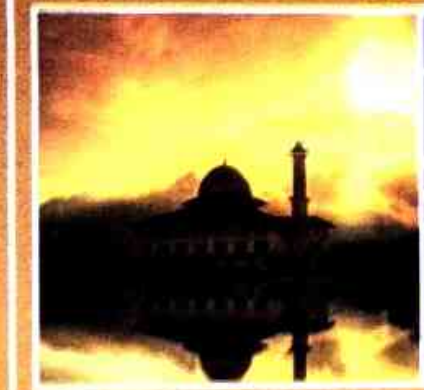
تسہیل الشاشی

شرح اردو

اصول الشاشی



بقلم: اہلیہ مولانا محمد شاہد

مکتبہ رشیدیہ

بسم اللہ الرحمن الرحیم

اللّٰھُمَّ صَلِّ عَلٰی مُحَمَّدٍ وَّعَلٰی اٰلِ مُحَمَّدٍ
کَمَا صَلَّیْتَ عَلٰی اِبْرَاھِیْمَ وَعَلٰی اٰلِ اِبْرَاھِیْمَ
اِنَّکَ حَمِیْدٌ مَّجِیْدٌ
اَللّٰھُمَّ بَارِکْ عَلٰی مُحَمَّدٍ وَّعَلٰی اٰلِ مُحَمَّدٍ
کَمَا بَارَکْتَ عَلٰی اِبْرَاھِیْمَ وَعَلٰی اٰلِ اِبْرَاھِیْمَ
اِنَّکَ حَمِیْدٌ مَّجِیْدٌ

تسہیل الناشی

شرح اردو

اصول الشاشی

بقلم: اہلیہ مولانا محمد شاہد

مکتبہ رشیدیہ

جملہ حقوق محفوظ ہیں۔

نام کتاب	تسہیل الناشی شرح اصول الشاشی
نام مؤلفہ	اہلیہ مولانا محمد شاہد صاحب
طبع اوّل	۱۴۳۱ھ/۲۰۱۰ء
طبع دوم	شوال ۱۴۳۵ھ/ اگست ۲۰۱۴ء
کمپوزنگ	بنوریہ گرافکس کراچی 0321-2250577
طباعت	المخزن پرنٹرز کراچی
ناشر	مکتبۂ رشیدیہ، بالمقابل مقدس مسجد، اردو بازار، کراچی 021-32767232

☆.....ملنے کے پتے.....☆

مکتبۂ خدیجۃ الکبریٰؓ، کتاب مارکیٹ، اردو بازار، کراچی
ادارۃ الانور، علامہ سید محمد یوسف بنوریؒ ٹاؤن، کراچی
مکتبۃ القرآن، علامہ سید محمد یوسف بنوریؒ ٹاؤن، کراچی
مکتبۂ عمر فاروقؓ، جامعہ فاروقیہ، شاہ فیصل کالونی، کراچی
مکتبۂ حمادیہ، جامعہ حمادیہ، شاہ فیصل کالونی، کراچی
حاجی امداد اللہؒ اکیڈمی، مارکیٹ ٹاور، حیدر آباد
عزیز کتاب گھر، بیراج روڈ، سکھر
مجیدیہ کتب خانہ، اردو بازار، بیرون بوہڑ گیٹ، ملتان
مکتبۂ عائشہؓ، حق اسٹریٹ، اردو بازار، لاہور
مکتبۂ قاسمیہ، الفضل مارکیٹ، اردو بازار، لاہور
کتب خانہ رشیدیہ، راجہ بازار، راول پنڈی
ادارۂ نشر واشاعت، مدرسۂ نصرۃ العلوم، فاروق گنج، گوجراں والہ
مکتبۂ رشیدیہ، سرکی روڈ، کوئٹہ

فہرست مضامین

عنوانات	صفحہ نمبر
تقریظ مولانا عبدالرشید بستوی صاحب سابق استاذ دارالعلوم دیوبند	۷
مقدمہ	۹
مصنفؒ کے حالات	۱۴
مقدمة الكتاب	۱۷
البحث الاول كتاب الله	۲۹
فصل فی الخاص والعام	۳۰
فصل فی المطلق والمقيد	۶۶
فصل في المشترك والمؤول	۹۲
فصل فی الحقيقة والمجاز	۱۰۳
فصل فی الصريح والكناية	۱۳۶
فصل في المتقابلات	۱۴۷
فصل فی متعلقات النصوص	۱۹۵
فصل فی الأمر	۲۱۹
فصل اختلف الناس فی الامر المطلق	۲۲۵
فصل الأمر بالفعل لا يقتضی التكرار	۲۳۰
فصل المأمور به نوعان	۲۳۸
فصل فی الاداء والقضاء	۲۶۱

فصل فى النهى	٢٨٧
فصل فى تقرير حروف المعانى	٣٢٧
فصل فى وجوه البيان	٤٠٥
البحث الثانى السنة	٤٤٣
البحث الثالث فى الاجماع	٤٧٩
البحث الرابع فى القياس	٥١٥
فصل القياس الشرعى	٥٣٨
فصل الحكم يتعلق بسببه	٥٧٧
فصل الأحكام الشرعية تتعلق بأسبابها	٥٩٠
فصل الموانع أربعة اقسام	٦٠١
فصل الفرض لغة هو التقدير	٦٠٦
فصل العزيمة هى القصد	٦١٠
فصل الاحتجاج بلا دليل	٦١٤

تقریظ

استاذ العلماء حضرت مولانا عبدالرشید صاحب بستوی

دامت برکاتہم العالیہ

سابق استاذ ادب عربی دارالعلوم دیوبند

الحمد للہ رب العلمین والصلوٰۃ والسلام علی رسولہ خاتم النبیین وعلی الہ وصحبہ اجمعین!

مصادر شریعت سے استفادہ واستنباط کے لیے بالغ نظر اہل علم نے اصول وضوابط مدون کیے۔ ان اصول وقواعد کی روشنی میں نہ صرف احکام مستنبط کیے گئے، بلکہ رہتی دنیا تک نت نئے مسائل وحالات اور ظروف میں یہ اصول مشعل راہ ثابت ہوں گے اور امت کے لیے شرعی احکام کی تخریج وتفریع ممکن ہو سکے گی۔

بہت سے علما وفقہا نے ان اصول وضوابط کو مستقل کتابوں کی شکل میں مرتب کیا اور اپنے بعد آنے والوں کے لیے ان سے انتفاع آسان بنادیا۔ ان ہی میں سے ایک اہم اور جامع کتاب ''اصول الشاشی'' ہے، اس کی افادیت اور اہمیّت کا اندازہ اس بات سے لگایا جاسکتا ہے کہ اپنی تالیف کے وقت سے تادم تحریر یہ کتاب درس کا حصّہ رہی ہے۔ ہر دور میں اصحاب علم نے اس کتاب سے استفادہ کیا، نیز اس کی تسہیل وتشریح کی خدمت بھی انجام دی۔

زیر نظر کتاب ''تسہیل الناشی'' اصول فقہ کی اس اہم ترین کتاب کی اردو شرح ہے۔ شرح نگاری کی سعادت کسی مرد کے حصّے میں نہیں بلکہ ایک پردہ نشین خاتون کے

حصّے میں آئی۔ صاحبِ تشریح خاتون سے ظاہر ہے بندہ کو کوئی واقفیت نہیں۔ البتہ ان کے شوہر جناب مولانا محمد شاہد صاحب سے تعارف ہے، مولانا موصوف باصلاحیت فاضل ہیں اور برسوں سے خدمت تدریس انجام دے رہے ہیں۔

''تسہیل الناشی'' احقر نے سب سے پہلے صدیق مکرم جناب مولانا شفیق احمد خان صاحب بستوی شیخ الحدیث جامعہ خدیجۃ الکبریٰؓ للبنات کراچی کی ذاتی لائبریری میں دیکھی اور ایک خاتون کی تالیف دیکھ کر استعجاب بھی ہوا اور حسرت بھی! اسی وقت کتاب ہاتھ میں لی اور پڑھنا شروع کیا۔ خیال یہ تھا کہ شرح میں کوئی خاص چیز نہ ہوگی اور جا بجا عبارت کی تشریح میں فحش اغلاط ہوں گی، مگر جوں جوں کتاب پڑھتا رہا یہ غلط فہمی دور ہوتی گئی، بلکہ نیک تاثر پیدا ہوتا چلا گیا۔

شارحہ خاتون جو کہ مذکورہ جامعہ میں معلّمہ بھی ہیں نے ''اصول الشاشی'' کو صحیح طور پر سمجھا اور درست طور پر تشریح کی ہے، کتابت کی اغلاط تو بعض جگہ بے شک ہیں (اس ایڈیشن میں تصحیح کر دی گئی ہے) مگر کسی جگہ حل عبارت میں خامی محسوس نہ ہوئی۔ زبان بھی حیرت انگیز طور پر رواں اور سلیس ہے۔ ترجمہ چست و درست، تشریح سہل اور مختصر!

احقر کا ذاتی تاثر یہ ہے کہ شرح اصل کتاب کے حل میں معان اور بڑی کارآمد ہے۔ مزید برآں بلاضرورت عبارت آرائی سے گریز کیا گیا ہے، جس کے سبب طلبا وطالبات کے لیے شرح سے استفادہ کرنا اور اس کو محفوظ کرنا آسان ہو گیا ہے۔

دعا ہے کہ حق تعالیٰ شارحہ خاتون کی اس خدمت کو قبولیت سے سرفراز کرے، ان کو علمی ترقیات سے ہم کنار کرے اور مزید علمی خدمات کی انہیں توفیق عطا فرمائے۔ آمین بجاہ سید المرسلین صلی اللہ علیہ وسلم!

خاکسار
عبدالرحمٰن سیوہی
سابق استاذ ادب عربی دارالعلوم الاسلامیہ
سنبھلی کراچی

۲۱/ مارچ ۲۰۱۱ء

مقدمہ

اصول الشاشی اصول فقہ کی ایک اہم کتاب ہے اور ہر فن کو شروع کرنے سے پہلے کم از کم چار چیزوں کا جاننا ضروری ہے لہٰذا اس کتاب کو شروع کرنے سے پہلے بھی اصول فقہ کے متعلق چار چیزوں کا جاننا ضروری ہے۔

(۱) اصول فقہ کی تعریف (۲) اصول فقہ کا موضوع

(۳) غرض وغایت (۴) مصنّف کتاب کے حالات زندگی۔

تعریف کا جاننا تو اس لیے ضروری ہے تا کہ مجہول مطلق کی طلب لازم نہ آئے۔

غرض وغایت کا جاننا اس لیے ضرور ہے تا کہ عبث اور بے کار چیز کو طلب کرنا لازم نہ آئے۔

موضوع کا جاننا اس لیے ضروری ہے تا کہ موضوع کے ذریعے سے ایک فن کے مسائل کو دوسرے فن کے مسائل سے ممتاز کیا جا سکے۔

مصنّف کتاب کے حالات زندگی کا جاننا اس لیے ضروری ہے تا کہ مصنّف کے علمی مرتبہ سے اس کی تصنیف کے علمی مرتبہ اور مقام کا اندازہ لگایا جا سکے۔ کیوں کہ متکلّم جس درجہ کا ہوتا ہے اس کا کلام بھی اسی درجے کا شمار ہوتا ہے۔ چناں چہ مشہور ہے:

كَلَامُ الْمُلُوْكِ مُلُوْكُ الْكَلَامِ

''بادشاہوں کا کلام، کلام کا بادشاہ ہوتا ہے''۔

یعنی کہنے والا جس قدر عظیم ہوتا ہے اس کا کلام بھی اسی قدر عظیم شمار ہوتا ہے۔

تعریف:

ما یبین به حقیقة الشیء

''تعریف وہ شے ہے جس کے ذریعے کسی چیز کی حقیقت بیان کی جائے''۔

موضوع کہتے ہیں:

مایبحث فیه عن عوارضه الذاتیه.

''کسی فن کا موضوع وہ شئے کہلاتی ہے جس شئے کے عوارض ذاتیہ سے اس فن میں بحث کی جائے''۔

جیسے کہ جسم انسانی علم طب کا موضوع ہے۔

غرض کہتے ہیں:

ما یصدر الفعل عن الفاعل لاجله.

''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 لیے بازار جانا تو غرض ہے اور قلم خرید لینا غایت ہے۔

اصول فقہ کی تعریف:

اصول فقہ کی دو تعریفیں ہیں۔

(۱) تعریف اضافی (۲) تعریف لقبی

تعریف اضافی کا مطلب یہ ہے کہ مضاف اور مضاف الیہ دونوں کی علیحدہ علیحدہ تعریف کی جائے۔

تعریف لقبی کا مطلب یہ ہے کہ مضاف اور مضاف الیہ دونوں کے مجموعہ کی ایک ہی تعریف کی جائے۔

اصول فقہ کی تعریف اضافی:

اصول اصل کی جمع ہے اور لفظ اصل متعدد معنی کے لیے استعمال ہوتا ہے۔

(۱) اصل وہ چیز ہے جس پر کوئی دوسری چیز مبنی ہو مثلاً چھت کے لیے دیوار اصل ہوتی ہے اور اولاد کی اصل باپ ہوتا ہے۔

(۲) اصل بہ معنی قاعدہ۔ جیسے کہا جاتا ہے:

ان الفاعل مرفوع اصل من النحو

''فاعل کا مرفوع ہونا نحو کا قاعدہ ہے''۔

(۳) اصل بہ معنی دلیل۔ جیسے کہا جاتا ہے:

ان اتوا الزکوۃ اصل وجوب الزکوۃ

''اللہ تعالیٰ کا فرمان اتوا الزکوۃ زکوۃ کے واجب ہونے کی دلیل ہے''۔

فقہ کی لغوی تعریف:

فقہ لغت میں فہم یعنی سمجھ داری کو کہتے ہیں۔

فقہ کی اصطلاحی تعریف:

مَعْرِفَةُ النَّفْسِ مَا لَهَا وَمَا عَلَيْهَا

''عقل انسانی کا ان چیزوں کو جاننا جن سے آخرت کا فائدہ یا نقصان ہوتا ہے۔

بہ الفاظ دیگر، احکام شرعیہ فرعیہ کے اس علم کو فقہ کہتے ہیں جو ادلہ تفصیلہ سے حاصل ہو۔

احکام شرعیہ وفرعیہ:

جن احکام کا تعلّق اعتقاد سے ہو ان کو احکام شرعیہ یا احکام اصلیہ کہتے ہیں اور جن احکام کا تعلّق عمل سے ہوتا ہے ان کو احکام فرعیہ کہتے ہیں۔

سید المجتہدین امام اعظم ابوحنیفہؒ کہتے ہیں کہ حلال وحرام جائز وناجائز کو جاننے کا نام فقہ ہے۔

اصول فقہ کی حد لقبی:

عِلْمٌ بِقَوَاعِدٍ يَّتَوَصَّلُ بِهَا الْمُجْتَهِدُ اِلَى اسْتِنْبَاطِ الْاَحْكَامِ مِنْ اَدِلَّتِهَا التَّفْصِيْلِيَّة.

اصول فقہ ان قواعد کا نام ہے جن کے ذریعے سے مجتہد تفصیلی دلائل سے احکامات نکالنے کی طرف پہنچ جاتا ہے۔

بہ الفاظ دیگر اصول فقہ ایسے قواعد کے جاننے کا نام ہے جن کے ذریعے احکام شرعیہ کا استنباط کیا جاتا ہو۔

مثلاً امر وجوب کے لیے آتا ہے یہ اصول فقہ کا ایک قاعدہ ہے استنباط احکام کے وقت اس قاعدے کو دلیل کبریٰ بنا کر مدد لی جاتی ہے۔ جیسے اللہ رب العزت کا فرمان ہے: اَقِيْمُوا الصَّلٰوةَ

اس میں تین باتیں پیش نظر ہیں:

(۱) قاعدہ لغویہ یعنی اَقِيْمُوا امر کا صیغہ ہے۔

(۲) قاعدہ اصولیہ امر وجوب کے لیے آتا ہے۔

(۳) حکم فرعی نماز واجب ہے۔

اصول فقہ کا موضوع:

اصول فقہ کا موضوع ادلہ اربعہ ہیں۔ یعنی قرآن مجید، سنت رسول صلی اللہ علیہ وسلم، اجماع امت اور قیاس۔

چوں کہ ان دلائل کے ذریعے سے ہی انسانی ذہن کی رسائی احکام تشریعہ تک ہوتی ہے اس لیے اصول فقہ میں انہیں دلائل کو بیان کیا جاتا ہے۔

اصول فقہ کی غرض وغایت:

احکام شریعہ کو ادلہ تفصیلیہ سے جاننا اور مسائل کے استنباط کے قواعد معلوم کرنا۔

بالفاظ دیگر دلائل سے احکامات نکالنے پر قدرت حاصل ہوجانا اور نئے نئے واقعات نئے نئے مسائل اور نئے نئے فیصلوں میں جن کا قرآن وحدیث میں تذکرہ نہیں ہے ان کو اجتہاد سے ثابت کرنا۔

مصنّف کتابؒ کے حالات زندگی

بعض حضرات ایسے مخلص ہوتے ہیں کہ وہ بڑے سے بڑا کام انجام دے کر بھی اپنے نام کا اظہار پسند نہیں کرتے انہی برگزیدہ بندوں میں سے اصول الشاشی کے مصنّف بھی ہیں کہ انہوں نے اصول فقہ میں ایک اہم ترین کتاب تصنیف کی لیکن بحیثیت مصنّف اپنے نام کا اظہار نہیں فرمایا یہی وجہ ہے کہ آج تک یقین کے ساتھ یہ پتہ نہیں چل سکا کہ مصنّف اصول الشاشی کا اسم گرامی کیا ہے اور ان کا تعارف کیا ہے۔ البتہ بعض حضرات نے ان کا نام اسحاق بن ابراہیم سمرقندی متوفی ۳۲۵ھ تحریر فرمایا ہے اور کنیت ابوابراہیم تحریر کی ہے۔

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 مصنّف کی عمر پچاس سال تھی۔ صاحب کشف الظنونؒ نے مصنّف کا نام نظام الدین شاشی تحریر کیا ہے وجہ تسمیہ کے بارے میں بعض حضرات یہ بھی فرماتے ہیں کہ یہ کتاب چوں کہ پچاس دن میں تصنیف کی گئی اس لیے اس کا نام کتاب الخمسین رکھا گیا ہے۔

"شاش" ماوراء النہر کے ایک شہر کا نام ہے جو مصنّفؒ کا وطن مالوف ہے اسی کی طرف منسوب ہو کر یہ کتاب اصول الشاشی کے نام سے مشہور ہوگئی۔ جیسے کہ بخاری شریف مصنّف بخاری کے وطن بخارا اور ترمذی شریف مصنّف ترمذی کے وطن ترمذ اور بیضاوی شریف مصنّف بیضاوی کے وطن بیضاء کی طرف منسوب ہو کر مشہور ہوگئی ہے۔

مصنّف کتاب کے حالات زندگی کا بیان کرنا اس لیے دشوار ہے کہ جب تحقیق کے ساتھ مصنّفؒ ہی کا علم نہیں تو ان کے حالات زندگی کیسے معلوم ہو سکتے ہیں۔ البتہ کتاب کے دیکھنے اور مطالعہ کرنے سے اندازہ ہوتا ہے کہ مصنّف اصول الشاشی زبردست قسم کے عالم تھے اور فقہ حنفی میں ان کو عبور حاصل تھا۔

الحاصل اصول الشاشی کا بنظر عمیق مطالعہ کرنے سے اندازہ ہوتا ہے کہ اس کتاب کے مصنّف بہت فضل وکمال کے مالک تھے۔ پس مصنّف اصول الشاشی کا اگر علمی مرتبہ دیکھنا ہو تو ان کی اس معرکۃ الآراء تصنیف کو دیکھ لیا جائے۔ ہم نے اپنے اساتذہ کرام سے ایک واقعہ سنا ہے کہ ایک مرتبہ ایران کے ایک شاعر نے ایک مصرعہ کہا۔

در ابلق کسے کم دیدہ موجود

''چتکبرا موتی بہت کم دیکھنے میں آیا ہے''۔

اس شاعر نے چیلنج کرتے ہوئے اعلان کیا کہ اس کا دوسرا مصرعہ لکھا جائے تو ہندوستان کی ایک نوخیز شاعرہ نے چیلنج قبول کرتے ہوئے دوسرا مصرعہ لکھا۔

در ابلق کسے کم دیدہ موجود
مگر اشک بتاں سرمہ آلود

''چتکبرا موتی بہت کم دیکھنے میں آیا ہے۔ ہاں سرمہ آلود آنکھ کا اشک چتکبرا ہی ہوتا ہے''۔

دراصل وہ شاعرہ آئینے کے سامنے کھڑی ہو کر سرمہ لگا رہی تھی کہ سلائی اس کی آنکھ میں چبھی اور سرمہ آلود آنسو نکل آیا جونہی اس نے وہ آنسو دیکھا شعر کا دوسرا مصرعہ بنالیا۔

بہر حال شاعر ایران نے جواب کی اس عمدگی اور برجستگی 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 بھیجا۔

در سخن مخفی منم چوں بوئے گل در برگ گل
ہر کہ دیدن میل دارد در سخن بیند مرا

''میں اپنے کلام میں اس طرح پوشیدہ ہوں جس طرح پھول کی پتیوں میں خوشبو پوشیدہ ہوتی ہے جو مجھے دیکھنے کی خواہش رکھتا ہو وہ میرے کلام میں مجھے دیکھ سکتا ہے''۔

اسی طرح اگر کسی کو یہ خواہش ہو کہ صاحب اصول الشاشی کا علمی مرتبہ معلوم ہو جائے تو اس کو چاہیے کہ وہ ان کی کتاب اصول الشاشی پڑھ لے۔

مقدّمة الكتاب والبحث الاوّل كتاب الله

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

الحمد للّٰہ الذی اعلی منزلة المؤمنین بکریم خطابه ورفع درجة العالمین بمعانی کتابه وخص المستنبطین منهم بنمزید الاصابة وثوابه

ترجمہ: تمام تعریفیں اس اللہ کے لیے ثابت ہیں جس نے اپنے مکرم خطاب کے ساتھ مؤمنین کے مرتبہ کو بلند کیا ہے اور اپنی کتاب کے معانی جاننے والے علماء کرام کے درجے کو بلند فرمایا ہے اور ان میں سے استنباط کرنے والوں کو اصابت حق کی زیادتی اور ثواب کی زیادتی کے ساتھ خاص کیا ہے۔

تشریح: مصنفؒ نے اپنی کتاب کا آغاز تسمیہ اور تحمید سے کیا ہے۔ کیوں کہ ایسا کرنے میں قرآن مجید کی بھی اتباع ہے اس طور پر کہ قرآن کریم کی ابتدا بھی تسمیہ وتحمید سے کی گئی ہے اور حدیث شریف پر عمل بھی ہے کیوں کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

کُلُّ اَمْرٍ ذِیْ بَالٍ لَمْ یُبْدَأْ بِبِسْمِ اللّٰہِ فَھُوَ اَبْتَرُ

''ہر مہتم بالشان کام جس کی ابتدا بسم اللہ سے نہ ہو وہ خیر وبرکت سے خالی ہوتا ہے''۔

اور ایک دوسری حدیث شریف میں ہے:

کُلُّ اَمْرٍ ذِیْ بَالٍ لَمْ یُبْدَأْ بِحَمْدِ اللّٰہِ فَھُوَ اَقْطَعُ وَاَجْزَمُ

''ہر وہ مہتم بالشان کام جس کا آغاز الحمد للہ سے نہ ہو وہ خیر وبرکت سے منقطع اور ناقص ہوتا ہے''۔

سوال یہاں سوال ہوسکتا ہے کہ تسمیہ اور تحمید دونوں سے ایک وقت میں کیسے ابتدا ہوسکتی ہے؟ کیوں کہ ابتدا تو کہتے ہیں کسی چیز کو سب سے پہلے ذکر کرنا اور سب سے اول ایک ہی چیز مذکور ہوسکتی ہے دو چیزیں مذکور نہیں ہوسکتیں؟

جواب ابتدا کی تین قسمیں ہیں:

(۱) ابتدائے حقیقی (۲) ابتدائے اضافی (۳) ابتدائے عرفی

ابتدائے حقیقی:

کسی چیز کو سب سے اول ذکر کرنا کہ اس سے پہلے کوئی چیز مذکور نہ ہو۔

ابتدائے اضافی:

کسی چیز کو کسی چیز سے پہلے ذکر کرنا خواہ اس سے پہلے کوئی چیز مذکور ہو یا نہ ہو۔

ابتدائے عرفی:

کسی شے کو مقصود سے پہلے ذکر کرنا اگر چہ اس سے پہلے غیر مقصود مذکور ہو۔

پس ابتداء بالتسمیہ ابتدائے حقیقی پر محمول ہے اور ابتدا بالتحمید ابتدائے اضافی پر محمول ہے اور یہاں دونوں ابتدا عرفی پر محمول ہیں کیوں کہ مصنفؒ کے اصل مقصد سے پہلے بیان ہوئی ہیں۔

سوال تسمیہ کو تحمید پر کیوں مقدم کیا گیا ہے؟

جواب تسمیہ میں ذات باری تعالیٰ کا ذکر ہے اور تحمید میں صرف وصف حمد کا ذکر ہے اور ذات وصف پر مقدم ہوتی ہے۔

لفظی تحقیقات: بسم اللہ کی ''با'' استعانت کے لیے بھی ہوسکتی ہے یعنی اللہ کے نام کی مدد کے ساتھ اور تیمن اور برکت کے لیے بھی ہوسکتی ہے یعنی اللہ کے نام کی برکت کے ساتھ۔

اسم کی اصل یا توسموٌ ہے بمعنی بلند ہونا باب نصر ینصر سے، یاوسمٌ ہے بمعنی خوب صورت ہونا باب کرم یکرم سے اس کی جمع اسماء آتی ہے۔

اللہ اس ذات مخصوصہ کا اسم ہے جو تمام صفات کمالیہ کو جامع ہے اور ازلی اور ابدی ہے یعنی اس کی نہ کوئی ابتدا ہے نہ کوئی انتہاء یہ لفظ یا تو جامد ہے یا الٰہ بمعنی معبود سے مشتق ہے۔

الرحمن الرحیم: دونوں مبالغے کے صیغے ہیں اور رحم سے مشتق ہیں۔ رحمن فی الدنیا یعنی رحمٰن دنیا کے اعتبار سے ہے کہ کافر و مسلم دونوں اس کی رحمت سے فائدہ اٹھا رہے ہیں لیکن رحیم فی الاخرۃ رحیم آخرت کے اعتبار سے ہے کہ آخرت میں اللہ رب العزت کی رحمت سے صرف مومن ہی فائدہ اٹھا سکے گا کافر کی طرف اللہ پاک کی رحمت متوجہ نہیں ہوگی۔

رحمٰن و رحیم کے معنی فضل و احسان کرنے والا بھی ہیں۔

الحمد للّٰہ تمام تعریفیں اللہ کے لیے ثابت ہیں۔

الحمد میں الف لام اسمی نہیں بلکہ حرفی ہے۔

الف لام اسمی:

ال (الف لام) اسمی وہ ہے جو اسم فاعل یا اسم مفعول پر داخل ہوتا ہے اور یہ الذی کے معنی میں ہوتا ہے۔ جیسے: الضارب بمعنی الذی ضرب، المضروب بمعنی الذی ضرب

الف لام حرفی:

الف لام حرفی کی دو قسمیں ہیں: (۱) زائد (۲) غیر زائد

الف لام حرفی زائد وہ ہوتا ہے جو علم پر داخل ہو۔ جیسے: الحسن، الحسین۔

الف لام حرفی غیر زائد کی چار قسمیں ہیں:

(۱) استغراقی (۲) جنسی (۳) عہد خارجی (۴) عہد ذہنی۔

الف لام استغراقی:

اگر اس کے مدخول کے تمام افراد مراد ہوں تو وہ الف لام استغراقی کہلاتا ہے۔ جیسے اِنَّ الْاِنْسَانَ لَفِیْ خُسْرٍ الانسان کا الف لام استغراقی ہے۔

الف لام جنسی:

جس کا مدخول افراد نہ ہوں بلکہ حقیقت و ماہیت ہوں۔ جیسے: الرجل افضل من المرأة یعنی مرد کی جنس عورت کی جنس سے افضل و برتر ہے اس میں افراد کا خیال متکلّم کے ذہن میں نہیں ہوتا۔

الف لام عہد خارجی:

جس کا مدخول بعض متعیّن افراہوں۔ جیسے: فَعَصٰی فِرْعَوْنُ الرَّسُوْلَ الرسول کا الف لام عہد خارجی ہے۔

الف لام عہد ذہنی:

وہ الف لام جس کا مدخول بعض غیر متعیّن افراد ہوں۔ جیسے فَاَخَافُ اَنْ یَّاْکُلَهُ الذِّئْبُ الذئب کا الف لام عہد ذہنی ہے۔

الحاصل الحمد کا الف لام جنسی بھی ہوسکتا ہے کہ جنس حمد اور حقیقت حمد اللہ کے لیے ثابت ہے اور استغراقی بھی ہوسکتا ہے یعنی حمد کے تمام افراد اللہ رب العزت کے لیے ثابت ہیں۔ کیوں کہ جس قدر خیر ہے سب کا عطا کرنے والا اللہ تعالیٰ ہی ہے۔ خواہ وہ عطاء بالواسطہ ہو یا بلاواسطہ جیسے کہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: مَا بِکُمْ مِّنْ نِّعْمَةٍ فَمِنَ اللّٰهِ

حمد کی تعریف:

حمد کا لغوی معنی ہے تعریف کرنا اوصاف حسنہ کا ذکر کرنا۔

اصطلاحی تعریف:

هو الثناء باللسان على الجميل الاختياری من نعمة او غيرها بجهة التعظيم

حمد کہتے ہیں اچھے اختیاری افعال پر زبان سے تعریف کرنا یہ تعریف کرنا خواہ نعمت کے مقابلے میں ہو یا نعمت کے مقابلے میں نہ ہو بشرطیکہ تعظیم کے طریقے پر ہو۔

حمد کے علاوہ مدح اور شکر بھی تعریف کے معنی میں آتے ہیں۔

مدح کی تعریف:

مطلقاً افعال حسنہ پر تعریف کرنا خواہ وہ افعال اختیاری ہوں یا غیر اختیاری۔

شکر کی تعریف:

فعل ينبىء عن تعظيم المنعم

''شکر ایسے فعل کو کہتے ہیں جو منعم کی تعظیم پر دلالت کرے''۔

بالفاظ دیگر اللہ رب العزت کے تمام انعامات کو ان کے مقاصد میں صرف کرنا۔

حمد کے مقابلے میں ذم آتا ہے اور شکر کے مقابلے میں کفر آتا ہے۔ کیوں کہ حمد کہتے ہیں ذکر محاسن کو اور ذم کہتے ہیں ذکر قبائح کو اسی طرح شکر کہتے ہیں اظہار نعمت کو اور کفر کہتے ہیں کتمان نعمت کو۔

الذی اسم موصول ہے جو بغیر صلے کے جملہ کا جزء نہیں بن سکتا۔

اعلی یہ اعلاء سے مشتق ہے جس کے معنی بلند کرنے کے ہیں۔

مؤمنین سے مراد وہ لوگ ہیں جو اپنے ایمان میں مخلص ہوں

بکریم خطابہ اپنے مکرم و معزز خطاب کے ساتھ مؤمنین کے مرتبہ کو بلند کیا۔ جیسے: يٰاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا اور وَاَنْتُمُ الْاَعْلَوْنَ اِنْ كُنْتُمْ مُّؤْمِنِيْنَ جبکہ کفار کے

ساتھ اللہ رب العزت کا خطاب یٰاَیُّھَا الَّذِیْنَ کَفَرُوْا کے الفاظ سے ہوتا ہے ان دونوں خطابوں میں پہلا خطاب جس شفقت پر دال ہے دوسرا خطاب اس پر دال نہیں۔ عالمین سے مطلق علماء مراد نہیں ہیں بلکہ وہ علماء مراد ہیں جو قرآن مجید کے معانی جانتے اور سمجھتے ہیں اور حدیث چوں کہ قرآن کی تشریح وتفسیر ہے اس لیے قرآن مجید کے ساتھ حدیث کو سمجھنا بھی ضروری ہے۔

مصنفؒ نے اپنے اس خطبے میں اعلی منزلة المؤمنین ورفع درجة العالمین عبارت لاکر اللہ رب العزت کے فرمان یَرْفَعِ اللّٰہِ الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا مِنْکُمْ وَالَّذِیْنَ اُوْتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ کی طرف اشارہ فرمایا۔

المستنبطین سے مراد وہ حضرات مجتہدین ہیں جنہوں نے نصوص وقیاس سے مسائل کا استخراج کرنے میں اپنی پوری طاقت صرف کی ہے۔

مزید الاصابة وثوابه: مصنفؒ نے مجتہدین کو اصابت حق اور ثواب کی زیادتی کے ساتھ خاص کیا ہے یعنی مجتہدین سے اصابت حق اور درستگی حق بھی زیادہ صادر ہوتا ہے اور ان کو اجر وثواب بھی زیادہ ملتا ہے۔

ان سے اصابت حق تو اس لیے زیادہ صادر ہوتا ہے کہ ان سے غلطی کا صدور بہت کم ہوتا ہے اور یہ اس لیے ہوتا ہے کہ اجتہاد کے ذریعے چوں کہ تمام احکام سامنے آتے ہیں اور لوگوں کے لیے آسانیاں پیدا ہوتی ہیں اس لیے اجتہاد کے ساتھ تائید الٰہی (نصرت خداوندی) بھی شامل رہتی ہے اور اکثر اجتہاد صحیح ہوتا ہے۔

اس کے برخلاف علماء وغیر مجتہدین کہ وہ ایسے نہیں ہیں بلکہ ان سے غلطی کا صدور زیادہ ہوتا ہے اور مجتہدین کو ثواب اس لیے زیادہ ملتا ہے کہ مجتہد 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 صحت اجتہاد پر۔

اس کے برخلاف علمائے غیر مجتہدین اگر غلط مسئلہ بتادیں تو ان کو ثواب نہیں ملتا بلکہ گناہ ہوتا ہے بلکہ حدیث شریف میں ہے:

من افتی بغیر علم کان اثمه علی من افتاه

''جس شخص کو بغیر علم کے فتوی دیا گیا اس کے عمل کا گناہ بھی مفتی کو ہوگا''۔

ایک لطیف نکتہ:

مصنفؒ نے مؤمنین کے لیے فعل اعلی ذکر کیا ہے جو صرفی اعتبار سے ناقص ہے اور علماء کے لیے رفع فعل صحیح ذکر کیا ہے اور مجتہدین کے لیے خص فعل مضاعف ذکر کیا ہے مصنفؒ فرماتے ہیں کہ عام مؤمنین اگرچہ نور ایمان سے منور ہیں مگر وہ علماء کے مقابلہ میں ناقص ہیں پس فعل ناقص لاکر اس کی طرف اشارہ کیا ہے۔ اور علمائے کرام اگرچہ جہل کی بیماری سے صحیح ہوتے ہیں لیکن مجتہدین کے اجر مضاعف (دوگنے) 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 اجر مضاعف کی طرف اشارہ کیا ہے۔ (واللہ اعلم وعلمہ اتم)

وَالصَّلٰوةُ عَلَى النَّبِيِّ وَاَصْحَابِهٖ وَالسَّلَامُ عَلٰى اَبِيْ حَنِيْفَةَ وَاَحْبَابِهٖ

ترجمہ: اور رحمت کاملہ نازل ہو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کے صحابہؓ پر اور سلام نازل ہو امام ابوحنیفہؒ اور ان کے تلامذہ وشیوخ پر۔

تشریح: صلوۃ کے لغوی معنی دعا کے ہیں۔ جیسا کہ اللہ رب العزت کا ارشاد ہے:

وَصَلِّ عَلَيْهِمْ اِنَّ صَلٰوتَكَ سَكَنٌ لَّهُمْ

''آپ ان کے حق میں دعا کریں کیوں کہ آپ کا دعا کرنا ان کے لیے باعث سکون ہوگا''۔

پھر ارکان مخصوصہ کی ادائیگی (نماز) کے لیے اس کا استعمال ہونے لگا۔

بعض حضرات فرماتے ہیں کہ صلوۃ کی نسبت جب باری تعالیٰ کی طرف ہوتی ہے تو اس کا مطلب رحمت کاملہ ہوتا ہے اور جب یہ لفظ ملائکہ کی طرف منسوب ہوتا ہے تو اس سے استغفار مراد ہوتا ہے اور جب مؤمنین کی طرف منسوب ہوتا ہے تو طلب رحمت اور دعا کے معنی مراد ہوتے ہیں اور جب طیور اور پرندوں کی طرف منسوب ہوتا ہے تو تسبیح کے معنی مراد ہوتے ہیں۔

اصحاب یا تو صاحب کی جمع ہے جیسے اطہار طاھر کی جمع ہے یا صحیب کی جمع ہے جیسے اشراف 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 ہی اس کا خاتمہ ہوا ہو۔

ابی حنیفہؒ:

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا نام نعمان بن ثابت ہے اور آپ کبار تابعین میں سے ہیں۔ حضرت انسؓ اور دیگر تقریباً ستر صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین سے امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کی ملاقات ثابت ہے اور کئی صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین سے آپ نے احادیث کا سماع کیا ہے اور احادیث روایت کی ہیں۔

احباب:

سے مراد امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے تلامذہ و اساتذہ و ہم عصر بزرگ ہیں۔

صلوۃ وسلام:

دعائیہ کلمات چار ہیں: (۱) صلوۃ (۲) سلام (۳) رضی اللہ عنہ (۴) رحمۃ اللہ

علیہ۔

اس بات پر اجماع ہے کہ ہمارے نبی اور دوسرے انبیاء اور ملائکہ پر مستقلاً صلوٰۃ بھیجی جاسکتی ہے مثلاً یوں کہا جاسکتا ہے: صلی اللہ علی نبیہ و انبیائہ و ملائکتہ اوران کے علاوہ پر جمہور فرماتے ہیں کہ مستقلاً اور ابتداء صلوۃ وسلام بھیجنا جائز نہیں ہے بلکہ بعض حضرات حرام کہتے ہیں اور بعض مکروہ۔ البتہ تابع بنا کر انبیاء اور ملائکہ کے علاوہ پر بھی صلوٰۃ بھیجنا جائز ہے۔ مثلاً یوں تو کہا جاسکتا ہے۔ صل علی محمد وعلی الہ واصحابہ لیکن اللھم صل علی ابی بکر کہنا جائز نہیں ہے۔

(سوال) صلوۃ کے معنی رحمت کے ہیں اور رحمت کی دعا ہر مسلم کے لیے جائز ہے جب ایسا ہے تو صلوۃ علی غیر النبی مستقلاً کیوں ناجائز ہے؟

(جواب) ان کلمات کا استعمال توقیفی ہے اور غیر نبی کے حق میں صلوٰۃ کا استعمال اسلام سے منقول نہیں ہے جیسا کہ قال اللہ عز وجل تو کہا جاتا ہے لیکن قال النبی عزوجل کہنا جائز نہیں ہے باوجودیکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اللہ تعالیٰ کے نزدیک عزیز اور جلیل ہیں۔

(سوال) نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے تو مستقلاً اللھم صل علی ابن ابی اوفی فرمایا ہے جو اس بات پر دال ہے کہ غیر نبی کے لیے بھی صلوۃ کا استعمال جائز ہے؟

(جواب) یہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خصوصیّت ہے یعنی نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم تو یہ لفظ غیر انبیاء کے لیے مستقلاً اور ابتدا استعمال کر سکتے ہیں لیکن اور کسی کے لیے استعمال کرنے کی اجازت نہیں اور دلیل یہ ہے کہ اسلاف نے اس لفظ کو غیر نبی کے لیے استعمال نہیں کیا ہے اور سلام کا لفظ بھی صلوۃ کی طرح ہے یعنی مستقلاً اور ابتداً غیر انبیاء کے لیے اس کا استعمال جائز نہیں ہے چناں چہ قال ابوبکر علیہ السلام کہنا جائز نہیں

ہے۔

سوال جب صلوۃ وسلام کا استعمال مستقلاً غیر انبیاء کے لیے جائز نہیں تو مصنفؒ نے امام ابوحنیفہؒ کے لیے مستقلاً لفظ سلام کا استعمال کیوں فرمایا ہے؟

جواب صاحب اصول الشاشی غالی قسم کے حنفی ہیں۔ حضرت امام اعظم ابوحنیفہؒ کے ساتھ فرط عقیدت اور غایت درجہ محبّت کی وجہ سے بے ساختہ ان کے قلم سے لفظ سلام نکل گیا ہے اور باب عقیدت ومودت میں یہ چیزیں جائز ہوتی ہیں۔

اسی طرح لفظ رضی اللہ عنہ صحابہ کرامؓ کے لیے اور رحمۃ اللہ علیہ کا لفظ ان سے کم درجہ کے مؤمنین کے لیے استعمال ہوتا ہے اور جو حضرات صحابہ کرام سے اعلی اور انبیاء سے ادنی ہیں یعنی جن حضرات کی نبوت مختلف فیہ ہے جیسے حضرت لقمان، حضرت خضر، حضرت ذوالقرنین وغیرہ ان کے لیے سلام کا لفظ استعمال کیا جاتا ہے۔

وَبَعْدُ فَاِنَّ اُصُوْلَ الْفِقْهِ اَرْبَعَةٌ كِتَابُ اللّٰهِ وَسُنَّةُ رَسُوْلِهٖ وَاِجْمَاعُ الْاُمَّةِ وَالْقِيَاسُ فَلَا بُدَّ مِنَ الْبَحْثِ فِيْ كُلِّ وَاحِدٍ مِّنْ هٰذِهِ الْاَقْسَامِ لِيُعْلَمَ بِذٰلِكَ طَرِيْقُ تَخْرِيْجِ الْاَحْكَامِ

ترجمہ: اور حمد وصلوۃ کے بعد پس اصول فقہ چار ہیں: کتاب اللہ، سنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم، اجماع امت اور قیاس، ان چاروں اقسام میں سے ہر ایک قسم میں بحث کرنا ضروری ہے تاکہ اس بحث سے احکام شرعیہ کے نکالنے کا طریقہ معلوم ہوجائے۔

تشریح: وبعد کا واو عاطفہ ہے اس کے ذریعہ جملہ فعلیہ من حیث المعنی کا جملہ فعلیہ من حیث المعنی پر عطف کیا گیا ہے یعنی معطوف اور معطوف علیہ دونوں معناً فعلیہ ہیں نہ کہ لفظاً چناں چہ عبارت کے معنی ہیں:

اَحْمَدُ اللّٰهَ وَاُصَلِّيْ وَاُسَلِّمُ وَاَقُوْلُ بَعْدَ الْحَمْدِ وَالصَّلٰوةِ

وَالسَّلَامُ فَاِنَّ اُصُوْلَ الْفِقْهِ اَرْبَعَةٌ.

اور یہ بھی ہوسکتا ہے:

اِذَا فَرَغْتَ مِنَ الْحَمْدِ وَالصَّلٰوةِ فَاَقُوْلُ اِنَّ اُصُوْلَ الْفِقْهِ اَرْبَعَةٌ

جب میں حمد وصلوۃ سے فارغ ہوگیا تو اب میں کہتا ہوں کہ فقہ کے اصول چار ہیں۔

کتاب اللہ سے یہاں پورا قرآن مجید مراد نہیں بلکہ وہ پانچ سو آیات مراد ہیں جن سے احکام شرعیہ ثابت ہیں۔ اسی طرح سنت رسول سے تمام احادیث مبارکہ مراد نہیں ہیں بلکہ وہ تین ہزار احادیث مراد ہیں جن سے شریعت کے احکام ثابت ہوتے ہیں۔ اجماع امت سے پوری امت کا اجماع مراد نہیں بلکہ بلند پایہ مجتہدین کا اجماع مراد ہے۔ اسی طرح قیاس سے قیاس شرعی مراد ہے۔

قیاس شرعی وہ قیاس کہلاتا ہے جو کتاب اللہ یا سنت رسول یا اجماع امت سے ماخوذ ومستنبط ہو۔

مصنفؒ فرماتے ہیں کہ مذکورہ ادلّہ اربعہ اور اقسام اربعہ میں سے ہر ایک کے اندر بالتفصیل کلام کرنا ضروری ہے تاکہ اس کے ذریعہ احکام کی تخریج اور استنباط کا طریقہ معلوم ہوجائے۔

ادلّہ اربعہ:

یعنی کتاب اللہ، سنت رسول، اجماع امت، اور قیاس ان چاروں کے درمیان دلیل حصر یہ ہے کہ:

حکم وحی سے ثابت کیا جائے گا یا غیر وحی سے، اگر وحی سے ثابت کیا جائے گا تو اس کی دو صورتیں ہیں: وحی متلو ہوگی یا وحی غیر متلو ہوگی، اگر اول ہے تو وہ کتاب اللہ ہے

اور اگر ثانی ہے تو وہ سنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہے۔ اور اگر غیر وحی سے حکم ثابت کیا گیا ہے تو اس کی بھی دو صوتیں ہیں: وہ حکم اجتہاد کے ذریعے ثابت کیا جائے گا یا غیر اجتہاد کے ذریعے، اگر اول ہے تو اس کی بھی دو صوتیں ہیں: تمام مجتہدین کا اجتہاد ہوگا یا بعض کا اگر اول ہے تو اجماع اور ثانی ہے تو قیاس۔ اور اگر غیر اجتہاد کے ذریعے حکم ثابت کیا گیا ہو تو وہ حکم مردود ہے اور غیر اجتہاد حجّت نہیں ہوگا۔ واللہ اعلم بالصواب

البحث الاول فی کتاب اللّٰہ

ترجمہ: پہلے بحث کتاب اللہ میں ہے:

تشریح: مصنّفؒ نے دلائل اربعہ میں سے سب سے پہلے کتاب اللہ کو بیان کیا ہے اس کی ایک وجہ تو یہ ہے کہ وجود اور مرتبے میں کتاب اللہ باقی تین پر مقدم ہے لہٰذا ذکر میں بھی اس کو مقدم کر دیا گیا۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ کتاب اللہ تمام اصول کی اصل ہے اور اصل اصول مقدم ہوتا ہے۔

سوال مصنّفؒ نے قرآن کریم کی تعریف کیے بغیر اس کی تقسیمات بیان کرنا شروع کر دیں ہیں حالاں کہ کسی شے کی تعریف پہلے ذکر کی جاتی ہے اور تقسیم بعد میں بیان کی جاتی ہے؟

جواب قرآن کریم ایک مشہور چیز ہے چناں چہ ہر مسلمان جانتا ہے کہ قرآن مجید ایک سو چودہ سورتوں پر مشتمل ہے پہلے سورۃ فاتحہ ہے اور آخری سورۃ الناس 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۔ البتہ بعض مصنّفین نے قرآن کی تعریف ان الفاظ میں کی ہے:

فَالْقُرْاٰنُ الْمُنَزَّلُ عَلَى الرَّسُوْلِ الْمَكْتُوْبُ فِي الْمَصَاحِفِ الْمَنْقُوْلُ عَنْهُ نَقْلًا مُّتَوَاتِرًا بِلَا شُبْهَةٍ

قرآن وہ آسمانی 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 متواتر کے ساتھ منقول ہے جس میں کوئی شبہ نہیں۔

فَصْلٌ فِی الْخَاصِّ وَالْعَامِّ: فَالْخَاصُّ لَفْظٌ وُضِعَ لِمَعْنًی مَعْلُوْمٍ اَوْ لِمُسَمًّی مَّعْلُوْمٍ عَلَی الْاِنْفِرَادِ کَقَوْلِنَا فِیْ تَخْصِیْصِ الْفَرْدِ زَیْدٌ وَفِیْ تَخْصِیْصِ النَّوْعِ رَجُلٌ وَفِیْ تَخْصِیْصِ الْجِنْسِ اِنْسَانٌ.

ترجمہ: یہ فصل خاص وعام کے بیان میں ہے پس خاص وہ لفظ ہے جس کو متعیّن معنی یا متعیّن شخص کے لیے وضع کیا گیا ہو انفرادی طور پر، جیسے ہمارا قول فرد کی تخصیص میں زَیْدٌ اور نوع کی تخصیص میں رَجُلٌ اور جنس کی تخصیص میں اِنْسَانٌ۔

تشریح: لفظ کی وضع کے اعتبار سے چار قسمیں ہیں:

(۱) خاص (۲) عام (۳) مشترک (۴) موؤل۔

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 پھر دو حال سے خالی نہیں یا تو وہ معنی افراد سے منفرد ہوگا یا افراد کے درمیان مشترک ہوگا۔ 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 ذریعے راجح ہوگا یا نہیں۔ اگر اول ہے تو اس کو موؤل کہتے ہیں اور اگر ثانی ہے تو اس کو مشترک کہتے ہیں۔

خاص کی تعریف:

فَالْخَاصُّ لَفْظٌ وُضِعَ لِمَعْنًى مَعْلُوْمٍ اَوْ لِمُسَمًّى مَعْلُوْمٍ عَلَى الْاِنْفِرَادِ.

خاص وہ لفظ ہے جو کسی معلوم (متعیّن) معنی یا معلوم (متعیّن) شخص کے لیے وضع کیا گیا ہو انفرادی طور پر

متعیّن معنی کی مثال جیسے دو اور چار کے درمیانے عدد کو تین اور چار اور چھ کے درمیانے عدد کو پانچ کہتے ہیں۔ متعیّن شخص کی مثال جیسے زید کہ یہ ایک مخصوص شخص کا متعیّن نام ہے اب اس سے عمرو بکر وغیرہ خارج ہو گئے

فوائد و قیود:

خاص کی اس تعریف میں کلمہ لَفْظٌ جنس کے مرتبے میں ہے جو تمام الفاظ کو شامل ہے خواہ وہ الفاظ مہمل ہوں یا با معنی ہوں "وُضِعَ لِمَعْنًى" پہلی فصل ہے جو خاص کی تعریف سے مہملات کو یعنی بے معنی الفاظ کو خارج کرتی ہے۔ "مَعْلُوْمٍ" دوسری فصل ہے کیوں کہ معلوم سے معلوم المراد مقصود ہے۔ مطلب یہ ہے کہ خاص ہر وہ لفظ ہے جو ایسے معنی کے لیے وضع کیا گیا ہو جس کی مراد معلوم ہو تو اس معلوم کی قید کے ذریعہ خاص کی تعریف سے مشترک خارج ہو جائے گا کیوں کہ مشترک ایسے معنی کے لیے وضع کیا جاتا ہے جس کی مراد معلوم نہیں ہوتی۔

"علی الانفراد" یہ تیسری فصل ہے اس کے ذریعے خاص کی تعریف سے عام خارج ہو گیا کیوں کہ عام کے تحت بہت سے افراد ہوتے ہیں۔

عام کی تعریف:

وَالْعَامُ كُلُّ لَفْظٍ يَنْتَظِمُ جَمْعًا مِّنَ الْاَفْرَادِ اِمَّا لَفْظًا

كَقَوْلِنَا مُسْلِمُوْنَ وَمُشْرِكُوْنَ وَاِمَّا مَعْنًى كَقَوْلِنَا مَنْ وَمَا

ترجمہ: اور عام ہر وہ لفظ ہے جو تمام افراد کو شامل ہو یا لفظاً جیسے مسلمون اور مشرکون اور یا معناً جیسے ہمارا قول مَنْ اور مَا۔

تشریح: عام کی تعریف میں کلمہ ''لفظ'' اس لیے 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 مصنّفؒ کا عام کی تعریف میں کلمہ 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 لہٰذا اس تقسیم کے تمام اقسام میں لفظ موضوع مراد ہوگا۔

الحاصل یہاں لفظ سے لفظ موضوع مراد ہے اپنے افراد کو ایک ساتھ شامل ہوتا ہے، یہ اشتمال خواہ لفظاً ہو جیسے مسلمون اور مشرکون یا خواہ معناً ہو جیسے مَنْ اور مَا۔

فوائد و قیود:

''كُلُّ لَفْظٍ'' جنس کے مرتبہ میں ہے جو ہر لفظ موضوع کو شامل ہے۔ يَنْتَظِمُ پہلی فصل ہے جس کے ذریعے عام کی تعریف سے مشترک اور خاص دونوں خارج ہو گئے۔

خاص تو اس لیے خارج ہو گیا کہ خاص میں شمول نہیں ہوتا جب کہ عام میں شمول کا پایا جانا ضروری ہے اور مشترک اس لیے خارج ہو گیا کہ مشترک ایک سے زائد معنی کو شامل نہیں ہوتا بلکہ علی سبیل البدلیت ہر معنی کا احتمال رکھتا ہے جب کہ عام میں اشتمال اور شمول کا پایا جانا ضروری ہے۔

اشتمال اور بدلیت کے درمیان فرق یہ ہے کہ اشتمال کہتے ہیں لفظ کا الفاظ کثیرہ پر یک بارگی صادق آنا جیسے کہ لفظ ''قوم'' یا لفظ ''مسلمون'' ''مشرکون'' وغیرہ کہ اس سے ایک شخص یا ایک مسلمان یا ایک مشرک مراد نہیں ہوگا بلکہ ایک جماعت اور گروہ مراد ہوگا جب کہ بدلیت کہتے ہیں لفظ کا اپنے افراد پر یکے بعد دیگرے نوبت بہ نوبت صادق آنا جیسے کہ لفظ عَیْنٌ کا ایک معنی آنکھ، چشمہ، مال، جاسوس تو یہ لفظ ''عین'' اتنے سارے الفاظ کے درمیان مشترک ہے لیکن ہر لفظ کا معنی اور حقیقت الگ ہے۔

جَمْعًا مِنَ الْاَفْرَادِ دوسری فصل ہے جس کے ذریعہ تثنیہ اور دوسرے اسماء عدد کو عام کی تعریف سے خارج کیا گیا ہے۔ کیوں کہ عام افراد کو شامل ہوتا ہے اور اسم عدد (تثنیہ، ثلثہ، اربعہ) اجزاء کو شامل ہوتا ہے نہ کہ افراد کو۔ اجزاء کل کے ٹکڑے ہوتے ہیں جب کہ افراد کل کے مصداق ہوتے ہیں۔

اِمَّا لَفْظًا وَاِمَّا مَعْنًی عام چوں کہ افراد کی ایک جماعت کو شامل ہوتا ہے اس لیے فرمایا کہ انتظام اور شمول کی دو قسمیں ہیں: (۱) لفظی (۲) معنوی

انتظام لفظی تو یہ ہے کہ عام اپنے افراد کو لفظ اور صیغہ کے اعتبار سے شامل ہو جیسے جمع کے صیغے مسلمون، مشرکون، رجال.

اور انتظام معنوی یہ ہے کہ عام اپنے افراد کو معنی کے اعتبار سے شامل ہو صیغہ اور لفظ کو اس میں کوئی دخل نہ ہو جیسے: مَنْ وما قَوْمٌ وَرَهْطٌ کہ یہ الفاظ اپنے افراد کو معنی کے اعتبار سے شامل ہیں اگر چہ لفظاً مفرد ہیں اور ان میں جمع کی کوئی علامت موجود نہیں ہے۔

وَحُكْمُ الْخَاصِّ مِنَ الْكِتَابِ وُجُوْبُ الْعَمَلِ بِهٖ لَامَحَالَةَ فَاِنْ قَابَلَهٗ خَبَرُ الْوَاحِدِ اَوِ الْقِيَاسِ فَاِنْ اَمْكَنَ الْجَمْعُ بَيْنَهُمَا بِدُوْنِ تَغْيِيْرٍ فِيْ حُكْمِ الْخَاصِّ يُعْمَلُ بِهِمَا وَاِلَّا

يُعْمَلُ بِالْكِتَابِ وَيُتْرَكُ مَا يُقَابِلُهُ.

ترجمہ: اور کتاب اللہ کے لفظ خاص کا حکم اس پر عمل کا قطعی طور پر واجب ہے پس اگر خبر واحد یا قیاس اس کا مقابل ہو (تو دیکھا جائے گا کہ) اگر خاص کے حکم میں تبدیلی کیے بغیر ان دوں پر عمل کرنا ممکن ہو تو ان دونوں پر عمل کیا جائے گا ورنہ کتاب اللہ پر عمل کیا جائے گا اور اس کے مقابل (خبر واحد یا قیاس) کو چھوڑ دیا جائے گا۔

تشریح: مصنفؒ نے اس عبارت میں کتاب اللہ کے ''خاص کا حکم'' بیان فرمایا ہے۔

خاص کا حکم:

اس پر قطعی اور یقینی طور پر عمل کرنا واجب ہے۔ اگر خبر واحد یا قیاس کتاب اللہ کے خاص کے مقابل اور معارض ہو جائے تو اس صورت میں یہ دیکھا جائے گا کہ خاص کے حکم میں کمی زیادتی کئے بغیر دونوں کو جمع کرنا ممکن ہے یا نہیں۔ اگر دونوں کو جمع کرنا ممکن ہو تو دونوں پر عمل کیا جائے گا۔ اور اگر خاص کے حکم میں کمی زیادتی کیے بغیر دونوں کو جمع کرنا ممکن نہ ہو تو کتاب اللہ کے خاص پر عمل کیا جائے گا اور خبر واحد یا قیاس جو اس کے مقابل ہو اس کو چھوڑ دیا جائے گا۔ اس لیے کہ کتاب اللہ قطعی ہے اور خبر واحد اور قیاس ظنی ہیں۔

خبر واحد تو اس لیے ظنی ہوتی ہے کہ اس میں یہ شبہ ہے کہ وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے متصلاً ثابت ہے یا منقطع ہے اور قیاس اس لیے ظنی ہے کہ اس کا مدار رائے پر ہوتا ہے جس میں غلطی کا احتمال ہے۔ پس کتاب اللہ چوں کہ قطعی ہے اور یہ دونوں ظنی ہیں اور قطعی ظنی سے اقوی ہوتا ہے اس لیے کتاب اللہ کے مقابلہ میں ان دونوں پر عمل نہیں کیا جائے گا۔

کتاب اللہ کے ''خاص'' کی مثال:

مِثَالُهٗ فِیْ قَوْلِهٖ تَعَالٰی ﴿یَتَرَبَّصْنَ بِاَنْفُسِهِنَّ ثَلٰثَةَ قُرُوْٓءٍ﴾ فَاِنَّ لَفْظَةَ الثَّلٰثَةِ خَاصٌّ فِیْ تَعْرِیْفِ عَدَدٍ مَّعْلُوْمٍ فَیَجِبُ الْعَمَلُ بِهٖ وَلَوْ حُمِلَ الْاَقْرَاءُ عَلَی الْاَطْهَارِ کَمَا ذَهَبَ اِلَیْهِ الشَّافِعِیُّ بِاعْتِبَارِ اَنَّ الطُّهْرَ مُذَکَّرٌ دُوْنَ الْحَیْضِ وَقَدْ وَرَدَ الْکِتَابُ فِی الْجَمْعِ بِلَفْظِ التَّانِیْثِ دَلَّ عَلٰی اَنَّهٗ جَمْعُ الْمُذَکَّرِ وَهُوَ الطُّهْرُ لَزِمَ تَرْکُ الْعَمَلِ بِهٰذَا الْخَاصِّ لِاَنَّ مَنْ حَمَلَهٗ عَلَی الطُّهْرِ لَا یُوْجِبُ ثَلٰثَةَ اَطْهَارٍ بَلْ طُهْرَیْنِ وَبَعْضَ الثَّالِثِ وَهُوَ الَّذِیْ وَقَعَ فِیْهِ الطَّلَاقُ.

ترجمہ: خاص کی مثال اللہ تعالیٰ کے فرمان یَتَرَبَّصْنَ بِاَنْفُسِهِنَّ ثَلٰثَةَ قُرُوْٓءٍ میں (لفظ ثلاثہ) ہے کیوں کہ لفظ ثلاثہ ایک عدد معلوم (متعیّن) کی معرفت (جاننے) میں خاص ہے۔ لہٰذا اس پر عمل کرنا واجب ہوگا اور اگر اقراء کو اطہار پر محمول کیا گیا جیسا کہ امام شافعیؒ اس کی طرف گئے ہیں اس اعتبار سے کہ طہر مذکر ہے نہ کہ حیض اور جمع میں کتاب مؤنث کے لفظ کے ساتھ وارد ہوئی ہے اس نے اس بات پر دلالت کی کہ یہ جمع مذکر ہے اور وہ طہر ہے پس اس خاص پر عمل کا ترک کرنا لازم آئے گا اس لیے کہ وہ حضرات جنہوں نے قرء کو طہر پر محمول کیا ہے وہ تین طہر ثابت نہیں کر سکتے ہیں۔ بلکہ دو طہر پورے اور تیسرے کا بعض حصہ اور تیسرا وہ ہے جس میں طلاق واقع ہوئی ہے۔

تشریح: اس عبارت میں مصنفؒ نے کتاب اللہ کے خاص کی مثال ذکر فرمائی ہے۔

یَتَرَبَّصْنَ بِاَنْفُسِهِنَّ ثَلٰثَةَ قُرُوْٓءٍ

مطلقہ عورتیں تین قروء تک اپنے آپ کو انتظار کروائیں۔

مطلقہ مدخول بہا غیر حاملہ کی عدت کے بارے میں امام ابوحنیفہؒ اور امام شافعیؒ کے درمیان اختلاف ہے کہ مطلقہ عورت حیض کے ذریعے سے عدت گذارے گی یا طہر کے ذریعے سے۔

امام ابوحنیفہؒ:

امام اعظمؒ فرماتے ہیں کہ مطلقہ عورت کی عدت تین حیض ہے۔

امام شافعیؒ:

جبکہ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ مطلقہ عورت کی عدت تین طہر ہے۔

دلائل:

دونوں حضرات آیت یَتَرَبَّصْنَ بِاَنْفُسِهِنَّ ثَلٰثَةَ قُرُوْٓءٍ سے استدلال کرتے ہیں۔اس طور پر کہ آیت میں مطلقہ عورتوں کی عدت ''تین قروء'' بیان کی گئی ہے۔

لفظ ''قروء'' قرء کی جمع ہے اور قرء کے دو معنی آتے ہیں (۱) حیض (۲) طہر

امام اعظمؒ کے نزدیک ''قروء'' کا معنی:

حضرت امام ابوحنیفہؒ ''قروء'' سے حیض کے معنی مراد لیتے ہیں۔یعنی مطلقہ کی عدت تین مرتبہ ایام حیض کا گزر جانا ہے۔

امام شافعیؒ کے نزدیک معنی:

اور حضرت امام شافعیؒ طہر کے معنی مراد لیتے ہیں۔

یعنی امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک مطلقہ مدخول بہا ذات الحیض غیر حاملہ کی عدت تین طہر ہوگی اور امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک اس مطلقہ کی عدت تین حیض ہوگی۔

امام شافعیؒ کی دلیل:

امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ آیت یَتَرَبَّصْنَ بِاَنْفُسِهِنَّ ثَلٰثَةَ قُرُوْء میں لفظ ثلاثہ مؤنث مذکور ہے۔ اور عربی زبان میں تین سے نو تک کے عدد کے استعمال کا قاعدہ یہ ہے کہ معدود اگر مذکر ہو تو عدد مؤنث آئے گا اور معدود اگر مؤنث ہو تو عدد مذکر آئے گا اور کلام عرب میں لفظ طہر مذکر استعمال ہوتا ہے اور لفظ حیض مؤنث استعمال ہوتا ہے۔ اور اس آیت میں لفظ قروء کے ساتھ ثلاثہ مؤنث کا عدد مذکور ہے۔ یہ مؤنث کا عدد ذکر کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ لفظ ''قروء'' طہر کے معنی میں ہے جو مذکر ہے۔ اگر لفظ قروء سے حیض مراد لیا جائے تو یہ قاعدہ کے خلاف ہو جائے گا کہ ثلاثہ کا عدد بھی مؤنث اور اس کا معدود حیض بھی مؤنث۔ لہٰذا قروء سے طہر مراد لیا جائے گا تاکہ قاعدہ برقرار رہے۔

امام اعظمؒ کی پہلی دلیل:

امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ ''قروء'' سے مراد حیض ہے۔ اس لیے کہ اس آیت میں لفظ ثلاثہ خاص ہے۔ یعنی ایک متعیّن معنی کے لیے وضع کیا گیا ہے جو دو اور چار کے درمیان ہے یعنی پورے تین اور یہ لفظ ثلاثہ کتاب اللہ کا خاص ہے اس پر عمل کرنا قطعی طور پر واجب ہے اور لفظ ثلاثہ پر عمل اسی وقت ممکن ہے جب قروء سے حیض مراد لیا جائے اس لیے کہ قروء سے طہر مراد لینے کی صورت میں لفظ ثلثہ پر پورا پورا عمل کرنا ممکن نہیں۔ اس لیے کہ شوہر نے جس طہر میں بیوی کو طلاق دی ہے وہ طہر عدت میں شامل کیا جائے گا یا نہیں۔ اگر اس طہر کو عدت میں شمار کیا جائے تو عدت کا زمانہ دو طہر پورے اور تیسرے کا کچھ حصّہ ہوگا۔ یعنی اڑھائی طہر۔ پورے تین طہر نہیں ہو سکتے کیوں کہ جس طہر میں طلاق واقع ہوئی ہے اس کا کچھ حصّہ گذر چکا ہے جبکہ لفظ ثلثہ اڑھائی کے لیے نہیں بلکہ پورے تین طہر کے لیے آتا ہے۔

اور اگر اس طہر کو جس میں طلاق واقع ہوئی ہے عدت میں شامل نہ کیا جائے بلکہ اس کو چھوڑ کر اس کے علاوہ تین اور طہر مراد لیے جائیں تو اس صورت میں تین طہر پورے اور چوتھے کا کچھ حصّہ ہوگا۔ یعنی زمانہ عدت ساڑھے تین طہر بن جائے گا حالاں کہ لفظ ثلاثہ پورے تین کے لیے آتا ہے نہ اڑھائی کے لیے نہ ساڑھے تین کے لیے، لہٰذا اس آیت میں قروء سے طہر نہیں مراد لیا جائے گا اور جس طہر میں شوہر نے بیوی کو طلاق دی ہے اس کے بعد پورے تین حیض عدت میں شمار کیے جائیں گے تو بغیر کسی کمی زیادتی کے لفظ ثلاثہ پر پورا پورا عمل ہو جائے گا۔

امام شافعیؒ کی دلیل کا جواب:

امام ابوحنیفہؒ امام شافعیؒ کی دلیل کا جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ نحوی حضرات الفاظ سے بحث کرتے ہیں معنی سے نہیں اور قروء لفظی اعتبار سے مذکر ہے لہٰذا لفظ کے اعتبار سے ثلثہ کو مؤنث ذکر کیا گیا ہے اس لیے نحوی قاعدہ بھی اپنی جگہ درست ہے۔

امام اعظمؒ کی دوسری دلیل:

حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا سے مروی حدیث شریف ہے کہ:

اَنَّ رَسُوْلَ اللّٰہِ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ قَالَ طَلَاقُ الْاَمَۃِ تَطْلِیْقَتَانِ وَعِدَّتُھَا حَیْضَتَانِ

''باندی کی طلاق دو ہیں اور اس کی عدت دو حیض ہیں''۔

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ اس حدیث شریف سے بایں طور استدلال کرتے ہیں کہ اس حدیث شریف سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ باندی حیض کے ذریعے عدت گذارے گی اور جب باندی حیض کے ذریعے عدت گذارے گی تو آزاد عورت بھی حیض ہی کے ذریعہ عدت گذارے گی۔

نوٹ: باندی کا حق چوں کہ آزاد عورت کی بہ نسبت آدھا ہوتا ہے اس لیے باندی

کی طلاق ڈیڑھ اور عدت ڈیڑھ حیض ہونی چاہیے تھی مگر چوں کہ طلاق اور حیض متجزی نہیں ہوتے اس لیے دو حیض پورے اور دو طلاقیں پوری کر دی گئیں۔ واللہ اعلم!

فَيُخَرَّجُ عَلٰى هٰذَا حُكْمُ الرَّجْعَةِ فِي الْحَيْضَةِ الثَّالِثَةِ وَزَوَالِهٖ وَتَصْحِيْحِ نِكَاحِ الْغَيْرِ وَاِبْطَالِهٖ وَحُكْمُ الْحَبْسِ وَالْاِطْلَاقِ وَالْمَسْكَنِ وَالْاِنْفَاقِ وَالْخُلْعِ وَالطَّلَاقِ وَتَزَوُّجِ الزَّوْجِ بِاُخْتِهَا وَاَرْبَعٍ سِوَاهَا وَاَحْكَامُ الْمِيْرَاثِ مَعَ كَثْرَةِ تَعْدَادِهَا.

ترجمہ: پس اس اختلاف پر حکم نکالا جائے گا تیسرے حیض میں رجوع کرنے کا اور اس کے حکم کے زائل ہونے کا اور غیر زوج کے ساتھ نکاح کے صحیح ہونے کا اور اس کے باطل کرنے کا اور محبوس (روکے رکھنے) کرنے اور چھوڑ دینے کے حکم کا، رہائش اور نان نفقہ کا، خلع اور طلاق کا، اور شوہر کا اس معتدہ کی بہن کے ساتھ نکاح کے صحیح ہونے کا اور اس معتدہ کے علاوہ چار اور عورتوں سے نکاح کے جائز ہونے کا، اور میراث کے احکام ان کی کثرت کے باوجود (یعنی میراث کے احکام کا حکم نکالا جائے گا باوجود یکہ میراث کے احکام کی تفاصیل کثیر ہیں)۔

تشریح: مصنف رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ احناف اور شوافع کے درمیان مذکورہ اختلاف پر بہت سے مسائل متفرع ہوں گے۔

جب ایک شخص اپنی بیوی کو طہر میں طلاق دے گا تو طلاق کے بعد تیسرا حیض عدت میں شمار ہوگا یا نہیں؟

امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک تیسرا حیض عدت میں شمار ہوگا اور تیسرا حیض ختم ہونے پر مطلقہ عورت کی عدت ختم ہو جائے گی۔ لیکن امام شافعیؒ کے نزدیک تیسرا حیض عدت میں شمار نہیں ہوگا بلکہ تیسرا حیض شروع ہونے پر جو طہر ختم ہوا اس سے عورت کی عدت بھی ختم ہو چکی۔

تفریعات:

تفریع (۱): اگر کسی آدمی نے اپنی بیوی کو طلاق رجعی دی تو امام شافعیؒ کے نزدیک تیسرے حیض میں رجعت (رجوع کرنے) کا حق زائل ہوجائے گا۔ یعنی تیسرے حیض میں شوہر رجوع نہیں کرسکتا اس لیے کہ اس کی عدت ختم ہوچکی ہے، لیکن احناف کے نزدیک تیسرے حیض میں شوہر کے لیے رجعت کا حق ثابت ہوگا اس لیے کہ اس کی عدت ابھی باقی ہے۔

تفریع (۲): تیسرے حیض کے دوران اگر یہ مطلقہ عورت کسی دوسرے مرد سے نکاح کرنا چاہے تو شوافع کے نزدیک یہ درست ہوگا اس لیے کہ اس کی عدت پوری ہوچکی ہے۔ جب کہ احناف کے نزدیک تیسرے حیض میں دوسرے کسی نکاح مرد سے نکاح کرنا ناجائز نہیں اس لیے کہ اس کی عدت ابھی باقی ہے۔

تفریع (۳):

حبس (روکنے) کا حکم اور اطلاق (چھوڑنے) کا حکم:

تیسرے حیض میں احناف کے نزدیک مطلقہ عورت محبوسہ رہے گی یعنی اس کے لیے شوہر کے گھر سے نکلنا جائز نہیں ہوگا اس لیے کہ اس کی عدت ابھی باقی ہے اور عدت کے دوران مطلقہ کے لیے شوہر کے گھر سے نکلنا جائز نہیں ہوتا۔

جب کہ امام شافعیؒ کے نزدیک تیسرے حیض کے شروع ہوتے ہی چوں کہ اس کی عدت ختم ہوچکی اس لیے وہ اب شوہر کا گھر چھوڑ کر چلی جائے گی اور شوہر کو اس کے روکنے کا اختیار نہیں ہوگا۔

تفریع (۴): امام شافعیؒ کے نزدیک چوں کہ تیسرا حیض شروع ہونے پر اس کی عدت ختم ہوچکی ہے لہٰذا اب اس کی رہائش اور نان ونفقہ کا بندوبست کرنا شوہر پر واجب نہیں

رہا۔ جب کہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک تیسرے حیض کے دوران عورت کی رہائش اور نان ونفقہ شوہر پر لازم ہوگا کیوں کہ اس کی عدت ابھی باقی ہے۔

تفریع (۵): تیسرے حیض کے دوران اگر یہ عورت مرد سے خلع لینا چاہے تو امام شافعیؒ کے نزدیک خلع نہیں لے سکتی اس لیے کہ اس کی عدت ختم ہو چکی ہے اور یہ عورت اب اس مرد کے نکاح سے نکل چکی ہے۔ احناف کے نزدیک خلع لے سکتی ہے اس لیے کہ عدت باقی ہونے کی وجہ سے وہ اس کے نکاح میں ہے۔

تفریع (۶): تیسرے حیض کے دوران اگر یہ مرد اس عورت کو ایک اور طلاق دینا چاہے تو امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک نہیں دے سکتا اس لیے کہ عدت ختم ہو جانے کی وجہ سے وہ اس کے نکاح سے نکل کر اس کے لیے اجنبی بن چکی ہے۔

جب کہ احناف کے نزدیک تیسرے حیض کے دوران اگر یہ مرد اس کو ایک اور طلاق دینا چاہے تو دے سکتا ہے اس لیے کہ اس کی عدت باقی ہونے کی وجہ سے وہ من وجہٍ اس کے نکاح میں ہے۔

تفریع (۷): تیسرے حیض کے دوران اگر یہ مرد اس معتدہ کی بہن سے نکاح کرنا چاہے تو امام شافعی رحمۃ اللہ کے نزدیک کر سکتا ہے اس لیے کہ عدت ختم ہو جانے کی وجہ سے پہلی بہن اس کے نکاح سے نکل چکی ہے۔

لیکن احناف کے نزدیک معتدہ کی بہن سے نکاح نہیں کر سکتا اس لیے کہ عدت باقی ہونے کی وجہ سے پہلی بہن اس کے نکاح میں ہے اور دو بہنوں کو ایک ساتھ نکاح میں جمع کرنا حرام ہے۔

تفریع (۸): تیسرے حیض میں یہ مرد معتدہ کے علاوہ چار اور عورتوں سے نکاح کرنا چاہے تو امام شافعیؒ کے نزدیک چاروں سے اس کا نکاح درست ہوگا اس لیے کہ عدت ختم ہونے کی وجہ سے یہ عورت اس کے نکاح سے نکل چکی ہے۔

لیکن احناف کے نزدیک تین عورتوں سے اس کا نکاح صحیح ہوگا۔اس لیے کہ معتدہ کی عدت باقی ہونے کی وجہ سے ابھی وہ اس کے نکاح میں باقی ہے۔

تفریع (۹): تیسرے حیض کے دوران اگر شوہر کا انتقال ہو جائے تو امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک اس عورت کو شوہر کی میراث میں سے حصّہ نہیں ملے گا اس لیے کہ عدت ختم ہونے کی وجہ سے وہ اس کے نکاح سے نکل کر اجنبی بن چکی ہے۔

جبکہ عند الحنفیۃ (کثر اللہ سوادہم) اس عورت کو شوہر کی میراث میں سے حصّہ ملے گا۔اس لیے کہ تیسرے حیض میں اس کی عدت ابھی باقی ہے اور عدت میں من وجہ نکاح باقی رہتا ہے۔اور بیوی نکاح ہی کی وجہ سے شوہر کی وارث ہوتی ہے۔

(واللہ اعلم وعلمہ اتم)

وَكَذٰلِكَ قَوْلُهٗ تَعَالٰى قَدْ عَلِمْنَا مَا فَرَضْنَا عَلَيْهِمْ فِيْ اَزْوَاجِهِمْ خَاصٌّ فِي التَّقْدِيْرِ الشَّرْعِيِّ فَلَا يُتْرَكُ الْعَمَلُ بِهٖ بِاعْتِبَارِ اَنَّهٗ عَقْدٌ مَالِيٌّ فَيُعْتَبَرُ بِالْعُقُوْدِ الْمَالِيَّةِ فَيَكُوْنَ تَقْدِيْرُ الْمَالِ فِيْهِ مَوْكُوْلًا اِلٰى رَاْيِ الزَّوْجَيْنِ كَمَا ذَكَرَهُ الشَّافِعِيُّ.

ترجمہ: اور اسی طرح اللہ تعالیٰ کا فرمان قَدْ عَلِمْنَا مَا فَرَضْنَا عَلَيْهِمْ فِيْ اَزْوَاجِهِمْ (تحقیق ہم جانتے ہیں جو ہم نے ان مردوں پر ان کی بیویوں کے حق میں مقرر کیا ہے) یہ لفظ فَرَضْنَا خاص ہے شرعی مقدار میں، پس اس پر عمل کو چھوڑ انہیں جائے گا اس قیاس کی وجہ سے کہ نکاح عقد مالی ہے لہٰذا اس کو عقود مالیہ پر قیاس کیا جائے گا اور نکاح میں مہر کے مال کا اندازہ میاں بیوی کی رائے کے سپرد کیا جائے گا۔جیسا کہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے اس کو ذکر کیا ہے۔

تشریح: مصنّف رحمۃ اللہ علیہ نے اس عبارت میں خاص کی دوسری مثال ذکر فرمائی ہے جس میں کتاب اللہ کے خاص کا مقابلہ قیاس کے ساتھ ہے اور دونوں کو جمع

کرنا ممکن نہیں ہے اس لیے امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ نے کتاب اللہ کے خاص پر عمل کیا ہے اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے قیاس پر عمل کیا ہے اس مثال میں بھی سابقہ مثال کی طرح اختلافی مسئلہ ہے۔

مسئلہ: مہر کی زیادہ سے زیادہ مقدار میں کسی کا اختلاف نہیں تمام ائمہ مجتہدین کا اتفاق ہے کہ مہر کی زیادہ سے زیادہ کوئی مقدار متعیّن نہیں۔ البتہ کم سے کم مہر کتنا ہونا چاہیے اس میں امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا اختلاف ہے۔

امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک مہر کی کم از کم کوئی مقدار متعیّن نہیں بلکہ جس مقدار پر میاں بیوی راضی ہو جائیں وہی مقدار مہر کہلائے گی خواہ وہ ایک درہم ہی کیوں نہ ہو۔ جبکہ امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک مہر کی کم سے کم مقدار دس درہم ہے۔

امام شافعیؒ کی دلیل:

امام شافعی رحمہ اللہ کی دلیل مصنّف رحمۃ اللہ علیہ نے

بِاعْتِبَارِ اَنَّهٗ عَقْدٌ مَالِیٌّ فَیُعْتَبَرُ بِالْعُقُوْدِ الْمَالِیَّةِ فَیَکُوْنَ تَقْدِیْرُ الْمَالِ فِیْهِ مَوْکُوْلًا اِلٰی رَاْیِ الزَّوْجَیْنِ کَمَا ذَکَرَهُ الشَّافِعِیّ.

سے ذکر کی ہے۔

جس کا خلاصہ یہ ہے کہ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ نکاح عقد مالی کی طرح ہے یعنی بیع وشراء کی طرح ہے تو جس طرح بیع میں متعاقدین جس قیمت پر راضی ہو جاتے ہیں وہ ثمن مقرر ہو جاتی ہے خواہ وہ ایک درہم ہی کیوں نہ ہو۔ اسی طرح نکاح میں زوجین (میاں بیوی) جس مقدار پر راضی ہو جائیں وہی مہر کہلائے گی۔

امام اعظم ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی دلیل:

امام ابوحنیفہؒ کی دلیل قرآن مجید کی یہی آیت ہے جس کو مصنفؒ نے خاص کی مثال بنا کر ذکر کیا ہے۔

قَدْ عَلِمْنَا مَا فَرَضْنَا عَلَيْهِمْ فِيْ اَزْوَاجِهِمْ

ہمیں معلوم ہے جو ہم نے ان مردوں پر ان کی بیویوں کے حق میں مقرر کیا ہے۔

فرماتے ہیں کہ اس آیت میں لفظ "فرضنا" خاص ہے، جس طرح کہ گذشتہ آیت میں لفظ "ثلثہ" خاص ہے۔

"فرضنا" کا مطلب ہے مقرر کرنا، اندازہ لگانا، اور یہ متکلّم کا صیغہ ہے، فرضنا کی نسبت اللہ تعالیٰ نے اپنی طرف کی ہے یعنی مہر کی مقدار اللہ پاک کی طرف سے مقرر ہے۔

البتہ اس کی مقدار میں اجمال ہے جس کی تفصیل ہمیں دو طرح سے معلوم ہوتی ہے: ایک تو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث سے جو کہ حضرت جابرؓ سے مروی ہے کہ

لَا مَهْرَ لِاَقَلَّ مِنْ عَشْرَةِ دَرَاهِمَ

دس درہم سے کم مہر نہیں ہوتا۔

اور دوسرا ہمیں قیاس سے معلوم ہوتا ہے، وہ اس طرح کہ چوری کے مسئلے میں کم از کم دس دراہم کی چوری پر ہاتھ کاٹا جاتا ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ انسانی عضو کی قیمت کم سے کم دس دراہم ہے۔ اور عورت کی بضعہ بھی ایک عضو ہے لہٰذا اس کی قیمت کم از کم دس دراہم ہے۔

امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کی دلیل کا جواب:

امام ابوحنیفہؒ امام شافعیؒ کی دلیل کا جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ آپ کے

قیاس سے تو اختیار ثابت ہوتا ہے اور کتاب اللہ کے خاص سے لزوم ثابت ہوتا ہے۔ اور اختیار اور لزوم ایک وقت میں جمع نہیں ہو سکتے لہٰذا قیاس کو چھوڑ دیا جائے گا اور کتاب اللہ کے خاص پر عمل کیا جائے گا۔

وَفَرَّعَ عَلٰى هٰذَا اَنَّ التَّخَلِّيَ لِنَفْلِ الْعِبَادَةِ اَفْضَلُ مِنَ الْاِشْتِغَالِ بِالنِّكَاحِ وَاَبَاحَ اِبْطَالَهٗ بِالطَّلَاقِ كَيْفَ مَا شَاءَ الزَّوْجُ مِنْ جَمْعٍ وَتَفْرِيْقٍ وَاَبَاحَ اِرْسَالَ الثَّلٰثِ جُمْلَةً وَّاحِدَةً وَجَعَلَ عَقْدَ النِّكَاحِ قَابِلًا لِلْفَسْخِ بِالْخُلْعِ.

ترجمہ: امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے اس (نکاح کے عقد مالی ہونے) پر تفریع پیش کی ہے کہ نفلی عبادت کے لیے خلوت اختیار کرنا نکاح میں مشغول ہونے سے افضل ہے۔ اور امام شافعی رحمہ اللہ تعالیٰ نے مباح قرار دیا ہے طلاق کے ساتھ نکاح کے باطل کرنے کو جس طرح بھی شوہر چاہے۔ یعنی ایک طہر میں تین طلاقیں دے یا تین طہروں میں تین طلاقیں متفرق طور پر دے۔ اور امام شافعی رحمہ اللہ نے ایک ہی لفظ سے تین طلاقیں اکٹھی دینے کو مباح قرار دیا ہے۔ اور امام شافعی رحمہ اللہ نے خلع کے ذریعے نکاح کو فسخ کے قائم مقام بنایا ہے۔

تشریح: امام شافعیؒ کے نزدیک نکاح چوں کہ عقد مالی کی طرح ہے اس میں نہ تو عبادت کے معنی ہیں اور نہ ہی اس میں کسی سنت کو قائم کرنا ہے۔ اس پر امام شافعیؒ نے چند مسائل متفرع کیے ہیں۔

مسئلہ ۱: امام شافعیؒ کے نزدیک نکاح چوں کہ عقود مالیہ کی طرح ہے۔ اس لیے جس طرح بیع وشراء میں مشغول ہونے کی بہ نسبت نفلی عبادت کے لیے وقت فارغ کرنا اور اس میں مشغول ہونا افضل ہے۔ اسی طرح نکاح کے مقابلے میں نفلی عبادات میں مشغول ہونا افضل ہے۔

مسئلہ ۲: امام شافعیؒ کے نزدیک شوہر جس طرح چاہے نکاح کو ختم کرسکتا ہے ایک

طلاق کے ذریعے یا تین طلاقوں کے ذریعے یا تین طلاقیں ایک ہی جملے میں دے دے ان کے نزدیک سب جائز ہے۔ جس طرح بیع کو اقالہ کے ذریعہ، خیار عیب، خیار شرط، خیار رویت کے ذریعہ فسخ کر سکتے ہیں۔ اسی طرح شوہر اپنی مرضی سے نکاح کو ختم کر سکتا ہے۔

مسئلہ: امام شافعیؒ کے نزدیک نکاح خلع سے فسخ ہو جاتا ہے جس طرح کہ بیع اقالہ کے ذریعہ فسخ ہو جاتی ہے۔ یعنی خلع کرنے کے بعد اگر شوہر اسی عورت سے دوبارہ نکاح کرے تو امام شافعیؒ کے نزدیک اس کو تین طلاقوں کا اختیار ہوگا جب کہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک خلع طلاق بائنہ ہے۔ لہٰذا خلع کے بعد اگر یہ مرد اس عورت سے دوبارہ نکاح کرے تو اس کو دو طلاقوں کا اختیار ہوگا اس لیے کہ ایک طلاق وہ خلع کی صورت میں دے چکا ہے۔

وَكَذٰلِكَ قَوْلُهٗ حَتّٰى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهٗ خَاصٌّ فِيْ وُجُوْدِ النِّكَاحِ مِنَ الْمَرْأَةِ فَلَا يُتْرَكُ الْعَمَلُ بِهٖ بِمَا رُوِيَ عَنِ النَّبِيِّ صلى الله عليه وسلم اَيُّمَا امْرَأَةٍ نَكَحَتْ نَفْسَهَا بِغَيْرِ اِذْنِ وَلِيِّهَا فَنِكَاحُهَا بَاطِلٌ بَاطِلٌ بَاطِلٌ.

ترجمہ: اور اسی طرح اللہ تعالیٰ کا فرمان حَتّٰى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهٗ (یہاں تک کہ وہ عورت نکاح کرے دوسرے شوہر سے) یہ فرمان خاص ہے عورت کی طرف سے نکاح کے پائے جانے میں لہٰذا اس فرمان پر عمل کرنا متروک نہ ہوگا اس حدیث کی وجہ سے جو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ جس عورت نے اپنے ولی کی اجازت کے بغیر اپنا نکاح خود کر لیا تو اس کا نکاح باطل ہے، باطل ہے، باطل ہے۔

تشریح: مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے اس عبارت میں خاص کی تیسری مثال ذکر کی ہے جس میں کتاب اللہ کے خاص کا ٹکراؤ خبر واحد کے ساتھ ہے۔ دونوں کو جمع کرنا

ممکن نہیں تھا اس لیے امام ابوحنیفہؒ نے کتاب اللہ کے خاص پر عمل کیا ہے اور امام شافعیؒ نے خبر واحد پر۔

مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ اور امام شافعیؒ کا اس پر اتفاق ہے کہ آزاد، عاقلہ، بالغہ، ثیبہ عورت اپنے ولی کی اجازت کے بغیر اپنا نکاح خود کرسکتی ہے۔ لیکن عاقلہ بالغہ باکرہ عورت ولی کی اجازت کے بغیر نکاح کرسکتی ہے یا نہیں اس میں اختلاف ہے۔

امام اعظم ابوحنیفہؒ کے نزدیک عاقلہ بالغہ باکرہ عورت اپنے ولی کی اجازت کے بغیر اپنا نکاح کرسکتی ہے۔ جبکہ امام شافعیؒ کے نزدیک نہیں کرسکتی۔

امام شافعیؒ کی دلیل:

حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی روایت کردہ حدیث ہے:

اَیُّمَا امْرَأَةٍ نَکَحَتْ نَفْسَهَا بِغَیْرِ اِذْنِ وَلِیِّهَا فَنِکَاحُهَا بَاطِلٌ بَاطِلٌ بَاطِلٌ.

جو عورت اپنے ولی کی اجازت کے بغیر اپنا نکاح خود کرے تو اس کا نکاح باطل ہے باطل ہے باطل ہے۔

امام ابوحنیفہؒ کی دلیل:

امام ابوحنیفہؒ کی دلیل قرآن مجید کی یہی آیت ہے:

حَتّٰی تَنْکِحَ زَوْجًا غَیْرَہ

یہاں تک کہ وہ عورت کسی دوسرے مرد سے نکاح کرلے۔

فرماتے ہیں کہ اس آیت میں لفظ تنکح خاص ہے جو کہ واحدہ مؤنث غائبہ کا صیغہ ہے اور اس میں ھِیَ ضمیر عورت کی طرف راجع ہے۔ مطلب یہ ہے کہ وہ عورت نکاح کرے۔ اس سے معلوم ہوا کہ عورت اپنا نکاح کروانے میں ولی کی اجازت کی محتاج نہیں بلکہ ولی کی اجازت کے بغیر بھی اس کا نکاح منعقد ہوجاتا ہے۔

امام شافعیؒ کی دلیل کا جواب (۱):

امام ابوحنیفہؒ امام شافعیؒ کی دلیل کا جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ ایما امرأة والی حدیث حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے مروی ہے اور حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے اپنی بھتیجی حفصہ بنت عبدالرحمٰن کا نکاح اپنے بھائی عبدالرحمٰن بن ابی بکر رضی اللہ عنہما کی اجازت کے بغیر کر دیا تھا جب کہ حضرت عبدالرحمٰنؓ موجود نہیں تھے اور بعد میں حضرت عبدالرحمٰنؓ نے اس نکاح کو برقرار رکھا تھا حالانکہ حضرت عبدالرحمٰن اس لڑکی کے ولی تھے۔

اس سے معلوم ہوا کہ ولی کی اجازت کے بغیر بھی نکاح منعقد ہو جاتا ہے اور علم حدیث کا اصول بھی یہ ہے کہ جب کسی روایت کے راوی کا عمل اس کی روایت کے خلاف ہو تو وہ روایت قابل حجّت نہیں رہتی۔

جواب (۲):

اس حدیث میں "باطل" سے مراد یہ ہے کہ ایسا کرنا اچھا نہیں ہے بلکہ مستحب اور بہتر یہ ہے کہ اپنے بڑوں سے پوچھ لیا جائے۔

وَيَتَفَرَّعُ مِنْهُ الْخِلَافُ فِيْ حَلِّ الْوَطْيِ وَلُزُوْمِ الْمَهْرِ وَالنَّفَقَةِ وَالسُّكْنٰى وَوُقُوْعُ الطَّلَاقِ وَالنِّكَاحِ بَعْدَ الطَّلَقَاتِ الثَّلٰثِ عَلٰى مَا ذَهَبَ اِلَيْهِ قُدَمَاءُ اَصْحَابِهٖ بِخِلَافِ مَا اخْتَارَهُ الْمُتَاَخِّرُوْنَ مِنْهُمْ.

ترجمہ: اور اسی اختلاف سے اختلاف متفرع ہوگا اس عورت کے ساتھ وطی کے حلال ہونے میں اور اس کے لیے مہر نفقہ رہائش کے لازم ہونے میں، اور طلاق کے واقع ہونے میں اور تین طلاقوں کے بعد اسی عورت کے ساتھ دوبارہ نکاح کے واقع ہونے میں امام شافعیؒ کے متقدمین اصحاب کے مطابق برخلاف اس

مسلک کے جس کو امام شافعیؒ کے متاخرین اصحاب نے پسند کیا ہے۔

مسئلہ ۱: شوافع حضرات کے نزدیک جب ولی کی اجازت کے بغیر نکاح ہی منعقد نہیں ہوتا تو ان کے نزدیک اس نکاح کے بعد احکام نکاح میں سے کوئی حکم بھی نہیں لگے گا یعنی اس نکاح کے بعد شوہر کا اس عورت سے وطی کرنا جائز نہیں ہوگا۔

مسئلہ ۲: اس نکاح کے بعد شوہر پر مہر نفقہ سکنی وغیرہ لازم نہیں ہوگا۔

مسئلہ ۳: اگر شوہر نے اپنی اس بیوی کو طلاق دے دی تو طلاق بھی واقع نہیں ہوگی اس لیے کہ نکاح منعقد نہ ہونے کی وجہ سے یہ عورت اس کے لیے اجنبیہ ہے اور اجنبیہ پر طلاق واقع نہی ہوتی۔

مسئلہ ۴: اس نکاح کے بعد اگر شوہر نے اس عورت کو تین طلاقیں دے دیں اور پھر اذن ولی کے ساتھ اس سے نکاح کرلیا تو شوافع کے نزدیک یہ نکاح بغیر حلالہ کے جائز ہوگا۔ کیوں کہ نکاح اول منعقد ہی نہیں ہوا تھا۔ اس لیے پہلی تین طلاقیں اس پر واقع ہی نہیں ہوں گی۔

لیکن احناف کے نزدیک چوں کہ ولی کی اجازت کے بغیر نکاح منعقد ہوجاتا ہے لہٰذا اس نکاح کے بعد شوہر کا اس عورت کے ساتھ وطی کرنا بھی حلال ہوگا اور شوہر پر مہر، نفقہ، سکنی، لازم ہوگا۔ اور اگر شوہر نے طلاق دے دی تو وہ بھی واقع ہوجائے گی اور اگر تین طلاقیں دے دیں تو بغیر حلالہ کے نکاح بھی جائز نہ ہوگا۔

عَلٰی مَا ذَهَبَ اِلَيْهِ قُدَمَاءُ اَصْحَابِهٖ

مصنّف رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ تین طلاقوں کے بعد بغیر حلالہ کے نکاح کا صحیح ہونا متقدمین شوافع کا مذہب ہے۔ ورنہ متاخرین شوافع احناف کی طرح اس نکاح کے عدم جواز کے قائل ہیں۔

وَاَمَّا الْعَامُّ فَنَوْعَانِ عَامٌّ خُصَّ عَنْهُ الْبَعْضُ وَعَامٌّ لَمْ

يُخَصَّ عَنْهُ شَيْءٌ فَالْعَامُ الَّذِيْ لَمْ يُخَصَّ عَنْهُ شَيْءٌ فَهُوَ بِمَنْزِلَةِ الْخَاصِّ فِيْ حَقِّ لُزُوْمِ الْعَمَلِ بِهٖ لَامَحَالَةَ

ترجمہ: اور بہر حال عام سو اس کی دو قسمیں ہیں۔ پہلی قسم وہ عام ہے جس سے بعض افراد کو خاص کیا گیا ہو اور دوسری قسم وہ عام ہے جس سے کسی بھی چیز کو خاص نہ کیا گیا ہو پس وہ عام جس سے کسی بھی چیز کو خاص نہ کیا گیا ہو وہ عمل کے لازم ہونے کے حق میں خاص کی طرح ہے یقینی طور پر۔

تشریح: اس سے پہلے مصنفؒ نے عام کی تعریف بیان کی تھی کہ عام ہر وہ لفظ ہے جو اپنے معنی موضوع لہ کے تمام افراد کو شامل ہو اور یہ شمول خواہ لفظاً ہو جیسے مسلمون وغیرہ جمع کے صیغوں میں ہوتا ہے۔ خواہ وہ معناً ہو جیسے کہ من اور ما میں معناً شمول ہے۔

اب یہاں سے مصنفؒ عام کی اقسام بیان فرماتے ہیں۔ چناں چہ فرمایا کہ تخصیص اور عدم تخصیص کے اعتبار سے عام کی دو قسمیں ہیں:

پہلی قسم: عام خص عنه البعض اس کو مخصوص منه البعض بھی کہتے ہیں۔

دوسری قسم: عام لم یخص عنه شیء اس کو غیر مخصوص منه البعض بھی کہتے ہیں۔

عام لم یخص عنه شیء کا حکم:

فَالْعَامُ الَّذِيْ لَمْ يُخَصَّ عَنْهُ شَيْءٌ فَهُوَ بِمَنْزِلَةِ الْخَاصِّ فِيْ حَقِّ لُزُوْمِ الْعَمَلِ بِهٖ لَامَحَالَةَ.

وہ عام جس میں سے کسی چیز (فرد) کو خاص نہ کیا گیا ہو وہ قطعی طور پر عمل کے لازم ہونے کے حق میں خاص کی طرح ہے۔

یعنی جس طرح کتاب اللہ کے خاص پر عمل کرنا قطعی طور پر واجب ہوتا ہے اسی طرح عام غیر مخصوص منه البعض پر عمل کرنا بھی واجب ہوتا ہے۔

وَعَلٰى هٰذَا قُلْنَا اِذَا قُطِعَ يَدُ السَّارِقِ بَعْدَ مَا هَلَكَ الْمَسْرُوْقُ عِنْدَهٗ لَا يَجِبُ عَلَيْهِ الضَّمَانُ لِاَنَّ الْقَطْعَ جَزَاءُ جَمِيْعِ مَا اكْتَسَبَهُ السَّارِقُ فَاِنَّ كَلِمَةَ مَا عَامَّةٌ يَتَنَاوَلُ جَمِيْعَ مَا وُجِدَ مِنَ السَّارِقِ وَبِتَقْدِيْرِ اِيْجَابِ الضَّمَانِ يَكُوْنُ الْجَزَاءُ هُوَ الْمَجْمُوْعُ وَلَايُتْرَكُ الْعَمَلُ بِهٖ بِالْقِيَاسِ عَلَى الْغَصَبِ.

ترجمہ: اسی بناء پر ہم نے کہا کہ جب چور کا ہاتھ کاٹ دیا گیا اس کے بعد کہ مال مسروق چور کے پاس ہلاک ہوگیا تو اس پر ضمان واجب نہیں ہوگا۔ اس لیے کہ ہاتھ کاٹنا ان تمام جرائم کی سزا ہے جو چور نے کیے۔ اس لیے کہ کلمہ ما عام ہے جو ان تمام جرائم کو شامل ہے جو چور کی جانب سے پائے گئے۔ اور ضمان واجب کرنے کی صورت میں سزا قطع ید اور ضمان کا مجموع ہوگی۔ اور غصب پر قیاس کرتے ہوئے عام کے اس حکم کو ترک نہیں کیا جائے گا۔

تشریح: "علی هٰذا" کا مشارٌ الیہ یہ اصول ہے کہ عام غیر مخصوص منہ البعض پر عمل کرنا قطعی طور پر واجب ہوتا ہے۔

مصنفؒ نے جس طرح خاص کی مثالیں ذکر کرنے سے پہلے امام اعظم ابوحنیفہؒ کا اصول ذکر کیا تھا کہ اگر کتاب اللہ کے خاص کے مقابلے میں خبر واحد یا قیاس آجائے تو اگر دونوں کو جمع کرنا ممکن ہو تو دونوں پر عمل کیا جائے ورنہ کتاب اللہ پر عمل کیا جائے گا اور خبر واحد کو چھوڑ دیا جائے گا۔

اور جب عام غیر مخصوص منہ البعض خاص کی طرح ہے تو اس میں بھی امام ابوحنیفہؒ کا یہی اصول چلے گا۔

عام غیر مخصوص منه البعض کی مثال:

قرآن مجید میں اللہ رب العزت کا ارشاد ہے:

وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوْا اَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا

چوری کرنے والے مرد اور چوری کرنے والی عورت کا ہاتھ کاٹ دو یہ اس کی سزا ہے جو ان دونوں نے کیا۔

مسئلہ: اگر ایک آدمی چوری کرے اور اس کے پاس مال مسروق موجود ہو تو اس پر سب کا اتفاق ہے کہ اس سے مال مسروق لے کر مالک کو دے دیا جائے گا اور اس کا ہاتھ کاٹ دیا جائے گا۔

لیکن اگر چور نے چوری کرنے کے بعد مال مسروق ہلاک (ضائع) کر دیا تو اس کا ہاتھ تو کاٹا جائے گا لیکن اس سے ہلاک شدہ مال کا ضمان لیا جائے گا یا نہیں اس میں اختلاف ہے:

امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ اس کا ہاتھ بھی کاٹا جائے گا اور اس سے ضمان بھی لیا جائے گا۔

جبکہ امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ اس کا ہاتھ تو کاٹا جائے گا لیکن مال مسروق کا ضمان اس سے نہیں لیا جائے گا۔

امام شافعیؒ کی دلیل:

امام شافعیؒ چوری کو غصب پر قیاس کرتے ہیں یعنی اگر کوئی شخص کسی کا مال غصب کر لے اور پھر وہ مال مغصوب غاصب کے پاس ہلاک ہو جائے تو غاصب پر اس ہلاک شدہ مال کا ضمان واجب ہوتا ہے۔ لہٰذا اسی پر قیاس کرتے ہوئے امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ سارق پر بھی ہلاک شدہ مال مسروق کا ضمان واجب ہوگا۔

امام ابوحنیفہؒ کی دلیل:

امام صاحب کی دلیل قرآن مجید کی یہ آیت مبارکہ ہے:

فَاقْطَعُوْا اَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا

امام صاحبؒ فرماتے ہیں کہ اس آیت میں کلمہ ما عام ہے۔ اور یہ ان تمام جرائم کو شامل ہے جو چور کی جانب سے پائے گئے ہیں۔ اب چور نے دو کام کیے ایک تو مال چوری کیا دوسرا اس کو ضائع کر دیا۔ دونوں کاموں کے بدلے میں صرف اس کا ہاتھ کاٹا جائے گا اس لیے کہ قرآن مجید میں تمام جرائم کی سزا صرف ہاتھ کاٹنا بتائی گئی ہے۔ اگر آپ کے قیاس پر عمل کرتے ہوئے اس سے ضمان بھی لیا جائے تو پھر یہ لازم آئے گا کہ قرآن مجید میں مذکور جزاء پوری جزاء نہیں بلکہ آدھی جزاء ہے حالاں کہ قرآن مجید میں تمام جرائم کی سزا ہاتھ کاٹنا بتائی گئی ہے۔

امام شافعیؒ کی دلیل کا جواب:

قیاس پر عمل کرنے کی صورت میں کتاب اللہ کے عام کو چھوڑنا لازم آئے گا جو کہ جائز نہیں۔

وَالدَّلِيْلُ عَلٰى أَنَّ كَلِمَةَ مَا عَامَّةٌ مَا ذَكَرَهُ مُحَمَّدٌ اِذَا قَالَ الْمَوْلٰى لِجَارِيَتِهٖ اِنْ كَانَ مَا فِيْ بَطْنِكِ غُلَامًا فَاَنْتِ حُرَّةٌ فَوَلَدَتْ غُلَامًا وَجَارِيَةً لَاتُعْتَقُ.

