور انڈون خانہ کا نظم و نسق چلائے۔ اس لئے انسان اہل اصول کے نزدیک جنس ہوگا، اور چونکہ مرد اور عورت سب کی حقیقت ایک ہے اس لئے مناطقہ کے نزدیک انسان نوع ہوگا۔ اور راجل چونکہ ایسی کلی ہے جو ایسے افراد پر محمول ہوتی ہے جن کی غرض ایک ہے اس لئے اہل اصول کے نزدیک راجل نوع ہوگا۔ اور زید چونکہ ایک معین شخص ہے ایک وضع کے اعتبار سے شرکت کا احتمال نہیں رکھتا ہے اگرچہ تعدد وضع کے اعتبار سے شرکت کا احتمال رکھتا ہے بایں طور کہ دو شخصوں نے اپنے اپنے بچہ کا نام زید رکھ دیا ہو اس لئے یہ خاص الفرد اور خاص العین ہوگا۔

مصنف کی بیان کردہ تعریف خاص پر یہ اعتراض ہو سکتا ہے کہ مصنف نے معنی معلوم کے بعد معنی معلوم کو کیوں ذکر کیا ہے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ معنی معلوم کے ذکر سے خاص کی تعریف خاص الجنس اور خاص النوع کو تو شامل ہو جاتی ہے لیکن خاص العین کو شامل نہیں ہوتی اس لئے کہ خاص العین ہی معنی کے لئے موضوع نہیں ہوتا بلکہ شخص معین کے لئے موضوع ہوتا ہے۔ پس خاص العین کو خاص کی تعریف کے تحت داخل کرنے کے لئے معنی معلوم کے بعد

مثنی معلوم ذکر کر دیا گیا۔

وَالْعَامُّ كُلُّ لَفْظٍ يَنْتَظَمُ جُمَاعًا مِنَ الْاَفْرَادِ اِمَّا لَفْظًا كَقَوْلِنَا مُسْلِمُونَ وَمُشْرِكُونَ وَاِمَّا
مَعْنَى كَقَوْلِنَا مَنْ وَمَا۔

ترجمہ
تشریح

اور عام ہر وہ لفظ ہے جو تمام افراد کو شامل ہو یا تو لفظاً جیسے مسلمون اور مشرکون اور یا معنی جیسے ہمارا قول مَنْ اور مَا۔
عام کی تعریف میں کل لفظ اس لئے ذکر کیا گیا ہے کہ عموم، الفاظ کے عوارض میں سے ہے نہ کہ معانی کے عوارض میں
سے یعنی عموم الفاظ کے اندر جاری ہوتا ہے معانی کے اندر جاری نہیں ہوتا اور جب ایسا ہے تو معنی عام نہ ہوگا
بلکہ لفظ عام ہوگا اور جب لفظ عام ہوتا ہے معنی عام نہیں ہوتا تو مصنف کا عام کی تعریف میں کل لفظ ذکر کرنا درست ہے۔ یہ بھی
خیال رہے کہ یہاں لفظ سے لفظ موضوع مراد ہے مطلقاً لفظ مراد نہیں ہے اور اس پر قرینہ یہ ہے کہ لفظ کی یہ تقسیم وضع کے
اعتبار سے ہے لہذا اس تقسیم کے تمام اقسام میں لفظ موضوع مراد ہوگا، الحاصل یہاں لفظ سے لفظ موضوع مراد ہے مطلقاً
لفظ مراد نہیں ہے۔ منتظر کے معنی مشتعل کے ہیں۔ اب عام کی تعریف یہ ہوگی کہ "عام ہر وہ لفظ موضوع ہے جو
اپنے افراد کو ایک ساتھ شامل ہوتا ہے یا اشتمال خواہ لفظاً ہو جیسے جمع کے صیغے مسلمون اور مشرکون، خواہ معنی ہو
جیسے مَنْ اور مَا" اس تعریف کے فوائد فیود اس طرح ہیں "کل لفظ" جنس کے مرتبہ میں ہے جو ہر لفظ موضوع کو شامل
ہے۔ اور منتظم پہلی فصل سے جس کے ذریعہ عام کی تعریف سے مشترک اور خاص دونوں خارج ہو گئے۔ خاص تو اس
لئے خارج ہو گیا کہ خاص میں شمول نہیں ہوتا ہے حالانکہ عام میں شمول کا پایا جانا ضروری ہے۔ اور مشترک اس لئے خارج
ہو گیا کہ مشترک ایک سے زائد معنی کو شامل نہیں ہوتا بلکہ علی سبیل البدلیت ہر معنی کا احتمال رکھتا ہے حالانکہ عام میں شمول
اور اشتمال کا پایا جانا ضروری ہے۔ اشتمال اور بدلیت کے درمیان فرق یہ ہے کہ اشتمال کہتے ہیں لفظ کا افراد کثیرہ پر
یکبارگی صادق آنا اور بدلیت کہتے ہیں "لفظ کا اپنے افراد پر یکے بعد دیگرے نوبت بہ نوبت صادق آنا"۔
جمعاً من الافراد دوسری فصل سے جس کے ذریعہ تثنیہ اور دوسرے اسما و عدد کو عام کی تعریف سے خارج کیا
گیا ہے، کیونکہ عام افراد کو شامل ہوتا ہے اور اسم عدد (تثنیہ، تلمذہ، اربعہ وغیرہ) افراد کو شامل ہوتا ہے نہ کہ افراد کو
اجزاء اور افراد کے درمیان فرق ہے اس طور پر کہ اجزاء کو کے ٹکڑے ہوتے ہیں اور کل ان اجزاء سے مرکب ہوتا ہے، اور کل
اپنے اجزاء پر محمول نہیں ہوتا ہے چنانچہ "یذہب زید زید" (زید کا ہاتھ زید ہے) نہیں کہا جاتا ہے۔ اور رہے افراد تو وہ کلی
کے مصداق ہوتے ہیں اور کلی ان سے مرکب نہیں ہوتی اور کلی اپنے افراد پر محمول ہوتی ہے چنانچہ "زید انسان" زید
انسان ہے، کہا جاسکتا ہے۔ الحاصل جب اسم عدد اجزاء کو شامل ہوتا ہے اور افراد کو شامل نہیں ہوتا تو اسما و عدد
عام کی تعریف سے خارج ہوں گے کیونکہ عام کا افراد کو شامل ہونا ضروری ہے۔ اِمَّا لَفْظًا وَاِمَّا مَعْنَى سے
فاضل مصنف نے انتظام اور شمول کی تقسیم بیان کی ہے۔ چنانچہ فرمایا ہے کہ انتظام اور شمول کی دو تقسیمیں ہیں:

۱۱) لفظی (۲) منہوی۔ انتظام لفظی تو یہ ہے کہ عام اپنے افراد کو لفظ اور صیغہ کے اعتبار سے شامل ہو جیسے جمع کے صیغے مسنون، مشرکون، رجال۔ اور انتظام منہوی یہ ہے کہ عام اپنے افراد کو منہی کے اعتبار سے شامل ہو، صیغہ اور لفظ کو اس میں کوئی دخل نہ ہو جیسے من اور ما، رہط، قوم۔ یہ الفاظ اپنے افراد کو منہی کے اعتبار سے شامل ہیں اگرچہ ان کے صیغے خصوص کے صیغے ہیں۔

وَحُكْمُ الْخَاصِّ مِنَ الْكِتَابِ وَجُوبُ الْعَمَلِ بِهِ لَا مَخَالَةَ فَإِنْ قَابَلَهُ خَبَرُ الْوَاحِدِ أَوْ
الْقِيَاسِ فَإِنْ أَمَكَّنَ الْجَمْعُ بَيْنَهُمَا يَدُونَ تَفْيِيرِي فِي حُكْمِ الْخَاصِّ يَمْعَلُ بِهِمَا وَإِلَّا يَمْعَلُ
بِالْكِتَابِ وَمِثْرَتُ مَا يَفْقَاهُ يَلْمُ۔

ترجمہ اور کتاب اللہ کے لفظ خاص کا حکم اس پر عمل کا واجب ہونا ہے قطعی طور پر پس اگر خبر واحد یا قیاس اس کا مقابل ہو پس اگر حکم خاص میں تفسیر کے بغیر دونوں کو جمع کرنا ممکن ہو تو ان دونوں پر عمل کیا جائے گا ورنہ تو کتاب اللہ پر عمل کیا جائیگا اور اس کے مقابل کو ترک کر دیا جائے گا۔

تشریح اس عبارت میں فاضل مصنف نے خاص کتاب اللہ کا حکم بیان کیا ہے چنانچہ فرمایا ہے کہ "خاص کا حکم یہ ہے کہ اس پر قطعی اور یقینی طور پر عمل کرنا واجب ہے" یعنی خاص اپنے مدلول کو قطعی اور یقینی طور پر اس طرح شامل ہوتا ہے کہ اس میں غیر کا احتمال نہیں ہوتا اور احتمال غیر کے بغیر اس پر عمل کرنا واجب ہوتا ہے۔ مگر یہ خیال ہے کہ یہ مشائخ عراق، فاضل ابوزید اور یمنین کا مذہب ہے اور یہ حضرات دلیل یہ پیش کرتے ہیں کہ معانی کے لئے الفاظ کو وضع کرنے سے یہ مقصود ہے کہ یہ الفاظ بغیر کسی تفسیر کے معانی پر بالیقین دلالت کریں کیونکہ اگر یہ الفاظ حتماً اور قطعاً معانی پر دلالت نہیں کریں گے تو وضع کا کوئی فائدہ نہیں ہوگا۔ اور مشائخ سمرقند اور اصحاب شافعی کا مذہب یہ ہے کہ خاص کتاب اللہ سے حکم قطعی طور پر ثابت نہیں ہوتا اور دلیل یہ دیتے ہیں کہ ہر لفظ اس بات کا احتمال رکھتا ہے کہ اس لفظ سے مجازاً اس کے غیر موضوع لہذا معنی مراد ہوں۔ اور یہ بات مسلم ہے کہ احتمال کے ساتھ قطعیت ثابت نہیں ہوتی ہے لہذا خاص کتاب اللہ سے بھی حکم قطعی ثابت نہ ہوگا۔ ہماری طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ یہ احتمال بلا دلیل ہے اور بلا دلیل احتمال قطعیت کے منافی نہیں ہوتا ہے لہذا اس احتمال سے حکم خاص کی قطعیت باطل نہ ہوگی۔ اس کی مثال آپ یوں سمجھئے کہ اگر کوئی شخص ایسی دیوار کے نیچے کھڑا ہو جائے جو جھکی ہوئی ہو اور گرنے کا غالب گمان ہو تو ایسے شخص کو دیوار کے گرنے کے احتمال کی وجہ سے سلامت کجا مانیگی کیونکہ اس صورت میں دیوار کے گرنے کا احتمال دلیل سے ثابت ہے اور دلیل اس دیوار کا جھکا ہوا ہونا ہے۔ پس یہ احتمال چونکہ دلیل سے ثابت ہے اس لئے اس کا اعتبار ہوگا اور دیوار کے نیچے کھڑے ہونے والے کو سلامت کرنا درست ہوگا۔ اور اگر دیوار جھکی ہوئی نہ ہو تو دیوار کے گرنے کے احتمال کی وجہ سے اس کو سلامت نہیں کی جائے گی کیونکہ اس صورت میں دیوار کے گرنے کا احتمال بلا دلیل ہے۔ اس مثال سے یہ ثابت کرنا مقصود ہے کہ جو احتمال دلیل سے پیدا ہوتا ہے اس کا تو اعتبار

ہوتا ہے مگر جو احتمال دلیل سے پیدا نہیں ہوتا اس کا اعتبار نہیں کیا جاتا ہے۔ پس مشائخ مسرقتہ کا ذکر کردہ احتمال بھی جو کہ بلا دلیل ہے اس لئے اس کا اعتبار نہ ہوگا اور یہ احتمال حکم خاص کے قطعی ہونے کو باطل نہیں کرے گا۔ الحاصل خاص کتاب الشرع کا حکم یہ ہے کہ اس کے مدلول پر قطعاً اور مستحکم عمل کرنا واجب ہے، یعنی اس کے مدلول پر عمل کا واجب ہونا قطعی اور یقینی ہے۔

مصنف کتاب کہتے ہیں کہ اگر خبر واحد یا قیاس خاص کتاب الشرع کے مقابل اور معارض ہو جائے تو اس صورت میں یہ دیکھا جائیگا کہ حکم خاص میں تغیر کے بغیر یعنی زیادتی کا یا کمی کے بغیر دونوں کو جمع کرنا ممکن ہے یا نہیں۔ اگر دونوں کو جمع کرنا ممکن ہے تو دونوں پر عمل کیا جائیگا کیونکہ دلائل میں اعمال اصل ہے اہمال اصل نہیں ہے، یعنی دلائل میں اصل یہ ہے کہ ان سب پر عمل کیا جائے ان میں سے کسی کو عمل کے بغیر چھوڑنا اصل نہیں ہے۔ اور اگر حکم خاص میں زیادتی یا کمی کے بغیر دونوں کو جمع کرنا ممکن نہ ہو تو خاص کتاب الشرع پر عمل کیا جائے گا اور خبر واحد یا قیاس جو دلیل اس کے مقابل اور معارض ہو اس کو چھوڑ دیا جائیگا کیونکہ کتاب الشرع قطعی ہے اور وہ دونوں قطعی ہیں۔ خبر واحد تو اس لئے ظنی ہوتی ہے کہ اس میں یہ شبہ ہے کہ وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے متصل ثابت ہے یا منقطع ہے۔ اور قیاس اس لئے ظنی ہے کہ اس کا مدار رائے پر ہوتا ہے جس میں غلطی کا احتمال ہے۔ الحاصل کتاب الشرع قطعی ہے اور یہ دونوں ظنی ہیں اور قطعی، ظنی سے اتنی ہوتا ہے اور ضعیف، اتنی کے مقابل میں ظاہر نہیں ہوتا ہے، لہذا کتاب الشرع کے مقابل میں خبر واحد اور قیاس ظاہر نہ ہوں گے، یعنی کتاب الشرع کے مقابل میں ان پر عمل نہیں کیا جائیگا۔

مصنف کتاب کی عبارت پر یہ اعتراض ہو سکتا ہے کہ مصنف کا خبر واحد اور قیاس کو کتاب الشرع کے مقابل اور معارض کہنا درست نہیں ہے، کیونکہ معارضہ تو یہ کہلاتا ہے کہ دو دلیلیں معارض ہوں اور قوت میں برابر ہوں ان کو ذکر کیا جائے۔ اور خبر واحد اور قیاس تو کتاب الشرع کے مساوی نہیں ہیں لہذا یہ دونوں کتاب الشرع کے معارض کیسے ہو سکتے ہیں۔ اس کا ایک جواب تو یہ ہے کہ آپ نے معارضہ کی جو تعریف کی ہے یہ اصطلاحی معارضہ کی تعریف ہے ورنہ لغوی معارضہ میں مساوات شرط نہیں ہے یعنی دونوں دلیلوں کا قوت میں برابر ہونا شرط نہیں ہے اور یہاں ہماری مراد لغوی معارضہ ہے نہ کہ اصطلاحی۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ یہاں معارضہ سے حقیقی معارضہ مراد نہیں ہے بلکہ صوری معارضہ مراد ہے اور دونوں دلیلوں کا قوت میں برابر ہونا حقیقی معارضہ کے لئے شرط ہے معارضہ صوری کے لئے شرط نہیں ہے۔

مِثَالُهُ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى يَسْتَرْبِضُنَّ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ ، فَإِنَّ لَفْظَةَ الثَّلَاثَةِ خَاصَّةٌ فِي تَعْرِيفِ عَدَدٍ مَعْلُومٍ فَيَجِبُ الْعَمَلُ بِهِ ، وَلَوْ حَمَلَ الْأَقْرَاءُ عَلَى الْأَطْهَارِ لَمَا ذَهَبَ إِلَيْهِ الشَّافِعِيُّ بِإِعْتِبَارِهِ ، أَنَّ الظُّهْرَ مَذَكَّرٌ دُونَ الْحَيْضِ وَقَدْ وَرَدَ الْكِتَابُ فِي الْجَمْعِ بِلَفْظِ الثَّلَاثَةِ دَلٌّ عَلَى أَنَّهُ جَمْعُ الْمَذَكَّرِ وَهُوَ الظُّهْرُ لِزَمَرَتِكَ الْعَمَلِ بِهَذَا الْخَاصِّ لِأَنَّ مَنْ حَمَلَهُ عَلَى الظُّهْرِ لَا يُوجِبُ ثَلَاثَةَ أَطْهَارٍ بَلْ صُلُوحَيْنِ وَبَعْضَ الثَّلَاثِ وَ هُوَ الَّذِي وَقَعَ فِيهِ الطَّلَاقُ .

ترجمہ خاص کی مثال باری تعالیٰ کے قول "تیر تبصن بانفسہن ثلثہ قروہ" میں (لفظ ثلثہ ہے) کیونکہ عدد معلوم کی معرفت میں لفظ ثلثہ خاص ہے لہذا اس پر عمل کرنا واجب ہو گا اور اگر اقرار کو اظہار پر محمول کیا گیا جیسا کہ اس کی طرف امام شافعیؒ گئے ہیں اس اعتبار سے کہ ظہر مذکور ہے نہ کہ حیض اور جمع میں کتاب مؤنث وارد ہوئی ہے اس نے اس بات پر دلالت کی کہ یہ جمع مذکور ہے اور وہ ظہر ہے (پس) اس خاص پر عمل کا ترک کرنا لازم آئیگا اس لئے کہ وہ حضرات جنہوں نے قروہ کو ظہر پر محمول کیا ہے وہ تین ظہرات نہیں کر سکتے ہیں بلکہ دو ظہر اور تیسرے کا بعض اور تیسرا وہ ہے جس میں طلاق واقع ہوئی ہے۔

تشریح اس عبارت میں مصنف علیہ الرحمہ نے خاص کتاب اللہ کی مثال ذکر فرمائی ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ مطلقہ مدخول بہا ذات الحیض غیر حاملہ کی عدت کے بارے میں اختلاف ہے چنانچہ احناف کہتے ہیں کہ اس کی عدت تین حیض ہیں اور شوافع کہتے ہیں کہ اس کی عدت تین ظہر ہیں۔ دونوں فریق آیت "والمطلقات تیر تبصن بانفسہن ثلثہ قروہ" سے استدلال کرتے ہیں اس طور پر کہ آیت میں مطلقہ عورتوں کی عدت تین قروہ بیان کی گئی ہے اور قروہ، قروہ کی جمع ہے اور لفظ قروہ حیض اور ظہر کے درمیان مشترک ہے، یعنی قروہ کے معنی حیض کے بھی آتے ہیں اور ظہر کے بھی۔ حضرت امام شافعیؒ ظہر کے معنی مراد لیتے ہیں اور حضرت امام ابو حنیفہؒ حیض کے معنی مراد لیتے ہیں۔ اور جب ایسا ہے تو امام شافعیؒ کے نزدیک مطلقہ مدخول بہا ذات الحیض غیر حاملہ کی عدت تین ظہر ہوگی اور حضرت امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک تین حیض ہوگی بقول صاحب اصول الشاشی حضرت امام شافعیؒ کی دلیل یہ ہے کہ آیت میں لفظ "ثلثہ" مؤنث مذکور ہے اور عربی زبان میں تین سے نو تک کے عدد کے استعمال کا قاعدہ یہ ہے کہ معدود یعنی تمیز اگر مذکور ہو تو عدد مؤنث آئے گا اور اگر معدود مؤنث ہو تو عدد مذکور آئیگا اور قروہ کے معنی "حیض" مؤنث ہیں اور ظہر مذکور ہیں۔ پس لفظ ثلثہ کا مؤنث ذکر کرنا اس بات کی علامت ہے کہ قروہ کے معنی ظہر کے ہیں جو مذکور ہے۔ اگر قروہ کے معنی حیض کے ہوتے تو ثلثہ مؤنث کی بجائے ثلث مذکور کیا جاتا۔ لفظ قروہ سے ظہر مراد ہونے پر دو دلیلیں اور ہیں جن کو خادم نے "قوت الاخبار، جلد اول" میں ذکر کیا ہے ان میں سے پہلی دلیل یہ ہے کہ آیت میں "تیر تبصن" باب تفعیل سے ہے اور باب تفعیل کا خاص تکلف ہے۔ یعنی مطلقہ عورت میں اپنے آپ کو تکلف روکیں اور تکلف روکنا رغبت کے زمانہ میں ہوتا ہے اور جماع وغیرہ کی رغبت عورتوں کو ظہر کے زمانہ میں ہوتی ہے نہ کہ حیض کے زمانہ میں، بلکہ حیض کے زمانہ میں ایک گونہ بے رغبتی ہوتی ہے۔ پس لفظ تیر تبصن بھی اس بات کی طرف اشارہ کرتا ہے کہ عورتوں کا اپنے آپ کو روکنا یعنی عدت گزارنا ظہر کے ذریعہ ہو گا نہ کہ حیض کے ذریعہ۔ دوسری دلیل یہ ہے کہ باری تعالیٰ نے فرمایا ہے "اذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتہن" حضرت امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ لعدتہن میں لام وقت کے لئے ہے، یعنی ان عورتوں کو ان کی عدت کے وقت میں طلاق دو۔ اس آیت سے معلوم ہوتا ہے کہ عدت اور طلاق کا ایک ہی وقت ہے، اور اس پر سب متفق ہیں کہ طلاق مشروع کا وقت ظہر ہے لہذا عدت کا وقت بھی ظہر ہو گا اور جب عدت کا وقت ظہر ہے تو ظہر کے ذریعہ عدت گزارنا لازم ہو گا نہ کہ حیض کے ذریعہ۔ صاحب اصول الشاشی فرماتے ہیں کہ امام ابو حنیفہؒ حیض مراد لینے پر "لفظ ثلثہ" سے استدلال کرتے ہیں

اس طور پر کہ لفظ ثلاثہ خاص ہے معنی معلوم کے لئے، یعنی تین کے لئے وضع کیا گیا ہے، اور خاص کا حکم یہ ہے کہ وہ اپنے مدلول کو قطعی طور پر شامل ہوتا ہے اور بغیر کسی دزیراقتی کے اس پر عمل کرنا واجب ہوتا ہے اور یہ بات اسی وقت ممکن ہوتی ہے جبکہ قرءے حیض مراد لیا جائے نہ کہ طہر، کیونکہ طہر مراد لینے کی صورت میں لفظ "ثلاثہ" پر بغیر کسی دزیراقتی کے عمل کرنا ممکن نہ ہوگا اس لئے کہ طلاق طہر میں مشروع ہے پس اگر کوئی شخص طہر میں طلاق دے اور عدت بھی طہر کے ذریعہ گزارے جیسا کہ امام شافعی کا مذہب ہے تو اس کی دو صورتیں ہیں یا تو عدت میں اس طہر کو شمار کیا جائیگا جس میں طلاق واقع کی گئی ہے یا اس کو عدت میں شمار نہیں کیا جائیگا۔ اگر اس طہر کو شمار کیا جائیگا تو عدت کا زمانہ دو طہر پورے اور تیسرے کا کچھ حصہ ہوگا، اور اس صورت میں پورے تین طہر ہوں گے بلکہ تین سے کچھ کم ہوں گے کیونکہ جس طہر میں طلاق واقع کی گئی ہے اس کا کچھ حصہ گزر چکا ہے اور اگر اس طہر کو جس میں طلاق واقع ہوئی ہے عدت میں شمار نہیں کیا گیا ہے بلکہ اس کے علاوہ تین طہر شمار کئے گئے ہیں تو اس صورت میں تین طہر پورے اور چوتھے کا کچھ حصہ ہوگا اور جب ایسا ہے تو اس صورت میں تین طہر ہوں گے بلکہ تین سے زیادہ ہوں گے۔ الحاصل قرءے طہر مراد لینے کی صورت میں لفظ ثلاثہ جو خاص ہے اس پر عمل نہ ہوگا بلکہ اس کا موجب دتین، باطل ہو جائیگا۔ اور اگر قرءے حیض مراد ہو جیسا کہ احناف کا مذہب ہے تو نو گونہ دوزخراہیوں میں سے کوئی ترابی لازم نہیں آئے گی یعنی تین کے عدد پر قطعی اور یقینی طور پر عمل ہو جائیگا، اس میں نہ کمی ہوگی نہ زیادتی بلکہ جس طہر میں طلاق واقع ہوئی ہے اس کے گزرنے کے بعد پورے تین حیض عدت شمار کئے جائیں گے پس ثابت ہو گیا کہ قرءے حیض مراد ہے نہ کہ طہر۔

لفظ قرءے حیض مراد ہونے پر احناف کے پاس بھی دو دلیلیں اور ہیں جن کو خادم نے "توت الاخیر، جلد اول" میں ذکر کیا ہے۔ ان میں سے پہلی دلیل تو یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا "واللانی یئسن من المحیض منی نساکم ارتبتو فعدتھن ثلاثہ اشہر واللائی لم یحضن" (ترجمہ) اور جو عورتیں ناامید ہوئیں حیض سے تمہاری عورتوں میں سے اگر تم کو شہرہ گوارا کیا تو ان کی عدت تین ماہ ہیں اور ایسے ہی جن کو حیض نہیں آیا۔ اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے غیر حائضہ کی عدت عدم حیض کی وجہ سے تین ماہ مقرر کی ہے لہذا حائضہ کی عدت تین حیض ہوں گے اور ہر ماہ ایک حیض کے قائم مقام ہوگا، اور جب اس آیت سے حائضہ کی عدت کا تین ماہ ہونا ثابت ہوتا ہے تو "ثلاثہ قرءے" میں بھی قرءے حیض مراد ہوگا کیونکہ قرآن کا ایک حصہ دوسرے حصہ کی تفسیر کرتا ہے، چنانچہ کہا گیا ہے "ان القرآن یفسر بعضہ بعضاً" دوسری دلیل حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا ہے "ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال طلاق الامۃ تطلیقتان وعدتہا حیضتان" یعنی باندی کی طلاق دو ہیں اور اس کی عدت دو حیض ہیں۔ باندی کا حق چونکہ آزاد عورت کی بہ نسبت آدھا ہوتا ہے اس لئے باندی کی طلاق ڈیڑھ اور عدت ڈیڑھ حیض ہونی چاہئے تھی مگر چونکہ طلاق اور حیض متجزی نہیں ہوتے اس لئے دو طلاق اور دو حیض پورے کر دیئے گئے۔ الحاصل اس حدیث سے یہ بات ثابت ہو گئی ہے کہ باندی حیض کے ذریعہ عدت گزارے گی۔ اور جب باندی حیض سے عدت گزارے گی تو آزاد عورت بھی حیض ہی سے عدت گزارے گی۔ اور حدیث چونکہ ساجح قرآن

اس لئے اس حدیث سے بھی ثابت ہو گیا کہ ثلاثہ قرء میں لفظ قرء سے حیض مراد ہے نہ کہ طہر۔ امام شافعیؒ کی دلیل دیکھیں کہ صاحب اصول النکاحی نے ذکر کیا ہے کہ اجواب یہ ہے کہ نحوی حضرات الفاظ سے بحث کرتے ہیں نہ کہ معنی سے اور لفظ قرء مذکر اگرچہ حیض جو اس کے معنی ہیں مؤنث ہے۔ پس لفظ قرء کے اعتبار سے ثلاثہ کو مؤنث ذکر کیا گیا ہے نہ کہ معنی حیض کے اعتبار سے اور جب ایسے تو لفظ قرء سے حیض مراد لینے کی صورت میں بھی نحوی قاعدہ کے خلاف لازم نہ آئے گا۔ دوسری دلیل کا جواب یہ ہے کہ حیض کے زمانہ میں عورتوں کو اگرچہ جماع کی طرف رغبت نہیں ہوتی ہے لیکن نکاح کی طرف رغبت ہوتی ہے۔ قرآن پاک میں اسی بات سے روکنے کو کہا گیا ہے کہ عورتیں عدت کے زمانہ میں نکاح وغیرہ کی بات جیت سے اپنے آپ کو روکیں اور جب ایسا ہے تو لفظ ترہیص اس طرف مشیر نہ ہوگا کہ لفظ قرء سے طہر مراد ہے نہ کہ حیض۔

فَيَخْرُجُ عَلَىٰ هَذَا أَحْكُمُ الرَّجْعَةِ فِي الْحَيْضَةِ الثَّلَاثَةِ وَزَوَالِهَا وَتَصَحِيحِ نِكَاحِ الْغَيْرِ
وَإِبْطَالِهِ وَحُكْمِ الْحَبْسِ وَالْإِطْلَاقِ وَالْمَسْكِنِ وَالْإِنْفَاقِ وَالْخُلْعِ وَالطَّلَاقِ وَتَرْوِجِ
الرَّوْجِ بِأَحْتِمَاكِ وَأَمَّا بَعْ سِوَاهَا وَأَحْكَامُ الْمِيرَاثِ مَعَ كَثْرَةِ تَقْدَادِهَا۔

ترجمہ پس اس اختلاف پر تخریج کی جائے گی تیسرے حیض میں رجعت کے حکم کی اور اس کے حکم کے زائل ہونے کی اور غیر زوج کے ساتھ نکاح کو صحیح قرار دینے اور اس کو باطل کرنے کی۔ اور محسوس کرنے اور تصحیر دینے کے حکم کی، سکنی اور طلاق کی، خلع اور طلاق کی، اس کی بہن کے ساتھ شوہر کے نکاح کی، اس کے علاوہ چار عورتوں کے ساتھ نکاح کی اور میراث کے احکام کی باوجود کہ میراث کے شعبے اور تفصیل کثیر ہیں۔

تشریح اس اختلاف کی وجہ سے بہت سے ایسے مسائل کا استنباط اور استخراج کیا جا سکا جن میں احناف و شوافع کا اختلاف ہو گا۔ حاصل یہ ہے کہ جب یہ بات ثابت ہو گئی کہ احناف کے نزدیک مدت عدت میں حیض ہیں اور شوافع کے نزدیک تین طہر ہیں تو یہ بات بھی ثابت ہو گئی کہ نبی کوئی شخص اپنی بیوی کو طہر میں طلاق دیکر تو اس کے بعد تیسرا حیض احناف کے نزدیک عدت میں شمار ہوگا اور شوافع کے نزدیک عدت سے خارج شمار ہوگا کیونکہ تیسرے حیض سے پہلے تین طہر پورے ہو گئے۔ الحاصل احناف کے نزدیک تیسرے طہر میں عدت کے احکام ثابت ہوں گے اور شوافع کے نزدیک ثابت نہیں ہو گئے۔ ان مسائل میں سے پہلا مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی آدمی نے اپنی بیوی کو طلاق رجعی دی تو احناف کے نزدیک تیسرے حیض میں شوہر کے لئے رجعت کا حق ثابت ہوگا اور شوافع کے نزدیک تیسرے حیض میں رجعت کا حق زائل ہو جائے گا۔ کیونکہ تیسرے حیض کا زمانہ احناف کے نزدیک عدت کا زمانہ ہے اور عدت میں رجعت کا حق ثابت ہوتا ہے لہذا احناف کے نزدیک تیسرے حیض میں شوہر کے لئے رجعت کا حق ثابت ہوگا۔ اور شوافع کے نزدیک تیسرے حیض سے پہلے ہی تین طہر پورے ہونے کی وجہ سے عدت پوری ہو گئی ہے اور عدت پوری ہونے کے بعد رجعت کا حق ثابت نہیں ہوتا ہے۔

اس لئے تیسرے حیض میں ان کے نزدیک رجعت کا حق ثابت نہ ہوگا۔

دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ مطلقہ عورت اگر تیسرے حیض میں دوسرے شوہر سے نکاح کر لے تو شواہغ کے نزدیک یہ نکاح درست ہوگا کیونکہ ان کے نزدیک تیسرے حیض سے پہلے ہی عدت پوری ہوگئی ہے اور عدت پوری ہونے کے بعد عورت کیلئے دوسرے شوہر سے نکاح کرنا جائز ہے لہذا اس مطلقہ کے لئے تیسرے حیض میں نکاح کرنا جائز ہوگا اور احناف کے نزدیک تیسرے حیض میں چونکہ عدت باقی رہتی ہے اور عدت میں دوسرے شوہر سے نکاح کرنا جائز نہیں ہے اس لئے احناف کے نزدیک تیسرے حیض میں نکاح کرنا باطل اور ناجائز ہوگا۔ تیسرا مسئلہ یہ ہے کہ تیسرے حیض میں احناف کے نزدیک مطلقہ عورت مجبور رہے گی یعنی اس کے لئے شوہر کے گھر سے نکلنا جائز نہ ہوگا کیونکہ عدت کے زمانہ میں مطلقہ کے لئے شوہر کے گھر سے نکلنا ناجائز ہے، اور شواہغ کے نزدیک تیسرے حیض سے پہلے چونکہ عدت پوری ہوگئی ہے اس لئے وہ تیسرے حیض میں شوہر کے گھر سے نکل سکتی ہے۔ چوتھا مسئلہ یہ ہے کہ تیسرے حیض میں احناف کے نزدیک مطلقہ کے لئے شوہر پر نفقہ اور سکنی واجب ہوگا لیکن شواہغ کے نزدیک واجب نہ ہوگا کیونکہ شوہر پر عدت کے زمانہ کا نفقہ اور سکنی واجب ہوتا ہے عدت کے بعد کا نفقہ اور سکنی واجب نہیں ہوتا پس احناف کے نزدیک تیسرے حیض میں چونکہ عدت پوری نہیں ہوئی اس لئے تیسرے حیض کے زمانہ کا نفقہ اور سکنی واجب ہوگا اور شواہغ کے نزدیک تیسرے حیض سے پہلے ہی چونکہ عدت پوری ہوگئی ہے اس لئے ان کے نزدیک تیسرے حیض کے زمانہ کا نفقہ اور سکنی واجب نہ ہوگا۔ پانچواں مسئلہ یہ ہے کہ اگر شوہر نے اپنی بیوی کو ایک یا دو طلاقیں دیں پھر وہ عورت عدت گزارنے لگی تو اب اگر یہ شخص اپنی اس مطلقہ بیوی سے تیسرے حیض میں خلع کہے یا اس کو مزید طلاق دے تو احناف کے نزدیک چونکہ عدت ختم نہیں ہوئی اور عدت کے زمانہ میں خلع کرنے اور طلاق دینے کی اجازت ہے اس لئے احناف کے نزدیک تیسرے حیض میں اس مطلقہ سے خلع کرنا بھی جائز ہوگا اور اس کو مزید طلاق دینا بھی صحیح ہوگا۔ اور شواہغ کے نزدیک تیسرے حیض میں چونکہ عدت باقی نہیں ہے اس لئے ان کے نزدیک تیسرے حیض میں اس مطلقہ کو نہ طلاق دینا صحیح ہوگا اور نہ ہی اس سے خلع کرنا صحیح ہوگا۔ چھٹا مسئلہ یہ ہے کہ تیسرے حیض میں احناف کے نزدیک نہ تو شوہر کے لئے اس مطلقہ کی بہن سے نکاح کرنا جائز ہے اور نہ اس کے علاوہ چار عورتوں سے نکاح کرنا جائز ہے، کیونکہ تیسرے حیض میں بقائے عدت کی وجہ سے پہلی صورت میں جمع بین الاقربین لازم آتا ہے، اور دوسری صورت میں پانچ بیویوں کو جمع کرنا لازم آتا ہے اور یہ دونوں باتیں ناجائز ہیں۔ مگر چونکہ شواہغ کے نزدیک تیسرے حیض سے پہلے ہی عدت پوری ہوگئی ہے اس لئے ان کے نزدیک مذکورہ خرابیاں لازم نہ آئیں گی اور جب مذکورہ خرابیاں لازم نہیں آئیں تو ان کے نزدیک مطلقہ کی بہن سے نکاح کرنا بھی جائز ہوگا اور مطلقہ کے علاوہ چار عورتوں سے نکاح کرنا بھی جائز ہوگا۔ ساتواں مسئلہ یہ ہے کہ اگر تیسرے حیض میں شوہر کا انتقال ہو گیا تو احناف کے نزدیک اس کی مطلقہ بیوی بھی وارث ہوگی اور اس کے لئے وصیت کرنا ناجائز ہوگا کیونکہ تیسرے حیض میں عدت باقی ہے اور عدت میں من وجہ نکاح باقی رہتا ہے اور بیوی نکاح ہی کی وجہ سے اپنے شوہر کی وارث ہوتی ہے اور حدیث "لا وصیۃ لوارث" کی وجہ سے وارث کے لئے وصیت کرنا ناجائز ہے۔ بس یہ مطلقہ تیسرے حیض میں اپنے شوہر کی وارث ہوگی اور اس کے لئے شوہر کی طرف سے وصیت کرنا درست

نہ ہوگا۔ اور شواہح کے نزدیک اس مطلقہ کی عدت چونکہ تیسرے حیض سے پہلے ہی ختم ہو گئی ہے اس لئے یہ مطلقہ تیسرے حیض میں اپنے شوہر کی وارث نہ ہوگی اور غیر وارث کے لئے چونکہ وصیت کرنا جائز ہے اس لئے تیسرے حیض میں اگر شوہر نے اپنی اس مطلقہ کے لئے مال کی وصیت کر دی تو یہ وصیت جائز ہوگی۔ مصنف کہتے ہیں کہ احکام میراث کی تمام تفصیل اسی اختلاف پر متفرع ہوں گی۔

وَكذَلِكَ قَوْلُهُ تَعَالَى "قَدْ عَلِمْنَا مَا فَرَضْنَا عَلَيْهِمْ فِي أَزْوَاجِهِمْ" خَاصٌّ فِي التَّقْدِيرِ الشَّرْعِيِّ فَلَا يَتْرُكُ الْعَمَلُ بِهِ بِإِعْتِبَارِ أَنَّهٗ عَقْدٌ مَالِيٌّ فَيُعْتَدُّ بِالْعَقْدِ الْمَالِيَّةِ دَيْكُونُ تَقْدِيرِ الْمَالِ فِيهِ مَوْكُولًا إِلَى رَأْيِ الرَّوْجَيْنِ كَمَا ذَكَرَهُ الشَّافِعِيُّ وَقَوَّعَ عَلَى هَذَا أَنَّ التَّحْلِيَّ لِنَقْلِ الْعِبَادَةِ أَفْضَلُ مِنَ الْإِسْتِقَالِ بِالنِّكَاحِ وَإِبْطَالُهُ بِالطَّلَاقِ كَيْفَ مَا شَاءَ الرَّوْجُ مِنْ جَمْعٍ وَتَفْرِيْقٍ وَإِبَاحِ أَرْسَالِ الثَّلَاثِ جُمْلَةً وَاحِدَةً وَجَعَلَ عَقْدَ النِّكَاحِ قَابِلًا لِلْفَسْخِ بِالْخُلْعِ.

ترجمہ

اسی طرح باری تعالیٰ کا قول "قد علمنا ما فرضنا علیہم فی ازواجہم" تقدیر شرعی (کے معنی) میں خاص ہے۔ لہذا اس پر عمل ترک نہیں کیا جائیگا اس قیاس کی وجہ سے کہ نکاح عقد مالی ہے لہذا اس کو عقود مالیہ پر قیاس کیا جائیگا اور اس میں مال کی تقدیر زوجین کی رائے کے سپرد ہوگی جیسا کہ اس کو امام شافعی نے ذکر کیا ہے اور امام شافعی نے اسی پر یہ تفریح پیش کی ہے کہ نفلی عبادت کے لئے وقت خارج کرنا نکاح کے ساتھ مشغول ہونے کی بہ نسبت افضل ہے۔ اور امام شافعی نے نکاح کے ابطال کو طلاق کے ذریعہ مباح قرار دیا ہے، شوہر جس طرح چاہے ایک ہی ساتھ طلاق دیکر یا متفرق طریقہ سے طلاق دیکر اور ایک ہی لفظ سے تین طلاقیں دینے کو مباح قرار دیا ہے اور طلع کے ذریعہ نکاح کو قابل فسخ بنایا ہے۔

تشریح

اس عبارت میں فاضل مصنف نے خاص کی دوسری مثال ذکر کی ہے۔ چنانچہ فرمایا ہے کہ جس طرح گذشتہ آیت میں لفظ ثلثہ خاص ہے اسی طرح اس آیت میں لفظ "فرض" خاص ہے۔ اور خاص چونکہ اپنے مدلول کو قطعی طور سے شامل ہوتا ہے اور اس پر عمل کرنا واجب ہوتا ہے اس لئے ہر کی مقدار شارع یعنی اللہ تعالیٰ کی طرف سے مقرر ہے اس کی تقدیر و تعیین میں بندوں کو کوئی دخل نہیں ہے۔ اس مسئلہ کی تحقیق یہ ہے کہ امام شافعی کے نزدیک ہر کی مقدار بندوں کی رائے پر موقوف ہے۔ بندے جو مقدار مقرر کریں گے وہی ہر ہوگا۔ شریعت اسلامیہ میں ہر کی کوئی مقدار مقرر نہیں ہے اور وجہ اس کی یہ ہے کہ حضرت امام شافعی کے نزدیک نکاح ایک عقد مالی اور عقد معاوضہ ہے لہذا اس کو دوسرے عقود مالیہ پر قیاس کرتے ہوئے کہا گیا ہے کہ جس طرح دوسرے عقود مالیہ میں عوض کی مقدار شرعاً مقدار متعین نہیں ہے بلکہ عائد من کی رائے پر موقوف ہے اسی طرح نکاح کے اندر بھی عوض یعنی ہر کی مقدار شرعاً مقدار متعین اور متعین نہ ہوگی بلکہ زمین کی رائے پر موقوف ہوگی۔ اور جس چیز کو عقد مالی میں عوض اور من بنا نا جائز ہوگا اس کو عقد نکاح میں بھی عوض

یعنی مہربان اور درست ہوگا اور احواف کہتے ہیں کہ شارع کی جانب سے اگر مقدار اگرچہ مقدار اور مقرر نہیں لیکن مقدار اقل مقرر ہے اور وہ دس درہم ہیں یعنی مہر کی کم از کم مقدار دس درہم ہیں اس سے کم مہر کی کوئی مقدار شرعاً معتبر نہ ہوگی، اس سلسلہ میں احناف نے باری تعالیٰ کے قول "قد علمنا ما فرضنا علیہم فی اذواہم" سے استدلال کیا ہے "یعنی ہم کو معلوم ہے جو ہم نے ان مردوں پر ان کی بیویوں کے حق میں مقرر کیا ہے" وجہ استدلال یہ ہے کہ فرض ایک خاص لفظ ہے جو تقدیر اور تعیین کے لئے وضع کیا گیا ہے اور اس پر دلیل یہ ہے کہ فرض کا غلبہ استعمال شرعاً تقدیر ہی کے معنی میں ہے لہذا لفظ فرض تقدیر کے معنی میں حقیقت عرفیہ ہے کہا جاتا ہے "فرض القاضی النفقۃ" قاضی نے نفقہ مقرر کیا ہے۔ اور فرض وراثہ کے ان حصوں کو کہا جاتا ہے جو شرعاً مقرر ہیں اور قرآن میں ہے "فرض ما فرضتم" ای نصف ما قدرتم۔ بعض علماء نے فرمایا ہے "نا" ضمیر متکلم بھی غیر متکلم کی طرف نسبت کرتے ہوئے خاص ہے اور صاحب توضیح نے لکھا ہے کہ ضمیر متکلم کی طرف فرض کی اسناد بھی خاص ہے۔ اب مطلب یہ ہوگا کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے کہ "ہم نے مردوں پر ان کی بیویوں کے حق میں جو کچھ مقرر کیا ہے یعنی مہر اس کی مقدار ہمیں معلوم ہے" اس سے یہ بات ثابت ہوئی کہ مہر اللہ تعالیٰ کے علم میں مقدار اور مقرر ہے لیکن یہ معلوم نہیں کہ وہ کیا ہے یعنی فرض بمعنی تقدیر تو خاص ہے جو اپنے مدلول کو قطعی طور پر بشاں ہے مگر مقدار کی کوئی مقدار معلوم ہے اور عمل جو کچھ محتاج بیان ہوتا ہے اس لئے صاحب شریعت نے اس کی وضاحت اور تفسیر کرتے ہوئے فرمایا ہے "لاہر اقل من عشرۃ درہم" گویا اللہ تعالیٰ کی مقدار کردہ مہر کی کم از کم مقدار دس درہم ہے، آپ اگر تھوڑا سا غور کریں تو اندازہ ہوگا کہ قیاس بھی اس بات کا مقتضی ہے کہ مہر کی کم از کم مقدار دس درہم ہو کیونکہ شریعت مظہرہ نے دس درہم مال چوری کرنے پر چوری سزا ہاتھ کاٹنا مقرر کی ہے گویا ایک عضو یعنی ہاتھ کا عوض دس درہم مقرر کیا ہے اور نضع یعنی عورت کی شرمگاہ بھی ایک عضو ہے لہذا اس کا عوض بھی دس درہم ہوگا۔

صاحب اصول الشاشی کہتے ہیں کہ حضرت امام شافعیؒ نے اپنی اس اصل پر کہ نکاح ایک عقد مالی سے نہ اس میں کسی سنت کو قائم کرنا ہے اور نہ ہی اس میں عبادت کے معنی ہیں چند مسائل متفرع کئے ہیں۔ ان میں سے ایک مسئلہ یہ ہے کہ جس طرح دوسرے عقود مالیہ یعنی بیع وغیرہ میں مشغول ہونے کی یہ نسبت نفعی عبادت کے لئے وقت فارغ کرنا اور اس میں مشغول ہونا افضل ہے اسی طرح نکاح اور لوازمات نکاح میں مشغول ہونے کی یہ نسبت نفعی عبادت میں مشغول ہونا افضل ہے مگر خیال رہے کہ یہ بات حاجت امتداد میں ہے نہ شہوت کے غلبہ کی وقت نکاح کرنا امام شافعیؒ کے نزدیک بھی واجب یا سنت ہے یعنی ایک روایت کی مطابق واجب اور دوسری روایت کی مطابق سنت ہے۔ اس کے برخلاف احناف کے نزدیک نکاح کے کاموں میں مشغول ہونا نفعی عبادت میں مشغول ہونے سے افضل ہے، حضرت امام شافعیؒ نے اپنے اس مذہب پر کتاب اللہ، سنت رسول اللہ، اجماع، قیاس اور دلیل عقلی سے استدلال کیا ہے۔

کتاب اللہ سے تو اس طرح استدلال کیا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے حضرت یحییٰ علیہ السلام کے بارے میں "سیداً و حوراً و نبیاً من الصالحین" فرمایا کہ ترک نکاح پر ان کی مدح فرمائی ہے۔ اگر نکاح افضل ہو تو ترک افضل پر مدح کرنا لازم آئے گا حالانکہ ترک افضل پر مدح نہیں کی جاتی ہے، پس ترک نکاح پر اللہ تعالیٰ کا حضرت یحییٰ علیہ السلام کی مدح کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ ترک نکاح افضل ہے نکاح افضل نہیں ہے۔ اور سنت رسول سے استدلال اس طرح کیا ہے کہ آنحضرت

صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے " ما ترکت بعدی فتنۃ اشتر علی الرجال من النساء " میں نے اپنے بعد مردوں کے لئے عورتوں کے مقابلے میں کوئی بدترین فتنہ نہیں چھوڑا۔ یعنی سب سے بڑا فتنہ عورتوں کا فتنہ ہوگا اور اس فتنہ میں انسان نکاح کی وجہ سے مبتلا ہوتا ہے لہذا نکاح کے مقابلے میں ترک نکاح افضل ہوگا۔

اور ایک دوسری حدیث میں ہے " خیر الناس رجل خفیف . الاحاذ قیل وما خفیف الحاذی یا رسول اللہ قال الذی لا اهل ولا ولد لہ " لوگوں میں بہتر وہ آدمی ہے جو خفیف الحاذی ہو، سوال کیا گیا کہ اے رسول خدا خفیف الحاذی کیا ہے؟ فرمایا وہ ہے جس کی نہ بیوی ہو نہ بچہ ہو۔ اس حدیث سے بھی ترک نکاح کا افضل ہونا ثابت ہوتا ہے۔ اور جب ترک نکاح افضل ہے تو نکاح میں مشغول ہونا کمزور ہوگا، اور جب نکاح میں مشغول ہونا افضل نہیں ہے تو نقلی عبادت میں مشغول ہونا افضل ہوگا۔ اجماع سے اس طرح استدلال کیا ہے کہ کافر نکاح کا اہل ہے اگر نکاح عبادت ہوتا جیسا کہ احزان کا مذہب ہے تو کافر نکاح کا اہل نہ ہوتا کیونکہ کافر عبادت کا اہل نہیں ہوتا ہے، پس اس سے ثابت ہوگا کہ نکاح عبادت نہیں ہے اور نقلی عبادت بلاشبہ عبادت ہے اور غیر عبادت میں مشغول ہونے کے مقابلے میں عبادت میں مشغول ہونا افضل ہے لہذا نکاح میں مشغول ہونے کی بہ نسبت نقلی عبادت میں مشغول ہونا افضل ہے۔ اور قیاس سے اس طرح استدلال کیا ہے کہ نکاح ایک عقد مالی ہے لہذا نکاح دوسرے عقود مالیہ کے مشابہ ہوگا اور عقود مالیہ کے ساتھ مشغول ہونے کے مقابلے میں نقلی عبادت میں مشغول ہونا افضل ہے، پس اسی طرح نکاح کے ساتھ مشغول ہونے کے مقابلے میں نوافل میں مشغول ہونا بھی افضل ہوگا۔ اور دلیل عقلی سے اس طرح استدلال کیا ہے کہ نکاح کے ذریعہ انسان خواہشات نفس کو پورا کرتا ہے اور نفس تارہ کو اس کا حصہ دیتا ہے اور نقلی عبادت میں مشغول ہو کر آدمی اللہ کے دشمن شیطان اور نفس کو مغلوب کرتا ہے اور اللہ کی خوشنودی طلب کرتا ہے اور یہ بات مسلم ہے کہ ثانی اول سے افضل ہے لہذا نقلی عبادت میں مشغول ہونا نکاح میں مشغول ہونے سے افضل ہوگا۔

علماء احناف نے بھی نکاح کے افضل ہونے پر کتاب، سنت، اجماع، قیاس اور دلیل عقلی سے استدلال کیا ہے۔

چنانچہ کتاب اللہ سے اس طرح استدلال کیا ہے کہ باری تعالیٰ نے فرمایا ہے " وانکحوا الایامی منکم والصالحین من عبادکم وامائکم ان یکونوا فقراء ینفہم اللہ من فضلہ " اور نکاح کرو بیوہ عورتوں کا اپنے اندر اور جو نیک ہوں تمہارے غلام اور باندیاں اگر وہ ہوں گے نفس اللہ ان کو غنی کر دینگا اپنے فضل سے۔ اس آیت میں اللہ نے نکاح کو مندوب قرار دیا ہے اور نکاح کے اہل کو صلاح کے ساتھ منصف کیا ہے اور نکاح کو سبب غنی قرار دیا ہے اور یہ سب باتیں نکاح کی فضیلت پر دلالت کرتی ہیں اور جب ایسا ہے تو نوافل میں مشغول ہونے کی بہ نسبت نکاح میں مشغول ہونا افضل ہوگا۔ اور سنت سے اس طرح استدلال کیا ہے کہ اللہ کے پیارے نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے " النکاح مسن سنتی فمن رغبت عن سنتی فلیس منی " نکاح میری سنت ہے، پس جس نے میری سنت سے روگردانی کی وہ میرا متبع نہیں رہا۔ دوسری حدیث میں ہے " توالدوا فتنکثروا فانی اباہی بکمالہم یوم القیامۃ ولو بالسقط " بکثرت بچے پیدا کرو اور میں قیامت کے دن دوسری امتوں کے مقابلے میں تمہاری کثرت پر فخر کروں گا اگرچہ

وہ بچہ ناکام ہی کیوں نہ ہو۔ یہ دونوں حدیثیں بھی نکاح کی فضیلت پر دلالت کرتی ہیں۔ اور اجماع سے استدلال اس طرح کیا ہے کہ امت کا اس پر اجماع ہے کہ جہاد کی تیاری میں مصروف رہنا نوافل میں مصروف رہنے سے افضل ہے۔ یہ بات مسلم ہے کہ نکاح کے ساتھ مشغول ہونا جہاد کی تیاری کے قبل سے ہے اس طور پر کہ نکاح کے ذریعہ مرد حاصل ہوں گے اور مردوں کا حاصل کرنا گھوڑوں اور اونٹوں کے حاصل کرنے کے مقابلہ میں اہم ہے، اگر نکاح نہ ہوتا تو مسلمانوں کی نسل ہی منقطع ہو جاتی اور جب مسلمانوں کی نسل منقطع ہو جاتی تو کافر غالب آجاتے۔ الحاصل نکاح بھی جہاد کی تیاری کے قبل سے ہے اور جہاد کی تیاری میں مشغول ہونا نوافل میں مشغول ہونے کی بہ نسبت افضل ہے اور جب ایسا ہے تو ثابت ہو گیا کہ نکاح میں مشغول ہونا نوافل میں مشغول ہونے سے افضل ہے۔ اور قیاس سے اس طرح استدلال کیا ہے کہ نکاح آدم کی بیٹیوں کی عصمت اور ان پر اتفاق اور کمی دیکھ کر کبھی کا سبب ہے لہذا نکاح دہر اور احسان کے مشابہ ہو گیا اور دہر اور احسان نوافل میں مشغول ہونے سے افضل ہے کیونکہ دہر اور احسان عبادت متعہ میں سے ہیں اور نوافل عبادت لازمہ میں سے ہیں، یعنی دہر اور احسان کا فائدہ خود کو کبھی پہنچتا ہے اور دوسروں کو کبھی، اور نوافل کا فائدہ خود کو تو ہوتا ہے دوسروں کو نہیں ہوتا۔ اور اس پر سب کا اتفاق ہے کہ عبادت متعہ عبادت لازمہ سے افضل ہوتی ہیں۔ الحاصل دہر اور احسان پر قیاس کرتے ہوئے نکاح بھی نوافل کے مقابلہ میں افضل ہو گا۔ اور دلیل عقلی سے استدلال اس طرح کیا ہے کہ نکاح نفس امارہ کو اللہ کی حفاظت اور حصن میں داخل کرتا ہے یعنی نکاح کے ذریعہ نفس امارہ محفوظ اور محصن ہو جاتا ہے اور نفس امارہ کابرائی سے رک جانا اشتغال بانوافل سے بہتر ہے کیونکہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ اللہ کی بیعت کر دو۔ دونوں میں سے ایک ذرہ سے رک جانا تقیلین کی عبادت سے بہتر ہے اور جب ایسا ہے تو نکاح میں مشغول ہونا بھی نوافل میں مشغول ہونے سے افضل ہو گا۔

حضرت امام ابوحنیفہؒ کی طرف سے امام شافعیؒ کے دلائل کا جواب ملاحظہ کیجئے۔ کتاب اللہ کا جواب یہ ہے کہ آیت "سیداً وحصوراً ونبیاً من الصالحین" میں عورتوں سے صبر کرنے پر حضرت یحییٰ علیہ السلام کی مدح کی گئی ہے اور اس کے ہم بھی قابل ہیں لیکن اس کے ساتھ ہم یہ بھی کہتے ہیں کہ حدود الہی قائم کرنے کے لئے نکاح کرنا اس سے افضل ہے، کیونکہ کسی چیز پر مدح کرنا اس کے منافی نہیں ہے کہ اس کے علاوہ اس سے افضل ہو، مثلاً ایک شخص کی شاعر ہونے پر مدح کی گئی تو یہ مدح فقیر صابر کی افضلیت کے منافی نہیں ہوگی، یعنی ایسا ہو سکتا ہے کہ ایک شخص کی مدح تو اس کے شاعر ہونے پر کی گئی ہو مگر افضل اس کا فقیر صابر ہونا ہو۔ اسی طرح حضرت یحییٰ علیہ السلام کا حضور (صبر عن النساء) ہونے پر مدح ہونا افضلیت نکاح کے منافی نہیں ہے اور یہ بھی احتمال ہے کہ حضرت یحییٰ علیہ السلام کی شریعت میں ترک نکاح افضل ہو اور شریعت محمدیؐ میں اس کو منسوخ کر کے نکاح کو افضل قرار دیا گیا ہو۔ الحاصل یہ آیت ترک نکاح کی افضلیت پر دلیل نہیں ہے۔ اور امام شافعیؒ کی طرف سے پیش کردہ احادیث کا جواب یہ ہے کہ یہ احادیث اس شخص کے بارے میں ہیں جن کو ظلم و جور کرنے اور حدود الہی قائم نہ کرنے کا ذرہ ہو اور عورت پر ظلم و جور کے خوف کے وقت نوافل میں مشغول ہونا ہمارے نزدیک بھی افضل ہے۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ ترک نکاح اور نکاح کے افضل ہونے کے سلسلہ میں احادیث متعارض ہیں لہذا آثار صحابہ کی طرف رجوع کیا جائیگا پس عبد اللہ ابن مسعودؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا کہ اگر مجھے بے لوم ہو جلتا کہ

میری زندگی کے صرف دس دن باقی رہ گئے تو میں سوائے نکاح کے اور کسی چیز کے ساتھ مشغول نہ ہوتا، اس سے معلوم ہوا کہ اشتغال بالنکاح اشتغال بالنوافل سے افضل ہے۔ اجماع کا جواب یہ ہے کہ کافر کا اہل نکاح میں سے ہونا اس بات کے منافی نہیں ہے کہ نکاح ہم مسلمانوں کی طرف نسبت کرتے ہوئے عبادت ہے، مثلاً وضو ہے کہ کافر اس کا اہل ہے مگر وضو ہمارے اعتبار سے عبادت ہے۔ اور قیاس کا جواب یہ ہے کہ نکاح کو عقد مالی قرار دینا درست نہیں ہے کیونکہ نکاح میں مال اللہ کا حق ہے جو ابتداءً نکاح میں عمل کی عظمت کو ظاہر کرنے کے لئے ہوتا ہے، یہی وجہ ہے کہ زوجین اگر اس کی نفی کر دیں تب بھی لازم ہوتا ہے پس نکاح کے اندر مال ایسا ہو گیا جیسا کہ حج اور جہاد میں مال کا خرچ کرنا ہوتا ہے، اور حج اور جہاد کے اندر مال کا پایا جانا حج اور جہاد کو عبادت ہونے سے خارج نہیں کرتا ہے اور نہ ہی ان کو عقود مالیہ میں داخل کرتا ہے، پس اسی طرح نکاح کے اندر مال کا ہونا نکاح کو عبادت ہونے سے خارج نہیں کرے گا اور عقود مالیہ میں داخل نہیں کرے گا۔ اس کے برخلاف عقود مالیہ کہ ان کے اندر مال بندوں کا حق ہوتا ہے اللہ کا حق نہیں ہوتا۔ اور دلیل عقلی کا جواب یہ ہے کہ نکاح اگرچہ لذتوں اور شہوتوں میں مشغول ہونا ہے لیکن یہ بہت سی مصالحِ دینی اور دنیوی کا وسیلہ ہے جن کو حاصل کرنا خیر ہی خیر ہے۔

الحاصل امام شافعی نے اس اصل پر کہ نکاح عقد مالی ہے چند مسائل متفرع کئے ہیں ان میں سے ایک تو یہی ہے کہ اپنے آپ کو نفلی عبادت کے لئے فارغ کرنا اشتغال بالنکاح سے افضل ہے۔ دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ جس طرح عقد مالی یعنی بیع کو ہر طرح فصیح کرنے کی اجازت ہوتی ہے اقلہ کے ذریعہ فصیح کرے یا اختیار شرط، اختیار رویت اور اختیار عیب میں سے کسی کے ذریعہ فصیح کرے اسی طرح ان کے نزدیک نکاح کو ہر اس طرح پر باطل کرنے اور ختم کرنے کی اجازت ہے جس طرح شوہر چاہے ایک طلاق کے ذریعہ ختم کرے یا دو کے ذریعہ یا تین کے ذریعہ۔ پھر تین طلاقیں ایک طہر میں دے یا متفرق کر کے تین طہروں میں دے اور اگر ایک لفظ سے تین طلاقیں دیکر نکاح ختم کرنا چاہے تو اس کی بھی اجازت ہے۔ الحاصل امام شافعی کے نزدیک جس طرح عقد مالی بیع وغیرہ کو بلا کراہت ہر طرح سے ختم کرنا جائز ہے اسی طرح نکاح کو بھی بلا کراہت ہر طرح سے ختم کرنے کی اجازت ہے اس کے برخلاف احناف کے نزدیک دو طلاقوں یا تین طلاقوں کو ایک طہر میں جمع کرنا یا ایک لفظ سے واقع کرنا بدعت ہے اس کے ارتکاب پر گنہگار ہوگا اور وجہ یہ ہے کہ اس کا یہ عمل خلاف سنت ہے اور خلاف سنت اس لئے ہے کہ نکاح ایسی سنت ہے جس کے ساتھ مدت سے دینی اور دنیوی مصالح متعلق ہوتے ہیں لہذا اس کو بقدر ضرورت ہی باطل کرنا جائز ہوگا اور چونکہ یہ ضرورت ایک طلاق دیکر کبھی پوری ہو جاتی ہے اس لئے ایک طہر میں دو طلاقوں یا تین طلاقوں کو جمع کرنا یا ایک لفظ سے واقع کرنا ضرورت سے زائد طلاقوں کا استعمال کرنے کی وجہ سے مکروہ اور بدعت ہوگا۔ تیسرا مسئلہ یہ ہے کہ امام شافعی کے نزدیک خلع نکاح خلع کے ذریعہ فصیح ہو جاتا ہے جیسا کہ بیع اقلہ کے ذریعہ فصیح ہو جاتی ہے، لیکن ہم حنفیوں کے نزدیک خلع طلاق بائن ہے فصیح نکاح نہیں ہے اور اس اختلاف کا فائدہ اس مسئلہ میں ظاہر ہوگا کہ ایک شخص نے ایک عورت سے نکاح کیا پھر اس سے خلع کر لیا اور اس سے پہلے کہ وہ عورت دوسرے شوہر سے نکاح کرے اس نے اس سے دوبارہ نکاح کر لیا تو احناف کے نزدیک یہ عورت دو طلاقوں کے ساتھ لوٹے گی یعنی اس کا یہ شوہر نہ صرف دو طلاقوں کا مالک ہوگا کیونکہ یہ ایک طلاق خلع کی شکل میں دینے سے چکا ہے۔ اور امام شافعی کے نزدیک

خلع چونکہ طلاق نہیں ہوتا اس لئے ان کے نزدیک اس کا یہ شرہ نہیں طلاقوں کا مالک ہوگا۔

وَكَذَلِكَ قَوْلُهُ تَعَالَى "حَتَّى تَتَلَخَّ سُرُوحًا غَيْرَهُ" خَاصٌّ فِي وُجُودِ النِّكَاحِ مِنَ الْمَرْأَةِ فَلَا يُتَرَكُ الْعَمَلُ بِهِ بِمَا سُرِيَ عَيْنَ النَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ "أَيْمَا امْرَأَةً تَلَخَّتْ نَفْسَهَا بِغَيْرِ إِذْنِ وَرِثَتِهَا فَنِكَاحُهَا بَاطِلٌ بَاطِلٌ بَاطِلٌ" وَيَتَفَرَّغُ مِنْهُ الْخِلَافُ فِي حِلِّ النُّوَطِيِّ وَرُكُوزِ الْمَهْرِ وَالنَّفَقَةِ وَالسُّكْنَى وَرُقُوعِ الطَّلَاقِ وَالنِّكَاحِ بِنَدَى الطَّلَاقَاتِ الثَّلَاثِ عَلَى مَا ذَهَبَ إِلَيْهِ قَدَمَاءُ أَصْحَابِهِ بِخِلَافِ مَا اخْتَارَهُ الْمُتَأَخَّرُونَ مِنْهُمْ.

ترجمہ

اور اسی طرح باری تعالیٰ کا قول "حتیٰ تلخ سرجا غیرہ" عورت کی طرف سے نکاح کے پائے جانے میں خاص ہے لہذا اس پر اس حدیث کی وجہ سے عمل متروک نہ ہوگا جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ جس عورت نے بغیر اپنے ولی کی اجازت کے نکاح کیا تو اس کا نکاح باطل ہے باطل ہے باطل ہے۔ اور اسی سے اختلاف متفرع ہوگا وطی کے حلال ہونے میں جہر، نفقہ اور سکنی کے لازم ہونے میں، طلاق کے واقع ہونے میں اور تین طلاقوں کے بعد نکاح کے واقع ہونے میں متقدمین شوافع کے مذہب کے مطابق برخلاف اس کے جس کو متاخرین شوافع نے اختیار کیا ہے۔

تشریح

مصنف اصول الشاشی فرماتے ہیں کہ جس طرح لفظ "فرض" خاص ہے اور اپنے مدلول کو قطعی طور پر شامل ہے اور اس پر عمل کرنا واجب ہے اسی طرح آیت "حتیٰ تلخ سرجا غیرہ" میں لفظ "تلخ" خاص ہے اور اپنے مدلول کو قطعی طور پر شامل ہے اور اس پر عمل کرنا واجب ہے۔ اس مسئلہ کی تحقیق یہ ہے کہ اگر کسی عاقلہ بالغہ عورت نے اپنا نکاح خود کر لیا اور اپنے ولی سے اجازت نہیں لی تو یہ نکاح منقہ ہو گیا یا نہیں۔ حضرت امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ یہ نکاح منقہ نہیں ہوگا اور امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ یہ نکاح منقہ ہو جائیگا۔ حضرت امام شافعیؒ اپنے اس مذہب پر حضرت عائشہؓ کی اس حدیث سے استدلال کرتے ہیں جس کو صاحب اصول الشاشیؒ نے ذکر کیا ہے اور جس کا مطلب یہ ہے کہ اگر کسی عورت نے اپنا نکاح دلی کی اجازت کے بغیر خود کر لیا تو وہ نکاح باطل ہے اور یہ جملہ میں بار فرمایا جس سے معلوم ہوتا ہے کہ بغیر ولی کی اجازت کے عورتوں کا کیا ہوا نکاح ہرگز منقہ نہیں ہوگا۔ اسی کے ہم معنی ابو موسیٰ رضی اللہ عنہ کی حدیث "لا نکاح الا بولی" ہے۔ یعنی بغیر ولی کے نکاح منقہ نہیں ہوتا ہے۔ حضرت امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ حتیٰ تلخ میں لفظ تلخ خاص ہے اس طور پر کہ یہ لفظ وجود نکاح کے لئے موضوع ہے، اور اگر آپ یہ کہیں کہ لفظ تلخ مذکر حاضر اور مؤنث غائب کے درمیان مشترک ہے یعنی یہ لفظ مذکر حاضر اور مؤنث غائب دونوں کے لئے آتا ہے تو یہ خاص کیسے ہوگا یہ تو مشترک ہوگا اور جب یہ مشترک ہے تو اس کو خاص کی مثال میں پیش کرنا کیسے درست ہوگا؟ اس کا جواب یہ ہے کہ فاعل کی طرف اسناد سے پہلے تو یہ لفظ بلاشبہ مشترک ہے کیونکہ اس میں مذکر حاضر اور مؤنث غائب دونوں کی طرف اسناد کا احتمال ہے لیکن اسناد کے بعد یا تو مؤنث غائب کی طرف مسند ہوگا اور یا مذکر حاضر کی طرف مسند ہوگا

تو دونوں کی طرف مسند ہوگا اور نہ ان دونوں میں سے ایک غیر معین کی طرف مسند ہوگا۔ الحاصل اسناد کے بعد جب ان دونوں میں سے ایک کی طرف مسند ہوگا تو جس ایک کی طرف بھی مسند ہوگا اس کے ساتھ یہ لفظ خاص ہوگا۔ خلاصہ یہ ہے کہ اسناد الی الفاعل سے پہلے لفظ تنکح اگرچہ مشترک ہے لیکن اسناد کے بعد ایک مسند الیہ کے ساتھ خاص ہے۔ اور یہاں لفظ تنکح عورت یعنی مؤنث غائب کی طرف مسند ہے نہ کہ مذکر حاضر کی طرف اور دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے "فان طلقها تلاقا" تلاقا یعنی بعد تنکح زوجہ غیرہ یعنی اگر شوہر عورت کو تیسری طلاق دیدے تو اس کے بعد یہ عورت شوہر کیلئے حلال نہیں رہے گی یہاں تک کہ وہ عورت اپنے اس شوہر کے علاوہ دوسرے شوہر سے نکاح نہ کرے۔ دیکھئے اگر تنکح کی اسناد مؤنث غائب کی طرف ہو تو مطلب درست ہوگا اور اگر مذکر حاضر کی طرف ہو تو مطلب غلط ہوگا، کیونکہ اس صورت میں مطلب یہ ہوگا کہ اگر شوہر اپنی بیوی کو تیسری طلاق دیدے تو یہ عورت اس کے لئے حلال نہیں رہے گی یہاں تک کہ تو نے مخاطب نکاح کرے اس شوہر کے علاوہ دوسری بیوی یا دوسرے شوہر سے اور یہ مطلب سراسر غلط ہے۔

الحاصل اس آیت میں نکاح کی اسناد عورت کی طرف کی گئی ہے جو اس پر دال ہے کہ عورت اپنے نکاح میں مستقل ہے ولی وغیرہ کی اجازت کی محتاج نہیں ہے، پس خاص کتاب الشریعی حتیٰ تنکح سے ثابت ہوتا ہے کہ عورتوں کا نکاح بغیر ولی کی اجازت کے منعقد ہو جاتا ہے اور حدیث عائشہ اور حدیث ابو موسیٰ جو اخبار احاد ہیں ان سے ثابت ہوتا ہے کہ بغیر ولی کی اجازت کے عورتوں کا نکاح منعقد نہیں ہوتا ہے اور یہ بات پہلے ذکر کر دی گئی ہے کہ خاص کتاب اور خبر واحد کے درمیان تعارض کی صورت میں خاص کتاب الشریعہ پر عمل کرنا واجب ہوگا اور خبر واحد متروک العمل ہوگی۔ پس اس اصول کی روشنی میں آیت حتیٰ تنکح پر عمل کرنا واجب ہوگا اور عاقلہ بالغہ عورت کا خود اپنا کیا ہوا نکاح جائز ہوگا اور منعقد ہوگا۔ اور حدیث عائشہ اور حدیث ابو موسیٰ متروک العمل ہوں گی۔ احناف کے مذہب کی تائید اس آیت کے علاوہ حدیث ابن عباس "الایم الحق بنفسها من ولیہا" دیوہ عورت اپنے ولی کے مقابلہ میں اپنے نفس کی زیادہ حقدار ہے اسے بھی ہوتی ہے، اس کے علاوہ اس سے بھی تائید ہوتی ہے کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے اپنے بھائی عبدالرحمن ابن ابی بکر کی صاحبزادی کا نکاح اپنے بھائی کی عدم موجودگی میں کر دیا، پس جب عبدالرحمن آئے تو انہوں نے عائشہ کے کئے ہوئے نکاح کو پسند نہیں کیا اور اس کو اچھا نہیں سمجھا مگر اس کے باوجود یہ کہا کہ میں اپنی بہن کے کئے ہوئے نکاح کو رد نہیں کروں گا اگرچہ مجھ کو پسند نہ ہو۔ اور باری تعالیٰ کا قول "لا تعضلوا حقہن ان ینکحن انہن واجہت" اور "فاذا بلفن اجلہن فلا جناح علیکم فیما فعلن فی انفسہن بالمعروف" بھی احناف کی تائید کرتا ہے۔

مصنف فرماتے ہیں کہ جب یہ بات ثابت ہو گئی کہ عاقلہ بالغہ عورت کا نکاح بغیر اذن ولی کے احناف کے نزدیک منعقد ہو جاتا ہے اور شوانع کے نزدیک منعقد نہیں ہوتا تو اس اختلاف پر دوسرے چند مسائل میں بھی اختلاف متفرع ہوگا مثلاً شوانع کے نزدیک جب بغیر اذن ولی کے نکاح منعقد نہیں ہوتا تو ان کے نزدیک اس نکاح کے ساتھ احکام نکاح میں سے کوئی حکم بھی متعلق نہ ہوگا، یعنی ایسے نکاح کے بعد نہ تو شوہر کے لئے عورت سے وطی کرنا حلال ہوگا اور نہ ہی شوہر پر مہر، نفقہ اور سکنی لازم ہوگا اور اگر اس شوہر نے اپنی اس بیوی کو طلاق دیدی تو طلاق بھی واقع نہ

ہوگی کیونکہ نکاح منقہ نہ ہونے کی وجہ سے یہ عورت اس کے لئے اجنبیہ ہے اور اجنبیہ پر طلاق واقع نہیں ہوتی، اور اگر اس شخص نے اس عورت کو تین طلاقیں دیدیں اور پھر اذین ولی کے ساتھ اس سے نکاح کر لیا تو شوائع کے نزدیک یہ نکاح بغیر حلالہ کے جائز ہوگا کیونکہ نکاح اول منقہ ہی نہیں ہوا تھا اور جب نکاح اول منقہ نہیں ہوا تو اس عورت پر تین طلاقیں بھی واقع نہ ہوں گی، اور جب ایسا ہے تو یہ نکاح جو اذین ولی کے ساتھ کیا گیا ہے ایسا ہو گیا ہو یا کہ ابتدا کیا ہے لہذا یہ نکاح صحیح ہوگا۔ مصنف اصول الشاشی کہتے ہیں کہ مذکورہ تین طلاقوں کے بعد بغیر حلالہ کے نکاح کا صحیح ہونا متقدمین شوائع کا مذہب ہے، ورنہ متاخرین شوائع احناف کی طرح اس نکاح کے عدم جواز کے قائل ہیں، احناف کے نزدیک چونکہ بغیر اذین ولی کے نکاح منقہ ہو گیا ہے اس لئے ان کے نزدیک اس عورت کے ساتھ شوہر کا ولی کرنا بھی حلال ہوگا اور شوہر پر مہر، نفقہ اور سبکی لازم ہوگا اور اگر شوہر نے طلاق دیدی تو وہ بھی واقع ہو جائے گی اور تین طلاقوں کے بعد بغیر حلالہ کے نکاح بھی جائز نہ ہوگا۔

وَأَمَّا الْعَامَرُ فَتَوَعَّانٍ عَامَرًا حَصَّ عَنْهُ الْبَعْضُ وَعَامَرًا لَمْ يُحَصَّ عَنْهُ شَيْءٌ فَالْعَامَرُ
الَّذِي لَمْ يُحَصَّ عَنْهُ شَيْءٌ فَهُوَ بَيْنَمَا لَوْ الْعَامَرُ فِي حَقِّ لَوْ هُمِ الْعَمَلِ بِهِ لَا مَحَالَةَ۔

ترجمہ

اور بہر حال عامر اس کی دو قسمیں ہیں (ایک) وہ عامر جس سے بعض افراد کو خاص کر لیا گیا ہو اور (ایک) وہ عامر جس سے کوئی فرد خاص نہ لیا گیا ہو، پس وہ عامر جس سے کوئی فرد خاص نہ لیا گیا ہو سو وہ خاص کے مرتبہ میں ہے یعنی طور سے اس پر عمل کے لازم ہونے کے حق میں۔

تشریح

سابقہ میں فاضل مصنف نے عامر کی تعریف بیان کی تھی کہ عامر وہ لفظ ہے جو اپنے معنی موضوعاً کے تمام افراد کو شامل ہو اور یہ شمول خواہ لفظاً ہو جیسا کہ مسلمان وغیرہ جمع کے صیغوں میں ہوتا ہے خواہ وہ معنی ہو جیسا کہ کن اور نایم معنی شمول ہے۔ یہاں سے مصنف عامر کی تقسیم بیان کرنا چاہتے ہیں چنانچہ فرمایا ہے کہ عامر کی دو قسمیں ہیں (۱) عام مخصوص منہ البعض (۲) عام غیر مخصوص منہ البعض۔ یعنی ایک عام تو وہ ہے جس کے بعض افراد کو خاص کر لیا گیا ہو اور دوسرا وہ ہے جس کے کسی فرد کو خاص نہ لیا گیا ہو۔ عام مخصوص منہ البعض کا بیان تو آگے آگیا یہاں عام غیر مخصوص منہ البعض کا بیان ہے۔ چنانچہ فرمایا ہے کہ احناف کے نزدیک عام غیر مخصوص منہ البعض کا حکم یہ ہے کہ وہ مفید یقین ہونے اور لزوم عمل کے حق میں خاص کے مرتبہ میں ہے، یعنی جس طرح خاص یقین کا فائدہ دیتا ہے اور اس پر قطعاً اور حتماً عمل کرنا لازم ہوتا ہے اسی طرح عام بھی یقین کا فائدہ دیتا ہے اور اس پر قطعاً اور حتماً عمل کرنا لازم ہوتا ہے۔

حضرت امام شافعی فرماتے ہیں کہ عام غیر مخصوص منہ البعض خبر واحد اور قیاس کے مرتبہ میں ہے، یعنی جس طرح خبر واحد اور قیاس مفید یقین میں اسی طرح عام غیر مخصوص منہ البعض بھی مفید یقین ہے، یعنی عام غیر مخصوص منہ البعض کے حکم پر عمل کرنا تو واجب ہوگا لیکن اس پر اعتقاد اور یقین کرنا واجب نہ ہوگا جیسا کہ خبر واحد اور قیاس کے حکم پر عمل کرنا تو واجب

ہوتا ہے لیکن اس پر یقین اور اعتقاد کرنا لازم نہیں ہوتا۔ حضرت امام شافعیؒ کی دلیل یہ ہے کہ کوئی عام ایسا نہیں ہے جو مخصوص کا احتمال نہ رکھتا ہو چنانچہ کہا جاتا ہے "ما من عام الا وقد خص منه البعض" اور احتمال مخصوص کے ساتھ قطعیت ثابت نہیں ہوتی لہذا عام غیر مخصوص منہ البعض مفید یقین اور مفید قطعیت نہ ہوگا۔ ہاں اگر کوئی عام ایسا ہو جس کے بارے میں دلیل سے یہ بات ثابت ہوگئی ہو کہ اس کا کوئی فرد خاص نہیں کیا گیا ہے اور نہ کیا جاسکتا ہے تو اس کے حکم پر بلاشبہ یقین اور اعتقاد کرنا لازم ہوگا جیسے "ان الشریک لشیء عظیم" ایسا عام ہے جس کا کوئی فرد خاص نہیں کیا گیا ہے، یعنی بالذلیل یہ بات ثابت ہے کہ کوئی شیء الشریک کے علم سے باہر نہیں ہے۔ احناف کی دلیل یہ ہے کہ عموم اور عموم ایسا معنی مقصود ہے جس کے لئے لفظ عام وضع کیا گیا ہے یعنی لفظ عام عموم اور عموم کے لئے وضع کیا گیا ہے اور لفظ جس معنی کے لئے موضوع ہوتا ہے اس معنی پر لفظ کی دلالت قطعی اور حتمی ہوتی ہے لہذا عموم اور عموم جو لفظ عام کا معنی موضوع لہ ہے اس پر لفظ عام کی دلالت قطعی اور حتمی ہوگی اس لئے کہ اگر لفظ کی دلالت اس کے معنی موضوع لہ پر قطعی اور حتمی نہ ہو تو وضع کا کوئی فائدہ نہیں ہوگا۔

الحاصل یہ بات ثابت ہوگئی کہ عام غیر مخصوص منہ البعض یقین اور قطعیت کا فائدہ دیتا ہے، عام غیر مخصوص منہ البعض چونکہ یقین اور قطعیت کا فائدہ دیتا ہے، اسی لئے حضرات صحابہؓ نے عموماً نصوص سے استدلال کیا ہے چنانچہ حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے دو بہنوں کو ملک یمن کے ساتھ وطنی میں جمع کرنے کے سلسلہ میں فرمایا ہے کہ ان دونوں بہنوں کو آیت "واملک ایمانکم" نے حلال کیا ہے، اس طور پر کہ یہ آیت اس پر دلالت کرتی ہے کہ ہر مملوک باندی کیسے تھوڑی کرنا حلال ہے خواہ وہ وطنی میں اپنی دوسری بہن کے ساتھ جمع ہو یا جمع نہ ہو اور ان دونوں کو آیت "ان تجموا بین الاختین" نے حرام کیا ہے کیونکہ یہ آیت اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ دو بہنوں کو جمع کرنا حرام ہے خواہ بطریق نکاح، خواہ بطریق وطنی ملک یمن ہو، ملاحظہ فرمائیے حضرت علی رضی اللہ عنہ نے ان دونوں نصوص کے عموم سے استدلال کیا ہے مگر اس استدلال کے نتیجہ میں جمع میں الاختین وطنی ملک یمن کی حلت اور حرمت میں تقاضا نہیں ہو گیا اس طور پر کہ پہلی نص (واملک ایمانکم) ملک یمن کے ساتھ وطنی دو بہنوں کو جمع کرنے کی حلت بردال ہے اور دوسری نص (ان تجموا بین الاختین) حرمت بردال ہے اور حلت و حرمت کے درمیان تقاضا کے وقت چونکہ حرمت کو ترجیح دی جاتی ہے اس لئے یہاں بھی حرمت راجح ہوگی۔ اسی طرح رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد جب انصار مدینہ نے "مننا امیر و منکم امیر" (ایک امیر ہمارا ہوگا اور ایک امیر تم قریش کا ہوگا) کا مطالبہ کیا تو ان ائمہ امت حدیق اکبر رضی اللہ عنہ نے حدیث "الامر من قریش" سنا کر اس خطبے کو ختم کیا، اس موقع پر حدیق اکبر رضی اللہ عنہ نے حدیث کے عموم سے استدلال کیا ہے اور یہ فرمایا ہے کہ امامت کبریٰ ہیئتہ قریش ہی میں رہے گی اور قیامت تک مسلمانوں کے خلیفہ اور ائمہ سارے کے سارے قریش ہی میں سے ہوں گے غیر قریش میں سے نہ ہوں گے، حضرات صحابہؓ نے اس استدلال کو قبول کیا اور اسی وقت حدیق اکبر رضی اللہ عنہ کے ہاتھ پر بیعت کرنا شروع کر دی۔ حضرت امام شافعیؒ کی دلیل کا جواب یہ ہے کہ آپ نے جو احتمال ذکر کیا ہے یعنی "ما من عام الا وقد خص منه البعض" یہ احتمال بلاذلیل ناشی ہے اور جو احتمال ناشی بلاذلیل ہو وہ مفید یقین ہونے سے مانع نہیں ہوتا ہے بلکہ احتمال ناشی بالذلیل مفید یقین ہونے سے مانع ہوتا ہے پس جب یہ بات ہے تو مذکورہ احتمال مخصوص عام کے

مفید یقین ہونے میں مانع نہ ہوگا۔

وَعَلَىٰ هَذَا قُلْنَا إِذَا قُطِعَ يَدُ السَّارِقِ بَعْدَ مَا هَلَكَ الْمَسْرُوقُ عِنْدَهُ لَا يَجِبُ عَلَيْهِ الضَّمَانُ
لَا أَنْ الْقَطْعَ جَزَاءً جَمِيعَ مَا النَّسْبَةُ السَّارِقِ فَإِنَّ كَلِمَةَ مَا عَامَةً يَتَسَاءَلُ جَمِيعَ مَا
وَرَجِدَ مِنَ السَّارِقِ وَيَتَقَدَّرُ بِرَأْسِهَا الضَّمَانُ يَكُونُ الْجَزَاءُ هُوَ الْمَجْمُوعُ وَلَا يَتْرُكُ
الْعَمَلُ بِهِ بِالْقِيَاسِ عَلَى الْفَصْبِ وَالذَّلِيلُ عَلَى أَنَّ كَلِمَةَ مَا عَامَةً مَا ذَكَرَهُ مُحَمَّدٌ إِذَا
قَالَ الْمُؤَلَّى لِبَجَائِرِيَّتِهِ إِنْ كَانَ كَلْفِي بَطْنِيكَ غَلَا مَا فَأَنْتِ حُرَّةٌ قَوْلَاتُ غَلَا مَا وَجَائِرِيَّةٌ
لَا تَشْتَقُّ

ترجمہ اور اسی بنا پر ہم نے کہا کہ جب چور کے پاس مال مسروق ہلاک ہونے کے بعد چور کا ہاتھ کاٹ دیا گیا تو اس پر ضمان واجب نہ ہوگا کیونکہ قطعید چور کے تمام جرائم کی سزا ہے اس لئے کہ کلمہ ما عام ہے جو چور کے تمام جرائم کو شامل ہے اور ضمان واجب کرنے کی صورت میں سزا، قطعید اور ضمان کا مجموعہ ہوگی اور غصب پر قیاس کر کے اس پر عمل کو ترک نہیں کیا جائیگا اور اس کی دلیل کہ کلمہ ما عام ہے وہ ہے جس کو امام محمد نے ذکر کیا ہے کہ جب مولیٰ نے اپنی باندی سے "ان کان مانی بطنک غلاما فانت حرّة" کہا اور باندی نے لڑکا اور لڑکی دونوں کو جنم دیا تو باندی آزاد نہ ہوگی۔

تشریح مصنف نے اس اصول پر کہ عام غیر مخصوص من بعض مفید یقین ہوتا ہے اور اس پر قطعاً عمل کرنا واجب ہوتا ہے ایک مسئلہ متفرع کیا ہے۔ مسئلہ یہ ہے کہ اگر چور کے پاس مال مسروق ہلاک ہو گیا اور اس کے بعد چوری کرنے کی وجہ سے اس کا ہاتھ کاٹ دیا گیا تو چور پر مال مسروق کا ضمان واجب ہوگا یا نہیں۔ احناف کہتے ہیں کہ چور پر ضمان واجب نہیں ہوگا اور شوافع کا مذہب یہ ہے کہ ضمان واجب ہوگا، شوافع کی دلیل یہ ہے کہ اگر کوئی شخص کسی کا مال غصب کر لے اور پھر وہ مال منصوب غاصب کے پاس ہلاک ہو جائے تو غاصب پر اس ہلاک شدہ مال منصوب کا ضمان واجب ہوتا ہے لہذا اس پر قیاس کرتے ہوئے شوافع فرماتے ہیں کہ ہلاک شدہ مال مسروق کا ضمان بھی چور پر واجب ہوگا۔ احناف کی دلیل یہ ہے کہ باری تعالیٰ کے قول "فانظروا ایدہما جزاء بما کسبا" میں کلمہ ما عام ہے اور اس کے عموم کا تقاضا یہ ہے کہ قطعید چور کے تمام جرائم کی سزا ہو یعنی چوری اور مال کا ہلاک ہونا دونوں کے مجموعہ کی سزا، قطعید ہو اور ضمان واجب کرنے کی صورت میں قطعید اور ضمان دونوں کا مجموعہ چور کی سزا ہوگی یعنی قطعید چور کی سزا ہوگی اور ضمان مال ہلاک ہونے کی سزا ہوگا اور اس صورت میں عام کا موجب باطل ہو جائیگا یعنی عام کے عموم پر عمل نہیں ہوگا حالانکہ عام غیر مخصوص من بعض کے عموم پر عمل کرنا حتمی اور قطعاً لازم ہے، پس عام کے موجب پر قطعاً عمل کے لازم ہونے کی وجہ سے احناف نے کہا کہ مال مسروق کے ہلاک ہونے کی صورت میں چور پر صرف قطعید واجب ہوگا ضمان واجب نہ ہوگا، اور ہر شوافع کا غصب پر قیاس کرنا تو اس کا جواب یہ ہے کہ اس قیاس پر عمل کرنے کی صورت میں عام کتاب الشر پر عمل ترک ہو جائیگا حالانکہ قیاس کی وجہ سے عام کتاب الشر پر عمل کو ترک کرنا جائز نہیں ہے، یعنی عام کتاب الشر کے مقابل میں قیاس متروک ہوتا ہے عام کتاب الشر متروک

نہیں ہوتا۔ صاحب اصول الشاشی نے کلمہ ما کے عام ہونے پر امام محمد کے قول سے استدلال کیا ہے چنانچہ کہا ہے کہ امام محمد نے فرمایا ہے کہ اگر کسی شخص نے اپنی باندی سے کہا "ان کان مانی بظنک غلاماً فانت حرمة" اور باندی نے لڑکا اور لڑکی دونوں کو ایک محل سے خن دیا تو باندی آزاد نہ ہوگی اور وجہ اس کی یہ ہے کہ باندی کے آزاد ہونے کی شرط یہ ہے کہ اس کے پیٹ میں موجود سارے کا سارا لڑکا ہو یعنی اس کے پیٹ میں صرف لڑکا ہو اور اس صورت میں ایسا نہیں ہے، یعنی اس کے پیٹ میں موجود تمام کا تمام لڑکا نہیں ہے بلکہ لڑکا اور لڑکی دونوں ہیں۔ الحاصل لڑکا اور لڑکی دونوں کو جنم دینے کی صورت میں چونکہ شرط نہیں پائی گئی اس لئے باندی آزاد نہ ہوگی۔

یہ بات یاد رہے کہ حضرت امام محمد "جس طرح ائمہ فقہ میں سے ہیں اسی طرح ائمہ لغت میں سے بھی ہیں لہذا ان کا قول جس طرح فقہ میں حجت ہوتا ہے اسی طرح لغت میں بھی حجت ہوتا ہے۔ اسی وجہ سے مصنف کتاب نے کلمہ ما کے عموم پر امام محمد کے قول سے استدلال کیا ہے۔

(قوائد) مسئلہ کی وضاحت کے لئے عرض ہے کہ مال مسروق اگر چور کے پاس موجود ہو تو اس کو بالاتفاق مالک کی طرف لوٹایا جائیگا اسی طرح اگر چور نے وہ مال فروخت کر دیا یا اس کو بیہ کر دیا تو بھی مشتری اور موہوب ہر دو سے واپس لے کر مالک کی طرف لوٹانا ضروری ہوگا۔ اور امام شافعی کے نزدیک مال مسروق ہلاک ہوا ہو یا ہلاک کیا ہو دونوں صورتوں میں چور پر ضمان واجب ہوگا۔ اور ظاہر الروایۃ کے مطابق حضرت امام ابوحنیفہ کے نزدیک مال مسروق ہلاک ہوا ہو یا چور نے ہلاک کیا ہو دونوں صورتوں میں چور پر ضمان واجب نہ ہوگا، دلیل عبدالرحمن بن عوف سے سنائی میں مروی ہے "لا یغرم صاحب سرقة اذا نسم علیہ الحد" یعنی جب حد قائم کر دی گئی تو چور پر ضمان واجب نہیں کیا جاتا ہے۔ یہ حدیث اپنے اطلاق کی وجہ سے اس پر دلالت کرتی ہے کہ قطع ید کے بعد چور مال کا ضامن نہ ہوگا خواہ مال ہلاک ہوا ہو یا اس نے مال ہلاک کیا ہو۔

اور امام ابوحنیفہ سے حسن بن زیاد کی روایت یہ ہے کہ اگر مال مسروق ہلاک ہوا ہے تو چور پر ضمان واجب نہ ہوگا اور اگر اس نے مال مسروق ہلاک کیا ہے تو اس پر ضمان واجب ہوگا اس روایت کی دلیل یہ ہے کہ جب چوری کی پاداش میں چور کا ہاتھ کاٹ دیا گیا تو چوری کی جنایت ختم ہوگئی اور مال مسروق چور کے پاس بلا جنایت رہا اور جب ایسا ہے تو یہ مال چور کے قبضہ میں بمنزلہ ودیعت کے ہوگا اور ودیعت کی صورت میں ہلاک ہونا تو موجب ضمان نہیں ہوتا۔ البتہ ہلاک کرنا موجب ضمان ہوتا ہے، پس اس طرح یہاں بھی مال مسروق کا ہلاک ہونا تو موجب ضمان نہیں ہوگا البتہ ہلاک کرنا موجب ضمان ہوگا۔

رَبِّهِ نَقُولُ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى فَأَقْرَأُوا مَا تَنَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ فَإِنَّهُ عَامٌّ فِي جَمِيعِ مَا تَنَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ وَمِنْ صُرُورِ رَبِّهِ عَدَمُ تَوْقِيفِ الْجَوَائِزِ عَلَى قِرَاءَةِ الْفَاتِحَةِ وَجَاءَ فِي الْخَبَرِ أَنَّهُ قَالَ لَا صَلَوةَ إِلَّا بِفَاتِحَةِ الْكِتَابِ فَعَمِلْنَا بِهَا عَلَى وَجْهِ لَا يَتَغَيَّرُ بِهِ حُكْمُ الْكِتَابِ بَأَن نَحْمِلَ الْخَبَرَ عَلَى نَفْيِ الْكَمَالِ حَتَّى يَكُونَ مُطْلَقَ الْفِصْرَةِ قَرُصًا بِحُكْمِ الْكِتَابِ وَقِرَاءَةِ الْفَاتِحَةِ وَاجِبَةٌ بِحُكْمِ الْخَبَرِ۔

ترجمہ اور ہم اس کے مثل باری تعالیٰ کے قول "فاقرؤا ما میسر من القرآن" میں کہتے ہیں، کیونکہ کلمہ ما قرآن کے اس تمام حصہ کو عام ہے جو آسان ہو اور اس کے لئے لازم ہے کہ جواز صلوة قرأت فاتحہ پر موقوف نہ ہو اور حدیث میں آیا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ سورہ فاتحہ کے بغیر نماز نہیں ہوگی، پس ہم نے ان دونوں پر اس طریقے سے عمل کیا کہ اس سے حکم کتاب مستغیر نہ ہو بایں طور کہ ہم خبر کو نفی کمال پر محمول کریں گے یہاں تک کہ حکم کتاب سے مطلق قرأت فرض ہوگی اور حکم خبر سے فاتحہ کی قرأت واجب ہوگی۔

تشریح مصنف فرماتے ہیں کہ جس طرح "بما کسبا" میں کلمہ ما عام ہے اسی طرح "فاقرؤا ما میسر من القرآن" میں بھی کلمہ ما قرآن کے ہر اس حصہ کو عام ہے جس کا پڑھنا آسان ہو، سورہ فاتحہ ہو یا اس کے علاوہ ہو۔ اور یہ آیت چونکہ نماز کے بارے میں وارد ہوئی ہے اس لئے اس کا مطلب یہ ہوگا کہ قرآن پاک کے جس حصہ کا پڑھنا بھی آسان ہو نماز میں اس کو پڑھا کرو، اور جب ایسا ہے تو نمازی نماز میں قرآن پاک کا جو بھی حصہ پڑھے گا وہ کافی ہو جائیگا اور اس عموم کے لئے یہ بات لازم ہے کہ نماز کا جواز سورہ فاتحہ کی قرأت پر موقوف نہ ہو۔ الحاصل اس آیت میں کلمہ ما کا عموم اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ نماز میں سورہ فاتحہ کا پڑھنا ضروری نہیں ہے اور حدیث میں آیا ہے "لا صلوة الا بقراءة الکتاب" اور یہاں کلمہ لافعی وجود کے لئے ہے، لہذا حدیث کا مطلب یہ ہوگا کہ نماز سورہ فاتحہ کے بغیر شرعاً موجود نہیں ہوگی اور سورہ فاتحہ کے بغیر نماز کا شرعاً موجود نہ ہونا اس بات کا مقتضی ہے کہ نماز کا جواز سورہ فاتحہ کی قرأت پر موقوف ہو، یعنی اس کے پڑھے بغیر نماز جائز نہ ہو۔ الحاصل آیت کا عموم اس پر دلالت کرتا ہے کہ نماز میں سورہ فاتحہ کا پڑھنا ضروری نہیں ہے اور حدیث اس پر دلالت کرتی ہے کہ نماز میں سورہ فاتحہ کا پڑھنا ضروری ہے اس کے پڑھے بغیر نماز ہی درست نہ ہوگی۔

مصنف فرماتے ہیں کہ تعارض کے باوجود چونکہ آیت اور حدیث دونوں پر عمل کرنا ممکن ہے اس لئے ہم دونوں پر اس طور سے عمل کریں گے کہ کتاب اللہ کے حکم میں کوئی تغیر واقع نہیں ہوگا چنانچہ ہم حدیث کو نفی کمال پر محمول کریں گے اور یہ کہیں گے کہ حدیث کا مطلب یہ ہے "لا صلوة الا لا بقراءة الکتاب" سورہ فاتحہ کے بغیر نماز کامل نہیں ہوگی۔ اور جب ایسا ہے تو آیت کی وجہ سے مطلق قرأت فرض ہوگی اور حدیث کی وجہ سے فاتحہ کی قرأت واجب ہوگی۔

(فوائد) اس موقع پر چند اعتراضات اور ان کے جوابات کا نقل کرنا چونکہ مفید معلوم ہوتا ہے اس لئے ان کو بھی زیب قرطاس کیا جاتا ہے۔ پہلا اعتراض تو یہ ہے کہ ما میسر من القرآن کے عموم سے مادون الآیۃ کو خاص کیا گیا ہے، یہی وجہ ہے کہ مادون الآیۃ کی قرأت سے نماز جائز نہیں ہوتی اور جب اس آیت کے عموم سے مادون الآیۃ کو خاص کر لیا گیا تو یہ عام مخصوص من بعض ہوگا اور عام مخصوص من بعض مفید ظن ہوتا ہے لہذا یہ آیت مفید ظن ہوگی۔ اور مفید ظن نص سے فرضیت ثابت نہیں ہوتی ہے لہذا اس آیت سے مطلق قرأت کی فرضیت ثابت نہ ہوگی، اس کا جواب یہ ہے کہ "مادون الآیۃ" پر عرفاً قرأت قرآن کا اطلاق نہیں کیا جاتا ہے یہی وجہ ہے کہ مادون الآیۃ کے قاری کو قاری قرآن نہیں کہا جاتا ہے، اور جبھی اور حالانکہ کے لئے مادون الآیۃ کی قرأت کرنا حرام نہیں ہے کیونکہ مادون الآیۃ کی قرأت حدیث "لا یقرأ القرآن حائض وجنب" کے تحت داخل نہیں ہے، ایسے جب نفس یعنی "ما میسر من القرآن" مادون

الآیت کو شامل نہیں ہے تو ما دون الآیت اس نفل آیت سے مخصوص بھی نہ ہوگی اور جب ایسا ہے تو مائتس من القرآن عام غیر مخصوص منہ البعض ہوگا نہ کہ مخصوص منہ البعض، اور جیسا کہ آیت عام غیر مخصوص منہ البعض ہے تو مفید یقین ہوگی اور اس سے مطلق قرأت کی فرضیت کو ثابت کرنا درست ہوگا۔ دوسرا اعتراض یہ ہے کہ فاقروا مائتس من القرآن میں کلمہ ما، موصول اور نکرہ بمعنی شئی کے درمیان مشترک ہے یعنی یہ کلمہ ما موصول بمعنی الذی بھی ہو سکتا ہے اور شئی کے معنی میں نکرہ بھی ہو سکتا ہے۔ اور ما موصول تو عام کہتا ہے مگر ما نکرہ بمعنی شئی عام نہیں ہوتا ہے کیونکہ شئی کسی ایک فرد کو شامل نہیں ہوتی اور آپ غور کریں تو یہ معلوم ہوگا کہ یہاں کلمہ ماشی کے معنی میں نکرہ ہے کیونکہ اگر کلمہ ما موصول ہوتا اور عام ہوتا تو نمازی کے لئے جمیع مائتس من القرآن کی قرأت کرنا واجب ہوتا اور بہت سے نمازی ایسے ہیں جن کے لئے نصف قرآن آسان ہے بلکہ اس سے بھی زیادہ آسان ہے اور یہ بات مسلم ہے کہ نماز میں جمیع مائتس من القرآن کی قرأت کسی کے نزدیک بھی واجب نہیں ہے اور جب ایسا ہے تو معلوم ہو گیا کہ یہاں کلمہ ما عام نہیں ہے یعنی موصول نہیں ہے اور جب یہاں کلمہ ما عام نہیں ہے تو اس کو عام کی مثال میں پیش کرنا کیسے درست ہوگا؟ اس کا جواب یہ ہے کہ اس جگہ کلمہ ما اگرچہ شئی کے معنی میں ہے لیکن صفت عام یعنی تیسرے کے ساتھ موصوف ہے اور موصوف بصفی عام بھی تمام افراد کو عام کہتا ہے لہذا یہاں کلمہ ماشی کے معنی میں نکرہ ہونے کے باوجود عام ہوگا اور مطلب یہ ہوگا "فاقروا اکل آیتہ تیسرے اعتراض یہ ہے کہ یہ آیت تہجد کی نماز کے بارے میں نازل ہوئی ہے اور تہجد کی نماز کی فرضیت منسوخ ہو گئی ہے لہذا اس آیت سے استدلال کرنا کیسے درست ہوگا؟ اس کا جواب یہ ہے کہ اعتبار عموم لفظ کا ہوتا ہے نہ کہ خصوص واقعہ کا۔ اور آیت کے الفاظ کسی ایک نماز کے ساتھ خاص نہیں ہیں اگرچہ آیت کا شان نزول خاص ہے پس عموم لفظ کا اعتبار کرتے ہوئے استدلال کرنا درست ہے۔ جمیل احمد غفرلہ ولوالذہب۔

رَقَلْنَا كَذَلِكَ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يَذْكُرْ اللَّهُ عَلَيْهِ . إِنَّهُ يُرْجَبُ
حُرْمَةً مَتْرُوكِ التَّسْمِيَةِ عَامِدًا وَجَاءَ فِي الْخَبَرِ أَنَّ عَلَيْهِ السَّلَامَ سَمِعَ عَنْ
مَتْرُوكِ التَّسْمِيَةِ عَامِدًا فَقَالَ كَلِمَةٌ فَإِنَّ تَسْمِيَةَ اللَّهِ تَعَالَى فِي قَلْبِ كُلِّ أَمْرٍ مُسْلِمٍ
فَلَا يُمْكِنُ التَّوْفِيقُ بَيْنَهُمَا لِأَنَّهُ لَوْ تَبَتَّ الْجِلُّ بِتَرْكِهَا عَامِدًا لَتَبَتَّ الْجِلُّ بِتَرْكِهَا
نَاسِيًا فَجِيئَتْ بِتَرْكِهَا حُكْمًا الْكِتَابِ فَيَتْرُكُ الْخَبَرَ .

ترجمہ اور اسی طرح باری تعالیٰ کے قول "ولانا کومما لم یذکر اللہ علیہ" میں ہم نے کہا کہ یہ قول متروک التسمیہ عامہ کی حرمت کو ثابت کرتا ہے حالانکہ حدیث میں آیا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے متروک التسمیہ عامہ کے بارے میں سوال کیا گیا تو آپ نے فرمایا اُسے کھاؤ کیونکہ ہر مسلمان کے دل میں اللہ کا نام ہے پس ان دونوں کے درمیان تطبیق ممکن نہ ہوگی کیونکہ اگر ترک تسمیہ عامہ کی صورت میں ذبیحہ کی حالت ثابت ہو گئی

تو اس حدیث سے ترک تسمیہ ناسیاً کی صورت میں ذبیحہ کی حلت (بدرجہ اولیٰ) ثابت ہوگی ، پس اس وقت حکم کتاب مرتفع ہو جائیگا لہذا خبر کو ترک کر دیا جائیگا۔

تشریح مصنف فرماتے ہیں کہ عام غیر مخصوص منہ البعض چونکہ قطعی ہے اور قطعی کے معارض نہیں ہوتا اس لئے ہم کہتے ہیں کہ حدیث کلوہ فان تسمیہ الشرنی قلب کل امر مسلم کی وجہ سے متروک التسمیہ عامہ کا کھانا جائز نہ ہوگا۔ تفصیل اس کی یہ ہے کہ اگر مسلمان نے ذبح کرتے وقت تسمیہ عمدایاً بھول کر چھوڑ دیا تو اس کے اس ذبیحہ کے بارے میں اختلاف ہے کہ اس کا کھانا حلال ہے یا حرام ہے؟ چنانچہ حضرت امام ابوحنیفہ فرماتے ہیں کہ اگر عمداً تسمیہ ترک کیا گیا ہے تو اس کا کھانا حرام ہے اور اگر ناسیاً ترک کیا گیا ہے تو اس کا کھانا حلال ہے۔ امام مالک کے نزدیک دونوں صورتوں میں حرام ہے۔ اور امام شافعی کے نزدیک دونوں صورتوں میں حلال ہے۔ حضرت امام مالک کی دلیل تو یہ ہے کہ آیت ولاتاکلوا مما الاہ میں کلام عام ہے جو متروک التسمیہ عامہ اور ناسیاً دونوں کو شامل ہے اور مطلب یہ ہے کہ نہ تو اس کے کھانے کی اجازت ہے جس پر عمداً الشکر کا نام ذکر نہ کیا گیا ہو، اور نہ اس کو جس پر ناسیاً الشکر کا نام ذکر نہ کیا گیا ہو۔ حضرت امام شافعی کی دلیل یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے متروک التسمیہ عامہ کے بارے میں سوال کیا گیا تو آپ نے جواب میں فرمایا کلوہ فان تسمیہ الشرنی قلب کل امر مسلم ، اسے کھاؤ کیونکہ الشکر کا نام ہر مسلمان کے دل میں ہوتا ہے ، اور ایک دوسری حدیث میں ہے " المؤمن یدبح علی اسم اللہ سمی اولہ لیم " مؤمن اللہ کے نام پر ہی ذبح کرتا ہے ، بسم اللہ پڑھے یا بڑھے۔ امام اعظم کی دلیل یہ ہے کہ آیت " ولاتاکلوا مما " میں کلام عام ہے جو بظاہر متروک التسمیہ عامہ اور ناسیاً دونوں کو شامل ہے لیکن اگر آپ غور کریں تو معلوم ہوگا کہ آیت متروک التسمیہ ناسیاً کو شامل نہیں ہے ، ایک تو اس وجہ سے کہ ناسی حکماً ذکر ہوتا ہے کیونکہ نسیان ایک عذر شرعی ہے جس کو حدیث " رجع عن اتقی اللفاظ والنسیان " کی وجہ سے معاف کر دیا گیا ہے اور ذاب چونکہ مسلمان ہے اور اس کا مسلمان ہونا ذکر اللہ کا داعی ہے اس لئے عذر نسیان کی وجہ سے اس کے مسلمان ہونے کو ذکر کے قائم مقام کر کے کہا گیا ہے کہ ناسی حکماً ذکر ہے اور جب ناسی حکماً ذکر ہے تو ناسی تمام ذکر اسم اللہ علیہ کے تحت نہیں آئیگا اور یہ آیت ناسی کو شامل نہ ہوگی۔ دوم اس وجہ سے کہ اللہ تعالیٰ نے لم یدکر فرمایا ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ عمداً ذکر نہ کیا گیا ہو ، لم یدکر نہیں فرمایا جس کا مطلب یہ ہے کہ یاد نہ آیا ہو ، یعنی ناسیاً ذکر نہ کیا ہو۔ الحاصل یہ آیت متروک التسمیہ ناسیاً کو شامل نہیں ہے اسی وجہ سے مصنف نے فرمایا ہے کہ یہ آیت متروک التسمیہ عامہ کی حرمت کو ثابت کرتی ہے اور جب ایسا ہے کہ یہ آیت متروک التسمیہ عامہ کی حرمت پر دال ہے اور حدیث " کلوہ فان تسمیہ الشرنی قلب کل امر مسلم چونکہ متروک التسمیہ عامہ کے سلسلہ میں سوال کے جواب میں واقع ہے اس لئے یہ حدیث متروک التسمیہ عامہ کی حلت پر دال ہے اور جب یہ بات ہے تو آیت اور حدیث کے درمیان تعارض واقع ہو گیا اور دونوں پر عمل کرنا بھی ممکن نہیں ہے ، یعنی یہ بھی ممکن نہیں ہے کہ آیت اور روایت دونوں پر بیک وقت عمل کیا جاسکے اس لئے کہ اگر حدیث کی وجہ سے یہ مان لیا جائے کہ ترک تسمیہ عامہ کی صورت میں ذبیحہ حلال ہے تو ترک تسمیہ ناسیاً کی صورت میں بدرجہ اولیٰ حلال ہوگا کیونکہ ناسی کا عذر عامہ کے عذر سے بڑھ کر ہے ، اور جب حدیث کی وجہ

سے متروک التسمیہ عابدہ اور ناسیاً دونوں کا حلال ہونا ثابت ہو گیا۔ تو اس حدیث سے کتاب اللہ یعنی آیت ولا تاکلوا مما الایۃ کے حکم کا مرتفع اور منسوخ ہونا لازم آئیگا حالانکہ ہم پہلے بیان کر چکے ہیں کہ عام غیر مخصوص من البعض قطعی ہوتا ہے اور خبر واحد قطعی ہوتی ہے اور قطعی ظنی سے منسوخ نہیں ہوتا ہے بلکہ قطعی کے مقابل میں ظنی کو ترک کر دیا جاتا ہے لہذا یہاں بھی آیت ولا تاکلوا مما لیدکر اسم اللہ علیہ کے مقابل میں خبر واحد متروک ہوگی اس پر عمل نہیں کیا جائیگا۔

وَكَذَلِكَ قَوْلُهُ تَعَالَى وَأَمْهَاتُكُمُ النَّبِيُّ أَرْضَعْتُمْ يَتَضَيُّ بِعَمُومِهِ حُرْمَةٌ نِكَاحِ الرُّضِيَّةِ
وَقَدْ جَاءَ فِي الْخَبَرِ لَا تَحْرِمُ الْمَصَّةَ وَلَا الْمَصَّانَ وَلَا الْأَمْلَاجَةَ وَلَا الْأَمْلَاجَتَانَ
فَلَمْ يُمْكِنِ التَّوْفِيقُ بَيْنَهُمَا فَيُتْرَكُ الْخَبَرُ۔

ترجمہ

اور اسی طرح باری تعالیٰ کا قول دانتھانکم اتی ارضعنکم اپنے عموم کی وجہ سے دودھ پلانے والی کے نیکاح کی حرمت کا ہے اور حدیث میں آیا ہے کہ ایک مرتبہ جو سنا اور دوسرے مرتبہ جو سنا اور ایک مرتبہ پستان کو منہ میں داخل کرنا اور مرتبہ داخل کرنا حرام نہیں کرتا ہے، پس ان دونوں کے درمیان توفیق (تطبیق) ممکن نہیں ہے لہذا حدیث کو ترک کر دیا جائیگا۔

تشریح

مصنف فرماتے ہیں کہ عام غیر مخصوص من البعض کے مقابل میں خبر واحد کے متروک ہونے کی ایک مثال یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ان عورتوں کا ذکر کرتے ہوئے جن کے ساتھ نیکاح کرنا حرام ہے فرمایا ہے کہ تمہاری وہ ماؤں بھی تم پر حرام ہیں جنہوں نے تم کو دودھ پلایا ہے۔ اس آیت کا عموم اس بات کا تقاضا کرتا ہے کہ دودھ پینے والے بچہ پر دودھ پلانے والی مطلقاً حرام ہو خواہ اس نے بچہ کو تھوڑا دودھ پلایا ہو خواہ زیادہ دودھ پلایا ہو یعنی مطلقاً رضاعت اور دودھ پلانا حرمت کو ثابت کرتا ہے۔ یہی اصناف کا مذہب ہے اور یہ ہی امام مالک اور امام احمد کی ایک روایت ہے لیکن حدیث اس کے خلاف ہے چنانچہ حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے لا تحرم المصۃ ولا المصتان اور ام الفضل رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے لا تحرم الاملاجة ولا الاملاجاتن مروی ہے۔ مصۃ (جو سنا) رضیع یعنی دودھ پینے والے بچہ کا فعل ہے اور املاجة (پستان کو بچہ کے منہ میں داخل کرنا) مرضعہ یعنی دودھ پلانے والی کا فعل ہے۔ دونوں حدیثوں کا مطلب یہ ہے کہ اگر بچہ نے ایک یا دو مرتبہ عورت کے پستان کو چوس لیا یا عورت نے ایک یا دو مرتبہ دودھ پلانے کے لئے بچہ کے منہ میں اپنا پستان داخل کر دیا تو حرمت رضاعت ثابت نہیں ہوگی بلکہ اس سے زیادہ دودھ پلانے سے حرمت رضاعت ثابت ہوگی جیسا کہ حضرت امام شافعی فرماتے ہیں کہ حرمت رضاعت کم از کم پانچ گھنٹہ پلانے سے ثابت ہوگی۔ الحاصل آیت کے عموم سے مطلق رضاعت کا سبب حرمت ہونا ثابت ہوتا ہے اور حدیث اس بات پر دال ہے کہ رضاعت کی مقدار قلیل مثلاً ایک گھنٹہ اور دو گھنٹہ حرمت کا سبب نہیں ہیں اور یہ کھلا ہوا تقاضا ہے اور آیت اور حدیث دونوں کے درمیان توفیق اور تطبیق بھی

ممکن نہیں ہے یعنی ایک وقت میں دونوں پر عمل کرنا بھی ممکن نہیں ہے لہذا ایسی صورت میں مذکورہ اصول کے مطابق حدیث کو ترک کر دیا جائیگا اور آیت کے عموم پر عمل کرنا واجب ہوگا۔

اس موقع پر ایک اعتراض کیا جاسکتا ہے وہ یہ کہ مدت رضاعت کے بعد دودھ پلانے سے بالاتفاق حرمت رضاعت ثابت نہیں ہوتی ہے لہذا یہ آیت عام مخصوص منہ البعض ہوئی اور عام مخصوص منہ البعض ظنی ہوتا ہے اور خبر واحد ظنی کے معارض ہو سکتی ہے، یعنی خبر واحد کے ذریعہ ظنی چیز کی تخصیص جائز ہے لہذا مذکورہ حدیث سے آیت مذکورہ کی تخصیص جائز ہوگی اور مطلب یہ ہوگا کہ زیادہ دودھ پلانے سے تو حرمت رضاعت ثابت ہوگی لیکن کم دودھ پلانے کی صورت میں حرمت ثابت نہ ہوگی حالانکہ اخذات اس کے قائل نہیں ہیں، اس کا جواب یہ ہے کہ مدت رضاعت کے بعد دودھ پلانا اس آیت میں داخل نہیں ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے دودھ پلانے والی عورتوں کو انہات کے لفظ کے ساتھ ذکر کیا ہے اور لغت میں امت کے معنی چرنمہ اصل کے ہیں اس لئے انہات سے اصول مراد ہوں گے، اور دودھ پلانے والی عورتیں اصول اسی وقت ہو سکتی ہیں جبکہ دودھ پلانے بچے ان کے فروغ اور ان کا جزا ہوں۔ الحاصل اہیات کا لفظ اس بات پر دال ہے کہ دودھ پینے والے بچے دودھ پلانے والوں کا بعض اور جزا ہیں اور یہ بات مسلم ہے کہ بعضیت اور جزئیت بڑی اور گوشت کے بڑھنے سے ثابت ہوتی ہے، یعنی دودھ پینے اگر بچہ کی ہڈیوں اور گوشت میں اضافہ ہوگا تو جزئیت ثابت ہوگی، اور دودھ پینے والا بچہ دودھ پلانے والی کا جز ہوگا ورنہ نہیں اور اس پر بالاتفاق یہ کہ مدت رضاعت میں دودھ پینے سے بچے کے بدن میں نشوونما ہوتا ہے لیکن مدت رضاعت کے بعد دودھ پینے نشوونما نہیں بلکہ اس پر نشوونما ہوتا ہے جس کو وہ اپنی غذا بنا تا ہے اور جب ایسا ہے تو مدت رضاعت کے بعد رضاعت کے بعد دودھ پینے سے مرض اور رضیع کے درمیان جزئیت ثابت نہ ہوگی۔ اور جب مدت رضاعت کے بعد دودھ پینے سے مرض رضیع کی ام (اصل) بھی نہ ہوگی اور جب مدت رضاعت کے بعد دودھ پینے سے مرض رضیع کی ام نہیں ہوتی تو مرض رضیع کی ام (اصل) بھی نہ ہوگی اور جب مدت رضاعت کے بعد دودھ پینے سے مرض رضیع کی ام نہیں ہوتی تو مدت رضاعت کے بعد دودھ پلانا اس آیت کے تحت داخل نہ ہوگا۔ اور جب مدت رضاعت کے بعد دودھ پلانا اس آیت میں داخل نہیں ہے تو آیت سے اس صورت کو خاص کرنے کا بھی سوال پیدا نہ ہوگا اور جب ایسا ہے تو یہ آیت عام مخصوص منہ البعض کے قبیل سے نہ ہوگی بلکہ عام غیر مخصوص منہ البعض کے قبیل سے ہوگی اور جب یہ آیت عام غیر مخصوص منہ البعض کے قبیل سے ہے اور عام غیر مخصوص منہ البعض قطعی ہوتا ہے تو خبر واحد ظنی ہوتی ہے وہ اس کے معارض نہ ہوگی اور اس کے ذریعہ اس آیت کی تخصیص جائز نہ ہوگی۔

وَأَمَّا الْعَامُّ الَّذِي حُصَّ عَنْهُ الْبَعْضُ فَحُكْمُهُ أَنَّهُ يَجِبُ الْعَمَلُ بِهِ فِي الْبَاقِي مَعَ
الْإِحْتِمَالِ فَإِذَا قَامَ الدَّلِيلُ عَلَى تَخْصِيصِ الْبَاقِي يَجُوزُ تَخْصِيصُهُ بِخَيْرِ الْوَاحِدِ وَ
الْيَقِينِ إِلَى أَنْ تَبْقَى الثَّلَاثُ وَتَبَدُّ ذَلِكَ لَا يَجُوزُ تَخْصِيصُهُ فَجِبُّ الْعَمَلُ بِهِ -

ترجمہ اور وہ عام جس سے بعض افراد کو خاص کیا گیا ہو اس کا حکم یہ ہے کہ تخصیص کے احتمال کے ساتھ باقی افراد

میں اس پر عمل کرنا واجب ہے پس جب باقی کی تخصیص پر دلیل قائم ہو تو خبر واحد یا قیاس سے اس کی تخصیص جائز ہوگی یہاں تک کہ تین افراد باقی رہیں اور اس کے بعد تخصیص جائز نہ ہوگی پس اس پر عمل کرنا واجب ہوگا۔

تشریح | یہاں سے مصنف عام کی دوسری قسم یعنی عام مخصوص منہ بعض کی تعریف اور اس کا حکم بیان کرنا چاہتے ہیں۔ پہلے آپ یہ ذہن نشین کریں کہ لغت میں مجموعہ افراد کے حکم سے بعض افراد کے حکم کو الگ کرنے کا نام تخصیص ہے اور اصطلاح میں عام کو کلام مستقل موصول کے ذریعہ اس کے بعض افراد پر منحصر کرنے کا نام تخصیص ہے، یعنی کلام مستقل موصول کے ذریعہ بعض افراد کو خارج کرنا اور بعض کو اس کے تحت باقی رکھنا تخصیص ہے، اور کلام مستقل وہ کلام کہلاتا ہے جو مفید حکم ہو اور مفید حکم ہونے میں کسی کا محتاج نہ ہو، اور کلام موصول سے مراد یہ ہے کہ عام اور مخصوص دونوں کا تلفظ ایک ساتھ ہو جتنا بجز اگر عام کا تلفظ ایک مرتبہ میں کیا گیا اور مخصوص کا تلفظ دوسری مرتبہ میں کیا گیا تو یہ اصطلاحاً تخصیص نہیں کہلاتا بلکہ نسخ کہلاتا ہے۔ تخصیص کی تعریف میں کلام کی قید کے ذریعہ عقل اور عادت کو خارج کیا گیا ہے یعنی اگر عقل یا عادت کے ذریعہ عام کے بعض افراد کو خارج کر دیا گیا تو یہ اصطلاح میں تخصیص نہ ہوگی۔ اور کلام کے بعد مستقل کی قید کے ذریعہ استثناء اور صفت سے استزاد کیا گیا ہے جتنا بجز استثناء اور صفت کے ذریعہ اگر عام کے بعض افراد کو خارج کیا گیا ہو تو وہ اصطلاحاً تخصیص نہ ہوگی۔ اور موصول کی قید کے ذریعہ نسخ سے احتراز کیا گیا ہے، یعنی تخصیص کا تلفظ اگر عام کے بعد مترادفاً کیا گیا ہے تو وہ نسخ کہلاتا ہے تخصیص نہیں کہلائے گی۔

یہ بات یاد رہے کہ تخصیص کی یہ تعریف احناف نے کی ہے ورنہ امام شافعی کے نزدیک مخصوص غیر کلام ہو یا کلام ہو اور بجز کلام مستقل ہو یا غیر مستقل ہو اور مستقل ہو یا مستقل ہو تمام صورتوں میں اس کا نام تخصیص ہی ہوگا کیونکہ امام شافعی کے نزدیک عام کو اس کے بعض افراد پر منحصر کرنے کا نام تخصیص ہے، یہ منحصر کرنا کلام کے ذریعہ ہو یا غیر کلام کے ذریعہ اور بجز کلام مستقل کے ذریعہ ہو یا کلام غیر مستقل کے ذریعہ ہو اور کلام موصول کے ذریعہ ہو یا کلام موصول کے ذریعہ ہو۔ الحاصل عام کی ایک قسم وہ ہے جس سے بعض افراد کو خاص کر لیا گیا ہو اس کے حکم میں علماء اصول کے مین قول ہیں: پہلا قول شیخ ابو اسحاق رحمہ اللہ ابو عبد اللہ شرجانی اور عیسیٰ بن یان کا ہے، یہ حضرات فرماتے ہیں کہ تخصیص کے بعد عام حجت نہیں رہتا، نہ حجت قطعیہ رہتا ہے اور نہ حجت ظنیہ رہتا ہے، یعنی تخصیص کے بعد عام پر عمل کرنا واجب نہ ہوگا بلکہ اس سلسلہ میں توقف کرنا واجب ہوگا مخصوص (جن افراد کو خاص کر لیا گیا ہے) معلوم ہو جیسا کہ اقتلوا المشرکین ولا تقتلوا اهل الذمۃ میں مخصوص معلوم ہے۔ یا مجہول ہو جیسا کہ اقتلوا المشرکین ولا تقتلوا بعضهم میں مخصوص مجہول ہے۔ دوسرا مذہب عامۃ العلماء کا ہے کہ یہ حضرات فرماتے ہیں کہ مخصوص اگر معلوم ہے تو تخصیص کرنے کے بعد عام باقی افراد میں قطعی الدلائل رہے گا جیسا کہ تخصیص کرنے سے پہلے قطعی الدلائل تھا اور اگر مخصوص مجہول ہے تو عام کا حکم ساقط ہو جائیگا حتیٰ کہ باقی افراد میں بالکل حجت نہیں رہے گا بلکہ حکم کے بیان کرنے تک موقوف رہے گا۔ تیسرا مذہب قاضی انارک ابو زید کا ہے اور مصنف نے متن میں اسی کو ذکر کیا ہے، جتنا بجز فرمایا ہے کہ تخصیص کرنے کے بعد عام قطعی الدلائل تو باقی نہیں رہتا ہے بلکہ ظنی ہو جاتا ہے البتہ جو افراد تخصیص کے بعد باقی رہ گئے ہیں ان پر عمل کرنا واجب ہے مخصوص خواہ معلوم ہو خواہ مجہول

ہو، یہ بات یاد رہے کہ باقی افراد پر عمل کا واجب ہونا قطعیت کے ساتھ واجب نہیں ہوگا بلکہ اس احتمال کے ساتھ واجب ہوگا کہ باقی افراد میں بھی تخصیص کی جاسکتی ہے۔

مصنف فرماتے ہیں کہ ایک مرتبہ دلیل قطعی کے ذریعہ تخصیص کرنے کے بعد جب عام ظنی ہو گیا تو اب خبر واحد اور قیاس بھی اس کے معارض ہو سکتے ہیں یعنی باقی افراد میں خبر واحد یا قیاس کے ذریعہ بھی تخصیص کرنا جائز ہے۔ رہا یہ سوال کہ عام میں کہاں تک تخصیص کرنا جائز ہے تو اس بارے میں مصنف کتاب اور بعض مشائخ کا مذہب یہ ہے کہ عام کے تحت تین افراد کا باقی رہنا ضروری ہے تخصیص کرنے کے بعد اگر عام کے تحت تین افراد باقی رہ گئے تو اب اس کے بعد تخصیص کرنا جائز نہ ہوگا بلکہ ان باقی ماندہ افراد پر عمل کرنا واجب ہوگا اور اس کی دلیل یہ ہے کہ تمام اہل لغت کا اس بات پر اتفاق ہے کہ جمع کا ادنیٰ مرتبہ تین ہے پس تخصیص کرنے کے بعد اگر عام کے تحت ایک یا دو فرد باقی رہے تو وہ عام حقیقہ عام نہیں رہے گا بلکہ نسخ ہو جائیگا اور عام کو خبر واحد یا قیاس کے ذریعہ منسوخ کرنا جائز نہیں ہے بلکہ اس کو منسوخ کرنے کے لئے خبر مشہور یا خبر متواتر کا پایا جانا ضروری ہے۔ یہ خیال رہے کہ مصنف کا یہ کلام اس عام کے بارے میں ہے جو صیغہ اور معنی دونوں اعتبار سے جمع ہو اور نہ کہ ہر جیسے مسلمان اور مشرکوں یا صرف معنی جمع ہو جیسے رھط اور قوم۔ ورنہ جمع معرف بلام جنس اور نہ کہ تحت السننی اور من اور ما میں ایک تک تخصیص کرنا جائز ہے یعنی ان میں تین کے بعد بھی تخصیص کرنا جائز ہے لیکن اس عام کے تحت ایک فرد کا باقی رہنا ضروری ہے۔ اور جہود کا مذہب یہ ہے کہ بلا استثناء تمام الفاظ عموم میں ایک تک تخصیص کرنا جائز ہے یعنی عام کے تحت ایک فرد کا باقی رہنا ضروری ہے باقی تمام افراد کو خاص کیا جاسکتا ہے۔

رَأْتَمَا جَاءَتْ ذَلِكَ لِأَنَّ الْمُخَصَّصَ الَّذِي أَخْرَجَ الْبَعْضَ عَنِ الْجُمْلَةِ لَوْ أَخْرَجَ بَعْضًا فَجَاءَتْ
يَثْبُتُ الْإِحْتِمَالُ فِي كُلِّ فَرْدٍ مُعَيَّنٍ فَجَاءَتْ أَنْ تَكُونَ بَاقِيًا تَحْتَ حُكْمِ الْعَامِ وَجَاءَتْ أَنْ
تَكُونَ دَاخِلًا تَحْتَ دَلِيلِ الْخُصُوصِ فَاسْتَوَى الطَّرْفَانِ فِي حَقِّ الْمَعْنَى فَإِذَا قَامَ
الدَّلِيلُ الشَّرْعِيُّ عَلَى أَنَّهُ مِنْ جُمْلَةٍ مَا دَخَلَ تَحْتَ دَلِيلِ الْخُصُوصِ تَرَجَّحَ جَانِبُ
تَخْصِيصِهِ وَإِنْ كَانَ الْمُخَصَّصُ أَخْرَجَ بَعْضًا مَعْلُومًا عَنِ الْجُمْلَةِ جَازَ أَنْ يَكُونَ
مَعْلُومًا بَعْلِيًّا مَوْجُودًا فِي هَذَا الْفَرْدِ الْمَعْنَى فَإِذَا قَامَ الدَّلِيلُ الشَّرْعِيُّ عَلَى وُجُودِ
ذَلِكَ الْعِلَّةِ فِي عَكْرِ هَذَا الْفَرْدِ الْمَعْنَى تَرَجَّحَ جِهَةٌ تَخْصِيصِهِ فَيَمْلُ بِهِ مَعَ
وُجُودِ الْإِحْتِمَالِ۔

ترجمہ اور دلیل قطعی کے ذریعہ تخصیص کے بعد خبر واحد اور قیاس کے ذریعہ تخصیص (اس لئے جائز ہے کہ وہ تخصیص جس نے عام کے حملہ افراد سے بعض کو نکالا ہے اگر بعض مہول کو نکالا ہے تو ہر فرد میں احتمال ثابت ہوگا پس یہ بھی ممکن ہوگا کہ وہ فرد حکم عام کے تحت باقی ہو اور یہ بھی ممکن ہوگا کہ دلیل خصوص (مخصص) کے تحت داخل ہو پس فرد معین کے حق میں دونوں طرفیں برابر ہوگیں۔ اب اگر دلیل شرعی اس بات پر موجود ہو کہ وہ فرد

معیّن ان افراد میں سے ہے جو دلیل خصوص کے تحت داخل ہیں تو اس کی جانب تخصیص کو ترجیح ہوگی اور اگر تخصیص نے بعض معلوم کو مجموعہ افراد سے نکالا ہے تو یہ بات ممکن ہے کہ وہ بعض معلوم ایسی علت کی وجہ سے معلول ہو جو علت اس فرد میں موجود ہے۔ پس جب اس فرد میں کے علاوہ میں اس علت کے موجود ہونے پر دلیل شرعی موجود ہو تو اس کی جانب تخصیص راجح ہوگی پس خود احتمال کیساتھ عام کے مابقی افراد پر عمل کیا جائیگا۔

تشریح

مصنف نے سابق میں فرمایا تھا کہ جب ایک مرتبہ دلیل قطعی (آیت، حدیث مشہورہ، اجماع) کے ذریعہ عام میں تخصیص کر دی گئی یعنی عام کے حکم سے بعض افراد کو خارج کر دیا گیا تو اس کے بعد اس عام میں خبر واحد اور قیاس کے ذریعہ بھی تخصیص کرنا جائز ہے۔ اس عبارت میں فاضل مصنف نے اسی بات کی دلیل بیان کی ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ جب دلیل قطعی کے ذریعہ عام میں تخصیص کر دی گئی اور عام کے حکم سے اس کے بعض افراد کو خارج کر دیا گیا مخصوص خواہ معلوم ہو خواہ مجہول ہو تو اس عام کی قطعیت زائل ہوگئی، یعنی تخصیص کے بعد وہ عام قطعی نہیں رہا بلکہ ظنی ہو گیا اور خبر واحد اور قیاس بھی ظنی دلیلیں ہیں اور ایک ظنی دلیل سے دوسری ظنی دلیل میں چونکہ تخصیص کرنا جائز ہے اس لئے خبر واحد اور قیاس کے ذریعہ عام مخصوص منہ البعض میں تخصیص کرنا جائز ہے۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ وہ تخصیص یعنی وہ دلیل قطعی جس نے عام کے افراد میں سے بعض افراد کو خاص کیا ہے یعنی حکم عام سے ان بعض افراد کو خارج کیا ہے اس کی دو صورتیں ہیں یا تو اس نے بعض مجہول افراد کو خارج کیا ہوگا اور یا بعض معلوم افراد کو خارج کیا ہوگا۔ یعنی مخصوص (جن افراد کو خاص کیا گیا ہے) مجہول ہوگا یا معلوم ہوگا، مخصوص مجہول کی مثال امیر کا قول اقتلو ایسی فلان ولا تقتلوا بعضہم ہے، کیونکہ اس مثال میں مخصوص یعنی بعضہم مجہول ہے۔ اسی طرح احل اللہ البیوع وحرم الربوا ہے کیونکہ بیع الف لام جنسی کی وجہ سے عام ہے بیع کے تمام افراد کو شامل ہے خواہ بیع بالتساوی ہو خواہ بالتفاضیل ہو، یا ان دونوں کے علاوہ ہو، پھر باری تعالیٰ کے قول حرم الربوا نے اس سے ایسی بیع کو خاص کر لیا ہے جس میں فضل اور زیادتی ہو کیونکہ ربوا کے معنی زیادتی کے ہیں مگر چونکہ بیع کو فضل اور زیادتی (رفع) ہی کے لئے مشروع کیا گیا ہے اس لئے ربوا سے مطلق فضل مراد نہیں ہوگا بلکہ فضل اور زیادتی کی کوئی مخصوص صورت مراد ہوگی جو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے بیان کرنے سے پہلے ہمیں معلوم نہیں تھی، اور جب ایسا ہے تو صاحب شریعت صلی اللہ علیہ وسلم کے بیان کرنے سے پہلے ربوا مخصوص مجہول ہوگا۔

اور مخصوص معلوم کی مثال یہ ہے کہ باری تعالیٰ نے فاقتلوا المشرکین حیث وجدتموہم کے بعد امن طلب کرنے والوں کو حکم قتل سے خاص کرنے کے لئے فرمایا ہے وان احد من المشرکین استجارک فاجزؤہ (المشرکین میں سے کوئی تمہجے سے امن طلب کرے تو، تو اس کو امن دیدے)۔ الحاصل تخصیص یعنی دلیل خصوص قطعی نے افراد عام سے جن افراد کو خاص کیا ہے وہ افراد مجہول ہوں گے یا معلوم ہوں گے۔ اگر مخصوص مجہول ہے تو افراد عام میں سے ہر فرد معین میں یہ بھی احتمال ہوگا کہ وہ فرد خاص نہ کیا گیا ہو بلکہ حکم عام کے تحت باقی ہو اور یہ بھی احتمال ہوگا کہ اس کو خاص کر لیا گیا ہو اور وہ حکم عام کے تحت باقی نہ ہو اور جب ایسا ہے تو اس فرد معین کے حق میں دخول اور خروج

یعنی حکم عام کے تحت باقی رہنے اور حکم عام سے خارج ہونے کی دونوں طرفیں برابر ہو گئیں اس کے بعد جب کوئی دلیل شرعی خواہ وہ قطعی ہی کیوں نہ ہو اس احتمال پر قائم ہو گئی کہ وہ فرد میں دلیل خصوصی کے تحت داخل ہے۔ اور افراد مخصوصہ میں سے ہے تو اس کی جانب تخصیص کو ترجیح دی جائے گی اور یہ کہا جائیگا کہ یہ فرد معین جس کی تخصیص پر دلیل شرعی موجود ہے حکم عام سے خارج ہے اور ایک جانب کو دوسری جانب پر ترجیح دینے کے چونکہ دلیل قطعی کافی ہوتی ہے اس لئے یہاں بھی جانب تخصیص کو عدم تخصیص کی جانب پر ترجیح دینے کے لئے دلیل قطعی یعنی خبر واحد اور قیاس کافی ہوں گے اور جب ایسا ہے تو یہ بات ثابت ہو گئی کہ دلیل قطعی کے ذریعہ تخصیص کرنے کے بعد دلیل قطعی یعنی خبر واحد اور قیاس کے ذریعہ بھی تخصیص کرنا جائز ہے اور اگر مخصوص معلوم ہے یعنی مخصوص اور دلیل خصوص نے عام کے افراد میں سے بعض معلوم افراد کو خارج کیا ہے تو اس میں یہ احتمال ہے کہ وہ بعض معلوم افراد جن کو حکم عام سے خارج کیا گیا ہے ایسی علت کی وجہ سے معلول ہوں جو علت اس فرد معین میں موجود ہے۔ پس اس فرد معین کے علاوہ جس جس فرد میں بھی اس علت کے موجود ہونے پر دلیل شرعی قائم ہوگی اگرچہ وہ دلیل شرعی قطعی ہی کیوں نہ ہو اُس اُس فرد میں تخصیص کی جہت عدم تخصیص کی جہت پر راجح ہوگی، یعنی جس جس فرد میں بھی اس علت کے موجود ہونے پر دلیل شرعی پائی جائے گی اُن تمام افراد کو حکم عام سے خاص کر لیا جائیگا، یعنی وہ تمام افراد حکم عام سے خارج ہوں گے۔ ہم پہلے بیان کر چکے ہیں کہ ایک جانب کو دوسری جانب پر ترجیح دینے کے لئے دلیل قطعی کافی ہوتی ہے لہذا یہاں بھی وجود علت کی وجہ سے جانب تخصیص کو عدم تخصیص کی جانب پر ترجیح دینے کے لئے دلیل قطعی یعنی خبر واحد اور قیاس کافی ہوں گے اور جب ایسا ہے تو یہ بات ثابت ہو گئی کہ دلیل قطعی کے ذریعہ تخصیص کرنے کے بعد دلیل قطعی یعنی خبر واحد اور قیاس کے ذریعہ بھی تخصیص کرنا جائز ہے۔ آخر میں مصنف نے فرمایا ہے کہ تخصیص کے بعد عام کے تحت جو افراد باقی رہیں گے ان پر عمل کرنا واجب ہوگا مگر باقی افراد میں تخصیص کا احتمال بدستور باقی رہے گا۔ چنانچہ دلیل خصوص کے ذریعہ جو افراد حکم عام سے خارج ہوتے رہیں گے ان افراد پر عمل کرنا ترک ہوتا رہے گا اور جو افراد عام کے تحت باقی رہیں گے ان پر عمل کرنا واجب رہے گا۔

فصل فی المطلق والمقید ذهب أصحابنا إلى أن المطلق من كتاب الله تعالى إذا أمكن العمل بإطلاقه فالزيادة عليه بخبر الواحد والقياس لا يجوز، مثاله في قوله تعالى فاعسلوا وجوهكم فالما مومر به هو العسل على الإطلاق فلا يرد عليه شرط التبييض والتزئيب والمرآة والتسمية بالخبر ولكن يُعمل بالخبر على وجه لا يتغير به حكم الكتاب فيقال العسل المطلق فرض يحكم الكتاب والتبيض سنة يحكم الخبر.

ترجمہ | (یہ فضل مطلق اور مقید (کے بیان) میں ہے۔ ہمارے علماء احناف کا مذہب یہ ہے کہ مطلق کتاب اللہ شریعت اس کے اطلاق پر عمل کرنا ممکن ہو تو اس پر خبر واحد اور قیاس کے ذریعہ زیادتی کرنا جائز نہیں ہوگا۔ اس کی مثال باری تعالیٰ کے قول "فاغسلوا وجوهکم" میں ہے پس ما مور بہ مطلق غسل ہے لہذا اس پر جب کے ذریعہ نیت، ترتیب، موالات، تسبیح کے شرط ہونے کی زیادتی نہیں کی جائے گی لیکن خبر پر اس طور پر عمل کیا جائیگا کہ اس سے حکم کتاب اللہ متغیر نہ ہو چنانچہ کہا جائیگا کہ مطلق غسل حکم کتاب کی وجہ سے فرض ہے اور نیت حکم خبر کی وجہ سے سنت ہے۔

تشریح | مصنف فرماتے ہیں کہ اس فصل میں مطلق اور مقید کا ذکر کیا گیا ہے اور یہ دونوں بھی کتاب اللہ کے اقسام میں سے ہیں اس طور پر کہ یہ دونوں خاص کے اقسام میں سے ہیں اور خاص کتاب اللہ کے اقسام میں سے ہے لہذا یہ دونوں کتاب اللہ کے اقسام میں سے ہیں، مطلق وہ لفظ کہلاتا ہے جو صرف ذات پر دلالت کرتا ہو اور ذات کے ساتھ کوئی وصف ملحوظ نہ ہو۔ اور مقید وہ لفظ کہلاتا ہے جو ذات پر دلالت کرتا ہو اور اس کے ساتھ کوئی وصف بھی ملحوظ ہو۔

مصنف نے فرمایا ہے کہ ہمارے علماء احناف کا مذہب یہ ہے کہ جب تک مطلق کتاب اللہ پر عمل کرنا ممکن ہوگا اس وقت تک خبر واحد یا قیاس کے ذریعہ اس پر زیادتی کرنا جائز نہ ہوگا اور وہ اس کی یہ ہے کہ مطلق پر زیادتی کرنا اور اس کو مقید کرنا اس کے وصف اطلاق کو منسوخ کرنا ہے اور یہ بات پہلے گذر چکی ہے کہ کتاب اللہ قطعی ہے اور خبر واحد اور قیاس قطعی ہیں، اور ظنی کے ذریعہ قطعی کو منسوخ کرنا جائز نہیں ہے۔ لہذا خبر واحد اور قیاس کے ذریعہ نہ اصل کتاب اللہ کو منسوخ کرنا جائز ہوگا اور نہ اس کے کسی وصف کو منسوخ کرنا جائز ہوگا۔ اور ظنی کے ذریعہ قطعی کو منسوخ کرنا اس لئے ناجائز ہے کہ نسخ کے لئے یہ بات ضروری ہے کہ وہ قوت میں منسوخ کے برابر ہو یا منسوخ سے اعلیٰ ہو۔ اور ظنی قوت میں نہ قطعی کے برابر ہوتا ہے اور نہ اس سے اعلیٰ ہوتا ہے بلکہ اس سے کمتر ہوتا ہے اس لئے ظنی قطعی کے لئے ناسخ نہ ہوگا۔

مصنف فرماتے ہیں کہ مطلق کتاب اللہ کی مثال آیت وضو میں لفظ غسل ہے اور تفصیل اس کی یہ ہے کہ احناف کے نزدیک وضو میں اعضا ثلاثہ کا مطلق غسل فرض ہے اور سر کا مطلق مسح فرض ہے نہ ولاہ کی شرط ہے نہ نیت کی اور نہ ترتیب فرض ہے نہ تسبیح فرض ہے۔ اس کے برخلاف حضرت امام مالکؒ وضو میں ولاہ کو شرط قرار دیتے ہیں اور دلیل یہ دیتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ولاہ پر مداومت اور مداومت فرمائی ہے اور یہ اس کے شرط ہونے کی علامت ہے، ولاہ کہتے ہیں اعضا وضو کو پے درپے اس طور پر دھونا کہ پہلا عضو خشک نہ ہو جائے، اصحاب طواہم کہتے ہیں کہ وضو شروع کرتے وقت تسبیح پڑھنا فرض ہے اور دلیل میں حدیث "لا وضوا لمن لم یسبح" (یعنی تسبیح کے وضو نہیں ہوگا) کو پیش کرتے ہیں، حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک وضو میں ترتیب اور نیت فرض ہے چنانچہ وہ ترتیب کے فرض ہونے پر اس حدیث سے استدلال کرتے ہیں "لا یقبل اللہ صلواتہ امرأتی یضع الطہور ما فی مواضعہ فیفضل وجہہ ثم یدبہ" یعنی اللہ تعالیٰ کسی آدمی کی نماز قبول نہیں فرماتے یہاں تک کہ وہ وضو کو اپنے مواقع میں نہ رکھے پس ایسا چہرہ دھوئے پھر اپنا ہاتھ دھوئے الہذا اس جگہ لفظ تم ترتیب پر دلالت کرتا ہے۔ حضرت امام شافعیؒ نیت کے فرض ہونے پر حدیث "انما الاعمال بالنیات" سے استدلال کرتے ہیں اس طور پر کہ حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ اعمال کی

صحت تینوں پر موقوف ہے اور وضو بھی ایک عمل ہے لہذا وضو کی صحت بھی نیت پر موقوف ہوگی اور جب وضو کی صحت نیت پر موقوف ہے تو وضو میں نیت کا فرض ہونا ثابت ہو گیا۔ احناف کی دلیل یہ ہے کہ آیت وضو میں باری تعالیٰ نے دو چیزوں کا حکم فرمایا ہے ایک غسل کا دوسرے مسح کا، اور یہ دونوں خاص ہیں اور مطلق ہیں، خاص تو اس لئے ہیں کہ ان کے معنی معلوم ہیں کیونکہ غسل کے معنی پانی بہانے کے ہیں اور مسح کے معنی تر ہاتھ پھیرنے کے ہیں۔ اور مطلق اس لئے ہیں کہ ان کو ولادہ ترتیب، نیت اور تسبیح وغیرہ کی قید کے ساتھ مفید نہیں کیا گیا ہے، یعنی ان میں اس طرح کا کوئی وصف ملحوظ نہیں ہے پس آیت کا مطلب یہ ہوگا کہ وضو میں اعضا ثلاثہ (ہاتھ، چہرہ، پاؤں) کا مطلق غسل اور مسح کا مطلق مسح فرض ہے خواہ ولادہ کے ساتھ ہو یا بغیر ولادہ کے ہو۔ نیت کے ساتھ ہو یا بغیر نیت کے ہو، ترتیب کے ساتھ ہو یا بغیر ترتیب کے ہو، تسبیح کے ساتھ ہو یا بغیر تسبیح کے ہو۔ اب اگر مذکورہ احادیث کی وجہ سے اس آیت پر نیت، ترتیب، ولادہ اور تسبیح کی شرط کا اضافہ کر دیا جائے تو اخبار احاد کے ذریعہ کتاب اللہ پر زیادتی کرنا اور کتاب اللہ کے وصف اطلاق کو منسوخ کرنا لازم آئے گا حالانکہ اخبار احاد کے ذریعہ نہ اصل کتاب اللہ کو منسوخ کرنا جائز ہے اور نہ ہی اس کے کسی وصف کو منسوخ کرنا جائز ہے لہذا مذکورہ احادیث کی وجہ سے مذکورہ اوپر کو وضو میں شرط قرار دینا تو درست نہ ہوگا البتہ مذکورہ احادیث پر اس انداز سے عمل کیا جائے گا کہ اس سے نہ تو کتاب اللہ کا حکم متغیر ہو اور نہ ہی اس کا کوئی وصف متغیر ہو، چنانچہ ہم کہتے ہیں کہ حکم کتاب اللہ کی وجہ سے مطلق غسل اور مطلق مسح فرض ہوگا، اور حکم اخبار احاد کی وجہ سے ولادہ، نیت وغیرہ سنت ہوں گے۔ یہاں ایک اعتراض ہو سکتا ہے وہ یہ کہ اخبار احاد سے جس طرح سنت کا ثبوت ہوتا ہے اسی طرح واجب کا بھی ثبوت ہوتا ہے، چنانچہ حدیث "لا صلوة الا بفتح اللکتاب" خبر واحد ہے اور اس کی وجہ سے نماز میں سورہ فاتحہ کا پڑھنا واجب قرار دیا گیا ہے، پس جس طرح نماز میں اس خبر واحد کی وجہ سے فاتحہ کے پڑھنے کو واجب قرار دیا گیا ہے اسی طرح مذکورہ اخبار احاد کی وجہ سے ولادہ، نیت وغیرہ کو بھی واجب قرار دیدیا جاتا، آخر ان چیزوں کو واجب قرار کیوں نہیں دیا گیا ہے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ ولادہ وغیرہ پر دلالت کرنے والی مذکورہ اخبار احاد وضو کی شرطوں کے سلسلہ میں وارد ہوئی ہیں اور وضو نماز کی شرط یعنی نماز کے تابع ہے اور حدیث "لا صلوة الا بفتح اللکتاب" نماز کی شرط کے سلسلہ میں وارد ہوئی ہے پس اگر ہم ولادہ، نیت وغیرہ مذکورہ چیزوں کو وضو میں واجب قرار دیدیتے جیسا کہ کو نماز میں واجب قرار دیا گیا ہے تو اصل (نماز) کے تابع (فاتحہ) کے درمیان اور تابع (وضو) کے تابع (ولادہ، نیت وغیرہ) کے درمیان برابری ہو جاتی یعنی نماز کا تابع یعنی فاتحہ کا پڑھنا بھی واجب ہو جاتا اور تابع کا تابع یعنی ولادہ وغیرہ بھی واجب ہو جاتے حالانکہ ان کی اصولوں یعنی نماز اور وضو کے درمیان تفاوت ثابت ہے پس جب انکی اصولوں کے درمیان تفاوت ثابت ہے تو ان کے درمیان بھی تفاوت ثابت ہوگا اور جب ان کے یعنی ولادہ وغیرہ اور فاتحہ کے درمیان تفاوت ثابت ہے تو ان کے درمیان تفاوت نہ رکھنا اور سب کو واجب قرار دیدینا موضوع شرع کے خلاف ہوگا۔ پس موضوع شرع کے خلاف حکم کتاب کرنے سے بچنے کے لئے ہم نے یہ کہا کہ ولادہ وغیرہ وضو میں سنت ہیں اور نماز میں فاتحہ کا پڑھنا واجب ہے۔

(فوائد) خادم نے مصنف کتاب کے بیان کے مطابق اس مسئلہ کی اصولی طور پر تشریح کی ہے درنہ اختلاف کی کتابوں میں

ذکورہ تمام احادیث کے جوابات مذکور ہیں۔ مثلاً امام مالکؒ کی پیش کردہ حدیث کا جواب یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا کسی عمل پر مداومت فرمانا اس کے واجب ہونے کی دلیل نہیں ہوتا چنانچہ رمضان کے آخری عشرہ کا اعتکاف سنت مؤکدہ ہے حالانکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے رمضان کے اعتکاف پر مداومت فرمائی ہے، ہاں اگر مداومت کے ساتھ اللہ کے رسولؐ نے اس عمل کے ترک کرنے پر تکلیف فرمائی ہو تو یہ مداومت دلیل وجوب ہوگی۔ اور اصحاب ظواہر کی پیش کردہ حدیث "لا وضو لمن لم یسم" کا جواب یہ ہے کہ حدیث میں کہاں وضو کی تلقین کی گئی ہے نہ کہ صحت وضو کا، یعنی بغیر تسمیہ کے وضو ایسا کامل نہیں ہوگا جس پر ثواب مرتب ہو۔ اور ترتیب کے فرض ہونے پر پیش کردہ حدیث "لا یقبل اللہ" کا جواب یہ ہے کہ یہ حدیث محدثین کے نزدیک ضعیف ہے، نیز ابوداؤد میں مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وضو کرنے وقت اپنے سر کا مسح بھول گئے تو آپ نے وضو سے فراغت کے بعد سر کا مسح کیا، اگر ترتیب فرض ہوتی تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم اس صورت میں وضو کا اعادہ فرماتے، وضو کا اعادہ نہ کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ وضو میں ترتیب فرض نہیں ہے۔ اور حدیث "انما الاعمال بالنیات" کا جواب یہ ہے کہ اعمال سے پہلے لفظ ثواب مقدر ہے لہذا اب حدیث کا مطلب یہ ہوگا کہ اعمال کا ثواب نیتوں پر موقوف ہے نہ کہ اعمال کی صحت۔ اور جب ایسا ہے تو وضو میں نیت کا فرض ہونا ثابت نہ ہوگا۔ جلیل احمد غفر لہ ولوالدیہ۔

وَكَذَلِكَ قُلْنَا فِي قَوْلِهِ تَعَالَى الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ
إِنَّ الْكِتَابَ جَعَلَ جَلْدَ الْمِائَةِ حَذًّا لِلزَّانِي فَلَا يَزَادُ عَلَيْهِ التَّغْرِيبُ حَذًّا لِقَوْلِهِ
عَلَيْهِ السَّلَامُ أَلْيَكُورًا بِأَلْيَكُورٍ جَلْدَ مِائَةٍ وَتَغْرِيبُ عَاهِدِ بَلِّ يُعْمَلُ بِالْحَبْرِ عَلَى وَجْهِ
لَا يَتَغَيَّرُ بِهِ حُكْمُ الْكِتَابِ فَكَيْفَ الْجَلْدُ حَذًّا شَرْعِيًّا بِحُكْمِ الْكِتَابِ وَالتَّغْرِيبُ
مَشْرُوعًا سِيَاسَةً بِحُكْمِ الْحَبْرِ۔

ترجمہ اور اسی طرح ہم نے کہا باری تعالیٰ کے قول "الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة" میں کہ کتاب نے سو کوڑوں کو زنا کی حد قرار دیا ہے پس اس رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے قول "البرک بالبرک جلد مائة وتغريب عام" کی وجہ سے ایک سال کی جلا وطنی کو حد بنا کر زیادہ نہیں کیا جائیگا بلکہ خبری اس طور سے عمل کیا جائیگا کہ اس سے حکم کتاب متغیر نہ ہو سکے، پس کوڑے مارنا حکم کتاب کی وجہ سے حد شرعی ہوگا اور حکم خبری وجہ سے ایک سال کے لئے جلا وطنی کرنا انتظامی مسلمات کی وجہ سے مشروع ہوگا۔

تشریح مصنف فرماتے ہیں کہ جس طرح آیت وضو میں غسل اور مسح کے مطلق ہونے کی وجہ سے خبر واحد کے ذریعہ اس پر نیت، ترتیب وغیرہ کا اضافہ نہیں کیا گیا ہے اسی طرح جلا وطنی کی آیت پر خبر واحد کی وجہ سے ایک سال کے لئے جلا وطن کرنے کی زیادتی بھی نہیں کی جائے گی، اس کی تفصیل یہ ہے کہ اگر کسی غیر

محض اور غیر محضہ یعنی غیر شادی شدہ مرد اور عورت نے زنا کر لیا تو احنان کے نزدیک ان کی سزا صرف ایک سو کوڑے ہیں اور حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک ان کی سزا ایک سو کوڑے اور ایک سال کے لئے شہر بد کرنا ہے، یعنی ان کے نزدیک سال کے لئے شہر بد کرنا حد کا جز ہے۔ امام شافعیؒ اپنے مذہب پر استدلال کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ ہم نے ایک سو کوڑے مارنے کو تو کتاب اللہ "الزانیۃ والزانی" آیت سے ثابت کیا ہے یعنی زنا کار عورت اور مرد ان میں سے ہر ایک کو سو کوڑے مارو۔ اور ایک سال کے لئے شہر بد کرنے کو حدیث سے ثابت کیا ہے، چنانچہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ اگر غیر شادی شدہ مرد غیر شادی شدہ عورت کے ساتھ زنا کر لے تو ان کو ایک سو کوڑے مارے جائیں اور ایک سال کے لئے جلا وطن کر دیا جائے۔ حضرت امام ابوحنیفہؒ اپنے مذہب پر استدلال کرتے ہوئے فرماتے ہیں زانی اور زانیہ کی سزا کے بارے میں اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ ان کی سزا ایک سو کوڑے ہیں اور یہ مطلق ہے یعنی جلا وطن کرنے یا اس کے علاوہ اور کسی قید کے ساتھ مقید نہیں ہے، اس کے اطلاق کا تقاضا یہ ہے کہ کوڑے مارنا بہر صورت کافی ہوگا خواہ اس کے ساتھ جلا وطن کرنا پایا جائے یا نہ پایا جائے، اب اگر خیر واحد البکر بالکبر (الحديث) کی وجہ سے جلا وطن کرنے کو حد کا جز قرار دیا جائے اور یوں کہا جائے کہ زنا کی حد سو کوڑے مارنے اور ایک سال کے لئے جلا وطن کرنے کا مجموعہ ہے تو اس صورت میں خیر واحد کے ذریعہ کتاب اللہ پر زیادتی کرنا لازم آئے گا، یعنی خیر واحد کے ذریعہ کتاب اللہ کے اطلاق کو منسوخ کرنا اور مطلق کو مقید کرنا لازم آئے گا حالانکہ یہ بات پہلے گزر چکی ہے کہ خیر واحد کے ذریعہ اصل کتاب کو منسوخ کرنا جائز ہے اور نہ ہی اس کے کسی وصف کو منسوخ کرنا جائز ہے یعنی خیر واحد کے ذریعہ کتاب اللہ پر زیادتی کرنا جائز نہیں ہے البتہ خیر واحد پر اس طور پر عمل کیا جائیگا کہ اس سے حکم کتاب متغیر نہ ہو چنانچہ کہا جائے گا کہ کتاب اللہ کی وجہ سے سو کوڑے مارنا تو زنا کی حد شرعی ہے اور ایک سال کے لئے جلا وطن کرنا حد شرعی کا جز نہیں ہے بلکہ سیاست اور انتظاماً مشروع ہے۔ یعنی امام وقت اور حاکم وقت اگر جلا وطن کرنے کو انتظامی مصلحت کے تحت ضروری سمجھتا ہو تو جلا وطن کر سکتا ہے ورنہ نہیں، یہی وجہ ہے کہ جلا وطن کرنا زنا کے ساتھ متفق نہیں ہے بلکہ ہر جنایت میں جب بھی امام وقت کی مصلحت جلا وطن کرنے کی متقاضی ہوگی اس کے لئے مجرم کو جلا وطن کرنے کی سزا دینا جائز ہوگا۔ ایک مرتبہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہجرت نامی محنت کا مصلحتاً مدینہ طیبہ سے اخراج کیا ہے حالانکہ یہ حد کے طور پر نہیں تھا۔ اس سے بھی معلوم ہوا کہ جلا وطن کرنا اور شہر بد کرنا حد کا جز نہیں ہے، اسی طرح حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے امیہ بن خلف زانی کو سو کوڑے مارے مگر جب جلا وطن کر دیا تو وہ ہر قتل سے مل کر نفرانی ہو گیا حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو جب یہ بات معلوم ہوئی تو انہوں نے فرمایا تھا کہ میں اب کسی کو جلا وطن نہیں کروں گا، اس واقعہ سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ جلا وطن کرنا حد میں داخل نہیں ہے ورنہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے قول کے کوئی معنی نہیں ہوں گے کیوں کہ حد ساقط کرنے کی کسی کو اختیار نہیں ہے۔

(قولائد) یہاں چند باتیں ذہن میں رکھئے ایک تو یہ کہ آیت میں زانیہ اور زانی سے غیر محضہ اور غیر محض مراد ہیں۔ یعنی کوڑے مارنا غیر محض کی سزا ہے اور ہا محضہ اور محض کا حکم تو ان کی سزا رجم ہے جیسا کہ باری تعالیٰ

کے فسوخ السلاوة قول "الشیخ والشیخہ اذا زانیا فارجموہا نکالاً من الشر سے ثابت ہے، یا حدیث "زنی ما عزر فرجم" دماغز نے زنا کیا تو ان کو رجم کیا گیا) سے ثابت ہے، یا اجماع سے ثابت ہے۔ دوسری بات یہ ہے کہ حد زنا کے بیان کے موقع پر اللہ تعالیٰ نے زانیہ کو مقدم ذکر کیا ہے اور حد سرتہ کے بیان کے موقع پر سارق کو پہلے ذکر کیا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ زنا کا داعیہ پیدا ہوتا ہے شہوت سے اور شہوت عورتوں میں زیادہ ہوتی ہے اس لئے زانیہ کو پہلے ذکر کر دیا گیا۔ اور چوری جرات اور ہمت سے ہوتی ہے اور جرات مردوں میں زیادہ ہوتی ہے اس لئے سارق کو پہلے ذکر کیا گیا۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ زنا میں عورت اصل ہوتی ہے اور چوری میں مرد اصل ہوتا ہے اور اصل ہی کو تقدم حاصل ہوتا ہے لہذا زنا کی سزا کے موقع پر عورت کو اور چوری کی سزا کے موقع پر مرد کو مقدم کیا گیا ہے۔ جمیل احمد غفرلہ ولوالدیہ۔

رَكَذَ لَكَ قَوْلُهُ تَعَالَى وَ لِيَطَّوَّفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ مُطَّلَقٌ فِي مُسَمَّى الطَّوَّافِ بِالْبَيْتِ فَلَا يُزَادُ عَلَيْهِ شَرْطٌ اَوْ ضَوْءٌ بِالْحَبْرِ مَلْ يَعْصَلُ بِهِ عَلَيَّ وَجْهٌ لَا يَتَّغَيَّرُ بِهِ حُكْمُ الْكِتَابِ بَانَ يَتَكُونُ مُطَّلَقٌ الطَّوَّافِ قَوْضًا يَحْكُمُ الْكِتَابُ وَالْوَضَوْءُ وَاجِبًا يَحْكُمُ الْحَبْرُ فَيُجِبُّ النَّعْصَانَ اللَّائِمَ مَرَّ يَتْرِكُ الْوَضَوْءَ الْوَاجِبَ بِالذَّمِّ

ترجمہ اور اسی طرح باری تعالیٰ کا قول "ولیطوفوا بالبيت العتيق" بیت اللہ کے طواف کے حکم میں مطلق ہے لہذا اس پر خبر کے ذریعہ وضو کے شرط ہونے کو زیادہ نہیں کیا جائے گا بلکہ خبر پر ایسے طریقے سے عمل کیا جائیگا کہ اس سے کتاب کا حکم متغیر نہ ہو اس طور پر کہ حکم کتاب کی وجہ سے مطلق طواف فرض ہو اور حکم خبر کی وجہ سے وضو واجب ہو پس وہ نقصان جو وضو واجب کے ترک سے لازم آیا ہے اس کی تلافی دم سے کی جائے گی۔

تشریح مصنف اصول الشاشی فرماتے ہیں کہ جس طرح آیت الزانیۃ والزانی فاجلداوا کل واحد منهما مائة جلدۃ غیر واحد کے ذریعہ ایک سال کے لئے جلا وطن کرنے کی زیادتی کرنا جائز نہیں ہے اور اس کے اطلاق کو تفسیر عام کی قید کے ساتھ مقید کرنا جائز نہیں ہے اسی طرح فریضہ حج میں آیت طواف پر خبر واحد کے ذریعہ وضو کی شرط لگا کر زیادتی کرنا بھی جائز نہیں ہے، یعنی آیت کے اطلاق کو شرط وضو کے ساتھ مقید کرنا جائز نہیں ہے۔ تفصیل اس کی یہ ہے کہ احناف کے نزدیک فریضہ حج میں طواف زیارت فرض ہے مگر وضو فرض اور شرط نہیں ہے البتہ واجب ہے یعنی بغیر وضو کے طواف درست تو ہو جائے گا لیکن ترک واجب کی وجہ سے جو نقصان پیدا ہوگا دم کے ذریعہ اس کی تلافی کی جائے گی۔ اور امام شافعی فرماتے ہیں کہ طواف زیارت کے لئے وضو شرط اور فرض ہے بغیر وضو کے طواف درست نہ ہوگا، امام شافعی طواف زیارت کے فرض ہونے پر تو آیت ولیطوفوا بالبيت العتيق سے استدلال کرتے ہیں، اور وضو کے فرض ہونے پر حدیث الطواف حول البيت مثل الصلوة (بیت اللہ کا طواف کرنا نماز کے مانند ہے) سے استدلال کرتے ہیں۔ احناف کی طرف سے دلیل اور امام شافعی کے استدلال کا جواب یہ ہے

کہ باری تعالیٰ کا قول "وَلِيَقُولُوا بِالْحَقِّ" طواف بالبيت العتيق کے سلسلہ میں مطلق ہے کیونکہ طواف کے معنی ہیں بیت اللہ کے ارد گرد چکر لگانا خواہ وضو کے ساتھ ہو یا بغیر وضو کے ہو، یعنی آیت میں وضو کے شرط ہونے یا شرط نہ ہونے کی کوئی قید مذکور نہیں ہے اور جب ایسا ہے تو آیت کا اطلاق اس بات کا مقتضی ہو گا کہ مطلق طواف فرض ہو اس کے علاوہ کوئی چیز فرض نہ ہو، اب اگر خبر واحد "الطواف بالبيت مثل الصلوة" کی وجہ سے وضو کو شرط قرار دیا جائے جیسا کہ شواہخ کا مذہب ہے تو خبر واحد کی وجہ سے کتاب اللہ پر زیادتی کرنا لازم آئے گا یعنی خبر واحد کی وجہ سے کتاب اللہ کے وصف اطلاق کو منسوخ کرنا اور شرط وضو کی قید کے ساتھ مقید کرنا لازم آئے گا حالانکہ ہم پہلے بیان کر چکے ہیں کہ خبر واحد کے ذریعہ نہ اصل کتاب کو منسوخ کرنا جائز ہے اور نہ اس کے کسی وصف کو منسوخ کرنا جائز ہے البتہ خبر واحد پر اس طور سے عمل کیا جائے گا کہ اس سے حکم کتاب متغیر نہ ہو چنانچہ لکھا جائے گا کہ کتاب اللہ کی وجہ سے مطلق طواف فرض ہے اور خبر واحد کو جو موقوف ہے وہ اس سے پس اگر وضو ترک کر دیا گیا اور خبر وضو طواف کیا گیا تو اس کی وجہ سے طواف میں جو نقصان آئے گا اس کی تلافی دم کے ذریعہ کی جائے گی یعنی ترک واجب کی وجہ سے اس پر دم (مکبری کا ذبح کرنا) واجب ہو گا۔

(قوائد) قرآن پاک میں بیت کی صفت میں عتیق لایا گیا ہے اس کی کئی وجہیں ہیں ایک تو یہ کہ عتیق کے معنی قدیم کے ہیں اور بیت اللہ چونکہ سب سے قدیم اور پرانا گھر ہے اس لئے اس کو عتیق کی صفت کے ساتھ موصوف کیا گیا ہے دوم یہ کہ عتیق کے معنی آزاد کے ہیں اور بیت اللہ بھی چونکہ جبارہ کے ہاتھوں سے آزاد ہے اس لئے بیت اللہ کو عتیق کی صفت کے ساتھ موصوف کیا گیا ہے۔ آپ حضرات کو معلوم ہے کہ جب ابرہہ بادشاہ ہاتھیوں کے لشکر کو لے کر کعبہ کو منہدم کرنے کے لئے مکہ کی طرف آ رہا تھا تو اللہ تعالیٰ نے کعبہ کی حفاظت کی اور ابرہہ کو مع اس کے لشکر کے ہمیشہ کے لئے نیست و نابود کر دیا۔ سوم یہ کہ عتیق، عتیق الطیر سے ماخوذ ہے اس وقت اس کے معنی قوی ہونے کے ہوں گے اور اس صورت میں بیت کو عتیق کے ساتھ اس لئے موصوف کیا گیا ہے کہ کعبہ شدید البنا، یعنی مضبوط بنیادوں والا ہے یا تخریب سے مامون ہے۔ یہاں ایک اعتراض ہو سکتا ہے وہ یہ کہ آیت میں مطلق طواف مذکور ہے نہ اس میں سات شرط کا ذکر ہے نہ حجر اسود سے ابتداء کرنے کا حالانکہ احناف کے نزدیک دو چیزیں شرط ہیں لہذا کتاب اللہ (ولیعقوا بالبيت العتيق) پر زیادتی کرنا لازم آیا، پس جب آپ کتاب اللہ پر زیادتی کر کے سات عدد اور حجر اسود سے ابتداء کرنے کو شرط قرار دے سکتے ہیں تو شواہخ کے لئے کتاب اللہ پر زیادتی کر کے وضو کو شرط قرار دینا کیوں درست نہیں ہو گا۔ صاحب نور الانوار نے اس کا جواب یہ دیا ہے کہ طواف میں سات کا عدد اور حجر اسود سے ابتداء بہت ممکن ہے خبر مشہور سے ثابت ہو اور خبر مشہور سے کتاب اللہ پر زیادتی کرنا چونکہ بالاتفاق جائز ہے اس لئے سات کے عدد اور حجر اسود سے طواف کی ابتداء کو شرط قرار دیا گیا ہے۔ جمیل احمد غفرلہ ولوالدیہ۔

وَكَذَلِكَ قَوْلُهُ تَعَالَى وَاتْرَكُوا مَعَ الرَّائِكِينَ مُطْلَقٌ فِي مَسْمَى الرَّكُوعِ فَلَا يَزَادُ عَلَيْهِ شَرْطُ التَّمْدِيلِ بِحُكْمِ الْخَيْرِ وَلَكِنْ يَتَعَمَلُ بِالْخَيْرِ عَلَى وَجْهِ لَا يَتَغَيَّرُ بِهِ حُكْمُ ذَلِكَ لِأَنَّ مَطْلَقَ الرَّكُوعِ فَرَضًا بِحُكْمِ الْكَلْبِ وَالتَّمْدِيلُ وَاجِبًا بِحُكْمِ الْخَيْرِ

ترجمہ اور اسی طرح باری تعالیٰ کا قول ”وارکوعوا لراکعین“ رکوع کے مفہوم میں مطلق ہے لہذا اس پر حکم خبری وجہ سے تعدیل کی شرط کو زیادہ نہیں کیا جائیگا لیکن خبر پر اس طور سے عمل کیا جائیگا کہ اس سے حکم کتاب متغیر نہ ہو چنانچہ حکم کتاب کی وجہ سے مطلق رکوع فرض ہوگا اور حکم خبری کی وجہ سے تعدیل واجب ہوگی۔

تشریح مصنف اصول الشاشی کہتے ہیں کہ جس طرح خبر واحد کے ذریعہ آیت طواف پر وضو کی شرط کو زیادہ کرنا جائز نہیں ہے اسی طرح آیت ”وارکوعوا لراکعین“ پر خبر واحد کی وجہ سے تعدیل ارکان کی شرط کو زیادہ کرنا جائز نہیں ہے، اس کی تفصیل یہ ہے کہ تعدیل ارکان یعنی رکوع، سجدہ، قنوت اور جلسہ کو اطمینان کے ساتھ ادا کرنا حضرت امام اعظمؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک واجب ہے فرض نہیں ہے، البتہ نفس رکوع اور نفس سجدہ فرض ہے۔ اور حضرت امام ابو یوسفؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک رکوع اور سجدہ کی طرح تعدیل ارکان بھی فرض ہے۔ حضرت امام ابو یوسفؒ اور امام شافعیؒ کی دلیل حدیث اعرابی ہے اور وہ حدیث یہ ہے کہ ”خالد بن راشد مسجد میں آئے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم مسجد کے ایک کونہ میں تشریف فرما تھے، خالد بن راشد اعرابی نے تعدیل ارکان کی رعایت کے بغیر جلدی جلدی نماز ادا کر کے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو سلام کیا آپ نے سلام کا جواب دیکر فرمایا ”ارجع فصل فانک لم تفعل“، واپس جا کر دوبارہ نماز پڑھو کیونکہ تم نے نماز نہیں پڑھی ہے، خالد بن راشد نے دوبارہ نماز ادا کر کے پھر خدمت میں حاضر ہو کر سلام عرض کیا آپ نے سلام کے

جواب کے بعد پھر نہ ہی فرمایا ”ارجع فصل فانک لم تفعل“ اعرابی نے تیسری مرتبہ میں یا اس کے بعد کہا ”عَلَيْكَ عَيْنِي يَا رَسُولَ اللَّهِ“ اللہ کے رسول پھر خادم کو نماز سکھاد دیجئے۔ اس پر آپ نے فرمایا کہ جب تو نماز کا ارادہ کرے تو دعویٰ کامل طور پر کر پھر تہارت پڑھ کر تکبیر کہہ لے، پھر قرات کر، پھر اطمینان کے ساتھ رکوع کر پھر سر اٹھا یہاں تک کہ سیدھا کھڑا ہو جائے پھر اطمینان کے ساتھ سجدہ کر، پھر سجدہ سے سر اٹھا کر اطمینان سے بیٹھ جا پھر اطمینان کے ساتھ دوسرا سجدہ کر پھر سر اٹھا یہاں تک کہ سیدھا کھڑا ہو جائے، اپنی پوری نماز میں اسی طرح کر۔ یہ حدیث تعدیل ارکان کے فرض ہونے پر دلالت کرتی ہے کیونکہ اللہ کے رسول نے تعدیل ارکان کے فوت ہونے پر نماز کی نفی فرمائی ہے اور نماز کی نفی ترک فرض پر ہوتی ہے نہ کہ ترک واجب اور ترک سنت پر الحاصل اس حدیث تعدیل ارکان کا فرض ہونا ثابت ہے۔ طرفین اس کا جواب یہ دیتے ہیں کہ باری تعالیٰ کا قول ”وارکوعوا لراکعین“ خاص ہے اور مطلق ہے۔ خاص تو اس لئے ہے کہ ان کو معانی معلوم کے لئے وضع کیا گیا ہے اس طور پر کہ رکوع کو حالت قیام سے جھکنے کے معنی کے لئے وضع کیا گیا ہے اور سجدہ کے معنی زمین پر پیشانی ٹھکنے کے ہیں۔ اور مطلق اس لئے ہے کہ آیت میں رکوع اور سجدہ کو کسی وصف اور قید کے ساتھ متعین نہیں کیا گیا ہے۔ اب اگر حدیث اعرابی کی وجہ سے آیت پر زیادتی کر کے تعدیل ارکان کو فرض قرار دیا جائے جیسا کہ امام ابو یوسفؒ اور امام شافعیؒ کا مذہب ہے تو اس حدیث کی وجہ سے آیت کے وصف اطلاق کو باطل کرنا اور منسوخ کرنا لازم آئیگا حالانکہ یہ حدیث خبر واحد ہے اور ہم پہلے بیان کر چکے ہیں کہ خبر واحد کے ذریعہ اصل کتاب کو منسوخ کرنا جائز ہے اور نہ اس کے کسی وصف کو منسوخ کرنا جائز ہے اور جب ایسا ہے تو حدیث اعرابی کی وجہ سے آیت پر زیادتی کر کے تعدیل ارکان کو فرض قرار دینا درست نہ ہوگا۔ البتہ اس خبر واحد پر اس طور سے عمل کیا جائیگا کہ کتاب اللہ کا حکم متغیر نہ ہو چنانچہ

کتاب اور حدیث دونوں کے مرتبہ کی رعایت کرتے ہوئے ہم نے کہا ہے کہ علم کتاب کی وجہ سے مطلق رکوع اور مطلق سجود فرض ہے اور علم خبر کی وجہ سے تعدیل ارکان واجب ہے۔

وَعَلَىٰ هَذَا أَقْلُنَا يَجُوزُ التَّوَضُّعُ بِمَاءِ الزَّعْفَرَانِ وَيَكُلُّ مَاءٍ خَالِطًا شَيْءٌ ظَاهِرٌ
فَعَلِمَ أَحَدٌ أَوْصَافِهِ لِأَنَّ شَرْطَ الْمَصْبُورِ إِلَى التَّيَمُّمِ عَدَمُ مُطْلَقِ الْمَاءِ وَهَذَا أَحَدُ
بَقِي مَاءٍ مُطْلَقًا فَإِنَّ قَيْدَ الْإِضَافَةِ مَا أَرَادَ عَنْهُ إِسْمَ الْمَاءِ بَلْ قَسَرَهُ فَبَدَخَلُ حَتَّى
حُكْمِ مُطْلَقِ الْمَاءِ وَكَانَ شَرْطُ بَقَائِهِ عَلَى صِفَةِ الْمُنْزَلِ مِنَ السَّمَاءِ قَيْدًا لِهَذَا
الْمُطْلَقِ وَبِهِ يُخْرَجُ حُكْمُ مَاءِ الزَّعْفَرَانِ وَالصَّبَابُونَ وَالْأَسْنَانُ وَأَمْثَالِهِ وَخَرَجَ
عَنْ هَذِهِ الْقَضِيَّةِ الْمَاءُ النَّجِسُ بِقَوْلِهِ تَعَالَى وَلَكِنْ يَتَرَدَّدُ لِيُطَهَّرَ كَعَمَلِ النَّجَسِ
لَا يُفِيدُ الطَّهَارَةَ وَيَهْدِيهِ الْإِشَارَةُ عَلَيَّ أَنَّ الْحَدِيثَ شَرْطٌ لِيُجُوزَ التَّوَضُّعُ فَإِنَّ
تَحْصِيلَ الطَّهَارَةَ يَدْرُونَ وَجُودَ الْحَدِيثِ مُحَالٌ

ترجمہ اور اسی بنا پر ہم نے کہا کہ وضو جائز ہے زعفران کے پانی سے اور ہر اس پانی سے جس میں کوئی پاک چیز ملی ہو پھر اس کے اوصاف میں سے کسی ایک وصف کو بدل دیا ہو اس لئے کہ تیمم کی طرف رجوع کرنے کی شرط مطلق مادہ معدوم ہونے اور زعفران وغیرہ کا پانی مطلق ہو کر باقی ہے کیونکہ قید اضافت نے ماہ زعفران سے مادہ کا نام زائل نہیں کیا ہے بلکہ اس کو ثابت کیا ہے پس زعفران وغیرہ کا پانی مطلق مادہ کے تحت داخل ہو جائیگا اور ایک اس صفت پر باقی رہنے کی شرط جس پر وہ آسمان سے اترا ہے اس مطلق کے لئے قید ہے اور اسی سے زعفران، اسنان اور نشان وغیرہ کے پانی کے حکم کی تخریج کی جائے گی اور اس حکم سے باری تعالیٰ کے قول "وَلَكِنْ يَتَرَدَّدُ لِيُطَهَّرَ" کی وجہ سے ناپاک پانی نکل گیا ہے کیونکہ ناپاک، پانی کا فائدہ نہیں دیتا ہے اور لیٹھرم کے اشارہ سے معلوم ہو گیا کہ وضو واجب ہونے کے لئے حدث (بے وضو ہونا) شرط ہے کیونکہ بغیر وجود حدث کے طہارت حاصل کرنا محال ہے۔

تشریح مصنف اصول الشاشی فرماتے ہیں کہ علماء احناف کے نزدیک مطلق چونکہ اپنے اطلاق پر جاری ہوتا ہے اور قطعی طور سے اس پر عمل کرنا واجب ہوتا ہے، خبر واحد یا قیاس کے ذریعہ اس کو مقید کرنا اور اس پر زیادتی کرنا جائز نہیں ہے اس لئے انہوں نے فرمایا ہے کہ زعفران میں ہونے پانی کے ساتھ اور ہر اس پانی کے ساتھ وضو کرنا جائز ہے جس میں کوئی پاک چیز مل کر اس کے اوصاف (نشد، رنگ، بو، مزہ) میں سے کسی ایک وصف کو بدل دے تفصیل اسکی یہ ہے کہ اگر پانی میں زعفران مل گئی یا کوئی دوسری پاک چیز مل گئی اور اس کی وجہ سے پانی کا کوئی ایک وصف بھی بدل گیا بشرطیکہ اس کو آگ پر پکا یا نہ گیا ہو اور نہ وہ چیز اپنے کثرت، اجزائی کی وجہ سے پانی پر غالب آئی ہو تو ایسی صورت میں اس پانی سے وضو کرنا جائز ہے یا نہیں۔ یعنی اس پانی کی موجودگی میں تیمم کرنا جائز ہو گیا یا نہیں، علماء احناف کہتے

ہیں کہ ایسے پانی سے وضو کرنا جائز ہے یعنی اس پانی کی موجودگی میں تیمم کرنا جائز نہیں ہے۔ اور حضرت امام مالکؒ اور امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ ایسے پانی سے وضو کرنا جائز نہیں ہے بلکہ ایسے پانی کی موجودگی میں تیمم کرنا واجب ہوگا۔ ان دونوں حضرات کی دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے فان لغرت جذا و اماءً فیتقما و اصعباً طیباً اور آیت میں لفظ ماء مطلق ہے لہذا مطلق یہ ہوگا کہ اگر ماء مطلق میسر نہ ہو تو تیمم کر لیا کرو، گویا اللہ تعالیٰ نے ماء مطلق کے معدوم ہونے کی صورت میں تیمم کرنے کا حکم دیا ہے۔

اور ماء زعفران اور ماء صابون وغیرہ اضافت کی وجہ سے ماء مقید ہیں لہذا ان کی موجودگی میں فان لم تجدوا ماءً یعنی ماء مطلق کا معدوم ہونا صادق آئے گا۔ اور جب ایسا ہے تو ان پانیوں سے وضو کرنا جائز نہ ہوگا بلکہ ان کی موجودگی میں تیمم کرنا واجب ہوگا، جیسا کہ ماء ورد سے وضو کرنا جائز نہیں ہے بلکہ اس کی موجودگی میں تیمم کرنا واجب ہے۔

حضرت امام مالکؒ اور امام شافعیؒ مزید ترقی کر کے کہتے ہیں کہ ماء مطلق تو وہ ہے جو آسمان سے اترے ہوئے پانی کی صفت پر باقی ہو اور ماء زعفران وغیرہ چونکہ اس صفت پر نہیں ہے اس لئے یہ ماء مطلق نہ ہوگا اور جب ماء زعفران ماء مطلق نہیں ہے تو اس سے وضو کرنا جائز نہ ہوگا بلکہ اس کی موجودگی میں تیمم کرنے کی اجازت ہوگی۔

علماء احناف کی دلیل اور امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کی دلیل کا جواب یہ ہے کہ اضافت کی دو قسمیں ہیں (۱) اضافت تعریف جیسے لیث الاسد میں لیسٹ کی اضافت اسد کی طرف اور ماء العین میں ما کی اضافت عین (چشمہ) کی طرف، تعریف کے لئے سے۔ کیونکہ لیسٹ جس کے معنی شیر کے ہیں اس کے غیر معروف ہونے کی وجہ سے اسد کی طرف اضافت کر کے اس کا تعارف کرایا گیا ہے۔ اور ماء العین میں بئر (کنویں) کی طرف اضافت کر کے اور ماء العین میں عین (چشمہ) کی طرف اضافت کر کے اور پانی کی نوع متعین کر کے پانی کا تعارف کرایا گیا ہے۔ (۲) اضافت تقید جیسے ماء الورد (عرق کلاب) میں کہ ماء ورد کی قید کے ساتھ مقید ہے اور اس کا مطلب یہ ہے کہ وہ پانی جو کلاب سے کشید کیا گیا اور نکالا گیا ہے۔ اور ماء البطح یعنی وہ پانی جو تر بوز یا تر بوز سے کشید کیا گیا ہے ان دونوں اضافتوں کے درمیان یہ فرق ہے کہ اضافت تعریف کی صورت میں پانی کی نفی کرنا صحیح نہیں ہے چنانچہ اگر ماء زعفران یا ماء صابون موجود ہو تو یہ کہنا صحیح نہ ہوگا کہ پانی موجود نہیں ہے۔ اور اضافت تقید کی صورت میں پانی کی نفی کرنا صحیح ہے چنانچہ اگر ماء ورد یا ماء بطح موجود ہو تو یہ کہنا صحیح ہوگا کہ پانی موجود نہیں ہے۔ اب ہم کہتے ہیں کہ جب ماء زعفران، ماء صابون اور ماء اشنان میں اضافت تعریف کے لئے ہے تقید کے لئے نہیں ہے تو زعفران وغیرہ کی طرف اضافت کے باوجود پانی مطلق ہی رہے گا کیوں کہ اس اضافت نے ماء (پانی) کے نام کو زائل نہیں کیا ہے بلکہ اس کو ثابت کیا ہے۔ الحاصل ماء زعفران وغیرہ اضافت کے باوجود مطلق ہے۔ ماء زعفران وغیرہ کے مطلق ہونے کی ایک دلیل یہ بھی ہے کہ لفظ ماء کے اطلاق کے وقت ماء زعفران وغیرہ کی طرف ذہن منتقل ہوتا ہے لیکن ماء ورد کی طرف ذہن منتقل نہیں ہوتا چنانچہ اگر کسی سے حبات الماء دبان لاؤ کہا گیا اور وہ ماء زعفران لے آیا تو اس کو لغت غلط نہیں کہا جاتا ہے، یعنی یہ نہیں کہا جاتا ہے کہ اس نے تعیل حکم نہیں کی ہے بلکہ اس کو تعیل حکم کرنے والا

شمار کیا جاتا ہے اس کے برخلاف اگر وہ ماورد در عرق گلاب) لے کر آیا تو اس کو لنتہ غلط کہا جاتا ہے، یعنی اس شخص کو تعمیل حکم کرنے والا شمار نہیں کیا جاتا ہے۔ الحاصل اطلاق مار کے وقت ماورد زعفران کی طرف ذہن کا منتقل ہونا بھی مساوی زعفران کے ماورد مطلق ہونے کی علامت ہے۔ اور تیمم کی طرف رجوع کرنے کی شرط یہ ہے کہ ماورد مطلق معدوم ہو، یعنی ماورد مطلق کے معدوم ہونے کی صورت میں تیمم جائز ہوتا ہے موجود ہونے کی صورت میں تیمم جائز نہیں ہوتا، پس جب ماورد زعفران وغیرہ کی صورت میں ماورد مطلق معدوم نہیں ہو بلکہ موجود ہے تو اس سے وضو کرنا واجب ہو گا تیمم کرنے کی اجازت نہ ہوگی، اس کے برخلاف ماورد اور ماورد بطبع کہ ان کی موجودگی میں ماورد مطلق معدوم ہوتا ہے لہذا ان کے ساتھ وضو کرنا جائز نہ ہوگا بلکہ ان کے ہوتے ہوئے تیمم کرنا جائز ہوگا۔ اور رد امام شافعی کا یہ کہنا کہ ماورد مطلق وہ ہے جو آسمان سے اترے ہوئے پانی کی صفت پر باقی ہو، تو اس کے جواب میں ہم کہتے ہیں کہ ماورد مطلق کے لئے آسمان سے اترے ہوئے پانی کی صفت پر باقی رہنے کی شرط لگانا آیت "فان لم تجدوا ماء" کے اطلاق کو مفید کرنا اور اس پر زیادتی کرنا ہے، کیونکہ آیت میں لفظ ماورد مطلق ہے خواہ منزل من السماء کی صفت پر باقی ہو یا باقی نہ ہو، اور مطلق کو مفید کرنا اور اس پر زیادتی کرنا چونکہ ناجائز ہے اس لئے حضرت امام شافعی کا یہ شرط لگانا غلط اور ناجائز ہے۔

دوبہہ بخروج الماء سے مصنف کہتے ہیں کہ جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ مطلق پانے اطلاق پر جاری ہوتا ہے اور زعفران وغیرہ کی طرف اضافت نے ماورد (پانی) کے نام کو زائل نہیں کیا ہے بلکہ اس کو ثابت کیا ہے تو اس سے یہ بات بھی ثابت ہوگئی کہ ماورد زعفران وغیرہ سے وضو کرنا جائز ہے۔ وخرج عن هذه القضية الماء سے ایک اعتراض کا جواب دیا گیا ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ جس طرح ماورد زعفران وغیرہ میں اضافت کے باوجود ماورد مطلق ہے اور اس سے وضو کرنا جائز ہے اس کی موجودگی میں تیمم کرنا جائز نہیں ہے اسی طرح ماورد نجس بھی ماورد مطلق ہے لہذا ماورد نجس سے بھی وضو کرنا جائز ہونا چاہئے تھا حالانکہ اس سے وضو کرنا جائز نہیں ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ باری تعالیٰ کا قول "ولکن یرید لیطہرکم اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ پانی تطہیر اور پاک کرنے کا آلہ ہے اور طہارت کا فائدہ دیتا ہے اور وضو کا مقصد بھی نجاست حلیہ کو زائل کر کے طہارت حاصل کرنا ہے اور شئی نجس طہارت کا فائدہ نہیں دیتی ہے لہذا ماورد نجس سے وضو کرنا جائز نہ ہوگا۔ حاصل یہ کہ وضو کا مقصد طہارت ہے جیسا کہ آیت "ولکن یرید" سے معلوم ہوا، اور ماورد نجس طہارت کا فائدہ دیتا نہیں لہذا ماورد نجس "فان لم تجدوا ماء" کے تحت داخل نہیں ہوگا، اور یہ نص یعنی "فان لم تجدوا ماء" ماورد ظاہر میں مطلق ہوگی، یعنی آیت میں ماورد سے مطلقاً ماورد ظاہر مراد ہوگا اور مطلب یہ ہوگا کہ اگر ماورد ظاہر موجود نہ ہو تو تیمم کرنے کی اجازت ہے۔ فاضل مصنف کہتے ہیں کہ اشارۃ النفس یعنی "ولکن یرید لیطہرکم" سے اشارۃ یہ بات بھی معلوم ہوگئی کہ وضو وضو کے لئے، حدیث شرط ہے اور آیت اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا میں الى الصلوة کے بعد وانتو محدثون متدرجے، یعنی اگر نماز کا ارادہ ہو اور تم محدث ہو تو وضو کیا کرو۔ اور دلیل اس کی یہ ہے کہ وضو کا مقصد طہارت حاصل کرنا ہے اور تحصیل طہارت نجاست زائل کرنے کا نام ہے اور نجاست زائل کرنا اس پر موقوف ہے کہ نجاست ثابت ہو اور اعضاء میں جو نجاست حکماً ثابت ہوتی ہے اس کا نام حدیث ہے لہذا تحصیل طہارت یعنی وضو ثبوت حدیث پر

موتوف ہوگا اسی کو مصنف نے اپنے انداز میں یوں کہا ہے کہ بغیر وجود حدث کے تحصیل طہارت محال ہے کیونکہ اس میں تحصیل حاصل لازم آتا ہے اور تحصیل حاصل محال ہے۔

قَالَ أَبُو حَنِيفَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ الْمَطَاهِرُ إِذَا جَامَعَ إِمْرَأَتَهُ فِي خِلَالِ الْأَطْعَامِ لَا يُسْتَأْنَفُ الْأَطْعَامَ لِأَنَّ الْكِتَابَ مُطْلَقٌ فِي حَقِّ الْأَطْعَامِ فَلَا يَزَادُ عَلَيْهِ شَرْطٌ عَدَمِ الْمَسِيئِ بِالْقِيَّاسِ عَلَى الضُّمُورِ بَلِ الْمَطْلُوقُ يَجْرِي عَلَى إِخْلَاقِهِ وَالْقَيْدُ عَلَى تَقْيِيدِهِ - ۵

ترجمہ حضرت امام ابو حنیفہ نے فرمایا ہے کہ ظہار کرنے والا جب کھانا کھلانے کے درمیان اپنی بیوی سے جماع کرے تو کھانا کھلانے کا عہدہ نہیں کیا جائے گا اس لئے کہ کتاب اطعام کے حق میں مطلق ہے لہذا اس پر عدم جماع کی شرط کو روزے پر قیاس کر کے زیادہ نہیں کیا جائے گا بلکہ مطلق اپنے اطلاق پر جاری ہوگا اور تقید اپنی تقید پر۔

تشریح اس اصول پر کہ مطلق اپنے اطلاق پر جاری ہوتا ہے اور خبر واحد یا قیاس کے ذریعہ مطلق کو مقید کرنا اور اس پر زیادتی کرنا جائز نہیں ہے، حضرت امام ابو حنیفہ نے ایک مسئلہ اور متفرع کیا ہے جس کی تفصیل یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے اپنی بیوی سے ظہار کیا یعنی اپنی بیوی کو محرمات ابدیہ میں سے کسی کے ساتھ تشبیہ دیکر مثلاً اَنْتِ عَلْتِ كَظَهْرَاتِي کہہ کر اپنے اوپر حرام کر لیا تو ایسی صورت میں بیوی کو حلال کرنے کے لئے شوہر پر کفارہ ظہار واجب ہوگا۔ اور کفارہ ظہار علی الترتیب میں چیزوں میں سے ایک ہے یعنی غلام آزاد کرے اگر اس پر قادر نہ ہو تو دو ماہ کے مسلسل روزے رکھے اور اگر اس پر بھی قادر نہ ہو تو ساٹھ مسالین کو کھانا کھلائے۔ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں وَالَّذِينَ يظَاهِرُونَ

مَنْ نَسَاهُمْ شَعْرًا يَعُودُونَ لِمَا قَالُوا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَتَمَاسَا ذَلِكُمْ تَوْعِظُونَ بِهِ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ مَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرٍ مِنْ تَمَتُّعٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَتَمَاسَا فَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَاطْعَامٌ سِتِينَ مَسْكِينًا ذَلِكَ لَتَوْعِظُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَأَنْتُمْ حُدُودَ اللَّهِ وَالْمُكَافِرِينَ عَذَابُ الْهِمِّ - اور جو لوگ ماں کہہ بیٹھیں اپنی عورتوں کو پھر کرنا چاہیں وہی کام جس کو لیکھا ہے تو آزاد کرنا چاہئے ایک بردہ پہلے اس سے کہ آپس میں ہاتھ لگائیں اس سے تم کو نصیحت ہوگی اور اللہ خبر رکھتا ہے جو کچھ تم کرتے ہو پھر جو کوئی یہ نہ پائے تو روزے ہیں دو ماہ کے لگاتار پہلے اس سے کہ آپس میں چھوئیں پھر جو کوئی یہ نہ کر سکے تو کھانا دینا ہے ساٹھ محتاجوں کا یہ حکم اس واسطے ہے کہ تا بعد از بوجاد اللہ کے اور اس کے رکول کے اور یہ حدیں باندھیں ہیں اللہ کی اور منکروں کے واسطے عذاب ہے دردناک۔

اس آیت میں رقبہ کا آزاد کرنا اور دو ماہ کے روزے رکھنا جو تکہ میں قبل ان یتماسا یعنی قبل الجماع کے ساتھ مقید ہے اس لئے ان دونوں میں سب کا اتفاق ہے کہ اگر جماع کے بعد رقبہ آزاد کیا گیا یا روزے رکھے گئے تو یہ شخص گنہگار ہوگا اور اس کو استغفار کرنا ہوگا، اور اگر روزوں کے درمیان جماع کر لیا تو جماع سے پہلے

کے روزے کفارے میں شمار نہ ہوں گے بلکہ ان کا اعادہ ضروری ہوگا لیکن اگر کسی مظاہر نے اطعام طعام کے ساتھ کفارہ ادا کرنا شروع کیا اور کچھ مساکین کو کھلا کر مثلاً بیس مساکین کو کھلا کر جماع کر لیا پھر باقی چالیس کو کھلا دیا تو آخاف کے نزدیک یہ کفارہ ادا ہو جائے گا از سر نو اعادہ کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔ حضرت امام مالک، امام شافعی اور امام محمد فرماتے ہیں کہ یہ کفارہ بھی ادا نہ ہوگا بلکہ اس کا اعادہ ضروری ہوگا۔ ان حضرات کی دلیل یہ ہے کہ اطعام طعام اگرچہ قبل الجماع کی قید کے ساتھ مقید نہیں ہے لیکن تحریر رقبہ اور روزے تو اس قید کے ساتھ مقید ہیں لہذا روزوں کے درمیان جماع کی صورت میں جس طرح روزوں کا اعادہ ضروری ہے اسی طرح اس پر قیاس کرتے ہوئے ہم کہتے ہیں کہ اطعام طعام کا اعادہ بھی ضروری ہوگا اور جو کھانا جماع سے پہلے کھلایا گیا ہے کفارہ میں اس کا اعتبار نہ ہوگا، اور اس قیاس کی علت یہ ہے کہ روزہ اور اطعام دونوں میں سے ہر ایک کفارہ کی ایسی نوع ہے جس کو زجر اور عقوبت کے پیش نظر واجب کیا گیا ہے لہذا غلظت اور سختی میں دونوں شریک ہوں گے، یعنی جس طرح روزوں کے درمیان جماع کی صورت میں اعادہ کی سختی کی گئی ہے اسی طرح اطعام طعام کے دوران بھی جماع کی صورت میں اعادہ کی سختی کی جائے گی۔ علماء احناف کہتے ہیں کہ اطعام طعام کے حق میں آیت مطلق ہے یعنی قبل الجماع کی قید کے ساتھ مقید نہیں ہے اور یہ بات ہم پہلے کہہ چکے ہیں کہ خبر واحد یا قیاس کے ذریعہ مطلق کتاب کو مقید کرنا اور اس پر زیادتی کرنا جائز نہیں ہے لہذا یہاں بھی روزے پر قیاس کر کے مطلق کتاب یعنی اطعام طعام کو عدم سبب اور عدم جماع کی قید کے ساتھ مقید کرنا اور اس پر زیادتی کرنا جائز نہ ہوگا۔ بلکہ مطلق یعنی اطعام طعام اپنے اطلاق پر جاری ہوگا، یعنی درمیان میں جماع ہو یا نہ ہو دونوں صورتوں میں کفارہ ادا ہو جائے گا اعادہ ضروری نہ ہوگا اور مقید یعنی تحریر رقبہ اور صوم اپنی تقید پر جاری ہوگا، یعنی یہ دونوں اگر جماع سے پہلے ادا کئے گئے تو کفارہ ادا ہوگا ورنہ نہیں۔

محشی نے فصول الخواص کے حوالہ سے بہت اچھی بات کہی ہے وہ یہ کہ اللہ تعالیٰ نے تحریر رقبہ اور صوم کے حق میں تو "من قبل ان یتامسا" یعنی قبل الجماع کی قید ذکر کی ہے لیکن اطعام کے حق میں یہ قید ذکر نہیں کی ہے یعنی تحریر رقبہ میں اس قید کو ذکر کرنے کے بعد صوم میں دوبارہ اس قید کو ذکر کیا ہے اگر اطعام میں بھی قید ملحوظ ہوتی تو اطعام طعام میں بھی ذکر فرمادیتے۔ اور اگر آپ یہ کہیں کہ تحریر رقبہ میں اس قید کا مذکور ہونا اطعام طعام میں مراد ہونے کے لئے کافی ہے تو ہم کہیں گے کہ اگر ایسی بات ہے تو روزے میں بھی اس کو دوبارہ ذکر نہ کیا جاتا اور تحریر رقبہ میں اس قید کا مذکور ہونا بقول آپ کے جس طرح اطعام طعام میں مراد ہونے کے لئے کافی ہے اسی طرح روزے میں بھی مراد ہونے کے لئے کافی ہوتا۔ الخاصل اللہ تعالیٰ کا دو جگہ اس قید کو ذکر کرنا اور ایک جگہ ذکر نہ کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ اللہ تعالیٰ کا نشاء یہی ہے کہ جہاں یہ قید مذکور ہے وہاں اس کا اعتبار کیا جائے اور جہاں مذکور نہیں ہے وہاں اعتبار نہ کیا جائے۔ اور انس میں کوئی ایسی حکمت مضمر ہے جس تک ہماری رسالتی نہیں ہو سکتی ہے۔ جیل احمد غفرلہ ولوالدیہ۔

وَكَذَلِكَ قُلْنَا الرَّقَبَةَ فِي كَفَّارَةِ الظُّهْرَارِ وَالْيَمِينِ مُطْلَقَةً فَلَا يَزَادُ عَلَيْهَا

شَرَطُ الْإِيْمَانِ بِالْقِيَاسِ عَلَى كَفَّارَةِ الْقَتْلِ -

ترجمہ | اسی طرح ہم نے کہا کہ کفارہ ظہار اور کفارہ یمن میں رقبہ مطلق ہے لہذا کفارہ قتل برقیاس کر کے اس پر شرط ایمان کو زیادہ نہیں کیا جائے گا۔

تشریح | مصنف فرماتے ہیں کہ جس طرح ظہار کے مسئلہ میں اطعام طعام کو صوم برقیاس کر کے قبل الجماع کی قید کے ساتھ مقید نہیں کیا گیا ہے، اسی طرح ہم نے کفارہ قتل برقیاس کر کے کفارہ ظہار اور کفارہ یمن میں رقبہ کو ایمان کی قید کے ساتھ مقید نہیں کیا ہے۔ تفصیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے کفارہ قتل میں رقبہ کو مومنہ کی قید کے ساتھ مقید کیا ہے چنانچہ فرمایا ہے وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَاً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٌ - اور کفارہ ظہار اور کفارہ یمن میں رقبہ کو مطلق ذکر کیا ہے چنانچہ فتح حور رقبہ فرمایا ہے، مومنہ کی قید ذکر نہیں فرمائی ہے۔ حضرت امام شافعی فرماتے ہیں کہ تمام کفارات کی چونکہ ایک ہی جنس ہے اس لئے ہم کفارہ ظہار اور کفارہ یمن کو کفارہ قتل برقیاس کرتے ہیں اور یہ کہتے ہیں کہ جس طرح کفارہ قتل میں رقبہ مومنہ کا آزاد کرنا ضروری ہے اسی طرح کفارہ ظہار اور کفارہ یمن میں بھی رقبہ مومنہ کا آزاد کرنا ضروری ہے رقبہ غیر مومنہ کا آزاد کرنا کافی نہیں ہوگا۔ احناف کہتے ہیں کہ کفارہ قتل میں تو بلاشبہ رقبہ مومنہ کا آزاد کرنا ضروری ہے لیکن کفارہ ظہار اور کفارہ یمن میں رقبہ مومنہ کا آزاد کرنا ضروری نہیں ہے بلکہ مطلقاً رقبہ کا آزاد کرنا کافی ہے مومنہ ہو یا غیر مومنہ۔ اور دلیل یہ بیان کرتے ہیں کہ کفارہ قتل میں رقبہ مومنہ کی قید کے ساتھ مقید ہے لیکن کفارہ ظہار اور کفارہ یمن میں رقبہ مطلق ہے مومنہ کی قید کے ساتھ مقید نہیں ہے۔ اور پہلے گدڑ چکا ہے کہ خبر واحد یا قیاس کے ذریعہ مطلق کتاب کو مقید کرنا اور اس پر زیادتی کرنا جائز نہیں ہے، لہذا یہاں بھی کفارہ قتل برقیاس کر کے کفارہ ظہار اور کفارہ یمن میں رقبہ کو مومنہ کی قید کے ساتھ مقید کرنا اور اس پر قید ایمان کی زیادتی کرنا جائز نہ ہوگا بلکہ مطلق اپنے اطلاق پر جاری ہوگا اور مقید اپنی مقید پر جاری ہوگا یعنی رقبہ جہاں ایمان کی قید کے ساتھ مقید ہے وہاں رقبہ مومنہ کا آزاد کرنا ضروری ہوگا اور جہاں رقبہ مطلق مذکور ہے وہاں مطلقاً رقبہ کا آزاد کرنا کافی ہوگا۔

فَإِنْ قِيلَ إِنَّ الْكِتَابَ فِي مَسْحِ الرَّاسِ يُوجِبُ مَسْحَ مُطْلَقِ الْبَعْضِ وَقَدْ قَيَّدَ تَمَوُّهُ بِمَقْدَارِ النَّاصِيَةِ بِالْخَبْرِ وَالْكِتَابُ مُطْلَقٌ فِي انْتِهَاءِ الْحُرْمَةِ الْعَلِيَّةِ بِالتَّكْجِ وَقَدْ قَيَّدَ تَمَوُّهُ بِالذُّخُولِ بِحَرْبِ بِنْتِ امْرَأَةٍ رِفَاعَةً قُلْنَا إِنَّ الْكِتَابَ لَيْسَ بِمُطْلَقٍ فِي بَابِ الْمَسْحِ فَإِنَّ حُكْمَ الْمُطْلَقِ أَنْ يَكُونَ الْأَيُّ بِأَيِّ فَرْدٍ كَانَتْ أَيْتًا بِالْمَأْمُورِ بِهِ وَالْأَيُّ بِأَيِّ بَعْضٍ كَانَتْ هُنَا لَيْسَ يَأْتِي بِالْمَأْمُورِ بِهِ فَإِنَّهُ لَوْ مَسَحَ عَلَى التَّصْفِ أَوْ عَلَى التَّلْثِيثِ لَا يَكُونُ الْكُلُّ فَرْصًا وَبِهِ فَارَقَ الْمُطْلَقُ الْمُجْمَلَ

وَأَمَّا حَيْدُ الذَّخْوَلِ فَقَدْ قَالَ الْمُبْعَضُ إِنَّ التَّكَاحَ فِي التَّمَتِّ حُمِلَ عَلَى الْوَطْءِ إِذِ الْعَقْدُ مُسْتَفَادٌ مِنْ لَفْظِ الزَّوْجِ وَبِهَذَا أَيْزُولُ السُّوَالِ وَقَالَ الْمُبْعَضُ قَيْدُ الذَّخْوَلِ ثَبَّتَ بِالْخَبَرِ وَجَعَلُوهُ مِنَ الْمَشَاهِيرِ فَلَا يَلْزِمُهُمْ تَقْيِيدُ الْكِتَابِ بِخَبَرِ الْوَاحِدِ -

ترجمہ: آپس اگر اعتراض کیا جائے کہ کتاب اللہ مسیح راس میں مطلق بعض کے مسح کو واجب کرتی ہے حالانکہ تم نے اس کو خبر کے ذریعہ مقدارِ ناہیہ کے ساتھ مقید کیا ہے، اور کتاب اللہ نکاح کے ذریعہ حرمت غلیظہ کے ختم ہو جانے میں مطلق ہے حالانکہ تم نے اس کو رفاہ کی بیوی کی حدیث کی وجہ سے دخول کے ساتھ مقید کیا ہے، ہم جواب دیں گے کہ کتاب اللہ باب مسح میں مطلق نہیں ہے کیونکہ مطلق کا حکم یہ ہے کہ اس کے جس فرد کو ادا کرنے والا ہو مامور بہ کو ادا کرنے والا شمار ہو اور یہاں مطلق کے ہر فرد کو ادا کرنے والا مامور بہ کو ادا کرنے والا شمار نہیں ہوتا ہے کیوں کہ اگر کسی نے اسے سر پر مسح کیا یا دو تہائی پر مسح کیا تو یہ کل مسح فرض نہ ہوگا، اور اسی وجہ سے مطلق، مجمل سے جدا ہو گیا اور بہر حال قید دخول تو بعض نے کہا کہ آیت میں لفظ نکاح و طہ پر معمول ہے اس لئے کہ عقد لفظ زوج سے مستفاد ہے اور اس سے سوال زائل ہو جائے گا اور بعض نے کہا کہ قید دخول خبر سے ثابت ہے اور محدثین نے اس کو شہود قرار دیا ہے لہذا ان پر خبر واحد کے ذریعہ کتاب اللہ کو مقید کرنے کا الزام وارد نہ ہوگا۔

تشریح اس عبارت میں احناف کے بیان کردہ اصول پر کہ مطلق کتاب کو خبر واحد اور قیاس کے ذریعہ مقید کرنا جائز نہیں ہے دو اعتراض اور ان کے جوابات ذکر کئے گئے ہیں۔ پہلا اعتراض یہ ہے کہ آیت **وَامْسَحُوا** بروئے سگم کے ہیں اس لئے کہ لفظ مسح جب بلا واسطہ مستدی ہوتا ہے تو مسح کا کل اور اس کا استیعاب مراد ہوتا ہے اور جب بار کے واسطہ سے مستدی ہوتا ہے تو مسح کا بعض مراد ہوتا ہے۔ امام مالکؒ اور امام احمدؒ اس بار کو زائد قرار دیکر مسح کا کل مراد لیتے ہیں اور فرماتے ہیں کہ پورے سر کا مسح کرنا فرض ہے اور احناف و شوافع دخول بار کو غیر زائد قرار دے کر مسح کا بعض مراد لیتے ہیں اور کہتے ہیں کہ آیت میں پورے سر کا مسح مراد نہیں ہے بلکہ بعض سر کا مسح مراد ہے۔ لیکن امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ جس مقدار پر لفظ بعض کا اطلاق کیا جا سکتا ہو اتنی مقدار پر مسح کرنا فرض ہے چنانچہ اگر کسی نے سر کے دو چار بالوں کا مسح کر لیا تو اس سے مسح رأس کا فرضیہ ادا ہو جائیگا کیونکہ اس پر بعض رأس کے مسح کا اطلاق ہو جاتا ہے۔ اور احناف کہتے ہیں کہ مقدارِ ناہیہ یعنی ربع رأس کا مسح فرض ہے اور دلیل یہ دیتے ہیں کہ مغیرہ بن شعبہ کی حدیث میں ہے **ان النبي صلى الله عليه وسلم اتى مسابطة قوم خيبر وتوضأ ومسح على الناصية وحففيه**، آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم قوم کی کوڑی پر تشریف لائے آپ نے پیشاب کیا، وضو کیا اور ناہیہ اور خفین پر مسح کیا۔

اس پر معترضین کہتا ہے کہ کتاب اللہ سے مطلق بعض رأس کا مسح ثابت ہے لیکن آپ حضرات نے خبر واحد کے ذریعہ

اس مطلق کو مقدارِ ناصیہ (ربعِ رأس) کے ساتھ مقید کیا ہے حالانکہ آپ کے یہاں اس کی اجازت نہیں ہے۔
 دوسرا اعتراض یہ ہے کہ آیت **فَاتَّخَذَهَا فِلاَ تَحِلَّ لَكَ مِنْ بَعْدِ حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهَا** میں نکاحِ حرمتِ غلیظہ کے ختم ہو جانے میں مطلق ہے۔ تفصیل یہ ہے کہ اگر کسی نے اپنی بیوی کو تین طلاقیں دیکر علیحدہ کر دیا اور اس نے عدت گزار کر دوسرے شوہر سے نکاح کر لیا تو اس عورت کے زوجِ اول کے لئے حلال ہونے کے واسطے صرف نکاحِ ثانی کافی ہے یا زوجِ ثانی کا دخول کرنا بھی ضروری ہے۔ اس سلسلہ میں احناف کا مذہب یہ ہے کہ زوجِ اول کے لئے حلال ہونے کے واسطے صرف زوجِ ثانی سے نکاح کرنا کافی نہیں ہے بلکہ اس عورت کے ساتھ زوجِ ثانی کا جماع کرنا اور دخول کرنا بھی ضروری ہے انزال ہو یا انزال نہ ہو اور دلیل یہ دیتے ہیں کہ ایک مرتبہ رفاعہ قرظی کی بیوی رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوئی اور عرض کیا کہ میرے شوہر رفاعہ نے مجھے تین طلاقیں دیدی ہیں میں نے عدت گزار کر عبد الرحمن بن زبیر کے ساتھ نکاح کر لیا مگر میں نے ان کو نامرد اور عورتوں کے حق میں ناکارہ پایا، آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ کیا تم رفاعہ کے پاس دوبارہ جانا چاہتی ہو اس نے کہا کہ ہاں، آپ نے یہ سن کر فرمایا تم رفاعہ کے پاس اس وقت تک نہیں لوٹ سکتی جب تک کہ تم عبد الرحمن کا ستوا سا ذائقہ نہ چکھو اور وہ تمہارا ذائقہ نہ چکھے۔ یعنی جماع کی لذت اور علاوت حاصل نہ کرلو۔ اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ عورت مطلقہ ثلاثہ کو زوجِ اول کے لئے حلال کرنے کے واسطے زوجِ ثانی کا وطی کرنا ضروری ہے محض نکاح جیسا کہ ظاہر آیت سے مفہوم ہے کافی نہیں ہے۔ اس پر معترض کہتا ہے کہ کتاب اللہ یعنی "حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهَا" نکاح کے ذریعہ حرمتِ غلیظہ کے ختم ہو جانے کے سلسلہ میں مطلق ہے یعنی آیت میں صرف اتنا ہے کہ زوجِ ثانی کے ساتھ نکاح کرنا اس حرمتِ غلیظہ کو ختم کرنے کیلئے کافی ہے خواہ زوجِ ثانی وطی کرے یا وطی نہ کرے اور تم حنفیوں نے اس مطلق کو رفاعہ کی بیوی کی حدیث کی وجہ سے دخول اور وطی کے ساتھ مقید کیا ہے حالانکہ آپ کے نزدیک یہ بات ناجائز ہے۔

سب سے اعتراض کا جواب دیتے ہوئے مصنفِ اصول الشاشی نے فرمایا ہے کہ بعضِ رأس کے سلسلہ میں کتاب یعنی داسوا بروءِ مکم مطلق نہیں ہے بلکہ محمل ہے اور ان دونوں میں فرق یہ ہے کہ مطلق تو وہ کہلاتا ہے جس کے ہر فرد پر عمل کرنے والا مامور بہ پر عمل کرنے والا شمار ہو یعنی مطلق کے جس فرد پر بھی عمل کرے گا اس کے بارے میں یہ کہا جائیگا کہ اس نے مامور بہ پر عمل کیا ہے اور مامور بہ کو ادا کیا ہے اور محمل وہ کہلاتا ہے جس کے معنی تو معلوم ہوں مگر اس کی مراد معلوم اور مستقیم نہ ہو۔ اب ہم دیکھتے ہیں کہ آیت میں بعضِ رأس کے مسح کا حکم دیا گیا ہے اور بعضِ رأس کا اطلاق کلِ رأس سے کم پر ہوتا ہے یعنی دوچار بال بھی بعضِ رأس کا فرد ہے اور ایک رجب، نصف اور دوثلث بھی اس کے افراد ہیں لیکن ہم دیکھتے ہیں کہ ان میں سے بعض افراد ایسے ہیں جن پر عمل کرنے والا مامور بہ کو ادا کرنے والا شمار نہیں ہوتا ہے مثلاً اگر کسی نے نصفِ رأس پر یا دوثلث پر مسح کیا تو یہ کل کا کل مامور بہ اور فرض نہ ہوگا بلکہ احناف کے نزدیک اس میں سے رجب مامور بہ اور فرض ہوگا اور اس سے زائد غیر مامور بہ یعنی مستحب ہوگا۔ اور شواخ کے نزدیک تین بالوں کی مقدار پر مسح کرنا مامور بہ اور فرض ہوگا اور اس سے زائد پر مسح کرنا مستحب ہوگا اور جب ایسا ہے تو یہ آیت بعض

اس کے سلسلہ میں مطلق نہ ہوگی بلکہ مجمل ہوگی کیونکہ آیت سے یہ بات تو معلوم ہوگئی کہ بعض راس کا مسح باصوبہ ہے مگر یہ معلوم نہیں کہ بعض کا کون سا فرد مراد ہے۔ اور جب ایسا ہے تو یہ آیت بعض راس کے سلسلہ میں مجمل ہوگی اور خبر واحد کے ذریعہ مطلق کتاب کو تو مقید نہیں کیا جاسکتا ہے، البتہ خبر واحد مجمل کے لئے تفسیر اور بیان واقع ہو سکتی ہے یعنی خبر واحد کے ذریعہ مجمل کتاب کی مراد کو مستعین کیا جاسکتا ہے پس احناف نے حدیث مغیرہ کو مجمل کتاب کے لئے یعنی بعض راس کی مقدار متعین کرنے کیلئے بیان اور تفسیر قرار دیا ہے، حدیث مغیرہ سے کسی مطلق کو مقید نہیں کیا گیا ہے اور جب ایسا ہے تو احناف پر خبر واحد کے ذریعہ مطلق کتاب کو مقید کرنے کا اعتراض وارد نہ ہوگا۔

مصنف اصول الشاشی نے دوسرے اعتراض کا جواب دو طریقہ پر دیا ہے۔ پہلا طریقہ تو یہ ہے کہ دخول کی قید کو حدیث امرأۃ رفاعہ سے ثابت نہیں کیا گیا ہے بلکہ نص یعنی حتی تشکیک زوجاً وغیرہ سے ثابت کیا گیا ہے جیسا کہ بعض مشائخ کا مذہب ہے۔ تفصیل اس کی یہ ہے کہ آیت میں لفظ نکاح مذکور ہے اور نکاح کے دو معنی ہیں، ایک حقیقی، دوم مجازی حقیقی معنی تو وہی کے ہیں کیونکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے ناکح البید ملعون ہاتھ کے ساتھ دہلی کرنے والا یعنی استمناء بالید کرنے والا ملعون ہے، اور مجازی معنی عقد کے ہیں کیونکہ عقد نکاح وطی حلال ہونے کا سبب ہے، اس جگہ لفظ نکاح کو وطی کے معنی پر محمول کرنا زیادہ بہتر ہے اس لئے کہ لفظ زوج سے عقد کے معنی مستفاد ہیں اس طور پر کہ انسان حقیقی زوج عقد، منعقد ہونے کے بعد ہی ہوتا ہے۔ پس لفظ زوج اس پر دال ہے کہ عقد نکاح منعقد ہو چکا، اب اگر لفظ نکاح سے بھی عقد کے معنی مراد لئے جائیں تو یہ اعادہ ہوگا یعنی عقد کا ذکر دوم مرتبہ ہوگا ایک مرتبہ لفظ نکاح سے اور دوسری مرتبہ لفظ زوج سے اور کلام کو اعادہ پر محمول کرنے کی بہ نسبت جو نکاح افادہ پر محمول کرنا اولیٰ ہے اس لئے یہاں نکاح کے لفظ سے وطی کے معنی مراد لینا زیادہ بہتر ہوگا اور آیت کا مطلب یہ ہوگا کہ بین طلاوتوں سے ثابت ہونے والی حرمت غلیظہ کو ختم کرنے والی چیز عورت کا زوج ثانی کے ساتھ دہلی کرنا ہے۔ الحاصل دہلی اور دخول خود اسی آیت سے ثابت ہے اور جب وطی اور دخول اسی آیت سے ثابت ہے تو احناف پر اعتراض ہونے یہ کہنا صحیح نہ ہوگا کہ احناف نے مطلق کتاب یعنی حتی تشکیک کو خبر واحد یعنی حدیث امرأۃ رفاعہ سے مقید کیا ہے۔ البتہ یہاں یہ اعتراض کیا جاسکتا ہے کہ جب نکاح وطی کے معنی میں حقیقت ہے اور یہاں یہی مراد ہے تو نکاح کی اسناد مرد کی طرف ہونی چاہئے تھی نہ کہ عورت کی طرف کیونکہ وطی مرد کا فعل ہے اور مرد کی طرف سے پائی جاتی ہے نہ کہ عورت کی طرف سے اور جب ایسا ہے تو آیت میں نکاح کو عورت کی طرف منسوب کرنا کیسے صحیح ہوگا؟ اس کا جواب یہ ہے کہ عورت چونکہ مرد کو دہلی پر قدرت دیتی ہے اور وطی کا محل بھرتی ہے اس لئے مجازاً اولیٰ کی اسناد عورت کی طرف کر دی گئی ہے جیسا کہ تبارک و تعالیٰ میں صائم کی اسناد سنہار کی طرف، اور لیلۃ نام میں صائم کی اسناد بیل کی طرف مجازاً کی گئی ہے۔

دوسرا طریقہ یہ ہے کہ حدیث امرأۃ رفاعہ حدیث مشہور ہے جیسا کہ جمہور کا مذہب ہے اور حدیث مشہور کے ذریعہ مطلق کتاب پر زیادتی کرنا اور اس کو مقید کرنا جائز ہے جیسا کہ صاحب ہدایہ نے فرمایا ہے کہ نص یعنی حتی تشکیک پر حدیث مشہور لائن عمل للاول حتی مذہبی من تسلیتہ سے دخول اور وطی کی قید کو زیادہ کیا گیا ہے

اور جب ایسا ہے تو مطلق کتاب کو خبر واحد کے ذریعہ مقید کرنا لازم نہ آئے گا اور احناف پر مطلق کتاب کو خبر واحد کے ذریعہ مقید کرنے کا اعتراض وارد نہ ہوگا۔

فصل فی المَشْتَرَكِ وَالْمَوْوَلِ الْمَشْتَرَكِ مَا وَضَعَ لِمَعْنَيْنِ مُخْتَلِفَيْنِ أَوْ لِمَعَانٍ مُخْتَلِفَةٍ الْحَقَائِقِ مِثَالُهُ قَوْلُنَا جَارِيَةٌ فَإِنَّهَا تَتَنَاوَلُ الْأُمَّةَ وَالسَّفِينَةَ وَالْمَشْتَرَى فَإِنَّهُ يَتَنَاوَلُ قَائِلَ عَقْدِ الْبَيْعِ وَكَوْلِبِ السَّمَاءِ وَقَوْلُنَا بَابُنْ فَإِنَّهُ يَحْتَمِلُ الْبَيْنَ وَ
الْبَيَانَ

ترجمہ (یہ) فصل مشترک اور مؤول (کے بیان) میں ہے۔ مشترک وہ لفظ ہے جو دو یا چند مختلفہ الحقیقتہ معانی کے لئے وضع کیا گیا ہو، مشترک کی مثال ہمارا قول جاریہ ہے کہ وہ باندی اور کشتی کو شامل ہے اور مشتری ہے کہ وہ عقد بیع قبول کرنے والے اور آسمان کے ستاروں کو شامل ہے اور ہمارا قول بانن ہے کہ وہ فرقت اور ظہور کا احتمال رکھتا ہے۔

تشریح شروع میں کہا گیا تھا کہ لفظ کی وضع کے اعتبار سے چار قسمیں ہیں (۱) خاص (۲) عام (۳) مشترک (۴) مؤول۔ خاص و عام تو گذشتہ فصل میں تفصیل کے ساتھ ذکر کیا گیا ہے اب یہاں مشترک اور مؤول کو ایک فصل میں ذکر کیا گیا ہے۔ ان دونوں کو ایک فصل میں ذکر کرنے کی وجہ یہ ہے کہ تاویل، اشتراک ہی کو عارض ہوتی ہے اس طور پر کہ لفظ مشترک کے ایک معنی کو اگر تزییح دیدی گئی تو وہ مؤول کہلائے گا اور اگر کسی معنی کو تزییح نہ دی گئی تو وہ مشترک کہلائے گا پس اس مناسبت کی وجہ سے ان دونوں کو ایک فصل میں ذکر کر دیا گیا۔

فاصل مصنف نے مشترک کی تعریف بیان کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ مشترک وہ لفظ ہے جو ایسے دو معانی یا چند معانی کے لئے موضوع ہر جن کی حقیقتیں مختلف ہوں بشرطیکہ ہر معنی کا واضح الگ الگ ہو، اور اگر ایک واضح ہو تو دوسرے معنی کے لئے وضع کرنے وقت وہ معنی اول کے لئے وضع کو بھول گیا ہو۔ دو معنی کے لئے موضوع ہونے کی مثال جیسے لفظ جاریہ ہے کہ اس کے ایک معنی باندی کے ہیں اور دوسرے معنی کشتی کے ہیں۔ اور دوسری مثال مشتری ہے کہ اس کے ایک معنی عقد بیع کو قبول کرنے والے کے ہیں اور دوسرے معنی ستارے کے ہیں اور تیسری مثال بانن ہے کہ اس کے ایک معنی فرقت اور جدائی کے ہیں اور دوسرے معنی ظہور کے ہیں۔ اور دوسرے زائد معانی کے لئے موضوع ہونے کی مثال لفظ عین ہے کہ اس کے ایک معنی آنکھ کے ہیں، دوسرے معنی چشمہ کے ہیں، تیسرے معنی آفتاب کے ہیں چوتھے معنی سونے کے ہیں، پانچویں معنی مال کے ہیں، چھٹے معنی جاسوس کے ہیں اور ان کے علاوہ کبھی بہت سے معانی کے لئے موضوع ہے۔ یہ خیال رہے کہ لفظ مشترک جن معانی کے لئے موضوع ہوتا ہے وہ معانی کبھی اعیان کے قبیل سے ہوتے ہیں جیسے جاریہ اور مشتری کے معانی اعیان کے قبیل سے ہیں، اور کبھی اعراض کے قبیل سے ہوتے ہیں جیسے بانن کے معانی اعراض کے قبیل سے ہیں اور جیسے لفظ

نہل سیراب کرنے اور پیاسے ہونے کے معانی کے لئے موضوع ہے اور یہ دونوں معانی اعراض کے قبیل سے ہیں اور جیسے لفظ بیخ شمن کے مقابلہ میں ازالہ الہلک بیخ کے لئے موضوع ہے اور بیخ کے مقابلہ میں ازالہ ملک شمن کے لئے موضوع ہے اور یہ دونوں معانی اعراض کے قبیل سے ہیں، اور جیسے لفظ شراب مذکورہ دونوں معانی کے لئے موضوع ہے اور یہ دونوں معانی اعراض کے قبیل سے ہیں۔

وَحُكْمُ الْمُشْتَرِكِ أَتَى رَأَى تَعَيَّنَ الْوَاحِدُ مُرَادًا بِهِ سَقَطَ اِعْتِبَارُ ارَادَةِ غَيْرِهِ وَ
لِهَذَا اَجْمَعَ الْعُلَمَاءُ مَرَجَهُمُ اللَّهُ تَعَالَى عَلَى أَنْ لَفْظَ الْقُرْءِ الْمَذْكُورِ فِي كِتَابِ
اللَّهِ تَعَالَى مَحْمُولٌ إِعْمًا عَلَى الْحَيْضِ كَمَا هُوَ مَذْهُبُنَا أَوْ عَلَى الظَّهْرِ كَمَا هُوَ مَذْهَبُ الشَّافِعِيِّ

ترجمہ اور مشترک کا حکم یہ ہے کہ جب ایک معنی کسی دلیل کی وجہ سے مراد ہو کر متعین ہو جائے تو دوسرے معنی کے مراد ہونے کا اعتبار ساقط ہو جائے گا اسی وجہ سے تمام علماء کا اس بر اتفاق ہے کہ لفظ قرء جو کتاب میں مذکور ہے وہ یا تو حیض پر محمول ہے جیسا کہ ہمارا مذہب ہے یا طہر پر محمول ہے جیسا کہ امام شافعی کا مذہب ہے۔

تشریح مشترک کا حکم بیان کرتے ہوئے فاضل مصنف نے فرمایا ہے کہ مشترک کا حکم یہ ہے کہ جب کسی دلیل کے ذریعہ ایک معنی کا مراد ہونا متعین ہو جائے تو دوسرے معنی کا مراد لینا درست نہ ہو گا اس کی تفصیل یہ ہے کہ لفظ مشترک مختلف اور متباہن معانی کا احتمال رکھتا ہے اور متباہن اور متنافی چیزوں کا جمع کرنا محال ہے لہذا لفظ مشترک کا ایک معنی میں استعمال اس بات کو مستلزم ہو گا کہ اس کے دوسرے معنی مراد نہ ہوں، اور اس کا دوسرے معنی میں استعمال اس بات کو مستلزم ہو گا کہ پہلے معنی مراد نہ ہوں۔ اب اگر لفظ مشترک کو دونوں معانی میں استعمال کیا گیا تو اس سے یہ بات لازم آئے گی کہ دونوں معانی میں سے ہر ایک مراد بھی ہو اور غیر مراد بھی ہو اور یہ جمع بین المتساہین کی وجہ سے محال ہے؛ اس کو آپ یوں سمجھئے کہ لفظ بمنزلہ کپڑے کے ہے اور معانی بمنزلہ لابس (پہننے والے) کے ہیں اور ایک وقت میں دو شخصوں کا ایک کپڑے کو پورے طور پر پہننا محال ہے لہذا اسی طرح ایک وقت میں ایک لفظ کا دو معنی پر اس طرح دلالت کرنا بھی محال ہو گا کہ ان میں سے ہر ایک اس لفظ کا تمام معنی ہو۔ الحاصل چونکہ لفظ مشترک کے دونوں معانی کا ایک وقت میں مراد لینا جائز نہیں ہے اس لئے کسی معین معنی کو مراد لینے کے سلسلہ میں مجتہد کے لئے اس وقت تک توقف کرنا واجب ہو گا جب تک کہ دلائل میں غور و فکر کے بعد کسی ایک معنی کو مراد لینا ممکن نہ ہو اور جب دلیل کے ذریعہ کوئی معنی متعین ہو جائے تو اس کے بعد دوسرے معنی کا مراد لینا جائز نہ ہو گا غرضیکہ اصناف کے نزدیک عموم مشترک جائز نہیں ہے، لیکن حضرت امام شافعی اس صورت میں عموم مشترک کی اجازت دیتے ہیں جبکہ معانی کے درمیان تباہن نہ ہو اور وہ اس آیت سے استدلال کرتے ہیں کہ اَللّٰهُ تَعَالٰی نَزَّلَ الْقُرْءَانَ بِالْحَقِّ وَالْحَقُّ لَا يَمُرُّ بِالظُّلْمِ اِنَّ اللّٰهَ لَكَنَّ سَمِيعٌ عَلِيمٌ

لَا مَن فِي السَّمَوَاتِ وَالْاَرْضِ وَالسَّمْسُ وَالْقَمَرُ وَالنُّجُومُ وَالْجِبَالُ وَالشَّجَرُ وَالْاَنْبَاءُ وَالْحَيٰوةُ وَالْمَوْتُ وَالْحَيٰوةُ وَالْمَوْتُ وَالْحَيٰوةُ وَالْمَوْتُ وَالْحَيٰوةُ وَالْمَوْتُ وَالْحَيٰوةُ وَالْمَوْتُ

الناس، اس آیت میں لفظ سجود مذکور ہے اور لفظ سجود دو معنی کے درمیان مشترک ہے (۱) زمین پر پیشانی ٹیکنا (۲) اظہارِ ذلت کے ساتھ خشوع۔ معنی اول کے اعتبار سے تو یہ سجود ناس ہے اور معنی ثانی کے اعتبار سے غیر عقلاء کا سجود ہے اور یہاں چونکہ سجود کی اسناد ناس اور غیر عقلاء دونوں کی طرف کی گئی ہے اس لئے دو معنی مراد ہوں گے اور اسی کا نام عموم مشترک ہے پس جب آیت میں عموم مشترک ہے تو عموم مشترک کے جواز میں کیا شبہ ہے۔ الغرض امام شافعیؒ کے نزدیک عموم مشترک جائز ہے احناف کی طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ آیت میں سجود سے انقیاد اور خشوع مراد ہے اور یہ معنی پیشانی کے ٹیکنے اور خشوع مع التذلیل سب کو شامل ہے لہذا یہ عموم مجاز کے قبیل سے ہو گا نہ کہ عموم مشترک کے قبیل سے اور جب ایسا ہے تو آیت کے عموم مشترک کے جواز پر استدلال کرنا درست نہ ہوگا۔

صاحب کتاب کہتے ہیں کہ احناف کے نزدیک چونکہ لفظ مشترک سے ایک معنی مراد لینے کے بعد دوسرے معنی کا مراد لینا جائز نہیں ہے اسی لئے تمام علماء کا اس پر اتفاق ہے کہ لفظ قر و جو کتاب اللہ میں مذکور ہے چنانچہ ارشاد ہے والمطلقات بترتبصن بانفسہن ثلاثہ قر و اور حیض اور طہر دو معنی کے لئے موضوع ہے وہ یا تو حیض پر مشمول ہے جیسا کہ احناف کا مذہب ہے یا طہر کے معنی پر مشمول ہے جیسا کہ امام شافعیؒ کا مذہب ہے، یعنی اس لفظ مشترک سے صرف ایک ہی معنی مراد ہیں دونوں معنی کسی کے نزدیک مراد نہیں ہیں۔

وَقَالَ مُحَمَّدٌ إِذَا أَرْضَى لِبَنِي فُلَانٍ لِبَنِي فُلَانٍ مَوَالٍ مِنْ أَعْلَى وَمَوَالٍ مِنْ أَسْفَلٍ خَمَاتٌ
بَطَلَّتِ الْوَصِيَّةُ فِي حَقِّ الْفَرِيقَيْنِ لِأَسْتِحَالَةِ الْجَمْعِ بَيْنَهُمَا وَعَدَمُ الرَّجْحَانِ وَ
قَالَ أَبُو حَنِيفَةَ إِذَا قَالَ لِرَجُلَيْهِ أَنْتَ عَلِيٌّ مِثْلُ أَبِي لَا يَكُونُ مُظَاهَرًا لِأَنَّ اللَّفْظَ
مُشْتَرَكٌ بَيْنَ الْكِرَامَةِ وَالْحُرْمَةِ فَلَا يَتَرَجَّحُ جِهَةٌ الْحُرْمَةِ إِلَّا بِالْبَيِّنَاتِ۔

ترجمہ حضرت امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ جب کسی نے بنی فلاں کے لئے وصیت کی اور بنی فلاں کے لئے موالی اعلیٰ (آزاد کرنے والے) بھی ہیں اور موالی اسفل (آزاد کردہ) بھی ہیں پس وصیت کرنے والا مر گیا تو دونوں فریق کے حق میں وصیت باطل ہو جائے گی کیوں کہ ان دونوں کو جمع کرنا محال ہے اور مرجح موجود نہیں ہے، اور امام ابو حنیفہؒ نے فرمایا ہے کہ جب کسی نے اپنی بیوی سے کہا انت علی مثل ابي تو یہ شخص ظہار کرنے والا شمار نہ ہوگا کیونکہ لفظ انت علی مثل ابي کرامت اور حرمت کے درمیان مشترک ہے لہذا بغیر نیت کے حرمت کے جہت کو ترجیح حاصل نہیں ہوگی۔

تشریح عموم مشترک کے عدم جواز کی تائید میں مصنف کتاب نے دو مسئلے ذکر کئے ہیں ایک امام محمدؒ کے حوالہ سے اور دوسرا امام ابو حنیفہؒ کے حوالہ سے۔ امام محمدؒ کے بیان کردہ مسئلہ کا حاصل یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے بنی فلاں کے موالی کے لئے وصیت کی مثلاً یوں کہا کہ میرے مرنے کے بعد فلاں کے موالی کو ایک ہزار روپیہ دیدینا

اور فلاں کے پاس مولیٰ اعلیٰ اور مولیٰ اسفل دونوں ہیں پھر یہ کہہ کر یہ شخص مر گیا تو یہ وصیت باطل ہو جائے گی کیونکہ مولیٰ جو مولیٰ کی جمع ہے اس کے دو معنی ہیں ایک مولیٰ اعلیٰ یعنی معتق (بکسر التاء) آزاد کرنے والا، دوم مولیٰ اسفل یعنی معتق (بفتح التاء) آزاد کردہ اور موصیٰ یعنی مرنے والے نے کسی کو متعین بھی نہیں کیا ہے اور کسی ایک کے مراد لینے پر مرعج بھی موجود نہیں ہے اور لفظ مشرک کے دونوں معنی مراد لیکر ان کو جمع کرنا بھی محال ہے اور جب ایسا ہے تو یہ وصیت باطل ہو جائے گی اور اگر آپ یہ کہیں کہ مولیٰ اعلیٰ (معتق) مراد لینے پر مرعج موجود ہے اس طور پر کہ معتق یعنی آزاد کرنے والے نے اس موصیٰ کو آزاد کر کے اس پر احسان کیلئے اور احسان و انعام کا شکر ادا کیا جاتا ہے چنانچہ ارشاد نبوی ہے "من لم یشرکنا س لم یشرکنا شر" جو لوگوں کا شکر گزار نہیں وہ اللہ کا بھی شکر گزار نہیں ہے پس یہ کہا جاسکتا ہے کہ موصیٰ نے احسان و انعام کا بدلہ چکانے کے لئے مولیٰ اعلیٰ یعنی اپنے معتق (بکسر التاء) ہی کے لئے وصیت کی ہے۔ الحاصل مولیٰ اعلیٰ مراد لینے پر مرعج موجود ہے اور جب مرعج موجود ہے تو وصیت باطل نہ ہونی چاہئے تھی۔ اس کا جواب یہ ہے کہ مولیٰ اسفل مراد لینے پر بھی مرعج موجود ہے کیونکہ یوں کہا جاسکتا ہے کہ موصیٰ نے مولیٰ اسفل کو آزاد کر کے اس پر احسان کیا ہے پھر موصیٰ وصیت کر کے اپنے اس احسان کی تکمیل اور تنمیم چاہتا ہے۔ الحاصل جب مولیٰ اعلیٰ مراد لینے پر بھی مرعج موجود ہے اور مولیٰ اسفل مراد لینے پر بھی مرعج موجود ہے تو پھر دونوں برابر ہو گئے لھذا اعلام مرعج کی وجہ سے وصیت باطل ہوگی۔ لیکن خادم کہتا ہے کہ مولیٰ اعلیٰ (معتق) موصیٰ کا محسن اور منعم ہے اور مولیٰ اسفل (معتق) ممنون اور منعم علیہ ہے اور منعم اور محسن کا شکر ادا کرنا واجب ہے اور منعم علیہ کے احسان کا تمام مندوب مستحب ہے اور ادا واجب اولیٰ ہے اور مستحب سے لہذا مولیٰ اعلیٰ (معتق) کا مراد لینا اولیٰ ہوگا اور جب ایسا ہے تو مولیٰ اعلیٰ کے مراد لینے پر مرعج پایا گیا اور جب مرعج پایا گیا تو وصیت کو باطل نہ کرنا چاہئے تھا بلکہ مولیٰ اعلیٰ کے حق میں نافذ کرنا چاہئے تھا جیسا کہ حضرت امام ابو یوسفؒ کی بھی ایک روایت یہی ہے۔

حضرت امام ابو حنیفہؒ کے بیان کردہ مسئلہ کا حاصل یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے اپنی بیوی سے انت علیٰ مثل اتی کہا تو بغیر نیت کے یہ شخص مظاہر (ظہار کرنے والا) شمار نہ ہوگا کیونکہ انت علیٰ مثل اتی دو معانی کے درمیان مشترک ہے کہ امت، حرمت۔ پھر حرمت کی دو صورتیں ہیں ایک بصورت ظہار دوم بصورت طلاق، آپ یوں بھی کہہ سکتے ہیں کہ یہ لفظ یعنی انت علیٰ مثل اتی میں معانی کے درمیان مشترک ہے کہ امت، ظہار، طلاق۔ یعنی اس کلام کا ایک مطلب تو یہ ہے کہ تو میرے نزدیک میری ماں کی طرح مکرم و محترم ہے اور یہ بھی مطلب ہو سکتا ہے کہ تو مجھ پر میری ماں کے مشابہ ہے اور یہ بھی مطلب ہو سکتا ہے کہ تو مجھ پر حرام ہے۔ پہلی صورت میں یہ کلام تکرم پر محمول ہوگا دوسری صورت میں ظہار پر اور تیسری صورت میں طلاق بائن پر محمول ہوگا پس یہ لفظ چونکہ تین معانی کے درمیان مشترک ہے اس لئے بغیر نیت کے کسی معنی کو ترجیح حاصل نہ ہوگی اور یہ کلام لغو ہوگا۔ ہاں اگر ان میں سے کسی معنی کا ارادہ کر لیا تو یہ کلام اس پر محمول ہوگا۔

وَعَلَىٰ هَذَا قَوْلُنَا لَا يَجِبُ النَّظِيرُ فِي جَزَاءِ الصَّيْدِ لِقَوْلِهِ تَعَالَىٰ ذَجْرَاءُ وَمِثْلُ مَا قَاتَلَ مِنْ

السَّعَرُ لَا تَ الْمِثْلُ مُشْتَرِكٌ بَيْنَ الْمِثْلِ صُورَةً وَبَيْنَ الْمِثْلِ مَعْنَى وَهُوَ الصِّمَةُ وَقَدْ أُرِيدَ
الْمِثْلُ مِنْ حَيْثُ الْمَعْنَى بِهَذَا النَّصِّ فِي قَتْلِ الْحَمَامِ وَالْمُصْفُورِ وَنَحْوِهِمَا بِالِاتِّفَاقِ
فَلَا يُرَادُ الْمِثْلُ مِنْ حَيْثُ الصُّورَةُ إِذْ لَا عُمُومَ لِلْمُشْتَرِكِ أَصْلًا فَيَسْقُطُ اعْتِبَارُ
الصُّورَةِ لِاسْتِحَالَةِ الْجَمْعِ -

ترجمہ اور اسی اصل پر ہم نے کہا کہ جزا و صید میں مثل صوری واجب نہ ہوگا کیونکہ باری تعالیٰ نے فرمایا ہے پس اس پر بدلہ
ہے اُس مارے ہوئے کے برابر مویشی میں سے کیونکہ لفظ مثل، مثل صوری اور مثل معنوی یعنی قیمت کے درمیان مشترک
ہے اور جزا یا در کبوتر وغیرہ کے قتل میں بالاتفاق مثل معنوی مراد ہے لہذا مثل صوری مراد نہ ہوگا کیونکہ مشترک کے لئے
بالکل عموم نہیں ہے لہذا جمع کے محال ہونے کی وجہ سے مثل صوری کا اعتبار ساقط ہو جائیگا۔

تشریح مصنف فرماتے ہیں کہ احناف کے اس اصول کی بنا پر کہ عموم مشترک جائز نہیں ہے ہم کہتے ہیں کہ اگر کسی
شخص نے حالت احرام میں شکار کر لیا تو جزا اور بدلے میں اس پر مثل صوری واجب نہ ہوگا بلکہ مثل معنوی واجب

ہوگا تفصیل اس کی یہ ہے کہ حالت احرام میں شکار کرنا ممنوع ہے چنانچہ باری تعالیٰ کا ارشاد ہے يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا
لَا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَأَنْتُمْ حُرُمٌ ۚ اے ایمان والو تم بحالت احرام شکار مت کرو۔ اس کے باوجود اگر کسی محرم نے
شکار کر لیا تو اس پر جزا و مثل واجب ہوگا چنانچہ ارشاد باری ہے وَمَنْ قَتَلَ مِنْكُمْ مَتَعَدًا فَجَزَاءٌ مِثْلُ مَا قَتَلَ

مِنَ النَّعَمِ بِحَكْمِهِ ذُو عَدْلٍ مِّنْكُمْ هُدًىٰ بِاللِّغَةِ الْكَعْبَةِ أَوْ كَفَّارَةٌ طَعَامُ مَسْكِينٍ أَوْ عَدْلٌ ذَلِكَ صِيَامًا
لیذوق وبال امرہ اور جو کوئی اس کو مارے جان کر تو اس پر بدلہ ہے اس مارے ہوئے کے برابر مویشی میں سے جو
تجویز کریں دو آدمی معتبر تم میں سے اس طرح سے کہ وہ جانور بدلے کا بطور نیاز پہنچایا جاوے کتب تک یا اس پر کفارہ ہے
چند محتاجوں کو کھانا کھلانا یا اس کے برابر روزے تاکہ چلے سزا اپنے کام کی۔ الحاصل اس آیت سے یہ بات ثابت
ہوگئی کہ حالت احرام میں شکار کرنے سے محرم پر مثل واجب ہوتا ہے اور مثل کی دو قسمیں ہیں (۱) مثل صوری (۲) مثل
معنوی۔ مثل صوری سے مراد یہ ہے کہ ایک چیز جسامت اور خلقت میں دوسرے کے برابر اور اس کی نظیر ہو جیسے ہرن
کا مثل صوری، بکری ہے اور خرگوش کا مثل صوری بکری کا بچہ ہے۔ اور مثل معنوی سے مراد قیمت ہے علماء و جارتین
امام مالک، امام شافعی، امام احمد اور احناف میں سے امام محمد فرماتے ہیں کہ جن جانوروں کا مثل صوری موجود ہے
ان کو قتل کرنے کی صورت میں تو مثل صوری ہی واجب ہوگا، مثلاً ہرن کا شکار کرنے کی صورت میں بکری واجب ہوگی۔
اور خرگوش کا شکار کرنے کی صورت میں بکری کا بچہ واجب ہوگا۔ البتہ جن جانوروں کا مثل صوری موجود نہیں ہے مثلاً
چڑیا اور کبوتر ان کو قتل کرنے کی صورت میں مثل معنوی یعنی قیمت واجب ہوگی، پھر اس کی تین صورتیں ہیں اگر اس
قیمت سے ہدی کا جانور خریدنا ممکن ہو تو اس کو خرید کر حرم میں ذبح کر دے یا اناج خرید کر صدقہ کر دے، اناج اگر گندم
ہے تو ایک مسکین کو نصف صاع دیدے اور اگر جو یا کھجور ہے تو ایک مسکین کو ایک صاع دیدے اور اگر چاہے تو

نصف صاع گندم اور ایک صاع جو یا کھجور کے بدلے ایک روزہ رکھ لے ان تینوں صورتوں میں مثل معنوی ادا ہو جائے گا۔ حضرت امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ مقبول جانور کا مثل صوری موجود ہو یا موجود نہ ہو دونوں صورتوں میں عرم پر مثل معنوی واجب ہو گا کسی بھی صورت میں مثل صوری واجب نہ ہو گا اور وجہ اس کی یہ ہے کہ قرآن میں مذکور لفظ مثل دو معنی یعنی مثل صوری اور مثل معنوی کے درمیان مشترک ہے۔ اور چڑیا اور کبوتر کو قتل کرنے کی صورت میں اسی آیت سے بالاتفاق مثل معنوی مراد ہے اب اگر ان جانوروں کے قتل کرنے کی صورت میں جن کا مثل صوری موجود ہے اس آیت کی وجہ سے مثل صوری مراد لے لیا گیا تو عموم مشترک لازم آئے گا حالانکہ احناف کے نزدیک عموم مشترک بالکل ناجائز ہے اور جب ایسا ہے تو مشترک کے معانی کے اجتماع کے محال ہونے کی وجہ سے مثل صوری کا اعتبار ساقط ہو جائیگا یعنی مثل صوری مراد نہ ہوگا۔

نوٹ :- شیخین کی ذکر کردہ دلیل میں چند اعتراضات ہیں خام چاہتا ہے کہ آپ کے سامنے دو اعتراضات اور ان کے جوابات بھی آجائیں تاکہ مسئلہ مزید منفع ہو کر سامنے آجائے۔ چنانچہ پہلا اعتراض یہ ہے کہ آپ کا یہ کہنا کہ آیت میں لفظ مثل، صوری اور معنوی کے درمیان مشترک ہے غلط ہے کیونکہ مثل صوری ہی درحقیقت مثل ہوتا ہے قیمت کو حجازا مثل کہدیا جاتا ہے اس لئے کہ دو چیزیں اگر جنس میں شریک ہوں تو ان دونوں کو متجانسان کہا جاتا ہے اور اگر کیفیت میں شریک ہوں تو ان کو متساہان کہا جاتا ہے اور اگر کم میں شریک ہوں تو ان کو متساویان کہا جاتا ہے اور اگر نوع میں شریک ہوں تو ان کو مائلان کہا جاتا ہے اور اگر ان میں سے کسی میں شریک نہ ہوں تو ان کو متجانسان کہا جاتا ہے۔ پس مثل صوری چونکہ نوع میں اپنے مثل کے ساتھ شریک ہوتا ہے اس لئے مثل صوری ہی حقیقتہً مثل ہوگا اور رہا مثل معنوی یعنی قیمت تو اس کو حجازا مثل کہدیا گیا ہے اور جب ایسا ہے تو لفظ مثل مشترک نہ ہوگا کیونکہ مشترک تو وہ لفظ کہلاتا ہے جو دونوں معنی میں سے ہر ایک کے لئے بطریق حقیقت وضع کیا گیا ہو اور جب لفظ مثل مشترک نہیں ہے تو شیخین کا اس سے استدلال کرنا بھی درست نہ ہوگا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ لفظ مثل، صوری اور معنوی کے درمیان اگرچہ لغتہً مشترک نہیں ہے لیکن شرعاً مشترک ہے کیونکہ لفظ مثل شرعاً دونوں معنی میں برابر متعل ہے اور یہاں یہ ہی مراد ہے۔ دوسرا اعتراض یہ ہے کہ آپ کا یہ کہنا کہ جن جانوروں کی نظیر اور مثل صوری نہ ہو جیسے کبوتر اور چڑیا ان میں اسکی نص سے قیمت واجب ہوئی ہے غلط ہے کیونکہ اس نص میں "من النعم مذکور ہے اور حمام اور عصفور نعم میں سے نہیں ہیں کیونکہ نعم چار پاؤں والے جانور کہلاتے ہیں اور حمام اور عصفور ایسے نہیں ہیں پس یہ نص ان دونوں کو شامل نہوگی اور جب یہ نص ان دونوں کو شامل نہیں ہے تو یہ کہنا کہ حمام اور عصفور کے قتل میں اس نص سے بالاتفاق مثل معنوی مراد ہے کیسے درست ہوگا؟ اس کا جواب یہ ہے کہ آیت میں من النعم سے صید مراد ہے اور دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے "لا تقتلوا الصيد وانتم حرم" پس تقدیری عبارت یہ ہوگی "من قتله منكم متعدد اذ جزاء مثل ما قتل من الصيد اور لفظ صید، نعم (چربائے) حمام اور عصفور سب کو شامل ہے کیونکہ صید اس چیز کا نام ہے جس کا شکار کیا جائے، پس حمام اور عصفور دونوں اس نص کے تحت داخل ہوں گے اور جب یہ دونوں

اس نص کے تحت داخل ہیں اور نص ان دونوں کو شامل ہے تو یہ کہنا کہ حام اور عصفور کے قتل کی صورت میں اس نص سے بالاتفاق مثل منہوی (قیمت) مراد ہے بالکل درست اور صحیح ہے۔

شَعْرًا إِذَا تَرَجَّحَ بَقِضٌ وَجُوهُ الْمُشْتَرِكِ بِغَالِبِ الرَّأْيِ يَصِيرُ مُؤَدَّلاً وَحُكْمُ الْمُؤَدَّلِ رَجُوبٌ
الْعَمَلِ بِهِ مَعَ إِحْتِمَالِ الْخَطَاءِ وَمِثْلُهُ فِي الْحُكْمِيَّاتِ مَا قُلْنَا إِذَا أَطْلَقَ الشَّمْنُ فِي الْبَيْعِ
كَانَ عَلَى غَالِبِ نَقْدِ الْبَلَدِ وَذَلِكَ بِطَرِيقِ التَّأْوِيلِ وَلَوْ كَانَتْ التَّقْوَدُ مُخْتَلِفَةً فَسَدَّ
الْبَيْعَ لِمَا ذَكَرْنَا وَحَمَلُ الْأَفْرَاءِ عَلَى الْحَيْضِ وَحَمَلُ التَّكْلِاحِ فِي الْآيَةِ عَلَى الْوَطْئِ وَ
حَمَلُ الْبِكْنَايَاتِ حَالَ مَذَاكِرَةِ الطَّلَاقِ عَلَى الطَّلَاقِ مِنْ هَذَا الْقَبِيلِ -

گر جسم پھر جب مشترک کے معانی میں سے کوئی ایک معنی غالب رائے سے راجح ہو جائے تو وہ مؤول ہو جائے گا اور مؤول کا حکم غلطی کے احتمال کے ساتھ اس پر عمل کا واجب ہونا ہے اور احکام میں اس کی مثال وہ مسئلہ ہے جو ہم نے کہا ہے کہ جب عقد بیع میں شمن مطلق ہو تو وہ غالب نقد بلد پر محمول ہو گا اور یہ بطریق تاویل ہو گا اور اگر فقہاء مختلف ہوں تو بیع مذکورہ دلیل کی وجہ سے فاسد ہو جائے گی، اور اگر کوئی شخص پر اور آیت میں نکاح کو وطی پر اور مذکورہ طلاق کے وقت کنایات کو طلاق پر محمول کرنا اسی قبیل سے ہے۔

تشریح مصنف فرماتے ہیں کہ مشترک کے معانی میں سے اگر ایک معنی کو کسی دلیل ظنی یعنی خبر واحد یا قیاس یا دور سے قرآن سے ترجیح دیدی گئی تو وہ مشترک مؤول ہو جائیگا۔ پس مؤول، مشترک ہی کی ایک قسم ہے یعنی مشترک کی دو قسمیں ہیں، مشترک مؤول اور مشترک غیر مؤول۔ اور مؤول کا حکم یہ ہے کہ اس پر اس احتمال کے ساتھ عمل کرنا واجب ہوتا ہے کہ وہ تاویل غلط ہو اس لئے کہ مجتہد دلیل ظنی سے تاویل کرتا ہے لہذا اس کی بیان کردہ تاویل میں جہاں صواب اور صحیح ہونے کا احتمال ہو گا وہاں غلط ہونے کا بھی احتمال ہو گا، پس جب تک اس کی تاویل کا غلط ہونا معلوم نہ ہو اس وقت اس پر عمل کرنا واجب ہو گا۔ احکام شرعیہ میں مؤول کی مثال یہ مسئلہ ہے کہ اگر کسی نے عقد بیع میں شمن کو مطلق لکھا مثلاً یوں کہا کہ میں نے یہ قلم دس درہم میں خریدا ہے اور بائع کے شہر میں مختلف اوصاف کے درہم رائج ہیں اگر جب مالیت میں سب برابر ہیں تو اس شمن کو غالب نقد بلد پر محمول کیا جائیگا یعنی شہر میں جس صنعت کے حامل درہم زیادہ رائج ہوں گے مشتری پر درہم واجب ہوں گے اور غالب نقد بلد کا متعین ہونا بطریق تاویل ہے اس طور پر کہ عقد بیع میں شمن مطلق ہے اور مطلق جب بولا جاتا ہے تو اس سے اس کا فرد کامل مراد ہوتا ہے اور فرد کامل وہ ہے جو لوگوں کے درمیان متعارف اور زیادہ رائج ہو جس عقد بیع کو جواز پر محمول کرنے کے لئے اور نساد سے بچانے کے لئے شمن کو غالب نقد بلد پر محمول کیا جائے گا۔ ہاں اگر شہر میں ایسے فقہاء رائج ہیں جن کی مالیت مختلف ہے مثلاً بعض درہم کی مالیت کم ہے اور بعض کی زیادہ ہے اس طور

پر کہ بعض در ہم ثلاثی میں یعنی ان کی مالیت تین چوتی کے برابر ہے، اور بعض رباعی ہیں یعنی ان کی مالیت چار چوتی کے برابر ہے اور بعض خماسی ہیں یعنی ان کی مالیت پانچ چوتی کے برابر ہے اور وہ رواج میں سب برابر ہیں تو ایسی صورت میں بیع فاسد ہو جائے گی کیونکہ عموم مشترک کے ناجائز ہونے کی وجہ سے تمام سکوں کو مراد لینا تو محال ہے اور مزج کوئی موجود نہیں ہے لہذا بیع فاسد ہوگی ہاں، اگر کسی سک کو بیان کر دیا گیا تو اس صورت میں مالیت میں اختلاف کے باوجود بیع درست ہو جائے گی کیونکہ بیع فاسد ہوئی تھی جن کی ایسی جہالت کی وجہ سے جو مفضی الی النزاع ہے اور بیان کر دینے کے بعد یہ جہالت باقی نہیں رہی لہذا بیع فاسد بھی نہ ہوگی۔

مصنف فرماتے ہیں کہ والمطلقات یتزویسن بانفسھن ثلاثتہ قروء میں لفظ قروء کو حیض پر محمول کرنا اور حتی تنکح زوجاً غیرہ میں لفظ نکاح کو وطی پر محمول کرنا اور مذکرہ طلاق کے وقت طلاق کے الفاظ کتا یہ کو طلاق پر محمول کرنا تاویل ہی کے قبیل سے ہے۔ چنانچہ ہم نے خاص کی بحث میں کہا ہے کہ لفظ قروء حیض اور طہر کے درمیان مشترک ہے لیکن ہم نے لفظ ثلاثتہ کے قرینہ اور ارشاد نبوی "طلاق الامتہ ثنتان وعدتہا حیضتان" کے قرینہ سے اس کی تاویل حیض کے ساتھ کی ہے۔ اسی طرح "حتی تنکح زوجاً غیرہ" میں لفظ نکاح عقد اور وطی کے درمیان مشترک ہے لیکن ہم نے اس کو وطی پر محمول کر کے تاویل کی ہے اور قرینہ لفظ زوج ہے جو عقد پر دلالت کرتا ہے لہذا تکرار سے بچنے کے لئے لفظ نکاح کو وطی پر محمول کیا ہے۔ اسی طرح طلاق کے الفاظ کتا یہ مثلاً بائن کہ یہ ظہور اور فرقت کے درمیان مشترک ہے لیکن مذکرہ طلاق کے قرینہ سے ہم نے اس کو طلاق پر محمول کیا ہے۔

وَعَلَىٰ هَذَا قُلْنَا الدَّيْنُ الْمَانِعُ مِنَ الزَّكَاةِ يُصْرَفُ إِلَىٰ أَيْسَرِ الْمَالَيْنِ قَضَاءً لِلدَّيْنِ وَ
فَرَعَ مُحَمَّدٌ عَلَىٰ هَذَا فَقَالَ إِذَا تَزَوَّجَ امْرَأَةٌ عَلَىٰ نِصَابٍ وَلَهُ نِصَابٌ مِنَ النِّعْمِ
وَنِصَابٌ مِنَ الدَّرَاهِمِ يُصْرَفُ الدَّيْنُ إِلَىٰ الدَّرَاهِمِ حَتَّىٰ لَوْ حَالَ عَلَيْهِمَا الْحَوْلُ تَجِبُ
الزَّكَاةُ عِنْدَهُ فِي نِصَابِ النِّعْمِ وَلَا تَجِبُ فِي الدَّرَاهِمِ۔

ترجمہ اور اسی بنا پر ہم نے کہا کہ دین جو مانع زکوٰۃ ہے اس کو ایسے مال کی طرف پھیرا جائیگا جس سے دین ادا کرنا آسان ہو اور امام محمد نے اس پر تقریباً پیش کی ہے چنانچہ فرمایا ہے کہ جب مرد نے کسی عورت سے ایک نصاب پر نکاح کیا اور اس کے پاس ایک نصاب بکری کا ہے اور ایک نصاب درہم کا ہے تو دین کو درہم کی طرف پھیرا جائیگا حتیٰ کہ اگر دونوں پر سال گذر گیا تو امام محمد کے نزدیک بکری کے نصاب میں زکوٰۃ واجب ہوگی اور درہم کے نصاب میں واجب نہ ہوگی۔

تشریح | مصنف اصولِ شاشی کہتے ہیں کہ اس اصول پر کہ اگر کوئی شئی دو چیزوں کا احتمال رکھتی ہو تو ان میں سے

جس پر کوئی دلیل ظنی یا قرینہ قائم ہوگا اس کو مراد لیا جائے گا جیسا کہ الفاظ مشترکہ میں ہے، ہم حنفی کہتے ہیں کہ اگر کسی شخص کے پاس چند نصاب ہوں اور وہ مدیون اور مفروض بھی ہو تو دین جو نہ مانع زکوٰۃ ہوتا ہے اس لئے اس دین کو ایسے نصاب اور مال کی طرف پھیرا جائے گا جس سے دین کا ادا کرنا آسان ہو، مثلاً ایک شخص دراہم کے نصاب کا بھی مالک ہے دنانیر کے نصاب کا بھی مالک ہے، سامان تجارت کے نصاب کا بھی مالک ہے اور جانوروں کے نصاب کا بھی مالک ہے اور اس کے ذمہ اتنا دین بھی ہے جو اس کے بعض نصاب کو گھیر لیتا ہے تو ایسی صورت میں اولاً اس دین کو مفروض یعنی دراہم و دنانیر کی طرف پھیرا جائے گا کیونکہ ان کے ذریعہ دین ادا کرنا آسان ہے اس لئے کہ ان کے ذریعہ دین ادا کرنے کی صورت میں بیع کی ضرورت پیش نہیں آئے گی۔ پھر اس کے بعد جس سے دین ادا کرنا آسان ہو اس کی طرف پھیرا جائے گا۔ حضرت امام محمد نے اس پر ایک مسئلہ متفرع کیا ہے چنانچہ فرمایا ہے کہ اگر کسی شخص نے کسی عورت سے نکاح کیا اور ایک نصاب کو ہر بنا یا اور اس کے پاس ایک بکریوں کا نصاب ہے اور ایک دراہم کا نصاب ہے تو اس صورت میں دین نہ ہو کہ دراہم کی طرف پھیرا جائے گا کیونکہ بکریوں کی بہ نسبت دراہم کے ذریعہ دین ادا کرنا زیادہ آسان ہے حتیٰ کہ اگر ان دونوں نصابوں پر سال گذر گیا تو امام محمد کے نزدیک بکری کے نصاب میں زکوٰۃ واجب ہوگی اور دراہم کا نصاب چونکہ دین نہ ہے اس کے ملک سے نکل گیا ہے اس لئے اس میں زکوٰۃ واجب نہ ہوگی۔

وَلَوْ تَرَجَّحَ بَعْضُ رُجُوبِهِ الشُّرْكَ بِبَيِّنَاتٍ مِنْ قِبَلِ الْمُتَكَلِّمِ كَانَ مَفْسُراً وَحُكْمُهُ أَنَّهُ يَجِبُ الْعَمَلُ بِهِ يَقِيناً مِثَالُهُ إِذَا قَالَ لِفُلَانٍ عَلَيَّ عَشْرَةٌ ذَرَاهِمٍ مِنْ نَقْدٍ بَخَارًا فَقَوْلُهُ مِنْ نَقْدٍ بَخَارًا تَفْسِيرُهُ فَلَوْلَا ذَلِكَ لَكَانَ مُتَصَرِّفًا إِلَى غَالِبِ نَقْدِ الْمَلِكِ بِطَرِيقِ التَّأْوِيلِ فَيَتَرَجَّحُ الْمَفْسُورُ فَلَا يَجِبُ نَقْدُ الْمَلِكِ -

ترجمہ اور اگر متکلم کے بیان سے مشترک کے کسی معنی کو ترجیح حاصل ہو جائے تو وہ مفسر ہوگا، اور مفسر کا حکم یہ ہے کہ اس پر یقینی طور سے عمل کرنا واجب ہوتا ہے اس کی مثال یہ ہے کہ جب کسی نے کہا فلاں کے لئے مجھ پر بخارا کے دراہم میں سے دس درہم ہیں تو اس کا قول "مِنْ نَقْدِ بَخَارًا" اس کے لئے تفسیر ہوگا اور اگر یہ نہ ہوتا تو بطریق تاویل غالب نقد بلد کی طرف پھیر دیا جاتا پس مفسر راجح ہوگا اور نقد بلد واجب نہ ہوگا۔

تشریح مصنف کہتے ہیں کہ مشترک کے کسی معنی کو اگر متکلم کی طرف سے ترجیح حاصل ہوئی ہو یعنی متکلم نے صراحتاً اپنی مراد بیان کر دی ہو یا متکلم کی طرف سے کوئی قطعی دلیل پائی گئی ہو تو ایسی صورت میں وہ مشترک، مفسر ہو جائے گا، مؤول اور مفسر کے درمیان یہ فرق ہے کہ مؤول اس مشترک کا نام ہے جس کے محتمل معانی میں سے ایک معنی کو خبر واحد یا قیاس یعنی ہو یا ظنی کے ذریعہ ترجیح حاصل ہوئی ہو، اور مفسر اس مشترک کا نام ہے جس کے محتمل معانی میں سے ایک معنی کو متکلم کے بیان سے ترجیح حاصل ہوئی ہو اور متکلم کا یہ بیان دلیل قطعی ہے۔

مفسر کا حکم یہ ہے کہ اس پر بایقین عمل کرنا واجب ہوتا ہے کیونکہ اس میں مفسر اور متکلم کی رائے کے خلاف کا احتمال نہیں ہوتا ہے مثلاً اگر کسی شخص نے اپنے اوپر اقرار کرتے ہوئے کہا فلان علی عشرة دراهم من نقد بخارا (فلاں کے لئے پچھربخارا کے دراہم میں سے دس درہم ہیں) تو اس پر بخارا ہی کے دس درہم واجب ہوں گے، متکلم کے شہر میں جو درہم زیادہ رائج ہیں بطریق تادیل وہ واجب نہ ہوں گے کیونکہ متکلم کا قول میں نقد بخارا مذکورہ دراہم کے لئے تفسیر ہے ہاں اگر متکلم میں نقد بخارا نہ کہتا تو پھر بطریق تادیل غالب نقد بلد ہی واجب ہوتے اور مشترک، مؤول ہوتا مگر چونکہ متکلم نے میں نقد بخارا کہہ کر مشترک کو مفسر بنا دیا ہے اور مفسر کو مؤول پر ترجیح حاصل ہوتی ہے اس لئے یہاں مقررہ نقد بلد یعنی متکلم کے شہر میں زیادہ رائج ہونے والے دراہم واجب نہ ہوں گے بلکہ بخارا کے دراہم واجب ہوں گے۔ اور مفسر کو مؤول پر ترجیح اس لئے حاصل ہوتی ہے کہ مؤول میں وجہ ترجیح اور دلیل ترجیح ظنی ہوتی ہے اور مفسر میں قطعی ہوتی ہے اور قطعی کو ظنی پر بہر حال ترجیح حاصل ہے لہذا مفسر مؤول کے مقابلہ میں رائج ہوگا۔

فصل في الحقيقة والمجاز كل لفظ وضعه واضع اللغة بأزاء شئ؛ فهو حقيقة له ولو استعمل في غيره يكون مجازاً لا حقيقة.