ترجمہ: اور کلمہ ما کے عام ہونے پر دلیل وہ مسئلہ ہے جس کو امام محمدؒ نے ذکر کیا ہے کہ جب مولی نے اپنی باندی سے کہا ان کان ما فی بطنك غلاما فانت حرة کہ تمہارے پیٹ میں جو کچھ ہے اگر وہ ایک لڑکا ہے تو تو آزاد ہے پھر باندی نے ایک لڑکا اور ایک لڑکی کو جنم دیا تو وہ آزاد نہیں ہوگی۔

تشریح: مصنفؒ نے کلمہ ما کے عام ہونے پر امام محمدؒ کے قول سے استدلال کیا ہے کہ اِذَا قَالَ الْمَوْلٰى لِجَارِيَتِهٖ اِنْ كَانَ مَا فِيْ بَطْنِكِ غُلَامًا فَاَنْتِ حُرَّةٌ یعنی جب آقا اپنی باندی سے کہے کہ تمہارے پیٹ میں جو کچھ ہے اگر وہ ایک لڑکا ہے تو تو آزاد ہے پھر اس باندی سے ایک لڑکا اور ایک لڑکی پیدا ہوئے تو وہ آزاد نہیں ہوگی اس

لیے کہ باندی کے آزاد ہونے کی شرط یہ ہے کہ پیٹ میں موجود سارے کا سارا ایک لڑکا ہو اور اس صورت میں چوں کہ ایسا نہیں ہے لہٰذا وہ آزاد نہیں ہوگی تو جس طرح آقا کے قول ما فی بطنك میں ما کا لفظ عام ہے اسی کی مشابہت کی وجہ سے قرآن مجید کی مذکورہ آیت میں بما کسبا کاما بھی عام ہے اور یہ مشابہت ترجمہ میں ہے۔

فائدہ: یاد رہے کہ امام محمدؒ جس طرح فقہ کے امام ہیں اسی طرح لغت کے بھی امام ہیں۔ لہٰذا جس طرح فقہ میں ان کا قول حجّت ہوتا ہے اسی طرح لغت میں بھی ان کا قول حجّت ہوتا ہے۔

وَبِمِثْلِهٖ نَقُوْلُ فِیْ قَوْلِهٖ تَعَالٰی فَاقْرَءُوْا مَا تَیَسَّرَ مِنَ الْقُرْاٰنِ فَاِنَّهٗ عَامٌّ فِیْ جَمِیْعِ مَا تَیَسَّرَ مِنَ الْقُرْاٰنِ وَمِنْ ضَرُوْرَتِهٖ عَدَمُ تَوَقُّفِ الْجَوَازِ عَلٰی قِرَاءَةِ الْفَاتِحَةِ وَجَاءَ فِی الْخَبَرِ اَنَّهٗ قَالَ لَا صَلٰوةَ اِلَّا بِفَاتِحَةِ الْكِتَابِ فَعَمِلْنَا بِهِمَا عَلٰی وَجْهٍ لَا یَتَغَیَّرُ بِهٖ حُكْمُ الْكِتَابِ بِاَنْ نَحْمِلَ الْخَبَرَ عَلٰی نَفْیِ الْكَمَالِ حَتّٰی یَكُوْنَ مُطْلَقُ الْقِرَاءَةِ فَرْضًا بِحُكْمِ الْكِتَابِ وَقِرَاءَةُ الْفَاتِحَةِ وَاجِبَةٌ بِحُكْمِ الْخَبَرِ.

ترجمہ: اور اسی (پچھلی مثال) کے مثل ہم اللہ تعالیٰ کے فرمان فَاقْرَءُوْا مَا تَیَسَّرَ مِنَ الْقُرْآن کے بارے میں کہتے ہیں کہ بے شک یہ فرمان عام ہے ان تمام آیات کے پڑھنے میں جو قرآن مجید میں سے آسان ہوں۔ اور اس ما کے عموم کا تقاضا یہ ہے کہ نماز کا جواز سورہ فاتحہ کے پڑھنے پر موقوف نہ ہو اور ایک حدیث میں آیا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا سورۂ فاتحہ کے بغیر نماز نہیں ہوتی۔ پس ہم نے ان دونوں پر اس طریقہ سے عمل کیا کہ اس سے کتاب اللہ کا حکم متغیر نہ ہو۔ اس طرح سے کہ ہم حدیث کو نفی کمال پر محمول کرتے ہیں

لہٰذا مطلق قراءۃ کرنا فرض ہوگا کتاب اللہ کے حکم کی وجہ سے اور سورۂ فاتحہ کا پڑھنا واجب ہوگا حدیث کے حکم کی وجہ سے۔

تشریح : مصنفؒ یہاں سے **عام غیر مخصوص منه البعض** کی دوسری مثال بیان فرماتے ہیں اس سے پہلی مثال میں کتاب اللہ کے عام کا ٹکراؤ قیاس کے ساتھ تھا اس مثال میں کتاب اللہ کے عام کا ٹکراؤ خبر واحد کے ساتھ ہے۔ امام ابوحنیفہؒ نے دونوں پر عمل کیا اس لیے کہ دونوں کو جمع کرنا ممکن تھا اور امام شافعیؒ نے خبر واحد پر عمل کیا ہے۔

مسئلہ: نماز میں سورۂ فاتحہ کا پڑھنا فرض ہے یا واجب؟ اس میں اختلاف ہے۔

امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ:

امام شافعی علیہ الرحمہ فرماتے ہیں کہ نماز میں سورۂ فاتحہ کا پڑھنا فرض ہے مطلب یہ ہے کہ اگر کسی نے نماز میں سورۂ فاتحہ نہیں پڑھی تو سرے سے اس کی نماز ہی نہیں ہوگی۔

امام اعظم ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ:

امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ نماز میں سورۂ فاتحہ پڑھنا واجب ہے یعنی اگر کسی نے نماز میں سورہ فاتحہ نہیں پڑھی تو اس کی نماز تو ہو جائے گی البتہ ناقص ہوگی اور اس کو سجدہ سہو کرنا پڑے گا۔

امام شافعیؒ کی دلیل:

حدیث شریف میں ہے:

لا صلوة الا بفاتحة الكتاب

''نماز نہیں ہوتی مگر سورۂ فاتحہ کے ساتھ''۔

امام ابوحنیفہؒ کی دلیل:

قرآن مجید میں ہے:

فَاقْرَءُوْا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْاٰنِ

تم پڑھو جو تمہیں قرآن کریم میں سے آسان لگے۔

فرماتے ہیں کہ اس آیت میں کلمہ ما عام ہے جو اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ نماز میں قرآن مجید کے جس حصّہ کا پڑھنا آسان ہو اس کو پڑھا جائے سورۂ فاتحہ کا پڑھنا ضروری نہیں۔

اس آیت سے مطلقاً قراءت کا فرض ہونا معلوم ہوتا ہے اور حدیث سے سورۂ فاتحہ کا وجوب معلوم ہوتا ہے اور ان دونوں کو جمع کرنا ممکن ہے اس طرح سے کہ کتاب اللہ کے حکم میں کوئی تبدیلی واقع نہ ہو۔ پس ہم کہتے ہیں کہ قرآن مجید کے حکم کی وجہ سے مطلق قراءت فرض ہے اور خبر واحد کی وجہ سے سورۂ فاتحہ کا پڑھنا واجب ہے۔

امام شافعیؒ کی دلیل کا جواب:

امام صاحبؒ امام شافعیؒ کی دلیل کا جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ حدیث شریف میں لانفی کمال کے لیے ہے مطلب یہ ہے کہ نماز سورۂ فاتحہ کے بغیر کامل ومکمّل نہیں ہوتی۔ حدیث شریف کا معنی اس طرح ہوگا

لا تصير الصلوة كاملة بدون الفاتحة

سورۂ فاتحہ کے بغیر نماز کامل نہیں ہوگی۔

جیسا کہ ایک دوسری حدیث شریف میں ہے:

لا ايمان لمن لا عهد له

جو مسلمان اپنے وعدے کو پورا نہیں کرتا وہ کامل مومن نہیں ہے۔

اور ایک اور حدیث شریف میں ہے:

لا صلوة لجار المسجد الا فی المسجد

مسجد کے پڑوسی کی کامل نماز نہیں ہوتی مگر مسجد میں۔

خلاصہ یہ ہے کہ جس طرح ان دوسری دو حدیثوں میں لانفی کمال کے لیے ہے اسی طرح لا صلوة الا بفاتحة الکتاب میں بھی لانفی کمال کے لیے ہے۔

فائدہ: یاد رہے کہ اگر کسی شخص نے نماز میں جان بوجھ کر سورۂ فاتحہ نہیں پڑھی تو احناف کے نزدیک بھی اس کی نماز نہیں ہوگی بلکہ اگر سہواً (بھول کر) اس سے سورۂ فاتحہ چھوٹ گئی تو احناف کے نزدیک سجدہ سہو کرنے سے نماز ہو جائے گی اور امام شافعیؒ کے نزدیک نماز کا اعادہ واجب ہوگا۔

وَقُلْنَا كَذٰلِكَ فِيْ قَوْلِهٖ تَعَالٰى: وَلَا تَاْكُلُوْا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللّٰهِ عَلَيْهِ اِنَّهٗ يُوْجِبُ حُرْمَةَ مَتْرُوْكِ التَّسْمِيَةِ عَامِدًا وَجَاءَ فِي الْخَبَرِ اَنَّهٗ عَلَيْهِ السَّلَامُ سُئِلَ عَنْ مَتْرُوْكِ التَّسْمِيَةِ عَامِدًا فَقَالَ كُلُوْهُ فَاِنَّ تَسْمِيَةَ اللّٰهِ تَعَالٰى فِيْ قَلْبِ كُلِّ امْرِئٍ مُّسْلِمٍ فَلَا يُمْكِنُ التَّوْفِيْقُ بَيْنَهُمَا لِاَنَّهٗ لَوْ ثَبَتَ الْحِلُّ بِتَرْكِهَا عَامِدًا لَثَبَتَ الْحِلُّ بِتَرْكِهَا نَاسِيًا فَحِيْنَئِذٍ يَرْتَفِعُ حُكْمُ الْكِتَابِ فَيُتْرَكُ الْخَبَرُ.

ترجمہ: اور ہم نے اسی طرح اللہ تعالیٰ کے فرمان وَلَا تَاْكُلُوْا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللّٰهِ عَلَيْهِ (نہ کھاؤ اس ذبیحہ میں سے جس پر اللہ کا نام نہ لیا گیا ہو) کے بارے میں کہا کہ یہ فرمان جان بوجھ کر تسمیہ چھوڑے ہوئے ذبیحہ کی حرمت کو ثابت کرتا ہے اور ایک حدیث شریف میں آیا ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے اس ذبیحے کے متعلق پوچھا گیا جس پر جان بوجھ کر بسم اللہ پڑھنا چھوڑ دیا گیا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تم اس ذبیحے کو کھالو اس لیے کہ اللہ تعالیٰ کا نام ہر مسلمان کے دل میں ہوتا ہے۔ پس کتاب اللہ کی آیت اور اس روایت

میں موافقت (تطبیق) ممکن نہیں۔اس لیے کہ اگر متروک التسمیہ عامداً کی حلت ثابت ہوجائے تو متروک التسمیہ نسیاناً کی حلت بہ درجہ اولیٰ ثابت ہوگی اور اس وقت کتاب اللہ کا حکم ہی اٹھ جائے گا (ختم ہوجائے گا) لہٰذا خبر واحد کو ترک کردیا جائے گا۔

تشریح: یہ عام غیر مخصوص منہ البعض کی تیسری مثال ہے جس میں کتاب اللہ کے عام کا ٹکراؤ خبر واحد کے ساتھ ہے۔اور دونوں میں موافقت ممکن نہیں اس لیے امام ابوحنیفہؒ نے کتاب اللہ کے عام پر عمل کیا ہے اور امام شافعیؒ نے خبر واحد پر۔

مسئلہ: جس جانور کو ذبح کرتے وقت اللہ کا نام نہ لیا گیا ہو خواہ بھول کر یا جان بوجھ کر اس جانور کا کھانا حلال ہے یا حرام؟ اس میں اختلاف ہے۔

امام شافعیؒ:

امام شافعیؒ کے نزدیک عمداً یا نسیاناً دونوں صورتوں میں ذبیحہ حلال ہے یعنی جان بوجھ کر تسمیہ کو ترک کیا گیا یا بھول سے ہر صورت میں ذبیحہ حلال ہے۔

امام ابوحنیفہؒ:

امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اگر بھول کر تسمیہ کو ترک کیا گیا تو ذبیحہ حلال ہے۔لیکن اگر عمداً جان بوجھ کر تسمیہ ترک کیا گیا تو ذبیحہ حرام ہے۔

امام شافعیؒ کی دلیل:

امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے اس ذبیحے کے متعلق پوچھا گیا جس کو ذبح کرتے وقت جان بوجھ کر بسم اللہ نہیں پڑھی گئی تھی تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

كُلُوْهُ فَاِنَّ تَسْمِيَةَ اللهِ تَعَالٰى فِيْ قَلْبِ كُلِّ امْرِئٍ مُسْلِمٍ

اس کو کھالو اس لیے کہ اللہ تعالیٰ کا نام ہر مسلمان آدمی کے دل میں ہوتا ہے۔

امام ابوحنیفہؒ کی دلیل:

امام صاحبؒ فرماتے ہیں کہ نسیاناً تسمیہ چھوڑنے کی صورت میں ذبیحہ حلال ہے اس لیے کہ حدیث شریف میں ہے:

رفع عن أمتی الخطاء والنسیان

میری امت سے خطاء اور بھول چوک کو معاف کیا گیا ہے۔

لیکن اگر عمداً تسمیہ چھوڑ دے تو ذبیحہ حرام ہے اس لیے کہ اللہ رب العزت کا ارشاد ہے:

وَلَا تَاْكُلُوْا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللّٰهِ عَلَيْهِ

اس ذبیحے کو نہ کھاؤ جس پر اللہ کا نام نہ لیا گیا ہو۔

امام شافعیؒ کی دلیل کا جواب:

امام صاحبؒ امام شافعیؒ کی دلیل کا جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ اگر عمداً اور نسیاناً دونوں صورتوں میں متروک التسمیہ ذبیحہ کو حلال قرار دیا جائے تو اس آیت کے تحت کوئی بھی حکم باقی نہیں رہے گا اور اس آیت کا نسخ لازم آئے گا۔ حالاں کہ یہ آیت منسوخ نہیں ہے لہٰذا ہم متروک التسمیہ عمداً کو اس آیت کے حکم کے تحت داخل کرتے ہوئے حرام قرار دیں گے اور **رفع عن امتی** والی حدیث کی وجہ سے متروک التسمیہ نسیاناً کو حلال قرار دیں گے۔

سوال احناف کے مسلک پر اعتراض ہوسکتا ہے کہ اس آیت **وَلَا تَاْكُلُوْا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللّٰهِ عَلَيْهِ** میں لفظ ما عام ہے اور اس کی عمومیت کا تقاضا یہ ہے کہ متروک التسمیہ عمداً اور نسیاناً دونوں صورتوں میں ذبیحہ حرام ہونا چاہیے؟

جواب احناف اس کے جواب میں فرماتے ہیں کہ یہاں **ما** کی عمومیت صرف عمداً کو شامل ہے نسیان اس میں داخل ہی نہیں ہے اس لیے کہ ناسی حکماً ذاکر ہوتا ہے کیوں کہ نسیان اللہ تعالیٰ کی طرف سے معاف ہے، گویا آیت یوں ہے:

وَلَا تَاْكُلُوْا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللّٰهِ عَلَيْهِ عَمَدًا

واللہ اعلم

وَكَذٰلِكَ قَوْلُهٗ تَعَالٰى وَاُمَّهٰتُكُمُ الّٰتِىْ اَرْضَعْنَكُمْ يَقْتَضِىْ بِعُمُوْمِهٖ حُرْمَةَ نِكَاحِ الْمُرْضِعَهِ وَقَدْ جَاءَ فِى الْخَبَرِ لَاتُحَرِّمُ الْمَصَّةُ وَلَا الْمَصَّتَانِ وَلَا الْاِمْلَاجَةُ وَلَا الْاِمْلَاجَتَانِ فَلَمْ يُمْكِنِ التَّوْفِيْقُ بَيْنَهُمَا فَيُتْرَكُ الْخَبَرُ.

ترجمہ: اوراسی طرح اللہ تعالیٰ کا فرمان وَاُمَّهٰتُكُمُ الّٰتِىْ اَرْضَعْنَكُمْ تم پر تمہاری وہ مائیں حرام ہیں جنہوں نے تمہیں دودھ پلایا ہے یہ فرمان باری تعالیٰ اپنے عموم کی وجہ سے دودھ پلانی والی عورت سے نکاح کے حرام ہونے کا تقاضا کرتا ہے۔ اور ایک حدیث میں آیا ہے کہ ایک مرتبہ چوسنا اور دو مرتبہ چوسنا اور ایک مرتبہ پستان منہ میں داخل کرنا اور دو مرتبہ پستان منہ میں داخل کرنا حرام نہیں کرتا ہے۔ پس دونوں کے درمیان تطبیق (موافقت) ممکن نہیں ہے لہٰذا حدیث کو چھوڑ دیا جائے گا۔

تشریح: اس عبارت میں مصنفؒ نے عام غیر مخصوص منہ البعض کی چوتھی مثال ذکر کی ہے جس میں کتاب اللہ کے عام کا ٹکراؤ خبر واحد کے ساتھ ہے۔ دونوں میں تطبیق ممکن نہیں تھی اس لیے امام ابوحنیفہؒ نے کتاب اللہ پر عمل کیا ہے اور خبر واحد کو چھوڑ دیا ہے اور امام شافعیؒ نے خبر واحد پر عمل کیا ہے۔

مسئلہ: اس میں تو سب کا اتفاق ہے کہ رضاعی ماں سے نکاح کرنا حرام ہے لیکن کتنا دودھ پینے سے حرمت رضاعت ثابت ہوتی ہے اس میں اختلاف ہے۔

امام شافعیؒ:

امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ بچہ اگر کم از کم پانچ گھونٹ پی لے یا عورت تقریباً پانچ مرتبہ اپنا پستان بچے کے منہ میں داخل کردے تو حرمت رضاعت ثابت ہوگی اور اگر

بچے نے دو تین قطرے دودھ پیا تو حرمت رضاعت ثابت نہیں ہوگی۔

امام اعظم ابوحنیفہؒ:

امام صاحبؒ فرماتے ہیں کہ اگر بچہ کسی عورت کا دودھ پی لے خواہ تھوڑا ہو یا زیادہ ایک مرتبہ پیئے یا زیادہ مرتبہ حرمت رضاعت ثابت ہو جائے گی۔

امام شافعیؒ کی دلیل:

امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ حدیث شریف میں آیا ہے:

لَاتُحَرِّمُ الْمَصَّةُ وَلَا الْمَصَّتَانِ وَلَا الْإِمْلَاجَةُ وَلَا الْإِمْلَاجَتَانِ

حرمت رضاعت ایک دو دفعہ چوسنے سے اور ایک دو دفعہ پستان منہ سے داخل کرنے سے ثابت نہیں ہوتی۔

امام اعظم ابوحنیفہؒ کی دلیل:

امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ قرآن مجید میں اللہ پاک کا ارشاد ہے:

وَاُمَّهٰتُكُمُ الّٰتِیْ اَرْضَعْنَكُمْ

تم پر تمہاری وہ مائیں حرام ہیں جنہوں نے تمہیں دودھ پلایا۔

فرماتے ہیں کہ اس آیت میں ارضعن کا لفظ عام ہے جس کا مطلب ہے دودھ پلانا لہٰذا اگر بچہ ایک قطرہ بھی دودھ پی لے گا تو حرمت رضاعت ثابت ہو جائے گی۔

امام شافعیؒ کی دلیل کا جواب:

امام صاحبؒ امام شافعیؒ کی دلیل کا جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ اگر کتاب اللہ کا حکم پہلے آیا اور یہ حدیث بعد میں آئی تو کتاب اللہ کی وجہ سے یہ حدیث مردود ہے اور اگر یہ حدیث پہلے آئی اور کتاب اللہ کا حکم بعد میں آیا تو کتاب اللہ کے حکم سے یہ

حدیث منسوخ ہے، لہٰذا کتاب اللہ پر عمل کیا جائے گا اور خبر واحد کو چھوڑ دیا جائے گا۔ واللہ اعلم

وَاَمَّا الْعَامُ الَّذِیْ خُصَّ عَنْهُ الْبَعْضُ فَحُكْمُهٗ اَنَّهٗ يَجِبُ الْعَمَلُ بِهٖ فِی الْبَاقِیْ مَعَ الْاِحْتِمَالِ فَاِذَا قَامَ الدَّلِيْلُ عَلٰی تَخْصِيْصِ الْبَاقِیْ يَجُوْزُ تَخْصِيْصُهٗ بِخَبَرِ الْوَاحِدِ اَوِ الْقِيَاسِ اِلٰی اَنْ يَّبْقَی الثَّلٰثُ وَبَعْدَ ذٰلِكَ لَا يَجُوْزُ فَيَجِبُ الْعَمَلُ بِهٖ.

ترجمہ: اور بہرحال وہ عام جس سے بعض افراد کو خاص کیا گیا ہو اس کا حکم یہ ہے کہ اس پر عمل کرنا واجب ہے باقی افراد میں تخصیص کا احتمال کے ساتھ۔ پس جب دلیل شرعی قائم ہو جائے باقی افراد کی تخصیص پر تو ان باقی کی تخصیص کرنا جائز ہوگا خبر واحد یا قیاس کے ساتھ یہاں تک کہ تین افراد باقی رہ جائیں اور اس کے بعد تخصیص جائز نہیں ہوگی پس اس پر عمل کرنا واجب ہوگا۔

تشریح: یہاں سے مصنفؒ عام کی دوسری قسم مخصوص منه البعض کو بیان فرما رہے ہیں سب سے پہلے اس کا حکم ذکر فرمایا۔

عام مخصوص منه البعض کا حکم:

فَحُكْمُهٗ اَنَّهٗ يَجِبُ الْعَمَلُ بِهٖ فِی الْبَاقِیْ مَعَ الْاِحْتِمَالِ.

ترجمہ: اس پر عمل کرنا واجب ہے باقی افراد میں تخصیص کے احتمال کے ساتھ۔

خبر واحد اور قیاس سے عام میں تخصیص نہیں کی جاتی لیکن اگر کسی وجہ سے تخصیص ہو جائے تو پھر اس میں تخصیص کا دروازہ کھل جاتا ہے اور خبر واحد اور قیاس سے اس میں اس وقت تک تخصیص ہوتی رہتی ہے جب تک عام کے تحت تین افراد باقی نہ رہ جائیں۔ تین افراد کے بعد تخصیص کرنا جائز نہیں ہوگا کیوں کہ پھر وہ عام نہیں رہے گا اس لیے کہ عام کے تحت کم از کم تین افراد ہوتے ہیں۔

وَاِنَّمَا جَازَ ذٰلِكَ لِاَنَّ الْمُخَصِّصَ الَّذِیْ اَخْرَجَ الْبَعْضَ عَنِ الْجُمْلَةِ لَوْ اَخْرَجَ بَعْضًا مَجْهُوْلًا يَثْبُتُ الْاِحْتِمَالُ فِیْ كُلِّ فَرْدٍ مُعَيَّنٍ فَجَازَ اَنْ يَّكُوْنَ بَاقِيًا تَحْتَ حُكْمِ الْعَامِ وَجَازَ اَنْ يَّكُوْنَ بَاقِيًا تَحْتَ دَلِيْلِ الْخُصُوْصِ فَاسْتَوَى الطَّرَفَانِ فِیْ حَقِّ الْمُعَيَّنِ فَاِذَا قَامَ الدَّلِيْلُ الشَّرْعِیُّ عَلٰى اَنَّهٗ مِنْ جُمْلَةِ مَا دَخَلَ تَحْتَ دَلِيْلِ الْخُصُوْصِ تَرَجَّحَ جِهَةُ تَخْصِيْصِهٖ وَاِنْ كَانَ الْمُخَصِّصَ اَخْرَجَ بَعْضًا مَعْلُوْمًا عَنِ الْجُمْلَةِ جَازَ اَنْ يَّكُوْنَ مَعْلُوْلًا بِعِلَّةٍ مَوْجُوْدَةٍ فِی الْفَرْدِ الْمُعَيَّنِ فَاِذَا قَامَ الدَّلِيْلُ الشَّرْعِیُّ عَلٰى وُجُوْدِ تِلْكَ الْعِلَّةِ فِیْ غَيْرِ هٰذَا الْفَرْدِ الْمُعَيَّنِ تَرَجَّحَ جِهَةُ تَخْصِيْصِهٖ فَيُعْمَلُ بِهٖ مَعَ وُجُوْدِ الْاِحْتِمَالِ.

ترجمہ: اور خبر واحد اور قیاس کے ساتھ عام کی تخصیص جائز ہے اس لیے کہ جس خاص کرنے والی دلیل نے بعض افراد کو عام کے مجموعہ سے نکالا ہے اگر اس دلیل مخصص نے بعض مجہول افراد کو نکالا ہو تو ہر فرد معین میں تخصیص کا احتمال ثابت ہوگا۔ پس یہ بات بھی ممکن ہوگی کہ وہ فرد معین عام کے حکم کے تحت باقی ہو ، یہ بھی ممکن ہوگی کہ وہ فرد معین دلیل خصوص کے تحت داخل ہو۔ پس معین فرد کے حق میں دونوں جانب برابر ہوگئیں پس جب دلیل شرعی (خبر واحد یا قیاس) قائم ہو جائے اس بات پر کہ وہ فرد معین ان افراد میں سے ہے جو دلیل خصوص کے تحت داخل ہیں تو اس فرد معین کی تخصیص کی جانب کو ترجیح ہوگی۔ اور اگر مخصص نے بعض معلوم افراد کو عام کے مجموعہ سے نکالا ہو تو یہ بات جائز ہوگی کہ وہ بعض نکالے ہوئے افراد اس علت کے ساتھ معلول ہوں گے جو علت اس فرد معین میں موجود ہوگی، پس جب دلیل شرعی قائم ہو جائے اس علت کے پائے

جانے پر اس فرد معین کے علاوہ میں تو تخصیص کی جانب کو ترجیح ہوگی احتمال موجود ہونے کے ساتھ۔

تشریح: خبر واحد اور قیاس کے ذریعہ جن افراد کی تخصیص کی جائے گی ان کی تعداد معروف ہوگی یا مجہول اگر ان کی تعداد مجہول ہو تو ہر فرد معین میں دو احتمال ہوں گے۔ ایک یہ کہ یہ عام کے تحت داخل ہے اور دوسرا یہ کہ یہ عام کے تحت داخل نہیں ہے تو معین فرد کے بارے میں دونوں جانب برابر ہو گئیں۔

اب ایک حکم شرعی آکر بتاتا ہے کہ یہ افراد خصوص کی دلیل کے تحت داخل ہیں تو دلیل خصوص کی جانب کو ترجیح دی جائے گی اور وہ افراد عام کے حکم سے خارج ہو جائیں گے اور جب تخصیص ہوتے ہوتے تین افراد باقی رہ جائیں تو پھر اس کے بعد تخصیص جائز نہیں۔

اور اگر معین افراد کی تعداد معلوم ہو تو پھر تخصیص کی علت تلاش کی جائے گی جس علت کی وجہ سے ان میں تخصیص ہوئی ہے۔ اب یہ علت جس شخص میں بھی پائی جائی گی اس کی بھی تخصیص ہو جائے گی۔

مخصوص افراد کی تعداد اگر مجہول ہو اس کی مثال:

قرآن مجید میں اللہ رب العزت کا ارشاد ہے:

وَاَحَلَّ اللّٰهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبٰوا

اللہ تعالیٰ نے بیع کو حلال اور سود کو حرام قرار دیا ہے۔

اب احل اللّٰه البیع میں دنیا کی تمام بیوعات داخل ہیں خواہ وہ بالتفاضل ہوں یا بلا تفاضل۔ اب حرم الربوٰ سے بیع بالتفاضل کی تخصیص ہو گئی۔ اب بیع بالتفاضل کا ہر فرد احل اللّٰه البیع میں بھی داخل ہے اور حرم الربوٰ میں بھی داخل ہے اس لیے کہ ربوٰ مطلقاً زیادتی کو کہتے ہیں اور ہر بیع میں زیادتی ہی مقصود ہوتی ہے پھر خبر واحد

نے آکر اس کی تخصیص کر دی:

الحنطة بالحنطة والشعير بالشعير والتمر بالتمر والملح بالملح والذهب بالذهب والفضة بالفضة مثلا بمثل يدا بيد والفضل ربوٰ.

گندم کو گندم کے بدلے جو کو جو کے بدلے کھجور کو کھجور کے بدلے نمک کو نمک کے بدلے سونے کو سونے کے بدلے چاندی کو چاندی کے بدلے برابر برابر ہاتھوں ہاتھ بیچو۔ اور زیادتی کے ساتھ بیچنا سود ہوگا۔

اس خبر واحد سے معلوم ہوا کہ **حرم الربوٰ** نے **احل الله البيع** سے بیع کے ان افراد کو نکالا ہے جن میں قدر مع الجنس کی زیادتی پائی جائے۔

قدر سے مراد مکیلی یا موزونی ہونا ہے اور جنس سے مراد اسی جنس کی چیز ہے مثلاً ایک کلو گندم کو دو کلو گندم کے عوض بیچنا سود ہوگا اور ایک رتّی سونا کو ڈیڑھ رتی سونے کے عوض بیچنا حرام ہوگا۔ گندم مکیلی ہے اور سونا موزونی ہے اور اگر قدر ایک ہو مگر جنس مختلف ہو تو پھر زیادتی حرام نہیں ہوگی۔ مثلاً ایک من گندم کو ڈیڑھ من جَو کے عوض نقد بیچنا حرام نہیں ہوگا لیکن ادھار بیچنا حرام ہوگا۔

مخصوص افراد کی تعداد اگر معلوم ہو اس کی مثال:

قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

اُقْتُلُوا الْمُشْرِكِيْنَ حَيْثُ وَجَدْتُّمُوْهُمْ

مشرکین کو جہاں پاؤ قتل کرو

یہ آیت عام ہے۔ اس کے بعد ارشاد فرمایا:

وَاِنْ اَحَدٌ مِّنَ الْمُشْرِكِيْنَ اسْتَجَارَكَ فَاَجِرْهُ

اگر کوئی مشرک تم سے امن مانگے تو اس کو امن دے دو۔

اس آیت سے مستامن کی تخصیص ہوگئی اب اس میں تخصیص کی علت تلاش کی

جائی گی کہ کس وجہ سے امن طلب کرنے والے مشرک کو امن دیا جائے۔

جب ہم نے تخصیص کی علت تلاش کی تو معلوم ہوا کہ اس کی علت عدم قتال ہے یعنی جھگڑا نہ کرنا ہے۔ اب یہ عدم قتال والی علت جس میں بھی پائی جائی گی اس کی بھی تخصیص ہو جائے گی۔ اب قیاس سے معلوم ہوا کہ بوڑھے افراد عورتوں اور چھوٹے بچوں میں عدم قتال والی علت ہوتی ہے لہٰذا ان کو بھی قتل نہیں کیا جائے گا۔ واللہ اعلم

فَصْلٌ فِی الْمُطْلَقِ وَالْمُقَیَّدِ ذَهَبَ اَصْحَابُنَا اِلٰی اَنَّ الْمُطْلَقَ مِنْ کِتَابِ اللهِ تَعَالٰی اِذَا اَمْکَنَ الْعَمَلُ بِاِطْلَاقِهٖ فَالزِّیَادَةُ عَلَیْهِ بِخَبَرِ الْوَاحِدِ وَالْقِیَاسِ لَایَجُوْزُ.

ترجمہ: یہ فصل مطلق اور مقید کے بیان میں ہمارے علمائے احناف کا مذہب یہ ہے کہ کتاب اللہ کے مطلق کو مطلق رکھتے ہوئے جب اس پر عمل کرنا ممکن ہو تو خبر واحد اور قیاس کے ذریعہ اس پر زیادتی کرنا جائز نہیں ہے۔

تشریح: لفظ کی وضع کے اعتبار سے جو چار قسمیں ہیں: (۱) خاص، (۲) عام، (۳) مشترک، (۴) مؤوّل، یہ مطلق مقید بھی خاص ہی کی اقسام ہیں۔ لہٰذا احناف کے نزدیک جس طرح کتاب اللہ کے خاص پر عمل کرنا واجب ہے اسی طرح کتاب اللہ کے مطلق اور مقید کے احکام پر عمل کرنا بھی قطعی طور پر واجب ہے۔

مطلق کی تعریف:

مَا یَدُلُّ عَلٰی نَفْسِ الذَّاتِ دُوْنَ صِفَاتِهَا.

مطلق وہ لفظ ہے جو فقط ذات پر دلالت کرے ذات کے ساتھ کوئی وصف ملحوظ نہ ہو۔

مقید کی تعریف:

مَا یَدُلُّ عَلَی الذَّاتِ مَعَ بَعْضِ صِفَاتِهَا.

مقید اس لفظ کو کہتے ہیں جو ذات کے ساتھ ساتھ صفات پر بھی دلالت کرے۔

مطلق کا حکم:

اِذَا اَمْکَنَ الْعَمَلُ بِاِطْلَاقِهٖ فَالزِّیَادَةُ عَلَیْهِ بِخَبَرِ الْوَاحِدِ وَالْقِیَاسِ لَایَجُوْزُ.

جب کتاب اللہ کے مطلق کو مطلق رکھتے ہوئے اس پر عمل کرنا ممکن ہو تو خبر واحد اور قیاس کے ذریعے اس میں زیادتی کرنا جائز نہیں۔

مِثَالُهٗ فِیْ قَوْلِهٖ تَعَالٰی: فَاغْسِلُوْا وُجُوْهَکُمْ الاٰیة فَالْمَاْمُوْرُ بِهٖ هُوَ الْغُسْلُ عَلَی الْاِطْلَاقِ فَلَا یُزَادُ عَلَیْهِ شَرْطُ النِّیَةِ وَالتَّرْتِیْبِ وَالْمُوَالَاةِ وَالتَّسْمِیَةِ بِالْخَبَرِ وَلٰکِنْ یُعْمَلُ بِالْخَبَرِ عَلٰی وَجْهٍ لَایَتَغَیَّرُ بِهٖ حُکْمُ الْکِتَابِ فَیُقَالُ الْغَسْلُ الْمُطْلَقُ فَرْضٌ بِحُکْمِ الْکِتَابِ وَالنِّیَّةُ سُنَّةٌ بِحُکْمِ الْخَبَرِ.

ترجمہ: اس کی مثال اللہ تعالیٰ کے فرمان فاغسلوا وجوھکم میں ہے پس جس چیز کا حکم دیا گیا ہے وہ مطلقاً دھونا ہے پس اس پر زیادتی نہیں کی جائی گی نیت ترتیب مولات اور تسمیہ کی شرط لگا کر خبر واحد کی وجہ سے بلکہ حدیث پر اس طرح سے عمل کیا جائے گا کہ کتاب اللہ کا حکم متغیر نہ ہو پس کہا جائے گا کہ مطلق دھونا فرض ہے کتاب اللہ کے حکم کی وجہ سے اور نیت شرط ہے خبر واحد کے حکم کی وجہ سے۔

تشریح:

مطلق کی مثال (۱):

قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

فَاغْسِلُوْا وُجُوْهَکُمْ وَاَیْدِیَکُمْ اِلَی الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوْا بِرُءُوْسِکُمْ وَاَرْجُلَکُمْ اِلَی الْکَعْبَیْنِ

تم اپنے چہروں اور ہاتھوں کو دھوؤ کہنیوں سمیت اور اپنے سروں کا مسح کرو اور اپنے پاؤں ٹخنوں سمیت دھوؤ۔

اس آیت کے تحت چار مسئلے ہیں پہلے دو مسئلوں میں امام ابوحنیفہؒ کا اختلاف امام شافعیؒ کے ساتھ ہے تیسرے مسئلے میں امام مالکؒ کے ساتھ اور چوتھے مسئلے میں امام احمد ابن حنبلؒ اور داؤد ظاہری (اہل ظواہر) کے ساتھ ہے۔

مسئلہ: وضو میں نیت کرنا فرض ہے یا سنت؟ اس میں اختلاف ہے:

امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ وضو میں نیت کرنا فرض ہے۔ جبکہ امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ وضو میں نیت کرنا سنت ہے۔

امام شافعیؒ کی دلیل:

امام شافعیؒ کے پاس دو دلیلیں ہیں۔ (۱) عقلی (۲) نقلی۔

(۱) امام شافعیؒ اپنی نقلی دلیل میں فرماتے ہیں کہ حدیث شریف میں ہے:

اِنَّمَا الْاَعْمَالُ بِالنِّیَّاتِ

اعمال کا دارومدار نیتوں پر ہے

اور وضو بھی ایک عمل ہے لہٰذا یہ بھی نیت کے بغیر درست نہیں ہوگا۔

جواب امام ابوحنیفہؒ امام شافعیؒ کی اس دلیل کا جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ انما الاعمال بالنیات میں لفظ اعمال سے پہلے لفظ ثواب مقدر ہے گویا حدیث شریف کا مطلب ہے انما ثواب الاعمال بالنیات یعنی اعمال کا ثواب نیتوں پر موقوف ہے نہ کہ اعمال کا صحیح ہونا۔ مطلب یہ ہے کہ اگر نیت اچھی ہوگی تو عمل کا ثواب ملے گا اور اگر نیت اچھی نہیں تو اعمال پر کوئی ثواب نہیں ملے گا۔ یہ مطلب نہیں کہ وہ عمل ہی نہیں ہوگا۔

(۲) امام شافعیؒ اپنی عقلی دلیل میں فرماتے ہیں کہ تیمم وضو کا خلیفہ ہے اور تیمم میں

بالاتفاق نیت کرنا فرض ہے۔ اگر وضو میں نیت کو سنت قرار دیں تو خلیفہ کی اصل کے ساتھ زیادتی لازم آئے گی جو کہ صحیح نہیں لہٰذا وضو میں بھی نیت فرض ہے۔

جواب احناف اس کا جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے پانی کو طاہر اور مطہر بنایا ہے یعنی پانی خود بھی پاک ہے اور پاک کرنے والا بھی ہے۔ کوئی شخص نیت کرے یا نہ کرے ہر حال میں پانی اس کو پاک کرے گا۔ اور تیمّم مٹی سے کیا جاتا ہے اور مٹی طاہر تو ہے لیکن مطہر نہیں ہے بلکہ نیت کرنے سے وہ مطہر بنتی ہے اس لیے تیمّم میں نیت فرض ہے اور وضو میں سنت۔

امام ابوحنیفہؒ کی دلیل:

قرآن مجید میں ہے:

فَاغْسِلُوْا وُجُوْهَكُمْ وَاَيْدِيَكُمْ اِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوْا بِرُءُوْسِكُمْ وَاَرْجُلَكُمْ اِلَى الْكَعْبَيْنِ

اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے مطلقاً وضو کے چار فرائض بیان فرمائے ہیں یعنی ان میں نیت، ترتیب، تسمیہ وغیرہ پڑھنے کی کوئی قید نہیں ہے۔ مطلب یہ ہے کہ اعضائے ثلاثہ چہرہ ہاتھ پاؤں کا غسل اور سر کا مسح فرض ہے خواہ نیت کے ساتھ ہو یا بغیر نیت کے۔ اگر نیت کو فرض قرار دیا جائے تو کتاب اللہ کے مطلق کو خبر واحد کے ساتھ مقید کرنا لازم آئے گا جو کہ جائز نہیں۔

مسئلہ ۲: وضو میں ترتیب فرض ہے یا سنت؟ اس میں اختلاف ہے۔

امام شافعیؒ کے ہاں وضو میں ترتیب فرض ہے یعنی جس ترتیب سے اللہ تعالیٰ نے اعضائے وضو کا ذکر فرمایا ہے اسی ترتیب سے وضو کرنا فرض ہے پہلے چہرہ پھر ہاتھ پھر سر کا مسح اور پھر آخر میں پاؤں دھونا۔ جبکہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک وضو میں ترتیب سنت ہے۔

امام شافعیؒ کی دلیل:

فرماتے ہیں کہ حدیث شریف میں ہے:

لَا یَقْبَلُ اللّٰہُ صَلٰوۃَ امْرِءٍ حَتّٰی یَضَعَ الطَّھُوْرَ فِیْ مَوَاضِعِہٖ فَیَغْسِلُ وَجْھَہٗ ثُمَّ یَدَیْہِ

اللہ تعالیٰ آدمی کی نماز قبول نہیں فرماتے یہاں تک کہ وہ وضو کو اپنے مواضع میں نہ رکھے پس اپنا چہرہ دھوئے پھر ہاتھ۔

فرماتے ہیں کہ اس حدیث میں ثم مذکور ہے جو کہ ترتیب پر دلالت کرتا ہے۔

جواب امام صاحبؒ اس کے جواب میں فرماتے ہیں کہ محدثین کے نزدیک یہ حدیث ضعیف ہے نیز ابوداؤد میں ہے کہ ایک مرتبہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے وضو فرمایا اور سر کا مسح کرنا بھول گئے تو وضو سے فارغ ہونے کے بعد سر کا مسح فرمالیا اور اگر ترتیب فرض ہوتی تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم دوبارہ وضو فرماتے۔

امام ابوحنیفہؒ کی دلیل:

فرماتے ہیں کہ اللہ پاک نے مطلقاً وضو کے چار فرائض بیان فرمائے ہیں اگر ترتیب کو خبر واحد کی وجہ سے فرض قرار دیا جائے تو کتاب اللہ کے مطلق کو خبر واحد کے ساتھ مقید کرنا لازم آئے گا جو کہ جائز نہیں البتہ حدیث پر اس طرح سے عمل کریں گے کہ کتاب اللہ کے حکم میں کوئی تبدیلی نہ ہو۔ پس کہا جائے گا کہ کتاب اللہ کی وجہ سے اعضائے ثلثہ کا دھونا اور سر کا مسح کرنا فرض ہے اور حدیث کی وجہ سے ترتیب سنت ہے۔ واللہ اعلم

مسئلہ ۳: وضو میں موالات فرض ہے یا سنت؟ اس میں اختلاف ہے (موالات کا مطلب ہے پے در پے وضو کرنا اس طرح کہ ایک عضو خشک نہ ہونے پائے کہ دوسرا عضو دھولیا جائے)

امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ وضو میں موالات فرض ہے۔ جبکہ امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ موالات سنت ہے۔

امام مالکؒ کی دلیل:

امام مالک فرماتے ہیں کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے کبھی بھی موالات کو ترک نہیں کیا اگر موالاۃ فرض نہ ہوتا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم بیان جواز کے لیے کبھی اس کو ترک فرمادیتے۔

جواب احناف اس دلیل کے جواب میں فرماتے ہیں کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا کسی عمل پر مداومت فرمانا اس کے فرض یا واجب ہونے کی دلیل نہیں چناں چہ رمضان شریف کے آخری عشرے کا اعتکاف سنت مؤکدہ ہے حالاں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس پر مداومت فرمائی ہے۔ اگر مداومت بالترک ہوتو سنت اور بلاترک ہوتو واجب۔

امام ابوحنیفہؒ کی دلیل:

امام صاحبؒ فرماتے ہیں کہ وضو مطلقاً چار فرائض قرآن مجید میں بیان ہوئے ہیں اگر موالاۃ کو فرض قرار دیا جائے تو کتاب اللہ کے مطلق کو مقید کرنا لازم آئے گا جو کہ جائز نہیں۔

مسئلہ: وضو کے شروع میں بسم اللہ پڑھنا فرض ہے یا سنت؟

امام احمد بن حنبلؒ اور اہل ظواہر:

یہ حضرات فرماتے ہیں کہ وضو میں بسم اللہ پڑھنا فرض ہے۔

امام ابوحنیفہ النعمان بن ثابتؒ:

امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک بسم اللہ پڑھنا سنت ہے۔

حنابلہ واہل ظواہر کی دلیل:

فرماتے ہیں کہ حدیث شریف میں ہے:

لَا وُضُوْءَ لِمَنْ لَّمْ يُسَمِّ

جس نے بسم اللہ نہیں پڑھی اس کا وضو نہیں ہوتا۔

جواب احناف اس کے جواب میں فرماتے ہیں کہ اس حدیث میں لا نفی کمال کے لیے ہے۔ مطلب یہ ہے کہ وضو تو ہو جائے گا مگر کامل ومکمل ثواب نہیں ملے گا۔

امام ابوحنیفہؒ کی دلیل:

قرآن مجید میں وضو کے مطلقاً چار فرائض بیان ہوئے ہیں اگر تسمیہ کو فرض قرار دے دیا جائے تو کتاب اللہ کے مطلق کو مقید کرنا لازم آئے گا جو کہ جائز نہیں۔

وَكَذٰلِكَ قُلْنَا فِيْ قَوْلِهٖ تَعَالٰى: اَلزَّانِيَةُ وَالزَّانِيْ فَاجْلِدُوْا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ اِنَّ الْكِتَابَ جَعَلَ جَلْدَ الْمِائَةِ حَدًّا لِلزِّنَا فَلَا يُزَادُ عَلَيْهِ التَّغْرِيْبُ حَدًّا لِقَوْلِهٖ عَلَيْهِ السَّلَامُ: اَلْبِكْرُ بِالْبِكْرِ جَلْدُ مِائَةٍ وَتَغْرِيْبُ عَامٍ بَلْ يُعْمَلُ بِالْخَبَرِ عَلٰى وَجْهٍ لَا يَتَغَيَّرُ بِهٖ حُكْمُ الْكِتَابِ فَيَكُوْنُ الْجَلْدُ حَدًّا شَرْعِيًّا بِحُكْمِ الْكِتَابِ وَالتَّغْرِيْبِ مَشْرُوْعًا سِيَاسَةً بِحُكْمِ الْخَبَرِ.

ترجمہ: اور اسی طرح ہم (احناف) نے اللہ تعالیٰ کے فرمان اَلزَّانِيَةُ وَالزَّانِيْ فَاجْلِدُوْا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ (زنا کرنے والی عورت اور زنا کرنے والے مرد کو سو سو کوڑے لگاؤ) کے بارے میں کہا کہ بے شک کتاب اللہ نے سو کوڑوں کو زنا کی حد قرار دیا ہے پس اس پر جلاوطنی کی زیادتی نہیں کی جائی گی بطور حد نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے اس فرمان کی وجہ سے کہ کنوارے مرد اور کنواری عورت کو سو کوڑے لگاؤ اور ایک سال کے لیے جلاوطن کردو بلکہ حدیث پر

اس طرح سے عمل کیا جائے گا کہ کتاب اللہ کا حکم متغیر نہ ہو۔ پس سو کوڑے مارنا حد شرعی ہوگا کتاب اللہ کے حکم کی وجہ سے اور جلا وطنی سیاست (حکومت کی انتظامی مصلحت کے طور پر) مشروع ہوگی خبر واحد کے حکم کی وجہ سے۔

تشریح: اس عبارت میں کتاب اللہ کے مطلق کی دوسری مثال بیان فرمائی گئی ہے:

اَلزَّانِيَةُ وَالزَّانِيْ فَاجْلِدُوْا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ

زانیہ عورت اور زانی مرد میں سے ہر ایک کو سو سو کوڑے لگاؤ۔

مسئلہ: اگر شادی شدہ مرد و عورت زنا کریں تو بالاتفاق ان کو سنگ سار کیا جائے گا اور اگر غیر شادی شدہ مرد و عورت زنا کریں تو اس میں سب کا اتفاق ہے کہ ان کو سو سو کوڑے لگائے جائیں گے لیکن کوڑے لگانے کے بعد ان کو جلا وطن کر دیا جائے گا یا نہیں اس میں اختلاف ہے۔

امام شافعیؒ کے نزدیک ان کو سو کوڑے لگانے کے بعد جلا وطن بھی کیا جائے گا۔

امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ ان کو سو کوڑے تو لگائے جائیں گے لیکن جلا وطن نہیں کیا جائے گا۔

امام شافعیؒ کی دلیل:

حدیث شریف میں ہے:

اَلْبِكْرُ بِالْبِكْرِ جَلْدُ مِائَةٍ وَتَغْرِيْبُ عَامٍ

کنوارے مرد اور کنواری عورت کے لیے سو کوڑے اور ایک سال کی جلا وطنی ہے۔

امام ابوحنیفہؒ کی دلیل:

قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

اَلزَّانِيَةُ وَالزَّانِیْ فَاجْلِدُوْا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ

فرماتے ہیں کہ قرآن مجید نے ان دونوں کی سزا سو کوڑے بتائی ہے اگر ہم جلا وطنی کو لازم قرار دیں تو کتاب اللہ کے مطلق کو خبر واحد کے ساتھ مقید کرنا لازم آئے گا جو کہ جائز نہیں۔

امام شافعیؒ کی دلیل کا جواب:

امام صاحب فرماتے ہیں کہ جلا وطنی سیاستاً جائز ہے یعنی حاکم وقت اگر مصلحت سمجھے تو ان کو جلا وطن کر سکتا ہے لیکن جلا وطنی مستقل حد شرعی نہیں ہے۔

اس کی تائید اس واقعہ سے بھی ہوتی ہے کہ حضرت فاروق اعظمؓ نے ایک مرتبہ ایک زانی کو حد لگوا کر جلا وطن کیا اور وہ روم میں جا کر عیسائی ہو گیا حضرت عمرؓ کو معلوم ہوا تو انہوں نے قسم کھائی کہ آئندہ کے لیے میں کسی کو جلا وطن نہیں کروں گا۔

اگر جلا وطنی زنا کی حد میں شامل ہوتی تو حضرت عمرؓ اس طرح کبھی نہ فرماتے کیوں کہ حد شرعی میں کسی کو تبدیلی کا اختیار نہیں ہوتا۔

وَكَذٰلِكَ قَوْلُهٗ تَعَالٰى: وَلْيَطَّوَّفُوْا بِالْبَيْتِ الْعَتِيْقِ مُطْلَقٌ فِيْ مُسَمَّى الطَّوَافِ بِالْبَيْتِ فَلَا يُزَادُ عَلَيْهِ شَرْطُ الْوُضُوْءِ بِالْخَبَرِ بَلْ يُعْمَلُ بِالْخَبَرِ عَلٰى وَجْهٍ لَا يَتَغَيَّرُ بِهٖ حُكْمُ الْكِتَابِ بِاَنْ يَّكُوْنَ مُطْلَقُ الطَّوَافِ فَرْضًا بِحُكْمِ الْكِتَابِ وَالْوُضُوْءُ وَاجِبًا بِحُكْمِ الْخَبَرِ فَيُجْبَرُ النُّقْصَانُ اللَّازِمُ بِتَرْكِ الْوُضُوْءِ الْوَاجِبِ بِالدَّمِ.

ترجمہ: اور اسی طرح اللہ تعالیٰ کا فرمان وَلْيَطَّوَّفُوْا بِالْبَيْتِ الْعَتِيْقِ چاہیے کہ وہ پرانے گھر کا طواف کریں یہ فرمان طواف بالبیت کے حکم میں مطلق ہے، پس اس پر زیادتی نہیں کی جائے گی وضو کی شرط کو بڑھا کر حدیث کی وجہ سے بلکہ حدیث

پر اس طرح سے عمل کیا جائے گا کہ اس سے کتاب اللہ کا حکم متغیر نہ ہو۔ اس طریقہ پر کہ مطلق طواف فرض ہوگا کتاب اللہ کے حکم کی وجہ سے اور وضو واجب ہوگا خبر واحد کے حکم کی وجہ سے پس وہ نقصان جو واجب وضو کے ترک سے لازم آیا ہے اس کی تلافی دم سے کی جائے گی۔

تشریح: یہ کتاب اللہ کے مطلق کی تیسری مثال ہے۔ وَلْيَطَّوَّفُوْا بِالْبَيْتِ الْعَتِيْقِ چاہیے کہ وہ پرانے گھر کا طواف کریں۔

مسئلہ: طواف میں وضو کی کیا حیثیت ہے اس میں امام شافعیؒ اور امام ابو حنیفہؒ کا اختلاف ہے۔

امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ طواف کے لیے وضو کرنا فرض ہے اگر کسی نے بغیر وضو طواف کیا تو اس کا طواف نہیں ہوگا۔

امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک طواف کے لیے وضو کرنا واجب ہے یعنی اگر کسی نے بغیر وضو طواف کیا تو اس کا طواف تو ہو جائے گا لیکن دم واجب ہوگا۔

امام شافعیؒ کی دلیل:

امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ حدیث شریف میں ہے:

اَلطَّوَافُ بِالْبَيْتِ كَالصَّلٰوةِ اِلَّا اَنَّ اللّٰهَ تَعَالٰى قَدْ اَحَلَّ فِيْهِ النُّطْقَ فَمَنْ نَطَقَ فِيْهِ لَا يَنْطِقُ اِلَّا بِخَيْرٍ

بیت اللہ شریف کا طواف نماز کی طرح ہے سوائے اس کے کہ اللہ تعالیٰ نے اس میں کلام کرنا اور بولنا حلال کیا ہے پس جو شخص طواف میں کچھ بولے تو خیر کے سوا کچھ نہ بولے۔

امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ جب طواف نماز کی طرح ہے تو جس طرح نماز کے لیے وضو کرنا فرض ہے ایسے ہی طواف میں بھی وضو کرنا فرض ہوگا۔

امام ابوحنیفہؒ کی دلیل:

امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

وَلْيَطَّوَّفُوْا بِالْبَيْتِ الْعَتِيْقِ

چاہیے کہ وہ پرانے گھر کا طواف کریں۔

امام صاحبؒ فرماتے ہیں کہ اس آیت میں مطلقاً طواف کا حکم ہے اس میں وضو کی کوئی قید نہیں ہے اگر ہم وضو کو فرض قرار دیں تو کتاب اللہ کے مطلق کو مقید کرنا لازم آئے گا جو کہ جائز نہیں۔

امام شافعیؒ کی دلیل کا جواب:

امام صاحبؒ امام شافعیؒ کی دلیل کا جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ کتاب اللہ کے مطلق اور خبر واحد کے درمیان تطبیق دینا ممکن ہے لہٰذا ہم دونوں پر عمل کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ جو چیز قرآن مجید سے ثابت ہو رہی ہے یعنی طواف اس کو تو فرض قرار دیں گے اور جو چیز حدیث سے ثابت ہو رہی ہے یعنی وضو اس کو واجب قرار دیں گے اور وضو چھوڑنے کی وجہ سے جو نقصان لازم آئے گا دم کے ذریعہ اس کی تلافی کر دی جائی گی جس طرح کہ نماز میں اگر کوئی واجب چھوٹ جائے تو سجدہ سہو کے ذریعہ اس کی تلافی کی جاتی ہے۔

فائدہ: طواف سے مراد طواف زیارت ہے جو کہ دس ذی الحجہ کو جمرہ عقبہ کی رمی، قربانی اور حلق سے فارغ ہونے کے بعد کیا جاتا ہے۔ (واللہ اعلم)

وَكَذٰلِكَ قَوْلُهٗ تَعَالٰى: وَارْكَعُوْا مَعَ الرّٰكِعِيْنَ مُطْلَقٌ فِيْ مُسَمَّى الرُّكُوْعِ فَلَا يُزَادُ عَلَيْهِ شَرْطُ التَّعْدِيْلِ بِحُكْمِ الْخَبَرِ وَلٰكِنْ يُعْمَلُ بِالْخَبَرِ عَلٰى وَجْهٍ لَا يَتَغَيَّرُ بِهٖ حُكْمُ الْكِتَابِ فَيَكُوْنُ مُطْلَقُ الرُّكُوْعِ فَرْضًا بِحُكْمِ الْكِتَابِ

وَالتَّعْدِيْلُ وَاجِبًا بِحُكْمِ الْخَبَرِ.

ترجمہ: اور اسی طرح اللہ تعالیٰ کا فرمان وَارْكَعُوْا مَعَ الرّٰكِعِيْنَ (تم رکوع کرو رکوع کرنے والوں کے ساتھ) یہ فرمان مطلق ہے رکوع کے حکم میں پس اس پر زیادتی نہیں کی جائی گی تعدیل ارکان کی شرط لگا کر حدیث کے حکم کی وجہ سے بلکہ حدیث پر اس طرح سے عمل کیا جائے گا کہ اس سے کتاب اللہ کا حکم متغیر نہ ہو، پس مطلق رکوع کرنا فرض ہوگا کتاب اللہ کے حکم کی وجہ سے اور تعدیل ارکان واجب ہوگا حدیث کے حکم کی وجہ سے۔

تشریح: وَارْكَعُوْا مَعَ الرّٰكِعِيْنَ تم رکوع کرو رکوع کرنے والوں کے ساتھ۔

مسئلہ: نماز میں تعدیل ارکان کی کیا حیثیت ہے اس میں امام ابوحنیفہؒ اور امام شافعیؒ کا اختلاف ہے۔

امام شافعیؒ اور امام ابو یوسفؒ:

ان دونوں حضراتؒ کے نزدیک نماز میں تعدیل ارکان فرض ہے۔

حضرات طرفینؒ:

جب کہ امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ (طرفین) کے نزدیک تعدیل ارکان واجب ہے۔

امام شافعیؒ اور امام ابو یوسفؒ کی دلیل:

ان کی دلیل وہ حدیث ہے جس میں آتا ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم مسجد میں تشریف فرما تھے ایک اعرابی جن کا نام خلاد ابن رافعؓ تھا مسجد میں آئے اور جلدی جلدی نماز پڑھی جس میں اچھی طرح رکوع سجدہ ادا نہیں کیا پھر نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آئے اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو سلام کیا آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے سلام کا جواب دے کر فرمایا: ارجع فصل فانك لم تصل جاؤ نماز پڑھو اس لیے کہ تم نے نماز نہیں پڑھی۔ وہ چلے گئے اور جس طرح پہلے نماز پڑھی تھی اسی طرح پھر نماز پڑھی اور آپ صلی

اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں آکر سلام عرض کیا آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے سلام کا جواب دے کر پھر فرمایا: ارجع فصل فانك لم تصل جاؤ نماز پڑھو اس لیے کہ تم نے نماز نہیں پڑھی اس طرح تین مرتبہ ہوا، تیسری یا چوتھی مرتبہ اس شخص نے عرض کیا: علمنی یا رسول اللّٰہ اے اللہ کے رسول مجھے سکھا دیجئے کہ میں نماز کس طرح پڑھوں؟ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: جب تم نماز پڑھنے کا ارادہ کرو تو پہلے اچھی طرح وضو کر لو پھر قبلہ کی طرف منہ کر کے کھڑے ہو کر تکبیر کہو پھر قرآن مجید کی جو سورت تمہیں آسان لگے اسے پڑھو پھر رکوع کرو حتی تطمئن راکعا یعنی خوب اطمینان سے رکوع کرو پھر سر اٹھاؤ یہاں تک کہ سیدھے کھڑے ہو جاؤ پھر اطمینان کے ساتھ سجدہ کرو پھر سجدے سے سر اٹھاؤ اور اطمینان کے ساتھ بیٹھ جاؤ پھر اطمینان سے دوسرا سجدہ کرو پھر کھڑے ہو جاؤ اور اپنی پوری نماز میں اسی طرح کرو۔

امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ یہ حدیث تعدیل ارکان کے فرض ہونے پر دلالت کرتی ہے اس لیے کہ ان صحابی سے تعدیل ارکان ہی فوت ہوئے تھے اور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کی نماز ہی کی نفی فرما دی تھی، اگر تعدیل ارکان فرض نہ ہوتا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم تعدیل ارکان کے فوت ہونے پر ان کی نماز کی نفی نہ فرماتے۔

حضرات طرفینؒ کی دلیل:

امام صاحبؒ فرماتے ہیں کہ قرآن مجید میں مطلقاً رکوع کرنے کا حکم دیا گیا ہے اگر خبر واحد کی وجہ سے تعدیل ارکان کو فرض قرار دیا جائے تو کتاب اللہ کے مطلق کو خبر واحد کے ساتھ مقید کرنا لازم آئے گا جو کہ جائز نہیں، البتہ خبر واحد پر اس طرح سے عمل کیا جائے گا کہ کتاب اللہ کے حکم میں کوئی تبدیلی نہ آئے۔

پس کہا جائے گا کہ کتاب اللہ کی مطلق آیت کی وجہ سے نفس رکوع، سجدہ تو فرض ہیں اور خبر واحد کی وجہ سے ان کو اطمینان کے ساتھ ادا کرنا واجب ہے۔

وَعَلٰى هٰذَا قُلْنَا يَجُوْزُ التَّوَضِّيُ بِمَاءِ الزُّعْفَرَانِ وَبِكُلِّ مَاءٍ خَالَطَهُ شَيْءٌ طَاهِرٌ فَغَيَّرَ اَحَدُ اَوْصَافِهِ لِاَنَّ شَرْطَ الْمَصِيْرِ اِلَى التَّيَمُّمِ عَدَمُ مُطْلَقِ الْمَاءِ وَهٰذَا قَدْ بَقِيَ مَاءٌ مُطْلَقًا فَاِنَّ قَيْدَ الْاِضَافَةِ مَا اَزَالَ عَنْهُ اِسْمَ الْمَاءِ بَلْ قَرَّرَهُ فَيَدْخُلُ تَحْتَ حُكْمِ مُطْلَقِ الْمَاءِ وَكَانَ شَرْطُ بَقَائِهٖ عَلٰى صِفَةِ الْمُنَزَّلِ مِنَ السَّمَاءِ قَيْدًا لِهٰذَا الْمُطْلَقِ وَبِهٖ يَخْرُجُ حُكْمُ مَاءِ الزَّعْفَرَانِ وَالصَّابُوْنِ وَالْاُشْنَانِ وَاَمْثَالِهٖ.

ترجمہ: اور مطلق کے اسی اصول کی بناء پر ہم نے کہا کہ وضو کرنا جائز ہے زعفران کے پانی کے ساتھ اور ہر اس پانی کے ساتھ جس کے ساتھ کوئی پاک چیز مل گئی ہو اور اس نے پانی کے اوصاف میں سے کسی ایک وصف کو بدل دیا ہو۔ اس لیے کہ تیمم کی طرف رجوع کرنے کی شرط مطلق پانی کا نہ ہونا ہے۔ اور زعفران وغیرہ کا پانی مطلق ہو کر باقی رہ گیا ہے اس لیے کہ اضافت کی قید نے اس پانی سے پانی کا نام زائل نہیں کیا بلکہ پانی کے نام کو مزید پکا کر دیا ہے پس زعفران وغیرہ کا یہ پانی مطلق پانی کے تحت باقی رہے گا۔ اور پانی کے منزل من السماء کی صفت پر باقی رہنے کی شرط لگانا اس مطلق کو مقید کرنا ہے اور اسی اصول کے ساتھ زعفران صابون اشنان اور اس جیسے دوسرے پانی کا حکم نکالا جائے گا۔

تشریح:

فقہی مسئلہ اور ائمہ کرامؒ کا اختلاف:

اگر پانی میں کوئی پاک چیز مل جائے جیسے صابون، اشنان، زعفران وغیرہ اور پانی کے تین اوصاف (رنگ، بو، مزہ) میں سے کسی ایک کو تبدیل کر دے اور اس پانی سے وضو کرنا جائز ہے یا نہیں؟ اس میں امام شافعیؒ اور امام ابوحنیفہؒ کے درمیان اختلاف ہے۔

امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ ماء الزعفران وغیرہ سے وضو کرنا جائز نہیں۔ امام اعظمؒ فرماتے ہیں کہ ماء الزعفران وغیرہ سے وضو کرنا جائز ہے۔

امام شافعیؒ کی دلیل:

فرماتے ہیں کہ قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

وَاَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَآءِ مَآءً ا طَهُوْرًا

ہم نے آسمان سے پاک کرنے والا پانی اتارا

امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ اس آیت میں لفظ ماء مطلقاً مذکور ہے اس میں کسی قسم کی کوئی قید نہیں ہے اور ماء الزعفران یہ مقید ہے اس لیے کہ ماء مضاف اور زعفران مضاف الیہ ہے، اور مضاف مضاف الیہ کے لیے قید ہوتا ہے۔ لہٰذا ماء الزعفران مقید پانی ہے اس لیے اس سے وضو کرنا جائز نہیں ہے۔

امام اعظم ابوحنیفہؒ کی دلیل:

قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

فَلَمْ تَجِدُوْا مَآءً فَتَيَمَّمُوْا صَعِيْدًا طَيِّبًا

اگر تمہیں پانی نہ ملے تو تم پاک مٹی سے تیمّم کرو،

امام صاحب فرماتے ہیں کہ اس آیت میں اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ اگر تمہیں پانی نہ ملے تو تم تیمّم کرو۔

اور یہاں ماء الزعفران موجود ہے لہٰذا تیمّم نہیں کیا جائے گا۔ بلکہ وضو ہی کیا جائے گا اس لیے کہ ماء الزعفران اس اضافت نے ماء کے نام کو زائل نہیں کیا بلکہ اس کو اور پختہ کر دیا ہے کیوں کہ یہ اضافت نوع بیان کرنے کے لیے ہے کہ یہ فلاں چیز کا پانی ہے جس طرح ماء البحر، ماء النہر میں اضافت نوع بیان کرنے کے لیے ہے۔

امام شافعیؒ کی دلیل کا جواب:

امام صاحبؒ امام شافعیؒ کی دلیل کا جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ اضافت کی دو قسمیں ہیں:

(۱) اضافت تعریفی (۲) اضافت تقییدی۔

اضافت تعریفی کی مثال: جیسے ماء البحر، ماء النہر، ماء البئر، وغیرہ۔

اضافت تقییدی کی مثال: جیسے ماء الورد، ماء البطیخ

یعنی ماء الورد کا مطلب ہے وہ پانی جو گلاب سے حاصل کیا گیا ہو اور ماء البطیخ کا مطلب جو تربوز سے حاصل کیا گیا ہو۔

اضافت تعریفی کسی چیز کی پہچان کے لیے ہوتی ہے اور اضافت تقییدی قید کے لیے ہوتی ہے، ماء الزعفران میں زعفران کی طرف ماء کی اضافت، اضافت تعریفی ہے، تقییدی نہیں، جس طرح کہ ماء البئر، ماء البحر میں اضافت تعریفی ہے، لہٰذا جس طرح ماء البئر ماء البحر سے وضو کرنا جائز ہے اسی طرح ماء الزعفران سے بھی وضو کرنا جائز ہے۔

امام شافعیؒ کا دوسرا قول:

امام شافعیؒ مزید یہ بھی فرماتے ہیں کہ ماء مطلق اس پانی کو کہا جاتا ہے جو مُنَزَّلٌ مِنَ السَّمَاءِ کی صفت پر باقی رہے، اور منزل من السماء کی صفت یہ ہے کہ جس وقت وہ پانی آسمان سے بارش کی صورت میں اترا تھا اس کے ساتھ کوئی چیز ملی ہوئی نہیں تھی اسی طرح اب بھی اس پانی کے ساتھ کوئی چیز ملی ہوئی نہ ہو۔

اور ماء الزعفران چوں کہ اس صفت پر نہیں ہے اس لیے یہ ماء مطلق نہیں ہے لہٰذا اس کی موجودگی میں تیمّم ہی کیا جائے گا۔

جواب امام شافعیؒ کے اس قول کے جواب میں امام صاحبؒ فرماتے ہیں کہ پانی کے لیے منزل من السماء کی صفت پر باقی رہنے کی شرط لگانا کتاب اللہ کے مطلق کو مقید بنانا ہے اس لیے کہ قرآن مجید میں مطلقاً مذکور ہے:

فَلَمْ تَجِدُوْا مَاءً فَتَيَمَّمُوْا صَعِيْدًا طَيِّبًا

اگر تمہیں پانی نہ ملے تو پاک مٹی سے تیمم کرو

اس آیت میں لفظ ماء مطلق ہے چاہے وہ منزل من السماء کی صفت پر باقی ہو یا نہ ہو اور آپ پانی کے لیے منزل من السماء کی صفت پر باقی رہنے کی شرط لگا کر مطلق کو مقید بنا رہے ہیں۔

وَخَرَجَ عَنِ هٰذِهِ الْقَضِيَةِ الماء النجس بِقَوْلِهٖ تَعَالٰى وَلٰكِنْ يُّرِيْدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَالنَّجِسُ لَايُفِيْدُ الطَّهَارَةَ.

ترجمہ: اور اس حکم سے ناپاک پانی نکل گیا اللہ تعالیٰ کے فرمان وَلٰكِنْ يُّرِيْدُ لِيُطَهِّرَكُمْ (لیکن وہ چاہتا ہے کہ تمہیں پاک کرے) کی وجہ سے کیوں کہ ناپاک پانی پاک کرنے کا فائدہ نہیں دیتا۔

تشریح: وخرج عن هذه القضية الماء لنجس

یہ عبارت دراصل ایک اعتراض کا جواب ہے۔

سوال معترض نے اعتراض کیا ہے کہ جس طرح ماء الزعفران اضافت کے باوجود ماء مطلق ہے اور اس سے وضو کرنا جائز ہے اسی طرح ماء النجس بھی ماء مطلق ہے لہٰذا ماء النجس سے بھی وضو کرنا جائز ہونا چاہیے؟

جواب احنافؒ اس اعتراض کے جواب میں فرماتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: وَلٰكِنْ يُّرِيْدُ لِيُطَهِّرَكُمْ یعنی اللہ تعالیٰ پانی کے ذریعہ تمہیں پاک کرنا چاہتا ہے۔ اس آیت سے معلوم ہوا کہ وضو کا مقصد نجاست کو زائل کر کے طہارت حاصل کرنا ہے اور ماء النجس سے طہارت حاصل نہیں ہوتی بلکہ مزید نجاست حاصل ہوتی ہے لہٰذا

ماءالنجس سے وضو کرنا درست نہیں ہوگا۔

وَبِهٰذِهِ الْاِشَارَةِ عُلِمَ اَنَّ الْحَدَثَ شَرْطٌ لِوُجُوْبِ الْوُضُوْءِ فَاِنَّ تَحْصِيْلَ الطَّهَارَةِ بِدُوْنِ وُجُوْدِ الْحَدَثِ مُحَالٌ.

ترجمہ: اور اس اشارہ (لِيُطَهِّرَكُمْ) سے معلوم ہوگیا کہ وضو کے واجب ہونے کے لیے حدث (بے وضو ہونا) شرط ہے کیوں کہ حدث پائے جانے کے بغیر طہارت حاصل کرنا محال ہے۔

تشریح: مصنفؒ فرماتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کے فرمان لِيُطَهِّرَكُمْ سے اشارۃً یہ بات معلوم ہوئی کہ وضو کرنا اس وقت واجب ہوگا جب کوئی آدمی بے وضو ہو۔ ہاں وضو پر وضو کرنا مستحب ہے بشرطیکہ پہلے وضو سے کوئی ایسی عبادت کر چکا ہو جس کا ادا کرنا بغیر وضو کے صحیح نہ ہو۔ جیسے نماز، سجدہ تلاوت وغیرہ، لیکن باوضو آدمی کے لیے وضو کرنا واجب نہیں۔

قَالَ اَبُوْحَنِيْفَةَ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ اَلْمُظَاهِرُ اِذَا جَامَعَ امْرَاَتَهٗ فِيْ خِلَالِ الْاِطْعَامِ لَايَسْتَانِفُ الْاِطْعَامَ لِاَنَّ الْكِتَابَ مُطْلَقٌ فِيْ حَقِّ الْاِطْعَامِ فَلَا يُزَادُ عَلَيْهِ شَرْطُ عَدَمِ الْمَسِيْسِ بِالْقِيَاسِ عَلَى الصَّوْمِ بَلِ الْمُطْلَقِ يَجْرِيْ عَلٰى اِطْلَاقِهٖ وَالْمُقَيَّدُ عَلٰى تَقْيِيْدِهٖ.

ترجمہ: امام ابوحنیفہؒ نے فرمایا ہے کہ ظہار کرنے والا آدمی جب کھانا کھلانے کے دوران اپنی بیوی سے جماع کر لے تو وہ نئے سرے سے کھانا نہیں کھلائے گا۔ اس لیے کہ کھانا کھلانے کے حق میں کتاب اللہ کا حکم مطلق ہے پس اس پر نہ چھونے کی شرط لگا کر زیادتی نہیں کی جائے گی بلکہ مطلق اپنے اطلاق پر جاری ہوگا اور مقید اپنی تقیید پر۔

تشریح :اگر کوئی شخص اپنی بیوی سے ظہار کر کے اس کو اپنے اوپر حرام کر دے تو ایسی صورت میں بیوی کو حلال کرنے کے لیے شوہر پر کفارہ واجب ہوتا ہے۔ کفارۂ ظہار مندرجہ ذیل تین چیزوں میں سے ایک ہوتا ہے۔

(۱) غلام آزاد کرے۔

(۲) اگر اس کی استطاعت نہ ہو تو دو ماہ کے مسلسل روزے رکھے۔

(۳) اگر اس کی بھی استطاعت نہ ہو تو ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلائے۔

پہلے دو کفاروں (غلام آزاد کرنا۔ روزے رکھنا) میں بالاتفاق قبل المسیس (چھونے سے پہلے) کفارہ ادا کرنا ضروری ہے۔ اس لیے کہ قرآن مجید میں ہے:

فَتَحْرِيْرُ رَقَبَةٍ مِّنْ قَبْلِ اَنْ يَّتَمَآسَّا

پس غلام آزاد کرے آپس میں ایک دوسرے کو چھونے سے پہلے

اور روزوں کے بارے میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

فَمَنْ لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ مِنْ قَبْلِ اَنْ يَّتَمَآسَّا

جو غلام نہ پائے پس وہ دو ماہ کے مسلسل روزے رکھے اس سے پہلے کہ وہ دونوں ایک دوسرے کو چھوئیں۔

لیکن مساکین کو کھانا کھلانے کے بارے میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

فَمَنْ لَّمْ يَسْتَطِعْ فَاِطْعَامُ سِتِّيْنَ مِسْكِيْنًا

جو اس کی استطاعت نہ رکھتا ہو وہ ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلائے۔

اب تیسرے کفارے (کھانا کھلانا) کے بارے میں اختلاف ہے کہ وہ قبل المسیس ادا کرنا ضروری ہے یا نہیں؟

امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ تیسرے کفارے میں بھی قبل المسیس کی شرط ہے یعنی اگر مظاہر کچھ مساکین کو مثلاً بیس مساکین کو کھلا کر جماع کر لے اور پھر باقی چالیس

مساکین کو کھلائے تو امام شافعیؒ کے نزدیک کفارہ ادا نہیں ہوگا، بلکہ نئے سرے سے ساٹھ مساکین کو کھانا کھلانا پڑے گا۔

امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ تیسرے کفارے میں قبل المسیس کی قید نہیں ہے بلکہ اگر مظاہر نے کچھ مساکین کو کھانا کھلا کر مثلاً بیس مساکین کو کھلا کر جماع کرلیا اور پھر باقی چالیس مساکین کو کھلایا تو اس کا کفارہ ادا ہو جائے گا۔

امام ابوحنیفہؒ کی دلیل:

امام صاحبؒ فرماتے ہیں کہ تیسرے کفارے یعنی اطعامِ طعام کے حق میں یہ آیت مطلق ہے، اس میں قبل المسیس کی قید نہیں ہے اور یہ بات پہلے سے معلوم ہے کہ خبر واحد یا قیاس کے ذریعے سے کتاب اللہ کے مطلق کو مقید کرنا جائز نہیں۔

امام شافعیؒ کی دلیل کا جواب:

امام صاحبؒ امام شافعیؒ کی دلیل کا جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ تیسرے کفارے کو پہلے دو کفاروں پر قیاس کرنا صحیح نہیں اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے تحریر رقبہ اور صوم کے حق میں مِن قبل ان یتماسّا کی قید ذکر کی ہے لیکن اطعام طعام کے حق میں یہ قید مذکور نہیں ہے اگر اطعام طعام میں بھی یہ قید ہوتی تو پھر اس آیت میں مذکور ہوتی۔

مزید امام صاحبؒ یہ بھی فرماتے ہیں کہ اگر صرف پہلے کفارے میں یہ قید ہوتی اور دوسرے دو میں نہ ہوتی تو ہم دوسرے دو کفاروں کو پہلے پر قیاس کر سکتے تھے لیکن پہلے دو کفاروں میں اس قید کا مذکور ہونا اور تیسرے کفارے میں مذکور نہ ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ تیسرے کفارے میں یہ قید نہیں ہے۔ واللہ اعلم

وَكَذٰلِكَ قُلْنَا الرَّقَبَةُ فِيْ كَفَّارَةِ الظِّهَارِ وَالْيَمِيْنِ مُطْلَقَةٌ فَلَا يُزَادُ عَلَيْهِ شَرْطُ الْإِيْمَانِ بِالْقِيَاسِ عَلٰى كَفَّارَةِ

الْقَتْلِ.

ترجمہ: اسی طرح ہم نے کہا کہ کفارہ ظہار اور کفارہ یمین میں رقبہ (غلام باندی) مطلق ہے پس اس پر زیادتی نہیں کی جائے گی ایمان کی شرط لگا کر کفارہ قتل پر قیاس کرتے ہوئے۔

تشریح: تین کفاروں میں غلام کو آزاد کیا جاتا ہے:

(۱) قتل خطاء (۲) ظہار (۳) یمین (یعنی قسم)

قتل خطا کے کفارے میں بالاتفاق مومن غلام آزاد کیا جائے گا اس لیے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً فَتَحْرِيْرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ

جو شخص کسی مومن کو غلطی سے قتل کر دے تو وہ ایک مومن غلام کو آزاد کرے۔

لیکن کفارۂ یمین اور کفارۂ ظہار میں غلام کا مومن ہونا شرط ہے یا نہیں؟ اس میں اختلاف ہے۔

امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ ان دونوں کفاروں میں بھی مومن غلام کو آزاد کیا جائے گا۔ امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ کفارہ یمین اور کفارہ ظہار میں غلام کا مومن ہونا شرط نہیں بلکہ کوئی سا بھی غلام آزاد کر دے خواہ مومن ہو یا کافر۔

امام شافعیؒ کی دلیل:

امام شافعیؒ کفارۂ یمین وظہار کو کفارہ قتل پر قیاس کرتے ہیں فرماتے ہیں کہ جس طرح کفارہ قتل میں مومن غلام کو آزاد کرنا شرط ہے اسی طرح کفارہ یمین وظہار میں بھی مومن غلام کو ہی آزاد کیا جائے گا۔

امام ابوحنیفہؒ کی دلیل:

امام صاحبؒ فرماتے ہیں کہ قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ نے ان کفاروں کو مطلق رکھا

ہے اگر ہم آپ کے قیاس پر عمل کریں تو کتاب اللہ کے مطلق کو مقید کرنا لازم آئے گا جو کہ جائز نہیں لہٰذا المطلق یجری علی اطلاقه والمقید علی تقییده مطلق اپنے اطلاق پر جاری ہوگا اور مقید اپنی تقیید پر۔

فوائد:

فائدہ (۱): ظہار کا مطلب یہ ہے کہ شوہر اپنی بیوی کو اپنی محرم عورتوں میں سے کسی عورت کے جسم کے ایسے حصّے سے تشبیہ دے جس کی طرف دیکھنا اس کے لیے جائز نہ ہو۔ جیسے کہے: اَنْتِ عَلَیَّ کَظَهْرِ اُمِّیْ تم مجھ پر ایسی ہو جیسے میری ماں کی پیٹھ یا کہے: انتِ علیَّ کفخذ امی تم مجھ پر میری ماں کی ران کی طرح ہو وغیرہ۔

فائدہ (۲): اگر مظاہر (ظہار کرنے والا) روزوں کے ذریعے کفارہ ادا کر رہا تھا اور پچاس روزے رکھنے کے بعد اس نے اپنی بیوی سے جماع کر لیا تو دوبارہ نئے سرے سے ساٹھ روزے رکھے گا بلکہ اگر انسٹھ روزے رکھ کر جماع کر لیا تو بھی نئے سرے سے ساٹھ روزے رکھے گا۔ واللہ اعلم

فَاِنْ قِیْلَ اِنَّ الْکِتَابَ فِیْ مَسْحِ الرَّاْسِ یُوْجِبُ مَسْحَ مُطْلَقِ الْبَعْضِ وَقَدْ قَیَّدْتُّمُوْهُ بِمِقْدَارِ النَّاصِیَةِ بِالْخَبَرِ وَالْکِتَابُ مُطْلَقٌ فِی انْتِهَاءِ الْحُرْمَةِ الْغَلِیْظَةِ بِالنِّکَاحِ وَقَدْ قَیَّدتُّمُوْهُ بِالدُّخُوْلِ بِحَدِیْثِ امْرَأَةِ رِفَاعَةَ قُلْنَا اِنَّ الْکِتَابَ لَیْسَ بِمُطْلَقٍ فِیْ بَابِ الْمَسْحِ فَاِنَّ حُکْمَ الْمُطْلَقِ اَنْ یَّکُوْنَ الْاٰتِیْ بِاَیِّ فَرْدٍ کَانَ اٰتِیًا بِالْمَامُوْرِ بِهٖ وَالْاٰتِیْ بِاَیِّ بَعْضٍ کَانَ هٰهُنَا لَیْسَ بِاٰتٍ بِالْمَامُوْرِ بِهٖ فَاِنَّهٗ لَوْ مَسَحَ عَلَی النِّصْفِ اَوْ عَلَی الثُّلُثَیْنِ لَایَکُوْنُ الْکُلُّ فَرْضًا وَبِهٖ فَارَقَ الْمُطْلَقُ الْمُجْمَلَ وَاَمَّا قَیْدُ الدُّخُوْلِ

فَقَدْ قَالَ الْبَعْضُ اِنَّ النِّكَاحَ فِي النَّصِّ حُمِلَ عَلَى الْوَطْيِ اِذِ الْعَقْدُ مُسْتَفَادٌ مِنْ لَفْظِ الزَّوْجِ وَبِهٰذَا يَزُوْلُ السُّؤَالُ وَقَالَ الْبَعْضُ قَيْدُ الدُّخُوْلِ ثَبَتَ بِالْخَبَرِ وَجَعَلُوْهُ مِنَ الْمَشَاهِيْرِ فَلَا يَلْزَمُهُمْ تَقْيِيْدُ الْكِتَابِ بِخَبَرِ الْوَاحِدِ.

ترجمہ: پس اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ بے شک کتاب اللہ سر کے مسح کے بارے میں مطلق بعض سر کے مسح کو ثابت کرتی ہے حالانکہ تم نے اس کو خبر واحد کی وجہ سے مقدار ناصیہ (چوتھائی سر) کے ساتھ مقید کیا ہے اور کتاب اللہ مطلق ہے نکاح کے ذریعہ حرمت غلیظہ کے ختم ہونے میں حالانکہ تم نے اس کو وطی کے ساتھ مقید کیا ہے امرأۃ رفاعہ رضی اللہ عنہ والی حدیث کی وجہ سے تو ہم (جواب میں) کہیں گے کہ کتاب اللہ مسح کے بیان میں مطلق نہیں ہے اس لیے کہ مطلق کا حکم یہ ہوتا ہے کہ آدمی اس کے جس فرد پر عمل کرنا والا ہو وہ مطلق مامور بہ پر عمل کرنے والا ہوتا ہے اور یہاں مطلق کے کسی فرد کو ادا کرنے والا مکمل مامور بہ پر عمل کرنے والا شمار نہیں ہوتا کیوں کہ اگر کسی نے سر کے آدھے یا دو تہائی حصہ پر مسح کیا تو یہ کل ممسوح فرض نہ ہوگا اور اس بیان سے مطلق مجمل سے جدا ہو گیا اور بہر حال وطی کی قید تو ہمارے بعض علماء نے فرمایا ہے کہ آیت (حتی تنکح زوجا غیرہ) میں لفظ نکاح وطی پر محمول ہے اس لیے کہ عقد نکاح کا معنی تو لفظ زوج سے ہی سمجھ میں آرہا ہے۔ اور اس جواب سے ہی سوال ختم ہو جائے گا۔ اور بعض علماء نے فرمایا ہے کہ وطی کی قید حدیث سے ثابت ہے اور محدثین نے اس حدیث کو خبر مشہور میں سے قرار دیا ہے، لہٰذا احناف پر خبر واحد کے ذریعہ کتاب اللہ کو مقید کرنے کا الزام وارد نہ ہوگا کسی ایک مسئلے میں بھی۔

تشریح: فان قیل: اس عبارت میں احناف پر دو اعتراض اور ان کے جوابات ذکر کیے گئے ہیں۔

اعتراض: قرآن مجید کی آیت **وامسحوا برؤسکم** میں "ب" تبعیض کے ہے جس کا مطلب ہے کہ اپنے سر کے بعض حصّے کا مسح کرو۔

امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ سر کی جس مقدار پر لفظ بعض کا اطلاق کیا جاسکتا ہو اتنی مقدار پر مسح کرنا فرض ہے۔ چناں چہ اگر کسی نے تین چار بالوں پر مسح کرلیا تو اس کا فرض ادا ہو جائے گا۔

امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ چوتھائی سر کا مسح کرنا فرض ہے۔

اب معترض نے احناف پر اعتراض کیا ہے کہ آپ نے سر کے مسح میں چوتھائی مقدار کی قید کیوں لگائی؟ حالانکہ آپ کے ہاں تو مطلق کو مقید کرنا جائز نہیں؟

امام ابوحنیفہؒ کی دلیل:

امام صاحبؒ چوتھائی سر کا مسح فرض ہونے پر حضرت مغیرہ بن شعبہؓ کی روایت کردہ حدیث سے استدلال کرتے ہیں:

عن المغيرة بن شعبة رضى الله عنه ان النبى صلى الله عليه وسلم اَتٰى سُبَاطَةَ قَوْمٍ فَبَالَ وَتَوَضَّأَ وَمَسَحَ عَلَى النَّاصِيَةِ وَخُفَّيْهِ.

ترجمہ: حضرت مغیرہ بن شعبہ رضی اللہ عنہ راوی ہیں کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم ایک قوم کی کچرا کونڈی پر تشریف لائے آپ نے پیشاب کیا وضو فرمایا اور اپنی پیشانی اور موزوں پر مسح فرمایا۔

اس پر معترض کہتا ہے کہ کتاب اللہ سے مطلق بعض سر کا مسح ثابت ہے لیکن آپ نے خبر واحد کے ذریعے اس کو مقدار ناصیہ (چوتھائی سر) کے ساتھ مقید کیا ہے؟

جواب احناف اس اعتراض کے جواب میں فرماتے ہیں کہ سر کے بعض حصّہ کے مسح میں کتاب اللہ کا حکم مطلق نہیں بلکہ مجمل ہے۔

مطلق اور مجمل میں فرق:

مطلق اور مجمل میں فرق یہ ہے کہ مطلق کے کسی ایک فرد پر عمل کرنے والا مکمّل مامور بہ پر عمل کرنے والا شمار ہوتا ہے یعنی مطلق کے جس فرد پر بھی عمل کیا جائے گا اس کے بعد یہی کہا جائے گا کہ مکمّل مامور بہ پر عمل کیا گیا ہے اور مجمل وہ ہوتا ہے جس کے معنی تو معلوم ہوں مگر اس کی مراد متعیّن اور معلوم نہ ہو۔

اب ہم دیکھتے ہیں کہ اس آیت میں سر کے بعض حصّہ کے مسح کا حکم دیا گیا ہے اور بعض سر کا اطلاق پورے سے کم پر ہوتا ہے۔ دو چار بال بھی بعض راس کا فرد ہے اور ربع، ثلث، دوثلث بھی اس کے افراد ہیں لیکن ہم دیکھتے ہیں کہ اگر کسی نے نصف سر پر مسح کیا یا دوثلث پر مسح کیا تو یہ کل کا کل مامور بہ (فرض) نہیں ہوگا بلکہ احناف کے نزدیک اس میں سے ربع الراس مامور بہ (فرض) ہوگا اور اس سے زیادہ غیر مامور بہ (مستحب) ہوگا۔

اور شوافع کے نزدیک اس میں سے تین بالوں کی مقدار فرض ہوگا اور اس سے زیادہ غیر مامور بہ (مستحب) ہوگا۔

جب ایسا ہے تو یہ آیت بعض راس کے مسح میں مطلق نہیں بلکہ مجمل ہوگی، اس لیے کہ اس آیت سے یہ بات تو معلوم ہوگئی کہ بعض راس کا مسح مامور بہ (فرض) ہے مگر یہ معلوم نہیں کہ بعض کا کون سا فرد مراد ہے نصف، ربع، ثلث یا دوثلث؟

تو ہم نے حدیث مغیرہ بن شعبہؓ سے کتاب اللہ کے مطلق کو مقید نہیں بنایا بلکہ مجمل کی تعیین کی ہے۔

دوسرا اعتراض: فَاِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهٗ مِنْۢ بَعْدُ حَتّٰى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهٗ پھر اگر شوہر بیوی کو تیسری طلاق دے دے تو وہ عورت اس کے لیے حلال نہیں ہوسکتی یہاں تک کہ وہ عورت دوسرے شوہر سے نکاح نہ کرلے۔

معترض کہتا ہے کہ اس آیت میں صرف تنکح یعنی نکاح کرنا ہے۔ مطلب یہ ہے کہ نکاح حرمت غلیظہ کے ختم ہوجانے میں مطلق ہے۔ یعنی آیت میں صرف اتنا ہے کہ زوج ثانی سے نکاح کرنا اس حرمت غلیظہ کو ختم کرنے کے لیے کافی ہے خواہ زوج ثانی وطی کرے یا نہ کرے، اور آپ احناف نے اس مطلق کو امرأہ رفاعہ رضی اللہ عنہ والی حدیث سے مقید کیا ہے۔

حدیث امرأہ رفاعہ:

حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں کہ حضرت رفاعہؓ کی بیوی رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوئی اور عرض کیا کہ میرے شوہر رفاعہ نے مجھے تین طلاقیں دے دی ہیں، میں نے عدت گزار کر عبدالرحمٰن ابن زبیرؓ کے ساتھ نکاح کرلیا مگر میں نے ان کو نامرد پایا آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: **اتریدین ان ترجعی الی رفاعة** کیا تم رفاعہ کے پاس دوبارہ جانا چاہتی ہو؟ تو اس نے کہا: جی ہاں! آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: **لا حتی تذوقی من عسیلته ویذوق هو من عسیلتكِ** تم رفاعہ کے پاس اس وقت تک نہیں لوٹ سکتی جب تک کہ تم عبدالرحمٰن کا تھوڑا سا ذائقہ نہ چکھ لو اور وہ تمہارا ذائقہ نہ چکھ لے (یعنی جماع کی لذت وحلاوت حاصل نہ کرلو)

جواب احناف نے اس اعتراض کا جواب دو طریقوں سے دیا ہے۔

پہلا طریقہ: جماع کی قید حدیث امرأہ رفاعہ سے ثابت نہیں بلکہ قرآن مجید کی آیت کے الفاظ زوجا غیرہ سے ثابت ہے اس لیے کہ اس آیت میں لفظ تنکح وطی کے معنی پر محمول ہے کیوں کہ اسی آیت میں لفظ زوجا سے نکاح کے معنی واضح ہیں لفظ زوج اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ عقد ثانی منعقد ہو چکا ہے اور تنکح سے مراد وطی کرنا ہے، اگر تنکح سے نکاح کرنا مراد ہوتا تو پھر آیت میں زوجًا کے

بجائے رجلا کے الفاظ ہوتے۔

اب زوجاً کے لفظ سے یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ نکاح پہلے ہو چکا ہے اور تنکح سے یہاں وطی مراد ہے۔

دوسرا طریقہ: حدیث امرأۃ رفاعہ خبر واحد نہیں بلکہ خبر مشہور ہے اور خبر مشہور سے احناف کے نزدیک کتاب اللہ کے مطلق کو مقید کرنا جائز ہے۔

فَصْلٌ فِی الْمُشْتَرَكِ وَالْمُؤَوَّلِ: اَلْمُشْتَرَكُ مَا وُضِعَ لِمَعْنَيْنِ مُخْتَلِفَيْنِ اَوْ لِمَعَانٍ مُخْتَلِفَةِ الْحَقَائِقِ مِثَالُهٗ قَوْلُنَا جَارِيَةٌ فَاِنَّهَا تَتَنَاوَلُ الْاَمَةَ وَالسَّفِيْنَةَ وَالْمُشْتَرِیْ فَاِنَّهٗ يَتَنَاوَلُ قَابِلَ عَقْدِ الْبَيْعِ وَكَوْكَبِ السَّمَاءِ وَقَوْلُنَا بَائِنٌ فَاِنَّهٗ يَحْتَمِلُ الْبَيْنَ وَالْبَيَانَ.

ترجمہ: یہ فصل مشترک اور مؤول کے بیان میں: مشترک وہ لفظ ہے جو دو مختلف معنوں کے لیے وضع کیا گیا ہو یا چند ایسے معنی کے لیے جن کی حقیقتیں مختلف ہوں، اس کی مثال ہمارا قول جاریہ کا لفظ ہے کہ یہ لفظ باندی اور کشتی کو شامل ہے اور لفظ مشتری پس یہ عقد بیع کو قبول کرنے والے اور آسمان کے ستارے کو شامل ہے اور ہمارا قول لفظ بائن کہ وہ احتمال رکھتا ہے جدائی اور ظہور کے معنی کا۔

تشریح: شروع میں کہا گیا تھا کہ لفظ کی وضع کے اعتبار سے چار قسمیں ہیں:

(۱) خاص (۲) عام (۳) مشترک (۴) مؤوّل۔ خاص، عام اور اس کے تحت مطلق مقید کی تفصیل سابق میں گذر چکی اب یہاں سے مشترک مووّل کو بیان فرمارہے ہیں

مشترک کی تعریف:

اَلْمُشْتَرَكُ مَا وُضِعَ لِمَعْنَيْنِ مُخْتَلِفَيْنِ اَوْ لِمَعَانٍ مُخْتَلِفَةِ الْحَقَائِقِ

ترجمہ: مشترک وہ لفظ ہے جو دو معنی یا چند ایسے معنی کے لیے وضع کیا گیا ہو جن کی حقیقتیں مختلف ہوں۔

مثلاً لفظ جاریۃ یہ دو معنوں کے درمیان مشترک ہے ایک معنی باندی اور دوسرا معنی کشتی کے ہیں، اسی طرح لفظ مشتری بھی دو معنی کے لیے استعمال ہوتا ہے، ایک معنی تو عقد بیع کو قبول کرنے والا اور دوسرا آسمان کے ایک ستارے کو بھی مشتری کہتے ہیں، اسی طرح لفظ بائن بھی دو معنوں کے لیے استعمال ہوتا ہے ایک معنی فرقت وجدائی اور دوسرا معنی بیان وظہور۔

دو سے زیادہ معنی کے لیے وضع ہونے کی مثال:

جیسے لفظ "عیـــن" ہے اس کا ایک معنی آنکھ، دوسرا معنی چشمہ، تیسرا معنی سورج، چوتھا معنی سونا، پانچواں معنی مال، چھٹا معنی جاسوس۔

اس کے علاوہ بھی لفظ عین بہت سے معنی کے لیے استعمال ہوتا ہے۔

وَحُكْمُ الْمُشْتَرَكِ اَنَّهُ اِذَا تَعَيَّنَ الْوَاحِدُ مُرَادًا بِهٖ سَقَطَ اعْتِبَارُ اِرَادَةِ غَيْرِهٖ وَلِهٰذَا اَجْمَعَ الْعُلَمَاءُ رَحِمَهُمُ اللّٰهُ تَعَالٰى عَلٰى اَنَّ لَفْظَ الْقُرُوْءِ الْمَذْكُوْرُ فِيْ كِتَابِ اللّٰهِ تَعَالٰى مَحْمُوْلٌ اِمَّا عَلَى الْحَيْضِ كَمَا هُوَ مَذْهَبُنَا أَوْ عَلَى الطُّهْرِ كَمَا هُوَ مَذْهَبُ الشَّافِعِيِّ.

ترجمہ: 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 علمائے کرام رحمہم اللہ کا اس بات پر اتفاق ہے کتاب اللہ میں جو لفظ قروء مذکور ہے وہ یا تو حیض پر محمول ہے جیسا کہ ہمارا مذہب ہے یا طہر پر محمول ہے جیسا کہ امام شافعیؒ کا مذہب ہے۔

تشریح:

مشترک کا حکم:

وَحُكْمُ الْمُشْتَرَكِ اَنَّهٗ اِذَا تَعَيَّنَ الْوَاحِدُ مُرَادًا بِهٖ سَقَطَ اعْتِبَارُ اِرَادَةُ غَيْرِهٖ

مشترک کا حکم یہ ہے کہ جب کسی دلیل کے ذریعے ایک معنی کا مراد ہونا متعین ہو جائے تو دوسرے معنی کے مراد ہونے کا اعتبار ساقط ہو جائے گا۔

جیسے کہ لفظ قروء حیض اور طہر دو معنوں کے درمیان مشترک ہے جب اس سے حیض والا معنی مراد لیا جائے تو طہر کا معنی ساقط ہو جاتا ہے اور جب طہر مراد لیا جائے تو حیض والا ساقط ہو جاتا ہے۔

فائدہ: احناف کے نزدیک عموم مشترک جائز نہیں عموم مشترک کا مطلب یہ ہے کہ ایک ہی وقت میں لفظ مشترک سے دو معنی مراد لیے جائیں۔

وَقَالَ مُحَمَّدٌ اِذَا اَوْصٰى لِمَوَالِيْ بَنِيْ فُلَانٍ وَلِبَنِيْ فُلَانٍ مَوَالٍ مِنْ اَعْلٰى وَمَوَالٍ مِنْ اَسْفَلَ فَمَاتَ بَطَلَتِ الْوَصِيَّةُ فِيْ حَقِّ الْفَرِيْقَيْنِ لِاسْتِحَالَةِ الْجَمْعِ بَيْنَهُمَا وَعَدَمِ الرُّجْحَانِ

ترجمہ: اور امام محمدؒ نے فرمایا کہ جب کسی نے فلاں قبیلے کے موالی کے لیے وصیت کی اور اس فلاں قبیلے کے موالی اعلی (آزاد کرنے والے) بھی ہیں اور موالی اسفل (آزاد کردہ) بھی ہیں، پھر وصیت کرنے والا مر گیا تو دونوں فریق (موالی اعلی وموالی اسفل) کے حق میں وصیت باطل ہو جائے گی۔ دونوں فریق کے درمیان جمع محال ہونے کی وجہ سے اور ایک معنی کے دوسرے پر راجح نہ ہونے کی وجہ سے۔

تشریح: مشترک کی مثال:

امام محمدؒ نے اپنی کتاب الجامع الصغیر میں مسئلہ لکھا ہے کہ کسی شخص نے مرتے

وقت وصیّت کی کہ میرے مرنے کے بعد میرا مال فلاں قبیلے کے موالی کو دے دیا جائے پھر وہ شخص مر گیا اور اس فلاں قبیلے کے دو موالی تھے ایک من اعلی جنہوں نے اس قبیلے کو آزاد کیا دوسرے من اسفل جن کو اس قبیلے والوں نے آزاد کیا۔

اب چوں کہ موالی کا لفظ مُعتِق (آزاد کرنے والا) اور مُعتَق (آزاد ہونے والے) کے درمیان مشترک ہے لہٰذا یہ وصیّت باطل ہو جائے گی، اس لیے کہ کوئی وجہ نہیں کہ ہم کسی ایک جانب کو ترجیح دیں۔

اور فریقین کو وصیّت میں شامل کرنا عموم مشترک ہے جو کہ احناف کے نزدیک جائز نہیں اور کسی ایک فریق کو متعیّن کرنا ترجیح بلا مرجح ہے جو کہ صحیح نہیں۔

وَقَالَ اَبُوْحَنِيْفَةَ اِذَا قَالَ لِزَوْجَتِهٖ اَنْتِ عَلَيَّ كَمِثْلِ اُمِّيْ لَايَكُوْنُ مُظَاهِرًا لِاَنَّ اللَّفْظَ مُشْتَرَكٌ بَيْنَ الْكَرَامَةِ وَالْحُرْمَةِ فَلَا يَتَرَجَّحُ جِهَةُ الْحُرْمَةِ اِلَّا بِالنِّيَّةِ.

ترجمہ: امام ابوحنیفہؒ نے فرمایا کہ جب کسی نے اپنی بیوی سے کہا: "انت علیّ کمثل امی" تو یہ شخص ظہار کرنے والا نہیں ہوگا اس لیے کہ لفظ مثل حرمت اور کرامت کے درمیان مشترک ہے پس نیت کے بغیر حرمت کی جہت کو ترجیح نہیں ہوگی۔

تشریح:

مثال (۲):

اگر کسی شخص نے اپنی بیوی سے کہا: انتِ علیَّ کمثل امی تم مجھ پر میری ماں کی طرح ہو، تو یہ شخص مظاہر (ظہار کرنے والا) شمار نہیں ہوگا اس لیے کہ لفظ مثل دو معنوں کے درمیان مشترک ہے حرمت اور کرامت، یعنی اس کا یہ مطلب بھی ہو سکتا ہے کہ جس طرح میری ماں میرے لیے محترم اور عزت والی ہے اسی طرح تم بھی عزت والی ہو اور یہ مطلب بھی ہو سکتا ہے کہ میری ماں مجھ پر جس طرح حرام ہے وطی کے اعتبار

سے اسی طرح تم بھی مجھ پر حرام ہو اس لیے بغیر نیت کے حرمت والے معنی کو ترجیح نہیں ہوگی۔

وَعَلٰى هٰذَا قُلْنَا لَايَجِبُ النَّظِيْرُ فِيْ جَزَاءِ الصَّيْدِ لِقَوْلِهٖ تَعَالٰى: فَجَزَآءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعَمِ لِاَنَّ الْمِثْلَ مُشْتَرَكٌ بَيْنَ الْمِثْلِ صُوْرَةً وَبَيْنَ الْمِثْلِ مَعْنًى وَهُوَ الْقِيْمَةُ وَقَدْ اُرِيْدَ الْمِثْلُ مِنْ حَيْثُ الْمَعْنٰى بِهٰذَا النَّصِّ فِيْ قَتْلِ الْحَمَامِ وَالْعُصْفُوْرِ وَنَحْوِهِمَا بِالْاِتِّفَاقِ فَلَا يُزَادُ عَلَيْهِ الْمِثْلُ مِنْ حَيْثُ الصُّوْرَةِ اِذْ لَا عُمُوْمَ لِلْمُشْتَرَكِ اَصْلًا فَيَسْقُطُ اعْتِبَارُ الصُّوْرَةِ لِاسْتِحَالَةِ الْجَمْعِ.