ترجمہ (یہ) فصل حقیقت اور مجاز (کے بیان) میں ہے ہر وہ لفظ جس کو واضع لغت نے کسی شئی کے مقابلہ میں وضع کیا ہو وہ لفظ اس شئی کے لئے حقیقت ہے اور اگر اس کے علاوہ میں استعمال کیا گیا ہو تو مجاز ہوگا نہ حقیقت۔

تشریح یہاں سے مصنف لفظ کی دوسری تقسیم بیان کرنا چاہتے ہیں، لفظ کی دوسری تقسیم استعمال کے اعتبار سے ہے اور اس کے تحت چار قسمیں ہیں (۱) حقیقت (۲) مجاز (۳) صریح (۴) کنایہ۔ ان چاروں کے درمیان دلیل حصہ یہ ہے کہ لفظ اپنے معنی موضوع لہ میں مستعمل ہوگا یا علاقہ کی وجہ سے معنی غیر موضوع لہ میں۔ اول کو حقیقت اور ثانی کو مجاز کہا جاتا ہے، پھر وہ لفظ واضح معنی میں جاری ہوگا یا غیر واضح معنی میں اگر اول ہے تو اس کو صریح کہا جاتا ہے اور اگر ثانی ہے تو اس کو کنایہ کہا جاتا ہے۔

مصنف اصول الشاشی نے استعمال کے اعتبار سے لفظ کی تقسیم پہلے ذکر کی ہے اور ظہور اور بیان کے اعتبار سے تقسیم جس کے تحت ظاہر، نص، مفسر، محکم ہے کو بعد میں ذکر کیا ہے۔ حالانکہ صاحب نور الانوار اور صاحب حسامی نے اس کا برعکس کیا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ مصنف اصول الشاشی کے پیش نظر یہ بات ہے کہ ظہور استعمال کے بعد ہوتا ہے لہذا ظہور کے اعتبار سے تقسیم کو بعد میں ذکر کیا گیا اور استعمال کے اعتبار سے تقسیم کو پہلے بیان کیا گیا اور صاحب نور الانوار اور صاحب حسامی کے پیش نظر یہ بات ہے کہ استعمال سے ظہور ہی مقصود ہوتا ہے اس لئے ظہور کے اعتبار سے تقسیم کو مقدم کیا گیا اور استعمال کے اعتبار سے تقسیم کو مؤخر کیا گیا۔ فاضل مصنف نے حقیقت اور مجاز کو ایک

فصل میں اس لئے ذکر کیا ہے کہ مجاز حقیقت پر ہی مبنی ہوتا ہے یا اس لئے کہ یہ دونوں خاص اور عام ہونے میں شریک ہیں یعنی جس طرح حقیقت خاص اور عام ہوتا ہے اسی طرح مجاز بھی خاص اور عام ہوتا ہے، یا اس لئے کہ ان دونوں کے درمیان تقابلی مستحق ہے۔ حقیقت اور مجاز کی لغوی تحقیق یہ ہے کہ لفظ حقیقت، فیصلہ کے وزن پر ہے حقیقت میں تاد تائیت نقل کے لئے ہے یعنی یہ تاد اس پر دال ہے کہ لفظ حقیقت وصفیت سے اسیت کی طرف نقل کیا گیا ہے اور فیصل کا وزن اسم فاعل کے معنی میں بھی ہوتا ہے اور اسم مفعول کے معنی میں بھی۔ پہلی صورت میں حتی بحق بمعنی ثابت سے ماخوذ ہوگا اور حقیقت کے معنی ثابتہ کے ہوں گے یعنی ثابت شدہ چیز۔ حقیقت بھی چونکہ اپنے موضع اصلی میں ثابت ہوتی ہے اور وہاں سے کسی حال میں نہیں ہوتی ہے اس لئے حقیقت کو حقیقت کہا جاتا ہے، الحاقہ بمعنی قیامت بھی اسی سے ماخوذ ہے کیونکہ حادثہ بھی ثابت شدہ ہے اور لامحالہ اس کا وقوع ہو کر رہے گا۔ اور حتی بحق بھی چونکہ ثابت ہوتا ہے اس لئے وہ بھی اسی حتی بحق سے ماخوذ ہوگا۔ اور دوسری صورت میں حقیقت حَقَّقْتُ الشَّيْءَ سے ماخوذ ہے اس صورت میں حقیقت، معقوتہ (مثبتہ) کے معنی میں ہوگی، یعنی وہ چیز جس کو ثابت کر دیا گیا ہو۔ پس چونکہ حقیقت کو دلائل وضعیہ سے اس کے موضوع اصلی میں یعنی طور پر ثابت کیا جاتا ہے اس لئے حقیقت کو حقیقت کہا جاتا ہے۔ مجاز، مفضل کے وزن پر مصدر مبنی ہے مگر فاعل کے معنی میں ہے جیسے مولیٰ، دالی اسم فاعل کے معنی میں ہے اور جاز۔ بجز (تجاوز کرنے) سے ماخوذ ہے، مجاز کو مجاز اسی لئے کہا جاتا ہے کہ لفظ جب اپنے غیر موضوع لہ میں استعمال کیا جاتا ہے تو وہ اپنے مکان اصلی یعنی معنی موضوع لہ سے تجاوز کر جاتا ہے اس تجاوز کرنے کی وجہ سے اس کو مجاز (تجاوز کرنا والا) کہا گیا ہے۔ حقیقت اور مجاز کے لغوی معنی کا اعتبار کرتے ہوئے کہا جاتا ہے "حب فلان حقیقہ" فلاں کی محبت ثابت ہے یعنی اپنے محل موضوع لہ یعنی دل میں ثابت ہے اور "حب فلان مجاز" یعنی فلاں کی محبت اپنے محل موضوع لہ یعنی دل سے زبان کی طرف تجاوز کر گئی یعنی فلاں کی محبت صرف زبان پر ہے دل میں نہیں ہے۔

فاضل مصنف نے حقیقت اور مجاز کی تعریف اصطلاحی بیان کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ ہر وہ لفظ جس کو واضح لغت نے کسی معین شئی کے مقابلہ میں وضع کیا ہو تو وہ لفظ اس شئی کے لئے حقیقت ہوگا اور اگر وہ لفظ غیر موضوع لہ میں استعمال کیا گیا ہو تو وہ لفظ مجاز ہوگا حقیقت نہ ہوگا۔

حقیقت کی تعریف میں چونکہ وضع کا لفظ مذکور ہے اس لئے وضع کے معنی اور اس کے اتسام کا بیان کرنا بھی ضروری ہے، چنانچہ عربی ہے کہ وضع کہتے ہیں لفظ کو کسی معنی کے لئے اس طرح متعین کرنا کہ وہ لفظ اس معنی پر دلالت کرنے میں قرینہ کا ممانع نہ ہو، پھر اس وضع کی چار قسمیں ہیں (۱) وضع لغوی (۲) وضع شرعی (۳) وضع عرفی خاص (۴) وضع عرفی عام۔ اس لئے کہ لفظ کو معنی کے لئے متعین کرنا وضع لغت کی جانب سے ہوگا یا وضع شرع کی جانب سے ہوگا یا کسی مخصوص جماعت کی طرف سے ہوگا یا عام لوگوں کی جانب سے ہوگا۔ اگر اول ہے تو اس کو وضع لغوی کہا جائیگا جیسے لفظ صلوات کی وضع دعا کیلئے ہے اور اگر ثانی ہے تو وضع شرعی ہے جیسے صلوات کی وضع ارکان مخصوصہ (نماز) کے لئے ہے اور اگر ثالث ہے تو وضع عرفی خاص ہے جیسے نحو یوں کے یہاں اسم کی وضع اس کلمہ کے لئے ہے جو ایسے مستقل معنی پر

دلائل کرے جو کسی زمانہ کے ساتھ مقترن نہ ہو، اور اگر رابع ہے تو وضع عرفی عام ہے جیسے دابہ کی وضع جو بوائے کے لئے ہے۔ الحاصل حقیقت کی تین قسمیں ہوں گی (۱) حقیقت لغویہ (۲) حقیقت شرعیہ (۳) حقیقت عرفیہ۔ فاضل مصنف نے حقیقت کی تعریف میں واضح کو چونکہ واضح لغت کے ساتھ مفید کیا ہے اس لئے مصنف کی بیان کردہ یہ تعریف حقیقت شرعیہ اور حقیقت عرفیہ کو شامل ہوگی حالانکہ یہ دونوں بھی حقیقت کے انواع میں سے ہیں جیسا کہ اوپر ذکر کیا گیا ہے۔ مصنف کی طرف سے بعض حضرات نے جواب دیتے ہوئے فرمایا ہے کہ مصنف اصول التاشی نے عام علماء کے مذہب کو چھوڑ کر ابو بکر باقلائی کا مذہب اختیار کیا ہے اور ان کے نزدیک اسم لغوی اگر معنی شرعی یا معنی عرفی میں استعمال کیا گیا ہو تو وہ مجاز کہلاتا ہے۔ حقیقت شرعیہ یا حقیقت عرفیہ نہیں کہلاتا۔ بعض لوگوں نے کہا کہ لغت، لغا سے ماخوذ ہے اور اس کے معنی تکلم کے ہیں لہذا واضح لغت کے معنی ہوں گے واضح تکلم اور یہ معنی شرعیہ اور عرفیہ دونوں کو عام سے چونکہ واضح تکلم و واضح شرع بھی ہوتا ہے اور واضح لغت بھی۔ اور جب ایسا ہے تو مصنف کی بیان کردہ یہ تعریف حقیقت شرعیہ اور حقیقت عرفیہ دونوں کو شامل ہوگی۔ مصنف نے حقیقت کی تعریف میں لفظ کل لفظ لاکر اس طرف اشارہ کیا ہے کہ حقیقت اور مجاز لفظ کے اوصاف میں سے ہیں یعنی حقیقت اور مجاز لفظ کی صفت ہوتے ہیں اور "لفظ" حقیقی اور مجازی ہوتا ہے۔ معنی یا استعمال حقیقی اور مجازی نہیں ہوتا لیکن بعض حضرات فرماتے ہیں کہ حقیقت اور مجاز معنی کی صفت ہوتے ہیں یعنی "معنی" حقیقی اور مجازی ہوتا ہے لفظ نہیں۔ اور بعض حضرات فرماتے ہیں کہ حقیقت اور مجاز استعمال کی صفت ہوتے ہیں یعنی لفظ کا استعمال حقیقی اور مجازی ہوتا ہے لفظ یا معنی حقیقی اور مجازی نہیں ہوتا ہے۔

تَمَّ الْحَقِيقَةُ مَعَ الْمَجَازِ لَا يَجْتَمِعَانِ إِزَادَةٌ مِنْ لَفْظٍ وَاحِدٍ فِي حَالَةٍ وَاحِدَةٍ وَلِهَذَا أَقْلْنَا لَمَّا أُرِيدَ مَا يَدْخُلُ فِي الصَّاعِ بِقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ لَا تَبْسَعُوا اللَّذَّ زَهْرًا بِالذَّرِّ هَمَّيْنِ وَرَكَ الصَّاعُ بِالصَّاعَيْنِ سَقَطَ اِعْتِبَارُ نَفْسِ الصَّاعِ حَتَّى جَارَ بَيْعِ الْوَاحِدِ مِنْهُ بِالْأَثْنَيْنِ وَلَمَّا أُرِيدَ الْوِقَاعُ مِنْ آيَةِ الْمَلَأْمَسَةِ سَقَطَ اِعْتِبَارُ إِزَادَةِ الْمَسِّ بِالْيَدِ.

ترجمہ

پھر ایک لفظ سے ایک حالت میں حقیقت اور مجاز دونوں اجتماعی طور سے مراد نہیں ہو سکتے ہیں اسی وجہ سے ہم نے کہا ہے کہ جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے قول لا الصاع بالصاعین سے داخل صاع (مظروف) مراد لے لیا گیا تو نفس صاع کا اعتبار ساقط ہو گیا حتیٰ کہ ایک صاع (ظرف) کو دو صاع (ظرف) کے عوض فروخت کرنا جائز ہے اور جب آیت علامت سے جماع مراد لے لیا گیا تو ہاتھ سے چھونے کے مراد لینے کا اعتبار ساقط ہو گیا۔

تشریح مصنف فرماتے ہیں کہ ایک لفظ سے ایک وقت میں حقیقت اور مجاز دونوں کو مراد نہیں لیا جاسکتا ہے۔ یعنی ایسا نہیں ہو سکتا ہے کہ ایک وقت میں ایک لفظ سے معنی حقیقی بھی مراد ہوں اور معنی مجازی بھی مراد ہوں۔ ایسا تو ہو سکتا ہے کہ لفظ دونوں کو نظر ہر شامل ہو اور دونوں کا احتمال رکھتا ہو لیکن دونوں کا ارادہ کرنا

نظماً ناجائز ہے اگرچہ حضرت امام شافعیؒ اس کی اجازت دیتے ہیں امام شافعیؒ کی دلیل یہ ہے کہ جس طرح حقیقت لفظ کا مدلول بننے کی صلاحیت رکھتی ہے اسی طرح مجاز بھی لفظ کا مدلول بننے کی صلاحیت رکھتا ہے اور ایک ساتھ دونوں کو مراد لینے سے کوئی مانع بھی موجود نہیں ہے چنانچہ اگر کسی نے لانتکح مانکح ابوت کہا تو اس سے عقد (مجازی معنی) اور وطی (حقیقی معنی) دونوں مراد ہوں گے اور مطلب یہ ہوگا کہ تو اپنے باپ کی موطوہ سے نہ عقد نکاح کر اور نہ وطی کر۔ اور اس اجتماع میں کوئی استبدال نہیں ہے لہذا یہ بات ثابت ہوگئی کہ حقیقت اور مجاز کو ایک لفظ سے ایک وقت میں مراد لیا جاسکتا ہے۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ حقیقت اپنے عمل میں مستقر اور ثابت ہوتی ہے اور مجاز اپنے عمل سے متبادر ہوتا ہے اور یہ بات بالکل محال ہے کہ ایک شئی ایک وقت میں اور ایک حالت میں اپنے عمل میں مستقر اور ثابت بھی ہو اور متبادر بھی ہو جیسا کہ ایک حالت اور ایک وقت میں ایک لابس کے بدن پر ایک کپڑا لگا بھی ہو اور عاریہ بھی ہو یہ محال ہے۔ مصنفِ اصولِ شاشی کہتے ہیں کہ ہمارے نزدیک ایک لفظ سے حقیقت اور مجاز دونوں کا ایک وقت مراد لینا جو کہ محال ہے اس لئے ہم کہتے ہیں کہ رسول ہاشمی صلی اللہ علیہ وسلم کے قول "لا تتبعوا الدرہم بالدرہمین ولا الصاع بالصاعین" (ایک درہم کو دو درہم کے عوض اور ایک صاع کو دو صاع کے عوض فروخت مت کرو) میں جب صاع کے مجازی معنی یعنی داخل صاع اور داخل فی الصاع (منظوف) بالاتفاق مراد ہے تو حقیقت و مجاز کے اجتماع سے بچنے کے لئے نفس صاع اور عین صاع یعنی ظرف مراد نہ ہوگا اور حدیث کا مطلب یہ ہوگا کہ ایک صاع اناج کا اس کے ہم جنس دو صاع اناج کے عوض بیچنا جائز نہیں ہے البتہ ایک عین صاع یعنی ظرف کا دو عین صاع یعنی ظرف کے عوض بیچنا جائز ہے۔ اسی طرح آیت اولہ مستمرا النساء میں لمس، مس بالید کے معنی میں حقیقت ہے اور جماع کے معنی میں مجاز ہے اور ہمارا اور شواہح کا اس پر اتفاق ہے کہ یہاں جماع کے معنی مراد ہیں، چنانچہ پانی کے استعمال پر تدرت نہ ہونے کی صورت میں جنبی کے لئے اسی آیت سے تیمم کی اجازت دی گئی ہے اور جب یہاں جماع کے معنی مراد ہیں تو ہمارے نزدیک مس بالید کے معنی مراد نہ ہوں گے چنانچہ یہ ناقض وضو نہ ہوگا اس لئے کہ مس بالید مراد لینے کی صورت میں جمع بین الحقیقت و المجاز لازم آئے گا حالانکہ ہم ثابت کر چکے ہیں کہ جمع بین الحقیقت و المجاز جائز نہیں ہے۔

قَالَ مُحَمَّدٌ إِذَا أَرْضَى لِمَوْلِيهِ وَلَهُ مَوَالٍ أَعْتَقَهُمْ وَلِمَوْلِيهِ مَوَالٍ أَعْتَقَهُمْ كَأَنَّ
الْوَصِيَّةَ لِمَوْلِيهِ دُونَ مَوَالِي مَوْلِيهِ وَفِي السِّيَرِ الْكَبِيرِ لَوْ اسْتَأْمَنَ مِنْ أَهْلِ الْحَرْبِ عَلَى
آبَاءِهِمْ لَا تَدْخُلُ الْأَجْدَادُ فِي الْأَمَانِ وَلَوْ اسْتَأْمَنُوا عَلَى أَهْلِهِمْ لَا يَنْبَغُ الْأَمَانُ
فِي حَقِّ الْجَدَّاتِ -

ترجمہ | امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ جب کسی نے اپنے موالی کے لئے وصیت کی اور اس کے لئے ایسے موالی ہیں جن کو اس نے آزاد کیا ہے اور اس کے موالی کے لئے ایسے موالی ہیں جنہوں نے ان کو آزاد کیا ہے تو وصیت اس کے موالی کے لئے ہوگی نہ کہ اس کے موالی کے موالی کے لئے، اور سیر کبیر میں ہے کہ اگر حربی لوگوں نے اپنے آبا پر اس طلب کیا تو اجداد

امان میں داخل نہ ہوں گے اور اگر اپنی ماؤں پر امان طلب کیا تو جدات کے حق میں امان ثابت نہ ہوگا۔

تشریح صاحب اہول شاشی فرماتے ہیں کہ جمع بین الحقیقت والہماز کے ناجائز ہونے کی وجہ سے حضرت امام محمد نے فرمایا ہے کہ اگر کسی حر الاصل یعنی پیدائشی آزاد آدمی نے اپنے موالی یعنی آزاد کردہ غلاموں کے لئے وصیت کی اور اس کے پاس موالی یعنی اس کے آزاد کردہ غلام بھی ہیں اور اس کے موالی کے موالی یعنی اس کے آزاد کردہ غلاموں کے آزاد کردہ غلام بھی ہیں تو ایسی صورت میں وصیت اس کے موالی یعنی آزاد کردہ غلاموں کے لئے ہوگی اور موالی کے موالی یعنی اس کے آزاد کردہ غلاموں کے لئے نہ ہوگی۔ کیونکہ لفظ موالی، موصی کے آزاد کردہ غلاموں کے لئے حقیقت ہے اور آزاد کردہ غلاموں کے آزاد کردہ غلاموں کے لئے مجاز ہے اور حقیقت، مجاز کی بہ نسبت جو کہ راجح ہے اس لئے یہاں حقیقت مراد ہوگی، یعنی موصی کے آزاد کردہ غلام مراد ہوں گے۔ اور جو کہ حقیقت اور مجاز کا اجتماع ناجائز ہے اس لئے مجاز مراد نہ ہوگا یعنی موصی کے آزاد کردہ غلام مراد نہ ہوں گے۔ اور سیر کبیر میں ہے کہ اگر حر بیوں نے مسلمانوں سے اپنے آباء پر امان طلب کیا اور مسلمانوں نے امان دے بھی دیا تو یہ امان صرف آباء یعنی باپوں کے حق میں ثابت ہوگا اور اجداد یعنی داداؤں اور ناناؤں کے حق میں ثابت نہ ہوگا۔ اسی طرح اگر اہل حرب نے اپنی اتہات پر امان طلب کیا اور مسلمانوں نے امان دے بھی دیا تو یہ امان صرف ماؤں کے حق میں ثابت ہوگا دادیوں اور نانیوں کے حق میں ثابت نہ ہوگا اس لئے کہ اب والد کے لئے اور ام والدہ کے لئے حقیقت ہے، اور اب دادا اور نانا کے لئے اور ام دادی اور نانی کے لئے مجاز ہے اور امان طلب کرنے میں اب سے والد اور ام سے والدہ بالاجماع مراد ہے۔ اب اگر اجداد اور جدات کو بھی مراد لے لیا جائے تو جمع بین الحقیقت والہماز لازم آئے گا حالانکہ ہمارے نزدیک ناجائز ہے یہاں یہ اعتراض ہو سکتا ہے کہ آیت حرمت علیکم اتہاتکم میں امر سے ماں اور جده دونوں مراد ہیں چنانچہ اس نص سے دونوں کو حرام کیا گیا ہے لہذا حقیقت اور مجاز کا اجتماع لازم آیا حالانکہ آپ اس کو ناجائز کہتے ہیں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ ماں کی حرمت تو عبارت انہص سے ثابت ہے اور جده کی حرمت علاقہ جزئیت اور بعینت کی وجہ سے دلالت انہص سے ثابت ہے اور جب ایسا ہے تو جمع بین الحقیقت والہماز لازم نہیں آیا۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ آیت میں اتہات سے بالاجماع اصول مراد ہیں اور اصول کا لفظ ماں اور جدات دونوں کو عام ہے لہذا آیت میں دونوں کا ارادہ عموم مجاز کے طور پر ہوگا نہ کہ جمع بین الحقیقت والہماز کے طور پر۔

وَعَلَىٰ هَذَا قُلْنَا إِذَا أَوْصَىٰ لِأَبْنِكَارِ بْنِ فُلَانٍ لَا تَدْخُلُ الْمَصَابِتُ بِالْفُجُورِ فِي حَكْمِ الْوَصِيَّةِ
وَلَوْ أَوْصَىٰ لِبَنِي فُلَانٍ وَلَهُ بَنُونَ وَسَبْرُ بَنِيهِمْ كَانَتْ الْوَصِيَّةُ لِبَنِيهِمْ دُونَ بَنِي بَنِيهِمْ۔

ترجمہ اور اسی اصل پر ہم نے کہا ہے کہ جب کسی نے بنی فلاں کی باکرہ لڑکیوں کے لئے وصیت کی تو وصیت کے حکم میں مصابہ بالفجور (دو لڑکی جس کا پردہ بکارت زنا سے زائل ہوا ہو) داخل نہ ہوگی اور اگر بنی فلاں کے لئے وصیت

تشریح کی اور اس کے ابناء اور ابناء الابناء دونوں ہیں تو وصیت اس کے ابناء کے لئے ہوگی اس کے ابناء کے ابناء کیلئے نہ ہوگی۔ مصنف فرماتے ہیں کہ اس اصول بزرگ حقیقت اور مجاز جمع نہیں ہوتے ہیں ہم کہتے ہیں کہ اگر کسی نے کسی کی بارگاہیوں کے لئے وصیت کی مثلاً بیوں کہا کہ میرے مرنے کے بعد میرے مال کا ایک تہائی شاہد کی بارگاہیوں کو دیدینا تو اس وصیت میں وہ لڑکیاں داخل نہ ہوں گی جن کی بکارت زنا کی وجہ سے زائل ہو گئی ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ وہ لڑکی جس کی بکارت زنا سے زائل ہوئی ہو وہ امام ابوحنیفہ کے نزدیک بارگاہیوں کے حکم میں ہے چنانچہ نکاح کے سلسلہ میں جس طرح غیر مصابہ بالزنا حقیقی بارگاہی کا سکوت رضاشمار ہوتا ہے اسی طرح مصابہ بالزنا کا سکوت بھی رضاشمار ہوگا۔ اور صاحبین کے نزدیک مصابہ بالزنا وہ لڑکی جس کی بکارت زنا سے زائل ہو گئی ہو (میںبہ کے حکم میں ہے چنانچہ ان کے نزدیک اس کا سکوت رضاشمار نہ ہوگا لیکن مصابہ بالزنا بارگاہیوں کی وصیت میں تینوں حضرات کے نزدیک داخل نہ ہوں گی، صاحبین کے نزدیک تو اس لئے کہ ان کے نزدیک مصابہ بالزنا بارگاہی نہیں ہے بلکہ میںبہ کے حکم میں ہے۔ اور امام صاحب کے نزدیک اس لئے کہ غیر مصابہ تو حقیقتاً بارگاہی ہے اور مصابہ بالزنا نے چونکہ نکاح نہیں کیا ہے اس لئے اس کے معاملہ کو مخفی رکھنے کے لئے اس کو مجازاً بارگاہی کہا گیا ہے اور وصیت للابکار میں ابکار سے چونکہ حقیقی بارگاہی مراد ہیں اس لئے مصابہ بالزنا مراد نہ ہوگی تاکہ جمع بین الحقیقتہ والمجاز لازم نہ آئے۔ یہ ذہن میں رہے کہ مصنف نے مصابہ کو بخورد زنا کے ساتھ مقید کر کے اس طرف اشارہ کیا ہے کہ اگر کسی بارگاہی کی بکارت کو دینے یا حیض یا زیادہ مدت ٹھہرے رہنے یا رحم سے زائل ہو گئی ہو تو وہ حقیقی بارگاہی کہلائے گی اور وصیت للابکار میں وہ بھی داخل ہوگی۔ اسی طرح اگر کسی شخص نے فلاں کے ابناء کے لئے وصیت کی اور فلاں کے ابناء (بیٹے) اور ابناء الابناء (پوتے) دونوں ہیں تو یہ وصیت صرف ابناء (بیٹوں) کے لئے ہوگی ابناء الابناء (پوتوں) کے لئے نہ ہوگی اس لئے کہ لفظ ابن ولد (بیٹے) کے لئے تو حقیقت ہے اور ولد الولد (پوتے) کے لئے مجاز ہے اور یہاں حقیقت بالاتفاق مراد ہے لہذا جمع بین الحقیقتہ والمجاز سے بچنے کے لئے مجاز یعنی ولد الولد مراد نہ ہوگا حضرت امام ابوحنیفہ کا یہ ہی مذہب ہے صاحبین فرماتے ہیں کہ لفظ بنین کا عرف میں چونکہ ابناء اور ابناء الابناء دونوں پر اطلاق ہوتا ہے اس لئے عموم مجاز کے طور پر وصیت میں دونوں مراد ہوں گے۔ اس موقع پر یہ اعتراض کیا جاسکتا ہے کہ اگر حرمیوں نے ابناء پر امان طلب کیا اور مسلمانوں نے امان دے دیا تو احناف کے نزدیک یہ امان ابناء اور ابناء الابناء دونوں کو شامل ہوتا ہے اسی طرح اگر موالی پر امان طلب کیا اور مسلمانوں نے امان دیدیا تو امان میں موالی اور موالی کے موالی دونوں داخل ہوتے ہیں حالانکہ اس صورت میں بھی جمع بین الحقیقتہ والمجاز لازم آتا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ لفظ ابناء بظاہر فروع یعنی ابناء الابناء کو بھی شامل ہوتا ہے جیسا کہ بنو آدم، بنو ہاشم، بنو کعبہ میں بنو کا لفظ ابناء اور ابناء الابناء اور نیچے کے تمام لوگوں کو شامل ہے۔ اسی طرح لفظ موالی بظاہر موالی کے موالی کو بھی شامل ہوتا ہے، پس جب ابناء اور موالی پر امان طلب کیا گیا تو حقیقت کے مجاز پر مقدم ہونے کی وجہ سے اس امان میں صرف ابناء اور موالی داخل ہوں گے لیکن لفظ ابناء چونکہ ابناء الابناء کو اور لفظ موالی، موالی کے موالی کو بظاہر شامل ہے اس لئے ان کے امان کا بھی شبہ پیدا ہو گیا اور امان جس طرح صراحت سے ثابت ہوتا ہے اسی طرح شبہ سے بھی ثابت ہو جاتا

ہے چنانچہ اگر قلعہ کے نیچے سے مسلمان نے کافر کو اشارہ کر کے کہا اگر تو مرد ہے تو نیچے آؤ آپس کافر یہ سمجھ کر کھجھ کو امان دیدیا ہے قلعہ سے نیچے آکر آیا تو یہ بھی امان ہوگا حالانکہ یہاں امان کا صرف شبہ ہے۔ الحاصل امان شبہ سے بھی ثابت ہو جاتا ہے اور جب امان شبہ سے ثابت ہو جاتا ہے تو ابناء اور موالی کے لئے حقیقت لفظ سے امان ثابت ہوگا اور ابناء و الابناء اور موالی کے موالی کے لئے احتیاطاً شبہ امان سے امان ثابت ہوگا اور جب یہ بات ہے تو جمع بین الحقیقتہ والمجاز لازم نہیں آئے گا اور رہی وصیت تو وہ چونکہ شبہ سے ثابت نہیں ہوتی ہے اس لئے ابناء کے لئے وصیت میں ابناء و الابناء اور موالی کے لئے وصیت میں موالی کے موالی داخل نہ ہوں گے۔

قَالَ اصْحَابُنَا لَوْ خَلَفَ لَا يَنْكِحُ فَلَا مَنَّةَ وَهِيَ اجْنِبِيَّةٌ كَانَ ذَلِكَ عَلَى الْعَقْدِ حَتَّى نَوَسْنَا
بِهَا لَا يَخْتَنُ

ترجمہ ہمارے علماء احناف نے کہا کہ اگر کسی نے قسم کھائی کہ فلاں اجنبیہ عورت سے نکاح نہیں کرے گا تو یہ عقد پر محمول ہوگا حتیٰ کہ اگر اس کے ساتھ زنا کیا تو حائث نہ ہوگا۔

تشریح مصنف اصول الشاشی نے فرمایا ہے کہ اگر کسی شخص نے قسم کھا کر یہ کہا کہ میں فلاں عورت سے نکاح نہیں کروں گا اور وہ فلاں عورت اجنبیہ ہے تو یہ قسم عقد نکاح پر محمول ہوگی چنانچہ اس شخص نے اس عورت کے ساتھ زنا کر لیا تو حائث نہ ہوگا اس لئے کہ لفظ نکاح و طہ کے معنی میں حقیقت ہے اور عقد کے معنی میں مجاز ہے اور یہاں عقد مراد لے لیا گیا تو اب و طہ کے معنی مراد نہ ہوں گے کیونکہ اگر و طہ کے معنی بھی مراد لے لے جائیں تو جمع بین الحقیقتہ والمجاز لازم آئے گا حالانکہ یہ ناجائز ہے۔ یہاں ایک اعتراض ہے وہ یہ کہ نکاح، و طہ کے معنی میں حقیقت ہے اور عقد کے معنی میں مجاز ہے اور اطلاق کے وقت لفظ کے حقیقی معنی مراد ہوتے ہیں نہ کہ مجازی لہذا یہاں و طہ کے معنی مراد ہونے چاہئیں تھے نہ کہ عقد کے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ اجنبیہ عورت کے ساتھ و طہ شرعاً ہیجور ہے لہذا عادتاً بھی متروک ہوگی اور یہ بات آپ کو معلوم ہے کہ حقیقت جب شرعاً ہیجور ہوتی ہے تو وہ مراد نہیں ہوتی بلکہ لفظ کے مجازی معنی مراد ہوتے ہیں پس یہاں حقیقت کے شرعاً ہیجور ہونے کی وجہ سے مجازی معنی مراد لے گئے ہیں۔

وَلَيْتَ قَالَ إِذَا خَلَفَ لَا يَضَعُ قَدَمَهُ فِي دَارِ فَلَانٍ يَخْتَنُ لَوْ دَخَلَهَا حَافِيًا أَوْ مُتَعَلِّيًا أَوْ
رَاكِبًا وَكَذَلِكَ لَوْ خَلَفَ لَا يَسْكُنُ دَارِ فَلَانٍ يَخْتَنُ لَوْ كَانَتْ الدَّارُ مِلْكًا لِفَلَانٍ أَوْ كَانَتْ
بِأَجْرٍ أَوْ عَارِيَّةٍ وَذَلِكَ جَمْعٌ بَيْنَ الْحَقِيقَةِ وَالْمَجَازِ وَكَذَلِكَ لَوْ قَالَ عَبْدُهُ حُرٌّ نَعِيمٌ
يَقْدَمُ فَلَانٌ فَقَدِمَ فَلَانٌ لَيْلًا أَوْ نَهَارًا يَخْتَنُ.

ترجمہ اور اگر کہے کہ جب کسی نے قسم کھائی کہ وہ فلاں کے گھر میں اپنا قدم نہیں رکھے گا تو حائث ہو جائے گا خواہ

اس میں برہنہ پاد داخل ہو یا جو تا پہن کر یا سوار ہو کر داخل ہو، اور اگر قسم کھائی کہ فلاں کے گھر میں نہیں رہے گا تو حانت ہوگا خواہ مکان فلاں کا ملوک ہو یا اجرت برہنہ یا عاریتہ برہنہ اور یہ جمع بین الحقیقت والمجاز ہے اور اسی طرح اگر کہا اس کا غلام آزاد ہے جس دن فلاں آئے پس فلاں رات میں آئے یا دن میں حانت ہو جائیگا۔

تشریح اس عبارت میں حضرت امام ابو حنیفہ کی بیان کردہ اصل کہ جمع بین الحقیقت والمجاز محال ہے پر چند اعتراضات کئے گئے ہیں۔ پہلا اعتراض یہ ہے کہ اگر کسی نے کہا واللہ لا اضع قدمی فی دار فلاں بخدا میں اپنا قدم دار فلاں میں نہیں رکھوں گا تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک یہ شخص اس وقت بھی حانت ہو جائے گا جب برہنہ پاد داخل ہوگا اور اس وقت بھی جب جوتے پہن کر داخل ہوگا اور اس وقت بھی جب سوار ہو کر داخل ہوگا، حالانکہ وضع قدم، برہنہ پاد داخل ہونے میں حقیقت ہے اور جوتے پہن کر داخل ہونے اور سوار ہو کر داخل ہونے میں مجاز ہے پس جب دونوں معنی مراد لے لئے گئے تو جمع بین الحقیقت والمجاز لازم آیا حالانکہ آپ کے نزدیک یہ ناجائز ہے۔ دوسرا اعتراض یہ ہے کہ اگر کسی نے قسم کھا کر کہا "واللہ لا اسکن فی دار فلاں" بخدا میں فلاں کے مکان میں نہیں رہوں گا تو یہ شخص اس وقت بھی حانت ہوگا جب فلاں کے دارملوک مسکونہ میں داخل ہوگا اور اس وقت بھی جب فلاں کے دارمسکونہ مستاجرہ میں داخل ہوگا اور اس وقت بھی جب فلاں کے دارمسکونہ مستعارہ میں داخل ہوگا حالانکہ دارملوک مسکونہ دارفلاں کی حقیقت ہے اور دارمسکونہ مستاجرہ اور دارمسکونہ مستعارہ دارفلاں کے مجازی معنی ہیں۔ پس جب آپ کے نزدیک تمام صورتوں میں جاحف حانت ہو جاتا ہے تو جمع بین الحقیقت والمجاز لازم آیا حالانکہ آپ اس کو ناجائز کہتے ہیں۔ تیسرا اعتراض یہ ہے کہ اگر کسی نے کہا "عبدی جزوہ بقدم فلاں" میرا غلام آزاد ہے اگر آج فلاں آگیا، تو یہ شخص اس وقت بھی حانت ہو جائیگا یعنی اس کا غلام آزاد ہو جائے گا جبکہ فلاں دن میں آیا ہو اور اس وقت بھی جبکہ فلاں رات میں آیا ہو۔ پس لفظ یوم چونکہ دن کے لئے حقیقت اور رات کے لئے مجاز ہے اس لئے یہاں بھی جمع بین الحقیقت والمجاز لازم آئے گا۔ حالانکہ آپ کے نزدیک ناجائز ہے۔

فَلَمَّا وَضَعُ الْقَدَمُ صَارَ مَجَازًا عَنِ الدُّخُولِ بِحُكْمِ الْعَرَفِ وَالِدُّخُولُ لَا يَتَّفِقَانِ فِي
الْفَضْلَيْنِ وَدَارُ فَلَانٍ صَارَ مَجَازًا عَنِ دَارِ مَسْكُونَةٍ وَذَلِكَ لَا يَتَّفِقَانِ بَيْنَ أَنْ يَكُونَ
مِلْكَكُمَا أَوْ كَانَتْ يَأْجِرُهُ لَكُمْ وَالْيَوْمُ فِي مَسْأَلَةِ الْقَدْرِ مَعْبَارَةٌ عَنِ مُطْلِقِ الْوَقْتِ لِأَنَّ
الْيَوْمَ إِذَا أُضْنِفَ إِلَى فِعْلٍ لَا يَمْتَدُّ يَكُونُ مَعْبَارَةً عَنِ مُطْلِقِ الْوَقْتِ كَمَا عُرِفَتْ فَكَانَ الْجَنَّتُ
بِهَذَا الطَّرِيقِ لَا يَطْرُقُ الْجَمْعُ بَيْنَ الْحَقِيقَةِ وَالْمَجَازِ.

ترجمہ ہم جواب دیں گے کہ وضع قدم بحکم عرف دخول سے مجاز ہو گیا ہے اور دخول دونوں صورتوں میں متفاوت نہیں ہے اور دارفلاں اس کے دارمسکونہ سے مجاز ہو گیا ہے اور یہ اس بات کے درمیان متفاوت نہیں ہے کہ

دارفلاں کی ملک ہو یا فلاں کے لئے اجرت کے ساتھ ہو اور مسئلہ قدم میں یوم سے مراد مطلق وقت ہے اس لئے کہ یوم کو جب فعل غیر متدی طرف مضاف کیا گیا ہو تو وہ مطلق وقت سے عبارت ہوتا ہے جیسا کہ معلوم ہو ایس حنث اس طریقہ پر ہو گا کہ جمع بین الحقیقت و المجاز کے طریقہ پر۔

تشریح | اس عبارت میں مصنف نے مذکورہ اعتراضات کے جوابات دیے ہیں۔ چنانچہ پہلے اعتراض کا جواب یہ ہے کہ "وَاللّٰهُ لَا اَضَعُ قَدَمِيْ" میں بعینہ وضع قدم مراد نہیں ہے چنانچہ اگر حالف نے بیٹھ کر قدم تو اندر داخل کر دیا مگر خود داخل نہیں ہوا تو ایسی صورت میں یہ شخص حانث نہیں ہوتا کیونکہ حالف کا مقصود دخول سے رکتا ہے نہ کہ قدم رکھنے سے اور جب ایسا ہے تو وضع قدم سے مجازاً دخول مراد ہو گا اور حالف کے کلام کا مطلب یہ ہو گا "وَاللّٰهُ لَا اَدْخُلُ فِيْ دَارِ فُلَانٍ اَوْ ادْخُلُ عَامٍ ہے برسنہ پا، جو تے بہن کر اور سوار ہو کر ہر صورت میں داخل ہونے کو شامل ہے لہذا حالف ان تمام صورتوں میں عموم مجازئی کی وجہ سے حانث ہو گا جمع بین الحقیقت و المجاز کی وجہ سے حانث نہیں ہو گا اور جب یہ بات ہے تو جمع بین الحقیقت و المجاز کا اعتراض وارد نہ ہو گا۔ اور دخول وضع قدم کا مجاز اس لئے ہے کہ وضع قدم سبب ہے اور دخول اس کا مستبب ہے اور سبب بول کر مستبب مراد لینا مجاز ہے لہذا وضع قدم بول کر دخول مراد لینا بھی مجاز ہو گا۔ دوسرے اعتراض کا جواب یہ ہے کہ "وَاللّٰهُ لَا اَسْكُنُ فِيْ دَارِ فُلَانٍ" میں مجازاً فلاں کا دار سکونہ مراد ہے خواہ وہ اس کا ملوک ہو خواہ مستاجر ہو، کیونکہ اس قسم پر آمادہ کرنے والا وہ غنظ ہے جو حالف کو فلاں سے لاحق ہوا ہے لہذا اس کلام کا مقصد حالف کا اس مکان میں داخل ہونے سے رکتا ہے جس میں وہ فلاں رہتا ہے اور جب ایسا ہے تو لفظ دار فلاں کے دار ملوک اور غیر ملوک سب کو عام ہو گا بشرطیکہ وہ دار اس کا سکونہ ہو پس حالف اگر فلاں کے دار ملوک میں داخل ہو اور فلاں اس میں رہتا بھی ہے تو حالف فلاں کے سکنی اور رہنے کی وجہ سے حانث ہو گا اس کی ملک کی وجہ سے حانث نہ ہو گا یہی وجہ ہے کہ اگر دار، فلاں کا ملوک ہو مگر فلاں اس میں رہتا ہو تو حالف حانث نہ ہو گا، اسی طرح شمس الائمہ سرخسی نے ذکر کیا ہے۔

الحاصل یہاں بھی عموم مجاز کے طریقہ پر نسبت سکنی کے عموم کی وجہ سے حنث عام ہو گا جمع بین الحقیقت و المجاز کے طریقہ پر عموم حنث نہیں ہو گا۔ تیسرے اعتراض کا جواب یہ ہے کہ "عَبْدِيْ حُوْرٌ تَوَمَّ قَدِيْمٌ فُلَانٌ" میں یوم سے مطلق وقت مراد ہے کیونکہ لفظ یوم جب فعل غیر متدی طرف مضاف ہوتا ہے تو اس سے مطلق وقت مراد ہوتا ہے اور جب فعل متدی طرف مضاف ہوتا ہے تو اس سے بیاض نهار (دن) مراد ہوتا ہے۔ فعل غیر متدی مثال جیسے دخول، خروج اور قدم۔ اور فعل متدی مثال جیسے لبس، صوم اور کوب۔ پس یہاں چونکہ لفظ یوم فعل غیر متدی یعنی قدم کی طرف مضاف ہے اس لئے یوم سے مطلق وقت مراد ہو گا اور مطلق وقت رات و دن سب کو عام ہے لہذا فلاں، دن کو آنے کا تب بھی غلام آزاد ہو گا رات کو آنے کا تب بھی غلام آزاد ہو گا اور دونوں صورتوں میں حالف کا حانث ہونا یعنی غلام آزاد ہونا اس عموم مجاز کی وجہ سے ہو گا جمع بین الحقیقت و المجاز کی وجہ سے نہ ہو گا اور جب ایسا ہے تو جمع بین الحقیقت و المجاز کا اعتراض وارد نہ ہو گا۔

شَعْرَةُ الْحَقِيْقَةِ اَنْوَاعٌ ثَلَاثَةٌ مُتَعَدِّرَةٌ وَمَهْجُوْرَةٌ وَمُسْتَعْمَلَةٌ وَفِي الْقِسْمَيْنِ الْاَوَّلَيْنِ

يُصَاۡرُ إِلَى الْمَجَازِ بِالِاتِّفَاقِ وَنَظِيْرُ الْمُنْعَدِّرَةِ اِذَا حَلَفَ لَا يَأْكُلُ مِنْ هٰذِهِ الشَّجَرَةِ اَوْ
مِنْ هٰذِهِ الْقَدْرِ مَا تَأْكُلُ الشَّجَرَةُ اَوْ الْقَدْرُ مُنْعَدِّرَةٌ فَيَنْصَرِفُ ذٰلِكَ اِلَى مَشْرُوعِ
الشَّجَرَةِ وَاِلَى مَا يَحْتَلُّ فِي الْقَدْرِ حَتَّى لَوْ اَكَلَ مِنْ عَيْنِ الشَّجَرَةِ اَوْ مِنْ عَيْنِ الْقَدْرِ يَنْبَرِعُ
تَكْلِيفٌ لَا يَحْتُنُّ وَعَلَى هٰذَا فَلَمَّا اِذَا حَلَفَ لَا يَشْرَبُ مِنْ هٰذِهِ الْبَيْرِ يَنْصَرِفُ ذٰلِكَ اِلَى
الْاِعْتِرَابِ حَتَّى لَوْ قُرْضْنَا اَنَّهُ لَوْ كَرَعَ يَنْبَرِعُ تَكْلِيفٌ لَا يَحْتُنُّ بِالِاتِّفَاقِ.

ترجمہ

پھر حقیقت کی تین قسمیں ہیں مستذره، مجبورہ، مستعملہ۔ پہلی دو قسموں میں بالاتفاق مجاز کی طرف رجوع کیا جاتا ہے اور حقیقت مستذره کی مثال یہ ہے کہ جب کوئی قسم کھائے کہ وہ اس درخت سے یا اس ہانڈی سے نہیں کھا سکتا پس چونکہ درخت یا ہانڈی کا کھانا مستذره ہے اس لئے یہ درخت کے پھل کی طرف راجح ہوگا اور اس چیز کی طرف راجح ہوگا جو ہانڈی میں ہے حتیٰ کہ اگر تکلف کر کے بعینہ درخت یا بعینہ ہانڈی سے کھا لیا تو حاشا نہ ہوگا۔ اور اسی اصل پر ہم نے کہا ہے کہ جب کوئی قسم کھائے کہ وہ اس کنویں سے نہیں پئے گا تو یہ قسم مجبورہ سے پینے کی طرف راجح ہوگی حتیٰ کہ اگر اس نے تکلف کر کے منہ لگا کر پنی لیا تو بالاتفاق حاشا نہ ہوگا۔

تشریح

مصنف اصول الساشی کہتے ہیں کہ حقیقت کی تین قسمیں ہیں (۱) مستذره (۲) مجبورہ (۳) مستعملہ۔ حقیقت مستذره وہ حقیقت کہلاتی ہے جس کی طرف بغیر مشقت کے رسائی ممکن نہ ہو جیسے عین درخت کا کھانا۔ اور حقیقت مجبورہ وہ حقیقت کہلاتی ہے جس پر عمل کرنے کو عام لوگوں نے ترک کر دیا ہو اگرچہ اس کی طرف رسائی آسان ہو جیسے دمنجہ قدم۔ اور حقیقت مستعملہ وہ کہلاتی ہے جس کی طرف بغیر مشقت کے رسائی بھی ممکن ہو اور اس پر عمل کرنے کو لوگوں نے ترک بھی نہ کیا ہو۔ مصنف کہتے ہیں کہ پہلی دو قسموں میں اگر مشتمل نے حقیقت کی نیت نہ کی ہو تو بالاتفاق مجاز کی طرف رجوع کیا جائیگا یعنی دونوں قسموں میں مجازی معنی مراد ہوں گے حقیقی معنی مراد نہ ہوں گے۔ حقیقت مستذره کی مثال بیان کرتے ہوئے مصنف نے فرمایا ہے کہ اگر کسی نے قسم کھا کر کہا وَاللّٰهِ لَا اَكُلُ مِنْ هٰذِهِ الشَّجَرَةِ بَعْدًا مِّنْ اِسْمِ اس درخت سے نہیں کھاؤں گا، یا وَاللّٰهِ لَا اَكُلُ مِنْ هٰذِهِ الْقَدْرِ بَعْدًا مِّنْ اِسْمِ ہانڈی سے نہیں کھاؤں گا۔ تو یہ قسم درخت کے پھل پر محمول ہوگی اور درخت پھلدار نہ ہو تو اس کی قیمت پر محمول ہوگی۔ اور دوسری صورت میں اس چیز کے کھانے پر محمول ہوگی جو چیز اس ہانڈی میں پائی گئی ہے، عین درخت اور عین قدر پر محمول نہ ہوگی اس لئے کہ عین درخت کا کھانا اور عین قدر کا کھانا اگرچہ عقلاً ممکن ہے لیکن عادتاً مستذره ہے لہذا یہ قسم مجازی یعنی درخت کے پھل یا قیمت اور ہانڈی میں کے پھل سے کھانے کی طرف راجح ہوگی اور درخت کے پھل یا پھلدار نہ ہونے کی صورت میں قیمت کے کھانے سے حاشا نہ ہوگا اور ہانڈی میں پکی ہوئی چیز کے کھانے سے حاشا نہ ہوگا۔ اور اگر تکلف اس نے عین درخت میں سے کچھ کھا لیا اور عین قدر میں سے کچھ کھا لیا تو یہ شخص حاشا نہ ہوگا۔ مصنف کہتے ہیں کہ مستذره اور مجبورہ میں چونکہ بالاتفاق مجاز کی طرف رجوع کیا جاتا ہے اس لئے ہم نے کہا کہ اگر کسی شخص نے یہ قسم کھائی وَاللّٰهِ لَا اشْرَبُ مِنْ هٰذَا الْبَيْرِ بَعْدًا

میں اس کو نہیں سے نہیں جو کہ تو یہ قسم چلو سے پینے کی طرف راجع ہوگی یعنی اگر چلو میں یا برتن میں اس کو نہیں سے پانی لیکر پئے گا تو عاٹ ہوگا اور اگر بتکلف کو نہیں سے منہ لگا کر پانی پی لیا تو بالاتفاق عاٹ نہ ہوگا اس لئے کہ منہ لگا کر پینا اس کلام کی حقیقت ہے اور چلو میں لے کر پینا اس کلام کے مجازی معنی ہیں اور حقیقت مستدر ہے لہذا ہمارے طرف رجوع کیا جائیگا۔

وَنظِيرُ الْمَهْجُورَةِ لَوْحَلَفَ لَا يَضَعُ قَدَمَهُ فِي دَارِ فُلَانٍ فَإِنَّ إِرَادَةَ وَضْعِ الْقَدَمِ مِنْهُجُورَةٌ
عَادَةٌ وَعَلَى هَذَا قُلْنَا التَّوَكُّيلُ بِنَفْسِ الْخُصْمَةِ يُنْصَرَفُ إِلَى مُطْلَقِ جَوَابِ الْخُصْمَةِ حَتَّى
يَسَعَّ لِلتَّوَكُّيلِ أَنْ تَجِيبَ بِنَعْمٍ كَمَا يَسَعُّ أَنْ تَجِيبَ بِلَا لِأَنَّ التَّوَكُّيلَ بِنَفْسِ الْخُصْمَةِ
مَهْجُورٌ شَرْعًا وَعَادَةً.

ترجمہ اور حقیقت مجبورہ کی مثال اگر کسی نے قسم کھائی کہ وہ اپنا قدم فلاں کے گھر میں نہیں رکھے گا کیونکہ قدم رکھنے کا مراد لینا عادت متروک ہے اسی اصل پر ہم نے کہا کہ نفسِ خصومت کی توکیل نفس کے مطلق جواب کی طرف راجع ہوگی، حتیٰ کہ وکیل کے لئے نعم کے ساتھ جواب دینے کی اسی طرح گنجائش ہے جیسا کہ لا کے ساتھ جواب دینے کی گنجائش ہے کیونکہ نفسِ خصومت کی توکیل شرعاً اور عادتاً متروک ہے۔

تشریح | مصنف فرماتے ہیں کہ حقیقت مجبورہ کی مثال یہ ہے کہ اگر ایک شخص نے قسم کھا کر کہا واللہ لا اضع قدمی فی دار فلان تو اس کلام کی حقیقت یعنی بغیر دخول کے قدم اندر داخل کرنا عادتاً متروک ہے کیونکہ اس طرح کی قسم سے لوگوں کی عادت اور عرف داخل ہونے سے رکنا ہوتا ہے صرف قدم رکھنے سے رکنا نہیں ہوتا۔ احوال بغیر دخول کے وضع قدم اس کلام کی حقیقت ہے اور اس کا مراد لینا عادتاً متروک ہے لہذا یہ کلام مجازی کی طرف راجع ہوگا یعنی عاٹ۔ دخول سے عاٹ ہوگا نہ صرف قدم رکھنے سے۔ مصنف کہتے ہیں کہ حقیقت مجبورہ چونکہ عادتاً متروک ہوتی ہے اس لئے اگر کسی نے کسی شخص کو خصومت کا وکیل بنایا اور یوں کہا وَكَلْتُكَ بِالْخُصْمَةِ يَا يُوٰسُفُ كَيْفَ الْخُصْمَةِ فِي هَذِهِ الدَّعْوَى تو اس صورت میں یہ توکیل مطلق جواب کی طرف راجع ہوگی۔ یعنی وکیل جس طرح لا کے ساتھ جواب دینے اور خصم کے دعویٰ کے انکار کرنے کا مجاز ہوگا اسی طرح نعم (ہاں) کے ساتھ جواب دینے اور خصم کے دعویٰ کے اقرار کرنے کا بھی مجاز ہوگا اس لئے کہ خصومت کے حقیقی معنی منازعہ کرنے اور جھگڑا کرنے کے ہیں۔ اور آیت ولا تنازعوا کدیجہ سے منازعہ شرعاً مجبور ہے اور جو چیز شرعاً مجبور ہوتی ہے وہ عادتاً بھی مجبور ہوتی ہے اور مجازی معنی مطلقاً جواب دینے کے ہیں یعنی وکیل خصم کے دعویٰ کے انکار کرنے کا بھی مجاز ہے اور اپنے ٹوکیل پر اس کے اقرار کرنے کا بھی مجاز ہے۔ اور حقیقت مجبورہ کی صورت میں چونکہ مجازی کی طرف رجوع کیا جاتا ہے اس لئے یہاں بھی توکیل بالخصومت سے مطلق جواب کی توکیل مراد ہوگی۔ نفسِ خصومت اور منازعہ کرنے کی توکیل مراد ہوگی۔

وَلَوْ كَانَتْ الْحَقِيقَةُ مُسْتَعْمَلَةً فَإِنَّ لَعْنَتَكَ لَهَا مَجَازٌ مُتَعَارَفٌ فَالْحَقِيقَةُ أَوْلَى بِلَا إِخْلَافٍ

وَإِنْ كَانَ لَهَا مَجَازٌ مُتَعَارِفٌ فَالْحَقِيقَةُ أَوْلَىٰ عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ وَعِنْدَ هَذَا الْعَمَلِ يُعْتَمَدُ الْمَجَازُ
أَوْلَىٰ مِثْلَهُ لَوْ خَلَفَ لَا يَأْكُلُ مِنْ هَذِهِ الْجِنَظَةِ يَنْصَرِفُ ذَلِكَ إِلَىٰ عَيْنِهَا عِنْدَهُ حَتَّىٰ لَوْ أَكَلَ
مِنَ الْخُبْزِ الْحَاصِلِ مِنْهَا لَا يَخْتَصُّ عِنْدَهُ وَعِنْدَ هَذَا يَنْصَرِفُ إِلَىٰ مَا تَصَوَّرْتُمُ الْجِنَظَةَ يَطْرُقُ
عُمُومَ الْمَجَازِ فَيَخْتَصُّ بِأَكْلِهَا وَبِأَكْلِ الْخُبْزِ الْحَاصِلِ مِنْهَا وَكَذَا لَوْ خَالَفَ لَا يَشْرَبُ مِنَ
النُّفْرَاتِ يَنْصَرِفُ إِلَىٰ الشَّرْبِ مِنْهَا كَرُّ عَائِدَةً وَعِنْدَ هَذَا إِلَىٰ الْمَجَازِ الْمُتَعَارِفِ وَهُوَ شَرِبُ
مَا شَبَّهَا بِأَيِّ طَرِيقٍ كَانَ -

ترجمہ

اور اگر حقیقت مستعمل ہو پس اگر اس کے لئے مجاز متعارف نہ ہو تو بالاتفاق حقیقت اولیٰ ہے اور اگر اس کے لئے مجاز متعارف ہو تو امام صاحب کے نزدیک حقیقت اولیٰ ہوگی اور صاحبین کے نزدیک عموم مجاز پر عمل کرنا اولیٰ ہوگا اس کی مثال یہ ہے کہ اگر کسی نے قسم کھائی کہ وہ اس گندم سے نہیں کھائے گا تو امام صاحب کے نزدیک یہ قسم عین گندم کی طرف راجح ہوگی حتیٰ کہ اگر ایسی روٹی کھالی جو اس گندم سے حاصل ہوئی ہے تو امام صاحب کے نزدیک حاشا نہ ہوگا اور صاحبین کے نزدیک عموم مجاز کے طریقہ پر اس چیز کی طرف راجح ہوگی جس کو گندم شامل ہے لہذا عین گندم کے کھانے سے بھی حاشا ہوگا اور اس روٹی کے کھانے سے بھی جو اس گندم سے حاصل ہوئی ہے اور اسی طرح اگر قسم کھائی کہ وہ فرات سے نہیں پئے گا تو امام صاحب کے نزدیک یہ قسم فرات سے منہ لگا کر پینے کی طرف راجح ہوگی اور صاحبین کے نزدیک مجاز متعارف کی طرف اور مجاز متعارف فرات کے پانی کا پینا ہے جس طریقہ پر بھی ہو۔

تشریح

مصنف فرماتے ہیں کہ اگر حقیقت مستعمل ہو یعنی واضح ہے جس معنی میں لفظ کو وضع کیا ہے وہ لفظ اس معنی میں مستعمل ہو تو اس کی دوسری صورتیں ہیں یا تو اس حقیقت کے لئے مجاز متعارف ہوگا یا مجاز متعارف نہیں ہوگا۔ مجاز متعارف سے مراد یہ ہے کہ مجازی معنی حقیقت کے مقابلہ میں زیادہ استعمال ہوتے ہوں اور اس کی طرف ذہن جلد منتقل ہوتا ہو۔ اگر حقیقت کے لئے مجاز متعارف نہ ہو تو ایسی صورت میں بالاتفاق حقیقت پر عمل کرنا اولیٰ ہوگا اور اگر حقیقت کے لئے مجاز متعارف ہو تو ایسی صورت میں حضرت امام عظیمؒ کے نزدیک حقیقت پر عمل کرنا اولیٰ ہے اور صاحبین کے نزدیک عموم مجاز پر عمل کرنا اولیٰ ہے۔ حضرت امام صاحبؒ کی دلیل یہ ہے کہ خلیفہ کی طرف اس وقت رجوع کیا جاتا ہے جب اصل پر عمل کرنا منکر نہ ہو اور جب اصل پر عمل کرنا ممکن ہو تو خلیفہ کی طرف رجوع نہیں کیا جاتا۔ پس مذکورہ صورت میں چونکہ اصل یعنی حقیقت پر عمل کرنا ممکن ہے اس لئے خلیفہ یعنی مجاز کی طرف رجوع نہیں کیا جائیگا۔ صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ عموم مجاز سے مراد ایسے معنی ہیں جس کا ایک فرد حقیقت بھی ہو اور ایک فرد مجاز بھی ہو یعنی عموم مجاز کے تحت حقیقت اور مجاز دونوں داخل ہوتے ہیں پس صاحبین کہتے ہیں کہ کلام سے معنی مقصود ہوتے ہیں اور معنی مجازی اشمال اور عام ہونے کی وجہ سے راجح ہیں لہذا اس عام مجازی معنی یعنی عموم مجاز پر عمل کرنا اولیٰ ہے۔ حقیقت مستعمل اور مجاز متعارف کی مصنف نے دو مثالیں ذکر کی ہیں پہلی مثال یہ ہے کہ ایک شخص نے قسم کھا کر کہا واللہ لا آکل من ہذہ الجنظۃ مجاز میں اس گندم سے

نہیں کھاؤں گا تو یہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک عین گندم کی طرف راجع ہوگی حتیٰ کہ اگر اس عاقل نے عین گندم کہا یا بھون کر چھایا تو امام صاحبؒ کے نزدیک یہ شخص حانت ہو جائے گا اور اگر اس کی روٹی بچا کر کھالی تو امام صاحبؒ کے نزدیک یہ شخص حانت نہ ہوگا اس لئے کہ حقیقت یعنی عین گندم کا کھانا مستعمل ہے لوگ عداۃً گندم بھون کر کھاتے ہیں اور ضرورت میں دانہ دانہ چکی بھی کھاتے ہیں اور حقیقت مستعمل پر عمل کرنا اولیٰ ہے لہذا عین گندم کھانے سے حانت نہ ہوگا اس کی روٹی کھانے سے حانت نہ ہوگا اور صاحبینؒ کے نزدیک یہ قسم بطریق عموم مجاز اس چیز کی طرف راجع ہوگی جس کو گندم متضمن ہے چنانچہ قسم کا مطلب یہ ہوگا کہ یہ گندم جس کو متضمن ہے میں اس کو نہیں کھاؤں گا اب اگر اس نے عین گندم کھالیا تب بھی وہ اس کا کھانے والا شمار ہوگا اور اگر اس کی روٹی کھالی تب بھی اس کا کھانے والا شمار ہوگا لہذا دونوں صورتوں میں حانت ہوگا۔

دوسری مثال یہ ہے کہ ایک شخص نے قسم کھا کر کہا واللہ لا اشرب من الفرات بخدا میں دریائے فرات سے نہیں پریں گا اس کلام کے حقیقی معنی منہ لگا کر بیٹا ہے اور یہ معنی مستعمل بھی ہیں چنانچہ صحرا نشین اور چرواہے زمین پر ہاتھ ٹیک کر دریائے منہ لگا کر باہم پانی پیتے ہیں، اور مجازی معنی اس کا پانی بیٹا ہے خواہ منہ لگا کر پئے خواہ جلوں میں لیکر خواہ برتن میں لے کر۔ بس حضرت امام صاحبؒ کے نزدیک چونکہ حقیقت مستعمل پر عمل کرنا اولیٰ ہے اس لئے ان کے نزدیک منہ لگا کر پینے سے تو حانت ہوگا اس کے علاوہ دوسرے طریقہ پر پینے سے حانت نہ ہوگا، اور صاحبینؒ کے نزدیک بہر صورت پینے سے حانت ہوگا خواہ منہ لگا کر پئے خواہ جلوں میں لیکر خواہ برتن میں لے کر۔

نَحْرَ الْمَجَازِ عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ حَلْفٌ عَنِ الْحَقِيقَةِ فِي حَقِّ اللَّفْظِ وَعِنْدَهُمَا حَلْفٌ عَنِ الْحَقِيقَةِ فِي حَقِّ الْحُكْمِ حَتَّىٰ لَوْ كَانَتِ الْحَقِيقَةُ مُمَكِّنَةً فِي نَفْسِهَا إِلَّا أَنَّهَا أَمْتَعَتْ الْعَمَلُ بِهَا لِتَبَاحٍ يُصَارُ إِلَى الْمَجَازِ وَالْأَصَاةَ الْكَلَامُ لَعَمْرُؤُا وَعِنْدَهُ يُصَارُ إِلَى الْمَجَازِ وَإِنْ لَمْ تَكُنِ الْحَقِيقَةُ مُمَكِّنَةً فِي نَفْسِهَا مِثْلًا إِذَا قَالَ لِعَبْدِهِ وَهُوَ الْكَبِيرُ سِتَامًا مِنْهُ هَذَا ابْنِي لَا يُصَارُ إِلَى الْمَجَازِ عِنْدَهُمَا إِلَّا سِتْحَالَةَ الْحَقِيقَةِ وَعِنْدَهُ يُصَارُ إِلَى الْمَجَازِ حَتَّىٰ يُعْتَقَ الْعَبْدُ.

ترجمہ پھر مجاز امام صاحبؒ کے نزدیک حقیقت کا خلیفہ ہے تکلم میں اور صاحبین کے نزدیک حکم میں حقیقت کا خلیفہ ہے حتیٰ کہ اگر حقیقت بذاتہا ممکن ہو مگر مانع کی وجہ سے اس پر عمل کرنا امتنع ہو تو مجاز کی طرف رجوع کیا جائیگا ورنہ کلام لغو ہو جائیگا۔ اور امام صاحبؒ کے نزدیک مجاز کی طرف رجوع کیا جائے گا اگرچہ حقیقت بذاتہا ممکن نہ ہو اس کی مثال یہ ہے کہ جب مولیٰ نے اپنے غلام سے کہا "ہذا ابنی" حالانکہ وہ غلام عمر میں مولیٰ سے بڑا ہے تو صاحبین کے نزدیک مجاز کی طرف رجوع نہیں کیا جائے گا کیونکہ حقیقت محال ہے اور امام صاحبؒ کے نزدیک مجاز کی طرف رجوع کیا جائے گا حتیٰ کہ غلام کو آزاد کر دیا جائے گا۔

تشریح مصنف اصول الشاشی اس عبارت میں حضرت امام صاحب اور صاحبین کے درمیان اس اختلاف کو بیان کرنا

جانتے ہیں کہ مجاز، حقیقت کا خلیفہ کس اعتبار سے ہے اس پر تو سب کا اتفاق ہے کہ مجاز حقیقت کا خلیفہ ہے اور اس پر بھی سب کا اتفاق ہے کہ خلیفہ کے ثبوت کے لئے اصل اور حقیقت کا تصور ہونا ضروری ہے اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ حقیقت اور مجاز لفظ کے اوصاف میں سے ہیں نہ کہ معنی کے اوصاف میں سے۔ البتہ خلیفہ ہونے کی جہت میں اختلاف ہے یعنی اس میں اختلاف ہے کہ مجاز، حقیقت کا خلیفہ کس اعتبار سے ہے؟ حضرت امام ابو حنیفہ فرماتے ہیں کہ مجاز تکلم کے اعتبار سے حقیقت کا خلیفہ ہے یعنی حقیقت کا تکلم اصل ہے اور مجاز کا تکلم اس کا خلیفہ ہے پس حضرت امام صاحب کے نزدیک اگر کلام میں حریت العربیت یعنی ترکیبِ نحوی کے اعتبار سے صحیح ہو تو اس کا تکلم صحیح ہوگا اور مجازی طرف رجوع کرنے کیلئے اس کلام کے تکلم کا صحیح ہونا کافی ہوگا خواہ اس کلام کا ترجمہ صحیح ہو یا صحیح نہ ہو اور بعض حضرات نے کہا ہے کہ حضرت امام صاحب کے نزدیک تکلم کے اعتبار سے مجاز کے خلیفہ ہونے کا مطلب یہ ہے کہ کلام ترکیبِ نحوی کے اعتبار سے صحیح ہو اور اس کلام کا ترجمہ بھی درست ہو۔ بہر حال کلام اگر ترکیبِ نحوی اور ترجمہ دونوں اعتبار سے صحیح ہو یا بقول بعض صرف ترکیبِ نحوی کے اعتبار سے صحیح ہو۔ اور وہ کلام معنی حقیقی کے لئے مفید نہ ہو یعنی معنی حقیقی پر عمل کرنا ممکن نہ ہو تو حضرت امام صاحب کے نزدیک اس کلام کو لغو ہونے سے بچانے کے لئے معنی مجازی کی طرف رجوع کیا جائے گا۔ حضرات صاحبین نے فرمایا ہے کہ مجاز حکم کے اعتبار سے حقیقت کا خلیفہ ہے یعنی حکم میں حقیقت اصل ہے اور مجاز اس کا خلیفہ ہے چنانچہ صاحبین کے نزدیک بڑے مجاز کے لئے معنی حقیقی کا ممکن ہونا ضروری ہے لہذا اگر معنی حقیقی پر حکم لگانا ممکن ہو مگر کسی مانع کی وجہ سے اس پر عمل کرنا ناممکن ہو تو ایسی صورت میں مجازی طرف رجوع کیا جائے گا اور اگر معنی حقیقی پر حکم لگانا ممکن نہ ہو تو صاحبین کے نزدیک کلام لغو ہو جائے گا۔ حضرت امام صاحب اور صاحبین کے درمیان اختلاف کا ثمرہ اس مثال میں ظاہر ہوگا کہ ایک شخص نے اپنے اُس غلام کو جو عمر میں اُس سے بڑا ہے مخاطب کرتے ہوئے کہا "ہذا ابی" تو یہ غلام حضرت امام صاحب کے نزدیک آزاد ہو جائیگا اور صاحبین کے نزدیک آزاد نہ ہوگا بلکہ یہ کلام لغو ہو جائے گا۔ حضرت امام صاحب کے نزدیک آزاد ہونے کی وجہ یہ ہے کہ یہ کلام ترکیبِ نحوی کے اعتبار سے بھی صحیح ہے کہ "ہذا مبتدأ ہے اور ابی اس کی خبر ہے اور اس کا ترجمہ جو لفظ مفہوم ہے وہ بھی درست ہے کیونکہ یہ کلام اثباتِ حکم کے لئے موضوع ہے البتہ خارج سے استعمال آیا ہے اس طور پر کہ غلام جس کی طرف ہذا سے اشارہ کیا گیا ہے وہ عمر میں قائل سے بڑا ہے اور یہ بات بالکل محال ہے کہ ایک بڑی عمر کا آدمی اپنے سے چھوٹی عمر کے آدمی کا بیٹا ہو پس جب یہ کلام عربیت اور ترکیبِ نحوی کے اعتبار سے درست ہے اور اس کا ترجمہ بھی صحیح ہے یعنی اس کلام کا تکلم صحیح ہے لیکن ایک امر خارج کی وجہ سے معنی حقیقی (بنوت) مراد لینا محال ہو گیا تو لغو ہونے سے بچانے کے لئے اس کلام کو مجاز (حریت) پر محمول کیا جائیگا، یعنی مولیٰ جب سے اس غلام کا مالک ہے اسی وقت سے یہ غلام آزاد شمار ہوگا کیونکہ بیٹا باپ کے پاس ہمیشہ آزاد ہوتا ہے اور آزاد ہونا اس کلام کا مجاز اس لئے ہے کہ بنوت (بیٹا ہونا) آزادی کو مستلزم ہے یعنی بیٹا ہونے کے لئے آزاد ہونا لازم ہے پس "ہذا ابی" دراصل ایک اس سے بنوت مراد ہو مگر وہ ہے اور "ہذا ابی" دراصل ایک اس سے حریت مراد ہو لازم ہے اور یہاں مگر وہ "ہذا ابی" جس سے بنوت مراد ہو، بول کر

لازم دوہ صفا ابنی جس سے حریت مراد ہو) مراد لیا گیا ہے اور مذکورہ قول کر لازم مراد لیا چونکہ مجاز ہے اس لئے مذکورہ کلام یعنی صفا ابنی غلام کی آزادی کے لئے مجاز ہوگا اور صاحبین کے نزدیک مجاز چونکہ حکم میں حقیقت کا خلیفہ ہے اور مجاز کی طرف رجوع کرنے کے لئے معنی حقیقی کا ممکن ہونا شرط ہے اس لئے ان کے نزدیک یہ کلام لغو ہو جائیگا کیونکہ اس کلام کا تسلیم اگرچہ صحیح ہے لیکن اس کلام کے حقیقی معنی پر حکم لگانا اور معنی حقیقی پر عمل کرنا محال ہے۔

الحاصل اس مثال میں صاحبین کے مذہب کے مطابق مجاز کے خلیفہ ہونے کی شرط نہیں پائی گئی اور جب مجاز کے خلیفہ ہونے کی شرط نہیں پائی گئی تو یہ کلام مجاز پر بھی محمول نہ ہوگا اور اس کلام سے غلام آزاد نہ ہوگا بلکہ یہ کلام لغو ہو جائے گا۔

وَعَلَىٰ هَذَا إِخْرَاجُ الْحُكْمِ فِي قَوْلِهِ لَهُ عَلِيٌّ أَوْ عَلِيٌّ هَذَا الْعِدَارُ وَقَوْلِهِ عَبْدِي أَوْ
 حِدَارِي حُرٌّ وَلَا يَلْزَمُ عَلِيٌّ هَذَا إِذَا قَالَ لِإِمْرَأَتِهِ هَذِهِ ابْنَتِي وَلَمَّا نَسَبَ مَعْرُوفٌ مِنْ غَيْرِهِ
 حَيْثُ لَا تَحْرُمُ عَلَيْهِ وَلَا يَجْعَلُ ذَلِكَ مَجَازًا عَنِ الطَّلَاقِ سَوَاءٌ كَانَتْ الْمَرْأَةُ صُغْرًا
 سِنًا مِنْهُ أَوْ كَبْرَىٰ لِأَنَّ هَذَا اللَّفْظَ لَوْ صَحَّ مَعْنَاهُ لَكَانَ مُنَافِيًا لِلنِّكَاحِ فَيَكُونُ مُنَافِيًا
 لِلْحُكْمِ وَهُوَ الطَّلَاقُ وَلَا اسْتِيسَارَةَ مَعَ وَجُودِ الشُّكَا فِي بِخِلَافِ قَوْلِهِ هَذَا ابْنَتِي فَإِنَّ
 السُّوَّةَ لَا تُنَافِي تَبَوُّتِ الْمَلِكِ لِلْأَبِ بَلْ يَنْسَبُ الْمَلِكُ لَهُ ثُمَّ يُعْتَقُ عَلَيْهِ -

ترجمہ اور اس اصل پر حکم کی تخریج کی جائے گی اس کے قول "لا علی الف اور علی صفا الجدار" میں اس کے لئے مجھ پر یا اس دیوار پر ایک ہزار ہے) اور اس کے قول "عبدی او حماري حر" میں (میرا غلام یا میرا گدھا آزاد ہے) اور اس پر اشرفی نہ ہوگا جبکہ کسی نے اپنی بیوی سے "ہذا ابنتی" کہا اور اس عورت کا شوہر کے علاوہ سے نسب معروف ہے تو یہ عورت اس پر حرام نہ ہوگی اور اس قول کو طلاق سے مجاز قرار نہیں دیا جائے گا خواہ عورت عمر میں شوہر سے چھوٹی ہو یا بڑی ہو اس لئے کہ یہ لفظ اگر اس کے معنی صحیح ہوں تو یہ لفظ نیکاح کے منافی ہوگا لہذا نیکاح کے حکم کے سبھی منافی ہوگا اور وہ طلاق ہے اور منافات کے ہوتے ہوئے استعارہ نہیں ہوتا ہے اس کے برخلاف اس کا قول "ہذا ابنتی" ہے کیونکہ بتوت باپ کے لئے بتوت ملک کے منافی نہیں ہے بلکہ اس کے لئے ملک ثابت ہوتی ہے پھر وہ اس پر آزاد کیا جاتا ہے۔

تشریح مصنف کہتے ہیں کہ مذکورہ اصل پر یعنی اس اصل پر کہ امام صاحب کے نزدیک مجاز حکم میں حقیقت کا خلیفہ ہے اور صاحبین کے نزدیک حکم میں حقیقت کا خلیفہ ہے ایک حکم کی تخریج کی جائے گی۔ چنانچہ اگر کسی نے کسی کے لئے اقرار کرتے ہوئے کہا "لا علی الف اور علی صفا الجدار" اس کا مجھ پر یا اس دیوار پر ایک ہزار روپیہ ہے) یا کسی نے کہا "عبدی او حماري حر" (میرا غلام یا گدھا آزاد ہے) تو صاحبین کے نزدیک دونوں کلام لغو ہو جائیں گے اور امام صاحب کے نزدیک کلام کو مجاز کی طرف رجوع کیا جائے گا، یعنی پہلی صورت میں متکلم پر ایک ہزار لازم ہوں گے اور دوسری صورت میں غلام آزاد ہو جائے گا۔ اس لئے کہ پہلے کلام کی حقیقت یہ ہے کہ متکلم اور

دیوار دونوں میں سے ایک غیر معین پر ایک ہزار لازم ہوں اور دوسرے کلام کی حقیقت یہ ہے کہ غلام اور گدھے میں سے ایک غیر معین آزاد ہو اور کلام کی یہ حقیقت بذاتہا ناممکن سے یعنی متکلم اور دیوار دونوں میں سے ایک غیر معین پر ایک ہزار کا لازم کرنا اور غلام اور گدھے میں سے ایک غیر معین کو آزاد کرنا فی نفسہ ناممکن ہے کیونکہ پہلی صورت میں دیوار ثبوت الف کا عمل نہیں ہے اور دوسری صورت میں گدھا ثبوت حریت کا عمل نہیں ہے۔

الحاصل مذکورہ دونوں کلام کے حقیقی معنی ناممکن اور محال ہیں یعنی اس پر حکم لگانا اور اس پر عمل کرنا محال ہے اور معنی حقیقی کے محال ہونے کی صورت میں صاحبین کے نزدیک چونکہ کلام لغو ہو جاتا ہے اور مجاز کی طرف رجوع نہیں کیا جاتا اس لئے یہ دونوں کلام لغو ہوں گے اور نہ کسی پر ایک ہزار لازم ہوگا اور نہ غلام آزاد ہوگا۔ اور حضرت امام صاحبؒ کے نزدیک ایسی صورت میں چونکہ مجاز کی طرف رجوع کیا جاتا ہے اس لئے دونوں جگہ "اد" داد کے معنی میں ہوگا اور پہلے کلام میں مقررہ پر ایک ہزار لازم ہوگا اور دوسرے کلام میں غلام آزاد ہو جائے گا کیونکہ پہلے کلام میں مقررہ ثبوت الف کا عمل ہونے کی صلاحیت رکھتا ہے اور دوسرے کلام میں غلام ثبوت حریت کا عمل ہونے کی صلاحیت رکھتا ہے۔

وہا یلزمر علیٰ ہذا سے ایک اعتراض کا جواب دیا گیا ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ سابق میں کہا گیا ہے کہ حضرت امام صاحبؒ کے نزدیک اگر کلام ترکیب نحوی اور ترجمہ کے اعتبار سے صحیح ہو اور حقیقت کے متعین ہونے کی وجہ سے اس پر عمل نہ کیا جاسکتا ہو تو ایسی صورت میں بھی حضرت امام صاحبؒ کے نزدیک کلام لغو نہیں ہوتا بلکہ مجاز کی طرف رجوع کیا جاتا ہے لیکن ہم دیکھتے ہیں کہ اگر کسی شخص نے اپنی بیوی سے "ہذہ ابنتی" کہا اور اس عورت کا شوہر کے علاوہ سے نسب معروف ہے یعنی سب کو معلوم ہے کہ یہ فلاں کی بیٹی ہے تو اس صورت میں حضرت امام صاحبؒ فرماتے ہیں کہ یہ عورت اپنے اس شوہر پر حرام نہیں ہوگی اور اس کلام کو طلاق سے مجازاً قرار نہیں دیا جائے گا یعنی اس کلام سے مجازاً طلاق مراد نہ ہوگی بلکہ کلام لغو ہوگا عورت عمر میں اپنے شوہر سے چھوٹی ہو یا بڑی ہو حالانکہ یہ کلام ترکیب نحوی اور ترجمہ کے اعتبار سے بالکل صحیح ہے۔ پس امام صاحبؒ کے بیان کردہ اصول کا تقاضا تو یہ تھا کہ یہ کلام مجاز پر محمول ہوتا اور عورت مطلقہ ہو جاتی لیکن ایسا کیوں نہیں کیا گیا؟ اس کا جواب یہ ہے کہ یہ کلام یعنی "ہذہ ابنتی" اگرچہ ترکیب نحوی اور ترجمہ دونوں اعتبار سے صحیح ہے لیکن یہ کلام یعنی بنتیت (بیٹی ہونا) نکاح کے منافی ہے، چنانچہ بیٹی کے ساتھ کسی بھی حال میں نکاح درست نہیں ہے اور جب بنتیت، نکاح کے منافی ہے تو طلاق کے بھی منافی ہوگی کیونکہ طلاق نکاح کے احکام میں سے ہے اور منافات کے ہوتے ہوئے استعارہ یعنی مجاز درست نہیں ہوتا ہے لہذا یہاں بنتیت بول کر طلاق مراد لینا درست نہ ہوگا اور جب "ہذہ ابنتی" سے مجازاً طلاق مراد لینا درست نہیں ہے تو یہ عورت اپنے شوہر پر حرام کبھی نہ ہوگی۔ اگر آپ کہیں کہ بنت (بیٹی ہونا) ملک کے منافی ہے یعنی آدمی اپنے بیٹے کا مالک نہیں ہوتا ہے لہذا بنت ملک کے حکم یعنی عتق کے بھی منافی ہوگی اور آپ نے کہا کہ جن دو چیزوں کے درمیان منافات ہو ان میں استعارہ اور مجاز درست نہیں ہوتا ہے لہذا "ہذا ابنتی" جبکہ اپنے سے بڑی عمر کے غلام کو کہا ہو مجاز یعنی عتق کی طرف راجع نہ ہونا چاہئے حالانکہ امام صاحبؒ نے فرمایا ہے کہ اس صورت میں یہ کلام مجاز پر محمول ہوگا اور غلام آزاد ہو جائے گا۔

بِخَلَاَفٍ سے فاضل مصنف نے اسی کا جواب دیا ہے چنانچہ فرمایا ہے کہ نبوت (بیتا ہونا) باپ کے واسطے ثبوت ملک کے منافی نہیں ہے۔ یعنی باپ اپنے بیٹے کا مالک ہوتا ہے جیسا کہ حدیث مَنْ مَلَكَ ذَا رَحِمٍ مَحْرُومٌ عِنْدَ عِلْمِهِ ثَابِتٌ ہوتا ہے، یعنی جو شخص ذی رحم محرم کا مالک ہو وہ اس پر آزاد ہو جائے گا اور بیٹا بھی اپنے باپ کا ذی رحم محرم ہے لہذا باپ بھی اپنے بیٹا کا مالک ہوگا۔ یعنی اگر باپ نے اپنے غلام بیٹے کو خریدنا تو اولاً باپ اس کا مالک ہوگا پھر یہ اس پر آزاد ہوگا۔ الغرض جب نبوت، باپ کے واسطے ثبوت ملک کے منافی نہیں ہے تو اس کے حکم یعنی عتق کے بھی منافی نہ ہوگی اور جب نبوت اور عتق کے درمیان منافات نہیں ہے تو ان دونوں کے درمیان استعارہ اور مجاز بھی جاری ہوگا یعنی ہذا ابی سے عتق اور حریت مراد لینا بھی درست ہوگا۔

فَصْلٌ فِي تَعْرِيفِ طَرِيقِ الْإِسْتِعَارَةِ اَعْلَمَتْ اَنَّ الْاِسْتِعَارَةَ فِي اَحْكَامِ الشَّرْعِ مُطَهَّرَةٌ بِطَرِيقَيْنِ اَحَدُهُمَا لَوْجُودِ الْاِتِّصَالِ بَيْنِ الْعِلْمِ وَالْحُكْمِ وَالثَّانِي لَوْجُودِ الْاِتِّصَالِ بَيْنِ السَّبَبِ الْمَحْضِ وَالْحُكْمِ فَالْاَوَّلُ مِنْهُمَا يَوْجِبُ صِحَّةَ الْاِسْتِعَارَةِ مِنَ الطَّرِيقَيْنِ وَالثَّانِي يَوْجِبُ صِحَّتَهُمَا مِنْ اَحَدِ الطَّرِيقَيْنِ وَهُوَ اِسْتِعَارَةُ الْاَصْلِ لِلْفُرْعِ -

ترجمہ

(یہ) فصل استعارہ کے طریقہ کی تعریف (کے بیان) میں ہے۔

جان تو کہ استعارہ احکام شرع میں دو طریقوں پر راجح ہے، ان دونوں میں سے ایک علت اور حکم کے درمیان اتصال کے پائے جانے کی وجہ سے اور دوسرا سبب محض اور حکم کے درمیان اتصال کے پائے جانے کی وجہ سے پس ان دونوں میں سے اول صحت استعارہ کو طریقین سے ثابت کرتا ہے اور ثانی اس کی صحت کو احد الطریقین سے ثابت کرتا ہے اور وہ اصل کا استعارہ ہے فرع کے لئے۔

تشریح جب مصنف "حقیقت اور مجاز کی تعریف، ان کے اقسام اور تعریحات کے بیان سے فارغ ہو گئے تو اب مجاز کے علاقوں کو بیان کرنا چاہتے ہیں چنانچہ فرمایا ہے کہ اس فصل میں استعارہ کے طریقہ کی تعریف کو بیان کیا جائے گا۔ اہل اصول کے نزدیک استعارہ اور مجاز دونوں مترادف ہیں یعنی حقیقت اور مجاز کے درمیان اتصال اور مناسبت کی وجہ سے لفظ کو معنی مجازی میں استعمال کرنا استعارہ بھی کہلاتا ہے اور مجاز بھی۔ اور اہل بیان کے نزدیک استعارہ مجاز کی قسم کی ہے کیونکہ حقیقت اور مجاز کے درمیان اگر تشبیہ کا علاقہ ہے تو وہ استعارہ کہلاتا ہے اور اگر سبب و سبب لازم و ملزوم، حال و محل وغیرہ یکسے علاقوں میں سے کوئی غیر تشبیہ کا علاقہ ہے تو وہ مجاز مرسل کہلاتا ہے گا۔ احقر نے قوت الاختیار ۲ ص ۱۱۱ پر ان یکسے علاقوں کو تفصیل کے ساتھ ذکر کیا ہے۔

الحاصل اہل بیان کے نزدیک استعارہ مجاز کی قسم ہے مجاز کا مترادف نہیں ہے اور اہل اصول کے نزدیک استعارہ، مجاز کا مترادف ہے، پھر معنی حقیقی اور مجازی کے درمیان کے اگر غیر تشبیہ کا علاقہ ہو تو اس علاقہ کو اتصال

صوری کہتے ہیں اور اگر تشبیہ کا علاقہ ہو تو اس علاقہ کو اتصال معنوی کہتے ہیں۔ اتصال صوری کا مطلب یہ ہے کہ معنی مجازی کی صورت، معنی حقیقی کی صورت کے ساتھ کسی طرح کی مجادرت کی وجہ سے متصل ہو اس طور پر کہ معنی مجازی، معنی حقیقی کا سبب ہو یا علت ہو یا شرط ہو یا حال ہو یا اس کا برعکس ہو یعنی معنی حقیقی، معنی مجازی کا سبب ہو یا علت ہو یا شرط ہو یا حال ہو۔ الحاصل سبب اور مسبب، علت اور معلول کے درمیان جو اتصال ہوتا ہے وہ اتصال صوری کہلاتا ہے اور اتصال معنوی کا مطلب یہ ہے کہ معنی حقیقی اور معنی مجازی دونوں کسی ایسے معنی میں شریک ہوں جو معنی مشبہ بہ (معنی حقیقی) کے ساتھ متصل ہوں اور اس معنی کا مشبہ بہ کے اندر پایا جانا مشہور بھی ہو، اتصال معنوی کی مثال جیسے اسد (شیر) بول کر رجل شجاع مراد لینا اور حصار (دگدگہا) بول کر بلیدا اور گند ذہن آدمی مراد لینا، پہلی مثال میں معنی مشترک فیہ شجاعت اور بہادری ہے اور دوسری مثال میں معنی مشترک فیہ حماقت اور غبابت ہے، اتصال صوری کی مثال جیسے سماء (آسمان) بول کر بادل مراد لیا جائے کہ چونکہ بادل کی صورت سما کی صورت سے متصل ہے اس طور پر کہ عرف میں ہر اوپر والی چیز کو سماء کہہ دیا جاتا ہے اور بادل بھی چونکہ اوپر ہوتا ہے اس لئے اس کو بھی سماء کہہ دیا گیا جیسا کہ باری تعالیٰ کے قول "اذ کصیبت من السماء" میں سماء سے بادل مراد ہے۔

ناصل مصنف نے اتصال معنوی کی تفصیل تو بالکل یہ چھوڑ دی ہے اور اتصال صوری کے بھی بیشتر اقسام یعنی جو میں اقسام میں سے بائیس کو ترک کر دیا ہے۔ صرف دو قسموں یعنی اتصال بین العلت والمعلول اور اتصال بین السبب والمسبب کو ذکر کیا ہے، اسی کو مصنف نے فرمایا ہے کہ احکام شرع میں استعارہ یعنی مجاز دو طریقہ پر شائع ہے ایک تو یہ کہ علت اور حکم (معلول) کے درمیان اتصال ہو، (دوم یہ کہ سبب محض اور حکم (مسبب) کے درمیان اتصال ہو۔ ان دونوں قسموں پر کلام کرنے سے پہلے ہم آپ کے سامنے علت اور سبب کے معنی بیان کرنا چاہئے ہیں۔ چنانچہ عرض ہے کہ شریعت اسلامیہ میں علت اس چیز کا نام ہے جس کو کسی حکم مطلوب کے لئے وضع کیا گیا ہو لہذا اگر کسی حکم مطلوب ہوگا تو علت مشروع ہوگی اور اگر حکم مشروع نہ ہو تو علت مشروع نہ ہوگی پس علت کی طرف حکم کا وجود اور جوڑ دونوں منسوب ہوتے ہیں یعنی علت کی وجہ سے حکم موجود بھی ہوتا ہے اور واجب بھی ہوتا ہے اور علت اور حکم کے درمیان ایسا کوئی امر نہیں ہوتا جس کی طرف حکم منسوب ہوتا ہو جیسے لفظ نکاح، ملک متعہ کا فائدہ دینے کے لئے وضع کیا گیا ہے اور اسی لفظ نکاح کی طرف ملک متعہ کا وجود اور وجوب منسوب ہے یعنی نکاح کی وجہ سے شوہر کے لئے ملک متعہ موجود ہوتی ہے اور عورت پر بطنہ کا سپرد کرنا واجب ہوتا ہے اور یہاں نکاح اور ملک متعہ کے درمیان ایسا کوئی امر بھی نہیں ہے جس کی طرف ملک متعہ کو منسوب کیا جاتا ہو۔ الحاصل نکاح اور ملک متعہ کی علت ہے اور سبب وہ ہے کہ علت کی طرح مشروع نہ ہو بلکہ سبب، مفضی الیٰ حکم ہوتا ہے اور سبب اور حکم کے درمیان ایک ایسا امر ہوتا ہے جس کی طرف حکم منسوب ہوتا ہے۔ پس سبب کی طرف نہ وجود حکم منسوب ہوتا ہے اور نہ وجوب حکم منسوب ہوتا ہے جیسے شرعاً ملک متعہ کا سبب ہے کہ چونکہ شرعاً ملک متعہ کی طرف مفضی ہے اور شرعاً کی طرف ملک متعہ کا نہ وجود منسوب ہے اور نہ وجوب منسوب ہے بلکہ شرعاً اور ملک متعہ کے درمیان تو ملک رقبہ ہے اس کی طرف ملک متعہ کا وجود اور

و خوب منسوب ہے۔ یہی وجہ ہے کہ بعض صورتوں میں شراد تو موجود ہوتا ہے لیکن ملک متعہ موجود نہیں ہوتی، مثلاً کسی نے اپنی
 رضاعی بہن کو خرید لیا تو اس صورت میں شراد تو موجود ہے لیکن ملک متعہ کا حصول نہیں ہے اور بعض صورتوں میں شراد بھی موجود
 ہوتا ہے اور ملک متعہ کا حصول بھی ہوتا ہے مثلاً کسی نے اجنبیہ باندی کو خرید لیا تو یہاں شراد بھی موجود ہے اور مشتری کے
 لئے ملک متعہ بھی حاصل ہے۔ الحاصل شراد ملک متعہ کا سبب ہے علت نہیں ہے۔ مصنفؒ کہتے ہیں کہ ان دونوں اصول
 میں سے اول یعنی اتصال بین العلت والمعلول میں استعارہ دونوں جانب سے صحیح ہے یعنی یہ بھی جائز ہے کہ علت ذکر
 کی جائے اور مجازاً معلول (حکم) مراد لیا جائے اور یہ بھی جائز ہے کہ معلول یعنی حکم ذکر کیا جائے اور مجازاً علت مراد لی
 جائے اور دوسری قسم یعنی اتصال بین السبب والمسبب میں استعارہ ایک طرف سے جائز ہوتا ہے دوسری طرف سے
 جائز نہیں ہوتا یعنی یہ تو جائز ہے کہ سبب ذکر کیا جائے اور مجازاً مسبب یعنی حکم مراد لیا جائے مگر یہ جائز نہیں ہے کہ مسبب
 ذکر کیا جائے اور مجازاً مسبب مراد لیا جائے۔ اور وجہ اس کی یہ ہے کہ استعارہ کا قاعدہ یہ ہے کہ محتاج الیہ ذکر کے محتاج
 مراد لیا جائے۔ اس لئے کہ محتاج الیہ ملزوم ہوتا ہے اور محتاج لازم ہوتا ہے اور استعارہ یعنی مجاز اسی کا نام ہے کہ ملزوم ملزوم
 لازم مراد لیا جائے، پس معلوم اور علت دونوں میں سے ہر ایک محتاج بھی ہے اور محتاج الیہ بھی ہے اس لئے کہ معلول یعنی
 حکم اپنے وجود اور ثبوت میں علت کا محتاج ہوتا ہے یعنی معلول بغیر علت کے موجود نہیں ہوتا ہے اور معلول بغیر علت کے
 اس لئے موجود نہیں ہوتا کہ معلول، علت کا اثر ہے اور اثر اپنے وجود میں مؤثر کا محتاج ہوتا ہے پس ثابت ہو گیا کہ معلول
 اپنے وجود اور ثبوت میں علت کا محتاج ہے اور جب ایسا ہے تو معلول محتاج اور علت محتاج الیہ ہوئی۔ اور علت مشروع
 ہونے کے لحاظ سے معلول کی محتاج ہوتی ہے کیونکہ علت لہذا تھا مطلوب نہیں ہوتی بلکہ اس لئے مطلوب ہوتی ہے کہ اس
 کے ذریعہ حکم ثابت کیا جاتا ہے چنانچہ جس جگہ حکم یعنی معلول کا ثابت کرنا ممکن نہ ہو اس جگہ علت نحو اور بیکار ہوتی ہے مثلاً
 کسی نے آزاد آدمی کو خرید لیا تو یہ شراد نحو ہوگی کیوں کہ یہاں حکم یعنی آزاد پر ملک ثابت کرنا ناممکن ہے۔ الحاصل علیٰ سبب
 خود مطلوب نہیں ہوتی بلکہ ان کے احکام مقصود ہوتے ہیں لہذا جہاں علت مضید حکم نہ ہو اس جگہ علت لغو ہوگی اور جب
 ایسا ہے تو علت اپنے مشروع ہونے میں محتاج اور معلول (حکم) محتاج الیہ ہوا۔ الحاصل علت اور معلول دونوں میں
 سے ہر ایک محتاج بھی ہے اور محتاج الیہ بھی اور استعارہ یعنی مجاز نام ہے محتاج الیہ ذکر کے محتاج مراد لینے کا لہذا علت
 ذکر کے معلول مراد لینا اور معلول ذکر کے علت مراد لینا دونوں جائز ہوں گے اور اسی کو فاضل مصنف نے فرمایا ہے کہ اتصال
 بین العلت والمعلول کی صورت میں دونوں طرف سے استعارہ جائز ہوگا، اور دوسری قسم یعنی اتصال بین السبب والمسبب
 میں ایک جانب سے استعارہ اس لئے جائز ہوتا ہے کہ مسبب اپنے ثبوت میں سبب کا محتاج ہوتا ہے کیونکہ مسبب اثر ہے
 سبب کا اور سبب اس کا مؤثر ہے اور اثر اپنے ثبوت میں مؤثر کا محتاج ہوتا ہے پس ثابت ہو گیا کہ مسبب محتاج اور
 سبب محتاج الیہ ہے اور سابق میں گذر چکا ہے کہ محتاج الیہ بول کر محتاج مراد لیا جاسکتا ہے لہذا سبب بول کر مسبب مراد
 لینا جائز ہوگا اور سبب تو وہ چونکہ اپنی مشروعیت میں سبب کا محتاج نہیں ہوتا ہے اس لئے مسبب محتاج الیہ ہوگا
 اور جب مسبب محتاج الیہ نہیں ہے تو مسبب بول کر سبب مراد لینا بھی درست نہ ہوگا۔ یہ ذہن میں رہے کہ مسبب

بول کر سبب مراد لینا اس وقت ناجائز ہے جبکہ سبب، سبب کے ساتھ خاص نہ ہو لیکن اگر سبب، سبب کے ساتھ خاص ہو تو اس صورت میں سبب بول کر سبب مراد لینا بھی جائز ہے کیونکہ اس صورت میں سبب، علت کے معنی میں ہوگا اور سبب اسی سبب کے لئے مشروع ہوگا اور جب سبب علت کے معنی میں ہے تو سبب، معلول کے معنی میں ہوگا اور سبب کے لئے سبب ہے کہ معلول بول کر علت مراد لینا جائز ہے لہذا مذکورہ صورت میں سبب بول کر سبب مراد لینا بھی جائز ہوگا جیسے حضرت یوسفؑ کے قید کے ساتھی کا قول "انی ارا فی اعصر حصرًا" ہے کہ یہاں خر سے انگور مراد ہے اور انگور خر کا سبب اور خر اس کا سبب ہے مگر یہ سبب ایسا ہے جو سبب کے ساتھ خاص ہے کیونکہ احناف کے نزدیک خر، انگور ہی سے تیار ہوتی ہے اور انگور کے علاوہ دوسری چیزوں سے جو نشہ آور مشروب تیار ہوتا ہے اس کو احناف کے نزدیک خر نہیں کہا جاتا ہے۔ پس اس مثال میں سبب، سبب کے ساتھ خاص ہے تو احتیاج دونوں طرف سے اٹے گی۔ یعنی سبب، سبب کا اور سبب، سبب کا محتاج ہوگا اور جب ایسا ہے تو دونوں میں سے ہر ایک محتاج بھی ہوگا اور محتاج الیہ بھی ہوگا اور جب ہر ایک محتاج الیہ ہے اور محتاج الیہ بول کر محتاج مراد لیا جاتا ہے تو دونوں میں سے ہر ایک بول کر دوسرا مراد لینا مجازاً درست ہوگا۔ الحاصل اگر سبب، سبب کے ساتھ خاص ہو تو سبب بول کر سبب مراد لینا بھی جائز ہے۔

(نوٹ) مصنف نے عبارت میں سبب کو لفظ محض کے ساتھ مقید کر کے اس طرف اشارہ کیا ہے کہ یہاں سبب سے سبب ہی مراد ہے، سبب بمعنی علت مراد نہیں ہے کیونکہ سبب کا اطلاق کبھی مجازاً علت پر بھی کیا جاتا ہے جیسے کہا جاتا ہے کہ شراب، ملک کا سبب ہے حالانکہ شراب، علت ہے سبب نہیں ہے لیکن مجازاً علت پر سبب کا اطلاق کر دیا گیا ہے۔ جمیل احمد غفرلہ ولوالدیہ۔

مِثَالُ الْأَوَّلِ فِيمَا إِذَا قَالَ إِنْ مَلَكَتْ عَبْدًا فَهُوَ حُرٌّ فَمَلَكَكَ نِصْفَ الْعَبْدِ فَبَاعَهُ ثَمَّرَ
 مَلَكَ النَّصْفَ الْأُخْرَى لَمْ يَتَّقِ إِذْ نَمَّ يَجْتَمِعُ فِي مِثْلِهِ كُلُّ الْعَبْدِ وَلَوْ قَالَ إِنْ اشْتَرَيْتَ
 عَبْدًا فَهُوَ حُرٌّ فَاشْتَرَيْتَ نِصْفَ الْعَبْدِ فَبَاعَهُ ثَمَّرَ اشْتَرَيْتَ النَّصْفَ الْأُخْرَى عِنَقَ النَّصْفَ
 الْمَثَلِيَّ وَلَوْ عَنَى بِالْمَلِكِ الشِّرَاءَ وَبِالشِّرَاءِ الْمَلِكُ صَحَّتْ نَيْتُهُ بِطَرِيقِ الْمَجَازِ
 لِأَنَّ الشِّرَاءَ عِلَّةُ الْمَلِكِ وَالْمَلِكُ حُكْمُهُ فَعَمَّتِ الْأَسْتِعَارَةُ بَيْنَ الْعِلَّةِ وَالْمَعْلُولِ
 مِنَ الصَّرْفَيْنِ إِلَّا أَنَّهُ فِيمَا تَكُونُ تَخْفِيفًا فِي حَقِّهَا لَا يَصْدَقُ فِي حَقِّ
 الْقَضَاءِ حَاصَّةً لِعَنَى التَّهْمَةِ لَا لِغَدْرٍ صِحَّتِ الْأَسْتِعَارَةُ -

ترجمہ طریق اول کی مثال اس مسئلہ میں یہ ہے کہ جب کسی نے کہا اگر میں غلام کا مالک ہو گیا تو وہ آزاد ہے پس وہ آدھے غلام کا مالک ہو گیا پھر اس کو فروخت کر دیا پھر دوسرے آدھے کا مالک ہو گیا تو وہ غلام آزاد نہ ہوگا

کیونکہ پورا غلام اس کی ملک میں جمع نہیں ہوا ہے اور اگر کہا اگر میں نے غلام خریدتا تو وہ آزاد ہے پس آدھے کو خریدنا پھر اس کو فروخت کر دیا پھر دوسرے آدھے کو خرید لیا تو دوسرا آدھا آزاد ہو جائے گا اور اگر ملک سے شراہ مراد لی یا شراہ سے ملک مراد لی تو اس کی نیت بطریق مجاز صحیح ہوگی کیونکہ شراہ ملک کی علت ہے اور ملک اس کا حکم ہے لہذا علت اور معلول کے درمیان دونوں طرف سے استعارہ عام ہوگا مگر اس صورت میں جس صورت میں قائل کے حق میں تخفیف ہو تو تہمت کی وجہ سے قضاء اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی نہ کہ استعارہ صحیح نہ ہونے کی وجہ سے۔

تشریح مصنف اصول الشاشی نے استعارہ کے طریقہ اول یعنی استعارہ بین العلة والمعلول کی مثال ذکر فرمائی ہے لیکن مثال سے پہلے ایک تمہید لکھی ہے تمہید یہ کہ اگر کسی نے "ان ملکک عبد اخصوحر" کہا اور پھر غلام کا آدھا حصہ خرید کر اس کو فروخت کر دیا پھر دوسرا آدھا خرید لیا تو یہ دوسرا حصہ آزاد نہ ہوگا، اور اگر "ان اشتریت عبد اخصوحر" کہا اور پھر ایک غلام کا آدھا حصہ خرید کر اس کو فروخت کر دیا پھر دوسرا آدھا خرید لیا تو وہ دوسرا آدھا حصہ آزاد ہو جائے گا۔ اور ان دونوں کے درمیان وجہ فرق یہ ہے کہ عرفاً شراہ کے تحقق ہونے کیلئے مشتری کے تمام اجزاء کا مشتری کی ملک میں جمع ہونا شرط نہیں ہے چنانچہ اگر کسی نے ایک شی کو متفرق طور پر متفرقاً خرید لیا تو اس شخص کے ہائے میں یہ کہا جائے گا کہ یہ شخص اس شی کا مشتری ہے اور اس نے اس شی کو خرید لیا ہے۔ اور عرفاً کسی شی پر ملک متحقق ہونے کیلئے اس شی کے تمام اجزاء کا ملک میں جمع ہونا شرط ہے چنانچہ اگر کوئی شخص ایک شی کا متفرق طور پر متفرقاً مالک ہوا تو اسکے ہائے میں نہیں کہا جائے گا کہ یہ شخص اس شی کا مالک ہوا ہے بلکہ اس میں جو غلام ایک تکت میں لے لے کا پورا حالف کی ملک میں جمع نہیں ہوا ہے اسلئے شرط یعنی ملک ہائے کو جو کہ نصف آخر آزاد نہ ہوگا اور نصف اول فروخت کرنے کی وجہ سے جو کہ کسی ملک سے نکل گیا اور عداۃ لاصق فیما لایملک ابن آدم" کی وجہ سے غیر مملوک آزاد نہیں کیا جاسکتا ہے اس لئے نصف اول بھی آزاد نہ ہوگا۔ دوسرے مسئلہ میں چونکہ لفظ اشتر ہے اور شراہ متحقق ہونے کے لئے مشتری مشتری کے تمام اجزاء کا مشتری کی ملک میں جمع ہونا شرط نہیں ہے اس لئے دوسرے مسئلہ میں نصف آخر آزاد ہو جائے گا کیونکہ آزاد ہونے کی شرط یعنی غلام کو خریدنا پایا گیا اگرچہ متفرق طور پر پایا گیا اور جب شرط پائی گئی تو غلام کا وہ حصہ آزاد ہو جائے گا جو حصہ متحقق شرط کے وقت اس کی ملک میں موجود ہے اور جو آدھا حصہ پہلے ہی فروخت کرنے کی وجہ سے اس کی ملک سے نکل چکا ہے وہ آزاد نہ ہوگا کیونکہ غیر مملوک آزاد نہیں ہوتا ہے۔ اس تمہید کے بعد مصنف "کہتے ہیں کہ حالف اور قائل نے اگر ملک سے شراہ کا ارادہ کیا یا شراہ سے ملک کا ارادہ کیا تو اس کی نیت بطریق مجاز درست ہوگی، اس لئے کہ شراہ، ملک کی علت ہے اور ملک اس کا حکم ہے اور شراہ ملک کی علت اس لئے ہے کہ شراہ کو بلا واسطہ اثبات ملک کے لئے وضع کیا گیا ہے اور پہلے گذر چکا ہے کہ علت اور معلول کے درمیان طرفین سے استعارہ جائز ہے لہذا یہاں شراہ بول کر ملک مراد لینا اور ملک بول کر شراہ مراد لینا جائز ہوگا، پس اگر کسی نے "ان ملکک عبد اخصوحر" کہا اور "ان اشتریت عبد اخصوحر" کا ارادہ کیا تو نصف آخر آزاد ہو جائے گا جیسا کہ "ان اشتریت عبد اخصوحر" کہنے کی صورت میں نصف آخر آزاد ہو جائے ہے اور اگر کسی نے "ان اشتریت عبد اخصوحر" کہا اور "ان ملکک عبد اخصوحر" مراد لیا تو دیانتہ (فیما بینہ و بین الشراہ) غلام کا کوئی حصہ آزاد نہ ہوگا جیسا کہ "ان ملکک عبد اخصوحر" کہنے کی صورت میں غلام کا کوئی حصہ آزاد نہیں

ہو سکتے۔ الا انہ یكون تخفیفاً الخ سے ایک سوال کا جواب ہے، سوال یہ ہے کہ جب شراہ اور ملک کے درمیان استعارہ طرہین سے صحیح ہے تو جس صورت میں شراہ بول کر ملک مراد لیا گیا ہو اس صورت میں قضاہ اس کی تصدیق کی جانی چاہئے اور غلام کا کوئی حصہ آزاد نہ ہونا چاہئے حالانکہ اس صورت میں قاضی اس کی تصدیق نہیں کرتا ہے بلکہ وہ نصف غلام کے آزاد ہونے کا حکم کرتا ہے جیسا کہ ان اشتریت کی صورت میں نصف غلام آزاد ہوتا ہے، اس کا جواب یہ ہے اس نیت میں قائل کا فائدہ ہے اس طور پر کہ اگر شراہ بول کر ملک کی نیت نہ کی تو نصف غلام آزاد ہو جائے گا اور اگر ملک کی نیت کرنی تو غلام کا کوئی حصہ آزاد نہ ہوگا، اور اس میں سراسر قائل کا فائدہ ہے۔ پس شراہ بول کر ملک مراد لینے کی صورت میں چونکہ قائل کا فائدہ ہے اور اس فائدہ کی وجہ سے قائل اپنی اس نیت میں متہم ہے تو اس تہمت کی وجہ سے قاضی قائل کی اس نیت کی تصدیق نہ کریگا یعنی قضاہ تصدیق نہ کی جائے گی اگرچہ دیا نہ تصدیق کر لی جائے گی۔ الحاصل اس صورت میں قاضی کا قائل کی تصدیق نہ کرنا اس تہمت کی وجہ سے ہے اس لئے نہیں کہ استعارہ صحیح نہیں ہے استعارہ تو صحیح ہے یعنی شراہ بول کر ملک مراد لینا تو صحیح ہے لیکن تہمت کی وجہ سے قضاہ تصدیق نہیں کی جائے گی۔

(منوعہ) یہ بات ذہن میں رکھئے کہ شراہ اور ملک کے درمیان مذکورہ فرق اس صورت میں ہے جبکہ دونوں کا مفعول (عبد) نکرہ مذکور ہو ورنہ اگر مفعول معین ہو اور ان اشتریت ہذا العبد اور ان ملکت ہذا العبد کہا ہو تو اس صورت میں شراہ اور ملک دونوں اس بات میں شریک ہیں کہ اجتماع شرط نہیں ہے یعنی نہ شراہ متحقق ہونے کے لئے شئی مشتری کے تمام اجزاء کا مشتری کی ملک میں جمع ہونا شرط ہے اور نہ ملک متحقق ہونے کے لئے شئی مملوک کے تمام اجزاء کا ملک کی ملک میں جمع ہونا شرط ہے اور وجہ اس کی یہ ہے کہ اجتماع اور تفریق وصف ہیں اور اوصاف غائب میں تو معتبر ہوتے ہیں لیکن حاضر میں معتبر نہیں ہوتے اور "ہذا العبد" چونکہ حاضر معین ہے اس لئے اس میں تفریق اور اجتماع کا اعتبار نہ ہوگا۔ جمیل احمد غفرلہ ولوالدیہ۔

وَمَثَلُ النَّائِي إِذَا قَالَ لِامْرَأَتِهِ حَرَّرْتُكَ وَنَوَيْ بِهِنَّ الصَّلَاقَ يَصِحُّ لِأَنَّ التَّحْرِيرَ
بِحَقِيقَتِهِ يُوجِبُ زَوَالَ مِلْكِ الْبُضْعِ بِوِاسِطَةِ زَوَالِ مِلْكِ الرَّقَبَةِ فَكَانَ سَبَبًا
مُحْضًا لِمُحْضَرِ زَوَالِ مِلْكِ الْمُتَعَبَّرِ فَجَاءَ أَنْ يُسْتَعَارَ عَنِ الصَّلَاقِ الَّذِي هُوَ مَوْزُونٌ لِلْمَلِكِ الْمُتَعَبَّرِ

ترجمہ اور دوسرے طریقہ کی مثال جب کسی نے اپنی عورت سے کہا میں نے تجھ کو آزاد کر دیا اور اس سے طلاق کی نیت کی تو صحیح ہے اس لئے کہ لفظ تحریر اپنی حقیقت کے اعتبار سے زوال ملک رقبہ کے واسطے سے زوال ملک بضعہ کو ثابت کرتا ہے، پس لفظ تحریر، زوال ملک متعہ کے لئے سبب محض ہوگا لہذا یہ بات جائز ہے کہ اس طلاق سے مستعار لیا جائے جو ملک متعہ کو زائل کرنے والی ہے۔

تشریح مصنف کہتے ہیں کہ استعارہ کے دو طریقوں میں سے دوسرے طریقہ یعنی اتصال بین السبب والسبب

کی مثال یہ ہے کہ اگر کسی نے اپنی بیوی سے حرز تک میں نے تجھے آزاد کیا، یا انت حرّۃ (تو آزاد ہے) کہا اور اس سے طلاق کی نیت کی تو یہ صحیح ہے اس لئے کہ لفظ تحریر اپنے معنی حقیقی کے اعتبار سے زوال ملک رقبہ کے واسطے سے زوال ملک متعہ کو ثابت کرتا ہے یعنی اس لفظ سے آزاد تو ملک رقبہ زائل ہوتی ہے پھر ملک رقبہ کے واسطے سے ملک متعہ زائل ہوتی ہے اور جب ایسا ہے تو یہ لفظ زوال ملک متعہ کے لئے سبب محض ہوگا کیونکہ یہ لفظ نہ تو زوال ملک متعہ کے لئے موضوع ہے بلکہ زوال ملک رقبہ کے لئے موضوع ہے اور نہ زوال ملک متعہ اس لفظ کی طرف وجود اور وجوباً منسوب ہے البتہ یہ لفظ زوال ملک متعہ کی طرف مفضی ہے یعنی اس لفظ سے ملک رقبہ کا زوال تو یقینی ہے لیکن ملک متعہ کا زوال امر اتفاقی ہے ہو سکتا ہے اور نہیں بھی ہو سکتا ہے چنانچہ قائل نے اس لفظ سے اگر اپنی باندی کو مخاطب بنایا تو زوال ملک متعہ متحقق ہو جائے گا لیکن اگر غلام کو مخاطب بنایا تو زوال ملک متعہ متحقق نہ ہوگا۔ حالانکہ زوال ملک رقبہ دونوں صورتوں میں موجود ہے۔ الحاصل لفظ تحریر زوال ملک متعہ کا سبب ہے اور زوال ملک متعہ اس کا سبب ہے اور سبب بول کر چونکہ مجازاً سبب مراد لینا جائز ہے اس لئے یہاں لفظ تحریر یعنی حرّۃ تک یا انت حرّۃ بول کر اس سے لفظ طلاق یعنی "انت طالق" کا مراد لینا جائز ہے جو ملک متعہ کو زائل کرتا ہے اور جب ایسا ہے تو شوہر نے لفظ حرز تک یا انت حرّۃ سے اگر طلاق کی نیت کی تو اس کی یہ نیت مستبر ہوگی اور اس کی بیوی پر طلاق بائن واقع ہو جائے گی۔

وَلَا يُقَالُ لَوْ جُعِلَ مَجَازًا عَنِ الطَّلَاقِ لَوْ جَبَّ أَنْ يَكُونَ الطَّلَاقُ الْوَاقِعُ بِهِ رَجْعِيًّا
كَصَرِيحِ الطَّلَاقِ لِأَنَّ نَقُولَ لَا نَجْعَلُكَ مَجَازًا عَنِ الطَّلَاقِ بَلْ عَنِ الزَّيْلِ لِمَلَكَ
الْمُتَّعَةِ وَذَلِكَ فِي الْبَاطِنِ إِذِ السَّرْجِعِيُّ لَا يَزْوِيلُ مَلَكَ الْمُتَّعَةِ عِنْدَنَا۔

ترجمہ اور نہ کہا جائے کہ اگر تحریر کو طلاق سے مجاز قرار دیا گیا ہے تو ضروری ہے کہ وہ طلاق جو اس سے واقع ہو رجعی ہو جسے صریح طلاق اس لئے کہ ہم جواب دیں گے کہ ہم تحریر کو طلاق سے مجاز قرار نہیں دیتے بلکہ اس سے جو ملک متعہ کو زائل کرنے والا ہے اور یہ طلاق بائن میں ہے کیونکہ ہمارے نزدیک طلاق رجعی ملک متعہ کو زائل نہیں کرتی ہے۔

تشریح اس عبارت میں ایک اعتراض کا جواب دیا گیا ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ آپ نے فرمایا ہے کہ لفظ حرّۃ تک اور انت حرّۃ طلاق سے مجاز اور مستعار ہے، یعنی اگر حرز تک یا انت حرّۃ بول کر مجازاً انت طالق مراد لینا گیا تو یہ درست ہوگا اور حرز تک، طلاق تک کے اور انت حرّۃ، انت طالق کے قائم مقام ہوگا اور یہ بات مسلم ہے کہ قائم مقام کا وہی حکم ہوتا ہے جو منوب عنہ یعنی اصل کا ہوتا ہے اور منوب عنہ اور اصل یعنی طلاق تک اور انت طالق کا حکم یہ ہے کہ ان سے طلاق رجعی واقع ہوتی ہے لہذا قائم مقام یعنی حرز تک اور انت حرّۃ سے بھی طلاق رجعی واقع ہونی چاہئے حالانکہ آپ کے نزدیک ان الفاظ سے طلاق بائن واقع ہوتی ہے طلاق رجعی واقع

نہیں ہوتی۔ اس کا جواب یہ ہے کہ ہم نے لفظ تحریر یعنی حررتک اور انت حررة کو لفظ طلاق سے مجاز قرار نہیں دیا ہے بلکہ مزیل ملک متعہ سے مجاز قرار دیا ہے، یعنی ہم نے لفظ تحریر سے مجازاً طلاق مراد نہیں لیا ہے بلکہ ملک متعہ کو زائل کرنے والی چیز مراد لیں ہے اور ملک متعہ کو زائل کرنا طلاق بائن سے ہوتا ہے نہ کہ طلاق رجعی سے کیونکہ ہمارے نزدیک طلاق رجعی ملک متعہ کو زائل نہیں کرتی ہے یہی وجہ ہے کہ ہمارے نزدیک طلاق رجعی کے بعد شوہر بغیر نکاح کے رجعت کا مالک ہوتا ہے۔ پس جب لفظ تحریر، مزیل ملک متعہ سے مجازاً اور مستعار ہے اور مزیل ملک متعہ طلاق بائن ہے نہ کہ طلاق رجعی تو لفظ تحریر یعنی حررتک اور انت حررة سے طلاق بائن واقع ہونی نہ کہ طلاق رجعی۔

وَلَوْ قَالَ لَا مَتَّهَا حَلَّقْتِكِ وَتَوَىٰ بِهِ السَّخْرُ يُرَىٰ لَا يَصِحُّ لِأَنَّ الْأَصْلَ جَائِزٌ أَنْ يَثْبُتَ بِهِ
الْفَرْعُ وَأَمَّا الْفَرْعُ فَلَا يَجُوزُ أَنْ يَثْبُتَ بِهِ الْأَصْلُ۔

ترجمہ اور اگر مولیٰ نے اپنی باندی سے طلق تک کہا اور اس سے تحریر کی نیت کی تو صحیح نہ ہوگی اس لئے کہ اصل (سبب) جائز ہے کہ اس سے فرع (حکم، سبب) ثابت ہو اور بہر حال فرع (سبب) تو جائز نہیں کہ اس سے اصل (سبب) ثابت ہو۔

تشریح مصنف فرماتے ہیں کہ اگر کسی نے اپنی باندی سے طلق تک کہہ کر تحریر اور آزادی کی نیت کی تو یہ نیت صحیح نہ ہوگی اور اس سے باندی آزاد نہ ہوگی اس لئے کہ پہلے گذر چکا ہے کہ تحریر سبب اور طلاق سبب ہے اور سبب اور سبب کے درمیان صرف ایک طرف سے استعارہ جائز ہے یعنی سبب بول کر سبب مراد لینا جائز ہے اور دوسری طرف سے استعارہ جائز نہیں ہے یعنی سبب بول کر سبب مراد لینا جائز نہیں ہے اور جب ایسا ہے تو طلق تک جو سبب ہے وہ بول کر حررتک جو سبب ہے اسے مراد لینا درست نہ ہوگا اور جب طلق تک بول کر حررتک مراد لینا درست نہیں تو لفظ طلق تک سے باندی آزاد بھی نہ ہوگی۔ اسی کو مصنف نے یوں کہا ہے کہ اصل یعنی سبب سے فرع یعنی سبب کو ثابت کرنا تو جائز ہے لیکن فرع یعنی سبب سے اصل یعنی سبب کو ثابت کرنا جائز نہیں ہے۔

وَعَلَىٰ هَذَا نَقُولُ يَنْعَقِدُ النِّكَاحُ بِلَفْظِ الْهَبَةِ وَالتَّمْلِيكِ وَالتَّبْيَعِ لِأَنَّ الْهَبَةَ بِحَقِيقَتِهَا
تُرْجَبُ مِلْكُ الرَّقَبَةِ وَمِلْكُ الرَّقَبَةِ يُرْجَبُ مِلْكُ الْمُتَعَةِ فِي الْأَمَاءِ فَكَانَتْ الْهَبَةُ
نَسْبًا مَحْضًا لِنُبُوتِ مِلْكِ الْمُتَعَةِ فَجَائِزٌ أَنْ يُسْتَعَارَ عَنِ النِّكَاحِ وَكَذَلِكَ لَفْظُ
التَّمْلِيكِ وَالتَّبْيَعِ وَلَا يَنْعَكِسُ حَتَّىٰ لَا يَنْعَقِدَ التَّبْيَعُ وَالْهَبَةُ بِلَفْظِ النِّكَاحِ ثُمَّ فِي كُلِّ
مَوْضِعٍ يَكُونُ التَّمْلِكُ مَعْنِيًا لِنُبُوتِهِ مِنَ الْمَجَازِ لِأَنَّهُ لَا يَحْتَاجُ فِيهِ إِلَى التَّبْيَعِ۔

ترجمہ اور اسی اصل پر ہم کہتے ہیں کہ نکاح لفظ بہ، تملیک اور بیع سے منعقد ہو جائے گا کیونکہ لفظ بہ اپنے معنی حقیقی کے اعتبار سے ملک رقبہ کو ثابت کرتا ہے اور ملک رقبہ، باندیوں میں ملک متعہ کو ثابت کرتی ہے، پس بہ ثبوت ملک متعہ کے لئے سبب محض ہوگا پس لفظ بہ کو نکاح سے مستعار لینا جائز ہوگا اسی طرح لفظ تملیک اور بیع۔ اور اس کا برعکس نہیں ہوگا یہاں تک کہ بیع اور بہ لفظ نکاح سے منعقد نہیں ہوں گے پھر ہر اس جگہ میں جہاں عمل کسی قسم کے مجاز کے لئے متعین ہو اس میں نیت کی احتیاج نہ ہوگی۔

تشریح مصنف اصول النسخی کہتے ہیں کہ اس اصول پر کہ سبب کا استعارہ سبب اور علم کے لئے جائز ہے یعنی سبب بول کر سبب مراد لینا جائز ہے، ہم کہتے ہیں کہ نکاح لفظ بہ، لفظ تملیک اور لفظ بیع کے ساتھ منعقد کرنا جائز ہے، چنانچہ اگر کسی عورت نے دو گواہوں کی موجودگی میں کسی مرد سے کہا وحببت نفسی لک اور مرد نے قبلت کہا تو نکاح منعقد ہو جائے گا۔ اسی طرح اگر عورت نے کہا ملک نفسی لک یا حببت نفسی لک اور مرد نے قبلت کہا تو نکاح منعقد ہو جائے گا اس لئے کہ بہ اپنے معنی موضوع لہ اور حقیقت کے اعتبار سے موہوب لہ کے لئے شئی موہوب میں ملک رقبہ کو ثابت کرتا ہے اور ملک رقبہ باندیوں میں ملک متعہ کو ثابت کرتا ہے پس لفظ بہ چونکہ نہ تو ملک متعہ کے لئے موضوع ہے اور نہ ہی ملک متعہ اس کی طرف وجود اور وجوباً منسوب ہے بلکہ لفظ بہ اس کی طرف مفضی ہے یعنی لفظ بہ سے ملک متعہ کا ثبوت ہو بھی سکتا ہے اور نہیں بھی ہو سکتا، چنانچہ اگر باندی بہ کی گئی تو موہوب لہ کے لئے ملک متعہ ثابت ہوگا اور اگر غلام بہ کیا گیا تو ملک متعہ ثابت نہیں ہوگی اگرچہ ملک رقبہ دونوں صورتوں میں ثابت ہے اور پہلے گذر چکا ہے کہ یہ شان سبب کی ہوتی ہے لہذا بہ، ملک متعہ کے ثبوت کے لئے سبب محض ہوگا اور ملک متعہ کا ثبوت جس کے لئے لفظ نکاح موضوع ہے سبب ہوگا اور سبب کا استعارہ سبب کے لئے یعنی سبب بول کر سبب مراد لینا چونکہ جائز ہے اس لئے لفظ بہ بول کر نکاح مراد لینا جائز ہوگا۔ اسی طرح لفظ تملیک اور لفظ بیع نکاح کے لئے سبب محض ہیں لہذا تملیک اور بیع بول کر نکاح مراد لینا بھی درست ہوگا۔ اور چونکہ اس کا برعکس یعنی سبب بول کر سبب مراد لینا جائز نہیں ہے اس لئے لفظ نکاح بول کر بیع اور بہ مراد لینا جائز نہ ہوگا، چنانچہ لفظ نکاح سے نہ بیع منعقد ہوگی اور نہ بہ منعقد ہوگا۔

شرفی کلی موضع الاز سے مصنف کہتے ہیں کہ اگر کسی جگہ مجاز متعین ہو تو وہاں مجاز مراد لینے کے لئے نیت کی ضرورت نہیں ہوتی۔ مثلاً اگر کسی آزاد عورت سے کسی نے کہا ملک بینی فضلیت (تو تجھے اپنی ذات کا مالک بنا لے) عورت نے کہا ملکنت (میں نے تجھے مالک بنا دیا)، تو نکاح منعقد ہو جائے گا اور نیت کی ضرورت نہیں ہوگی کیونکہ نیت کی جاتی ہے درمحل چیزوں میں سے ایک کو متعین کرنے کے لئے اور یہاں مجاز متعین ہے لہذا نیت کی ضرورت نہ ہوگی۔ حاصل یہ کہ حرہ عورت میں ملک رقبہ کو ثابت کرنا یعنی بہ اور تملیک کے حقیقی معنی مراد لینا چونکہ مستدر ہے اس لئے لفظ بہ اور تملیک سے نکاح بغیر نیت کے منعقد ہو جائے گا۔

لَا يُقَالُ وَلَمَّا كَانَ امْكُنَاتِ الْحَقِيقَةِ شَرْطًا لِصِحَّةِ الْمَجَازِ عِنْدَ هَا كَيْفَ يُصَاصُ إِلَى

المَحَازِنِ فِي صُورَةِ النِّكَاحِ يَلْفِظُ السَّبِيحَةَ مَعَ أَنَّ تَمْلِيكَ الْحُرَّةَ بِالْبَيْعِ وَالْهَبَةِ مَحَالٌّ
لَا تَأْتِي نَقُولُ ذَلِكَ مُمَكِّنٌ فِي الْجُمْلَةِ بِأَنَّ ارْتِدَّتْ وَوَلِحَمَّتْ بِدَارِ الْحَرْبِ شَعْرٌ
سَبِيحٌ وَصَارَ هَذَا نَظِيرٌ مِنَ السَّمَاءِ وَأَحْوَاتِهِ -

ترجمہ

یہ اعتراض نہ کیا جائے کہ جب صاحبین کے نزدیک صحیح مجاز کے لئے حقیقت کا ممکن ہونا شرط ہے تو لفظ
ہبہ کے ساتھ نکاح کی صورت میں مجاز کی طرف کیسے رجوع کیا جائیگا باوجودیکہ بیع اور ہبہ کے ذریعہ آزاد عورت
کا مالک بنانا محال ہے اس لئے کہ ہم جواب دیں گے کہ یہ فی الجملہ ممکن ہے اس طور پر کہ وہ عورت مرتد ہو کر دارالحرب
میں چلی جائے پھر قید کر لی جائے اور یہ آسان کو چھوڑنے اور اس کے اخوات کی نظیر ہے۔

تشریح

یہاں سے مصنف نے ایک اعتراض اور اس کا جواب نقل کیا ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ سابق میں کہا گیا
ہے کہ صاحبین کے نزدیک مجاز کی طرف رجوع کے جائز ہونے کے لئے یہ شرط ہے کہ حقیقت پر عمل کرنا
ممكن ہو، یعنی اگر حقیقت پر عمل کرنا ممکن ہو لیکن کسی عارض اور مانع کی وجہ سے مستح ہو گیا ہو تو مجاز کی طرف رجوع کیسا
جائے گا اور اگر سرے سے حقیقت پر عمل کرنا ہی ممکن نہ ہو بلکہ محال ہو تو ان کے نزدیک کلام لغو ہو جائے گا مجاز کی
طرف رجوع کرنا جائز نہ ہوگا۔ لیکن ہم دیکھتے ہیں کہ حرہ کے حق میں بیع اور ہبہ کے حقیقی معنی محال ہیں یعنی بیع اور ہبہ کے
ذریعہ حرہ کا مالک بنانا محال ہے مگر اس کے باوجود صاحبین کہتے ہیں کہ بیع اور ہبہ کو مجاز یعنی نکاح کی طرف رجوع کیسا
جائے گا یعنی بیع اور ہبہ سے نکاح منقذ ہو جائے گا حالانکہ حقیقت کے محال ہونے کی وجہ سے ان کے نزدیک مجاز
کی طرف رجوع کرنا باطل ہونا چاہئے تھا اور کلام کو لغو ہونا چاہئے تھا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں حقیقت یعنی بیع اور
ہبہ کے ذریعہ حرہ کا مالک بنانا فی الجملہ ممکن ہے اس طور پر کہ حرہ عورت مرتد ہو کر دارالحرب میں چلی جائے پھر مسلمان اس
کو قید کر کے لے آئیں تو یہ مرتد مسلمانوں کی مملوک ہو جائے گی اور جب مملوک ہو گئی تو بیع اور ہبہ کے ذریعہ اس کا مالک بنانا
جائز ہوگا۔ الحاصل حرہ عورت کا بیع اور ہبہ کے ذریعہ مالک بنانا یعنی معنی حقیقی پر عمل کرنا فی الجملہ ممکن ہے اور جب
حقیقت فی الجملہ ممکن ہے تو مجاز کی طرف رجوع کرنے میں کوئی مضائقہ نہ ہوگا۔ مصنف کہتے ہیں کہ اس کی نظیر یہ ہے
کہ اگر کوئی شخص آسمان کو چھونے یا پتھر کو سونے میں تبدیل کرنے یا ہوا میں اڑنے کی قسم کھالے تو یہ قسم منقذ ہو جائے
گی اور مخالف پر کفارہ واجب ہوگا، اگرچہ کفارہ اس صورت میں واجب ہوتا ہے جس صورت میں قسم کا پورا کرنا ممکن ہو
مگر قسم پوری نہ کی ہو۔ اور مذکورہ صورتوں میں قسم کا پورا کرنا عادتہ محال ہے لہذا کفارہ واجب نہ ہونا چاہئے تھا
کیونکہ خلیفہ (کفارہ) کے ثبوت کے لئے اصل (قسم کا پورا کرنا) کا ممکن ہونا ضروری ہے لیکن یہاں جواب میں کہا
جاتا ہے کہ مذکورہ قسموں میں قسم کا پورا کرنا ممکن ہے اس طور پر کہ کرامت کے طور پر کوئی آسمان کو چھو لے، پتھر
کو سونے میں تبدیل کر دے، ہوا میں اڑنے لگے۔ اور جب فی الجملہ امکان ثابت ہے تو قسم پوری نہ کرنے کی صورت میں
اس پر کفارہ واجب ہو جائے گا۔ الحاصل جس طرح یہاں فی الجملہ امکان معتبر ہے اسی طرح مذکورہ مسئلہ میں بھی

فی الجملہ ارکان معتبر ہوگا۔

**فصلٌ فی الصریح والکِنایۃ الصریح لفظٌ یُکَوِّنُ المرادُ بِهِ ظاهراً کقولہ بئسَتْ
واشتریتٌ وَاَمْثَالُہِ وَحُکْمُہُ اَنَّهُ یُوجِبُ ثبوتَ مَعْنَاہُ بِأیِّ طَرِیقٍ کَانَ مِنَ اِخْبَارِ
اَوْ نَعْتِ اَوْ بِدَآءِہِ وَمِنْ حُکْمِہِ اَنَّهُ یَسْتَفْنِی عَنِ البِیِّنِیۃِ۔**

ترجمہ

(یہ) فصل صریح اور کنایہ (کے بیان) میں ہے۔

صریح وہ لفظ ہے جس کی مراد ظاہر ہو جیسے اس کا قول بعث، اشتریت اور اس کے مثل اور صریح کا حکم یہ ہے کہ وہ اپنے معنی کے ثبوت کو واجب کرتا ہے جس طریقہ پر کبھی ہو اخبار کے طریقہ پر یا نعت کے طریقہ پر یا نداء کے طریقہ پر اور اس کا حکم یہ بھی ہے کہ وہ نیت سے مستغنی ہوتا ہے۔

تشریح اس دوسری تقسیم کے تحت بھی چار قسمیں تھیں، ان میں سے دوسری حقیقت اور مجاز کو تفصیل کے ساتھ ذکر کر دیا ہے۔ اس فصل میں مصنف نے صریح اور کنایہ کو ذکر کیا ہے، ان دونوں کو ایک فصل میں جمع کرنے کی وجہ یہ ہے کہ ان دونوں میں سے ہر ایک کا ناکارہ دوسرے کی طرف نسبت کرتے ہوئے رکھا گیا ہے چنانچہ صریح کو صریح کنایہ کی طرف نسبت کرتے ہوئے کہا جاتا ہے۔ اور کنایہ کو کنایہ صریح کی طرف نسبت کرتے ہوئے کہا جاتا ہے۔ صریح وہ لفظ ہے جس کی مراد اس طرح ظاہر ہو کہ لفظ کے بولنے ہی سمجھ میں آجائے جیسے لفظ بعث اور لفظ اشتریت اور اس کی طرح کے دوسرے الفاظ۔ مصنف کہتے ہیں کہ صریح کا حکم یہ ہے کہ وہ اپنے معنی کو ثابت کرتا ہے خواہ خبر کے طریقہ پر ہو جیسے طلقک یا نعت کے طریقہ پر ہو جیسے انت طالق، یا نداء کے طریقہ پر ہو جیسے یا طالق۔ اور صریح کا حکم یہ بھی ہے کہ وہ نیت کا محتاج نہیں ہوتا ہے چنانچہ اگر کسی نے الحمد للہ کہنے کا ارادہ کیا لیکن بلا ارادہ انت طالق زبان سے نکل گیا تو وہ طلاق واقع ہو جائے گی۔

وَعَلَىٰ هَذَا قُلْنَا إِذَا قَالَ لِامْرَأَتِهِ أَنْتِ طَالِقٌ أَوْ طَلَّقْتِكِ أَوْ يَا طَالِقُ يَقَعُ الطَّلَاقُ
نَوِيًّا بِهِ الطَّلَاقُ أَوْ لَمْ يَنْوِ وَكَذَا لَوْ قَالَ لِعَبْدِهِ أَنْتَ حُرٌّ أَوْ حَرَّرْتُكَ أَوْ يَا حُرٌّ
وَعَلَىٰ هَذَا قُلْنَا إِنْ التَّمَمَّ تَمَيُّدُ الطَّهَارَةِ لِأَنَّ قَوْلَهُ تَعَالَىٰ وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيَطَهَّرَكُمْ
صَرِيحٌ فِي حُصُولِ الطَّهَارَةِ وَاللَّشْفَعِيُّ فِيهِ قَوْلَانِ أَحَدُهُمَا أَنَّ طَهَارَةَ حُرِّهِ رِيَّةٌ
وَالْآخَرُ أَنَّ لَيْسَ يَطَهَّرُهُ بَلْ هُوَ سَائِرٌ لِلْحَدِيثِ۔

ترجمہ

اور اسی پر ہم نے کہا کہ جب کسی نے اپنی بیوی سے کہا انت طالق یا طلقک یا یا طالق تو طلاق واقع

ہو جائے گی اس سے طلاق کی نیت کی ہو یا نیت نہ کی ہو اور اسی طرح اگر اپنے غلام سے کہا انت حر یا حرزتک یا یا حرزہ اور اسی پر ہم نے کہا کہ تیمم مفید طہارت ہے کیونکہ باری تعالیٰ کا قول "ولکن یؤید لیطہرکم" تیمم کے ذریعہ حصول طہارت میں صریح ہے۔ اور امام شافعیؒ کے اس بارے میں دو قول ہیں، ان میں سے ایک یہ کہ تیمم طہارت ضروری ہے اور دوسرا یہ کہ تیمم طہارت نہیں ہے بلکہ حدت کو چھپانے والا ہے۔

تشریح مصنفؒ کہتے ہیں کہ صریح چونکہ ظاہر المعنی اور ظاہر المراد ہوتا ہے اور نیت کا محتاج نہیں ہوتا ہے اس لئے اگر کسی نے اپنی بیوی سے بصورت نعت انت طالق کہا یا بصورت خبر طلق تک کہا یا بصورت نداء یا طالق کہا تو طلاق واقع ہو جائے گی خواہ طلاق کی نیت کی ہو یا طلاق کی نیت نہ کی ہو، کیونکہ یہ الفاظ طلاق کے معنی میں صریح ہیں اور صریح محتاج نیت نہیں ہوتا لہذا یہ الفاظ کبھی محتاج نیت نہ ہوں گے۔ اسی طرح اگر کسی شخص نے اپنے غلام سے انت حر یا حرزتک یا یا حرزہ کہا تو غلام آزاد ہو جائے گا، مولیٰ نے غلام آزاد کرنے کی نیت کی ہو یا نیت نہ کی ہو۔ اس پر اعتراض کرتے ہوئے بعض لوگوں نے کہا ہے کہ اگر کوئی شخص اپنی بیوی سے یہ کہے "تو طلاق باش" تو طلاق والی ہو جا، تو اس سے بغیر نیت کے طلاق واقع نہیں ہوتی ہے حالانکہ یہاں طلاق کا صریح لفظ موجود ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یہ لفظ اگرچہ من حیث الواقع ظاہر المعنی ہے لیکن چونکہ یہ لفظ طلاق میں مستعمل نہیں ہے اس لئے اس کے معنی مستتر ہوں گے۔ اور جب من حیث الاستعمال اس کے معنی مستتر ہیں تو یہ لفظ نیت کا محتاج ہو گا اور اس لفظ سے بغیر نیت کے طلاق واقع نہ ہوگی۔ (ذخیرہ)

مصنفؒ کہتے ہیں کہ صریح چونکہ ظاہر المراد ہوتا ہے اور اخبار، نعت، نداء ہر طریقہ پر اس کے معنی ثابت ہو جاتے ہیں اس لئے ہم کہتے ہیں کہ تیمم طہارت کا فائدہ دیتا ہے کیونکہ ارشاد باری فیتیموا صعیداً **فامسحوا بوجھکم وہید بکم منہ ما یؤید اللہ لیجعل علیکم من حرج کے بعد باری تعالیٰ کا قول** **ولکن یؤید لیطہرکم** تیمم کے ذریعہ طہارت کے حصول میں صریح ہے اور یہ قول طہارت کے حصول میں صریح اس لئے ہے کہ تطہیر کا لفظ نجاست زائل کرنے اور طہارت ثابت کرنے کے لئے استعمال کیا جاتا ہے اور لیطہرکم سے مراد لیطہرکم بھذا الصعید ہے، یعنی اللہ تعالیٰ تم کو اس مٹی سے پاک کرنا چاہتا ہے پس یہ آیت تیمم کے مہلک ہونے میں صریح ہے۔ اسی پر یہ اعتراض ہو گا کہ جب یہ آیت تیمم کے مفید طہارت ہونے میں صریح ہے اور صریح محتاج نیت نہیں ہوتا ہے تو تیمم میں نیت شرط نہ ہونی چاہئے جیسا کہ وضو میں نیت شرط نہیں، حالانکہ آپ کے نزدیک تیمم میں نیت شرط ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ تیمم کے ساتھ حصول تیمم کے لئے نیت کو شرط قرار دیا گیا ہے تیمم کے حاصل ہونے کے بعد حصول طہارت کے لئے نیت کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔ الحاصل یہ آیت جس چیز میں صریح ہے اس میں نیت کو شرط قرار نہیں دیا گیا ہے۔ تیمم کے ذریعہ طہارت کے حصول میں حضرت امام شافعیؒ کے دو قول ہیں۔ ایک یہ کہ تیمم طہارت ضروری ہے یعنی تیمم ضرورت کی وجہ سے مشروع ہوا ہے۔ دوسرا قول یہ ہے کہ تیمم ساثر حدت ہے رافع حدت نہیں ہے، یعنی تیمم وقتی طور سے حدت کو چھپا دیتا ہے

اور اس پر پردہ ڈال دیتا ہے حدیث کو ختم نہیں کرتا ہے۔ امام شافعی کے پہلے قول کی دلیل یہ ہے کہ تمیمی اپنی طبیعت کے اعتبار سے ملت ہے نہ کہ مظہر، شارح نے اس کو ضرورت کے وقت طہارت قرار دیا ہے اور جب ایسا ہے تو تیمم طہارت ضروری ہوگی نہ کہ طہارت مطلقہ۔ اور دوسرے قول کی دلیل یہ ہے کہ تیمم اگر پانی دیکھے تو حدیث سابق کا حکم عود کرانا ہے حتیٰ کہ اس پر پانی سے طہارت حاصل کرنا واجب ہو جاتا ہے حالانکہ پانی کو دیکھنا خروج نجاست نہیں ہے کہ اس کو ناقض وضو قرار دیا جائے۔ پس اگر تیمم طہارت مطلقہ ہوتا اور رافع حدیث ہوتا تو پانی کو دیکھنے سے عود کرنا کوئی نہ زائل شدہ چیز عود نہیں کرتی ہے اور جب ایسا ہے تو یہ بات ثابت ہوگئی کہ تیمم کے باوجود حدیث اول باقی ہے لیکن ضرورت حدیث کے ساتھ نماز کو مباح کیا گیا ہے۔ تیمم کے طہارت مطلقہ ہونے پر ہماری ایک دلیل تو باری تعالیٰ کے قول ذَلَعُوا تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صعيدا طيبا کا مطلق ہونا ہے، یعنی اس آیت کا اطلاق تیمم کے طہارت مطلقہ ہونے پر دلالت کرتا ہے۔ دوسری دلیل یہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد الصعيد الطيب وضوء المسلع ولو ابى عشرين سنين ما لم يجد الماء ہے کہ یہ حدیث بھی تیمم کے طہارت مطلقہ ہونے پر دلالت کرتی ہے۔ تیسری دلیل یہ ہے کہ تیمم وضوء کا خلیفہ ہے اور خلیفہ کا حکم وہی ہوتا ہے جو اصل کا ہوتا ہے اور اصل یعنی وضوء طہارت مطلقہ ہے لہذا اس کا خلیفہ یعنی تیمم بھی طہارت مطلقہ ہوگا۔ اور باہم شافعی کا یہ کہنا کہ پانی دیکھنے سے حدیث سابق کا عود کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ تیمم ساتھ حدیث ہے رافع حدیث نہیں ہے، جو اس کا جواب یہ ہے کہ پانی دیکھنے سے حدیث سابق کا عود کرنا اس لئے ہے کہ ابتداء بھی تیمم کا اعتبار کرنے کے لئے پانی کے استعمال پر قدرت کا ہونا شرط ہے، پس پانی کے استعمال پر قدرت کے وقت تیمم کا مرتفع ہونا اور حدیث سابق کا عود کرنا اس لئے ہے کہ بقا تیمم کی شرط عدم قدرت علی استعمال الماء موجود نہیں رہی۔ اس لئے نہیں کہ تیمم ساتھ حدیث ہے پانی دیکھنے سے حدیث عود کرنا یا۔

وَعَلَىٰ هَذَا اخْتَرَجَ الْمَسَائِلُ عَلَىٰ مَذْهَبَيْنِ مِنْ جَوَابِ قَبْلِ الْوَقْتِ وَادَاءِ الْفَرْضَيْنِ
بِتَيْمُّمٍ وَاحِدٍ وَامَامَةِ الْمُتَوَضِّئِينَ وَجَوَابِ يَدَوْنِ خَوْفِ تَلْفِ النَّفْسِ أَوْ الْعَضْوِ
بِالْوَضْوِ وَجَوَابِ لِلْعَيْدِ وَالْجَنَازَةِ وَجَوَابِ بِنَيْتِ الظَّهَارَةِ۔

ترجمہ اور اس اختلاف پر دونوں مذاہب کے مطابق مسائل کی تخریج کی جائے گی یعنی وقت سے پہلے تیمم کا جائز ہونا اور دفع ضرور کو ایک تیمم سے اور کرنا اور تیمم کا با وضوء لوگوں کی امامت کرنا۔ اور وضوء سے عضو یا نفس کے تلف کے خوف کے بغیر تیمم کا جائز ہونا اور عید اور جنازہ کے لئے تیمم کا جائز ہونا اور طہارت کی نیت سے تیمم کا جائز ہونا۔

تشریح مصنف فرماتے ہیں کہ ہمارے اور شوافع کے درمیان یہ اختلاف کہ تیمم ہمارے نزدیک طہارت مطلقہ ہے اور ان کے نزدیک طہارت ضروری ہے۔ بہت سے مسائل میں اختلاف پیدا کرتا ہے یعنی اس

اختلاف کی وجہ سے دونوں مذاہب کے مطابق بہت سے مسائل کی تخریج کی جائے گی۔ مثلاً وقت نماز سے پہلے ہمارے نزدیک تیمم کرنا جائز ہے اور ان کے نزدیک ناجائز ہے اسلئے ہمارے نزدیک تیمم وضو کی طرح طہارت مطلقہ ہے، بس جس طرح وضو وقت سے پہلے جائز ہے اسی طرح تیمم بھی وقت سے پہلے جائز ہے اور شوافع کے نزدیک تیمم طہارت ضروریہ ہے اور نماز کا فرض ادا کرنے کی ضرورت نماز کے وقت میں واقع ہوتی ہے نہ کہ وقت سے پہلے لہذا ضرورت مستحق ہونے کے بعد نماز کے وقت میں تیمم کرنا جائز ہوگا وقت سے پہلے تیمم کرنا ناجائز نہ ہوگا۔

دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ ہمارے نزدیک ایک تیمم سے دو فرضوں کا ادا کرنا جائز ہے اور شوافع کے نزدیک ناجائز ہے اس لئے کہ ہمارے نزدیک تیمم وضو کی طرح طہارت مطلقہ ہے لہذا جس طرح ایک وضو سے متعدد فرض نمازیں ادا کی جاسکتی ہیں اسی طرح ایک تیمم سے بھی متعدد فرض نمازیں ادا کی جاسکتی ہیں اور شوافع کے نزدیک تیمم طہارت ضروریہ ہے اور جو چیز ضرورہ ثابت ہو وہ بقدر ضرورت ثابت ہوتی ہے اور ایک فرض ادا کرنے سے ضرورت پوری ہو جاتی ہے لہذا ایک تیمم سے ایک فرض نماز کا ادا کرنا جائز ہوگا اور دوسری فرض نماز کو ادا کرنے کی ضرورت چونکہ نئی ضرورت ہے اس لئے اس کے واسطے دوسرا تیمم کرنا واجب ہوگا۔ تیسرا مسئلہ یہ ہے کہ ہمارے نزدیک تیمم با وضو لوگوں کی امامت کر سکتا ہے لیکن امام شافعیؒ کے نزدیک نہیں کر سکتا ہے کیونکہ ہمارے نزدیک تیمم وضو کی طرح طہارت مطلقہ ہے یعنی تیمم اور با وضو شخص طہارت میں دونوں برابر ہیں اور اھل البیت میں آخر کی امامت کر سکتا ہے لہذا جس طرح با وضو شخص کا تیمم کی امامت کرنا جائز ہے اسی طرح تیمم کا با وضو شخص کی امامت کرنا بھی جائز ہے اور شوافع کے نزدیک تیمم طہارت ضروریہ ہے اور وضو طہارت مطلقہ اور طہارت اصلیہ ہے اور طہارت اصلیہ قوی ہوتی ہے اور طہارت ضروریہ اس کی نسبت ضعیف ہوتی ہے اور یہ بات مسلم ہے کہ قوی کا ضعیف کی اقتدا کرنا اور ضعیف کا قوی کی امامت کرنا ناجائز ہے جیسا کہ اشارہ سے نماز پڑھنے والے کا رکوع اور سجدہ کے ساتھ نماز ادا کرنے والے کی امامت کرنا جائز ہے پس اس بنیاد پر تیمم کا با وضو لوگوں کی امامت کرنا ناجائز ہوگا۔ چوتھا مسئلہ یہ ہے کہ بیمار آدمی کو وضو کرنے سے اگر عضو یا نفس کے تلف ہونے کا خوف نہ ہو تو شوافع کے نزدیک تیمم کرنا جائز نہیں ہے کیونکہ ضرورت مستحق نہیں ہے، ہاں اگر عضو یا نفس کے تلف ہونے کا خوف ہو تو اس صورت میں تیمم کرنا جائز ہے اور ہمارے نزدیک اگر پانی کا استعمال نقصان دہ ہو تو دونوں صورتوں میں تیمم کرنا جائز ہے خواہ عضو یا نفس کے تلف ہونے کا خوف ہو یا یہ خوف نہ ہو۔

پانچواں مسئلہ یہ ہے کہ اگر وضو میں مشغول ہونے سے عید اور جنازہ کی نماز کے فوت ہونے کا خوف ہو تو ایسی صورت میں ہمارے نزدیک نماز عید اور نماز جنازہ کے لئے تیمم کرنا جائز ہے لیکن امام شافعیؒ کے نزدیک جائز نہیں ہے، حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک اس کی وجہ یہ ہے کہ ان کے نزدیک دونوں کی قضاء کی جاتی ہے اور جب ایسا ہے تو ضرورت مستحق نہ ہوگی اور جب ضرورت مستحق نہیں ہوتی تو تیمم کرنا بھی جائز نہ ہوگا کیونکہ ان کے نزدیک تیمم طہارت ضروریہ ہے اور ہمارے نزدیک چونکہ عید اور جنازہ کی نمازوں کی قضاء نہیں ہے اس لئے فوت ہونے کے خوف کی صورت میں تیمم کرنا جائز ہے۔ چھٹا مسئلہ یہ ہے کہ ہمارے نزدیک تیمم کے وقت اگر طہارت کی نیت کر لی

گئی تو تیم جائز ہو جائے گا مگر امام شافعی کے نزدیک جائز نہ ہوگا بلکہ امام شافعی کے نزدیک فرض نماز ادا کرنے کے لئے تیم کی نیت کرنا شرط ہے اور دلیل ان کی یہ ہے کہ تیم طہارتِ ضروریہ ہے اور ضرورت صرف فرض نماز ادا کرنے کے لئے متحقق ہوتی ہے اس کے علاوہ نہیں لہذا وقت نماز شروع ہونے کے بعد فرض نماز ادا کرنے کے لئے تیم کی نیت کرنا ضروری ہوگا اور ہمارے نزدیک وضو کی طرح تیم چونکہ طہارتِ مطلقہ ہے لہذا طہارت کی نیت سے تیم کرنا جائز ہوگا خواہ فرض نماز ادا کرنے کی ضرورت متحقق ہو خواہ یہ ضرورت متحقق نہ ہو۔

وَالْكِنَايَةُ هِيَ مَا اسْتَمْتَرَ مَعْنَاهُ وَالْمَجَازُ قَبْلَ أَنْ تَصِيرَ مُعَارِفًا فَإِيْمَنُ زَلَّةِ الْكِنَايَةِ وَحُكْمُ الْكِنَايَةِ ثَبُوتُ الْحُكْمِ بِهَا عِنْدَ وُجُودِ التَّيْمَةِ أَوْ يَدْلَاةِ الْحَالِ إِذَا لَا يَدْلَاةَ مِنْ دَلِيلٍ يَزُولُ بِهِ التَّسَرُّدُ وَيُتْرَجَّحُ بِهِ بَعْضُ التَّوَجُّهِ وَلِهَذَا الْمَعْنَى سُمِّيَ لَفْظًا الْبَيِّنُونَةَ وَالتَّحْرِيمَ كِنَايَةً فِي بَابِ الطَّلَاقِ لِمَعْنَى التَّسَرُّدِ وَاسْتِثْنَاءِ الْمُرَادِ لَا أَنْتَهَ يُعْمَلُ عَمَلُ الطَّلَاقِ

ترجمہ اور کنایہ وہ ہے کہ جس کے معنی پوشیدہ ہوں اور مجاز، متعارف ہونے سے پہلے کنایہ کے مرتبہ میں ہے اور کنایہ کا حکم وجود نیت یا ذرات حال کے وقت کنایہ سے حکم کا ثابت ہونا ہے کیونکہ کنایہ کے لئے ایسی دلیل ضروری ہے جس کے ذریعہ تردد زائل ہو جائے اور اس کے ذریعہ ایک معنی راجح ہو جائے، اور اسی معنی یعنی تردد اور استثناء مراد کی وجہ سے لفظ بیّنونہ اور لفظ تحریم کا باب طلاق میں کنایہ نام رکھا گیا ہے نہ یہ کہ وہ طلاق کا عمل کرتا ہے۔

تشریح مصنف نے کنایہ کی تعریف کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ کنایہ وہ لفظ ہے جس کی مراد پوشیدہ ہو، مصنف کہتے ہیں کہ مجاز جب تک لوگوں میں متعارف اور مشہور نہ ہو اس وقت تک وہ بھی کنایہ کے مرتبہ میں ہوتا ہے کیونکہ متعارف ہونے سے پہلے اس میں تردد ہے اس طور پر کہ لفظ حقیقت کا بھی احتمال رکھتا ہے اور مجاز کا بھی، ایسی اس تردد کی وجہ سے متعارف ہونے سے پہلے مجاز بھی کنایہ کے مرتبہ میں ہوگا۔ اور کنایہ کا حکم یہ ہے کہ کنایہ کے ذریعہ حکم اس وقت ثابت ہوتا ہے جبکہ متکلم ایک معنی کی نیت کرے یا ایک معنی مراد ہونے پر قرینہ موجود ہو یعنی سامع کو یہ بات معلوم ہو جائے کہ متکلم نے ایک معنی کی نیت کی ہے مثلاً نویت بہ کذا یا اردت بہ کذا کہا ہے یا دلالت حال اور قرینہ سے ایک معنی کا مراد ہونا معلوم ہو جائے مثلاً میاں بیوی کے درمیان طلاق کا ذکر چل رہا ہو اسی دوران شوہر نے طلاق کا کوئی کنائی لفظ کہہ یا مثلاً انت بائن کہہ یا تو عورت پر طلاق واقع ہو جائے گی اگرچہ شوہر یہ کہتا رہے کہ میں نے طلاق کی نیت نہیں کی ہے اور نیت یا قرینہ کا پایا جانا اس لئے ضروری ہے کہ کنایہ میں تردد کو مٹا دینے کے لئے ایسی دلالتی جہد معانی کا احتمال رکھتا ہے لہذا اس تردد کو زائل کرنے کے لئے اور کسی ایک معنی کو ترجیح دینے کے لئے ایسی دلیل کا ہونا ضروری ہے جس کی وجہ سے وہ تردد زائل ہو جائے اور کوئی ایک معنی راجح ہو جائے

ادروہ دلیل چونکہ نیت اور قرینہ ہے اس لئے کناہ کا حکم ثابت کرنے کے لئے نیت یا قرینہ کا پایا جانا ضروری ہے مصنف فرماتے ہیں کہ لفظ بیئونہ اور لفظ تحریم چونکہ چند معانی کا احتمال رکھتے ہیں اور ان کے معنی میں تردد ہے کہ کون سا معنی مراد ہے اور کون سا مراد نہیں ہے اس لئے ان کی مراد بھی پوشیدہ ہوگی اور استتار مراد اور تردد کی وجہ سے باب طلاق میں ان الفاظ کو کناہ کے ساتھ موسوم کیا گیا ہے اور یہ الفاظ چند معانی کا احتمال اس طرح رکھتے ہیں کہ جب کوئی شخص اپنی بیوی سے انت بائن کہتا ہے تو اس کا ایک مطلب یہ بھی ہو سکتا ہے کہ تو رشتہ نکاح سے جدا ہے یعنی تو مطلق ہے اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ تو معصیت سے جدا ہے یعنی تجھ سے معاصی کا صدور نہیں ہوتا ہے، یا بھلائیوں سے جدا ہے یعنی اچھے کام تجھ سے صادر نہیں ہوتے ہیں اور یہ مطلب بھی ہو سکتا ہے کہ تو شرف میں، حسن میں، درع اور تقویٰ میں اپنے ہم مثلوں سے جدا ہے یعنی تجھ جیسا شرف، حسن اور درع کسی اور میں نہیں پایا جاتا۔ اور لفظ تحریم چند معانی کا احتمال اس طرح رکھتا ہے کہ اگر کسی نے اپنی بیوی سے انت حرام کہا تو اس کا ایک مطلب یہ بھی ہو سکتا ہے کہ تو شوہر بدر حرام ہے یعنی تو مطلق ہے اور یہ بھی مطلب ہو سکتا ہے کہ تو دوسرے لوگوں پر حرام ہے۔ اور انت حرام کا یہ بھی مطلب ہو سکتا ہے کہ تجھ کو معاصی سے روک دیا گیا ہے یا نیکیوں سے روک دیا گیا ہے یا والدین سے روک دیا گیا ہے یا باہر نکلنے سے روک دیا گیا ہے۔

الحاصل انت بائن اور انت حرام میں جب چند معانی کا احتمال ہے تو ان کی مراد بالیقین پوشیدہ ہوگی اور اسی پوشیدگی مراد کی وجہ سے باب طلاق میں ان کو کناہ کے ساتھ تعبیر کیا جاتا ہے۔ یہ خیال رہے کہ ان الفاظ کو استتار مراد کی وجہ سے باب طلاق میں کناہ کہہ دیا گیا ورنہ الفاظ حقیقہ کناہ نہیں ہیں کیونکہ یہ الفاظ بذاتہ اپنے معنی وضعی میں ظاہر المراد ہیں یعنی ان کے معنی موضوع لہ، بالکل ظاہر ہیں اور ان میں کسی طرح کا کوئی خفا نہیں ہے، مثلاً بائن، بیئونہ سے ماخوذ ہے، اس کے معنی جدا ہونے کے ہیں اور اس میں کوئی خفا نہیں ہے۔ اور حرام، حرمت سے ماخوذ ہے جس کے معنی حرام ہونے کے ہیں اس میں بھی کوئی خفا نہیں ہے، پس چونکہ یہ الفاظ بذاتہ تو ظاہر المراد ہیں لیکن اس کے بعد ان کے معانی میں چند احتمالات ثابت ہو جاتے ہیں اس لئے یہ الفاظ حقیقہ کناہ نہ ہوں گے البتہ چند احتمالات پیدا ہونے کی وجہ سے باب طلاق میں ان کو کناہ کے نام کے ساتھ موسوم کر دیا گیا۔

لانہ یعمل عمل المطلاق سے ایک اعتراض کا جواب دیا گیا ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ یہ الفاظ طلاق سے کناہ ہیں، یعنی ان الفاظ سے کناہ طلاق مراد ہے تو ان الفاظ کو طلاق کا عمل کرنا چاہئے تھا یعنی جس طرح لفظ طلاق سے رجعی طلاق واقع ہوتی ہے اسی طرح ان الفاظ سے بھی طلاق رجعی واقع ہونی چاہئے تھی جیسا کہ امام شافعیؒ کے نزدیک ان الفاظ سے طلاق رجعی واقع ہوتی ہے اور یہی مذہب حضرت عمرؓ اور حضرت ابن مسعودؓ کا ہے حالانکہ تم حنفیوں کے نزدیک ان الفاظ سے طلاق بائن واقع ہوتی ہے؟

اس کا جواب یہ ہے کہ ان الفاظ کے یعنی بیئونہ اور حرمت کے حقیقی معنی ہیں لہذا یہ الفاظ اپنے موجبات یعنی اپنے حقیقی معنی ہی میں عمل کریں گے اور ان کے حقیقی معنی (جدا ہونا۔ حرام ہونا) کا تحقق طلاق بائن کی

صورت میں ہوتا ہے نہ کہ طلاق رجعی کی صورت میں، لہذا ان الفاظ سے طلاق بائن واقع ہوگی نہ کہ رجعی ان الفاظ کے ذریعہ طلاق رجعی اس وقت واقع ہوتی جب ہم یہ کہتے کہ یہ الفاظ طلاق کے معنی میں ہیں لیکن ہم نے یہ نہیں کہا کہ یہ الفاظ طلاق کے معنی میں ہیں اور نہ ہی اس کی کوئی ضرورت ہے، ہم نے تو ان الفاظ کا نام کنایہ صرف اس لئے رکھ دیا ہے کہ چند احتمالات رکھنے کی وجہ سے ان کی مراد مستر اور پوشیدہ ہو گئی ہے جیسا کہ کنایات میں مراد پوشیدہ ہوتی ہے۔

وَيَنْفَرُّعُ مِنْهُ حُكْمُ الْكِنَايَاتِ فِي حَقِّ عَدَمِ وَلَا يَدُ الرَّجْعَةِ وَوُجُودِ مَعْنَى التَّرَدُّدِ فِي الْكِنَايَةِ لَا يَقَامُ بِهَا الْعُقُوبَاتُ حَتَّى لَوْ أَقْسَرَ عَلَى نَفْسِهِ فِي بَابِ الزَّانَا وَالسَّرْقَةِ لَا يَقَامُ عَلَيْهِ الْحَدُّ مَا لَعَنَ كَرِ اللَّفْظِ الصَّرِيحِ وَلِهَذَا الْمَعْنَى لَا يَقَامُ الْحَدُّ عَلَى الْآخَرِ سِوَا الْإِسْأَرَةِ وَلَوْ قَدَّ رَجُلًا بِالزَّانَا فَقَالَ الْآخَرُ صَدَقْتَ لَا يَجِبُ الْحَدُّ عَلَيْهِ لِإِحْتِمَالِ التَّصَدِيقِ لَهُ فِي غَيْرِهِ -

ترجمہ اور اس سے کنایات کا حکم متفرع ہوگا اور رجعت کی ولایت نہ ہونے کے حق میں اور کنایہ میں چونکہ تردد کے معنی پائے جاتے ہیں اس لئے کنایہ سے عقوبات قائم نہیں کی جاتی ہیں حتیٰ کہ اگر کسی نے باب زنا اور باب سرقت میں اپنے اوپر اقرار کر لیا تو اس پر حد قائم نہیں کی جائے گی جب تک کہ وہ لفظ صریح ذکر نہ کرے۔ اور اس معنی کی وجہ سے گونگے پر اشارہ سے اقرار کرنے کی صورت میں حد قائم نہیں کی جائے گی۔ اور اگر کسی کو زنا کی تہمت لگائی پس دوسرے نے کہا تو نے سچ کہا تو اس پر حد واجب نہ ہوگی، کیونکہ اس میں یہ احتمال ہے کہ اس نے تہمت کے علاوہ اور کسی چیز کی تصدیق کی ہو۔

تشریح مصنف فرماتے ہیں کہ ہماری گذشتہ تقریر سے جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ طلاق کے الفاظ کنایہ سے طلاق بائن واقع ہوتی ہے اور نکاح ختم ہو جاتا ہے تو اس سے یہ بات بھی متفرع ہوگئی کہ الفاظ کنایہ مثلاً انت بائن اور انت حرام سے اگر طلاق دی گئی تو شوہر کو رجعت کا حق حاصل نہیں ہوگا کیونکہ رجعت کا حق طلاق رجعی کی صورت میں حاصل ہوتا ہے نہ کہ طلاق بائن کی صورت میں، ہاں امام شافعی جن کے نزدیک ان الفاظ سے طلاق رجعی واقع ہوتی ہے ان کے نزدیک ان الفاظ سے طلاق واقع کرنے کے بعد شوہر کو رجعت کا حق حاصل ہوتا ہے۔ مصنف فرماتے ہیں کہ کنایہ میں چونکہ تردد کے معنی موجود ہوتے ہیں اور اس کی مراد پوشیدہ ہوتی اس لئے بطریق کنایہ اگر کسی موجب حد اور سبب حد چیز کا اقرار کیا گیا تو اس سے متفرع ہر حد جاری نہ ہوگی، جب تک کہ صریح لفظ سے اقرار نہ کیا ہو۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ حدود و کفارات شبہات سے ساقط ہو جاتے ہیں جیسا کہ حدیث سے ثابت ہے اور کنایہ میں چونکہ تردد معنی اور استتار مراد کی وجہ سے ایک گونہ شبہ ہوتا ہے اس لئے کنایہ الفاظ کے ذریعہ اگر اقرار نہ کیا گیا تو اس سے حد واجب نہ ہوگی۔ چنانچہ اگر کسی نے انی جامعۃ فلانة جماعا حراما کہہ کر زنا

کا اقرار کیا تو اس پر حد زنا جاری نہ ہوگی اس لئے کہ اس کلام میں جہاں زنا کے اقرار کا احتمال ہے اسی کے ساتھ یہ بھی احتمال ہے کہ اس نے حالت حیض میں بیوی کے ساتھ جماع کیا ہو کیونکہ یہ بھی جماع حرام ہے۔ اور یہ بھی احتمال ہے کہ اس نے وطی بالشبہ کے طور پر کسی عورت سے جماع کیا ہو کیونکہ یہ بھی جماع حرام ہے۔ الحاصل یہ کلام زنا کے معنی میں چونکہ صریح نہیں ہے بلکہ کنائی ہے اس لئے اس لفظ سے اقرار کی صورت میں حد زنا جاری نہ ہوگی۔ ہاں اگر اس نے زنیث فلاذتہ کہہ کر زنا کا اقرار کیا تو اس سے حد زنا واجب ہو جائے گی کیونکہ یہ لفظ زنا کے معنی میں صریح ہے۔ مصنف کہتے ہیں کہ گو نگا آدمی اگر اشارہ سے زنا کا اقرار کر لے تو اس پر حد زنا جاری نہ ہوگی کیونکہ اشارہ میں بھی مراد پوشیدہ ہوتی ہے اور معنی متردد ہوتے ہیں لہذا اشارہ سے اقرار بھی لفظ کنائی سے اقرار کے مرتبہ میں ہوگا اور لفظ کنائی سے اقرار کی طرح اشارہ سے اقرار کرنے کی صورت میں بھی حد زنا جاری نہ ہوگی۔

مصنف کہتے ہیں کہ اگر ایک آدمی نے دوسرے کو زنا کی تہمت لگائی اور میرے آدمی نے قاذف کی تصدیق کرتے ہوئے "صدق" کہا تو اس سے میرے آدمی پر حد قذف جاری نہ ہوگی کیونکہ اس میں جہاں یہ احتمال ہے کہ اس میرے آدمی نے قاذف کی تہمت اور تہمت میں تصدیق کی ہے وہیں یہ بھی احتمال ہے کہ اس کے علاوہ کسی اور چیز میں تصدیق کی ہو اور جب یہ احتمال ہے تو قذف کے سلسلہ میں یہ کلام بھی صریح نہ رہا اور جب یہ کلام قذف کے سلسلہ میں صریح نہیں ہے تو اس کے ذریعہ تہمت لگانے کی صورت میں حد قذف بھی جاری نہ ہوگی۔

فصلٌ فی المتقابلات تعنی یہا الظاہر والنص والمفسر والمحلک مع ما یقابلہا من الخفی والمشکل والمجمل والمتشابه۔

ترجمہ (یہ) فصل متقابلات (کے بیان) میں ہے۔ ہم متقابلات سے ظاہر، نص، مفسر، محکم اور ان کے مقابل خفی، مشکل، مجمل اور متشابه مراد لیتے ہیں۔

تشریح اس فصل میں مصنف نے لفظ کی تیسری تقسیم ظہور معنی کے اعتبار سے بیان کی ہے چنانچہ اس تقسیم کے تحت بھی چار قسمیں ہیں (۱) ظاہر (۲) نص (۳) مفسر (۴) محکم۔ ان کے درمیان دلیل حصر یہ ہے کہ اگر لفظ کے معنی ظاہر ہوں تو وہ دو حال سے خالی نہیں ہوگا یا تو وہ معنی تاویل و تخصیص کا احتمال رکھے گا یا تاویل و تخصیص کا احتمال نہیں رکھے گا۔ اگر تاویل و تخصیص کا احتمال رکھتا ہے تو وہ بھی دو حال سے خالی نہیں ہے کیونکہ معنی کا ظہور یا تو فقط صیغہ سے ہو جائے گا یا فقط صیغہ سے اس کا ظہور نہ ہوگا بلکہ لفظ اس معنی کو بیان کرنے کے لئے لایا گیا ہوگا، اگر معنی کا ظہور فقط صیغہ سے ہو جاتا ہے تو یہ ظاہر ہے اور اگر فقط صیغہ سے ظہور نہیں ہوتا بلکہ لفظ اس کو بیان کرنے کے لئے لایا جاتا ہے تو وہ نص ہے۔ اور اگر وہ معنی تاویل و تخصیص کا

احتمال نہ رکھتا ہو تو وہ بھی دو حال سے خالی نہیں ہے۔ یا تو اس میں قبول نسخ کی صلاحیت ہوگی یا نہیں اگر اول ہے تو مفسر اور اگر ثانی ہے تو اس کو محکم کہتے ہیں۔ پھر نسخ کو قبول نہ کرنا کسی تو اس لئے ہوتا ہے کہ عقلاً اس میں تبدیلی کا احتمال نہیں ہوتا ہے جیسے وہ آیات جو وجود باری، توحید باری اور صفات باری پر دلالت کرتی ہیں اور کسی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کی وجہ سے وحی کے منقطع ہونے سے ہوتا ہے۔ اول کو محکم لعینہ اور ثانی کو محکم لغیرہ کہا جاتا ہے۔ یہ بات بھی ذہن نشین رہے کہ ان چاروں کے درمیان حقیقی تباہن نہیں ہے بلکہ اعتباری تباہن ہے۔ اس کے برخلاف پہلی اور دوسری تقسیم کے اقسام کہ ان کے درمیان حقیقی تباہن موجود ہے اس تقسیم کے اقسام یعنی ظاہر، نص، مفسر، محکم کے درمیان اعتباری تباہن تو اس طور پر ہے کہ ظاہر میں عدم سوتق کلام، کلام کو اس معنی کے لئے نہ لانا، معتبر ہے اور نص میں سوتق کلام (کلام کو اس معنی کے لئے لانا) معتبر ہے۔ مفسر میں قبول نسخ معتبر ہے اور محکم میں عدم قبول نسخ معتبر ہے۔ اور حقیقی تباہن اس لئے موجود نہیں ہے کہ محکم ظہور میں مفسر سے اتوی ہے، مفسر نص سے اتوی ہے اور نص، ظاہر سے اتوی ہے چنانچہ ظاہر، نص میں موجود ہوتا ہے۔ نص مفسر میں موجود ہوتا ہے اور مفسر محکم میں موجود ہوتا ہے۔ اور جب دو قسمیں جمع ہو جاتی ہوں تو ان میں حقیقی تباہن نہیں ہوتا ہے۔ پس پہلی اور دوسری تقسیم کے اقسام کے درمیان چونکہ حقیقی تباہن پایا جاتا ہے اس لئے مصنف نے ان کے مقابل قسموں کا ذکر نہیں کیا۔ اور اس تقسیم کے اقسام کے درمیان چونکہ حقیقی تباہن موجود نہیں ہے اس لئے مصنف نے اس فصل میں ان کی مقابل قسموں کا بھی ذکر کیا ہے چنانچہ فرمایا ہے کہ یہ فصل مقابلات کے بیان میں ہے اور مقابلات سے مراد ظاہر، نص، مفسر، محکم اور ان کے مقابل حنفی، مشکی، مجمل اور مشابہ ہیں۔ ان چاروں کے درمیان دلیل حصر یہ ہے کہ اگر لفظ کے معنی حنفی ہوں تو اس کی دو صورتیں ہیں اس کا خفاء، نفس صیغہ کی وجہ سے ہوگا یا صیغہ کے علاوہ کسی عارض کی وجہ سے ہوگا۔ اگر معنی کا خفاء کسی عارض کی وجہ سے ہے تو وہ حنفی ہے اور اگر نفس صیغہ کی وجہ سے خفاء ہے تو اس کی بھی دو صورتیں ہیں۔ سیاق و سباق میں غور و فکر کرنے سے اس کا ادراک ممکن ہوگا یا اس کا ادراک ممکن نہ ہوگا۔ اگر اس کا ادراک ممکن ہے تو وہ مشکل ہے اور اگر اس کا ادراک ممکن نہیں ہے تو اس کی بھی دو صورتیں ہیں۔ مشکل کی جانب سے اس کی وضاحت کی توقع ہوگی یا توقع نہ ہوگی اگر اول ہے تو وہ مجمل ہے اور اگر ثانی ہے تو وہ مشابہ ہے۔ ان چاروں اقسام میں بھی خفاء کے اعتبار سے بعض، بعض سے اتوی ہے چنانچہ مشابہ مجمل سے اتوی ہے۔ مجمل، مشکل سے اتوی ہے اور مشکل، حنفی سے اتوی ہے یعنی حنفی، مشکل میں موجود ہوتا ہے۔ مشکل، مجمل میں موجود ہوتا ہے اور مجمل، مشابہ میں موجود ہوتا ہے۔ مصنف نے مقابلات کا لفظ ذکر کیا ہے جس سے متفادات مراد ہے کیونکہ اہل اصول کے نزدیک تقابلی اور تضاد دونوں ایک ہی چیز ہیں، یعنی ایک زمانہ میں ایک محل میں ایک جہت سے دو امور کا جمع نہ ہونا تقابلی بھی کہلاتا ہے اور تضاد بھی اسی لئے آگے چل کر مصنف نے کہا ہے کہ ظاہر کی ضد حنفی ہے، نص کی ضد مشکل ہے، مفسر کی ضد مجمل ہے اور محکم کی ضد مشابہ ہے۔

فَالطَّاهِرُ اسْمٌ لِكُلِّ كَلَامٍ ظَهَرَ الْمُرَادُ بِهِ لِلسَّمَاعِ بِنَفْسِ السَّمَاعِ مِنْ غَيْرِ تَامِلٍ وَ
النَّصُّ مَا سَبَقَ الْكَلَامَ لِاجْتِبَاءِ وَمِثَالُهُ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا فَاَلَا لِيُ
سَيِّقَتْ لِبَيَانِ التَّفْرِيقَةِ بَيْنَ الْبَيْعِ وَالرِّبَا زِدْنَا لِمَا آدَعَاهُ الْكُفَّارُ مِنَ التَّسْوِيَةِ بَيْنَهُمَا
حَيْثُ قَالُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا وَقَدْ عَلِمَ جُلُ الْبَيْعِ وَحُرْمَةُ الرِّبَا بِنَفْسِ السَّمَاعِ نَصًّا
ذَلِكَ نَصًّا فِي التَّفْرِيقَةِ ظَاهِرًا فِي حَيْثُ الْبَيْعِ وَحُرْمَةِ الرِّبَا.

ترجمہ پس ظاہر ہوا اس کلام کا نام ہے جس کی مراد سامع کو سنتے ہی بغیر غور و فکر کے معلوم ہو جائے اور نص وہ ہے جس کی وجہ سے کلام لایا گیا ہو اور اس کی مثال باری تعالیٰ کے قول "احل الله البيع وحرّم الربوا" میں ہے پس آیت بیع اور ربوا کے درمیان فرق بیان کرنے کے لئے لائی گئی ہے کفار کے اس دعویٰ کا رد کرنے کے لئے جس میں کہا گیا ہے کہ بیع اور ربا میں برابری ہے چنانچہ محضوں نے کہا "انما البيع مثل الربوا" اور بیع کا حلال ہونا اور ربا کا حرام ہونا سنتے ہی معلوم ہو گیا، لہذا یہ آیت بیع اور ربوا کے درمیان فرق کے سلسلہ میں نص ہوگی اور بیع کے حلال اور ربوا کے حرام ہونے کے سلسلہ میں ظاہر ہوگی۔

تشریح اس عبارت میں مصنف نے ظاہر اور نص کی تعریف بیان فرمائی ہے چنانچہ کہا ہے کہ ظاہر اس کلام کو کہتے ہیں جس کی مراد سامع کے سامنے سنتے ہی ظاہر ہو جائے، سامع کو غور و فکر کرنے کی ضرورت نہ پڑے بشرطیکہ سامع اہل زبان میں سے ہو۔ من غیر تامل کی قید نفس صیغہ کے لئے بیان واقع ہے اور اس کے ذریعہ حنفی اور مشکی سے احتراز کیا گیا ہے۔ کیونکہ ان دونوں کی مراد غور و فکر کے بعد ظاہر ہوتی ہے نفس صیغہ سے ظاہر نہیں ہوتی اور نص وہ ہے جس کی وجہ سے کلام لایا گیا ہو یعنی کلام کے ذکر سے جو چیز مقصود ہوتی ہے وہ نص کہلاتی ہے ان دونوں کے درمیان اس طرح فرق سمجھئے کہ اگر کسی نے کہا "رأيت خالدًا حين جاءني القوم" میں نے خالد کو دیکھا جس وقت قوم آئی۔ تو اس کلام کا مقصود چونکہ خالد کی رویت کو بیان کرنا ہے اس لئے یہ کلام خالد کی رویت کے سلسلہ میں نص ہوگا اور ربا قوم کی آمد کا علم تو وہ چونکہ اس کلام کا مقصود نہیں ہے اس لئے قوم کی آمد کے سلسلہ میں یہ کلام ظاہر ہوگا۔ اور اگر یوں کہا "جاءني القوم حين رأيت خالدًا" میرے پاس قوم آئی جس وقت میں نے خالد کو دیکھا۔ تو قوم کی آمد کے سلسلہ میں یہ کلام نص ہوگا اور خالد کی رویت کے سلسلہ میں یہ کلام ظاہر ہوگا۔ مصنف نے ظاہر اور نص دونوں کی مثال میں یہ آیت ذکر فرمائی ہے "احل الله البيع وحرّم الربوا" اس آیت کا مقصد بیع اور ربا کے درمیان فرق کرنا ہے کہ بیع حلال ہے اور ربا حرام ہے اور یہ فرق بیان کرنے کی ضرورت اس لئے پیش آئی کہ کفار بیع کی طرح ربا کو بھی حلال سمجھتے تھے چنانچہ کہا کرتے تھے "انما البيع مثل الربوا" یعنی زیادتی اور فضل کا قائدہ دینے میں دونوں برابر ہیں کہ جس طرح بیع سے زیادتی اور فضل مقصود ہوتا ہے اسی طرح ربا سے بھی زیادتی اور فضل مقصود ہے لہذا حلال ہونے میں دونوں برابر ہیں۔ پس

کفار کے اس دعویٰ کا رد کرتے ہوئے باری تعالیٰ نے فرمایا ہے کہ ایسا نہیں ہے بلکہ دونوں کے درمیان فرق ہے اور اسی فرق کی وجہ سے ہم نے بیع کو حلال اور ربوا کو حرام کیا ہے۔ پس اس آیت کا مقصود بیع اور ربا کے درمیان جو فرق بیان کرنا ہے اس لئے بیع اور ربا کے درمیان فرق بیان کرنے کے سلسلہ میں یہ آیت نص ہوگی اور بیع کا حلال ہونا اور ربا کا حرام ہونا چونکہ نفس سماع سے بغیر تامل کے معلوم ہو جاتا ہے اس لئے یہ آیت حلت بیع اور حرمت ربا کے سلسلہ میں ظاہر ہوگی۔

وَكَذَلِكَ قَوْلُهُ تَعَالَى فَاَنْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنِي وَثُلْتٍ وَرَبَاعٍ سَبِقَ الْكَلَامِ لِبَيَانِ الْعَدَدِ وَقَدْ عَلِمَ الْاِطْلَاقُ وَالْاِجَازَةُ بِنَفْسِ السَّمَاعِ فَصَارَ ذَلِكَ ظَاهِرًا فِي حَقِّ الْاِطْلَاقِ نَصًّا فِي بَيَانِ الْعَدَدِ وَكَذَلِكَ قَوْلُهُ تَعَالَى لِأَجْنَحَ عَلَيْكُمْ إِنْ طَلَقْتُمُ النِّسَاءَ مَا لَمْ تَمْسُوهُنَّ أَوْ تَفْرِضُوا لَهُنَّ فَرِيضَةً نَصٌّ فِي حُكْمٍ مَنْ لَمْ يُسَعِّرْ لَهَا الْمَهْرَ وَظَاهِرٌ فِي اسْتِبْدَادِ الزَّوْجِ بِالطَّلَاقِ وَإِشَارَةٌ إِلَى أَنَّ التَّيْكَاحَ يَدْرُونَ ذِكْرَ الْمَهْرِ بِنَصِّهِ وَكَذَلِكَ قَوْلُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ مَنْ مَلَكَ ذَارِحًا فَحَرَمَ مِنْهُ عَتِقَ عَلَيْهِ نَصٌّ فِي اسْتِحْقَاقِ الْعِتْقِ لِلْقَرِيبِ وَظَاهِرٌ فِي ثَبُوتِ الْمَلَكَ لَهُ.

ترجمہ اور اسی طرح باری تعالیٰ کا قول ہے پس نکاح کرو ان عورتوں سے جو تم کو بھلی لگیں دو، دو سے تین، تین سے چار، چار سے (یہ) کلام بیان عدد کے لئے لایا گیا ہے اور نکاح کی اجازت اور اباحت سنتے ہی معلوم ہو گئی پس یہ آیت نکاح کی اجازت کے حق میں ظاہر ہوگی (اور) بیان عدد میں نص ہوگی، اور اسی طرح باری تعالیٰ کا قول ہے تم پر کوئی حرج نہیں اگر تم نے طلاق دی ان عورتوں کو جن سے تم نے جماع نہیں کیا اور ان کے لئے مہر مقرر نہیں کیا (یہ) آیت اس عورت کے حکم میں نص ہے جس کے لئے مہر ذکر نہیں کیا گیا اور شوہر کے طلاق دینے میں مستقل ہونے کے سلسلہ میں ظاہر ہے اور اس طرف اشارہ ہے کہ نکاح بغیر مہر کے ذکر کے صحیح ہے، اور اسی طرح آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا قول ہے جو شخص اپنے ذی رحم حرم کا مالک ہو گیا وہ اس پر آزاد ہو گیا (یہ) کلام، قریب کے لئے آزادی کا مستحق ہونے میں نص ہے اور اس کے لئے ملک ثابت ہونے میں ظاہر ہے۔

تشریح مصنف نے ظاہر اور نص کی ایک دوسری مثال بیان کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ باری تعالیٰ کا قول فَاَنْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنِي وَثُلْتٍ وَرَبَاعٍ، بیان عدد کے لئے لایا گیا ہے، یعنی اس آیت سے حق جلی مجہد کا مقصود یہ بیان کرنا ہے کہ ایک مرد کے لئے زیادہ سے زیادہ چار عورتیں حلال ہیں لہذا بیان عدد کے سلسلہ میں یہ آیت نص ہوگی اور لفظ فَاَنْكِحُوا سنتے ہی چونکہ سماع کو نکاح کی اباحت اور جواز معلوم ہو جاتا ہے اس کو معلوم کرنے کے لئے غور و فکر کی ضرورت نہیں پڑتی اس لئے یہ آیت نکاح کے حلال اور مباح ہونے کے

سلسلہ میں ظاہر ہوگی۔ الحاصل یہ آیت اباحت نکاح کے سلسلہ میں ظاہر اور بیان عدد کے سلسلہ میں نص ہے۔ تیسری مثال ذکر کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ باری تعالیٰ کا قول لَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ أَنْ طَلَقْتُمُ النِّسَاءَ مَا لَكُمْ مِمَّا تَمَسُّوْنَ مِنْ أَوْ تَفْرَضُوا لَهُنَّ فَرِيضَةً، کولانے کا مقصد یہ ہے کہ جس عورت سے نہ توجاع کیا گیا ہو اور نہ اس کا ہنر ذکر کیا گیا ہو اور اس عورت کو تم نے طلاق دیدی ہو تو اس عورت کے لئے تم پر نہ تو نفقہ واجب ہے نہ ہنر مثل واجب ہے نہ نصف ہنر واجب ہے بلکہ صرف متہ واجب ہے۔ پس جب اس آیت کو لانے کا مقصد یہ ہے تو اس سلسلہ میں یہ آیت نص ہوگی اور بغیر عورتوں کے محض کلام کو سننے سے چونکہ یہ بات معلوم ہو جاتی ہے کہ شوہر طلاق دینے میں مستقل ہے وہ عورت کی رضا اور اس کی اجازت کا محتاج نہیں ہے اس لئے یہ کلام اس سلسلہ میں ظاہر ہوگا کہ شوہر طلاق دینے میں مستقل ہے وہ عورت یا اور کسی کا محتاج نہیں ہے۔ مصنف فرماتے ہیں کہ یہ آیت اس طرف بھی اشارہ کرتی ہے کہ نکاح بغیر ہنر ذکر کئے بھی صحیح ہو جاتا ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے ان عورتوں کو جن کا ہنر ذکر نہیں کیا گیا ہے محل تطلیق بنایا ہے اور تطلیق (طلاق دینا) سبقت نکاح کا تقاضہ کرتا ہے اس لئے کہ طلاق شرعی بغیر نکاح کے ممکن نہیں ہے پس ان عورتوں کو محل تطلیق بنانا اس بات کی دلیل ہے کہ یہ عورتیں مسکوحہ ہیں اور ان کا نکاح درست ہو گیا ہے۔ چونکہ صحیحی مثال ذکر کرتے ہوئے مصنف نے فرمایا ہے کہ انفسور صلی اللہ علیہ وسلم کا قول مَنْ مَلَكَ ذَا رَجُلٍ مَخْرَجًا مِنْ عَيْنَيْهِ عَلَيْهِ، اس مقصد کے لئے لایا گیا ہے کہ اگر کوئی شخص اپنے ذی رحم محرم قریبی عزیز کا مالک ہو گیا تو وہ "ملوک" محض شرا سے خریدار پر آزاد ہو جائیگا خواہ وہ اس کو آزاد کرنے کا ارادہ کرے یا ارادہ نہ کرے۔ اور جب اسے تو یہ کلام اس سلسلہ میں نص ہوگا اور اس حدیث سے بغیر تامل کے یہ بات معلوم ہوگی کہ خریدار کے لئے اس کی ملک ثابت ہو جاتی ہے کیونکہ حدیث لَا عَيْتَ فِيمَا لَا يَمْلِكُكَ ابْنُ آدَمَ اس پر دلالت کرتی ہے کہ بغیر ملوک آزاد نہیں ہوتا، پس جب اس حدیث سے بغیر تامل کے خریدار کے لئے ملک کا ثابت ہونا معلوم ہو گیا تو یہ حدیث خریدار کے لئے ثبوت ملک کے سلسلہ میں ظاہر ہوگی۔

وَحُكْمُ الظَّاهِرِ وَالنَّصِّ وَجُوبُ الْعَمَلِ بِهِمَا عَامِلَيْنِ كَأَنَّ أَوْ خَاصَّيْنِ مَعَ اِحْتِمَالِ اِرَادَةِ الْغَيْرِ وَذَلِكَ بِمَنْزِلَةِ الْمَجَازِ مَعَ الْحَقِيقَةِ وَعَلَى هَذَا قُلْنَا إِذَا اشْتَرَى قَرِيبِي حَتَّى عَيْتَ عَلَيْهِ يَكُونُ هُوَ مُعْتَقًا وَيَكُونُ التَّوَلَاءُ لَهُ۔

ترجمہ

اور ظاہر اور نص کا حکم ان دونوں پر عمل کا واجب ہونا ہے دونوں عام ہوں یا خاص ہوں اس احتمال کے ساتھ کہ غیر مراد ہو سکتا ہے اور یہ حقیقت کے ساتھ مجاز کے مرتبہ میں ہے اور اسی بنا پر ہم نے کہا کہ جب کسی نے اپنے قریبی رشتہ دار کو خریدایا یہاں تک کہ وہ اس پر آزاد ہو گیا تو مشتری آزاد کرنے والا ہوگا اور ولادہ اس کیلئے ہوگی۔

تشریح

مصنف اصول الشاشی نے ظاہر اور نص کا حکم بیان کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ ان دونوں کا حکم یہ ہے کہ ان دونوں پر عمل کرنا واجب ہے یہ دونوں عام ہوں یا خاص ہوں اس احتمال کے ساتھ کہ ان میں سے

ہر ایک سے دوسری چیز بھی مراد ہو سکتی ہے یعنی جس طرح حقیقت، مجاز کا احتمال کہتی ہے اسی طرح ظاہر اور نص بھی تخصیص و تاویل اور مجاز کا احتمال رکھتے ہیں۔ ان دونوں کے حکم میں دراصل دو مذہب ہیں ایک تو شیخ ابو منصور ماتریدی، اصحاب حدیث اور بعض معتزلہ کا ہے یہ حضرات فرماتے ہیں کہ ظاہر کا حکم یہ ہے کہ لفظ کو جس معنی کے لئے وضع کیا گیا ہے اس پر ظنا عمل کرنا واجب ہے نہ کہ قطعاً یعنی وہ مفید ظن ہے نہ کہ مفید یقین البتہ اس سے اللہ تعالیٰ کی جو مراد ہے اس کے حق ہونے کا اعتقاد رکھنا واجب اور لازم ہے۔ دوسرا مذہب امام کریمی، ابو بکر جصاص، قاضی ابو زید اور عامۃ المعتزلہ کا ہے، یہ حضرات فرماتے ہیں کہ ظاہر کتاب اللہ اور سنت متواترہ میں جو ظاہر ہے وہ علم اور عمل دونوں کو قطعاً واجب کرتا ہے یعنی ظاہر مفید عمل بھی ہے اور مفید یقین بھی اور اس اختلاف کی بنیاد یہ ہے کہ ظاہر اور نص، حقیقت سمجھا ہو سکتے ہیں اور عام بھی ہو سکتے ہیں اور ہر حقیقت، مجاز کا احتمال رکھتی ہے اور ہر عام، خاص کا احتمال رکھتا ہے گویا ظاہر اور نص مجاز کا بھی احتمال رکھتے ہیں اور خصوص کا بھی احتمال رکھتے ہیں۔ پس شیخ ابو منصور ماتریدی وغیرہ چونکہ اس احتمال کا اعتبار کرتے ہیں اس لئے انھوں نے کہا کہ ان دونوں کا حکم ظنا عمل کا واجب ہونا ہے نہ کہ قطعاً۔ اسی مذہب کا اعتبار کرتے ہوئے مصنف نے کہا ہے کہ ظاہر اور نص کا حکم یہ ہے کہ ان پر عمل کرنا واجب ہے مگر اس احتمال کے ساتھ کہ ان دونوں میں سے ہر ایک دوسری چیز مثلاً مجاز اور خصوص کا احتمال رکھتا ہے۔ اور امام کریمی وغیرہ چونکہ اس احتمال کا اعتبار نہیں کرتے ہیں اس لئے ان کے نزدیک ان دونوں سے ظن ثابت نہیں ہوگا بلکہ قطعیت اور یقین ثابت ہوگا یعنی یہ دونوں مفید یقین ہوں گے نہ کہ مفید ظن۔ مصنف کہتے ہیں کہ ظاہر کے موجب پر چونکہ عمل کرنا واجب ہے اس لئے ہم کہتے ہیں کہ اگر کسی نے اپنے نسبی قریبی رشتہ دار کو خرید لیا تو وہ اس مشتری پر آزاد ہو جائے گا اور وہ مشتری اس کا آزاد کرنے والا شمار ہوگا اور اس کی دلاوا اسی مشتری کے لئے ہوگی کیونکہ حدیث مَنْ مَلَكَ ذَا رَحْمَةٍ فَخَرَّهَا حَتَّىٰ حَقَّتْ عَلَيْهِ كَفَا ظاہر اس پر دلالت کرتا ہے کہ نسبی قریبی رشتہ دار میں بھی ملک ثابت ہو جاتی ہے اور نسبی قریبی رشتہ دار کا مالک اس کا معتق اور آزاد کرنے والا ہوتا ہے خواہ وہ آزاد کرنے کا ارادہ کرے یا ارادہ نہ کرے اور آزاد شدہ کی دلاوا (میراث) چونکہ معتق کے لئے ہوتی ہے اس لئے اس کی دلاوا اسی معتق کے لئے ہوگی۔

(نحوہ) یہاں اس اختلاف کا ذکر کرنا بھی ضروری ہے کہ دلاوا کا سبب کیا ہے؟ اس بارے میں بعض حضرات کا خیال تو یہ ہے کہ مالک کی ملک پر اگر معتق اور آزادی ثابت ہو جائے تو مالک کے لئے دلاوا ثابت ہو جائے گی خواہ وہ اس کو اپنے ارادہ سے آزاد کرے یا اپنے ارادہ سے آزاد نہ کرے۔ حاصل یہ کہ ان کے نزدیک دلاوا کا سبب معتق ہے نہ کہ اعتناق۔ اور دلیل اس کی یہ ہے کہ اگر کوئی شخص اپنے نسبی قریب کا وارث ہو جائے تو وہ نسبی قریب اس کی ملک پر آزاد ہوتا ہے اور اس کی دلاوا اس وارث کے لئے ہوتی ہے اگرچہ اس کی طرف سے اعتناق نہ پایا گیا ہو، یعنی اس نے اعتناق نہ کیا کہ اس کو آزاد نہ کیا ہو۔ الحاصل یہ بات ثابت ہوگئی کہ دلاوا کا سبب معتق ہے نہ کہ اعتناق۔ اور بعض لوگوں کا خیال یہ ہے کہ دلاوا کا سبب اعتناق ہے اور دلیل یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے "الولاء لمن اعتق" دلاوا اس کے لئے ہے جس نے آزاد کیا ہو۔ قول اولیٰ کی تائید میں ہم کہتے ہیں کہ فقہاء معتق کی طرف مضاف کر کے دلاوا عتاقہ کہتے ہیں نہ کہ دلاوا اعتناق

اور اضافت، سبب کی دلیل ہے۔ پس دلاء کو عتقاد کی طرف مضاف کر کے دلاء عتقاد کہنا اس بات کی دلیل ہے کہ دلاء کا سبب عتقاد ہے نہ کہ اعتقاد۔ جمیل احمد عفرہ، دلاء الدیہ۔

رَأْسًا يَظْهَرُ التَّفَارُقَ بَيْنَهُمَا عِنْدَ الْمُعْتَابِلَةِ وَلِهَذَا الزُّوَالِ لَهَا طَلْقٌ نَفْسِيٌّ فَقَالَتْ ابْنَتُ نَفْسِيٍّ يَفْعُ الطَّلَاقُ رَجْعِيًّا لِأَنَّ هَذَا نَصٌّ فِي الطَّلَاقِ ظَاهِرٌ فِي الْبَيِّنَاتِ فَيُتَرَجَّحُ الْعَمَلُ بِالنَّصِّ

ترجمہ

اور ظاہر اور نفس کے درمیان معارضہ کے وقت تفاوت ظاہر ہوگا اور اسی وجہ سے اگر کسی نے اپنی بیوی سے کہا "طلق نفسك" تو اپنے آپ کو طلاق دے لے، عورت نے کہا "ابنت نفسی" میں نے اپنے آپ کو الگ کر لیا تو طلاق رجعی واقع ہوگی کیونکہ عورت کا قول "ابنت نفسی" طلاق میں نص ہے، بیئوت میں ظاہر ہے پس نص پر عمل کرنا راجح ہوگا۔

پہلے بیان کیا جا چکا ہے کہ ظاہر، نص کے مقابلہ میں ادنیٰ ہوتا ہے اور نص، مفسر کے مقابلہ میں ادنیٰ ہوتا ہے اور مفسر محکم کے مقابلہ میں ادنیٰ ہوتا ہے اور تعارض کے وقت اعلیٰ پر عمل کیا جاتا ہے ادنیٰ پر عمل نہیں کیا جاتا۔ لہذا تعارض کے وقت ان کے درمیان تفاوت ظاہر ہوگا کہ ظاہر اور نص کے درمیان تعارض کی صورت میں نص پر عمل کیا جائیگا اور نص اور مفسر کے درمیان تعارض کی صورت میں مفسر پر عمل کیا جائے گا اور مفسر اور محکم کے درمیان تعارض کی صورت میں محکم پر عمل کیا جائے گا۔ یہ بات ذہن نشین رہے کہ یہاں تعارض سے تعارض صوری مراد ہے نہ کہ تعارض حقیقی، تعارض صوری سے مراد یہ ہے کہ اثبات و نفی کے اعتبار سے تعارض واقع ہو یعنی دو محبتوں میں سے ایک میں حکم کا اثبات ہو اور دوسری میں حکم کی نفی ہو اور تعارض حقیقی اس لئے مراد نہیں کہ تعارض حقیقی کے لئے یہ شرط ہے کہ جن دو محبتوں کے درمیان تعارض واقع ہو وہ دونوں بالکل برابر ہوں اور یہاں ایسا نہیں ہے کیونکہ ظاہر نص سے ادنیٰ ہے نص مفسر سے ادنیٰ ہے مفسر محکم سے ادنیٰ ہے اور جب ایسا ہے تو ان کے درمیان برابری نہ ہوگی اور جب ان کے درمیان مساوات اور برابری نہیں ہے تو ان کے درمیان حقیقی تعارض بھی واقع نہ ہوگا۔ الحاصل ان چاروں قسموں کے درمیان صورتہ تو تعارض واقع ہو سکتا ہے لیکن حقیقتاً تعارض واقع نہیں ہو سکتا ہے۔

مصنف نے ظاہر اور نص کے درمیان تعارض کی مثال بیان کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ اگر کسی شخص نے اپنی بیوی سے کہا "طلق نفسك" اور اس نے جواب میں "ابنت نفسی" کہا تو اس سے طلاق رجعی واقع ہوگی۔ اس لئے کہ عورت کا کلام "ابنت نفسی" طلاق بائن واقع ہونے میں ظاہر ہے اس طور پر کہ اس کلام کو سننے ہی یہ سمجھ میں آتا ہے کہ عورت اپنے اوپر طلاق بائن واقع کرنا چاہتی ہے اور طلاق رجعی واقع ہونے میں نص ہے، اس لئے کہ عورت اپنے قول "ابنت" کو اس چیز کو واقع کرنے کے لئے لاتی ہے جو چیز شوہر نے اس کے سپرد کی تھی اور شوہر نے "طلق" کے ذریعہ عورت کے سپرد صریح طلاق کی ہے لہذا عورت کا کلام "ابنت" صریح طلاق میں نص ہوگا۔ اور صریح طلاق سے چونکہ طلاق رجعی واقع ہوتی ہے اس لئے عورت کا یہ کلام طلاق رجعی میں نص ہوگا۔ الحاصل عورت کا کلام "ابنت نفسی" طلاق بائن میں ظاہر اور

طلاقِ رجعی میں نفل ہے۔ اور ظاہر اور نفل کے درمیان تعارض کی صورت میں جو نفل پر عمل کیا جاتا ہے اور ظاہر متروک ہوتا ہے اس لئے یہاں بھی نفل پر عمل ہوگا اور عورت پر طلاقِ رجعی واقع ہوگی اور ظاہر متروک ہوگا یعنی اس پر طلاقِ بائن واقع نہ ہوگی۔

وَكَلَّاكَ قَوْلُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ لِأَهْلِ عَمْرٍةَ إِسْتَنْزَاهُ مِنَ الْبَوْلِ وَالْبَائِنُ نَفْسٌ فِي بَيَانِ سَبَبِ الشِّفَاءِ وَظَاهِرٌ فِي إِجَارَةِ شُرْبِ الْبَوْلِ وَقَوْلُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ إِسْتَنْزَاهُ مِنَ الْبَوْلِ فَإِنَّ عَامَّةَ عَذَابِ الْقَبْرِ مِنْهُ نَفْسٌ فِي رُجُوبِ الْإِحْتِرَازِ عَنِ الْبَوْلِ فَيَسْرُجِحُ النَّصُّ عَلَى الظَّاهِرِ فَلَا يَجِلُّ شُرْبُ الْبَوْلِ أَصْلًا.

ترجمہ اور اسی طرح اہل عربینہ سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا قول ہے کہ تم صدقات کے اونٹوں کا پیشاب اور دودھ پیو، سبب شفا کے بیان میں نفل ہے اور پیشاب پینے کی اجازت میں ظاہر ہے اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا قول کہ پیشاب سے بچو کیونکہ عام طور پر عذابِ قبر اسی کی وجہ سے ہوتا ہے، پیشاب سے بچنے کے واجب ہونے میں نفل ہے، پس نفل ظاہر پر راجح ہوگی اور پیشاب کا پینا بالکل حلال نہ ہوگا۔

تشریح ظاہر اور نفل کے درمیان تعارض کی صورت میں نفل پر عمل کرنے کی ایک مثال یہ ہے کہ ایک مرتبہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں قبیلہ اعربینہ کے کچھ لوگ آئے لیکن ان کو مدینہ کی آب و ہوا موافق نہیں آئی یہاں تک کہ وہ بیمار ہو گئے اور ان کے چہرے پیلے پڑ گئے اور پیٹ پھول گئے۔ ان لوگوں نے دربارِ نبوی میں اس کی شکایت کی تو اللہ کے پیچھے نبی نے ان کو حکم دیا کہ جہاں صدقات کے اونٹ ہیں وہاں جائیں اور ان کا پیشاب اور دودھ نوش کریں۔ چنانچہ یہ لوگ گئے اور اونٹوں نے ان کا دودھ اور پیشاب پیا پس یہ لوگ صحت یاب ہو گئے اس کے بعد یہ لوگ مرتد ہو گئے اور سرکاری جرموں کو قتل کر دیا اور اونٹ لے کر فرار ہو گئے، پس جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو معلوم ہوا تو آپ نے ان کے پیچھے صحابہ کو دوڑایا اور ان کو گرفتار کر لیا پھر ان کے ہاتھ پاؤں کٹوا کر ان کو شدید گرمی میں ڈلوادیا یہاں تک کہ وہ سب مر گئے۔ یہ حدیث شفاء کا سبب بیان کرنے کے سلسلہ میں نفل ہے کیونکہ اس حدیث کو اسی مقصد کے لئے لایا گیا ہے اور پیشاب پینے کے جواز کے سلسلہ میں ظاہر ہے اس لئے کہ جو کبھی عربی جاننے والا اس حدیث کو سنے گا وہ اس سے شربِ بول کی اباحت ہی سمجھے گا۔ اور حدیث ”إِسْتَنْزَاهُ مِنَ الْبَوْلِ فَإِنَّ عَامَّةَ عَذَابِ الْقَبْرِ مِنْهُ“ کا مقصد جو کہ پیشاب سے بچنے کو واجب قرار دینا ہے اس لئے یہ حدیث پیشاب سے بچنے کے واجب ہونے کے سلسلہ میں نفل ہے۔ الحاصل حدیثِ عربینہ شربِ بول کے جواز کے سلسلہ میں ظاہر ہے اور حدیث ”إِسْتَنْزَاهُ مِنَ الْبَوْلِ“ شربِ بول کے عدم جواز کے سلسلہ میں نفل ہے۔ اور ظاہر اور نفل کے درمیان تعارض کی صورت میں جو نفل پر عمل کرنا راجح ہوتا ہے اس لئے یہاں بھی نفل ظاہر پر راجح ہوگی اور پیشاب کا پینا بالکل جائز نہ ہوگا۔

(فوائد) تشریح حدیث کے تحت صرف امولی انداز اختیار کیا گیا ہے فقہی تفصیلات ذکر نہیں کی گئیں۔ خادم ان کو بھی ذکر کرتا ہے چنانچہ عرض ہے کہ ماکول اللحم جانوروں کے پیشاب کا بیٹا امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک علی الاطلاق ناجائز ہے اور امام محمدؒ کے نزدیک علی الاطلاق جائز ہے اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک دو آؤ جائز ہے۔ امام محمدؒ حدیث عربین سے استدلال کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ اگر ماکول اللحم جانوروں کے پیشاب کا بیٹا مباح نہ ہوتا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم عربین کے لوگوں کو دو آؤ بھی پینے کی اجازت نہ دیتے کیونکہ آپ نے خود فرمایا ہے **إِنَّ اللَّهَ لَكَرِيمٌ جَعَلَ شِفَاءَ كَفْرِنَا حَرَمَ عَلَيْكُمْ** یعنی اللہ نے حرام چیزوں میں تمہاری شفاء نہیں رکھی ہے، پس دو آؤ پینے کی اجازت دینا اس بات کی دلیل ہے کہ ماکول اللحم جانوروں کے پیشاب کا بیٹا مباح اور جائز ہے۔ ہماری طرف سے اس حدیث کے کئی جوابات دیئے جاتے ہیں (۱) بعض احادیث میں ابوال کال لفظ نہیں ہے (۲) یہ حدیث مسوخ ہے (۳) شرب بول کا حکم عربین کے لوگوں کے ساتھ خاص ہے (۴) بذریعہ وحی آپ کو معلوم ہو گیا تھا کہ ان کی شفاء اسی میں ہے۔ جمیل احمد غفرلہ ولوالدیہ

وَقَوْلُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ مَا سَقَمَتُمُ السَّمَاءُ فَمَيَّبَ الْعُشْرَ لَصَّ فِي بَيَانِ الْعُشْرِ وَقَوْلُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ لَيْسَ فِي الْخَضِرَاتِ صَدَقَةٌ مُؤَوَّلٌ فِي نَفْيِ الْعُشْرِ لِأَنَّ الصَّدَقَةَ تَحْتَمِلُ رُجُوهَا فَتَرْتَجِعُ الْأَوَّلُ عَلَى الثَّانِي.

ترجمہ اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا قول جس زمین کو بارش نے سیراب کیا ہے اس میں عشر ہے بیان عشر میں نص ہے اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا قول کہ سبزیوں میں صدقہ نہیں ہے عشر کی نفی میں مؤول ہے کیونکہ صدقہ چند چیزوں کا احتمال رکھتا ہے پس اول ثانی پر راجع ہوگا۔

تشریح مصنف نے نص کے ظاہر پر راجع ہونے کی ایک مثال اور ذکر کی ہے جس کی تفصیل یہ ہے کہ زمین کی پیداوار میں دو ب عشر کے سلسلہ میں اختلاف ہے حضرت امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ زمین کی مطلق پیداوار میں عشر واجب ہے وہ پیداوار خواہ ایسی ہو جو سال بھر باقی رہ سکتی ہو جیسے گندم، جو وغیرہ۔ یا ایسی ہو جو سال بھر باقی نہ رہ سکتی ہو جیسے سبزیوں۔ اس پیداوار کی مقدار کم ہو یا زیادہ ہو۔ اور حضرت امام ابو یوسفؒ، امام محمدؒ اور امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ عشر صرف اس پیداوار میں واجب ہوگا جو سال بھر باقی رہ سکتی ہو اور وہ پانچ دس یا اس سے زیادہ ہو۔ گویا ان حضرات کے نزدیک دو ب عشر کے لئے دو بائیں ضروری ہیں (۱) پیداوار ایسی ہو جو سال بھر باقی رہ سکتی ہو (۲) پیداوار کم از کم پانچ دس ہو۔

لیکن امام صاحبؒ کے نزدیک دونوں بائیں ضروری نہیں ہیں۔ سال بھر باقی رہنے کی شرط کے سلسلہ میں ان حضرات کی دلیل یہ حدیث ہے **لَيْسَ فِي الْخَضِرَاتِ صَدَقَةٌ**، سبزیوں میں صدقہ نہیں ہے یہ حدیث اگرچہ زکوٰۃ اور عشر دونوں کا احتمال رکھتی ہے۔ اور حدیث کا مطلب یہ ہو سکتا ہے کہ خضروات میں نہ زکوٰۃ ہے اور نہ

عشر ہے لیکن اس حدیث میں زکوٰۃ کی نفی مراد نہیں ہو سکتی ہے اس لئے کہ حضرات کی قیمت جب نصاب کو پہنچ جائیگی اور اس پر حوالان حول ہو جائے گا تو اس میں زکوٰۃ واجب ہوگی پس جب اس حدیث میں زکوٰۃ متعین نہیں ہے تو عشر کی نفی متعین ہوگی اور حدیث کا مطلب یہ ہوگا کہ حضرات میں عشر واجب نہیں ہے امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ حدیث ہے "ما سقتہ السماء فنیہ العشر" جس زمین کو بارش نے سیراب کیا ہے اس میں عشر واجب ہے۔ امام صاحبؒ کی طرف سے امام ابو یوسفؒ وغیرہ کی دلیل کا جواب یہ ہے کہ حدیث "ما سقتہ السماء فنیہ العشر" مطلقاً پیداوار میں عشر واجب ہونے کے سلسلہ میں نص ہے کیونکہ یہ حدیث اسی مقصد کے لئے لائی گئی ہے اور حدیث "لیس فی الخضروات صدقۃ" عشر زکوٰۃ اور نفی صدقہ سب کا احتمال رکھتی ہے اور عشر بطریق تادل مراد ہے جیسا کہ مصنفؒ نے کہا ہے کہ یہ حدیث مؤول ہے اور نص اور مؤول کے درمیان تعارض کی صورت میں چونکہ نص پر عمل کرنا راجح ہوتا ہے اس لئے یہاں بھی نص پر عمل کرنا راجح ہوگا اور زمین کی مطلق پیداوار میں عشر واجب ہوگا۔ یہاں ایک اعتراض ہے وہ یہ کہ مصنفؒ نے نص اور مؤول کے درمیان تعارض کی مثال ذکر کی ہے حالانکہ زیر بحث مسئلہ ظاہر اور نص کے درمیان تعارض کا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ حدیث "لیس فی الخضروات صدقۃ" جہاں نفی عشر کے بیان میں مؤول ہے اسی کے ساتھ ظاہر بھی ہے کیونکہ جب بھی کوئی صاحب زبان اس حدیث کو سننے کا لوہ فوراً سمجھ جائیگا کہ خضروات میں عشر نہیں ہے۔ الحاصل یہ حدیث نفی عشر کے بیان میں ظاہر ہے اور حدیث "ما سقتہ السماء فنیہ العشر" وجوب عشر کے بیان میں نص ہے اور نص اور ظاہر کے درمیان تعارض کی صورت میں نص پر عمل کرنا راجح ہے لہذا یہاں بھی نص پر عمل کرنا راجح ہوگا اور زمین کی مطلق پیداوار میں عشر واجب ہوگا جیسا کہ امام الہمام قدوۃ الانام حضرت امام اعظمؒ کا مذہب ہے۔

وَأَمَّا الْمَفْسَّرُ فَهُوَ مَا ظَهَرَ الْمُرَادُ بِهِ مِنَ اللَّفْظِ بَيَّانٍ مِنْ قِبَلِ الْمُتَكَلِّمِ بِحَيْثُ لَا يَبْقَى مَعَهُ إِحْتِمَالُ التَّارِئِيلِ وَالتَّخْصِصِ مِثَالُهُ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةَ كُلَّهُمْ
أَجْمَعُونَ فَاسْمُ الْمَلَائِكَةِ ظَاهِرٌ فِي الْعُمُومِ إِلَّا أَنَّ إِحْتِمَالَ التَّخْصِصِ قَائِمٌ فَانْسَدَّ
بَابُ التَّخْصِصِ بِقَوْلِهِ كُلَّهُمْ ثُمَّ بَقِيَ إِحْتِمَالُ التَّفْرِيقَةِ فِي السَّجُودِ فَانْسَدَّ
بَابُ التَّارِئِيلِ بِقَوْلِهِ أَجْمَعُونَ۔

ترجمہ اور مفسر وہ ہے جس کی مراد لفظ سے متکلم کے بیان سے ظاہر ہو اس طور پر کہ اس کے ساتھ تادل اور تخصیص کا احتمال باقی نہ رہے اس کی مثال باری تعالیٰ کے قول "فسجد الملائکۃ کلہم اجمعون" میں ہے، پس لفظ ملائکہ عموم میں ظاہر ہے مگر تخصیص کا احتمال موجود ہے پس کلہم کے ذریعہ تخصیص کا دروازہ بند ہو گیا پھر سجدے میں متفرق ہونے کا احتمال باقی رہا پس باری تعالیٰ کے قول اجمعون سے تادل کا دروازہ بند ہو گیا۔

تشریح | مفسر تفسیر باب تفعیل کا اسم مفعول ہے اور نسر سے ماخوذ ہے جس کے معنی ایسے کشف کے ہیں جس میں کسی طرح کا کوئی شبہ نہ ہو چنانچہ یہاں مفسر سے مراد وہ کلام ہے جس کی مراد اس قدر منکشف ہو کہ اس میں کسی طرح کا کوئی شبہ نہ پایا جاتا ہو۔ بعض حضرات نے فرمایا ہے کہ نسر، سفر سے منقول ہے اور سفر کے معنی بھی کشف کے ہیں جیسے "والصبیح اذا السفر" اس صبح کی قسم جب وہ روشن ہو جائے۔ کہا جاتا ہے "سفرت المرأة عن وجهها النقاب" عورت نے اپنے چہرے سے نقاب اٹھا دیا۔ اسی سے سفیر ہے کیونکہ سفیر بھی دوا دیوں میں سے ایک کی مراد کو دوسرے کے سامنے منکشف کرتا ہے، مسافر کو مسافر اسی لئے کہتے ہیں کہ اس کے سامنے لوگوں کے اخلاق اور عالم کے احوال منکشف ہو جاتے ہیں۔ بعض حضرات نے فرمایا ہے کہ نسر اور سفر میں سے کوئی کسی سے منقول نہیں ہے بلکہ دونوں مستقل ہیں دونوں کی حیثیت برابر ہے اور دونوں کے معنی کشف کے ہیں البتہ اتنا فرق ہے کہ سفر کشف ظاہر کے لئے آتا ہے اور نسر کشف باطن کے لئے آتا ہے۔

مصنف نے مفسر کی تعریف کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ مفسر وہ کلام ہے جس کی مراد لفظ سے متکلم کے بیان کی وجہ سے اس طور پر ظاہر ہو کہ نہ تو اس میں تخصیص کا احتمال رہے اور نہ تاویل کا احتمال رہے۔ تعریف میں لفظ بیان بیان قاطع اور بیان غیر قاطع دونوں کو شامل ہے۔ بیان قاطع جیسے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا نماز اور زکوٰۃ کی تفصیلاً کو بیان کرنا اور بیان غیر قاطع جیسے حدیث الحنطۃ بالحنطۃ والتعیر بالشعیر الخ کے ذریعہ ربا کو بیان کرنا یہ "بیان" غیر قاطع اس لئے ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد فرمایا تھا خروج النبی صلی اللہ علیہ وسلم ولم یبق لنا ابواب الربا۔ بہر حال لفظ بیان دونوں کو عام اور شامل ہے لیکن لا یبقی معہ احتمال التاویل "بیان غیر قاطع کو خارج کر دیتا ہے کیونکہ بیان غیر قاطع کے بعد تاویل اور تخصیص کا احتمال باقی رہتا ہے۔ الحاصل مفسر وہ کلام ہے جس کی مراد متکلم کے بیان قاطع کی وجہ سے لفظ سے ظاہر ہو یعنی متکلم کے بیان کے بعد اس میں تاویل و تخصیص کا احتمال باقی نہ رہے۔ فاضل مصنف نے مفسر کی مثال میں باری تعالیٰ کا قول فسجد الملائکۃ کلہم اجمعون پیش کیلئے، تفصیل اس کی یہ ہے کہ لفظ ملائکہ عموم یعنی ملائکہ کے تمام افراد کو عام ہونے میں ظاہر ہے کیونکہ صیغہ جمع اس پر ظاہراً دلالت کرتا ہے البتہ اس میں تخصیص کا احتمال ہے کیونکہ کہا جاسکتا ہے کہ لفظ ملائکہ صیغہ جمع کی وجہ سے اگرچہ تمام فرشتوں کو عام ہے لیکن ہو سکتا ہے کہ اکثر فرشتوں نے سجدہ کیا ہو اور تمام نے سجدہ نہ کیا ہو، اور اکثر فرشتوں کو ملائکہ جمع کے صیغہ سے تعبیر کر دیا ہو جیسا کہ "اذ قالت الملائکۃ یا مرعب" میں ملائکہ سے صرف جبرئیل مراد ہیں۔ پس اس صورت میں لفظ ملائکہ عام مخصوص منہ البعض ہوگا یعنی لفظ ملائکہ میں تخصیص کا احتمال ہوگا۔ باری تعالیٰ نے لفظ "کلہم" لاکر تخصیص کے اس دروازے کو بند کیا ہے اور فرمایا ہے کہ بلا استثناء تمام فرشتوں نے سجدہ کیا ہے ایسا نہیں کہ اکثر نے سجدہ کیا ہو اور اکثر کو لفظ ملائکہ یعنی صیغہ جمع سے ذکر کر دیا گیا ہو۔ اس کے بعد یہ احتمال باقی ہے کہ معلوم نہیں ملائکہ نے ایک ساتھ اجتماعی طور پر سجدہ کیا ہے یا متفرق طور پر علیحدہ علیحدہ سجدہ کیا ہے۔ یعنی ایک ساتھ سجدہ کرنے کی تاویل بھی کہا جاسکتی

ہے اور متفرق طور پر علیحدہ علیحدہ سجدہ کرنے کی تاویل بھی کی جاسکتی ہے۔ باری تعالیٰ نے لفظ اجمعون لاکر تاویل کے اس دروازے کو بند کر دیا ہے چنانچہ فرمایا ہے کہ تمام فرشتوں نے ایک ساتھ اجتماعی طور پر سجدہ کیا ہے متفرق طور پر علیحدہ علیحدہ سجدہ نہیں کیا ہے۔

وَفِي الشُّرُعِيَّاتِ إِذَا قَالَتْ تَزَوَّجْتُ فَلَا نَةَ شَهْرًا بَلَدًا فَقَوْلُهُمْ تَزَوَّجْتُ ظَاهِرٌ فِي النِّكَاحِ
إِلَّا أَنَّ إِحْتِمَالَ الْمُتَعَمَّرَةِ قَائِمًا بِقَوْلِهِمْ شَهْرًا أَفْسَرُ الْمُرَادِيَّةِ فَقُلْنَا هَذَا مُتَعَمَّرَةٌ وَلَيْسَ بِنِكَاحٍ -

ترجمہ اور احکام شرع میں جب کسی نے کہا میں نے فلاں عورت سے ایک ماہ کے لئے اتنے مہر کے عوض نکاح کیا ہے پس اس کا قول "تزوجت" نکاح میں ظاہر ہے مگر متعمر کا احتمال موجود ہے، پس اس کے قول "شہراً" نے اس کی مراد کو واضح کر دیا ہے چنانچہ ہم نے کہا کہ یہ متعمر ہے اور نکاح نہیں ہے۔

تشریح احکام شرع میں مفسر کی مثال یہ ہے کہ ایک شخص نے کہا "تزوجت فلا نة شهرًا بلدًا" پس لفظ تزوجت سے سنتے ہی تو کہ نکاح کے معنی سمجھ میں آجاتے ہیں اس لئے لفظ تزوجت نکاح کے معنی میں ظاہر ہوگا مگر متعمر کا احتمال موجود ہوگا، یعنی لفظ تزوجت، جہاں نکاح صحیح کا احتمال رکھتا ہے متعمر کا احتمال بھی رکھتا ہے لیکن جب متعمر نے لفظ شہراً کہہ دیا اور نکاح کو ایک محدود وقت کے ساتھ خاص کر دیا تو گویا متعمر نے اپنی مراد کو واضح کر دیا اور بتا دیا کہ لفظ تزوجت سے میری مراد نکاح متعمر ہے نہ کہ نکاح صحیح، پس مفسر پر عمل کرتے ہوئے کہا جائے گا کہ متعمر کا یہ کلام نکاح متعمر پر محمول ہے۔

(فقہ ائمہ) نکاح متعمر ایک محدود وقت کے لئے نکاح کرنے کا نام ہے۔ یہ نکاح ابتداء اسلام میں جائز تھا پھر خیر کے دن گدھوں کے گوشت کے ساتھ اس کو بھی حرام کر دیا گیا تھا، پھر جنگ ادطاس کے موقع پر تین دن کے لئے حلال کیا گیا اس کے بعد ہمیشہ کے لئے حرام کر دیا گیا۔ چنانچہ شیعوں کے علاوہ اب کوئی بھی نکاح متعمر کے جواز کا قائل نہیں ہے۔ صاحب ہدایہ نے امام مالک کی طرف متعمر کے جواز کو منسوب کیا ہے لیکن یہ صاحب ہدایہ کا سہرہ ہے اس لئے کہ امام مالک نے اپنی مؤطا میں متعمر کے عدم جواز پر دال ایک حدیث ذکر ہے اور حضرت امام مالک اپنی مؤطا میں وہی حدیث ذکر کرتے ہیں جو ان کا مذہب ہوتا ہے، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ امام مالک کا مذہب عدم جواز کا ہے نہ کہ جواز کا۔ جیل عنقرء، دوالدیہ۔

وَلَوْ قَالَ لِفُلَانٍ عَلَى أَمْتٍ مِنْ ثَمَنِ هَذَا الْعَبْدِ وَمِنْ ثَمَنِ هَذَا الثَّمَنِ فَقَوْلُهُ عَلَى أَمْتٍ لَصَحَّ فِي لِسَانِ الْمُؤَلِّفِ إِلَّا أَنَّ إِحْتِمَالَ التَّفْسِيرِ بَابِي فَقَوْلُهُ مِنْ ثَمَنِ هَذَا الْعَبْدِ أَوْ مِنْ ثَمَنِ هَذَا الثَّمَنِ بَيِّنُ الْمُرَادِيَّةِ نَيْتَرَجَّحُ الْمُفَسِّرَ عَلَى النَّصِّ

حَتَّى لَا يَلْزِمَهُ الْمَالُ إِلَّا عِنْدَ قَبْضِ الْعَبْدِ أَوْ الْمَتَاعِ وَقَوْلُهُ عَلَى الْفَتْ ظَاهِرٌ فِي الْإِقْتِرَارِ
نَصٌّ فِي نَقْدِ الْمَبْلَدِ فَإِذَا قَالَ مِنْ نَقْدِ مَبْلَدٍ كَذَا مَيَّرَ جَحْ الْمَفْسَرِ عَلَى النَّصِّ فَلَا يَلْزِمُهُ
نَقْدُ الْمَبْلَدِ بَلْ نَقْدُ مَبْلَدٍ كَذَا أَوْ عَلَى هَذَا نَطًّا بَرُّهُ -

ترجمہ اور اگر کہا فلاں کے لئے مجھ پر اس غلام کے من سے یا اس سامان کے من سے ایک ہزار ہے، پس اس کا
قول "علی الف" ایک ہزار لازم ہونے کے سلسلہ میں نص ہے مگر تفسیر کا احتمال باقی ہے پس اس کے قول "من من
ہذا العبد یا من من ہذا المتاع" نے مراد کو بیان کر دیا ہے لہذا مفسر، نص پر راجح ہو گا حتیٰ کہ اس پر مال لازم نہ
ہو گا مگر غلام یا سامان پر قبضہ کے وقت۔ اور اس کا قول "لفلان علی الف" اقرار میں ظاہر ہے نقد بلد میں نص ہے
پس جب من نقد بلد کذا "کہا تو مفسر، نص پر راجح ہو گا چنانچہ اس پر نقد بلد لازم نہ ہو گا بلکہ نقد بلد کذا، لازم ہو گا
اور اس پر اس کے نظائر ہیں۔

تشریح مصنف نے مفسر کے نص پر راجح ہونے کی مثال میں فرمایا ہے کہ اگر کسی نے کہا کہ فلاں کے مجھ پر ایک ہزار
درہم ہیں اس غلام کے من سے یا اس سامان کے من سے تو اس کلام میں "علی الف" ایک ہزار درہم
لازم ہونے میں نص ہے کیونکہ لفظ علی "الزام کے لئے وضع کیا گیا ہے اور قائل اس کو اپنے اوپر ایک ہزار لازم
کرنے کے لئے لایا ہے، لیکن اس میں تفسیر کا احتمال باقی ہے اس طور پر کہ ایک ہزار کیوں لازم ہے اور اس کے لازم
ہونے کا کیا سبب ہے، پس جب قائل نے من من ہذا العبد یا من من ہذا المتاع کہا تو اس نے اپنی مراد بیان کر دی
اور بتا دیا کہ ایک ہزار غلام کا من ہے یا سامان کا من ہے۔ الحاصل نص کا تقاضا یہ ہے کہ قائل پر علی الاطلاق
ایک ہزار لازم ہو اور مفسر کا تقاضا یہ ہے کہ غلام یا سامان کا عوض ہو کر ایک ہزار لازم ہو اور نص اور مفسر کے درمیان
تعارض کی صورت میں چونکہ مفسر کو نص پر ترجیح ہوتی ہے اس لئے یہاں مفسر، نص پر راجح ہو گا چنانچہ مقرر پر
ایک ہزار اس وقت لازم ہو گا جب مقرر، اس کو غلام یا سامان پر قبضہ دیکے کیونکہ من، قبضہ سے مع کے وقت لازم ہوتا
ہے۔ مصنف کہتے ہیں کہ اگر کسی نے کہا "لفلان علی الف" فلاں کے لئے مجھ پر ایک ہزار ہیں تو یہ کلام اقرار میں
ظاہر ہو گا کیونکہ اس کلام کے سنتے ہی اقرار کے معنی سمجھ میں آجاتے ہیں، اور نقد بلد میں نص ہو گا یعنی مقرر کے شہر کے
سکہ کے لازم ہونے میں نص ہو گا کیونکہ مقرر اپنے ہی شہر کے سکے کو لازم کرنے کے لئے یہ کلام لایا ہے پس قائل اگر
"لفلان علی الف" کہہ کر سکوت اختیار کر لیتا ہے تو نص پر عمل کرتے ہوئے اس پر نقد بلد یعنی اسی کے شہر کا سکے
لازم ہو گا لیکن اگر اس نے من نقد بلد کذا کہہ کر کسی شہر کو متعین کر دیا مثلاً یوں کہا کہ مجھ پر فلاں کے لئے بخارا
کے ایک ہزار سکے لازم ہیں تو اس پر بخارا کے ایک ہزار سکے لازم ہوں گے نقد بلد یعنی مقرر کے شہر کے ایک ہزار
سکے لازم نہ ہوں گے کیونکہ من نقد بلد کذا، مفسر سے اور مفسر کو نص پر ترجیح حاصل ہوتی ہے لہذا من نقد
بلد کذا، نقد بلد کے مقابل میں راجح ہو گا۔ مصنف کہتے ہیں کہ مفسر کو نص پر اور نص کو ظاہر پر ترجیح حاصل ہونے

کی بہت سی نظیریں ہیں جن کو یہاں ذکر نہیں کیا گیا ہے۔

وَأَمَّا الْمُحْكَمُ فَهَلْ مَا أَرَادَ قُرَّةَ عَلَى الْعَفْسِ بِحَيْثُ لَا يَجُوزُ خِلَافَهُ أَصْلًا مِثْلًا لِنَفِي
الْكِتَابِ إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ وَإِنَّ اللَّهَ لَا يُضَلُّهُ النَّاسُ شَيْئًا۔

ترجمہ اور محکم وہ ہے جو مفسر کی نسبت قوت میں بڑھا ہوا ہو اس طور پر کہ اس کے خلاف بالکل جائز نہ ہو، کتاب میں اس کی مثال یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ ہر چیز کو جاننے والے ہیں اور اللہ لوگوں پر کچھ بھی ظلم نہیں کرتا ہے۔

تشریح اس عبارت میں مصنف نے محکم کی تعریف کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ محکم وہ کلام ہے جس کی مراد مفسر کی نسبت زیادہ قوی ہو اس طور پر کہ اس کے خلاف بالکل جائز نہ ہو یعنی تبدیل اور نسخ کے ذریعہ اس کے موجب کو ترک کرنا بالکل جائز نہ ہو، یعنی محکم وہ کلام ہے کہ اس کی مراد اس قدر قوی اور مضبوط ہو کہ وہ نہ تبدیلی کا

احتمال رکھتا ہو اور نہ نسخ کا۔ کتاب اللہ میں اس کی مثال ات اللہ بکلی شئی علیہ اور ان اللہ لا یضلہ الناس مشیئا ہے۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ کے علم کا ہر چیز کو محیط ہونا ایسی چیز ہے جو تبدیلی اور نسخ و زوال کا احتمال نہیں رکھتا ہے، اور اللہ تعالیٰ کا ظلم سے پاک ہونا بھی ایسی چیز جو تبدیلی اور نسخ کا احتمال نہیں رکھتا ہے یہ خیال رہے کہ نسخ کا احتمال نہ ہونے کی دو صورتیں ہیں ایک یہ کہ کلام کی ذات میں ایسے معنی موجود ہوں جو نسخ کے احتمال کو ختم کر دیتے ہوں جیسے آیات توحید اور آیات صفات۔ دوم یہ کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کی وجہ سے نسخ کا احتمال منقطع ہو گیا ہو۔ اول کو محکم لعینہ اور ثانی کو محکم لغیرہ کہتے ہیں۔ یہاں ایک اعتراض ہے وہ یہ کہ مصنف نے محکم کی تعریف میں کہا ہے کہ اس کے خلاف بالکل جائز نہ ہو یعنی تبدیلی اور نسخ کے ذریعہ اس کے موجب کو ترک کرنا جائز نہ ہو اس سے یہ لازم آتا ہے کہ ہر وہ کلام جس کی اللہ نے خبر دی ہے محکم ہو، خواہ وہ ظاہر ہو خواہ نصوص ہو خواہ مفسر ہو کیونکہ اللہ کے خبر دینے کے بعد اس کلام کی مراد میں تبدیلی اور نسخ کا کوئی احتمال نہیں ہو گا پس جب ایسا ہے تو ظاہر، نصوص اور مفسر بھی محکم ہو گا اس کا جواب یہ ہے کہ مصنف کے کلام "لا یجوز خِلَافُهُ أَصْلًا" کا مطلب یہ ہے کہ کلام کی ذات کے اعتبار سے اس کے خلاف جائز نہ ہو، یعنی کلام اپنی ذات کے اعتبار تبدیلی اور نسخ کا احتمال نہ رکھتا ہو اور ظاہر، نصوص، مفسر اپنی ذات کے اعتبار سے تو نسخ کا احتمال رکھتے ہیں لیکن عارض کے اعتبار سے یعنی اس اعتبار سے کہ اللہ نے اس کی خبر دی ہے نسخ اور تبدیلی کا احتمال نہیں رکھتے۔ اور جب ایسا ہے تو مذکورہ اعتراض وارد نہ ہو گا۔

وَفِي الْحُكْمِيَّاتِ مَا قَلْنَا فِي الْإِسْرَارِ إِنَّهُ لَفُضِّلَانِ عَلَى أَلْفٍ مِنْ تَعْنِ هَذَا الْعُقْدِ فَإِنَّ هَذَا
الْفُضْطَ مُحْكَمٌ فِي لُزُومِهِ بَدَلًا عِنْدَهُ وَعَلَى هَذَا أَنْضَابُهُ۔

ترجمہ اور احکام شرع میں (مثال) وہ ہے جو ہم نے اقرار میں کہا ہے کہ فلاں کے لئے محمد پر اس غلام کا
 ثمن ایک ہزار واجب ہے پس یہ لفظ غلام کا عوض ہو کر ایک ہزار لازم ہونے میں محکم ہے اور اس
 پر اس کے نظائر (عمول) ہیں۔

تشریح احکام شرع میں محکم کی مثال ذکر کرتے ہوئے مصنف نے فرمایا ہے کہ محکم کی مثال وہ ہی قول ہے جو ہم
 نے مفسر کی مثال میں ذکر کیا ہے اور وہ قول یہ ہے کہ ایک شخص نے کسی کے لئے ایک ہزار روپیہ کا

اقرار کرتے ہوئے کہا "فلاں علی الف من ثمن هذا العبد" فلاں کے لئے محمد پر اس غلام کا ثمن ایک ہزار
 روپیہ واجب ہے۔ پس اس مثال میں "علی الف" مختلف اسباب و وجوب کا احتمال رکھتا ہے۔ یعنی یہ بھی احتمال ہے
 کہ ایک ہزار روپیہ قرین حسنہ کے واجب ہوں اور یہ بھی احتمال ہے کہ مقرض غصب کے ایک ہزار روپیہ کا اقرار کیا
 ہو اور یہ بھی احتمال ہے کہ غلام کے علاوہ کسی اور بیع کے ثمن کا اقرار کیا ہو اور یہ بھی احتمال ہے کہ اس غلام کے
 ثمن کا اقرار کیا ہو۔ الجا صل یہ قول مختلف اسباب و وجوب کا احتمال رکھتا ہے لیکن جب مقرض نے "من ثمن هذا العبد" کہا
 دیا تو یہ کلام غلام کا ثمن ہو کر ایک ہزار روپیہ لازم ہونے میں محکم ہو گیا اور اس کے علاوہ دوسرے تمام احتمالات
 ختم ہو گئے۔ مصنف کہتے ہیں کہ اس کلام کی اور بہت سی نظیریں ہیں جو محکم کی مثال بن سکتی ہیں اور اس موقع پر
 ایک اعتراض کیا جا سکتا ہے وہ یہ کہ سابق میں یہ بات ثابت ہو چکی ہے کہ علی الف من ثمن هذا العبد محض
 ہے اور محکم قوت میں مفسر سے بڑھا ہوا ہوتا ہے یعنی مفسر زید علیہ اور محکم زید ہے اور زید اور زید علیہ کے درمیان
 تغایر ہوتا ہے اور جب ان دونوں کے درمیان تغایر ہے تو من ثمن هذا العبد جس کو مفسر کی مثال میں پیش کیا
 گیا تھا محکم کی مثال میں پیش کرنا کیسے درست ہو گا، یعنی من ثمن هذا العبد دونوں کی مثال کیسے بن سکتا ہے
 اس کا ایک جواب تو یہ ہے کہ احکام شرع میں چونکہ مفسر اور محکم کے درمیان کوئی فرق نہیں ہوتا اس لئے مصنف
 نے دونوں کے لئے ایک مثال ذکر فرمائی ہے۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ من ثمن هذا العبد حقیقتہً محکم نہیں ہے بلکہ
 نسخ کا احتمال نہ ہونے کی وجہ سے محکم کے مرتبہ میں ہے اور جب یہ قول حقیقتہً محکم نہیں ہے تو مفسر اور محکم کے
 درمیان تغایر کو لے کر سابقہ اعتراض بھی وارد نہ ہو گا۔

وَحُكْمُ الْمَفْسَّرِ وَالْمُحْكَمِ كُنْزٌ وَمَرُّ الْعَمَلِ بِهِمَا لَا مُحَاكَاةَ -

ترجمہ اور مفسر اور محکم کا حکم ان دونوں پر قطعی طور سے عمل کا واجب ہونا ہے۔
تشریح مصنف کہتے ہیں کہ مفسر اور محکم کا حکم یہ ہے کہ ان دونوں میں سے ہر ایک کے موجب پر قطعاً
 اور یقیناً عمل کرنا واجب ہے، یعنی ان دونوں میں ہر ایک پر عمل کرنا بھی لازم ہے اور اعتقاد اور
 یقین کرنا بھی لازم ہے اس جگہ یہ اعتراض ہو سکتا ہے کہ جب مفسر اور محکم کے درمیان تغایر ہے تو ان دونوں

میں سے ہر ایک کے حکم کو علیحدہ علیحدہ ذکر کرنا چاہئے تھا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ مفسر اور محکم کے درمیان تین چیزوں میں برابری ہے۔ ایک تو یہ کہ دونوں پر عمل کرنا لازم ہے، دوم یہ کہ دونوں پر اعتقاد لازم ہے، سوم یہ کہ دونوں میں تاویل و تخصیص کا احتمال منقطع ہے۔ پس جس طرح ظاہر اور نص تاویل و تخصیص کا احتمال رکھنے میں برابر ہیں اور اس برابری کی وجہ سے دونوں کا حکم ایک ساتھ ذکر کیا گیا ہے، اسی طرح مذکورہ تین چیزوں میں برابری کی وجہ سے مفسر اور محکم کا حکم ایک ساتھ ذکر کیا گیا ہے۔

شَعْرٌ لِهَذِهِ الْأَرْبَعَةِ أَرْبَعَةٌ أُخْرَى تَقَابُلُهَا فَضِيْدُ الظَّاهِرِ الْخَفِيِّ وَضِدُّ النَّصِّ الْمَشْكَلِ
وَضِدُّ الْمَفْسِّرِ الْمُجْمَلِ وَضِدُّ الْمُحْكَمِ الْمُنْتَشِبِ

ترجمہ پھر ان چار کے لئے دوسرے چار ہیں جو ان کے مقابل ہیں چنانچہ ظاہر کی ضد خفی ہے اور نص کی ضد مشکل ہے اور مفسر کی ضد مجمل ہے اور محکم کی ضد منتسابہ ہے۔

تشریح ضد سے مراد وہ ہے جو کسی شے کے مقابل ہو اور اس کے ساتھ ایک محل میں ایک زمانہ میں ایک جہت سے جمع نہ ہو سکتی ہو۔ اور تقابل کی چار قسمیں ہیں (۱) تقابل متناہین یعنی نفی اور اثبات کا تقابل

جیسے انسان اور لا انسان۔ (۲) تقابل متضایفین جیسے باپ اور بیٹے کے درمیان کا تقابل، (۳) تقابل ہذین یعنی دو امر وجودی ہوں اور ایک محل میں ان کا اجتماع ممکن ہو جیسے سواد اور بیاض کا تقابل، (۴) تقابل عدم و ملک جیسے حرکت و سکون کے درمیان کا تقابل۔ یہ خیال رہے کہ حرکت و سکون عدم و ملک کی مثال ان حضرات کے نزدیک ہے جو سکون کی تعریف عدم حرکت کے ساتھ کرتے ہیں، فقہاء کی اصطلاح میں ضد کا اطلاق تقابل کی چاروں قسموں پر درست ہے۔ اس تہید کے بعد عرض ہے کہ مذکورہ چاروں قسموں (ظاہر، نص، مفسر، محکم) کے لئے چار ضدیں (خفی، مشکل، مجمل، منتسابہ) ہیں۔ یعنی جس طرح مذکورہ اقسام اصل ظہور کے متحقق ہونے کے بعد مراتب ظہور میں متفاوت ہیں اسی طرح ان کے متقابلات اصل خفاء کے ثابت ہونے کے بعد مراتب خفاء میں متفاوت ہیں پس خفی میں چونکہ ادنیٰ درجہ کا خفاء ہے اس لئے خفی اس ظاہر کا مقابل ہوگا جس میں ادنیٰ درجہ کا ظہور ہوتا ہے اور مشکل میں چونکہ خفی کی بہ نسبت زیادہ خفاء ہوتا ہے اس لئے مشکل اس نص کا مقابل ہوگا جس میں ظاہر کی بہ نسبت زیادہ ظہور ہوتا ہے اور مجمل میں چونکہ مشکل کی بہ نسبت زیادہ خفاء ہوتا ہے اس لئے مجمل اس مفسر کا مقابل ہوگا جس میں نص کی بہ نسبت زیادہ ظہور ہوتا ہے۔ اور منتسابہ میں چونکہ سب سے زیادہ خفاء ہوتا ہے اس لئے منتسابہ اس محکم کا مقابل ہوگا جس میں سب سے زیادہ ظہور ہوتا ہے۔

الحاصل ظاہر کی ضد خفی ہے، نص کی ضد مشکل ہے، مفسر کی ضد مجمل ہے اور محکم کی ضد منتسابہ ہے۔

فَالْخَفِيُّ مَا خَفِيَ الْمَرَادُ بِهِ بِعَارِضٍ لَا مِنْ حَيْثُ الضَّيْفَةُ مِتَالَمًا فِي تَوَلُّهِ تَعَالَى
وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا فَإِنَّهُ ظَاهِرٌ فِي حَقِّ السَّارِقِ خَفِيُّ فِي حَقِّ
الطَّرَةِ اِئْرَ وَالنَّبَاتِشِ-

ترجمہ | پس خفی وہ کلام ہے جس کی مراد کسی عارض کی وجہ سے پوشیدہ ہونہ کہ صیغہ کے اعتبار سے، اس کی مثال باری تعالیٰ کے قول "وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا" میں ہے کیونکہ یہ کلام جوہر کے حق میں ظاہر (ادب) جیب کترے اور کفن چور کے حق میں خفی ہے۔

تشریح | خفی کی تعریف کرتے ہوئے مصنف نے فرمایا ہے کہ خفی وہ کلام ہے جس کی مراد صیغہ کے علاوہ کسی دوسرے عارض کی وجہ سے پوشیدہ ہو یعنی نفس صیغہ کے مدلول میں کوئی خفاء نہ ہو بلکہ اس کے علاوہ کسی اور چیز سے خفاء پیدا ہوا ہو۔ مصنف نے خفی کی تین مثالیں ذکر کی ہیں، پہلی مثال باری تعالیٰ کا قول

"السَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا" ہے۔ مطلب یہ ہے کہ جوہر مرد ہو یا عورت ہو ثبوت ملنے پر اس کا ایک ہاتھ کاٹ دو۔ یہ آیت جوہر کے حق میں تو ظاہر ہے البتہ جیب کترے اور کفن چور کے حق میں خفی ہے، یعنی یہ آیت اپنے مفہوم لغوی اور مفہوم شرعی میں ظاہر ہے یعنی سرقہ کے لغوی معنی چوری کرنا بھی ظاہر ہیں اور اس کا شرعی مفہوم یعنی جوہر کا ہاتھ کاٹنے کے واجب ہونے کے سلسلہ میں بھی یہ آیت ظاہر ہے اور طرار اور نباش کے حق میں خفی اس لئے ہے کہ ان دونوں کے حق میں سرقہ کا حکم پوشیدہ ہے اور یہ پوشیدگی ایسے عارض کی وجہ سے ہے جو عارض خود طرار اور نباش میں موجود ہے اور وہ عارض یہ ہے کہ اہل زبان ان دونوں کو سارق کے علاوہ دوسرے ناموں کے ساتھ خاص کرتے ہیں، یعنی جیب کترے کو طرار اور کفن چور کو نباش کہتے ہیں۔ اگر جیب کترے اور کفن چور جوہر ہی ہوتے تو ان دونوں کے لئے بھی سارق کا لفظ استعمال ہوتا۔ طرار اور نباش کا لفظ استعمال نہ ہوتا پس جیب کترے کے لئے طرار اور کفن چور کے لئے نباش کے لفظ کا استعمال ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ یہ دونوں سارق نہیں ہیں اور جب یہ دونوں سارق نہیں ہیں تو ان پر سارق کا حکم بھی جاری نہ ہونا چاہیے حالانکہ طرار پر سارق کا حکم جاری کیا جاتا ہے۔ البتہ ان دونوں کے حق میں سارق کا حکم معنی اور پوشیدہ ہے پس ان دونوں کا حکم درپنت کرنے کے لئے وجہ غور و فکر کیا گیا تو معلوم ہوا کہ جیب کترے کا سارق کے علاوہ دوسرا نام یعنی طرار اس لئے رکھا گیا ہے کہ سرقہ کی بہ نسبت طر کے معنی زائد ہیں کیونکہ سرقہ کے معنی ہیں چیلے سے کسی کے ایسے مال کو لئے لینا جو مال مسترم ہو یعنی وہ مال مستقوم ہو اور شرعاً قابل انتفاع ہو اور محفوظ ہو اور کم از کم دس درہم کی مقدار ہو چنانچہ اگر کسی نے کسی مسلمان کی شراب چوری کی تو اس جوہر کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا کیونکہ شراب اگرچہ مال مستقوم ہے لیکن شرعاً قابل انتفاع نہیں ہے۔ اور اگر کسی نے غیر محفوظ کھیت سے اناج چوری کر لیا تو اس جوہر کا بھی ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا کیونکہ اس نے غیر محفوظ مال لیا ہے۔ اور دس درہم سے کم چوری کرنے پر بھی قطع ید نہ ہوگا کیونکہ قطع ید

کے لئے کم از کم دس درہم کا چوری کرنا ضروری ہے۔ الحاصل سرقہ کے معنی میں چپکے سے کسی کے ایسے مال کو لے لینا جو مال محترم ہو، محفوظ ہو اور کم از کم دس درہم کی مقدار ہو۔ اور طرہ کے معنی ہیں ایسا مال جس کا مالک بیدار ہو اور اس مال کی حفاظت کا ارادہ رکھتا ہو مگر مالک کی ذرا سی غفلت سے اس کو اچک لیا ہو۔ اور کفن چور کا سارق کے علاوہ دوسرا نام یعنی نباش اس لئے رکھا گیا ہے کہ کفن چور میں سرقہ کے معنی ناقص ہیں کیونکہ چور دفن کے بعد ان مردوں کا کفن چوری کرتا ہے جو اپنے مال کی حفاظت کا ارادہ نہیں رکھتے ہیں یعنی کفن چور، مال غیر محفوظ کو لیتا ہے اور سارق مال محفوظ کو لیتا ہے۔ اور مال غیر محفوظ کو لینا مال محفوظ لینے کی بہ نسبت چور کہ سارق اور ناقص ہے اس لئے نباش کے معنی سارق کے معنی کی بہ نسبت ناقص اور کمتر ہوں گے۔

الحاصل طرار کے معنی سارق کے معنی سے زائد اور نباش کے معنی سے ناقص ہیں، پس طرار جس کے معنی سارق کے معنی سے زائد ہیں اس میں بطریق دلالت انص سارق کا حکم ثابت کیا گیا ہے اور یہ کہا گیا ہے کہ سرقہ کا حکم یعنی قطعید جب ادنیٰ یعنی سارق میں ثابت ہے تو اعلیٰ یعنی طرار میں بدرجہ اولیٰ ثابت ہوگا، یعنی جب جھوٹے مجرم کی یہ سزا ہے تو بڑے مجرم کی یہ سزا بدرجہ اولیٰ ہوگی۔ اور نباش میں سارق کے معنی چونکہ کم ہیں اس لئے یہ شبہ ہوگا کہ سارق کی سزا یعنی قطعید کا نباش مستحق ہے یا نہیں اور یہ بات مسلم ہے کہ شبہ کی وجہ سے حد ساقط ہو جاتی ہے لہذا نباش کے حق میں حد سرقہ ساقط ہو جائے گی اور نباش پر قطعید کا حکم نہیں لگایا جائے گا۔

وَكَذَلِكَ قَوْلُهُ تَعَالَى السَّرَائِنِيَّةُ وَالزَّرَائِنِي ظَاهِرٌ فِي حَقِّ السَّرَائِنِي خَفِيٌّ فِي حَقِّ الزَّرَائِنِي
وَلَوْ حَلَفَ لَا يَأْكُلُ فَاكِهِتَ كَانَ ظَاهِرٌ فِيهَا يَتَّفِقُ مَا بِهِ حَقِيقًا فِي حَقِّ الْعَيْبِ وَالسَّرْمَانِ -

ترجمہ اور اسی طرح باری تعالیٰ کا قول "الزرائیۃ والزرائی" زرائی کے حق میں ظاہر ہے (اور) لوطی کے حق میں خفی ہے اور اگر قسم کھائی کہ فاکہہ (میمہ) نہیں کھائے گا تو یہ ان چیزوں میں ظاہر ہوگا جن سے نطفہ کرتا ہے (اور) انکو اور انار کے حق میں خفی ہوگا۔

تشریح مصنف نے خفی کی دوسری مثال میں باری تعالیٰ کا قول "الزرائیۃ والزرائی" الایۃ پیش کیا ہے یہ آیت زرائی کے حق میں ظاہر ہے یعنی صاحب زبان جب اس آیت کو سنے گا تو فوراً سمجھ جائے گا کہ زرائی مرد ہو یا عورت ہو اس کی سزا یہ ہے کہ اس پر حد زنا جاری کی جائے، یعنی اگر وہ غیر محصن میں تو ان کو سو سو کوڑے مارے جائیں، لیکن لوطی کے حق میں خفی ہے اور خفا کی وجہ یہ ہے کہ اہل زبان قوم لوط کے عمل کرنے والے کو زرائی کے ساتھ موسوم نہیں کرتے ہیں بلکہ اس کے علاوہ دوسرے نام کے ساتھ یعنی لوطی موسوم کرتے ہیں، پس قوم لوط کے عمل کرنے والے کو زرائی نہ کہنا اور اس کے لئے لفظ زرائی استعمال نہ کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ قوم لوط کا عمل کرنے والا زرائی نہیں ہے اور جب یہ شخص زرائی نہیں ہے تو اس پر زنا کا حکم بھی جاری نہ ہونا چاہئے۔

الحاصل لوطی کے حق میں زانی کا حکم مخفی ہے، پس اس خفا کو دہر کرنے کے لئے اور لوطی کا حکم معلوم کرنے کے لئے ہم نے غور و فکر کیا تو یہ بات معلوم ہوئی کہ توہم لوط کے عمل کرنے والے کا دوسرا نام یعنی لوطی اس لئے رکھا گیا ہے کہ لواطت کے معنی زنا کے معنی کی بہ نسبت ناقص اور کمتر ہیں اور لواطت کے معنی زنا کی بہ نسبت ناقص اس لئے ہیں کہ زنا ایسی شہوت کے نتیجے میں موجود ہوتا ہے جو طرفین (زانی اور مرنیہ) کی طرف سے پائی جاتی ہے، اور لواطت ایسی شہوت کے نتیجے میں موجود ہوتی ہے جو فاعل کی طرف سے پائی جاتی ہے اور مفعول تو اس کو ابتداءً اس عمل کی طرف کی رغبت نہیں ہوتی بلکہ ایک گونہ لغت ہوتی ہے اور جب ایسا ہے تو زنا کا وجود زیادہ ہوگا کیونکہ اس کے دوائی زیادہ ہیں اور لواطت کے دوائی چونکہ قاصر اور کم ہیں اس لئے لواطت کا وجود بھی قاصر اور کم ہوگا، پس جب لواطت کے معنی زنا کی بہ نسبت کم ہیں تو اس میں یہ شبہ ہوگا کہ لوطی زانی کی سزا کا مستحق ہے یا نہیں اور یہ بات مسلم ہے کہ شبہ کی وجہ سے حد ساقط ہو جاتی ہے لہذا لوطی کے حق میں حد زنا ساقط ہو جائے گی اور اس پر حد زنا جاری نہ ہوگی۔ خادم کی یہ تشریح حضرت امام اعظم ابوحنیفہؒ کے مذہب کے مطابق ہے در نہ حضرت کے دونوں تلمیذ امام ابو یوسف اور امام محمدؒ لوطی پر بھی حد زنا واجب کرتے ہیں اور دلیل یہ دیتے ہیں کہ لواطت میں زنا کی بہ نسبت معنی کم نہیں ہیں بلکہ زیادہ ہیں۔ کیونکہ محل حرام میں شہوت کا پورا کرنا تو زنا اور لواطت دونوں جگہ موجود ہے مگر لواطت جس محل میں کی جاتی ہے وہ محل تنگ ہے اور نجاست کی جگہ ہے اور زنا جس محل میں کیا جاتا ہے وہاں یہ دونوں باتیں نہیں ہیں اور جب ایسا ہے تو لواطت کی حرمت زنا کی حرمت سے اغلط اور آگد ہوگی اور جب لواطت کی حرمت زنا کی حرمت سے اغلط اور آگد ہے تو لوطی پر بدرجہ اولیٰ حد زنا جاری ہوگی۔

خفی کی تیسری مثال یہ ہے کہ اگر کسی نے قسم کھا کر کہا "وَاللّٰہِ لَا اَکُلُ فَاکِہَہٗ" بخدا میں میوہ نہیں کھاؤں گا تو یہ کلام ان پھلوں میں ظاہر ہوگا جن سے لذت حاصل کرنا مقصود ہوتا ہے غذا حاصل کرنا مقصود نہیں ہوتا یعنی ان کے کھانے سے تو بلاشبہ حانت ہو جائیگا لیکن انگور اور انار کے حق میں یہ کلام خفی ہوگا۔ چنانچہ حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ان دونوں کے کھانے سے حانت نہیں ہوگا کیونکہ فاکہہ ماخوذ ہے تفکے سے اور تفکے کے معنی ہیں تنعم اور لذت حاصل کرنا اور تنعم اور لذت حاصل کرنا غذا سے زائد چیز ہے کیونکہ غذا سے توام بدن متعلق ہوتا ہے اور جس چیز سے توام بدن متعلق ہوتا ہے اس کو عم فانتعم نہیں کہا جاتا۔ الحاصل فاکہہ وہ چیز کہلاتی ہے جو تنعم اور لذت کے لئے کھائی جاتی ہو غذا حاصل کرنے کے لئے نہ کھائی جاتی ہو۔ اور رہا انگور تو اس سے چونکہ توام بدن واقع ہوتا ہے اس لئے اس میں غذا کی بھر پور صلاحیت ہوگی اور رہا انار تو اس میں چونکہ دوا کے معنی ہیں اس لئے یہ وہ بھی کبھی کسی توام بدن اور بقا، بدن کے لئے کھایا جاتا ہے اور جب لسا ہے تو ان دونوں میں تفکے کے معنی ناقص ہوں گے اور جب ان دونوں میں تفکے کے معنی ناقص ہیں تو ان دونوں کے حق میں فاکہہ مخفی ہو گیا لہذا یہ دونوں مذکورہ حلف "وَاللّٰہِ لَا اَکُلُ فَاکِہَہٗ" میں داخل نہ ہوں گے اور حالانکہ ان دونوں کے کھانے سے حانت نہ ہوگا۔ حضرت امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ فرمانے ہیں کہ انگور اور انار کے حق میں فاکہہ اس لئے مخفی ہوا ہے

کہ ان دونوں میں تنعم دوسرے نو اکہہ کے مقابل میں زائد ہے یعنی دوسرے نو اکہہ میں صرف تنعم ہے اور ان دونوں میں غذا کے ساتھ ساتھ تنعم بھی پایا جاتا ہے اور جب ایسا ہے تو یہ دونوں مذکورہ حلف کے تحت مزور داخل ہونگے اور حالف ان دونوں کے کھانے سے مزور حائث ہوگا۔

وَحُكْمُ الْخَفِيِّ وَجُوبُ الطَّلَبِ حَتَّى يَنْزُولَ عِنْدَ الْخَفَاءِ -

ترجمہ | اور خفی کا حکم طلب کا واجب ہونا ہے تاکہ اس سے خفاء زائل ہو جائے۔

تشریح | خفی کا حکم یہ ہے کہ اس میں یہ طلب کیا جائے کہ لفظ کے معانی اور مخملات کیا ہیں اور یہ طلب اس لئے کیا جائے گا تاکہ یہ معلوم ہو جائے کہ کلام کی مراد کس سبب پر مشیدہ ہے آیا اس لئے کہ خفی کے معنی ظاہر کے معنی سے زائد ہیں یا اس لئے کہ اس کے معنی ظاہر کے معنی سے کم ہیں۔ پس اس طلب کے بعد خفی کی مراد ظاہر ہو جائے گی۔ چنانچہ زیادتی معنی کی صورت میں وہی حکم لگایا جائے گا جو حکم ظاہر پر لگایا جاتا ہے اور نقصان معنی کی صورت میں خفی پر ظاہر کا حکم نہیں لگایا جائیگا جیسا کہ سابق میں مثالوں سے واضح کیا جا چکا ہے۔

وَأَمَّا الْمَشْكَلُ فَهُوَ مَا لَزِدَ ادْخِفَاءً عَلَى الْخَفِيِّ كَأَنَّهُ نَعَدَ مَا خَفِيَ عَلَى السَّمِيعِ حَقِيقَةً دَخَلَ فِي أَشْكَالِهِ وَأَمثَالِهِ حَتَّى لَا يَبْثُلَ الْمُرَادُ إِلَّا بِالطَّلَبِ ثُمَّ بِالنَّظْمِ حَتَّى يَتَمَيَّزَ عَنِ أَمثَالِهِ -

ترجمہ | اور بہر حال مشکل سو وہ کلام ہے جس میں خفی کی یہ نسبت خفاء زائد ہوگی یا کہ وہ اس کے بعد کہ سامع پر اس کی حقیقت مخفی ہوگئی اپنے ہم شکل اور امثال میں داخل ہو گیا حتیٰ کہ مراد حاصل نہ ہوگی مگر طلب سے پھر غور و فکر کرنے سے یہاں تک کہ وہ اپنے امثال سے ممتاز ہو جائے۔

تشریح | مشکل، اشکل اشئی سے ماخوذ ہے یہ اس وقت بولا جاتا ہے جب کوئی شئی اپنی ہم شکل اور ہم مثل چیزوں میں داخل ہو جائے جیسے آخرم اس وقت بولا جاتا ہے جب کوئی شخص حرم میں داخل ہو جائے اور اشئی اس وقت بولا جاتا ہے جب کوئی شخص شتاء (سردی کے موسم) میں داخل ہو جائے۔ یا مشکل اس اشکل سے ماخوذ ہے جس کے معنی دشوار ہونے کے ہیں، چونکہ سامع پر مشکل کے معنی تک پہنچنا دشوار ہوتا ہے اس لئے مشکل کو مشکل کہتے ہیں۔ اور فقہاء کی اصطلاح میں مشکل وہ کلام ہے جس میں خفی کی یہ نسبت خفاء زائد ہو یعنی اولاً تو اس کلام کی مراد سامع پر مخفی ہو پھر وہ اپنی ہم شکل اور ہم مثل چیزوں میں داخل ہو جائے یہاں تک کہ اس کی مراد طلب اور تامل کے بغیر حاصل نہ ہو سکتی ہو یعنی اولاً تو اس کلام کے تمام معانی اور مخملات کو دریافت کیا جائے گا پھر ان میں یہ غور و فکر کیا جائیگا کہ یہاں کون سے معنی مراد ہیں، پس خفی کی مراد معلوم کرنے کے لئے جو کہ صرف طلب

کافی ہے اور مشکل کی مراد معلوم کرنے کے طلب کے بعد تا مل بھی ضروری ہے اس لئے مشکل کا خفاء، خفی کے خفاء سے زائد ہوگا چنانچہ خفی اس آدمی کے مرتب میں ہے جو اپنا لباس اور ہیئت تبدیل کئے بغیر بہانہ کر کے کسی کرے میں چھپ گیا ہو چونکہ اس آدمی کو دریافت کرنے کے لئے صرف طلب کرنا اور ڈھونڈنا کافی ہے طلب کرنے کے بعد جب یہ شخص مل جائے گا تو شناخت کرنے کے لئے تا مل اور غور و فکر کی ضرورت نہ ہوگی۔ اور مشکل اس آدمی کے مرتب میں ہے جو اپنا لباس اور ہیئت تبدیل کر کے اپنے ہم شکل لوگوں کے ساتھ کسی کرے میں چھپ گیا ہو چونکہ اس آدمی کو دریافت کرنے کے لئے اولاً تو اس کو ڈھونڈنا پڑے گا کہ کہاں ہے اسکے بعد اسکے ہم شکلوں سے متنازع کرنے کے لئے غور و فکر کرنا پڑے گا۔

وَنظِيرُهُ فِي الْأَحْكَامِ حَلَفَ لَا يَأْتِدُمْ فَإِنَّهُ ظَاهِرٌ فِي الْخَلِّ وَالذَّبْسِ فَإِنَّمَا هُوَ مُشْكِلٌ فِي اللَّحْمِ وَالْبَيْضِ وَالْحَبْنِ حَتَّى يُطْلَبَ فِي مَعْنَى الْإِسْتِدَامِ ثُمَّ يَتَأَمَّلُ أَنَّ ذَلِكَ الْمَعْنَى هَلْ يُوجِبُ فِي اللَّحْمِ وَالْبَيْضِ وَالْحَبْنِ أَمْ لَا۔

ترجمہ اور احکام شرع میں اس کی نظیر یہ ہے کہ قسم کھائی کہ وہ ادام (سالن) نہیں کھائیگا پس یہ سرکہ اور کھجور کے شیرہ میں ظاہر ہے اور گوشت اور انڈے اور پیئر میں مشکل ہے یہاں تک کہ ایتدام کے معنی کو طلب کرنے پھر غور کرے کہ یہ معنی کیا گوشت انڈے اور پیئر میں موجود ہیں یا نہیں؟

تشریح مصنف فرماتے ہیں کہ احکام شرع میں مشکل کی مثال یہ ہے کہ ایک شخص نے قسم کھا کر یوں کہا "واللہ لا آشتد مر" بخدا میں ادام (سالن) نہیں کھاؤں گا۔ یہ کلام سرکہ اور کھجور کے شیرہ میں تو ظاہر ہے لیکن مجھے ہوئے گوشت، انڈے اور پیئر میں مشکل ہے، چونکہ پہلے تو ایتدام کے معنی دریافت کرے جائینگے اور پھر اس بارے میں غور کیا جائیگا کہ وہ معنی گوشت، انڈے اور پیئر میں موجود ہیں یا نہیں۔ سرکہ اور کھجور کے شیرہ میں یہ کلام اس لئے ظاہر ہے کہ ادام، مواد مت سے ماخوذ ہے اور مواد مت کے معنی موافقت کے ہیں اور ادام (سالن) کی روٹی کے ساتھ موافقت اس وقت ہوگی جب روٹی اور سالن میں کامل درجہ کا اختلاط اور امتزاج ہو۔ اور روٹی سالن میں رنگ جاتی ہو اور ڈوب جاتی ہو۔ اسی وجہ سے ادام کی تعریف یہ کی جاتی ہے کہ ادام وہ چیز ہے جس کو روٹی کے تابع بنا کر کھایا جاتا ہو اور روٹی اس میں رنگ جاتی ہو اور ڈوب جاتی ہو۔ اور جس کو بغیر روٹی کے مستقل طور پر کھایا جاتا ہو اس کو ادام نہیں کہا جاتا ہے۔ پس سرکہ اور کھجور کے شیرہ میں یہ بات چونکہ پورے طور پر پائی جاتی ہے اس لئے ان دونوں میں یہ کلام ظاہر ہوگا۔ اور مجھے ہوئے گوشت اور انڈے اور پیئر میں یہ بات چونکہ نہیں پائی جاتی ہے اس لئے ان تینوں میں یہ کلام مشکل ہوگا۔ چنانچہ حضرت امام ابوحنیفہ فرماتے ہیں کہ مذکورہ قسم کے بعد اگر حالف نے مجھنا ہو گوشت یا انڈے یا پیئر کھالیا تو وہ حائز نہ ہوگا۔ اور صاحبین فرماتے ہیں کہ

حالت ہو جائے گا۔ وہ کہتے ہیں کہ جس چیز کو روٹی کے ساتھ کھایا جاسکتا ہو وہ روٹی کے موافق ہے۔ پس بھینے ہوئے گوشت، انڈے اور پیڑ کو چونکہ روٹی کے ساتھ کھایا جاسکتا ہے اس لئے یہ چیزیں بھی روٹی کے موافق ہونگی اور جب یہ چیزیں روٹی کے موافق ہیں تو ان چیزوں میں ادم کے معنی موجود ہیں اور جب ان چیزوں میں ادم کے معنی موجود ہیں تو ان چیزوں کے کھانے سے بھی حالف عانت ہو جائے گا۔ نیز آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے تسید ادم اراھل الجنة اللحو۔ جنٹیوں کا سب سے اعلیٰ سالن گوشت ہے۔ اس حدیث میں گوشت پر ادم کا اطلاق کیا گیا ہے۔ امام صاحب کی طرف سے یہ جواب دیا جاسکتا ہے کہ مذکورہ چیزوں کو روٹی کے ساتھ موافقت تو حاصل ہے، لیکن کامل درجہ کی موافقت حاصل نہیں ہے، کامل درجہ کی موافقت اس وقت حاصل ہوگی جب روٹی اور ادم میں اختلاط ہو اور روٹی اس میں رنگ جاتی ہو اور ڈوب جاتی ہو۔ اور حدیث کا جواب یہ ہے کہ یہ حدیث آخرت سے متعلق ہے اور ہماری گفتگو دنیا سے متعلق ہے لہذا اس حدیث سے استدلال کرنا درست نہ ہوگا۔

شَرُّ فِرْقٍ الْمُسْکِلِ الْمُجْمَلُ وَهُوَ مَا اُحْتَمِلَ وَجُوهًا فَصَاةً يَحَالُ لَا يُؤَقِّفُ عَلَى الْمَرَادِ بِهَا
إِلَّا بَيِّنَاتٍ مِنْ قِبَلِ الْمُتَكَلِّمِ۔

ترجمہ | پھر مشکل سے بڑھ کر محمل ہے اور محمل وہ کلام ہے جو چند صورتوں کا احتمال رکھتا ہو پس وہ ایسے حال میں ہوگا جس کی مراد پر متکلم کی طرف سے بیان کے بغیر واقفیت نہیں ہو سکتی ہے۔

تشریح | مفسر کی ضد محمل ہے اور محمل اجمل علیہما الآخر سے ماخوذ ہے یہ اس وقت بولا جاتا ہے جب نوٹوں پر معاطہ مشتبہ ہو جائے۔ مصنف نے کہا ہے کہ محمل، خفاء میں مشکل سے بڑھ کر ہے اور وجہ اس کی یہ ہے کہ مشکل کی مراد طلب اور تامل کے بعد معلوم ہو جاتی ہے لیکن محمل کی مراد طلب اور اس کے بعد تامل سے معلوم نہیں ہوتی ہے بلکہ محمل یعنی متکلم کے بیان کرنے سے معلوم ہو سکتی ہے۔ چنانچہ مصنف نے محمل کی تعریف بیان کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ محمل وہ کلام ہے جو چند صورتوں کا احتمال رکھتا ہو اور اس کی مراد پر بغیر متکلم کے بیان کے واقف ہونا ممکن نہ ہو۔ یہ بھی خیال رہے کہ محمل متکلم کے جس بیان کا محتاج ہوتا ہے اس بیان کی مین صورتیں ہیں: (۱) بیان شانی اور قطعی جیسے صلوٰۃ اور زکوٰۃ کہ یہ دونوں محمل ہیں لیکن صاحب شریعت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے اقوال و افعال کے ذریعہ ان دونوں کو قطعی طور پر ایسی تفصیل کے ساتھ بیان فرمایا ہے کہ اس میں کوئی شبہ باقی نہیں رہا۔ ایسے شانی اور قطعی بیان کے بعد محمل مفسر ہو جائے گا۔ (۲) بیان شانی غیر قطعی، یعنی بیان شانی تو ہو مگر قطعی نہ ہو بلکہ ظنی ہو جیسے مسح رأس کے سلسلہ میں باری تعالیٰ نے فرمایا ہے "وامسحوا برؤسکم" اور باء بیض کے لئے ہے لہذا بعضی رأس کے مسح کے حق میں یہ آیت محمل ہوگی، یعنی آیت سے یہ تو معلوم ہوتا ہے کہ بعضی رأس کا مسح فرض ہے لیکن یہ معلوم نہیں ہوتا کہ بعضی رأس سے کتنی مقدار مراد ہے۔ پس حدیث مغیرہ بن شعبہ کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم

نے اپنے سر کے اگلے چوتھائی حصہ پر مسح کیا ہے۔ بعض رأس کے مسح کے سلسلہ میں جو اجمال تھا اس کو دور کر دیا ہے مگر حدیث مغیرہ خبر واحد ہونے کی وجہ سے چونکہ مفید ظن ہے اس لئے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف تھے یہ بیان شافعی تو ہوگا لیکن ظنی ہوگا۔ ایسے شافعی اور ظنی بیان کے بعد مجمل، مؤول ہو جاتا ہے۔ (۲) بیان شافعی نہ ہو، بیان غیر شافعی کے بعد مجمل، مشکل ہو جاتا ہے یعنی اجمال کے حیز سے نکل کر اشکال کے حیز میں داخل ہو جاتا ہے۔ اس صورت میں مجمل کا وہی حکم ہوگا جو مشکل کا ہے یعنی طلب بھرا اس کے بعد تامل۔ اس کی مثال خود مصنف نے ذکر کی ہے۔ اگلی عبارت میں ملاحظہ فرمائیے۔

وَنظِيرُهُ فِي النَّسْرِ عَيَاتٍ قَوْلُهُ تَعَالَى حَرَّمَ الرِّبَا فَإِنَّ الْعَفْهَومَ مِنَ الرِّبَا هُوَ الزِّيَادَةُ مُعْظَمَةً وَهِيَ غَيْرُ مَرَادَةٍ بِلِ الْمَرَادِ الزِّيَادَةُ الْخَالِيَةَ عَنِ الْعَوْضِ فِي تَبِيعِ الْقَدِّمَاتِ الْمَتَجَانِسَةِ وَاللَّفْظُ لَدَلَالَةٌ لَمْ عَلَى هَذَا فَلَا يَنْبَأُ الْمَرَادُ بِالنَّمِثِ.

ترجمہ اور اس کی نظیر احکام شرع میں باری تعالیٰ کا قول ”حرم الربوا“ ہے کیونکہ ربوا کا مفہوم مطلقاً زیادتی ہے اور وہ غیر مراد ہے بلکہ وہ زیادتی مراد ہے جو کمالات اور روزنات کو اپنے ہم جنس کے عوض کی بیع میں عوض سے خالی ہو اور لفظ ربا اس مخصوص زیادتی پر دلالت نہیں کرتا ہے لہذا مراد تامل کے ذریعہ حاصل نہ ہوگی۔

تشریح مصنف نے احکام شرع میں مجمل کی مثال بیان کرتے ہوئے آیت ”حرم الربوا“ پیش کی ہے یعنی حرم الربوا میں ربا مجمل ہے اس طور پر کہ ربا کے معنی مطلقاً زیادتی ہے اور یہ بات طے شدہ ہے کہ ہر زیادتی حرام نہیں ہے کیونکہ بیع کو زیادتی اور نفع کے لئے ہی مشروع کیا گیا ہے۔ الحاصل ہر زیادتی حرام نہیں ہے بلکہ بعض صورتوں میں حرام ہے اور بعض میں حلال ہے۔ اسی کو مصنف نے یوں فرمایا ہے کہ ہماری مراد مطلقاً زیادتی نہیں ہے بلکہ وہ زیادتی مراد ہے جو اس وقت عوض سے خالی ہو جبکہ ملکیت یا روزنات کو ان کے ہم جنس کے عوض فروخت کیا گیا ہو اور یہ مراد یعنی ایسی زیادتی جو عوض سے خالی ہو نہ ربا کے معانی طلب کرنے سے معلوم ہو سکتی ہے اور نہ ہی تامل اور غور و فکر کرنے سے معلوم ہو سکتی ہے اور جب ایسا ہے تو اس زیادتی کے سلسلہ میں جس کو تبران نے حرام قرار دیا ہے لفظ ربا مجمل ہوگا، پس اس اجمال کو دور کرنے کے لئے اور معنی مرادی کو بیان کرنے کے لئے صاحب شریعت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے ”الحنطة بالحنطة والشعير بالشعير والنمر بالنمر والملح بالملح والذَّهَبُ بِالذَّهَبِ وَالْفِضَّةُ بِالْفِضَّةِ مَثَلًا بِمَثَلٍ يَدُ أَبَيْدٍ وَالْفِضْلُ سُرْبُوا“ یعنی ان چھ چیزوں میں سے اگر کسی چیز کو اس کی ہم جنس کے عوض فروخت کیا جائے تو دونوں عوض برابر ہوں دونوں پر مجلس عقد میں قبضہ ہو اگر کسی جانب میں زیادتی ہوگی تو وہ ربا کہلائے گا اور شرعاً حرام ہوگا۔ اس حدیث سے چھ چیزوں کا حال تو معلوم ہو گیا لیکن ان کے علاوہ کا حال معلوم نہیں ہو سکا، اسی لئے حضرت عمر رضی فرمایا تھا کہ رسول اللہ

بالمحلح والذَّهَبُ بِالذَّهَبِ وَالْفِضَّةُ بِالْفِضَّةِ مَثَلًا بِمَثَلٍ يَدُ أَبَيْدٍ وَالْفِضْلُ سُرْبُوا“ یعنی ان چھ چیزوں میں سے اگر کسی چیز کو اس کی ہم جنس کے عوض فروخت کیا جائے تو دونوں عوض برابر ہوں دونوں پر مجلس عقد میں قبضہ ہو اگر کسی جانب میں زیادتی ہوگی تو وہ ربا کہلائے گا اور شرعاً حرام ہوگا۔ اس حدیث سے چھ چیزوں کا حال تو معلوم ہو گیا لیکن ان کے علاوہ کا حال معلوم نہیں ہو سکا، اسی لئے حضرت عمر رضی فرمایا تھا کہ رسول اللہ

صلی اللہ علیہ وسلم دنیا سے تشریف لے گئے اور ربائے متعلق تشفی بخش وضاحت نہیں فرمائی۔ الحاصل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ بیان غیر نشانی ہے لہذا مذکورہ چھ چیزوں میں ربا کا حکم مؤدول ہوگا اور ان کے علاوہ میں شکل ہوگا اور مشکل میں چونکہ طلب اور تامل کی ضرورت پڑتی ہے اس لئے علماء مجتہدین نے تامل اور غور و فکر کر کے ربا کی علت کا استنباط کیا ہے چنانچہ حضرت امام ابو حنیفہؒ نے فرمایا ہے کہ ربا کی علت قدر (کیل اور وزن) مع الجنس ہے اور شوائع نے کہا ہے کہ ربا کی علت مطعومات میں طعمیت اور اتمان میں تمنیت ہے اور مالکیہ نے کہا ہے کہ ربا کی علت سونے چاندی میں نقدیت اور غیر نقد میں ادخار اور اقیات (ذخیرہ اندوزی کرنا اور ذی بنانا) ہے۔

• مَثَرُ قُرُونِ الْمُجْمَلِ فِي الْخُفَاءِ الْمُتَشَابِهَةِ مِثَالِ الْمُتَشَابِهَةِ الْحُرُوفِ الْمُقَطَّعَاتِ فِي
أَوَائِلِ السُّورِ وَحُكْمِ الْمُجْمَلِ وَالْمُتَشَابِهَةِ اِعْتِقَادَ حَقِيقَةِ الْمُرَادِ بِهِ حَتَّى يَأْتِيَ الْبَيَانُ -

ترجمہ پھر خفاء میں مجمل سے بڑھ کر متشابہ ہے، متشابہ کی مثال اوائل سور میں حروف مقطعات ہیں اور مجمل اور متشابہ کا حکم اس کی مراد کے حق ہونے پر اعتقاد رکھنا ہے یہاں تک کہ بیان آجائے۔

تشریح
لہذا متشابہ اس حکم کی ضد ہوگا جس میں آخری درجہ کا ظہور ہوتا ہے، فقہاء کی اصطلاح میں متشابہ وہ کلام ہے جس کی مراد کو حاصل کرنے کی کوئی راہ اور امید موجود نہ ہو حتیٰ کہ امت مسلمہ سے اس کی مراد کو طلب کرنے کا حکم بھی ساقط ہو گیا ہے، یعنی امت مسلمہ پر متشابہات کی مراد کو معلوم کرنا اور اس کو طلب کرنا واجب نہیں ہے بلکہ باری تعالیٰ کے ارشاد "فاما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تاويله" کی دھم سے ناجائز ہی معلوم ہوتا ہے، الحاصل جس کلام کی مراد کے معلوم ہونے کی امید منقطع ہو جائے اور اس کی مراد کو حاصل کرنے کی کوئی راہ موجود نہ ہو تو وہ کلام متشابہ کہلاتا ہے۔ متشابہ کی دو قسمیں ہیں ایک وہ جس کے معنی بالکل معلوم نہ ہوں نہ لغوی معنی معلوم ہوں اور نہ مرادی معنی معلوم ہوں جیسے مقطعات قرآن، دوم یہ کہ متشابہ کے لغوی معنی تو معلوم ہوں لیکن مرادی معنی معلوم نہ ہوں، کیونکہ متشابہ کے لغوی اور ظاہری معنی حکم کے خلاف ہیں جیسے يد الله، وجه الله، الرحمن على العرش استوى ان آیات میں لفظ يد، وجه اور استوى کے لغوی معنی دہاتھ، چہرہ، سیدھے ہو کر بیٹھنا) تو معلوم ہیں لیکن ان چیزوں سے اللہ تعالیٰ کی کیا مراد ہے یہ معلوم نہیں ہے، کیونکہ ان کے ظاہری اور لغوی معنی حکم کے خلاف ہیں اس لئے کہ آیت "ليس كمثل شيء" اس بارے میں حکم ہے کہ مخلوق کی کوئی چیز خالق کے مثل نہیں ہے۔ اس آیت محکمہ سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ ان متشابہات میں انسان کے ہاتھ کی طرح ہاتھ، انسان کے چہرہ کی طرح چہرہ، اور انسان کے بیٹھنے کی طرح بیٹھنا مراد نہیں ہے بلکہ ان سے اللہ تعالیٰ کی مراد کچھ اور ہے جس کا یقین اور قطعی علم صرف اللہ کو ہے بلکہ اس کا یقین علم نہیں ہے۔

مصنف فرماتے ہیں کہ مجمل اور تشابہ کا حکم یہ ہے کہ اس کی مراد کے حق ہونے کا اعتقاد ہو یہاں تک کہ بیان آجائے یا تو دنیا میں جیسے مجمل میں، یا آخرت میں جسے تشابہ میں۔ یعنی اس بات کا اعتقاد ہو کہ مجمل اور تشابہ سے اللہ تعالیٰ نے جس معنی کا ارادہ فرمایا ہے وہ حق اور واقع کے مطابق ہے اگرچہ ہمیں اس کا علم نہیں ہے اور مجمل اور تشابہ کی مراد پر اعتقاد رکھنا اس لئے ضروری ہے کہ کلام مجمل اور کلام تشابہ حکیم (باری تعالیٰ) سے صادر ہوا ہے، لہذا اس کے کوئی لطیف معنی ضرور ہوں گے اور حکیم چونکہ ہمہل کے ساتھ خطاب نہیں کرتا ہے اس لئے کلام مجمل اور تشابہ ہمہل نہ ہوگا، بلکہ اس کے کوئی نہ کوئی معنی ضرور ہوں گے۔ یہ خیال رہے کہ بیان سے پہلے ان کی مراد کا معلوم نہ ہونا امت کے ساتھ خاص ہے ورنہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان کی مراد سے واقف تھے اور دلیل اس پر یہ ہے کہ اگر آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو بھی ان کی مراد معلوم نہ ہوتی تو ان کے ساتھ آپ کو خطاب کرنے کا فائدہ باطل ہو جائے گا اور العباد باللہ ہمہل کے ساتھ اللہ تعالیٰ کا خطاب کرنا لازم آئے گا جیسے کسی حبشی کا عربی کے ساتھ حبشی زبان میں کلام کرنا دراصل ایک عربی حبشہ کی زبان سے واقف نہ ہو، پس جس طرح تکلم باللہم اور تکلم بالزنجی مع العربی باطل ہے اسی طرح نبی کے حق میں غیر معلوم المراد ہونے کی صورت میں مجمل اور تشابہ کے ساتھ کلام کرنا بھی باطل ہوگا اور جو چیز باطل کو مستلزم ہو وہ جو خود باطل ہوتی ہے اس لئے نبی کے حق میں مجمل اور تشابہ کا غیر معلوم المراد ہونا بھی باطل ہوگا اس کی تائید حدیث اکبر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے اس قول سے بھی ہوتی ہے "فی کل کتاب سترٌ وسترٌ فی القرآن هذه الحروف" ہر کتاب میں کچھ راز کی باتیں ہوتی ہیں اور قرآن میں اللہ اور رسول اللہ کے درمیان راز کی باتیں یہ حروف ہیں، یعنی تشابہات قرآن ہیں، ملاحظہ فرمائیے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تشابہات کی مراد کے راز داں اسی وقت ہو سکتے ہیں جبکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان کی مراد سے واقف ہوں۔ الحاصل یہ بات ثابت ہوگئی کہ مجمل اور تشابہات کی مراد اگرچہ امت میں سے کسی کو معلوم نہیں ہے لیکن نبی کو معلوم ہے، تشابہات کے سلسلہ میں مزید تحقیق احقر کی قوت الاختیار اور فیض سبحانی میں دیکھی جاسکتی ہے۔

فَصَلِّ فِيمَا يَتْرُكُ بِهِ حَقَائِقُ الْأَلْفَاظِ وَمَا يَتْرُكُ بِهِ حَقِيقَةُ اللَّفْظِ خَمْسَةَ أَوَاجٍ
أَحَدُهَا دَلَالَةُ الْعَرَفِ وَذَلِكَ لِأَنَّ شُبُوتَ الْأَحْكَامِ بِالْأَلْفَاظِ إِنَّمَا كَانَ لِذِلَّةِ اللَّفْظِ
عَلَى الْمَعْنَى الْمُرَادِ لِلْمُتَكَلِّمِ فَإِذَا كَانَ الْمَعْنَى مُتَعَارِفًا بَيْنَ النَّاسِ كَانَ ذَلِكَ الْمَعْنَى
الْمَعَارِفَ دَلِيلًا عَلَى أَنَّهُ هُوَ الْمُرَادُ بِهِ ظَاهِرًا فَيَتَرْتَّبُ عَلَيْهِ الْحُكْمُ -

ترجمہ (یہ) فصل ان چیزوں کے بیان میں ہے جن کے ذریعہ الفاظ کے حقیقی معانی چھوڑ دیئے جاتے ہیں اور وہ چیزیں جن کے ذریعہ لفظ کی حقیقت کو چھوڑ دیا جاتا ہے یا بیخ نسیم ہیں۔ ان میں سے ایک عرف کی دلالت ہے اور یہ اس لئے کہ احکام الفاظ سے اس وجہ سے ثابت ہوتے ہیں کہ لفظ متکلم کے معنی مراد ہی پر دلالت کرتا ہے

پس جب معنی لوگوں کے درمیان متعارف ہوں گے تو وہ معنی متعارف اس بات پر دلیل ہوں گے کہ لفظ ہر بھی معنی متعارف اس لفظ سے مراد ہیں، لہذا اس معنی پر حکم مرتب ہوگا۔

تشریح | اس فصل میں مصنف اصول التاشیحی ان مواقع کو بیان کرنا چاہتے ہیں جہاں معنی حقیقی متروک ہو جاتے ہیں اور معنی مجازی پر عمل کیا جاتا ہے۔ مصنف کے بیان کے مطابق ان کی تعداد پانچ ہے۔ ان میں سے

پہلا موقع دلالت عرف ہے، عرف دو ہیں ایک عرف عام، دوم عرف خاص۔ عرف عام کا مطلب ہے تمام لوگوں کا عرف اور عرف خاص کا مطلب ہے کسی مخصوص جماعت کا عرف۔ اور دلالت عرف کا مطلب ہے عرف عام یا عرف خاص کے اعتبار سے لفظ کا کسی معنی میں مشہور ہو جانا، یعنی لفظ معنی حقیقی کے علاوہ اگر کسی دوسرے معنی میں عام لوگوں کے درمیان مشہور ہو گیا یا کسی مخصوص جماعت کے درمیان مشہور ہو گیا تو اس صورت میں لفظ کے حقیقی معنی مراد نہ ہوں گے بلکہ معنی متعارف مراد ہوں گے اور دلیل اس کی یہ ہے کہ احکام الفاظ سے ثابت ہوتے ہیں اور لفظ اس معنی پر دلالت کرتا ہے جو معنی متکلم کی مراد ہوتے ہیں پس جب لفظ کے ایسے معنی موجود ہوں جو لوگوں کے درمیان متعارف ہیں تو یہ معنی متعارف اس بات کی دلیل ہوں گے کہ اس لفظ سے یہی معنی متعارف مراد ہیں اور جب معنی کا متعارف ہونا مراد متکلم کی دلیل ہے تو حکم اسی معنی متعارف پر مرتب ہوگا حقیقی معنی پر مرتب نہ ہوگا اور جب ایسا ہے تو حقیقی معنی متروک ہوں گے۔ یہ خیال رہے کہ دلالت عرف کی وجہ سے معنی حقیقی اس صورت میں متروک ہوں گے جس صورت میں معنی حقیقی مستعمل نہ ہوں اس لئے کہ اگر حقیقت مستعمل ہے تو امام صاحب کے نزدیک مجاز کے مقابلہ میں حقیقت مستعملہ پر عمل کرنا اولیٰ ہے۔

مِثَالُهُ لَوْ حَلَفَ لَا يَشْتَرِي رَأْسًا فَلَهُ عَلَى مَا تَعَارَفَهُ النَّاسُ فَلَا يَحْتَسِبُ بِرَأْسِ الْعُصْفُورِ
وَالْحَمَامَةِ وَكَذَلِكَ لَوْ حَلَفَ لَا يَأْكُلُ بَيْضًا كَانَ ذَلِكَ عَلَى الْمُتَعَارَفِ فَلَا يَحْتَسِبُ
بَيْضَ أَوْ لِي بَيْضِ الْعُصْفُورِ وَالْحَمَامَةِ۔

ترجمہ | دلالت عرف کی وجہ سے حقیقت کے متروک ہونے کی مثال اگر قسم کھائی کہ سر نہیں خریدے گا تو یہ قسم ان سروں پر محمول ہوگی جن کو لوگ پہچانتے ہیں لہذا جڑیا اور کبوتر کے سر سے حاش نہ ہوگا اسی طرح اگر قسم کھائی کہ انڈہ نہیں کھائیگا تو یہ متعارف انڈوں پر محمول ہوگا چنانچہ جڑیا اور کبوتر کے انڈوں کے کھانے سے حاش نہ ہوگا۔

تشریح | دلالت عرف کی وجہ سے حقیقت کے متروک ہونے کی مثال میں مصنف نے فرمایا ہے کہ اگر کسی نے قسم کھا کر یوں کہا "والله لا اشتري رأساً"۔ بخدا میں سر نہیں خریدوں گا تو حالف کا یہ کلام صرف ان سروں کو شامل ہوگا جن کی خرید و فروخت لوگوں میں متعارف ہے جیسے گائے، بکری، بھینس کا سر اور جن سروں کی خرید و فروخت لوگوں میں متعارف نہیں ہے مثلاً جڑیا اور کبوتر کا سر تو یہ کلام ان کو شامل نہ ہوگا چنانچہ حالف

اگر گائے یا بکری یا بھینس کا سر خرید گیا تو حانت ہوگا اور اگر اس نے جڑ یا یا کوتر کا سر خرید کیا تو حانت نہ ہوگا۔ ملاحظہ فرمائیے لفظ برای حقیقت کے اعتبار سے جڑ یا اور کوتر کے سروں کو بھی شامل ہے لیکن لوگوں میں متعارف نہ ہونے کی وجہ سے ان کے سر متروک ہو گئے، یعنی حالف کے کلام میں ان کا اعتبار نہیں کیا گیا۔

اسی طرح اگر کسی نے قسم کھا کر یوں کہا "واللہ لا اکل بیضاً" تو حالف کا یہ کلام صرف ان انڈوں کو شامل ہوگا جن کا کھایا جانا لوگوں میں متعارف ہے مثلاً مرغی اور بطخ کا انڈہ اور جس چیزوں کے انڈوں کا کھایا جانا لوگوں میں متعارف نہیں ہے مثلاً جڑ یا اور کوتر کا انڈہ تو یہ کلام ان کو شامل نہ ہوگا۔ پس حالف نے اگر مرغی یا بطخ کا انڈہ کھایا تو حانت ہوگا اور اگر جڑ یا یا کوتر کا انڈہ کھایا تو حانت نہ ہوگا۔

(فوائد) یہ واضح رہے کہ عرف بدلتا رہتا ہے چنانچہ اگر کسی زمانہ یا شہر میں مرغی اور بطخ کا انڈہ نہ کھایا جاتا ہو اور جڑ یا اور کوتر کا انڈہ کھایا جاتا ہو تو حکم بدل جائے گا یعنی مرغی اور بطخ کے انڈے سے حانت نہ ہوگا اور جڑ یا اور کوتر کا انڈہ کھانے سے حانت ہو جائے گا۔

وَبِهَذَا ظَهَرَ أَنَّ تَرَكَ الْحَقِيقَةَ لَا يُوجِبُ الْمَصِيْرَ إِلَى الْمَجَازِ بَلْ جَائِزٌ أَنْ تُنْتَبِتَ بِهِ الْحَقِيقَةُ الْقَاصِرَةَ وَمِثَالُهُ تَقْيِيْدُ الْعَامِرِ بِالْبَيْضِ وَكَذَلِكَ لَوْ نَذَرْنَا حَجًّا أَوْ مَشِيًّا إِلَى بَيْتِ اللَّهِ تَعَالَى أَوْ أَنْ يَضْرِبَ شَوْبَهُ حَطِيْعَ الْكُعْبَةِ يَلْزِمُهُ الْحَجُّ بِأَفْعَالٍ مَعْلُوْمَةٍ لَوْ جُودَ الْعَرَفِ -

ترجمہ اور اس سے یہ بات ظاہر ہو گئی کہ حقیقت کا متروک ہو جانا مجازی طرف رجوع کو واجب نہیں کرتا بلکہ اس سے حقیقت قاصرہ کا ثابت ہونا ممکن ہے اور اس کی مثال عام کو بعض کے ساتھ مقید کرنا ہے، اسی طرح اگر اس نے حج کی نذر کی یا بیت اللہ کی طرف چلنے کی یا اپنے کپڑے سے حطیم کعبہ کو مارنے کی تو اس پر افعال معلومہ کیساتھ حج لازم ہوگا کیونکہ عرف موجود ہے۔

تشریح اس عبارت میں مصنف کتاب ایک قاعدہ بیان کرنا چاہتے ہیں وہ یہ کہ سابقہ دونوں مسئلوں سے یہ بات ظاہر ہو گئی کہ اگر حقیقت متروک ہو جائے تو مجازی طرف رجوع کرنا ضروری نہیں ہے بلکہ کبھی حقیقت کے متروک ہونے سے حقیقت قاصرہ بھی ثابت ہو جاتی ہے۔ حقیقت قاصرہ یہ ہے کہ حقیقت کے بعض افراد کا ارادہ کر لیا جائے یعنی حقیقت کے جس قدر افراد ہیں اگر ان میں سے بعض کا ارادہ کر لیا گیا تو یہ حقیقت قاصرہ کہلائے گی مثلاً لفظ رأس سے گائے بکری اور بھینس کے سر کا ارادہ کرنا اور لفظ بیض سے مرغی اور بطخ کے انڈے کا ارادہ کرنا حقیقت قاصرہ ہے۔ حاصل یہ کہ سابقہ دونوں مسئلوں میں حقیقت کے متروک ہونے کے بعد حقیقت قاصرہ کا ارادہ کیا گیا ہے مجازی طرف رجوع نہیں کیا گیا، انہیں دونوں مسئلوں سے ہم یہ بات سمجھیں کہ حقیقت کے متروک ہونے کے بعد مجازی طرف رجوع کرنا ضروری نہیں ہے بلکہ حقیقت قاصرہ کی طرف بھی رجوع کیا جا سکتا ہے جیسا کہ سابقہ دونوں مسئلوں

میں حقیقتِ قاصرہ کی طرف رجوع کیا گیا ہے مجاز کی طرف رجوع نہیں کیا گیا۔
مصنف فرماتے ہیں کہ حقیقتِ قاصرہ کی مثال عام کو بعض افراد کے ساتھ معید کرنا ہے یعنی اگر عام کے بعض افراد کو خارج کر کے بعض کے ساتھ اس کو خاص کر دیا گیا تو یہ حقیقتِ قاصرہ کہلائے گا، اسی طرح اگر مطلق کو کسی قید کے ساتھ معید کر دیا گیا تو یہ بھی حقیقتِ قاصرہ کہلائے گا۔ مصنف کہتے ہیں کہ جس طرح سابقہ دونوں مسئلوں میں حقیقتِ متروک ہے اور حقیقتِ قاصرہ مراد ہے اسی طرح ان مسائل میں بھی حقیقتِ متروک اور حقیقتِ قاصرہ مراد ہے۔ پہلا مسئلہ یہ ہے کہ ایک آدمی نے حج کی نذر کی تو اس پر وہی حج لازم ہوگا جو لوگوں سے متعارف ہے یعنی احرام، طوان، عرفات، مزدلفہ اور منی کے افعال کے ساتھ ورنہ حج کے لغوی اور حقیقی معنی ارادہ کرنے کے ہیں دلالتِ عرف کی وجہ سے وہ یہاں مراد نہ ہوں گے۔ دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص نے بیت اللہ کی طرف پیدل چل کر جانے کی نذر کی تو اس پر بھی پیدل چل کر حج شرعی لازم ہوگا، تجارت یا عمرہ کے لئے پیدل چل کر جانا۔ ورنہ ہوگا کیونکہ لوگوں میں اس کلام کے پہلے معنی متعارف ہیں دوسرے معنی متعارف نہیں ہیں لہذا پہلے معنی مراد ہوں گے اور دوسرے معنی مراد نہ ہوں گے۔ تیسرا مسئلہ یہ ہے کہ ایک آدمی نے اپنے کپڑے کو حطیم کعبہ پر مارنے کی نذر کی تو اس سے بھی مطلقاً کپڑا مارنا مراد نہ ہوگا بلکہ حج شرعی مراد ہوگا کیونکہ یہ کلام حج شرعی میں متعارف مطلقاً کپڑا مارنے میں متعارف نہیں ہے۔

وَالشَّانِي قَدْ تَرَكَ الْحَقِيقَةَ يَدْلًا لِي فِي نَفْسِ الْكَلَامِ مِثَالَهُ إِذَا قَالَ كُلُّ مَمْلُوكٍ لِي فَهُوَ حُرٌّ لَمْ يَتَّقِ مَكَانَهُ وَلَا مَنْ أُعْتِقَ بَعْضُهُمْ إِلَّا إِذَا نَوَى دُخُولَهُمْ لِأَنَّ لَفْظَ الْمَمْلُوكِ مُطْلَقٌ يَتَنَاوَلُ الْمَمْلُوكَ مِنْ كُلِّ وَجْهِ وَالْمَكَاتِبُ لَيْسَ بِمَمْلُوكٍ مِنْ كُلِّ وَجْهِ وَلِهَذَا لَمْ يَجْزِ لَصْرْفِهِمْ فِيهِ وَلَا يَجِلُّ لَهُ وَطِيُّ الْمَكَاتِبِ وَلَوْ تَنَزَّحَ الْمَكَاتِبُ بَيْنَ مَوْلَاهُ شَرَمَاتِ الْمَوْلَى وَوَرَثَتُهُ الْمِينَتُ لَمْ يَفْسُدِ النِّكَاحُ وَإِذَا الْمَرْبُوكُ مَمْلُوكًا مِنْ كُلِّ وَجْهِ لَا يَدْخُلُ نَحْتُ لَفْظِ الْمَمْلُوكِ الْمُطْلَقِ وَهَذَا بِخِلَافِ الْمَدْتَبِرِ وَأَمْرُ الْوَالِدِ فَيَسِّرُ الْمَلِكُ فِيهَا كَامِلٌ وَوَلَدٌ أَحَلَّ وَطِيُّ الْمَدْتَبِرَةِ وَأَمْرُ الْوَالِدِ وَإِنَّمَا النِّقْصَانُ فِي الرِّقِّ مِنْ حَيْثُ أَنَّهُ يَزُولُ بِالْمَوْتِ لَا مَحَالَةَ -

ترجمہ کبھی حقیقت کو نفسِ کلام کی وجہ سے ترک کر دیا جاتا ہے اس کی مثال جب کہا میرا ہر مملوک آزاد ہے تو اس کے مکاتیب آزاد نہ ہوں گے اور نہ وہ غلام جس کا بعض آزاد ہو چکا ہے مگر جب ان کے دخول کی نیت کی ہو کیونکہ مملوک مطلق ہے مملوک من کل وجہ کو شامل ہوگا اور مکاتیب من کل وجہ مملوک نہیں ہے اسی وجہ سے مکاتیب میں مولیٰ کا تصرف جائز نہیں ہے اور نہ مکاتبہ سے طہی کرنا حلال ہے اور اگر مکاتبہ نے اپنے مولیٰ کی بیٹی سے نکاح کیا پھر مولیٰ مر گیا اور اس کی بیٹی اس مکاتبہ کی وارث ہو گئی تو نکاح فاسد نہیں ہوگا اور جب مکاتبہ من کل وجہ

ملوک نہیں ہے تو وہ لفظ ملوک مطلق کے تحت داخل نہ ہوگا اور یہ مدبر اور ام ولد کے برخلاف ہے کیونکہ ان دونوں میں ملک کامل ہے اور اسی وجہ سے مدبر اور ام ولد کے ساتھ وطی کرنا حلال ہے اور ہانقصان تو وہ رقیبت میں ہے اس حیثیت سے کہ موت سے بالیقین زائل ہو جائے گا۔

تشریح | دوسرا موقعہ جہاں حقیقت متروک ہو جاتی ہے یہ ہے کہ لفظ فی نفسہ دلالت کرتا ہو، یعنی لفظ کے فی نفسہ دلالت کرنے کی وجہ سے بھی حقیقت متروک ہو جاتی ہے۔ فی نفسہ دلالت کا مطلب یہ ہے کہ سیاق و سباق، محل اور عادت کی طرف نظر کے بغیر لفظ اپنے ماخذ اشتقاق اور مادہ حروف کے اعتبار سے دلالت کرتا ہو نہ کہ اپنے اطلاق کے اعتبار سے۔ مثلاً لفظ ایسے معنی کے لئے موضوع ہو جس میں قوت ہو تو اس سے وہ چیز خارج ہو جائے گی جس میں یہ معنی ناقص ہوں یا لفظ ایسے معنی کے لئے موضوع ہو جس میں نقصان اور ضعف ہو تو اس سے وہ چیز خارج ہو جائیگی جس میں وہ معنی قوت یا زیادتی کے ساتھ موجود ہوں۔ حاصل یہ کہ لفظ اپنے وضع کے اعتبار سے تو عمومی طور پر تمام افراد کو شامل ہو لیکن ماخذ اشتقاق اور مادہ حروف کے اعتبار سے بعض افراد کے ساتھ خاص ہو پس اگر ماخذ اشتقاق اور مادہ حروف کے اعتبار سے لفظ معنی زائد بردلالت کرتا ہو تو اس سے وہ چیز خارج ہو جائیگی جس میں یہ معنی نقصان کے ساتھ پائے جاتے ہیں اگرچہ وہ معنی ناقص بھی اس لفظ کے حقیقی معنی ہیں اور اگر ماخذ اشتقاق کے اعتبار سے معنی ناقص بردلالت کرتا ہو تو اس سے وہ افراد خارج ہو جائیں گے جن میں وہ معنی زیادتی کے ساتھ پائے جاتے ہیں اگرچہ وہ معنی زائد بھی اس لفظ کے حقیقی معنی ہیں۔ ایسے لفظ کو مشکک کے نام کے ساتھ موسوم کیا جاتا ہے جتنا بجز مشکک وہ کلی ہے جو اپنے مصداق کے بعض افراد پر زیادتی کے ساتھ اور بعض افراد پر نقصان کے ساتھ صادق آئے مثلاً سفیدی ایک کلی ہے وہ دودھ پر شدت اور زیادت کے ساتھ صادق آتی ہے اور دانت پر ضعف اور نقصان کے ساتھ صادق آتی ہے۔

نفس کلام کی دلالت کی وجہ سے حقیقت کے متروک ہونے کی مثال میں مصنف نے فرمایا ہے کہ اگر کسی شخص نے کہا "کل مملوٹ لی فہو حستہ" میرا ہر مملوک آزاد ہے۔ تو اس کلام سے نہ تو اس کے مکاتب آزاد ہوں گے اور نہ وہ غلام آزاد ہوں گے جن کا بعض حصہ آزاد کیا جا چکا ہو، ہاں، اگر ان کو بھی آزاد کرنے کی نیت کی گئی تو یہ بھی اس حکم کے تحت داخل ہو کر آزاد ہو جائیں گے۔ البتہ بغیر نیت کے مکاتب اور معتق بعض اس کلام میں داخل نہ ہوں گے اور اس کلام سے آزاد نہ ہوں گے۔ دلیل اس کی یہ ہے کہ "کل مملوک" میں لفظ مملوک مطلق ہے اور مطلق جب بولا جاتا ہے تو اس سے اس کا فرد کامل مراد ہوتا ہے اور مملوک کا فرد کامل یہ ہے کہ وہ من کل وجہ یعنی ہر اعتبار سے مملوک ہو، اور مکاتب چونکہ رقبہ تو مملوک ہوتا ہے لیکن یداً مملوک نہیں ہوتا اس لئے مکاتب من کل وجہ مملوک نہیں ہوگا بلکہ من کل وجہ مملوک ہوگا اور من کل وجہ آزاد ہوگا۔ مکاتب چونکہ من کل وجہ مملوک نہیں ہوتا اسی لئے مکاتب میں بیع، ہبہ وغیرہ کے ذریعہ مولیٰ کا تصرف کرنا بھی جائز نہیں ہے اور نہ ہی مکاتب سے اس کا وطی کرنا حلال ہے اگر مکاتب من کل وجہ مملوک ہوتا تو اس میں مولیٰ کا تصرف کرنا بھی جائز ہوتا اور مکاتب سے وطی کرنا بھی حلال ہوتا۔ مکاتب کے من کل وجہ مملوک نہ ہونے پر تفریح پیش کرتے ہوئے مصنف نے فرمایا ہے کہ اگر مکاتب نے اپنے

مولیٰ کی بیٹی سے نکاح کر لیا پھر مولیٰ مر گیا اور اس کی بیٹی مکاتب کی وارث ہو گئی تو نکاح فاسد نہیں ہوگا اگر مکاتب من کل وجہ ملوک ہوتا تو نکاح فاسد ہو جاتا کیونکہ احد الزوجین جب دوسرے کا مالک ہو جاتا ہے تو نکاح فاسد ہو جاتا ہے۔ اس جگہ ایک اعتراض ہے وہ یہ کہ ہمارے نزدیک مکاتب میں میراث جاری نہیں ہوتی اور جب مکاتب میں میراث جاری نہیں ہوتی ہے تو مصنف کا قول "ودتہ البنت" کیسے صحیح ہوگا؟ اس کا جواب یہ ہے کہ مولیٰ کی بیٹی کا مکاتب کا وارث ہونا اس پر محمول ہے کہ وہ بدل کتابت کی وارث ہو گئی کیونکہ عقد کتابت مولیٰ کے مرنے کے بعد بھی باقی رہتا ہے۔ الحاصل مکاتب من کل وجہ ملوک نہیں ہے اور جب مکاتب من کل وجہ ملوک نہیں ہے تو وہ لفظ ملوک جو مطلق ہے کے تحت بھی داخل نہ ہوگا اور آزاد نہ ہوگا، اسی طرح مشتق البعض بھی چونکہ ملوک من کل وجہ نہیں ہے اس لئے اس کلام سے مشتق البعض بھی آزاد نہ ہوگا۔ مصنف کہتے ہیں کہ مکاتب اور مشتق البعض کا اس کلام کے تحت داخل ہونا مدبر اور ام ولد کے برخلاف ہے یعنی مدبر اور ام ولد اس کلام کے تحت داخل ہو کر آزاد ہو جائیں گے کیونکہ مدبر اور ام ولد میں مولیٰ کی ملک کامل ہوتی ہے اور ان دونوں میں مولیٰ کی ملک کامل اس لئے ہوتی ہے کہ مولیٰ ان دونوں کا مدبر یا مدبھی مالک ہوتا ہے اور رقبہ کبھی، اسی کمال ملک کی وجہ سے مولیٰ کے لئے مدبرہ اور ام ولد کے ساتھ وطی کرنا حلال ہے۔ الحاصل مدبر اور ام ولد میں مولیٰ کی ملک کامل ہوتی ہے اور جب ان دونوں میں مولیٰ کی ملک کامل ہوتی ہے تو یہ دونوں مولیٰ کے کلام "کل ملوک لی فہو حر" کے تحت داخل ہو کر آزاد ہو جائیں گے۔

وانتہما النقصان الخ۔ سے ایک سوال کا جواب ہے، سوال یہ ہے کہ مدبر اور ام ولد میں جب مولیٰ کی ملک کامل ہے تو ان کو کفارہ میں آزاد کرنا صحیح ہونا چاہئے حالانکہ ہم دیکھتے ہیں کہ ان دونوں کو کفارہ میں آزاد کرنا صحیح نہیں ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ ان دونوں میں اگرچہ مولیٰ کی ملک کامل ہوتی ہے لیکن ان دونوں میں رقبیت ناقص ہوتی ہے اور ان دونوں میں رقبیت ناقص اس لئے ہوتی ہے کہ مدبر اور ام ولد استیلاء تصرفات لازمہ میں کسی بھی حال میں تسخیر قبول نہیں کرتے ہیں، یعنی جب مولیٰ نے غلام کو مدبر کر دیا اور باندی کو ام ولد کر دیا تو وہ دونوں بالیقین مولیٰ کے مرنے کے بعد آزاد ہو جائیں گے اور جب ایسا ہے تو ان دونوں میں رقبیت ناقص ہوگی اور رقبیت میں نقصان چونکہ کفارہ میں آزاد کرنے سے مانع ہوتا ہے اس لئے مدبر اور ام ولد کفارہ میں آزاد نہ ہوں گے۔

وَعَلَىٰ هَذَا قُلْنَا إِذَا عَتَقَ الْمَكَاتِبَ عَن كَفَّارَةٍ يَمِينُهَا أَوْ ظَهَارٍ ۖ جَانَرٌ وَلَا يَجُوزُ فِيهِمَا
إِعْتَاقُ الْمَدْبُورِ وَأَمِيرِ الْوَلَدِ لِأَنَّ الْوَجِبَ هُوَ التَّخْرِيرُ وَهُوَ أَشْبَاهُ الْحَرِّ يَتَرَبَّأُ مِنَ
الرِّقِّ فَإِذَا كَانَ الرِّقُّ فِي الْمَكَاتِبِ كَامِلًا كَانَ تَخْرِيبُهُ تَخْرِيبًا مِنْ جَمِيعِ الْوَجُوهِ
وَفِي الْمَدْبُورِ وَأَمِيرِ الْوَلَدِ لَمَّا كَانَ الرِّقُّ نَاقِصًا لَا يَكُونُ التَّخْرِيبُ تَخْرِيبًا مِنْ
كُلِّ الْوَجُوهِ

ترجمہ اور اسی بنا پر ہم نے کہا کہ جب مولیٰ نے مکاتب کو کفارہ میں یا کفارہ ظہار میں آزاد کیا تو جائز سے اور

ان دونوں میں مدبر اور ام ولد کو آزاد کرنا جائز نہیں ہے کیونکہ کفارہ میں تحریر (آزاد کرنا) واجب ہے اور تحریر رقت کو زائل کر کے حریت کو ثابت کرنے کا نام ہے۔ پس جب مکاتب میں رقت کامل ہے تو اس کو آزاد کرنا تمام وجوہ سے تحریر ہوگا اور مدبر اور ام ولد میں رقت جو تک ناقص ہے اس لئے ان کو آزاد کرنا تمام وجوہ سے تحریر نہ ہوگا۔

تشریح

اساتق بیان کیا گیا ہے کہ مولیٰ کے "کل ملک کی تہو تر" کہنے سے مولیٰ کے مکاتب تو آزاد نہ ہوں گے البتہ اس کا مدبر اور ام ولد آزاد ہو جائے گا کیونکہ کل ملک میں مولیٰ کے مطلق ہونے کی وجہ سے مولیٰ کا مکاتب کامل مراد ہے اور مکاتب میں مولیٰ کو چونکہ ملک رقبہ حاصل ہوتی ہے ملک یہ حاصل نہیں ہوتی اس لئے مکاتب اپنے مولیٰ کا مکاتب کامل نہ ہوگا اور جب مکاتب مولیٰ کامل نہیں ہے تو وہ اس کلام کے تحت داخل ہو کر آزاد نہ ہوگا۔ اور مدبر اور ام ولد میں مولیٰ کو چونکہ ملک رقبہ اور ملک یہ دونوں حاصل ہوتی ہیں اس لئے یہ دونوں مولیٰ کے مکاتب کامل ہوں گے اور جب یہ دونوں مولیٰ کامل ہیں تو یہ دونوں کل ملک کے تحت داخل ہو کر آزاد ہو جائیں گے۔ اور با معاطہ رقت کا تو رقت میں معاطہ برعکس ہے یعنی مدبر اور ام ولد میں رقت (غلامی) ناقص ہے اور مکاتب میں کامل ہے۔ اس عبارت میں فاضل مصنف نے اسی فرق کو واضح کیا ہے چنانچہ فرمایا ہے کہ اسی فرق کی وجہ سے ہم کہتے ہیں کہ کفارہ بیکین میں یا مظاہر (ظہار کرینوالے) نے کفارہ ظہار میں اگر مکاتب کو آزاد کیا تو جائز ہے اور اگر مدبر یا ام ولد کو آزاد کیا تو ناجائز ہے اور وجہ اس کی یہ ہے کہ کفارہ میں آیت "فتمحرر رقبۃ" کی وجہ سے تحریر واجب ہے اور تحریر کہتے ہیں رقت زائل کر کے حریت ثابت کرنے کو، پس جس میں رقت کامل ہوگی کفارہ میں اس کا آزاد کرنا درست ہوگا اور جس میں رقت ناقص ہوگی اس کا آزاد کرنا درست نہ ہوگا اور ہم دیکھتے ہیں کہ مکاتب میں رقت کامل ہے اور مدبر اور ام ولد میں ناقص ہے اور مکاتب میں رقت کامل ہے اس لئے مکاتب کی آزادی کا جو سبب ہے یعنی عقد کتابت وہ غیر لازم ہے نسخ کا احتمال رکھتا ہے یعنی مولیٰ اور غلام باہمی رضامندی سے اس کو نسخ کر سکتے ہیں نیز مکاتب اگر بدل کتابت ادا کرنے سے عاجز ہو جائے تو کبھی عقد کتابت ختم ہو جاتا ہے اور مدبر اور ام ولد میں آزادی کا جو سبب ہے یعنی تدبیر (افت حسرت بعد موتی) اور استیلا دونوں لازم ہیں، نسخ کا احتمال نہیں رکھتے ہیں ان کو مولیٰ کے مرنے کے بعد آزاد ہونا ہی ہونا ہے۔

المحاصل مدبر اور ام ولد میں حریت اور آزادی چونکہ لازم ہے اس لئے ان میں رقت ناقص ہوگی اور مکاتب میں آزادی چونکہ لازم نہیں ہے اس لئے مکاتب میں رقت کامل ہوگی۔ الغرض مدبر اور ام ولد میں رقت ناقص ہے اور مکاتب میں رقت کامل ہے اور تحریر (آزاد کرنا) کا دار و مدار رقت زائل کرنے پر ہے لہذا جہاں رقت کامل ہوگی وہاں تحریر بھی کامل ہوگی اور جہاں رقت ناقص ہوگی وہاں تحریر بھی ناقص ہوگی اور ہم ثابت کر چکے ہیں کہ مکاتب میں رقت کامل ہے لہذا مکاتب کی تحریر (مکاتب کو آزاد کرنا) بھی کامل ہوگی، یعنی من کل وجہ تحریر ہوگی اور جب مکاتب کی تحریر یعنی مکاتب کو آزاد کرنا من کل وجہ آزاد کرنا ہے تو کفارہ میں مکاتب کو آزاد کرنا بھی کافی ہوگا اور مدبر اور ام ولد میں رقت جو تک ناقص ہے اس لئے ان کی تحریر یعنی ان کو آزاد کرنا بھی ناقص ہوگا یعنی ان کو آزاد کرنا من کل وجہ آزاد کرنا نہیں ہوگا اور جب ان کو آزاد کرنا من کل وجہ آزاد کرنا نہیں ہے تو ان کو کفارہ میں آزاد کرنا بھی درست نہ ہوگا۔

(فوائد) مکاتب وہ غلام کہلاتا ہے جس کو مولیٰ یہ کہنے کہ اگر تو اتنا مال دیدے تو تو آزاد ہے اور غلام اس کو قبول کر لے

اس عقد کو عقیدت کہتے ہیں۔ مدبر وہ غلام ہے جس کو مولیٰ یہ کہدے کہ تو میرے مرنے کے بعد آزاد ہے۔ اور ام ولد وہ باندی کہلاتی ہے جس نے مولیٰ کے نطفے سے بچہ جینا اور مولیٰ نے اس کے نسب کا دعویٰ کر دیا۔ یعنی مولیٰ نے اس بات کا دعویٰ بھی کر دیا کہ یہ بچہ میرا ہے۔

وَالثَّالِثُ قَدْ تَشَرَّكَ الْحَقِيقَةُ بِدَلَالَةِ سِيَاقِ الْكَلَامِ قَالَ فِي السِّيَرِ الْكَبِيرِ اِذَا قَالَ الْمُسْلِمُ لِلْحَرْبِيِّ اَنْزِلْ كَانَ اَمِنًا وَلَوْ قَالَ اَنْزِلْ اِنْ كُنْتُ رَجُلًا فَتَنْزِلٌ لَا يَكُوْنُ اَمِنًا وَ لَوْ قَالَ اَلْحَرْبِيُّ اَلْاَمَانُ فَقَالَ الْمُسْلِمُ اَلْاَمَانُ الْاَمَانُ كَانَ اَمِنًا وَلَوْ قَالَ اَلْاَمَانُ سَتَعْلَمُوْا مَا تَلَقَى عُنْدًا وَلَا تَعْجَلْ حَتَّى تَسْرَى فَتَنْزِلٌ لَا يَكُوْنُ اَمِنًا۔

ترجمہ اور میرا موقعہ کبھی سیاق کلام کی دلالت کی وجہ سے حقیقت کو چھوڑ دیا جاتا ہے امام محمدؒ نے سیر کبیر میں کہا جب مسلمان نے حربی سے کہا اتر، تو وہ امن والا ہوگا اور اگر کہا اگر تو مرد ہے تو اتر بس وہ اترا تو وہ امن والا نہیں ہوگا اور اگر حربی نے کہا امان، امان رکھے امان دیدو، ایسے مسلمان نے کہا امان، امان تو وہ امن والا ہوگا اور اگر مسلمان نے کہا امان عنقریب تم جان لو گے تم تک کسی چیز سے ملو گے اور توجلدی مت کر یہاں تک کہ تو دیکھ لے بس وہ اترا تو وہ امن والا نہیں ہوگا۔

تشریح جہاں کلام کے حقیقی معنی متروک ہوتے ہیں ان میں سے میرا موقعہ سیاق کلام کی دلالت ہے، یعنی سیاق کلام کی دلالت کی وجہ سے بھی حقیقی معنی متروک ہو جاتے ہیں۔ سیاق کلام کا مطلب یہ ہے کہ ایسا کلام لایا گیا جو جس کے ساتھ لفظی قرینہ ملے، وہ قرینہ خواہ مقدم ہو خواہ مؤخر ہو اور وہ قرینہ اس بات پر دلالت کرتا ہو کہ یہاں کلام کے حقیقی معنی مراد نہیں ہیں۔ حضرت امام محمدؒ نے سیر کبیر میں چند مسائل ذکر کئے ہیں جو اس موقع کی مثال بن سکتے ہیں مثلاً امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی مسلمان نے قلعہ میں محصور حربی سے کہا "انزل" اتر آ، تو یہ حربی کے لئے امان ہوگا اور اگر مسلمان نے حربی محصور سے کہا "انزل ان کنت رجلاً" اگر مرد ہے تو اتر آ۔ پس اگر حربی مسلمان کا یہ کلام سن کر قلعہ سے اتر آیا تو اس کلام سے حربی کے لئے امان ثابت نہ ہوگا کیونکہ اس کلام کے حقیقی معنی اترنے کی اجازت دینا ہے، یعنی مسلمان اس کلام کے ذریعہ حربی کو اترنے کا حکم دیکر اس کو امان دیتا ہے لیکن یہ معنی "ان کنت رجلاً" کے قرینہ سے متروک ہیں کیونکہ "ان کنت رجلاً" ایسے موقعہ پر بولا جاتا ہے جب یہ ظاہر کرنا مقصود ہو کہ مخاطب اس فعل سے عاجز ہے جس سے ان کنت رجلاً متصل ہے، ایسے یہ کلام ان کنت رجلاً کے قرینہ سے مجازاً زبرد تو بیخ پر محمول ہوگا اور متکلم کی مراد یہ ہوگی کہ اگر تو مرد ہے اور تجھ میں جرات ہے تو اتر کر دیکھ۔ الحاصل سیاق کلام یعنی "ان کنت رجلاً" کے قرینہ سے انزل کے حقیقی معنی متروک ہیں اور مجازی معنی یعنی زبرد تو بیخ مراد ہے۔

اور اگر حربی محصور نے الامان الامان کہا مجھے امان دو، مجھے امان دو۔ مسلمان نے جواب میں الامان الامان کہا یعنی میں نے تجھے امان دیا، میں نے تجھے امان دیا تو اس کلام سے حربی محصور کے لئے امان ثابت ہو جائے گا۔ لیکن اگر مسلمان

نے جواب میں کہا: الامان مستعلوما تلتقی عند اوله تعجل حتی تسری: ہاں امان ہے تجھے معلوم ہو جائیگا کل تجھ کو کہیں مصائب سے ساقط پڑے گا اور تو جلدی نہ کر تو میری بہادری اور میرا شہانہ دیکھ لیگا۔ اس کلام کے بعد اگر حربی قطعہ سے اتر آیا تو اس کے لئے امان ثابت نہ ہوگا کیونکہ یہاں بھی مستعلوما تلتقی عند اوله تعجل حتی تری کے قرینہ سے الامان کے حقیقی معنی متروک ہوں گے اور یہ کلام مجازاً زبرد تو بیخ پر محمول ہوگا۔

وَلَوْ قَالَ اشْتَرَيْتُ جَارِيَةً لَتَخَذَ مِنِّي فَاشْتَرَى الْعَمِيَاءَ أَوْ الشَّلَاءَ لَا يَجُوزُ وَلَوْ قَالَ
اشْتَرَيْتُ جَارِيَةً حَتَّى أَطَاهَا فَاشْتَرَى أُخْتَهُ مِنَ الرِّضَاعِ لَا يَكُونُ عَنِ الْمُؤَكَّلِ وَعَلَى
هَذَا أَقْلْنَا فِي قَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ إِذَا وَقَعَ لِلذَّبَابِ فِي طَعَامٍ مَا أَحَدَكُمْ فَأَمْلَهُ ثُمَّ انْقَلَبَهُ
فَاتَّ فِي إِحْدَى جَنَاحَيْهِ دَاءٌ وَفِي الْأُخْرَى دَوَاءٌ وَإِنَّهُ لَيَقْدِمُ الدَّاءَ عَلَى الدَّوَاءِ دَلَّ
سِيَّاقَ الْكَلَامِ عَلَى أَنَّ الْمُقَلَّ لِدَفْعِ الْأَذَى عَنَّا لَا لِأَمْرِ تَعَبُّدِي حَقًّا لِلشَّرْعِ فَلَا
يَكُونُ لِلْإِنْبِجَابِ -

ترجمہ اور اگر کہا کہ تو میرے لئے باندی خرید تاکہ وہ میری خدمت کرے پس وکیل نے نابینا یا اباہج باندی خریدی تو یہ شراہ جائز نہ ہوگی۔ اور اگر کہا کہ تو میرے لئے باندی خرید تاکہ میں اس سے وطی کروں پس وکیل نے اس کی رضاعی بہن خریدی تو یہ شراہ مؤکل کی طرف سے نہیں ہوگی۔ اور اسی بنا پر ہم نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے قول کے بارے میں کہا جب تکھی تمہیں سے کسی کے کھانے میں گرجائے تو اس کو ڈبو دو پھر اس کو نکالو۔ اس لئے کہ اس کے دو پروں میں سے ایک میں بیماری ہے اور دوسرے میں دوا ہے اور وہ بیماری کے پر کو دوا کے پر پر مقدم ہوتی ہے۔ سیاق کلام نے اس بات پر دلالت کی کہ ڈبونا ہم سے تکلیف کو دور کرنے کے لئے ہے عبادت شرعیہ کے لئے حکم نہیں ہے لہذا یہ امر و جواب ثابت کرنے کے لئے نہیں ہوگا۔

تشریح تیسرے موقع کی ایک مثال یہ ہے کہ اگر کسی نے دوسرے آدمی کو وکیل بالشرہ بناتے ہوئے کہا تو میرے لئے ایک باندی خرید تاکہ وہ باندی میری خدمت کر سکے۔ پس وکیل نے اندھی یا اباہج باندی خریدی تو یہ خریداری مؤکل کی طرف سے جائز نہ ہوگی یعنی مؤکل پر یہ خریداری لازم نہ ہوگی اس لئے کہ اشتراکی جارحیہ میں جارحیہ کے حقیقی معنی مطلق جارحیہ ہے لیکن لتخذ منی کا قرینہ اس پر دلالت کرتا ہے کہ یہاں مطلق جارحیہ مراد نہیں ہے بلکہ ایسی جارحیہ مراد ہے جو تندرست ہو اور خدمت کرنے پر قادر ہو، پس یہاں لتخذ منی کے قرینہ سے حقیقی معنی یعنی اطلاق جارحیہ کو ترک کر دیا گیا ہے اور اس کلام کو تندرست خدمت پر قادر باندی پر محمول کیا گیا ہے۔ دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص نے دوسرے کو وکیل بالشرہ بناتے ہوئے کہا تو میرے لئے ایک باندی خرید تاکہ میں اس سے وطی کیا کروں اس نے اسکی رضاعی بہن خریدی تو یہ شراہ بھی مؤکل کی طرف سے واقع نہ ہوگی اس لئے کہ اس کلام کی حقیقت تو مطلق جارحیہ کی خریداری

کا دلیل بنانا ہے لیکن حتی اطہا کا قرینہ اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ مؤکل کی مراد ایسی باندی ہے جس سے وٹلی کرنا جائز ہو پس حتی اطہا کے قرینہ سے اس کلام کے حقیقی معنی (اطلاق جاریہ) ترک کر دیئے گئے اور ایسی باندی مراد لی گئی ہے جس سے وٹلی کرنا جائز ہو۔ صاحب اصول الشاشی فرماتے ہیں کہ سیاق کلام کی دلالت کی وجہ سے جو کہ حقیقت کو ترک کر دیا جاتا ہے اسی لئے ہم کہتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد اذا وقع الذباب فی طعام احدکم فامقلوه بشرقہ امقلوه میں فامقلوه کی حقیقت مقل یعنی ڈبوںے کا واجب ہونا ہے اس لئے کہ فامقلوه امر کا صیغہ ہے جو واجب کا فائدہ دیتا ہے لیکن سیاق کلام یعنی فات فی احدی جناحہ داء و فی الاخری دواء کی وجہ سے اس حقیقت کو ترک کر دیا گیا ہے اور یہ کہا گیا ہے کہ ڈبونا واجب نہیں ہے کیونکہ یہ ارشاد اس پر دلالت کرتا ہے کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے ڈبوںے کا حکم ہم سے تکلیف کو دور کرنے کے لئے دیا ہے، اس لئے نہیں دیا کہ یہ عبادت شریعہ کے طور پر واجب اور لازم ہے۔ الحاصل اس حدیث میں بھی سیاق کلام کی دلالت کی وجہ سے حقیقت کو ترک کر دیا گیا ہے۔

وَقَوْلُهُ تَعَالَى إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ عَقِيبَ قَوْلِهِ تَعَالَى وَمِنْهُمْ مَن يَلْمِزُكَ فِي الصَّدَقَاتِ يَدُلُّ عَلَى أَنَّ ذِكْرَ الْأَصْنَافِ لِقِطْعِ طَبَعِهِمْ مِنَ الصَّدَقَاتِ بِبَيَانِ الْمَصَارِفِ لَهَا فَلَا يَتَوَقَّفُ الْخُرُوجُ عَنِ الْعَهْدَةِ عَلَى الْأَدَاءِ إِلَى الْكُلِّ۔

ترجمہ اور باری تعالیٰ کا قول انما الصدقات باری تعالیٰ کے قول ومنہم من یلمزک فی الصدقات کے بعد اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ مصرف صدقات کے اقسام کا ذکر صدقات کے مصارف کو بیان کر کے صدقات سے منافقین کی قطع کو ختم کرنے کے لئے ہے لہذا ادارہ صدقہ کی ذمہ داری سے سبکدوش ہونا تمام اقسام کو ادا کرنے پر موقوف نہ ہوگا۔

تشریح اس عبارت میں بھی مصنف کتاب نے سیاق کلام کی دلالت کی وجہ سے حقیقت کے متروک ہونے کی ایک مثال ذکر کی ہے جس کی تفصیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے مصارف صدقات آٹھ ذکر کئے ہیں (۱) فقر (۲) مساکین (۳) عاقلین یعنی صدقات وصول کرنے والے ملازمین (۴) مؤلفۃ قلوب، وہ کفار جنکو مذہب اسلام کی طرف مائل کرنے کے لئے صدقات دیئے جاتے ہیں (۵) رقاب یعنی مکاتیب تاکہ وہ اپنا بدل کتابت ادا کر سکیں (۶) غارمین یعنی قرضدار تاکہ وہ اپنا قرضہ ادا کر سکیں (۷) فی سبیل اللہ یعنی مجاہدین اسلام (۸) ابن سبیل یعنی وہ مسافر جن کے پاس خرچ نہ ہو۔ اللہ تعالیٰ نے ان آٹھوں اقسام کو جمع کر کے صیغہ ذکر فرمایا ہے اور اذوا عاقلۃ ذکر فرمایا ہے حضرت امام شافعی واد عاقلۃ سے استدلال کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ واد جمع کے لئے آتا ہے لہذا زکوٰۃ ادا کرنے کے لئے ضروری ہے کہ ان آٹھوں اقسام کو زکوٰۃ دی جائے گی اگر ان میں سے بعض کو دی اور بعض کو نہ دی تو زکوٰۃ ادا نہ ہوگی۔ اور صیغہ جمع سے استدلال کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ ہر قسم کے کم از کم تین افراد کو دینا ضروری ہے۔

اگر کسی بھی قسم کے تین افراد سے کم افراد کو زکوٰۃ دی گئی تو زکوٰۃ ادا نہ ہوں۔ ہم اس کے جواب میں یہ کہتے ہیں کہ اس کلام کی حقیقت تو یہی ہے جس کو فاضل امام نے سمجھا ہے لیکن یہ حقیقت سیاق کلام کی دلالت کی وجہ سے متروک ہے اور سیاق کلام باری تعالیٰ کا وہ قول ہے جس کو "انما الصدقات" سے پہلے ذکر کیا گیا ہے اور وہ "منہم من یلمزک" نے الصدقات فان اعطوا منہا رضوان لہم یعطوا منہا اذا ہم یسخطون ہے یعنی بعض منافقین ایسے ہیں جو صدقات کی تقسیم کے سلسلہ میں آپ کو مطعون کرتے ہیں چنانچہ کہتے ہیں کہ آپ تقسیم کے سلسلہ میں عدل سے کام نہیں لیتے۔ (الیاذ باللہ) اگر ان کو صدقات میں سے دیدیا جائے تو وہ خوش ہو جاتے ہیں اور اگر نہ دیا جائے تو ناراض ہو جاتے ہیں، مراد یہ ہے کہ ان کی رضا اور ناراضگی خود ان کے لئے تھی دین کے لئے نہیں تھی۔ اور بات یہ تھی کہ فتح مکہ کے بعد جب حنین وغیرہ کی غنیمت کا مال حاصل ہوا تو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اہل مکہ کے قلوب کو نرم کرنے کے لئے ان کو مال غنیمت میں سے بھر بھر دیا جس سے منافقین چیخ برڑے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر بے انصافی اور اقرباء پروری کا الزام لگانے لگے۔ اس پر حق تعالیٰ نے، "انما الصدقات" آیت نازل فرما کر صدقات کے مصارف بیان کر دیئے اور بتا دیا کہ صدقات صرف ان لوگوں کو دیئے جائیں ان کے علاوہ منافقین کو نہ دیئے جائیں۔ پس آیت "منہم من یلمزک" الایۃ اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ یہاں آیت انما الصدقات کی حقیقت (دائستوں اقسام میں سے ہر ایک کے تین تین افراد کو صدقات کا دینا واجب ہے) متروک ہے اور صدقات کے سلسلہ میں منافقین کی امیدوں کو ختم کرنا مقصود ہے یعنی مصارف بیان کر کے اللہ تعالیٰ کا منشاء منافقین کو یہ بتانا ہے کہ اب زکوٰۃ میں تمہارا کوئی حصہ نہیں ہے یہ بتانا مقصود نہیں ہے کہ تمام اقسام کو دینا واجب ہے اور ہر ایک قسم کے تین تین افراد کو دینا واجب ہے اور جب ایسا ہے تو ادا زکوٰۃ کی ذمہ داری سے سبکدوش ہونا تمام اقسام کو دینے پر موقوف نہ ہوگا۔ الحاصل یہاں بھی سیاق کلام کی دلالت کی وجہ سے انما الصدقات کی حقیقت کو ترک کیا گیا ہے۔

وَالرَّابِعُ قَدْ تَرَكَ الْحَقِيقَةَ بِدَلَالَةٍ مِنْ قِبَلِ الْمُتَكَلِّمِ مِثْلَ قَوْلِهِ تَعَالَى فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ وَذَلِكَ لِأَنَّ اللَّهَ تَعَالَى حَكِيمٌ وَالْكَفْرُ تَبِيحٌ وَالْحَكِيمُ لَا يَأْمُرُ بِهِ فَيُتْرَكُ دَلَالَةُ اللَّفْظِ عَلَى الْأَمْرِ بِحِكْمَةِ الْأَمْرِ۔

ترجمہ

اور چوتھا موقع کبھی حقیقت کو ایسی دلالت کی وجہ سے چھوڑ دیا جاتا ہے جو متکلم کی طرف سے ہو اس کی مثال باری تعالیٰ کا قول ہے جو چاہے ایمان لائے اور جو چاہے کفر کرے اور یہ اس لئے کہ اللہ تعالیٰ حکیم ہیں اور کفر تبیح ہے اور حکیم کا حکم نہیں کرتا ہے پس حکمت امر کی وجہ سے امر پر لفظ کی دلالت کو ترک کر دیا جائیگا۔
تشریح سے ہو یعنی اگر متکلم کی طرف سے یہ محسوس ہونے لگے کہ متکلم کا مقصود حقیقت کو ترک کرنے کا ہے

تو ایسی صورت میں بھی حقیقت کو ترک کر دیا جاتا ہے اور مجاز پر عمل ہوتا ہے جیسے باری تعالیٰ کے قول فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفِرْ میں فلیکفر امر کا صیغہ ہے اور امر کی حقیقت طلب ہے گویا کفر مطلوب ہے اباحت کی صورت میں مطلوب ہو یا وجوب کی صورت میں یا نذب کی صورت میں۔ الحاصل فلیکفر کی حقیقت یہ ہے کہ کفر مطلوب ہے لیکن اس حقیقت کو ایسی دلالت کی وجہ سے ترک کر دیا گیا ہے جو مستحکم یعنی حق تعالیٰ کی طرف سے بانی لگتی ہے اس طور پر کہ اللہ تعالیٰ حکیم ہیں ان کا ہر قول اور فعل حکمت پر مبنی ہوتا ہے اور کفر بیع اور بری چیز ہے اور حکیم بیع چیزوں کا حکم نہیں کرتا ہے، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے اِنَّ اللّٰهَ لَا يَامُرُ بِالْفَحْشَاءِ پس اللہ تعالیٰ کا حکیم ہونا اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ اس نے کفر جیسی بیع چیز کا حکم نہیں دیا ہے اور اس کو طلب نہیں کیا ہے اور جب ایسا ہے تو فلیکفر کی حقیقت یعنی طلب مراد نہ ہوگی بلکہ یہ کلام تو بیع پر مشمول ہوگا۔

وَعَلَىٰ هَذَا قَوْلُنَا إِذَا وُكِّلَ بِشِرَاءِ اللَّحْمِ فَإِنَّ مَسَافِلَ نَزَلَ عَلَى الطَّيْرِ يُقِي فَهُوَ عَلَى الْمُطْبُوعِ
أَوْ عَلَى الْعَشْوِيِّ وَإِنْ كَانَ صَاحِبَ مَنْزِلٍ فَهُوَ عَلَى السَّيْتِي۔

ترجمہ اور اسی بنا پر ہم نے کہا جب کسی نے گوشت خریدنے کا وکیل بنا یا پس اگر وہ ایسا مسافر ہے جو راستہ پر اترا ہو اسے تو یہ توکیل کے ہونے یا بھنے ہوئے پر محمول ہوگی اور اگر موکل صاحب خانہ ہے تو وہ کچے گوشت پر محمول ہوگی۔
تشریح مصنف کہتے ہیں کہ حقیقت چونکہ ایسی دلالت کی وجہ سے متروک ہو جاتی ہے جو مستحکم کی طرف سے بانی لگتی ہو اس لئے ہم نے کہا کہ اگر کسی شخص نے کسی آدمی کو گوشت خریدنے کا وکیل بنایا تو اب دیکھیں گے کہ موکل مسافر ہے یا اپنے گھر پر مقیم ہے اگر وہ مسافر ہے اور کسی جگہ دوران سفر راستہ میں ٹھہرا ہو اسے تو یہ توکیل بھنے ہوئے یا کچے ہوئے گوشت پر محمول ہوگی لاہذا اگر موکل اپنے گھر پر مقیم ہے تو یہ توکیل کچے گوشت پر محمول ہوگی، کیونکہ دونوں صورتوں میں اس کلام کی حقیقت مطلق گوشت خریدنے کا وکیل بنانا ہے لیکن مستحکم کے حال کی دلالت کی وجہ سے دونوں صورتوں میں اس حقیقت (اطلاق لحم) کو ترک کر دیا گیا ہے۔ تفصیل اس کی یہ ہے کہ موکل اگر مسافر ہے اور دوران سفر راستہ میں ٹھہرا ہو اسے تو اس کا حال اس پر دل ہے کہ وہ ایسا گوشت چاہتا ہے جو فوری غذا دین سکے اور یہ بات کے ہونے اور بھنے ہوئے میں بانی جاتی ہے لہذا اس صورت میں موکل کے اس حال کی دلالت کی وجہ سے اطلاق لحم کے معنی متروک ہوں گے اور کلام کے ہونے اور بھنے ہوئے گوشت پر محمول ہوگا اور اگر موکل گھر پر مقیم ہے تو اس کا حال اس پر دل ہے کہ وہ ایسا گوشت چاہتا ہے جس کو پکا کر کھائے اور یہ بات کچے گوشت میں بانی جاتی ہے لہذا اس صورت میں بھی اطلاق لحم کے معنی متروک ہوں گے اور یہ کلام کچے گوشت پر محمول ہوگا۔

وَمِنْ هَذَا النَّوْعِ يَبَيِّنُ الْمُؤْمَرُ مِثْلَهُ إِذَا قَالَ تَعَالَ تَغَدَّ مَعِيَ فَقَالَ وَاللَّهِ لَا أَتَغَدَّى

يُنْصَرَفُ ذَلِكَ إِلَى الْغَدَاءِ الْمَدْعُوِّ إِلَيْهِ حَتَّى لَوْ تَغَدَّى بَعْدَ ذَلِكَ فِي مَنْزِلِهِ مَعَهُ
أَوْ مَعَ غَيْرِهِ فِي ذَلِكَ الْيَوْمِ لَا يَحْنُثُ وَكَذَا إِذَا قَامَتِ الْمَرْأَةُ تَرِيدُ الْخُرُوجَ فَقَالَ
الْمَرْؤُجُ إِنَّ خُرُوجِي فَأَنْتِ كَذَا كَانَ الْحُكْمُ مَقْصُودًا عَلَى الْحَالِ حَتَّى لَوْ خَرَجَتْ
بَعْدَ ذَلِكَ لَا يَحْنُثُ.

ترجمہ اور اسی قبیلہ سے یہیں فور ہے اس کی مثال جب کہا او میرے ساتھ صبح کا کھانا کھاؤ، پس کہا بخدا میں صبح کا کھانا
نہ کھاؤں گا تو یہ قسم صبح کے اس کھانے کی طرف راجع ہوگی جس کی طرف اس کو بلا یا گیا ہے حتیٰ کہ اگر اس نے اس کے بعد
اُسی کے گھر میں اس کے ساتھ صبح کا کھانا کھایا یا اس دن میں اس کے علاوہ۔ کے ساتھ تو حانث نہ ہوگا اور اسی طرح
اگر عورت نکلنے کے ارادہ سے کھڑی ہوئی، پس شوہر نے کہا اگر تو نکلی تو تو ایسی ہے (طالق) یہ حکم اسی حالت پر منحصر
ہوگا حتیٰ کہ اگر اس کے بعد نکلی تو حانث نہ ہوگا۔

تشریح مصنف کہتے ہیں کہ حال متکلم کے دلالت کرنے کی وجہ سے حقیقت کے متروک ہونے کے قبیل سے یہیں فور
بھی ہے۔ فور "فارت القدر" سے ماخوذ ہے جو اس وقت بولا جاتا ہے جب بانڈی جو ش مارنے لگے
پھر جوش غضب کا اعتبار کر کے فور کے ساتھ اُس حالت غضب کو موسوم کر دیا گیا جس میں ٹھہر اؤ نہ ہو، غصہ کی حالت
میں جو قسم کھائی جاتی ہے اس کو یہیں فور اسی لئے کہتے ہیں کہ متکلم سے اس کا صدور جوش غضب کی حالت میں ہوتا ہے
الحاصل جو قسم غصہ کی حالت میں کھائی جائے اس کو یہیں فور کہا جاتا ہے اور اس کا اطلاق اسی حالت غضب پر ہوتا
ہے اس کے بعد کی حالتوں پر نہیں ہوتا، یہیں فور کی مثال یہ ہے کہ ایک آدمی جو صبح کا کھانا کھا رہا ہے اس نے
دوسرے آدمی سے کہا "تعال تغد معی" او میرے ساتھ صبح کا کھانا کھاؤ۔ اس نے جواب میں کہا "واللہ
لا اتغدی" بخدا میں صبح کا کھانا نہیں کھاؤں گا، یہ قسم اس کھانے کی طرف راجع ہوگی جس کی طرف اس کو بلا یا گیا
ہے چنانچہ حالف نے اگر اس کے بعد داعی کے گھر میں داعی کے ساتھ کھانا کھایا یا اسی دن میں دوسرے کیساتھ
کھانا کھایا تو یہ حالف حانث نہ ہوگا البتہ اگر اسی دن اسی حالت میں داعی کے ساتھ کھانا کھایا تو حانث ہو جائے گا
وجہ اس کی یہ ہے کہ لا اتغدی کی حقیقت تغدی کا عموم اور اس کا اطلاق ہے اور وہ یہ ہے کہ حالف ہر تغدی سے
حانث ہو جائے خواہ داعی کے ساتھ ہو یا غیر داعی کے ساتھ ہو یا تنہا ہو اور خواہ اس دن میں تغدی ہو خواہ دوسرے
دن میں ہو لیکن حال متکلم کے دلالت کرنے کی وجہ سے اس حقیقت کو ترک کر دیا گیا ہے یعنی ہم کہیں گے کہ غصہ
کی وجہ سے متکلم کی غرض صرف اُس دعوت کو ادا کرنا ہے جس کی طرف اس کو بلا یا گیا ہے اور جب ایسا ہے تو یہ قسم
صرف اس کھانے پر محمول ہوگی جس کی طرف اس کو بلا یا گیا ہے اور اُسی کے کھانے سے یہ حالف حانث ہوگا
دوسرا کھانا کھانے کی وجہ سے حانث نہ ہوگا۔

مصنف کہتے ہیں کہ اسی طرح اگر عورت گھر سے نکلنے کے ارادہ سے کھڑی ہوئی اور شوہر نے کہا "ان خرجت

فانیت طالق، اگر تو نکلی تو تجھے طلاق ہے۔ پس یہ حکم اسی حالت پر معمول ہوگا چنانچہ یہ عورت اگر اسی وقت نکل کر چلی گئی تو اس پر طلاق واقع ہو جائے گی لیکن اگر یہ عورت اس وقت نہ نکلی بلکہ شوہر کے غصہ کے ختم ہونے کے بعد نکل کر چلی گئی تو اس پر طلاق واقع نہ ہوگی یعنی شوہر حادث نہ ہوگا و جب اس کی یہ ہے کہ اس کلام (ان خرجت فانیت طالق) کے حقیقی معنی عام ہیں اور مطلب یہ ہے کہ اس عورت پر بہر صورت نکلنے کی وجہ سے طلاق واقع ہو خواہ یہ عورت اسی وقت شوہر کے غصہ کی حالت میں نکلے یا غصہ ختم ہونے کے بعد نکلے، لیکن متکلم کی حالت غضب اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ متکلم کی مراد یہ ہی معین خروج ہے یعنی متکلم کا غصہ اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ متکلم مطلقاً نکلنے سے منع کرنا نہیں چاہتا ہے بلکہ خاص طور سے اس وقت غضب میں نکلنے سے منع کرنا چاہتا ہے اور یہ خصوصی صورت اور خروج معین اس کلام کا مجاز ہے پس متکلم کے حال کی دلالت کی وجہ سے اس کلام کی حقیقت متروک ہوگی اور مجاز یعنی معین خروج مراد ہوگا چنانچہ یہ عورت اگر اسی حالت غضب میں نکل کر چلی گئی تو اس پر طلاق واقع ہو جائے گی اور اگر غصہ ختم ہونے کے بعد نکلی تو طلاق واقع نہ ہوگی۔

وَالخَامِسُ قَدْ تَشَرَّكَ الْحَقِيقَةُ بِدَلَالَةِ مَحَلِّ الْكَلَامِ يَإْنِ كَانَ الْمَحَلُّ لَا يَقْبَلُ حَقِيقَةَ اللَّفْظِ وَمِثَالُهُ اِنْعِقَادُ بِنِكَاحِ الْخُرْسَةِ بِالْفِظِ السَّبْعِ وَالْهَيْبَةِ وَالتَّمْلِيكِ وَالصَّدَقَةِ وَ قَوْلُهُ لِعَبْدِهِ وَهُوَ مَعْرُوفُ النَّسَبِ مِنْ غَيْرِهِ هَذَا ابْنِي وَكَذَا اِذَا قَالَ لِعَبْدِهِ وَهُوَ الْكَبِيرُ سَيِّئًا مِنَ الْمَوْلَى هَذَا ابْنِي كَانَ مَجَازًا عَنِ الْعَيْنِ الْعَيْنُ عِنْدَ اَبِي حَنِيفَةَ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ خِلَافًا لِهَمَا بِنَاءً عَلَى مَا ذَكَرْنَا اَنَّ الْمَجَازَ حَلْفٌ عَنِ الْحَقِيقَةِ فِي حَقِّ اللَّفْظِ عِنْدَهُ وَفِي حَقِّ الْحُكْمِ عِنْدَهُمَا۔

ترجمہ اور پانچواں موقدہ حقیقت کو کبھی محل کلام کی دلالت کی وجہ سے چھوڑ دیا جاتا ہے اس طور پر کہ محل ایسا ہو جو لفظ کی حقیقت کو قبول نہ کرے اور اس کی مثال لفظ سبع، ہیبہ، تملیک اور صدقہ سے آزاد عورت کے نکاح کا منع ہونا ہے اور اس کا قول اپنے غلام سے ہذا ابنی دراصل لیکر وہ غلام دوسرے سے معروف النسب ہے اور اسی طرح جب اپنے غلام سے ہذا ابنی کہا حالانکہ وہ غلام مولیٰ سے عمر میں بڑا ہے تو یہ کلام امام ابو حنیفہ کے نزدیک آزادی سے مجاز ہوگا صاحبین کا اختلاف ہے (اور یہ اختلاف) اس پر مبنی ہے جو ہم نے ذکر کیا کہ امام صاحب کے نزدیک مجاز لفظ کے حق میں حقیقت کا خلیفہ ہے اور صاحبین کے نزدیک حکم کے حق میں۔

تشریح پانچواں موقدہ جہاں حقیقت کو ترک کر دیا جاتا ہے محل کلام کی دلالت ہے، یعنی کبھی محل کلام کے دلالت کرنے کی وجہ سے معنی حقیقی متروک ہو جاتے ہیں محل کلام سے مراد وہ محل جس میں کلام واقع ہوتا ہے اور جس کے ساتھ کلام متعلق ہوتا ہے اور محل کلام کے دلالت کرنے کا مطلب یہ ہے کہ محل اس کلام کے حقیقی معنی کو

کو قبول کرنے کی صلاحیت نہ رکھتا ہو مثلاً حدیث رسول "انما الاعمال بالنیات" حقیقی معنی یہ ہیں کہ اعمال نیتوں پر موقوف ہیں یعنی اعمال بغیر نیت کے موجود نہیں ہوتے حالانکہ یہ بات مشابہہ کے خلاف ہے کیونکہ ہم دیکھتے ہیں کہ بغیر نیت کے بہت سے اعمال موجود ہو جاتے ہیں پس یہ کلام چونکہ معنی حقیقی کو قبول کرنے کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے اس لئے اس کلام کو مجاز پر محمول کیا جائیگا اور یوں کہا جائیگا کہ اعمال سے پہلے لفظ ثواب یا لفظ حکم مقدر ہے اور پہلی صورت میں ترجمہ یہ ہے کہ اعمال کا ثواب نیتوں پر موقوف ہے یعنی عمل پر ترتب ثواب کے لئے نیت ضروری ہے چنانچہ اگر نیت نہیں کی گئی تو ثواب کا ترتب نہ ہوگا لیکن بلا نیت عمل کرنے پر ثواب مرتب نہ ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ عمل دنیا میں موجود بھی نہ ہو بلکہ ایسا ہو سکتا ہے کہ نیت نہ کرنے کی وجہ سے ثواب تو مرتب نہ ہو لیکن عمل جائز اور موجود ہو۔ اور دوسری صورت میں ترجمہ یہ ہے کہ اعمال کا حکم نیتوں پر موقوف ہے، اور حکم کی دو قسمیں ہیں (۱) دنیاوی جیسے عمل کا جائز ہونا۔ (۲) اخروی جیسے عمل پر ثواب کا مرتب ہونا۔ اور اس پر سب کا اتفاق ہے کہ یہاں اخروی حکم مراد ہے اور حدیث کا مطلب یہ ہے کہ اعمال کا اخروی حکم یعنی ثواب نیتوں پر موقوف ہے۔ اس موقع کی مثال میں مصنف "فرماتے ہیں کہ اگر کسی آزاد عورت نے کسی مرد سے کہا "بیعت نفسی منک بمائتہ در اھم" میں نے اپنے ایک تیرے ہاتھ سو درہم کے عوض فروخت کیا اور اس مرد نے قبول کر لیا تو یہ کلام مجازاً نکاح پر محمول ہوگا کیونکہ اس کلام کے حقیقی معنی اپنی ذات اور رقبہ کا مالک بنانا ہے اور آزاد عورت اس کا احتمال نہیں رکھتی ہے یعنی آزاد اس کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے کہ وہ کسی کا مملوک ہو پس جب کلام کا عمل یعنی آزاد عورت اس کلام کے حقیقی معنی کو قبول کرنے کی صلاحیت نہیں رکھتی ہے تو یہ کلام مجازاً نکاح پر محمول ہوگا چنانچہ اس کلام سے نکاح منعقد ہو جائیگا، اسی طرح اگر آزاد عورت نے کسی مرد سے کہا وھبت نفسی منک یا ملک نفسی منک یا تصدقت نفسی منک اور اس مرد نے قبول کر لیا تو یہ کلام بھی مجازاً نکاح پر محمول ہوگا کیونکہ ان تمام الفاظ کے حقیقی معنی بھی اپنی ذات کا مالک بنانا ہے اور آزاد عورت اس معنی کو قبول کرنے کی صلاحیت نہیں رکھتی ہے لہذا اس موقع پر ان الفاظ کے حقیقی معنی متروک ہوں گے اور مجازاً نکاح کے معنی مراد ہوں گے۔ اسی طرح اگر کسی شخص نے اپنے ایسے غلام سے جس کا نسب مولیٰ کے علاوہ دوسرے آدمی سے معروف و مشہور ہے "ھذا ابنی" کہا یا ایسے غلام سے جو عمر میں مولیٰ سے بڑا ہے ھذا ابنی کہا تو یہ کلام مجازاً اعتق اور آزاد کرنے پر محمول ہوگا کیونکہ اس کلام کا محل یعنی غلام جس کا نسب مولیٰ کے علاوہ دوسرے سے ثابت ہے یا وہ غلام عمر میں مولیٰ سے بڑا ہے اس کلام کے حقیقی معنی (بیٹا ہونا) کو قبول کرنے کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے یہ خیال رہے کہ مذکورہ دونوں صورتوں میں ہذا ابنی سے غلام کا آزاد ہونا حضرت امام اعظم ابوحنیفہؒ کا مذہب ہے ورنہ صاحبین کے نزدیک یہ کلام لغو ہوگا اور اس سے غلام آزاد نہ ہوگا اور اختلاف کی بنیاد وہی ہے جس کو سابق میں ذکر کیا جا چکا ہے کہ حضرت امام صاحبؒ کے نزدیک مجاز لفظوں میں حقیقت کا حلیف ہے اور صاحبین کے نزدیک حکم میں حقیقت کا حلیف ہے تفصیل سابق میں ملاحظہ فرمائیے۔

فصل فی متعلقات النصوص لغوی بہا عبارۃ النہی و اشارتہ و دلالتہ و

اِقْتِصَاءٌ. فَأَمَّا عِبَارَةٌ النَّصِّ فَهِيَ مَا سَبِقَ الْكَلَامَ لِاجْتِهَادٍ وَأَمَّا إِشَارَةٌ النَّصِّ فَهِيَ مَا ثَبَتَ بِنُطْقِ النَّصِّ مِنْ غَيْرِ زِيَادَةٍ وَهُوَ غَيْرُ ظَاهِرٍ مِنْ كُلِّ وَجْهِ وَلَا سَبِقَ الْكَلَامَ لِاجْتِهَادٍ.

ترجمہ

یہ فصل نصوص کے متعلقات (کے بیان) میں ہے۔ ہم متعلقات سے عبارت النص، اشارت النص، دلالت النص اور اقتضاء النص مراد لیتے ہیں۔ بہر حال عبارت النص سو وہ ہے جس کی وجہ سے کلام لایا گیا ہو اور اس کلام سے اس کا قصد ارادہ کیا گیا ہو اور بہر حال اشارت النص سو وہ ہے جو نص کے الفاظ سے ثابت ہو بغیر زیادہ کے اور وہ پورے طور پر ظاہر نہ ہو اور نہ اس کی وجہ سے کلام لایا گیا ہو۔

تشریح

اس فصل میں فاضل مصنف تقسیمات اربعہ میں سے چوتھی تقسیم بیان کرنا چاہتے ہیں اس تقسیم کے تحت بھی چار قسمیں ہیں (۱) استدلال بعبارت النص (۲) استدلال باشارة النص (۳) استدلال بدلالات النص (۴) استدلال باقتضاء النص۔ ان چاروں کے درمیان دلیل حصہ یہ ہے کہ دلیل پیش کرنے والا لفظ سے دلیل پیش کر گیا یا معنی سے اگر اول ہے تو اس کی دوسری میں اس لفظ کو معنی کے لئے قصد لایا گیا ہوگا یا نہیں اگر اول سے تو استدلال بعبارت النص ہے اور اگر ثانی ہے تو وہ استدلال باشارة النص ہے اور اگر معنی سے استدلال پیش کر گیا تو اس کی بھی دوسری میں وہ معنی بغیر فکر و اجتہاد کے اس لفظ سے مفہوم ہوگا یا نہیں اگر اول ہے تو وہ استدلال بدلالات النص ہے اور اگر ثانی ہے تو اس کی بھی دوسری میں اس معنی پر لفظ کی صحت عقلاً یا شرعاً موقوف ہوگی یا نہیں اگر اول ہے تو وہ استدلال باقتضاء النص ہے اور اگر ثانی ہے تو وہ استدلال فاسدہ میں سے ہے جس کا بیان انشاء اللہ آئندہ آئے گا۔ تعریف ذکر کرنے سے پہلے یہ بیان کرنا ضروری ہے کہ متعلقات النصوص میں لفظ متعلقا لام کے فقرے کے ساتھ ہے اور اس کے معنی مستسکات کے ہیں۔ متعلق بفتح اللام یا ظرف ہے اور یا مصدر بھی ہے پہلی صورت میں متعلقات کی اضافت بیان یہ ہے اور مطلب یہ ہے کہ یہ فصل ان نصوص کے بیان میں ہے جو تمسک اور استدلال کا محل ہیں اس صورت میں مصنف کا متعلقات کی تفسیر عبارت النص، اشارت النص، دلالت النص اور اقتضاء النص سے کرنا بالکل درست ہوگا کیونکہ یہ چاروں تمسک کا محل ہیں۔ اور اگر متعلق بمعنی متمسک مصدر بھی ہے تو اضافت ادنیٰ ملا بہت کی وجہ سے ہوگی اور مطلب یہ ہوگا کہ یہ فصل نصوص کے ذریعہ تمسکات اور استدلال کے بیان میں ہے اور اس صورت میں مصنف کی بیان کردہ تفسیر عبارت النص، اشارت النص، دلالت النص اور اقتضاء النص سے مراد استدلال بعبارة النص، استدلال باشارة النص، استدلال بدلالات النص اور استدلال باقتضاء النص ہوگا ورنہ تفسیر کرنا صحیح نہ ہوگا۔ عبارت النص کی تعریف میں فاضل مصنف نے فرمایا ہے فَأَمَّا عِبَارَةُ النَّصِّ فَهِيَ مَا سَبِقَ الْكَلَامَ لِاجْتِهَادٍ وَامْرِدٌ بِهِ قَصْدٌ. لیکن اس تعریف پر یہ اعتراض ہوگا کہ عبارت لفظ اور نظم کا نام ہے اور ما سبق الکلام لاجلہ (جس کی وجہ سے کلام لایا گیا ہے) حکم ہے اور لفظ اور حکم کے درمیان تباہی ہے

اور کسی چیز کی تعریف اس کے مباحث کے ساتھ کرنا درست نہیں ہے لہذا ما سبق الکلام لاجلہ کے ذریعہ عبارت النقص کی تعریف کرنا بھی درست نہ ہوگا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں عبارت النقص کی تعریف نہیں کی گئی ہے بلکہ اس حکم کی تعریف کی گئی ہے جو حکم عبارت النقص سے ثابت ہے اور مطلب یہ ہے کہ وہ حکم جو عبارت النقص سے ثابت ہے وہ اس جس کی وجہ سے کلام لایا گیا ہو اور اس کلام سے اس حکم کا ارادہ کیا گیا ہو۔ اور ہی عبارت النقص کی تعریف سو وہ بطریق التزام مفہوم ہے۔ دوسری قسم استدلال باشارات النقص ہے لیکن یہاں بھی وہ حکم مراد ہے جو اشارۃ النقص سے ثابت ہوتا ہے اور تعریف یہ ہے کہ وہ جو اشارۃ النقص سے ثابت ہو وہ ہے جو کلام کے ضمن میں زیادتی کو مقدر مانے بغیر نقص کے الفاظ سے ثابت ہو اور وہ بظاہر نہ ہو اور نہ کلام اس کی وجہ سے لایا گیا ہو، مطلب یہ ہے کہ جس طرح عبارت النقص سے ثابت شدہ حکم نظم اور لفظ سے ثابت ہوتا ہے اسی طرح اشارۃ النقص سے ثابت شدہ حکم بھی نظم اور لفظ سے ثابت ہوتا ہے البتہ یہ فرق ہے کہ عبارت النقص سے ثابت شدہ حکم کلام سے متصور بھی ہوتا ہے اور کلام اس کے لئے لایا بھی جاتا ہے اور اشارت النقص سے ثابت شدہ حکم اگر نظم اور لفظ سے ثابت اور مفہوم ہوتا ہے لیکن وہ نہ تو کلام سے مقصود ہوتا ہے اور نہ ہی کلام اس کے لئے لایا جاتا ہے اور نہ وہ من کل وجہ ظاہر ہوتا ہے۔ ان دونوں کے درمیان فرق اس طرح سمجھئے کہ ایک آدمی نے بلا ارادہ سیدھی نظر سے دوسرے آدمی کو اس کے ساتھ ساتھ بلا ارادہ اس کے آس پاس کے لوگ بھی نظر آگئے تو بلا ارادہ دیکھنا عبارت النقص کے مرتبہ میں ہے اور بلا ارادہ نظر آجانا اشارت النقص کے مرتبہ میں ہے۔ اشارۃ النقص کی تعریف میں "ما ثبت بنظم النقص" کی قید کے ذریعہ دلالت النقص سے احتراز کیا گیا ہے کیونکہ دلالت النقص معنی نقص سے ثابت ہوتا ہے نہ کہ نظم نقص سے۔ اور "من غیر زیادۃ" کی قید کے ذریعہ اقتضار النقص سے احتراز کیا گیا ہے کیونکہ اقتضاء النقص میں زائد الفاظ کا مقدر ماننا ضروری ہوتا ہے اور وہ غیر ظاہر من کل وجہ کی قید کے ذریعہ ظاہر سے احتراز کیا گیا ہے کیونکہ ظاہر کی مراد من کل وجہ ظاہر ہوتی ہے۔ اور ما سبق الکلام لاجلہ کی قید کے ذریعہ عبارت النقص سے احتراز کیا گیا ہے۔

مَثَلُهُ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى لِلْفُقَرَاءِ الْمُهَاجِرِينَ الَّذِينَ آخَرُوا مِنْ دِيَارِهِمْ أُولَئِكَ
فَاتَهُ سَيْقُ لَبِيَّانٍ اسْتِخْقَاقِ الْعَيْنِيْمَةِ فَصَاَرَ نَصَّافِي ذَلِكَ وَقَدْ نَبَتْ فَمَرُّهُمْ
بِنُطْعِ النَّصِّ فَكَانَ إِشَارَةً إِلَى أَنَّ اسْتِئْلَاءَ الْكَافِرِ عَلَى مَالِ الْمُسْلِمِ سَبَبٌ
لِلشُّبُوتِ الْمَلِكِ لِلْكَافِرِ إِذْ لَوْ كَانَتْ الْأَمْوَالُ بَاقِيَةً عَلَى مَلَائِكِهِمْ لَاشْتَبَهَتْ
فَقَرَّهُ هُوَ

ترجمہ | اس کی مثال باری تعالیٰ کے قول "للفقراء المهاجرين الذين اخرجوا من ديارهم" میں ہے کیونکہ یہ قول مستحقین غیرت کو بیان کرنے کے لئے لایا گیا ہے پس یہ قول اس سلسلہ میں نفس ہوگا اور ان کا فقر نظم نقص سے ثابت ہو گیا، پس نفس اس طرف مشیر ہوگی کہ مسلمان کے مال پر

کافر کا غلبہ کافر کے لئے ثبوت ملک کا سبب ہے اس لئے کہ اگر مسلمانوں کے اموال ان کی ملک پر باقی رہتے تو ان کا نافر ثابت نہ ہوتا۔

تشریح | عبارات انص اور اشارت انص کی مثال میں فاضل مصنف نے یہ آیت پیش کی ہے للفقراء المهاجرین

الذین اخرجوا من ديارهم الآية (پ ۳۶۲۸) یہ جملہ ولذی القربی والیتامی والمساکین وابن السبیل سے بدل ہے یا بغیر واد کے اول یعنی لذی القربی پر معلق ہے جیسا کہ کہا جاتا ہے "هذه المال لزيد لبك لعمود" دونوں صورتوں میں آیت کا مقصد خمس کے مصارف کو بیان کرنا ہے چنانچہ فرمایا ہے کہ خمس کے مصارف یہ ہیں (۱) رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے قرابت دار (۲) یتیم بچے (۳) مساکین (۴) مسافر (۵) و فقراء جنہوں نے اپنا گھر بار سب چھوڑ دیا۔ بہر حال اس آیت کا مقصد یہ بیان کرنا ہے کہ فقراء بہاجرین بھی مال غنیمت کے مستحق ہیں اور ان کے لئے بھی مال غنیمت میں سے حصہ واجب ہے اور جب اس آیت کا مقصد یہ ہے تو فقراء بہاجرین کے لئے مال غنیمت میں سے حصہ کا واجب ہونا اور ان کا مال غنیمت کا مستحق ہونا عبارت انص سے ثابت ہوگا اور بہاجرین کا نافر سمودہ بطریق اشارت انص۔ انص یعنی للفقراء کے لفظ اور نظم سے ثابت ہے اس طور پر کہ اللہ تعالیٰ نے ان کا نام فقراء رکھا اور فرمایا "الفقراء المهاجرین"۔ اور فقر کی حقیقت یہ ہے کہ ملک زائل ہو جائے یعنی زوال ملک کا نام فقر ہے مال سے قبضہ کے در ہونے کا نام فقر نہیں ہے یہی وجہ ہے کہ مسافر کے قبضہ میں اگر مال نہ ہو بلکہ اس کے گھر مال ہو تو وہ غنی کہلائے گا اور اس پر زکوٰۃ واجب ہوگی

الحاصل اس آیت میں چونکہ بہاجرین کے اموال سے ان کی ملک زائل ہونے کی طرف اشارہ ہے اور یہ بات "الفقراء" سے مفہوم ہے اور کلام کا مقصود اور مسوق لا نہیں ہے اس لئے بہاجرین کا فقر اشارت انص سے ثابت ہوگا۔ صاحب اصول الشاشی کہتے ہیں کہ انص یعنی للفقراء اس طرف بھی اشارہ کرتا ہے کہ مسلمان کے مال پر کافر کا غلبہ پانا اس بات کا سبب ہے کہ کافر کے لئے اس مال پر ملکیت ثابت ہے یعنی بہاجرین کا وہ مال جو ملک میں رہ گیا ہے بہاجرین کی ملک سے نکل گیا اور کفار ملک کی ملک میں داخل ہو گیا ہے اس لئے کہ بہاجرین کے اموال اگر ان کی ملک پر باقی رہتے اور ان کی ملک سے نہ نکلتے تو بہاجرین کا فقر ثابت نہ ہوتا حالانکہ "الفقراء" کے لفظ سے ان کا فقر ثابت ہے اور جب بہاجرین کا فقر اور ان کے اموال کا ان کی ملک سے نکل جانا ثابت ہے تو یہ بات بھی ثابت ہے کہ بہاجرین کے اموال کفار ملک کی ملک میں داخل ہیں۔ الحاصل اشارت انص سے بہاجرین کا فقر بھی ثابت ہے اور یہ بھی ثابت ہے کہ مسلمان کے مال پر کافر کا غلبہ کافر کے لئے ثبوت ملک کا سبب ہے۔ صاحب اصول الشاشی کے ارشاد پر ایک اعتراض ہے وہ یہ کہ اشارت انص کی تعریف میں کہا گیا ہے کہ اشارت انص سے ثابت ہونے والا حکم وہ ہے جو نفس کے لفظ اور نظم سے ثابت ہو یعنی اشارت انص سے جو حکم ثابت ہوگا اس کے لئے یہ بات ضروری ہے کہ وہ منسلوق بہ یو یعنی نفس میں اس کے لئے الفاظ موجود ہوں۔ لیکن مسلمان کے مال پر کافر کا غلبہ کافر کیلئے ثبوت ملک کا سبب ہونا منسلوق بہ نہیں ہے یعنی یہ بات مذکورہ نفس کے کسی لفظ سے ثابت نہیں ہے اور جب یہ بات مذکورہ نفس کے کسی لفظ سے ثابت نہیں ہے تو نفس کے ذریعہ اس کی طرف کیسے اشارہ ہوگا یعنی یہ بات

اشارات النہص سے کیسے ثابت ہوگی اور جب یہ بات اشارت النہص سے ثابت نہیں ہوتی تو مصنف کا فکان اشارۃ الی ان استیلاء الکافر علی مال المسلم بسبب لثبوت الملك للکافر کہنا کیسے درست ہوگا؟ اس کا جواب یہ ہے کہ اشارت النہص سے مہاجرین کا نقر تو ثابت ہی ہوگا یعنی یہ بات تو ثابت ہی ہوگئی کہ مہاجرین کے اموال ان کی ملک سے نکل گئے ہیں مگر اس کے لئے یہ بات لازم ہے کہ کفار مکہ جنہوں نے مہاجرین کے اموال پر غلبہ پایا ہے ان کے لئے ملک ثابت ہو کیونکہ اسلام میں ضیاع نہیں ہے یعنی اسلام میں یہ بات معہود نہیں ہے کہ کوئی مال ایسا جس کا کوئی مالک نہ ہو پس جب مہاجرین کے اموال ان کی ملک سے نکل گئے تو لازماً ان کفار کی ملک میں داخل ہوں گے جن کا ان کے اموال پر غلبہ ہے۔ الحاصل مہاجرین کا نقر اور ان کے اموال سے ان کی ملک کا زائل ہونا تو اشارت النہص سے ثابت ہے لیکن کفار مکہ کی ملک کا ثابت ہونا اشارت النہص کے لوازم سے ثابت ہے اور شیء جب ثابت ہوتی ہے چونکہ اپنے لوازم کے ساتھ ساتھ ثابت ہوتی ہے جیسا کہ "الشیء اذا ثبت یلو اثر مہ" کا قاعدہ ہے اس لئے جو چیز اشارت النہص کے لوازم سے ثابت ہوگی وہ بھی اشارۃ النہص کے ساتھ لائق ہوگی یعنی اس کے بارے میں بھی یہی کہا جائے گا کہ یہ اشارت النہص سے ثابت ہے اور جب ایسا ہے تو فاضل مصنف کا یہ فرمانا کہ مسلمان کے مال پر کافر کے غلبہ کا کافر کے لئے ثبوت ملک کا سبب ہونا اشارت النہص سے ثابت ہے بالکل صحیح اور درست ہے۔

وَيُخْرِجُ مِنْهُ الْحُكْمُ فِي مَسْأَلَةِ الْأَسْتِيْلَاءِ وَحُكْمِ ثُبُوتِ الْمَلِكِ لِلتَّاجِرِ بِالشَّرَاءِ مِنْهُ وَ نَصْرَ قَاتِهِ مِنَ الْبَيْعِ وَالْهَيْبَةِ وَالْإِعْتِقَاقِ وَحُكْمِ ثُبُوتِ الْأَسْتِعْنَافِ وَ ثُبُوتِ الْمَلِكِ لِلْعَائِزِي وَ عَجْزِ الْمَالِكِ عَنِ انْتِزَاعِهِ مِنْ يَدِهِ وَ تَفْرِيقَاتِهِ -

ترجمہ اور اس سے تخریج کیا جائے گا استیلاء (غلبہ پانے) کا حکم اور کفار سے خرید کرنے کی وجہ سے تاجر کیلئے ثبوت ملک کا حکم۔ اور اس کے تصرقات یعنی بیع، ہبہ، اعتناق کا حکم۔ اور غنیمت بنانے کے ثبوت کا حکم۔ اور غازی کے لئے ملک ثابت ہونے کا حکم۔ اور غازی کے قبضہ سے اس مال کو چھیننے سے مالک کے عاجز ہونے کا حکم۔ اور کسی تصرفات کی تخریج کی جائے گی۔

تشریح مصنف کتاب فرماتے ہیں کہ مذکورہ نہص کے اشارہ سے جو چیز ثابت ہوتی ہے یعنی مسلمان کے مال پر کافر کے غلبہ کا کافر کے لئے ثبوت ملک کا سبب ہونا اس سے بہت سے احکام مستنبط کئے جاسکتے ہیں (۱) کافر جب مسلمان کے مال پر غلبہ پالے اور اس کو دار الحرب میں منتقل کرے تو احقان کے نزدیک کافر اس مال کا مالک ہو جائے گا کیوں کہ نہص للفقراء اشارۃ اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ مسلمان کے مال پر کافر کا غلبہ کافر کے لئے ثبوت ملک کا سبب ہے۔ (۲) اگر کسی تاجر نے اس مال کو کفار سے خرید لیا تو یہ تاجر اس مال کا مالک ہو جائے گا کیونکہ اس تاجر نے یہ مال اس کے مالک سے خرید لیا ہے اور جب تاجر اس مال کا مالک ہو گیا تو اس کے لئے اس مال میں تمام تصرفات بھی جائز ہوں گے۔ چنانچہ اس تاجر کا اس مال کو فروخت کرنا، ہبہ کرنا جائز ہوگا اور اگر وہ مال غلام یا باندی ہو تو اس کو آزاد کرنا جائز

ہوگا۔ (۳) اگر مسلمانوں نے دارالحرب پر غلبہ پایا اور کفار سے وہ مال لے لیا جس کو کفار نے مسلمانوں سے غلبہ لیا تھا تو یہ مال مسلمانوں کے لئے غنیمت ہوگا جیسا کہ ان کے دوسرے اموال غنیمت ہوں گے اور دوسرے اموال کی طرح ان اموال میں بھی مجاہدین کی ملک ثابت ہو جائے گی۔ اور کفار کے غلبہ پانے سے پہلے جو مسلمان اس مال کے مالک تھے ان کو ان مجاہدین سے اس مال کے چھیننے کا حق نہیں ہوگا بشرطیکہ تقسیم کے بعد یہ مال مجاہدین کے قبضہ میں آیا ہو اور اگر ابھی تقسیم نہ ہوئی ہو تو اس مسلمان کے لئے اس مال کو مفت لینے کا حق ہوگا۔ مصنف کہتے ہیں کہ ان احکام کے علاوہ اور دوسری تفریعات مستنبط کی جاسکتی ہیں مثلاً وہ مال اگر باندی ہے اور تقسیم کے نتیجہ میں کسی غازی اور مجاہد کے حصہ میں آگئی تو اس مجاہد کے لئے اس سے وطنی کرنا حلال ہے اور اس کو آزاد کرنا بھی جائز ہے اور اگر مجاہد نے اس مال کو تلف کر دیا تو اس پر ضمان واجب نہیں ہوگا۔

وَكذَلِكَ قَوْلُهُ تَعَالَى اِحْلَ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَتْ اِلَى قَوْلِهِ تَعَالَى تَعَرَّ اَتَمُوا الصِّيَامَ اِلَى اللَّيْلِ فَالْاِمْسَاكُ فِي اَوَّلِ الصُّبْحِ يَتَحَقَّقُ مَعَ الْجَنَابَةِ لِانَّ مِنْ ضَرُورَةٍ حِيلَ الْمُبَاشَرَةِ اِلَى الصُّبْحِ اَنْ تَكُونَ الْجُزْءُ الْاَوَّلُ مِنَ الشَّارِعِ مَعَ وُجُودِ الْجَنَابَةِ وَالْاِمْسَاكُ فِي ذَالِكَ الْجُزْءِ صَوْمُ اَمْرِ الْعَبْدِ بِاِتْمَامِهِ فَكَانَ هَذَا اِشَارَةً اِلَى اَنَّ الْجَنَابَةَ لَا تَنَافِي الصُّومِ وَ لَسَمَّا مِنْ ذَالِكَ اَنَّ الْمُصَمَّةَ وَالْمُسْتَنَشَانَ لَا يَنَافِي بَقَاءَ الصُّومِ۔

ترجمہ اور اسی طرح باری تعالیٰ کا قول تمہارے لئے رمضان کی رات میں جماع کو حلال کیا گیا ہے باری تعالیٰ کے اس قول تک بھر رات تک روزہ کو پورا کر دو۔ اس لئے کہ اول صبح میں امساک جنابت کے ساتھ متحقق ہو جاتا ہے کیونکہ صبح تک جماع کے حلال ہونے کے لئے ضروری ہے کہ دن کا پہلا جز جنابت کے موجود رہنے کے ساتھ موجود ہو اور اس جز میں امساک روزہ ہے بندے کو اس کے تمام کا حکم دیا گیا ہے پس یہ اس بات کی طرف اشارہ ہوگا کہ جنابت روزے کے منافی نہیں ہے اور اس سے لازم آئے گا کہ کئی کرنا اور ناک میں پانی ڈالنا بقا صوم کے منافی نہیں ہے۔

تشریح مصنف نے اشارت انفس کی دوسری مثال میں یہ آیت پیش کی ہے "احل لكم ليلة الصيام الرفث الى نسائك هن لباس لکم وانتم لباس لهن علم الله انکم کنتم تختانون انفسکم فتاب علیکم وعفا عنکم فالئن باشرهت وابتغوا ما کتب الله لکم وکلوا واشربوا حتی یتبین لکم الخیط الابيض من الخیط الاسود من الفجر فتم اتموا الصيام الى اللیل۔ تمہارے لئے رمضان کی راتوں میں تمہاری عورتوں کے ساتھ جماع کو حلال کیا گیا ہے وہ تمہارے لئے لباس میں اور تم ان کے لئے لباس ہو اللہ تعالیٰ کو معلوم ہے تم اپنے نفوس میں حیانت کرتے تھے پس اللہ تعالیٰ تم پر توبہ ہوا اور تم سے

درگزر کیا پس اب تم ان سے جماع کرو اور وہ طلب کرو جو اللہ تعالیٰ نے تمہارے لئے مقدر کیا ہے اور دکھاؤ اور پوچھو یہاں تک کہ صبح صادق طلوع ہو جائے پھر رات تک روزہ پورا کرو۔ یہ آیت اس مقصد کے لئے لائی گئی ہے کہ روزہ دار کے لئے رات میں کھانا، پینا اور جماع کرنا جائز ہے پس روزہ دار کے لئے رات میں مذکورہ امور کے ارتکاب کا جواز عبارت النہی سے ثابت ہوگا لیکن یہ آیت اشارہ اس بات پر بھی دلالت کرتی ہے کہ بقائے جنابت روزے کے لئے مانع نہیں ہے یعنی جنابت کی حالت میں اگر روزہ شروع کر دیا گیا اور صبح صادق کے بعد روزہ بھی پایا گیا اور جنابت بھی پائی گئی تو یہ درست ہوگا کیوں کہ حق تعالیٰ شانہ نے فالسن باشر دھن اور کلوا واشربوا الآیۃ میں آخری رات تک کھانے پینے اور جماع کی اجازت دی ہے اور یہ بات عبارت النہی سے ثابت ہے اور وقت اباحت (صبح کاذب) کے آخری جز کے درمیان اور وقت صوم کے اول جز یعنی صبح صادق کے اول جز کے درمیان کوئی ایسا وقت نہیں ہے جس میں یہ روزہ داخل کر سکے یعنی وقت اباحت وقت صوم سے ملا ہو اسے ان کے درمیان کوئی وقت حد فاصل کے طور پر نہیں ہے پس اگر کسی شخص نے صبح صادق کے طلوع ہونے تک یعنی صبح کاذب کے بالکل آخر تک جماع کیا تو لازمی طور پر روزہ کا ایک حصہ یعنی دن کے اول جز میں یعنی صبح صادق طلوع ہونے کے فوراً بعد کے وقت میں جو روزہ ہوگا وہ وجود جنابت کے ساتھ موجود ہوگا کیونکہ اس جز میں جو کھانے پینے اور جماع سے رکنا ہے وہ شرعاً روزہ ہے "انوار الصیام الی اللیل" کے ذریعہ اللہ تعالیٰ نے اس کو پورا کرنے کا حکم دیا ہے اور جب ایسا ہے تو یہ نہی یعنی "فالسن باشر دھن" الآیۃ سے اس بات کی طرف اشارہ ہوگا کہ جنابت روزے کے منافی نہیں ہے، یعنی جنابت کا روزے کے منافی نہ ہونا اشارت النہی سے ثابت ہوگا اور جنابت کے روزے کے منافی نہ ہونے سے یہ بات کبھی لازم آتی ہے کہ کھلی کرنا اور ناک میں پانی ڈالنا بقاء صوم کے منافی نہیں ہے کیونکہ پہلے ثابت کیا گیا ہے کہ جنابت روزے کے ساتھ متحقق ہو سکتی ہے اور نماز وغیرہ کے لئے اس کا دور کرنا ضروری ہے اور کھلی کرنا اور ناک میں پانی ڈالنا چونکہ غسل جنابت کے ارکان میں سے ہیں اس لئے جنابت ان کے بغیر دور نہیں ہوگی۔ پس ان باتوں سے معلوم ہوا کہ کھلی کرنا اور ناک میں پانی ڈالنا روزے کے منافی نہیں ہے یعنی یہ چیزیں روزے میں ممنوع نہیں ہیں۔

وَيَمْتَرَعُ مِنْهُ أَنْ مَنْ ذَا أَنْ شَيْئًا يَفِيهِ لَمْ يَفْسُدْ صَوْمُهُ فَإِنَّهُ لَوْ كَانَ الْمَاءُ مَالِحًا
بِحَدِّ طَعْمِهِ عِنْدَ الْمَضْمُضَةِ لَا يَفْسُدُ بِهِ الصَّوْمُ وَعَلِمَ مِنْهُ حُكْمُ الْإِحْتِلَامِ
الْإِحْتِجَامِ وَالْإِدِّ هَانَ لِأَنَّ الْكِتَابَ لَمَّا سَمِيَ الْأَمْسَاكَ اللَّائِزِمَةَ بِوَاسِطَةِ الْإِنْتِهَاءِ
عَنِ الْأَشْيَاءِ الثَّلَاثَةِ الْمَذْكُورَةِ فِي أَوَّلِ الصُّبْحِ صَوْمًا فَعَلِمَ أَنَّ زَكْنَ الصَّوْمِ يَتَمُّ بِالْإِنْتِهَاءِ عَنِ الْأَشْيَاءِ الثَّلَاثَةِ.

ترجمہ

اور اس سے یہ بات متفرع ہوتی ہے کہ جس شخص نے اپنے منہ سے کسی چیز کو چکھ لیا تو اس کا روزہ ناسد نہ ہوگا اس لئے کہ اگر پانی ایسا ملین ہو جس کا ذائقہ کھلی کہتے وقت محسوس کرتا ہے تو اس سے روزہ ناسد نہیں ہوتا اور اس سے احتلام، بچھنا اور تیل لگانے کا حکم معلوم ہو گیا، کیونکہ قرآن نے جب اس امساک کا نام روزہ رکھا ہے جو اول صبح میں

مذکورہ تین چیزوں سے رکنے کے واسطے لازم آیا ہے تو معلوم ہو گیا کہ رکن صوم تین چیزوں سے رکنے کے ساتھ پورا ہو جاتا ہے۔
تشریح مصنف فرماتے ہیں کہ جب یہ بات ثابت ہو گئی کہ کلی کرنا، ناک میں پانی ڈالنا، بقائے صوم کے منافی نہیں ہے تو اس سے یہ بات بھی ثابت ہو گئی کہ اگر کسی روزے دار نے کوئی چیز چکھ کر تھوکر دیا تو اس کا روزہ فاسد نہیں ہوگا کیونکہ غسل کا پانی اگر ٹھکین ہو اور کلی کرتے وقت اس کا ذائقہ محسوس ہوتا ہو تو اس سے روزہ فاسد نہیں ہوتا ہے حالانکہ اس میں ایک چیز کا چکھنا پایا جاتا ہے۔ مصنف کہتے ہیں کہ باری تعالیٰ کے قول **بأشروھت** اور **کلوا واشربوا** کے بعد **تقرا تموا الصیام الی اللیل** فرمانے سے یہ بات بھی معلوم ہو گئی کہ احتلام، پچھنا لگوانا اور تیل لگانے سے روزہ فاسد نہیں ہوتا ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے کھانے، پینے اور جماع سے رکنے کو روزہ قرار دیا ہے اور جب ان تین چیزوں سے رکنے کو روزے کے نام کے ساتھ موسوم کیا ہے تو معلوم ہو گیا کہ ان تین چیزوں سے رکنے کا ایسا رکن ہے جس سے روزہ پورا ہو جاتا ہے اس لئے کہ اگر روزے کا وجود شرعی ان تین چیزوں کے علاوہ پر موقوف ہوتا تو ان تین چیزوں سے رکنے کا نام روزہ نہ رکھا جاتا بس باری عزوجل ان تین چیزوں سے رکنے کو روزہ قرار دینا اس بات کی دلیل ہے کہ روزہ صرف ان تین چیزوں سے رکنے کا نام ہے اور جب ایسا ہے تو ان کے علاوہ دوسری چیزوں سے رکننا ضروری نہ ہوگا اور جب ان کے علاوہ دوسری چیزوں سے رکننا ضروری نہیں ہے تو احتلام، پچھنا لگوانا اور تیل لگانا مفسد صوم نہ ہوگا اور یہی حدیث " **افطر الحاجم والمحجوم** " تو اس کا جواب یہ ہے کہ ان دونوں کا روزہ ٹوٹنے کے قریب ہوگا مجموعہ کا تو اس لئے کہ خون نکلنے کی وجہ سے اس میں ضعف پیدا ہوتا ہے اور بسا اوقات اس قدر ضعف پیدا ہو جاتا ہے کہ مجموعہ روزے توڑنے پر مجبور ہو جاتا ہے اور حاجم چونکہ رگ لگا کر خون نکالتا ہے اس لئے اس کے پیٹ میں خون کے داخل ہونے کا احتمال رہتا ہے۔ الحاصل حدیث میں بالفعل مضطر ہونا مراد نہیں ہے بلکہ مضطر ہونے کے قریب ہونا مراد ہے اور ہر بھول کر کھانے پینے سے روزے کا نہ ٹوٹنا تو اس کی دلیل دوسری ہے جو فقہ کی کتابوں میں مذکور ہے۔

وَعَلَىٰ هَذَا يَخْرُجُ الْحُكْمُ فِي مَسْأَلَةِ التَّبْيِثِ فَإِنَّ قَصْدَ الْأَتْيَانِ بِالْمَاءِ مُؤَبَّرٌ بِهِ إِسْمًا
 كَلَنْ مَرَعَيْنَدٌ تَوَجُّهُ الْأَمْرِ وَالْأَمْرُ إِسْمًا يَتَوَجَّهُ بَعْدَ الْجَسِّ وَالْأَوَّلُ يَقُولُهُ بَعَالِي
 تَقَرُّ اتَّقُوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ -

ترجمہ اور اس نص کے موجب پر رات میں نیت کرنے کے مسئلہ میں حکم کی تخریج کی جائیگی کیونکہ ماوربہ کو ادا کرنے کا ارادہ امر متوجہ ہونے کے وقت لازم ہوتا ہے اور امر، جز اول کے بعد متوجہ ہوتا ہے کیونکہ باری تعالیٰ نے فرمایا ہے
 " **تقرا تموا الصیام الی اللیل** "

تشریح مصنف فرماتے ہیں کہ مذکورہ نص یعنی **کلوا واشربوا حتی یتبئین** لکم الخیط الابيض من الخیط الاسود من الفجر ثم اتقوا الصیام الی اللیل کے موجب کی وجہ سے مسئلہ

تیسیت میں حکم کی تخریج کی جائے گی، مسئلہ تمییزیت یہ ہے کہ رمضان کے روزے کے لئے صبح صادق سے پہلے رات میں نیت کرنا ضروری ہے یا نہیں اس سلسلہ میں علمائے احناف کا مذہب یہ ہے کہ رات میں نیت کرنا ضروری نہیں ہے بلکہ زوال سے پہلے پہلے نیت کرنا کافی ہے یعنی صبح صادق سے پہلے رات میں نیت کی تب بھی درست ہے اور اگر صبح صادق کے بعد زوال سے پہلے نیت کی تو بھی درست ہے اور حضرت امام شافعیؒ کا مذہب یہ ہے کہ صبح صادق سے پہلے رات میں نیت کرنا ضروری ہے، حضرت امام شافعیؒ حدیث ”لا صیام لمن لم یبنو الصیام من اللیل“ اس شخص کا روزہ نہیں ہے جس نے رات میں روزے کی نیت نہیں کی ہے، اسے استدلال کرتے ہیں۔ علماء احناف کہتے ہیں کہ حدیث لا صیام لمن لم یبنو الصیام من اللیل ”اس پر دلالت کرتی ہے کہ روزہ کی نیت صرف رات میں جائز ہو اور صبح صادق کے بعد جائز نہ ہو اور کتاب اللہ یعنی ”مکھوادا شرفوا“ اس پر دلالت کرتی ہے کہ روزے کی نیت صرف صبح صادق کے بعد جائز ہو اور صبح صادق سے پہلے رات میں جائز نہ ہو۔ اور یہ آیت اس پر اس طرح دلالت کرتی ہے کہ نیت نام ہے قصد اور ارادہ کا اور ماوربہ کو ادا کرنے کا ارادہ اس وقت لازم ہوتا ہے جب امر (اللہ) کی طرف سے ماوربہ کو ادا کرنے کی طلب یاٹی جائے اور ماوربہ کو ادا کرنے کے سلسلہ میں خطاب پایا جائے۔ اور یہاں ماوربہ یعنی روزے کو ادا کرنے کے سلسلہ میں باری تعالیٰ کا امر اور خطاب صبح صادق طلوع ہونے کے بعد متوجہ ہوتا ہے اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے کہ روزے کو رات تک پورا کرو۔ ملاحظہ فرمائیے اللہ تعالیٰ نے روزے کے تمام کام فرمایا ہے اور تمام کام شروع کرنے کے امر پر موقوف ہے، اب دیکھنا یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے شروع کرنے کا امر کب سے فرمایا ہے سو ہم دیکھتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے کہ کھاؤ اور پیو یہاں تک کہ صبح صادق ہو جائے۔ گویا اللہ تعالیٰ نے صبح صادق شروع ہونے تک کھانے پینے کی اجازت دی ہے اور جب صبح صادق طلوع ہونے تک کھانے پینے کی اجازت دی ہے تو روزہ صبح صادق طلوع ہونے کے بعد سے شروع ہوگا اور جب ایسا ہے تو ماوربہ یعنی روزے کو ادا کرنے کے لئے خطاب باری تعالیٰ اور امر خداوندی صبح صادق طلوع ہونے کے بعد متوجہ ہوا تو روزے کی نیت کرنا بھی اسی وقت لازم ہوگا اس سے پہلے لازم نہ ہوگا۔

الحاصل اس آیت سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ صبح صادق سے پہلے رات میں روزے کی نیت کرنا ضروری نہیں ہے بلکہ صبح صادق کے بعد نیت کرنا ضروری ہے اور جب ایسا ہے تو آیت اور حدیث دونوں متعارض ہو گئیں پس ہم نے دونوں پر عمل کرتے ہوئے کہا کہ رات میں بھی روزے کی نیت کرنا جائز ہے اور صبح صادق طلوع ہونے کے بعد دن میں بھی روزے کی نیت کرنا جائز ہے۔ یعنی حدیث کی وجہ سے رات میں نیت کو جائز قرار دیا ہے اور آیت کی وجہ سے دن میں نیت کو جائز قرار دیا ہے۔

وَأَمَّا دَلَالَةُ النَّصِّ فِيهِ مَا عَلِمَ عَلَيَّ لِلْحُكْمِ الْمُنْصَوِّصِ عَلَيْنَا لُغَةً لَا اجْتِهَادًا وَلَا
اسْتِنْبَاطًا مِثْلَهُ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى وَلَا تَقُلْ لَهُمَا آفٌ وَلَا تَنْهَرُهُمَا فَالْعَالِمُ بِأَوْضَاعِ

اللُّغَةُ يُمْلَهُمْ بِأَرْوَلِ السَّمَاعِ أَنْ تَحْرِيْعَ التَّائِيْفِ لِدَفْعِ الْأَذَى عَنْهُمَا وَحَكْمَ هَذَا
النَّوْعِ عَمُومَ الْحَكْمِ الْمُنْصَوِّصِ عَلَيْهِ لِتَمُومِ عَلَيْهِ وَلِهَذَا الْمَعْنَى قُلْنَا بِتَحْرِيمِ
الضَّرْبِ وَالشُّعْرِ وَالْإِسْتِخْدَامِ عَنِ الْأَبِ بِسَبَبِ الْإِجَارَةِ وَالْحَبْسِ بِسَبَبِ
الذَّنْبِ وَالْقَتْلِ بِصَاحِبٍ -

ترجمہ

اور بہر حال دلالت النض سو وہ ایسا معنی ہے جس کا حکم منصوص علیہ کے لئے علت ہونا لفظ معلوم ہو گیا ہو نہ کہ
اجتہاد و استنباط کے طور پر اس کی مثال باری تعالیٰ کے قول "ولا تقل لہما اف ولا تنہرہما" میں ہے پس لغت
عرب کی وضوح کو جاننے والا سنتے ہی سمجھ جائیگا کہ والدین سے تکلیف دور کرنے کے لئے ان کہنا حرام ہے اور اس
نوع کا حکم علت کے عام ہونے کی وجہ سے حکم منصوص علیہ کا عام ہونا ہے اور اسی معنی کی وجہ سے ہم نے کہا ہے کہ والدین
کو مارنا، کاٹنی دینا، اجیر بنا کر خدمت لینا، قرض کی وجہ سے قید کر رکھنا اور قصاص میں قتل کرنا حرام ہے۔

تشریح تقسیم رابع کی تیسری قسم دلالت النض ہے اور دلالت النض وہ معنی ہے جس کے بارے میں لغت یہ بات معلوم
ہو جائے کہ وہ حکم منصوص علیہ کے لئے علت ہے یعنی لغات عرب کا جاننے والا بغیر اجتہاد اور بغیر غور و فکر
کے سمجھ جائے کہ یہ معنی اس حکم کی علت ہے جس حکم پر نض وارد ہوئی ہے مثلاً "دلائل لہات" میں کلمہ "اف" کے تلفظ
سے منع کرنا اس کلام کا معنی موضوع لہ ہے اور یہ معنی عبارت النض سے ثابت ہے لیکن معنی التزامی جو لفظ مفہوم ہوتے ہیں
"ایلام" (تکلیف) پہنچانا ہے اور یہ ایلام ہی حکم منصوص علیہ (نہی عن التائیف) کی علت ہے، یعنی نض میں اسی
علت ایلام کی وجہ سے کلمہ "اف" کے تلفظ سے منع کیا گیا ہے۔ الحاصل دلالت النض وہ معنی ہے جس کے بارے میں
لفظ یہ معلوم ہو جائے کہ وہ حکم منصوص علیہ کے لئے علت ہے، دلالت النض کی تعریف میں "ما" سے مراد معنی ہے
اور معنی کی قید لگا کر دلالت النض کی تعریف سے عبارت النض اور اشارۃ النض کو خارج کیا گیا ہے کیونکہ عبارت النض
اور اشارت النض کا ثبوت نض کے لفظ اور نظم سے ہوتا ہے اور دلالت النض کا ثبوت نض کے معنی سے ہوتا ہے لیکن
یہ خیال رہے کہ دلالت النض کی تعریف میں معنی سے وہ لغوی معنی مراد نہیں ہیں جو لفظ کا موضوع لہ ہوتا ہے کیونکہ یہ معنی
عبارت النض کے قبیل سے ہیں بلکہ وہ التزامی معنی مراد ہیں جو لفظ مفہوم ہوتے ہیں، خلاصہ یہ کہ دلالت النض سے ثابت
شدہ حکم لغوی معنی سے مستفاد تو ہوتا ہے لیکن بعینہ معنی لغوی نہیں ہوتا اور عبارت النض اور اشارت النض سے ثابت
شدہ حکم بعینہ معنی لغوی ہوتا ہے معنی کی قید کے ذریعہ جس طرح عبارت النض اور اشارت النض خارج ہو گئے اسی طرح
مخدوف بھی خارج ہو جائے گا کیونکہ مخدوف کا ثبوت بھی نفس نظم سے ہوتا ہے نہ کہ معنی نض سے اور وجہ اس کی یہ ہے کہ
مخدوف کا لفظ کور ہوتا ہے، دلالت النض کی تعریف میں لفظ کا لفظ کلمہ ما جس سے معنی مراد ہے کی تمیز ہے اور مراد یہ ہے
کہ دلالت النض سے ثابت شدہ حکم کا سمجھنا لغت پر موقوف ہوتا ہے شریعت اور عقل پر موقوف نہیں ہوتا۔
اور جب ایسا ہے تو لغت کی قید کے ذریعہ دلالت النض کی تعریف سے مقتضی خارج ہو جائے گا کیونکہ مقتضی

شرعاً ثابت ہوتا ہے یا عقلاً لفظ ثابت نہیں ہوتا۔ لفظ کی قید کے ذریعہ دلالت انص کی تعریف کے قیاس بھی خارج ہو جائے گا کیونکہ قیاس بھی لفظ ثابت نہیں ہوتا ہے۔ مصنف "کا قول" لاجتہاداً ولا استنباطاً "لفظ کی تاکید ہے اور ان لوگوں پر رد ہے جو دلالت انص کو قیاس جلی قرار دیتے ہیں، ان حضرات کی دلیل یہ ہے کہ دلالت انص میں حکم کا ثبوت معنی لازم کی معرفت پر موقوف ہوتا ہے پس دلالت انص میں ایک تو اصل یعنی معنی لغوی ہوگا اور ایک اس کی فرع یعنی معنی لازم ہوگا اور ایک ان دونوں کے درمیان علت مشترکہ ہوگی۔ مثلاً تانیف یعنی کلمہ ان کہنا اصل ہے اور ضرب دشم (معنی لازم) فرع ہے اور ایلام یعنی والدین کو تکلیف پہنچانا علت مشترکہ ہے، یعنی جس طرح ایلام والدین کی وجہ سے کلمہ ان کہنے سے منع کیا گیا ہے اسی طرح ضرب دشم سے بھی منع کیا گیا ہے اور جب اصل، فرع اور علت مشترکہ سب موجود ہیں تو قیاس کے معنی متحقق ہو گئے اور دلالت انص کی دلالت جو کو ظاہر ہے اس لئے اس کا نام قیاس جلی رکھا گیا، مصنف کے رد کرنے کی وجہ یہ ہے کہ دلالت انص اور قیاس کے درمیان چند وجوہ سے فرق ہے۔ پہلا فرق تو یہ ہے کہ قیاس معلوم ظنی ہوتا ہے اور دلالت انص ظنی ہوتی ہے۔ دوسرا فرق یہ ہے کہ قیاس پر صرف مجتہد مطلع ہو سکتا ہے اور دلالت انص کو ہر بدو شخص جانتا ہے جو صاحب زبان ہو اور لغت سے واقف ہو۔ تیسرا فرق یہ ہے کہ منکرین قیاس بھی دلالت انص کا انکار نہیں کرتے ہیں جو سمجھا فرق یہ ہے کہ دلالت انص کی مشروعیت، قیاس کی مشروعیت سے پہلے ہے ان چار باتوں میں فرق اس بات کی دلیل ہے کہ دلالت انص، قیاس نہیں ہے بلکہ قیاس اور چیز ہے اور دلالت انص اور چیز ہے۔ فاضل مصنف کہتے ہیں کہ دلالت انص کی مثال "لا تعلق لہا ان ولا شہرہا" میں ہے کیونکہ جو شخص لغات عرب نا جاننے والا ہو گا وہ اس نص کو سنتے ہی سمجھ جائے گا کہ کلمہ ان کے تلفظ کی حرمت اس لئے ہے تاکہ والدین کو تکلیف نہ پہنچے پس والدین کے سامنے کلمہ ان کے تلفظ کا ممنوع اور منہی عنہ ہونا عبارت انص سے ثابت ہے اور اس سے چونکہ لازماً یہ بات مفہوم ہوتی ہے کہ والدین کو مارنا، گالیاں دینا اور ایلام کے دوسرے طریقے اختیار کرنا بھی ممنوع ہیں اور اس بات کو سمجھنے کے لئے اجتہاد اور غور و فکر کی بھی ضرورت نہیں ہے اس لئے ضرب دشم وغیرہ کا ممنوع ہونا دلالت انص سے ثابت ہوگا۔ مصنف کہتے ہیں کہ دلالت انص کا حکم یہ ہے کہ علت کے عام ہونے سے مخصوص علیہ کا حکم بھی عام ہو جائے گا، یعنی جہاں جہاں علت پائی جائے گی وہاں وہاں مخصوص علیہ کا حکم پایا جائے گا۔ اب ہم کہتے ہیں کہ مذکورہ نص "لا تعلق لہا ان" کا حکم یہ ہے کہ والدین کے سامنے کلمہ ان کہنا حرام ہے اور اس کی علت ایلام اور ایذا ہے یعنی والدین کو رنج اور تکلیف پہنچانا اس تحریم کی علت ہے پس جن امور کے ارتکاب سے والدین کو تکلیف پہنچے گی ان تمام امور کا ارتکاب حرام ہوگا چنانچہ والدین کو مارنا بھی حرام ہوگا گالیاں دینا بھی حرام ہوگا ان کو مزدور بنا کر خدمت لینا بھی حرام ہوگا۔ اور والدین کے ذمہ اگر بیٹے کا قرضہ ہو تو اس قرض کی وجہ سے ان کو قید خانہ میں ڈالنا بھی حرام ہوگا اور اگر والدین نے بیٹے کو عداوت حق قتل کر دیا ہو تو قصاص میں ان کو قتل کرنا بھی حرام ہوگا۔ قتل کے علاوہ تمام صورتوں میں بیٹے کی طرف سے ایذا موجود ہے اور قتل میں مقتول بیٹے کی طرف سے اگرچہ ایذا نہیں پائی گئی لیکن بیٹے کی وجہ سے چونکہ ایذا پائی گئی ہے، اس لئے قصاص میں بھی

ان کو قتل کرنا حرام ہوگا۔

شَعْرَ دَلَالَةِ النَّصِّ بِمَنْزِلَةِ النَّصِّ حَتَّى صَحَّ إِثْبَاتُ الْمُعْتَمَدَةِ بِدَلَالَةِ النَّصِّ قَالَ
أَصْحَابُنَا وَجَبَتْ الْكُفَّارَةُ بِالْوَقَاعِ بِالنَّصِّ بِالْأَكْلِ وَالشَّرْبِ بِدَلَالَةِ النَّصِّ وَ
عَلَى اعْتِبَارِ هَذَا الْمَعْنَى قِيلَ بَدَأَ الْحُكْمَ عَلَى تِلْكَ الْعِلَّةِ قَالَ الْأَمَامُ الْعَاصِمِيُّ
أَبُو نَيْدٍ لَوَاتٍ قَوْمًا يُعَدُّونَ الشَّافِعِيَّةَ كَرَامَةً لَا يُخْرَمُ عَلَيْهِمْ تَأْفِيفُ الْأَبْوَيْنِ.

ترجمہ پھر دلائل النص نص کے مرتبہ میں سے حتیٰ کہ دلائل النص کے ذریعہ عقوبت ثابت کرنا صحیح ہے ہمارے
علماء نے کہا کہ جماع کی وجہ سے کفارہ نص سے ثابت ہوگا اور کھانے پینے کی وجہ سے دلائل النص سے ثابت ہوگا اور
اسی معنی کا اعتبار کرتے ہوئے کہا گیا ہے کہ حکم اس علت پر دلائل نص سے ثابت ہوگا۔ امام قاضی ابوزید نے کہا اگر لوگ ان کینے
کو اکرام شمار کرتے ہوں تو ان پر اپنے والدین کے سامنے ان کو حرام نہ ہوگا۔

تشریح مصنف اصول النشائی فرماتے ہیں کہ مفید یقین ہونے میں دلائل النص نص کے مرتبہ میں سے یعنی جس طرح
نص مفید یقین سے اسی طرح دلائل النص بھی مفید یقین سے جتنا کچھ حدود و کفارات کو جس طرح نص
کے ذریعہ ثابت کرنا صحیح ہے اسی طرح دلائل النص کے ذریعہ ثابت کرنا بھی صحیح ہے۔ ہمارے علماء احناف نے کہا ہے
کہ جماع کے ذریعہ روزہ فاسد کرنے کی صورت میں کفارہ صوم نص سے ثابت ہے اور کھانے پینے کے ذریعہ روزہ فاسد
کرنے کی صورت میں دلائل النص سے ثابت ہے۔ اس طور پر کہ حدیث میں ہے کہ حضرت ابوہریرہ فرماتے ہیں کہ ایک مرتبہ
ہم لوگ مدنی آقا صلی اللہ علیہ وسلم کی مجلس میں موجود تھے اچانک ایک آدمی نے آکر کہا اللہ کے رسول میں مارا گیا آپ نے فرمایا
کیا ہوا اس نے کہا رمضان کے روزے کی حالت میں اپنی بیوی سے جماع کر لیا، صاحب شریعت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا
تیرے پاس آزاد کرنے کے لئے غلام ہے؟ اس نے کہا نہیں، آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا سلسل سلسل دو ماہ روزے رکھنے
کی ہمت ہے؟ اس نے کہا نہیں، آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کیا ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلانے کی وسعت ہے؟
اس نے کہا نہیں، آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا بیٹھ جاؤ، تھوڑی دیر کے بعد آپ کی خدمت میں چھوڑیں آئیں آپ
صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا سوال کرنے والا کہاں ہے؟ اس نے کہا اللہ کے رسول میں حاضر ہوں آپ صلی اللہ علیہ وسلم
نے فرمایا ان کو بیجا کر صدقہ کر دو۔ اس نے کہا اللہ کے رسول مجھ سے اور میرے بچوں سے زیادہ ضرور تمہارا کون ہوگا؟
اس کا یہ جملہ سن کر محبوب خدا صلی اللہ علیہ وسلم ہنس پڑے اور فرمایا کہ یہ چھوڑیں اپنے گھر والوں کو دیدو۔ حدیث میں
جو کہ جماع کے ذریعہ روزہ فاسد کرنے کا ذکر ہے اور اسی کی وجہ سے کفارہ صوم کے ذریعہ ثابت ہوگا، جو کہ حدیث سے بطریق التزام
یہ مفہوم ہوتا ہے کہ کفارہ صوم کے ذریعہ جماع نہیں ہے بلکہ عدا روزہ کو فاسد کرنا ہے اس لئے عدا کھانی کر

روزہ فاسد کرنے کی وجہ سے کفارہ صوم کا وجوب دلالت انص سے ثابت ہوگا۔ اسی طرح ما عزالسلی کو زنا کی وجہ سے رجم کرنا تو عبارت انص سے ثابت ہے لیکن ان کے علاوہ دوسرے معض زانیوں کو رجم کرنا دلالت انص سے ثابت ہے کیونکہ ما عزالسلی کو نہ تو ما عزر ہونے کی وجہ سے رجم کیا گیا ہے اور نہ صحابی ہونے کی وجہ سے بلکہ زانی محض ہونے کی وجہ سے رجم کیا گیا ہے لہذا بطریق دلالت انص یہ بات ثابت ہوگئی کہ جو شخص سبالت احصان زنا کا مرتکب ہوگا اس کو رجم کیا جائے گا

مصنف کہتے ہیں کہ دلالت انص چونکہ قطعی اور مفید یقین ہوتی ہے اس لئے انص کا حکم اس علت پر دائر ہوگا یعنی وجود علت کے وقت حکم موجود ہوگا اور علت کے عدم کے وقت حکم معدوم ہوگا اگرچہ صورت نص اس کے مخالف ہی کیوں نہ ہو چنانچہ قاضی ابوزید فرماتے ہیں کہ اگر کسی جگہ کے لوگ والدین کے سامنے ان کہنے کو اکرام اور تعظیم سمجھتے ہوں تو اس جگہ علت ایلام نہ پائے جانے کی وجہ سے والدین کے سامنے نکلوان کہنا حرام نہ ہوگا اگرچہ یہ بات نص "ولا تقل لہا ان" کے صورت مخالف ہے۔

وَكذَلِكَ مُلْنَا فِي قَوْلِهِ تَعَالَى يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَوَدَّيْ الْآيَةِ وَلَوْ فَسَرَ ضُنَابِيْعًا
لَا يَسْمَعُ الْعَاقِدِيْنَ عِيْنَ السَّعْيِ إِلَى الْجُمُعَةِ يَا ن كَانَا فِي سَفِيْنَةٍ تَجْرِي إِلَى الْجَامِعِ
لَا يَكْرَهُ السَّبِيْعُ -

ترجمہ اور اسی طرح ہم نے باری تعالیٰ کے قول "یا ایھا الذین آمنوا اذا توددی الایة" کے بارے میں کہا اور اگر ہم ایسی بیع فرض کر لیں جو عاقدین کو سعی الی الجمعة سے نہ روکے اس طور پر کہ یہ دونوں ایسی شئی میں ہوں جو جامع مسجد کی طرف جارہی ہو تو بیع مکروہ نہ ہوگی۔

تشریح مصنف فرماتے ہیں کہ باری تعالیٰ کے قول "یا ایھا الذین آمنوا اذا توددی للصلوة من یوم الجمعة فاسعوا الی ذکر اللہ و ذکروا السبیع" میں بھی دلالت انص ہے اس طور پر کہ اللہ تعالیٰ نے اذان جمعہ کے بعد سعی الی الجمعة کا امر فرمایا ہے اور بیع کو چھوڑنے کا امر فرمایا ہے مگر اس سے یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ اذان جمعہ کے بعد مطلقاً بیع ممنوع نہیں ہے بلکہ وہ بیع ممنوع ہے جو سعی الی الجمعہ میں خلل انداز ہو لہذا اذان جمعہ کے بعد ایسی خرید و فروخت کا ممنوع ہونا جو سعی الی الجمعہ میں خلل انداز ہو دلالت انص سے ثابت ہوگا۔ اور ممنوع ہونے کی علت سعی الی الجمعہ میں خلل کا واقع ہونا ہے چنانچہ اگر ہم ایسی خرید و فروخت فرض کر لیں جو عاقدین کو سعی الی الجمعہ سے نہ روکتی ہو مثلاً وہ دونوں کشتی میں سوار ہوں اور وہ کشتی ان کو لے کر جامع مسجد کی طرف جارہی ہو تو اس صورت میں خرید و فروخت چوں کہ سعی الی الجمعہ میں خلل نہیں ہوتی اس لئے یہ خرید و فروخت ممنوع نہ ہوگی۔

وَعَلَى هَذَا قُلْنَا إِذَا حَلَفَ لَا يَضْرِبُ امْرَأَتَهُ فَمَدَّ شَعْرَهَا أَوْ عَضَّهَا أَوْ حَنَقَهَا

يَحْنُثُ إِذَا كَانَ يُوَجِّهُ الْإِيْلَامَ وَلَوْ وَجِدَ صَوْرَةَ الضَّرْبِ وَمَدَّ الشَّعْرَ عِنْدَ الْمَلَأَةِ
 دُونَ الْإِيْلَامِ لَا يَحْنُثُ وَمَنْ حَلَفَ لَا يَضْرِبُ فَلَنَا فَضْرَتَهُ نَعْدُ مَوْتَهُ لَا
 يَحْنُثُ لِأَنَّهُ أَمْرٌ مَعْنَى الضَّرْبِ وَهُوَ الْإِيْلَامُ وَكَذَا لَوْ حَلَفَ لَا يَتَكَلَّمُ فَلَنَا
 فَكَلِمَةُ نَعْدُ مَوْتَهُ لَا يَحْنُثُ لَعْدَمِ الْإِيْلَامِ وَبِأَعْتَابِ هَذِهِ اللَّغْوِ يُقَالُ إِذَا حَلَفَ
 لَا يَأْكُلُ لَحْمًا فَكُلَّ لَحْمِ السَّمَكِ أَوْ الْجَبَادِ لَا يَحْنُثُ وَلَوْ أَكَلَ لَحْمَ الْخَيْزُرِ
 أَوْ الْإِنْسَانَ يَحْنُثُ لِأَنَّ الْعَالِمَ بِأَوَّلِ السَّمَاعِ يَعْلَمُ أَنَّ الْحَامِلَ عَلَى هَذَا
 الْمَعْنَى لَسَمَّا هُوَ الْاِحْتِرَازُ عَمَّا يَنْشَأُ مِنَ الدَّمِّ فَتَكُونُ الْاِحْتِرَازُ عَنْ تَنَاوُلِ
 الدَّمِّ مَوْتِيَّاتٍ فَيَدُ امْرُءٍ الْحُكْمُ عَلَى ذَلِكَ -

ترجمہ

اور اس بنا پر کہ حکم علت کے ساتھ وجود اور عدم دائر ہوتا ہے، ہم نے کہا کہ جب قسم کھائی کہ وہ اپنی بیوی کو نہیں مارے گا پس اس نے اس کے بال پکڑ کر کھینچا یا اس کو دانتوں سے کاٹا یا اس کا گلہ دیا تو حانت ہو جائے گا بشرطیکہ امور ایلام کے طریقہ پر ہوں اور اگر مغناہت کے وقت بغیر ایلام کے مارنا اور بال کھینچنا یا ایلیا تو حانت نہ ہوگا اور اگر کسی نے قسم کھائی کہ فلاں کو نہیں مارے گا پھر اس نے اس کو اس کے مرنے کے بعد مارا تو وہ حانت نہ ہوگا کیونکہ ضرب کے معنی یعنی ایلام معدوم ہے اور اسی طرح اگر قسم کھائی کہ فلاں سے بات نہیں کریگا پھر اس سے اس کے مرنے کے بعد بات کی تو حانت نہ ہوگا کیونکہ انہام معدوم ہے اور اسی معنی کے اعتبار سے کہا جاتا ہے کہ جب قسم کھائی کہ وہ گوشت نہیں کھائے گا پھر اس نے مچھلی یا مڈھی کا گوشت کھالیا تو حانت نہ ہوگا اور اگر سور یا آدمی کا گوشت کھالیا تو حانت ہو جائے گا کیونکہ لغت کا جاننے والا سنتے ہی جان جائیگا کہ اس قسم پر آمادہ کرنے والا اس گوشت سے احتراز ہے جو خون سے پیدا ہوتا ہے پس دموی چیزوں کے کھانے سے احتراز مقصود ہوگا اور حکم اسی پر دائر کیا جائیگا۔

تشریح

مصنف فرماتے ہیں کہ حکم چونکہ وجود اور عدم علت کے ساتھ دائر ہوتا ہے اس لئے ہم کہتے ہیں کہ اگر کسی نے اپنی بیوی کو نہ مارنے کی قسم کھائی ہو اور پھر اس نے اس کو مارا تو نہیں لیکن اس کے بال پکڑ کر کھینچنا یا دانتوں سے اس کو کاٹنا یا اس کا گلہ دیا یا تو حانت ہو جائیگا بشرطیکہ یہ افعال ایلام اور ایذا کے طریقہ پر ہوں کیونکہ ضرب سے ایسا نفل مراد ہے جو تکلیف دہ ہو پس نہ مارنے کی قسم کا مطلب یہ ہوگا کہ میں تجھ کو تکلیف نہیں دوں گا لہذا شوہر کے جن کاموں سے بیوی کو تکلیف ہوگی ان کاموں کے ارتکاب سے شوہر حانت ہو جائے گا اور جن کاموں سے تکلیف نہیں ہوگی ان کے ارتکاب سے حانت نہ ہوگا چنانچہ مذکورہ قسم کے بعد اگر شوہر نے ہنسی مذاق میں بیوی کو مار دیا یا اس کے بال پکڑ کر کھینچ لیا اور اس عمل سے اس کو تکلیف پہنچا یا مقصود نہیں ہے تو شوہر حانت نہ ہوگا۔ اور اگر کسی نے قسم کھائی کہ فلاں کو نہیں ماروں گا پھر حالف نے اس کے مرنے کے بعد اس کو مارا تو بھی حانت نہ ہوگا کیونکہ ضرب سے مقصود ایلام ہے اور وہ یہاں معدوم ہے لہذا ایلام کے معدوم

ہونے کی وجہ سے حالف حائض نہ ہوگا۔ اسی طرح اگر کسی نے قسم کھائی کہ میں فلاں سے بات نہیں کروں گا پھر اس نے اس سے اس کے مرنے کے بعد بات کی تو حالف حائض نہ ہوگا کیونکہ بات کرنے سے مقصود انہماک ہے اور مرنے کے بعد انہماک پایا نہیں گیا لہذا اس صورت میں بھی حالف حائض نہ ہوگا اور اس وجہ سے کہ حکم علت کے ساتھ وجود اور عدم ادا ہوتا ہے کہا جاتا ہے کہ اگر کسی نے قسم کھائی کہ میں گوشت نہیں کھاؤں گا پھر مچھلی کا یا مڈی کا گوشت کھا لیا تو حائض نہ ہوگا اور اگر سو ریا آدمی کا گوشت کھا لیا تو حائض ہو جائے گا۔ اس لئے کہ لغات کا جاننے والا اس کام کو سننے ہی سمجھ جائے گا کہ اس قسم کا مقصد ایسے گوشت سے بچنا ہے جو خون سے پیدا ہوتا ہے اور جب یہ بات ہے تو حالف کی مراد موی چیزوں کے کھانے سے بچنا ہے گو یا اس نے یوں کہا کہ میں ایسا گوشت نہیں کھاؤں گا جو خون سے پیدا ہوتا ہے پس آدمی اور سور کا گوشت چونکہ خون سے پیدا ہوتا ہے اس لئے ان کے کھانے سے حالف حائض ہو جائے گا اور مچھلی اور مڈی کا گوشت چونکہ خون سے پیدا نہیں ہوتا ہے اس لئے ان کے کھانے سے حائض نہ ہوگا رہا یہ سوال کہ مچھلی کے اندر تو خون ہوتا ہے لہذا اس کے کھانے سے حائض ہونا چاہیے اس کا جواب یہ ہے کہ مچھلی کے اندر ایک رطوبت ہوتی ہے خون نہیں ہوتا کیوں کہ خون کی خاصیت یہ ہے کہ جب دمبوپ میں رکھا جائے تو وہ کالا ہو جائے اور مچھلی کے خون کو جب دمبوپ میں رکھا جاتا ہے تو وہ سفید ہو جاتا ہے۔ رہا یہ سوال کہ مچھلی کا گوشت حقیقہ گوشت ہے یہی وجہ ہے کہ اس سے گوشت کی نفی کرنا صحیح نہیں ہے اور اللہ تعالیٰ نے بھی اس کو "لحماً طریاً" فرمایا ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ مچھلی کا گوشت حقیقہ گوشت ہے لیکن حالف نے "واللہ لا اکل لحماً" میں لم مطلق فرمایا ہے اور مطلق سے فرد کامل مراد ہوتا ہے اور مچھلی کے گوشت میں خون نہ ہونے کی وجہ سے چونکہ شدت نہیں ہوتی ہے اس لئے اس کے لم ہونے میں ایک گونہ تصور ہے اور جب اس کے گوشت ہونے میں ایک گونہ تصور ہے تو اس کے کھانے سے حالف حائض نہ ہوگا۔ الحاصل حکم اسی علت پر درائر ہوگا یعنی اگر علت موجود ہوگی تو حکم موجود ہوگا اور اگر علت معدوم ہوگی تو حکم معدوم ہوگا۔

وَأَمَّا الْمُتَقَضِّي فَهُوَ زِيَادَةٌ عَلَى النَّصِّ لَا يَتَحَقَّقُ مَعْنَى النَّصِّ إِلَّا بِهِ كَأَنَّ النَّصَّ اِنْقِضَاءً
لِيَصِحَّ فِي نَفْسِهِ مَعْنَاهُ مِثْلَهُ فِي التَّسْرِعِيَّاتِ قَوْلُهُ أَنْتِ طَالِقٌ فَإِنَّ هَذَا انْقَضَتْ الْمُرَاةُ
إِلَّا أَنْ التَّمَتُّ يَقْتَضِي الْمَصْدَرَ فَكَأَنَّ الْمَصْدَرَ مَوْجُودٌ يَبْطُلُ بِنِ الْإِقْتِضَاءِ -

ترجمہ اور بہر حال متقضي سو در نفس پر ایسی زیادتی ہے جس کے بغیر نفس کے معنی مستحق نہ ہوں گویا نفس نے زیادت کا تقاضا کیا ہے تاکہ اس کے معنی فی نفسہ صحیح ہوں شروع میں اس کی شالی شوہر کا قول "انت طالق" ہے کیونکہ طالق عودت کی محنت ہے مگر صحت مصدر کا تقاضا ہوتی ہے گویا مصدر انقضاء موجود ہے۔

تشریح تفسیر رابع کی جو تہی قسم متقضي (اسم مفعول) ہے اور متقضي کلام منعمی علیہ پر ایسی زیادتی کا نام ہے جس کے بغیر کلام منعمی علیہ کے معنی مستحق نہ ہو سکتے ہوں جیسے نحر بر رقبہ میں ماکوت کی زیادتی

مقدر ہے کہ چونکہ تحریر رقبہ ملک کے بعد ہی مستحق ہو سکتا ہے۔ مصنف نے مقتضی کی وجہ تسمیہ بیان کرتے ہوئے فرمایا: ہے کہ نص یعنی کلام منصوص علیہ کے معنی کوئی ذات درست کرنے کے لئے، نص، چونکہ اس زیادتی کا تقاضہ کرتی ہے اس لئے نص مقتضی (بکسر الضاد) ہوئی اور وہ زیادتی مقتضی (بفتح الضاد) ہوگی، اس کی تفصیل یہ ہے کہ بسا اوقات نص یعنی کلام منصوص علیہ شرعاً اس بات کا تقاضہ کرتا ہے کہ ایک زائد عبارت مقدر مانی جائے کیونکہ اگر اس زائد عبارت کو مقدر نہ مانا گیا تو کلام منصوص علیہ کے معنی صحیح نہ ہوں گے بلکہ کلام منصوص علیہ لغو ہو جائے گا لہذا کلام منصوص علیہ کے معنی کو صحیح کرنے کے لئے اور اس کو لغو ہونے سے بچانے کے لئے اس زیادتی کا مقدر ماننا ضروری ہے۔ اس زیادتی پر چونکہ کلام منصوص علیہ کی صحت موقوف ہے اس لئے وہ زیادتی کلام منصوص علیہ کے لئے شرط ہوگی اور شرط اشئی شیء پر مقدم ہوتی ہے لہذا وہ زیادتی کلام منصوص علیہ پر مقدم ہوگی۔ آپ غور کریں تو معلوم ہوگا کہ یہاں چار چیزیں ہیں: (۱) کلام منصوص علیہ جس کی صحت اس زیادتی پر موقوف ہے اس کو مقتضی (بکسر الضاد) کہا جاتا ہے۔ (۲) وہ زیادتی جس پر کلام منصوص علیہ کی صحت موقوف ہے اور کلام منصوص علیہ کے لئے شرط کا درجہ رکھتی ہے اس کو مقتضی (بفتح الضاد) کہا جاتا ہے۔

(۳) شرع کا اس بات پر دلالت کرنا کہ کلام منصوص علیہ اس زیادتی کے بغیر درست نہیں ہوگا اقتضا ہے۔ بعض نے کہا ہے کہ کلام منصوص علیہ کا اس زیادتی کو طلب کرنا اقتضا ہے اور بعض نے کہا کہ مقتضی اور مقتضی کے درمیان کی نسبت کا نام اقتضا ہے۔ ان تینوں اقوال کی تعبیر اگرچہ الگ الگ ہے لیکن حاصل سب کا ایک ہے۔ (۴) وہ حکم جو مقتضی سے ثابت ہوگا۔ مصنف کہتے ہیں کہ احکام شرعیہ میں مقتضی کی مثال یہ ہے کہ شوہر نے اپنی بیوی سے کہا "انت طالق" ملاحظہ فرمائیے طالق عورت کی صفت ہے یعنی تو طلاق دالی ہے اور صفت مصدر کا تقاضہ کرتی ہے کیونکہ صفت کے صیغے جیسے اسم فاعل، اسم مفعول اور صفت مشبہ مصدر پر دلالت کرتے ہیں جیسا کہ فعل، مصدر پر دلالت کرتا ہے پس جب طالق عورت کی صفت ہے اور صفت مصدر کا تقاضہ کرتی ہے تو طالق، طلاق مصدر کا تقاضہ کریگی، اور جب طالق، طلاق مصدر کا تقاضہ کرتی ہے تو "انت طالق" کہنا انت طالق، طلاق کہنا ہوگا اور جب ایسا ہے تو مصدر یعنی طلاق اقتضا ثابت ہوگا یعنی انت طالق مقتضی اور طلاق مصدر مقتضی ہوگا۔

(فہو اللہ) مقدر، محذوف اور مقتضی تینوں غیر منطوق ہوتے ہیں یعنی لفظوں میں مذکور نہیں ہوتے، اصولیین میں مقدر میں اور اصحاب شافعی اور متاخرین میں سے قاضی ابو زید کہتے ہیں کہ ان کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے اور علامہ فخر الاسلام اور عام متاخرین کہتے ہیں کہ ان کے درمیان فرق ہے وہ یہ کہ جو چیز کلام کو لغتاً یا شرعاً یا عقلاً صحیح کرنے کے لئے ثابت ہوگی وہ مقدر کہلائے گی اور جو چیز کلام کو لغتاً صحیح کرنے کے لئے ثابت ہوگی وہ محذوف کہلائے گی اور جو کلام کو شرعاً صحیح کرنے کے لئے ثابت ہوگی مقتضی کہلائے گی۔ جمیل احمد غفرلہ ولوالدیہ۔

وَإِذَا قَالَ أَسْتَقْبِحُ بِذَلِكَ عَنِّي بِالْفِ ذَرَهُمْ فَقَالَ أَعْتَقْتُ بِقَعِ الْعِتْقُ عَنِ الْأَمْرِ
فَيَجِبُ عَلَيْهِ الْأَلْفُ وَ لَوْ كَانَ الْأَمْرُ نَوِي بِهِ الْكُفَّارَةَ يَقَعُ عَمَّا نَوَى وَذَلِكَ

لَا تَقُولَهُ أَعِيْقَهُ عَنِّي بِالْفِ دِمْرٌ هُوَ يَفْتَضِي مَعْنَى قَوْلِهِ بَعْدَهُ عَنِّي بِالْفِ تَعَرُّكُنْ
وَكَيْلِي بِالْأَعْتَابِ فَاعْتِقَهُ عَنِّي كَيْتَبْتَ السَّبِيْعَ بِطَرِيقِ الْإِقْتِضَاءِ وَتَيَبَّتْ الْقَبُولُ
كَذَلِكَ لِأَنَّ سُرُّكُنْ فِي بَابِ السَّبِيْعِ -

ترجمہ اور جب کسی نے کہا تو اپنے غلام کو میری طرف سے ایک ہزار درہم کے عوض فروخت کر، پس اس نے کہا میں نے
آزاد کر دیا تو امر کی طرف سے آزادی واقع ہو جائے گی لہذا امر پر ایک ہزار واجب ہو گا اور اگر امر نے اس سے کفارہ کی نیت
کی تو وہ واقع ہو جائیگا جس کی نیت کی ہے اور یہ اس لئے کہ اس کا قول "تو اس کو میری طرف سے ایک ہزار درہم کے
عوض آزاد کر" اس کے قول "اس کو میرے ہاتھ ایک ہزار کے عوض فروخت کر پھر میری طرف سے آزاد کرنے کا دلیل
بن کر میری طرف سے اس کو آزاد کر دے" کے معنی کا تقاضا کرتا ہے، پس بیع بطریق اقتضاء ثابت ہوگی اور قبول بھی
اسی طرح ثابت ہوگا کیونکہ وہ باب بیع میں رکن ہے۔

تشریح مصنف اصول الشاشی نے دوسری مثال ذکر کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ اگر کسی نے دوسرے آدمی سے کہا
"تو اپنا غلام ایک ہزار درہم کے عوض میری طرف سے آزاد کر دے" اس نے کہا "میں نے آزاد کر دیا" تو
یہ غلام امر کی طرف سے آزاد ہو گا اور امر پر ایک ہزار درہم واجب ہوں گے اور اگر امر نے اس غلام کی آزادی سے کفارہ
کی نیت کی تو امر کی طرف سے کفارہ بھی ادا ہو جائے گا، اور دلیل اس کی یہ ہے کہ امر کا قول "اعتق عبدک عنی بالف
درہم" بیع کا تقاضا کرتا ہے۔ گویا امر یوں کہتا ہے "بعد عتی بالف شم کن وکیلی بالاعتاق فاعتقه عتی"
اس غلام کو ایک ہزار کے عوض میرے ہاتھ فروخت کر، پھر میرا دلیل بن کر اس کو میری طرف سے آزاد کر۔ اور امر کا قول
"اعتق عبدک عنی بالف درہم" بیع کا تقاضا اس لئے کرتا ہے کہ اعتاق (آزاد کرنا) کے لئے ضروری ہے کہ
آزاد کرنے والا غلام کا مالک ہو، کیونکہ صاحب شریعت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے "لا اعتق فیما لا یملکک ابن آدم"
بغیر ملک کے آزادی واقع نہیں ہوگی، پس امر کا اعتق کہنا اس بات کا تقاضا کرتا ہے کہ مجھے پہلے اس غلام کا مالک
بناؤ اور پھر میری طرف سے دلیل ہو کر اس کو آزاد کر، اور ملک سبب کا تقاضا کرتی ہے، اور ملک کے اسباب بیع
ہے، صدقہ، ارث وغیرہ اگرچہ بہت سے ہیں لیکن یہاں "بالف درہم" عوض کا ذکر بیع پر دلالت کرتا ہے پس
امر کا قول "اعتق عبدک عنی بالف درہم" اس بات کا تقاضا کرتا ہے کہ پہلے یہ غلام میرے ہاتھ ایک ہزار
درہم کے عوض فروخت کر اور پھر میرا دلیل ہو کر اس کو میری طرف سے آزاد کر۔

ملاحظہ فرمائیے یہاں بیع اقتضاء ثابت ہے لہذا امر کا قول "اعتق عبدک عنی بالف درہم"
مقتضی (بالکسر) ہو گا اور بیع مقتضی (بalfتح) ہوگی۔ اور غلام پر امر کی ملک کا ثابت ہونا مقتضی (بalfتح) کا حکم
ہوگا۔ الحاصل اس مثال میں بیع ایسی زائد چیز ہے جس پر صحت عتیق موقوف ہے۔ و یتبث القول کذلک
سے مصنف نے ایک اعتراض کا جواب دیا ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ عتیق کے ضمن میں مذکورہ بیع بغیر ایجاب و

دقبول کے ہے حالانکہ ایجاب وقبول بیع کے ارکان میں سے ہیں لہذا یہ بیع درست نہ ہونی چاہئے، اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں جس طرح بیع اقتضاء ثابت ہوتی ہے اسی طرح ایجاب وقبول بھی اقتضاء ثابت ہوں گے اور جو بیع اقتضاء ثابت ہوتی ہے اس کے لئے ایجاب وقبول کا بھی اقتضاء ثابت ہونا کافی ہے مطلقاً اور مذکور ہونا ضروری نہیں ہے اور جب ایسا ہے تو کوئی اعتراض وارد نہ ہوگا۔

وَلِهَذَا قَالَ أَبُو يُوسُفَ إِذَا قَالَ أَعْتَقَ عَبْدَكَ عَنِّي بِغَيْرِ شَيْءٍ فَقَالَ أَعْتَقْتُ يَقَعُ الْعِتْقُ عَنِ الْأَمْرِ وَيَكُونُ هَذَا مُقْتَضِيًا لِلْهَبَةِ وَالشُّوْكَيْلِ وَلَا يَحْتَاجُ فِيهِ إِلَى الْقَبْضِ لِأَنَّه يَمْنُزِلُ الْقَبُولَ فِي بَابِ الْبَيْعِ وَلَكِنَّا نَقُولُ الْقَبُولُ مَرَكَنٌ فِي بَابِ الْبَيْعِ فَإِذَا أَشْبَهْنَا الْبَيْعَ اقْتِصَاءً أَشْبَهْنَا الْقَبُولَ ضُرُورَةً بِخِلَافِ الْقَبْضِ فِي بَابِ الْهَبَةِ فَإِنَّهُ لَيْسَ بِمَرَكَنٍ فِي الْهَبَةِ لِيَكُونَ الْحُكْمُ بِالْهَبَةِ بِطَرِيقِ الْقَبْضِ حُكْمًا بِالْقَبْضِ -

ترجمہ

اور اسی وجہ سے امام ابو یوسفؒ نے فرمایا ہے کہ جب کسی نے (دوسرے سے) کہا تو میری طرف سے اپنا غلام بغیر کسی عوض کے آزاد کر پس اس دوسرے آدمی نے کہا میں نے آزاد کیا تو آزادی امر کی طرف سے واقع ہوگی اور یہ کلام ہمہ اور توکیل کا تقاضہ کرنے والا ہوگا اور اس میں قبضہ کی احتیاج نہ ہوگی کیونکہ قبضہ قبول کے مرتبہ میں ہے باب بیع میں لیکن ہم جواب دیں گے کہ قبول باب بیع میں رکن ہے، پس جب ہم نے بیع کو اقتضاء ثابت کیا تو قبول کو ضرورہ ثابت کیا برخلاف باب ہمہ میں قبضہ کے کیونکہ قبضہ ہمہ میں رکن نہیں ہے بطریق اقتضاء ہمہ کا حکم قبضہ کا حکم ہو جائے۔

تشریح

حضرت امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ جس طرح "اعتق عبدك عنی بالف درھم" کے جواب میں "اعتقت" کہنے سے غلام امر کی طرف سے آزاد ہوتا ہے اور یہ کلام بیع اور قبول بیع کا مقتضی ہوتا ہے اسی طرح اگر کسی نے دوسرے آدمی سے "اعتق عبدك عنی بغیر شئی" اپنا غلام میری طرف سے بغیر عوض کے آزاد کر" کہا اور مخاطب نے جواب میں "اعتقت" کہا تو اس صورت میں بھی آزادی امر کی طرف سے واقع ہوگی۔ اور ہمہ اور توکیل اقتضاء ثابت ہوگا چنانچہ مطلب یہ ہوگا "حب لی عبدك شعرا کن وکیلی بالاعتاق" تو میرے لئے اپنا غلام ہمہ کر پھر وکیل ہو کر اس کو آزاد کر۔ حضرت امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ ہمہ کے نام ہونے کے لئے اور اس سے ملک ثابت ہونے کے لئے اگرچہ محبوب لڑکا شئی محبوب پر قبضہ کرنا شرط ہے لیکن جس طرح اقتضاء ثابت ہونے والی بیع میں قبول اقتضاء ثابت ہو جاتا ہے اسی طرح اقتضاء ثابت ہونے والے ہمہ میں قبضہ بھی اقتضاء ثابت ہو جائیگا کیونکہ ہمہ میں قبضہ کی وہی حیثیت ہے جو بیع

میں قبول کی حیثیت ہے، لہذا جس طرح اقتضاء ثابت ہونے والی بیع میں قبول اقتضاء ثابت ہوا ہے اور اس سے امر کی ملک ثابت ہو کر امر کی طرف سے آزادی داتع ہوئی ہے اسی طرح اقتضاء ثابت ہونے والے ہبہ میں موہوب لہ کا قبضہ بھی اقتضاء ثابت ہوگا اور اس سے موہوب لہ کی ملک ثابت ہو کر موہوب لہ کی طرف سے آزادی داتع ہوگی صاحب اصول النشائی نے حضرات طرفین کی طرف سے امام ابو یوسفؒ کے قول کا جواب دیتے ہوئے فرمایا ہے کہ قبضہ موہوب کو قبولی بیع پر قیاس کرنا درست نہیں ہے کیونکہ قبولی بیع کے ضمن میں ثابت ہو جاتا ہے، لیکن قبضہ ہبہ کے ضمن میں ثابت نہیں ہوتا ہے اور وجہ اس کی یہ ہے کہ قبولی بیع کا رکن ہے اور شئی بغیر رکن کے موجود نہیں ہو سکتی ہے لہذا جب اقتضاء بیع ثابت ہوگی تو اس کے ضمن میں اقتضاء قبول بھی ضرور ثابت ہوگا اور جب قبول ثابت ہو گیا تو بیع منقذ ہوگی اور جب بیع منقذ ہوگی تو امر غلام کا مالک ہو گیا اور جب امر غلام کا مالک ہو گیا تو غلام امر کی طرف سے آزاد ہوگا نہ کہ مامور کی طرف سے۔ اور رہا قبضہ تو وہ ہبہ میں رکن نہیں ہے بلکہ شرط ہے اور شرط شئی سے خارج ہوتی ہے اس کے وجود میں داخل نہیں ہوتی اور جب ایسا ہے تو ہبہ کے ضمن میں قبضہ ثابت نہیں ہوگا اور جب موہوب لہ کا قبضہ ثابت نہیں ہوا تو موہوب لہ شئی موہوب یعنی غلام کا مالک بھی نہ ہوگا اور جب موہوب لہ غلام کا مالک نہیں ہوا تو یہ غلام موہوب لہ یعنی امر کی طرف سے آزاد بھی نہ ہوگا بلکہ مامور کی طرف سے آزاد ہوگا۔

الحاصل قبضہ اور قبولی بیع کے درمیان فرق ہے اور جب ان دونوں کے درمیان فرق ہے تو ایک کو دوسرے پر قیاس کرنا بھی درست نہ ہوگا۔ لیکن اس جواب پر ایک اعتراض ہے وہ یہ کہ شئی کا وجود جس طرح رکن کے وجود پر موقوف ہوتا ہے اسی طرح شئی کا وجود شرط کے وجود پر موقوف ہوتا ہے۔ لہذا جس طرح ثبوت بیع کے ضمن میں قبول ثابت ہو جاتا ہے اسی طرح ثبوت ہبہ کے ضمن میں قبضہ بھی ثابت ہو جانا چاہئے تھا، اس کا جواب یہ ہے کہ ہبہ قولی چیز ہے اور قبضہ فعلی ہے اور فعل حسی کو چونکہ قولی کے تابع بنانا صحیح نہیں ہے اس لئے قبضہ ہبہ کے ضمن میں بطریق اقتضاء ثابت نہ ہوگا کیونکہ اس سے فعل حسی (قبضہ) کا قولی (ہبہ) کا تابع بنانا لازم آتا ہے۔

وَحُكْمُ الْمُتَمَضِّي أَنَّهُ يَثْبُتُ بِطَرِيقِ الضَّرُورَةِ فَيُقَدَّرُ بِقَدْرِ الضَّرُورَةِ وَلِهَذَا قُلْنَا إِذَا قَالَ أَنْتَ طَالِقٌ وَنَوَى بِهِ التَّلْتِ لَا يَصَحُّ لِأَنَّ الطَّلَاقَ يُقَدَّرُ مَذْكَورًا بِطَرِيقِ الْأَقْتِضَاءِ فَيُقَدَّرُ بِقَدْرِ الضَّرُورَةِ وَالضَّرُورَةُ تَرْتَفِعُ بِالْوَاحِدِ فَيُقَدَّرُ مَذْكَورًا فِي حَقِّ الْوَاحِدِ -

ترجمہ اور مقصدی کا حکم یہ ہے کہ وہ بطریق ضرورت ثابت ہوتا ہے لہذا بقدر ضرورت مقدر ہوگا اور اسی وجہ سے ہم نے کہا کہ جب کسی نے "انت طالق" کہا اور اس سے تین کی نیت کی تو صحیح نہیں ہے اس لئے کہ طلاق کو بطریق اقتضاء مذکور فرض کیا جاتا ہے لہذا بقدر ضرورت مقدر مانا جائے گا اور ضرورت ایک طلاق سے مرتفع ہو جاتی ہے لہذا ایک

کے حق میں طلاق کو فرض کیا جائے گا۔

تشریح | مصنف کتاب فرماتے ہیں کہ مقتضی ضرورت ثابت ہوتا ہے یعنی کلام کو صحیح کرنے کی ضرورت کے پیش نظر مقتضی ثابت ہوتا ہے اور یہ بات مسلم ہے کہ جو چیز ضرورت ثابت ہوتی ہے وہ بقدر ضرورت ثابت ہوتی ہے لہذا مقتضی جب بھی ثابت ہوگا بقدر ضرورت ثابت ہوگا یعنی مقتضی کی اتنی ہی مقدار ثابت ہوگی جس سے ضرورت پوری ہو سکے اسی قاعدے کے پیش نظر ہم کہتے ہیں کہ اگر شوہر نے اپنی بیوی سے "انت طالق" کہا اور تین طلاقیں کی نیت کی تو یہ نیت صحیح نہ ہوگی۔ اور تین طلاقیں کی نیت کے باوجود عورت پر ایک ہی طلاق واقع ہوگی کیونکہ انت طالق سے جو طلاق ثابت ہے وہ بطریق اقتضاء ثابت ہے لہذا طلاق بقدر ضرورت ثابت ہوگی اور ضرورت چونکہ ایک طلاق سے پوری ہو جاتی ہے اس لئے یہاں ایک طلاق مقدر مانا جائے گی اور جب ایک طلاق مقدر مانا گئی تو مذکورہ عورت پر ایک ہی طلاق واقع ہوگی تین واقع نہ ہوں گی۔

وَعَلَىٰ هَذَا أُخْرِجَ الْحُكْمُ فِي قَوْلِهَا إِنْ أَكَلْتُ وَنَوَيْتُ بِهِ طَعَامًا دُونَ طَعَامٍ لَا يَبِيحُ لِأَنَّ الْأَكْلَ يَقْتَضِي طَعَامًا فَكَانَ ذَلِكَ تَأْيِثًا يَطْرُقُ إِلَّا قِتْضَاءً فَيَقْدَرُ بِقَدْرِ الصَّرْوَرَةِ وَالصَّرْوَرَةُ تَرْتَفِعُ بِالْفَرْدِ الْمُطْلَقِ وَلَا تَخْصِيصٍ فِي الْفَرْدِ الْمُطْلَقِ لِأَنَّ التَّخْصِيصَ يَعْتمِدُ الْعُمُومَ۔

ترجمہ

اور اسی پر حکم کی تخریج کی جائے گی اس کے قول "ان اکلت" میں اور اس نے اس سے ایک کھانے کی نیت کی نہ کہ دوسرے کھانے کی تو یہ نیت صحیح نہ ہوگی اس لئے کہ لفظ اکل کھانے کی چیز کا تقاضہ کرتا ہے پس کھانے کی چیز بطریق اقتضاء ثابت ہوگی لہذا طعام بقدر ضرورت مقدر مانا جائے گا اور ضرورت فرد مطلق سے مرتفع ہو جاتی ہے اور فرد مطلق میں تخصیص نہیں ہے کیونکہ تخصیص عموم پر اعتماد رکھتی ہے۔

تشریح | مصنف کتاب کہتے ہیں کہ مقتضی بقدر ضرورت ثابت ہوتا ہے کے قاعدہ پر ان اکلت میں حکم کی تخریج کی جائے گی یعنی اگر کسی نے کہا "ان اکلت فعبدی حشر" اگر میں نے کھا یا تو میرا غلام آزاد ہے اور حالف نے کسی مخصوص کھانے کی نیت کی مثلاً روٹی کی نیت کی تو احسان کے نزدیک یہ نیت صحیح نہ ہوگی بلکہ حالف ہر چیز کے کھانے سے حاش ہوا جائے گا یعنی حالف جو بھی چیز کھائے گا اس کے کھانے سے اس کا غلام آزاد ہو جائیگا اور حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک دیا ہے اس کی نیت تخصیص معتبر ہوگی یعنی اگر "ان اکلت فعبدی حشر" کہہ کر حالف نے روٹی کی نیت کی تو یہ نیت دیا ہے (جنیبا بینہ و بین اللہ) معتبر ہوگی قضا معتبر نہ ہوگی یعنی قاضی اس کی تصدیق نہیں کریگا۔ حضرت امام شافعیؒ کی دلیل یہ ہے کہ اکل فعل متعدی ہے اور فعل متعدی کے لئے مفعول ضروری ہے خواہ مفعول ہو خواہ مقدر ہو۔ اور جب ایسا ہے تو ان اکلت کے بعد شئی یا طعام مقدر ہوگا اور شئی اور طعام

عام میں اور عام میں تخصیص کی نیت کرنا جائز ہے۔ لہذا حالف کا مان اکلٹ کہہ کر کسی مخصوص کھانے کی نیت کرنا درست ہوگا۔ مگر چونکہ اس نیت میں حالف کے حق میں تہمت ہے اس طور پر کہ قسم کھا کر وہ اپنے بارے میں تخفیف چاہتا ہے اس لئے قاضی اس کی اس نیت کا اعتبار نہیں کریگا۔ احسان کی دلیل یہ ہے کہ ان اکلٹ کے بعد لفظ شئی یا لفظ طعام مقدر نہیں ہے بلکہ معتقنی ہے یعنی اکل، طعام کا تقاضا کرتا ہے لہذا طعام بطریق اقتضاء ثابت ہوگا اور پہلے گزر چکا ہے کہ معتقنی بقدر ضرورت ثابت ہوتا ہے اور ضرورت فرد مطلق (فرد غیر معین) سے مرتفع ہو جاتی ہے اور فرد مطلق میں تخصیص نہیں ہوتی کیونکہ تخصیص وہاں ہوتی ہے جہاں عموم ہوتا ہے اور معتقنی کے لئے عموم نہیں ہوتا لہذا معتقنی جو فرد مطلق ہے اس میں تخصیص نہ ہوگی اور جب معتقنی میں تخصیص نہیں ہوتی تو معتقنی میں تخصیص کی نیت کرنا بھی صحیح نہ ہوگا۔ الحاصل آن اکلٹ فعبدی حتر کہہ کر کسی مخصوص کھانے کی نیت کرنا صحیح نہ ہوگا، بلکہ حالف ہر چیز کے کھانے سے حائز ہو جائیگا۔ اس جگہ ایک اعتراض ہے وہ یہ کہ طعام جو معتقنی ہے تم تسلیم کرتے ہیں کہ وہ عام نہیں ہے لہذا اس میں تخصیص صحیح نہ ہوگی لیکن وہ مطلق ہے اور مطلق کو مقید کرنا جائز ہے لہذا اس کو کسی مخصوص طعام کے ساتھ مقید کرنا جائز ہوگا اور جب یہ جائز ہے تو مخصوص طعام کی نیت کرنا صحیح ہونا چاہیے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ طعام کے بعض انواع کو مقید کرنا اس کے بعض افراد کو مقید کرنا تخصیص سے تقید نہیں ہے، مثلاً رجال بول کر اگر قریش یا تمیم کوئی مخصوص قوم مراد لی گئی تو تخصیص کہلائے گا تقید نہیں کہلائیگا، تقید تو کسی چیز میں وصف زائد کے اعتبار کرنے کا نام ہے مثلاً رجل میں صفت علم کا اعتبار کر لیا جائے تو یہ تقید کہلائے گی۔

وَلَوْ قَالَ بَعْدَ الدُّخُولِ اِعْتَدَى وَنَوَى بِهٖ الطَّلَاقَ فَيَقَعُ الطَّلَاقُ اِقْتِضَاءً لِاِلَاتِ
الْاِعْتِدَاءِ اِذْ يَفْتَضِنِ رُحُودَ الطَّلَاقِ فَيَقْدَرُ الطَّلَاقُ مَوْجُودًا صَرُورَةً وَ لِلهَذَا
كَانَ الْوَاتِعُ بِهٖ مَرَجِعًا لِاِنَّ صِفَةَ الْبَيِّنُونَةِ زَائِدَةٌ عَلٰى قَدْرِ الصَّرُورَةِ
فَلَا يَنْبَغُ بَطْلُ بِنِ اِقْتِضَاءً وَلَا يَقَعُ اِلَّا وَاَحَدٌ لِمَا ذَكَرْنَا۔

ترجمہ اور اگر کسی نے اپنی بیوی کے ساتھ دخول کے بعد اس سے اعتدی کہا اور اس سے طلاق کی نیت کی تو اقتضاء طلاق واقع ہوگی کیونکہ اعتداد عدت شمار کرنا، وجود طلاق کا تقاضا کرتا ہے پس ضرورت طلاق مقدر مانی جائے گی اور اسی وجہ سے اس سے رجعی واقع ہوگی اس لئے کہ صفت بینوت مقدار ضرورت سے زائد ہے پس بینوت بطریق اقتضاء ثابت نہ ہوگی اور طلاق صرف ایک واقع ہوگی اس دلیل کی وجہ سے جو ہم نے ذکر کی ہے۔

تشریح معتقنی بقدر ضرورت ثابت ہوتا ہے کے اصول کے پیش نظر مصنف فرماتے ہیں کہ اگر کسی نے اپنی مدخول بہا بیوی سے اعتدی (تو شمار کر) کہا اور اس سے طلاق کی نیت کی تو اس سے طلاق اقتضاء واقع ہوگی اس لئے کہ اعتدی کے معنی میں تو شمار کر۔ اور اس میں کئی احتمال ہیں، یہ مطلب بھی ہو سکتا

ہے کہ اللہ تعالیٰ نے تجھ پر جو انعام کیا ہے اس کو شمار کر اور یہ بھی مطلب ہو سکتا ہے کہ حیض شمار کر یعنی عدت پوری کرنے کے لئے بیٹھ بس جب شوہر نے حیض شمار کرنے کی نیت کی تو اس سے ابہام دور ہوگی اور عدت گزارنے کا امر متعین ہوگا اور عدت گزارنے کا امر وجود طلاق کا تقاضہ کرتا ہے یعنی اس بات کا تقاضہ کرتا ہے کہ میں تجھ طلاق دے چکا ہوں لہذا تو اپنی عدت گزار۔ اور جب ایسا ہے تو لفظ اعتدی سے طلاق کا ثبوت بطریق اقتضاء ہوگا اور یہ اصول پہلے گذر چکا ہے کہ تقاضی بقدر ضرورت ثابت ہوتا ہے لہذا یہاں طلاق بقدر ضرورت مقدر ہوگی اور ضرورت چونکہ ایک طلاق رجعی سے پوری ہو جاتی ہے اس لئے اس کلمہ سے مدخول بہا عورت پر ایک طلاق رجعی واقع ہوگی، اسی کو فاضل مصنف نے کہا ہے کہ صفت بیسوت مقدر ضرورت سے زائد ہے لہذا بیسوت بطریق اقتضاء ثابت نہ ہوگی اور ایک سے زائد طلاقیں بھی چونکہ مقدر ضرورت سے زائد ہیں اس لئے ایک سے زائد طلاقیں بھی بطریق اقتضاء ثابت نہ ہوں گی۔

فَصْلٌ فِي الْأَمْرِ الْأَمْرِي فِي اللُّغَةِ قَوْلُ الْقَائِلِ لِغَيْرِهِ إِفْعَلٌ وَفِي الشَّرْعِ تَصَرُّفُ الزَّامِ الْمَعْمُولِ عَلَى الْغَيْرِ -

ترجمہ (یہ) فصل امر (کے بیان) میں ہے، لغت میں امر دوسرے سے قائل کا قول (فعل) ہے اور شریعت میں دوسرے پر فعل لازم کرنے کا تصرف ہے۔

تشریح اس فصل پر یہ اعتراض کیا جا سکتا ہے کہ امر اور نہی دونوں خاص کے قبیل سے ہیں لہذا ان دونوں کو خاص کی فصل میں ذکر کرنا چاہئے تھا علیحدہ فصلوں میں کیوں ذکر کیا گیا ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ ان دونوں پر چونکہ اکثر مسائل شرعیہ موقوف ہیں اس لئے یہ دونوں کتاب اللہ کے اہم مباحث میں سے ہیں اور اہم مباحث میں سے ہونا اس بات کا تقاضا ہے کہ ان کو مستقلاً علیحدہ فصلوں میں ذکر کیا جائے پس ان کے اہم مباحث میں سے ہونے کی وجہ سے ان کو علیحدہ فصلوں میں ذکر کیا گیا ہے اور امر کے ذریعہ جو چیز مطلوب ہوتی ہے وہ چونکہ وجودی ہوتی ہے اور نہی کے ذریعہ جو چیز مطلوب ہوتی ہے وہ عدوی ہوتی ہے اور وجودی شئی عدوی پر مقدم ہوتی ہے اس لئے امر کو نہی پر مقدم کیا گیا ہے۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ تمام موجودات کلمہ کن کے خطاب سے موجود ہوتی ہیں اور کلمہ کن امر ہے لہذا یہ بات ثابت ہوگئی کہ امر، اول مرتبہ میں ظاہر ہوا ہے اور جب امر اول مرتبہ میں ظاہر ہوا ہے تو وہ تمام مراتب پر مقدم ہوگا، پس امر، نہی کے علاوہ سب پر مقدم ہوگا۔

فاضل مصنف نے امر کی دو تعریضیں کی ہیں ایک لغوی، دوم شرعی۔ لغوی تعریف یہ ہے "قول القائل لِغَيْرِهِ إِفْعَلٌ" یعنی قائل کا اپنے علاوہ دوسرے سے "افعل" کہنا امر ہے۔ یہاں لفظ قول مصدر کے معنی میں نہیں ہے بلکہ اسم مفعول "مقول" کے معنی میں ہے کیونکہ امر لفظ کے اقسام میں سے ہے اور لفظ مقول ہوتا ہے نہ کہ قول اور جب ایسا ہے تو قول، مقول کے معنی میں ہوگا نہ کہ مصدر کے معنی میں۔ تعریف میں قول یعنی مقول جنس کے

رتبہ میں ہے جو ہر لفظ کو شامل ہے۔ اور قول القائل پہلی فصل ہے جس کے ذریعہ فعل رسول امر ہونے سے خارج ہو گیا ہے۔ لغیرہ دوسری فصل ہے جس کے ذریعہ وہ صیغہ خارج ہو گیا جو اپنے لئے ہوتا ہے جیسے "وَلنحمل خطایا کعبہ" یہاں اپنے آپ کو خطاب کرنا مقصود ہے غیر کو خطاب کرنا مقصود نہیں ہے۔ افعال تیسری فصل ہے جو نہی اور امر غائب کے تمام صیغوں کو امر ہونے سے خارج کرتی ہے۔ الحاصل لغت میں دوسرے سے قائل کے قول افعال کا نام امر ہے۔ امر کی شرعی تعریف یہ ہے "تصترف المزام الفعل علی الغیر" تصرف کی اضافت الزام کی طرف اضافت بیان ہے مطلب یہ ہے کہ امر، دوسرے پر تصرف کرنے یعنی فعل کو لازم کرنے کا نام ہے۔ تعریف میں لفظ فعل لسان اور فعل جوارح دونوں کو عام ہے، چنانچہ امر کی یہ تعریف قول مامور بہ کو بھی شامل ہوگی جیسے فاقہ و اما یتستر من القرآن، اور فعل مامور بہ کو بھی شامل ہوگی جیسے اقموا الصلوة - "علی الخیر" کی قید سے نذر خارج ہو جائے گی کیونکہ نذر کے ذریعہ فعل کو اپنے اوپر لازم کیا جاتا ہے نہ کہ دوسرے پر۔ امر کی شرعی تعریف پر ایک اعتراض ہے وہ یہ کہ اگر کسی نے اپنے واجب الاطاعت غلام سے کہا "ارجبت علیک ان تفعل کذا یا حطبت عندک فعل کذا" تو ان عبارتوں سے دوسرے پر فعل لازم ہو جاتا ہے مگر ان عبارتوں کو شرعاً امر نہیں کہا جاتا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ تعریف میں الزام فعل سے مطلقاً فعل لازم کرنا مراد نہیں ہے بلکہ صیغہ افعال کے ذریعہ لازم کرنا مراد ہے اور یہ ہم نے اس لئے کہا کہ امر کی لغوی تعریف میں افعال کی قید مذکور ہے اور یہ بات مسئلہ ہے کہ معنی لغوی معنی شرعی میں ملحوظ ہوتے ہیں لہذا افعال کی قید جو معنی لغوی میں مذکور ہے معنی شرعی میں بھی ملحوظ ہوگی۔ اور جب ایسا ہے تو امر ای الزام فعل کو کہا جائے گا جو افعال کے ذریعہ ہوگا اور جو الزام فعل افعال کے ذریعہ نہیں ہوگا اس کو امر نہیں کہا جائے گا۔ امر سے متعلق پانچ قسم کے مسائل ہیں: (۱) نفس امر اور اس کے موجب کا بیان (۲) مامور بہ یعنی فعل کا بیان (۳) مامور فیہ یعنی زمانہ کا بیان (۴) مامور یعنی مکلف کا بیان (۵) امر کا بیان۔ کیونکہ امر کے لئے ایک تو اس شخص کا ہونا ضروری ہے جس سے امر صادر ہوگا یعنی امر، دوسرے اس چیز کا ہونا ضروری ہے جس کو واجب کیا جائے گا یعنی مامور بہ، تیسرے اس کا ہونا ضروری ہے جس پر واجب کیا جائے گا یعنی مامور اور مکلف۔ جو تھے اس زمانہ کا ہونا ضروری ہے جس میں فعل مامور بہ واقع ہوگا اور پانچویں خود امر اور اس کا موجب ہے۔

وَذَكَرَ بَعْضُ الْأَيْمَانَةِ أَنَّ الْمُرَادَ بِالْأَمْرِ يَخْتَصُّ بِهَذِهِ الصِّيغَةِ وَاسْتِحَالِ أَنْ
يَتَكُونُ مَعْنَاهُ أَنَّ حَقِيقَةَ الْأَمْرِ يَخْتَصُّ بِهَذِهِ الصِّيغَةِ فَإِنَّ اللَّهَ تَعَالَى مَتَكَلِّمٌ فِي
الْأَنْزِلِ عِنْدَنَا وَكَلَامُهُ أَمْرٌ وَنَهْيٌ وَإِخْبَارٌ وَاسْتِخْبَارٌ وَاسْتِحَالِ وَجُودُ
هَذِهِ الصِّيغَةِ فِي الْأَنْزِلِ وَاسْتِحَالِ أَيْضًا أَنْ يَتَكُونُ مَعْنَاهُ أَنَّ الْمُرَادَ بِالْأَمْرِ
لِلْأَمْرِ يَخْتَصُّ بِهَذِهِ الصِّيغَةِ فَإِنَّ الْمُرَادَ لِلشَّارِعِ بِالْأَمْرِ وَجُوبِ الْفِعْلِ عَلَى
الْعَبْدِ وَهُوَ مَعْنَى الْإِبْتِلَاءِ عِنْدَنَا وَقَدْ ثَبَتَ الْوَجُوبُ بِدُونِ هَذِهِ الصِّيغَةِ أَلَيْسَ

أَنَّهُ وَجِبَ الْإِيمَانُ مَنْ لَمْ تَبْلُغَهُ الدَّعْوَةُ يَدْرُونَ وَرُودِ السَّمْعِ قَالَ أَبُو حَنِيفَةَ
 لَوْ لَمْ يَبْعَثِ اللَّهُ تَعَالَى رَسُولًا لَوَجِبَ عَلَى الْمُعْقَلَاءِ مَعْرِفَتُهُ بِمَقُولِهِمْ فَيُجَلِّ ذَٰلِكَ
 عَلَى أَنَّ الْمُرَادَ بِالْأَمْرِ بِخُتْمِ بِلَهْذِهِ الصِّفَةِ فِي حَقِّ الْعَبْدِ فِي الشَّرْعِيَّاتِ حَتَّى
 لَا يَكُونُ فَعْلُ الرَّسُولِ يَمْنُزِلُهُ قَوْلُهُ إِفْعَلُوا وَلَا يَلْتَمِزُ رَاعِيَةً الْوَجُوبِ بِهِ
 وَالْمَتَابَعَةَ فِي أَفْعَالِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ إِنَّمَا تَجِبُ عِنْدَ الْمُوَظَّئَةِ وَانْتِقَاءَ دَلِيلِ
 الْإِحْتِصَاصِ -

ترجمہ

اور بعض ائمہ نے ذکر کیا ہے کہ امر سے جو مراد ہے (یعنی وجوب) وہ اسی صیغہ (افعل) کے ساتھ خاص ہے اور محال ہے یہ کہ اس کے معنی یہ ہوں کہ امر کی حقیقت (طلب فعل) اسی صیغہ کے ساتھ خاص ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ ہمارے نزدیک ازل ہی میں متکلم ہیں اور ان کا کلام امر، نہی، اخبار اور استخبار ہے اور اس صیغہ کا ازل میں پایا جانا محال ہے اور محال ہے یہ کہ اس کے معنی یہ ہوں کہ امر ہے اور اس صیغہ کے ساتھ مختص ہے کیونکہ امر سے شارع کی مراد بندہ پر فعل کا واجب ہونا ہے اور ہمارے نزدیک وجوب فعل ہی ابتداء کے معنی میں اور وجوب فعل اس صیغہ کے بغیر بھی ثابت ہوا ہے، کیا ایمان بغیر درود سے کہ ان لوگوں پر ثابت نہیں ہوا جن کو دعوت اسلام نہیں پہنچی ہے، امام ابو حنیفہ نے فرمایا ہے کہ اگر باری تعالیٰ عز اسمہ کوئی رسول نہ بھیجتے تب بھی عقلاء پر اپنی عقلوں کے ذریعہ اس کی معرفت واجب ہوتی۔ پس بعض ائمہ کے اس قول کو اس پر محمول کیا جائے گا کہ امر سے جو مراد ہے (یعنی وجوب) وہ اس صیغہ کے ساتھ مختص ہے احکام شرع میں بندے کے حق میں، حتیٰ کہ رسول کا فعل اس کے قول "افعلو" کے مرتبہ میں نہیں ہوگا اور فعل رسول پر وجوب کا اعتقاد لازم نہ ہوگا اور رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے افعال میں متابعت، مدادمت اور دلیل اختصاص کے انتقاء کے وقت واجب ہوگی۔

تشریح

بعض ائمہ سے مراد علامہ فخر الاسلام بزدوی اور شمس الائمہ سرخسی ہیں۔ صاحب اصول النشائی نے ان حضرات کا نام لئے بغیر فرمایا ہے کہ بعض ائمہ یہ کہتے ہیں کہ امر سے جو مراد ہوتا ہے یعنی وجوب وہ صیغہ، فعل کے ساتھ خاص ہے یعنی وجوب صرف صیغہ، فعل سے ثابت ہوگا اس کے علاوہ اور کسی چیز سے ثابت نہ ہوگا۔ مصنف اصول النشائی نے بعض ائمہ کے قول "ان المراد بالامر بختص بِلَهْذِهِ الصِّفَةِ" پر درود اعتراض کئے ہیں۔ پہلا اعتراض "واستحال أن يكون معناه" سے کیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ بعض ائمہ کی عبارت "ان المراد بالامر بختص بِلَهْذِهِ الصِّفَةِ" کا اگر یہ مطلب ہے کہ امر کی حقیقت یعنی طلب فعل اس صیغہ کے ساتھ خاص ہے یعنی طلب فعل اس صیغہ کے بغیر موجود اور متحقق نہیں ہو سکتا ہے تو یہ مطلب مراد لینا بالکل محال ہے کیونکہ اہل سنت و الجماعت کے نزدیک اللہ تعالیٰ ازل ہی سے متکلم ہیں یعنی ازل ہی سے ان کے لئے صفت کلام ثابت ہے اور اللہ تعالیٰ کا کلام امر، نہی، اخبار اور استخبار ہے یعنی وہ اپنے کلام کے ساتھ امر ہیں، ناہی ہیں، مخبر ہیں۔ پس حقیقت امر یعنی طلب فعل کا صیغہ فعل کے ساتھ خاص ہونے کا

مطلب یہ ہوگا کہ یہ صیغہ بھی ازل میں موجود ہو کیونکہ باری تعالیٰ کا ازل میں صفت کلام کے ساتھ متکلم ہونے کا مطلب یہ ہوگا کہ انھوں نے ازل میں فعل طلب کیا ہے اور بقول آپ کے طلب فعل بغیر صیغہ افعل کے موجود اور متحقق نہیں ہو سکتا ہے لہذا صیغہ افعل کا بھی ازل میں پایا جانا ضروری ہوگا حالانکہ صیغہ افعل اور دوسرے صیغوں کا ازل میں پایا جانا محال ہے اس لئے کہ صیغے حروف اور اصوات سے مرکب ہونے کی وجہ سے حادث ہیں اور ازل تو جو کہ حادث کے منافی ہے اس لئے جو چیز حادث ہوگی وہ ازل میں نہیں ہو سکتی ہے یعنی اس کا ازل ہونا محال ہے، پس حقیقت امر یعنی طلب فعل کا صیغہ افعل کے ساتھ خاص ہونے کی وجہ سے صیغہ افعل کا ازل میں موجود ہونا لازم آتا ہے اور یہ محال ہے اور جو چیز محال کو مستلزم ہوتی ہے وہ جو نہ خود محال ہوتی ہے اس لئے حقیقت امر اور طلب فعل کا صیغہ افعل کے ساتھ خاص ہونا بھی محال ہے۔ الحاصل بعض ائمہ کی عبارت "ان المراد بالامریختص بھذہ الصیغۃ" کا یہ مطلب بیان کرنا کہ حقیقت امر اور طلب فعل صیغہ افعل کے ساتھ خاص ہے غلط ہے۔ مصنف نے اس اعتراض کا جواب نہیں دیا ہے۔ اور دوسرا اعتراض "دستمال ایضاً" سے کیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ اگر بعض ائمہ کے مذکورہ قول کا مطلب یہ ہے کہ امر سے امر یعنی شارع کی جو مراد ہے وہ اس صیغہ (صیغہ افعل) کے ساتھ خاص ہے یعنی شارع کی مراد صرف اس صیغہ سے حاصل ہوگی اس کے علاوہ سے حاصل نہ ہوگی تو یہ مطلب بیان کرنا بھی غلط ہے کیونکہ امر سے شارع کی مراد وجوب فعل علی العبد ہوتا ہے۔ یعنی شارع جب امر کرتا ہے تو اس کی مراد یہ ہوتی ہے کہ مامور بہ یعنی فعل بندے پر واجب ہو، جملہ معتزضہ کے طور پر فاضل مصنف نے فرمایا ہے کہ بندے پر فعل کا واجب ہونا ہی ہمارے نزدیک ابتلاء اور تکلیف ہے یعنی بندے کو مکلف کرنا اور اس کو آزمائش میں ڈالنا اسی کا نام ہے کہ بندے پر فعل واجب کر دیا جائے کیونکہ صاحب شریعت بندے پر فعل واجب کر کے اس کو اس طرح آزماتا ہے کہ اگر وہ اس فعل کو انجام دے گا تو اس کو ثواب دیا جائے گا اور اگر انجام نہیں دیا تو اس کو عذاب دیا جائے گا۔ الغرض امر سے شارع کی مراد یہ ہے کہ بندے پر فعل واجب ہو، لیکن ہم دیکھتے ہیں کہ وجوب فعل اس صیغہ (صیغہ افعل) کے بغیر بھی ثابت ہو جاتا ہے، چنانچہ اگر کوئی شخص پہاڑوں کی جو بیڑوں اور طیندیوں پر رہتا ہو اور وہاں کوئی نبی یا غیر نبی اسلام کی دعوت لے کر اس کے پاس نہ پہنچا ہو تو اس شخص پر ایمان واجب ہے بشرطیکہ اس کو غور و فکر کرنے کا وقت ملا ہو۔ امام اعظم حضرت امام ابو حنیفہ کے قول سے بھی ہماری تائید ہوتی ہے، حضرت موصوف نے فرمایا ہے کہ اگر بالفرض اللہ تعالیٰ کوئی رسول نہ بھیجتے تو عقلا، پرانی عقول کے ذریعہ اللہ کی معرفت حاصل کر کے اس پر ایمان لانا واجب ہوتا۔ یعنی عالم آفاق اور عالم النفس میں اللہ کے پیدا کردہ دلائل میں غور و فکر کر کے اس پر ایمان لانا واجب ہے، حضرت شیخ الہند کا شعر اسی طرف اشارہ کرتا ہے

انقلابات جہاں واعظرب ہیں کسں لو
بہر تغیر سے صدا آتی ہے فافہم فافہم

الحاصل یہ بات ثابت ہوگی کہ وجوب اس صیغہ کے بغیر بھی ثابت ہو جاتا ہے جیسا کہ ایمان کا وجوب درود سمع اور صیغہ افعل کے بغیر ثابت ہوا ہے اور جب ایسا ہے تو یہ کہنا کیسے درست ہوگا کہ امر سے امر کی

جو مراد ہے یعنی وجوب وہ صیغہ فعل کے ساتھ خاص ہے یعنی اس کا حصول صرف صیغہ فعل سے ہوگا اس کے علاوہ سے نہیں ہوگا۔ ”فہی حمل ذلک“ سے فاضل مصنف نے اس اعتراض کا جواب دیتے ہوئے فرمایا ہے کہ بعض ائمہ کے قول کو اس پر محمول کیا جائے گا کہ مراد امر یعنی وجوب اس صیغہ کے ساتھ احکام شرعیہ فرعیہ میں بندے کے حق میں خاص ہے نہ تو عقائد میں خاص ہے اور نہ شارع کے حق میں خاص ہے یعنی کسی چیز کو واجب کرنے میں شارع اس صیغہ کا محتاج نہیں ہے اور نہ ہی مسائل اعتقادہ مثلاً ایمان کا وجوب ثابت ہونے میں اس صیغہ کی ضرورت ہے۔ الغرض مصنف کے اس جواب سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ احکام شرعیہ فرعیہ میں بندے کے حق میں امر کی مراد یعنی وجوب اس صیغہ کے ساتھ خاص ہے یعنی احکام شرعیہ فرعیہ میں اس صیغہ کے بغیر وجوب ثابت نہیں ہوگا اور جب ایسا ہے تو فعل رسول، قول رسول ”افعلوا“ کے مرتبہ میں نہیں ہوگا یعنی جس طرح قول رسول (صیغہ امر) وجوب کو ثابت کرتا ہے اس طرح فعل رسول سے وجوب ثابت نہ ہوگا اور قول رسول سے جو وجوب ثابت ہوا ہے اس پر اعتقاد کرنا لازم نہ ہوگا۔

مصنف اہول الشاشی نے اس تفصیلی تقریر سے اس اختلاف کی طرف اشارہ کیا ہے کہ فعل رسول سے وجوب ثابت ہوتا ہے یا نہیں، احناف کے نزدیک فعل رسول سے وجوب ثابت نہیں ہوتا البتہ بعض شوافع اور امام مالک فرماتے ہیں کہ جس طرح قول رسول سے وجوب ثابت ہوتا ہے اسی طرح فعل رسول سے بھی وجوب ثابت ہوگا، ان حضرات کی دلیل یہ ہے کہ عززہ خندق کے موقع پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فوت شدہ نمازوں کو ترتیب کے ساتھ ادا فرمایا اور پھر صحابہ رضی اللہ عنہم سے کہا صلوا لکم ایتھونی اصلہ، اسی طرح نماز پڑھنا جس طرح تم نے مجھ کو نماز پڑھتے ہوئے دیکھا ہے۔ دیکھنے نبی علیہ السلام نے اپنے فعل میں متابعت کی تصریح فرمائی ہے لہذا یہ بات ثابت ہوگئی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے افعال میں متابعت واجب ہے اور جب ایسا ہے تو فعل نبی کا موجب ہونا ثابت ہو گیا یعنی یہ ثابت ہو گیا کہ نبی کے فعل سے بھی وجوب ثابت ہوجاتا ہے۔ ہماری طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ اس حدیث میں قضاء نمازوں میں ترتیب کو صیغہ امر صلوا سے واجب کیا گیا ہے نہ کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے فعل سے اس لئے کہ وجوب ثابت ہونے میں اگر فعل نبی کافی ہوتا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم صلوا نہ فرماتے، آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا صیغہ امر صلوا ارشاد فرمانا اس بات کی دلیل ہے کہ فعل نبوت وجوب کے سلسلہ میں کافی نہیں ہے۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ ایک مرتبہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز کے دوران اپنے جوتے نکالے آپ کو دیکھ کر حضرات صحابہ نے بھی اپنے جوتے نکال دیئے، نماز سے فراغت کے بعد آپ نے صحابہ پر نیکہ کرتے ہوئے فرمایا کہ تم لوگوں نے اپنے جوتے کیوں نکالے ہیں؟ صحابہ نے کہا آپ کو دیکھ کر آپ نے فرمایا میرے پاس بھی جبریل آئے تھے انھوں نے بتایا تھا کہ میرے جوتوں پر نجاست ہے، اس وجہ سے ان کو نکال دیا گیا۔ ملاحظہ فرمائیے اگر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے فعل میں متابعت واجب ہوتی تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم اس موقع پر صحابہ پر نیکہ نہ فرماتے آپ کا اس پر نیکہ فرمانا اس بات کی دلیل ہے کہ فعل رسول سے وجوب ثابت نہیں ہوتا ہے۔

والتابعۃ فی افعالہا سے ایک اعتراض کا جواب ملتا ہے، اعتراض یہ ہے کہ اگر فعل رسول موجب نہیں ہے جیسا کہ احناف کہتے ہیں تو رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے افعال میں متابعت بالکل واجب نہ ہونی چاہئے تھی حالانکہ

ہم دیکھتے ہیں کہ بہت سے افعال میں متابعت واجب ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے مطلق نعل میں متابعت واجب نہیں ہے بلکہ ان افعال میں متابعت واجب ہے جن پر آپ نے مداومت فرمائی ہو اور کبھی ترک نہ کیا ہو اور وہ افعال آپ کی خصوصیت نہ ہوں جیسا کہ جلد سے زائد عورتوں کے ساتھ شادی کرنا، تہجد کا واجب ہونا آپ کی خصوصیات میں سے ہے اور جب ایسا ہے تو فعل رسول کا علی الاطلاق موجب ہونا ثابت نہ ہوگا۔

**فَصَلِّ اِخْتَلَفَ النَّاسُ فِي الْاَمْرِ الْمَطْلُوقِ اَمَى الْمَجْتَرِدُ عَنِ الْقَرِيْبَةِ الدَّالَّةِ عَلٰى
النُّزُوْمِ وَعَدَمِ النَّزُوْمِ نَحْوُ قَوْلِهِ تَعَالٰى وَاِذَا قُرِئَ الْقُرْاٰنُ فَاسْتَجْمِعُوْا لَهُ وَاَنْصِتُوْا لَعَلَّكُمْ تَرْحَمُوْنَ وَقَوْلِهِ تَعَالٰى وَلَا تَقْرُؤْا بِهٰذِهِ الشَّجَرَةِ فَتَنْكَرُوْنَ اَمِنَ الظَّالِمِيْنَ۔**

ترجمہ

علمائے امر مطلق (کے موجب) میں اختلاف کیا ہے یعنی اس امر کے موجب میں جو لزوم یا عدم لزوم پر دلالت کرنے والے قرینہ سے خالی ہو جیسے باری تعالیٰ کا قول اور جب قرآن پڑھا جائے تو کان لگا کر سنو اور خاموش رہو تم پر رحم کیا جائے گا اور باری تعالیٰ کا قول اس درخت کے قریب مت جاؤ ورنہ ظالموں میں سے ہو جاؤ گے۔

تشریح

قرینہ موجب یا عدم وجوب پر دلالت کرتا ہو۔ جیسے عبارت میں مذکور پہلی آیت میں "استمعوا اور انصتوا" امر کے صیغے ہیں اور لزوم یا عدم لزوم پر دلالت کرنے والے قرینہ سے خالی۔ اور دوسری آیت میں "لا تقربا" کی ضد "اجتنبنا" امر کا صیغہ ہے اور لزوم یا عدم لزوم پر دلالت کرنے والے قرینہ سے خالی ہے۔ یعنی امر پر اگر ایسا قرینہ نہ ہو جو وجوب یا عدم وجوب پر دلالت کرتا ہو تو ایسے امر کے موجب میں اختلاف ہے کہ ایسے امر کا موجب کیا ہے پس بعض حضرات فرماتے ہیں کہ ایسے امر کا موجب ندب ہے۔ ندب کی تعریف یہ ہے کہ فعل اور ترک فعل دونوں جائز ہوں مگر فعل (کرنے) راجح اور ترک فعل مرجوح ہو۔ ان حضرات کی دلیل یہ ہے کہ امر طلب کے لئے آتا ہے اور طلب کے لئے جانب فعل کا ترک فعل کی جانب سے راجح ہونا ضروری ہے تاکہ اس فعل کو طلب کیا جاسکے اور راجح کا ادنیٰ درجہ ندب ہے لہذا ندب امر کا موجب ہوگا اس کی تائید قرآن سے بھی ہوتی ہے چنانچہ ارشاد ہے والذین یبتغون الكتاب مما ملکت ایمانکم فکانتبوھن علمتھن فیھم خیرا یعنی وہ لوگ جو اپنے غلام اور باندیوں کی کتابت کے خواہاں ہیں پس اگر تم ان میں کوئی بھلائی محسوس کرو تو ان کو مکاتبہ کرو اس جگہ مکاتبہ کا امر ندب کے لئے ہے یعنی مملوک کو مکاتبہ کرنا مندوب ہے۔

الحاصل یہ آیت بھی اس پر دلالت کرتی ہے کہ امر کا موجب "ندب" ہے۔ بعض حضرات فرماتے ہیں کہ امر کا موجب اباحت ہے اباحت کہتے ہیں کہ فعل اور ترک فعل دونوں جائز ہوں کسی کو کسی پر ترجیح نہ ہو۔ ان حضرات کی دلیل یہ ہے کہ امر طلب فعل کے لئے آتا ہے اور طلب کا مطلب یہ ہے کہ اس فعل کی اجازت ہو اور وہ فعل حرام

نہ ہو اور اس کا ادنیٰ درجہ اباحت ہے کیونکہ اباحت میں فعل کی اجازت ہوتی ہے اور وہ فعل حرام نہیں ہوتا پس معلوم ہوا کہ امر کا موجب اباحت ہے اس کی تائید باری تعالیٰ کے قول ”واذا حلت لکم فاصطادوا“ سے بھی ہوتی ہے کیونکہ اس آیت میں احرام سے بچنے کے بعد شکار کا امر کیا گیا ہے اور اس پر سب کا اتفاق ہے کہ شکار کرنا مباح ہے واجب یا مندوب نہیں ہے۔ اس آیت سے بھی معلوم ہوا کہ امر کا موجب اباحت ہے، بعض کے نزدیک امر کا موجب وجوب اور ندب کے درمیان اشتراک لفظی ہے یعنی امر کا صیغہ وجوب کے لئے بھی موضوع ہے اور ندب کے لئے بھی موضوع ہے اور بعض کے نزدیک ان دونوں کے درمیان اشتراک معنوی امر کا موجب ہے یعنی امر کا صیغہ طلب فعل کے لئے وضع کیا گیا ہے وہ طلب فعل خواہ درجہ اولاً ہو خواہ ندباً ہو۔ بعض کے نزدیک امر کا موجب وجوب، ندب، اباحت تینوں کے درمیان اشتراک لفظی ہے یعنی تینوں امر کے حقیقی معنی ہیں، اور بعض کے نزدیک امر کا موجب تینوں کے درمیان اشتراک معنوی ہے کیونکہ امر، اذن کے لئے وضع کیا گیا ہے اور اذن تینوں کو شامل ہے۔ بعض حضرات کے نزدیک امر کا موجب توقف ہے یعنی عمل کرنے سے روکے رہنا کیونکہ امر کیس معانی میں مستعمل ہوتا ہے: (۱) وجوب جیسے اقموا الصلوٰۃ (۲) ندب جیسے فکانبوا صبراً علمتم فیہم خیراً (۳) اباحت جیسے اذا حلت لکم فاصطادوا (۴) تہدید کسی کو غضب کے ساتھ خطاب کرنا، جیسے اعلمو ما تستمرو (۵) تعجیز (مخاطب کو کسی کام سے عاجز ظاہر کرنا) جیسے فاتوا بسورۃ من مثله (۶) ارشاد (دیوبی مصالحتہ کے پیش نظر کسی کام کی طرف رہنمائی کرنا) جیسے واشهدوا ذوی عدل منکم (۷) تسخیر ایک ماہیت کو دوسری ماہیت میں تبدیل کرنا، جیسے کونوا قردة خاسئین (۸) امتنان (احسان جملانے کے لئے) جیسے کلوا مما رزقکم اللہ (۹) اکرام جیسے ادخلوها بسلام امنین (۱۰) امانت (مخاطب کو ذلیل کرنا) جیسے ذق انک انت العزیز الکرم اور فذوقوا فلن نزمیدکم الا عذاباً (۱۱) تسویہ (دو چیزوں کے درمیان برابری ظاہر کرنا) جیسے اصبروا اولاً تصبروا (۱۲) دعاء جیسے اللھم اغفر لی (۱۳) تسبی جیسے الایہا اللیل الطویل انجلی لے شب دراز کاش تو منکشف ہو جاتی۔ یا مالک لیتقض علینا ربک لے مالک دوزخ کاش تیرا رب ہمارا معاملہ جکا دیتا۔ (۱۴) احتقار (مخاطب کے فعل کو حقیر ظاہر کرنا) جیسے موسیٰ نے فرعون کے جادو گروں کے جادو کی تحقیر کے لئے فرمایا ہے القواما استعرو ملقون (۱۵) تکوین کسی چیز کو عدم سے وجود میں لانے کے لئے) جیسے کن فیکون۔ (۱۶) تادیب (اخلاق و عادات کو سنوارنا) جیسے رسول ہاشمی صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد کل ممایلیک اپنے آگے سے کھاؤ۔ (۱۷) تعجب جیسے اسمع لہم والبصر (۱۸) اخبار جیسے فلیضحکو اقلیلا ولیبکوا کثیراً (۱۹) انذار جیسے قل تمغفوا فات مصیدکم الی النار۔ (۲۰) التماس جیسے ارجعوا الی اسبیکو (۲۱) انجام (مخاطب کو سائن کرنے کے لئے) جیسے حضرت ابراہیم کا قول نمرود سے فات بہا من المغرب۔

الحاصل امر کیس معانی میں مستعمل ہے اور جب ایسا ہے تو بلاقرینہ کسی ایک معنی پر عمل کرنا ممکن نہیں ہوا اور جب امر پر عمل کرنا ممکن نہیں ہے تو توقف ہے

ہوگا جہاں یہ ثابت ہوگی کہ امر کا موجب توقف ہے، حاجب اصول الشاشی فرماتے ہیں کہ صحیح مذہب یہ ہے کہ امر کا موجب واجب ہے اور یہ ہی جہود کا مذہب ہے اس کی تفصیل اگلی سطروں میں ذکر کی جائے گی۔

(فوائد) اشتراک لفظی یہ ہے کہ ایک لفظ متعدد معانی کے لئے الگ الگ وضع کیا گیا ہو جیسے لفظ "عین" کہ آنکھ، سونا، چشمہ وغیرہ بہت سے معانی کے لئے موضوع ہے۔ اور اشتراک معنوی یہ ہے کہ لفظ ایسے معنی کلی کے لئے موضوع ہو جس کے بہت سے افراد ہوں جیسے لفظ "انسان" حیوان ناطق کے لئے وضع کیا گیا ہے اور اس کے بہت سے افراد ہیں۔ موجب بفتح الجیم مقضی اور حکم ینوں مترادف الفاظ ہیں، جو چیز صیغہ امر سے ثابت ہوگی اس کو امر کا موجب مقضی اور حکم ینوں کہا جاتا ہے۔ جمیل احمد غفرلہ ولوالدیہ

وَالصَّحِيحُ مِنَ الْمَذْهَبِ أَنَّ مَوْجِبَهُ الْوَجُوبُ إِلَّا إِذَا قَامَ الدَّلِيلُ عَلَى خِلَافِهِ لِأَنَّ تَرْكَ الْأَمْرِ مَعْصِيَةٌ كَمَا أَنَّ الْإِيْتِمَارَ طَاعَةٌ. قَالَ الْكَلْبِيُّ
 أَطَعْتُ لِأَمْرِيكَ بِصِرِّ مَرْحَبِي ۖ مَرِيهِمْ فِي أَحْتَبِهِمْ بِذَلِكَ
 نَهَرَانِ طَاوَعُوكَ فَطَاوَعِيهِمْ ۖ وَإِنْ عَاصُوكَ فَأَعْصِي مَنْ عَصَاكَ
 وَالْبَصِيَّانُ فِيمَا يَرْجِعُ إِلَى حَقِّ الشَّرْعِ سَبَبٌ لِلْعُقَابِ وَتَحْقِيقُهُ أَنَّ لُزُومَ الْإِيْتِمَارِ إِنَّمَا يَكُونُ بِقَدْرٍ وَلَا يَتِمُّ إِلَّا بِمَر
 عَلَى الْمُخَاطَبِ وَلِهَذَا إِذَا وَجَّهْتَ صِغَةَ الْأَمْرِ إِلَى مَنْ لَا يَلْزَمُهُ طَاعَتُكَ
 أَصْلًا لَا يَكُونُ ذَلِكَ مُوجِبًا لِلْإِيْتِمَارِ وَإِذَا وَجَّهْتَهَا إِلَى مَنْ يَلْزَمُهُ طَاعَتُكَ
 مِنَ الْعَبِيدِ لَزِمَتْهُ الْإِيْتِمَارُ لِأَمْحَالَةٍ حَتَّىٰ لَوْ تَرَكَهُ إِحْتِيَارًا أَيْسَحَقَ الْعُقَابُ
 عُرْفًا وَشَرْعًا فَعَلَىٰ هَذَا عَرَفْنَا أَنَّ لَزُومَ الْإِيْتِمَارِ بِقَدْرٍ وَلَا يَتِمُّ إِلَّا بِمَرَادًا
 ثَبَتَ هَذَا فَنَقُولُ إِنَّ لِلَّهِ تَعَالَىٰ مَلَكًا كَامِلًا فِي كُلِّ جُزْءٍ مِنْ أَجْزَاءِ الْعَالَمِ
 وَلَهُ التَّصَرُّفُ كَيْفَ مَا شَاءَ وَأَمْرًا وَإِذَا ثَبَتَ أَنَّ مَنْ لَهُ الْمَلِكُ الْقَاصِرُ
 فِي الْعَبْدِ كَانَ تَرْكَ الْإِيْتِمَارِ سَبَبًا لِلْعُقَابِ فَمَا ظَنَنْتُكَ فِي تَرْكِ أَمْرٍ مَكُونِ
 أَوْجَدَكَ مِنَ الْعُدْمِ وَأَدَّتْ عَلَيْكَ نَسَائِبُ النَّعَمِ۔

ترجمہ | اور صحیح مذہب یہ ہے کہ امر کا موجب واجب ہے مگر جب اس کے خلاف پر دلیل قائم ہو۔ کیونکہ امر کا ترک کرنا معصیت ہے جیسا کہ امر کی تعمیل کر طاعت ہے جیسا کہ حاسی (صاحب حاسہ) نے کہا ہے "اے مجبورہ تو نے میری محبت کے منقطع کرنے میں اپنے حکم کرنے والوں کی اطاعت کی ہے تو بھی ان کو ان کے دوستوں کے بارے میں یہ ہی حکم دے۔ پس اگر وہ تیری اطاعت کریں تو تو بھی ان کی اطاعت کر، اور اگر وہ تیری نافرمانی کریں تو تو بھی اس کی نافرمانی کر جو تیری نافرمانی کرے" اور ان امور میں نافرمانی جو حق شرع کی طرف راجح ہیں

عقاب کا سبب ہے اور اس کی تحقیق یہ ہے کہ تعمیل حکم کا لازم ہونا مخاطب پر امر کی ولایت کے مطابق ہوتا ہے اسی ذمہ سے اگر تو نے صیغہ امر اس شخص کی طرف متوجہ کیا جس پر تیری اطاعت بالکل لازم نہیں ہے تو یہ تعمیل کو واجب کرنے والا نہیں ہوگا اور اگر تو نے صیغہ امر اس شخص کی طرف متوجہ کیا جس پر تیری اطاعت لازم ہے یعنی غلاموں کی طرف تو اس پر اطاعت بالیقین لازم ہوگی۔ حتیٰ کہ اگر اس کو اپنے اختیار سے ترک کر دیا تو وہ عرفاً اور شرعاً سزا کا مستحق ہوگا، پس اسی بنا پر ہم نے پہچانا کہ تعمیل کا لازم ہونا امر کی ولایت کے مطابق ہوتا ہے جب یہ ثابت ہو گیا تو ہم کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کے لئے اجزاء عالم میں سے ہر جزو میں ملک کامل ہے اور اس کے لئے من چاہے انداز پر تصرف (حاصل) ہے اور جب یہ بات ثابت ہو گئی کہ وہ آقا جس کے لئے غلام میں ملک قاصر ہے اس کے حکم کی تعمیل کو ترک کرنا عقاب کا سبب ہے تو اس ذات کے حکم کو ترک کرنے میں تیرا کیا خیال ہے جو تجھ کو عدم سے وجود میں لایا ہے اور تیرے اوپر نعمتوں کی بارش برسائی ہے۔

تشریح فاضل مصنف فرماتے ہیں کہ احناف کے نزدیک صحیح مذہب یہ ہے کہ امر کا موجب وجوب سے یعنی امر وجوب کا فائدہ دیتا ہے لیکن یہ اس وقت ہے جب وجوب کے خلاف نذب یا اباحت وغیرہ پر دلیل موجود نہ ہو اگر وجوب کے خلاف پر دلیل موجود ہو تو اس کو اسی پر محمول کیا جائے گا جس پر دلیل موجود ہوگی اور اگر کوئی دلیل اور قرینہ موجود نہ ہو تو اس صورت میں احناف کے نزدیک امر مفید وجوب ہوگا۔

صاحب اصول الشاشی مذہب صحیح کی دلیل بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ ترک امر معصیت ہے جیسا کہ تعمیل امر اطاعت ہے چنانچہ مصنف دیوان حماسہ نے بھی مذکورہ اشعار میں ایسا ہی تصریح کیا ہے یعنی ترک امر کا نام اطاعت اور ترک امر کا نام معصیت رکھا ہے اور معصیت واجب کے ترک سے لازم آتی ہے نہ کہ مباح اور مندوب کے ترک سے اور یہ بات مسلم ہے کہ ان امور میں نافرمانی اور عصیان کرنا جو امور شارع (اللہ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم) کی طرف لوٹتے ہیں عقاب اور سزا کا سبب ہے یعنی شارع کے اوامر میں عصیان اور نافرمانی کرنا عقاب کا سبب ہے جیسا کہ حق جل مجدہ کا ارشاد وَمَنْ يُعِصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَعَدَّ حُدُودَ مَا دَخَلَهُ نَارُ جَهَنَّمَ خَالِدًا فِيهَا اس پر شاہد ہے اور یہ بات بھی مسلم ہے کہ عقاب ترک واجب پر ہوتا ہے نہ کہ ترک مباح اور ترک مندوب پر، پس ترک امر کا معصیت ہونا اور اوامر شارع میں عصیان اور نافرمانی کرنے پر عقاب کا مستحق ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ امر کا موجب وجوب سے اور امر وجوب کا فائدہ دیتا ہے۔ مصنف فرماتے ہیں کہ اس بات کی تحقیق کہ ترک امر معصیت ہے یہ ہے کہ ایسا ہی صحیح امر کا لازم ہونا مخاطب پر امر کی ولایت کے مطابق ہوتا ہے چنانچہ امر اگر عالی ہے تو مخاطب پر ایسا واجب ہوگا اور اگر امر مخاطب کے برابر کا ہے تو ایسا مندوب ہوگا اور اگر امر مخاطب سے کم رتبہ ہے تو ایسا نہ واجب ہوگا نہ مندوب بلکہ مباح ہوگا۔ الحاصل ایسا ہی امر کا لازم ہونا مخاطب پر امر کی ولایت کے مطابق ہوتا ہے یہ ہی وجہ ہے کہ امر نے اگر صیغہ امر کا مخاطب ایسے شخص کو بنایا جس پر امر کی اطاعت بالکل لازم نہیں ہے نہ ولایت کے اعتبار سے اور نہ محبت کے اعتبار سے تو ایسی صورت میں

صیغہ امر، ایثار (تعمیل حکم) کو واجب کرنے والا نہیں ہوگا اور اگر ایسے شخص کو مخاطب بنایا ہے جس پر امر کی اطاعت لازم ہے مثلاً مخاطب امر کا غلام ہے تو ایسی صورت میں بالیقین مخاطب پر امر کی اطاعت لازم ہوگی چنانچہ اس صورت میں مخاطب اگر امر کی اطاعت اپنے اختیار سے بلا عذر ترک کرے گا تو وہ عرفاً بھی مستحق عقاب ہوگا اور شرعاً بھی۔ الحاصل مذکورہ دونوں مثالوں سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ ایثار اور تعمیل حکم کا لازم ہونا امر کی ولایت کے مطابق ہوتا ہے یعنی عیبی مخاطب پر امر کی ولایت ہوگی ویسی ہی تعمیل لازم ہوگی۔ اور جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ ایثار اور تعمیل امر کی ولایت کے مطابق ہوتا ہے تو ہم کہتے ہیں باری تعالیٰ کے لئے عالم کے ہر ہر جزو میں ملک کامل حاصل ہے اس طور پر کہ باری تعالیٰ عالم کے خالق ہیں اور ان کو قدرتِ کاملہ حاصل ہے اور خالق اپنی مخلوق کا اور قادر اپنے مقدر کا مالک ہوتا ہے لہذا اللہ تعالیٰ اجزاءِ عالم میں سے ہر ہر جزو کے مالک ہوں گے اور باری تعالیٰ کو من چاہے انداز پر تصرف کا حق حاصل ہے کہ وہ اشیاء کو جب چاہے موجود کرے اور جب چاہے معدوم کرے اور جب چاہے ان کو باقی رکھے اور جب چاہے بدل ڈالے۔ اور یہ بات پہلے ثابت کی جا چکی کہ آقا جس کو اپنے غلام بر ملک قاصر حاصل ہے اس غلام کا اپنے اس آقا کے حکم کی تعمیل نہ کرنا عقاب اور سزا کا سبب ہے تو اب آپ حضرات خود ہی فیصلہ کریں کہ باری تعالیٰ عز اسمہ جو تحقیقی مالک ہے اور جس کے لئے ملک کامل حاصل ہے اور جس نے آپ کو وجود بخشا اور طرح طرح کی نعمتوں سے سرفراز فرمایا اس کے حکم اور امر کی تعمیل نہ کرنا عقاب اور سزا کا سبب کیسے نہیں ہوگا یعنی ایسے مالک اور خالق کے حکم کی تعمیل نہ کرنا بالیقین عقاب اور سزا کا سبب ہوگا اور جب یہ بات ہے تو شارع کے امر کی تعمیل واجب ہوگی اور جب شارع کے امر کی تعمیل واجب ہے تو ثابت ہوگی کہ امر کا موجب وجوب ہے یعنی امر سے وجوب ثابت ہوگا الایہ کہ وجوب کے خلاف کوئی قرینہ پایا جائے۔