ترجمہ: اسی اصول (عموم مشترک جائز نہیں) پر ہم نے کہا کہ شکار کے بدلے میں اسی طرح کا جانور واجب نہیں ہوتا، اللہ تعالیٰ کے فرمان: فَجَزَآءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعَمِ (اس محرم پر بدلہ ہے اس جانور کے برابر جو اس نے قتل کیا ہے) کی وجہ سے اس لیے کہ لفظ مثل مثل صوری اور مثل معنوی کے درمیان مشترک ہے اور وہ (مثل معنوی) قیمت ہے، حالانکہ اسی آیت سے بالاتفاق مثل معنوی مراد لیا جا چکا ہے کبوتر اور چڑیا وغیرہ کے قتل میں، لہٰذا مثل صوری مراد نہ ہوگا اس لیے کہ مشترک کے لیے بالکل عموم نہیں ہے لہٰذا جمع کے محال ہونے کی وجہ سے مثل صوری کا اعتبار ساقط ہو جائے گا۔

تشریح:

مثال (۳):

اگر محرم حالت احرام میں کسی جانور کو قتل کر دے تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس کی مثل معنوی یعنی قیمت صدقہ کرے گا۔

لیکن امام شافعیؒ کے نزدیک اس جانور کی مثل صوری ادا کرے گا، مثل صوری کا

مطلب یہ ہے کہ ایک چیز جسامت اور خلقت میں دوسری کے برابر اور اس کے مشابہ ہو چناں چہ ہرن کا مثل صوری بکری ہے اور خرگوش کا مثل صوری بکری کا بچہ ہے اور مثل معنوی سے مراد قیمت ہے۔

امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ جن جانوروں کا مثل صوری موجود ہے ان کو قتل کرنے کی صورت میں مثل صوری واجب ہے اور جن جانوروں کا مثل صوری موجود نہیں مثلاً چڑیا کبوتر وغیرہ ان کو قتل کرنے کی صورت میں مثل معنوی یعنی قیمت ادا کرے گا۔

امام صاحبؒ کے نزدیک مقتول جانور کا مثل صوری موجود ہو یا نہ ہو دونوں صورتوں میں محرم پر مثل معنوی ہی واجب ہے۔

امام ابوحنیفہؒ کی دلیل:

فرماتے ہیں کہ قرآن مجید میں ہے:

فَجَزَآءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعَمِ

پس بدلہ ہے اس کی مثل جو اس نے جانوروں میں سے قتل کیا

امام صاحبؒ فرماتے ہیں کہ اس آیت میں لفظ مثل مثل صوری اور مثل معنوی کے درمیان مشترک ہے۔ اگر کوئی شخص کبوتر یا چڑیا کا شکار کرتے تو بالاتفاق امام شافعیؒ کے نزدیک بھی مثل معنوی ہی ادا کرے گا۔

اگر باقی جانوروں کے حق میں مثل صوری مراد لی جائے تو ایک ہی لفظ ''مثل'' سے مثل صوری اور مثل معنوی دونوں مراد لینا لازم آئے گا جو کہ عموم مشترک ہے اور احناف کے نزدیک عموم مشترک جائز نہیں۔

لہٰذا مثل معنوی اور مثل صوری دونوں مراد نہیں لیے جائیں گے بلکہ مثل صوری کا اعتبار ساقط ہو جائے گا اور مثل معنوی ہی مراد لیا جائے گا۔ واللہ اعلم

ثُمَّ اِذَا تَرَجَّحَ بَعْضُ وُجُوْهِ الْمُشْتَرَكِ بِغَالِبِ الرَّاْيِ

يَصِيْرُ مُؤَوَّلًا وَحُكْمُ الْمُؤَوَّلِ وُجُوْبُ الْعَمَلِ بِهٖ مَعَ احْتِمَالِ الْخَطَأِ وَمَثَلُهٗ فِي الْحُكْمِيَّاتِ مَا قُلْنَا اِذَا اَطْلَقَ الثَّمَنُ فِي الْبَيْعِ كَانَ عَلٰى غَالِبِ نَقْدِ الْبَلَدِ وَذٰلِكَ بِطَرِيْقِ التَّاوِيْلِ وَلَوْ كَانَتِ النُّقُوْدُ مُخْتَلِفَةً فَسَدَ الْبَيْعُ لِمَا ذَكَرْنَا وَحَمْلُ الْاَقْرَاءِ عَلَى الْحَيْضِ وَحَمْلُ النِّكَاحِ فِي الْاٰيَةِ عَلَى الْوَطْئِ وَحَمْلُ الْكِنَايَاتِ حَالَ مُذَاكَرَةِ الطَّلَاقِ عَلَى الطَّلَاقِ مِنْ هٰذَا الْقَبِيْلِ.

ترجمہ: پھر جب مشترک کے بعض معانی میں سے کوئی ایک معنی غالب رائے سے راجح ہو جائے تو وہ مؤوّل ہو جاتا ہے اور مؤوّل کا حکم یہ ہے کہ اس پر عمل کرنا واجب ہے غلطی کے احتمال کے ساتھ اور احکام میں اس کی مثال وہ مسئلہ ہے جو ہم نے کہا ہے کہ جب عقد بیع میں ثمن مطلق ہو تو وہ شہر کے مروجہ سکوں پر محمول ہوگا اور یہ تاویل ہی کے طریقے سے ہوگا اور اگر نقود (کرنسی) مالیت میں مختلف ہوں تو بیع فاسد ہو جائے گی اس وجہ سے جو ہم ذکر کر چکے ہیں اور لفظ قروء کو حیض پر اور آیت میں لفظ نکاح کو وطی پر اور طلاق کے تذکرے کے وقت الفاظ کنایہ کو طلاق پر محمول کرنا اسی قبیل سے ہے۔

تشریح: یہاں سے بیان فرماتے ہیں کہ مشترک دو معنی یا کئی معنی کے لیے وضع کیا جاتا ہے ان معانی میں سے کسی ایک معنی کو متعیّن کیا جائے گا تو یہ تعیین دلیل ظنی کے ساتھ ہوگی یا دلیل قطعی کے ساتھ اگر اس کی تعیین دلیل ظنی کے ساتھ ہو تو اس کو مؤوّل کہا جاتا ہے اور اگر دلیل قطعی کے ساتھ ہو تو اس کو مفسّر کہا جاتا ہے۔

اگر مووّل اور مفسّر کا مقابلہ ہو تو مفسّر کو ترجیح ہوگی اس لیے کہ اس کی تعیین دلیل قطعی کے ساتھ ہوئی ہے۔

مؤوّل کی تعریف:

اِذَا تَرَجَّحَ بَعْضُ وُجُوْهِ الْمُشْتَرَكِ بِغَالِبِ الرَّأْیِ یَصِیْرُ مُؤَوَّلًا.

جب مشترک کے بعض معانی کو غالب رائے کے ساتھ ترجیح دی جائے تو وہ مؤوّل بن جاتا ہے۔

مؤوّل کا حکم:

وُجُوْبُ الْعَمَلِ بِهٖ مَعَ احْتِمَالِ الْخَطَأ

اس پر عمل کرنا واجب ہے غلطی کے احتمال کے ساتھ۔

مثال (۱):

ایک آدمی بیع کرتا ہے اور ثمن کو مطلق چھوڑ دیتا ہے اور جس جگہ پر متعاقدین بیع کررہے ہیں وہاں پر مختلف قسم کے پیسے رائج ہیں تو اب یہ دیکھا جائے گا کہ اگر وہ تمام نقود (کرنسی) مالیت میں برابر ہیں تو مشتری وہ پیسے ادا کرے گا جن کا رواج زیادہ ہو، اور اگر اس شہر میں نقود مالیت میں مختلف ہیں تو اس صورت میں بیع فاسد ہوجائے گی اس لیے کہ کسی ایک جانب کو ترجیح دینا ترجیح بلامرجح ہے۔

مثال (۲):

یَتَرَبَّصْنَ بِاَنْفُسِهِنَّ ثَلٰثَةَ قُرُوْء

مطلقہ عورتیں قروء تک اپنے آپ کو انتظار کروائیں۔

لفظ قروء حیض اور طہر دو معنوں کے درمیان مشترک ہے امام ابوحنیفہؒ نے ثلاثہ کے مقتضا کو پورا کرنے کے لیے حیض والا معنی مراد لیا ہے اور یہ تاویل ہی کے طریقہ سے ہے۔

مثال (۳):

حَتّٰی تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهٗ

یہاں تک کہ وہ عورت دوسرے شوہر سے نکاح کر لے۔

اس آیت میں لفظ نکاح دو معنی کے درمیان مشترک ہے ایک معنی عقد نکاح دوسرا معنی وطی۔

امام صاحبؒ نے تاویل کے طریقے سے اس کا وطی والا معنی مراد لیا ہے اس لیے کہ عقد نکاح والا معنی لفظ ''زوج'' سے سمجھ میں آرہا ہے تو لفظ ''تنکح'' کو وطی کے معنی پر محمول کرنا یہ بھی تاویل ہی کے طریقے سے ہے۔

مثال (۴):

میاں بیوی کے درمیان جھگڑا ہو رہا تھا شوہر نے غصّہ سے کہا: انت بائن تو یہ لفظ بائن بھی دو معنوں کے درمیان مشترک ہے تو یہاں جدائی والا معنی مراد لیا جائے گا اس لیے کہ زوجین کی حالت مخاصمت اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ بائن سے مراد جدائی ہے۔

وَعَلٰى هٰذَا قُلْنَا الدَّيْنُ الْمَانِعُ مِنَ الزَّكٰوةِ يُصْرَفُ اِلٰى اَيْسَرِ الْمَالَيْنِ قَضَاءً لِلدَّيْنِ وَفَرَّعَ مُحَمَّدٌ عَلٰى هٰذَا فَقَالَ اِذَا تَزَوَّجَ امْرَأَةً عَلٰى نِصَابٍ وَلَهٗ نِصَابٌ مِنَ الْغَنَمِ وَنِصَابٌ مِنَ الدَّرَاهِمِ يُصْرَفُ الدَّيْنُ اِلَى الدَّرَاهِمِ حَتّٰى لَوْ حَالَ عَلَيْهِمَا الْحَوْلُ تَجِبُ الزَّكٰوةُ عِنْدَهٗ فِيْ نِصَابِ الْغَنَمِ وَلَا تَجِبُ فِي الدَّرَاهِمِ.

ترجمہ: اسی اصول کی بناء پر ہم (احناف) نے کہا کہ جو قرض وجوب زکوۃ سے مانع ہوتا ہے اس کو دو مالوں میں سے آسان تر مال کی طرف پھیرا جائے گا قرض ادا کرنے کے لیے امام محمدؒ نے اسی اصول پر مسئلہ متفرع کیا ہے کہ جب کوئی آدمی کسی عورت سے شادی کرے ایک نصاب پر اور اس کے پاس ایک بکریوں

کا نصاب ہو اور دوسرا نصاب دراہم کا ہو تو قرضے کو دراہم کے نصاب کی طرف پھیرا جائے گا حتیٰ کہ اگر دو نصابوں پر سال گزر گیا تو امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کے ہاں بکریوں کے نصاب میں زکوۃ واجب ہوگی دراہم کے نصاب پر زکوۃ واجب نہیں ہوگی۔

تشریح: اس مسئلے کا مشترک اور مؤوّل سے کوئی خاص تعلّق تو نہیں ہے صرف ایک مناسبت ہے جس کی وجہ سے یہاں اس کو ذکر کیا ہے اور وہ مناسبت یہ ہے کہ جس طرح مشترک کے ایک معنی کو متعیّن کیا جاتا ہے اسی طرح اس مسئلہ میں بھی ایک چیز کو متعیّن کیا جارہا ہے۔

مسئلہ: ایک آدمی صاحب نصاب ہے اس کے پاس دو قسم کا نصاب ہے ایک نصاب دراہم کا اور دوسرا نصاب جانوروں کا ہے اور اس پر اتنا قرضہ بھی ہے کہ جو دو نصابوں میں سے ایک کو گھیر لیتا ہے تو ہم دراہم کے نصب کو ترجیح دیں گے کیوں کہ اس میں جانوروں کے نصاب کی بہ نسبت زیادہ آسانی ہے۔

لہٰذا وہ آدمی دراہم سے قرضہ ادا کرے گا اور جانوروں کے نصاب میں زکوۃ واجب ہوگی۔

تفریع: امام محمدؒ اس مسئلے پر تفریع بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ ایک آدمی نے کسی عورت سے نکاح کیا اور ایک نصاب مہر مقرر کیا اس آدمی کے پاس ایک دراہم کا نصاب تھا اور ایک بکریوں کا نصاب تھا۔ تو اب یہ شخص اس عورت کو دراہم کا نصاب مہر میں دے گا۔ اس لیے کہ اس میں زیادہ آسانی ہے

اب سال گزرنے کے بعد یہ شخص بکریوں کے نصاب کی زکوۃ ادا کرے گا دراہم کی نہیں اس لیے کہ دراہم کا نصاب اس کی ملکیّت سے نکل چکا ہے۔

وَلَوْ تَرَجَّحَ بَعْضُ وُجُوْهِ الْمُشْتَرَكِ بِبَيَانٍ مِنْ قِبَلِ الْمُتَكَلِّمِ كَانَ مُفَسَّرًا وَحُكْمُهُ اَنَّهُ يَجِبُ الْعَمَلُ بِهٖ يَقِيْنًا

مِثَالُهُ اِذَا قَالَ لِفُلَانٍ عَلَيَّ عَشَرَةُ دَرَاهِمَ مِنْ نَقْدِ بُخَارَا فَقَوْلُهُ مِنْ نَقْدِ بُخَارَا تَفْسِيْرًا لَهُ فَلَوْ لَا ذٰلِكَ لَكَانَ مُنْصَرِفًا اِلٰى غَالِبِ نَقْدِ الْبَلَدِ بِطَرِيْقِ التَّاوِيْلِ فَيَتَرَجَّحُ الْمُفَسَّرُ فَلَا يَجِبُ نَقْدُ الْبَلَدِ.

ترجمہ: اور اگر مشترک کا کوئی معنی راجح ہو جائے متکلّم کی جانب سے بیان کے ساتھ تو وہ مفسّر ہو جاتا ہے اور مفسّر کا حکم یہ ہے کہ اس پر عمل کرنا قطعی طور پر واجب ہوتا ہے اس کی مثال یہ ہے کہ جب کسی شخص نے کہا "لفلان علیّ عشرة دراهم من نقد بخارا" مجھ پر دس دراہم واجب ہیں بخارا کے سکوں میں سے تو اس کا قول من نقد بخارا دراہم کی تفسیر ہے اگر من نقد بخارا کا لفظ نہ ہوتا تو اس کا یہ قول شہر کے مروجہ پیسوں کی طرف پھیرا جاتا تاویل کے طریقے سے، پس مفسّر کو ترجیح ہوگی۔

لہٰذا اقرار کرنے والے مقر پر شہر کے مروجہ پیسے واجب نہیں ہوں گے بلکہ بخارا کے پیسے واجب ہوں گے۔

تشریح: مصنّفؒ اس عبارت میں مؤول اور مفسّر کا فرق بیان فرماتے ہیں:

مفسّر کی تعریف:

وَلَوْ تَرَجَّحَ بَعْضُ وُجُوْهِ الْمُشْتَرَكِ بِبَيَانٍ مِنْ قِبَلِ الْمُتَكَلِّمِ كَانَ مُفَسَّرًا

اگر مشترک کے بعض معنی کو متکلّم کی جانب سے ہونے والے بیان کے ساتھ ترجیح ہو جائے تو وہ مفسّر ہوگا۔

مفسّر کا حکم:

انه يجب العمل به يقيناً

اس پر عمل کرنا قطعی اور یقینی طور پر واجب ہے۔

مفسّر کی مثال:

ایک آدمی نے اقرار کرتے ہوئے کہا:

لفلان علیّ عشرة دراهم من نقد بخارا

فلان کے مجھ پر دس دراہم ہیں بخارا کے نقود میں سے۔

دراہم کا لفظ کئی شہروں کے دراہم میں مشترک تھا متکلّم نے ''من نقد بخارا'' کہہ کر ان دراہم کو متعیّن کر دیا تو اب اس پر بخارا کے ہی دس دراہم لازم ہوں گے اس لیے کہ متکلّم کے کلام سے بخارا کے پیسوں کی تعیین ہوگئی۔ اگر متکلّم من نقد بخارا نہ کہتا تو دلیل ظنی سے اس شہر کے مروجہ پیسے مراد لیے جاتے لیکن چوں کہ متکلّم نے تفسیر کر کے خود دراہم کو متعیّن کر دیا تو اب شہر کے مروجہ پیسے مراد نہیں ہوں گے۔ واللہ اعلم!

فَصْلٌ فِي الْحَقِيْقَةِ وَالْمَجَازِ: كُلُّ لَفْظٍ وَضَعَهُ وَاضِعُ اللُّغَةِ بِإِزَاءِ شَيْءٍ فَهُوَ حَقِيْقَةٌ لَهُ وَلَوِ اسْتُعْمِلَ فِيْ غَيْرِهِ يَكُوْنُ مَجَازًا لَا حَقِيْقَةً ثُمَّ الْمَجَازُ مَعَ الْحَقِيْقَةِ لَا يَجْتَمِعَانِ إِرَادَةً مِنْ لَفْظٍ وَاحِدٍ فِيْ حَالَةٍ وَاحِدَةٍ وَلِهٰذَا قُلْنَا لَمَّا أُرِيْدَ مَا يَدْخُلُ فِي الصَّاعِ بِقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: لَا تَبِيْعُوا الدِّرْهَمَ بِالدِّرْهَمَيْنِ وَلَا الصَّاعُ بِالصَّاعَيْنِ سَقَطَ اعْتِبَارُ نَفْسِ الصَّاعِ حَتّٰى جَازَ بَيْعُ الْوَاحِدِ مِنْهُ بِالْاِثْنَيْنِ وَلَمَّا أُرِيْدَ الْوِقَاعُ مِنْ آيَةِ الْمُلَامَسَةِ سَقَطَ اعْتِبَارُ إِرَادَةِ الْمَسِّ بِالْيَدِ.

ترجمہ: یہ فصل حقیقت اور مجاز کے بیان میں: ہر وہ لفظ جس کو واضع اللغۃ نے کسی چیز کے مقابلے میں وضع کیا ہو تو وہ لفظ اس کی حقیقت ہے اور اگر اس لفظ کو اس کے علاوہ میں استعمال کیا جائے تو وہ مجاز ہوگا نہ کہ حقیقت پھر حقیقت اور مجاز دونوں ایک ہی لفظ سے ایک ہی وقت میں مراد ہوتے ہوئے جمع نہیں ہو سکتے،

اور اسی وجہ سے ہم نے کہا کہ جب وہ چیز مراد لی گئی جو صاع کے اندر داخل ہے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے فرمان لاتبیعوا الدرھم بالدرھمین ولا الصاع بالصاعین (تم ایک درہم کو دو درہم کے عوض اور ایک صاع کو دو صاع کے عوض مت بیچو) کی وجہ سے تو نفس صاع کا اعتبار ساقط ہو جائے گا یہاں تک کہ ایک صاع (پیمانہ) کو دو صاع کے عوض بیچنا جائز ہوگا اور جب آیت ملامسۃ سے جماع مراد لے لیا گیا تو ہاتھ کے ساتھ چھونے کو مراد لینے کا اعتبار ساقط ہو جائے گا۔

نشریح: یہاں سے مصنفؒ لفظ کی دوسری تقسیم بیان فرماتے ہیں: لفظ کی دوسری تقسیم استعمال کے اعتبار سے ہے اس کے تحت چار قسمیں ہیں:

(۱) حقیقت (۲) مجاز (۳) صریح (۴) کنایہ

حقیقت کی تعریف:

كُلُّ لَفْظٍ وَضَعَهُ وَاضِعُ اللُّغَةِ بِإِزَاءِ شَيْءٍ فَهُوَ حَقِيقَةٌ لَهُ.

ہر وہ لفظ جس کو واضع اللغہ (لغت کے وضع کرنے والے) نے کسی چیز کے مقابلے میں وضع کیا ہو تو وہ اس کی حقیقت ہے۔

بالفاظ دیگر: لفظ اگر اپنے معنی موضوع لہ (جس کے لیے اس کو وضع کیا گیا ہے) میں مستعمل ہو تو اس کو حقیقت کہتے ہیں۔

مجاز کی تعریف:

وَلَوِ اسْتُعْمِلَ فِي غَيْرِهِ يَكُونُ مَجَازًا لَا حَقِيقَةً.

اگر لفظ اپنے معنی غیر موضوع لہ میں مستعمل ہو تو اس کو مجاز کہتے ہیں نہ کہ حقیقت۔

مثلاً: لفظ "اَسَدٌ" ہے اس کو ایک مخصوص شکل کے حیوان کے مقابلے میں وضع کیا گیا ہے اگر لفظ اسد بول کر شیر مراد لیا جائے تو اس کو حقیقت کہیں گے اور اگر اسی لفظ

اسد کو رجل شجاع کے مقابلے میں استعمال کیا جائے تو اسے مجاز کہیں گے۔

حقیقت کا حکم:

ثُمَّ الْحَقِيْقَةُ مَعَ الْمَجَازِ لَا يَجْتَمِعَانِ اِرَادَةً مِنْ لَفْظٍ وَاحِدٍ فِيْ حَالَةٍ وَاحِدَةٍ

معنی حقیقی اور معنی مجازی ایک وقت میں ایک لفظ سے دونوں مراد نہیں لیے جاسکتے

یعنی ایسا نہیں ہوسکتا کہ ایک ہی وقت میں لفظ کا معنی حقیقی بھی مراد ہو اور معنی مجازی بھی۔

حقیقت کی مثال (۱):

حدیث شریف میں ہے:

لَا تَبِيْعُوا الدِّرْهَمَ بِالدِّرْهَمَيْنِ وَلَا الصَّاعُ بِالصَّاعَيْنِ

تم ایک درہم کو دو درہم کے عوض اور ایک صاع کو دو صاع کے عوض مت بیچو۔

اس حدیث شریف میں جو لفظ ''صاع'' استعمال ہوا ہے اس کے دو معنی ہیں: ایک معنی حقیقی اور ایک معنی مجازی معنی حقیقی وہ برتن ہے جس میں گندم، جَو وغیرہ ماپ کر دیئے جاتے ہیں اور معنی مجازی وہ چیز (غلّہ اناج) ہے جو اس کے اندر ماپ کر دی جارہی ہے جیسے گندم، جو وغیرہ۔

اب اس پر سب کا اتفاق ہے کہ اس حدیث میں ''صاع'' کے معنی مجازی مراد ہیں یعنی حدیث شریف کا مطلب یہ ہے کہ اناج کا ایک صاع اناج کے دو صاع کے عوض مت بیچو۔

اس لیے صاع حقیقی (برتن پیمانہ) ایک کے بدلے میں دو بیچنا جائز ہے۔

فقہی مسئلہ اور ائمہ کرام کا اختلاف:

مثال (۲)

عورت کو صرف ہاتھ لگانے سے وضو ٹوٹ جاتا ہے یا نہیں اس میں اختلاف ہے؟
امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ عورت کو چھونے سے وضو نہیں ٹوٹتا۔ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ عورت کو چھونے سے وضو ٹوٹ جاتا ہے۔

امام شافعیؒ کی دلیل:

قرآن مجید میں ہے:

اَوْ لٰمَسْتُمُ النِّسَآءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوْا صَعِيْدًا طَيِّبًا

یا تم نے عورتوں کو چھوا ہو پھر تمہیں پانی نہ ملے تو پاک مٹی سے تیمّم کرلو۔

اس آیت سے معلوم ہوا کہ عورت کو چھونے سے وضو ٹوٹ جاتا ہے۔

امام ابوحنیفہؒ کی دلیل (۱):

حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا سے روایت ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم وضو فرمانے کے بعد اپنی بعض ازواج کا بوسہ لیتے پھر جا کر اسی وضو سے نماز پڑھاتے لہٰذا معلوم ہوا کہ عورت کو چھونے سے وضو نہیں ٹوٹتا۔

دلیل (۲):

امام صاحبؒ فرماتے ہیں کہ آیت میں لٰمستم کا جو لفظ ہے اس کا حقیقی معنی مس بالید (ہاتھ سے چھونا) ہے اور مجازی معنی جماع ہے اس آیت میں جماع والا (یعنی مجازی) معنی مراد ہے اور آیت کا مطلب یہ ہے کہ جب تم اپنی بیویوں سے جماع کرلو تو پانی نہ ملنے کی صورت میں تیمّم کرلو۔

نیز رئیس المفسرین حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کی تفسیر بھی یہی ہے کہ لٰمستم ای جامعتم اور لامستم باب مفاعلہ کا صیغہ ہے اور باب مفاعلہ طرفین

سے ہوتا ہے اور ہاتھ لگانے میں طرفین کا دخل نہیں ہوتا بلکہ جماع میں طرفین کا دخل ہوتا ہے، لہٰذا یہاں مجازی معنی یعنی جماع مراد لیا جائے گا۔ اگر اس کے حقیقی معنی مراد لیے جائیں یعنی مس بالید تو جمع بین الحقیقۃ والمجاز لازم آئے گا جو کہ جائز نہیں۔

قَالَ مُحَمَّدٌ اِذَا اَوْصٰی لِمَوَالِیْهِ وَلَهٗ مَوَالٍ اَعْتَقَهُمْ وَلِمَوَالِیْهِ مَوَالٍ اَعْتَقُوْهُمْ كَانَتِ الْوَصِیَّةُ لِمَوَالِیْهِ دُوْنَ مَوَالِیْ مَوَالِیْهِ.

ترجمہ: امام محمدؒ نے فرمایا کہ جب کسی آدمی نے اپنے موالی کے لیے وصیّت کی اور حال یہ ہے کہ اس کے ایک تو وہ موالی ہیں جن کو اس نے آزاد کیا اور دوسرے اس کے موالی کے بھی موالی ہیں جن کو انہوں نے آزاد کیا۔ تو اس کی وصیّت اس کے موالی کے لیے ہوگی نہ کہ موالی کے موالی کے لیے۔

تشریح: یہاں سے احناف کے مسلک کی مثالیں بیان فرماتے ہیں۔

مثال (۱):

ایک آدمی نے مرتے وقت اپنے موالی کے لیے وصیّت کی یعنی یوں کہا کہ میرے مرنے کے بعد میرے مال کا ایک تہائی حصّہ میرے موالی کو دے دینا پھر وہ مر گیا اور اس کے مرنے کے بعد تحقیق کی گئی تو معلوم ہوا کہ اس کے موالی معتق (جن کو اس موصی نے آزاد کیا) اور معتق المعتق (آزاد ہونے والوں نے جن کو آزاد کیا) دونوں موجود ہیں۔

تو اب یہ وصیّت معتق پر جاری ہوگی۔ کیوں کہ موالی کا حقیقی معنی معتق ہے اور مجازی معنی معتق المعتق ہے۔ اگر معتق المعتق کو بھی وصیّت کے مطابق مال دیا جائے تو جمع بین الحقیقت والمجاز لازم آئے گا جو کہ جائز نہیں۔

وَفِی السِّیَرِ الْكَبِیْرِ لَوِ اسْتَامَنَ اَهْلُ الْحَرْبِ عَلٰی اَبْنَائِهِمْ لَا تَدْخُلُ الْاَجْدَادُ فِی الْاَمَانِ وَلَوِ اسْتَامَنُوْا عَلٰی

اُمَّهَاتِهِمْ لَا يَثْبُتُ الْاَمَانُ فِيْ حَقِّ الْجَدَّاتِ.

ترجمہ: اور سیر کبیر میں ہے کہ اگر دار الحرب کے کافروں نے اپنے آباء کے لیے امان طلب کیا تو دادا، نانا امان میں داخل نہیں ہوں گے اور اگر اہل حرب نے اپنی امہات کے لیے امام طلب کیا تو دادیوں اور نانیوں کے حق میں امان ثابت نہیں ہوگا۔

تشریح: امام محمدؒ کی کتاب کا نام السیر الکبیر ہے جس میں انہوں نے یہ مسئلہ لکھا ہے

مثال (۲):

مسلمانوں نے کفار کے قلعہ کا محاصرہ کیا اب قلعہ میں سے ایک حربی نکلا اور اس نے کہا کہ ہمیں، ہمارے آباء اور ہمارے امہات کو امن دے دو۔ اب ابٌ کا حقیقی معنی اس کا اپنا باپ اور مجازی معنی دادا اور نانا ہے۔

اسی طرح امہات کا حقیقی معنی اس کی اپنی ماں اور مجازی معنی نانی اور دادی ہے اب صرف ان کے حقیقی ماں باپ کو امن دیا جائے گا دادا، نانا، دادی، نانی کو نہیں کیوں کہ اس صورت میں جمع بین الحقیقت والمجاز لازم آئے گا جو کہ جائز نہیں۔

(سوال) احناف کے اس اصول پر اشکال ہوتا ہے کہ قرآن مجید میں ہے:

لَاتَنْكِحُوْا مَا نَكَحَ اٰبَاءُ كُمْ

تم ان عورتوں سے نکاح نہ کرو جن سے تمہارے آباء نے نکاح کیا ہے

اس آیت سے احناف نے منکوحۃ الاب اور منکوحۃ الجد دونوں سے نکاح کے حرام ہونے کو ثابت کیا ہے حالانکہ مانکح اٰبائکم میں آباء کا حقیقی معنی منکوحۃ الاب ہے اور منکوحۃ الجد اس کا مجازی معنی ہے۔ اسی طرح اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ اُمَّهَاتُكُمْ

تم پر تمہاری ماؤں کے ساتھ نکاح کرنا حرام کیا گیا ہے۔

اس آیت سے احناف نے ماں اور دادی نانی کے ساتھ نکاح کے حرام ہونے کو

ثابت کیا ہے حالانکہ امہات کا حقیقی معنی ماں اور مجازی معنی دادی، نانی ہے؟

جواب احناف نے اس اشکال کے دو جوابات دیئے ہیں۔

(۱) ایک تو یہ کہ منکوحۃ الاب کے ساتھ نکاح کا حرام ہونا تو اس آیت مَا نَكَحَ اٰبَاءُكُمْ سے ثابت ہے اور منکوحۃ الجد کے ساتھ نکاح کا حرام ہونا اجماع امت سے ثابت ہے لہٰذا ہم نے ایک ہی لفظ کے حقیقی اور مجازی معنی کو مراد نہیں لیا ہے۔

(۲) ان آیات میں لفظ ''امہات'' اور آباء اصول کے معنی میں ہے اصول سے مراد باپ، دادا، پردادا، نانا، پرنانا، ماں، دادی، نانی، پرنانی، پردادی، وغیرہ ہے۔

جب منکوحۃ الاب سے نکاح کا حرام ہونا ثابت ہوا تو منکوحۃ الجد سے بھی نکاح کا حرام ہونا ثابت ہوگا کیوں کہ جس طرح اَبٌ اصول میں سے ہے اسی طرح ''جد'' بھی اصول میں سے ہے اور جب اُمٌّ کے ساتھ نکاح کا حرام ہونا حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ اُمَّهٰتُكُمْ سے ثابت ہوا تو دادی، نانی، کے ساتھ نکاح کا حرام ہونا بھی ثابت ہوگا کیوں کہ جس طرح ماں اصول میں سے ہے اسی طرح دادی، نانی بھی اصول میں سے ہیں۔

عَلٰى هٰذَا قُلْنَا اِذَا اَوْصٰى لِاَبْكَارِ بَنِيْ فُلَانٍ لَا تَدْخُلُ الْمُصَابَةُ بِالْفُجُوْرِ فِيْ حُكْمِ الْوَصِيَّةِ.

ترجمہ: اور اسی بناء پر ہم نے کہا کہ جب ایک آدمی نے وصیت کی فلاں قبیلے کی باکرہ لڑکیوں کے لیے تو مصابہ بالفجور (گناہ کو پہنچی ہوئی یعنی زنا کی وجہ سے جس کی بکارت زائل ہوگئی ہو) وصیت کے حکم میں داخل نہیں ہوگی۔

تشریح:

مثال (۳):

اگر کسی شخص نے مرتے وقت یہ وصیت کی کہ میرے مرنے کے بعد میرے مال کا

تہائی حصہ فلاں قبیلے کی باکرہ عورتوں کو دے دینا۔ تو یہ مال ان عورتوں کو ملے گا جو حقیقتاً باکرہ ہیں اور وہ عورتیں جن کا نکاح تو نہیں ہوا لیکن زنا کی وجہ سے ان کی بکارت زائل ہوگئی ہو تو وہ عورتیں وصیّت میں داخل نہیں ہوں گی کیوں کہ وہ حقیقتاً باکرہ نہیں ہیں بلکہ شریعت نے ان کے عیب پر پردہ ڈالتے ہوئے مجازاً ان کو باکرہ کہا ہے۔ واللہ اعلم!

وَلَوْ اَوْصٰی لِبَنِیْ فُلَانٍ وَلَهٗ بَنُوْنَ وَبَنُوْ بَنِیْهِ كَانَتِ الْوَصِیَّةُ لِبَنِیْهِ دُوْنَ بَنِیْ بَنِیْهِ.

ترجمہ: اور اگر کسی نے فلاں کے بیٹوں کے لیے وصیّت کی اور حال یہ ہے کہ اس فلاں آدمی کے بیٹے بھی ہیں اور بیٹے کے بیٹے (پوتے) بھی ہیں تو وصیّت اس کے اپنے بیٹوں کے لیے ہوگی نہ کہ بیٹوں کے بیٹوں کے لیے۔

مثال (۴):

اگر کسی آدمی نے مرتے وقت وصیّت کی کہ میرے مرنے کے بعد میرے مال کا تہائی حصہ فلاں آدمی کے بیٹوں کو دے دینا تو اس وصیّت میں پوتے داخل نہیں ہوں گے کیوں کہ ابن کا اطلاق بیٹے پر حقیقتاً ہوتا ہے اور پوتے پر مجازاً۔

قَالَ اَصْحَابُنَا رَحِمَهُمُ اللهُ لَوْ حَلَفَ لَایَنْكِحُ فُلَانَةَ وَهِیَ اَجْنَبِیَّةٌ كَانَ ذٰلِكَ عَلَى الْعَقْدِ حَتّٰى لَوْ زَنَا بِهَا لَایَحْنَثُ.

ترجمہ: ہمارے اصحاب احناف رحمہم اللہ فرماتے ہیں کہ اگر کسی نے قسم کھائی کہ وہ فلاں عورت سے نکاح نہیں کرے گا اور حال یہ ہے کہ وہ فلاں عورت اجنبیہ ہے تو اس کی یہ قسم عقد نکاح پر محمول ہوگی حتیٰ کہ اگر حالف (قسم کھانے والے) نے اس عورت سے زنا کر لیا تو وہ حانث نہیں ہوگا۔

مثال (۵):

اگر کسی آدمی نے قسم کھائی کہ اللہ کی قسم میں فلاں عورت سے نکاح نہیں کروں گا اور وہ فلاں عورت اجنبیہ ہے تو اس کی یہ قسم عقد نکاح پر محمول ہوگی چناں چہ اگر اس نے اس

عورت سے زنا کرلیا تو وہ حانث نہیں ہوگا۔

اس لیے کہ لفظ نکاح کا حقیقی معنی عقد نکاح ہے اور مجازی معنی وطی کرنا ہے جب عقد نکاح مراد لیا گیا تو اب وطی والا معنی مراد نہیں ہوگا۔

سوال آیت مبارکہ حتی تنکح زوجا غیرہ میں نکاح سے مراد وطی ہے اور یہاں نکاح سے عقد مراد لیا گیا اس کی کیا وجہ ہے؟

جواب وہ عورت چوں کہ اجنبیہ ہے جو کہ وطی کا محل نہیں ہوتی بلکہ عقد کا محل ہوتی ہے اس لیے یہاں وطی والا معنی مراد نہیں لیا گیا جب کہ حتی تنکح زوجا غیرہ میں نکاح سے مراد وطی اس لیے ہے کہ عقد نکاح کا مفہوم لفظ زوجاً سے سمجھ میں آرہا ہے۔

وَلَئِنْ قَالَ اِذَا حَلَفَ لَا يَضَعُ قَدَمَهُ فِيْ دَارِ فُلَانٍ يَحْنَثُ لَوْ دَخَلَهَا حَافِيًا اَوْ مُتَنَعِّلًا اَوْ رَاكِبًا وَكَذَالِكَ لَا يَسْكُنُ دَارَ فُلَانٍ يَحْنَثُ لَوْ كَانَتِ الدَّارُ مِلْكًا لِفُلَانٍ اَوْ كَانَتْ بِاُجْرَةٍ اَوْ عَارِيَةٍ وَذٰلِكَ جَمْعٌ بَيْنَ الْحَقِيْقَةِ وَالْمَجَازِ وَكَذٰلِكَ لَوْ قَالَ عَبْدُهُ حُرٌّ يَوْمَ يَقْدُمُ فُلَانٌ فَقَدِمَ فُلَانٌ لَيْلًا اَوْ نَهَارًا يَحْنَثُ قُلْنَا وَضْعُ الْقَدَمِ صَارَ مَجَازًا عَنْ دُخُوْلِ الدَّارِ بِحُكْمِ الْعُرْفِ وَالدُّخُوْلِ لَا يَتَفَاوَتُ فِي الْفَصْلَيْنِ وَدَارَ فُلَانٍ صَارَ مَجَازًا عَنْ دَارٍ مَسْكُوْنَةٍ لَهُ وَذٰلِكَ لَا يَتَفَاوَتُ بَيْنَ اَنْ يَكُوْنَ مِلْكًا لَهُ اَوْ كَانَتْ بِاُجْرَةٍ لَهُ وَالْيَوْمُ فِيْ مَسْئَلَةِ الْقُدُوْمِ عِبَارَةٌ عَنْ مُطْلَقِ الْوَقْتِ لِاَنَّ الْيَوْمَ اِذَا اُضِيْفَ اِلٰى فِعْلٍ لَا يَمْتَدُّ يَكُوْنُ عِبَارَةً عَنْ مُطْلَقِ الْوَقْتِ كَمَا عُرِفَ فَكَانَ الْحِنْثُ بِهٰذَا الطَّرِيْقِ لَا بِطَرِيْقِ الْجَمْعِ بَيْنَ الْحَقِيْقَةِ وَالْمَجَازِ.

ترجمہ: اور اگر کوئی آدمی کہے کہ اگر کسی نے قسم کی کہ وہ فلاں کے گھر میں قدم نہیں رکھے گا تو وہ حانث ہو جائے گا اگر وہ اس گھر میں داخل ہو ننگے پاؤں یا جوتے پہن کر یا سوار ہو کر، اور اسی طرح اگر کسی آدمی نے قسم کھائی کہ وہ فلاں کے گھر میں نہیں رہے گا تو اس کی قسم ٹوٹ جائے گی اگر وہ گھر اس فلاں آدمی کی ملکیت ہو یا کرائے کا ہو یا عاریت کا ہو، اور یہ حقیقت و مجاز کو جمع کرنا ہے، اسی طرح اگر کسی نے کہا کہ اس کا غلام آزاد ہے جس دن فلاں آجائے پھر وہ فلاں آدمی رات کو آیا یا دن کو اس کی قسم ٹوٹ جائے گی تو ہم کہیں گے کہ قدم رکھنا عرف عام میں دخول سے مجاز ہوتا ہے اور دخول مختلف نہیں ہوتا دونوں صورتوں میں (ننگے پاؤں یا جوتوں کے ساتھ داخل ہونا) اور دار فلان (فلاں کا گھر) مجاز ہوتا ہے اس گھر سے جس میں فلاں کی رہائش ہو اور یہ (رہائش) مختلف نہیں ہوتی خواہ وہ گھر اس کی اپنی ملکیت ہو یا کرائے کا، اور قدوم کے مسئلے میں لفظ ''یوم'' مطلق وقت سے عبارت ہے۔ اس لیے کہ لفظ یوم کی اضافت جب فعل غیر ممتد کی طرف کی جائے تو وہ مطلق وقت سے عبارت ہوتا ہے (یعنی اس سے مراد مطلق وقت ہوتا ہے خواہ دن ہو یا رات) جیسا کہ معروف ہے، تو حالف کا حانث ہونا اس طریقہ (عموم مجاز کے طریقہ) سے ہے نہ کہ حقیقت اور مجاز کو جمع کرنے کے طریقہ سے۔

تشریح: احنافؒ نے جو اصول بیان کیا ہے کہ معنی حقیقی اور معنی مجازی کو جمع کرنا جائز نہیں ہے یعنی ایک ہی لفظ سے معنی حقیقی اور معنی مجازی کو مراد نہیں لیا جا سکتا، اس پر معترض نے تین اعتراض کئے ہیں، مصنفؒ نے اس عبارت میں وہ تینوں اعتراضات اور بالترتیب ان کے جوابات دیئے ہیں۔

سوال (۱): ایک آدمی نے قسم کھائی **واللّٰہِ لا اضع قدمی فی دار فلان** اللہ کی قسم میں فلاں کے گھر میں قدم نہیں رکھوں گا، اب اس کا حقیقی معنی تو یہ ہے کہ وہ اپنا ننگا پاؤں اس کے گھر میں رکھے اور مجازی معنی یہ ہے کہ وہ جوتا پہن کر یا سوار ہو کر اس

کے گھر میں داخل ہو، آپ کہتے ہیں وہ جس طرح بھی اس فلاں کے گھر میں داخل ہوگا حانث ہوجائے گا خواہ ننگے پاؤں داخل ہو یا جوتا پہن کر یا سوار ہوکر۔

جواب: احنافؒ اس کا جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ کسی کے گھر میں قدم نہ رکھنے کی قسم کھانا عرف عام کے اعتبار سے عدم دخول سے مجاز ہے، یعنی اگر کوئی شخص قسم کھاتا ہے کہ میں فلاں کے گھر میں قدم نہیں رکھوں گا تو عرف عام میں اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ میں فلاں کے گھر میں داخل نہیں ہوں گا۔ تو اب یہ شخص خواہ ننگے پاؤں یا جوتے پہن کر یا سوار ہوکر اس کے گھر میں داخل ہوا تو ان تمام صورتوں میں چوں کہ دخول پایا گیا لہٰذا وہ حانث ہوجائے گا، یہ جمع بین الحقیقۃ والمجاز نہیں بلکہ عموم مجاز کے قبیل سے ہے اور عموم مجاز کا مطلب یہ ہے کہ مجازی معنی اتنا عام ہوجائے کہ حقیقی معنی اس کا فرد بن جائے۔

سوال (۲): اگر کسی نے قسم کھائی **واللّٰہ لا اسکن فی دار فلان** اللہ کی قسم میں فلاں کے گھر میں نہیں رہوں گا، اب ''دار فلان'' کا حقیقی معنی یہ ہے کہ وہ دار اس کی اپنی ملکیّت ہو اور مجازی معنی یہ ہے کہ وہ گھر اس کی رہائش گاہ ہو خواہ کرائے کا ہو یا عاریت کا ہو، آپ کہتے ہیں کہ حالف اس کے ذاتی گھر میں رہے یا کرائے کے یا عاریت کے، ہر صورت میں حانث ہوجائے گا یہاں بھی آپ نے حقیقت اور مجاز کو جمع کیا ہے۔

جواب: احنافؒ اس اعتراض کے جواب میں فرماتے ہیں کہ فلاں کے گھر سے مراد اس فلاں کی رہائش گاہ ہے خواہ وہ اس کی ذاتی ہو یا کرائے یا عاریت کی ہے اس لیے کہ اس کی دشمنی اس آدمی سے ہے نہ کہ اس کے گھر سے تو جہاں بھی اس کے ساتھ رہائش پائی جائے گی حانث ہوجائے گی۔

سوال (۳): اگر کوئی شخص اپنے غلام سے کہے **یوم یقدم فلان فانت حر**

جس دن فلاں شخص آجائے تو تم آزاد ہو۔ اب لفظ یوم کا حقیقی معنی صبح صادق سے لے کر غروب آفتاب تک کا وقت ہے۔ اور مجازی معنی مطلق وقت ہے خواہ دن ہو یا رات یعنی مجازاً رات کو بھی یوم کے اندر شامل کرلیا جاتا ہے۔ اب وہ فلاں شخص خواہ دن میں آئے یا رات میں آئے آپ کہتے ہیں کہ اس کا غلام آزاد ہو جائے گا؟

جواب: اس اعتراض کا جواب سمجھنے سے پہلے ایک اصول کا سمجھنا ضروری ہے، اور وہ اصول یہ ہے کہ لفظ یوم کی اضافت دو چیزوں کی طرف ہوتی ہے۔

ایک فعل ممتد: وہ فعل جو لمبا ہو سکتا ہو جیسے صوم ضرب وغیرہ۔

دوسرے فعل غیر ممتد: وہ فعل جو لمبا نہ ہو سکتا ہو جیسے دخول قدوم وغیرہ۔

اگر لفظ یوم کی اضافت فعل غیر ممتد کی طرف ہو تو اس وقت لفظ یوم سے مراد مطلق وقت ہوتا ہے خواہ دن ہو یا رات۔

اور اگر یوم کی اضافت فعل ممتد کی طرف ہو تو اس وقت یوم سے مراد طلوع صبح صادق سے لے کر غروب آفتاب تک کا وقت ہے، اس مسئلے میں چوں کہ یوم کی اضافت فعل غیر ممتد کی طرف ہے لہٰذا یہاں یوم سے مطلق وقت مراد ہوگا خواہ دن ہو رات اس لیے ہم نے کہا کہ وہ فلاں آدمی خواہ دن میں آئے یا رات میں دونوں صورتوں میں غلام آزاد ہو جائے گا یہاں بھی ہم نے حقیقت اور مجاز کو جمع نہیں کیا بلکہ عموم مجاز پر عمل کیا ہے۔ واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم

ثُمَّ الْحَقِيْقَةُ اَنْوَاعٌ ثَلٰثَةٌ مُتَعَذِّرَةٌ وَمَهْجُوْرَةٌ وَمُسْتَعْمَلَةٌ وَفِى الْقِسْمَيْنِ الْاَوَّلَيْنِ يُصَارُ اِلَى الْمَجَازِ بِالْاِتِّفَاقِ وَنَظِيْرُ الْمُتَعَذِّرَةِ اِذَا حَلَفَ لَا يَاْكُلُ مِنْ هٰذِهِ الشَّجَرَةِ اَوْ مِنْ هٰذِهِ الْقِدْرِ فَاِنْ اَكَلَ الشَّجَرَةَ اَوِ الْقِدْرَ مُتَعَذِّرٌ فَيَنْصَرِفُ ذٰلِكَ اِلٰى ثَمَرَةِ الشَّجَرَةِ وَاِلٰى مَا يَحِلُّ فِى

الْقَدْرِ حَتّٰى لَوْ اَكَلَ مِنْ عَيْنِ الشَّجَرَةِ اَوْ مِنْ عَيْنِ الْقَدْرِ بِنَوْعِ تَكَلُّفٍ لَا يَحْنَثُ وَعَلٰى هٰذَا قُلْنَا اِذَا حَلَفَ لَا يَشْرَبُ مِنْ هٰذِهِ الْبِئْرِ يَنْصَرِفُ ذٰلِكَ اِلَى الْاِغْتِرَافِ حَتّٰى لَوْ فَرَضْنَا اَنَّهٗ لَوْ كَرَعَ بِنَوْعِ تَكَلُّفٍ لَا يَحْنَثُ بِالْاِتِّفَاقِ.

ترجمہ: پھر حقیقت کی تین قسمیں ہیں: متعذرہ، مہجورہ اور مستعملہ اور پہلی دو قسموں میں بالاتفاق مجازی معنی کی طرف رجوع کیا جائے گا، حقیقت متعذرہ کی مثال یہ ہے کہ جب کسی آدمی نے قسم کھائی کہ وہ اس درخت سے نہیں کھائے گا یا اس ہانڈی (دیگچی) سے نہیں کھائے گا پس بے شک درخت یا ہانڈی کا کھانا دشوار (متعذر) ہے اس لیے اس کی قسم کو پھیرا جائے گا درخت کے پھل کی طرف اور اس چیز (سالن وغیرہ) کی طرف جو ہانڈی کے اندر داخل ہوتی ہے یہاں تک کہ اگر اس حالف نے عین درخت یا عین ہانڈی میں سے کچھ کھالیا تکلف کے طریقہ سے تو وہ حانث نہیں ہوگا، اور اسی (حقیقت متعذرہ کے اصول) پر ہم نے کہا کہ جب کسی آدمی نے قسم کھائی کہ وہ اس کنوئیں سے نہیں پیے گا تو اس قسم کو پھیرا جائے گا چلو سے پانی پینے کی طرف، حتیٰ کہ اگر ہم فرض کرلیں کہ اس نے بتکلف منہ لگا کر کنوئیں سے پانی پی لیا تو بالاتفاق وہ حانث نہیں ہوگا۔

تشریح: حقیقت کی تین اقسام ہیں: (۱) متعذرہ (۲) مہجورہ (۳) مستعملہ

حقیقت متعذرہ کی تعریف:

حقیقت متعذرہ وہ ہوتی ہے جس کا حاصل کرنا ممکن تو ہو لیکن حاصل کرنے میں مشقت ہو۔

حقیقت مہجورہ کی تعریف:

حقیقت مہجورہ وہ ہوتی ہے جس کا حاصل کرنا ممکن بھی ہو آسان بھی ہو لیکن عادتاً

متروک ہو یعنی لوگوں نے اس پر عمل کرنا چھوڑ دیا ہو۔

حقیقت مستعملہ کی تعریف:

حقیقت مستعملہ وہ ہوتی ہے جس کو حاصل کرنا ممکن بھی ہو آسان بھی ہو اور متروک بھی نہ ہو بلکہ لوگوں کے درمیان استعمال ہوتی ہو۔

حکم:

وَفِی الْقِسْمَیْنِ الْاَوَّلَیْنِ یُصَارُ اِلَی الْمَجَازِ بِالْاِتِّفَاقِ

دو قسموں یعنی حقیقت متعذرہ اور مہجورہ میں بالاتفاق مجازی معنی کی طرف رجوع کیا جائے گا یعنی مجازی معنی ہی مراد لیا جائے گا لیکن تیسری قسم یعنی حقیقت مستعملہ میں اختلاف ہے کہ وہاں مجازی معنی مراد لیا جائے گا یا نہیں۔

حقیقت متعذرہ کی مثال (۱):

ایک آدمی نے قسم کھا کر کہا وَاللّٰہِ لَا اٰکُلُ مِنْ ھٰذِہِ الشَّجَرَۃِ اللہ کی قسم میں اس درخت سے نہیں کھاؤں گا، یا کہا وَاللّٰہِ لَا اٰکُلُ مِنْ ھٰذِہِ الْقِدْرِ اللہ کی قسم میں اس ہانڈی سے نہیں کھاؤں گا۔ اب اس کا حقیقی معنی تو یہ ہے کہ وہ اس درخت کے چھلکے یا پتے کھائے اور مجازی معنی یہ ہے کہ اس درخت کا پھل کھائے، اسی طرح دوسری مثال میں حقیقی معنی تو یہ ہے کہ اس پتیلی کو پیس کر سفوف بنا کر کھائے اور مجازی معنی یہ ہے کہ پتیلی کے اندر جو سالن وغیرہ ہے وہ کھائے۔ اب ان دونوں مثالوں میں مجازی معنی مراد لئے جائیں گے چناں چہ پہلی صورت میں اگر اس نے درخت کے چھلکے، پتے وغیرہ کھا لیے تو حانث نہیں ہوگا اسی طرح دوسری صورت میں اگر پتیلی کو پیس کو سفوف بنا کر کھا لیا تو وہ حانث نہیں ہوگا۔

مثال (۲):

ایک آدمی نے قسم کھا کر کہا: وَاللّٰهِ لَا اَشْرَبُ مِنْ هٰذَا الْبِئْرِ اللہ کی قسم میں اس کنوئیں سے نہیں پیوں گا۔ اب اس کا حقیقی معنی تو یہ ہے کہ وہ شخص اس کنوئیں میں اتر کر منہ لگا کر پانی پیے اور مجازی معنی یہ ہے کہ ڈول وغیرہ سے نکال کر یا چلّو سے پانی لے کر پیئے، تو یہاں بھی مجازی معنی مراد ہوگا، چناں چہ اگر اس نے کنوئیں میں اتر کر منہ لگا کر پانی پیا تو وہ حانث نہیں ہوگا۔

وَنَظِيْرُ الْمَهْجُوْرَةِ لَوْ حَلَفَ لَا يَضَعُ قَدَمَهٗ فِيْ دَارِ فُلَانٍ فَاِنَّ اِرَادَةَ وَضْعِ الْقَدَمِ مَهْجُوْرَةٌ عَادَةً وَعَلٰى قُلْنَا التَّوْكِيْلُ بِنَفْسِ الْخُصُوْمَةِ يَنْصَرِفُ اِلٰى مُطْلَقِ جَوَابِ الْخَصْمِ حَتّٰى يَسَعَ لِلْوَكِيْلِ اَنْ يُّجِيْبَ بِنَعَمْ كَمَا يَسَعُهٗ اَنْ يُّجِيْبَ بِلَا لِاَنَّ التَّوْكِيْلَ بِنَفْسِ الْخُصُوْمَةِ مَهْجُوْرَةٌ شَرْعًا وَعَادَةً.

ترجمہ: اور حقیقت مہجورہ کی مثال یہ ہے کہ اگر کوئی قسم کھائے کہ وہ فلاں کے گھر میں اپنا قدم نہیں رکھے گا پس بے شک صرف قدم رکھنے کو مراد لینا عادۃً مہجور (متروک) ہے اور اسی اصول پر ہم نے کہا کہ صرف جھگڑے کے لیے وکیل بنانے کو پھیرا جائے گا مدمقابل کے مطلق جواب کی طرف، یہاں تک کہ وکیل کے لیے گنجائش ہوگی کہ وہ نعم کے ساتھ جواب دے جس طرح کہ اس کے لیے یہ گنجائش ہے کہ وہ لا کے ساتھ جواب دے، اس لیے کہ محض جھگڑے کا وکیل بنانا شرعاً اور عادتاً مہجور ہے۔

تشریح:

حقیقت مہجورہ کی مثال (۱):

ایک آدمی نے قسم کھائی وَاللّٰهِ لَا اَضَعُ قَدَمِيْ فِيْ دَارِ فُلَانٍ اللہ کی قسم میں اپنا

قدم فلاں کے گھر میں نہیں رہوں گا اب صرف ایک پاؤں گھر کے اندر رکھنا مشکل تو نہیں ہے لیکن عادۃً مہجور (متروک) ہے یعنی عرف عام میں اس سے مراد گھر میں داخل ہونا ہوتا ہے، لہٰذا اگر حالف نے صرف قدم رکھا تو وہ حانث نہیں ہوگا۔

مثال (۲):

التوکیل بنفس الخصومة ینصرف الی مطلق جواب الخصم

حقیقت مہجورہ چوں کہ عادتاً متروک ہوتی ہے اس لیے اگر کسی شخص نے دوسرے کو خصومت (جھگڑے) کا وکیل بناتے ہوئے کہا کہ انت وکیلي في هذه الدعوی تم اس دعوی میں میرے وکیل ہو۔ اس صورت میں یہ توکیل (وکیل بنانا) مطلق جواب کی طرف راجع ہوگی یعنی وکیل جس طرح نعم کے ساتھ جواب دینے کا مجاز ہے اسی طرح "لا" کے ساتھ جواب دینے کا بھی اختیار رکھتا ہے۔ اس لیے کہ خصومت کے حقیقی معنی جھگڑا کرنے کے ہیں اور قرآن مجید میں ہے: لَا تَنَازَعُوْا جھگڑا مت کرو تو اس کی وجہ سے جھگڑا کرنا مہجور ہے اور جو چیز شرعاً مہجور ہوتی ہے وہ عادہ بھی مہجور ہوتی ہے۔

اور خصومت کے مجازی معنی مطلق جواب دینے کے ہیں خواہ وہ نعم کے ساتھ ہو یا لا کے ساتھ، اور حقیقت مہجورہ کی صورت میں چوں کہ مجازی معنی کی طرف رجوع کیا جاتا ہے اس لیے یہاں بھی توکیل بالخصومت سے مطلق جواب کی توکیل مراد ہوگی، لہٰذا وکیل جس طرح لا کہہ کر جھگڑا کر سکتا ہے اسی طرح نعم کہہ کر اقرار کرتے ہوئے جھگڑا ختم بھی کر سکتا ہے۔

اس کی مزید تفصیل یہ ہے کہ ایک شخص نے دعوی کیا کہ فلاں آدمی پر میرے ہزار روپے ہیں، دعوی کرنے والے کو مدعی اور جس پر دعوی کیا جائے اس کو مدعی علیہ کہتے

ہیں، اب مدعی علیہ نے اپنا وکیل مقرر کیا کہ تم عدالت میں جا کر قاضی کے سامنے یہ کہہ دینا کہ مجھ پر ہزار روپے لازم نہیں ہیں بلکہ یہ مجھ پر جھوٹا دعوی کیا گیا ہے۔

تو اب یہ وکیل جس طرح قاضی کے سامنے جا کر یہ کہنے کا مجاز ہے کہ میرے مؤکل پر ہزار روپے نہیں ہیں۔ اسی طرح اس کے لیے یہ بھی جائز ہے کہ وہ یہ کہے کہ ہاں میرے مؤکل پر ہزار روپے واجب ہیں۔

اس لیے کہ لا کہنے کی صورت میں مزید جھگڑا بڑھے گا جب کہ نعم کہنے کی صورت میں جھگڑا ختم ہو جائے گا۔ واللہ اعلم

وَلَوْ كَانَتِ الْحَقِيْقَةُ مُسْتَعْمَلَةً فَاِنْ لَّمْ يَكُنْ لَهَا مَجَازٌ مُتَعَارَفٌ فَالْحَقِيْقَةُ اَوْلٰى بِلَا خِلَافٍ وَاِنْ كَانَ لَهَا مَجَازٌ مُتَعَارَفٌ فَالْحَقِيْقَةُ اَوْلٰى عِنْدَ اَبِىْ حَنِيْفَةَ وَعِنْدَهُمَا الْعَمَلُ بِعُمُوْمِ الْمَجَازِ اَوْلٰى مِثَالُهُ لَوْ حَلَفَ لَا يَاْكُلُ مِنْ هٰذِهِ الْحِنْطَةِ يَنْصَرِفُ ذٰلِكَ اِلٰى عَيْنِهَا عِنْدَهُ حَتّٰى لَوْ اَكَلَ مِنْ خُبْزِ الْحَاصِلِ مِنْهَا لَا يَحْنَثُ عِنْدَهُ وَعِنْدَهُمَا يَنْصَرِفُ اِلٰى مَا تَتَضَمَّنَهُ الْحِنْطَةُ بِطَرِيْقِ عُمُوْمِ الْمَجَازِ فَيَحْنَثُ بِاَكْلِهَا وَبِاَكْلِ الْخُبْزِ الْحَاصِلِ مِنْهَا وَكَذَا لَوْ حَلَفَ لَا يَشْرَبُ مِنَ الْفُرَاتِ يَنْصَرِفُ اِلَى الشُّرْبِ مِنْهَا كَرْعًا عِنْدَهُ وَعِنْدَهُمَا اِلَى الْمَجَازِ الْمُتَعَارِفِ وَهُوَ شُرْبُ مَائِهَا بِاَىِّ طَرِيْقٍ كَانَ.

ترجمہ: اور اگر حقیقت مستعملہ ہو پس اگر اس کے مقابلے میں مجاز متعارف نہ ہو تو بالاتفاق حقیقی معنی پر عمل کرنا اولیٰ (بہتر) ہے، اور اگر حقیقی معنی کے مقابلے میں مجاز متعارف ہو تو بھی امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک حقیقی معنی پر عمل کرنا اولیٰ (بہتر) ہے اور صاحبینؒ کے نزدیک عموم مجاز پر عمل کرنا اولیٰ ہوگا، اس کی مثال یہ ہے کہ

اگر کسی آدمی نے قسم کھائی اللہ کی قسم وہ اس گندم سے نہیں کھائے گا تو اس کی یہ قسم امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک عین گندم کی طرف پھیری جائے گی یہاں تک کہ اگر حالف نے اس گندم سے بنی ہوئی روٹی کھالی تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک وہ حانث نہیں ہوگا، اور صاحبینؒ کے نزدیک اس کی قسم کو پھیرا جائے گا ہر اس چیز کی طرف جس کو گندم شامل ہوتی ہو، چناں چہ وہ عین گندم (دانے) کھانے سے بھی حانث ہوگا اور اس گندم سے حاصل شدہ روٹی کھانے سے بھی، اور اسی طرح اگر کسی نے قسم کھائی کہ وہ نہر فرات سے نہیں پیے گا تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس کی اس قسم کو پھیرا جائے گا منہ لگا کر پانی پینے کی طرف، اور صاحبینؒ کے نزدیک اس کی قسم کو مجاز متعارف کی طرف پھیرا جائے گا اور وہ مجاز متعارف اس نہر کا پانی پینا ہے خواہ جس طریقے سے بھی ہو۔ (منہ لگا کر یا ڈول وغیرہ سے)

تشریح:

حقیقت مستعملہ کا حکم:

وَلَوْ كَانَتِ الْحَقِيْقَةُ مُسْتَعْمَلَةً فَإِنْ لَّمْ يَكُنْ لَهَا مَجَازٌ مُتَعَارَفٌ فَالْحَقِيْقَةُ اَوْلٰى بِلَا خِلَافٍ وَإِنْ كَانَ لَهَا مَجَازٌ مُتَعَارَفٌ فَالْحَقِيْقَةُ اَوْلٰى عِنْدَ اَبِىْ حَنِيْفَةَ وَعِنْدَهُمَا الْعَمَلُ بِعُمُوْمِ الْمَجَازِ اَوْلٰى

اگر حقیقت مستعملہ ہو اور اس کے مقابلے میں مجاز متعارف نہ ہو تو بالاتفاق حقیقی معنی پر عمل کیا جائے گا، اور اگر اس کے مقابلے میں مجاز متعارف ہو تو امام صاحبؒ کے نزدیک پھر بھی حقیقی معنی پر عمل کرنا اولی ہے اور صاحبینؒ کے نزدیک عموم مجاز پر عمل کرنا اولی ہے۔

حقیقت مستعملہ ہو اور اس کے مقابل مجاز متعارف ہو اس کی مثال (۱):

ایک آدمی نے قسم کھا کر کہا وَاللّٰهِ لَا اٰكُلُ مِنْ هٰذِهِ الْحِنْطَةِ اللہ کی قسم میں اس گندم سے نہیں کھاؤں گا اب اس کا حقیقی معنی تو یہ ہے کہ گندم کے دانے چبائے اور

مجازی معنی یہ ہے کہ وہ گندم سے بنی ہوئی روٹی یا دلیہ وغیرہ کھائے تو امام صاحبؒ کے نزدیک چوں کہ مجاز متعارف ہونے کی صورت میں حقیقی معنی پر عمل کرنا ہی اولیٰ ہوتا ہے لہٰذا اگر اس شخص نے گندم کے دانے چبائے تو وہ حانث ہوجائے گا اور اگر گندم سے بنی ہوئی روٹی یا دلیہ وغیرہ کھایا تو وہ حانث نہیں ہوگا۔

جب کہ صاحبین کے نزدیک عموم مجاز پر عمل کیا جائے گا لہٰذا وہ شخص اگر گندم کے دانے چبائے یا گندم سے بنی ہوئی روٹی یا دلیہ کھائے ہر صورت میں حانث ہوجائے گا۔

مثال (۲):

اگر کسی نے قسم کھائی **واللہ لا اشرب من الفرات** اللہ کی قسم میں نہر فرات سے نہیں پیوں گا۔ اب اس کا حقیقی معنی تو یہ ہے کہ وہ نہر سے منہ لگا کر پانی پیئے اور یہ حقیقی معنی بھی مستعمل ہے چناں چہ صحراء میں رہنے والے لوگ اور چرواہے زمین پر ہاتھ ٹیک کر دریا سے منہ لگا کر پانی پی لیتے ہیں۔ اور مجازی معنی نہر کا پانی پینا ہے خواہ وہ منہ لگا کر پیے یا برتن یا چلو سے لے کر پیئے۔

امام صاحبؒ کے نزدیک چوں کہ حقیقی معنی پر عمل کرنا اولیٰ ہے لہٰذا ان کے نزدیک اگر حالف نے منہ لگا کر پانی پیا تو حانث ہوجائے گا اور اگر چلو یا برتن سے پانی لے کر پیا تو حانث نہیں ہوگا لیکن صاحبینؒ کے نزدیک ہر صورت میں حانث ہوجائے گا خواہ منہ لگا کر پیے یا برتن میں لے کر پیے۔ واللہ اعلم

ثُمَّ الْمَجَازُ عِنْدَ اَبِیْ حَنِیْفَةَ خَلَفٌ عَنِ الْحَقِیْقَةِ فِیْ حَقِّ اللَّفْظِ وَعِنْدَهُمَا خَلَفٌ عَنِ الْحَقِیْقَةِ فِیْ حَقِّ الْحُکْمِ حَتّٰی لَوْ کَانَتِ الْحَقِیْقَةُ مُمْکِنَةً فِیْ نَفْسِهَا اِلَّا اَنَّهُ امْتَنَعَ الْعَمَلُ بِهَا لِمَانِعٍ یُصَارُ اِلَی الْمَجَازُ وَاِلَّا صَارَ الْکَلَامُ

لَغْوًا وَعِنْدَهٗ يُصَارُ اِلَى الْمَجَازِ وَاِنْ لَّمْ تَكُنِ الْحَقِيْقَةُ مُمْكِنَةً فِىْ نَفْسِهَا مِثَالُهٗ اِذَا قَالَ لِعَبْدِهٖ وَهُوَ اَكْبَرُ سِنًّا مِنْهُ هٰذَا ابْنِىْ لَايُصَارُ اِلَى الْمَجَازِ عِنْدَهُمَا لِاسْتِحَالَةِ الْحَقِيْقَةِ وَعِنْدَهٗ يُصَارُ اِلَى الْمَجَازِ حَتّٰى يُعْتَقَ الْعَبْدُ.

ترجمہ: پھر مجاز امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک حقیقت کا خلیفہ ہے لفظ کے حق میں اور صاحبین کے نزدیک مجاز حقیقت کا خلیفہ ہے حکم کے حق میں چناں چہ اگر حقیقت فی نفسہا (اپنی ذات کے اعتبار سے) ممکن ہو لیکن اس پر عمل کرنا کسی رکاوٹ کی وجہ سے ممتنع (مشکل) ہو تو مجازی معنی کی طرف رجوع کیا جائے گا ورنہ کلام لغو ہو جائے گا۔ اور امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک مجازی معنی کی طرف رجوع کیا جائے گا اگر چہ حقیقت فی نفسہا (اپنی ذات کے اعتبار سے) ممکن نہ ہو۔ اس کی مثال یہ ہے کہ جب آقا نے اپنے اس غلام کے لیے جو کہ عمر میں آقا سے بڑا ہے کہا ھذا ابنی یہ میرا بیٹا ہے تو صاحبینؒ کے نزدیک حقیقت محال (ناممکن) ہونے کی وجہ سے مجازی معنی کی طرف رجوع نہیں کیا جائے گا، اور امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک مجازی معنی کی طرف رجوع کیا جائے گا اور غلام آزاد ہو جائے گا۔

تشریح: اس بات پر تو سب کا اتفاق ہے کہ مجازی معنی حقیقی معنی کا خلیفہ ہوتا ہے لیکن امام ابوحنیفہؒ اور صاحبینؒ کا اس بات میں اختلاف ہے کہ مجازی معنی کس اعتبار سے حقیقت کا خلیفہ ہوتا ہے؟

امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک مجازی معنی لفظ کے اعتبار سے حقیقت کا خلیفہ ہوتا ہے۔

حضرات صاحبینؒ کے نزدیک مجازی معنی حکم کے اعتبار سے حقیقت کا خلیفہ ہوتا ہے۔

ثمرۂ اختلاف:

اختلاف کا نتیجہ اس صورت میں ظاہر ہوگا کہ ایک شخص نے ایسا کلام کیا جس کی حقیقت بالکل ممتنع اور ناممکن ہے لیکن وہ کلام صرف ونحو اور لغت کے اعتبار سے بالکل

صحیح ہے تو صاحبین کے نزدیک اس صورت میں مجاز حقیقت کا خلیفہ نہیں بنے گا بلکہ ایسا کلام لغو شمار ہوگا۔

کیوں کہ جب حقیقی معنی ہی حکم کو ثابت نہیں کر رہا تو مجازی معنی بدرجہ اولی حکم کو ثابت نہیں کرے گا۔

لیکن امام صاحبؒ کے نزدیک اگر چہ حقیقت ممتنع ہو لیکن اگر وہ کلام نحوی ترکیب وغیرہ کے لحاظ سے صحیح ہے تو مجازی معنی حقیقی معنی کا خلیفہ بنے گا اور اس کلام کو لغو ہونے سے بچانے کے لیے مجازی معنی کی طرف پھیر دیا جائے گا۔

مثال (۱):

ایک آدمی نے اپنے غلام کی طرف جو کہ عمر میں آقا سے بڑا ہے اشارہ کیا ھـــذا ابنی یہ میرا بیٹا ہے۔ اب اس کا حقیقی معنی تو یہ ہے کہ وہ واقعی اس کا بیٹا ہو اور مجازی معنی یہ ہے کہ غلام آزاد ہو جائے اس لیے کہ کوئی باپ اپنے بیٹے کا مالک نہیں ہو سکتا بلکہ اگر بیٹا غلام بن کر باپ کی ملکیت میں آجائے تو فوراً آزاد ہو جائے گا۔ اس لیے کہ حدیث شریف میں آتا ہے: مَنْ مَلَكَ ذَا رَحِمٍ مَحْرَمٍ مِنْهُ عُتِقَ عَلَيْهِ جو شخص اپنے کسی محرم رشتہ دار کا مالک بن جائے تو وہ آزاد ہو جاتا ہے۔ اب یہاں حقیقت تو بالکل ممتنع اور محال ہے اس لیے کہ چھوٹا آدمی بڑے کا باپ نہیں ہو سکتا اور بڑا آدمی چھوٹے کا بیٹا نہیں ہو سکتا۔

لہٰذا صاحبینؒ کے نزدیک اس صورت میں مجازی معنی مراد نہیں لیا جائے گا بلکہ کلام لغو ہو جائے گا۔

لیکن امام صاحبؒ کے نزدیک چوں کہ ھـذا ابـنـی کے الفاظ ترکیب کے اعتبار سے صحیح ہیں اس لیے کہ ھذا اسم اشارہ مبتدا اور ابـنـی مضاف مضاف الیہ مل کر اس کی خبر۔ تو یہ کلام ترکیب کے اعتبار سے بالکل صحیح ہے لہٰذا مجازی معنی حقیقی معنی کا خلیفہ بنے

گا اور غلام آزاد ہو جائے گا۔

وَعَلٰی هٰذَا یُخَرَّجُ الْحُکْمُ فِیْ قَوْلِهٖ لَهٗ عَلَیَّ اَلْفٌ اَوْ عَلٰی هٰذَا الْجِدَارِ وَقَوْلُهٗ عَبْدِیْ اَوْ حِمَارِیْ حُرٌّ.

ترجمہ: اور اسی اختلاف پر حکم نکالا جائے گا کہنے والے کے اس قول میں کہ فلاں آدمی کا مجھ پر یا اس دیوار پر ہزار روپیہ ہے اور اس کے اس قول پر کہ میرا غلام یا میرا گدھا آزاد ہے۔

تشریح: مجاز حقیقت کا خلیفہ ہوتا ہے امام صاحب کے نزدیک لفظ کے اعتبار سے اور صاحبینؒ کے نزدیک معنی کے اعتبار سے اس کی۔

مثال (۲):

ایک آدمی نے کہا: لِفُلَانٍ عَلَیَّ اَلْفٌ اَوْ عَلٰی هٰذَا الْجِدَارِ مجھ پر یا اس دیوار پر فلاں کے ہزار روپے ہیں یا کہا: عَبْدِیْ اَوْ حِمَارِیْ حُرٌّ میرا غلام یا میرا گدھا آزاد ہے۔ تو صاحبینؒ کے نزدیک ان دونوں صورتوں میں قائل کا یہ کلام لغو ہوگا اس لیے کہ یہاں حقیقی معنی بالکل ممتنع ہے اس لیے کہ دیوار پر کسی کا قرضہ نہیں ہوتا اور گدھا آزاد نہیں ہوتا۔

لیکن امام صاحبؒ کے نزدیک چوں کہ یہ کلام ترکیب کے اعتبار سے صحیح ہے لہٰذا مجازی معنی مراد لیا جائے گا چناں چہ پہلی صورت میں متکلّم پر ہزار روپے لازم ہوں گے اور دوسری صورت میں غلام آزاد ہو جائے گا اس لیے کہ پہلے کلام کی حقیقت یہ ہے کہ متکلّم اور دیوار دونوں میں سے کسی ایک غیر معین پر ہزار روپے لازم ہوں۔

اور دوسرے کلام کا حقیقی معنی یہ ہے کہ غلام اور گدھے میں سے ایک غیر معین طور پر آزاد ہو جائے۔ اب کلام کا یہ حقیقی معنی بالکل ممتنع (ناممکن) ہے۔ اس لیے کہ پہلی صورت میں دیوار ہزار روپے کا محل نہیں اور دوسری صورت میں گدھا حریت (آزاد

ہونے کا) محل نہیں۔

لیکن امام صاحبؒ کے نزدیک چوں کہ کلام ترکیبی اعتبار سے صحیح ہے لہٰذا مجازی معنی مراد لیا جائے گا اور پہلی صورت میں مقرر پر ہزار روپے لازم ہوں گے اس لیے کہ مقر لزوم الف کا محل ہے۔ اور دوسری صورت میں غلام آزاد ہو جائے گا اس لیے کہ غلام آزاد ہونے کی صلاحیت رکھتا ہے۔ لہٰذا وہ آزاد ہو جائے گا۔

وَلَا يَلْزَمُ عَلٰى هٰذَا اِذَا قَالَ لِامْرَاَتِهٖ هٰذِهٖ ابْنَتِيْ وَلَهَا نَسَبٌ مَعْرُوْفٌ مِنْ غَيْرِهٖ حَيْثُ لَا تَحْرُمُ عَلَيْهِ وَلَا يَجْعَلُ ذٰلِكَ مَجَازًا عَنِ الطَّلَاقِ سَوَاءً كَانَتِ الْمَرْاَةُ صُغْرٰى سِنًّا مِنْهُ اَوْ كُبْرٰى لِاَنَّ هٰذَا اللَّفْظَ لَوْ صَحَّ مَعْنَاهُ لَكَانَ مُنَافِيًا لِلنِّكَاحِ فَيَكُوْنَ مُنَافِيًا لِحُكْمِهٖ وَهُوَ الطَّلَاقُ وَلَا اِسْتِعَارَةَ مَعَ وُجُوْدِ التَّنَافِيْ بِخِلَافِ قَوْلِهٖ هٰذَا اِبْنِيْ فَاِنَّ الْبُنُوَّةَ لَا تُنَافِيْ ثُبُوْتُ الْمِلْكِ لِلْاَبِ بَلْ يَثْبُتُ الْمُلْكُ لَهٗ ثُمَّ يُعْتَقُ عَلَيْهِ.

ترجمہ: اور امام ابوحنیفہؒ کے اس اصول پر یہ اعتراض لازم نہیں آئے گا کہ جب کوئی شخص اپنی بیوی کے لیے کہے کہ یہ میری بیٹی ہے حالانکہ اس عورت کا نسب اس شوہر کے علاوہ کسی دوسرے سے معروف و مشہور ہے تو اس طرح کہنے سے وہ بیوی اس شوہر پر حرام نہیں ہوگی۔ اور اس قول کو طلاق سے مجاز نہیں بنایا جائے گا برابر ہے کہ اس کی بیوی عمر میں اس مرد سے چھوٹی ہو یا بڑی۔ اس لیے کہ اس لفظ (یہ میری بیٹی) کا معنی اگر صحیح ہو جائے تو یہ معنی نکاح کے منافی ہے لہٰذا نکاح کے حکم یعنی طلاق کے بھی منافی ہوگا۔ اور منافات کے پائے جانے کے ساتھ مجاز نہیں ہوتا بخلاف قائل کے اس قول کے کہ یہ میرا بیٹا ہے کیوں کہ بیٹا ہونا باپ کے لیے ملک کے ثابت ہونے کے منافی نہیں ہے بلکہ باپ کے لیے ملک ثابت ہوگی پھر وہ آزاد ہو جائے گا۔

تشریح:

سوال: یہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اگر حقیقت بالکل ممتنع ہو لیکن وہ کلام ترکیبی اعتبار سے صحیح ہو تو مجازی معنی حقیقی معنی کا خلیفہ بنے گا۔ اس اصول پر معترض اعتراض کرتے ہوئے کہتا ہے کہ ہم دیکھتے ہیں کہ ایک جگہ حقیقی معنی بالکل ممتنع ہے اور وہ کلام ترکیبی اعتبار سے بالکل صحیح بھی ہے لیکن اس کے باوجود آپ نے وہاں مجازی معنی مراد نہیں لیا، مثلاً ایک ایسی عورت جس کا نسب معروف و مشہور ہے یعنی سب جانتے ہیں کہ یہ فلاں کی بیٹی ہے اس کو اگر اس کا شوہر کہے کہ ھذہ ابنتی یہ میری بیٹی ہے اب اس کا حقیقی معنی تو یہ ہے کہ وہ حقیقتاً اس کی بیٹی ہو اور مجازی معنی یہ ہے کہ عورت کو طلاق ہو جائے لیکن احناف کے نزدیک اس کو طلاق نہیں ہوگی تو یہاں مجازی معنی مراد کیوں نہیں لیا گیا؟

جواب: امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک مجازی معنی وہاں مراد لیا جاتا ہے جہاں حقیقت اور مجاز میں کچھ نہ کچھ مناسبت ہو اور یہاں مناسبت نہیں بلکہ منافات ہے کیوں کہ اگر مجازی معنی مراد لیا جائے تو طلاق اپنے سے پہلے نکاح کا تقاضا کرتی ہے اس لیے کہ نکاح کے بغیر طلاق واقع نہیں ہوتی اور باپ بیٹی کے درمیان چوں کہ نکاح ہو ہی نہیں سکتا اس لیے طلاق بھی واقع نہیں ہوگی۔

بخلاف ھذا ابنی: برخلاف پہلے مسئلے (ھذا ابنی) کے، اس لیے کہ باپ بیٹے کا مالک بن سکتا ہے اور بیٹا باپ کی ملکیّت میں آنے کے بعد آزاد ہو جائے گا، بنوت (بیٹا ہونا) اور ملکیّت کے درمیان مناسبت ہے لیکن بنتیّت (بیٹی ہونا) اور زوجیت میں منافات ہے اس لیے ھذہ ابنتی کہنے کی صورت میں بیوی کو طلاق واقع نہیں ہوگی، کیوں کہ منافات کے ہوتے ہوئے مجازی معنی مراد نہیں لیا جا سکتا۔ واللہ اعلم

فَصْلٌ فِیْ تَعْرِیْفِ طَرِیْقِ الْاِسْتِعَارَۃِ: اِعْلَمْ اَنَّ الْاِسْتِعَارَۃَ

فِیْ اَحْکَامِ الشَّرْعِ مُطَّرِدَةٌ بِطَرِیْقَیْنِ اَحَدُهُمَا لِوُجُوْدِ الْاِتِّصَالِ بَیْنَ الْعِلَّةِ وَالْحُکْمِ وَالثَّانِی لِوُجُوْدِ الْاِتِّصَالِ بَیْنَ السَّبَبِ الْمَحْضِ وَالْحُکْمِ.

ترجمہ: یہ فصل استعارہ کے طریقے معلوم کرنے کے بیان میں: جان لو کہ استعارہ احکام شرعیہ میں دو طریقوں پر رائج ہے۔ ان دونوں میں سے ایک علت اور حکم کے درمیان اتصال پائے جانے کی وجہ سے اور دوسرا سبب محض اور حکم کے درمیان اتصال پائے جانے کی وجہ سے۔

تشریح:

استعارہ کی تعریف:

کسی لفظ کا اپنے معنی غیر موضوع لہ میں مستعمل ہونا حقیقت اور مجاز کے درمیان اتصال اور مناسبت پائے جانے کی وجہ سے، اگر اتصال معنی کے اعتبار سے ہو تو اس کو اتصال معنوی کہتے ہیں اور اگر اتصال صورت کے اعتبار سے ہو تو اس کو اتصال صوری کہتے ہیں۔

اتصال معنوی کی مثال:

لفظ اَسَدٌ بول کر رجل شجاع مراد لینا اور لفظ حِمَارٌ بول کر کند ذھن مراد لینا، اسد اور رجل شجاع کے درمیان مناسبت اور علاقہ ہے یعنی دونوں میں شجاعت اور بہادری والے معنی پائے جاتے ہیں، اسی طرح حمار اور کند ذھن آدمی میں مناسبت ہے یعنی دونوں میں حماقت اور غباوت والے معنی پائے جاتے ہیں۔

اتصال صوری کی مثال:

لفظ سماء بول کر بادل مراد لینا اس لیے کہ ہر اوپر والی چیز کو سماء کہتے ہیں اور بادل بھی چوں کہ اوپر ہوتے ہیں اور اوپر ہونے میں بادل کی صورت آسمان کی صورت

متّصل ہے اس لیے بادل کو بھی سماء کہا جاتا ہے۔

علت کی تعریف:

علت اس کو کہتے ہیں جو بغیر کسی واسطے کے کسی چیز کو اس کے مطلوبہ حکم تک پہنچائے جیسے کہ لفظ نکاح بول کر ثبوتِ ملک متعہ مراد لینا یعنی نکاح ہوتے ہی شوہر کے لیے ملک متعہ ثابت ہو جاتی ہے اور عورت پر بضعہ کا سپرد کرنا واجب ہو جاتا ہے۔

سبب کی تعریف:

سبب کہتے ہیں جو کسی واسطے کے ساتھ کسی چیز کو اس کے مطلوبہ حکم تک پہنچائے، جیسے لفظ شراء بول کر ثبوتِ ملک متعہ مراد لینا ملکِ رقبہ کے واسطے سے، جیسے کسی شخص نے باندی خریدی تو وہ اس کی گردن کا مالک ہو گیا تو اسی ملک رقبہ کی وجہ سے اس باندی کے ساتھ مالک کا وطی کرنا جائز ہے تو ملکِ رقبہ کے واسطے سے ملک بضعہ ثابت ہوئی۔

علت اور معلول:

علت اور معلول میں استعارہ طرفین سے صحیح ہوتا ہے یعنی علت بول کر معلول اور معلول بول کر علت مراد لی جا سکتی ہے۔

سبب اور مسبّب:

سبب اور مسبّب میں استعارہ جانب واحد سے ہوتا ہے یعنی سبب بول کر مسبّب تو مراد لے سکتے ہیں لیکن مسبّب بول کر سبب مراد نہیں لے سکتے۔

مِثَالُ الْاَوَّلِ فِيْمَا اِذَا قَالَ اِنْ مَلَكْتُ عَبْدًا فَهُوَ حُرٌّ فَمَلَكَ نِصْفَ الْعَبْدِ فَبَاعَهُ ثُمَّ مَلَكَ النِّصْفَ الْاٰخَرَ لَمْ يُعْتَقْ اِذْ لَمْ يَجْتَمِعْ فِيْ مِلْكِهٖ كُلُّ الْعَبْدِ وَلَوْ قَالَ اِنِ اشْتَرَيْتُ عَبْدًا فَهُوَ حُرٌّ فَاشْتَرٰى نِصْفَ الْعَبْدِ فَبَاعَهُ ثُمَّ

اشْتَرَى النِّصْفَ الْاٰخَرَ عُتِقَ النِّصْفَ الثَّانِيُ وَلَوْ عَنٰى بِالْمِلْكِ الشِّرَاءَ وَبِالشِّرَاءِ الْمِلْكَ صَحَّتْ نِيَّتُهٗ بِطَرِيْقِ الْمَجَازِ لِاَنَّ اشْتِرَاءَ عِلَّةُ الْمِلْكِ وَالْمِلْكُ حُكْمُهٗ فَعَمَّتِ الْاِسْتِعَارَةُ بَيْنَ الْعِلَّةِ وَالْمَعْلُوْلِ مِنَ الطَّرَفَيْنِ اِلَّا اَنَّهٗ فِيْمَا يَكُوْنُ تَخْفِيْفًا فِيْ حَقِّهٖ لَا يُصَدَّقُ فِي الْقَضَاءِ خَاصَّةً لِمَعْنَى التُّهْمَةِ لَا لِعَدَمِ صِحَّةِ الْاِسْتِعَارَةِ.

ترجمہ: پہلے طریق کی مثال اس مسئلہ میں یہ ہے کہ جب کسی نے کہا اگر میں غلام کا مالک ہوگیا تو وہ آزاد ہے پس وہ آدھے غلام کا مالک ہوگیا پھر اس کو بیچ دیا پھر دوسرے آدھے کا مالک ہوگیا تو وہ غلام آزاد نہ ہوگا کیوں کہ پورا غلام اس کی ملک میں جمع نہیں ہوا ہے اور اگر اس نے کہا کہ اگر میں نے غلام خریدا تو وہ آزاد ہے پس آدھے کو خریدا پھر اس کو فروخت کردیا پھر دوسرے آدھے کو خرید لیا تو دوسرا آزاد ہوجائے گا اور اگر اس نے ملکیّت سے شراء (خریداری) مراد لیا یا شراء سے ملک مراد لی تو طریق مجاز اس کی نیت صحیح ہوگی کیوں کہ شراء ملک کی علت ہے اور ملک اس کا حکم ہے لہٰذا علت اور معلول کے درمیان دونوں طرف سے استعارہ عام (صحیح) 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: علت بول کر معلول مراد لینے کی مثال:

اگر کسی شخص نے کہا ان ملکت عبداً فھو حر اگر میں غلام کا مالک ہوگیا تو وہ آزاد ہے پھر اس آدمی نے غلام کا آدھا حصّہ خرید کر اس کو بیچ دیا اور پھر دوسرا آدھا خریدا تو وہ دوسرا آدھا آزاد نہیں ہوگا اس لیے کہ ملکیّت کے لیے اجتماع شرط ہے یعنی بیک وقت پورا غلام اس کی ملکیّت میں آئے اور یہاں غلام اس کی ملکیّت میں بیک وقت پورا جمع نہیں ہوا لہٰذا وہ آزاد نہیں ہوگا۔

لیکن اگر اس شخص نے کہا: ان اشتریتُ عبدا فھو حر اگر میں نے کوئی غلام خریدا تو وہ آزاد ہے پھر اس نے غلام کا آدھا حصّہ خرید کر اس کو بیچ دیا پھر دوسرا آدھا خریدا تو وہ دوسرا آدھا حصّہ فوراً آزاد ہو جائے گا اس لیے کہ شراء کے لیے بیک وقت پورے غلام کو خریدنا شرط نہیں۔

شراء علت ہے اور ملکیّت اس کا معلول (حکم) ہے لہٰذا جانبین سے استعارہ صحیح ہوگا یعنی شراء بول کر ملکیّت اور ملکیّت بول کر شراء مراد لینا صحیح ہوگا۔ لیکن چوں کہ ملکیّت مراد لینے کی صورت میں قائل کے حق میں تخفیف ہے اور غلام پر ایک طرح کا ظلم ہے لہٰذا ظلم کی تہمت سے بچنے کے لیے قضاء اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی اور غلام آزاد ہو جائے گا۔

اِلَّا اَنَّہٗ فِیْمَا یَکُوْنُ تَخْفِیْفًا فِیْ حَقِّہٖ لَا یُصَدَّقُ فِیْ حَقِّ الْقَضَاءِ.

اس جملہ کی تفصیل یہ ہے کہ اگر قائل نے کہا: ان اشتریت عبدا فھو حر اگر میں نے کوئی غلام خریدا تو وہ آزاد ہے پھر اس نے آدھا غلام خرید کر اس کو بیچ دیا پھر دوسرا آدھا خرید کر اپنے پاس ہی رکھ لیا اور اس سے خدمت لینے لگا اس پر کسی نے اس کو کہا کہ تم کتنے ظالم ہو تم نے تو یہ کہا تھا کہ میں نے اگر غلام خریدا تو وہ آزاد ہے اور اب تم غلام خریدنے کے بعد اس کو آزاد نہیں کر رہے ہو حالانکہ تمہارے قول سے تو غلام بہت خوش تھا اور اب تم اپنے قول سے پھر گئے ہو اور غلام پر ظلم کر رہے ہو۔

اس پر اس نے کہا کہ میں نے تو ان اشتریت سے ان ملکت مراد لیا تھا۔ میری مراد یہ تھی کہ اگر میں کسی غلام کا مالک ہو گیا تو وہ آزاد ہے، اب کسی شخص نے عدالت میں دعویٰ کر دیا کہ فلاں شخص نے ان اشریت عبدا کہا اور اب غلام پر ظلم کرتے ہوئے اس کو آزاد نہیں کر رہا قاضی نے اس کو بلا کر پوچھا تو اس نے کہا کہ میں

نے شراء سے ملکیت مراد لی تھی۔

اگر چہ اس کا استعارہ اپنی جگہ بالکل صحیح ہے لیکن قاضی ظلم کی تہمت سے بچانے کے لیے قائل کی تصدیق نہیں کرے گا بلکہ غلام کے آزاد کرنے کا فیصلہ دے دے گا۔

خلاصہ یہ کہ قاضی کا قائل کی تصدیق نہ کرنا اس تہمت کی وجہ سے ہے اس لیے نہیں کہ استعارہ صحیح نہیں استعارہ تو صحیح ہے یعنی شراء بول کر ملک مراد لینا تو صحیح ہے لیکن ظلم سے بچنے کے لیے قضاءً تصدیق نہیں کی جائے گی البتہ دیانتاً (فیما بینہ وبین اللہ) اس کی نیت صحیح ہوگی۔ یعنی غلام آزاد نہ کرنے کی وجہ سے بندہ گناہ گار نہیں ہوگا۔

وَمِثَالُ الثَّانِیْ اِذَا قَالَ لِامْرَأَتِهٖ وَنَوٰی بِهِ الطَّلَاقَ یَصِحُّ لِاَنَّ التَّحْرِیْرَ بِحَقِیْقَةٍ یُوْجِبُ زَوَالَ مِلْكِ الْبُضْعَةِ بِوَاسِطَةِ زَوَالِ مِلْكِ الرَّقَبَةِ فَكَانَ سَبَبًا مَحْضًا لِزَوَالِ مِلْكِ الْمُتْعَةِ فَجَازَ اَنْ یُّسْتَعَارَ عَنِ الطَّلَاقِ الَّذِیْ هُوَ مُزِیْلٌ لِمِلْكِ الْمُتْعَةِ وَلَوْ قَالَ لِاَمَتِهٖ طَلَّقْتُكِ وَنَوٰی بِهِ التَّحْرِیْرَ لَا یَصِحُّ لِاَنَّ الْاَصْلَ جَازَ اَنْ یَّثْبُتَ بِهِ الْفَرْعُ وَاَمَّا الْفَرْعُ فَلَا یَجُوْزُ اَنْ یَّثْبُتَ بِهِ الْاَصْلُ.

ترجمہ: اور دوسرے طریق کی مثال جب کسی نے اپنی بیوی سے کہا میں نے تمہیں آزاد کر دیا۔ اور اس سے طلاق کی نیت کی تو یہ صحیح ہے اس لیے کہ لفظ تحریر اپنی حقیقت کے اعتبار سے زوال ملک رقبہ کے واسطے سے زوال ملک بضعہ کو ثابت کرتا ہے پس یہ لفظ تحریر زوال ملک متعہ کے لیے سبب محض ہوگا لہٰذا یہ بات جائز ہے کہ اُس طلاق سے اِس کو مستعار لیا جائے جو ملک متعہ کو زائل کرنے والی ہے۔

تشریح: سبب بول کر مسبب مراد لینے کی مثال:

ایک شخص نے اپنی بیوی سے کہا حَرَّرْتُكِ میں نے تجھے آزاد کیا یا کہا اَنْتِ حُرَّةٌ

تم آزاد ہو، اور ان الفاظ سے اس نے طلاق کی نیت کی تو اس کی یہ نیت صحیح ہے اور عورت کو طلاق واقع ہو جائے گی اس لیے کہ تحریر (آزاد کرنا) ملک متعہ کے زوال کا سبب ہے اور طلاق اس کا مسبب ہے یعنی تحریر (آزاد کرنے) سے پہلے تو ملک رقبہ زائل ہوتی ہے پھر ملک رقبہ کے واسطے سے ملک متعہ بھی زائل ہو جاتی ہے۔ لہٰذا تحریر بول کر طلاق مراد لینا صحیح ہے اور حَرَّرْتُكِ طَلَّقْتُكِ کے معنی میں اور اَنْتِ حُرَّةٌ، اَنْتِ طَالِقٌ کے معنی میں ہوگا۔

لہٰذا عورت کو ایک طلاق بائنہ واقع ہو جائے گی لیکن اگر آقا اپنی باندی سے کہے طلقتك میں نے تجھے طلاق دی اور اس سے تحریر (آزادی) مراد لے، یعنی اس سے وہ باندی کو آزاد کرنے کی نیت کرے تو یہ صحیح نہیں ہوگی اور وہ باندی آزاد نہیں ہوگی اس لیے کہ طلاق تحریر کا سبب نہیں ہے کیوں کہ طلاق اپنے سے پہلے نکاح کا تقاضا کرتی ہے اور باندی سے نکاح ہی نہیں ہوا تو طلاق بھی واقع نہیں ہوگی۔

خلاصہ یہ کہ سبب (تحریر) بول کر مسبّب (طلاق) مراد لے سکتے ہیں لیکن مسبّب (طلاق) بول کر سبب (تحریر) مراد نہیں لے سکتے۔

وَلَا يُقَالُ لَوْ جُعِلَ مَجَازًا عَنِ الطَّلَاقِ لَوَجَبَ اَنْ يَّكُوْنَ الطَّلَاقُ الْوَاقِعُ بِهٖ رَجْعِيًّا كَصَرِيْحِ الطَّلَاقِ لِاَنَّا نَقُوْلُ لَانَجْعَلُهٗ مَجَازًا عَنِ الطَّلَاقِ بَلْ عَنِ الْمُزِيْلِ لِمِلْكِ الْمُتْعَةِ وَذٰلِكَ فِى الْبَائِنِ اِذِ الرَّجْعِيُّ لَا يُزِيْلُ مِلْكَ الْمُتْعَةِ عِنْدَنَا.

ترجمہ: اور نہ کہا جائے کہ اگر تحریر کو طلاق سے مجاز قرار دیا گیا ہے تو ضروری ہے کہ اس سے واقع ہونے والی طلاق طلاق رجعی ہو جیسے صریح طلاق۔ اس لیے ہم جواب دیں گے کہ ہم تحریر کو طلاق سے مجاز قرار نہیں دیتے بلکہ اس (چیز) سے مجاز قرار دیتے ہیں جو ملک متعہ کو زائل کر دیتی ہے اور وہ طلاق بائنہ ہے اس لیے

کہ طلاق رجعی ہمارے نزدیک ملک متعہ کو زائل نہیں کرتی ہے۔

تشریح: اس عبارت میں ایک اعتراض کا جواب دیا گیا ہے۔

سوال: اگر کسی نے لفظ حَرَّرْتُكِ سے طلاق مراد لی تو عورت کو طلاق بائنہ واقع ہوگی اس پر معترض اعتراض کرتے ہوئے کہتا ہے کہ جب لفظ حَرَّرْتُكِ کہہ کر طَلَّقْتُكِ مراد لیا گیا تو لفظ طلاق تو صریح لفظ ہے اور الفاظ صریحہ سے طلاق رجعی واقع ہوتی ہے نہ کہ طلاق بائنہ تو یہاں بھی طلاق رجعی واقع ہونی چاہیے؟

جواب: لفظ حَرَّرْتُكِ کو ہم نے طلاق سے مجاز قرار نہیں دیا بلکہ اس چیز سے مجاز قرار دیا ہے جو ملک متعہ کو زائل کرنے والی ہے اور ملک متعہ طلاق بائنہ سے زائل ہوتی ہے نہ کہ طلاق رجعی سے، اسی لیے طلاق رجعی میں دوبارہ نکاح کرنے کی ضرورت نہیں ہوتی بلکہ قول یا فعل (وطی، بوس وکنار) سے ہی رجوع ثابت ہوجاتا ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ اگر لفظ حررتك باندی سے کہا جائے تو جس طرح اس کی ملک متعہ زائل ہوجاتی ہے اسی طرح اگر یہی لفظ بیوی سے کہا جائے تو اس کی بھی ملک متعہ زائل ہوجائے گی، یعنی اس کو طلاق بائنہ واقع ہوگی۔

وَعَلٰى هٰذَا نَقُوْلُ يَنْعَقِدُ الْبَيْعُ بِلَفْظِ الْهِبَةِ وَالتَّمْلِيْكِ وَالْبَيْعِ لِاَنَّ الْهِبَةَ بِحَقِيْقَتِهَا تُوْجِبُ مِلْكَ الرَّقَبَةِ وَمِلْكُ الرَّقَبَةِ يُوْجِبُ مِلْكَ الْمُتْعَةِ فِي الْاِمَاءِ فَكَانَتِ الْهِبَةُ سَبَبًا مَحْضًا لِثُبُوْتِ مِلْكِ الْمُتْعَةِ فَجَازَ اَنْ يُّسْتَعَارَ عَنِ النِّكَاحِ وَكَذٰلِكَ لَفْظُ التَّمْلِيْكِ وَالْبَيْعِ وَلَا يَنْعَكِسُ حَتّٰى لَا يَنْعَقِدُ الْبَيْعُ وَالْهِبَةُ بِلَفْظِ النِّكَاحِ.

ترجمہ: اور اسی اصل (سبب بول کر مسبب مراد لے سکتے ہیں) پر ہم کہتے ہیں کہ نکاح منعقد ہوجاتا ہے لفظ ہبہ، لفظ تملیک اور لفظ بیع سے، کیوں کہ لفظ ہبہ اپنے حقیقی معنی کے اعتبار سے ملک رقبہ کو ثابت کرتا ہے اور ملک رقبہ باندیوں میں

ملک متعہ کو ثابت کرتی ہے پس ہبہ ثبوت ملک متعہ کے لیے سبب محض ہوگا لہٰذا لفظ ہبہ کو نکاح سے مستعار لینا جائز ہوگا۔ اسی طرح لفظ تملیک اور لفظ بیع (سے بھی نکاح منعقد ہو جاتا ہے) لیکن اس کا عکس جائز نہیں یہاں تک کہ بیع اور ہبہ لفظ نکاح سے منعقد نہیں ہوں گے۔

تشریح : سبب بول کر مسبّب مراد لے سکتے ہیں لیکن مسبّب بول کر سبب مراد نہیں لے سکتے اس کی مصنّف دوسری مثالیں بیان فرماتے ہیں کہ اگر کسی عورت نے کسی مراد سے کہا: **وهبت لك نفسي** میں نے اپنا آپ تجھے ہبہ کر دیا، یا کہا: **ملكتك نفسي** میں نے تجھے اپنا مالک بنالیا، یا کہا: **بعت نفسي منك** میں نے اپنا آپ تجھ پر بیچا اور آگے سے مرد نے کہا **قبلت** میں نے قبول کیا تو ان الفاظ سے نکاح منعقد ہو جائے گا اس لیے کہ یہ تینوں الفاظ باندیوں میں ملک رقبہ کے واسطے سے ملک متعہ کا سبب بنتے ہیں اور سبب بول کر مسبب مراد لیا جا سکتا ہے، لہٰذا یہاں بھی نکاح منعقد ہو جائے گا۔

ولا ينعكس لیکن اس کا عکس جائز نہیں چناں چہ اگر آقا نے اپنی باندی سے کہا: **نكحتك فلانا** میں نے فلاں سے تمہارا نکاح کروا دیا اور اس سے وہ ہبہ یا بیع مراد لے تو یہ صحیح نہیں اس لیے کہ مسبب بول کر سبب مراد نہیں لے سکتے۔

ثُمَّ فِيْ كُلِّ مَوْضِعٍ يَكُوْنُ الْمَحَلُّ مُتَعَيَّنًا لِنَوْعٍ مِنَ الْمَجَازِ لَايَحْتَاجُ فِيْهِ اِلَى النِّيَّةِ.