فصل الْأَمْرُ بِالْفِعْلِ لَا يَمْتَنِي الشُّكْرَ أَرَو لِهَذَا قُلْنَا لَوْ قَالَ طَلَّقَ امْرَأَتِي فَطَلَّقَهَا الْوَكِيلُ شَرًّا تَزَوَّجَهَا الْمُؤَكَّلُ لَيْسَ لِلْوَكِيلِ أَنْ يَطْلُقَهَا بِالْأَمْرِ الْأَوَّلِ ثَانِيًا وَ لَوْ قَالَ شَرَّجَنِي امْرَأَةً لَا يَتَنَاوَلُ هَذَا تَزْوِجًا مَرَّةً بَعْدَ أُخْرَى وَ لَوْ قَالَ لِعَبْدِي تَسَرَّجْ لَا يَتَنَاوَلُ ذَلِكَ إِلَّا مَرَّةً وَاحِدَةً لِأَنَّ الْأَمْرَ بِالْفِعْلِ طَلَبَ تَحْقِيقِ الْفِعْلِ عَلَى سَبِيلِ الْإِحْتِصَارِ فَإِنَّ قَوْلَهُ إِضْرِبْ مُخْتَصَرٌ مِنْ قَوْلِهِ افْعَلْ فِعْعَلِ الضَّرْبِ وَالْمُخْتَصَرُ مِنَ الْكَلَامِ وَالْمَطْوَلُ سِوَاءُ فِي الْحُكْمِ

ترجمہ۔ امر بالفعل تکرار کا تقاضا نہیں کرتا ہے اسی وجہ سے ہم نے کہا کہ اگر کسی نے (کسی سے) کہا "طلق امراتی" تو میری بیوی کو طلاق دیدے پس دلیل نے اس کو طلاق دیدی پھر موکل نے اُس عورت سے نکاح کر لیا تو دلیل کے لئے جائز نہیں کہ وہ اس کو امر اول کی وجہ سے دوبارہ طلاق دے، اور اگر کہا میرا کسی عورت سے نکاح کر دے تو یہ امر ایک مرتبہ کے بعد دوسری مرتبہ نکاح کرنے کو شامل نہ ہوگا اور اگر اپنے غلام سے کہا تو دراپنا، نکاح کر، تو یہ

امر نہیں شامل ہوگا مگر ایک مرتبہ کے نکاح کو۔ اس لئے کہ امر بالفعل اختصار کے طریقہ پر ایجاہ فعل کا طلب کرنا ہے کیوں کہ
 اس کا قول اضرب اس کے قول افعل فعل الضرب کا اختصار کردہ ہے اور کلام مختصر ہو یا مطول حکم میں دونوں برابر ہیں۔
تشریح فاضل مصنف امر کے موجب اور مقتضی کے بیان سے فارغ ہونے کے بعد یہ بیان کرنا چاہتے ہیں کہ امر بالفعل
 تکرار کا تقاضہ کرتا ہے یا نہیں اس بارے میں چار مذہب ہیں: (۱) ابو اسحاق اسفرائینی اور عبدالقاسم بغدادی
 کا مذہب یہ ہے کہ امر بالفعل تکرار کا تقاضہ کرتا ہے یعنی تکرار امر کا موجب ہے۔ (۲) حضرت امام شافعی فرماتے ہیں کہ امر
 بالفعل تکرار کا تقاضہ تو نہیں کرتا البتہ تکرار کا احتمال رکھتا ہے۔ یعنی تکرار امر کا موجب تو نہیں ہے لیکن امر کا محتمل ہے اور
 موجب اور محتمل کے درمیان فرق یہ ہے کہ موجب بلائیت ثابت ہو جاتا ہے اور محتمل بلائیت ثابت نہیں ہوتا۔ (۳) بعض
 مشائخ احناف اور بعض شوافع کا مذہب یہ ہے کہ امر بالفعل نہ تو تکرار کا تقاضہ کرتا ہے اور نہ تکرار کا احتمال رکھتا
 ہے، ہاں اگر امر کسی شرط پر معلق ہو جیسے ان کنتہ جنبا فاصطہروا میں تطہیر جنابت پر معلق ہے، یا کسی وصف کے
 ساتھ مقید ہو جیسے الزانیۃ والنزالی فاجلدوا میں کوڑے مارنا و وصف زنا کے ساتھ مقید ہے تو اس صورت میں
 شرط اور وصف کے تکرار سے امر بھی مکرر ہو جائے گا۔ (۴) احناف کا مذہب مختار یہ ہے کہ امر بالفعل نہ تکرار کا تقاضہ
 کرتا ہے نہ تکرار کا احتمال رکھتا ہے۔ امر خواہ مطلق ہو خواہ شرط پر معلق ہو خواہ وصف کے ساتھ مقید ہو چنانچہ اگر
 کسی نے کسی شخص کو اپنی بیوی کی طلاق کا وکیل بناتے ہوئے اس سے "طلق امرأتی" کہا اور اس نے اپنی وکالت
 کے تحت اس کی بیوی کو ایک طلاق دیدی پھر موکل نے اس عورت سے نکاح کر لیا تو وکیل کو امر اول کی وجہ سے دوبارہ
 اس عورت کو طلاق دینے کا اختیار نہ ہوگا کیونکہ ہمارے نزدیک امر نہ تکرار کا تقاضہ کرتا ہے اور نہ تکرار کا احتمال رکھتا ہے
 لہذا وکیل صیغہ امر مطلق کے ذریعہ صرف ایک بار طلاق دینے کا مجاز ہوگا بار بار طلاق دینے کا مجاز نہ ہوگا۔ اسی طرح
 اگر کسی نے دوسرے شخص سے کہا "زوجنی امرأة" (میرا کسی عورت سے نکاح کر دے) تو یہ امر ایک مرتبہ کے بعد
 دوسری مرتبہ نکاح کرنے کو شامل نہ ہوگا یعنی وکیل اس امر کی وجہ سے صرف ایک مرتبہ نکاح کرنے کا مجاز ہوگا دوسری
 مرتبہ نکاح کرنے کا مجاز نہ ہوگا۔ اسی طرح اگر آقا نے اپنے غلام سے کہا "تزوج" (تو اپنا نکاح کر لے) تو آقا کا یہ
 امر صرف ایک بار کے نکاح کو شامل ہوگا، یعنی غلام اس امر کی وجہ سے صرف ایک بار نکاح کرنے کا مجاز ہوگا دوسری
 بار نکاح کرنے کا مجاز نہ ہوگا۔ المحاصل احناف کے نزدیک امر نہ تکرار کا تقاضہ کرتا ہے نہ تکرار کا احتمال رکھتا ہے
 امر خواہ مطلق ہو خواہ شرط پر معلق ہو خواہ وصف کے ساتھ مقید ہو۔ احناف کی دلیل یہ ہے کہ امر بالفعل اختصار
 کے ساتھ ایجاہ فعل کو طلب کرنے کا نام ہے مثلاً اضرب، افعل فعل الضرب کا اختصار کردہ ہے جیسا کہ ضرب
 فَكَلِ فِعْلُ الْمَضْرُوبِ فِي الزَّمَانِ الْمَاضِي كَالِاخْتِصَارِ كَرَدَهُ فِي اَوَّلِ يَضْرِبُ، يَفْعَلُ فِعْلَ الضُّوْبِ
 فِي الزَّمَانِ الْاَلْتِي كَالِاخْتِصَارِ فِي اَوَّلِ كَلَامٍ مَخْتَصِرٍ هُوَ يَمْتَلِئُ اَثْبَاتِ حُكْمٍ اَوْ اَفَادَةٍ مَعْنَى فِي دَوْلَتِ بَرَابَرِيْنِ
 کیونکہ اختصار کا فائدہ الفاظ کو کم لانا ہوتا ہے کلام مطول کے معنی کو متغیر کرنا اور بدلنا مقصود نہیں ہوتا۔ المحاصل
 امر بالفعل اختصار کے ساتھ ایجاہ فعل کو طلب کرنے کا نام ہے مثلاً اضرب، افعل فعل الضرب کا اختصار اور

خلاصہ ہے۔ اور اعلیٰ فعل الضرب جو کلام مطول ہے وہ مصدر پر مشتمل ہے، لہذا کلام مختصر یعنی اضرب بھی مصدر پر مشتمل ہوگا، اور مصدر فرد ہے اور فرد عدد کا احتمال نہیں رکھتا ہے کیونکہ فرد اور عدد کے درمیان منافات ہے اس طور پر کہ فرد ہوتا ہے جو افراد سے مرکب نہ ہو اور عدد وہ ہوتا ہے جو افراد سے مرکب ہو اور ترکیب اور عدم ترکیب کے درمیان منافات ہے لہذا افراد اور عدد کے درمیان بھی منافات ہوگی۔ اور شئی چونکہ اپنے منافی کا احتمال نہیں رکھتی ہے اس لئے فردیں عدد کا احتمال نہ ہوگا پس مصدر فرد ہونے کی وجہ سے چونکہ عدد کا احتمال نہیں رکھتا ہے اس لئے صیغہ امر جو مصدر پر مشتمل ہے وہ بھی عدد کا احتمال نہیں رکھے گا اور عدد اور کراہی چونکہ ایک ہی چیز ہے اس لئے امر جب عدد کا احتمال نہیں رکھتا تو کراہی کا احتمال بھی نہیں رکھے گا۔ لہذا اصل یہ بات ثابت ہوگئی کہ امر تکرار کا احتمال نہیں رکھتا اور جب تکرار امر کا متعلق نہیں ہے تو تکرار امر کا موجب اور مقضیٰ کیسے ہو سکتا ہے۔

ثُمَّ الْأَمْرُ بِالضَّرْبِ أَمْرٌ بِجِنْسٍ تَصَرَّفَ مَعْلُومٌ وَحُكْمٌ بِإِسْمِ الْجِنْسِ أَنْ تَتَنَوَّلَ
الْأَدْنَى عِنْدَ الْإِطْلَاقِ وَبِحُكْمِ كُلِّ الْجِنْسِ وَعَلَى هَذَا أَقْلْنَا إِذَا حَلَفَ لَا يَشْرَبُ
الْمَاءَ يَحْنَتُ بِشْرَبٍ أَدْنَى قَطْرَةٍ مِنْهُ وَلَوْ نَوَى بِهِ جَمِيعَ مَبَاهِ الْعَالَمِ صَحَّتْ
نَيْتُهُ وَإِلْهَذَا أَقْلْنَا إِذَا قَالَ لَهَا طَلِّقِي نَفْسِكَ فَقَالَتْ طَلَّقْتُ يَقَعُ الْوَاحِدَةَ وَلَوْ نَوَى
الثَّلَاثَ صَحَّتْ نَيْتُهُ وَكَذَلِكَ لَوْ قَالَ لِأَخْرَجْتُهَا يَتَنَوَّلُ الْوَاحِدَةَ عِنْدَ
الْإِطْلَاقِ وَلَوْ نَوَى الثَّلَاثَ صَحَّتْ نَيْتُهُ وَلَوْ نَوَى الثَّلَاثِينَ لَا يَصِحُّ إِلَّا إِذَا
كَانَتْ الْمُنْكَوْحَةُ أُمَّةً فَإِنَّ نَيْتَ الثَّلَاثِينَ فِي حَقِّهَا نَيْتٌ بِكُلِّ الْجِنْسِ وَلَوْ
قَالَ بَعْدَهُ تَزَوَّجْ يَقَعُ عَلَى تَزَوُّجِ امْرَأَةٍ وَاحِدَةٍ وَلَوْ نَوَى الثَّلَاثِينَ
صَحَّتْ نَيْتُهُ لِأَنَّ ذَلِكَ كُلُّ الْجِنْسِ فِي حَقِّ الْعَبْدِ۔

ترجمہ پھر امر بالضرب امر ہے تصرف معلوم کی جنس کا اور اسم جنس کا حکم یہ ہے کہ وہ اطلاق کے وقت ادنیٰ کو شامل ہوتا ہے اور کل جنس کا احتمال رکھتا ہے اسی بنا پر ہم نے کہا کہ جب کسی نے قسم کھائی کہ وہ باہی نہیں پئے گا تو وہ باہی کے ادنیٰ قطرہ کے پینے سے حاش ہوجائے گا۔ اور اگر حالف نے اس قسم سے دنیا کے تمام باہیوں کی نیت کی تو اس کی نیت صحیح ہوگی اسی وجہ سے ہم نے کہا کہ جب کسی نے اپنی بیوی سے کہا "طلق نفسك" (تو اتنے آپ کو طلاق دے لے، پس عورت نے کہا میں نے طلاق دی تو ایک واقع ہوگی۔ اور اگر شوہر نے تین کی نیت کی تو اس کی نیت صحیح ہوگی۔ اور اسی طرح اگر کسی نے دوسرے سے کہا "طلقها" تو اس کو یعنی میری بیوی کو طلاق دیدے تو یہ امر اطلاق کے وقت ایک کو شامل ہوگا۔ اور اگر تین کی نیت کی تو اس کی نیت صحیح ہوگی اور اگر دو کی نیت کی تو صحیح نہ ہوگی مگر جبکہ منکوحہ باندی ہو اس لئے کہ دو کی نیت اس کے حق میں کل جنس کی نیت ہے اور اگر کسی نے اپنے غلام سے کہا "تزوج" تو نکاح کر۔ تو یہ امر ایک عورت

سے نکاح کرنے پر واقع ہوگا اور اگر دو کی نیت کی تو اس کی نیت صحیح ہوگی کیونکہ غلام کے حق میں کل جنس ہے۔

تشریح

مصنف اصول الشاشی فرماتے ہیں کہ اضراب کے ذریعہ امر بالضراب، تصرف معلوم یعنی جنس ضرب کا امر ہے یعنی اضراب کے ذریعہ جنس ضرب کا امر کیا گیا ہے اور جنس کا حکم یہ ہے کہ وہ عدم نیت اور عدم قرینہ کی صورت میں ادنیٰ یعنی ایک فرد کو شامل ہوتی ہے البتہ کل جنس یعنی تمام افراد کے مجموعہ کا احتمال رکھتی ہے۔ آپ اس کو یوں بھی کہہ سکتے ہیں کہ جنس ضرب یعنی مصدر فرد ہے اور فرد کی دو قسمیں ہیں ایک فرد حقیقی، دوم فرد حکمی۔ فرد حقیقی وہ ہے جس کے نیچے کوئی عدد نہ ہو مثلاً ایک۔ اور فرد حکمی وہ ہے جو تمام کا مجموعہ ہو مثلاً تین طلاقیں کا مجموعہ فرد حکمی ہے البتہ یہ ذہن میں رہے کہ فرد حقیقی فرد کا موجب ہے اور فرد حکمی اس کا محتمل ہے لہذا بلا نیت فرد حقیقی ثابت ہوگا لیکن اگر فرد حکمی کی نیت کرنی گئی تو فرد حکمی ثابت ہو جائے گا۔

صاحب اصول الشاشی فرماتے ہیں کہ اسی اصول پر ہم کہتے ہیں کہ اگر کسی نے "والله لا اشرب الماء" کہا دیکھا میں پانی نہیں پیوں گا، اور کوئی نیت نہیں کی، تو یہ شخص پانی کے ادنیٰ قطرے کے پینے سے حائث ہو جائیگا کیونکہ پانی کا ادنیٰ قطرہ پانی کا فرد حقیقی ہے جو بلا نیت بھی ثابت ہو جاتا ہے۔ اور اگر اس نے دنیا بھر کے تمام پانیوں کی نیت کی تو فرد حکمی کی نیت کرنے کی وجہ سے اس کی یہ نیت صحیح اور مستبر ہوگی چنانچہ یہ شخص کبھی بھی حائث نہ ہوگا کیونکہ دنیا کے تمام پانیوں کا پینا اس کی وسعت میں نہ ہونے کی وجہ سے مستعد ہے اور جب ایسا کرنا مستعد ہے تو حائث ہونے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوگا اور اگر اس نے ان دونوں کے درمیان کی کسی مقدار کی نیت کی مثلاً ایک پیالہ یا دو پیالے پینے کی نیت کی تو یہ نیت معتبر نہ ہوگی کیونکہ یہ مقدار پانی کا نہ فرد حقیقی ہے اور نہ فرد حکمی ہے۔ مصنف فرماتے ہیں کہ امر جو نہ نہ تکرار کا تقاضہ کرتا ہے اور نہ تکرار کا احتمال رکھتا ہے اس لئے ہم کہتے ہیں کہ اگر کسی نے اپنی بیوی سے کہا "طلق نفسك" اور عورت نے کہا طلق اور شوہر نے کوئی نیت نہیں کی تو عورت پر ایک طلاق واقع ہو جائے گی۔ اور اگر شوہر نے تین طلاقیں کی نیت کی تو تین واقع ہو جائیں گی اور اگر دو کی نیت کی تو یہ نیت معتبر نہ ہوگی یعنی عورت پر دو طلاقیں واقع نہ ہوں گی بلکہ اس صورت میں بھی ایک ہی طلاق واقع ہوگی۔ اور اسی طرح اگر کسی نے دوسرے سے کہا "طلقها" تو اس کو یعنی میری بیوی کو طلاق دیدے تو یہ امر بلا نیت ایک طلاق کو شامل ہوگا یعنی اگر شوہر نے کوئی نیت نہ کی تو وکیل صرف ایک طلاق دینے کا مجاز ہوگا اور اگر اس نے تین کی نیت کی تو اس کی یہ نیت درست ہوگی اور اس کے نتیجہ میں وکیل تین طلاق دینے کا مجاز ہوگا اور اگر دو کی نیت کی تو یہ نیت صحیح نہ ہوگی کیونکہ دو طلاقیں، طلاق کا نہ فرد حقیقی ہے اور نہ فرد حکمی بلکہ عدد محض ہے اور امر عدد کا احتمال نہیں رکھتا ہے لہذا عدد یعنی دو طلاقیں کی نیت کرنا درست نہ ہوگا۔ ہاں۔ اگر منکوحہ، باندی ہو تو دو کی نیت کرنا بھی درست ہوگا کیونکہ باندی کے حق میں دو طلاقیں اسی طرح کل جنس اور فرد حکمی ہے جس طرح آزاد کے حق میں تین طلاقیں کل جنس اور فرد حکمی ہے۔ اور پہلے گذر چکا ہے کہ فرد حکمی کی نیت کرنا درست ہے لہذا باندی اگر منکوحہ ہو تو اس کے حق میں بھی دو کی نیت کرنا درست ہوگا۔ اور اگر آقا نے اپنے غلام سے کہا "تزوج" (تو نکاح کر لے) تو یہ امر ایک عورت کے ساتھ نکاح کرنے پر واقع ہوگا۔

یعنی اگر آقائے کوئی نیت نہ کی تو غلام صرف ایک عورت کے ساتھ نکاح کرنے کا مجاز ہوگا اور اگر آقائے دو عورتوں کے ساتھ نکاح کرنے کی نیت کی تو اس کی یہ نیت درست ہوگی اور غلام دو عورتوں کے ساتھ نکاح کرنے کا مجاز ہوگا کیونکہ دو عورتوں سے نکاح کرنا غلام کے حق میں کل جنس اور فرد حکمی ہے جیسا کہ چار عورتوں سے نکاح کرنا آزاد کے حق میں کل جنس اور فرد حکمی ہے اور پہلے گذریا ہے کہ فرد حکمی کی نیت کرنا درست ہے لہذا غلام کے حق میں دو عورتوں کے ساتھ نکاح کرنے کی نیت کرنا بھی درست ہوگا چنانچہ یہ غلام دو عورتوں کے ساتھ نکاح کرنے کا مجاز ہوگا۔

وَلَا يَتَأْتَى عَلَى هَذَا أَفْضَلُ تَكَرُّرِ الْعِبَادَاتِ فَإِنَّ ذَلِكَ لَمْ يَثْبُتْ بِالْأَمْرِ بِلِ تَكَرُّرِ
 اسبابِهَا الَّتِي يَثْبُتُ بِهَا الْوُجُوبُ وَالْأَمْرُ لِيَطْلُبَ آدَاءَ مَا وَجِبَ فِي الدِّمْتَةِ لِسَبَبِ
 سَابِقٍ لَا لِثَبَاتِ أَصْلِ الْوُجُوبِ وَهَذَا بِمَنْزِلَةِ قَوْلِ الرَّجُلِ إِذْ تَمَنَّ السَّبِيحَ
 وَآدِ نَفَقَةَ السَّرْوَجِيَةِ فَإِذَا وَجِبَتْ الْعِبَادَةُ بِسَبَبِهَا فَتَوَجَّهَ الْأَمْرُ لِآدَاءِ مَا وَجِبَ
 مِنْهَا عَلَيْهِ شَعْرًا لَمَّا كَانَ يَتَنَاوَلُ الْجِنْسَ يَتَنَاوَلُ جِنْسًا مَا وَجِبَ عَلَيْهِ
 وَمِثَالُهُ مَا يُقَالُ إِنَّ الْوَأَجِبَ فِي وَقْتِ الظُّهْرِ هُوَ الظُّهْرُ فَتَوَجَّهَ الْأَمْرُ لِآدَاءِ
 ذَلِكَ الْوَأَجِبِ شَعْرًا إِذَا تَكَرَّرَ الْوَقْتُ تَكَرَّرَ الْوَأَجِبُ فَيَتَنَاوَلُ الْأَمْرُ ذَلِكَ
 الْوَأَجِبَ الْأَخْرَسَ ضَرْوَرَةً تَتَنَاوَلُهُ كُلُّ الْجِنْسِ الْوَأَجِبَ عَلَيْهِ صَوْمًا كَانَ أَوْ صَلَاةً
 فَكَانَ تَكَرُّرُ الْعِبَادَةِ الْمُتَكَرَّرَةِ بِهَذَا الصَّلْبِ بَقِ لَا يَطْرُقُ أَنَّ الْأَمْرَ يَقْتَضِي التَّكَرُّرَ

ترجمہ

اور اس پر تکرار عبادات کے مسئلہ (کا اعتراض) وارد نہ ہوگا کیونکہ یہ تکرار امر سے ثابت نہیں ہوتا ہے بلکہ عبادات کے ان اسباب کے تکرار سے ثابت ہوتا ہے جن سے وجوب ثابت ہوتا ہے اور امر اس چیز کی آداء کو طلب کرنے کے لئے ہے جو سبب سابق سے ذمہ میں واجب ہوا ہے نہ کہ اصل وجوب کو ثابت کرنے کے لئے۔ اور یہ اس آدمی کے قول کے مرتبہ میں ہے (جس نے کہا) بیچ کا منن آداء کر۔ اور بیوی کا نفقہ آداء کر۔ پس جب سبب عبادت سے عبادت واجب ہوگئی تو امر اس عبادت کو آداء کرنے کے لئے متوجہ ہوگا جو عبادت اس پر واجب ہوئی ہے پھر امر جو نہ جنس کو شامل ہوتا ہے (اس لئے) اس کی جنس کو شامل ہوگا جو اس پر واجب ہوا ہے اور اس کی مثال وہ ہے جو کہا جاتا ہے کہ ظہر کے وقت میں ظہر واجب ہے پس امر اس واجب کو آداء کرنے کے لئے متوجہ ہوگا پھر جب وقت مکرر ہوگا تو واجب مکرر ہوگا پس امر اس واجب آخر کو شامل ہوگا اس کے اس کل جنس کو شامل ہونے کی وجہ سے جو اس پر واجب ہے روزہ ہو یا نماز پس عبادت متکررہ کا تکرار اس طریقہ پر ہے نہ کہ اس طریقہ پر کہ امر تکرار کا تقاضہ کرتا ہے۔

وَلَا يَتَأْتَى عَلَى هَذَا الْجَمْعُ مِنَ الْمُصَنِّفِ فِي إِحْدَى الْعَرَضَاتِ كَأَنَّهَا هِيَ الْعَرَضُ فِي هَذَا

تشریح

آپ کا یہ کہنا کہ امر تکرار کا تقاضہ کرتا ہے اور نہ تکرار کا احتمال رکھتا ہے غلط ہے اس لئے کہ تیمم الصلوٰۃ امر کا صیغہ ہے اور اس کی وجہ سے روزانہ پانچ نمازوں کا پڑھنا واجب ہے اور زندگی بھر کے لئے واجب ہے اگر امر کا صیغہ تکرار کا تقاضہ نہ کرتا تو تیمم الصلوٰۃ کی وجہ سے صرف ایک نماز واجب ہوتی ہر روز ایک دن میں پانچ نمازیں واجب نہ ہوتیں۔ اسی طرح آتوا الزکوٰۃ امر کا صیغہ ہے مگر اس کے باوجود زکوٰۃ ہر سال واجب ہوتی ہے۔ اسی طرح "من شہد منکم الشهر فلیصمہ" میں فلیصمہ امر کا صیغہ ہے لیکن روزہ ہر سال واجب ہوتا ہے۔ ان مثالوں سے معلوم ہوتا ہے کہ امر تکرار کا تقاضہ کرتا ہے اور جب ایسا ہے تو یہ کہنا کہ امر تکرار کا تقاضہ نہیں کرتا ہے غلط ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ نماز، روزہ اور زکوٰۃ وغیرہ عبادات میں جو تکرار پیدا ہوا ہے وہ امر کی وجہ سے پیدا نہیں ہوا بلکہ اسباب کی وجہ سے پیدا ہوا ہے یعنی نماز کا سبب دقت، زکوٰۃ کا سبب نصاب اور روزہ کا سبب شہر و شہر رمضان چونکہ مکرر ہوتا ہے اس لئے ان کے سبب نماز، روزہ، زکوٰۃ، بھی مکرر ہوں گے۔ اور حج کا سبب بیت اللہ چونکہ مکرر نہیں ہے اس لئے حج کا فریضہ بھی مکرر نہیں ہے اس کی تفصیل یہ ہے کہ وجوب دو میں ایک نفس وجوب، دوم وجوب اداء۔ نفس وجوب سے ثابت ہوتا ہے اور وجوب اداء، امر سے ثابت ہوتا ہے جیسے مبیع کے ضمن کا نفس وجوب تو عقد مبیع سے ثابت ہوتا ہے لیکن اس کا وجوب اداء، امر یعنی بائع کے قول اذ تمّن المبیع سے ثابت ہوگا اور جس طرح بیوی کے نفقہ کا نفس وجوب تو عقد نکاح سے ثابت ہوگا لیکن اس کا وجوب اداء، امر یعنی قاضی کے قول "اذ نفقتہ الشر وجبۃ" سے ثابت ہوگا۔ پس عبادات کا نفس وجوب تو ان کے اسباب یعنی اوقات سے ثابت ہوگا اور ان کا وجوب اداء، امر سے ثابت ہوگا۔ اسی کو مصنف نے اپنی زبان میں اس طرح کہلے ہے کہ "تکرار عبادات امر سے ثابت نہیں ہوگا بلکہ عبادات کے ان اسباب سے ثابت ہوگا جن اسباب سے نفس وجوب ثابت ہوتا ہے اور رمل امر تو وہ اس عبادت کی ادائیگی کو طلب کرنے کے لئے ہے جو عبادت سبب سابق کی وجہ سے ذمہ میں واجب ہے، اصل وجوب اور نفس وجوب کو ثابت کرنے کے لئے امر نہیں ہے"۔ الحاصل عبادت اپنے سبب کی وجہ سے واجب ہوتی ہے پھر مادّیّت کو ادا کرنے کے لئے مامور کی طرف امر متوجہ ہوتا ہے۔ اور سبب عبادت چونکہ مکرر ہے اس لئے عبادت کا وجوب بھی مکرر ہوگا یعنی عبادت میں تکرار ان کے اسباب کی وجہ سے پیدا ہوا ہے نہ کہ امر کی وجہ سے۔ لہذا امر کا مقتضی تکرار نہ ہونا ثابت ہو گیا۔ لیکن اس پر یہ اعتراض ہوگا کہ سبب کے تکرار کی وجہ سے عبادت کا نفس وجوب مکرر ہوتا ہے نہ کہ وجوب اداء، اور ہمارا سوال وجوب اداء کے تکرار میں ہے، یعنی ہمارا سوال یہ ہے کہ وجوب اداء میں تکرار امر کی وجہ سے ہوا ہے اور جب ایسا ہے تو امر کا مقتضی تکرار ہونا ثابت ہو گیا اور جب یہ ثابت ہو گیا تو آپ کا یہ کہنا غلط ہو گیا کہ امر تکرار کا تقاضہ نہیں کرتا ہے۔ مصنف اصول الشاشی نے شعر الامر سے اسی اعتراض کا جواب دیا ہے۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ امر کے ذریعہ جس فعل کا حکم دیا گیا ہے امر اس فعل مامور بہ کی جنس کو شامل ہے۔

اور یہاں گذر چکا ہے کہ جنس، اطلاق اور عدم نیت کے دقت ادنیٰ دفر حقیقی کو شامل ہوتا ہے لیکن احتمال رکھتا ہے کل جنس (دفر حقیقی) کا بھی۔ اور اس کی مثال یوں سمجھئے کہ مثلاً ظہر کے دقت میں سبب یعنی دقت ظہر کی وجہ سے ظہر کی نماز واجب ہے پھر اس ظہر کی اداء کو طلب کرنے کے لئے الشکر کی طرف سے امر متوجہ ہوا، پھر جب ظہر کا دقت مکرر

ہو تو واجب یعنی ظہر کی نماز بھی مکر ہو گئی پس کل گذشتہ کا امر اس واجب آخر یعنی کل آئندہ کی نظر کو اور اس کے بعد کی ظہر کی نمازوں کو اس لئے شامل نہیں ہو گا کہ امر تکرار کا تقاضہ کرتا ہے بلکہ اس لئے شامل ہو گا کہ زندگی بھر کی تمام ظہر کی نمازیں جن میں مامور بہ کا فرد حکمی ہے اور جن میں فرد حکمی کا احتمال کھتی ہے اور نیت اور ارادہ سے لفظ کا محتمل ثابت ہو جاتا ہے لہذا ایک امر سے زندگی بھر کی تمام نمازوں کا اداء کرنا واجب ہو گا۔ اسی طرح ایک امر سے زندگی بھر کے تمام روزوں کا اداء کرنا واجب ہو گا۔

صاحب نور الانوار اس کا جواب دوسرا ہے، وہ فرماتے ہیں کہ ہر سبب کے وجود کے وقت اللہ تعالیٰ کی طرف سے امر تقدیراً مکر ہوتا ہے یعنی جب بھی نماز کا وقت آتا ہے تو اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں "صلوا" نماز پڑھو۔ اور جب زکوٰۃ کا وقت آتا ہے تو اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں "آتوا الزکوٰۃ" زکوٰۃ ادا کرو۔ پس جب ہر سبب کے وقت اللہ کی طرف سے تقدیراً عبادت کا امر ہوتا ہے تو عبادت کی ادائیگی میں تکرار ان نئے نئے ادا امر کی وجہ سے ہو گا یعنی ایک امر سے ایک ہی نماز کا اداء کرنا واجب ہو گا مگر چونکہ ہر روز ہر نماز کے وقت اللہ کی طرف سے امر ہوتا ہے اس لئے ہر روز ہر وقت کی نماز کا اداء کرنا واجب ہو گا۔ یہی حال روزے اور زکوٰۃ کا ہے۔ اور جب ایسا ہے تو کہنا بجا اور درست ہو گا کہ امر تکرار کا تقاضہ نہیں کرتا ہے۔

فصلٌ المأمور به نوعان مطلق عن الوقت ومقيد به وحكم المطلق ان تكون الأداء واجبا على الشخص بشرط ان لا يفوته في العمر وعلى هذا قال محمد في الجامع لو نذر أن يعتكف شهرا له أن يعتكف أي شهرا شاء ولو نذر أن يصوم شهرا له أن يصوم أي شهرا شاء وفي الزكوة وصدقة الفطر والعشر المذهب المعلوم أنه لا يصير بالتأخير مفرا فإنه لو هلك النصاب سقط الواجب والحائث إذا ذهب ماله وصار فقيرا كفر بالصوم

ترجمہ مامور بہ کی دو قسمیں ہیں مطلق عن الوقت اور مقید بالوقت۔ اور مامور بہ مطلق عن الوقت کا حکم یہ ہے کہ اداء تراخی کے ساتھ واجب ہو اس شرط کے ساتھ کہ وہ زندگی میں اس سے فوت نہ ہو جائے اور اس حکم پر یعنی کہ امام محمد نے جامع کبیر میں فرمایا ہے کہ اگر کسی نے ایک ماہ کے اعتکاف کی نذر کی تو اس کے لئے اجازت ہے کہ وہ جس ماہ چاہے اعتکاف کرے۔ اور اگر ایک ماہ کے روزوں کی نذر کی تو اس کے لئے جائز ہے کہ وہ جس ماہ چاہے روزے رکھے۔ اور زکوٰۃ، صدقہ الفطر اور عشر میں مذہب معلوم یہ ہے کہ وہ تاخیر کی وجہ سے گنہگار نہ ہو گا اس لئے کہ اگر نصاب ہلاک ہو جائے تو واجب ساقط ہو جائے گا اور حائث جب اس کا مال ہلاک ہو جائے اور وہ فقیر ہو جائے تو وہ روزے کے ذریعہ کفارہ دیکے۔

تشریح | اس فصل میں مصنف اصول الشاشی نے مامور بہ کی تعلیم بیان کی ہے چنانچہ فرمایا ہے کہ مامور بہ کی دو قسمیں

ہیں (۱) مامور بہ مطلق عن الوقت (۲) مامور بہ مقید بالوقت۔ مامور بہ مطلق عن الوقت سے مراد یہ ہے کہ شریعت نے مامور بہ کو ادا کرنے کے لئے کوئی وقت مقرر نہ کیا ہو جیسے زکوٰۃ، صدقۃ الفطر، عشر وغیرہ کہ ان کو ادا کرنے کے لئے شریعت نے کوئی وقت مقرر نہیں کیا ہے۔ اور مامور بہ مقید بالوقت سے مراد یہ ہے کہ شریعت نے مامور بہ کو ادا کرنے کے لئے کوئی وقت مقرر کیا ہو جیسے نماز اور رمضان کا روزہ کہ ان کو ادا کرنے کے لئے شریعت نے وقت مقرر کیا ہے۔ مامور بہ مطلق عن الوقت کا حکم یہ ہے کہ مامور بہ کا ادا کرنا علی التراخی واجب ہو اس شرط کے ساتھ کہ مرنے سے پہلے پہلے ادا کر لیا جائے زندگی میں فوت نہ ہو یعنی زندگی میں جب بھی لاوا کرے گا وہ ادا ہی ہوگا قضا نہ ہوگا اور تاخیر کی وجہ سے گنہگار نہ ہوگا۔ ماں۔ اگر زندگی بھر ادا نہ کر سکا اور مر گیا تو یقیناً گنہگار ہوگا۔ یہ خیال رہے کہ یہ جمہور احناف کا مذہب ہے درنا احناف میں امام ابو یوسف اور امام کوفی علی الفور وجوب کے قائل ہیں چنانچہ یہ دونوں حضرات تاخیر کرنے والے کو گنہگار قرار دیتے ہیں، جمہور احناف گنہگار قرار نہیں دیتے۔

مامور بہ مطلق عن الوقت کے اسی حکم کی بنا پر امام محمدؒ نے جامع کبیر میں فرمایا ہے کہ اگر کسی آدمی نے یہ نذر کی کہ میں ایک مہینہ اعتکاف کروں گا تو اس کے لئے اس کی اجازت ہوگی کہ وہ جب چاہے جس ماہ کا چاہے اعتکاف کرے اور اگر ایک ماہ کے روزوں کی نذر کی تو اس کے لئے اس کی اجازت ہوگی کہ وہ جس ماہ کے چاہے روزے رکھے۔

فاضل مصنف فرماتے ہیں کہ زکوٰۃ، صدقۃ الفطر اور عشر کے بارے میں معلوم اور معروف مذہب یہ ہے کہ مکلف ان کی ادائیگی میں تاخیر کرنے کی وجہ سے گنہگار نہیں ہوگا یعنی اگر کسی مکلف نے جولان حول کے بعد زکوٰۃ ادا نہ کی اور یوم عید میں فطرہ ادا نہ کیا اور زمین کی پیداوار حاصل ہونے کے بعد عشر ادا نہ کیا بلکہ ان کی ادائیگی میں تاخیر کی تو اس میں تاخیر کی وجہ سے یہ شخص گنہگار نہ ہوگا کیونکہ زکوٰۃ کا امر "اتوا الزکاة" اور صدقۃ الفطر کا امر "ادّوا عن کلّ

حسب وعدہ" اور عشر کا امر "ما سقتہ السماء فضیبا العشر" ہر ایک مطلق عن الوقت ہے اور مطلق عن الوقت کا حکم پہلے بیان کیا جا چکا ہے کہ وجوب علی التراخی ہے وجوب علی الفور نہیں ہے۔ یعنی مامور بہ مطلق عن الوقت کی ادائیگی کو مؤخر کرنا جائز ہے اور جب ان کی ادائیگی کو مؤخر کرنا جائز ہے تو تاخیر کی وجہ سے یہ شخص گنہگار نہ ہوگا۔ اس کی دلیل بیان کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ اگر جولان حول کے بعد زکوٰۃ ادا کرنے سے پہلے مال نصاب ہلاک ہو گیا تو واجب یعنی زکوٰۃ ذمہ سے ساقط ہو جائے گی کیونکہ یہ شخص ادا زکوٰۃ کو مؤخر کرنے کی وجہ سے کوتاہی کرنے والا نہیں ہے۔ اور کوتاہی کر نیوالا اس لئے نہیں ہے کہ شریعت نے ادا زکوٰۃ کو مؤخر کرنے کی اجازت دی ہے۔ اسی طرح اگر زمین کی ساری پیداوار ہلاک ہو گئی اور زمین کا مالک عشر ادا نہیں کر سکا تو عشر اس کے ذمہ سے ساقط ہو جائے گا۔ ماں۔ اگر کسی مالک نصاب آدمی نے عید کے دن صدقۃ الفطر ادا نہیں کیا اور اس کا مال ہلاک ہو گیا یہاں تک کہ یہ شخص غنی نہ رہا تو صدقۃ الفطر اس کے ذمہ سے ساقط نہ ہوگا۔ اور اس کی وجہ یہ ہے کہ قدرت کی دو قسمیں ہیں (۱) قدرت ممکنہ (۲) قدرت میسرہ۔ قدرت ممکنہ وہ ادنیٰ درجہ کی قدرت ہے جس کے ذریعہ مکلف واجب کو ادا کرنے پر قادر ہو جاتا ہے اور قدرت میسرہ وہ قدرت کہلاتی ہے جو مکلف پر مامور بہ کے ادا کرنے کو آسان اور سہل کر دیتی ہے۔ زکوٰۃ اور عشر کے وجوب ادا

کے لئے قدرت میسرہ شرط ہے اس طور پر کہ نصاب کے مالک ہونے کے بعد مال کے نامی ہونے اور حولان حول کی شرط لگانا لیسر اور آسانی پیدا کرتا ہے ورنہ نفس قدرت یعنی قدرت ممکنہ تو محض نصاب کے مالک ہونے سے ثابت ہو جاتی ہے۔ اسی طرح عشر میں نفس قدرت اور قدرت ممکنہ تو نفس زراعت سے حاصل ہو جاتی ہے لیکن نو حصوں کا مالک زمین کے پاس باقی رہنے کی شرط لگانا یہ لیسر اور آسانی کی علامت ہے۔ اور صدقۃ الفطر واجب کرنے کے لئے چونکہ نہ حولان حول شرط ہے اور نہ مال کا نامی ہونا شرط ہے بلکہ عید کی صبح صادق سے پہلے صرف مالک نصاب ہونا کافی ہے اس لئے صدقۃ الفطر واجب ہونے کے لئے قدرت ممکنہ شرط ہوگی قدرت میسرہ شرط نہ ہوگی۔ الحاصل زکوٰۃ اور عشر کی ادائیگی کے لئے قدرت میسرہ شرط ہے اور صدقۃ الفطر کی ادائیگی کے لئے قدرت ممکنہ شرط ہے قدرت میسرہ شرط نہیں ہے۔ اور بقول صاحب نور الاوارق قدرت میسرہ کا دوام واجب کے دوام کے لئے شرط ہے یعنی جب تک قدرت میسرہ باقی رہے گی واجب بھی باقی رہے گا اور جب قدرت میسرہ ختم ہو جائے گی تو واجب بھی ختم ہو جائے گا۔ اس کے برخلاف قدرت ممکنہ کہ اس کا دوام واجب کے دوام کے لئے شرط نہیں ہے یعنی جو چیز قدرت ممکنہ کی وجہ سے واجب ہوگی اس کی بقا و قدرت ممکنہ کی بقا پر موقوف نہیں ہوگی بلکہ قدرت ممکنہ کے فوت ہونے کے باوجود واجب باقی رہے گا جیسا کہ نکاح کی بقا و شہود نکاح کی بقا پر موقوف نہیں ہے، چنانچہ شہود نکاح کے مرنے کے بعد بھی نکاح باقی رہتا ہے ختم نہیں ہوتا۔

الحاصل جب دوام واجب اور بقا واجب کے لئے قدرت میسرہ کا دوام اور بقا شرط ہے اور قدرت ممکنہ کا دوام اور بقا شرط نہیں ہے تو زکوٰۃ اور عشر جن کے وجوب ادا کے لئے قدرت میسرہ شرط ہے اس قدرت میسرہ کے فوت ہونے کے بعد زکوٰۃ اور عشر کا ادا کرنا واجب نہ رہے گا اور صدقۃ الفطر جس کے وجوب ادا کے لئے قدرت ممکنہ شرط ہے اس قدرت ممکنہ کے فوت ہونے سے صدقۃ الفطر کا ادا کرنا واجب رہے گا ذمہ سے ساقط نہ ہوگا۔ اسی فرق کی وجہ سے خادم نے ادا پر عرض کیا ہے کہ مال نصاب کے ہلاک ہونے سے زکوٰۃ مکلف کے ذمہ سے ساقط ہو جائے گی اور زمین کی پیداوار ہلاک ہونے سے عشر مکلف کے ذمہ سے ساقط ہو جائیگا لیکن مال نصاب کے ہلاک ہونے اور غنایہ کے ختم ہو جانے سے صدقۃ الفطر مکلف کے ذمہ سے ساقط نہ ہوگا۔

اصول الشاشی کی عبارت لو هلك النصاب مسقط الواجب کے اطلاق سے ایسا لگتا ہے کہ نصاب کے ہلاک ہونے سے واجب کے ساقط ہونے کا حکم زکوٰۃ، صدقۃ الفطر اور عشر تینوں کو عام ہے جیسا کہ خادم کی ذکر کردہ تشریح سے واضح ہو گیا۔ بعض حضرات نے بہت کھینچ کھا بیچکر اس کا جواب دیا ہے چنانچہ فرمایا ہے کہ واجب سے مطلق واجب مراد نہیں ہے بلکہ "الواجب" کا الف لام عہد خارجی ہے اور اس سے مراد زکوٰۃ اور عشر ہے اور نصاب سے مراد نصاب زکوٰۃ اور زمین کی پیداوار ہے اور مطلب یہ ہے کہ نصاب زکوٰۃ کے ہلاک ہونے سے زکوٰۃ اور پیداوار کے ہلاک ہونے سے عشر ساقط ہو جائے گا۔

خلاصہ یہ کہ مصنف نے اس عبارت میں صدقۃ الفطر سے تعرض نہیں کیا ہے بلکہ صرف زکوٰۃ اور عشر سے تعرض کیا ہے۔ اور جب ایسا ہے تو عبارت پر کوئی اعتراض وارد نہ ہوگا۔

والحائث اذا ذهب الخ من مصنف نے مامور بہ مطلق کے حکم پر متفرغ کرتے ہوئے ایک مسئلہ اور بیان فرمایا ہے۔ مسئلہ یہ ہے کہ قسم کو توڑنے والا اولاً کفارہ مالیہ کا مامور ہے اگر کفارہ مالیہ پر قادر نہ ہو تو روزہ کا مامور ہے چنانچہ باری عزاسمہ کا ارشاد ہے فکفارته اطعام عشرة مساکین من اوسط ما تطعمون اہلکم او کسوتهم او تحریوس قبتہ فمن لم يجد فصيام ثلثۃ ایام یعنی حائث فی ایامین کا کفارہ دس مساکین کو اوسط درجہ کا کھانا یا کپڑا دینا ہے یا غلام آزاد کرنا ہے اس پر اگر قادر نہ ہو تو تین دن کے روزے رکھنا ہے۔ اس آیت میں کفارہ مالیہ کا امر مطلق عن الوقت ہے لہذا حائث ہونے کے بعد وجدان مال کے باوجود اگر کفارہ مالیہ ادا کرنے میں تاخیر کی تو یہ شخص گنہگار نہ ہوگا اور اس کے بعد اگر مال ضائع ہو گیا اور یہ شخص فقیر ہو گیا تو روزے سے کفارہ ادا کرے گا اور یہ روزوں سے کفارہ ادا کرنا درست ہوگا کیونکہ مامور بہ مطلق عن الوقت ہے تاخیر کی وجہ سے یہ شخص مفرط اور گنہگار شمار نہیں ہوتا ہے۔ لہذا کفارہ ادا کرنے کے وقت کی حالت کا اعتبار کرتے ہوئے روزوں سے کفارہ ادا کرنا کافی ہوگا۔

وَعَلَىٰ هَذَا لَا يَجُوزُ قَضَاءُ الصَّلَاةِ فِي الْأَرْقَاتِ الْمَكْرُوهَةِ لِأَنَّهَا لَمْ تَجِبْ مُطْلَقًا
وَجِبَ كَامِلًا فَلَا يَخْرُجُ عَنِ الْعَهْدَةِ بِإِدَاءِ النَّاقِصِ فَيَجُوزُ الْمُعْتَصِرُ عِنْدَ الْخِجَارِ
إِدَاءً وَلَا يَجُوزُ قَضَاءً۔

ترجمہ اور اسی پر اوقات مکروہہ میں نماز کی قضاء کرنا جائز نہیں ہے اس لئے کہ جب قضاء مطلقاً واجب ہوئی تو کامل واجب ہوگی پس ناقص ادا کر کے ذمہ داری سے نہیں نکلے گا لہذا احرام شمس کے وقت عصر اداءً جائز ہوگی قضاءً جائز نہ ہوگی۔

تشریح مصنف فرماتے ہیں کہ مامور بہ مطلق عن الوقت کو مؤخر کرنا چونکہ جائز ہے جیسا کہ اوپر بیان کیا گیا ہے اس لئے ہم کہتے ہیں کہ اوقات مکروہہ (طلوع، غروب، نصف النہار کے وقت) میں نماز کی قضاء کرنا جائز نہیں ہے وجہ اس کی یہ ہے کہ نماز جب وقت میں ادا نہ کی گئی ہو تو وہ نماز قضاء ہو جاتی ہے اور قضاء کا شریعت نے کوئی وقت مقرر نہیں کیا ہے لہذا قضاء نماز مطلق عن الوقت ہوگی۔ قضاء نماز جو مطلق عن الوقت ہے اس کے وجوب کا سبب نماز کا پورا وقت ہے اور نماز کا پورا وقت، وقت کامل ہے اور سبب کامل سے شئی کامل واجب ہوتی ہے نہ کہ ناقص لہذا قضاء نماز کامل واجب ہوگی اور جب کامل ناقص طریقہ پر ادا کرنے سے ادا نہیں ہوتا ہے، لہذا وقت مکروہہ جو ناقص وقت ہے اس میں قضاء نماز پڑھنا جائز نہ ہوگا کیونکہ اوقات مکروہہ میں نماز ناقص طریقہ پر ادا ہوتی ہے نہ کہ کامل طریقہ پر۔ اسی بات کو مصنف نے مختصر طریقہ پر یوں فرمایا ہے کہ قضاء جزئاً مطلقاً واجب ہوئی ہے اس لئے کامل واجب ہوگی۔ اور جب ایسا ہے تو مکلف ناقص طریقہ پر ادا کر کے ذمہ داری سے نہیں نکلیے گا۔ اسی پر متفرغ کرتے ہوئے فاضل مصنف نے کہا ہے کہ احرام شمس کے وقت یعنی غروب کے وقت عصر کی نماز ادا تو جائز

ہوگی قضاء جائز نہ ہوگی۔ یعنی آج کی عصر تو جائز ہوگی لیکن کل گذشتہ کی عصر کی قضاء کرنا جائز نہ ہوگا۔ ادا تو اس لئے جائز ہوگی کہ احرام شمس کے وقت جب عصر کو ادا کرنا شروع کریگا تو اس کے وجوب کا سبب وہ وقت ہوگا جو اس سے متصل ہے اور وہ وقت یعنی احرام شمس اور تغیر شمس کا وقت، وقت مکروہ اور وقت ناقص ہے پس سبب ناقص کی وجہ سے آج کی عصر بھی ناقص واجب ہوگی۔ اور جب ایسا ہے تو اس نے واجب ناقص کو ناقص طریقہ پر ادا کیا اور واجب ناقص، ناقص طریقہ پر ادا کرنے سے چونکہ ادا ہو جاتا ہے اس لئے آج کی عصر احرام شمس اور غروب شمس کے وقت ادا کرنے سے ادا ہو جائے گی۔ اور قضاء، اس لئے جائز نہ ہوگی کہ جب پورے وقت میں عصر کو ادا نہیں کیا گیا تو اس عصر کے وجوب کا سبب پورا وقت عصر ہوگا اور پورا وقت عصر، وقت کامل ہے لہذا یہ عصر کامل واجب ہوگی۔ اب جب یہ شخص اس نماز عصر کو اگلے دن غروب کے وقت ادا کریگا تو یہ نماز ناقص طریقہ پر ادا ہوگی۔ اور ہم پہلے بیان کر چکے ہیں کہ واجب کامل، ناقص طریقہ پر ادا کرنے سے ادا نہیں ہوتا ہے لہذا کل گذشتہ کی عصر آج غروب کے وقت ادا کرنے سے ادا نہ ہوگی۔

وَمِنَ الْمَكْرُخِيَّاتِ أَنَّ مَوْجِبَ الْأَمْرِ الْمُعْطَلِ الْوَجُوبُ عَلَى الْفُورِ وَالْخِلَافُ مَعَهُ فِي الْوَجُوبِ وَلَا خِلَافَ فِي أَنَّ الْمَسَائِرَ إِلَى الْأَيْتَامِ مَنذُوبٌ إِلَيْهَا -

ترجمہ اور امام کرخی سے مروی ہے کہ امر مطلق کا موجب وجوب علی الفور ہے اور امام کرخی کے ساتھ اختلاف وجوب میں ہے اور اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں کہ تعمیل کی طرف جلدی کرنا مستحب ہے۔

تشریح امور یہ مطلق عن الوقت کا حکم جمہور احناف کے نزدیک وجوب علی التراخی ہے جیسا کہ تفصیل بیان کی جا چکی ہے لیکن امام کرخی کے نزدیک وجوب علی الفور ہے یعنی ادا کرنے میں جلدی کرنا واجب ہے چنانچہ اگر اول اوقات امکان سے ادا کو مؤخر کیا گیا تو مکلف گنہگار ہوگا، اگرچہ موقوفاً گنہگار ہوگا۔ موقوفاً کا مطلب یہ ہے کہ اگر بعد میں ادا کر لیا گیا تو گناہ مرتفع ہو جائے گا۔ مصنف کتاب کہتے ہیں کہ جمہور احناف اور امام کرخی کا اختلاف اس میں ہے کہ ما موربہ کو علی الفور ادا کرنا واجب ہے یا علی التراخی ادا کرنا واجب ہے، اس میں کوئی اختلاف نہیں کہ ما موربہ کو جلد ادا کرنا مستحب ہے یعنی اس بات پر تمام احناف متفق ہیں کہ ما موربہ کو ادا کرنے میں جلدی کرنا مستحب ہے۔

وَأَمَّا الْمَوْقُوتُ فَمَنْعَكَ نَوْعُ يَكُونُ الْوَقْتُ ظَلَمًا لِلْفِعْلِ حَتَّى لَا يَشْتَرِطَ اسْتِيعَابُ كُلِّ الْوَقْتِ بِالْفِعْلِ كَالصَّلَاةِ وَمِنْ حُكْمِ هَذَا النَّوْعِ أَنَّ وَجُوبَ الْفِعْلِ فِيهِ لَا يَنَاقِزُ وَجُوبَ فِعْلِ آخَرَ فِيهِ مِنْ جَنْبِهِ حَتَّى لَوْ نَدَّ سَأَلَ أَنْ يُصَلِّيَ كَذَا وَ لَكَرَّعَتْ فِي رَقَّتِ الظُّهْرِ لَنَزَمَهُ وَمِنْ حُكْمِهِ أَنَّ وَجُوبَ الصَّلَاةِ فِيهِ

لَا يَمَانِي صِيحَةً صَلَاةٍ أُخْرَى فَيَبِيحُ حَتَّى لَوْ شَغَلَ جَمِيعَ وَقْتِ الظُّهْرِ لَعَبَّرَ الظُّهْرَ بِجُزْءٍ
وَمِنْ حُكْمِهِ أَنَّهُ لَا يَتَأَدَّى الْمَأْمُورُ بِهِ إِلَّا بِنِيَّةٍ مُعْتَبَرَةٍ لَا تَغْيِرُهُ لَمَّا كَانَ
مَشْرُوعًا فِي الْوَقْتِ لَا يَتَعَلَّقُ هُوَ بِالْفِعْلِ وَإِنْ صَاقَ الْوَقْتُ لِأَنَّ إِعْتِبَارَ النِّيَّةِ
بِإِعْتِبَارِ الْمَزَاجِمِ وَقَدْ بَقِيَتْ الْمَرَاحِمَةُ عِنْدَ ضَيْقِ الْوَقْتِ -

ترجمہ

بہر حال موقت تو اس کی درتس ہیں۔ ایک قسم یہ کہ وقت نفل کے لئے ظرف ہوتا ہے یہاں تک کہ نفل کے ساتھ پورے وقت کا استیجاب شرط نہیں ہے جیسے نماز۔ اور اس قسم کا ایک حکم یہ ہے کہ وقت میں نفل کا واجب ہونا اس وقت میں اسی جنس کے دوسرے نفل کے وجوب کے منافی نہیں ہے حتیٰ کہ اگر کسی نے ظہر کے وقت میں چند رکعات پڑھنے کی نذر کی تو وہ رکعات اس پر لازم ہو جائیں گی۔ اور اس کا ایک حکم یہ ہے کہ وقت میں نماز کا واجب ہونا اس وقت میں دوسری نماز کے صحیح ہونے کے منافی نہیں ہے حتیٰ کہ اگر کسی نے پورے وقت ظہر کو غیر ظہر میں مشغول کر دیا تو جائز ہوگا اور اس کا ایک حکم یہ ہے کہ مامور بہ ادا نہیں ہوگا مگر نیت معینہ کے ساتھ کیونکہ غیر مامور بہ جب وقت میں مشروع ہے تو وہ نفل کے ساتھ متعین نہ ہوگا اگرچہ وقت تنگ ہو اس لئے کہ نیت کا اعتبار منہزم کی وجہ سے ہوتا ہے اور مزاحمت ٹکلی وقت کی موجودگی میں بھی باقی رہتی ہے۔

تشریح

مصنف اصول الشاشی فرماتے ہیں کہ مامور بہ موقت کی درتس ہیں ایک تو یہ کہ "وقت" فعل یعنی مامور بہ کو ادا کرنے کے لئے ظرف ہو، ظرف لغت میں عام ہے۔ چنانچہ ظرف اس ظرف کو بھی شامل ہے جو منظوف سے بچ جائے اور اس ظرف کو بھی شامل ہے جو منظوف سے نہ بچے، لیکن اہل اصول کی اصطلاح میں لفظ ظرف اس ظرف کے ساتھ خاص ہے جو منظوف سے بچ جائے جیسے نماز کا وقت کہ سنت کے مطابق نماز ادا کرنے کے باوجود وقت بچ جاتا ہے اور وہ ظرف جو منظوف سے نہیں بچتا اور نہ منظوف اس سے بچتا ہے تو اس کو معیار کہا جاتا ہے جیسے روزہ کا وقت کہ وہ روزے کے لئے معیار ہے نہ وقت روزے سے فاضل ہوتا ہے اور نہ روزہ وقت سے فاضل ہوتا ہے اس جگہ ظرف سے وہی مراد ہے جو اہل اصول کی اصطلاح میں ظرف کہلاتا ہے یہ وہی وجہ ہے کہ فعل مامور بہ مثلاً فرض نماز کے ساتھ پورے وقت کو گھیرنا شرط نہیں ہے، یعنی فرض نماز کے پورے وقت کو اس نماز کے ساتھ اس طرح مہر و کرنا شرط نہیں ہے کہ وقت کا کوئی حصہ فارغ نہ رہے۔ فاضل مصنف نے اس نوع کے تین حکم بیان کئے ہیں۔ پہلا حکم یہ ہے کہ وقت میں نفل کا واجب ہونا اس کے منافی نہیں ہے کہ اس وقت میں اسی جنس کا کوئی دوسرا نفل واجب نہ ہو یعنی ایسا ہو سکتا ہے کہ ایک وقت میں ایک نفل واجب ہو مگر اس کے باوجود اس میں دوسرا نفل واجب کیا جاسکتا ہے مثلاً ظہر کے وقت میں ظہر کی نماز واجب اور فرض ہے لیکن اگر کسی نے اس میں ظہر کے علاوہ چند رکعتیں اور پڑھنے کی نذر کی تو اس نذر کرنے والے پر وہ چند رکعتیں بھی واجب ہو جائیں گی اور وہ وہاں ہی ہے جو پہلے گذر چکی ہے کہ ظہر کے پورے وقت کو ظہر کی نماز کے ساتھ گھیرنا شرط نہیں ہے بلکہ وقت کے ایک حصہ میں ظہر کی نماز پڑھ لینا کافی ہے۔

دوسرا حکم یہ ہے کہ وقت میں نماز کا واجب ہونا اس وقت میں دوسری نماز کے صحیح ہونے کے منافی نہیں ہے یعنی ایسا ہو سکتا ہے کہ ایک وقت میں ایک نماز واجب ہو لیکن اگر اس وقت میں دوسری نماز پڑھی جائے تو بھی صحیح ہوگی چنانچہ اگر کسی آدمی نے ظہر کی نماز کے پورے وقت کو ظہر کے علاوہ دوسری نماز کے ساتھ مشغول کر دیا تو یہ دوسری نماز درست ہو جائیگی اگرچہ ظہر کو ترک کرنے کی وجہ سے یہ شخص گنہگار ہوگا۔ تیسرا حکم یہ ہے کہ مامور بہ بغیر نیت معینہ کے ادا نہیں ہوگا کیوں کہ طرف ہونے کی وجہ سے وقت میں جس طرح مامور بہ مشروع ہے اسی طرح غیر مامور بہ بھی مشروع ہے اور جب وقت میں دنوں مشروع ہیں تو مامور بہ بغیر نیت کے محض ادا کرنے سے متعین نہ ہوگا بلکہ اس کو متعین کرنے کے لئے نیت کرنا ضروری ہوگا اگرچہ وہ وقت تنگ ہی کیوں نہ ہو، چنانچہ اگر ظہر کا صرف اتنا وقت باقی ہو کہ اس میں ظہر کی صرف چار رکعتیں پڑھی جاسکتی ہیں تو بھی متعین طریقہ پر ظہر کی نیت کرنا ضروری ہے اس لئے کہ تعیین کی نیت وہاں ضروری ہوتی ہے جہاں کوئی مزام موجود ہو اور تنگی وقت کی صورت میں بھی مزام موجود ہے اس طور پر کہ اس تنگ وقت میں جس میں صرف ظہر کی چار رکعتیں پڑھی جاسکتی ہیں اگر کوئی شخص نفل یا قضا نماز پڑھے اور ظہر نہ پڑھے تو جائز ہے۔ الحاصل جب تنگی وقت کی صورت میں بھی مزام موجود ہے تو وقت نماز کو یعنی مامور بہ کو متعین کرنے کے لئے نیت کرنا ضروری ہے بغیر نیت کے مامور بہ ادا نہ ہوگا۔

وَالسَّوْعُ الثَّانِي مَا يَكُونُ الْوَقْتُ مَعْيَارًا لَهُ وَذَلِكَ مِثْلُ الصَّوْمِ فَإِنَّهُ يَتَقَدَّرُ بِالْوَقْتِ وَهُوَ الْيَوْمُ وَمِنْ حُكْمِهِ أَنَّ السَّرْعَ إِذَا عَيَّنَ لَهُ وَقْتًا لَا يَجِبُ غَيْرُهُ فِي ذَلِكَ الْوَقْتِ وَ لَا يَجُوزُ إِدَاءُ غَيْرِهِ فِيهِ حَتَّى أَنْ يَصْحَبَهُ الْمُقِيمُ لَوْ أَوْقَعَ إِمْسَاكَ فِي رَمَضَانَ عَنْ رَاجِبٍ آخَرَ يَفْعُ عَنْ رَمَضَانَ لَا عَمَّا نَزَى وَإِذَا سَدَّ فَعِ الْمَرْجَمُ فِي الْوَقْتِ سَقَطَ إِشْرَاطُ التَّعْيِينِ فَإِنَّ ذَلِكَ لِقَطْعِ الْمَرَا حِمِيَّةِ وَلَا يَسْقُطُ أَصْلُ النِّيَّةِ لِأَنَّ الْإِمْسَاكَ لَا يَصِيرُ صَوْمًا إِلَّا بِالنِّيَّةِ فَإِنَّ الصَّوْمَ سَرْعًا هُوَ الْإِمْسَاكَ عَنِ الْأَكْلِ وَالشَّرْبِ وَالْجِمَاعِ نَهَارًا مَعَ النِّيَّةِ -

ترجمہ اور دوسری قسم یہ ہے کہ وقت مامور بہ کے لئے معیار ہو اور یہ مثلاً روزہ ہے اس لئے کہ روزہ وقت یعنی یوم کے ساتھ مقدر ہوتا ہے اور اس قسم کا حکم یہ ہے کہ شریعت نے جب روزہ کے لئے وقت متعین کر دیا تو اس وقت میں اس کے علاوہ واجب نہ ہوگا اور اس وقت میں اس روزہ کے علاوہ ادا کرنا جائز نہ ہوگا حتیٰ کہ نذر متعین نے اگر رمضان میں اپنے امساک کو واجب آخر سے واقع کیا تو یہ امساک رمضان سے واقع ہوگا نہ کہ اس سے جس کی نیت کی ہے اور جب وقت میں مزام دفع ہو گیا تو تعیین نیت کی شرط ساقط ہوگئی کیونکہ یہ شرط مزامحت ختم کرنے کے لئے ہوتی ہے اور اصل نیت ساقط نہ ہوگی اس لئے کہ امساک، نیت ہی سے روزہ ہوتا ہے کیونکہ شرعی روزہ دن میں نیت کے ساتھ کھانے پینے اور جماع سے رکنے کا نام ہے۔

تشریح

ماوربہ وقت کی دوسری قسم یہ ہے کہ "وقت" ماوربہ کے لئے معیار ہو یعنی ماوربہ ادا کرنے کے بعد وقت بچے اور نہ ماوربہ وقت سے بڑھے بلکہ ماوربہ وقت کا اس طرح استیعاب کرے کہ وقت کے بڑھنے سے ماوربہ بڑھ جائے اور وقت کے گھٹنے سے ماوربہ گھٹ جائے۔ اور اس کی مثال روزہ ہے کیونکہ روزہ وقت یعنی یوم اور دن کے ساتھ اس طرح مقدر ہے کہ یوم کے بڑھنے سے روزہ بڑھ جائیگا اور یوم کے گھٹنے سے روزہ گھٹ جائیگا۔ پھر اس نوع کی دو متعین ہیں۔ ایک تو یہ کہ وقت جو ماوربہ کے لئے معیار ہے ماوربہ کے لئے متعین ہو۔ دوم یہ کہ وہ وقت ماوربہ کے لئے متعین نہ ہو۔ فاضل مصنف نے ومن حکمہ سے ان دو قسموں میں سے پہلی قسم کا حکم بیان کیا ہے۔ چنانچہ فرمایا ہے کہ وہ ماوربہ جس کے لئے وقت متعین ہے یعنی رمضان کا روزہ، اس کا حکم یہ ہے کہ جب شریعت نے اس روزے کے لئے وقت متعین کر دیا ہے تو اس وقت متعینہ میں اس روزہ کے علاوہ دوسرا روزہ واجب نہ ہوگا۔ چنانچہ اگر کسی نے رمضان میں کسی روزے کی نذر کی تو رمضان میں صوم منذور کا ادا کرنا واجب نہ ہوگا، یعنی رمضان میں صوم منذور کا واجب ثابت نہ ہوگا اس لئے کہ وقت دو روزوں کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے یعنی ایسا ممکن نہیں ہے کہ ایک دن میں دو روزوں کو ادا کر لیا جائے اور جب ایسا ممکن نہیں ہے تو رمضان میں رمضان اور نذر دو دنوں کا روزہ رکھنا محال ہوگا اور نادر (نذر کرنے والے) کے لئے شریعت کے حکم کو بدلنا بھی جائز نہیں ہے یعنی اس کے لئے یہ بھی جائز نہیں ہے کہ وہ شریعت کے متعین کردہ روزے کی جگہ نذر کا روزہ واجب کر دے اور جب ایسا ہے تو نادر رمضان میں وہ ہی روزہ واجب ہوگا جس کو شریعت نے واجب کیا ہے اور اس کے علاوہ نذر وغیرہ کا دوسرا روزہ واجب نہ ہوگا۔ مصنف کہتے ہیں کہ اس وقت متعینہ میں یعنی رمضان میں رمضان کے علاوہ دوسرے روزے کا ادا کرنا بھی جائز نہ ہوگا کیونکہ آیت فعلن شہد منکم الشهر فلیصمه (جو تم میں سے شہر رمضان کو پالے تو اس کا روزہ رکھے) اور حدیث اذا اسلخ شعبان فلا صوم الا عن رمضان (جب شعبان چلا گیا تو اب رمضان کے علاوہ کوئی روزہ نہیں ہے) کی وجہ سے رمضان صوم رمضان کے لئے شرعاً متعین ہے، اور جب رمضان صوم رمضان کے لئے شرعاً متعین ہے تو صوم رمضان کے علاوہ دوسرا روزہ ادا کرنا جائز نہ ہوگا۔

مصنف نے اپنے اس قول پر کہ رمضان میں غیر رمضان کے روزے کا ادا کرنا جائز نہ ہوگا تفریح پیش کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ اگر کوئی شخص تندرست ہو اور مقیم ہو اور وہ رمضان میں واجب آخر یعنی قضاء یا کفارہ کے روزے کو ادا کرنے کی نیت کرے تو اس کی طرف سے رمضان کا روزہ ہی ادا ہوگا واجب آخر ادا نہ ہوگا کیونکہ جب شریعت نے معیار یعنی یوم رمضان میں روزہ کو ایک صفت یعنی صوم رمضان کے ساتھ متعین کر دیا ہے تو مکلف اس صفت کو متغیر کرنے پر قادر نہ ہوگا اور یہ ایسا ہے جیسا کہ ایک شخص نے اپنے آپ کو کپڑا سینے کے لئے اجرت پر دیا اور بھر مو اجر نے مستاجر کے لئے کپڑا اسی بھی دیا اس کے بعد مستاجر نے تبرع کا ارادہ کیا تو یہ تبرع نہ ہوگا بلکہ عقد خیاطہ اجارہ ہی ہوگا یعنی مستاجر اس تبرع پر قادر نہ ہوگا بلکہ اس پر اجرت دینا واجب ہوگا اور یہ ایسا ہے جیسا کہ ایک آدمی نے کسی کو گندم فروخت کیا اور پھر بائع نے بنیت سبہ گندم مشتری کے

حوالہ کیا تو بالغ اس تغیر پر قادر نہ ہوگا یعنی یہ سبج، ہبہ میں تبدیل نہ ہوگی۔ اس بات کو ضرور ذہن میں رکھئے کہ مصنفؒ نے صحیح اور مقیم کی قید لگا کر امام ابوحنیفہؒ کے مذہب کے مطابق مسافر اور مرخص سے احتراز کیا ہے کیونکہ امام ابوحنیفہؒ کا مذہب یہ ہے کہ اگر مسافر یا مرخص نے رمضان میں واجب آخر قضاء یا کفارہ کے روزے کی نیت کی تو واجب آخر ہی ادا ہوگا اور رمضان کا روزہ ادا نہ ہوگا۔ مصنفؒ کہتے ہیں کہ جب وقت جو معیار ہے اس میں مزاحم دفع ہو گیا یعنی رمضان میں غیر رمضان کے روزے کا احتمال ختم ہو گیا تو تعیین نیت کی شرط بھی ختم ہوگی کیونکہ تعیین نیت کی ضرورت اس لئے پڑتی ہے تاکہ مزاحمت اور ٹکراؤ کو ختم کیا جاسکے اور جب رمضان میں صوم رمضان کا، کوئی روزہ مزاحم نہیں ہے تو تعیین کی بھی کوئی ضرورت نہ ہوگی یعنی یہ ارادہ کرنا بھی ضروری نہ ہوگا کہ میں رمضان کے روزے کی نیت کرتا ہوں بلکہ یہ ارادہ کرنا کافی ہوگا کہ میں روزہ رکھتا ہوں یا روزہ رکھوں گا۔

ولا یسقط اصل التبتیۃ سے ایک سوال کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ جب وقت یعنی رمضان کا دن رمضان کے روزے کے لئے متعین ہے تو اصل نیت بھی ساقط ہو جانی چاہئے اور تندرست مقیم کی طرف سے بلا نیت روزہ رمضان ادا ہو جانا چاہئے حالانکہ ایسا نہیں ہے بلکہ اصل نیت ضروری ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ امساک یعنی کھانے پینے اور جماع سے رکتا بغیر نیت کے شرعاً روزہ نہیں ہو سکتا کیونکہ صوم شرعی نیت کے ساتھ دن میں کھانے پینے اور جماع سے رکنے کا نام ہے یعنی شرعی روزے کے لئے تین چیزیں ضروری ہیں: (۱) کھانے پینے اور جماع سے رکتا (۲) دن میں رکتا (۳) نیت کے ساتھ رکتا۔ ان میں سے اگر ایک چیز بھی فوت ہوگئی تو وہ شرعاً روزہ نہ کہلائیگا۔ چنانچہ اگر مذکورہ تینوں چیزوں سے رکتا دن میں نہ پایا گیا بلکہ رات میں پایا گیا تو وہ شرعاً روزہ نہ ہوگا۔ اسی طرح اگر یہ رکتا دن میں پایا گیا مگر بلا نیت پایا گیا تو بھی شرعاً روزہ نہ ہوگا۔ الحاصل امساک اور اس رکنے کو شرعاً روزہ بنانے کے لئے اصل نیت ضروری ہے۔ آپ دوسرا جواب یہ بھی دے سکتے ہیں کہ دن میں کھانے پینے اور جماع سے رکتا دو طریقہ پر ہوتا ہے ایک عادت کے طور پر، دوم عبادت کے طور پر۔ اور یہ بات مسلم ہے کہ عبادت بغیر نیت کے متحقق نہیں ہوتی ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصین له الدین اس آیت میں عبادت کے لئے اخلاص کو ضروری قرار دیا گیا ہے۔ اور اخلاص نیت سے متحقق ہوتا ہے بغیر نیت کے متحقق نہیں ہوتا۔ پس نتیجہ یہ نکلا کہ عبادت نیت سے متحقق ہوگی بغیر نیت کے متحقق نہ ہوگی۔ الحاصل عبادت اور عادت میں فرق کرنے کے لئے نیت کو ضروری قرار دیا گیا ہے اور جب ایسا ہے تو اصل نیت ساقط نہ ہوگی۔

وَأَنَّ لِمُرْمِيَيْنِ الشَّرْعِ لَهُ وَقْتًا فَإِنَّهُ لَا يَتَعَيَّنُ الْوَقْتُ لَهُ بِتَعْيِينِ الْعَبْدِ حَتَّى
لَوْ عَيَّنَ الْعَبْدُ أَيَّامًا لِقَضَاءِ رَمَضَانَ لَا تَتَعَيَّنُ هِيَ لِلْقَضَاءِ وَيَجُوزُ فِيهَا
صَوْمُ الْكُفَّارَةِ وَالنَّفْلِ وَيَجُوزُ قَضَاءُ رَمَضَانَ فِيهَا وَعِوَضًا مِنْ حُكْمِ

هَذَا التَّرْوِيعُ أَنَّهُ يُشْتَرَطُ تَعْيِينُ النَّيَّةِ لِوُجُودِ الْمَسْأَلَةِ

ترجمہ

اور اگر شریعت نے مامور بہ موت کے لئے کوئی وقت متعین نہ کیا ہو تو بندے کے متعین کرنے سے اس کے لئے وقت متعین نہ ہوگا حتیٰ کہ اگر بندے نے قضا، رمضان کے لئے چند ایام متعین کر دیئے تو وہ ایام قضا کے لئے متعین نہ ہوں گے اور ان ایام میں کفارہ اور نفل کا روزہ جائز ہوگا اور رمضان کی قضا ان ایام میں بھی جائز ہوگی اور ان ایام کے علاوہ میں بھی۔ اور اس نوع کا حکم یہ ہے کہ تعین نیت شرط ہوگی کیونکہ مزاحم موجود ہے۔

تشریح جو وقت مامور بہ کے لئے معیار ہوتا ہے اس کی ہم نے دو قسمیں بیان کی تھیں ایک یہ کہ مامور بہ کے لئے وقت متعین ہو، دوم یہ کہ وقت متعین نہ ہو۔ پہلی قسم کو تفصیل کے ساتھ بیان کر دیا گیا ہے، یہاں سے دوسری

قسم بیان کرنا مقصود ہے۔ اس کا حاصل یہ ہے کہ شریعت نے اگر مامور بہ کے لئے کوئی وقت متعین نہ کیا ہو جیسا کہ قضا، رمضان کے لئے کوئی وقت متعین نہیں کیا ہے تو بندے کے متعین کرنے سے اس کے لئے کوئی وقت متعین نہ ہوگا چنانچہ اگر بندے نے قضا، رمضان کے لئے چند ایام متعین کر لئے ہوں تو یہ ایام معینہ قضا کے لئے متعین نہ ہوں گے بلکہ ان ایام میں کفارہ اور نفل کے روزے رکھنا جائز ہوگا اور رمضان کی قضا ان ایام میں بھی جائز ہوگی اور ان ایام کے علاوہ

دوسرے ایام میں بھی جائز ہوگی اور دلیل اس کی یہ ہے کہ آیت مَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ کی وجہ سے قضا، رمضان کا وقت مطلق ہے کسی زمانہ کے ساتھ متعین نہیں ہے۔ اب اگر بندہ قضا، رمضان کے لئے کوئی وقت متعین کرتا ہے تو یہ اطلاق سے تقیید کی طرف حکم شرع کو متغیر کرنا ہوگا حالانکہ یہ چیز بندے کے اختیار سے باہر ہے جیسا کہ ہم نے پہلے بیان کیا ہے کہ بندہ حکم شرع کو بدلنے پر قادر نہیں ہے۔

مصنف کہتے ہیں کہ اس نوع کا حکم یہ ہے کہ تعین نیت شرط ہے یعنی یہ نیت کرنا شرط ہے کہ میں رمضان کی قضا، کا روزہ رکھتا ہوں، صوم فرض یا مطلق قضا کی نیت کرنا کافی نہ ہوگا اور اس کی وجہ یہ ہے کہ یہاں مزاحم موجود ہے یعنی وقت متعین نہ ہونے کی وجہ سے ان ایام میں جس طرح قضا، کا روزہ رکھا جاسکتا ہے اسی طرح قضا، کے علاوہ کفارہ اور نفل کا روزہ بھی رکھا جاسکتا ہے اور جب ایسا ہے تو اس مزاحمت کو ختم کرنے کے لئے نیت کو متعین کرنا ضروری ہوگا کہ وہ قضا، رمضان کا روزہ ہے یا کفارہ کا ہے یا نفل کا ہے۔

شَرَّ لِلْعَبْدِ أَنْ يُوجِبَ شَيْئًا عَلَى نَفْسِهِ مَوْقَاتًا أَوْ عَيْرَ مَوْقَاتٍ وَلَيْسَ لَهُ تَعْيِيرُ
حُكْمِ الشَّرْعِ مِثْلًا إِذَا نَدَّرَ أَنْ يَصُومَ يَوْمًا بَيْنَيْنِ لِنِزْمَةِ ذَلِكَ وَلَوْ صَامَهُ
عَنْ قَضَاءِ مَرَضَانَ أَوْ عَنْ كَفَّارَةٍ يَمِينِهِ حَاسِرًا لِأَنَّ الشَّرْعَ جَعَلَ الْقَضَاءَ
مُطْلَقًا فَلَا يَتِمَكَّنُ الْعَبْدُ مِنَ تَعْيِيرِهِ بِالتَّعْيِيرِ بِغَيْرِ ذَلِكَ الْيَوْمِ -

ترجمہ | بھر بندے کے لئے جائز ہے کہ وہ اپنے اوپر کسی چیز کو واجب کرے موقت ہو یا غیر موقت، اور اس کے لئے حکم شرع کو بدلنا جائز نہیں ہے اس کی مثال یہ ہے کہ جب کسی نے ایک معین دن کے روزے کی نذر کی تو اس پر اس معین دن کا روزہ لازم ہو جائے گا اور اگر اس معین دن میں قضاء و رمضان یا کفارہ کھین کا روزہ رکھا تو جائز ہوگا کیونکہ شریعت نے قضاء کو مطلق بنایا ہے پس بندہ اُس دن کے علاوہ کے ساتھ مقید کر کے اس کو بدلنے پر قادر نہ ہوگا۔

تشریح | اس عبارت میں فاضل مصنف ایک اعتراض کا جواب دینا چاہتے ہیں، اعتراض یہ ہے کہ آپ کا یہ فرمانا کہ اگر بندے نے قضاء و رمضان کے لئے کچھ ایام متعین کر دیئے مثلاً یہ ارادہ کر لیا کہ فلاں ایام میں رمضان کے روزوں کی قضاء کر دوں گا تو اس کے متعین کرنے سے یہ ایام متعین نہ ہوں گے، غلط معلوم ہوتا ہے۔ اس لئے کہ بندہ اگر اپنے اوپر ایسی چیز واجب کر لے جو اس پر واجب نہیں تھی خواہ موقت ہو خواہ غیر موقت تو اس کے واجب کرنے سے یہ چیز واجب ہو جاتی ہے۔ پس جب بندہ کو اپنے اوپر غیر واجب شدہ چیز کو واجب کرنے کا اختیار ہے تو ایک واجب شدہ چیز کو کسی وقت کے ساتھ متعین کرنے کا اختیار کیوں نہیں ہوگا کیونکہ کسی شئی کو واجب کرنے میں اثباتِ اصل ہے اور واجب شدہ چیز کو وقت کے ساتھ متعین کرنے میں اثباتِ وصف ہے اور اثباتِ وصف اثباتِ اصل کی نسبت ادنیٰ ہے، پس جب بندے کو اعلیٰ کا اختیار ہے تو ادنیٰ کا اختیار بدرجہ اولیٰ ہونا چاہئے تھا۔ اس اعتراض کا جواب دیتے ہوئے مصنف نے فرمایا ہے کہ بندے کو اپنے اوپر غیر واجب کو واجب کرنے کا اختیار تو ہے لیکن اس کے لئے حکم شرع کو متغیر کرنے کا اختیار نہیں ہے اور قضاء و رمضان کے لئے ایام متعین کرنے میں حکم مطلق کو مقید کرنا لازم آتا ہے اس طور پر کہ قضاء کا حکم یعنی فخذ لامن ایامہ اُخت مطلق ہے جب چاہے قضاء کر لے اور وقت اور ایام متعین کرنے میں اس کو مقید کرنا ہے اور مطلق کو مقید کرنا حکم شرع کو متغیر کرنا ہے اور حکم شرع کو متغیر کرنا بندے کے اختیار کی چیز نہیں ہے اس لئے بندے کو قضاء و رمضان کے لئے ایام اور وقت کو متعین کرنے کا اختیار نہ ہوگا اور کسی غیر واجب کو اپنے اوپر واجب کرنے میں چونکہ حکم شرع کو متغیر کرنا لازم نہیں آتا ہے اس لئے بندے کو اس کا اختیار دیا گیا ہے۔ صاحبِ اصول الشاشی نے اس کو ایک مثال کے ذریعہ سمجھایا ہے، مثال یہ ہے کہ ایک آدمی نے ایک معین دن مثلاً ۱۵ رجب یوم جمعہ کے روزے کی نذر کی۔ تو اس پر بلاشبہ اس معین دن کا روزہ لازم اور واجب ہو جائیگا لیکن اگر اس نے اس معین دن یعنی ۱۵ رجب یوم جمعہ کو قضاء یا کفارہ کا روزہ رکھ لیا تو یہ بھی جائز ہوگا کیونکہ شریعت نے قضاء و رمضان کو مطلق رکھا ہے جیسا کہ آیت "فعدہ من ایام اخر" سے واضح ہے۔ اسی طرح کفارہ کے روزے کو مطلق رکھا ہے کسی وقت اور دن کے ساتھ متعین نہیں کیا ہے جیسا کہ آیت فصیام شہرین متتابعین اور آیت فصیام ثلثتا ایامہ سے ظاہر ہے اب اگر یوں کہا جائے کہ جس دن کو صوم نذر کے ساتھ متعین کیا ہے اُس دن میں قضاء اور کفارہ کا روزہ جائز نہیں ہے بلکہ اس کے علاوہ میں جائز ہے تو اس کا مطلب یہ ہوگا قضاء اور کفارہ جن کو شریعت نے مطلق رکھا تھا بندے نے ان کو اس معین دن یعنی ۱۵ رجب یوم جمعہ کے علاوہ کیسا مقید کر دیا ہے اور مطلق کو مقید کرنا حکم شرع کو متغیر کرنا ہے اور ہم بار بار کہہ چکے ہیں کہ حکم شرع کو متغیر کرنا بندے

کے اختیار میں نہیں ہے۔
 (فوائد) صاحب فصول الحواشی نے مصنف کی تقریر پر ایک اعتراض کیا ہے، اور فصول الحواشی کے محشی نے جوابات دیئے ہیں۔ اعتراض اور اس کے جواب چونکہ علمی انداز کے ہیں اس لئے خادم آپ کی اکتاہٹ سے بے پرواہ ہو کر ان کو بھی زیب قرطاس کرتا ہے۔ ملاحظہ ہو، اعتراض یہ ہے کہ مصنف "کایہ کہنا کہ غیر واجب کو واجب کرنے میں حکم شرع کو متغیر کرنا لازم نہیں آتا سمجھ میں نہیں آیا۔ اس لئے کہ غیر واجب یعنی مباح کو شریعت نے مطلق رکھا ہے اس طور پر کہ بندہ اس کو کرے یا نہ کرے دونوں جائز ہیں لیکن جب اس کو اپنے اہل و عیال کو واجب کر لیا تو کرنے کے ساتھ مقید ہو گیا اور جب اپنے اوپر حرام کا تو نہ کرنے کے ساتھ مقید ہو گیا اور جب ایسا ہے تو یہاں بھی مطلق کو مقید کرنا یا یا گیا اور مطلق حکم کو مقید کرنا حکم شرع کو متغیر کرنا ہے اور جب ایسا ہے تو ایجابِ شعی علی النفسہ میں بھی حکم شرع کو متغیر کرنا پایا گیا لہذا یہ بھی ناجائز ہونا چاہئے حالانکہ آپ نے اس کو ناجائز کہا ہے۔ اس اعتراض کا پہلا جواب یہ ہے کہ ہم نے اس ایجابِ علی النفسہ کو جائز کہا ہے جس سے حکم شرع متغیر ہوتا ہو۔ اور مباح اور نفل چونکہ بندے کا حق ہے اس لئے اس کے کرنے یا نہ کرنے کو اپنے اہل و عیال کو واجب کرنے سے حکم شرع کو متغیر کرنا لازم نہ آئے گا اور جب ایسا ہے تو یہ اعتراض غلط ہے کہ مباح کو اپنے اہل و عیال کو واجب کرنے سے حکم شرع کو متغیر کرنا لازم آتا ہے۔ دوسرا جواب جو پہلے جواب سے ملتا جلتا ہے یہ ہے کہ ہم یتیم نہیں کرتے کہ مباح کو واجب کرنے میں حکم شرع کی تغیر ہے کیونکہ حکم شرع کی تغیر سے مراد وہ ہے جو شریعت کا حق بن کر واجب ہو، اور مباحات ایسے نہیں ہوتے یعنی وہ شریعت کا حق بن کر واجب نہیں ہوتے لہذا مباح کو واجب کرنے میں حکم شرع کی تغیر نہیں پائی گئی۔ تیسرا جواب یہ ہے کہ حکم شرع کی تغیر اس لئے ناجائز ہے کہ شریعت نے بندے کو اس کا حق نہیں دیا ہے۔ اور مباح کو نذر کے ذریعہ اپنے اہل و عیال کو واجب کرنا چونکہ شارع کی اجازت سے ہے جیسا کہ آیت ولینو فوانذ ورسہو سے واضح ہے اس لئے یہ تغیر بندے کے لئے جائز ہوگی۔ جمیل احمد غفرلہ ولوالدیہ۔

وَلَا يَكْرَهُ عَلَىٰ هَذَا مَا إِذَا صَامَهُ عَنِ نَفْلِ حَيْثُ يَقَعُ عَنِ الْمَذُورِ لِأَعْمَا نَوَىٰ لِأَنَّ
 النَّفْلَ حَقَّ الْعَبْدِ إِذْ هُوَ يَسْتَبِدُّ بِنَفْسِهِ مِنْ تَرْكِهِ وَتَحْقِيقِهِمْ فَجَاءَ أَنْ يُؤْمَرَ
 فَعَلَهُ فَبَيْنَمَا هُوَ حَقٌّ لَا فِيمَا هُوَ حَقُّ الشَّرْعِ وَعَلَىٰ إِعْتِبَارِ هَذَا الْمَعْنَىٰ قَالَ مَشَايخُنَا
 إِذَا شَرَطَا فِي الْخَلْعِ أَنْ لَا نَفَقَةَ لَهَا وَلَا سُكْنَىٰ سَقَطَتِ النَّفَقَةُ دُونَ السُّكْنَىٰ حَتَّىٰ
 لَا يَتِمَّكَنَ الذَّرْوَجُ مِنْ أَحْرَاجِهَا عَنْ بَيْتِ الْعِدَّةِ لِأَنَّ السُّكْنَىٰ فِي بَيْتِ الْعِدَّةِ
 حَقُّ الشَّرْعِ فَلَا يَتِمَّكَنُ الْعَبْدُ مِنْ إِسْقَاطِهِ بِخِلَافِ النَّفَقَةِ -

ترجمہ اور اس پر وہ لازم نہیں آئے گا کہ جب ناذرنے اُس معینہ دن میں نفل کا روزہ رکھا تو صوم مندور

اداء ہوگا نہ کہ وہ جس کی نیت کی ہے اس لئے کہ نفل بندے کا حق ہے کیونکہ بندہ نفل کو چھوڑنے اور باقی رکھنے میں مستقل ہے لہذا یہ بات جائز ہے کہ اس کا نفل اس میں مؤثر ہو جو اس کا حق ہے نہ کہ اس میں جو شرع کا حق ہے اور اس معنی کا اعتبار کرتے ہوئے ہمارے مشائخ نے کہا ہے کہ جب زمین نے خلع میں یہ شرط بیان کی کہ عورت کے لئے نفقہ اور سکنی نہیں ہوگا تو نفقہ ساقط ہو جائے گا نہ کہ سکنی یہاں تک کہ شوہر عورت کو عدت کے گھر سے نکلانے پر قادر نہ ہوگا کیونکہ عدت کے گھر میں سکنی شریعت کا حق ہے لہذا بندہ اس کو ساقط کرنے پر قادر نہ ہوگا برخلاف نفقہ کے۔

تشریح

اس عبارت میں ایک اعتراض کا جواب دیا گیا ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ شریعت نے نفل کو مطلق مشروع کیا ہے جیسا کہ قضاء اور کفارے کے روزے کو مطلق مشروع کیا ہے یعنی شریعت کی جانب سے جس طرح قضاء اور کفارے کے روزے کے لئے کوئی دن متعین نہیں ہے اسی طرح نفل روزے کے لئے بھی کوئی دن متعین نہیں ہے بلکہ علی الاطلاق ہر دن نفل روزہ رکھنے کی اجازت ہے بشرطیکہ وہ دن ایام منہی عنہا میں سے نہ ہو۔ اب اگر ناذر نے صوم منذر کے دن یعنی پندرہ رجب یوم جمعہ کو نفل کا روزہ رکھ لیا تو آپ فرماتے ہیں کہ نذر کا روزہ اداء ہوگا نفل کا روزہ جس کی نیت کی ہے ادا نہ ہوگا اور اس سے مطلق کو مقید کرنا لازم آتا ہے اس طور پر کہ نفل کا روزہ جو علی الاطلاق مشروع تھا یعنی ہر دن جس کے رکھنے کی اجازت تھی وہ یوم نذر یعنی پندرہ رجب یوم جمعہ کے علاوہ کے ساتھ مقید ہو گیا ہے۔ الحاصل اس صورت میں بھی مطلق کو اُس دن کے علاوہ کے ساتھ مقید کر کے متغیر کرنا لازم آتا ہے اور بقول آپ کے یہ ناجائز ہے جیسا کہ آپ نے سابق میں بیان کیا ہے کہ اگر کسی نے یوم نذر میں قضاء یا کفارہ کا روزہ رکھ لیا تو قضاء اور کفارہ ہی کا روزہ اداء ہوگا صوم منذر ادا نہ ہوگا کیونکہ اگر اس دن میں قضاء اور کفارہ کے روزے کو ناجائز قرار دیا گیا تو قضاء اور کفارے کا روزہ جو علی الاطلاق مشروع تھا اس کو یوم نذر کے علاوہ کے ساتھ مقید کر کے متغیر کرنا لازم آئے گا اور یہ ناجائز ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ نفل بندے کا حق ہے اور بندے کا حق اس لئے ہے کہ بندہ نفل کو ترک کرنے اور موجود کرنے کے سلسلہ میں مستقل ہے یعنی بندہ نفل کے سلسلہ میں آزاد ہے جی چاہے نفل کو ادا کرے اور جی چاہے ادا نہ کرے۔ اور قضاء اور کفارہ شارع کا حق ہے اور بندہ شارع کے حق میں اگرچہ تغیر کا مجاز نہیں ہوتا ہے لیکن اپنے حق میں تغیر کا مجاز ہوتا ہے لہذا بندے کا نفل یعنی اس کا پندرہ رجب یوم جمعہ میں روزے کی نذر کرنا اس کے حق میں مؤثر ہوگا لیکن شارع کے حق میں مؤثر نہ ہوگا یعنی پندرہ رجب یوم جمعہ میں روزے کی نذر کرنے سے نفل روزہ مشروع نہیں رہے گا کیونکہ یہ اس کا حق ہے اس نے روزے کی نذر کر کے اس دن میں اس کو غیر مشروع کر دیا ہے اور جب اس دن میں نفل روزہ مشروع نہیں رہا تو اس دن میں روزہ رکھنے سے نذر ہی کا روزہ اداء ہوگا نفل کا روزہ ادا نہ ہوگا اگرچہ ناذر نے نفل کے روزے کی نیت کی ہے۔ اور قضاء اور کفارہ کا روزہ چونکہ شارع کا حق ہے اور شارع کے حق میں بندے کا نفل مؤثر نہیں ہوتا اس لئے بندے کا کسی عید دن میں روزے کی نذر کرنے سے اُس دن میں قضاء اور کفارہ کا روزہ غیر مشروع نہیں ہوگا

بلکہ علیٰ حالہ مشروع رہے گا اور جب یوم نذر یعنی بندہ رجب یوم جمعہ میں قضا اور کفارہ کا روزہ مشروع ہے تو یوم نذر میں اگر نازرنے قضا یا کفارہ کا روزہ رکھ لیا تو قضا اور کفارہ کا روزہ ادا ہو جائے گا۔

صاحب اصول الشاشی فرماتے ہیں کہ بندے کا تصرف اور اس کا فعل خود اس کے حق میں مؤثر ہوتا ہے اور شارع کے حق میں مؤثر نہیں ہوتا، اسی معنی کا اعتبار کرتے ہوئے مشائخ احناف نے فرمایا ہے کہ اگر خلع میں میاں بیوی دونوں نے باہمی رضامندی سے یہ شرط لگائی کہ عدت کے زمانہ میں عورت کے لئے نہ نفقہ ہوگا اور نہ سکنتی تو اس شرط کے نتیجے میں شوہر پر عورت کے لئے نفقہ تو واجب نہ رہے گا البتہ سکنتی واجب رہیگا یعنی نفقہ کا وجوب تو ساقط ہو جائے گا لیکن سکنتی کا وجوب ساقط نہ ہوگا چنانچہ شوہر بیوی کو اپنے اس مکان سے نکلانے کا مجاز نہ ہوگا جس میں وہ عدت گزار رہی ہے کیونکہ عدت گزارنے کے لئے عورت کا شوہر کے گھر میں سکونت اختیار کرنا شارع کا حق ہے جیسا کہ باری تعالیٰ کا ارشاد ہے لَا تَخْرُجُوْنَ مِنْ بَيْوتِهِنَّ وَلَا يَخْرُجْنَ اِنَّ اٰیٰتِ اللّٰهِ تَعَالٰی فِيْ هٰذَا لَمُرْسَلٰتٍ لِّعَلَّكُمْ تَتَّقُوْنَ اور عورتوں کو خروج سے منع کیا ہے اس سے معلوم ہوا کہ معتدہ عورتوں کا گھر میں رہنا شارع کا حق ہے۔ الحاصل معتدہ عورت کے لئے سکنتی شارع کا حق ہے اور شارع کے حق کو ساقط کرنے کا بندہ مجاز نہیں ہے لہذا بندے یعنی میاں بیوی کا یہ تصرف اور یہ شرط لگانا کہ عورت کے لئے سکنتی نہیں ہوگا درست نہ ہوگا یعنی ان کے شرط لگانے کے باوجود سکنتی ساقط نہ ہوگا۔ اس کے برخلاف نفقہ کہ وہ شارع کا حق نہیں ہے بلکہ بیوی کا حق ہے اور بیوی کا حق اس لئے ہے کہ بیوی اپنے آپ کو شوہر کے سپرد کرتی ہے اس کے عوض شوہر پر نفقہ واجب ہوتا ہے۔ الحاصل نفقہ عورت کا حق ہے اور بندہ اپنے حق کو ساقط کرنے پر قادر ہے لہذا عورت کا یہ تصرف اور یہ شرط لگانا کہ میرے لئے نفقہ نہیں ہوگا درست ہے چنانچہ اس شرط کے نتیجے میں عورت کے لئے نفقہ نہ ہوگا۔

فَصَلِّ الْأَمْرَ بِاللَّسْتِئِ يَدُلَّ عَلَى حُسْنِ الْمَأْمُورِ بِهِ إِذَا كَانَ الْأَمْرُ حَكِيمًا
لَا أَنَّ الْأَمْرَ لِبَيِّنَاتٍ إِنَّ الْمَأْمُورَ بِهِ مِمَّا يَنْبَغِي أَنْ يُوجَدَ فَاتَّقِنِي ذَلِكَ حَسَنًا۔

ترجمہ فصل۔ امر باشئئ بامور کے حسن ہونے پر دلالت کرتا ہے جبکہ امر حکیم ہو۔ اس لئے کہ امر اس بات کو بیان کرنے کے لئے ہے کہ ماور بہ ایسی چیز ہے جس کو موجود ہونا چاہئے، پس حکیم کا امر ماور بہ حسن کا تقاضہ کرے گا۔
تشریح مصنف فرماتے ہیں کہ ماور بہ کے لئے صفت حسن کا پایا جانا ضروری ہے جیسا کہ منہی عنہ کیلئے صفت قبح کا پایا جانا ضروری ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ امر اور نہی یعنی شارع حکیم اور صاحب حکمت ہے اور حکیم اچھی چیزوں کا امر کرتا ہے اور بری چیزوں سے منع کرتا ہے پس حکیم جس چیز کا امر کرے گا وہ یقیناً حسن ہوگی اور جس چیز سے منع کرے گا وہ یقیناً کبیح ہوگی۔ الحاصل فعل ماور بہ کا حسن ہونا اور فعل منہی عنہ کا کبیح

ہونا ضروری ہے۔ اسی کو مصنف نے اس طرح کہا ہے کہ اگر امر حکیم ہو تو اس کا امر ماور بہ کے حسن پر دلالت کرے گا کیونکہ امر سے اس بات کو بیان کرنا مقصود ہوتا ہے کہ ماور بہ ایسی چیز ہے جس کو موجود ہونا چاہئے۔ اور قبیح چیز کے وجود کو طلب کرنا چونکہ حکمت کے منافی ہے اس لئے حکیم قبیح چیز کے وجود کو طلب نہیں کرتا ہے اور جب ایسا ہے تو حکیم کا امر اس بات کا تقاضا کرے گا کہ ماور بہ حسن ہے چنانچہ ارشاد باری ہے "قل ان الله لا يامر بالفحشاء"

فوائد :- "فیض سبحانی" میں تفصیل کے ساتھ بیان کیا ہے۔ اختصار کے ساتھ یہاں بھی بیان کرنا ضروری ہے ملاحظہ ہو حسن و قبح کے کئی معانی آتے ہیں (۱) حسن فعل کے معنی صنت کمال کے ہیں جیسے علم، عمل اور شجاعت حسن ہیں یعنی یہ کمال کی صفات ہیں۔ اور قبح فعل کے معنی نقصان کے ہیں جیسے جہل، ظلم اور بزدلی قبیح ہیں یعنی یہ نقصان کی صفات ہیں۔ (۲) حسن فعل کے معنی ہیں فعل کا دنیوی غرض کے موافق ہونا اور قبح فعل کے معنی ہیں دنیوی غرض کے موافق نہ ہونا۔ (۳) حسن فعل کہتے ہیں کہ اس کا کرنے والا تعریف اور ثواب کا مستحق ہو اور قبح فعل کہتے ہیں کہ اس کا کرنے والا مذمت اور عقاب کا مستحق ہو۔ پہلے دو معنی کے اعتبار سے حسن و قبح بالاتفاق عقلی ہیں اور تیسرے معنی کے اعتبار سے اختلاف ہے چنانچہ شیخ ابوالحسن اشعری کے نزدیک دونوں شرعی ہیں یعنی اشاعرہ کے نزدیک شریعت وارد ہونے سے پہلے تمام افعال ایمان، کفر، نماز، زنا وغیرہ سب برابر تھے ان کا کرنے والا نہ ثواب کا مستحق تھا اور نہ عقاب کا مستحق تھا لیکن جب شارع نے بعض افعال کے بارے میں کہا کہ ان کا کرنے والا ثواب کا مستحق ہے تو ان کے کرنے کا امر کر دیا گیا اور بعض کے بارے میں کہا کہ ان کا کرنے والا عقاب کا مستحق ہے تو ان کے کرنے سے منع کر دیا گیا۔ پس شارع نے جن کے کرنے کا امر فرمایا ہے وہ افعال حسن ہیں اور جن کے کرنے سے منع کیا ہے وہ افعال قبیح ہیں۔ اور ماثریدہ اور معتزلہ کے نزدیک حسن و قبح دونوں عقلی ہیں یعنی واقعی ہیں شریعت بر موقوف نہیں ہیں، یعنی شریعت وارد ہونے سے پہلے نفس الامر میں بعض افعال حسن ہیں ان کا کرنے والا ثواب کا مستحق ہوگا اور بعض افعال قبیح ہیں ان کا مرتکب عقاب کا مستحق ہوگا۔ پس جو افعال نفس الامر میں حسن تھے شارع نے ان کا امر فرمایا اور جو افعال قبیح تھے شارع نے ان سے منع فرمایا ہے۔ الغرض نہ شارع کے امر کرنے سے کسی فعل میں حسن پیدا ہوتا ہے اور نہ منع کرنے سے کسی فعل میں قبیح پیدا ہوتا ہے بلکہ نفس الامر میں افعال کے لئے جو حسن و قبح تھا شارع نے اس پر سے پردہ اٹھا دیا ہے جیسے طبیب دوا میں نہ نفع پیدا کرتا ہے اور نہ ضرر بلکہ نفس الامر اور واقع میں جو نفع اور ضرر دواؤں میں ثابت تھا طبیب اس کو منکشف اور ظاہر کر دیتا ہے یہی عقل تو وہ نفس الامر میں حسن و قبح کی طرف کبھی راہ یاب ہو جاتی ہے جیسے صدق نافع کا حسن ہونا اور کذب ضار کا قبیح ہونا اور کبھی راہ یاب نہیں ہوتی جیسے رمضان کے آخری دن کے روزے کا حسن ہونا اور یکم شوال کے روزے کا قبیح ہونا ایسی چیز ہے جس کی طرف عقل کبھی راہ یاب نہیں ہے لیکن شریعت نے ان کو بھی ظاہر کر دیا ہے۔ جمیل احمد غفرلہ ولوالدیہ۔

شَرَّ الْمَأْمُورِ بِهِ فِي حَقِّ الْحُسْنِ نَوْعَانِ حَسَنٌ بِتَقْسِيمِهِ وَحَسَنٌ لِغَيْرِهِ فَالْحَسَنُ بِنَفْسِهِ
 مِثْلُ الْإِيمَانِ بِاللَّهِ تَعَالَى وَشُكْرِ الْمُصْبِرِ وَالصَّادِقِ وَالْعَدْلِ وَالصَّلَاةِ وَنَحْوَهَا مِنْ
 الْعِبَادَاتِ الْخَالِصَةِ فَحَلَمُوا هَذَا النَّوْعَ إِنَّهُ إِذَا وَجِبَ عَلَى الْعَبْدِ آدَاءُ لَا يَسْقُطُ
 إِلَّا بِالْأَدَاءِ وَهَذَا فِيمَا لَا يَحْتَمِلُ السَّقُوطَ مِثْلُ الْإِيمَانِ بِاللَّهِ تَعَالَى وَأَمَّا مَا يَحْتَمِلُ
 السَّقُوطَ فَهُوَ لِيَسْقُطَ بِالْأَدَاءِ أَوْ بِاسْقَاطِ الْأَمْرِ وَعَلَى هَذَا قُلْنَا إِذَا وَجِبَتْ
 الصَّلَاةُ فِي أَوَّلِ الْوَقْتِ سَقَطَ الْوَاجِبُ بِالْأَدَاءِ أَوْ بِاعْتِرَاضِ الْجُنُونِ وَالْحَيْضِ
 وَالتَّيَافُسِ فِي آخِرِ الْوَقْتِ بِاعْتِبَارِ أَنَّ الشَّرْعَ اسْقَطَهَا عَنْهُ عِنْدَ هَذِهِ الْعَوَاضِلِ
 وَلَا يَسْقُطُ بِضَيْقِ الْوَقْتِ وَعَدَمِ الْمَاءِ وَاللِّبَاسِ وَنَحْوِهِ -

ترجمہ

بھر ذاتِ حسن میں مامورہ کی دو قسمیں ہیں حسن لذاتہ اور حسن لغیرہ، پس حسن لذایہ جیسے اللہ پر
 ایمان لانا، منعم کا شکر ادا کرنا، سچ بولنا، انصاف کرنا، نماز پڑھنا اور ایسی جیسی دوسری عباداتِ خالصہ پس
 اس قسم کا حکم یہ ہے کہ جب بندے پر حسن لذاتہ کو ادا کرنا واجب ہو گیا تو وہ ساقط نہیں ہوگا مگر ادا کرنے سے
 اور یہ اس میں ہے جو ساقط ہونے کا احتمال نہیں رکھتا ہے جیسے اللہ تعالیٰ پر ایمان لانا۔ اور بہر حال وہ جو
 ساقط ہونے کا احتمال رکھتا ہے سو وہ ادا کرنے سے ساقط ہو جائے گا یا امر کے ساقط کرنے سے اور اسی
 بنا پر ہم نے کہا کہ جب نماز اول وقت میں واجب ہو گئی تو واجب ادا سے ساقط ہوگا یا جنون، حیض اور نفاس
 کے آخر وقت میں عارض ہونے کی وجہ سے اس اعتبار سے کہ شریعت نے ان عوارض کے وقت مکلف سے نماز
 کو ساقط کر دیا ہے اور وقت کی تنگی، پانی کے نہ ہونے اور لباس کے نہ ہونے کی وجہ سے واجب ساقط نہ ہوگا۔

تشریح

تقسیم بیان کی ہیں ایک مامورہ حسن لذاتہ، دوم مامورہ حسن لغیرہ۔ حسن لذاتہ کا مطلب یہ ہے
 کہ حسن بغیر کسی واسطہ کے اس چیز کی ذات میں موجود ہو جس کے لئے مامورہ ادا کیا گیا ہے۔ اور حسن لغیرہ
 کا مطلب یہ ہے کہ حسن مامورہ کے علاوہ دوسری چیز کی وجہ سے آیا ہو۔ حسن لذاتہ کی مثال بیان کرتے ہوئے
 مصنف نے فرمایا ہے جیسے اللہ کی ذات و صفات پر ایمان لانا اور منعم یعنی ذاتِ باری کا شکر ادا کرنا، سچ بولنا
 انصاف کرنا اور نماز پڑھنا۔ اور زکوٰۃ، روزہ، حج وغیرہ عباداتِ خالصہ۔ ایمان مامورہ اس لئے ہے کہ اللہ
 تعالیٰ نے یا ایہا الذین آمنوا آمنوا کے ذریعہ ایمان کا امر فرمایا ہے۔ اور منعم کا شکر مامورہ اس لئے ہے
 کہ اللہ تعالیٰ نے واشکروا لی ولما تکفرون کے ذریعہ شکر کا امر فرمایا ہے۔ اور صدق مامورہ اس
 لئے ہے کہ اللہ تعالیٰ نے قولوا لولا سدیداً میں سچ بولنے کا امر فرمایا ہے۔ اور عدل مامورہ اس لئے
 ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اعدلوا ہو اقرب للتعوی میں عدل کا امر فرمایا ہے۔ اور نماز باری تعالیٰ کے

امر اقیوم الصلوٰۃ کی وجہ سے اور زکوٰۃ اتوا الزکوٰۃ کی وجہ سے اور روزہ من شہد منکم المشہر فلیصمہا کی وجہ سے اور حج و اللہ علی الناس حج البیت من استطاع الیہ سبیلاً کی وجہ سے مامور بہ ہے۔
 الحاصل یہ تمام چیزیں مامور بہ ہیں اور ان کی ذات میں حسن ہے مامور بہ کے علاوہ کسی دوسری چیز کی وجہ سے ان میں حسن نہیں آیا ہے۔ پھر اس قسم یعنی مامور بہ حسن لذاتہ کی دو قسمیں ہیں ایک وہ جو سقوط کا احتمال نہیں رکھتا ہے جیسے ایمان بخوبی تصدیق۔ دوم وہ جو سقوط کا احتمال رکھتا ہے جیسے نماز، روزہ وغیرہ ان میں سے پہلی قسم کا حکم یہ ہے کہ مامور بہ کا ادا کرنا جب بندے پر واجب ہو جائیگا تو وہ صرف ادا کرنے سے ساقط ہوگا اس کے علاوہ کسی دوسرے طریقہ پر ساقط نہ ہوگا۔ اور دوسری قسم کا حکم یہ ہے کہ وہ دو طریقہ پر ساقط ہوگا ایک ادا کرنے سے دوسرے امر یعنی شارع کے ساقط کرنے سے۔ مصنفؒ کہتے ہیں کہ دوسری قسم کے حکم کی بناء پر ہی ہم نے کہا ہے کہ جب اول وقت میں نماز واجب ہوگی تو وہ ذمہ سے دو طریقہ پر ساقط ہوگی۔ ایک تو اس وقت جب مکلف اس کو ادا کرے گا، دوم اس وقت جب آخر وقت تکلف کو جنون طاری ہو گیا ہو یا اس کو حیض یا نفاس جاری ہو گیا ہو تو نہ ان عوارض کے وقت امر یعنی شارع نے مکلف سے نماز کو ساقط کر دیا ہے۔
 فاضل مصنفؒ کہتے ہیں کہ اگر نماز کا وقت تنگ ہو گیا یا بانی معدوم ہو گیا یا کبیر معدوم ہو گیا تو ان صورتوں میں نماز ذمہ سے ساقط نہ ہوگی بلکہ تنگی وقت کی وجہ سے اگر نماز فوت ہوگی تو قضاء واجب ہوگی اور اگر بانی معدوم ہو گیا تو تیمم کے ساتھ نماز واجب ہوگی اور اگر کبیر معدوم ہو گیا تو برہنہ، نماز پڑھنا واجب ہوگا البتہ اس کو اختیار ہوگا کہ کھڑے ہو کر رکوع سجدے کے ساتھ نماز پڑھے یا بیٹھ کر رکوع سجدے کے اٹکے کیساتھ پڑھے۔

النَّوْعُ الشَّرْفِيُّ مَا يَكُونُ حَسَنًا بِوَاسِطَةِ الْغَيْرِ وَذَلِكَ مِثْلُ السَّعْيِ إِلَى الْجُمُعَةِ
 وَالْوُضُوءِ لِلصَّلَاةِ فَإِنَّ السَّعْيَ حَسَنًا بِوَاسِطَةِ كَوْنِهِ مُقْضِيًا إِلَى آدَاءِ الْجُمُعَةِ
 وَالْوُضُوءِ حَسَنًا بِوَاسِطَةِ كَوْنِهِ مُقْبِلًا إِلَى الصَّلَاةِ وَحُكْمُ هَذَا النَّوْعِ أَنَّهُ
 يَسْقُطُ بِسُقُوطِ تِلْكَ الْوَاسِطَةِ حَتَّىٰ أَنْ السَّعْيَ لَا يَجِبُ عَلَىٰ مَنْ لَا جُمُعَةَ عَلَيْهِ
 وَلَا يَجِبُ الْوُضُوءُ عَلَىٰ مَنْ لَا صَلَاةَ عَلَيْهِ وَلَوْ سَعَىٰ إِلَى الْجُمُعَةِ فَحِيلَ مَكْرَهَا
 إِلَى مَوْضِعٍ آخَرَ قَبْلَ إِقَامَةِ الْجُمُعَةِ يَجِبُ عَلَيْهِ السَّعْيُ ثَانِيًا وَلَوْ كَانَ مُعْتَلِفًا
 فِي الْجَامِعِ يَكُونُ السَّعْيُ سَاقِطًا عَنْهُ وَكَذَلِكَ لَوْ تَوَضَّأَ فَأَحْدَثَ قَبْلَ آدَاءِ
 الصَّلَاةِ يَجِبُ عَلَيْهِ الْوُضُوءُ ثَانِيًا وَلَوْ كَانَ مُتَوَضِّئًا عِنْدَ وَجُوبِ الصَّلَاةِ
 لَا يَجِبُ عَلَيْهِ تَجَدُّدُ الْوُضُوءِ -

ترجمہ اور مامور بہ کی دوسری قسم یہ ہے کہ مامور بہ غیر کے واسطے سے حسن ہو اور یہ جیسے جمعہ کے لئے سعی

اور نماز کے لئے وضو اس لئے کہ سنی اس واسطے سے حسن ہے کہ وہ اداۓ جمعہ کی طرف بعضی ہے اور وضو اس واسطے سے حسن ہے کہ وہ نماز کی افتتاح اور کتبہ ہے اور اس قسم کا حکم یہ ہے کہ ماوربہ اس واسطے کے ساقط ہونے سے ساقط ہو جائیگا۔ حتیٰ کہ سنی اس شخص پر واجب نہ ہوگی جس پر جمعہ واجب نہیں ہے اور وضو اس شخص پر واجب نہ ہوگا جس پر نماز واجب نہیں ہے۔ اور اگر کسی نے جمعہ کی طرف سنی، پھر اس کو جمعہ ادا کرنے سے پہلے دوسری جگہ زبردستی لیجا یا گیا تو اس پر دوبارہ سنی کرنا واجب ہوگا اور اگر کوئی شخص جامع مسجد میں معتکف ہو تو اس سے سنی ساقط ہوگی۔ اور اسی طرح اگر کسی نے وضو کیا پھر اداۓ صلوٰۃ سے پہلے وضو ٹوٹ گیا تو اس پر دوبارہ وضو کرنا واجب ہوگا اور اگر وجوہ صلوٰۃ کے وقت با وضو ہو تو اس پر نیا وضو کرنا واجب نہ ہوگا۔

تشریح مصنف کہتے ہیں کہ دوسری قسم یعنی حسن لغیرہ یہ ہے کہ ماوربہ بذات خود حسن نہ ہو یعنی اس کی ذات میں کوئی حسن اور خوبی نہ ہو بلکہ دوسری چیز کی وجہ سے اس میں حسن آیا ہو۔ مثلاً سنی الیٰ الجمعہ باری تعالیٰ کے قول فاسعوا الیٰ ذکر اللہ وذکر والبیع کی وجہ سے ماوربہ ہے۔ اور وضو برائے صلوٰۃ اذا قمت الیٰ المصلوٰۃ فاغسلوا وجہکم اللہ کی وجہ سے ماوربہ ہے، لیکن ان میں بذاتہ کوئی حسن نہیں ہے کیونکہ سنی چلنے اور قدم منتقل کرنے کا نام ہے اور وضو اعضاء کو ٹھنڈا کرنے اور پاک کرنے کا نام ہے اور ان کاموں میں چونکہ عبادت کے معنی نہیں ہیں اس لئے ان میں بذاتہ کوئی حسن بھی نہ ہوگا۔ البتہ سنی چونکہ اداۓ جمعہ کی طرف بعضی ہے اور اداۓ جمعہ عبادت ہونے کی وجہ سے حسن ہے اس لئے اداۓ جمعہ کے واسطے سے سنی الیٰ الجمعہ بھی حسن ہو جائے گی اور وضو چونکہ نماز کی افتتاح اور وسیلہ ہے اور نماز بذاتہ حسن ہے اس لئے نماز کے واسطے سے وضو بھی حسن ہو جائیگا۔

مصنف فرماتے ہیں کہ ماوربہ کی اس قسم کا حکم یہ ہے کہ اس واسطے کے ساقط ہونے سے ماوربہ ساقط ہو جائیگا چنانچہ جس آدمی پر جمعہ نہیں ہے اس پر سنی الیٰ الجمعہ بھی واجب نہ ہوگی اور جس پر نماز واجب نہیں ہے اس پر وضو بھی واجب نہ ہوگا یہی وجہ ہے کہ اگر من علیہ الجمعہ نے جمعہ کی طرف سنی کی پھر نماز جمعہ سے پہلے اس کو کوئی شخص زبردستی دوسری جگہ لے گیا اور پھر نماز جمعہ سے پہلے ہی وہ اکرہ ختم ہو گیا تو اس شخص پر دوبارہ سنی الیٰ الجمعہ واجب ہوگی کیونکہ پہلی سنی کا جو مقصود تھا یعنی نماز جمعہ وہ حاصل نہیں ہوا اس لئے اس مقصود کو حاصل کرنے کے لئے دوبارہ سنی کرنا واجب ہوگا۔ اور اگر من علیہ الجمعہ جامع مسجد میں معتکف ہو تو اس کے ذمہ سے سنی ساقط ہو جائے گی کیونکہ مقصود یعنی نماز جمعہ ادا کرنے کے لئے جامع مسجد میں حاضری بغیر سنی کے حاصل ہے۔ اسی طرح اگر کسی شخص نے بڑے نماز وضو کیا اور پھر نماز ادا کرنے سے پہلے وضو ٹوٹ گیا تو اس پر دوبارہ وضو واجب ہوگا کیونکہ وضو سے جو مقصود تھا یعنی نماز ادا کرنا وہ حاصل نہیں ہوا اس لئے اس مقصود کو حاصل کرنے کے لئے دوبارہ وضو کرنا ضروری ہوگا۔

اور اگر کوئی شخص وجوب صلوٰۃ کے وقت با وضو ہو تو اس پر دوبارہ وضو کرنا واجب نہ ہوگا کیونکہ اس صورت میں مقصود (نماز) بغیر تجدید وضو کے بھی حاصل ہو جائے گا۔

وَالْقَرِيبُ مِنْ هَذَا التَّوَجُّعِ الْحُدُودُ وَالْقِصَاصُ وَالْجِهَادُ فَإِنَّ الْحَدَّ حَسَنٌ
بِوَاسِطَةِ التَّرَجُّعِ عَنِ الْجِنَايَةِ وَالْجِهَادِ حَسَنٌ بِوَاسِطَةِ دَفْعِ شَرِّ الْكُفْرَةِ
وَرِاعَاءِ كَلِمَةِ الْحَقِّ وَلَوْ فَرَضْنَا عَدَمَ الْوِاسِطَةِ لَا يَبْقَى ذَلِكَ مَأْمُورًا بِهِ فَإِنَّهُ
لَوْلَا الْجِنَايَةُ لَا يَجِبُ الْحَدُّ وَلَوْلَا الْكُفْرُ الْمَقْضِيُّ إِلَى الْحَرْبِ لَا يَجِبُ عَلَيْهِ الْجِهَادُ.

ترجمہ اور اس نوع سے حدود، قصاص اور جہاد بھی قریب ہے اس لئے کہ حد حسن ہے جرم سے روکنے کے واسطے اور جہاد حسن ہے کفار کے شر کو دفع کرنے اور کلمہ حق کو بلند کرنے کے واسطے اور اگر ہم عدم واسطہ فرض لیں تو یہ مأمورہ باقی نہ رہے گا اس لئے کہ اگر جنایت نہ ہوتی تو حد واجب نہ ہوتی اور اگر لڑائی کی طرف مفضی کفر نہ ہوتا تو اس پر جہاد واجب نہ ہوتا۔

تشریح مصنف فرماتے ہیں کہ اس قسم یعنی حسن لغیرہ سے حدود، قصاص اور جہاد بھی قریب ہے یعنی یہ چیزیں بھی حسن لغیرہ ہیں اس لئے کہ حد نام ہے اللہ کے بندوں کو سزا دینے اور عذاب دینے کا اور ظاہر ہے کہ یہ کام بذاتہ حسن نہیں ہے البتہ حد جنایت جیسے زنا اور شرب خمر وغیرہ سے روکتی ہے اور جنایت سے روکتا نہیں ہے پس جنایت سے روکنے کے واسطے سے حد بھی حسن ہو جائے گی اور دوسری چیز کے واسطے سے جس چیز میں حسن آتا ہو وہ چونکہ حسن لغیرہ کہلاتی ہے اس لئے حد حسن لغیرہ کہلائے گی۔ اسی طرح قصاص اللہ کے بندوں کو قتل کرنے کا نام ہے اور یہ بھی کوئی اجنبی بات نہیں ہے۔ مگر قصاص چونکہ ظالموں کو قتل کرنے سے روکتا ہے اس لئے ظالموں کو قتل سے روکنے کے واسطے سے قصاص بھی حسن ہو جائے گا۔ اسی طرح جہاد شہروں کو برباد کرنے اور اللہ کے بندوں کو عذاب دینے کا نام ہے اور یہ چیز بذاتہ حسن نہیں ہے، حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے **الَادْحَى بِنِیَانِ الرَّبِّ مَلْعُونٌ مَنْ هَدَّ مَرَبِیَانَ الرَّبِّ** (آدمی رب کی عمارت ہے جس نے رب کی عمارت کو گرا دیا وہ ملعون ہے) بہر حال جہاد بھی بذاتہ حسن نہیں ہے، مگر چونکہ جہاد کفار کے شر کو دور کرتا ہے اور اللہ کے کلمہ کو بلند کرتا ہے اور یہ حسن ہے اس لئے کفار کے شر کو دور کرنے اور کلمہ حق کو بلند کرنے کے واسطے سے جہاد بھی حسن ہو گیا۔ مصنف کہتے ہیں کہ اگر مذکورہ واسطوں کو معدوم فرض کر لیا جائے تو حد، قصاص اور جہاد مأمورہ نہ رہیں گے چنانچہ اگر جنایت نہ ہو تو حدود واجب نہ ہوں اور اگر جنگ کی دعوت دینے والا کفر نہ رہے تو جہاد واجب نہ رہے۔

(قواعد) یہاں ایک اعتراض ہے وہ یہ کہ مصنف نے حد، قصاص اور جہاد کو حسن لغیرہ کے قریب کیوں کہا ہے حالانکہ یہ چیزیں بعینہ حسن لغیرہ ہیں۔ مصنف کیوں کہنا چاہئے تھا وکذلک الحدود والقصاص والجهاد۔ اس کا جواب یہ ہے کہ حسن لغیرہ کی دو قسمیں ہیں اول یہ کہ وہ غیر جس کی وجہ سے مأمورہ میں حسن آیا ہے مأمورہ کے آداب کرنے سے ادا نہ ہو بلکہ مأمورہ کو ادا کرنے کے لئے مستقل کام کرنا پڑے اور اس غیر کو

اداء کرنے کے لئے مستقل کام کرنا بڑے جیسے سعی اور وضو، ماوربہ میں اور ان کو نے سے غیر یعنی جمعہ اور نماز
اداء نہیں ہوتی بلکہ جمعہ اور نماز کے لئے علیحدہ عمل کرنا بڑا ہے اور سعی اور وضو کے لئے علیحدہ عمل کرنا بڑا ہے۔
دوم یہ کہ وہ غیر ماوربہ کے ادا کرنے سے ادا ہو جائے اُس غیر کو ادا کرنے کے لئے مستقل عمل کی ضرورت نہ ہو جیسے حد
قصاص اور جہاد ماوربہ میں ان کو کرنے سے وہ غیر یعنی جنایت سے روکنا، ظالموں کو قتل کرنے سے روکنا اور
کفار کے شر کو دور کرنا اور اللہ کے کلمہ کو بلند کرنا بھی حاصل ہو جاتا ہے، ان چیزوں کو حاصل کرنے کے لئے ماوربہ
کے علاوہ کسی دوسرے عمل کی ضرورت نہیں پڑتی ہے۔ ان دونوں قسموں میں سے پہلی قسم (سعی اور وضو) حسن
غیرہ ہونے میں چونکہ کامل ہے، اور دوسری قسم (حد، قصاص اور جہاد) ناقص ہے اس لئے اس دوسری قسم یعنی
حد، قصاص اور جہاد کو پہلی قسم کے قریب کہا گیا ہے اُس کا عین قرار نہیں دیا گیا۔ جمیل غفرلہ ولوالدیہ

فصلٌ الواجبُ بِحکمِ الأمرِ نوعانِ اداءً وَقِصَاءً فَالاداءُ عِبَارَةٌ عَنْ تَسْلِيمِ
عَيْنِ الْوَأَجِبِ إِلَى مُسْتَحِقِّهِ وَالْقِصَاءُ عِبَارَةٌ عَنْ تَسْلِيمِ مِثْلِ الْوَأَجِبِ إِلَى
مُسْتَحِقِّهِ نَشْرُ الْادَاءِ نَوْعَانِ كَامِلٌ وَقَاصِرٌ فَالکَامِلُ مِثْلُ ادَاءِ الصَّلَاةِ
فِي وَقْتِهَا بِالْجَمَاعَةِ أَوْ الطَّوَأَفِ مُتَوَضِّئًا وَتَسْلِيمِ الْمَبِيعِ سَلِيمًا كَمَا ائْتَصَّاهُ
الْعَقْدُ إِلَى الْمُشْتَرِي وَتَسْلِيمِ الْفَاصِبِ الْعَيْنِ الْمَنْصُوبَةِ كَمَا عَصَبَهَا -

ترجمہ امر کے ذریعہ ثابت ہونے والے واجب کی دو قسمیں ہیں ادا اور قضاء پس ادا عین واجب کو
اس کے مستحق کی طرف سپرد کرنے کا نام ہے اور قضاء مثل واجب کو اس کے مستحق کی طرف سپرد کرنے
کا نام ہے پھر ادا کی دو قسمیں ہیں کامل اور قاصر پس کامل جیسے نماز کو اس کے وقت میں باجماعت ادا
کرنا یا باوضو طواف کرنا ہے اور سالم من العیب مبیع کو جیسا کہ عقد بیع نے اس کا تقاضا کیا ہے مشتری کی طرف
سپرد کرنا اور غاصب کا عین منصوبہ کو جیسا کہ اس نے غضب کیا ہے (مالک کی طرف) سپرد کرنا ہے۔

تشریح مصنف فرماتے ہیں کہ امر کے ذریعہ جو واجب ثابت ہوتا ہے اس کی دو قسمیں ہیں ایک ادا، دوم
قضاء۔ ادا کہتے ہیں عین واجب کو اس کے حقدار کی طرف سپرد کرنا یعنی امر کے ذریعہ جو چیز
واجب ہوئی ہے بعینہ اس کو سپرد کرنا۔ اور قضاء کہتے ہیں مثل واجب کو اس کے حقدار کی طرف
سپرد کرنا۔ یہاں ایک اعتراض ہے وہ یہ کہ ادا اور قضاء کی تعریف میں لفظ تسلیم مذکور ہے، اور تسلیم
کہتے ہیں کسی شئی کو اپنے پاس سے دوسرے کی طرف منتقل کرنا اور واجب ایک وصف ہے جو مذم میں
ہوتا ہے اور اس کو ادا کرنا ایک فعل ہے اور افعال اعراض کے قبیلہ سے ہیں اور اعراض انتقال کو قبول
نہیں کرتے ہیں لہذا جب واجب کو ادا کرنا فعل ہے اور افعال اعراض کے قبیلہ سے ہیں اور اعراض

استقال کو قبول نہیں کرتے ہیں تو اداء اور قضاء کی تعریف میں لفظ تسلیم ذکر کرنا کس طرح درست ہوگا؟ اس کا جواب یہ ہے کہ تسلیم کے معنی شئی کو عدم سے وجود کی طرف نکالنے کے ہیں اور یہ معنی اداء اور قضاء میں پائے جاتے ہیں کیونکہ مکلف فعل واجب کو عدم سے وجود میں لاتا ہے پس جب تسلیم کے مذکورہ معنی اداء اور قضاء میں پائے جاتے ہیں تو ان کی تعریف میں لفظ تسلیم کا ذکر ناجہی درست ہے۔ مصنف فرماتے ہیں کہ پھر اداء کی دو قسمیں ہیں (۱) اداء کامل، (۲) اداء قاصر۔ اداء قاصر سے مراد یہ ہے کہ اس کو اسی طریقہ پر اداء کیا جائے جس طریقہ پر اس کو مشروع کیا گیا ہے اور اداء قاصر سے مراد یہ ہے کہ اس کو ماشرع کے خلاف اداء کیا جائے۔ اداء کامل کی مثال جیسے فرض نماز کو اس کے وقت میں باجماعت اداء کرنا اور طواف کو باوضو اداء کرنا کیونکہ ان دونوں کا مشروع طریقہ یہ ہی ہے، یہ دونوں مثالیں تو حقوق الشر میں ہیں اور حقوق العباد میں اداء کامل کی ایک مثال تو یہ ہے کہ مشتری کی طرف ایسی بیع سپرد کی جائے جو عیب سے پاک ہو جیسا کہ عقد بیع اس کا تقاضہ کرتا ہے۔ اور دوسری مثال یہ ہے کہ غاصب مالک کی طرف بعینہ منصرف بشرطی جیسا کہ غصب کیا تھا سپرد کرے یعنی جس وصف کے ساتھ غصب کیا تھا اسی وصف کیساتھ سپرد کرے۔

وَحُكْمُ هَذَا النَّوْعِ أَنْ يَحْكَمَ بِالْخُرُوجِ عَنِ الْعَهْدَةِ بِهِ وَعَلَى هَذَا قُلْنَا الْغَاصِبَ إِذَا بَاعَ الْمُغْضُوبَ مِنَ الْمَالِكِ أَوْ مَرَّهِنَّ عِنْدَهُ أَوْ وَهَبَهُ لَمْ وَسَلَّمَهُ إِلَيْهِ يَخْرُجُ عَنِ الْعَهْدَةِ وَيَكُونُ ذَلِكَ أَدَاءً لِحَقِّهِ وَيُلْفَوُ مَا صَرَخَ بِهِ مِنَ السَّبْعِ وَالْهَبَةِ وَلَوْ غَصَبَ طَعَامًا فَأَطْعَمَهُ مَا لَيْسَ لَهُ وَهُوَ لَا يَدْرِي أَنَّهُ طَعَامُهُ أَوْ غَصَبَ ثَوْبَةً فَأَلْبَسَهُ مَا لَيْسَ لَهُ وَهُوَ لَا يَدْرِي أَنَّهُ ثَوْبُهُ يَكُونُ ذَلِكَ أَدَاءً لِحَقِّهِ وَ الْمُشْتَرِي فِي السَّبْعِ الْفَاسِدِ كَوَاعَارِ الْمَبِيعِ مِنَ الْبَائِعِ أَوْ مَرَّهِنَّ عِنْدَهُ أَوْ اجْرَهُ مِنْهُ أَوْ بَاعَهُ مِنْهُ أَوْ وَهَبَهُ لَمْ وَسَلَّمَهُ يَكُونُ ذَلِكَ أَدَاءً لِحَقِّهِ وَيُلْفَوُ مَا صَرَخَ بِهِ مِنَ السَّبْعِ وَالْهَبَةِ وَنَحْوَهُ -

ترجمہ اور اس نوع کا حکم یہ ہے کہ اداء کامل کے ذریعہ ذمہ داری سے نکلنے کا حکم دیا جائے گا اور اسی بنا پر ہم نے کہا کہ غاصب نے جب مغضوب کو مالک کے ہاتھ فروخت کیا یا اس کو اس کے پاس رہن رکھا یا اسکو مالک کے لئے بیع کیا اور اس کو مالک کے سپرد کیا تو غاصب ذمہ داری سے نکل جائیگا۔ اور یہ مالک کے حق کو اداء کرنا ہوگا اور بیع اور ہبہ جس چیز کی اس نے صراحت کی ہے وہ لغو ہو جائیگا۔ اور اگر غاصب نے اناج غصب کیا پھر وہ اس کے مالک کو کھلا دیا اور مالک نہیں جانتا کہ یہ اس کا اناج ہے، یا اس کا کبیرا غصب کیا پھر اس کو اس کے مالک کو پہنایا اور وہ نہیں جانتا کہ یہ اس کا کبیرا ہے تو یہ مالک کے حق کو اداء کرنا ہوگا اور بیع فاسد کی صورت میں خریدنے والے نے اگر بیع بائع کو عاریت بردیدی یا اس کو اس کے پاس رہن رکھا یا اسکو بائع کو

اجرت بردیا یا اس کو بائع کے ہاتھ بیچ دیا یا اس کو بائع کے لئے ہبہ کر دیا اور اس کو سپرد کر دیا تو یہ بائع کے حق کو ادا کرنا ہوگا اور بیع، ہبہ وغیرہ جس چیز کی صراحت کی ہے وہ لغو ہو جائے گی۔

تشریح اور ادا، کامل کا حکم یہ ہے کہ مامور اور مکلف ادا، کامل کی صورت میں ادا کرنے سے ذمہ داری سے سبکدوش ہو جائیگا، یعنی جب مکلف ادا، کامل کر لیا تو وہ اپنے ذمہ سے فارغ ہو جائے گا اسی بنا پر ہم کہتے ہیں کہ جب

غاصب نے شئی منسوب مالک کے ہاتھ فروخت کر دی یا مالک کے پاس رہن رکھ دی یا مالک کو ہبہ کر کے اس کے سپرد کر دی تو غاصب اپنی ذمہ داری سے سبکدوش ہو جائے گا اور بیع، رہن، ہبہ کی وجہ سے مالک کو چونکہ اس کا عین مال حاصل ہو گیا ہے اس لئے یہ بیع، رہن اور ہبہ مالک کے حق کو ادا کرنا ہوگا۔ اور بیع، رہن اور ہبہ جن کی غاصب نے صراحت کی ہے وہ سب لغو ہو جائیں گے اور لغو ہونے کی وجہ یہ ہے کہ غاصب چونکہ شئی منسوب کا مالک نہیں ہے اس لئے اس کی طرف سے یہ تصرفات بھی صحیح نہ ہوں گے اور غاصب کا شئی منسوب مالک کے حوالہ کرنا حق کو ادا کرنا ہوگا اسی طرح اگر کسی نے کسی کا اناج غصب کیا پھر وہ اناج اس کے مالک کو کھلا دیا حالانکہ مالک کو معلوم بھی نہیں کہ یہ اس کا اناج ہے۔ یا اس کا کپڑا غصب کیا اور وہ اس کے مالک کو پہنا دیا اور مالک کو معلوم بھی نہیں کہ یہ اس کا کپڑا ہے تو یہ کھلانا اور پہننا مالک کے حق کو ادا کرنا ہوگا، اسی طرح بیع فاسد کی صورت میں مشتری نے بیع بربقضہ کر کے بیع بائع کو عاریتہ دیدی یا بائع کے پاس بیع کو رہن رکھ دیا یا بائع کو بیع اجرت پر دے دی یا بائع کے ہاتھ بیع کو بیع دیا یا بائع کو ہبہ کر کے بیع کو اس کے حوالہ کر دیا تو ان تمام صورتوں میں یہ بائع کے حق کو ادا کرنا ہوگا۔ اور بیع، ہبہ وغیرہ جن چیزوں کی صراحت کی ہے وہ سب لغو ہو جائیں گی۔

(قوائد) بیع فاسد سے مراد بیع بالخمر، بیع بالخمر، بیع اور مقضی عقد کے خلاف کی شرط کے ساتھ بیع کرنا ہے۔ بیع فاسد کی صورت میں فساد کو دور کرنے کے لئے مشتری پر بیع کا بائع کی طرف واپس کرنا واجب ہے پس جب مشتری نے بیع بائع کو عاریتہ دیدی یا اس کے پاس رہن رکھ دی یا اس کو اجرت پر دیدی یا بائع کو ہبہ کر دی اور بائع نے اس بربقضہ کر لیا تو ان تمام صورتوں میں یہ کہا جائے گا کہ مشتری نے بائع کا حق ادا کر دیا ہے، یعنی مشتری پر بائع کی طرف سے بیع کا واپس کرنا جو واجب تھا اس نے اس حق واجب کو ادا کر دیا ہے۔

وَأَمَّا الْأَدَاءُ الْقَاصِرُ فَلَهُ تَسْلِيمٌ عَيْنِ الْوَجِيبِ مَعَ الْمُقْصَرِ فِي صِفَتِهِ خَوْفُ
الضَّلَاةِ يَدْرُونَ تَعْدِيلِ الْأَمْرِ كَانِ أَوْ الصَّلَافِ مُخَدَّاتٍ وَسَرِّ الْمَبِيعِ مَشْغُولًا
بِالذَّيْنِ أَوْ بِالْجِنَايَةِ وَسَرِّ الْمُفْصُوبِ مَبَاحِ الدَّمْرِ بِالْقَتْلِ أَوْ مَشْغُولًا بِالذَّيْنِ أَوْ
الْجِنَايَةِ بِسَبَبِ عِنْدَ الْغَاصِبِ وَأَدَاءِ التَّرْتِيبِ مَكَانَ الْحَيَادِ إِذَا لَوِ تَقْلَعُوا
الذَّائِنُ ذَالِكُ -

ترجمہ اور بہ حال ادا و قاصر تو وہ عین واجب کو اس کی صفت میں نقصان کے ساتھ ادا کرنا ہے جیسے بغیر تعدیل ارکان کے نماز پڑھنا یا بے وضو طواف کرنا اور میع کو واپس کرنا درناخالیکہ وہ دین یا جنایت کے ساتھ مشغول ہو اور مقصوب کو واپس کرنا درناخالیکہ وہ قتل کی وجہ سے مباح الدم ہو یا دین یا جنایت کی وجہ سے مشغول ہو ایسے سبب سے جو سبب غاصب کے پاس پایا گیا اور کھرے درامہم کی جگہ کھوٹے درامہم ادا کرنا بشرطیکہ دائن اس کو نہ جانتا ہو۔

تشریح

مصنف فرماتے ہیں کہ ادا کہتے ہیں عین واجب کو ایسے نقصان کے ساتھ سپرد کرنا جو نقصان اس کی صفت میں ہر ذات میں نہ ہو۔ فاضل مصنف نے ادا و قاصر کی پانچ مثالیں ذکر کی ہیں، دو حقوق اللہ میں اور تین حقوق العباد میں۔ حقوق اللہ ایک مثال تو بغیر تعدیل ارکان کے نماز پڑھنا ہے اور دوسری مثال بے وضو طواف کرنا ہے۔ تعدیل ارکان کہتے ہیں رکوع، سجدہ، رکوع کے بعد قوم اور دو سجدوں کے درمیان جلسہ کو اطمینان کے ساتھ ادا کرنا۔ تعدیل ارکان امام ابو یوسف اور امام شافعی کے نزدیک اگرچہ فرض ہے اس کو ترک کر دینے سے نماز درست نہ ہوگی لیکن حضرات طرفین کے نزدیک واجب ہے اگر اس کو ترک کر دیا تو نماز نقصان کے ساتھ درست ہو جائے گی۔ الحاصل بغیر تعدیل ارکان کے نماز اور بے وضو طواف دونوں ادا و قاصر ہیں اور حقوق العباد میں پہلی مثال یہ ہے کہ بائع نے مشتری کو ایسی بیع سپرد کی جو مشغول بالدين یا مشغول بالجنایات ہو، مثلاً بیع غلام ہے اور اس غلام نے بائع کے پاس رہتے ہوئے کسی کا مال تلف کر دیا تو اس تلف شدہ مال کا ضمان غلام کے ذمہ میں ثابت ہوگا اور یہ غلام مشغول بالدين ہوگا۔ اور اگر غلام نے بائع کے پاس رہتے ہوئے ایسی جنایت کا ارتکاب کیا جو جس جنایت کی وجہ سے اس کا رقبہ یا اس کا کوئی حصہ مستحق ہو گیا تو یہ غلام مشغول بالجنایت ہوگا۔ اب اگر بائع نے مشغول بالدين یا مشغول بالجنایات غلام مشتری کے سپرد کیا تو یہ سپرد کرنا ادا و قاصر ہوگا کیونکہ بائع پر ایسی بیع کا سپرد کرنا واجب تھا جو بیع جملہ عیوب سے پاک اور سالم ہو اور یہاں سلامتی کا وصف فوت ہو گیا لہذا ایسی بیع کا سپرد کرنا ادا ناقص اور ادا و قاصر ہوگا۔ دوسری مثال یہ ہے کہ غاصب نے عیوب سے پاک غلام غصب کیا پھر اس غلام نے غاصب کے پاس کسی انسان کو عداً قتل کر دیا یہاں تک کہ وہ غلام مباح الدم ہو گیا، یا وہ غلام غاصب کے پاس مشغول بالدين یا مشغول بالجنایات ہو گیا اس کے بعد غاصب نے مالک کی طرف اس غلام کو سپرد کیا تو یہ سپرد کرنا ادا و قاصر ہوگا کیونکہ غاصب پر عیوب سے پاک بعینہ اس غلام کو سپرد کرنا واجب تھا جو غلام اس نے غصب کیا تھا، حالانکہ اس نے ایسا غلام سپرد کیا ہے جس کی سلامتی فوت ہو گئی ہے لہذا اس غلام کا سپرد کرنا ادا ناقص اور ادا و قاصر ہوگا۔ تیسری مثال یہ ہے کہ مدیون جس پر درامہم جیاد واجب تھے اس نے ان کی جگہ درامہم زیوف ادا کئے اور دائن کو اس کا علم نہیں ہو سکا۔

یہاں ایک اعتراض ہے وہ یہ کہ مصنف کی عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ اگر دائن (مقرض خواہ) کو وصف زیادہ کا علم نہ ہو تو مدیون کی طرف سے یہ ادا، ادا و قاصر ہوگی اور اگر علم ہو تو یہ ادا، ادا و قاصر نہ ہوگی حالانکہ دونوں

صورتوں میں ادا قاصر ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ مصنف نے دائن کے نہ جاننے کی قید اس لئے ذکر کی ہے کہ اگر دائن کو معلوم ہو گیا اور اس نے چشم پوشی کر کے دراہم زیون وصول کر لئے اور ان کو واپس نہیں کیا تو یہ ادا کامل ہوگی کیونکہ صاحب حق یعنی دائن نے وصف جودت سے اپنے حق کو ساقط کر دیا ہے۔ لیکن اس پر بھی اعتراض ہے وہ یہ کہ ادا کامل اس بات کا تقاضہ کرتا ہے کہ جس وصف کے ساتھ شئی کا ادا کرنا واجب تھا اور ایسی تک وہ وصف باقی رہے اور یہاں وہ وصف یعنی وصف جودت فوت ہو گیا ہے اگرچہ صاحب حق یعنی دائن نے چشم پوشی سے کام لیا ہے پس ثابت ہو گیا کہ عدم علم ادا قاصر ہونے کے لئے شرط نہیں ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ دائن کو جب یہ معلوم ہو جائے گا کہ مدیون دراہم زیون ادا کر رہا ہے تو مظاہر یہ ہے کہ وہ اس کی اجازت نہیں دیکھا اور جب اجازت نہیں دیکھا تو ادا قاصر محقق نہیں ہوگی یعنی بالکل ادا ہی مستحق نہ ہوگی اور جب بالکل ادا نہیں پائی گئی تو ادا قاصر بھی مستحق نہ ہوگی پس اس قید یعنی اذالم یعلم الدائن ذلک کا ذکر کرنا ادا قاصر کے تحقق کو بیان کرنے کے لئے ہے۔

وَحُكْمُ هَذَا التَّوَجُّعِ أَنَّهُ إِنْ أَمَكَّنَ جَبْرُ النَّقْضَانِ بِالْمِثْلِ يَنْجِبُهُ بِهِ وَالْأَيْسِقُطُ
حُكْمُ النَّقْضَانِ الْإِذَا فِي الْأَشْعِرِ وَعَلَى هَذَا إِذَا تَرَكَ تَعْدِيلَ الْأَشْرَافِ فِي بَابِ الصَّلَاةِ
لَا يُعْمَلُ تَدَاوُّمُكَ بِالْمِثْلِ إِذَا لَا مِثْلَ لَهُ عِنْدَ الْعَبْدِ فَيَسْقُطُ وَلَوْ تَرَكَ الصَّلَاةَ
فِي أَيَّامِ التَّشْرِيقِ فَخَصَّهَا فِي أَيَّامِ التَّشْرِيقِ لَا يُكْبِرُ لِأَنَّ كَيْسَ لَهُ
التَّكْبِيرُ بِالْجَهْرِ شَرْعًا -

ترجمہ اور اس نوع کا حکم یہ ہے کہ اگر مثل کے ذریعہ نقصان کی تلافی ممکن ہو تو مثل کے ذریعہ اس کی تلافی ہو جائے گی ورنہ نقصان کا حکم ساقط ہو جائے گا مگر گناہ میں۔ اور اسی بنا پر ہم نے کہا ہے کہ نماز میں تعدیل ارکان کو ترک کر دیا تو مثل کے ذریعہ اس کا تدارک ممکن نہ ہوگا کیونکہ بندے کے پاس اس کا کوئی مثل نہیں ہے لہذا تعدیل ساقط ہو جائے گا اور اگر ایام تشریق میں نماز کو ترک کر دیا پھر ایام تشریق کے علاوہ میں اس کی بقاء کی۔ تو وہ تکبیر تشریق نہیں کہیگا کیونکہ اس کے لئے شرعاً جہر کے ساتھ تکبیر نہیں ہے۔

تشریح مصنف کہتے ہیں کہ اس نوع یعنی ادا قاصر کا حکم یہ ہے کہ اگر مثل کے ذریعہ نقصان کی تلافی ممکن ہے تو مثل کے ذریعہ اس کی تلافی کر دی جائے گی مثل خواہ معقول ہو خواہ غیر معقول ہو اور مثل معقول صورت اور معنی دونوں ہو یا صرف معنی ہو۔ اور اگر مثل کے ذریعہ تلافی ممکن نہ ہو تو نقصان کا حکم ساقط ہو جائیگا یعنی نقصان کی وجہ سے اس پر کوئی چیز واجب نہ ہوگی۔ ہاں اس نقصان کی وجہ سے گنہگار ضرور ہوگا۔ صاحب اصول الشاشی نے اس حکم پر تفریح پیش کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ اگر کسی شخص نے نماز میں

تعدیل ارکان کو ترک کر دیا تو مثل کے ذریعہ اس کی تلافی ممکن نہ ہوگی کیونکہ بندے کے پاس تعدیل ارکان کا کوئی مثل نہیں ہے نہ عقلاً اور نہ شرعاً اور جب بندے کے پاس تعدیل ارکان کا کوئی مثل نہیں ہے تو تعدیل ارکان ساقط ہو جائے گی یعنی تعدیل ارکان کی وجہ سے سوائے گناہ کے اس پر کوئی چیز واجب نہ ہوگی۔ اور مثل کے ذریعہ تعدیل ارکان کی تلافی اس لئے ممکن نہیں ہے کہ وہ شخص جس نے تعدیل کو ترک کر دیا ہے وہ یا تو صرف تعدیل ارکان کی قضاء کریگا یا اصل کے ساتھ تعدیل کی قضاء کریگا اس طور پر کہ تعدیل ارکان کے ساتھ پوری نماز کی قضاء کرے یا تعدیل کے ساتھ اس رکن کی قضاء کرے جس رکن سے تعدیل متعلق ہے یہ دونوں صورتیں باطل ہیں۔ اول تو اس لئے کہ وصف تعدیل کا کوئی مثل معقول نہیں ہے اور نہ ہی اس کے لئے کوئی نص موجود ہے، اور دوم اس لئے کہ ایسا کرنے میں بطلان وصف کے واسطے سے اصل کو باطل کرنا بڑا تباہی اور یہ باطل ہے کیونکہ اس میں اصول کا نقض ہے اور معقول کا قلب ہے۔ اصول کا نقض اس لئے ہے کہ اصول یہ ہے کہ اصل کے واسطے سے وصف باطل ہوتا ہے نہ کہ وصف کے واسطے سے اصل۔ اصل ہے اور چونکہ عقلی بات بھی یہ ہی ہے کہ اصل کے واسطے سے وصف باطل ہوتا ہے نہ کہ وصف کے واسطے سے اصل۔ اس لئے مذکورہ صورت میں قلب معقول بھی ہوگا۔ اسی طرح اگر کسی نے ایام تشریق میں نماز کو ترک کر دیا اور پھر ایام تشریق کے علاوہ میں اس کی قضا کی تو قضا و نماز کے ساتھ تکبیر تشریق نہیں کہیگا کیونکہ ایام تشریق کے علاوہ میں نماز کے بعد جہر کے ساتھ شرعاً تکبیر نہیں ہے۔ اور رہی ایام تشریق میں تکبیر تو وہ شرعاً ثابت ہے۔ یہ خیال رہے کہ اگر اس شخص نے آئندہ سال ایام تشریق میں گذشتہ سال کے ایام تشریق کی نمازوں کی قضا کی تو بھی قضا نمازوں کے ساتھ تکبیر نہیں کہیگا۔ ہاں۔ اگر اسی سال ان ایام میں جماعت کے ساتھ قضا کی تو قضا نماز کے ساتھ تکبیر کہیگا کیونکہ تکبیر کا وقت یعنی ایام تشریق موجود ہیں۔ حضرت امام شافعیؒ اس مسئلہ میں ہمارے مخالف ہیں چنانچہ ان کے نزدیک ایام تشریق کی فوت شدہ نمازوں کی قضا اگر ایام تشریق کے علاوہ میں کی گئی تو تکبیر کے ساتھ قضا کریگا تاکہ قضا فوت شدہ کے موافق ہو جائے۔

وَقَلْنَا فِي مَرَكٍ قِسْرَاءَةَ الْفَاحِشَةِ وَالْقُنُوتِ وَالتَّشَهُدِ وَتَكْبِيرَاتِ الْعِيدَيْنِ أَنْتُمْ
يَنْجِبُونَ بِالسُّهُورِ وَلَوْ طَافَ الْفَرُضُ مَحْدًا نَأْيُنْجِبُ ذَلِكَ وَهُوَ بِالذَّمِّ
وَهُوَ مِثْلُ لَهْ شَرْعًا۔

ترجمہ اور قرأت فاتحہ، قنوت، تشہد اور تکبیرات عیدین کو چھوڑنے کی صورت میں ہم نے کہا کہ نقصان سجدہ سہو سے پورا ہو جائے گا اور اگر بے وض و طواف فرض کیا تو یہ نقصان دم کے ذریعہ پورا ہو جائیگا اور یہ دم اس کا شرعاً مثل ہے۔

تشریح | مسئلہ بھی اصل مذکور پر مستفرد ہے، اصل مذکور یہ ہے کہ اگر نقصان کی تلافی مثل کے ذریعہ ممکن ہو تو مثل کے ذریعہ تلافی کی جائے گی ورنہ تو نقصان ساقط ہو جائے گا۔ سابقہ مسائل تو اس اصل کے جزو ثانی پر مستفرد ہیں اور یہ مسئلہ جزو اول پر مستفرد ہے، یعنی اس بات پر مستفرد ہے کہ مثل کے موجود ہونے کی صورت میں مثل کے ذریعہ تلافی کی جائے گی، چنانچہ ہم کہتے ہیں کہ اگر کسی نے نماز میں فاتحہ کو ترک کر دیا یا نوت یا تشہد کو اور یا تکبیرات عمید کو ترک کر دیا تو اس کی تلافی سجدہ سہو سے کی جائے گی کیونکہ شریعت اسلام نے واجبات صلوٰۃ کا مثل سجدہ سہو کو قرار دیا ہے لہذا واجبات صلوٰۃ میں سے کسی واجب کو ترک کرنے سے جو نقصان پیدا ہوگا اس کی تلافی سجدہ سہو سے کی جائے گی۔ اسی طرح اگر کسی نے طواف زیارت بے وضو کیا تو اس نقصان کو دم یعنی بکری وغیرہ ایک جانور کو ذبح کر کے پورا کیا جائے گا۔ کیونکہ شریعت نے حج میں واجبات کا مثل دم کو قرار دیا ہے لہذا حج میں ترک واجب سے دم واجب ہوگا۔

وَعَلَىٰ هَذَا لَوَادِي تَرِيْفًا مَكَانَ حَيْدٍ فَهَلْكَ عِنْدَ الْقَائِضِ لَا شَيْءَ لَهُ عَلَى الْمَدْيُونِ عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ لِأَنَّهُ لَا مِثْلَ لِصِفَةِ الْجُودِ مُتَّفِرِدَةً حَتَّى يُعْمَلَنَّ حَبْرُهَا بِالْعَيْلِ وَلَوْ سَلَّمَ الْعَبْدُ مَبَاحَ الدَّمِ بِجَنَابَتِهِ عِنْدَ الْغَاصِبِ أَوْ عِنْدَ الْبَائِعِ بَعْدَ الْمَبِيعِ فَإِنَّ هَلْكَ عِنْدَ الْمَالِكِ أَوْ الْمُشْتَرِي قَبْلَ الْدَفْعِ لَزِمَتْهُ النَّهْيُ وَتَبَرَّأَ الْغَاصِبُ بِاعْتِبَارِ أَصْلِ الْأَدَاءِ وَإِنْ قَتَلَ الْجَنَابَتِيَّةَ اسْتَسَدَّ الْمُهْلَكَ إِلَىٰ أَوَّلِ نَسَبِهِ فَضَاءَرًا كَأَنَّهُ لَمْ يُوجَدِ الْأَدَاءُ عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ

ترجمہ | اور اسی بنا پر اگر کھڑے کی جگہ کھوٹا ادا کیا پھر وہ کھوٹا قایض کے پاس ہلاک ہو گیا تو امام ابوحنیفہ کے نزدیک اس کے لئے مدیون پر کچھ واجب نہ ہوگا کیونکہ تنہا صفت جودت کا مثل نہیں ہے یہاں تک کہ مثل کے ذریعہ اس کی تلافی ممکن ہو اور اگر غاصب یا بائع نے ایسا غلام سپرد کیا جو ایسی جنایت کی وجہ سے مباح الدم ہو ہے جو جنایت غاصب کے پاس یا بائع کے پاس عقد بیع کے بعد مستحق ہوئی ہے، پھر اگر وہ غلام مالک کے پاس یا مشتری کے پاس ولی مقتول کو دینے سے پہلے ہلاک ہو گیا تو مشتری پر عین لازم ہوگا اور غاصب اصل ادا کے اعتبار سے بری ہو جائیگا اور اگر اس کو اس جنایت کی وجہ سے قتل کر دیا گیا تو یہ ہلاکت ایسے سبب کی طرف منسوب ہوگی جو سبب مباح الدم غلام کی تسلیم سے مقدم ہے پس ایسا ہو جائے گا گویا امام صاحب کے نزدیک ادا نہیں پائی گئی۔

تشریح | اس اصل پر رد اگر مثل کے ذریعہ نقصان کی تلافی ممکن ہو تو تلافی کی جائے گی ورنہ نقصان ساقط ہو جائیگا۔ یہ مسئلہ بھی مستفرد ہے کہ اگر مدیون نے دراہم زیادہ کی جگہ دراہم زیوف ادا کئے

اور پھر دراہم زیوف قابض یعنی دان کے پاس ہلاک ہو گئے تو امام ابوحنیفہ کے نزدیک مدیون بردائن کے لئے کوئی چیز واجب نہ ہوگی یعنی مدیون نے وصف جودت کا جو نقصان کیا ہے اس کے بدلہ میں مدیون پر کوئی چیز واجب نہ ہوگی کیونکہ تنہا وصف جودت کا کوئی مثل نہیں ہے نہ صورت اور نہ معنی، صورت تو اس لئے کہ وہ ایک عرض ہے اور عرض کا قیام بذاتہا محال ہے لہذا عرض کو عین سے جدا کرنا ناممکن ہوگا۔ اور معنی اس لئے کہ مثل معنوی سے مراد قیمت ہے اور احوال ربویہ میں جودت کی کوئی قیمت نہیں ہوتی۔ کیونکہ صاحب شریعت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے "جیدھا و ردیجھا سوا"۔ الحاصل وصف جودت کا نہ صورت مثل ہے اور نہ معنی اور جب ایسا ہے تو مثل کے ذریعہ وصف جودت کی تلافی بھی ممکن نہ ہوگی۔ فاضل مصنف نے فہرست عند القابض کی قید اس لئے ذکر کی ہے کہ اگر دراہم زیوف دان کے پاس موجود ہوں اور قبضہ کے وقت اس کو زیافت (کھوٹے ہونے) کا علم نہ ہو تو اس کے لئے ادا کو نسخ کرنے کا حق ہے، یعنی دان کے لئے یہ حق ہے کہ وہ دراہم زیوف واپس کر دے اور دراہم جیاد کا مطالبہ کرے۔ اور دان کو یہ حق اس لئے حاصل ہے تاکہ وصف جودت میں اس کا حق زندہ ہو سکے۔ فاضل مصنف نے امام ابوحنیفہ کا ذکر اس لئے کیا ہے کہ حضرت امام ابو یوسف نے استحسان پر عمل کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ دان مقبوض کا مثل یعنی دراہم زیوف جس پر قبضہ کیا تھا ان کا مثل مدیون کی طرف واپس کیا جائے گا اور اس سے دراہم جیاد وصول کئے جائیں گے، کیونکہ دان کا حق جس طرح دراہم کی مقدار میں ملحوظ ہے اسی طرح وصف میں بھی ملحوظ ہے۔

مصنف فرماتے ہیں کہ ایک شخص نے ایک غلام غصب کیا پھر اس غلام نے غاصب کے قبضہ میں ایسی جنایت کا ارتکاب کیا جس کی وجہ سے وہ مباح الدم ہو گیا مثلاً وہ مرتد ہو گیا یا اس نے کسی کو عمداً قتل کر دیا اس کے بعد غاصب نے اس مباح الدم غلام کو مالک کے سپرد کیا یا عقد بیع کے بعد مشتری کی طرف سپرد کرنے سے پہلے غلام نے بائع کے قبضہ میں ایسی جنایت کا ارتکاب کیا جس سے وہ مباح الدم ہو گیا اس کے بعد بائع نے وہ غلام مشتری کے حوالہ کر دیا اب اگر وہ مباح الدم غلام مالک (مغضوب منہ) یا مشتری کے پاس ہلاک ہو گیا تو بائع کے لئے مشتری پر مٹن واجب ہوگا اور غاصب بری ہو جائے گا۔ اصل ادا کا اعتبار کرتے ہوئے یعنی بائع کا سپرد کرنا بھی معتبر ہے اور غاصب کا سپرد کرنا بھی معتبر ہے اور جب سپرد کرنا معتبر ہے تو بائع کے لئے مشتری پر مٹن لازم ہوگا اور غاصب بری ہو جائے گا اور اگر وہ غلام مذکورہ جنایت کی وجہ سے مالک یا مشتری کے قبضہ میں قصاصاً قتل کر دیا گیا تو امام ابوحنیفہ کے نزدیک یہ قتل اور ہلاکت اس سبب کی طرف منسوب ہوگی جو سبب مباح الدم غلام کو سپرد کرنے پر مقدم ہے یعنی یہ قتل اس جنایت کی طرف منسوب ہوگا جو جنایت غاصب اور بائع کے قبضہ میں پائی گئی ہے اور جب غلام کا یہ قتل اس جنایت کی وجہ سے ہے جو جنایت غاصب یا بائع کے قبضہ میں پائی گئی تو مالک، غاصب سے غلام کی قیمت وصول کرے گا اور مشتری بائع سے پورا مٹن وصول کرے گا اور یوں کہا جائے گا گویا غاصب اور بائع کی طرف سے ادا کی نہیں پائی گئی اور قصاص کا یہ واقعہ غاصب یا بائع کے قبضہ میں پیش آیا ہے اور جب

ادا کی نہیں پائی گئی تو غاصب پر اس غلام کی قیمت واجب ہوگی اور مشتری بائع سے اپنا پورا ثمن وصول کر لیا

وَالْمَعْصُومَةُ إِذَا مَرَدَّتْ حَامِلًا يَفْعَلُ عِنْدَ الْغَاصِبِ فَمَا تَتْ بِأُولَادٍ عِنْدَ
الْمَالِكِ لَا يَتْبَرَأُ الْغَاصِبُ عَنِ الصَّمَانِ عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ ۲

ترجمہ اور معصومہ باندی جب مالک کے سپرد کی گئی دریاغیا لیکہ وہ حاملہ ہو ایسے فعل سے جو غاصب کے پاس ہو پھر وہ ولادت کی وجہ سے مالک کے پاس مگرٹی ہو تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک غاصب ضمان سے بری نہیں ہوگا۔

تشریح باندی غاصب کے پاس حاملہ ہوئی ہے خواہ غاصب کے زنا کرنے سے حاملہ ہوئی ہو خواہ کسی دوسرے کے زنا کرنے سے حاملہ ہوئی ہو اور پھر یہ باندی مالک یعنی معصومہ منہ کے پاس بیچہ جتنے ہوئے مگرٹی ہو تو حضرت امام ابو حنیفہ کے نزدیک غاصب ضمان سے بری نہیں ہوگا بلکہ اس پر باندی کی قیمت واجب ہوگی۔ اور صاحبین کے نزدیک غاصب ضمان نہیں ہوگا۔ امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ باندی کی ہلاکت کا سبب ولادت ہے اور ولادت کا سبب علق ہے یعنی اس کا حامل ہونا ہے اور سبب کا سبب، سبب ہوتا ہے لہذا ہلاکت کا سبب علق ہوگا اور علق حاصل ہوا ہے غاصب کے پاس، پس جب علق جو باندی کی ہلاکت کا سبب ہے غاصب کے پاس حاصل ہوا ہے تو یہ ایسا ہوگا تو یا سپرد کرنا نہیں پایا گیا اور باندی غاصب کے پاس ہلاک ہوئی اور جب باندی غاصب کے پاس ہلاک ہوئی ہے تو غاصب ہی اس باندی کا ضامن ہوگا یعنی مالک کے لئے غاصب پر باندی کی قیمت واجب ہوگی۔ صاحبین فرماتے ہیں کہ باندی کی ہلاکت کا سبب ولادت ہے نہ کہ علق اور ولادت پائی گئی ہے مالک کے پاس لہذا باندی کی ہلاکت کا ذمہ دار مالک ہوگا نہ کہ غاصب اور جب غاصب ذمہ دار نہیں ہے تو غاصب پر باندی کی قیمت کا ضمان بھی واجب نہ ہوگا۔

شَرُّ الْأَصْلِ فِي مَهْلَةِ الْبَابِ هُوَ الْأَدَاءُ كَامِلًا كَانَ أَوْ نَاقِصًا وَإِنَّمَا يَصَارُ إِلَى الْقَضَاءِ
عِنْدَ تَعَدُّهِ الْأَدَاءِ وَلِهَذَا يَتَعَلَّقُ الْمَالُ فِي الْمُوَدَّعَةِ وَالْوَكَالَةِ وَالْعَقْدِ وَالْعَقْبِ وَكَو
أَرَادَ الْمُودَعُ وَالْوَكِيلُ وَالْغَاصِبُ أَنْ يَتَمَسَّكَ الْعَيْنَ وَيَدْفَعُ مَا يَمَّا تَلَهُ لَيْسَ
لَهُ ذَلِكَ وَكَو بَاعَ شَيْئًا وَسَلَّمَهُ فَظَهَرَ بِهِ عَيْبٌ كَأَنَّ الْمُشْتَرِيَّ بِالْخِيَارِ بَيْنَ
الْأَخْذِ وَالْتَرَكِ فِيمِ وَيُعْتَبَرُ أَنَّ الْأَصْلَ هُوَ الْأَدَاءُ يَقُولُ الشَّافِعِيُّ
الرَّاجِبُ عَلَى الْغَاصِبِ رَدُّ الْعَيْنِ الْمَعْصُومَةِ وَإِنْ تَغَيَّرَتْ فِي يَدِ الْغَاصِبِ
تَغْيِيرًا فَاجْتِنًا وَيَجِبُ الْأَمْرُ بِسَبَبِ التَّقْصَانِ -

ترجمہ پھر اس باب میں اصل ادا ہے کامل ہو یا ناقص اور قضا کی طرف اسی وقت رجوع کیا جائے گا جب ادا اور متعذر ہو جائے اور اسی وجہ سے امانت، وکالت اور غضب میں مال متعین ہوگا اور اگر مودع، وکیل اور غاصب نے یہ ارادہ کیا کہ وہ عین مال کو روک لے اور اس کا مثل دیدے تو اس کے لئے یہ جائز نہ ہوگا اور اگر کسی چیز کو بیجا اور اس کو سپرد کر دیا پھر اس میں عیب ظاہر ہوا تو مشتری کو بیع کے لینے اور اس کو چھوڑنے میں اختیار ہوگا اور اس اعتبار سے کہ اصل ادا ہے امام شافعی فرماتے ہیں کہ غاصب پر عین مخصوصہ کا واپس کرنا واجب ہے اگرچہ غاصب کے قبضہ میں وہ چیز حد سے زیادہ متغیر ہو گئی ہو اور نقصان کی وجہ سے ضمان نقصان واجب ہوگا۔

تشریح نافضل مصنف فرماتے ہیں کہ حقوق سپرد کرنے کے باب میں اصل ادا ہے، ادا خواہ کامل ہو خواہ قاصر ہو یعنی ادا اور قضا کے باب میں ضابطہ یہ ہے کہ ادا قضا پر مقدم ہوگی ادا کامل ہو یا قاصر ہو اور قضا کی طرف اس وقت رجوع کیا جائے گا جب ادا پر عمل کرنا متعذر ہو جائے کیونکہ قضا، ادا کا خلیفہ ہے اور خلیفہ پر اس وقت عمل کیا جاتا ہے جب اصل پر عمل کرنا متعذر ہو لہذا جب تک اصل یعنی ادا پر عمل کرنا ممکن ہوگا قضا کی طرف رجوع نہیں کیا جائے گا۔ اسی ضابطہ پر متفرع کرتے ہوئے مصنف نے فرمایا ہے کہ ودیعت وکالت اور غضب میں مال متعین ہوگا، یعنی اگر کسی آدمی نے دوسرے کے پاس دراہم ودیعت رکھے یا کسی کو وکیل بنا یا کہ ان دراہم کے عوض فروخت کرے یا خرید لے یا کسی آدمی نے کسی کے دراہم غضب کر لئے تو ان تینوں صورتوں میں دراہم متعین ہوں گے، چنانچہ اگر مودع، وکیل اور غاصب ان دراہم کو دوسرے دراہم کے عوض بدلنا چاہیں تو ان کے لئے ایسا کرنا جائز نہ ہوگا، یعنی اگر مودع، وکیل اور غاصب نے یہ چاہا کہ عین مال یعنی ودیعت کے دراہم، موکل کے دراہم اور دراہم مخصوصہ کو اپنے پاس روک کر ان کے مثل دوسرے دراہم ان کو دیدیں یا ایسا کرنا ان کے لئے جائز نہ ہوگا کیونکہ یہاں ادا یعنی معینہ دراہم کو واپس کرنا ممکن ہے لہذا قضا یعنی ان کے بدلے میں دوسرے دراہم کا دینا جائز نہ ہوگا۔

یہ خیال رہے کہ احناف کے نزدیک دراہم ودنا یر عقود و فسخ میں متعین کرنے سے متعین نہیں ہوتے اگرچہ امام شافعی کے نزدیک متعین کرنے سے متعین ہو جاتے ہیں لیکن ودیعت، وکالت اور غضب میں بالاتفاق متعین ہوتے ہیں۔ مصنف فرماتے ہیں کہ اگر کسی نے کوئی چیز فروخت کی اور اس کو مشتری کے حوالہ کر دیا پھر مشتری اس بیع میں کسی ایسے عیب پر مطلع ہوا جو عیب بائع کے پاس پیدا ہوا ہے تو مشتری کو دو باتوں میں سے ایک کا اختیار ہوگا یا تو عقد بیع کو باقی رکھے اور بیع کو لے لے یا عقد بیع کو فسخ کر کے بیع کو واپس کر دے اور اپنا ٹمن لے لے۔ اس کا اختیار نہ ہوگا کہ بیع کو روک لے اور بائع سے نقصان عیب وصول کرے یعنی عیب کی وجہ سے جو نقصان ہوا ہے اس کا ضمان بائع سے وصول کرے، اس کا مشتری کو اختیار نہیں ہے۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ بائع کا معیب بیع کو مشتری کے حوالہ کرنا ادا قاصر ہے پس مقصود بیع کا عیب سے سالم ہونا کے فوت ہونے کی وجہ سے مشتری کو واپس کرنے کا اختیار ہوگا اور بائع کی طرف سے

چونکہ اصل ادو پائی گئی اس لئے مشتری کو بیع کے لینے کا بھی اختیار ہوگا۔ البتہ بیع کو روک کر نقصان عیب لینے کا اختیار نہ ہوگا۔ صاحب اصول الشاشی فرماتے ہیں کہ اس ضابطہ کے تحت کہ اداء اصل ہے حضرت امام شافعی نے فرمایا ہے کہ غاصب پر عین منصوبہ کا واپس کرنا واجب ہے اگرچہ غاصب کے قبضہ میں شئی منصوبہ میں حد سے زیادہ تغیر ہی کیوں نہ ہو گیا ہو البتہ نقصان کی وجہ سے غاصب پر ضمان نقصان واجب ہوگا اس طور پر کہ اگر شئی منصوبہ سالم من العیب کی قیمت ایک ہزار روپیہ ہو اور عیب کی قیمت آٹھ سو روپیہ ہو تو مالک غاصب سے شئی منصوبہ کے ساتھ دوسو روپیہ بھی وصول کرے گا۔ لیکن احناف کا مذہب یہ ہے کہ اگر شئی منصوبہ اس قدر تغیر ہو گئی کہ اس کا نام اور اس کے بڑے بڑے منافع زائل ہو گئے تو مالک کی ملک اس سے زائل ہو جائے گی اور غاصب اس کا مالک ہو جائے گا اور اس پر اس شئی کا ضمان واجب ہوگا چنانچہ غاصب کے لئے اس وقت تک نفع حاصل کرنا جائز نہ ہوگا جب تک وہ اس کا بدلہ ادا نہ کر دے۔

وَعَلَىٰ هَذَا لَوْ غَصَبَ حِنْطَةً فَطَحَنَهَا أَوْ سَاجَةً فَبَنَىٰ عَلَيْهَا دَارًا أَوْ شَاةً
فَذَبَحَهَا وَشَوَّاهَا أَوْ عَيْبًا فَعَصَّرَهَا أَوْ حِنْطَةً فَنَزَرَ عَلَيْهَا وَنَبَتَ الشَّرْبَعُ كَانَ
ذَلِكَ مِلْكًا لِلْمَالِكِ عِنْدَنَا وَفَلْنَا جَمِيعَهَا لِلْغَاصِبِ وَيَجِبُ عَلَيْهِ رَدُّ الْقِيَمَةِ -

ترجمہ اور اسی پر اگر کسی نے گندم غصب کیا پھر اس کو پیس دیا یا سال کی لکڑی غصب کی پھر اس پر تعمیر کر ڈالی یا بکری غصب کی پھر اس کو ذبح کر دیا اور اس کو بھون دیا، یا انگوٹھ غصب کیا پھر اس کو بنجور دیا یا گندم غصب کیا پھر اس کو زراعت کے لئے زمین میں ڈال دیا اور کھیتی آگ آئی تو امام شافعی کے نزدیک یہ مالک کی ملک ہوگی اور ہم نے کہا کہ مذکورہ تمام صورتوں میں شئی منصوبہ غاصب کیلئے ہوگی اور اس پر قیمت کا واپس کرنا واجب ہوگا۔

تشریح مصنف فرماتے ہیں کہ امام شافعی کے مذکورہ اصول پر یہ مسائل بھی متفرع ہیں کہ اگر کسی نے گندم غصب کر کے اس کو پیس دیا یا سالوں کی لکڑی غصب کر کے اس کو تعمیر میں لگا دیا یا بکری غصب کر کے اس کو ذبح کر دیا اور بھون لیا یا انگوٹھ غصب کر کے اس کو بنجور دیا یا گندم غصب کر کے اس کو زمین میں ملا دیا اور اس سے سبزہ اُگ آیا تو حضرت امام شافعی کے نزدیک ان تمام صورتوں میں شئی منصوبہ مالک کی ملک ہوگی، کیونکہ تغیر فاحش کے باوجود عین شئی باقی ہے لہذا اس پر مالک کی ملک باقی رہے گی۔ ہاں۔ اگر اس تغیر کی وجہ سے شئی منصوبہ کی قیمت میں کچھ کمی آگئی ہو تو اس نقصان کا ضمان غاصب پر واجب ہوگا۔ احناف کہتے ہیں کہ مذکورہ تمام صورتوں میں تغیر فاحش کی وجہ سے شئی منصوبہ بعینہ باقی نہیں رہی بلکہ اس نام بھی بدل گیا اور اس کے اعظم منافع بھی بدل گئے اس لئے شئی منصوبہ غاصب کے لئے ہوگی اور غاصب پر اس کی قیمت کا واپس کرنا واجب ہوگا۔

وَلَوْ عَصَبَ فِضَةً فَضَرَبَهَا دَرَاهِمًا أَوْ سَبْرًا فَاتَّخَذَهَا دَنَانِيرًا أَوْ شَاةً
فَذَبَحَهَا لَا يَنْقُطِعُ حَقُّ الْمَالِكِ فِي ظَاهِرِ الرَّوَايَةِ وَكَذَلِكَ لَوْ عَصَبَ
قَطْنَا فَضَرَبَهُ أَوْ عَزَلًا فَتَسَجَّهُ لَا يَنْقُطِعُ حَقُّ الْمَالِكِ فِي ظَاهِرِ الرَّوَايَةِ.

ترجمہ

اور اگر غاصب نے چاندی غصب کی پھر اس کو دراہم بنالیا یا سونا غصب کیا اور اس کو دنانیر بنالیا یا بکری غصب کی اور اس کو ذبح کر دیا تو ظاہر الروایۃ کے مطابق مالک کا حق منقطع نہیں ہوگا اور اسی طرح اگر ردی غصب کی پھر اس کو کات لیا یا کانی ہوئی ردی غصب کر کے اس کو کپڑا بنالیا تو ظاہر الروایۃ کے مطابق مالک کا حق منقطع نہیں ہوگا۔

تشریح

اس عبارت میں مذکور پانچوں مسائل امام ابوحنیفہ کے نزدیک حکم میں سابقہ تمام مسائل غصب کے مخالف ہیں اس طور پر کہ ان پانچوں مسائل میں حضرت امام ابوحنیفہ کے نزدیک تغیر کے باوجود مالک کا حق منقطع نہیں ہوتا، چنانچہ غاصب پر مذکورہ تغیرات کے باوجود شئی منصوبہ کا واپس کرنا واجب ہے اس کے برخلاف سابقہ مسائل کہ ان میں تغیر کی وجہ سے مالک کا حق منقطع ہو جاتا ہے اور غاصب پر شئی منصوبہ کی قیمت کا واپس کرنا واجب ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ حضرت امام صاحب کے نزدیک تغیر فاحش کی وجہ سے شئی منصوبہ سے مالک کا حق منقطع ہوتا ہے اور تغیر فاحش کے لئے تین چیزوں میں سے ایک چیز کا یا یا جانا ضروری ہے (۱) غاصب کے عمل سے شئی منصوبہ کا اتنا تغیر ہو جانا کہ اس کا نام اور اس کے اعظم منافع زائل ہو جائیں۔ (۲) شئی منصوبہ کا غاصب کی ملک کے ساتھ اس طرح مل جانا کہ دونوں میں امتیاز نہ ہو سکے جیسے تیل کا تیل میں مل جانا۔ (۳) شئی منصوبہ کا غاصب کی ملک کے ساتھ اس طرح مل جانا کہ دونوں میں امتیاز تو ممکن ہو لیکن الگ الگ کرنے میں حرج لاحق ہو جیسے کسی نے لکڑی غصب کر کے عمارت میں لگا دی کہ لکڑی اور عمارت کو الگ کرنا ممکن تو ہے لیکن ایسا کرنے میں کتنا حرج ہوگا آپ کو بھی اندازہ ہے۔

اب مذکورہ پانچوں مسائل میں ملاحظہ فرمائیے کہ غاصب کے عمل سے شئی منصوبہ میں تغیر تو ہوا ہے لیکن تغیر فاحش نہیں ہوا، کیونکہ چاندی کو دراہم اور سونے کو دنانیر بنانے کے باوجود عین (سونا اور چاندی) عین کل وجہ باقی ہے اس طور پر کہ دراہم اور دنانیر بن جانے کے باوجود ذہب اور فضہ کا نام باقی ہے کیونکہ اہل عرب دراہم کو فضہ کے ساتھ اور دنانیر کو ذہب کے ساتھ موسوم کرتے ہیں، اور اس کے معنی اصلی بھی باقی ہیں اس طور پر کہ چاندی اور سونے کے معنی اصلی ثمنیت کے ہیں اور موزونی ہونے کے ہیں اور یہ معنی یعنی ثمن ہونا اور موزونی ہونا جس طرح سونے اور چاندی میں پائے جاتے ہیں اسی طرح دراہم اور دنانیر میں بھی پائے جاتے ہیں۔ چنانچہ ثمنیت اور موزونی ہونے کی وجہ سے جس طرح سونے اور چاندی میں ربا جاری ہوتا ہے اسی طرح دراہم اور دنانیر میں بھی ربا جاری ہوتا ہے۔ الحاصل دراہم اور دنانیر میں تغیر

کے باوجود ذہب اور فضہ کا میں کل وجہ عین باقی ہے اور جب من کل وجہ عین باقی ہے تو یہ تغیر، تغیر فاحش نہ ہوگا اور جب یہ تغیر، تغیر فاحش نہیں ہے تو شئی منصوبہ سے مالک کا حق بھی منقطع نہ ہوگا اور جب شئی منصوبہ سے مالک کا حق منقطع نہیں ہوا تو غاصب پر عین منصوبہ کا واپس کرنا واجب ہوگا اس کی قیمت واجب نہ ہوگی۔ اسی طرح بکری کو ذبح کرنے سے تغیر تو پیدا ہوا ہے لیکن تغیر فاحش پیدا نہیں ہوا کیونکہ ذبح کے بعد بھی بکری کا نانا باقی ہے چنانچہ جس طرح شاة حیتہ کہا جاتا ہے اسی طرح شاة مذبحہ بھی کہا جاتا ہے پس جب ذبح کے بعد بکری میں تغیر فاحش پیدا نہیں ہوا تو اس سے مالک کا حق بھی منقطع نہ ہوگا اور جب اس سے مالک کا حق منقطع نہیں ہوا تو غاصب پر اسی کا واپس کرنا واجب ہوگا قیمت دینا جائز نہ ہوگا۔ اسی طرح اگر روئی غضب کر کے اس کو کات لیا یا کٹی ہوئی روئی غضب کر کے اس کا کپڑا بنا لیا تو ان دونوں صورتوں میں بھی اگرچہ تغیر پیدا ہوا ہے لیکن تغیر فاحش پیدا نہیں ہوا کیونکہ جب روئی کو کاتا گیا تو روئی کا معظم مقصود حاصل ہو گیا اور جب کٹی ہوئی روئی کو کپڑا بنا لیا گیا تو کٹی ہوئی روئی کا بڑا مقصود حاصل ہو گیا اور حصول مقصود کو تغیر شمار نہیں کیا جاتا ہے۔ اور جب ایسا ہے تو روئی میں کاتنے سے اور کٹی ہوئی روئی میں، کپڑا بنانے سے تغیر نہیں ہوا اور جب تغیر نہیں ہوا تو اس سے مالک کی ملک بھی منقطع نہ ہوگی اور جب مالک کی ملک منقطع نہیں ہوئی تو غاصب پر اسی کا واپس کرنا واجب ہوگا اس کی قیمت دینا جائز نہ ہوگا۔

وَيَتَفَرَّعُ مِنْ هَذَا مَسْأَلَةٌ الْمَضْمُونَاتِ وَلِذَا قَالَ لَوْ ظَهَرَ الْعَبْدُ
الْمَعْصُوبُ بَعْدَ مَا أَخَذَ الْمَالِكُ حِمَاةَهُ مِنَ الْغَاصِبِ كَانَ الْعَبْدُ مِلْكًا
لِلْمَالِكِ وَالْوَجِبُ عَلَى الْمَالِكِ رَدُّ مَا أَخَذَ مِنْ قِيَمَةِ الْعَبْدِ۔

ترجمہ اور اس سے مضمونات کا مسئلہ متفرع ہوگا اور اسی وجہ سے کہا کہ اگر عبد منصوب ظاہر ہو گیا اس کے بعد کہ مالک نے غاصب سے اس کا ضمان لے لیا ہے تو غلام مالک کی ملک ہوگا اور مالک پر غلام کی قیمت کا واپس کرنا واجب ہوگا۔
تشریح مصنف فرماتے ہیں کہ سابق میں یہ جو بیان کیا گیا ہے کہ منصوب میں تغیر فاحش کے بعد احضان کے نزدیک شئی منصوب مالک کی ملک سے نکل کر غاصب کی ملک میں داخل ہو جائے گی اور غاصب پر اس کی قیمت کا دینا واجب ہوگا اور امام شافعی کے نزدیک تغیر فاحش کے باوجود شئی منصوب مالک کی ملک میں رہے گی اور غاصب پر اسی منصوبہ چیز کا واپس کرنا واجب ہوگا اس سے مضمونات کا مسئلہ متفرع ہوگا، یعنی احضان کے نزدیک غاصب پر منصوب کی قیمت کا دینا واجب ہوگا اور امام شافعی کے نزدیک عین منصوب کا واپس کرنا واجب ہوگا، اسی وجہ سے امام شافعی نے فرمایا ہے کہ اگر کسی نے کسی کا غلام غضب کیا اور وہ غلام بھاگ گیا اور غاصب پر اس کی قیمت کا ضمان واجب کر دیا گیا اور پھر وہ

غلام مل گیا تو یہ غلام مالک کی ملک ہوگا اور مالک بے غلام کی اس قیمت کا واپس کرنا واجب ہوگا جو قیمت اس نے غاصب سے لی ہے۔ اور احناف فرماتے ہیں کہ جب غاصب نے مالک کو غلام کی قیمت دیدی تو غلام مالک کی ملک سے نکل گیا اور غاصب کی ملک میں داخل ہو گیا۔ اب اس کے بعد مالک کی ملک میں دوبارہ نہیں لوٹے گا کیونکہ غاصب نے قیمت دیکر قضا کی ہے اور غلام دینا ادا ہے اور قضا کے بعد ادا نہیں ہوتی لہذا قیمت کے بعد غلام کا واپس کرنا واجب نہ ہوگا۔

وَأَمَّا الْقَضَاءُ فَمَنْعَانِ كَامِلٌ وَقَاصِرٌ فَالْكَامِلُ مِنْهُ تَسْلِيْعٌ مِثْلُ الْوَاجِبِ
صُورَةً وَمَعْنَى كَمَنْ عَصَبٌ قَفِيْرٌ حِنْطَةٌ فَاسْتَهْلَكَهَا حَنْمِكٌ قَفِيْرٌ حِنْطَةً
وَيَكُوْنُ التَّوَدَى مِثْلًا لِلذَّوْلِ صُورَةً وَمَعْنَى وَكَذَلِكَ الْحُكْمُ فِي جَمِيْعِ الْمَثَلِيَّاتِ.

ترجمہ اور قضا کی دو قسمیں ہیں کامل اور قاصر۔ اِس قضا کامل واجب کے مثل کو سپرد کرنا ہے جو صورتہ اور معنی دونوں طرح مثل ہو جیسے وہ شخص جس نے گندم کا ایک قفیر غصب کیا پھر اس کو ہلاک کر دیا تو وہ ایک قفیر گندم کا خاصا ہوگا اور ادا کردہ اول کا صورتہ اور معنی دونوں طرح مثل ہوگا، اور یہ ہی حکم تمام مثلیات میں ہے۔
اشتریح مصنف فرماتے ہیں کہ ادا کی طرح قضا کی بھی دو قسمیں ہیں ایک قضا کامل، دوم قضا قاصر۔
اشتریح قضا کامل کہتے ہیں واجب کے ایسے مثل کو سپرد کرنا جو صورتہ بھی مثل ہو اور معنی لہجی مثل ہو جیسے ایک شخص نے ایک قفیر گندم غصب کیا پھر اس کو ہلاک کر دیا تو غاصب مالک کے لئے ایک قفیر گندم کا ضامن ہوگا اور غاصب نے جو گندم زیادہ وہ ہلاک کردہ کے صورتہ بھی مثل ہو اور معنی بھی مثل ہو، یعنی نوع اور صفت میں بھی مثل ہو اور مالیت میں بھی مثل ہو تو یہ غاصب کی طرف سے قضا کامل ہوگی۔ مصنف فرماتے ہیں کہ یہ ہی حکم تمام مثلیات میں ہے یعنی کلیات (گندم، جو دغیرہ) موزونات (سونا، چاندی) اور عداویات (مقارہ، انڈہ) میں ہے۔

وَأَمَّا الْقَاصِرُ فَهُوَ مَا لَا يَمَاقِلُ الْوَاجِبَ صُورَةً وَيَمَاقِلُ مَعْنَى كَمَنْ عَصَبٌ
سَاءَةً فَهَلَكَتْ حَنْمِكٌ قَفِيْرَتَهَا وَالْقِيْمَةُ مِثْلُ الشَّاةِ مِنْ حَيْثُ الْمَعْنَى لَا مِنْ
حَيْثُ الصُّوْرَةُ

ترجمہ اور بہر حال قضا قاصر سو وہ ہے جو واجب کے صورتہ مثل نہ ہو اور معنی مثل ہو جیسے وہ شخص جس نے بکری غصب کی پھر وہ ہلاک ہو گئی تو غاصب اس کی قیمت کا ضامن ہوگا اور قیمت بکری کا معنی مثل ہے نہ کہ صورتہ۔

تشریح قضاء قاصدہ ہے جو واجب (ماثرت فی الذمہ) کا صورتہ تو مثل نہ ہو البتہ یعنی مثل ہو، مثلاً ایک شخص نے کسی کی بکری غصب کی پھر وہ بکری ہلاک ہو گئی تو غاصب اس بکری کی قیمت کا ضامن ہو گا اور قیمت بکری کا مثل معنوی ہے نہ کہ مثل صورتی۔ قیمت بکری کا مثل معنوی اس لئے ہے کہ قیمت مالیت میں بکری کے برابر ہوتی ہے اور اس کے قائم مقام ہوتی ہے اسی وجہ سے اس کا نام قیمت رکھا گیا اور بکری کا مثل معنوی اس لئے واجب ہوتا ہے کہ بکری اور دوسرے حیوانات ذوات الامثال میں سے نہیں ہیں بلکہ ذوات القیم میں سے ہیں۔

وَالْأَصْلُ فِي الْقَضَاءِ الْكَامِلُ وَعَلَى هَذَا قَالَ أَبُو حَنِيفَةَ إِذَا غَصَبَ مِثْلًا ذَهَبًا فِي يَدِهِ وَانْقَطَعَ ذَلِكَ عَنْ أَيْدِي النَّاسِ ضَمِينَ قِيمَتَهُ يَوْمَ الْخُسُوفَةِ لِأَنَّ الْعَجْزَ عَنْ تَسْلِيمِ الْمِثْلِ الْكَامِلِ إِنَّمَا يَظْهَرُ عِنْدَ الْخُسُوفَةِ فَأَمَّا قَبْلَ الْخُسُوفَةِ فَلَا لِحْضُورِ حُصُولِ الْمِثْلِ مِنْ كُلِّ وَجْهِ فَأَمَّا مَا لَا مِثْلَ لَهُ لَا صُورَةَ وَلَا مَعْنَى لَا يُمْكِنُ إِنْجَابُ الْقَضَاءِ فِيهِ بِالْمِثْلِ وَلِهَذَا الْأَمْعَى قُلْنَا إِنَّ الْمَنَافِعَ لَا تَصْنَعُ بِالْأَنْفِ لِأَنَّ إِنْجَابَ انصَحَانَ بِالْمِثْلِ مَتَعَدٍّ وَإِنْجَابُهُ بِالْعَيْنِ كَالْمَالِكِ لِأَنَّ الْعَيْنَ لَا تَعْمَلُ فِيهَا شَهْرًا ثُمَّ يَرُدُّ الْعَقُوبَ إِلَى الْعَالِكِ لَا يَجِبُ عَلَيْهَا ضَمَانُ الْمَنَافِعِ خِلَافًا لِلشَّافِعِيِّ فَبَقِيَ الْأَمْرُ حُكْمًا وَانْتَقَلَ حُجْرَاءُ إِلَى دَائِرَةِ الْأَخْبَرَةِ۔

ترجمہ اور قضا میں کامل اصل ہے، اور اسی بنا پر حضرت امام ابو حنیفہ نے فرمایا ہے کہ جب کسی نے مثلی شیئی کو غصب کر لیا پھر وہ غاصب کے قبضہ میں ہلاک ہو گئی اور یہ مثلی شیئی لوگوں کے ہاتھوں سے منقطع ہو گئی تو غاصب اس کی اس قیمت کا ضامن ہو گا (جو قیمت) یوم خسومت میں تھی، کیونکہ مثل کامل کو سپرد کرنے سے عاجز ہونا خسومت کے وقت ظاہر ہو گا، بہر حال خسومت سے پہلے تو عجز تحقق نہیں ہو گا اس لئے کہ میں کلی وجہ مثل کا حصول ممکن ہے، بہر حال وہ جس کا مثل نہ ہو نہ صورتہ اور نہ معنی تو اس میں مثل کے ذریعہ قضا کا واجب کرنا ممکن نہ ہو گا اور اسی معنی کی وجہ سے ہم نے کہا ہے کہ منافع اطلاق کی وجہ سے مضمون نہ ہوں گے کیونکہ مثل کے ذریعہ ضمان کا واجب کرنا مقدر ہے، اور اسی طرح عین کے ذریعہ ضمان کا واجب کرنا اس لئے کہ منفعت عین کا مثل نہیں ہوتی نہ صورتہ اور نہ معنی جیسا کہ جب کسی نے غلام غصب کیا پھر اس نے غلام سے ایک ماہ خدمت لی، یا مکان غصب کیا پھر وہ اس میں ایک ماہ رہا پھر منسوب کو مالک کی طرف واپس کیا تو غاصب پر منافع کا ضمان واجب نہ ہو گا، امام شافعی کا اختلاف ہے پس گناہ اس کا حکم بن کر باقی رہا اور اس کا بدلہ دائر آخرت کی طرف منتقل ہوا۔

تشریح

افاضل مصنف قضا کی دو قسمیں بیان فرما کر کہتے ہیں کہ قضا میں قضا کا اصل ہے، یعنی وجوب ضمان میں اصل یہ ہے کہ ہلاک کردہ چیز کا ضمان ایسی چیز کے ذریعہ ادا کیا جائے جو ہلاک شدہ کے صورتہ بھی مماثل ہو اور معنی بھی مماثل ہو، کیونکہ اس میں مستحق کے حق کی پوری پوری رعایت موجود ہے۔ قضا میں چونکہ قضا کا اصل ہے اور قضا قاصر کی طرف اس وقت رجوع کیا جائے گا جب قضا کا اصل سے عاجز ہو جائے گا۔ اسی لئے حضرت امام ابوحنیفہؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی نے کسی شے کی چیز کو غصب کر کے اس کو ہلاک کر ڈالا۔ اور وہ مثلی چیز لوگوں کے ہاتھوں سے منقطع ہو گئی یعنی اس چیز کا بازار میں دستیاب ہونا ختم ہو گیا تو غاصب اس کی اس قیمت کا ضامن ہو گا جو قیمت یوم خصومت میں ہے، یعنی جس دن غاصب کا یہ مقدمہ قاضی کی عدالت میں پیش ہوا اور قاضی نے اس پر فیصلہ دیا اس دن کی قیمت واجب ہوگی، اور دلیل اس کی یہ ہے کہ مثل کامل سیرد کرنے سے غاصب کا عاجز ہونا اس وقت ظاہر ہوگا جب قاضی کی عدالت میں مقدمہ پیش ہوگا اور رہا خصومت اور مقدمہ پیش ہونے سے پہلے، تو مقدمہ پیش ہونے سے پہلے اس کا عاجز ہونا ظاہر نہ ہوگا کیونکہ مقدمہ پیش ہونے سے پہلے مثل کامل یعنی من کل وجہ مثل کا حاصل ہونا ممکن ہے اس لئے کہ جو چیز بازار سے منقطع ہو گئی ہے وہ کبھی نہ کبھی بازار میں دستیاب بھی ہوتی ہے۔ الحاصل جب یوم خصومت سے پہلے مثل کامل کا حاصل ہونا ممکن ہے تو یوم خصومت سے پہلے مثل قاصر (مثل معنوی اور قیمت) کی طرف رجوع نہیں کیا جائے گا بلکہ یوم خصومت میں جب مثل کامل سے اس کا عجز ظاہر ہو گیا تو یوم خصومت میں مثل قاصر یعنی قیمت کی طرف رجوع کیا جائے گا اور جب ایسا ہے تو یوم خصومت ہی کی قیمت کا اعتبار ہوگا۔ یوم غصب یا یوم انقطاع کی قیمت کا اعتبار نہ ہوگا، اگرچہ حضرت امام ابو یوسفؒ یوم غصب کی قیمت کا اعتبار کرتے ہیں، اور امام محمدؒ یوم انقطاع کی قیمت کا اعتبار کرتے ہیں۔ امام ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ جب شے منغصب کی مثل بازار سے منقطع ہو گئی اور لوگوں کے ہاتھوں سے ناپید ہو گئی تو شے منغصب ذوات القیم اشیا کے ساتھ لاحق ہو گئی اور ذوات القیم میں بالاتفاق یوم غصب کی قیمت واجب ہوتی ہے لہذا یہاں بھی یوم غصب کی قیمت واجب ہوگی۔ امام محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ قیمت کی طرف رجوع کیا جاتا ہے مثل سے عاجز ہونے کے وقت اور یہ عجز مستحق ہونے پر یوم انقطاع میں لہذا یوم انقطاع کی قیمت کا اعتبار ہوگا۔

فاما لا مثل لنا سے مصنف فرماتے ہیں کہ جس چیز کا مثل نہ ہو، نہ مثل کامل ہو اور نہ مثل قاصر ہو اس میں مثل کے ذریعہ قضا کا واجب کرنا ممکن نہ ہوگا، یعنی اگر کسی چیز کا مثل کامل ہے یعنی صورتہ بھی مثل سے اور معنی بھی مثل سے تو مثل کامل کے ذریعہ اس کا ضمان واجب ہوگا، اور اگر مثل قاصر ہے یعنی صورتہ تو مثل نہیں ہے لیکن معنی مثل سے یعنی اس کی قیمت ہے تو مثل قاصر کے ذریعہ ضمان واجب ہوگا اور اگر نہ مثل کامل ہے اور نہ مثل قاصر ہے تو ایسی چیز کا کوئی ضمان واجب نہ ہوگا۔ ہاں ہلاک کرنے والا گنہگار ضرور ہوگا، اسی وجہ سے احناف کہتے ہیں کہ ہلاک کرنے کی وجہ سے منافع مضمون نہیں ہوں گے، یعنی اگر کسی نے کسی کے منافع کو تلف

کر دیا تو تلف کرنے والے پر سوائے گناہ کے کوئی ضمان واجب نہ ہوگا کیونکہ مثل کے ذریعہ ضمان واجب کرنا یعنی منافع کا ضمان منافع کے ذریعہ واجب کرنا مماثلت نہ پائے جانے کی وجہ سے مستعذر ہے، اسی طرح عین شئی کے ذریعہ ضمان واجب کرنا مستعذر ہے کیونکہ منفعت اور عین کے درمیان نہ صورتہ مماثلت ہوتی ہے اور نہ معنی اس کی مثال یہ ہے کہ ایک شخص نے ایک آدمی کے غلام کو غصب کر کے اس سے ایک ماہ خدمت لی یا مکان غصب کر کے اس میں ایک ماہ سکونت اختیار کی، پھر غاصب نے شئی منصوب یعنی غلام یا مکان کو مالک کے سپرد کر دیا تو غاصب نے غلام یا مکان سے جو منافع حاصل کئے ہیں اس پر ان کا ضمان واجب نہ ہوگا کیونکہ ضمان واجب کرنے کی دو صورتیں ہیں ایک تو یہ کہ منافع کا ضمان منافع کے ساتھ واجب کیا جائے، دوم یہ کہ منافع کا ضمان عین کے ساتھ واجب کیا جائے اور یہ دونوں صورتیں مستعذر ہیں۔ اول تو اس لئے کہ منافع متفاوت ہوتے ہیں ان کے درمیان مماثلت نہیں ہوتی اور منافع متفاوت اس لئے ہوتے ہیں کہ غلام سے خدمت لینے میں بعض لوگ سہولت پسند ہوتے ہیں اور بعض سخت گیر ہوتے ہیں۔ اسی طرح مکان میں بعض لوگ اس طرح رہتے ہیں کہ مکان میں کوئی نقصان نہیں ہوتا اور بعض ایسے بے ڈھنگے ہوتے ہیں کہ وہ مکان کا کباڑہ کر دیتے ہیں۔

الحاصل اگر مالک کو منافع کا ضمان اس طرح دلویا جائے کہ مالک غاصب کے غلام سے ایک ماہ خدمت لے یا غاصب کے مکان میں ایک ماہ رہے تو مالک کے حاصل کردہ منافع اور غاصب کے حاصل کردہ منافع کے درمیان جو کہ تفاوت ہے مماثلت نہیں ہے اس لئے منافع کا ضمان منافع کے ذریعہ واجب نہ ہوگا، اور عین اور منافع کے درمیان تفاوت اس لئے ہے کہ عین مقوم ہوتا ہے یعنی اس کی بازار میں قیمت ہوتی ہے اور منافع عرض لا یبقی فی زمانین ہونے کی وجہ سے غیر مقوم ہوتے ہیں اور مقوم اور غیر مقوم کے درمیان کوئی مماثلت نہیں ہے لہذا منافع اور اعیان کے درمیان کوئی مماثلت نہ ہوگی اور جب ان کے درمیان کوئی مماثلت نہیں ہے تو غاصب پر ہلاک کردہ منافع کا اعیان اور مال کے ساتھ ضمان بھی واجب نہ ہوگا کیونکہ ضمان اسی صورت میں واجب ہوتا ہے جب ہلاک کردہ چیز کا مثل موجود ہو خواہ مثل کامل ہو خواہ مثل قاصر ہو۔ ہاں منافع کا ضمان تو واجب نہیں ہوگا لیکن منافع کو تلف کرنے والا گنہگار ہوگا یعنی اس کی جزا دار آخرت کی طرف منتقل ہو جائے گی۔

صاحب اصول الشاشی فرماتے ہیں کہ حضرت امام شافعیؒ اس مسئلہ میں احسان کے مخالف ہیں چنانچہ ان کے نزدیک منافع کا بھی ضمان واجب ہوگا اور اس کو عقد اجارہ پر قیاس کرتے ہیں، یعنی جس طرح عقد اجارہ میں منافع مال کے ساتھ مضمون ہوتے ہیں یعنی منافع وصول کرنے والے پر مال کے ساتھ ضمان واجب ہوتا ہے اسی طرح غصب کی صورت میں بھی غاصب پر منافع کا ضمان مال کے ساتھ واجب ہوگا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ عقد اجارہ میں منافع خلاف قیاس باہمی رضا مندی سے مقوم ہیں اور خلاف قیاس پر دوسری چیز کو قیاس نہیں کیا جاتا ہے لہذا اجارہ میں منافع کے مقوم اور مضمون ہونے پر ضمان عدلان کو قیاس نہیں کیا جاتا۔

وَلِهَذَا الْمَعْنَى قُلْنَا لَا تَضْمِينَ مَنَافِعِ الْبُضْعِ بِالشَّهَادَةِ الْبَاطِلَةِ عَلَى الطَّلَاقِ وَلَا يَقْتُلُ مَنكُوحَةَ الْغَيْرِ وَلَا بِالْوَطْئِ حَتَّى لَوْ وَطِئَ زَوْجَةً الْإِنْسَانِ لَا يُضْمِنُ لِلزَّوْجِ شَيْئاً إِلَّا إِذَا وَرَدَ الشَّرْعُ بِالْمِثْلِ مَعَ أَنَّهُ لَا يَمَانِلُهُ صُرْرَةً وَلَا مَعْنَى فَيَكُونُ مِثْلاً لَهُ شَرْعاً فَيَجِبُ قَضَاؤُهُ بِالْمِثْلِ الشَّرْعِيِّ وَنَظِيرُهُ مَا قُلْنَا انَّ الْمِثْلَ يَلِي فِي حَقِّ الشَّيْخِ الْمَظَانِي مِثْلَ الصَّوْمِ وَالذَّيْمَةَ فِي الْقَتْلِ خَطَأً مِثْلَ النَّفْسِ مَعَ أَنَّهُ لَا مُشَابَهَةَ بَيْنَهُمَا

ترجمہ

اور اسی معنی کی وجہ سے ہم نے کہا کہ طلاق پر شہادت باطلہ سے منافع بضع مضمون نہ ہوں گے اور نہ دوسرے کی منکوحہ کو قتل کرنے سے اور نہ وطی سے حتیٰ کہ اگر کسی نے انسان کی بیوی سے وطی کی تو وہ شوہر کے لئے کسی چیز کا ضامن نہ ہوگا مگر جب شریعت میں پروردار ہوئی ہو باوجودیکہ وہ مثل تلف شدہ چیز کا صورت اور معنی مانتا نہ ہو پس وہ اس کا شرعاً مثل ہوگا اور مثل شرعی کے ذریعہ اس کی قضاء واجب ہوگی اور اس کی نظیر وہ ہے جو ہم نے کہا کہ شیخ فانی کے حق میں نذیرہ روزہ کا مثل ہے اور قتل خطا کی دیت جان کا مثل ہے باوجودیکہ ان دونوں کے درمیان کوئی مشابہت نہیں ہے۔

تشریح

مصنف فرماتے ہیں کہ اس اصول کی وجہ سے کہ اگر کسی چیز کا نہ مثل کا من ہو اور نہ مثل قاصر ہو یعنی نہ صورت مثل ہو اور نہ معنی مثل ہو تو اس چیز کی مثل کے ذریعہ قضا واجب کرنا ممکن نہ ہوگا ہم کہتے ہیں کہ مذکورہ صورتوں میں منافع بضع مضمون نہ ہوں گے، پہلی صورت تو یہ ہے کہ دو گواہوں نے یہ گواہی دی کہ فلاں آدمی نے دخول کے بعد اپنی بیوی کو تین طلاقیں دی ہیں، اس گواہی کی بنیاد پر قاضی نے تفریق بین الزوجین کر دی اور شوہر پر ادا انہر کا فیصلہ کر دیا، پھر دونوں گواہوں نے اپنی گواہی سے رجوع کر لیا تو منافع بضع تلف کرنے کی وجہ سے یہ دونوں گواہ ہم احناف کے نزدیک شوہر کے لئے کسی چیز کے ضامن نہ ہوں گے اگرچہ امام شافعی کا مذہب یہ ہے کہ دونوں گواہ شوہر کے لئے ہر مثل کے ضامن ہوں گے اسی طرح اگر کسی آدمی نے دوسرے کی بیوی کو قتل کر دیا تو ہمارے نزدیک منافع بضع کے بدلے میں قاتل شوہر کے لئے کسی چیز کا ضامن نہ ہوگا، اسی طرح اگر کسی نے کسی دوسرے آدمی کی بیوی سے وطی کی تو واطی منافع بضع کے بدلے میں شوہر کے لئے ضامن نہ ہوگا۔ حتیٰ کہ لو وطئ سے مصنف نے ایک اعتراض کا جواب دیا ہے اعتراض یہ ہے کہ اگر کوئی شخص کسی دوسرے کی بیوی سے وطی کرے تو واطی پر بصورت عقرب مال واجب ہوتا ہے اور ظاہر ہے کہ یہ مال منافع بضع کے بدلے میں واجب ہوگا اور جب منافع بضع کے بدلے میں مال واجب ہوتا ہے تو منافع بضع مستقیم ہوں گے۔ اور جب منافع بضع مستقیم ہیں تو ان کو تلف کرنے کی صورت میں مثل قاصر یعنی قیمت کے ذریعہ ضمان واجب ہونا چاہیے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ عقرب کا واجب ہونا منافع بضع کے مستقیم ہونے پر دلالت نہیں کرتا ہے اس لئے کہ منافع بضع شوہر کے مملوک ہوتے ہیں اگر عقرب منافع بضع کی قیمت ہوتا تو عقرب شوہر کے لئے ہوتا حالانکہ عقرب عورت

کے لئے ہوتا ہے پس عقر کا عورت کے لئے ہونا اس بات کی علامت ہے کہ عقر منافع بضع کی قیمت نہیں ہے اور جب عقر منافع بضع کی قیمت نہیں ہے تو منافع بضع متقوم نہ ہوں گے اور جب منافع بضع متقوم نہیں ہیں تو قیمت کے ذریعہ ان کا ضمان بھی واجب نہ ہوگا۔ اب یہاں یہ سوال کہ جب عقر منافع بضع کی قیمت نہیں ہے تو عقر کیوں واجب کیا جاتا ہے؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ ملک بضع ایک محترم محل ہے اب اگر دوسرے کی ملک میں دہلی کرنے پر عقر واجب نہ کیا گیا تو محل محترم کو مفت ضائع کرنا لازم آئے گا اور یہ درست نہیں اس لئے عورت کے لئے عقر واجب کیا گیا ہے۔ الحاصل اگر کسی چیز کے لئے مثل نہ ہو نہ کامل نہ قاصر، نہ صورتہ نہ معنی تو اس میں مثل کے ذریعہ قضاء کا واجب کرنا ممکن نہ ہوگا یعنی مثل کے ذریعہ اس کا ضمان واجب نہ ہوگا۔ ہاں، ایسی چیز کے لئے اگر شریعت کسی کو مثل قرار دے باوجود کہ جس کو مثل قرار دیا ہے وہ اس چیز کا نہ صورتہ مانا ہے اور نہ معنی تو وہ جس کے مثل ہونے پر شریعت وارد ہوئی ہے وہ اس چیز کا شرعاً مثل ہوگا اور اس میں شریعت کے ذریعہ اس چیز کی قضاء واجب ہوگی، یعنی تلف کرنے کی صورت میں مثل شرعی کے ذریعہ اس چیز کا ضمان واجب ہوگا۔ فاضل مصنف نے اس کی دو نظیریں بیان کی ہیں ایک تو یہ کہ شیخ فانی جو روزے کی طاقت نہ رکھتا ہو اس کے حق میں فدیہ روزہ کا مثل شرعی ہے۔ دوم یہ کہ قتل خطا میں دیت، جان کا مثل شرعی ہے۔ باوجود کہ فدیہ اور روزے اور دیت اور زبان کے درمیان کوئی مشابہت اور مماثلت نہیں ہے۔ فدیہ اور روزے کے درمیان تو اس لئے مشابہت نہیں ہے کہ فدیہ ایک عین ہے اور روزہ عرض ہے، نیز روزہ بھوکا رہنے کا نام ہے اور فدیہ کھانا کھلانے کا نام ہے۔ اور دیت اور نفس مقتولہ کے درمیان مماثلت اس لئے نہیں ہے کہ دیت (مال) ملوک ہوتا ہے اور اس کو خرچ کیا جاتا ہے اور آدمی مالک ہوتا ہے اور خرچ کرنے والا ہوتا ہے مالکیت قدرت کی علامت ہے اور ملوکیت عجز کی علامت ہے اور قدرت اور عجز دونوں کے درمیان تضاد ہے لہذا دیت نفس مقتولہ کا مثل نہیں ہوگا۔ الحاصل فدیہ اور روزہ اسی طرح دیت اور نفس مقتولہ عتلاً تو مماثل نہیں ہیں لیکن شریعت نے ان کو مماثل قرار دیا ہے۔ اس لئے یہ دونوں شرعاً مماثل ہوں گے یعنی فدیہ روزے کا مثل ہوگا اور دیت نفس مقتولہ کا مثل ہوگی۔

فَصَلِّ فِي النَّهْيِ النَّهْيِ نَوَعَانِ نَهْيٍ عَنِ الْأَفْعَالِ الْجَسِيَّةِ كَالزَّانَا وَشَرِبِ
الْخَمْرِ وَالْكَذِبِ وَالظُّلْمِ وَنَهْيٍ عَنِ التَّصَرُّفَاتِ الشَّرْعِيَّةِ كَالنَّهْيِ عَنِ
الصُّومِ فِي يَوْمِ النَّحْرِ وَالصَّلَاةِ فِي الْأَوْقَاتِ الْمَكْرُوهَةِ وَبَيْعِ الدِّرْهَمِ بِاللِّبِّ الْهَمِينِ

ترجمہ (یہ) فصل نہی (کے بیان) میں ہے۔ نہی کی دو قسمیں ہیں (ایک) انسانِ حسیہ سے نہی جیسے زنا شرب خمر، جھوٹ اور ظلم۔ اور (دوم) تصرفات شرعیہ سے نہی جیسے یومِ نحر میں روزے سے

نہی اور اوقات مکروہہ میں نماز سے نہی اور ایک درہم کو دو درہم کے عوض بیچنے کی نہی۔
تشریح | امر کے مباحث سے فارغ ہو کر مصنفؒ نہی کے مباحث کو شروع فرما رہے ہیں چنانچہ فرمایا ہے کہ
 یہ فصل نہی کے بیان میں ہے، نہی کے لغوی معنی روکنے کے ہیں اور اصطلاح شرع میں دو معنی
 ہیں، ایک تو یہ کہ صیغہ نہی کے ذریعہ اپنے سے کم مرتبہ آدمی سے ترک فعل کو طلب کرنا، دوم قائل کا قول اپنے
 غیر سے بطریق استعلاء لافعل۔

جس طرح امر کا صیغہ مختلف معانی میں استعمال ہوتا ہے اسی طرح نہی کا صیغہ بھی مختلف معانی میں استعمال ہوتا
 ہے۔ (۱) تحریم جیسے لا تصرفوا الزنا، (۲) کراہت جیسے وذروا البیوع اس کے معنی ہیں لا تبایعوا
 یعنی اذان جمعہ کے بعد خرید و فروخت مت کرو، اور اذان جمعہ کے بعد خرید و فروخت کرنا مکروہ ہے (۳) بیان
 عافیت جیسے لا تحسبن اللہ غافلاً عما یعمل الظالمون۔ اللہ کو ان حرکتوں سے غافل نہ سمجھو جس کو ظالم
 لوگ کرتے ہیں۔ (۴) دعا جیسے ربنا لا تؤاخذنا ان نسینا او اخطانا (۵) شفقت جیسے رسول
 اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کارشاد لا تتخذوا دوا لیکم کما سبوا انہما جانورون کو کرسیاں نہ بناؤ۔ (۶)
 ارشاد جیسے قول باری تعالیٰ لا تسئلوا عن اشیاء ان تبدل لکم۔

اس پر سب کا اتفاق ہے کہ نہی کا صیغہ تحریم اور کراہت کے علاوہ میں مجازاً استعمال ہوتا ہے۔ اور تحریم
 اور کراہت میں حقیقتاً استعمال ہوتا ہے لیکن مذہب مختاریہ ہے کہ نہی کا موجب تحریم ہے۔ مصنف فرماتے
 ہیں کہ نہی کی دو قسمیں ہیں ایک نہی افعالِ حسیہ سے جیسے زنا، شرب خمر، جھوٹ اور ظلم سے نہی۔ دوم نہی افعال
 شرعیہ سے جیسے یومِ نحر میں روزے سے اور اوقات مکروہہ میں نماز سے اور ایک درہم کو دو درہم کے عوض
 بیچنے سے نہی۔ افعالِ حسیہ سے مراد وہ افعال ہیں جو حسی طور پر معلوم ہوں، ان کا تحقق شریعت کے وارد
 ہونے پر موقوف نہ ہو جیسے زنا، شرب خمر، جھوٹ اور ظلم کہ یہ افعال ورودِ شرع سے پہلے ہی سے معلوم ہیں
 اور ورودِ شرع کے بعد اپنے حال پر باقی ہیں، ان میں کسی طرح کا کوئی تغیر واقع نہیں ہوا۔ اور افعالِ شرعیہ
 سے مراد وہ افعال ہیں جن کا حصول اور تحقق شریعت پر موقوف ہو جیسے نماز اور روزہ کہ وہ اس ہیئت
 پر ورودِ شرع سے پہلے معلوم نہیں تھے بلکہ ورودِ شرع کے بعد اس ہیئت پر نماز اور روزہ کا علم ہوا ہے۔

وَحَلْمُ النَّوْعِ الْأَوَّلِ أَنْ تَكُونَ الْمُسْتَهْتَبَةً عَنْهُ هُوَ عَيْنٌ مَا وَرَدَ عَلَيْهَا النَّوْهُ
 فَتَكُونُ عَيْنًا قَبِيحًا فَلَا يَكُونُ مَشْرُوعًا أَصْلًا۔

ترجمہ | اور نوع اول کا حکم یہ ہے کہ منہی عنہ وہ اس چیز کا عین ہوگا جس پر نہی وارد ہوئی ہے پس
 اس کا عین قبیح ہوگا اور وہ بالکل مشروع نہیں ہوگا۔

تشریح مصنف کہتے ہیں کہ پہلی قسم یعنی نہی عن افعال حسیہ کا حکم یہ ہے کہ منہی عنہ بعینہ وہ چیز ہو جس پر نہی وارد ہوئی ہے اور جب منہی عنہ اُس چیز کی ذات ہے جس پر نہی وارد ہوئی ہے تو اس منہی عنہ کی ذات قبیح ہوگی اور اس کا نام قبیح لعینہ ہوگا۔ چنانچہ قبیح لعینہ وہ کہلاتا ہے جہاں منہی عنہ کی ذات میں قبیح ہو، قطع نظر ان اوصاف کے جو اس کے لئے لازم ہیں اور ان عوارض کے جو اس کے ساتھ ہیں۔ اور قبیح لعینہ یعنی جہاں منہی عنہ کی ذات میں قبیح ہو وہاں منہی عنہ بالکل مشروع نہ ہوگا نہ ذاتاً اور نہ وصفاً جیسے کفر اور آزاد کی بیعت یہ دونوں اپنی ذات کے اعتبار سے قبیح ہیں اور بالکل غیر مشروع ہیں یعنی نہ ذاتاً مشروع ہیں اور نہ وصفاً مشروع ہیں۔

وَحُكْمُ النَّوْعِ الثَّانِي أَنْ تَكُونَ الْعُنْهَى عَنْهُ غَيْرَ مَا أُضِيفَ إِلَيْهَا التَّهْمَى فَيَكُونُ هُوَ حَسَنًا بِنَفْسِهِ فَيَحِلُّ لَهَا الْغَيْرُ وَكَأَنَّ الْمُبَاتِرَةَ مُرْتَكِبًا لِلْحَسَنِ لَهَا الْغَيْرُ لَا لِنَفْسِهَا.

ترجمہ اور نوع ثانی کا حکم یہ ہے کہ منہی عنہ اس چیز کا غیر ہو جس کی طرف نہی منسوب کی گئی ہے پس یہ منہی عنہ اپنی ذات کے اعتبار سے حسن ہوگا اور، اپنے غیر کی وجہ سے قبیح ہوگا اور اس کا کرنا الاحرام لغیرہ کامرتکب ہوگا نہ کہ حرام لذاتہ کا۔

تشریح اور نوع ثانی یعنی نہی عن افعال شرعیہ کا حکم یہ ہے کہ منہی عنہ اس چیز کا غیر ہو جس کی طرف نہی منسوب کی گئی ہے مثلاً یوم نحر میں روزہ، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے قول الا لا تصوموا فی ہذہ الايام کی وجہ سے منہی عنہ ہے لیکن حقیقت میں نہی روزے کی طرف منسوب نہیں ہے بلکہ اعراض عن ضیافۃ اللہ کی طرف منسوب ہے جیسا کہ صاحب شریعت صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے من لم یجب ہذہ الدعوة فقد عصی ابا القاسم۔ جس نے اللہ کی یہ دعوت قبول نہ کی اس نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی نافرمانی کی۔ اسی اصل نہی تو اصلاً اعراض عن ضیافۃ اللہ کی طرف منسوب ہے مگر چونکہ ان دنوں میں روزہ رکھنے سے اعراض عن ضیافۃ اللہ لازم آتا ہے اس لئے ان دنوں میں روزہ بھی منہی عنہ اور ممنوع ہے۔ الغرض یہاں روزہ جو منہی عنہ ہے وہ اس کا غیر ہے جس کی طرف واقع میں نہی منسوب کی گئی ہے یعنی اعراض عن ضیافۃ اللہ کا غیر ہے۔ پس ایسا منہی عنہ اپنی ذات کے اعتبار سے تو حسن ہوگا البتہ اُس غیر کی وجہ سے قبیح ہوگا یعنی یوم نحر میں روزہ اپنی ذات کے اعتبار سے تو حسن ہے لیکن اعراض عن ضیافۃ اللہ کی وجہ سے قبیح ہے اور اس کامرتکب یعنی یوم نحر میں روزہ رکھنے والا احرام لغیرہ اور قبیح لغیرہ کامرتکب ہوگا نہ کہ حرام لذاتہ اور قبیح لذاتہ کا۔

(فواہم) فاضل مصنف نے مذکورہ دونوں قسموں کا جو حکم ذکر کیا ہے وہ اگرچہ مطلق ہے لیکن واقع میں متعین ہے چنانچہ علامہ فخر الاسلام وغیرہ نے کہا ہے کہ نہی عن افعال حسیہ کا حکم یہ ہے کہ منہی عنہ قبیح لعینہ ہو اور بالکل مشروع نہ ہو بشرطیکہ اس کے خلاف کوئی قرینہ نہ ہو چنانچہ اگر اس کے خلاف قرینہ موجود ہوا تو وہ قبیح لغیرہ ہوگا۔

اور اپنی ذات کے اعتبار سے مشروع ہوگا جیسے حالت حیض میں وطی فعل حسی ہے مگر لاقہ بوجہ کے ذریعہ اس پر جزئی وارد ہوئی ہے وہ اس بردلات کرتی ہے کہ فعل منہی عنہ تیج لغیرہ ہے یعنی حالت حیض میں بیوی سے وطی فی نفسہ تو مشروع ہے لیکن اذنی کی وجہ سے تیج ہے کیونکہ باری تعالیٰ نے فرمایا ہے قُلْ هُوَ اَذْنٰی - یہی وجہ ہے کہ اگر زوج ثانی نے حالت حیض میں وطی کی تو وہ عورت زوج اول کے لئے حلال ہو جائے گی اور اگر اس وطی کے نتیجہ میں بچہ پیدا ہوا تو واطی سے نسب بھی ثابت ہو جائے گا اور اس پر مہر بھی کامل واجب ہوگا۔

اسی طرح علامہ فخر الاسلام نے کہا ہے کہ نہی عن افعال شرعیہ اس بردلات کرتی ہے کہ فعل منہی عنہ تیج لغیرہ ہو بشرطیکہ اس کے خلاف پر قرینہ موجود نہ ہو، چنانچہ اگر اس کے خلاف پر قرینہ موجود ہو تو وہ تیج لعینہ ہوگا جیسے باپ کی بیوی سے نکاح کرنا باوجودیکہ فعل شرعی ہے مگر تیج لعینہ ہے بالکل غیر مشروع ہے کیونکہ باری تعالیٰ نے فرمایا وَلَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ۔

وَعَلَىٰ هٰذَا قَالَ اَصْحَابُنَا اَللّٰهُمَّ عَنِ التَّصَرُّفَاتِ الشَّرْعِيَّةِ يُقْتَضَىٰ تَقْرِيرُهَا
وَيُرَادُ بِذٰلِكَ اَنَّ التَّصَرُّفَاتِ تَبْعُ النَّهْيِ يَبْقَىٰ مَشْرُوعًا كَمَا كَانَ لِاَنَّهٗ اَوْلَىٰ
يَبْقَىٰ مَشْرُوعًا كَانَ الْعَبْدُ عَاجِزًا عَنِ تَحْصِيْلِ الْمَشْرُوعِ وَحَيْثُ كَانَ ذٰلِكَ
نَهْيًا لِلْعَاجِزِ وَذٰلِكَ مِنَ الشَّرَائِعِ فَحَالٌ وَبِهٖ ذَمَّكَ الْاَقْعَانُ الْحَسِيَّةَ لِاَنَّهٗ
لَوْ كَانَ عَلَيْهَا قَبِيْحًا لَا يُؤَدِّيٰ ذٰلِكَ اِلَىٰ نَهْيِ الْعَاجِزِ لِاَنَّهٗ بِهٰذَا الْوَصْفِ
لَا يَعْجِزُ الْعَبْدُ عَنِ الْفِعْلِ الْحَسِيِّ ۔

ترجمہ اور اسی ضابطہ پر ہمارے علماء نے کہا ہے کہ نہی عن التصرفات الشرعیہ ان تصرفات کی تقریر اور تحقیق کا تقاضہ کرتی ہے اور اس سے مراد یہ ہے کہ تصرف نہی کے بعد مشروع باقی رہے گا جیسا کہ تھا۔ اس لئے کہ اگر مشروع باقی نہ رہے تو بندہ مشروع کو حاصل کرنے سے عاجز ہو جائے اور اس وقت یہ نہی عاجز کے لئے ہوگی اور نہی للعاجز شارع کی طرف سے محال ہے اور اس سے افعال حسیہ جدا ہو گئے اس لئے کہ اگر افعال حسیہ کا عین تیج ہو تو افعال حسیہ سے نہی، نہی عاجز کا سبب نہیں ہوگی اس لئے کہ اس وصف کے وصف کے ساتھ بندہ فعل حسی سے عاجز نہیں ہوتا ہے۔

تشریح مصنف اصول الشاشی فرماتے ہیں کہ تصرفات شرعیہ اور امور شرعیہ سے نہی جو کہ بذاتہ حسن اور لغیرہ تیج ہوتی ہے اس لئے ہمارے علماء احناف نے کہا ہے کہ تصرفات شرعیہ اور امور شرعیہ سے نہی ان تصرفات اور ان امور کی تقریر اور انکو حسب سابق باقی رکھنے کا تقاضہ کرتی ہے مراد یہ ہے کہ تصرف شرعی اور امر شرعی نہی کے بعد اسی طرح مشروع رہے گا جس طرح نہی سے پہلے مشروع تھا۔ دلیل سے

پہلے دو باتیں ذہن نشین فرمائیں: اول یہ کہ یہی اور نفی کے درمیان فرق ہے وہ یہ کہ یہی کی صورت میں فعل کا نہ ہونا بندے کے اختیار سے ہوتا ہے، چنانچہ فعل منہی عنہ جس کا ارتکاب بندے کے اختیار میں ہے اگر وہ اس کے ارتکاب سے رک گیا تو ثواب کا مستحق ہوگا اور اگر نہیں رکا بلکہ ارتکاب کر بیٹھا تو عذاب کا مستحق ہوگا۔ اور نفی کی صورت میں فعل کا نہ ہونا بندے کے اختیار سے نہیں ہوتا ہے چنانچہ فعل منہی سے رکنے پر بندہ ثواب کا مستحق نہیں ہوتا ہے کیونکہ فعل منہی سے رکننا اس فعل کے فی نفسہ معدوم ہونے کی وجہ سے ہے بندے کے اختیار کو اس میں کوئی دخل نہیں ہے اور جس کام میں بندے کے اختیار کو دخل نہ ہو اس کی وجہ سے بندہ ثواب کا مستحق نہیں ہوتا لہذا فعل منہی سے رکنے پر بندہ ثواب کا مستحق نہیں ہوگا۔ ان دونوں کا فرق اس طرح سمجھئے کہ اگر برتن میں پانی موجود ہو اور مخاطب سے کہا جائے "لا تشرب" مت پیو۔ تو یہ یہی ہے کیونکہ اس میں مخاطب کا نہ پینا اس کے اختیار سے ہے۔ اور اگر برتن میں پانی موجود نہ ہو اور کہا جائے "لا تشرب" تو یہ نفی ہے کیونکہ اس صورت میں نہ پینا بندے کے اختیار سے نہیں ہے بلکہ پانی معدوم ہونے کی وجہ سے ہے۔ اسی طرح نابینا آدمی سے "لا تبصر" اور آتی سے "لا تقصراً" کہنا نفی ہوگا۔ اور بینا سے "لا تبصر" اور بڑھے ہوئے آدمی سے "لا تقصراً" کہنا یہی ہوگا۔

دوسری بات یہ ہے کہ ہر چیز پر اختیار اس کے مناسب ہوتا ہے چنانچہ افعال حسیہ کا اختیار، حسنی قدرت کا حاصل ہونا ہے، مثلاً انسان اپنے اختیار اور قدرت سے فعل زنا برتتا رہے، اور افعال شرعیہ پر اختیار یہ ہے کہ اس میں فعل کا اختیار شارع کی جانب سے ہوتا ہے ان میں حسنی اختیار کا نہیں ہے جیسا کہ افعال حسنیہ میں حسنی اختیار کافی ہے۔ یعنی اگر شارع نے اس فعل کے کرنے کی اجازت دیدی

تو یہ فعل شرعاً بندے کے اختیار اور قدرت میں ہوگا، اور اگر اجازت نہ دی تو یہ فعل شرعاً بندے کے اختیار اور قدرت میں نہیں ہوگا، اگرچہ حسناً بندے کے اختیار اور قدرت میں ہے۔

اس تمہید کے بعد دلیل ملاحظہ ہو۔ دلیل یہ ہے کہ اگر فعل شرعی اور تصرف شرعی نہی کے بعد بالکل مشروع نہ رہے تو بندہ اس فعل مشروع کو جو نہی کی وجہ سے منہی عنہ ہو گیا ہے حاصل کرنے سے عاجز ہوگا اس طور پر کہ افعال شرعیہ پر اختیار اور قدرت شارع کی جانب سے حاصل ہوتی ہے جیسا کہ ہم نے سابق میں بیان کیا ہے پس فعل شرعی نہی کے بعد اگر بالکل مشروع نہ رہا تو یہ فعل شرعی شرعاً بندے کے قدرت اور اختیار میں بھی نہیں رہے گا اگرچہ حسناً بندے کے اختیار اور قدرت میں رہے گا اور جب فعل شرعی نہی کے بعد شرعاً بندے کے اختیار اور قدرت میں نہیں رہا تو بندہ شرعاً اس فعل شرعی کے کرنے سے عاجز ہوگا اور جب بندہ اس فعل شرعی کے کرنے سے عاجز ہو گیا تو یہ نہی عاجز کے لئے ہوگی اور عاجز کے لئے منہی یعنی عاجز کو منع کرنا انتہائی قبیح اور بُرا ہے جیسا کہ نابینا سے "لا تبصر" اور آتی سے "لا تقصراً" کہنا قبیح ہے۔ اور اس قبیح اور بُرائی کی وجہ سے شارع کا عاجز کے لئے منہی کرنا یعنی عاجز کو منع کرنا محال ہے۔ الحاصل یہی ہے کہ بعد فعل شرعی اور تصرف شرعی کو مشروع نہ ماننے کی وجہ سے محال لازم آتا ہے اور جو چیز محال کو مستلزم ہوتی ہے

وہ جو کہ خود محال ہوتی ہے اس لئے یہی کے بعد تصرف شرعی اور فعل شرعی کا مشروع نہ رہنا بھی محال ہو گا اور جب یہی کے بعد فعل شرعی اور تصرف شرعی کا مشروع نہ رہنا محال ہے تو ثابت ہو گیا کہ یہی کے بعد بھی فعل شرعی مشروع رہے گا۔ ہاں۔ اتنا ضرور ہے کہ وہ صرف اپنی ذات کے اعتبار سے مشروع رہے گا اور اپنے کسی وصف کے اعتبار سے غیر مشروع اور ممنوع ہو گا اور یہ دونوں باتیں جمع ہو سکتی ہیں۔ فاصلہ مصنف کہتے ہیں کہ افعال حسیہ افعال شرعیہ سے جدا ہیں یعنی یہی کے بعد فعل شرعی اگر بالکل مشروع نہ رہے بلکہ قبیح لعینہ ہو جائے تو اس سے یہی عاجز (عاجز کو منع کرنا) لازم آتی ہے جیسا کہ تفصیل کے ساتھ بیان کیا گیا ہے، لیکن اگر فعل حسی سے یہی کی گئی اور اس یہی کی وجہ سے اس کا عین اور اس کی ذات قبیح ہو گئی اور وہ فعل حسی اپنی ذات ہی کے اعتبار سے مشروع نہ رہا تو کبھی اس سے یہی عاجز لازم نہیں آئے گی۔ اس لئے کہ اس وصف کے ساتھ یعنی اس کے باوجود کہ یہی کی وجہ سے فعل حسی کا عین قبیح ہو گیا اور بالکل مشروع نہ رہا بندہ فعل حسی سے عاجز نہیں ہو گا بلکہ اس پر قادر ہو گا کیونکہ ہر چیز پر اختیار اس کے مناسب ہوتا ہے اور فعل حسی پر اختیار حسی قدرت کا حاصل ہونا ہے یعنی یہی نہیں کی وجہ سے فعل حسی کے قبیح لعینہ اور بالکل غیر مشروع ہونے کے باوجود بندہ اس پر حساً قادر ہے۔

(فوائد) صاحب اصول الشاشی نے احناف کا مذہب بیان کیا ہے، اور نہ امام شافعی کا مذہب یہ ہے کہ جس پر یہی عن افعال حسیہ، منہی عنہ کے قبیح لعینہ ہونے پر دلالت کرنا ہے، اسی طرح یہی عن افعال الشرعیہ بھی منہی عنہ کے قبیح لعینہ ہونے پر دلالت کرتی ہے۔ حضرت امام شافعی کے مذہب پر دو طریقے سے استدلال کیا گیا ہے۔ اول یہ کہ یہی قبیح کا تقاضہ کرتی ہے اور قبیح کا فرد کامل قبیح لعینہ ہے لہذا افعال حسیہ سے یہی ہو یا افعال شرعیہ سے یہی ہو دونوں صورتوں میں قبیح کا فرد کامل مراد ہو گا۔ اور دونوں صورتوں میں منہی عنہ قبیح لعینہ ہو گا۔ دوم یہ کہ افعال شرعیہ کو افعال حسیہ پر قیاس کیا جائے گا اور افعال حسیہ سے یہی چونکہ قبیح لعینہ کا تقاضہ کرتی ہے اس لئے یہی عن افعال الشرعیہ بھی قبیح لعینہ کی مقتضی ہوگی۔ جمیل غفرلہ، ولوالدیہ۔

وَيَنْفَرُ مِنْ هَذَا حَكْمُ الْبَيْعِ الْفَاسِدِ وَالْإِجَارَةِ الْفَاسِدَةِ وَالنَّذْرِ بِصَوْمِ
يَوْمِ النَّحْرِ وَجَمِيعِ صَوْرِ التَّصَرُّفَاتِ الشَّرْعِيَّةِ مَعَ رُؤُودِ التَّهَرُّبِ عَنْهَا فَقُلْنَا
الْبَيْعُ الْفَاسِدُ يُفِيدُ الْمَلِكَ عِنْدَ الْقَبْضِ بِاعْتِبَارِ أَنَّهُ بَيْعٌ وَيَجِبُ نَقْضُهُ
بِاعْتِبَارِ كَوْنِهِ حَرَامًا لِعَلَّامٍ -

ترجمہ اور اس سے بیع فاسد اور اجارہ فاسد، یوم نحر میں روزے کی نذر اور تصرفات شرعیہ کی ان تمام صورتوں کا حکم متفرع ہو گا جن پر یہی وارد ہوئی ہے چنانچہ ہم نے کہا کہ بیع فاسد قبضہ کے وقت ملک کا

فائدہ دیتی ہے اس اعتبار سے کہ وہ بیع ہے اور اس کا توڑنا واجب ہے اس اعتبار سے کہ وہ حرام لغیرہ ہے۔
تشریح | مصنف فرماتے ہیں کہ ہم نے جو یہ کہا ہے کہ افعال شرعیہ پر اگر نہی وارد ہوئی ہو تو منہی عنہ اپنی ذات اور اصل کے اعتبار سے حرام اور مشروع ہوگا اور غیر یعنی وصف کے اعتبار سے قبیح اور حرام ہوگا، اس سے بہت سے مسائل متفرع ہوں گے۔ چنانچہ بیع فاسد، اجارہ فاسد، یوم نحر کے روزے کی نذر کا حکم متفرع ہوگا اور ان تمام تصرفات شرعیہ کی صورتوں کا حکم متفرع ہوگا جن پر نہی وارد ہوئی ہو۔

بیع فاسد کی صورت یہ ہے کہ ایک آدمی نے اس شرط کے ساتھ اپنا غلام بیچا کہ وہ ایک ماہ اس کی خدمت کریگا اور اجارہ فاسد کی صورت یہ ہے کہ ایک آدمی نے اپنا مکان اس شرط کے ساتھ کرایہ پر دیا کہ وہ اس میں ایک ماہ رہے گا۔ یہ بیع فاسد رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے قول "نہی عن بیع و بشرط" کی وجہ سے منہی عنہ ہے اور نہی ایسی چیز کی وجہ سے وارد ہوئی ہے جو عقد بیع کے علاوہ ہے۔ یعنی بائع کا بیع سے نفع حاصل کرنا درحالیکہ عوض سے خالی ہے۔ الحاصل اس شرط فاسد کی وجہ سے بیع فاسد ہوئی ہے اور شرط فاسد کی وجہ سے اصل مشروع معدوم نہیں ہوتا۔ اور شرط فاسد کی وجہ سے اصل مشروع اس لئے معدوم نہیں ہوتا کہ مشروع یعنی بیع نام ہے ایجاب و قبول کا ان کے اہل سے صادر ہونا اور محل (مال مستقیم) میں واقع ہونا اور یہ دونوں باتیں موجود ہیں لہذا اصل بیع موجود ہوگی اور جب اصل بیع موجود ہے تو قبضہ کے وقت مفید ملک بھی ہوگی۔ یعنی مشتری نے اگر بیع پر قبضہ کر لیا تو مشتری کی ملک ثابت ہو جائے گی۔ ہاں۔ شرط فاسد کی وجہ سے بیع چونکہ شرعاً حرام ہوگئی ہے اس لئے اس بیع کا نسخ کرنا واجب ہوگا۔ اسی طرح اجارہ فاسد اور دوسرے افعال شرعیہ جن پر نہی وارد ہوئی ہو اپنی ذات کے اعتبار سے مشروع ہے اور وصف کے اعتبار سے غیر مشروع اور حرام ہے ذات کے اعتبار سے مشروع تو اس لئے ہے کہ روزہ کارکن یعنی نیت کے ساتھ دن میں کھانے پینے اور جماع سے رکتا موجود ہے اور وصف کے اعتبار سے غیر مشروع اور حرام اس لئے ہے کہ یوم نحر میں روزہ رکھنے سے صفیۃ اللہ سے اعراض لازم آتا ہے اور یہ حرام ہے لہذا اس دن میں روزہ رکھنا بھی حرام ہوگا۔

مصنف کی پیش کردہ نظیر والذبح بصبوہ یوم الذبح پر ایک اعتراض ہے، وہ یہ کہ ہمارا کلام اس میں ہے کہ نہی نفل شرعی پر وارد ہو اور وہ فعل شرعی اپنی اصل اور ذات کے اعتبار سے مشروع اور وصف کے اعتبار سے غیر مشروع ہو جیسا کہ یوم نحر کا روزہ اپنی اصل اور ذات کے اعتبار سے مشروع اور وصف یعنی اعراض عن صفیۃ اللہ کے اعتبار سے غیر مشروع ہے۔ اور یہی یوم نحر میں روزہ کی نذر تو وہ ہمارے نزدیک من کل وجہ صحیح اور مشروع ہے اگرچہ حضرت امام شافعی کے نزدیک صحیح نہیں ہے، پس جب ہمارے نزدیک یوم نحر میں روزہ کی نذر من کل وجہ صحیح ہے تو اس کو اس نہی کی نظیر میں پیش کرنا کیسے درست ہوگا۔ جو نہی نفل شرعی پر وارد ہوتی ہو اور وہ نفل شرعی اپنی اصل کے اعتبار سے مشروع اور وصف کے اعتبار سے غیر مشروع

ہو۔ مصنفؒ کو واللہ بصوم یوم النحر کے بجائے وصوم یوم النحر کہنا چاہئے تھا۔
 منشی نے اللہ پر کھڑکھڑاتے کرتے یہ جواب دیا ہے کہ یوم نحر میں روزہ کو اندر روزے کے حکم میں نہیں ہے
 لہذا بطریق تسامح یندر بھی نظیر ہو جائے گی۔

وَهَذَا إِخْلَافٌ فِيكَاحِ الْمُشْرَكَاتِ وَمَنْكُوحَةِ الْأَبِ وَمَعْتَدَةِ الْغَيْرِ وَمَنْكُوحَتِهِ وَ
 نِكَاحِ الْمُحَارِمِ وَالنِّكَاحِ بِغَيْرِ شَهْوَةٍ لِأَنَّ مَوْجِبَ النِّكَاحِ حِلُّ التَّصَرُّفِ
 وَمَوْجِبُ النَّهْيِ حُرْمَةُ التَّصَرُّفِ فَاسْتَحَالَ الْجَمْعُ بَيْنَهُمَا فَيَحْمِلُ النَّهْيُ عَلَى
 النَّهْيِ فَأَمَّا مَرْجَبُ الْبَيْعِ ثَبُوتُ الْمَلِكِ وَمَرْجَبُ النَّهْيِ حُرْمَةُ التَّصَرُّفِ وَقَدْ
 أَمَكَّنَ الْجَمْعُ بَيْنَهُمَا بَأَنَّ تَثْبُتَ الْمَلِكِ وَيَجْرُمُ التَّصَرُّفُ أَلَيْسَ أَلَا لَوْ تَحْتَرَفَ
 الْعَصِيْبِيُّ فِي مَلِكِ الْمُسْلِمِ يَبْقَى مَلِكُهُ فِيهَا وَيَجْرُمُ التَّصَرُّفُ -

ترجمہ اور یہ مشرک عورتوں کے نکاح، باپ کی منکوحہ کے نکاح، غیر کی معتدہ اور غیر کی منکوحہ کے نکاح مجرم
 عورتوں سے نکاح اور بغیر کو، اہوں کے نکاح کے برخلاف ہے کیونکہ نکاح کا موجب تصرف کا حلال ہونا اور نہی
 کا موجب تصرف کا حرام ہونا ہے، پس چونکہ ان دونوں کو جمع کرنا محال ہے اس لئے نہی کو نفی پر محمول کیا
 جائے گا اور بیع کا موجب ملک کا ثابت ہونا ہے اور نہی کا موجب تصرف کا حرام ہونا ہے اور ان دونوں کو
 جمع کرنا ممکن ہے اس طور پر کہ ملک ثابت ہو اور تصرف حرام ہو، کیا یہ بات نہیں ہے کہ اگر شیرہ انکور مسلمان
 کی ملک میں شراب بن گیا تو اس میں اس کی ملک باقی رہتی ہے اور تصرف حرام ہوتا ہے۔

تشریح یہ عبارت ایک اعتراض کا جواب ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ احناف نے بیان فرمایا ہے کہ اگر افعال
 شرعیہ پر نہی وارد ہو تو وہ نہی اس بات کا تقاضہ کرتی ہے کہ فعل منہی عنہ اپنی اصل اور ذات کے
 اعتبار سے مشروع ہو اور وصف کے اعتبار سے غیر مشروع ہو، حالانکہ ہم دیکھتے ہیں کہ مشرک عورتوں کے
 ساتھ نکاح کرنا باری تعالیٰ کے قول لا تَنْكِحُوا الْمُشْرَكَاتِ کی وجہ سے منہی عنہ ہے۔ اہد باب کی منکوحہ کے
 ساتھ نکاح کرنا باری تعالیٰ کے قول لا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ کی وجہ سے منہی عنہ ہے۔ اور معتدہ الغیر
 منکوحہ الغیر کے حکم میں ہے۔ اور منکوحہ الغیر باری تعالیٰ کے قول والمحصنات من النساء کی وجہ سے منہی
 عنہ ہے کیونکہ یہ جملہ ”حُرْمَتٌ عَلَيْكُمْ“ کے تحت ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ تم پر شوہروں اور عورتوں کو یعنی منکوحہ
 الغیر کو حرام کیا گیا ہے اور محرم عورتوں کے ساتھ نکاح کرنا حرمت علیکم امہلتکم الایہ، کی وجہ سے منہی عنہ
 ہے۔ اور بغیر کو اہوں کے نکاح کرنا صاحب شریعت صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد لا نکاح الا بشہود کی وجہ
 سے منہی عنہ ہے۔ ہم نے منکوحہ الغیر اور محارم کے ساتھ نکاح کرنے کو منہی عنہ اس لئے کہا ہے کہ لفظ ”حُرْمَتٌ“

جو آیت میں مذکور ہے نہی کے معنی میں ہے، اور نکاح بغیر شہود کو منہی عنہ اس لئے کہا ہے کہ حدیث لا نکاح الا بشہود میں جو لاء برائے نفی ہے وہ نہی کے معنی میں ہے۔ الحاصل نکاح جو فعل شرعی ہے مذکورہ صورتوں میں منہی عنہ ہے مگر اس کے باوجود مذکورہ صورتوں میں نکاح بالکل بغیر مشروع ہے، نہ ذات کے اعتبار سے مشروع ہے اور نہ وصف کے اعتبار سے۔ حالانکہ آپ نے فرمایا ہے کہ فعل شرعی نہی کے وارد ہونے سے بالکل بغیر مشروع نہیں ہوتا بلکہ ذات کے اعتبار سے اس کی مشروعیت باقی رہتی ہے۔

لاقت موجب النکاح الخ سے جواب دیتے ہوئے مصنف نے فرمایا ہے کہ فعل شرعی پر نہی وارد ہونے کی صورت میں بقائے مشروعیت کے ہم اس وقت قائل ہیں جب بقائے مشروعیت کے ساتھ نہی سے پیدا ہونے والی حرمت کو ثابت کرنا ممکن ہو، حالانکہ یہاں یہ بات ممکن نہیں ہے کیونکہ نکاح کا موجب محل میں تصرف کا حلال ہونا ہے، یعنی نکاح اس بات کا تقاضہ کرتا ہے کہ بضع سے نفع اٹھانا حلال ہو اور نہی کا موجب یہ ہے کہ محل میں تصرف حرام ہو، یعنی مذکورہ صورتوں میں نہی عن النکاح اس بات کا تقاضہ کرتی ہے کہ بضع سے نفع اٹھانا حرام ہو۔ اور ان دونوں باتوں کے درمیان یعنی تصرف کے حلال ہونے اور حرام ہونے کے درمیان منافات ہے اور جن دو باتوں کے درمیان منافات ہوتی ہے ان کا جمع کرنا محال ہوتا ہے لہذا ان دونوں کا جمع کرنا محال ہوگا۔ پس اس محال سے نجات پانے کے لئے ہم نے مذکورہ صورتوں میں نہی کو نفی پر محمول کیا ہے اور نفی بقائے مشروعیت کا تقاضہ نہیں کرتی ہے، یعنی فعل شرعی پر نفی کا وارد ہونا اس بات کا تقاضہ کرتا ہے کہ اس فعل شرعی کی مشروعیت بالکل باقی نہ رہے نہ ذاتاً اور نہ وصفاً۔ الحاصل جب مذکورہ صورتوں میں نہی، نفی پر محمول ہے تو آپ کا اعتراض کرنا درست نہ ہوگا کیونکہ آپ کا اعتراض ہے نہی پر حالانکہ ہم نے مذکورہ صورتوں میں نہی کو نفی پر محمول کیا ہے۔ رہا یہ سوال کہ بیع فاسد میں نہی کو نفی پر کیوں محمول نہیں کیا ہے۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ بیع فاسد میں نہی کو اپنی اصل پر باقی رکھنے سے محال لازم نہیں آتا کیونکہ ثبوت ملک جو بیع کا تقاضہ ہے اور بیع میں تصرف کا حرام ہونا جو نہی کا تقاضہ ہے دونوں جمع ہو سکتے ہیں یعنی ایسا ہو سکتا ہے کہ بیع فاسد کو جب سے بیع میں مشتری کی ملک ثابت ہو جائے لیکن اس کے لئے اس میں تصرف حرام ہو، چنانچہ آپ دیکھئے اگر کسی مسلمان کی ملک میں انکو کا شیرہ ہو اور وہ رکھارکھا خمر بن جائے تو اس خمر میں مسلمان کی ملک باقی رہتی ہے اگرچہ اس کے لئے اس میں تصرف حرام ہے۔ پس جس طرح یہاں ثبوت ملک اور ثبوت حرمت تصرف میں کوئی منافات نہیں ہے بلکہ ان دونوں کا اجتماع ممکن ہے، اسی طرح بیع فاسد میں بھی ثبوت ملک اور ثبوت حرمت تصرف میں کوئی منافات نہیں ہے بلکہ ان دونوں کا اجتماع ممکن ہے، پس جب بیع فاسد میں حرمت تصرف کے باوجود بیع کو ذات کے اعتبار سے مشروع ماننے سے کوئی محال لازم نہیں آتا تو بیع فاسد میں نہی کو نفی پر محمول کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔

وَعَلَىٰ هَذَا قَالَ أَصْحَابُنَا إِذَا نَذَرَ بِصَوْمٍ يَوْمِ النَّحْرِ وَآيَامِ التَّشْرِيقِ

يَصِيحُ نَذْرًا، لِأَنَّهَا نَذْرٌ بِصَوْمٍ مَشْرُوعٍ وَكَذَلِكَ لَوْ نَذَرَ بِالصَّلَاةِ فِي الْأَوْقَاتِ
الْكُفْرَ وَهِيَ يَصِيحُ لِأَنَّهَا نَذْرٌ بِعِبَادَةٍ مَشْرُوعَةٍ لِمَا ذَكَرْنَا أَنَّ النَّهْيَ يُوجِبُ
بَقَاءَ النَّصْرَةِ مَشْرُوعًا

ترجمہ

اور اسی اصول کی بناء پر ہمارے علماء نے کہا کہ جب یوم نحر اور ایام تشریق کے روزوں کی نذر کرے گا تو اس کی نذر صحیح ہو جائے گی کیونکہ یہ صوم مشروع کی نذر ہے اور اسی طرح اگر اوقات مکروہ میں نماز کی نذر کی تو اس کی نذر صحیح ہوگی، کیونکہ یہ عبادت مشروعہ کی نذر ہے اُس دلیل کی وجہ سے جو ہم نے ذکر کی ہے کہ یہی لغت (فعل شرعی) کے مشروع باقی رہنے کو ثابت کر لی ہے۔

تشریح

مصنف فرماتے ہیں کہ یہ اصول کہ نہی عن افعال الشرعیہ اس بات کا تقاضہ کرتی ہے کہ وہ فعل اپنی اصل اور ذات کے اعتبار سے مشروع ہو۔ ہمارے علماء احناف نے اسی اصول پر متفرع کرتے ہوئے کہا ہے کہ اگر کسی نے یوم نحر اور اس کے بعد کے دو یوم (گیارہویں بارہویں) میں روزے کی نذر کی تو اس کی یہ نذر صحیح ہوگی اور دلیل اس کی یہ ہے کہ یوم نحر اور اس کے بعد کے دو یوم میں روزہ رکھنا اگرچہ وصف یعنی اعراف عن حیثیۃ اللہ کی وجہ سے غیر مشروع ہے لیکن اپنی اصل اور ذات کے اعتبار سے مشروع ہے اور جب ان ایام میں روزہ رکھنا اپنی اصل اور ذات کے اعتبار سے مشروع ہے تو اس شخص نے صوم مشروع کی نذر کی اور مشروع فعل کی نذر کرنا چونکہ صحیح ہے اس لئے ان ایام میں روزے کی نذر کرنا بھی صحیح ہوگا، البتہ اتنی بات ہے کہ نذر کے باوجود ان ایام میں روزہ نہ رکھے بلکہ دوسرے ایام میں اس کی قضاء کرے تاکہ ایسی عبادت متحقق ہو جس میں معصیت نہ پائی جائے لیکن اگر ان ایام میں روزہ رکھ لیا تو اس کی نذر پوری ہو جائے گی اور ذمہ فارغ ہو جائے گا کیونکہ اس نے جیسے روزے کا التزام کیا تھا ویسا ادا کر لیا ہے۔

حضرت امام زفر اور امام شافعی فرماتے ہیں کہ ان ایام میں روزہ رکھنے کی نذر کرنا بھی صحیح نہیں ہے چنانچہ اگر نذر کر بھی لی تو اس پر روزہ لازم نہ ہوگا اور دلیل یہ ہے کہ ان ایام میں روزہ منہی عنہ ہے اور منہی عنہ معصیت ہوتا ہے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد "لا تذس فی معصیۃ اللہ" کی وجہ سے معصیت کی نذر کرنا صحیح نہیں ہے لہذا ان ایام میں روزہ کی نذر کرنا صحیح نہ ہوگا۔ ہماری طرف سے اس کا جواب گدڑچکا ہے کہ نہی عن افعال الشرعیہ اس بات کا تقاضہ کرتی ہے کہ وہ فعل اپنی اصل کے اعتبار سے مشروع اور اپنے وصف کے اعتبار سے قبیح اور غیر مشروع ہو اور جب ایسا ہے تو اس نے ایسی چیز کی نذر کی ہے جو اپنی اصل کے اعتبار سے مشروع ہے اور رہا وصف معصیت تو وہ روزہ رکھنے میں پایا جاتا ہے روزہ کا ذکر کرنے میں نہیں پایا جاتا اور نذر کرنے میں صرف روزہ کا ذکر ہوتا ہے روزہ کا عمل نہیں ہوتا اور جب یہ بات ہے تو ان ایام میں روزے کی نذر کرنا صحیح ہوگا۔ اور روزہ رکھنا ممنوع ہوگا۔ اسی طرح

اگر کسی نے اوقات مکروہہ، طلوع، غروب، نصف النہار، میں نماز پڑھنے کی نذر کی تو اس کی یہ نذر صحیح ہو جائیگی کیونکہ اس شخص نے عبادتِ مشروعہ کی نذر کی ہے اور مشروع چیز کی نذر کرنا درست ہے، لہذا اوقات مکروہہ میں نماز پڑھنے کی نذر کرنا بھی درست ہوگا۔ چنانچہ اس شخص نے اگر اوقات مکروہہ میں نذر کی نماز پڑھ لی تو اس کی نذر پوری ہو جائے گی اور اس کا ذمہ فارغ ہو جائے گا۔ مصنف فرماتے ہیں کہ اوقات مکروہہ میں نماز پڑھنا اور یومِ نحر میں روزہ رکھنا اپنی اصل اور ذات کے اعتبار سے مشروع ہے اس کی دلیل وہ ہی ہے جو ہم ذکر کر چکے کہ افعالِ شرعیہ سے نہی اس بات کا تقاضہ کرتی ہے کہ وہ فعل شرعی جس پر نہی وارد ہوئی ہے اپنی اصل اور ذات کے اعتبار سے مشروع ہو۔

وَلِهَذَا قُلْنَا لَوْ شَرَعَ فِي النَّفْلِ فِي هَذِهِ الْأَوْقَاتِ لَنَزِمْنَا بِالشَّرْعِ وَأُرْتَكَبُ
الْحَرَامُ لَيْسَ بِإِلْتِمَامٍ لِلزُّومِ الْإِلْتِمَامُ فَإِنَّهُ لَوْ صَدَرَ حَتَّى حَلَّتِ الصَّلَاةُ
بِاسْتِيفَاعِ الشَّمْسِ وَعَرُوبِهَا وَكَذَلِكَهَا أَمَكْنَهُ الْإِلْتِمَامُ بِدُونَ الْكَمَاهَةِ وَ
بِهِ فَاسْتَقِ صَوْمَ يَوْمِ الْعِيدِ فَإِنَّهُ لَوْ شَرَعَ فِيهِ لَا يَلْزِمُهُ الْإِلْتِمَامُ عِنْدَ
أَبِي حَنِيفَةَ وَمُحَمَّدٍ لِأَنَّ الْإِلْتِمَامَ لَا يَنْفَكُ عَنِ ارْتِكَابِ الْحَرَامِ

ترجمہ اور اسی وجہ سے ہم نے کہا کہ اگر ان اوقات میں نماز شروع کی تو مشروع کرنے سے اس پر نفل نماز لازم ہو جائے گی، اور اتمام کے لازم ہونے سے حرام کا مرتکب ہونا لازم نہیں آئے گا اس لئے کہ اگر وہ آفتاب کے طلوع ہونے اور غروب ہونے اور زوال کی وجہ سے نماز کے جائز ہونے تک صبر کر لے تو اس کے لئے بغیر کراہت کے نماز کا پورا کرنا ممکن ہو جائے گا اور اس سے نفل نماز کا اوقات مکروہہ میں پڑھنا صومِ یومِ عید سے جدا ہے اس لئے کہ اگر اس کو شروع کر لیا تو طرفین کے نزدیک اس پر پورا کرنا لازم نہ ہوگا کیونکہ صومِ یومِ عید کا اتمام حرام کے ارتکاب سے جدا نہیں ہوتا ہے۔

تشریح مصنف فرماتے ہیں کہ افعالِ شرعیہ سے نہی چونکہ اس بات کا تقاضہ کرتی ہے کہ وہ افعال اپنی اصل اور ذات کے اعتبار سے مشروع ہوں اس لئے ہم نے کہا ہے کہ اگر کسی شخص نے اوقاتِ ثلاثہ مکروہہ (طلوع، غروب، نصف النہار) میں نفل نماز شروع کی تو اس پر یہ نماز لازم ہو جائے گی۔ اور لازم ہونے کا مطلب یہ ہے کہ وہ اس نماز کو درمیان میں ختم کر دے اور اوقات مکروہہ کے بعد اس کا قصداً کرے اور اگر اسی وقت میں اس کو پورا کیا تو بھی نماز ذمہ سے ادا ہو جائے گی اگرچہ گنہگار ہوگا۔ اور وجہ اس کی یہ ہے کہ اوقات مکروہہ میں نماز اگرچہ وقت مکروہہ کی غیر مشروع ہے لیکن اپنی اصل اور ذات کے اعتبار سے مشروع ہے پس چونکہ ان اوقات میں نماز اپنی اصلی وجہ سے اور ذات کے اعتبار سے مشروع ہے اس لئے ان اوقات

میں نفل نماز شروع کرنا بھی درست ہوگا۔ اور شروع کرنے کے بعد اس کا پورا کرنا بھی لازم ہوگا۔
 و اس کتاب الحرام الخ سے ایک سوال کا جواب دیا گیا ہے، سوال یہ ہے کہ اوقات ثلاثہ مکروہہ میں نفل نماز
 شروع کرنے کے بعد اس کے اتمام کو لازم قرار دینا نفل حرام کے ارتکاب کو مستلزم ہے کیونکہ ان اوقات میں نفل نماز
 حرام ہے اور جو چیز حرام کو مستلزم ہوتی ہے وہ چونکہ خود حرام ہوتی ہے اس لئے ان اوقات میں نفل نماز شروع
 کرنے کے بعد اس کے اتمام کو لازم قرار دینا بھی حرام ہوگا اور جب ایسا ہے تو نفل نماز شروع کرنے کے بعد اس کے
 اتمام کو لازم قرار دینے کا قائل ہونا کیسے درست ہوگا؟ ماضی مصنف نے جواب میں فرمایا ہے کہ اتمام کو لازم
 قرار دینے سے حرام کا ارتکاب لازم نہیں آتا اور دلیل اس کی یہ ہے کہ نفل نماز شروع کرنے کے بعد اگر یہ شخص اتنی
 دیر کھڑے ہو جائے کہ آفتاب کے بلند ہونے سے یا اس کے غروب ہونے سے یا اس کے ڈھل جانے سے نماز کا جائز وقت
 شروع ہو جائے تو اس کے لئے بغیر کراہت کے نماز کو پورا کرنا ممکن ہوگا اور حرام کا ارتکاب لازم نہیں آئے گا۔ اور جب
 حرام کا ارتکاب لازم نہیں آتا تو ان اوقات میں نفل نماز شروع کرنے کے بعد اس کے اتمام کو لازم قرار دینا بھی
 درست ہوگا۔ مصنف کہتے ہیں کہ نفل نماز کا حکم یوم نحر کے روزے سے مختلف ہے اس لئے کہ اوقات ثلاثہ مکروہہ
 میں نفل نماز شروع کرنے کے بعد اس کا اتمام تو لازم ہے لیکن یوم نحر میں نفل نماز شروع کرنے کے بعد طہن
 کے نزدیک اس کا اتمام لازم نہیں ہے چنانچہ اگر درمیان میں روزہ فاسد کر دیا تو اس کی قضاء لازم نہ ہوگی۔
 اور امام ابو یوسف کے نزدیک اتمام لازم ہے، چنانچہ فاسد کرنے کی صورت میں ان کے نزدیک اس کی قضاء لازم
 ہوگی۔ حضرت امام ابو یوسف اتمام فی الصوم کو اتمام فی الصلوٰۃ پر قیاس کرتے ہیں یعنی جس طرح اوقات
 ثلاثہ مکروہہ میں نفل نماز کا اتمام لازم ہے اسی طرح یوم نحر میں نفل نماز کا اتمام بھی لازم ہے، اور طہن کے
 نزدیک روزے اور نماز کے درمیان وجہ فرق یہ ہے کہ اوقات ثلاثہ مکروہہ میں نفل نماز شروع کرنے کے بعد
 اس کا اتمام بغیر کراہت کے بعد ممکن ہے جیسا کہ ہم نے ذکر کیا ہے، لیکن یوم نحر میں روزے کا اتمام حرام کے
 ارتکاب سے جدا نہیں ہوتا ہے، یعنی بغیر کراہت کے یوم نحر میں روزے کا اتمام ممکن نہیں ہے اس لئے کہ روزہ
 نام ہے نیت کے ساتھ صبح صادق سے لے کر غروب تک کھانے پینے اور جماع سے رکنے کا۔ اور ایسا کرنے
 میں اللہ کی ضیانت سے اعراض ہے اور اعراض عن صیافۃ اللہ حرام ہے لہذا یوم نحر میں روزے کا اتمام
 حرام کے ارتکاب کو مستلزم ہوگا اور بغیر کراہت کے روزے کا اتمام ممکن نہ ہوگا اور جب ایسا ہے تو یوم نحر میں
 نفل نماز شروع کرنے کے بعد اس کا اتمام لازم نہ ہوگا۔

وَمِنْ هَذَا النَّوعِ وَطَى الْحَائِضُ فَإِنَّ النَّبِيَّ عَنِ قَسْرِ بَائِنَهَا يَا عْتَبَارُ الْأَذَى يَقُولُ تَعَالَى
 يُسْئَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذَىٰ مَا عَتَرُوا النَّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ وَلَا تَجْرُؤُنَّ بِهِ حَتَّىٰ
 يَطْهَرْنَ -

ترجمہ اور حائضہ کے ساتھ وطی کرنا اسی نوع سے ہے اس لئے کہ حائضہ کے پاس جانے سے منع کرنا اذنی کی وجہ سے ہے۔ کیونکہ حق جل مجدہ نے فرمایا ہے "لوگ آپ سے حیض کے بارے میں سوال کرتے ہیں، آپ فرمادیجئے وہ گندگی ہے حالت حیض میں عورتوں سے جدا رہو، اور پاک ہونے تک ان کے قریب مت جاؤ"۔

تشریح یہ عبارت ایک اشکال کا جواب ہے۔ اشکال یہ ہے کہ آپ نے فرمایا ہے کہ انفعالِ حسیہ سے بھی اس بات کا تقاضہ کرتی ہے کہ منہی عنہ قبیح لغینہ ہو اور وہ نہ اپنی اصل کے اعتبار سے مشروع ہو اور نہ وصف کے اعتبار سے مشروع ہو۔ حالانکہ ہم دیکھتے ہیں کہ وطی ایک فعلِ حسی ہے اور حالتِ حیض میں اس پر نہی وارد ہوئی ہے مگر اس کے باوجود حالتِ حیض میں بیوی سے وطی کرنا قبیح لغیرہ ہے اپنی اصل کے اعتبار سے مشروع ہے اگرچہ اذنی کی وجہ سے غیر مشروع ہے۔ اس کا جواب دیتے ہوئے مصنف نے فرمایا ہے کہ حالتِ حیض میں بیوی سے وطی کرنا قبیح لغیرہ کی قسم سے ہے، یہی حالتِ حیض میں وطی کرنا اگرچہ فعلِ حسی ہے لیکن وہ اذنی کی وجہ سے منہی ہے بذاتِ منہی نہیں ہے۔ چنانچہ اذنی کے چلے جانے کے بعد وطی جائز ہے حاصل یہ کہ فعلِ حسی سے یہی تقاضہ تو اسی بات کا کرتی ہے کہ منہی عنہ قبیح لغینہ ہو لیکن اگر اس کے خلاف قرینہ موجود ہو تو نہی عن فعلِ حسی بھی منہی عنہ کے قبیح لغیرہ ہونے پر دال ہوگی۔ جیسا کہ مثال مذکورہ میں ہے۔

وَلِهَذَا قُلْنَا يَتَرْتَّبُ الْأَحْكَامُ عَلَى هَذَا الْوُطْئِ فَيَنْبَغُ بِهَا إِحْصَانُ الرَّاهِطِ وَ
تَحِلُّ الْعُرَاةُ لِلزَّوْجِ الْأَوَّلِ وَيَنْبَغُ بِهِ حُكْمُ الْمَهْرِ وَالْعِدَّةِ وَالنَّفَقَةِ وَ
لَوْ أَمْتَنَعَتْ عَنِ التَّمَكُّينِ لِأَجْلِ الصَّدَاقِ كَانَتْ نَاشِزَةً عِنْدَهُمَا فَلَا تَسْتَحِقُّ
النَّفَقَةَ وَحُرْمَةُ الْفِعْلِ لَا تَنَافِي تَرْتَّبُ الْأَحْكَامُ كَطَّلَاقِ الْحَائِضِ وَالْوَضْوَاءِ
بِالْمِيَاهِ الْمَنْصُوبَةِ وَالْإِضْطِطَاءِ بِغَيْرِ مَنصُوبَةٍ وَالذَّبْحَ بِسَلَكِينَ مَنصُوبَةٍ
وَالْمَصْلُوحَةَ فِي الْأَرْضِ مِنَ الْمَنصُوبَةِ وَالسَّبْعَ فِي وَقْتِ الْبَدَاءِ فَإِنَّهُ يَتَرْتَّبُ الْحُكْمُ
عَلَى هَذِهِ النَّصْرِ قَاتٍ مَعَ إِسْتِمَالِهَا عَلَى الْحُرْمَةِ

ترجمہ اور اسی وجہ سے ہم نے کہا کہ حائضہ کے احکام اس وطی پر مرتب ہوں گے چنانچہ اس سے واطی کا احسان ثابت ہو جائیگا اور زوجِ اول کے لئے عورت حلال ہو جائے گی اور اس سے مہر، عدت اور نفقہ کا حکم ثابت ہوگا اور اگر وہ مہر کی وجہ سے قدرت دینے سے رک گئی تو صاحبین کے نزدیک ناشزہ ہوگی لہذا نفقہ کی مستحق نہ ہوگی۔ اور فعل کا حرام ہونا ترتبِ احکام کے منافی نہیں ہے جیسے حائضہ کی طلاق، منصوبہ پانی سے وضو، منصوبہ کمان سے شکار، منصوبہ چھری سے ذبح کرنا، اور جن منصوبہ میں نماز پڑھنا اور اذانِ حجبہ کے وقت خرید و فروخت کرنا، کیونکہ ان تصرفات پر حکم مرتب ہوگا باوجودیکہ یہ تصرفات حرمت پر مشتمل ہیں۔

تشریح

مصنف فرماتے ہیں کہ حائضہ عورت کے ساتھ وطی کرنا چونکہ منہی عنہ لغیرہ سے یعنی اذی کی وجہ سے منہی سے لعینہ اور لذاتہ نہیں ہے اس لئے ہم کہتے ہیں کہ حائضہ عورت کے ساتھ وطی کرنے پر احکام مرتب ہوں گے چنانچہ اگر کسی شخص نے اپنی حائضہ بیوی کے ساتھ وطی کی اور اس نے اس سے پہلے اس کے ساتھ کوئی وطی نہیں کی تو اس وطی کی وجہ سے رجم کے لئے واطی کا احسان ثابت ہو جائے گا یعنی یہ واطی محض ہو جائے گا اس کے بعد اگر اس نے زنا کیا تو اس کی حد رجم ہوگی نہ کہ کوڑے۔

اس مسئلہ کی تفصیل یہ ہے کہ زانی اگر محض ہو تو اس کو رجم کیا جائیگا اور اگر غیر محض ہو تو کوڑے مارے جائیں گے۔ اور رجم کے لئے احسان یہ ہے کہ زانی آزاد ہو، عاقل بالغ ہو، مسلمان ہو، اپنی بیوی کے ساتھ حلال طریقہ پر دخول کر چکا ہو۔ پس جب کسی شخص نے شادی کے بعد اپنی بیوی سے پہلی بار وطی کی اور یہ وطی حالت حیض میں کی تو اس وطی سے یہ شخص محض ہو جائے گا کیونکہ یہ وطی غیر یعنی اذی کی وجہ سے اگرچہ حرام اور غیر مشروع ہے لیکن اپنی ذات اور اصل کے اعتبار سے حلال اور مشروع ہے اور جب ایسا ہے تو وطی حلال اور دخول حلال پایا گیا اور دخول حلال سے واطی محض ہو جاتا ہے لہذا حائضہ عورت کے ساتھ وطی کرنے سے بھی محض ہو جائے گا۔ اسی طرح اگر عورت مطلقہ ثلاث ہو اور عدت گزار کر زوج ثانی کے ساتھ نکاح کر لیا ہو اور زوج ثانی نے حالت حیض میں اس کے ساتھ وطی کی ہو اور پھر اس کو طلاق دیدی ہو تو یہ عورت زوج اول کے لئے حلال ہو جائے گی، اسی طرح اس وطی کی وجہ سے شوہر پر پورا مہر واجب ہوگا، اور اگر اس وطی کے بعد شوہر نے طلاق دیدی تو عورت پر اسی طرح عدت واجب ہوگی جس طرح موطوہ مطلقہ پر واجب ہوتی ہے اور عورت کی طرف سے چونکہ تسلیم بضع پایا گیا ہے اس لئے اس کے واسطے نفقہ بھی واجب ہوگا۔ صاحب اصول النشائی فرماتے ہیں کہ اگر بیوی کے ساتھ حالت حیض میں وطی کر لی گئی اور پھر حالت حیض کے گزرنے کے بعد دوبارہ وطی پر قدرت دینے سے اس لئے رک گئی کہ شوہر نے مہر ادا نہیں کیا ہے تو صاحبین کے نزدیک یہ عورت ناشزہ شمار ہوگی اور نفقہ کی مستحق نہ ہوگی جیسا کہ غیر حالت حیض میں وطی کرانے کے بعد دوبارہ وطی پر قدرت دینے سے رکنے کی صورت میں ناشزہ شمار ہوتی ہے اور نفقہ کی مستحق نہیں ہوتی۔ اصل مسئلہ یہ ہے کہ مہر عورت کا حق ہے جیسا کہ ثمن بالغ کا حق ہے۔ پس جس طرح بالغ کو بیع سپرد کرنے سے اس وقت تک اجازت ہے جب تک کہ مشتری ثمن ادا نہ کرے۔ اسی طرح بیوی کو جماع پر قدرت دینے سے اس وقت تک رکنے کی اجازت ہے جب تک شوہر مہر ادا نہ کرے لیکن اگر بالغ نے بیع سپرد کردی اور مشتری نے ثمن ادا نہیں کیا تو اس کے بعد بالغ کو ثمن کی وجہ سے بیع رد کرنے کا حق نہیں ہوگا کیونکہ بالغ نے بیع سپرد کر کے اپنا یہ حق ساقط کر دیا ہے۔ اور قاعدہ ہے الساقط لا یعود ساقط کردہ چیز لوٹ کر نہیں آتی ہے۔ اسی طرح جب بیوی نے حالت حیض میں بضع سپرد کر دیا ہے اور یہ سپرد کرنا شرعاً معتبر ہے جیسا کہ ہم نے کہا کہ حالت حیض میں وطی کرنا اپنی ذات اور

اصل کے اعتبار سے حلال ہے، تو یہی چونکہ بطنہ پر قدرت دینے سے رکنے کا حق ساقط کر چکی ہے اس لئے اس کو دوبارہ یہ حق حاصل نہ ہوگا۔ اور جب دوبارہ اس کو یہ حق حاصل نہیں ہے تو یہ عورت بہرہ کی وجہ سے اگر قدرت دینے سے رک ٹھی تو ناشزہ (نافرمان) کہلائے گی اور ناشزہ نفقہ کی مستحق نہیں ہوتی ہے لہذا یہ بھی نفقہ کی مستحق نہ ہوگی۔

حضرت امام ابو حنیفہ فرماتے ہیں کہ یہ عورت نفقہ کی مستحق ہوگی۔ وحرمتہ المفعول الخ سے ایک اعتراض کا جواب ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ حالت حیض میں وطی کرنا حرام ہے اور حکم شرعی ایک نعمت اور کرامت ہے اور فعل حرام اور مصیبت کسی نعمت اور کرامت کے حصول کا سبب نہیں ہوتا ہے لہذا حالت حیض میں وطی کرنا احکام مشروعہ کا سبب کیسے ہوگا؟ اس کا جواب یہ ہے کہ فعل حرام ہونا ترتیب احکام کے منافی نہیں ہے، یعنی فعل حرام سے شرعاً احکام ثابت ہو جاتے ہیں۔ مثلاً حیض میں بیوی کو طلاق لینا حرام اور مصیبت ہے لیکن اس پر احکام شرع مرتب ہوتے ہیں یعنی اس طلاق سے فرقت واقع ہو جاتی ہے اور عورت پر عدت واجب ہو جاتی ہے جیسا کہ مباح طلاق سے یہ احکام ثابت ہو جاتے ہیں۔ اور جیسے غضب کردہ بانی سے وضو کرنا حرام ہے لیکن اس پر احکام شرع مرتب ہوتے ہیں یعنی اس وضو سے نماز بڑھنا بھی جائز ہے اور قرآن کا چھونا بھی جائز ہے۔ اور جیسے غضب کردہ مکان سے شکار کرنا حرام ہے لیکن اس پر احکام شرع مرتب ہوتے ہیں یعنی اس مکان سے کیا ہوا شکار حلال ہو جاتا ہے اور وہ شکاری کی ملک میں داخل ہو جاتا ہے۔ اور جیسے غضب کردہ چھری سے ذبح کرنا حرام ہے لیکن اس پر حکم شرعی یعنی مذبح کا حلال ہونا مرتب ہوتا ہے، اور جیسے ارغن منصوبہ میں نماز پڑھنا حرام ہے لیکن اس پر جواز صلوات مرتب ہوتا ہے، اور جیسے اذان جبہ کے بعد خرید و فروخت کرنا حرام ہے لیکن اس پر بیع کے احکام مرتب ہوتے ہیں یعنی مشتری بیع کا مالک ہو جاتا ہے اور اس میں تصرف کا حق حاصل ہو جاتا ہے۔ ملاحظہ فرمائیے کہ مذکورہ تصرفات حرام ہیں مگر اس کے باوجود ان تصرفات پر احکام مرتب ہوتے ہیں پس اسی طرح حالت حیض میں وطی کرنا اگرچہ حرام ہے لیکن اس پر احکام مرتب ہوں گے۔

وَبَاغِيَائِرٍ هَذَا الْاَصْلُ قُلْنَا فِي قَوْلِهِ تَعَالَى وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً اَبْدَانًا الْفَاسِقِ
مِنْ اَهْلِ الشَّهَادَةِ فَيَنْقُذُ التَّكَاحُ بِشَهَادَةِ الْفَاسِقِ لِانَّ الشَّهِيءَ عَنْ قَبُولِ الشَّهَادَةِ
يَدُونَ الشَّهَادَةِ مَحَالٌ وَانَّمَا لَمْ تُقْبَلْ شَهَادَتُهُمْ لِفَسَادٍ فِي الْاَدَاءِ لَا لِعَدَمِ
الشَّهَادَةِ اَصْلًا وَعَلَى هَذَا لَا يَجِبُ عَلَيْهِمُ اللَّعَانُ لِانَّ ذَلِكَ اَدَاءُ الشَّهَادَةِ
وَلَا اَدَاءٌ مَعَ الْفُسُوقِ۔

ترجمہ اور اسی اصل کے اعتبار سے ہم نے باری تعالیٰ کے قول "وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً اَبْدَانًا" کے بارے میں کہا ہے کہ فاسق اہل شہادت میں سے ہے لہذا فاسق کی شہادت سے نکاح منقذ ہو جائے گا کیونکہ بغیر شہادت کے قبول شہادت کی نفی محال ہے اور ان کی شہادت ایسے فساد کی وجہ سے مقبول نہ ہوگی جو فساد ادا میں ہے نہ اس لئے کہ وہ بالکل شہادت کے اہل نہیں ہیں اور اسی بنا پر ان پر لعان

واجب نہ ہو گا کیونکہ لعان شہادت کا ادا کرنا ہے اور فسق کے ساتھ ادا شہادت نہیں ہوتی ہے۔

تشریح مصنف فرماتے ہیں کہ ہم نے جو یہ اصول بیان کئے ہیں ان شرعیہ پر وارد شدہ نہیں مشرّع کے باقی رہنے کا تقاضہ کرتی ہے یعنی اس بات کا تقاضہ کرتے ہیں کہ منہی عنہ اپنی اصل اور ذات کے اعتبار سے مشرّع ہو اس اصول کی بنیاد پر ہم کہتے ہیں کہ باری تعالیٰ کے قول **وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا** سے پتہ چلتا ہے کہ فاسق اہل شہادت میں سے ہے، چنانچہ اگر کسی مرد نے کسی عورت سے دو فاسق مردوں کی موجودگی میں نکاح کیا تو وہ نکاح منعقد ہو جائے گا حتیٰ کہ اگر زوجین نے قاضی کو خبر دی کہ ہم دونوں نے دو فاسق مردوں کی موجودگی میں نکاح کیا ہے تو قاضی پر اس نکاح کو برقرار رکھنا واجب ہو گا۔ اور دلیل اس کی یہ ہے کہ آیت میں قبول شہادت پر نہیں وارد ہوئی ہے اور قبول شہادت سے منہی اور منع کرنا بغیر شہادت کے محال ہے اس لئے کہ قبول شہادت اور عدم قبول شہادت اس شہادت کے وجود کے بعد ہی متصور ہوتا ہے یعنی کسی چیز کو قبول کرنا اور قبول نہ کرنا اسی وقت ممکن ہو گا جب وہ چیز موجود ہوگی لیکن اگر وہ چیز ہی موجود نہ ہو تو اس کو قبول کرنے اور قبول نہ کرنے کا سوال ہی پیدا نہیں ہو گا بلکہ یہ ایسا ہو جائیگا جیسا کہ نابینا سے کہا جائے "تومت دیکھ"۔

اصل قبول شہادت سے منہی بغیر شہادت کے محال ہے، یعنی قبول شہادت سے منہی کے لئے ضروری ہے کہ شہادت موجود ہو اور جب ایسا ہے تو یہ بات ثابت ہو گئی کہ محدودین فی القذف یعنی فاسق اہل شہادت میں سے ہیں یعنی ان کی شہادت اگرچہ مقبول نہ ہوگی لیکن ان میں شہادت کی اہلیت موجود ہے اور نکاح کے گواہوں میں چونکہ شہادت کی اہلیت کا پایا جانا کافی ہے ادا شہادت کی ضرورت نہیں ہے اس لئے محدودین فی القذف یعنی فاسق کی شہادت سے نکاح منعقد ہو جائے گا۔ یہاں ایک اعتراض ہے وہ یہ کہ آیت میں منہی عنہ قبول شہادت ہے اور بیان کردہ اصول اس بات کا تقاضہ کرتا ہے کہ قبول شہادت اپنی اصل اور ذات کے اعتبار سے مشرّع ہو اور وصف کے اعتبار سے غیر مشرّع ہو اور جب ایسا ہے تو فاسق کی شہادت دو مردوں کے حق کو ثابت کرنے کے لئے مقبول ہونی چاہئے حالانکہ آپ فاسق کی شہادت کو قبول نہیں کرتے ہیں اور اگر آپ یہ کہتے ہیں کہ فاسق کی قبول شہادت من کل وجہ باطل ہے نہ اصل کے اعتبار سے مشرّع ہے اور نہ وصف کے اعتبار سے مشرّع، تو بیان کردہ مسئلہ اس اصول کے مقتضیات میں سے نہ ہو گا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ قبول شہادت اور عدم قبول شہادت اہلیت شہادت کو مستلزم ہے یعنی کسی کی شہادت کا مقبول ہونا اور مقبول نہ ہونا اس بات کو مستلزم ہے کہ اس میں شہادت کی اہلیت موجود ہے اور جب ایسا ہے تو قبول شہادت سے منہی، اہلیت شہادت سے منہی ہوگی، یعنی آیت میں اگرچہ قبول شہادت پر نہیں وارد ہوئی ہے لیکن وہ اہلیت شہادت سے بھی منہی ہے اور اہلیت شہادت سے منہی اس بات کا تقاضہ کرتی ہے کہ اہلیت شہادت اپنی اصل کے اعتبار سے باقی اور مشرّع ہو۔ پس مذکورہ مسئلہ اس اصول کے مقتضیات میں سے اس طریقہ پر ہو گا۔ واندالم تقبل الہ سے ایک اعتراض کا جواب ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ محدودین فی القذف یعنی فاسق میں جب اہلیت شہادت موجود ہے تو ان کی شہادت کو قبول کیا جانا چاہئے حالانکہ ان کی شہادت کو قبول نہیں کیا

جاتا ہے اس کی کیا وجہ ہے؟ فاضل مصنف نے جواب میں فرمایا ہے کہ ان کی شہادت کو قبول نہ کرنا اس لئے ہے کہ ان کی ادائے شہادت میں نفاذ ہے اور وہ ایہام کذب اور امکان کذب کا نفاذ ہے۔ یعنی فساق کی طرف سے ادائے شہادت میں چونکہ کذب اور جھوٹ بولنے کا امکان ہے اس لئے ان کی شہادت کو قبول نہیں کیا جاتا، ایسا نہیں کہ ان میں شہادت کی اہلیت ہی نہیں ہے، فساق میں شہادت کی اہلیت تو ہے لیکن احتمال کذب کی وجہ سے قبول نہیں کیا جاتا ہے اور چونکہ فساق کی شہادت مقبول نہیں ہے اس لئے ان پر لعان بھی واجب نہ ہوگا کیونکہ لعان نام ہے ادائے شہادت کا اور فاسق ادائے شہادت کا اہل نہیں ہے اس لئے وہ لعان کا بھی اہل نہیں ہوگا۔ اور جب فاسق لعان کا اہل نہیں ہے تو اس پر لعان واجب بھی نہ ہوگا۔ تفصیل اس کی یہ ہے کہ اگر مرد نے اپنی بیوی کو زنا کی تہمت لگائی یا اس سے پیدا ہونے والے بچے کی نفی کی اور وہ دونوں ادائے شہادت کے اہل ہیں اور عورت غصیہ ہے اور عورت نے موجب قذف کا مطالبہ کیا یعنی عورت نے مطالبہ کیا کہ وہ زنا کو ثابت کرے اگر زنا ثابت نہ کر سکے تو لعان کرے اس مطالبہ کے بعد شوہر پر لعان واجب ہوگا۔ لعان کی صورت یہ ہے کہ اولاً شوہر چار مرتبہ قسم کھا کر یہ کہے کہ میں اپنے اس قول میں سچا ہوں کہ اس نے زنا کیا ہے اور پانچویں مرتبہ یہ کہے کہ اگر میں اپنے اس قول میں جھوٹا ہوں تو مجھ پر اللہ کی لعنت ہو۔ پھر عورت چار مرتبہ قسم کھا کر یہ کہے کہ وہ اپنے قول میں جھوٹا ہے جو اس نے زنا کے سلسلہ میں میری طرف منسوب کیا ہے اور پانچویں مرتبہ یہ کہے کہ اگر وہ اپنے اس قول میں سچا ہو جو اس نے زنا کے سلسلہ میں میری طرف منسوب کیا ہے تو مجھ پر اللہ کا غضب ہو۔ لعان مرد کے حق میں حد قذف کے قائم مقام ہوتا ہے اور عورت کے حق میں حد زنا کے قائم مقام ہوتا ہے۔ لعان کے بعد عورت شوہر پر حرام ہو جاتی ہے، شوہر اس کو یا تو طلاق دیدے ورنہ تو قاضی ان میں تفریق کر دے گودوں رضامند نہ ہوں، یعنی زبان سے کہے کہ میں نے ان میں تفریق کی اور یہ تفریق طلاق بائن کے حکم میں ہوگی۔ لعان شوہر پر اسی وقت واجب ہوگا جب وہ فاسق نہ ہو چنانچہ شوہر اگر فاسق ہو اور زنا ثابت نہ کر سکا تو اس پر حد قذف واجب ہوگی۔ جمیل احمد غفرلہ ولوالدیہ

فصل فی تعریف طریق المراد بالنصوص اعلم ان معرفۃ المراد بالنصوص طرقتا منها ان اللفظ اذا كان حقیقۃ ل معنی ومجازا الاخر فاللحقیقۃ اولی مثالی ما قال علماءنا البنت المخلوقۃ من ماء الزنا یحرم علی الذانی نکاحها وقال الشافعی نحل والصحیح ما قلنا لانها بنت حقیقۃ فتدحل تحت قولہ تعالیٰ حرمت علیکم امہاتکم وبناتکم ویفترغ منہ الاحکام علی المدہبیین من جیل الوطی ووجوب المہر ولزوم النکحہ وجرایب التوارث وولایۃ المنع عن الخرزوج والبروز۔

ترجمہ (دی) فصل نصوص کی مراد کے طریقہ کو جاننے کے سلسلہ میں ہے۔ سنو، نصوص کی مراد جاننے کے متعدد طریقے ہیں ان میں سے (ایک) یہ ہے کہ لفظ جب ایک معنی کے لئے حقیقت اور دوسرے معنی کے لئے مجاز ہو تو حقیقت ادلی ہے اس کی مثال وہ ہے جو ہمارے علماء نے کہا ہے کہ زنا کے پانی سے پیدا شدہ لڑکی زانی پر اسکا نکاح حرام ہوگا۔ اور امام شافعی نے فرمایا ہے کہ اس کا نکاح حلال ہوگا اور صحیح وہ ہے جو ہم نے کہا ہے اس لئے کہ وہ زانی کی حقیقت میں ہے لہذا باری تعالیٰ کے قول "حرمت علیکم امہاتکم وبناتکم" کے تحت داخل ہوگی۔ اور اس سے دونوں مذاہب کے مطابق احکام مستفرد ہوں گے۔ یعنی وطی کا حلال ہونا، مہر کا واجب ہونا، نفقہ کا لازم ہونا، میراث کا جاری ہونا اور باہر آنے جانے سے روکنے کی ولایت کا حاصل ہونا۔

تشریح مصنف نے یہ فصل تتمہ کے طور پر ذکر کی ہے اس طور پر کہ جب مصنف تقسیمات اربعہ کے بیان سے فارغ ہو گئے تو اب یہ بیان کرنا چاہتے ہیں کہ نصوص یعنی آیات و احادیث کی مراد کو جاننے کا کیا طریقہ ہے چنانچہ فرمایا ہے کہ نصوص یعنی آیات و احادیث کی مراد کو جاننے کے متعدد طریقے ہیں ان میں سے ایک طریقہ یہ ہے کہ لفظ کے اگر دو معنی ہوں ایک حقیقی اور ایک مجازی تو اس لفظ سے معنی حقیقی کا مراد لینا اور اس پر عمل کرنا ادلی ہوگا۔ اس لفظ ادلی پر ایک اعتراض ہے وہ یہ کہ مجاز اگر ایسا قرینے جو معنی حقیقی مراد لینے سے مانع ہے تو اس صورت میں مجاز کا مراد لینا اور اس پر عمل کرنا واجب ہے اور اگر ایسا نہیں ہے تو معنی حقیقی کا مراد لینا اور اس پر عمل کرنا واجب ہے اور جب اس صورت میں معنی حقیقی پر عمل کرنا واجب ہے تو مصنف کے قول "فالحقیقۃ ادلی" کے کیا معنی ہوں گے اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں ادلی" یہ جب کے معنی میں ہے۔ یہ خیال رہے کہ حقیقت پر عمل کرنا اس وقت واجب ہے جب معنی حقیقی کے لئے کوئی مرجح ہو اور مجاز متعارف نہ ہو کیونکہ اگر مجاز متعارف ہے تو اس صورت میں امام صاحب اور صاحبین کے درمیان اختلاف ہے جیسا کہ حقیقت و مجاز کی بحث میں مذکور ہے۔ الحاصل لفظ جب ایک معنی کے لئے حقیقت اور ایک معنی کے لئے مجاز ہو تو حقیقت پر عمل کرنا واجب ہے۔ اس کی مثال یہ ہے وہ لڑکی جو زنا کے نطفہ سے پیدا ہوئی ہے ہمارے علماء احناف کے نزدیک اس کے ساتھ زانی کا نکاح کرنا حرام ہے اور امام شافعی کے نزدیک حلال ہے۔ اور اختلاف کی بنیاد یہ ہے کہ زنا کے نطفہ سے پیدا ہونے والی لڑکی آیت "حرمت علیکم امہاتکم وبناتکم" کے تحت داخل ہے یا نہیں۔ حضرت امام شافعی فرماتے ہیں کہ داخل نہیں ہے اور جب اس آیت کے تحت داخل نہیں ہے تو زانی کا اس کے ساتھ نکاح کرنا بھی حرام نہ ہوگا بلکہ حلال ہوگا اور علماء احناف کہتے ہیں کہ یہ لڑکی اس آیت کے تحت داخل ہے لہذا ثابت النسب کی طرح اس لڑکی کے ساتھ بھی واطی (زانی) کا نکاح حرام ہوگا۔ حضرت امام شافعی کی دلیل یہ ہے کہ آیت میں بنات سے مراد وہ لڑکیاں ہیں جن کا نسب ان کے آباء سے ثابت ہو اور رہی وہ لڑکی جو زنا کے نطفہ سے پیدا ہوئی ہے تو زانی سے چونکہ اس کا نسب ثابت نہیں ہے اس لئے وہ لڑکی اس آیت کے تحت داخل نہ ہوگی، اور جب زنا کے نطفہ سے پیدا شدہ لڑکی اس آیت کے تحت داخل نہیں ہے تو زانی کا اس کے ساتھ نکاح کرنا بھی حرام نہ ہوگا۔

علماء احناف کی دلیل یہ ہے کہ لفظ "بنت" اُس لڑکی کے لئے استعمال ہوتا ہے جو کسی مرد کے نطفہ سے پیدا ہوئی ہو خواہ اس کا نسب اُس مرد سے ثابت ہو خواہ ثابت نہ ہو اور مجازاً اُس لڑکی کے لئے استعمال ہوتا ہے جس کا نسب اُس مرد سے ثابت ہو۔ اور ہم بیان کر چکے ہیں کہ لفظ کو معنی حقیقی پر محمول کرنا اولیٰ ہے، لہذا آیت مذکورہ کے تحت ہر طرح کی بنات (لڑکیاں) داخل ہوں گی۔ اور ان کے ساتھ واطی کا نکاح کرنا حرام ہوگا، وہ لڑکیاں خواہ ثابت النسب ہوں خواہ ثابت النسب نہ ہوں۔ فاضل مصنف فرماتے ہیں کہ صحیح وہ ہے جو ہم نے کہا ہے کیونکہ زانیہ کے نطفہ سے پیدا شدہ لڑکی زانی کی حقیقہ بنت ہے، عرفاً بھی اور استعمالاً بھی۔ لہذا وہ اس آیت کے تحت داخل ہوگی۔ اور اس سے زانی کا نکاح کرنا حرام ہوگا۔ مصنف فرماتے ہیں کہ اس اختلاف کی بنیاد پردونوں مذاہب کی مطابقت احکام متفرع ہوں گے۔ چنانچہ حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک زانی کا اپنے نطفہ سے پیدا شدہ لڑکی کے ساتھ نکاح کرنے کے بعد واطی کرنا حلال ہے اور اس پر مہر واجب ہے، اور نفقہ واجب ہے اور ان کے درمیان میاں بیوی کی طرح میراث بھی جاری ہوگی اور زانی کو یہ حق حاصل ہوگا کہ وہ اپنی اس بیوی کو گھر سے باہر آنے جانے پر روکے۔ مگر احناف کے نزدیک چونکہ یہ نکاح منعقد نہیں ہوا اس لئے زانی کے لئے نہ تو واطی کرنا حلال ہوگا نہ اس پر مہر واجب ہوگا اور نہ نفقہ واجب ہوگا اور نہ ان کے درمیان میراث جاری ہوگی اور نہ زانی اس کو گھر سے باہر نکلنے سے روکنے کا مجاز ہوگا۔

وَمِنْهَا أَنْ أَحَدَ الْمُحْتَمَلِينَ إِذَا وَجِبَ تَحْصِيصًا فِي النَّصِّ دُونَ الْآخِرِ فَالْحَمْلُ عَلَى مَا لَا يُسْتَلْزَمُ التَّحْصِيصَ أَوْلَىٰ مِمَّا لَمْ يَفِي قَوْلِهِ تَعَالَىٰ أَوْلَا مُسْتَوٍ النِّسَاءِ فَالْمَلَامَةُ لَوْ حَمِلَتْ عَلَى الْوَقَاعِ كَانَ النَّصُّ مَعْمُولًا بِهِ فِي جَمِيعِ صُورِهِ وَوُجُوهِهِ وَلَوْ حَمِلَتْ عَلَى الْمَيْسِ بِالْيَدِ كَانَ النَّصُّ مَخْصُوصًا بِهِ فِي كَثِيرٍ مِنَ الصُّورِ فَإِنَّ مَسَّ الْمَحَارِمِ وَالطَّفْلَةَ الصَّغِيرَةَ جِدًّا غَيْرُ نَاقِضٍ لِلْوَضْعِ أَصَحُّ قَوْلِي الشَّافِعِيِّ وَيَتَفَرَّعُ مِنْهُ الْأَحْكَامُ عَلَى الْمَذْهَبَيْنِ مِنْ إِبَاحَةِ الصَّلَاةِ وَمَسِّ الْمُصْحَفِ وَدُخُولِ الْمَسْجِدِ وَصِحَّةِ الْإِمَامَةِ وَالزُّوْمِ التَّجْمِعِ عِنْدَ عَدَمِ الْمَاءِ وَتَذْكَرُ الْمَيْسِ فِي أَثْنَاءِ الصَّلَاةِ۔

ترجمہ اور ان طریقوں میں سے ایک طریقہ یہ ہے کہ دو احتمالوں میں سے ایک جب نفس میں تخصیص کو واجب کرے نہ کہ دوسرا تو اس پر محمول کرنا جو تخصیص کو مستلزم نہ ہو اولیٰ ہے، اس کی مثال باری تعالیٰ کے قول اَوْلَا مُسْتَوٍ النِّسَاءِ میں سے پس ملا مت کو اگر جماع پر محمول کیا گیا تو نفس وجوب جماع کی تمام صورتوں میں معمول ہوگا اور اگر مس بالید پر محمول کیا گیا تو نفس بہت سی صورتوں میں مخصوص ہوگی اس لئے کہ محام کو اور بہت جمبونی

بچی کو جھونا امام شافعیؒ کے دونوں قولوں میں سے ایک کے مطابق ناقض وضو نہیں ہے اور اس سے دونوں مذہبوں کے مطابق احکام متفرع ہوں گے یعنی نماز کا جائز ہونا، قرآن کا جھونا، مسجد میں داخل ہونا، امامت کا صحیح ہونا اور عدم ماہ کے وقت - ہم کا لازم ہونا اور نماز کے دوران مس کا یاد آنا۔

تشریح مذکورہ طریقوں میں سے دوسرا طریقہ یہ ہے کہ اگر کوئی نص دو معنی کا احتمال رکھتی ہو اور ایک معنی مراد لینے پر نص میں تخصیص کوئی پڑتی ہو اور دوسرے معنی مراد لینے پر تخصیص نہ کرنی پڑتی ہو تو اسی صورت میں وہ معنی مراد لینا بہتر ہے جس کی وجہ سے نص میں تخصیص نہ کرنی پڑتی ہو، مثلاً آیت "اولا مستعان النساء" میں لفظ ملامت دو معنی کا احتمال رکھتا ہے۔ ایک جماع کا دوسرا مس بالید کا (عورتوں کو ہاتھ سے جھونا)۔ ہم احناف ملامت سے جماع مراد لیتے ہیں اور حضرت امام شافعیؒ مس بالید مراد لیتے ہیں۔ امام شافعیؒ کی دلیل تو یہ ہے کہ مس بالید ملامت کے حقیقی معنی ہیں اور جماع مجازی معنی ہیں اور لفظ کو اس کے حقیقی معنی پر محمول کرنا اولیٰ ہے بہ نسبت اس کے کہ اس کو مجازی معنی پر محمول کیا جائے، پس اس اصول کے تحت ملامت نساء سے مس بالید مراد ہو گا چنانچہ ان کے نزدیک مس بالید ناقض وضو ہو گا۔ اور احناف کی دلیل یہ ہے کہ لفظ ملامت جو جماع اور مس بالید دو معنی کا احتمال رکھتا ہے اگر اس کو جماع کے معنی پر محمول کیا جائے تو آیت میں کوئی تخصیص نہیں کرنی پڑتی ہے اس لئے کہ جماع کی ہر صورت طہارت صغریٰ اور طہارت کبریٰ دونوں کے لئے ناقض ہے۔ پس اس صورت میں نص وجود جماع کی تمام صورتوں میں معمول یہ ہوگی کسی صورت کو ترک اور باطل کرنا نہیں پڑیگا اور اگر مس بالید پر محمول کیا جائے جیسا کہ امام شافعیؒ فرماتے ہیں تو ان کے نزدیک بھی مس بالید کی بعض صورتوں میں نص کو خاص کرنا پڑے گا کیونکہ عرم عورتوں اور بہت چھوٹی بچی کو ہاتھ سے جھونا امام شافعیؒ کے ایک قول کے مطابق ناقض وضو نہیں ہے اور جب ایسا ہے تو اس صورت میں نص، مس بالید کی تمام صورتوں میں معمول یہ نہیں ہوگی اور یہ اصول ہم بیان کر چکے ہیں کہ جس احتمال کی بنیاد پر نص میں تخصیص نہ کرنی پڑتی ہو اس احتمال کو مراد لینا اور اس پر نص کو محمول کرنا اولیٰ ہے لہذا ملامت کو جماع کے معنی پر محمول کرنا اولیٰ اور بہتر ہے۔

مصنفؒ فرماتے ہیں کہ احناف اور شوافع کے درمیان اختلاف سے مس نساء کے وقت دونوں مذاہب پر بہت سے احکام متفرع ہوں گے مثلاً اگر کسی با وضو شخص نے کسی عورت کو ہاتھ سے مس کیا تو احناف کے نزدیک چونکہ اس شخص کا وضو نہیں ٹوٹا اس لئے اس کے واسطے اپنے سابقہ وضو سے نماز پڑھنا، قرآن پاک جھونا جائز ہوگا اسی طرح بلا کراہت مسجد میں داخل ہونا جائز ہوگا۔ اور اس کا امام بننا بھی صحیح ہوگا۔ اور شوافع کے نزدیک چونکہ اس کا وضو ٹوٹ گیا ہے اس لئے سابقہ وضو سے نہ اس کا نماز پڑھنا جائز ہوگا، نہ قرآن جھونا جائز ہوگا، نہ اسی طرح بلا کراہت مسجد میں داخل ہونا صحیح نہ ہوگا بلکہ مع الکرہت داخل ہونا صحیح ہوگا، اور امام بننا بھی صحیح نہ ہوگا۔ اسی طرح اگر کسی با وضو آدمی نے کسی عورت کو مس کیا یا نماز کے دوران یاد آیا کہ میں نے وضو کے بعد جس مرأۃ کیسا سٹھا اور یہ شخص پانی کے استعمال پر قادر نہیں ہے تو حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک دونوں صورتوں میں اس

شخص پر تیم لازم ہوگا اور احناف کے نزدیک تیم لازم نہ ہوگا بلکہ سابقہ وضو سے نماز جائز ہوگی۔

وَمِنْهَا أَنَّ النَّصَّ إِذَا قُرِئَ بِقِرَاءَتَيْنِ أَوْ رُويَ بِرِوَايَتَيْنِ كَانَ الْعَمَلُ بِهِ عَلَى وَجْهِ يَكُونُ عَمَلًا بِالرُّوَجْهَيْنِ أَوْ لِي وَمِثَالُهُ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى وَأَمْرُ جَلْمِكُمْ قُرِئَ بِالنَّصْبِ عَطْفًا عَلَى الْمُعْتَسُولِ وَ بِالْخَفْضِ عَطْفًا عَلَى الْمُعْتَسُوحِ فَجَعَلْتُ قِرَاءَةَ الْخَفْضِ عَلَى حَالَةِ التَّخْفِيفِ وَقِرَاءَةَ النَّصْبِ عَلَى حَالَةِ عَدَمِ التَّخْفِيفِ وَبِإِعْتِبَارِ هَذَا الْمَعْنَى قَالَ الْبَعْضُ جَوَازُ الْمَسْحِ ثَبَتَ بِالْكِتَابِ -

ترجمہ اور ان طریقوں میں سے ایک طریقہ یہ ہے کہ نص کو جب دو قراءتوں کے ساتھ پڑھا گیا ہو یا دو روایتوں کے ساتھ روایت کیا گیا ہو تو نص پر ایسے طریقہ سے عمل کرنا اولیٰ ہوگا جس سے دونوں پر عمل ہو سکے۔ اس کی مثال باری تعالیٰ کے قول "وارحکم" میں ہے کہ نصب کے ساتھ پڑھا گیا مفسول پر عطف کرتے ہوئے اور جر کے ساتھ مسوح پر عطف کرتے ہوئے، پس جر کی قرات کو موزے پہننے کی حالت پر عطف کیا گیا اور نصب کی قرات کو موزے پہننے کی حالت پر محمول دیا گیا، اور اسی معنی کے اعتبار سے بعض حضرات نے کہا کہ جواز مسح کتاب اللہ سے ثابت ہے۔

تشریح مذکورہ طریقوں میں سے ایک طریقہ یہ ہے کہ اگر نص یعنی قرآن کی کوئی آیت دو قراءتوں کے ساتھ پڑھی گئی ہو یا کوئی حدیث دو روایتوں کے ساتھ روایت کی گئی ہو تو اس نص پر اس طرح عمل کیا جائے کہ دونوں صورتوں پر عمل ہو سکے مثلاً آیت وضو میں لفظ "ارحکم" عطف مفسول یعنی دو جو حکم پر عطف کرتے ہوئے نصب کے ساتھ پڑھا گیا ہے اور عطف مسوح یعنی رؤسکم پر عطف کرتے ہوئے جر کے ساتھ پڑھا گیا ہے۔ قرات نصب کا تقاضا یہ ہے کہ پاؤں کا دھونا علی الاطلاق فرض ہے پاؤں میں موزے ہوں یا موزے نہ ہوں اور قرات جر کا تقاضا یہ ہے کہ دونوں حالتوں میں پاؤں کا مسح کرنا فرض ہے۔ لیکن مذکورہ اصول کے تحت ہم دونوں قراءتوں پر عمل کرتے ہیں کہتے ہیں کہ قرات جر کو اس حالت پر محمول کیا جائے گا جبکہ پاؤں میں موزے ہوں چنانچہ اس صورت میں موزوں پر مسح کرنا فرض ہوگا اور قرات نصب کو اس حالت پر محمول کیا جائے گا جب پاؤں میں موزے نہ ہوں چنانچہ اس صورت میں پاؤں کا دھونا فرض ہوگا۔

قرات جر کو موزہ پہننے کی حالت پر محمول کرنے کی وجہ سے ہی بعض حضرات اس بات کے قائل ہیں کہ مسح علی السنین کا جواز کتاب اللہ سے ثابت ہے اگرچہ اکثر حضرات اس کے قائل ہیں کہ مسح علی السنین کا جواز احادیث متواترہ سے ثابت ہے، کتاب اللہ سے ثابت نہیں ہے اور رہا "ارحکم" کا جر تو وہ رؤسکم جو مجرود ہے اس کے قرب اور جوار میں واقع ہونے کی وجہ سے ہے جس کو جر حوالہ کہا جاتا ہے یعنی ارحکم چونکہ مجرود کے جوار میں واقع ہے اس لئے اس کو حردید یا گیا، اس لئے جر نہیں دیا گیا کہ وہ رؤسکم پر معطوف ہے اور مسح ہے۔

وَكَذَلِكَ قَوْلُهُ تَعَالَى حَتَّى يَطْهَرْنَ قِرَى بِالتَّشْدِيدِ وَالتَّخْفِيفِ فَيَعْمَلُ بِقِرَاءَةِ
التَّخْفِيفِ فِيمَا إِذَا كَانَ أَيَّامَهَا عَشْرَةً وَبِقِرَاءَةِ التَّشْدِيدِ فِيمَا إِذَا كَانَ أَيَّامَهَا
دُونَ الْعَشْرَةِ وَعَلَى هَذَا قَالَ أَصْحَابُنَا إِذَا انْقَطَعَ دَمُ الْحَيْضِ لِأَقَلِّ مِنْ
عَشْرَةِ أَيَّامٍ لَمْ يَجْزُ وَطِيُّ الْحَائِضِ حَتَّى تَغْتَسِلَ لِأَنَّ كَمَالَ الطَّهَارَةِ يَثْبُتُ
بِالْغُسَالِ وَلَوْ انْقَطَعَ دَمُهَا لِعَشْرَةِ أَيَّامٍ حَازَ وَطْيُهَا قَبْلَ الْغُسْلِ لِأَنَّ مُطْلَقَ
الطَّهَارَةِ ثَبَتَ بِانْقِطَاعِ الدَّمِ وَلِهَذَا قُلْنَا إِذَا انْقَطَعَ دَمُ الْحَيْضِ لِعَشْرَةِ أَيَّامٍ
فِي آخِرِ وَقْتِ الصَّلَاةِ تَلْزَمُهَا فَرِيضَةُ الْوَقْتِ وَإِنْ لَمْ يَبْقَ مِنَ الْوَقْتِ مِقْدَارٌ
مَا تَغْتَسِلُ فِيهِ وَكَوْنِ انْقِطَاعِ دَمِهَا لِأَقَلِّ مِنْ عَشْرَةِ أَيَّامٍ فِي آخِرِ وَقْتِ الصَّلَاةِ
إِنْ بَقِيَ مِنَ الْوَقْتِ مِقْدَارٌ مَا تَغْتَسِلُ فِيهِ وَتَحْرِمُ لِلصَّلَاةِ لَزَمَتْهَا الْفَرِيضَةُ وَ
إِلَّا فَالَا.

ترجمہ اور اسی طرح باری تعالیٰ کا قول "حتیٰ یطہرن" تشدید اور تخفیف کے ساتھ پڑھا گیا ہے پس تخفیف کی قرأت پر اس صورت میں عمل کیا جائے گا جب حائضہ کے ایام حیض دس دن ہوں اور قرأت تشدید پر اس صورت میں عمل کیا جائے گا جب حائضہ کے ایام حیض دس دن سے کم ہوں، اور اسی بنا پر ہمارے علماء نے کہا ہے کہ جب حیض کا خون دس دن سے کم میں منقطع ہو جائے تو حائضہ سے وطی کرنا جائز نہیں ہے یہاں تک کہ وہ غسل نہ کر لے کیونکہ کمال طہارت غسل سے ثابت ہوتا ہے اور اگر اس کا خون دس دن میں منقطع ہوا ہو تو غسل سے پہلے اس کے ساتھ وطی کرنا جائز ہے اس لئے کہ مطلق طہارت خون منقطع ہونے سے ثابت ہوگی ہے اور اسی وجہ سے ہم نے کہا کہ جب دس دن میں آخر وقت صلوٰۃ میں حیض کا خون منقطع ہو گیا تو اس پر وقت کا فریضہ لازم ہوگا اگرچہ وقت میں سے اتنی مقدار باقی نہ رہے جس میں وہ غسل کر سکے۔ اور اگر دس دن سے کم میں آخر وقت صلوٰۃ میں اس کا خون منقطع ہو گیا تو اگر وقت میں سے اتنی مقدار وقت باقی رہا جس میں وہ غسل کر سکے اور نماز کے لئے تحریمہ کر سکے تو اس پر فریضہ نماز لازم ہو جائے گا ورنہ نہیں۔

تشریح مصنف فرماتے ہیں کہ دو قرأتوں پر عمل کرنے کی ایک مثال حائضہ عورتوں کے بارے میں باری تعالیٰ کا قول ولا تقربوہن حتی یطہرن ہے۔ یعنی حائضہ عورتوں کے قریب مت جاؤ پہلے تک کہ وہ پاکی حاصل کر لیں۔ اس آیت میں لفظ "یطہرن" میں دو قرأتیں ہیں۔ ایک قرأت یطہرن طاء اور ہا کی تشدید کے ساتھ اور دوسری قرأت تخفیف یعنی ترک تشدید کے ساتھ ہے۔ پہلی صورت میں باب انتقال یا باب تفعیل سے ہوگا اور دوسری صورت میں باب نصر یا باب کرم سے ہوگا۔ پہلی صورت میں طہارت میں مبالغہ مطلوب ہے اور دوسری صورت میں مبالغہ مطلوب نہیں ہے۔ اور حائضہ عورت کے سلسلہ میں مبالغہ فی الطہارت یہ ہے کہ اس کا خون منقطع ہو جائے اور بچھر غسل کر لے اور اگر صرف خون منقطع ہو اور غسل نہیں

کیا تو اس صورت میں نفس طہارت تو حاصل ہوگی لیکن طہارت میں مبالغہ اور کمال حاصل نہیں ہوگا۔ پس قرأت بالتشدید اس بات کا تقاضہ کرتی ہے کہ خون بند ہونے کے بعد غسل سے پہلے اس کے ساتھ جماع حلال نہ ہو اور قرأت بالتخفیف اس بات کا تقاضہ کرتی ہے کہ خون بند ہونے کے بعد غسل سے پہلے جماع حلال ہو۔ اور دونوں کے درمیان تعارض کا پایا جانا ظاہر ہے پس ان دونوں قراءتوں پر عمل کرتے ہوئے ہم نے کہا کہ قرأت تشدید پر اس صورت میں عمل ہوگا جب دم حیض دس دن سے کم میں منقطع ہو اور قرأت تخفیف پر اس صورت میں عمل ہوگا جب دم حیض پورے دس دن کے بعد منقطع ہو۔ اسی بنا پر ہمارے علماء احناف نے کہا کہ اگر کسی عورت کا دم حیض دس دن سے کم میں منقطع ہو گیا تو غسل کرنے سے پہلے اس کے ساتھ وطی کرنا جائز نہ ہوگا کیونکہ قرأت تشدید میں کمال طہارت مطلوب ہے اور کمال طہارت غسل سے ثابت ہوتا ہے لہذا غسل سے پہلے وطی کرنا جائز نہیں ہوگا۔ اور اگر پورے دس دن کے بعد خون منقطع ہو تو غسل سے پہلے وطی کرنا جائز ہے کیونکہ قرأت تخفیف میں مطلق طہارت مطلوب ہے اور مطلق طہارت خون منقطع ہونے سے ثابت ہو جاتی ہے لہذا خون منقطع ہونے کے بعد غسل سے پہلے وطی کرنا جائز ہوگا۔ چونکہ مطلق طہارت انقطاع دم سے ثابت ہو جاتی ہے اس لئے ہم نے کہا کہ جب حیض دس دن میں نماز کے آخری وقت میں بند ہو تو اس حالتہ پر اس وقت کی فرض نماز لازم ہو جائے گی اگرچہ نماز کا اتنا وقت باقی نہ رہا ہو جس میں وہ غسل کر سکے، چنانچہ بعد میں اس نماز کی قضاء کرنا واجب ہوگا کیونکہ حالتہ عورت سے فرض نماز کا لزوم اس پر تخفیف کے پیش نظر ساقط ہوا تھا، پس جب حیض زائل ہو جائے گا تو فرض نماز کا لزوم عود کرانے گا۔ اور قرأت تخفیف پر عمل کرتے ہوئے دس دن میں انقطاع دم سے چونکہ حیض زائل ہو جاتا ہے اس لئے دس دن میں انقطاع دم ہوتے ہی اس وقت کی فرض نماز لازم ہو جائے گی خواہ وہ اس وقت میں غسل پر قادر ہو یا قادر نہ ہو۔ اور اگر دس دن سے کم میں آخر وقت صلوٰۃ میں خون منقطع ہو گیا تو دیکھا جائے گا کہ نماز کے اس وقت میں وقت کی اتنی مقدار باقی ہے کہ اس میں غسل کر سکے اور تکبیر تحریمہ کہ سکے یا اتنی مقدار باقی نہیں ہے تو اس حالتہ پر اس وقت کی نماز لازم ہو جائے گی ورنہ لازم نہ ہوگی۔

مَثَرٌ فَذَكَرَ طَرَفًا مِنَ التَّمَسُّكَاتِ الضَّعِيفَةِ لِيَكُونَ ذَلِكَ تَنْبِيْهَا عَلَى مَوَاضِعِ الْحَلَالِ فِي هَذَا التَّرْوِغِ مِنْهَا أَنَّ التَّمَسُّكَ بِمَا رَوَى عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّهُ قَاءَ فَلَمْ يَتَوَضَّأْ لِإِنْشَابِ أَتِّ الْقَيْءِ غَيْرِ نَاقِضٍ ضَعِيفٌ لِأَنَّ الْأَثْرَ يَدُلُّ عَلَى أَنَّ الْقَيْءَ لَا يُوجِبُ الْوَضُوءَ فِي الْحَالِ وَلَا خِلَافٌ فِيهِ وَإِنَّمَا الْخِلَافُ فِي كَوْنِهِ نَاقِضًا -

ترجمہ | پھر ہم استدلالات ضعیفہ میں سے چند طریقوں کو ذکر کریں گے تاکہ یہ اس نوع کے مواقعِ خلل پر

تنبیہ ہو جائے۔ ان میں سے (ایک طریقہ) یہ ہے کہ اس حدیث سے جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپ کو تے ہوئی لیکن آپ نے وضو نہیں کیا اس بات کو ثابت کرنے پر استدلال کرنا کہ تے غیر ناقض وضو ہے ضعیف ہے کیونکہ حدیث اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ تے اسی وقت وضو کو واجب نہیں کرتی ہے اور اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے اختلاف اس کے ناقض وضو ہونے میں ہے۔

تشریح صاحب اصول الشاشی فرماتے ہیں کہ ہم استدلالات ناسدہ میں سے چند کو ذکر کریں گے اور ان کو ذکر کرنے کا مقصد یہ ہے کہ ان استدلالات میں فوخل اور نسا ہے وہ معلوم ہو جائے، ان میں سے ایک یہ ہے کہ حدیث "انہ" قاء فلم یتوضأ سے حضرت امام شافعیؒ اس بات پر استدلال کرتے ہیں کہ تے ناقض وضو نہیں ہے کیونکہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو تے ہوئی مگر آپ نے وضو نہیں کیا اگر تے ناقض وضو ہوتی تو آپ تے کے بعد وضو فرماتے، آپ کا تے کے بعد وضو نہ فرمانا اس بات کی دلیل ہے کہ تے ناقض وضو نہیں ہے، حضرت امام شافعیؒ کا یہ استدلال کمزور ہے اور کمزوری کی وجہ یہ ہے کہ حدیث صرف اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ تے کے بعد فوراً وضو کرنا واجب نہیں ہے اور اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے، ہم بھی تے کے فوراً بعد وضو واجب نہیں کرتے ہیں۔ اختلاف تو اس بارے میں ہے کہ تے ناقض وضو ہے یا نہیں؟ یعنی تے کرنے کے بعد اگر نماز پڑھنا ہو تو اس پر وضو واجب ہوگا یا نہیں۔ چنانچہ ہمارے نزدیک واجب ہوگا اور شوافع کے نزدیک واجب نہیں ہوگا۔ اس حدیث سے تے کا غیر ناقض وضو ہونا اور ارادہ صلوة کے وقت وضو کا واجب نہ ہونا ثابت نہیں ہوتا اور جب اس حدیث سے تے کا غیر ناقض وضو ہونا اور ارادہ صلوة کے وقت وضو کا واجب نہ ہونا ثابت نہیں ہوتا تو حضرت امام شافعیؒ کا اس حدیث سے تے کے غیر ناقض وضو ہونے پر استدلال کرنا کیسے درست ہوگا جبکہ اس کے خلاف دوسری حدیثیں بھی موجود ہیں۔ مثلاً ترمذی میں حضرت ابو الدرداء رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے مروی ہے ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قاء ختوضأ آپ کو تے ہوئی تو آپ نے وضو فرمایا۔ ابن ماجہ میں حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی مرفوع روایت ہے قالت قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من اصابہ قیء او رجأت او قلنس ارمذی فلینصرف فلیتوضأ ثم لیبن علی صلواتہ وهو فی ذلک لا یتکلّم۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے جس کو تے آئی یا نکسیر علی یا مذی آئی تو وہ نماز کو چھوڑ کر وضو کرے بھی اپنی نماز پر بنا کرے اور یہ اس وقت ہے جب اس نے بات چیت نہ کی ہو۔

وَكَذَلِكَ التَّمَسُّكُ بِقَوْلِهِ بَعَالِي حُرِّمَتْ عَلَيْكَ الْمَيْتَةُ لِإِثْبَاتِ فَسَادِ الْمَاءِ
بِمَوْتِ الذَّبَابِ ضَعِيفٌ لِأَنَّ التَّمَسُّكَ يُثَبِّتُ حُرْمَةَ الْمَيْتَةِ وَلَا خِلَافَ فِيهِ
رَأَيْتُمَا الْخِلَافَ فِي فَسَادِ الْمَاءِ۔

ترجمہ اور اسی طرح باری تعالیٰ کے قول حرمت علیکم المیتۃ کے ذریعہ مکھی کے مرنے سے فساد یا کو ثابت کرنے کے لئے استدلال ضعیف ہے اس لئے کہ نص مردار کی حرمت کو ثابت کرتی ہے اور اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے اور اختلاف پانی کے ناپاک ہونے میں ہے۔

تشریح استدلال ضعیف کی دوسری مثال یہ ہے کہ بعض شوافع فرماتے ہیں کہ اگر پانی میں مکھی گر کر مر گئی تو پانی ناپاک ہو جائے گا اور دلیل یہ دیتے ہیں کہ باری تعالیٰ نے "حرمت علیکم المیتۃ" میں مردار کو حرام قرار دیا ہے لہذا لفظ میتۃ کے عموم کی وجہ سے مردار مکھی بھی حرام ہوگی اور حرمت اگر بطریق کرامت نہ ہو تو یہ نجاست کی علامت ہے یعنی اگر کوئی چیز حرام تو ہو مگر بطریق کرامت حرام نہ ہو تو یہ اس کے ناپاک ہونے کی علامت ہے اور جب ایسا ہے تو مردار مکھی بھی ناپاک ہوگی اور پانی ناپاک چیز کے گرنے سے چونکہ ناپاک ہو جاتا ہے اس لئے مردار مکھی کے گرنے سے پانی ناپاک ہو جائے گا۔ لیکن ہم کہتے ہیں کہ یہ استدلال ضعیف ہے اس لئے کہ یہ آیت صرف اس بات کو ثابت کرتی ہے کہ مردار حرام ہے اور اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے، یعنی جس طرح آپ مردار کی حرمت کے قائل ہیں اسی طرح ہم بھی مردار کی حرمت کے قائل ہیں ہمارا اختلاف تو اس میں ہے کہ مردار مکھی کے پانی میں گرنے سے پانی ناپاک ہوتا ہے یا نہیں؟ ہمارے نزدیک ناپاک نہیں ہوتا اگرچہ آپ کے نزدیک ناپاک ہو جاتا ہے۔ ہم جواب میں کہتے ہیں کہ آیت سے مردار مکھی کا حرام ہونا تو ثابت ہوتا ہے لیکن اس کے پانی میں گرنے سے پانی کا ناپاک ہونا ثابت نہیں ہوتا اس لئے کہ یہ اصول کہ حرمت اگر بطریق کرامت نہ ہو تو یہ نجاست کی علامت ہے مطلق نہیں ہے۔ چنانچہ مٹی کا کھانا حرام ہے اور مٹی کی حرمت بطریق کرامت بھی نہیں ہے مگر اس کے باوجود مٹی ناپاک نہیں ہے اسی طرح سبک طانی، یعنی وہ مچھلی جو پانی میں مر کر پانی پر تیرنے لگی وہ حرام ہے اور اس کی حرمت بطریق کرامت بھی نہیں ہے مگر اس کے باوجود وہ ناپاک نہیں ہے۔ اسی طرح مردار اگرچہ حرام ہے اور اس کی حرمت بطریق کرامت بھی نہیں ہے علی الاطلاق ناپاک نہیں ہوگا بلکہ مردار کو ناپاک کرنے والا خون کا ملنا ہے یعنی وہ مردار حرام ہوگا جس میں خون کا اختلاط ہو گیا ہو، پس مکھی جس میں سرے سے خون ہی نہیں ہوتا اس میں خون کا اختلاط کہاں سے ہوگا اور جب مردار مکھی میں خون کا اختلاط نہیں پایا گیا تو وہ حرام تو ہوگی، مگر ناپاک نہیں ہوگی اور جب مردار مکھی ناپاک نہیں ہے تو اس کے گرنے سے پانی بھی ناپاک نہ ہوگا۔

وَكَذَلِكَ التَّمَسُّكُ بِقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ حَتَّىٰ يَهْتَمُّ بِأَقْرَبِيهِ ثُمَّ اغْسَلِيهِ
بِالْمَاءِ لِأَنَّ ثَبَاتِ أَنَّ الْخَلْقَ لَا يَزِيلُ النَّجَسَ الضَّعِيفُ لِأَنَّ الْخَبْرَ يُقْتَضَىٰ رُجُوبُ
غَسَلِ الدَّمْرِ بِالْمَاءِ فَيَتَقَيَّدُ بِحَالِ رُجُوبِ الدَّمْرِ عَلَى الْمَحَلِّ وَلَا خِلَافَ فِيهِ
وَإِنَّمَا الْخِلَافُ فِي طَهَارَةِ الْمَحَلِّ نَبْدَ زَوَالِ الدَّمْرِ بِالْخَلِّ-

ترجمہ | اسی طرح رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے قول "حتیہ تم اقرصہ ثم اغسلیہ بالماء" کے ذریعہ اس بات پر استدلال کرنا کہ سرکہ نجاست کو زائل نہیں کرتا ہے ضعیف ہے اس لئے کہ حدیث پانی سے خون کے دھونے کے واجب ہونے کا تقاضہ کرتی ہے پس حدیث عمل پر خون پائے جانے کے وقت کے ساتھ مقید ہوگی اور اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے، اختلاف کو سرکہ کے ذریعہ خون کے زائل ہونے کے بعد عمل کے پاک ہونے میں ہے۔

تشریح | استدلال ضعیف کی تیسری مثال آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد کے ذریعہ اس بات پر استدلال کرنا کہ سرکہ نجاست کو زائل نہیں کرتا ہے ضعیف ہے اس طور پر کہ حضرت امام شافعی فرماتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عائشہؓ یا حضرت اسماء بنت ابی بکرؓ کو خطاب کرتے ہوئے فرمایا کہ وہ خون جو کپڑے کو لگ گیا ہے اس کو پاک کرنے کا طریقہ یہ ہے کہ پہلے اس کو ننگری وغیرہ سے رگڑو پھر ناخن سے کھرچ دو پھر اس کو پانی سے دھو دو۔ حضرت امام شافعی فرماتے ہیں کہ حدیث میں غسل کو مانگے ساتھ مقید کرنا اس بات کا تقاضہ کرتا ہے کہ خون کو پانی سے دھونا واجب ہے۔ اب اگر پانی کے علاوہ کسی دوسری چیز سے دھونے کو جائز قرار دیا جائے تو حدیث پر عمل کو ترک کرنا لازم آئے گا اور یہ ناجائز ہے۔ اس لئے کپڑے کو خون سے پاک کرنے کے لئے پانی سے دھونا ضروری ہے اگر پانی کے علاوہ سرکہ وغیرہ دوسری چیز سے دھو لیا گیا تو کپڑا پاک نہیں ہوگا۔ لیکن ہم کہتے ہیں کہ یہ استدلال ضعیف ہے اور جو ضعف یہ ہے کہ حدیث اس بات کا تقاضہ کرتی ہے کہ جب کپڑے پر خون موجود ہو تو اس وقت اس خون کا پانی سے دھونا واجب ہے اور اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے جس طرح آپ اس کے قائل ہیں ہم بھی قائل ہیں۔ اختلاف تو اس میں ہے کہ سرکہ سے خون کو زائل کر دیا گیا تو کپڑا پاک ہوگا یا نہیں۔ ہمارے نزدیک پاک ہو جاوے گا اور ان کے نزدیک پاک نہیں ہوگا۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ سرکہ کے ذریعہ نجاست چونکہ جستا زائل ہو گئی ہے اور زوال نجاست کا نام طہارت ہے اس لئے کپڑا پاک ہو جائے گا اور رہی حدیث تو وہ اس بارے میں ساکت ہے، یعنی اگر طہارت بردلات نہیں کرتی ہے تو عدم طہارت پر بھی دلالت نہیں کرتی ہے۔

وَكَذَلِكَ التَّمَسُّكُ بِقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي "فِي أَرْبَعِينَ شَأْنًا شَأْنًا لِأَنَّ شَأْنَ عَدَمِ
جَوَازِ دَفْعِ الْقَيْمَةِ ضَعِيفٌ لِأَنَّهُ يَقْتَضِي رُجُوبَ الشَّأْنِ وَلَا خِلَافَ فِيهِ
وَأَمَّا الْخِلَافُ فِي سَقُوطِ الْوَاجِبِ بِإِدَاءِ الْقَيْمَةِ -

ترجمہ | اور اسی طرح رسول اللہ کے قول "فی اربعین شاة شاة" کے ذریعہ قیمت دینے کے عدم جواز پر استدلال کرنا ضعیف ہے اس لئے کہ حدیث بکری کے واجب ہونے کا تقاضہ کرتی ہے اور اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے اختلاف تو قیمت ادا کر کے واجب کے ساتھ ساتھ ہونے میں ہے۔

تشریح استدلال ضعیف کی جو تھی مثال یہ ہے حضرت امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ چالیس بکریوں میں ایک بکری زکوٰۃ واجب ہے اب اگر کسی نے بکری کی جگہ اس کی قیمت دیدی تو زکوٰۃ ادا نہ ہوگی اور دلیل یہ دیتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے "فی اربعین شاة شاة" آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے بکریوں کی زکوٰۃ میں بکری دینے کی تصریح فرمائی ہے لہذا فقہاء کا حق بکری کے ساتھ متعلق ہوگا، پس جب فقہاء کا حق بکری کے ساتھ متعلق ہو گیا تو استدلال میں یعنی بکری کی جگہ قیمت دینے میں فقہاء کے حق کو باطل کرنا لازم آئے گا اور یہ سراسر غلط ہے لہذا بکری کی جگہ قیمت دینا کیسے درست ہوگا۔ لیکن ہم کہتے ہیں کہ یہ استدلال ضعیف ہے اور وجہ ضعف یہ ہے کہ یہ حدیث صرف اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ بکریوں کی زکوٰۃ میں بکری واجب ہے اور اس میں ہمارا کوئی اختلاف نہیں ہے۔ ہم بھی کہتے ہیں کہ بکریوں کی زکوٰۃ میں بکری واجب ہے۔ اختلاف تو اس بارے میں ہے کہ اگر کسی نے بکری کی جگہ اس کی قیمت دیدی تو اس سے زکوٰۃ ادا ہو جائے گی یا نہیں؟ امام شافعیؒ کہتے ہیں کہ ادا نہیں ہوگی اور ہم کہتے ہیں کہ ادا ہو جائے گی اور دلیل یہ ہے کہ حدیث اس بارے میں ساکت ہے۔ یعنی حدیث قیمت کے ذریعہ بکریوں کی زکوٰۃ کے ادا ہونے پر دلالت کرتی ہے اور نہ ادا نہ ہونے پر دلالت کرتی ہے، لیکن ہم کہتے ہیں کہ زکوٰۃ کا مقصد فقہاء کی حاجت کو دور کرنا ہے اور یہ مقصد قیمت دینے کی صورت میں زیادہ حاصل ہوتا ہے لہذا قیمت دینے سے زکوٰۃ ادا نہ ہونے کی کوئی وجہ نہیں ہے۔

وَكَذَلِكَ التَّعَشُّكُ يَقُولُهُ تَعَالَى وَاتَّعَمَّ الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ لِإِثْبَاتِ وَجُوبِ الْعُمْرَةِ ابْتِدَاءً ضَعِيفٌ لِأَنَّ النَّصَّ يَقْتَضِي وَجُوبَ الْإِتْمَامِ وَذَلِكَ إِسْمًا مَكْرُومٌ بَعْدَ الشَّرْعِ وَلَا خِلَافَ فِيهِ وَإِنَّمَا الْخِلَافُ فِي وَجُوبِهَا ابْتِدَاءً.

ترجمہ اور اسی طرح باری تعالیٰ کے قول واتعمم الحج والعمرة لله کے ذریعہ ابتداءً وجوب عمرہ پر استدلال کرنا ضعیف ہے اس لئے کہ نص وجوب تمام کا تقاضا کرتی ہے اور اتمام شروع کے بعد ہوگا اور اس میں اختلاف نہیں ہے اختلاف اس کے ابتداءً واجب ہونے میں ہے۔

تشریح استدلال ضعیف کی پانچویں مثال یہ ہے کہ حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک ابتداءً عمرہ کرنا واجب ہے اور احناف کے نزدیک ابتداءً عمرہ کرنا سنت ہے واجب نہیں ہے۔ امام شافعیؒ کی دلیل یہ ہے کہ باری تعالیٰ نے حج اور عمرہ دونوں کو "اتموا" صیغہ امر سے بیان فرمایا ہے لہذا دونوں کا حکم ایک ہوگا اور حج ابتداءً واجب اور عمرہ بھی ابتداءً واجب ہوگا، لیکن ہم کہتے ہیں کہ ابتداءً وجوب عمرہ کو ثابت کرنے کے لئے آیت اتموا الحج والعمرة سے استدلال کرنا ضعیف ہے کیونکہ نص یعنی آیت اتمام کے واجب ہونے کا تقاضا کرتی ہے اور اتمام شروع کرنے کے بعد ہوتا ہے اور شروع کرنے کے بعد اتمام کے واجب ہونے میں کوئی اختلاف نہیں ہے شروع کرنے کے بعد اتمام ہم احناف کے نزدیک بھی واجب ہے کیونکہ ہمارے نزدیک نفس

شروع کرنے سے واجب ہو جاتا ہے۔ الحاصل شروع کرنے کے بعد تمام عمرہ کے واجب ہونے میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔ اختلاف تو اس میں ہے کہ شروع کرنے سے پہلے ابتداء عمرہ واجب ہے یا نہیں۔ آیت مذکورہ سے یہ بات ثابت نہیں ہوتی کہ عمرہ ابتداء واجب ہے، اور جب آیت مذکورہ سے ابتداء عمرہ کا وجوب ثابت نہیں ہوتا تو اس آیت سے ابتداء عمرہ کے وجوب پر استدلال کرنا بھی صحیح نہ ہوگا۔

وَكَذَلِكَ التَّمَسُّكُ بِقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ لَا تَتَّبِعُوا الدَّرَاهِمَ بِالذَّرَاهِمِ وَلَا الصَّاعَ
بِالصَّاعَيْنِ لِإِثْبَاتِ أَنَّ الْبَيْعَ الْفَاسِدَ لَا يُفِيدُ الْمَلِكَ ضَعِيفًا لِأَنَّ النَّصَّ يَقْتَضِي
تَحْرِيمَ الْبَيْعِ الْفَاسِدِ وَلَا خِلَافَ فِيهِ وَإِنَّمَا الْخِلَافُ فِي ثُبُوتِ الْمَلِكِ وَبَعْدِهِ.

ترجمہ

اور اسی طرح رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے قول "لا تتبعوا الدرہم بالدرہم ولا الصاع بالصاعین" کے درپے اس بات کو ثابت کرنے کے لئے استدلال کرنا کہ بیع فاسد مفید ملک نہیں ہے ضعیف ہے۔ کیونکہ حدیث بیع فاسد کی تحریم کا تقاضہ کرتی ہے اور اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے، اختلاف تو ثبوت ملک اور عدم ثبوت ملک میں ہے۔

تشریح

استدلال ضعیف کی جہتی مثال یہ ہے کہ بیع فاسد کی صورت میں مشتری کے قبضہ کے بعد مشتری کے لئے بیع پر ملک ثابت ہوگی یا نہیں؟ اس بارے میں احناف کا مذہب یہ ہے کہ بیع فاسد مفید ملک ہے یعنی مشتری کے قبضہ کے بعد مشتری کی ملک ثابت ہو جائے گی۔ اور شوافع اس کا انکار کرتے ہیں، شوافع نے بیع فاسد کے مفید ملک نہ ہونے پر اس حدیث سے استدلال کیا ہے جس میں فرمایا گیا ہے کہ ایک درہم دو درہم کے عوض اور ایک صاع دو صاع کے عوض فروخت مت کرو۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے منع کرنے کی وجہ سے یہ بیع فاسد ہوگی اور بیع فاسد حرام اور منہی عنہ ہے اور ملک ایک نعمت اور کرامت ہے۔ اور فعل حرام، نعمت کے حصول کا سبب نہیں ہوتا ہے۔ جیسا کہ سرقہ فعل حرام ہے وہ سارق کے لئے مال مسروق پر ملک ثابت کرنے کا سبب نہیں ہے اور جب ایسا ہے تو بیع فاسد مفید ملک نہ ہوگی، یعنی "مشتری" قبضہ کرنے کے باوجود بیع کا مالک نہیں ہوگا لیکن ہم کہتے ہیں کہ امام شافعی کا یہ استدلال ضعیف ہے اور وجہ ضعیف یہ ہے کہ حدیث مذکور صرف اس پر دلالت کرتی ہے کہ بیع فاسد حرام ہے اور اس میں کسی کا اختلاف نہیں ہے۔ جس طرح شوافع کے نزدیک بیع فاسد حرام ہے اسی طرح ہمارے نزدیک بھی حرام ہے، اختلاف تو اس بات میں ہے کہ بیع فاسد سے مشتری کے لئے ملک ثابت ہوگی یا نہیں؟ حدیث اس سلسلہ میں بالکل ساکت ہے لہذا اس حدیث سے جس طرح ثبوت ملک پر استدلال کرنا صحیح نہیں ہے اسی طرح عدم ثبوت ملک پر استدلال کرنا بھی صحیح نہیں ہے۔ اور جب ایسا ہے تو حضرت امام شافعی کا اس حدیث سے عدم ثبوت ملک پر استدلال کرنا صحیح نہ ہوگا۔ اور ہم نے جہ ثبوت ملک پر اس اصول سے استدلال کیا ہے جو پہلے گزر چکا ہے کہ جو اپنی فعل شرعی بردار ہوتی ہے وہ اس بات کا تقاضہ کرتی ہے

کہ وہ نفل شرعی اپنی اصل اور ذات کے اعتبار سے مشروع ہو اور بیع فاسد بھی چونکہ نفل شرعی نہیں ہوتا ہے اس لئے بیع فاسد بھی اپنی اصل اور ذات کے اعتبار سے مشروع ہوگی۔ اور جب بیع فاسد اپنی اصل اور ذات کے اعتبار سے مشروع ہے تو اس پر اس کا حکم بھی مرتب ہوگا یعنی بیع فاسد مفید ملک ہوگی۔

وَكَذَلِكَ التَّمَسُّكُ بِقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَلَا لَا تَصُومُوا فِي هَذِهِ الْأَيَّامِ فَإِنَّهَا أَيَّامُ
أَكْلِ وَشُرْبٍ وَمَبَالٍ لِإِنْشَابِ أَنْ التَّذْذِيرَ بِصَوْمِ يَوْمِ النَّحْرِ لَا يَصِحُّ ضَعِيفٌ
لِأَنَّ النَّصَّ يَفْتَحِي حُرْمَةَ الْفِعْلِ وَلَا خِلَافَ فِي كَوْنِهِ حَرَامًا وَإِنَّمَا الْخِلَافُ فِي إِفَادَةِ
الْأَحْكَامِ مَعَ كَوْنِهِ حَرَامًا -

ترجمہ

اور اسی طرح رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے قول "أَلَا لَا تَصُومُوا فِي هَذِهِ الْأَيَّامِ فَإِنَّهَا أَيَّامُ أَكْلِ وَشُرْبٍ وَمَبَالٍ" کے ذریعہ اس بات کو ثابت کرنے پر استدلال کرنا کہ یوم نحر کے روزے کی نذر صحیح نہیں ہے ضعیف ہے کیونکہ حدیث حرمت فعل کا تقاضا کرتی ہے اور اس کے حرام ہونے میں کوئی اختلاف نہیں ہے اختلاف تو اس کے حرام ہونے کے باوجود مفید حکم ہونے میں ہے۔

تشریح استدلال ضعیف کی ساتویں مثال یہ ہے کہ ایام ہنسی عنہا عیدین اور ذی الحجہ کی ۱۱، ۱۲، ۱۳ میں روزے کی نذر کرنا درست ہے یا نہیں؟ حضرت امام شافعی فرماتے ہیں کہ درست نہیں ہے اور احناف کے نزدیک نذر کرنا درست ہے۔ امام شافعی حدیث مذکور سے استدلال کرتے ہیں جس میں فرمایا گیا ہے کہ ان ایام میں روزے مت رکھو کیونکہ یہ ایام کھانے، پینے اور جماع کرنے کے ہیں۔ حضرت امام شافعی فرماتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے منہ فرمانے کی وجہ سے ان ایام میں روزے رکھنا معصیت ہے اور معصیت کی نذر کرنا صحیح نہیں ہے، کیونکہ نماز، شریعت صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے "لَا تَذْذِرُوا فِي مَعْصِيَةِ اللَّهِ" لیکن ہم کہتے ہیں کہ یہ استدلال ضعیف ہے اور وجہ ضعف یہ ہے کہ یہ حدیث صرف اس پر دلالت کرتی ہے کہ ان ایام میں روزے رکھنا حرام ہے۔ اور ان ایام میں روزے کے حرام ہونے میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔ اختلاف تو اس میں ہے کہ فعل حرام حکم شرعی کا فائدہ دیتا ہے یا نہیں؟ ہمارے نزدیک حکم شرعی کا فائدہ دیتا ہے اور شرافع کے نزدیک حکم شرعی کا فائدہ نہیں دیتا۔ پس ہمارے نزدیک اس کی نذر صحیح ہوگی اور نادر پر ان ایام کے گزرنے کے بعد روزہ رکھنا لازم ہوگا اور اگر انہیں ایام میں روزہ رکھ لیا تو بھی نذر پوری ہو جائے گی اگرچہ گنہگار ہوگا۔ اور امام شافعی کے نزدیک اس کی نذر ہی صحیح نہ ہوگی اور جب نذر ہی صحیح نہیں ہوئی تو اس پر اس نذر کی وجہ سے روزہ رکھنا بھی لازم نہ ہوگا۔

الحاصل اختلاف اس میں ہے کہ فعل حرام حکم شرعی کا فائدہ دیتا ہے یا نہیں؟ حدیث اس بارے میں بالکل ساکت ہے لہذا اس حدیث سے اس بات پر استدلال کرنا کہ یوم نحر کے روزے کی نذر صحیح نہیں ہے غلط ہے۔

وَحُرْمَةُ الْفِعْلِ لِأَنَّ فِي تَرْتِيبِ الْأَحْكَامِ عَلَيْهِ فَإِنَّ الْأَبَّ لَوْ اسْتَوْلَدَ جَارِيَةً إِسْنَهُ
يَكُونُ حَرَامًا وَيَثْبُتُ بِهِ الْمَلَكَ لِلْأَبِّ وَلَوْ ذَبَحَ شَاةً بِسِكِّينٍ مَفْصُورَةٍ يَكُونُ
حَرَامًا وَيَجِلُّ الْمَذْبُوحُ وَلَوْ غَسَلَ الثُّوبُ النَّجِسَ بِمَاءٍ مَفْصُورٍ يَكُونُ حَرَامًا
وَيَطْهَرُ بِهِ الثُّوبُ وَلَوْ وَطِئَ امْرَأَةً فِي حَالَةِ الْحَيْضِ يَكُونُ حَرَامًا وَيَثْبُتُ بِهِ
إِحْسَانُ الْوِطْئِ وَيَثْبُتُ الْجِلُّ لِلزَّوْجِ الْأَوَّلِ -

ترجمہ

اور فعل کا حرام ہونا اس پر ترتیب احکام کے منافی نہیں ہے اس لئے کہ باپ نے اگر اپنے بیٹے کی باندی کو
ام ولد بنا لیا تو یہ فعل حرام ہوگا اور اس سے باپ کے لئے ملک ثابت ہو جائے گی۔ اور اگر مفسورہ چھری سے کبری ذبح
کی تو بھی حرام ہوگا اور مذبح حلال ہوگا اور اگر غضب کردہ پانی سے ناپاک کپڑا دھویا تو حرام ہوگا اور کپڑا اس سے
پاک ہو جائے گا اور اگر حالت حیض میں بیوی سے وطی کی تو وطی حرام ہوگا اور اس سے واطی کا احسان ثابت ہو جائے
گا اور زوج اول کے لئے حلت ثابت ہو جائے گی۔

تشریح

یہ عبارت ایک اعتراض کا جواب ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ فعل حرام اور حکم شرعی کے درمیان منافات ہے
اور احد المتناہین سے آخر ثابت نہیں ہوتا لہذا فعل حرام، حکم شرعی کا فائدہ کیسے دیکھا؟ یعنی فعل
حرام سے حکم شرعی کیسے ثابت ہوگا۔ حالانکہ آپ نے فرمایا ہے کہ فعل حرام مفید حکم ہے، یعنی فعل حرام، حکم شرعی کا
فائدہ دیتا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ فعل حرام اس بات کے منافی نہیں ہے کہ اس پر احکام شرع مرتب ہوں
یعنی فعل حرام مفید حکم ہو سکتا ہے، فعل حرام اور اس کے مفید حکم ہونے میں کوئی منافات نہیں ہے۔ چنانچہ حکم اس
کی چند نظیریں آپ کے سامنے پیش کرتے ہیں۔ (۱) اگر کسی آدمی نے اپنے بیٹے کی باندی سے وطی کر کے اس کو
ام ولد بنا لیا تو یہ ام ولد بنا کر حرام ہے لیکن اس کے باوجود اس وطی سے باندی پر باپ کے لئے ملک ثابت ہو جائے گی
اور باپ پر باندی کی قیمت واجب ہوگی۔ دیکھئے یہاں وطی فعل حرام ہے لیکن وہ حکم شرعی یعنی ثبوت ملک کا فائدہ
دے رہا ہے۔ (۲) اگر کسی نے غضب کردہ چھری سے کبری ذبح کی تو یہ ذبح کرنا فعل حرام ہے لیکن اس کے باوجود
مذبح حلال ہے اس کا کھانا جائز ہے۔ (۳) اگر کسی نے غضب کردہ پانی سے ناپاک کپڑا دھویا تو یہ فعل حرام ہے
لیکن اس کے باوجود اس فعل سے کپڑا پاک ہو جاتا ہے۔ (۴) اگر کسی نے حالت حیض میں بیوی سے وطی کی تو
یہ وطی کرنا فعل حرام ہے لیکن اس کے باوجود اس وطی سے واطی کا احسان ثابت ہو جاتا ہے اور اگر یہ عورت
مطلقہ ثلاثہ ہے تو یہ عورت اس وطی سے زوج اول کے لئے حلال ہو جائے گی۔ پس جس طرح ان تمام مسائل
میں فعل حرام پر احکام شرع مرتب ہیں اسی طرح صوم یوم غم بر حکم شرع مرتب ہوگا، یعنی یوم غم میں نذر کا روزہ
رکنے سے نذر پوری ہو جائے گی۔

فصل فِي تَقْرِيرِ حُرُوفِ الْمَعَانِي الْوَاوِ لِلْجَمْعِ الْمَطْلُوقِ وَقِيلَ إِنَّ الشَّافِعِيَّ
 جَعَلَهُ لِلتَّرْتِيبِ وَعَلَى هَذَا أَرْجَبُ التَّرْتِيبِ فِي بَابِ الْوَصْرِ وَقَالَ
 عَلَمًا وَنَا إِذَا قَالَ لِامْرَأَتِهِ إِنَّ كَلِمَتَ زَيْدٍ أَوْ عَمْرٍو فَأَنْتِ طَالِقٌ فَكَلِمَتُ عَمْرٍو
 شَرُّ زَيْدٍ طَلَّقَتْ وَلَا يَشْتَرِطُ فِيهِ مَعْنَى التَّرْتِيبِ وَالْعُقَارِنَةُ وَلَوْ قَالَ إِنَّ
 دَخَلْتُ هَذِهِ الدَّارَ وَهَذِهِ الدَّارَ فَأَنْتِ طَالِقٌ فَدَخَلْتُ الشَّانِيَةَ ثُمَّ دَخَلْتُ
 الْأُولَى طَلَّقَتْ قَالَ مُحَمَّدٌ إِذَا قَالَ إِنَّ دَخَلْتُ الدَّارَ وَأَنْتِ طَالِقٌ تَطَلَّقَ فِي
 الْحَالِ وَلَوْ اقْتَضَى ذَلِكَ تَرْتِيبًا لَتَرَبَّ الصَّلَاقُ بِهِ عَلَى الدُّخُولِ وَيَكُونُ
 ذَلِكَ تَعْلِيْقًا لَا تَشْجِيْرًا۔

ترجمہ | یہ فصل حروفِ معانی کے بیان میں ہے۔ واو مطلق جمع کے لئے ہے اور کہا گیا ہے کہ امام شافعی نے اس کو
 ترتیب کے لئے قرار دیا ہے اور اسی بنا پر بابِ وضو میں ترتیب واجب ہوگی اور ہمارے علماء نے کہا ہے کہ جب کسی
 آدمی نے اپنی بیوی سے کہا "اگر تو نے زید اور عمر سے کلام کیا تو تجھ کو طلاق ہے" پس اس نے عمر سے کلام کیا پھر
 زید سے تو وہ مطلق ہو جائے گی۔ اور اس میں ترتیب اور مقارنت کے معنی کی شرط نہ ہوگی۔ اور اگر کہا ان دَخَلْتُ
 هذه الدار وهذه الدار فانت طالق لیکن وہ دوسرے گھر میں داخل ہوئی پھر پہلے گھر میں داخل ہوئی تو وہ مطلق
 ہو جائے گی۔ امام محمد نے فرمایا ہے کہ جب کسی نے کہا ان دَخَلْتُ الدار وانت طالق "توئی الحال طلاق واقع
 ہو جائے گی۔ اگر وہ ترتیب کا تقاضہ کرتا تو اس کی وجہ سے طلاق دخول پر مرتب ہوتی اور یہ کلام تعلیق
 ہوتا نہ کہ تنجیس۔

تشریح | مصنف فرماتے ہیں کہ یہ فصل حروفِ معانی کے بیان میں ہے۔ حروفِ معانی ان حروف کو کہتے ہیں
 جو معانی پر دلالت کرتے ہیں، یا ان کو حروفِ معانی اس لئے کہتے ہیں کہ وہ افعال کے معانی کو
 اسما تک پہنچاتے ہیں۔ مصنف نے حروف کو معانی کے ساتھ مفید کر کے حروفِ معانی سے احتراز کیا ہے
 حروفِ معانی ان حروف کو کہتے ہیں جن سے کلمہ مرکب ہو لیکن وہ خود کلمہ نہ ہوں جیسے ضرب میں ضرب، ب
 حروفِ معانی ہیں۔ یہ بھی ذہن میں رکھئے کہ حروفِ معانی بینی ہوتے ہیں اور حروفِ معانی نہ معرب ہوتے
 ہیں اور نہ بینی کیونکہ اعراب و بناء کلمہ کی صفت ہے اور یہ کلمہ نہیں ہوتے بلکہ کلمہ ان سے مرکب ہوتا ہے۔
 حروفِ معانی میں حروفِ عاطفہ بھی ہیں اور حروفِ جارہ بھی۔ حروفِ عاطفہ چونکہ اسم اور فعل دونوں پر
 داخل ہوتے ہیں اور حروفِ جارہ صرف اسم پر داخل ہوتے ہیں اس لئے حروفِ عاطفہ عام ہیں، ان کے
 عام ہونے ہی کی وجہ سے مصنف نے ان کو مقدم کیا ہے۔

اور ان حروفِ عاطفہ میں واو چونکہ مطلق جمع کے لئے ہے اور فاء جمع مع التعقیب کے لئے اور تم

جمع مع التاخیر کے لئے ہے اس لئے واؤ بمنزل مفرد کے ہوگا اور باقی بمنزل مرکب کے ہوں گے۔ اور مفرد، مرکب پر مقدم ہوتا ہے اس لئے واؤ کو دوسرے حرف عطف پر مقدم کیا گیا ہے۔ چنانچہ فرمایا ہے کہ واؤ مطلق جمع کے لئے آتا ہے، یعنی واؤ صرف اس پر دلالت کرتا ہے کہ معطوف علیہ اور معطوف دونوں حکم میں شریک ہیں۔ ترتیب یا مقارنت یا تراخی پر دلالت نہیں کرتا ہے چنانچہ جائی زید و عمرو میں واؤ صرف اس پر دلالت کرتا ہے کہ زید و عمرو دونوں آنے میں شریک ہیں دونوں ساتھ ساتھ آئے یا بلا تاخیر ترتیب کے ساتھ آئے یا تاخیر کے ساتھ آئے ان معانی پر دلالت نہیں کرتا ہے۔ حضرت امام شافعی فرماتے ہیں کہ واؤ ترتیب کے لئے آتا ہے اسی وجہ سے انہوں نے اعضاء و ضومیں ترتیب کو واجب کیا ہے کیونکہ آیت وضو فاعسلوا وجوهکم الآیۃ میں اللہ تعالیٰ نے وجہ، یدین، رأس اور رطین کو واؤ کے ساتھ ذکر کیا ہے اور واؤ ترتیب کے لئے ہے، لہذا ان چاروں اعضاء کے درمیان ترتیب واجب ہوگی یعنی جس ترتیب کے ساتھ قرآن میں مذکور ہیں اسی ترتیب کے ساتھ ان کا دھونا بھی واجب ہوگا۔ مصنف امول الشاشی نے اپنے مذہب پر مفرغ کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ علماء احناف نے کہا ہے کہ اگر کسی نے اپنی بیوی سے "ان کلمت زیدنا و عمرو فانت طالق" کہا اور اس نے پہلے عمرو سے اور پھر زید سے کلام کیا، یعنی ترتیب کو ملحوظ نہیں رکھا تو اس پر طلاق واقع ہو جائے گی اور ترتیب اور مقارنت کی شرط نہ ہوگی، یعنی طلاق کے واقع ہونے میں ترتیب اور مقارنت کا اعتبار نہ ہوگا، اسی طرح اگر کسی نے اپنی بیوی سے "ان دخلت هذه الدار وهذه الدار فانت طالق" کہا اور وہ پہلے دوسرے گھر میں داخل ہوئی تو بھی طلاق واقع ہو جائے گی۔ کیونکہ واؤ مطلق جمع کیلئے ہے اس میں نہ ترتیب ملحوظ ہے اور نہ مقارنت اور جب ایسا ہے تو دونوں گھروں میں داخل ہونا شرط ہوگا اور اس شرط کے پائے جانے کی وجہ سے طلاق واقع ہو جائے گی۔ حضرت امام محمد نے فرمایا ہے کہ اگر کسی نے اپنی بیوی سے "ان دخلت الدار و انت طالق" کہا تو طلاق فی الحال واقع ہو جائے گی، دخول دار پر معلق نہ ہوگی۔ ملاحظہ فرمائیے اگر واؤ ترتیب کے لئے ہوتا تو اس صورت میں واؤ کی وجہ سے طلاق دخول دار پر مرتب ہوتی اور یہ کلام تعلیق ہوتا تبخیز نہ ہوتا۔ پس اس کلام کا تبخیز ہونا اور فوری طور پر طلاق کا واقع ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ واؤ ترتیب کے لئے نہیں ہے بلکہ مطلق جمع کے لئے ہے۔

وَقَدْ تَكْرُنُ الْوَاوُ لِلْحَالِ فَيَجْمَعُ مَبَيْنَ الْحَالِ وَذِي الْحَالِ وَحِينَئِذٍ يُضِيدُ مَعْنَى الشَّرْطِ مِثْلَهُ مَا قَالَ مُحَمَّدٌ فِي الْمَادُورِ إِذَا قَالَ لِعَبْدِهِ إِذِ الْيَ الْغَارَ وَأَنْتَ حَرٌّ بَكْرُونَ الْأَدَاءِ شَرْطًا لِلْحَرِّيَّةِ فَقَالَ مُحَمَّدٌ فِي السَّبْرِ الْكَبِيرِ إِذَا قَالَ الْإِمَامُ لِلْكَفَّارِ ائْتَحُوا الْبَابَ وَأَنْتُمْ أَمْنُونَ لَا يَأْمَنُونَ بِذَوْنِ الْفَتْحِ وَكَوَقَالَ لِلْحَرِيِّ أَنْزِلْ وَأَنْتَ أَمِنٌ لَا يَأْمَنُ بِذَوْنِ السَّنُونِ وَالْمَايَحَمَلُ الْوَاوُ عَلَى الْحَالِ يَطْرُقُ الْمَجَازُ فَلَا بُدَّ مِنْ إِحْتِمَالِ اللَّفْظِ عَلَى ذَلِكَ وَتَيَّامُ الدَّلَالَةِ عَلَى ثَبُوتِهِ كَمَا فِي قَوْلِ

الْمَوْلَى بِعَبْدِهِ إِذِ الْوَالِي الْغَاوَانَةُ فَإِنَّ الْحَرِيَّةَ سَتَحَقُّ حَالَ الْأَدَاءِ وَقَامَتِ
الدَّلَالَةُ عَلَى ذَلِكَ فَإِنَّ الْمَوْلَى لَا يَسْتَوْجِبُ عَلَى عَبْدِهِ مَا لَمْ يَمُتْ قِيَامَ الرِّقِّ فِيهِ
رَقْدٌ صَحَّ التَّغْلِيْقُ بِهِ فَحُمِلَ عَلَيْهِ.

ترجمہ اور واؤ کبھی حال کے لئے ہوتا ہے، پس واؤ حال اور ذوالحال کو جمع کر لیا اور اس وقت معنی شرط کا فائدہ
دیگا اور اس کی مثال وہ ہے جو ماذون لئے کے بارے میں امام محمد نے فرمایا ہے کہ جب مولیٰ نے اپنے عبد ماذون
سے کہا "اذ الی الغاوانت حر" تو ادائے الف حریت کے لئے شرط ہوگی۔ اور امام محمد نے سیر کبیر میں کہا کہ جب
امام نے کفار سے کہا "افتحوا الباب وانفر امنون" تو وہ بغیر دروازہ کھولے مامون نہیں ہوں گے، اور اگر امام نے
حربی سے کہا "انزل وات امن" تو وہ بغیر اترے مامون نہیں ہوگا۔ اور واؤ کو حال پر بطریق مجاز محمول کیا
جائیگا، لہذا لفظ میں حال کا احتمال اور اس کے ثبوت پر دلالت کا قیام ضروری ہے جیسا کہ اپنے غلام سے مولیٰ
کے قول "اذ الی الغاوانت حر" میں ہے۔ اس لئے کہ حریت ادار کے وقت مستحق ہوگی اور اس پر دلالت (قرینہ)
بھی قائم ہے کیونکہ مولیٰ غلام میں رقیقیت کے موجود ہوتے ہوئے اپنے غلام پر مال کا مستحق نہیں ہوگا، اور ادائے
مال پر غلام کی آزادی کو مطلق کرنا صحیح ہے لہذا کلام کو اسی پر محمول کیا جائے گا۔

تشریح واؤ کے حقیقی معنی بیان کرنے کے بعد مصنف "واؤ کے مجازی معنی بیان کرنا چاہتے ہیں، چنانچہ فرمایا ہے
کہ واؤ جانا حال کے لئے آتا ہے اور معنی حقیقی یعنی مطلق جمع اور معنی مجازی یعنی حال کے درمیان
مناسبت یہ ہے کہ دونوں وصف جمع میں شریک ہیں، یعنی جس طرح معطوف، معطوف علیہ کے ساتھ جمع ہوتا ہے
اسی طرح حال، ذوالحال کے ساتھ بھی جمع ہوتا ہے۔ اور حال ذوالحال کے ساتھ اس لئے جمع ہوتا ہے کہ معنی کے
اعتبار سے حال، ذوالحال کی صفت ہوتا ہے اور صفت کا موصوف کے ساتھ جمع ہونا ظاہر ہے۔

الحاصل واؤ مجازاً حال کے لئے آتا ہے اور واؤ جس وقت حال کے لئے استعمال ہوگا تو حال، ذوالحال کے
ساتھ جمع ہوگا اور معنی شرط کا فائدہ دیگا، اور معنی شرط کا فائدہ اس لئے دیتا ہے کہ حال، ذوالحال کے لئے اسی
طرح قید ہوتا ہے جس طرح شرط، جزاء کے لئے قید ہوتی ہے۔ چنانچہ جس طرح "انت طالق راکبۃ" میں رکوب
طلاق کی قید ہے اور طلاق رکوب کے ساتھ متعلق ہے اسی طرح انت طالق ان رکبت میں رکوب طلاق کی قید ہے
اور طلاق رکوب کے ساتھ متعلق ہے۔ مصنف فرماتے ہیں کہ واؤ برائے حال کی مثال یہ ہے کہ اگر کسی نے
اپنے عبد ماذون سے کہا "اذ الی الغاوانت حر" تو نتیجہ کو ایک ہزار دے دے یا خلیقہ تو آزاد ہے، تو ایک ہزار
کا ادار کرنا آزادی کی شرط ہوگا اور یہ ایسا ہوگا گویا کہ اس نے "ان ادیت الی الغاوانت حر" کہا ہے۔
پس غلام اگر ایک ہزار ادار کر لیا تو آزاد ہوگا ورنہ آزاد نہ ہوگا۔

حضرت امام محمد نے سیر کبیر میں کہا ہے کہ اگر امام المسلمین نے کفار سے کہا "افتحوا الباب وانتم امنون"

درودا کہ لو در انجالیہ تم مامون ہوں تو وہ بغیر دروازہ کھولے مامون نہ ہوں گے اور امام کے کلام کا مطلب یہ ہوگا کہ اگر تم دروازہ کھولو گے تو امین ملے گا ورنہ نہیں۔ اور اگر امام نے حربی سے کہا "انزل وانت امن" دیکھئے اگر در انجالیہ تو مامون ہے تو وہ حربی بغیر اتارے مامون نہ ہوگا، اور امام کے کلام کا مطلب یہ ہوگا کہ اگر تو نیچے اتارے گا تو، تو مامون ہوگا ورنہ نہیں۔ مذکورہ مثالوں پر ایک اعتراض ہے وہ یہ کہ "اِذْ اَلَى الْفَاوَانِ حَرْزٌ" میں کلام کا تقاضا یہ ہے کہ حریت، ادا کے لئے شرط ہو کیونکہ واؤ برائے حال کا ما بعد شرط ہوتا ہے لہذا "افتحوا الباب وانتم امنون" میں کلام کا تقاضا یہ ہے کہ امان، فتح باب کے لئے شرط ہو اور "انزل وانت امن" میں کلام کا تقاضا یہ ہے کہ امان، نزول کے لئے شرط ہو۔ اور شرط، مشروط پر مقدم ہوتا ہے، لہذا حریت اور امانت پر مقدم ہوگی اور امان، فتح باب اور نزول پر مقدم ہوگا اور جب ایسا ہے تو حریت کا ادا کے ساتھ کوئی تعلق نہ رہا اور امان کا فتح باب اور نزول کے ساتھ کوئی تعلق نہ رہا۔ اور جب حریت کا ادا کے ساتھ اور امان کا فتح باب اور نزول کے ساتھ کوئی تعلق نہیں ہے تو "اِذْ اَلَى الْفَاوَانِ حَرْزٌ" سے آزادی فوری طور پر راجع ہوتی چاہئے، اور "افتحوا الباب وانتم امنون" اور "انزل وانت امن" سے امان فوری طور پر حاصل ہونا چاہئے۔ حالانکہ آپ نے آزادی کو ادا پر اور امان کو فتح باب اور نزول پر مطلق کیا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یہ کلام باب قلب سے ہے قلب کا مطلب یہ ہے کہ کلام کے اجزاء میں سے ایک کو دوسرے کی جگہ اور دوسرے کو پہلے کی جگہ رکھ دیا جائے جیسے عرضت المناقحة علی الموصون (میں نے اونٹنی کو تو حوض پر پیش کیا، دراصل عرضت الحدیث علی المناقحة سقا۔ اسی طرح اِذْ اَلَى الْفَاوَانِ حَرْزٌ "کن حرتاً وانت مؤدّ الفاتح" یعنی تو آزاد رہا، انجالیہ تو ایک ہزار ادا کرے والا ہے اسی طرح "افتحوا الباب وانتم امنون" "کن امناً وانت ذابح للباب" ہے یعنی تو مامون ہو جا در انجالیہ تو دروازہ کھولنے والا ہے۔ اور اسی طرح "انزل وانت امن" "کن امناً وانت نازل" ہے، تو مامون ہو جا در انجالیہ تو اتارنے والا ہے۔ الحاصل جب مذکورہ مثالوں میں کلام باب قلب سے ہے اور تقدیری عبارت وہ ہے جو ہم نے بیان کی ہے تو اب کوئی اعتراض واقع نہ ہوگا۔

وانتم ایچمل الواؤ علی الحال سے مصنف فرماتے ہیں کہ واؤ کو بطریق مجاز حال پر محمول کرنے کے لئے دو باتیں ضروری ہیں۔ ایک تو یہ کہ لفظ معنی مجازی یعنی حال کا احتمال رکھتا ہو، دوم یہ کہ معنی مجازی کے پائے جانے پر اور معنی حقیقی کے مستعد ہونے پر قرینہ موجود ہو، جیسا کہ سابقہ مثال میں جب مولیٰ نے اپنے غلام سے اِذْ اَلَى الْفَاوَانِ حَرْزٌ کہا تو اس میں واؤ حال کے لئے ہوگا کیونکہ محل یعنی کلام حال کے معنی کا احتمال بھی رکھتا ہے اور اس بات پر قرینہ بھی موجود ہے کہ یہاں واؤ عطف کے لئے نہیں ہے۔ حال کے معنی کا احتمال تو اس طرح رکھتا ہے کہ حریت ادا الف کے وقت مستحق ہوگی اس سے پہلے مستحق نہیں ہوگی، پس حریت کا ادا اے الف کے وقت مستحق ہونا اور اس سے پہلے مستحق نہ ہونا اس بات کی علامت ہے کہ یہاں واؤ حال کے لئے ہے اور اس پر قرینہ کہ یہاں واؤ عطف کے لئے نہیں ہے یہ ہے کہ اگر واؤ کو عطف کے لئے مانا جائے تو "اِذْ اَلَى الْفَاوَانِ حَرْزٌ"

مستقل کلام ہوگا اور اس کا مطلب یہ ہوگا کہ مولانا اپنے غلام پر رقیق ہونے کے باوجود ابتداء ایک ہزار روپیہ واجب کے ہیں حالانکہ مولیٰ اس کا مستحق نہیں ہے۔ یعنی مولیٰ، غلام کے رقیق ہونے کے باوجود اس پر مال واجب کسے کا مجاز نہیں ہے کیونکہ غلام اور جو کچھ غلام کی ملک میں ہے وہ سب مولیٰ کی ملک ہے لہذا غلام پر مال واجب کرنا ایسا ہوگا جیسا کہ اپنے اوپر اپنے لئے مال واجب کرنا اور یہ ناممکن ہے۔ لہذا اپنے غلام پر واجب کرنا بھی ناممکن ہوگا۔

الحاصل واؤ کو عطف کے لئے لینے سے چونکہ یہ خرابی لازم آتی ہے اس لئے یہاں ولو کا عطف کے لئے ہونا مستعد ہوگا اور تعلیق یعنی حریت عبد کو ادا لے الف پر معلق کرنا چونکہ صحیح ہے اس لئے اس کلام کو تعلیق پر معمول کیا جائے گا اور یہ کہا جائے گا کہ یہاں حریت عبد ادا لے الف پر معلق ہے۔ اور جب ایسا ہے تو احوال کے لئے ہوگا کیونکہ حال شرط کے معنی کا نائدہ دیتا ہے جیسا کہ پہلے مذکور ہوا۔

وَقَالَ أَنْتَ طَالِقٌ وَأَنْتَ مَرِيضَةٌ أَوْ مُصَلِّيةٌ تَطَلَّقَ فِي الْحَالِ وَلَوْ نَزَى التَّعْلِيقُ
صَحَّحَتْ نَيْتُهُ فِيمَا بَيْنَهُ وَبَيْنَ اللَّهِ تَعَالَى لِأَنَّ اللَّفْظَ وَإِنْ كَانَ يَحْتَمِلُ مَعْنَى
الْحَالِ إِلَّا أَنَّهُ الظَّاهِرُ خِلَافَهُ وَإِذَا تَأَيَّدَ ذَلِكَ بِمَقْصِدِهِ ثَبَّتَ .

ترجمہ اور اگر کسی نے اپنی بیوی سے انت طالق وانت مریضۃ یا مصلیۃ کہا تو فی الحال طلاق واقع ہو جائیگی اور اگر تعلیق کی نیت کی تو اس کی نیت فیما بینہ و بین اللہ صحیح ہوگی کیونکہ لفظ الرجوع معنی حال کا احتمال رکھتا ہے مگر ظاہر اس کے خلاف ہے اور جب خلاف ظاہر اس کے ارادہ سے مؤید ہو گیا تو طلاق دیانتہ ثابت ہو جائے گی۔

تشریح ہم نے سابق میں بیان کیا ہے کہ واؤ مجاز یعنی حال کے معنی میں اس وقت استعمال ہوگا جب واؤ کے حقیقی معنی یعنی عطف کا مراد لیتا مستعد ہو۔ اور جہاں واؤ کو عطف کے معنی میں استعمال کرنا مستعد نہ ہو وہاں واؤ حال کے لئے استعمال نہ ہوگا۔ چنانچہ اگر کسی نے اپنی بیوی سے کہا انت طالق وانت مریضۃ یا انت طالق وانت مصلیۃ تو طلاق فوری طور پر واقع ہو جائے گی کیونکہ یہاں واؤ عطف کی صلاحیت رکھتا ہے اس طور پر کہ انت طالق اور انت مریضۃ دونوں جملے خبریہ ہیں۔ اسی طرح انت طالق اور انت مصلیۃ دونوں جملے خبریہ ہیں۔ اور جملہ خبریہ کا جملہ خبریہ پر عطف درست ہے لہذا ان دونوں جملوں میں عطف درست ہوگا اور جب عطف درست ہے تو دونوں جملے مستقل ہوں گے اور ایک دوسرے کی قید نہ ہوگا اور جب ایک دوسرے کی قید نہیں ہے تو وقوع طلاق حالت مرض اور حالت صلوة کے ساتھ معتد نہ ہوگی۔ بلکہ تکلم کرتے ہی واقع ہو جائے گی۔ ہاں اگر مرد نے وقوع طلاق کو حالت مرض یا حالت صلوة پر معلق کرنے کی نیت کی تو یہ نیت اگر یہ قضا صحیح نہیں ہوگی لیکن دیانتہ صحیح ہوگی۔ یعنی اگر قاضی کی عدالت میں مقدمہ گیا تو قاضی اس نیت کا اعتبار نہیں کریگا بلکہ فوری طور پر طلاق واقع ہونے کا فیصلہ دےگا۔ البتہ فیما بینہ و بین اللہ

یہ نیت مستبر ہوگی اور طلاق کا وقوع حالت مرض یا حالت صلوة پر معلق ہوگا۔ اور دلیل اس کی یہ ہے کہ مرد کا کلام انتہائی طالق دانت مریضہ اگرچہ حال کے معنی کا احتمال رکھتا ہے لیکن یہ معنی خلاف ظاہر ہیں۔ اور خلاف ظاہر اس لئے ہے کہ واؤ کو اس کے حقیقی معنی یعنی عطف پر محمول کرنا ممکن ہے لیکن جب مرد نے خلاف ظاہر معنی کو نیت اور ارادہ سے مؤید کر دیا تو یہ معنی دیانتاً ثابت ہو جائیں گے اور طلاق فی الحال واقع ہونے کے بجائے حالت مرض اور حالت صلوة پر معلق ہوگی۔

وَلَوْ قَالَ خَذْ هَذِهِ الْأَلْفَ مُضَارَبَةً وَأَعْمَلْ بِهَا فِي السَّبْرِ لَا يَتَّقِيْدُ الْعَمَلُ فِي السَّبْرِ
وَيَكُونُ الْمُضَارَبَةُ عَامَّةً لِأَنَّ الْعَمَلُ فِي السَّبْرِ لَا يَصْلُحُ حَالًا لِأَخْذِ الْأَلْفِ مُضَارَبَةً
فَلَا يَتَّقِيْدُ صَدْرُ الْكَلَامِ بِهِ .

ترجمہ | اور اگر کسی نے کہا یہ ایک ہزار روپیہ مضاربت پر کام کرنے کے لئے اور ان کے ذریعہ کپڑے کا کام کر، تو مضاربت کا عمل کپڑے کے ساتھ مقید نہ ہوگا (بلکہ) مضاربت عام ہوگی۔ اس لئے کہ کپڑے کا کام ایک ہزار روپیہ بطور مضاربت لینے کے لئے حال بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے لہذا اول کلام اس کے ساتھ مقید نہ ہوگا۔

تشریح | مصنف فرماتے ہیں کہ اگر کسی شخص نے دوسرے سے کہا "خذ هذه الالف مضاربتة واعمل بها في السبْرِ" یہ ایک ہزار روپیہ مضاربت کے لئے اور اس سے کپڑے کی تجارت کر، تو کپڑے کی تجارت متین نہ ہوگی بلکہ مضاربت عام ہوگی، یعنی مضارب ہر چیز کی تجارت کرنے کا مجاز ہوگا۔ کیونکہ کپڑے کی تجارت کا عمل بطور مضاربت ایک ہزار لینے کے لئے حال بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے، یعنی کپڑے کی تجارت کا عمل اس بات کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے کہ وہ مضاربت کے طور پر ایک ہزار روپیہ لینے کے لئے حال واقع ہو اور یہ صلاحیت اس لئے نہیں پائی جاتی کہ کپڑے کی تجارت کا عمل مؤخر ہوگا اور ایک ہزار کا لینا مقدم ہوگا۔ اور مؤخر، مقدم کا حال نہیں ہوتا اس لئے کہ حال ذوالحال کے ساتھ جمع ہوتا ہے اور مقارن ہوتا ہے، اور مؤخر، مقدم کے ساتھ جمع نہیں ہوتا لہذا مؤخر، مقدم کا حال واقع نہیں ہوگا۔ اور جب مؤخر یعنی کپڑے کی تجارت کا عمل مقدم یعنی ایک ہزار لینے کا حال نہیں ہوگا تو اول کلام یعنی مضاربت کے طور پر ایک ہزار روپیہ کا لینا، کپڑے کی تجارت کے عمل کے ساتھ مقید سمجھی نہ ہوگا۔

وَعَلَىٰ هَذَا قَالَ أَبُو حَنِيفَةَ إِذَا قَالَتْ لِرَجُلٍ طَلَّقْنِي وَلَكَ أَلْفٌ فَصَلَّقَهَا لَا يَجِبُ لَهُ
عَلَيْهَا شَيْءٌ لِأَنَّ قَوْلَهَا وَلَكَ أَلْفٌ لَا يَمْنَعُ حَالَ وَجُوبِ الْأَلْفِ عَلَيْهَا وَقَوْلُهَا
طَلَّقْنِي مُفِيدٌ بِنَفْسِهِ فَلَا يَتْرُكُ الْعَمَلُ بِهِ يَدُونَ الدَّلِيلَ بِخِلَافِ قَوْلِهِ
أَحْمَلُ هَذَا الْمَتَاعَ وَلَكَ دِرْهُمٌ لِأَنَّ ذَلَاةَ الْإِجَارَةِ تَمْنَعُ الْعَمَلَ بِحَقِيقَةِ اللَّفْظِ .

ترجمہ اور اسی اصول پر امام ابوحنیفہؒ نے کہا کہ جب کسی عورت نے اپنے شوہر سے کہا تو مجھے طلاق دیدے اور تیرے لئے ایک ہزار ہے پس شوہر نے اس کو طلاق دیدی تو شوہر کے لئے عورت پر پچھ واجب نہیں ہوگا کیونکہ عورت کا قول "دلک الف" عورت پر وجوب الف کے حال ہونے کا فائدہ نہیں دیتا ہے اور عورت کا قول "طلقنی" بذاتہ مفید ہے لہذا بلا دلیل اس پر عمل ترک نہیں کیا جائے گا اس کے برخلاف اس کا قول "یہ سامان اٹھا اور تیرے لئے ایک درہم ہے" اس لئے کہ اجارہ کی دلالت حقیقت لفظ پر عمل کو مستح کرتی ہے۔

تشریح مصنف فرماتے ہیں کہ اس قاعدے پر کہ (جو چیز حال بننے کی صلاحیت نہیں رکھتی ہے وہاں داؤ حال کے معنی میں نہیں ہوتا بلکہ عطف کے لئے ہوتا ہے) حضرت امام ابوحنیفہؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی عورت نے اپنے شوہر سے کہا طلقنی وک الف "پس شوہر نے اس کو طلاق دیدی تو عورت پر شوہر کے لئے کچھ واجب نہیں ہوگا کیونکہ عورت کا قول "دلک الف" اس بات کا فائدہ نہیں دیتا ہے کہ عورت پر ایک ہزار کا واجب ہونا شوہر کے طلاق دینے کے لئے حال ہے۔ اور عورت کا قول "طلقنی" بذاتہ خود مفید ہے کیونکہ اس کے ذریعہ مطلقاً ایقاع طلاق کو طلب کیا گیا ہے، لہذا بغیر دلیل کے اس پر عمل کو ترک نہیں کیا جائے گا، یعنی جب اس کلمہ کے ذریعہ عورت نے ایقاع طلاق کو طلب کیا اور شوہر نے طلاق دیدی تو فوری طور پر طلاق واقع ہو جائے گی۔ اور دلک الف میں داؤ چونکہ حال کے لئے نہیں ہے بلکہ عطف کے لئے ہے، اس لئے دلک الف شرط نہیں ہوگا اور جب دلک الف شرط نہیں ہے تو ایقاع طلاق کی طلب ایک ہزار پر معلق بھی نہ ہوگی۔ اور جب ایقاع طلاق کی طلب ایک ہزار پر معلق نہیں ہے تو طلاق کے عوض میں عورت پر ایک ہزار بھی واجب نہ ہوگا، اس کے برخلاف اگر کسی نے مزدور سے کہا "احمل هذا المتاع وک درهم" تو سامان اٹھانے کے بعد مزدور ایک درہم کا مستحق ہو جائے گا اور موجد پر ایک درہم واجب ہوگا۔ کیونکہ اجارہ اس بات کی دلیل ہے کہ یہاں داؤ عطف کے لئے نہیں ہے بلکہ حال کے لئے ہے اس لئے کہ اجارہ میں معاوضہ اصلی ہے وہ بغیر بدل کے مشروع نہیں ہوا ہے اور بدل اور عوض اسی صورت میں واجب ہوگا جب داؤ کو حال کے لئے مانا جائے تاکہ حال شرط کے معنی میں ہو، اور سامان کا اٹھانا ایک درہم پر معلق ہو۔ اس کے برخلاف طلاق کہ اس میں اصل یہ ہے کہ وہ بغیر مال اور بغیر بدل کے ہو لہذا وہاں داؤ کو عطف پر معمول کرنا ممکن ہے لیکن یہاں داؤ کو عطف پر معمول کرنا مستح ہے اس لئے یہاں داؤ حال کے لئے ہوگا اور موجد پر ایک درہم واجب ہوگا۔

فصل الفاء للتعقيب مع الوصل ولهذا تستعمل في الأجزية لما أشهها
تتقَّب الشَّرْطُ قَالَ أَصْحَابُنَا إِذَا قَالَ بَيْتٌ مِنْكَ هَذَا لِلْمَبْدِ بِالْفِ
فَقَالَ الْآخَرَ فَلَمْ يَحْرَ مَيَّكُونَ ذَلِكَ قَبُولًا لِلْبَيْعِ ائْتِصَاءً وَتَبَيَّتِ الْعَيْقُ مِنْهُ
عَقِيبَ الْبَيْعِ بِخِلَافِ مَا لَوْ ذَالَ وَهَوَّحَرَ أَوْ هَوَّحَرَ فَإِنَّهُ يَكُونُ رَدًّا لِلْبَيْعِ

وَإِذَا قَالَ لِلْخَيَّاطِ انْظُرْ إِلَى هَذَا الثَّرِبِ أَيَكْفِيْنِي فَمِنْصًا فَنَظَرَ فَقَالَ نَعَمْ فَقَالَ صَاحِبُ الثَّرِبِ فَأَقْطَعُهُ فَمَقَّطَعَهُ فَإِذَا هُوَ لَا يَكْفِيْهِ كَانَ الْخَيَّاطُ ضَامِنًا لِأَنَّهُ إِذَا أَمَرَهُ بِالْقَطْعِ عَقِيْبَ الْكِفَايَةِ بِخِلَافِ مَا لَوْ قَالَ انْظُرْ أَوْ رَاقِطَعُهُ فَمَقَّطَعَهُ فَإِنَّهُ لَا يَكُوْنُ الْخَيَّاطُ ضَامِنًا وَلَوْ قَالَ بِنْتُ مِنْكَ هَذَا الثَّرِبُ بِمَشْرَءٍ فَأَقْطَعَهُ فَمَقَّطَعَهُ وَلَمْ يَقُلْ شَيْئًا كَانَ الْبَيْعُ تَامًا وَلَوْ قَالَ إِنْ دَخَلْتُ هَذِهِ الدَّارَ فَلِهَذِهِ الدَّارِ فَأَنْتَ طَالِقٌ فَالشَّرْطُ دُخُوْلُ الثَّانِيَةِ عَقِيْبَ دُخُوْلِ الْأُوْلَى مُتَّصِلًا بِهِ حَتَّى لَوْ دَخَلْتَ الثَّانِيَةَ أَوَّلًا وَالْأُوْلَى آخِرًا أَوْ دَخَلْتَ الْأُوْلَى أَوَّلًا وَالثَّانِيَةَ آخِرًا لَكِنَّهُ نَعْدَ مَدَّةٍ لَا يَقَعُ الطَّلَاقُ .

ترجمہ | فار تعقیب مع الوصل کے لئے ہے اسی وجہ سے جزاؤں میں استعمال کیا جاتا ہے کیونکہ جزا شرط کے بعد آتی ہے۔ ہمارے علماء نے کہا جب پائع نے کہا بعت منك هذا العبد بالفیس مشتری نے کہا فخر حشر تو اس کا یہ قول قضاء بیع کو قبول کرنا ہوگا اور اس قول سے بیع کے بعد آزادی ثابت ہو جائے گی۔ اس کے برخلاف اگر دھو حشر یا فخر حشر کا تو یہ بیع کو رد کرنا ہوگا۔ اور اگر درزی سے کہا یہ کپڑا دیکھ کیا میرے کرتے کیلئے کافی ہو جائے گا؟ پس درزی نے دیکھ کر کہا۔ ہاں۔ پھر کپڑے کے مالک نے کہا اس کو کاٹ دے اس نے اس کو کاٹ دیا پس معلوم ہوا کہ وہ کرتے کے لئے کافی نہیں ہے تو درزی خاص میں ہوگا کیونکہ کپڑے کے مالک نے درزی کو کفایت کے بعد کاٹنے کا حکم دیا ہے اس کے برخلاف اگر اقطع یا واقطع کہا، پھر اس کو کاٹا تو درزی خاص میں نہ ہوگا اور اگر بعت منك هذا الثرب بمشروء فاقطعہ کہا پھر درزی نے اس کو کاٹ دیا اور کچھ نہیں کہا تو بیع تام ہوگی۔ اور اگر ان دخلت هذه الدار فهداه الدار فانت طالق کہا تو پہلے مکان میں دخول کے بعد دوسرے مکان میں متصل داخل ہونا شرط ہوگا حتیٰ کہ اگر دوسرے مکان میں پہلے داخل ہوا اور پہلے میں بعد میں داخل ہوا یا پہلے میں اولاً داخل ہوا اور دوسرے میں بعد میں لیکن ایک مدت کے بعد تو طلاق واقع نہ ہوگی۔

تشریح | حروف عاطفہ میں سے دوسرا حرف عطف فار ہے بقول مصنف "فار تعقیب مع الوصل کے لئے آتا ہے۔ تعقیب کا مطلب تو یہ ہے کہ معطوف، معطوف علیہ کے بعد واقع ہوگا۔ اور وصل کا مطلب یہ ہے کہ معطوف، معطوف علیہ کے فوراً بعد واقع ہوگا دونوں کے درمیان فاصلہ نہیں ہوگا، چنانچہ اگر کسی نے ضربت بنیداً فعمرواً کہا تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ ضرب عمرو ضرب رید کے فوراً بعد واقع ہوئی ہے ان دونوں کے درمیان فصل نہیں پایا گیا۔ مصنف کہتے ہیں کہ فاء چونکہ تعقیب مع الوصل کے لئے آتا ہے اسی لئے وہ جزا پر داخل ہو کر استعمال ہوتا ہے کیونکہ جزا شرط کے فوراً بعد واقع ہوتی ہے، چنانچہ اگر کسی نے اپنی بیوی سے ان دخلت الدار فانت طالق کہا تو دخول دار کے فوراً بعد طلاق واقع ہو جائیگی

اور معلوم بھی ہو کہ علت کے فوراً بعد واقع ہوتا ہے اس لئے علت پر سبھی فاء داخل ہوتا ہے۔ ہمارے علماء
 اخوان نے کہا ہے کہ جب بائع نے کہا بعت منك هذا العبد بالعت (میں نے تیرے ہاتھ پر یہ غلام ایک ہزار کے عوض
 بیچا، یہ سن کر مشتری نے کہا فخر حتر (اچھا تو یہ غلام آزاد ہے) پس مشتری کا قول فخر حتر اقتضا بیع کو
 قبول کرنا ہوگا اور پھر بیع کے بعد اس کی طرف سے آزادی ثابت ہو جائے گی، گو یا مشتری نے یوں کہا ہے قبلة
 فخر حتر۔ میں نے بیع کو قبول کیا اور پھر اس کو آزاد کیا۔ اور وجہ اس کی یہ ہے کہ مذکورہ مسئلہ میں حریت بغیر قبول
 بیع کے مستحق نہیں ہو سکتی، کیونکہ جب تک مشتری بیع کو قبول نہیں کرے گا غلام کا مالک نہیں ہوگا اور جب
 تک غلام کا مالک نہیں ہوگا غلام کو آزاد کرنا صحیح نہ ہوگا کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے لاعتق
 فیئلاً یملکہ ابن آدم، انسان جس کا مالک نہ ہو اس کو آزاد نہیں کر سکتا ہے۔

الحاصل حریت بغیر قبول بیع کے مستحق نہیں ہو سکتی ہے، اور جب حریت بغیر قبول بیع کے مستحق نہیں
 ہو سکتی تو مشتری کا فخر حتر کہہ کر غلام کو آزاد کرنا درحقیقت بیع کو قبول کرنا ہے، اس کے بعد غلام کو آزاد
 کرنا ہے۔ اس کے برخلاف اگر مشتری نے بعت منك هذا العبد بالعت کے جواب میں دھو حتر کہا یا دھو حتر
 کہا تو یہ بیع کو رد کرنا ہوگا کیونکہ یہاں فاء جو تعقیب کے لئے آتا ہے نہیں پایا گیا بلکہ کلام داؤ کے ساتھ
 دھو حتر یا بغیر حرف عطف کے دھو حتر ہے۔ اور اس میں دو احتمال ہیں۔ ایک احتمال تو یہ ہے کہ دھو
 حتر یا دھو حتر کہہ کر اس حریت اور آزادی کی خبر دی گئی ہو جو ایجاب بیع یعنی "بعت منك هذا العبد بالعت"
 سے پہلے ثابت ہے، اگر ایسا ہے تو حدیث لاعتق فیئلاً یملکہ ابن آدم کی وجہ سے مشتری کے قول دھو حتر یا دھو حتر
 سے غلام آزاد نہ ہوگا۔ دوسرا احتمال یہ ہے کہ دھو حتر یا دھو حتر کہہ کر مشتری نے بیع کو قبول کیا ہو اس طور پر کہ
 مشتری نے حریت اور آزادی کو فی الحال ثابت کیا ہو اور مشتری کا حریت کو اپنی طرف سے ثابت کرنا اسی وقت ممکن
 ہوگا جب اقتضا بیع کو قبول کرنا ثابت ہوگا، کیونکہ مشتری کی طرف قبول بیع کے بغیر آزادی مستحق نہیں ہو سکتی ہے۔
 الحاصل پہلے احتمال کی بنا پر مشتری کی طرف سے قبول بیع ثابت نہیں ہوتا اور دوسرے احتمال کی بنا پر ثابت
 ہو جاتا ہے۔ گویا قبول بیع کے ثابت ہونے میں شک ہو گیا اور شک کی وجہ سے قبول بیع ثابت نہیں ہوتا اور جب
 ایسا ہے تو مشتری کا یہ کلام دھو حتر یا دھو حتر بیع کو قبول کر کے غلام کو آزاد کرنا نہیں ہوگا بلکہ ایجاب بیع یعنی
 بائع کے قول بعت منك هذا العبد بالعت کو رد کرنا ہوگا اور مطلب یہ ہوگا کہ تجھ کو بیچنے کا کیا حق ہے "وہ جس
 کو تو غلام سمجھ کر بیچ رہا ہے وہ تو پہلے سے آزاد ہے غلام نہیں ہے۔ اور آزاد کو بیچنا صحیح نہیں ہے، لہذا میں تیرے
 اس بیچنے کو قبول نہیں کرنا۔

فاء کے تعقیب میں الوصل ہونے پر دوسرا مسئلہ متفرع کرتے ہوئے مصنف نے فرمایا ہے کہ اگر کسی درزی
 سے کہا یہ کپڑا دیکھ کیا میرے کرتے کے لئے کافی ہو جائے گا؟ درزی نے دیکھ کر کہا، ہاں۔ پس کپڑے کے مالک
 نے کہا فاقطعہ (پس اس کو کاٹ دے) درزی نے اس کو کاٹ دیا، کاٹنے کے بعد معلوم ہوا کہ وہ کپڑا کرتے

کے لئے ناکافی ہے تو درزی مالک کے لئے کپڑے کا ضامن ہوگا کیونکہ مالک کے قول خاتمہ میں فار تعقیب کے لئے ہے جو اس پر دلالت کرتا ہے کہ کپڑا اکاٹنے کا امر کفایت کے بعد ہے یعنی مالک کے کلام کا مطلب یہ ہے ان کفائی تمیضا خاتمہ اگر کپڑا اکاٹنے کے لئے کافی ہو تو کوٹاٹ در نہ نہیں، پس جب کپڑا کافی نہیں ہو تو اس کا کاٹنا مالک کی اجازت کے بغیر ہوگا اور جب درزی کپڑے کو کاٹنا مالک کی اجازت کے بغیر ہے تو درزی اس کپڑے کا ضامن ہوگا کیونکہ درزی نے کپڑا اکاٹ کر تعدی کی ہے اور تعدی کرنے والا نقصان کا ضامن ہوتا ہے لہذا درزی بھی کپڑے کا ضامن ہوگا، اس کے برخلاف اگر کپڑے کے مالک نے کہا قطعاً بغیر حرف عطف کے یا داد کے ساتھ واقطعہ کہا اور درزی نے کوٹاٹ دیا تو درزی کپڑے کا ضامن نہیں ہوگا، کیونکہ اس صورت میں کاٹنے کا حکم دینا نہیں کے لئے کافی ہونے پر مرتب نہیں ہے بلکہ کپڑا اکاٹنے کا حکم دینا مطلق ہے اور جب ایسا ہے تو عموم اجازت کو جوہ سے کپڑے کا کاٹنا ناجائز و صحیح نہیں ہے۔ اگر کوئی یہ اعتراض کرے کہ درزی نے کپڑے کے مالک کو یہ کہہ کر کہ یہ کپڑا تیرے کرتے کے لئے کافی ہے دھوکا دیا ہے لہذا اس دھوکا دینے کی وجہ سے درزی پر ضمان واجب ہونا چاہئے۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ خرید کے ذریعہ دھوکا دینا اگر عقد معاوضہ میں نہ ہو تو "وہ" دھوکا دینے والے پر ضمان واجب نہیں کرتا ہے۔ جیسے اگر کسی نے کسی سے کہا کہ یہ راستہ برائے ہے پس اس آدمی نے اس راستے سے سفر کیا اور جوڑوں نے اس کا سامان لئے لیا تو راستہ کو بڑا امن بنانے والا سامان کا ضامن نہ ہوگا۔

تیسرا مسئلہ متفرع کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ اگر کسی نے کہا بیعت منک هذا الثوب بعشرة خاتمہ میں نے تیرے ہاتھ پر کپڑا دس روپیہ میں بیچا تو اس کو کوٹاٹ، اس نے بغیر کچھ کہے اس کو کوٹاٹ دیا تو یہ بیع تام ہو جائے گی کیونکہ اس وقت بائع کے کلام کا مطلب یہ ہوگا کہ اگر تم نے دس روپیہ کے عوض اس کپڑے کو خرید لیا ہے تو کوٹاٹ لو، لہذا جب مشتری نے کپڑا اکاٹ لیا تو یہ اس بات کی علامت ہے کہ اس نے عقد بیع کو قبول کر کے کاٹا ہے اور جب ایسا ہے تو قبول بیع اقتضائاً ثابت ہوگا اور تقدیری عبارت یہ ہوگی "میں نے دس روپیہ کے عوض تیرے ہاتھ پر کپڑا فروخت کیا ہے لہذا تو اس بیع کو قبول کر اور کپڑے کو کوٹاٹ" پس جب اس نے کپڑا اکاٹ دیا ہے تو یہ اس بات کی دلیل ہے کہ بیع کو قبول کر کے کاٹا ہے اور جب مشتری کی طرف سے بیع کو قبول کرنا پایا گیا تو بیع تام ہو جائیگا۔

فار کے تعقیب مع الوصل کے لئے ہونے پر متفرع کرتے ہوئے مصنف نے جو تھا مسئلہ یہ ذکر کیا ہے کہ اگر کسی نے اپنی بیوی سے ان دخلت هذه الدار فلهذا الدار فانبت طالق کہا تو پہلے مکان میں داخل ہونے کے بعد دوسرے مکان میں متصلاً داخل ہونا د توبع طلاق کی شرط ہوگی۔ چنانچہ شیخ فیصلہ اگر پہلے دوسرے مکان میں داخل ہوا اور پھر پہلے مکان میں داخل ہوا تو تعقیب کے نہ پائے جانے کی وجہ سے طلاق واقع نہ ہوگی۔ اور اگر پہلے مکان میں آؤلاً داخل ہوا اور دوسرے مکان میں ثانیاً داخل ہوا لیکن ایک مدت کے بعد یعنی تاخیر سے داخل ہوا تو بھی طلاق واقع نہ ہوگی کیونکہ اس صورت میں اگرچہ تعقیب پائی گئی لیکن وصل نہیں پایا گیا اس لئے طلاق واقع نہ ہوگی۔

وَقَدْ يَكُونُ الْفَاءُ لِبَيَانِ الْعِلَّةِ مِثَالَهُ إِذَا قَالَ لِعَبْدِهِ أَدِّ إِلَيَّ الْفَاءَ فَانْتِ حُرٌّ كَانَ
الْعَبْدُ حُرًّا فِي الْحَالِ وَإِنْ لَمْ يُوَدَّ شَيْئًا وَلَوْ قَالَ لِلْحَرِيِّ إِتْرُلْ فَانْتِ آمِنٌ كَانَ
آمِنًا وَإِنْ لَمْ يَنْزِلْ -

ترجمہ اور فاء کبھی بیان علت کے لئے ہوتا ہے اس کی مثال جب مولیٰ نے اپنے غلام سے کہا "ادّ الی الفاء فانّت حرّ" تو غلام فی الحال آزاد ہوگا اگرچہ اس نے کچھ ادا نہ کیا ہو اور اگر مسلمان نے حربی سے کہا "اترل فانّت امن" تو حربی مامون ہوگا، اگرچہ وہ نہ اترے۔

تشریح مصنف فرماتے ہیں کہ فاء کبھی بیان علت کے لئے آتا ہے، یعنی اس بات کو بیان کرنے کے لئے آتا ہے کہ اس کے بعد یا اس سے پہلے علت ہے، اور یہ فاء جو بیان علت کے لئے آتا ہے حکم پر بھی داخل ہوتا ہے اور علت پر بھی داخل ہوتا ہے، کلام عرب میں دونوں استعمال موجود ہیں۔ حکم پر داخل ہونے کا استعمال جیسے عرب دالے بولتے ہیں "اطعمته فاشبعتہ" اس کا مطلب یہ ہے کہ میں نے اس کو سیر کر دیا ہے اور اس کی علت یہ ہے کہ میں نے اس کو کھلایا ہے۔ دیکھئے اس مثال میں اطعام (کھلانا) علت ہے اور الشباع (سیر کرنا) حکم ہے اور فاء حکم پر داخل ہے۔ اسی طرح وہ کہتے ہیں "سقیته فاسودتہ" میں نے اس کو پلا کر سیراب کر دیا ہے، یعنی میں نے اس کو سیراب کر دیا ہے اور اس کی علت یہ ہے کہ میں نے اس کو پلایا ہے۔ ملاحظہ فرمائیے یہاں بھی سیراب کرنا حکم ہے اور پلانا علت ہے اور فاء حکم پر داخل ہے۔ اور علت پر داخل ہونے کا استعمال جیسے عرب دالے قیدی سے کہتے ہیں "ابشر فقد اتاك الغوث" مبارک ہو تیرے پاس مرد آگئی۔ یہاں غوث اور مدد کا آنا بشارت کی علت ہے اور فاء علت پر داخل ہے۔ یہ خیال رہے کہ فاء کے علت پر داخل ہونے کی شرط یہ ہے کہ اس علت کے لئے دوام ہو یعنی وہ علت ایسی ہو جو حکم کے بعد بھی موجود رہے جیسا کہ حکم سے پہلے موجود تھی اور اگر یہ شرط نہ پائی گئی تو علت پر فاء کا داخل کرنا جائز نہ ہوگا اور علت پر فاء کے داخل ہونے کی یہ شرط اس لئے بیان کی گئی ہے کہ فاء اپنے مدخول کی تعقیب پر دلالت کرتا ہے، یعنی فاء کے مدخول کا اس کے ماخول سے متراجی اور بعد میں ہونا ضروری ہے اور یہ بات مسلم ہے کہ علت حکم سے پہلے ہوتی ہے۔ علت کا حکم سے مؤخر ہونا محال ہے، پس جب علت میں دوام ہوگا تو وہ جس طرح حکم سے پہلے موجود ہوگی اسی طرح حکم کے بعد بھی موجود ہوگی اور جب اس صورت میں علت حکم کے بعد بھی موجود ہے تو تعقیب جو فاء کا مدلول ہے وہ حاصل ہوگئی اور جب فاء کا مدلول یعنی تعقیب پائی گئی تو اس صورت میں فاء کا علت پر داخل کرنا بھی صحیح ہوگا۔ صاحب توضیح نے کہا ہے کہ علت پر فاء کا داخل کرنا اس وقت صحیح ہوگا جب علت غائی ہوگی کہ علت غائیہ کا وجود حکم اور معلول سے مؤخر ہوتا ہے اور جب علت غائیہ کا وجود معلول سے مؤخر ہوتا ہے تو تعقیب جو فاء کا مدلول ہے مستحق ہو جائے گا۔ اس بات کی مثال کہ فاء بیان علت کیلئے ہے یہ ہے کہ اگر مولیٰ نے

اپنے غلام سے کہا اِنَّ الْغُلَامَانَ حُرٌّ تَوَّعَلَمَ فِي الْغُورِ اَزَادَ هُوَ جَاءَ كَا اِذَا جَاءَ اس نے کچھ بھی ادارہ نہ کیا۔ اس مثال میں فاء علت پر داخل ہے اور مطلب یہ ہے کہ تو ایک ہزار ادارہ کیونکہ تو آزاد ہے۔ حریت جو کہ ایک دائی چیز ہے اس لئے وہ بقاء کی طرف نظر کرتے ہوئے ادارے کبھی مؤخر ہوگی اور جب حریت ادارے سے مؤخر ہے تو اس پر فاء کا داخل کرنا صحیح ہوگا۔ الحاصل حریت علت ہے اور ادارہ الف معلول اور علم ہے اور علت کا وجود چونکہ معلول کے وجود سے مقدم ہوتا ہے اس لئے حریت بخیراً ادارہ الف سے پہلے ثابت ہوگی اور ادارے سے اس کا کوئی تعلق نہ ہوگا اور کلام میں اس پر بھی کوئی قرینہ نہیں ہے کہ حریت ادارہ الف پر معلق ہے، لہذا حریت اور آزادی مولیٰ کے کلام سے فارغ ہوتے ہی ثابت ہو جائے گی رہا یہ سوال کہ یہاں فاء کو علت پر کیوں محمول کیا گیا ہے عطف جو اس کے حقیقی معنی ہیں اس پر کیوں محمول نہیں کیا گیا؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں عطف مستدر ہے اس طور پر کہ "اِنَّ الْغُلَامَانَ حُرٌّ تَوَّعَلَمَ فِي الْغُورِ" جملہ خبریہ ہے اور جملہ خبریہ کا جملہ انشائیہ پر عطف ناجائز ہے اور جب عطف ناجائز ہے تو مجاز یعنی بیان علت پر محمول کیا جائے گا۔

بیان علت کے لئے فاء کی دوسری مثال یہ ہے کہ اگر مسلمان نے حربی پہاڑ چھوئے اور کیونکہ تو مومن ہے تو اس صورت میں وہ اترے یا نہ اترے دونوں صورتوں میں مومن ہوگا۔ اور دلیل اس کی یہ ہے کہ یہاں فاء عطف کے لئے نہیں ہو سکتا کیونکہ "اِنَّ الْغُلَامَانَ حُرٌّ تَوَّعَلَمَ فِي الْغُورِ" جملہ خبریہ ہے اور جملہ انشائیہ پر جملہ خبریہ کا عطف ناجائز ہے۔ اور جب اِنَّ الْغُلَامَانَ حُرٌّ تَوَّعَلَمَ فِي الْغُورِ پر عطف ناجائز ہے تو ثبوتِ امن، نزل پر مرتب نہیں ہوگا۔ الحاصل جب فاء عطف کے لئے نہیں ہے تو مجازاً بیان علت پر محمول ہوگا، اور مطلب یہ ہوگا کہ جب اترنے کی علت ثبوتِ امن موجود ہے تو، تو اترنا، پس وہ اترے یا نہ اترے امن بہر حال ثابت ہے، ثبوتِ امن کا نزل سے کوئی تعلق نہیں ہے۔

وَفِي الْجَامِعِ مَا اِذَا قَالَ اَمْرًا مَرَّاتٍ بِبَيْدِكَ فَطَلَّقَهَا فَطَلَّقَهَا فِي الْمَجْلِسِ طَلَّقَتْ
طَلِيقَةً بَابِنَةً وَلَا يَكُونُ الشَّرْفِيُّ تَوَكُّبًا يَطْلُقُ بِغَيْرِ الْاَوَّلِ فَصَارَ كَاثِرَةً
قَالَ طَلَّقَهَا لِيَسْتَبِ اَنَّ اَمْرَهَا بِبَيْدِكَ وَلَوْ قَالَ طَلَّقَهَا فَجَعَلَتْ اَمْرَهَا بِبَيْدِكَ
فَطَلَّقَهَا فِي الْمَجْلِسِ طَلَّقَتْ تَطْلِيقَةً رَجْعِيَّةً وَلَوْ قَالَ طَلَّقَهَا وَجَعَلَتْ اَمْرَهَا
بِبَيْدِكَ وَطَلَّقَهَا فِي الْمَجْلِسِ طَلَّقَتْ تَطْلِيقَتَيْنِ وَكَذَلِكَ لَوْ قَالَ طَلَّقَهَا
اِسْمًا اَوْ اِسْمًا وَطَلَّقَهَا فَطَلَّقَهَا فِي الْمَجْلِسِ وَقَعَتْ تَطْلِيقَتَانِ۔

ترجمہ | اور جامع کبیر میں ہے کہ جب شوہر نے (کسی سے) کہا میری بیوی کا معاملہ تیرے ہاتھ میں ہے لہذا تو اس کو طلاق دیدے اس نے اس کو اسی مجلس میں طلاق دیدی تو ایک طلاق بائنہ واقع ہو جائے گی اور

ثانی (فطلقها) طلاق اول کے علاوہ کسی طلاق کی توکیل نہ ہوگی۔ پس ایسا ہو گیا گویا اس نے یوں کہا تو اس کو اس وجہ سے طلاق دیدے کہ اس کا معاملہ تیرے ہاتھ میں ہے۔ اور اگر کہا تو اس کو طلاق دیدے کیونکہ میں نے اس کا معاملہ تیرے ہاتھ میں دیدیا ہے پس اس نے اسی مجلس میں طلاق دیدی تو ایک طلاق رجعی واقع ہو جائے گی۔ اور اگر کہا تو اس کو طلاق دیدے اور میں نے اس کا معاملہ تیرے ہاتھ میں دیدیا ہے اور اس نے اس کو مجلس ہی میں طلاق دیدی تو دو طلاقیں واقع ہو جائیں گی، اور اسی طرح اگر شوہر نے کہا تو اس کو طلاق دیدے اور اس کو جدا کر یاد یوں کہا، تو اس کو جدا کر اور اس کو طلاق دیدے پس اس کو مجلس میں طلاق دیدی تو دو طلاقیں واقع ہو جائیں گی۔

تشریح سابق میں کہا گیا تھا کہ فاء علت پر بھی داخل ہوتا ہے اور علت کے حکم اور معلول پر بھی داخل ہوتا ہے۔ مثلاً کہہ کر مصنف نے ایسی مثالیں ذکر کی ہیں جن میں فاء علت پر داخل ہے۔ اور دینی الجماع سے ان مثالوں کا ذکر ہے جہاں فاء حکم اور معلول پر داخل ہے، چنانچہ فرمایا ہے کہ حضرت امام محمد نے جامع کبیر میں فرمایا ہے کہ اگر شوہر نے کسی آدمی کو طلاق کا وکیل بناتے ہوئے کہا "أَمْرًا مَرَاتِي بِنَيْدِكَ فَطَلَّقَهَا" میری بیوی کا معاملہ تیرے ہاتھ میں ہے لہذا تو اس کو طلاق دیدے۔ اس عبارت میں امر امراتی بیدک جو کہ خبر ہے اور طلقها انشاء ہے اس لئے عطف درست نہیں ہوگا۔ اور جب عطف درست نہیں ہے تو فاء کو بیان علت پر محمول کیا جائیگا۔

الحاصل اس مثال میں فاء بیان علت کے لئے ہے اور حکم پر داخل ہے کیونکہ امر بالمہد علت ہے اور طلاق اس کا حکم اور معلول ہے اور مطلب یہ ہے کہ تو میری بیوی کو طلاق دے کیونکہ میں نے تجھ کو اس کا اختیار دیا ہے۔ اس اختیار کے بعد اگر وکیل نے اس کی بیوی کو اسی مجلس میں طلاق دیدی تو اس عورت پر ایک طلاق بائنہ واقع ہو جائے گی۔ مصنف نے فی المجلس کہہ کر اسی مجلس کی تہید اس لئے ذکر کی ہے کہ یہ کلام تفویض طلاق کے لئے ہے اور تفویض مجلس پر منحصر ہوتی ہے۔ لہذا وکیل اگر اسی مجلس میں طلاق دیکر طلاق واقع ہوگی ورنہ نہیں اور اس صورت میں طلاق بائنہ اس وجہ سے واقع ہوگی کہ امر بالمہد کے ذریعہ جو طلاق وکیل کے سپرد کی جاتی ہے وہ طلاق کنائی کہلاتی ہے اور الفاظ کنائی سے ایک طلاق بائنہ واقع ہوتی ہے لہذا یہاں بھی عورت پر ایک طلاق بائنہ واقع ہوگی۔ مصنف کہتے ہیں کہ شوہر کا قول "فطلقها" طلاق اول کے علاوہ کسی مستقل طلاق کی توکیل نہیں ہے کہ عورت پر دو طلاقیں واقع ہوں، بلکہ یہ ایسا ہے گویا شوہر نے یوں کہا کہ تو میری بیوی کو طلاق دیدے کیونکہ اس کا معاملہ طلاق تیرے اختیار میں ہے، پس خطبہ سے وہی طلاق مراد ہوگی جو امر بالمہد کے ذریعہ وکیل کے سپرد کی گئی ہے۔ ایسا نہیں ہے کہ امر بالمہد کے ذریعہ ایک طلاق کا وکیل کیا گیا ہو اور خطبہ کے ذریعہ مستقل دوسری طلاق کا وکیل کیا گیا ہو اور جب ایسا ہے تو عورت پر ایک طلاق واقع ہوگی دو طلاقیں واقع نہ ہوں گی۔ ہاں۔ اگر فاء عطف کے لئے ہوتا تو بلاشبہ دو طلاقیں واقع ہوتیں۔ اور اگر شوہر نے کسی سے کہا "طَلَّقَهَا فَجَعَلْتَ أَمْرًا مَرَاتِي بِنَيْدِكَ" تو اس کو طلاق دیدے کیونکہ میں نے اس کا معاملہ تیرے اختیار میں دیدیا ہے، پس وکیل نے اگر اسی مجلس میں طلاق دیدی تو عورت پر ایک رجعی طلاق واقع ہوگی۔ کیونکہ اس کلام سے صریحی طلاق کی تفویض کی گئی ہے اور صریحی

طلاق سے طلاق رجعی واقع ہوتی ہے لہذا اس کلام سے طلاق رجعی واقع ہوگی اور رہا امر بالید یعنی فجعلت امرہ ابیدک تو یہ اس کا بیان ہوگا۔ اور اگر شوہر نے کسی سے کہا "طلقھا وجعلت امرہ ابیدک" اور وکیل نے اسی مجلس میں طلاق دیدی تو عورت پر دو طلاقیں واقع ہوں گی اور دونوں بائنہ ہوں گی۔ دو تو اس لئے واقع ہوں گی کہ داؤ بیان علت کا احتمال نہیں رکھتا ہے اور عطف پر محمول کرنے کے لئے اگرچہ یہ دشواری ہے کہ طلقھا حملہ انشائیہ اور جعلت امرھا بیدک "جملہ خبریہ ہے اور خبریہ کا انشائیہ پر عطف ناجائز ہے، لیکن عاقل بالغ کے کلام کو لغو ہونے سے بچانے کے لئے اس کے سوا چارہ بھی نہیں ہے اس لئے یہاں مجبوراً داؤ کو عطف پر محمول کیا جائے گا، اور یہ بات آپ کو معلوم ہے کہ عطف منابرت کا تقاضہ کرتا ہے لہذا طلقھا کے ذریعہ ایک طلاق کی توکیل ہوگی، اور جعلت امرہ ابیدک کے ذریعہ دوسری طلاق کی توکیل ہوگی اس کے بعد وکیل جب طلقھا کہہ کر اس عورت کو طلاق دیکو تو دونوں طلاقیں واقع ہو جائیں گی۔ پہلی طلاق جو نوکصر کی لفظ سے دی گئی ہے اس لئے رجعی ہوگی اور دوسری طلاق امر بالید یعنی لفظ کنائی سے دی گئی ہے اس لئے بائنہ ہوگی اور بائنہ کے ساتھ طلاق رجعی بھی بائنہ ہو جاتی ہے لہذا دونوں طلاقیں بائنہ ہوں گی۔ اور بائنہ کے ساتھ رجعی اس لئے بائنہ ہو جاتی ہے کہ طلاق رجعی کا تقاضہ یہ ہے کہ شوہر کے لئے رجعت جائز ہو اور بائن کا تقاضہ یہ ہے کہ رجعت ناجائز ہو اور جو ازد عدم جو ازد کے درمیان تعارض کی صورت میں عدم جو ازد رائج ہوتا ہے لہذا یہاں رجعت کا عدم جو ازد رائج ہوگا اور جب رجعت کا عدم جو ازد رائج ہے تو طلاق رجعی بھی بائن ہی شمار ہوگی۔ اسی طرح اگر شوہر نے کسی سے کہا "طلقھا وانبتھا" تو اس کو طلاق دیدے یا اس کو جدا کر، یا یوں کہا "ابنھا وطلقھا" اس کو جدا کر اور اس کو طلاق دے، پس وکیل نے اسی مجلس میں اسکو طلاق دیدی تو ان دونوں صورتوں میں اس پر دو بائن طلاق واقع ہو جائیں گی۔ کیونکہ داؤ عطف اس پر دلالت کرتا ہے کہ شوہر نے وکیل کو دو طلاقوں کا اختیار دیا ہے ایک کا لفظ طلقھا کے ذریعہ، دوسری کا انبتھا کے ذریعہ۔ پس جب وکیل نے عورت کو طلاق دی تو وہ دونوں طلاقیں واقع ہو جائیں گی جن کا شوہر نے وکیل کو اختیار دیا ہے اور لفظ انبتھا سے طلاق بائن واقع ہوتی ہے اور ہم پہلے کہہ چکے ہیں کہ طلاق بائن کے ساتھ طلاق رجعی بھی بائنہ ہو جاتی ہے لہذا یہ دونوں طلاقیں بائنہ ہوں گی۔

یہ ذہن میں رکھئے کہ اس آخری مسئلہ میں فی المجلس کی قید اتفاقی ہے یا کتاب کا سہو ہے کیونکہ طلقھا وانبتھا توکیل ہے اور توکیل مجلس پر منحصر نہیں ہوتی، پس جب توکیل مجلس پر منحصر نہیں ہوتی تو وکیل کو جس طرح مجلس میں طلاق دینے کا اختیار ہوگا اسی طرح مجلس کے ختم ہونے کے بعد بھی طلاق دینے کا اختیار ہوگا۔ اس کے برخلاف وہ مسائل جن میں امر بالید کے ذریعہ اختیار دیا گیا ہے وہاں تملیک طلاق اور تفویض طلاق ہے اور تملیکات مجلس پر منحصر ہوتی ہیں لہذا ان مسائل میں وکیل کو صرف مجلس میں طلاق دینے کا اختیار ہوگا مجلس کے بعد یہ اختیار حاصل نہ ہوگا۔

وَعَلَىٰ هَذَا قَالَ أَصْحَابُنَا إِذَا أُعْتِقَتِ الْأَمَةُ الْمُنْكَوْحَةُ ثَبَّتَ لَهَا الْخِيَارُ سَرَاءً
كَانَ زَوْجُهَا عَبْدًا أَوْ حُرًّا لِأَنَّ قَوْلَهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ لِبَيْرِةَ حِينَ أُعْتِقَتْ مَلَكَتْ
بِضْعِكَ فَاخْتَارِي أَنْتَبَتِ الْخِيَارَ لَهَا بِسَبَبِ مَلَكَتْهَا بِضْعُهَا بِالْمِثْقِ وَهَذَا الْمَعْنَى
لَا يَسْتَفَارَتُ بَيْنَ كَوْنِ الزَّوْجِ عَبْدًا أَوْ حُرًّا -

ترجمہ

اسی پر ہمارے علماء نے کہا ہے کہ جب منکوحہ باندی آزاد کر دی گئی تو اس کے لئے خیار ثابت ہوگا خواہ
اس کا شوہر غلام ہو خواہ آزاد ہو، کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت بیریہ رضی اللہ عنہا سے اس
وقت فرمایا تھا جس وقت وہ آزاد کر دی گئی " مَلَكَتْ بِضْعَكَ فَاخْتَارِي " آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے بیریہؓ کے
کے لئے خیار ثابت کیا ہے اس سبب سے کہ وہ آزاد ہونے کی وجہ سے اپنے بضعہ کی مالک ہو گئیں ہیں اور
یہ معنی زوج کے غلام یا آزاد ہونے کے درمیان کوئی فرق نہیں کرتا ہے۔

تشریح صاحب کتاب فرماتے ہیں کہ اس اصول پر کہ فار کبھی حکم اور معلول پر داخل ہوتا ہے ہمارے علماء نے
کہا ہے کہ جب منکوحہ باندی آزاد کر دی جائے تو اس کے لئے خیار عتق ثابت ہوگا، یعنی منکوحہ باندی
کو نکاح کو فسخ کرنے اور باقی رکھنے کے درمیان اختیار ہوگا اس کا شوہر غلام ہو یا آزاد ہو اور اس کی دلیل یہ ہے
کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت بیریہ سے ان کے آزاد ہونے کے بعد فرمایا تھا " مَلَكَتْ بِضْعُكَ
فَاخْتَارِي " تو اپنے بضعہ کی مالک ہو گئی لہذا تجھ کو فسخ نکاح کا اختیار ہے۔ اس حدیث میں صاحب شریعت صلی اللہ
علیہ وسلم نے بیریہؓ کے لئے خیار اس لئے ثابت کیا ہے کہ وہ اپنے بضعہ کی مالک ہو گئی ہے، حدیث میں ثبوت
خیار بیریہؓ حکم اور معلول ہے اور عتق کی وجہ سے بضعہ کا مالک ہونا علت ہے اور فار حکم پر داخل ہے لہذا حکم
یعنی ثبوت خیار، علت یعنی ثبوت ملک بضعہ پر مرتب ہوگا اور مطلب یہ ہوگا کہ منکوحہ باندی کے لئے جو ہی ملک بضعہ
ثابت ہوگا خیار عتق ثابت ہو جائے گا، خواہ اس کا شوہر غلام ہو خواہ آزاد ہو، اسی کو مصنف نے یوں کہا ہے کہ
یہ معنی یعنی منکوحہ باندی کے لئے ثبوت ملک بضعہ زوج کے غلام اور حر ہونے کے درمیان کوئی فرق نہیں کرتا ہے
یعنی زوج غلام ہو یا آزاد ہو دونوں صورتوں میں یہی حکم ہوگا کہ منکوحہ باندی کے لئے ثبوت ملک بضعہ کے بعد
خیار ثابت ہو جائیگا۔ حضرت امام شافعیؒ اس مسئلہ میں علماء احناف کے مخالف ہیں چنانچہ وہ فرماتے ہیں کہ شوہر
اگر غلام ہے تو منکوحہ باندی کو آزاد ہونے کے بعد خیار عتق حاصل ہوگا اور اگر شوہر آزاد ہے تو اس کو خیار عتق
حاصل نہ ہوگا۔

وَيَنْفَرَعُ مِنْهُ مَسْأَلَةٌ اِعْتِبَارِ الصَّلَاتِ بِالنِّسَاءِ فَإِنَّ بُضْعَ الْأَمَةِ الْمُنْكَوْحَةِ
مَلَكَتِ الزَّوْجَ وَلَوْ يَزُلُ عَنْ مَلَكَتْهَا بِضْعُهَا فَدَعَتِ الصَّرْوَةَ إِلَى الْقَوْلِ بِإِزْدِيَادٍ

الْمَلِكُ بِعَيْتِهَا حَتَّى يَثْبُتَ لَهُ الْمَلِكُ فِي الزِّيَادَةِ وَيَكُونَ ذَلِكَ سَبَبًا لِثُبُوتِ الْخِيَارِ
لَهَا وَإِذَا يَأْتِي الْمَلِكُ بِعَيْتِهَا مَعْنَى مَسْأَلَةِ إِعْتِبَارِ الطَّلَاقِ بِالنِّسَاءِ
فَيَدَارُ حُكْمُ مَا لِكَيْتِ الثَّلَاثِ عَلَى عَيْتِ الزُّوجَةِ دُونَ عَيْتِ الزُّوجِ كَمَا
هُوَ مَذْهَبُ الشَّافِعِيِّ

ترجمہ اور فاد جو حدیث میں مذکور ہے اس سے طلاق بالنساء کے اعتبار کا مسئلہ متفرع ہوگا اس لئے کہ منکوحہ باندی کا بعضہ شوہر کا منکوحہ ہے اور اس کے آزاد ہونے سے شوہر کی ملک زائل نہیں ہوتی، پس اس کے آزاد ہونے سے ملک بڑھ جانے کے قائل ہونے کی ضرورت داعی ہوئی یہاں تک کہ شوہر کے لئے زیادتی میں ملک ثابت ہوگی اور یہ ملک کا زیادہ ہونا باندی کے لئے ثبوتِ خیار کا سبب ہوگا اور اس کے آزاد ہونے سے ملک کا زیادہ ہونا طلاق بالنساء کے اعتبار کے مسئلہ کے معنی میں پس مالکیتِ ثلاث کا حکم زوجہ کے عین پر دائر ہوگا جائیگا نہ کہ زوج کے عین پر جیسا کہ وہ امام شافعی کا مذہب ہے۔

تشریح حدیث مملکت بضمک فاختاری میں جو فاد بیان علت کے لئے مذکور ہے، صاحب اہول الشاشی نے احناف کے مذہب کے مطابق اس سے یہ مسئلہ متفرع کیا ہے کہ طلاق کی تعداد میں عورتوں کی حریت اور عبدیت کا اعتبار ہے مردوں کی حریت اور عبدیت کا اعتبار نہیں ہے اس سے پہلے یہ ذہن نشین فرمائیں کہ طلاق رقیق کی وجہ سے ناص اور تعداد میں کم ہو جاتی ہے چنانچہ حریت کے ساتھ شوہر تین طلاقیوں کا مالک ہوگا اور رقیق کے ساتھ دو کا مالک ہوگا اس میں سب کا اتفاق ہے لیکن اس میں اختلاف ہے کہ اس سلسلہ میں مردوں کے حال کا اعتبار ہے عورتوں کے حال کا اعتبار نہیں ہے، چنانچہ احناف کے نزدیک عورتوں کا حال معتبر ہے اور امام شافعی کے نزدیک مردوں کا حال معتبر ہے، یعنی احناف کا مذہب یہ ہے کہ عورت اگر باندی ہے تو شوہر دو طلاقیوں کا مالک ہوگا اور اگر عورت آزاد ہے تو شوہر تین طلاقیوں کا مالک ہوگا شوہر خواہ آزاد ہو یا غلام ہو۔ اور امام شافعی کا مذہب یہ ہے کہ مرد اگر آزاد ہے تو وہ تین طلاقیوں کا مالک ہوگا اور اگر غلام ہے تو دو غلاموں کا مالک ہوگا اس کی بیوی آزاد ہو یا باندی ہو۔ شریح اختلاف اس صورت میں ظاہر ہوگا کہ آزاد مرد کی بیوی اگر باندی ہو تو احناف کے نزدیک شوہر دو طلاقیوں کا مالک ہوگا اور شوہر کے نزدیک تین طلاقیوں کا مالک ہوگا۔ اور اگر شوہر غلام اور بیوی آزاد ہو تو احناف کے نزدیک شوہر تین طلاقیوں کا مالک ہوگا اور شوہر کے نزدیک دو طلاقیوں کا مالک ہوگا۔

صاحب اہول الشاشی فرماتے ہیں کہ ہمارا مذہب مذکورہ حدیث پر متفرع ہے اس طور پر کہ اس پر سب کا اتفاق ہے کہ منکوحہ باندی کا بعضہ شوہر کی ملک ہے، یعنی شوہر اپنی منکوحہ باندی کے بعضہ کا مالک ہے اور مولیٰ کے آزاد کرنے سے وہ ملک ختم بھی نہیں ہوتی اس لئے کہ اگر مولیٰ کے آزاد کرنے سے شوہر کی ملک ختم ہو جاتی ہے تو جس صورت میں زوجہ معتقہ عدم فسخ نکاح کو اختیار کرتی اس صورت میں

شوہر تجدید نکاح کا محتاج ہو تا حالانکہ اس صورت میں شوہر کسی کے نزدیک بھی تجدید نکاح کا محتاج نہیں ہے۔ پس زوجہ معتقہ کے عدم فسخ نکاح کو اختیار کرنے کی صورت میں شوہر کو تجدید نکاح کی ضرورت نہ ہونا اس بات کی علامت ہے کہ منکوحہ باندی کے آزاد ہونے کے باوجود اس کے بضعہ سے شوہر کی ملک زائل نہیں ہوئی ہے۔

لیکن اب سوال ہو گا کہ جب منکوحہ باندی کے آزاد ہونے کے بعد بھی شوہر اس کے بضعہ کا مالک تھا اور آزاد ہونے کے بعد بھی مالک ہے تو آزاد ہونے کے بعد باندی کے لئے خیار عتق کیوں ثابت ہوا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ باندی کے آزاد ہونے سے باندی کے بضعہ میں شوہر کے لئے ملک زیادہ ہوگئی ہے یعنی آزاد ہونے سے پہلے اس کے بضعہ میں شوہر کی ملک کمزور تھی اور آزاد ہونے کے بعد قوی ہوگئی اور باندی کے بضعہ میں بلا بدل ملک کے زیادہ ہونے سے چونکہ اس کو ضرر ہوگا اس لئے اس ضرر کو دور کرنے کے لئے معتقہ منکوحہ کو خیار عتق دیا گیا ہے۔ الحاصل زوجہ معتقہ کے لئے خیار عتق کے ثبوت کا از دیاد ملک ہی سبب ہے اور یہ بات مسلم ہے کہ ملک جس قدر قوی ہوگی اس کا مزیل (زائل کرنے والا) بھی اسی قدر قوی ہوگا، اور نکاح سے جو ملک ثابت ہوتی ہے اس کا مزیل طلاق ہے اور جب ایسا ہے تو باندی ہونے کی حالت میں اگر دو طلاقوں سے وہ ملک زائل ہو سکتی تھی تو آزاد ہونے کے بعد چونکہ ملک میں اضافہ ہو گیا ہے اس لئے اب دو طلاقوں سے زائل نہ ہوگی بلکہ تین طلاقوں سے زائل ہوگی۔ ملاحظہ فرمائیے جب باندی کے آزاد ہونے سے باندی کے بضعہ کی ملک میں اضافہ ہوتا ہے تو باندی ہی کے آزاد ہونے سے اس کے مزیل یعنی طلاقوں میں بھی اضافہ ہوگا۔ شوہر کے آزاد ہونے سے نہ ملک بضعہ میں اضافہ ہوتا ہے اور نہ ہی مزیل یعنی طلاقوں میں اضافہ ہوگا اور جب ایسا ہے تو تعداد طلاق میں عورتوں کا اعتبار ہوا نہ کہ مردوں کا لہذا تین طلاقوں کا مالک ہونا عورتوں کی آزادی پر مبنی ہوگا نہ کہ مردوں کی آزادی پر جیسا کہ امام شافعی اس کے قائل ہیں۔ الحاصل مذکورہ حدیث سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ تعداد طلاق میں عورتوں کی آزادی اور غیر آزادی کا اعتبار کیا جائیگا مردوں کی آزادی اور غیر آزادی کا اعتبار نہیں کیا جائے گا۔

(فوائد) حضرت امام شافعیؒ اپنے مذہب پر حدیث الطَّلَاقِ بِالسَّحَابِ وَالْإِدْعَاءِ بِالنِّسَاءِ سے استدلال کرتے ہیں۔ وجہ استدلال یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے طلاق کو عدت کے مقابل میں اس طور پر ذکر کیا ہے کہ ان دونوں میں سے ہر ایک علیحدہ جنس کے ساتھ خاص ہے، یعنی طلاق مردوں کے ساتھ خاص ہے اور عدت عورتوں کے ساتھ خاص ہے، پھر عدت کی مقدار میں عورتوں کا اعتبار کیا ہے اگر آزاد ہے تو اس کی عدت بقول امام شافعیؒ تین طہر ہوں گے اور اگر باندی ہے تو دو طہر ہوں گے۔ اور بقول احناف اگر آزاد ہے تو تین حیض عدت ہوگی اور اگر باندی ہے تو دو حیض عدت ہوگی۔ پس جب عدت کی مقدار میں عورتوں کا اعتبار کیا ہے تو مقابلہ کا تقاضا یہ ہے کہ طلاق کی مقدار میں مردوں کا اعتبار ہو۔ یعنی مرد اگر آزاد ہو تو دو تین طلاقوں کا مالک ہو اور اگر غلام ہو تو دو طلاقوں کا مالک ہو۔ الحاصل اس حدیث سے یہ بات ثابت ہوگئی ہے کہ طلاق کی مقدار میں مردوں کی آزادی اور غیر آزادی معتبر ہوگی نہ کہ عورتوں کی۔ احناف کی طرف سے اس حدیث

کا جواب یہ ہے کہ حضرات صحابہؓ جب اس مسئلہ میں گفتگو فرماتے تھے تو قیاس سے استدلال کرتے تھے اور باوجود اس کے کہ اس حدیث کے راوی زید بن ثابت ہیں اس حدیث سے استدلال نہیں کرتے تھے پس صحابہ کا اس حدیث سے استدلال کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ یہ حدیث غیر ثابت ہے یا مسوخ ہے اور اگر بالفرض یہ حدیث ثابت بھی ہو تو ہم جواب دیں گے کہ حدیث کا مطلب یہ ہے کہ ایقاع الطلاق بالرجال یعنی طلاق واقع کرنا مردوں کا حق ہے اور عدت گزارنا عورتوں کا حق ہے۔ یعنی حدیث میں مرد اور عورت کا حق ذکر کیا گیا ہے، طلاق اور عدت کی مقدار میں کلام نہیں کیا گیا ہے۔ اور پھر جہاں تک حدیث سے استدلال کا تعلق ہے سو حدیث ہمارے پاس بھی موجود ہے، ارشاد ہے طلاق الامۃ نستان وعدۃ کلھا حیضتان یعنی جنسِ آدمی کی طلاقیں دو ہیں اور ارورہ عدت گزارے تو دو حیض ہیں۔ جمیل احمد عفرہ، ولوالدیہ

فَصَلُّتُمْ لِلتَّرَاخِي لِكِنَّةٍ عِنْدَ اَيِّ حَيْضَةٍ يُفِيدُ التَّرَاخِي فِي اللَّفْظِ وَالْحَاكِمِ وَعِنْدَ هُمَا يُفِيدُ التَّرَاخِي فِي الْحُكْمِ وَبَيَانُهُ فِيمَا اِذَا قَالَ لِغَيْرِ الْعَدْوَلِ بِهَا اِنْ دَخَلَتِ الدَّارَ فَانْتِ حَالِقٌ ثُمَّ طَالِقٌ فَعِدَّةُهَا يَتَعَلَّقُ الْاَوَّلُ بِالذَّخْوَلِ وَتَقَعُ الثَّانِيَةُ فِي الْحَالِ وَتَلْفَتُ الثَّلَاثَةُ وَعِنْدَ هُمَا يَتَعَلَّقُ الْكُلُّ بِالذَّخْوَلِ ثُمَّ عِنْدَ الذَّخْوَلِ يَظْهَرُ التَّرْتِيبُ فَلَا يَقَعُ الْاَوَّاحِدَةُ

ترجمہ | فصل، لفظ تم تراخی کے لئے ہے لیکن امام صاحب کے نزدیک تکلم اور حکم دونوں میں تراخی کا فائدہ دیتا ہے اور صاحبین کے نزدیک حکم میں تراخی کا فائدہ دیتا ہے اور اس اختلاف کا بیان اس صورت میں ہے کہ جب شوہر نے غیر مدخول بہا یوی سے کہا "ان دخلت الدار فانت طالق" ثم طالق" ثم طالق" پس امام صاحب کے نزدیک پہلی طلاق دخول پر معلق ہوگی اور دوسری طلاق فی الحال واقع ہو جائے گی اور تیسری لغو ہو جائے گی، اور صاحبین کے نزدیک تینوں طلاقیں دخول پر معلق ہوں گی پھر دخول کے وقت ترتیب ظاہر ہوگی لہذا ایک ہی واقع ہوگی۔

تشریح | حروفِ عاطفہ میں سے میسر حرفِ عطفِ ثم ہے، ثم تراخی کے لئے آتا ہے یعنی معطوف اور معطوف علیہ کے درمیان اس فعل میں بہلت اور فصل ہوتا ہے جو فعل ان دونوں کے ساتھ متعلق ہوتا ہے۔

چنانچہ جاء فی زید تم عمرو کا مطلب یہ ہے کہ عمر کی آمد زید کی آمد سے کچھ بعد میں ہوئی ہے اور ضربت زید آتم عمرو کا مطلب یہ ہے کہ عمرو کا مارا جانا زید کے مارے جانے کے کچھ بعد میں ہوا ہے۔ الحاصل اس پر تو سب کا اتفاق ہے کہ ثم تراخی اور فصل بیان کرنے کے لئے آتا ہے لیکن اس میں اختلاف ہے کہ تکلم اور حکم دونوں میں تراخی کا فائدہ دیتا ہے یا صرف حکم میں۔ چنانچہ حضرت امام اعظم فرماتے ہیں کہ لفظ تم تکلم

اور حکم دونوں میں مفید تراخی ہے اور حضرات صاحبین صرف حکم میں تراخی کے قائل ہیں تکلم میں نہیں۔ حضرت امام اعظم کی دلیل یہ ہے کہ لفظ تم تراخی کے لئے وضع کیا گیا ہے اور ہر چیز میں اس کا کمال اصل ہے اور تراخی میں کمال یہ ہے کہ تکلم اور حکم دونوں میں تراخی ہو اس لئے کہ اگر صرف حکم میں تراخی ہو اور تکلم میں تراخی نہ ہو جیسا کہ صاحبین کہتے ہیں تو اس صورت میں من وجہ تراخی موجود ہوگی اور من وجہ موجود نہ ہوگی۔ صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ اگر حکم کے ساتھ تکلم میں بھی تراخی مان لی جائے تو عطف کے معنی کی رعایت نہیں ہو سکیگی۔ کیونکہ انفصال کے ساتھ عطف صحیح نہیں ہوتا ہے اور انفصال کے ساتھ عطف اس لئے صحیح نہیں ہوتا کہ کلام حقیقہً کبھی متصل ہے اور حساً کبھی لہذا انفصال کے کوئی معنی نہیں ہیں اور جب ایسا ہے تو حکم میں اگرچہ انفصال اور تراخی ہوگی لیکن تکلم میں انفصال اور تراخی نہ ہوگی، امام صاحب کی طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ عطف کی صحت صورتہ اتصال پر مبنی ہے اور یہ موجود ہے لہذا تکلم میں اتصال ماننے کی کوئی ضرورت نہیں ہے بلکہ حکم کی طرح تکلم میں بھی تراخی اور انفصال کا پایا جانا ضروری ہے۔ حضرت امام اعظم اور صاحبین کے درمیان اختلاف کا مزہ ظاہر کرنے کے لئے فاضل مصنف نے چند مسائل ذکر کئے ہیں ان میں سے ایک یہ ہے کہ اگر کسی نے اپنی غیر مدخول بہا بیوی سے "ان دخلت الدار فانت طالق ثم طالق ثم طالق" کہا تو امام صاحب کے نزدیک پہلی طلاق مدخول دار پر معلق ہوگی اور دوسری فی الحال واقع ہو جائے گی اور تیسری لغو ہو جائے گی۔ کیونکہ پہلی طلاق بغیر عطف کے مدخول دار کی شرط کے ساتھ متصل ہے لہذا بغیر مدخول دار کے فی الحال یہ طلاق واقع نہ ہوگی۔ اور دوسری اور تیسری کیونکہ لفظ تم سے ذکر کیا گیا ہے تو یہ ایسا ہو گیا گویا کہ "ان دخلت الدار فانت طالق" کہہ شوہر نے سکوت کیا پھر از سر نو ان کا تکلم کیا اور جب ایسا ہے تو یہ دونوں شرط کے ساتھ متعلق نہ ہوں گی اور جب ان دونوں کا شرط کے ساتھ تعلق نہیں ہے تو چونکہ محل موجود ہے یعنی عورت محل طلاق ہے تو دوسری فی الحال واقع ہو جائے گی اور غیر مدخول بہا عورت چونکہ ایک طلاق سے بانٹ ہو جاتی ہے اور اس پر عدت بھی واجب نہیں ہوتی اس لئے دوسری طالق سے طلاق واقع ہوتے ہی یہ عورت محل طلاق نہیں رہے گی اور جب یہ عورت محل طلاق نہیں رہی تو محل کے نہ پائے جانے کی وجہ سے تیسری طلاق لغو اور بیکار ہو جائے گی۔ صاحبین فرماتے ہیں کہ تینوں طلاقیں مدخول دار پر معلق ہو جائیں گی پھر مدخول دار کے بعد تینوں طلاقیں تراخی پر عمل کرتے ہوئے ترتیب کے ساتھ واقع ہوں گی اور ان میں سے صرف پہلی واقع ہوگی، دوسری اور تیسری واقع نہ ہوں گی۔ اور وجہ اس کی یہ ہے کہ صاحبین کے نزدیک تکلم میں اصل متحقق ہے اور عبارت میں بھی کوئی نصل نہیں ہے لہذا تینوں طلاقیں شرط پر معلق ہوں گی، لیکن مدخول دار کے بعد جب واقع ہوں گی تو ترتیب کے ساتھ واقع ہوں گی یعنی پہلی پہلے، دوسری دوسرے نمبر پر اور تیسری تیسرے نمبر پر۔ پس مذکورہ مسئلہ میں عورت چونکہ غیر مدخول بہا ہے اور غیر مدخول بہا ایک طلاق سے بانٹ ہو جاتی ہے اور اس پر عدت بھی واجب نہیں ہوتی اس لئے وہ پہلی طلاق سے بانٹ ہو جائے گی اور محل طلاق نہیں رہے گی لہذا محل طلاق نہ رہنے کی وجہ سے دوسری اور تیسری واقع نہ ہوگی۔ غور فرمائیے تینوں

بزرگوں کے نزدیک طلاق تو ایک ہی واقعہ ہوتی لیکن حضرت امام صاحبؑ کے نزدیک دوسری واقعہ ہوئی اور صاحبین کے نزدیک پہلی واقعہ ہوئی، یعنی حکم میں تو تینوں کا اتفاق ہے لیکن حکم کی تشریح میں اختلاف ہے۔

وَلَوْ قَالَ أَنْتِ طَالِقٌ شَعَرَ طَالِقٌ ثُمَّ طَالِقٌ إِنْ دَخَلْتَ الدَّارَ فَعِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ
وَقَعَّتِ الْأُولَى فِي الْحَالِ وَكَفَّتِ الثَّانِيَةَ وَالثَّلَاثَةَ وَعِنْدَهُمَا يَقَعُ الْوَاحِدَةُ عِنْدَ
الدُّخُولِ لِمَا ذَكَرْنَا۔

ترجمہ اور اگر شوہر نے کہا "انت طالق" ثم طالق ثم طالق ان دخلت الدار، تو امام صاحب کے نزدیک فی الحال پہلی طلاق واقع ہوگی۔ اور دوسری اور تیسری لغو ہو جائے گی اور صاحبین کے نزدیک دخول دار کے وقت ایک واقعہ ہوگی دلیل وہ ہے جو ہم نے ذکر کی ہے۔

تشریح دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ اگر شوہر نے شرط کو مؤخر کر کے یوں کہا "انت طالق ثم طالق ثم طالق" ان دخلت الدار، تو امام صاحب اور صاحبین ہر دو فریق کے نزدیک ایک ہی طلاق واقع ہوگی لیکن امام صاحب کے نزدیک پہلی طلاق فی الحال یعنی بغیر دخول دار کے واقع ہو جائے گی اور دوسری اور تیسری لغو ہو جائے گی کیونکہ امام صاحب کے نزدیک لفظ تم تراخی فی التکلم پر بھی دلالت کرتا ہے لہذا یہ کلام ایسا ہوگا گویا شوہر نے انت طالق کہہ کر سکوت اختیار کر لیا ہے اور پھر ثانیہ کا تکلم کیا ہے اور پھر سکوت کے بعد ثالثہ کا تکلم کیا ہے اور جب ایسا ہے تو پہلی طلاق دخول دار پر معلق نہ ہوگی اور جب پہلی طلاق دخول دار پر معلق نہیں ہے تو وہ فوراً واقع ہو جائے گی۔ اور عورت چونکہ غیر مدخول بہا ہے لہذا وہ اس ایک طلاق سے بائندہ ہو جائے گی اور اس پر عدت بھی واجب نہ ہوگی اور جب وہ ایک طلاق سے بائندہ ہوگی اور اس پر عدت واجب نہیں ہے تو محل طلاق نہ رہنے کی وجہ سے دوسری اور تیسری طلاق لغو ہو جائے گی۔ صاحبین کے نزدیک بھی اس پر پہلی ہی طلاق واقع ہوگی لیکن دخول دار کے بعد واقع ہوگی، کیونکہ صاحبین کے نزدیک لفظ تم تراخی فی التکلم پر دلالت نہیں کرتا ہے لہذا تینوں طلاقیں دخول دار کی شرط پر معلق ہوں گی اور دخول دار کے بعد ترتیب کے ساتھ واقع ہوں گی۔ پس جب پہلی طلاق واقع ہوگی تو اس کے بعد وہ محل طلاق نہیں رہے گی اور جب محل طلاق نہیں رہی تو دوسری اور تیسری لغو ہو جائے گی۔

وَإِنْ كَانَتْ الْمَرْأَةُ مَدْخُولًا بِهَا فَإِنَّ قَدَّمَ الشَّرْطَ تَعَلَّقَتْ الْأُولَى بِالْدُّخُولِ وَ
يَقَعُ ثِنْتَانِ فِي الْحَالِ عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ "وَإِنْ آخَرَ الشَّرْطَ وَقَعَ ثِنْتَانِ فِي الْحَالِ
وَتَعَلَّقَتْ الثَّلَاثَةَ بِالْدُّخُولِ وَعِنْدَهُمَا يَتَعَلَّقُ الْكُلُّ بِالْدُّخُولِ فِي الْفَضْلَيْنِ۔

ترجمہ اور اگر عورت مدخول بہا ہو پس اگر شوہر نے شرط کو مقدم کیا تو امام صاحب کے نزدیک پہلی دخول پر

معلق ہوگی اور بعد ازیں دینی الحال واقع ہو جائیں گی۔ اور اگر شرط کو مؤخر کیا تو دینی الحال واقع ہو جائیں گی اور تیسری دخول پر معلق ہو جائے گی اور صاحبین کے نزدیک دونوں صورتوں میں تینوں طلاقیں دخول پر معلق ہوں گی۔

تشریح

تیسرا مسئلہ یہ ہے کہ اگر عورت مدخول بہا ہو اور شوہر نے شرط کو مقدم کر کے یوں کہا ہو ان دخلت الدار فانت طالق ثم طالق ثم طالق " تو حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک پہلی طلاق تو دخول دار پر معلق ہوگی لیکن بعد والی دینی الحال واقع ہو جائیں گی، کیونکہ لفظ تم کی وجہ سے دوسری اور تیسری طلاق شرط سے منفصل ہے، لہذا یہ دونوں دخول دار کی شرط پر معلق نہ ہوں گی۔ اور جب یہ دونوں شرط پر معلق نہیں ہیں تو دونوں واقع ہو جائیں گی۔ کیونکہ دوسری کے واقع ہونے کے بعد عدت کے موجود ہونے کی وجہ سے محل باقی ہے اور جب محل باقی ہے تو تیسری بھی واقع ہو جائے گی بلکہ اگر عدت کے اندر اندر دخول دار یا یا گیا تو پہلی بھی واقع ہو جائے گی، - چوتھا مسئلہ یہ ہے کہ اگر شرط کو مؤخر کر کے یوں کہا " انت طالق ثم طالق ثم طالق ان دخلت الدار " تو پہلی اور دوسری توفی الحال واقع ہو جائیں گی اور تیسری دخول دار پر معلق ہوگی کیونکہ لفظ تم کی وجہ سے ایسا ہو گیا گویا اس نے انت طالق کہہ کر سکوت کیا اور پھر تم طالق کہہ کر سکوت کیا اور پھر از سر نو کلام کیا۔ اور جب ایسا ہے تو پہلی طلاق تکلم کرتے ہی واقع ہو جائے گی اور دوسری طلاق رجوعی دیر کے بعد واقع ہو جائے گی اور تیسری دخول دار پر معلق ہو جائے گی۔ پس دخول دار اگر عدت کے زمانہ میں یا یا گیا تو تیسری بھی واقع ہو جائے گی اور اگر عدت کے بعد یا یا گیا تو محل طلاق باقی نہ رہنے کی وجہ سے تیسری واقع نہ ہوگی۔ اور صاحبین کے نزدیک لفظ تم چونکہ تراخی اور فصیح پر دلالت نہیں کرتا ہے بلکہ وصل پر دلالت کرتا ہے اس لئے تینوں طلاقیں دخول دار پر معلق ہوں گی شرط خواہ مقدم ہو تو مؤخر ہو اور پھر دخول دار کے بعد علی الترتیب تینوں واقع ہو جائیں گی۔

فَصْلٌ بَلْ لِيَنْدَارُكَ الْفَلْطُ بِإِقَامَةِ الثَّانِي مَقَامَ الْأَوَّلِ فَإِذَا قَالَ لِيَنْدَارُكَ
الْمَدْخُولُ بِهَا أَنْتَ طَالِقٌ وَاحِدَةٌ لَا بَلْ تَنْتَيْنِ رَقَعْتَ وَاحِدَةٌ لَا ن قَوْلُهُ لَا بَلْ
تَنْتَيْنِ رُجُوعٌ عَنِ الْأَوَّلِ بِإِقَامَةِ الثَّانِي مَقَامَ الْأَوَّلِ وَلَمْ يَصِحْ رُجُوعُهُ
فَيَمُوعُ الْأَوَّلُ فَلَا يَبْقَى الْمَحَلُّ عِنْدَ قَوْلِهِ تَنْتَيْنِ وَلَوْ كَانَتْ مَدْخُولًا بِهَا
يَقَعُ الثَّلَاثُ -

ترجمہ لفظ بل غلطی کی طرانی کے لئے آتا ہے ثانی کو اول کے قائم مقام بنا کر پس جب شوہر غیر مدخول بہا سے انت طالق واحدہ لا بل تنتین رقعت واحدہ لا ن قوٰلہ لا بل تنتین اول سے رجوع ہے ثانی کو اول کے قائم مقام بنا کر اور اس کا رجوع صحیح نہیں ہے لہذا اول واقع ہوگی۔ اور اس کے قول تنتین کے وقت محل باقی نہیں رہے گا، اور اگر عورت مدخول بہا ہو تو تینوں واقع ہو جائیں گی۔

تشریح | حروف عاطفہ میں سے جو تھوڑے لفظ بل ہے اور لفظ بل غلطی کی تلافی کرتے ہوئے اول سے اعراض کرنے کے لئے وضع کیا گیا ہے اول منفی ہو یا مثبت ہو اور جب لفظ بل کے ذریعہ اول (معطوف علیہ) سے اعراض ہوگا تو ثانی (معطوف) اس کے قائم مقام ہوگا یعنی اول مسکوت عنہ کے درجہ میں ہوگا اور فعل ثانی کے لئے ثابت ہوگا مثلاً اگر کسی نے جاء فی زید بن عمرو کہا تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ متکلم نے اولاً زید کی آمد کی خبر دینے کا ارادہ کیا تھا بعد میں احساس ہوا کہ میں نے اس میں غلطی کی ہے چنانچہ اس سے اعراض کر کے کہا بن عمرو، یعنی عمرو آیا ہے اور رہا زید تو اس کے بارے میں کچھ خبر نہیں آیا کہ نہیں آیا، یہ بھی خیال رہے کہ کبھی کبھار تاکید نفی کے لئے بل پر کلمہ لا بھی داخل کر دیا جاتا ہے چنانچہ کہا جاتا ہے جاء فی زید لابن عمرو، یہ بھی خیال رہے کہ اول سے اعراض اسی جگہ صحیح ہوگا جہاں اول سے رجوع کرنا صحیح ہو اور غلطی کا احتمال ہو جیسے اخبار اور اگر اول سے رجوع کرنا صحیح نہ ہو جیسے انشاء تو وہاں اول سے اعراض بھی صحیح نہ ہوگا بلکہ اسی جگہ لفظ بل عطف محض کے لئے ہوگا اور ثانی اول کے ساتھ مل کر بطریق جمع ثابت ہو جائے گا۔ چنانچہ اگر شوہر نے اپنی غیر مدخول بہا بیوی سے کہا انت طالق واحدة لابن ثنتین تو صرف ایک طلاق واقع ہوگی۔ کیونکہ شوہر کا قول "لابن ثنتین" ثانی کو اول کے قائم مقام کر کے اول سے رجوع ہے حالانکہ یہاں رجوع صحیح نہیں ہے اور یہاں رجوع اس لئے صحیح نہیں ہے کہ شوہر کا قول انت طالق واحدة انشاء ہے اور ہم ذکر کر چکے کہ انشاء میں رجوع صحیح نہیں ہوتا لہذا یہاں اول سے رجوع صحیح نہ ہوگا اور جب اول سے رجوع صحیح نہیں ہے تو اول یعنی انت طالق واحدة سے ایک طلاق واقع ہو جائے گی۔ اور عورت چونکہ غیر مدخول بہا ہے اس لئے ایک طلاق سے بائند ہو جائے گی اور غیر مدخول بہا پر چونکہ عدت واجب نہیں ہوتی اس لئے شوہر کے قول لفظ ثنتین کے وقت وہ طلاق کا محل نہیں رہے گی اور جب لفظ ثنتین کے نکلنے کے وقت بیوی طلاق کا محل نہیں رہی تو لفظ ثنتین لغو ہو جائے گا اور اس کے ذریعہ مزید کوئی طلاق واقع نہیں ہوگی۔ ہاں اگر عورت مدخول بہا ہو تو اس پر بین طلاقیں واقع ہو جائیں گی اس طور پر کہ اول سے رجوع ممکن نہیں لہذا اول واقع ہو جائے گی اور ایک طلاق کے بعد مدخول بہا عورت چونکہ طلاق کا محل رہتی ہے اس لئے لفظ ثنتین سے مزید دو طلاقیں واقع ہو جائیں گی۔

وَهَذَا بِخِلَافِ مَا نَقَلَ لِفُلَانٍ عَلَى الْفِ لَابِلِ الْفَانِ حَيْثُ لَا يَجِبُ ثَلَاثَةُ الْآبِ عِنْدَنَا وَقَالَ نَزَقْرُ يَجِبُ ثَلَاثَةُ الْآبِ لِأَنَّ حَقِيقَةَ اللَّفْظِ لِنَدِّ اِرْكِ الْفَلْطِ بِاَثْبَاتِ الثَّانِي مَقَامِ الْاَوَّلِ وَلَمْ يَصِحْ عَنْهُ اِبْطَالُ الْاَوَّلِ فَيَجِبُ نَصْحِيحُ الثَّانِي مَعَ بَقَاءِ الْاَوَّلِ وَذَلِكَ بِطَرِيقِ زِيَادَةِ الْاَلْفِ عَلَى الْاَوَّلِ۔

ترجمہ | اور یہ اس کے برخلاف ہے کہ اگر کسی نے کہا "لفلان علی الف لابل الفان" چنانچہ ہمارے

نزدیک تین ہزار واجب نہیں ہوں گے اور امام زفر نے فرمایا ہے کہ تین ہزار واجب ہو جائیں گے اس لئے کہ لفظ بل کی حقیقت اول کی جگہ ثانی کو ثابت کر کے غلطی کی تلافی کرنا ہے اور مقرر سے اول کا ابطال صحیح نہیں ہے لہذا اول کی بقا کے ساتھ ثانی کو صحیح کرنا واجب ہوگا اور یہ اس طریقہ پر ہے کہ الف اول پر ایک الف کی زیادتی کر دی جائے۔

تشریح مصنف فرماتے ہیں کہ مسئلہ طلاق، مسئلہ اقرار کے مخالف ہے، یعنی عورت کے مدخول بہا ہونے کی صورت میں "انت طالق واحدة لابل ثنتين" سے اگرچہ بین طلاقیں واقع ہو جاتی ہیں لیکن "غفلان علی الف لابل الفان" سے ہمارے نزدیک تین ہزار واجب نہیں ہوں گے بلکہ دو ہزار واجب ہوں گے، اور امام زفر کے نزدیک تین ہزار واجب ہوں گے۔ تین ہزار واجب نہ ہونے پر ہماری دلیل یہ ہے کہ لفظ بل کی حقیقت یہ ہے کہ غلطی کا تدارک کرنے کے لئے اول کی جگہ ثانی کو قائم مقام کر دیا جائے، یعنی اول سے اعراض کر کے ثانی کو اس کے قائم مقام کر دیا جائے۔ لیکن یہاں مسئلہ اقرار میں اول یعنی اقرار بالالف کو باطل کرنا درست نہیں ہے اور اول یعنی اقرار بالالف کو باطل کرنا اس لئے صحیح نہیں ہے کہ ایسا کرنے میں اقرار کے بعد انکار لازم آئے گا اور اقرار کے بعد انکار باطل ہے، کیونکہ صاحب شریعت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے "المرء یؤخذ باقراره" آدمی اپنے اقرار کی وجہ سے ماخوذ ہوگا۔ الحاصل اول یعنی اقرار بالالف کو باطل کرنا صحیح نہیں ہے اور جب اول کا ابطال صحیح نہیں ہے تو بقا اول کے ساتھ ثانی کو صحیح کرنا واجب ہوگا، یعنی ایسی صورت پیدا کرنا واجب ہوگا کہ اول یعنی اقرار بالالف بھی باقی رہے اور بل الفان بھی درست ہو جائے اور اس کی صورت یہ ہے کہ الف اول پر ایک الف کا اضافہ کر دیا جائے ایسا کرنے سے غفلان علی الف بھی باقی رہے گا اور بل الفان کہنا بھی صحیح ہوگا۔ الحاصل ان الفاظ کے ساتھ اقرار کرنے سے دو ہزار واجب ہوں گے تین ہزار واجب نہ ہوں گے۔

حضرت امام زفر کی دلیل یہ ہے کہ وہ مسئلہ اقرار کو مسئلہ طلاق پر قیاس کرتے ہیں چنانچہ فرماتے ہیں کہ جس طرح مسئلہ طلاق میں مدخول بہا بر تین طلاقیں واقع ہو جاتی ہیں اسی طرح مسئلہ اقرار میں بھی مقرر پر تین ہزار واجب ہو جائیں گے۔

بِخِلَافِ قَوْلِهِ أَنْتَ طَالِقٌ وَاحِدَةٌ لِأَبْلِ ثِنْتَيْنِ لِأَنَّ هَذَا النِّسَاءَ وَذَلِكَ إِخْبَارٌ وَالْغَلَطُ إِتْمَا يَكُونُ فِي الإِخْبَارِ دُونَ النِّسَاءِ فَمَا مَكَّنَ تَصْحِيحُ اللَّفْظِ بِنَدْوَةِ الْغَلَطِ فِي الأَقْرَارِ دُونَ المَطْلَاقِ حَتَّى لَوْ كَانَ المَطْلَاقُ يَطْرُقُ فِي الإِخْبَارِ بِأَنَّ قَالَ كُنْتُ طَلَّقْتُكَ أَمْسٍ وَاحِدَةً لِأَبْلِ ثِنْتَيْنِ يَفْعَلُ ثِنْتَانِ لِمَا ذَكَرْنَا۔

ترجمہ اس کے برخلاف اس کا قول "انت طالق واحدة لابل ثنتين" اس لئے کہ یہ انشاء ہے اور

وہ اخبار ہے اور غلطی اخبار میں ہوتی ہے نہ کہ انشاء میں، پس اقرار میں غلطی کا تدارک کر کے لفظ بل کو صحیح کرنا ممکن ہے نہ کہ طلاق میں حتیٰ کہ اگر طلاق بطریق اخبار ہو بایں طور کہ شوہر کہے "کنت طلقک امس واحدة لابل ثنتین" تو دو واقع ہوں گی اس دلیل کی وجہ سے جو ہم نے ذکر کی ہے۔

تشریح

مصنف فرماتے ہیں کہ مسئلہ اقرار اس کے برخلاف ہے کہ شوہر اپنی غیر مدخول بہا بیوی سے "انت طالق واحدة لابل ثنتین" کہے، کیونکہ مسئلہ اقرار میں مقرر ہمارے نزدیک اگرچہ دو ہزار واجب ہوں گے لیکن طلاق کی اس صورت میں عورت پر دو طلاقیں واقع نہ ہوں گی بلکہ ایک واقع ہوگی۔ ان دونوں کے درمیان وجہ فرق یہ ہے کہ طلاق انشاء ہے یعنی ایک معدوم چیز کو موجود کرنا ہے اور اقرار اخبار ہے یعنی موجود چیز کی خبر دینا ہے اور غلطی اخبار میں ہوتی ہے انشاء میں غلطی نہیں ہوتی اور جب اخبار میں غلطی ہوتی ہے تو اخبار میں غلطی کا تدارک بھی ممکن ہوگا اس طور پر کہ اخبار میں صدق اور کذب دونوں کا احتمال ہوتا ہے لہذا قائل یہ کہہ سکتا ہے کہ میں نے اولاً جھوٹ بولا، صحیح بات یہ ہے۔ خلاصہ یہ کہ اخبار میں کذب کی نفی کر کے صدق کے ذریعہ غلطی کا تدارک ممکن ہے اور انشاء میں چونکہ غلطی نہیں ہوتی اس لئے انشاء میں غلطی کا تدارک بھی ممکن نہ ہوگا، یعنی انشاء معدوم چیز کو موجود کرنے کا نام ہے پس جب ایک چیز کو موجود کر دیا گیا تو اس کے بعد یہ ممکن نہیں کہ اس کو اس کے سابقہ عدم پر لوٹا دیا جائے۔ الحاصل اخبار میں غلطی ہوتی ہے اور انشاء میں غلطی نہیں ہوتی اور جہاں غلطی ہوتی ہے غلطی کا تدارک وہیں ممکن ہوتا ہے۔ اور جہاں غلطی نہیں ہوتی وہاں تدارک کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا پس مسئلہ اقرار چونکہ اخبار کے قبیلہ سے ہے اس لئے اس میں یہ کہا جاسکتا ہے کہ قائل نے علی الف کہہ کر جو غلطی کی ہے لابل الفان کے ذریعہ اس کی تلافی کی ہے اور جب لابل الفان سے غلطی کی تلافی کی ہے تو مقرر پر دو ہزار واجب ہوں گے جیسا کہ گذشتہ سطروں میں خادم نے تحریر کیا ہے۔ اور مسئلہ طلاق چونکہ انشاء کے قبیلہ سے ہے اس لئے ہم کہتے ہیں کہ جب شوہر نے اپنی غیر مدخول بہا بیوی سے انت طالق واحدة کہا تو اس پر فوراً ایک طلاق واقع ہوگئی یعنی اس نے ایک طلاق کو موجود کر دیا اور یہ اس کے لئے ممکن نہیں کہ وہ اس ایک طلاق کو سابقہ حالت پر معدوم کر کے لابل ثنتین سے اس کی تلافی کرے اور جب یہ ممکن نہیں تو وہ عورت چونکہ غیر مدخول بہا ہے اس لئے ایک طلاق سے بائٹہ ہو جائے گی اور اس پر چونکہ عدت بھی واجب نہیں ہے اس لئے وہ باقی طلاقوں کا محل بھی نہیں رہے گی اور جب باقی طلاقوں کا محل نہیں رہی تو شوہر کا قول لابل ثنتین "نحو ہو جائے گا۔ دیکھئے ہم نے کہا ہے کہ انت طالق واحدة انشاء ہے لہذا اس میں غلطی کا تدارک کر کے لفظ لابل ثنتین کو صحیح کرنا ممکن نہیں ہے لیکن اگر طلاق بطریق اخبار ہو مثلاً شوہر کہے "کنت طلقک امس واحدة لابل ثنتین" تو اس طریقہ پر دو طلاقیں واقع ہو جائیں گی جس طریقہ پر لفظان علی الف لابل الفان کے ذریعہ دو ہزار واجب ہو جاتے ہیں۔

فصل لکن لیل استدراک بعد النفی فیکون مَرَجِبُهُ اثْبَاتٌ مَا بَعْدَهُ
فَأَمَّا نَفِيٌّ مَا قَبْلَهُ فَثَابِتٌ يَدْلِيلُهُ وَالْفُضْفُ بِهَذِهِ الْكَلِمَةِ إِنَّمَا
يَتَحَقَّقُ عِنْدَ اتِّسَاقِ الْكَلَامِ فَإِنْ كَانَ الْكَلَامُ مُتَسِقًا يَتَعَلَّقُ النَّفِيُّ بِالْإِثْبَاتِ
الَّذِي بَعْدَهُ وَإِلَّا فَهُوَ مُسْتَأْنَفٌ -

ترجمہ فصل لکن ماقبل کے وہم کو دور کرنے کے لئے نفی کے بعد آتا ہے پس کلمہ لکن کا موجب اس کے مابعد کا اثبات ہے اور رہی اس کے ماقبل کی نفی سو وہ اپنی دلیل سے ثابت ہے اور اس کلمہ کے ساتھ عطف اتساق کلام کے وقت متحقق ہوگا پس اگر متسق ہو تو نفی اس اثبات کے ساتھ متعلق ہوگی جو اس کے بعد ہے ورنہ کلام مستأنف ہوگا۔

تشریح حروف عاطفہ میں سے پانچواں حرف عطف کلمہ لکن ہے، لکن دو ہیں ایک مخفف (سکون نون کیساتھ) دوم مشدودہ (تشدید نون کے ساتھ) مخفف تو حروف عاطفہ میں ہے، لیکن مشدودہ حروف مشبہ بالفعل میں سے ہے۔ اب یہاں یہ سوال ہوگا کہ مصنف نے اور دیگر ائمہ اصول فقہ نے عطف کے بیان میں لکن مشدودہ اور مشدودہ کو ذکر کیا ہے حالانکہ مشدودہ حروف عاطفہ میں سے نہیں ہے بلکہ مخفف حروف عاطفہ میں سے ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ بلاشبہ لکن مخفف حروف عاطفہ میں سے ہے لیکن مشائخ نے تسامحاً عطف کے بیان میں لکن مشدودہ کو اس لئے ذکر کیا ہے کہ وہ دونوں استدراک کے لئے آتے ہیں۔ یعنی دونوں جو کہ استدراک کے لئے آتے ہیں اس لئے مشائخ حروف عاطفہ میں لکن مشدودہ کو ذکر کر دیتے ہیں۔

الحاصل پانچواں حرف عطف لکن ہے، اور لکن استدراک کے لئے آتا ہے، استدراک کہتے ہیں سابقہ کلام میں پیدا ہونے والے وہم کو دور کرنا، مثلاً زید و عمرو کے درمیان غایت درجہ کی دوستی ہے دونوں ہمیشہ ساتھ رہتے ہیں جدا نہیں ہوتے، اب کسی نے کہا ماریت زیداً میں نے زید کو نہیں دیکھا، پس سامع کو دونوں کے ہمیشہ ساتھ رہنے کی وجہ سے یہ وہم ہوگا کہ مشکلم نے جب زید کو نہیں دیکھا تو عمرو کو بھی نہیں دیکھا ہوگا لہذا مشکلم نے اس وہم کو دور کرنے کے لئے کہا لکن عمرو (لیکن عمرو کو دیکھا ہے) یعنی زید کو غیر مرئی ہے لیکن عمرو مرئی ہے۔ بعد النفی سے مصنف کلمہ بل اور لکن کے درمیان فرق بیان کرنا چاہتے ہیں، چنانچہ فرماتے ہیں کہ بل اور لکن کے درمیان دو طرح سے فرق ہے۔ پہلا فرق یہ ہے کہ کلمہ لکن حرف نفی کے بعد واقع ہوتا ہے اثبات کے بعد واقع نہیں ہوتا چنانچہ ماریت زیداً لکن عمرو (لیکن ماریت زیداً لکن عمرو) کہنا درست نہ ہوگا۔ اس کے برخلاف کلمہ بل کہ وہ جس طرح نفی کے بعد واقع ہوتا ہے اسی طرح اثبات کے بعد بھی واقع ہوتا ہے چنانچہ ماضربت زیداً بل عمرو (کہنا درست ہے اسی طرح ضربت زیداً بل عمرو) کہنا بھی درست ہے۔ یہ خیال رہے کہ یہ فرق اس صورت میں ہے جب لکن کے ذریعہ عطف مفرد

علی المفرد ہو لیکن اگر کلام میں دو جملے نفی اور اثبات میں مختلف ہوں یعنی معطوف علیہ اور معطوف دونوں جملے ہوں اور ایک جملہ منفیہ اور دوسرا مثبتہ ہو تو اس صورت میں کلمہ لکن جس طرح نفی کے بعد واقع ہو سکتا ہے اسی طرح اثبات کے بعد بھی واقع کرنا جائز ہے جیسے جاء فی زید لکن عمرو لم یات میں جاء فی زید جملہ مثبتہ ہے اور لکن عمرو لم یات جملہ منفیہ ہے اور لکن اثبات کے بعد واقع ہے۔

الحاصل اگر لکن کے ذریعہ مفرد کا عطف مفرد پر ہو تو لفظ لکن حرف نفی کے بعد واقع ہوگا اثبات کے بعد واقع نہیں ہوگا اور اگر لکن کے ذریعہ جملہ کا عطف جملہ پر ہو اور ان میں سے ایک مثبت اور ایک منفی ہو تو اس صورت میں کلمہ لکن نفی کے بعد بھی واقع ہو سکتا ہے اور اثبات کے بعد بھی۔ دوسرا فرق یہ ہے کہ کلمہ لکن کا موجب اس کے مابعد کا اثبات ہے یعنی کلمہ لکن صرف اپنے مابعد کے اثبات کو ثابت کرتا ہے اور رہی ما قبل کی نفی تو وہ دلیل نفی یعنی اس حرف نفی سے ثابت ہے جو اس پر داخل ہے۔ حاصل یہ کہ کلمہ لکن کے ذریعہ اس کے مابعد کا اثبات تو ثابت ہوتا ہے لیکن اس کے مابعد کی نفی اس کے ذریعہ ثابت نہیں ہوتی، بلکہ اس حرف نفی کے ذریعہ ثابت ہوتی ہے جو اس کے مابعد پر داخل ہے، اس کے برخلاف کلمہ بل اپنے مابعد کی نفی اور اپنے مابعد کے اثبات کو جو منفیہ ثابت کرتا ہے مثلاً جاء فی زید بل عمرو میں کلمہ بل اس پر بھی دلالت کرتا ہے کہ عمرو آیا اور اس پر بھی دلالت کرتا ہے کہ زید نہیں آیا۔ مصنف اصول النشائی فرماتے ہیں کہ کلمہ لکن کے ذریعہ عطف اس وقت متحقق ہوگا جب کلمہ میں اتساق ہو اور اتساق کے لئے دو چیزیں ضروری ہیں ایک یہ کہ کلام کا ایک حصہ دوسرے حصہ کے ساتھ متصل اور مرتبط ہو متفصل نہ ہو، دوم یہ کہ اثبات کا محل اور ہو، اور نفی کا محل اور ہو جیسے جاء فی زید لکن عمرو لم یات میں اثبات مجہ کا محل زید ہے اور نفی کا محل عمرو ہے۔ پس کلام اگر مستقیم ہے یعنی متصل ہے اور اثبات اور نفی کا محل الگ الگ ہے تو نفی اس اثبات کے ساتھ متعلق اور مرتبط ہوگی جو اثبات کلمہ لکن کے بعد ہے یعنی کلمہ لکن کا مابعد اس کے مابعد پر معطوف ہوگا اور اگر اتساق نہ پایا جائے یعنی مذکورہ دونوں بائیں فوت ہو جائیں یا ایک فوت ہو جائے تو اس صورت میں کلمہ لکن کے بعد کا کلام مستأنف ہوگا اس کا کلمہ لکن کے مابعد کے ساتھ کوئی تعلق نہ ہوگا اور اس پر معطوف نہ ہوگا۔

مَثَلُهُ مَا ذَكَرَهُ مُحَمَّدٌ فِي الْجَامِعِ إِذَا قَالَ لِفُلَانٍ عَلَيَّ أَلْفٌ قَرَضْتُ فَقَالَ فَلَانٌ
لَا وَلَكِنَّهُ غَضِبَ لِرِمَّةِ الْمَالِ لِأَنَّ الْكَلَامَ مُتَّسِقٌ فَظَهَرَ أَنَّ النَّفْيَ كَانَ فِي
السَّبَبِ دُونَ نَفْسِ الْمَالِ وَكَذَلِكَ لَوْ قَالَ لِفُلَانٍ عَلَيَّ أَلْفٌ مِنْ ثَمَنِ هَذِهِ
الْجَارِيَةِ فَقَالَ فَلَانٌ لَا الْجَارِيَةَ جَارِيَتِكَ وَلَكِنَّ لِي عَلَيْكَ أَلْفٌ يَلْزِمُهُ
الْمَالُ فَظَهَرَ أَنَّ النَّفْيَ كَانَ فِي السَّبَبِ لَا فِي أَصْلِ الْمَالِ۔

ترجمہ اس کی مثال وہ ہے جس کو امام محمدؒ نے جامع کبیر میں ذکر کیا ہے، جب کسی نے کہا "فَلَانٌ عَلِيٌّ" قرص "پس فلاں نے کہا" لاؤ لکنۃ غضب "تو اس پر مال لازم ہوگا اس لئے کہ کلام مستق ہے پس ظاہر ہو گیا کہ نفی سبب میں ہے نہ کہ نفی مال میں اور اسی طرح اگر کہا "فَلَانٌ عَلِيٌّ مِنْ ثَمَنِ هَذِهِ الْجَارِيَةِ" پس فلاں نے کہا نہیں "الجارية جاريتك ولكن لي عليك الف" تو اس پر مال لازم ہوگا پس ظاہر ہو گیا کہ نفی سبب میں ہے نہ کہ اصل مال میں تشریح مصنف نے اساق کی مثال میں وہ مسئلہ ذکر کیا ہے جس کو حضرت امام محمدؒ نے جامع کبیر میں ذکر کیا ہے۔ مسئلہ یہ ہے کہ ایک آدمی نے اقرار کرتے ہوئے کہا "فَلَانٌ عَلِيٌّ" فلاں کے لئے

مجھ پر ایک ہزار بطور قرص ہے۔ اس نے جواب میں کہا "لا" لکنۃ غضب "نہیں لیکن وہ بطور غضب ہے۔ تو اس صورت میں مقریر پر ایک ہزار روپیہ لازم ہو جائے گا کیونکہ مقرر کا کلام "لاؤ لکنۃ غضب" مستق ہے اس طور پر کہ "لاؤ لکنۃ غضب" میں انفصال سمجھے اور نفی اور اثبات کا محل الگ الگ بھی ہے۔ محل الگ الگ اس لئے ہے کہ نفی کا محل قرص ہے اور اثبات کا محل غضب ہے۔ الحاصل مقرر کا کلام مستق ہے اور مقرر کے کلام میں کوئی منافات بھی نہیں ہے کیونکہ اصل مال میں دونوں متفق ہیں اگرچہ سبب میں مختلف ہیں اور سبب میں مختلف اس لئے ہیں کہ مقرر نے جس سبب (قرص) کا اقرار کیا تھا مقرر نے اس کی نفی کی ہے۔ اور دوسرے سبب (غضب) کو ثابت کیا ہے۔ اور جب ایسا ہے تو یہ بات ظاہر ہو گئی کہ نفی کا تعلق سبب سے ہے نہ کہ اصل مال سے اور جب نفی کا تعلق سبب سے ہے اصل مال سے نہیں ہے تو اصل مال مقرر پر واجب ہو جائے گا کیونکہ اتحاد مقصود کے وقت اختلاف اسباب کی پروا نہیں کی جاتی ہے۔ مصنف کہتے ہیں کہ اگر کسی نے کہا "فَلَانٌ عَلِيٌّ مِنْ ثَمَنِ هَذِهِ الْجَارِيَةِ" فلاں کے لئے مجھ پر اس باندی کا ایک ہزار روپیہ ہے۔ یہ سکر فلاں نے کہا "لا" "الجارية جاريتك" باندی تو تیری ہی ہے ولكن لي عليك الف لیکن میرا مجھ پر ایک ہزار روپیہ ہے تو اس صورت میں بھی مقریر پر ایک ہزار روپیہ لازم ہوگا کیونکہ یہاں بھی مقرر نے سبب کی نفی ہے اصل مال کی نفی نہیں کی ہے، پس اصل مال میں چونکہ دونوں متفق ہیں اس لئے مقرر پر اصل مال یعنی ایک ہزار واجب ہو جائیگا کیونکہ اتحاد مقصود کے وقت اختلاف اسباب کی پروا نہیں کی جاتی ہے۔

وَلَوْ كَانَ فِي يَدِهِ عَبْدٌ فَقَالَ هَذَا الْفَلَانِ فَقَالَ مَا كَانَ لِي قَطُّ وَلَكِنَّ
لِفَلَانٍ آخَرَ فَإِنَّ وَصَلَ الْكَلَامَ كَانَ الْعَبْدُ لِلْمَقْرَرِ لِمَا الثَّانِي لِأَنَّ النَّفْيَ يَتَعَلَّقُ
بِالْإِثْبَاتِ وَإِنْ فَصَلَ كَانَ الْعَبْدُ لِلْمَقْرَرِ الْأَوَّلِ كَمَا كُنْتَ قَوْلَ الْمَقْرَرِ لَهُ رَدًّا
لِلْإِثْبَاتِ -

ترجمہ اور اگر اس کے ہاتھ میں غلام ہو اور وہ کہے "ہذا الفلان" پس فلاں نے کہا "ماکان لی قط" لکنۃ
لفلان آخراً، پس اگر اس نے کلام کو متصلاً ذکر کیا تو غلام مقرر ثانی کے لئے ہوگا اس لئے کہ نفی اثبات

کے ساتھ متعلق ہے اور اگر کلام کو فصل کیا تو غلام مقر اول کے لئے ہوگا اور مقر کے قول اقرار کا رد ہوگا۔

تشریح اگر کسی نے اپنے قبضہ میں موجود غلام کے بارے میں کہا "ھذا المشاہد" یہ شاہد کا ہے، شاہد نے کہا "ما کان لی قط و لکنہ لفلان آخر" یہ غلام میرا کبھی نہیں رہا لیکن یہ دوسرے کا ہے۔ مثلاً حامد کا ہے، اب اگر مقر نے اپنے کلام میں وصل کیا یعنی ما کان لی قط کے فوراً بعد و لکنہ لفلان آخر کہا تو کلام منسق ہوگا اور لکنہ لفلان آخر کا عطف، ما کان لی قط، پر صحیح ہوگا، کیونکہ نفی کا محل مقر کے اپنی ملک ہے اور اثبات کا محل فلان آخر یعنی حامد کی ملک ہے، یعنی مقر (شاہد) نے مطلقاً ملک کی نفی نہیں کی ہے بلکہ اپنے سے ملک کی نفی کی ہے اور دوسرے کے لئے اس کو ثابت کیا ہے اور اس میں کوئی منافات نہیں ہے لہذا وہ غلام مقر ثانی (حامد) کا ہوگا اور مقر اول (شاہد) کا اپنے کلام لکنہ لفلان آخر کو ماکان لی قط کے ساتھ متصلاً ذکر کرنا اس بات کا بیان ہوگا کہ یہ غلام میرا نہیں ہے بلکہ دوسرے یعنی حامد کا ہے، اور اگر مقر اول نے اپنے کلام میں فصل کیا یعنی، ماکان لی قط کہہ کر سکوت کیا اور اس کے بعد لکنہ لفلان آخر کہا، تو یہ غلام مقر اول یعنی قابض کا ہوگا کیونکہ مقر اول کا کلام "ماکان لی قط" مطلقاً ملک کی نفی ہے اپنے سے بھی اور اپنے علاوہ سے بھی، لہذا مقر اول کا قول "ماکان لی قط" مقر کے اقرار کا رد اور اس کی تذبذب ہوگی اور جب مقر کا یہ کلام مقر کے اقرار کا رد اور اس کی تذبذب ہے تو غلام، مقر یعنی قابض کا ہوگا اور اس کے بعد مقر اول کا قول "لکنہ لفلان آخر" ماقبل کے ساتھ متعلق اور ربط نہیں ہوگا بلکہ مستقل کلام ہوگا اور اس کا مقصد مقر ثانی یعنی حامد کے لئے قابض کے خلاف ملک کی شہادت دینا ہوگا اور ایک آدمی کی شہادت سے چونکہ ملک ثابت نہیں ہوتی اس لئے اس قول سے مقر ثانی کی ملک ثابت نہ ہوگی اور جب اس قول سے نہ مقر اول کی ملک ثابت ہوئی اور نہ مقر ثانی کی ملک ثابت ہوئی تو غلام مقر کی ملک پر باقی رہے گا۔

وَلَوْ أَنَّ أُمَّةً تَزَوَّجَتْ نَفْسَهَا بِغَيْرِ إِذْنِ مَوْلَاهَا بِعَائَةِ دِرْهَمٍ فَقَالَ الْمَوْلَى لَا أُجِيزُ الْعَقْدَ بِعَائَةِ دِرْهَمٍ وَلَكِنْ أُجِيزُهُ بِعَائَةِ ثَمَانِينَ بَطَلَ الْعَقْدُ لِأَنَّ الْكَلَامَ عَيْرٌ مُنْسِقٌ فَإِنَّ نَفْيَ الْأَجَازَةِ وَإِثْبَاتَهَا بِعَيْنِهَا لَا يَتَحَقَّقُ فَكَانَ قَوْلُهُ لَكِنْ أُجِيزُهُ إِثْبَاتَهُ بَعْدَ سَوَاءِ الْعَقْدِ وَكَذَلِكَ لَوْ قَالَ لَا أُجِيزُهُ وَلَكِنْ أُجِيزُهُ إِنْ زِدْتَنِي ثَمَانِينَ عَلَى الْمَائَةِ يَكُونُ فَسْخًا لِلتَّكَاحِ بَعْدَ إِحْتِمَالِ الْبَيَانِ لِأَنَّ مِنْ شَرْطِهِ الْإِتْسَانُ وَلَا إِتْسَانٌ۔

ترجمہ اور اگر باندی نے بغیر مولیٰ کی اجازت کے ایک درہم کے عوض اپنا نکاح کیا پس مولیٰ نے کہا میں ایک سو درہم کے عوض عقد نکاح کو جائز قرار نہیں دیتا ہوں لیکن ایک سو پچاس کے عوض جائز قرار دیتا ہوں

تو عقد نکاح باطل ہو جائے گا۔ کیونکہ کلام غیر متسق ہے اس لئے کہ اجازت کی نفی اور بعینہ اس کا اثبات مستحق نہیں ہو سکتا ہے پس مولیٰ کا قول "لکن اجیزہ" عقد نکاح کو رد کرنے کے بعد اس کا اثبات ہے۔ اور اسی طرح اگر کہا "لا اجیزہ" لکن اجیزہ ان بن دتہیٰ حسیین علی المائتہ" (میں اس کی اجازت نہیں دیتا ہوں لیکن اس کی اجازت دیتا ہوں اگر تو میرے لئے سو پر بچاس کا اضافہ کرے) تو نکاح منسوخ ہو جائیگا کیوں کہ بیان کا احتمال نہیں ہے اس لئے کہ بیان کی شرط اتساق ہے اور اتساق ہے نہیں۔

تشریح مصنف فرماتے ہیں کہ اگر باندی نے مولیٰ کی اجازت کے بغیر اپنا نکاح کیا اور ایک سو درہم مہر مقرر کیا اور مولیٰ نے کہا میں ایک سو درہم کے عوض عقد نکاح کو جائز قرار نہیں دیتا ہوں لیکن ایک سو بچاس کے عوض جائز قرار دیتا ہوں تو باندی کا کیا ہوا نکاح باطل ہو جائے گا اور دلیل اس کی یہ ہے کہ مولیٰ کا کلام "لا اجیزہ" لکن اجیزہ بیانہ دزہرہ لکن اجیزہ بیانہ دتہیٰ حسیین" متسق نہیں ہے، اور متسق اس لئے نہیں ہے کہ اتساق کے لئے ضروری ہے کہ نفی اور اثبات دونوں کا محل الگ ہو، حالانکہ یہاں اجازت کی نفی اور اس کا اثبات دونوں کا محل ایک ہے یعنی عقد نکاح۔ یعنی پہلے عقد نکاح کی اجازت کی نفی کی ہے اور پھر اسی اجازت کا اثبات کیا ہے اور ان دونوں باتوں کا ایک محل میں جمع ہونا محال ہے۔ الحاصل اتساق کی ایک شرط موجود نہیں ہے اور جب شرط اتساق موجود نہیں ہے تو مولیٰ کا قول "لکن اجیزہ بیانہ دتہیٰ حسیین" اول کلام یعنی لا اجیزہ لکن اجیزہ بیانہ دزہرہ پر مسطوف نہ ہوگا بلکہ یہ قول کلام مستقل کلام ہوگا جس کا ماقبل کے ساتھ کوئی تعلق نہیں ہوگا۔ اب مولیٰ کے کلام کا مطلب یہ ہوگا کہ مولیٰ نے اولاً لا اجیزہ لکن اجیزہ بیانہ دتہیٰ حسیین کو رد اور منسوخ کیا ہے جو باندی نے مولیٰ کی اجازت کے بغیر منعقد کیا تھا، اس کے بعد لکن اجیزہ بیانہ دتہیٰ حسیین کہہ کر مولیٰ نے دوسرے مہر یعنی ایک سو بچاس کے عوض نکاح جدید کا ایجاب کیا ہے اور نکاح چونکہ صرف ایجاب سے منعقد نہیں ہوتا بلکہ آخر کی طرف سے قبول بھی ضروری ہے اس لئے مولیٰ کا باندی کے نکاح جدید کا ایجاب شوہر کی قبولیت پر موقوف ہوگا اگر شوہر اس نکاح کو قبول کرے گا تو نکاح تام اور منعقد ہوگا ورنہ نہیں۔ اسی کو فاضل مصنف نے یوں کہا ہے کہ مولیٰ کا قول لکن اجیزہ باندی کے منعقد کردہ نکاح کو رد کرنے کے بعد اس کا مولیٰ کی طرف سے از سر نو اثبات اور ایجاب ہے۔ مصنف کہتے ہیں کہ اگر باندی کے نکاح کی خبر سننے کے بعد مولیٰ نے لا اجیزہ لکن اجیزہ ان بن دتہیٰ حسیین علی المائتہ کہا (میں اس نکاح کو جائز قرار نہیں دیتا ہوں لیکن اس کی اجازت دیتا ہوں اگر تو میرے لئے سو پر بچاس کا اضافہ کرے) تو باندی کا منعقد کردہ نکاح منسوخ ہو جائے گا اور دوسرے جملہ سے نکاح جدید کا ایجاب ہوگا جو شوہر کے قبول کرنے پر موقوف رہے گا۔ کیونکہ اجازت نکاح کی نفی اور اثبات دونوں کا محل ایک یعنی عقد نکاح ہے حالانکہ اتساق کے لئے دونوں کے محل کا الگ الگ ہونا ضروری ہے۔ پس شرط اتساق نہ پائے جانے کی وجہ سے یہاں اتساق نہیں ہے اور پہلے گذر چکا ہے کہ عطف کے صحیح ہونے کے لئے اتساق شرط ہے لہذا جب یہاں

اتساق موجود نہیں ہے تو جملہ ثانیہ (لکن اجیزہ) کا جملہ اولیٰ (لا اجیزہ) پر عطف صحیح نہ ہوگا اور دونوں جملوں یعنی لا اجیزہ اور لکن اجیزہ میں چونکہ منافات ہے اس لئے جملہ ثانیہ جملہ اولیٰ کا بیان بھی نہیں ہوگا اور جب نہ عطف صحیح ہے اور نہ جملہ ثانیہ بیان واقع ہونے کا احتمال رکھتا ہے تو جملہ ثانیہ ہستائف اور مستقل ہوگا اس کا ماقبل سے کوئی تعلق نہ ہوگا اور جب ایسا ہے تو مولیٰ کی طرف سے ابتداء نکاح جدید کا ایجاب ہوگا اور نکاح چونکہ صرف ایجاب سے منقذ نہیں ہوتا ہے اس لئے اس نکاح کا انعقاد شوہر کے قبول ہونے پر موقوف ہوگا۔ مذکورہ دونوں صورتوں پر ایک اعتراض ہے وہ یہ کہ آپ کا یہ کہنا کہ مولیٰ کے کلام میں اجازت کی نفی اور اس کے اثبات کا عمل ایک ہے یعنی عقد نکاح غلط ہے اس لئے کہ مولیٰ نے "لا اجیزہ کہہ کر" نفی تو اس نکاح کی کی ہے جو ایک درہم کے ساتھ مقید ہے اور لکن اجیزہ کہہ کر اجازت اس نکاح کی دی ہے جو ایک سو بیاس درہم کے ساتھ مقید ہے اور جب ایسا ہے تو نفی اور اثبات دونوں کا عمل ایک نہ ہوا اور جب دونوں شکا عمل ایک نہیں ہے بلکہ دو ہیں تو اتساق پایا گیا اور جب اتساق موجود ہے تو عطف بھی صحیح ہونا چاہئے حالانکہ آپ نے فرمایا ہے کہ یہاں عطف صحیح نہیں ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ باپ نکاح میں مہر زائد اور تواجب میں سے ہے یہی وجہ ہے کہ اگر نکاح کے وقت مہر کا ذکر نہ کیا گیا یا مہر کی نفی کر دی گئی تو نکاح تب بھی منقذ ہو جاتا ہے اگرچہ شوہر پر مہر مثل واجب ہوتا ہے۔ الحاصل مہر نکاح میں ایک زائد چیز ہے اور تابع ہے اور تابع کا اعتبار نہیں ہوتا ہے لہذا نکاح میں مہر کا اعتبار نہیں ہوگا اور جب مہر کا اعتبار نہیں کیا گیا تو لا اجیزہ کے ذریعہ اصل نکاح کی نفی ہوگی اور لکن اجیزہ کے ذریعہ اس کا اثبات ہوگا اور جب ایسا ہے تو نفی اور اثبات دونوں کا عمل ایک یعنی اصل نکاح ہو اور جب دونوں کا عمل ایک ہوا تو عدم اتساق کی وجہ سے عطف صحیح ہوگا۔

فَصْلٌ أَوْ لِيَتَّوَلَّ أَحَدُ الْعَدَا كُورَيْنِ وَلِلْهَذَا الْوَقَالَ هَذَا حَرٌّ أَوْ هَذَا كَانَ بِمَنْزِلَةِ قَوْلِهِ أَحَدُهُمَا حَرٌّ حَتَّىٰ كَانَ لَهُ وَلَا يَأْتِي النَّبِيَّانَ وَ لَوْ قَالَ وَ كَلَّمْتُ بِبَيْعِ هَذَا الْعَبْدِ هَذَا أَوْ هَذَا كَانَ الْوَكِيلُ أَحَدَهُمَا وَيَبَاحُ الْبَيْعُ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا وَ لَوْ بَاعَ أَحَدُهُمَا شَرَّ عَادَ الْعَبْدُ إِلَىٰ مَلِكِ الْمُؤَكَّلِ لَا يَكُونُ لِلْآخِرِ أَنْ يَبْيَعَهُ.

ترجمہ | کلمہ آد احد المذکورین کو شامل کرنے کے لئے آتا ہے اسی وجہ سے اگر کہا ہذا حراً و ہذا اختیار ہے یا یہ تو یہ اس کے قول احدہما حراً کے مرتبہ میں ہوگا حتیٰ کہ اس کے لئے بیان کا اختیار ہوگا اور اگر کہا میں نے اس غلام کی بیع کا اس کو وکیل کیا یا اس کو، تو وکیل ان دونوں میں سے ایک ہوگا اور بیع کو ان دونوں میں سے ہر ایک کے لئے مباح قرار دیا جائے گا اور اگر ان دونوں میں سے ایک نے فروخت کیا پھر غلام مؤکل کی ملک کی طرف لوٹ آیا تو دوسرے کے لئے اس کو فروخت کرنے کا اختیار نہ ہوگا۔

تشریح | حروفِ عاطفہ میں سے چھٹا حرفِ عطف " حرف اوستہ ہے۔ حرف اوستہ اور مذکورہ چیزوں میں سے لاعلیٰ التعمین ایک کو شامل ہوتا ہے، یعنی حرف اوستہ اس پر دلالت کرتا ہے کہ جو کلمہ مذکور ہے وہ معطوف اور معطوف علیہ میں سے کسی ایک کے لئے ثابت ہے مگر یہ معلوم نہیں کہ کس کے لئے ثابت ہے پس ایک کو متعین کرنے کا اختیار مستلزم کو ہوگا۔ اب اگر اوستہ کے ذریعہ دو مفردوں میں عطف کیا گیا ہے تو یہ اس کا فائدہ دے گا کہ حکم ان میں سے کسی ایک کے لئے ثابت ہے جیسے جاء فی نریدا وکسیرے پاس زید آیا یا بکر آیا، اور اگر دو جملوں میں عطف کیا گیا ہے تو ان دونوں میں سے کسی ایک کے مضمون کے حصول کا فائدہ دیکھا جیسے "ان اقتتلوا انفسکم اواخر جوامن دیا رکھو" یعنی اپنے آپ کو قتل کر دیا اپنے شہر سے اپنے آپ کو نکالو۔ مطلب یہ ہے کہ ان دونوں میں سے ایک کام ہونا چاہئے، یہ عام اہل لغت اور اہل اصول کا مذہب ہے۔ اسی کو شمس الائمہ سرخسی اور علامہ فخر الاسلام نے اختیار کیا ہے۔ لیکن بعض اصولیوں اور نحویوں کا قول یہ ہے کہ حرف اوستہ کے لئے وضع کیا گیا ہے حالانکہ یہ درست نہیں ہے کیونکہ شک ایسا معنی نہیں ہے جو مقصود بالوضع ہو، صحیح بات یہ ہے کہ حرف اوستہ لاعلیٰ التعمین مذکورہ چیزوں میں سے ایک کے لئے وضع کیا گیا ہے۔ ہاں، محل کلام کے اعتبار سے خبر میں شک آجاتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ انشاء جو شک کا احتمال نہیں رکھتا ہے اس میں حرف اوستہ کے معنی پیدا نہیں کرتا بلکہ اس میں حرف اوستہ کو خیر کے لئے ہوگا یا اباحت کے لئے۔ اور انشاء شک کا احتمال اس لئے نہیں رکھتا کہ انشاء کے ذریعہ ابتداء کلام کو ثابت کرنا مقصود ہے اور ابتداء کلام کو ثابت کرنے کی صورت میں شک کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ پس حرف اوستہ کے لئے موضوع ہوتا تو اس کا استعمال انشاء میں نہ ہوتا کیونکہ انشاء میں شک کا احتمال نہیں ہوتا ہے۔ الحاصل حرف اوستہ کا انشاء میں استعمال ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ حرف اوستہ کے لئے موضوع نہیں ہے بلکہ لاعلیٰ التعمین احد المذکورین کو شامل ہونے کے لئے موضوع ہے۔ اب احد المذکورین کو شامل ہونا دو طریقہ پر ہے۔ ایک علی سبیل البدل، دوم علی سبیل العموم۔ علی سبیل البدل کی مثال جیسے مولیٰ اپنے دو غلاموں کی طرف اشارہ کر کے کہے ہذا احقر اوھذا۔ یہ آزاد ہے یا یہ۔ مولیٰ کا یہ کلام "احدھا احقر" کے مرتبہ میں ہوگا اور مولیٰ کو یہ اختیار ہوگا کہ وہ ان میں سے ایک کو متعین کرے، مولیٰ کے کسی ایک کو متعین کرنے سے پہلے ان دونوں غلاموں میں سے ہر ایک میں آزاد ہونے کی صلاحیت ہوگی لیکن مولیٰ کے ایک کو متعین کرنے کے بعد یہ صلاحیت دوسرے غلام کے بدلے اسی میں منحصر ہو جائے گی، مگر بیان کرنے سے پہلے کوئی غلام آزاد نہ ہوگا آزاد اسی وقت ہوگا جب مولیٰ کسی ایک کو متعین کرے گا۔

علی سبیل العموم کی مثال یہ ہے کہ ایک شخص نے اپنے غلام کو فروخت کرنے کا وکیل بنانے کے لئے دو آدمیوں کی طرف اشارہ کرتے ہوئے کہا "وکلت ببيع هذا العبد هذا اوھذا" میں اس غلام کو بیچنے کا اسکو وکیل بنایا یا اسکو، تو اس صورت میں ان دونوں میں سے ایک وکیل ہوگا لیکن مولیٰ کے ایک کو متعین کرنے سے پہلے ان دونوں میں سے ہر ایک کے لئے بیچنے کا اختیار ہوگا، مگر ایک ہی کو ہوگا چنانچہ اگر ان دونوں وکیلوں میں سے

ایک نے اس غلام کو بچہ یا اور پھر غلام کسی طرح اسی موٹی کی ملک میں آگیا تو دوسرے وکیل کو اپنی سابقہ وکالت کے تحت دوبارہ اس غلام کو بچنے کا اختیار ہوگا
(نوٹ اند) اگر کوئی یہ اعتراض کرے کہ مسئلہ حریت اور مسئلہ توکیل میں کیا فرق ہے کہ مسئلہ حریت میں حرف اد احمد الذکورین کو علی سبیل البدل شامل ہے اور مسئلہ توکیل میں علی سبیل العموم شامل ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ توکیل نام ہے وکیل کے لئے اپنے مال میں تصرف کو مباح کرنا درناخالیکہ اس سے پہلے وکیل کے لئے تصرف ممنوع تھا۔ اور اباحت عموم کو ثابت کرنی ہے جیسے جالس الحسن اور ابن سیریں میں ابن سیریں اور حسن کی ہم نشینی اختیار کرنے میں عموم ہے۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ توکیل میں مؤکل کا مقصود اپنے مال کو بچنا ہے اور یہ مقصود عموم ہی سے حاصل ہو سکتا ہے اور مسئلہ حریت میں چونکہ یہ دونوں باتیں نہیں ہیں اس لئے مسئلہ حریت میں حرف اد احمد الذکورین کو علی سبیل العموم شامل نہیں ہے بلکہ علی سبیل البدل شامل ہے۔ جمیل احمد غفرلہ ولوالدیہ

وَنَوَقَالَ لِثَلَاثِ نِسْوَةٍ لَّهُ هَذِهِ طَالِقٌ "أَزْهَذِهِ وَهَذِهِ طَلَّقَتْ إِحْدَى الْأُزْوَاجِ
وَطَلَّقَتْ الثَّالِثَةَ فِي الْحَالِ لِإِعْطَائِهَا عَلَى الْمُطَلَّاقَةِ مِنْهُمَا وَتَكُونُ الْخِيَارُ
لِلزَّوْجِ فِي بَيَانِ الْمُطَلَّاقَةِ مِنْهُمَا بِمَعْرُوفَةٍ مَا لَوَقَالَ إِحْدَى كَمَا طَالِقٌ وَهَذِهِ -

ترجمہ اور اگر شوہر نے اپنی تین بیویوں کے بارے میں کہا "ہذہ طالق اوھذہ وھذہ" تو پہلی دو میں ایک کو طلاق واقع ہو جائے گی اور تیسری بیوی کی حالت مطلقہ ہو جائے گی کیونکہ وہ ان دونوں میں سے مطلقہ پر معطوف ہے اور ان میں سے مطلقہ کے سلسلہ میں شوہر کو اختیار ہوگا جیسا کہ اگر "احدیکما طالق وھذہ" کہا ہو۔
تشریح کلمہ او پر متفرع کرتے ہوئے مصنف نے کہا کہ اگر کسی شخص نے اپنی تین بیویوں کی طرف اشارہ کرتے ہوئے کہا "ھذہ طالق اوھذہ وھذہ" تو جس دو کی طرف کلمہ او کے ساتھ اشارہ کیا ہے ان میں سے لاعلیٰ التینیں ایک مطلقہ ہو جائیگی اور اس کو متین کرنے کا اختیار شوہر کو ہوگا اور تیسری بیوی پر شوہر کے بیان کے بغیر اسی وقت طلاق واقع ہو جائے گی کیونکہ تیسری بیوی کا حرف عطف واؤ کے ذریعہ ان میں سے مطلقہ پر ہی عطف کیا گیا ہے اور واؤ حرف جمع کے ساتھ عطف کرنا ایسا ہے جیسا کہ دونوں کو ایک لفظ کے ذریعہ جمع کر کے ذکر کیا ہو لہذا یہ ایسا ہو گیا جیسا کہ شوہر نے پہلی دو میں سے ایک مطلقہ کو اور اس تیسری کو جمع کیا ہو اور جب ایسا ہے تو تیسری بیوی پر فوراً طلاق واقع ہو جائے گی اور پہلی دو میں سے ایک جو مطلقہ ہے شوہر کے بیان کی محتاج ہوگی اور یہ کلام ایسا ہے جیسا کہ شوہر اپنی تین بیویوں کے بارے میں احدیکما طالق وھذہ کہے ہیں جس طرح اس صورت میں تیسری بیوی پر فوراً طلاق واقع ہو جائے گی اور پہلی دو میں سے ایک پر لاعلیٰ التینیں طلاق واقع ہوگی اور وہ ایک شوہر کے بیان کی محتاج ہوگی۔ اسی طرح پہلی صورت میں ہوگا

وَعَلَىٰ هَذَا قَوْلُ زُفَرٍ إِذَا قَالَ لَا أَكَلِمَ هَذَا أَوْ هَذَا وَهَذَا كَانَ يَمْتَزِلُهُ قَوْلُهُ لَا
 أَكَلِمَ أَحَدَ هَذَيْنِ وَهَذَا فَلَا يَحْتُ مَالَهُ يُكَلِّمُ أَحَدَ الْأَوَّلَيْنِ وَالثَّالِثِ
 وَعِنْدَنَا لَوْ كَلَّمْتَ الْأَوَّلَ وَحْدَهُ يَحْتُ وَلَوْ كَلَّمْتَ أَحَدَ الْأَخْرَيْنِ لَا يَحْتُ مَالَهُ
 يُكَلِّمُهُمَا وَلَوْ قَالَ بَعِ هَذَا الْعَبْدُ أَوْ هَذَا كَانَ لَهُ أَنْ يَبِيعَ أَحَدَهُمَا أَيَّهَا سَاءَ.

ترجمہ

اور اسی پر قیاس کرتے ہوئے امام زفر نے فرمایا ہے کہ جب کسی نے لا اکلم هذا او هذا او هذا
 کہا تو یہ اس کے قول لا اکلم احد هذین و هذا کے مرتبہ میں ہو۔ پس اس وقت تک حانت نہیں ہوگا
 جب تک کہ پہلے دو میں سے ایک اور تیسرے سے بات نہ کر لے اور چارے نزدیک اگر صرف اول سے کلام کیا
 تو حانت ہوگا اور اگر آخرین میں سے ایک سے کلام کیا تو حانت نہ ہوگا جب تک کہ ان دونوں سے کلام نہ
 کئے اور اگر کہا بع هذا العبد او هذا تو اس کے لئے دونوں میں سے جس ایک کو چاہے بیجا جائز ہوگا۔

تشریح

مصنف کتاب کہتے ہیں کہ حضرت امام زفر نے مسئلہ طلاق پر حلف کو قیاس کیا ہے چنانچہ فرمایا ہے
 کہ جس طرح هذه طالق ارهذه و هذه ، احدیکما طالق و هذا کے مرتبہ میں ہے اور
 اول کی دو میں سے ایک اور تیسری مطلقہ ہو جاتی ہے اسی طرح اگر کسی نے تین مردوں کی طرف اشارہ کرتے
 ہوئے کہا لا اکلم هذا او هذا او هذا (میں اس سے یا اس سے اور اس سے کلام نہیں کروں گا) تو یہ
 بھی لا اکلم احد هذین و هذا کے مرتبہ میں ہوگا۔ اور اول کے دو میں سے ایک کے ساتھ اور تیسرے
 کے ساتھ بات کرنے سے حانت ہوگا جب تک وہ اول کے دو میں سے ایک کے ساتھ اور تیسرے کے ساتھ
 بات نہیں کریگا حانت نہیں ہوگا، لیکن علماء ثلاثہ امام اعظم، امام ابو یوسف، امام محمد فرماتے ہیں کہ ایسا
 نہیں جیسا کہ امام زفر نے کہا ہے بلکہ اس صورت میں حکم یہ ہے کہ اگر حالف نے صرف اول یعنی جس کی
 طرف اولاً اشارہ کیا ہے اس سے بات کی تو بھی حانت ہو جائے گا اور اگر بعد والے دونوں سے بات کی تو
 بھی حانت ہو جائے گا اور اگر بعد والے دو میں سے ایک سے بات کی تو حانت نہ ہوگا۔

علمہ ثلاثہ کی دلیل یہ ہے کہ کلام او کے ذریعہ جو چیز ثابت ہوئی ہے وہ احد المذكورین ہے اور احد
 المذكورین غیر معین ہے اور غیر معین نکرہ ہوتا ہے لہذا احد المذكورین نکرہ ہے اور اس پر حرف نفی داخل
 ہے اور نکرہ تحت النفی عموم افراد کا فائدہ دیتا ہے لہذا یہاں ہر فرد علیحدہ علیحدہ منفی ہوگا اور ہر فرد
 علیحدہ علیحدہ اسی صورت میں منفی ہو سکتا ہے جو صورت علماء ثلاثہ نے بیان کی ہے کیونکہ اس صورت میں
 اول بھی منفی ہے، چنانچہ اگر صرف اول سے بات کی تو حانت ہو جائے گا اور اسی طرح آخرین یعنی بعد
 والے دونوں بھی منفی ہیں چنانچہ اگر بعد کے دونوں سے بات کریگا تو حانت ہوگا اور اگر ان میں سے صرف
 ایک سے بات کی تو حانت نہ ہوگا اس کے برخلاف امام زفر کا قول کہ اس کے مطابق اولین میں سے صرف

ایک منفی ہے اور ثالث منفی ہے۔ اولین میں سے ایک غیر منفی ہے اور جب ایسا ہے تو عموم افراد کے لئے مفید نہ ہوگا حالانکہ نکرہ تحت المنفی عموم افراد کا فائدہ دیتا ہے۔ علامہ ثلثہ کے نزدیک حاثت ہونے کے لئے بعد والے دونوں سے بات کرنا اس لئے ضروری ہے کہ جب حالف نے لا اکلم هذا اور هذا اؤ هذا کہا تو اس نے تیسرے کو واد جمع کے ذریعہ دوسرے کے ساتھ نفی میں جمع کر دیا ہے لہذا تیسرا نفی میں دوسرے کے ساتھ شریک ہوگا اور یہ ایسا ہو جائے گا گویا حالف نے لا اکلم هذا اور هذا میں کہا ہے اور ایسا کہنے کی صورت میں اگر صرف اول سے کلام کیا تو حاثت ہوگا اور اگر بعد والے دونوں سے کیا تو حاثت ہوگا اور اگر بعد والے دونوں سے صرف ایک سے کلام کیا تو حاثت نہ ہوگا اور ہا مسئلہ طلاق تو اس میں کلمہ او کی وجہ سے احد المذکورین غیر معین ہے، لیکن موضع اثبات میں ہے اور موضع اثبات میں نکرہ عموم افراد کا فائدہ نہیں دیتا ہے۔ الحاصل جب مسئلہ حلف میں نکرہ تحت المنفی ہے اور مسئلہ طلاق میں نکرہ تحت المنفی نہیں ہے تو مسئلہ حلف کو مسئلہ طلاق پر قیاس کرنا کیسے درست ہوگا؟

اور اگر کسی نے اپنے دو غلاموں کی طرف اشارہ کرتے ہوئے کسی سے کہا بع هذا العبد اور هذا اس غلام کو بیچ یا اس کو تو دلیل کو اختیار ہوگا کہ ان دونوں میں سے کسی ایک کو فروخت کر دے۔ کیونکہ مؤکل کا یہ کلام انشاء ہے اور کلمہ او انشاء میں تخییر کے لئے ہوتا ہے لہذا دلیل کو اختیار حاصل ہوگا۔

وَكُوْدَخَلَ أَوْ فِي الْمَهْرِ بَأَنَّ تَزَوَّجَهَا عَلَى هَذَا أَوْ عَلَى هَذَا فَيُحْكَمُ مَهْرُ الْمُثَلِّ عِنْدَ ابْنِ حَنِيفَةَ لِأَنَّ اللَّفْظَ يَتَّأَوَّلُ أَحَدَهُمَا وَالْمَوْجِبُ الْأَصْلِيُّ مَهْرُ الْمُثَلِّ فَيَتَرَجَّحُ مَا يُشَابِهُهُ۔

ترجمہ اور اگر کلمہ او مہر میں داخل کیا جائے یا اس طرح کہ عورت سے نکاح کیا اس پر یا اس پر تو امام صاحب کے نزدیک مہر مثل کو حکم بنا دیا جائے گا اس لئے کہ لفظ ان دونوں میں سے ایک کو شامل ہے اور موجب اصلی مہر مثل ہے پس اس کے مشابہ راجح ہوگا۔

تشریح حرف آ پر مستقر کرتے ہوئے مصنف نے فرمایا ہے کہ اگر کسی نے کسی عورت سے نکاح کیا اور مہر میں حرف او داخل کیا مثلاً یوں کہا تَزَوَّجْتُكَ عَلَى الْفِءِ أَوْ عَلَى الْفَيْئِ (میں نے تجھ سے ایک ہزار یا دو ہزار پر نکاح کیا) تو حضرت امام صاحب کے نزدیک مہر مثل کو فیصل بنا دیا جائیگا یعنی جو مقدار مہر مثل سے قریب ہوگی وہ مہر قرار پائے گی، چنانچہ مہر مثل اگر ایک ہزار یا ایک ہزار سے کم ہو تو ایک ہزار مہر ہوگا اور اگر دو ہزار یا دو ہزار سے کم ہو تو ہر دو ہزار ہوگا، صاحبین فرماتے ہیں کہ شوہر کو اختیار ہوگا دونوں مقدار میں سے جو چاہے مقدار ادا کرے۔ حضرت امام صاحب کی دلیل یہ ہے کہ لفظ او اس پر دلالت کرتا ہے کہ دونوں میں سے ایک مقدار مراد ہے مگر وہ مقدار معلوم نہیں ہے

اور یہ بات مسلم ہے کہ باپ نکاح میں نہر مثل اصل ہے جیسا کہ باپ بیچ میں قیمت اصل ہے کیونکہ مہر مثل بضعہ کی قیمت ہوتا ہے اور جب ایسا ہے تو نکاح میں اصلاً مہر مثل واجب ہوگا البتہ عارض تسمیہ کی وجہ سے مہر مثل سے مہر مسمی کی طرف رجوع کیا جاتا ہے یعنی مہر مسمی اگر قطعی اور یقینی طور پر معلوم ہو تو مہر مثل سے مہر مسمی کی طرف رجوع کیا جائے گا یعنی مہر مثل کی جگہ مہر مسمی واجب ہوگا۔ مگر چونکہ یہاں کلمہ اُد کی وجہ سے مہر مسمی مجہول ہے اور اس کے مجہول ہونے کی وجہ سے تسمیہ فاسد ہے اس لئے حکم اصل کی طرف راجع ہوگا یعنی مہر مثل واجب ہوگا یا مہر مثل سے جو قریب تر ہو وہ واجب ہوگا۔ اور صاحبین کے قول کا جواب یہ ہے کہ تخمیر اس شخص کیلئے ثابت ہوتی ہے جو کسی کی طرف سے طلب کرنے کی صورت میں تعمیل امر پر قادر ہو۔ اور یہاں اس مسئلہ میں چونکہ امر ہی موجود نہیں ہے اس لئے تعمیل پر قدرت کا سوال ہی پیدا نہ ہوگا اور جب ایسا ہے تو مہر کیلئے تخمیر ثابت نہیں ہوگی۔

وَعَلَىٰ هَذَا أَقْلْنَا التَّشَهُدُ لَيْسَ بِرُكْنٍ فِي الصَّلَاةِ لِأَنَّ قَوْلَهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ إِذَا قُلْت هَذَا أَوْ قُلْت هَذَا فَقَدْ تَمَّتْ صَلَاتُكَ عَلَىٰ الْإِتْمَامِ بِأَحَدٍ هَا فَلَا يَشْتَرُطُ كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا وَقَدْ شَرَطَتِ الْقَعْدَةُ بِالْإِتِّفَاقِ فَلَا يَشْتَرُطُ قِرَاءَةَ التَّشَهُدِ.