ترجمہ: پھر ہر وہ جگہ جہاں محل مجاز کی کسی قسم کے لیے متعین ہو تو اس میں نیت کی ضرورت نہیں ہوگی۔

تشریح: یہاں سے بیان فرماتے ہیں کہ اگر کسی جگہ مجازی معنی ہی متعین ہوں تو وہاں مجازی معنی مراد لینے کے لیے نیت کی ضرورت نہیں ہوگی، مثلاً کسی آزاد عورت نے کسی مرد سے کہا: **وهبت لك نفسي** یا کہا **بعت نفسي منك** یا کہ **املكتك**

نفسی اور مرد نے آگے سے کہا قبلت تو نکاح منعقد ہو جائے گا۔

ان الفاظ کا ایک تو معنی حقیقی ہے اور ایک معنی مجازی، معنی حقیقی تو یہ ہے کہ وہ عورت حقیقتاً اپنے آپ کو ہبہ کرے یا بیچے یا مالک بنائے اور مجازی معنی یہ ہے کہ نکاح منعقد ہو جائے تو یہاں پر حقیقی معنی بالکل ممتنع اور محال ہے اس لیے کہ آزاد عورت نہ تو اپنے آپ کو ہبہ کر سکتی ہے نہ بیچ سکتی ہے اور نہ ہی کسی کو مالک بنا سکتی ہے۔ لہٰذا مجازی معنی ہی متعین ہے اس لیے نکاح منعقد ہو جائے گا اور اس میں نیت کی ضرورت نہیں ہوگی۔

وَلَا يُقَالُ وَلَمَّا كَانَ امْكَانُ الْحَقِيْقَةِ شَرْطًا لِصِحَّةِ الْمَجَازِ عِنْدَهُمَا كَيْفَ يُصَارُ اِلَى الْمَجَازِ فِيْ صُوْرَةِ النِّكَاحِ بِلَفْظِ الْهِبَةِ مَعَ اَنَّ تَمْلِيْكَ الْحُرَّةِ بِالْبَيْعِ وَالْهِبَةِ مُحَالٌ لِاَنَّا نَقُوْلُ ذٰلِكَ مُمْكِنٌ فَفِي الْجُمْلَةِ بِاَنِ ارْتَدَّتْ وَلَحِقَتْ بِدَارِ الْحَرْبِ ثُمَّ سُبِيَتْ وَصَارَ هٰذَا نَظِيْرُ مَسِّ السَّمَاءِ وَاَخَوَاتِهٖ.

ترجمہ: اور یہ اعتراض نہ کیا جائے کہ جب صاحبینؒ کے نزدیک مجاز کے صحیح ہونے کے لئے حقیقت کا ممکن ہونا شرط ہے تو لفظ ہبہ کے ساتھ نکاح کی صورت میں مجاز کی طرف کیسے رجوع کیا جائے گا باوجود یہ کہ بیع اور ہبہ کے ذریعہ آزاد عورت کا مالک بنانا محال ہے اس لیے ہم جواب دیں گے کہ یہ ایک صورت میں ممکن ہے اس طور پر کہ وہ عورت مرتد ہو کر دار الحرب چلی جائے پھر قید کر لی جائے اور یہ آسمان کو چھونے اور اس کے اخوات کی نظیر ہے۔

تشریح: اس عبارت میں بھی مصنفؒ نے ایک اعتراض اور اس کا جواب نقل کیا ہے۔

سوال: یہ ہے کہ اس سے پہلے کہا گیا ہے کہ صاحبینؒ کے نزدیک مجازی معنی کی طرف رجوع جائز ہونے کے لیے ضروری ہے کہ حقیقت پر عمل کرنا ممکن ہو اور اگر حقیقت پر عمل کرنا ممکن ہی نہ ہو تو صاحبینؒ کے نزدیک یہ کلام لغو ہو جائے گا، لیکن ہم

دیکھتے ہیں کہ آزاد عورت کے حق میں بیع اور ہبہ کے حقیقی معنی محال ہیں لیکن اس کے باوجود صاحبینؒ فرماتے ہیں بیع اور ہبہ کے لفظ سے آزاد عورت کا نکاح منعقد ہو جائے گا۔ حالاں کہ حقیقت محال ہونے کی وجہ سے ان کے نزدیک مجاز کی طرف رجوع جائز نہیں ہونا چاہیے اور یہ کلام لغو ہونا چاہیے؟

جواب: صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ یہاں حقیقت ایک صورت میں ممکن ہے وہ یہ کہ یہ آزاد عورت (العیاذ باللہ) مرتد ہو کر دار الحرب چلی جائے پھر مسلمان دار الحرب پر حملہ کریں اور اس عورت کو قیدی بنا کر لے آئیں اس طرح جب وہ باندی بن کر آئے تو کہے: وهبت لك نفسي یا کہے ملكتك نفسي اس طرح اس مملوکہ کا بیع اور ہبہ کے ذریعے مالک بنانا جائز ہوگا، تو جب حقیقی معنی پر عمل کرنا فی الجملہ (ایک صورت میں) ممکن ہے تو مجازی معنی کی طرف رجوع کیا جائے گا۔

وَصَارَ هٰذَا نَظِيْرُ مَسِّ السَّمَاءِ وَاَخَوَاتِهٖ

فرماتے ہیں کہ اس مسئلے کی مثال ایسی ہے کہ جیسے اگر کوئی شخص قسم کھائے کہ اللہ کی قسم میں آسمان کو ہاتھ لگاؤں گا یا پتھر کو سونا بناؤں گا تو یہ قسم منعقد ہو جائے گا اور حالف پر کفارہ واجب ہوگا۔ حالاں کہ کفارہ اس صورت میں واجب ہوتا ہے جب کہ قسم کا پورا کرنا عادتاً ممکن ہو اور یہاں کفارہ واجب نہیں ہونا چاہیے تھا اس لیے کہ ایسا کرنا عادتاً ممکن نہیں۔ لیکن چوں کہ یہاں بھی قسم کا پورا کرنا ایک صورت میں ممکن ہے وہ یہ کہ کوئی شخص بطور کرامت آسمان کو ہاتھ لگا لے یا پتھر کو سونا بنا لے یا ہوا میں اڑنے لگ جائے تو جب ایک صورت میں قسم کا پورا کرنا ممکن ہے تو قسم پوری نہ کرنے کی صورت میں اس پر کفارہ واجب ہوگا۔ واللہ اعلم

نوٹ: استعارہ مجاز کو کہا جاتا ہے۔

فَصْلٌ فِي الصَّرِيْحِ وَالْكِنَايَةِ: اَلصَّرِيْحُ لَفْظٌ يَكُوْنُ

اَلْمُرَادُ بِهٖ ظَاهِرًا كَقَوْلِهٖ بِعْتُ وَاشْتَرَيْتُ وَاَمْثَالِهٖ وَحُكْمُهٗ اَنَّهٗ يُوْجِبُ ثُبُوْتَ مَعْنَاهُ بِاَيِّ طَرِيْقٍ كَانَ مِنْ اَخْبَارٍ اَوْ نَعْتٍ اَوْ نِدَاءٍ وَمِنْ حُكْمِهٖ اَنَّهٗ يَسْتَغْنِىْ عَنِ النِّيَّةِ.

ترجمہ: یہ فصل صریح اور کنایہ کے بیان میں: صریح وہ لفظ ہے جس کی مراد ظاہر ہو جیسے اس کا قول بعتُ میں نے بیچا اور اشتریتُ میں نے خریدا اور اس کے مثل، اور صریح کا حکم یہ ہے کہ وہ اپنے معنی کے ثبوت کو واجب کرتا ہے جس طریقہ پر بھی 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 فصل میں مصنفؒ نے الفاظ کی دوسری تقسیم استعمال فی المعنی کے اعتبار سے جو چار قسمیں تھیں حقیقت مجاز صریح کنایہ ان میں سے صریح کنایہ کو بیان کیا ہے۔

صریح کی تعریف:

اَلصَّرِيْحُ لَفْظٌ يَكُوْنُ الْمُرَادُ بِهٖ ظَاهِرًا.

صریح وہ لفظ ہے جس کی مراد ظاہر ہو۔ جیسے بعت و اشتریت.

صریح کا حکم:

صریح کے دو حکم ہیں:

پہلا حکم:

اَنَّهٗ يُوْجِبُ ثُبُوْتَ مَعْنَاهُ بِاَيِّ طَرِيْقٍ كَانَ مِنْ اَخْبَارٍ اَوْ نَعْتٍ اَوْ نِدَاءٍ

صریح کا حکم یہ ہے کہ وہ اپنے معنی کے ثبوت کو واجب کرتا ہے خواہ جس طریقے

سے بھی ہو، چاہے خبر کے طریقے سے ہو جیسے: طلقتك یا نعت کے طریقے پر ہو جیسے: انت طالق یا نداء کے طریقے پر ہو جیسے: یا طالق.

دوسرا حکم:

اَنَّهٗ یَسْتَغْنِیْ عَنِ النِّیَّةِ.

صریح نیت کا محتاج نہیں ہوتا۔

چناں چہ اگر کسی نے الحمد للہ کہنے کا ارادہ کیا اور بلا ارادہ انت طالق زبان سے نکل گیا تو عورت کو طلاق واقع ہو جائے گی۔ اسی طرح اگر کوئی آقا اپنے غلام سے کہے حررتك یا کہے انت حر یا کہے یا حر اور اس سے وہ غلام کو آزاد کرنے کی نیت کرے یا نہ کرے ہر حال میں غلام آزاد ہو جائے گا۔

وَعَلٰی هٰذَا قُلْنَا اَنَّ التَّیَمُّمَ یُفِیْدُ الطَّهَارَةَ لِاَنَّ قَوْلَهٗ وَلٰكِنْ یُّرِیْدُ لِیُطَهِّرَكُمْ صَرِیْحٌ فِیْ حُصُوْلِ الطَّهَارَةِ بِهٖ وَلِلشَّافِعِیِّ فِیْهِ قَوْلَانِ: اَحَدُهُمَا اَنَّهٗ طَهَارَةٌ ضَرُوْرِیَّةٌ وَالْاٰخَرُ اَنَّهٗ لَیْسَ بِطَهَارَةٍ بَلْ هُوَ سَاتِرٌ لِلْحَدَثِ وَعَلٰی هٰذَا یُخَرَّجُ الْمَسَائِلُ فِی الْمَذْهَبَیْنِ مِنْ جَوَازِهٖ قَبْلَ الْوَقْتِ وَاَدَاءِ الْفَرْضَیْنِ بِتَیَمُّمٍ وَاحِدٍ وَاِمَامَةِ الْمُتَیَمِّمِ لِلْمُتَوَضِّئِیْنَ وَجَوَازُهٗ بِدُوْنِ خَوْفِ تَلَفِ النَّفْسِ اَوِ الْعَضْوِ بِالْوُضُوْءِ وَجَوَازُهٗ لِلْعِیْدِ اَوِ الْجَنَازَةِ وَجَوَازِهٖ بِنِیَّةِ الطَّهَارَةِ.

ترجمہ: اور اسی بناء پر ہم نے کہا کہ بے شک تیمم طہارت کا فائدہ دیتا ہے اس لیے کہ اللہ جل شانہ کا فرمان وَلٰكِنْ یُّرِیْدُ لِیُطَهِّرَكُمْ لیکن وہ چاہتا ہے کہ تمہیں پاک کرے تیمم کے ذریعہ طہارت کے حاصل ہونے میں صریح ہے اور امام شافعیؒ کے تیمم کے بارے میں دو قول ہیں: پہلا قول یہ ہے کہ تیمم طہارت

ضرور یہ ہے اور دوسرا قول یہ ہے کہ تیمّم طہارت ہی نہیں بلکہ وہ حدث کو چھپانے والا ہے اور اسی اختلاف پر کئی مسائل کا حکم نکالا جاتا ہے دونوں مذہبوں کے مطابق یعنی تیمّم کا جائز ہونا نماز کے وقت سے پہلے اور ایک تیمّم کے ساتھ دو فرضوں کو ادا کرنا اور متیمم (تیمّم کرنے والا) کا متوضئین (وضو کرنے والے) کو امامت کروانا، اور تیمّم کا جائز ہونا عید اور جنازہ کی نماز کے لیے اور تیمّم کا جائز ہونا طہارت کی نیت کے ساتھ۔

تشریح: مصنّفؒ فرماتے ہیں کہ صریح چوں کہ بالکل ظاہر المعنی ہوتا ہے اسی بناء پر احناف نے فرمایا کہ تیمّم طہارت مطلقہ ہے اس لیے کہ اللہ جل شانہ کا فرمان ہے: وَلٰكِنْ يُّرِيْدُ لِيُطَهِّرَكُمْ یہ آیت طہارت کے حصول میں صریح ہے اس لیے کہ تطہیر کا لفظ نجاست زائل کرنے اور طہارت ثابت کرنے کے لیے استعمال کیا جاتا ہے۔ اور لِيُطَهِّرَكُمْ سے مراد لِيُطَهِّرَكُمْ بهٰذا الصعيد ہے یعنی اللہ تعالیٰ تمہیں اس مٹی سے پاک کرنا چاہتا ہے۔

امام شافعیؒ کے تیمّم کے بارے میں دو قول ہیں۔

پہلا قول: یہ ہے کہ تیمّم طہارت ضرور یہ ہے یعنی جب پانی نہ ملے تو ضرورۃً تیمّم کیا جاتا ہے اور اگر تیمّم خود مطہر (پاک کرنے والا) ہوتا تو پانی کے پائے جانے کی صورت میں تیمّم نہ ٹوٹتا۔

جواب احناف اس قول کے جواب میں فرماتے ہیں کہ تیمّم وضو کی طرح مطہر (پاک کرنے والا) نہیں ہے بلکہ مطہر مع الشرط ہے یعنی پانی کا نہ ملنا شرط ہے اور تیمّم مشروط ہے لہٰذا جب شرط پائی جائے گی تو مشروط بھی پایا جائے گا، یعنی جب پانی نہیں ہوگا تو تیمّم مطہر ہوگا۔

دوسرا قول: امام شافعیؒ تیمّم کے متعلق فرماتے ہیں کہ تیمّم رافع الحدث (حدث کو ختم کرنے والا) نہیں بلکہ ساتر الحدث (حدث کو چھپانے والا) ہے اسی وجہ سے جب

پانی نظر آتا ہے تو تیمّم ختم ہو جاتا ہے اور حدث ظاہر ہو جاتا ہے۔

جواب احناف اس قول کے جواب میں فرماتے ہیں کہ پانی کے استعمال پر قدرت کے وقت تیمّم کا ختم ہو جانا اس لیے ہوتا ہے کہ بقاء تیمّم (تیمّم کے باقی رہنے کی) کی شرط موجود نہیں رہی۔ بقاء تیمّم کی شرط پانی کے استعمال پر قادر نہ ہونا ہے جب پانی مل گیا اور اس کے استعمال پر قدرت حاصل ہوگئی تو شرط فوت ہوگئی اور قاعدہ ہے کہ **اذا فات الشرط فات المشروط** جب شرط فوت ہو جاتی ہے تو مشروط بھی فوت ہو جاتا ہے۔

احناف کی دلیل (۲):

احناف کی ایک دلیل تو یہی آیت مبارکہ ہے: وَلٰكِنْ يُّرِيْدُ لِيُطَهِّرَكُمْ اور دوسری دلیل یہ ہے کہ تیمّم وضو کا خلیفہ ہے اور خلیفہ کا وہی حکم ہوتا ہے جو اصل کا ہوتا ہے اور اصل یعنی وضو جب طہارت مطلقہ ہے تو اس کا خلیفہ یعنی تیمّم بھی طہارت مطلقہ ہوگا۔

تفریعات:

تفریع (۱): من جوازہ قبل الوقت: احنافؒ کے نزدیک تیمّم چوں کہ طہارت مطلقہ ہے اس لیے نماز کا وقت داخل ہونے سے پہلے تیمّم کرنا جائز ہے جس طرح کہ نماز کا وقت داخل ہونے سے پہلے وضو کرنا جائز ہے۔

لیکن امام شافعیؒ کے نزدیک چوں کہ تیمّم طہارت ضرورہ ہے اس لیے وقت داخل ہونے سے پہلے تیمّم کرنا جائز نہیں اس لیے کہ وقت داخل ہونے سے پہلے نماز کی ضرورت نہیں ہے۔

تفریع (۲): واداء الفرضین بتیمم واحد احنافؒ کے نزدیک ایک تیمّم سے دو فرضوں کا ادا کرنا جائز ہے جس طرح کہ ایک وضو سے کئی فرض نمازیں ادا کی جاسکتی

ہیں۔

لیکن امام شافعیؒ کے نزدیک چوں کہ تیمّم طہارت ضروری ہے اور ایک فرض نماز ادا کرنے سے ضرورت پوری ہوگئی دوسری فرض نماز ادا کرنا چوں کہ نئی ضرورت ہے اس لیے اس کے لیے دوسرا تیمّم کیا جائے گا۔

تفریع (۳): وامامة المتيمم للمتوضئين احناف کے نزدیک متیمم متوضئین کی امامت کرواسکتا ہے لیکن امام شافعیؒ کے نزدیک نہیں کرواسکتا۔

امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ وضو طہارت اصلیہ ہے اور تیمّم طہارت ضروریہ ہے اور طہارت اصلیہ قوی ہوتی ہے اور طہارت ضروریہ ضعیف ہوتی ہے اس لیے ضعیف طہارت والا قوی طہارت والوں کی امامت نہیں کرواسکتا۔

تفریع (۴): وجوازه بدون خوف تلف النفس او العضو بیمار آدمی کو پانی کے ساتھ وضو کرنے سے اگر جان یا کسی عضو کے ضائع ہونے کا خوف نہ ہو تو امام شافعیؒ کے نزدیک تیمّم جائز نہیں اس لیے کہ ضرورت ثابت نہیں ہوئی ہاں اگر عضو یا نفس کے ہلاک (ضائع) ہونے کا خوف ہو تو اس صورت میں تیمّم کرنا جائز ہے۔

جبکہ احنافؒ کے نزدیک اگر پانی کا استعمال نقصان دہ ہو تو تیمّم کرنا جائز ہے خواہ عضو یا نفس کے ہلاک ہونے کا خوف ہو یا نہ ہو۔

تفریع (۵): وجوازه للعيد او الجنازة اگر وضو میں مشغول ہونے کی وجہ سے نماز عید یا نماز جنازہ کے فوت ہونے کا خوف ہو تو اس صورت میں احناف کے نزدیک تیمّم کرنا جائز ہے۔

اور امام شافعیؒ کے نزدیک تیمّم کرنا جائز نہیں کیوں کہ ان کے نزدیک نماز عید واجب نہیں بلکہ سنت ہے اور نماز جنازہ بھی فرض کفایہ ہے اگر نہ پڑھے تو گناہگار نہ ہوگا۔ اس لیے ان نمازوں کے لیے تیمّم کی اجازت نہیں۔

تفریع (٦): وجوازہ بنیة الطھارۃ احناف کے نزدیک اگر تیمّم کرتے وقت طہارت کی نیت کرلی گئی تو تیمّم جائز ہوجائے گا لیکن امام شافعیؒ کے نزدیک تیمّم کے جائز ہونے کے لیے فرض نماز ادا کرنے کی نیت کرنا بھی شرط ہے لہٰذا نماز کا وقت شروع ہونے کے بعد فرض نماز ادا کرنے کی نیت سے تیمّم کرنا ضروری ہوگا۔

جبکہ احناف کے نزدیک تیمّم طہارت مطلقہ ہے لہٰذا صرف یہ نیت کافی ہے کہ میں طہارت حاصل کرنے کے لیے تیمّم کرتا ہوں یہ کہنا ضروری نہیں کہ میں فرض نماز ادا کرنے کے لیے طہارت حاصل کرنے کے لیے تیمّم کرتا ہو۔

وَالْكِنَايَةُ هِيَ مَا اسْتَتَرَ مَعْنَاهُ وَالْمَجَازُ قَبْلَ اَنْ يَّصِيْرَ مُتَعَارِفًا بِمَنْزِلَةِ الْكِنَايَةِ وَحُكْمُ الْكِنَايَةِ ثُبُوْتُ الْحُكْمِ بِهَا عِنْدَ وُجُوْدِ النِّيَّةِ اَوْ بِدَلَالَةِ الْحَالِ اِذْ لَا بُدَّ لَهٗ مِنْ دَلِيْلٍ يَزُوْلُ بِهِ التَّرَدُّدُ وَيَتَرَجَّحُ بِهٖ بَعْضُ الْوُجُوْهِ وَلِهٰذَا الْمَعْنٰى سُمِّيَ لَفْظُ الْبَيْنُوْنَةِ وَالتَّحْرِيْمُ كِنَايَةً فِيْ بَابِ الطَّلَاقِ لِمَعْنَى التَّرَدُّدِ وَاسْتِتَارِ الْمُرَادِ لَا اَنَّهٗ يَعْمَلُ عَمَلَ الطَّلَاقِ

ترجمہ: اور کنایہ وہ لفظ ہے جس کا معنی چھپا ہوا ہو۔ اور مجاز متعارف ہونے سے پہلے کنایہ کے مرتبے میں ہوتا ہے اور کنایہ کا حکم یہ ہے کہ اس کے ساتھ حکم ثابت ہوتا ہے نیت کے پائے جانے کے وقت یا دلالت حال کے وقت اس لیے کہ کنایہ کا حکم ثابت ہونے کے لیے ایسی دلیل (قرینہ) ضروری ہے جس سے تردد زائل ہوجائے اور اس کے ذریعہ ایک معنی راجح ہوجائے اور اسی معنی (یعنی تردد اور استتار المراد) کی وجہ سے لفظ بینونت اور لفظ تحریم کو طلاق کے مسئلے میں کنایہ کا نام دیا گیا ہے نہ یہ کہ یہ لفظ بینونت وتحریم وغیرہ طلاق کا عمل کرتے ہیں۔

تشریح: یہاں سے مصنفؒ کنایہ کی تعریف اور اس کا حکم بیان فرماتے ہیں۔

کنایہ کی تعریف:

الكناية هي ما استتر معناه.

کنایہ وہ لفظ ہے جس کا معنی مستتر (چھپا ہوا) ہو۔

والمجاز قبل ان يصير متعارفا بمنزلة الكناية.

جس طرح لفظ کنایہ میں متعدد معانی کا احتمال ہوتا ہے اسی طرح مجاز میں متعدد معانی کا احتمال ہوتا ہے۔ لیکن مجاز، مجازی معنی میں متعارف اور مشہور ہونے کے بعد صریح کی طرح ہو جاتا ہے۔

کنایہ کا حکم:

ثبوت الحكم بها عند وجود النية او بدلالة الحال.

کنایہ کے ذریعے حکم اس وقت ثابت ہوتا ہے جب متکلّم ایک معنی کی نیت کرے یا ایک معنی مراد ہونے پر قرینہ موجود ہو، یا دلالت حال اور قرینہ سے ایک معنی کا مراد ہونا معلوم ہو جائے۔ یعنی کنایہ کا حکم دو صورتوں میں ثابت ہوتا ہے۔

(۱) نیت پائے جانے کے وقت (۲) دلالت حال کے وقت

جیسے لفظ ''بینونۃ'' اور لفظ ''تحریم'' طلاق سے کنایہ ہیں، اگر شوہر یہ الفاظ بول کر طلاق کی نیت کرے تو طلاق واقع ہوگی ورنہ نہیں یا وہ دلالت حالی ہو، مثلاً میاں بیوی کے درمیان جھگڑا ہو رہا تھا یا طلاق کا تذکرہ چل رہا تھا اور شوہر نے کہہ دیا انت بائن یا انت حرام تو ان کی حالت چوں کہ طلاق پر دلالت کرتی ہے اس لیے عورت کو طلاق بائنہ واقع ہو جائے گی۔

الفاظ کنایہ کا حکم ثابت ہونے کے لیے نیت یا قرینے کا پایا جانا اس لیے ضروری ہے کہ الفاظ کنایہ میں تردد ہوتا ہے یعنی الفاظ کنایہ چند معانی کا احتمال رکھتے ہیں لہٰذا اس تردّد کو زائل کرنے کے لیے اور کسی ایک معنی کو ترجیح دینے کے لیے ایسی دلیل کا

پایا جانا ضروری ہے جس سے وہ تردد زائل ہو جائے اور ایک معنی راجح ہو جائے۔

ولهذا المعنى سمي لفظ البينونة مصنفؒ فرماتے ہیں کہ لفظ بینونت اور لفظ تحریم چوں کہ چند معانی کا احتمال رکھتے ہیں اور ان کے معنی ہیں تردد ہے اس لیے طلاق کے مسئلے میں ان الفاظ کو الفاظ کنایہ سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ یہ الفاظ چند معانی کا احتمال اس طرح سے رکھتے ہیں کہ اگر کوئی شخص اپنی بیوی سے کہے انت بائن تو اس کا ایک مطلب یہ ہو سکتا ہے کہ تو نکاح سے جدا ہے یعنی مطلقہ ہے اور ایک مطلب یہ بھی ہو سکتا ہے کہ تو بھلائی سے جدا ہے یعنی اچھے کام تجھ سے صادر نہیں ہو سکتے۔ اور یہ بھی مطلب ہو سکتا ہے کہ تو حسن اور تقوی میں دوسروں سے جدا ہے۔ اسی طرح لفظ تحریم بھی چند معانی کا احتمال رکھتا ہے جیسے کوئی شخص اپنی بیوی سے کہے انتِ حرام تو اس کا ایک مطلب یہ ہے کہ تو شوہر پر حرام ہے اور یہ بھی مطلب ہو سکتا ہے تو دوسروں پر حرام ہے اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ تجھے والدین کے پاس جانے سے روک دیا گیا ہے اور یہ بھی مراد ہو سکتا ہے کہ تم گناہوں سے روک دی گئی ہو۔

خلاصہ یہ کہ یہ الفاظ بینونت اور تحریم میں جب چند معانی کا احتمال ہے تو ان کی مراد یقیناً پوشیدہ ہوگی اس لیے ان الفاظ کو طلاق کے مسئلے میں کنایہ کہا جاتا ہے۔

لا انه يعمل عمل الطلاق یہ عبارت ایک اعتراض کا جواب ہے۔

سوال یہ ہے کہ یہ الفاظ (بینونت اور تحریم) جب طلاق سے کنایہ ہیں تو ان الفاظ کو طلاق کا عمل کرنا چاہیے یعنی جس طرح لفظ طلاق سے طلاق رجعی واقع ہوتی ہے اسی طرح ان الفاظ سے بھی طلاق رجعی واقع ہونی چاہیے؟

جواب یہ الفاظ اپنے حقیقی معنی میں ہیں اور بائن کا حقیقی معنی جدا ہونا اور حرام کا حقیقی معنی حرام ہونا اسی صورت میں متحقق ہو سکتا ہے جب ان الفاظ سے طلاق بائنہ مراد لی جائے اس لیے کہ طلاق رجعی میں عورت من کل وجہ نکاح سے جدا نہیں ہوتی اور

نہ ہی من کل وجہ حرام ہوتی ہے بلکہ عدت کے بعد وہ نکاح سے جدا ہو کر حرام ہوتی ہے۔ لہٰذا ان الفاظ کے حقیقی معنی کے تقاضا پر عمل کرتے ہوئے اس سے طلاق بائنہ کے وقوع کا حکم لگایا گیا۔

وَيَتَفَرَّعُ مِنْهُ حُكْمُ الْكِنَايَاتِ فِيْ حَقِّ عَدَمِ وِلَايَةِ الرَّجْعَةِ

ترجمہ: اور اس سے کنایات کا حکم متفرع ہوگا رجوع کا اختیار نہ ہونے کے حق میں۔

تشریح: مصنفؒ فرماتے ہیں کہ جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ الفاظِ کنایہ سے طلاق بائنہ واقع ہوتی ہے اور نکاح ختم ہو جاتا ہے تو اس سے یہ بات بھی متفرع ہوگئی کہ الفاظ کنایہ مثلاً اَنْتِ بَائِنٌ اور اَنْتِ حَرَامٌ سے اگر طلاق دی گئی تو شوہر کو رجوع کا حق حاصل نہیں ہوگا کیوں کہ رجوع کا حق طلاق رجعی کی صورت میں حاصل ہوتا ہے نہ کہ طلاق بائن کی صورت میں۔

وَلِوُجُوْدِ مَعْنَى التَّرَدُّدِ فِي الْكِنَايَةِ لَا يُقَامُ بِهَا الْعُقُوْبَاتِ حَتّٰى لَوْ اَقَرَّ عَلٰى نَفْسِهٖ فِيْ بَابِ الزِّنَا وَالسَّرِقَةِ لَا يُقَامُ عَلَيْهِ الْحَدُّ مَا لَمْ يَذْكُرِ اللَّفْظَ الصَّرِيْحَ وَلِهٰذَا الْمَعْنٰى لَا يُقَامُ الْحَدُّ عَلَى الْاَخْرَسِ بِالْاِشَارَةِ وَلَوْ قَذَفَ رَجُلًا بِالزِّنَا فَقَالَ الْاٰخَرُ صَدَقْتَ لَا يَجِبُ الْحَدُّ عَلَيْهِ لِاحْتِمَالِ التَّصْدِيْقِ لَهٗ فِيْ غَيْرِهٖ.

ترجمہ: اور کنایہ میں تردد کے معنی پائے جانے کی وجہ سے کنایہ الفاظ کے ذریعہ سزائیں (حدود) قائم نہیں کی جائیں گی یہاں تک کہ اگر کسی آدمی نے اپنے اوپر زنا اور چوری کا اقرار کیا تو اس پر حد قائم نہیں کیا جائے گی۔ جب تک کہ وہ صریح لفظ ذکر نہ کرے۔ اور اسی تردد کے معنی کی وجہ سے گونگے پر اشارہ کی وجہ سے حد قائم نہیں کی جائے گی۔ اور اگر کسی نے دوسرے پر زنا کی تہمت لگائی اور

دوسرے نے کہا تو نے سچ کہا تو اس پر حد واجب نہیں ہوگی کیوں کہ اس بات کا احتمال ہے کہ کہنے والے نے قذف کے علاوہ کسی اور بات میں قاذف کی تصدیق کی ہو۔

تشریح: یہاں سے بیان فرماتے ہیں کہ کنایہ کی مراد چوں کہ پوشیدہ ہوتی ہے اس لیے اگر کسی نے کنایتاً (الفاظ کنایہ سے) موجب حد (حد کو واجب کرنے والی چیز) کا اقرار کیا تو اس سے مقرر پر حد جاری نہیں ہوگی جب تک کہ وہ صریح الفاظ سے اقرار نہ کرے۔ اس کی وجہ یہ کہ حدود اور کفارات شبہات سے ساقط ہو جاتے ہیں اور الفاظ کنایہ میں بھی ایک قسم کا شبہ ہوتا ہے لہٰذا اگر کسی شخص نے الفاظ کنایہ سے زنا کا اقرار کیا تو اس پر حد زنا جاری نہیں ہوگی جیسے کوئی شخص کہے: جَامَعْتُ فُلَانَةً (میں نے فلاں عورت سے جماع کیا) تو اس کا ایک مطلب یہ بھی ہوسکتا ہے کہ اس نے زنا کیا ہو اور یہ بھی ہوسکتا ہے کہ وہ فلاں عورت کے ساتھ ایک جگہ جمع (اکٹھا) ہوا ہو، اسی طرح اگر کسی نے چوری کا اقرار کرتے ہوئے کہا: اَخَذْتُ مَالَ فُلَانٍ (میں نے فلاں کا مال لیا) تو اس کا مطلب یہ بھی ہوسکتا ہے کہ اس نے چوری کی ہو اور یہ بھی ہوسکتا ہے کہ مالک کی اجازت سے لیا ہو اس لیے ان الفاظ سے زنا یا سرقہ کے اقرار سے حد زنا اور حد سرقہ واجب نہیں ہوگی جب تک کہ زنا کے لیے صریح الفاظ زَنَیْتُ فُلَانَةً اور چوری کے لیے سَرَقْتُ مَالَ فُلَانٍ کے صریح الفاظ استعمال نہ کرے۔

اسی طرح اگر گونگا آدمی اشارے سے زنا کا اقرار کرے تو اس پر حد قائم نہیں کی جائے گی اس لیے کہ اشارے میں بھی مراد پوشیدہ ہوتی ہے۔ ہوسکتا ہے کہ گونگے نے صرف بوس وکنار کیا ہو یا صرف مضاجعت (ساتھ لیٹنا) کی ہو۔ لہٰذا گونگا اگر لکھنا جانتا ہے تو لکھ کر زنا کا اقرار کرے یا چار عادل آدمی گواہی دیں تو اس پر حد زنا جاری ہوگی۔

وَلَوْ قَذَفَ رَجُلًا بِالزِّنَا

اسی طرح اگر ایک آدمی نے دوسرے پر زنا کی تہمت لگائی اور دوسرے نے کہا صَدَقْتَ (تم نے سچ کہا) تو اس تصدیق کی وجہ سے اس پر حد زنا قائم نہیں کی جائے گی اس لیے کہ تصدیق میں بھی متعدد احتمال ہیں۔ ایک یہ کہ صَدَقْتَ قَبْلَ هٰذَا تو نے اس پہلے سچ کہا تھا یا صَدَقْتَ فِیْ غَیْرِ هٰذَا اس کے علاوہ تو نے سچ کہا تھا اس لیے صرف صدقت کہنے سے اس پر حد زنا قائم نہیں کی جائے گی۔

نوٹ: فقال الآخر: الآخر سے مراد مقذوف بھی ہوسکتا ہے اور کوئی تیسرا آدمی بھی ہوسکتا ہے یعنی کسی تیسرے شخص نے قاذف کی تصدیق کرتے ہوئے کہا صدقت تو اس تصدیق کی وجہ سے اس تیسرے آدمی پر حد قذف نہیں لگائی جائے گی یہ مطلب مراد لینے کی صورت میں حد سے مراد حد قذف ہوگی اور پہلا مطلب مراد لینے کی صورت میں حد سے مراد حد زنا ہوگی۔

فَصْلٌ فِي الْمُتَقَابِلَاتِ: نَعْنِیْ بِهَا الظَّاهِرَ وَالنَّصَّ وَالْمُفَسَّرَ وَالْمُحْكَمَ مَعَ مَا يُقَابِلُهَا مِنَ الْخَفِيِّ وَالْمُتَشَابِهِ فَالظَّاهِرُ اِسْمٌ لِكُلِّ كَلَامٍ ظَهَرَ الْمُرَادُ بِهٖ لِلسَّامِعِ بِنَفْسِ السَّمَاعِ مِنْ غَيْرِ تَأَمُّلٍ وَالنَّصُّ مَا سِيْقَ الْكَلَامُ لِاَجْلِهٖ وَمِثَالُهٗ فِیْ قَوْلِهٖ تَعَالٰی: وَاَحَلَّ اللّٰهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبٰوا فَالْاٰيَةُ سِيْقَتْ لِبَيَانِ التَّفْرِقَةِ بَيْنَ الْبَيْعِ وَالرِّبٰوا رَدًّا لِّمَا اِدَّعَاهُ الْكُفَّارُ مِنَ التَّسْوِيَةِ بَيْنَهُمَا حَيْثُ قَالُوْا اِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبٰوا وَقَدْ عُلِمَ حَلُّ الْبَيْعِ وَحُرْمَةُ الرِّبٰوا بِنَفْسِ السَّمَاعِ فَصَارَ ذٰلِكَ نَصًّا فِی التَّفْرِقَةِ ظَاهِرًا فِیْ حَلِّ الْبَيْعِ وَحُرْمَةِ الرِّبٰوا.

ترجمہ: یہ فصل متقابلات کے بیان میں ہے: متقابلات سے ہماری مراد ظاہر، نص، مفسر اور محکم ہے ان اقسام کے ساتھ جو ان کے مقابلے میں آتی ہیں یعنی وہ

خفی، مشکل، مجمل اور متشابہ ہیں۔ پس ظاہر ہر اس کلام کا نام ہے جس کی مراد سامع کے لیے صرف سننے سے ہی ظاہر ہو جائے بغیر غور وفکر کے۔ اور نص وہ ہے جس کی وجہ سے کلام کو لایا گیا ہو۔ اور اس کی مثال اللہ تعالیٰ کے فرمان وَاَحَلَّ اللّٰهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبٰوا میں ہے۔ پس یہ آیت بیع اور سود میں فرق بیان کرنے کے لیے لائی گئی ہے اس دعویٰ کی تردید کرتے ہوئے جو کفار نے ان دونوں (بیع وسود) کے درمیان برابری کا (دعوی) کیا تھا جیسے کہ انہوں نے کہا تھا کہ بیع سود کی طرح ہے۔ پس بیع کا حلال ہونا اور سود کا حرام ہونا صرف سنتے ہی معلوم ہو گیا ہے پس اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان دونوں کے درمیان فرق بیان کرنے کے سلسلے میں نص ہے اور بیع کی حلت اور ربوٰ کی حرمت کے سلسلے میں ظاہر ہے۔

تشریح: اس فصل میں مصنفؒ لفظ کی تیسری قسم بیان فرماتے ہیں اور یہ تیسری قسم ظہور اور خفاء کے اعتبار سے ہے۔ اس تقسیم کے تحت چار قسمیں ہیں:

(۱) ظاہر، (۲) نص، (۳) مفسّر، (۴) محکم

ان کے مقابل چار قسمیں اور ہیں:

(۱) خفی، (۲) مشکل، (۳) مجمل، (۴) متشابہ

ظاہر کے مقابلے میں خفی، نص کے مقابلے میں مشکل، مفسّر کے مقابلے میں مجمل، محکم کے مقابلے میں متشابہ

پہلی چار قسمیں ظہور کے اعتبار سے ہیں اور دوسری چار قسمیں خفاء کے اعتبار سے ہیں، ان سب میں ترتیب ادنیٰ سے اعلیٰ کی طرف ہوتی ہے یعنی ظاہر میں کم ظہور ہوتا ہے نص میں اس سے زیادہ مفسّر میں اس سے بھی زیادہ اور محکم میں سب سے زیادہ ظہور ہوتا ہے اسی طرح خفی میں کم خفاء ہوتا ہے مشکل میں اس سے زیادہ مجمل میں اس سے بھی زیادہ اور متشابہ میں سب سے زیادہ خفاء ہوتا ہے۔

ظاہر کی تعریف:

فَالظَّاهِرُ اِسْمٌ لِكُلِّ كَلَامٍ ظَهَرَ الْمُرَادُ بِهٖ لِلسَّامِعِ بِنَفْسِ السِّمَاعِ مِنْ غَيْرِ تَاَمُّلٍ.

ظاہر ہر اس کلام کا نام ہے جس کی مراد سامع کے سامنے سنتے ہی ظاہر ہو جائے سامع کو اس میں غور و فکر کی ضرورت نہ پڑے۔

نص کی تعریف:

وَالنَّصُّ مَا سِيْقَ الْكَلَامُ لِاَجْلِهٖ

نص وہ ہے جس کی وجہ سے کلام کو لایا گیا ہو۔

ظاہر اور نص کی مثال:

قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

وَاَحَلَّ اللّٰهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبٰوا

اللہ تعالیٰ نے بیع (خرید و فروخت) کو حلال اور سود کو حرام قرار دیا ہے۔

اس آیت کے نازل کرنے کا مقصد بیع اور ربو میں فرق کرنا ہے کہ بیع حلال اور ربٰو حرام ہے بیع اور ربا کے درمیان فرق کرنے کی ضرورت اس لیے پیش آئی کہ کفار کہا کرتے تھے: اِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبٰو بیع ربٰو کی طرح ہے۔ اللہ تعالیٰ نے کفار کے اس دعویٰ کو رد کرتے ہوئے فرمایا کہ ایسا نہیں ہے یہ دونوں ایک طرح نہیں بلکہ بیع حلال اور سود حرام ہے۔ تو بیع اور سود کے درمیان فرق بیان کرنے کے سلسلے میں یہ آیت نص ہے۔ اور بیع کا حلال ہونا اور سود کا حرام ہونا نفسِ سماع (صرف سننے سے ہی) معلوم ہو جاتا ہے بغیر کسی غور و فکر کے۔ اس لیے حلتِ بیع اور حرمتِ ربٰو کے سلسلے میں یہ آیت ظاہر ہے۔

وَكَذٰلِكَ قَوْلُهٗ تَعَالٰى: فَانْكِحُوْا مَا طَابَ لَكُمْ مِّنَ النِّسَآءِ

مَثْنٰى وَثُلٰثَ وَرُبٰعَ سِيْقَ الْكَلَامُ لِبَيَانِ الْعَدَدِ وَقَدْ عُلِمَ الْإِطْلَاقُ وَالْإِجَازَةُ بِنَفْسِ السِّمَاعِ فَصَارَ ذٰلِكَ ظَاهِرًا فِيْ حَقِّ الْإِطْلَاقِ نَصًّا فِيْ بَيَانِ الْعَدَدِ.

ترجمہ: اور اسی طرح اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے فَانْكِحُوْا مَا طَابَ لَكُمْ مِّنَ النِّسَآءِ مَثْنٰى وَثُلٰثَ وَرُبٰعَ تم نکاح کرو ان عورتوں سے جو تمہیں بھلی لگیں دو دو تین تین اور چار چار سے۔ یہ کلام لایا گیا ہے عدد بیان کرنے کے لیے اور تحقیق نکاح کی اجازت اور اباحت سنتے ہی معلوم ہوگئی پس اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان اباحت نکاح کے سلسلے میں ظاہر ہے اور بیان عدد کے سلسلے میں نص ہے۔

تشریح: مثال (۲):

اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: فَانْكِحُوْا مَا طَابَ لَكُمْ مِّنَ النِّسَآءِ مَثْنٰى وَثُلٰثَ وَرُبٰعَ تم نکاح کرو جو تمہیں بھلی لگیں عورتوں میں سے دو دو تین تین چار چار سے یہ کلام اس مقصد کے لیے لایا گیا ہے کہ ایک آزاد مرد کے لیے ایک وقت میں زیادہ سے زیادہ چار عورتوں سے نکاح کرنے کی اجازت ہے۔ لہٰذا بیان عدد کے سلسلے میں یہ آیت نص ہوگی اور لفظ ''فانکحوا'' سنتے ہی نکاح کی اجازت (جائز ہونا) اور اباحت (مباح ہونا) معلوم ہوتی ہے اس لیے نکاح کے حلال اور مباح ہونے کے سلسلے میں یہ آیت ظاہر ہوگی۔

وَكَذٰلِكَ قَوْلُهٗ تَعَالٰى: لَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ اِنْ طَلَّقْتُمُ النِّسَآءَ مَا لَمْ تَمَسُّوْهُنَّ اَوْ تَفْرِضُوْا لَهُنَّ فَرِيْضَةً نَصٌّ فِيْ حُكْمِ مَنْ لَّمْ يُسَمَّ لَهَا الْمَهْرُ وَظَاهِرٌ فِيْ اسْتِبْدَادِ الزَّوْجِ بِالطَّلَاقِ وَاِشَارَةٌ اِلٰى اَنَّ النِّكَاحَ بِدُوْنِ ذِكْرِ الْمَهْرِ يَصِحُّ.

ترجمہ: اور اسی طرح اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے کہ تم پر کوئی گناہ نہیں اگر تم ان عورتوں

کو طلاق دے دو جن کو تم نے چھوا نہیں یا ان کے لیے مہر مقرر نہیں کیا۔ یہ فرمان نص ہے اس عورت کا حکم بیان کرنے میں جس کا مہر مقرر نہیں کیا گیا اور ظاہر ہے شوہر کے طلاق کے ساتھ مستقل ہونے میں۔ اور اشارہ ہے اس بات کی طرف کہ مہر کا ذکر کیے بغیر بھی نکاح صحیح ہوتا ہے۔

تشریح: مثال (۳):

اللہ پاک کا فرمان ہے:

لَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ اِنْ طَلَّقْتُمُ النِّسَآءَ مَا لَمْ تَمَسُّوْهُنَّ اَوْ تَفْرِضُوْا لَهُنَّ فَرِيْضَةً

تم پر کوئی گناہ نہیں اگر تم ان عورتوں کو طلاق دو جن کو تم نے چھوا نہیں اور نہ ہی ان کے لیے مہر مقرر کیا ہے۔

اس آیت کے لانے کا مقصد یہ ہے کہ جس عورت کا نہ تو مہر مقرر کیا گیا ہو اور نہ ہی نکاح کے بعد اس سے جماع کیا گیا ہو ایسی عورت کو اگر طلاق دے دی گئی تو اس کے لیے مرد پر نہ تو مہر مثل واجب ہے اور نہ ہی کوئی اور چیز بلکہ ایسی عورت کو متعہ دینا واجب ہے، متعہ ایک جوڑا کپڑے کو کہتے ہیں اس سلسلے میں یہ آیت نص ہوگی اور اس کلام کو سنتے ہی بغیر غور وفکر کے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ شوہر طلاق دینے میں مستقل ہے وہ عورت کی رضا اور اسکی اجازت کا محتاج نہیں ہے اس سلسلے میں یہ آیت ظاہر ہے۔

واشارة الی انّ النکاح:

اور اس آیت کریمہ سے اشارۃً یہ بات معلوم ہوئی کہ نکاح میں اگر مہر کا ذکر نہ کیا جائے تب بھی نکاح صحیح ہو جاتا ہے۔ البتہ جس عورت کا مہر مقرر نہ کیا گیا ہو اور نکاح کے بعد اس سے جماع ہو چکا ہو ایسی عورت کو طلاق دے دیجائے تو اس کو مہر مثل دینا واجب ہے مہر مثل سے مراد اس کے خاندان کی لڑکیوں کا مہر ہے۔

اشارہ اور ظاہر میں فرق:

ظاہر کا معنی صرف سننے سے بغیر کسی غور وفکر کے سمجھ میں آجاتا ہے اور اشارہ کا معنی معلوم کرنے کے لیے تامل اور غور وفکر کرنے کی ضرورت پڑتی ہے جیسے کہ اس آیت (لَاجُنَاحَ عَلَيْكُمْ اِنْ طَلَّقْتُمُ النِّسَآءَ مَا لَمْ تَمَسُّوْهُنَّ اَوْ تَفْرِضُوْا لَهُنَّ فَرِيْضَةً) میں اللہ تعالیٰ نے ان عورتوں کو جن کا مہر مقرر نہیں کیا گیا محل تطلیق بتلایا ہے یعنی ان عورتوں کو طلاق دی جاسکتی ہے اور طلاق اپنے سے پہلے نکاح کا تقاضا کرتی ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ جس عورت کا مہر مقرر نہ کیا گیا ہو اس کا نکاح درست ہے۔ تو چوں کہ اس میں تھوڑے غور وفکر کی ضرورت ہے اس لیے مصنفؒ نے فرمایا کہ اشارۃً اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ مہر کا ذکر کیے بغیر بھی نکاح درست ہے۔

وَكَذٰلِكَ قَوْلُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ: مَنْ مَلَكَ ذَا رَحِمٍ مَحْرَمٍ عُتِقَ عَلَيْهِ نَصٌّ فِي اسْتِحْقَاقِ الْعِتْقِ لِلْقَرِيْبِ وَظَاهِرٌ فِيْ ثُبُوْتِ الْمِلْكِ لَهُ.

ترجمہ: اور اسی طرح آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے جو شخص اپنے ذی رحم محرم (قریبی رشتہ دار) کا مالک ہوگیا وہ اس پر آزاد ہوگیا۔ یہ فرمان قریبی رشتہ دار کے لیے آزادی کے متحقق ہونے میں نص ہے اور اس کے لیے ملک ثابت ہونے میں ظاہر ہے۔

مثال (۴):

حدیث شریف میں ہے:

مَنْ مَلَكَ ذَا رَحِمٍ مَحْرَمٍ مِنْهُ عُتِقَ عَلَيْهِ

''جو شخص اپنے قریبی رشتہ دار کا مالک ہوگیا تو وہ اس پر آزاد ہوگیا''۔

اس کلام کے لانے کا مقصد یہ ہے کہ اگر کوئی شخص اپنے کسی قریبی رشتہ دار کا مالک

ہوگیا تو وہ مملوک شخص شراء سے ہی یعنی خریدتے ہی اور اس کی ملکیّت میں آتے ہی آزاد ہوجائے گا خواہ وہ مشتری اس کے آزاد کرنے کی نیت کرے یا نہ کرے یہ کلام اس سلسلے میں نص ہوگا اور مَنْ مَّلَكَ کے الفاظ سنتے ہی یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ خریدنے سے مشتری کی ملکیّت ثابت ہوجاتی ہے اس لیے کہ ایک دوسری حدیث میں ہے: لَاعِتْقَ فِيْمَا لَا يَمْلِكُهُ ابْنُ اٰدَمَ ابن آدم جس چیز کا مالک نہیں وہ اس کو آزاد بھی نہیں کرسکتا اس حدیث شریف سے معلوم ہوا کہ غیر مملوک آزاد نہیں ہوتا لہٰذا مشتری کے لیے ثبوت ملک کے سلسلے میں یہ حدیث ظاہر ہے۔

وَحُكْمُ الظَّاهِرِ وَالنَّصِّ وُجُوْبُ الْعَمَلِ بِهَا عَامَّيْنِ كَانَا اَوْ خَاصَّيْنِ مَعَ احْتِمَالِ اِرَادَةِ الْغَيْرِ وَذٰلِكَ بِمَنْزِلَةِ الْمَجَازِ مَعَ الْحَقِيْقَةِ وَعَلٰى هٰذَا قُلْنَا اِذَا اشْتَرٰى قَرِيْبَهٗ حَتّٰى عُتِقَ عَلَيْهِ يَكُوْنُ هُوَ مُعْتِقًا وَيَكُوْنُ الْوَلَاءُ لَهٗ.

ترجمہ: ظاہر اور نص کا حکم یہ ہے کہ ان دونوں پر عمل کرنا واجب ہے خواہ وہ دونوں عام ہوں یا خاص دوسرا معنی مراد ہونے کے احتمال کے ساتھ اور یہ حقیقت کے ساتھ مجاز کے مرتبہ میں ہے اور اسی بناء پر ہم نے کہا کہ جب کسی نے اپنے قریبی رشتہ دار کو خریدا یہاں تک کہ وہ اس پر آزاد ہوگیا تو مشتری آزاد کرنے والا ہوگا اور ولاء اسی کے لیے ہوگی۔

تشریح:

ظاہر اور نص کا حکم:

وَحُكْمُ الظَّاهِرِ وَالنَّصِّ وُجُوْبُ الْعَمَلِ بِهَا عَامَّيْنِ كَانَا اَوْ خَاصَّيْنِ مَعَ احْتِمَالِ اِرَادَةِ الْغَيْرِ

ظاہر اور نص کا حکم یہ ہے کہ ان دونوں پر عمل کرنا واجب ہے یہ دونوں عام ہوں یا خاص اس احتمال کے ساتھ کہ ان میں سے ہر ایک سے دوسری چیز بھی مراد ہوسکتی

ہے۔

یعنی جس طرح حقیقت، مجاز کا احتمال رکھتی ہے اسی طرح ظاہر اور نص بھی تخصیص وتاویل اور مجاز کا احتمال رکھتے ہیں مطلب یہ ہے کہ ظاہر اور نص حقیقت بھی 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۔

وعلی هذا قلنا اذا اشتری قریبة: ظاہر کے حکم پر عمل کرنا چوں کہ واجب ہوتا ہے اس لیے کہا جاتا ہے کہ اگر کسی نے اپنے قریبی رشتہ دار کو خرید لیا تو وہ اس مشتری پر آزاد ہو جائے گا اور مشتری اس کا آزاد کرنے والا شمار ہوگا اور اس کی ولاء اس آزاد کرنے والے کے لیے ہوگی۔

ولاء: وہ میراث ہے جس کا کوئی آدمی اپنی ملک میں کسی شخص کو آزاد کرنے کی وجہ سے مستحق ہوتا ہے یعنی معتق (آزاد ہونے والے) کی جو میراث معتق (آزاد کرنے والے) کو ملتی ہے اس کو ولاء کہتے ہیں، حدیث شریف میں ہے: **الولاء لمن اعتق** ولاء آزاد کرنے والے کے لیے ہے۔

وَاِنَّمَا يَظْهَرُ التَّفَاوُتُ بَيْنَهُمَا عِنْدَ الْمُقَابَلَةِ وَلِهٰذَا لَوْ قَالَ لَهَا طَلِّقِيْ نَفْسَكِ فَقَالَتْ اَبَنْتُ نَفْسِيْ يَقَعُ الطَّلَاقُ رَجْعِيًّا لِاَنَّ هٰذَا نَصٌّ فِي الطَّلَاقِ ظَاهِرٌ فِي الْبَيْنُوْنَةِ فَيَتَرَجَّحُ الْعَمَلُ بِالنَّصِّ.

ترجمہ: اور ترجمہ ظاہر اور نص میں مقابلے کے وقت فرق ظاہر ہوگا اور اسی وجہ سے اگر کسی نے اپنی بیوی سے کہا ''اپنے آپ کو طلاق دو'' عورت نے کہا میں نے اپنے آپ کو بائنہ کرلیا۔ تو طلاق رجعی واقع ہوگی۔ اس لیے کہ عورت کا قول ابنت نفسی طلاق کے سلسلے میں نص ہے اور بائنہ ہونے میں ظاہر ہے پس نص پر عمل کرنا راجح ہوگا۔

تشریح: ظاہر اور نص میں ویسے تو اتنا فرق نہیں ہے دونوں پر ہی عمل کیا جاتا ہے لیکن اگر دونوں کا مقابلہ ہو تو ظاہر کے مقابلے میں نص کو ترجیح ہوگی اس لیے کہ نص میں ظاہر کی بہ نسبت زیادہ ظہور ہوتا ہے۔ اس مذکورہ عبارت میں مصنفؒ نے وہ مثال ذکر کی ہے جس میں ظاہر اور نص کا مقابلہ ہوا اور نص کو ترجیح ہوئی۔

مثال (۱):

ایک شخص نے اپنی بیوی کو طلاق کا اختیار دیتے ہوئے کہا: طلقی نفسك اپنے آپ کو طلاق دو عورت نے کہا: ابنت نفسی میں اپنے آپ کو جدا کر دیا۔ (بائنہ کر دیا) تو اس سے عورت پر طلاق رجعی واقع ہوگی اس لیے کہ عورت کا کلام (ابنت نفسی) طلاق بائنہ واقع ہونے میں ظاہر ہے اس طور پر کہ اس کلام کو سنتے ہی سمجھ میں آتا ہے کہ عورت اپنے اوپر طلاق بائنہ واقع کرنا چاہتی ہے۔ اور طلاق رجعی واقع ہونے میں یہ کلام نص ہے اس لیے کہ عورت اپنے اس قول کو اس چیز کے واقع کرنے کے لیے لائی ہے جو شوہر نے اس کے سپرد کی ہے اور شوہر نے لفظ طلقی کے ذریعہ صریح طلاق اس کے سپرد کی ہے لہٰذا شوہر کا کلام صریح طلاق میں نص ہے۔ اور صریح طلاق سے چوں کہ طلاق رجعی واقع ہوتی ہے لہٰذا عورت پر طلاق رجعی واقع ہوگی۔

خلاصہ یہ کہ عورت کا قول "ابنت نفسی" طلاق بائنہ میں ظاہر اور طلاق رجعی میں نص ہے اور ظاہر اور نص کے درمیان تعارض کی صورت میں چوں کہ نص پر عمل کیا جاتا ہے اس لیے یہاں بھی طلاق رجعی واقع ہوگی۔

وَكَذٰلِكَ قَوْلُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ لِاَهْلِ عُرَيْنَةَ اِشْرَبُوْا مِنْ اَبْوَالِهَا وَاَلْبَانِهَا نَصٌّ فِيْ بَيَانِ سَبَبِ الشِّفَاءِ وَظَاهِرٌ فِيْ اِجَازَةِ شُرْبِ الْبَوْلِ وَقَوْلُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ: اِسْتَنْزِهُوْا عَنِ الْبَوْلِ فَاِنَّ عَامَّةَ عَذَابِ الْقَبْرِ مِنْهُ نَصٌّ فِيْ وُجُوْبِ

الْاِحْتِرَازِ عَنِ الْبَوْلِ فَيَتَرَجَّحُ النَّصُّ عَلَى الظَّاهِرِ فَلَا يَحِلُّ شُرْبُ الْبَوْلِ اَصْلًا۔

ترجمہ: اور اسی طرح نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے اہل عرینہ کے لیے **اشربو امن ابوالها والبانها** کہ تم ان اونٹوں کا پیشاب اور دودھ پیو۔ یہ فرمان نص ہے شفاء کے سبب کو بیان کرنے میں اور ظاہر ہے پیشاب پینے کی اجازت میں اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا دوسرا فرمان **استنزهوا من البول فان عامة عذاب القبر منه** پیشاب کی چھینٹوں سے بچو اس لیے کہ اکثر عذاب قبر اسی کی وجہ سے ہوتا ہے، یہ فرمان پیشاب سے احتراز (بچنا) واجب ہونے میں نص ہے پس نص کو ظاہر پر ترجیح ہوگی اور پیشاب پینا بالکل حلال نہیں ہوگا۔

تشریح: ظاہر اور نص میں مقابلے کے وقت نص کو ترجیح ہوتی ہے۔

مثال (۲):

ایک مرتبہ قبیلہ عرینہ کے کچھ لوگ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوئے (عرینہ مدینہ منورہ کے قریب ایک آبادی ہے یہ لوگ مدینہ میں آکر مسلمان ہوئے) لیکن ان کو مدینہ منورہ کی آب وہوا موافق نہ آئی۔ ان کے پیٹ پھول گئے اور چہرے زرد پڑ گئے انہوں نے جب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے اپنی بیماری کی شکایت کی تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے فرمایا کہ جاؤ فلاں جگہ صدقے کے اونٹ چر رہے ہیں ان کا دودھ بھی پیو اور ان کا پیشاب بھی پیو، وہ لوگ وہاں گئے پیشاب اور دودھ پیا تو صحت یاب ہوگئے اس کے بعد یہ لوگ مرتد ہوگئے اور اونٹوں کے چرواہوں کو قتل کر کے اونٹ لے کر فرار ہوگئے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو بذریعہ وحی معلوم ہوگیا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے صحابہ کرامؓ کو ان کے پیچھے بھیج کر ان کو گرفتار کروالیا۔ اور ان کے ہاتھ پاؤں ناک وغیرہ کٹوا کر گرم ریت پر لٹا کر ان کی آنکھوں

میں گرم سلاخیں پھروائیں۔ یہ حدیث سبب شفاء کے بیان میں نص ہے اس لیے کہ اس حدیث کا مقصد اہل عرینہ کی بیماری کا علاج بتلانا ہے، اور پیشاب پینے کے جواز میں یہ حدیث ظاہر ہے اس لیے کہ یہ حدیث سنتے ہی پیشاب کی حلت اور طہارت سمجھ میں آتی ہے۔ لیکن یہی ظاہر ایک اور حدیث کے نص کے مقابلے میں ہے اور وہ حدیث ہے: **استنزھو امن البول فان عامة عذاب القبر منه** پیشاب سے بچو اس لیے کہ اکثر عذاب قبر اسی کی وجہ سے ہوتا ہے۔ اس حدیث کا مقصد کلی طور پر پیشاب سے احتراز واجب ہونے کو بیان کرتا ہے پس نص کو ظاہر پر ترجیح ہوگی اور پیشاب پینا جائز نہیں ہوگا۔

وَقَوْلُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ: مَا سَقَتْهُ السَّمَاءُ فَفِيْهِ الْعُشْرُ نَصٌّ فِيْ بَيَانِ الْعُشْرِ وَقَوْلُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ: لَيْسَ فِي الْخَضْرَوَاتِ صَدَقَةٌ مُؤَوَّلٌ فِيْ نَفْيِ الْعُشْرِ لِاَنَّ الصَّدَقَةَ تَحْتَمِلُ وُجُوْهًا فَيَتَرَجَّحُ الْاَوَّلُ عَلَى الثَّانِيْ.

ترجمہ: اور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان **ما سقته السماء ففيه العشر** ہر وہ زمین جس کو بارش کا پانی سیراب کرے اس میں عشر واجب ہے۔ یہ فرمان عشر کے بیان میں نص ہے اور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا (دوسرا) فرمان **ليس في الخضروات صدقة** عشر کی نفی میں مؤول ہے۔ اس لیے کہ لفظ صدقہ کئی معانی کا احتمال رکھتا ہے پس اول (نص) کو ثانی (مؤول) پر ترجیح ہوگی۔

تشریح: ظاہر اور نص میں مقابلے کے وقت نص کو ترجیح ہوتی ہے۔

مثال (۳):

سبزیوں میں عشر واجب ہے یا نہیں؟ اس میں امام ابوحنیفہؒ اور صاحبینؒ کا اختلاف ہے، صاحبینؒ کے نزدیک زمین کی پیداوار میں عشر واجب ہونے کے لیے دو شرطیں ہیں پہلی شرط یہ ہے کہ اس پیداوار کی مقدار کم از کم پانچ وسق ہو۔

دوسری شرط یہ ہے کہ زمین سے نکلنے والی پیداوار کم از کم ایک سال تک خراب ہوئے بغیر محفوظ رہ سکے۔

لیکن امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک پیداوار کم ہو یا زیادہ دیرپا ہو یا جلد خراب ہونے والی ہر صورت میں عشر واجب ہے۔

صاحبینؒ کی پہلی شرط کی دلیل: **لیس فیما دون خمسة اوسق من الخضروات صدقة** پانچ وسق سے کم سبزیوں میں صدقہ نہیں ہے۔

صاحبینؒ کی دوسری شرط کی دلیل: **لیس فی الخضروات صدقة** سبزیوں میں صدقہ نہیں ہے۔

امام ابوحنیفہؒ کی دلیل:

ما سقته السماء ففیه العشر جس زمین کو آسمان کا پانی سیراب کرے اس میں عشر واجب ہے۔

صاحبینؒ کی دلیل کا جواب:

امام صاحبؒ فرماتے ہیں کہ آپ کی پیش کردہ دونوں دلیلوں میں لفظ صدقہ مذکور ہے اور صدقہ سے عُشر بھی مراد ہوسکتا ہے زکوۃ بھی مراد ہوسکتی ہے نفلی صدقہ بھی مراد ہوسکتا ہے اور آپ نے عشر کی نفی کرنے میں اس حدیث کے اندر تاویل کی ہے تو یہ حدیث مؤول ہوگئی (اس لیے کہ جب مشترک کے بعض معانی کو غالب رائے سے ترجیح دی جائے تو وہ مؤول ہوتا ہے) اور جب نص اور مؤول کا مقابلہ ہو تو نص کو ترجیح ہوتی ہے اس لیے کہ مؤول ظاہر سے بھی کم درجے کا ہوتا ہے۔

فائدہ: عشر کا مطلب یہ ہے کہ زمین کی جتنی بھی پیداوار ہو اس کا دسواں حصہ اللہ کی راہ میں غریبوں کو دینا اور اگر اس زمین کو کنوئیں وغیرہ کے پانی سے سیراب کیا جاتا ہو تو

اس پر نصف عشر یعنی بیسواں حصّہ واجب ہے۔

ایک وسق تقریباً پانچ من دس سیر کا ہوتا ہے۔

وَاَمَّا الْمُفَسَّرُ فَهُوَ مَا ظَهَرَ الْمُرَادُ بِهٖ مِنَ اللَّفْظِ بِبَيَانٍ مِنْ قِبَلِ الْمُتَكَلِّمِ بِحَيْثُ لَا يَبْقٰى مَعَهُ احْتِمَالُ التَّاْوِيْلِ وَالتَّخْصِيْصِ مِثَالُهٗ فِيْ قَوْلِهٖ تَعَالٰى: فَسَجَدَ الْمَلٰئِكَةُ كُلُّهُمْ اَجْمَعُوْنَ فَاِسْمُ الْمَلَائِكَةِ ظَاهِرٌ فِي الْعُمُوْمِ اِلَّا اَنَّ احْتِمَالَ التَّخْصِيْصِ قَائِمٌ فَانْسَدَّ بَابُ التَّخْصِيْصِ بِقَوْلِهٖ كُلُّهُمْ ثُمَّ بَقِيَ احْتِمَالُ التَّفْرِقَةِ فِي السُّجُوْدِ فَانْسَدَّ بَابُ التَّاوِيْلِ بِقَوْلِهٖ اَجْمَعُوْنَ.

ترجمہ: اور بہرحال مفسّر وہ ہے جس کی مراد متکلّم کی جانب سے ہونے والے بیان کی وجہ سے لفظ سے ہی ظاہر ہو۔ اس طور پر کہ اس بیان کے ساتھ تاویل اور تخصیص کا احتمال نہ رہے اس کی مثال اللہ تعالیٰ کے فرمان فَسَجَدَ الْمَلٰئِكَةُ كُلُّهُمْ اَجْمَعُوْنَ میں ہے (پس سجدہ کیا سب فرشتوں نے اکٹھے) پس لفظ ملائکہ عموم میں ظاہر ہے مگر یہ کہ اس میں تخصیص کا احتمال باقی تھا پس اللہ تعالیٰ کے فرمان كُلُّهُمْ سے تخصیص کا دروازہ بند ہوگیا پھر سجدہ کرنے میں متفرق ہونے کا احتمال باقی تھا پس اللہ تعالیٰ کے فرمان لفظ اَجْمَعُوْنَ سے تاویل کا دروازہ بند ہوگیا۔

مفسّر کی تعریف:

وَاَمَّا الْمُفَسَّرُ فَهُوَ مَا ظَهَرَ الْمُرَادُ بِهٖ مِنَ اللَّفْظِ بِبَيَانٍ مِنْ قِبَلِ الْمُتَكَلِّمِ بِحَيْثُ لَا يَبْقٰى مَعَهُ احْتِمَالُ التَّاْوِيْلِ وَالتَّخْصِيْصِ.

مفسّر وہ کلام ہے جس کی مراد لفظ سے ہی متکلّم کے بیان کی وجہ سے اس طور

پر ظاہر ہو کہ اس میں تخصیص و تاویل کا احتمال نہ رہے۔

مثال (۱):

اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: فَسَجَدَ الْمَلٰئِكَةُ كُلُّهُمْ اَجْمَعُوْنَ تمام فرشتوں نے اکٹھے سجدہ کیا۔ پس جب متکلّم نے سَجَدَ الْمَلٰئِكَةُ کہا تو اس میں تخصیص کا احتمال باقی تھا کہ سب فرشتوں نے سجدہ کیا یا بعض مخصوص ملائکہ نے تو متکلّم نے لفظ كُلُّهُمْ لا کر اس احتمال کو دور کر دیا کہ بعض فرشتوں نے نہیں بلکہ سب کے سب فرشتوں نے سجدہ کیا۔

پھر اس میں تاویل کا احتمال باقی تھا کہ سب فرشتوں نے ایک ہی وقت میں سجدہ کیا یا مختلف اوقات میں سجدہ کیا مثلاً بعض نے فجر کے وقت بعض نے ظہر کے وقت تو لفظ اَجْمَعُوْنَ نے اس احتمال کو بھی دور کر دیا کہ تمام فرشتوں نے ایک ہی وقت میں سجدہ کیا تو یہاں چوں کہ متکلّم کے کلام سے ہی مطلب واضح ہو گیا اس لیے مفسّر کہتے ہیں۔

وَفِي الشَّرْعِيَّاتِ اِذَا قَالَ تَزَوَّجْتُ فُلَانَةً شَهْرًا بِكَذَا فَقَوْلُهٗ تَزَوَّجْتُ ظَاهِرٌ فِي النِّكَاحِ اِلَّا اَنَّ احْتِمَالَ الْمُتْعَةِ قَائِمٌ فَبِقَوْلِهٖ شَهْرًا فَسَّرَ الْمُرَادُ بِهٖ فَقُلْنَا هٰذَا مُتْعَةٌ وَلَيْسَ بِالنِّكَاحِ وَلَوْ قَالَ لِفُلَانٍ عَلَيَّ اَلْفٌ مِنْ ثَمَنِ هٰذَا الْعَبْدِ اَوْ مِنْ ثَمَنِ هٰذَا الْمَتَاعِ فَقَوْلُهٗ عَلَيَّ اَلْفٌ نَصٌّ فِيْ لُزُوْمِ اَلْفٍ اِلَّا اَنَّ احْتِمَالَ التَّفْسِيْرِ بَاقٍ فَبِقَوْلِهٖ مِنْ ثَمَنِ هٰذَا الْعَبْدِ اَوْ مِنْ ثَمَنِ هٰذَا الْمَتَاعِ بَيَّنَ الْمُرَادُ بِهٖ فَيَتَرَجَّحُ الْمُفَسَّرُ عَلَى النَّصِّ حَتّٰى لَا يَلْزَمُهُ الْمَالُ اِلَّا عِنْدَ قَبْضِ الْعَبْدِ اَوِ الْمَتَاعِ وَقَوْلُهٗ لِفُلَانٍ عَلَيَّ اَلْفٌ ظَاهِرٌ فِي الْاِقْرَارِ نَصٌّ فِيْ نَقْدِ الْبَلَدِ فَاِذَا قَالَ مِنْ نَقْدِ بَلَدِ كَذَا يَتَرَجَّحُ الْمُفَسَّرُ

عَلَى النَّصِّ فَلَا يَلْزَمُهُ نَقْدُ الْبَلَدِ بَلْ نَقْدُ بَلَدِ كَذَا وَعَلٰى هٰذَا نَظَائِرُهُ.

ترجمہ: اوراحکام شرعیہ میں مفسّر کی مثال یہ ہے کہ جب ایک شخص نے کہا میں نے فلاں عورت سے نکاح کیا ایک مہینے تک اتنے مال کے عوض۔ پس اس کا یہ قول تزوجت نکاح میں ظاہر ہے لیکن یہ کہ متعہ کا احتمال باقی ہے پس اس نے اپنے قول شہراً سے اپنی مراد کی تفسیر کردی تو ہم نے کہا کہ یہ متعہ ہے اور نکاح صحیح نہیں ہے اور اگر کوئی آدمی کہے فلاں آدمی کا مجھ پر ایک ہزار ہے اس غلام کی قیمت یا اس سامان کی قیمت تو اس آدمی کا علیّ الف کہنا ایک ہزار کے لازم ہونے میں نص ہے لیکن تفسیر کا احتمال باقی ہے تو اس نے اپنے قول من ثمن هذا العبد او من ثمن هذ البيع کے ساتھ اپنی مراد کو بیان کردیا۔ پس مفسّر کو نص پر ترجیح ہوگی۔ یہاں تک کہ مقر پر ہزار روپے لازم نہیں ہوں گے مگر غلام یا سامان پر قبضہ کرنے کے بعد اور مقر کا یہ کہنا "علیَّ الف" یہ اقرار میں ظاہر ہے نقد بلد (شہر کے مروجہ پیسے) میں نص ہے جب اس نے نقد بلد کہا تو مفسّر نص پر راجح ہوگا پس اس آدمی پر اس شہر کے مروجہ پیسے لازم نہیں ہوں گے بلکہ فلاں شہر کے نقد لازم ہوں گے۔ اور مفسّر کی مثالوں کو اسی پر قیاس کرلو۔

تشریح: مثال (۲)

ایک آدمی نے کہا تَزَوَّجْتُ فُلَانَةً شَهْرًا بِكَذَا میں نے فلاں عورت سے ایک مہینے کے لیے اتنے دراہم کے عوض نکاح کیا۔ اس کلام میں لفظ تزوجت نکاح کے معنی میں ظاہر ہے لیکن اس میں متعہ کا احتمال تھا تو متکلّم نے تفسیر کرتے ہوئے کہا شهرا بكذا تو اس سے معلوم ہوا کہ اس نے نکاح نہیں کیا بلکہ متعہ کیا ہے اس لیے کہ نکاح مطلق ہوتا ہے کسی شرط کے ساتھ مقید نہیں ہوتا۔ جبکہ متعہ شرط کے ساتھ مقید ہوتا ہے اور یہاں بھی شرط پائی گئی لہٰذا یہ نکاح صحیح نہیں ہوگا بلکہ یہ متعہ ہے جو کہ حرام ہے۔

فائدہ:

نکاح متعہ:

یہ ہے کہ کوئی آدمی کسی عورت سے کہے تَمَتَّعْتُ بِكِ كَذَا مُدَّةً بِكَذَا مِنَ الْمَالِ (یعنی میں تم سے اتنی مدت تک اتنے مال کے عوض متعہ کرتا ہوں) یہ نکاح اسلام میں بالکل باطل اور زنا ہے کیوں کہ غزوہ خیبر کے موقع پر نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کی حرمت کا اعلان کروادیا تھا۔

نکاح موقت:

نکاح موقت یہ ہے کہ جس میں نکاح کی مدت کو ذکر کیا جائے مثلاً کوئی شخص کہے: تَزَوَّجْتُ كَذَا مُدَّةً بِكَذَا مِنَ الْمَالِ میں تم سے اتنے مال کے عوض اتنی مدت تک نکاح کرتا ہوں یہ نکاح بھی متعہ کی طرح بالکل باطل ہے متعہ اور موقت میں صرف یہ فرق ہے کہ متعہ میں لفظ تمتعت استعمال کیا جاتا ہے اور نکاح موقت میں لفظ تزوجت استعمال کیا جاتا ہے۔

مثال (۳)

ایک شخص نے اقرار کرتے ہوئے کہا: لفلان علیَّ الف من ثمن هذا العبد او من ثمن هذا المتاع مجھ پر فلاں کا ہزار روپیہ واجب ہے اس غلام کی قیمت یا اس سامان کی قیمت، اب مقر (اقرار کرنے والا) کا یہ قول ہزار روپے کے لازم ہونے کے حق میں نص ہے اس لیے کہ یہ کلام اسی مقصد کے لیے لایا گیا ہے۔ لیکن اس میں تخصیص کا احتمال تھا کہ ہزار روپے کس چیز کے عوض میں ہیں تو متکلّم نے اس کی تفسیر کردی کہ ہزار روپے سامان یا غلام کے عوض میں ہیں تو اب متکلّم پر غلام یا سامان کے عوض ہی ہزار روپے لازم ہوں گے جب تک وہ غلام پر قبضہ نہ کرے اس وقت تک ہزار روپے دینا اس پر واجب نہیں ہوگا اس لیے کہ جب نص اور مفسّر کا مقابلہ ہو تو مفسّر کو

ترجیح ہوتی ہے اس لیے کہ وہ نص سے زیادہ قوی ہوتا ہے۔

اس مثال میں نص کا تقاضا تو یہ ہے کہ ہزار روپے واجب ہوں اور مفسّر کا تقاضا یہ ہے کہ غلام یا سامان کے عوض میں ہوں تو مفسّر کو نص پر ترجیح ہوگی اور غلام یا سامان پر قبضہ کرنے کے بعد اس پر ہزار روپے لازم ہوں گے۔

مثال (۴)

ایک شخص نے کہا: **لفلان علیّ الف من نقد بلد کذا** مجھ پر فلاں آدمی کے ہزار روپے قرض ہیں فلاں شہر کے مروجہ پیسوں میں سے اب مقر کا یہ کلام اقرار کے حق میں تو ظاہر ہے اس لیے کہ اس کلام کو سنتے ہی اقرار کے معنی سمجھ میں آتے ہیں اور نقد بلد کے لازم میں یہ کلام نص ہوگا یعنی مقر کے اپنے شہر کے ایک ہزار لازم ہونے میں نص ہے جب اس نے **نقد بلد کذا** یعنی بخارا وغیرہ کہہ دیا تو یہ مفسّر بن گیا لہٰذا مفسّر کو نص پر ترجیح ہوگی اور اسی شہر کے مروجہ پیسے لازم ہوں گے جس کا اس نے نام لیا ہے۔

وَاَمَّا الْمُحْكَمُ فَهُوَ مَا ازْدَادَ قُوَّةً عَلَى الْمُفَسَّرِ بِحَيْثُ لَا يَجُوْزُ خِلَافُهُ اَصْلًا مِثَالُهُ فِي الْكِتَابِ اِنَّ اللّٰهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيْمٌ وَاِنَّ اللّٰهَ لَا يَظْلِمُ النَّاسَ شَيْئًا وَفِي الْحُكْمِيَاتِ مَا قُلْنَا فِي الْاِقْرَارِ اَنَّهُ لِفُلَانٍ عَلَيَّ اَلْفٌ مِنْ ثَمَنِ هٰذَا الْعَبْدِ فَاِنَّ هٰذَا اللَّفْظَ مُحْكَمٌ فِيْ لُزُوْمِهٖ بَدَلًا عَنْهُ وَعَلٰى هٰذَا نَظَائِرُهٗ.

ترجمہ: اور بہر حال محکم پس محکم وہ ہے جو قوت میں مفسّر سے بھی بڑھا ہوا ہو اس طور پر کہ اس کا خلاف کرنا بالکل جائز نہ ہو۔ محکم کی مثال کتاب اللہ میں اِنَّ اللّٰهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيْمٌ (بے شک اللہ تعالیٰ ہر چیز کو خوب جاننے والا ہے) اور اِنَّ اللّٰهَ لَا يَظْلِمُ النَّاسَ شَيْئًا (بے شک اللہ تعالیٰ لوگوں پر کچھ بھی ظلم نہیں

کرتے) اور احکام میں اس کی مثال وہ ہے جو ہم نے اقرار میں کہا کہ (کوئی شخص کہے) فلاں کے مجھ پر ہزار روپے لازم ہیں اس غلام کی قیمت۔ پس یہ لفظ محکم ہے ایک ہزار کے لازم ہونے میں اس غلام کے بدلے میں۔ اور اسی پر اس کی دوسری مثالیں قیاس کرلو۔

تشریح:

محکم کی تعریف:

اَمَّا الْمُحْكَمُ فَهُوَ مَا ازْدَادَ قُوَّةً عَلَى الْمُفَسَّرِ بِحَيْثُ لَا يَجُوْزُ خِلَافُهُ اَصْلًا.

محکم وہ ہے جو (ظہور کی) قوت میں مفسّر سے بھی بڑھا ہوا ہو اس طور پر کہ اس کے خلاف کرنا بالکل بھی جائز نہ ہو۔ (یعنی اس میں نسخ کا احتمال نہ ہو)

مثال (۱):

اِنَّ اللّٰهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيْمٌ اور اِنَّ اللّٰهَ لَا يَظْلِمُ النَّاسَ شَيْئًا

ان دونوں مثالوں میں نسخ کا احتمال نہیں ہے اگر ان میں نسخ مانا جائے تو مطلب یہ ہوگا کہ نعوذ باللہ اللہ تعالیٰ ہر چیز کے جاننے والے نہیں اور نعوذ باللہ اللہ تعالیٰ لوگوں پر ظلم کرنے والے ہیں تو یہ دونوں نقصان والی صفات ہیں اور اللہ جل شانہ کی صفات میں کوئی نقصان والی صفت نہیں پائی جاتی۔ بلکہ اللہ جل شانہ کی تمام صفات کمال والی ہیں۔

احکام میں محکم کی مثال:

کسی شخص نے اقرار کرتے ہوئے کہا لفلان علیّ الف من ثمن هذا العبد فلاں کے مجھ پر ہزار روپے لازم ہیں اس غلام کی قیمت کے عوض تو اس اقرار سے مقر پر ہزار روپے لازم ہوں گے غلام کے عوض میں لہٰذا جب تک وہ غلام پر قبضہ نہیں کرلے گا اس وقت تک ہزار روپے دینا لازم نہیں ہوں گے۔

سوال مصنّف نے محکم اور مفسّر کی ایک ہی مثال کیوں ذکر کی؟

جواب احکام شرعیہ میں محکم اور مفسّر کے درمیان کوئی خاص فرق نہیں ہے۔ بلکہ من ثمن هذا العبد مقر کی طرف سے اپنے اقرار کی تفسیر بھی ہے اور اقرار میں محکم بھی ہے کیوں کہ اقرار کرنے کے بعد رجوع کے ذریعے اس کا خلاف کرنا جائز نہیں ہوتا اس لیے کہ حدیث شریف کا مفہوم ہے: المرء یؤخذ باقراره آدمی اپنے اقرار کی وجہ سے پکڑا جاتا ہے۔

وحكم المفسر والمحكم لزوم العمل بهما لا محالة.

مفسّر اور محکم کا حکم یہ ہے کہ ان دونوں پر عمل کرنا یقینی طور پر واجب ہے۔

تشریح: مفسّر اور محکم کے تین احکام ہیں۔

(۱) ان دونوں پر عمل کرنا قطعی طور پر واجب ہے۔

(۲) ان دونوں پر اعتقاد رکھنا لازم ہے۔

(۳) ان دونوں میں تاویل و تخصیص کا احتمال نہیں ہوتا۔

ثُمَّ لِهٰذِهِ الْاَرْبَعَةِ اَرْبَعَةٌ اُخْرٰى تُقَابِلُهَا فَضِدُّ الظَّاهِرِ الْخَفِيُّ وَضِدُّ النَّصِّ الْمُشْكِلُ وَضِدُّ الْمُفَسَّرِ الْمُجْمَلُ وَضِدُّ الْمُحْكَمِ الْمُتَشَابِهُ. فَالْخَفِيُّ مَا خَفِيَ الْمُرَادُ بِهٖ بِعَارِضٍ لَا مِنْ حَيْثُ الصِّيْغَةِ مِثَالُهٗ فِيْ قَوْلِهٖ تَعَالٰى: وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوْا اَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا فَاِنَّهٗ ظَاهِرٌ فِيْ حَقِّ السَّارِقِ خَفِيٌّ فِيْ حَقِّ الطَّرَّارِ وَالنَّبَّاشِ.

ترجمہ: پھر ان چار قسموں کے لیے دوسری چار قسمیں ہیں جو ان کے مقابلے میں آتی ہیں پس ظاہر کی ضد خفی ہے نص کی ضد مشکل مفسّر کی ضد مجمل اور محکم کی ضد متشابہ ہے۔ پس خفی وہ ہے جس کی مراد کسی عارض کی وجہ سے پوشیدہ ہو نہ کہ صیغہ

کی وجہ سے۔اس (خفی) کی مثال اللہ تعالیٰ کے فرمان وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوْا اَیْدِیَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا میں ہے۔پس یہ فرمان باری تعالیٰ سارق (چور) کے حق میں ظاہر ہے اور جیب کترے اور کفن چور کے حق میں خفی ہے۔

تشریح: اس عبارت میں مصنفؒ ظہور معنی کے اعتبار سے لفظ کی چار قسموں کے مقابلے میں خفاء معنی کے اعتبار سے چار قسموں کو بیان فرماتے ہیں۔

خفی کی تعریف:

فَالْخَفِیُّ مَا خَفِیَ الْمُرَادُ بِهٖ بِعَارِضٍ لَا مِنْ حَیْثُ الصِّیْغَةِ

خفی وہ ہے جس کی مراد کسی عارض کی وجہ مخفی ہو نہ کہ صیغہ کے اعتبار سے۔

مثال (۱):

قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوْا اَیْدِیَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا چوری کرنے والا مرد اور چوری کرنے والی عورت ہیں ان دونوں کے ہاتھ کاٹ دو۔

یہ آیت سارق کے بیان میں تو ظاہر ہے لیکن طرار (جیب کترا) اور نباش (کفن چور) کے حق میں یہ آیت خفی ہے کہ طرار اور نباش سارق والی حد میں داخل ہوں گے یا نہیں؟ اب ہم نے کوشش سے سارق کی تعریف معلوم کی تو پتہ چلا کہ سارق وہ ہوتا ہے جو مال محفوظ کو مالک کی اجازت کے بغیر اٹھالے اس حال میں کہ مالک غافل ہو۔اور طرار وہ ہوتا ہے جو مال محفوظ کو مالک کی اجازت کے بغیر اٹھائے اس حال میں کہ مالک زیادہ غافل بھی نہ ہو اور نباش وہ ہوتا ہے جو مال غیر محفوظ کو اٹھائے۔اب طرار میں چوں کہ سارق والا معنی زیادہ پایا گیا لہٰذا طرار بھی سارق کی سزا میں داخل نہیں ہوگا۔

وَكَذٰلِكَ قَوْلُهٗ تَعَالٰى: اَلزَّانِيَةُ وَالزَّانِيْ ظَاهِرٌ فِيْ حَقِّ الزَّانِي خَفِيٌّ فِيْ حَقِّ اللُّوْطِيْ. وَلَوْ حَلَفَ لَايَاْكُلُ فَاكِهَةً كَانَ ظَاهِرًا فِيْمَا يَتَفَكَّهُ بِهٖ خَفِيًّا فِيْ حَقِّ الْعِنَبِ وَالرُّمَّانِ. وَحُكْمُ الْخَفِيِّ وُجُوْبُ الطَّلَبِ حَتّٰى يَزُوْلَ عَنْهُ الْخِفَاءُ.

ترجمہ: اوراسی طرح اللہ تعالیٰ کا فرمان الزانیۃ والزانی ہے یہ فرمان ظاہر ہے زنا کرنے والے کے حق میں اور خفی ہے لواطت کرنے والے کے حق میں اور اگر کسی نے قسم کھائی کہ وہ فاکہہ (پھل) نہیں کھائے گا تو اس کی یہ قسم ان پھلوں میں ظاہر ہے جن کو صرف لذت کے طور پر کھایا جاتا ہے اور انگور اور انار کے حق میں خفی ہے۔ اور خفی کا حکم طلب کا واجب ہونا ہے تاکہ اس سے خفا زائل ہوجائے۔

مثال (۲):

اَلزَّانِيَةُ وَالزَّانِيْ فَاجْلِدُوْا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ

زنا کرنے والی عورت اور مرد میں سے ہر ایک کو سو سو کوڑے لگاؤ۔

یہ آیت زانی کے حق میں تو ظاہر ہے لیکن لوطی کے حق میں خفی ہے۔ ہم نے طلب کیا تو معلوم ہوا کہ لواطت میں زنا والا معنی کم پایا جاتا ہے اس لیے کہ زنا میں طرفین سے شہوت ہوتی ہے اور لواطت میں جانب واحد سے لہٰذا لوطی زانی کی حد میں داخل نہیں ہوگا یہ امام صاحبؒ کا مذہب ہے۔

لیکن صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ لوطی پر بھی زنا کی حد جاری ہوگی اس لیے کہ زانی ایسے محل میں وطی کرتا ہے جس کے حلال ہونے کی کوئی نہ کوئی صورت ہوتی ہے لیکن لوطی غیر محل میں وطی کرتا ہے لہٰذا جب زانی پر حد زنا ہے تو لوطی پر بدرجہ اولیٰ حد زنا جاری ہوگی۔

مثال (۳):

لوطی لواطت کرنے والے کو کہتے ہیں جیسے کہ زانی زنا کرنے والے کو کہتے ہیں اور لواطت کا مطلب یہ ہے کہ مرد مرد کے ساتھ بدفعلی کرے۔ امام صاحبؒ کے نزدیک لوطی زانی کی حد میں داخل نہیں ہے کا مطلب یہ ہے کہ لوطی کی سزا حاکم وقت کی صوابدید پر چھوڑ دی جائے گی اب حاکم وقت چاہے تو اس کو قتل کروادے یا آگ میں جلادے یا پہاڑ سے گرادے سمندر میں غرق کروادے یعنی جو سزا لوگوں کے لیے زیادہ عبرتناک بن سکتی ہے وہ سزا اس کو دلوائی جائے گی۔

مثال (۳):

ایک شخص نے قسم کھا کر کہا: وَاللّٰہِ لَا اٰکُلُ فَاکِھَۃً اللہ کی قسم میں پھل نہیں کھاؤں گا۔ اب متکلم کا یہ کلام ان تمام پھلوں میں تو ظاہر ہے جن سے لذت حاصل کرنا مقصود ہوتا ہے غذا حاصل کرنا نہیں۔ تو ایسے پھلوں کے کھانے سے وہ بلاشبہ حانث ہوجائے گا لیکن انار اور انگور کے حق میں یہ کلام خفی ہوگا۔

چناں چہ امام صاحبؒ کے نزدیک ان دونوں پھلوں کے کھانے سے وہ حانث نہیں ہوگا اس لیے کہ انار اور انگور میں تفکہ یعنی لذت والا معنی ناقص ہے لہٰذا یہ دونوں پھل مذکورہ قسم میں داخل نہیں ہوں گے اور حالف ان دونوں پھلوں کے کھانے سے حانث نہیں ہوگا۔ امام صاحبؒ فرماتے ہیں کہ فاکہہ ہر اس پھل کر کہتے ہیں جو کھانے کے بعد لذت کے طور پر کھایا جائے اور یہ دونوں پھل لذت کے طور پر بھی کھائے جاتے ہیں اور روٹی کی جگہ بھی کھائے جاتے ہیں (یعنی اگر کسی کو کئی دن تک کھانا نہ ملے تو وہ انار اور انگور پر گذارہ کرسکتا ہے اور اس سے اس کی بھوک بھی ختم ہوجاتی ہے اور بدن کی نشوونما کے لیے بھی یہ دونوں پھل کافی ہیں جس طرح دودھ پر گزارہ ہوسکتا ہے اور یہ بھوک مٹانے کے لیے کافی ہوتا ہے) لہٰذا ان دونوں پھلوں میں تفکہ یعنی لذت

کے معنی کم پائے جاتے ہیں۔

لیکن صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ حالف ان پھلوں کے کھانے سے بھی حانث ہوجائے گا اس لیے کہ یہ دونوں پھل بطور لذت بھی کھائے جاتے ہیں اور بطور غذا بھی لہٰذا ان دونوں پھلوں میں دوسرے پھلوں کی بہ نسبت تفکہ زیادہ پایا جاتا ہے لہٰذا ان دونوں پھلوں کے کھانے سے بھی حالف حانث ہوجائے گا۔

فائدہ: یہ تفصیل اس وقت ہوگی جب کہ حالف نے لفظ فاکہہ سے لذت کے طور پر کھائے جانے والے پھلوں کی نیت کی ہو یا کوئی نیت نہ کی ہو۔ اور اگر اس نے ہر قسم کے پھلوں کو نہ کھانے کی نیت کی ہو تو پھر انار اور انگور کے کھانے سے بھی حانث ہوجائے گا کیوں کہ انار اور انگور بھی فاکہہ میں داخل ہیں۔

خفی کا حکم:

وجوب الطلب حتى يزول عنه الخفاء

خفی کا حکم یہ ہے کہ اس میں اتنی کوشش کرنا واجب ہے کہ اس سے خفا دور ہوجائے اور عمل کرنا آسان ہوجائے۔

وَاَمَّا الْمُشْكِلُ فَهُوَ مَا ازْدَادَ خِفَاءً عَلَى الْخَفِيِّ كَاَنَّهٗ بَعْدَ مَا خَفِيَ عَلَى السَّامِعِ حَقِيْقَتَهٗ دَخَلَ فِيْ اَشْكَالِهٖ وَاَمْثَالِهٖ حَتّٰى لَا يُنَالُ الْمُرَادُ اِلَّا بِالطَّلَبِ ثُمَّ بِالتَّاَمُّلِ حَتّٰى يَتَمَيَّزُ عَنْ اَمْثَالِهٖ وَنَظِيْرُهٗ فِي الْاَحْكَامِ حَلَفَ لَا يَاْتَدِمُ فَاِنَّهٗ ظَاهِرٌ فِي الْخَلِّ وَالدِّبْسِ فَاِنَّمَا هُوَ مُشْكِلٌ فِي اللَّحْمِ وَالْبَيْضِ وَالْجُبْنِ حَتّٰى يُطْلَبَ فِيْ مَعْنَى الْاِئْتِدَامِ ثُمَّ يَتَاَمَّلُ اَنَّ ذٰلِكَ الْمَعْنٰى هَلْ يُوْجَدُ فِي اللَّحْمِ وَالْبَيْضِ وَالْجُبْنِ اَمْ لَا.

ترجمہ: اور بہر حال مشکل وہ کلام ہے جو خفا میں خفی سے بڑھ کر ہو گویا کہ سامع پر اس کی حقیقت چھپ جانے کے بعد وہ اپنے ہم شکلوں اور ہم مثلوں میں داخل ہو گیا ہو۔ پس اس کی مراد حاصل نہیں ہوگی مگر طلب کرنے کے بعد پھر غور وفکر کرنے سے یہاں تک کہ وہ کلام اپنے ہم مثلوں سے ممتاز ہو جائے۔ احکام میں مشکل کی مثال یہ ہے کہ کسی نے قسم کھائی کہ وہ سالن نہیں کھائے گا تو اس کی یہ قسم سرکے اور انگور کے شیرے میں ظاہر ہے اور گوشت انڈے اور پنیر میں مشکل ہے۔ اس لیے ایتدام کے معنی کو تلاش کیا جائے گا پھر اس میں غور کیا جائے گا کہ یہ معنی (ایتدام) انڈے گوشت اور پنیر میں پایا جاتا ہے یا نہیں؟

مشکل کی تعریف:

فَهُوَ مَا ازْدَادَ خِفَاءً عَلَى الْخَفِيِّ كَأَنَّهُ بَعْدَ مَا خَفِيَ عَلَى السَّامِعِ حَقِيْقَتَهُ دَخَلَ فِيْ اَشْكَالِهٖ وَاَمْثَالِهٖ.

مشکل وہ ہوتا ہے جو خفاء میں خفی سے بڑھا ہوا ہو یعنی اولاً تو سامع پر اس کلام کی مراد مخفی ہو اور پھر وہ اپنے ہم مشکل اور ہم مثل میں داخل ہو گیا ہو حتی کہ اس کی مراد طلب اور تامل کے بغیر حاصل نہ ہو سکتی ہو۔

چناں چہ خفی اس آدمی کے مرتبہ میں ہے جو اپنا لباس اور ہیئت تبدیل کیے بغیر کسی کمرے میں چھپ گیا ہو تو اس آدمی کو دریافت کرنے کے لیے صرف طلب کرنا اور ڈھونڈنا کافی ہوگا۔ طلب کرنے کے بعد جب یہ شخص مل جائے گا تو شناخت کرنے کے لیے غور وفکر اور تامل کی ضرورت نہیں ہوگی۔

اور مشکل اس آدمی کے مرتبہ میں ہے جو اپنا لباس ہیئت تبدیل کر کے اپنے ہم شکل لوگوں کے ساتھ کمرے میں چھپ گیا ہو تو اس آدمی کو دریافت کرنے کے لیے پہلے تو اس کو ڈھونڈنا پڑے گا پھر اپنے ہم شکل سے ممتاز کرنے کے لیے غور وفکر کرنا پڑے گا۔

مثال (۱):

ایک آدمی نے قسم کھائی کہ واللّٰہِ لا یأتدم اللہ کی قسم وہ سالن نہیں کھائے گا۔
تو اس کا یہ کلام سرکہ اور شیرہ انگور میں تو ظاہر ہے لیکن بھنے ہوئے گوشت پنیر اور انڈے میں مشکل ہے۔ سرکہ اور شیرہ انگور میں یہ کلام اس لیے ظاہر ہے کہ ایتدام موادمت سے ہے اور موادمت کے معنی موافقت کے ہیں اور ایتدام کی روٹی کے ساتھ موافقت اس وقت ہوگی جب روٹی سالن میں رنگ جاتی ہو اور سالن میں ڈوب جاتی ہو۔ اور جو چیز روٹی کے بغیر مستقل کھائی جاتی ہو اس کو ایتدام نہیں کہتے چوں کہ سرکہ اور انگور کے شیرے میں یہ بات پوری طرح پائی جاتی ہے اس لیے ان دونوں میں یہ کلام ظاہر ہوگا اور بھنے ہوئے گوشت، انڈے اور پنیر میں یہ بات نہیں پائی جاتی اس لیے ان میں یہ کلام مشکل ہوگا۔

چناں چہ امام صاحبؒ کے ہاں اگر حالف نے بھنا ہوا گوشت، پنیر اور انڈا کھالیا تو وہ حانث نہیں ہوگا۔ اور صاحبینؒ کے نزدیک وہ حانث ہو جائے گا۔

فائدہ: اگر کسی جگہ بھنا ہوا گوشت روٹی کے ساتھ ہی سالن کے طور پر کھایا جاتا ہو جیسے کہ ہمارے ہاں تو حالف حانث ہو جائے گا۔ اسی طرح اگر انڈے کو سالن کے طور پر پکایا گیا ہو تو بھی حالف اس کے کھانے سے حانث ہو جائے گا اور اگر ابلا ہوا انڈا کھالے تو حانث نہیں ہوگا۔

مشکل کا حکم:

لَا يُنَالُ الْمُرَادُ اِلَّا بِالطَّلَبِ ثُمَّ بِالتَّأَمُّلِ حَتّٰى يَتَمَيَّزَ عَنْ اَمْثَالِهٖ.

مشکل کی مراد حاصل کرنے کے لیے پہلے طلب کی جائے گی پھر تامل، یہاں تک کہ وہ اپنے جیسے دوسری چیزوں سے الگ ہو جائے۔

ثُمَّ فَوْقَ الْمُشْكِلِ الْمُجْمَلُ وَهُوَ مَا احْتَمَلَ وُجُوْهًا

فَصَارَ بِحَالٍ لَا يُوْقَفُ عَلَى الْمُرَادِ بِهٖ اِلَّا بِبَيَانٍ مِنْ قِبَلِ الْمُتَكَلِّمِ وَنَظِيْرُهٗ فِي الشَّرْعِيَّاتِ قَوْلُهٗ تَعَالٰى حَرَّمَ الرِّبٰوا فَاِنَّ الْمَفْهُوْمَ مِنَ الرِّبٰوا هُوَ الزِّيَادَةُ الْمُطْلَقَةُ وَهِيَ غَيْرُ مُرَادَةٍ بَلِ الْمُرَادُ الزِّيَادَةُ الْخَالِيَةُ عَنِ الْعِوَضِ فِيْ بَيْعِ الْمُقَدَّرَاتِ الْمُتَجَانِسَةِ وَاللَّفْظُ لَا دَلَالَةَ لَهٗ عَلٰى هٰذَا فَلَا يُنَالُ الْمُرَادُ بِالتَّأَمُّلِ.

ترجمہ: پھر مشکل سے اوپر (خفا میں) مجمل ہے اور مجمل وہ کلام ہے جو کئی معانی کا احتمال رکھتا ہو اور وہ اس حال میں ہو گیا ہو کہ اس کی مراد پر واقف نہ ہوا جا سکتا ہو مگر متکلم کی جانب سے ہونے والے بیان کے ساتھ اور مجمل کی مثال احکام شرعیہ میں اللہ تعالیٰ کا فرمان حرم الربٰو ہے۔ اس لیے کہ ربٰو کا معنی مطلق زیادتی ہے اور یہ معنی اس آیت کی مراد نہیں بلکہ اس سے مراد وہ زیادتی ہے جو عوض سے خالی ہو مکیلی وموزونی چیزوں میں ہم جنس کی بیع میں (یعنی جب مکیلی یا موزونی چیز کو اس کی ہم جنس کے ساتھ بیچا جا رہا ہو تو اس وقت کمی زیادتی ربٰو ہوگی) اور لفظ ربٰو اس زیادتی پر دلالت نہیں کر رہا پس اس کی مراد تامل (غور وفکر) سے حاصل نہیں ہوگی۔

تشریح:

مجمل کی تعریف:

وَهُوَ مَا احْتَمَلَ وُجُوْهًا فَصَارَ بِحَالٍ لَا يُوْقَفُ عَلَى الْمُرَادِ بِهٖ اِلَّا بِبَيَانٍ مِنْ قِبَلِ الْمُتَكَلِّمِ.

مجمل وہ کلام ہے جو چند معانی کا احتمال رکھتا ہو اور اس کی مراد پر متکلم کے بیان کے بغیر واقف ہونا ممکن نہ ہو۔

مثال:

اَحَلَّ اللّٰہُ الْبَیْعَ وَحَرَّمَ الرِّبٰو.

اللہ تعالیٰ نے بیع کو حلال اور ربٰو کو حرام قرار دیا۔

ربٰو مطلق زیادتی کو کہتے ہیں ہم نے طلب کیا کہ کون سی زیادتی حرام ہے تو معلوم نہ ہوسکا اس لیے کہ زیادتی تو ہر بیع میں ہوتی ہے اور زیادتی ہی بیع کا مقصود ہوتی ہے۔ تو کون سی زیادتی حلال اور کون سی حرام ہے یہ طلب وتامل سے معلوم نہ ہوسکا تو شریعت نے خود اس کی وضاحت کردی الحنطة بالحنطة والشعير بالشعير ... الخ یعنی وہ تفاضل (زیادتی) جو مکیلی اور موزونی چیزوں میں ہو اس حال میں کہ وہ مکیلی اور موزونی چیزیں ہم جنس ہوں تو یہ تفاضل حرام ہوگا۔

ثُمَّ فَوْقَ الْمُجْمَلِ فِی الْخِفَاءِ الْمُتَشَابِهُ مِثَالُ الْمُتَشَابِهِ: اَلْحُرُوْفُ الْمُقَطَّعَاتِ فِیْ اَوَائِلِ السُّوَرِ وَحُكْمُ الْمُجْمَلِ وَالْمُتَشَابِهِ اِعْتِقَادُ حَقِّيَّةِ الْمُرَادِ بِهٖ حَتّٰی يَاْتِیَ الْبَيَانُ.

ترجمہ: پھر خفاء میں مجمل سے بڑھ کر متشابہ ہے۔ متشابہ کی مثال وہ حروف مقطعات ہیں جو سورتوں کے شروع میں ہیں۔ مجمل اور متشابہ کا حکم یہ ہے کہ ان کی مراد حق ہونے کا اعتقاد رکھا جائے یہاں تک کہ بیان آجائے۔

متشابہ کی تعریف:

ثُمَّ فَوْقَ الْمُجْمَلِ فِی الْخِفَاءِ الْمُتَشَابِهُ

پھر مجمل سے خفاء میں بڑھا ہوا متشابہ ہے۔

یعنی متشابہ وہ ہوتا ہے جس میں مجمل سے زیادہ خفاء ہو۔

متشابہ کی دو قسمیں ہیں:

(۱) پہلی قسم وہ ہے کہ جس کے لغوی اور حقیقی معنی ہی معلوم نہ ہوں جیسے حروف مقطعات کہ ان حروف کا کوئی لغوی معنی ہی نہیں اور اب اس کے بیان کی امید بھی نہیں

اس لیے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اس دنیا سے تشریف لے جا چکے ہیں۔

(۲) دوسری قسم یہ ہے کہ اس کا لغوی معنی تو معلوم ہوں لیکن اصطلاحی معنی معلوم نہ ہو جیسے کہ قرآن مجید میں ید اللہ. وجہ اللہ کے الفاظ ہیں۔ان کا لغوی معنی تو معلوم ہے لیکن اصطلاحی معنی معلوم نہیں اس لیے کہ اللہ رب العزت جسم سے پاک ومبرا ہے۔

مجمل اور متشابہ کا حکم:

اِعْتِقَادُ حَقِّيَّةِ الْمُرَادِ بِهٖ حَتّٰى يَاْتِيَ الْبَيَانُ.