ترجمہ اور اسی بنا پر ہم نے کہا ہے کہ تشہد نماز میں رکن نہیں ہے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے قول جب تو اس کو کہہ لے یا اس کو کرنے تو تیری نماز پوری ہوگئی "نے اتمام کو ان دونوں میں سے ایک پر معلق ہے لہذا ان دونوں میں سے ہر ایک مشروط نہ ہوگا اور تعدہ بالاتفاق مشروط ہے لہذا تشہد کا پڑھنا مشروط نہ ہوگا۔

تشریح مصنف کہتے ہیں کہ اس ضابطہ پر کہ کلمہ اُد احد الذکورین کو شامل ہوتا ہے ہمارے علماء و احناف نے فرمایا ہے کہ تشہد نماز میں رکن اور فرض نہیں ہے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے تشہد کی تعلیم دیکر ابن مسعود سے فرمایا تھا اِذَا قُلْت هَذَا أَوْ قُلْت هَذَا فَقَدْ تَمَّتْ صَلَاتُكَ۔ اس حدیث میں پہلے نماز سے تشہد کی طرف اشارہ کیا گیا ہے اور دوسرے نماز سے تشہد کی طرف اشارہ کیا گیا ہے اور حدیث میں چونکہ ان دونوں کے درمیان کلمہ اُد مذکور ہے اس لئے نماز کا اتمام ان دونوں میں سے کسی ایک پر معلق ہوگا اور جب نماز کا اتمام ان دونوں میں سے کسی ایک پر معلق ہے تو ان دونوں میں سے ایک ہی نماز کا رکن اور فرض ہوگا دونوں فرض نہ ہوں گے اور اس پر سب کا اتفاق ہے کہ تعدہ اخیرہ فرض ہے اور جب تعدہ اخیرہ کے فرض ہونے پر سب کا اتفاق ہے تو تشہد کا پڑھنا فرض نہ ہوگا کیونکہ اگر تشہد پڑھنے کو بھی فرض قرار دیا گیا تو کلمہ اُد کے مدلول پر عمل نہیں ہو سکے گا پس کلمہ اُد کے مدلول پر عمل کے پیش نظر ہی ہم نے کہا کہ تشہد فرض نہیں ہے بلکہ واجب ہے اگر سہواً ترک ہو گیا تو سجدہ سہواً واجب ہوگا لیکن اگر سجدہ سہوذاً کیا تو بھی نماز پوری ہو جائیگی کیونکہ نماز کے تمام ارکان و فرائض موجود ہیں اگرچہ ترک واجب کی وجہ سے گنہگار ہوگا۔

شَعْرَ هَذِهِ الْكَلِمَةِ فِي مَقَامِ النَّفْيِ تُرْجَبُ نَفْيَ كُلِّ وَاحِدٍ مِنَ الْمَذْكُورَيْنِ حَتَّى لَوْ
قَالَ لَا أَكَلِمَةَ هَذَا أَوْ هَذَا يَحْتُ إِذَا كَلِمَةً أَحَدَهُمَا رَفِي الْإِثْبَاتِ يَتَنَاوَلُ أَحَدَهُمَا
مَعَ صِفَةِ التَّخْيِيرِ كَقَوْلِهِمْ خُذْ هَذَا أَوْ ذَلِكَ وَمِنْ صَرُورَةِ التَّخْيِيرِ عُمُومُ
الِابْتِاحَةِ قَالَ اللَّهُ تَعَالَى فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشْرَةِ مَسَاكِينَ مِنْ أَرْسَطِ مَا نَطْعَمُونَ
أَهْلِيكُمْ أَوْ كَسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ -

ترجمہ پھر یہ کلمہ نفی کے مقام میں مذکورہ دو چیزوں میں سے ہر ایک کی نفی کو ثابت کرتا ہے حتیٰ کہ اگر "لا
اکلم هذا اؤ هذا" تو حالت ہو جائے گا جب ان دونوں میں سے ایک سے کلام کرے گا اور اثبات میں صفت
تعمیر کے ساتھ ان دونوں میں سے ایک کو شامل ہوگا جیسے ان کا قول "خذ هذا اؤ ذلك" اور تخمیر کے
لوازم میں سے عموم اباحت ہے اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے "فكفارتة اطعام عشرة مساکین من اوسط ما نطعمون
ما نطعمون اهلیکم اؤ کسوتہم اؤ تحریر رقبۃ"۔

تشریح مصنف فرماتے ہیں کہ کلمہ اؤ مقام نفی میں ان دو چیزوں میں سے ہر ایک کی نفی کو ثابت کرتا ہے جن
کے درمیان کلمہ اؤ مذکور ہے، چنانچہ اگر کسی نے کہا "لا اکلم هذا اؤ هذا" اس سے کلام نہیں
کردوں گا یا اس سے، تو یہ کلام دونوں کے ساتھ بات نہ کرنے کو شامل ہوگا، چنانچہ دونوں میں سے جس کیساتھ
بھی بات کرے گا حالت ہو جائیگا اور دلیل اس کی وہ ہی ہے جو سابق میں گزری ہے کہ کلمہ اؤ کا مدلول اعدا الذکورین
ہے اور اعدا الذکورین غیر معین اور مذکورہ ہے اور مذکورہ تحت النفی عموم کا فائدہ دیتا ہے۔ الحاصل کلمہ اؤ مقام نفی
میں عموم افراد کا فائدہ دیتا ہے اور مقام اثبات میں صرف ایک فرد کو شامل ہوگا لیکن اس ایک فرد کو متعین کرنے
کا اختیار مخاطب کو ہوگا جیسا کہ ان کے قول "خذ هذا اؤ ذلك" میں ماخوذ کو متعین کرنے کا اختیار مخاطب کو
ہے۔ یہ خیال رہے کہ اثبات کی صورت میں کلمہ اؤ کا مفید تخمیر ہونا اس وقت ہے جب وہ کلام از قبیل انشاء ہو
جیسا کہ "خذ هذا اؤ ذلك" انشاء ہے لیکن اگر وہ کلام از قبیل اخبار ہے تو مفید تخمیر نہیں ہوگا جیسا کہ پہلے
بیان کیا گیا ہے کہ اگر کسی نے کسی عورت سے نکاح کیا اور یوں کہا "ذرتک علی ابی اذ علی المنین" اور عورت نے
قبول کر لیا تو اس صورت میں شوہر کو مہر کی ایک مقدار متعین کرنے کا اختیار نہ ہوگا بلکہ مہر مثل حکم ہوگا۔
الحاصل کلام اگر از قبیل انشاء ہو اور مثبت ہو اور اس میں کلمہ اؤ واقع ہو تو وہ ایک فرد کو شامل ہوگا
اور اس فرد کو متعین کرنے کا اختیار مخاطب کو ہوگا۔ مصنف کتاب کہتے ہیں کہ تخمیر کے لئے عموم اباحت
لازم ہے۔ یعنی ہر فرد کا مباح ہونا لازم ہے جیسے کوئی کہے جالس الفقہاء او المحدثین مطلب یہ ہے کہ فقہاء
اور محدثین دونوں میں سے ایک کے پاس بیٹھنا بھی مباح ہے اور دونوں کے پاس بیٹھنا بھی مباح ہے۔ اب
مخاطب کو اختیار ہے کہ ان میں سے کسی ایک کے پاس بیٹھے یا دونوں کے پاس بیٹھے دونوں باتیں جائز ہیں

اس کی تائید باری تعالیٰ کے قول فَنَكَفَّرْتَهُ الْآيَةَ سے بھی ہوتی ہے اس طور پر کہ اللہ تعالیٰ نے کفارہ یحییٰ میں تین چیزیں ذکر کی ہیں ایک دس مساکین کو کھانا کھلانا، دوم دس مساکین کو کپڑا پہنانا، سوم ایک رقبہ آزاد کرنا۔ اور ان تینوں کے درمیان کلمہ آؤ مذکور ہے اور اس پر تمام فقہاء متفق ہیں کہ حائث نے اگر ان میں سے کسی ایک کو اختیار کیا تو بھی کفارہ ادا ہو جائے گا اور اگر تینوں کو اختیار کیا تو بھی ادا ہو جائے گا لیکن اس صورت میں ایک نوع کے ذریعہ کفارہ ادا ہوگا اور باقی دونوع صدقہ نافذ شمار ہوں گی۔

الحاصل اس آیت سے بھی یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ تخمیر کے لئے عموم الاحتیاج لازم ہے۔ اگر کوئی یہ اعتراض کرے کہ فَنَكَفَّرْتَهُ الْآيَةَ خبر ہے اور کلمہ آؤ انشاء میں تخمیر کا نائدہ دیتا ہے نہ کہ خبر میں، پس آیت میں کلمہ آؤ کیسے مفید تخمیر ہوگا، تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ خبر امر کے معنی میں ہے، چنانچہ اس کا مطلب یہ ہے کہ فلیکفر احد هذه الامور (ان امور میں سے ایک کے ذریعہ کفارہ ادا کر) اور جب ایسا ہے تو یہ از قبیل انشاء ہوگا اور جب یہ کلام انشاء ہے تو کلمہ آؤ کا مفید تخمیر ہونا درست ہوگا۔

رَقَدْ يَكُونُ اَوْ يَمَعْنٰى حَتّٰى قَالَ اللّٰهُ تَعَالٰى لَيْسَ لَكَ مِنَ الْاَمْرِ شَيْءٌ اَوْ يَتَوَبَّ عَلَيْهِمْ قَبْلَ مَعْنَاهُ حَتّٰى يَتَوَبَّ عَلَيْهِمْ قَالَ اَصْحَابُنَا لَوْ قَالَ لَا اَدْخُلُ هَذِهِ الدَّارَ اَوْ اَدْخُلُ هَذِهِ الدَّارَ يَكُونُ اَوْ يَمَعْنٰى حَتّٰى حَتّٰى لَوْ دَخَلَ الْمَرْءُ اَوْ لَا حَتّٰى وَ لَوْ دَخَلَ الْمَثَانِيَةَ اَوْ لَا بَرَّرْنِي يَمَعْنِيهِ وَيَمَعْنِيهِ لَوْ قَالَ لَا اَفَارِقُكَ اَوْ تَقْضِيْ دَيْنِيْ يَكُونُ يَمَعْنٰى حَتّٰى تَقْضِيْ دَيْنِيْ۔

ترجمہ اور کبھی آؤ حَتّٰى کے معنی میں ہوتا ہے، اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے لیس لك من الامر شیء او يتوب عليهم کہا گیا ہے کہ اس کے معنی حَتّٰى يتوب عليهم کے ہیں، ہمارے علاوہ کہا ہے کہ اگر حالف نے کہا لا اَدْخُلُ هَذِهِ الدَّارَ او اَدْخُلُ هَذِهِ الدَّارَ تو اور، حَتّٰى کے معنی میں ہوگا حَتّٰى کہ اگر آؤ پہلے گھر میں داخل ہوا تو حائث ہو جائے گا اور اگر آؤ لا دوسرے گھر میں داخل ہوا تو اپنی قسم کو پورا کرنے والا ہوگا اور اسی کے مثل اگر اس نے کہا لا اَفَارِقُكَ او تَقْضِيْ دَيْنِيْ تو آؤ حَتّٰى تَقْضِيْ دَيْنِيْ کے معنی میں ہوگا۔

تشریح مصنف کہتے ہیں کہ کلمہ آؤ میں اصل تو یہ ہی ہے کہ عطف کے لئے ہو لیکن اگر عطف درست نہ ہو تو مجازاً حَتّٰى کے معنی میں استعمال ہوگا جیسا کہ اللہ تعالیٰ کے قول اَوْ يَتَوَبَّ میں کلمہ آؤ حَتّٰى کے معنی میں مستعمل ہے، چنانچہ آیت کا ترجمہ یہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو ان کے حق میں بددعا کا کوئی اختیار نہیں ہے یہاں تک کہ اللہ تعالیٰ ان کی توبہ قبول فرمائیں۔ اس آیت میں يَتَوَبَّ، شَيْءٌ پر معطوف ہوگا یا لیس پر۔ پہلی صورت میں فعل کا عطف اسم پر ہوگا اور دوسری صورت میں مستقبل کا عطف ماضی پر۔

ہوگا اور یہ دونوں جائز ہیں اور جب عطف ناجائز ہے تو آدے حقیقی معنی متعذر ہو گئے اور جب او کے حقیقی معنی متعذر ہو گئے تو مجازاً ایسے معنی کے لئے استعمال ہوگا جس کا وہ احتمال رکھتا ہو اور وہ غائب ہے جو حتیٰ کا بدلہ لے۔ پس یہاں کلمہ او حتیٰ کے معنی میں ہوگا۔

کلمہ او کے حتیٰ کے معنی میں ہونے پر متفرع کرتے ہوئے ہمارے حنفی علماء نے کہا ہے کہ اگر کسی نے قسم کھا کر یہ کہا اذ دخل هذه الدار اور اذ دخل هذه الدار تو اس میں کلمہ او حتیٰ کے معنی میں ہوگا اور مطلب یہ ہوگا کہ میں اس گھر میں داخل نہیں ہوں گا یہاں تک کہ اس گھر میں داخل ہوں، یعنی دوسرے گھر میں پہلے داخل ہو گیا اور پہلے گھر میں اس کے بعد داخل ہوں گا، اب اگر یہ شخص او کلمہ پہلے گھر میں داخل ہوا تو قسم کے مطابق عمل نہ کرنے کی وجہ سے حانت ہو جائے گا، اور اگر پہلے دوسرے گھر میں داخل ہوا اور پھر پہلے گھر میں داخل ہوا تو قسم کے مطابق عمل کرنے کی وجہ سے حانت نہیں ہوگا بلکہ اپنی قسم کو پورا کرنے والا ہوگا۔ اسی طرح اگر کسی نے کہا لا افانك

اور تقضی دینی تو یہ حتیٰ تقضی دینی کے معنی میں ہوگا اور مطلب یہ ہوگا کہ میں تجھ کو نہیں چھوڑوں گا یہاں تک کہ تو میرا قرض ادا کرے یعنی میرے تجھ کو چھوڑنے کی انتہا یہ ہے کہ تو میرا قرض ادا کرے۔ پس قائل بنے یہ بات اگر قسم کھا کر کہی اور قرض ادا کرنے کے بعد اس کو چھوڑا تو حانت نہ ہوگا اور اگر پہلے ہی چھوڑ دیا تو حانت ہو جائے گا۔

فَصَلِّ حَتَّىٰ لِلْغَايَةِ كَالِي فَاذَا كَانَ مَاقِبَلَهَا قَابِلًا لِلْإِمْتِدَادِ وَمَا بَعْدَهَا يَصْلُحُ غَايَةً لَهُ كَأَنَّ الْكَلِمَةَ عَامِلَةٌ بِحَقِيقَتِهَا مِثْلَهُ مَا قَالَ مُحَمَّدٌ إِذَا قَالَ عَبْدِي حُرٌّ إِنْ لَمْ أَضْرِبْكَ حَتَّىٰ يَشْفَعْ فَلَانَ أَوْ حَتَّىٰ تَصِيحَ أَوْ حَتَّىٰ تَسْتَكْبِي بَيْنَ يَدَيَّ أَوْ حَتَّىٰ يَدْخُلَ اللَّيْلُ كَأَنَّ الْكَلِمَةَ عَامِلَةٌ بِحَقِيقَتِهَا لِأَنَّ الضَّرْبَ بِالتَّكْرَارِ يُحْتَمِلُ الْإِمْتِدَادَ وَشَفَاعَةَ فَلَانَ وَأَمَّا هَذَا فَصَلِّحُ غَايَةً لِلضَّرْبِ فَلَمْ يُمْتَنَعْ عَنِ الضَّرْبِ قَبْلَ الْغَايَةِ حَتَّىٰ وَلَوْ حَلَفَ لَا يُفَارِقُ غَرِيْبَهُ حَتَّىٰ يَقْضِيَهُ دَيْنَهُ فَمَارَقَهُ قَبْلَ قَضَاءِ الدَّيْنِ حَتَّىٰ فَاذَا تَعَدَّرَ الْعَمَلُ بِالْحَقِيقَةِ لِمَانِعٍ كَالْعَرَفِ كَمَا لَوْ حَلَفَ أَنْ يَضْرِبَهُ حَتَّىٰ يَمُوتَ أَوْ حَتَّىٰ يَقْتُلَهُ حَمِلَ عَلَى الضَّرْبِ الشَّدِيدِ بِاعْتِبَارِ الْعُرْفِ۔

ترجمہ | حتیٰ الیٰ کی طرح غایت کے لئے ہے پس جب اس کا مقابل امتداد کو قبول کرنے والا ہو اور اس کا ما بعد اس امتداد کی غایت بننے کی صلاحیت رکھتا ہو تو کلمہ حتیٰ اپنی حقیقت کے ساتھ عامل ہوگا۔ اس کی مثال وہ ہے جو امام محمد نے کہا کہ جب مولیٰ نے کہا میرا غلام آزاد ہے اگر نہ ماروں میں تجھ کو یہاں تک کہ فلاں سفارش

کرے یا یہاں تک کہ توجلائے یا یہاں تک کہ تو میرے سامنے شکایت کرے یا یہاں تک کہ رات داخل ہو جائے، تو کلمہ حتیٰ اپنی حقیقت کے ساتھ عامل ہوگا اس لئے کہ بار بار مارنا امتداد کا احتمال رکھتا ہے اور فلاں کی سفارش اور اس کے امثال ضرب کی غایت بننے کی صلاحیت رکھتے ہیں، پس اگر حالف غایت سے پہلے ہی مارنے سے رک گیا تو حانت ہو جائے گا۔ اور اگر قسم کھائی کہ وہ اپنے مدیون سے جدا نہیں ہوگا یہاں تک کہ وہ اس کو اس کا دین ادا کر دے، پس حالف دین ادا کرنے سے پہلے ہی اس سے جدا ہوگا تو حالف حانت ہو جائے گا۔ پس جب کسی مانع کی وجہ سے حقیقت پر عمل متعذر ہو جائے جیسے عرف جیسا کہ اگر قسم کھائی کہ اس کو مارا گیا یہاں تک کہ وہ مر جائے یا یہاں تک کہ وہ اس کو قتل کر دے تو یہ باعتبار عرف کے ضرب شدید پر محمول کیا جائے گا۔

تشریح | حروف غلطیوں سے ساتواں حرف عطف، حتیٰ ہے اس جگہ حتیٰ کو اگرچہ حروف عطف میں شمار کیا گیا ہے لیکن اصلاً اس میں غایت کے معنی ہیں اسی وجہ سے مصنف نے فرمایا ہے کہ جس طرح کلمہ الی غایت کے لئے آتا ہے اسی طرح کلمہ حتیٰ بھی غایت کے لئے آتا ہے۔ غایت وہ کہلاتی ہے جس کی طرف شئی منہی ہو یعنی جس پر جا کر شئی ختم ہو جاتی ہو وہ غایت کہلاتی ہے، غایت حتیٰ کے بعد آتی ہے اور حتیٰ سے پہلے جو ہوتا ہے وہ منغیا کہلاتا ہے۔ فاضل مصنف کہتے ہیں کہ حتیٰ کا غایت کے لئے ہونا دو شرطوں کیساتھ مشروط ہے۔ پہلی شرط یہ ہے کہ حتیٰ کا ماقبل امتداد کو قبول کرنے والا ہو یعنی حتیٰ سے پہلے ایسی چیز ہو جو حتیٰ کے بعد والی چیز تک پہنچ سکے۔ دوسری شرط یہ ہے کہ حتیٰ کے بعد ایسی چیز ہو جو حتیٰ کے ماقبل کے لئے غایت بننے کی صلاحیت رکھتی ہو، یعنی حتیٰ کے بعد ایسی چیز ہو جو حتیٰ سے پہلے والی چیز کے حکم کو ختم کرنے کی صلاحیت رکھتی ہو۔ جب یہ دونوں شرطیں پائی جائیں گی تو کلمہ حتیٰ اپنے حقیقی معنی میں عمل کر گیا یعنی اس صورت میں کلمہ حتیٰ صرف غایت کے لئے استعمال ہوگا اس کے امثال امام محمد کا یہ قول ہے کہ جب آقائے یوں کہا "عبدی حرّ ان لم اضربك حتى يشفع فلان" میرا غلام آزاد ہے اگر میں تجھ کو نہ ماروں یہاں تک کہ فلاں سفارش کرے۔ یا یوں کہا "عبدی حرّ ان لم اضربك حتى تصيح" میرا غلام آزاد ہے اگر میں تجھ کو نہ ماروں یہاں تک کہ تو چیخ مارے۔ یا یوں کہا "عبدی حرّ ان لم اضربك حتى يدخل الليل" میرا غلام آزاد ہے اگر میں تجھ کو نہ ماروں یہاں تک کہ رات داخل ہو جائے۔ ان تمام صورتوں میں کلمہ حتیٰ اپنے حقیقی معنی یعنی غایت کے لئے استعمال کیا گیا ہے کیونکہ حتیٰ کا ماقبل یعنی بار بار مارنا امتداد کا احتمال رکھتا ہے اور حتیٰ کا مابعد یعنی فلاں کا سفارش کرنا، مضروب کا چیخنا، مضروب کا خلاصی کی درخواست کرنا اور رات کا داخل ہونا یہ سب چیزیں ایسی ہیں جو ضرب کی غایت بننے کی صلاحیت رکھتی ہیں۔ یعنی سفارش کی وجہ سے، مضروب کے چیخنے کی وجہ سے، مضروب کے خلاصی

کی درخواست کرنے کی وجہ سے اور رات کے آنے کی وجہ سے لوگ بالعموم مار پیٹ کرنے سے رک جاتے ہیں۔
الحاصل ان مثالوں میں دونوں شرطیں موجود ہیں لہذا ان مثالوں میں کلمہ حقی غایت کے لئے ہوگا۔ اب
اگر حالف غایت سے پہلے ہی مارنے سے رک گیا تو حانت ہو جائے گا۔ مثلاً نفلوں کے سفارش کرنے سے پہلے
ہی مارنے سے رک گیا تو حالف حانت ہو جائے گا۔ یعنی غلام آزاد ہو جائے گا۔ کیونکہ اس کی قسم کا منشاء یہ تھا
کہ میں تجھ کو نفلوں کی سفارش کرنے تک مارتا ہوں گا اگر میں نے ایسا نہ کیا تو میرا غلام آزاد ہے۔ اسی طرح اگر
کسی نے قسم کھائی کہ وہ اپنے مدیون سے جدا نہیں ہوگا یہاں تک کہ وہ مدیون حالف کو اس کا دین ادا نہ
کرنے پس اگر حالف ادا دین سے پہلے ہی مدیون سے جدا ہو گیا تو حانت ہو جائے گا کیونکہ اس مثال میں عدم
مفارقت (مدیون کے پیچھے لگے رہنا) امتداد کا احتمال رکھتا ہے اور دین کا ادا کرنا غایت بننے کی صلاحیت رکھتا ہے
بہاں بھی کلمہ حقی غایت کے لئے ہوگا۔ پس جب غایت یعنی ادا دین سے پہلے ہی حالف مدیون سے جدا
ہو گیا تو حانت ہونے کی شرط باطل گئی اور جب حانت ہونے کی شرط باطل گئی تو حالف حانت ہو جائیگا۔ مصنف
کہتے ہیں کہ اگر عرف وغیرہ کسی مانع کی وجہ سے حقی کی حقیقت یعنی غایت پر عمل کرنا متعذر ہو جائے تو وہاں معنی
حقیقی کو ترک کر دیا جائے گا یعنی غایت پر عمل نہیں ہوگا۔ چنانچہ اگر کسی نے قسم کھائی کہ میں تجھ کو ماروں گا
یہاں تک کہ تو مر جائے یا کہا کہ میں تجھ کو کھل کر ڈالوں گا تو اس صورت میں اگرچہ حقی کا ماقبل امتداد کا احتمال
رکھتا ہے اور حقی کا مابعد یعنی موت غایت بننے کی صلاحیت رکھتی ہے لیکن اس کے باوجود عرف کی وجہ سے یہاں
کلمہ حقی غایت پر محمول نہیں کیا گیا ہے بلکہ ضرب شدید پر محمول کیا گیا ہے اور مطلب یہ ہے کہ میں تجھ کو سخت
ترین انداز پر ماروں گا چنانچہ اگر حالف نے مخاطب کو ضرب شدید کے ساتھ مارا اور اس کے مرجانے اور قتل
ہو جانے سے پہلے ہی مارنے سے رک گیا تو یہ قسم پوری کرنے والا شمار ہوگا اپنی قسم میں حانت نہ ہوگا۔

وَإِنْ لَمْ يَكُنْ الْأَوَّلُ قَابِلًا لِلْإِمْتِدَادِ وَالْآخِرُ صَالِحًا لِلْغَايَةِ وَصَلَحَ الْأَوَّلُ سَبَبًا
وَالْآخِرُ جَزَاءً يُجْمَلُ عَلَى الْجَزَاءِ مِثْلَهُ مَا قَالَ مُحَمَّدٌ إِذَا قَالَ لِنَيْبِهِ عَدِي
حَزْرًا إِنَّ لَمْ أَتِكَ حَتَّى تَعْدِيَنِي فَأَنَا هُ كَلِمَةٌ بَعْدَهُ لَا يَحْتَسِبُ لِأَنَّ التَّعْدِيَةَ
لَا تَصْلُحُ غَايَةً لِلْإِتْيَابِ بَلْ هُوَ دَائِعٌ إِلَى زِيَادَةِ الْإِتْيَابِ وَصَلَحَ جَزَاءً يُجْمَلُ
عَلَى الْجَزَاءِ فَيَعْنَى لِأَمْرِي فَصَارَ كَمَا قَالَ إِنَّ لَمْ أَتِكَ إِيْتَانًا حَبْرًا وَهُ
التَّعْدِيَةُ -

ترجمہ اور اگر اول (حقی کا ماقبل) امتداد کو قبول کرنے والا نہ ہو اور آخر (حقی کا مابعد) غایت بننے کی
صلاحیت نہ رکھتا ہو (لیکن، اول، سبب اور آخر جزاء بننے کی صلاحیت رکھتا ہو تو اس کو جزاء
پر محمول کیا جائے گا اس کی مثال وہ ہے جو امام محمد نے کہا ہے کہ جب مولیٰ نے اپنے علاوہ سے کہا میرا غلام

آزاد ہے اگر میں تیرے پاس نہ آؤں یہاں تک کہ تو مجھے صبح کا کھانا کھلا دے پس مولیٰ اس کے پاس آیا مگر اس نے اس کو کھانا نہیں کھلایا تو مولیٰ حانت نہ ہوگا اس لئے کہ صبح کا کھانا آنے کی غایت بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے بلکہ وہ زیادہ کرنے کا داعی ہے اور جزاء بننے کی صلاحیت رکھتا ہے لہذا جزاء پر محمول کیا جائے گا اور حتیٰ، لام کی کے معنی میں ہوگا پس ایسا ہو گیا جیسا کہ اس نے کہا اگر میں نہ آؤں ایسا آنا جس کی جزاء صبح کا کھانا ہو۔

تشریح

رکھتا ہو یعنی دونوں شرطیں موجود نہ ہوں یا ان میں سے کوئی ایک شرط موجود نہ ہو بلکہ حتیٰ کے ماقبل میں سبب بننے کی صلاحیت ہو اور مابعد میں جزاء بننے کی صلاحیت ہو تو اس صورت میں حتیٰ کے مابعد کو جزاء پر محمول کیا جائیگا اور خود حتیٰ لام کے کے معنی میں ہوگا اور حتیٰ کو جزاء پر اس لئے محمول کیا گیا ہے کہ غایت اور جزاء کے درمیان مناسبت ہے اس طور پر کہ جس طرح مغبیا غایت پر جا کر ختم ہو جاتی ہے اسی طرح شرط بھی جزاء پر جا کر ختم ہو جاتی ہے۔ اس کی مثال امام محمد کا قول ہے، حضرت امام محمد نے فرمایا ہے کہ اگر مولیٰ نے کسی سے کہا "عبدی حر ان لم اتک حتی تغدینی" پس مولیٰ اس کے پاس آیا لیکن اس نے مولیٰ کو صبح کا کھانا نہیں کھلایا تو مولیٰ حانت نہ ہوگا، یعنی اس کا غلام آزاد نہ ہوگا وجہ اس کی یہ ہے کہ اس مثال میں کلمہ حتیٰ غایت کے لئے نہیں ہو سکتا اس لئے کہ حتیٰ کے ماقبل یعنی اتیان امتداد کا احتمال نہیں رکھتا ہے اور حتیٰ کا مابعد یعنی تغد یہ (صبح کا کھانا کھلانا، غایت بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے کیونکہ تغد یہ اتیان کو ختم نہیں کرتا ہے بلکہ زیادہ آنے کی دعوت دیتا ہے۔ الحاصل حتیٰ کے ماقبل میں امتداد کا احتمال نہیں ہے اور مابعد میں غایت بننے کی صلاحیت نہیں ہے اور جب ایسا ہے تو اس مثال میں حتیٰ غایت کے لئے نہ ہوگا اور تغد یہ چونکہ اتیان کی جزاء بن سکتا ہے اس لئے اس کو جزاء پر محمول کیا جائے گا اور حتیٰ لام کے کے معنی میں ہوگا اور مطلب یہ ہوگا کہ اگر میں نہ آؤں ایسا آنا جس کی جزاء تغد یہ ہو تو میرا غلام آزاد ہے پس مولیٰ کے آنے کے بعد جب اس نے مولیٰ کو کھانا نہیں کھلایا تو اتیان تو آیا گیا مگر ایسا اتیان نہیں آیا گیا جس کی جزاء تغد یہ ہو اور جب ایسا اتیان نہیں آیا گیا تو حانت ہونے کی شرط نہیں پائی گئی اور جب شرط حجت نہیں پائی گئی تو مولیٰ حانت بھی نہ ہوگا یعنی اس کا غلام آزاد نہ ہوگا۔

وَإِذَا تَعَدَّ سَرَّ هَذَا بَيِّنٌ لَا يَصْلُحُ الْأَخْرَجُ جَزَاءً لِلْأَوَّلِ حُمِلَ عَلَى الْعُطْفِ الْمُحْضِ
مِثْلَهُ مَا قَالَ مُحَمَّدٌ إِذَا قَالَ عَبْدِي حُرٌّ أَنْ لَمْ أَتِكَ حَتَّى تَعُدِّي عِنْدَكَ
الْيَوْمَ أَوْ إِنْ لَمْ تَأْتِنِي حَتَّى تَعُدِّي عِنْدِي الْيَوْمَ فَآتَاكَ فَلَمْ يَتَعَدَّ عِنْدَهُ فِي
ذَلِكَ الْيَوْمِ حَنْتٌ وَذَلِكَ لِأَنَّهُ لَمَّا أَضْيَفَ كُلَّ وَاحِدٍ مِنَ الْفِعْلَيْنِ إِلَى ذَاتِ
وَاحِدٍ لَا يَصْلُحُ أَنْ يَكُونَ فِعْلُهُ جَزَاءً لِفِعْلِهِ فَيُحْمَلُ عَلَى الْعُطْفِ الْمُحْضِ فَيَكُونُ
أَنَّهُ مَوْعٌ شَرْطًا لِلْبَرِّ -

ترجمہ اور جب یہ متعذر ہو جائے بایں طور کہ آخر اول کی جزاء بننے کی صلاحیت نہ رکھتا ہو تو اس کو عطف محض پر محمول کیا جائے گا اس کی مثال وہ ہے جو امام محمد نے کہا ہے جب مولیٰ نے کہا میرا غلام آزاد ہے اگر میں تیرے پاس نہ آؤں یہاں تک کہ میں آج تیرے پاس صبح کا کھانا کھاؤں یا اگر تو میرے پاس نہ آئے یہاں تک کہ تو آج میرے پاس صبح کا کھانا کھائے، پس مولیٰ اس کے پاس آیا لیکن اس دن میں اس کے پاس صبح کا کھانا نہیں کھایا تو حاشا ہو جائے گا اور یہ اس لئے کہ جب دونوں فعلوں میں سے ہر ایک ذات واحد کی طرف مضاف کیا گیا تو اس کا فعل اسی کے فعل کی جزاء بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا لہذا عطف محض پر محمول کیا جائیگا اور مجموعہ قسم پوری ہونے کی شرط ہوگا۔

تشریح مصنف کہتے ہیں کہ اگر کلمہ حتیٰ کو جزاء پر محمول کرنا متعذر ہو یعنی اگر کلمہ حتیٰ کا ما قبل سبب اور کلمہ حتیٰ کا ما بعد جزاء بننے کی صلاحیت نہ رکھتا ہو تو اس صورت میں کلمہ حتیٰ کو عطف محض پر محمول کیا جائے گا یعنی کلمہ حتیٰ، فاء کے معنی میں ہوگا یا تم کے معنی میں ہوگا اور وجہ اس کی یہ ہے کہ فاء اور تم دونوں تعقیب کیلئے آتے ہیں اور تعقیب غایت کے مناسب ہے، لہذا کلمہ حتیٰ جو اصلاً غایت کے لئے آتا ہے غایت اور جزاء کے معنی میں متعذر ہونے کی صورت میں فاء کے معنی میں ہوگا یا تم کے معنی میں ہوگا۔ اس کی مثال حضرت امام محمد کا یہ قول ہے مولیٰ نے کہا عبدی حرّ ان لم ائتک حتیٰ اتعدی عندک الیوم۔ اگر میں آج تیرے پاس نہ آؤں پھر تیرے پاس صبح کا کھانا نہ کھاؤں تو میرا غلام آزاد ہے، یا یوں کہا عبدی حرّ ان لم تاتنی حتیٰ تعدی عندی الیوم۔ اگر تو میرے پاس آج نہ آئے پھر میرے پاس کھانا نہ کھائے تو میرا غلام آزاد ہے، ملاحظہ کیجئے دونوں مثالوں میں اتیان اور تعدی دونوں فعل ایک ہی ذات کی طرف منسوب ہیں۔ پہلی مثال میں دونوں فعل متکلم کی طرف منسوب ہیں اور دوسری مثال میں دونوں فعل مخاطب کی طرف منسوب ہیں اور ایک آدمی کا فعل خود اسی کے فعل کی جزاء بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے، یعنی ایسا نہیں ہو سکتا ہے کہ متکلم کے اتیان کی جزاء خود متکلم کی تعدی ہو یا مخاطب کے اتیان کی جزاء خود مخاطب کی تعدی ہو اور جب ایسا نہیں ہو سکتا ہے تو ان مثالوں میں جزاء کے معنی متعذر ہوں گے اور کلمہ حتیٰ عطف محض پر محمول ہوگا اور مطلب یہ ہوگا کہ اگر میں آج تیرے پاس نہ آؤں اور پھر تیرے پاس تعدی نہ کروں تو میرا غلام آزاد ہے، یعنی میں آج تیرے پاس آؤں گا اور تیرے پاس تعدی کروں گا، پس اتیان اور تعدی دونوں کا مجموعہ قسم پوری ہونے کی شرط ہوگا، چنانچہ اگر متکلم آیا اور پھر اس کے ساتھ تعدی بھی کی تو متکلم کی قسم پوری ہو جائے گی اور اس کا غلام آزاد نہ ہوگا اور اگر متکلم نہیں آیا یا آیا تو مگر تعدی نہیں کی تو ان دونوں صورتوں میں متکلم حاشا ہو جائے گا یعنی اس کا غلام آزاد ہو جائے گا اسی طرح دوسری مثال میں کہا جائے گا۔

فصلٌ إلى لانتها الغاية شرّ هور في بعض الصور يُفيد معنى امتداد الحكم ر في بعض الصور يُفيد معنى الإسقاط فإن أفاذ الامتداد لا تدخل

الغَايَةِ فِي الْحُكْمِ وَإِنْ أَفَادَ الْأَسْقَاطُ تَدْخُلَ نَظِيرُ الْأَوَّلِ اشْتَرَيْتَ هَذَا الْمَكَانَ
إِلَى هَذَا الْحَائِطِ لَا تَدْخُلُ الْحَائِطُ فِي السَّبْعِ وَنَظِيرُ الثَّانِي بَاعَ بِشَرْطِ الْخِيَارِ
إِلَى ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ وَبِمِثْلِهِ لَوْ حَلَفَ لَا أَكَلِمُ مُلَانًا إِلَى شَهْرٍ كَانَتِ الشَّهْرُ دَاخِلًا
فِي الْحُكْمِ وَقَدْ أَفَادَ فَائِدَةَ الْأَسْقَاطِ هُنَا -

ترجمہ اگر الی مسافت کی انتہاء کے لئے آتے پھر وہ بعض صورتوں میں امتداد حکم کے معنی کا فائدہ دیتا ہے اور بعض صورتوں میں اسقاط کے معنی کا فائدہ دیتا ہے۔ پس اگر امتداد کا فائدہ دیا تو غایت حکم میں داخل نہیں ہوگی اور اگر اسقاط کا فائدہ دیا تو داخل ہوگی۔ اول کی نظیر "اشتریت هذا المكان الى هذا الحائط" میں نے یہ مکان اس دیوار تک خریدا۔ دیوار بیچ میں داخل نہیں ہوگی۔ اور ثانی کی نظیر "باع بشرط الخيار الى ثلاثة ايام" اس نے تین دن کی شرط اختیار کے ساتھ فروخت کیا۔ اور اس کے مثل اگر قسم کھائی کہ میں فلاں سے ایک ماہ تک کلام نہیں کروں گا تو ماہ حکم میں داخل ہوگا اور یہاں کلام الی نے اسقاط کا فائدہ دیا ہے۔

تشریح مصنف "حروف عاطفہ کے بیان سے فراغت کے بعد یہاں سے حروف جارہ کو بیان فرما رہے ہیں۔ چنانچہ فرمایا ہے کہ کلام الی مسافت کی انتہاء کو بیان کرنے کے لئے آتا ہے، خادم نے غایت کا ترجمہ مسافت اس لئے کیا ہے تاکہ لا انتہاء الغایۃ میں اضافۃ الشئی الی نفسہ کا اعتراض واقع نہ ہو کیونکہ غایت کے معنی بھی انتہاء کے ہیں الحاصل کلام الی مسافت کی انتہاء کو بیان کرنے کے لئے آتا ہے۔ یہ ذہن میں رکھئے کہ الی کا ماقبل معنی اور مابعد غایت کہلاتا ہے۔ اور اس بارے میں کہ غایت معنی میں داخل ہوتی ہے یا نہیں جار مذاہب ہیں (۱) غایت معنی میں مطلقاً داخل ہوگی (۲) غایت معنی میں مطلقاً داخل نہیں ہوگی (۳) غایت اگر معنی کی جنس سے ہو تو غایت معنی میں داخل ہوگی ورنہ نہیں (۴) غایت کا معنی میں داخل ہونا قرینہ پر موقوف ہے۔ غایت کے معنی میں داخل ہونے پر اگر قرینہ موجود ہے تو غایت معنی میں داخل ہوگی اور اگر قرینہ موجود نہیں ہے تو غایت معنی میں داخل نہ ہوگی۔ مصنف اصول الشاشی نے ان مذاہب کو بیان نہیں کیا ہے بلکہ کلام الی کی تقسیم کی ہے کہ کلام الی بعض صورتوں میں امتداد حکم کے معنی کا فائدہ دیتا ہے اور بعض صورتوں میں اسقاط کے معنی کا فائدہ دیتا ہے۔ امتداد حکم کا مطلب یہ ہے کہ صدر کلام اور اول کلام غایت کو شامل نہ ہو یا غایت کو شامل ہونے میں شبہ ہو تو ایسی صورت میں کلام الی ذکر کیا جاتا ہے تاکہ اس کے ذریعہ حکم کو کھینچ کر غایت تک پہنچایا جاسکے۔ اور اسقاط کا مطلب یہ ہے کہ صدر کلام اور اول کلام غایت اور ماوراء غایت دونوں کو شامل ہو، پس ایسی صورت میں کلام الی کو اس لئے ذکر کیا جاتا ہے تاکہ حکم کو ماوراء غایت سے ساقط کیا جاسکے۔ الحاصل کلام الی بعض صورتوں میں امتداد حکم کے معنی کا فائدہ دیتا ہے اور بعض صورتوں میں اسقاط کے معنی کا فائدہ دیتا ہے۔ مصنف کہتے ہیں

کہ اگر کلمہ الی امتداد حکم کے معنی کا فائدہ دیکھا تو غایت معنی میں داخل نہیں ہوگی اور اگر اسقاط کے معنی کا فائدہ دیکھا تو غایت معنی میں داخل ہوگی۔ مفید امتداد ہونے کی مثال یہ ہے کہ ایک آدمی نے کہا "اشتریت هذا اللکات الی هذا الخائنط" میں نے یہ مکان اس دیوار تک خریدا، تو یہ دیوار عقیدہ بیع میں داخل نہیں ہوگی اس لئے کہ مکان کا لفظ اتل پر بھی بولا جاتا ہے اور اکثر یہ برکھی لہذا کلمہ الی حکم بیع کو بھیغ کر حاٹط تک پہنچائے گا یعنی اس مثال میں کلمہ الی امتداد حکم کے لئے ہوگا اور امتداد حکم کا فائدہ دینے کی صورت میں چونکہ غایت معنی میں داخل نہیں ہوتی ہے اس لئے اس مثال میں غایت یعنی دیوار، معنی یعنی شراہ میں داخل نہیں ہوگی۔ اور اسقاط کے معنی کا فائدہ دینے کی مثال یہ ہے کہ ایک آدمی نے کہا "بعث بشرط الخیار الی ثلثة ایام" میں نے فروخت کیا بشرط خیار کے ساتھ تین دن تک تو یہ تینوں دن خیار میں داخل ہوں گے، یعنی غایت معنی میں داخل ہوگی۔ اس لئے کہ یہاں غایت اسقاط کے لئے ہے اس طور پر کہ اگر خیار کی شرط مطلق ہوتی تو مؤید ہوتی اور عقد فاسد ہو جاتا، لیکن جب غایت یعنی الی ثلثة ایام کو ذکر کر دیا گیا تو یہ اس کے مادراہ کو ساقط کرنے اور نکالنے کے لئے ہوگی اور خود غایت یعنی الی ثلثة ایام معنی یعنی خیار میں داخل ہوں گے۔ مصنف کہتے ہیں کہ غایت اسقاط کی مثال یہ بھی ہے کہ ایک آدمی نے کہا "والله لا اکفر فلا نا الی شہر" بخدا میں فلاں سے ایک ماہ تک کلام نہیں کروں گا۔ تو یہاں کلمہ الی مفید اسقاط ہوگا اور شہر، حکم یعنی عدم تکلم میں داخل ہوگا۔ کیونکہ اس کا قول لا اکفر، شہر اور ما فوق الشہر دونوں کو شامل ہے۔ پس شہر کا ذکر مادراہ شہر کو ساقط کرنے کے لئے ہے اور جب ایسا ہے تو شہر خود معنی میں داخل ہوگا۔

وَعَلَىٰ هَذَا أَقْلْنَا الْمَرْفَقَ وَالْكَعْبَ دَاخِلًا فِي تَحْتِ حُكْمِ الْغُسْلِ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: "لَا الْمَرَافِقِ" لِأَنَّ كَلِمَةَ "إِلَىٰ" هُنَا لِلْإِسْقَاطِ فَإِنَّهُ لَوْ لَهَا لَا سْتَوْعَبَتْ الرُّوَاطِفَةَ جَمِيعَ السُّبُورِ وَلِهَذَا أَقْلْنَا الرُّكْبَةَ مِنَ الْعَوْرَةِ لِأَنَّ كَلِمَةَ "إِلَىٰ" فِي قَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: "عَوْرَةُ الرَّجُلِ مَا تَحْتَ السَّرَّةِ إِلَىٰ السَّرَكْبَةِ تَفِيدُ فَايْدَةً الْإِسْقَاطِ فَتَدْخُلُ الرُّكْبَةُ فِي الْحُكْمِ."

ترجمہ | اور اسی بنا پر ہم نے کہا کہ مرفق اور کعب باری تعالیٰ کے قول الی المرافق میں حکم غسل کے تحت داخل ہیں کیونکہ یہاں کلمہ الی اسقاط کے لئے ہے اس لئے کہ اگر کلمہ الی نہ ہوتا تو وظیفہ (غسل) پورے ہاتھ کو گھیر لیتا اور اسی وجہ سے ہم نے کہا کہ کعب (گھٹنا) عورت کا ہر حصے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے قول عورة الرجل ما تحت السرّة الی السرکبة میں کلمہ الی اسقاط کے معنی کا فائدہ دیتا ہے لہذا کعبہ، حکم عورت میں داخل ہوگا۔

تشریح | مصنف فرماتے ہیں کہ جب صدر کلام، غایت اور مادراہ غایت دونوں کو شامل ہو تو اس صورت میں کلمہ الی جو کہ مادراہ غایت کو ساقط کرنے کا فائدہ دیتا ہے اس لئے ہم کہتے ہیں کہ باری تعالیٰ کے

قول فاعسلوا وجوهکم وابدیکم الی المرافق واسحوا برؤسکم وارجلکم الی الکعبین میں مرفق اور کعب حکم غسل کے تحت داخل ہیں۔ چنانچہ مرفق (کہنیوں) کا ہاتھوں کے ساتھ دھونا ضروری ہے اور کعبین (دشمنوں) کا پیروں کے ساتھ دھونا ضروری ہے اور وجہ اس کی یہ ہے کہ آیت میں کلمہ الی اسقاط کے لئے ہے اور کلمہ الی اسقاط کے لئے اس لئے ہے کہ صدر کلام (و ابدیکم) غایت (مرفق) اور مادہ غایت دونوں کو شامل ہے کیونکہ یہ کا اطلاق ران کے اوپر تک ہوتا ہے۔ پس آیت میں اگر کلمہ الی نہ ہوتا تو وضو میں ہاتھ اور پیر کا جو وظیفہ ہے یعنی دھونا وہ پورے ہاتھ اور پورے پیر کو گھیر لیتا اور وضو میں ہاتھوں کو بغلوں تک دھونا فرض ہوتا اور پیروں کو ران کے اوپر تک دھونا فرض ہوتا، لیکن جب کلمہ الی کو ذکر کر دیا گیا تو اس کی وجہ سے دھونے کا حکم مادہ غایت سے ساقط ہو گیا یعنی ہاتھوں میں کہنیوں سے اوپر کا دھونا ساقط ہو گیا اور پیروں میں دشمنوں سے اوپر کا دھونا ساقط ہو گیا اور جب ایسا ہے تو مرفق غسل یدین میں داخل ہوں گی، اور کعبین غسل رجلین میں داخل ہوں گے۔ مصنف کہتے ہیں کہ جب صدر کلام غایت اور مادہ غایت دونوں کو شامل ہو تو اس وقت چونکہ غایت معنی میں داخل ہوتی ہے اس لئے ہم کہتے ہیں کہ رقبہ (دکھنا) عورت میں داخل ہوگا یعنی اس کا ستر بھی واجب ہوگا کیونکہ رسول ہاشمی صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد عمرة الرجل ماتحت السترة الی السترة میں کلمہ الی اسقاط کے لئے ہے۔ اور یہاں کلمہ الی اسقاط کے لئے اس لئے ہے کہ صدر کلام یعنی ماتحت السترة رقبہ کو بھی شامل ہے اور مادہ رقبہ یعنی رقبہ سے نیچے کے حصہ کو بھی شامل ہے۔ پس کلمہ الی کو لاکر مادہ رقبہ کو عورت ہونے سے خارج کر دیا گیا، اور جب مادہ رقبہ عورت ہونے سے خارج ہو گیا تو رقبہ عورت ہونے کے حکم میں داخل ہوگا، یعنی اس کا ستر واجب ہوگا۔

وَقَدْ تَفِيدُ كَلِمَةً إِلَى تَأْخِيرِ الْحُكْمِ إِلَى الْغَايَةِ وَ لِهَذَا أَقْلْنَا إِذَا قَالَ لِامْرَأَتِهِ
أَنْتِ طَالِقٌ إِلَى شَهْرٍ وَلَا نِيَّةَ لَهُ لَا يَفْعُ الطَّلَاقُ فِي الْحَالِ عِنْدَنَا حَيْلَانًا
لِزَفْرِ لَا تَذَكُرُ الشَّهْرَ لَا يَصْلُحُ لِمَدِّ الْحُكْمِ وَالْإِسْقَاطِ شَرْعًا وَالطَّلَاقُ
يَحْتَمِلُ التَّأْخِيرَ بِالتَّعْلِيْقِ فَيُحْمَلُ عَلَيْكَ۔

ترجمہ اور کبھی کلمہ الی حکم کو غایت تک مؤخر کرنے کا فائدہ دیتا ہے اور اس وجہ سے ہم نے کہا کہ جب کسی نے اپنی بیوی سے کہا "انت طالق الی شہر" اور اس کی کوئی نیت نہیں ہے تو ہمارے نزدیک فی الحال طلاق واقع نہیں ہوگی امام زفر کا اختلاف ہے اس لئے کہ شہر کا ذکر شرعاً حکم اور اسقاط کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے اور طلاق تعلیق کے ساتھ تاخیر کا احتمال رکھتی ہے لہذا تاخیر بر محمول کیا جائے گا۔

تشریح مصنف کہتے ہیں کہ کلمہ الی کبھی غایت تک حکم کو مؤخر کرنے کا فائدہ دیتا ہے مگر یہ اس وقت

ہو گا جب کلہ الی زمانہ بردا دخل ہو۔ اور تاخیر کا مطلب یہ ہے کہ تقصی اور موجب کے پائے جانے کے باوجود شئی فی الحال ثابت نہ ہو بلکہ غایت کے پائے جانے کے بعد ثابت ہو۔ چنانچہ اگر کسی نے اپنی بیوی سے کہا "انت طالق الی شہر" اور کوئی نیت نہیں کی تو ہمارے نزدیک فی الحال طلاق واقع نہ ہوگی بلکہ ایک ماہ کے بعد واقع ہوگی۔ اور اگر اس نے فی الحال واقع کرنے کی نیت کی تو فی الحال واقع ہو جائے گی اور آخر کلام یعنی الی شہر لغو ہو جائے گا۔ حضرت امام زفر فرماتے ہیں کہ دونوں صورتوں میں فی الحال طلاق واقع ہو جائے گی۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ شہر (بہینہ) شرعاً امتداد حکم کی صلاحیت رکھتا ہے اور نہ اسقاط کی اور جب شہر ان دونوں کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے حالانکہ غایت کی یہ دو ہی قسمیں ہیں تو پھر الی شہر کو غایت پر معمول کرنا اور شہر کو غایت قرار دینا معذر ہوگا۔ اور یہ بات مسلم ہے کہ جو چیز اسقاطات کے قبیلہ سے ہوتی ہے جیسے طلاق، عتاق وغیرہ تو اس کو معلق کرنا جائز ہے، اور جو چیز اثباتات کے قبیلہ سے ہوتی ہے جیسے بیع اس کو معلق کرنا جائز نہیں ہے۔ پس طلاق جو کہ اسقاطات کے قبیلہ سے ہے اس لئے اس کو معلق کرنا جائز ہوگا اور جب طلاق کو معلق کرنا جائز ہے تو اس میں تعلق کے ذریعہ تاخیر کا احتمال بھی ہوگا اور جب طلاق تاخیر کا احتمال رکھتی ہے تو کلام کو لغو ہونے سے بچانے کے لئے طلاق کو تاخیر پر معمول کیا جائے گا اور انت طالق الی شہر کے معنی انت طالق مزخر الی شہر کے ہونے اور مطلب یہ ہوگا کہ تجھ کو ایک ماہ بعد طلاق ہے پس ایک ماہ گزرنے کے بعد طلاق واقع ہو جائے گی۔

فَصَلِّ كَيْتَعَلَىٰ لِلْأَزْمَامِ وَأَصْلُهُ لِإِقَادَةِ مَعْنَى التَّفْوِيقِ وَالتَّعْلِي وَبِهَذَا لَوْ قَالَ لِفُلَانٍ عَلَى أَلْفٍ يَجْعَلُ عَلَى الدَّيْنِ يَخْلَافُ مَا لَوْ قَالَ عِنْدِي أَوْ مَعِيَ أَوْ قَبْلِي وَعَلَى هَذَا قَالَ فِي التَّيْسِيرِ الْكَبِيرِ إِذَا قَالَ رَأْسُ الْحِصْنِ أَمْنُونِي عَلَى عَشْرَةٍ مِنْ أَهْلِ الْحِصْنِ فَفَعَلْنَا فَالْعَشْرَةُ سِوَاهُ وَخِيَارُ التَّعْيِينِ لَهُ وَلَوْ قَالَ أَمْنُونِي وَعَشْرَةٌ أَوْ فَعَشْرَةٌ أَوْ ثَمَّ عَشْرَةٌ فَفَعَلْنَا فَلِذَلِكَ وَخِيَارُ التَّعْيِينِ لِلْأَمْنِ -

ترجمہ کلہ علی الزام کے لئے ہے اور اس کی اصل تفویق اور تعلی کے معنی کا فائدہ دینے کے ہے اور اسی وجہ سے اگر کسی نے کہا فلان کے لئے تجھ پر ایک ہزار ہیں تو یہ دین پر معمول کیا جائے گا۔ اس کے برخلاف اگر کہا میرے پاس یا میرے ساتھ یا میری طرف۔ اور اسی بنا پر سیر کبیر میں کہا ہے کہ جب قلعہ کے سردار نے کہا تجھ کو امان دو اہل قلعہ میں سے دس افراد پس ہم نے امان دیدیا تو دس اس کے علاوہ ہوں گے۔ اور تعین کا اختیار امان چاہنے والے (قلعہ کے سردار) کو ہوگا۔ اور اگر کہا تجھ کو امان دو اور دس کو یا پس دس کو یا پھر دس کو پس ہم نے امان دیدیا تو ایسے ہی اور تعین کا اختیار امان دینے والے کو ہوگا۔

تشریح | حروفِ جارہ میں سے دو سراحرف علی ہے اور کلمہ علی لفظ تفریق اور تعلق کے معنی کا فائدہ دینے کے لئے استعمال ہوتا ہے۔ تعلق کبھی حساً ہوتی ہے جیسے زید علی المسطح اور زید علی المسیر اور کبھی معنی ہوتی ہے جیسے فلان علینا امیر اور لفلان علی دین۔ اور شرعاً الزام کے لئے آتا ہے یعنی اپنے اہل کے لزوم کو اپنے مابعد پر ثابت کرنے کے لئے آتا ہے۔ مصنف کہتے ہیں کہ کلمہ علی چونکہ الزام اور تعلق کے لئے آتا ہے اس لئے اگر کسی نے کہا لفلان علی الف (فلان کا مجھ پر ایک ہزار ہے) تو اس کو دین پر محمول کیا جائے گا، کیونکہ دین اس آدمی پر سوار ہوتا ہے جو اس کو اپنے اوپر لازم کرتا ہے چنانچہ کہا جاتا ہے رُكِبَ دِينُ دِينَ اس پر سوار ہو گیا۔ اس کے برخلاف اگر اس نے یہ کہا لفلان عندی الف (فلان کا میرے پاس ایک ہزار ہے۔ یا یوں کہا لفلان معی الف فلاں کے میرے ساتھ ایک ہزار ہیں۔ یا یوں کہا لفلان قبلی الف فلاں کے میری طرف ایک ہزار ہیں، تو ان صورتوں میں دین پر محمول نہیں کیا جائے گا بلکہ امانت پر محمول کیا جائے گا کیونکہ ان صورتوں میں کلمہ علی جو الزام کے لئے آتا ہے مذکور نہیں ہے۔ اور کلمہ علی چونکہ تعلق اور تفریق کا فائدہ دیتا ہے اس لئے حضرت امام محمد نے سیر کبیر میں کہا ہے کہ جب قلعہ کے سردار نے مسلمانوں سے کہا امنونی علی عشرة من اهل الحصن، مجھے اہل قلعہ میں سے دس پر امان دو پس مسلمانوں نے امان دے دیا تو سردار کے علاوہ دس کے لئے امان حاصل ہوگا اور ان دس کو متعین کرنے کا اختیار امان چاہنے والے سردار کو ہوگا اور سردار کو یہ اختیار اس لئے حاصل ہوگا کہ سردار نے اپنے لئے امان طلب کیا ہے اور صرف اپنے لئے نہیں بلکہ دس مزید پر اور وہ بھی کلمہ علی کے ذریعہ جو تعلق کے لئے آتا ہے۔ پس سردار کا مقصد یہ ہے کہ میرے ساتھ دس کے لئے امان تو ثابت ہو مگر اس شرط کے ساتھ کہ ثبوت امان میں، میں ان پر متعلق اور غالب رہوں، اور سردار کا یہ غلبہ اور تفوق اسی صورت میں رہ سکتا ہے جس صورت میں سردار کے لئے ولایت تعین حاصل ہو۔ پس ثابت ہو گیا کہ مذکورہ صورت میں دس افراد کو منتخب کرنے کا اختیار امان چاہنے والے سردار کو حاصل ہوگا۔ اس کے برخلاف اگر کسی سردار نے کہا "امنونی عشرة یا امنونی فشرة یا امنونی شتم عشرة" مجھے اور دس کو، یا مجھے بس دس کو، یا مجھے پھر دس کو امان دو۔ اور مسلمانوں نے امان دید یا تو سردار کے لئے امان ثابت ہوگا اور دوسرے دس افراد کے لئے ثابت ہوگا اور ان دس کو متعین کرنے کا اختیار امان دینے والے کو ہوگا کیونکہ امان چاہنے والے سردار نے ان کے امان کو اپنے امان پر عطف کیا ہے۔ اور ان کے لئے امان کے ثابت ہونے میں اپنے تفریق اور تعلق کی شرط نہیں لگائی ہے لہذا اس کو اختیار نہ ہوگا بلکہ امان دینے والے کو اختیار ہوگا۔

رَقَدْ يَكُونُ عَلَى بَعْضِ الْبَاءِ مَجَازًا حَتَّى لَوْ قَالَ يَعْطُكَ هَذَا عَلَى الْفِ بَيِّنَةٌ عَلَى
بَعْضِ الْبَاءِ لِيَقَامَ دَلَالَةً الْمَعَاوَضَةَ رَقَدْ يَكُونُ عَلَى بَعْضِ الشَّرْطِ قَالَ اللَّهُ
تَعَالَى يَا بَعْضُكَ عَلَى أَنْ لَا يَشْرِكَنَّ بِاللَّهِ شَيْئًا وَلِهَذَا قَالَ أَبُو حَنِيفَةَ إِذَا قَالَتْ

لِزَوْجِهَا طَلَّقْنِي ثَلَاثًا عَلَى الْفِءِ فَطَلَّقَهَا وَاحِدَةً لَا يَجِبُ الْمَالُ لِأَنَّ الْكَلِمَةَ هَاهُنَا تَفْصِيْدٌ مَعْنَى الشَّرْطِ فَيَكُونُ الثَّلَاثُ شَرْطًا لِلزَّوْمِ الْمَالِ -

ترجمہ اور کبھی علیٰ مجازاً باء کے معنی میں ہوتا ہے حتیٰ کہ اگر کسی نے کہا میں نے تیرے ہاتھ یہ بیجا ایک ہزار پر تو علیٰ باء کے معنی میں ہو گا کیونکہ معاوضہ کی دلالت موجود ہے۔ اور کبھی علیٰ شرط کے معنی میں ہوتا ہے اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے ”وہ آپ سے اس شرط پر بیعت کر رہی ہیں کہ وہ اللہ کے ساتھ کسی کو شریک نہیں کریں گی“ اسی وجہ سے امام ابوحنیفہؒ نے فرمایا ہے کہ جب عورت نے اپنے شوہر سے کہا مجھے ایک ہزار کی شرط پر تین طلاق دے شوہر نے اس کو ایک طلاق دی تو ماں واجب نہیں ہو گا کیونکہ کلمہ علیٰ یہاں شرط کے معنی کا نائدہ دیتا ہے پس تین طلاق لزوم مال کی شرط ہوں گی۔

تشریح مصنفؒ کہتے ہیں کہ کلمہ علیٰ مجازاً باء کے معنی میں بھی استعمال ہوتا ہے اور معنی حقیقی یعنی الزام اور معنی مجازی یعنی الصاق اور اتصال کے درمیان مناسبت یہ ہے کہ جس طرح ملصق، ملصق بہ کے ساتھ متصل ہوتا ہے اسی طرح لازم بھی ملزوم کے ساتھ متصل ہوتا ہے۔ الحاصل علیٰ مجازاً باء کے معنی میں استعمال ہوتا ہے چنانچہ اگر کسی نے کہا بعتك هذا علی الف تو اس مثال میں کلمہ علیٰ باء کے معنی میں ہو گا کیونکہ یہ کلام عقد معاوضہ ہے اور عقد معاوضہ اس بات پر قرینہ ہے کہ کلمہ علیٰ عوض بردا دخل ہے اور عوض جو کہ عوض کے ساتھ ملصق اور متصل ہوتا ہے اس لئے یہاں کلمہ علیٰ الصاق اور اتصال کے لئے ہو گا۔ اور الصاق اور اتصال جو کہ باء کے معنی میں اس لئے یہ کہنا درست ہو گا کہ یہاں علیٰ باء کے معنی میں ہے۔ مصنفؒ کہتے ہیں کہ جب علیٰ کو اس کے حقیقی معنی یعنی الزام پر محمول کرنا مستعذر ہو تو اس وقت وہ شرط کے معنی میں استعمال ہو گا اور ان دونوں کے درمیان مناسبت یہ ہوگی کہ جس طرح لازم اور ملزوم کے درمیان لزوم تحقق ہوتا ہے اسی طرح شرط اور جزاء کے درمیان بھی لزوم متحقق ہوتا ہے۔ قرآن پاک میں بھی علیٰ شرط کے معنی میں استعمال ہوا ہے چنانچہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے کہ ”وہ عورتیں آپ سے اس شرط پر بیعت کر رہی ہیں کہ وہ اللہ کے ساتھ کسی کو شریک نہیں کریں گی“ ملاحظہ فرمائیے اس آیت میں علیٰ شرط کے معنی میں استعمال ہوا ہے۔ اسی معنی کا اعتبار کرتے ہوئے حضرت امام ابوحنیفہؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی عورت نے اپنے شوہر سے کہا طلقنی ثلاثا علی الف تو مجھے ایک ہزار ادا کرنے کی شرط پر تین طلاقیں دیدے۔ پس شوہر نے اس کو ایک طلاق دی تو عورت پر مال بالکل واجب نہ ہو گا اور صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ عورت پر ایک ہزار کا ثلث واجب ہو گا۔ حضرت امام صاحبؒ کی دلیل یہ ہے کہ اس کلام میں کلمہ علیٰ شرط کے معنی میں ہے لہذا عورت پر ایک ہزار واجب ہونے کے لئے تین طلاقیں شرط ہونگی اور عورت کا مقصد یہ ہو گا کہ اگر آپ مجھے تین طلاقیں دیں گے تو میں ایک ہزار ادا کروں گی ورنہ نہیں۔ پس ایک طلاق دینے کی

صورت میں جو کہ شرط نہیں پائی گئی اس لئے مشروط یعنی ایک ہزار بھی فوت ہو جائے گا چنانچہ عورت پر کچھ بھی واجب نہ ہوگا۔ صاحبین فرماتے ہیں کہ طلاق بالمال عقد معاوضہ ہے اور عوض کے اجزاء معوض کے اجزاء پر منقسم ہوتے ہیں لہذا مذکورہ صورت میں ایک طلاق دینے سے عورت پر ایک ہزار کا تہائی واجب ہو جائے گا۔

(فوائد) یہاں ایک اشکال ہے وہ یہ کہ مصنف نے علی کے دو مجازی معنی بیان کئے ہیں ایک بمعنی بار دوم بمعنی شرط۔ اول کو بیان کرتے ہوئے مصنف نے مجازاً کا لفظ ذکر کیا ہے لیکن دوسرے معنی کو بیان کرتے ہوئے مجازاً کا لفظ ذکر نہیں کیا ہے آخر ایسا کیوں؟ اس کا جواب یہ ہے کہ شرط کے معنی حقیقت کے مرتبہ میں ہے اس لئے کہ مشروط، شرط کے لئے لازم بھی ہوتا ہے اور شرط کے بعد بھی آتا ہے، پس شرط کے معنی جو کہ حقیقت کے مرتبہ میں ہیں اس لئے مصنف نے شرط کے معنی بیان کرتے ہوئے مجازاً کا لفظ ذکر نہیں کیا۔

فَصَلِّ كَلِمَةً فِي لِلظَّرْفِ وَبِاعْتِبَارِ هَذَا الْأَصْلِ قَالَ أَصْحَابُنَا إِذَا قَالَ غَضِبْتُ تَرْبًا فِي مَنَدِيلٍ أَوْ تَعْرًا فِي قَوْصِرَةٍ لَزِمَاهُ جَمِيعًا تَعْرِ هَذِهِ الْكَلِمَةُ تُسْتَعْمَلُ فِي الزَّمَانِ وَالْمَكَانِ وَالْفِعْلِ أَمَّا إِذَا اسْتَعْمَلْتَ فِي الزَّمَانِ بِأَنْ تَقُولَ أَنْتَ طَالِقٌ فِي عِنْدِ فَقَالَ أَبُو يُونُسَ وَرَمَحَمَّدٌ يُسْتَوَى فِي ذَلِكَ حَذْفُهَا وَإِظْهَارُهَا حَتَّى تَقَالَ أَنْتَ طَالِقٌ فِي عِنْدٍ كَأَنْ يَمْنُولَهُ قَوْلُهُ أَنْتَ طَالِقٌ عِنْدًا يَفْعُ الطَّلَاقُ كَمَا طَلَعَ الْفَجْرُ فِي الصُّورِ تَيْنِ جَمِيعًا۔

ترجمہ | کلمہ فی ظرف کے لئے آتا ہے اور اسی اصل کے اعتبار سے ہمارے علماء نے کہا ہے کہ جب کسی نے کہا میں نے رومال میں کپڑا غضب کیا یا توکری میں کھجور غضب کی تو اس پر دونوں لازم ہوں گے۔ پھر یہ کلمہ زمان، مکان اور معنی مصدری سب میں استعمال ہوتا ہے، بہر حال جب زمان میں استعمال کیا گیا باس طور کہ انت طالق فی عند کے تو امام ابو یوسف اور امام محمد نے فرمایا کہ اس میں اس کا حذف اور ذکر دونوں برابر ہیں حتیٰ کہ اگر انت طالق فی عند کہا تو یہ انت طالق عند کے مرتبہ میں ہوگا جو ہی صحیح صادق طلوع ہوگی دونوں صورتوں میں طلاق واقع ہو جائے گی۔

تشریح | حروف جارہ میں سے ایک حرف کلمہ فی ہے اور یہ ظرف کے لئے استعمال ہوتا ہے یعنی کلمہ فی کا مدخل کلمہ فی کے ماقبل کے لئے ظرف ہوتا ہے جیسے الماء فی المكنز یعنی کوزے میں سے نرید فی الدار سے زید گھر میں ہے الدار ہم فی الکیس دراہم تھیلی میں ہیں۔ مصنف کہتے ہیں کہ کلمہ فی کے ظرفیت کے لئے استعمال ہونے کی وجہ سے ہی علماء احناف نے کہا ہے کہ اگر کسی نے کہا غضبت ترباً فی مندیل میں نے رومال میں کپڑا غضب کیا یا غضبت تمر فی قوصرة میں نے توکری میں کھجور غضب کی

تو غاصب پر کبیر اور رومال دونوں لازم ہوں گے، اسی طرح ٹوکری اور کھجور دونوں لازم ہوں گے، یعنی مالک کی طرف دونوں کو واپس کرنا لازم ہوگا۔ اور غاصب کے قول کا مطلب یہ ہوگا کہ میں نے منظور کو ظرف کے ساتھ غضب کیا ہے یعنی ظرف اور منظور دونوں کو غضب کیا ہے۔ مصنف کہتے ہیں کہ کلمہ فی زمان کے لئے بھی استعمال ہوتا ہے، مکان کے لئے بھی اور منیٰ مصدری کے لئے بھی۔ مصنف کہتے ہیں کہ اگر کلمہ فی کو زمان کے لئے استعمال کیا گیا مثلاً یوں کہا گیا "انت طالق فی غد" تو اس صورت میں حضرات صاحبین کا مذہب یہ ہے کہ کلمہ فی کا حذف اور ذکر دونوں برابر ہیں چنانچہ ذکر فی کے ساتھ انت طالق فی غد اور حذف فی کے ساتھ انت طالق غد دونوں صورتوں میں اگلے دن کی صبح صادق طلوع ہوتے ہی طلاق واقع ہو جائے گی۔ ہاں۔ اگر اس نے آخر نہار کی نیت کی تو یہ نیت دیانہ معتبر ہوگی کیونکہ اس نے اپنے کلام کے متصل کی نیت کی ہے البتہ قضا معتبر نہ ہوگی کیونکہ آخر نہار کی نیت خلاف ظاہر کی نیت ہے کیونکہ ظاہر تو یہ ہے کہ غد سے کل مراد ہو اور طلاق کل غد کا استیعاب کرنے والی ہو لیکن جب اس نے آخر نہار کی نیت کی تو گویا نہار کے بعض حصہ کو خاص کرنے کی نیت کی اور بعض حصہ کو خاص کرنا خلاف ظاہر ہے اور خلاف ظاہر کی نیت دیانہ (فیما بیننا و بین اللہ) اگرچہ معتبر ہوتی ہے لیکن قضا معتبر نہیں ہوتی اس لئے یہ نیت بھی قضا معتبر نہ ہوگی۔

وَذَهَبَ الْوَحْيُفَمَةَ إِلَىٰ أَنَّهُ إِذَا حُذِفَتْ يَقَعُ الطَّلَاقُ كَمَا طَلَعَ الْفَجْرُ وَإِذَا أَظْهَرَتْ كَانَ الْمَرَادُ وَقُوعُ الطَّلَاقِ فِي جُزْءٍ مِنَ الْغَدِ عَلَى سَبِيلِ الْإِبْهَامِ فَلَوْ لَا وَجُودُ النَّيَّةِ يَقَعُ الطَّلَاقُ بِأَوَّلِ الْجُزْءِ لَعَدِمَ الْمَرَاجِعُ لَهُ وَيُؤْتَىٰ آخِرَ النَّهَارِ صَحَّتْ نَيْتُهُ وَمِثَالُ ذَلِكَ فِي قَوْلِ الرَّجُلِ إِنْ صُمْتُ الشَّهْرَ فَانْتَبَ كَذَا فَإِنَّهُ يَقَعُ عَلَى صَوْمِ الشَّهْرِ وَلَوْ قَالَ إِنْ صُمْتُ فِي الشَّهْرِ فَانْتَبَ كَذَا يَقَعُ ذَلِكَ عَلَى الْأَسَاكِ سَاعَةً فِي الشَّهْرِ.

ترجمہ اور امام ابوحنیفہ کا مذہب یہ ہے کہ کلمہ فی جب حذف کر دیا گیا ہو تو فجر کے طلوع ہوتے ہی طلاق واقع ہو جائے گی اور جب ذکر کیا گیا ہو تو لا علی التیقین غد کے کسی ایک جزو میں طلاق کا واقع ہونا مراد ہوگا پس اگر نیت موجود نہ ہو تو طلاق اول جزو میں واقع ہوگی کیونکہ اس کا کوئی مزارع نہیں ہے اور اگر آخر نہار کی نیت کی تو اس کی نیت درست ہوگی اور اس کی مثال یہ ہے کہ آدمی نے کہا ان صمت الشهر فانتب کذا تو یہ ظلام صوم شہر پر واقع ہوگا اور اگر کہا ان صمت فی الشهر فانتب کذا تو یہ ماہ میں تھوڑی دیر کے اساک پر واقع ہوگا۔

تشریح

حضرت امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک حذف فی اور ذکر فی کے حکم میں فرق ہے وہ یہ کہ اگر کلمہ فی کو حذف کیا گیا مثلاً "انت طالق عنداً" کہا گیا تو فجر کے طلوع ہوتے ہی طلاق واقع ہو جائے گی کیونکہ اس صورت میں فعل طلاق ظرف یعنی غد کے ساتھ بلا واسطہ متصل ہوگا اور ظرف منصوب ہونے کی وجہ سے مفعول بہ کے مشابہ ہوگا۔ اور فعل چونکہ مفعول بہ کے تمام اجزاء کا استیعاب کرتا ہے اس لئے یہاں بھی فعل طلاق ظرف یعنی غد کے تمام اجزاء کا استیعاب کرنے والا ہوگا۔ اور طلاق کے ساتھ غد کے تمام اجزاء کا استیعاب اسی وقت ممکن ہوگا جب طلاق غد کے اول جز میں واقع ہو یعنی فجر کے طلوع ہوتے ہی طلاق واقع ہو۔ اور جب ایسا ہے تو فجر کے طلوع ہوتے ہی طلاق واقع ہو جائے گی نیت کسے یا نہ کرے۔ اور اگر اس نے آخر نہار کی نیت کی تو یہ نیت چونکہ اس کے کلام کے موجب کی نیت نہیں ہے اس لئے قضاء اس نیت کا اعتبار نہ ہوگا۔ ہاں۔ دیانۃ اعتبار کر لیا جائے گا۔ اور اگر کلمہ فی کو ذکر کیا گیا اور ظرف کے ساتھ فی کے واسطہ سے فعل کا اتصال ہوا مثلاً یوں کہا گیا "انت طالق فی غد" تو اس صورت میں ظرف مفعول بہ کے مشابہ نہیں ہوگا بلکہ ظرف خالص ظرف ہی رہیگا اور ظرف کے لئے استیعاب ضروری نہیں ہے چنانچہ "الماء فی الکون" کے لئے یہ ضروری نہیں ہے کہ گوزے کے تمام اجزاء میں پانی موجود ہو اور جب ظرف کے لئے استیعاب ضروری نہیں ہے تو انت طالق فی غد کا مطلب یہ ہوگا کہ لا علی التیسین غد کے کسی ایک جز میں طلاق واقع ہو پس اس نے اگر کوئی نیت نہ کی تو غد کے اول جز میں یعنی فجر کے طلوع ہوتے ہی طلاق واقع ہو جائے گی۔ اور فجر کے طلوع ہوتے ہی طلاق اس لئے واقع ہوگی کہ فجر کے طلوع ہوتے ہی غد کا اول جز موجود ہے اور بعد والے اجزاء معدوم ہیں اور موجود اور معدوم کے درمیان مزاحمت نہیں ہوتی ہے۔ پس اول جز کا چونکہ کوئی مزاحم نہیں ہے اس لئے اول جز میں طلاق واقع ہو جائے گی۔ اور اگر اس نے آخر نہار کی نیت کی تو یہ نیت قضاء اور دیانۃ دونوں طرح درست ہوگی کیونکہ اس نے اس نیت کے ذریعہ اپنے کلام کے موجب کو متغیر نہیں کیا ہے بلکہ اپنے کلام کے محتملات میں سے ایک محتمل کو متعین کیا ہے۔ اور اپنے کلام کے محتملات میں سے ایک محتمل کو متعین کرنا قضاء بھی درست ہے اور دیانۃ بھی درست ہے لہذا یہ نیت قضاء اور دیانۃ دونوں طرح معتبر ہوگی۔

صاحب اصول الشاشی نے حذف فی اور ذکر فی کے درمیان فرق واضح کرنے کے لئے ایک مثال ذکر کی ہے وہ یہ کہ اگر کسی نے اپنی بیوی سے کہا "ان صمت الشهر فانت طالق" تو اس صورت میں طلاق پورے ماہ کے روزوں پر معلق ہوگی۔ چنانچہ عورت نے اگر پورے ماہ کے روزے رکھے تو اس پر طلاق واقع ہوگی ورنہ نہیں۔ اور اگر اس نے ان صمت فی الشهر فانت طالق کہا تو پورے ماہ میں تھوڑی دیر کے امساک پر طلاق معلق ہوگی۔ چنانچہ اگر وہ کسی دن تھوڑی دیر بھی بہ نیت صوم کھانے پینے اور جماع سے رک رہی تو طلاق واقع ہو جائے گی۔

وَأَمَّا فِي الْمَكَانِ فَمَثَلُ قَوْلِهِ أَنْتَ طَالِقٌ فِي الدَّارِ رَفِي مَكَّةَ يَكُونُ ذَلِكَ طَلَاقًا
عَلَى الْأَطْلَاقِ فِي جَمِيعِ الْأَمَاكِينِ وَبِاعْتِبَارِ مَعْنَى الظَّرْفِيَّةِ قُلْنَا إِذَا حَلَفَ عَلَى
فِعْلٍ وَأَصَافَهُ إِلَى ضَرْمَانٍ أَوْ مَكَانٍ فَإِنَّ كَانَ الْفِعْلُ بِمَعَايَتِهِ بِالْفَاعِلِ يَشْتَرِطُ كَوْنُ
الْفَاعِلِ فِي ذَلِكَ الزَّمَانِ أَوْ الْمَكَانِ فَإِنَّ كَانَ الْفِعْلُ يَتَّعَدَى إِلَى مَحَلٍّ يَشْتَرِطُ كَوْنُ
الْمَحَلِّ فِي ذَلِكَ الزَّمَانِ أَوْ الْمَكَانِ لِأَنَّ الْفِعْلَ إِنَّمَا يَتَحَقَّقُ بِأَثَرِهِ وَأَثَرُهُ فِي الْمَحَلِّ
قَالَ مُحَمَّدٌ فِي الْجَامِعِ الْكَبِيرِ إِذَا قَالَ إِنْ شَتَمْتِكَ فِي الْمَسْجِدِ فَكَلَّا انْفِشَعَهُ وَهُوَ
فِي الْمَسْجِدِ وَالْمَشْتُمُ خَارِجَ الْمَسْجِدِ يَحْنُثُ وَلَوْ كَانَ الشَّامُ خَارِجَ الْمَسْجِدِ وَ
الْمَشْتُمُ فِي الْمَسْجِدِ لَا يَحْنُثُ وَلَوْ قَالَ إِنْ ضَرَبْتِكَ أَوْ شَجَّجْتِكَ فِي الْمَسْجِدِ
فَلَكَلَّا يَشْتَرِطُ كَوْنُ الْعَصْرُوبِ وَالْمَشْجُوجِ فِي الْمَسْجِدِ وَلَا يَشْتَرِطُ كَوْنُ الضَّارِبِ
وَالسَّاجِ فِيهِ وَلَوْ قَالَ إِنْ قَتَلْتِكَ فِي يَوْمِ الْخَمِيسِ فَكَلَّا أَفْجَرَحَهُ قَبْلَ يَوْمِ الْخَمِيسِ
وَمَاتَ يَوْمَ الْخَمِيسِ يَحْنُثُ وَلَوْ جَرَحَهُ يَوْمَ الْخَمِيسِ وَمَاتَ يَوْمَ الْجُمُعَةِ لَا يَحْنُثُ

ترجمہ اور بہر حال مکان میں تو جیسے اس کا قول انت طالق فی الدار یا فی مکہ تو یہ تمام اماکن میں علی
الاطلاق طلاق ہوگی۔ اور معنی ظرفیت کے اعتبار سے ہم نے کہا جب حالف کسی فعل پر قسم کھائے اور اس فعل کو
زمان یا مکان کی طرف منسوب کرے پس اگر فعل ایسا ہے جو فاعل سے پورا ہو جاتا ہے تو اسی زمان یا مکان میں
فاعل کا موجود ہونا شرط ہوگا اور اگر فعل کسی محل کی طرف متدی ہے تو اس زمان یا مکان میں محل کا موجود
ہونا شرط ہوگا اس لئے کہ فعل اپنے اثر کے ساتھ متحقق ہوتا ہے اور اس کا اثر محل میں ہے۔ امام محمد نے
جامع کبیر میں کہا جب کہا اگر میں تجھ کو مسجد میں کالی دوں تو ایسا ہے پس مستکلم نے اس کو کالی دی در انحالیکہ
وہ مسجد میں ہے اور جس کو کالی دی گئی وہ خارج مسجد ہے تو حانت ہو جائیگا اور اگر کالی دینے والا خارج مسجد
ہے اور جس کو کالی دی گئی وہ مسجد میں ہے تو حانت نہیں ہوگا۔ اور اگر کہا اگر میں مسجد میں تجھ کو باروں یا تیرا سر
زخمی کروں تو ایسا ہے تو مضروب اور زخم خوردہ کا مسجد میں ہونا شرط ہوگا اور مارنے والا اور سر زخمی کرنے والے کا
مسجد میں موجود ہونا شرط ہوگا۔ اور اگر کہا اگر میں نے تجھ کو جمعرات میں قتل کیا تو ایسا ہے پس حالف نے
جمعرات سے پہلے زخم لگایا اور وہ جمعرات میں مرا تو حانت ہو جائے گا اور اگر اس کو جمعرات کو زخم لگایا اور وہ
جمعہ کو مرا تو حانت نہیں ہوگا۔

تشریح مصنف "کہتے ہیں کہ کلمہ فی اگر مکان میں استعمال ہو مثلاً کسی نے اپنی بیوی سے کہا "انت طالق
فی الدار یا انت طالق فی مکہ" یعنی طلاق کو مکان کی طرف منسوب کیا تو طلاق فی الحال واقع
ہو جائے گی اور کسی مکان کے ساتھ مقید نہ ہوگی بلکہ علی الاطلاق تمام اماکن میں واقع ہوگی، یعنی جس طرح وہ

دار میں مطلق ہوگی غیر دار میں بھی مطلق ہوگی اور جس طرح مکہ میں مطلق ہوگی اسی طرح غیر مکہ میں بھی مطلق ہوگی۔
 و باعتبار معنی الضل فیتہ سے مصنف نے ایک ضابطہ کی طرف اشارہ کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ حالف
 نے اگر کسی فعل پر حلف کیا اور اس فعل کو زمان یا مکان کی طرف منسوب کیا تو اس فعل کو دیکھا جائے گا کہ وہ فعل
 لازم ہے یا متعدی ہے، یعنی فاعل سے پورا ہو جاتا ہے یا فاعل کے علاوہ محل اور مفعول کا بھی محتاج ہوتا ہے اگر
 پہلی صورت ہے تو وہ فعل جس زمان یا مکان کی طرف منسوب ہے حائث ہونے کے لئے فاعل کا اس زمان یا مکان
 میں موجود ہونا شرط ہوگا۔ اور اگر دوسری صورت ہے تو حائث ہونے کے لئے مفعول کا اس زمان یا مکان میں
 موجود ہونا شرط ہوگا کیونکہ فعل اپنے اثر سے مستحق ہوتا ہے اور فعل کا اثر اس کے محل اور مفعول میں موجود
 ہوتا ہے اور جب ایسا ہے تو محل میں اس زمان اور مکان کی رعایت کی جائے گی۔

حضرت امام محمد نے جامع کبیر میں فرمایا ہے کہ جب کسی نے یوں کہا ان شئتک فی المسجد فعیدی حتر
 اگر میں نے تجھ کو مسجد میں گالی دی تو میرا غلام آزاد ہے، پس حالف نے مسجد میں کھڑے ہو کر گالی دی اور جس کو
 گالی دی گئی وہ مسجد سے باہر ہے تو اس صورت میں حالف حائث ہو جائے گا کیونکہ شتم دگالی دینا، شتم دگالی
 دینے والے سے پوری ہو جاتی ہے پس حائث ہونے یعنی غلام آزاد ہونے کی شرط یہ ہوگی کہ شتم مسجد میں موجود
 ہو اور یہ شرط بالی گئی لہذا حالف حائث ہو جائے گا یعنی اس کا غلام آزاد ہو جائے گا۔ اور اگر شتم مسجد سے باہر
 ہو اور جس کو گالی دی گئی وہ مسجد کے اندر ہو تو حائث ہونے کی شرط موجود نہ ہونے کی وجہ سے حالف حائث نہ ہوگا۔

اور اگر کسی نے کہا ان ضربتک فی المسجد فعیدی حتر یا کہا ان شجبتک فی المسجد فعیدی حتر اگر میں
 نے تجھ کو مسجد میں مارا تو میرا غلام آزاد ہے یا اگر میں نے تجھ کو مسجد میں زخم لگایا تو میرا غلام آزاد ہے، تو اس
 صورت میں حائث ہونے کے لئے مضروب اور متوجع کا مسجد میں ہونا شرط ہوگا اور ضارب اور شاج کا مسجد میں
 ہونا شرط نہ ہوگا۔ یعنی اگر مضروب اور متوجع مسجد میں ہو اور ضارب اور شاج مسجد سے باہر ہو تو حالف حائث
 ہو جائے گا اور اگر اس کے برعکس ہو یعنی مضروب اور متوجع مسجد سے باہر ہو اور ضارب اور شاج مسجد کے اندر
 ہو تو حالف حائث نہ ہوگا۔ اور اگر کہا ان قتلک فی یوم الخمیس فعیدی حتر اگر میں نے تجھ کو جمعرات
 میں قتل کیا تو میرا غلام آزاد ہے، پس حالف نے زخم تو لگایا جمعرات سے پہلے اور مخاطب جمعرات کو تو موجود
 شرط کی وجہ سے حالف حائث ہو جائے گا۔ اور اگر زخم لگایا جمعرات کو اور مخاطب جمعرات کو تو عدم وجود شرط کی
 وجہ سے حالف حائث نہ ہوگا۔

وَلَوْ دَخَلْتَ الْكَلِمَةَ فِي الْفَيْدِ تَفِيدُ مَعْنَى الشَّرْطِ قَالَ مُحَمَّدٌ إِذَا قَالَ أَنْتَ طَالِقٌ
 فِي دُخُولِكَ الدَّارِ فَهَلْ يَمَعْنَى الشَّرْطِ فَلَا يَمَعْنَى الطَّلَاقِ قَبْلَ دُخُولِ الدَّارِ وَ
 لَوْ قَالَ أَنْتَ طَالِقٌ فِي حَيْضَتِكَ إِنْ كَانَتْ فِي الْحَيْضِ رَقَعَ الطَّلَاقُ فِي الْحَالِ

وَالَّذِي تَعَلَّقَ الطَّلَاقَ بِالْحَيْضِ وَفِي الْجَامِعِ لَوْ قَالَ أَنْتِ طَالِقٌ فِي مَجِيئِ يَوْمٍ لَمْ تَطْلُقِي حَتَّى يَطْلُعَ الْفَجْرُ وَلَوْ قَالَ فِي مَضِيَّ يَوْمٍ إِنْ كَانَ ذَلِكَ فِي اللَّيْلِ وَقَعَ الطَّلَاقُ عِنْدَ غُرُوبِ الشَّمْسِ مِنَ الْعَدِّ لَوْ جُزِيَ الشَّرْطُ وَإِنْ كَانَ فِي السُّبُورِ تَطْلُقُ حِينَ تَجِيئُ مِنَ الْعَدِّ تِلْكَ السَّاعَةَ وَفِي الزِّيَادَاتِ لَوْ قَالَ أَنْتِ طَالِقٌ فِي مَشِيئَةِ اللَّهِ تَعَالَى أَوْ فِي إِرَادَةِ اللَّهِ تَعَالَى كَانَ ذَلِكَ بِمَعْنَى الشَّرْطِ حَتَّى لَا تَطْلُقِي.

ترجمہ اور اگر کلمہ فی فعل لغوی (مصدر) پر داخل ہو تو شرط کے معنی کا فائدہ دیکھا امام محمد نے کہا کہ جب شوہر نے کہا انت طالق فی دخولک الدار تو یہ شرط کے معنی میں ہوگا لہذا دخول دار سے پہلے طلاق واقع نہیں ہوگی، اور اگر کہا انت طالق فی حیضتک اگر عورت حیض میں ہے تو طلاق فی الحال واقع ہوگی ورنہ طلاق حیض پر معلق ہوگی۔ اور جامع کبیر میں ہے کہ اگر کہا انت طالق فی مَجِيئِ يَوْمٍ تو طلاق واقع نہ ہوگی یہاں تک کہ فجر طلوع ہو جائے۔ اور اگر کہا فی مَضِيَّ يَوْمٍ اگر یہ کلام رات میں ہے تو اگلے دن کے غروب آفتاب کے وقت طلاق واقع ہوگی کیونکہ شرط موجود ہے۔ اور اگر کلام دن میں ہے تو جس وقت اگلے دن یہ ساعت آئے گی طلاق واقع ہو جائے گی اور زیادات میں ہے کہ اگر کہا انت طالق فی مَشِيئَةِ اللَّهِ تَعَالَى یا فی إِرَادَةِ اللَّهِ تَعَالَى تو یہ شرط کے معنی میں ہوگا حتیٰ کہ طلاق واقع نہ ہوگی۔

تشریح مصنف کی عبارت میں فعل سے فعل لغوی یعنی مصدر مراد ہے اور دلیل اس کی یہ ہے کہ فعل اصطلاحی پر فی یا دومرا حرف جار داخل نہیں ہوتا ہے البتہ مصدر پر داخل ہوتا ہے اور جب ایسا ہے تو یہاں فعل سے مصدر مراد ہوگا اور عبارت کا مطلب یہ ہوگا کہ کلمہ فی اگر مصدر پر داخل ہو تو وہ شرط کے معنی کا فائدہ دیکھا یعنی حکم فعل پر معلق ہوگا چنانچہ اگر کسی نے اپنی بیوی سے کہا انت طالق فی دخولک الدار تو اس کے معنی انت طالق ان دخلت الدار کے ہوں گے اور دخول دار کے بعد طلاق واقع ہوگی دخول دار سے پہلے طلاق واقع نہ ہوگی، اسی طرح اگر کسی نے اپنی حائضہ بیوی سے انت طالق فی حیضتک کہا تو شرط یعنی حالت حیض جو کہ موجود ہے اس لئے فی الحال طلاق واقع ہو جائے گی اور اگر غیر حائضہ سے کہا تو طلاق حیض پر معلق ہوگی چنانچہ حیض آنے کے بعد طلاق واقع ہوگی اس سے پہلے واقع نہ ہوگی۔ جامع کبیر میں ہے کہ اگر کسی نے اپنی بیوی سے کہا انت طالق فی مَجِيئِ يَوْمٍ تو طلاق یوم کے آنے پر معلق ہوگی چنانچہ اگلے دن کی صبح صادق کے طلوع ہوتے ہی طلاق واقع ہو جائے گی اس سے پہلے واقع نہ ہوگی۔ اور اگر شوہر نے انت طالق نے مَضِيَّ يَوْمٍ کہا تو دیکھا جائے گا کہ یہ کلام رات میں کہا گیا ہے یا دن میں، اگر رات میں کہا گیا ہے تو اگلے دن غروب آفتاب ہونے ہی جو کہ مَضِيَّ يَوْمٍ کی شرط پائی گئی ہے اس لئے اگلے دن کے غروب آفتاب ہونے پر طلاق واقع ہو جائے گی۔ اور اگر یہ کلام دن میں کہا گیا ہے تو اگلے دن جس وقت یہ ساعت آئے گی طلاق واقع ہو جائے گی۔

مثلاً دن میں بارہ بجے یہ کلام کہا گیا ہے تو اگلے دن بارہ بجتے ہی طلاق واقع ہو جائے گی کیونکہ شرط یوم کامل کا گذرنا ہے، پس جب آج وہ دن یوم حلف میں گذرا اور دوسرا آدھا اگلے دن گذرا تو یوم کامل ہو گیا اور یوم کامل کا گذرنا ہی وقوع طلاق کی شرط تھی لہذا وجود شرط کی وجہ سے اگلے دن اسی وقت طلاق واقع ہوگی جس وقت کل گذشتہ طلاق کے بارے میں کلام کیا تھا۔ زیادات میں ہے کہ اگر کسی نے اپنی بیوی سے کہا انت طالق فی مشیئة اللہ یا انت طالق فی ارادة اللہ تو یہ شرط یعنی انت طالق ان شاء اللہ اور انت طالق ان اراد اللہ کے معنی میں ہوگا اور بشرکی مشیئت اور ارادة کا چونکہ ادراک ممکن نہیں ہے اس لئے عدم وجود شرط کی وجہ سے طلاق واقع نہ ہوگی۔

(فحوائل) کلمہ فی مصدر پر داخل ہونے کی صورت میں مفید شرط اس لئے ہوگا کہ مصدر نمکاً دخول اور خروج طلاق کے لئے ظرف نہیں ہو سکتے اور ظرف اس لئے نہیں ہو سکتے کہ ظرف بمنظوف کو شامل ہوتا ہے اور ظرف بمنظوف کے لئے عمل ہوتا ہے اور جو چیز دوسرے کو شامل ہو اور اس کے لئے عمل ہو اس کا دو زمانوں میں باقی رہنا ضروری ہے اور مصدر از قبیلہ اعراض ہونے کی وجہ سے چونکہ دو زمانوں میں باقی نہیں رہتا ہے اس لئے مصدر ظرف نہیں ہو سکتا۔ اور جب مصدر ظرف نہیں ہو سکتا تو مصدر پر داخل ہونے والا کلمہ فی بھی ظرف کے لئے نہیں ہو سکتا اور جب مصدر پر داخل ہونے والے کلمہ فی کو ظرف پر عمول کرنا متعذر ہے تو مجازاً شرط کے معنی پر عمول کیا جائے گا اور مناسبت ان دونوں کے درمیان یہ ہے کہ جس طرح ظرف اور بمنظوف کے درمیان مقارنت ہوتی ہے اسی طرح شرط اور مشروط کے درمیان بھی مقارنت ہوتی ہے۔ جمیل احمد غفرلہ ولوالدیہ

فَصْلٌ حَرَفَ الْبَاءِ لِلْإِصْطِقِ فِي رَضْعِ اللَّغَةِ وَلِهَذَا تَصَحَّبَ الْأَثْمَانُ وَتَحْقِيقُ هَذَا أَنَّ الْمَبِيعَ أَصْلٌ فِي الْبَيْعِ وَالشَّمْعَ شَرْطٌ فِيهِ وَلِهَذَا الْمَعْنَى هَلَّا لَوْ الْمَبِيعُ يُوجِبُ ارْتِبَاعَ الْبَيْعِ دُونَ هَلَاكِ الشَّمْعِ إِذَا ثَبَتَ هَذَا فَقَوْلُ الْأَصْلِ أَنَّ تَكُونَ الشَّمْعُ مَلْصَقًا بِالْأَصْلِ لَا أَنَّ تَكُونَ الْأَصْلُ مَلْصَقًا بِالشَّمْعِ فَإِذَا دَخَلَ حَرَفُ الْبَاءِ فِي الْمَبْدَلِ فِي بَابِ الْبَيْعِ دَلَّ ذَلِكَ عَلَى أَنَّ تَكُونَ مَلْصَقًا بِالْأَصْلِ فَلَا يَكُونُ مَبِيعًا فَيَكُونُ تَمَنًّا وَعَلَى هَذَا قُلْنَا إِذَا قَالَ بَعْتُ مِنْكَ هَذَا الْعَبْدَ بِكَرٍّ مِنَ الْجَنْطَةِ وَوَصَفَهَا يَكُونُ الْعَبْدُ مَبِيعًا وَالْكَرُّ تَمَنًّا فَيَجُوزُ الْأَسْتِبْدَالُ بِهِ قَبْلَ الْقَبْضِ وَلَوْ قَالَ بَعْتُ مِنْكَ كَرًّا مِنَ الْجَنْطَةِ وَوَصَفَهَا بِهَذَا الْعَبْدِ يَكُونُ الْعَبْدُ تَمَنًّا وَالْكَرُّ مَبِيعًا وَتَكُونُ الْعَقْدُ سَلْمًا لَا يَصِحُّ إِلَّا مَوْجِبًا.

ترجمہ لفظ بارت میں اصحاق کے لئے وضع کیا گیا ہے اسی وجہ سے وہ تمنوں پر داخل ہوتا ہے اس کی تحقیق یہ ہے کہ بیع میں بیع اصل ہے اور تمن شرط ہے اسی معنی کی وجہ سے بیع کا ہلاک ہونا بیع کے ختم ہونے

کو ثابت کرتا ہے ضمن کا ہلاک ہونا نہیں۔ جب یہ ثابت ہو گیا تو ہم کہیں گے کہ اصل یہ ہے کہ تابع اصل کے ساتھ ملصق ہو نہ یہ کہ اصل تابع کے ساتھ ملصق ہو۔ پس جب حرف باء باب بیع میں بدل پر داخل ہوگا تو یہ اس پر داخل ہوگا کہ بدل، اصل کے ساتھ ملصق ہے لہذا باء کا مدخول بیع نہیں ہوگا (بلکہ) ضمن ہوگا اور اسی بنا پر ہم نے کہا کہ جب کسی نے کہا "میں نے تیرے ہاتھ یہ غلام بیجا ایک گز گندم کے عوض اور گندم کا وصف بیان کر دیا" تو غلام بیع ہوگا اور گز ضمن ہوگا پس قبضہ سے پہلے گز کے عوض میں دوسری چیز کا لینا جائز ہوگا۔ اور اگر کہا میں نے تیرے ہاتھ اس غلام کے عوض ایک گز گندم بیجا اور گندم کا وصف بیان کر دیا تو غلام ضمن ہوگا اور گز بیع ہوگا اور یہ عقد مسلم ہوگا صحیح نہیں ہوگا مگر مؤثر۔

تشریح حروف جارہ میں سے ایک حرف "با" ہے اور باجماع اہل لغت با الصاق کے لئے آتا ہے، یعنی با کے حقیقی معنی الصاق کے ہیں اور الصاق کا مطلب یہ ہے کہ ایک شئی کا دوسری شئی کے ساتھ متعلق اور متصل ہونا جیسے "مررت بزيد" کے معنی ہیں کہ میرا مرور زید کے ساتھ ملصق اور متصل ہو گیا ہے۔ الصاق کے علاوہ باء کے جتنے بھی معانی ہیں وہ سب مجازی ہیں مثلاً باء کا استعانت کے لئے بوزاد، جیسے کنت بالقلم (۲) باء کا ظرفیت کے لئے ہونا جیسے صلئت بالمسجد (۳) تعلیل کے لئے ہونا جیسے باری تعالیٰ کا قول

"انکم ظلمتم انفسکم بائخاذ کھر العجل" (۴) مقارنت کے لئے ہونا جیسے "اشتریت الفرس بسرجه"

(۵) قسم کے لئے ہونا جیسے "باللہ لافعلت کذا" (۶) تعدیہ کے لئے ہونا جیسے "ذهب اللہ بنو رهم"

(۷) مقابلہ کے لئے ہونا جیسے "اشتریت العبد بالفرس" (۸) زیادت کے لئے ہونا جیسے باری تعالیٰ کا قول

"ولا تلقوا بائدیکم الی التہلکة"۔ الحاصل حرف باء کا الصاق کے لئے استعمال حقیقت ہے اور دوسرے

معانی میں مجاز ہے۔ یہ بھی خیال رہے کہ الصاق دو چیزوں کا تقاضہ کرتا ہے ایک ملصق کا دوسرے ملصق بہ

کا۔ جس پر باء داخل ہوگا وہ ملصق بہ کہلائے گا اور باء کا ما قبل ملصق کہلائے گا۔ چنانچہ مررت بزيد میں مرور

ملصق ہے اور زید ملصق بہ ہے۔ اور الصاق کے لئے ہونے کی وجہ سے باء ضمن پر داخل ہوتا ہے اس کی تحقیق

یہ ہے کہ عقد بیع میں بیع اصل ہے اور ضمن شرط اور تابع ہے کیونکہ بیع مقفود علیہ ہوتی ہے اور ضمن مقفود علیہ

سے خارج ہوتا ہے اور عقد بیع میں چونکہ مقفود علیہ ہی مقفود ہوتا ہے اس لئے بیع اصل اور ضمن تابع ہوگا۔ بیع

چونکہ اصل اور ضمن تابع ہے اس لئے فقہاء نے کہا ہے کہ اگر مشتری نے بیع یرقبضہ نہیں کیا اور بائع کے قبضہ

سے ہلاک ہوگئی تو بیع ختم ہو جائے گی لیکن بائع کے قبضہ کرنے سے پہلے اگر مشتری کے قبضہ سے ضمن ہلاک

ہو گیا تو بیع ختم نہیں ہوگی بلکہ بیع علیٰ حالہ باقی رہے گی۔ یہاں ایک اعتراض ہے وہ یہ کہ جس طرح بیع، بیع کے

بغیر موجود نہیں ہوتی ہے اسی طرح ضمن کے بغیر بھی موجود نہیں ہوتی۔ لہذا ضمن کو شرط اور تابع قرار دینا کیسے

درست ہوگا؟ اس کا جواب یہ ہے کہ عقد بیع میں مقفود اصلی مملوک سے نفع اٹھانا ہے اور یہ مقصد بیع سے

حاصل ہوتا ہے نہ کہ ضمن سے کیونکہ ضمن بالعموم سونا اور چاندی ہوتا ہے اور یہ دونوں بذاتہ بیع نہیں ہیں کیونکہ ان

دونوں سے نہ بھوک پیاس دور کی جاسکتی ہے اور نہ گرمی سردی کو دور کیا جاسکتا ہے یہی وجہ ہے کہ ثمن اگر مشتری کے پاس موجود نہ ہو تو بیع درست ہوتی ہے لیکن بیع اگر بائع کے پاس موجود نہ ہو تو بیع درست نہیں ہوتی۔

الحاصل یہ بات ثابت ہوگئی کہ عقد بیع میں بیع اصل اور ثمن تابع ہے۔ مصنفؒ کہتے ہیں کہ جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ عقد بیع میں بیع اصل اور ثمن تابع ہے تو ہم کہتے ہیں کہ اصل یہ ہے کہ تابع اصل کے ساتھ ملصق ہو نہ یہ کہ اصل تابع کے ساتھ ملصق ہو، یعنی تابع کا اصل کے ساتھ ملصق ہونا اصل ہے، اصل کا تابع کے ساتھ ملصق ہونا اصل نہیں ہے۔ پس جب کلمہ بار بدل یعنی ثمن بردا دخل ہوگا تو یہ اس بات کی دلیل ہوگا کہ بدل یعنی ثمن تابع ہے اور اصل یعنی بیع کے ساتھ ملصق اور متصل ہے اور جب ایسا ہے یعنی بار جس پر داخل ہوتا ہے وہ تابع ہوتا ہے تو بار کا مدخول بیع نہیں ہوگا بلکہ ثمن ہوگا کیونکہ عقد بیع میں بیع اصل اور ثمن تابع ہوتا ہے۔ مصنفؒ کی عبارت پر ایک اعتراض ہے وہ یہ کہ مصنفؒ نے کہا ہے کہ تابع ملصق ہوتا ہے اصل کیساتھ یعنی ملصق تابع ہے اور ملصق یہ اصل ہے اور جب یہ بات ہے تو ثمن اصل ہوگا کیونکہ بار ثمن پر داخل ہوتا ہے اور جس پر بار داخل ہو وہ ملصق بہ ہے۔ صاحب شاشی کے علاوہ بھی دوسرے حضرات نے فرمایا ہے کہ بار کا مدخول ملصق بہ اور اس کا ماقبل ملصق ہوتا ہے جیسے کتبت بالقلعہ میں کتابت ملصق اور قلم ملصق بہ ہے۔

الحاصل مصنف شاشی کا ملصق کو تابع اور ملصق کو اصل قرار دینے کا مطلب یہ ہے کہ عقد بیع میں ثمن اصل ہے اور بیع تابع ہے حالانکہ ہم ثابت کر چکے ہیں کہ عقد بیع میں بیع اصل اور ثمن تابع ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ کسی اسم پر بار داخل کرنے سے یعنی الصاق سے مقصود یہ ہوتا ہے کہ فعل کو اسم تک پہنچا دیا جائے جیسا کہ کتبت بالقلعہ، قطعاً بالسکین، اور ضربت بالسيف کا مقصود یہ ہے کہ یہ افعال یعنی کتابت، قطع اور ضرب ان چیزوں کے ساتھ ملصق ہیں، پس یہ افعال جو ملصق ہیں اصل ہوئے اور قلم، سکین اور سيف جو ملصق بہ ہیں اور آلہ کے مرتبہ میں ہیں تابع ہوئے۔ اور جب ایسا ہے تو ملصق اصل اور ملصق بہ تابع ہوگا اور جب ملصق اصل اور ملصق بہ تابع ہے تو ثمن جو باب بیع میں ملصق بہ ہوتا ہے تابع ہوگا اور مصنفؒ کی عبارت قلب پر محمول ہوگی یعنی ہم یہ کہیں گے کہ مصنفؒ کی عبارت میں قلب ہے، اصل عبارت یہ ہے الاصل ان یكون الاصل ملصقاً بالمتع لان یكون المتبع ملصقاً بالاصل۔ یعنی اصل یہ ہے کہ اصل تابع کے ساتھ ملصق ہونے یہ کہ تابع اصل کے ساتھ ملصق ہو، پس جب مصنف کی عبارت میں اصل ملصق اور تابع ملصق بہ ہے تو باب بیع میں ثمن تابع ہی رہے گا اس کا اصل ہونا لازم نہیں آئے گا۔ مصنفؒ کہتے ہیں کہ باب بیع میں بار کا مدخول چونکہ ثمن ہوتا ہے اس لئے اگر کسی نے کہا "بعثت منك هذا اللعید بکتر من الحنطة" اور گندم کے ادھان بھی بیان کر دیئے تو غلام بیع اور گندم کا ایک گڑ ثمن ہوگا اور اس ایک گڑ گندم پر بائع کے قبضہ کرنے سے پہلے اس کے عوض دوسری چیز کا لینا جائز ہوگا کیونکہ قبضہ سے پہلے ثمن کے عوض دوسری چیز کا لینا جائز ہے۔ اور اگر یہ کہا بعثت منك کتر من الحنطة بهذا اللعید۔ اور گندم کے ادھان بھی بیان کر دیئے تو اس صورت میں ایک گڑ گندم بیع

اور غلام شمن ہوگا۔ اور یہ عقد، عقد سلم ہوگا اور عقد سلم میں بیع چونکہ مؤجل ہوتی ہے اس لئے یہاں بھی بیع یعنی ایک کر گندم مؤجل ہوگا اور یہ عقد، عقد سلم اس لئے ہوگا کہ اس عقد میں ایک کر گندم غیر متعین ہے اور جو چیز غیر متعین ہوتی ہے وہ دین ہوتی ہے ذم میں ثابت ہوتی ہے اور بیع جب دین ہوتو اس صورت میں بیع، بیع سلم ہوتی ہے لہذا اس صورت میں بھی یہ بیع، بیع سلم ہوگی اور اس میں بیع سلم کی تمام شرطوں کا اعتبار کرنا ضروری ہوگا۔

وَقَالَ عُلَمَاءُنَا إِذَا قَالَ لِعَبْدِهِ إِنَّ أَخْبَرْتَنِي بِقَدْرِ فُلَانٍ فَأَنْتَ حَرٌّ فَذَلِكَ عَلَى
 الْخَبْرِ الصَّادِقِ لِيَكُونَ الْخَبْرُ مُلْصَقًا بِالْقَدْرِ فَلَوْ أَخْبَرَ كَاذِبًا لَا يَتَّقُ وَلَوْ
 قَالَ إِنَّ أَخْبَرْتَنِي أَنَّ فُلَانًا قَدِمَ فَأَنْتَ حَرٌّ فَذَلِكَ عَلَى مُطْلَقِ الْخَبْرِ فَلَوْ
 أَخْبَرَهُ كَاذِبًا عَتَقَ وَلَوْ قَالَ لِامْرَأَتِهِ إِنَّ خَرَجْتَ مِنَ الْمَدَارِ إِلَّا بِأَذْنِي فَأَنْتَ كَذَا
 نَحْتَاخِ إِلَى الْأَذْنِ كُلِّ مَرَّةٍ إِذَا الْمُسْتَتْنِي خُرُوجَ مُلْصَقًا بِالْأَذْنِ فَلَوْ خَرَجْتَ
 فِي الْمَرَّةِ الثَّانِيَةِ بِدُونِ الْأَذْنِ طَلَّقَتْ وَ لَوْ قَالَ إِنَّ خَرَجْتَ مِنَ الْمَدَارِ إِلَّا أَنْ
 أَذْنُ لَكَ فَذَلِكَ عَلَى الْأَذْنِ مَرَّةً حَتَّى لَوْ خَرَجْتَ مَرَّةً أُخْرَى بِدُونِ الْأَذْنِ لَا
 تَطْلُقُ وَ فِي الزِّيَادَاتِ إِذَا قَالَ أَنْتِ طَالِقٌ بِعَشِيَّةِ اللَّهِ تَعَالَى أَوْ بِإِرَادَةِ اللَّهِ
 تَعَالَى أَوْ بِحُكْمِهِ لَمْ تَطْلُقِي -

ترجمہ اور ہمارے علماء نے کہا ہے کہ اگر آقا نے اپنے غلام سے کہا کہ اگر تو نے مجھ کو فلاں کے آنے کی خبر دی تو، تو آزاد ہے پس یہ خبر صادق پر محمول ہوگا تاکہ خبر تقدم سے متصل ہو اور اگر جھوٹی خبر دی تو غلام آزاد نہ ہوگا اور اگر کہا کہ اگر تو نے مجھ کو اس بات کی خبر دی کہ فلاں آگیا ہے تو، تو آزاد ہے تو یہ مطلق خبر پر محمول ہوگا چنانچہ غلام نے اگر آقا کو جھوٹی خبر دی تو غلام آزاد ہو جائے گا۔ اور اگر شوہر نے اپنی بیوی سے کہا کہ اگر تو گھر سے نکلی مگر میری اجازت سے تو، تو مطلق ہے تو یہ ہر مرتبہ اجازت کی محتاج ہوگی کیونکہ مستثنیٰ وہ خروج ہے جو اجازت کے ساتھ متصل ہو، پس اگر وہ دوسری مرتبہ بغیر اجازت کے نکلی تو طلاق واقع ہو جائے گی، اور اگر کہا کہ اگر تو گھر سے نکلی مگر یہ کہ میں تجھ کو اجازت دوں تو یہ ایک مرتبہ اجازت پر محمول ہوگا حتیٰ کہ اگر دوسری مرتبہ بغیر اجازت نکلی تو طلاق واقع نہیں ہوگی۔ اور زیادات میں ہے کہ جب کہا انت طالق بمشيئة الله يا بارادة الله يا بحكم الله تو طلاق واقع نہیں ہوگی۔

تشریح مصنف کہتے ہیں کہ علماء احناف نے کہا ہے کہ اگر مولیٰ نے اپنے غلام سے ان اخبرتنی بقدر فلان سے ان اخبرتنی بقدر فلان فانت حرّ کہا تو یہ کلام بھی خبر پر محمول ہوگا یعنی فلاں کا آنا اگر واقع کے مطابق ہے تو غلام آزاد ہوگا اور اگر خبر واقع کے مطابق نہیں ہے اور جھوٹی ہے تو غلام آزاد نہ ہوگا کیونکہ مولیٰ نے تقدم پر بارادہ داخل

کیا ہے اور باء الصاق کے لئے ہے اس بات کا تقاضہ کرتا ہے کہ خبر قدم کے ساتھ ملحق اور متصل ہو گیا مولیٰ نے غلام کی آزادی کو ایسی خبر پر معلق کیا ہے جو ملحق بالقدم ہو اور قدم کے ساتھ خبر کا الصاق اسی وقت ہوگا جب قدم پایا جائے گا لہذا قدم فلاں کے بعد اگر قدم فلاں کی خبر دی گئی یعنی یہی خبر دی گئی تو وجود شرط کی وجہ سے غلام آزاد ہوگا اور اگر قدم فلاں کے بغیر ہی قدم فلاں کی خبر دیدی گئی تو عدم شرط کی وجہ سے غلام آزاد نہ ہوگا۔ اور اگر مولیٰ نے اپنے غلام سے ان اخیوتنی ات فلا نا قدر فانت حر کہا تو یہ کلام مطلق خبر پر محمول ہوگا یعنی غلام جھوٹی خبر دے یا سچی دونوں صورتوں میں آزاد ہو جائے گا کیونکہ اس صورت میں مولیٰ نے باء داخل نہیں کیا ہے اور جب باء داخل نہیں کیا ہے تو غلام آزاد کرنے کے لئے خبر کا ملحق بالقدم ہونا بھی شرط نہ ہوگا بلکہ اس بات کی خبر دینا اور اس بات کا حکم کرنا کہ وہ آگیا ہے غلام آزاد ہونے کی شرط ہوگا یہ خبر اور کلام صادق ہو یا کاذب ہو۔ اور اگر شوہر نے اپنی بیوی سے ان خرجت من الدار الا باذن فانك طالق کہا تو عورت ہر بار نکلنے کے لئے اجازت کی محتاج ہوگی کیونکہ جو خروج مستثنیٰ ہے باء کی وجہ سے اس کا ملحق بالاذن ہونا ضروری ہے اور شوہر کے کلام کا مطلب یہ ہے کہ تو گھر سے کوئی بھی خروج اختیار مت کر سوائے اس خروج کے جو ملحق بالاذن ہو، اگر تو نے ملحق بالاذن خروج کے علاوہ کوئی خروج اختیار کیا تو تجھ پر طلاق ہے پس شوہر نے طلاق کو ایسے خروج پر معلق کیا ہے جو خروج ملحق بالاذن نہ ہو اور جب ایسا ہے تو عورت تو گھر سے نکلنے کے لئے ہر بار اجازت لینا ضروری ہوگا اگر وہ کسی مرتبہ بغیر اجازت نکل گئی تو شرط طلاق کے پائے جانے کی وجہ سے طلاق واقع ہو جائے گی۔ اور اگر شوہر نے کہا ان خرجت من الدار الا ان اذن لك فانك طالق تو اس صورت میں یہ ایک بار اجازت لینے پر محمول ہوگا چنانچہ اگر عورت ایک مرتبہ اجازت سے نکلنے کے بعد دوسری مرتبہ بغیر اجازت نکلے تو طلاق واقع نہ ہوگی کیونکہ اس صورت میں شوہر نے اذن پر باء داخل نہیں کیا ہے اور جب باء داخل نہیں کیا ہے تو ہر خروج کا ملحق بالاذن ہونا ضروری نہ ہوگا بلکہ ایک بار اذن کا پایا جانا کافی ہوگا اور جب ایسا ہے تو دوسری بار بغیر اجازت نکلنے سے چونکہ طلاق کی شرط نہیں پائی جاتی ہے اس لئے دوسری بار بغیر اجازت نکلنے کی صورت میں عورت پر طلاق واقع نہ ہوگی۔

مصنف فرماتے ہیں کہ یاد میں اگر کسی اپنی بیوی سے انت طالق بمشیۃ اللہ یا انت طالق بارادۃ اللہ یا انت طالق بحکم اللہ کہا تو عورت پر طلاق واقع نہ ہوگی کیونکہ شوہر نے باء کے ذریعہ طلاق کو الشرکی مشیت یا ارادہ یا علم کے ساتھ ملحق کیا ہے لہذا ان صورتوں میں طلاق اسی وقت واقع ہوگی جب شوہر کو الشرکی مشیت، ارادہ اور حکم کا علم ہوگا بغیر علم کے طلاق واقع نہ ہوگی اور ان چیزوں کا معلوم ہونا چونکہ محال ہے اس لئے اس کلام کی وجہ سے تاہد طلاق واقع نہ ہوگی۔

فَصَلِّ فِي وَجْهِهِ الْبَيِّنَاتِ عَلَى سَبْعَةِ أَنْوَاعِ بَيِّنَاتٍ تَعْرِمُ وَبَيِّنَاتٍ تَفْسِيرُ وَ
بَيِّنَاتٍ تَفْسِيرُ وَبَيِّنَاتٍ صُرُورًا وَبَيِّنَاتٍ حَالٍ وَبَيِّنَاتٍ عَطْفٍ وَبَيِّنَاتٍ مَبْدِلٍ

أَمَّا الْأَوَّلُ فَهَذَا أَنْ تَكُونُ مَعْنَى اللَّفْظِ ظَاهِرًا لِكُنْهٖ يُحْتَمَلُ غَيْرُهُ فَبَيَّنَ الْمُرَادَ
بِمَا هُوَ الظَّاهِرُ فَيَنْقَرُ رَحْمَةً الظَّاهِرُ بَيِّنًا ۝

ترجمہ | دیہ فصل بیان کے طریقوں میں ہے، بیان سات قسم پر ہے، بیان تقریر، بیان تفسیر، بیان تغیر، بیان ضرورت، بیان حال، بیان عطف اور بیان تبدیل۔ بہر حال اول سودہ یہ ہے کہ لفظ کے معنی ظاہر ہوں لیکن اس کے غیر کا احتمال رکھتا ہو پس متکلم نے بیان کر دیا کہ میری مراد وہ ہی ہے جو ظاہر ہے پس متکلم کے بیان سے ظاہر کا حکم مؤکد ہو جائے گا۔

تشریح | مصنف نے اس فصل میں بیان کی قسموں کو ذکر فرمایا ہے اور بیان کے یہ اقسام اسی طرح کتاب اللہ کے مباحث میں سے ہیں جس طرح خاص دعاء وغیرہ جملہ بیسوں اقسام اور امر، نہی اور تمام حروف معانی کی بحث کتاب اللہ کے مباحث میں سے ہے۔ لغت میں بیان کے معنی اظہار کے ہیں اور کبھی ظہور کے معنی میں بھی استعمال ہوتا ہے یہاں اظہار کے معنی مراد ہیں یعنی مخاطب کے سامنے معنی کو ظاہر کرنا اور واضح کرنا۔ اور اصطلاح میں بیان، مافی الضمیر کو اداء کرنے اور دوسرے کو سمجھانے کا نام ہے۔

بیان جس طرح قول کے ذریعہ ہوتا ہے اسی طرح فعل کے ذریعہ بھی ہوتا ہے اور دلیل اس کی یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز اور حج کی تفصیل کو کر کے دکھایا اور پھر فرمایا صلوا كما رأيتموني أصلي اسی طرح نماز پر جو جس طرح مجھ کو پڑھتے ہوئے دیکھا ہے۔ اور فرمایا خذوا مني مناسككم تجھ سے اپنے مناسک حج سیکھ لو۔ دوسری دلیل یہ ہے کہ بیان نام ہے مراد ظاہر کرنے کا اور کبھی فعل، قول کی بہ نسبت مراد پر زیادہ دلالت کرتا ہے۔ الحاصل یہ فصل بیان کے اقسام میں سے ہے اور بیان کی سات قسمیں ہیں (۱) بیان تقریر (۲) بیان تفسیر (۳) بیان تغیر (۴) بیان ضرورت (۵) بیان حال (۶) بیان عطف (۷) بیان تبدیل۔ بیان تقریر اور بیان تفسیر میں اضافت بیان سے یعنی بیان ہی کا نام تقریر ہے اور بیان ہی کا نام تفسیر ہے۔ اور بیان تغیر اور بیان تبدیل میں اضافت موصوف الی الصفات ہے یعنی ایسا بیان جو حکم کو متغیر کر دیتا ہے اور ایسا بیان جو حکم کو بدل دیتا ہے۔ اور بیان ضرورت، بیان حال اور بیان عطف میں اضافت بتقدیر لام ہے یا بتقدیر مبرہن ہے، پہلی صورت میں تقدیری عبارت ہوگی بیانٌ لضرورة، بیانٌ لحال، بیانٌ لعطف۔ اور دوسری صورت میں تقدیری عبارت ہوگی بیانٌ من ضرورة، بیانٌ من حال، بیانٌ من عطف۔

مصنف کہتے ہیں کہ بیان تقریر یہ ہے کہ ایک لفظ کے معنی ظاہر ہوں اس کا مفہوم اور مضمون ظاہر ہو لیکن اس کے علاوہ کبھی احتمال رکھتا ہو مثلاً لفظ بمعنی تحقیق میں ظاہر ہے لیکن احتمال رکھتا ہے مجاز کا بھی یا مثلاً لفظ اپنے معنی میں عام ہے مگر احتمال رکھتا ہے خاص کا بھی۔ پس متکلم نے اگر یہ بیان کر دیا کہ کلام سے میری مراد وہ ہی ہے جو ظاہر ہے تو متکلم کے بیان سے ظاہر کا حکم مؤکد ہو جائے گا اور اس بیان کا نام بیان تقریر ہوگا۔

وَمِثَالُهُ إِذَا قَالَ لِفُلَانٍ عَلَيَّ قَفِيزٌ حِنْطَةٌ بِمَقْيَازِ الْمَلِكِ أَوْ الْفِ مِنْ نَقْدِ الْمَلِكِ فَإِنَّهُ كَلِمَةٌ
بَيِّنَةٌ تَقْرِيْرَاتُ الْمُطْلَقِ كَأَنَّ مَحْمُولًا عَلَى قَفِيزِ الْمَلِكِ وَنَقْدِهِ مَعَ إِحْتِمَالِ إِرَادَةِ
الْعُقْرِ فَإِذَا بَيَّنَّ ذَلِكَ فَقَدْ قَرَّرَهُ بَيِّنًا وَكَذَلِكَ لَوْ قَالَ لِفُلَانٍ عِنْدِي الْفِ
وَدِيعَةٌ فَإِنَّ كَلِمَةَ عِنْدِي كَانَتْ بِاطِّلَاقِهَا تَفِيدُ الْأَمَانَةَ مَعَ إِحْتِمَالِ إِرَادَةِ الْعُقْرِ
فَإِذَا قَالَ وَدِيعَةٌ فَقَدْ قَرَّرَ رُحْمَةَ الظَّاهِرِ بَيِّنًا لَهُ -

ترجمہ اور اس کی مثال یہ ہے کہ جب کسی نے کہا فلاں کے لئے مجھ پر شہر کے قفیز سے ایک قفیز گندم ہے یا شہر
کے سکے میں سے ایک ہزار ہے تو یہ بیان تقریر ہوگا اس لئے کہ مطلق، قفیز بلد اور نقد بلد پر محمول ہوگا اس
احتمال کے ساتھ کہ غیر بھی مراد ہو سکتا ہے پس جب متکلم نے اس کو بیان کر دیا تو اس کو اپنے بیان سے ٹوک کر دیا
اور اسی طرح اگر کہا فلاں کے لئے میرے پاس ایک ہزار ودیعت ہیں کیونکہ کلمہ عندی اپنے اطلاق کے ساتھ امانت
کا فائدہ دیتا ہے اس احتمال کے ساتھ کہ غیر بھی مراد ہو سکتا ہے پس جب متکلم نے ودیعت کہا تو اس نے اپنے
بیان سے ظاہر کے حکم کو ٹوک کر دیا۔

تشریح مصنف کہتے ہیں کہ بیان تقریر کی مثال یہ ہے کہ ایک آدمی نے اقرار کرتے ہوئے کہا "لفلان علیّ
قفیز حنطہ بقفیز البلد یا کہا لفلان علیّ الف من نقد البلد اس کلام قفیز بلد اور نقد بلد
بیان تقریر ہے کیونکہ مطلق جب بولا جاتا ہے تو اس سے متعارف مراد ہوتا ہے اور متعارف قفیز بلد اور نقد بلد
ہے، پس جب متکلم نے قفیز حنطہ کہا تو یہ قفیز بلد پر محمول ہوگا لیکن احتمال یہ بھی ہوگا کہ دوسرے بلد کا قفیز
مراد ہو۔ اسی طرح جب الف کہا تو یہ نقد بلد پر محمول ہوگا لیکن احتمال یہ بھی ہوگا کہ دوسرے بلد کا نقد مراد ہو۔
پس جب متکلم نے قفیز حنطہ کے بعد بقفیز البلد کہہ کر یہ بتایا کہ میری مراد اسی شہر کا قفیز ہے اور اسی طرح الف
کے بعد من نقد البلد کہہ کر یہ بتا دیا کہ میری مراد اسی شہر کا نقد ہے تو متکلم کے اس بیان سے تاویل اور احتمال
کا دروازہ بند ہو جائے گا اور اس کی مراد پختہ ہو جائے گی۔

اسی طرح اگر کسی نے کہا لفلان عندی الف و دیعۃ تو اس کلام میں ودیعت، بیان تقریر ہوگا کیونکہ کلمہ
عندی اگر مطلق ہو تو وہ امانت کا فائدہ دیتا ہے اس لئے کہ عندی کا مطلب یہ ہے کہ ایک ہزار میرے پاس
ہیں یعنی بغرض حفاظت میرے پاس ہیں مجھ پر نہیں اور یہ مفہوم امانت کا ہے اور جب ایسا ہے تو یہ بات
ثابت ہوگئی کہ عندی میں امانت کا مفہوم موجود ہے لیکن یہ احتمال اس بات کا بھی رکھتا ہے کہ ایک ہزار امانت
ہوں ضمن ہوں یا دین ہوں۔ پس جب متکلم نے ودیعت کہا تو ظاہر کے حکم کو یعنی ودیعت کے مفہوم کو ٹوک کر دیا
اور بتا دیا کہ لفظ عندی سے میری مراد امانت ہی ہے دوسری کوئی چیز مراد نہیں ہے۔

فصل وَأَمَّا بَيَانُ التَّفْسِيرِ فَهُوَ مَا إِذَا كَانَ اللَّفْظُ غَيْرَ مَكْتُوبِ الْمُرَادِ فَكَشَفَهُ
بَيَانُهُ مِثْلَهُ إِذَا قَالَ لِفُلَانٍ عَلَيَّ شَيْءٌ ثُمَّ فَسَّرَ الشَّيْءَ بِشَرِبٍ أَوْ
قَالَ عَلَيَّ عَشْرَةٌ دَرَاهِمٌ وَنَيْفٌ نَحْمُ فَسَّرَ النَّيْفَ أَوْ قَالَ عَلَيَّ دَرَاهِمٌ وَفَسَّرَهَا
بِشْرَةٍ مَثَلًا وَحُكْمٌ هَذَيْنِ التَّوَعُّلَيْنِ مِنَ الْبَيَانِ أَنْ يَصِحَّ مَوْصُولًا وَمَقْصُولًا -

ترجمہ اور بہر حال بیان تفسیر سودہ یہ ہے کہ جب لفظ کی مراد واضح نہ ہو پس متکلم اس کو اپنے بیان سے واضح کرنے
اس کی مثال یہ ہے کہ جب کسی نے کہا فلاں کا مجھ پر کچھ ہے پھر اس کچھ کی تفسیر کی کپڑے کے ساتھ یا کہا مجھ پر دس درہم
ہیں اور کچھ، پھر نیف (کچھ) کی تفسیر کی۔ یا کہا مجھ پر درہم ہیں اور اس کی دس کے ساتھ تفسیر کی۔ اور بیان کی ان
دونوں قسموں کا حکم یہ ہے کہ یہ متصلاً اور منفصلاً دونوں طرح صحیح ہے۔

تشریح بیان کی دو سہی قسم بیان تفسیر ہے۔ اور بیان تفسیر یہ ہے کہ لفظ کے عمل یا مشترک ہونے کی وجہ سے
متکلم کی مراد واضح نہ ہو پھر متکلم اپنے بیان سے اس کی تفسیر کرنے مثلاً اقموا الصلوة میں لفظ
صلوة مجمل ہے کہ نہ تو رکعات کی تعداد معلوم ہے اور نہ نماز کی کیفیت معلوم ہے، اس کے بعد رسول اکرم صلی اللہ علیہ
وسلم نے اپنے اقوال و افعال کے ذریعہ ان سب چیزوں کی وضاحت فرمادی، تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ بیان
لفظ صلوة کے لئے بیان تفسیر ہوگا، اسی طرح اقوال السنن کذا میں لفظ زکوٰۃ مجمل ہے کہ نہ تو مقدار نصاب معلوم ہے
اور نہ ہی یہ معلوم ہے کہ کیا واجب ہوگا، پس آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے اقوال و افعال کے ذریعہ ان چیزوں کی
وضاحت فرمادی تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ بیان، بیان تفسیر ہوگا، اسی طرح لفظ بائن مجمل ہے اس طور پر کہ بیئوت
بیئوت عن الراح (طلاق) اور غیر طلاق کے درمیان مشترک ہے لیکن جب طلاق کو متعین کر دیا گیا تو یہ تعین بیان
تفسیر ہوگا۔ مصنف نے بیان تفسیر کی مثال میں فرمایا ہے کہ ایک آدمی نے دوسرے سے کہا فلان علی یتسی فلان
کا مجھ پر کچھ ہے، پھر مقرر نے کپڑے یا کسی اور چیز کا نام لے کر اس کی مراد کو بیان کر دیا تو یہ بیان، بیان تفسیر ہوگا
یا کسی نے کہا علی عَشْرَةٌ دَرَاهِمٌ وَنَيْفٌ، نیز، کا اطلاق ایک سے تین تک ہوتا ہے، یعنی مجھ پر دس اور کچھ
درہم ہیں۔ پھر مقرر نے نیف کی مراد کو بیان کر دیا کہ اس سے ایک درہم مراد ہے تو یہ بھی بیان تفسیر ہوگا، یا کسی
نے کہا علی دَرَاهِمٌ، مجھ پر درہم ہیں، پھر مقرر نے دس کہہ کر عدد کے بارے میں اپنی مراد کو بیان فرمادیا تو
یہ بھی بیان تفسیر ہوگا۔

مصنف کہتے ہیں کہ بیان تقریر اور تفسیر کا حکم یہ ہے کہ یہ دونوں متصلاً بھی صحیح ہوتے ہیں اور منفصلاً
بھی، یعنی متکلم اپنے کلام کے فوراً بعد بیان لائے یا کچھ دیر پھر کر لائے دونوں طرح جائز ہے اور دلیل اس کی
یہ ہے کہ باری تعالیٰ نے فرمایا إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقَسْرَهُ ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ، قرآن کا جمع کرنا اور بڑھوانا
ہمارا ذمہ ہے، پھر تم جو تراخی بردالت کرتا ہے اس کے ذریعہ بیان کو لایا گیا ہے اس سے ثابت ہوا کہ بیان

کچھ دیر بعد بھی لایا جا سکتا ہے۔

فصل وَاَمَّا بَيَانَ التَّغْيِيرِ فَهَوَانٌ يَتَغَيَّرُ بَيَانُهُ مَعْنَى كَلَامِهِ وَنَظِيرُهُ التَّعْلِيْقُ وَ
الْإِسْتِنَاءُ وَقَدْ اِخْتَلَفَ الْمُفْقَهَاءُ فِي الْفَضْلَيْنِ فَقَالَ اصْحَابُنَا الْمُعْلَقُ بِالشَّرْطِ
سَبَبٌ عِنْدَ وُجُودِ الشَّرْطِ لِأَقْبَلِهِ وَقَالَ الشَّافِعِيُّ التَّعْلِيْقُ سَبَبٌ فِي الْحَالِ الْآتِ
عَدَمَ الشَّرْطِ مَا نَعِيَ مِنَ الْحُكْمِ -

ترجمہ

اور بہر حال بیان تغیر سو وہ یہ ہے کہ متکلم اپنے بیان کے ذریعہ اپنے کلام کے معنی کو بدل دے اور اس کی
نظیر تعلیق اور استثناء ہے اور فقہانے دونوں میں اختلاف کیا ہے چنانچہ ہمارے علماء نے فرمایا ہے کہ معلق
بالشرط وجود شرط کے وقت سبب ہے نہ کہ وجود شرط سے پہلے اور امام شافعی نے فرمایا ہے کہ تعلیق
فی الحال سبب ہے مگر شرط کا معدوم ہونا حکم سے مانع ہے۔

تشریح بیان کی تیسری قسم بیان تغیر ہے، مصنف کہتے ہیں کہ بیان تغیر یہ ہے کہ متکلم اپنے بیان سے
اپنے کلام کے معنی کو بدل دے یعنی متکلم لفظ کو اس کے موجب حقیقی یعنی اس کے ظاہری معنی
سے اس کے کسی متعلق بعد کی طرف پھیر دے، مثلاً لفظ کے حقیقی معنی اس لفظ کے ظاہری معنی ہیں لیکن متکلم
نے اس کو مراد نہ لے کر مجازی معنی مراد لے لیا تو یہ مجازی معنی کا مراد لینا بیان تغیر ہوگا۔ یا مثلاً ایک لفظ اپنے معنی
میں عام ہے لیکن متکلم اس کے عوم کو مراد نہیں لیتا ہے بلکہ خصوص کو مراد لیتا ہے تو یہ خصوص کو مراد لینا بیان تغیر
ہوگا۔ مصنف کہتے ہیں کہ بیان تغیر کی نظیر تعلیق اور استثناء ہے چنانچہ اگر کسی نے اپنے غلام سے کہا انت
حرّان دخلت الدار، تو اس کلام میں انت حرّ کا مقصود یہ ہے کہ غلام فوراً آزاد ہو جائے لیکن جب شرط
ذکر کی تو فوراً آزاد نہیں ہوگا بلکہ وجود شرط کے زمانہ تک اس کی آزادی مؤخر ہو جائے گی پس ان دخلت الدار انت
حرّ کے لئے بیان تغیر ہوگا، اسی طرح اگر کسی نے لفلان علیّ الف الامانة کہا تو لفلان علیّ الف کا تقاضا یہ
ہے کہ مقرر ہر ایک ہزار روپے کا پورا واجب ہو، لیکن جب الامانة کہا تو اس نے اس کے معنی کو بدل ڈالا چنانچہ
الامانة کے بعد ایک ہزار واجب نہ ہوں گے بلکہ نو سو واجب ہوں گے پس الامانة بیان تغیر ہوگا۔

مصنف فرماتے ہیں کہ فقہاء نے تعلیق اور استثناء دونوں صورتوں میں اختلاف کیا ہے، چنانچہ علماء احناف
تعلیق کے بارے میں کہتے ہیں کہ معلق بالشرط یعنی جس چیز کو شرط پر معلق کیا گیا ہے مثلاً طلاق کو دخول دار پر
معلق کیا گیا ہے تو معلق بالشرط یعنی انت طالق، وجود شرط کے وقت سبب ہوگا یعنی وقوع طلاق کو واجب
کرنے والا ہوگا وجود شرط سے پہلے سبب نہیں ہوگا۔ حضرت امام شافعی فرماتے ہیں کہ معلق بالشرط فی الحال
یعنی تکلم کے وقت ہی سبب اور وقوع طلاق کو واجب کرنے والا ہوگا لیکن شرط کا معدوم ہونا حکم یعنی وقوع

طلاق کے لئے مانع ہوگا جوں ہی شرط پائی جائے گی حکم مرتب ہو جائیگا۔ اصل میں یہ اختلاف ایک دوسرے اختلاف پر مبنی ہے وہ یہ کہ معلق بالشرط مثلاً "انت طالق ان دخلت الدار" میں ایجاب رد توہی طلاق کو واجب کرنا والا یعنی انت طالق امام شافعی کے نزدیک فی الحال سبب اور موجب ہے اور دلیل اس کی یہ ہے کہ اگر شرط نہ ہوتی تو طلاق فی الحال واقع ہو جاتی، لیکن تعلیق نے وجود حکم کو روک دیا اور اس کو وجود شرط کے زمانہ تک مؤخر کر دیا ہے۔ پس اس صورت میں حکم یعنی وقوع طلاق کا نہ پایا جانا عدم شرط کی طرف منسوب ہوگا۔ خلاصہ یہ کہ امام شافعی کے نزدیک سبب اور وقوع طلاق کو واجب کرنے والا موجود ہے لیکن شرط موجود نہ ہونے کی وجہ سے حکم یعنی وقوع طلاق معدوم ہے۔ احناف کہتے ہیں کہ معلق بالشرط یعنی انت طالق فی الحال سبب ہی نہیں ہے گویا وجود شرط سے پہلے انت طالق غیر موجود ہے۔ انت طالق وجود شرط کے وقت سبب ہوگا یعنی ایسا ہوگا گویا مستلکم نے وجود شرط کے وقت انت طالق کہا ہے۔ پس احناف کے نزدیک حکم یعنی وقوع طلاق کا نہ پایا جانا اس لئے نہیں ہوگا کہ شرط نہیں پائی گئی بلکہ اس لئے ہوگا کہ انت طالق کا تکلم ہی نہیں کیا گیا ہے۔

وَفَائِدَةُ الْخِلَافِ تَطَهَّرُ فِيمَا إِذَا قَالَ لَا جُنْبَةَ إِلَّا تَزَوَّجْتُكَ فَانْتِ طَالِقٌ أَوْ قَالَ لِعَيْدِ الْغَيْرِ إِنْ مَلَكَتْكَ فَانْتِ حُرٌّ نِكَاحٌ التَّعْلِيقُ بِاطِلَالٍ عِنْدَهُ لِأَنَّ حُكْمَ التَّعْلِيقِ إِنِقَادُ صَدْرِ الْكَلَامِ عِلْتِ وَالطَّلَاقُ وَالْعَيْتَانِ هَهُنَا لَمْ يَنْعَقِدْ عِلْتِ لِعَدَمِ إِضَافَتِهِ إِلَى الْمَحَلِّ فَبَطُلَ حُكْمُ التَّعْلِيقِ فَلَا يَصِحُّ التَّعْلِيقُ وَعِنْدَنَا كَانَتِ التَّعْلِيقُ صَحِيحًا حَتَّى لَوْ تَزَوَّجَهَا يَقَعُ الطَّلَاقُ لِأَنَّ كَلَامَهُ إِنَّمَا يَنْعَقِدُ عِلْتِ عِنْدَ وُجُودِ الشَّرْطِ وَالْعِلْتُ ثَابِتٌ عِنْدَ وُجُودِ الشَّرْطِ فَيَصِحُّ التَّعْلِيقُ۔

ترجمہ اور اختلاف کا فائدہ اس صورت میں ظاہر ہوگا جب کسی نے اجنبیہ سے کہا اگر میں نے تجھ سے نکاح کیا تو تجھ پر طلاق ہے یا دوسرے کے غلام سے کہا اگر میں تیرا مالک ہو گیا تو، تو آزاد ہے۔ امام شافعی کے نزدیک یہ تعلیق باطل ہوگی کیونکہ تعلیق کا حکم یہ ہے کہ صدر کلام علت ہو اور یہاں طلاق اور عتاق علت نہیں ہیں کیونکہ ان میں سے ہر ایک محل کی طرف منسوب نہیں ہے پس تعلیق کا حکم باطل ہوگا لہذا تعلیق صحیح نہ ہوگی۔ اور ہمارے نزدیک تعلیق صحیح ہے حتیٰ کہ اگر اس نے نکاح کیا تو طلاق واقع ہو جائے گی کیونکہ شوہر کا کلام وجود شرط کے وقت علت بنا ہے اور وجود شرط کے وقت ملک ثابت ہے لہذا تعلیق صحیح ہوگی۔

تشریح مصنف فرماتے ہیں کہ امام شافعی اور احناف کے درمیان اختلاف کا فائدہ اس وقت ظاہر ہوگا جب کسی آدمی نے کسی اجنبیہ سے کہا ان تزوجتک فاننت طالق یا دوسرے کے غلام سے کہا ان مملکتک فاننت حر۔ ان دونوں صورتوں میں ہمارے نزدیک تو تعلیق باطل نہ ہوگی البتہ امام شافعی کے

نزدیک باطل ہو جائے گی۔ یعنی ہمارے نزدیک نکاح کرتے ہی طلاق واقع ہو جائے گی اور مالک ہوتے ہی غلام آزاد ہو جائے گا لیکن امام شافعیؒ کے نزدیک وجود شرط کے باوجود نہ طلاق واقع ہوگی اور نہ غلام آزاد ہوگا۔ امام شافعیؒ کی دلیل یہ ہے کہ تعلیق کا حکم یہ ہے کہ صدر کلام علت ہو یہاں صدر کلام سے جزا مراد ہے خواہ شرط سے پہلے مذکور ہو جیسے انت طالق ان دخلت الدار میں انت طالق شرط سے پہلے مذکور ہے، خواہ شرط سے مؤخر ہو جیسے ان دخلت الدار فانت طالق میں انت طالق شرط سے مؤخر ہے۔ الحاصل تعلیق کا حکم یہ ہے کہ صدر کلام یعنی جزا یعنی الحال علت ہو لیکن مذکورہ دونوں مثالوں میں طلاق یعنی انت طالق اور عتاق یعنی انت حررت علت نہیں ہو سکتے اور ان دونوں مثالوں میں یہ دونوں علت اس لئے نہیں ہو سکتے کہ ان دونوں میں سے ہر ایک محل کی طرف منسوب نہیں ہے کیونکہ ان تدریجاً فانت طالق کے تکلم کے وقت عورت محل طلاق نہیں ہے۔ اور ان ملکاتک فانت حررت کے تکلم کے وقت غلام محل عتق نہیں ہے۔ الحاصل طلاق اور عتاق محل کی طرف منسوب نہ ہونے کی وجہ سے علت بننے کی صلاحیت نہیں رکھتے ہیں اور جب یہ دونوں علت بننے کی صلاحیت نہیں رکھتے تو تعلیق کا حکم یعنی صدر کلام کا علت بننا باطل ہو گیا اور جب تعلیق کا حکم باطل ہو گیا تو تعلیق صحیح نہ ہوگی اور جب تعلیق صحیح نہیں ہے تو نکاح کے بعد طلاق واقع نہ ہوگی اور غلام کا مالک ہونے کے بعد غلام آزاد نہ ہوگا۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ مذکورہ دونوں مثالوں میں تعلیق صحیح ہے اور تعلیق اس لئے صحیح ہے کہ ہمارے نزدیک صدر کلام یعنی جزا تکلم کے وقت علت نہیں بنتی ہے بلکہ وجود شرط کے وقت علت بنتی ہے اور وجود شرط یعنی نکاح کے وقت عورت محل طلاق ہے، غلام کا مالک ہونے کے وقت غلام محل عتق ہے اور جب ایسا ہے تو طلاق اور عتق دونوں میں سے ہر ایک محل کی طرف منسوب ہے اور جب دونوں محل کی طرف منسوب ہیں تو تعلیق کا حکم باطل نہ ہوگا اور جب تعلیق کا حکم باطل نہیں ہوا تو تعلیق صحیح ہوگی اور جب تعلیق صحیح ہے تو نکاح کرتے ہی عورت مطلقہ ہو جائے گی اور غلام کے ملک میں آتے ہی غلام آزاد ہو جائے گا کیونکہ شوہر کا کلام اور مولیٰ کا کلام وجود شرط کے وقت علت بنا ہے نہ کہ وجود شرط سے پہلے۔ اور وجود شرط کے وقت ملک ثابت ہے لہذا تعلیق صحیح ہوگی اور عورت مطلقہ ہو جائے گی اور غلام آزاد ہو جائے گا۔

وَلِهَذَا الْمَعْنَى قُلْنَا شَرْطُ صِحَّةِ التَّعْلِيقِ لِلْوُقُوعِ فِي صُورَةٍ عَدَمِ الْمَلِكِ أَنْ
تَكُونَ مَصَانِفًا إِلَى الْمَلِكِ أَوْ إِلَى سَبَبِ الْمَلِكِ حَتَّى لَوْ قَالُوا لِأَجْنَبِيَّةٍ إِنْ دَخَلْتِ
الْبَيْتَ فَأَنْتِ طَالِقٌ شَعَرَ تَزَوُّجِهَا وَرُجِدَ الشَّرْطُ لَا يَقَعُ الطَّلَاقُ -

ترجمہ اور اسی معنی کی وجہ سے ہم نے کہا کہ عدم ملک کی صورت میں وقوع کے لئے تعلیق کے صحیح ہونے کی شرط یہ ہے کہ تعلیق ملک کی طرف منسوب ہو یا سبب ملک کی طرف منسوب ہو حتیٰ کہ اگر کسی نے کسی اجنبیہ سے کہا

إِنْ دَخَلْتَ الدَّارَ فَطَلَّقْ بِهَا مِنْ شَرْطِ يَأْتِي كَيْ تَوَطَّقَ وَاقِعٌ نَهَى بِهِيَ -
 تشریح مصنف فرماتے ہیں کہ اسی معنی کی وجہ سے کہ معلق باشرط وجود شرط سے پہلے علت نہیں بنتا ہے ہم نے
 کہا کہ جس صورت میں مستکم عمل کا مالک نہ ہو اس صورت میں وقوع جزا کے لئے تعلیق کے صحیح ہونے کی
 شرط یہ ہے کہ تعلیق ملک یا سبب ملک کی طرف منسوب ہو اگر تعلیق ملک یا سبب ملک کی طرف منسوب نہیں ہوگی
 یہ تعلیق صحیح نہ ہوگی چنانچہ اگر کسی مرد نے کسی اجنبی عورت سے کہا "إِنْ دَخَلْتَ الدَّارَ فَطَلَّقْ بِهَا" پھر اس
 شخص نے اس عورت سے نکاح کر لیا اس کے بعد دخول دار کی شرط پائی گئی تو طلاق واقع نہ ہوگی کیونکہ اس مثال
 میں طلاق نہ ملک کی طرف منسوب ہے اور نہ سبب ملک کی طرف منسوب ہے بلکہ دخول دار کی طرف منسوب ہے لہذا
 صورت تعلیق کی شرط نہ پائے جانے کی وجہ سے تعلیق صحیح نہ ہوگی اور جب تعلیق صحیح نہیں ہے تو وجود شرط کے
 بعد طلاق بھی واقع نہ ہوگی۔ اس کے برخلاف إِنْ مَلَكَتْكَ فَطَلَّقْ حَسْرَةً میں تعلیق ملک کی طرف منسوب ہے اور
 إِنْ تَزَوَّجْتِكَ فَطَلَّقْ میں تعلیق سبب ملک یعنی نکاح کی طرف منسوب ہے۔ لہذا ان دونوں صورتوں
 میں تعلیق صحیح ہوگی اور وجود شرط کے بعد طلاق بھی واقع ہو جائے گی اور غلام بھی آزاد ہو جائے گا۔

وَكَذَلِكَ طَوْلُ الْحُرَّةِ يَنْبَغُ جَوَازًا نِكَاحِ الْأُمَّةِ عِنْدَهُ لِأَنَّ الْكِتَابَ عَلَّقَ نِكَاحَ
 الْأُمَّةِ بَعْدَ الطَّوْلِ فَمِنْذُ وَجُودِ الطَّوْلِ كَانَ الشَّرْطُ عَدَمًا وَعَدَمُ الشَّرْطِ
 مَانِعٌ مِنَ الْحُكْمِ فَلَا يَجُوزُ -

ترجمہ اور اسی طرح آزاد عورت کے ساتھ نکاح برقرار ہونا امام شافعی کے نزدیک باندی کے ساتھ نکاح کے
 جائز ہونے سے مانع ہے اس لئے کہ قرآن نے باندی کے ساتھ نکاح کو عدم قدرت پر معلق کیا ہے پس وجود قدرت
 کے وقت شرط معدوم ہوگی اور عدم شرط مانع حکم ہے لہذا باندی کے ساتھ نکاح جائز نہ ہوگا۔
 تشریح مصنف فرماتے ہیں کہ مذکورہ اصول پر جس طرح سابقہ مسئلہ متفرع ہے اسی طرح طویل حرہ کا مسئلہ
 بھی متفرع ہے۔ طویل حرہ کا مسئلہ یہ ہے کہ الشرح جلالاً نے فرمایا ہے کہ وَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ
 طَوْلًا أَنْ يَنْكِحَ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ فَمِنْ مِمَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ مِنْ نِسَائِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ یعنی جو شخص ہم
 میں سے آزاد مؤمنہ عورتوں کے ساتھ نکاح کرنے پر قادر نہ ہو وہ مسلمان باندیوں کے ساتھ نکاح کر لے۔
 اس آیت میں حق تعالیٰ شانہ نے نکاح امرتہ کو عدم قدرت علی نکاح الحرہ پر معلق کیا ہے۔ پس اس تعلیق کی وجہ
 سے امام شافعی فرماتے ہیں کہ حرہ کے ساتھ نکاح کرنے پر قادر ہونا باندی کے ساتھ نکاح کے جائز ہونے
 سے مانع ہوگا۔ یعنی جب آزاد کے ساتھ نکاح پر قدرت ہوگی تو شرط یعنی عدم قدرت علی نکاح الحرہ معدوم ہوگی
 اور شرط کا معدوم ہونا جو حکم مانع حکم ہوتا ہے اس لئے قدرت علی نکاح الحرہ کی صورت میں باندی کے ساتھ نکاح کرنا جائز نہ ہوگا۔

وَكذَلِكَ قَالَ الشَّافِعِيُّ لَا نَفَقَةَ لِلْمَبْتُوتَةِ إِلَّا إِذَا كَانَتْ حَامِلًا لِأَنَّ الْكِتَابَ عَلَّقَ
الْإِنْفَاقَ بِالْحَمْلِ لِقَوْلِهِ تَعَالَى وَإِنْ كُنَّ أَوْلَاتٍ حَمِلْنَ فَانْفِقُوا عَلَيْهِنَّ حَتَّى يَضَعْنَ
حَمْلَهُنَّ فَعِنْدَ عَدَمِ الْحَمْلِ كَانَ الشَّرْطُ عَدَمًا وَعَدَمُ الشَّرْطِ مَانِعٌ مِنَ الْحُكْمِ
عِنْدَهُ وَعِنْدَنَا لَمَّا لَمْ يَكُنْ عَدَمُ الشَّرْطِ مَانِعًا مِنَ الْحُكْمِ جَائِزٌ أَنْ تَثْبُتَ الْحُكْمُ
بِدَلِيلِهِ فَيَجُوزُ نِكَاحُ الْأُمَّةِ وَيَجِبُ الْإِنْفَاقُ بِالْعُمُومَاتِ -

ترجمہ اسی طرح امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ مطلقہ بانہ کے لئے نفقہ نہیں ہوگا مگر جبکہ وہ حاملہ ہو کیونکہ کتاب نے
انفاق کو حمل پر معلق کیا ہے اس لئے کہ باری تعالیٰ نے فرمایا ہے اگر وہ حمل والی ہوں تو ان پر خرچ کر دو یہاں تک کہ
وہ اپنا حمل وضع کریں پس عدم حمل کے وقت شرط معدوم ہوگی اور شرط کا معدوم ہونا امام شافعیؒ کے نزدیک مانع حکم
ہوگا جتنا ہے اور ہمارے نزدیک چونکہ عدم شرط مانع حکم نہیں ہوتا ہے اس لئے جائز ہے کہ حکم اس کی دلیل سے ثابت ہو
پس باندی کے ساتھ نکاح جائز ہوگا اور انفاق واجب ہوگا نصوص مطلقہ سے۔

تشریح مصنف فرماتے ہیں کہ اسی طرح امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ مطلقہ بانہ کے لئے عدت میں نفقہ واجب
نہیں ہوگا۔ ہاں۔ اگر وہ حاملہ ہے تو اس کے لئے نفقہ واجب ہوگا کیونکہ آیت وَإِنْ كُنَّ أَوْلَاتٍ
حَمِلْنَ فَانْفِقُوا عَلَيْهِنَّ حَتَّى يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ میں اللہ تعالیٰ نے انفاق کو حمل پر معلق کیا ہے لہذا وجود حمل کی
کی صورت میں شوہر پر عدت کا نفقہ واجب ہوگا اور عدم حمل کی صورت میں انفاق کی شرط یعنی چونکہ معدوم ہے
اور امام شافعیؒ کے نزدیک شرط کا معدوم ہونا چونکہ مانع حکم ہوتا ہے اس لئے عدم حمل کی صورت میں شوہر پر
عدت کا نفقہ واجب نہیں ہوگا۔ مذکورہ دونوں مسئلوں میں ہمارا مذہب یہ ہے کہ قدرت علی نکاح الحرة کی صورت
میں باندی کے ساتھ نکاح جائز ہوگا اور عدم حمل کی صورت میں معتدہ کے لئے نفقہ واجب ہوگا۔ ہماری دلیل یہ ہے
کہ وجود شرط مثبت حکم ہوتا ہے یعنی جب شرط موجود ہوگی تو حکم کا پایا جانا ضروری ہوگا لیکن عدم شرط مانع حکم
نہیں ہوتا ہے یعنی شرط کا معدوم ہونا حکم کے معدوم ہونے کو مستلزم نہیں ہے بلکہ شرط کے معدوم ہونے کی
صورت میں حکم ساکت ہوتا ہے نہ اس کا ثبوت ہوتا ہے اور نہ اس کی نفی ہوتی ہے اور جب ایسا ہے تو بہت ممکن
ہے کہ عدم شرط کے وقت حکم کسی دوسری دلیل سے ثابت ہو۔

پس قدرت علی نکاح الحرة کی صورت میں باندی کے ساتھ نکاح کا جواز نصوص مطلقہ **أَجَلَ كَلِمَةً مَا وَرَاءَ**
ذَلِكَ اور **فَانْفِقُوا عَلَيْهِنَّ حَتَّى يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ** میں سے ثابت ہوگا اور عدم
حمل کی صورت میں نفقہ باری تعالیٰ کے قول **وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ مِمَّا رَزَقْنَاهُ** و **كَسَوْتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ**
اور **وَانْفِقُوا عَلَيْهِنَّ** کی وجہ سے واجب ہوگا۔

وَمِنْ تَوَابِعِ هَذَا التَّوْبَعِ تَرْتَبُ الْحُكْمُ عَلَى الْأَسْرِ الْمُؤْصَفِ بِصِفَةٍ فَإِنَّهُ يَمَنْزِلَتُهُ
تَعْلِيقُ الْحُكْمِ بِذَلِكَ الْوَصْفِ عِنْدَهُ وَعَلَى هَذَا قَالَ الشَّافِعِيُّ لَا يَجُوزُ نِكَاحُ الْأُمَّةِ
الْكِتَابِيَّةِ لِأَنَّ النَّصَّ رَتَّبَ الْحُكْمَ عَلَى أُمَّةٍ مُؤْمِنَةٍ لِقَوْلِهِ تَعَالَى مِنْ قَتِيلَاتِكُمُ
الْمُؤْمِنَاتِ فَيَتَقَيَّدُ بِالْمُؤْمِنَةِ فَيَمْتَنِعُ الْحُكْمُ عِنْدَ عَدَمِ الْوَصْفِ فَلَا يَجُوزُ
نِكَاحُ الْأُمَّةِ الْكِتَابِيَّةِ.

ترجمہ اور اس نوع کے توابع میں سے حکم کا اس اسم پر مرتب ہونا ہے جو کسی صفت کے ساتھ موصوف ہو کیونکہ یہ
امام شافعی کے نزدیک حکم کو اس وصف پر معلق کرنے کے مرتبہ میں ہے اور اسی بنا پر امام شافعی نے
فرمایا ہے کہ کتابیہ باندی کے ساتھ نکاح کرنا جائز نہیں ہے کیونکہ نص نے حکم کو اُمّہ مؤمنہ پر مرتب کیا ہے اس
لئے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے مِنْ قَتِيلَاتِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ پس باندیوں کے ساتھ نکاح کے جواز کا حکم مؤمنہ کیساتھ
مقید ہوگا اور عدم وصف کے وقت حکم جواز ممتنع ہوگا لہذا کتابیہ باندی کے ساتھ نکاح جائز نہ ہوگا۔
تشریح مصنف کہتے ہیں کہ تعلق بالشرط کے توابع میں سے ایسے اسم پر حکم کا مرتب ہونا بھی ہے جو اسم کسی
صفت کے ساتھ موصوف ہو۔ اور جب اس کی یہ ہے کہ وصف شرط کے معنی میں ہوتا ہے لہذا حکم جس
طرح شرط پر معلق ہوتا ہے اسی طرح وصف پر بھی معلق ہوگا چنانچہ أَنْتِ طَالِقٌ سَرَّ الْكِتَبَةِ، أَنْتِ طَالِقٌ إِنْ رَكِبْتَ
کے مرتبہ میں ہے۔ پس جب وصف شرط کے معنی میں ہے تو تعلق بالشرط کی صورت میں احناف و شوافع کے درمیان
جو اختلاف تھا وہی اختلاف وصف کی صورت میں بھی ہوگا یعنی حکم کو اُمّہ موصوفہ بصفہ پر مرتب کرنا ایسا ہوگا
گو یا حکم کو اس وصف پر معلق کیا گیا ہے لہذا امام شافعی کے نزدیک وصف کے منتفی ہونے سے حکم منتفی ہو جائے گا
جیسا کہ شرط کے منتفی ہونے سے حکم منتفی ہو جاتا ہے۔ اور احناف کے نزدیک جس طرح شرط کے منتفی ہونے سے حکم منتفی
نہیں ہوتا اسی طرح وصف کے منتفی ہونے سے حکم منتفی نہیں ہوگا۔ اسی بنیاد پر امام شافعی نے فرمایا ہے کہ کتابیہ
باندی کے ساتھ نکاح کرنا جائز نہیں ہے کیونکہ باری تعالیٰ نے مِنْ قَتِيلَاتِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ فرما کر باندیوں کو مؤمنات
کے وصف کے ساتھ موصوف کیا ہے اور جواز نکاح کا حکم اُمّہ مؤمنہ پر مرتب کیا ہے لہذا جواز نکاح کا حکم مؤمنہ
کے ساتھ مقید ہوگا اور مطلب یہ ہوگا کہ باندی اگر مؤمنہ ہے تو اس کے ساتھ نکاح جائز ہے اور اگر وصف ایمان
معدوم ہے یعنی باندی مؤمنہ نہیں ہے تو حکم بھی معدوم ہوگا یعنی اس کے ساتھ نکاح کرنا جائز نہ ہوگا۔
الحاصل یہ بات ثابت ہوگئی کہ کتابیہ باندی کے ساتھ نکاح کرنا جائز نہیں ہے۔ احناف کے نزدیک جس
طرح مؤمنہ باندی کے ساتھ نکاح کرنا جائز ہے اسی طرح کتابیہ باندی کے ساتھ بھی نکاح کرنا جائز ہے کیونکہ
احناف کے نزدیک وصف ایمان کے منتفی ہونے سے حکم جواز منتفی نہیں ہوتا ہے جیسا کہ شرط کے منتفی
ہونے سے حکم منتفی نہیں ہوتا ہے۔

وَمِنْ صُورِ بَيَانِ التَّغْيِيرِ الْأَسْتِثْنَاءُ ذَهَبَ أَصْحَابُنَا إِلَى أَنَّ الْأَسْتِثْنَاءَ نَكَلَمُ

بِأَنَّ فِي بَعْدِ التَّنْيَا كَأَنَّهُ لَمْ يَتَكَلَّمْ إِلَّا بِمَا بَقِيَ وَعِنْدَهُ صَدْرُ الْكَلَامِ يُعْقَدُ عَلَّةٌ
لِوَجُوبِ الْكَلِّ إِلَّا أَنَّ الْأَسْتِثْنَاءَ يَمْنَعُهَا مِنَ الْعَمَلِ بِمَنْزِلَةِ عَدَمِ الشَّرْطِ فِي بَابِ التَّعْلِيلِ

ترجمہ اور بیان تغیر کی صورتوں میں سے استثناء ہے، ہمارے علماء اس طرف گئے ہیں کہ استثناء کے بعد باقی کے متکلم کا نام استثناء ہے گو یا کہ کلام نہیں کیا مگر باقی ماندہ کا اور امام شافعیؒ کے نزدیک کل واجب ہونے کیلئے صدر کلام علت ہے مگر استثناء اس کو عمل سے روکتا ہے (یہ) باب تعلیق میں عدم شرط کے مرتبہ میں ہے۔

تشریح مصنف فرماتے ہیں کہ بیان تغیر کی ایک قسم استثناء ہے۔ استثناء کے بارے میں ہمارے اور امام شافعیؒ کے درمیان اختلاف ہے چنانچہ ہمارے نزدیک استثناء کرنے کے بعد جو مقدار باقی رہ جاتی ہے اس باقی ماندہ کے تکلم کرنے کا نام استثناء ہے۔ گو یا ہمارے نزدیک متکلم باقی ماندہ ہی کا تکلم کرتا ہے مثلاً اگر کسی نے کہا فلاں کا مجھ پر ایک ہزار روپیہ ہے مگر ایک سو روپیہ، تو یہ ایسا ہوگا گویا متکلم نے یہ کہا ہے کہ مجھ پر فلاں کے نو سو روپیہ ہیں، لہذا مقربہ پر ابتداءً نو سو روپیہ واجب ہوں گے ایسا نہیں ہوگا کہ ابتداءً مقربہ پر ایک ہزار روپیہ واجب ہوں اور پھر استثناء کے ذریعہ ایک سو روپیہ نکالا گیا ہو۔

حضرت امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ صدر کلام دستہ منہ کل کے حق میں واجب ہونے کی علت ہوتا ہے لیکن استثناء صدر کلام (علت) کو عمل کرنے سے روکتا ہے جیسا کہ شرط کا معدوم ہونا معلق کو عمل کرنے سے روکتا ہے چنانچہ مذکورہ مثال میں مقربہ پر ایک ہزار ہی واجب ہوگا لیکن ایک سو کا استثناء ایک سو کے حق میں صدر کلام کو عمل کرنے سے روکتا گیا۔

وَمِثَالُ هَذَا فِي قَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ لَا تَبِيعُوا الطَّعَامَ بِالطَّعَامِ إِلَّا سَوَاءً لِسَوَاءٍ فَعِنْدَ
الشَّافِعِيِّ صَدْرُ الْكَلَامِ يُعْقَدُ عَلَّةٌ لِحُرْمَةِ بَيْعِ الطَّعَامِ بِالطَّعَامِ عَلَى الْأَصْلَاقِ
وَخَرَجَ عَنْ هَذِهِ الْجَعْلَةِ صَوْرَةُ الْمَسَاوَاةِ بِالْأَسْتِثْنَاءِ فَبَقِيَ الْبَاقِي تَحْتَ حُكْمِ
الصَّدْرِ وَنَتِيجَةُ هَذَا حُرْمَةُ بَيْعِ الْحَفَنَةِ بِالْحَفْنَتَيْنِ مِنْهُ وَعِنْدَ بَيْعِ الْحَفْنَتَيْنِ
لَا يَدْخُلُ تَحْتَ النَّصِّ لِأَنَّ الْمُرَادَ بِالْمَنْهِيِّ يَتَّقِيْدُ بِصَوْرَةِ بَيْعِ يَتَمَكَّنُ الْعَبْدُ مِنْ
إثْبَاتِ الْمَسَاوِي وَالْتِفَاضِلِ فِيهِ كَيْلَا يُوَدِّي إِلَى نَهْيِ الْعَاجِزِ فَمَا لَا يَدْخُلُ تَحْتَ
الْمَعْيَارِ الْمَسْوِيِّ كَانَ خَارِجًا عَنِ نَضِيئَةِ الْحَدِيثِ -

ترجمہ اور اس اختلاف کی مثال آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے قول لا تبیعوا الطعام بالطعام الا سواء لسواء میں ہے۔ پس امام شافعیؒ کے نزدیک علی الاطلاق بیع الطعام بالطعام کی حرمت کی علت ہوگا اور اس مجموعہ سے استثناء کے ذریعہ مساوات کی صورت نکل گئی پس باقی ماندہ صدر کلام کے حکم کے تحت باقی رہا اور اس اطلاق کا

نتیجہ ایک مسطحی طعام کی بیع کا دو مسطحی طعام کے عوض حرام ہونا ہے اور ہمارے نزدیک ایک مسطحی طعام کی بیع اس نص کے تحت داخل نہ ہوگی اس لئے کہ منہی سے مراد بیع کی وہ صورت ہے جس میں بندہ تسادی اور تفاضل ثابت کرنے پر قادر ہوتا کہ وہ نہیں عاجز کا سبب نہ ہو پس جو صورت معیار مستوی کے تحت داخل نہ ہو وہ حدیث کے تقاضے خارج ہوگی۔

تشریح مصنف فرماتے ہیں کہ مذکورہ اختلاف کی مثال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد ہے لا تبیعوا الطعام بالطعام الا بسواء بسواء، اناج اناج کے عوض مت بیجو مگر برابر، برابر حضرت امام شاشی فرماتے ہیں کہ صدر کلام یعنی لا تبیعوا الطعام بالطعام بیع الطعام بالطعام کے علی الاطلاق حرام ہونے کی علت ہے یعنی حدیث کا ابتدائی حصہ اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ اناج کی بیع اناج کے عوض مطلقاً حرام ہو، مقدارِ قلیل میں بھی حرام ہو اور مقدارِ کثیر میں بھی حرام ہو مقدارِ قلیل سے مراد وہ مقدار ہے جو کیل کے تحت داخل نہ ہو مثلاً ایک یاد مٹھی، اور مقدارِ کثیر سے مراد وہ مقدار ہے جو کیل کے تحت داخل ہو جیسے صاع اور دو غیرہ، الحاصل حدیث کا اول حصہ اس بات کی علت ہے کہ بیع الطعام بالطعام مطلقاً حرام اور مقدارِ قلیل میں بھی

حرام ہو اور مقدارِ کثیر میں بھی حرام ہو۔ پھر اللہ کے نبی نے استثناء کے ذریعہ مساوات کی صورت کو اس حکم سے خارج کیا ہے یعنی فرمایا ہے کہ برابر برابر بیع الطعام بالطعام حرام نہیں ہے۔ پس جب مساوات کی صورت کو استثناء کے ذریعہ حرام ہونے کے حکم سے خارج کر دیا گیا تو مساوات کے علاوہ تمام صورتیں حرمت کے حکم میں باقی رہیں گی یعنی مساوات کے علاوہ بیع الطعام بالطعام کی تمام صورتیں حرام ہوں گی، یعنی تفاضل کے ساتھ بیع کی صورت بھی حرام ہوگی اور اندازے سے بیع کی صورت بھی حرام ہوگی، یہ دونوں صورتیں مقدارِ قلیل میں بھی حرام ہوں گی اور مقدارِ کثیر میں بھی حرام ہوں گی، چنانچہ ایک مسطحی اناج کا دو مسطحی اناج کے عوض بیعنا حرام ہوگا۔ اسی کو مصنف نے یوں کہا ہے کہ بیع الطعام بالطعام کے علی الاطلاق حرام ہونے کا نتیجہ یہ ہوگا کہ ایک مسطحی اناج کا دو مسطحی اناج کے عوض بیعنا حرام ہے۔ اختلاف کہتے ہیں کہ ایک مسطحی اناج کا دو مسطحی اناج کے عوض بیعنا حدیث لا تبیعوا کے تحت داخل نہیں ہے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مساوات کی صورت کو جائز فرمایا ہے اور تفاضل کی صورت کو حرام کیا ہے، اور مساوات اور تفاضل انھیں چیزوں میں متحقق ہوگا جو چیزیں معیارِ مستوی یعنی کیل اور وزن کے تحت داخل ہوں گی اور جو چیزیں معیارِ مستوی کے تحت داخل نہ ہوں ان میں مساوات اور تفاضل متحقق نہیں ہوگا پس جو چیزیں معیارِ مستوی کے تحت داخل ہوں گی بندہ ان میں مساوات اور تفاضل ثابت کرنے پر بھی قادر ہوگا اور جو چیزیں معیارِ مستوی کے تحت داخل نہ ہوں گی بندہ ان میں مساوات اور تفاضل ثابت کرنے پر بھی قادر نہ ہوگا۔ مقدارِ قلیل یعنی ایک مسطحی اور دو مسطحی جو کہ کسی معیارِ مستوی کے تحت داخل نہیں ہے اس لئے ان میں بندہ مساوات اور تفاضل ثابت کرنے پر بھی قادر نہ ہوگا۔ اور جب بندہ ایک مسطحی اور دو مسطحی میں مساوات اور تفاضل ثابت کرنے پر قادر نہیں ہے تو بیع کی یہ صورت 'نہی' یعنی حدیث لا تبیعوا کے تحت داخل نہیں ہوگی اس لئے کہ اگر اس صورت کو نہیں کے تحت داخل کیا گیا تو عاجز سے نہی کرنا لازم آئیگا اور عاجز سے نہی کرنا یعنی عاجز کو منع کرنا بیع ہے جیسا کہ نابینا کو "لا تبصر" مت دیکھ کہنا بیع ہے اور جب ایسا ہے تو ایک مسطحی

اناج کو دو مٹھی اناج کے عوض بیچنا حدیث "لا تبیعواہ" کے تقاضے سے خارج ہوگا یعنی ایسا کرنا حدیث کی وجہ سے ممنوع نہیں ہوگا بلکہ مباح ہوگا اور وہ بیع جس سے حدیث میں منع کیا گیا ہے اس صورت کے ساتھ مقید ہوگی جس میں بندہ مساوات اور تفاضل ثابت کرنے پر قادر ہوگا یعنی جو چیزیں معیار مسوی کے تحت داخل ہوں گی حدیث لا تبیعواہ کی وجہ سے ان میں تفاضل حرام ہوگا اور جو چیزیں معیار مسوی کے تحت داخل نہیں ہیں وہ چونکہ اس حدیث کے تحت نہیں آئیں اس لئے ان میں تفاضل حرام نہ ہوگا اور ایک مٹھی اور دو مٹھی بھی چونکہ کسی معیار کے تحت داخل نہیں ہے اس لئے ان میں تفاضل جائز ہوگا۔

رَمِنْ صَوْرٍ بَيَانِ التَّغْيِيرِ مَا إِذَا قَالَ لِفُلَانٍ عَلَى الْفَتْ رَدِيْعَةً فَقَوْلُهُ عَلَيَّ يَفِيْدُ
الْوَجُوْبَ وَهَوَّ بِقَوْلِهِ رَدِيْعَةً غَيْرَهُ إِلَى الْحِفْظِ وَقَوْلُهُ اعْطَيْتَنِي أَوْ اسْلَفْتَنِي
الْفَاءُ قَلَمَ اقْتِضَاهَا مِنْ جُمْلَةٍ بَيَانِ التَّغْيِيرِ وَكَذَلِكَ قَالَ لِفُلَانٍ عَلَى الْفَتْ زَيْوْفٌ

ترجمہ اور بیان تغیر کی صورتوں میں سے یہ ہے کہ جب کسی نے کہا فلاں کا مجھ پر ایک ہزار ودیعت ہے تو اس کا قول "علی" وجوب کا فائدہ دیتا ہے اور مقرر نے اپنے قول ودیعت کے ذریعہ اس کو ایک ہزار کی حفاظت کی طرف متغیر کیا ہے۔ اور متکلم کا قول تو نے مجھ کو دیا ہے ایک ہزار یا تو نے مجھ سے ایک ہزار پر بیع سلم کی ہے لیکن میں نے اس پر قبضہ نہیں کیا بیان تغیر کے قبیلہ سے ہے اور اسی طرح اگر کسی نے کہا فلاں کا مجھ پر ایک ہزار کھڑا ہے۔

تشریح مصنف نے بیان تغیر کی چند صورتوں میں اور ذکر کی ہیں ان میں سے ایک یہ ہے کہ ایک شخص نے کہا "فلان علی الف ردیعتہ" اس کلام میں لفظ علی وجوب کا فائدہ دیتا ہے اور طلب یہ ہے کہ مجھ پر ایک ہزار روپیہ دین ہے اور اس کی ادائیگی واجب ہے، لیکن جب متکلم نے "ودیعتہ" کہا تو اس نے اس کو حفاظت اور امانت کی طرف بدل ڈالا، چنانچہ یہ کہا کہ ایک ہزار روپیہ مجھ پر دین نہیں ہیں بلکہ امانت کے طور پر میرے پاس محفوظ ہیں۔ الحاصل اس مثال میں لفظ "ودیعتہ" بیان تغیر ہے۔ دوسری صورت یہ ہے کہ ایک آدمی نے کہا "اعطیتنی الفاقلم اقتضہا" تو نے مجھے ایک ہزار دیا لیکن میں نے اس پر قبضہ نہیں کیا، اس کلام میں اعطیتنی الفاقلم کے متعارف معنی یہ ہیں کہ میں نے ایک ہزار پر قبضہ بھی کیا ہے کیونکہ اعطاء بغیر قبضہ کے مکمل نہیں ہوتا ہے پس جب متکلم نے قلم اقتضہا کہا تو اپنے سابقہ کلام کے معنی کو بدل ڈالا چنانچہ یہ کہا کہ اعطاء سے میری مراد اعطاء بلا قبضہ ہے نہ کہ اعطاء مع قبضہ۔ تیسری صورت یہ ہے کہ ایک آدمی نے کہا "اسلفتنی الفاقلم اقتضہا" تو نے مجھ سے ایک ہزار پر بیع سلم کی لیکن میں نے اس پر قبضہ نہیں کیا۔ اس کلام میں اسلفتنی الفاقلم کے متعارف معنی یہ ہیں کہ متکلم نے ایک ہزار روپیہ پر قبضہ بھی کیا ہے کیونکہ بیع سلم کی صورت کے لئے مجلس عقد میں رأس المال پر قبضہ کرنا ضروری ہے پس متکلم کا بیع سلم کا اقرار کرنا ایک ہزار پر قبضہ کا بھی اقرار ہے لیکن جب متکلم

نے فلم قبضہا، کہا تو اپنے سابقہ کلام کے معنی کو بدل ڈالا چنانچہ یہ کہا کہ میری مراد فاسد بیع سلم ہے نہ کہ صحیح بیع سلم۔
الحاصل دوسری اور تیسری صورت میں فلام قبضہا بیانِ تغیر ہے۔ جو سبھی صورت یہ ہے کہ ایک آدمی نے کہا
”فلان علی الف زیوف“ فلاں کے منہ پر ایک ہزار کھوٹے ہیں۔ اس کلام میں ”فلان علی الف“ کے معنی یہ
ہیں کہ منہ پر ایک ہزار جیاد (دکھڑے) واجب ہیں۔ اور اس کلام کے یہ معنی اس لئے ہیں کہ تعامل اور لین دین بالعموم
جیاد میں ہوتا ہے نہ کہ زیوف میں۔ الحاصل ”فلان علی الف“ کے ذریعہ ایک ہزار جیاد واجب ہوں گے لیکن
جب تکلم نے زیوف کہا تو گویا اس نے اپنے کلام کے معنی کو بدل ڈالا چنانچہ یہ کہا کہ الف سے میری مراد جیاد نہیں
ہیں بلکہ زیوف ہیں پس لفظ زیوف بیانِ تغیر ہے۔

وَحُكْمُ بَيَانِ التَّغْيِيرِ أَنَّهُ يَصِحُّ مَوْصُولًا وَلَا يَصِحُّ مَفْصُولًا ثُمَّ بَعْدَ هَذَا امْتَسَاعِلُ
اِخْتَلَفَ فِيهَا الْعُلَمَاءُ أَتَاهَا مِنْ حُمَلَةٍ بَيَانِ التَّغْيِيرِ فَتَصِحُّ بِشَرْطِ الْوَصْلِ أَوْ مِنْ مَجْمَلَةٍ
بَيَانِ التَّبْدِيلِ فَلَا تَصِحُّ وَسَيَأْتِي طَرَفٌ مِنْهَا فِي بَيَانِ التَّبْدِيلِ -

ترجمہ اور بیانِ تغیر کا حکم یہ ہے کہ وہ موصولاً صحیح ہوتا ہے اور مفصولاً صحیح نہیں ہوتا۔ پھر اس کے بعد ایسے مسائل
ہیں جن میں علماء کا اختلاف ہے کہ وہ بیانِ تغیر کے قبیل سے ہیں پس وصل کی شرط کے ساتھ صحیح ہوں گے یا بیانِ تبدل
کے قبیل سے ہیں کہ وہ صحیح نہ ہوں گے ان میں سے کچھ مسائل بیانِ تبدل میں آئیں گے۔

تشریح | مصنف فرماتے ہیں کہ بیانِ تغیر کا حکم یہ ہے کہ وہ مفصولاً صحیح ہوتا ہے لیکن مفصولاً صحیح نہیں ہوتا
اور اس پر تمام فقہاء کا اتفاق ہے اور دلیل اس کی یہ ہے کہ بیانِ تغیر ایسا ہے جیسا کہ اول سے
رجوع ہو اور رجوع اگر اول کلام سے متصل ہو تو صحیح ہوگا ورنہ نہیں۔ اسی طرح بیانِ تغیر بھی اگر صدر کلام سے مفصولاً
ذکر کیا گیا ہے تو صحیح ہے ورنہ نہیں۔ اس پر بعض حضرات نے اعتراض کرتے ہوئے کہا ہے کہ حضرت ابن عباس
رضی اللہ عنہما نے استثناء مفصل کی اجازت دی ہے یعنی مستثنیٰ کو اگر مستثنیٰ منہ کے ذکر کے بعد مفصولاً ذکر کیا گیا
تو بھی درست ہے اور پہلے گذر چکا ہے کہ استثناء بھی بیانِ تغیر کی قسم ہے اور جب ایسا ہے تو گویا ابن عباس
نے بیانِ تغیر کو مفصولاً ذکر کرنے کی اجازت دی ہے۔ پس جب ابن عباس کے نزدیک بیانِ تغیر کا مفصولاً ذکر
ہونا صحیح صحیح ہے تو مصنف کا یہ کہنا درست ہوگا کہ بیانِ تغیر مفصولاً صحیح ہوتا ہے مفصولاً صحیح نہیں ہوتا۔ اس کا ایک جواب
تو یہ ہے کہ جہور علماء نے اس روایت کو صحیح قرار نہیں دیا ہے، لہذا اس روایت کو لے کر اعتراض کرنا صحیح نہیں ہوگا۔
دوسرا جواب یہ ہے کہ اگر یہ روایت صحیح ہے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ اگر مستمک نے کلام مستثنیٰ منہ کے تلفظ کے
ساتھ ہی استثناء کی نیت کی اور کچھ دیر کے بعد اس نیت کو ظاہر کر دیا تو دیا نیت یعنی فیما بینہ و بین اللہ اس کی
یہ نیت معتبر ہوگی اور کلام صحیح ہوگا اور اس صورت میں استثناء یعنی بیانِ تغیر کا لفظ اگر مفصولاً نہیں پایا گیا

لیکن اس کی نیت بلاشبہ متصلہ پائی گئی اور بیان تفسیر کے صحیح ہونے کے لئے اتنا کافی ہے۔
فاضل مصنف کہتے ہیں کہ یہاں چند مسائل ایسے ہیں جن کے بارے میں علماء کا اختلاف ہے کہ وہ بیان
تفسیر کے قبیل سے ہیں کہ متصلہ صحیح ہوں گے اور منفصلہ صحیح نہ ہوں گے یا بیان تبدیل کے قبیل سے ہیں کہ وہ نہ متصلہ
صحیح ہوں گے اور نہ منفصلہ صحیح ہوں گے اس قسم کے کچھ مسائل کو بیان تبدیل کی بحث میں ذکر کیا جائے گا۔

**فصلٌ وَاَمَّا بَيَانُ الصَّرْوَةِ فَمِثْلُهُ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى وَوَرَثْنَا ابْنَاهُ فَلَا مِثْلَهُ
الثَّلْثُ اَرْجَبُ الشَّرْكَاتِ بَيْنَ الْاَبْوَيْنِ ثُمَّ بَيْنَ النَّصِيبِ الْاَمْرِ فَصَارَ ذَلِكُ بَيَانًا لِلنَّصِيبِ الْاَبِ**

ترجمہ اور بہر حال بیان ضرورت سو اس کی مثال باری تعالیٰ کے قول وَوَرَثْنَا ابْنَاهُ فَلَا مِثْلَهُ الثَّلْثُ درمیت کے ماں
باپ میت کے وارث ہونے پس میت کی ماں کے لئے ایک ثلث ہے، میں ہے ابوین کے درمیان شرکت کو ثابت کیا
پھر ماں کا حصہ بیان کیا تو یہ باپ کے حصہ کا بیان ہو گیا۔

تشریح بیان کی سات قسموں میں سے چوتھی قسم بیان ضرورت ہے۔ بیان ضرورت وہ بیان کہلاتا ہے جو متکلم
کے کلام سے اقتضائاً مفہوم ہو اور متکلم کے کلام میں اس بیان کے لئے کوئی لفظ موجود نہ ہو۔ مثلاً
حق جل مجدہ نے آیت مذکورہ میں یہ مسئلہ بیان کیا ہے کہ اگر کوئی شخص مر جائے اور اس کے ورثاء میں صرف
والدین زندہ ہوں تو دونوں وارث ہوں گے، پھر ماں کا حصہ بیان کیا کہ اس کو ایک تہائی ملیگا۔ ملاحظہ فرمائیے
اس آیت میں صدر کلام یعنی وَوَرَثْنَا ابْنَاهُ نے پوری میراث میں ماں اور باپ دونوں کے درمیان شرکت
ثابت کی ہے، پھر فَلَا مِثْلَهُ الثَّلْثُ کہہ کر خاص طور پر ماں کا حصہ بیان کیا ہے اور باپ کا حصہ بیان نہیں کیا لیکن
ماں کے حصہ کے بیان سے اقتضائاً ثابت ہو گیا کہ ایک تہائی کے بعد باقی یعنی دو تہائی کا باپ مستحق ہوگا۔ پس
ماں کے حصہ کا بیان باپ کے حصہ کے لئے بیان ضرورت ہوگا۔

**وَعَلَى هَذَا قُلْنَا اِذَا بَيَّنَّا نَصِيبَ الْمُضَارِبِ وَسَلَّكَ عَنِ نَصِيبِ مَرَاتِ الْمَالِ صَحَّتِ
الشَّرْكَاتُ وَكَذَلِكَ لَوْ بَيَّنَّا نَصِيبَ مَرَاتِ الْمَالِ وَسَلَّكَ عَنِ نَصِيبِ الْمُضَارِبِ كَانَا
بَيَانًا وَعَلَى هَذَا احْكُمُ الْمُرَاعَاةَ**

ترجمہ اور اسی بنا پر ہم نے کہا کہ جب مضارب اور رب المال نے مضارب کا حصہ بیان کر دیا اور رب المال
کے حصہ سے سکوت کیا تو شرکت صحیح ہوگی۔ اور اسی طرح اگر رب المال کا حصہ بیان کیا اور مضارب کے حصہ سے
سکوت کیا تو بیان ہوگا اور اسی پر مرادعت کا حکم قیاس کیا جائے۔

تشریح شریعت میں عقد مضاربت یہ ہے کہ ایک شخص کا مال ہو اور ایک کی محنت ہو، صاحب مال کو رب المال اور دوسرے کو مضارب کہا جاتا ہے۔ مضاربت کے صحیح ہونے کے لئے نفع میں دونوں کا شریک ہونا ضروری ہے اور عقد مضاربت کے وقت دونوں کے نفع کی مقدار کا متعین اور معلوم ہونا بھی ضروری ہے۔ اگر رب المال اور مضارب نے عقد مضاربت کے وقت مضارب کا حصہ بیان کر دیا مثلاً یہ کہدیا کہ وہ آدھے نفع کا مالک ہے اور رب المال کا حصہ بیان نہیں کیا تو شرکت صحیح ہو جائے گی اور رب المال باقی آدھے نفع کا مالک ہوگا اور شرکت کے صحیح ہونے کی وجہ سے عقد مضاربت صحیح ہو جائے گی لیکن رب المال کا حصہ نفع بیان ضرورت سے اقتضائاً ثابت ہوگا کیونکہ مضارب کا حصہ نفع بیان کرنے کے بعد رب المال کا حصہ خود بخود متعین ہو جائے گا اس کو بیان کرنے کی چنداں ضرورت نہیں ہے۔ اسی طرح اگر دونوں نے رب المال کا حصہ بیان کر دیا اور مضارب کا حصہ بیان نہیں کیا تو رب المال کے حصہ کا بیان، مضارب کے حصہ کے لئے بیان ہوگا یعنی مضارب کا حصہ اقتضائاً بیان ضرورت سے ثابت ہوگا۔ مصنف کہتے ہیں کہ اسی پر مزارعت کے حکم کو قیاس کیا جائیگا۔ مزارعت یہ ہے کہ ایک آدمی کی زمین ہو اور دوسرے آدمی کی محنت ہو اور پیداوار میں دونوں شریک ہوں، مزارعت کے صحیح ہونے کے لئے عقد کے وقت دونوں کے حصہ کا متعین اور معلوم ہونا ضروری ہے، ایسے اگر دونوں نے باہمی اتفاق سے ایک کا حصہ بیان کر دیا مثلاً یوں کہا کہ زمین کے مالک کا پیداوار میں سے دو تہائی ہوگا اور کاشتکار کا حصہ بیان نہیں کیا تو بھی مزارعت صحیح ہو جائے گی کیونکہ ایک کے حصہ کے بیان کرنے سے دوسرے کا حصہ بیان ضرورت سے خود بخود ثابت ہو جائے گا۔

وَكَذَلِكَ لَوْ ارْضَىٰ بِفُلَانٍ وَفُلَانٍ بِالْعَهْدِ لَمَّا كَانَ ذَٰلِكَ بَيِّنًا
لِلنَّصِيبِ الْآخَرِ وَلَوْ طَلَّقَ أَحَدُیْمَا امْرَأَتَیْنِیَّ ثُمَّ وَطِئَ أَحَدَهُمَا كَانَ ذَٰلِكَ بَيِّنًا
لِلطَّلَاقِ فِي الْآخَرِیِّ بِخِلَافِ الْوَطْئِ فِي الْعِثْقِ الْمُبْتَلَمِ عِنْدَ ابْنِ حَنِيفَةَ لِأَنَّ حِلَّ
الْوَطْئِ فِي الْمَاءِ یُنْتَبِطُ بِظَرْفِیْنِیَّ فَلَا یَتَعَلَّقُ جِهَةً الْمَلِكِ بِإِعْتِبَارِ حِلِّ الْوَطْئِ۔

ترجمہ اسی طرح اگر فلاں اور فلاں کے لئے ایک ہزار کی وصیت کی پھر ان دونوں میں سے ایک کا حصہ بیان کر دیا تو یہ دوسرے کے حصہ کا بیان ہوگا اور اگر اپنی دو بیویوں میں سے ایک کو طلاق دی پھر ان دونوں میں سے ایک کو وطی کی تو یہ وطی کرنا دوسری کی طلاق کے لئے بیان ہوگا اس کے برخلاف امام صاحب کے نزدیک عتق مبہم میں وطی کرنا ہے کیونکہ باندیوں میں دو طریقہ سے وطی کا حلال ہونا ثابت ہوتا ہے لہذا اصل وطی کے اعتبار سے ملک کی جہت متعین نہ ہوگی۔

تشریح مصنف فرماتے ہیں کہ اگر کسی نے دو آدمیوں کے لئے ایک ہزار کی وصیت کی پھر ان دونوں میں سے ایک کا حصہ بیان کر دیا مثلاً یوں کہا کہ فلاں کے لئے تین سو ہیں تو دوسرے کا حصہ بیان ضرورت سے

ثابت ہو جائے گا، یعنی یہ بات ثابت ہو جائے گی کہ دوسرے کے لئے باقی سات سو ہیں۔ اسی طرح اگر کسی نے اپنی دو بیویوں میں سے ایک کو بلا متعین طلاق دی پھر ان میں سے ایک سے وطی کی تو یہ وطی کرنا اس بات کا بیان ہوگا کہ طلاق دوسری کو دی گئی ہے کیونکہ موطوءہ محل طلاق نہیں ہوتی ہے یعنی طلاق کے بعد ایک سے وطی کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ موطوءہ کو طلاق نہیں دی گئی ہے بلکہ دوسری کو دی گئی ہے۔ مصنف کتاب کہتے ہیں کہ امام صاحب کے نزدیک عتیق مبہم کی صورت میں ایک سے وطی کرنا دوسری کی آزادی کو مستلزم نہیں ہوگا، یعنی اگر کسی شخص کی دو باندی ہوں اور اس نے کہا کہ تم دونوں میں سے ایک آزاد ہے پھر ان دونوں میں سے ایک سے وطی کر لی تو امام صاحب کے نزدیک یہ وطی کرنا دوسری باندی کے آزاد ہونے کے لئے بیان نہیں ہوگا کیونکہ باندیوں کے ساتھ دو طریقہ پر وطی حلال ہوتی ہے ایک تو اس طریقہ پر کہ باندی مملوکہ ہو اور دوسرے اس طریقہ پر کہ باندی کو آزاد کر کے نکاح کر لیا ہو پس موطی نے جس باندی کے ساتھ وطی کی ہے یہ وطی کرنا اس کی دلیل نہیں ہے کہ اس نے مملوکہ ہونے کی حیثیت سے ہی وطی کی ہے لہذا دوسری آزاد ہوگی بلکہ یہ بھی ہو سکتا ہے کہ موطی نے اس کو آزاد کر کے اس کے ساتھ نکاح کر لیا ہو اور پھر وطی کی ہو۔ بہر حال جب ایسا ہے تو مذکورہ دو باندیوں میں سے ایک کے ساتھ وطی کرنا دوسری باندی کے آزاد ہونے کے لئے بیان نہیں ہوگا۔ حضرات صاحبین عتیق مبہم اور طلاق مبہم کی صورت میں وطی کے درمیان کوئی فرق نہیں کرتے ہیں، یعنی ان کے نزدیک جس طرح دو باندیوں میں سے ایک کو مبہم اور غیر متعین طریقہ پر طلاق دینے کی صورت میں ایک کے ساتھ وطی کرنا دوسری کے حق میں طلاق کا بیان ہوگا یعنی دوسری کے مطلق ہونے کی علامت ہوگا۔ اسی طرح دو باندیوں میں سے ایک کو مبہم اور غیر متعین طریقہ پر آزاد کرنے کی صورت میں ان میں سے ایک کے ساتھ وطی کرنا دوسری کے آزاد ہونے کے لئے بیان ہوگا یعنی اس کے آزاد ہونے کی علامت ہوگا۔

فصل وَاَمَّا بَيَانَ الْحَالِ فَمِثَالُهُ فَيَمَّا إِذَا سَرَاى صَاحِبَ الشَّرْعِ أَمْرًا مَعَايِنَةً فَلَمَّ يَنَهُ عَن ذَالِكَ كَانَ سَكُوتُهُ بِمَنْزِلَةِ الْبَيَانِ أَنَّهُ مَشْرُوعٌ وَالشَّفِيعُ إِذَا عَلِمَ بِالتَّبْيَعِ وَسَكَتَ كَانَ ذَالِكَ بِمَنْزِلَةِ الْبَيَانِ بِأَنَّهُ سَرَاى بِذَلِكَ وَالْبِكْرُ الْبَالِغَةُ إِذَا عَلِمَتْ بِتَرْبِيحِ الرِّبْحِ وَسَكَتَتْ عَنِ الرَّدِّ كَانَ ذَالِكَ بِمَنْزِلَةِ الْبَيَانِ بِالرِّضَاءِ وَالْأَذِنِ وَالْمَوْلَى إِذَا سَرَاى عَبْدَهُ يَبِيعُ وَيَشْتَرِي فِي السُّوقِ فَسَكَتَ كَانَ بِمَنْزِلَةِ الْإِذْنِ نَيْصِيرُ مَا ذُرْنَا فِي التِّجَارَاتِ وَالْمَدْعَى عَلَيَّ إِذَا نَكَلَ فِي مَجْلِسِ الْقَضَاءِ نَكْرًا أَمْتِيَاءَ بِمَنْزِلَةِ الرِّضَاءِ بِذُرْمِ الْمَالِ بِطَرِيقِ الْإِقْرَارِ عِنْدَهَا وَبَطْنِ النَّذْلِ عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ فَالْحَاصِلُ أَنَّ السُّكُوتَ فِي مَوْضِعِ الْحَاجَةِ إِلَى الْبَيَانِ بِمَنْزِلَةِ الْبَيَانِ وَبِهَذَا الطَّرِيقِ قَلْنَا الْإِجْمَاعُ يَنْقُضُ بَعْضَ الْبَعْضِ وَسُكُوتُ الْبَاقِيَيْنِ-

ترجمہ اور بہر حال بیان حال سو اس کی مثال اس صورت میں ہے کہ جب صاحب شریعت صلی اللہ علیہ وسلم نے کسی کام کو بچشم خود دیکھا اور اس سے منع نہیں کیا تو آپ کا یہ سکوت اس بات کے بیان کے مرتبہ میں ہوگا کہ یہ کام مشروع ہے اور شفیع کو جب بیع کا علم ہو جائے اور وہ سکوت اختیار کرے تو یہ اس بات کے بیان کے مرتبہ میں ہوگا کہ وہ اس بیع پر راضی ہے۔ اور باکرہ بالغہ کو جب ولی کا نکاح کرنا معلوم ہو جائے اور رد کرنے سے سکوت اختیار کرے تو یہ سکوت رضا اور اجازت کے مرتبہ میں ہوگا۔ اور مولیٰ جب اپنے غلام کو بازار میں خرید و فروخت کرتا ہوا دیکھ لے اور سکوت اختیار کرے تو یہ سکوت اجازت کے مرتبہ میں ہوگا۔ چنانچہ یہ غلام ماذون فی التجارت ہوگا اور مدعی علیہ جب مجلس قضاء میں قسم کھانے سے رک گیا تو یہ رکنا صاحبین کے نزدیک بطریق اقرار لزوم مال پر راضی ہونے کے مرتبہ میں ہوگا اور امام صاحب کے نزدیک بطریق ایثار لزوم مال پر راضی ہونے کے مرتبہ میں ہوگا۔ اور اسی طریقہ پر ہم نے کہا کہ بعض کی تصریح اور باقی کے سکوت سے اجماع منعقد ہو جائیگا۔

تشریح بیان کی پانچویں قسم بیان حال ہے اور بیان حال اس سکوت کو کہتے ہیں جو متکلم کے حال کی دلائل کی وجہ سے بیان دانت ہوتا ہے۔ فاضل مصنف نے بیان حال کی چند مثالیں ذکر کی ہیں۔

(۱) آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے کسی شخص کو کوئی کام کرتے ہوئے دیکھا اور اس سے منع نہیں کیا بلکہ سکوت اختیار کیا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ سکوت اس بات کا بیان ہوگا کہ یہ کام شرعاً جائز ہے کیونکہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت احکام شرع بیان کرنے کے لئے ہوئی ہے لہذا یہ کام اگر ناجائز ہوتا تو آپ ضرور منع فرماتے آپ کا منع نہ کرنا اس بات کی علامت ہے کہ یہ کام شرعاً جائز ہے۔ (۲) اگر شفیع (جس کو حق شفعہ حاصل ہوتا ہے) کو یہ معلوم ہو گیا کہ دار مشفوعہ کو اس کے مالک نے فروخت کر دیا ہے اور پھر اس نے سکوت اختیار کیا یعنی حق شفعہ کا مطالبہ نہیں کیا تو اس کا یہ سکوت اس بات کا بیان ہوگا کہ وہ مالک دار کی بیع پر راضی ہے اور اپنے مطالبہ کو ترک کرنے پر راضی ہے کیونکہ حق شفعہ کے ثبوت کے لئے مطالبہ شرط ہے پس جب قدرت کے باوجود شفیع نے مطالبہ نہیں کیا تو یہ اس بات کی دلیل ہوگا کہ اس نے اپنا مطالبہ ترک کر دیا ہے (۳) اگر باکرہ بالغہ کا اس کے کسی ولی نے اس کی اجازت کے بغیر اس کا نکاح کیا تو یہ نکاح اس کی اجازت پر موقوف ہوگا یعنی جب اس کو اپنے اس نکاح کا علم ہوگا تو اس کو نکاح کے باقی رکھنے اور فسخ کرنے کا اختیار ہوگا، پس اگر اس بالغہ نے اپنے نکاح کی اطلاع یا سکوت اختیار کیا اور نکاح کو رد نہیں کیا تو یہ سکوت رضا اور اجازت کے بیان کے مرتبہ میں ہوگا یعنی ایسا ہوگا گویا اس نے اپنی رضامندی ظاہر کر دی اور نکاح کی اجازت دیدی۔ (۴) اگر مولیٰ نے دیکھا کہ اس کا غلام بازار میں خرید و فروخت کر رہا ہے اور سکوت اختیار کیا تو مولیٰ کا یہ سکوت اجازت کے مرتبہ میں ہوگا اور وہ غلام ماذون فی التجارت ہوگا۔ (۵) ایک آدمی نے دوسرے پر ایک سو روپیہ کا دعویٰ کیا مگر مدعی قاضی کی مجلس میں گواہ پیش نہ کر سکا بلکہ اس نے مدعی علیہ سے قسم کا مطالبہ کیا لیکن مدعی علیہ قسم سے رک گیا اور اس نے قسم نہیں کھائی تو مدعی علیہ کا قسم سے رکنا لزوم مال پر

رضامندی کے مرتبہ میں ہوگا، گویا وہ اس پر راضی ہو گیا ہے کہ مجھ پر ایک سو روپیہ لازم کر دیا جائے۔ اب مدعی علیہ پر ایک سو روپیہ کا لازم ہونا صاحبین کے نزدیک تو بطریق اقرار ہوگا یعنی مدعی علیہ کا قسم سے رک جانا ایسا ہے گویا اس نے ایک سو روپیہ کا اقرار کر لیا ہے۔ اور حضرت امام ابوحنیفہ کے نزدیک بطریق نذر ہوگا یعنی مدعی علیہ کا قسم سے رکنا ایک سو روپیہ کا اقرار نہیں ہے بلکہ قسم سے بچنے کے لئے ایک سو روپیہ دینے پر رضامند ہو گیا ہے کیونکہ بھلا اور شریف آدمی سبھی قسم سے بھی احتراز کرتا ہے اور قسم سے بچنے کے لئے روپیہ دیدینے کو پسند کرتا ہے۔ فاضل مصنف فرماتے ہیں کہ حاصل یہ ہے کہ حاجت الی البیان کے موقع پر سکوت اختیار کرنا بیان ہی کے مرتبہ میں ہے اسی وجہ سے ہم نے کہا کہ علماء میں سے اگر کچھ حضرات کسی حکم کو صراحتہ بیان کر دیں اور باقی حضرات خاموش رہیں تو اس حکم پر اجماع منعقد ہو جائے گا اور وہ حکم اجماع سے ثابت ہو جائے گا اور یہ اجماع، اجماع اسکوئی کہلائے گا۔

فَصْلٌ وَأَمَّا بَيَانُ الْعَطْفِ فَمِثْلُ أَنْ تَعَطَفَ مَلِكِيلاً أَوْ مَوْزُونًا عَلَى جُمْلَةٍ مَجْمَلَةٍ يَكُونُ ذَلِكَ بَيَانًا لِلْجُمْلَةِ الْمَجْمَلَةِ مِثْلَهُ إِذَا قَالَ لِفُلَانٍ عَلَيَّ مِائَةٌ وَدِرْهَمٌ أَوْ مِائَةٌ وَقَفِيرٌ حِنْطَةٍ كَانَتِ الْعَطْفُ بِمَنْزِلَةِ الْبَيَانِ أَنَّ الْكُلَّ مِنْ ذَلِكَ الْجَنْسِ وَكَذَا لَوْ قَالَ مِائَةٌ وَثَلَاثَةُ أَرْطَابٍ أَوْ مِائَةٌ وَثَلَاثَةُ دَرَاهِمٍ أَوْ مِائَةٌ وَثَلَاثَةُ أَعْبِدِ فَإِنَّهُ بَيَانٌ أَنَّ الْمِائَةَ مِنْ ذَلِكَ الْجَنْسِ بِمَنْزِلَةِ قَوْلِهِ أَحَدٌ وَعَشْرُونَ دِرْهَمًا يَخْلَافُ قَوْلَهُ مِائَةٌ وَتَوْبٌ أَوْ مِائَةٌ وَشَاةٌ حَيْثُ لَا يَكُونُ ذَلِكَ بَيَانًا لِلْمِائَةِ وَاحْتِصَّ ذَلِكَ فِي عَطْفِ الْوَالِدِ بِمَا يَصْلُحُ ذَيْنًا فِي الذَّمِّ كَالْمَكِيلِ وَالْمَوْزُونِ وَقَالَ أَبُو يُونُسَ يَكُونُ بَيَانًا فِي مِائَةٍ وَشَاةٍ وَمِائَةٍ وَقَوْبٍ عَلَى هَذَا الْأَصْلِ

ترجمہ اور بہر حال بیان عطف سو مثلاً یہ ہے کہ کیلی یا موزونی کا بہم جملہ پر عطف کیا جائے (اور) یہ عطف جملہ بہم کا بیان ہوگا۔ اس کی مثال جب کہا فلاں کا مجھ پر ایک سو اور درہم ہے یا ایک سو اور ایک قفیر گندم ہے تو یہ عطف اس بات کے بیان کے مرتبہ میں ہوگا کُل کا کل اسی جنس سے ہے اور اسی طرح اگر کہا سو اور تین کپڑے یا سو اور تین درہم یا سو اور تین غلام تو یہ اس بات کا بیان ہوگا کہ سو اسی جنس سے ہے اس کے قول احد و عشرون درہم کے مرتبہ میں اس کے برخلاف اس کا قول سو اور کپڑا یا سو اور بکری چنانچہ یہ مِائَةٌ کا بیان نہیں ہوگا اور عطف واحد میں عطف کا بیان ہونا اس کے ساتھ مخصوص ہوگا جو ذمہ میں ذمہ بننے کی صلاحیت رکھتا ہو جیسے کیلی اور موزون اور امام ابو یوسف نے فرمایا ہے کہ عطف مائۃ و شاة اور مائۃ و توب میں اسی اصل پر بیان ہوگا۔

تشریح بیان کی چھٹی قسم بیان عطف ہے۔ بیان عطف سے مراد ایسا بیان ہے جو عطف کی وجہ سے واقع ہوتا ہے مثلاً کسی کیل یا موزنی چیز کا مہم جملہ پر عطف کیا جائے تو یہ کیل اور موزنی چیز اس مہم جملہ کا بیان ہوگا۔ جیسے ایک آدمی نے کہا "فلان علی مائتہ ودر ہع" فلاں کا مجھ پر ایک سو اور در ہم ہے، یا کہا "فلان علی مائتہ و قفیز حنطہ" فلاں کا مجھ پر ایک سو اور ایک قفیز گندم ہے۔ ان دونوں مثالوں میں در ہع اور قفیز حنطہ کا مائتہ پر عطف بیان کے مرتبہ میں ہوگا۔ اور یہ مطلب ہوگا کہ معطوف علیہ بھی معطوف کی جنس سے ہے یعنی جس طرح معطوف در ہم ہے اسی طرح مائتہ بھی در ہم ہے اور جس طرح معطوف قفیز حنطہ ہے اسی طرح مائتہ بھی قفیز حنطہ ہے۔ چنانچہ پہلی صورت میں مقررہ ایک سو ایک در ہم واجب ہونگے اور دوسری صورت میں ایک سو ایک قفیز گندم واجب ہوگا۔ اسی طرح اگر کہا مائتہ وثلثۃ اثواب یا کہا مائتہ وثلثۃ دس اھریا مائتہ وثلثۃ اعدیہ تو ان تینوں صورتوں میں عطف اس بات کا بیان ہوگا کہ معطوف علیہ بھی معطوف کی جنس سے ہے، یعنی پہلی صورت میں تین کی طرح سو بھی کپڑے ہیں اور دوسری صورت میں تین کی طرح سو بھی در ہم ہیں اور تیسری صورت میں تین کی طرح سو بھی غلام ہیں۔ پس یہ ایسا ہوگا جیسا کہ احد و عشر و در ہما ہے کہ جس طرح معطوف یعنی عشرون در ہما ہیں اسی طرح معطوف علیہ یعنی احد بھی در ہم ہے ہاں، اگر کسی نے مائتہ و ثوب کہا یا مائتہ و شاکہا تو طریقین کے نزدیک معطوف یعنی ثوب اور شاکہ، معطوف علیہ یعنی مائتہ کا بیان نہیں ہوگا۔ یعنی عطف سے یہ بات معلوم نہیں ہوگی کہ سو کپڑے ہیں یا سو بکریاں ہیں بلکہ یہ بات متکلم کے بیان پر موقوف رہے گی متکلم جو بھی اپنی مراد بیان کر گیا مائتہ سے وہی مراد ہوگا۔ مصنف فرماتے ہیں کہ عطف واحد علی الجملہ میں عطف کا بیان ہونا اس صورت کے ساتھ خاص ہے جب معطوف ایسی چیز ہو جو ذمہ میں دین کے ہونے کی یعنی ذمہ میں ثابت ہونے کی صلاحیت رکھتی ہو، مثلاً معطوف کیل چیز ہو یا موزنی چیز ہو یا معطوف میں عدد مذکور ہو اگر ایسا نہیں ہوگا تو عطف بیان کے لئے نہیں ہوگا یعنی معطوف، معطوف علیہ کے لئے بیان اور تفسیر واقع نہیں ہوگا دلیل اس کی یہ ہے کہ لوگوں کی عادت یہ ہے کہ وہ معطوف میں جو تفسیر اور تیز ہوتی ہے اس کے دلالت کرنے کی وجہ سے معطوف علیہ سے اس تفسیر اور تیز کو حذف کر دیتے ہیں مگر یہ اس وقت ہوگا جب مفسر کیلات یا موزنات کے قبیلہ سے ہو اور اگر وہ کیلات یا موزنات کے قبیلہ سے نہ ہو تو معطوف میں عدد مذکور ہو پس اس شرط کے ساتھ معطوف، معطوف علیہ کا بیان ہوگا۔ اور اگر یہ شرط نہ ہو تو معطوف معطوف علیہ کا بیان نہیں ہوگا پس مائتہ و ثوب میں اور مائتہ و شاکہ میں چونکہ یہ شرط موجود نہیں ہے اس لئے اس صورت میں معطوف، معطوف علیہ کے لئے بیان نہیں ہوگا۔ حضرت امام ابو یوسف فرماتے ہیں کہ اس صورت میں بھی معطوف، معطوف علیہ کے لئے بیان ہے لہذا مائتہ و ثوب میں سو سے مراد کپڑے ہوں گے اور مائتہ و شاکہ میں سو سے مراد بکریاں ہوں گی۔ حاصل یہ ہے کہ یہاں تین صورتیں ہیں (۱) معطوف معدود مفرد ہو اور معطوف علیہ معدود مرکب ہو اور معدود مفرد یعنی معطوف کیل یا موزنی ہو جیسے مائتہ و در ہم

میں معطوف، معدود مفرد ہے یعنی ایک درہم اور مزدنی ہے اور ماۃ و قفیز حنظلہ میں معطوف، معدود مفرد ہے یعنی ایک قفیز اور کیلی ہے اور دونوں مثالوں میں معطوف علیہ یعنی ماۃ معدود مرکب ہے یعنی سو۔

(۲) معطوف علیہ کی طرح معطوف میں بھی عدد مذکور ہو اور وہ معطوف کیلی یا مزدنی ہو یا نہ ہو جیسے ماۃ وثلثۃ اثواب یا ماۃ وثلثۃ دس اہم یا ماۃ وثلثۃ اعبد کہ ان مثالوں میں معطوف میں بھی عدد یعنی ثلثہ مذکور ہے پہلی اور تیسری مثال میں معطوف غیر کیلی اور غیر مزدنی ہے اور دوسری مثال میں مزدنی ہے۔ (۳) معطوف معدود بھی نہ ہو اور کیلی اور مزدنی بھی نہ ہو اور اس میں عدد بھی مذکور نہ ہو جیسے ماۃ واثواب اور ماۃ واثوابہ پہلی دو صورتوں میں بالاتفاق معطوف، معطوف علیہ کے لئے بیان ہوگا اور تیسری صورت میں طرفین کے نزدیک تو بیان نہیں ہوگا البتہ امام ابو یوسف کے نزدیک بیان ہوگا۔

فصلٌ وَاَمَّا بَيَانُ التَّجْدِيلِ وَهُوَ النَّسْخُ فَيَجُوزُ ذَلِكَ مِنْ صَاحِبِ الشَّرْعِ وَ لَا يَجُوزُ ذَلِكَ مِنَ الْعِبَادِ وَعَلَى هَذَا بَطْلُ اِسْتِثْنَاءِ الْكَلِّ عَنِ الْكَلِّ لِأَنَّهُ نَسْخُ الْحُكْمِ وَلَا يَجُوزُ الشَّرْحُ عَنِ الْقُرْآنِ وَالطَّلَاقِ وَالْعِتَاقِ لِأَنَّهُ نَسْخٌ وَلَيْسَ لِلْعَبْدِ ذَلِكَ۔

ترجمہ اور بہر حال بیان تبدیل اور وہ نسخ ہے اور یہ صاحب شرع کی طرف سے جائز ہوگا اور یہ بندوں کی طرف سے جائز نہ ہوگا اور اسی بنا پر کل کا استثناء کل سے باطل ہے کیونکہ یہ حکم کو منسوخ کرنا ہے اور اقرار طلاق اور عتاق سے رجوع جائز نہیں ہے کیونکہ یہ نسخ ہے اور بندے کے لئے نسخ جائز نہیں ہے۔

تشریح بیان کی ساتویں قسم بیان تبدیل ہے۔ پہلے آپ یہ سمجھئے کہ بیان تبدیل، بیان کے قبیل سے ہے یا نہیں، جمہور علماء اس کو بیان کے قبیل سے نہیں مانتے ہیں کیونکہ بیان تبدیل جس کا دوسرا نام نسخ ہے حکم سابق کے ختم کر دینے کا نام ہے اور بیان اس کو کہا جاتا ہے جو حکم کو ظاہر کرتا ہو نہ کہ اس کو جو حکم کو ختم کرتا ہو۔ علامہ فخر الاسلام بیان تبدیل کو بیان کے قبیلہ سے فراد دیتے ہیں کیونکہ ان کے نزدیک نسخ حکم سابق کو ختم کر دینے کا نام نہیں ہے بلکہ حکم سابق کی میعاد کو بیان کرنے کا نام نسخ ہے۔ مثلاً شراب ابتدا اسلام میں حلال اور مباح تھی لوگوں کا خیال تھا کہ یہ اباحت قیامت تک باقی رہے گی لیکن جب تحریم آگئی تو یہ شارع کی جانب سے اس بات کا بیان ہوا کہ شراب کے حلال ہونے کی مدت اسی وقت تک تھی اب وہ مدت ختم ہو گئی ہے فاضل مصنف چونکہ علامہ فخر الاسلام کا اتباع کرتے ہیں اس لئے انہوں نے ان کے اتباع میں بیان تبدیل کو بھی بیان کے قبیلہ سے شمار کیا ہے چنانچہ فرمایا ہے کہ بیان تبدیل، نسخ کا نام ہے اور نسخ صاحب شریعت کی جانب سے تو جائز ہے لیکن بندوں کی جانب سے جائز نہیں ہے۔ اس پر اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ نبی علیہ السلام کے کلام میں نسخ موجود ہے چنانچہ بیغیر کا کلام کتاب اللہ کے لئے بھی ناسخ ہوا ہے

لہذا مصنفؒ کا فلا ویجوزنا النسخ من العباد کہنا کیسے درست ہوگا؟ تو اس کا جواب یہ ہوگا کہ نبی کے کلام میں جو نسخ ہو تا ہے وہ اللہ ہی کی طرف سے ہوتا ہے جیسا کہ ارشاد باری ہے وما یطق عن الہوی ان ہر الا وحی یوحی اور جب ایسا ہے تو واقع میں بندوں کی طرف سے نسخ نہیں پایا گیا۔ مصنفؒ کہتے ہیں کہ بندوں کی طرف سے چونکہ نسخ جائز نہیں ہے اس لئے کل کا استثناء کل سے باطل ہوگا کیونکہ کل کا استثناء کل سے حکم کو منسوخ کرنا ہے اور بندوں کے لئے حکم کا منسوخ کرنا جائز نہیں ہے جیسا کہ بیان ہوا لہذا کل کا استثناء کل سے جائز نہیں ہے۔ اسی طرح اقرار طلاق اور عتاق سے رجوع کرنا بھی جائز نہیں ہے کیونکہ ان چیزوں سے رجوع کرنا ان چیزوں کے حکم کو منسوخ کرنا ہے اور ہم پہلے کہہ چکے ہیں کہ بندوں کے لئے نسخ کی اجازت نہیں ہے۔ یہاں ایک اعتراض ہے وہ یہ کہ آپ کا یہ کہنا کہ کل کا استثناء کل سے جائز نہیں ہے درست نہیں کیونکہ اگر کسی کی زینب، اسماء، فاطمہ صرف تین بیویاں ہوں اور وہ یوں کہے نسائی طوالق الان یذب واسماء وفاطمہ تو یہ صحیح ہے چنانچہ کسی پر طلاق واقع نہ ہوگی اور یہ استثناء کل عن الکل ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ استثناء کل عن الکل اس وقت نا جائز اور غیر صحیح ہے جب مستثنیٰ، بعینہ لفظ مستثنیٰ منہ ہو اور جب دونوں کے الفاظ الگ الگ ہوں تو استثناء کل عن الکل بھی صحیح ہے چنانچہ اگر شوہر نے "نسائی طوالق الان نسائی" کہا تو یہ استثناء صحیح نہ ہوگا۔ اور اعتراض میں جو صورت ذکر کی گئی ہے اس میں مستثنیٰ چونکہ بعینہ لفظ مستثنیٰ منہ نہیں ہے اس لئے یہ استثناء درست ہوگا۔

وَلَوْ قَالَ لِفُلَانٍ عَلَيَّ الْفَتْ قَرْضٌ أَوْ ثَمَنٌ الْمَبِيعِ وَقَالَ وَهِيَ سُرُوبٌ كَانَ ذَلِكَ بَيَانًا
الْمَغْيِيرِ عِنْدَ هَا فَيَصِحُّ مَوْصُولًا وَهُوَ بَيَانُ التَّشْدِيدِ عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ فَلَا يَصِحُّ وَ
إِنْ وَصَلَ۔

ترجمہ اور اگر کہا فلاں کے لئے مجھ پر ایک ہزار قرض ہیں یا مبیع کا ثمن ہیں اور کہا یہ زیوف ہیں تو صاحبین کے نزدیک بیان تغیر ہوگا لہذا موصولاً صحیح ہوگا۔ اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک وہ بیان تبدیل ہے لہذا صحیح نہیں ہوگا اگرچہ موصولاً ہو۔

تشریح اس عبارت میں مصنفؒ نے ان مسائل کو ذکر کیا ہے جن میں یہ اختلاف ہے کہ وہ بیان تغیر کے قبیل سے ہیں یا بیان تبدیل کے قبیل سے۔ ان میں سے ایک مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی نے "لفلان علی الف قرض یا الف ثمن المبیع" کہہ کر اپنے اوپر ایک ہزار کا اقرار کیا۔ اور پھر زیوف کہا تو یہ صاحبین کے نزدیک بیان تغیر ہوگا کیونکہ دراہم کی دو قسمیں ہیں (۱) جیاد (۲) زیوف۔ زیوف وہ کہلاتے ہیں جو ناقص ہوں تا جملہ لوگ ان کو قبول نہ کرتے ہوں۔ جیاد غالب ہوتے ہیں لوگوں کے معاملات انہیں کے ساتھ واقع ہوتے ہیں اور زیوف کے ساتھ معاملات واقع نہیں ہوتے لہذا جیاد حقیقت کے مرتبہ میں ہوں گے اور زیوف مجاز کے مرتبہ میں ہوں گے پس علی الف قرض کہنے سے مقررہ جیاد واجب ہوئے مگر جب اس

نے زیوف کہا تو جیاد کو زیوف کی طرف متغیر کر دیا۔ الحاصل اس مثال میں زیوف کا لفظ بیان تغیر ہے اور بیان تغیر چونکہ موصولاً صحیح ہوتا ہے موصولاً صحیح نہیں ہوتا اس لئے زیوف کا کہنا موصولاً صحیح ہوگا موصولاً صحیح نہیں ہوگا۔ حضرت امام صاحب کے نزدیک یہ بیان تبدیل ہے کیونکہ عقد معاوضہ اس بات کا تقاضا کرتا ہے کہ مال صحیح سالم واجب ہو، عیب سے پاک ہو اور زیافت ایک عیب ہے۔ پس "فلان علی الف قرض یا ثمن البیع" کہنے سے مقررہ عیب سے پاک مال واجب ہوگا مگر جب اس نے زیوف کہا تو گویا اس نے جیاد کو زیوف سے بدل ڈالا۔ الحاصل زیوف کا ذکر بیان تبدیل ہے اور بیان تبدیل نہ موصولاً صحیح ہوتا ہے اور نہ موصولاً اس لئے یہاں زیوف کا ذکر نہ موصولاً صحیح ہوگا اور نہ موصولاً اور بیان تبدیل موصولاً اس لئے صحیح نہیں ہوتا کہ بیان تبدیل نسخ ہے اور بندوں کی طرف سے نسخ جائز نہیں ہے۔

رَلَوْ قَالَ فُلَانٌ عَلَيَّ الْفَتْحُ مِنْ ثَمَنٍ جَارِيَةٍ بَاعْتَبْتُهَا وَلَعَلَّ أَقْبَضَهَا وَالْجَارِيَةُ لَا أَثَرَ لَهَا كَأَنَّ ذَلِكَ بَيَانُ التَّجْدِيلِ عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ لِأَنَّ الْاِقْرَارَ بِالزُّدْمِ الشَّمْعُ اِقْرَارًا بِالْقَبْضِ عِنْدَ هَلَاكِ الْمَبِيعِ إِذْ لَوْ هَلَكَ قَبْلَ الْقَبْضِ يَنْفَسِحُ الْمَبِيعُ فَلَا يَبْقَى الشَّمْعُ لِأَيِّ مَآ -

ترجمہ اور اگر کسی نے کہا فلاں کا مجھ پر ایک ہزار باندی کا ثمن ہے جس کو اس نے میرے ہاتھ بیچا ہے لیکن میں نے اس پر قبضہ نہیں کیا۔ اور باندی کا کوئی نشان نہیں ہے (غیر معلوم ہے) تو یہ لم قبضہا کہنا امام صاحب کے نزدیک بیان تبدیل ہے اس لئے کہ لزوم ثمن کا اقرار ہلاک بیع کے وقت قبضہ کا اقرار ہے کیونکہ اگر بیع قبضہ سے پہلے ہلاک ہو جائے تو بیع نسخ ہو جائے گی اور ثمن کا لزوم باقی نہیں رہے گا۔

تشریح دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ ایک آدمی نے کہا فلان علی الف من ثمن جارية یا عتبتہا وکم اقبضہا فلاں کا مجھ پر ایک ہزار ہے اور یہ ایک ہزار اس باندی کا ثمن ہے جس کو فلاں نے میرے ہاتھ بیچا ہے لیکن میں اس پر قبضہ نہیں کیا اور باندی کا وجود بھی نہیں ہے یعنی باندی غیر معلومہ ہے۔ تو اس صورت میں "لم اقبضہا" کا قول امام صاحب کے نزدیک بیان تبدیل ہے کیونکہ بیع ہلاک ہونے کی صورت میں مقررہ لزوم ثمن کا اقرار بیع پر قبضہ کا اقرار ہے کیونکہ قبضہ سے پہلے اگر بیع ہلاک ہو جاتی تو بیع نسخ ہو جاتی اور جب بیع نسخ ہو جاتی تو مشتری پر ثمن کے واجب ہونے کا سوال ہی پیدا نہ ہوتا پس مشتری کا اپنے اوپر لزوم ثمن کا اقرار کرنا بیع یعنی باندی پر قبضہ کا اقرار کرنا ہے یعنی جب مشتری نے لزوم ثمن کا اقرار کر لیا ہے تو گویا اس نے باندی پر قبضہ کا بھی اقرار کر لیا ہے اس کے بعد اس کا کہنا اقبضہا کہنا اپنے سابقہ قول کا بدلنا ہے اور جب ایسا ہے تو تم اقبضہا کہنا بیان تبدیل ہوگا اور بیان تبدیل چونکہ نہ موصولاً صحیح ہوتا ہے اور نہ موصولاً اس لئے اس کا لم اقبضہا کہنا صحیح نہ ہوگا یعنی اس کا اعتبار نہیں ہوگا اور ایک ہزار ثمن اس پر واجب ہوگا۔ صاحبین فرماتے ہیں کہ یہ بھی بیان

تفسیر ہے لہذا مشتری نے اگر یہ لفظ متصلاً کہا ہے تو صحیح ہوگا یعنی مشتری پر ثمن واجب نہ ہوگا اور اگر منفصلاً کہا ہے تو صحیح نہ ہوگا یعنی اس کا اعتبار نہ ہوگا بلکہ مشتری پر ایک ہزار ثمن واجب ہوگا، واللہ اعلم۔ جمیل احمد غفرلہ ولوالدہ

الْبَحْثُ الثَّانِي فِي سُنَّتِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَهِيَ أَكْثَرُ مِنْ عَدَدِ التَّرْمِيزِ وَالْحَصْنِ

ترجمہ: دوسری بحث سنت رسول کے بیان میں ہے اور سنت، ریت اور کنکر یوں کے عدد سے زائد ہیں۔
تشریح: الحمد للہ فقہ کے اصول اربعہ میں سے اصل اول یعنی کتاب اللہ کے بیان سے فراغت ہو گئی ہے۔ اب یہاں سے اصل ثانی یعنی سنت کا بیان ہوگا۔

سنت کے لغوی معنی طریقہ کے ہیں اور عادات کے ہیں اور شریعت کی اصطلاح میں سنت ان نفل عبادات کو کہتے ہیں جن کے کرنے پر ثواب کا ترتب ہوتا ہے اور ان کے ترک کرنے پر عقاب کا ترتب نہ ہوتا ہو اور یہاں بیان اولہ کے موقعہ پر سنت سے مراد وہ ہے جو قرآن کے علاوہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے صادر نہوا ہو خواہ آپ کا قول ہو خواہ فعل ہو خواہ تقریر ہو۔ تقریر کا مطلب یہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے کسی کے فعل کو دیکھ کر یا قول کو سنا کر سکوت کیا ہو اور اس پر تکمیر نہ کی ہو۔ اہل اصول کے نزدیک حدیث اور سنت کے درمیان یہ فرق ہے کہ حدیث کا اطلاق صرف آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے قول پر ہوتا ہے اور سنت کا اطلاق قول، فعل، تقریر اور صحابہ کے اقوال و افعال پر ہوتا ہے۔ اس جگہ مصنف اصول الشاشی نے سنت کا لفظ اسی لئے ذکر کیا ہے تاکہ یہ لفظ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے قول، فعل، تقریر اور صحابہ کے اقوال و افعال سب کو شامل ہو جائے۔ محدثین سنت، حدیث اور خبر کے درمیان کوئی فرق نہیں کرتے بلکہ ان میں سے ہر ایک رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے قول، فعل، تقریر اور صحابی کے قول، فعل، سکوت اور تابعی کے قول، فعل اور سکوت پر اطلاق ہوتا ہے۔ بعض حضرات نے فرمایا ہے کہ حدیث صرف مرفوع اور موقوف کو کہتے ہیں کیونکہ ان حضرات کے نزدیک مقطوع اثر کہلاتا ہے۔ بعض حضرات نے حدیث اور خبر کے درمیان فرق کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ حدیث تو وہ ہے جو رسول اللہ یا صحابی یا تابعی سے منقول ہو اور جو ان حضرات سے منقول ہو اور اس میں سلاطین کے اقوال اور ماضی کی خبریں بیان کی گئی ہوں اس کو خبر کہتے ہیں۔ حدیث مرفوع اس کو کہتے ہیں جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تک متصل ہو اور جو آپ تک متصل نہ ہو بلکہ صحابی تک متصل ہو اس کو موقوف کہتے ہیں اور جس میں نیچے کا کوئی راوی محذوف ہو اس کو مقطوع کہتے ہیں۔ یہ خیال رہے کہ اہل اصول کا مقصود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ سنت کے اتصال کو بیان کرنا ہے۔ کیفیت اتصال، راوی کے حال اور اس کی شرائط کو بیان کرنا مقصود نہیں ہے یہ کام محدثین کا ہے۔ ان شاء اللہ آپ حضرات اصول حدیث کی کتابوں میں تفصیل کے ساتھ پڑھیں گے۔

فصل فی أقسام الخبر خبر رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِمَنْزِلَةِ الْكِتَابِ فِي حَقِّ لَزُومِ الْعِلْمِ وَالْعَمَلِ بِهِ فَإِنَّ مَنْ أَطَاعَهُ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ فَمَا مَرَّ ذِكْرُهُ مِنْ بَحْثِ الْخَاصِّ وَالْعَامِّ وَالْمُشْتَرِكِ وَالْمُجْمَلِ فِي الْكِتَابِ فَهَذَا كَذَا لِكَانَ فِي حَقِّ السُّنَنِ إِلَّا أَنَّ الشُّبُهَاتَ فِي نَابِ الْخَبَرِ فِي شُبُهَاتِهِ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَاتِّصَالِهِ بِهِ وَرِلْهُذِ الْمَعْنَى صَارَ الْخَبَرُ عَلَى ثَلَاثَةِ أَقْسَامٍ قَسَمَ صَحَّحَ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَثَبَّتَ مِنْهُ بِلا شُبُهَاتٍ وَهُوَ الْمُعْتَرِزُ وَقَسَمَ فِيهِ ضَرْبٌ شُبُهَاتٍ وَهُوَ الْمَشْهُورُ وَقَسَمَ فِيهِ إِحْتِمَالٌ وَشُبُهَاتٌ وَهُوَ الْأَخَادُ.

ترجمہ یہ فصل خبر کی قسموں کے بیان میں ہے، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خبر عمل کے لازم ہونے اور اعتقاد کے لازم ہونے میں کتاب اللہ کے مرتبہ میں سے اس لئے کہ جس نے رسول کی اطاعت کی اس نے اللہ کی اطاعت کی پس کتاب اللہ میں خاص، عام، مشترک، مجمل کی جو بحث گذر چکی وہ سنت کے حق میں بھی اسی طرح ہے مگر باب خبر میں (دو چیزوں میں) شبہ ہوتا ہے (ایک) رسول اللہ سے اس کے ثابت ہونے میں (دوم) رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ اس کے اتصال میں۔ اسی معنی کی وجہ سے خبر کی تین قسمیں ہو گئیں (ایک) قسم (یہ ہے کہ) خبر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے بطریق صحت ثابت ہو اور آپ سے بلا شبہ ثابت ہو اور یہ متواتر ہے اور ایک قسم ایسی ہے جس میں ایک گونہ شبہ ہو اور وہ مشہور ہے اور ایک قسم ایسی ہے جس میں احتمال اور شبہ ہو اور وہ آحاد ہے۔

تشریح مصنف لکھتے ہیں کہ یہ فصل خبر کی قسموں کے بیان میں ہے۔ یہاں یہ سوال ہے کہ مصنف نے اوپر یعنی البتہ الثانی فی سنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم میں سنت کا لفظ ذکر کیا ہے اور یہاں خبر کا لفظ ذکر کیا ہے ایسا کیوں؟ اس کا جواب یہ ہے کہ سنت کا لفظ جس طرح طریقہ رسول پر بولا جاتا ہے اسی طرح صحابہ کے طریقہ پر بھی بولا جاتا ہے اور سنت کا لفظ قول نبی اور فعل نبی دونوں کو شامل ہوتا ہے۔ اور خبر کا لفظ صرف قول کو شامل ہوتا ہے فعل کو شامل نہیں ہوتا۔ اس باب میں چونکہ یہ ساری چیزیں زیر بحث آتی ہیں اس لئے مصنف نے عنوان میں سنت کا لفظ ذکر فرمایا خبر کا لفظ ذکر نہیں کیا۔ اور خاص، عام، مشترک وغیرہ اقسام چونکہ صرف قول کی ہوتی ہیں فعل کی نہیں ہوتیں اس لئے تقسیم کے موقع پر مصنف نے خبر کا لفظ استعمال کیا۔ سنت کا لفظ استعمال نہیں کیا کیونکہ سنت قول و فعل دونوں کو شامل ہے اور خبر صرف قول کو شامل ہے۔ مصنف فرماتے ہیں کہ علم یعنی اعتقاد و یقین کرنے میں اور عمل کرنے میں خبر رسول، کتاب اللہ کے مرتبہ میں ہے۔ یعنی جس طرح کتاب اللہ کے حق ہونے پر اعتقاد رکھنا واجب ہے اسی طرح خبر رسول کے حق ہونے پر اعتقاد رکھنا اور اس پر عمل کرنا بھی واجب ہے۔ اور دلیل اس کی یہ ہے کہ رسول کی اطاعت کرنا درحقیقت اللہ کی اطاعت کرنا ہے جیسا کہ ارشاد باری ہے مَنْ يَتَّبِعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ۔ اور وَمَا يَنْطِقُ

عَنِ الْمُهَدَّبِ إِذْ هَرَبَ وَتَحَىٰ وَيُحَىٰ يَعْنِي نَبِيَّ أُمِّي كَأَمْرٍ كَرِهَ جِسْمَ كَالشَّرِّ نَعْمَ كَمَا هِيَ أَوْ رَجَبِي أَيْ سَمِعَ كَرِهَ
جس سے اللہ نے منع کیا ہے اور جب ایسا ہے تو ادا کرو لو ابھی میں رسول کی اطاعت کرنا درحقیقت اللہ کی اطاعت
کرنا ہے۔ اسی طرح حق تعالیٰ شانہ نے فرمایا ہے مَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا۔ یعنی
تمہارے سامنے رسول جو پیش کرے اسے قبول کرو اور جس سے منع کرے اس سے باز رہو۔ الحاصل خبر رسول
اسی طرح حجت ہے جس طرح کتاب اللہ حجت شرعی ہے۔ مصنف فرماتے ہیں کہ کتاب اللہ کی جو بیسیں اقسام سابق میں
گذری ہیں وہ سنت رسول اور خبر رسول کی بھی قسمیں ہیں لہذا ان کا اعادہ نہیں کیا جائے گا۔

الآن الشبهة الخ سے ایک سوال کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ جب خبر رسول کتاب اللہ کے مرتبہ میں ہے
تو ہر خبر رسول کو متواتر اور قطعی ہونا چاہئے جیسا کہ کتاب اللہ متواتر اور قطعی ہے۔ اور جب ہر خبر متواتر اور قطعی
ہوگی تو خبر کو تین قسموں پر منقسم کرنا کیسے درست ہوگا؟ اس کا جواب یہ ہے کہ نفس خبر میں تو شبہ نہیں ہوتا وہ
تو بلاشبہ حجت قطعیہ ہے لیکن خبر میں دو جگہ شبہ ہوتا ہے۔ ایک رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے اس کے ثابت ہونے
میں، یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ثابت ہے یا نہیں، اگر ثابت ہے تو کس درجہ میں ثابت ہے۔ دوم رسول
اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ خبر کے متصل ہونے میں شبہ ہوتا ہے یعنی اس بات میں شبہ ہوتا ہے کہ خبر رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم تک اتصال کے ساتھ پہنچ رہی ہے یا درمیان میں انقطاع ہے۔ پس اسی طریق اتصال میں شبہ کی
وجہ سے خبر کی تین قسمیں ہو گئیں۔ ایک تو وہ جو بادی عالم صلی اللہ علیہ وسلم سے بطریق صحت اور بلاشبہ ثابت ہو۔ دوم
وہ جس میں ایک گونہ شبہ ہو۔ سوم وہ جس میں یہ احتمال بھی ہو کہ وہ 'خبر' نبی سے ثابت نہیں ہے اور عدم اتصال
کا شبہ بھی ہو۔ اول کو متواتر، دوم کو مشہور اور سوم کو خبر احاد کہا جاتا ہے۔

فَالْمُتَوَاتِرُ مَا نَقَلَهُ جَمَاعَةٌ عَنْ جَمَاعَةٍ لَا يُتَصَوَّرُ نَوَاقِفُهُمْ عَلَى الْكُذِبِ لِكَثْرَتِهِمْ
وَأَتَّصَلَ بِكَ هَذَا مِثْلًا نَقْلُ الْقُرْآنِ وَأَعْدَادُ الرُّكْعَاتِ وَمَقَادِيرُ السَّرَكُوفَةِ۔

ترجمہ | پس متواتر وہ خبر ہے جس کو ایک جماعت سے دوسری جماعت نے نقل کیا ہو (اور) کثرت کی وجہ
سے ان کا کذب پر متفق ہونا متصور نہ ہو اور تجھ سے اسی طرح متصل ہو اس کی مثال نقل قرآن ہے اور
نمازوں کی رکعات کی تعداد کو نقل کرنا ہے اور زکوٰۃ کی مقادیر کو نقل کرنا ہے۔

تشریح | مصنف نے خبر متواتر کی تعریف بیان کرتے ہوئے کہا ہے کہ خبر متواتر وہ خبر ہے جس کو ایک جماعت
سے دوسری جماعت نے ہر دور میں نقل کیا ہو اور وہ جماعت اتنی بڑی ہو کہ ان کا عقلاً صحبوت
پر اتفاق کرنا ناممکن ہو اور یہ تعداد ابتداء سے لے کر انتہا تک موجود ہو، چنانچہ اگر ہر دور میں یہ تعداد موجود
ہو اور کسی ایک دور میں موجود نہ ہو تو اس کو خبر متواتر نہیں کہا جائے گا۔ جمہور علماء کے نزدیک خبر متواتر کیلئے

یہی دو شرطیں ہیں راویوں کا عادل ہونا اور ان کا غیر محصور ہونا اور ان کی جگہوں کا مختلف ہونا، خبر متواتر کیلئے شرط نہیں ہے چنانچہ راوی عادل ہوں یا غیر عادل ہوں ایک جگہ کے ہوں یا مختلف جگہوں کے ہوں، ان کا شمار ہو سکے یا نہ ہو سکے ہر صورت میں خبر متواتر بانی جائے گی۔ بعض حضرات نے خبر متواتر کی تعریف میں راویوں کے عادل ہونے، شمار میں نہ آسکنے اور مختلف جگہوں کے ہونے کی شرط بھی لگائی ہے۔ جمہور کے نزدیک کوئی عدد معین بھی شرط نہیں ہے بلکہ صرف یہ شرط ہے کہ ان کی تعداد اتنی بڑی ہو کہ ان کا کذب پر اتفاق عقلاً ناممکن ہو۔ اگرچہ بعض حضرات نے پانچ کے عدد کو شرط قرار دیا ہے اور بعض نے بارہ کے عدد کو اور بعض نے بیس کے عدد کو، بعض نے چالیس کے عدد کو اور بعض نے ستر کے عدد کو شرط قرار دیا ہے۔ مصنف کہتے ہیں کہ متواتر کی مثال قرآن پاک کا نقل ہونا ہے اسی طرح رکعات کی تعداد کا نقل ہونا ہے اور زکوٰۃ کی مقادیر کا نقل ہونا ہے یعنی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے سے لے کر آج تک ان چیزوں کو نقل کرنے والی اتنی بڑی تعداد رہی ہے کہ ان کا جھوٹ پر اتفاق کرنا عقلاً ناممکن ہے۔

وَالْمَشْهُورُ مَا كَانَ أَزْلَمَ كَالْأَحَادِثِ اسْتَهْلَفَ فِي الْعَصْرِ الثَّانِي وَالثَّالِثِ وَتَلَقَّتْهُ الْأُمَّةُ بِالْقَبُولِ فَصَارَ كَالْمُتَوَاتِرِ حَتَّى اتَّصَلَ بِكَ وَذَلِكَ مِثْلَ حَدِيثِ الْمَسِيحِ عَلَى الْخُفِّ وَالرَّجْمِ فِي بَابِ الزَّنَائِمِ الْمُتَوَاتِرِ يُرْجَبُ الْعِلْمُ الْقَطْعِيُّ وَيَكُونُ سَدًّا لِقَوْلِ وَالْمَشْهُورُ يُرْجَبُ عِلْمُ الطَّائِفِيَّتِي وَيَكُونُ سَدًّا لِذَلِكَ وَلَا يَدْعُو وَلَا خِلَافَ بَيْنَ الْعُلَمَاءِ فِي لَزُومِ الْعَمَلِ بِهَا وَإِنَّمَا الْكَلَامُ فِي الْأَحَادِثِ نَقُولُ خَيْرًا وَوَاحِدًا هُوَ مَا نَقَلَهُ وَاحِدٌ عَنْ وَاحِدٍ أَوْ وَاحِدٌ عَنْ جَمَاعَةٍ أَوْ جَمَاعَةٌ عَنْ وَاحِدٍ وَلَا عِبْرَةَ لِلْعَدِيدِ إِذَا لَمْ تَبْلُغْ حَدَّ الْمَشْهُورِ وَهُوَ يُرْجَبُ الْعَمَلُ بِهِ فِي الْأَحْكَامِ الشَّرْعِيَّةِ بِشَرْطِ إِسْلَامِ الرَّادِي وَعَدَالَتِهِ وَضَبْطِهِ وَعَقْلِهِ وَإِتِّصَالِهِ بِكَ ذَلِكَ مِنْ سُرُورِ اللَّهِ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ بِهَذَا الشَّرْطِ -

ترجمہ اور مشہور وہ ہے جس کا اول احادی کی طرح، پھر دوسرے اور تیسرے دور میں مشہور ہو گئی ہو اور امت نے اس کو قبول عام بخشتا ہو پس متواتر کے مانند ہو گئی ہو حتیٰ کہ تیسرے ساتھ متصل ہو اور یہ حدیث مسیح علی الخفین اور باب زنا میں رجم کے مانند ہے پھر متواتر علم قطعی کو واجب کرتا ہے اور اس کا رد کرنا کفر ہوتا ہے اور مشہور علم طائیفیت کو ثابت کرتا ہے اور اس کا رد کرنا بدعت ہوتا ہے اور ان دونوں پر عمل کے لازم ہونے میں علماء کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے اور کلام احادی میں ہے۔ چنانچہ ہم کہتے ہیں کہ خبر واحدہ ہے جس کو ایک، ایک سے نقل کرے یا ایک جماعت سے یا جماعت ایک سے نقل کرے اور عدد کا اعتبار نہیں ہے جب مشہور کی حد کو نہ پہنچے اور خبر واحد احکام شرعیہ میں عمل کو ثابت کرتی ہے بشرطیکہ راوی مسلمان ہو، عادل ہو، ضابط ہو اور عاقل

ہو اور وہ مذکورہ شرط کے ساتھ اس خبر کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کر کے تجھ سے متصل کر دے۔

تشریح خبر مشہورہ خبر ہے جس کا اول آحاد کی طرح ہو یعنی عہد صحابہ میں یہ خبر نہ تو حد تو اتر کو پہنچی ہو اور نہ حد شہرت کو البتہ دوسرے دور میں یعنی تابعین کے دور میں اور تیسرے دور میں یعنی تبع تابعین کے دور میں اس خبر نے شہرت حاصل کر لی ہو اور امت نے اس کو عام طور پر قبول کر لیا ہو چنانچہ دوسرے دور کے بعد یہ خبر متواتر کے مانند ہو گئی ہو یعنی اس کو نقل کرنے والے اتنی کثیر تعداد میں ہو گئے ہوں کہ ان کا جھوٹ پر اتفاق کرنا ناممکن ہو حتیٰ کہ مخاطب یعنی آخری راوی کے ساتھ اسی تو اتر کے ساتھ متصل ہو۔ مصنف نے دوسرے اور تیسرے دور میں مشہور ہونے کو خبر مشہور کے لئے اس لئے شرط قرار دیا ہے کہ اس کے بعد کی شہرت معتبر نہیں ہے کیونکہ قرونِ ثلثہ کے بعد تمام ہی اخبار آحاد مشہور ہو گئی ہیں۔ مصنف نے فرمایا ہے کہ مسیح علیٰ مخصن کی حدیث اور جس حدیث سے رحم ثابت ہو ہے یہ دونوں خبر مشہور ہیں۔ مصنف فرماتے ہیں کہ خبر متواتر علم قطعی یعنی کو ثبات کرتی ہے یعنی خبر متواتر میں جھوٹ کا احتمال محال ہوتا ہے لہذا خبر متواتر کا انکار کفر ہوگا۔ اور خبر مشہور طمانینت کو ثبات کرتی ہے اور اس کا انکار بدعت ہوتا ہے، علم طمانینت یقین سے قریب ہوتا ہے اور ظن غالب سے اور ہوتا ہے۔ مصنف کہتے ہیں کہ خبر متواتر اور خبر مشہور دونوں پر عمل کرنا واجب ہے اور اس میں کسی کا اختلاف نہیں ہے۔ البتہ خبر واحد پر عمل کے واجب ہونے میں کلام ہے اور علماء کا اختلاف ہے چنانچہ ہم کہتے ہیں کہ خبر واحد یہ ہے کہ ایک راوی ایک سے روایت کرے یا جماعت ایک سے روایت کرے یا ایک جماعت سے روایت کرے بشرطیکہ خبر مشہور کی حد کو نہ پہنچی ہو۔ مصنف کہتے ہیں کہ اگر خبر مشہور کے عدد کو نہ پہنچی ہو تو وہ خبر واحد ہی کہلانے کی اس میں کثرت عدد کا اعتبار نہ ہوگا یعنی اگر عدد کی کثرت ہو یعنی روایت کرنے والے کثیر ہوں مگر مشہور کی حد کو نہ پہنچے ہوں تو وہ خبر واحد ہی کہلانے کا اور خبر واحد احکام شرعیہ میں عمل کو ثبات کرتی ہے یعنی احکام شرعیہ میں خبر واحد پر عمل کرنا واجب ہے مگر شرط یہ ہے کہ اس کے راوی مسلمان ہوں عادل ہوں ضابط ہوں یعنی قوی الحفظ ہوں، عاقل ہوں اور آخر کار راوی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کر کے مخاطب تک حدیث کو متصل کر دے درمیان میں انقطاع نہ ہو۔ الحاصل خبر واحد، خبر متواتر کی طرح نہ تو علم یقین کو ثبات کرتی ہے اور نہ خبر مشہور کی طرح علم طمانینت کو ثبات کرتی ہے بلکہ صرف احکام شرعیہ میں عمل کو واجب کرتی ہے یہی اکثر علماء اور تمام فقہاء کا مذہب ہے۔ بعض حضرات کا خیال یہ ہے کہ خبر واحد پر عمل کرنا جائز نہیں ہے لیکن ان کا یہ خیال غلط ہے۔ اس لئے کہ حضرت بریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا نے جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ خبر دی کہ یہ گوشت صدقہ کا ہے تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس خبر کو قبول فرمایا چنانچہ آج نے جواب میں فرمایا "لک صدقۃ ولنا ہدیۃ" اسی طرح سلمان فارسی نے ایک طباق میں کھجور پیش کر کے کہا "ہذا صدقۃ تو آپ نے ان کو تناول نہیں فرمایا۔ اور جب دوسرے طباق میں کھجور پیش کر کے کہا "ہذا ہدیۃ" تو آپ نے ان کو تناول فرمایا۔ اسی طرح یوم تقیفہ میں انصار و مہاجرین کے درمیان اختلاف کے

موتقہ پر صدیق اکبر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے فرمایا سمعنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول الأئمة من قریش، تو اس کو سب نے قبول کیا۔ الحاصل ان واقعات سے معلوم ہوتا ہے کہ خبر واحد مقبول ہے اور پر عمل بھی واجب ہے۔

ثُمَّ الرَّادِيُّ فِي الْأَصْلِ قِسْمَانِ مَعْرُوفٍ بِالْعِلْمِ وَالْإِجْتِهَادِ كَالْخُلَفَاءِ الْأَرْبَعَةِ وَعَبْدُ اللَّهِ بْنِ مَسْعُودٍ وَعَبْدُ اللَّهِ بْنُ عَبَّاسٍ وَعَبْدُ اللَّهِ بْنُ عَمْرٍو وَزَيْدُ بْنُ ثَابِتٍ وَمُعَاذُ بْنُ جَبَلٍ وَامثالهم رَضِيَ اللَّهُ تَعَالَى عَنْهُمْ فَأِذَا صَحَّحْتَ عِنْدَكَ مِنْ رِوَايَتِهِمْ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ يَكُونُ الْعَمَلُ بِرِوَايَتِهِمْ أَوْلَى مِنَ الْعَمَلِ بِالْقِيَامِ وَبِهَذَا رَوَى مُحَمَّدُ حَدِيثَ الْأَنْعْرَاءِ الَّذِي كَانَ فِي عَيْنِهِ نَسْوَاءٌ فِي مَسْأَلَةِ الْقَهْقَهْمَةِ وَتَرَكَ الْقِيَامَ بِهِ وَرَوَى حَدِيثَ تَاخِيرِ النِّسَاءِ فِي مُسْأَلَةِ الْمُحَادَاتِ وَتَرَكَ الْقِيَامَ بِهِ وَرَوَى عَنْ عَائِشَةَ حَدِيثَ الْقَتْلِ وَتَرَكَ الْقِيَامَ بِهِ وَرَوَى عَنْ ابْنِ مَسْعُودٍ حَدِيثَ السَّبْهِ وَتَبَدَّلَ السَّلَامَ وَتَرَكَ الْقِيَامَ بِهِ -

ترجمہ پھر راوی کی دو قسمیں ہیں (ایک وہ) جو علم اور اجتہاد کے ساتھ معروف ہو جیسے خلفاء اربعہ، عبد اللہ بن مسعود، عبد اللہ بن عباس، عبد اللہ بن عمرو، زید بن ثابت، معاذ بن جبل اور ان جیسے رضی اللہ عنہم، پس جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے ان کی روایت بطریق صحیح پہنچ جائے تو قیاس پر عمل کرنے کی یہ نسبت ان کی روایت پر عمل کرنا اولیٰ ہے یہی وجہ ہے کہ امام محمد نے بقول کے مستوفی اس اعرابی کی حدیث کو روایت کیا ہے کیونکہ میں خرابی تھی اور اس حدیث اعرابی کو جو قیاس کو ترک کیا ہے اور امام محمد نے حیذات کے مسلمانوں کو مؤخر کرنے کی حدیث روایت کی ہے اور اس حدیث کی وجہ سے قیاس کو ترک کیا ہے اور امام محمد نے حضرت عائشہ رضی سے حدیث تے روایت کی ہے اور اس کی وجہ سے قیاس کو ترک کیا ہے اور ابن مسعود سے سلام کے بعد حدیث سمور روایت کی ہے اور اس کی وجہ سے قیاس کو ترک کیا ہے۔

تشریح مصنف فرماتے ہیں کہ وہ راوی جس نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا ہو اس کی دو قسمیں ہیں، ایک وہ جو علم اور اجتہاد کے ساتھ مشہور و معروف ہو جیسے خلفاء اربعہ، عبد اللہ بن مسعود، عبد اللہ بن عباس، عبد اللہ بن عمرو، زید بن ثابت، معاذ بن جبل اور ان جیسے مثلاً ابو موسیٰ اشعری، ابی بن کعب، عبد الرحمن بن عوف صدیقہ عائشہ رضی جب یہ حضرات رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کریں اور تجھ تک بطریق صحیح پہنچ جائے تو اس صورت میں ہمارے نزدیک ان کی روایات پر عمل کرنا اولیٰ ہوگا قیاس پر عمل کرنا اولیٰ نہیں ہوگا، یعنی ایسی صورت میں حدیث کو قیاس پر مقدم رکھا جائے گا۔ حضرت امام مالک کا اختلاف ہے چنانچہ وہ فرماتے ہیں کہ حدیث پر قیاس کو مقدم رکھا جائے گا اور دلیل یہ دیتے ہیں کہ حدیث میں شبہات زیادہ ہیں اس طور پر کہ یہ بھی ممکن ہے کہ راوی کو سہو ہو گیا ہو، یہ بھی ممکن ہے کہ اس سے غلطی ہو گئی ہو، یہ بھی ممکن ہے کہ اس نے تہوٹ کہا ہو اور یہ بھی ممکن ہے کہ یہ حدیث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہی نہ ہو۔ اور مجتہد کے قیاس میں صرف

ایک شبہ ہے اور وہ غلطی کا شبہ ہے اور جس چیز میں ایک شبہ ہو وہ اس سے اولیٰ ہے جس میں بہت سے شبہات ہوں لہذا قیاس جس میں ایک شبہ ہوتا ہے وہ اولیٰ ہو گا اس حدیث سے جس میں بہت سے شبہات ہیں۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ حضرات صحابہ نے خبر و اہد کی وجہ سے اپنی آراء اور قیاسات کو ترک کیا ہے مثلاً صدیق اکبرؓ نے اپنی رائے سے ایک فیصلہ دیا پھر حضرت بلالؓ سے اس کے خلاف حدیث سنی تو حضرت ابو بکرؓ نے اپنے سابقہ فیصلہ سے رجوع فرمایا۔ اسی طرح حضرت عمرؓ کی رائے یہ تھی کہ اگر کسی نے حاملہ عورت کے پیٹ پر ڈنڈا مارا اور اس کی وجہ سے جنین گر گیا تو ضارب پر جین کی دیت واجب نہیں ہوگی، لیکن حضرت علیؓ نے حدیث نبویؐ میں غرة عبد امة جنین میں غرة یعنی غلام یا باندی ہے بیان کی تو حضرت عمرؓ نے اپنی رائے سے رجوع فرمایا تھا اور وہ بھی حدیث کی وجہ سے جنین کی دیت کے قائل ہو گئے تھے۔ اسی طرح حضرت ابن عمرؓ مزارعہ یعنی زمین کو بٹائی پر دینے کے عدم جواز کے قائل تھے لیکن جب انھوں نے رافع بنی خدیج سے حدیث سنی کہ اللہ کے نبیؐ نے اہل خیبر کو زمین بٹائی پر دی ہے تو انھوں نے اپنی رائے کو چھوڑ دیا اور حدیث پر عمل پیرا ہو گئے۔ اور بہت سے واقعات ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ صحابہ نے حدیث کی وجہ سے اپنی رائے کو ترک کر دیا ہے۔ الحاصل یہ واقعات اس پر دلالت کرتے ہیں کہ حدیث کو قیاس پر مقدم رکھا جائے گا، یعنی قیاس اور رائے کے مقابلہ میں حدیث پر عمل کیا جائے گا۔

صاحب اہول الشاشی فرماتے ہیں کہ علم و اجتہاد کے ساتھ معروف صحابی کی حدیث چونکہ ہمارے نزدیک قیاس پر مقدم ہوتی ہے اس لئے امام محمدؒ نے تہقبہ کے مسئلہ میں حدیث اعرابی پر عمل کیا ہے اور اس کے مقابلہ میں قیاس کو ترک کیا ہے۔ حدیث اعرابی یہ ہے کہ ایک بار آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نماز پڑھا رہے تھے ایک اعرابی جس آنکھ خراب تھی آیا اور ایک کوز میں گر گیا، بعض صحابہ تہقبہ لگا کر ہنس پڑے، نماز کے بعد آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا جو شخص تم میں سے تہقبہ لگا کر ہنسا ہے وہ وضو اور نماز دونوں کا اعادہ کرے۔ اس حدیث سے معلوم ہوا کہ تہقبہ لگا کر ہنسانا ناقض وضو ہے اور قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ تہقبہ ناقض وضو نہ ہو کیونکہ نقض طہارت کی علت خروج نجاست ہے اور تہقبہ سے خروج نجاست نہیں ہوتا لہذا تہقبہ ناقض وضو نہ ہونا چاہئے۔ اس مسئلہ میں علماء احناف حدیث اعرابی پر عمل کرتے ہیں اور اس کے مقابلہ میں قیاس کو ترک کرتے ہیں۔ یہاں یہ اعتراض کیا جاسکتا ہے کہ اس حدیث کے راوی معبد جہنی ہیں اور معبد جہنی صحابہ کے درمیان علم و اجتہاد کے ساتھ معروف نہیں ہیں لہذا یہ حدیث اس کی مثال کیسے ہو سکتی ہے جس کو راوی علم و اجتہاد کے ساتھ معروف نہ ہو۔ اس کا جواب یہ ہے کہ اس حدیث کو معبد جہنی کے علاوہ ابوموسیٰ اشعریؓ نے بھی روایت کیا ہے اور ابوموسیٰ اشعریؓ ثقہ اور اجتہاد میں معروف ہیں۔ اسی طرح امام محمدؒ نے مجازات کے مسئلہ میں ایک حدیث روایت کی ہے حدیث کے راوی حضرت عبداللہ بن مسعودؓ ہیں جو ثقہ اور اجتہاد کے ساتھ معروف صحابی ہیں، حدیث کا متن یہ ہے آخر وقت من حیث اخر وقت اللہ تعالیٰ، یعنی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ عورتوں کو مؤخر کر دو اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے ان کو مؤخر کیا ہے۔ عورت کی تخلیق چونکہ مرد کی تخلیق سے مؤخر ہے اس لئے اللہ کے نبیؐ نے مردوں

کو حکم دیا کہ وہ عورتوں کو مؤخر کرے۔ اب اگر کوئی عورت نماز میں مرد کے برابر میں اگر کھڑی ہو گئی یا مرد اس کے برابر میں اگر کھڑا ہو گیا تو مرد تارک فرض ہوگا، یعنی مرد پر عورت کو مؤخر کرنا فرض تھا لیکن اس نے یہ فرض ادا نہیں کیا۔ دوم مرد پر عورت سے آگے کھڑے ہونا فرض تھا لیکن اس نے یہ فرض ادا نہیں کیا۔ سوم عورت کی محاذات جو ممنوع تھی اس نے اس کا ارتکاب کیا ہے۔ ان امور ثلاثہ میں سے ہر ایک چونکہ نماز کو فاسد کر دیتا ہے اس لئے یہ تینوں بدعتیں اولیٰ مرد کی نماز کو فاسد کر دیں گے۔ الحاصل ابن مسعودؓ کی یہ حدیث اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ محاذات کی وجہ سے مرد کی نماز فاسد ہو جائے گی اور قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ مرد کی نماز فاسد نہ ہو کیونکہ محاذات 'تثانی صلوٰۃ' عمل نہیں ہے، چنانچہ محاذات کی وجہ سے عورت کی نماز فاسد نہیں ہوتی ہے۔ پس عورت کی نماز پر قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ مرد کی نماز بھی فاسد نہ ہو لیکن اس مسئلہ میں قیاس کو ترک کیا گیا ہے اور حدیث پر عمل کیا گیا ہے۔ اسی طرح امام محمدؒ نے حضرت عائشہؓ سے حدیث نقل کی ہے اور اس کی وجہ سے قیاس کو ترک کیا ہے۔ حدیث نقل ہے یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ نماز میں اگر کسی کو تے آئی یا نکسیہ پھوئی تو وہ نماز کو چھوڑ کر وضو کرے اور اپنی نماز پر بنا کرے جب تک کلام نہ کرے۔ اس حدیث سے قے کا ناقض وضو ہونا ثابت ہوتا ہے اور قیاس یہ چاہتا ہے کہ قے کا ناقض وضو نہ ہو کیونکہ قے معده کے اوپر سے نکلتی ہے اور وہ محل نجاست نہیں، لہذا قے نجس ہوئی اور جب نجس نہیں ہوتے قے کی صورت میں خروج نجاست نہیں ہوگا اور جب قے کی صورت میں خروج نجاست نہیں پایا گیا تو قیاس سے وضو بھی نہیں ٹوٹے گا کیونکہ وضو خروج نجاست سے ٹوٹتا ہے۔ الحاصل قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ قے ناقض وضو نہ ہو اور حدیث عائشہؓ کا تقاضا یہ ہے کہ ناقض وضو ہو۔ حضرت امام محمدؒ جو حنفیت کے ترجمان ہیں انہوں نے اس موقع پر حدیث عائشہؓ کی وجہ سے قیاس کو ترک کر دیا ہے۔ اسی طرح امام محمدؒ نے بعد السلام سجدہ سہو کے مسئلہ میں حدیث ابن مسعودؓ پر عمل کیا ہے اور اس کی وجہ سے قیاس کو ترک کیا ہے۔ اس بارے میں اختلاف ہے کہ سجدہ سہو سلام کے بعد ہے یا سلام سے پہلے ہے۔ شوافع کے نزدیک سلام سے پہلے ہے اور احناف کے نزدیک سلام کے بعد ہے۔ حضرت امام محمدؒ نے ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے لکھا سجد سجدتان بعد السلام حدیث روایت کی ہے جس سے ثابت ہوتا ہے کہ سجدہ سہو سلام کے بعد ہے اور قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ سجدہ سہو سلام سے پہلے ہو کیونکہ سجدہ سہو اس نقصان کی تلافی کرتا ہے جو نقصان ترک واجب وغیرہ کی وجہ سے نماز میں پیدا ہوتا ہے پس سجدہ سہو جو نقصان کی تلافی کرتا ہے وہ نقصان کا قائم مقام ہے اور نقصان چونکہ نماز کے اندر پایا گیا ہے اس لئے اس کی تلافی یعنی اس کا قائم مقام بھی نماز کے اندر ہونا چاہئے اور نماز کے اندر تلافی قبل السلام ہو سکتی ہے نہ کہ بعد السلام کیونکہ سلام منافی صلوٰۃ ہے جب سلام پھیر دیا گیا تو گویا نماز سے نکل گیا۔ الحاصل حدیث ابن مسعودؓ کا تقاضا یہ ہے کہ سجدہ سہو بعد السلام ہو اور قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ قبل السلام ہو پس اس صورت میں علماء احناف نے حدیث ابن مسعودؓ پر عمل کیا ہے اور اس کے مقابلہ میں قیاس کو ترک کیا ہے۔

وَالْقِسْمُ الثَّانِي مِنَ الزَّوَادِ هُمُ الْمَعْرُوفُونَ بِالْحِفْظِ وَالْعَدْلِ لَمْ يَدُونَ الْاجْتِهَادَ وَ
الْفَتْوَى كَأَبِي هُرَيْرَةَ وَالنَّسِ بْنِ مَالِكٍ فَإِذَا صَحَّتْ بِرَأْيِهِ مِثْلَهَا عِنْدَكَ فَإِنَّ رَأْيَ
الْخَبَرِ الْقَيَّاسَ فَلَا خِفَاءَ فِي لُزُومِ الْعَمَلِ بِهِ وَإِنْ خَالَفَهُ كَانَ الْعَمَلُ بِالْقَيَّاسِ أَوْلَى
مِثْلَهُ مَا رَوَى أَبُو هُرَيْرَةَ أَنَّ الْوَصْنَءَ مِمَّا مَسَّتْهُ النَّاسُ فَقَالَ لَنَا ابْنُ عَبَّاسٍ أَرَأَيْتَ
لَوْ تَرَضَاتِ بِيَاءِ سَخِيحِينَ أَلَسْتَ تَتَرَضَّأُ مِنْهُمَا فَسَلَّكَ وَإِنَّمَا سَرَدَهُ بِالْقَيَّاسِ إِذْ لَوْ
كَانَ عِنْدَهُ خَبْرٌ لَسَرَّاهُ وَعَلَى هَذَا تَرَكَ أَصْحَابُنَا بِرَأْيِهِ ابْنَ هُرَيْرَةَ فِي مَسْأَلَتَيْنِ
الْمَصْرَاةَ بِالْقَيَّاسِ

ترجمہ اور راویوں کی دوسری قسم وہ حضرات ہیں جو حفظ اور عدالت کے ساتھ معروف ہیں نہ کہ اجتہاد اور فتویٰ کے ساتھ جیسے ابو ہریرہؓ، انس بن مالکؓ۔ پس اگر ان جیسوں کی روایت تیرے پاس مطہرین صحت پہنچ جائے پس اگر خبر قیاس کے موافق ہوگی تو اس پر عمل کے لازم ہونے میں کوئی خفاء نہیں ہے اور اگر خبر قیاس کے مخالف ہے تو قیاس پر عمل کرنا اولیٰ ہے اس کی مثال وہ ہے جس کو ابو ہریرہؓ نے روایت کیا ہے کہ آگ نے جس چیز کو چھو لیا (اس کے کھانے سے) وضو (واجب) ہوگا۔ پس ابن عباسؓ نے ابو ہریرہؓ سے کہا آپ بتائیے اگر آپ گرم پانی سے وضو کریں تو کیا آپ اس سے بھی وضو کریں گے پس ابو ہریرہؓ نے سکوت اختیار کیا اور ابن عباسؓ نے قیاس سے حدیث ابی ہریرہؓ کو رد کر دیا اگر ابن عباسؓ کے پاس حدیث ہوتی تو اس کو ضرور روایت کرتے۔ اور اسی بنا پر ہمارے علماء نے یسرات کے مسئلہ میں حدیث ابی ہریرہؓ کو قیاس کی وجہ سے ترک کر دیا۔

تشریح راوی کی دو قسموں میں سے دوسری قسم یہ ہے کہ حدیث کے راوی ایسے حضرات صحابہ ہوں جن کا حفظ اور عدالت تو معروف اور مشہور ہو لیکن ان کا نفع اور مجتہد ہونا معروف اور مشہور نہ ہو جسے حضرت ابو ہریرہؓ انس بن مالکؓ، عقبہ بن عامرؓ ان حضرات کی حدیث کے بارے میں متناظر ہے کہ اگر ان کی حدیث بطریق صحت ثابت ہو تو دیکھا جائے گا حدیث قیاس کے موافق ہے یا مخالف، اگر موافق ہے تو بلاشبہ حدیث پر عمل کیا جائے گا اور اگر مخالف ہے تو اس صورت میں قیاس پر عمل کرنا اولیٰ ہوگا مثلاً حضرت ابو ہریرہؓ رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے کہ آگ پر بکی ہوئی چیز کے کھانے سے وضو ٹوٹ جاتا ہے۔ جب ابو ہریرہؓ نے یہ حدیث بیان کی تو ابن عباسؓ نے کہا یہ بتائیے اگر آپ گرم پانی سے وضو کریں تو کیا دوبارہ سادہ پانی سے وضو کرنا واجب ہوگا۔ ابن عباسؓ کا منشاء یہ تھا کہ اگر آگ کو نقص وضو میں دخل ہے تو اگر کوئی با وضو آدمی دوبارہ گرم پانی سے وضو کر لے تو اس کا وضو ٹوٹ جانا چاہئے، یا وضو کرنے کے بعد گرم تیل لگائے تو اس کا وضو ٹوٹ جانا چاہئے حالانکہ اس صورت میں نقص وضو کے آپ بھی قائل نہیں ہیں۔ ابو ہریرہؓ نے ابن عباسؓ کے قیاس کو سن کر سکوت اختیار کیا اور ابن عباسؓ نے ابو ہریرہؓ کی حدیث کو مخالف قیاس ہونے کی وجہ سے رد فرما دیا۔ صاحب اصول النساخی فرماتے ہیں کہ اگر ابن عباسؓ کے پاس حدیث ابی ہریرہؓ کے مخالف کوئی حدیث ہوتی تو وہ اس موقع پر اس کو ضرور روایت کرتے

کیونکہ حدیث کو حدیث کے ذریعہ رد کرنا اذوی ہے۔ پس حضرت ابن عباس کا کوئی حدیث روایت کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ ان کے پاس حدیث ابو ہریرہ کے خلاف کوئی حدیث نہیں ہے۔ الحاصل اس واقعہ سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ غیر نفعیہ کی حدیث اگر قیاس کے مخالف ہو تو اس کو رد کر دیا جائے گا اور قیاس پر عمل کیا جائیگا۔

صاحب اصول الشاشی فرماتے ہیں کہ اس ضابطہ پر کہ راوی حدیث صحابی اگر فقہ اور اجتہاد کے ساتھ معروف نہ ہو تو اس کی حدیث کو قیاس کی وجہ سے ترک کر دیا جائیگا۔ علماء احناف نے کہا کہ مصرات کے مسئلہ میں ابو ہریرہ کی حدیث کو قیاس کی وجہ سے ترک کر دیا جائیگا۔ حدیث مصرات یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ اونٹنی اور بکری کے تھنوں میں دودھ مت روکو، پس جس نے ایسی اونٹنی یا بکری کو خریدا تو دودھ نکالنے کے بعد اس کو دو باتوں کا اختیار ہے اگر مشتری اس پر راضی ہو جائے تو اس کو روک لے اور اگر راضی نہ ہو تو اس کو واپس کر دے اور ایک صاع تیز واپس کر دے۔ قصر یہ کہتے ہیں جانور کے تھنوں میں دودھ روکنا۔ مصرات وہ جانور کہلاتا ہے جس کے تھنوں میں دودھ روکا گیا ہو۔ ایسا اس لئے کیا جاتا ہے تاکہ خریدار کو دھوکہ ہو چنانچہ وہ یہ سمجھے کہ یہ جانور زیادہ دودھ دینے والا ہے اور یہ سمجھ کر زیادہ قیمت لگانے والا کہ اصلاً اس جانور کے دودھ کی مقدار کم ہے۔ اس سلسلہ میں حدیث ابو ہریرہ جس کو حدیث مصرات بھی کہتے ہیں یہ ہے کہ کسی مصرات جانور خرید اور اس کا دودھ نکالا اور اس کو استعمال کر لیا دو چار دن کے بعد جب جانور دودھ کم دینے لگا تو اس کو اندازہ ہوا کہ مجھے دھوکہ دیا گیا ہے، ایسی صورت میں اللہ کے نبی نے فرمایا ہے کہ مشتری اگر پسند کرے تو بیع کو باقی رکھے اور اگر ناپسند کہے تو جانور کو واپس کر دے اور جو دودھ نکال کر استعمال کیا ہے اس کے بدلے میں ایک صاع خریدے اور اپنا تھن واپس لے لے۔ حضرت امام شافعی اس حدیث کے دونوں جزدوں پر عمل کرتے ہیں چنانچہ فرماتے ہیں کہ مشتری کو عقد بیع کے نسخ کر دینے کا اختیار ہے اور نسخ کر دینے کی صورت میں ایک صاع خریدنا واجب ہے۔ حضرت امام ابو حنیفہ حدیث کے دونوں جزدوں کرتے ہیں چنانچہ فرماتے ہیں کہ مشتری کو عقد بیع نسخ کر دینے کا اختیار نہیں ہے بلکہ یہ بیع لازم ہوگی البتہ مشتری کو رجوع بالنقصان کا حق ہوگا۔ رجوع بالنقصان کا مطلب یہ ہے کہ دودھ کے کم ہونے کی وجہ سے جانور کی قیمت میں جو کمی واقع ہوئی ہے اس کو بائع سے واپس لے لے، مثلاً پہلے دن جانور نے دس کلو دودھ دیا اور پھر گھٹ کر آٹھ کلو رہ گیا اور بازار میں دس کلو دودھ کے جانور کی قیمت دس ہزار روپیہ ہے اور آٹھ کلو دودھ کے جانور کی قیمت آٹھ ہزار روپیہ ہے گو یا مشتری کو تصریح کی وجہ سے دو ہزار کا نقصان ہوا، پس حضرت امام صاحب کے نزدیک بیع تو لازم ہوگی لیکن مشتری کو بائع سے دو ہزار روپیہ واپس لینے کا اختیار ہوگا، اسی کا نام رجوع بالنقصان ہے۔ حضرت امام صاحب فرماتے ہیں کہ یہ حدیث قیاس کے مخالف ہے اس طور پر کہ ضمان کی دو قسمیں ہیں ایک ضمان بالمثل، دوم ضمان بالقیمت۔ بلاک شدہ چیز اگر ذوات الامثال میں سے ہے جیسے گندم وغیرہ تو ضمان بالمثل واجب ہوتا ہے اور اگر ذوات الامثال میں سے نہیں ہے جیسے جانور تو ضمان بالقیمت واجب ہوتا ہے، اب وہ دودھ جس کو مشتری

نہ دودھ کو استعمال کر لیا ہے اور اس کو ہلاک کر دیا ہے اگر ذوات الامثال میں سے ہے تو اس کا ضمان مثل کیسا تھا واجب ہونا چاہئے یعنی مشتری پر دودھ کے بدلے میں دودھ واجب ہونا چاہئے اور اگر ذوات الامثال میں سے نہیں ہے تو اس کا ضمان قیمت کے ساتھ واجب ہونا چاہئے یعنی مشتری پر دودھ کی قیمت واجب ہونی چاہئے اور ترمذی دودھ کا مثل ہے اور نہ دودھ کی قیمت ہے لہذا حدیث میں ترک کا واجب کیا جانا قیاس کے خلاف ہے اور غیر فقہیہ کی حدیث اگر قیاس کے مخالف ہو تو اس صورت میں حدیث کو ترک کر دیا جاتا ہے لہذا اس حدیث کو ترک کر دیا گیا اور مشتری کے ضرر کو دور کرنے کے لئے مشتری کو رجوع بالنقصان کا حق دیا گیا۔ اس جگہ ایک اعتراض ہے وہ یہ کہ ابو ہریرہ کو غیر فقہیہ کہنا غلط ہے حضرت امام اعظمؒ بھی ان کو فقہیہ مانتے ہیں اور بھیر ابو ہریرہ غیر فقہیہ کیسے ہو سکتے ہیں جبکہ وہ عہد رسالت میں بھی فتویٰ دیتے تھے اور بعد میں بھی اور فقہاء صحابہ سے ان کے فتاویٰ میں معاشرہ کرتے تھے۔ علامہ ذہبی نے ابو ہریرہ کے بارے میں تذکرۃ الحفاظ میں لکھا ہے الْحَافِظُ الْفَقِيهُ صَاحِبُ رَسُولِ

اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ کان من اوعية العلم ومن كبار ائمة القسری، یعنی ابو ہریرہ حافظ حدیث ہیں، فقہیہ ہیں، صحابی ہیں، علم کا طرف ہیں اور بڑے امام فتویٰ ہیں۔ الحاصل ابو ہریرہ کو غیر فقہیہ اور غیر مجتہد قرار دینا اور یہ کہنا کہ حضرت امام صاحب نے مخالف قیاس ہونے کی وجہ سے اس حدیث کو ترک کیا ہے، غلط ہے۔ حضرت امام صاحب نے اس حدیث کو دو وجہوں سے ترک کیا ہے ایک تو یہ کہ اس حدیث کے الفاظ میں اضطراب ہے کیونکہ بعض روایات میں صاعاً من تمر کا لفظ ہے اور بعض میں صاعاً من طعام لا سمراد کا لفظ ہے، یعنی گندم کے علاوہ اناج کا ایک صاع اور بعض میں مثل لبنھا تھا ہے یعنی دودھ کے ایک مثل گندم اور بعض میں مثل لبنھا تھا ہے یعنی لبن کے دو مثل گندم۔ اور بعض میں صاعاً من طعام او صاعاً من تمر کا لفظ ہے اور بعض میں صاعاً من تمر لا سمراد کا لفظ ہے۔ اور الفاظ حدیث میں اضطراب چونکہ حدیث کو ناقابل عمل بنا دیتا ہے اس لئے حضرت امام صاحب نے اس حدیث پر عمل نہیں کیا ہے۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ حدیث مصحرات، قرآن، حدیث اور اجماع کے معارض ہے، قرآن کے معارض تو اس لئے ہے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے خَسِرَ الَّذِي اَعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ فَاَعْتَدُوا

عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اَعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ اور فرمایا ہے جَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُهَا اور ارشاد ہے وَاِنْ عَوْقِبْتُمْ فَعَاقِبُوا بِمِثْلِ مَا عَوْقِبْتُمْ، یہ تینوں آیات اس پر دلالت کرتی ہیں کہ ضمان تلف شدہ چیز کے مساوی ہونا چاہئے اور ایک صاع تمر اور تلف کردہ دودھ میں کسی طرح بھی مساوات ممکن نہیں ہے۔ اور حدیث کے معارض اس لئے ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا الْخِرَاجُ بِالضَّمَانِ یعنی محصول ضمان کی وجہ سے ہوتا ہے۔ مطلب یہ ہے کہ جس شخص کے ضمان میں کوئی چیز ہوتی ہے اس کا نفع اور اس سے حاصل شدہ فائدہ بھی اسی کا ہوتا ہے۔ اور اگر نقصان ہوا تو اس کا ذمہ دار بھی وہی ہوگا۔ دوسری حدیث ہے نَهَىٰ عَنْ بَيْعِ الْكَلْبِ یا الْكَلْبِ، اللہ کے نبی نے دین کی بیع دین کے عوض سے منع کیا ہے اور دین کہتے ہیں ماوجب فی الذمہ کو یعنی وہ چیز جو ذمہ میں واجب اور ثابت ہوتی ہے اس کو دین کہا جاتا ہے، اب ملاحظہ کیجئے وہ دودھ جسکو

مشتری نے نکال کر تلف کیا ہے دوطرح کا ہے ایک وہ جو عقد بیع کے وقت جانور کے تھنوں میں تھا، دوم وہ جو عقد بیع کے بعد مشتری کے ضمان اور ذمہ داری میں رہتے ہوئے اس کے تھنوں میں پیدا ہوا ہے۔ عقد بیع نسخ ہونے کی صورت میں اس دودھ کا مالک بائع ہوگا جو عقد بیع کے وقت تھنوں میں موجود تھا اور جو دودھ بعد میں پیدا ہوا ہے اس کا مالک مشتری ہوگا۔ اب آپ بتائیں کہ ایک صاع تمر دونوں طرح کے دودھ کا عوض ہے یا صرف اس کا عوض ہے جو عقد بیع کے وقت تھنوں میں تھا۔ اگر اول ہے تو الْأَخْرَاجُ بِالضَّمَانِ کے مخالف ہے اس لئے کہ جو دودھ عقد بیع کے بعد تھنوں میں پیدا ہوا ہے وہ مشتری کی ملک ہے اور مشتری کی ملک اس لئے ہے کہ بیع کے بعد جانور مشتری کے ضمان میں ہے لہذا اس کے ضمان میں جو دودھ حاصل ہوا ہے اس کا مالک بھی مشتری ہوگا اور جب ایسا ہے تو مشتری پر اس چیز کا ضمان واجب کیا گیا جس کا مشتری مالک ہے اور یہ بات قطعاً نامعقول ہے۔

الحاصل اگر ایک صاع تمر دونوں طرح کے دودھ کا عوض ہو تو حدیث المخارج بالضمان کے مخالف ہوگا اور اگر صرف اس دودھ کا عوض ہو جو عقد بیع کے وقت جانور کے تھنوں میں تھا، تو حدیث نَهَى عَنْ بَيْعِ الْمَالِكِ بِالْمَالِكِ کے مخالف ہوگا اس لئے کہ وہ دودھ جو عقد بیع کے وقت تھنوں میں تھا اور مشتری نے اس کو نکال کر لیا ہے اور اس کو تلف کر دیا ہے نسخ بیع کی وجہ سے وہ دودھ مشتری کے ذمہ میں رہتا ہے اور وہ صاع جو اس کا عوض ہے وہ بھی اس پر دین ہے، پس مشتری پر دودھ کے عوض ایک صاع تمر کا واجب کرنا یعنی بیع البین بالقضاء کرنا بیع الدین بالدین ہے حالانکہ اللہ کے نبی نے اس سے منع کیا ہے اور جب ایسا ہے تو حدیث مصرات نہیں عن بیع المالک بالمالک کے مخالف ہے۔ الحاصل حدیث مصرات، حدیث المخارج بالضمان کے مخالف ہے یا حدیث نَهَى عَنْ بَيْعِ الْمَالِكِ بِالْمَالِكِ کے مخالف ہے۔ اور حدیث مصرات اجماع کے بھی معارض اور مخالف ہے کیونکہ اس بات پر اجماع ہے کہ ضمان دو ہی قسم کا ہوتا ہے ایک منی، دوم معنوی (قیمت)۔ اور تمر کا صاع دونوں میں سے کوئی نہیں ہے۔ تمر کے صاع کا دودھ کا مثل نہ ہوتا تو ظاہر ہے اور دودھ کی قیمت نہ ہونا اس لئے ہے کہ حدیث میں صاع تمر کو دودھ کا بدلہ قرار دیا گیا ہے خواہ دودھ کم ہو یا زیادہ ہو حالانکہ قیمت کے یہ معنی نہیں ہیں، قیمت کے معنی تو یہ ہیں کہ وہ گھنٹی بڑھتی رہے یعنی دودھ کم ضائع ہوا ہو تو کم تمر واجب ہوں، زیادہ ضائع ہوا ہو تو زیادہ تمر واجب ہوں۔ الحاصل حدیث مصرات اجماع کے بھی مخالف اور معارض ہے۔ اب آپ سوچ کر بتائیں کہ حدیث مصرات جو قرآن کے بھی مخالف ہے، حدیث کے بھی مخالف ہے اور اجماع کے بھی مخالف ہے اس پر عمل کرنا مناسب ہے یا نہیں؟

حضرت امام اعظم نے اسی وجہ سے حدیث مصرات کو ترک کیا ہے اور اس پر عمل نہیں کیا ہے۔ حدیث مصرات کا مسئلہ حدیث اور فقہ کی کتابوں میں بہت اہم شمار ہوتا ہے اور بغیر مذکورہ تفصیل کے اس مسئلہ کا منع ہونا دشوار تھا اس لئے خادم نے ضروری تفصیل ذکر کی ہے۔

وَبِاعْتِبَارِ اخْتِلَافِ أَحْوَالِ السَّرَاةِ قُلْنَا سَطْرُ الْعَمَلِ يَخْبِرُ الْوَاحِدَ أَنْ لَا يَكُونَ مُخَالَفًا
لِلْكِتَابِ وَالسَّنَةِ الْمَشْهُورَةِ وَأَنْ لَا يَكُونَ مُخَالَفًا لِلظَّاهِرِ قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ كَلِمَةٌ
لَكُمْ الْأَحَادِيثُ بَعْدِي فَإِذَا رَوَى لَكُمْ عَنِّي حَدِيثٌ فَأَعْرِضُوهُ عَلَى كِتَابِ اللَّهِ فَمَا
رَافَقَ فَاقْبَلُوهُ وَمَا خَالَفَ فَارْذُوهُ -

ترجمہ اور راویوں کے احوال کے مختلف ہونے کے اعتبار سے ہم نے کہا کہ خبر واحد پر عمل کی شرط یہ ہے کہ وہ
کتاب اور سنت مشہورہ کے مخالف نہ ہو اور ظاہر کے مخالف نہ ہو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے میرے
بعد تمہارے پاس احادیث زیادہ آئیں گی، جب تمہارے سامنے مجھ سے کوئی حدیث روایت کی جائے تو اسکو کتاب
اللہ پر پیش کر دو پس جو موافق ہو اس کو قبول کرو اور جو مخالف ہو اس کو رد کر دو۔

تشریح مصنف فرماتے ہیں کہ راویوں کی حالتیں چونکہ مختلف ہوتی ہیں اس لئے ہم کہتے ہیں کہ خبر واحد پر عمل
کرنے کی شرط یہ ہے کہ وہ خبر قرآن کے مخالف نہ ہو، سنت مشہورہ کے مخالف نہ ہو اور ظاہر کے مخالف
نہ ہو اگر ان شرطوں میں سے کوئی شرط نہ پائی جائے تو اس حدیث پر عمل نہیں کیا جائے گا۔ اور یہ شرطیں اس لئے
لگائی گئی ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے میری وفات کے بعد تمہارے پاس بہت سی حدیثیں پہنچیں گی
جب میری طرف فسوس کر کے کوئی حدیث تمہارے سامنے بیان کی جائے تو تم اس حدیث کو کتاب اللہ پر پیش کرنا
اگر وہ حدیث کتاب اللہ کے موافق ہو تو اس کو قبول کر لینا اور اگر مخالف ہو تو اس کو رد کر دینا۔ اس حدیث کی
عبارت سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ خبر واحد کتاب اللہ کے مخالف نہ ہو، لیکن دلالت انھیں سے یہ بات بھی
ثابت ہوتی ہے کہ خبر واحد سنت مشہورہ اور ظاہر کے بھی مخالف نہ ہو۔

وَتَحْقِيقُ ذَلِكَ فِيمَا رَوَى عَنْ عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ أَنَّهُ قَالَ كَانَتْ الزُّرَّاءُ عَلَى ثَلَاثَةِ أَقْسَامٍ
مُرُومٍ مُخْلِصٍ صَحِبَ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَعَرَفَ مَعْنَى كَلَامِهِمْ وَ
أَعْرَابِيٍّ جَاءَ مِنْ قَبِيلَتِهِ فَسَمِعَ بَعْضُ مَا سَمِعَ وَلَمْ يَعْرِفْ حَقِيقَةَ كَلَامِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى
اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَرَجَعَ إِلَى قَبِيلَتِهِ فَرَوَى بِغَيْرِ لَقْظِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ
فَتَعَيَّرَ الْمَعْنَى وَهُوَ يَظُنُّ أَنَّ الْمَعْنَى لَا يَتَفَارَقُ، وَمُتَّفِقٌ لَمْ يَعْرِفْ نِقَاطَهُ فَرَوَى مَا
لَمْ يَسْمَعْ وَافْتَرَى فَسَمِعَ مِنْهُ أَنَا سَ قَطَنُوهُ مُؤْمِنًا مُخْلِصًا فَرَوَرَا ذَلِكَ وَاسْتَهَمَ
بَيْنَ النَّاسِ فَلِهَذَا الْمَعْنَى وَجِبَ عَرْضُ الْخَبَرِ عَلَى الْكِتَابِ وَالسَّنَةِ الْمَشْهُورَةِ -

ترجمہ اور راویوں کے اختلاف اور خبر واحد کو کتاب اللہ پر پیش کرنے کی تحقیق اس میں ہے جو حضرت علی رضی

سے مروی ہے انہوں نے فرمایا کہ راوی تین قسم پر ہیں مؤمن مخلص جس کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی صحبت حاصل ہو اور اس نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے کلام کے معنی سمجھے ہوں اور اعرابی جو کسی قبیلہ سے آیا اس نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے کچھ سنا اور وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے کلام کی حقیقت کو نہیں سمجھا پھر قبیلہ کی طرف لوٹا اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے لفظوں کے علاوہ کے ساتھ روایت کیا پس معنی بدل گئے اور وہ خیال کرتا ہے کہ معنی متفاوت نہیں ہوئے۔ اور منافق جس کا نفاق معلوم نہیں پس اس نے بغیر سنی ہوئی بات روایت کی اور جھوٹ بولا پھر اس سے لوگوں نے سنا اور اس کو مؤمن مخلص خیال پس اس کو روایت کر دیا اور وہ روایت لوگوں کے درمیان مشہور ہو گئی پس اسی معنی کی وجہ سے خبر کو کتاب اللہ اور سنت مشہورہ پر پیش کرنا واجب ہوا۔

تشریح مصنف فرماتے ہیں کہ ہم نے جو یہ کہا ہے کہ راویوں کے اختلاف کی وجہ سے بعض روایات مقبول اور بعض مردود ہوں گی اس کو جاننے کے لئے خبر کو کتاب اللہ پر پیش کیا جائے گا اس کا ثبوت یہ ہے کہ حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے فرمایا ہے کہ راوی تین قسم کے ہیں ایک تو وہ جو خالص مؤمن ہو، آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی صحبت یافتہ ہو اور اپنی فہم و فراست سے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے کلام کے معنی اور مفہوم کو سمجھنے کی صلاحیت رکھتا ہو۔ دوم وہ بددی جو کسی قبیلہ سے دربار رسالت میں آیا اور اس نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے کچھ سنا اور کچھ نہیں سنا اور آپ کے کلام کی مراد کو بھی نہ سمجھ سکا پھر وہ بددی اپنے قبیلہ میں واپس آیا اور حدیث رسول کو اپنے لفظوں میں روایت کیا اور نبی کی مراد کو بدل ڈالا یعنی صحیح مفہوم ادا نہیں کر سکا اور خدا کا بندہ خیال یہ کرتا رہا کہ بغیرہم کے کلام کا مفہوم متغیر نہیں ہوا۔ سوم وہ منافق جس کا نفاق معروف و مشہور نہ ہو، اس نے بلاسنے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر افتراء کرتے ہوئے حدیث روایت کی بعض لوگوں نے اس حدیث کو اس سے سنا اور اس کو مؤمن مخلص سمجھ کر اس کی حدیث کو روایت کر دیا اور وہ حدیث لوگوں میں مشہور ہو گئی۔ ان تینوں اقسام میں سے پہلے راوی کی روایت حجت ہوگی لیکن دوسرے اور تیسرے راوی کی روایت حجت نہ ہوگی پس اسی راویوں کے حالات کے اختلاف کی وجہ سے خبر واحد کو کتاب اللہ اور سنت مشہورہ پر پیش کرنا واجب ہے۔

وَنَظِيرُ الْعَرَضِ عَلَى الْكِتَابِ فِي حَدِيثِ مَسِّ الذِّكْرِ فِيمَا يَرُوى عَنْهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ مَنْ
مَسَّ ذِكْرَهُ فَلْيَتَوَضَّاءُ فَعَرَّضْنَا عَلَى الْكِتَابِ فَخَرَجَ مَخَالِفًا لِقَوْلِهِ تَعَالَى فِيهِ رَجَالٌ
يُحِبُّونَ أَنْ يَتَّظَّهُمْ وَرَأَتْهُمْ كَأَنَّهُمْ لَيْسَتْ جُودٌ بِالْأَحْبَابِ ثُمَّ يَفْسَلُونَ بِالْمَاءِ وَلَوْ
كَانَ مَسُّ الذِّكْرِ حَدَثًا لَكَانَ هَذَا سَجِيحًا لَا تَطْهَرُ عَلَى الْأَصْلَاقِ وَكَذَلِكَ قَوْلُنَا
عَلَيْهِ السَّلَامُ إِنَّمَا امْرَأَةٌ تَلَحَّتْ نَفْسَهَا بِغَيْرِ إِذْنٍ وَلَيْسَ بِهَا فَكَأَحْمَا بَاطِلٌ بَاطِلٌ بَاطِلٌ
خَرَجَ مَخَالِفًا لِقَوْلِهِ تَعَالَى فَلَا تَقْضُلُهُنَّ أَنْ يَتَّكِفْنَ أَسْرًا وَاجْهَلَنَّ فَإِنَّ الْكِتَابَ
يُوجِبُ تَحْقِيقَ التَّكْلِاحِ مِنْهُنَّ۔

ترجمہ اور کتاب الشہ پر پیش کرنے کی نظیر حدیث مس ذکر میں ہے، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ جس نے اپنا ذکر چھوا وہ دھو کرے پس ہم نے اس کو کتاب الشہ پر پیش کیا تو یہ حدیث باری تعالیٰ کے قول فِيهِ رِجَالٌ يَحِبُّونَ أَنْ يَتَّطَهَرُوا کے مخالف نکلی اس لئے کہ وہ لوگ ڈھیلے سے استنجا کرتے تھے، پھر یابی سے دھوتے تھے۔ اگر مس ذکر حدیث ہوتا تو استنجا بالماء و نایاک کرنا ہوتا کہ علی الاطلاق پاک کرنا۔ اور اسی طرح حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے جس نے بغیر اذن ولی کے خود نکاح کیا اس کا نکاح باطل ہے باطل ہے یہ حدیث باری تعالیٰ کے قول فَلَا تَقْضُوهُنَّ أَنْ يَبْلُغْنَ أَهْلَهُنَّ کے مخالف نکلی، اس لئے کہ کتاب اللہ عورتوں سے شہوت نکاح کو واجب کرتی ہے۔

تشریح مصنف فرماتے ہیں کہ خبر واحد کو کتاب الشہ پر پیش کرنے کی نظیر یہ ہے کہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے مَنْ مَسَّ ذَكَرَهُ فَلْيَتَوَضَّأْ جو آدمی اپنا ذکر چھوے اس کو دھو کرنا چاہئے۔ ہم نے اس حدیث کو قرآن فِيهِ رِجَالٌ يَحِبُّونَ أَنْ يَتَّطَهَرُوا پر پیش کیا تو یہ حدیث اس کے مخالف نکلی کیونکہ یہ آیت اہل قبا کے بارے میں نازل ہوئی ہے اور اس کا شان نزول یہ ہے کہ اہل قبا، استنجا، بالا حجار کے بعد استنجا بالماء کیا کرتے تھے اس عمل پر باری تعالیٰ نے ان کی تعریف کی ہے۔ اب آپ دیکھئے کہ استنجا بالماء جو اللہ کے نزدیک امر محمود ہے بغیر مس ذکر کے ممکن نہیں ہے اور حدیث میں مس ذکر کو حدیث اور ناقض و منقض قرار دیا گیا ہے، پس حدیث اس بات کا تقاضہ کرتی ہے کہ مس ذکر حدیث اور ناقض وضو ہو اور کتاب اللہ کی یہ آیت جس میں استنجا بالماء کو پسند کیا گیا ہے اس بات کا تقاضہ کرتی ہے کہ مس ذکر حدیث اور ناقض وضو نہ ہو کیونکہ اگر مس ذکر حدیث ہوگا تو استنجا بالماء جو مس ذکر کے بغیر ممکن نہیں ہے تطہیر نہیں ہوگا حالانکہ استنجا بالماء کا تطہیر ہونا آیت سے ثابت ہے۔ پس علماء احناف نے حدیث مس ذکر کو آیت کے مخالف ہونے کی وجہ سے ترک کر دیا ہے۔ مصنف نے دوسری نظیر بیان کرتے ہوئے کہا ہے کہ خبر واحد أَيْتَمَلَأُوا كَفَّ نَكَحَتْ نَفْسَهَا بغير اذن ولما فأنكحها باطل باطل، اس پر دلالت کرتی ہے کہ عورتوں کو نکاح کا اختیار نہ ہو اور قرآن کی آیت فَلَا تَقْضُوهُنَّ أَنْ يَبْلُغْنَ أَهْلَهُنَّ (عورتوں کو مت روکو کہ وہ اپنا نکاح اپنے سابقہ شوہروں سے کریں) اس پر دلالت کرتی ہے کہ عورتیں نکاح کے مسئلہ میں مختار ہیں اولیاء کے اجازت کی محتاج نہیں ہیں۔ پس مذکورہ حدیث چونکہ آیت کے مخالف ہے اس لئے علماء احناف نے آیت کی وجہ سے حدیث کو ترک کر دیا ہے اور اس بات کے قائل ہو گئے ہیں کہ عورتیں اپنا نکاح خود کر سکتی ہیں اپنے نکاح میں اولیاء کی اجازت کی محتاج نہیں ہیں اگرچہ حضرات شوافع کے نزدیک بغیر اذن ولی کے عورتوں کا نکاح صحیح نہیں ہے۔

وَمِثَالُ الْعَرَضِ عَلَى الْخَبَرِ الْمَشْهُورِ رَوَايَةُ الْقَضَاءِ بِشَاهِدٍ وَبِئْسَ مَا فَانَتْ خُرُوجُ
مُخَالَفًا لِقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ الْبَيْتَةُ عَلَى الْمَدْعَى وَالْيَمِينُ عَلَى مَنْ أَنْكَرَ -

ترجمہ اور خبر واحد کو خبر مشہور پر پیش کرنے کی نظیر ایک گواہ اور قسم پر فیصلہ دینے کی روایت ہے کہ چونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد "الْبَيْتَةُ عَلَى الْمَدْعَى وَالْيَمِينُ عَلَى مَنْ انْكَرَ" کے مخالف ہے۔

تشریح مصنف کہتے ہیں کہ خبر واحد کو خبر مشہور پر پیش کرنے کی نظیر یہ ہے کہ خبر واحد ابو ہریرہؓ کی یہ حدیث ہے "ان النبي صلى الله عليه وسلم قضى بشاره وبيمين" آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک

گواہ اور قسم پر فیصلہ دیا ہے۔ اور خبر مشہور ابن عباسؓ کی یہ حدیث ہے "الْبَيْتَةُ عَلَى الْمَدْعَى وَالْيَمِينُ عَلَى مَنْ انْكَرَ" مدعی پر گواہ لانا ہے اور منکر (مدعی علیہ) پر قسم کھانا ہے۔ مسئلہ کی صورت یہ ہے کہ ایک آدمی نے دوسرے پر مال کا دعویٰ کیا اور وہ اپنے دعویٰ پر صرف ایک گواہ پیش کر سکا حالانکہ نصاب شہادت دو گواہ ہیں تو کیا ایسی صورت میں مدعی سے قسم لے کر اس کے حق میں فیصلہ کرنے کی اجازت ہے یا نہیں؟ بعض حضرات اس کی اجازت دیتے ہیں اور حدیث ابو ہریرہؓ سے استدلال کرتے ہیں لیکن جہور اس کی اجازت نہیں دیتے لارودہ حدیث ابن عباسؓ جو حدیث مشہورہ سے استدلال کرتے ہیں اس طور پر کہ حدیث میں بیئہ اور یمن کو مدعی اور منکر کے درمیان تقسیم کیا گیا ہے یعنی بیئہ کو مدعی پر لازم کیا گیا ہے اور یمن کو منکر اور مدعی علیہ پر لازم کیا گیا ہے، پس مدعی سے اگر ایک گواہ کے ساتھ قسم لینے کی اجازت دیجائے تو یہ شرکت ہوئی حالانکہ تقسیم، شرکت کے منافی ہے اس لئے جہور کہتے ہیں کہ مدعی سے ایک گواہ کے ساتھ قسم لینے کی اجازت نہیں ہے۔ ملاحظہ فرمائیے خبر واحد اس بات کا تقاضہ کرتی ہے کہ مدعی سے گواہ کے ساتھ قسم لینا جائز ہے اور خبر مشہور اس بات کا تقاضہ کرتی ہے کہ مدعی سے ایک گواہ کے ساتھ قسم لینا ناجائز ہے پس خبر واحد چونکہ خبر مشہور کے مخالف ہے اس لئے خبر واحد کو ترک کر دیا گیا اور خبر مشہور پر عمل کیا گیا ہے۔

وَبِاعْتِبَارِ هَذَا الْمَعْنَى قُلْنَا خَبَرَ الْوَاحِدِ إِذَا خَرَجَ مُخَالَفًا لِلظَّاهِرِ لَا يَعْمَلُ بِهِ وَ
مِنْ صَوْنِ مُخَالَفَةِ الظَّاهِرِ عَدَمَ إِشْتِهَارِ الْخَبَرِ فِيمَا يَعْقُرُ بِهِ الْبَلْوَى فِي الصَّدْرِ
الْأَوَّلِ وَالشَّارِحُ لَا نَهَمَ لَا يَشْتَهَرُونَ بِالتَّقْصِيرِ فِي مُتَابَعَةِ السَّنَةِ فَإِذَا لَمْ يَشْتَهَرِ
الْخَبَرُ مَعَ شِدَّةِ الْحَاجَةِ وَعُمُومِ الْبَلْوَى كَانَ ذَلِكَ عَلَامَةً عَدَمِ صِحَّتِهِ -

ترجمہ اور اسی معنی کے اعتبار سے ہم نے کہا کہ خبر واحد جب ظاہر کے مخالف ہو تو خبر واحد پر عمل نہیں کیا جائیگا اور مخالفت ظاہر کی صورتوں میں خبر کا اس مسئلہ میں مشہور نہ ہونا ہے جس کے ساتھ عموم بلوی ہو صحابہ اور تابعین کے دور میں کیونکہ یہ حضرات حدیث کی متابعت میں کوتاہی کرنے کے ساتھ متہم نہیں ہیں پس جب حدیث شدت حاجت اور عموم بلوی کے باوجود مشہور نہیں تو یہ اس کے صحیح نہ ہونے کی علامت ہوگی۔

تشریح مصنف کہتے ہیں کہ راویوں کے احوال کے اختلاف کی وجہ سے ہم کہتے ہیں کہ اگر خبر واحد ظاہر کے مخالف ہو تو خبر واحد پر عمل نہیں کیا جائیگا۔ مثلاً صحابہ اپنی روایت کردہ حدیث کے خلاف عمل کریں

تو خلاف ظاہر ہونے کی وجہ سے اس حدیث پر عمل نہیں کیا جائیگا کیونکہ صحابی اپنی مروی کے خلاف یا تو اس وقت عمل کرتا ہے جب اس کو اپنی مروی کے منسوخ ہونے کا علم ہو گیا ہو یا اس کو بھول گیا ہو یا اس سے غافل ہو گیا ہو یا عداً اس کے خلاف عمل کیا ہو۔ پہلی صورت میں حدیث پر اس لئے عمل نہیں کیا جائیگا کہ حدیث منسوخ پر عمل کرنا حرام ہے اور دوسری اور تیسری صورت میں اس لئے عمل نہیں کیا جائیگا کہ مغفل اور ناسی کی روایت ساقط ہے اور حدیث ساقط مردود ہوتی ہے اس لئے یہ حدیث مردود اور ناقابل عمل ہوئی اور جو بھٹی صورت میں اس لئے عمل نہیں کیا جائے گا کہ حدیث کے خلاف عمل کرنے کی وجہ سے راوی فاسق ہے اور فاسق کی حدیث مردود ہوتی ہے لہذا اس کی حدیث مردود اور ناقابل عمل ہوگی۔ مثلاً حدیث ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان ینزع یدہ یمیناً عند الشکر کوع وعند ما رفع المرأئین من الشکر کوع ابن عمر سے مروی ہے اور مجاہد سے بطریق صحت ثابت ہے کہ میں چند سال ابن عمر کے ساتھ رہا مگر آپ نے سوائے تکبیر تحریمہ کے کہیں رفع یدین نہیں کیا۔ بس مجاہد کے اس مشاہدہ سے ثابت ہوا کہ ابن عمر نے اپنی مروی پر عمل نہیں کیا ہے لہذا ابن عمر کی یہ مروی متروک ہوگی۔ اسی طرح عائشہ نے روایت کی ہے ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال ایما امرأة نکحت بغیر اذن ولیہا فیکاحها باطل۔ پھر عائشہ نے اپنے بھائی عبدالرحمن بن ابی بکر کی بیٹی کا نکاح ایسے وقت کیا جب عبدالرحمن موجود نہیں تھے حالانکہ وہ اپنی بیٹی کے ولی ہیں گویا عائشہ نے اپنی حدیث کے خلاف بغیر اذن ولی کے نکاح کیا، لہذا عائشہ کی یہ حدیث بھی متروک ہوگی۔ اسی طرح ابو ہریرہ سے مروی ہے ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال اذا شرب الکلب فی اناء احدکم فلیفسد سبعا آخرھا بالتراب، جب تمہارے برتن میں پی لے تو اس کو سات بار دھوئے آخری بار مٹی سے۔ پھر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد ابو ہریرہ نے تین بار دھونے کا فتویٰ دیتے تھے اور فتویٰ ایسا ہے جیسا کہ عمل کرنا گویا ابو ہریرہ نے اپنی مروی کے خلاف عمل کر رہے تھے لہذا ابو ہریرہ کی یہ مروی بھی متروک العمل ہوگی۔ منصف فرماتے ہیں کہ خبر واحد کا ظاہر کے مخالف ہونا اس کی ایک صورت یہ ہے کہ خبر واحد میں ایسا حکم بیان کیا گیا ہو جس میں عام لوگ مبتلا ہوں اور اس سے عام لوگوں کی ضرورت معلق ہو مگر اس کے باوجود صحابہ اور تابعین کے دور میں وہ خبر مشہور نہ ہوئی ہو، بس شدت حاجت اور عجم بلوئی کے باوجود خبر کا مشہور نہ ہونا اس بات کی علامت ہے کہ وہ خبر صحیح نہیں ہے اگر وہ حدیث صحیح ہوتی تو عجم بلوئی اور شدت حاجت کی وجہ سے عہد صحابہ اور تابعین میں یہ حدیث ضرور مشہور ہوتی، کیونکہ صحابہ اور تابعین کے بارے میں یہ وہم نہیں کیا جاسکتا ہے کہ انہوں نے سنت نبوی کی پیروی میں کوتاہی کی ہوگی۔

وَمِثْلُ ذَٰلِكَ فِي الْحُكْمِيَّاتِ إِذَا أَخْبَرَ وَاحِدٌ أَنَّ امْرَأَتَهُ حَرَمَتْ عَلَيْهِ بِالسَّرِّ صَاعَ الطَّابِرَانِيِّ
جَائِزٌ أَنْ يَغْتَبِدَ عَلَى خَيْرٍ وَيَتَزَوَّجَ أُخْتَهَا وَلَوْ أَخْبَرَهُ أَنَّ الْعَقْدَ كَانَ بَاطِلًا لِحُكْمِ
السَّرِّ صَاعٍ لَا يَقْبَلُ خَيْرَةٌ وَكَذَٰلِكَ إِذَا أُخْبِرَتِ الْمَرْأَةُ بِمَوْتِ مَرْجُحِهَا أَوْ طَلَاقِهِ

اَيَّاهَا وَهُوَ غَائِبٌ جَا زَانَ تَعْتَمِدَ عَلَى خَيْرِهِ وَتَتَزَوَّجَ بِغَيْرِهِ وَلَوْ اشْتَبَهَتْ عَلَيْهِ
الْقِبْلَةَ فَأَخْبَرَهُ وَاحِدٌ عَنْهَا وَجَبَ الْعَمَلُ بِهِ وَلَوْ وَجَدَ مَاءً لَا يَعْلَمُ حَالَهُ فَأَخْبَرَهُ
وَاحِدٌ عَنِ النَّجَاسَةِ لَا يَتَرَضَّاهُ بَلْ يَتَيَمَّمُ -

ترجمہ اور اس کی مثال احکام شرع میں یہ ہے کہ جب کسی کو خبر دیا جائے کہ اس کی بیوی اس پر رضاعت طاری کی وجہ سے حرام ہو گئی ہے تو اس کی خبر پر اعتماد کرنا جائز ہے اور اپنی اس بیوی کی بہن سے نکاح کرنا جائز ہے اور اگر اس کو خبر دی کہ حکم رضاعت کی وجہ سے عقد نکاح باطل تھا، تو اس کی خبر مقبول نہ ہوگی۔ اور اسی طرح اگر عورت کو خبر دی گئی اس کے شوہر کے مرنے کی یا شوہر کے اس کو طلاق دینے کی اور شوہر غائب ہے تو جائز ہے کہ عورت اس کی خبر پر اعتماد کرے اور اس کے علاوہ سے نکاح کرے۔ اور اگر کسی پر قبلہ مشتبہ ہو گیا پھر اس کو کسی نے قبلہ کے بارے میں خبر دی تو اس پر عمل کرنا واجب ہے اور اگر کسی نے ایسا پانی پیا یا جس کا حال معلوم نہیں ہے پھر اس کو کسی نے نجاست کے بارے میں خبر دی تو وہ اس سے وضو نہ کرے بلکہ تیمم کرے۔

تشریح مصنف فرماتے ہیں کہ اگر خبر واحد ظاہر کے مخالف ہو تو وہ خبر مردود ہوتی ہے۔ احکام شرعیہ میں اس کی مثال یہ ہے کہ ایک آدمی نے ایک شیر خوار بچی سے نکاح کیا اس کے بعد اس بچی نے اپنے شوہر کی ماں کا دودھ پی لیا پس ایک ثقہ آدمی نے شوہر کو خبر دی کہ تمہاری بیوی نے تمہاری ماں کا دودھ پی لیا ہے تو شوہر کے لئے یہ بات جائز ہوگی کہ وہ اس خبر کی خبر پر اعتماد کرے اور اپنی اس بیوی کی بہن سے نکاح کرے کیونکہ یہ خبر ظاہر کے مخالف نہیں ہے بلکہ ظاہر کے عین مطابق ہے اور جب یہ خبر ظاہر کے مخالف نہیں ہے تو اس خبر کو قبول کیا جائیگا۔

عبارت میں رضاعت طاری سے مراد وہ ہی رضاعت ہے جو نکاح پر طاری ہوتی ہو یعنی نکاح کے بعد لائی گئی ہو اور اگر کسی نے خبر دی کہ تمہارا نکاح باطل ہے اور باطل اس لئے ہے کہ نکاح سے پہلے تمہاری اس بیوی نے تمہاری ماں کا دودھ پیا ہے لہذا یہ تمہاری رضاعتی بہن ہوئی اور رضاعتی بہن کے ساتھ نکاح باطل ہوتا ہے لہذا یہ نکاح باطل ہے تو مخبر کی یہ خبر مقبول نہ ہوگی اور شوہر کے لئے اپنی اس بیوی کی بہن کیساتھ نکاح کرنا جائز نہ ہوگا کیونکہ یہ خبر ظاہر کے مخالف ہے اور ظاہر کے مخالف اس لئے ہے کہ نکاح جب ہوتا ہے تو اس کی شہرت بھی ہوتی ہے اور بہت سے لوگ بھی جمع ہوتے ہیں اگر رضاعت ثابت ہوتی تو زوجین پر، گواہوں پر اور ان کے اقربا پر مٹھتی نہ رہتی، نکاح کی کوئت کوئی نہ کوئی اس کا ذکر ضرور کرتا پس جب نکاح کے وقت کسی نے ظاہر نہیں کیا تو اب ظاہر کرنا اور خبر دینا خلاف ظاہر ہے اور خلاف ظاہر خبر جو کہ مقبول نہیں ہوتی اس لئے یہ خبر بھی مقبول نہ ہوگی اور مرد کا نکاح بدستور باقی رہے گا۔

اسی طرح جب عورت کو کسی ایک آدمی نے یہ خبر دی کہ تمہارا شوہر مر گیا ہے یا اس نے تمہیں تین طلاقیں دیدی ہیں اور شوہر غائب ہے تو یہ خبر جو کہ ظاہر کے خلاف نہیں ہے اس لئے یہ خبر مقبول ہوگی یعنی عورت کے لئے اس خبر پر اعتماد کرنا جائز ہوگا اور عدت کے بعد دوسرے کسی مرد سے نکاح کرنا درست ہوگا۔ اور اگر کسی نمازی پر قبلہ مشتبہ

ہوگی اور اس کو کسی نے خبر دی کہ قبلہ اس طرف ہے تو اس کے لئے اس خبر پر عمل کرنا واجب ہوگا کیونکہ یہ غیر ظاہر کے خلاف نہیں ہے۔ اسی طرح اگر کسی کو پانی ملا اور اس کو اس کا پیک یا ناپاک ہونا معلوم نہیں ہے، پھر ایک آدمی نے خبر دی کہ یہ پانی ناپاک ہے تو اس کی یہ خبر جو کہ ظاہر کے مخالف نہیں ہے اس لئے مقبول ہوگی اور اس شخص کے لئے اس پانی سے وضو کرنا جائز نہ ہوگا بلکہ تیمم کر کے نماز پڑھنا جائز ہوگا۔

فصلٌ خَبْرُ الْوَاحِدِ حُجَّتُهُ فِي أَرْبَعَةِ مَوَاضِعَ خَالِصٍ حَقِّ اللَّهِ تَعَالَى مَا لَيْسَ بِعُقُوبَةٍ وَخَالِصٍ حَقِّ الْعَبْدِ مَا فِيهِ الزَّمَامُ مُحْضٌ وَخَالِصٌ حَقِّهِ مَا لَيْسَ فِيهِ الزَّمَامُ وَخَالِصٌ حَقِّهِ مَا فِيهِ الزَّمَامُ مِنْ وَجْهِ أَمَّا الْأَوَّلُ فَيُقْبَلُ فِيهِ خَبْرُ الْوَاحِدِ فَإِنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَبِلَ شَهَادَةَ الْأَعْرَابِيِّ فِي هِلَالِ رَمَضَانَ وَأَمَّا الثَّانِي فَيَشْتَرَطُ فِيهِ الْعَدَدُ وَالْعَدَّةُ وَنَظِيرَةُ الْمَنَازِعَاتِ وَأَمَّا الثَّلَاثُ فَيُقْبَلُ فِيهِ خَبْرُ الْوَاحِدِ عَدْلًا كَانَ أَوْ فَاسِقًا وَنَظِيرَةُ الْمُعَامَلَاتِ وَأَمَّا الرَّابِعُ فَيَشْتَرَطُ فِيهَا أَمَّا الْعَدَدُ وَالْعَدَّةُ عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ وَنَظِيرَةُ الْعَزْلِ وَالْحِجْرِ -

ترجمہ خبر واحد چار موقعوں میں حجت ہے خالص حق اللہ جو عقوبت نہ ہو، خالص حق العبد جس میں الزام محض ہو، خالص حق العبد جس میں الزام نہ ہو، خالص حق العبد جس میں بن و جہ الزام ہو۔ بہر حال اول سوا اس میں خبر واحد مقبول ہوگی اس لئے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے رمضان کے چاند کے سلسلہ میں ایک اعرابی کی شہادت قبول کی ہے اور بہر حال ثانی تو اس میں عدد اور عدالت کی شرط ہوگی اور اس کی نظیر باہمی جھگڑے ہیں اور بہر حال ثالث تو اس میں خبر واحد مقبول ہوگی عادل ہو یا فاسق ہو اور اس کی نظیر معاملات ہیں اور بہر حال رابع تو اسمیں امام صاحب کے نزدیک عدلیا عدالت کی شرط ہوگی اور اس کی نظیر وکیل کو معزول کرنا اور غلام کو روکنا ہے۔

تشریح واحد مراد ہے اور شرعی واحد وہ ہے جو شہرت اور قوائم کی حد کو نہ پہنچا ہو، یعنی اگر کوئی خبر نہ مشہور ہو اور نہ متواتر ہو تو اس کو خبر واحد کہا جائیگا پس دو گواہوں کی گواہی اور چار گواہوں کی گواہی بھی خبر واحد میں داخل ہوگی۔ الحاصل خبر واحد چار مقامات پر حجت ہوتی ہے (۱) خالصۃ اللہ کا ایسا حق جو حدود و عقوبات کے قبیل سے نہ ہو چنانچہ اللہ کا حق اگر حدود کے قبیل سے ہے تو امام کرتی، فخر الاسلام اور اتق کے نزدیک اس میں خبر واحد مقبول نہ ہوگی۔ کیونکہ حدود کا مدار اس پر ہے کہ وہ تشبیہات سے ساقط ہو جاتے ہیں اور خبر واحد میں چونکہ ایک گونہ تشبیہ ہوتا ہے اس لئے خبر واحد سے حدود کو ثابت کرنا جائز نہ ہوگا جیسا کہ قیاس سے ثابت کرنا جائز نہیں ہے اور رہا یہ سوال کہ بینہ جو عدد یا چار کی گواہی کا نام ہے خبر واحد کے حکم میں ہے جیسا کہ اوپر گذرا اس سے حدود کا

اثبات کیسے درست ہوگا حالانکہ بینہ سے حد زنا وغیرہ کا اثبات ہوتا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ بینہ کے ذریعہ حدود کا اثبات نص "فَأَسْتَشْهَدُ وَأَعْلَمُ أَنَّكُمْ لَآتِيَنَّكُمْ مِنَ اللَّهِ مَا تَحْتَسِبُونَ" کی وجہ سے خلاف قیاس ہے لہذا اس کو لے کر اعتراض کرنا درست نہیں ہے۔ الحاصل پہلا موقعہ جہاں خبر واحد حجت برقی ہے اللہ کا وہ خالص حق ہے جو حدود کے قبیل سے نہ ہو، (۲) بندے کا خالص حق جس میں محض الزام ہو، (۳) بندے کا ایسا حق جس میں الزام نہ ہو، (۴) بندے کا ایسا حق جس میں من وجہ الزام ہو۔ مصنف فرماتے ہیں کہ پہلا موقعہ یعنی خالص اللہ کا حق جس میں حدود کے معنی نہ ہوں جسے نماز، روزہ، وضو، عشر اور صدقہ الفطر وغیرہ ان میں خبر واحد کے حجت ہونے کی دلیل یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے رمضان کے چاند کے سلسلہ میں ایک اعرابی کی شہادت کو قبول فرمایا ہے اور اس اعرابی کی شہادت پر رویت کے ثبوت کا حکم دیا ہے۔ اگر اس موقعہ میں خبر واحد حجت نہ ہوتی تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ایک اعرابی کی شہادت پر رویت ہلال کے ثابت ہونے کا حکم نہ دیتے۔ ایک اعرابی کی شہادت کی وجہ سے ایک رویت پر حکم صادر فرمانا اس بات کی دلیل ہے کہ حقوق اللہ (جو حدود کے قبیل سے نہ ہوں) میں خبر واحد حجت ہے۔ دوسرا موقعہ یعنی خالص بندے کا حق جس میں دوسرے پر من کل وجہ الزام ہو اس میں خبر واحد کے حجت ہونے کے لئے دو شرطیں ہیں، ایک عدد یعنی کم از کم دو مرد ہوں یا ایک مرد اور دو عورتیں ہوں۔ دوم عدالت یعنی دونوں دیندار ہوں، عدد کا شرط ہونا تو باری تعالیٰ کے قول "وَأَسْتَشْهَدُ وَأَعْلَمُ أَنَّكُمْ لَآتِيَنَّكُمْ مِنَ اللَّهِ مَا تَحْتَسِبُونَ" سے ثابت ہے اور عدالت کا شرط ہونا آؤنِ عَدْلٍ مِّنْكُمْ سے ثابت ہے۔ الحاصل بندے کا حق جس میں دوسرے پر محض الزام ہو اس میں خبر واحد کے مقبول ہونے کے لئے عدد اور عدالت شرط ہے۔ اس کی نظیر منازعات یعنی مال کے مقدمات ہیں۔ مثلاً ایک آدمی نے دوسرے پر دعویٰ کیا کہ اس نے یہ غلام بیچا ہے یا دعویٰ کیا کہ اس نے یہ غلام خریدا ہے یا یہ دعویٰ کیا کہ میرے اس بھائی کو میرے بیٹے نے قتل کر دیا ہے یا یہ دعویٰ کیا کہ اس نے یہ غلام بیچا ہے یا یہ دعویٰ کیا کہ اس نے یہ غلام خریدا ہے یا یہ دعویٰ کیا کہ اس نے یہ غلام بیچا ہے یا یہ دعویٰ کیا کہ اس نے یہ غلام خریدا ہے۔ لے دو عادل گواہ پیش کرنا ضروری ہوگا یعنی گواہوں کے لئے عدد بھی شرط ہوگا اور عدالت بھی شرط ہوگی۔ اور تیسرا موقعہ یعنی حقوق العباد جن میں الزام نہ ہو اس موقعہ میں خبر واحد مقبول ہوگی خبر دینے والا عادل ہو یا فاسق ہو بلکہ کافر ہو یا مسلمان ہو۔ سچا اور سچا ہو یا باطنی ہو اور اس کی نظیر وہ معاملات ہیں جس کو لوگ کرتے ہیں اور ان میں کسی پر الزام نہیں ہوتا۔ مثلاً ایک آدمی نے خبر دی کہ زید نے بکر کو دیکھ لیا ہے یا یہ خبر دی کہ مولیٰ نے اپنے فلاں غلام کو تجارت کی اجازت دی ہے تو اس خبر کی بنا پر وکیل اور غلام کے لئے کام کرنے کی اجازت ہوگی خبر دینے والا عادل ہو یا فاسق ہو بلکہ کافر ہو یا مسلمان ہو، عاقل ہو یا باطن ہو۔ اور دلیل اس کی یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم عادل اور فاسق دونوں کا ہدیہ قبول فرماتے تھے۔ یعنی اگر عادل نے خبر دی کہ یہ ہدیہ ہے صدقہ نہیں ہے تو اس کو قبول فرمایا اور اگر فاسق نے یہ خبر دی تو اس کو قبول فرمایا۔ حاصل یہ کہ آپ نے عادل اور فاسق دونوں کی خبر کو قبول کیا ہے۔ اور جو تھا موقعہ یعنی حقوق العباد جن میں من وجہ الزام ہو اور من وجہ الزام نہ ہو اس موقعہ میں حضرت امام صاحب کے نزدیک عدد اور عدالت میں سے ایک کا پایا جانا ضروری ہے۔ یعنی

دوستور الحال آدمی خریدیں یا ایک عادل آدمی خریدے اور دلیل اس کی یہ ہے کہ اگر اس موقع میں الزام محض ہوتا تو عدل اور عدالت دونوں شرط ہوتے اور اگر بالکل الزام نہ ہوتا تو دونوں شرط نہ ہوتے، پس جب کچھ الزام ہے اور کچھ نہیں تو ان دونوں میں سے ایک شرط ہوگا اس کی نظیر عزل اور حجر ہے یعنی اگر دوستور الحال آدمی یا ایک دیندار آدمی دلیل کو خریدے کہ مؤکل نے تجھ کو معزول کر دیا ہے یا بعد ما ذون فی التجارت کو خریدے کہ تیرے مولیٰ نے تجھ کو تجارت سے روک دیا ہے تو یہ خبر مقبول ہوگی اور اس کے نتیجے میں دلیل کو معزول ہونا پڑیگا اور غلام کو تجارت سے دست بردار ہونا پڑیگا۔ ان دونوں میں بین وجه الزام تو اس لئے ہے کہ عزل اور حجر کے بعد مؤکل اور مولیٰ کے حق میں ان کا عمل باطل ہو جائیگا اگر کوئی عمل کریئے تو اس کی ذمہ داری انہیں پر عائد ہوگی، اور الزام کا نہ ہونا اس لئے ہے کہ مؤکل نے دلیل بنا کر جس طرح اپنے حق میں تصرف کیا ہے اسی طرح اس کو معزول کر کے اپنے حق میں تصرف کیا ہے۔ اور مولیٰ نے غلام کو تجارت کی اجازت دیکر جس طرح اپنے حق میں تصرف کیا ہے اسی طرح تجارت سے روک کر اپنے حق میں تصرف کیا ہے اور اپنے حق میں تصرف کرنا کسی پر الزام نہیں ہوتا لہذا عزل اور حجر دلیل اور غلام پر الزام نہیں ہوگا۔

الْبَحْثُ الثَّالِثُ فِي الْإِجْمَاعِ

ترجمہ

تیسری بحث اجماع سے متعلق ہے۔

تشریح

سنت کے مباحث سے فراغت کے بعد مصنف نے اجماع کے مباحث کو ذکر کیا ہے۔ جب کوئی شخص کسی کام کا ارادہ نکلتے ہیں اجماع کے دو معنی ہیں (۱) عزم اور بیعت ارادہ کرنا (۲) اتفاق۔ جب کوئی شخص کسی کام کا ارادہ کر لیتا ہے تو اس وقت کہا جاتا ہے اجماع فلاں علی کذا فلاں نے اس کام کا عزم کر لیا ہے۔ باری تعالیٰ کا قول فَاجْتَمِعُوا أَمْوَالَكُمْ سَبْعَ سَبْعٍ لِقَامِ كَعْنَمِكُمْ (اسی معنی میں مستعمل ہے، اسی معنی میں تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ قول ہے لَا صِيَامَ لَكُمْ يَجْمَعُ الصِّيَامُ مِنَ اللَّيْلِ جس شخص نے رات میں روزے کا عزم اور ارادہ نہیں کیا اس کا روزہ درست نہیں ہوگا۔ دوسرے معنی کا اعتبار کرتے ہوئے کہا جاتا ہے اجماع المقوم علی کذا قوم نے اس کام پر اتفاق کر لیا ہے۔ مذکورہ دونوں معنی کے درمیان فرق یہ ہے کہ اجماع بمعنی عزم ایک شخص کی طرف سے متصور ہوتا ہے لیکن اجماع بمعنی اتفاق کے لئے کم از کم دو شخص کا ہونا ضروری ہے۔ شریعت کی اصطلاح میں ایک مخصوص اتفاق کا نام اجماع ہے یعنی کسی ایک زمانہ میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی امت کے صالح مجتہدین کا کسی واقعہ اور امر پر اتفاق کر لینا اجماع کہلاتا ہے، تعریف میں اتفاق سے اشتراک مراد ہے اور یہ قول، فعل اور اعتقاد سب کو شامل ہے، یعنی اس امت کے مجتہدین کسی قول میں شریک ہوں یا فعل میں شریک ہوں یا اعتقاد میں شریک ہوں تمام صورتوں میں اجماع متحقق ہو جاتا ہے۔ اول کو اجماع قولی، دوم کو اجماع فعلی اور سوم کو اجماع اعتقادی کہا جاتا ہے مثلاً اگر کوئی شیئی قول کے سبیل سے ہو اور ایک زمانے کے تمام مجتہدین اس پر اتفاق کر لیں اور یہ کہیں اَجْمَعْنَا عَلٰی هَذَا تو یہ قولی اجماع ہوگا۔ اور اگر کوئی شیئی فعل کے سبیل سے ہو اور تمام مجتہدین اس پر عمل شروع کر دیں تو یہ فعلی اجماع ہوگا جیسے مضاربت

مزارعت اور شرکت فعلی اجماع سے ثابت ہیں۔ اور اگر کوئی شئی اعتقاد کے قبیل سے برادر تمام مجتہدین اس پر اعتقاد کر لیں تو یہ اعتقادی اجماع ہوگا جیسے شیخین (ابوبکر، عمر) کی فضیلت پر تمام مجتہدین کا اعتقاد ہے۔ اور اگر کسی قول یا فعل یا اعتقاد پر بعض مجتہدین اتفاق کر لیں اور باقی سکوت کریں یہاں تک کہ غور و فکر کی مدت گزر جائے اور وہ اس کا رد نہ کریں تو یہ اجماع سکوتی کہلاتا ہے جس کے احکام تو قائل ہیں لیکن امام شافعی قائل نہیں ہیں۔

اجماع کے حجت ہونے میں اختلاف ہے چنانچہ نظام معتزلی، خوارج اور اکثر افاضی اجماع کی حجت کا انکار کرتے ہیں اور اس کے وقوع کو محال قرار دیتے ہیں لیکن جمہور مسلمین اجماع کی حجت کے قائل ہیں۔ منکرین کی دلیل یہ ہے کہ ایک زمانے کے تمام مجتہدین کے اقوال کو ضبط کرنا ناممکن ہے کیونکہ ان کی تعداد بھی کثیر ہوگی اور ان کے شہدوں اور مکانات میں بھی بعد ہوگا۔ پس ان کی کثرت تعداد، تباہ دیار اور تباہ امن کے ہوتے ہوئے ان کے اقوال کو ضبط کرنا کیسے ممکن ہو سکتا ہے اور جب یہ ناممکن ہے تو کسی واقعہ میں پوری امت کے مجتہدین کے قول کی معرفت بھی متعذر اور ناممکن ہوگی اور جب تمام مجتہدین کے اقوال کی معرفت متعذر اور محال ہے تو کسی امر اور واقعہ پر تمام مجتہدین کا اجماع بھی ناممکن اور محال ہوگا۔ جمہور مسلمین کی دلیل یہ ہے کہ باری تعالیٰ نے فرمایا ہے وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ

بَعْدَ مَا بَيَّنَّ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُرْسَلِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصَلِّهِمْ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيرًا، اور جو کوئی مخالفت کرے رسول کی جگہ کھل چکی اس پر سیدھی راہ اور چلے سب مسلمانوں کے رستے کے خلاف تو ہم حوالہ کریں گے اس کو وہی طرف جو اس نے اختیار کی ہے اور ڈالیں گے اس کو دوزخ میں اور وہ بہت بری جگہ پہنچا۔ اس آیت سے استدلال اس طور پر کیا گیا ہے کہ باری تعالیٰ نے رسول کی مخالفت اور غیر سبیل مؤمنین کے اتباع پر وعید بیان فرمائی ہے اور جن چیزوں پر وعید بیان کی جائے وہ حرام ہوتی ہے لہذا رسول کی مخالفت اور غیر سبیل مؤمنین کا اتباع دونوں بایں حرام ہوں گی اور جب یہ دونوں بایں حرام ہیں تو ان کی اضداد یعنی رسول کی موافقت اور سبیل مؤمنین کا اتباع واجب ہوگا۔ الحاصل اس آیت سے سبیل مؤمنین کے اتباع کا واجب ہونا ثابت ہو گیا اور مؤمنین کی سبیل اور اختیار کردہ رہ ہی کا نام اجماع ہے لہذا اجماع کے اتباع کا واجب ہونا ثابت ہو گیا اور جب اجماع کا اتباع واجب ہے تو اس کا حجت ہونا ثابت ہو گیا۔ الحاصل اس آیت سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ اجماع امت حجت شرعی ہے اور اس کا ماننا ضروری ہے۔ دوسری دلیل باری تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا اِنَّ اِسْمَ الْاٰیَةِ اسْتِدْلَالِ اس طور پر ہوگا کہ حق تعالیٰ نے تفریق سے نہی فرمائی ہے اور تفریق نام ہے خلاف اجماع کا پس خلاف اجماع منہی عنہ ہوگا اور جب خلاف اجماع منہی عنہ ہے تو اجماع مأمور بہ اور واجب الاتباع ہوگا اور جب اجماع واجب الاتباع ہے تو اس کا ماننا لازم ہوگا اور وہ خود حجت شرعی ہوگا۔ اجماع کا حجت شرعی ہونا احادیث سے بھی ثابت ہے۔ (۱) لَا تَجْتَمِعُ اُمَّتِي عَلَى الضَّلَالَةِ مِثْرِي اُمَّتٍ ضَلَّاتٍ بِرِاْفَاقٍ نِهْنِ كَسْتِي هٗ، (۲) لَمْ يَكُنِ

اللَّهُ لِيَجْمَعَ اُمَّتِي عَلَى الضَّلَالَةِ اِنَّهُ تَعَالَىٰ مِثْرِي اُمَّتٍ كَوْضَلَّاتٍ بِرِاْكْتِهَآ نِهْنِ كَرِيْسِ كِ، (۳) مَا رَاَهُ الْمُرْسَلُونَ حَسَنًا فَلَهُ عِنْدَ اللَّهِ حَسَنٌ جَمِيْرٌ كُوْمَسْلَامُوْنَ نِ اِجْمَاعٍ سَبْحَا وَهُ الشَّرْكَ نِزْدِيْكِ كَبْحِي اِجْمَاعِ هٗ، (۴) عَلَيْكُم

بالمسواد الاعظم سواد اعظم اور غالب اکثریت کا اتباع کر دو، (۵) يَدُ اللَّهِ عَلَى الْجَمَاعَةِ جَمَاعَتِ الشَّرِّ كَيْفَ سَابِقِ
 ۶۶) عَنْ مَعَاذِ بْنِ جَبَلٍ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِنَّ الشَّيْطَانَ ذُو نَسْبٍ
 الْإِنْسَانَ كَذَبَ الْغَنَمِ يَا خَذَّ الشَّاةَ وَالْقَاصِيَةَ وَالنَّاجِيَةَ وَإِيَّاكُمْ وَالشَّعَابَ وَعَلَيْكُمْ بِالْجَمَاعَةِ -
 شیطان انسان کا بھیڑ یا ہے بکریوں کے بھیڑیوں کی طرح ہے ایسی ہونے والی، الگ ہونے والی اور ایک طرف ہونے
 والی کو کھا جاتا ہے تم لوگ تمبیوں اور برادریوں میں بیٹنے سے بچو، تم پر جماعت کے ساتھ رہنا لازم ہے۔ (۷)
 مَنْ خَرَجَ مِنَ الْجَمَاعَةِ قَدَرٌ يَنْتَبِرُ فَقَدْ خَلَعَ رِبْعَةَ الْإِسْلَامِ عَنْ عُنُقِهِ جو شخص ایک بالشت کے بقدر جماعت
 سے ہٹا اس نے اسلام کا پھندا اپنی گردن سے نکال دیا۔ یہ تمام احادیث اس بات پر دلالت کرتی ہیں کہ یہ امت
 اجتماعی طور پر خطا سے معصوم ہے، یعنی پوری امت خطا اور ضلالت پر اتفاق کرنے ایسا نہیں ہو سکتا ہے اور جب
 ایسا ہے تو اجماع امت کا ماننا لازم اور ان کا حجت شرعی ہونا ثابت ہوگا۔ دلیل عقلی سے بھی اجماع کا حجت ہونا ثابت
 ہے، اس طور پر ہمارے نبی صلی اللہ علیہ وسلم خاتم الانبیاء ہیں اور آپ کی شریعت دائمی ہے پس اگر ایسا حادثہ پیش
 آجائے جس میں کوئی نص قطعی نہ ہو تو اس کے حکم پر امت کو اجماع منعقد کرنا پڑیگا اگر اس کے اجماع کو موجب
 قطعیت اور مفید یقین قرار نہ دیا جائے تو ان سے حق نکل جائیگا اور افراد امت خطا میں گرفتار ہوں گے اور جب
 ایسا ہوگا تو آپ کی شریعت منقطع ہو جائے گی، اور پوری شریعت دائمی نہ ہوگی حالانکہ یہ اخبار شرع کے خلاف
 ہے۔ پس آپ کی شریعت کو دائمی بنانے کے لئے اجماع کے حجت قطعی ہونے کا ہونا لازم اور واجب ہوگا۔
 منکرین کی دلیل ظاہر البطلان ہے کیونکہ اگر جدوجہد کی جائے تو ایک زمانے کے علماء کے اقوال کی معرفت ناممکن
 نہیں ہے بلکہ عین ممکن خاص طور سے اس زمانہ میں (ماخوذ از فیض سبحانی ۲۷) جیل احمد عظیمی دلولہ دیہ

فَصَلِّ إِجْمَاعَ هَذِهِ الْأُمَّةِ نَعْدَ مَا تَوَقَّى رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي
 فُرُوعِ الدِّينِ حُجَّةً مَوْجِبَةً لِلْعَمَلِ بِهَا شَرْعًا كَمَا أَمَّتْ لِهَذِهِ الْأُمَّةِ - ثُمَّ الْأَجْمَاعُ
 عَلَى أَرْبَعَةِ أَقْسَامٍ إِجْمَاعُ الصَّحَابَةِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ عَلَى حُكْمِ الْحَادِثَةِ نَصًّا ثُمَّ
 إِجْمَاعُهُمْ بِنَصِّ الْبَعْضِ وَسُكُوتِ الْبَاقِينَ عَنِ الرَّدِّ ثُمَّ إِجْمَاعُ مَنْ بَعْدَهُمْ فِيمَا لَمْ
 يُوجَدْ فِيهِ قَوْلُ السَّلَفِ ثُمَّ الْأَجْمَاعُ عَلَى أَحَدِ اقْوَالِ السَّلَفِ أَمَا الْأَوَّلُ فَهُوَ بَيِّنَاتٌ
 آيَةٌ مِنْ كِتَابِ اللَّهِ تَعَالَى ثُمَّ الْأَجْمَاعُ بِنَصِّ الْبَعْضِ وَسُكُوتِ الْبَاقِينَ فَهُوَ جَمَلَةٌ
 الْمُتَوَاتِرَةُ ثُمَّ إِجْمَاعُ مَنْ بَعْدَهُمْ بَيِّنَاتٌ الْمَشْهُورَةُ مِنَ الْأَخْبَارِ ثُمَّ إِجْمَاعُ
 السَّاجِرِينَ عَلَى أَحَدِ اقْوَالِ السَّلَفِ بَيِّنَاتٌ الصَّحِيحَةُ مِنَ الْأَحَادِ وَالْمَعْتَبَرَةُ فِي هَذَا الْبَابِ
 إِجْمَاعُ أَهْلِ الرَّأْيِ وَالْأَجْتِهَادِ فَلَا يُعْتَبَرُ بِقَوْلِ الْعَوَامِّ وَالْمَتَكَلِّمِ وَالْمَحْدَثِ الَّذِي
 لَا بَصِيرَةَ لَهُ فِي أَصُولِ الْفِقْهِ -

ترجمہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد فروعِ دین میں اس امت کا اجماع حجت ہے اس امت کی کرامت کے پیش نظر اس پر عمل کرنا واجب ہے، پھر اجماع کی چار قسمیں ہیں بصراحت کسی واقعہ کے حکم پر حضراتِ صحابہ کا اجماع پھر صحابہ کا اجماع بعض کی تصریح اور ذکر کرنے سے باقی کے سکوت کے ساتھ پھر صحابہ کے بعد حضرات کا اجماع اس مسئلہ میں جس میں صحابہ کا کوئی قول موجود نہ ہو پھر صحابہ کے اقوال میں سے ایک قول پر اجماع بہر حال اجماع کی پہلی قسم تو وہ کتاب اللہ کی آیت کے مرتبہ میں ہے پھر بعض کی تصریح اور باقی کے سکوت کے ساتھ اجماع تو وہ خبر متواتر کے مرتبہ میں ہے پھر صحابہ کے بعد والوں کا اجماع خبر مشہور کے مرتبہ میں ہے پھر صحابہ کے اقوال میں سے ایک قول پر متاخرین کا اجماع تو وہ صحیح خبر واحد کے مرتبہ میں ہے اور اس بات میں اہلِ رائے اور اہلِ اجتہاد کا اجماع معتبر ہے پس عوام اور متکلم اور اس محدث کا قول معتبر نہ ہوگا جس کو اصول فقہ میں بصیرت نہ ہو۔

تشریح مصنف فرماتے ہیں کہ صرف اس امت کا اجماع حجت ہے دوسری کسی امت کا اجماع حجت نہیں ہے اور جب یہ ہے کہ یہ امت دوسری امتوں کے مقابلہ میں اللہ کے نزدیک کرم اور معزز ہے پس اس امت کی تکریم اور تنظیم کو ظاہر کرنے کے لئے اس امت کے اجماع کو حجت قرار دیا گیا ہے۔ مصنف کہتے ہیں کہ اس امت کا اجماع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد حجت ہے آپ کی حیات میں حجت نہیں ہے کیونکہ آپ کی حیات میں ہر مسئلہ میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف رجوع کرنا ضروری ہے۔ مصنف فرماتے ہیں کہ اس امت کا اجماع صرف فروعِ دین میں حجت ہوگا اصولِ دین میں حجت نہیں ہوگا کیونکہ اصولِ دین مثلاً توحید، صفات، نبوت وغیرہ دلائل قطعیہ عقلیہ اور نقلیہ سے ثابت ہیں اور جب اصولِ دین دلائل عقلیہ اور نقلیہ سے ثابت ہیں تو ان کا علم بغیر اجماع کے حاصل ہو جائیگا اور جب انکا علم بغیر اجماع کے حاصل ہو گیا تو ان میں اجماع کا حجت ہونا ظاہر نہ ہوگا۔ المحاصلِ اصولِ دین میں اجماع حجت نہیں ہے بلکہ فروعِ دین میں حجت ہے۔

مصنف فرماتے ہیں کہ اجماع ایسی حجت شرعی ہے جس کے موجب پر عمل کرنا واجب ہے۔ یہاں یہ اعمتِ اصنی ہوگا کہ مصنف نے یہ تو کہا ہے کہ اجماع سے ثابت ہونے والے ہر حکم پر عمل کرنا واجب ہے لیکن یہ نہیں کہا کہ اس پر یقین اور اعتقاد رکھنا بھی ضروری ہے حالانکہ اجماع کی بعض قسمیں ایسی ہیں جن پر یقین اور اعتقاد کرنا بھی ضروری ہے اس کا جواب یہ ہے کہ مصنف نے حجتہ موجدہ للعمل اس لئے کہا ہے تاکہ یہ اجماع کی تمام انواع کو شامل ہو جائے کیونکہ اجماع کی تمام انواع پر عمل کرنا واجب ہے لیکن تمام انواع یقین اور اعتقاد کرنا ضروری نہیں بلکہ بعض پر اعتقاد کرنا ضروری ہے جیسا کہ تفصیل آگے آرہی ہے۔ فاضل مصنف کہتے ہیں اجماع کی چار قسمیں ہیں: (۱) کسی پیش آمدہ مسئلہ کے حکم پر تمام صحابہ کرام کا بصراحت اتفاق کرنا مثلاً صحابہ کا اجتماع علی کذا کہنا۔ یا تمام صحابہ کا کسی کام کو کرنا جیسے تمام صحابہ کا صدیق اکبرؓ کے ہاتھ پر بیعت کرنا۔ (۲) کسی مسئلہ کے حکم پر بعض حضراتِ صحابہ کا تصریح کرنا اور باقی کا اس کو رد کرنے سے سکوت اختیار کرنا، اسی کا نام اجماع سکوتی ہے جیسے ایک راہنما بین طلاقیں واقع کرنے سے تین کا واقع ہو جانا حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا قول ہے، دوسرے حضراتِ صحابہ نے اس پر نکیر

نہیں کی پس ان کے کیر نہ کرنے سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ یہ حضرات بھی حضرت عمرؓ کے قول سے متفق ہیں، (۳۱) اس مسئلہ میں جس میں صحابہ سے کوئی قول منقول نہ ہو صحابہؓ کے بعد کے مجتہدین کا اجماع، (۳۲) صحابہ کے اقوال میں سے ایک قول برتتا آخرین کا اجماع۔ مصنف فرماتے ہیں کہ اجماع کی چاروں قسمیں قوت میں برابر نہیں ہیں بلکہ ان میں فرق مراتب ہے چنانچہ قسم اول کتاب اللہ کے مرتبہ میں ہے اور سب سے قوی ہے یہاں تک کہ اس کا منکر کافر ہے۔ اور دوسری قسم خبر متواتر کے مرتبہ میں ہے اس پر عمل کرنا تو واجب ہے لیکن اس کا منکر کافر نہیں ہے۔ پس دوسری قسم کا مرتبہ پہلی قسم کی نسبت ادنیٰ ہو گا اور تیسری قسم خبر مشہور کے مرتبہ میں ہے، پس جس طرح خبر مشہور، خبر متواتر سے کم تر ہے اسی طرح اجماع کی تیسری قسم بھی دوسری قسم سے کم تر ہے۔ اور چوتھی قسم صحیح خبر واحد کے مرتبہ میں ہے، پس جس طرح خبر واحد، خبر مشہور سے کم تر ہے اسی طرح چوتھی قسم، تیسری قسم سے کم تر ہے۔ یہ خیال رہے کہ پہلی اور دوسری قسم اولہ قطعیہ میں ہیں اور تیسری اور چوتھی قسم اولہ ظنیہ میں سے ہیں، عمل کرنا تو سب پر واجب ہے لیکن پہلی دو قسمیں مفید یقین ہیں اور بعد والی دو قسمیں مفید ظن ہیں۔ مصنف کہتے ہیں کہ فقہ میں اہل اجتہاد کا اجماع معتبر ہے نہ عوام کا اجماع معتبر ہے نہ متکلمین کا اور نہ ان محدثین کا جن کو اصول فقہ میں بصیرت حاصل نہ ہو۔ عوام سے مراد وہ علماء ہیں جو معانی فقہیہ میں غور نہ فکر کی صلاحیت نہ رکھتے ہوں۔ اور متکلمین سے مراد وہ علماء ہیں جن کا کام عقائد سے متعلق گفتگو کرنا ہے۔ اور محدثین سے مراد وہ علماء ہیں جن کا کام متن حدیث، سند حدیث اور اجال سے گفتگو کرنا ہے۔ اور اہل اجتہاد سے مراد وہ علماء ہیں جن کا کام آیات و احادیث سے مسائل اور اصول کا مستنبط کرنا ہے۔ الحاصل اجماع کے لئے مجتہدین کا اتفاق شرط ہے۔ عوام، متکلمین اور محدثین جو اصول فقہ میں بصیرت نہ رکھتے ہوں ان کا اجماع اور اتفاق معتبر نہیں ہو گا۔

ثُمَّ بَعْدَ ذَلِكَ الْإِجْمَاعُ عَلَى تَوْعِينِ مُرْتَكِبٍ وَعَيْرِ مُرْتَكِبٍ فَالْمُرْتَكِبُ مَا اجْتَمَعَ عَلَيْهِ الْأَرْأُ
عَلَى حُكْمِ الْحَادِثَةِ مَعَ وُجُودِ الْإِخْتِلَافِ فِي الْعِلَّةِ وَمِثَالُهُ الْإِجْمَاعُ عَلَى وُجُودِ الْإِنْتِقَاضِ
عِنْدَ الْقَرَى وَمِثَالُهَا أَمَّا عِنْدَ نَافِئَاءَ عَلَى الْقِسْءِ وَأَمَّا عِنْدَ لَافِئَاءَ عَلَى الْمَسِّ ثُمَّ
هَذَا التَّوَعُّنُ مِنَ الْإِجْمَاعِ لَا يَبْقَى حُجَّةً بَعْدَ ظُهُورِ الْفَسَادِ فِي أَحَدِ الْمَأْخُذِينَ حَتَّى
لَوْ ثَبَتَ أَنَّ الْقِسْءَ غَيْرُ نَاقِضٍ فَأَبُو حَنِيفَةَ لَا يَقُولُ بِالْإِنْتِقَاضِ فِيهِ وَلَوْ ثَبَتَ أَنَّ
الْمَسَّ غَيْرُ نَاقِضٍ فَالسَّابِقِيُّ لَا يَقُولُ بِالْإِنْتِقَاضِ فِيهِ لِفَسَادِ الْعِلَّةِ الَّتِي بُنِيَ عَلَيْهَا
الْحُكْمُ وَالْفَسَادُ مَوْتَهُمْ فِي الصَّلَةِ فَبَيْنَ لِحَوَائِزِ أَنْ تَكُونَ أَبُو حَنِيفَةَ مُصِيبًا فِي مَسْأَلَةِ
الْمَسِّ مَخْطِئًا فِي مَسْأَلَةِ الْقَرَى وَالسَّابِقِيُّ مُصِيبًا فِي مَسْأَلَةِ الْقَرَى مَخْطِئًا فِي
مَسْأَلَةِ الْمَسِّ فَلَا يَرُدُّ هَذَا إِلَى بِنَاءِ وُجُودِ الْإِجْمَاعِ عَلَى الْبَاطِلِ بِخِلَافِ مَا
تَقَدَّمَ مِنَ الْإِجْمَاعِ فَالْحَاصِلُ أَنَّ جَانِبَ رُتْفَاعِ هَذَا الْإِجْمَاعِ لظُهُورِ الْفَسَادِ

خِيَامَتِي هُوَ عَلَيَّ وَ لِهَذَا إِذَا قَضَى الْقَاضِي فِي حَادِثَةٍ ثُمَّ ظَهَرَ بِرَأْيِ الشَّهَادَةِ أَوْ كَذَمَهُ
بِالرَّجُوعِ بَطْلَ قَضَاؤُهُ وَإِنْ لَمْ يَظْهَرِ ذَلِكَ فِي حَقِّ الْمُدَّعِي وَ بِإِعْتِبَارِ هَذَا الْمَعْنَى
سَقَطَتِ الْمُؤَلَّفَةُ قُلُوبُهُمْ عَنِ الْأَصْنَافِ السَّمَانِيَةِ لِإِنْقِطَاعِ الْعِلَّةِ وَسَقَطَ سَهْمُ ذَوِي
الْقُرْبَى لِإِنْقِطَاعِ عِلَّتِهِ

ترجمہ | پھر اس کے بعد اجماع کی دو قسمیں ہیں مرکب اور غیر مرکب، پس اجماع مرکب وہ اجماع ہے جس میں کسی حادثہ کے حکم پر رائیں جمع ہو گئی ہوں (مگر علت کے وجود میں اختلاف ہو اس کی مثال مس امرأۃ اور تے کی وقت وضو ٹوٹنے کے وجود پر امام صاحب اور امام شافعی کا) اجماع ہے۔ بہر حال ہمارے نزدیک تو تے پر بنا کر تے ہوئے اور بہر حال امام شافعی کے نزدیک مس امرأۃ پر بنا کر تے ہوئے، پھر اجماع کی یہ نوع دونوں ماخذوں میں سے کسی ایک ماخذ میں فساد ظاہر ہونے کے بعد حجت باقی نہیں رہے گی، حتیٰ کہ اگر یہ ثابت ہو گیا کہ تے غیر ناقض وضو ہے تو امام صاحب اس صورت میں وضو ٹوٹنے کے قائل نہیں ہوں گے، اور اگر ثابت ہو گیا کہ مس امرأۃ غیر ناقض ہے تو امام شافعی اس صورت میں وضو ٹوٹنے کے قائل نہیں ہوں گے کیونکہ وہ علت جس پر حکم کی بنیاد ہے فاسد ہو گئی اور فساد دونوں جانب میں متوہم ہے کیونکہ ممکن ہے کہ امام صاحب مس امرأۃ کے مسئلہ میں صحیح رائے پر ہوں اور مسئلہ تے میں غلط رائے پر ہوں اور امام شافعی مسئلہ تے میں صحیح رائے پر ہوں اور مسئلہ مس میں غلط رائے پر ہوں پس یہ باطل پر اجماع کے وجود کی بنا کا سبب نہیں ہو گا بخلاف اجماع کی پہلی قسم کے۔ پس حاصل یہ ہے کہ اس علت میں فساد کے ظاہر ہونے کی وجہ سے جس پر حکم کی بنیاد ہے اس اجماع کا مرتفع ہو نا جائز ہے اسی وجہ سے اگر قاضی نے کسی حادثہ میں فیصلہ دیا پھر گواہوں کا رقیق ہونا یا رجوع کرنے کی وجہ سے ان کا کاذب ہونا ظاہر ہو گیا تو اس کا فیصلہ باطل ہو جائیگا، اگرچہ یہ مدعی کے حق میں ظاہر نہیں ہو گا اور اسی معنی کا اعتبار کرتے ہوئے انواع ثنائیہ سے مؤلفۃ قلوب کی نوع ساقط ہو گئی ہے کیونکہ علت منقطع ہو گئی ہے اور ذوالقرنی کا حصہ ساقط ہو گیا ہے اس لئے کہ اس کی علت ساقط ہو گئی ہے۔

تشریح | اجماع کی اولاد دو قسمیں ہیں ایک اجماع سندی، دوم اجماع مذہبی۔ اجماع سندی کہتے ہیں اس امت کے علماء کا کسی حکم پر متفق ہو جانا۔ پھر اس کی چار قسمیں ہیں جن کی تفصیل سابق میں گذر چکی ہے۔ اور اجماع مذہبی کہتے ہیں بعض مجتہدین کا کسی حکم پر متفق ہو جانا۔ اس عبارت میں اجماع مذہبی کی تقسیم بیان کرنا مقصود ہے، چنانچہ فرمایا ہے کہ اجماع مذہبی کی دو قسمیں ہیں ایک اجماع مرکب، دوم اجماع غیر مرکب۔ مصنف نے اجماع مرکب کی تعریف تو کی ہے کیوں کہ اس کی تعریف غیر مشہور ہے لیکن اجماع غیر مرکب کی تعریف نہیں کی ہے کیونکہ اس کی تعریف مشہور ہے۔ اور اجماع غیر مرکب یہ ہے کہ مجتہدین کی رائیں کسی حکم پر متفق ہو جائیں اور اس حکم کی علت میں کوئی اختلاف نہ ہو یعنی حکم اور علت دونوں میں متفق ہوں جیسے امام ابوحنیفہ اور امام شافعی دونوں کا اس بات پر اجماع ہے کہ ماخرج من السبیلین سے وضو ٹوٹ جائیگا، پس وضو کا ٹوٹ جانا ایک حکم ہے جس پر دونوں حضرات متفق ہیں اور دونوں کے نزدیک اس کی علت خردیج نجاست ہے۔ مصنف کہتے ہیں کہ اجماع مرکب یہ ہے کہ کسی حکم پر مجتہدین کی رائیں جمع ہو جائیں لیکن اس حکم کی

علت میں اختلاف ہو۔ مثلاً امام ابوحنیفہؒ اور امام شافعیؒ دونوں اس بات پر متفق ہیں کہ اگر کسی باوجود آدمی نے تہ کی اور عورت کو جسو دیا تو اس کا وضو ٹوٹ جائیگا لیکن نقض وضو کی علت میں اختلاف ہے، چنانچہ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ یہاں نقض وضو کی علت مسرۃ ہے اور امام اعظمؒ فرماتے ہیں کہ نقض وضو کی علت تہ ہے۔ مصنفؒ فرماتے ہیں کہ ان دو علتوں میں سے کسی ایک علت میں اگر فساد ظاہر ہو گیا تو اجماع کی یہ قسم حجت شرعی نہیں رہے گی چنانچہ دلیل شرعی سے اگر یہ ثابت ہو جائے کہ تہ ناقض وضو نہیں ہے تو مذکورہ مسئلہ میں امام صاحبؒ نقض وضو کا حکم نہیں دیں گے کیوں کہ جس علت کی بنیاد پر امام صاحبؒ نے نقض وضو کا حکم دیا تھا وہ علت فوت ہو گئی ہے اور اگر دلیل شرعی سے یہ بات ثابت ہو جائے کہ مسرۃ ناقض وضو نہیں ہے تو مذکورہ صورت میں حضرت امام شافعیؒ نقض وضو کا حکم نہیں دیں گے کیونکہ جس علت پر نقض وضو کا حکم دیا تھا وہ علت ہی فاسد ہو گئی ہے، پس جب فساد علت کی وجہ سے دونوں حضرات میں سے کوئی ایک نقض وضو کا قائل نہیں رہا تو اجماع ہی باقی نہیں رہا اور جب اجماع ہی باقی نہیں رہا تو حجت شرعی کہاں ہوگا۔

والفساد متوهم فی المظرفین الذی سے ایک اعتراض کا جواب ہے، اعتراض یہ ہے کہ اجماع مرکب فساد کو مستقین ہے اس لئے کہ اختلاف کی صورت میں حق ایک طرف ہوتا ہے اور دوسری طرف باطل ہوتا ہے، اور جب ایسا ہے تو اجماع مرکب باطل پر اجماع ہوگا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ فساد کسی ایک جانب میں متعین نہیں ہے بلکہ دونوں جانب میں اس کا احتمال ہے، کیونکہ یہ بھی ممکن ہے کہ امام ابوحنیفہؒ مسرۃ سے عدم نقض وضو کا حکم دینے میں تو صاحب ہوں لیکن تہ کی وجہ سے وضو ٹوٹنے کا حکم دینے میں خاطی ہوں، پس اس صورت میں امام صاحب کی بیان کردہ علت میں فساد ہوگا۔ اور یہ بھی ممکن ہے کہ امام شافعیؒ تہ سے عدم نقض وضو کا حکم دینے میں تو صاحب ہوں لیکن مسرۃ سے نقض وضو کا حکم دینے میں خاطی ہوں، پس اس صورت میں امام شافعیؒ کی بیان کردہ علت میں فساد ہوگا۔

الحاصل جب دونوں اماموں میں سے ایک کا صاحب ہونا اور آخر کا خاطی ہونا ناممکن ہے تو فساد کسی ایک جانب میں متعین نہیں ہوا بلکہ دونوں جانب میں متوہم ہے اور فساد علت کا وہم اجماع علی الباطل کا سبب نہیں ہوتا ہے یعنی فساد علت کے وہم سے صحت اجماع میں کوئی خرابی لازم نہیں آتی ہے اور جب ایسا ہے تو اجماع مرکب باطل پر اجماع نہیں ہوگا۔

مصنفؒ کی عبارت "بخلاف ما تقدم من الاجماع" کا تعلق مصنف کی عبارت "تم هذا النوع من الاجماع لا یبقی حجة الذی" سے ہے۔ اور مطلب یہ ہے کہ اجماع کی یہ قسم یعنی اجماع مرکب ظہور فساد کے بعد حجت نہیں رہیگا۔ اس کے برخلاف اجماع کی وہ قسم جس کا ذکر پہلے ہو چکا ہے یعنی اجماع غیر مرکب اس میں فساد علت کا وہم نہیں ہے لہذا اس کے بارے میں یہ کہی نہیں کہا جائیگا کہ وہ ظہور فساد کے بعد حجت نہیں رہے گا کیونکہ جب اس میں فساد علت کا وہم نہیں ہے تو فساد کا ظہور کہاں سے ہوگا؟ اور جب فساد کا ظہور نہیں ہوگا تو حجت نہ رہنے کا کیا سوال پیدا ہوتا ہے۔ حاصل یہ ہے کہ اجماع مرکب، علت میں فساد ظاہر ہونے کی وجہ سے مرتفع ہو سکتا ہے۔ اور اجماع غیر مرکب میں چونکہ فساد علت کا احتمال نہیں ہے اس لئے وہ مرتفع بھی نہیں ہو سکتا ہے۔

صاحب اصول الشاشی فرماتے ہیں کہ معنی علیہ (علت) کے مرتفع ہو جانے سے چونکہ معنی (حکم) مرتفع ہو جاتا ہے

اس لئے ہم کہتے ہیں کہ اگر قاضی نے بینہ اور شہادت کی بنیاد پر مدعی کے حق میں کسی مقدمہ میں فیصلہ دیدیا اور پھر معلوم ہوا کہ گواہ غلام تھے یا ان کے شہادت سے رجوع کرنے کی وجہ سے معلوم ہو گیا کہ وہ شہادت میں جھوٹے تھے تو ان دونوں صورتوں میں قاضی کا دیا ہوا فیصلہ باطل ہو جائیگا کیونکہ شہادت جس پر قاضی کے فیصلہ کی بنیاد تھی وہ ہی باطل ہو گئی اور مبنی علیہ کے باطل ہونے سے چونکہ مبنی باطل ہو جاتا ہے اس لئے شہادت کے باطل ہونے سے قاضی کا فیصلہ بھی باطل ہو جائیگا۔ وان لم یظہر الخ سے مصنف نے ایک اعتراض کا جواب دیا ہے، اعتراض یہ ہے کہ اگر شہادت کے باطل ہونے سے قاضی کا فیصلہ باطل ہو جاتا ہے تو قضاہ بالمال کی صورت میں مدعی پر مدعی علیہ کی طرف اس مال کا واپس کرنا واجب ہونا چاہئے تھا جس مال کا قاضی نے مدعی کے حق میں فیصلہ دیا ہے حالانکہ مدعی پر اس مال کا واپس کرنا واجب نہیں ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ قاضی کا فیصلہ مدعی علیہ اور گواہوں کے حق میں باطل ہوا ہے مدعی کے حق میں باطل نہیں ہوا ہے، اس لئے کہ قاضی نے جب مدعی علیہ کے خلاف مدعی کے حق میں فیصلہ دیا تھا تو اس وقت جو کو حجت شرعیہ صحیحہ (شہادت) موجود تھی اس لئے قاضی کا وہ فیصلہ نافذ ہو گا۔ اب شہادت کے باطل ہونے سے اگر قاضی کے فیصلہ کو علی الاطلاق باطل کر دیا جائے تو حجت شرعیہ کا باطل کرنا لازم آئے گا حالانکہ شرعی حجتیں فساد اور البطل کا احتمال نہیں رکھتی ہیں، اور یہ مدعی علیہ اور گواہوں کے حق میں فیصلہ کا باطل ہونا تو اس کی وجہ یہ ہے کہ مدعی علیہ سے ضرر کو دور کرنا مقصود ہے، اور گواہوں نے گواہی دے کر چونکہ مدعی علیہ کے مال کو تلف کیا ہے اس لئے ان کو تنبیہ کرنا اور زجر کرنا مقصود ہے۔ چنانچہ گواہوں پر ضمان واجب کیا جائیگا اور وہ ضمان مدعی علیہ کو دلویا جائے گا اور اسی معنی کے اعتبار سے یعنی علت کے ساقط ہونے سے چونکہ حکم ساقط ہو جاتا ہے اس لئے ہم کہتے ہیں کہ زکوٰۃ کے مصارف ثنائیہ میں سے علت کے ساقط ہونے سے مؤلفہ قلوب کی قسم ساقط ہو گئی ہے کیوں کہ مؤلفہ قلوب جو کفار عرب کے سردار ہیں ان کے بارے میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو معلوم تھا کہ اگر یہ لوگ اسلام کی طرف مائل ہو گئے اور اسلام ان کے دلوں میں اتر گیا تو ان کی وجہ سے بہت سی قومیں اسلام قبول کر لیں گی اور اس سے اہل اسلام کو تقویت حاصل ہوگی، اسی مقصد کے پیش نظر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان لوگوں کو زکوٰۃ دینا شروع کر دیا لیکن جب اللہ تعالیٰ نے اسلام اور مسلمانوں کو عزت عطا فرمادی اور ان لوگوں سے بے نیاز کر دیا تو علت کے ساقط ہونے کی وجہ سے زکوٰۃ دینے کا حکم بھی ساقط ہو گیا کیونکہ جب کوئی حکم کسی مخصوص علت کی وجہ سے ثابت ہوتا ہے تو اس علت کے ساقط ہونے سے حکم ساقط ہو جاتا ہے۔

مصنف کہتے ہیں کہ علت کے ساقط ہونے کی وجہ سے ذوالقربی کا حصہ ساقط ہو جائیگا، اس کی تفصیل یہ ہے کہ عہد رسالت میں مال غنیمت کے پانچوں حصہ کے پانچ حصہ تھے نبی کی ذات، نبی کے قرابت دار خواہ مالدار ہوں خواہ فقیر، یتیم، مستکین، ابن سبیل (مسافر)۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے قرابت داروں کو یہ حصہ اس لئے دیا جاتا تھا کہ وہ خدا کے کام میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی مدد اور نصرت کرتے تھے۔ احناف کے نزدیک رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات کے بعد خمس کے

پانچ مصارف میں سے صرف تین باقی رہ گئے یعنی ذاتِ نجی اور آپ کے قرابتداروں کا حصہ ساقط ہو گیا۔ قرابتداروں کا حصہ اس لئے ساقط ہو گیا کہ جب اللہ نے اسلام کو عزت اور غلبہ عطا فرمایا اور ان کی نصرت سے بے نیاز کر دیا تو اس کی علت ساقط ہو گئی اور علت کے ساقط ہونے سے چونکہ حکم ساقط ہو جاتا ہے اس لئے ان کا حصہ ساقط ہو گیا اس کی تائید حدیث "منہم ذوالقربی فی حال حیاتی ولیس لہم بعد مانی" سے بھی ہوتی ہے۔ لیکن آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے قرابتدار جو مسکین یا یتیم یا ابن سبیل ہیں ان کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد بھی حصہ دیا جائیگا مگر یہ قرابتدار ہونے کی وجہ نہیں دیا جائیگا بلکہ مسکین یا یتیم یا ابن سبیل ہونے کی وجہ سے دیا جائیگا۔

وَعَلَىٰ هَذَا إِذَا غَسَلَ الشَّرْبَ النَّجَسَ بِالْخَلِّ فَرَأَيْتَ النَّجَاسَةَ يُحْكَمُ طَهَارَةُ الْمَحَلِّ لَا يَنْقِطَاعُ عَلَيْهَا وَبِهَذَا اثْبَتَ الْفَرْقَ بَيْنَ الْحَدِيثِ وَالْحَبِيثِ فَإِنَّ الْخَلَّ يُزِيلُ النَّجَاسَةَ عَنِ الْمَحَلِّ فَأَمَّا الْخَلَّ لَا يُفِيدُ طَهَارَةَ الْمَحَلِّ وَإِنَّمَا يُفِيدُ هَا الْمَطْهَرُ وَهُوَ الْمَاءُ

ترجمہ اور اسی بنا پر جب ناپاک کپڑا سرکہ سے دھویا اور نجاست زائل ہو گئی تو محل دیکھئے، کے پاک ہونے کا حکم دیا جائے گا اس لئے کہ نجاست کی علت ساقط ہو گئی ہے اور اسی سے حدیث (نجاستِ حلیمہ) اور نجاست (نجاستِ حقیقی) کے درمیان فرق ثابت ہو گیا اس لئے کہ سرکہ محل سے نجاست کو زائل کر دیتا ہے لیکن سرکہ محل کی طہارت کا فائدہ نہیں دیتا ہے طہارت محل کا فائدہ مطہر یعنی پانی دیتا ہے۔

تشریح مصنف فرماتے ہیں کہ علت کے مرتفع ہونے سے چونکہ حکم مرتفع ہو جاتا ہے اس لئے ہم کہتے ہیں کہ اگر ناپاک کپڑے کو سرکہ یا پانی کے علاوہ کسی دوسری چیز سے دھویا اور اس دھونے کی وجہ سے نجاست زائل ہو گئی تو کپڑے کے پاک ہونے کا حکم لگا دیا جائیگا، یعنی یہ کہا جائیگا کہ کپڑا پاک ہو گیا ہے کیونکہ کپڑے کے ناپاک ہونے کی علت کپڑے پر نجاست کا موجود ہونا تھا، لیکن جب سرکہ وغیرہ کی وجہ سے نجاست زائل کر دی گئی تو کپڑے کے ناپاک ہونے کی علت مرتفع ہو گئی، اور جب کپڑے کے ناپاک ہونے کی علت مرتفع ہو گئی تو حکم یعنی کپڑے کا ناپاک ہونا بھی مرتفع ہو جائے گا اور جب ناپاک ہونا مرتفع ہو گیا تو کپڑا پاک ہو جائے گا۔

مصنف فرماتے ہیں کہ نجاست کا زائل ہونا طہارت کی علت ہے، اس سے نجاستِ حلیمہ اور نجاستِ حقیقیہ کے درمیان فرق ثابت ہو گیا، یعنی یہ فرق ثابت ہو گیا کہ پانی کے علاوہ سرکہ وغیرہ نجاستِ حقیقیہ کو تو زائل کرتا ہے لیکن نجاستِ حلیمہ کو زائل نہیں کرتا، نجاستِ حلیمہ کو صرف مطہر یعنی پانی زائل کرتا ہے اور یہ فرق اس لئے ہے کہ نجاستِ حقیقیہ سے کپڑے کے پاک ہونے کی علت، نجاست کا زائل ہونا ہے اور سرکہ وغیرہ کے استعمال کی صورت میں یہ علت موجود ہے لہذا سرکہ وغیرہ کے ذریعہ نجاست کے زائل ہونے کی صورت میں کپڑا پاک ہو جائے گا اور نجاستِ حلیمہ سے طہارت یعنی وضو اور غسل کی طہارت تو اس کی علت نجاست کا زائل ہونا نہیں ہے بلکہ یہ طہارت پانی کے استعمال کرنے

سے شرعاً معلوم ہوئی ہے یعنی شریعت کا یہ بیان کہ پانی کے استعمال سے وضو اور غسل کی طہارت حاصل ہوتی ہے، اس بیان سے وضو اور غسل کی طہارت معلوم ہوتی ہے اور جب ایسا ہے تو وضو اور غسل کی طہارت صرف پانی سے حاصل ہوگی پانی کے علاوہ کسی دوسری چیز سے حاصل نہ ہوگی۔

فَصَلُّ شَرَّ نَبْدَ ذَلِكَ نَوْعٌ مِنَ الْأَجْمَاعِ وَهُوَ عَدَمُ الْقَائِلِ بِالْفَضْلِ وَذَلِكَ نَوْعَانِ أَحَدُهُمَا إِذَا كَانَ مَنشَأَ الْخِلَافِ فِي الْفَضْلَيْنِ وَاحِدًا وَالثَّانِي مَا إِذَا كَانَ الْمَنشَأُ مُخْتَلِفًا وَالْأَوَّلُ حُجَّتُهُ وَالثَّانِي لَيْسَ بِحُجَّةٍ -

ترجمہ پھر اس کے بعد اجماع کی ایک قسم ہے اور وہ "عدم القائل بالفصل" ہے اور اس کی دو قسمیں ہیں ان دونوں میں سے ایک وہ جب دونوں مسئلوں میں اختلاف کا منشاء ایک ہو اور دوم وہ جب دونوں مسئلوں میں اختلاف کا منشاء مختلف ہو اول حجت ہے اور ثانی حجت نہیں ہے۔

تشریح مصنف فرماتے ہیں کہ اجماع مرکب کی ایک قسم "عدم القائل بالفصل" ہے، فصل اور فرق کا قائل نہ ہونا ہے، اس کی صورت یہ ہے کہ دو مسئلے ایسے ہیں جن میں اختلاف ہے یہ دونوں مسئلے فریقین کے نزدیک یا تو ثابت ہوں گے یا منتهی ہوں گے، درمیان کی اس صورت کا کوئی قائل نہیں کہ ان میں سے ایک ثابت ہو اور دوسرا منتهی ہو، پس جب احد الفریقین ان دونوں میں سے ایک کو ثابت کر دے گا تو دوسرا خود بخود ثابت ہو جائے گا کیونکہ فرق اور فصل کا کوئی قائل نہیں ہے۔ یعنی اس کا کوئی قائل نہیں ہے کہ ان میں سے ایک ثابت ہو اور دوسرا منتهی ہو۔ المحاصل اجماع مرکب کی ایک قسم "عدم القائل بالفصل" ہے پھر اس کی دو قسمیں ہیں ایک یہ کہ دونوں مسئلوں میں اختلاف کا منشاء اور بنیاد ایک ہو، دوم یہ کہ دونوں مسئلوں میں اختلاف کا منشاء اور بنیاد مختلف ہو ان دونوں میں سے پہلی قسم تو شرعاً حجت ہے لیکن دوسری قسم شرعاً حجت نہیں ہے۔

(قوائد) اختلاف اور خلاف کے درمیان فرق یہ ہے کہ اختلاف میں مقصود ایک ہوتا ہے اور طریقے متعدد ہوتے ہیں اور خلاف میں فریقین کا مقصود بھی متعدد ہوتا ہے اور طریقے بھی متعدد ہوتے ہیں۔ دوسرا فرق یہ ہے کہ خلاف مستقدمات میں استعمال ہوتا ہے اور اختلاف مجتہدات میں استعمال ہوتا ہے، تیسرا فرق یہ ہے کہ خلاف قول بلا دلیل کا نام ہے اور اختلاف قول بدلیل کو کہتے ہیں۔ جمیل احمد غفرلہ ولوالدیہ

مِثَالُ الْأَوَّلِ فِيهَا خَرَجَ الْعُلَمَاءُ مِنَ الْمَسَائِلِ الْفَقْهِيَّةِ عَلَى أَصْلِ وَاحِدٍ وَنَطِيرَةٌ إِذَا أَقْبَنَّا أَنْ نَتَهَى عَنِ النَّصَرَفَاتِ الشَّرْعِيَّةِ يُوجِبُ تَعَرُّبُهَا فَلَمَّا بَصَّحَ النَّذْرُ بِصَوْمِ يَوْمِ النَّحْرِ وَالْبَيْعِ الْفَاسِدِ يُفِيدُ الْمِلْثَ لِعَدَمِ الْقَائِلِ بِالْفَضْلِ وَلَوْ قُلْنَا

رَأَى التَّعْلِيقَ سَبَبٌ عِنْدَ وَجُودِ الشَّرْطِ قَلْنَا تَقْلِبُ الطَّلَاقِ وَالْعِتَاقِ بِالْمَلِكِ أَوْ سَبَبِ الْمَلِكِ صَحِيحٌ -

ترجمہ اول کی مثال ان فقہی مسائل میں ہے جن کو علمائے ایک اصل پر تخریج کیا ہے اور اس کی نظیر یہ ہے کہ جب ہم نے ثابت کیا کہ افعال شرعیہ سے نہیں ان کی مشروعیت کی بقا کو ثابت کرتی ہے تو ہم نے کہا کہ یوم نحر کے روزے کی نذر صحیح ہے اور بیع فاسد ملک کا فائدہ دیتی ہے کیونکہ فصل کا کوئی قائل نہیں ہے اور اگر ہم کہیں کہ تعلیق وجود شرط کے وقت سبب ہے تو ہم کہیں گے کہ طلاق اور عتاق کو ملک یا سبب ملک پر معلق کرنا صحیح ہے۔

تشریح مصنف کہتے ہیں کہ قسم اول کی مثال ان مسائل فقہیہ میں ظاہر ہوگی جن کو علمائے ایک اصول پر تخریج کیا ہے مثلاً ہم احناف نے یہ بات ثابت کر دی ہے کہ افعال شرعیہ پر وارد شدہ نہیں ان افعال کی مشروعیت کو باقی رکھتی ہے، یعنی افعال شرعیہ پر نہیں وارد ہونے کے بعد بھی ان افعال کی مشروعیت باقی رہتی ہے۔ پس انہی اصول کی بنا پر ہم نے کہا ہے کہ یوم نحر میں روزے کی نذر بھی صحیح ہے اور بیع فاسد کی صورت میں بیع پر مشتری کے قبضہ کر لینے سے مشتری کی ملک بھی ثابت ہو جاتی ہے کیونکہ بیع اور روزہ دونوں افعال شرعیہ میں سے ہیں اور صوم یوم نحر اور بیع فاسد دونوں پر نہیں وارد ہوئی ہے لہذا ہمارے نزدیک دونوں کی مشروعیت باقی ہے اور جب دونوں کی مشروعیت باقی ہے تو صوم یوم نحر کی نذر ایک امر مشروع کی نذر ہوگی اور امر مشروع کی نذر صحیح ہوتی ہے لہذا صوم یوم نحر کی نذر صحیح ہوگی مگر یوم نحر میں روزہ رکھنے سے چونکہ اعراض عن صیامت الشر لازم آتا ہے جو حرام ہے اس لئے اس دن میں روزہ رکھنے سے منع کیا گیا ہے اور دوسرے ایام میں قضاء کرنے کو کہا گیا ہے۔ اسی طرح بیع فاسد کا ارتکاب ایک امر مشروع کا ارتکاب ہے اور جب بیع فاسد کا ارتکاب امر مشروع کا ارتکاب ہے تو بیع مفید ملک بھی ہوگی یعنی مشتری کے قبضہ کرنے سے مشتری کی ملک ثابت ہو جائے گی، مگر بیع فاسد کے ارتکاب میں نہیں وارد ہونے کی وجہ سے چونکہ شارع کی ایک گونہ مخالفت ہے اس لئے قبضہ سے پہلے مشتری کی ملک ثابت نہ ہوگی۔ ان دونوں مسئلوں میں اختلاف کا منشاء ایک ہے یعنی افعال شرعیہ سے نہیں۔ لیکن احناف کے نزدیک افعال شرعیہ سے نہیں ان افعال کی مشروعیت پر دلالت کرتی ہے، اور امام شافعی کے نزدیک عدم مشروعیت پر دلالت کرتی ہے پس احناف کے نزدیک دونوں مسئلے ثابت ہوں گے یعنی صوم یوم نحر کی نذر بھی صحیح ہوگی اور بیع فاسد مفید ملک بھی ہوگی، اور شوافع کے نزدیک دونوں مسئلے مستفی ہوں گے یعنی نہ صوم یوم نحر کی نذر صحیح ہوگی اور نہ بیع فاسد مفید ملک ہوگی۔ ان دونوں مسئلوں میں فصل کا کوئی قائل نہیں ہے۔ یعنی اس کا کوئی قائل نہیں ہے کہ یوم نحر میں روزے کی نذر صحیح ہو لیکن بیع فاسد مفید ملک نہ ہو، یا بیع فاسد مفید ملک تو ہو لیکن صوم یوم نحر کی نذر صحیح نہ ہو۔ اسی طرح احناف اور شوافع کے درمیان اس میں اختلاف ہے کہ معلق بالشرط وجود شرط کے وقت سبب ہوتا ہے یا فی الحال یعنی حکم کے وقت سبب ہوتا ہے۔ احناف کے نزدیک معلق بالشرط وجود شرط کے وقت سبب ہوتا ہے اور شوافع کے نزدیک فی الحال سبب ہوتا ہے۔ ملاحظہ

کیجئے یہاں اختلاف کا متنازعہ ایک ہے یعنی معلق بالشرط کا سبب ہونا لیکن اخنان کے نزدیک معلق بالشرط وجود شرط کے وقت سبب ہوگا اور شوائع کے نزدیک فی الحال سبب ہوگا، پس اخنان کے نزدیک معلق بالشرط چونکہ وجود شرط کے وقت سبب ہوتا ہے اس لئے اخنان کے نزدیک طلاق اور عتاق کو ملک اور سبب ملک پر معلق کرنا جائز ہے۔ اور شوائع کے نزدیک معلق بالشرط چونکہ فی الحال سبب ہے۔ اس لئے ان کے نزدیک طلاق اور عتاق کو ملک اور سبب ملک پر معلق کرنا صحیح نہیں ہے۔ ملک پر معلق کرنے کی مثال جیسے دوسرے کے غلام سے کہے "ان مملکتک فانت حتر" اور سبب ملک پر معلق کرنے کی مثال جیسے اجنبیہ سے کہے "ان تزوجتک فانت طالق" یا کسی کے غلام سے کہے "ان اشتريتک فانت حتر"۔ پس اخنان کے نزدیک معلق بالشرط چونکہ وجود شرط کے وقت سبب ہے اس لئے اخنان نے کہا کہ جس طرح طلاق کو ملک اور سبب ملک دونوں پر معلق کرنا صحیح ہے اسی طرح عتاق کو بھی ملک اور سبب ملک دونوں پر معلق کرنا صحیح ہے۔ اور شوائع کے نزدیک معلق بالشرط چونکہ فی الحال سبب ہوتا ہے اس لئے شوائع نے کہا کہ ملک اور سبب ملک پر نہ طلاق کو معلق کرنا صحیح ہے اور نہ عتاق کو، اس کا کوئی قائل نہیں کہ طلاق کو تو ملک اور سبب ملک پر معلق کرنا صحیح ہے لیکن عتاق کو معلق کرنا صحیح نہیں ہے یا عتاق کو تو معلق کرنا صحیح ہے اور طلاق کو معلق کرنا صحیح نہیں ہے۔

وَلَا تَزَوَّجْنَا أَنْ تَرْتَبَ الْحَكْمُ عَلَى إِسْمٍ مَوْصُوفٍ بِصِفَةٍ لَا يُوجِبُ تَعْلِيْقَ الْحَكْمِ
بِهِ قَلْنَا طَوْلُ الْحُرَّةِ لَا يَمْنَعُ جَوَازَ نِكَاحِ الْأَمَةِ إِذْ صَحَّ بِنَقْلِ السَّلْفِ أَنَّ الشَّافِعِيَّ
فَرَعَ مَسْأَلَةَ طَوْلِ الْحُرَّةِ عَلَى هَذَا الْأَصْلِ وَنَزَّائِمًا جَوَازَ نِكَاحِ الْأَمَةِ الْمُؤَمَّنَةِ
مَعَ الطَّوْلِ جَازَ نِكَاحِ الْأَمَةِ الْكِنَانِيَّةِ بِهَذَا الْأَصْلِ وَعَلَى هَذَا مِثَالُ مَا ذَكَرْنَا فِي مَسْأَلَةِ

ترجمہ اور اسی طرح اگر ہم ثابت کر دیں کہ ایسے اسم پر حکم کا مرتب ہونا جو صفت کے ساتھ موصوف ہو اس صفت پر حکم کے معلق کرنے کو واجب نہیں کرتا ہے تو ہم کہیں گے کہ آزاد عورت کے ساتھ نکاح کی قدرت باندی کے ساتھ نکاح کے جائز ہونے کو منسوخ نہیں کرتی ہے کیونکہ سلف سے بطریق صحت منقول ہے کہ امام شافعی نے اسی اصل پر طویل حرہ کے مسئلہ کو مستغرق کیا ہے اور اگر ہم ثابت کر دیں کہ طویل حرہ کے باوجود مؤمنہ باندی کے ساتھ نکاح جائز ہے تو اس اصل کی وجہ سے کتابیہ باندی کے ساتھ نکاح کرنا جائز ہوگا اور اسی پر اس کی مثال اس مسئلہ میں ہے جو ہم نے ما قبل میں ذکر کیا ہے۔

تشریح سابق میں یہ اختلاف گذر چکا ہے کہ اگر حکم ایسے اسم پر مرتب ہو جو کسی صفت کے ساتھ موصوف ہو تو وہ حکم اس صفت پر معلق ہوگا یا نہیں؟ اخنان کے نزدیک معلق نہیں ہوگا اور شوائع کے نزدیک معلق ہوگا۔ صاحب اصول التاشیعی کہتے ہیں کہ اگر ہم اخنان یہ ثابت کر دیں کہ اسم موصوف بلسنت پر حکم مرتب ہونا

تعلیق حکم علی صفت کو واجب نہیں کرتا ہے تو آزاد عورت کے ساتھ نکاح پر قادر ہونا باندی کے ساتھ نکاح کے جائز ہونے کو منع نہیں کرے گا اور شوائخ کے نزدیک منع کرے گا مثلاً باری تعالیٰ کا ارشاد ہے وَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلًا أَنْ يَنْكِحَ الْمُؤْمِنَاتِ فَمِنْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ اس آیت میں باندیوں کے ساتھ نکاح کے جواز کو عدم طول حصرہ (آزاد عورت کے ساتھ نکاح پر قادر نہ ہونا) پر مطلق کیا گیا ہے، پس احناف کے نزدیک عدم طول حصرہ کے معدوم ہونے کی صورت میں یعنی طول حصرہ کی صورت میں بھی باندیوں کے ساتھ نکاح جائز ہوگا اور امام شافعی کے نزدیک جائز نہیں ہوگا۔ رادّ صحیح یَنْقِلُ الْمَسْلُوبَ سے ایک اعتراض کا جواب دیا گیا ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ احناف اور شوائخ کے درمیان آیت طول میں دو مسئلوں میں اختلاف ہے، (۱) شوائخ کے نزدیک انتفاء شرط سے انتفاء مشروع ہوتا ہے اسی وجہ سے ان کے نزدیک طول حصرہ کے ساتھ باندی سے نکاح جائز نہیں ہے۔ اور احناف کے نزدیک انتفاء شرط سے انتفاء مشروع نہیں ہوتا، اسی لئے احناف کے نزدیک طول حصرہ کے ساتھ باندی سے نکاح کرنا جائز ہے۔ (۲) امام شافعی نے وصف کو شرط کے ساتھ لائق کیا ہے پس ان کے نزدیک وصف کے انتفاء سے حکم کا انتفاء ہو جائیگا اسی وجہ سے ان کے نزدیک کتابیہ باندی سے نکاح کرنا جائز نہیں ہے اور احناف کے نزدیک کتابیہ باندی سے نکاح کرنا جائز ہے۔ اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ امام شافعی کے نزدیک طول حصرہ کا مسئلہ اس اصول پر متفرع ہے کہ انتفاء شرط انتفاء مشروع کو واجب کرتا ہے، اس اصول پر متفرع نہیں ہے کہ حکم کا اسم موصوف بصفہ پر ترتیب تعلیق حکم کو واجب کرتا ہے جیسا کہ آپ نے کہا ہے۔ مصنف نے اس کا جواب دیتے ہوئے فرمایا ہے کہ اسلاف سے بطریق صحت یہ ہی منقول ہے کہ امام شافعی نے طول حصرہ کے مسئلہ کو اس اصول پر رد کرنا کہ ترتیب حکم علی اسم موصوف بصفہ تعلیق حکم کو واجب کرتا ہے، متفرع کیا ہے جیسا کہ ہم نے کہا ہے اس اصول پر متفرع نہیں کیا ہے جس کو معترضین نے ذکر کیا ہے۔ الحاصل اگر یہ ثابت ہو جائے کہ اسم موصوف بصفہ پر حکم کا مرتب ہونا تعلیق حکم علی صفت کو واجب نہیں کرتا ہے تو یہ بات ثابت ہو جائے گی کہ طول حصرہ کے باوجود باندی سے نکاح جائز ہے، اور اگر ہم یہ ثابت کر دیں کہ طول حصرہ کے ساتھ مؤمنہ باندی سے نکاح جائز ہے تو مذکورہ اصول یعنی عدم القائل بالفصل کی وجہ سے کتابیہ باندی کے ساتھ نکاح کا جواز ثابت ہو جائیگا، کیونکہ طول حصرہ کے ساتھ جو حضرات باندی سے نکاح کی اجازت بھی دیتے ہیں وہ مؤمنہ اور کتابیہ دونوں کے ساتھ اجازت نہیں دیتے، اس کا کوئی قائل نہیں کہ طول حصرہ کے ساتھ مؤمنہ باندی کے ساتھ نکاح کی اجازت ہو اور کتابیہ کے ساتھ اجازت نہ ہو۔ مصنف فرماتے ہیں کہ یہ اصول احناف کے نزدیک انتفاء شرط سے انتفاء حکم نہیں ہوتا اور امام شافعی کے نزدیک ہوتا ہے۔ اس کی مثال سابق میں گذر چکی ہے چنانچہ بیان لغیر کی بحث میں بیان کیا گیا ہے کہ باری تعالیٰ نے وَإِنْ كُنْ مِنْ أُمَّةٍ فَحَبْلٌ فَإِنْفِقُوا عَلَيْهِنَّ حَتَّى يَبْضَعْنَ حَبْلَهُنَّ فرمایا ہے۔ یعنی مقدمہ بانہ کا نفقہ اس کے حامل ہونے پر معلق کیا گیا ہے، پس مقدمہ بانہ حاملہ کے لئے شوائخ اور احناف دونوں کے نزدیک نفقہ واجب ہوگا لیکن غیر حاملہ کے لئے شوائخ کے نزدیک واجب نہ ہوگا کیونکہ عدم حمل کے وقت نفقہ کی شرط یعنی حمل معدوم ہے اور ان کے نزدیک انتفاء شرط سے انتفاء حکم ہوتا ہے لہذا عدم حمل کی صورت میں

ان کے نزدیک نفقہ واجب نہ ہوگا اور احناف کے نزدیک اتفاد شرط ہے چونکہ اتفاد علم نہیں ہوتا ہے اس لئے احناف کے نزدیک عدم حمل کے باوجود نفقہ واجب ہوگا۔

رَفِظِيرُ الشَّارِئِ إِذَا قُلْنَا إِنَّ الْقَيْءَ نَاقِضٌ فَيَكُونُ الْبَيْعُ الْفَاسِدُ مُعِيدًا لِلْمَلِكِ لِغَدَمِ الْقَائِلِ بِالْفُضْلِ أَوْ يَكُونُ مَوْجِبًا الْعَمَلِ الْقَوْدِ لِغَدَمِ الْقَائِلِ بِالْفُضْلِ وَبِمِثْلِ هَذَا الْقَيْءِ غَيْرُ نَاقِضٍ فَيَكُونُ الْمَسَّ نَاقِضًا وَهَذَا أَلَيْسَ بِحَاجَةٍ لِأَنَّ صِحَّةَ الْفَرْعِ وَإِنْ دَلَّتْ عَلَى صِحَّةِ أَصْلِهِ وَكَيْفَ لَا تَرْجُبُ صِحَّةَ أَصْلٍ آخَرَ حَتَّى تَفْرَعَتْ عَلَيْهِ الْمَسْأَلَةُ الْأُخْرَى۔

ترجمہ اور قسم ثانی کی نظیر جب ہم نے کہا کہ قے ناقض ہے تو بیع فاسد بھی مفید ملک ہوگی کیونکہ فصل کا کوئی قائل نہیں ہے یا قبل عمد کا موجب قصاص ہے کیونکہ فصل کا کوئی قائل نہیں ہے اور اسی کے مثل قے غیر ناقض ہے پس میں مرآة ناقض ہوگا اور یہ حجت نہیں ہے اس لئے کہ فرع کی صحت اگرچہ اس کی اصل پر دلالت کرتا ہے لیکن دوسری اصل کی صحت کو واجب نہیں کرتا ہے یہاں تک کہ اس پر دوسرا مسئلہ متفرع ہو۔

تشریح | عدم القائل بالفصل کی دوسری قسم جب اختلاف کا منشاء ایک نہ ہو بلکہ مختلف ہوگی مثال یہ ہے کہ ہم احناف نے کہا کہ قے ناقض وضو ہے لہذا بیع فاسد بھی مفید ملک ہوگی کیونکہ فصل کا کوئی قائل نہیں ہے بلکہ جو حضرت قائل ہیں دونوں کے قائل ہیں یعنی قے کو بھی ناقض وضو مانتے ہیں اور بیع فاسد کو بھی مفید ملک قرار دیتے ہیں جیسا کہ احناف۔ اور جو قائل نہیں ہیں وہ دونوں کے قائل نہیں ہیں، یعنی وہ نہ قے کو ناقض وضو قرار دیتے ہیں اور نہ بیع فاسد کو مفید ملک مانتے ہیں جیسا کہ شوافع۔ الحاصل دونوں سکولوں میں فصل کا کوئی قائل نہیں ہے، یعنی اس کا کوئی قائل نہیں ہے کہ قے ناقض وضو ہو اور بیع فاسد مفید ملک نہ ہو، یا بیع فاسد تو مفید ملک ہو لیکن قے ناقض وضو نہ ہو۔ پس عدم القائل بالفصل کی وجہ سے ہم احناف نے کہا کہ جب قے ناقض وضو ہے تو بیع فاسد بھی مفید ملک ہوگی۔ ملاحظہ کیجئے ان دونوں سکولوں میں اختلاف کا منشاء ایک نہیں ہے بلکہ مختلف ہے اس طور پر کہ قے کا حکم ایک مختلف فیہ اصل سے ثابت ہے وہ یہ کہ خارج من السبیلیین امام شافعی کے نزدیک ناقض نہیں ہے اور احناف

کے نزدیک حدیث الوضوء من دم مسائل اور حدیث من أصابته قئ أو عاف أو قلنس أو ملو فیلیصرف و لیتوصا بنم لیبین علی صلکاتہ مالم یتکم کی وجہ سے ناقض ہے۔ اور بیع فاسد کا حکم اس اصل پر متفرع ہے کہ انحال شرعیہ سے نہیں ان کی مشروعیت کو باقی رکھتی ہے یا نہیں، احناف کے نزدیک باقی رکھتی ہے، شوافع کے نزدیک باقی نہیں رکھتی۔ مصنف کہتے ہیں کہ آپ یا یوں کہیں کہ ہم احناف جب قے کو ناقض وضو مانتے ہیں تو قبل عمد کا موجب بھی قصاص ہوگا کیونکہ فصل کا کوئی قائل نہیں ہے بلکہ جو حضرات قائل ہیں دونوں کے قائل ہیں یعنی قے کو بھی ناقض وضو قرار دیتے ہیں اور قبل عمد کا موجب بھی قصاص مانتے ہیں جیسا کہ احناف۔ اور جو حضرات

قائل نہیں ہیں دونوں کے قائل نہیں ہیں یعنی نہ تھے کو ناقض وضو مانتے ہیں اور نہ قتل عمد کا موجب قصاص کو مانتے ہیں بلکہ دیت اور قصاص کے درمیان اختیار دیتے ہیں جیسا کہ شواہح، پس عدم القائل بالفصل کی وجہ سے احناف نے کہا ہے کہ جب تھے ناقض وضو ہے تو قتل عمد کا موجب بھی قصاص ہے۔

مصنف کہتے ہیں کہ اسی طرح مثلاً شواہح کہیں کہ جب تھے غیر ناقض ہے تو مس مرأة ناقض ہوگا کیونکہ فصل کا کوئی قائل نہیں ہے بلکہ جو حضرات قائل ہیں دونوں کے قائل ہیں یعنی تھے کو بھی غیر ناقض وضو مانتے ہیں اور مس مرأة کو بھی ناقض وضو مانتے ہیں جیسے شواہح۔ اور جو حضرات قائل نہیں ہیں دونوں کے قائل نہیں ہیں یعنی نہ تھے کو غیر ناقض وضو مانتے ہیں اور نہ مس مرأة کو ناقض مانتے ہیں جیسا کہ احناف۔ پس عدم القائل بالفصل کی وجہ سے شواہح نے کہا کہ جب تھے غیر ناقض ہے تو مس مرأة بھی ناقض ہوگا۔ صاحب کتاب فرماتے ہیں کہ عدم القائل بالفصل کی یہ دوسری قسم شرعاً حجت نہیں ہے اور دلیل اس کی یہ ہے کہ ایک فرع کا صحیح ہونا اگرچہ اس پر دلالت کرتا ہے کہ اس کی اصل بھی صحیح ہے، لیکن ایک فرع کا صحیح ہونا دوسری اصل کے صحیح ہونے کو ثابت نہیں کرتا ہے یہاں تک کہ اس پر دوسرا مسئلہ متفرع کیا جائے یعنی اس بات کا ثابت ہونا کہ تھے ناقض ہے اگر اس اصل کے صحیح ہونے پر دلالت کرتا ہے کہ خارج من غیر التبعیلین حدیث کی وجہ سے ناقض ہے لیکن دوسری اصل جس پر بیع فاسد کا حکم متفرع ہے یعنی افعال شرعیہ سے نہی ان افعال کی مشروعیت کو ثابت کرتی ہے) اس کی صحت پر دلالت نہیں کرتا ہے اور جب ایسا ہے تو یہ قسم کیسے درست ہوگی اور جب یہ درست نہیں ہے تو شرعاً حجت کیسے ہوگی؟

فصل أَوْاجِبُ عَلَى الْمُجْتَهِدِ طَلَبُ حُكْمِ الْحَادِثَةِ مِنْ كِتَابِ اللَّهِ تَعَالَى شَمَّ مِنْ سُنَّةِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ بِصُرُوحِ النَّصِّ أَوْ دَلَالَتِهِ عَلَى مَا مَرَّ ذِكْرُهُ فَإِنَّهُ لَا سَبِيلَ إِلَى الْعَمَلِ بِالرَّأْيِ مَعَ امْتِنَانِ الْعَمَلِ بِالنَّصِّ وَلِهَذَا إِذَا اسْتَهْلَيْتَ عَلَى الْقَبْلَةِ فَأَخْبِرْهُ وَاحِدٌ عَنْهَا لَا يَجُوزُ التَّحَرُّيُّ وَلَوْ وَجَدَ مَاءً فَأَخْبِرْهُ عَدْلٌ أَنَّهُ نَجِسٌ لَا يَجُوزُ لَهُ التَّوَضُّعُ بِهِ بَلْ يَسْتَمِرُّ۔

ترجمہ مجتہد پر واجب ہے کہ وہ واقعہ کا حکم کتاب اللہ سے تلاش کرے پھر سنت رسول سے صریح نص سے معلوم ہو یا دلالت النص سے اس کا ذکر گذر چکا ہے اس لئے کہ نص پر عمل ممکن ہونے کی صورت میں رائے پر عمل کرنے کی کوئی راہ نہیں ہے اسی وجہ سے جب اس پر قبلہ مشتبہ ہو جائے اور اس کے بارے میں اس کو کوئی خبر دے تو اس کے لئے تحری جائز نہیں ہوگی اور اگر یانی پایا پھر اس کو ایک عادل نے خبر دی کہ وہ ناپاک ہے تو اس کے لئے اس پانی سے وضو کرنا جائز نہیں ہے بلکہ تیمم کرے۔

تشریح یہ فصل باب قیاس کے لئے تمہید اور مقدمہ کی حیثیت رکھتی ہے اور اس فصل کا مقصد قیاس

کی شرائط کا بیان کرنا ہے چنانچہ فاضل مصنف نے فرمایا ہے کہ مجتہد اگر کسی مسئلہ کا حکم دریافت کرنا چاہے تو اس کی ترتیب یہ ہے کہ پہلے اس حکم کو کتاب اللہ میں تلاش کرے کیونکہ کتاب اللہ دلیلوں میں سب سے قوی دلیل ہے۔ اگر وہ حکم کتاب اللہ میں مل گیا تو دوسری کسی دلیل کی طرف رجوع کرنے کی ضرورت نہیں ہے اور اگر وہ حکم کتاب اللہ میں نہ مل سکا تو سنت رسول میں تلاش کرے۔ اگر اس مسئلہ کا حکم کتاب اللہ یا سنت رسول کی عبارت انص یا دلالت انص یا اشارت انص یا اقتضای انص سے معلوم ہو گیا تو قیاس کی طرف رجوع کرنے کی ضرورت نہیں ہے کیونکہ جب تک نص پر عمل کرنا ممکن ہے رائے اور قیاس پر عمل کرنا جائز نہیں ہوگا۔ اسی وجہ سے اگر کسی مکلف پر قبلہ مشیت ہو گیا اور ایک آدمی نے اس کو قبلہ کے بارے میں خبر دیدی کہ قبلہ اس طرف ہے تو اس کے لئے تحری کرنا جائز نہیں ہوگا کیونکہ تحری قیاس اور رائے کے مرتبہ میں ہے اور خبر نص کے مرتبہ میں ہے اور نص کے ہوتے ہوئے قیاس پر عمل کرنا جائز نہیں ہے اسی طرح اگر کسی کو ایسا پانی مل گیا جس کا پاک یا ناپاک ہونا معلوم نہیں ہے پھر اس کو ایک عادل آدمی نے خبر دی کہ یہ پانی ناپاک ہے تو یہ سمجھ کر کہ پانی اصلاً پاک تھا لہذا اب بھی پاک ہے اس کے لئے اس پانی سے وضو کرنا جائز نہیں ہے بلکہ وہ تیمم کرے کیونکہ استصحاب دسابقہ حالت پر قیاس کر کے پانی کو پاک قرار دینا قیاس کی ایک قسم ہے اور خبر نص کے مرتبہ میں ہے اور نص کے ہوتے ہوئے قیاس پر عمل کرنا جائز نہیں ہے۔

وَعَلَىٰ إِعْتِبَارَاتِ الْعَمَلِ بِالرَّأْيِ دُونَ الْعَمَلِ بِالنَّصِّ قُلْنَا إِنَّ الشُّبُهَةَ بِالْمَعْلَلِ
أَقْوَىٰ مِنَ الشُّبُهَةِ فِي الظَّنِّ حَتَّىٰ سَقَطَ إِعْتِبَارُ ظَنِّ الْعَبْدِ فِي الْفَصْلِ الْأَوَّلِ وَمِثَالُ
فِيهَا إِذَا رَطِئَ جَارِيَةٌ ابْنَهُ لَا يَحَدُّ وَإِنْ قَالَ عَلِمْتُ أَنَّهَا عَلَيَّ حَرَامٌ وَتَثَبَّتْ نَسَبُ
الْوَلَدِ مِنْهُ لِأَنَّ شُبُهَةَ الْمَلِكِ لَهُ تَثَبَّتْ بِالنَّصِّ فِي مَالِ الْإِبْنِ قَالَ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ
وَالسَّلَامُ أَنْتَ وَمَالُكَ لَا يَبِيحُكَ فَسَقَطَ إِعْتِبَارُ ظَنِّهِ فِي الْحِلِّ وَالْحُرْمَةِ فِي ذَلِكَ
وَلَوْ رَطِئَ الْإِبْنُ جَارِيَةَ أَبِيهِ يُعْتَبَرُ ظَنُّهُ فِي الْحِلِّ وَالْحُرْمَةِ حَتَّىٰ لَوْ قَالَ ظَنَنْتُ
أَنَّهَا عَلَيَّ حَرَامٌ يَجِبُ الْحَدُّ وَلَوْ قَالَ ظَنَنْتُ أَنَّهَا عَلَيَّ حَلَالٌ لَا يَجِبُ الْحَدُّ
لِأَنَّ شُبُهَةَ الْمَلِكِ فِي مَالِ الْآبِ لَمْ يَثَبَّتْ لَهُ بِالنَّصِّ فَأَعْتَبِرَ مَرَأِيَهُ وَلَا يَثَبَّتْ
نَسَبُ الْوَلَدِ وَإِنْ ادَّعَاهُ.

ترجمہ اور اس اعتبار پر کہ رائے پر عمل کرنا نص پر عمل کرنے سے کتر ہے ہم نے کہا کہ عمل میں شبہ ظن میں شبہ کی نسبت اقویٰ ہے حتیٰ کہ پہلی صورت میں بندے کے ظن کا اعتبار ساقط ہے اور اس کی مثال اس صورت میں جب کسی نے اپنے بیٹے کی باندی سے وطی کی تو اس پر حد نہیں لگائی جائے گی اگرچہ اس نے کہا کہ غیبی معلوم ہے کہ یہ باندی مجھ پر حرام ہے اور اس سے ولد کا نسب ثابت ہو جائیگا اس لئے کہ بیٹے کے مال میں باپ کے لئے شبہ ملک نص سے ثابت ہے، رسول ہاشمی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے اَنْتَ و

مَا لَكَ لَا يَبِيْكَ پس اس بارے میں حلال اور حرام ہونے کے سلسلہ میں باپ کے ظن کا اعتبار ساقط ہو گیا ہے، اور اگر بیٹے نے اپنے باپ کی باندی سے وطی کی تو حلال و حرام ہونے میں اس کے ظن کا اعتبار کیا جائیگا حتیٰ کہ اگر کہا کہ میں نے گمان کیا کہ یہ باندی مجھ پر حرام ہے تو حد واجب نہ ہوگی اس لئے کہ باپ کے مال میں شبہ ملک بیٹے کے لئے نص سے ثابت نہیں ہوا ہے لہذا اس کی رائے معتبر ہوگی اور ولد کا نسب ثابت نہیں ہوگا اگر بیٹا اس کا مدعی ہو۔

تشریح اس عبارت کو صحت کرنے سے پہلے یہ سمجھ لیجئے کہ شبہ وہ کہلاتا ہے جو ثابت دھن کے مشابہ ہو مگر ثابت نہ ہو پھر اس کی دو قسمیں ہیں (۱) شبہ فی المل (۲) شبہ فی الظن۔ شبہ فی المل کو شبہ اللدلیل اور شبہ حکمیہ بھی کہا جاتا ہے، اور شبہ فی الظن کو شبہ فی الفعل اور شبہ اشتباہ بھی کہا جاتا ہے۔ شبہ فی المل یہ ہے کہ ایسی دلیل شرعی پائی جائے جو حلت کے منافی ہو یا حرمت کے منافی ہو مگر کسی مانع کی وجہ سے اس دلیل کا اثر ظاہر نہ ہوتا ہو، یعنی دلیل شرعی ایسی ہو جو حلت کے منتفی ہونے پر دال ہو مگر کسی مانع کی وجہ سے وہ دلیل حلت کی نفی نہ کرتی ہو۔ یا دلیل شرعی ایسی ہو جو حرمت کے منتفی ہونے پر دال ہو مگر کسی مانع کی وجہ سے وہ دلیل حرمت کی نفی نہ کرتی ہو، پس یہ دلیل اس چیز کے حلال ہونے کا شبہ پیدا کرے گی جو حلال نہیں ہے اور اس چیز کے حرام ہونے کا شبہ پیدا کرے گی جو حرام نہیں ہے مثلاً حدیث **اَنْتَ وَمَالُكَ لَا يَبِيْكَ** ایسی دلیل ہے جو اس بات کا شبہ پیدا کرتی ہے کہ بیٹے کی باندی اس کے باپ کے لئے حلال ہے حالانکہ نفس الامر میں حلال نہیں ہے، اور شبہ فی الظن یہ ہے کہ انسان اس چیز کو دلیل سمجھ لے جو نفس الامر میں دلیل نہیں ہے یعنی جو حلت کی دلیل نہیں ہے اس کو حلت کی دلیل سمجھ لے اور جو حرمت کی دلیل نہیں ہے اس کو حرمت کی دلیل سمجھ لے۔ یہ بھی خیال رہے کہ شبہ فی المل کا تحقق بندے کے ظن پر موقوف نہیں ہوتا ہے اور شبہ فی الظن کا تحقق بندے کے ظن پر موقوف ہوتا ہے۔

اس تہمید کے بعد مصنف فرماتے ہیں کہ یہ اصول کہ رائے اور قیاس پر عمل کرنا نص پر عمل کرنے کی بہ نسبت کمتر ہے ہم کہتے ہیں کہ شبہ فی المل، شبہ فی الظن کے مقابل میں اقویٰ ہے، چنانچہ شبہ فی المل میں بندے کے ظن کا اعتبار نہیں ہوگا اگرچہ شبہ فی الظن میں بندے کے ظن کا اعتبار ہوتا ہے۔ مثلاً، کی ضمیر کا مرجع بتاویل مذکور شبہ فی المل اور شبہ فی الظن ہے یا شبہ فی المل میں بندے کے ظن کا ساقط ہونا اور شبہ فی الظن میں بندے کے ظن کا ساقط نہ ہونا ہے۔ مطلب یہ ہے کہ شبہ فی المل اور شبہ فی الظن کی مثال یہ ہے، یا یہ مطلب ہے کہ شبہ فی المل میں بندے کے ظن کے ساقط ہونے اور شبہ فی الظن میں بندے کے ظن کے ساقط نہ ہونے کی مثال یہ ہے کہ ایک شخص نے اپنے بیٹے کی باندی سے وطی کی تو واطی پر حد زنا جاری نہ ہوگی۔ اگرچہ اس نے یہ کہا ہو کہ مجھے یہ بات معلوم تھی کہ یہ باندی مجھ پر حرام ہے، اس وطی کے نتیجہ میں اگر بچہ پیدا ہو گیا تو اس بچہ کا واطی سے نسب بھی ثابت ہو جائے گا دلیل یہ ہے کہ باپ جو واطی ہے اس کے لئے بیٹے کے مال میں نص (حدیث) **اَنْتَ وَمَالُكَ لَا يَبِيْكَ** کی وجہ سے بلکہ کا شبہ ثابت ہے، یعنی اس حدیث کی وجہ سے

یہ شبہ پیدا ہو گیا کہ باپ اپنے بیٹے کے مال کا مالک ہے اور جب باپ اپنے بیٹے کے مال کا مالک ہے تو اس نے اپنی ملوکہ باندی سے وطی کی ہے اور ملوکہ باندی سے وطی کرنا چونکہ موجب حد نہیں ہے اس لئے اس پر حد واجب نہیں ہوگی۔

رہا یہ سوال کہ داہلی کا ظن تو یہ تھا کہ وہ باندی مجھ پر حرام ہے لہذا اس ظن کے ساتھ وطی کرنا موجب حد ہونا چاہئے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ دلیل شرعی یعنی حدیث کی وجہ سے جو شبہ پیدا ہوا ہے وہ شبہ فی المحل ہے اور شبہ فی المحل میں حرمت اور طہ کے سلسلہ میں بندے کے ظن کا اعتبار نہیں ہوتا ہے، پس جب باپ کا یہ ظن کہ یہ باندی مجھ پر حرام ہے ساقط ہو گیا تو باندی میں اس کی ملک ثابت ہو جائے گی، لیکن وہ نصوص جو اس باندی میں بیٹے کی ملک ثابت کرتی ہیں ان کی وجہ سے اس بات پر اجماع ہے کہ بیٹے کی باندی میں باپ کی حقیقی ملک ثابت نہیں ہے، بیٹے کی باندی میں باپ کی حقیقی ملک اگرچہ ثابت نہیں ہے لیکن حدیث الفت و ممالک لا بیك کی وجہ سے ملک کا شبہ ضرور ثابت ہوگا اور شبہ کی وجہ سے چونکہ حد ساقط ہو جاتی ہے اس لئے باپ سے حد ساقط ہو جائے گی، اور وطی بالشبہ سے چونکہ نسب ثابت ہو جاتا ہے اس لئے پیدا ہونے والے بچہ کا نسب داہلی (باپ) سے ثابت ہو جائیگا۔ اور اگر بیٹے نے اپنے باپ کی باندی سے وطی کی تو طہ اور حرمت میں اس کے ظن کا اعتبار کیا جائیگا۔ چنانچہ اگر داہلی بیٹے نے یہ کہا کہ میرا خیال یہ تھا کہ یہ باندی میرے لئے حرام ہے تو اس پر حد واجب ہوگی اور اگر یہ کہا کہ میرا خیال یہ تھا کہ یہ باندی میرے لئے حلال ہے تو اس پر حد واجب نہیں ہوگی کیونکہ باپ کے مال میں بیٹے کی ملک کا شبہ کسی نفس سے ثابت نہیں ہے بلکہ باپ اور بیٹے کے درمیان اموال میں جو ایک گونہ توسع ہوتا ہے اس سے یہ شبہ پیدا ہوا کہ شاید باپ کی ملوکہ چیز میں بیٹے کی بھی ملوکہ ہوں اور جب ایسا ہے تو یہ شبہ شبہ فی الفعل ہوگا اور شبہ فی النفس میں بندے کی رائے اور ظن ساقط نہیں ہوتا بلکہ معتبر ہوتا ہے اور جب بندے کا ظن معتبر ہے تو اس کا یہ خیال کہ یہ باندی میرے لئے حلال ہے حد کو ساقط کر دینگا کیونکہ حدود شبہات کی وجہ سے ساقط ہو جاتی ہیں۔ البتہ اس داہلی پر خوردار سے بچہ کا نسب ثابت نہیں ہوگا اگرچہ یہ اس کا مدعی ہی کیوں نہ ہو، اور نسب اس لئے ثابت نہیں ہوگا کہ بیٹے کی وطی خالصہ زنا ہے اور زنا سے نسب ثابت نہیں ہوتا لہذا بیٹے کی اس وطی سے بھی نسب ثابت نہیں ہوگا۔ اس کے برخلاف شبہ فی المحل کہ وہ دلیل شرعی الفت و ممالک لا بیك سے پیدا ہوا ہے اس لئے یہ شبہ بہر صورت موجود رہے گا، باپ کا خیال بیٹے کی باندی کے حلال ہونے کا ہو یا حرام ہونے کا ہو۔ اور جب اس صورت میں شبہ ملک موجود ہے تو بچہ کا نسب داہلی باپ سے ثابت ہو جائے گا۔

ثُمَّ إِذَا تَعَارَضَ الدَّلِيلَانِ عِنْدَ الْمُجْتَهِدِ فَإِنْ كَانَ التَّعَارُضُ بَيْنَ الْإِيتَيْنِ يَمِيلُ إِلَى السُّنَّةِ وَإِنْ كَانَ بَيْنَ السُّنَّتَيْنِ يَمِيلُ إِلَى إِثَارِ الصَّحَابَةِ رَضِيَ اللَّهُ تَعَالَى عَنْهُمْ وَالْقِيَاسِ الصَّحِيحِ ثُمَّ إِذَا تَعَارَضَ الْقِيَاسَانِ عِنْدَ الْمُجْتَهِدِ يَتَحَرَّى وَيَمِيلُ بِأَحَدِهِمَا لِأَنَّهُ لَيْسَ دُونَ الْقِيَاسِ دَلِيلٌ شَرْعِيٌّ لِقِصَاصِ الْيَمِينِ -

ترجمہ پھر جب مجتہد کے نزدیک دو دلیلیں متعارض ہو جائیں پس اگر تعارض دو آیتوں کے درمیان ہو تو سنت کی طرف رجوع کریگا اور اگر دو سنتوں کے درمیان تعارض ہو تو آثارِ صحابہ اور قیاس کی طرف رجوع کریگا پھر جب مجتہد کے نزدیک دو قیاس متعارض ہو جائیں تو وہ تحریری کریگا اور ان دونوں میں سے ایک پر عمل کریگا کیونکہ قیاس سے نیچے کوئی ایسی دلیل شرعی نہیں ہے جس کی طرف رجوع کیا جائے۔

تشریح لغت میں تعارض کہتے ہیں بطریق مقابلہ مخالفت کو۔ اور اصولیین کی اصطلاح میں تعارض ایسے تقابل کا نام ہے جو دو برابر درجہ کی محبتوں کے درمیان ہو اور ان کو جمع کرنا ممکن نہ ہو۔ مصنف کہتے ہیں کہ اگر دونوں کے درمیان تعارض ہو اور دونوں کو جمع کرنا ممکن نہ ہو تو دونوں کی تاریخ معلوم کی جائے گی، اگر دونوں کی تاریخ معلوم ہو جائے تو متاخر پر عمل کیا جائے گا کیونکہ متاخر، مقدم کے لئے ناسخ ہے اور عمل ناسخ پر کیا جاتا ہے نہ کہ منسوخ پر، اور اگر تاریخ معلوم نہ ہو تو وجہ ترجیح دریافت کی جائے گی، اگر وجہ ترجیح معلوم ہوگئی تو راجح پر عمل کیا جائیگا اور مرجوح کو ترک کر دیا جائیگا اور اگر وجہ ترجیح معلوم نہ ہو سکی تو بعد والی محبت کی طرف رجوع کیا جائیگا جس کی ترتیب یہ ہوگی کہ اگر دو آیتوں کے درمیان تعارض واقع ہو تو حدیث کی طرف رجوع کیا جائیگا اور اگر دو حدیثوں کے درمیان تعارض ہو تو آثارِ صحابہ اور قیاس صحیح کی طرف رجوع کیا جائیگا۔ پھر جن حضرات کے نزدیک صحابی کی تعلیم علی الاطلاق جائز ہے مدرک بالقیاس اقوال میں بھی اور غیر مدرک بالقیاس اقوال میں بھی تو ان کے نزدیک احادیث میں تعارض کے وقت اولاً آثارِ صحابہ کی طرف رجوع کیا جائیگا، اگر آثارِ صحابہ نہ ہوں تو قیاس کی طرف رجوع کیا جائے گا۔ اور جن حضرات کے نزدیک مدرک بالقیاس اقوال میں صحابی کی تعلیم واجب نہیں ہے ان کے نزدیک آثارِ صحابہ اور قیاس صحیح دونوں کی طرف رجوع کیا جائیگا۔ اور اگر صحابی کے قول اور قیاس میں تعارض ہو گیا تو مجتہد کے نزدیک جو راجح ہوگا اس کی طرف رجوع کیا جائیگا اور اگر دو قیاموں میں تعارض ہو گیا تو ہمارے نزدیک تحریری کرنا واجب ہوگا، قلب جس کے حق ہونے کی شہادت دیکھا اس پر عمل کرنا واجب ہوگا اور شوافع کے نزدیک بغیر تحریری کے کسی ایک پر عمل کرنا واجب ہوگا۔ المحاصل تعارض کے وقت دونوں قیاس ساقط نہیں ہوں گے بلکہ ایک پر عمل کرنا واجب ہوگا کیونکہ قیاس کے بعد ایسی کوئی دلیل شرعی نہیں ہے جس کی طرف رجوع کیا جائے۔

(فوائد) دو آیتوں میں تعارض کے وقت حدیث کی طرف رجوع کرنے کی نظیر یہ ہے کہ باری تعالیٰ کا قول فَأَقْرَأْ مَا يَنْسُرُ مِنَ الْقُرْآنِ جَزْءًا مِّنْهُ جبکہ نماز کے بارے میں وارد ہوا ہے اس لئے یہ قول مقتدیہ برقرأت کو واجب کریگا۔ اور باری تعالیٰ کا قول وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا سکوت کو واجب کرتا ہے اور مقتدی سے قرأت کی نفی کرتا ہے۔ اور وجوب قرأت اور وجوب انصات (سکوت) کے درمیان تعارض ہے، اور دونوں آیتوں کے نزول کی تاریخ بھی معلوم نہیں ہے کہ متاخر کو ناسخ اور مقدم کو منسوخ قرار دیا جائے، لہذا حدیث مَنْ كَانَ لَدَىٰ إِمَامٍ فَقَرَأَ الْإِمَامَ لَدَىٰ قُرْآنَةٍ کی طرف رجوع کیا جائے گا۔ اور دو حدیثوں کے درمیان تعارض کے وقت قیاس کی طرف رجوع کرنے کی نظیر یہ ہے کہ نعمان بن بشیر کی حدیث ان النبي صلى الله عليه وسلم

صَلَّى صَلَاةَ الْكُسُوفِ بِرُكُوعَيْنِ وَسَجْدَتَيْنِ سَلَاةَ كُسُوفٍ كِي اِيك رَكَعَت ميں اِيك رُكُوع اور دو سجدوں كا ثبوت ملتا ہے ، اور حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا كِي حَدِيثِ اَنَّهُ صَلَّى رُكْعَتَيْنِ بِارْبَعِ حُرُكَاتٍ وَارْبَعِ سَجَدَاتٍ سے معلوم ہوتا ہے كہ اِيك رَكَعَت ميں دو رُكُوع اور دو سجدے ہيں۔ پس ان دونوں حدیثوں ميں تعارض كِي وجہ سے قیاس كِي طرف رجوع كيا گیا اور كہا گیا كہ دو سري نمازوں پر قیاس كرتے ہوئے ہم نے صَلَاةَ كُسُوفِ ميں بھی اِيك رَكَعَت ميں اِيك رُكُوع اور دو سجدے فرض كئے ہيں۔

وَعَلَى هَذَا أَقْلُنَا إِذَا كَانَ مَعَ الْمَسَافِرِ إِنَاءٌ مِنْ طَاهِرٍ وَنَجِسٍ لَا يَتَحَرَّى بَيْنَهُمَا بَدَلٌ يَتَيَّمُّ وَلَوْ كَانَ مَعَهُ تَوْبَانِ طَاهِرٌ وَنَجِسٌ يَتَحَرَّى بَيْنَهُمَا لِأَنَّ اللَّمَاءَ بَدَلٌ وَهُوَ الثَّرَابُ وَلَيْسَ لِلثَّرَابِ بَدَلٌ نِصَارُ اللَّيْلِ فَتَبِتَ بِهَذَا أَنَّ الْعَمَلَ بِالرَّأْيِ إِذَا مَا يَكُونُ عِنْدَ الْإِعْدَامِ دَلِيلٌ سِوَاهُ شَرْعًا نَتَمَّ إِذَا تَحَرَّى وَتَأَكَّدَ تَحَرُّهُ بِالْعَمَلِ لَا يَنْقُضُ ذَلِكَ بِمَجْرَدِ التَّحَرِّيِّ وَبَيَانُهُ فِيمَا إِذَا تَحَرَّى بَيْنَ التَّوْبَيْنِ وَصَلَّى الْعَطْرَ بِأَحَدِهِمَا نَتَمَّ وَرَفَعَ تَحَرُّيَهُ عِنْدَ الْعَصْرِ عَلَى الثَّرَابِ الْآخِرِ لَا يَجُوزُ لَهُ أَنْ يَصَلِّيَ الْعَصْرَ بِالْآخِرِ لِأَنَّ الْأَوَّلَ تَأَكَّدَ بِالْعَمَلِ فَلَا يَبْطُلُ بِمَجْرَدِ التَّحَرِّيِّ وَهَذَا بِخِلَافِ مَا إِذَا تَحَرَّى فِي الْقِبْلَةِ نَتَمَّ تَبَدَّلَ رَأْيُهُ وَرَفَعَ تَحَرُّيَهُ عَلَى جِهَةٍ أُخْرَى لَوَجَّهَ إِلَيْهِ لِأَنَّ الْقِبْلَةَ مِمَّا يَحْتَمِلُ الْإِنْتِقَالَ فَمَا مَكَّنَ نَقْلَ الْحُكْمِ بِمِثْلِهِ لَسَخَّ النَّعْيُ هَذَا مَسَائِلَ الْجَامِعِ الْكَبِيرِ فِي تَكْنِيحَاتِ الْعِيدَيْنِ وَتَبَدُّلِ رَأْيِ الْعَبْدِ كَمَا عَصَفَ -

ترجمہ اور اسی بنا پر ہم نے كہا جب مسافر كے پاس دو برتن ہوں پاك اور ناپاك تو ان كے درميان تحري نہ كرسے بلکہ تيمم كرسے اور اگر اس كے پاس دو كپڑے ہوں پاك اور ناپاك تو ان كے درميان تحري كرسے اس لكے كہ پانی كا بدل یعنی مٹی موجود ہے اور كپڑے كا كوئی بدل نہیں ہے جس كِي طرف رجوع كيا جائے پس اس سے ثبات ہوگا كہ قیاس پر عمل قیاس كے علاوہ شرعی دلائل كے معدوم ہونے كے وقت ہوگا ، پھر جب تحري كِي اور اس كِي تحري عمل كے ساتھ موكلد ہوگئی تو یہ تحري ، تحري محض سے نہیں ٹوٹے گی۔ اور اس كِي تفصیل اس صورت ميں سے جب مسافر نے دو كپڑے كے درميان تحري كِي اور ان دونوں ميں سے ايك كے ساتھ ظہر ادا كرنی پھر اس كِي تحري عصر كے وقت دوسرے كپڑے پر واقع ہوئی ، تو اس كے لكے دوسرے كپڑے كے ساتھ عصر كِي نماز ادا كرنا جائز نہ ہوگا اس لكے كہ اول عمل سے موكلد ہوگئی ہے ، پس یہ تحري ، محض تحري سے باطل نہ ہوگی اور یہ اس كے برخلاف ہے كہ جب قبلہ كے بارے ميں تحري كِي پھر اس كِي رائے بدل گئی اور اس كِي تحري دوسري جہت پر واقع ہوئی تو وہ اس كِي طرف متوجہ ہو جائیگا ، كيونکہ قبلہ منتقل ہونے كا احتمال ركھتا ہے پس حكم

کو نقل کرنا ممکن ہے نص فسوخ ہونے کے مرتبہ میں اور اسی اصل پر تفسیرات عید میں اور بندے کی رائے کے بدل جانے میں جامع کبیر کے مسائل ہیں جیسا کہ معلوم ہوا۔

تشریح مصنف فرماتے ہیں کہ ہم نے یہ اصول بیان کیا کہ قیاس اور شہادت قلب پر عمل اسی وقت درست ہوگا جب اس کے علاوہ کوئی دلیل شرعی موجود نہ ہو۔ اسی اصول کی بنا پر ہم کہتے ہیں کہ اگر مسافر کے پاس دو برتنوں میں پانی ہو اور ان میں سے ایک برتن کا پانی پاک ہو اور ایک کا ناپاک ہو اور مسافر کو معلوم نہ ہو کہ کس برتن کا پانی پاک ہے اور کس کا ناپاک ہے تو ایسی صورت میں مسافر کے لئے تحری کر کے پاک کو متعین کرنا اور اس سے وضو کرنا جائز نہ ہوگا بلکہ وہ یم سے نماز پڑھیںگا اس لئے کہ تحری کر کے پاک کو متعین کرنا قیاس ہے اور پہلے گد چکا ہے کہ قیاس پر عمل کرنے کے لئے یہ شرط ہے کہ اس کے علاوہ کوئی دلیل شرعی موجود نہ ہو، پس مٹی چونکہ پانی کا بدل اور اس کا قائم مقام ہے اس لئے ایسی صورت میں مٹی سے یم کی طرف رجوع کیا جائیگا اور تحری یعنی قیاس پر عمل کرنا جائز نہ ہوگا۔ ہاں۔ اگر مسافر جس کے پاس دو برتنوں میں پانی ہے اور ایک پاک اور ایک ناپاک ہے، پینے کا محتاج ہو اور اس کے پاس ان دو برتنوں کے پانی کے علاوہ کوئی پانی نہ ہو تو اس کے لئے جائز ہے کہ وہ تحری کرے اور جس کو پاک سمجھے پی لے کیونکہ پینے کے حق میں پانی کا کوئی بدل نہیں ہے لہذا تحری یعنی قیاس پر عمل کرنا جائز ہوگا۔ اور اگر مسافر کے پاس دو کپڑے ہوں ایک پاک اور ایک ناپاک اور مسافر کو معلوم نہ ہو کہ کونسا کپڑا پاک ہے اور کونسا ناپاک ہے تو اس صورت میں وہ تحری کرے گا اور جس کپڑے کو پاک سمجھیںگا پہن کر نماز پڑھیںگا کیونکہ کپڑے کا کوئی ایسا بدل نہیں ہے جس کی طرف رجوع کیا جاسکے۔ الحاصل اس سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ رائے اور قیاس پر عمل کرنا اسی وقت ممکن ہوگا جب اس کے علاوہ کوئی دلیل شرعی موجود نہ ہو۔ مصنف کہتے ہیں کہ جب مسافر نے دو کپڑوں کے درمیان تحری کی اور اس کی تحری عمل کے ساتھ مؤکد ہوگئی یعنی اس نے تحری کے بعد ایک کپڑا پہن کر نماز ادا کر لی تو یہ مؤکد بالفعل تحری، تحری محض سے باطل نہیں ہوگی۔ اس کی صورت یہ ہے کہ ایک مسافر نے دو کپڑوں کے درمیان تحری کی اور ان میں سے ایک کپڑا پہن کر ظہر کی نماز ادا کی پھر عصر کے وقت دوسرے کپڑے پر اس کی تحری واقع ہوئی، تو اس دوسرے کپڑے کے ساتھ عصر کی نماز ادا کرنا جائز نہ ہوگا کیونکہ پہلی تحری مؤکد بالفعل ہوگئی یعنی ادا ظہر کے ساتھ مؤکد ہوگئی اور دوسری تحری صرف تحری ہے لہذا پہلی تحری جو مؤکد بالفعل ہے، تحری محض جو عمل سے مؤکد نہیں ہے، سے باطل نہیں ہوگی، چنانچہ اسی کپڑے میں نماز عصر پڑھنا واجب ہوگا جس کپڑے میں ظہر کی نماز ادا کی ہے۔ دوسری تحری کے نتیجے میں جس کپڑے کا پاک ہونا معلوم ہوا ہے اس میں عصر کی نماز ادا کرنا جائز نہ ہوگا۔

وہ لہذا بخلاف سے ایک سوال مقدر کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ اشتباہ قبل کے وقت اگر کسی نے تحری کی اور ایک جہت کی طرف رخ کر لے نماز ادا کر لی پھر اس کی رائے بدل گئی اور دوسری جہت پر اس کی تحری واقع ہوئی تو حکم یہ ہے کہ وہ آئندہ اس دوسری جہت کی طرف رخ کر کے نماز ادا کرے گا اور یہ حکم اس اصول کے

خلاف ہے جو اوپر بیان کیا گیا ہے کہ جب کوئی تحری کرے اور اس کی تحری عمل کے ساتھ مؤکد ہو جائے تو یہ تحری جو مؤکد بالاصل ہے تحری محض سے باطل نہیں ہوگی۔ اس کا جواب یہ ہے کہ تحری فی الثوب اور تحری فی القبۃ کے درمیان فرق ہے وہ یہ کہ قبل منتقل ہونے کا احتمال رکھتا ہے اس طور پر کہ ابتدا میں مسلمانوں کا قبلہ کعبہ تھا پھر بیت المقدس قبلہ ہو گیا اس کے بعد کعبہ قبلہ ہو گیا۔ اسی طرح مسجد حرام میں نماز پڑھنے والے کا قبلہ عین کعبہ ہے اور حدود حرم میں نماز پڑھنے والے کا قبلہ جہت کعبہ ہے اور حدود حرم سے باہر نماز پڑھنے والے کا قبلہ جہت حرم ہے۔

الحاصل قبلہ منتقل ہونے کا احتمال رکھتا ہے اور جب قبلہ منتقل ہونے کا احتمال رکھتا ہے تو قبلہ کے سلسلہ میں تحری کے حکم کا منتقل ہونا ایسا ہوگا جیسا کہ نفس کا مسوخ ہونا اور یہ بات آپ کو معلوم ہے کہ مسوخ پر عمل نہیں کیا جاتا بلکہ نسخ پر عمل کیا جاتا ہے، لہذا قبلہ کے سلسلہ میں دوسری تحری نسخ کے مرتبہ میں ہوگی اور پہلی تحری مسوخ کے مرتبہ میں ہوگی اور چونکہ نسخ پر عمل کیا جاتا ہے مسوخ پر عمل نہیں کیا جاتا اس لئے قبلہ کے سلسلہ میں دوسری تحری بر عمل ہوگا یعنی جس جانب پر دوسری تحری واقع ہوگی اسی جانب گھوم جانا ضروری ہوگا۔ اور نجاست جب ایک کپڑے میں حلول کر گئی تو اب وہ دوسرے کپڑے کی طرف منتقل نہیں ہو سکتی۔ اور جب نجاست دوسرے کپڑے کی طرف منتقل نہیں ہو سکتی تو کپڑے کے باک ہونے کے سلسلہ میں دوسری تحری نسخ کے مرتبہ میں بھی نہیں ہوگی۔ اور جب کپڑے کے باک ہونے کے سلسلہ میں دوسری تحری نسخ کے مرتبہ میں نہیں ہے تو اس پر عمل کرنا بھی واجب نہ ہوگا اور پہلی تحری چونکہ مؤکد بالاصل ہے اس لئے وہ رائج ہوگی اور دوسری تحری عمل کے ساتھ مؤکد نہیں ہے اس لئے وہ مرجوح ہوگی اور مرجوح کی وجہ سے چونکہ رائج باطل نہیں ہوتا ہے اس لئے کپڑے کے سلسلہ میں دوسری تحری کی وجہ سے پہلی تحری باطل نہیں ہوگی، اور جب پہلی تحری باطل نہیں ہوئی تو اس کے نتیجہ میں جس کپڑے کا باک ہونا معلوم ہوا تھا عصر کی نماز اسی کپڑے میں پڑھنا جائز ہوگا دوسری تحری سے جس کپڑے کا باک ہونا معلوم ہوا ہے اس میں عصر کی نماز پڑھنا جائز نہ ہوگا۔ مصنف فرماتے ہیں کہ اس اصول پر کہ جو چیز منتقل ہونے کا احتمال رکھتی ہے اس میں حکم منتقل ہو سکتا ہے۔

تکبیراتِ عیدین اور بندے کی رائے کے بدلنے کے سلسلہ میں جامع کبیر کے کچھ مسائل متفرع ہیں، چنانچہ ایک مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی نے عید کی نماز کو شروع کیا اور ابن عباس کی تکبیرات کے اعتقاد کے ساتھ اور اسی اعتقاد کے ساتھ ایک رکعت ادا کر لی پھر اس کی رائے بدل گئی اور ابن مسعود کی تکبیرات کا اعتقاد ہو گیا تو وہ اگلی رکعت میں ابن مسعود کی تکبیرات کے مطابق ہی عمل کرے گا اس کی صورت یہ ہے کہ صحابہ کے درمیان تکبیراتِ عیدین میں اختلاف ہے ابن مسعود کا قول جو احناف کا مذہب ہے یہ ہے کہ عید کی دو رکعتوں میں نو تکبیرات ہیں تین تو اصلی ہیں یعنی تکبیر تحریمیہ اور دونوں رکعتوں کے رکوع کی تکبیریں، اور چہرہ زائد ہیں یعنی ہر رکعت میں تین تین تکبیریں، اور ابن عباس کا قول جو امام شافعی کا مذہب ہے یہ ہے کہ عید کی دو رکعتوں میں تیرہ تکبیریں ہیں تین تو اصلی ہیں اور دس زائد ہیں ہر رکعت میں پانچ پانچ تکبیریں۔ اور بعض حضرات صحابہ کا قول یہ ہے

کہ کل تکبیریں بندہ ہیں تین تو اصلی ہیں اور بارہ زائد ہیں ہر رکعت میں چھ تکبیریں۔ پس ایک آدمی نے اگر ابن عباس کی تکبیرات کے عقیدے کے ساتھ عید کی نماز شروع کی اور اسی عقیدے کے ساتھ ایک رکعت ادا کر لی یعنی پہلی رکعت میں پانچ زائد تکبیریں کہیں پھر اس کا عقیدہ بدل گیا اور وہ ابن مسعود کی تکبیرات کا قائل ہو گیا تو وہ دوسری رکعت میں اس عقیدے کے ساتھ تکبیریں کہے گا یعنی تین زائد تکبیریں کہے گا کیونکہ تکبیرات میں منتقل ہونے کا احتمال ہے لہذا ایک مذہب سے دوسرے مذہب کی طرف علم کو منتقل کرنا ممکن ہو گا اور یہ ایسا ہو گا گویا پہلا مذہب اس کے نزدیک مسوخ ہو گیا ہے لہذا دوسرا مذہب جو نسخ کا درجہ رکھتا ہے اس پر عمل کیا جائیگا۔ واللہ اعلم بالصواب

جمیل احمد غفرلہ ولوالدہ۔

الْبَحْثُ الرَّابِعُ فِي الْقِيَاسِ

ترجمہ جو تھی بحث قیاس کے بیان میں ہے۔

تشریح قیاس کے لغوی معنی میں دو قول ہیں، علامہ ابن حاجب فرماتے ہیں کہ قیاس کے لغوی معنی مساوات اور برابری کے ہیں چنانچہ کہا جاتا ہے فَلَا نَنْعَاسُ يَفْلَكُنِ فَلَانِ فَلَانِ کے مساوی اور برابر ہے۔ اور

اکثر علماء کی رائے ہے کہ قیاس کے لغوی معنی اندازہ کرنے کے ہیں کہا جاتا ہے قَسَسْتُ الْأَرْضَ بِالْقَصْبَةِ میں نے بائس سے زمین کا اندازہ کیا یعنی اس کو نایا، قَاسَ الطَّبِيبُ قَعْرَ الْجُرْحِ طَبِيبٌ نَزَعَهُ زَحْمٌ كِ الْغُرَائِيَّ كَا اندازہ کیا یعنی اس کو نایا۔ قَسِبَ النَّعْلُ بِاللَّعْلِ ایک جوتے کا دوسرے جوتے کے ساتھ اندازہ کر۔ اور ایک جوتے کو دوسرے جوتے کی نظیر اور مثل بنا۔ اصطلاح شرع میں قیاس کی چند تعریضیں کی گئی ہیں (۱) تَقْدِيَةُ الْحَكْمِ

مِنَ الْأَصْلِ إِلَى الْفُرْعِ بِعِلَّةٍ مُتَّجِدَةٍ بَيْنَهُمَا حُكْمٌ كَوَاصِلٍ مِنْ فِرْعٍ كِ طَرَفٍ مُتَقَلِّبٍ أَوْ مُتَعَدِّي كِ نَاسِي عِلَّتِ كِ وَجْهٍ مِنْ جِنِّ مِ الْأَصْلِ وَفِرْعٍ دُونَ شَرِيكِ هُوَ۔ قیاس کے لئے چار چیزیں ضروری ہیں (۱) مقیس (۲) مقیس علیہ (۳) علت (۴) حکم۔ جس چیز کو قیاس کیا جائیگا اس کو مقیس اور جس پر قیاس کیا جائیگا اس کو مقیس علیہ کہتے ہیں اور جو چیز مقیس اور مقیس علیہ کے درمیان مشترک ہوتی ہے اس کو علت کہا جاتا ہے اور جو اثر مرتب ہوتا

ہے اس کو حکم کہا جاتا ہے (۵) دوسری تعریف یہ ہے هُوَ بِأَنَّهُ مِثْلُ حُكْمِهِ أَحَدُ الْمَذْكُورَاتِ يُمْتَلِ عِلَّتَهُ فِي الْآخِرِ اس تعریف میں آخر سے مراد فرع ہے اور احد المذکورین سے مراد اصل ہے۔ یعنی اصل کی علت کی طرح فرع میں علت کے پائے جانے کی وجہ سے حکم کے مثل حکم ظاہر کرنے کا نام قیاس ہے۔ مطلب یہ ہے کہ جب فرع مقیس، میں اصل (مقیس علیہ) کی علت کے مانند علت پائی جائے گی تو اس علت کی وجہ سے فرع میں اصل کے حکم کے مانند حکم ظاہر کر دیا جائیگا اور اسی کا نام قیاس ہو گا۔ (۳) تیسری تعریف تَلَفُّهَا إِذَا اخَذَ وَالْحُكْمُ الْفِرْعَ مِنَ الْأَصْلِ سَمَوَا ذَلِكَ قِيَاسًا۔ فقہار نے جب فرع کا حکم اصل سے لیا تو انھوں نے اس لینے کو قیاس کے نام کے ساتھ موسوم کر دیا۔

فصل اَلْقِيَاسُ حُجَّةٌ مِنْ حُجَجِ الشَّرْعِ يَجِبُ الْعَمَلُ عِنْدَ انْقِذَامِ مَا فُوتَهُ مِنَ الدَّلِيلِ فِي الْحَادِثَةِ وَقَدْ وَرَدَ فِي ذَلِكَ الْأَخْبَارُ وَالْأَشْرَاقُ قَالَ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ لِمَعَاذِ بْنِ جَبَلٍ حِينَ بَعَثَهُ إِلَى الْيَمَنِ قَالَ يَرْفَعُنِي يَا مَعَاذُ قَالَ بَكِيَابِ اللَّهِ تَعَالَى قَالَ فَإِنْ لَعُنْتِجِدُ قَالَ يَسْتَبِي رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ فَإِنْ لَمْ تَجِدْ قَالَ أَحْتَبِدُ بِرَأْيِي فَصَوَّبَهُ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ أَحْمَدُ لِلَّهِ الَّذِي رَفَعَ رَسُولَ رَسُولِ اللَّهِ عَلَى مَا يَجِبُ وَبِرِضَاةٍ وَبِرُؤْيَى أَنْ امْرَأَةً حَثَمِيَّةً أَنْتَ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَتْ إِنَّ ابْنِي كَانَ شَيْخًا كَبِيرًا أَدْرَكَهُ الْحَجُّ وَهُوَ لَا يَسْتَمْسِكُ عَلَى الرَّاحِلَةِ فَيَجْزِيئَنِي أَنْ أَحْجَّ عَنْهُ قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَرَأَيْتَ لَوْ كَانَ عَلَى ابْنِكَ دَيْنٌ فَفَضَّيْتِهَا أَمَا كَانَ يُجْزِيئُكَ فَقَالَتْ بَلَى فَقَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ فَدَيْنُ اللَّهِ أَحَقُّ وَأَوْلَى الْحَقُّ رَسُولُ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ الْحَجُّ فِي حَقِّ الشَّيْخِ الْعَالِي بِالْحُقُوقِ الْمَالِيَةِ وَأَشَارَ إِلَى عِلَّةٍ مُؤَثَّرَةٍ فِي الْجَوَائِزِ وَهِيَ الْقَضَاءُ وَهَذَا هُوَ الْقِيَاسُ وَرَوَى ابْنُ الصَّبَّاحِ وَهُوَ مِنْ سَادَاتِ أَصْحَابِ الشَّافِعِيِّ فِي كِتَابِهِ الْمُسَمَّى بِالشَّامِلِ عَنْ قَيْسِ بْنِ طَلْحٍ بْنِ عَلِيٍّ أَنَّهُ قَالَ جَاءَ رَجُلٌ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ كَانَتْهُ دَبْرِي فَقَالَ يَا نَبِيَّ اللَّهِ مَا تَرَى فِي مَسِّ الرَّجُلِ ذَكَرَهُ بَعْدَ مَا تَوَضَّأَ فَقَالَ هَلْ هُوَ إِلَّا بِيضَةٌ مِنْ هَذَا هُوَ الْقِيَاسُ وَسَمِعْتُ ابْنَ مَسْعُودٍ عَنِ تَرْوِجِ امْرَأَةٍ وَلَمْ يَسْعُرْ لَهَا مَهْرًا وَقَدِمَاتٍ عَلَيْهَا تَرَوَّجَهَا قَبْلَ الدَّخُولِ فَاسْتَمَهَلْ شَهْرًا ثُمَّ قَالَ أَحْتَبِدُ فِيئِي بِرَأْيِي فَإِنْ كَانَ صَوَابًا فَعِنَ اللَّهُ وَإِنْ كَانَ خَطَأً فَعِنَ ابْنِ أُمِّ عَدِيٍّ فَقَالَ أَسْرَى لَهَا مَهْرًا مِثْلَ نِسَائِهَا لَا وَكَسَ فِيهَا وَلَا شَطَطًا -

ترجمہ قیاس شریعت کی حجوتوں میں سے ایک ایسی حجت ہے جس پر عمل کرنا واجب ہے حادثہ میں اور پر والی دلیل کے مدد سے ہونے کی صورت میں اور قیاس کے حجت شرعی ہونے کے بارے میں احادیث و آثار وارد ہوئے ہیں، آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے معاذ بن جبل سے فرمایا جس وقت ان کو یمن بھیجا معاذ کس چیز کے ذریعہ فیصلہ دوے گا؟ معاذ نے کہا کتاب اللہ کے ذریعہ، آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا اگر کتاب اللہ میں نہ پاؤ تو، معاذ نے کہا حدیث رسول کے ذریعہ، آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا اگر حدیث میں نہ پاؤ تو، معاذ نے قیاس کروں گا۔ پس رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے معاذ کی تصویب فرمائی اور کہا تمام تعریفیں اس اللہ کے لئے ہیں جس نے رسول اللہ کے قاصد کو اس چیز کی توفیق دی جس کو وہ پسند کرتا ہے۔ اور مروی ہے کہ قبیلہ حثم کی ایک عورت رسول اللہ

صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوئی اور کہا میرا باپ بہت بوڑھا ہے اس کو حج نے پایا ہے اس پر حج فرض ہو گیا، اور وہ سوار ہی پر نہیں مٹھہر سکتا کیا میرے لئے کافی ہے کہ میں اس کی طرف سے حج کروں؟ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا تلو تو اگر تیرے باپ پر فرض ہوتا اور تو اس کو ادا کر دیتی تو کیا وہ تیرے لئے کافی نہ ہوتا، اس عورت نے کہا جی ہاں۔ پس اللہ کے نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا اللہ کا قرعہ ادا کرنے کے لئے زیادہ حقدار ہے، آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے شیخ فانی کے حق میں حج کو حقوق مالیہ کے ساتھ لاحق کیا ہے اور جواز میں جو علت مؤثر ہے یعنی ادا ہونا اس کی طرف اشارہ کیا ہے اور یہی قیاس ہے۔ اور ابن صباغ جو امام شافعی کے معزز تلامذہ ہیں سے ہیں انہوں نے اپنی کتاب "مشمول" میں روایت کی ہے تیس بن طلق بن علی سے مروی ہے ایک شخص رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے دربار میں حاضر ہوا گویا کہ وہ بدوی ہے اس نے کہا لے اللہ کے نبی آدمی کے دمنو کرنے کے بعد اپنے ذکر کو چھوڑنے کے سلسلہ میں آپ کی کیا رائے ہے؟ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا نہیں ہے وہ مگر اس کے بدن کا ایک ٹکڑا، اور یہ ہی قیاس ہے۔ اور ابن مسعود سے اس شخص کے متعلق دریافت کیا گیا جس نے ایک عورت سے نکاح کیا اور اس کے لئے زہر ذکر نہیں کیا اور دخول سے پہلے اس کا شوہر مر گیا پس ابن مسعود نے ایک ماہ کی مہلت چاہی پھر ابن مسعود نے کہا میں اس بارے میں قیاس کروں گا اگر صحیح ہو تو اللہ کی طرف سے ہے اور اگر غلط ہو تو ابن ام عبد کی طرف سے ہے پھر فرمایا اس عورت کیلئے مہر مثل ہے نہ اس میں ہی ہونہ زیادتی۔

تشریح مصنف فرماتے ہیں کہ قیاس حجت شرعی ہے، اگر کسی مسئلہ میں قیاس سے قوی دلیل یعنی آیت، حدیث اور اجماع موجود نہ ہو تو قیاس پر عمل کرنا واجب ہے۔ قیاس کے حجت شرعی ہونے پر مصنف نے چند احادیث ذکر کی ہیں، ان احادیث کے ذکر کرنے سے پہلے خادم عرض کرتا ہے کہ اس مسئلہ میں قدرے اختلاف ہے چنانچہ عامۃ العلماء کا مذہب تو یہ ہی ہے کہ قیاس حجت شرعی ہے اور موجب عمل ہے۔ لیکن رد افض، خوارج اذہ بعض معتزلہ قیاس کے حجت شرعی ہونے کا انکار کرتے ہیں۔ منکرین قیاس اپنے قول پر تین دلیلیں پیش کرتے ہیں۔ پہلی دلیل تو یہ ہے کہ باری تعالیٰ نے فرمایا تَزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ رَبِّيْنَا فَالْكُفْرُ شَيْءٌ هُمْ نَآءُ بِرَاسِي كِتَابِ نَازِلٌ كِي هِي حِس مِيں ہر چیز کا بیان ہے۔ اور ایک جگہ ہے لَا رَطْبٌ وَلَا يَآءٌ لِّسِنِ الْاِنْبِيَا كِتَابٍ مُّبِينٍ یعنی رطب و یابس ہر چیز کا کتاب اللہ میں موجود ہے۔ منکرین قیاس کہتے ہیں کہ جب ہر چیز کا کتاب میں موجود ہے تو قیاس کی کیا ضرورت ہے؟ دوسری دلیل یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے "بنوا اسرائیل ایک زمانے تک راہ راست پر رہے یہاں تک کہ فتوحات کی وجہ سے جب ان میں قیدیوں کی نسل بڑھی تو انہوں نے موجودہ احکام پر غیر موجود احکام کو قیاس کرنا شروع کر دیا جس سے وہ خود تو گمراہ ہوئے ہی دوسروں کو بھی گمراہ کر دیا۔ دیکھئے قیاس کرنے پر آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا بنوا اسرائیل کی مذمت کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ قیاس حجت شرعی نہیں ہے۔ تیسری دلیل یہ ہے کہ قیاس کی بنیاد چونکہ عقل پر ہوتی ہے اس لئے اس کی اصل ہی میں شبہ ہے کیونکہ یقینی طور پر کوئی نہیں بتا سکتا کہ اس حکم کی علت وہی ہے جس کو ہم نے قیاس سے نکالا ہے۔ پس جب

قیاس کی اصل ہی میں شبہ ہے تو قیاس حجت شرعی کیسے ہو سکتا ہے؟

ہماری طرف سے پہلی دلیل کا جواب یہ ہے کہ قیاس سے مستقل طور پر علیحدہ کوئی حکم ثابت نہیں کیا جاتا ہے بلکہ قرآن میں جو احکام مذکور ہیں قیاس ان کو ظاہر کرتا ہے یعنی قیاس مثبت احکام نہیں ہوتا بلکہ منظر احکام ہوتا ہے اور جب ایسا ہے تو قرآن میں ہر چیز موجود ہونے کے باوجود قیاس کی ضرورت ہے اور قیاس قرآن کے منافی نہیں ہے۔ دوسری دلیل کا جواب یہ ہے کہ بنو اسرائیل کا قیاس سرکشی اور عناد کے طور پر تھا اس لئے ان کی مذمت کی گئی اور ہمارا قیاس احکام شریعہ کے اظہار کے لئے ہے لہذا ہمارا قیاس مذموم نہ ہوگا۔ تیسری دلیل کا جواب یہ ہے کہ علت میں شبہ کا ہونا اگرچہ علم و یقین کے منافی ہے لیکن عمل کے منافی نہیں ہے اور ایسا ہو سکتا ہے کہ عمل واجب ہو اور علم یقینی حاصل نہ ہو۔ عامۃ العلماء قیاس کے حجت شرعی ہونے پر جہاں احادیث سے استدلال کرتے ہیں وہیں قرآن سے کبھی استدلال کرتے ہیں جہاں باری تعالیٰ کا ارشاد ہے فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِيَ الْأَبْصَارِ۔ اعتبار کہتے ہیں شئی کو اس کی نظیر کی طرف لوٹانا اور اسی کا نام قیاس ہے، گویا اس آیت میں شئی کو اس کی نظیر کی طرف لوٹانے یعنی قیاس کا امر کیا گیا ہے پس جب اس آیت میں قیاس کا امر کیا گیا ہے تو قیاس کا حجت شرعی ہونا ثابت ہو گیا۔

صاحب امول الشاشی نے قیاس کے حجت شرعی ہونے پر جو احادیث ذکر کی ہیں ان میں سے پہلی حدیث یہ ہے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے جب حضرت معاذ کو یمن کا حاکم بنا کر بھیجا تو دریافت کیا اے معاذ تم لوگوں کے معاملات کا فیصلہ کس چیز سے دوگے؟ انہوں نے جواب دیا کتاب اللہ سے، آپ نے سوال کیا اگر تم کتاب اللہ میں فیصلہ نہ پاؤ تو کس چیز سے فیصلہ کر دوگے؟ انہوں نے عرض کیا سنت رسول سے، آپ نے پھر پوچھا اگر تم سنت رسول میں بھی نہ پاؤ تو کیا کر دوگے؟ عرض کیا پھر میں اپنی رائے سے یعنی قیاس سے فیصلہ دوں گا۔ یہ سن کر آپ نے ارشاد فرمایا خدا کا شکر ہے کہ اس نے اپنے نبی کے قاصد کو اس بات کی توفیق دی جس سے اس کا رسول خوش ہے۔ اگر قیاس حجت شرعی نہ ہوتا تو آپ معاذ کا قول أَجْتَهِدُ بِرَأْيِي رد فرمادیتے لیکن آپ نے رد نہیں فرمایا بلکہ اس قول پر اللہ کا شکر ادا کیا ہے، پس آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا معاذ کے اس قول کو رد کرنا بلکہ اللہ کا شکر ادا کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ قیاس حجت شرعی ہے۔ حدیث معاذ پر یہ اعتراض ہو سکتا ہے کہ اس حدیث میں آنحضرت

صلی اللہ علیہ وسلم کا قول فَان لِم تَجِد فِي كِتَابِ اللَّهِ قُرْآنَ كِآيَةِ مَا تَرَكْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ۔ اور لا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين کے معارض ہے کیونکہ اس آیت سے معلوم ہوتا ہے کہ کوئی حکم اور کوئی چیز ایسی نہیں جو کتاب اللہ میں موجود نہ ہو، اور حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ بعض احکام کتاب اللہ میں موجود نہیں ہیں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ کتاب اللہ میں نہ پانے سے اس میں موجود نہ ہونا لازم نہیں آتا بلکہ کتاب اللہ ہی کے اندر موجود احکام جو ظاہری نظر سے معلوم نہیں ہوتے بذریعہ قیاس ان کا استنباط کیا جاتا ہے۔ دوسری حدیث یہ ہے کہ قبیلہ نضیم کی اسما بنت عمیس نامی عورت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں آئی۔ اس نے کہا میرا باپ بہت بوڑھا ہو گیا اور اس برقع فرض ہو گیا اور وہ سواری پر بیٹھ نہیں سکتا، ایسی صورت میں

اگر میں اس کی طرف سے حج کر لوں تو کیا وہ حج کافی ہو جائیگا؟ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا تم یہ بتاؤ اگر تیرے باپ پر قرضہ ہوتا اور تو اس کو ادا کر دیتی تو وہ کافی ہوتا یا نہیں؟ اس نے کہا ضرور کافی ہوتا، پس اللہ کے نبی نے فرمایا اللہ کی بندی اللہ کا قرضہ بدرجہ اولیٰ ادا ہو جائے گا۔ دیکھئے اللہ کے نبی نے شیخ فانی کے حق میں حج کو حقوق مالیہ کے ساتھ لائق کیلئے اور جواز میں جو علت مؤثر ہے اس کی طرف بھی اشارہ کیا ہے اور وہ علت ادا ہو گئی ہے، یعنی جس طرح دوسرے کی طرف سے مالی ذمہ ادا کرنے سے ادا ہو جاتا ہے اسی طرح دوسرے کی طرف سے حج بھی ادا کرنے سے ادا ہو جائے گا۔ اور حج کو حقوق مالیہ کے ساتھ لائق کرنا اور دونوں کے درمیان علت مؤثرہ مشترکہ یعنی قضاء (اداء) کو بیان کرنا قیاس ہے، پس ثابت ہو گیا کہ قیاس حجت شرعی ہے کیونکہ اگر قیاس حجت شرعی نہ ہوتا تو آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم اس سے استدلال نہ کرتے۔ تیسری حدیث یہ ہے کہ قیس بن طلق بن علی سے مروی ہے کہ ایک بدوی آدمی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوا اس نے کہا اللہ کے پیارے نبی! اگر کوئی شخص وضو کرنے کے بعد اپنے ذکر کو چھو لے تو اس کے بارے میں آپ کی کیا رائے؟ آیت نے فرمایا کہ ذکر بدن کا ایک ٹکڑا ہی تو ہے یعنی جس طرح دوسرے اعضاء کو چھونے سے وضو نہیں ٹوٹتا اسی طرح ذکر کو چھونے سے بھی نہیں ٹوٹے گا، یہاں بھی اللہ کے نبی نے ذکر کو دوسرے اعضاء پر قیاس کیا ہے۔ اس حدیث سے بھی قیاس کا حجت شرعی ہونا ثابت ہوتا ہے جو کھتی حدیث یہ ہے کہ ابن مسعود سے کسی نے یہ سوال کیا کہ اگر کسی نے کسی عورت سے نکاح کیا اور اس کا مہر ذکر نہیں کیا اور دخول سے پہلے شوہر مر گیا تو عورت کے لئے مہر ہوگا یا نہیں؟ ابن مسعود نے ایک ماہ کی مہلت طلب کی اور کہا کہ میں اس بارے میں قیاس کروں گا، اگر قیاس صحیح ہو تو وہ اللہ کی طرف سے ہے اور اگر غلط ہو تو میری طرف سے، پھر فرمایا کہ میرا خیال یہ ہے کہ اس کو مہر مثل دیا جائے گا اس میں نہ کمی کی جائے نہ زیادتی۔ اس واقعہ سے بھی معلوم ہوا کہ عبد اللہ بن مسعود نے اس عورت کے لئے مہر مثل قیاس سے ثابت کیا ہے۔

الحاصل مذکورہ تمام آیات و احادیث سے ثابت ہوتا ہے کہ قیاس حجت شرعی ہے۔

فَصَلِّ شُرُوطَ صِحَّةِ الْقِيَاسِ خَمْسَةً أَحَدَهَا أَنْ لَا يَكُونَ فِي مُقَابَلَةِ النَّصِّ
وَالثَّانِي أَنْ لَا يَتَضَمَّنَ تَغْيِيرَ حُكْمٍ مِنْ أَحْكَامِ النَّصِّ وَالثَّلَاثُ أَنْ لَا يَكُونَ الْمَدَى
حُكْمًا لَا يُعْقَلُ مَعْنَاهُ وَالرَّابِعُ أَنْ يَتَّبَعَ التَّغْيِيلُ لِحُكْمٍ شَرْعِيٍّ لَا لِأَمْرِ لُغَوِيٍّ
وَالخَامِسُ أَنْ لَا يَكُونَ الْفَرْعُ مَنْصُورًا عَلَيْهِ۔

ترجمہ | قیاس کے صحیح ہونے کی پانچ شرطیں ہیں ان میں سے ایک یہ کہ قیاس، نص کے مقابلہ میں نہ ہو۔
دوم یہ کہ احکام نص میں سے کسی حکم کے متغیر کرنے کو متضمن نہ ہو، سوم یہ کہ جس حکم کو (اصل سے فرع کی طرف) متغیر کیا گیا ہے ایسا حکم نہ ہو جس کے معنی معقول نہ ہوں، چہارم یہ کہ علت کا استخراج حکم شرعی کے لئے

ہونکہ امر لغوی کے لئے، پیغمبر یہ کہ فرع منصوص علیہ ہے۔

تشریح

مصنف فرماتے ہیں کہ ہر قیاس حجت شرعی نہیں ہے بلکہ وہ قیاس حجت شرعی ہے جس میں بائج شرطیں موجود ہوں، (۱) قیاس، نص کے معارض اور مقابل نہ ہو۔ نص آیت قرآنی ہو یا حدیث ہو یا فقہی صحابی کی رائے ہو، کیونکہ نص قطعی ہوتی ہے اور قیاس ظنی ہوتا ہے اور ظنی، قطعی کا معارض نہیں ہو سکتا ہے لہذا جو حکم نص میں ہے اس کے لئے قیاس کی ضرورت ہی نہیں ہے۔ (۲) دوسری شرط یہ ہے کہ قیاس کرنے سے نص کے احکام میں سے کوئی حکم متغیر نہ ہوتا ہو یعنی نص کے ذریعہ سے جیسا حکم ثابت ہو بعینہ وہیسا حکم قیاس کے ذریعہ سے مقیس یعنی فرع میں ثابت ہو، مثلاً اگر نص کے ذریعہ مطلق حکم ثابت ہو اسے تو قیاس کے ذریعہ بھی حکم مطلق ہی ثابت ہو یہ نہ ہو کہ نص کے ذریعہ تو حکم مطلق ثابت ہو اور قیاس کے ذریعہ حکم مقید ثابت ہو، یہ الگ بات ہے کہ نص کے ذریعہ جو حکم ثابت ہو گا وہ قطعی ہو گا اور قیاس کے ذریعہ جو حکم ثابت ہو گا وہ ظنی ہو گا ایسی تغیر مضر نہیں ہے۔ (۳) تیسری شرط یہ ہے کہ وہ حکم جو اصل سے فرع کی طرف متعدی کیا گیا ہے وہ غیر معقول یعنی نہ ہو چنانچہ نص کے ذریعہ جو حکم ثابت ہو اسے وہ اگر عقل اور قیاس کے خلاف ہو تو اس حکم پر دوسرے حکم کو قیاس کرنا صحیح نہیں ہو گا مثلاً تعداد رکعات، مقدار نصاب زکوٰۃ اور ناسیاً کھانے پینے سے روزے کا نہ تو ناسیاً خلاف قیاس نص سے ثابت ہے لہذا ان پر دوسری چیزوں کو قیاس کرنا درست نہ ہو گا۔ تیسری شرط میں یہ بات بھی ملحوظ رہے کہ مقیس علیہ یعنی اصل کا حکم قرآن یا حدیث یا اجماع سے ثابت ہو، قیاس سے ثابت نہ ہو کیونکہ مقیس علیہ یعنی اصل کا حکم اگر قیاس سے ثابت ہو اسے تو اس پر قیاس کرنا صحیح نہ ہو گا، (۴) چوتھی شرط یہ ہے کہ علت کا استخراج حکم شرعی کے لئے ہونکہ امر لغوی کے لئے، یعنی نص کی علت بیان کرنے کا مقصد حکم شرعی کو ثابت کرنا ہو کسی امر لغوی کو ثابت کرنا مقصود نہ ہو کیونکہ قیاس سے مسائل لغویہ ثابت نہیں ہوتے، (۵) بائجوں میں شرط یہ ہے کہ فرع منصوص علیہ نہ ہو یعنی جس حکم کو ثابت کرنے کے لئے قیاس کیا جا رہا ہے اس حکم پر کوئی نص وارد نہ ہوتی ہو اس لئے کہ حکم منصوص علیہ کے لئے اگر قیاس کیا جائیگا تو اس کی دوسری میں ہیں، وہ قیاس نص کے موافق ہو گا یا مخالف اگر موافق ہے تو نص کے ہوتے ہوئے قیاس کی کیا ضرورت ہے اور اگر مخالف ہے تو قیاس مردود ہے۔

وَمِثَالُ الْقِيَاسِ فِي مُقَابَلَةِ النَّصِّ فِيمَا حَكِيَ أَنَّ الْحَسَنَ بْنَ زَيْدٍ سَأَلَ عَنِ الْفَهْقَهَةِ
فِي الصَّلَاةِ فَقَالَ انْتَقَضَتِ الصَّلَاةُ بِهَا قَالَ الْمَسْأَلُ لَوْ قَدَفَتْ مُحْصَنَةٌ فِي الصَّلَاةِ
لَا يَنْتَقِضُ بِهِ الْوُضُوءُ مَعَ أَنَّ قَدَفَ الْمُحْصَنَةِ اعْظَمُ جُنَايَةً فَلَيْفَ يَنْتَقِضُ
بِالْفَهْقَهَةِ وَهِيَ دُونَهُ فَهَذَا قِيَاسٌ فِي مُقَابَلَةِ النَّصِّ وَهُوَ حَدِيثُ الْأَعْمَرِ إِلَى
الَّذِي فِي عَيْنِهِ سُوءٌ وَكَذَلِكَ إِذَا قُلْنَا جَاءَتْ حَجَّ الْمَرْأَةِ مَعَ الْمُحْرَمِ فَيَجُوزُ
مَعَ الْأَمْنِيَّاتِ كَانَ هَذَا اقْتِيسًا بِمُقَابَلَةِ النَّصِّ وَهُوَ قَوْلُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ لَا يَجِلُّ

لَا مَرَأَةَ تَوَمَّنْ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ أَنْ تَسَافِرَ فَوْقَ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ وَلِيَايَهَا إِلَّا وَمَعَهَا
أَبُوهَا أَوْ نَزْوُجَهَا أَوْ ذُو سَخِرٍ مَحْضَرٍ۔

ترجمہ اور نص کے مقابلہ میں قیاس کی مثال اس واقعہ میں ہے جو نقل کیا گیا ہے کہ حسن بن زیاد سے نماز میں تہقبہ سے متعلق سوال کیا گیا تو انہوں نے فرمایا کہ اس سے وضو ٹوٹ جائے گا، سائل نے کہا اگر نماز میں کسی نے محضہ عورت کو تہمت لگادی تو اس سے وضو نہیں ٹوٹے گا باوجودیکہ تہمت لگانا بڑی جنایت ہے پس تہقبہ سے کیسے وضو ٹوٹے گا حالانکہ وہ تذف سے ادنیٰ ہے پس یہ قیاس نص کے مقابلہ میں ہے اور وہ نص اُس اعرابی کی حدیث ہے جس کی آنکھ میں ضعف تھا۔ اور اسی طرح جب ہم نے کہا محرم کے ساتھ عورت کا حج کرنا جائز ہے پس امینہ عورتوں کے ساتھ بھی جائز ہوگا یہ قیاس نص کے مقابلہ میں ہے اور وہ نص حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کسی ایسی عورت کے لئے جو اللہ اور یوم آخرت پر ایمان رکھتی ہو تین دن اور تین رات سے زیادہ سفر کرنا جائز نہیں مگر یہ کہ اس کے ساتھ اس کا باپ یا اس کا شوہر یا اس کا ذورحم محرم ہو۔

تشریح مصنف فرماتے ہیں کہ شرط اول کے فوت ہونے کی مثال یعنی نص کے مقابلہ میں قیاس کی مثال یہ ہے کہ حضرت حسن بن زیاد سے کسی نے سوال کیا کہ نماز میں تہقبہ لگا کر سنسنے سے وضو ٹوٹے گا یا نہیں، انہوں نے فرمایا ٹوٹ جائے گا۔ سائل نے کہا اگر کسی نے نماز میں کسی عقیفہ عورت کو تہمت لگادی تو اس کا وضو نہیں ٹوٹتا ہے حالانکہ عقیفہ عورت کو تہمت لگانا گناہ کبیرہ اور بڑی جنایت ہے، پس تہقبہ جو تذف کی بہ نسبت کم درجہ کی جنایت ہے اس سے وضو کیسے ٹوٹے گا؟ یعنی جس طرح عقیفہ کو نماز میں تہمت لگانے سے تہمت لگانے والے کا وضو نہیں ٹوٹتا ہے اسی طرح نماز میں تہقبہ لگانے سے تہقبہ لگانے والے کا وضو بھی نہیں ٹوٹتا جائے۔ دیکھئے یہ قیاس نص کے مقابلہ میں ہے اور نص سے مراد وہ حدیث ہے جس میں بیان کیا گیا ہے کہ ایک ضعیف البصر یا نابینا اعرابی گدھے میں گر گیا، بعض صحابہ جو نماز میں تہقبہ لگا کر ہنس پڑے تو اللہ کے نبیؐ نے نماز سے فراغت کے بعد ان حضرات کو وضو اور نماز کے اعادہ کا امر فرمایا پس یہ نص تقاضہ کرتی ہے کہ نماز میں تہقبہ لگا کر ہنسنانا فیض وضو ہو اور قیاس تقاضہ کرتا ہے کہ ناقض وضو نہ ہو اور جب ایسا ہے تو قیاس نص کے مقابلہ میں ہوگا اور جو قیاس نص کے مقابلہ میں ہوتا ہے وہ چونکہ صحیح نہیں ہوتا اس لئے یہ قیاس صحیح نہیں ہوگا۔ اسی طرح ہم نے کہا کہ محرم مرد کے ساتھ عورت کا حج کرنا بالاتفاق جائز ہے پس اس پر قیاس کر کے امام شافعیؒ نے کہا کہ دیندار امین عورتوں کے ساتھ بھی حج کرنا جائز ہے، کیونکہ جس طرح محرم کے ساتھ سفر کرنے میں فتنہ سے امن ہے اسی طرح دیندار امین عورتوں کے ساتھ سفر کرنے میں بھی فتنہ سے امن ہے دیکھئے یہ قیاس بھی نص کے مقابلہ میں ہے، کیونکہ نص لَا يَحِلُّ لِمَرْأَةٍ تَوَمَّنْ اِلَّا اس بات کا تقاضہ کرتی ہے کہ محرم کے علاوہ کسی کے ساتھ بھی عورت کا سفر کرنا جائز نہ ہو اور قیاس تقاضہ کرتا ہے کہ دیندار امین عورتوں

کے ساتھ سفر کرنا جائز ہو، جب ایسا ہے تو قیاس نص کے مقابلہ میں ہوگا اور جو قیاس نص کے مقابلہ میں ہوتا ہے وہ چونکہ صحیح نہیں ہوتا اس لئے یہ قیاس صحیح نہ ہوگا۔

وَمِثَالُ الثَّانِي وَهُوَ مَا يَتَضَمَّنُ تَغْيِيرَ حُكْمٍ مِنْ أَحْكَامِ النَّصِّ مَا يُقَالُ بِالنَّبِيِّ
شَرْطٌ فِي الْوَضُوءِ بِالْقِيَاسِ عَلَى التَّيْمِيمِ فَإِنَّ هَذَا يُوجِبُ تَغْيِيرَ آيَةِ الْوَضُوءِ مِنَ
الْإِطْلَاقِ إِلَى التَّقْيِيدِ وَكَذَلِكَ إِذَا قُلْنَا الطَّوْفُ بِالْبَيْتِ صَلَاةٌ بِالْخَيْرِ فَيَشْتَرِطُ لَهُ
الطَّهَارَةُ وَسُتْرُ الْعَوْرَةِ كَالصَّلَاةِ كَانَ هَذَا قِيَاسًا يُوجِبُ تَغْيِيرَ نَصِّ الطَّوْفِ مِنَ
الْإِطْلَاقِ إِلَى الْقَيْدِ۔

ترجمہ اور ثانی کی مثال اور وہ ہے جو نص کے احکام میں سے کسی حکم کے متغیر کرنے کو متضمن ہو جو کہا جاتا ہے کہ وضو میں نیت شرط ہے تیمم پر قیاس کرتے ہوئے، کیونکہ یہ قیاس اطلاق سے تقید کی طرف آیت وضو کی تغیر کو واجب کرتا ہے، اسی طرح جب ہم نے کہا کہ بیت اللہ کے طواف کا نماز ہونا حدیث سے ثابت ہے لہذا اس کے لئے طہارت اور ستر عورت نماز کی طرح شرط ہوگا یہ قیاس بھی اطلاق سے تقید کی طرف طواف کی نص کے متغیر کرنے کو واجب کرتا ہے۔

تشریح | مصنف فرماتے ہیں کہ شرط ثانی کے فوت ہونے کی مثال، یعنی اس کی مثال کہ قیاس کی وجہ سے نص کا کوئی حکم متغیر ہو جائے یہ ہے کہ کوئی شخص یہ کہے کہ وضو میں نیت شرط ہے جیسا کہ تیمم میں نیت شرط ہے یعنی وضو کو تیمم پر قیاس کر کے وضو میں نیت کو شرط قرار دیا جائے، ملاحظہ کیجئے یہ قیاس آیت وضو کو مطلق سے مقید کی طرف متغیر کرتا ہے اس طور پر کہ آیت وضو فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ مطلق ہے لیکن قیاس کے ذریعہ اس کو نیت کی قید کے ساتھ مقید کر دیا ہے، پس اس شرط کے فوت ہونے کی وجہ سے یہ قیاس صحیح نہ ہوگا، اسی طرح حدیث الطَّوْفِ بِالْبَيْتِ صَلَاةٌ میں طواف کو نماز قرار دیا گیا ہے۔ اب اگر کوئی یہ کہے کہ نماز پر قیاس کرتے ہوئے طواف کے لئے بھی طہارت اور ستر عورت اسی طرح شرط ہے جیسے نماز کے لئے شرط ہے تو یہ قیاس طواف کی نص و لِيَطُوفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ کو اطلاق سے تقید کی طرف متغیر کر دیکے گا کیونکہ طواف کی نص مطلق ہے لیکن اس قیاس کی وجہ سے طہارت اور ستر عورت کے ساتھ مقید ہو جائے گی۔ الحاصل شرط ثانی کے فوت ہونے کی وجہ سے یہ قیاس بھی صحیح نہ ہوگا۔

وَمِثَالُ الثَّالِثِ وَهُوَ مَا لَا يُعْقَلُ مَعْنَاهُ فِي حَقِّ جَوَائِزِ التَّوْحِيَّتِي يَنْبَغِي التَّمَرُّفَانَةُ
لَوْ قَالَ جَازَ بغيرِهِ مِنَ الْأَنْبِيَةِ بِالْقِيَاسِ عَلَى نَبِيِّ التَّمَرُّفِ أَوْ قَالَ لَوْ شَجَّ فِي
صَلَاتِهِ أَوْ اخْتَلَعُ يَبْنِي عَلَى صَلَاتِهِ بِالْقِيَاسِ عَلَى مَا إِذَا سَبَقَهُ الْحَدَّثُ لَا يَصِحُّ

لَا تِ الْاَحْكَوْ فِي الْاَصْلِ لَمْ يُعْقَلْ مَعْنَاهُ فَاسْتَحَالَ تَعَدُّ يَتَدُّ اِلَى الْفَرْعِ وَيُمَثِّلُ هَذَا
 قَالِ اَصْحَابُ الشَّافِعِيِّ قُلْتَانِ نَجِسَانِ اِذَا اجْتَمَعَتَا صَارَتَا طَاهِرَتَيْنِ فَاِذَا
 اِفْتَرَقَتَا بَقِيَتَا عَلَى الظُّهَارَةِ بِالْقِيَاسِ عَلَى مَا اِذَا وَقَعَتِ النَّجَاسَةُ فِي الثَّقَلَيْنِ لِانَّ
 الْحُكْمَ لَزِيَّتْ فِي الْاَصْلِ كَانَ غَيْرُ مَعْقُولٍ مَعْنَاهُ -

ترجمہ | اور ثالث کی مثال اور وہ وہ ہے جس کے معنی غیر معقول ہوں نبیذ ترم سے وضو جائز ہونے کے حق میں
 اس لئے کہ اگر کوئی کہے کہ نبیذ ترم برقیاس کرتے ہوئے دوسری نبیذوں سے بھی وضو جائز ہے یا کہا کہ اگر نماز کی حالت
 میں کسی کا سر زخمی کر دیا جائے یا کسی کو اختلام ہو جائے تو وہ اپنی نماز پر بنا کرے اس پر قیاس کرتے ہوئے جب
 اس کو حدت لاحق ہو جائے تو صحیح نہ ہوگا اس لئے کہ مقیس علیہ میں حکم غیر معقول المعنی ہے لہذا فرع کی طرف اس
 کو متعدی کرنا محال ہوگا اور اسی طرح اصحاب شافعی نے کہا کہ دو ناپاک مشکے جب جمع ہو جائیں تو پاک ہو جائیں گے
 پس جب وہ دونوں جدا ہو جائیں تو طہارت پر باقی رہیں گے اس پر قیاس کرتے ہوئے کہ جب نجاست دو مشکوں
 میں گرجائے اس لئے کہ اگر مقیس علیہ میں حکم ثابت ہو جائے تو غیر معقول المعنی ہوگا۔

تشریح | اس عبارت میں مصنف نے شرط ثالث کے فوت ہونے کی مثال ذکر کی ہے۔ تیسری شرط یہ ہے کہ وہ
 حکم جس کو اصل سے فرع کی طرف متعدی کیا گیا ہے غیر معقول اور خلاف قیاس نہ ہو۔ مثال یہ ہے کہ نبیذ
 ترم کے ساتھ وضو کرنے کا جواز حدیث ”فَمَرَّةٌ طَيِّبَةٌ وَمَاءٌ طَهُورٌ“ سے ثابت ہے، پس نبیذ ترم برقیاس کرتے
 ہوئے بعض لوگوں نے دوسری نبیذوں کے ساتھ بھی وضو کرنے کی اجازت دی ہے لیکن یہ قیاس صحیح نہیں ہے
 اس لئے نبیذ ترم کے ساتھ وضو کا جائز ہونا حدیث سے خلاف عقل اور خلاف قیاس ثابت ہے اس طور پر کہ
 نبیذ ترم تو حقیقۃً پانی ہے اور نہ پانی کے معنی میں ہے۔ حقیقۃً پانی تو اس لئے نہیں ہے کہ نبیذ کا مار کے
 علاوہ مستقل ایک نام ہے اگر حقیقۃً پانی ہوتا تو اس کا نام نبیذ نہ ہوتا بلکہ مار ہوتا یہی وجہ ہے کہ جب مطلقاً
 مار بولا جاتا ہے تو نبیذ کی طرف ذہن منتقل نہیں ہوتا۔ اور مار کے معنی میں اس لئے نہیں ہے کہ جس طرح
 مار (پانی) ایک عرصہ تک باقی رہ جاتا ہے نبیذ باقی نہیں رہتی، اور پانی جس طرح پیاس ختم کرتا ہے نبیذ ختم
 نہیں کرتی۔ محاصل پانی کی عدم موجودگی میں نبیذ ترم سے وضو خلاف قیاس حدیث سے ثابت ہے اور جو چیز
 خلاف قیاس اور خلاف عقل ثابت ہو اس پر دوسری چیزوں کو قیاس نہیں کیا جاتا ہے لہذا دوسری نبیذوں
 کو نبیذ ترم برقیاس کرنا صحیح نہ ہوگا، اسی طرح حدیث ”مِنْ قَاءٍ اَوْ رَعَفٍ اَوْ اَمْدَنِي فِي صَلَاتِهِ فَلْيَتَوَضَّأْ
 وَ لَيْتَنِي عَلَى صَلَاتِهِ مَا لَمْ يَتَكَلَّمْ“ (جس کو تے آگئی یا نکسیر بھوئی یا مذی آگئی نماز میں تو وہ وضو
 کرے اور اپنی نماز پر بنا کر جب تک کلام نہ کرے) سے خلاف قیاس اور خلاف عقل یہ بات ثابت ہے کہ اگر
 نماز میں حدت لاحق ہو گیا تو وہ نماز چھوڑ کر وضو کرے اور اپنی نماز پر بنا کرے اور یہ حکم خلاف قیاس اور خلاف

عقل اس لئے ہے کہ حدیث منافی صلوٰۃ سے کیونکہ حدیث منافی طہارت اور نماز بغیر طہارت کے صحیح نہیں ہوتی لہذا حدیث منافی صلوٰۃ ہے اور منافی کے ساتھ شئی باقی نہیں رہتی ہے لہذا حدیث کے ساتھ نماز باقی نہ رہنی چاہئے۔
 الحاصل عقل اور قیاس کا تقاضہ تو یہ ہی ہے کہ حدیث کے ساتھ نماز فاسد ہو جائے لیکن خلاف قیاس اور خلاف عقل حدیث سے ثابت ہے کہ نماز فاسد نہیں ہوگی بلکہ وضو کرنے کے بعد بنا کر لیا جائے ہوگا۔ اور جو چیز خلاف قیاس ثابت ہو اس پر چونکہ دوسری چیزوں کو قیاس نہیں کیا جاتا ہے اس لئے اس پر اس کو قیاس نہیں کیا جائے گا کہ اگر کسی کا نماز میں سر زخمی ہو گیا یا اس کو احتلام ہو گیا تو وہ غسل کر کے اپنی نماز پر بنا کر دے اسی کو فاضل مصنف نے کہا ہے کہ نماز پر بنا کرنے کا حکم مقیس علیہ یعنی حدیث میں غیر معقول ہے لہذا اس کو فرع یعنی سر زخمی ہونے اور احتلام ہونے کی طرف متعدی نہیں کیا جائیگا۔ مصنف فرماتے ہیں کہ اسکا کے مثل ایک مثال اور ہے وہ یہ کہ سوانح کہتے ہیں کہ اگر ناپاک پانی کے دو ٹکے اکٹھا ہو جائیں تو وہ دونوں پاک ہو جائیں گے۔ اصل میں سوانح کے نزدیک دو مشکوں کی مقدار پانی کثیر ہوتا ہے اور کثیر پانی نجاست کے گرنے سے ناپاک نہیں ہوتا اللہ یہ کہ پانی کا کوئی ایک دھبہ بدل جائے رنگ یا بو یا مزہ۔ اور قلیل پانی نجاست کے گرنے سے ناپاک ہو جاتا ہے خواہ دھبہ بدلے یا نہ بدلے۔ اب وہ کہتے ہیں کہ دو مشکوں کا پانی جب تک الگ الگ تھا تو قلیل ہونے کی وجہ سے ناپاک تھا لیکن جب دونوں کو جمع کر لیا گیا تو کثیر ہونے کی وجہ سے پاک ہو گیا۔ اس کے بعد یہ حضرات فرماتے ہیں کہ اگر اس پانی کو پھر الگ الگ کر دیا گیا تو یہ پورا پانی اپنی طہارت پر باقی رہے گا، اور وہ اس کو اس پر قیاس کرتے ہیں کہ اگر دو مشکوں میں نجاست گر گئی اور دھبہ نہیں بدلا تو پانی پاک رہے گا کیونکہ حدیث میں ہے إِذَا بَلَغَ الْمَاءُ قَلْبَيْنِ لَمْ يَحْمَلِ الْخَبَثَ جب پانی دو مشکوں کی مقدار ہو تو ناپاک نہیں ہوتا۔ اس کے بعد اگر اس پانی کو الگ الگ دو یا زائد جگہ کر دیا گیا تو یہ اپنی طہارت پر باقی رہے گا، پس جس طرح نجاست گرنے کے باوجود دو مشکوں کا پانی پاک ہے اور الگ الگ کرنے کے باوجود طہارت باقی رہتی ہے اسی طرح جب دو ٹکے الگ الگ ناپاک تھے تو اکٹھا ہونے سے پاک ہو جائیں گے اور اس کے بعد الگ الگ کرنے سے ناپاک نہیں ہوں گے بلکہ پاک ہی رہیں گے۔ ہم جواب میں کہتے ہیں کہ اولاً تو یہ حدیث ثابت ہی نہیں اگر ثابت مان لیا جائے تو اصل اور مقیس علیہ میں یہ حکم یعنی پانی کا ناپاک نہ ہونا غیر معقول ہو گا کیونکہ وقوع نجاست کے ساتھ طہارت کا باقی رہنا غیر معقول ہے۔ الحاصل جب دو مشکوں کی مقدار پانی میں نجاست گر جائے تو اس کا ناپاک نہ ہونا حدیث سے خلاف قیاس اور خلاف عقل ثابت ہے اور خلاف عقل اور خلاف قیاس چیز پر کسی دوسری چیز کو قیاس کرنا صحیح نہیں ہے لہذا حضرات سوانح کا مذکورہ قیاس بھی صحیح نہ ہوگا۔

وَمِثَالُ الرَّابِعِ وَهُوَ مَا يُكُونُ التَّلْبِيلُ لَا مِرْسَسٌ عِجِّي لَا يَأْمُرُ لِعَوْبِي فِي قَوْلِهِمُ الْعَطْبُورُ
 الْمُنْصَفُ خَمْرًا لِأَنَّ الْخَمْرَ إِنَّمَا كَانَ خَمْرًا لِأَنَّهُ يُخَامِرُ الْعَقْلَ وَغَيْرُهُ يُخَامِرُ
 الْعَقْلَ أَيْضًا فَيَكُونُ خَمْرًا بِالْقِيَاسِ وَالسَّارِقُ إِنَّمَا كَانَ سَارِقًا لِأَنَّهُ أَخَذَ مَالَ

الغیر بطریق الحقیقہ وقد شاركه النباش في هذا المعنى فكأن سارقاً بالقياس
 وهذا قياس في اللغة مع اعترافه أن الإسراع لم يوضع له في اللغة والدليل على
 فساد هذا النوع من القياس أن العرب يسمي الفرس أدهم لسواده وكثيراً ما
 ثم لا يطلق هذا الإسراع على الزبيح والشوب الأحمري وتوجرت المقاييس في الأسامي
 اللغوية لجواز ذلك لوجود العلة ولأن هذا يؤدي إلى إبطال الأسباب الشرعية
 وذلك لأن السرقة جعلت سبباً لنوع من الأحكام فإذا علقنا الحكم
 بما هو أعم من السرقه وهو أخذ مال الغير على طريق الحقیقہ تبين أن السبب
 كان في الأصل معنى هو غير السرقه وكذلك جعل شرب الخمر سبباً لنوع من
 الأحكام فإذا علقنا الحكم بما مر أعم من الخمر تبين أن الحكم كان في الأصل
 متعلقاً بغير الخمر.

ترجمہ

اور مثال رابع اور وہ ہے کہ بیان علت امر شرعی کی وجہ سے ہوا لغوی کی وجہ سے نہ ہو، شواہد کے
 قول میں ہے کہ شیرہ جس کو پکا کر نصف کر لیا گیا ہو خمر ہے کیونکہ خمر خمر ہوتی ہے اس لئے کہ وہ عقل کو چھپا دیتی ہے
 اور اس کے علاوہ بھی عقل کو چھپا دیتی ہے پس اس کے علاوہ بھی بذریعہ قیاس خمر ہوگی۔ اور سارق، سارق
 اس لئے ہے کہ اس نے چپکے سے دوسرے کا مال لیا ہے اور اس معنی میں کفن جو بھی اس کے ساتھ شریک ہے
 پس بذریعہ قیاس وہ بھی سارق ہوگا اور یہ قیاس فی اللغة ہے اس اعتراف کے باوجود کہ لفظ سارق لغت
 میں نباش کے لئے وضع نہیں کیا گیا ہے اور قیاس کی اس نوع کے فاسد ہونے پر دلیل یہ ہے کہ عرب سیاہ
 گھوڑے کا نام ادہم اور سرخ گھوڑے کا نام کتیت رکھتے ہیں پھر اس لفظ کا اطلاق حبشی اور سرخ کپڑے پر نہیں
 کرتے ہیں اگر اسامی لغویہ میں قیاس جاری ہوتا تو علت کے پائے جانے کی وجہ سے یہ اطلاق جائز ہوتا۔
 اور اس لئے کہ یہ اسباب شرعیہ کے ابطال کا سبب ہے گا۔ اور یہ اس لئے کہ شریعت نے سرقہ کو ایک قسم کے حکم کا سبب
 بنایا ہے پس جب ہم حکم کو اس پر معلق کر دیں جو سرقہ سے عام ہے اور وہ دوسرے کے مال کو چپکے سے لینا ہے
 تو ظاہر ہوگا کہ سبب اصل میں ایک ایسا معنی ہے جو سرقہ کے علاوہ ہے، اور اسی طرح شرب خمر کو ایک قسم کے حکم
 کا سبب بنایا ہے پس جب ہم حکم کو ایسے امر پر معلق کر دیں جو خمر سے عام ہو تو ظاہر ہوگا کہ حکم اصل
 میں غیر خمر کے ساتھ متعلق تھا۔

تشریح مصنف فرماتے ہیں کہ جو بھی شرط کے فوت ہونے کی مثال یہ ہے کہ احناف کے نزدیک خمر لغت میں
 انور کے اس کے شیرہ کو کہا جاتا ہے جس میں جوش پیدا ہو کر جھاگ اٹھنے لگے اور نشہ پیدا ہو جائے
 اس کا حکم یہ ہے کہ اس کو حلال سمجھنے والا کافر ہوگا اور اس کا ایک قطرہ بھی حرام ہوگا اور موجب حد ہوگا، اس کے

بچنے سے نشہ پیدا ہو یا نشہ پیدا نہ ہو۔ اس کے علاوہ دوسری نشہ آور چیزوں کا یہ حکم نہیں ہے یعنی ان کو حلال سمجھنے والا نہ کا فر ہوگا اور نہ معذور غیر مسکر کے بچنے سے حلو واجب ہوگی۔ حضرات شوافع کہتے ہیں کہ انکور کا ۹ شیرہ جس کو آگ پر پکایا گیا اور پکے آدھا رہ گیا اور اس میں نشہ پیدا ہو گیا وہ بھی خمر ہے کیونکہ خمر کو خمر اس لئے کہتے ہیں کہ وہ عقل کو مستور کر دیتی ہے، یعنی خمر کے لغوی معنی چھپانے کے ہیں، پس جس طرح انکور کے کچے شیرہ سے تیار کردہ چیز عقل کو چھپا دیتی ہے اور عقل کو چھپانے کی وجہ سے اس کو خمر کہتے ہیں اسی طرح آگ پر پکا ہوا شیرہ انکور بھی عقل کو چھپا دیتا ہے لہذا اس پر قیاس کرتے ہوئے اس کو بھی خمر کہا جائیگا، اور اس کا بھی وہی حکم ہوگا جو اس کا ہے۔ لیکن ہم کہتے ہیں کہ آگ پر پکے ہوئے شیرہ انکور کو کچے شیرہ انکور پر قیاس کر کے خمر کہنا اور اس کا نام خمر رکھنا قیاس فی اللغت ہے، یعنی یہاں علت کا بیان (عقل کو چھپا دینا) امر لغوی کے لئے ہے نہ کہ حکم شرعی کیلئے حالانکہ قیاس کے صحیح ہونے کی شرط یہ ہے کہ علت کا بیان اور استخراج حکم شرعی کے لئے ہو نہ کہ امر لغوی کے لئے۔

الحاصل شرط رابع کے فوت ہونے کی وجہ سے یہ قیاس صحیح نہیں ہے۔ جو سختی شرط کے فوت ہونے کی دوسری مثال یہ ہے کہ بناش (کفن جوہر) احناف کے نزدیک تو سارق نہیں ہے لہذا احناف کے نزدیک اس پر قطع حکم جاری نہیں ہوگا، لیکن شوافع کے نزدیک سارق ہے چنانچہ ان کے نزدیک سارق کی طرح بناش پر بھی قطع حکم جاری ہوگا۔ شوافع نے بناش کو سارق پر قیاس کیا ہے اور علت یہ بیان کی ہے کہ سارق کو سارق اس لئے کہا جاتا ہے کہ وہ دوسرے کا مال چیکے سے لیتا ہے اور اس معنی میں بناش بھی اس کا شریک ہے کیونکہ وہ بھی میت کا کفن چیکے سے لیتا ہے، اور جب ایسا ہے تو سارق پر قیاس کر کے بناش بھی سارق ہوگا اور جب بناش سارق ہے تو اس پر قطع حکم بھی جاری ہوگا، لیکن ہم کہتے ہیں کہ یہ قیاس فی اللغت ہے، یعنی قیاس کے ذریعہ بناش کے لئے لفظ سارق کو ثابت کرنا ہے اور پہلے گذر چکا ہے کہ قیاس کے صحیح ہونے کی شرط یہ ہے کہ قیاس فی اللغت نہ ہو یعنی علت کا استخراج امر لغوی کے لئے نہ ہو، پس صوت قیاس کی شرط فوت ہونے کی وجہ سے یہ قیاس صحیح نہ ہوگا۔ صاحب اصول النشائی فرماتے ہیں کہ امام شافعیؒ نے بناش کو سارق پر لفظ قیاس کیا ہے اور مطبوخ منصف کو خمر پر لفظ قیاس کیا ہے حالانکہ حضرت امام شافعیؒ خود اس بات کے معترف ہیں کہ لفظ سارق بناش کے لئے اور لفظ خمر مطبوخ منصف کے لئے وضع نہیں کیا گیا ہے۔

والدلیل علیٰ فساد هذا النوع الخ سے مصنف نے قیاس کی اس قسم یعنی قیاس فی اللغت کے فاسد اور غلط ہونے پر دو دلیلیں پیش کی ہیں۔ پہلی دلیل یہ ہے کہ اہل عرب کالے رنگ کے گھوڑے کو ادیم اور سرخ رنگ کے گھوڑے کو گھیت کہتے ہیں لیکن حبشی آدمی کو اس کے کالا ہونے کی وجہ سے ادیم اور سرخ کپڑے کو کیت نہیں کہتے ہیں، اگر اس امر لغوی میں قیاس جاری ہوتا یعنی قیاس فی اللغت جائز ہوتا تو علت سواد کے پائے جانے کی وجہ سے حبشی آدمی برادیم کا، اور علت حرمة کے پائے جانے کی وجہ سے سرخ کپڑے پر کیت کا اطلاق درست ہونا چاہئے تھا، حالانکہ بالا جماع یہ اطلاق درست نہیں ہے اور جب یہ

اطلاق درست نہیں ہے تو لغات میں تیس بھی جائز نہ ہوگا۔ دوسری دلیل یہ ہے کہ قیاس فی اللغة اسباب شرعیہ کو باطل کر دیتا ہے اس طور پر کہ شریعت نے قطع ید کا سبب سرقہ کو قرار دیا ہے، اب اگر ہم حکم یعنی قطع ید کو اس چیز پر معلق کر دیں جو سرقہ سے عام ہے یعنی دوسرے کامال چکے سے لے لینا یعنی قطع ید کا سبب دوسرے کے مال کو چکے سے لینا قرار دیدیں جو بائس اور سارق دونوں کو شامل ہو تو اس سے یہ ظاہر ہوگا کہ سبب اہل میں وہ معنی ہیں جو سرقہ کے علاوہ ہیں اور جب قطع ید کا سبب سرقہ کے علاوہ دوسرے معنی میں یعنی مال غیر کو چکے سے لے لینا تو شریعت نے قطع ید کا جس کو سبب قرار دیا تھا یعنی سرقہ وہ باطل ہو گیا، اسی طرح شریعت نے شرب خمر کو حد کا سبب قرار دیا ہے اب اگر ہم حکم یعنی حد کو ایسے امر پر معلق کر دیں جو خمر سے عام یعنی مخمرہ عقل (عقل کو چھپا کرنا) کو سبب قرار دیدیں جو مطبوخ اور غیر مطبوخ دونوں کو شامل ہو تو اس سے یہ ظاہر ہوگا کہ حد کا سبب دراصل خمر کے علاوہ ہے یعنی مخمرہ عقل سبب ہے اور جب حد کا سبب خمر کے علاوہ یعنی مخمرہ عقل ہو تو شریعت نے حد کا جس کو سبب قرار دیا تھا یعنی خمر وہ باطل ہوگا۔ الحاصل قیاس فی اللغة کی وجہ سے اسباب شرعیہ کا بطلان لازم آتا ہے اور اسباب شرعیہ کا بطلان جائز نہیں ہے اور جب اسباب شرعیہ کا بطلان جائز نہیں ہے تو قیاس فی اللغة کی وجہ سے بطلان لازم آتا ہے وہ بھی ناجائز ہوگا، الحاصل مذکورہ دونوں دلیلوں سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ قیاس فی اللغة ناجائز ہے۔

وَمَثَلُ الشَّرْطِ الْخَامِسِ وَهُوَ مَا لَا يَكُونُ الْفَرْعُ مَنْصُوصًا عَلَيْهِ كَمَا يُقَالُ اِعْتَقَانُ الرَّقَبَةِ الْكَافِرَةَ فِي كَفَّارَةِ الْبَعِيثِ وَالظَّاهِرُ لَا يَجُوزُ بِالْقِيَاسِ عَلَى كَفَّارَةِ الْقَتْلِ وَلَوْ جَامِعَ الْمُعْظَاهِرَ فِي خِلَالِ الْأَطْعَامِ يُسْتَأْنَفُ الْأَطْعَامَ بِالْقِيَاسِ عَلَى الصَّوْمِ وَيَجُوزُ لِلْمُحْضَرِّ أَنْ يَتَحَلَّلَ بِالصَّوْمِ بِالْقِيَاسِ عَلَى الْمُتَمَتِّعِ وَالْمُتَمَتِّعُ إِذَا لَمْ يَصُمْ فِي أَيَّامِ التَّشْرِيقِ يَصُومُ بَعْدَهَا بِالْقِيَاسِ عَلَى قَضَاءِ رَمَضَانَ -

ترجمہ اور شرط خامس کی مثال اور وہ یہ ہے کہ فرع منصوص علیہ نہ ہو جیسا کہ کہا جاتا ہے کفارہ قتل پر قیاس کے کہ کفارہ بین اور کفارہ ظہار میں رقبہ کافرہ کا آزاد کرنا جائز نہیں ہے اور اگر ظہار کرنے والے نے کھانا کھلانے کے دوران جماع کیا تو وہ اطعام کا اعادہ کرنے کا روزے پر قیاس کرتے ہوئے اور محصر کے لئے روزہ رکھ کر حلال ہونا جائز ہے مستحب پر قیاس کرتے ہوئے اور متمتع نے جب ایام تشریق میں روزہ نہیں رکھا تو اس کے بعد روزہ رکھنا قضا و رمضان پر قیاس کرتے ہوئے۔

تشریح مصنف کہتے ہیں کہ پانچویں شرط فرع، مقیس کا منصوص علیہ نہ ہونا، کے فوت ہونے کی مثال یہ ہے کہ ہم احناف کے نزدیک کفارہ قتل میں رقبہ مؤمنہ کا آزاد کرنا ضروری ہے، رقبہ کافرہ کا آزاد کرنا کافی نہیں ہوگا کیونکہ باری تعالیٰ نے کفارہ قتل کے بارے میں فرمایا ہے "مَنْ حَرَّرَ رَجُلًا مِنْ حَيْثُ مَرَّ بِهِ مِنْ عِبَدَةٍ" یعنی کفارہ قتل

میں رقبہ آزاد کرنے کے لئے اس رقبہ کا مؤمن ہونا شرط ہے اور کفارہ یمن اور کفارہ ظہار میں مطلقاً رقبہ کا آزاد کرنا کافی ہے رقبہ مؤمن ہو یا کافر ہو، کیونکہ کفارہ یمن کے بارے میں اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا ہے "اور تحریر رقبہ"۔ اور کفارہ ظہار کے بارے میں فرمایا ہے "تختیر برسا قبتہ، یعنی" ان دونوں جگہ لفظ رقبہ مطلق ہے ایمان کی شرط کے ساتھ مشروط نہیں ہے لہذا مطلق رقبہ آزاد کرنا کافی ہوگا مؤمن ہو یا کافر ہو۔

حضرت امام شافعیؒ کفارہ یمن اور کفارہ ظہار کو کفارہ قتل پر قیاس کر کے کفارہ یمن اور ظہار میں بھی مؤمن غلام آزاد کرنا ضروری قرار دیتے ہیں، چنانچہ ان کے نزدیک کافر غلام آزاد کرنے سے کفارہ قتل کی طرح کفارہ یمن اور ظہار بھی ادا نہیں ہوگا، لیکن ہم کہتے ہیں کہ اس قیاس میں پانچویں شرط فوت ہوگئی ہے اس طور پر کہ قیاس کے صحیح ہونے کے لئے پانچویں شرط یہ ہے کہ فرع یعنی جس کو قیاس کیا گیا ہے وہ منصوص علیہ نہ ہو یعنی اس پر نض وارد نہ ہوئی ہو حالانکہ یہاں فرع یعنی مقیس منصوص علیہ ہے یعنی یمن اور ظہار دونوں کے کفارہ پر نض وارد ہوئی ہے لہذا اس شرط کے فوت ہونے کی وجہ سے قیاس صحیح نہ ہوگا۔ شرط خامس کے فوت ہونے کی دوسری مثال یہ ہے کہ ہم احناف کے نزدیک مظاہر ظہار کرنے والا، اگر روزوں سے کفارہ ظہار ادا کرتا ہے اور روزوں کے دوران اس نے اپنی بیوی سے جماع کر لیا، مثلاً ایک ماہ کے روزوں کے بعد جماع کر لیا تو اس پر ازسرنو دوبارہ دو ماہ کے روزے واجب ہوں گے جماع سے پہلے جو روزے رکھے تھے وہ کالعدم ہو جائیں گے۔ اور دلیل اس کی یہ ہے

کہ باری تعالیٰ نے فرمایا ہے "فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامًا مَشْرُوعًا مِنْ قَبْلِهِ انْ يَتِمَّ كَسَا" یعنی جس شخص کو غلام میسر نہ ہو وہ مسلسل دو ماہ کے روزے رکھے جماع کرنے سے پہلے۔ اور اگر وہ ساتھ مساکین کو کھانا کھلا کر یا دیگر کفارہ ادا کرتا ہے اور کھانا کھلانے کے دوران جماع کر لیتا ہے، مثلاً روزانہ ایک مسکین کو کھانا کھلاتا ہے اور بیس دن کھلانے کے بعد اس نے جماع کر لیا تو اس پر استیناف یعنی ازسرنو کھانا کھلانا

واجب ہوگا۔ کیونکہ اطعام طعام کے بارے میں اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے "مَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فِاطْعًا مَسْتَتِينًا مَسْكِينًا" یعنی روزے رکھنے کی طاقت نہ ہونے کی صورت میں اطعام کا حکم دیا گیا ہے اور یہ حکم مطلق ہے، "مَنْ قَبْلَ انْ يَتِمَّ كَسَا" کی قید کے ساتھ مقید نہیں ہے لہذا یہ حکم مطلق ہی رہے گا، یعنی جماع سے پہلے اطعام واجب نہ ہوگا اور اگر اطعام کے دوران جماع کر لیا گیا تو استیناف واجب نہ ہوگا۔ حضرت امام شافعیؒ اطعام کو روزوں پر قیاس کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ جس طرح روزوں کا جماع سے پہلے ادا کرنا ضروری ہے اور روزوں کے دوران جماع کرنے

سے استیناف واجب ہے اسی طرح اطعام کا بھی جماع سے پہلے ادا کرنا ضروری ہے، اطعام کے دوران اگر جماع کر لیا گیا تو اطعام کا ازسرنو اعادہ واجب ہوگا، لیکن ہم کہتے ہیں کہ یہاں قیاس کے صحیح ہونے کی پانچویں شرط مفقود ہے اس طور پر کہ مقیس (فرع) یعنی اطعام منصوص علیہ ہے اور اس پر نض وارد ہوئی ہے جیسا کہ اوپر ذکر کیا گیا، حالانکہ قیاس کے صحیح ہونے کی شرط یہ ہے کہ مقیس یعنی فرع منصوص علیہ نہ ہو، پس صورت قیاس کی اس شرط کے فوت ہونے کی وجہ سے قیاس صحیح نہ ہوگا۔ شرط خامس کے فوت ہونے کی تیسری مثال یہ ہے کہ

ہم احناف کے نزدیک محض جس کو راستہ میں حج سے روک دیا گیا ہو (کا حکم یہ ہے کہ وہ حدی کا جانور حرم میں سمجھے ، جب یہ یقین ہو جائے کہ جانور حرم میں ذبح کر دیا گیا تو ایسے کیلئے سرمنہ اگر احرام سے نکلنا جائز ہوگا ، اور اگر محض ہدی نہیں بنے ہر فائدہ نہ ہو تو وہ ہمارے نزدیک محرم ہی رہے گا اگر احرام سے نکلنے کی اجازت نہ ہوگی کیونکہ اللہ تعالیٰ نے محض کے بارے میں فرمایا ہے "وَلَا تَحْلِقُوا رُءُوسَكُمْ حَتَّىٰ يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحَلَّهُ" یعنی احرام سے نکلنا ہدی کے ساتھ حاصل ہے۔

حضرت امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ جس طرح تمتع کرنے والا اگر ہدی پر قادر نہ ہو تو وہ تین روزے ایام حج میں اور سات روزے گھر واپسی پر رکھ کر احرام کھول سکتا ہے ، اسی طرح محض بھی ہدی پر قادر نہ ہونے کی صورت میں روزے رکھ کر احرام کھول سکتا ہے ، اور ان دونوں کے درمیان علت مشترکہ ہدی سے عاجز ہونا ہے۔ الحاصل حضرت امام شافعیؒ نے محض کو تمتع پر قیاس کیا ہے لیکن ہم کہتے ہیں کہ شرط خامس کے فوت ہونے کی وجہ سے یہ قیاس صحیح نہیں ہے کیونکہ فرع یعنی محض کا حلال ہونا مخصوص علیہ ہے اور اس پر نفس ولا تحلقوا رؤسکم حتی یبلغ الہدی محلہ وارد ہوئی ہے حالانکہ صورت قیاس کے لئے فرع کا غیر مخصوص علیہ ہونا ضروری ہے۔ شرط خامس کے فوت ہونے کی جو بعضی مثال یہ ہے کہ ہم احناف کہتے ہیں کہ تمتع جو ہدی پر قادر نہ ہو وہ تین روزے ایام حج میں یعنی ۷، ۸، ۹ ذی الحجہ کو رکھے اور سات گھر واپس ہو کر رکھے۔ لیکن اگر یہ تمتع ایام حج میں تین روزے نہ رکھ سکا یہاں تک کہ یوم نحر آگیا تو اب ایام تشریق کے گزرنے کے بعد روزے رکھنا جائز نہ ہوگا بلکہ اب صرف دم واجب ہوگا۔ اور دلیل اس کی یہ ہے کہ ایک آدمی نے حضرت عمرؓ سے کہا میں نے حج تمتع کیا اور ہدی کے بدلے روزے نہیں رکھ سکا حتیٰ کہ یوم عرفہ چلا گیا تو یہ سن کر عمرؓ نے کہا عَلَيْكَ الْهَدْيُ اب تو بچہ پر ہدی (دم) ہی واجب ہے ، اس آدمی نے کہا لا اجد میں تو ہدی نہیں پاتا۔ عمرؓ نے کہا سَلِّ عَنْ قَوْمِكَ اپنی قوم سے مانگو ، اس آدمی نے کہا یہاں میری قوم کا کوئی آدمی نہیں ہے ، عمرؓ نے اپنے غلام سے کہا اس کو بکری کی قیمت بھر بیسے دیدو۔ ملاحظہ کیجئے حضرت عمرؓ نے ایام حج گزرنے کی صورت میں عَلَيْكَ الْهَدْيُ فرما کر ہدی کی صراحت کی ہے لہذا روزہ جائز نہ ہوگا۔ حضرت امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ اگر تمتع ایام حج میں روزے نہیں رکھ سکا تو بعد میں روزے رکھ کر حلال ہو جائے۔ اور وہ اس کو قضاء رمضان پر قیاس کرتے ہیں یعنی رمضان کی قضا اور رمضان سے پہلے کرنی چاہئے ، لیکن اگر اگلے رمضان سے پہلے قضا نہیں کر سکا تو اس کے بعد قضا کر لے۔ اسی طرح تمتع اگر ایام حج یعنی یوم نحر سے پہلے تین روزے نہیں رکھ سکا تو بعد میں رکھ لے اور حلال ہو جائے۔ اور ان دونوں کے درمیان علت جامعہ یہ ہے کہ صورت رمضان اور صوم تمتع دونوں صوم موقت ہیں اپنے اپنے وقت سے فوت ہو گئے ہیں۔ لیکن ہم کہتے ہیں کہ یہ قیاس صحیح نہیں ہے کیونکہ فرع یعنی صوم تمتع مخصوص علیہ ہے ، حضرت عمرؓ کا مذکورہ اثر اس پر وارد ہوا ہے۔ حالانکہ صورت قیاس کے لئے شرط یہ ہے کہ فرع مخصوص علیہ نہ ہو ، پس جب یہاں صحت قیاس کی شرط فوت ہو گئی تو یہ قیاس صحیح نہ ہوگا۔ اگر اس پر کوئی یہ اعتراض کرے کہ حضرت عمرؓ کا قول صحابی کا قول ہے نفس نہیں ہے لہذا اس کی وجہ سے قیاس کو کیسے ترک کیا جائیگا۔ تو اس کا جواب یہ ہوگا کہ صحابی کا قول اگر غیر مدک بالقیاس اور

غیر مدبرک بالعقل ہو تو وہ اس پر محمول ہوتا ہے کہ صحابی نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا ہے اور جب ایسا ہے تو وہ قول صحابی نہیں رہتا بلکہ نص ہو گیا، یعنی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا قول ہو گیا۔

فصل فی القیاس الشرعی هو ترتیب الحکم فی غیر المنصوص علیہ علی معنی هو علة لذلك الحکم فی المنصوص علیہ ثم انما یعرف كون المعنی علة بالکتاب وبالسنن وبالاجماع وبالاجتهاد وبالاستنباط۔

ترجمہ قیاس شرعی وہ غیر منصوص علیہ میں حکم کا مرتب ہونا ہے اس معنی کی بنا پر کہ وہ معنی منصوص علیہ میں اس حکم کی علت ہے پھر معنی کا علت ہونا کتاب معلوم ہوگا اور سنت سے اور اجماع سے اور اجتہاد و استنباط سے۔

تشریح مصنف نے قیاس کو شرعی کے قید کے ساتھ مقید کر کے قیاس لغوی، قیاس شخصی اور قیاس عقلی سے احتراز کیا ہے۔ قیاس لغوی وہ قیاس ہے جس میں ایک اسم ایک جگہ سے دوسری جگہ کی طرف کسی علت مشترکہ کی وجہ سے متعدی ہو جائے جیسے لفظ خمر، فحارہ عقل کی علت کی وجہ سے تمام مسکرات کے لئے بولا جاتا ہے قیاس شخصی یہ ہے کہ حکم علت مشاکلت فی الصور کی وجہ سے ایک صورت سے دوسری صورت کی طرف متعدی ہو جائے جیسے کوئی شخص قعدہ اخیرہ کی عدم فرضیت پر استدلال کرتا ہو کہ قعدہ اخیرہ چونکہ شکل و صورت میں قعدہ اولی کے مشابہ سے اور قعدہ اولی فرض نہیں ہے لہذا قعدہ اخیرہ بھی فرض نہ ہوگا۔ قیاس عقلی وہ قول ہے جو ایسے مقدمات سے مرکب ہو جن کے تسلیم کر لینے کے بعد ایک دوسرے قول کا تسلیم کرنا لازم ہو جیسے العالمر متغیر و کل متغیر حادث کو تسلیم کرنے کے بعد العالمر حادث کا تسلیم کرنا لازم آتا ہے۔ ان مینوں قسموں کو قیاس سے خارج کرنے کیلئے مصنف نے شرعی کی قید ذکر کی ہے چنانچہ فرمایا ہے کہ قیاس شرعی غیر منصوص علیہ میں اس معنی کی وجہ سے حکم کا مرتب ہونا ہے جو معنی منصوص علیہ میں اس حکم کی علت ہے یعنی منصوص علیہ میں جس علت کی وجہ سے حکم ہوا ہے اسی علت کی وجہ سے غیر منصوص علیہ میں حکم ثابت کرنے کا نام قیاس شرعی ہے۔ قیاس کی اس تعریف سے معلوم ہوتا ہے کہ مدار قیاس علت ہے اور یہ ہی علت اصل اور فرع کے درمیان مشترک ہوتی ہے اور اسی علت کی وجہ سے حکم اصل سے فرع کی طرف متعدی ہوتا ہے۔ اسی اصل اتنی بات تو متفق علیہ ہے کہ غیر منصوص علیہ میں حکم علت کی وجہ سے ثابت ہوتا ہے لیکن اس میں اختلاف ہے کہ منصوص علیہ میں حکم کس وجہ سے ثابت ہوتا ہے نص کی وجہ سے یا علت کی وجہ سے، مشائخ عراق کہتے ہیں کہ منصوص علیہ میں حکم عین نص کی وجہ سے ثابت ہوتا ہے نہ کہ علت کی وجہ سے۔ رہا یہ سوال کہ پھر علت کا کیا فائدہ ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ علت فرع میں ثبوت حکم پر دلالت کرنے کے لئے وضع کی گئی ہے۔ اور مشائخ سمرقند نے کہا ہے کہ حکم منصوص علیہ میں علت کی وجہ سے ثابت ہوتا ہے نہ کہ نص کی وجہ سے، یہی قول امام شافعی کا ہے۔ رہا یہ سوال کہ پھر نص کا کیا فائدہ ہے؟ تو اس کا جواب یہ ہوگا کہ نص حکم کی معرفت کے لئے ہوتی ہے نہ کہ حکم کو ثابت کرنے کیلئے

یعنی نص سے علت ثابت ہوتی ہے حکم ثابت نہیں ہوتا البتہ حکم کی معرفت حاصل ہوتی ہے۔ علت حکم کے ایسے معترف کو کہتے ہیں جس پر معلول کا وجود موقوف ہو، علت حقیقہ مؤثر نہیں ہوتی، مؤثر حقیقی تو صرف اللہ کی ذات ہے۔
 علت اور علامت کے درمیان فرق یہ ہے کہ علامت پر وجود موقوف نہیں ہوتا اور علت پر وجود موقوف ہوتا ہے جیسے زانی کا محض ہونا جرم کی علامت ہے اور زنا جرم کی علت ہے۔ دوسرا فرق یہ ہے کہ علت وہ چیز ہے جو دوسرے کے وجود میں مؤثر نہ ہو اور اس پر کوئی چیز موقوف نہ ہو۔ تیسرا فرق یہ ہے کہ علت وہ شئی ہے جو شارع کے حکم کا باعث ہو اور علامت شارع کے حکم کا باعث نہیں ہوتی۔ مصنف کہتے ہیں کہ علت سے صرف وہ علت مراد ہے جو قرآن یا حدیث یا اجماع یا مجتہد کے اجتہاد سے ثابت ہو۔

فَمَثَلُ الْعِلَّةِ الْمَعْلُومَةِ بِالْكِتَابِ كَثْرَةُ الطَّوَارِفِ فَإِنَّهَا جَعَلَتْ عِلَّةً لِسُقُوطِ الْحَرَجِ فِي الْأَسْتِذَانِ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى لَيْسَ عَلَيْكُمْ وَلَا عَلَيْهِمْ جُنَاحٌ بَعْدَ هَاتِي طَوَارِفُونَ عَلَيْكُمْ بَعْضُكُمْ عَلَى بَعْضٍ شَرًّا أَسْقَطَ رَسُولُ اللَّهِ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ حَرَجَ نَجَاسَتِهَا سُورِ الْهَمَزَةِ بِحُكْمِ هَذِهِ الْعِلَّةِ فَقَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ الْهَمَزَةُ لَيْسَتْ بِنَجَسَةٍ فَإِنَّهَا مِنَ الطَّوَارِفِ عَلَيْكُمْ وَالطَّوَارِفَاتُ فِقَاسٌ أَصْحَابَانَا جَمِيعٌ مَا يَسْكُنُ فِي الْبُيُوتِ كَالْفَأْسَةِ وَالْحَيَّةِ عَلَى الْهَمَزَةِ بِعِلَّةِ الطَّوَارِفِ -

ترجمہ | پس اس علت کی مثال جو کتاب سے معلوم ہوئی ہے کثرت طواف ہے کیونکہ کثرت طواف کو طلب اذن کے سلسلہ میں سقوط حرج کے لئے علت قرار دیا گیا ہے باری تعالیٰ کے قول لَيْسَ عَلَيْكُمْ وَلَا عَلَيْهِمْ جُنَاحٌ بَعْدَ هَاتِي طَوَارِفُونَ عَلَيْكُمْ بَعْضُكُمْ عَلَى بَعْضٍ میں، پھر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس علت کے حکم کی وجہ سے سوہ ہرہ کی نجاست کے حرج کو ساقط کر دیا ہے، چنانچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے ہرہ ناپاک نہیں ہے وہ تو تم پر طواف کرنے والیوں میں سے ہے۔ پس ہمارے علماء نے جو ہے اور سانپ جیسے گھردوں میں رہنے والے تمام جانوروں کو علت طواف کی وجہ سے ہرہ پر قیاس کیا ہے۔

تشریح | مصنف فرماتے ہیں کہ وہ علت جس کو کتاب اللہ سے مستنبط کیا گیا ہو اور وہ کتاب اللہ سے ثابت ہو کثرت طواف ہے اور کثرت طواف کا علت ہونا کتاب اللہ سے اس طرح ثابت ہے کہ اللہ تعالیٰ نے گھر میں کام کرنے والے غلاموں اور لڑکوں کو یہ حکم دیا ہے کہ وہ بین اوقات میں داخل ہونے کے لئے اجازت طلب کیا کریں نماز فجر سے پہلے، دوپہر میں اور عشاء کی نماز کے بعد۔ کیونکہ یہ تینوں اوقات ایسے ہیں جن میں آدمی بیداری کے کپڑے اتار کر نیند کے کپڑے زیب تن کر لیتا ہے اور ان کپڑوں میں کسی غیر کے سامنے آنا پسند نہیں کرتا۔

ہے، الحاصل ان اوقاتِ ثلاثہ میں داخل ہونے کے لئے اجازت لینا ضروری ہے لیکن ان اوقات کے علاوہ دینے حرج کے خاطر اجازت لینے کو ساقط کر دیا ہے اور اس کی علت کثرتِ طوفان کو قرار دیا گیا ہے چنانچہ ارشاد فرمایا ہے۔ لیس علیکم ولا علیہم جناح بعد ہذا طوافون علیکم بعضکم علی بعض یعنی ان اوقاتِ ثلاثہ کے بعد تم پر اور ان پر کوئی حرج نہیں وہ تم پر طوفان کرنے والے ہیں یعنی ان کی بکثرت آمد و رفت ہوتی ہے تمہاری ان سے اور ان کی تم سے ضرورت وابستہ ہے وہ تمہارے پاس آئیں گے خدمت کرنے کے لئے اور تم ان کے پاس جاؤ گے خدمت طلب کرنے کے لئے۔ اب اگر اوقاتِ ثلاثہ کے علاوہ میں بھی اجازت طلب کرنا ضروری قرار دیدیا جائے تو وہ لوگ حرج میں مبتلا ہو جائیں گے اس لئے دینے حرج کے پیش نظر ان اوقاتِ ثلاثہ کے علاوہ میں اجازت طلب کرنے کو ضروری قرار نہیں دیا گیا اور اس کی علت کثرتِ طوفان و بکثرت آمد و رفت کو قرار دیا گیا ہے۔ الحاصل استیذان کے سلسلہ میں سقوطِ حرج کے لئے کثرتِ طوفان ایسی علت ہے جو کتاب اللہ (لیس علیکم ولا علیہم اللات) سے ثابت ہے پھر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس علت کی وجہ سے سورہ ہزہ کی نجاست کے حرج کو ساقط کیا ہے، چنانچہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے۔ "الْبَهْرَةُ لَيْسَتْ بِنَجِسَةٍ فَامْتَحِنُوا مِنْهَا مِنَ الطَّوَافِئِ عَلَيْكُمْ وَالطَّرَاقَاتِ" یعنی بلی کا پس خوردہ ناپاک ہونا چاہئے کیونکہ بلی کا گوشت ناپاک ہے اور وہ خوردہ خوردہ ہے جیسا کہ حدیث المہترۃ مسیح سے ظاہر ہوتا ہے مگر بلی کی آمد و رفت چونکہ گھروں میں بکثرت رہتی ہے اس لئے اس کے پس خوردہ کو ناپاک قرار دیا جائے تو لوگ حرج میں مبتلا ہو جائیں گے۔ پس علتِ طوفان کی وجہ سے دینے حرج کے خاطر اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ بلی ناپاک نہیں ہے لہذا اس کا پس خوردہ بھی ناپاک نہ ہوگا۔ پھر ہمارے علمائے اہل علم نے اس علتِ طوفان کی وجہ سے گھر میں رہنے والے تمام جانوروں کو بلی پر قیاس کیا ہے مثلاً جوہا، سانپ وغیرہ۔ چنانچہ کہا ہے کہ ان کا پس خوردہ بھی ناپاک نہ ہوگا۔

وَكَذَلِكَ قَوْلُهُ تَعَالَى يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ بَيِّنَ الشَّرْحِ أَنَّ
الْإِطْرَارَ لِلْمَرْبُوعِ وَالْمُسَافِرِ لِيَتَسَيَّرَ الْأَمْرَ عَلَيْهِمْ لِيَتِمَّ كُنُوزًا مِنْ تَحْقِيقِ مَا يَتَرَجَّحُ
فِي نَظَرِهِمْ مِنَ الْأَشْيَاءِ بِوَضِيعَةِ الْوَقْتِ أَوْ تَأْخِيزُهُ إِلَى أَيَّامٍ أُخَرَ وَيَاغْتَابِرُ هَذَا
الْمَعْنَى قَالَ أَبُو حَنِيفَةَ الْمُسَافِرُ إِذَا نَوِيَ فِي أَيَّامٍ مَصَانٍ وَاجِبًا أُخَرَ يَقَعُ عَنْ
وَاجِبٍ أُخَرَ لِأَنَّهُ لَمَّا ثَبَتَ لَهُ التَّرْخُصُ بِمَا يَرْجِعُ إِلَى مَصَالِحِ دِينِهِ وَهُوَ
الْإِطْرَارُ فَلِأَنَّ ثَبُوتَ لَهُ ذَلِكَ بِمَا يَرْجِعُ إِلَى مَصَالِحِ دِينِهِ وَهُوَ أُخْرَاجُ
النَّفْسِ عَنْ عَهْدَةِ الْوَاجِبِ أَوْلَى -

ترجمہ اور اسی طرح باری تعالیٰ کا قول يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ ہے کہ شریعت نے

بیان کیا ہے کہ مریض اور مسافر کے لئے افطار ان پر معاملہ کو آسان کرنے کے لئے ہے تاکہ وہ اس چیز کو ثابت کرنے پر قادر ہو جائیں جو ان کی نظر میں رائج ہے وقت کے وظیفہ کو ادا کرنا یا ایامِ آخرتک اس کو مؤخر کرنا اور اسی معنی کا اعتبار کرتے ہوئے امام ابوحنیفہؒ نے فرمایا ہے کہ مسافر نے جب رمضان کے ایام میں واجبِ آخر کی نیت کی تو واجبِ آخر ادا ہو گا کیونکہ جب اس کے لئے بدنی مصالح کے پیش نظر رخصتِ افطار ثابت ہوگی تو اس کے لئے دینی مصالح کے پیش نظر رخصت یعنی اپنے آپ کو واجب کی ذمہ داری سے نکالنا بدرجہ اولیٰ ثابت ہوگا۔

تشریح

مصنفؒ کہتے ہیں کہ کتاب اللہ سے ثابت ہونے والی علت کی مثال یہ بھی ہے کہ باری تعالیٰ نے فرمایا ہے "اللہ تعالیٰ تمہارے حق میں آسانی چاہتا ہے تنگی نہیں چاہتا" شریعت نے بیمار اور مسافر کو رمضان میں افطار کرنے کی اجازت اس لئے دی ہے تاکہ ان کے لئے آسانی ہو اور روزہ رکھنے اور نہ رکھنے میں جو ان کے نزدیک رائج ہو اس کو ثابت کرنے پر قادر ہو جائیں۔ تفصیل یہ ہے کہ رمضان میں بیمار اور مسافر کے لئے افطار کرنے کی علت یہ ہے جو کتاب اللہ سے ثابت ہے، لیکن رمضان میں جس طرح افطار کرنے میں ایک گونہ سیر ہے اسی طرح روزہ رکھنے میں بھی ایک گونہ سیر ہے۔ افطار کرنے یعنی روزہ نہ رکھنے میں جو سیر ہے وہ تو آپ کو بھی معلوم ہے اور روزہ رکھنے میں سیر اس طرح ہے کہ قاعدہ ہے "الْبَلِيَّةُ إِذَا عَمَّتْ حَلَّابَتْ" مصیبت جب عام ہو جاتی ہے تو وہ بھلی معلوم ہوتی ہے۔ یعنی بیمار یا مسافر جب رمضان میں روزہ رکھیں تو عام مسلمانوں کی موافقت کی وجہ سے روزہ رکھنا آسان ہوگا اور اگر روزہ نہ رکھا اور بعد میں قضا کی تو اکیلے روزہ رکھنے کی وجہ سے اور لوگوں کو کھاتا پیتا دیکھ کر ایک گونہ تکلیف ہوگی۔ الحاصل افطار کی علت سیر ہے اور سیر تھوڑا تھوڑا روزہ رکھنے میں بھی ہے اور افطار کرنے میں بھی، لہذا مسافر کو اختیار ہوگا کہ وہ روزہ رکھے یا افطار کرے اور بعد میں قضا کرے۔

مصنفؒ کہتے ہیں کہ بیمار اور مسافر کے لئے رمضان میں چونکہ افطار کرنے کی رخصت ہے اور روزے کا لزوم ساقط ہے اس لئے حضرت امام ابوحنیفہؒ نے فرمایا ہے کہ اگر مسافر نے رمضان میں واجبِ آخر یعنی قضا یا نذر کے روزے کی نیت کر لی تو واجبِ آخر ادا ہو جائیگا کیونکہ افطار کرنے اور روزہ نہ رکھنے میں بدنی فائدہ ہے اس طور پر کہ کھانے پینے سے بدن میں قوت آئے گی اور سفر کرنے میں سہولت ہوگی۔ اور واجبِ آخر کا روزہ رکھنے میں دینی فائدہ ہے اس طور پر کہ وہ ایک واجب سے فارغ ہو جائیگا اور آخرت کی سزا سے بچ جائیگا۔ پس جب مسافر کے لئے بدنی فائدہ کے خاطر روزہ نہ رکھنے کی رخصت ثابت ہے تو دینی فائدے کے خاطر واجبِ آخر کا روزہ رکھنے کی اجازت بدرجہ اولیٰ ثابت ہوگی۔

وَمِثَالُ الْعِلَّةِ الْمَعْلُومَةِ بِالسَّنَنِ فِي قَوْلِهِمْ عَلَيْهِمُ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ لَيْسَ الْوَضُوءُ عَلَى مَنْ نَامَ قَائِمًا أَوْ قَاعِدًا أَوْ سَاجِدًا إِنَّمَا الْوَضُوءُ عَلَى مَنْ نَامَ مُضْطَجِعًا قَائِمًا إِذَا نَامَ مُضْطَجِعًا اسْتَرْخَتْ مَفَاصِلُهُ، جَعَلَ اسْتِرْخَاءَ الْمَفَاصِلِ عِلَّةً

فَيَعْدَى الْحُكْمَ بِهَذِهِ الْعِلَّةِ إِلَى النَّوْمِ مُسْتَبَدًّا أَوْ مَبْتَلًا إِلَى شَيْءٍ لَوْ أُرِيدَ عَنْهُ
لَسَقَطَ وَكَذَلِكَ يَتَعَدَّى الْحُكْمُ بِهَذِهِ الْعِلَّةِ إِلَى الْأَعْمَاءِ وَالسُّكْرَى وَكَذَلِكَ
قَوْلُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ تَوَضَّعِي وَصَلِّي زَانَ قَطْرَةَ الدَّمِّ عَلَى الْحَصِيرِ قَطْرًا فَإِنَّهُ دَمْرُ
عَرِيٍّ الْفَجْرَ حَجَلٍ إِنْ فَجَرَ الدَّمْرَ عَلِمَتْ فَتَعْدَى الْحُكْمَ بِهَذِهِ الْعِلَّةِ إِلَى آخِرِهِ وَالْحُجَامَةِ-

ترجمہ

اور اس علت کی مثال جو سنت سے معلوم ہوئی ہے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے (اس) ارشاد میں ہے
اس شخص پر وضو واجب نہیں ہے جو کھڑے کھڑے، یا بیٹھے بیٹھے، یا رکوع میں یا سجدہ میں سو گیا، وضو تو اس
پر واجب ہے جو کڑوٹ پر لیٹے ہوئے سو گیا کیونکہ جب وہ کڑوٹ پر سو گیا تو اس کے مفصل ڈھیلے ہو گئے، رسول
اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے استرخاء مفصل کو علت قرار دیا ہے لہذا اس علت کی وجہ سے حکم متعدی ہوگا ٹیک لگا کر سونے
کی طرف یا ایسی چیز پر تکیہ لگا کر سونے کی طرف کہ اگر وہ چیز اس سے ہٹ جائے تو وہ گر پڑے۔ اور اسی طرح اس
علت کی وجہ سے حکم متعدی ہوگا بے ہوشی اور نشہ کی طرف اور اسی طرح حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد تو وضو کر، نماز
پڑھ کر اگر چہ خون چٹائی پر پٹکتا رہے کیونکہ وہ رگ کا خون ہے جو جاری ہوا، آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے خون
کے جاری ہونے کو علت بنایا ہے لہذا حکم اس علت کی وجہ سے فصد اور حجامت کی طرف متعدی ہوگا۔

تشریح

ارشاد ہے لَيْسَ الْوَضوءُ عَلَى مَنْ نَامَ قَائِمًا أَوْ قَاعًا أَوْ سَاجِدًا وَإِنَّمَا الْوَضوءُ عَلَى
مَنْ نَامَ مُصْطَلِحًا فَإِنَّمَا إِذَا نَامَ مُصْطَلِحًا استرخت مفاصلہ، یعنی اگر کوئی شخص کھڑا کھڑا سو گیا
یا رکوع، سجدے کی حالت میں سو گیا تو اس پر وضو واجب نہیں ہوگا، وضو اس پر واجب ہوگا جو کڑوٹ پر سو گیا کیونکہ
جب آدمی کڑوٹ پر سو گیا تو اس کے مفصل ڈھیلے ہو جائیں گے، اس حدیث میں اللہ کے نبی نے استرخاء مفصل
کو نقص وضو کی علت قرار دیا ہے۔ لہذا جن جن صورتوں میں یہ علت پائی جائے گی وضو ٹوٹ جائیگا چنانچہ اگر کوئی
شخص ٹیک لگا کر سو گیا یا کسی چیز پر تکیہ لگا کر اس طرح سو گیا کہ اگر وہ چیز ہٹا دی جائے تو وہ گر پڑے، ان
دونوں صورتوں میں چونکہ استرخاء مفصل پایا جاتا ہے اس لئے وضو ٹوٹ جائیگا۔ اسی طرح اگر کوئی شخص بیہوش
ہو گیا یا نشہ میں مبتلا ہو گیا تو اس علت کی وجہ سے وضو ٹوٹ جائیگا۔ مصنف کہتے ہیں کہ حدیث سے ثابت ہونے
والی علت کی ایک مثال یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مستحاضہ سے فرمایا تَوَضَّعِي وَصَلِّي زَانَ قَطْرَةَ
الدَّمِّ عَلَى الْحَصِيرِ قَطْرًا فَإِنَّمَا دَمْرُ عَرِيٍّ الْفَجْرَ حَجَلٍ وَضو کر اور نماز پڑھ کر چٹائی پر خون کے قطرے
ٹپکتے رہیں کیونکہ یہ رگ کا خون ہے جو بہتا ہے۔ اس حدیث میں اللہ کے نبی نے خون کے بسنے کو وضو کے
ٹوٹنے کی علت قرار دیا ہے پس اس علت کی وجہ سے وضو ٹوٹنے کا حکم فصد اور حجامت کی طرف بھی متعدی
ہوگا کیونکہ ان دونوں صورتوں میں بھی خون بہتا ہے۔

وَمِثَالُ الْعِلَّةِ الْمَعْلُومَةِ بِالْإِجْمَاعِ فِيمَا قُلْنَا الصَّغِيرَةَ لِوَلَايَةِ الْآبِ فِي حَقِّ
الصَّغِيرِ فَيُنْتَبِتُ الْحُكْمُ فِي حَقِّ الصَّغِيرِ لَوْجُودِ الْعِلَّةِ وَالْبُلُوغِ عَنِ عَقْلِ عِلَّةٍ
لِزَوَالِ وَلَايَةِ الْآبِ فِي حَقِّ الْغُلَامِ فَيُنْتَبِتُ الْحُكْمُ إِلَى الْجَارِيَةِ بِهَذِهِ الْعِلَّةِ وَ
إِنْفِجَارِ الدَّمْرِ عِلَّةً لِإِتِّقَاضِ الطَّلَاقِ فِي حَقِّ الْمُسْتَحَاضَةِ فَيُنْتَبِتُ الْحُكْمُ إِلَى
عُيُوبِهَا لَوْجُودِ الْعِلَّةِ.