ان کی مراد کے حق ہونے کا عقیدہ رکھا جائے یہاں تک کہ بیان آجائے یا تو دنیا میں جیسے مجمل میں یا آخرت میں جیسے متشابہ میں۔یعنی اس بات کا اعتقاد ہو کہ مجمل اور متشابہ سے اللہ تعالیٰ نے جس معنی کا ارادہ فرمایا ہے وہ بالکل برحق ہے اور اس پر ہمارا ایمان ہے اگر چہ ہمیں اس کا علم نہیں ہے۔ واللہ اعلم بالصواب

فَصْلٌ فِيْمَا يُتْرَكُ بِهٖ حَقَائِقُ الْاَلْفَاظِ: وَمَا يُتْرَكُ بِهٖ حَقِيْقَةُ اللَّفْظِ خَمْسَةُ اَنْوَاعٍ، اَحَدُهَا دَلَالَةُ الْعُرْفِ وَذٰلِكَ لِاَنَّ ثُبُوْتَ الْاَحْكَامِ بِالْاَلْفَاظِ اِنَّمَا كَانَ لِدَلَالَةِ اللَّفْظِ عَلَى الْمَعْنَى الْمُرَادِ لِلْمُتَكَلِّمِ فَاِذَا كَانَ الْمَعْنٰى مُتَعَارِفًا بَيْنَ النَّاسِ كَانَ ذٰلِكَ الْمَعْنَى الْمُتَعَارَفُ دَلِيْلًا عَلٰى اَنَّهٗ هُوَ الْمُرَادُ بِهٖ ظَاهِرًا فَيَتَرَتَّبُ عَلَيْهِ الْحُكْمُ. مِثَالُهٗ لَوْ حَلَفَ لَا يَشْتَرِيْ رَاْسًا فَهُوَ عَلٰى مَا تَعَارَفَهُ النَّاسُ فَلَا يَحْنَثُ بِرَاْسِ الْعُصْفُوْرِ وَالْحَمَامَةِ وَكَذٰلِكَ لَوْ حَلَفَ لَا يَاْكُلُ بَيْضًا كَانَ ذٰلِكَ عَلَى الْمُتَعَارَفِ فَلَا يَحْنَثُ بِتَنَاوُلِ بَيْضِ الْعُصْفُوْرِ وَالْحَمَامَةِ، وَبِهٰذَا ظَهَرَ اَنَّ تَرْكَ الْحَقِيْقَةِ لَا يُوْجِبُ الْمَصِيْرَ اِلَى الْمَجَازِ بَلْ جَازَ اَنْ

تَثْبُتَ بِهِ الْحَقِيْقَةُ الْقَاصِرَةُ وَمِثَالُهُ تَقْيِيْدُ الْعَامِّ بِالْبَعْضِ وَكَذٰلِكَ لَوْ نَذَرَ حَجًّا اَوْ مَشْيًا اِلٰى بَيْتِ اللهِ تَعَالٰى اَوْ اَنْ يَّضْرِبَ بِثَوْبِهٖ حَطِيْمَ الْكَعْبَةِ يَلْزَمُهُ الْحَجُّ بِاَفْعَالٍ مَعْلُوْمَةٍ لِوُجُوْدِ الْعُرْفِ.

ترجمہ: یہ فصل ان قرائن کے بارے میں جن کی وجہ سے لفظ کے حقیقی معنی متروک ہوتے ہیں: وہ قرائن جن کی وجہ سے حقیقی معنی کو چھوڑ دیا جاتا ہے ان کی پانچ قسمیں ہیں ان میں سے ایک دلالۃ العرف ہے اور دلالۃ العرف کی وجہ سے لفظ کے حقیقی معنی کو اس لیے چھوڑا جاتا ہے کہ الفاظ سے احکام کا ثبوت اس لیے ہوتا ہے کہ لفظ کی دلالت متکلم کے معنی مرادی پر ہوتی ہے۔ جب لفظ کا معنی لوگوں کے درمیان مشہور ہو تو وہ مشہور معنی اس بات پر دلیل ہوگا کہ وہی مشہور معنی متکلم کی مراد ہے ظاہر کے اعتبار سے پس اسی مشہور معنی پر حکم (شرعی) مرتب ہوگا۔ اس کی مثال یہ ہے کہ اگر کسی نے قسم کھائی کہ وہ سر نہیں خریدے گا تو اس کی یہ قسم محمول ہوگی ان سروں پر جو لوگوں کے درمیان معروف ومشہور ہیں پس حالف کبوتر اور چڑیا کا سر خریدنے سے حانث نہیں ہوگا اور اسی طرح اگر کسی نے قسم کھائی کہ وہ انڈا نہیں کھائے گا تو اس کی یہ قسم محمول ہوگی ان انڈوں پر جو لوگوں کے درمیان معروف ومشہور ہیں پس حالف کبوتری اور چڑیا کا انڈا کھانے سے حانث نہیں ہوگا۔

اور اس سے یہ بات ظاہر ہوگئی کہ حقیقت کا ترک کرنا مجاز کی طرف رجوع کرنے کو واجب نہیں کرتا بلکہ جائز ہے کہ اس سے حقیقت قاصرہ ثابت ہو حقیقت قاصرہ کی مثال عام مخصوص منہ البعض کی ہے، اور اسی طرح اگر کسی نے حج کی نذر مانی یا بیت اللہ کی طرف چلنے کی یا اپنے کپڑے کو حطیم کعبہ کے ساتھ مارنے کی نذر مانی تو اس پر افعال معلومہ کے ساتھ حج واجب ہوگا عرف کے پائے جانے کی وجہ سے۔

تشریح: اس فصل میں وہ قرائن بیان فرماتے ہیں جن کی وجہ سے حقیقی معنی متروک

ہوتا ہے۔ وہ قرائن جن کی وجہ سے حقیقی معنی متروک ہوتا ہے وہ پانچ ہیں:

(۱) دلالۃ العرف (۲) دلالت فی نفس الکلام (۳) دلالت سیاق الکلام (۴) دلالت من قبلِ المُتکلم (۵) دلالۃ محل الکلام۔

دلالت العرف:

دلالت عرف کا مطلب یہ ہے کہ لفظ کا حقیقی معنی کچھ اور ہو اور متکلّم جس علاقے میں تکلم کر رہا ہے اس علاقے میں اس کا عرفی معنی کچھ اور ہو اور یہ عرفی معنی اس بات پر دلالت کرتا ہو کہ یہاں حقیقی معنی متروک ہیں تو اب عرفی معنی پر ہی حکم لگایا جائے گا۔ اور کلام کو عرفی معنی پر ہی محمول کیا جائے گا۔

مثال (۱):

ایک شخص نے قسم کھائی کہ

واللہ لا اشتری رأسا

اللہ کی قسم میں سر نہیں خریدوں گا۔

اب لفظ راس کا حقیقی معنی تو ہر چیز کا سر ہے لیکن عرفاً راس کا اطلاق ان سروں پر ہوتا ہے جو خرید کر کھائے جاتے ہیں۔ جیسے: بکری، گائے وغیرہ کا سر۔ اب اگر حالف نے کبوتر یا چڑیا کا سر خریدا تو وہ حانث نہیں ہوگا، اس لیے کہ عرف عام اس بات پر دلالت کر رہا ہے کہ یہاں حقیقی معنی (ہر چیز کا سر) متروک ہے۔

مثال (۲):

ایک آدمی نے قسم کھائی کہ:

واللہ لا اکل بیضا

اللہ کی قسم میں انڈا نہیں کھاؤں گا۔

اب لفظ بیض کا حقیقی معنی تو ہر قسم کا انڈا ہے، لیکن اگر حالف نے چڑیا یا کبوتری کا

انڈا کھالیا تو وہ حانث نہیں ہوگا۔اس لیے کہ عرف عام میں ان کے انڈے نہیں کھائے جاتے ان دونوں مثالوں میں حقیقی معنی تو متروک ہے لیکن مجازی معنی بھی مراد نہیں ہے بلکہ حقیقت قاصرہ مراد ہے۔

حقیقت قاصرہ کی تعریف:

حقیقت قاصرہ کی وہی تعریف ہے جو عام مخصوص منہ البعض کی ہے۔یعنی لفظ کے بعض افراد کو خاص کر دیا جائے، مثلاً راس کے دس افراد ہیں اب اگر راس کو آٹھ افراد پر بند کر دیا جائے اور دو کو خاص کر دیا جائے تو یہ حقیقت قاصرہ کہلائے گی۔

مثال (۳)

ایک شخص نے کہا:

للہ علیّ ان احج الی بیت اللہ تعالیٰ

اللہ کے لیے مجھ پر لازم ہے کہ میں بیت اللہ کا قصد کروں۔

یا کہا:

للہ علیّ ان امشی الی بیت اللّٰہ تعالی

اللہ کے لیے مجھ پر لازم ہے کہ میں بیت اللہ کی طرف پیدل چل کر جاؤں۔

یا کہا:

للہ علیّ ان اضرب بثوبی حطیم الکعبۃ

اللہ کے لیے مجھ پر لازم ہے کہ میں اپنی چادر حطیم کعبہ کے ساتھ لگاؤں گا۔

اب لفظ حج کا حقیقی معنی تو قصد وارادہ ہے اور پیدل چلنے کا مطلب یہ ہے کہ وہ جائے اور بیت اللہ شریف جا کر واپس آجائے، لیکن عرف عام میں حج ارکان مخصوصہ کو کہتے ہیں اور بیت اللہ شریف کی طرف جانے کا ارادہ ظاہر کرنا حج اور عمرے سے ہی کنایہ ہوتا ہے تو اب متکلم پر ارکان مخصوصہ کے ساتھ حج واجب ہوگا اس لیے کہ حقیقی

معنی دلالت عرف کی وجہ سے متروک ہے۔

وَالثَّانِیْ قَدْ تُتْرَكُ الْحَقِیْقَةُ بِدَلَالَةٍ فِیْ نَفْسِ الْكَلَامِ مِثَالُهٗ اِذَا قَالَ كُلُّ مَمْلُوْكٍ لِیْ فَهُوَ حُرٌّ لَمْ یُعْتَقْ مُكَاتِبُوْهُ وَلَا مَنْ اُعْتِقَ بَعْضُهٗ اِلَّا اِذَا نَوٰی دُخُوْلَهُمْ لِاَنَّ لَفْظَ الْمَمْلُوْكِ مُطْلَقٌ یَتَنَاوَلُ الْمَمْلُوْكَ مِنْ كُلِّ وَجْهٍ وَالْمُكَاتَبُ لَیْسَ بِمَمْلُوْكٍ مِنْ كُلِّ وَجْهٍ وَلِهٰذَا لَمْ یَجُزْ تَصَرُّفُهٗ فِیْهِ وَلَا یَحِلُّ لَهٗ وَطْیُ الْمُكَاتَبَةِ وَلَوْ تَزَوَّجَ الْمُكَاتَبُ بِنْتَ مَوْلَاهُ ثُمَّ مَاتَ الْمَوْلٰی وَوَرِثَتْهُ الْبِنْتُ لَمْ یَفْسُدِ النِّكَاحُ وَاِذَا لَمْ یَكُنْ مَمْلُوْكًا مِنْ كُلِّ وَجْهٍ لَا یَدْخُلُ تَحْتَ لَفْظِ الْمَمْلُوْكِ الْمُطْلَقِ وَهٰذَا بِخِلَافِ الْمُدَبَّرِ وَاُمِّ الْوَلَدِ فَاِنَّ الْمِلْكَ فِیْهِمَا كَامِلٌ وَلِذَا حَلَّ وَطْیُ الْمُدَبَّرَةِ وَاُمِّ الْوَلَدِ وَاِنَّمَا النُّقْصَانُ فِی الرِّقِّ مِنْ حَیْثُ اَنَّهٗ یَزُوْلُ بِالْمَوْتِ لَا مُحَالَةَ.

ترجمہ: اور دوسرا قرینہ یہ ہے کہ کبھی کبھی حقیقی معنی کو چھوڑا جاتا ہے اس دلالت کی وجہ سے جو خود کلام میں ہوتی ہے۔ اس کی مثال یہ ہے کہ جب کسی نے کہا کہ میرا جو بھی مملوک ہو وہ آزاد ہے تو اس کے اس طرح کہنے سے نہ تو اس کے مکاتب آزاد ہوں گے اور نہ وہ غلام آزاد ہوں گے جن کا بعض حصّہ آزاد کر دیا گیا ہو، سوائے اس کے کہ قائل نے ان کی بھی نیت کی ہو، اس لیے کہ لفظ مملوک مطلق ہے جو شامل ہوتا ہے ہر اس مملوک کو جو من کل وجہ مملوک ہو، اور مکاتب من کل وجہ مملوک نہیں ہوتا اسی لیے مولا کا مکاتب غلام میں تصرف جائز نہیں ہوتا اور نہ ہی مکاتبہ باندی سے آقا کا وطی کرنا جائز ہوتا ہے، اور اگر مکاتب نے اپنے مولی کی بیٹی سے نکاح کر لیا اور پھر مولی مر گیا اور وہ بیٹی اس مکاتب کی وارث بن گئی تو نکاح فاسد نہیں ہوگا اور جب مکاتب من کل وجہ مملوک نہیں تو وہ مطلق مملوک

کے لفظ کے تحت داخل نہیں ہوگا، اور یہ مدبر اور ام ولد کے برخلاف ہے اس لیے کہ ان دونوں میں مولی کی ملک کامل ہے اور اسی کامل ملک کی وجہ سے مولی کا مدبرہ باندی سے وطی کرنا حلال ہے اور مدبر اور اُمّ ولد کی رقیت (غلامی) ناقص ہے اس اعتبار سے کہ ان کی رقیت (غلامی) مولی کی موت سے یقینی طور پر زائل ہوجاتی ہے۔

تشریح: دوسرا قرینہ دلالت فی نفس الکلام ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ کلام کے اندر ہی کوئی ایسی چیز موجود ہو جو اس بت پر دلالت کرے کہ یہاں حقیقی معنی متروک ہے۔ اس کی مثال سمجھنے سے پہلے تین باتوں کا سمجھنا ضروری ہے۔

پہلی بات:

مکاتب، مدبر، ام ولد کی تعریف

مکاتب:

مکاتب اس غلام کو کہتے ہیں جس کو اس کا آقا یہ کہے کہ تم مجھے اتنے پیسے لاکر دو تو تم آزاد ہو۔ جو رقم آقا طے کرتا ہے اس کو بدل کتابت کہتے ہیں۔

مدبر:

مدبر اس غلام کو کہتے ہیں جس سے آقا کہے کہ میرے مرنے کے بعد تم آزاد ہو۔

ام ولد:

ام ولد اس باندی کو کہتے ہیں جس کے بطن سے آقا کا بچہ پیدا ہو۔

دوسری بات:

مکاتب پر مالک کی ملکیّت ناقص ہوتی ہے اور ام ولد اور مدبر میں مالک کی ملکیّت کامل ہوتی ہے مکاتب پر مولی کی ملکیّت ناقص ہونے کی وجہ یہ ہے کہ ملک کی دو قسمیں ہیں:

(۱) ملک رقبہ (۲) ملک ید۔

مکاتب پر مالک کی ملک رقبہ تو ہوتی ہے (یعنی مولیٰ اس کی گردن کا مالک ہوتا ہے) لیکن ملک ید نہیں ہوتی، ملک ید کا مطلب یہ ہے کہ غلام مالک کی اجازت کے بغیر کوئی کام نہیں کرسکتا ہو اگر مکاتب پر ملک ید بھی ہو تو پھر کمائے گا کیسے؟

اسی وجہ سے مولیٰ اپنے مکاتب غلام میں بیع وشراء ھبہ وغیرہ کے ذریعہ تصرف نہیں کرسکتا اور نہ ہی مکاتبہ باندی کے ساتھ وطی کرسکتا ہے۔

تیسری بات:

مکاتب کے اندر رقیت (غلامی) کامل ہوتی ہے اور مدبر اور ام ولد میں رقیت ناقص ہوتی ہے۔

اس کی وجہ یہ ہے کہ مکاتب کی غلامی مولی کے مرنے کے بعد بھی زائل نہیں ہوتی جب تک کہ وہ بدل کتابت ادا نہ کردے اور مدبر اور ام ولد میں رقیت اس لیے ناقص ہوتی ہے کہ آقا کے مرنے کے بعد یقینی طور پر ان کی رقیت زائل ہوجاتی ہے اور وہ آقا کے مرتے ہی فوراً آزاد ہوجاتے ہیں۔

مثال:

اگر آقا کہے: **کل مملوك لی فهو حر** میرا ہر مملوک آزاد ہے، اب مولی کی جس مملوک پر کامل ملکیّت ہوگی وہ آزا ہوگا اور مکاتب اور وہ غلام جس کو مالک نے آدھا آزاد کردیا ہو اس کلام سے وہ آزاد نہیں ہوگا الّا یہ کہ اگر مولی ان کی بھی نیت کرے تو وہ آزاد ہوں گے۔

اس کی وجہ یہ ہے کہ مولیٰ نے مملوک کا لفظ مطلق استعمال کیا ہے اور مطلق کا اصول ہے کہ **المطلق اذا اطلق یراد به الفرد الکامل** مطلق کو جب مطلق بولا جائے تو اس سے فرد کامل مراد لیا جاتا ہے اور لفظ ''مملوک'' کا فرد کامل ''قن'' (غلام باندی) ام

ولد اور مدبر ہیں اس لیے یہ آزاد ہوں گے اور معتق البعض (جس کا بعض حصہ آزاد کیا جا چکا ہو) اور مکاتب میں چوں کہ ملکیت ناقص ہوتی ہے اس لیے یہ دونوں آزاد نہیں ہوں گے۔

سوال: مطلق مقید کی بحث میں تو مطلق کا یہ اصول بتایا گیا تھا:

المطلق یجری علی اطلاقه

مطلق اپنے اطلاق پر ہی جاری ہوتا ہے۔

اور یہاں مطلق کا دوسرا اصول بیان کیا:

المطلق اذا اطلق یراد به الفرد الکامل

مطلق کو جب مطلق بولا جائے تو اس سے فرد کامل مراد ہوتا ہے۔

پہلے اصول کا تقاضا یہ ہے کہ مکاتب اور معتق البعض بھی آزار ہوں اس لیے کہ **کل مملوك لی** میں لفظ مملوک مطلق ہے اس میں کوئی قید مذکور نہیں ہے جس طرح مدبر اور امّ ولد مملوک میں داخل ہیں اسی طرح مکاتب اور معتق البعض بھی لفظ مملوک میں داخل ہیں لہٰذا یہ آزاد ہونے چاہئیں۔

اور دوسرے اصول کا تقاضا یہ ہے کہ مکاتب اور معتق البعض مملوک کا فرد کامل نہیں اس لیے آزاد نہیں ہونے چاہئیں تو ان دونوں اصول میں تضاد کس طرح دور کیا جائے گا؟

جواب: پہلا اصول **المطلق یجری علی اطلاقه** صفات میں جاری ہوتا ہے کامل مملوک خواہ کسی بھی صفت پر ہو وہ آزاد ہوگا چھوٹا ہو یا بڑا کافر ہو یا مسلمان مرد ہو یا عورت۔

اور دوسرا اصول **المطلق اذا اطلق یراد به الفرد الکامل** ذات میں جاری ہوتا ہے صفات میں جاری نہیں ہوتا۔ اس لیے لفظ مملوک سے وہ مملوک مراد ہوگا جو

ذات کے اعتبار سے کامل ہو، اور ذات کے اعتبار سے کامل مملوک مدبر اور امّ ولد ہیں، مکاتب اور معتق البعض ذات کے اعتبار سے کامل مملوک نہیں۔

لہٰذا جب ایک اصول ذات میں اور دوسرا صفات میں جاری ہوتا ہے تو دونوں میں کوئی تضاد نہ ہوا۔ واللہ اعلم

ولو تزوج المكاتب بنت مولاه.

اگر مکاتب نے مولی کی بیٹی سے شادی کی پھر وہ مولی مر گیا اور وہ غلام (مکاتب) میراث بن کر اسی لڑکی کے حصّے میں آیا اور یہ لڑکی اس کی مالکہ بن گئی تو نکاح فاسد نہیں ہوگا اس لیے کہ نکاح اس وقت فاسد ہوتا ہے جب عورت اپنے غلام شوہر کی کامل مالکہ بن جائے اور مکاتب چوں کہ کامل مملوک نہیں لہٰذا اس کی بیوی کامل مالکہ نہیں بنے گی اس لیے نکاح فاسد نہیں ہوگا۔

فائدہ زوجین میں سے اگر ایک دوسرے کا مالک بن جائے تو نکاح فاسد ہو جاتا ہے اس لیے کہ زوجیت اور ملکیّت ایک ساتھ جمع نہیں ہو سکتی۔

وَعَلٰى هٰذَا قُلْنَا اِذَا اَعْتَقَ الْمُكَاتَبُ عَنْ كَفَّارَةِ يَمِيْنِهٖ اَوْ ظِهَارِهٖ جَازَ وَلَا يَجُوْزُ فِيْهِمَا اِعْتَاقُ الْمُدَبَّرِ وَاُمِّ الْوَلَدِ لِاَنَّ الْوَاجِبَ هُوَ التَّحْرِيْرُ وَهُوَ اِثْبَاتُ الْحُرِّيَّةِ بِاِزَالَةِ الرِّقِّ فَاِذَا كَانَ الرِّقُّ فِى الْمُكَاتَبِ كَامِلًا كَانَ تَحْرِيْرُهٗ تَحْرِيْرًا مِنْ جَمِيْعِ الْوُجُوْهِ وَفِى الْمُدَبَّرِ وَاُمِّ الْوَلَدِ لَمَّا كَانَ الرِّقُّ نَاقِصًا لَايَكُوْنُ التَّحْرِيْرُ تَحْرِيْرًا مِنْ جَمِيْعِ الْوُجُوْهِ.

ترجمہ: اور مکاتب اور مدبر میں اسی فرق کی بناء پر ہم نے کہا کہ جب کسی نے کفارہ یمین یا کفارہ ظہار میں مکاتب غلام کو آزاد کیا تو یہ جائز ہے اور مدبر اور ام الولد کو ان کفاروں میں آزاد کرنا جائز نہیں ہے۔ اس لیے کہ کفارے میں تحریر

(آزاد کرنا) واجب ہے، اور وہ (تحریر) حریت (آزادی) کو ثابت کرنا ہے رقیت (غلامی) کو زائل کر کے پس جب مکاتب میں رقیت کامل ہے تو اس کی تحریر (آزادی) بھی من جمیع الوجوہ (ہر اعتبار سے) تحریر ہوگی اور مدبر اور امّ ولد میں جب رقیت ناقص ہے تو اس کی تحریر من جمیع الوجوہ تحریر نہیں ہوگی۔

تشریح: اس عبارت میں مصنّفؒ نے مکاتب، مدبر، اور ام ولد میں رقیت کے تام اور ناقص ہونے کے فرق کو ایک مسئلے سے سمجھایا ہے کہ اگر کوئی شخص کفارہ یمین اور کفارہ ظہار میں مکاتب غلام آزاد کرے تو کفارہ ادا ہو جاتا ہے اس لیے کہ قرآن مجید میں ارشاد ہے: فتحریر رقبة پس ایک غلام باندی آزاد کرنا ہے۔ اس آیت مبارکہ میں تحریر سے کامل تحریر مراد ہے یعنی رقیت کو زائل کرنا مکاتب میں چوں کہ رقیت کامل ہوتی ہے اس لیے مکاتب کو آزاد کرنے سے کامل تحریر ہوگی اور مدبر اور ام ولد میں چوں کہ رقیت ناقص ہوتی ہے لہٰذا ان کی تحریر بھی ناقص ہوگی اور کفارہ ادا نہیں ہوگا۔ واللہ اعلم!

وَالثَّالِثُ قَدْ تُتْرَكُ الْحَقِيْقَةُ بِدَلَالَتِهٖ سِيَاقِ الْكَلَامِ قَالَ فِي السِّيَرِ الْكَبِيْرِ اِذَا قَالَ الْمُسْلِمُ لِلْحَرْبِيِّ اِنْزِلْ كَانَ اٰمِنًا وَلَوْ قَالَ اِنْزِلْ اِنْ كُنْتَ رَجُلًا فَنَزَلَ لَايَكُوْنُ اٰمِنًا وَلَوْ قَالَ الْحَرْبِيُّ اَلْاَمَانَ اَلْاَمَانَ فَقَالَ الْمُسْلِمُ اَلْاَمَانَ اَلْاَمَانَ كَانَ اٰمِنًا. وَلَوْ قَالَ اَلْاَمَانَ سَتَعْلَمُ مَا تَلْقٰى غَدًا وَلَا تَعْجَلْ حَتّٰى تَرٰى فَنَزَلَ لَا يَكُوْنُ اٰمِنًا. وَلَوْ قَالَ اِشْتَرْ لِيْ جَارِيَةً لِتَخْدِمَنِيْ فَاشْتَرَى الْعَمْيَاءَ اَوِ الشَّلَّاءَ لَا يَجُوْزُ وَلَوْ قَالَ اِشْتَرْ لِيْ جَارِيَةً حَتّٰى اَطَاهَا فَاشْتَرٰى اُخْتَهٗ مِنَ الرَّضَاعِ لَا يَكُوْنُ عَنِ الْمُوَكِّلِ.

ترجمہ: اور تیسرا قرینہ یہ ہے کہ کبھی کبھی حقیقی معنی کو چھوڑ دیا جاتا ہے سیاق کلام کی

دلالت کی وجہ سے امام محمدؒ نے سیر کبیر میں فرمایا ہے کہ جب مسلمان نے حربی کافر سے کہا: اتر آؤ۔ (وہ اتر آیا) تو اس کو امان حاصل ہوگا اور اگر مسلمان نے کہا اتر آؤ اگر تم مرد ہو اور وہ کافر اتر آیا تو وہ امان پانے والا نہیں ہوگا اور اگر حربی کافر نے کہا: مجھے امان دو، مجھے امان دو اور مسلمان نے کہا میں نے امان دے دی، میں نے امان دی تو وہ امان پانے والا ہوگا۔ اور اگر مسلمان نے کہا تجھے امان ہے عنقریب تم جان لوگے کہ تم کل کیا پاؤ گے۔ اور امان میں جلدی نہ کرو یہاں تک کہ تم میری جرأت دیکھ لو، اور وہ کافر اتر آیا تو وہ امان پانے والا نہیں ہوگا۔ اور اگر کسی نے دوسرے کو کہا کہ تم میرے لیے ایک باندی خرید لاؤ تا کہ وہ میری خدمت کرے پھر وکیل اس کے لیے اندھی اور اپاہج باندی خرید لایا تو یہ جائز نہیں ہوگا، اور اگر مؤکل نے وکیل سے کہا میرے لیے باندی خرید لاؤ تا کہ میں اس سے وطی کرسکوں پھر وکیل اس کی رضاعی بہن کو خرید لایا تو یہ خریداری بھی مؤکل کی طرف سے نہیں ہوگی۔

تشریح: جہاں کلام کے حقیقی معنی متروک ہوتے ہیں ان مواقع میں سے تیسرا موقع دلالت فی سیاق الکلام ہے۔

دلالت فی سیاق الکلام:

دلالت فی سیاق الکلام کا مطلب یہ ہے کہ کلام کے آگے پیچھے کوئی ایسا لفظی قرینہ موجود ہو جو اس بات پر دلالت کرتا ہو کہ یہاں لفظ کا حقیقی معنی متروک ہے۔

مثال (۱):

امام محمدؒ نے اپنی کتاب السیر الکبیر میں لکھا ہے کہ اگر مسلمان نے قلعہ میں محصور کسی حربی کافر سے کہا انزل، اتر آؤ پھر وہ حربی نیچے اتر آیا تو حربی کے لیے امان ہوگا لیکن اگر مسلمان نے کہا انزل ان کنتَ رجلاً اگر تم مرد ہو تو اتر آؤ اور حربی مسلمان کا یہ کلام سن کر نیچے اتر آیا تو اس کلام سے حربی کے لیے امان ثابت نہیں ہوگا۔

اس کلام (انزل) کے حقیقی معنی تو یہی ہیں کہ مسلمان حربی کو نیچے اترنے کا حکم دے کر اس کو امان دے رہا ہے۔ لیکن "ان کنت رجلا" کے قرینے سے یہ معنی متروک ہیں۔ لہٰذا یہ کلام زجر وتوبیخ کے معنی پر محمول ہوگا اور حربی کے لیے امان ثابت نہیں ہوگا۔

مثال (۲):

اگر قلعے میں محصور حربی نے کہا **الامان الامان** یعنی **اعطونی الامان** مجھے امان دے دو، مسلمان نے اس کی پکار کے جواب میں کہا: **الامان** یعنی **اعطیتك الامان** میں نے تمہیں امن دے دیا اور اس پر وہ کافر اتر آیا تو اس کو امان حاصل ہوگی۔

لیکن اگر مسلمان نے جواب میں کہا **الامان ستعلم ما تلقی غدا** تجھے امان ہے عنقریب تم جان لوگے کہ کل تمہیں کن مسائل سے واسطہ پڑنے والا ہے یا مسلمان نے کہا **الامان لا تعجل حتی تری** جلدی نہ کرو یہاں تک کہ تم میری جرأت کو نہ دیکھ لو۔ یا اپنا انجام نہ دیکھ لو اس پر اگر حربی نیچے اتر آیا تو اس کے لیے امان ثابت نہیں ہوگا۔ بلکہ یہاں الامان کے حقیقی معنی متروک ہیں۔ اس لیے کہ **ستعلم ما تلقی غدا** اور **لا تعجل حتی تری** کا قرینہ اس پر دلالت کر رہا ہے۔

مثال (۳):

ایک شخص نے دوسرے کو وکیل بالشراء (خریداری کا وکیل) بناتے ہوئے کہا: **اشتر لی جاریة لتخدمنی** میرے لیے باندی خرید کر لاؤ تا کہ وہ میری خدمت کرے۔ پھر وکیل اندھی اور اپاہج باندی کو خرید لایا تو یہ خریداری مؤکل کے لیے نہیں سمجھی جائے گی، اس لیے کہ اگر چہ جاریۃ کا حقیقی معنی تو یہی تھا کہ کوئی سی بھی باندی خرید لاتا لیکن **لتخدمنی** کا قرینہ اس بات پر دلالت کر رہا ہے کہ یہاں مطلق جاریہ (کوئی سی بھی باندی) مراد نہیں ہے بلکہ ایسی جاریہ مراد ہے جو تندرست ہو اور خدمت کرنے

پر قادر ہو۔ تو یہاں بھی لتخدمنی کے قرینے سے جاریۃ کا حقیقی معنی متروک ہے۔

مثال (۴):

اگر ایک شخص نے دوسرے کو وکیل بناتے ہوئے کہا اشتر لی جاریۃ حتی اطأھا میرے لیے باندی خرید لاؤ تا کہ میں اس سے وطی کروں پھر وکیل اس کی رضاعی بہن کو خرید لایا تو یہ خریداری مؤکل کے لیے نہیں ہوگی اس لیے کہ حتی اطائھا کے قرینے سے لفظ جاریۃ کے حقیقی معنی (مطلق باندی) متروک ہیں۔

وَعَلٰی هٰذَا قُلْنَا فِیْ قَوْلِهٖ عَلَیْهِ السَّلَامُ اِذَا وَقَعَ الذُّبَابُ فِیْ طَعَامِ اَحَدِكُمْ فَامْقُلُوْهُ ثُمَّ انْقُلُوْهُ فَاِنَّ فِیْ اِحْدٰی جَنَاحَیْهِ دَاءً وَفِی الْاُخْرٰی دَوَاءً وَاِنَّهٗ لِیُقَدِّمَ الدَّاءَ عَلَی الدَّوَاءِ. دَلَّ سِیَاقُ الْكَلَامِ عَلٰی اَنَّ الْمَقْلَ لِدَفْعِ الْاَذٰی عَنَّا لَا لِاَمْرٍ تَعَبُّدِیٍّ حَقًّا لِلشَّرْعِ فَلَا یَكُوْنُ لِلْاِیْجَابِ وَقَوْلُهٗ تَعَالٰی: اِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَآءِ عَقِیْبَ قَوْلِهٖ تَعَالٰی: وَمِنْهُمْ مَّنْ یَّلْمِزُكَ فِی الصَّدَقَاتِ یَدُلُّ عَلٰی اَنَّ ذِكْرَ الْاَصْنَافِ لِقَطْعِ طَمْعِهِمْ مِنَ الصَّدَقَاتِ بِبَیَانِ الْمَصَارِفِ لَهَا فَلَا یَتَوَقَّفُ الْخُرُوْجُ عَنِ الْعُهْدَةِ عَلَی الْاَدَاءِ اِلَی الْكُلِّ.

ترجمہ: اور اسی بناء پر ہم نے کہا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس فرمان میں: جب مکھی تم میں سے کسی کے کھانے میں گر جائے تو تم اس کو ڈبو دو پھر اس کو نکال لو اس لیے کہ اس کے ایک پر میں بیماری اور دوسرے میں شفا ہوتی ہے اور وہ بیماری والے پر کو مقدم کرتی ہے (پہلے ڈالتی ہے) سیاق کلام اس بات پر دلالت کر رہا ہے کہ ڈبونے کا حکم ہم سے بیماری کی تکلیف کو دور کرنے کے لیے ہے یہ کوئی امر تعبدی نہیں ہے جو شریعت کا حق ہوتا ہے۔ پس یہ امر (ڈبونے کا حکم)

وجوب کے لیے نہیں ہوگا۔ اور ہم نے اللہ تعالیٰ کے اس فرمان انما الصدقات للفقراء (صدقات فقراء کے لیے ہیں) میں کہا جو کہ اللہ تعالیٰ کے اس فرمان کے بعد ہے: ومنهم من يلمزك في الصدقات (منافقین میں سے بعض وہ ہیں جو صدقات کی تقسیم میں آپ پر عیب لگاتے ہیں) کہ یہ فرمان دلالت کرتا ہے اس بات پر کہ صدقات کے اصناف (فقراء، مساکین وغیرہ) کا ذکر صدقات سے منافقین کی امید کو ختم کرنے کے لیے ہے صدقات کے مصارف کو بیان فرما کر پس صدقہ (زکوۃ) ادا کرنے کی ذمہ داری سے نکلنا موقوف نہیں ہوگا ان تمام اصناف کو صدقہ ادا کرنے پر۔

تشریح: مثال (۵)

حدیث شریف میں ہے کہ

اذا وقع الذباب في طعام احدكم فامقلوه ثم انقلوه فان في احدي جناحيه داء وفي الاخرى دَوَاءً وانه ليقدم الداء على الدواء

جب مکھی تم میں سے کسی کے کھانے میں گر جائے تو اس کو پہلے ڈبکی دو پھر اس کو نکال دو اس لیے کہ اس کے ایک پر میں بیماری اور دوسرے پر میں شفاء ہوتی ہے اور وہ بیماری والے پر کو مقدم کرتی ہے۔

اس حدیث شریف میں **فامقلوه** امر کا صیغہ ہے اور امر وجوب کے لیے آتا ہے یعنی ڈبکی دینا واجب ہے لیکن سیاق کلام **فان في احدى جناحيه داء** کی وجہ سے حقیقی معنی (وجوب) متروک ہے۔ اس لیے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فرمان یعنی ڈبکی دینے کا حکم ہم سے تکلیف دور کرنے کے لیے ہے یہ حکم عبادت شرعیہ کے طور پر واجب نہیں ہے۔ یعنی آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہم پر شفقت فرماتے ہوئے ہمیں مکھی کو ڈبو کر نکالنے کا حکم دیا ہے تاکہ جراثیم والے پر کے بعد شفاء والا پر ڈوب جائے اور بیماری والے جراثیم اس سے مر جائیں۔ اگر ڈبوئے بغیر مکھی کو نکال کر پھینک دیا گیا اور

وہ کھانا یا مشروب وغیرہ کھا پی لیا تو بیمار پڑ جانے کا اندیشہ ہے، اس لیے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے شفقت کی بناء پر ہم سے بیماری کی تکلیف کو دور کرنے کے لیے ڈبونے کا حکم ارشاد فرمایا ہے یہ امر تعبدی نہیں ہے جو کہ شریعت کے حق کے طور پر دیا جاتا ہے لہٰذا اگر کسی نے بغیر ڈبوئے مکھی نکال دی تو وہ گناہ گار نہیں ہوگا۔

اس حدیث میں بھی سیاق کلام کی دلالت کی وجہ سے امر کا حقیقی معنی (وجوب) متروک ہے۔

مثال (٦):

اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

انما الصدقات للفقراء

صدقات (یعنی زکوٰۃ) فقراء کے لیے ہیں۔

اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے زکوۃ کے مصارف بیان فرمائے ہیں یعنی کن کن لوگوں کو زکوۃ کا مال دیا جاسکتا ہے۔ تو اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے کہ مصارف زکوۃ آٹھ ہیں۔

فقراء: وہ لوگ جن کے پاس نصاب سے کم مال ہو۔

مساکین: وہ لوگ جن کے پاس کچھ بھی مال نہ ہو۔

عاملین: زکوۃ وصول کرنے والے ملازمین۔

مؤلفۃ القلوب: مذہب اسلام کی طرف مائل کرنے کے لیے اور ان کی دل جوئی کے لیے جن کفار کو زکوۃ دی جائے۔

رقاب: مکاتب، غلام و باندیاں تا کہ وہ اپنا بدل کتابت ادا کرسکیں۔

غارمین: مقروض لوگ تا کہ وہ اپنا قرض ادا کرسکیں۔

فی سبیل اللہ: یعنی مجاھدین اسلام۔

ابن السبیل: وہ مسافر جس کے پاس سفر کا خرچ وغیرہ ختم ہو گیا ہو یا نہ ہو۔

اللہ تعالیٰ نے ان آٹھ مصارف کو جمع کے صیغے کے ساتھ بیان فرمایا ہے اور ہر دو کے درمیان واؤ عاطفہ ہے۔

امام شافعیؒ واؤ عاطفہ سے استدلال کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ واؤ چوں کہ مطلق جمع کے لیے آتا ہے لہٰذا زکوۃ ادا کرنے کے لیے ضروری ہے کہ ان آٹھوں اقسام کو زکوۃ دی جائے، اور صیغہ جمع سے استدلال کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ ہر قسم کے کم از کم تین افراد کو زکوۃ دینا ضروری ہے۔

جبکہ احنافؒ کے نزدیک ان مذکورہ آٹھ اقسام میں سے کسی ایک قسم کے ایک فرد کو بھی زکوۃ دے دی جائے تو زکوۃ ادا ہو جائے گی۔

احناف (کثر اللہ سوادہم) فرماتے ہیں کہ اس آیت میں سیاق کلام کی دلالت کی وجہ سے اس کا حقیقی معنی متروک ہے اس لیے کہ اس سے پہلی آیت میں ہے: **ومنهم من يلمزك في الصدقات** یعنی ان منافقین میں سے کچھ وہ ہیں جو صدقات کی تقسیم کے سلسلے میں آپ پر طعن کرتے ہیں اگر ان کو اس میں سے کچھ دے دیا جائے تو خوش ہو جاتے ہیں اور اگر نہ دیا جائے تو ناراض ہو جاتے ہیں۔

اس پر اللہ تعالیٰ نے **انما الصدقات للفقراء** والی آیت نازل فرما کر زکوۃ کے مصارف بیان فرما دیئے کہ زکوۃ صرف ان افراد کو دی جائے ان کے علاوہ کسی اور کو نہ دی جائے گویا اس آیت کے لانے کا مقصد منافقین کی طمع وامید کو ختم کرنا ہے کہ زکوۃ میں تمہارا کوئی حصہ نہیں بلکہ زکوۃ تو اب صرف ان آٹھ اقسام کے لوگوں کو ملے گی۔

وَالرَّابِعُ قَدْ تُتْرَكُ الْحَقِيْقَةُ بِدَلَالَتِهٖ مِنْ قِبَلِ الْمُتَكَلِّمِ مِثَالُهٗ قَوْلُهٗ تَعَالٰى: فَمَنْ شَآءَ فَلْيُؤْمِنْ وَّمَنْ شَآءَ فَلْيَكْفُرْ وَذٰلِكَ لِاَنَّ اللّٰهَ حَكِيْمٌ وَالْكُفْرُ قَبِيْحٌ وَالْحَكِيْمُ لَا يَاْمُرُ بِهٖ

فَيُتْرَكُ دَلَالَةُ اللَّفْظِ عَلَى الْأَمْرِ بِحِكْمَةِ الْآمِرِ وَعَلٰى هٰذَا قُلْنَا اِذَا وَكَّلَ بِشِرَاءِ اللَّحْمِ فَاِنْ كَانَ مُسَافِرًا نَزَلَ عَلَى الطَّرِيْقِ فَهُوَ عَلَى الْمَطْبُوْخِ اَوْ عَلَى الْمَشْوِيِّ وَاِنْ كَانَ صَاحِبَ مَنْزِلٍ فَهُوَ عَلَى النِّيِّ.

ترجمہ: اور ترک حقیقت کا چوتھا قرینہ یہ ہے کہ کبھی کبھی متکلم کی جانب سے پائی جانے والی دلالت کی وجہ سے حقیقی معنی متروک ہوتا ہے اس کی مثال اللہ تعالیٰ کا فرمان: فمن شاء فليؤمن الخ جو چاہے ایمان لائے اور جو چاہے کفر کرے۔ اور یہ اس لیے ہے کہ اللہ تعالیٰ کی ذات حکیم ہے اور کفر قبیح ہے اور حکیم ذات قبیح چیز کا حکم نہیں دیتی۔ پس حکم دینے والے کے حکیم ہونے کی وجہ سے امر پر لفظ کی دلالت کو چھوڑ دیا جائے گا اور اسی بناء پر ہم نے کہا کہ جب ایک آدمی نے دوسرے کو گوشت خریدنے کا وکیل بنایا تو اگر موکل مسافر ہے تو یہ توکیل پکے ہوئے یا بھنے ہوئے گوشت پر محمول ہوگی اور اگر وہ مقیم ہے (گھر والا ہے) تو یہ توکیل کچے گوشت پر محمول ہوگی۔

تشریح:

دلالت من قبل المتکلم:

چوتھا موقع جہاں حقیقی معنی متروک ہوتے ہیں وہ دلالت من قبل المتکلم ہے یعنی متکلم کی جانب سے ہی ایسا قرینہ پایا جائے جو حقیقی معنی کے متروک ہونے پر دلالت کرتا ہو۔ اور متکلم کے کلام سے ہی یہ معلوم ہو جائے کہ متکلم کا مقصد حقیقی معنی کو ترک کرنا ہے۔

اس کی مثال:

اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان ہے:

فَمَنْ شَآءَ فَلْيُؤْمِنْ وَّمَنْ شَآءَ فَلْيَكْفُرْ

جو چاہے ایمان لائے اور جو چاہے کفر کرے۔

اس آیت میں جس طرح لیؤمن امر کا صیغہ ہے اسی طرح لیکفر بھی امر کا صیغہ ہے۔ اور امر کی حقیقت فعل کو طلب کرنا ہے لہٰذا اس آیت کے الفاظ سے تو یہ معلوم ہوتا ہے کہ جس طرح ایمان مطلوب ہے اسی طرح کفر بھی مطلوب ہے لیکن یہ حقیقی معنی اس دلالت (قرینے) کی وجہ سے متروک ہے جو متکلّم کی جانب سے پائی جارہی ہے وہ یہ کہ اس کلام کے متکلّم اللہ تعالیٰ ہیں اور اللہ تعالیٰ کی ذات حکیم ہے اور کفر ایک قبیح چیز ہے اور حکیم ذات قبیح چیزوں کا حکم نہیں کرتی۔ لہٰذا مجازاً یہ کلام زجر و توبیخ پر محمول ہوگا۔

مثال (۲):

اگر کسی شخص نے دوسرے کو گوشت خریدنے کا وکیل بنایا تو دیکھا جائے گا کہ مؤکل (وکیل بنانے والا) مسافر ہے یا مقیم اگر مؤکل مسافر ہے اور دوران سفر راستے میں کہیں ٹھہرا ہوا ہے تو یہ توکیل پکے ہوئے یا بھنے ہوئے گوشت پر محمول ہوگی اور اگر مؤکل اپنے گھر میں مقیم ہے تو یہ توکیل کچے گوشت پر محمول ہوگی۔

پہلی صورت میں مسافر کی حالت اس بات پر دلالت کررہی ہے کہ وہ ایسا گوشت چاہتا ہے جو فوری طور پر اس کی غذا بن سکے اور یہ بات پکے ہوئے اور بھنے ہوئے گوشت میں پائی جاتی ہے لہٰذا مؤکل کے مسافر ہونے کی حالت میں لحم کے مطلق معنی (کوئی سا بھی گوشت خواہ کچا ہو یا پکا ہوا) متروک ہوں گے اور یہ کلام پکے ہوئے یا بھنے ہوئے گوشت کے معنی پر محمول ہوگا۔

اور دوسری صورت میں مقیم کی حالت اس بات پر دلالت کررہی ہے کہ مقیم کے پاس چوں کہ پکانے کا پورا سامان موجود ہے لہٰذا اس کو ایسا گوشت چاہیے جس کو وہ پکا کر کھا سکے اور یہ بات کچے گوشت میں پائی جاتی ہے لہٰذا اس صورت میں بھی مطلق لحم کے معنی متروک ہوں گے اور یہ کلام کچے گوشت پر محمول ہوگا۔

وَمِنْ هٰذَا النَّوْعِ يَمِيْنُ الْفَوْرِ مِثَالُهُ اِذَا قَالَ تَعَالَ تَغَدَّ مَعِيْ فَقَالَ وَاللّٰهِ لَا اَتَغَدّٰى يَنْصَرِفُ ذٰلِكَ اِلَى الْغَدَاءِ الْمَدْعُوِّ اِلَيْهِ حَتّٰى لَوْ تَغَدّٰى بَعْدَ ذٰلِكَ فِيْ مَنْزِلِهٖ مَعَهٗ اَوْ مَعَ غَيْرِهٖ فِيْ ذٰلِكَ الْيَوْمِ لَا يَحْنَثُ. وَكَذَا اِذَا قَامَتِ الْمَرْأَةُ تُرِيْدُ الْخُرُوْجَ فَقَالَ الزَّوْجُ اِنْ خَرَجْتِ فَاَنْتِ كَذَا كَانَ الْحُكْمُ مَقْصُوْرًا عَلَى الْحَالِ حَتّٰى لَوْ خَرَجَتْ بَعْدَ ذٰلِكَ لَا يَحْنَثُ.

ترجمہ: اور اسی قسم (دلالت من قبل المتکلم) سے یمین فور بھی ہے۔ اس کی مثال یہ ہے کہ جب کسی شخص نے دوسرے سے کہا آؤ میرے ساتھ کھانا کھاؤ اور دوسرے نے کہا ''اللہ کی قسم میں کھانا نہیں کھاؤں گا'' تو اس قسم کو پھیرا جائے گا اس کھانے کی طرف جس کی اس کو دعوت دی گئی ہے یہاں تک کہ اگر حالف نے اس کے بعد اس داعی (دعوت دینے والے) کے ساتھ اس کے گھر میں کھانا کھایا یا کسی دوسرے کے ساتھ اسی دن کھانا کھایا تو وہ حانث نہیں ہوگا۔ اور اسی طرح اگر عورت باہر نکلنے کے ارادہ سے کھڑی ہوئی اور شوہر نے کہا: ان خرجت فانت کذا (اگر تم نکلی تو تم مطلقہ ہو) تو یہ طلاق کا حکم بند ہوگا عورت کی اسی حالت پر چناں چہ اگر وہ عورت اس کے بعد گھر سے نکلی تو شوہر حانث نہیں ہوگا یعنی عورت کو طلاق واقع نہیں ہوگی۔

تشریح: ومن هذا النوع يمين الفور اس چوتھے قرینے میں سے یمین فور بھی ہے۔ یمین فور کا مطلب ہے ایسی قسم جو غصّہ کی حالت میں کھائی جائے تو اس کا اطلاق اسی حالت غضب پر ہوگا اس کے بعد کی حالتوں پر نہیں۔

مثال (۱):

ایک شخص کھانا کھا رہا تھا اس نے دوسرے سے کہا تعال تغد معی آؤ میرے ساتھ کھانا کھاؤ اس دوسرے نے آگے سے کہا واللہ لا اتغدی اللہ کی قسم میں کھانا

نہیں کھاؤں گا۔تو اس کی یہ قسم اسی کھانے کی طرف راجع ہوگی جس کی طرف اس کو بلایا گیا ہے چناں چہ اگر حالف نے دوسرے دن داعی (بلانے والے) کے ساتھ کھانا کھایا یا اس کے گھر پر کسی اور کے ساتھ اسی دن کھانا کھایا تو وہ حانث نہیں ہوگا۔

مثال (۲):

ایک عورت گھر سے نکلنے کے ارادے سے کھڑی ہوئی شوہر نے کہا **ان خرجت فانت طالق** اگر تم نکلی تو تم مطلقہ ہو۔

تو یہ طلاق کا حکم اسی حالت پر محمول ہوگا یعنی یہ عورت اگر اسی وقت نکل کر چلی گئی تو اس کو طلاق واقع ہو جائے گی اور اگر شوہر کا غصّہ ختم ہونے کے بعد اس کی اجازت سے گئی تو اس کو طلاق واقع نہیں ہوگی اور شوہر حانث نہیں ہوگا۔

وَالْخَامِسُ قَدْ تُتْرَكُ الْحَقِيْقَةُ بِدَلَالَةِ مَحَلِّ الْكَلَامِ بِاَنْ كَانَ الْمَحَلُّ لَا يَقْبَلُ حَقِيْقَةَ اللَّفْظِ وَمِثَالُهُ اِنْعِقَادُ النِّكَاحِ الْحُرَّةِ بِلَفْظِ الْبَيْعِ وَالْهِبَةِ وَالتَّمْلِيْكِ وَالصَّدَقَةِ وَقَوْلُهُ لِعَبْدِهٖ وَهُوَ مَعْرُوْفُ النَّسَبِ مِنْ غَيْرِهٖ هٰذَا اِبْنِیْ وَكَذَا اِذَا قَالَ لِعَبْدِهٖ وَهُوَ اَكْبَرُ سِنًّا مِنَ الْمَوْلٰی هٰذَا اِبْنِیْ كَانَ مَجَازًا عَنِ الْعِتْقِ عِنْدَ اَبِیْ حَنِيْفَةَ خِلَافًا لَهُمَا بِنَاءً عَلٰی مَا ذَكَرْنَا اَنَّ الْمَجَازَ خَلْفٌ عَنِ الْحَقِيْقَةِ فِیْ حَقِّ اللَّفْظِ عِنْدَهٗ وَفِیْ حَقِّ الْحُكْمِ عِنْدَهُمَا.

ترجمہ: اور پانچواں قرینہ یہ ہے کہ کبھی کبھی محل کلام کی دلالت کی وجہ سے حقیقی معنی متروک ہوتا ہے اس طرح کہ محل لفظ کے حقیقی معنی کو قبول نہ کرتا ہو۔اس کی مثال آزاد عورت کا نکاح منعقد ہونا ہے لفظ بیع لفظ تملیک، لفظ ہبہ اور صدقہ سے اور قائل کا قول اپنے اس غلام سے جس کا نسب اس کے علاوہ سے معروف و مشہور ہے کہ ھذا ابنی یہ میرا بیٹا ہے اور مولی کا اپنے اس غلام سے جو کہ عمر میں مولی

سے بڑا ہے ھذا ابنی کہنا امام صاحب کے نزدیک یہ آزادی سے مجاز ہوگا۔
برخلاف صاحبینؒ کے اس اختلاف کی بناء پر جو ہم پہلے ذکر کر چکے ہیں کہ مجاز حقیقت کا خلیفہ ہوتا ہے لفظ کے اعتبار سے امام صاحبؒ کے نزدیک اور صاحبینؒ کے نزدیک حکم کے اعتبار سے۔

تشریح:

دلالت فی محل الکلام:

پانچواں قرینہ جس وجہ سے حقیقی معنی متروک ہوتا ہے وہ دلالت فی محل الکلام ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ محل ایسا ہو جو لفظ کی حقیقیت کو قبول نہ کرتا ہو اور نہ ہی حقیقی معنی کو قبول کرنے کی صلاحیت رکھتا ہو۔

مثال (۱):

آزاد عورت نے کسی مرد سے کہا: **بعتُ نفسی منكَ بمائة دراهم** میں نے سو دراہم کے عوض اپنے آپ کو تجھ پر بیچا۔ مرد نے آگے سے کہا: **قبلتُ** (میں نے قبول کیا) تو یہ کلام مجازاً نکاح پر محمول ہوگا اس لیے کہ اس کلام کا حقیقی معنی اپنی ذات کا مالک بنانا ہے اور آزاد عورت کسی کی مملوک نہیں بن سکتی لہٰذا یہاں لفظ کے حقیقی معنی متروک ہوں گے۔

مثال (۲):

اگر کسی آزاد عورت نے کسی مرد سے کہا: **وهبت لك نفسی** یا کہا: **ملكتك نفسی** یا کہا: **صدقت نفسی لك** مرد نے آگے سے کہا: **قبلت** تو یہ کلام نکاح پر محمول ہوگا اس لیے کہ اس کلام کا حقیقی معنی کسی کو اپنی ذات کا مالک بنانا ہے ہبہ، صدقہ، یا تملیک کے ذریعہ جب کہ آزاد عورت اس کا محل نہیں، لہٰذا نکاح منعقد ہو جائے گا اور حقیقی معنی متروک ہوں گے۔

مثال (۳):

اگر آقا نے اپنے اس غلام سے جس کا نسب مولیٰ کے علاوہ سے معروف ومشہور ہے کہاھذا ابنی یہ میرا بیٹا ہے یا ایسے غلام سے جو کہ عمر میں آقا سے بڑا ہے کہاھذا ابنی تو یہ کلام مجازاً آزاد کرنے پر محمول ہوگا اس لیے کہ اس کلام کا محل (غلام) حقیقی معنی (بیٹا ہونے) کو قبول کرنے کی صلاحیت نہیں رکھتا لہٰذا دونوں صورتوں میں لفظ کے حقیقی معنی متروک ہوں گے اور غلام آزاد ہو جائے گا یہ امام صاحبؒ کا مذہب ہے۔

اور صاحبینؒ کے نزدیک یہ کلام لغو ہو جائے گا جیسا کہ پہلے گذر چکا کہ امام صاحبؒ کے نزدیک مجاز حقیقت کا خلیفہ ہوتا ہے لفظ کے اعتبار سے اور صاحبینؒ کے نزدیک حکم کے اعتبار سے۔ واللہ اعلم

فَصْلٌ فِیْ مُتَعَلِّقَاتِ النُّصُوْصِ: نَعْنِیْ بِهَا عِبَارَةَ النَّصِّ وَاِشَارَتَهٗ وَدَلَالَتَهٗ وَاقْتِضَائَهٗ فَاَمَّا عِبَارَةُ النَّصِّ فَهُوَ مَا سِیْقَ الْکَلَامُ لِاَجْلِهٖ وَاُرِیْدَ بِهٖ قَصْدًا وَاَمَّا اِشَارَةُ النَّصِّ فَهِیَ مَا ثَبَتَ بِنَظْمِ النَّصِّ مِنْ غَیْرِ زِیَادَةٍ وَهُوَ غَیْرُ ظَاهِرٍ مِنْ کُلِّ وَجْهٍ وَلَا سِیْقَ الْکَلَامُ لِاَجْلِهٖ. مِثَالُهٗ فِیْ قَوْلِهٖ تَعَالٰی: لِلْفُقَرَآءِ الْمُهَاجِرِیْنَ الَّذِیْنَ اُخْرِجُوْا مِنْ دِیَارِهِمْ اَلْاٰیَة فَاِنَّهٗ سِیْقَ لِبَیَانِ اسْتِحْقَاقِ الْغَنِیْمَةِ فَصَارَ نَصًّا فِیْ ذَالِكَ وَقَدْ ثَبَتَ فَقْرُهُمْ بِنَظْمِ النَّصِّ فَکَانَ اِشَارَةٌ اِلٰی اَنَّ اسْتِیْلَاءَ الْکَافِرِ عَلٰی مَالِ الْمُسْلِمِ سَبَبٌ لِثُبُوْتِ الْمِلْكِ لِلْکَافِرِ اِذْ لَوْ کَانَتِ الْاَمْوَالُ بَاقِیَةً عَلٰی مِلْکِهِمْ لَا یَثْبُتُ فَقْرُهُمْ وَیَخْرُجُ مِنْهُ الْحُکْمُ فِیْ مَسْئَلَةِ الْاِسْتِیْلَاءِ وَحُکْمُ ثُبُوْتِ الْمِلْكِ لِلتَّاجِرِ بِالشِّرَاءِ مِنْهُمْ وَتَصَرُّفَاتِهٖ مِنَ الْبَیْعِ وَالْهِبَةِ وَالْاِعْتَاقِ وَحُکْمُ ثُبُوْتِ

الْاِسْتِغْنَامِ وَثُبُوْتِ الْمِلْكِ لِلْغَازِیْ وَعِجْزِ الْمَالِكِ عَنِ انْتِزَاعِهٖ مِنْ یَدِهٖ وَتَفْرِیْعَاتِهٖ.

ترجمہ: یہ فصل نصوص کے متعلقات کے بیان میں: ہماری مراد ان متعلقات نصوص سے عبارۃ النص، اشارۃ النص، دلالۃ النص اور اقتضاء النص ہے بہر حال عبارت النص وہ ہے جس کی وجہ سے کلام لایا گیا ہو اور اس کلام سے اس کا قصدا ارادہ کیا گیا ہو اور بہر حال اشارت النص وہ ہے جو نص کے الفاظ سے ہی ثابت ہو بغیر زیادتی کے اور وہ پورے طور پر ظاہر نہ ہو اور نہ اس کی وجہ سے کلام لایا گیا ہو، اس کی مثال اللہ تعالیٰ کے فرمان لِلْفُقَرَآءِ الْمُهَاجِرِیْنَ الَّذِیْنَ اُخْرِجُوْا مِنْ دِیَارِهِمْ میں ہے کیوں کہ یہ قول مستحقین غنیمت کو بیان کرنے کے لیے لایا گیا ہے پس یہ قول اس سلسلے میں نص ہوگا اور ان کا فقر نص کے الفاظ سے ہی ثابت ہو گیا پس یہ نص اس طرف اشارہ کرتا ہے کہ مسلمان کے مال پر کافر کا غلبہ پالینا کافر کے لیے ثبوت ملک کا سبب ہے۔ اس لیے کہ اگر مسلمانوں کے اموال ان کی ملک میں باقی ہوتے تو ان کا فقر ثابت نہ ہوتا۔ اور اسی سے غلبہ پالینے کا حکم نکالا جائے گا اور کفار سے خریدنے سے تاجر کے لیے ملکیّت ثابت ہونے کا حکم اور بیع، ہبہ اور اعتاق (آزاد کرنے) جیسے تصرفات کا حکم اور غنیمت بنانے کا حکم اور غازی کے لیے ملک ثابت ہونے کا حکم اور غازی کے قبضہ سے اس مال کو چھیننے سے مالک قدیم کے عاجز ہونے کا حکم اور اس کی تفریعات کا حکم نکالا جائے گا۔

تشریح: اس فصل میں مصنّفؒ قرآن مجید کے الفاظ کی چوتھی تقسیم بیان فرماتے ہیں: اور یہ تقسیم لفظ کی معنی پر دلالت کی کیفیت کے اعتبار سے ہے یہاں معنی سے مراد حکم ہے مطلب یہ ہے کہ لفظ حکم پر دلالت کرے گا تو اس دلالت کی کیفیت کیا ہوگی اور اس سے کس طرح حکم ثابت ہوگا۔ اس اعتبار سے الفاظ قرآن مجید کی چار قسمیں ہیں، گویا یہ فصل نصوص کے ذریعہ تمسک اور استدلال کے بیان میں ہے اس کے تحت چار

قسمیں ہیں:

(۱) استدلال بعبارۃ النص (۲) استدلال باشارۃ النص (۳) استدلال بدلالۃ النص (۴) استدلال باقتضاء النص۔

استدلال بعبارۃ النص:

عبارۃ النص وہ کلام ہوتا ہے جس سے ثابت ہونے والا حکم مقصود ہو اور اسی کے لیے کلام لایا گیا ہو۔

استدلال باشارۃ النص:

اشارۃ النص وہ کلام ہوتا ہے جس کے الفاظ سے ہی حکم ثابت ہو بغیر کسی زیادتی کے اور اس کے لیے کلام کو نہ لایا گیا ہو اور وہ مقصود نہ ہو۔

مثلاً: زید عمر کو دیکھتا ہے تو اس کو عمر کے اردگرد بیٹھے ہوئے لوگ بھی نظر آتے ہیں اب زید کا عمر کو دیکھنا عبارۃ النص کے مرتبہ میں ہے اور آس پاس کے لوگوں کا نظر آجانا اشارۃ النص کے مرتبہ میں ہے۔

عبارۃ النص: مہاجرین مال غنیمت کے مستحق ہیں۔

اشارۃ النص: مہاجرین کے اموال ان کی ملکیت سے نکل چکے ہیں اور کافرین اموال کے مالک ہیں۔

مثال (۱)

قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

لِلْفُقَرَآءِ الْمُهَاجِرِيْنَ الَّذِيْنَ اُخْرِجُوْا مِنْ دِيَارِهِمْ

یعنی مال غنیمت ان فقراء مہاجرین کے لیے ہے جن کو ان کے گھروں سے نکال دیا گیا ہے اس آیت کے لانے کا مقصد یہ ہے کہ فقراء مہاجرین مال غنیمت کے مستحق

ہیں اور ان کے لیے مال غنیمت میں سے حصّہ واجب ہے تو فقراء مہاجرین کے لیے استحقاق غنیمت عبارۃ النص سے ثابت ہے اور ان مہاجرین کا فقر اشارۃ النص سے ثابت ہے اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے ان کو فقراء کہا ہے اور فقر ملکیّت زائل ہو جانے کا نام ہے صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین جب مکّہ مکرمہ سے ہجرت کر کے مدینہ منورہ گئے تو وہ اپنے اموال وہیں مکّہ میں ہی چھوڑ آئے تھے اور کفار ان اموال پر قابض ہو کر ان کے مالک بن گئے تھے۔ تو اشارۃ النص سے ثابت ہو رہا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ان کو فقراء اسی لیے فرمایا کہ ان کا مال ان کی ملکیّت سے نکل چکا تھا اگر وہ مال ان کی ملکیّت میں باقی ہوتا تو اللہ تعالیٰ ان کو فقراء نہ فرماتے۔

تفریع (۱): کافر جب مسلمان کے مال پر غلبہ پالے تو کافر اس مال کا مالک ہو جاتا ہے اس لیے کہ لِلْفُقَرَآءِ کا لفظ اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ مسلمان کے مال پر کافر کا غلبہ ثبوت ملک کا سبب ہے یعنی کافر اس مال کا مالک ہو جائے گا۔

تفریع (۲): اگر کسی تاجر نے کافر سے وہ مال خریدا تو تاجر کے لیے اس مال کا خریدنا صحیح ہوگا اور تاجر شراء کے ذریعہ اس مال کا مالک بن جائے گا اور یہ بیع نافذ ہوگی اس لیے کہ تاجر نے یہ مال اس کے مالک سے ہی خریدا ہے۔ اب تاجر کا اس مال کو بیچنا، ہبہ کرنا سب جائز ہے اسی طرح تاجر کے لیے یہ بھی جائز ہے کہ اگر وہ مال غلام یا باندی کی صورت میں ہے تو اس کو آزاد کر سکتا ہے۔

تفریع (۳): اگر مسلمانوں نے دارالحرب پر حملہ کر کے دوبارہ وہ ملک اپنے قبضے میں لے لیا اور کفار سے اپنا وہ مال واپس لے لیا تو اب یہ مال مسلمانوں کے لیے مال غنیمت ہوگا اور دوسرے اموال کی طرح اس مال کو بھی مجاہدین میں تقسیم کیا جائے گا۔ کفار کے غلبہ پانے سے پہلے جو مسلمان ان اموال کے مالک تھے ان کو مجاہدین سے وہ اموال چھیننے کی اجازت نہیں ہوگی۔

وَكَذٰلِكَ قَوْلُهٗ تَعَالٰى: اُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ اِلٰى نِسَآئِكُمْ اِلٰى قَوْلِهٖ تَعَالٰى: ثُمَّ اَتِمُّوا الصِّيَامَ اِلَى الَّيْلِ فَالْاِمْسَاكُ فِيْ اَوَّلِ الصُّبْحِ يَتَحَقَّقُ مَعَ الْجَنَابَةِ لِاَنَّ مِنْ ضَرُوْرَةِ حَلِّ الْمُبَاشَرَةِ اِلَى الصُّبْحِ اَنْ يَّكُوْنَ الْجُزْءُ الْاَوَّلُ مِنَ النَّهَارِ مَعَ وُجُوْدِ الْجَنَابَةِ وَالْاِمْسَاكُ فِيْ ذٰلِكَ الْجُزْءِ صَوْمٌ اُمِرَ الْعَبْدُ بِاِتْمَامِهٖ فَكَانَ هٰذَا اِشَارَةٌ اِلٰى اَنَّ الْجَنَابَةَ لَا تُنَافِي الصَّوْمَ وَلَزِمَ مِنْ ذٰلِكَ اَنَّ الْمَضْمَضَةَ وَالْاِسْتِنْشَاقَ لَا يُنَافِيْ بَقَاءَ الصَّوْمِ وَيَتَفَرَّعُ مِنْهُ اَنَّ مَنْ ذَاقَ شَيْئًا بِفَمِهٖ لَمْ يَفْسُدْ صَوْمُهٗ فَاِنَّهٗ لَوْ كَانَ الْمَاءُ مَالِحًا يَجِدُ طَعْمَهٗ عِنْدَ الْمَضْمَضَةِ لَايَفْسُدُ بِهِ الصَّوْمُ وَعُلِمَ مِنْهُ حُكْمُ الْاِحْتِجَامِ وَالْاِحْتِلَامِ وَالْاِدِّهَانِ لِاَنَّ الْكِتَابَ لَمَّا سَمَّى الْاِمْسَاكَ اللَّازِمَ بِوَاسِطَةِ الْاِنْتِهَاءِ عَنِ الْاَشْيَاءِ الثَّلَاثَةِ الْمَذْكُوْرَةِ فِيْ اَوَّلِ الصُّبْحِ صَوْمًا عُلِمَ اَنَّ رُكْنَ الصَّوْمِ يَتِمُّ بِالْاِنْتِهَاءِ عَنِ الْاَشْيَاءِ الثَّلٰثَةِ. وَعَلٰى هٰذَا يُخَرَّجُ الْحُكْمُ فِيْ مَسْأَلَةِ التَّبْيِيْتِ فَاِنَّ قَصْدَ الْاِتْيَانِ بِالْمَامُوْرِ بِهٖ اِنَّمَا يَلْزَمُهٗ عِنْدَ تَوَجُّهِ الْاَمْرِ وَالْاَمْرُ اِنَّمَا يَتَوَجَّهُ بَعْدَ الْجُزْءِ الْاَوَّلِ لِقَوْلِهٖ تَعَالٰى ثُمَّ اَتِمُّوا الصِّيَامَ اِلَى اللَّيْلِ.

ترجمہ: اور اسی طرح اللہ تعالیٰ کا فرمان اُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ اِلٰى نِسَآئِكُمْ رمضان کی راتوں میں جماع حلال کیا گیا ہے اللہ تعالیٰ کے فرمان ثُمَّ اَتِمُّوا الصِّيَامَ اِلَى الَّيْلِ پھر تم روزے کو پورا کرو رات تک پس دن کے شروع حصے میں امساک (کھانے پینے اور جماع سے رکنا) جنابت کے ساتھ ثابت

ہوگا اس لیے کہ صبح تک مباشرت (جماع) کے حلال ہونے کا تقاضا یہ ہے کہ دن کا پہلا جز جنابت کے ساتھ پایا جائے۔ اور اس جزء میں امساک روزہ کہلاتا ہے بندے کو اس کے پورا کرنے کا حکم دیا گیا ہے پس یہ اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ جنابت منافی صوم نہیں ہے اور اس سے یہ بات بھی لازم آگئی کہ کلی کرنا اور ناک میں پانی ڈالنا روزے کی بقاء کے منافی نہیں ہے اور اسی سے یہ مسئلہ بھی متفرع ہوا کہ جس شخص نے اپنے منہ سے کوئی چیز چکھی تو اس کا روزہ فاسد نہیں ہوگا اس لیے کہ اگر نمکین پانی ہو تو وہ کلی کرتے وقت اس کا ذائقہ پائے گا اور اس کا روزہ فاسد نہیں ہوتا اسی سے احتلام اور احتجام اور ادھان کا حکم معلوم ہوا، اس لیے کہ جب کتاب اللہ نے اس امساک کا نام روزہ رکھا ہے جو امساک صبح کے پہلے جز میں مذکورہ تین چیزوں سے بچنے کے واسطے سے لازم آتا ہے تو معلوم ہوگیا کہ روزے کا رکن ان تین چیزوں سے بچنے سے ہی پورا ہو جاتا ہے اور اللہ تعالیٰ کے اسی فرمان سے رات میں روزے کی نیت کرنے کا حکم نکالا جائے گا اس لیے کہ مامور بہ کو بجالانے کی نیت کرنا آدمی پر امر کے متوجہ ہونے کے وقت لازم ہوتا ہے اور روزے کا امر جزء اول کے بعد متوجہ ہوتا ہے اللہ تعالیٰ کے فرمان ثُمَّ اَتِمُّوا الصِّيَامَ اِلَى الَّيْلِ کی وجہ سے۔

تشریح: اس عبارت میں مصنفؒ نے عبارۃ النص اور اشارۃ النص کی دوسری مثال بیان فرمائی ہے۔ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: اُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ اِلٰى نِسَآئِكُمْ تمہارے لیے رمضان کی راتوں میں اپنی بیویوں سے جماع حلال کیا گیا ہے اور پھر اسی آیت کے آخر میں اللہ تعالیٰ نے فرمایا ثُمَّ اَتِمُّوا الصِّيَامَ اِلَى الَّيْلِ پھر تم روزے کو رات تک پورا کرو اس آیت کے لانے کا مقصد یہ ہے کہ رمضان کی راتوں میں کھانا، پینا اور جماع کرنا حلال ہے پس روزہ دار کے لیے ان مذکورہ (کھانا پینا اور جماع) امور کے ارتکاب کا جواز عبارۃ النص سے ثابت ہے اور اشارۃ النص سے اس آیت سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ جنابت روزے کے منافی نہیں ہے یعنی اگر کسی

نے حالت جنابت میں روزہ شروع کیا تو یہ روزہ درست ہوگا اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے رات کے آخری حصّے تک کھانے پینے اور جماع کی اجازت دی ہے تو اگر کسی شخص نے رات کے آخری حصّے میں جماع کیا اور صبح صادق سے پہلے اس کو غسل کا وقت نہیں ملا تو لازماً صبح صادق کے بعد ہی وہ غسل کرے گا۔ لہٰذا معلوم ہوا کہ اگر روزے کا پہلا حصّہ جنابت کے ساتھ پایا جائے تو روزہ صحیح ہوگا۔

تفریعات:

تفریع (۱): اس سے معلوم ہوا کہ مضمضہ (کلی کرنا) اور استنشاق (ناک میں پانی ڈالنا) روزے کے منافی نہیں ہیں اس لیے کہ آدمی نے جب روزے کی حالت میں روزہ شروع کیا تو دن میں جب وہ نمازیں پڑھے گا تو اس کے لیے لازماً غسل کرے گا اور مضمضہ اور استنشاق غسل کے فرائض ہیں تو لازماً یہ بھی کرے گا اس سے معلوم ہوا کہ مضمضہ اور استنشاق سے روزہ فاسد نہیں ہوتا۔

تفریع (۲): اسی طرح اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ روزہ دار اگر کوئی چیز چکھ کر تھوک دے تو روزہ فاسد نہیں ہوتا اس لیے کہ پانی اگر نمکین (کھارا) ہو تو غسل کرتے وقت جب وہ کلی کرے گا تو اس کا ذائقہ منہ میں محسوس ہوگا۔ لیکن اس سے روزہ فاسد نہیں ہوتا۔

تفریع (۳): اس سے یہ بات بھی معلوم ہوئی کہ احتلام، احتجام (پچھنے لگوانا) ادھان (تیل لگانا) سے بھی روزہ فاسد نہیں ہوتا، اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے کھانے پینے اور جماع سے رکنے کو روزہ قرار دیا ہے لہٰذا ان تین چیزوں سے رکنا ہی روزہ ہے اس کے علاوہ اور چیزوں سے رکنا ضروری نہیں۔

وعلى هذا يخرج الحكم فى مسألة التبييت

رمضان کے روزے کے لیے صبح صادق سے پہلے رات میں نیت کرنا ضروری

ہے یا نہیں؟ اس میں اختلاف ہے۔

احنافؒ:

احنافؒ فرماتے ہیں کہ رمضان کے روزے کی رات میں نیت کرنا ضروری نہیں بلکہ صبح صادق کے بعد زوال سے پہلے بھی نیت کر سکتے ہیں۔

امام شافعیؒ:

امام شافعیؒ کے نزدیک رمضان کے روزے کے لیے رات ہی سے نیت کرنا ضروری ہے۔

امام شافعیؒ کی دلیل:

امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ حدیث شریف میں ہے:

لا صیام لمن لم ینو الصیام من اللیل

اس شخص کا روزہ نہیں ہوتا جس نے رات سے روزے کی نیت نہیں کی۔

جواب: امام صاحبؒ امام شافعیؒ کی دلیل کا جواب میں فرماتے ہیں کہ یہ حدیث اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ روزے کی نیت رات میں ضروری ہے صبح صادق کے بعد نیت کرنا جائز نہیں۔ جبکہ نیت قصد وارادے کا نام ہے اور مامور بہ (روزہ) کو ادا کرنے کا ارادہ اس وقت لازم ہوتا ہے جب آمر کی طرف سے مامور بہ کو ادا کرنے کی طلب پائی جائے اور یہاں مامور بہ کو ادا کرنے کے سلسلے میں اللہ تعالیٰ کا امر صبح صادق طلوع ہونے کے بعد متوجہ ہوتا ہے اس لیے کہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

ثُمَّ اَتِمُّوا الصِّیَامَ اِلَی الَّیْلِ

اور پورا کرنے کا حکم شروع کرنے کے حکم پر موقوف ہوتا ہے تو اب دیکھنا یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے روزہ شروع کرنے کا حکم کب سے دیا ہے؟ تو ہم دیکھتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کا

ارشاد ہے:

كُلُوْا وَاشْرَبُوْا حَتّٰى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْاَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْاَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ

کھاؤ پیو یہاں تک کہ سفید دھاگہ کالے دھاگے سے جدا ہو جائے۔ یعنی صبح کی سفیدی رات کی تاریکی سے الگ ہو جائے تو کھانا پینا بند کر دو۔

معلوم ہوا کہ صبح صادق تک کھانے پینے کی اجازت ہے تو ظاہر ہے کہ روزہ صبح صادق کے بعد شروع ہوگا تو مامور بہ کو ادا کرنے کے لیے اللہ تعالیٰ کا حکم بھی صبح صادق کے بعد ہی متوجہ ہوگا لہٰذا روزہ کی نیت بھی اس وقت لازم ہوگی اس سے پہلے نہیں۔

جب آیت اور حدیث دونوں متعارض ہو گئیں تو ہم نے دونوں پر عمل کرتے ہوئے کہا کہ روزے کی نیت رات میں کرنا بھی صحیح ہے حدیث کے حکم کی وجہ سے اور صبح صادق کے بعد بھی نیت کرنا جائز ہے کتاب اللہ کے حکم کی وجہ سے۔

وَاَمَّا دَلَالَةُ النَّصِّ فَهِيَ مَا عُلِمَ عِلَّةً لِلْحُكْمِ الْمَنْصُوْصِ عَلَيْهِ لُغَةً لَا اِجْتِهَادًا وَلَا اِسْتِنْبَاطًا مِثَالُهُ قَوْلُهُ تَعَالٰى: وَلَا تَقُلْ لَّهُمَا اُفٍّ وَّلَا تَنْهَرْهُمَا فَالْعَالِمُ بِاَوْضَاعِ اللُّغَةِ يَفْهَمُ بِاَوَّلِ السَّمَاعِ اَنَّ تَحْرِيْمَ التَّاْفِيْفِ لِدَفْعِ الْاَذٰى عَنْهُمَا وَحُكْمُ هٰذَا النَّوْعِ عُمُوْمُ حُكْمِ الْمَنْصُوْصِ عَلَيْهِ لِعُمُوْمِ عِلَّتِهٖ وَلِهٰذَا الْمَعْنٰى قُلْنَا بِتَحْرِيْمِ الضَّرْبِ وَالشَّتْمِ وَالْاِسْتِخْدَامِ عَنِ الْاَبِ بِسَبَبِ الْاِجَارَةِ وَالْحَبْسِ بِسَبَبِ الدَّيْنِ اَوِ الْقَتْلِ قِصَاصًا.

ترجمہ: اور بہر حال دلالۃ النص وہ ہے جس کا منصوص علیہ کے حکم کے لیے علت ہونا معلوم ہو گیا ہو لغت کے اعتبار سے نہ کہ اجتہاد اور استنباط کے اعتبار سے اس کی مثال اللہ تعالیٰ کے فرمان: ولا تقل لهما اف ولا تنهرهما ان دونوں

(والدین) کو اُف تک نہ کہو اور نہ ہی ان دونوں کو جھڑکو پس لغت عرب کی وضع کو جاننے والا پہلی مرتبہ سنتے ہی سمجھ جائے گا کہ کلمہ اُف کی حرمت والدین سے تکلیف دور کرنے کے لیے ہے۔ اور اس نوع کا حکم یہ ہے کہ منصوص علیہ کا حکم عام ہوگا علت کے عام ہونے کی وجہ سے۔ اسی معنی کی وجہ سے ہم نے کہا کہ والدین کو مارنا گالی دینا، مزدور بنا کر خدمت لینا، قرض کی وجہ سے قید کر کے روکنا اور قصاص میں قتل کرنا حرام ہے۔

تشریح:

دلالۃ النص کی تعریف:

ما علم علة للحكم المنصوص عليه لغة لا اجتهادا ولا استنباطا.

یعنی دلالت النص وہ معنی ہے جس کے بارے میں لغۃً یہ بات معلوم ہو جائے کہ وہ منصوص علیہ کے حکم کے لیے علت ہے یعنی لغات عرب کا جاننے والا بغیر اجتہاد اور غور وفکر کے سمجھ جائے کہ یہ معنی اس حکم کی علت ہے جس پر نص وارد ہے۔

دلالۃ النص کا حکم:

دلالۃ النص بمنزلہ عبارۃ النص کے ہے یعنی جس طرح عبارۃ النص پر عمل کرنا واجب ہے اسی طرح دلالہ النص پر بھی عمل کرنا واجب ہے۔

مثال (۱):

اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: **ولا تقل لهما أفّ ولا تنهرهما** والدین کو اُف نہ کہو اور نہ ان کو جھڑکو۔ اَب پڑھا لکھا آدمی اس آیت کو سنتے ہی اس کا مفہوم سمجھ جاتا ہے کہ کلمہ اُف کے تلفظ کی حرمت والدین سے تکلیف کو دور کرنے کے لیے ہے یعنی اف کہنا اس لیے حرام ہے تا کہ والدین کو تکلیف نہ ہو۔

دلالۃ النص کے حکم کی تین شقیں ہیں۔

پہلی شق:

عموم الحكم المنصوص عليه لعموم علته.

علت جتنی عام ہوگی منصوص علیہ کا حکم بھی اتنا ہی عام ہوگا۔

مثلاً کلمہ اف کہنا اس لیے حرام ہے تا کہ اس سے والدین کو تکلیف نہ پہنچے۔ تو اب جس چیز سے بھی والدین کو تکلیف ہوگی وہ منصوص علیہ کے حکم یعنی اُف کے تحت داخل ہو کر حرام ہوگی۔ تو والدین کو مارنا، ان کو گالی دینا، والدین کو مزدور بنا کر ان سے خدمت لینا۔ اگر والدین نے اولاد سے قرض لیا تو واپس نہ کرنے کی صورت میں ان کو جیل میں بند کر دینا، اسی طرح والد اگر اپنے بیٹے کو قتل کر دے تو اس سے قصاص لینا یہ تمام باتیں ایسی ہیں جن سے والدین کو تکلیف پہنچ سکتی ہے لہٰذا یہ تمام باتیں کلمہ اُف کے تحت داخل ہو کر حرام ہوں گی۔

دوسری شق:

دلالۃ النص بھی عبارۃ النص کی طرح قطعیت کو ثابت کرتا ہے یعنی جس طرح عبارۃ النص سے حدود اور کفارات ثابت ہوتے ہیں اسی طرح دلالۃ النص سے بھی حدود اور کفارات ثابت ہوتے ہیں۔

حد کی مثال:

حضرت ماعز اسلمی رضی اللہ عنہ جو کہ شادی شدہ تھے ان سے زنا ہو گیا تو انہوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہو کر زنا کا اقرار کیا آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے رخ پھیر لیا حضرت ماعز رضی اللہ عنہ نے دوسری طرف آ کر اقرار کیا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے تیسری طرف رخ پھیر لیا۔ پھر انہوں نے تیسری طرف آ کر اقرار کیا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے چوتھی طرف رخ پھیر لیا۔ حضرت ماعز رضی اللہ عنہ نے چوتھی طرف آ کر جب

چوتھی دفعہ اقرار کیا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا **لعلك قبلتها او لمستها** شاید تم نے بوس وکنار کیا ہو؟ انہوں نے صاف زنا کا اقرار کیا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو رجم کرنے کا حکم دیا اب حضرت ماعز رضی اللہ عنہ کو سنگسار کرنے میں یہ حدیث دلالۃ النص ہے۔ اس لیے کہ ہر عالم باللغۃ اس حدیث کو سنتے ہی سمجھ سکتا ہے کہ حضرت ماعز اسلمی رضی اللہ عنہ کو اس لیے سنگسار کیا گیا کہ وہ شادی شدہ تھے اور انہوں نے زنا کیا تھا تو اب شادی شدہ ہو کر زنا کرنے کی علت جس میں بھی پائی جائے گی اس کے لیے سنگسار کرنے کا حکم دلالۃ النص سے ثابت ہوگا۔

کفارہ کی مثال:

ایک مرتبہ ایک دیہاتی صحابی سلمہ ابن صخر رضی اللہ عنہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں آئے اور انہوں نے کہا **هلكتُ واهلكتُ** میں خود بھی ہلاک ہوا اور اپنے گھر والوں کو بھی ہلاک کیا، آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے پوچھا: **ماذا اصنعت؟** تم نے کیا کرلیا؟ تو انہوں نے کہا: **واقعت امراتی فی نهار رمضان متعمدا** میں نے رمضان کے روزے کی حالت میں اپنی بیوی سے جان بوجھ کر جماع کرلیا تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا تم پر کفارہ واجب ہے۔ لہٰذا **اعتق رقبة** ایک غلام آزاد کرو۔ انہوں نے کہا **لا املك الا رقبتی هذه** حضرت میں تو صرف اپنی ہی گردن کا مالک ہوں تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: **فصم شهرين متتابعين** پھر دو مہینے کے لگاتار روزے رکھو۔ تو انہوں نے فرمایا: **هل جاء نی ما جاء نی الا من الصوم** حضرت یہ ساری پریشانی تو روزے سے ہی آئی ہے دو مہینے کے لگاتار روزے کہاں رکھ سکتا ہوں؟ تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: **اطعم ستين مسكينا** ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلاؤ تو انہوں نے آگے سے کہا **لا اجد** میرے پاس ساٹھ مسکینوں کو کھلانے کے لیے کچھ نہیں ہے۔ تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ

تھوڑی دیر بیٹھو۔ وہ بیٹھ گئے تھوڑی دیر کے بعد آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس کھجوروں کی ایک ٹوکری لائی گئی تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو وہ ٹوکری دیتے ہوئے فرمایا: یہ مساکین پر تقسیم کردو۔ وہ صحابی کہنے لگے: **واللہ لیس بین لابتی المدینہ احوج منی ومن عیالی** اللہ کی قسم مدینہ منورہ کے دونوں کناروں کے درمیان مجھ سے اور میرے اہل وعیال سے زیادہ کوئی حاجت مند نہیں ہے تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: **کل انت وعیالك** جاؤ تم اور تمہارے اہل وعیال کھاؤ۔

لیکن یہ حکم خاص تمہارے لیے ہے یعنی واجب کفارے کو خود ہی کھالینا اور گھر والوں کو کھلا دینا صرف تمہارے لیے جائز ہے تمہارے بعد کسی کے لیے جائز نہیں ہوگا۔

اب جماع سے کفارے کا واجب ہونا عبارۃ النص سے ثابت ہے اور جان بوجھ کر کھانے پینے پر کفارے کا واجب ہونا دلالۃ النص سے ثابت ہے اس لیے کہ کفارۂ صوم کے واجب ہونے کا سبب جماع نہیں بلکہ عمداً روزہ فاسد کرنا ہے اس لیے اگر کوئی شخص عمداً کھا پی کر روزہ توڑ دے گا تو اس پر بھی کفارہ واجب ہوگا۔

وَعَلٰی اِعْتِبَارِ هٰذَا الْمَعْنٰی قِیْلَ یُدَارُ الْحُکْمُ عَلٰی تِلْكَ الْعِلَّةِ قَالَ الْاِمَامُ الْقَاضِیْ اَبُوْ زَیْدٍ لَوْ اَنَّ قَوْمًا یَعْدُوْنَ التَّافِیْفَ کَرَامَةً لَا یَحْرُمُ عَلَیْهِمْ تَافِیْفُ الْاَبَوَیْنِ وَکَذٰلِكَ قُلْنَا فِیْ قَوْلِهٖ تَعَالٰی: یٰاَیُّهَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا اِذَا نُوْدِیَ لِلصَّلٰوةِ مِنْ یَّوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا اِلٰی ذِکْرِ اللّٰهِ وَذَرُوا الْبَیْعَ. وَلَوْ فَرَضْنَا بَیْعًا لَا یَمْنَعُ الْعَاقِدِیْنَ عَنِ السَّعْیِ اِلَی الْجُمُعَةِ بِاَنْ کَانَا فِیْ سَفِیْنَةٍ تَجْرِیْ اِلَی الْجَامِعِ لَا یُکْرَهُ الْبَیْعُ. وَعَلٰی هٰذَا قُلْنَا اِذَا حَلَفَ لَا یَضْرِبُ اِمْرَاَتَهٗ فَمَدَّ شَعْرَهَا اَوْ عَضَّهَا اَوْ خَنَقَهَا یَحْنَثُ

اِذَا كَانَ بِوَجْهِ الْاِيْلَامِ وَلَوْ وُجِدَ صُوْرَةُ الضَّرْبِ وَمَدُّ الشَّعْرِ عِنْدَ الْمُلَاعَبَةِ دُوْنَ الْاِيْلَامِ لَا يَحْنَثُ وَمَنْ حَلَفَ لَا يَضْرِبُ فُلَانًا فَضَرَبَهُ بَعْدَ مَوْتِهِ لَا يَحْنَثُ لِعَدَمِ الْاِفْهَامِ وَبِاعْتِبَارِ هٰذَا الْمَعْنٰى يُقَالُ اِذَا حَلَفَ لَا يَاْكُلُ لَحْمًا فَاَكَلَ لَحْمَ السَّمَكِ اَوِ الْجَرَادِ لَا يَحْنَثُ وَلَوْ اَكَلَ لَحْمَ الْخِنْزِيْرِ اَوِ الْاِنْسَانِ يَحْنَثُ لِاَنَّ الْعَالِمَ بِاَوَّلِ السَّمَاعِ يَعْلَمُ اَنَّ الْحَامِلَ عَلٰى هٰذَا الْيَمِيْنِ اِنَّمَا هُوَ الْاِحْتِرَازُ عَمَّا يَنْشَأُ مِنَ الدَّمِ فَيَكُوْنَ الْاِحْتِرَازُ عَنْ تَنَاوُلِ الدَّمَوِيَّاتِ فَيُدَارُ الْحُكْمُ عَلٰى ذٰلِكَ.

ترجمہ: اور اسی معنی کا اعتبار کرتے ہوئے کہا گیا ہے کہ حکم اسی علت پر دائر کیا جائے گا۔ امام قاضی ابوزیدؒ نے کہا کہ اگر کوئی قوم اف کہنے کو اکرام شمار کرتے ہوں تو ان کے لیے اپنے والدین کو اُف کہنا حرام نہیں ہوگا اور اسی طرح ہم نے اللہ تعالیٰ کے اس فرمان میں یایھا الذین امنوا اذا نودی للصلوۃ ''اے ایمان والو! جب تمہیں جمعہ کی نماز کے لیے نداء دی جائے'' کہا اور اگر ہم ایسی بیع فرض کرلیں جو متعاقدین کو سعی الی الجمعہ سے نہ روکتی ہو اس طور پر کہ یہ دونوں ایسی کشتی میں ہوں جو جامع مسجد کی طرف جارہی ہو تو ان کے لیے بیع مکروہ نہیں ہوگی۔ اور اسی بناء پر ہم نے کہا کہ جب کسی نے قسم کھائی کہ وہ اپنی بیوی کو نہیں مارے گا پھر اس نے اس کے بال کھینچے یا اس کو دانتوں سے کاٹا یا اس کا گلا دبایا تو وہ حانث ہو جائے گا بشرطیکہ یہ امور تکلیف دینے کے طریقے پر ہوں اور اگر بال کھینچنے یا دانت کاٹنے کی صورت ملاعبت (گپ شپ) کے وقت پائی گئی ایلام کے بغیر تو وہ حانث نہیں ہوگا اور اگر کسی نے قسم کھائی کہ وہ فلاں کو نہیں مارے گا پھر اس کے مرنے کے بعد اس کو مارا تو حانث نہیں ہوگا ایلام (تکلیف پہنچانا) یعنی ضرب کے معنی نہ ہونے کی وجہ سے اور اسی طرح کسی نے قسم کھائی کہ وہ فلاں

سے بات نہیں کرے گا پھر اس کے مرنے کے بعد اس سے بات کی تو افہام معدوم ہونے کی وجہ سے حانث نہیں ہوگا۔ اور اسی معنی کے اعتبار سے کہا جاتا ہے کہ جب کسی نے قسم کھائی کہ وہ گوشت نہیں کھائے گا پھر اس نے مچھلی یا ٹڈی کا گوشت کھالیا تو وہ حانث نہیں ہوگا اور اگر خنزیر یا آدمی کا گوشت کھالیا تو حانث ہوجائے گا کیوں کہ لغت کا جاننے والا سنتے ہی جان جائے گا 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 جائے گا۔

تشریح: تیسری شق:

دلالت النص کے حکم کی تیسری شق یہ ہے کہ حکم علت کے ساتھ ساتھ گھومتا ہے جہاں علت پائی جائے گا وہاں حکم بھی پایا جائے گا۔ امام قاضی ابوزیدؒ فرماتے ہیں کہ اگر کوئی قوم اُف کا لفظ تعظیم کے طور پر استعمال کرتی ہے تو اس قوم کے لیے والدین کو اُف کہنا حرام نہیں ہوگا اس لیے کہ یہاں تکلیف دینے کی علت نہیں پائی جارہی۔

مثال (۱):

قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

يٰٓاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْٓا اِذَا نُوْدِيَ لِلصَّلٰوةِ مِنْ يَّوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا اِلٰى ذِكْرِ اللّٰهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ.

اے ایمان والو جب جمعہ کے دن نماز کے لیے اذان دی جائے تو تم اللہ کے ذکر کی طرف آنے کی تیاری کرو اور بیع چھوڑ دو۔

یعنی جمعہ کے دن جمعہ کی نماز کے وقت بیع کرنا حرام ہے اور اسکی علت سعی الی الجمعہ میں خلل پڑنا ہے اب اگر دو آدمی کار میں بیٹھ کر جامع مسجد ہی کی طرف جارہے ہیں اور بیع بھی کررہے ہیں تو یہ بیع حرام نہیں ہوگی اس لیے کہ یہاں علت نہیں پائی جارہی۔

مثال (۲):

ایک شخص کی بیوی ناراض ہوکر میکے چلی گئی شوہر اس کو گھر لانا چاہتا ہے لیکن وہ آنے کے لیے تیار نہیں۔ شوہر کہتا ہے گھر چلو واللہ میں تمہیں نہیں ماروں گا۔ پھر گھر آکر کبھی اس کے بال کھینچتا ہے کبھی دانتوں سے اس کو کاٹتا ہے کبھی اس کا گلا دباتا ہے چوں کہ مارنے کی علت تکلیف دینا ہے اور یہاں علت پائی جارہی ہے لہٰذا وہ حانث ہوجائے گا۔ لیکن اگر وہ پیار محبّت اور گپ شپ میں ایسا کرے تو حانث نہیں ہوگا اس لیے کہ یہاں علت نہیں پائی جارہی تو حکم بھی نہیں لگے گا۔

مثال (۳):

ایک شخص نے قسم کھائی کہ واللہ لا اضرب فلانا اللہ کی قسم میں فلاں کو نہیں ماروں گا پھر اس کے مرنے کے بعد اگر اس کو مرتا ہے تو حالف حانث نہیں ہوگا۔ کیوں کہ مارنے کی علت تکلیف پہنچانا ہے اور وہ یہاں نہیں پائی جارہی۔

سوال: حدیث شریف کا مفہوم ہے کہ مردے کو نہلاتے وقت آہستہ آہستہ ملو کیوں کہ زور سے ملنے سے اس کو تکلیف ہوتی ہے؟

جواب: قسم کا دارومدار عرف پر ہوتا ہے یعنی عرف میں اس کا معنی یہی سمجھا جاتا ہے کہ اس دنیا والی زندگی میں اس کو نہیں ماروں گا۔

مثال (۴):

ایک شخص نے قسم کھائی واللہ لا اکلم فلانا اللہ کی قسم میں فلاں سے بات نہیں کرونگا۔ پھر اس کے مرنے کے بعد اس سے باتیں کررہا ہے تو وہ حانث نہیں ہوگا۔ اس لیے کہ عرف میں ایسی قسم کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ میں اس سے ایسی بات نہیں کروں گا جس کو وہ سمجھے اور جواب دے سکے تو چوں کہ یہاں بھی افہام والی علت نہیں پائی جارہی لہٰذا وہ حانث نہیں ہوگا۔

مثال (۵):

ایک شخص نے کہا: واللہ لا اکل لحما اللہ کی قسم گوشت نہیں کھاؤں گا پھر اس نے مچھلی یا ٹڈی کھالی تو حانث نہیں ہوگا اس لیے کہ گوشت اس کو کہتے ہیں جو خون سے بنے۔ اور مچھلی اور ٹڈی میں خون نہیں ہوتا لیکن اگر اس نے آدمی یا خنزیر کا گوشت کھالیا تو وہ حانث ہو جائے گا اگر چہ انسان اور خنزیر کا گوشت کھانا حرام ہے لیکن چوں کہ وہ خون سے بنا ہے اور لحم کی تعریف اس پر صادق آتی ہے اس لیے وہ حانث ہو جائے گا۔

فائدہ: مچھلی میں سرخ رنگ کی جو رطوبت ہوتی ہے وہ خون نہیں ہوتا کیوں کہ خون کو دھوپ میں ڈالا جائے تو وہ سیاہ ہو جاتا ہے جبکہ مچھلی کی سرخ رطوبت دھوپ میں سفید ہو جاتی ہے نیز خون میں حرارت ہوتی ہے اور پانی میں برودت ہوتی ہے اگر مچھلی میں خون ہو تو وہ پانی میں نہ رہ سکے۔

وَاَمَّا الْمُقْتَضٰی فَهُوَ زِيَادَةٌ عَلَى النَّصِّ لَا يَتَحَقَّقُ مَعْنَى النَّصِّ اِلَّا بِهٖ كَاَنَّ النَّصَّ اقْتَضَاهُ لِيَصِحَّ فِيْ نَفْسِهٖ مَعْنَاهُ مِثَالُهٗ فِي الشَّرْعِيَّاتِ قَوْلُهٗ اَنْتِ طَالِقٌ فَاِنَّ هٰذَا نَعْتُ الْمَرْأَةِ اِلَّا اَنَّ النَّعْتَ يَقْتَضِي الْمَصْدَرَ فَكَاَنَّ الْمَصْدَرَ مَوْجُوْدٌ بِطَرِيْقِ الْاِقْتِضَاءِ

ترجمہ: اور بہر حال مقتضیٰ سو وہ نص پر ایسی زیادتی کا نام ہے کہ اس زیادتی کے بغیر نص کا معنی متحقق نہ ہو سکتا ہو۔ گویا نص نے زیادتی کا تقاضا کیا ہے تا کہ فی نفسہ اس کے معنی صحیح ہوں شرعی احکام میں اس کی مثال شوہر کا قول "انت طالق" ہے کیوں کہ لفظ طالق عورت کی صفت ہے مگر صفت مصدر کا تقاضا کرتی ہے۔ گویا مصدر اقتضاء موجود ہے۔

تشریح: اقتضاء النص وہ کلام ہوتا ہے جو نص پر زیادتی کا تقاضا کرے اور اس زیادتی کے بغیر نص کا معنی پورا نہ ہو۔

اقتضاء النص سے ثابت ہونے والے حکم کو مقتضی کہتے ہیں یعنی مقتضی کلام منصوص علیہ پر ایسی زیادتی کا نام ہے جس کے بغیر منصوص علیہ کے معنی ثابت نہ ہو سکتے ہوں جیسے فتحریر رقبة میں مملوکۃ کی زیادتی مقدر ہے اس لیے کہ تحریر رقبہ ملکیّت کے بعد ہی ثابت ہوتی ہے۔

مثال (۱):

ایک آدمی نے اپنی بیوی سے کہا انت طالِقٌ اس کلام میں لفظ طالِقٌ عورت کی صفت ہے اور صفت مصدر کا تقاضا کرتی ہے اس لیے کہ صفت کے صیغے یعنی اسم فاعل، مفعول، صفت مشبّہ وغیرہ یہ مصدر پر دلالت کرتے ہیں لہٰذا لفظ طالِقٌ مصدر کا تقاضا کرتا ہے تو انت طالق کا مطلب ہوگا انت طالق طلاقا تو یہاں پر مصدر اقتضاء ثابت ہو جائے گا۔

وَاِذَا قَالَ اَعْتِقْ عَبْدَكَ عَنِّیْ بِاَلْفِ دِرْهَمٍ فَقَالَ اَعْتَقْتُ يَقَعُ الْعِتْقُ عَنِ الْاٰمِرِ فَيَجِبُ عَلَيْهِ الْاَلْفُ وَلَوْ كَانَ الْاٰمِرُ نَوٰى بِهِ الْكَفَّارَةَ يَقَعُ عَمَّا نَوٰى وَذٰلِكَ لِاَنَّ قَوْلَهُ اَعْتِقْهُ عَنِّیْ بِاَلْفِ دِرْهَمٍ يَقْتَضِی مَعْنٰى قَوْلَهُ بِعْهُ عَنِّیْ بِاَلْفٍ ثُمَّ كُنْ وَكِيْلِیْ بِالْاِعْتَاقِ فَاَعْتِقْهُ عَنِّیْ فَيَثْبُتُ الْبَيْعُ بِطَرِيْقِ الْاِقْتِضَاءِ فَيَثْبُتُ الْقَبُوْلُ كَذٰلِكَ لِاَنَّهُ رُكْنٌ فِیْ بَابِ الْبَيْعِ وَلِهٰذَا قَالَ اَبُوْ يُوْسُفَ اِذَا قَالَ اَعْتِقْ عَبْدَكَ عَنِّیْ بِغَيْرِ شَیْءٍ فَقَالَ اَعْتَقْتُ يَقَعُ الْعِتْقُ عَنِ الْاٰمِرِ وَيَكُوْنُ هٰذَا مُقْتَضِيًا لِلْهِبَةِ وَالتَّوْكِيْلِ وَلَا يَحْتَاجُ فِيْهِ اِلَى الْقَبْضِ لِاَنَّهُ بِمَنْزِلَةِ الْقَبُوْلِ فِیْ بَابِ الْبَيْعِ وَلٰكِنَّا نَقُوْلُ الْقَبُوْلُ رُكْنٌ فِیْ بَابِ الْبَيْعِ فَاِذَا اَثْبَتْنَا الْبَيْعَ اقْتِضَاءً

اَثْبَتْنَا الْقَبُوْلَ ضَرُوْرَةً بِخِلَافِ الْقَبْضِ فِیْ بَابِ الْهِبَةِ فَاِنَّهٗ لَیْسَ بِرُكْنٍ فِی الْهِبَةِ لِیَكُوْنَ الْحُكْمُ بِالْهِبَةِ بِطَرِیْقِ الْاِقْتِضَاءِ حُكْمًا بِالْقَبْضِ.