ترجمہ اور اس علت کی مثال جو اجماع سے ثابت ہے اس قول میں ہے جو ہم نے کہا کہ صغیر (عدم بلوغ) ولایت
اب کی علت ہے صغیر کے حق میں پس علت کے بائے جلنے کی وجہ سے صغیرہ کے حق میں حکم ثابت ہو جائیگا
اور بلوغ مع العقل لڑکے کے حق میں ولایت اب کے زائل ہونے کی علت ہے پس اسی علت کی وجہ سے
حکم لڑکی کی طرف متعدی ہو جائے گا اور خون کا بہنا وضو ٹوٹنے کی علت ہے مستحاضہ کے حق میں لہذا اس کے
علاوہ کی طرف حکم متعدی ہوگا کیونکہ علت موجود ہے۔

تشریح | مصنف فرماتے ہیں کہ اس علت کی مثال جو اجماع سے ثابت ہے یہ ہے کہ صغیر یعنی نابالغ لڑکے
کے حق میں باپ کی ولایت کی علت بالاجماع صغیر ہے یعنی باپ کو صغیر پر جو ولایت حاصل ہے اس
کی علت بالاجماع صغیر ہے اس کے قائل احناف بھی ہیں امام شافعی وغیرہ دوسرے حضرات بھی ہیں لیکن صغیرہ
کے حق میں ولایت اب کی علت میں اختلاف ہے۔ احناف کہتے ہیں کہ صغیرہ کے حق میں بھی ولایت کی علت
صغیر ہے اور شوافع کہتے ہیں کہ صغیرہ کے حق میں ولایت کی علت بکارت ہے۔ احناف کی دلیل یہ ہے کہ صغیر
کے حق میں ولایت کی علت جو کہ بالاجماع صغیر ہے اس لئے اس علت کی وجہ سے صغیرہ کے حق میں بھی ولایت
اب کا حکم ثابت ہو جائے گا یعنی صغیرہ پر قیاس کرتے ہوئے صغیرہ پر بھی باپ کو اس کے صغیر کی وجہ سے
ولایت حاصل ہوگی۔ اسی طرح لڑکے کا عاقل بالغ ہونا باپ کی ولایت کے زائل ہونے کی بالاجماع علت ہے
پس اسی علت کی وجہ سے لڑکی کی طرف زوال ولایت کا حکم متعدی ہو جائے گا اسی طرح مستحاضہ کے حق میں
وضو ٹوٹنے کی علت بالاجماع خون کا بہنا ہے پس وضو ٹوٹنے کا حکم وجود علت کی وجہ سے ہر اس صورت کی
طرف متعدی ہوگا جہاں خون کا بہنا پایا جائے گا۔

تَعَبَّدَ ذَلِكَ يَقُولُ الْقِيَّاسُ عَلَى تَوْعِينِ أَحَدُهُمَا أَنْ يَكُونَ الْحُكْمُ الْقُدِّي
مِنْ تَوْعِ الْحُكْمِ الثَّابِتِ فِي الْأَصْلِ وَالثَّانِي أَنْ يَكُونَ مِنْ جِنْسِهِ مِثَالُ الْإِتِّحَادِ
فِي التَّوَعُّعِ مَا قُلْنَا إِنَّ الصَّغِيرَ عِلَّةٌ لِوَلَايَةِ الْإِنْكَاحِ فِي حَقِّ الْغُلَامِ فَيُنْتَبِتُ
وَلَايَةُ الْإِنْكَاحِ فِي حَقِّ الْجَارِيَةِ لَوْجُودِ الْعِلَّةِ فِيهَا وَبِهِ يُنْتَبِتُ الْحُكْمُ
فِي الشَّيْبِ الصَّغِيرَةِ وَكَذَلِكَ قُلْنَا الطَّلَاقُ عِلَّةٌ سَقَطَ نَجَاسَةُ السُّورِ

فِي سُورَةِ الْمِيدَةِ فَيُعَدُّهُ الْحُكْمُ إِلَى سُورَةِ سَوَائِكَ الْمَبُوتِ لِوَجُودِ الْعِلَّةِ وَتَلَوُّغِ
الْعَلَامَةِ عَنْ عَقْلِ عِلَّةٍ نَوَائِلِ وَلَا يَتِيهِ الْأَنْكَاحُ فَيُرْوَى الْوَلَايَةُ عَنِ الْجَارِيَةِ
بِحُكْمِ هَذِهِ الْعِلَّةِ -

ترجمہ پھر اس کے بعد ہم کہتے ہیں کہ قیاس کی دو قسمیں ہیں، ان میں سے ایک یہ کہ وہ حکم جس کو متعدی کیا گیا ہے اس حکم کی نوع سے ہو جو اصل میں ثابت ہے، اور دوم یہ ہے کہ وہ حکم اس کی جنس سے ہو۔ نوع میں متحد ہونے کی مثال وہ ہے جو ہم نے کہا کہ صغیر لڑکے کے حق میں ولایت انکاح کی علت ہے لہذا لڑکی کے حق میں بھی ولایت انکاح ثابت ہوگی کیونکہ لڑکی میں بھی یہ علت موجود ہے اور اس کی وجہ سے ثبوت صغیرہ میں حکم ثابت ہوگا، اور اسی طرح ہم نے کہا کہ طواف (چکر لگانا) سورہ ہرہ میں سورہ کی نجاست کے ساقط ہونے کی علت ہے لہذا یہ حکم وجود علت کی وجہ سے گھروں میں رہنے والے جانوروں کے سورہ کی طرف متعدی ہوگا۔ اور لڑکے کا عاقل بالغ ہونا ولایت انکاح کے زوال کی علت ہے پس اس علت کی وجہ سے لڑکی سے ولایت زائل ہو جائے گی۔

تشریح مصنف کہتے ہیں کہ حکم متعدی ہونے کے اعتبار سے قیاس کی دو قسمیں ہیں ایک یہ کہ وہ حکم جو فرع کی طرف متعدی کیا گیا ہے اور وہ حکم جو اصل میں ثابت ہے دونوں کی نوع ایک ہے یعنی اشتراک علت کی وجہ سے فرع میں جو حکم ثابت ہو وہ اصل کے حکم کی نوع سے ہو، دوم یہ کہ وہ حکم جو فرع کی طرف متعدی کیا گیا ہے اور وہ حکم جو اصل میں ثابت ہے دونوں کی جنس ایک ہو۔ اتحاد فی النوع کی مثال یہ ہے کہ احناف کے نزدیک باپ کے نابالغ لڑکے پر نکاح کرانے کی ولایت حاصل ہے اور اس کی علت صغیرہ ہے۔ یہ علت چونکہ نابالغ لڑکی میں بھی موجود ہے اس لئے باپ کو نابالغ لڑکی پر بھی ولایت انکاح حاصل ہوگی۔ اور اسی علت کی وجہ سے ثبوت صغیرہ پر بھی حکم ولایت ثابت ہوگا۔ ملاحظہ کیجئے وہ ولایت جو اصل یعنی صغیرہ کے حق میں ثابت ہے اور وہ ولایت جو فرع یعنی صغیرہ کے حق میں ثابت ہے دونوں کی نوع ایک ہے یعنی دونوں میں عینیت اگرچہ دونوں کا محل الگ الگ ہے۔ اتحاد فی النوع کی دوسری مثال یہ ہے کہ سورہ ہرہ سے علت طواف کی وجہ سے نجاست ساقط ہوگئی ہے اور یہ علت چونکہ سوائکن بیوت میں بھی موجود ہے اس لئے سقوط نجاست کا حکم سوائکن بیوت کے سورہ کی طرف بھی متعدی ہوگا اور اصل یعنی سورہ ہرہ میں سقوط نجاست کا جو حکم ثابت ہے اور فرع یعنی سوائکن بیوت میں سقوط نجاست کا جو حکم ثابت ہے دونوں کی نوع ایک ہے اگرچہ دونوں کا محل الگ الگ ہے۔ تیسری مثال لڑکے کا عاقل بالغ ہونا باپ کی ولایت انکاح کے زائل ہونے کی علت ہے پس یہ علت چونکہ عاقل بالغ لڑکی میں بھی موجود ہے اس لئے اس سے بھی باپ کی ولایت زائل ہو جائے گی۔ اس مثال میں بھی عاقل بالغ لڑکے کے حق میں یعنی اصل میں ولایت کا زائل ہونا اور عاقل بالغ لڑکی کے حق میں یعنی فرع میں ولایت کا زائل ہونا دونوں ایک ہی نوع کے ہیں اگرچہ محل دونوں کا الگ الگ ہے۔

وَمَثَالُ الْإِتِّحَادِ فِي الْجِنْسِ مَا يُقَالُ كَثْرَةُ الصَّرَافِ عَلْتُهُ سَقُوطُ حَرَجِ الْإِسْتِيزَانِ فِي حَقِّ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُنَا فَيَسْقُطُ حَرَجُ نَجَاسَةِ السُّورِ بِهَذِهِ الْعِلَّةِ فَإِنَّ هَذَا الْحَرَجَ مِنْ جِنْسِ ذَلِكَ الْحَرَجِ لِأَمِنْ نَوْعِهِ وَكَذَلِكَ الصِّغَرُ عَلْتُهُ وَلَا يَبِيءُ النَّصْرَفُ لِلْأَبِ فِي الْمَالِ فَيَنْبَتُ وَلَا يَأْتِي النَّصْرَفُ فِي النَّفْسِ بِحُكْمِ هَذِهِ الْعِلَّةِ رَأَتْ بِلُوعِ الْجَارِيَةِ عَنْ عَقْلِ عَلْتُهُ زَوَالٌ وَلَا يَأْتِي الْأَبُ فِي الْعَمَالِ فَيَزُولُ وَلَا يَأْتِي فِي حَقِّ النَّفْسِ بِهَذِهِ الْعِلَّةِ -

ترجمہ

اور اتحاد فی الجنس کی مثال وہ ہے جو کہا جاتا ہے کہ کثرت طوفان غلام اور باندیوں کے حق میں حرج استیذان کے ساقط ہونے کی علت ہے پس اس علت کی وجہ سے سور کی نجاست کا حرج ساقط ہو جائے گا کیونکہ یہ حرج اس حرج کی جنس سے ہے نہ کہ اس کی نوع سے اور ایسے ہی صغریا پ کے لئے مال میں ولایت تصرف کی علت ہے پس اس علت کی وجہ سے نفس ولایت میں تصرف ثابت ہوگا اور لڑکی کا قتل بالغ ہونا مال میں ولایت اب کے زوال کی علت ہے پس اس علت کی وجہ سے نفس کے حق میں اس کی ولایت زائل ہو جائے گی۔

تشریح

پہلے، دو پہر میں اور عشاء کے بعد (میں داخل ہونے کے لئے ضرور اجازت لیں، لیکن ان کے علاوہ دوسرے اوقات میں اجازت لینے کا حکم حرج کی وجہ سے ساقط کر دیا گیا ہے اور حرج کی وجہ سے سقوط استیذان کی علت کثرت طوفان یعنی بار بار آمد و رفت کو قرار دیا گیا ہے، چنانچہ فرمایا گیا ہے "ظَرَأْتُونَ عَلَيَكُمْ بَعْضُكُمْ عَلَى بَعْضٍ" یہی علت یعنی کثرت طوفان چونکہ ہرہ اور سواکن بیوت میں بھی پائی جاتی ہے اس لئے ان کے سور کی نجاست کا حرج بھی ساقط کر دیا گیا ہے یعنی حرج کی وجہ سے ان کے سور کی نجاست بھی ساقط کر دی گئی اور یہ کہہ دیا گیا کہ ان کا سور ناپاک نہیں ہے۔ ملاحظہ کیجئے ہرہ اور سواکن بیوت کے سور کی نجاست کا حرج اُس حرج یعنی حرج استیذان کا ہم جنس ہے یعنی دونوں کی جنس نفس حرج ہے مگر دونوں کی نوع ایک نہیں ہے اس لئے کہ ایک کی نوع حرج نجاست ہے اور ایک کی نوع حرج استیذان ہے۔ اسی طرح لڑکی کے مال میں اس کے باپ کے لئے ولایت تصرف کی علت لڑکی کا صغر ہے پس اسی علت کی وجہ سے لڑکی کے نفس اور جان میں باپ کے لئے ولایت تصرف ثابت ہوگی۔ یہاں بھی حکم یعنی دونوں ولایتوں کی جنس ایک ہے یعنی ولایت میں دونوں شریک ہیں لیکن دونوں کی نوع ایک نہیں ہے بلکہ الگ الگ ہے کیونکہ ولایت فی المال ولایت فی النفس کا غیر ہے۔ اسی طرح لڑکی کے مال اور نفس میں باپ کی ولایت کے زائل ہونے کی علت لڑکی کا قتل بالغ ہونا ہے، یہاں بھی حکم یعنی دونوں ولایتوں کے زوال کی جنس ایک ہے یعنی ولایت کے زائل ہونے میں دونوں شریک ہیں لیکن دونوں کی نوع الگ الگ ہے کیونکہ مال میں زوال ولایت، نفس میں زوال ولایت کا غیر ہے۔

ثُمَّ لَا يَدْفَعُ فِي هَذَا التَّرْوِيعِ مِنَ الْقِيَاسِ مِنَ تَجْنِيسِ الْعِلَّةِ بِأَنَّ نَقُولَ إِنَّمَا يَثْبُتُ
وَلَا يَثْبُتُ فِي مَالِ الصَّغِيرَةِ لِأَنَّهَا عَاجِزَةٌ عَنِ التَّصَرُّفِ بِنَفْسِهَا فَاتَّيَبَتِ الشَّرْعُ
وَلَا يَثْبُتُ فِي مَالِ الْكَبِيرِ لِأَنَّهَا مَصَالِحُهَا الْمُتَعَلِّقَةُ بِذَلِكَ وَقَدْ عَجَزَتْ عَنِ التَّصَرُّفِ
فِي نَفْسِهَا فَرُجِبَ الْقَوْلُ بِوَلَا يَثْبُتُ فِي مَالِ الْكَبِيرِ وَعَلَى هَذَا نَظَائِرُهُ -

ترجمہ | پھر قیاس کی اس نوع میں تجنیس علت ضروری ہے اسطورہ کہ ہم کہیں کہ صغیرہ کے مال میں باپ کی ولایت
ثابت ہوگی کیونکہ صغیرہ بذات خود تصرف سے عاجز ہے پس شریعت نے باپ کی ولایت کو ثابت کیا ہے تاکہ صغیرہ
کے مصالح جو اس کے مال کے ساتھ متعلق ہیں ضائع نہ ہو جائیں اور وہ اپنے نفس میں بھی تصرف سے عاجز ہے لہذا
اس کے نفس پر ولایت اب کا قائل ہونا واجب ہوگا اور اسی پر اس کی نظیریں ہیں۔

تشریح | مصنف کہتے ہیں کہ قیاس کی اس نوع میں یعنی جنس میں اصل اور فرع کا حکم متحد ہوتا ہے اس میں تجنیس
علت ضروری ہے یعنی علت کا جنس ہونا ضروری ہے۔ جنس ہونے کا مطلب یہ ہے کہ علت ایسے
معنی عام ہوں جو مخصوص اور غیر مخصوص سب کو شامل ہوں مثلاً صغیرہ بذات خود تصرف سے عاجز ہے اس لئے
شریعت اسلام نے باپ کو اس کے مال میں تصرف کرنے کی ولایت دی تاکہ مال کے ساتھ اس کی جو مضامین اور
اعتراض متعلق ہیں وہ ضائع نہ ہو جائیں، ہم نے دیکھا کہ صغیرہ اپنے نفس میں بھی تصرف سے عاجز ہے تو ہم
نے اس کے نفس پر بھی باپ کے لئے ولایت ثابت کر دی پس بحج عن التصرف جو ولایت کی علت ہے ایسا عام
معنی ہے جو مال اور نفس دونوں کو شامل ہے اسی وجہ سے ہم نے نفس پر بھی ولایت اب ثابت کی ہے جیسا
کہ مال پر ثابت کیا ہے۔ مصنف کہتے ہیں کہ اس کی اور بھی نظیریں ہیں، یعنی ہر وہ جگہ جہاں فرع اور اصل کا حکم
جنس میں متحد ہوگا وہاں تجنیس علت یعنی علت کا معنی عام ہونا ضروری ہوگا۔

وَحُكْمُ الْقِيَاسِ الْأَوَّلِ أَنْ لَا يَبْطُلُ بِالْفَرْقِ لِأَنَّ الْأَصْلَ مَعَ الْفَرْعِ كَمَا اتَّحَدَّ
فِي الْعِلَّةِ وَجِبَ اتِّحَادُهُمَا فِي الْحُكْمِ وَإِنْ افْتَرَقَا فِي غَيْرِ هَذِهِ الْعِلَّةِ وَحُكْمُ
الْقِيَاسِ الثَّانِي نَسَادُهُ بِعَمَّا نَعْتَمِدُ التَّجْنِيسَ وَالْفَرْقِ الْخَاصِ وَهُوَ بَيَانُ أَنَّ
تَأْتِي الصَّغِيرَ فِي وَلَا يَثْبُتُ فِي الْمَالِ فَرَقَ تَأْتِيهِ فِي وَلَا يَثْبُتُ فِي
فِي النَّفْسِ -

ترجمہ | اور قیاس اول کا حکم یہ ہے کہ وہ فرق کی وجہ سے باطل نہیں ہوتا ہے کیونکہ اصل مع الفرع جب علت
میں متحد ہو گیا تو حکم میں بھی ان کا اتحاد واجب ہوگا اگرچہ اس علت کے علاوہ میں وہ دونوں جدا ہوں اور قیاس
ثانی کا حکم اس کا ناسد ہونا ہے مانعت تجنیس اور فرق خاص سے اور وہ اس بات کا بیان کرنا ہے کہ مال کے

اندر ولایت تصرف میں صغریٰ تاثیر نفس کے اندر ولایت تصرف میں صغریٰ تاثیر سے بڑھ کر ہے۔
تشریح مصنف کہتے ہیں کہ قیاس اول یعنی وہ قیاس جس میں اصل اور فرع کا حکم نوع میں متحد ہوتا ہے اس کا حکم یہ ہے کہ وہ مطلق فرق سے باطل نہیں ہوتا ہے یعنی اگر کوئی شخص مقیس اور مقیس علیہ کے درمیان مطلقاً فرق ثابت کر دے تو اس کی وجہ سے یہ قیاس باطل نہیں ہوگا کیونکہ قیاس میں تمام اوصاف میں اتحاد ضروری نہیں ہے بلکہ بعض اوصاف میں اتحاد ضروری ہے۔ پس مقیس اور مقیس علیہ کے درمیان مطلق فرق قیاس کے لئے مبطل نہیں ہوگا بلکہ مؤید ہوگا اور دلیل اس کی یہ ہے کہ جب اصل اور فرع علت میں متحد ہو گئے تو ان دونوں کا حکم میں متحد ہونا بھی ضروری ہوگا اگرچہ اس علت کے علاوہ میں دونوں جدا ہوں۔ اور قیاس ثانی یعنی وہ قیاس جس میں اصل اور فرع کا حکم نفس میں متحد اس کا حکم یہ ہے کہ اگر کوئی شخص مجتنب علت کا انکار کر دے اور مقیس اور مقیس علیہ کے درمیان مخصوص قسم کا فرق ثابت کر دے تو وہ قیاس فاسد ہو جائیگا۔ مثلاً صغیر کے نفس میں باپ کی جو ولایت تصرف ہے اس کو صغیر کے مال میں جو باپ کی ولایت تصرف اس پر قیاس کیا گیا ہے، اب اگر کوئی ان دونوں کے درمیان مخصوص فرق بیان کرنا ہوا تو کہے کہ مال میں جو باپ کی ولایت تصرف ہے اس میں صغریٰ تاثیر زیادہ ہے کیونکہ نابالغ مال میں تصرف کا زیادہ محتاج ہے کبھی اس کو کھانے کی ضرورت ہے کبھی کپڑے اور رہنے کی اور یہ ضرورتیں فوری ہیں ان میں تاخیر بھی ممکن نہیں ہے اور صغیر مال میں تصرف کرنے سے عاجز ہے لہذا اس ضرورت کی وجہ سے اس کے مال میں باپ کو ولایت تصرف حاصل ہوگی اور نفس میں جو باپ کو ولایت تصرف حاصل ہے اس میں صغریٰ تاثیر زیادہ نہیں ہے کیونکہ نابالغ میں شہوت معدوم ہوتی ہے اور جب اس میں شہوت معدوم ہے تو اس کو نفس میں تصرف کی بھی ضرورت نہ ہوگی یعنی وہ چونکہ نکاح کا محتاج نہیں ہے اس لئے اس کو نکاح کے سلسلہ میں کسی دوسرے کو ولی بنانے کی بھی ضرورت نہ ہوگی۔ الحاصل مال میں باپ کی ولایت تصرف میں صغیر کو زیادہ دخل ہے اور نفس میں باپ کی ولایت تصرف میں صغیر کو کم دخل ہے، لہذا اس فرق کے بعد صغیر کے مال پر صغیر کے نفس کو قیاس کرنا فاسد ہوگا یعنی یہ کہنا غلط ہوگا کہ صغیر کے مال پر چونکہ باپ کو ولایت تصرف ہے اس لئے اس کے نفس پر بھی ولایت تصرف حاصل ہوگی۔

وَبَيَانِ الْقِسْمِ الثَّلَاثِ وَهُوَ الْقِيَاسُ بِعِلَّةٍ مُسْتَنْبَطَةٍ بِالرَّأْيِ وَالْإِجْتِهَادِ
 ظَاهِرٌ وَتَحْقِيقٌ ذَلِكَ إِذَا رَجَدْنَا وَصْفًا مَنَاسِبًا لِلْحُكْمِ وَهَرَّ بِحَالٍ يُرْجَبُ
 ثُبُوتُ الْحُكْمِ وَتَبَقُّاصًا بِالنَّظْرِ إِلَيْهِ وَقَدْ ائْتَرْنَا بِهِ الْحُكْمَ فِي مَرْخِيعِ
 الْإِجْمَاعِ يَصَانُ الْحُكْمَ إِلَيْهِ لِلْمَنَاسِبَةِ لَا لِشَهَادَةِ الشَّرْعِ بِكُلِّهِ عِلَّةٌ

ترجمہ اور قسم ثالث کا بیان یعنی وہ قیاس جو ایسی علت کے ذریعہ ہو جو رائے اور اجتہاد سے مستنبط

ہو ظاہر ہے اور اس کی تحقیق یہ ہے کہ جب ہم نے حکم کے مناسب وصف پایا اور وہ وصف مناسب ایسے حال میں ہو جو ثبوتِ حکم کو واجب کرتا ہو اور اس کی طرف نظر کرتے ہوئے اس کا متقاضی بھی ہو اور موضعِ اجماع میں اس کے ساتھ حکم مقرر نہ بھی ہو تو حکم اس وصف کی طرف مناسبت کی وجہ سے منسوب ہو گا نہ کہ شریعت کے اس کے علت ہونے کی شہادت کی وجہ سے۔

تشریح مصنف کہتے ہیں کہ قیاس کی قسم ثالث کا بیان ظاہر ہے یعنی وہ قیاس جو ایسی علت کے ذریعہ ہو جو علت رائے اور اجتہاد سے ثابت ہو اس کا بیان ظاہر ہے اور اس کی تحقیق یہ ہے کہ جب ہم یہ دیکھتے ہیں کہ ایک وصف جو حکم کے مناسب ہو اور وہ وصف ثبوتِ حکم کو واجب کرتا ہو اور ظاہر کی طرف نظر کرتے ہوئے اس کا متقاضی ہو اور کسی دوسری جگہ اس وصف کے ساتھ حکم مقرر نہ بھی ہو چکا ہو تو ایسی صورت میں مقیس اور مقیس علیہ کے درمیان مناسبت کی وجہ سے حکم اس وصف کی طرف منسوب ہو گا اور وہ وصف اس حکم کی علت ہو گا اس لئے منسوب نہیں ہو گا کہ شریعت نے اس وصف کے علت ہونے کی شہادت دی ہے۔

وَنظِيرُهُ إِذَا رَأَيْنَا شَخْصًا أَعْطَى فَقِيرًا دِرْهَمًا غَلَبَ عَلَى الظَّنِّ أَنَّ الإِعْطَاءَ لِدْفَعِ حَاجَةِ الْفَقِيرِ وَتَحْصِيلِ مَصَالِحِ الشُّرَابِ إِذَا عَمِرَفَ هَذَا فَتَقُولُ إِذَا رَأَيْنَا وَصْفًا مَنَاسِبًا لِلْحُكْمِ وَقَدْ اِقْتَرَنَ بِهِ الْحُكْمُ فِي مَوْضِعِ الإِجْمَاعِ يَغْلِبُ الظَّنُّ بِإِصْطِفَاءِ الْحُكْمِ إِلَى ذَلِكَ الْوَصْفِ وَغَلَبَتْ الظَّنِّ فِي الشَّرْعِ تَرْجِيحُ الْعَمَلِ عِنْدَ الْغَدَاةِ مَا فَوْقَهَا مِنَ الدَّلِيلِ بِعَيْنِ اللَّيْلِ بِعَيْنِ اللَّيْلِ إِذَا غَلَبَ عَلَى ظَنِّهِ أَنْ يَقْرِيَهُ مَاءٌ لَمْ يَجْزُ لَهُ التَّيَقُّنُ وَعَلَى هَذَا مَسَائِلُ النَّحْوِيِّ-

ترجمہ اور اس کی نظیر یہ ہے کہ جب ہم نے ایک شخص کو دیکھا کہ اس نے فقیر کو ایک درہم دیا ہے تو ظن غالب یہ ہو گا کہ فقیر کو درہم دینا اس کی ضرورت کو دور کرنے کے لئے ہے اور ثواب حاصل کرنے کے لئے ہے جب یہ معلوم ہو گیا تو ہم کہیں گے کہ جب ہم نے حکم کے مناسب ایک وصف دیکھا اور اس وصف کے ساتھ موضعِ اجماع میں حکم مقرر نہ بھی ہو چکا تو اس وصف کی طرف حکم کے منسوب ہونے کا ظن غالب ہو گا اور ظن غالب شریعت میں اوپر کی دلیل کے معدوم ہونے کے وقت عمل کو واجب کرتا ہے جیسے مسافر کو جب یہ ظن غالب ہو کہ اس کے قریب میں پانی ہے تو اس کے لئے تیمم جائز نہیں ہو گا، اور اسی پر تحریر کے مسائل منبئی ہیں۔

تشریح حکم کے مناسب وصف کی نظیر یہ ہے کہ ہم نے ایک شخص کو دیکھا کہ اس نے فقیر کو ایک درہم دیا ہے پس اس سے ظن غالب یہ ہو گا کہ یہ اعطاء فقیر اس کی ضرورت کو دور کرنے کے لئے ہے اور ثواب حاصل کرنے کے لئے ہے۔ جب یہ بات معلوم ہو گئی تو ہم کہیں گے کہ ہم نے ایک ایسا وصف دیکھا جو حکم کے مناسب ہے

اور موضع اجماع یا موضع نص میں یعنی اس کے علاوہ کسی دوسری جگہ میں اس وصف کے ساتھ حکم مقرر نہ بھی ہو چکا ہے تو ظن غالب یہ ہو گا کہ یہ حکم اسی وصف کی طرف منسوب ہے اور یہ وصف اس حکم کی علت ہے اور شریعت میں ظن غالب موجب عمل بھی ہے لیکن ظن غالب شریعت میں موجب عمل اس وقت ہو گا جب اس سے اوپر کی دلیل یعنی کتاب و سنت اور اجماع موجود نہ ہو جیسے مسافر راستہ میں ہو اور اس کو قریب میں پانی موجود ہونے کا ظن غالب ہو تو اس کے لئے تیمم کرنے کی اجازت نہ ہوگی اور مسافر تخری اسی ظن غالب پر مبنی ہیں۔ یعنی اگر کسی پر قبلہ مشتبہ ہو گیا اور اس کے پاس قبلہ کی سمت بتلانے والا موجود نہیں ہے تو وہ تخری کر گیا جس جہت پر تخری واقع ہوگی اس پر عمل کرنا واجب ہو گا۔

وَحُكْمُ هَذَا الْقِيَاسِ أَنْ يَبْطُلَ بِالْفَرْقِ الْمُنَاسِبِ لِأَنَّ عِنْدَهُ يُؤَحِّدُ مَنَاسِبًا
سِوَاهُ فِي صُورَةِ الْحُكْمِ فَلَا يَبْقَى الظَّنُّ بِإِضَافَةِ الْحُكْمِ إِلَيْهِ فَلَا يَثْبُتُ الْحُكْمُ
بِهِ لِأَنَّهُ كَانَ بِنَاءً عَلَى غَلَبَةِ الظَّنِّ وَقَدْ بَطُلَ ذَلِكَ بِالْفَرْقِ وَعَلَى هَذَا كَانَ
الْعَمَلُ بِالنُّوعِ الْأَوَّلِ بِمَنْزِلَةِ الْحُكْمِ بِالشَّهَادَةِ بَعْدَ تَرْكِيبَةِ الشَّاهِدِ وَتَعْدِيلِهِ
وَالنُّوعِ الثَّانِي بِمَنْزِلَةِ الشَّهَادَةِ عِنْدَ ظُهُورِ الْعَدَالَةِ قَبْلَ التَّرْكِيبِ وَالنُّوعِ
الثَّلَاثِ بِمَنْزِلَةِ شَهَادَةِ الْمُسْتَوْرِبِ -

ترجمہ اور اس قیاس کا حکم یہ ہے کہ وہ فرق مناسب سے باطل ہو جاتا ہے کیونکہ اس وقت حکم کی صورت میں ایک مناسب ہو رہے جو اس وصف مناسب کے علاوہ ہے لہذا مناسب اول کی طرف حکم کے منسوب کرنے کے سلسلہ میں ظن غالب باقی نہیں رہ سکتا پس اس وصف کی وجہ سے حکم ثابت نہ ہو گا کیونکہ وہ حکم غلبہ ظن پر مبنی تھا اور فرق کی وجہ سے غلبہ ظن باطل ہو چکا ہے اور اس بنا پر نوع اول پر عمل کرنا ایسا ہو گا جیسا کہ گواہ کے ترکیب اور تعدیل کے بعد شہادت پر حکم لگانا اور نوع ثانی ترکیب سے پہلے ظہور عدالت کے وقت شہادت کے مرتبہ میں ہے اور نوع ثالث شہادت مستور کے مرتبہ میں ہے۔

تشریح مصنف کہتے ہیں کہ وہ قیاس جس کی علت رائے اور اجتہاد سے ثابت ہو اس کا حکم یہ ہے کہ مقیس اور مقیس علیہ کے درمیان اگر اس وصف میں فرق کر دیا گیا جو وصف حکم کے مناسب تھا تو یہ قیاس باطل ہو جائیگا، یعنی اگر کوئی حکم کے مناسب دوسرا وصف نظر آیا اور یہ وصف، وصف اول کا مغاثر ہوا تو وصف اول کے ذریعہ جو قیاس کیا گیا تھا وہ باطل ہو جائے گا، کیونکہ وصف ثانی کے موجود ہونے کی وجہ سے وصف اول کے ذریعہ حکم کا جو ظن غالب حاصل ہوا تھا وہ باقی نہیں رہے گا۔ پس جب ظن غالب باقی نہیں رہا تو ظن غالب پر جو حکم مبنی تھا وہ بھی باقی نہیں رہے گا بلکہ باطل ہو جائیگا۔

وعلیٰ ہذا سے مصنف نے قیاس کی ان تینوں قسموں کے درمیان فرق بیان کیا ہے۔ چنانچہ فرمایا ہے کہ قیاس کی پہلی قسم یعنی وہ قیاس جس کی علت نص، کتاب و سنت سے ثابت ہو اس کی مثال

ایسی ہے جیسا کہ شاہد کے تزکیہ اور تعدیل کے بعد اس کی شہادت پر فیصلہ دیا گیا ہو، پس جس طرح قاضی کا یہ فیصلہ باطل نہیں ہو سکتا اسی طرح قیاس کی یہ قسم بھی باطل نہیں ہو سکتی ہے۔ اور قیاس کی دوسری قسم یعنی وہ قیاس جس کی علت اجماع سے ثابت ہو وہ ایسا ہے جیسا کہ گواہ کی عدالت ظاہر ہونے کے بعد اور تزکیہ سے پہلے اس کی گواہی پر فیصلہ دیا گیا ہو پس جس طرح اس فیصلہ پر عمل کرنا واجب ہے اسی طرح قیاس کی اس دوسری قسم پر بھی عمل کرنا واجب ہے۔ اور قیاس کی تیسری قسم یعنی وہ قیاس جس کی علت رائے اور اجتہاد سے ثابت ہو وہ ایسا ہے جیسا کہ قاضی نے مستورا محال گواہ کی گواہی پر فیصلہ دیا ہو، پس جس طرح قاضی کا یہ فیصلہ واجب العمل ہے اسی طرح قیاس کی یہ تیسری قسم بھی واجب العمل ہوگی، ہاں اگر یہ معلوم ہو گیا کہ مجتہد نے جس وصف کو علت قرار دیا تھا وہ وصف علت نہیں ہے بلکہ دوسرا وصف علت ہے تو اس وقت وہ قیاس واجب العمل نہیں رہے گا۔

فَصَلِّ الْأَسْرَلَةَ الْمُرْتَجِبَةَ عَلَى الْقِيَاسِ ثَمَانِيَةَ الْمَمَانَعَةِ وَالْقَوْلَ بِمَوْجِبِ الْعِلَّةِ وَالْقَلْبَ وَالْفَلْسُفَةَ وَفَسَادَ الْوَضْعِ وَالْفَرْقَ وَالنَّقْضَ وَالْمَعَارِضَةَ -

ترجمہ | وہ اعتراضات جو قیاس پر وارد ہوتے ہیں آٹھ ہیں ممانعت، قول بموجب العلة، قلب، عکس، فساد وضع، فرق، نقض، معارضہ۔
تشریح | قیاس کی شرطوں اور قیاس کے رکن کے بعد مصنف ان اعتراضات کو بیان کرنا چاہتے ہیں جو قیاس پر وارد ہوتے ہیں، ان کی تعداد آٹھ ہیں۔ (۱) ممانعت (۲) قول بموجب العلة (۳) قلب (۴) عکس (۵) فساد وضع (۶) فرق (۷) نقض (۸) معارضہ۔

أَمَّا الْمَمَانَعَةُ فَتَوَعَّانِ أَحَدُهُمَا مَعَ الرُّصْفِ وَالثَّانِي مَنَّعَ الْحُكْمِ مِثَالُهُ فِي قَوْلِهِمْ صَدَقَهُ الْفِطْرُ وَجَبَتْ بِالْفِطْرِ فَلَا يَسْقُطُ بِمَوْتِهِ لَيْلَةُ الْفِطْرِ قُلْنَا لَا نَسَلِّعُ وَجُوبَهَا بِالْفِطْرِ بَلْ عِنْدَ مَا نَجِبُ بِرَأْسِ يَمُوتُ وَيَلِي عَلَيْهِ -

ترجمہ | بہر حال ممانعت تو اس کی دو قسمیں ہیں ان میں سے ایک وصف کا انکار کر دینا، دوم حکم کو نہ ماننا اور اس کی مثال شوائع کے اس قول میں ہے کہ صدقۃ الفطر، فطر سے واجب ہوتا ہے لہذا عید الفطر کی رات میں اس کے مرنے سے ساقط نہیں ہو گا ہم کہیں گے کہ ہم اس کا وجوب فطر کی وجہ سے تسلیم نہیں کرتے ہیں بلکہ ہمارے نزدیک ایسے رأس کی وجہ سے واجب ہوتا ہے جس کی وہ مؤنت (خرچہ) برداشت کرتا ہے اور جس کا وہ ولی ہے۔

تشریح پہلا اعتراض ممانعت ہے۔ ممانعت یہ ہے کہ سائل، معطل دستدر کی دلیل کے تمام مقدمات یا بعض متعین مقدمات کو قبول کرنے سے انکار کر دے، پھر ممانعت کی دو قسمیں ہیں۔ (۱) وصف کا انکار کرنا یعنی سائل، مخالف مستدل سے یوں کہے کہ جس وصف کو آپ نے علت بنایا ہے ہم اس کو علت تسلیم نہیں کرتے بلکہ علت اس کے علاوہ دوسری چیز ہے، (۲) حکم کا انکار کرنا یعنی معطل اور مستدل نے جس وصف کو علت قرار دیا ہے اس وصف کا وجود بھی تسلیم کر لیا جائے اور یہ بھی تسلیم کر لیا جائے کہ وہ وصف علت بننے کی صلاحیت رکھتا ہے لیکن حکم کا انکار کر دیا جائے۔ مثلاً یوں کہا جائے کہ آپ نے جس وصف کو علت بنایا ہے اس وصف کا وجود بھی تسلیم ہے اور یہ بھی تسلیم ہے کہ وہ وصف علت بننے کی صلاحیت رکھتا ہے لیکن اس علت کے ذریعہ جس حکم کو ثابت کرنے کی کوشش کی گئی ہے وہ حکم ہمیں تسلیم نہیں ہے بلکہ حکم دوسری چیز ہے۔ پہلی قسم کی مثال یہ ہے کہ حضرات شوانع کہتے ہیں کہ صدقۃ الفطر واجب ہونے کی علت فطر ہے یعنی جس شخص نے فطر کو یا لیا اس پر صدقۃ الفطر واجب ہو جائیگا اور فطر رمضان کے آخری دن کے غروب سے شروع ہو جاتا ہے، پس اگر کوئی شخص عبد کا چاند دیکھنے کے بعد رات میں مر گیا تو اس سے صدقۃ الفطر ساقط نہیں ہوگا کیونکہ علت یعنی فطر کے متحقق ہونے کی وجہ سے واجب صدقۃ متقرر ہو گیا اور واجب متقرر ہونے کے بعد ساقط نہیں ہوتا ہے لہذا اس کے ذمہ سے صدقۃ الفطر ساقط نہیں ہوگا۔ لیکن ہم احناف کہتے ہیں کہ شوانع نے جس وصف یعنی فطر کو واجب صدقۃ کی علت قرار دیا ہے، ہمیں تسلیم نہیں ہے بلکہ ہمارے نزدیک دوسری چیز علت ہے اور وہ ایسا اس ہے جس کی یہ شخص مؤنت برداشت کرتا ہے اور جس کا دلی ہے، پس یوم عید کی صحیح ہادق سے پہلے جو لوگ مر جائیں ان پر صدقۃ الفطر واجب نہیں ہوگا اور جو بچے پیدا ہوں گے یا جو کافر اسلام لائیں گے ان پر صدقۃ الفطر واجب ہوگا۔

یہاں ایک اعتراض ہے وہ یہ کہ صدقۃ الفطر کا مسئلہ قیاس کی مثال نہیں بن سکتا کیونکہ قیاس کے لئے مقیاس کا ہونا ضروری ہے اور یہاں کوئی مقیاس علیہ نہیں ہے۔ اس کے دو جواب ہیں پہلا جواب تو یہ ہے کہ دیون وغیرہ وہ تمام حقوق مالیہ مقیاس علیہ ہیں جن کے اسباب متحقق ہیں، پس جس طرح تحقق اسباب کے بعد حقوق مالیہ ساقط نہیں ہوتے اسی طرح سب کے متحقق ہونے کے بعد صدقۃ الفطر بھی ساقط نہیں ہوتی، دوسرا جواب یہ ہے کہ صدقۃ الفطر کا مسئلہ تعلیل ہے اور تعلیل کہتے ہیں بلا مقیاس علیہ کے قیاس کو۔ اور مصنف کے قول الامولۃ المتوجهۃ علی القیاس میں قیاس سے مراد عام ہے قیاس ہو یا تعلیل ہو۔

وَكَلَّاكَ إِذَا قِيلَ قَدْرُ الزَّكَاةِ وَاجِبٌ فِي الذِّمَّةِ فَلَا يَسْقُطُ بِهَلَاكِ النَّصَابِ
كَالَّذِينَ قَلْنَا لَا نُسَلِّمُ بَأْتِ قَدْرُ الزَّكَاةِ وَاجِبٌ فِي الذِّمَّةِ بَلْ أَدَارُهَا وَاجِبٌ۔

ترجمہ اور اسی طرح جب کہا جائے کہ مقدار زکوٰۃ ذمہ میں واجب ہے پس ہلاکِ نصاب سے مقدار زکوٰۃ ساقط

نہیں ہوگی جیسے دین، ہم جواب دیں گے کہ ہم تسلیم نہیں کرتے کہ مقدار زکوٰۃ ذمہ میں واجب ہے بلکہ اس کا ادا کرنا واجب ہے۔

تشریح مصنف نے دوسری مثال، بیان کی ہے کہ حوالان حول کے بعد اگر مال نصاب ہلاک ہو گیا تو احناف کے نزدیک زکوٰۃ بھی ساقط ہو جائے گی اور امام شافعی کے نزدیک زکوٰۃ ساقط نہیں ہوگی بلکہ اس کے ذمہ میں واجب رہے گی۔ حضرت امام شافعی فرماتے ہیں کہ بقائے واجب کی علت مقدار زکوٰۃ کا ذمہ میں واجب ہونا ہے جیسا کہ دین کا ذمہ میں واجب ہونا علت ہے اور اس واجب کی بقا اس کا معلق اور حکم ہے پس مال نصاب کے ہلاک ہونے کے بعد بقا واجب کی علت یعنی ذمہ میں مقدار زکوٰۃ کا واجب ہونا چونکہ موجود ہے اس لئے اس کا حکم یعنی واجب بھی باقی رہے گا بغیر ادا کے ذمہ سے ساقط نہیں ہوگا، جیسا کہ دین بغیر ادا کے ذمہ سے ساقط نہیں ہوتا ہے لیکن ہم کہتے ہیں کہ یہ بات تسلیم نہیں ہے کہ مقدار زکوٰۃ کا ذمہ میں واجب ہونا بقائے واجب کی علت ہے بلکہ مقدار زکوٰۃ کی ادا کا ذمہ میں واجب ہونا بقائے واجب کی علت ہے پس جب مال نصاب ہلاک ہو گیا تو ادا کی صورت ہی باقی نہیں رہی اور جب مال نصاب ہلاک ہونے کے بعد ادا واجب نہیں رہی تو علت کے معدوم ہونے سے حکم یعنی واجب بھی باقی نہیں رہیگا بلکہ ساقط ہو جائیگا۔

وَلَئِنْ قَالَ الْوَجِيبُ آدَارَةٌ فَلَا يَسْقُطُ بِالْهَلَاكِ كَالَّذِينَ بَدَّ الْمُطَالِبَةَ قُلْنَا
لَا نَسْلَعُ أَنَّ الْأَدَاءَ وَاجِبٌ فِي صُورَةِ الدَّيْنِ بَلْ حَرَمَ الْمَنْعُ حَتَّى تَخْرُجَ
عَنِ الْعَهْدَةِ بِالتَّخْلِيَةِ وَهَذَا مِنْ قَبِيلِ مَنَعَ الْحَكْمِ

ترجمہ اور اگر کوئی کہے کہ واجب مقدار زکوٰۃ کو ادا کرتا ہے لہذا ہلاک نصاب سے واجب ساقط نہ ہوگا جیسا کہ مطالبہ کے بعد دین ساقط نہیں ہوتا ہے، ہم جواب دیں گے کہ ہم تسلیم نہیں کرتے کہ دین کی صورت میں ادا واجب ہے بلکہ روکنا حرام ہے یہاں تک کہ تخلیہ کے ذریعہ دین کی ذمہ داری سے نکلے اور یہ منع حکم کے قبیلہ سے ہے۔

تشریح اس عبارت میں مصنف نے اگرچہ اعتراض اور جواب کو نقل کیا ہے لیکن درحقیقت یہ منع حکم کی مثال ہے چنانچہ فرمایا ہے کہ اگر کوئی معتزلی یہ کہے کہ مقدار زکوٰۃ کی ادا واجب ہونے کی صورت میں بھی نصاب کے ہلاک ہونے سے زکوٰۃ ساقط نہیں ہوگی جیسا کہ دائن کی طرف سے مطالبہ دین کے بعد ادا دین واجب ہوتا ہے اور بغیر ادا ساقط نہیں ہوتا تو اس کے جواب میں ہم کہیں گے کہ دین کی صورت میں ادائے دین کے واجب ہونے کو ہم تسلیم نہیں کرتے ہیں یعنی مدیون پر دین کا ادا کرنا واجب نہیں ہے بلکہ مال اور دائن کے درمیان تخلیہ واجب ہے یعنی اگر دائن، مدیون کے مال سے بقدر دین لینا چاہے تو مدیون پر واجب ہے۔

کہ وہ مانع نہ بنے یعنی دان کو مقدار دین لینے سے نہ روکے۔ ملاحظہ کیجئے اس مسئلہ میں معترض نے ادا ئے دین کو حکم قرار دیا ہے مگر ہم نے اس حکم کا انکار کر کے تخلیہ کو حکم قرار دیا ہے اور جب ایسا ہے تو یہ منہ حکم کے قبیل سے ہوگا۔

وَكَذَلِكَ إِذَا قَالَ الْمَسْحُ رُكْنٌ فِي بَابِ الوُضُوءِ فَلَيْسَتْ تَثْلِيثُهُ كَالْفَسْلِ قَلْنَا
لَا نَسْلَعُ أَنَّ التَّثْلِيثَ مَسْنُونٌ فِي الْفَسْلِ بَلْ إِطَالَةُ الْفِعْلِ فِي مَحَلِّ الْفَرْضِ زِيَادَةٌ
عَلَى الْمَفْرُوضِ كَأَطَالَةِ الْقِيَامِ وَالْقِرَاءَةِ عَلَى بَابِ الصَّلَاةِ عَيْرَ أَنَّ إِطَالَةَ
فِي بَابِ الْفَسْلِ لَا يَتَصَوَّرُ إِلَّا بِالتَّكْرَارِ لِاسْتِيعَابِ الْفِعْلِ كُلِّ الْمَحَلِّ وَبِمَعْنَى
نَقُولُ فِي بَابِ الْمَسْحِ بِأَنَّ إِطَالَةَ مَسْنُونٌ بِطَرِيقِ اسْتِيعَابِ -

کہ ترجمہ اور اسی طرح جب کہا کہ باب وضو میں مسح رکن ہے لہذا غسل کی طرح اس کی تثلیث بھی مسنون ہوگی ہم ہیں گے کہ ہم یہ بات تسلیم نہیں کرتے کہ غسل میں تثلیث مسنون ہے بلکہ مقدار مفروضہ پر زیادہ کرتے ہوئے عمل فرض میں فعل کو طویل کرنا مسنون ہے جیسا کہ باب صلوٰۃ میں قیام اور قرأت کو طویل کرنا، مگر باب غسل میں فعل کو طویل کرنا متصور نہیں ہوگا مگر تکرار سے تاکہ فعل غسل، محل غسل کا استیعاب کر سکے۔ اور اسی کے مثل ہم باب مسح میں کہیں گے کہ طویل کرنا بطریق استیعاب مسنون ہے۔

تشریح مسح حکم کی دوسری مثال یہ ہے کہ شواہح کے نزدیک مسح راس میں تثلیث مسنون ہے یعنی تین مرتبہ مسح کرنا مسنون ہے اور دین میں قیاس پیش کرتے ہیں چنانچہ فرماتے ہیں کہ مسح راس وضو میں رکن ہے جیسا کہ اعضاء ثلاثہ (چہرہ، یدین، رجليں) کا غسل رکن ہے، پس جس طرح ان اعضاء کے غسل میں تثلیث مسنون ہے اسی طرح مسح راس میں بھی تثلیث مسنون ہوگی۔ اس قیاس پر مسح وارد کرتے ہوئے ہم کہتے ہیں کہ مقیس علیہ یعنی غسل میں ہمیں سنت تثلیث کا حکم تسلیم نہیں ہے اس لئے کہ اعضاء مفصولہ میں تکرار اور تثلیث سنت مقصودہ نہیں ہے بلکہ فرض کی تکمیل مقصودہ ہے۔ اور فرض کی تکمیل سنت مقصودہ اس لئے ہے کہ سنن اور واجبات کو فرض کی تکمیل بنا کر شروع کیا گیا ہے، یعنی سنن اور واجبات کو اس لئے مشروع کیا گیا ہے تاکہ ان کے ذریعہ فرض کی تکمیل ہو سکے۔ اور فرض کی تکمیل اس طرح ہوتی ہے کہ محل فرض میں فرض کو مقدار مفروضہ پر بڑھا دیا جائے اور طویل کر دیا جائے جیسے نماز میں قیام کی تکمیل قیام کو طویل کر کے ہوگی اور قرأت کی تکمیل قرأت کو طویل کر کے ہوگی۔ لیکن غسل میں بغیر تکرار کے اطالت اور تکمیل ممکن نہیں ہے اس لئے کہ مسنون محل فرض میں فعل غسل کو طویل کرنا اور اس کی تکمیل کرنا ہے، پس اگر ملخصوں کے غسل میں اطالت اور تکمیل اس طرح کی گئی کہ کہنیوں کے اوپر تک دھویا گیا تو یہ محل فرض میں اطالت اور تکمیل نہیں ہوگی بلکہ غیر محل فرض میں اطاعت اور تکمیل ہوگی۔ البتہ اگر ایک عضو کو بار بار دھویا گیا تو یقیناً محل فرض میں فرض یعنی غسل کی تکمیل ہو جائے گی پس محل غسل کا فعل غسل کے ذریعہ

استیعاب کرنے کے لئے اطالت اور تکمیل بغیر تکرار کے چونکہ ممکن نہیں ہے اس لئے اعضاء وغسولہ میں تکرار اور تثلیث کو مسنون قرار دیا گیا، اس لئے نہیں کہ نفس تثلیث مسنون ہے۔ یہی ہم مسح رأس میں کہتے ہیں کہ ایک جو تھائی سر کا مسح فرض ہے اور اس کی اطالت اور تکمیل مسنون ہے۔ اور اس کی اطالت اور تکمیل چونکہ سر کا استیعاب کرنے سے حاصل ہو جاتی ہے اس لئے مسح رأس کا استیعاب مسنون ہوگا اور تثلیث یعنی تین بار مسح کرنا مسنون نہ ہوگا۔

وَكَذَلِكَ يُقَالُ التَّقَابُلُ فِي بَيْعِ الطَّعَامِ بِالطَّعَامِ شَرْطًا كَالنَّقُودِ فَلَمَّا لَا نُسَلِّعُ أَنَّ التَّقَابِلَ شَرْطٌ فِي بَابِ النَّقُودِ بِلِ الشَّرْطِ تَعْيِينًا كَيْلًا يَكُونُ بَيْعُ النَّسِيئةِ بِالنَّسِيئةِ غَيْرَ أَنَّ النَّقُودَ لَا تَتَّعَيْنُ إِلَّا بِالْقَبْضِ عِنْدَنَا۔

ترجمہ اور ایسا ہی کہا جاتا ہے کہ بیع الطعام بالطعام میں تقابض شرط ہے جیسا کہ نقود میں، ہم کہیں گے کہ ہم تسلیم نہیں کرتے کہ نقود میں تقابض شرط ہے بلکہ شرط نقود کو متعین کرنا ہے تاکہ بیع النسیئہ بالنسیئہ نہ ہو جائے مگر ہمارے نزدیک نقود بغیر قبضہ کے متعین نہیں ہوتے۔

تشریح منہ حکم کی تیسری مثال یہ ہے کہ اگر کسی آدمی نے اناج کو اناج کے بدلے میں بیجا مثلاً گندم کو گندم کے عوض بیجا تو شوائع کے نزدیک مجلس عقد میں عوضین پر قبضہ کرنا ضروری ہے، احناف کے نزدیک ضروری نہیں ہے، شوائع نے دلیل میں قیاس پیش کیا ہے چنانچہ کہا ہے کہ بیع التقد بالتقد میں ہمارے نزدیک بھی مجلس عقد میں دونوں عوضوں پر قبضہ کرنا ضروری ہے، پس جس طرح بیع النقود میں عوضین پر قبضہ کرنا ضروری ہے، اسی طرح بیع الطعام بالطعام میں بھی عوضین پر قبضہ کرنا ضروری ہے۔ اس قیاس پر منع وارد کرتے ہوئے ہم کہتے ہیں کہ مقیس علیہ یعنی بیع التقد بالتقد میں تقابض شرط نہیں ہے بلکہ بیع النسیئہ بالنسیئہ سے بچنے کے لئے عوضین کو متعین کرنا شرط ہے۔ اور نقود چونکہ بغیر قبضہ کے متعین نہیں ہوتے اس لئے قبضہ کو شرط قرار دیا گیا اور طعام چونکہ اشارہ سے متعین ہو جاتا ہے اس لئے طعام کو متعین کرنے کے لئے قبضہ ضروری نہیں ہے۔

وَأَمَّا الْقَوْلُ بِمَرْجَبِ الْعِلَّةِ فَهَلْهُ نُسَلِّعُ كَوْنِ الرُّصْفِ عِلَّةً وَبَيَانٌ أَنَّ مَعْلُولَهَا غَيْرُ مَا ادَّعَاهُ الْمَعْلُولُ وَمِثَالُهُ الْمَرْفُوقُ حَدٌّ فِي بَابِ الرُّصْفِ فَلَا يَدْخُلُ تَحْتَ الْفَسْلِ لِأَنَّ الْحَدَّ لَا يَدْخُلُ فِي الْمَحْدُودِ فَلَمَّا الْمَرْفُوقُ حَدٌّ السَّاقِطُ فَلَا يَدْخُلُ تَحْتَ حَكْمِ السَّاقِطِ لِأَنَّ الْحَدَّ لَا يَدْخُلُ فِي الْمَحْدُودِ وَكَذَلِكَ يُقَالُ صَوْمٌ رَمَضَانَ صَوْمٌ فَسْرَمِينَ فَلَا يَجُوزُ بِدُونِ التَّعْيِينِ كَالْقَضَاءِ فَلَمَّا صَوْمُ الْفَرَسِ لَا يَجُوزُ بِدُونِ التَّعْيِينِ إِلَّا أَنَّهُ وَحِدُ التَّعْيِينِ هَهُنَا مِنْ جِهَةِ الشَّرْحِ وَإِنْ

قَالَ لَا يَجُوزُ بِدُونِ التَّعْيِينِ مِنَ الْعَبْدِ كَالْقَضَاءِ قَلْبًا لَا يَجُوزُ الْقَضَاءُ بِدُونِ
التَّعْيِينِ إِلَّا أَنَّ التَّعْيِينَ لَمْ يَثْبُتْ مِنْ جِهَةِ الشَّرْعِ فِي الْقَضَاءِ فَلِذَلِكَ
يَسْتَرْطُ تَعْيِينَ الْعَبْدِ. لَهَا وَجِدَ التَّعْيِينَ مِنْ جِهَةِ الشَّرْعِ فَلَا يَسْتَرْطُ تَعْيِينَ الْعَبْدِ.

ترجمہ اور بہر حال قول بموجب العلة سو وہ وصف کے علت ہونے کو تسلیم کرنا اور اس بات کو بیان کرنا ہے کہ اس کا معلول اس کا غیر ہے جس کا معلل (مستدل) نے دعویٰ کیا ہے اور اس کی مثال یہ ہے کہ باپ و صغیر مرفق حد ہے پس وہ غسل کے تحت داخل نہیں ہوگی، کیونکہ حد، محدود میں داخل نہیں ہوتی ہے، ہم کہیں گے کہ مرفق ساقط کی حد ہے پس وہ ساقط کے حکم کے تحت داخل نہیں ہوگی کیونکہ حد، محدود میں داخل نہیں ہوتی ہے۔ اور اسی طرح کہا جاتا ہے کہ صوم رمضان صوم فرض ہے پس بغیر تعیین کے جائز نہیں ہوگا جیسا کہ قضاء ہم کہیں گے کہ صوم فرض بغیر تعیین کے جائز نہیں ہے مگر یہاں تعیین شریعت کی جانب سے پائی گئی۔ اور اگر امام شافعی کہیں کہ صوم رمضان بغیر بندے کی تعیین کے جائز نہیں ہے جیسے قضاء، تو ہم کہیں گے کہ قضاء بغیر تعیین کے جائز نہیں ہے مگر قضاء میں تعیین شریعت کی جانب سے ثابت نہیں ہوئی ہے اسی وجہ سے بندے کی تعیین کرنے کو شرط قرار دیا گیا اور یہاں تعیین شریعت کی جانب سے موجود ہے لہذا بندے کی تعیین کرنا شرط نہ ہوگا۔

تشریح قول بموجب العلة کا مطلب ہے کہ معترض حکم کی علت کو تسلیم کرے مگر اس کے معلول اور حکم کو تسلیم نہ کرے، یعنی مستدل نے جس وصف کو علت بنایا ہے اس کو تو تسلیم کرے مگر یہ بھی بیان کر دے کہ معلول اور حکم اس کے علاوہ ہے جس کا مستدل نے دعویٰ کیا ہے، اس کی مثال یہ ہے کہ جمہور فقہار کے نزدیک مرفق غسل یدین میں داخل ہیں، یعنی جس طرح وضو میں ہاتھوں کا دھونا فرض ہے اسی طرح ہینوں کا دھونا بھی فرض ہے لیکن امام زفر کے نزدیک مرفق، غسل یدین میں داخل نہیں ہیں یعنی وضو میں ہاتھوں کا دھونا تو فرض ہے لیکن ہینوں کا دھونا فرض نہیں ہے۔ امام زفر کی دلیل یہ ہے کہ وضو میں مرفق حد اور غایت ہے اور حد اور غایت، محدود اور معیار میں داخل نہیں ہوتی ہے لہذا مرفق، معیار یعنی غسل یدین میں داخل نہیں ہوگی اور جب مرفق، غسل یدین میں داخل نہیں ہے تو مرفق کا دھونا بھی فرض نہ ہوگا۔ ہماری طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ یہ تو تسلیم ہے کہ مرفق حد ہے لیکن جانب مغسول یعنی غسل ید کے لئے حد نہیں ہے بلکہ جانب ساقط یعنی ہاتھ کا وہ حصہ جو بغل کی طرف ہے اور غسل سے ساقط ہے اس کی حد ہے اسی کو فقہار غایت اسقاط کہتے ہیں اور غایت اور حد، معیار اور محدود میں داخل نہیں ہوتی لہذا مرفق ساقط کے تحت داخل نہیں ہوگی اور جب مرفق ساقط کے تحت داخل نہیں ہے تو مرفق کا غسل ساقط نہیں ہوگا اور جب مرفق کا غسل ساقط نہیں ہے تو اس کا غسل واجب ہوگا۔ دیکھئے یہاں وصف یعنی مرفق کے حد ہونے کو علت تو تسلیم کیا گیا ہے، لیکن امام زفر نے جس حکم یعنی غسل ید کی علت قرار دیا ہے جمہور نے اس کے علاوہ دوسرے حکم یعنی جانب ساقط کی علت قرار دیا ہے۔ دوسری مثال یہ ہے رمضان کا روزہ

مطلق نیت سے ادا ہو جائیگا یا تعیین رمضان کی نیت سے ادا ہوگا، احناف کہتے ہیں کہ صوم رمضان ادا کرنے کے لئے مطلق صوم کی نیت کافی ہے تعیین رمضان کی نیت ضروری نہیں ہے۔ اور شوافع کہتے ہیں کہ مطلق صوم کی نیت کافی نہیں ہے بلکہ تعیین رمضان کی نیت ضروری ہے۔ شوافع کہتے ہیں کہ صوم رمضان، صوم فرض ہے اور صوم قضاء رمضان بھی صوم فرض ہے اور صوم قضاء رمضان بغیر صوم قضاء کی تعیین کے ادا نہیں ہوتا لہذا اس پر قیاس کرتے ہوئے صوم رمضان بھی بغیر تعیین رمضان کے ادا نہیں ہوگا۔ ہم جواب میں کہتے ہیں کہ شوافع نے جس کو علت بنایا ہے یعنی صوم فرض کا بغیر تعیین کے ادا نہ ہونا یہ تو تسلیم ہے لیکن اس کا حکم یعنی بندے کا صوم رمضان کی تعیین کرنا ضروری ہے یہ تسلیم نہیں بلکہ شریعت کی طرف سے تعیین کا پایا جانا کافی ہے اور شریعت کی طرف سے تعیین اس طرح پائی گئی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے اِذَا فَسَّخَّ سَمْعَانٌ فَلَا صَوْمَ اِلَّا عَنْ سَمْعَانَ ختم ہونے کے بعد صرف رمضان کا روزہ ہے اور کوئی روزہ نہیں۔ اور شریعت کی تعیین بندے کی تعیین سے بڑھ کر ہے اور جب شریعت کی تعیین بندے کی تعیین سے بڑھ کر ہے تو شریعت کی تعیین کے بعد بندے کی تعیین کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔ اور اگر کوئی شافعی یہ کہے کہ ہم نے صوم رمضان کو قضاء صوم رمضان پر قیاس کیا ہے اور قضاء صوم رمضان کے لئے بندے کی طرف سے تعیین ضروری ہے لہذا صوم رمضان کے لئے بھی بندے کی طرف سے تعیین ضروری ہوگی یعنی جس طرح قضاء کا روزہ بغیر بندے کی تعیین کے جائز نہیں ہوتا اسی طرح رمضان کا روزہ بھی بغیر بندے کی تعیین کے جائز نہیں ہوگا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ قضاء کے روزے میں بندے کی تعیین اس لئے ضروری ہے کہ اس میں شائع کی جانب سے تعیین نہیں پائی گئی اور رمضان کے روزے میں چونکہ شارع کی طرف سے تعیین موجود ہے اس لئے اس کا بندے کی طرف سے تعیین کرنا شرط نہیں ہوگا۔

رَأَمَّا الْقَلْبُ فَتَوَعَّانِ أَحَدَهُمَا أَنْ يَجْعَلَ مَا جَعَلَهُ الْعَمَلُ عِلْمًا لِلْحَكْمِ مَعْلُولًا
لِذَلِكَ الْحَكْمِ وَمِثَالُهُ فِي الشَّرْعِيَّاتِ جَرِيَانُ الرَّبْوَانِ فِي الْكَثِيرِ يُوجِبُ حَرْمَ يَأْنَهُ
فِي الْقَلِيلِ كَالْأَتْمَانِ فَيَجْرُمُ بَيْعُ الْحَفَنَةِ مِنَ الطَّامِرِ بِالْحَفْنَتَيْنِ مِنْهُ قَلْنَا لَا
بَلْ جَرِيَانُ الرَّبْوَانِ فِي الْقَلِيلِ يُوجِبُ حَرْمَ يَأْنَهُ فِي الْكَثِيرِ كَالْأَتْمَانِ وَكَذَلِكَ فِي
مَسْئَلَةِ الْمَلْتَجِي بِالْحَرَمِ حَرْمَةً اِتْلَافِ النَّفْسِ يُوجِبُ حَرْمَةَ اِتْلَافِ الطَّرْفِ
كَالصَّيْدِ قَلْنَا بَلْ حَرْمَةُ اِتْلَافِ الطَّرْفِ يُوجِبُ حَرْمَةَ اِتْلَافِ النَّفْسِ كَالصَّيْدِ
فَإِذَا جَعَلْتَ عِلْمَهُ مَعْلُولًا لِذَلِكَ اَلْتَمَّحُ لَا تَبْقَى عِلْمُهُ لَيْسَ تَحَالَةً أَنْ يَكُونَ
الشَّيْءُ الْوَاحِدَ عِلْمًا لِلشَّيْءِ وَمَعْلُولًا كَمَا -

ترجمہ اور بہر حال قلب تو اس کی دوستیں ہیں ان دونوں میں سے ایک یہ ہے کہ اس کو جس کو مستدل نے حکم کی علت بنایا ہے معلول بناوے اور احکامِ شرع میں اس کی مثال کثیر میں ربا کا جاری ہونا قلیل میں ربا کے جاری ہونے کو ثابت کرتا ہے جیسے اثنان۔ پس ایک مسمیٰ طعام کی بیع دو مسمیٰ طعام کے عوض حرام ہوگی۔ ہم نے کہا نہیں بلکہ قلیل میں ربا کا جاری ہونا کثیر میں ربا کے جاری ہونے کو ثابت کرتا ہے جیسے اثنان۔ اور اسی طرح حرم میں بناہ لینے والے کے مسئلہ میں اطلاقِ نفس کا حرام ہونا اطلاقِ عضو کے حرام ہونے کو ثابت کرتا ہے جیسے شکار۔ ہم نے کہا بلکہ اطلاقِ عضو کا حرام ہونا اطلاقِ نفس کے حرام ہونے کو ثابت کرتا ہے جیسا کہ شکار۔ پس جب اس کی علت کو اس حکم کا معلول بنا دیا گیا تو اس کے لئے علت باقی نہیں رہے گی۔ کیونکہ ایک شے کا ایک شے کی علت اور معلول ہونا محال ہے۔

تشریح لغت میں قلب کے دو معنی ہیں ایک اور دہائی چیز کو بیچ کر دینا اور نیچے والی چیز کو ادب کر دینا، دوم اندر کی چیز کو باہر کر دینا اور باہر کی چیز کو اندر کر دینا۔ اصطلاح میں قلب یہ ہے کہ ایک شے کی ہیئت کو اس ہیئت کے خلاف بر بدل دینا جس پر وہ تھی۔ قلب کی دوستیں ہیں ایک یہ کہ معترض، اس چیز کو جس کو مستدل نے حکم کی علت بنایا ہے حکم قرار دے اور جس کو حکم بنایا ہے علت قرار دے، یعنی حکم کو علت قرار دے اور علت کو حکم قرار دے۔ دوسری قسم یہ ہے کہ مستدل نے حکم کے لئے جس چیز کو علت بنایا ہے معترض اس چیز کو اس حکم کی ضد کے لئے علت قرار دے۔ احکامِ شرع میں قسم اول کی مثال یہ ہے کہ شواہغ نے کہا ہے کہ اناج کی مقدار کثیر میں ربا بالاتفاق حرام ہے لہذا مقدار قلیل میں بھی ربا حرام ہوگا جیسا کہ منہ دسونہا چاندی کی مقدار قلیل اور کثیر دونوں میں ربا حرام ہے اور طعام میں علتِ ربا طعم ہے اور منہ میں علتِ ربا نمینیت ہے اور دونوں کے درمیان علتِ جامعہ یہ ہے کہ اناج اور منہ دونوں اموال ربویہ میں سے ہیں۔ اور جب اناج کی مقدار قلیل میں ربا حرام ہے تو ایک مسمیٰ اناج کا دو مسمیٰ اناج کے عوض بیچنا جائز ہوگا، لیکن ہم کہتے ہیں کہ ایسا نہیں جیسا کہ آپ نے کہا کہ مقدار کثیر میں ربا کا حرام ہونا علت ہے اور مقدار قلیل میں ربا کا حرام ہونا معلول اور حکم ہے بلکہ معاطہ اس کے برعکس ہے، یعنی مقدار قلیل میں ربا کا حرام ہونا علت ہے اور مقدار کثیر میں ربا کا حرام ہونا حکم اور معلول ہے اور اناج کی مقدار قلیل نصف صاع ہے کیونکہ اناج ناپنے کے لئے نصف صاع سے کم کوئی پیمانہ نہیں ہے لہذا نصف صاع سے کم ہم جنس کے عوض فروخت کرنے کے لئے تسادی شرط نہ ہوگی اور جب نصف صاع سے کم فروخت کرنے کے لئے تسادی شرط نہیں ہے تو ایک مسمیٰ اناج کو دو مسمیٰ اناج کے عوض بیچنا جائز ہوگا۔ دوسری مثال یہ ہے کہ اگر کوئی شخص کسی کو قتل کر کے حرم میں پناہ لے لے تو اس سے حرم میں قصاص لیا جائیگا یا نہیں؟ شواہغ کہتے ہیں کہ حرم میں قصاص لینا جائز ہے اور احناف کے نزدیک حرم میں قصاص لینا جائز نہیں ہے بلکہ اس کو نکلنے پر مجبور کیا جائیگا اور نکلنے کے بعد اس سے قصاص لیا جائیگا اور اگر کوئی شخص کسی کا ہاتھ کاٹ کر حرم میں داخل ہوا تو اس پر دونوں حضرات متفق ہیں کہ اس سے

حرم میں قصاص لیا جائیگا۔ شوائع دلیل دیتے ہوئے کہتے ہیں کہ آٹلافِ نفس کی حرمت، آٹلافِ عضو کی حرمت کو واجب کرتی ہے یعنی حرم میں جان سے مار ڈالنے کا حرام ہونا علت ہے اور عضو کاٹنے کا حرام ہونا اسکا حکم اور معلول ہے جیسے شکار کو حرم میں مار ڈالنا بھی حرام ہے اور اس کا کوئی عضو کاٹنا بھی حرام ہے پس جب تم حرم میں انسان کے ہاتھ کاٹنے کو حرام نہیں کہتے تو حرم میں انسان کو مار ڈالنا بھی حرام نہ ہونا چاہیے، احناف کہتے ہیں کہ ایسا نہیں جیسا کہ تم نے کہا ہے بلکہ معاملہ اس کے برعکس ہے یعنی آٹلافِ عضو کی حرمت آٹلافِ نفس کی حرمت کو واجب کرتی ہے، مطلب یہ ہے کہ آٹلافِ عضو کی حرمت علت ہے اور آٹلافِ نفس کی حرمت معلول اور حکم ہے جیسے شکار میں کہ اس کے عضو کا حرم میں تلف کرنا چونکہ حرام ہے اس لئے اس کو جان سے مار ڈالنا بھی حرام ہوگا۔ صاحب اصول الشاشی فرماتے ہیں کہ مستدل نے جس کو علت بنایا تھا حلال کو معلول قرار دیدیا گیا تو وہ حکم بلا علت رہ گیا کیونکہ یہ بات محال ہے کہ شئی واحد ایک چیز کے لئے علت بھی ہو اور معلول بھی ہو۔

وَالشَّرْعُ الثَّانِي مِنَ الْقَلْبِ أَنْ يَجْعَلَ السَّائِلُ مَا جَعَلَهُ الْمُعَلَّلُ عِلَّةً لِمَا إِدْعَاهُ مِنَ الْحُكْمِ عِلَّةً لِيُضِدَّ ذَلِكَ الْحُكْمَ فَيَصِيرُ حُجَّةً لِلسَّائِلِ بَعْدَ أَنْ كَانَ حُجَّةً لِلْمُعَلَّلِ مِثَالُهُ صَوْمٌ مَمَّضَانٌ صَوْمٌ فَرَضَ فَيَشْرَطُ التَّعْيِينَ لَهُ كَالْقَصَاءِ قُلْنَا لَا كَانَ الصَّوْمُ فَرْضًا لَا يَشْرَطُ التَّعْيِينَ لَمَّا بَعْدَ مَا تَعَيَّنَ الْيَوْمُ لَهُ كَالْقَصَاءِ -

ترجمہ اور قلب کی دوسری قسم یہ ہے کہ معترض اس کو جس کو مستدل نے اس حکم کے لئے علت بنایا ہے اس حکم کی ضد کی علت بنا دے پس یہ وصف معترض کے لئے علت ہو جائیگا بعد اس کے کہ وہ مستدل کیلئے حجت تھا، اس کی مثال صوم رمضان ہجوم فرض ہے لہذا اس کے لئے تعین شرط ہوگی۔ جیسے قضاء۔ ہم کہیں گے کہ جب صوم فرض ہے تو اس کے لئے تعین شرط نہ ہوگی بعد اس کے کہ اس کیلئے یوم تعین ہو گیا جیسا کہ قضاء۔

تشریح قلب کی دوسری قسم یہ ہے کہ مستدل نے ایک وصف کو ایک حکم کی علت بنایا مگر معترض نے اسی وصف کو اس حکم کی ضد دوسرے حکم کی علت بنا دیا پس وہ وصف جس کو علت بنایا ہے پہلے مستدل کیلئے حجت تھا لیکن قلب کے بعد معترض کیلئے حجت ہو جائیگا۔ اس کی مثال یہ ہے کہ شوائع کہتے ہیں کہ رمضان کا روزہ اور قضاء رمضان کا روزہ دونوں فرض ہیں اور قضاء رمضان میں تعین نیت ضروری ہے لہذا رمضان کے روزے کے لئے بھی تعین نیت ضروری ہوگی۔ اس مسئلہ میں شوائع نے تعین نیت ضروری ہونے کیلئے روزے کے فرض ہونے کو علت بنایا ہے اور اس علت کی وجہ سے قضاء صوم پر قیاس کیا ہے لیکن ہم کہتے ہیں کہ رمضان کے روزے کا فرض ہونا تعین نیت کے شرط ہونے کی علت نہیں ہے بلکہ تعین نیت کے شرط نہ ہونے کی علت ہے، چنانچہ ہم اس طرح کہتے ہیں کہ صوم رمضان چونکہ صوم فرض ہے اس لئے اس کے واسطے تعین نیت

شرط نہ ہوگی کیونکہ وہ شریعت کی جانب سے پہلے ہی سے متعین ہے جیسا کہ صوم قضاء اگر شروع کرنے کی وجہ سے متعین ہو گیا تو اس کے لئے تعین نیت شرط نہ ہوگی۔ ملاحظہ کیجئے شواہح نے روزے کے فرض ہونے کو تعین نیت کے شرط ہونے کی علت بنایا ہے، اور ہم نے تعین نیت کے شرط ہونے کی علت بنایا ہے۔

وَأَمَّا الْعَكْسُ فَمَعْنَى بِهِ أَنْ يَتَمَسَّكَ السَّائِلُ بِأَصْلِ الْمَعْلُولِ عَلَى وَجْهِ كَلِمَةِ الْعَلِيلِ
مُضْطَمَّةً إِلَى وَجْهِ الْمُفَارَقَةِ بَيْنَ الْأَصْلِ وَالْفُرْعِ وَمِثَالُهُ الْحُلِيُّ أَمْعَدَتْ
لِلْأَبْتِدَالِ فَلَا يَجِبُ فِيهَا التَّرَكُّوَةُ كَكِتَابِ الْمَذَلَّةِ قَلْنَا لَرَكَانَ الْحُلِيِّ بِمَنْزِلَةِ الْبِتَابِ
فَلَا تَجِبُ التَّرَكُّوَةُ فِي حُلِيِّ التَّرَجَالِ كَكِتَابِ الْمَذَلَّةِ -

ترجمہ اور بہر حال عکس سوہم اس سے مراد لیتے ہیں کہ سائل مستدل کی اصل سے اس طرح استدلال کرے کہ مستدل اصل اور فرع کے درمیان فرق بیان کرنے کی طرف مجبور ہو جاوے اور اس کی مثال وہ زیورات ہیں جن کو استعمال کے لئے تیار کیا گیا ہو، پس استعمال کے کپڑوں کی طرح ان میں زکوٰۃ واجب نہ ہوگی۔ ہم کہیں گے کہ اگر زیورات کپڑوں کے مرتبہ میں ہیں تو مردوں کے زیورات میں بھی زکوٰۃ واجب نہ ہوگی جیسا کہ ان کے استعمال کے کپڑوں میں۔

تشریح عکس یہ ہے کہ معترض مستدل کے مقیس علیہ (اصل) سے اس طرح استدلال کرے کہ مستدل مقیس اور مقیس علیہ کے درمیان فرق بیان کرنے پر مجبور ہو جاوے مثلاً شواہح یہ کہتے ہیں کہ زیورات جو استعمال کے لئے بنائے گئے ہیں ان میں زکوٰۃ واجب نہیں ہے اور وہ زیورات کو استعمال کے کپڑوں پر قیاس کرتے ہیں جیسا کہ یہ کہتے ہیں کہ جس طرح استعمال کے کپڑوں میں زکوٰۃ واجب نہیں ہے اسی طرح استعمال کے زیورات میں بھی زکوٰۃ واجب نہ ہوگی۔ اس پر ہم کہتے ہیں کہ اگر زیورات استعمال کے کپڑوں کے مرتبہ میں ہیں تو مردوں کے پاس اگر استعمال کے زیورات ہوں تو ان میں بھی زکوٰۃ واجب نہ ہونی چاہئے کیونکہ ان کے استعمال کے کپڑوں میں زکوٰۃ واجب نہیں ہے حالانکہ مردوں کے استعمالی زیورات میں آپ کے نزدیک بھی زکوٰۃ واجب ہے۔ اس اعتراض کے بعد شواہح دونوں زیورات میں فرق بیان کرنے پر مجبور ہوں گے، جیسا کہ وہ کہتے ہیں کہ مردوں کے لئے زیورات کا استعمال حرام ہے لہذا مردوں کے زیورات میں ابتداء اور استعمال متحقق نہیں ہوگا اور عورتوں کے لئے چونکہ زیورات کا استعمال حلال ہے اس لئے ان کے زیورات میں ابتداء اور استعمال متحقق ہوگا۔ اور جب ایسا ہے تو عورتوں کے استعمالی زیورات کو ان کے استعمالی کپڑوں پر قیاس کرنا تو درست ہوگا لیکن مردوں کے استعمالی زیورات کو ان کے استعمالی کپڑوں پر قیاس کرنا درست نہ ہوگا۔

وَأَمَّا فَسَادُ الْمَوْضِعِ فَلَمَّا رَدَّ بِهِ أَنْ يُحْمَلَ الْعِلَّةُ وَصَفَالًا يَلِيْقُ بِذَلِكَ الْحَاكِمِ

مِثَالَهُ فِي قَوْلِهِمْ فِي إِسْلَامِ أَحَدِ الشَّرِيعَيْنِ إِخْتِلَافُ الدِّينِ طَرَأَ عَلَى النَّكَاحِ
فَيُفْسِدُهُ كَارْتِدَادِ أَحَدِ الزَّوْجَيْنِ فَإِنَّهُ جَعَلَ الْإِسْلَامَ عِلَّةً لِمَزْوَاجِ الْمَلِكِ فَلَمَّا
الْإِسْلَامَ عَهْدًا عَاصِمًا لِلْمَلِكِ فَلَا يَكُونُ مُؤْتَرًّا فِي مَزْوَاجِ الْمَلِكِ وَكَذَلِكَ فِي
مَسْأَلَةِ طَوْلِ الْحُرَّةِ أَنَّهُ حُرٌّ قَادِرٌ عَلَى النَّكَاحِ فَلَا يَجُوزُ لَهُ الْأَمَةُ كَمَا لَوْ
كَانَتْ تَحْتَهُ حُرَّةٌ فَلَمَّا فَوُصِفَ كَرْنِيهِ حُرًّا قَادِرًا يَمْتَصِنِي جَوَارِي النَّكَاحِ فَلَا
يَكُونُ مُؤْتَرًّا فِي عَدَمِ الْجَوَارِي -

ترجمہ

اور بہر حال فساد وضع سو اس سے مراد یہ ہے کہ ایسے وصف کو علت بنا دیا جائے جو اس حکم کے مناسب نہ ہو اس کی مثال اہل الذمین کے اسلام کے سلسلہ میں شوائع کا قول کہ اختلاف دین نکاح پر طاری ہو ایسے نکاح کو فاسد کر دیکھا جیسا کہ اہل الذمین کا مرتد ہونا کیونکہ مستدل نے اسلام کو زوال ملک کی علت بنایا ہے ہم کہیں گے کہ اسلام ملک کا محافظ ہو کر معروف ہے لہذا وہ زوال ملک میں مؤثر نہ ہوگا۔ اسی طرح طویل حترہ کے مسئلہ میں کہ نکاح حترہ سے نکاح یر قادر سے لہذا اس کے لئے باندی سے نکاح کرنا جائز نہ ہوگا جیسا کہ اگر اس کے نکاح میں حترہ ہوتی۔ ہم کہیں گے کہ نکاح کے حترہ قادر ہونے کا وصف جو از نکاح کا تقاضا کرتا ہے لہذا وہ عدم حوازیں مؤثر نہ ہوگا۔

تشریح

فساد وضع یہ ہے کہ مستدل ایسے وصف کو علت بنا دے جو وصف اس حکم کے مناسب نہ ہو۔ مستدل کا یہ تیسرا چونکہ اصل وضع میں فاسد ہے کہ اس نے ایسے وصف کو علت بنایا ہے جو وصف اس حکم کے مناسب نہیں ہے۔ اس لئے معتضض اس پر فساد وضع کو بیان کر کے اعتراض کر گیا یعنی یہ کہیں گے کہ اس قیاس کی وضع فاسد ہے اور اس وصف کو علت بنانا غلط ہے۔ مثلاً میاں بیوی کا فرہوں پھر ان دونوں میں سے ایک نے اسلام قبول کر لیا تو اس صورت میں ان کا نکاح فاسد ہو گیا یا نہیں؟ شوائع کہتے ہیں کہ اسلام قبول کرتے ہی فرقت واقع ہو جائے گی اور احناف کہتے ہیں کہ آخر پر اسلام پیش کیا جائیگا اگر اس نے اسلام قبول کر لیا تو فرقت واقع نہ ہوگی اور اگر اسلام قبول کرنے سے انکار کر دیا تو فرقت واقع ہو جائے گی۔ شوائع دلیل میں کہتے ہیں کہ اہل الذمین کے اسلام قبول کرنے سے زو جین کے درمیان اختلاف دین یا یا گیا اور یہ اختلاف دین نکاح پر طاری ہوا ہے یعنی نکاح پہلے ہوا ہے اور اختلاف دین بعد میں یا یا گیا اور اختلاف دین جب نکاح پر طاری ہوتا ہے تو دین نکاح کو فاسد کر دیتا ہے جیسا کہ اہل الذمین کا مرتد ہونا نکاح کو فاسد کر دیتا ہے۔ الحافل شوائع نے زوال ملک نکاح کی علت اسلام کو بنایا ہے۔ ہم اس کے جواب میں کہیں گے کہ اسلام ملک کا محافظ ہوتا ہے جیسا کہ اگر کوئی دار الحرب میں اسلام لایا تو اس کی جان، مال اور اولاد بچا۔ سب محفوظ ہو جاتے ہیں لہذا اسلام زوال ملک میں مؤثر نہ ہوگا یعنی زوال ملک کی علت اسلام کو قرار دینا مناسب نہیں ہے بلکہ اب، عن الاسلام کو علت قرار دینا زیادہ مناسب ہے اسی طرح اگر کوئی شخص آزاد عورت کے ساتھ نکاح کی قدرت رکھتا ہو تو شوائع کے نزدیک اس کے لئے باندی سے

شادی کرنا جائز نہیں ہے اور احناف کے نزدیک جائز ہے۔ شوافع نے دلیل میں کہا ہے کہ نکاح کرنا بالاجور تک آزاد ہے نکاح پر قادر ہے اس لئے اس کا باندی سے نکاح کرنا جائز نہیں ہے۔ جیسا کہ اگر پہلے سے حرہ کسی کے نکاح میں ہو تو اس کے لئے باندی سے نکاح کرنا جائز نہیں ہے اس کے جواب میں ہم کہتے ہیں کہ مرد کا آزاد اور نکاح پر قادر ہونا ایسا وصف ہے جو نکاح امتہ کے جواز کا تقاضہ کرتا ہے لہذا یہ عدم جواز نکاح میں کیسے مؤثر ہوگا یعنی آزاد قادر ہونے کے وصف کو عدم جواز نکاح کی علت بنا نامناسب نہیں ہے۔

وَأَمَّا التَّقْضُ فَمِثْلُ مَا يُقَالُ الْوُضُوءُ طَهَارَةٌ فَيَشْتَرِطُ لَهُ النَّيَّةُ كَالْتِمَمِ قُلْنَا
يَنْتَقِضُ بِغَسْلِ الثُّوبِ وَالْإِنَاءِ. وَأَمَّا الْمَعَارَضَةُ فَمِثْلُ مَا يُقَالُ الْمَسْحُ رُكْنٌ فِي
الْوُضُوءِ فَلَيْسَتْ تَشْلِيثُهُ كَالْفَسْلِ قُلْنَا الْمَسْحُ رُكْنٌ فَلَا لَيْسَتْ تَشْلِيثُهُ كَمَسْحِ الْخُفِّ
وَالْمِغْمَرِ

ترجمہ اور بہر حال نقص مثلاً یوں کہا جائے کہ وضو طہارت ہے پس اس کے لئے نیت شرط ہوگی جیسا کہ تیمم کے لئے نیت شرط ہے، ہم کہیں گے کہ یہ غسل ثوب اور غسل اناء سے ٹوٹ جائیگا۔ بہر حال معارضہ مثلاً یوں کہا جائے کہ مسح وضو میں رکن ہے پس اس کی تثلیث مسنون ہوگی جیسا کہ غسل میں (تثلیث مسنون ہے)، ہم کہیں گے کہ مسح رکن ہے پس مسح کی تثلیث مسنون نہ ہوگی جیسا کہ موزے کے مسح اور تیمم میں تثلیث مسنون نہیں ہے)

تشریح نقص کہتے ہیں علت کے موجود ہونے کے باوجود حکم کا نہ پایا جانا۔ مثلاً امام شافعی فرماتے ہیں کہ وضو اور تیمم دونوں طہارت ہیں اور تیمم میں نیت شرط ہے لہذا وضو میں بھی نیت شرط ہوگی۔ ہماری طرف سے اس پر نقص وارد کیا گیا ہے چنانچہ کہا گیا ہے کہ ناپاک کپڑے اور ناپاک برتن کو دھونا بھی طہارت ہے حالانکہ اس میں بالاتفاق نیت شرط نہیں ہے، جینی یہاں علت (طہارت) تو موجود ہے مگر حکم یعنی نیت کا شرط ہونا موجود نہیں ہے۔ معارضہ یہ ہے کہ مستدل (مدعی) نے ایک وصف کو ایجاد دعویٰ اور حکم ثابت کرنے کے لئے علت بنا کر پیش کیا لیکن معارضہ نے اس علت کو اس طرح بٹ دیا کہ "وہ" مستدل کے دعویٰ اور حکم کے لئے مثبت ہونے کے بجائے اس کے خلاف پردال اور حجت ہو گیا، مثلاً شوافع نے یوں کہا کہ وضو میں مسح رکن ہے جیسا کہ ہاتھ، چہرہ کا دھونا رکن ہے، پس جس طرح غسل میں تثلیث مسنون ہے اسی طرح مسح رکن میں بھی تثلیث مسنون ہوگی، یعنی تین مرتبہ مسح کرنا مسنون ہوگا۔ احناف کی طرف سے معارضہ کرتے ہوئے کہا گیا ہے کہ مسح رکن ہے جیسے موزے پر مسح کرنا اور تیمم کرنا رکن ہے۔ پس جس طرح موزے پر مسح اور تیمم میں تثلیث مسنون نہیں ہے یعنی موزے پر مسح کرنا اور تیمم میں مسح کرنا تین مرتبہ مسنون نہیں ہے اسی طرح مسح رکن میں بھی تثلیث مسنون نہ ہوگی۔ ملاحظہ کیجئے شوافع نے جس چیز کو تثلیث کی دلیل بنایا ہے احناف نے اسی چیز کو عدم تثلیث کی دلیل بنایا ہے۔

فصل الْحَكْمُ يَتَعَلَّقُ بِسَبَبِهِ زَيْتَبْتُ بِعِلَّتِهِ وَتَوَجَّدُ عِنْدَ شَرْطِهِ فَالْحَسْبُ مَا يَكُونُ طَرِيقًا إِلَى الْمَشَى بِوَاسِطَةِ كَالطَّيْرِ لَوْ قَاتَهُ سَبَبٌ لِلرُّصُولِ إِلَى الْمَقْصِدِ بِوَاسِطَةِ الْمَشَى وَالْحَبْلُ سَبَبٌ لِلرُّصُولِ إِلَى الْمَاءِ بِالْإِذْلَاءِ فَعَلَى هَذَا كُلِّ مَا كَانَ طَرِيقًا إِلَى الْحَكْمِ بِوَاسِطَةٍ يُسَمَّى سَبَبًا لَهُ شَرْعًا وَيُسَمَّى الْوَاسِطَةَ عِلَّةً مِثْلَهُ فَتَحُّ بَابِ الْأَمْتَابِلِ وَالْقَفْصِ وَحَلُّ قَيْدِ الْعَمْدِ فَإِنَّهُ سَبَبٌ لِلتَّأَلُّفِ بِوَاسِطَةٍ تَوَجَّدُ مِنَ الدَّائِبَةِ وَالطَّيْرِ وَالْعَبْدِ -

ترجمہ حکم شرعی اپنے سبب کے ساتھ متعلق ہوتا ہے اور اپنی علت سے ثابت ہوتا ہے اور اپنی شرط کے وقت موجود ہوتا ہے پس سبب وہ ہے جو کسی واسطہ سے شئی دھم، مسبب تک پہنچنے کا وسیلہ اور ذریعہ ہو جیسے راستہ، کیونکہ راستہ منزل تک پہنچنے کا سبب ہے مشی (چلنے) کے واسطہ سے (اور جیسے) رتی کیونکہ رتی پانی تک پہنچنے کا سبب ہے ڈول ڈالنے کے واسطہ سے، پس اس بنیاد پر ہر وہ چیز جو کسی واسطہ سے حکم تک پہنچنے کا وسیلہ ہو اس کو شرعاً سبب کہا جائیگا اور واسطہ کو علت کہا جائیگا اور سبب کی مثال اصطبل، پیجرہ اور غلام کی رشی کا کھولنا ہے کیونکہ یہ تلف کرنے کا سبب ہے ایسے واسطہ سے جو جالور، پرندہ اور غلام کی طرف سے پایا جاتا ہے۔

تشریح ادہ دلائل اربعہ جن سے احکام شرعیہ ثابت ہوتے ہیں جب فاضل مصنف ان کے بیان سے فارغ ہو گئے تو اب ان امور کو بیان کرنا چاہتے ہیں جن کے ساتھ احکام متعلق ہوتے ہیں اور وہ امور چار ہیں (۱) سبب (۲) علت (۳) شرط (۴) علامت۔ ان چاروں کے درمیان دلیل حصہ یہ ہے کہ وہ امر جس کے ساتھ احکام شرعیہ متعلق ہوتے ہیں اس کی دو صورتیں ہیں یا تو وہ شئی کی حقیقت میں داخل ہوگا یا نہیں، اگر داخل ہے تو وہ کن ہوگا اور اگر داخل نہیں ہے تو اس کی بھی دو صورتیں ہیں یا تو وہ شئی میں مؤثر ہوگا یا مؤثر نہ ہوگا، اگر مؤثر ہے تو علت ہے اور اگر مؤثر نہیں ہے تو اس کی بھی دو صورتیں ہیں یا تو اس شئی کی طرف فی الجملہ موصل اور مفضی ہوگا یا نہیں اگر اول ہے تو سبب ہوگا اور اگر موصل نہیں ہے تو اس کی بھی دو صورتیں ہیں یا تو وہ شئی اس پر موقوف ہوگی یا نہیں اگر موقوف ہے تو شرط ہوگی اور اگر موقوف نہیں ہے تو علامت ہوگی۔ مصنف نے علامت کے علاوہ باقی تین امور کو ذکر کیا ہے چنانچہ فرمایا ہے کہ حکم شرعی اپنے سبب کے ساتھ متعلق ہوتا ہے اور اپنی علت سے ثابت ہوتا ہے اور اپنی شرط کے وقت موجود ہوتا ہے۔ اور سبب وہ امر ہے جو واسطہ سے کسی شئی تک پہنچنے کا وسیلہ اور ذریعہ ہو یعنی سبب اور اس کے حکم کے درمیان ایک واسطہ ہو اور اس واسطہ سے سبب، حکم کی طرف موصل اور مفضی ہو جیسے راستہ، مشی چلنے کے واسطہ منزل مقصود تک پہنچنے کا ذریعہ اور وسیلہ ہے، پس راستہ سبب ہوگا اور رتی ڈول ڈالنے کے واسطہ سے پانی تک پہنچنے کا ذریعہ اور وسیلہ ہے لہذا رشی سبب ہوگی پس ہر وہ امر جو کسی واسطہ سے حکم تک پہنچنے کا ذریعہ اور وسیلہ ہوگا وہ شرعاً سبب کہلائیگا اور سبب اور حکم کے درمیان جو واسطہ ہوتا ہے اس کو علت کہا جاتا ہے۔

مصنف نے سبب کی مثال بیان کرتے ہوئے کہا ہے کہ اصطلح کے دروازے کا کھولنا اور بیخمرے کے دروازے کا کھولنا اور غلام کے پاؤں کی زنجیر کا کھولنا۔ جانور پر بندے اور غلام کے تلف ہونے کا سبب ہے اور وہ واسطہ جو جانور پر بندے اور غلام کی طرف سے پایا گیا ہے علت ہے، یعنی اگر کسی نے اصطلح کا دروازہ کھول دیا اور جانور نکل کر بھاگ گیا اور گم ہو گیا تو اس جانور کا تلف ہونا اس کے خروج کے واسطہ سے ہوگا پس اس جانور کا خروج اس کے تلف ہونے کی علت ہوگا اور دروازہ کا کھولنا اس کا سبب ہوگا اور حکم چونکہ اپنی علت کی طرف منسوب ہوتا ہے سبب کی طرف نہیں اس لئے دروازہ کھولنے والے یعنی سبب فراہم کرنے والے پر ضمان واجب نہ ہوگا۔ اسی طرح اگر کسی نے بیخمرے کا دروازہ کھولا اور پرندہ نکل کر مار گیا تو پرندہ کا خروج چونکہ اس کے تلف ہونے کی علت ہے اور بیخمرے کا دروازہ کھولنا سبب ہے اور حکم علت کی طرف منسوب ہوتا ہے نہ کہ سبب کی طرف اس لئے بیخمرے کا دروازہ کھولنے والے پر ضمان واجب نہ ہوگا۔ اسی طرح اگر غلام کی زنجیر کھول دی اور غلام بھاگ گیا تو غلام کا چلے جانا علت اور زنجیر کھولنا سبب ہوگا اور حکم چونکہ علت کی طرف منسوب ہوتا ہے نہ کہ سبب کی طرف اس لئے زنجیر کھولنے والے پر ضمان واجب ہوگا۔

وَالسَّبَبُ مَعَ الْعِلَّةِ إِذَا اجْتَمَعَا يُصَافُ الْحُكْمُ إِلَى الْعِلَّةِ دُونَ السَّبَبِ إِلَّا إِذَا تَعَدَّرَتْ
 الْإِصَافَةُ إِلَى الْعِلَّةِ فَيُصَافُ إِلَى السَّبَبِ حِينَئِذٍ وَعَلَى هَذَا قَالَ أَصْحَابُنَا إِذَا دَفَعَ
 السَّيِّئِينَ إِلَى ضَيْبٍ فَقَتَلَ بِهِ نَفْسَهُ لَا يُضْمَنُ وَلَوْ سَقَطَ مِنْ يَدِ الضَّيْبِيِّ فَجَرَحَهُ
 يُضْمَنُ وَلَوْ حَمَلَ الضَّيْبِيُّ عَلَى ذَاتِهِ فَسَدِرَهَا فَحَالَتْ يُمْنَةً وَبِئْسَ مَا فَسَقَطَ رَمَاتٌ
 لَا يُضْمَنُ وَلَوْ ذَلَّ النَّسَاءُ عَلَى مَالِ الْغَيْرِ فَسَرَقَهُ أَوْ عَلَى نَفْسِهِ فَقَتَلَهُ أَوْ عَلَى قَاتِلِهِ
 فَقَطَعَ عَلَيْهِمُ الطَّيْرُ يُنْ لا يَجِبُ الضَّمَانُ عَلَى الدَّالِي -

ترجمہ اور علت کے ساتھ جب سبب جمع ہو جائے تو حکم علت کی طرف منسوب کیا جائیگا نہ کہ سبب کی طرف مگر جب علت کی طرف منسوب کرنا مستعذر ہو جائے تو اس وقت سبب کی طرف منسوب کیا جائیگا اور اسی بنا پر ہمارے علمائے کبار جب کسی نے بچہ کو چھری دیدی اور اس سے بچہ نے اپنے آپ کو مار ڈالا تو دینے والا ضامن نہ ہوگا اور اگر چھری بچہ کے ہاتھ سے گر گئی اور اس نے بچہ کو زخمی کر دیا تو دینے والا ضامن ہوگا اور اگر کسی نے بچہ کو جانور پر بٹھا دیا اور بچہ نے اس جانور کو جلا یا اور جانور دائیں بائیں کو داہا پس بچہ گر مر گیا تو بھانے والا ضامن نہ ہوگا۔ اور اگر کسی نے کسی انسان کو دوسرے کے مال کا پتہ بتا دیا پس اس نے اس کو جرایا یا اس کے نفس پر رہنمائی کی پس اس نے اس کو قتل کر دیا۔ یا قاتلہ پر رہنمائی کی پس اس نے ان پر قطع طریق کیا تو پتہ بتانے والے پر ضمان واجب نہ ہوگا۔

تشریح مصنف کہتے ہیں کہ اگر علت اور سبب دونوں جمع ہو جائیں تو حکم علت کی طرف منسوب ہوگا نہ کہ سبب کی طرف کیونکہ حکم میں علت مؤثر ہوتی ہے اور علت ہی سے حکم ثابت ہوتا ہے سبب کی طرف تو صرف

مفرضی ہوتا ہے اس لئے یہی مناسب ہے کہ حکم علت کی طرف منسوب ہو سبب کی طرف منسوب نہ ہو۔ ہاں۔ اگر علت کی طرف منسوب ہونا متعذر ہو مثلاً علت اس کی صلاحیت ہی نہ رکھتی ہو کہ حکم اس کی طرف منسوب کیا جائے تو ایسی صورت میں حکم کو سبب کی طرف منسوب کیا جائیگا نہ کہ علت کی طرف۔ اسی بناء پر علماء احناف کہتے ہیں کہ اگر کسی آدمی نے بچہ کو چھری دی اور بچہ نے اس چھری سے اپنے آپ کو قتل کر ڈالا۔ تو چھری دینے والا اس بچہ کی دیت کا ضمان نہ ہوگا، یعنی چھری لینے والے پر دیت واجب نہ ہوگی کیونکہ یہاں سبب یعنی چھری دینا اور علت یعنی بچہ کا فعل دونوں جمع ہو گئے ہیں لہذا حکم علت یعنی بچہ کے فعل کی طرف منسوب ہوگا، چھری دینے والے یعنی سبب کی طرف منسوب نہ ہوگا اور جب ایسا ہے تو چھری دینے والے پر دیت کا ضمان بھی واجب نہ ہوگا۔ ہاں اگر چھری بچہ کے ہاتھ سے گر کر بچہ کو زخمی کر دے تو اس صورت میں چھری دینے والے پر ضمان واجب ہوگا کیونکہ چھری کا گرنا جو زخم لگنے کی علت ہے بچہ کا اختیاری فعل نہیں ہے، اور جب چھری کا گرنا بچہ کا اختیاری فعل نہیں ہے تو اس کی طرف حکم کو منسوب کرنا بھی ممکن نہیں ہے اور جب علت کی طرف حکم کو منسوب کرنا ممکن نہیں ہے تو سبب یعنی دینے والے کی طرف منسوب ہوگا اور جب حکم سبب یعنی چھری دینے والے کی طرف منسوب ہے تو اسی پر ضمان واجب ہوگا، اسی طرح اگر کسی نے بچہ کو گھوڑے پر سوار کیا اور بچہ نے اس گھوڑے کو چلایا اور گھوڑا ادھر ادھر کودنے لگا پس بچہ گر کر مر گیا تو سوار کرنے والا ضمان نہ ہوگا کیونکہ سوار کرنا اس کے ہلاک ہونے کا سبب ہے، اور گھوڑے کا چلانا جو بچہ کا فعل اختیاری ہے اس کے ہلاک ہونے کی علت ہے۔ اور علت اور سبب دونوں کے جمع ہونے کی صورت میں حکم چونکہ علت کی طرف منسوب ہوتا ہے اس لئے ہلاک ہونے کا حکم علت یعنی گھوڑا چلانے کی طرف منسوب ہوگا اور جب ایسا ہے تو سبب یعنی سوار کرنے والے پر ضمان واجب نہ ہوگا۔ اسی طرح اگر کسی نے جوڑ کو کسی کے مال کا بیتہ بتایا اور جوڑ نے اس کو جبر الیا تو بیتہ بتانے والے پر ضمان واجب نہ ہوگا کیونکہ بیتہ بتانا جوڑی کا سبب ہے اور جوڑ کا فعل یعنی تیرانا علت ہے اور سبب اور علت کے جمع ہونے کی صورت میں حکم علت کی طرف منسوب ہوتا ہے نہ کہ سبب کی طرف۔ اسی طرح اگر کسی نے قاتل کو مقتول کا بیتہ بتایا اور قاتل نے مقتول کو قتل کر ڈالا تو بیتہ بتانے والے پر ضمان واجب نہ ہوگا بلکہ قاتل پر ضمان واجب ہوگا کیونکہ حکم علت کی طرف منسوب ہوتا ہے سبب کی طرف نہیں اور بیتہ بتانا سبب ہے اور قاتل کرنا علت ہے۔ اسی طرح اگر کسی نے داکوؤں کو قافلہ کا بیتہ بتا دیا اور انہوں نے قافلہ پر ڈاکہ زنی کی تو ضمان بیتہ بتانے والے پر واجب نہ ہوگا بلکہ ڈاکہ زنی کرنے والوں پر واجب ہوگا کیونکہ حکم علت کی طرف منسوب ہوتا ہے سبب کی طرف منسوب نہیں ہوتا اور یہاں بیتہ بتانا سبب ہے اور ڈاکہ زنی کرنا علت ہے۔

وَهَذَا يَخْلَافُ الْمُؤَدَّعَ إِذَا دَلَّ السَّارِقَ عَلَى الْوَدِيعَةِ فَسَرَقَهَا أَوْ دَلَّ الْمُخْرِمَ غَيْرَهُ
عَلَى صَيْدِ الْحَرَمِ فَفَقْتَلَهُ لِأَنَّ رُجُوبَ الصَّمَانِ عَلَى الْمُؤَدَّعِ بِإِعْتِبَارِ تَرْكِ الْحِفْظِ
الْوَاجِبِ عَلَيْهِ لَا بِالذَّلَالَةِ وَعَلَى الْمُخْرِمِ بِإِعْتِبَارِ أَنَّ الذَّلَالََةَ مَحْظُورٌ إِحْرَامًا

بِمَنْزِلَةِ مَسِّ الطَّيِّبِ وَلَبْسِ الْمَخِيطِ فَيُضْمَنُ بِاِزْتِكَابِ الْمَحْظُورِ لَا بِالذَّلَالَةِ اِلَّا
 اَنَّ الْجَنَائِةَ اِنَّمَا يَنْقَرُ بِحَقِيقَةِ الْقَتْلِ وَاَمَّا قَوْلُهُ فَلَا حَكْمَ لَهُ لِجَوَائِزِ اِرْتِفَاعِ اَشْر
 الْجَنَائِةِ بِمَنْزِلَةِ الْاِنْدِمَالِ فِي بَابِ الْجَرَاحَةِ -

ترجمہ اور یہ حکم مودع کے برخلاف ہے جب چور کو دلایت پر مطلع کیا پس چور نے اس کو چرایا یا محرم نے اپنے علاوہ
 کی حرم کے شکار پر رہنمائی کی، پس اس نے اس کو قتل کر ڈالا کیونکہ مودع پر وجوب ضمان اس حفاظت کو ترک کرنے کی
 وجہ سے ہے جو اس پر واجب تھی نہ کہ رہنمائی کی وجہ سے اور محرم پر اس اعتبار سے ہے کہ یہ لالت اس کے احرام کے ممنوعات
 میں سے ہے جیسے خوشبو لگانا اور سلا ہو اکر اپنا منہ بنا پس وہ ضامن ہو گا ممنوع کے ارتکاب کی وجہ سے نہ کہ دلالت کی وجہ سے
 مگر جنایت حقیقت قتل سے متحقق ہوگی بہر حال قتل سے پہلے تو اس کے لئے کوئی حکم نہیں ہے کیونکہ جنایت کے ارتکاب
 مرتفع ہونا ممکن ہے جیسا کہ باب جراحت میں زخم کا مندرج ہو جانا۔

تشریح وَهَذَا اِيْخْلَافُ الْمَوْدَعِ سِ مَصْنَفٍ فِيْ اِيْكَ اعْتِرَاضٍ كَا جَوَابِ دِيَا هِ، اعْتِرَاضٍ يِهْ هِ كِهْ سِ
 طِرْحِ كِسِيْ دُو سِرِيْ كِهْ مَالٍ بِرِ جَوْرِيْ رِهْنَمَائِيْ كِرْنَا يِعْنِيْ جَوْرُ كُوْ اُسْ مَالٍ كَا بِنَادِيْنَا سَبَبُ هِ اِسِيْ طِرْحِ مَوْدَعِ
 يِعْنِيْ اِمَانْدَارُ كَا جَوْرُ كُوْ اِمَانْتِ كِيْ جِگَهْ كَا بِنَادِيْنَا يِعْنِيْ يِهْ تَبْلَادِيْنَا كِيْ جِيْزِ فِلَانٍ جِگَهْ رِكْحِيْ هِ يِهْ كِهِيْ سَبَبُ هِ، پَسْ اِگِرْ جَوْرُ اِسْ
 كُوْ چِرَالِيْ تُو مَوْدَعِ بِرِ ضَمَانٍ وَاجِبُ نِهِيْ هُوْنَا چَا هِ يِهْ كِيُوْنَكِهْ سَبَبُ كِيْ طِرْفِ حَكْمِ مَسْبُوْبِ نِهِيْ هُوْتَا هِ حَالَا نَكِهْ اِيْ مَوْدَعِ
 بِرِ ضَمَانٍ وَاجِبُ كِرْتِيْ هِيْ، اِسِيْ طِرْحِ اَلْمَحْرَمِ نَهْ كِسِيْ غَيْرِ مَحْرَمٍ كُوْ بَتَا يَا كِهْ حَرَمٍ مِيْ فِلَانٍ جِگَهْ شَكَا هِ اِدْرِ غَيْرِ مَحْرَمِ نَهْ اِسْ كُو
 مَارُوْ اَلَا تُو مَحْرَمٍ بِرِ ضَمَانٍ وَاجِبُ نِهْ هُوْنَا چَا هِ يِهْ كِيُوْنَكِهْ مَحْرَمٍ كُوْ بَتَا نَا سَبَبُ هِ اِدْرِ سَبَبُ كِيْ طِرْفِ حَكْمِ مَسْبُوْبِ نِهِيْ هُوْتَا هِ حَالَا نَكِهْ
 اِيْ مَحْرَمٍ بِرِ ضَمَانٍ وَاجِبُ كِرْتِيْ هِيْ، اِسْ كَا جَوَابُ يِهْ هِ كِهْ مَوْدَعِ بِرِ ضَمَانٍ اِسْ لِيْ وَاجِبُ نِهِيْ كِيَا كِيَا كِهْ اِسْ نَهْ جَوْرُ كُو
 مَالٍ دُو لِيْعَتِ كَا پَتِهْ دِيَا هِ يِهْ جِگَهْ اِسْ وَجِهْ سِ وَاجِبُ كِيَا كِيَا هِ كِهْ اِسْ نَهْ مَالٍ دُو لِيْعَتِ بِرِ جَنَائِةِ كِيْ هِ وَهْ يِهْ كِهْ اِسْ نَهْ
 عَقْدِ وَدِيْعَتِ كِهْ ذَرِيْعَتِ حِفَاظَتِ كَا اَلتَّرَامُ كِيَا سَمْعَا سَكُوْرَتِ كُوْ دِيَا هِ اِدْرِ ضَالِيْ كُوْ لِيْ هِ سِنِ مَوْدَعِ بِنَاتِ خُوْرْدِ تَرْكِ حِفَاظَتِ كِيْ
 جَنَائِةِ كَا اِرْتِكَابُ كِرْتِيْ كِيْ وَجِهْ سِ ضَمَانٍ هُوْگَا، اِسْ لِيْ ضَمَانٍ نِهِيْ هُوْگَا كِهْ پَتِهْ بَتَا نَهْ كِيْ وَجِهْ سِ سَبَبُ، اِسِيْ طِرْحِ
 مَحْرَمِ بِرِ ضَمَانٍ اِسْ لِيْ وَاجِبُ هُوْگَا كِهْ اِسْ كَا غَيْرِ مَحْرَمٍ كُوْ شَكَا رِيْ طِرْفِ رِهْنَمَائِيْ كِرْنَا مَنُوْعَاتِ اِحْرَامِ مِيْ سِ هِ جِيسَا كِهْ
 خُوْشْبُوْزْگَا نَا اِدْرِ سَلَا هُوْ اِكْبَرُ اِبْنِيْنَا مَنُوْعَاتِ اِحْرَامِ مِيْ سِ هِ پَسِ بِنَاتِ حَمْدِ فِعْلِ مَنُوْعِ كَا اِرْتِكَابُ كِرْتِيْ كِيْ وَجِهْ سِ
 ضَمَانٍ هُوْگَا، اِسْ وَجِهْ سِ ضَمَانٍ نِهِيْ هُوْگَا كِهْ اِسْ نَهْ غَيْرِ مَحْرَمِ كِيْ رِهْنَمَائِيْ كِيْ هِ اِدْرِ يِهْ سَبَبُ هِ -

اَلَا اَنَّ الْجَنَائِةَ سِ اِيْكَ اعْتِرَاضٍ كَا جَوَابُ هِ اعْتِرَاضٍ يِهْ هِ كِهْ اِگِرْ مَحْرَمٍ بِرِ اِسْ لِيْ ضَمَانٍ وَاجِبُ هُوَا
 كِهْ اِسْ نَهْ فِعْلِ مَنُوْعِ يِعْنِيْ رِهْنَمَائِيْ كِرْتِيْ كَا اِرْتِكَابُ كِيَا هِ تُو مَحْضُ رِهْنَمَائِيْ كِرْتِيْ كِيْ وَجِهْ سِ ضَمَانٍ وَاجِبُ هُوْنَا چَا
 اِگِرْ جِيْ غَيْرِ مَحْرَمِ نَهْ شَكَا رُوْ قَتْلِ نَهْ كِيَا هُوْ حَالَا نَكِهْ اِيْ اِسْ صُوْرَتِ مِيْ ضَمَانٍ وَاجِبُ نِهِيْ كِرْتِيْ هِيْ - اِسْ كَا جَوَابُ
 يِهْ هِ كِهْ مَحْرَمٍ كَا غَيْرِ مَحْرَمٍ كُوْ شَكَا رِيْ طِرْفِ رِهْنَمَائِيْ كِرْنَا اِسْ ذَمْتِ جَنَائِةِ هُوْگَا جِيْ غَيْرِ مَحْرَمِ شَكَا رُوْ قَتْلِ كِرْدِيْگَا اِدْرِ قَتْلِ سِ

پہلے شکار کے چھپ جانے اور ماموں ہو جانے کی وجہ سے جنایت کے اثر کا مرتفع ہو جانا چونکہ ممکن ہے اس لئے قتل سے پہلے دلالت اور رہنمائی کرنے کو جنایت کا حکم نہیں دیا جائیگا اور یہ ایسا ہے جیسا کہ کسی نے کسی کو زخم لگا دیا اور پھر زخم اچھا ہو گیا اور اس کا اثر باقی نہیں رہا تو زخم لگانے والے پر ضمان واجب نہیں ہوتا ہے۔

رَقَدَ يَكُونُ السَّبَبُ بِمَعْنَى الْعِلَّةِ فَيُضَافُ الْحُكْمُ إِلَيْهِ وَمِثَالُهُ فِيمَا يَتَّبَعُ الْعِلَّةَ بِالسَّبَبِ فَيَكُونُ السَّبَبُ فِي مَعْنَى الْعِلَّةِ لِأَنَّهُ لَمَّا تَبَتَّ الْعِلَّةُ بِالسَّبَبِ فَيَكُونُ السَّبَبُ فِي مَعْنَى عِلَّةِ الْعِلَّةِ فَيُضَافُ الْحُكْمُ إِلَيْهِ وَلِهَذَا أَقْلْنَا إِذَا سَأَلْنَا إِذَا تَلَفْنَا شَيْئًا ضَمَعْنَا السَّائِقُ وَالشَّاهِدُ إِذَا تَلَفَ بِشَهَادَتِهِ مَا لَا فَظْهَرُ بَطْلَانِهَا بِالْمَرْجُوعِ ضَمَعْنَا لِأَنَّ سَيْرَ الدَّائِبَةِ يُضَافُ إِلَى السَّوْتِ وَقَضَاءُ الْقَاضِي يُضَافُ إِلَى الشَّهَادَةِ لِمَا أَنَّهُ لَا يَسْعُدُ تَرْكُ الْقَضَاءِ بَعْدَ ظُهُورِ الْحَقِّ بِشَهَادَةِ الدُّدْلِ عِنْدَكَ فَضَارَ كَالْمَجْبُورِ فِي ذَلِكَ بِمَنْزِلَتِهِ الْبَهِيمَةِ بِفِعْلِ السَّائِقِ -

ترجمہ اور مجبور سبب علت کے معنی میں ہوتا ہے پس حکم اس کی طرف منسوب کیا جائیگا اور اس کی مثال اس میں ہے کہ علت سبب ثابت ہو پس سبب علت علت کے معنی میں ہوگا اور حکم اس کی طرف منسوب ہوگا اور اسی وجہ سے ہم نے کہا جب کسی نے جانور کو ہینکا یا پس اس جانور نے کوئی چیز تلف کر دی تو ہینکانے والا ضامن ہوگا اور شاہد نے جب اپنی شہادت سے مال تلف کر دیا پھر رجوع عن الشہادت کے ذریعہ اس کا بطلان ظاہر ہوا تو شاہد ضامن ہوگا کیونکہ جانور کا چلنا ہینکانے کی طرف منسوب ہوگا اور قاضی کا فیصلہ شہادت کی طرف منسوب ہوگا کیونکہ قاضی کی عدالت میں عادل آدمی کی گواہی سے حق ظاہر ہونے کے بعد قاضی کے لئے ترک قضا کی گنجائش ہی نہیں رہتی ہے پس قاضی فیصلہ کرنے میں مجبور ہو گیا جیسے چوپایہ ہانکنے والے کے فعل سے مجبور ہے۔

تشریح مصنف فرماتے ہیں کہ کبھی سبب، علت کے معنی میں ہوتا ہے اور جب ایسا ہوگا تو حکم اس سبب کی طرف منسوب ہوگا اور ایسا اس وقت ہوتا ہے جب علت سبب پیدا ہوئی ہو کیونکہ علت جب سبب پیدا ہوگی تو وہ سبب علت علت کے معنی میں ہوگا اور حکم چونکہ علت کی طرف منسوب ہوتا ہے اس لئے ہم کہتے ہیں کہ اگر کسی آدمی نے چوپائے کو ہینکایا اور چوپائے نے کسی کی کوئی چیز تلف کر دی تو سائق ضامن ہوگا کیونکہ ہانکنے کے بعد جانور چلنے پر مجبور ہے پس اس کے چلنے سے جو چیز تلف ہوئی ہے اس لئے اس تلف کی علت جانور کا چلنا ہے مگر یہ چلنا چونکہ ہانکنے سے پیدا ہوا ہے اس لئے ہانکنا

جو اس تلف کا سبب علت کے معنی میں ہو گا اور سبب بمعنی علت کی طرف چونکہ حکم منسوب ہوتا ہے اس لئے ہانکنے کی طرف تلف منسوب ہو گا یعنی یہ کہا جائیگا کہ تلف کر نیوالا سائق ہے اور جب تلف کر نیوالا سائق ہے تو اسی پر ضمان واجب ہو گا، اسی طرح اگر گواہ نے اپنی گواہی سے کسی کا مال تلف کر دیا مثلاً ایک آدمی نے دوسرے پر دعویٰ کیا کہ اس پر میرا ایک ہزار روپیہ ہے اور مدعی نے اپنے دعویٰ پر گواہ پیش کر دیئے قاضی نے مدعی کے حق میں فیصلہ کر دیا چنانچہ مدعی علیہ سے مدعی کو ایک ہزار روپیہ دلوا دیا اس کے بعد گواہوں نے اپنی گواہی سے رجوع کر لیا پس جب گواہوں نے اپنی گواہی سے رجوع کر لیا تو یہ بات ظاہر ہو گئی کہ شہادت باطل ہے اور جب شہادت باطل ہو گئی تو ثابت ہو گیا کہ مدعی علیہ کا مال یعنی ایک ہزار روپیہ تلف ہو گیا ہے اب مدعی علیہ کے اس مال کے تلف ہونے کی علت اگرچہ قاضی کا فیصلہ ہے اور شہادت اس کا سبب ہے مگر چونکہ قاضی، عادل کی شہادت سے حق ظاہر ہونے کے بعد فیصلہ کرنے پر اسی طرح مجبور ہے جیسا کہ چوپایہ سائق کے فعل سوتق کے بعد چلنے پر مجبور ہے پس جس طرح وہاں سائق کا فعل سوتق سبب بمعنی علت ہے اسی طرح یہاں بھی شہادت سبب بمعنی علت ہو گئی اور سبب بمعنی علت کی طرف چونکہ حکم منسوب ہوتا ہے اس لئے یہاں مال کا تلف ہونا شہادت کی طرف منسوب ہو گا اور جب مال کا تلف ہونا شہادت کی طرف منسوب ہے تو اس مال کا ضمان شاہدین پر واجب ہو گا نہ کہ قاضی پر۔

ثُمَّ السَّبَبُ قَدْ يُقَامُ مَقَامَ الْعِلَّةِ عِنْدَ تَعَدُّرِ الْإِطْلَاعِ عَلَى حَقِيقَةِ الْعِلَّةِ تَبْسِيْرًا لِلْأَمْرِ عَلَى الْمَكْلَفِ وَنَسْقَطُ بِهِ اِعْتِبَارَ الْعِلَّةِ وَيَدَارُ الْحُكْمُ عَلَى السَّبَبِ وَمِثَالُهُ فِي الشَّرْعِيَّاتِ النَّوْمُ الْكَامِلُ فَإِنَّهُ لَمَّا أُتِيَ مَقَامَ الْحَدَثِ سَقَطَ اِعْتِبَارُ حَقِيقَةِ الْحَدَثِ وَيَدَارُ اِلْتِقَاصُ عَلَى كَمَالِ النَّوْمِ وَكَذَلِكَ الْخُلُوةُ الصَّحِيْحَةُ لَمَّا أُقِيمَتْ مَقَامَ الرُّطْبَةِ سَقَطَ اِعْتِبَارُ حَقِيقَةِ الرُّطْبَةِ فَيَدَارُ الْحُكْمُ عَلَى صِحَّةِ الْخُلُوةِ فِي حَقِّ كَمَالِ الْمَهْرِ وَلَمْ يَدْرُ الْعِدَّةُ وَكَذَلِكَ الْمَسْفَرُ لَمَّا أُقِيمَ مَقَامَ الْمُسْقَتِ فِي حَقِّ الرَّحْصَةِ سَقَطَ اِعْتِبَارُ حَقِيقَةِ الْمُسْقَتِ وَيَدَارُ الْحُكْمُ عَلَى نَفْسِ الْمَسْفَرِ حَتَّى أَنْ السُّلْطَانَ لَوْ طَافَ فِي أَطْرَافِ مَمْلَكَتِهِ يُقْصِدُ بِهَا مَقْدَارَ الْمَسْفَرِ كَانَ لَهُ الْمَرْحُصَةُ فِي الْإِقْطَارِ وَالْمَقْصِرِ۔

ترجمہ پھر کبھی سبب علت کے قائم مقام ہوتا ہے جس وقت حقیقی علت پر مطلع ہونا مستعد ہو مکلف پر معاطل کو آسان کرنے کیلئے اور اس سے علت کا اعتبار ساقط ہو گا اور حکم سبب پر دائر ہو گا اور احکام شرع میں اس کی مثال کامل درجہ کی نیند ہے کیونکہ جب نوم کو عیدت کا قائم مقام کر دیا گیا تو عیدت کا اعتبار ساقط ہو جائیگا اور وضو ٹوٹنے کا حکم کمال نوم پر دائر ہو گا اور اسی طرح خلوت صحیحہ جب وطنی کے قائم مقام ہو گئی تو حقیقت وطنی کا اعتبار ساقط ہو جائیگا اور حکم کمال مہر اور لزوم عادت کے حق میں صحیحہ خلوت پر دائر ہو گا، اسی طرح سفر جب زہمت کے حق میں مشقت کے قائم مقام ہو گیا تو حقیقی مشقت کا اعتبار ساقط ہو جائیگا

اور حکم نفس سفر پر دائر ہو گا حتی کہ بادشاہ اگر اطراف مملکت کا دورہ کرے اس حال میں کہ وہ اس سے مقدم سفر کا ارادہ کرتا ہے تو اس کے لئے اظفار اور قصر میں رخصت ہوگی۔

تشریح مصنف فرماتے ہیں کہ اگر حقیقی علت تک رسائی ناممکن ہو تو ایسی صورت میں مکلف پر معاط کو آسان کرنے کیلئے سبب علت کے قائم مقام ہو گا چنانچہ علت کا اعتبار ساقط ہو جائیگا اور حکم سبب پر دائر ہو گا مثلاً کامل درجہ کی نیند جس میں استرخاء و مفاسل ہو جاتا ہو اس کو حدث کے قائم مقام کیا گیا ہے لہذا حقیقی حدث یعنی خروج ریح وغیرہ کا اعتبار ساقط ہوگا اور نقص وضو کا حکم کماں نوم پر دائر ہوگا یعنی کامل درجہ کی نیند مستحق ہونے کی صورت میں وضو کے ٹوٹنے کا حکم لگا دیا جائیگا اسی طرح خلوت صحیحہ جب وطی کے قائم مقام ہوگی تو پورا بہ اور عدت واجب کرنے کے سلسلہ میں حقیقی وطی کا اعتبار ساقط ہوگا اور خلوت صحیحہ پر حکم لگا دیا جائیگا یعنی خلوت صحیحہ کے بعد پورا بہ واجب کر دیا جائیگا اور اگر طلاق دیدی تو عدت واجب کر دیا جائیگا اسی طرح جب سفر کو مشقت کے قائم مقام کر دیا گیا تو حقیقی مشقت کا اعتبار ساقط ہو جائیگا اور اظفار اور قصر کے سلسلہ میں نفس سفر پر حکم لگا دیا جائیگا حتی کہ اگر بادشاہ وقت مقدار سفر کے ارادے سے اپنے ملک کا دورہ کرے تو باوجودیکہ اس کو ہر طرح کی سہولت حاصل ہے لیکن اظفار اور قصر کی رخصت اس کو بھی حاصل ہوگی۔

وَقَدْ يُسْتَعَى غَيْرُ السَّبَبِ سَبَبًا مَجَازًا كَالْيَمِينِ يُسْتَعَى سَبَبًا لِنُكْفَارَةِ مَا لَهَا لَيْسَتْ سَبَبًا فِي الْحَقِيقَةِ فَإِنَّ السَّبَبَ لَا يُنَافِي رُجُودَ السَّبَبِ وَالْيَمِينُ يُنَافِي رُجُوبَ الْكُفَّارَةِ فَإِنَّ الْكُفَّارَةَ إِنَّمَا تَجِبُ بِالْحَيْثُ وَبِهِ يَنْتَهَى الْيَمِينُ وَكَذَلِكَ تَعْلِيْقُ الْحُكْمِ بِالْمَشْرُطِ كَالطَّلَاقِ وَالْبَيْعَاتِ يُسْتَعَى سَبَبًا مَجَازًا وَأَنَّهُ لَيْسَ بِسَبَبٍ فِي الْحَقِيقَةِ لِأَنَّ الْحُكْمَ إِنَّمَا يَنْبَثُ عِنْدَ الشَّرْطِ وَالتَّعْلِيْقُ يَنْتَهِي بِوُجُودِ الْمَشْرُطِ فَلَا يَكُونُ سَبَبًا مَعَ وُجُودِ التَّنَافِي بَيْنَهُمَا۔

ترجمہ اور کبھی مجازاً غیر سبب کا نام سبب لکھا جاتا ہے جیسے یمن کو کفارہ کا سبب کہا جاتا ہے حالانکہ یمن حقیقت میں سبب نہیں ہے کیونکہ سبب وجود سبب کا منافی نہیں ہوتا ہے اور یمن وجوب کفارہ کے منافی ہے کیونکہ کفارہ حدث کی وجہ سے واجب ہوتا ہے اور حدث سے یمن ختم ہو جاتی ہے اور اسی طرح حکم کو شرط پر معلق کرنا جیسے طلاق اور عتاق مجازاً سبب ہے حالانکہ وہ حقیقت میں سبب نہیں ہے کیونکہ حکم شرط کے وقت ثابت ہوتا ہے اور تعلیق وجود شرط سے ختم ہو جاتی ہے پس تعلیق اور حکم کے درمیان منافات کے ہوتے ہوئے تعلیق سبب نہیں ہو سکتی ہے۔

تشریح مصنف کہتے ہیں کہ کبھی کبھار مجازاً غیر سبب کو بھی سبب کہ دیا جاتا ہے جیسا کہ یمن کو کفارہ کا سبب کہا گیا ہے حالانکہ یمن حقیقت میں کفارہ کا سبب نہیں ہے اور یمن حقیقت میں کفارہ کا سبب اس لئے نہیں ہے کہ سبب وہ ہوتا ہے جس کی طرف مسبب اور مفعول ہو یعنی سبب اور مسبب (حکم) کے وجود کے درمیان منافات

نہیں ہوتی ہے اور یہاں معاملہ یہ ہے کہ یمن، وجوب کفارہ کے منافی ہے کیونکہ کفارہ یمن کی وجہ سے واجب نہیں ہوتا ہے بلکہ حنت کی وجہ سے واجب ہوتا ہے اور حنت کی وجہ سے یمن ختم ہو جاتی ہے اور جب ایسا ہے تو کفارہ یمن کی طرف مفضی اور وصل بھی نہیں ہوگا اور جب کفارہ یمن کی طرف مفضی نہیں ہے تو یمن حقیقہ کفارہ کا سبب نہ ہوگی بلکہ اس کو مجازاً کفارہ کا سبب قرار دیا گیا ہے۔ اسی طرح حکم شلاطلاق یا عتاق کو شرط پر معلق کرنا یعنی اِنْ دَخَلْتَ الدَّارَ فَانْتِ طَاقٌ یَا اِنْ دَخَلْتَ الدَّارَ فَانْتِ حَرًا کما مجازاً سبب حقیقہ سبب نہیں ہے کیونکہ حکم یعنی وجود طلاق یا وجود عتاق شرط کے وقت ثابت ہوتا ہے اور تعلیق وجود شرط سے ختم ہو جاتی ہے اور جب ایسا ہے تو سبب یعنی تعلیق اور حکم یعنی طلاق اور عتاق کے درمیان منافات پائی گئی اور ہم پہلے کہہ چکے ہیں کہ سبب اور حکم کے درمیان منافات نہیں ہوتی، لہذا منافات کے ہوتے ہوئے تعلیق کو حقیقہ سبب قرار نہیں دیا جاسکتا ہے۔

فصل وَالْأَحْكَامُ الشَّرْعِيَّةُ تَتَعَلَقُ بِأَسْبَابِهَا وَذَلِكَ لِأَنَّ الْوُجُوبَ غَيْبٌ عَنَّا فَلَا بُدَّ مِنْ عِلْمِهِ يَعْرِفُ الْعَبْدُ بِهَا وَجُوبَ الْحُكْمِ وَبِهَذَا الْأَعْتَابُ أَوْضِيفَ الْأَحْكَامُ إِلَى الْأَسْبَابِ فَسَبَبٌ وَجُوبَ الصَّلَاةِ الْوَقْتُ يَدُلُّ عَلَى أَنَّ الْخِطَابَ بِإِدَاءِ الصَّلَاةِ لَا يَتَوَجَّهُ قَبْلَ دُخُولِ الْوَقْتِ وَأَمَّا يَتَوَجَّهُ بَعْدَ دُخُولِ الْوَقْتِ وَالْخِطَابُ مُثَبَّتٌ لِوُجُوبِ الْإِدَاءِ وَمَعْرِفَةُ الْعَبْدِ سَبَبِ الْوُجُوبِ قَبْلَهُ وَهَذَا الْقَوْلُ أَوْ تَمَنَّ الْمَيْبَعِ وَإِذْ نَفَقَةَ الْمَنْكُوحَةِ وَلَا مَوْجُودٌ يَعْرِفُهُ الْعَبْدُ هَهُنَا إِلَّا دُخُولَ الْوَقْتِ فَتَبَيَّنَ أَنَّ الْوُجُوبَ يَثْبُتُ بِدُخُولِ الْوَقْتِ وَلِأَنَّ الْوُجُوبَ ثَابِتٌ عَلَى مَنْ لَا يَتَنَاوَلُهُ الْخِطَابُ كَالنِّسَاءِ وَالْمَعْنَى عَلَيْهِ وَلَا وَجُوبَ قَبْلَ الْوَقْتِ فَكَانَ ثَابِتًا بِدُخُولِ الْوَقْتِ -

ترجمہ

نفل، احکام شرعیہ اپنے اسباب کے ساتھ متعلق ہوتے ہیں کیونکہ وجوب ہم سے غائب ہے پس ایسی علامات کا ہونا ضروری ہے جس سے بندہ حکم کے وجوب کو پہچان جائے اور اسی اعتبار سے احکام کو اسباب کی طرف مضاف کیا جاتا ہے پس وجوب صلوٰۃ کا سبب وقت ہے دلیل یہ ہے کہ اداۃ صلوٰۃ کا خطاب دخول وقت سے پہلے متوجہ نہیں ہوگا وہ دخول وقت کے بعد متوجہ ہوگا اور خطاب، وجوب ادا کو ثابت کرنے والا ہے اور بندہ کو بتلانے والا ہے کہ سبب وجوب اس سے پہلے ہے اور یہ ایسا ہے جیسے ہمارا قول اَوْ تَمَنَّ الْمَيْبَعِ اور اَوْ نَفَقَةَ الْمَنْكُوحَةِ اور یہاں دخول کے علاوہ کوئی ایسی چیز موجود نہیں ہے جو بندے کو نفس وجوب بتلاوے پس ظاہر ہو گیا کہ وجوب دخول وقت سے ثابت ہوگا اور اس لئے کہ وجوب ان لوگوں پر بھی ثابت ہے جن کو خطاب شامل نہیں ہے جیسے سویا ہو اور بے ہوش، حال یہ ہے کہ وقت سے پہلے وجوب نہیں ہے پس دخول وقت سے ثابت ہوگا۔

تشریح

مصنف فرماتے ہیں کہ وہ احکام جو دلائل اربعہ سے ثابت ہیں وہ سب اسباب کیساتھ متعلق ہیں یعنی ان کے لئے اسباب کی ضرورت ہے کیونکہ احکام حقیقت میں اللہ تعالیٰ کے واجب کرنے سے واجب ہوتے ہیں اور اللہ تعالیٰ کا نماز وغیرہ احکام کو واجب کرنا ہماری نظروں سے اوجھل ہے ہمیں معلوم نہیں کہ ان احکام کا وجوب دن میں ہوا ہے یا رات میں اور جب ایسا ہے تو ایک ایسی علامت کا پایا جانا ضروری ہے جس سے بندے کو حکم کا واجب ہونا معلوم ہو جائے اسی وجہ سے کہ وجوب ہماری نظروں سے اوجھل ہے احکام اسباب کی طرف منسوب ہوتے ہیں چنانچہ وجوب صلوٰۃ کا سبب وقت ہے یہ خیال رہے کہ وجوب کی دو قسمیں ہیں ایک نفس وجوب دوم وجوب اداء۔ نفس وجوب کا سبب وقت ہے اور وجوب اداء کا سبب باری تعالیٰ کا خطاب ہے۔ الحاصل نفس وجوب صلوٰۃ کا سبب وقت ہے اور دلیل اس کی یہ ہے کہ اداء صلوٰۃ کے سلسلہ میں باری تعالیٰ کا خطاب دخول وقت سے پہلے متوجہ نہیں ہوتا ہے بلکہ وہ دخول وقت کے بعد متوجہ ہوتا ہے کیونکہ باری تعالیٰ نے فرمایا ہے اَقِمِ الصَّلَاةَ لَدُلُوكِ الشَّمْسِ اس آیت میں دلوک صورت میں ترجمہ ہوگا سورج ڈھلنے کے لئے ہے۔ پہلی صورت میں ترجمہ ہوگا نماز ادا کر دو اس لئے کہ سورج ڈھل گیا۔ دوسری صورت میں ترجمہ ہوگا سورج ڈھلنے کے وقت نماز ادا کر دو۔ دونوں ترجموں سے ثابت ہو گیا کہ ظہر کی نماز سورج ڈھلنے کے بعد ادا کی جائیگی۔ الحاصل باری تعالیٰ کا خطاب دخول وقت کے بعد ہی متوجہ ہوتا ہے پہلے متوجہ نہیں ہوتا ہے۔

والخطاب مثبت الٰہ سے ایک سوال کا جواب ہے، وہ یہ کہ جب نفس وجوب سبب یعنی وقت سے ثابت ہو گیا تو خطاب کا کیا فائدہ ہے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ خطاب باری وجوب اداء کو ثابت کرنا الٰہ ہے اور بندے کو یہ بتلانے والا ہے کہ سبب وجوب، وجوب اداء سے پہلے مستحق ہو گیا ہے اور یہ دونوں وجوب الگ الگ ہیں کیونکہ نفس وجوب سبب یعنی وقت سے ثابت ہوتا ہے اور خطاب امر سے ثابت ہوتا ہے اور سبب غیر امر ہے پس جب سبب اور امر دونوں الگ الگ ہیں تو ان دونوں سے ثابت ہونے والے وجوب بھی الگ الگ ہوں گے۔

اور خطاب باری کی مثال ایسی ہے جیسے کسی نے مشتری سے کہا اِذْ تَمَنَّ الْمُبِيعُ بِاشْتُرِهِ کہا اِذْ تَفَقَّتَا الْمُنْكَوْحَةَ کیونکہ من کا نفس وجوب عقد بیع سے اور نفقہ کا نفس وجوب نکاح سے ہو جاتا ہے اور ان دونوں کا وجوب اداء مطالبہ سے ثابت ہوتا ہے، پس جس طرح مطالبہ من اور نفقہ کے وجوب اداء کو ثابت کرنا الٰہ ہے اسی طرح باری تعالیٰ کا خطاب نماز کے وجوب اداء کو ثابت کرنے والا ہے اور یہاں دخول وقت کے علاوہ کوئی ایسی چیز نہیں ہے جو بندے کو نماز کے نفس وجوب کا علم کر دے اور جب ایسا ہے تو یہ بات ثابت ہو گئی کہ نفس وجوب دخول وقت سے ثابت ہوتا ہے۔ وقت کے سبب صلوٰۃ ہونے کی دوسری دلیل یہ ہے کہ نماز کا نفس وجوب ان لوگوں پر بھی ثابت ہو جاتا ہے جن کو خطاب باری شامل نہیں ہوتا ہے جیسے سویا ہوا آدمی اور بے ہوش آدمی۔ اور یہ بات مسلم ہے کہ وقت سے پہلے وجوب ثابت نہیں ہوتا ہے اور جب وقت سے پہلے وجوب ثابت نہیں ہوتا تو دخول وقت سے وجوب ثابت ہو گا۔

وَبِهَذَا أَظْهَرَ أَنَّ الْجُزْءَ الْأَوَّلَ سَبَبٌ لِلْوَجوبِ ثُمَّ بَعْدَ ذَلِكَ طَرِيقَانِ أَحَدُهُمَا نَقَلَ
السَّبَبِيَّةَ مِنَ الْجُزْءِ الْأَوَّلِ إِلَى الثَّانِي إِذَا لَمْ يُؤَدِّ فِي الْجُزْءِ الْأَوَّلِ ثُمَّ إِلَى الثَّلَاثِ وَالرَّابِعِ
إِلَى أَنْ يَنْتَهِيَ إِلَى آخِرِ الرَّقْتِ فَيَنْقَرِرَ الرَّجُوبُ حِينَئِذٍ وَيُعْتَبَرُ حَالَ الْعَبْدِ فِي ذَلِكَ الْجُزْءِ
وَيُعْتَبَرُ صِلَةُ ذَلِكَ الْجُزْءِ وَبَيَانُ اعْتِبَارِ حَالَ الْعَبْدِ فِيهِ أَنَّهُ لَوْ كَانَ صَيًّا فِي أَوَّلِ الرَّقْتِ
بِالْبُغَا فِي ذَلِكَ الْجُزْءِ أَوْ كَانَ كَافِرًا فِي أَوَّلِ الرَّقْتِ مُسْلِمًا فِي ذَلِكَ الْجُزْءِ أَوْ كَانَتْ حَائِضًا
أَوْ نَفْسَاءً فِي أَوَّلِ الرَّقْتِ طَاهِرَةً فِي ذَلِكَ الْجُزْءِ وَحَبَّتِ الصَّلَاةُ وَعَلَى هَذَا جَمِيعُ
صُورِ حَدُوثِ الْأَهْلِيَّةِ فِي أَجْرِ الرَّقْتِ وَعَلَى الْعَكْسِ بِأَنْ يَحْدُثَ حَيْضٌ أَوْ نِفَاسٌ أَوْ
جُنُونٌ مُسْتَوْعِبٌ أَوْ عَمَاءٌ مُمْتَدِّ فِي ذَلِكَ الْجُزْءِ سَقَطَتْ عَنْهُ الصَّلَاةُ وَلَوْ كَانَ
مُسَافِرًا فِي أَوَّلِ الرَّقْتِ مُقِيمًا فِي أَجْرِهِ يُصَلِّي أَرْبَعًا وَلَوْ كَانَ مُقِيمًا فِي أَوَّلِ الرَّقْتِ
مُسَافِرًا فِي أَجْرِهِ يُصَلِّي سَرَكَعَتَيْنِ -

ترجمہ

اور اس سے ظاہر ہوا کہ جزء اول وجوب کا سبب ہے پھر اس کے بعد دو طریقے ہیں ان دونوں میں سے ایک جز اول
سے جز ثانی کی طرف سببیت کا منتقل ہونا جب جزء اول میں ادا نہ کیا ہو۔ پھر ثالث اور رابع کی طرف یہاں تک کہ آخر وقت
تک پہنچی ہو جائے پس اس وقت وجوب متقرر ہو جائیگا اور اس جز میں بندے کے حال کا اعتبار کیا جائیگا اور اس جز کی صفت
کا اعتبار کیا جائیگا، اور اس جز میں بندے کے حال کے اعتبار کی تفصیل یہ ہے کہ اگر اول وقت میں بوجہ تھکا اور اس جز میں
بالغ ہو گیا یا اول وقت میں کافر تھا اس جز میں مسلمان ہو گیا یا اول وقت میں حیض والی یا نفاس والی تھی اس جز میں پاک
ہو گئی تو نماز واجب ہو جائے گی۔ اور اسی پر آخر وقت میں اہلیت پیدا ہونے کی تمام صورتوں کو قیاس کیا جائیگا۔ اور اس کے
برعکس بایں طور کہ اس جز میں حیض یا نفاس آگیا یا ایک دن رات سے زائد جنون یا بیہوشی میں مبتلا ہو گیا تو اس سے نماز
ساقط ہو جائے گی اور اگر اول وقت میں مسافر تھا آخر وقت میں مقیم ہو گیا تو چار رکعتیں پڑھیں گے اور اگر اول وقت میں مقیم
تھا آخر وقت میں مسافر ہو گیا تو دو رکعت پڑھیں گے۔

تشریح

مصنف فرماتے ہیں کہ ہم نے تو یہ ذکر کیا ہے کہ وجوب دخول وقت سے ثابت ہوتا ہے اس سے یہ بات ظاہر
ہو گئی کہ وقت کا جز اول وجوب کا سبب ہے اس لئے کہ کل وقت پر وجوب موقوف نہیں ہو سکتا کیونکہ اگر کل وقت
پر وجوب موقوف کیا گیا تو وجوب وقت گزرنے کے بعد ثابت ہوگا اور جب وجوب وقت گزرنے کے بعد ثابت ہوگا تو نماز کا
وقت میں ادا کرنا درست نہ ہوگا اس لئے کہ اس صورت میں مسبب (نماز) کا سبب (وقت) پر مقدم ہونا لازم آئیگا حالانکہ
یہ ناجائز ہے، الحاصل وجوب کل وقت پر موقوف نہیں ہے اور جب وجوب کل وقت پر موقوف نہیں ہے تو وجوب کا سبب

ایک جز ہوگا، اب رہا یہ سوال کہ وہ کونسا جز ہوگا، تو ہم کہتے ہیں کہ جز اول چونکہ تمام اجزا پر مقدم بھی ہے اور بعد والے اجزاء معدوم ہونے کی وجہ سے اس کے مزاج بھی نہیں ہیں اس لئے جز اول ہی و تہب صلاۃ کا سبب ہوگا پھر اس کے بعد جز اول و تہب کا سبب ہے، دو طریقے ہیں ایک تو یہ کہ سببیت جز اول سے جز ثانی کی طرف منتقل ہو جائے اور جز ثانی سے جز ثالث کی طرف، جز ثالث سے رابع کی طرف منتقل ہو جائے یہاں تک کہ آخر وقت تک پہنچ جائے اور آخر وقت میں و تہب ثابت ہو جائے اور اس آخری جز میں بندے کے حال کا بھی اعتبار ہوگا، اور کمال و نقصان کے اعتبار سے اس آخری جز کا بھی اعتبار ہوگا، بندے کے حال کے اعتبار کرنے کی تفصیل یہ ہے کہ اگر اول وقت میں کوئی شخص نابالغ تھا اور آخر وقت میں بالغ ہو گیا یا اول وقت میں کوئی شخص کافر تھا اور آخر وقت میں مسلمان ہو گیا، یا اول وقت میں کوئی عورت حیض یا نفاس میں مبتلا تھی اور آخر وقت میں پاک ہو گئی تو ان تمام صورتوں میں آخر وقت میں چونکہ اہلیت صلاۃ پائی گئی اس لئے نماز واجب ہو جائے گی اسی پر اہلیت کے پیدا ہونے کی تمام صورتوں کو قیاس کیا جائیگا۔ اس کے برعکس میں بھی آخر وقت کا اعتبار ہوگا چنانچہ اگر کوئی عورت اول وقت میں پاک ہے اور آخر وقت میں حیض آگیا یا نفاس آگیا، اسی طرح اگر کوئی شخص اول وقت میں باشعور ہو اور آخر وقت میں مجنون ہو گیا یا اس پر بے ہوشی طاری ہو گئی تو اس سے نماز ساقط ہو جائے گی۔ خلاصہ یہ کہ آخر وقت میں اگر نماز کی اہلیت ہوگی تو نماز واجب ہوگی ورنہ نہیں، اسی طرح اگر کوئی شخص اول وقت میں مسافر ہو اور آخر وقت میں مقیم ہو جائے تو یہ شخص بغیر قصر کے چار رکعات پڑھیں گا اور اگر اول وقت میں مقیم ہو اور آخر وقت میں مسافر ہو جائے تو یہ شخص قصر کرے گا یعنی دو رکعت پڑھنا ضروری ہوگا۔

وَبَيَانَ إِعْتِبَارِ صِفَةِ ذَلِكَ الْجُزْءِ أَنَّ ذَلِكَ الْجُزْءَ إِذَا كَانَ كَامِلًا فَتَقَرَّرَتْ الْوُضُوءُ كَامِلَةً فَلَا يَخْرُجُ عَنِ الْعَهْدَةِ بِأَدَائِهَا فِي الْأَوْقَاتِ الْمَكْرُوهَةِ وَمِثَالُهُ فِيمَا يُقَالُ إِنَّ اجْتِرَ الْوَقْتِ فِي الْفَجْرِ كَامِلٌ وَإِنَّهُ لَا يَصِيرُ الْوَقْتُ فَاسِدًا بِطُلُوعِ الشَّمْسِ وَذَلِكَ بَعْدَ خُرُوجِ الْوَقْتِ فَيَتَقَرَّرُ الْوَاجِبُ بِوَصْفِ الْكَمَالِ فَإِذَا طَلَعَ الشَّمْسُ فِي أَثْنَاءِ الصَّلَاةِ بَطَلَ الْفَرْضُ لِأَنَّهُ لَا يَكُونُ إِتْمَامَ الصَّلَاةِ إِلَّا بِوَصْفِ النِّقْصَانِ بِإِعْتِبَارِ الْوَقْتِ وَلَوْ كَانَ ذَلِكَ الْجُزْءُ نَاقِصًا كَمَا فِي صَلَاةِ الْعَصْرِ فَإِنَّ اجْتِرَ الْوَقْتِ وَقْتُ اجْتِرَارِ الشَّمْسِ وَالْوَقْتُ عِنْدَهُ فَاسِدٌ فَتَقَرَّرَتْ الْوُضُوءُ بِصِفَةِ النِّقْصَانِ وَلِهَذَا وَجِبَ الْقَوْلُ بِالْجَوَازِ عِنْدَهُ مَعَ فُسَادِ الْوَقْتِ -

ترجمہ

اور اس جز کی صفت کے اعتبار سے تفصیل یہ ہے کہ یہ جز اگر کامل ہے تو فریضہ کامل ثابت ہوگا پس بندہ اوقات مکروہ میں اس کو ادا کر کے ذمہ داری سے نہیں نکلیگا، اور اس کی مثال اس صورت میں ہے کہ کہا جاتا ہے کہ فجر میں آخر وقت کامل ہے اور طلوع آفتاب سے فاسد ہو جائیگا اور یہ فساد خروج وقت کے بعد ہے پس واجب وصف کمال کیسا تھ

ثابت ہوگا لہذا جب نماز کے دوران آفتاب طلوع ہو گیا تو فرض باطل ہو جائیگا کیونکہ نماز کا پورا کرنا ممکن نہیں ہے مگر وقت کے اعتبار سے وصف نقصان کیسا تھے۔ اور اگر یہ جز ناقص ہو جیسا کہ صلاۃ عصر میں کیونکہ آخر وقت احرام شمس کا وقت ہے اور وقت، اس وقت فاسد ہے، پس فریضہ صفت نقصان کے ساتھ ثابت ہوگا۔ اسی وجہ سے احرام شمس کے وقت فساد وقت کے باوجود جواز کا قائل ہونا واجب ہوا۔

تشریح

مصنف فرماتے ہیں کہ وقت آخری صفت کے اعتبار کرنے کا مطلب یہ ہے کہ جز آخر اگر کامل ہے تو فریضہ بھی کامل ثابت ہوگا پس اس نماز کو وقت مکروہ میں ادا کرنا صحیح نہ ہوگا یعنی اگر اس نماز کو وقت مکروہ میں ادا کیا گیا تو نماز کی ذمہ داری سے سبکدوش نہ ہوگا۔ مثلاً فجر کی نماز کا آخر وقت کامل ہے لہذا فجر کی نماز کامل ہی واجب ہوگی اور طلوع آفتاب کی وجہ سے وقت فاسد ہو جاتا ہے پس اگر نماز فجر کے دوران آفتاب طلوع ہو گیا تو فرض باطل ہو جائیگا کیونکہ بغیر وصف نقصان کے نماز کو پورا کرنا ممکن نہیں ہے حالانکہ نماز اس پر کامل واجب ہوئی تھی اور کامل فرض، وصف نقصان کے ساتھ ادا کرنے سے چونکہ ادا نہیں ہوتا اس لئے فجر کی نماز وصف نقصان کیساتھ ادا کرنے سے ادا نہ ہوگی۔ اور اگر نماز کا آخر وقت ناقص ہو جیسا کہ عصر کی نماز کا آخر وقت ناقص ہے۔ اور عصر کی نماز کا آخر وقت ناقص اس لئے کہ وہ احرام شمس کا وقت ہے اور احرام کے وقت چونکہ کفار آفتاب کی پستش کرتے ہیں اس لئے وہ وقت فاسد ہے پس اس وقت میں فریضہ صفت نقصان کے ساتھ ثابت ہوگا یعنی اس وقت میں عصر کی نماز ناقص واجب ہوگی اور ناقص فرض، نقصان کیساتھ ادا کرنے سے چونکہ ادا ہو جاتا ہے اسلئے فساد وقت کے باوجود اس وقت میں عصر کی نماز کا ادا کرنا جائز ہوگا۔

وَالصَّلَاةُ عَلَى النَّاسِ أَنْ يَجْعَلَ كُلُّ حِجْرٍ مِنْ أجزَاءِ الوُقُوتِ سَبَبًا لَا عَلَى طَرِيقِ الْإِنْتِقَالِ
فَاتَّ الْقَوْلُ بِهِ قَوْلٌ بِإِبْطَالِ السَّبَبِيَّةِ الثَّابِتَةِ بِالسَّرْعِ وَلَا يَلْزِمُ عَلَى هَذَا انْصَاعُ
الْوَجِبِ فَإِنَّ الْجُزْءَ الثَّانِيَّ إِنَّمَا اثْبَتَ عَيْنٌ مَا أَثْبَتَهُ الْجُزْءُ الْأَوَّلُ فَكَانَ هَذَا مِنْ
بَابِ تَرَادُفِ الْعِلَلِ وَكَثْرَةِ الشُّهُورِ فِي بَابِ الْخُصُومَاتِ -

ترجمہ

اور دوسرا طریقہ یہ ہے کہ وقت کے اجزاء میں سے ہر جز کو مستقل سبب قرار دیا جائے نہ کہ بطریق انتقال اس لئے کہ انتقال سببیت کا قائل ہونا اس سببیت کے ابطال کا قائل ہونا ہے جو شرع سے ثابت ہے اور اس وجہ کی مقدار کا بڑھنا لازم نہیں آئیگا کیونکہ جز ثانی نے بعینہ اس کو ثابت کیا ہے جس کو جز اول نے ثابت کیا ہے پس یہ ترادف علق اور باب خصوصیات میں کثرت شہود کے قبیلہ سے ہوگا۔

تشریح

مصنف کہتے ہیں کہ سببیت کا اعتبار کرنے میں دوسرا طریقہ یہ ہے کہ وقت کے اجزاء میں سے ہر جز مستقل سبب ہو ایسا نہ ہو کہ جز اول سے جز ثانی کی طرف، جز ثانی سے ثالث کی طرف سببیت کو منتقل کیا جائے

کیونکہ انتقال سببیت کا قائل ہوتا اس سببیت کے انتقال کا قائل ہونا ہے جس کو شریعت نے ثابت کیا ہے کیونکہ سببیت جب جز اول سے منتقل ہوگئی تو جز اول سبب ہی نہیں رہیگا حالانکہ شریعت نے اس کو سبب قرار دیا ہے لیکن اس پر یہ اعتراض ہوگا کہ ہر جز کو مستقل سبب قرار دینے سے ایک وقت میں متعدد فرض واجب ہوں گے حالانکہ ایک وقت میں ایک فرض لازم ہوتا ہے نہ کہ متعدد۔ ولایستمر سے مصنف نے اسی کا جواب دیا ہے چنانچہ فرمایا ہے کہ ہر جز کو مستقل سبب قرار دینے سے فرض کا متعدد ہونا لازم نہیں آتا ہے کیونکہ وقت کے جز ثانی نے جس فرض کو ثابت کیا ہے یہ فرض بعینہ وہ ہے جسکو جز اول نے ثابت کیا ہے اور جب ایسا ہے تو تعدد اسباب کے باوجود ایک ہی فرض لازم ہوگا۔ اور یہ ایسا ہوگا جیسا کہ ایک حکم کی بہت سی علتیں ہوں اور کسی مقدم میں بہت سے گواہ ہوں پس جس طرح علتوں کے متعدد ہونے سے حکم کا متعدد ہونا لازم نہیں آتا اور گواہوں کے متعدد ہونے سے واقعات کا متعدد ہونا لازم نہیں آتا اسی طرح اسباب کے متعدد ہونے سے فرضوں کا متعدد ہونا لازم نہیں آئیگا۔

وَسَبَبٌ وَجُوبُ الصَّوْمِ شَهْرٌ لِشَهْرِ الشَّهْرِ لِتَوَجُّهِ الْخِطَابِ عِنْدَ شَهْرِ الشَّهْرِ وَإِضَافَةِ الصَّوْمِ
إِلَيْهِ وَسَبَبٌ وَجُوبُ الزَّكَاةِ مِلْكٌ لِلنِّصَابِ الْمَتَّحِي حَقِيقَةً أَوْ حُكْمًا وَبِاعْتِبَارِ وَجُوبِ السَّبَبِ
جَاءَ التَّعْجِيلُ فِي بَابِ الْأَدَاءِ وَسَبَبٌ وَجُوبُ الْحَجِّ الْبَيْتِ لِإِضَافَتِهِ إِلَى الْبَيْتِ وَعَدَمُ تَكَرُّرِ
الْوُضُوعِ فِي الْعُمْرِ وَعَلَى هَذَا الْوَجْهِ قَبْلَ وَجُوبِ الْأَسْتِطَاعَةِ يُتَوَبَّحُ ذَلِكَ عَنِ حُجَّةِ
الْمَسْأَلَةِ لِوُجُوبِ السَّبَبِ وَبِهِ فَاسْرَقَ آدَاءُ الزَّكَاةِ قَبْلَ وَجُوبِ النِّصَابِ لِعَدَمِ السَّبَبِ -

ترجمہ

اور وجوب صوم کا سبب شہر شہر ہے کیونکہ شہر شہر کی وقت خطاب متوجہ ہوتا ہے اور صوم، شہر کی طرف منسوب ہوتا ہے اور وجوب زکوٰۃ کا سبب نصاب نامی کا مالک ہونے نامی حقیقت ہو یا حکماً ہو، اور وجوب حج کے اعتبار سے باب ادا میں جلدی کرنا جائز ہے اور وجوب حج کا سبب بیت الشرف ہے کیونکہ حج بیت اللہ کی طرف منسوب ہوتا ہے اور عمر میں فریضہ مکرر نہیں ہوتا ہے اور اسی بنا پر اگر کسی نے وجود استطاعت سے پہلے حج کیا تو یہ فریضہ حج کے قائم مقام ہو جائیگا کیونکہ سبب موجود ہے اور اس سے وجود نصاب سے پہلے ادا زکوٰۃ حلاً ہو گیا کیونکہ سبب معدوم ہے۔

تشریح یہ عبارت سبب وجوب الصلوة پر معطوف ہے مطلب یہ ہے کہ وجوب صوم کا سبب شہر شہر رمضان ہے اور دلیل یہ ہے کہ شہر شہر کے وقت باری تعالیٰ کا خطاب متوجہ ہوتا ہے کیونکہ باری تعالیٰ کا ارشاد ہے فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ وَإِنِ احْتَضَرَ مِنَ الشَّهْرِ مِنْكُمْ فاصوموا علیہ وسلم کا ارشاد ہے صَوْمُوا لِرُؤْيَاہِ۔ دوسری بات یہ ہے کہ روزہ شہر رمضان کی طرف منسوب ہوتا ہے چنانچہ کہا جاتا ہے صوم رمضان اور اضافت سببیت کی علامت ہے، اور وجوب زکوٰۃ

کاسب نصاب نامی کا مالک ہونا ہے نصاب خواہ حقیقہ نامی ہو جیسا کہ تجارت کا مال خواہ علمائے نامی ہو جیسا کہ تولان حول کے ذریعہ اور اسی وجود سبب کے اعتبار سے ادائیگی میں جلدی کرنا جائز ہے یعنی نصاب کا مالک ہونے کے بعد اگر تولان حول سے پہلے زکوٰۃ ادا کر دی گئی تو زکوٰۃ ادا ہو جائیگی کیونکہ سبب پایا گیا ہے۔ اور وجوب حج کا سبب بیت اللہ ہے کیونکہ حج بیت اللہ کی طرف مضاف ہوتا ہے اور اضافت سببیت کی علامت ہے، اور بیت اللہ میں چونکہ کھرا نہیں ہے اس لئے عمر میں ایک ہی مرتبہ حج فرض ہوگا اور چونکہ حج کا سبب بیت اللہ ہے اسلئے استقامت سے پہلے ہی اگر کسی نے حج کر لیا تو اس کا فریضہ حج ادا ہو جائے گا کیونکہ حج کا سبب یعنی بیت اللہ موجود ہے اور اگر کسی نے وجود نصاب سے پہلے زکوٰۃ ادا کر دی تو زکوٰۃ ادا نہ ہوگی کیونکہ سبب معدوم ہے۔ الحاصل وجود سبب کے بعد اگر فریضہ ادا کیا گیا تو فرض ادا ہو جائیگا اور اگر وجود سبب سے پہلے ادا کیا گیا تو فریضہ ادا نہ ہوگا۔

وَسَبَبٌ وَجُوبٌ صَدَقَةِ الْفِطْرِ رَأْسٌ يَمُوتُهُ وَيَلْبَى عَلَيْهِ، وَبِاعْتِبَارِ السَّبَبِ يَجُوزُ التَّعَجُّيلُ حَتَّى جَارَ آدَاؤُهَا قَبْلَ يَوْمِ الْفِطْرِ وَ سَبَبٌ وَجُوبٌ الْعَشْرِ الْأَسْرَاضِ النَّامِيَةِ بِحَقِيقَةِ التَّرْبِيعِ وَ سَبَبٌ وَجُوبٌ الْحَرَجِ الْأَسْرَاضِ الصَّالِحَةِ لِلسَّرَاعَةِ فَكَانَتْ نَامِيَةً حُكْمًا وَ سَبَبٌ وَجُوبٌ الْوُضُوءِ الصَّلَاةِ عِنْدَ الْبَعْضِ وَلِهَذَا أَوْجَبَ الْوُضُوءُ عَلَى مَنْ وَجِبَتْ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَلَا وَضُوءَ عَلَى مَنْ لَا صَلَاةَ عَلَيْهِ وَقَالَ الْبَعْضُ سَبَبٌ وَجُوبِهِ الْهَدْتُ وَوَجُوبُ الصَّلَاةِ شَرْطٌ وَقَدْ رَوَى عَنْ مُحَمَّدٍ ذَلِكَ نَصًا وَوَجُوبُ الْفُتْلِ الْحَنِصِ وَالنِّفَاسِ وَالْجَنَابَةِ۔

ترجمہ

اور صدقۃ الفطر کے وجوب کا سبب ایسا رأس ہے جس کی وہ مؤنت برداشت کرتا ہے اور جس کا دلی ہے اور سبب کے اعتبار سے تعجیل جائز ہے حتیٰ کہ یوم فطر سے پہلے اس کا ادا کرنا جائز ہے اور وجوب عشر کا سبب وہ زمین ہے جو حقیقہ پیداوار سے نامی ہو اور وجوب خرما کا سبب وہ زمین ہے جو زراعت کی صلاحیت رکھتی ہو پس وہ علمائے نامی ہو۔ اور وجوب وضو کا سبب بعض کے نزدیک نماز ہے اسی وجہ سے وضو اس شخص پر واجب ہوگا جس پر نماز واجب ہوگی اور اس پر وضو واجب نہیں ہوگا جس پر نماز واجب نہیں ہے اور بعض نے کہا کہ وضو واجب ہونے کا سبب حدث ہے اور وجوب صلاۃ شرط ہے اور یہ امام محمد سے صراحت مروی ہے اور وجوب غسل کا سبب حیض، نفاس اور جنابت ہے۔

تشریح

مصنف فرماتے ہیں کہ صدقۃ الفطر واجب ہونے کا سبب ایسا رأس ہے جس کی وہ مؤنت برداشت کرتا ہو یعنی اس کے اخراجات برداشت کرتا ہو اور اس کا دلی ہو۔ چونکہ صدقۃ الفطر واجب ہونے کا سبب رأس ہے اس لئے اگر یوم فطر سے پہلے فطرہ ادا کر دیا گیا تو ادا ہو جائیگا کیونکہ سبب یعنی رأس موجود ہے۔ اور وجوب عشر کا سبب وہ زمین ہے جو حقیقہ پیداوار کی وجہ سے نامی ہو اور وجوب خرما کا سبب وہ زمین ہے جو زراعت کی

صلاحیت رکھتی ہوگی وہ زمین حکماً نامی ہوگی، اور وجوب وضو کا سبب بعض کے نزدیک تو نماز ہے یہ ہی وجہ ہے کہ وضو اس پر واجب ہوتا ہے جس پر نماز واجب ہوگی اور جس پر نماز واجب نہیں ہوتی اس پر وضو واجب نہیں ہوتا جیسے حالفنہ کہ اس پر نماز واجب نہیں ہوتی لہذا اس پر وضو بھی واجب نہ ہوگا۔ بعض کہتے ہیں کہ وضو واجب ہونے کا سبب حدت ہے اور وجوب صلاۃ شرط ہے، حضرت امام محمد نے یہ بات صراحتاً مردی ہے مگر یہ قول درست نہیں ہے کیونکہ سبب وہ ہوتا ہے جس کی طرف حکم مفسی ہو اور حدت چونکہ مزمل طہارت ہے اس لئے وضو حدت کی طرف مفسی نہیں ہوگا اور جب وضو حدت کی طرف مفسی نہیں ہے تو حدت وضو کا سبب کیسے ہوگا؟ اور غسل واجب ہونے کا سبب حیض، انفاہ اور جنابت ہے کیوں کہ غسل کو ان چیزوں کی طرف مضاف کرنے کہا جاتا ہے غسل حیض، غسل نفاس، غسل جنابت۔

فَقَالَ الْقَاضِي الْأَمَامُ أَبُو زَيْدٍ الْمَوَانِعُ أَرْبَعَةٌ أَقْسَامٍ مَانِعٌ يَمْنَعُ اِنْعِقَادَ الْعِلَّةِ
فَصْلٌ وَمَانِعٌ يَمْنَعُ تَمَامَهَا وَمَانِعٌ يَمْنَعُ اِبْتِدَاءَ الْحُكْمِ وَمَانِعٌ يَمْنَعُ دَرَامَةَ نَظِيرِ الْأَوَّلِ
 يَنْبَغُ الْحَرَمِ وَالْمَيْتَةِ وَالذَّمِّ فَإِنَّ عَدَمَ الْمَجْلِيَّةِ يَمْنَعُ اِنْعِقَادَ النَّصْرِفِ عِلَّةً لِإِفَادَةِ الْحُكْمِ
 وَعَلَى هَذَا سَائِرُ التَّعْلِيقَاتِ عِنْدَنَا فَإِنَّ التَّعْلِيقَ يَمْنَعُ اِنْعِقَادَ النَّصْرِفِ عِلَّةً قَبْلَ وَجُودِ
 الشَّرْطِ عَلَى مَا ذَكَرْنَاهُ وَلِهَذَا لَوْ حَلَفَ لَا يُطَلِّقُ امْرَأَتَهُ فَعَلَّقَ طَلَّاقَ امْرَأَتِهِ بِدُخُولِ الْمَدَائِرِ
 لَا يَجُنُّثُ -

ترجمہ | قاضی امام ابو زید نے کہا مواقع چار قسم کے ہیں ایک مانع جو انعقادِ علت کو منع کرتا ہو اور ایک مانع جو تمام علت کو منع کرتا ہو اور ایک مانع جو ابتداءِ حکم کو منع کرتا ہو اور ایک مانع جو دوامِ حکم کو منع کرتا ہو۔ اول کی نظیر آزاد مرد اور خون کی بیع کیونکہ عمل کا نہ ہونا اس بات کو منع کرتا ہے کہ تصرفِ بیع افادہ حکم کیلئے علت بنکر منعقد ہو اور سہارے نزدیک اسی اول پر تمام تعلیقات ہیں اس لئے کہ تعلیق وجودِ شرط سے پہلے تصرفِ بیع کے علت بنکر منعقد ہونے کو منع کرتا ہے اسی بنا پر جو ہم نے ذکر کیا ہے اسی وجہ سے اگر کسی نے قسم کھائی کہ وہ اپنی بیوی کو طلاق نہیں دیکھا پھر اپنی بیوی کی طلاق کو دخولِ دار پر معلق کر دیا تو حانت نہیں ہوگا۔

تشریح | مصنف قاضی امام ابو زید کے حوالے سے فرماتے ہیں کہ مواقع چار طرح کے ہوتے ہیں ایک تو ایسا مانع جو علت کے منعقد ہونے کو روک دے اور ایک ایسا مانع جو علت کے تمام ہونے کو روک دے اور ایک ایسا مانع جو ابتداءِ حکم کو روک دے اور ایک وہ جو حکم کو دوام کے دوام کو روک دے۔ بعض حضرات نے کہا ہے کہ مواقع پانچ ہیں چار تو وہ جو ذکر کئے گئے اور پانچواں وہ جو تمام حکم کو روک دے جیسے خیاب رویت۔ بعض نے کہا ہے کہ مواقع چھ ہیں پانچ تو وہ جو ذکر کئے گئے اور چھٹا وہ جو دوامِ علت کو روک دے۔ لیکن اگر آپ غور کریں تو معلوم ہو جائیگا کہ یہ قسم رابع میں داخل ہے۔ الحاصل مصنف نے چار مواقع ذکر کئے ہیں، اول کی نظیر آزاد، مردار اور خون کی بیع ہے۔ آپ اس طرح سمجھئے کہ بیعِ علت ہے اور مالک

حکم ہے، یعنی بیع کے منقذ ہونے کے بعد مشتری کیلئے ملک ثابت ہونی چاہئے لیکن آزاد، مردار اور خون مال نہ ہونے کی وجہ سے محل بیع نہیں ہیں پس ان کا محل بیع نہ ہونا ان چیزوں کی بیع کو علت ملک بننے سے روکتا ہے یعنی ان چیزوں کی بیع مفید ملک نہیں ہوگی اسی طرح ہمارے نزدیک تمام تعلیقات انعقاد علت کے لئے مانع ہیں یعنی ہمارے نزدیک تعلیق بالشرط وجود شرط سے پہلے کا عدم ہوتی ہے چنانچہ اگر کسی نے اپنی بیوی سے کہا ان دخلت الدار فانت طالق تو تعلیق یعنی ان دخلت الدار وجود شرط سے پہلے اتہ طالق کے علت ہونے کیلئے مانع ہوگی۔ اسی وجہ سے اگر کسی نے قسم کھانی کہ وہ اپنی بیوی کو طلاق نہیں دیکھا پھر اس نے اپنی بیوی کی طلاق کو دخول دار میں ملحق کر دیا تو حاث نہیں ہوگا کیونکہ دخول ار سے پہلے طلاق دینا مستحق نہیں ہوگا۔

وَمِثَالُ الشَّافِي هَلَاكُ النَّصَابِ فِي انْتِزَاعِ الْخَوْلِ وَامْتِنَاعِ أَحَدِ الشَّاهِدِينَ عَنِ الشَّهَادَةِ وَرَدُّ مَشْطَلِ الْعَقْدِ۔

ترجمہ اور شافعی کی مثال درمیان سال میں نصاب کا ہلاک ہونا ہے اور احد الشاہدین کا شہادت سے رکن ہے اور عقد کے ایک جز کو رد کرنا ہے۔

تشریح دوسری قسم کے مانع کی مثال درمیان سال میں نصاب کا ہلاک ہونا ہے کیونکہ نصاب وجوب زکوٰۃ کی علت ہے۔ لیکن یہ علت اس وقت مکمل ہوگی جب مال پر حولان تول ہو جائے یہ ہی وجہ ہے کہ حولان تول سے پہلے زکوٰۃ ادا کرنے کا مطالبہ نہیں کیا جائیگا۔ پس درمیان سال میں اگر نصاب ہو گیا تو تمام علت کے لئے مانع ہوگا، یعنی نصاب کے درمیان سال میں ہلاک ہونے کی وجہ سے علت مکمل نہیں ہوگی چنانچہ اس صورت میں زکوٰۃ بھی ساقط ہو جاتی ہے۔ اسی طرح دو آدمیوں کی گواہی علت تامہ ہے لیکن اگر ایک گواہ نے گواہی دیدی اور دوسرا گواہ دینے سے رک گیا تو علت تمام نہ ہوگی یعنی ایک گواہ کا گواہی سے رکن تمام علت کے لئے مانع ہے، اسی طرح عقد بیع اور عقد نکاح میں ایجاب و قبول علت تامہ ہیں اب اگر ایجاب پایا گیا اور قبول نہ پایا گیا تو یہ علت تامہ نہیں ہوگی یعنی ایجاب و قبول میں سے ایک کا نہ پایا جانا تمام علت کے لئے مانع ہے۔

وَمِثَالُ الثَّلَاثِ الْبَيْعِ بِشَرْطِ الْخِيَارِ وَبَقَاءِ الْوَقْتِ فِي حَقِّ صَاحِبِ الْعُدْمِ۔

ترجمہ انات کی مثال بیع بشرط الخیار ہے اور صاحب عذر کے حق میں وقت کا باقی رہنا ہے۔

تشریح تیسرے مانع کی مثال یعنی اس مانع کی مثال جو ابتدا و حکم کو روک دیتا ہے بیع بشرط الخیار ہے کیونکہ علت یعنی بیع (ایجاب و قبول) محل بیع میں موجود ہے مگر خیار کی وجہ سے شرعاً ملک ثابت نہیں ہوگی پس شرط خیار ایسا مانع ہوا جو ابتدا و حکم یعنی ثبوت ملک للمشتري کو روکتا ہے۔ دوسری مثال معذور کے حق میں وقت کا باقی رہنا ہے، مسئلہ یہ ہے کہ معذور مثلاً مسلسل بول کا مرض وقت کے لئے وضو کرتا ہے اور اس کا یہ وضو آخر وقت تک باقی رہتا ہے اگرچہ اسکا عذر یعنی

پیشاب کا قطرہ چکنا چار ماہیں باوجودیکہ نقض ہنوی علت یعنی پیشاب کے قطرہ کا نکلنا موجود ہے لیکن وقت کا باقی رہنا نقض وضو کے حکم کو روکتا ہے۔

وَمِثَالُ الذَّابِحِ خِيَارِ الْبُلُوغِ وَالْعِثْقِ وَالشَّرْوِيَةِ وَعَدَمِ الْكِفَاءَةِ وَالْإِنْدِ مَالٍ فِي
بَابِ الْجَرَاحَاتِ عَلَى هَذَا الْأَصْلِ-

ترجمہ اور جو سچے مانع کی مثال خیار بلوغ، خیار عثق، خیار رویت، عدم کفارت اور باب جراحت میں زخم کا اچھا ہونا اسی اصل پر ہے۔

تشریح اور جو سچے مانع یعنی وہ مانع جو دوام حکم کو روکتا ہے اس کی مثال خیار بلوغ اور خیار عثق اور خیار رویت اور عدم کفارت اور زخم کا مندمل ہونا ہے یعنی اگر صغیر اور صغیرہ کا باب وادائے علاوہ نے نکاح کیا تو وہ نکاح ثابت ہو جائیگا مگر مانع ہوتے ہی وہ اس نکاح کو فسخ کر سکتے ہیں پس بلوغ اس نکاح کے دائمی ہونے کیلئے مانع ہے اسی طرح اگر مولیٰ نے باندی کا نکاح کر دیا تو وہ نکاح منع ہو جائیگا لیکن آزاد ہونے کے بعد اس کو خیار فسخ حاصل ہوگا پس خیار عثق اس نکاح کے دوام کیلئے مانع ہوگا اسی طرح اگر مشتری نے بیع کو دیکھے بغیر خرید لیا تو اس بیع سے مشتری کیلئے ملک ثابت ہو جائیگی مگر دیکھنے کے بعد مشتری کو خیار رویت کے تحت بیع کو فسخ کرنے کا حق حاصل ہوگا پس یہ خیار رویت حکم بیع کے دائمی ہونے کیلئے مانع ہوگا۔ اسی طرح اگر بالغہ لڑکی نے غیر کفو میں نکاح کر لیا تو اولیاء کو حق فسخ حاصل ہوگا۔ پس یہ عدم کفارت دوام حکم کیلئے مانع ہے۔ اسی طرح اگر کسی نے کسی کو زخم لگا دیا اور پھر وہ زخم اس طرح اچھا ہو گیا کہ اس کا اثر باقی نہیں رہا تو زخم لگانے والے پر دیت واجب نہ ہوگی پس زخم کا اچھا ہونا بھی دوام حکم کیلئے مانع ہوگا۔

وَهَذَا عَلَى اِعْتِبَارِ جَوَائِزِ تَخْصِيصِ الْعِلَّةِ الشَّرْعِيَّةِ فَأَمَّا عَلَى قَوْلِ مَنْ لَا يَقُولُ بِجَوَائِزِ
تَخْصِيصِ الْعِلَّةِ فَالْمَانِعُ عِنْدَهُ ثَلَاثَةٌ أَتَسَامِرُ مَانِعٌ يَمْنَعُ اِبْتِدَاءَ الْعِلَّةِ وَمَانِعٌ يَمْنَعُ تَمَامَهَا
وَمَا يَمْنَعُ دَوَامَ الْحُكْمِ وَأَمَّا عِنْدَ تَمَامِ الْعِلَّةِ فَيَثْبُتُ الْحُكْمُ لَا مَحَالَةَ وَعَلَى هَذَا جَلُّ
مَا حَبَلَهُ الْفَرِيقُ الْأَوَّلُ مَا يَنْبَغِي لِبُتُوتِ الْحُكْمِ حَبَلَهُ الْفَرِيقُ الثَّانِي مَا يَنْبَغِي لِتَمَامِ الْعِلَّةِ وَعَلَى
هَذَا الْأَصْلِ يَدْرُسُ الْكَلَامُ بَيْنَ الْفَرِيقَيْنِ -

ترجمہ اور یہ علت شرعیہ کی تخصیص کے جواز کے اعتبار پر ہے اور بہر حال ان لوگوں کے قول پر جو تخصیص علت کے جواز کے قائل نہیں ہیں پس ان کے نزدیک مانع تین ہیں ایک مانع جو ابتداء علت کو روکتا ہے اور ایک مانع جو تمام علت کو روکتا ہے اور ایک جو دوام حکم کو روکتا ہے اور بہر حال تمام علت کے وقت سو حکم لامحالہ ثابت ہوگا اور اس تقسیم

پر ہر وہ جس کو فریق اول نے ثبوت حکم کے لئے مانع بنایا ہے فریق ثانی نے اس کو تمام علت کے لئے مانع بنایا ہے اور اسکی اصل پر فریقین کے درمیان کلام دائر ہوگا۔

تشریح مصنف فرماتے ہیں کہ موانع کی چار قسمیں ان حضرات کے نزدیک ہیں جو تخصیص علت کے جواز کے قائل ہیں یعنی جو اس کے قائل ہیں کہ ایسا ہو سکتا ہے کہ علت تو باقی جائے مگر حکم نہ پایا جائے جیسا کہ امام کرخی اور مشائخ عراق اسی کے قائل ہیں۔ لیکن جو حضرات تخصیص علت کے جواز کے قائل نہیں ہیں ان کے نزدیک مانع کی تین قسمیں ہیں ایک وہ مانع جو ابتداء علت کو روکتا ہے دوسرا وہ مانع جو تمام علت کو روکتا ہے تیسرے وہ مانع جو دوام حکم کو روکتا ہے۔ رہی یہ قسم کہ مانع ابتداء حکم کو روکتا ہے سو یہ جائز نہیں ہے کیونکہ جب تمام علت موجود ہے تو حکم کا پایا جانا ضروری ہے اس لئے کہ علت موجود ہو اور حکم موجود نہ ہو یہ صورت جائز نہیں ہے۔ مصنف کہتے ہیں کہ جس کو فریق اول نے ثبوت حکم کیلئے مانع بنایا ہے فریق ثانی نے اس کو تمام علت کیلئے مانع بنایا ہے، اسی اصول پر فریقین کے درمیان کلام دائر ہوگا۔

فصل الْفَرْضُ لَفَنَّهُ هُوَ التَّقْدِيرُ وَمَعْرُوضَاتُ الشَّرْعِ مَقَدَّرَاتُهُ بِحَيْثُ لَا يَحْتَمِلُ الزِّيَادَةَ وَالنَّقْصَانَ وَفِي الشَّرْعِ مَا ثَبَتَ بِدَلِيلٍ قَطْعِيٍّ لَا شَبَهَةَ فِيهِ رَحْمَةً لِّذَوْرِ الْعَمَلِ بِهِ وَالْإِعْتِقَادِ بِهِ۔

ترجمہ فرض لغت میں اندازہ کرنا ہے اور مفروضات شرع شریعت کی اندازہ لگائی ہوئی چیزیں ہیں جو زیادتی اور اور نقصان کا احتمال نہیں رکھتی ہیں اور شریعت میں فرض وہ حکم شرعی ہے جو دلیل قطعی سے ثابت ہو اور اس میں شبہ نہ ہو اور اس کا حکم اس پر عمل اور اعتقاد کا واجب ہونا ہے۔

تشریح عبارات مشرورہ کی چار قسمیں ہیں (۱) فرض (۲) واجب (۳) سنت (۴) نفل۔ لغت میں فرض اندازہ کرنے کو کہتے ہیں چنانچہ مفروضات شرع سے مراد شریعت کی اندازہ کی ہوئی چیزیں ہیں جن میں زیادتی اور کمی کا احتمال نہیں ہوتا۔ باری تعالیٰ نے فرمایا ہے فَنَصَّفَ مَا هَرَصْتُمْ يٰۤاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا قَدْ رَتَمْتُمْ شریعت کی اصطلاح میں فرض اس حکم شرعی کو کہتے ہیں جو ایسی دلیل قطعی سے ثابت ہو جس میں کسی طرح کا شبہ نہ ہو جیسے نماز۔ مقدرات شرعیہ کی چار قسمیں ہیں ایک وہ جس میں کمی زیادتی دونوں نہ ہو سکے جیسے حدود۔ دوم وہ جس میں کمی زیادتی دونوں ممکن ہوں جیسے شریعتی نے فرمایا ہے مَا تَدْرِيْ نَفْسٌ مَاذَا آتٰكَسَيِّبُ عَذَابٍ سوم وہ جس میں زیادتی تو ممکن نہ ہو البتہ کمی ممکن ہو جیسے امام صاحب کے نزدیک خیار شرط۔ چہارم وہ جس میں کمی ممکن نہ ہو البتہ زیادتی ممکن ہو جیسے مدت سفر۔ سنت کہتے ہیں کہ فرض کا حکم یہ ہے کہ اس پر عمل اور اعتقاد دونوں واجب ہوتے ہیں چنانچہ اس کا تارک ذوق ہوگا اور اس کا منکر کافر ہوگا۔

وَالْوَجُوبُ هُوَ السَّقُوطُ بِعَيْنِي مَا يَسْقُطُ عَلَى الْقَدِّ بِإِخْتِيَارٍ مِمَّنْ وَقِيلَ هُوَ مِنَ الْوَجِبَةِ
 وَهُوَ الْأَضْطِرَّاتُ ابْنُ سَبَّحٍ الرَّاجِبُ بِذَلِكَ لِكُونِهِ مُضْطَرًّا بِأَبْنِ الْفَرْضِ وَالنَّفْلِ فَصَاصَ
 فَرْضًا فِي حَقِّ الْعَمَلِ حَتَّى لَا يَجُوزَ تَرْكُهُ وَنَفْلًا فِي حَقِّ الْإِعْتِقَادِ فَلَا يَلْزَمُنَا الْإِعْتِقَادِيَّةُ
 جِزْمًا وَفِي الشَّرْعِ هُوَ مَا ثَبَتَ بِدَلِيلٍ فِيهِ شَبِيهَةٌ كَالْأَيَةِ الْمَوْزُولَةِ وَالصَّحِيحِ مِنَ
 الْأَحَادِ وَحُكْمُنَا مَا ذَكَرْنَا۔

ترجمہ اور وجوب کے معنی سقوط کے ہیں یعنی وہ جو بندے پر بغیر اس کے اختیار کے ساقط ہو جاتا ہے اور کہا گیا ہے کہ وجوب
 وجہ سے ماخوذ ہے یعنی اضطراب نام رکھا گیا واجب کا اس کے ساتھ اس لئے کہ وہ فرض اور نفل کے درمیان متردد ہوتا ہے
 پس عمل کے حق میں فرض ہو گا یہاں تک کہ اس کا ترک جائز نہ ہو گا اور اعتقاد کے حق میں نفل ہو گا پس ہمارے لئے اس پر
 قطعاً اعتقاد کرنا لازم نہ ہو گا۔ اور شریعت میں واجب وہ ہے جو ایسی دلیل سے ثابت ہو جس میں شبہ ہو جیسے آیات مؤولہ
 اور صحیح خبر واحد اور اس کا حکم وہ ہے جو ہم نے ذکر کیا ہے۔

تشریح وجوب کے لغوی معنی دو ہیں ایک سقوط، دوم اضطراب۔ پہلے معنی کے اعتبار سے وجہ تسمیہ یہ ہے کہ واجب
 بندے پر اس کے اختیار کے بغیر ساقط ہوتا ہے یعنی طاری ہوتا ہے حتیٰ کہ وہ اس بات کا محتاج ہوتا ہے کہ اپنے
 ذمہ کو فارغ کرے۔ دوسرے معنی کے اعتبار سے وجہ تسمیہ یہ ہے کہ واجب فرض اور نفل کے درمیان مضطرب اور متردد
 ہوتا ہے اس طور پر کہ عمل کے حق میں تو فرض کے مانند ہوتا ہے چنانچہ اس کا ترک کرنا جائز نہیں ہے اگر کسی نے اسکو ترک
 کر دیا تو فاسق ہو گا اور اعتقاد کے حق میں نفل کے مانند ہے چنانچہ واجب پر قطعی طور سے اعتقاد لازم نہیں ہے اور نفل
 کے منکر کی طرح اس کا منکر بھی کافر نہ ہو گا۔ اور شریعت میں واجب یہ ہے کہ وہ ایسی دلیل سے ثابت ہو جس میں ایک گونہ شبہ
 ہو جیسے آیات مؤولہ اور صحیح خبر واحد اور اس کا حکم وہ ہی ہے جس کو ہم ذکر کر چکے ہیں کہ عملاً فرض کے درجہ میں ہے
 اور اعتقاداً نفل کے درجہ میں ہے۔

(فواہم) یہ خیال رہے کہ فرض اور واجب کا مذکورہ فرق حضرت امام اعظم کے نزدیک ہے۔ امام شافعی کے نزدیک
 دونوں میں کوئی فرق نہیں ہے کیونکہ ان کے نزدیک فرض وہ ہے جس کے کرنا یا نہ کرنے کی تعریف کی جائے اور تارک کی برائی
 کی جائے اور یہ تعریف فرض اور واجب دونوں کو شامل ہے مگر امام شافعی بھی فرض کی دو قسمیں کرتے ہیں ایک وہ
 فرض جس کا ثبوت دلیل قطعی سے ہو اس پر عمل اور اعتقاد دونوں کو ضروری قرار دیتے ہیں، دوسرا وہ فرض جس کا ثبوت
 دلیل قطعی سے ہو اس پر عمل کو ضروری قرار دیتے ہیں لیکن اعتقاد کو ضروری قرار نہیں دیتے البتہ دونوں کو فرض کہتے ہیں۔
 اور احناف کے نزدیک مجازاً تو فرض کو واجب کہا جاتا ہے مگر حقیقتہً فرض کو واجب نہیں کہا جاتا۔

وَالْمُسْتَقْبَلَةُ عِبَارَةٌ عَنِ انْقِطَاعِ الْمَسْلُوكَةِ الْمَرْضِيَّةِ فِي نَابِ الدِّينِ سَمَاءٌ كَانَتْ مِنْ

رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَرَمِنَ الصَّحَابَةِ قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَلَيْكُمْ بَسْتِي وَسُنَّةِ
الْخُلَفَاءِ مِنْ بَعْدِي عَصُوا عَلَيْهَا بِالنَّوَاجِدِ وَحَكَمَهَا أَنَّهُ يُطَالِبُ الْمَرْءَ بِأَحْيَائِهَا كَر
يُسْتَحَقُّ اللَّائِمَةَ بِتَرْكِهَا إِلَّا أَنْ يَتْرُكَهَا بَعْدَ بَرٍّ -

ترجمہ

اور سنت وہ پسندیدہ طریقہ ہے جس کو شریعت میں اختیار کیا گیا ہو خواہ وہ طریقہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ہو
خواہ صحابہ کا ہو۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے میرے طریقہ کو اختیار کر لو اور میرے بعد خلفاء کے طریقہ کو اس کو
ڈاڑھ سے پکڑ لو۔ اور سنت کا حکم یہ ہے کہ آدمی سے اس کے احیاء کا مطالبہ کیا جائے اور اس کے ترک کی وجہ سے
ملامت کا مستحق ہو مگر یہ کہ اس کو عذر کی وجہ سے ترک کر دے۔

تشریح

سنت لغت میں طریقہ کا نام ہے طریقہ خواہ اچھا ہو خواہ برا ہو۔ اور شریعت میں سنت وہ پسندیدہ راستہ
ہے جس کو دین میں اختیار کیا گیا ہو یعنی اس پر اشراف و امت پائی گئی ہو لیکن وہ فرض اور واجب کے طریقہ پر
نہ ہو۔ اب وہ طریقہ خواہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ہو یا صحابہ کا ہو سب کو سنت کہا جائیگا کیونکہ ہادی عالم صلی اللہ علیہ
وسلم کی حدیث ہے عَلَيْكُمْ بَسْتِي وَسُنَّةِ الْخُلَفَاءِ الرَّاشِدِينَ مِنْ بَعْدِي عَصُوا عَلَيْهَا بِالنَّوَاجِدِ۔ سنت کا حکم
یہ ہے کہ آدمی سے اس کے احیاء کا مطالبہ کیا جائے اور ترک کرنے کی وجہ سے وہ مستحق ملامت ہو ہاں اگر عذر
کی عذر کی وجہ سے ترک کیا ہو تو مستحق ملامت نہیں ہوگا۔

وَالنَّفْلُ عِبَادَةٌ عَنِ الزِّيَادَةِ وَالْفَنِيمَةُ تُسْمَى نَفْلًا لِأَنَّهَا زِيَادَةٌ عَلَى مَا هُوَ الْمَقْصُودُ
مِنَ الْجِهَادِ وَفِي الشَّرْعِ عِبَادَةٌ عَمَّا هُوَ زِيَادَةٌ عَلَى الْفَرَائِضِ وَالْوَأَجِبَاتِ وَحَكْمُهُ أَنْ
يُنَابِ الْمَرْءُ عَلَى فِعْلِهِ وَلَا يَغَاقِبُ بِتَرْكِهِ وَالنَّفْلُ وَالنَّفْلُ وَالنَّفْلُ نَظِيرَاتٌ -

ترجمہ

اور نفل زیادتی کا نام ہے اور غنیمت کا نفل نام رکھا جاتا ہے اس لئے کہ وہ مقصود جہاد سے زائد ہے اور شریعت
میں اس جز کا نام ہے جو فرض اور واجبات سے زائد ہو اور اس کا حکم یہ ہے کہ آدمی کو اس کے کرنے پر ثواب دیا جائیگا
اور اس کے ترک پر عقاب نہیں دیا جائیگا اور نفل اور تطوع آپس میں نظیر میں ہیں۔

تشریح

نفل لغت میں نفل زائد چیز کو کہتے ہیں، ماہل غنیمت بھی چونکہ مقصود جہاد (ثواب) سے ایک زائد چیز
ہے اس لئے اس کو بھی نفل کہا جاتا ہے۔ اور شریعت میں نفل اس عبادت کو کہتے ہیں جو
فرائض اور واجبات سے زائد ہو نفل کا حکم یہ ہے کہ اس کے کرنے پر آدمی کو ثواب دیا جائے اور نہ کرنے پر
عذاب نہ دیا جائے۔ مصنف کہتے ہیں کہ نفل اور تطوع نظیر میں ہیں۔

فصلُ العزیمۃ ھي القصدُ اذا كان فی نہایۃ الوکادۃ ولہذا قلنا ان العزمَ
 علی الوطئ عزمٌ فی باب الظہار لانتہ کالموجود فجاء ان یعتبر موجوداً عند
 قیام اللآلۃ ولہذا لوقال اعزم مر کیونک حالفاً و فی الشریع عبارة عمالین منامن
 الاحکام ابتداء سمیت بمنیمۃ لانتہا فی غایۃ الوکادۃ سببها وهو کون الامر
 مفترض الطاعة یحکمیر انہ الھما ونحن عیندہا واقسام العزیمۃ ما ذکرنا من
 الفرض والواجب -

ترجمہ عزیمت الادہ کا نام ہے بشرطیکہ وہ انتہائی ٹوکد ہو اگر وجہ سے ہم نے کہا و طی کا عزم باب ظہار میں عود سے کیونکہ
 و طی کا عزم و طی موجود ہونے کے مانند ہے پس قیام دلالت کے وقت اس عزم کو موجود سمجھا جائیگا اسی وجہ سے اگر کسی اعزم
 کہا تو حالف ہوگا اور شریعت میں عزیمت ان احکام کا نام ہے جو ہم پر ابتداء لازم ہیں عزیمت اس لئے نام رکھا گیا کہ وہ
 انتہائی مضبوط ہیں ان کے سبب کے ٹوکد ہونے کی وجہ سے اور وہ سبب اس ذات کا امر ہونا ہے جس کی طاعت فرض ہے
 اس حکم سے کہ وہ ہمارا معبود ہے اور ہم اس کے غلام ہیں اور عزیمت کے اقسام وہ ہیں جنکو ہم نے ذکر کیا یعنی فرض اور واجب -

تشریح چونکہ احکام مشروعہ کی دو قسمیں ہیں عزیمت اور خصت اس لئے مصنف نے ان دونوں کی تعریف اور تقسیم بیان
 فرمائی ہے چنانچہ فرمایا ہے کہ عزیمت لغت میں انتہائی پختہ اور ٹوکد ارادہ کو کہتے ہیں اسی وجہ سے ہم نے کہا ہے کہ
 اگر مظاہر یعنی ظہار کرنے والے نے و طی کا عزم کر لیا تو یہ ظہار سے رجوع ہوگا جیسا کہ حقیقۃً و طی کرنے سے ظہار سے رجوع ہوتا ہے
 لہذا اس پر ظہار کا کفارہ واجب ہوگا کیونکہ و طی کا عزم، و طی پائے جانے کے مانند ہے۔ اور اگر کسی نے اعزم کہا تو یہ حالف ہوگا
 اس کے خلاف کرنے پر حائث ہو جائیگا۔ شریعت میں عزیمت ان احکام کا نام ہے جو ہم پر ابتداء لازم ہوئے ہیں۔ عزیمت کا
 نام عزیمت اسی لئے رکھا گیا ہے کہ اسباب کے ٹوکد ہونے کی وجہ سے ٹوکد ہوتے ہیں اور سبب کی پختگی اور تاکید یہ ہے کہ امر
 وہ ہے جس کی طاعت ہم پر فرض ہے کیونکہ وہ ہمارا معبود اور ہم اس کے بندے ہیں۔ مصنف کہتے ہیں کہ عزیمت کے اقسام
 ہمارے بیان کے مطابق فرض، واجب وغیرہ ہیں۔

وَأَمَّا الرَّحْصَةُ فَبِأَسْرَةٍ عَنِ الْبُسْرِ وَالشُّهُورِ وَفِي الشَّرْعِ صَرَفُ الْأَمْرِ مِنْ عَشْرِ إِلَى يَسْرِ
 بِوَسْطَةِ عُدْبِي فِي الْمَكْلِفِ وَأَنْوَاعُهَا مُخْتَلِفَةٌ لِاخْتِلَافِ أَسْبَابِهَا وَهِيَ أَعْدَارُ الْعِبَادِ وَ
 فِي الْعَاقِبَةِ تَوَزُّلٌ إِلَى تَوْعِينِ أَحَدِهَا رَحْصَةُ الْفِعْلِ مَعَ بَقَاءِ الْحُرْمَةِ بِمَنْزِلَةِ الْعَفْوِ
 فِي بَابِ الْجِنَابَةِ وَذَلِكَ نَحْوُ إِجْرَاءِ كَلِمَةِ الْكُفْرِ عَلَى الْبَسَانِ مَعَ إِطْمِينَانِ الْقَلْبِ عِنْدَ
 الْإِكْرَاهِ وَسَبِّ النَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَأَنْلَافُ مَالِ الْمُسْلِمِ وَقَتْلُ النَّفْسِ ظُلْمًا وَحُكْمًا
 أَنَّهُ لَوْ صَبَرَ حَتَّى قَتَلَ لَيَكُونَ مَا جُزِيَ لِإِمْتِنَاعِهِ عَنِ الْحَرَامِ نَعِيطًا لِنَهْيِ الشَّرَائِعِ عَلَيْهِ السَّلَامُ

ترجمہ اور بہر حال رخصت تو وہ آسانی اور سہولت کا نام ہے اور شریعت میں حکم کو سختی سے آسانی کی طرف پھیرنا ہے مکلف کے کسی عذر کی وجہ سے اور رخصت کے انواع اختلاف اسباب کی وجہ سے مختلف ہیں اور وہ بندے کے اعداد ہیں اور انجام کار میں دو قسموں کی طرف لوٹیں گے ان میں سے ایک نفل کی رخصت بقا و حرمت کیساتھ جیسا کہ باب جنایت میں عفو اور وہ اکراہ کے وقت اطمینان قلب کے ساتھ زبان پر کلمہ کفر کا جاری ہونا ہے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو الیاذ باللہ گالی دینا، مسلمان کے مال کو تلف کرنا، ظلماً کسی کو قتل کرنا اور اس کا حکم یہ ہے کہ اگر صبر کیا یہاں تک کہ قتل کیا گیا تو ماجور ہوگا شارع علیہ السلام کی نہی کی تعظیم کے خاطر اس کے حرام سے رکنے کی وجہ سے۔

تشریح مصنف کہتے ہیں کہ لذت میں رخصت، آسانی اور سہولت کا نام ہے اور شریعت میں مکلف کے کسی عذر کی وجہ سے کسی امر کو سختی سے آسانی کی طرف پھیرنے کا نام رخصت ہے اور رخصت کے اسباب چونکہ مختلف ہیں اس لئے اس کی قسمیں بھی مختلف ہوں گی اور اسباب رخصت بندوں کے اعداد ہیں لیکن انجام کار کے اعتبار سے رخصت کی دو قسمیں ہیں ایک تو یہ کہ اس نفل کا کرنا مباح ہو بقا و حرمت کے ساتھ یعنی عذر کی وجہ سے اس نفل کے ساتھ مباح جیسا معاملہ کیا جائیگا ایسا نہیں کہ وہ نفل حرام، مباح ہو گیا یعنی اس کے حرام رہتے ہوئے عذر کی وجہ سے اس نفل کے کرنے کی اجازت ہوگی چنانچہ عند اللہ ماخوذ نہیں ہوگا مثلاً ایک شخص نے جنایت کی اور ولی جنایت نے جانی کو معاف کر دیا تو جانی سے عند اللہ مؤاخذہ نہیں ہوگا یہ مطلب نہیں کہ یہ جنایت مباح ہو گئی اور حرام نہیں رہی بلکہ جنایت جس طرح پہلے حرام تھی اسی طرح اب بھی حرام ہے، معاف کرنے سے یہ فائدہ ہوا کہ جانی مؤاخذہ سے بری ہو گیا ہے۔ مصنف نے رخصت مع بقا و حرمت کی مثال دیتے ہوئے فرمایا ہے کہ اکراہ کے وقت کلمہ کفر زبان سے کہنا بشرطیکہ قلب مطمئن ہو، اور سادی عزتوں اور عظمتوں کے مالک کو الیاذ باللہ گالی دینا، کسی مسلمان کے مال کو تلف کرنا اور ظلماً کسی کو قتل کرنا اکراہ کی وجہ سے ان سب کاموں کے کرنے کی اجازت ہے لیکن اس کا مطلب یہ نہیں کہ یہ کام مباح ہو گئے۔ یہ امور تو ہمیں طرح پہلے حرام تھے اب بھی حرام ہیں اکراہ کی وجہ سے صرف اتنا ہوا کہ ان امور کے ارتکاب پر مؤاخذہ نہیں ہوگا۔ مصنف کہتے ہیں کہ رخصت کی اس نوع کا حکم یہ ہے کہ مکروہ نے اگر صبر کیا یعنی ان کاموں کے ارتکاب سے رکن گیا اور اکراہ کرنے والے کے ہاتھوں مر گیا تو عند اللہ ماجور ہوگا یعنی اس کو اجر ملے گا کیونکہ یہ شخص شارع کی نہی کی تعظیم کی وجہ سے رکا ہے۔

وَالشَّرْعُ التَّائِي تَغْيِيرُ صِفَةِ الْفِعْلِ بِأَنْ يَصِيرَ مَبَاحًا فِي حَقِّهِ قَالَ اللَّهُ تَعَالَى فَصَحَّ
اضْطَرَّ فِي مَحْصَصَةٍ وَذَلِكَ نَحْوُ الْإِكْرَاهِ عَلَى أَكْلِ الْمَيْتَةِ وَشُرْبِ الْخَمْرِ وَحُكْمِ
أَنْ لَوْ أَمْتَنَعَ عَن تَنَاوُلِهِ حَتَّى يَكُونَ اتِّمَامًا بِامْتِنَاعِهِ مِّن الْمَبَاحِ وَصَارَ كَقَاتِلِ نَفْسِهِ۔

ترجمہ اور دوسری قسم صفت فعل کو متغیر کرنا ہے بایں طور کہ وہ اس کے حق میں مباح ہو جائے، اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے

جو شخص شدت بھوک میں مجبور ہو گیا، اور یہ جیسا کہ مردار کھانے، شراب پینے پر مجبور کرنا ہے اور اس کا حکم یہ ہے کہ اگر اسے کھانے سے رک گیا یہاں تک کہ قتل کیا گیا تو گنہگار ہوگا اس کے مباح کام سے رکنے کی وجہ سے اور ایسا ہو گیا جیسا کہ خود کو قتل کرنے والا۔

تشریح مصنف فرماتے ہیں کہ زہمت کی دوسری قسم یہ ہے کہ صفت فعل متغیر ہو جائے یعنی اس کے حق میں حرام جلال ہو جائے مثلاً اگر کوئی شخص شدت بھوک یا پیاس میں مبتلا ہو اور جان جانے کا خطرہ ہو تو اس کے حق میں مردار اور شراب حلال ہو جائیں گے چنانچہ اگر اس کو مردار کھانے یا شراب پینے پر مجبور کیا گیا تو اتنی مقدار کھانا پینا حلال ہوگا جس سے یہ زندہ رہ سکے۔ اس کا حکم یہ ہے کہ اگر یہ شخص مردار کھانے سے رک گیا تو گنہگار کیونکہ یہ فعل مباح سے رکنا ہے اور یہ خود کشی کرنے والے کے مانند ہوگا۔

فصل الْأَحْتِجَاجُ بِلَادٍ لَيْلٍ أَنْوَاعٌ مِنْهَا لَا يَسْتَدِلُّونَ بِعَدَمِ الْعِلَّةِ عَلَى عَدَمِ الْحُكْمِ مِثَالُهُ الْقَتْلُ عَيْرًا نَاقِضًا لِأَنَّهُ لَمْ يَخْرُجْ مِنَ السَّبِيلَيْنِ وَالْأَخْ لَا يَمْتَقُّ عَلَى الْأَخِ لِأَنَّهُ لَا وِلَادَ بَيْنَهُمَا وَسُئِلَ عَنْ مُحَمَّدٍ أَبِي حَبِيبٍ الْقَصَاصُ عَلَى شَرِيكَ الصَّبِيِّ قَالَ لَا لِأَنَّ الصَّبِيَّ مَرْفُوعٌ عَنْهُ الْقَلَمُ قَالَ السَّائِلُ وَجَبَ أَنْ يَجِبَ عَلَى شَرِيكَ الْأَبِ لِأَنَّ الْأَبَ لَمْ يَرْفَعْ عَنْهُ الْقَلَمُ فَصَارَ التَّمَسُّكُ بِعَدَمِ الْعِلَّةِ عَلَى عَدَمِ الْحُكْمِ بِمَنْزِلَةِ مَا يُقَالُ لَمْ يَمُتْ فَلَانَ لِأَنَّهُ لَمْ يَسْقُطْ مِنَ السُّطْحِ -

ترجمہ استدلال بلاد لیل کی چند قسمیں ہیں ان میں سے ایک عدم علت سے عدم حکم پر استدلال کرنا ہے اس کی مثال قتل غیر ناقض ہے کیونکہ وہ سبیلین سے نہیں نکلی اور سبھائی بھائی پر آنا نہیں ہوگا کیونکہ ان کے درمیان ولادت کا رشتہ نہیں ہے اور امام محمد سے سوال کیا گیا کیا قصاص بچے کے شریک پر واجب ہوگا کہا نہیں اس لئے کہ بچہ غیر مکلف ہے سائل نے کہا پس واجب ہے کہ باپ کے شریک پر قصاص واجب ہو کیونکہ باپ مرفوع القلم نہیں ہے پس یہ عدم علت سے عدم حکم پر استدلال ہوا۔ یہ اس کے مرتبہ میں ہے جو کہا جاتا ہے کہ فلاں نہیں مرا کیوں کہ وہ چھت سے نہیں گرا۔

تشریح مصنف دلائل اربعہ اور ان کے لمعات کے بیان سے فارغ ہو کر ان چیزوں کو بیان کرنا چاہتے ہیں جو بنفس الامر میں دلیل نہیں ہیں تاکہ دلیل اور غیر دلیل میں امتیاز ہو سکے مصنف کہتے ہیں کہ استدلال بلاد لیل کی چند قسمیں ہیں۔ ان میں سے ایک یہ ہے کہ عدم علت سے عدم حکم پر استدلال کیا جائے۔ مثلاً کوئی یہ کہے کہ قتل ناقض وضو نہیں ہے اور دلیل میں یہ کہے کہ وہ سبیلین سے نہیں نکلی ہے اور جو سبیلین سے نہ نکلے وہ ناقض نہیں ہے لہذا قتل ناقض نہیں ہوگی، ہم کہتے ہیں کہ یہ استدلال صحیح نہیں ہے کیونکہ نقض وضو کی علت خروج

من السبیلین نہیں ہے بلکہ خروج نجاست ہے خواہ سبیلین سے نکلے خواہ غیر سبیلین سے نکلے۔ چنانچہ بننے والے خون پر پیپ وغیرہ کا نکلنا ناقض وضو ہے اور حدیث سے ثابت ہے، پس قے کے ذریعہ بھی چونکہ کچھ نہ کچھ ناپاک مرطوب اجزاء خارج ہوتے ہیں اس لئے قے بھی ناقض وضو ہوگی۔ اگر وضو کا ٹوٹنا سبیلین سے نکلنے پر منحصر ہوتا تو مذکورہ استدلال درست ہوتا حالانکہ وضو کا ٹوٹنا سبیلین سے نکلنے پر منحصر نہیں ہے۔ اسی طرح اگر کوئی یہ کہے کہ بھائی بھائی پر آزاد نہیں ہوتا یعنی اگر ایک بھائی اپنے دوسرے بھائی کا مالک ہو گیا تو مملوک بھائی آزاد نہ ہوگا اور دلیل یہ بیان کرے کہ دو بھائیوں کے درمیان ولادت کا رشتہ نہیں ہے یعنی ایک بھائی دوسرے بھائی کے نہ اصول میں داخل ہے اور نہ فرد ع میں یہ استدلال بھی صحیح نہیں ہے کیونکہ مملوک کے آزاد ہونے کے لئے مالک اور مملوک کے درمیان علاقہ ولادت کا پایا جانا ضروری نہیں ہے بلکہ علاقہ محرمیت کافی ہے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے مَنْ مَلَكَ ذَا جِمٍّ مَحْرَمٌ عَتَقَ عَلَيْهِ لَيْسَ دُو بھائیوں کے درمیان چونکہ محرمیت کا علاقہ موجود ہے اس لئے مملوک بھائی مالک بھائی پر آزاد ہو جائیگا۔ اسی طرح امام محمد سے سوال کیا گیا کہ اگر بالغ اور نابالغ دونوں مل کر کسی کو عمد ا قتل کر دیں تو بالغ پر قصاص واجب ہو گا یا نہیں؟ امام محمد نے فرمایا واجب نہیں ہوگا کیونکہ نابالغ مرفوع القلم یعنی غیر مکلف ہے اور غیر مکلف پر قصاص واجب نہیں ہوتا پس جب بعض قتل پر مؤاخذہ قصاص واجب نہیں ہے تو دوسرے بعض پر بھی واجب نہ ہوگا۔ اس پر سائل نے کہا کہ اگر باپ کسی دوسرے کو شریک کر کے اپنے بیٹے کو عمد ا قتل کر ڈالے تو دوسرے شریک پر قصاص واجب ہونا چاہئے کیونکہ باپ مرفوع القلم نہیں ہے پس سائل کا یہ قول عدم علت سے عدم حکم پر استدلال ہے مگر یہ استدلال صحیح نہیں ہے اس لئے کہ قصاص کا واجب نہ ہونا مرفوع القلم ہونے پر موقوف نہیں ہے بلکہ اس کے اور بھی اسباب ہیں مثلاً مقبول قاتل کا حقیقہ یا نسبت مملوک ہونا تو یہ مملوک ہونا بھی سقوط قصاص (عدم وجوب قصاص) کی علت ہے پس بیٹا، باپ کا اگرچہ حقیقہ مملوک نہیں ہے لیکن نسبت مملوک ہے اس لئے باپ پر بیٹے کی وجہ سے قصاص واجب نہ ہوگا اور جب باپ پر قصاص واجب نہیں ہے تو اس کے شریک پر بھی واجب نہ ہوگا۔ صاحب اصول الشاشی فرماتے ہیں کہ عدم علت سے عدم حکم پر استدلال کرنا ایسا ہے جیسے کوئی یوں کہے کہ فلاں نہیں مرے کیونکہ وہ چھت نہیں گرا حالانکہ موت چھت سے پر موقوف نہیں ہے بلکہ اسکی دوسری بھی علتیں ہیں۔

إِذَا كَانَتْ عَلَيَّ الْحَكْمُ مُنْخَصِرَةً كَأَنِّي مَعْنَى فَيَكُونُ ذَلِكَ الْمَعْنَى لِأَنَّهُ مَا لِلْحَكْمِ
فَيَسْتَدَلُّ بِإِتِّفَاقِهِ عَلَى عَدَمِ الْحَكْمِ مِثْلَهُ مَا رَوَى عَنْ مُحَمَّدٍ أَنَّهُ قَالَ وَلَدٌ لِلْفُضُولِيِّ
لَيْسَ بِمَضْرُوبٍ لِأَنَّهُ لَيْسَ بِمَنْصُوبٍ وَلَا قِصَاصٍ عَلَى الشَّاهِدِ فِي مَسْأَلَةٍ سَتُّهُرِدِ
الْقِصَاصِ إِذَا سَجَعُوا لِأَنَّهُ لَيْسَ بِقَاتِلٍ وَذَلِكَ لِأَنَّ الْقِصَابَ لِأَنَّ مَرِضِيَّاتِ النَّصَبِ
وَالْقَتْلَ لِأَنَّ مَرِضِيَّاتِ الْقِصَاصِ

ترجمہ | مگر جب علت حکم ایک معنی میں منحصر ہو تو وہ معنی حکم کیلئے لازم ہوگا پس اس معنی کے استفا سے عدم حکم پر

استدلال کیا جائیگا اس کی مثال وہ ہے جو امام محمدؒ سے مروی ہے انھوں نے فرمایا کہ غضب کردہ باندی کے بچہ کا ضمان واجب نہیں ہے کیونکہ وہ منصوب نہیں ہے اور شہود قصاص کے سلسلہ میں جب گواہ رجوع کریں تو شہادہ پر قصاص واجب نہیں ہوگا کیونکہ وہ قاتل نہیں ہے اور یہ اسلئے کہ ضمان غضب کیلئے غضب لازم ہے اور وجود قصاص کیلئے قتل لازم ہے۔

تشریح

مصنف نے کہا کہ عدم علت سے عدم حکم پر استدلال کرنا صحیح نہیں ہے لیکن اگر حکم کی علت کسی معنی میں منحصر ہو تو وہ معنی اس حکم کے لئے لازم ہوگا پس اس صورت میں عدم علت سے عدم حکم پر استدلال کیا جاسکتا ہے کیونکہ یہ درحقیقت استفادہ لازم سے استفادہ طرزم پر استدلال ہے۔ اور استفادہ لازم سے استفادہ طرزم پر استدلال صحیح ہے اس کی مثال یہ ہے کہ امام محمدؒ نے فرمایا کہ منصوبہ باندی کے بچہ کا ضمان واجب نہیں ہے اور دلیل یہ بیان کی کہ بچہ منصوب نہیں ہے حالانکہ ضمان غضب کیلئے غضب لازم ہے پس جب بچہ کا غضب نہیں پایا گیا تو اس کا ضمان بھی واجب نہ ہوگا اسی طرح کہا کہ اگر قاتل کے گواہوں نے قاتل کے قصاص کے بعد اپنی گواہی سے رجوع کر لیا تو ان پر قصاص واجب نہ ہوگا اور دلیل یہ بیان کی کہ گواہ قاتل نہیں ہیں حالانکہ وجوب قصاص کیلئے قتل لازم ہے۔

وَكذَلِكَ التَّمَسُّكُ بِأَمْتِضْحَابِ الْحَالِ تَمَسُّكٌ بِقَدْرِ الدَّلِيلِ إِذْ وَجُودُ الشَّيْءِ لَا يُوَجِّبُ
بِقَاعَهُ فَيَصْلَحُ لِلدَّفْعِ دُونَ الْأَلْتِمَامِ وَعَلَى هَذَا أَقْلُنَا مَجْهُولُ السَّبَبِ حَتَّى لَوْ أَدْعَى عَلَيْهَا
أَحَدٌ بِرِقَاصِمِ جَنِي عَلَيْهِ جِنَايَةً لَا يَجِبُ عَلَيْهِ أَرْشُ الْحَيَّةِ لِأَنَّ إِبْجَابَ أَرْشِ الْحَيَّةِ الزَّامِ
فَلَا يَثْبُتُ بِهَا دَرَاهِمٌ

ترجمہ اور اسی طرح استصحاب حال سے استدلال کرنا بھی عدم دلیل سے استدلال کرنا ہے کیونکہ شئی کا وجود اس کی بقا کو مستلزم نہیں ہے پس استصحاب حال دفع کی صلاحیت رکھتا ہے نہ کہ الزام کی۔ اور اسی بنا پر ہم نے کہا کہ مجہول النسب پر اگر کوئی رقیقہ کا دعویٰ کرے پھر اس پر جنایت کی تو اس پر آزادی دیتے واجب نہ ہوگی کیونکہ آزادی دیتے واجب کرنا الزام ہے لہذا وہ بلا دلیل ثابت نہ ہوگی۔

تشریح

استصحاب حال کہتے ہیں فی الحال کسی امر کے ثبوت کا حکم لگانا اس پر قیاس کرتے ہوئے کہ وہ حکم زمانہ ماضی میں بھی ثابت تھا۔ مصنف کہتے ہیں کہ جس طرح عدم علت سے عدم حکم پر استدلال کرنا بلا دلیل استدلال ہے اسی طرح استصحاب حال سے استدلال کرنا بھی بلا دلیل استدلال ہے کیونکہ شئی کا وجود اس کی بقا کو مستلزم نہیں ہے، یعنی اگر کوئی چیز زمانہ ماضی میں موجود ہو تو اس کیلئے یہ ضروری نہیں کہ وہ فی الحال بھی باقی ہو، پس احناف کہتے ہیں کہ استصحاب حال دفع کی دلیل تو ہو سکتی ہے لیکن الزام کی دلیل نہیں ہو سکتی اور شواہع کہتے ہیں کہ استصحاب حال الزام کی بھی دلیل ہے یعنی استصحاب حال کے ذریعہ حکم لازم بھی کیا جاسکتا ہے۔ اس کے جواب میں احناف کہتے ہیں کہ استصحاب حال کو دلیل الزام قرار دینا استدلال بلا دلیل ہے۔ مصنف کہتے ہیں کہ استصحاب حال کے دلیل دفع ہونے اور

دلیل الزام نہ ہونے کی بنا پر ہم نے کہا کہ اگر کوئی شخص مہول النسب ہو اور اس پر کوئی آدمی دعویٰ کر دے کہ وہ رفیق اور غلام ہے پھر اس مدعی نے اس مہول النسب پر جنابت کی مثلًا اس کا ہاتھ توڑ دیا تو مدعی جو جانی ہے اس پر آزادی دیتے واجب نہ ہوگی بلکہ غلام کی دیت واجب ہوگی، واضح رہے کہ آزادی دیت غلام کی بہ نسبت زیادہ ہوتی ہے دلیل آئی یہ ہے کہ مدعی پر تو آزادی دیتے کا واجب کرنا الزام ہوگا یعنی استصحاب کو دلیل الزام بنانا لازم آئیگا حالانکہ استصحاب دلیل الزام نہیں ہے اور جب ایسا ہے تو آزادی دیتے بلا دلیل ثابت ہوگی۔

وَعَلَىٰ هَذَا أَقْلُنَا إِذَا زَادَ الذَّمُّ عَلَى الْعَشْرَةِ فِي الْحَيْضِ وَيَلْتَمِزُ عَادَةً مَعْرُوفَةً سَرَدَتْ إِلَى أَيَّامِ عَادَتِهَا وَالزَّائِدُ اسْتِحْصَانٌ لِأَنَّ الزَّائِدَ عَلَى الْعَادَةِ انْتَصَلَ بِدَمِ الْحَيْضِ وَبِدَمِ الْمُسْتَحْضَةِ فَاحْتَمَلَ الْأَمْرَيْنِ جَمِيعًا فَلَوْ حَكَمْنَا بِقُضِ الْعَادَةِ لَرَمْنَا الْعَمَلَ بِلَا دَلِيلٍ وَكَذَلِكَ إِذَا ابْتَدَأَتْ مَعَ الْبُلُوغِ مُسْتَحْضَةً فَحَيْضَتُهَا ثَمَرَةٌ أَيَّامٍ لِأَنَّ مَا دُونَ الْعَشْرَةِ تَحْتَمِلُ الْحَيْضَ وَالْمُسْتَحْضَةَ فَلَوْ حَكَمْنَا بِإِذَا وَقَعَ الْحَيْضُ لَمْ يَمَّا الْعَمَلُ بِلَا دَلِيلٍ بِخِلَافِ مَا بَعْدَ الْعَشْرَةِ لِإِعْيَارِ الدَّلِيلِ عَلَى أَنَّ الْحَيْضَ لَا تَزِيدُ عَلَى الْعَشْرَةِ

ترجمہ اور اسی اصول پر ہم نے کہا کہ جب حیض کے زمانہ میں خون دس دن سے زائد ہو جائے اور عورت کی عادت معلوم ہو تو اس کے ایام عادت کی طرف ٹوٹا یا جائیگا اور زائد استحاضہ ہوگا کیونکہ عادت سے زائد دم حیض اور دم استحاضہ کیساتھ متصل ہو گیا پس دونوں امروں کا احتمال ہوگا پس اگر ہم نفی عادت کا حکم لگائیں تو ہم پر بلا دلیل عمل کرنے کا الزام آئیگا، اسی طرح جب پورے بلوغ کیساتھ استحاضہ ہوئی تو اس کا حیض دس دن ہوگا کیونکہ دس دن سے کم حیض اور استحاضہ دونوں کا احتمال رکھتا ہے پس ہم اگر حیض کے مرتفع ہونے کا حکم لگادیں تو ہم پر بلا دلیل عمل کا الزام آئیگا اس کے برخلاف دس دن کے بعد کیونکہ اس پر دلیل موجود ہے کہ حیض دس دن سے زائد نہیں ہوگا **تشریح** مصنف کہتے ہیں کہ اس اصول پر کہ حکم بلا دلیل ثابت نہیں ہوتا ہے ہم نے کہا کہ اگر حیض کے سلسلہ میں کسی عورت کی عادت معلوم ہو مثلًا اس کی یہ عادت یہ ہے کہ اس کو ایک ماہ میں سات دن خون آتا ہے مگر ایک بار عادت کے برخلاف دس دن سے زائد خون آیا تو اس کو اس کے ایام عادت کی طرف ٹوٹا دیا جائیگا یعنی اس کا حیض سات دن شمار ہوگا اور سات دن سے جو زائد ہے وہ استحاضہ کا خون شمار ہوگا، کیونکہ عادت سے جو زائد ہے وہ دم حیض اور دم استحاضہ دونوں ہو سکتا ہے پس اگر ہم یہ کہیں کہ اس کی عادت بدل گئی ہے یعنی اس کی عادت دس دن کی ہو گئی ہے تو یہ بلا دلیل عمل کرنا لازم آئیگا پس تعارض کی وجہ سے حیض اور استحاضہ دو جہتیں ساقط ہو جائیں گی اور حکم سابقہ حالت یعنی اس کی عادت پر باقی رہیگا، اسی طرح اگر کوئی عورت اس حال میں بالغ ہوئی کہ اس کو خون آ رہا ہے اور مسلسل خون آتا رہا تو اس صورت میں دس دن حیض کے ہوں گے اور باقی استحاضہ کا خون ہوگا کیونکہ دس دن سے کم اور تین دن سے زائد میں حیض اور استحاضہ دونوں کا احتمال ہے پس اگر ہم حیض کے مرتفع ہونے کا حکم لگادیں اور یہ کہیں کہ مثلًا سات دن تک حیض رہا اور پھر حیض ختم ہو گیا تو یہ بلا دلیل حکم کو ثابت کرنا ہوگا حالانکہ حکم بلا دلیل ثابت

ہیں ہوتے، اس کے برخلاف دس دن کے بعد کا خون کہ اس کے حیض نہ ہونے اور استحاضہ ہونے پر دلیل موجود ہے وہ یہ کہ حیض کا خون دس دن سے نادم نہیں آتا ہے لہذا دس دن کے بعد کا خون بلاشبہ استحاضہ ہوگا حیض نہ ہوگا۔

وَمِنَ الدَّلِيلِ عَلَى أَنَّ لَدَيْلَ نَيْبِهِ حُجَّةَ الدَّقِيقِ دُونَ الْإِلْزَامِ مَسْأَلَةُ الْمَفْقُودِ فَإِنَّهُ لَا يَسْتَعِينُ بِغَيْرِهِ مِيرَاثُهُ وَكَمَا كَانَ مِنْ أَقَارِبِهِ حَالٌ فَقَدْ هِيَ لَا يَمِيرُ هُوَ مِنْهُ فَإِنَّهُ لَا يَسْتَحِقُّ النَّيْبَ بِلَا دَلِيلٍ وَكَمَا يَثْبُتُ لَهُ الْأَسْتِحْقَاقُ بِلَا دَلِيلٍ۔

ترجمہ اور اس بات پر دلیل کہ استصحاب میں نہیں ہے مگر دفع کی حجت نہ کہ الزام کی مفقود کا مسئلہ ہے کیونکہ مفقود کا غیر اس کی میراث کا مستحق نہیں ہوتا ہے اور اگر اس کے اقارب میں سے اس کے مفقود ہونے کے زمانے میں کوئی مر گیا تو مفقود اس کا وارث نہیں ہوگا پس غیر کا استحقاق بلا دلیل دفع ہو گیا اور اس کیلئے بلا دلیل استحقاق ثابت نہیں ہوا۔

تشریح مصنف کہتے ہیں کہ استصحاب ہاں کے دلیل دفع ہونے اور دلیل الزام نہ ہونے کی دلیل مفقود کا مسئلہ ہے مسئلہ یہ ہے کہ مفقود انجبر آدمی کو اس کے مال میں زندہ سمجھا جاتا ہے کیونکہ مفقود ہونے سے پہلے وہ زندہ تھا لہذا بطریق استصحاب وہ اب بھی زندہ ہوگا اور جب ایسا ہے تو مفقود ہونے کے زمانے میں اس کا کوئی رشتہ دار اس کے مال میں میراث کا مستحق نہ ہوگا اور اگر اس کے رشتہ داروں میں کوئی اس کے مفقود ہونے کے زمانے میں مر گیا تو مفقود اس کا وارث نہیں ہوگا کیونکہ اس صورت میں اگر استصحاب کو دلیل قرار دیکر مفقود کو زندہ قرار دیا جائے تو دوسرے کے مال پر مفقود کا حق ثابت کرنے کیلئے استصحاب کا مال کو دلیل الزام بنانا لازم آئیگا حالانکہ استصحاب حال دلیل الزام نہیں ہے اسی کو مصنف نے یوں کہا ہے کہ غیبہ کا استحقاق بلا دلیل دفع ہو گیا اور اس کے لئے بلا دلیل استحقاق ثابت نہیں ہوا ہے۔

فَإِنْ قِيلَ قَدْ سُرِّيَ عَنْ أَبِي حَنِيفَةَ أَنَّهُ قَالَ لَا خُمْسَ فِي الْعَنْبَرِ لِأَنَّ الْأَثَرَ لَمْ يَرِدْ بِهِ وَهُوَ التَّمَسُّكُ بِدَمِ الدَّلِيلِ فَلَمَّا إِنَّمَا ذَكَرَ ذَلِكَ فِي بَيَانِ عُدَّتِهِ فِي أَنَّهُ لَمْ يَقُلْ بِالْخُمْسِ فِي الْعَنْبَرِ وَلِهَذَا سُرِّيَ أَنَّ مُحَمَّدًا سَأَلَ عَنْ الْخُمْسِ فِي الْعَنْبَرِ فَقَالَ مَا بَالُ الْعَنْبَرِ لَا خُمْسَ فِيهِ قَالَ لِأَنَّهُ كَالسَّمِكِ فَقَالَ مَا بَالُ السَّمَكِ وَالْخُمْسُ فِيهِ قَالَ لِأَنَّهُ كَالْمَاءِ وَالْخُمْسُ فِيهِ

وَاللَّهُ تَعَالَى أَعْلَمُ بِالصَّوَابِ ۝

ترجمہ ایسے اگر اعتراض کیا جائے کہ امام ابو حنیفہ سے مروی ہے کہ عنبر میں خمس نہیں ہے کیونکہ اس پر حدیث وارد نہیں ہوئی ہے اور یہ عدم دلیل سے استدلال ہے ہم کہیں گے کہ یہ ذکر کیا گیا ہے اس کے بیان عذر میں اس بارے میں کہ وہ عنبر میں خمس کے قائل نہیں ہیں اسی وجہ سے روایت کیا گیا ہے کہ امام محمد نے امام ابو حنیفہ سے خمس فی العنبر کے بارے میں سوال کیا پس امام محمد نے کہا عنبر میں خمس کیوں نہیں امام صاحب نے کہا اس لئے کہ وہ مچھلی کے مانند ہے پھر امام محمد نے کہا مچھلی میں خمس کیوں نہیں کہا کہ وہ پانی کے مانند ہے اور اس میں خمس نہیں ہے۔

تشریح

اس عبارت میں استدلال بلا دلیل کے ساتھ استدلال کے صحیح نہ ہونے کے اصول پر ایک اعتراض کیا گیا ہے، اعتراض یہ ہے کہ حضرت امام ابوحنیفہؒ نے غنبر میں خمس واجب نہ ہونے کے مسئلہ میں فرمایا ہے کہ غنبر میں خمس واجب ہونے پر کوئی حدیث نہیں ہے اس لئے غنبر میں خمس واجب نہیں کیا گیا اور حدیث کے وارد نہ ہونے سے خمس واجب نہ ہونے پر استدلال کرنا عدم دلیل سے استدلال کرنا ہے پس جب حضرت امام ابوحنیفہؒ نے عدم دلیل کیساتھ استدلال کیا ہے تو حنفیوں تم اسکا انکار کیوں کرتے ہو اسکا جواب یہ ہے کہ یہ اعتراض اس وقت صحیح ہوتا جب امام صاحب یہ بات بطور استدلال ذکر فرماتے حالانکہ امام صاحب نے یہ بات بطور استدلال ذکر نہیں کی ہے بلکہ غنبر میں عدم وجوب خمس کا ثبوت نہ ہونے پر عذر بیان کیا ہے چنانچہ فرمایا ہے کہ قیاس اس بات کا تقاضا کرتا ہے کہ غنبر میں خمس واجب نہ ہو اور خلاف قیاس اس پر حدیث بھی وارد نہیں ہوئی یعنی اگر خلاف قیاس وجوب خمس فی الغنبر پر کوئی حدیث وارد ہوتی تو اس پر عمل کر لیا جاتا اور قیاس کو ترک کر دیا جاتا، البتہ جب غنبر میں وجوب خمس پر کوئی حدیث نہیں ہے، نہ ہم نے قیاس پر عمل کرتے ہوئے غنبر میں خمس واجب نہیں کیا، اور قیاس یہ ہے کہ خمس مال غنیمت میں واجب ہوتا ہے اور مال غنیمت وہ ہے جو کفار سے بطاقت لیا گیا ہو، پس غنبر چونکہ کفار سے بزور نہیں لیا جاتا بلکہ دریا جس کا کوئی مالک نہیں ہے، سے نکالا جاتا ہے اس لئے غنبر غنیمت نہیں ہوگا اور جب غنبر مال غنیمت نہیں ہے تو اس پر خمس بھی واجب نہ ہوگا، یہ ہی بات اس طرح مروی ہے کہ امام محمدؒ نے اپنے ہم زبان، استاد حضرت امام اعظمؒ سے سوال کیا کہ غنبر میں خمس واجب آیا نہیں حضرت نے جواب میں فرمایا غنبر میں خمس کیوں واجب ہوگا، یعنی اس میں خمس واجب نہیں ہے امام محمدؒ نے دریافت کیا غنبر میں خمس واجب نہ ہونے کی دلیل کیا ہے، امام صاحب نے فرمایا کہ وہ مجھلی کے ماسد ہے اور مجھلی میں خمس واجب نہیں ہے لہذا غنبر میں بھی خمس واجب نہ ہوگا، امام محمدؒ نے پوچھا حضرت مجھلی میں خمس کیوں واجب نہیں امام صاحب نے فرمایا اس لئے کہ وہ پانی کے مانند ہے اور پانی میں خمس نہیں ہے لہذا مجھلی میں خمس واجب نہیں ہوگا، حضرت امام صاحب کی طرف سے اس جواب کے بعد مذکورہ اعتراض وارد نہیں ہوگا۔ الشرب العزیز حضرت امام صاحب اور دیگر ائمہ مجتہدین اور مصنف اصول الشاشی کو کر دہ آراء پر پہنچائے اور اعلیٰ علیین میں جگہ عطا فرمائے، واللہ اعلم بالصواب والیہ المرجع والمآب۔

ربنا مقبل منا رب علینا انک انت الارب الرحیم

جمیل احمد سکروڈی غفرلہ والوالدیہ
۱۲ ربیع الثانی ۱۴۲۵ھ، ۵ اگست ۱۹۹۹ء یوم پختہ ماہین الطہر والعمیر