ترجمہ: اور جب کسی آدمی نے دوسرے سے کہا کہ تم اپنے غلام کو میری طرف سے ایک ہزار کے عوض آزاد کردو اور دوسرے نے کہا میں نے آزاد کردیا تو یہ آزادی آمر (حکم دینے والے) کی طرف سے واقع ہوگی اور اس پر ہزار روپے واجب ہوجائیں گے۔ اور اگر آمر نے اس (آزادی) سے کفارے کی نیت کی ہوگی تو یہ آزادی اسی کفارے کی طرف سے واقع ہوگی جس کی اس نے نیت کی۔ اس لیے کہ آمر کا یہ قول اعتقه عنی بالف درهم اس کے اس قول کے معنی کا تقاضا کرتا ہے کہ تم ہزار کے عوض پہلے اس کو مجھ پر بیچو اور پھر اس کے آزاد کرنے میں میرے وکیل بن جاؤ اور اس کو آزاد کرو، پس اقتضاء النص کے طریقے سے بیع ثابت ہوجائے گی اور قبول بھی اسی طرح ثابت ہوجائے گا۔ اس لیے کہ بیع کے مسئلے میں قبول رکن ہے اور اسی وجہ سے امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ اگر کسی نے دوسرے سے کہا: اپنا غلام میری طرف سے آزاد کردو بغیر کسی چیز کے عوض اور دوسرے نے کہا میں نے آزاد کردیا تو یہ آزادی آمر کی طرف سے واقع ہوگی اور آمر کا یہ قول ہبہ اور توکیل کا تقاضا کرتا ہے اور اس میں قبضے کی ضرورت نہیں ہوگی اس لیے کہ قبضہ بیع کے مسئلے میں قبول کے مرتبے میں ہے لیکن ہم کہتے ہیں کہ قبول بیع کا رکن ہے پس جب ہم نے اقتضاء بیع کو ثابت کیا تو ضرورۃ قبول کو بھی ثابت کرلیا برخلاف قبضے کے ہبہ کے مسئلے میں اس لیے کہ قبضہ ہبہ کا رکن نہیں ہے کہ اقتضاء النص کے طریقے سے ہبہ کا حکم قبضے کا حکم ہوجائے۔

تشریح: ایک شخص نے دوسرے سے کہا: اعتق عبدك عنی بالف درهم اپنے غلام کو میری طرف سے آزاد کردو ایک ہزار کے عوض اور اس دوسرے نے آگے سے کہا اعتقت میں نے آزاد کیا تو یہ غلام آمر کی طرف سے آزاد ہوگا اور آمر پر ہزار

درہم دینا لازم ہوں گے اور اگر آمر نے اس آزادی سے کفارے کی نیت کی تو آمر کی طرف سے کفارہ بھی ادا ہو جائے گا، اس لیے کہ آمر کا قول **اعتق عبدك عني بالف درهم** بیع کا تقاضا کرتا ہے گویا آمر یوں کہہ رہا ہے: **بعه عني بالف ثم كن وكيلي بالاعتاق فاعتقه عني** اس غلام کو ہزار درہم کے عوض مجھ پر بیچو اور پھر اس کو آزاد کرنے میں میرے وکیل بن کر اس کو میری طرف سے آزاد کر دو۔ آمر کا قول بیع کا تقاضا اس لیے کرتا ہے کہ اعتاق کے لیے ضروری ہے کہ آزاد کرنے والا اس کا مالک ہو اس لیے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے:

"لا اعتق فيما لا يملكه ابن آدم"

جس چیز کا مالک نہیں اس کو وہ آزاد نہیں کر سکتا تو یہاں اقتضاء النص سے ہم نے بیع کو ثابت کیا اس لیے کہ آمر کا قول "اعتق" اس بات کا تقاضا کر رہا ہے کہ پہلے مجھے اس غلام کا مالک بناؤ پھر میری طرف سے وکیل بن کر اس کو آزاد کرو۔

تو خلاصہ یہ ہے کہ اس مثال میں بیع ایسی چیز ہے جس پر آزادی کا صحیح ہونا موقوف ہے۔

فيثبت البيع بطريق الاقتضاء فيثبت القبول كذلك

یہ عبارت ایک اعتراض کا جواب ہے:

سوال: یہ ہے کہ عتق یعنی آزادی کے ضمن میں مذکورہ بیع ایجاب وقبول کے بغیر ہے۔ حالانکہ ایجاب وقبول تو بیع کے ارکان ہیں اور ارکان کے بغیر یہ بیع کس طرح صحیح ہوگی؟

جواب: اس کا جواب یہ ہے کہ جس طرح اقتضاءً بیع ثابت ہوئی ہے اسی طرح ایجاب وقبول بھی اقتضاء ثابت ہوں گے اس لیے کہ ایجاب وقبول بیع کے ارکان ہیں اور قاعدہ ہے کہ **ركن الشيء داخل الشيء** کسی چیز کا رکن اس کے اندر داخل ہوتا

ہے تو یہاں بیع کے ساتھ بیع کے ارکان بھی خود بخود ثابت ہو جائیں گے۔

مثال (۲):

ایک شخص نے دوسرے سے کہا: **اعتق عبدك عني بغير شيء** اپنے غلام کو میری طرف سے آزاد کر دو بغیر کسی چیز کے عوض اور دوسرے نے آگے سے کہا **اعتقت** میں نے آزاد کر دیا تو امام ابو یوسفؒ کے نزدیک یہ غلام آمر کی طرف سے آزاد ہوگا لیکن طرفینؒ کے نزدیک یہ غلام آمر کی طرف سے آزاد نہیں ہوگا۔

امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ اس صورت میں یہ آزادی آمر کی طرف سے ہوگی اور ہبہ اور توکیل اقتضاء ثابت ہوں گے۔ آمر کے قول کا مطلب یہ ہوگا: **هب لي عبدك ثم كن وكيلي بالاعتاق** اپنا غلام مجھے ہبہ کر دو پھر اس کے آزاد کرنے میں میرے وکیل بن کر اس کو آزاد کر دو امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ ہبہ کے تام ہونے کے لیے اگرچہ شے موھوب 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 ہبہ میں قبضہ بھی اقتضاء ثابت ہو جائے گا۔ طرفینؒ فرماتے ہیں کہ ہبہ کے لیے قبضہ شرط ہے اور یہاں قبضہ ہوا ہی نہیں لہٰذا وکیل بننا بھی صحیح نہیں ہوگا۔

امام ابو یوسفؒ کی دلیل کا جواب:

طرفین فرماتے ہیں کہ قبضہ اور قبول کے درمیان فرق ہے قبول بیع کا رکن ہے اور رکن کے بغیر کسی چیز کا وجود ہی نہیں ہو سکتا لہٰذا جب بیع اقتضاء ثابت ہو گئی تو اس کے ضمن میں قبول ضرورۃ ثابت ہو جائے گا۔ لیکن ہبہ میں قبضہ رکن نہیں بلکہ شرط ہے اور قاعدہ ہے کہ **شرط الشيء خارج الشيء** شرط شے کے وجود میں داخل نہیں ہوتی لہٰذا قبضہ اقتضاءً ثابت نہیں ہو سکتا۔

وَحُكْمُ الْمُقْتَضٰى اَنَّهٗ يَثْبُتُ بِطَرِيْقِ الضَّرُوْرَةِ فَيُقَدَّرُ

بِقَدْرِ الضَّرُوْرَةِ وَلِهٰذَا قُلْنَا اِذَا قَالَ اَنْتِ طَالِقٌ وَنَوٰى بِهِ الثَّلٰثَ لَا يَصِحُّ لِاَنَّ الطَّلَاقَ يُقَدَّرُ مَذْكُوْرًا بِطَرِيْقِ الْاِقْتِضَاءِ فَيُقَدَّرُ بِقَدْرِ الضَّرُوْرَةِ وَالضَّرُوْرَةُ تَرْتَفِعُ بِالْوَاحِدِ فَيُقَدَّرُ مَذْكُوْرًا فِيْ حَقِّ الْوَاحِدِ. وَعَلٰى هٰذَا يُخَرَّجُ الْحُكْمُ فِيْ قَوْلِهٖ اِنْ اَكَلْتُ وَنَوٰى بِهٖ طَعَامًا دُوْنَ طَعَامٍ لِاَنَّ الْاَكْلَ يَقْتَضِي طَعَامًا فَكَانَ ذٰلِكَ ثَابِتًا بِطَرِيْقِ الْاِقْتِضَاءِ فَيُقَدَّرُ بِقَدْرِ الضَّرُوْرَةِ وَالضَّرُوْرَةُ تَرْتَفِعُ بِالْفَرْدِ الْمُطْلَقِ وَلَاتَخْصِيْصَ فِي الْفَرْدِ الْمُطْلَقِ لِاَنَّ التَّخْصِيْصَ يَعْتَمِدُ الْعُمُوْمَ وَلَوْ قَالَ بَعْدَ الدُّخُوْلِ اِعْتَدِّيْ وَنَوٰى بِهِ الطَّلَاقَ فَيَقَعُ الطَّلَاقَ اقْتِضَاءً لِاَنَّ الْاِعْتِدَادَ يَقْتَضِي وُجُوْدَ الطَّلَاقِ فَيُقَدَّرُ الطَّلَاقَ مَوْجُوْدًا ضَرُوْرَةً وَلِهٰذَا الْوَاقِعُ بِهٖ رَجْعِيًّا لِاَنَّ صِفَةَ الْبَيْنُوْنَةِ زَائِدَةٌ عَلٰى قَدْرِ الضَّرُوْرَةِ فَلَا يَثْبُتُ بِطَرِيْقِ الْاِقْتِضَاءِ وَلَايَقَعُ اِلَّا وَاحِدٌ لِمَا ذَكَرْنَا.

ترجمہ: اور مقتضی کا حکم یہ ہے کہ وہ ضرورت کے طریقے سے ثابت ہوتا ہے اس لیے بقدر ضرورت ہی اس کو مقدر مانا جائے گا۔ اور اسی وجہ سے اگر کسی نے اپنی بیوی سے کہا "انت طالق" اور اس قول سے اس نے تین طلاقوں کی نیت کی تو یہ نیت صحیح نہیں ہوگی اس لیے کہ طلاق کو اقتضاء کے طریقے سے مقدر مذکور مانا جاتا ہے لہٰذا وہ بقدر ضرورت ہی مقدر ہوگی اور ضرورت ایک طلاق سے پوری ہوجاتی ہے لہٰذا طلاق کو ایک طلاق کے حق میں ہی مقدر مانا جائے گا۔ اور اسی طرح حکم نکالا جائے گا شوہر کے اس قول میں کہ اگر میں نے کھایا اور اس سے اس نے کسی خاص کھانے کی نیت کی۔ اس لیے کہ لفظ "اکل" تقاضا کرتا ہے کھانے کی کسی چیز کا پس کھانے کی وہ چیز اقتضاء کے طریقے سے ثابت ہوگی

اس لیے کہ کھانے کی چیز کو ضرورت کے بقدر مقدر مانا جائے گا اور ضرورت کھانے کے فرد مطلق سے پوری ہو جاتی ہے اور فرد مطلق میں تخصیص نہیں ہوتی اس لیے کہ تخصیص عموم پر اعتماد رکھتی ہے (یعنی عموم کا تقاضا کرتی ہے) اور اگر کسی نے دخول کے بعد اپنی بیوی سے کہا اعتدی (عدت گزارو) اور اس سے طلاق کی نیت کی تو اس کو اقتضاء طلاق واقع ہو جائے گی اس لیے کہ عدت گزارنا طلاق کے پائے جانے کا تقاضا کرتا ہے پس طلاق کو مقدر موجود مانا جائے گا ضرورت کی بناء پر اسی وجہ سے اس جملے سے واقع ہونے والی طلاق رجعی ہوگی اس لیے کہ بائنہ ہونے کی صفت ضرورت کی مقدار سے زائد ہے اس لیے بائنہ ہونے کی صفت اقتضاء کے طریقے سے ثابت نہیں ہوگی اور اس اعتدی کے لفظ سے طلاق رجعی واقع ہوگی اس دلیل کی وجہ سے جو ہم پہلے ذکر کر چکے ہیں (کہ جو چیز اقتضاء ثابت ہوتی ہے وہ بقدر ضرورت ہی ثابت ہوتی ہے۔)

تشریح:

اقتضاء النص کا حکم:

مقتضی چوں کہ ضرورت کے وقت ثابت ہوتا ہے اس لیے کہ جتنی ضرورت ہوگی اتنی ہی عبارت محذوف نکالیں گے (اور وہ ضرورت کلام کے معنی کو صحیح کرنے کی ضروت ہے)۔

مثال (۱):

ایک شخص نے اپنی بیوی سے کہا انت طالق پھر بعد میں کہتا ہے کہ میں نے اس سے تین طلاقوں کی نیت کی تھی تو یہ صحیح نہیں ہے اس لیے کہ اقتضاء النص کی وجہ سے یہاں ایک طلاق واقع ہو رہی ہے کیوں کہ طالق صیغہ صفت ہے اور صیغہ صفت مصدر کا تقاضا کرتا ہے۔ اور یہاں ایک طلاق سے ہی ضرورت پوری ہو رہی ہے لہٰذا محذوف عبارت نکالیں گے۔ انت طالق طلاقا اور ایک طلاق واقع ہوگی۔

مثال (۲):

ایک شخص نے کہا: ان اکلت فعبدی حر یافانت طالق اگر میں نے کھایا تو میرا غلام آزاد ہے یا تو مطلقہ ہے۔ پھر کہتا ہے کہ میں نے لفظ اکلت سے کسی مخصوص کھانے کی نیت کی تھی تو یہ نیت صحیح نہیں ہوگی بلکہ وہ جو چیز بھی کھائے گا اس کا غلام آزاد ہو جائے گا یا بیوی مطلقہ ہو جائے گی اس لیے کہ لفظ اکل تقاضا کرتا ہے طعام (کھانے کی کسی چیز) کا تو طعام کا لفظ اکلت میں اقتضاءً ثابت ہے اس لیے طعام کو اتنی مقدار ہیں اقتضاء مانیں گے جس سے اکل کے معنی کو صحیح کرنے کی ضرورت پوری ہو جائے اور یہ ضروت طعام کے فرد مطلق سے پوری ہو جاتی ہے۔ اور فرد مطلق میں تخصیص کی نیت کرنا صحیح نہیں اس لیے کہ تخصیص عموم کو چاہتی ہے یعنی تخصیص وہاں ہوتی ہے جہاں اس سے پہلے عموم ہو اور جو چیز اقتضاء ثابت ہوتی ہے اس میں عموم نہیں ہوتا۔ اس لیے کہ عام ہونا یا خاص ہونا یہ لفظ کی صفت ہے اور مقتضی معنی کی صفت ہے لہٰذا جو چیز اقتضاء ثابت ہوگی اس میں عموم نہیں ہوگا تو یہاں بھی طعاما اقتضاء ثابت ہے اس لیے اس میں عموم نہیں ہوگا لہٰذا کسی خاص کھانے کی نیت کرنا بھی صحیح نہیں ہوگا اور حالف جو چیز بھی کھائے گا حانث ہو جائے گا یعنی اس کا غلام آزاد ہو جائے یا بیوی مطلقہ ہو جائے گی اگر وہ کہے کہ میری نیت یہ تھی کہ اگر میں چاول کھاؤں تو میری بیوی کو طلاق روٹی کی میری نیت نہیں تھی تو اس کی اس نیت کا کوئی اعتبار نہیں ہوگا بلکہ ہر وہ چیز جس سے کھانے کی ضروت پوری ہو سکتی ہو اس کے کھانے سے وہ حانث ہو جائے گا۔

مثال (۳):

ایک شخص نے اپنی بیوی سے کہا اعتدی عدت گزار اور اس سے اس نے طلاق کی نیت کی تو عورت کو ایک طلاق رجعی واقع ہوگی، اس قول سے اقتضاء طلاق واقع ہو جائے گی اس لیے کہ عدت گزارنا وجود طلاق کا تقاضا کرتا ہے جب شوہر بیوی کو

عدت گزارنے کا حکم دے رہا ہے تو عدت عورت طلاق کے بعد یا شوہر کی وفات کے بعد ہی گزارتی ہے اور یہاں شوہر زندہ ہے اور اس کو عدت گزارنے کا کہہ رہا ہے تو معلوم ہوا کہ اس نے بیوی کو طلاق دے دی ہے تو یہاں اقتضاء طلاق موجود ہے۔ اور مقتضی کو چوں کہ بقدر ضرورت مانا جاتا ہے اس لیے لفظ اعتدی سے طلاق رجعی واقع ہوگی کیوں کہ طلاق کا مقصد عورت کو اپنے نکاح سے جدا کرنا ہے اور یہ جدا کرنے کی ضرورت طلاق رجعی سے پوری ہو جاتی ہے طلاق بائنہ اس لیے واقع نہیں ہوگی کہ بائنہ ہونے کی صفت ضرورت سے زائد ہے۔ واللہ اعلم

فَصْلٌ فِي الْاَمْرِ: اَلْاَمْرُ فِي اللُّغَةِ قَوْلُ الْقَائِلِ لِغَيْرِهٖ اِفْعَلْ وَفِي الشَّرْعِ تَصَرُّفُ اِلْزَامِ الْفِعْلَ عَلَى الْغَيْرِ وَذَكَرَ بَعْضُ الْاَئِمَّةِ اَنَّ الْمُرَادَ بِالْاَمْرِ يَخْتَصُّ بِهٰذِهِ الصِّيْغَةِ وَاسْتَحَالَ اَنْ يَّكُوْنَ مَعْنَاهُ اَنَّ حَقِيْقَةَ الْاَمْرِ يَخْتَصُّ بِهٰذِهِ الصِّيْغَةِ فَاِنَّ اللّٰهَ تَعَالٰى مُتَكَلِّمٌ فِي الْاَزَلِ عِنْدَنَا وَكَلَامُهٗ اَمْرٌ وَنَهْيٌ وَاَخْبَارٌ وَاسْتِخْبَارٌ وَاسْتَحَالَ وُجُوْدُ هٰذِهِ الصِّيْغَةِ فِي الْاَزَلِ وَاسْتَحَالَ اَيْضًا اَنْ يَّكُوْنَ مَعْنَاهُ اَنَّ الْمُرَادَ بِالْاَمْرِ لِلْاَمْرِ يَخْتَصُّ بِهٰذِهِ الصِّيْغَةِ فَاِنَّ الْمُرَادَ لِلشَّارِعِ بِالْاَمْرِ وُجُوْبُ الْفِعْلِ عَلَى الْعَبْدِ وَهُوَ مَعْنَى الْاِبْتِلَاءِ عِنْدَنَا وَقَدْ ثَبَتَ الْوُجُوْبُ بِدُوْنِ هٰذِهِ الصِّيْغَةِ اَلَيْسَ اَنَّهٗ وَجَبَ الْاِيْمَانُ عَلٰى مَنْ لَمْ تَبْلُغْهُ الدَّعْوَةُ بِدُوْنِ وُرُوْدِ السَّمْعِ قَالَ اَبُوْحَنِيْفَةَ لَوْ لَمْ يَبْعَثِ اللّٰهُ تَعَالٰى رَسُوْلًا لَوَجَبَ عَلَى الْعُقَلَاءِ مَعْرِفَتُهٗ بِعُقُوْلِهِمْ فَيَحْمِلُ ذٰلِكَ عَلٰى اَنَّ الْمُرَادَ بِالْاَمْرِ يَخْتَصُّ بِهٰذِهِ الصِّيْغَةِ فِيْ حَقِّ الْعَبْدِ فِي الشَّرْعِيَّاتِ حَتّٰى لَا يَكُوْنَ

فِعْلَ الرَّسُوْلِ بِمَنْزِلَةِ قَوْلِهٖ اِفْعَلُوْا وَلَا يَلْزَمُ اعْتِقَادَ الْوُجُوْبِ بِهٖ وَالْمُتَابَعَةُ فِيْ اَفْعَالِهٖ عَلَيْهِ السَّلَامُ اِنَّمَا تَجِبُ عِنْدَ الْمُوَاظَبَةِ وَانْتِفَاءِ دَلِيْلِ الْاِخْتِصَاصِ.

ترجمہ: یہ فصل امر کے بیان میں ہے: امر لغت میں قائل کا قول دوسرے کے لیے افعل ہے اور شریعت میں دوسرے پر فعل کو لازم کرنے کا تصرف حاصل کرنا ہے۔ اور بعض ائمہ نے ذکر کیا ہے کہ امر کی مراد اسی صیغہ اِفْعَلْ کے ساتھ خاص ہے اور یہ محال ہے کہ اس قول کا معنی یہ ہو کہ امر کی حقیقت اس صیغہ اِفْعَلْ کے ساتھ خاص ہے اس لیے کہ اللہ رب العزت ہمارے نزدیک ازل ہی میں متکلم ہیں اور اللہ تعالیٰ کا کلام امر، نہی، اخبار اور استخبار ہے اور اس صیغہ کا ازل میں پایا جانا محال ہے اور یہ بات بھی محال ہے کہ اس قول کا معنی یہ ہو کہ اَمر سے آمر کی مراد اسی صیغہ افعل کے ساتھ خاص ہوتی ہے۔ اس لیے کہ اَمر سے شارع کی مراد بندے پر فعل کو واجب کرنا ہے اور یہی ہمارے نزدیک ابتلاء کا معنی ہے حالانکہ اس صیغے کے بغیر بھی وجوب ثابت ہو چکا ہے۔ کیا ایسا نہیں ہے کہ ایمان لانا اس بندے پر بھی واجب ہے جس تک دعوت ایمان نہیں پہنچی۔ بغیر ورود سمع کے (یعنی بغیر کسی سے اٰمِنْ کا صیغہ سنے اس پر ایمان لانا ضروری ہے) امام ابوحنیفہؒ نے فرمایا ہے کہ اگر اللہ تعالیٰ بالفرض کوئی رسول دنیا میں نہ بھیجتے تو بھی عقلاء پر ان کی اپنی عقلوں کے ذریعے اللہ کی معرفت حاصل کرنا واجب ہوتا۔ پس ائمہ کے اس قول **ان المراد بالامر يختص بهذه الصيغة** کو اس معنی پر محمول کیا جائے گا کہ آمر کی مراد (وجوب) اس صیغے کے ساتھ خاص ہے بندوں کے حق میں مسائل شرعیہ میں حتی کہ رسول صلی اللہ علیہ وسلم کا فعل ان کے قول افعلوا کے مرتبے میں نہیں ہوگا اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے فعل پر وجوب کا اعتقاد رکھنا لازم نہیں ہوگا اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے افعال کی پیروی کرنا واجب ہوگا اس وقت جبکہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس فعل پر مداومت (ہمیشگی) فرمائی ہوئی اور یہ دلیل موجود ہو کہ وہ کام رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خصوصیات میں

سے نہیں تھا (یعنی دلیل اختصاص کے انتفاء کے وقت اور مداومت کی صورت میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے فعل کی پیروی واجب ہوگی)

تشریح:

امر کی لغوی تعریف:

قول القائل لغیرہ افعل علی وجہ الاستعلاء

قائل کا اپنے علاوہ دوسرے سے افعل کہنا بطور حکم۔

"قول القائل" پہلی فصل ہے جس کے ذریعہ فعل رسول اَمر ہونے سے خارج ہوگیا۔

"لغیرہ" دوسری فصل ہے جس کے ذریعہ سے وہ صیغہ خارج ہوگیا جو اپنے لیے ہوتا ہے جیسے: لنحمل خطایاکم یہاں اپنے آپ کو خطاب کرنا مقصود ہے غیر کو خطاب کرنا مقصود نہیں ہے۔

"افعل" تیسری فصل ہے جو نہی اور امر غائب کے تمام صیغوں کو آمر ہونے سے خارج کرتی ہے۔ خلاصہ یہ کہ لغت میں دوسرے سے قائل کا قول "افعل" کا نام اَمر ہے۔

امر کی شرعی تعریف:

تصرف الزام الفعل علی الغیر

دوسرے پر فعل کو لازم کرنے کا تصرف (اختیار) اَمر ہے۔

"علی الغیر" کی قید سے نذر خارج ہو جائے گی اس لیے کہ نذر کے ذریعہ فعل کو اپنے اوپر لازم کیا جاتا ہے نہ کہ دوسرے پر۔

وذکر بعض الائمۃ مصنفؒ یہاں سے فخر الاسلام امام بزدویؒ اور شمس الائمہ امام سرخسی کا قول نقل کرتے ہیں۔ اس قول کے تین مطلب ہیں جن میں سے دو غلط

اور ایک صحیح ہے۔

پہلا مطلب: ان المراد بالامر یختص بھذہ الصیغۃ امر کی حقیقت یا امر کی مراد (وجوب) صیغہ افعل کے ساتھ خاص ہے یعنی وجوب صرف صیغہ افعل سے ثابت ہوگا اس کے علاوہ کسی اور چیز سے ثابت نہیں ہوگا یہ مطلب غلط ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ اگر یہ مطلب مراد لیا جائے تو حادث (بعد میں پیدا ہونے والی چیز) کا ازل میں موجود ہونا لازم آئے گا اور یہ محال ہے۔

اس کی تفصیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی ذات ازل سے ہے اور اللہ تعالیٰ کی تمام صفات بھی ازلی ہیں اور اللہ تعالیٰ کی صفات میں سے ایک صفت متکلم ہونا ہے اور تکلم میں اَمر بھی ہوتا ہے اور نہی بھی اخبار بھی اور استخبار (استفہام) بھی، جبکہ صیغہ افعل اصوات اور حروف سے مرکب ہونے کی وجہ سے حادث ہے لہٰذا یہ مطلب صحیح نہیں ہوگا۔

دوسرا مطلب: آمر کی مراد مامور کے لیے صیغہ افعل کے ساتھ خاص ہے یعنی شارع کی مراد (وجوب فعل) اسی صیغے سے حاصل ہوگی اس کے علاوہ کسی دوسرے صیغے سے حاصل نہیں ہوگی۔ یہ مطلب بھی غلط ہے اس لیے کہ امر سے شارع کی مراد بندے پر فعل کو واجب کرنا ہوتا ہے یعنی شارع جب کوئی امر کرتا ہے تو اس کی مراد یہ ہوتی ہے کہ یہ مامور بہ (فعل) بندے پر واجب ہے۔

اور یہ مطلب اس لیے غلط ہے کہ امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ جو لوگ پہاڑوں میں رہتے ہیں یا ایسی جگہ رہتے ہیں جہاں کسی پیغمبر کی دعوت نہیں پہنچی اور نہ ہی کسی اور شخص نے ان کو ایمان کی دعوت دی لیکن پھر بھی ان لوگوں پر اپنی عقل کی وجہ سے ایمان لانا ضروری ہے اور قیامت کے دن ان سے ان کے ایمان کے بارے میں پوچھا جائے گا لہٰذا معلوم ہوا کہ شارع کی مراد صیغہ افعل کے ساتھ خاص نہیں ہے۔

تیسرا مطلب: اور یہی صحیح ہے مصنفؒ نے فیحمل ذلك علی ان المراد بالامر

الـــخ سے اس قول کا تیسرا اور صحیح مطلب ذکر کیا ہے۔ وہ یہ کہ شارع کی طرف سے اپنے بندوں کے حق میں احکام شرعیہ کا وجوب صیغہ افعل کے ساتھ خاص ہے یعنی امر کی مراد (وجوب) احکام شرعیہ میں بندے کے حق میں اس صیغے کے ساتھ خاص ہے عقائد میں اس صیغے کی ضرورت نہیں اور نہ ہی شارع کسی چیز کو واجب کرنے میں اس صیغے کا محتاج ہے۔ یعنی اعتقادی مسائل مثلاً اللہ تعالیٰ پر ایمان لایا اس صیغہ افعل (امنوا) کا محتاج نہیں ہے بلکہ اپنی عقلوں کی وجہ سے بھی اللہ تعالیٰ پر ایمان لانا واجب ہے ہاں مسائل فرعیہ (نماز، روزہ، زکوۃ حج) وغیرہ کے لیے صیغہ افعل ضروری ہے۔

حتی لا یکون فعل الرسول بمنزلة قوله افعلوا ....

جب ائمہ کے قول کی یہ مراد متعیّن ہوئی کہ بندوں کے ذمے میں احکام شرعیہ کا وجوب اسی صیغہ افعل کے ساتھ خاص ہے تو اس سے یہ نتیجہ نکلا کے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا فعل آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے فرمان "افعلوا" کی طرح نہیں ہوگا۔

اس میں تو سب کا اتفاق ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے اقوال سے وجوب ثابت ہوتا ہے لیکن آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے افعال سے بھی وجوب ثابت ہوتا ہے اس میں اختلاف ہے۔

امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے افعال سے بھی وجوب ثابت ہوتا ہے جبکہ احنافؒ فرماتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے افعال میں جب دو شرطیں پائی جائیں تو وجوب ثابت ہوتا ہے۔

پہلی شرط: آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس فعل پر مواظبت اختیار کی ہو۔

دوسری شرط: وہ فعل آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی خصوصیات میں سے نہ ہو۔ جیسے تہجّد کی نماز کا واجب ہونا۔ چار سے زائد عورتوں سے نکاح کی اجازت ہونا یہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی خصوصیات میں سے ہے۔ اگر مداومت بالترک ہو تو سنت ہے اور اگر مداومت

بلاترک ہوتو وہ عمل واجب ہے۔

امام شافعیؒ کی دلیل:

امام شافعیؒ کی دلیل وہ حدیث ہے جس میں ہے کہ غزوۂ خندق کے موقع پر آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی چار نمازیں قضا ہوگئیں تھیں جب آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو ادا کیا تو سب کے لیے اذان اور اقامت کہلوائی اور ترتیب سے ان نمازوں کوادا کرنے کے بعد فرمایا صلوا کما رأیتمونی اصلی تم نماز پڑھو جس طرح کہ تم مجھے نماز پڑھتا دیکھ رہے ہو۔ اس سے ثابت ہوا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے افعال سے بھی وجوب ثابت ہوتا ہے۔

امام ابوحنیفہؒ:

امام صاحبؒ کی دلیل وہ حدیث ہے جس میں ہے کہ ایک مرتبہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز کے دوران اپنے جوتے اتار دیے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھ کر صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین نے بھی اپنے جوتے اتار دیے۔ نماز سے فارغ ہوکر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے صحابہ کرامؓ سے پوچھا کہ آپ لوگوں نے اپنے جوتے کیوں اتارے؟ صحابہ کرام نے عرض کیا: کہ آپ نے اتار دیے تھے تو ہم نے بھی اتار دیئے۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: مجھے جبرائیل نے بتایا کہ میرے جوتوں میں نجاست لگی ہے اس لیے میں نے اتار دیئے لہٰذا تم میں سے جب کوئی شخص مسجد میں آئے تو اپنے جوتوں کو دیکھ لے اگر ان میں نجاست لگی ہو تو ان کو صاف کر کے نماز پڑھے۔

اس حدیث سے معلوم ہوا کہ نفس فعل کو دیکھ کر اتباع واجب نہیں ہوتی ورنہ صحابہ کرام کے جوتے اتارنے پر نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم ان سے یہ نہ پوچھتے کہ تم لوگوں

نے اپنے جوتے کیوں اتارے۔

امام شافعیؒ کی دلیل کا جواب:

امام صاحبؒ امام شافعیؒ کی دلیل کا جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ آپ نے جو حدیث بیان کی ہے وہ تو ہمارے مسلک کو ثابت کر رہی ہے۔ اگر صرف افعال سے وجوب ثابت ہوتا تو صحابہ کرام آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھ کر آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے نماز کی ترتیب سیکھ لیتے اور اسی ترتیب کو واجب کر لیتے لیکن نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے واجب کرنے کے لیے اپنا قول: صلوا کما رأیتمونی اصلی ارشار فرمایا لہٰذا معلوم ہوا کہ نفس افعال سے وجوب ثابت نہیں ہوتا۔

فَصْلٌ اِخْتَلَفَ النَّاسُ فِی الْاَمْرِ الْمُطْلَقِ اَیْ اَلْمُجَرَّدُ عَنِ الْقَرِیْنَةِ الدَّالَةِ عَلَی اللُّزُوْمِ وَعَدَمِ اللُّزُوْمِ نَحْوُ قَوْلِهٖ تَعَالٰی وَاِذَا قُرِئَ الْقُرْاٰنُ فَاسْتَمِعُوْا لَهٗ وَاَنْصِتُوْا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُوْنَ وَقَوْلِهٖ تَعَالٰی وَلَا تَقْرَبَا هٰذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُوْنَا مِنَ الظّٰلِمِیْنَ وَالصَّحِیْحُ مِنَ الْمَذْهَبِ اَنَّ مُوْجَبَهُ الْوُجُوْبُ اِلَّا اِذَا قَامَ الدَّلِیْلُ عَلٰی خِلَافِهٖ لِاَنَّ تَرْكَ الْاَمْرِ مَعْصِیَةٌ كَمَا اَنَّ الْاِئْتِمَارَ طَاعَةٌ قَالَ الْحَمَاسِیُّ:

اَطَعْتِ لِاٰمِرِیْكِ بِصَرْمِ حَبْلِیْ
مُرِیْهِمْ فِیْ اَحَبَّتِهِمْ بِذَاكِ
فَهُمْ اِنْ طَاوَعُوْكِ فَطَاوِعِیْهِمْ
وَاِنْ عَاصَوْكِ فَاعْصِیْ مَنْ عَصَاكِ

وَالْعِصْیَانُ فِیْمَا یَرْجِعُ اِلٰی حَقِّ الشَّرْعِ سَبَبٌ لِلْعِقَابِ وَتَحْقِیْقُهٗ اَنَّ لُزُوْمَ الْاِئْتِمَارِ اِنَّمَا بِقَدْرِ وَلَایَةِ الْاٰمِرِ عَلٰی

الْمُخَاطَبِ وَلِهٰذَا اِذَا وَجَّهْتَ صِيْغَةَ الْاَمْرِ اِلٰى مَنْ لَّا يَلْزَمُهٗ طَاعَتُكَ اَصْلًا لَا يَكُوْنُ ذٰلِكَ مُوْجِبًا لِلْاِيْتِمَارِ وَاِذَا وَجَّهْتَهَا اِلٰى مَنْ يَّلْزَمُهٗ طَاعَتُكَ مِنَ الْعَبِيْدِ لَزِمَهُ الْاِيْتِمَارُ لَا مُحَالَةَ حَتّٰى لَوْ تَرَكَهٗ اخْتِيَارًا يَسْتَحِقُّ الْعِقَابَ عُرْفًا وَشَرْعًا فَعَلٰى هٰذَا عَرَفْنَا اَنَّ لُزُوْمَ الْاِيْتِمَارِ بِقَدْرِ وَلَايَةِ الْاٰمِرِ اِذَا ثَبَتَ هٰذَا فَنَقُوْلُ اِنَّ لِلّٰهِ تَعَالٰى مِلْكًا كَامِلًا فِيْ كُلِّ جُزْءٍ مِّنْ اَجْزَاءِ الْعَالَمِ وَلَهُ التَّصَرُّفُ كَيْفَ مَا شَاءَ وَاَرَادَ اِذَا ثَبَتَ اَنَّ مَنْ لَّهُ الْمِلْكُ الْقَاصِرُ فِي الْعَبْدِ كَانَ تَرْكُ الْاِيْتِمَارِ سَبَبًا لِلْعِقَابِ فَمَا ظَنُّكَ فِيْ تَرْكِ اَمْرِ مَنْ اَوْجَدَكَ مِنَ الْعَدَمِ وَاَدَرَّ عَلَيْكَ شَابِيْبَ النِّعَمِ.

ترجمہ: یہ فصل اس بیان میں ہے کہ لوگوں کا امر مطلق کے متعلق اختلاف ہے: علماء نے امر مطلق (کے موجب) میں اختلاف کیا ہے یعنی اس امر کے موجب میں جو لزوم یا عدم لزوم پر دلالت کرنے والے قرینے سے خالی ہو جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد اور جب قرآن پڑھا جائے تو غور سے سنو اور خاموش رہو تا کہ تم پر رحم کیا جائے اور اللہ تعالیٰ کا ارشاد اس درخت کے قریب نہ جانا ورنہ ظالموں میں سے ہو جاؤ گے اور صحیح مذہب یہ ہے کہ امر کا موجب وجوب ہے سوائے اس کے کہ اس کے خلاف پر دلیل قائم ہو جائے کیوں کہ امر کا ترک کرنا معصیت ہے جیسے کہ امر کی تعمیل اطاعت ہے حماسی (شاعر) کہتا ہے ''اے محبوبہ تم نے میری محبت کی رسی کاٹنے میں اپنے حکم دینے والوں کی اطاعت کی تم بھی ان کو ان کے محبوبوں کے متعلق یہی حکم دو۔ 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'' اور ان امور میں نافرمانی جو شریعت کے حق کی طرف راجع ہیں عقاب کا سبب ہے اور

اس کی تحقیق یہ ہے کہ تعمیل امر کا لازم ہونا مخاطب پر آمر کی ولایت کے بقدر ہوتا ہے اسی وجہ سے اگر تو نے صیغہ امر اس شخص کی طرف متوجہ کیا جس پر تیری اطاعت بالکل لازم نہیں ہے تو یہ حکم کرنا اس اَمر کی 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 لامحالہ (بالیقین) اطاعت لازم ہوگی حتی کہ اگر اس نے اپنے اختیار سے اس کو ترک کر دیا تو وہ عرفاً اور شرعاً سزا کا مستحق ہوگا۔ پس اس سے ہم نے جان لیا کہ تعمیل کا لازم ہونا آمر کی ولایت کے مطابق ہوتا ہے جب یہ ثابت ہو گیا تو ہم کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کے لیے عالم کے اجزاء میں سے ہر ہر جز پر ملک کامل ہے اور اس کو تصرف حاصل ہے جیسے وہ چاہے اور ارادہ کرے۔ اور جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ وہ آقا جس کی اپنے غلام میں ملک ناقص ہے اس کے حکم کی تعمیل کو ترک کرنا عقاب کا سبب ہے تو اس ذات کے حکم کو ترک کرنے میں تمہارا کیا خیال ہے جس نے تمہیں عدم سے وجود میں لایا اور تجھ پر نعمتوں کی بارش برسائی۔

تشریح: اس پر تو سب کا اتفاق ہے کہ امر کے ساتھ اگر استحباب کا قرینہ ہو تو امر کو استحباب پر محمول کریں گے اور اگر وجوب کا قرینہ ہو تو امر کو وجوب پر محمول کریں گے لیکن اگر امر کے ساتھ لزوم یا عدم لزوم پر دلالت کرنے والا کوئی قرینہ نہ ہو بلکہ مطلق امر ذکر کیا گیا ہو تو اس وقت امر کو وجوب پر محمول کریں گے یا نہیں اس میں اختلاف ہے اور علماء کے چار اقوال ہیں۔

پہلا قول: اس امر پر توقف کریں گے یہاں تک کہ کوئی قرینہ قائم ہو جائے۔

دوسرا قول: اس امر کو استحباب پر محمول کریں گے۔

تیسرا قول: اس امر کو اباحت پر محمول کریں گے۔

چوتھا قول: اس امر کو وجوب پر محمول کریں گے اور یہی جمہور کا مذہب ہے۔ اس امر کو وجوب پر محمول کرنے کے لیے جمہور کے پاس تین دلائل ہیں:

پہلی دلیل:

قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

اسجدوا لادم

''آدم کو سجدہ کرو''۔

اللہ تعالیٰ نے فرشتوں کو حکم دیا کہ آدم کو سجدہ کرو تمام فرشتوں نے سجدہ کیا لیکن ابلیس نے سجدہ نہیں کیا تو اللہ تعالیٰ نے اس سے پوچھا:

ما منعك ان تسجد اذ امرتك

جب میں نے تمہیں حکم دیا تو تجھے سجدہ کرنے سے کس چیز نے روکا؟

جمہور فرماتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے یہاں مطلق امر کا صیغہ اسجدوا فرمایا لیکن جب ابلیس نے سجدہ نہیں کیا تو اللہ تعالیٰ نے اس سے پوچھ گچھ کی اس سے ثابت ہوا کہ مطلق امر سے وجوب ثابت ہوتا ہے اس لیے کہ استحباب کے ترک پر نہ تو پوچھ گچھ ہوتی ہے نہ ڈانٹ ڈپٹ، لہٰذا معلوم ہوا کہ ابلیس نے واجب ترک کیا تھا۔

اسی طرح قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

واذا قرئ القرآن فاستمعوا له وانصتوا لعلكم ترحمون

اس آیت میں استمعوا اور انصتوا دونوں امر کے صیغے ہیں اور یہ دونوں صیغے مطلق استعمال ہوئے ہیں ان کے ساتھ کوئی قرینہ موجود نہیں ہے لیکن سب کو معلوم ہے کہ قرآن مجید کو غور سے سننا اور سنتے وقت خاموش رہنا واجب ہے۔

دوسری دلیل:

دوسری دلیل لغت کے اعتبار سے ہے لغت میں ترک امر کو معصیت اور تعمیل امر کو اطاعت کہا جاتا ہے اور واجب ترک کرنے والے کو بھی عاصی کہا جاتا ہے اس سے

معلوم ہوا کہ مطلق امر وجوب کے لیے آتا ہے اور یہ بات مسلم ہے کہ جو امور شریعت کی طرف لوٹتے ہیں ان میں نافرمانی اور عصیان کرنا عقاب اور سزا کا سبب ہے۔ پس ترک امر کا معصیت ہونا اور امور شرع میں عصیان اور نافرمانی کرنے پر سزا کا مستحق ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ امر کا موجب (حکم) وجوب ہے اور امر مطلق وجوب کا فائدہ دیتا ہے۔ جیسے کے شاعر حماسی کا شعر ہے:

اطعت لامريك بصرم حبلى
مريهم فى احبتهم بذاك
فهم ان طاوعوك فطاوعيهم
فان عاصوك فاعصى من عصاك

ترجمہ: اے محبوبہ! تم نے میری محبّت کی رسی کاٹنے میں اپنے حکم کرنے والوں کی اطاعت کی۔ تو بھی ان کو ان کے محبوبوں کے بارے میں یہی 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۔

اس شعر میں شاعر نے تعمیل امر کا نام اطاعت اور ترک امر کا نام معصیت رکھا ہے۔ اور معصیت واجب کے ترک کرنے سے ہی لازم آتی ہے نہ کہ مباح اور مستحب کے ترک کرنے سے۔

تیسری دلیل:

تیسری دلیل عقلی ہے وہ یہ کہ دنیا کا حقیر سا مولیٰ اس کو اپنے غلام پر جتنی ولایت (اختیار) حاصل ہوتی ہے غلام پر اتنا ہی حکم بجالانا ضروری ہوتا ہے۔ اگر وہ غلام اپنے آقا کا حکم نہ مانے تو عرفاً اور شرعاً سزا کا مستحق ہوتا ہے۔ جب اتنے حقیر سے مولیٰ کا اتنا بڑا حق ہے تو جو حقیقی آقا ہے اور جس کی ملکیّت عالم کے تمام اجزاء میں کامل ہے اس

ذات نے قرآن مجید میں جو اوامر دیئے ہیں ان کے ترک پر بطریق اولیٰ سزا ہوگی اور سزا کا مستحق آدمی تب ہوتا ہے جبکہ وہ واجب کو ترک کرے۔ تو معلوم ہوا کہ مطلق امر وجوب کے لیے آتا ہے۔

فائدہ: تعمیل امر کا لازم ہونا مخاطب پر آمر کی ولایت کے بقدر ہوتا ہے چنانچہ آمر اگر عالی ہے تو مخاطب پر حکم بجالانا واجب ہوگا اور اگر آمر اس کے برابر یا اس سے کم درجے کا ہے تو اس صورت میں تعمیل امر واجب ہوگا نہ مستحب بلکہ مباح ہوگا۔

فَصْلٌ اَلْاَمْرُ بِالْفِعْلِ لَا يَقْتَضِي التَّكْرَارَ: اَلْاَمْرُ بِالْفِعْلِ لَايَقْتَضِي التَّكْرَارَ وَلِهٰذَا قُلْنَا لَوْ قَالَ طَلِّقِ امْرَأَتِيْ فَطَلَّقَهَا الْوَكِيْلُ ثُمَّ تَزَوَّجَهَا الْمُوَكِّلُ لَيْسَ لِلْوَكِيْلِ اَنْ يُّطَلِّقَهَا بِالْاَمْرِ الْاَوَّلِ ثَانِيًا وَلَوْ قَالَ زَوِّجْنِيْ امْرَأَةً لَا يَتَنَاوَلُ هٰذَا تَزْوِيْجًا مَرَّةً بَعْدَ اُخْرٰى وَلَوْ قَالَ لِعَبْدِهٖ تَزَوَّجْ لَا يَتَنَاوَلُ ذٰلِكَ اِلَّا مَرَّةً وَاحِدَةً لِاَنَّ الْاَمْرَ بِالْفِعْلِ طَلَبُ تَحْقِيْقِ الْفِعْلِ عَلٰى سَبِيْلِ الْاِخْتِصَارِ فَاِنَّ قَوْلَهٗ اِضْرِبْ مُخْتَصَرٌ مِنْ قَوْلِهٖ اِفْعَلْ فِعْلَ الضَّرْبِ وَالْمُخْتَصَرُ مِنَ الْكَلَامِ وَالْمُطَوَّلُ سَوَاءٌ فِي الْحُكْمِ ثُمَّ الْاَمْرُ بِالضَّرْبِ اَمْرٌ بِجِنْسِ تَصَرُّفٍ مَعْلُوْمٍ وَحُكْمُ اِسْمِ الْجِنْسِ اَنْ يَّتَنَاوَلَ الْاَدْنٰى عِنْدَ الْاِطْلَاقِ وَيَحْتَمِلُ كُلَّ الْجِنْسِ وَعَلٰى هٰذَا قُلْنَا اِذَا حَلَفَ لَا يَشْرَبُ الْمَاءَ يَحْنَثُ بِشُرْبِ اَدْنٰى قَطْرَةٍ مِّنْهُ وَلَوْ نَوٰى بِهٖ جَمِيْعَ مِيَاهِ الْعَالَمِ صَحَّتْ نِيَّتُهٗ وَلِهٰذَا قُلْنَا اِذَا قَالَ لَهَا طَلِّقِيْ نَفْسَكِ فَقَالَتْ طَلَّقْتُ يَقَعُ الْوَاحِدَةُ وَلَوْ نَوَى الثَّلٰثَ صَحَّتْ نِيَّتُهٗ وَلَوْ نَوَى الثِّنْتَيْنِ لَا يَصِحُّ اِلَّا اِذَا كَانَتِ الْمَنْكُوْحَةُ

اَمَةً فَاِنَّ نِيَّةَ الثِّنْتَيْنِ فِيْ حَقِّهَا نِيَّةٌ بِكُلِّ الْجِنْسِ وَلَوْ قَالَ لِعَبْدِهٖ تَزَوَّجْ يَقَعُ عَلٰى تَزَوُّجِ امْرَاَةٍ وَاحِدَةٍ وَلَوْ نَوَى الثِّنْتَيْنِ صَحَّتْ نِيَّتُهٗ لِاَنَّ ذٰلِكَ كُلَّ الْجِنْسِ فِيْ حَقِّ الْعَبْدِ.

ترجمہ: امر بالفعل تکرار کا تقاضا نہیں کرتا ہے اسی وجہ سے ہم نے کہا کہ اگر کسی شخص نے دوسرے سے کہا: ''میری بیوی کو طلاق دے دو'' پس وکیل نے اس کو طلاق دے دی پھر موکل نے اس عورت سے نکاح کر لیا تو وکیل کے لیے جائز نہیں ہے کہ وہ امر اول کی وجہ سے اس عورت کو دوبارہ طلاق دے۔ اور اگر کسی نے دوسرے سے کہا کہ میرا کسی عورت سے نکاح کروا دو تو وہ امر ایک مرتبہ نکاح کرنے کے بعد دوسری مرتبہ نکاح کرنے کو شامل نہیں ہوگا۔ اور اگر آقا نے اپنے غلام سے کہا تم نکاح کر لو تو یہ امر شامل نہیں ہوگا مگر ایک مرتبہ نکاح کرنے کو، اس لیے کہ امر بالفعل اختصار کے طریقے پر وجود فعل کو طلب کرنا ہے۔ کیونکہ قائل کا قول اضرب اس کے قول افعل فعل الضرب کا مختصر ہے۔ اور کلام مختصر ہو یا مطول حکم میں دونوں برابر ہیں پھر امر بالضرب (مارنے کا حکم) امر ہے تصرف معلوم کی جنس کا اور اسم جنس کا حکم یہ ہے کہ وہ اطلاق (مطلق) کے وقت ادنیٰ کو شامل ہوتا ہے اور کل جنس کا احتمال رکھتا ہے اسی بناء پر ہم نے کہا کہ جب کسی نے قسم کھائی کہ وہ پانی نہیں پیے گا تو وہ پانی کا ادنیٰ قطرہ پینے سے حانث ہو جائے گا اور اگر اس (حالف) نے اس قسم سے دنیا کے تمام پانیوں کی نیت کی تو اس کی نیت صحیح ہوگی۔ اسی وجہ سے ہم نے کہا کہ جب کسی نے اپنی بیوی سے کہا طلقی نفسک اپنے آپ کو طلاق دو پس عورت نے کہا ''میں نے طلاق دی'' تو ایک طلاق واقع ہوگی اور اگر شوہر نے تین کی نیت کی تو اس کی نیت صحیح ہوگی اسی طرح اگر کسی نے دوسرے سے کہا طلقھا اس کو (میری بیوی کو) طلاق دے دو تو یہ امر اطلاق کے وقت ایک طلاق کو شامل ہوگا اور اگر تین کی نیت کی تو اس کی نیت صحیح ہوگی اور اگر دو کی نیت کی تو صحیح نہیں ہوگی مگر جب کہ

اس کی منکوحہ باندی ہو اس لیے کہ باندی کے حق میں دو کی نیت کل جنس کی نیت ہے۔ اور اگر کسی نے اپنے غلام سے کہا: ''تزوج'' تم شادی کرلو۔ تو یہ امر ایک عورت کے ساتھ نکاح کرنے پر واقع ہوگا اور اگر دو کی نیت کی تو اس کی نیت صحیح ہوگی کیونکہ غلام کے حق میں یہ (دو عورتوں سے نکاح کرنا) کل جنس ہے۔

تشریح: جمہور کا مذہب یہ ہے کہ امر بالفعل تکرار کا تقاضا نہیں کرتا یعنی ایک آدمی نے دوسرے کو کسی کام کا حکم دیا اور اس نے اس حکم کو پورا کر دیا یا ایک شخص نے دوسرے کو کسی کام کی اجازت دی اور اس نے وہ کام کرلیا تو اب پہلے والے حکم اور اجازت سے وہ دوبارہ وہی کام نہیں کرسکتا بلکہ دوسری مرتبہ کام کرنے کے لیے اس کو دوبارہ اجازت لینے پڑے گی۔

مثال (۱):

ایک شخص نے دوسرے کو اپنی بیوی کی طلاق کا وکیل بناتے ہوئے کہا طلق امرأتی (میری بیوی کو طلاق دے دو) وکیل نے اس کی بیوی کو طلاق دے دی پھر مؤکل نے اس عورت سے دوبارہ نکاح کرلیا تو اب وکیل کو امر اول کی وجہ سے دوبارہ اس عورت کو طلاق دینے کا اختیار نہیں ہوگا۔

مثال (۲):

آقا نے اپنے غلام سے کہا تزوج تم نکاح کرلو تو غلام اس امر کی وجہ سے ایک مرتبہ نکاح کرنے کا مجاز ہوگا۔ آقا کا حکم غلام کے لیے ایک مرتبہ کے بعد دوسری مرتبہ نکاح کرنے کو شامل نہیں ہوگا۔

مثال (۳):

ایک آدمی نے دوسرے سے کہا: زوجنی امرأۃ کسی عورت سے میرا نکاح کروا دو۔ تو یہ امر ایک مرتبے کے بعد دوسری مرتبہ نکاح کروانے کو شامل نہیں ہوگا۔

جمہور فرماتے ہیں کہ امر بالفعل (کسی کام کا حکم دینا) اختصار کے ساتھ وجود فعل کو

طلب کرنے کا نام ہے مثلاً اضرب صیغہ امر ہے اور یہ مختصر کلام ہے اس کا مطول کلام ہے افعل فعل الضرب مارنے کا کام کرو۔ اور کلام مختصر ہو یا مطول حکم ثابت کرنے میں دونوں برابر ہیں اب مطول کلام افعل فعل الضرب یہ مصدر (ضرب) پر مشتمل ہے اور مصدر کے اندر وحدت ہوتی ہے اور وحدت کی دو قسمیں ہیں:

(۱) وحدت حقیقی (۲) وحدت حکمی

وحدت حقیقی اس کو کہتے ہیں جس کے نیچے کوئی عدد نہ ہو جیسے ایک۔

اور وحدت حکمی اس کو کہتے ہیں جو تمام کا مجموعہ ہو۔ جیسے تین طلاق۔

وحدت حقیقی اور وحدت حکمی کے درمیان تعدد ہوتا ہے۔ لہٰذا جب مطلق اسم جنس بولا جائے تو اس سے ادنی فرد مراد ہوتا ہے اور اعلی کا احتمال ہوتا ہے۔ مثلاً لفظ طلاق مصدر ہے اور مصدر اسم جنس ہوتا ہے۔ اب طلاق کا ادنی فرد ایک طلاق ہے اور اعلیٰ فرد تین طلاقیں ہیں بالفاظ دیگر ایک طلاق وحدت حقیقی اور تین طلاقیں وحدت حکمی ہیں۔

مثال (۱):

اگر کوئی شخص اپنی بیوی سے کہے طلقی نفسكِ اپنے آپ کو طلاق دے اور عورت نے کہا طلقتُ نفسی میں نے اپنے آپ کو طلاق دے دی تو عورت کو ایک طلاق واقع ہوگی اس لیے کہ ایک طلاق فرد حقیقی ہے اور اگر شوہر اس سے تین کی نیت کرے تو اس کی نیت صحیح ہوگی اس لیے کہ تین مجموعہ ہے اور مجموعہ فرد حکمی ہے اور اطلاق کے وقت فرد حکمی مراد لینا صحیح ہے۔

مثال (۲):

ایک شخص نے قسم کھا کر کہا: واللہ لا اشرب ماء اللہ کی قسم میں پانی نہیں پیوں گا تو اس کا فرد حقیقی ایک ادنیٰ سا قطرہ ہے اور فرد حکمی تمام دنیا کا پانی ہے۔ اگر یہ شخص ادنیٰ سا قطرہ بھی پی لے گا تو حانث ہو جائے گا۔ اور اگر حالف کہے کہ میں نے اس سے

تمام دنیا کے پانی کی نیت کی تھی تو اس کی نیت صحیح ہوگی اس لیے کہ تمام دنیا کا پانی فرد حکمی ہے اور اطلاق کے وقت فرد حکمی مراد لینا صحیح ہے۔

مثال (۳):

ایک آدمی نے دوسرے کو اپنی بیوی کی طلاق کا وکیل بناتے ہوئے کہا طلقها میری بیوی کو طلاق دے دو۔ وکیل نے طلاق دے دی اور مؤکل کی کوئی نیت نہیں تھی تو بھی عورت کو ایک طلاق واقع ہو جائے گی اور اگر مؤکل نے تین کی نیت کی تو بھی صحیح ہے لیکن اگر دو کی نیت کی تو یہ صحیح نہیں۔ اس لیے کہ فرد حقیقی (ایک طلاق) اور فرد حکمی (تین طلاق) کے درمیان کا عدد نیت سے ثابت نہیں ہوتا ہاں اگر اس کی بیوی باندی ہے تو دو طلاقوں کی نیت کرنا بھی صحیح ہے اس لیے کہ باندی کی طلاقوں کا مجموعہ دو ہے اور باندی کے حق میں دو طلاقیں فرد حکمی ہیں۔

مثال (۴):

آقا نے اپنے غلام سے کہا: تزوج نکاح کرلو اور مولی کی کوئی نیت نہیں تھی تو بھی غلام نکاح کر سکتا ہے اور اگر مولا نے دو کی نیت کی تو یہ بھی صحیح ہے اس لیے کہ غلام کے حق میں دو کی نیت فرد حکمی ہے اور اطلاق کے وقت فرد حکمی مراد لیا جا سکتا ہے۔

مثال (۵):

آقا نے اپنے غلام سے کہا تزوج نکاح کرلو۔ اور مولیٰ کی کوئی نیت نہیں تھی تو بھی غلام نکاح کر سکتا ہے اور اگر مولیٰ نے دو کی نیت کی تو یہ بھی صحیح ہے اس لیے کہ غلام کے لیے دو کی نیت فرد حکمی ہے اور اطلاق کے وقت فرد حکمی مراد لیا جا سکتا ہے۔

فائدہ: ایک آزاد مرد ایک وقت میں چار عورتوں سے نکاح کر سکتا ہے جبکہ غلام دو عورتوں سے۔

اسی طرح آزاد عورت کی طلاقوں کا مجموعہ تین ہے اور باندی کی طلاقوں کا مجموعہ دو

ہے۔

وَلَا يَتَاَتّٰى عَلٰى هٰذَا فَصْلُ تَكْرَارِ الْعِبَادَاتِ فَاِنَّ ذٰلِكَ لَمْ يَثْبُتْ بِالْاَمْرِ بَلْ بِتَكْرَارِ اَسْبَابِهَا الَّتِىْ يَثْبُتُ بِهَا الْوُجُوْبُ وَالْاَمْرُ لِطَلَبِ اَدَاءِ مَا وَجَبَ فِى الذِّمَّةِ بِسَبَبٍ سَابِقٍ لَا لِاَثْبَاتِ اَصْلِ الْوُجُوْبِ وَهٰذَا بِمَنْزِلَةِ قَوْلِ الرَّجُلِ اَدِّ ثَمَنَ الْمَبِيْعِ وَاَدِّ نَفَقَةَ الزَّوْجَةِ فَاِذَا وَجَبَتِ الْعِبَادَةُ بِسَبَبِهَا فَتَوَجَّهَ الْاَمْرُ لِاَدَاءِ مَا وَجَبَ مِنْهَا عَلَيْهِ ثُمَّ الْاَمْرُ لَمَّا كَانَ يَتَنَاوَلُ الْجِنْسَ يَتَنَاوَلُ جِنْسَ مَا وَجَبَ عَلَيْهِ وَمِثَالُهٗ مَا يُقَالُ اِنَّ الْوَاجِبَ فِىْ وَقْتِ الظُّهْرِ هُوَ الظُّهْرُ فَتَوَجَّهَ الْاَمْرُ لِاَدَاءِ ذٰلِكَ الْوَاجِبِ ثُمَّ اِذَا تَكَرَّرَ الْوَقْتُ تَكَرَّرَ الْوَاجِبُ فَيَتَنَاوَلُ الْاَمْرُ ذٰلِكَ الْوَاجِبَ الْاٰخِرَ ضَرُوْرَةَ تَنَاوُلِهٖ كُلَّ الْجِنْسِ الْوَاجِبِ عَلَيْهِ صَوْمًا كَانَ اَوْ صَلَاةً فَكَانَ تَكْرَارُ الْعِبَادَةِ الْمُتَكَرِّرَةِ بِهٰذَا الطَّرِيْقِ لَا بِطَرِيْقِ اَنَّ الْاَمْرَ يَقْتَضِى التَّكْرَارَ.

ترجمہ: اور اس پر تکرار عبادات کے مسئلہ کا اعتراض وارد نہ ہوگا کیونکہ عبادات میں تکرار امر سے ثابت نہیں ہوتا بلکہ عبادات کے ان اسباب کے تکرار کی وجہ سے ہوتا ہے جن سے وجوب ثابت ہوتا ہے اور امر اس چیز کی ادا کو طلب کرنے کے لیے ہے جو ذمہ میں واجب ہوئی ہے سبب سابق کی وجہ سے۔ نہ کہ اصل وجوب کو ثابت کرنے کے لیے اور یہ آدمی کے اس قول کے مرتبہ میں ہے کہ بیع کا ثمن ادا کر اور بیوی کا نفقہ ادا کر پس جب سبب عبادت (وقت) سے عبادت واجب ہوگئی تو امر اس عبادت کی ادائیگی کو طلب کرنے کے لیے متوجہ ہوگا جو عبادت اس پر واجب ہوئی ہے۔ پھر امر چونکہ جنس کو شامل ہوتا ہے اس لیے 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 ادا کرنے کے لیے متوجہ ہوگا پھر جب وقت مکرر ہوگا تو واجب بھی 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 تقاضا کرتا ہے۔

تشریح: اس عبارت میں مصنفؒ نے ایک اعتراض کا جواب دیا ہے۔

سوال: معترض اعتراض کرتے ہوئے کہتا ہے کہ آپ کا یہ کہنا کہ امر بالفعل تکرار کا تقاضا نہیں کرتا صحیح نہیں ہے اس لیے کہ اقیموا الصلوٰۃ اَمر کا صیغہ ہے اور اس کی وجہ سے نماز پڑھنا واجب ہے اور زندگی بھر کے لیے واجب ہے۔ جب امر تکرار کا تقاضا نہیں کرتا تو پھر زندگی میں ایک ہی نماز واجب ہونی چاہیے تھی۔ اسی طرح اٰتوا الزکوۃ امر کا صیغہ ہے اور زکوٰۃ ہر سال واجب ہوتی ہے۔ اسی طرح فمن شهد منكم الشهر فليصمه اس آیت میں فليصمه امر کا صیغہ ہے اور روزہ رکھنا ہر سال فرض ہے

جواب (۱): نماز، روزہ، زکوۃ وغیرہ عبادات میں جو تکرار پیدا ہوتا ہے وہ امر کی وجہ سے نہیں بلکہ اسباب کی وجہ سے پیدا ہوتا ہے۔ یعنی نماز کا سبب نماز کا وقت ہے۔ زکوٰۃ کا سبب مالک نصاب پر سال کا گزرنا ہے۔ روزے کا سبب شہود شہر رمضان ہے (یعنی رمضان کے مہینے کا آجانا ہے یہ اسباب چونکہ مکرر (بار بار آتے) ہوئے ہیں لہٰذا ان کے مسبب یعنی نماز روزہ زکوٰۃ بھی مکرر ہوتے ہیں۔

اس کی تفصیل یہ ہے کہ وجوب کی دو قسمیں ہیں:

(۱) نفسِ وجوب (۲) وجوب اداء

نفس وجوب تو سبب سے ثابت ہوتا ہے اور وجوب ادا امر سے ثابت ہوتا ہے

جیسے کہ ثمن کا نفس وجوب تو عقد بیع سے ثابت ہوتا ہے لیکن اس کا وجوب ادا بائع کے قول ادا ثمن المبیع سے ثابت ہوگا۔ اسی طرح بیوی کے نفقہ کا نفس وجوب تو عقد نکاح سے ثابت ہوتا ہے اور وجوب ادا قاضی کے قول ادا نفقة الزوجة سے ثابت ہوگا تو اسی طرح عبادات کا نفس وجوب تو ان کے اسباب سے ثابت ہوتا ہے اور وجوب ادا امر سے ثابت ہوتا ہے۔

جواب (۲): ہر سبب کے وقت اللہ تعالی کی طرف سے امر تقدیراً مکرر ہوتا ہے یعنی جب بھی نماز کا وقت آتا ہے تو اللہ تعالی کی طرف سے اقیمو االصلوة کا امر متوجہ ہوتا ہے۔ اور صاحبِ نصاب پر جونہی سال گزرتا ہے تو اللہ تعالی کی طرف سے اتوا الزکوة کا امر متوجہ ہوتا ہے تو عبادات کی ادائیگی میں تکرار ان نئے نئے اوامر کی وجہ سے ہوگا یعنی ایک امر کی وجہ سے ایک ہی نماز کا ادا کرنا واجب ہوگا مگر چونکہ ہر روز نماز کے وقت اللہ تعالیٰ کی طرف سے امر ہوتا ہے۔ اس لیے ہر روز ہر نماز کے وقت پر نماز پڑھنا واجب ہے۔ یہی حال زکوۃ اور روزے کا بھی ہے جب ایسا ہے تو پھر یہ کہنا بالکل درست ہے کہ امر تکرار کا تقاضا نہیں کرتا۔

ثم الامر لما كان يتناول الجنس يتناول جنس ما وجب عليه ...الخ

یہ عبارت بھی ایک اعتراض کا جواب ہے۔

سوال (۲): معترض کہتا ہے کہ ہم نے مان لیا کہ عبادات میں تکرار ان کے اسباب کے تکرار کی وجہ سے ہوتا ہے اور امر سے وجوب ادا کا مطالبہ ہوتا ہے۔ تو وجوب ادا میں تکرار ثابت ہو گیا۔ معلوم ہوا کہ امر میں تکرار ہوتا ہے؟؟؟

جواب: امر مامور بہ (عبادت) کی پوری جنس کو شامل ہوتا ہے اور جنس کی دلالت فرد حقیقی اور فرد حکمی پر ہوتی ہے جب اللہ تعالی کی طرف سے کسی عبادت کا امر آئے تو یہ

امر اس عبادت کی پوری جنس کو شامل ہوتا ہے اور وہ پوری جنس فرد حکمی ہوتی ہے مصنفؒ نے مثالہ ما یقال ان الواجب فی وقت الظهر هو الظهر سے اس کو مثال سے واضح کیا ہے کہ ظہر کے وقت کی وجہ سے آدمی پر ظہر کی نماز واجب ہوتی ہے اور اس ظہر کی نماز کو ادا کرنے کا جو امر متوجہ ہوا ہے وہ امر ظہر کی نماز کی کل جنس کو شامل ہے۔ مطلب یہ ہے کہ اس آدمی کے بالغ ہونے سے لے کر اس کی موت تک اللہ تعالی کے علم میں جتنی ظہر کی نمازیں واجب ہیں وہ نمازیں فرد حکمی کے درجے میں ہیں اور یہ امر ان سب نمازوں کو شامل ہے اس لیے کہ اسم جنس اطلاق کے وقت فرد حکمی کا احتمال رکھتا ہے۔ لہٰذا معلوم ہوا کہ عبادات متکررہ میں تکرار اس لیے آتا ہے کہ اس عبادت کا امر اس کی پوری جنس کو شامل ہوتا ہے خواہ وہ عبادت روزے کی ہو یا نماز کی۔ اب ہمارے اصول پر کوئی اعتراض وارد نہیں ہوتا۔ واللہ تعالی اعلم

فَصْلٌ اَلْمَامُوْرُ بِهٖ نَوْعَانِ مُطْلَقٌ عَنِ الْوَقْتِ وَمُقَيَّدٌ بِهٖ وَحُكْمُ الْمُطْلَقِ اَنْ يَّكُوْنَ الْاَدَاءُ وَاجِبًا عَلَى التَّرَاخِي بِشَرْطٍ اَنْ لَا يَفُوْتَهٗ فِي الْعُمْرِ وَعَلٰى هٰذَا قَالَ مُحَمَّدٌ فِي الْجَامِعِ لَوْ نَذَرَ اَنْ يَعْتَكِفَ شَهْرًا لَهٗ اَنْ يَعْتَكِفَ اَيَّ شَهْرٍ شَاءَ وَلَوْ نَذَرَ اَنْ يَّصُوْمَ شَهْرًا لَهٗ اَنْ يَّصُوْمَ اَيَّ شَهْرٍ شَاءَ وَفِي الزَّكٰوةِ وَصَدَقَةِ الْفِطْرِ وَالْعُشْرِ الْمَذْهَبُ الْمَعْلُوْمُ اَنَّهٗ لَا يَصِيْرُ بِالتَّاخِيْرِ مُفْرِطًا فَاِنَّهٗ لَوْ هَلَكَ النِّصَابُ سَقَطَ الْوَاجِبُ وَالْحَانِثُ اِذَا ذَهَبَ مَالُهٗ وَصَارَ فَقِيْرًا كَفَّرَ بِالصَّوْمِ وَعَلٰى هٰذَا لَايَجِبُ قَضَاءُ الصَّلٰوةِ فِي الْاَوْقَاتِ الْمَكْرُوْهَةِ لِاَنَّهٗ لَمَّا وَجَبَ مُطْلَقًا وَجَبَ كَامِلًا فَلَا يَخْرُجُ عَنِ الْعُهْدَةِ بِاَدَاءِ النَّاقِصِ فَيَجُوْزُ

الْعَصْرُ عِنْدَ الْاِحْمِرَارِ اَدَاءً وَلَا يَجُوْزُ قَضَاءً وَعَنِ الْكَرْخِيِّ اَنَّ مُوْجَبَ الْاَمْرِ الْمُطْلَقِ الْوُجُوْبُ عَلَى الْفَوْرِ وَالْخِلَافُ مَعَهُ فِي الْوُجُوْبِ وَلَا خِلَافَ فِيْ اَنَّ الْمُسَارَعَةَ اِلَى الْاِيْتِمَارِ مَنْدُوْبٌ اِلَيْهَا.

ترجمہ: یہ فصل اس بارے میں کہ مامور بہ کی دو قسمیں ہیں: مامور بہ کی دو قسمیں ہیں مطلق عن الوقت اور مقید بالوقت۔ اور مامور بہ مطلق عن الوقت کا حکم یہ ہے کہ اس کو ادا کرنا واجب ہے علی التراخی (تاخیر کے ساتھ) اس شرط کے ساتھ کہ وہ زندگی میں اس سے فوت نہ ہو جائے۔ اور اس پر امام محمدؒ نے جامع کبیر میں فرمایا ہے کہ اگر کسی نے نذر مانی کہ وہ ایک ماہ کا اعتکاف کرے گا تو اس کے لیے اجازت ہے کہ وہ جس ماہ کا چاہے اعتکاف کرے۔ اور اگر نذر مانی کہ وہ ایک مہینے کے روزے رکھے گا تو اس کے لیے اجازت ہے کہ جس مہینے کے چاہے روزے رکھے۔ اور زکوۃ صدقہ فطر اور عشر میں مشہور مذہب یہ ہے کہ وہ (بندہ) تاخیر کی وجہ سے گناہ گار نہیں ہوگا۔ اس لیے کہ اگر نصاب ہلاک ہو جائے تو واجب ساقط ہو جائے گا اور حانث جب اس کا مال ہلاک ہو جائے اور وہ فقیر ہو جائے تو وہ روزے کے ذریعے کفارہ دے گا۔ اور اسی بناء پر اوقات مکروہہ میں نماز کی قضاء جائز نہیں ہے اس لیے کہ جب قضاء مطلق واجب ہوئی تو کامل واجب ہوگی پس ناقص ادا کر کے ذمہ داری سے نہیں نکلے گا۔ لہٰذا احمرار شمس کے وقت عصر اداءً جائز ہوگی قضاءً جائز نہیں ہوگی۔ اور امام کرخیؒ 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: جو احکام اللہ تعالیٰ کی طرف سے بندوں پر واجب کے گئے ہیں ان کو مامور بہ کہتے ہیں۔ یا وہ عبادات جن کا اللہ تعالیٰ نے حکم دیا ہے وہ مامور بہ کہلاتی ہیں۔

مامور بہ کی دو قسمیں ہیں:

(۱) مطلق عن الوقت۔ (۲) مقید بالوقت۔

مطلق عن الوقت:

یہ وہ مامور بہ ہے جس کے ادا کرنے کے لیے اللہ تعالی نے یا شریعت نے کوئی وقت مقرر نہ کیا ہو بلکہ مطلق چھوڑا ہو۔ جیسے صدقہ، عشر، کفارہ، قضاء نمازیں، وغیرہ۔

مقید بالوقت:

یہ وہ مامور بہ ہے جس کے ادا کرنے کے لیے اللہ تعالی کی طرف سے وقت مقرر ہے جیسے نماز رمضان کا روزہ۔

مطلق عن الوقت کا حکم:

ان یکون الاداء واجبا علی التراخی بشرط ان لا یفوته فی العمر.

یعنی اس کا حکم یہ ہے کہ اس کو ادا کرنا علی التراخی واجب ہے اس شرط کے ساتھ کہ مرنے سے پہلے پہلے ادا کرلیا جائے، یعنی زندگی میں جب بھی وہ ادا کرے گا وہ ادا ہی ہوگا قضا نہیں ہوگا اور تاخیر کی وجہ سے بندہ گناہ گار نہیں ہوگا۔

امام ابو یوسفؒ اور امام کرخیؒ فرماتے ہیں کہ مامور بہ مطلق کو علی الفور ادا کرنا واجب ہے اگر تاخیر کرے گا تو گناہ گار ہوگا۔

جمہور فرماتے ہیں کہ اگر مامور بہ مطلق کو علی الفور ادا کرنا واجب قرار دے دیا جائے تو مطلق مطلق نہیں رہے گا بلکہ علی الفور کے ساتھ مقید ہو جائے گا۔

جمہور کے نزدیک بھی مطلق عن الوقت کو علی الفور ادا کرنا بہتر تو ہے لیکن واجب

نہیں ہے۔ اگر زندگی بھر ادا نہیں کرے گا تو جمہور کے نزدیک بھی گناہ گار ہوگا۔

مثال (۱):

امام محمدؒ نے جامع الکبیر میں لکھا ہے کہ اگر ایک آدمی نے نذر مانی کہ وہ ایک مہینے کا اعتکاف کرے گا تو وہ جس مہینے میں بھی اعتکاف کرنا چاہے کرسکتا ہے ضروری نہیں کہ وہ اسی مہینے میں کرے یا دوسرے مہینے میں کرے بلکہ اس کو مطلق اختیار ہے۔

مثال (۲):

اگر کسی شخص نے نذر مانی کہ وہ ایک مہینے کے روزے رکھے گا تو ضروری نہیں کہ وہ اسی مہینے کے روزے رکھے بلکہ وہ تاخیر سے بھی روزے رکھ سکتا ہے اور تاخیر کی وجہ سے وہ گناہگار نہیں ہوگا۔

مثال (۳):

ایک شخص صاحب نصاب ہے ایک سال گزرنے پر اس نے زکوۃ ادا نہیں کی دوسرا سال گزرا تب بھی اس نے زکوۃ ادا نہیں کی تیسرا سال گذرا پھر بھی اس نے زکوۃ ادا نہیں کی مسلسل تین سال اس نے زکوۃ ادا نہیں کی اور چوتھے سال اس کا مال ھلاک ہوگیا تو اب اس سے زکوۃ کا وجوب ساقط ہوگیا یعنی گزشتہ تین سالوں کی زکوۃ معاف ہوگئی۔ مال کا ہلاک ہونا زکوۃ کے معاف یا ساقط ہونے پر دلالت کرتا ہے اور زکوۃ کا معاف ہونا اس پر دلالت کرتا ہے کہ مامور بہ مطلق کا مؤخر کرنا صحیح ہے۔ یہی مثال صدقہ فطر اور عشر کی ہے کہ ان کی تاخیر سے بھی بندہ گناہگار نہیں ہوگا۔

مثال (۴):

ایک شخص نے قسم کھائی اور پھر وہ حانث ہوگیا۔ اب اس پر قسم کا کفارہ واجب ہے، کفارہ ادا کرنے کی ترتیب یہ ہے کہ غلام آزاد کرے اگر غلام نہ پائے تو دس مساکین کو کھانا کھلائے اگر اس پر بھی قدرت نہ ہو تو تین روزے رکھے۔ جب یہ شخص حانث ہوا

تو اس کے پاس مال بھی تھا غلام بھی تھا لیکن اس نے کفارہ ادا نہیں کیا پھر اس کا مال ہلاک ہو گیا تو اب یہ روزے سے کفارہ ادا کرے گا۔ روزے سے کفارے کا ادا کرنا اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ کفارے کی ادائیگی میں جو تاخیر ہوئی ہے اس کی وجہ سے وہ گناہگار نہیں ہوا۔ لہٰذا معلوم ہوا کہ مامور بہ مطلق کا وجوب علی التراخی ہوتا ہے۔

وعلی هذا لا یجب قضاء الصلوة ... الخ

مامور بہ مطلق عن الوقت کا وجوب چونکہ علی التراخی ہوتا ہے اس لیے اوقات مکروہ (طلوع آفتاب، زوال آفتاب، غروب آفتاب) میں نماز کی قضا کرنا جائز نہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ نماز جب اپنے وقت پر ادا نہ کی جائے تو وہ قضا ہو جاتی ہے اور قضا نماز مطلق عن الوقت ہوتی ہے یعنی قضا نماز کا شریعت نے کوئی وقت مقرر نہیں کیا۔ لہٰذا قضا نماز مطلق عن الوقت ہوئی۔ اور اس قضا نماز کے وجوب کا سبب نماز کا پورا وقت ہے اور نماز کا پورا وقت وقت کامل ہے لہٰذا قضاء نماز کامل واجب ہوئی۔

جبکہ اوقات مکروہہ ناقص ہیں لہٰذا کامل نماز ناقص طریقے پر ادا کرنے سے ادا نہیں ہوگی اس لیے اوقات مکروہہ میں قضا نماز جائز نہیں۔ اسی کو مصنفؒ نے فرمایا کہ قضا چونکہ مطلقاً واجب ہے اس لیے کامل واجب ہوگی لہٰذا ناقص طریقے پر ادا کرنے سے بندہ ذمہ داری سے نہیں نکلے گا۔

فیجوز العصر عند الاحمرار

لیکن عصر کی نماز کا مسئلہ مختلف ہے۔ یعنی غروب آفتاب کے وقت اس دن کی عصر تو جائز ہے لیکن گزشتہ دن کی قضا جائز نہیں اس کی وجہ یہ ہے کہ نماز کے لیے وقت کا وہی جزء سبب بنتا ہے جس جزء میں بندہ نماز کے لیے کھڑا ہوتا ہے تو جب یہ شخص غروب آفتاب کے وقت عصر کی نماز کے لیے کھڑا ہوا تو یہی وقت نماز کا سبب بنا اور یہ وقت وقت مکروہہ ہے اور ناقص ہے۔

لہٰذا سبب ناقص کی وجہ سے آج کے دن کی عصر کی نماز ناقص واجب ہوئی۔ تو ناقص واجب کو ناقص طریقہ پر ادا کرنے سے واجب ادا ہو جائے گا لیکن گذشتہ دن کی عصر کی نماز کی قضا اس وقت میں اس لیے جائز نہیں کہ وہ نماز کامل وقت میں اس پر واجب ہوئی تھی اور کامل واجب ناقص وقت میں ادا کرنے سے ادا نہیں ہوگا۔ لہٰذا قضا نماز اس وقت میں جائز نہیں ہوگی۔

وَاَمَّا الْمُوَقَّتُ فَنَوْعَانِ نَوْعٌ يَكُوْنُ الْوَقْتُ ظَرْفًا لِلْفِعْلِ حَتّٰى لَايَشْتَرِطَ اسْتِيْعَابُ كُلِّ الْوَقْتِ بِالْفِعْلِ كَالصَّلٰوةِ وَمِنْ حُكْمِ هٰذَا النَّوْعِ اَنَّ وُجُوْبَ الْفِعْلِ فِيْهِ لَا يُنَافِي وُجُوْبَ فِعْلٍ اٰخَرَ فِيْهِ مِنْ جِنْسِهٖ حَتّٰى لَوْ نَذَرَ اَنْ يُّصَلِّيَ كَذَا وَكَذَا رَكْعَةً فِيْ وَقْتِ الظُّهْرِ لَزِمَهٗ وَمِنْ حُكْمِهٖ اَنَّ وُجُوْبَ الصَّلٰوةِ فِيْهِ لَا يُنَافِيْ صِحَّةَ صَلٰوةٍ اُخْرٰى فِيْهِ حَتّٰى لَوْ شَغَلَ جَمِيْعَ وَقْتِ الظُّهْرِ لِغَيْرِ الظُّهْرِ يَجُوْزُ وَمِنْ حُكْمِهٖ اَنَّهٗ لَا يَتَاَدّٰى الْمَاْمُوْرُ بِهٖ اِلَّا بِنِيَّةٍ مُعَيَّنَةٍ لِاَنَّ غَيْرَهٗ لَمَّا كَانَ مَشْرُوْعًا فِي الْوَقْتِ لَا يَتَعَيَّنُ هُوَ بِالْفِعْلِ وَاِنْ ضَاقَ الْوَقْتُ لِاَنَّ اعْتِبَارَ النِّيَّةِ بِاعْتِبَارِ الْمُزَاحِمِ وَقَدْ بَقِيَتِ الْمُزَاحَمَةُ عِنْدَ ضِيْقِ الْوَقْتِ.

ترجمہ: بہر حال موقت تو اس کی دو قسمیں ہیں ایک قسم یہ کہ وقت فعل کے لیے ظرف ہوتا ہے یہاں تک کہ فعل کے ساتھ پورے وقت کو گھیر لینے کی شرط نہیں ہے جیسے نماز اور اس قسم کا ایک حکم یہ ہے کہ وقت میں فعل کا واجب ہونا اس وقت میں اسی جنس کے دوسرے فعل کے وجوب کے منافی نہیں ہے۔ حتیٰ کہ اگر کسی نے ظہر کے وقت میں چند رکعات پڑھنے کی نذر مانی 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 حتی کہ اگر کسی نے پورے وقت ظہر کو ظہر کے علاوہ کے ساتھ مشغول کر دیا تو جائز ہوگا۔ اور اس کا ایک حکم یہ ہے کہ مامور بہ نیت معینہ کے بغیر ادا نہیں ہوگا کیونکہ جب وقت میں غیر مامور بہ مشروع ہے تو وہ صرف ادا کرنے سے متعین نہ ہوگا اگر چہ وقت تنگ ہو۔ اس لیے کہ نیت کا اعتبار مزاحم (مقابل) کی وجہ سے ہوتا ہے اور مزاحم (مقابل) تنگی وقت کی موجودگی میں بھی باقی ہیں۔

تشریح: مامور بہ موقت یا مقید عن الوقت کی دو قسمیں ہیں:

(۱) وقت اپنے فعل کے لیے ظرف ہو: ظرف ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اس فعل نے تمام وقت کو گھیرا ہوا نہ ہو بلکہ اس وقت میں اس فعل جیسے دوسرے افعال بھی ادا ہو سکتے ہوں۔ بالفاظ دیگر مامور بہ کو ادا کرنے کے بعد فاضل وقت بچ جاتا ہو۔

اس قسم کے تین حکم ہیں۔

پہلا حکم:

اس وقت میں مامور بہ کا وجوب کسی ایسے دوسرے فعل کے منافی نہیں ہوتا جو اس کی جنس میں سے ہی ہو۔ مثلاً ایک شخص نے نذر مانی کہ میں ظہر کے وقت میں چار رکعت نفل پڑھوں گا تو اب یہ چار رکعات نفل ظہر کے چار رکعات کے منافی نہیں ہیں۔ اور یہ نفل ظہر کی نماز کی جنس میں سے بھی ہے تو اس ناذر (نذر ماننے والا) پر چار رکعت نفل واجب ہوں گے اور اس کی نذر صحیح ہوگی۔

دوسرا حکم:

اس وقت میں نماز کا واجب ہونا دوسری نماز کے صحیح ہونے کے منافی نہیں یعنی ایسا ہو سکتا ہے کہ ایک وقت میں ایک نماز واجب ہو لیکن اگر اس وقت میں دوسری نماز پڑھی جائے تو وہ بھی صحیح ہو۔ چنانچہ اگر کوئی شخص ظہر کے پورے وقت میں ظہر کی نماز

کے علاوہ کسی دوسری نماز میں مشغول رہا تو وہ دوسری نماز صحیح ہوگی البتہ ظہر کی نماز ترک کرنے کی وجہ سے وہ گناہ گار ہوگا۔

تیسرا حکم:

مامور بہ نیت معینہ کے بغیر ادا نہیں ہوگا کیونکہ ظرف ہونے کی وجہ سے جس طرح مامور بہ مشروع ہے اسی طرح غیر مامور بہ بھی مشروع ہے جب ایک وقت میں دونوں مشروع ہیں تو مامور بہ محض ادا کرنے سے ادا نہیں ہوگا بلکہ اس کو متعیّن کرنے کے لیے نیت کرنا ضروری ہے اگر چہ وقت تنگ ہی کیوں نہ ہو (یعنی یہ نیت کرے کہ میں ظہر کے فرض پڑھ رہا ہوں یا نفل یا قضا نماز پڑھ رہا ہوں۔ صرف اتنی نیت کافی نہ ہوگی کہ میں نماز ادا کر رہا ہوں)

وان ضاق الوقت

اگر چہ وقت تنگ ہو۔

سوال: ایک آدمی ظہر کے وقت میں سو گیا جب وہ بیدار ہوا تو ظہر کا وقت ختم ہونے میں صرف پانچ منٹ باقی تھے تو یہاں اس کو تعیین نیت کی کیا ضرورت ہے؟ جبکہ وہ ان پانچ منٹ میں صرف ظہر کے چار فرض ہی ادا کر سکتا ہے؟

جواب: اگر ظہر کا صرف اتنا وقت باقی ہو کہ اس میں صرف ظہر کے ہی فرض پڑھے جا سکتے ہوں تو بھی متعیّن طریقہ پر ظہر کی نیت کرنا ضروری ہے کیونکہ جو علت پورے وقت میں پائی جا رہی تھی وہ یہاں بھی پائی جا رہی ہے۔ اس لیے کہ تعیین نیت کی ضرورت وہاں ہوتی ہے جہاں مزاحم یعنی مقابل موجود ہوں اور یہاں بھی ظہر کی نماز کا مقابل (قضا نفل وغیرہ) موجود ہے کیونکہ ہو سکتا ہے کہ یہ شخص ان پانچ منٹ میں کوئی اور نماز ادا کرے اس لیے کہ کوئی اور نماز بھی تو ادا ہو سکتی ہے۔ لہٰذا مزاحم موجود ہونے کی وجہ سے تعیین نیت ضروری ہوگی۔

وَالنَّوْعُ الثَّانِیْ مَایَکُوْنُ الْوَقْتُ مِعْیَارًا لَهٗ وَذٰلِكَ مِثْلُ الصَّوْمِ فَاِنَّهٗ یَتَقَدَّرُ بِالْوَقْتِ وَهُوَ الْیَوْمُ وَمِنْ حُكْمِهٖ اَنَّ الشَّرْعَ اِذَا عَیَّنَ لَهٗ وَقْتًا لَا یَجِبُ غَیْرُهٗ فِیْ ذٰلِكَ الْوَقْتِ وَلَا یَجُوْزُ اَدَاءُ غَیْرِهٖ فِیْهِ حَتّٰی اَنَّ الصَّحِیْحَ الْمُقِیْمَ لَوْ اَوْقَعَ اِمْسَاكَهٗ فِیْ رَمَضَانَ عَنْ وَاجِبٍ اٰخَرَ یَقَعُ عَنْ رَمَضَانَ لَا عَمَّا نَوٰی وَاِذَا انْدَفَعَ الْمُزَاحِمُ فِی الْوَقْتِ سَقَطَ اشْتِرَاطُ التَّعْیِیْنِ فَاِنَّ ذٰلِكَ لِقَطْعِ الْمُزَاحِمِ وَلَا یَسْقُطُ اَصْلُ النِّیَّةِ لِاَنَّ الْاِمْسَاكَ لَا یَصِیْرُ صَوْمًا اِلَّا بِالنِّیَّةِ فَاِنَّ الصَّوْمَ شَرْعًا هُوَ الْاِمْسَاكُ عَنِ الْاَكْلِ وَالشُّرْبِ وَالْجِمَاعِ نَهَارًا مَعَ النِّیَّةِ.

ترجمہ: اور دوسری قسم یہ ہے کہ وقت مامور بہ (فعل) کے لیے معیار ہو اور اس کی مثال روزہ ہے اس لیے کہ روزہ وقت (دن) کے ساتھ مقدر ہوتا ہے۔ اور اس قسم کا حکم یہ ہے کہ شریعت نے جب روزہ کے لیے وقت متعین کر دیا تو اس وقت میں اس کے علاوہ واجب نہ ہوگا اور اس وقت میں اس روزے کے علاوہ کا ادا کرنا جائز نہ ہوگا حتی کہ تندرست مقیم نے اگر رمضان ہیں اپنے امساک کو کسی دوسرے واجب سے واقع کیا تو یہ امساک رمضان سے ہی واقع ہوگا نہ کہ اس سے جس کی اس نے نیت کی ہے اور جب وقت سے مزاحم دور ہو گیا تو تعیین نیت کی شرط ساقط ہوگئی۔ کیونکہ یہ شرط مزاحم کو ختم کرنے کے لیے ہوتی ہے اور اصل نیت ساقط نہ ہوگی اس لیے 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: وقت اپنے مامور بہ (فعل) کے لیے معیار ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اس وقت میں صرف وہی فعل ادا ہو سکتا ہو اس فعل کو ادا کرنے کے بعد اتنا وقت نہ بچتا ہو کہ اس میں اس جیسا دوسرا فعل ادا ہو سکے، یعنی مامور بہ وقت کو اس طرح سے گھیر لے کہ

وقت کے بڑھنے سے مامور بہ بڑھ جائے اور وقت کے گھٹنے سے مامور بہ گھٹ جائے۔ اس کی مثال روزہ ہے۔ روزہ وقت یعنی دن کے ساتھ اس طرح مقید ہے کہ دن کے بڑھنے سے روزہ بڑھ جاتا ہے اور دن کے گھٹنے سے روزہ گھٹ جاتا ہے۔

اس نوع کی دو قسمیں ہیں:

پہلی قسم:

جو وقت مامور بہ کے لیے معیار ہے وہ مامور بہ کے لیے متعیّن ہو۔

پہلی قسم کا حکم:

اس کا حکم یہ ہے کہ شریعت نے جب اس مامور بہ کے لیے وقت متعیّن کر دیا تو اس متعیّن وقت میں اس مامور بہ کے علاوہ دوسرے فعل کو ادا کرنا جائز نہیں ہے مثلاً شریعت نے رمضان کے روزے کے لیے رمضان کا مہینہ متعیّن کر دیا تو اب رمضان میں رمضان کے علاوہ دوسرا روزہ رکھنا جائز نہ ہوگا، چنانچہ اگر کسی شخص نے رمضان میں روزے کی نذر مانی تو اس نذر کا وجوب ثابت نہیں ہوگا اس لیے کہ وقت (دن) دو روزوں کی صلاحیت نہیں رکھتا یعنی ایسا ممکن نہیں ہے کہ ایک دن میں رمضان کا روزہ بھی رکھا جائے اور نذر کا بھی رکھا جائے۔

لہٰذا رمضان میں صوم نذر اور صوم رمضان دونوں رکھنا محال ہو گیا اور ناذر کے لیے شریعت کے حکم کو بدلنا بھی جائز نہیں یعنی اس کے لیے یہ جائز نہیں کہ وہ شریعت کے متعیّن کردہ روزے کی جگہ نذر کا روزہ واجب کر لے۔ لہٰذا رمضان میں وہی روزہ واجب ہوگا جس کو شریعت نے واجب کیا ہے نذر کا روزہ واجب نہیں ہوگا۔

واذا اندفع المزاحم فی الوقت سقط اشتراط التعیین

یہاں سے پہلی قسم کا دوسرا حکم بیان فرماتے ہیں کہ جو وقت مامور بہ کے لیے معیار

ہے اور شریعت کی طرف سے متعیّن ہے تو جب اس سے مزاحم دور ہو گئے تو وہاں تعیین نیت کی شرط بھی ختم ہو گئی۔ یعنی جب رمضان میں غیر رمضان کے روزے کا احتمال ختم ہو گیا تو تعیین نیت کی شرط بھی باقی نہ رہی۔ اس لیے کہ تعیین نیت کی شرط وہاں ہوتی ہے جہاں مزاحم موجود ہوں اور رمضان میں صوم رمضان کے علاوہ کوئی دوسرا مقابل موجود ہی نہیں ہے تو تعیین نیت کی ضرورت بھی باقی نہیں رہی۔

یعنی رمضان کے روزے کے لیے یہ نیت ضروری نہیں کہ میں رمضان کا روزہ رکھتا یا رکھتی ہو۔ بلکہ اتنی نیت کافی ہے کہ میں روزہ رکھتا یا رکھتی ہوں۔

و لا یسقط اصل النیة

یہ عبارت ایک اعتراض کا جواب ہے۔

سوال: یوم رمضان جب صوم رمضان کے لیے متعیّن ہے یعنی جب رمضان کا دن رمضان کے روزے کے لیے ہی متعیّن ہے تو اصل نیت بھی ساقط ہونی چاہیے۔ اور تندرست مقیم آدمی کی طرف سے بلا نیت ہی رمضان کا روزہ ادا ہو جانا چاہیے حالانکہ ایسا نہیں ہے بلکہ اصل نیت ضروری ہے ایسا کیوں؟

جواب (۱): بغیر کسی نیت کے انسان کا کھانے پینے اور جماع سے رکنا شرعاً روزہ نہیں کہلاتا شرعی روزے کے لیے تین چیزیں ضروری ہیں۔

(۱) امساک (یعنی کھانے پینے اور جماع سے رکنا)

(۲) دن میں رکنا

(۳) نیت کے ساتھ رکنا۔

اگر ان تین چیزوں میں سے ایک چیز بھی فوت ہو گئی تو وہ شرعاً روزہ نہیں کہلائے گا لہٰذا صوم شرعی کے لیے اصل نیت ضروری ہے۔

جواب (۲): دن میں کھانے، پینے اور جماع سے رکنا دو طریقوں سے ہوتا ہے۔

(۱) بطور عادت (۲) بطور عبادت

عبادت اور عادت میں فرق کرنے کے لیے نیت ضروری ہے لہٰذا اصل نیت ساقط نہیں ہوگی۔

فائدہ: اگر مسافر یا مریض نے رمضان میں واجب آخر یعنی قضا یا کفارے کے روزے کی نیت کی تو واجب آخر ہی ادا ہوگا رمضان کا روزہ ادا نہ ہوگا۔ مصنفؒ نے اسی لیے صحیح اور مقیم کی شرط لگائی ہے (یہ امام اعظمؒ کا مذہب ہے)۔

وَاِنْ لَّمْ يُعَيِّنِ الشَّرْعُ لَهٗ وَقْتًا فَاِنَّهٗ لَا يَتَعَيَّنُ الْوَقْتُ لَهٗ بِتَعْيِيْنِ الْعَبْدِ حَتّٰى لَوْ عَيَّنَ الْعَبْدُ اَيَّامًا لِقَضَاءِ رَمَضَانَ لَا تَتَعَيَّنُ هِيَ لِلْقَضَاءِ وَيَجُوْزُ فِيْهَا صَوْمُ الْكَفَّارَةِ وَالنَّفْلِ وَيَجُوْزُ قَضَاءُ رَمَضَانَ فِيْهَا وَغَيْرُهَا وَمِنْ حُكْمِ هٰذَا النَّوْعِ اَنَّهٗ يَشْتَرِطُ تَعْيِيْنُ النِّيَّةِ لِوُجُوْدِ الْمُزَاحِمِ.

ترجمہ: اور اگر شریعت نے مامور بہ کے لیے کوئی وقت متعین نہ کیا ہو تو بندے کے متعین کرنے سے اس کے لیے وقت متعین نہ ہوگا حتی کہ اگر بندے نے قضاء رمضان کے لیے چند ایام متعین کر دیے تو وہ ایام قضاء کے لیے متعین نہ ہوں گے اور ان ایام میں قضاء اور نفل کا روزہ جائز ہوگا اور رمضان کی قضاء ان ایام میں بھی جائز ہوگی اور ان ایام کے علاوہ میں بھی اور اس نوع کا حکم یہ ہے کہ تعیین نیت شرط ہوگی کیونکہ مزاحم موجود ہے۔

تشریح: وان لم یعین الشرع له وقتا (وقت اپنے فعل کے لیے معیار ہو اس کی) دوسری قسم: مصنفؒ بیان فرماتے ہیں کہ اگر شریعت نے مامور بہ کے لیے وقت متعین نہ کیا ہو تو بندے کے متعین کرنے سے متعین نہیں ہوگا۔ جیسا کہ قضاء رمضان کے لیے کوئی وقت متعین نہیں ہے تو اب اگر کوئی شخص کچھ ایام کو رمضان کی قضا کے لیے متعین کر دیتا ہے کہ میں انہی دنوں میں رمضان کی قضا کروں گا تو اس کی یہ تعیین صحیح

نہیں ہوگی بلکہ ان دنوں میں اگر اس نے کفارے یا نذر کے روزے رکھے تو یہ بھی صحیح ہوں گے۔ اس لیے کہ شریعت نے رمضان کی قضا کو مطلق رکھا ہے کسی وقت کے ساتھ مقید نہیں کیا ہے۔ جیسے اللہ تعالی کا ارشاد ہے: **فمن كان منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر.** تم میں سے اگر کوئی بیمار ہو یا مسافر ہو تو وہ دوسرے دنوں میں گنتی مکمل کرے۔

اب شریعت نے ایام اخر یعنی دوسرے دنوں کو مطلق رکھا ہے۔ لہٰذا اگر کوئی شخص قضاء رمضان کے لیے کوئی وقت متعیّن کرتا ہے تو وہ مطلق کو مقید کرتا ہے اور شریعت کے حکم کو بدلتا ہے حالانکہ یہ چیز بندے کے اختیار میں نہیں ہے۔

ومن حكم هذ النوع انه يشترط تعيين النية لوجود المزاحم.

دوسری قسم کا حکم:

یہاں سے اس دوسری نوع کا حکم بیان فرماتے ہیں کہ اس تعیین نیت شرط ہے یعنی یہ نیت کرنا ضروری ہے کہ میں رمضان کی قضا کا روزہ رکھتا ہوں یا نفل کا یا نذر کا روزہ رکھتا ہوں۔ اس لیے کہ یہاں مزاحم موجود ہیں اور جہاں مزاحم موجود ہوں وہاں تعیین نیت شرط ہے۔

ثُمَّ لِلْعَبْدِ اَنْ يُّوْجِبَ شَيْئًا عَلٰى نَفْسِهٖ مُوَقَّتًا اَوْ غَيْرَ مُوَقَّتٍ وَلَيْسَ لَهٗ تَغْيِيْرُ حُكْمِ الشَّرْعِ مِثَالُهٗ اِذَا نَذَرَ اَنْ يَّصُوْمَ يَوْمًا بِعَيْنِهٖ لَزِمَهٗ ذٰلِكَ وَلَوْ صَامَهٗ عَنْ قَضَاءِ رَمَضَانَ اَوْ عَنْ كَفَّارَةِ يَمِيْنِهٖ جَازَ لِاَنَّ الشَّرْعَ جَعَلَ الْقَضَاءَ مُطْلَقًا فَلَا يَتَمَكَّنَ الْعَبْدُ مِنْ تَغْيِيْرِهٖ بِالتَّقْيِيْدِ بِغَيْرِ ذٰلِكَ الْيَوْمِ.

ترجمہ: پھر بندے کے لیے جائز ہے کہ وہ اپنے اوپر کسی چیز کو واجب کرے موقت ہو یا غیر موقت اور اس کے لیے شریعت کے حکم کو بدلنا جائز نہیں ہے۔ اس کی مثال یہ ہے کہ جب کسی نے ایک معین دن کے روزے کی نذر مانی تو اس پر اس معین دن کا روزہ لازم ہو جائے گا۔ اور اگر اس نے اس معین دن میں رمضان کی قضا یا کفارے کا روزہ رکھا تو جائز ہوگا کیونکہ شریعت نے قضا کو مطلق بنایا ہے۔ پس بندہ اس دن کے علاوہ کے ساتھ مقید کر کے اس کو بدلنے پر قادر نہ ہوگا۔

تشریح: مصنفؒ فرماتے ہیں کہ بندے کو اپنے اوپر غیر واجب کو واجب کرنے کا اختیار تو ہے لیکن شریعت کے حکم کو بدلنے کا اختیار نہیں ہے اس لیے کہ غیر واجب کو اپنے اوپر واجب کرنا یہ بندے کا اپنا حق ہے لیکن وقت کو متعیّن کرنا یہ شریعت کا حق ہے۔

مثال:

ایک شخص نے نذر مانی کہ وہ جمعہ کے دن روزہ رکھے گا اب اگر اس نے جمعہ کے دن قضاء یا کفارہ کا روزہ رکھا تو یہ بھی جائز ہے اس لیے کہ شریعت نے رمضان کی قضا کو مطلق رکھا ہے اگر ہم یہ کہیں کہ وہ جمعہ کے دن رمضان کا قضا روزہ نہیں رکھ سکتا تو لازم آئے گا کہ قضائے رمضان کو جمعہ کے علاوہ اور دنوں کے ساتھ خاص کر دیا گیا ہے۔ اور یہ جائز نہیں ہے اس لیے کہ اس میں شریعت کے حق کو تبدیل کرنا لازم آتا ہے۔

وَلَا يَلْزَمُ عَلٰى هٰذَا مَا اِذَا صَامَهٗ عَنْ نَفْلٍ حَيْثُ يَقَعُ عَنِ الْمَنْذُوْرِ لَا عَمَّا نَوٰى لِاَنَّ النَّفْلَ حَقُّ الْعَبْدِ اِذْ هُوَ يَسْتَبِدُّ بِنَفْسِهٖ مِنْ تَرْكِهٖ وَتَحْقِيْقِهٖ فَجَازَ اَنْ يُّؤَثِّرَ فِعْلُهٗ فِيْمَا هُوَ حَقُّهٗ لَا فِيْمَا هُوَ حَقُّ الشَّرْعِ وَعَلٰى اِعْتِبَارِ هٰذَا الْمَعْنٰى قَالَ مَشَائِخُنَا اِذَا شَرَطَا فِى الْخُلْعِ اَنْ لَّا نَفَقَةَ لَهَا وَلَا

سُكْنٰى سَقَطَتِ النَّفْقَةُ دُوْنَ السُّكْنٰى حَتّٰى لَا يَتَمَكَّنُ الزَّوْجُ مِنْ اِخْرَاجِهَا عَنْ بَيْتِ الْعِدَّةِ لِاَنَّ السُّكْنٰى فِيْ بَيْتِ الْعِدَّةِ حَقُّ الشَّرْعِ فَلَا يَتَمَكَّنُ الْعَبْدُ مِنْ اِسْقَاطِهٖ بِخِلَافِ النَّفْقَةِ.

ترجمہ: اور اس پر یہ اعتراض لازم نہیں آئے گا کہ جب ناذر نے اس معینہ دن میں نفل کا روزہ رکھا تو صوم منذور یعنی نذر کا روزہ ادا ہوگا نہ کہ وہ جس کی اس نے نیت کی ہے اس لیے کہ نفل بندے کا حق ہے کیونکہ بندہ نفل کو چھوڑنے اور باقی رکھنے میں مستقل ہے لہٰذا یہ بات جائز ہے کہ اس کا فعل 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 کہ جب زوجین نے خلع میں یہ شرط لگائی کہ عورت کے لیے نفقہ اور سکنی نہیں ہوگا تو نفقہ ساقط ہو جائے گا نہ کہ سکنیٰ۔ یہاں تک کہ شوہر عورت کو عدت کے گھر سے نکالنے پر قادر نہ ہوگا کیونکہ عدت کے گھر میں سکنی (رہائش) عورت کا حق ہے لہٰذا بندہ اس کو ساقط کرنے پر قادر نہ ہوگا برخلاف نفقہ کے۔

تشریح: اس عبارت میں بھی مصنفؒ نے ایک اعتراض اور اس کا جواب نقل فرمایا ہے۔:

سوال یہ ہے کہ اگر ایک آدمی نے جمعہ کے دن روزے کی نذر مانی پھر اس نے جمعہ کے دن نفل روزہ رکھ لیا تو نفل کا روزہ ادا نہیں ہوگا بلکہ نذر کا روزہ ہی ادا ہوگا۔ حالانکہ شریعت نے نفل روزے کو مطلقاً مشروع کیا ہے۔ جبکہ آپ کہتے ہیں کہ جمعہ کے دن اگر اس نے نفل روزہ رکھ لیا تو وہ نفل روزہ ادا نہیں ہوگا ایسا کیوں ہے؟

جواب اس سے پہلے بیان کیا جا چکا ہے کہ بندہ اپنے حق کو بدلنے پر قادر ہے لیکن شریعت کے حکم کو بدلنے پر قادر نہیں ہے۔ تو اب نذر کا روزہ شریعت کا حق ہے اور نفل

روزہ بندے کا حق ہے بندے کا حق ہونے کا مطلب یہ ہے کہ بندہ نفل روزہ رکھنے چھوڑنے میں مستقل ہے اور اس کو یہ اختیار ہے کہ وہ نفل روزہ بعد میں بھی توڑ ہے لیکن نذر کا روزہ جو اس نے جمعہ کے دن کے ساتھ خاص کیا ہے وہ جمعہ کے دن ہی ادا ہوگا۔

مثال:

اس کی مثال یہ ہے کہ اگر میاں بیوی نے خلع میں یہ شرط لگائی کہ عدت کے دوران عورت کے لیے نہ نفقہ ہوگا نہ سکنی۔ تو اس شرط سے نفقہ تو معاف ہو جائے گا لیکن سکنی معاف نہیں ہوگا اس لیے کہ نفقہ عورت کا اپنا حق ہے اور عورت اپنا حق معاف کر سکتی ہے جبکہ سکنی شریعت کا حق ہے۔

اور اس کی دلیل قرآن مجید کی یہ آیت مبارکہ ہے: ولا تخرجوھن من بیوتھن اور تم ان عورتوں کو ان کے گھروں سے نہ نکالو۔

فَصْلٌ: اَلْاَمْرُ بِالشَّیْءِ یَدُلُّ عَلٰی حُسْنِ الْمَامُوْرِ بِهٖ اِذَا کَانَ الْاٰمِرُ حَکِیْمًا لِاَنَّ الْاَمْرَ لِبَیَانِ اَنَّ الْمَامُوْرَ بِهٖ مِمَّا یَنْبَغِیْ اَنْ یُوْجَدَ فَاقْتَضٰی ذٰلِكَ حُسْنَهٗ ثُمَّ الْمَامُوْرُ بِهٖ فِیْ حَقِّ الْحُسْنِ نَوْعَانِ حَسَنٌ بِنَفْسِهٖ وَحَسَنٌ لِغَیْرِهٖ فَالْحَسَنُ بِنَفْسِهٖ مِثْلُ الْاِیْمَانِ بِاللّٰهِ تَعَالٰی وَشُکْرِ الْمُنْعِمِ وَالصِّدْقِ وَالْعَدْلِ وَالصَّلٰوةِ وَنَحْوِهَا مِنَ الْعِبَادَاتِ الْخَالِصَةِ فَحُکْمُ هٰذَا النَّوْعِ اَنَّهٗ اِذَا وَجَبَ عَلَی الْعَبْدِ اَدَاؤُهٗ لَا یَسْقُطُ اِلَّا بِالْاَدَاءِ وَهٰذَا فِیْمَا لَا یَحْتَمِلُ السُّقُوْطَ مِثْلُ الْاِیْمَانِ بِاللّٰهِ تَعَالٰی وَاَمَّا مَا یَحْتَمِلُ السُّقُوْطَ فَهُوَ یَسْقُطُ بِالْاَدَاءِ اَوْ بِاِسْقَاطِ الْاٰمِرِ وَعَلٰی

هٰذَا قُلْنَا اِذَا وَجَبَتِ الصَّلٰوةُ فِیْ اَوَّلِ الْوَقْتِ سَقَطَ الْوَاجِبُ بِالْاَدَاءِ اَوْ بِاعْتِرَاضِ الْجُنُوْنِ وَالْحَیْضِ وَالنِّفَاسِ فِیْ اٰخِرِ الْوَقْتِ بِاِعْتِبَارِ اَنَّ الشَّرْعَ اَسْقَطَهَا عَنْهُ عِنْدَ هٰذِهِ الْعَوَارِضِ وَلَا یَسْقُطُ بِضَیْقِ الْوَقْتِ وَعَدَمِ اللِّبَاسِ وَالْمَاءِ وَنَحْوِهٖ.

ترجمہ: کسی چیز کا حکم دینا مامور بہ کے حسن پر دلالت کرتا ہے جب کہ حکم دینے والا حکیم ہو اس لیے کہ امر اس بات کو بیان کرنے کے لیے آتا ہے کہ مامور بہ ایسی چیز ہے جس کو موجود ہونا چاہیے پس یہ چیز (امر کا حکیم ہونا) اس کے حسن کا تقاضا کرتی ہے۔ پھر ذات حسن میں مامور بہ کی دو قسمیں ہیں: حسن لذاتہ اور حسن لغیرہ۔ پس حسن لذاتہ جیسے اللہ تعالیٰ پر ایمان لانا نعمتیں دینے والے کا شکر ادا کرنا، سچ بولنا، انصاف کرنا، نماز پڑھنا، اور اسی جیسی دوسری عبادات خلاصہ۔ 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 آمر کے ساقط کرنے سے۔ اور اسی بناء 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 آخری وقت میں عارض (طاری) ہونے کی وجہ سے۔ اس اعتبار سے کہ شریعت نے ان عوارض کے وقت مکلّف 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: اس فصل میں مامور بہ کی دو قسمیں بیان فرماتے ہیں۔ ان کو سمجھنے سے پہلے ایک بات کا سمجھنا ضروری ہے۔

وہ بات یہ ہے کہ جب اللہ تعالیٰ کسی کام کا حکم دیتے ہیں تو یہ حکم دینا اس بات کی

دلیل ہوتا ہے کہ مامور بہ میں حسن ہے۔اس کی وجہ یہ ہے کہ اللہ تعالی کی ذات حکیم ہے اور حکیم ذات جس چیز کا حکم دے گی اس میں یقیناً حسن ہوگا اور حکیم ذات جس چیز سے منع کرے گی وہ یقیناً قبیح اور بری ہوگی۔جیسے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے:قل ان اللہ لا یأمر بالفحشاء فرمادیجئے کہ بے شک اللہ تعالی بے حیا اور بری باتوں کا حکم نہیں دیتا۔

جس مامور بہ میں حسن ہوتا ہے اس کی دو قسمیں ہیں:

(۱)حسن بنفسہ (۲)حسن لغیرہ

حسن بنفسہ:

حسن بنفسہ کا مطلب یہ ہے کہ جس چیز کا حکم دیا گیا ہے حسن بغیر کسی واسطے کے اس کی ذات میں موجود ہے جیسے اللہ تعالی پر ایمان لانا،منعم کا شکر ادا کرنا، سچ بولنا، عدل وانصاف کرنا،روزہ رکھنا،وغیرہ عبادات خالصہ۔

یہ تمام چیزیں مامور بہ ہیں اوران کی ذات میں حسن ہے کسی دوسری چیز کے واسطے سے ان میں حسن نہیں آیا۔

پھر حسن بنفسہ کی دو قسمیں ہیں:

پہلی وہ جو سقوط کا احتمال نہیں رکھتی ہے جیسے:ایمان باللہ۔

حکم:

اس قسم کا حکم یہ ہے کہ جب مامور بہ کا ادا کرنا بندے پر واجب ہوگیا تو وہ صرف ادا کرنے سے ہی ساقط ہوگا اس کے علاوہ کسی دوسرے طریقے سے ساقط نہیں ہوگا۔

دوسری قسم:وہ جو سقوط کا احتمال رکھتی ہے جیسے نماز،روزہ

حکم:

دوسری قسم کا حکم یہ ہے کہ مامور بہ دو طریقوں سے ساقط ہو جاتا ہے ایک تو مامور بہ کے ادا کرنے سے۔ دوسرا آمر (شارع) کے ساقط کرنے سے۔

اسی بناء پر ہم نے کہا کہ جب اول وقت میں نماز واجب ہوگئی تو یہ نماز ذمہ سے دو طریقوں سے ساقط ہوگی۔ ایک تو اس وقت جب بندہ اس کو ادا کرے گا۔ دوسرا اس وقت جب مکلّف پر جنون طاری ہوگیا یا عورت کو حیض یا نفاس شروع ہوگیا تو ان عوارض کے وقت آمر نے مکلّف سے نماز کو ساقط کر دیا۔ لیکن اگر نماز کا وقت تنگ ہوگیا یا پانی معدوم ہوگیا یا لباس معدوم ہوگیا تو ان صورتوں میں نماز ذمے سے ساقط نہیں ہوگی۔ بلکہ تنگی وقت کی وجہ سے اگر نماز فوت ہوگئی تو اس کی قضا واجب ہے اسی طرح اگر پانی معدوم ہوگیا تو تیمّم کر کے نماز پڑھ لی جائے گی اور اگر کپڑا معدوم ہوگیا تو برہنہ نماز پڑھنا واجب ہوگا۔ البتہ اس صورت میں اس کو اختیار ہے کہ کھڑے ہو کر رکوع وسجدہ سے نماز پڑھے یا بیٹھ کر اشارے سے نماز پڑھے۔

اَلنَّوْعُ الثَّانِیُ مَا یَکُوْنُ حَسَنًا بِوَاسِطَةِ الْغَیْرِ وَذٰلِكَ مِثْلُ السَّعْیِ اِلَی الْجُمُعَةِ وَالْوُضُوْءِ لِلصَّلٰوةِ فَاِنَّ السَّعْیَ حَسَنٌ بِوَاسِطَةِ کَوْنِهٖ مُفْضِیًا اِلَی اَدَاءِ الْجُمُعَةِ وَالْوُضُوْءُ حَسَنٌ بِوَاسِطَةِ کَوْنِهٖ مِفْتَاحًا لِلصَّلٰوةِ وَحُکْمُ هٰذَا النَّوْعِ اَنَّهٗ یَسْقُطُ بِسُقُوْطِ تِلْكَ الْوَاسِطَةِ حَتّٰی اَنَّ السَّعْیَ لَا یَجِبُ عَلٰی مَنْ لَّا جُمُعَةَ عَلَیْهِ وَلَا یَجِبُ الْوُضُوْءُ عَلٰی مَنْ لَّا صَلٰوةَ عَلَیْهِ وَلَوْ سَعٰی اِلَی الْجُمُعَةِ فَحُمِلَ مُکْرَهًا اِلٰی مَوْضِعٍ اٰخَرَ قَبْلَ اِقَامَةِ الْجُمُعَةِ یَجِبُ عَلَیْهِ السَّعْیُ ثَانِیًا وَلَوْ کَانَ مُعْتَکِفًا فِی الْجَامِعِ

صورتوں میں یہ بائع کے حق کو ادا کرنا ہوگا اور بیع ہبہ وغیرہ جن چیزوں کی مشتری نے صراحت کی ہے وہ سب لغو ہو جائیں گی۔

بیع فاسد کی صورت میں فساد کو دور کرنے کے لیے مشتری پر مبیع کا بائع کی طرف واپس کرنا ضروری تھا جب مشتری نے بائع کے پاس مبیع رہن رکھوادی یا عاریۃً دے دی یا اجرت پر دے دی یا ہبہ کر دی اور بائع نے اس پر قبضہ کر لیا تو ان تمام صورتوں میں کہا جائے گا کہ مشتری نے بائع کا حق ادا کر دیا یعنی بیع فاسد کی وجہ سے مشتری پر جو مبیع کا واپس کرنا واجب تھا اس نے وہ حق ادا کر دیا۔

وَاَمَّا الْاَدَاءُ الْقَاصِرُ فَهُوَ تَسْلِيْمُ عَيْنِ الْوَاجِبِ مَعَ النُّقْصَانِ فِيْ صِفَتِهٖ نَحْوَ الصَّلٰوةِ بِدُوْنِ تَعْدِيْلِ الْاَرْكَانِ اَوِ الطَّوَافِ مُحْدِثًا وَرَدِّ الْمَبِيْعِ مَشْغُوْلًا بِالدَّيْنِ اَوْ بِالْجِنَايَةِ وَرَدِّ الْمَغْصُوْبِ مُبَاحَ الدَّمِ بِالْقَتْلِ اَوْ مَشْغُوْلًا بِالدَّيْنِ اَوْ بِالْجِنَايَةِ بِسَبَبِ عِنْدَ الْغَاصِبِ وَاَدَاءِ الزُّيُوْفِ مَكَانَ الْجِيَادِ اِذَا لَمْ يَعْلَمِ الدَّائِنَ ذٰلِكَ.

ترجمہ: اور بہر حال ادائے قاصر سو وہ عین واجب کو اس کی صفت میں نقصان کے ساتھ ادا کرنا ہے جیسے تعدیل ارکان کے بغیر نماز پڑھنا یا بے وضو طواف کرنا یا مبیع کو واپس کرنا اس حال میں کہ وہ دین (قرض) یا جنایت کے ساتھ مشغول ہو اور مغصوبہ چیز کو واپس کرنا اس حال میں کہ وہ قتل کی وجہ سے مباح الدم ہو یا دین یا جنایت کی وجہ سے مشغول ہو اس سبب کی وجہ سے جو غاصب کے پاس پایا گیا اور کھرے دراہم کی جگہ کھوٹے دراہم ادا کرنا بشرطیکہ دائن (قرض دینے والا) کو اس کا علم نہ ہو۔

تشریح: ادائے قاصر کی تعریف پہلے ذکر کی جا چکی ہے کہ عین واجب کو اس کی صفات میں کمی اور نقصان کے ساتھ حوالے کرنا۔

مثال (۱):

تعدیل ارکان کے بغیر نماز پڑھنا، بے وضو طواف کرنا، اگر کسی نے تعدیل ارکان کے بغیر نماز پڑھی تو وہ ادا تو ہو جائے گی مگر ناقص ہوگی اسی طرح بے وضو طواف کی صورت میں طواف تو ہو جائے گا مگر ناقص ہوگا۔ اور دم واجب ہوگا۔

حقوق العباد میں اس کی مثال (۱):

ایک شخص نے غلام خریدا تو اس وقت وہ غلام بالکل صحیح تھا یعنی اس پر کسی کا کوئی قرض وغیرہ نہیں تھا۔ پھر مشتری کے پاس جا کر اس غلام نے کسی سے قرض لے لیا جس کی وجہ سے وہ مشغول بالدین (قرضے کے ساتھ مشغول) ہو گیا یا کوئی اور جرم کر لیا جس کی وجہ سے اس پر حد واجب ہوگئی۔

اب اگر مشتری کسی وجہ سے اس غلام کو واپس بائع کی طرف لوٹاتا ہے تو یہ اداء قاصر ہے اس لیے کہ جس حالت میں مشتری نے غلام لیا تھا اس حالت میں واپس نہیں کر رہا بلکہ اس کی صفات میں نقصان کے ساتھ واپس کر رہا ہے۔ لہٰذا یہ ادائے قاصر ہوگی۔

مثال (۲):

غاصب نے کسی کا غلام غصب کیا پھر غاصب کے پاس جا کر غلام نے کسی کو قتل کر دیا جس کی وجہ سے غلام مباح الدم ہو گیا (یعنی اس کا خون بہانا جائز ہو گیا قصاصاً) اب غاصب نے وہ غلام مالک کو واپس کر دیا تو یہ ادائے قاصر ہے۔ اس لیے کہ غاصب پر عیوب سے پاک بعینہٖ وہی غلام واپس کرنا واجب تھا جو اس نے غصب کیا تھا لیکن اب اس نے ایسا غلام واپس کیا جس کی سلامتی فوت ہوگئی (یعنی کسی وقت بھی اب اس کو قصاصاً قتل کیا جا سکتا ہے (لہٰذا یہ ادائے قاصر ہے)

مثال (۳):

ایک آدمی نے دوسرے کے پاس جید (کھرے) دراہم امانت رکھوائے یا کسی کو

جید دراہم بطور قرض دیے پھر جب وہ واپس کر رہا ہے تو کھوٹے دراہم دیتا ہے اور دائن کو اس کا علم نہیں ہے کہ یہ کھوٹے ہیں، تو یہ بھی ادائے قاصر ہوگی۔

فائدہ: مصنفؒ نے اذا لم یعلم الدائن کی قید اس لیے ذکر کی کہ اگر دائن کو معلوم ہوگیا اور اس نے چشم پوشی کرتے ہوئے کھوٹے دراہم وصول کر لیے تو یہ ادائے کامل ہوگی کیونکہ صاحب حق (دائن) نے وصف جودت سے اپنے حق کو ساقط کر دیا ہے۔

وَحُكْمُ هٰذَا النَّوْعِ اَنَّهٗ اِذَا اَمْكَنَ جَبْرُ النُّقْصَانِ بِالْمِثْلِ يُنْجَبَرُ بِهٖ وَاِلَّا يَسْقُطُ حُكْمُ النُّقْصَانِ اِلَّا فِي الْاِثْمِ وَعَلٰى هٰذَا اِذَا تَرَكَ تَعْدِيْلَ الْاَرْكَانِ فِيْ بَابِ الصَّلٰوةِ لَا يُمْكِنُ تَدَارُكُهٗ بِالْمِثْلِ اِذْ لَا مِثْلَ لَهٗ عِنْدَ الْعَبْدِ فَسَقَطَ وَلَوْ تَرَكَ الصَّلٰوةَ فِيْ اَيَّامِ التَّشْرِيْقِ وَقَضَاهَا فِيْ غَيْرِ اَيَّامِ التَّشْرِيْقِ لَا يُكَبِّرُ لِاَنَّهٗ لَيْسَ لَهُ التَّكْبِيْرُ بِالْجَهْرِ شَرْعًا. وَقُلْنَا فِيْ تَرْكِ قِرَاءَةِ الْفَاتِحَةِ وَالْقُنُوْتِ وَالتَّشَهُّدِ وَتَكْبِيْرَاتِ الْعِيْدَيْنِ اَنَّهٗ يَنْجَبِرُ بِالسَّهْوِ وَلَوْ طَافَ طَوَافَ الْفَرْضِ مُحْدِثًا يَنْجَبِرُ ذٰلِكَ بِالدَّمِ وَهُوَ مِثْلٌ لَهٗ شَرْعًا وَعَلٰى هٰذَا اِذَا اَدّٰى زَيْفًا مَكَانَ جَيِّدٍ فَهَلَكَ عِنْدَ الْقَابِضِ لَا شَيْءَ لَهٗ عَلَى الْمَدْيُوْنِ عِنْدَ اَبِيْ حَنِيْفَةَ لِاَنَّهٗ لَامِثْلَ لِصِفَةِ الْجُوْدَةِ مُنْفَرِدَةً حَتّٰى يُمْكِنُ جَبْرُهَا بِالْمِثْلِ. وَلَوْ سَلَّمَ الْعَبْدُ مُبَاحَ الدَّمِ بِجِنَايَةٍ عِنْدَ الْغَاصِبِ اَوْ عِنْدَ الْبَائِعِ بَعْدَ الْبَيْعِ فَاِنْ هَلَكَ عِنْدَ الْمَالِكِ اَوِ الْمُشْتَرِيْ قَبْلَ الدَّفْعِ لَزِمَهُ الثَّمَنُ وَبَرِئَ الْغَاصِبُ بِاعْتِبَارِ اَصْلِ الْاَدَاءِ وَاِنْ قُتِلَ بِتِلْكَ الْجِنَايَةِ اسْتُنِدَ الْهَلَاكُ اِلٰى اَوَّلِ سَبَبِهٖ فَصَارَ كَاَنَّهٗ لَمْ يُوْجَدِ الْاَدَاءُ عِنْدَ اَبِيْ حَنِيْفَةَ.

ترجمہ: اور اس نوع (ادائے قاصر) کا حکم یہ ہے کہ اگر مثل کے ذریعہ نقصان کی تلافی ممکن ہو تو مثل کے ذریعے اس کی تلافی ہو جائیگی ورنہ نقصان کا حکم ساقط ہو جائے گا مگر گناہ میں (یعنی گناہ باقی رہے گا) اور اسی بناء پر ہم نے کہا کہ اگر نماز میں تعدیل ارکان کو ترک کر دیا تو مثل کے ذریعہ اس کا تدارک (تلافی) ممکن نہ ہوگا کیونکہ بندے کے پاس اس کا کوئی مثل نہیں ہے اس لیے نقصان کا حکم ساقط ہو جائے گا۔ اور اگر کسی نے ایام تشریق میں نماز چھوڑ دی پھر ایام تشریق کے علاوہ (دوسرے دنوں) میں اس کی قضاء کی تو وہ تکبیر تشریق نہیں کہے گا کیونکہ اس کے لیے شرعاً زور سے تکبیر نہیں ہے۔ اور قرأت فاتحہ دعائے قنوت تشہد اور تکبیرات عیدین کو چھوڑنے کی صورت میں ہم نے کہا کہ یہ نقصان سجدہ سہو سے پورا ہو جائے گا۔ اور اگر کسی نے فرض طواف (طواف زیارت) بے وضو کر لیا تو یہ نقصان دم کے ذریعہ پورا کیا جائے گا اور یہ دم اس کا مثل شرعی ہے اور اسی بناء پر اگر کسی نے کھرے کی جگہ کھوٹا ادا کیا پھر وہ کھوٹا قابض کے پاس ہلاک ہو گیا تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک مدیون پر کچھ بھی واجب نہ ہوگا کیونکہ تنہا صفت جودت کا کوئی مثل نہیں ہے تاکہ مثل کے ذریعہ اس کی تلافی ممکن ہو اور اگر غاصب یا بائع نے ایسا غلام سپرد کیا جو ایسی جنابت کی وجہ سے مباح الدم ہوا ہے جو جنایت غاصب کے پاس یا بائع کے پاس عقد بیع کے بعد پائی گئی ہے پھر اگر وہ غلام مالک کے پاس یا مشتری کے پاس مقتول کے اولیاء کے حوالے کرنے سے پہلے ہلاک ہو گیا تو اس مشتری پر ثمن لازم ہو جائے گا اور غاصب اصل ادا کے اعتبار سے بری ہو جائے گا اور اگر اس کو اس جنایت کی وجہ سے ہلاک کیا گیا تو ہلاکت پہلے سبب کی طرف منسوب ہوگی پس ایسا ہو جائے گا گویا امام صاحب کے نزدیک ادا پائی ہی نہیں گئی۔

تشریح:

اداءِ قاصر کا حکم:

ادائے قاصر کا حکم یہ ہے کہ اس میں جو کمی ہے اور نقصان واقع ہوا ہے اس کو پورا

کرنا ضروری ہے اس کی دو صورتیں ہیں۔

پہلی صورت: اس نقصان کی کوئی عقلی یا شرعی مثل ہوگی۔

دوسری صورت: اس نقصان کی کوئی عقلی یا شرعی مثل نہیں ہوگی۔

اگر نقصان کو کوئی شرعی یا عقلی مثل ہو تو اس سے نقصان کو پورا کیا جائے گا۔ اور اگر اس نقصان کا کوئی عقلی یا شرعی مثل نہ ہو تو اس نقصان کا حکم ساقط ہو جائے گا البتہ اس نقصان کی وجہ سے بندہ گناہ گار ہوگا۔

مثال (۱):

ایک شخص نے تعدیل ارکان کے بغیر نماز پڑھی تو اب تعدیل ارکان کا بندے کے پاس کوئی مثل نہیں ہے نہ عقلی نہ شرعی تو تعدیل ارکان چھوڑنے کی وجہ سے بندہ گناہگار ہوگا۔

مثال (۲):

ایک آدمی نے ایام تشریق کی نمازیں چھوڑ دیں پھر ایام تشریق گزر جانے کے بعد ان کی قضا کرتا ہے تو وہ تکبیرات تشریق نہیں پڑھے گا کیونکہ ان کا محل نہیں ہے۔ البتہ تکبیرات تشریق نہ پڑھنے کی وجہ سے وہ گناہ گار ہوگا۔

وقلنا فی ترك قراءة الفاتحة ... الخ

یہاں سے وہ مثالیں بیان فرماتے ہیں جن کا کوئی عقلی یا شرعی مثل موجود ہو۔

مثال (۱):

اگر کسی نے نماز میں سورہ فاتحہ نہیں پڑھی یا عید کی نماز میں تکبیرات عید چھوڑ دیں تو ان کا مثل شرعی موجود ہے اور وہ سجدہ سہو ہے لہٰذا سجدہ سہو کرنے سے اس نقصان کی تلافی ہو جائے گی۔

مثال (۲):

اگر کسی نے بے وضو طواف زیارت کرلیا تو اس کا بھی شرعی مثل موجود ہے اور وہ دم ہے تو دم دینے سے اس نقصان کی تلافی ہو جائیگی۔

مثال (۳):

زید نے عمر سے ایک ہزار کھرے دراہم قرض لیے اور پھر عمر کو کھوٹے دراہم واپس کیے اور عمر نے ان دراہم پر قبضہ کرلیا پھر وہ دراہم عمر کے پاس ہلاک ہو گئے یا کسی نے چوری کر لیے بعد میں عمر کو معلوم ہوا کہ وہ تو کھوٹے تھے تو اب عمر زید سے مطالبہ نہیں کرسکتا اس لیے کہ کھرا ہونا ایک وصف ہے اور وصف کے بدلے میں کوئی قیمت نہیں ہوتی۔

مثال (۴):

ایک شخص نے دوسرے کا غلام غصب کیا پھر اس غلام نے غاصب کے قبضے میں ایسی جنایت کا ارتکاب کیا جس کی وجہ سے وہ مباح الدم ہو گیا پھر غاصب نے اس مباح الدم غلام کو مالک کے سپرد کر دیا اور مالک کے پاس پہنچ کر وہ غلام طبعی موت مر گیا۔ بعد میں مالک کو معلوم ہوا کہ غلام پر تو قصاص تھا تو اب مالک غاصب سے مطالبہ نہیں کرسکتا۔ لیکن اگر مالک کے پاس پہنچنے کے بعد اس غلام کو قصاصاً قتل کر دیا گیا تو امام صاحب کے نزدیک مالک غاصب سے اپنے غلام کی پوری قیمت وصول کرے گا اور یوں سمجھا جائے گا کہ غاصب نے غلام مالک کے حوالے کیا ہی نہیں۔

مثال (۵):

ایک شخص نے غلام خریدا اور عقد بیع ہونے کے بعد مشتری کے قبضے میں آنے سے پہلے غلام نے بائع کے قبضے میں ہی ایسے جرم کا ارتکاب کرلیا جس سے وہ مباح الدم ہو گیا اس کے بعد بائع نے وہ غلام مشتری کے حوالے کر دیا اب مشتری کے قبضے میں آنے کے بعد غلام کو قصاصاً قتل کر دیا گیا تو مشتری بائع سے پوری ثمن وصول کرے گا

اور یوں کہا جائے گا کہ یہ واقعہ بائع کے قبضے میں پیش آیا اور بائع نے غلام مشتری کے حوالے کیا ہی نہیں۔

وَالْمَغْصُوْبَةُ اِذَا رُدَّتْ حَامِلًا بِفِعْلٍ عِنْدَ الْغَاصِبِ فَمَاتَتْ بِالْوِلَادَةِ عِنْدَ الْمَالِكِ لَايَبْرَأُ الْغَاصِبُ عَنِ الضَّمَانِ عِنْدَ اَبِیْ حَنِيْفَةَ.

ترجمہ: اور مغصوبہ باندی جب مالک کے پاس لوٹائی گئی اس حال میں کہ وہ حاملہ تھی ایسے فعل سے جو غاصب کے پاس ہوا پھر وہ ولادت کی وجہ سے مالک کے پاس مرگئی تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک غاصب ضمان سے بری نہیں ہوگا۔

تشریح: مثال (۶):

ایک شخص نے دوسرے کی باندی غصب کر کے اس سے زنا کیا۔ یا غاصب کے قبضے میں کسی اور نے اس باندی سے زنا کیا جس کی وجہ سے وہ حاملہ ہوگئی پھر غاصب نے وہ باندی اس کے مالک کے حوالے کردی۔ ولادت کے وقت وہ باندی مرگئی تو اب مالک غاصب سے باندی کی قیمت کا مطالبہ کرسکتا ہے اس لیے کہ حمل باندی کی موت کا سبب بنا اور حمل غاصب کے پاس ہوا۔ لہٰذا غاصب پر اس باندی کی قیمت واجب ہوگی۔ اور یہ امام ابوحنیفہ کا مذہب ہے۔

ثُمَّ الْاَصْلُ فِیْ هٰذَا الْبَابِ هُوَ الْاَدَاءُ كَامِلًا كَانَ اَوْ نَاقِصًا وَاِنَّمَا يُصَارُ اِلَى الْقَضَاءِ عِنْدَ تَعَذُّرِ الْاَدَاءِ وَلِهٰذَا يَتَعَيَّنُ الْمَالُ فِی الْوَدِيْعَةِ وَالْوَكَالَةِ وَالْغَصْبِ وَلَوْ اَرَادَ الْمُوْدَعُ وَالْوَكِيْلُ وَالْغَاصِبُ اَنْ يُّمْسِكَ الْعَيْنَ وَيَدْفَعُ مَا يُمَاثِلُهٗ لَيْسَ لَهٗ ذٰلِكَ وَلَوْ بَاعَ شَيْئًا وَسَلَّمَهٗ فَظَهَرَ بِهٖ عَيْبٌ كَانَ الْمُشْتَرِیْ بِالْخِيَارِ بَيْنَ الْاَخْذِ وَالتَّرْكِ فِيْهِ.

ترجمہ: پھر اس باب میں اصل اداء ہے خواہ کامل ہو یا ناقص اور قضا کی طرف اس

وقت رجوع کیا جائے گا جب اداء پر عمل کرنا متعذر ہو جائے اور اسی وجہ سے امانت، وکالت اور غصب 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 دے دے تو اس کے لیے یہ جائز نہ ہوگا اور اگر کسی چیز کو بیچا اور اس کو سپرد کر دیا پھر اس میں عیب ظاہر ہوا تو مشتری کو مبیع کے لینے اور اس کو چھوڑنے میں اختیار ہوگا۔

تشریح: مصنفؒ فرماتے ہیں کہ حقوق سپرد کرنے میں اصل اداء ہے خواہ وہ ادائے کامل ہو یا قاصر۔ یعنی اداء اور قضاء کے باب میں ضابطہ یہ ہے کہ اداء قضا پر مقدم ہوگی اور قضاء کی طرف اس وقت رجوع کیا جائے گا جب ادا پر عمل کرنا مشکل ہوگا اور جب تک ادا پر عمل کرنا ممکن ہو قضا کی طرف رجوع نہیں کیا جائے گا۔

مثال (۱):

زید نے عمر کو ایک ہزار روپے بطور امانت دیے پھر جب عمر واپس کرتا ہے تو کہتا ہے کہ میں وہی ہزار روپے واپس نہیں کروں گا بلکہ دوسرا نوٹ دوں گا یا کہتا ہے کہ ہزار روپے کے بدلے میں اتنی قیمت کی بکری دوں گا تو یہ صحیح نہیں ہے اس لیے کہ جب ادا پر عمل کرنا ممکن ہو قضا کی طرف رجوع کرنا صحیح نہیں (یہ ودیعت کی مثال ہے)۔

مثال (۲):

سعید نے خالد کو منڈی بھیجا تا کہ اس کے لیے ایک بکری خرید لائے۔ جب خالد نے بکری خریدی تو وہ اس کو خود پسند آ گئی اور وہ کہتا ہے کہ میں یہ بکری سعید کو نہیں دوں گا بلکہ اس کی قیمت دیدوں گا تو یہ صحیح نہیں اس لیے کہ جب تک ادا پر عمل ہو سکتا ہے قضاء کی طرف رجوع کرنا صحیح نہیں۔ (یہ وکالت کی مثال ہے)

مثال (۳):

زید نے بکر کی باندی غصب کی اور پھر کہتا ہے کہ میں بکر کو یہی باندی واپس نہیں کروں گا بلکہ اس کی قیمت دے دوں گا یا کوئی دوسری باندی دوں گا تو یہ صحیح نہیں۔ (یہ

يَكُوْنُ السَّعْيُ سَاقِطًا عَنْهُ وَكَذٰلِكَ لَوْ تَوَضَّأَ فَاَحْدَثَ قَبْلَ اَدَاءِ الصَّلٰوةِ يَجِبُ عَلَيْهِ الْوُضُوْءُ ثَانِيًا وَلَوْ كَانَ مُتَوَضِّيًا عِنْدَ وُجُوْبِ الصَّلٰوةِ لَا يَجِبُ عَلَيْهِ تَجْدِيْدُ الْوُضُوْءِ:

ترجمہ: اور مامور بہ کی دوسری قسم یہ ہے کہ مامور بہ غیر کے واسیط سے حسن ہو۔ اور یہ جیسے جمعہ کے لیے سعی کرنا اور نماز کے لیے وضو۔ پس سعی اس واسطے سے حسن ہے کہ وہ ادائے جمعہ کی طرف مفضی (پہنچانے والی) ہے اور وضو اس واسطے سے حسن ہے کہ وہ نماز کی مفتاح اور کنجی ہے۔ اور اس نوع کا حکم یہ ہے کہ مامور بہ اس واسطے کے ساقط ہونے سے ساقط ہو جائے گا حتی کہ سعی اس شخص پر واجب نہ ہوگی جس پر جمعہ واجب نہیں اور وضو اس شخص پر واجب نہ ہوگا جس پر نماز واجب نہیں ہے۔ اور اگر کسی نے جمعہ کی طرف سعی کی پھر جمعہ ادا کرنے سے پہلے اس کو زبردستی اٹھا کر دوسری جگہ لے جایا گیا تو اس پر دوبارہ سعی واجب ہوگی۔ اور اگر کوئی شخص جامع مسجد میں ہی معتکف (اعتکاف کرنے والا) ہو تو اس سے سعی ساقط ہوگی اور اسی طرح اگر کسی نے وضو کیا پھر نماز ادا کرنے سے پہلے اس کا وضو ٹوٹ گیا تو اس پر دوبارہ وضو کرنا واجب ہوگا۔ اور اگر وجوب صلوٰۃ کے وقت بندہ باوضوء ہو تو اس پر نیا وضو کرنا واجب نہ ہوگا۔

تشریح:

حسن لغیرہ:

مامور بہ کی دوسری قسم حسن لغیرہ ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ مامور بہ بذات خود حسن نہیں بلکہ کسی دوسری چیز کے واسطے سے اس میں حسن آیا ہے مثلاً قرآن مجید میں اللہ تعالی کا ارشاد ہے: فاسعوا الی ذکر اللہ اس آیت کی وجہ سے سعی الی الجمعہ مامور بہ ہے۔ اسی طرح آیت وضو یایھا الذین امنوا اذا قمتم الی الصلوۃ

فاغسلوا وجوھکم الخ کی وجہ سے وضو مامور بہ ہے۔ان دونوں کاموں (سعی یا وضو) میں بذات خود کوئی حسن نہیں ہے۔ چنانچہ سعی چلنے اور قدم منتقل کرنے کا نام ہے اور وضو اعضاء پر پانی بہانے کا نام ہے۔ان کاموں میں عبادت والا معنی نہیں ہے اس لیے ان کی ذات میں کوئی حسن نہیں ہے۔

لیکن سعی چونکہ ادائے جمعہ کی طرف مفضی (پہنچانے والی) ہے۔ اور جمعہ کی ادائیگی عبادت ہے لہٰذا عبادت کا واسطہ بننے کی وجہ سے سعی میں بھی حسن آجائے گا اسی طرح وضو نماز کے لیے مفتاح اور کنجی ہے اور نماز بذات خود حسین ہے لہٰذا نماز کا واسطہ بننے کی وجہ سے وضو میں بھی حسن آجائے گا۔

حسن لغیرہ کا حکم:

اس کا حکم یہ ہے کہ مامور بہ ساقط ہونے کی وجہ سے یہ واسطہ بھی ساقط ہو جائے گا چنانچہ جس آدمی پر جمعہ واجب نہیں اس پر سعی الی الجمعہ بھی واجب نہیں اور جس پر نماز واجب نہیں اس پر وضو بھی واجب نہیں۔

یہی وجہ ہے کہ اگر کسی شخص نے جمعہ کی طرف سعی کی پھر نماز جمعہ کی ادائیگی سے پہلے کوئی شخص اس کو زبردستی اٹھا کر دوسری جگہ لے گیا اور جمعہ کی ادائیگی سے پہلے پہلے وہ اکراہ (جبر وزبردستی) ختم ہو گیا تو اب اس شخص پر دوبارہ سعی کرنا واجب ہوگا۔اس لیے کہ پہلی سعی کا مقصد جمعہ کی نماز ادا کرنا تھا جو کہ حاصل نہیں ہوا لہٰذا مقصد کو حاصل کرنے کے لیے دوبارہ سعی الی الجمعہ واجب ہوگی۔

اسی طرح جس شخص پر نماز جمعہ واجب ہے اگر وہ جامع مسجد میں معتکف (اعتکاف کرنے والا) ہے تو اس شخص سے سعی ساقط ہو جائے گی اس لیے کہ سعی کا مقصد نماز جمعہ کی ادائیگی کے لیے مسجد میں حاضری بغیر سعی کے بھی حاصل ہے۔اسی طرح اگر کسی شخص نے نماز کے لیے وضو کیا اور نماز ادا کرنے سے پہلے اس کا وضو ٹوٹ

گیا تو اس پر دوبارہ وضو کرنا واجب ہوگا۔ اس لیے کہ وضو کا مقصد یعنی نماز پڑھنا وہ حاصل نہیں ہوا لہٰذا مقصد کو حاصل کرنے کے لیے اس کو دوبارہ وضو کرنا پڑے گا۔ اور اگر کوئی شخص وجوب صلوۃ کے وقت باوضو ہو تو اس پر (تجدید وضو) دوبارہ نیا وضو کرنا واجب نہیں ہوگا۔ کیونکہ اس صورت میں مقصود یعنی نماز بغیر تجدید وضو کے بھی حاصل ہو جائے گا۔

وَالْقَرِيْبُ مِنْ هٰذَا النَّوْعِ الْحُدُوْدُ وَالْقِصَاصُ وَالْجِهَادُ فَاِنَّ الْحَدَّ حَسَنٌ بِوَاسِطَةِ الزَّجْرِ عَنِ الْجِنَايَةِ وَالْجِهَادِ حَسَنٌ بِوَاسِطَةِ دَفْعِ شَرِّ الْكَفَرَةِ وَاِعْلَاءِ كَلِمَةِ الْحَقِّ وَلَوْ فَرَضْنَا عَدَمَ الْوَاسِطَةِ لَا يَبْقٰى ذَالِكَ مَامُوْرًا بِهٖ فَاِنَّهٗ لَوْ لَا الْجِنَايَةُ لَا يَجِبُ الْحَدُّ وَلَوْ لَا الْكُفْرُ الْمُفْضِىْ اِلَى الْحِرَابِ لَا يَجِبُ عَلَيْهِ الْجِهَادُ.

ترجمہ: اور اس نوع (حسن لغیرہ) سے حدود و قصاص اور جہاد بھی قریب ہے۔ پس حد حسن ہے جنایت (جرم) سے روکنے کا واسطے ہونے کی وجہ سے اور جہاد حسن ہے کفار کے کے شر کو دفع کرنے اور کلمہ حق کو بلند کرنے کے واسطے سے۔ اور اگر ہم واسطوں کو معدوم فرض کرلیں تو یہ چیزیں (حدود، جہاد، قصاص وغیرہ) مامور بہ نہیں رہیں گی۔ پس اگر جنایت نہیں ہوگی تو حد بھی واجب نہ ہوگی اور اگر جنگ کی طرف دعوت دینے والا کفر نہ ہو تو جہاد بھی واجب نہ رہے گا۔

تشریح: اس قسم (حسن لغیرہ) سے حدود، قصاص، اور جہاد بھی قریب ہے یعنی یہ چیزیں بھی حسن لغیرہ ہیں۔ اس لیے کہ حد اللہ کے بندوں کو سزا اور عذاب دینے کا نام ہے اور ظاہر ہے کہ یہ کام بذاتِ خود کوئی حسین نہیں ہے۔ لیکن حد چونکہ جنایات (جرائم) (زنا، چوری، شراب) سے روکتی ہے اور جنایات سے روکنا یہ حسین ہے۔ لہٰذا جنایات سے روکنے کا واسطہ بننے کی وجہ سے حد میں بھی حسن آجائے گا۔ اسی طرح

قصاص اللہ کے بندے کو قتل کرنے کا نام ہے اور یہ بھی کوئی اچھی چیز نہیں ہے مگر قصاص چونکہ ظالم کو ظلم سے روکتا ہے اور ظلم سے روکنا یہ حسین ہے۔ لہٰذا ظلم سے روکنے کا واسطے بننے کی وجہ سے قصاص بھی حسین ہو جائے گا۔

اسی طرح جہاد شہروں کو برباد کرنے اور اللہ کے بندوں کو قتل کرنے کا نام ہے اور یہ قتل وقتال بذات خود کوئی حسین چیز نہیں ہے مگر چونکہ جہاد کفار کے شر کو دور کرنے اور اللہ کے کلمہ کو بلند کرنے کا ذریعہ ہے اور کفار کے شر کو دور کرنا اور کلمہ حق کو بلند کرنا یہ افعال حسین ہیں لہٰذا ان کا واسطہ ہونے کی وجہ سے جہاد میں بھی حسن آجائے گا۔

ولو فرضنا عدم الواسطة

اگر مذکورہ واسطوں کو معدوم فرض کر لیا جائے تو حد جہاد اور قصاص مامور بہ نہیں رہیں گے چنانچہ اگر جنایات نہ ہوں تو حد بھی واجب نہ رہے گی اور اگر جنگ کی دعوت دینے والے کفار نہ ہوں تو (امام وقت پر جہاد بھی واجب نہ ہوگا)۔

فائدہ: یہاں ایک اشکال ہوتا ہے کہ مصنّف نے حدود، قصاص اور جہاد کو حسن لغیرہ کے قریب کیوں کہا ہے حالانکہ یہ چیزیں بعینہٖ حسن لغیرہ ہیں مصنّفؒ نے یہ کیوں نہیں فرمایا: **و كذلك الحدود و القصاص و الجهاد؟**

جواب: حسن لغیر کی دو قسمیں ہیں:

پہلی قسم: یہ کہ وہ غیر جس کی وجہ سے مامور بہ میں حسن آیا ہے مامور بہ کے ادا کرنے سے ادا نہ ہو بلکہ مامور بہ کو ادا کرنے کے لیے مستقل کام کرنا پڑے اور اس غیر کو کرنے کے لیے مستقل کام کرنا پڑے۔ جیسے سعی اور وضو مامور بہ ہیں اور ان کو ادا کرنے سے غیر یعنی جمعہ اور نماز ادا نہیں ہوتی بلکہ جمعہ اور نماز کے لیے علیحدہ عمل کرنا پڑتا ہے اور سعی اور وضو کے لیے علیحدہ عمل کرنا پڑتا ہے۔

دوسری قسم: یہ کہ وہ غیر مامور بہ کے ادا کرنے سے ادا ہو جائے اس غیر کو ادا کرنے

کے لیے مستقل عمل کرنے کی ضرورت نہ ہو۔ جیسے حد قصاص اور جہاد مامور بہ ہیں۔ ان کو کرنے سے وہ غیر یعنی جنایت سے روکنا، قتل ناحق سے روکنا اور کفار کے شر کو دور کر کے اللہ کے کلمہ کو بلند کرنا بھی حاصل ہو جاتا ہے۔ ان چیزوں کو حاصل کرنے کے لیے مامور بہ کے علاوہ کسی دوسرے عمل کی ضرورت نہیں پڑتی ہے۔

تو پہلی قسم (سعی اور وضو) چونکہ حسن لغیرہ ہونے میں کامل ہے اور دوسری قسم (حد، قصاص، جہاد) ناقص ہے۔ اس لیے دوسری قسم کو پہلی قسم کے قریب کہا گیا ہے۔

فَصْلٌ: اَلْوَاجِبُ بِحُكْمِ الْاَمْرِ نَوْعَانِ اَدَاءٌ وَقَضَاءٌ فَالْاَدَاءُ عِبَارَةٌ عَنْ تَسْلِيْمِ عَيْنِ الْوَاجِبِ اِلٰى مُسْتَحِقِّهٖ وَالْقَضَاءُ عِبَارَةٌ عَنْ تَسْلِيْمِ مِثْلِ الْوَاجِبِ اِلٰى مُسْتَحِقِّهٖ ثُمَّ الْاَدَاءُ نَوْعَانِ كَامِلٌ وَقَاصِرٌ فَالْكَامِلُ مِثْلُ اَدَاءِ الصَّلٰوةِ فِيْ وَقْتِهَا بِالْجَمَاعَةِ اَوِ الطَّوَافِ مُتَوَضِّيًا وَتَسْلِيْمِ الْمَبِيْعِ سَلِيْمًا كَمَا اقْتَضَاهُ الْعَقْدُ اِلَى الْمُشْتَرِيْ وَتَسْلِيْمِ الْغَاصِبِ الْعَيْنَ الْمَغْصُوْبَةَ كَمَا غَصَبَهَا.

ترجمہ: امر کے ذریعے ثابت ہونے والے واجب کی دو قسمیں ہیں، ادا اور قضاء پس ادا نام ہے عین واجب کو اس کے مستحق کے حوالے کرنے کا اور قضاء نام ہے مثل واجب کو اس کے مستحق کے حوالے کرنے کا پھر ادا کی دو قسمیں ہیں کامل اور قاصر، پس کامل جیسے نماز کو اس کے وقت میں با جماعت ادا کرنا یا باوضو طواف کرنا اور مشتری کی طرف صحیح سالم مبیع حوالے کرنا جیسا کہ عقد بیع اس کا تقاضا کرتا ہے اور غاصب کا عین مغصوبہ چیز کو حوالے کرنا جیسا کہ اس نے غصب کیا ہے۔

تشریح: آمر جب کوئی حکم کرتا ہے تو مامور پر جو چیز واجب ہوتی ہے اس کی دو قسمیں ہیں:

(۱)اداء (۲)قضاء

ادا کی تعریف:

تسلیم عین الواجب الی مستحقه

عین واجب کو اس کے مستحق کے حوالے کرنا۔

قضا کی تعریف:

تسلیم مثل الواجب الی مستحقه

مثل واجب کو اس کے مستحق کے حوالے کرنا۔

پھر ادا کی دو قسمیں ہیں:

(۱)ادائے کامل (۲)ادائے قاصر

اداءِ کامل:

عینِ واجب کو تمام آداب اور حقوق کی رعایت کرتے ہوئے اس کے مستحق تک پہنچانا۔

اداءِ قاصر:

عین واجب کو اس کی صفات میں کمی اور نقصان کے ساتھ آداب اور حقوق کی رعایت کئے بغیر اس کے مستحق تک پہنچانا۔

حقوق اللہ میں اداءِ کامل کی مثال:

فرض نماز کو اس کے وقت میں باجماعت ادا کرنا، باوضو طواف کرنا۔ اس لیے کہ ان دونوں کا مشروع طریقہ یہی ہے۔

حقوق العباد میں اداءِ کامل کی مثال:

مشتری کی طرف ایسی مبیع سپرد کرنا جو عیب سے پاک ہو جیسا کہ عقد بیع اس کا

تقاضا کرتا ہے۔ اور غاصب کا مالک کی طرف عین مغصوب چیز کو سپرد کرنا۔ یعنی جس وصف کے ساتھ غاصب نے چیز کو غصب کیا تھا اسی وصف کے ساتھ واپس کرنا۔

وَحُكْمُ هٰذَا النَّوْعِ اَنْ يُّحْكَمَ بِالْخُرُوْجِ عَنِ الْعُهْدَةِ بِهٖ وَعَلٰى هٰذَا قُلْنَا اَلْغَاصِبُ اِذَا بَاعَ الْمَغْصُوْبَ مِنَ الْمَالِكِ اَوْ رَهَنَهٗ عِنْدَهٗ اَوْ وَهَبَهٗ لَهٗ وَسَلَّمَهٗ اِلَيْهِ يَخْرُجُ عَنِ الْعُهْدَةِ وَيَكُوْنُ ذَالِكَ اَدَاءً لِحَقِّهٖ وَيَلْغُوْ مَا صَرَّحَ بِهٖ مِنَ الْبَيْعِ وَالْهِبَةِ وَلَوْ غَصَبَ طَعَامًا فَاَطْعَمَهٗ مَالِكَهٗ وَهُوَ لَا يَدْرِىْ اَنَّهٗ طَعَامُهٗ اَوْ غَصَبَ ثَوْبَهٗ فَاَلْبَسَهٗ مَالِكَهٗ وَهُوَ لَا يَدْرِىْ اَنَّهٗ ثَوْبُهٗ يَكُوْنُ ذٰلِكَ اَدَاءً لِحَقِّهٖ وَالْمُشْتَرِىْ فِى الْبَيْعِ الْفَاسِدِ لَوْ اَعَارَ الْمَبِيْعَ مِنَ الْبَائِعِ اَوْ رَهَنَهٗ عِنْدَهٗ اَوْ اٰجَرَهٗ مِنْهُ اَوْ بَاعَهٗ مِنْهُ اَوْ وَهَبَهٗ لَهٗ وَسَلَّمَهٗ يَكُوْنُ ذٰلِكَ اَدَاءً لِحَقِّهٖ وَيَلْغُوْ مَا صَرَّحَ بِهٖ مِنَ الْبَيْعِ وَالْهِبَةِ وَنَحْوِهٖ.

ترجمہ: اور اس نوع کا حکم یہ ہے کہ اس (اداء کامل) کے ذریعہ ذمہ داری سے نکلنے کا حکم لگایا جائے گا۔ اور اسی بناء پر ہم نے کہا کہ جب غاصب نے شئے مغصوبہ کو مالک کے ہاتھ فروخت کیا یا اس کے پاس رہن رکھ دیا یا اس کو مالک کے لیے ہبہ کیا اور اس کو مالک کے سپرد کیا تو غاصب ذمہ داری سے نکل جائے گا۔ اور یہ مالک کے حق کو ادا کرنا ہوگا اور بیع اور ہبہ جس چیز کی اس نے صراحت کی ہے وہ لغو ہو جائے گا۔ اور اگر غاصب نے اناج غصب کیا پھر وہ اس کے مالک کو کھلا دیا اور مالک نہیں جانتا کہ وہ اس کا اناج ہے یا اس کا کپڑا غصب کیا پھر اس کے مالک کو پہنا دیا اور وہ نہیں جانتا کہ یہ اس کا کپڑا ہے تو یہ مالک کے حق کو ادا کرنا ہوگا اور بیع فاسد کی صورت میں مشتری نے اگر مبیع بائع کو عاریت پر دے دی یا اس کے پاس رہن رکھوا دی یا بائع کو اجرت پر دے دی یا بائع کے ہاتھ فروخت کر دی یا بائع کو ہبہ کر دی 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:

اداءِ کامل کا حکم:

جب آدمی عین واجب کو ادائے کامل کے ساتھ اس کے مالک کو لوٹا دے تو یہ شخص ذمہ داری سے نکل جائے گا یعنی واجب اس سے ساقط ہو جائے گا خواہ یہ ادائیگی کسی بھی طریقے سے ہو۔مثلاً غاصب کوئی چیز غصب کرنے کے بعد وہی چیز اس کے مالک کو ہبہ کر دے یا مالک کے پاس رہن رکھوا دے یا اس کے ہاتھ فروخت کر دے جب یہ چیز مالک کے پاس پہنچ گئی تو غاصب اپنی ذمہ داری سے بری ہو جائے گا۔

مثال (۱)

زید نے بکر کا غلام غصب کیا پھر زید بکر سے قرض لے کر وہی غلام اس کے پاس رہن رکھواتا ہے یا وہی غلام بکر کو ہبہ کرا ہے۔تو جونہی غلام اپنے مالک (بکر) کے پاس پہنچے گا زید ذمہ داری سے نکل جائے گا۔اور یہ ادائے کامل ہوگی اور زید نے جو ہبہ یا رہن کا لفظ بولا تھا وہ لغو ہو جائے گا۔

مثال (۲):

ایک آدمی نے دوسرے کا اناج غصب کیا پھر وہی اناج اس کے مالک کو کھلا دیا حالانکہ مالک کو معلوم بھی نہیں کہ یہ اس کا اناج ہے یا کسی کا کپڑا غصب کر کے اس کے مالک کو پہنا دیا اور مالک کو معلوم بھی نہیں کہ یہ اس کا کپڑا ہے۔تو یہ کھلانا اور پہنانا مالک کے حق کو ادا کرنا ہوگا۔

مثال (۳):

بیع فاسد کی صورت میں مشتری نے مبیع پر قبضہ کر کے وہی مبیع بائع کے پاس رہن رکھوا دی یا اجرت پر دے دی یا بائع کو ہبہ کر دی یا بائع کے ہاتھ فروخت کر دی تو ان تمام

غصب کی مثال ہے)۔

مثال (۴):

ایک شخص نے کوئی چیز بیچی اور مشتری کے حوالے کردی پھر مشتری کو اس مبیع میں ایک ایسے عیب کا پتہ چلا جو عیب بائع کے پاس پیدا ہوا ہے تو اب مشتری کو دو باتوں میں سے ایک کا اختیار ہے یا تو عقد بیع کو باقی رکھے یا بیع فسخ کر کے مبیع واپس کردے اور ثمن واپس لے لے۔ لیکن اگر مشتری مبیع کو روک لے اور بائع سے عیب کا نقصان مانگے تو یہ مشتری کے لیے صحیح نہیں اس لیے کہ بائع کا عیب دار مبیع کو مشتری کے حوالے کرنا ادائے قاصر ہے لہٰذا مقصود فوت ہوجانے کی وجہ سے مشتری کو مبیع واپس کرنے کا اختیار ہے لیکن مبیع روک کر نقصان کی قیمت لینا جائز نہیں۔ اس لیے کہ قیمتِ نقصان ادا نہیں بلکہ قضا ہے اور جب تک ادا پر عمل ممکن ہو قضا کی طرف رجوع نہیں کیا جاسکتا۔

وَبِاعْتِبَارِ اَنَّ الْاَصْلَ هُوَ الْاَدَاءُ يَقُوْلُ الشَّافِعِيُّ اَلْوَاجِبُ عَلَى الْغَاصِبِ رَدُّ الْعَيْنِ الْمَغْصُوْبَةِ وَاِنْ تَغَيَّرَتْ فِيْ يَدِ الْغَاصِبِ تَغَيُّرًا فَاحِشًا وَيَجِبُ الْاَرْشُ بِسَبَبِ النُّقْصَانِ وَعَلٰى هٰذَا لَوْ غَصَبَ حِنْطَةً فَطَحَنَهَا اَوْ سَاجَةً فَبَنٰى عَلَيْهَا دَارًا اَوْ شَاةً فَذَبَحَهَا وَشَوَاهَا اَوْ عِنَبًا فَعَصَرَهَا اَوْ حِنْطَةً فَزَرَعَهَا وَنَبَتَ الزَّرْعَ كَانَ ذٰلِكَ مِلْكًا لِلْمَالِكِ عِنْدَهٗ وَقُلْنَا جَمِيْعُهَا لِلْغَاصِبِ وَيَجِبُ عَلَيْهِ رَدُّ الْقِيْمَةِ. وَلَوْ غَصَبَ فِضَّةً فَضَرَبَهَا دَرَاهِمَ اَوْ تِبْرًا فَاتَّخَذَهَا دَنَانِيْرَ اَوْ شَاةً فَذَبَحَهَا لَا يَنْقَطِعُ حَقُّ الْمَالِكِ فِيْ ظَاهِرِ الرِّوَايَةِ وَكَذٰلِكَ لَوْ غَصَبَ قُطْنًا فَغَزَلَهٗ اَوْ غَزْلًا فَنَسَجَهٗ لَا يَنْقَطِعُ حَقُّ الْمَالِكِ فِيْ ظَاهِرِ الرِّوَايَةِ.

ترجمہ: اور اس اعتبار سے کہ اصل ادا ہے امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ غاصب پر

عین مغصوبہ کا واپس کرنا واجب ہے اگر چہ غاصب کے قبضہ میں وہ چیز حد سے زیادہ متغیر ہوگئی ہو اور نقصان کی وجہ سے نقصان کا ضمان واجب ہوگا۔ اور اسی پر اگر کسی نے گندم غصب کی پھر اس کو پیس دیا یا ساکھو 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 انگور غصب کر کے اس کا شیرہ بنالیا۔ یا گندم غصب کر کے اس کو بو دیا اور کھیتی اُگ آئی تو امام شافعیؒ کے نزدیک یہ مالک کی ملک ہوگی اور ہم نے کہا کہ مذکورہ تمام صورتوں میں شئے مغصوب غاصب کے لیے ہوگی اور اس پر قیمت کا واپس کرنا واجب ہوگا اور اگر غاصب نے چاندی غصب کر کے اس کے دراہم بنالیے یا سونے کی ڈلی غصب کر کے اس سے دنانیر بنالیے یا بکری غصب کر کے اس کو ذبح کر ڈالا تو ظاہر الروایۃ کے مطابق مالک کا حق منقطع نہیں ہوگا اور اسی طرح اگر روئی غصب کی پھر اس کو کات لیا یا کاتی ہوئی روئی غصب کر کے اس سے کپڑا بنالیا تو ظاہر الروایہ کے مطابق مالک کا حق منقطع نہیں ہوگا۔

تشریح: اسی ضابطہ کے تحت کہ اصل اداء ہے اور قضاء اس کا خلیفہ ہے امام شافعی فرماتے ہیں کہ غاصب پر عین مغصوبہ چیز کا واپس کرنا واجب ہے اگر چہ غاصب کے قبضے میں شئے مغصوبہ میں حد سے زیادہ تغیّر ہی کیوں نہ ہو گیا ہو۔ البتہ غاصب پر اس نقصان کا ضمان بھی واجب ہوگا۔ مثلاً اگر شئے مغصوبہ جو تمام عیوب سے سالم ہے اس کی قیمت ایک ہزار روپے ہے اور عیب دار چیز کی قیمت آٹھ سو روپے ہے تو مالک غاصب سے شیء مغصوبہ کے ساتھ دو سو روپے بھی وصول کرے گا۔

جبکہ امام ابوحنیفہؒ کا مذہب یہ ہے کہ اگر شئے مغصوبہ میں اس قدر تغیّر ہو گیا ہو کہ اس کا نام اور اس کے بڑے منافع ختم ہو گئے ہوں تو مالک کی ملکیّت اس سے زائل ہو جائے گی اور غاصب اس چیز کا مالک ہو جائے گا اور اس پر ضمان واجب ہوگا۔ یعنی غاصب مالک کو صرف اس مغصوبہ چیز کی قیمت دے دے گا۔

مثال (۱):

ایک شخص نے دوسرے کی گندم غصب کر کے اس کو پیس کر آٹا بنا دیا۔ اب اس کا نام بھی تبدیل ہو گیا اور بڑا نفع بھی ختم ہو گیا کہ پہلے اس کو گندم کہتے تھے اب اس کو آٹا کہتے ہیں اسی طرح پہلے گندم بھون کر کھائی جا سکتی تھی لیکن اب آٹا بھون کر نہیں کھایا جا سکتا۔

امام شافعیؒ کے نزدیک وہی آٹا مالک کو واپس کرے گا۔

جبکہ احنافؒ کے نزدیک غاصب پر اس گندم کی قیمت ادا کرنا واجب ہوگا اور آٹا غاصب کی ملکیّت ہو جائے گا۔

مثال (۲):

ایک آدمی نے دوسرے کی ساجہ (ایک لکڑی ہے جو گھر کی دیوار اور بنیادوں میں استعمال ہوتی ہے) غصب کی پھر اس کو دیوار لگا دیا۔ اب اس کا نام بھی تبدیل ہو گیا اور نفع بھی ختم ہو گیا کہ اب اس کو کوئی ساجہ نہیں کہتا بلکہ دیوار یا بنیاد کہتا ہے۔ پہلے لکڑی کو جلا کر کام میں لا سکتا تھا جبکہ اب جلا نہیں سکتا۔

اب امام شافعیؒ کے نزدیک وہی لکڑی نکال کر دے گا اور امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس لکڑی کی قیمت ادا کر دے گا۔

مثال (۳):

اگر شخص نے دوسرے کی بکری غصب کر کے اس کو ذبح کر ڈالا پھر اس کا گوشت بھون دیا اب اس کا نام بھی تبدیل ہو گیا اور نفع بھی ختم ہو گیا کہ پہلی اس کو بکری کہا جاتا تھا اب نہیں اسی طرح پہلے اس سے دودھ حاصل کیا جا سکتا تھا اب نہیں۔

امام شافعیؒ کے نزدیک وہی گوشت واپس کرے گا۔

امام صاحبؒ کے نزدیک اس کی قیمت ادا کرے گا۔

مثال (۴):

ایک شخص نے دوسرے کے انگور غصب کر کے ان کا شیرہ (جوس) بنالیا اب اس کا نام بھی تبدیل ہوگیا اور بڑا نفع بھی ختم ہوگیا تو امام شافعیؒ کے نزدیک وہی شیرہ واپس کرے گا جبکہ احنافؒ کے نزدیک اس کی قیمت ادا کرے گا۔

ولو غصب فضة فضربها دراهم او تبرا فاتخذها دنانير.....الخ

اس عبارت میں مصنفؒ نے چار ایسے مسائل ذکر کئے ہیں جو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک حکم میں سابقہ مسائل غصب کے مخالف ہیں یعنی ان چار مثالوں میں حضرت امام اعظمؒ کے نزدیک تغیّر کے باوجود مالک کا حق منقطع نہیں ہوتا۔ اس کی وجہ یہ ہے ان مسائل میں غاصب کے عمل سے شیء مغصوبہ میں تغیّر تو ہوا ہے لیکن تغیّر فاحش نہیں ہوا بلکہ شیء مغصوبہ متغیرہ سے وہی منافع حاصل ہوسکتے ہیں جو غیر متغیرہ شئے سے حاصل ہوتے ہیں۔

مثال (۱):

ایک شخص نے چاندی کی ڈلی غصب کر کے اس سے دراہم بنالیے تو ظاہر الروایہ کے مطابق مالک کا حق اس سے منقطع نہیں ہوگا اس لیے کہ دراہم بننے کے بعد من کل وجہ فضہ کا عین باقی ہے اور جو منافع چاندی سے حاصل کیے جاسکتے تھے وہ دراہم سے بھی حاصل وہ سکتے ہیں۔

مثال (۲):

ایک شخص نے سونے کی ڈلی غصب کر کے اس کے دنانیر بنالیے تو سابقہ کی طرح مالک کا حق منقطع نہ ہوگا کیونکہ جو منافع سونے کی ڈلی سے حاصل ہوسکتے تھے وہ دنانیر سے بھی حاصل ہوسکتے ہیں۔

مثال (۳):

ایک شخص نے دوسرے کی بکری غصب کر کے اس کو صرف ذبح کر دیا تو غاصب پر اس شاۃ مذبوحہ کو واپس کرنا واجب ہوگا اس کی قیمت واجب نہ ہوگی۔ اس لیے کہ بکری کو ذبح کرنے سے تغیّر تو پیدا ہوا ہے لیکن تغیّر فاحش پیدا نہیں ہوا کیونکہ ذبح کے بعد بھی بکری کا نام باقی ہے چنانچہ جس طرح زندہ بکری کو بکری کہا جاتا ہے اسی طرح ذبح شدہ بکری کو بھی بکری کہا جاتا ہے۔ لہٰذا جب ذبح کرنے سے اس میں تغیّر فاحش پیدا نہیں ہوا تو مالک کا حق بھی اس سے منقطع نہ ہوگا۔

مثال (۴):

اگر غاصب نے روئی غصب کر کے اس کو کات لیا یا کتی ہوئی روئی غصب کر کے اس کا کپڑا بنا لیا تو ظاہر الروایۃ کے مطابق مالک کا حق اس سے منقطع نہ ہوگا کیونکہ اس صورت میں بھی اگرچہ تغیّر تو ہوا ہے مگر تغیّر فاحش نہیں ہوا۔ بلکہ روئی کو کاتنے سے اس کا بڑا مقصد حاصل ہو گیا اسی طرح کتی ہوئی روئی کا کپڑا بنا لینے سے بھی بڑا مقصود حاصل ہو گیا اور حصول مقصود کو تغیّر شمار نہیں کیا جاتا اور جب تغیّر ہی نہیں ہوا تو مالک کا حق بھی مقطع نہ ہوگا۔

فائدہ: امام ابوحنیفہؒ کے شاگرد رشید حضرت امام محمدؒ نے چھ کتابیں لکھی ہیں: (۱) جامع الصغیر، (۲) جامع الکبیر، (۳) سیر الصغیر، (۴) سیر الکبیر، (۵) مبسوط اور (۶) زیادات۔ جو مسئلہ ان چھ کتابوں میں سے کسی کتاب میں ہو اس کو ظاہر الروایۃ کہتے ہیں۔

وَيَتَفَرَّعُ مِنْ هٰذَا مَسْئَلَةُ الْمَضْمُوْنَاتِ وَلِذَا قَالَ لَوْ ظَهَرَ الْعَبْدُ الْمَغْصُوْبُ بَعْدَ مَا اَخَذَ الْمَالِكُ ضَمَانَهٗ مِنَ الْغَاصِبِ كَانَ الْعَبْدُ مِلْكًا لِلْمَالِكِ وَالْوَاجِبُ عَلَى الْمَالِكِ رَدُّ مَا اَخَذَ مِنْ قِيْمَةِ الْعَبْدِ.

ترجمہ: اور اس سے مضمونات کا مسئلہ متفرع ہوگا اور اسی وجہ سے کہا کہ اگر عبد مغصوب ظاہر ہوگیا اس کے بعد کے مالک غاصب سے اس کا ضمان لے چکا ہے تو غلام مالک کی ملک ہوگا اور مالک پر غلام کی قیمت کا واپس کرنا واجب ہوگا۔

تشریح: پیچھے جو بیان ہوا کہ شے مغصوبہ میں تغیّر فاحش (بہت زیادہ تبدیلی) کے بعد احنافؒ کے نزدیک شئے مغصوبہ مالک کی ملکیّت سے نکلنے کے بعد غاصب کی ملکیّت میں داخل ہوجائے گی اور غاصب پر اس کی قیمت ادا کرنا واجب ہوگا۔ جبکہ امام شافعیؒ کے نزدیک تغیّر فاحش کے باوجود شے مغصوبہ مالک کی ملکیّت میں ہی رہے گی اور غاصب پر اسی شیء مغصوبہ کا ادا کرنا واجب ہوگا۔ اس سے مضمونات کا مسئلہ متفرع ہوتا ہے۔ یعنی احنافؒ کے نزدیک غاصب پر شے مغصوبہ کا ضمان واجب ہوگا اور امام شافعیؒ کے نزدیک شیء مغصوبہ کو ہی واپس کرنا واجب ہوگا۔

اسی لیے امام شافعیؒ نے فرمایا کہ اگر کسی نے دوسرے کا غلام غصب کیا اور غاصب سے وہ غلام بھاگ گیا پھر غاصب سے اس غلام کی قیمت کا ضمان لے لیا گیا اس کے بعد وہ غلام مل گیا تو یہ غلام مالک کی ملکیّت ہوگا اور مالک پر اس غلام کی قیمت کو واپس کرنا واجب ہوگا لیکن احنافؒ کے نزدیک جب غاصب نے مالک کو غلام کی قیمت دے دی تو غلام مالک کی ملکیّت سے نکل کر غاصب کی ملکیّت میں داخل ہوگیا لہٰذا اب وہ دوبارہ مالک کی ملکیّت کی طرف نہیں لوٹے گا اس لیے کہ غاصب نے قیمت دے کر قضاء کی ہے اور غلام دینا اداء ہے۔ اور قضا کے بعد ادا ہیں ہوتی۔ لہٰذا قیمت دینے کے بعد غلام واپس کرنا واجب نہیں۔

وَاَمَّا الْقَضَاءُ فَنَوْعَانِ كَامِلٌ وَقَاصِرٌ فَالْكَامِلُ مِنْهُ تَسْلِيْم مِثْلِ الْوَاجِبِ صُوْرَةً وَمَعْنًى كَمَنْ غَصَبَ قَفِيْزَ حِنْطَةٍ فَاسْتَهْلَكَهَا ضَمِنَ قَفِيْزَ حِنْطَةٍ وَيَكُوْنُ الْمُؤَدّٰى مِثْلًا

لِلْاَوَّلِ صُوْرَةً وَمَعْنًى وَكَذٰلِكَ الْحُكْمُ فِيْ جَمِيْعِ الْمِثْلِيَّاتِ.

ترجمہ: اور بہر حال قضا کی دو قسمیں ہیں۔ کامل اور قاصر پس قضاء کامل واجب کے ایسے مثل کو سپرد کرنا ہے جو صورۃ اور معنی دونوں طرح سے اس کا مثل ہو۔ جیسے وہ شخص جس نے گندم کا ایک قفیز غصب کیا پھر اس کو ہلاک کر دیا تو وہ ایک قفیز گندم کا ضامن ہوگا اور یہ ادا کی جانے والی گندم ہلاک ہونے والی گندم کی صورۃ اور معنی دونوں طرح مثل ہے۔ اور یہی حکم تمام مثلیات میں ہے۔

تشریح: قضاء کی بھی دو قسمیں ہیں: (۱) قضاء کامل۔ (۲) قضاء قاصر

قضاء کامل:

واجب کے ایسے مثل کو سپرد کرنا جو صورۃ اور معنی دونوں طرح مثل ہو۔ مثلاً کسی شخص نے ایک قفیز گندم غصب کی پھر اس کو ہلاک کر دیا تو غاصب مالک کے لیے ایک قفیز گندم کا ضامن ہوگا۔ اب غاصب جو گندم مالک کو دے رہا ہے وہ ہلاک ہونے والی گندم کی صورتاً بھی مثل ہے اور معناً بھی مثل ہے لہٰذا یہ غاصب کی طرف سے قضاء کامل ہوگی اور یہی حکم تمام مثلیات میں ہے۔

فائدہ: مثلیات سے مراد مکیلات (گندم، جو) موزونات (سونا، چاندی) اور عددیات (انڈہ، کیلا وغیرہ) ہیں۔

وَاَمَّا الْقَاصِرُ فَهُوَ مَا لَا يُمَاثِلُ الْوَاجِبَ صُوْرَةً وَيُمَاثِلُ مَعْنًى كَمَنْ غَصَبَ شَاةً فَهَلَكَتْ ضَمِنَ قِيْمَتَهَا وَالْقِيْمَةُ مِثْلُ الشَّاةِ مِنْ حَيْثُ الْمَعْنٰى لَا مِنْ حَيْثُ الصُّوْرَةِ.

ترجمہ: بہر حال قضائے قاصر وہ ہے جو واجب کا صورۃً تو مثل نہ ہو لیکن معناً مثل ہو جیسے کسی نے دوسرے کی بکری غصب کی پھر وہ ہلاک ہوگئی تو غاصب اس کی قیمت کا ضامن ہوگا اور قیمت بکری کا معنی مثل ہے نہ کہ صورۃً۔

تشریح: قضاء میں اصل قضاء کامل ہے یعنی جب تک قضا کامل پر عمل کرنا ممکن ہو قضاء قاصر کی طرف رجوع نہیں کیا جائے گا۔

مثال: ایک شخص نے کسی کی گندم غصب کی۔ اور وہ غاصب کے ہاتھ میں ہلاک ہوگئی پھر پورے شہر میں ناپید ہوگئی تو غاصب اس گندم کی قیمت ادا کرے گا لیکن کس دن کی قیمت ادا کرے گا اس میں اختلاف ہے۔

امام ابو یوسفؒ:

قاضی ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ یوم الغصب (غصب والے دن) کی قیمت ادا کرے گا یعنی جس دن غاصب نے گندم غصب کی تھی اس دن بازار میں گندم کی جو قیمت تھی وہ ادا کرے گا۔

دلیل:

فرماتے ہیں کہ گندم کا غصب کرنا ضمان واجب ہونے کا سبب بنا لہٰذا غصب والے دن کی قیمت ادا کرے گا۔

امام محمدؒ:

فرماتے ہیں کہ یوم الانقطاع کی قیمت ادا کرے گا یعنی جس دن گندم شہر سے ختم ہوئی اس دن گندم کی جو تھی وہ قیمت ادا کرے گا۔

امام اعظم ابو حنیفہؒ:

فرماتے ہیں کہ یوم الخصومت (جھگڑے والے دن) کی قیمت ادا کرے گا یعنی جس دن جھگڑا ہوا اور مغصوب منہ نے عدالت میں دعوی کیا اس دن کی قیمت واجب ہوگی۔

امام ابوحنیفہؒ کی دلیل:

فرماتے ہیں کہ خصومت کی وجہ سے قیمت واجب ہورہی ہے لہٰذا جس دن جھگڑا ہوا ہے اس دن کی قیمت ادا کرے گا۔ یعنی خصومت اور مقدمہ قاضی کی عدالت میں پیش ہونے سے پہلے غاصب کا مثل کامل سپرد کرنے سے عاجز ہونا ظاہر نہ ہوگا مقدمہ پیش ہونے سے پہلے مثل کامل کا حاصل ہونا ممکن ہے اس لیے کہ جو چیز بازار سے منقطع ہوگئی ہے وہ کبھی نہ کبھی بازار میں دستیاب بھی ہوسکتی ہے۔ لہٰذا یوم خصومت میں جب مثل کامل سے اس کا عجز ظاہر ہوگیا تو یوم خصومت میں مثل قاصر یعنی قیمت کی طرف رجوع کیا جائے گا۔ اور یوم خصومت ہی کی قیمت کا اعتبار ہوگا۔

فَاَمَّا مَا لَامِثْلَ لَهٗ صُوْرَةً وَّلَا مَعْنًى لَا يُمْكِنُ اِيْجَابُ الْقَضَاءِ فِيْهِ بِالْمِثْلِ وَلِهٰذَا الْمَعْنٰى قُلْنَا اَنَّ الْمَنَافِعَ لَا تُضْمَنُ بِالْاِتْلَافِ لِاَنَّ اِيْجَابَ الضَّمَانِ بِالْمِثْلِ مُتَعَذِّرٌ وَاِيْجَابُهٗ بِالْعَيْنِ كَذٰلِكَ لِاَنَّ الْعَيْنَ لَا تُمَاثِلُ الْمَنْفَعَةُ لَا صُوْرَةً وَّلَا مَعْنًى كَمَا اِذَا غَصَبَ عَبْدًا فَاسْتَخْدَمَهٗ شَهْرًا اَوْ دَارًا فَسَكَنَ فِيْهَا شَهْرًا ثُمَّ رَدَّ الْمَغْصُوْبَ اِلَى الْمَالِكِ لَا يَجِبُ عَلَيْهِ ضَمَانُ الْمَنَافِعِ خِلَافًا لِلشَّافِعِيِّ فَبَقِيَ الْاِثْمُ حُكْمًا وَانْتَقَلَ جَزَائُهٗ اِلٰى دَارِ الْاٰخِرَةِ.

ترجمہ: بہر حال وہ چیزیں جن کا نہ مثل صوری ہو اور نہ مثل معنوی تو اس میں مثل کے ذریعے قضا کا واجب کرنا ممکن نہ ہوگا۔ اور اسی معنی کی وجہ سے ہم نے کہا کہ منافع اتلاف (تلف کردینا) کی وجہ سے مضمون نہ ہوں گے کیونکہ مثل کے ذریعے ضمان کا واجب کرنا متعذر ہے اور اسی طرح عین کے ذریعے ضمان کا واجب کرنا متعذر ہے اس لیے کہ منفعت، عین کی نہ مثل صوری ہے اور نہ مثل معنوی جیسا کہ جب کسی نے غلام غصب کیا پھر ایک مہینہ تک اس سے خدمت

لی یا گھر غصب کر کے غاصب نے ایک مہینہ اس میں رہائش رکھی پھر مغصوب کو مالک کی طرف واپس کر دیا تو غاصب پر منافع کا ضمان واجب نہ ہوگا۔ برخلاف امام شافعیؒ کے پس گناہ اس کا حکم بن کر باقی رہے گا اور اس کا بدلہ دار آخرت کی طرف منتقل ہوگا۔

تشریح: یہاں سے بیان فرماتے ہیں کہ وہ چیزیں جن کا نہ تو کوئی مثل صوری ہے نہ مثل معنوی مثلاً منافع۔ تو ان چیزوں میں مثل کے ساتھ قضاء کو واجب کرنا دشوار ہے۔ جب مثل کے ساتھ قضا کو واجب کرنا دشوار ہے تو دنیا میں ہمارے ہاں ان چیزوں کا کوئی ضمان واجب نہ ہوگا البتہ ان کا حکم آخرت کی طرف منتقل ہو جائے گا اور آخرت میں غاصب سے اس طرح تاوان لیا جائے گا کہ غاصب کی نیکیاں مالک کو دے دی جائیں گی اور اگر غاصب کے پاس نیکیاں نہ ہوئیں تو مالک کے گناہ اس غاصب پر ڈال دیے جائیں گے۔ (اعاذنا اللہ من ذلک) آمین۔

لیکن امام شافعیؒ کے نزدیک اس کا مثل نکالیں گے اور اس پر ضمان واجب کریں گے یعنی دو عادل آدمی ان منافع کی قیمت لگائیں گے اور وہ قیمت غاصب پر واجب کر دی جائے گی۔

مثال:

کسی نے غلام غصب کیا اور اس سے ایک مہینہ تک خدمت لیتا رہا پھر ایک مہینہ کے بعد اس غلام کو صحیح سالم مالک کو واپس کر دیا تو امام اعظم ابو حنیفہؒ کے نزدیک غلام سے لی گئی خدمت کا کوئی تاوان غاصب پر لازم نہیں ہوگا اس لیے کہ منافع یعنی غلام کی خدمت کا کوئی مثل نہیں لیکن امام شافعیؒ کے ہاں دو عدل آدمی غلام کی ایک ماہ کی خدمت پر جو اجرت مقرر کریں گے وہ اجرت غاصب سے لے لی جائے گی۔

امام شافعیؒ کی دلیل:

امام شافعیؒ غصب کے منافع کو اجارہ (کرایہ) کے منافع پر قیاس کرتے ہیں کہ کوئی شخص اگر اجارہ پر غلام لیتا ہے تو جو اجرت دینا واجب ہوتی ہے وہی غصب کی صورت میں بھی وصول کی جائیگی۔

امام ابوحنیفہؒ کی دلیل:

امام صاحبؒ فرماتے ہیں ہیں کہ غاصب پر منافع کی مثل صوری کے ساتھ ضمان کا واجب کرنا دشوار ہے۔ منافع کی مثل صوری یہ ہے کہ غاصب نے جتنے منافع غلام سے حاصل کئے ہیں مالک بھی اسی جیسے غلام سے اتنے ہی منافع حاصل کرے۔ غاصب پر اس طرح ضمان کا واجب کرنا دو وجہ سے دشوار ہے۔ ایک تو اس وجہ سے کہ غلام سے خدمت لینے میں یعنی منافع حاصل کرنے میں بعض لوگ سہولت پسند ہوتے ہیں اور بعض سخت گیر ہوتے ہیں کچھ لوگ پیار و محبّت اور اخلاق سے خدمت لیتے ہیں اور کچھ لوگ بہت بداخلاقی سے خدمت لیتے ہیں جس کی وجہ سے خادم بہت اکتا جاتا ہے۔ دوسرا یہ کہ غلاموں میں بھی تفاوت ہوتا ہے اور گھر کے کام کاج بھی مختلف ہوتے ہیں۔

اور منافع کے بدلے میں کوئی عین یعنی گھوڑا یا اس طرح کی دوسری کوئی بھی چیز واجب نہیں کر سکتے اس لیے کہ عین (یعنی کسی چیز کی ذات) منافع کے نہ صورۃً مثل ہے یا معنیً۔ اس لیے غاصب پر منافع کا ضمان اس دنیا میں واجب نہیں کیا جا سکتا البتہ اس کا حکم دار آخرت کی طرف منتقل ہو جائے گا۔

امام شافعیؒ کی دلیل کا جواب:

غصب کے منافع کو اجارہ کے منافع پر قیاس کرنا درست نہیں اس لیے کہ اجارہ کے منافع کو شریعت نے خلاف قیاس مشروع کیا ہے کیونکہ اگر اجارہ کے منافع کی

قیمت کو مشروع قرار نہ دیا جاتا تو لوگوں کی ضروریات معطل ہو کر رہ جاتیں اور لوگوں کے لیے بڑا حرج لازم آتا کیونکہ بعض لوگوں کے پاس پیسہ ہوتا ہے وہ پیسے سے گھر وغیرہ بنا سکتے ہیں اور بعض لوگوں کے پاس اتنا پیسہ نہیں ہوتا کہ وہ گھر بنا سکیں البتہ کرایہ ادا کر سکتے ہیں اس لیے لوگوں کی مصلحت کے پیش نظر شریعت نے اجارہ کے منافع کے بدلے میں قیمت وصول کرنے کو خلاف قیاس مشروع کیا ہے اور غصب کے منافع میں اس طرح کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔ اور جو چیز خلاف قیاس مشروع ہو اس پر کسی دوسری چیز کو قیاس کرنا جائز نہیں ہوتا۔

لہٰذا غصب کے منافع کو اجارہ کے منافع پر قیاس کرنا درست نہیں۔

مثال (۲):

ایک شخص نے دوسرے کا مکان غصب کر کے ایک مہینے تک اس میں رہائش رکھی پھر صحیح سالم مالک کے حوالے کر دیا تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک غاصب پر ان منافع کا کوئی ضمان واجب نہ ہوگا۔ جبکہ امام شافعیؒ کے نزدیک غاصب پر اس کا ضمان واجب ہوگا اور وہ یہ کہ بازار میں گھر کا ایک مہینے کا کرایہ پوچھا جائے گا جو کرایہ بنتا ہوگا وہ غاصب پر لازم کر لیا جائے گا۔

امام صاحب فرماتے ہیں کہ غاصب پر صرف غصب کا گناہ ہوگا جو کہ دار آخرت کی طرف منتقل ہوگا۔ دنیا میں اس پر ان منافع کے عوض کوئی تاوان لازم نہ کیا جائے گا۔ اس میں وہی تفصیل ہے جو اس سے پہلی مثال میں ہے۔

وَلِهٰذَا الْمَعْنٰى قُلْنَا لَا تُضْمَنُ مَنَافِعُ الْبُضْعِ بِالشَّهَادَةِ الْبَاطِلَةِ عَلَى الطَّلَاقِ وَلَا بِقَتْلِ مَنْكُوْحَةِ الْغَيْرِ وَلَا بِالْوَطْيِ حَتّٰى لَوْ وَطِئَ زَوْجَةَ اِنْسَانٍ لَا يُضْمَنُ لِلزَّوْجِ شَيْئًا اِلَّا اِذَا وَرَدَ الشَّرْعُ بِالْمِثْلِ مَعَ اَنَّهٗ لَا يُمَاثِلُهٗ صُوْرَةً

وَلَا مَعْنًى فَيَكُوْنَ مِثْلًا لَهُ شَرْعًا فَيَجِبُ قَضَائُهُ بِالْمِثْلِ الشَّرْعِيِّ وَنَظِيْرُهُ مَا قُلْنَا اَنَّ الْفِدْيَةَ فِيْ حَقِّ الشَّيْخِ الْفَانِيْ مِثْلُ الصَّوْمِ وَالدِّيَةُ فِي الْقَتْلِ خَطَاءً مِثْلُ النَّفْسِ مَعَ اَنَّهُ لَا مُشَابَهَةَ بَيْنَهُمَا.

ترجمہ: اور اسی معنی (کہ منافع کا ضمان نہیں ہوتا) کی وجہ سے ہم نے کہا کہ منافع بضع کا ضمان نہیں لیا جائے گا طلاق پر شہادت باطلہ سے اور نہ دوسرے کی منکوحہ کو قتل کرنے سے اور نہ وطی سے حتی کہ اگر کسی نے انسان کی بیوی سے وطی کی تو وہ واطی شوہر کے لیے کسی چیز کا ضامن نہ ہوگا۔ مگر جب شریعت مثل پر وارد ہوئی ہو باوجود یکہ وہ اس کا نہ صورتاً مماثل ہو نہ معناً پس وہ اس کا شرعاً مثل ہوگا اور مثل شرعی کے ذریعے اس کی قضاء واجب ہوگی اور اسکی نظیر وہ ہے جو ہم نے کہا کہ شیخ فانی (بڈھا کھوسٹ) کے حق میں فدیہ روزہ کا مثل ہے اور قتل خطاء میں دیت جان کا مثل ہے۔ حالانکہ ان دونوں کے درمیان کوئی مشابہت نہیں ہے۔

تشریح: ولهذا المعنى قلنا لا تضمن منافع البضع. مصنفؒ نے یہاں سے امام ابوحنیفہؒ کے اصول پر چند مسائل متفرع کیے ہیں یعنی منافع کی نہ کوئی مثل صوری ہوتی ہے نہ مثل معنوی اس اصول پر احناف فرماتے ہیں کہ منافع بضع مضمون نہیں ہوں گے یعنی منافع بضع کا کوئی تاوان نہیں لیا جائے گا۔

مثال (۱):

دو گواہوں نے عدالت میں جا کر جھوٹی گواہی دے دی کہ فلاں شخص نے دخول کے بعد اپنی بیوی کو تین طلاقیں دے دی ہیں اس گواہی کی بناء پر قاضی نے زوجین میں تفریق کروادی اور شوہر پر مہر کی ادائیگی کا فیصلہ دے دیا پھر دونوں گواہوں نے اپنی گواہی سے رجوع کرلیا تو اب وہ شخص اپنی بیوی کی بضع سے جو منافع حاصل کر رہا تھا وہ ختم ہونے کی وجہ سے گواہوں پر کوئی ضمان واجب نہ ہوگا اس لیے کہ منافع کا نہ کوئی

مثل صوری ہے نہ مثل معنوی۔ البتہ جھوٹی گواہی دینے کی وجہ سے وہ گواہ سخت گناہ گار ہوں گے۔ لیکن امام شافعیؒ کے نزدیک گواہ منافع تلف کرنے کی وجہ سے شوہر کے لیے مہر مثل کے ضامن ہوں گے۔

مثال (۲):

ولا بقتل منكوحة الغير. ایک شخص نے دوسرے کی بیوی کو قتل کر کے شوہر کے منافع بضع ختم کر دیئے تو امام صاحبؒ کے نزدیک شوہر منافع بضع کا کوئی ضمان نہیں لے گا البتہ اگر عمداً قتل کیا ہے تو قاتل پر قصاص اور اگر خطأً قتل کیا ہے تو قاتل پر دیت لازم ہوگی۔ اور یہ قصاص یا دیت قتل کا بدلہ ہے قاتل نے شوہر کے جو منافع بضع ختم کیے ہیں ان کا کوئی ضمان اس سے نہیں لیا جائے گا۔

مثال (۳):

ولا بالوطی کسی آدمی نے دوسرے کی بیوی سے وطی کر لی تو واطی (وطی کرنے والا) شوہر کے لیے منافع بضع کا ضامن نہ ہوگا یہ الگ بات ہے کہ زنا کرنے کی وجہ سے اس کو حد لگائی جائے گی۔ یہ حد زنا کی سزا ہوگی واطی نے جو منافع بضع حاصل کیے ہیں ان کا کوئی ضمان اس پر واجب نہ ہوگا۔

الا اذا ورد الشرع بالمثل اگر کسی چیز کا نہ کوئی مثل صوری ہو نہ مثل معنوی لیکن شریعت نے کسی چیز کو اس کا مثل قرار دیا ہو تو وہی مثل شرعی ادا کرنا ضروری ہوگا۔

مثال (۱):

شیخ فانی (بڈھا کھوسٹ) جو روزے کی طاقت نہ رکھتا ہو اس کے لیے ضروری ہے کہ فدیہ دے یعنی ہر روزہ کے بدلے ایک مسکین کو کھانا کھلائے یا ہر روزے کے بدلے میں نصف صاع گندم مسکین کو دے دے۔ تو یہ کھانا کھلانا نہ رونے کا مثل معنوی ہے نہ مثل صوری اس لیے کہ روزے کا معنی ہے کھانے پینے سے رکنا اور یہاں وہ کھانا

کھلا رہا ہے۔لیکن چونکہ شریعت نے اس کو روزے کا مثل قرار دیا ہے اس لیے اس کو یہی مثل شرعی ادا کرنا پڑے گا۔

مثال (۲):

اگر کوئی شخص دوسرے کو غلطی سے قتل کر دے تو قاتل پر دیت واجب ہوتی ہے اب دیت اور نفس مقتولہ کے درمیان کوئی مماثلت نہیں ہے لیکن چونکہ شریعت نے یہی مثل مقرر کی ہے لہٰذا وہ یہی مثل شرعی ادا کرے گا۔

فائدہ: دیت سو اونٹ یا دس ہزار درہم یا ایک ہزار دینار ہوں گے۔ واللہ اعلم

فَصْلٌ فِی النَّهْیِ: اَلنَّهْیُ نَوْعَانِ نَهْیٌ عَنِ الْاَفْعَالِ الْحِسِّیَّةِ کَالزِّنَا وَشُرْبِ الْخَمْرِ وَالْکِذْبِ وَالظُّلْمِ وَنَهْیٌ عَنِ التَّصَرُّفَاتِ الشَّرْعِیَّةِ کَالنَّهْیِ عَنِ الصَّوْمِ فِیْ یَوْمِ النَّحْرِ وَالصَّلٰوةِ فِی الْاَوْقَاتِ الْمَکْرُوْهَةِ وَبَیْعِ الدِّرْهَمِ بِالدِّرْهَمَیْنِ وَحُکْمُ النَّوْعِ الْاَوَّلِ اَنْ یَّکُوْنَ الْمَنْهِیُّ عَنْهُ هُوَ عَیْنُ مَا وَرَدَ عَلَیْهِ النَّهْیُ فَیَکُوْنُ عَیْنُهٗ قَبِیْحًا فَلَا یَکُوْنُ مَشْرُوْعًا اَصْلًا وَحُکْمُ النَّوْعِ الثَّانِیْ اَنْ یَّکُوْنَ الْمَنْهِیُّ عَنْهُ غَیْرَ مَا اُضِیْفَ اِلَیْهِ النَّهْیُ فَیَکُوْنُ هُوَ حَسَنًا بِنَفْسِهٖ قَبِیْحًا لِغَیْرِهٖ وَیَکُوْنُ الْمُبَاشِرُ مُرْتَکِبًا لِلْحَرَامِ لِغَیْرِهٖ لَالِنَفْسِهٖ.

ترجمہ: یہ فصل نہی کے بیان میں ہے۔نہی کی دو قسمیں ہیں: ایک افعال حسیہ سے نہی جیسے زنا شرب خمر (شراب پینا) جھوٹ اور ظلم اور دوسری افعال شرعیہ سے نہی جیسے یوم نحر میں روزے سے نہی اور اوقات مکروہہ میں نماز سے نہی اور ایک درہم کو دو درہم کے عوض بیچنے سے نہی۔اور پہلی نوع کا حکم یہ ہے کہ منہی عنہ اس چیز کا عین ہوگا جس پر نہی وارد ہوئی ہے پس اس کا عین قبیح ہوگا اور وہ فعل بالکل

مشروع نہیں ہوگا۔ اور دوسری نوع کا حکم یہ ہے کہ منہی عنہ اس چیز کا غیر ہو جس کی طرف نہی کی اضافت کی گئی ہے پس یہ منہی عنہ اپنی ذات کے اعتبار سے حسن اور اپنے غیر کی وجہ سے قبیح ہوگا اور اس کا کرنے والا حرام لغیرہ کا مرتکب ہوگا نہ کہ حرام لنفسہ کا۔

تشریح:

نہی کی لغوی تعریف:

نہی کا لغوی معنی ہے: روکنا، منع کرنا۔

اصطلاحی تعریف:

قول القائل لغیرہ لا تفعل علی وجہ الاستعلاء

قائل کا اپنے علاوہ دوسرے کو **لا تفعل** (مت کرو) کہنا بطور حکم۔

افعال کی اقسام:

افعال کی دو قسمیں ہیں:

(۱) افعال حسیہ (۲) افعال شرعیہ

افعال حسیہ کی تعریف:

افعال حسیہ وہ افعال ہیں جن کا وجود شریعت کا محتاج نہیں ہوتا بلکہ شریعت آنے سے پہلے جس طرح یہ افعال ہو رہے تھے شریعت آنے کے بعد بھی اسی طرح ہو رہے ہیں شریعت نے ان میں کوئی تبدیلی نہیں کی۔ جیسے زنا، شرب خمر، جھوٹ بولنا، ظلم کرنا کہ یہ کام شریعت آنے سے پہلے جس طرح ہو رہے تھے شریعت آنے کے بعد بھی اسی طرح ہو رہے ہیں شریعت نے ان میں کوئی تبدیلی نہیں کی۔

افعال شرعیہ کی تعریف:

افعال شرعیہ وہ افعال ہوتے ہیں جن کا وجود شریعت کا محتاج ہوتا ہے جیسے نماز، روزہ، زکوٰۃ، وغیرہ کہ یہ افعال ورود شرع سے پہلے اس ہیئت پر معلوم نہیں تھے۔

پہلے روزہ کا معنی مطلقاً رکنا تھا شریعت نے اس میں تبدیلی کی اور روزہ تین چیزوں سے رکنے کا نام ہوگیا۔

اسی طرح صلوٰۃ کا مطلب مطلقاً دعاء تھا لیکن شریعت نے ارکانِ مخصوصہ کا نام صلوٰۃ رکھ دیا۔

افعال حسیہ کا حکم:

نہی جب افعال حسیہ پر وارد ہو تو اس کی نسبت فعل کی ذات کی طرف ہوگی اور اس کے نتیجہ میں فعل بذات خود منہی عنہ (حرام) ہوگا اور قبیح لعینہ ہوگا یعنی اس فعل کی ذات ہی قباحت اور برائی ہوگی۔ جیسے اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: ولا تقربوا الزنا انه كان فاحشة اب زنا فعل حسی ہے اور اللہ تعالیٰ نے اس سے منع کر دیا ہے تو اب زنا کرنا بالکل جائز نہیں رہا بلکہ حرام لعینہ ہے اور زنا ایسا فعل ہے جس کی ذات میں قباحت پائی جارہی ہے۔

افعال شرعیہ کا حکم:

اگر نہی افعال شرعیہ پر وارد ہو تو اس کی نسبت فعل کی ذات کی طرف نہیں ہوگی بلکہ اس امر خارجی کی طرف ہوگی جو اس فعل کی ذات کا سبب بن رہا ہے اس کے نتیجے میں فعل شرعی حسن بنفسہ قبیح لغیرہ ہوگا۔ جیسے سرکار دو عالم صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے:

الا لا تصوموا فی هذه الایام

سنو! ان ایام (قربانی کے دنوں) میں روزہ نہ رکھو۔

اب نہی روزے پر وارد نہیں ہو رہی بلکہ اس امر خارجی پر وارد ہو رہی ہے جو اس کا سبب بن رہا ہے اور وہ امر خارجی اعراض عن ضیافۃ اللہ ہے اس لیے کہ ایام نحر میں اللہ پاک کی طرف سے مسلمانوں کی ضیافت ہوتی ہے اگر کوئی ان ایام میں رکھ لے تو اس ضیافت سے اعراض لازم آئے گا۔ اس لیے ان ایام میں روزہ رکھنا منع ہے ورنہ روزے کی ذات میں کوئی قباحت نہیں ہے، اسی طرح **لا تصلوا فی الاوقات المکروھۃ** اوقات مکروہہ میں نماز نہ پڑھو۔ اب یہ نہی نماز پر وارد نہیں ہو رہی بلکہ امر خارجی پر وارد ہو رہی ہے اور وہ امر خارجی وقت مکروہ ہے۔ اسی طرح **لا تبیعوا الدرھم بالدرھمین ولا الصاع بالصاعین** تم ایک درہم کو دو درہم کے عوض اور ایک صاع کو دو صاع کے عوض مت بیچو۔ یہاں بھی نہی بیع پر وارد نہیں ہو رہی بلکہ امر خارجی پر وارد ہو رہی ہے اور وہ امر خارجی سود ہے۔

وَعَلٰی ھٰذَا قَالَ اَصْحَابُنَا النَّھْیُ عَنِ التَّصَرُّفَاتِ الشَّرْعِیَّۃِ یَقْتَضِیْ تَقْرِیْرَھَا وَیُرَادُ بِذٰلِكَ اَنَّ التَّصَرُّفَ بَعْدَ النَّھْیِ یَبْقٰی مَشْرُوْعًا کَمَا کَانَ لِاَنَّہٗ لَوْ لَمْ یَبْقَ مَشْرُوْعًا کَانَ الْعَبْدُ عَاجِزًا عَنْ تَحْصِیْلِ الْمَشْرُوْعِ وَحِیْنَئِذٍ کَانَ ذَالِكَ نَھْیًا لِلْعَاجِزِ وَذٰلِكَ مِنَ الشَّارِعِ مُحَالٌ وَبِہٖ فَارَقَ الْاَفْعَالُ الْحِسِّیَّۃُ لِاَنَّہٗ لَوْ کَانَ عَیْنُھَا قَبِیْحًا لَا یُؤَدِّیْ ذٰلِكَ اِلٰی نَھْیِ الْعَاجِزِ لِاَنَّہٗ بِھٰذَا الْوَصْفِ لَا یَعْجِزُ الْعَبْدُ عَنِ الْفِعْلِ الْحِسِّیِّ.

ترجمہ: اور اسی اصول پر ہمارے علماء نے کہا ہے کہ افعال شرعیہ سے نہی ان افعال کی پختگی کا تقاضہ کرتی ہے اور اس سے مراد یہ ہے کہ فعل شرعی نہی کے بعد مشروع باقی رہے گا جیسا کہ پہلے تھا اس لیے کہ اگر مشروع باقی نہ رہے تو بندہ مشروع کو حاصل کرنے سے عاجز ہو جائے گا اور اس وقت یہ نہی عاجز کے لیے

ہوگی اور عاجز کو نہی شارع کی طرف سے محال ہے اور اس سے افعال حسیہ جدا ہوگئے۔ کیونکہ جب افعال حسیہ کا عین ہی قبیح ہے تو یہ عاجز کی نہی کی طرف لے جانے والا نہ ہوگا اس لیے کہ اس وصف کے ساتھ بندہ فعل حسی سے عاجز نہیں ہوتا ہے۔

تشریح: مصنفؒ فرماتے ہیں کہ افعال شرعیہ سے نہی حسن بنفسہ قبیح لغیرہ ہوتی ہے اس لیے علمائے احنافؒ نے فرمایا کہ افعال شرعیہ سے نہی ان افعال کی تقریر اور پختگی کا تقاضا کرتی ہے مطلب یہ ہے کہ افعال شرعیہ نہی وارد ہونے کے بعد بھی اسی طرح مشروع رہیں گے جس طرح نہی وارد ہونے سے پہلے مشروع تھے۔ کیوں کہ اگر فعل شرعی نہی وارد ہونے کے بعد مشروع نہ رہے تو بندہ اس فعل شرعی کو کرنے سے عاجز ہوگا اس لیے کہ افعال شرعیہ پر قدرت اور اختیار شارع کی جانب سے حاصل ہوتا ہے لہٰذا اگر فعل شرعی نہی کے بعد بالکل مشروع نہ رہے تو یہ فعل شرعی بندے کے اختیار اور قدرت میں نہیں رہے گا اور بندہ اس کو کرنے سے عاجز ہو جائے گا اور یہ نہی عاجز کے لیے ہوگی اور عاجز کو نہی کرنا انتہائی قبیح اور برا ہے جیسے کہ کوئی شخص نابینا سے کہے **لا تبصر** (مت دیکھو) یا کسی اُمی سے کہے **لا تقرأ** (مت پڑھو) تو نابینا کو **لا تبصر** کہنا اور امی کو **لا تقرأ** کہنا عاجز کو نہی کرنا ہے اس لیے کہ دیکھنا اور پڑھنا ان کے اختیار میں ہے ہی نہیں۔

افعال حسیہ پر اختیار وقدرت بندے کو حساً حاصل ہوتی ہے یعنی بندہ نہی کے باوجود فعل زنا پر حسًا قادر ہے۔ جبکہ افعال شرعیہ پر اختیار وقدرت شارع کی جانب سے ہوتا ہے یعنی اگر شارع نے اس فعل شرعی کے کرنے کی اجازت دے دی تو یہ فعل شرعا بندے کے اختیار اور قدرت میں ہوگا اور اگر اجازت نہ دی تو یہ فعل شرعا بندے کے اختیار وقدرت میں نہیں ہوگا۔ اگرچہ حسا بندے کے اختیار وقدرت میں ہوگا۔

اگر فعل شرعی نہی کے بعد بالکل مشروع نہ رہے تو بندہ اس فعل شرعی کو جو نہی کی وجہ سے منہی عنہ ہو گیا ہے حاصل کرنے سے عاجز ہوگا اور عاجز کو نہی کرنا انتہائی قبیح اور برا ہے یعنی اگر ہم یہ کہیں کہ لا تصلوا فی الاوقات المکروھہ کی وجہ سے اب نماز پڑھنا بالکل مشروع اور جائز نہ رہا تو اقیموا الصلوۃ میں پھر کس چیز کا مطالبہ کیا جا رہا ہے؟ لہٰذا معلوم ہوا کہ فعل شرعی پر نہی وارد ہونے کے بعد وہ فعل اپنی ذات کے اعتبار سے مشروع رہے گا البتہ امر خارجی کی وجہ سے وہ فعل ممنوع اور غیر مشروع ہوگا۔

وَيَتَفَرَّعُ مِنْ هٰذَا حُكْمُ الْبَيْعِ الْفَاسِدِ وَالْإِجَارَةِ الْفَاسِدَةِ وَالنَّذْرِ بِصَوْمِ يَوْمِ النَّحْرِ وَجَمِيْعِ صُوَرِ التَّصَرُّفَاتِ الشَّرْعِيَّةِ مَعَ وُرُوْدِ النَّهْيِ عَنْهَا فَقُلْنَا اَلْبَيْعُ الْفَاسِدُ يُفِيْدُ الْمِلْكَ عِنْدَ الْقَبْضِ بِاعْتِبَارِ اَنَّهٗ بَيْعٌ وَيَجِبُ نَقْضُهٗ بِاعْتِبَارِ كَوْنِهٖ حَرَامًا لِغَيْرِهٖ.

ترجمہ: اور اس سے بیع فاسد اور اجارہ فاسد اور یوم نحر میں روزے کی نذر اور تصرفات شرعیہ کی ان تمام صورتوں کا حکم متفرع ہوگا جن پر نہی 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: ویتفرع من هذا حکم البیع الفاسد

مثال (۱):

بیع فاسد کی صورت یہ ہے کہ ایک آدمی نے اس شرط کے ساتھ اپنا غلام بیچا کہ وہ ایک ماہ تک اس بائع کی خدمت کرے گا تو یہ بیع فاسد ہے اس شرط فاسد کی وجہ سے لیکن شرط فاسد کی وجہ سے اصل بیع معدوم نہیں ہوتی اس لیے کہ بیع ایجاب وقبول کا نام ہے اور ایجاب وقبول پائے گئے لہٰذا اصل بیع موجود ہوگی اور قبضے کے وقت مفید ملک بھی ہوگی یعنی مشتری نے اگر مبیع پر قبضہ کر لیا تو مبیع پر مشتری کی ملکیت ثابت ہو جائے

گی لیکن چونکہ شرط فاسد کی وجہ سے یہ بیع شرعاً حرام ہے اس لیے اس بیع کا توڑنا واجب ہے۔

مثال (۲):

اسی طرح اگر کسی شخص نے یوم نحر میں روزے کی نذر مانی اور یوم نحر میں روزہ رکھ لیا تو یہ روزہ اپنی ذات کے اعتبار سے تو صحیح ہے لیکن غیر کی وجہ سے حرام ہے اور وہ غیر اعراض عن ضیافۃ اللہ ہے۔

وَهٰذَا بِخَلَافِ نِكَاحِ الْمُشْرِكَاتِ وَمَنْكُوْحَةِ الْاَبِ وَمُعْتَدَّةِ الْغَيْرِ وَمَنْكُوْحَةِ الْغَيْرِ وَنِكَاحِ الْمَحَارِمِ وَالنِّكَاحِ بِغَيْرِ شُهُوْدٍ لِاَنَّ مُوْجِبَ النِّكَاحِ حَلُّ التَّصَرُّفِ وَمُوْجَبُ النَّهْيِ حُرْمَةُ التَّصَرُّفِ فَاسْتَحَالَ الْجَمْعُ بَيْنَهُمَا فَيُحْمَلُ النَّهْيُ عَلَى النَّفْيِ فَاَمَّا مُوْجَبُ الْبَيْعِ ثُبُوْتُ الْمِلْكِ وَمُوْجَبُ النَّهْيِ حُرْمَةُ التَّصَرُّفِ وَقَدْ اَمْكَنَ الْجَمْعُ بَيْنَهُمَا بِاَنْ يَّثْبُتَ الْمِلْكُ وَيَحْرُمُ التَّصَرُّفُ اَلَيْسَ اَنَّهٗ لَوْ تَخَمَّرَ الْعَصِيْرُ فِيْ مِلْكِ الْمُسْلِمِ يَبْقٰى مِلْكُهٗ فِيْهَا وَيَحْرُمُ التَّصَرُّفُ.

ترجمہ: اور یہ مشرک عورتوں کے نکاح، باپ کی منکوحہ کے نکاح، غیر کی معتدہ کے ساتھ نکاح اور غیر کی منکوحہ کے ساتھ نکاح۔ محرم عورتوں کے ساتھ نکاح اور بغیر گواہوں کے نکاح کے برخلاف ہے کیونکہ نکاح کا موجب تصرف کا حلال ہونا ہے اور نہی کا موجب تصرف کا حرام ہونا ہے۔ پس چونکہ ان دونوں کا جمع کرنا محال ہے اس لیے 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 انگور مسلمان کی ملک میں شراب بن گیا تو اس کی ملک اس میں باقی رہتی ہے اور تصرف حرام ہوتا ہے۔

تشریح: (یہ عبارت ایک اعتراض کا جواب ہے)۔

سوال: معترض اعتراض کرتے ہوئے کہتا ہے کہ آپ نے یہ اصول بیان کیا ہے کہ نہی جب افعال شرعیہ پر وارد ہو تو وہ فعل شرعی اپنی ذات کے اعتبار سے مشروع اور جائز ہوتا ہے اور غیر کے اعتبار سے حرام اور غیر مشروع ہوتا ہے۔ حالانکہ ہم دیکھتے ہیں کہ مشرکہ عورت سے نکاح کرنا، باپ کی منکوحہ، غیر کی منکوحہ اور معتدہ سے نکاح کرنا۔ اسی طرح اپنی محرم عورتوں سے اور بغیر گواہوں کے نکاح کرنا حرام ہے۔ ان تمام نکاحوں پر نہی وارد ہوئی ہے۔ حالانکہ نکاح فعل شرعی ہے۔ لیکن ان تمام مذکورہ عورتوں سے نکاح کرنا ہمیشہ کے لیے حرام ہے نہ اپنی ذات کے اعتبار سے مشروع ہے اور نہ غیر کے اعتبار سے تو آپ کا بیان کردہ اصول کیسے درست ہوگا کہ فعل شرعی پر نہی وارد ہونے کے بعد وہ فعل اپنی ذات کے اعتبار سے مشروع رہتا ہے؟

جواب: ان تمام صورتوں میں نکاح وطی کے حلال ہونے کا تقاضا کرتا ہے اور نہی اس کی حرمت کا تقاضا کرتی ہے اور ایک ہی فعل میں حلت اور حرمت کا اجتماع محال ہے۔ لہٰذا مذکورہ صورتوں میں ہم نے نہی کو نفی کے معنی پر محمول کیا ہے۔ لہٰذا یہ اعتراض درست نہیں۔

دوسری بات یہ کہ فعل شرعی پر نہی وارد ہونے کے بعد فعل کی مشروعیت باقی رہنے کے ہم اس وقت قائل ہیں جب مشروعیت باقی رکھنے کے ساتھ نہی سے پیدا ہونے والی حرمت کو باقی رکھنا ممکن ہو۔ اور یہ بات یہاں ممکن نہیں۔ اس لیے کہ نکاح وطی کے حلال ہونے کا تقاضا کرتا ہے اور نہی اس کی حرمت کا اور یہ دونوں باتیں جمع نہیں ہو سکتیں اس لیے ہم نے نہی کو نفی کے معنی پر محمول کیا ہے، اور آیات کا مطلب یہ ہوگا کہ

اللہ تعالی نے ان عورتوں کے ساتھ نکاح کرنے سے منع کر دیا ہے۔

سوال (۲): آپ نے بیع فاسد کی صورت میں نہی کو نفی کے معنی پر محمول کیوں نہ کیا جبکہ بیع فاسد کا تقاضا یہ ہے کہ مشتری مبیع کا مالک بن جائے اور مشتری کے لیے اس مبیع میں تصرف کرنا جائز ہو اور شرط فاسد کا تقاضا یہ ہے کہ مبیع میں مشتری کا تصرف کرنا حرام ہو؟

جواب: بیع میں یہ دونوں باتیں جمع ہو سکتی ہیں کہ ایک شخص مبیع کا مالک تو ہو لیکن اس میں تصرف کرنا اس کے لیے حرام ہو۔ مثلاً ایک مسلمان آدمی کے پاس شیرہ انگور رکھا ہوا تھا کچھ دنوں کے بعد وہ شراب بن گیا تو اس صورت میں مسلمان کی ملکیّت تو اس میں باقی رہے گی لیکن اس میں تصرف کرنا اس کے لیے حرام ہوگا۔

لیکن اس کی کوئی مثال دنیا میں موجود نہیں کہ ایک عورت کے ساتھ نکاح حلال ہو لیکن اس کے ساتھ وطی کرنا حرام ہو۔

خلاصہ یہ ہے کہ نکاح میں یہ دونوں باتیں جمع نہیں ہو سکتیں لیکن بیع میں یہ دونوں باتیں جمع ہو سکتی ہیں۔ اس لیے بیع فاسد کے مسئلے میں ہم نے نہی کو نفی پر محمول نہیں کیا۔ واللہ اعلم

وَعَلٰى هٰذَا قَالَ اَصْحَابُنَا اِذَا نَذَرَ بِصَوْمِ يَوْمِ النَّحْرِ وَاَيَّامِ التَّشْرِيْقِ يَصِحُّ نَذْرُهٗ لِاَنَّهٗ نَذْرٌ بِصَوْمٍ مَشْرُوْعٍ وَكَذٰلِكَ لَوْ نَذَرَ بِالصَّلٰوةِ فِى الْاَوْقَاتِ الْمَكْرُوْهَةِ يَصِحُّ لِاَنَّهٗ نَذْرٌ بِعِبَادَةٍ مَشْرُوْعَةٍ لِمَا ذَكَرْنَا اَنَّ النَّهْىَ يُوْجِبُ بَقَاءَ التَّصَرُّفِ مَشْرُوْعًا.

ترجمہ: اور اسی اصول کی بناء پر ہمارے علماء احنافؒ نے فرمایا کہ جب کسی نے نذر مانی یوم نحر اور ایام تشریق کے روزوں کی تو اس کی نذر صحیح ہوگی اس لیے کہ یہ صوم مشروع کی نذر ہے اور اسی طرح اگر کسی نے اوقات مکروہہ میں نماز کی نذر

مانی تو اس کی نذر صحیح ہے اس لیے کہ یہ عبادت مشروعہ کی نذر ہے اس دلیل کی وجہ سے جو ہم نے ذکر کی کہ نہی تصرف (فعل شرعی) کے مشروع باقی رہنے کو ثابت کرتی ہے۔

تشریح: مصنفؒ فرماتے ہیں کہ یہ اصول کہ نہی عن الافعال الشرعیہ اس بات کا تقاضا کرتی ہے کہ وہ فعل اپنی ذات اور اصل کے اعتبار سے مشروع ہو۔ ہمارے علمائے احناف نے اسی اصول پر مسائل متفرع کرتے ہوئے فرمایا کہ اگر کسی شخص نے یوم نحر میں اور اس کے بعد کے دو دن (گیارہویں اور بارھویں) تاریخ میں روزہ رکھنے کی نذر مانی تو اس کی یہ نذر اپنی ذات کے اعتبار سے مشروع ہونے کی وجہ سے صحیح ہوگی لیکن غیر یعنی اعراض عن ضیافۃ اللہ کی وجہ سے حرام ہوگی۔

لہٰذا ان ایام میں روزے کی نذر ماننا تو صحیح ہوگا البتہ اس کے ادا کرنے کے دو طریقے ہیں:

پہلا طریقہ: انہی دنوں میں روزہ رکھے تو اس کی نذر تو پوری ہو جائے گی لیکن اعراض عن ضیافۃ اللہ کی وجہ سے وہ گناہ گار ہوگا۔

دوسرا طریقہ: ایام نحر گزرنے کے بعد روزہ رکھے تو اس صورت میں اس کی نذر بھی پوری ہو جائے گی اور وہ گناہ گار بھی نہیں ہوگا۔

اسی طرح اگر کسی نے اوقات مکروہہ میں نماز پڑھنے کی نذر مانی تو اس کی یہ نذر صحیح ہوگی اس لیے کہ اس نے عبادت مشروعہ کی نذر مانی ہے۔ چنانچہ اگر اس نے اوقات مکروہہ میں ہی نماز پڑھ لی تو اس کی نذر پوری ہو جائے گی البتہ گناہ گار ہوگا۔

مصنفؒ فرماتے ہیں کہ اوقات مکروہہ میں نماز پڑھنا اور یوم نحر میں روزہ رکھنا اپنی ذات اور اصل کے اعتبار سے مشروع ہے اسکی دلیل وہی ہے جو ہم ذکر کر چکے کہ افعال شرعیہ سے نہی اس بات کا تقاضا کرتی ہے کہ وہ فعلِ شرعی جس پر نہی وارد ہوئی ہے اپنی

اصل اور ذات کے اعتبار سے مشروع ہو۔

وَلِهٰذَا قُلْنَا لَوْ شَرَعَ فِي النَّفْلِ فِي الْاَوْقَاتِ لَزِمَهُ بِالشُّرُوْعِ وَارْتِكَابِ الْحَرَامِ لَيْسَ بِلَازِمٍ لِلزُّوْمِ الْاِتْمَامِ فَاِنَّهُ لَوْ صَبَرَ حَتّٰى حَلَّتِ الصَّلٰوةُ بِارْتِفَاعِ الشَّمْسِ وَغُرُوْبِهَا وَدُلُوْكِهَا اَمْكَنَهُ الْاِتْمَامُ بِدُوْنِ الْكَرَاهَةِ وَبِهٖ فَارَقَ صَوْمُ يَوْمِ الْعِيْدِ فَاِنَّهُ لَوْ شَرَعَ فِيْهِ لَا يَلْزَمُ الْاِتْمَامُ عِنْدَ اَبِيْ حَنِيْفَةَ وَمُحَمَّدٍ لِاَنَّ الْاِتْمَامَ لَا يَنْفَكُّ عَنِ ارْتِكَابِ الْحَرَامِ

ترجمہ: اور اسی وجہ سے ہم نے کہا کہ اگر ان اوقات میں نماز شروع کی تو شروع کرنے سے اس پر نفل نماز لازم ہو جائے گی اور اتمام کے لازم ہونے سے حرام کا ارتکاب کرنا لازم نہیں آئے گا اس لیے کہ اگر وہ صبر کرلے حتی کہ سورج طلوع ہو جائے یا غروب ہو جائے یا ڈھل جائے تو اس کے لیے بغیر کراہت کے نماز کا پورا کرنا ممکن ہوگا۔ اور اس سے نفل نماز کا اوقات مکروہہ میں پڑھنا صوم یوم عید سے جدا ہے اس لیے کہ اگر اس (صوم یوم عید) کو شروع کرلیا تو طرفین کے نزدیک اس کا پور کرنا لازم نہ ہوگا کیونکہ صوم یوم عید کا اتمام حرام کے ارتکاب سے جدا نہیں ہوسکتا۔

تشریح: افعال شرعیہ سے نہی چونکہ اس بات کا تقاضا کرتی ہے کہ وہ افعال اپنی اصل اور ذات کے اعتبار سے مشروع ہوں اس لیے ہم نے کہا کہ اگر کسی شخص نے اوقات ثلاثہ مکروہہ (طلوع آفتاب، زوال آفتاب، غروب آفتاب) 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 کردے اور اوقات مکروہہ کے بعد اس کی قضا کرلے اور اگر اسی وقت میں اس کو پورا کیا تو بھی نماز ذمہ سے ادا ہو جائے گی اگرچہ گناہ گار ہوگا۔

چونکہ اوقات مکروہہ میں حرام کا ارتکاب کیے بغیر بندہ نفل نماز کو مکمل نہیں کر سکتا لہٰذا اسے چاہیے کہ وہ کچھ دیر انتظار کرے یہاں تک کہ سورج طلوع ہو جائے یا ڈھل جائے یا غروب ہو جائے تو بلا کراہت نماز پورا کرنا اس کے لیے ممکن ہو جائے گا۔

وبه فارق صوم يوم العيد

لیکن اگر کسی نے یوم عید میں روزہ شروع کیا تو طرفینؒ کے نزدیک اس کا اتمام لازم نہیں ہوگا چنانچہ اگر یوم عید میں روزہ شروع کرنے کے بعد درمیان میں روزہ فاسد کر دیا تو اس کی قضاء لازم نہیں ہوگی۔ اس لیے کہ روزہ شروع کرنے کے بعد حرام کا ارتکاب کائے بغیر اس کو مکمل کرنا ممکن نہیں ہے یعنی روزہ رکھ کر اس بات کا انتظار کرنا کہ وقت مکروہ گزر جائے یہ ناممکن ہے اس لیے کہ مکروہ وقت روزے کے لیے پورا دن ہے دن کے بعد رات ہے اور رات میں روزہ نہیں ہوتا۔

لہٰذا یوم عید میں روزہ شروع کرنے سے اس کا اتمام لازم نہ ہوگا۔ بر خلاف اوقات مکروہہ میں نماز کے کہ اوقات مکروہہ چند منٹ کے ہوتے ہیں اور چند منٹ گزرنے کے بعد وقت صحیح شروع ہو جاتا ہے۔ اس لیے اوقات مکروہہ میں شروع کی ہوئی نماز کو تھوڑی دیر صبر کرنے سے بلا کراہت ادا کرنا ممکن ہو جاتا ہے۔ واللہ اعلم

وَمِنْ هٰذَا النَّوْعِ وَطْئُ الْحَائِضِ فَإِنَّ النَّهْيَ عَنْ قِرْبَانِهَا بِاعْتِبَارِ الْاَذٰى لِقَوْلِهٖ تَعَالٰى يَسْئَلُوْنَكَ عَنِ الْمَحِيْضِ قُلْ هُوَ اَذًى فَاعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيْضِ وَلَا تَقْرَبُوْهُنَّ حَتّٰى يَطْهُرْنَ

ترجمہ: اور حائضہ سے وطی کرنا اسی نوع سے ہے اس لیے کہ حائضہ کے پاس جانے سے منع کرنا اذی (گندگی) کی وجہ سے ہے اللہ تعالیٰ کے اس فرمان کی وجہ سے کہ "وہ لوگ آپ سے حیض کے بارے میں پوچھتے ہیں آپ فرما دیجئے 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۔

سوال: آپ نے اصول بیان کیا ہے کہ افعال حسیہ سے نہی اس بات کا تقاضا کرتی ہے کہ منہی عنہ قبیح لعینہ ہو نہ اپنی اصل کے اعتبار سے مشروع ہو اور نہ غیر کے اعتبار سے مشروع ہو حالانکہ ہم دیکھتے ہیں کہ وطی ایک فعل حسی ہے اور حالت حیض میں اس پر نہی وارد ہوئی ہے مگر اس کے باوجود حالت حیض میں بیوی سے وطی کرنا قبیح لغیرہ ہے اپنی اصل کے اعتبار سے مشروع ہے اگرچہ اذی (گندگی) کی وجہ سے غیر مشروع ہے؟

جواب: حالت حیض میں بیوی سے وطی کرنا قبیح لغیرہ کی قسم سے ہے یعنی حالت حیض میں وطی کرنا اگرچہ فعل حسی ہے لیکن فعل شرعی کے مشابہ ہے اس لیے کہ یہاں نہی کی نسبت فعل کی ذات کی طرف نہیں بلکہ امر خارجی کی طرف ہے اور وہ امر خارجی مقام وطی کا گندہ ہونا ہے۔ لہٰذا حیض ختم ہو جانے کے بعد وطی کرنا جائز ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ فعل حسی سے نہی تقاضا تو اسی بات کا کرتی ہے کہ منہی عنہ قبیح لعینہ ہو لیکن اگر اس کے خلاف قرینہ موجود ہو تو نہی عن فعل حسی بھی منہی عنہ کے قبیح لغیرہ ہونے پر دلالت کرے گی۔ جیسا کہ مذکورہ مثال میں ہے۔ واللہ اعلم

وَلِهٰذَا قُلْنَا يَتَرَتَّبُ الْاَحْكَامُ عَلٰى هٰذَا الْوَطْيِ فَيَثْبُتُ بِهٖ اِحْصَانُ الْوَاطِئِ وَتَحِلُّ الْمَرْأَةُ لِلزَّوْجِ الْاَوَّلِ وَيَثْبُتُ بِهٖ حُكْمُ الْمَهْرِ وَالْعِدَّةِ وَالنَّفَقَةِ وَلَوِ امْتَنَعَتْ عَنِ التَّمْكِيْنِ لِاَجْلِ الصَّدَاقِ كَانَتْ نَاشِزَةً عِنْدَهُمَا فَلَا تَسْتَحِقُّ النَّفَقَةَ.

ترجمہ: اور اسی وجہ سے ہم نے کہا کہ اس وطی (حالت حیض میں کی گئی وطی) پر احکام مرتب ہوں گے چنانچہ اس سے واطی کا محصن ہونا ثابت ہو جائے گا اور

عورت پہلے شوہر کے لیے حلال ہو جائے گی اور اس سے مہر، عدت اور نفقہ کا حکم ثابت ہو جائے گا اور اگر عورت مہر کی وجہ سے قدرت دینے سے رک گئی تو صاحبینؒ کے نزدیک ناشزہ ہوگی لہٰذا نفقہ کی مستحق نہ ہوگی۔

تشریح: یہاں سے بیان فرماتے ہیں کہ حائضہ عورت سے وطی کرنا چونکہ منہی عنہ لغیرہ ہے یعنی اذیٰ (گندگی) کی وجہ سے منہی ہے اس لیے ہم کہتے ہیں کہ حائضہ عورت سے وطی کرنے پر احکام مرتب ہوں گے۔

مثال (۱):

اگر کسی شخص نے نکاح کے بعد پہلی مرتبہ اپنی بیوی سے حالت حیض میں وطی کی تو اس وطی کی وجہ سے رجم کے لیے واطی کا احصان ثابت ہو جائے گا یعنی یہ واطی محصن ہو جائے گا اس کے بعد اگر اس نے زنا کیا تو اس کی حد رجم ہوگی نہ کہ کوڑے اس کی تفصیل یہ ہے کہ زانی اگر محصن (شادی شدہ) ہو تو اس کو رجم کیا جائے گا اور اگر غیر محصن ہو تو اس کو کوڑے مارے جائیں گے۔

اور رجم کے لیے احصان یہ ہے کہ زانی آزاد عاقل بالغ اور مسلمان ہو اور اپنی بیوی کے ساتھ حلال طریقہ پر دخول کر چکا ہو۔ پس جب کسی شخص نے شادی کے بعد اپنی بیوی سے پہلی بار حالت حیض میں وطی کی تو اس وطی سے یہ شخص محصن ہو جائے گا کیونکہ یہ وطی اذی (حیض) کی وجہ سے اگرچہ حرام اور غیر مشروع ہے لیکن اپنی ذات کے اعتبار سے حلال اور مشروع ہے لہٰذا یہ دخول حلال دخول ہوگا اور حلال دخول سے واطی محصن ہو جاتا ہے اس لیے حائضہ عورت کے ساتھ وطی کرنے سے بھی محصن ہو جائے گا۔

مثال (۲):

ایک شخص نے اپنی بیوی کو تین طلاقیں دے دیں عورت نے عدت گزار کر

دوسرے شوہر سے نکاح کرلیا دوسرے شوہر نے حالت حیض میں وطی کر کے اس کو طلاق دے دی تو عدت گزارنے کے بعد یہ عورت اس پہلے شوہر کے لیے حلال ہوجائے گی۔

مثال (۳):

اگر شوہر نے شادی کے بعد حائضہ بیوی سے وطی کرنے کے بعد اس کو طلاق دی تو اس پر عدت بھی واجب ہوگی اور اسکے لیے مہر بھی لازم ہوگا۔

مثال (۴):

اگر نکاح کے بعد شوہر نے حالت حیض میں اپنی بیوی سے وطی کرلی پھر حالت حیض گزرنے کے بعد عورت دوبارہ وطی پر قدرت دینے سے اس لیے رک گئی کہ شوہر نے مہر ادا نہیں کیا تو صاحبینؒ 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 کی صورت میں ناشزہ شمار ہوتی ہے اور نفقہ کی مستحق نہیں ہوتی۔ اس لیے کہ حالت حیض میں وطی پر قدرت دینے کی وجہ سے وہ قدرت دینے سے انکار کا حق ساقط کر چکی ہے اور اصول ہے کہ **الساقط لا یعود**

وَحُرْمَةُ الْفِعْلِ لَا تُنَافِيْ تَرَتُّبَ الْاَحْكَامُ كَطَلَاقِ الْحَائِضِ وَالْوُضُوْءِ بِالْمِيَاهِ الْمَغْصُوْبَةِ وَالْاِصْطِيَادِ بِقَوْسٍ مَغْصُوْبَةٍ وَالذَّبْحُ بِسِكِّيْنٍ مَغْصُوْبَةٍ وَالصَّلٰوةِ فِي الْاَرْضِ الْمَغْصُوْبَةِ وَالْبَيْعِ فِيْ وَقْتِ النِّدَاءِ فَاِنَّهٗ يَتَرَتَّبُ الْحُكْمُ عَلٰى هٰذِهِ التَّصَرُّفَاتِ مَعَ اشْتِمَالِهَا عَلَى الْحُرْمَةِ.

ترجمہ: اور فعل کا حرام ہونا احکام مرتب ہونے کے منافی نہیں ہوتا۔ جیسے حائضہ کو

طلاق دینا اور مغصوبہ پانی سے وضو کرنا، مغصوبہ کمان سے شکار کرنا، مغصوبہ چھری سے ذبح کرنا، مغصوبہ زمین میں نماز پڑھنا، اور جمعہ کی اذان کے وقت خرید وفروخت کرنا، کیوں کہ ان تصرفات پر حکم مرتب ہوگا حرمت پر مشتمل ہونے کے باوجود۔

تشریح: یہ عبارت ایک اعتراض کا جواب ہے۔

سوال: حالت حیض میں وطی کرنا حرام ہے اور حکم شرعی ایک نعمت ہے اور فعل حرام کسی نعمت کے حصول کا سبب نہیں ہوتا تو پھر حالت حیض میں ہونے والی وطی پر احکام کیسے مرتب ہوں گے؟

جواب: کسی فعل کا حرام ہونا احکام مرتب ہونے کے منافی نہیں ہوتا یعنی فعل حرام سے شرعاً احکام ثابت ہوتے ہیں اور اس کی کئی مثالیں موجود ہیں۔

مثال (۱):

بیوی کو حالت حیض میں طلاق دینا حرام اور معصیت ہے لیکن اس پر احکام مرتب ہوتے ہیں یعنی اس طلاق سے عورت نکاح سے جدا ہو جاتی ہے اور اس پر عدت گزارنا لازم ہو جاتا ہے جس طرح کہ مباح طلاق سے احکام ثابت ہوتے ہیں۔

مثال (۲):

غصب کردہ پانی سے وضو کرنا حرام ہے لیکن اس پر احکام مرتب ہوتے ہیں یعنی اس وضو سے نماز پڑھنا بھی جائز ہے اور قرآن مجید کی تلاوت بھی جائز ہے اور قرآن مجید کو چھونا بھی جائز ہے۔

مثال (۳):

مغصوبہ کمان سے شکار کرنا حرام ہے لیکن اس پر احکام شرع مرتب ہوتے ہیں یعنی اس کمان سے کیا ہوا شکار حلال ہو جاتا ہے۔

مثال (۴):

مغصوبہ چھری سے ذبح کرنا حرام ہے لیکن ذبیحہ حلال ہوجاتا ہے۔

مثال (۵):

مغصوبہ زمین پر نماز پڑھنا حرام ہے لیکن نماز ہوجاتی ہے۔

مثال (۶):

جمعہ کی اذان کے وقت خرید وفروخت حرام ہے لیکن اس پر احکام مرتب ہوتے ہیں یعنی مشتری مبیع کا اور بائع ثمن کا مالک ہوجاتا ہے اور مشتری کے لیے مبیع میں تصرف کرنا جائز ہوجاتا ہے۔

دیکھیے! مذکورہ تصرفات حرام ہیں مگر اس کے باوجود ان پر احکام شرع مرتب ہوتے ہیں۔ اسی طرح حالت حیض میں کی گئی وطی پر احکام مرتب ہوتے ہیں اگرچہ حالت حیض میں وطی کرنا حرام ہے۔

وَبِاعْتِبَارِ هٰذَا الْاَصْلِ قُلْنَا فِیْ قَوْلِهٖ تَعَالٰی وَلَا تَقْبَلُوْا لَهُمْ شَهَادَةً اَبَدًا اِنَّ الْفَاسِقَ مِنْ اَهْلِ الشَّهَادَةِ فَيَنْعَقِدُ النِّكَاحُ بِشَهَادَةِ الْفُسَّاقِ لِاَنَّ النَّهْیَ عَنْ قَبُوْلِ الشَّهَادَةِ بِدُوْنِ الشَّهَادَةِ مَحَالٌ وَاِنَّمَا لَمْ تُقْبَلْ شَهَادَتُهُمْ لِفَسَادٍ فِی الْاَدَاءِ لَا لِعَدَمِ الشَّهَادَةِ اَصْلًا وَعَلٰی هٰذَا لَا يَجِبُ عَلَيْهِمِ اللِّعَانُ لِاَنَّ ذَالِكَ اَدَاءُ الشَّهَادَةِ وَلَا اَدَاءَ مَعَ الْفِسْقِ.

ترجمہ: اور اسی اصل کے اعتبار سے ہم نے اللہ تعالیٰ کے فرمان ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا کے بارے میں کہا ہے کہ فاسق اہل شہادت میں سے ہے لہٰذا فساق کی شہادت سے نکاح منعقد ہوجائے گا کیونکہ بغیر شہادت کی اہلیت کے قبول شہادت سے نہی محال ہے اور ان کی شہادت ادائے شہادت میں فساد

ہونے کی وجہ سے قبول نہیں کی جائے گی نہ اس لیے کہ وہ بالکل شہادت کے اہل ہی نہیں ہیں اور اسی بناء پر ان پر لعان واجب نہیں ہوگا۔ کیوں کہ لعان ادائے شہادت کا نام ہے اور فسق کے ساتھ ادائے شہادت نہیں ہوتی۔

تشریح: مصنفؒ فرماتے ہیں کہ یہ جو اصول بیان ہوا ہے کہ افعال شرعیہ پر نہی وارد ہو کر ان کی مشروعیت کو ختم نہیں کرتی بلکہ وہ فعل اپنی ذات کے اعتبار سے مشروع رہتا ہے۔ اس اصول کی بناء پر ہم کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کے اس فرمان **ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا** ''تم ان کی گواہی کبھی قبول نہ کرو'' سے معلوم ہوتا ہے کہ فاسق آدمی اہل شہادت میں سے ہے۔ چنانچہ اگر کسی مرد نے کسی عورت سے دو فاسق گواہوں کی موجودگی میں نکاح کیا تو اس کا نکاح منعقد ہو جائے گا۔ اور اس کی دلیل یہ آیت ہے۔ اس لیے کہ اس آیت میں قبول شہادت پر نہی وارد ہوئی ہے اور قبول شہادت سے نہی بغیر شہادت کی اہلیت کے محال ہے۔ مطلب یہ ہے کہ فاسق آدمی گواہی دینے کی اہلیت رکھتا ہے البتہ اس کی گواہی قبول نہیں کی جائے گی۔ اگر ہم یہ کہیں کہ فاسق آدمی گواہی دے ہی نہیں سکتا تو اس صورت میں **لا تقبلوا** کہنا محال ہوگا۔ اس لیے کہ کسی چیز کو قبول کرنا یا نہ کرنا اس وقت ممکن ہوتا ہے جب وہ چیز موجود ہو۔ لہٰذا معلوم ہوا کہ فاسق آدمی شہادت کا اہل ہے البتہ اس کی شہادت قبول نہیں کی جائے گی اس لیے کہ اس کے فسق کی وجہ سے اس میں جھوٹ کا احتمال ہے۔

وعلى هذا لا يجب عليهم اللعان

فساق میں شہادت کی اہلیت تو ہے لیکن جھوٹ کے احتمال کی وجہ سے ان کی شہادت قابل قبول نہیں۔ لہٰذا ان پر لعان بھی واجب نہیں ہوگا اس لیے کہ لعان ادائے شہادت کا نام ہے اور فاسق آدمی ادائے شہادت کا اہل نہیں۔

اس کی تفصیل یہ ہے کہ اگر مرد نے اپنی بیوی پر زنا کی تہمت لگائی یا اس سے پیدا ہونے والے بچے کی نفی کی کہ یہ بچہ میرا نہیں ہے اور وہ دونوں میاں بیوی ادائے

شہادت کے اہل ہیں اور عورت عفیفہ یعنی پاک دامن بھی ہے تو قاضی شوہر سے مطالبہ کرے گا کہ اگر تم اس زنا کو گواہوں سے ثابت نہیں کر سکتے تو لعان کرو۔ اس مطالبہ کے بعد شوہر پر لعان واجب ہوگا۔

لعان کا طریقہ:

لعان لعنت سے ہے اور اس کی صورت یہ ہے کہ اولاً شوہر چار مرتبہ قسم کھا کر کہے کہ میں اپنے اس قول میں سچّا ہوں کہ میری بیوی نے زنا کیا ہے اور پانچویں مرتبہ یہ کہے کہ اگر میں جھوٹا ہوں تو مجھ پر اللہ کی لعنت ہو۔

پھر عورت چار مرتبہ قسم کھا کر کہے کہ وہ یعنی میرا شوہر اپنے اس قول میں جھوٹا ہے جو اس نے زنا کے سلسلے میں میری طرف منسوب کیا ہے۔ اور پانچویں مرتبہ کہے کہ اگر وہ اپنے قول میں سچّا ہے تو مجھ پر اللہ کا غضب ہو۔

لعان کے بعد عورت اس شوہر پر حرام ہو جاتی ہے شوہر اس کو یا تو طلاق دے دے یا پھر قاضی ان میں تفریق کر دے گا اگر چہ دونوں رضا مند نہ ہوں، یعنی قاضی زبان سے کہہ دے کہ میں نے ان میں تفریق کر دی اور یہ تفریق طلاق بائن کے حکم میں ہوگی۔

لعان شوہر پر اس وقت واجب ہوتا ہے جب وہ فاسق نہ ہو چنانچہ شوہر اگر فاسق ہے اور زنا ثابت نہ کر سکا تو اس پر حد قذف واجب ہوگی۔ یعنی اَسّی کوڑے لگائے جائیں گے۔

فائدہ: گواہی دو طرح کی ہوتی ہے: (۱) ادائے شہادت (۲) تحمّل شہادت

تحمّل شہادت:

کا مطلب ہے کسی واقعہ کا گواہ بننا جیسے کوئی مرد کسی عورت سے دو گواہوں کی

موجودگی میں نکاح کرے تو اس کو تحمّل شہادت کہتے ہیں۔

ادائے شہادت:

کا مطلب یہ ہے کہ قاضی کے سامنے جا کر گواہی دینا، مثلاً اگر انہی میاں بیوی میں جھگڑا ہوا اور ان کا معاملہ عدالت تک جا پہنچا اور قاضی ان سے نکاح کے گواہ طلب کرے اور یہی دو آدمی قاضی کے سامنے جا کر ان کے نکاح کی گواہی دیں تو اس کو ادائے شہادت کہتے ہیں فاسق آدمی تحمّل شہادت کا تو اہل ہے لیکن ادائے شہادت کا اہل نہیں ہے۔ واللہ اعلم

فَصْلٌ فِیْ تَعْرِیْفِ طَرِیْقِ الْمُرَادِ بِالنُّصُوْصِ: اِعْلَمْ اَنَّ لِمَعْرِفَةِ الْمُرَادِ بِالنُّصُوْصِ طُرُقًا مِنْهَا اَنَّ اللَّفْظَ اِذَا كَانَ حَقِيْقَةً لِمَعْنًى وَمَجَازًا لِاٰخَرَ فَالْحَقِيْقَةُ اَوْلٰى مِثَالُهٗ مَا قَالَ عُلَمَائُنَا الْبِنْتُ الْمَخْلُوْقَةُ مِنْ مَاءِ الزِّنَا يَحْرُمُ عَلَى الزَّانِیْ نِكَاحُهَا وَقَالَ الشَّافِعِیُّ يَحِلُّ وَالصَّحِيْحُ مَا قُلْنَا لِاَنَّهَا بِنْتٌ حَقِيْقَةً فَتَدْخُلُ تَحْتَ قَوْلِهٖ تَعَالٰى حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ اُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَيَتَفَرَّعُ مِنْهُ الْاَحْكَامُ عَلَى الْمَذْهَبَيْنِ مِنْ حَلِّ الْوَطْیِ وَوُجُوْبِ الْمَهْرِ وَلُزُوْمِ النَّفَقَةِ وَجَرَيَانِ التَّوَارُثِ وَوِلَايَةِ الْمَنْعِ عَنِ الْخُرُوْجِ وَالْبُرُوْزِ.

ترجمہ: یہ فصل نصوص کی مراد کے طریقے جاننے کے بیان میں ہے: جان لو کہ نصوص کی مراد جاننے کے متعدد طریقے ہیں اور ان میں سے ایک یہ ہے کہ لفظ جب ایک معنی کے لیے حقیقت اور دوسرے معنی کے لیے مجاز ہو تو حقیقت اولیٰ ہے اس کی مثال وہ ہے جو ہمارے علماء نے کہا ہے کہ زنا کے نطفہ سے پیدا شدہ لڑکی زانی پر اس سے نکاح کرنا حرام ہوگا۔ اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ حلال

ہوگا۔اور صحیح وہ ہے جو ہم نے کہا ہے اس لیے کہ وہ زانی کی حقیقتاً بیٹی ہے لہٰذا اللہ تعالی کے فرمان حرمت علیکم امھاتکم کے تحت داخل ہوگی۔اور اس سے دونوں مذہبوں کے مطابق احکام متفرع ہونگے یعنی وطی کا حلال ہونا مہر کا واجب ہونا۔نفقہ کا لازم ہونا میراث کا جاری ہونا ور باہر آنے جانے سے روکنے کی ولایت کا حاصل ہونا۔

تشریح: مصنفؒ اس فصل میں یہ بیان فرمانا چاہتے ہیں کہ نصوص یعنی آیات واحادیث کی مراد کو جاننے کا کیا طریقہ ہے۔ چنانچہ فرمایا کہ نصوص یعنی آیات واحادیث کی مراد جاننے اوران سے مسائل نکالنے کے متعدد طریقے ہیں۔

پہلا طریقہ: یہ ہے کہ اگر لفظ کے دو معنی ہوں ایک معنی حقیقی اور ایک معنی مجازی تو اس لفظ کا حقیقی معنی مراد لینا اولی ہوگا۔

مسئلہ(۱): جولڑکی زنا سے پیدا ہوئی ہو زانی کا اس لڑکی سے نکاح کرنا جائز ہے یا حرام اس میں اختلاف ہے۔

امام اعظم امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ زانی کا اس لڑکی سے نکاح کرنا حرام ہے۔

امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ زانی کا اس لڑکی سے نکاح کرنا جائز ہے۔

امام شافعیؒ کی دلیل:

امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ قرآن مجید میں اللہ تعالی کا ارشاد ہے:

حرمت علیکم امھاتکم وبناتکم

تم پر تمہاری مائیں اور بیٹیاں حرام ہیں۔

فرماتے ہیں کہ اس آیت میں بنات سے مراد وہ لڑکیاں ہیں جن کا نسب ان کے آباء سے ثابت ہے اور جو لڑکی زنا کے نطفہ سے پیدا ہوئی ہے زانی سے چونکہ اس کا نسب ثابت نہیں اس لیے وہ لڑکی اس آیت کے تحت داخل نہیں ہوگی اور زانی کا اس سے نکاح کرنا جائز ہوگا۔

امام ابوحنیفہؒ کی دلیل:

امام صاحبؒ فرماتے ہیں کہ بِنْتٌ ہر اس لڑکی کو کہتے ہیں جو کسی مرد کے نطفہ سے پیدا ہوئی ہو خواہ اس کا نسب اس مرد سے ثابت ہو یا نہ ہو اور مجازاً یہ لفظ اس لڑکی کے لیے استعمال ہوتا ہے جس کا نسب اس کے باپ سے ثابت ہو۔ اور لفظ کو حقیقی معنی پر محمول کرنا اولیٰ ہے۔ لہٰذا آیت مذکورہ کے تحت ہر قسم کی بنات داخل ہوں گی اور ان کے ساتھ نکاح کرنا حرام ہوگا خواہ وہ ثابت النسب ہوں یا نہ ہوں۔

تفریعات:

اس اختلاف کی بنیاد پر دونوں مذاہب کے مطابق احکام مرتب ہوتے ہیں۔ چنانچہ امام شافعیؒ کے نزدیک اس لڑکی سے نکاح کے بعد زانی کا اس سے وطی کرنا حلال ہے کیوں کہ یہ نکاح منعقد ہو چکا ہے لہٰذا شرعاً یہ اس کی بیوی ہے اسی طرح عورت کے لیے مہر، نفقہ سکنیٰ سب لازم ہوگا۔ دونوں 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 سے روکے۔

لیکن امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک چونکہ یہ نکاح ہی منعقد نہیں ہوا لہٰذا زانی کے لیے نہ تو اس لڑکی سے وطی کرنا جائز ہے نہ مہر نفقہ سکنیٰ واجب ہے نہ ہی دونوں کے درمیان میراث جاری ہوگی اور نہ ہی وہ اس لڑکی کو باہر آنے جانے سے روکنے کا اختیار رکھتا ہے۔

وَمِنْهَا اَنَّ اَحَدَ الْمَحْمَلَيْنِ اِذَا وَجَبَ تَخْصِيْصًا فِي النَّصِّ دُوْنَ الْاٰخَرِ فَالْحَمْلُ عَلٰى مَا لَا يَسْتَلْزِمُ التَّخْصِيْصَ اَوْلٰى مِثَالُهٗ فِيْ قَوْلِهٖ تَعَالٰى اَوْلٰمَسْتُمُ النِّسَاءَ فَالْمُلَامَسَةُ لَوْ حُمِلَتْ عَلَى الْوِقَاعِ كَانَ النَّصُّ مَعْمُوْلًا

بِهٖ فِیْ جَمِیْعِ صُوَرِ وُجُوْدِهٖ وَلَوْ حُمِلَتْ عَلَى الْمَسِّ بِالْيَدِ كَانَ النَّصُّ مَخْصُوْصًا بِهٖ فِیْ كَثِيْرٍ مِّنَ الصُّوَرِ فَاِنَّ مَسَّ الْمَحَارِمِ وَالطِّفْلَةِ الصَّغِيْرَةِ جِدًّا غَيْرُ نَاقِضٍ لِلْوُضُوْءِ اَصَحُّ قَوْلَيِ الشَّافِعِيِّ. وَيَتَفَرَّعُ مِنْهُ الْاَحْكَامُ عَلَى الْمَذْهَبَيْنِ مِنْ اِبَاحَةِ الصَّلٰوةِ وَمَسِّ الْمُصْحَفِ وَدُخُوْلِ الْمَسْجِدِ وَصِحَّةِ الْاِمَامَةِ وَلُزُوْمِ التَّيَمُّمِ عِنْدَ عَدَمِ الْمَاءِ وَتَذَكُّرِ الْمَسِّ فِیْ اَثْنَاءِ الصَّلٰوةِ.

ترجمہ: اوران طریقوں میں سے ایک طریقہ یہ ہے کہ جب دو معنوں میں سے ایک معنی نص میں تخصیص کو واجب کرے نہ کہ دوسرا تو نص کو اس معنی پر محمول کرنا جو تخصیص کو لازم نہیں کرتا اولی ہے۔ اس کی مثال اللہ تعالیٰ کے فرمان اولامستم النساء میں ہے۔ پس ملامست کو اگر جماع پر محمول کیا گیا تو نص جماع کے پائے جانے کی تمام صورتوں میں معمول بہ ہوگا۔ اور اگر لفظ ملامست کو مس بالید پر محمول کیا گیا تو نص بہت سی صورتوں میں مخصوص ہوگا اس لیے کہ محرم عورتوں کو اور بہت چھوٹی بچی کو چھونا امام شافعیؒ کے دو قولوں میں سے صحیح قول کے مطابق ناقض وضو نہیں ہے اور اس سے دونوں مذہبوں کے مطابق احکام متفرع ہوں گے یعنی نماز کا جائز ہونا قرآن مجید کا چھونا مسجد میں داخل ہونا، امامت کا صحیح ہونا اور پانی نہ ہونے کے وقت تیمّم کا لازم ہونا اور نماز کے دوران مس (چھونے) کا یاد آنا۔

تشریح:

دوسرا طریقہ: مذکورہ طریقوں میں سے دوسرا طریقہ یہ ہے کہ اگر ایک لفظ دو معنی کا احتمال رکھتا ہو اور ان میں سے ایک معنی ایسا ہو کہ اگر وہ مراد لیا جائے تو نص میں تخصیص کرنی پڑے اور اگر دوسرا معنی مراد لیا جائے تو تخصیص کئے بغیر نص کا معنی صحیح ہو۔ تو اس صورت میں نص کا وہ معنی مراد لیا جائے گا جس سے تخصیص لازم نہ آتی ہو۔

مثال:

قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

او لامستم النساء

یا تم نے عورتوں کو چھوا ہو۔

اس آیت میں لفظ ملامست (لامستم) دو معنی کا احتمال رکھتا ہے ایک معنی جماع اور دوسرا معنی مس بالید یعنی ہاتھ سے چھونا۔

احنافؒ لفظ ملامسۃ سے جماع مراد لیتے ہیں اور امام شافعیؒ اس سے مس بالید مراد لیتے ہیں۔

چنانچہ امام شافعیؒ کے نزدیک اگر کسی مرد نے وضو کرنے کے بعد عورت کو ہاتھ لگا لیا تو اس کا وضو ٹوٹ جائے گا۔

امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ لفظ ملامست کا حقیقی معنی مس بالید ہے اور جماع اس کا مجازی معنی ہے اور لفظ کو اس کے حقیقی معنی پر محمول کرنا اولی ہے بہ نسبت اس کے کہ اس کو مجازی معنی پر محمول کیا جائے۔

امام ابوحنیفہؒ کی دلیل:

امام صاحبؒ فرماتے ہیں کہ اگر لفظ ملامست کو جماع کے معنی پر محمول کیا جائے تو نص میں کوئی تخصیص نہیں کرنی پڑتی بلکہ جماع کی ہر صورت ناقض وضو اور واجب غسل ہے۔ لیکن اگر لفظ ملامست کو مس بالید کے معنی پر محمول کیا جائے تو مس بالید کی بعض صورتوں میں نص کو خاص کرنا پڑے گا۔ اس لیے کہ امام شافعیؒ کے ایک قول کے مطابق محرم عورت کو ہاتھ لگانے اور بہت چھوٹی بچی کو ہاتھ لگانے سے وضو نہیں ٹوٹتا۔

خلاصہ یہ کہ مس بالید مراد لینے کی صورت میں طفلہ صغیرہ اور محارم کی تخصیص لازم آتی ہے لیکن جماع مراد لینے کی صورت میں کوئی تخصیص نہیں کرنی پڑتی۔ بلکہ اگر کسی

نے طفلہ صغیرہ اور محرم عورت سے خدانخواستہ جماع کرلیا تو اس کا وضوٹوٹ جائے گا اور اس پر غسل واجب ہوگا۔ لہٰذا لفظ ملامست سے جماع والا معنی مراد لیا جائے گا اس لیے کہ اس میں کوئی تخصیص نہیں کرنی پڑتی۔

تفریعات:

تفریع (۱): اگر کسی باوضو مرد نے کسی عورت کو ہاتھ سے مس کیا تو احنافؒ کے نزدیک چونکہ اس کا وضو نہیں ٹوٹا اس لیے اس آدمی کے لیے سابقہ وضو سے نماز پڑھنا، قرآن مجید کو چھونا مسجد میں داخل ہونا۔ امام بن کر نماز پڑھانا سب جائز ہوگا۔ لیکن امام شافعیؒ کے نزدیک چونکہ اس کا وضو ٹوٹ گیا ہے اس لیے مذکورہ تمام امور سابقہ وضو سے اس کے لیے جائز نہیں۔

تفریع (۲): اگر کسی باوضو آدمی نے کسی عورت کو مس کیا یا نماز کے دوران اس کو یاد آیا کہ میں نے وضو کرنے کے بعد کسی عورت کو چھوا تھا اور یہ شخص پانی کے استعمال پر قادر نہیں ہے تو امام شافعیؒ کے نزدیک دونوں صورتوں میں اس شخص پر تیمّم لازم ہوگا اور احنافؒ کے نزدیک تیمّم لازم نہ ہوگا بلکہ سابقہ وضو سے نماز جائز ہوگی۔ واللہ اعلم وعلمہ واتم

وَمِنْهَا اَنَّ النَّصَّ اِذَا قُرِئَ بِقِرَاءَ تَيْنِ اَوْ رُوِيَ بِرِوَايَتَيْنِ كَانَ الْعَمَلُ بِهٖ عَلٰى وَجْهٍ يَكُوْنُ عَمَلًا بِالْوَجْهَيْنِ اَوْلٰى مِثَالُهٗ فِيْ قَوْلِهٖ تَعَالٰى وَاَرْجُلَكُمْ قُرِئَ بِالنَّصْبِ عَطْفًا عَلَى الْمَغْسُوْلِ وَالْخَفْضِ عَطْفًا عَلَى الْمَمْسُوْحِ فَحُمِلَتْ قِرَاءَةُ الْخَفْضِ عَلٰى حَالَةِ التَّخَفُّفِ وَقِرَاءَةُ النَّصْبِ عَلٰى حَالَةِ عَدَمِ التَّخَفُّفِ وَبِاعْتِبَارِ هٰذَا الْمَعْنٰى قَالَ الْبَعْضُ جَوَازُ الْمَسْحِ ثَبَتَ بِالْكِتَابِ.

ترجمہ: اوران طریقوں میں سے ایک طریقہ یہ ہے کہ نص کو جب دو قرأتوں 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 اللہ تعالیٰ کے فرمان "وارجلکم" میں ہے اس کو نصب کے ساتھ پڑھا گیا ہے مغسول پر عطف کرتے ہوئے اور جر کے ساتھ ممسوح پر عطف کرتے ہوئے پس جر کی قرأت کو موزے پہننے کی حالت پر محمول کیا گیا اور نصب کی قرأت کو موزے نہ پہننے کی حالت پر محمول کیا گیا اور اسی معنی کے اعتبار سے بعض حضرات نے کہا کہ مسح علی الخفین کا جواز کتاب اللہ سے ثابت ہے۔

تشریح: تیسرا طریقہ:

اگر نص (آیت قرآنی) دو قراءتوں کے ساتھ پڑھی گئی ہو یا کوئی حدیث دو روایتوں کے ساتھ روایت کی گئی ہو تو اس نص پر اس طرح سے عمل کرنا کہ دونوں صورتوں پر عمل ہو سکے اولیٰ ہے۔

مثال:

قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

وَامْسَحُوْا بِرُءُوْسِكُمْ وَاَرْجُلَكُمْ اِلَى الْكَعْبَيْنِ

اس آیت میں لفظ ارجلکم لام کے فتحہ اور کسرہ دونوں کے ساتھ پڑھا گیا ہے۔ اگر اس کو فتحہ کے ساتھ پڑھا جائے تو اس کا عطف وجوھکم پر ہوگا اور مطلب یہ ہوگا کہ جس طرح وضو میں چہرہ دھویا جاتا ہے اسی طرح پاؤں کو بھی دھویا جائے۔

اور اگر اس لفظ ارجلِکم کو کسرہ کے ساتھ پڑھا جائے تو اس کا عطف رؤسکم پر ہوگا مطلب یہ ہوگا کہ جس طرح سر کا مسح کیا جاتا ہے اسی طرح پاؤں کا بھی مسح کیا جائے۔ لہٰذا دونوں قراءتوں پر عمل کرتے ہوئے ہم کہتے ہیں کہ کسرہ والی قراءت حالت تخفف پر محمول ہوگی یعنی جب پاؤں میں موزے پہنے ہوئے ہوں تو جس طرح

سر کا مسح کیا جاتا ہے اسی طرح پاؤں کا بھی مسح کیا جائے گا اور فتحہ والی قراءت حالت عدم تخفف (موزے نہ پہننے کی حالت) پر محمول ہوگی یعنی جب پاؤں میں موزے نہ ہوں تو جس طرح چہرہ دھویا جاتا ہے اسی طرح پاؤں کو بھی دھویا جائے گا۔

وَكَذٰلِكَ قَوْلُهٗ تَعَالٰى حَتّٰى يَطْهُرْنَ قُرِئَ بِالتَّشْدِيْدِ وَالتَّخْفِيْفِ فَيُعْمَلُ بِقِرَاءَةِ التَّخْفِيْفِ فِيْمَا اِذَا كَانَ اَيَّامُهَا عَشَرَةً وَبِقِرَاءَةِ التَّشْدِيْدِ فِيْمَا اِذَا كَانَ اَيَّامُهَا دُوْنَ الْعَشْرَةِ وَعَلٰى هٰذَا قَالَ اَصْحَابُنَا اِذَا انْقَطَعَ دَمُ الْحَيْضِ لِاَقَلَّ مِنْ عَشَرَةِ اَيَّامٍ لَمْ يَجُزْ وَطْئُ الْحَائِضِ حَتّٰى تَغْتَسِلَ لِاَنَّ كَمَالَ الطَّهَارَةِ يَثْبُتُ بِالْاِغْتِسَالِ وَلَوِ انْقَطَعَ دَمُهَا لِعَشْرَةِ اَيَّامٍ جَازَ وَطْئُهَا قَبْلَ الْغُسْلِ لِاَنَّ مُطْلَقَ الطَّهَارَةِ ثَبَتَ بِانْقِطَاعِ الدَّمِ وَلِهٰذَا قُلْنَا اِذَا انْقَطَعَ دَمُ الْحَيْضِ لِعَشْرَةِ اَيَّامٍ فِيْ اٰخِرِ وَقْتِ الصَّلٰوةِ تَلْزَمُهَا فَرِيْضَةُ الْوَقْتِ وَاِنْ لَّمْ يَبْقَ مِنَ الْوَقْتِ مِقْدَارُ مَا تَغْتَسِلُ فِيْهِ وَلَوِ انْقَطَعَ دَمُهَا لِاَقَلَّ مِنْ عَشَرَةِ اَيَّامٍ فِيْ اٰخِرِ وَقْتِ الصَّلٰوةِ اِنْ بَقِيَ مِنَ الْوَقْتِ مِقْدَارُ مَا تَغْتَسِلُ فِيْهِ وَتَحْرُمُ لِلصَّلٰوةِ لَزِمَتْهَا الْفَرِيْضَةُ وَاِلَّا فَلَا.

ترجمہ: اور اسی طرح اللہ تعالیٰ کا فرمان حتی یطھرن تشدید اور تخفیف کے ساتھ پڑھا گیا ہے پس تخفیف کی قراءت پر اس صورت میں عمل کیا جائے گا جب حائضہ کے ایام حیض دس دن ہوں اور قراءت تشدید پر اس صورت میں عمل کیا جائے گا جبکہ حائضہ کے ایام حیض دس دن سے کم ہوں اور اسی بناء 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 ہوتی ہے اور اگر اس کا خون دس دن میں منقطع ہوا تو غسل سے پہلے اس کے ساتھ وطی کرنا جائز ہے اس لیے کہ مطلق طہارت خون منقطع ہونے سے ثابت ہوگئی ہے اور اسی وجہ سے ہم نے کہا ہے کہ جب دس دن میں نماز کے آخری وقت میں خون منقطع ہوگیا تو اس عورت پر وقت کی فرض نماز لازم ہوگی اگر چہ وقت میں سے اتنی مقدار باقی نہ رہے جس میں وہ غسل کر سکے۔ اور اگر دس دن سے کم میں نماز کے آخری وقت میں اس کا خون منقطع ہوا تو اگر وقت میں اتنی مقدار باقی رہے جس میں وہ غسل کر سکے اور نماز کے لیے تکبیر تحریمہ کہہ سکے تو اس پر فریضہ نماز لازم ہو جائے گا ورنہ نہیں۔

تشریح: مصنفؒ فرماتے ہیں کہ دو قرأتوں پر عمل کرنے کی ایک مثال حائضہ عورتوں کے بارے میں اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان ہے: **ولا تقربوھن حتی یطھرن یا یطّھّرن** یعنی حائضہ عورتوں کے قریب مت جاؤ یہاں تک کہ وہ پاکی حاصل کرلیں۔ اس آیت میں لفظ **یطھرن** میں دو قرأتیں ہیں ایک **یطھرن** ھ کی تشدید کے ساتھ اور **یطھرن** ھ کی تخفیف کے ساتھ۔

تشدید والی صورت میں مبالغہ مطلوب ہے اور تخفیف والی صورت میں مبالغہ مطلوب نہیں ہے طہارت میں مبالغہ یہ ہے کہ حائضہ عورت دم حیض منقطع ہونے کے بعد غسل بھی کرے۔ لیکن اگر دم حیض منقطع ہوا اور عورت نے غسل نہیں کیا تو اس صورت میں نفس طہارت تو حاصل ہو جائے گی لیکن طہارت میں مبالغہ اور کمال حاصل نہیں ہوگا۔ پس تشدید والی قرأت اس بات کا تقاضا کرتی ہے کہ دم حیض منقطع ہونے کے بعد غسل سے پہلے جماع حلال نہ ہو۔

اور تخفیف والی قراءت اس بات کا تقاضا کرتی ہے کہ دم حیض منقطع ہونے کے بعد غسل سے پہلے جماع حلال ہو اس لیے کہ مطلق طہارت دم حیض منقطع ہوتے ہی ثابت ہوگئی۔

پس ہم دونوں قراءتوں پر عمل کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ اگر دم حیض پورے دس دن کے بعد منقطع ہوا تو تخفیف والی قرات پر عمل کرتے ہوئے غسل سے پہلے جماع حلال ہوگا۔ اس لیے کہ تخفیف والی قراءت میں مطلق طہارت مطلوب ہے اور مطلق طہارت دم منقطع ہونے سے ثابت ہوجاتی ہے۔

اور اگر دس دن سے کم میں دم حیض منقطع ہوا تو تشدید والی قراءت پر عمل کرتے ہوئے غسل سے پہلے جماع حلال نہ ہوگا۔ اس لیے کہ تشدید والی قراءت میں مبالغہ مطلوب ہے اور طہارت میں مبالغہ یہ ہے کہ دم منقطع ہونے کے بعد غسل بھی کرلیا جائے۔

اسی وجہ سے ہمارے علمائے احنافؒ نے فرمایا کہ اگر کسی عورت کو دم حیض دس دن کے بعد نماز کے بالکل آخری وقت میں منقطع ہوا تو اس پر اس وقت کی فرض نماز واجب ہوجائے گی اگر چہ اس کے پاس اتنا وقت نہ ہو کہ وہ غسل کرسکے اس لیے کہ مطلق طہارت دم منقطع ہونے سے ثابت ہوگئی۔

اور اگر دم حیض دس دن سے کم میں نماز کے بالکل آخری وقت میں منقطع ہوا تو دیکھا جائے گا کہ اگر اتنا وقت باقی ہو کہ جس میں وہ غسل کرکے نماز کے لیے تکبیر تحریمہ کہہ سکے تو اس پر وقتیہ نماز واجب ہوگی ورنہ نہیں۔ اس لیے کہ دم حیض منقطع ہونے کے بعد غسل کرلینے سے کامل طہارت حاصل ہوگی۔

ثُمَّ نَذْكُرُ طُرُقًا مِنَ التَّمَسُّكَاتِ الضَّعِيْفَةِ لِيَكُوْنَ ذٰلِكَ تَنْبِيْهًا عَلٰى مَوْضِعِ الْخَلَلِ فِيْ هٰذَا النَّوْعِ. مِنْهَا اَنَّ التَّمَسُّكَ بِمَا رُوِيَ عَنِ النَّبِيِّ صلى الله عليه وسلم اَنَّهٗ قَاءَ فَلَمْ يَتَوَضَّأْ لِاثْبَاتِ اَنَّ الْقَيْءَ غَيْرُ نَاقِضٍ ضَعِيْفٌ لِاَنَّ الْاَثَرَ يَدُلُّ عَلٰى اَنَّ الْقَيْءَ لَا يُوْجِبُ الْوُضُوْءَ فِي

الْحَالِ وَلَا خِلَافَ فِيْهِ وَاِنَّمَا الْخِلَافُ فِيْ كَوْنِهٖ نَاقِضًا.

ترجمہ: پھر ہم استدلالات ضعیفہ میں سے چند طریقوں کو ذکر کریں گے تا کہ یہ اس نوع کے خلل اور فساد کے مواقع 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 صلی اللہ علیہ وسلم کو قے ہوئی لیکن آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے وضو نہیں کیا۔ اس بات کو ثابت کرنے پر یہ استدلال کرنا کہ قے ناقض وضو نہیں ہے یہ استدلال ضعیف ہے اور ضعف کی وجہ یہ ہے کہ یہ حدیث صرف اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ قے اسی وقت وضو کو واجب نہیں کرتی اور اس میں ہمارا کوئی اختلاف نہیں۔ اختلاف تو قے کے ناقض وضو ہونے میں ہے۔

تشریح: یہاں سے مصنفؒ استدلالاتِ ضعیفہ بیان کرتے ہیں تا کہ ان استدلالات میں جو خلل اور فساد ہے وہ واضح ہو جائے۔ یعنی یہاں مصنفؒ چند ایسی آیات اور احادیث ذکر فرما رہے ہیں جن کو امام شافعیؒ نے اپنے مسلک کو ثابت کرنے کے لیے دلیل بنایا ہے لیکن امام ابوحنیفہؒ نے ان سے استدلال نہیں کیا۔ اس لیے کہ ان میں ضعف تھا۔ مصنف نے وہ استدلالات اور ان میں ضعف کی وجہ بیان کی ہے۔

پہلا استدلال:

حدیث شریف میں ہے:

انه قاء فلم يتوضأ

نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے قے کی لیکن وضو نہیں فرمایا۔

امام شافعیؒ اس حدیث سے اس بات پر استدلال کرتے ہیں کہ قے ناقض وضو نہیں ہے اس لیے کہ اس حدیث میں ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے قے کی اور وضو نہیں فرمایا۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا قے کے بعد وضو نہ فرمانا اس بات کی دلیل ہے کہ قے ناقض وضو نہیں ہے۔ لیکن یہ استدلال ضعیف ہے اور ضعف کی وجہ یہ ہے کہ یہ

حدیث تو صرف اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ قے کے فوراً بعد وضو کرنا واجب نہیں اور اس میں ہمارا کوئی اختلاف نہیں۔ ہم بھی کہتے ہیں کہ قے کے فوراً بعد وضو کرنا واجب نہیں ہوتا۔ بلکہ ہمارا اختلاف تو اس بات میں ہے کہ قے کرنے کے بعد اگر ایسی عبادت کرنی ہو جو وضو کے بغیر صحیح نہیں ہوتی تو وضو کرنا واجب ہے یا نہیں؟

ہمارے نزدیک اس صورت میں وضو کرنا واجب ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک واجب نہیں اور اس حدیث میں جو مذکور ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے قے کی اور وضو نہیں فرمایا۔ سو اس کا جواب یہ ہے کہ اس وقت آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو وضو کی ضرورت نہیں ہوگی یعنی اس وقت نہ تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز پڑھنی ہوگی نہ قرآن مجید کو چھونا ہوگا اگر حدیث کے الفاظ یہ ہوتے: انہ قاء فلم یتوضأ و صلی آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے قے کی اور وضو نہیں فرمایا اور نماز پڑھ لی تو آپ کا استدلال درست ہوتا۔

جواب (۲): ہم نے جو کہا کہ قے سے وضو ٹوٹ جاتا ہے اس سے مطلق قے مراد نہیں بلکہ منہ بھر قے مراد ہے اور ممکن ہے اس وقت آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو منہ بھر قے نہ ہوئی ہو اس لیے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے وضو نہیں فرمایا۔ واللہ اعلم

وَكَذٰلِكَ التَّمَسُّكُ بِقَوْلِهٖ تَعَالٰى حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ لِاِثْبَاتِ فَسَادِ الْمَاءِ بِمَوْتِ الذُّبَابِ ضَعِيْفٌ لِاَنَّ النَّصَّ يُثْبِتُ حُرْمَةَ الْمَيْتَةِ وَلَا خِلَافَ فِيْهِ وَاِنَّمَا الْخِلَافُ فِيْ فَسَادِ الْمَاءِ.

ترجمہ: اور اسی طرح اللہ تعالیٰ کے فرمان حرمت علیکم المیتۃ کے ذریعہ مکھی کے مرنے سے پانی کے نجس ہونے کو ثابت کرنے کے لیے استدلال ضعیف ہے۔ اس لیے کہ یہ نص صرف مردار کی حرمت کو ثابت کرتا ہے اور اس میں ہمارا کوئی اختلاف نہیں بلکہ اختلاف تو پانی کے ناپاک ہونے میں ہے۔

تشریح:

استدلال ضعیف کی دوسری مثال:

دوسرا استدلال: بعض شوافعؒ فرماتے ہیں کہ اگر پانی میں مکھی گر کر مرگئی تو پانی ناپاک ہوجائے گا اور دلیل میں یہ آیت پیش کرتے ہیں **حرمت علیکم المیتة** ''تم پر مردار حرام کیا گیا ہے'' فرماتے ہیں کہ مکھی بھی مردار ہے لہٰذا یہ حرام ہوگی اور حرمت اگر کرامت کی وجہ سے نہ ہو تو یہ نجاست کی دلیل ہے لہٰذا مردار مکھی گرنے سے پانی ناپاک ہوجائے گا۔

لیکن احنافؒ فرماتے ہیں کہ یہ استدلال ضعیف ہے اور ضعف کی وجہ یہ ہے کہ یہ آیت تو صرف اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ مردار حرام ہے اور اس میں ہمارا کوئی اختلاف نہیں۔ ہم بھی کہتے ہیں کہ مردار حرام ہے۔ اختلاف تو اس بات میں ہے کہ مکھی کے پانی میں مرنے سے پانی ناپاک ہوگا یا نہیں۔ تو ہمارے نزدیک پانی ناپاک نہیں ہوگا اور شوافعؒ کے نزدیک پانی ناپاک ہوجائے گا۔

نیز اس آیت سے مردار مکھی کا حرام ہونا تو ثابت ہے لیکن اس کے پانی میں گرنے سے پانی کا ناپاک ہونا ثابت نہیں ہے۔

اور شوافع حضرات نے جو یہ اصول پیش کیا ہے کہ حرمت اگر کرامت کی وجہ سے نہ ہو تو یہ نجاست کی علامت ہے۔ یہ اصول بھی مطلق نہیں ہے دیکھیے مٹی کا کھانا حرام ہے اور مٹی کی حرمت کرامت کی وجہ سے بھی نہیں ہے۔ اس کے باوجود مٹی ناپاک نہیں ہے۔

جواب: میتہ اس جانور کو کہتے ہیں جس کے اندر بہنے والا خون ہو اور مکھی کے اندر سرے سے خون ہی نہیں ہوتا لہٰذا مکھی کو کھانا حرام تو ہے لیکن ناپاک نہیں ہے۔

فائدہ: حرمت اگر کرامت کی وجہ سے نہ ہو کا مطلب یہ ہے کہ جیسے انسان کا گوشت

کھانا حرام ہے لیکن یہ حرمت کرامت (یعنی انسان کے احترام) کی وجہ سے ہے۔

وَكَذٰلِكَ التَّمَسُّكُ بِقَوْلِهٖ عَلَيْهِ السَّلَامُ حُتِّيْهِ ثُمَّ اقْرُصِيْهِ ثُمَّ اغْسِلِيْهِ بِالْمَاءِ لِاثْبَاتِ اَنَّ الْخَلَّ لَا يُزِيْلُ النَّجَسَ ضَعِيْفٌ لِاَنَّ الْخَبَرَ يَقْتَضِيْ وُجُوْبَ غَسْلِ الدَّمِ بِالْمَاءِ فَيَتَقَيَّدُ بِحَالِ وُجُوْدِ الدَّمِ عَلَى الْمَحَلِّ وَلَا خِلَافَ فِيْهِ وَاِنَّمَا الْخِلَافُ فِيْ طَهَارَةِ الْمَحَلِّ بَعْدَ زَوَالِ الدَّمِ بِالْخَلِّ.

ترجمہ: اور اسی طرح رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے فرمان حتیہ ثم اقرصیہ ثم اغسلیہ بالماء ''پہلے کپڑے کو آپس میں رگڑ دو پھر ناخن سے کھرچ لو پھر پانی سے دھو ڈالو'' کے ذریعہ اس بات پر استدلال کرنا کہ سرکہ نجاست کو زائل نہیں کرتا ہے۔ یہ استدلال ضعیف ہے۔ اس لیے کہ یہ حدیث پانی سے خون کے دھونے کے واجب ہونے کا تقاضا کرتی ہے پس یہ حدیث مقید ہوگی اس وقت کے ساتھ جس وقت کہ خون محل پر موجود ہو اور اس میں ہمارا کوئی اختلاف نہیں۔ اختلاف تو سرکہ کے ذریعہ خون کے زائل ہونے کے بعد محل کے پاک ہونے میں ہے۔

تشریح:

تیسرا استدلال:

حدیث شریف میں ہے کہ حتیہ ثم اقرصیہ ثم اغسلیہ بالماء اگر کپڑے پر دم حیض لگ کر سوکھ جائے اور اس کو ناخن سے کھرچ کر پانی سے دھولیا جائے یا کسی اور بہنے والی چیز مثلاً سرکہ وغیرہ سے دھولیا جائے تو کپڑا پاک ہوگا یا نہیں اس میں اختلاف ہے۔

امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ صرف پانی کے ساتھ دھونے سے ہی کپڑا پاک ہوگا پانی

کے علاوہ کسی دوسری چیز سرکہ وغیرہ سے پاک نہیں ہوگا۔ امام شافعیؒ اس حدیث سے استدلال کرتے ہیں جس میں نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا یا ان کی بہن حضرت اسماء رضی اللہ عنہا سے فرمایا کہ **حتیہ ثم اقرصیہ ثم اغسلیہ بالماء** پہلے کپڑے کو آپس میں پکڑ کر رگڑ دو پھر ناخن سے کھرچ لو پھر پانی سے دھو ڈالو' فرماتے ہیں کہ اس حدیث میں غسل یعنی دھونے کو پانی کے ساتھ مقید کیا گیا ہے جو اس بات کا تقاضا کرتا ہے کہ کپڑے پر اگر خون لگا ہوا ہو تو اس کو پانی سے دھونا ہی واجب ہے۔

حنفیہ فرماتے ہیں کہ یہ استدلال ضعیف ہے اور ضعف کی وجہ یہ ہے کہ حدیث اس بات کا تقاضا کرتی ہے کہ جب کپڑے پر خون موجود ہو تو اس وقت اس خون کا پانی سے دھونا واجب ہے اور اس میں ہمارا کوئی اختلاف نہیں ہم بھی اس کے قائل ہیں۔

اختلاف تو اس بات میں ہے کہ اگر سرکہ سے خون کو زائل کر دیا گیا تو کپڑا پاک ہوگا یا نہیں۔ ہمارے نزدیک پاک ہو جائے گا اور شوافعؒ کے نزدیک پاک نہیں ہوگا۔

ہماری دلیل یہ ہے کہ سرکہ کے ذریعہ چونکہ نجاست حساً زائل ہو جاتی ہے اور زوال نجاست کا نام ہی طہارت ہے اس لیے کپڑا پاک ہو جائے گا۔ اور رہی یہ حدیث تو وہ اس بارے میں خاموش ہے یعنی اگر سرکہ کے ذریعہ طہارت پر دلالت نہیں کرتی ہے تو عدم طہارت پر بھی دلالت نہیں کرتی ہے۔

وَكَذٰلِكَ التَّمَسُّكُ بِقَوْلِهٖ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِيْ اَرْبَعِيْنَ شَاةً شَاةٌ لِاِثْبَاتِ عَدَمِ جَوَازِ دَفْعِ الْقِيْمَةِ ضَعِيْفٌ لِاَنَّهٗ يَقْتَضِي وُجُوْبَ الشَّاةِ وَلَا خِلَافَ فِيْهِ وَاِنَّمَا الْخِلَافُ فِيْ سُقُوْطِ الْوَاجِبِ بِاَدَاءِ الْقِيْمَةِ.

ترجمہ: اور اسی طرح رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے فرمان "فی اربعین شاۃ شاۃ" کے ذریعہ قیمت دینے کے عدم جواز پر استدلال کرنا ضعیف ہے اس لیے

کہ یہ حدیث بکری کے واجب ہونے کا تقاضا کرتی ہے اور اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے اختلاف تو قیمت ادا کرنے سے واجب کے ساقط ہونے میں ہے۔

تشریح:

چوتھا استدلال:

حدیث شریف میں ہے فی اربعین شاۃ شاۃ چالیس بکریوں کی زکوۃ میں ایک بکری دینا واجب ہے۔

بعض شوافع حضرات اس حدیث سے استدلال کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ چالیس بکریوں کی زکوۃ میں ایک بکری دینا ہی واجب ہے اگر کسی نے بکری کی جگہ اس کی قیمت دے دی تو زکوۃ اداء نہ ہوگی۔

امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ بکری کی قیمت ادا کرنے سے بھی زکوۃ ادا ہو جائے گی اور فرماتے ہیں کہ اس حدیث سے یہ استدلال ضعیف ہے اور ضعف کی وجہ یہ ہے کہ یہ حدیث تو صرف اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ چالیس بکریوں کی زکوۃ میں ایک بکری واجب ہے اور اس میں ہمارا کوئی اختلاف نہیں۔ اختلاف تو اس بارے میں ہے کہ اگر کسی نے بکری کی جگہ اس کی قیمت دے دی تو زکوۃ ادا ہو جائے گی یا نہیں؟ اور یہ حدیث اس بارے میں ساکت (خاموش) ہے۔

لیکن ہم دیکھتے ہیں کہ زکوۃ کا مقصد فقراء کی حاجت کو پورا کرنا ہے اور یہ مقصد قیمت دینے کی صورت میں زیادہ حاصل ہوتا ہے لہٰذا قیمت دینا جائز ہے۔

وَكَذٰلِكَ التَّمَسُّكُ بِقَوْلِهٖ تَعَالٰى وَاَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلّٰهِ لِاثْبَاتِ وُجُوْبِ الْعُمْرَةِ اِبْتِدَاءً ضَعِيْفٌ لِاَنَّ النَّصَّ يَقْتَضِيْ وُجُوْبَ الْاِتْمَامِ وَذٰلِكَ اِنَّمَا يَكُوْنُ بَعْدَ

الشُّرُوْعِ وَلَاخِلَافَ فِيْهِ وَاِنَّمَا الْخِلَافُ فِيْ وُجُوْبِهَا اِبْتِدَاءً.

ترجمہ: اور اسی طرح اللہ تعالیٰ کے فرمان "واتموا الحج والعمرة لله" کے ذریعہ ابتداء عمرہ کے وجوب پر استدلال کرنا ضعیف ہے اس لیے کہ نص اتمام کے وجوب کا تقاضا کرتی ہے اور اتمام شروع کے بعد ہوتا ہے اور اس میں اختلاف نہیں ہے۔ اختلاف تو اس کے ابتداء واجب ہونے میں ہے۔

تشریح:

پانچواں استدلال:

عمرہ حج کی طرح ابتداء واجب ہے یا نہیں اس میں اختلاف ہے۔

امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ عمرہ بھی حج کی طرح ابتداء واجب ہے۔

امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ عمرہ حج کی طرح ابتداء واجب نہیں ہے۔

امام شافعیؒ کی دلیل:

امام شافعیؒ اپنی دلیل میں یہ آیت پیش کرتے ہیں: واتموا الحج والعمرة لله فرماتے ہیں کہ اس آیت میں اتموا امر کا صیغہ ہے اور امر وجوب کا تقاضا کرتا ہے لہٰذا عمرہ ابتداً واجب ہے۔

حنفیہ کی دلیل:

امام صاحب فرماتے ہیں کہ اس آیت سے عمرہ کے ابتداً وجوب پر استدلال کرنا ضعیف ہے اور ضعف کی وجہ یہ ہے کہ یہ آیت اتمام (مکمل کرنے) کے وجوب کا تقاضا کرتی ہے اور اتمام شروع کرنے کے بعد ہوتا ہے اور شروع کرنے کے بعد اتمام کے واجب ہونے میں ہمارا کوئی اختلاف نہیں ہے یعنی اگر کسی نے عمرہ شروع کرنے کے بعد توڑ دیا تو اس کو مکمل کرنا ہمارے نزدیک بھی واجب ہے۔

لیکن اس آیت سے ابتداء عمرہ کا وجوب ثابت کرنا صحیح نہیں۔

وَكَذٰلِكَ التَّمَسُّكُ بِقَوْلِهٖ عَلَيْهِ السَّلَامُ لَا تَبِيْعُوا الدِّرْهَمَ بِالدِّرْهَمَيْنِ وَلَا الصَّاعَ بِالصَّاعَيْنِ لِاثْبَاتِ اَنَّ الْبَيْعَ الْفَاسِدَ لَا يُفِيْدُ الْمِلْكَ ضَعِيْفٌ لِاَنَّ النَّصَّ يَقْتَضِيْ تَحْرِيْمَ الْبَيْعِ الْفَاسِدِ وَلَا خِلَافَ فِيْهِ وَاِنَّمَا الْخِلَافُ فِيْ ثُبُوْتِ الْمِلْكِ وَعَدَمِهٖ.

ترجمہ: اور اسی طرح رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس فرمان لا تبیعوا الدرھم بالدرھمین ولا الصاع بالصاعین کے ذریعہ اس بات کو ثابت کرنے کے لیے استدلال کرنا کہ بیع فاسد ملکیّت کا فائدہ نہیں دیتی یہ استدلال ضعیف ہے کیونکہ حدیث بیع فاسد کے حرام ہونے کا تقاضا کرتی ہے اور اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے اختلاف تو ملکیّت کے ثابت ہونے یا نہ ہونے میں ہے۔

تشریح:

چھٹا استدلال:

بیع فاسد ملکیّت کا فائدہ دیتی ہے یا نہیں؟ اس میں اختلاف ہے۔

امام شافعیؒ کے نزدیک بیع فاسد ملکیّت کا فائدہ نہیں دیتی یعنی بیع فاسد کے بعد مشتری مبیع کا مالک نہیں بنتا۔

حنفیہ کے نزدیک بیع فاسد ملکیّت کا فائدہ دیتی ہے یعنی مشتری مبیع کا اور بائع ثمن کا مالک ہو جاتا ہے۔

شافعیہ کی دلیل:

امام شافعیؒ اس حدیث سے استدلال کرتے ہیں: لا تبیعوا الدرھم

بالدرهمين ولا الصاع بالصاعين تم ایک درہم کو دو درہم کے عوض اور ایک صاع کو دو صاع کے عوض مت بیچو فرماتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے منع فرمانے کی وجہ سے یہ بیع فاسد، حرام اور منھی عنہ ہے اور ملکیّت ایک نعمت ہے اور حرام چیز نعمت کے حصول کا سبب نہیں بن سکتی۔

امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ آپ کا یہ استدلال ضعیف ہے اور ضعف کی وجہ یہ ہے کہ یہ حدیث تو صرف اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ بیع فاسد حرام ہے اور اس میں ہمارا کوئی اختلاف نہیں اختلاف تو اس بات میں ہے کہ بیع فاسد سے مشتری کے لیے ملکیّت ثابت ہوگی یا نہیں اور یہ حدیث اس سلسلے میں ساکت ہے۔ اور ہم نے ثبوت ملک پر اس اصول سے استدلال کیا ہے کہ نہی جب فعل شرعی پر وارد ہوتی ہے تو وہ فعل اپنی ذات کے اعتبار سے مشروع اور جائز ہوتا ہے۔ اور بیع فاسد بھی چونکہ فعل شرعی اور منہی عنہ ہے اس لیے بیع فاسد بھی اپنی اصل کے اعتبار سے مشروع اور جائز ہوگی۔ جب اپنی ذات کے اعتبار سے مشروع ہے تو اس پر حکم بھی مرتب ہوگا یعنی بیع فاسد ملکیّت کا فائدہ دے گی اس لیے کہ پہلے اصول ذکر ہو چکا ہے کہ حرمة الفعل لا تنافی ترتب الاحکام۔

وَكَذٰلِكَ التَّمَسُّكُ بِقَوْلِهٖ عَلَيْهِ السَّلَامُ اَلَا لَاتَصُوْمُوْا فِيْ هٰذِهِ الْاَيَّامِ فَاِنَّهَا اَيَّامُ اَكْلٍ وَّشُرْبٍ وَّبَعَالٍ لِاِثْبَاتِ اَنَّ النَّذْرَ بِصَوْمِ يَوْمِ النَّحْرِ لَا يَصِحُّ ضَعِيْفٌ لِاَنَّ النَّصَّ يَقْتَضِي حُرْمَةَ الْفِعْلِ وَلَا خِلَافَ فِيْ كَوْنِهٖ حَرَامًا وَاِنَّمَا الْخِلَافُ فِيْ اِفَادَةِ الْاَحْكَامِ مَعَ كَوْنِهٖ حَرَامًا.

ترجمہ: اور اسی طرح رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے فرمان "الا لا تصوموا فی هذه الایام فانها ایام اکل وشرب وبعال" کے ذریعہ اس بات کو ثابت کرنے پر استدلال کرنا کہ یوم نحر کے روزے کی نذر صحیح نہیں ضعیف ہے۔ کیونکہ

یہ حدیث صرف فعل کے حرام ہونے کا تقاضا کرتی ہے اور اس کے حرام ہونے میں کوئی اختلاف نہیں اختلاف تو اس کے حرام ہونے کے باوجود حکم کا فائدہ دینے میں ہے۔

تشریح: ایام منہی عنہ (عیدین اور ایام تشریق) میں روزے کی نذر ماننا صحیح ہے یا نہیں اس میں اختلاف ہے۔

امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ ان ایام میں روزے کی نذر ماننا درست نہیں۔

جبکہ امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ اگر کسی نے ان ایام میں روزہ رکھنے کی نذر مانی تو اس کی نذر درست ہے۔

امام شافعیؒ کی دلیل:

امام شافعیؒ اس حدیث سے استدلال کرتے ہیں: **الا لاتصوموا في هذه الايام فانها ايام اكل وشرب وبعال** سنو! ان ایام میں روزے مت رکھو، کیونکہ یہ ایام کھانے پینے اور جماع کرنے کے ہیں امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے منع فرمانے کی وجہ سے ان ایام میں روزے رکھنا معصیت ہے اور معصیت کی نذر ماننا صحیح نہیں ہے اس لیے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: **لا نذر فی معصية الله** اللہ کی معصیۃ کی نذر ماننا صحیح نہیں۔

امام صاحبؒ فرماتے ہیں کہ آپ کا یہ استدلال ضعیف ہے اور ضعف کی وجہ یہ ہے کہ یہ حدیث صرف اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ ان ایام میں روزے رکھنا حرام ہے اور اس میں ہمارا کوئی اختلاف نہیں اختلاف تو صرف اس بات میں ہے کہ فعل حرام حکم شرعی کا فائدہ دیتا ہے یا نہیں ہمارے نزدیک فعل حرام حکم شرعی کا فائدہ دیتا ہے اور شوافع کے نزدیک نہیں۔ لہٰذا ہمارے نزدیک یہ نذر صحیح ہوگی اور ناذر پر ان ایام کے گزر جانے کے بعد روزہ رکھنا لازم ہوگا، اگر ناذر نے ان ایام میں ہی روزہ رکھ لیا تو بھی نذر

پوری ہو جائے گی البتہ وہ گناہ گار ہوگا۔

امام شافعیؒ کے نزدیک چونکہ یہ نذر ہی درست نہیں اس لیے ناذر پر نہ ان ایام میں روزہ رکھنا درست ہے اور نہ ہی ان ایام کے بعد روزہ رکھنا لازم ہوگا۔

خلاصہ یہ کہ ہمارا اختلاف اس بات میں ہے کہ فعل حرام حکم شرعی کا فائدہ دیتا ہے یا نہیں؟ حدیث اس بارے میں بالکل ساکت ہے۔ لہٰذا اس حدیث سے اس بات پر استدلال کرنا کہ یوم نحر کے روزے کی نذر صحیح نہیں غلط ہے۔

وَحُرْمَةُ الْفِعْلِ لَا تُنَافِيْ تَرَتُّبَ الْاَحْكَامِ عَلَيْهِ فَاِنَّ الْاَبَ لَوْ اسْتَوْلَدَ جَارِيَةَ ابْنِهٖ يَكُوْنُ حَرَامًا وَيَثْبُتُ بِهِ الْمِلْكُ لِلْاَبِ وَلَوْ ذَبَحَ شَاةً بِسِكِّيْنٍ مَغْصُوْبَةٍ يَكُوْنُ حَرَامًا وَيَحِلُّ الْمَذْبُوْحُ وَلَوْ غَسَلَ الثَّوْبَ النَّجِسَ بِمَاءٍ مَغْصُوْبٍ يَكُوْنُ حَرَامًا وَيَطْهُرُ بِهِ الثَّوْبُ وَلَوْ وَطِئَ امْرَأَةً فِيْ حَالَةِ الْحَيْضِ يَكُوْنُ حَرَامًا وَيَثْبُتُ بِهٖ اِحْصَانُ الْوَاطِيْ وَيَثْبُتُ الْحِلُّ لِلزَّوْجِ الْاَوَّلِ.

ترجمہ: اور فعل کا حرام ہونا اس پر احکام مرتب ہونے کے منافی نہیں ہوتا، اس لیے کہ اگر باپ نے بیٹے کی باندی کو ام ولد بنالیا تو یہ فعل حرام ہوگا اور اس سے باپ کے لیے ملکیت ثابت ہو جائے گی اور اگر مغصوبہ چھری سے بکری ذبح کی تو یہ بھی حرام ہے لیکن ذبیحہ حلال ہوگا۔ اور اگر غصب کردہ پانی سے ناپاک کپڑا دھو یا تو یہ فعل غصب بھی حرام ہے لیکن اس سے کپڑا پاک ہو جائے گا اور اگر حالت حیض میں بیوی سے وطی کی تو یہ فعل حرام ہے لیکن اس سے واطی کا محصن ہونا ثابت ہو جائے گا اور پہلے شوہر کے لیے حلت ثابت ہو جائے گی۔

تشریح: یہاں سے بیان فرماتے ہیں کہ فعل حرام حکم شرعی کا فائدہ دیتا ہے اور اس کئی مثالیں موجود ہیں۔

مثال (۱):

اگر کسی شخص نے اپنے بیٹے کی باندی سے وطی کر کے اس کو ام ولد بنالیا تو یہ ام ولد بنانا حرام ہے لیکن اس کے باوجود اس وطی سے باندی پر باپ کی ملک ثابت ہو جائے گی اور باپ پر اس باندی کی قیمت دینا واجب ہوگی۔ دیکھیے! یہاں بیٹے کی باندی سے وطی فعل حرام ہے لیکن وہ حکم شرعی یعنی ثبوت ملک کا فائدہ دے رہا ہے۔

مثال (۲):

اگر کسی نے غصب کردہ چھری سے بکری ذبح کی تو یہ ذبح کرنا فعل حرام ہے لیکن ذبیحہ حلال ہے اور اس کا کھانا جائز ہے۔

مثال (۳):

اگر کسی نے غصب کردہ پانی سے ناپاک کپڑا دھویا تو یہ فعل حرام ہے لیکن اس کے باوجود اس سے کپڑا پاک ہو جائے گا۔

مثال (۴):

اگر کسی نے نکاح کے بعد اپنی بیوی سے پہلی مرتبہ حالت حیض میں وطی کر لی تو اگرچہ یہ فعل حرام ہے لیکن اس وطی سے واطی کا محصن ہونا ثابت وہ جائے گا اور اگر یہ عورت مطلقہ ثلاث ہو تو اس وطی سے وہ پہلے والے شوہر کے لیے حلال ہو جائے گی تو جس طرح ان تمام مسائل میں فعل حرام پر احکام مرتب ہو رہے ہیں اسی طرح یوم نحر میں روزے کی نذر ماننے سے روزہ لازم ہوگا اور یہ نذر صحیح ہوگی۔

فَصْلٌ فِیْ تَقْرِیْرِ حُرُوْفِ الْمَعَانِیْ: اَلْوَاوُ لِلْجَمْعِ الْمُطْلَقِ وَقِیْلَ اِنَّ الشَّافِعِیَّ جَعَلَهٗ لِلتَّرْتِیْبِ وَلِهٰذَا اَوْجَبَ التَّرْتِیْبَ فِیْ بَابِ الْوُضُوْءِ وَقَالَ عُلَمَاؤُنَا اِذَا قَالَ لِامْرَأَتِهٖ اِنْ كَلَّمْتِ زَیْدًا وَعَمْرًا فَاَنْتِ طَالِقٌ

فَكَلَّمَتْ عَمْرًا ثُمَّ زَيْدًا طُلِّقَتْ وَلَا يَشْتَرِطُ فِيْهِ مَعْنَى التَّرْتِيْبِ وَالْمُقَارَنَةِ. وَلَوْ قَالَ اِنْ دَخَلْتِ هٰذِهِ الدَّارَ وَهٰذِهِ الدَّارَ فَاَنْتِ طَالِقٌ وَدَخَلَتِ الثَّانِيَةَ ثُمَّ دَخَلَتِ الْاُوْلٰى طُلِّقَتْ قَالَ مُحَمَّدٌ اِذَا قَالَ اِنْ دَخَلْتِ الدَّارَ وَاَنْتِ طَالِقٌ تُطَلَّقُ فِي الْحَالِ وَلَوِ اقْتَضٰى ذٰلِكَ تَرْتِيْبًا لِتَرَتُّبِ الطَّلَاقِ بِهٖ عَلَى الدُّخُوْلِ وَيَكُوْنُ ذٰلِكَ تَعْلِيْقًا لَاتَنْجِيْزًا.

ترجمہ: یہ فصل حروف معانی کے بیان میں ہے: واؤ مطلق جمع کے لیے آتا ہے اور کہا گیا ہے کہ امام شافعیؒ نے اس کو ترتیب کے لیے قرار دیا ہے اور اسی وجہ سے انہوں نے وضو کے مسئلے میں ترتیب کو واجب کیا ہے۔ اور ہمارے علماء نے فرمایا کہ جب کسی نے اپنی بیوی سے کہا: ''اگر تو نے زید اور عمرو سے کلام کیا تو تو مطلقہ ہے'' پس اس عورت نے عمر سے کلام کیا پھر زید سے تو وہ مطلقہ ہو جائے گی۔ اور اس میں ترتیب اور مقارنت کے معنیٰ کی شرط نہیں ہوگی اور اگر شوہر نے کہا کہ اگر تو اس گھر میں اور اُس گھر میں داخل ہوئی تو تجھے طلاق ہے پھر وہ عورت پہلے دوسرے گھر میں اور پھر پہلے گھر میں داخل ہوئی تو مطلقہ ہو جائے گی، امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ جب کسی نے کہا ''ان دخلت الدار وانت طالق'' اگر تو گھر میں داخل ہوئی اور تجھے طلاق ہے تو فی الحال طلاق واقع ہو جائے گی، اگر واؤ ترتیب کا تقاضا کرتا تو طلاق دخول دار پر معلق ہوتی اور یہ کلام تعلیق ہوتا نہ کہ تنجیز۔

تشریح: اصول فقہ کی تعریف میں ہم نے کہا تھا **هو علم بقواعد ..... الخ** اس تعریف میں قواعد سے قواعد اصولیہ اور قواعد لغویہ مراد ہیں، قواعد اصولیہ سے اصول فقہ کے قواعد مراد ہیں اور قواعد لغویہ سے لغت کے قواعد مراد ہیں، قواعد اصولیہ کا ماخذ کتاب اللہ سنت رسول اجماع امت اور قیاس ہے اور قواعد لغویہ کا ماخذ لغت ہوتی

ہے۔

احکام کے استنباط کے لیے قواعد اصولیہ اور لغویہ دونوں کی ضرورت ہوتی ہے اس لیے علمائے اصول قواعد اصولیہ کے ساتھ کچھ قواعد لغویہ بھی کتابوں میں ذکر کر دیتے ہیں۔ تاکہ مستدل کے سامنے لغت کے کچھ ضروری قواعد بھی آجائیں جس سے اس کے لیے مسائل کا استنباط واخراج آسان ہو جائے۔ حروف معانی کی اس بحث کا تعلّق درحقیقت اسی قواعد لغویہ سے ہے۔

حروف کی دو قسمیں ہیں: (۱) حروف معانی (۲) حرووف مبانی۔

حروف معانی:

حروف معانی ان حروف کو کہتے ہیں جو معنی پر دلالت کرتے ہیں۔ ان کو حروف معانی اس لیے کہتے ہیں کہ یہ افعال کے معنی کو اسماء تک پہنچاتے ہیں۔

حروف مبانی:

حروف مبانی ان حروف کو کہتے ہیں جن سے کلمہ مرکب ہو۔ جیسے: ضَـــرَبَ میں ض، ر، ب، یہ حروف مبانی ہیں اور ضرب پورا کلمہ ہے۔ حروف معانی میں حروف عاطفہ بھی ہیں اور حروف جارہ بھی۔ حروف عاطفہ اسم اور فعل دونوں پر داخل ہوتے ہیں اور حروف جارہ صرف اسم پر داخل ہوتے ہیں۔ حروف عاطفہ چونکہ عام ہیں اس لیے مصنّفؒ نے حروف عاطفہ کو مقدم کیا۔

الواو للجمع المطلق حروف عاطفہ میں سے پہلا حرف واؤ ہے۔ واؤ مطلق جمع کے لیے آتا ہے یعنی واؤ صرف اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ معطوف اور معطوف علیہ دونوں حکم میں شریک ہیں۔

امام شافعیؒ:

فرماتے ہیں کہ واؤ ترتیب کے لیے آتا ہے اس لیے انہوں نے اعضاء وضو میں ترتیب کو واجب قرار دیا ہے فرماتے ہیں کہ آیت وضو

يٰٓاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْٓا اِذَا قُمْتُمْ اِلَى الصَّلٰوةِ فَاغْسِلُوْا وُجُوْهَكُمْ وَاَيْدِيَكُمْ اِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوْا بِرُءُوْسِكُمْ وَاَرْجُلَكُمْ اِلَى الْكَعْبَيْنِ

اس آیت میں اللہ تعالی نے وجہ، یدین، راس اور رجلین کو واؤ کے ساتھ ذکر کیا ہے اور واؤ ترتیب کے لیے آتا ہے لہٰذا ان چاروں اعضاء کے دھونے میں ترتیب واجب ہوگی یعنی جس ترتیب کے ساتھ قرآن مجید میں مذکور ہیں اسی ترتیب کے ساتھ ان اعضا کو دھونا واجب ہے۔

امام اعظمؒ:

احناف کے نزدیک واؤ مطلق جمع کے لیے آتا ہے اس کی دو مثالیں:

مثال (۱):

اگر کسی شخص نے اپنی بیوی سے کہا: **ان کلّمتِ زیدا وعمروا فانت طالق** اگر تم نے زید اور عمرو سے بات کی تو تجھے طلاق ہے پھر اس عورت نے پہلے عمرو سے پھر زید سے بات کی یعنی ترتیب کو ملحوظ نہیں رکھا تو احناف کے نزدیک اس پر طلاق واقع ہو جائے گی، ترتیب اور مقارنت کی شرط نہیں ہوگی۔

مثال (۲):

اگر کسی نے اپنی بیوی سے کہا: **ان دخلتِ ھذہ الدار وھذہ الدار فانت طالق** اگر تم اس گھر میں اور اس گھر میں داخل ہوئی تو تجھے طلاق ہے۔ پھر وہ عورت

پہلے دوسرے گھر میں داخل ہوئی تو اس کو طلاق واقع ہو جائے گی۔ اس لیے کہ واؤ مطلق جمع کے لیے آتا ہے اس میں نہ ترتیب ضروری ہے نہ مقارنت، مقارنت کا مطلب ہے ملا ہوا ہونا، یعنی پہلے گھر میں داخل ہونے کے فوراً بعد دوسرے گھر میں داخل ہونا ضروری نہیں۔ اسی طرح پہلی مثال میں زید سے بات کرنے کے فوراً بعد عمرو سے بات کرنا ضروری نہیں۔ بلکہ اگر عورت نے زید سے بات کرنے کے کچھ عرصے بعد عمرو سے بات کی تو بھی وہ مطلقہ ہو جائے گی۔

امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ اگر کسی نے اپنی بیوی سے کہا: ان دخلت الدار وانت طالق اگر تم گھر میں داخل ہوئی اور تم مطلقہ ہو تو اس عورت پر فی الحال طلاق واقع ہو جائے گی۔ یہ طلاق دخول دار پر معلّق نہیں ہوگی اگر واؤ ترتیب کے لیے ہوتا تو طلاق دخول دار پر معلّق ہوتی اور یہ کلام تعلیق ہوتا نہ کہ تنجیز۔ پس اس کلام کا تنجیز ہونا اور فوری طور پر طلاق کا واقع ہو جانا اس بات کی دلیل ہے کہ واؤ ترتیب کے لیے نہیں بلکہ مطلق جمع کے لیے آتا ہے۔

وَقَدْ يَكُوْنُ الْوَاوُ لِلْحَالِ فَيَجْمَعُ بَيْنَ الْحَالِ وَذِى الْحَالِ وَحِيْنَئِذٍ يُفِيْدُ مَعْنَى الشَّرْطِ مِثَالُهُ مَا قَالَ مُحَمَّدٌ فِى الْمَاذُوْنِ اِذَا قَالَ لِعَبْدِهٖ اَدِّ اِلَيَّ اَلْفًا وَاَنْتَ حُرٌّ يَكُوْنُ الْاَدَاءُ شَرْطًا لِلْحُرِّيَّةِ وَقَالَ مُحَمَّدٌ فِى السِّيَرِ الْكَبِيْرِ اِذَا قَالَ الْاِمَامُ لِلْكُفَّارِ اِفْتَحُوا الْبَابَ وَاَنْتُمْ اٰمِنُوْنَ لَا يَاْمَنُوْنَ بِدُوْنِ الْفَتْحِ وَلَوْ قَالَ لِلْحَرْبِيِّ اِنْزِلْ وَاَنْتَ اٰمِنٌ لَا يَاْمَنُ بِدُوْنِ النُّزُوْلِ.

ترجمہ: اور کبھی کبھی واؤ حال کے لیے ہوتا ہے اور اس وقت واؤ حال اور ذوالحال کو جمع کرتا ہے اور شرط کے معنی کا فائدہ دیتا ہے اس کی مثال وہ ہے جو امام محمدؒ نے ماذون غلام کے بارے میں فرمایا ہے کہ جب مولیٰ نے اپنے عبد ماذون

سے کہا: ادّ الیّ الفا وانت حر ''تم مجھے ہزار روپے ادا کرو اس حال میں کہ تم آزاد ہو'' تو ہزار روپے کا ادا کرنا آزادی کے لیے شرط ہوگا اور امام محمدؒ نے سیر کبیر میں فرمایا کہ اگر امام المسلمین نے کفار سے کہا ''دروزاہ کھولو اس حال میں کہ تم آزاد ہو'' تو وہ دروازہ کھولے بغیر مامون نہیں ہوں گے۔ اور اگر امام نے حربی سے کہا ''نیچے اتر آ اس حال میں کہ تو مامون ہے'' تو وہ اترے بغیر مامون نہیں ہوگا۔

تشریح: واو کے حقیقی معنی بیان کرنے کے بعد مصنفؒ یہاں سے واؤ کے مجازی معنی بیان فرماتے ہیں۔ حقیقی معنی تو یہ ہیں کہ واؤ مطلق جمع کے لیے آتا ہے اور مجازی معنی یہ ہے کہ واؤ کبھی کبھی حال کے لیے آتا ہے۔

معنی حقیقی اور معنی مجازی 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 بھی ذوالحال کے ساتھ جمع ہوتا ہے، جب واؤ حال کے لیے ہو تو حال ذوالحال کے ساتھ جمع ہو کر شرط کا فائدہ دے گا، شرط کا فائدہ اس لیے دے گا کہ حال ذوالحال کے لیے اسی طرح قید ہوتا ہے جس طرح شرط جزا کے لیے قید ہوتی ہے۔

مثال (۱):

امام محمدؒ نے عبد ماذون (وہ غلام جس کو بیع وشراء تجارت وغیرہ کی اجازت دے دی گئی ہو) کے بارے میں لکھا ہے کہ جب آقا اس سے کہے: اد الیَّ الفا وانت حر تم مجھے ہزار روپے ادا کرو اس حال میں کہ تم آزاد ہو، یہاں پر واؤ حال کے لیے ہوگا نہ کہ عطف کے لیے۔ اس لیے کہ ادّ الیّ الفا جملہ انشائیہ ہے اور انت حر جملہ خبریہ ہے اور خبریہ کا انشائیہ پر عطف درست نہیں ہوتا اور اد الیّ الفا یہ شرط ہے لہٰذا غلام کی آزادی ادائے الف کے ساتھ معلق ہوگی۔ یعنی اگر وہ ہزار روپے ادا کرے گا تو آزاد ہوگا یہ ایسے ہی ہے گویا آقا نے یوں کہا: ان ادیت الی الفا فانت حر.

مثال (۲):

اگر امام المسلمین نے قلعہ میں محصور کفار سے کہا: **افتحوا الباب وانتم امنون** دروازہ کھولو اس حال میں کہ تم مامون ہو۔ تو وہ دروازہ کھولے بغیر مامون نہیں ہوں گے اور امام کے کلام کا مطلب یہ ہوگا: **ان تفتحوا الباب فانتم امنون** اگر تم دروازہ کھولو گے تو مامون ہو گے ورنہ نہیں۔

مثال (۳):

امام المسلمین نے اگر حربی سے کہا: **انزل وانت امن** نیچے اتر آؤ اس حال میں کہ تم مامون ہو، تو وہ حربی اترے بغیر مامون نہیں ہوگا اور امام کے کلام کا مطلب یہ ہوگا کہ اگر تم نیچے اترو گے تو تمہیں امن ملے گا ورنہ نہیں۔

وَاِنَّمَا تُحْمَلُ الْوَاوُ عَلَى الْحَالِ بِطَرِيْقِ الْمَجَازِ فَلَا بُدَّ مِنْ اِحْتِمَالِ اللَّفْظِ عَلٰى ذٰلِكَ وَقِيَامِ الدَّلَالَةِ عَلٰى ثُبُوْتِهٖ كَمَا فِيْ قَوْلِ الْمَوْلٰى لِعَبْدِهٖ اَدِّ اِلَيَّ اَلْفًا وَاَنْتَ حُرٌّ فَاِنَّ الْحُرِّيَّةَ يَتَحَقَّقُ حَالَ الْاَدَاءِ وَقَامَتِ الدَّلَالَةُ عَلٰى ذٰلِكَ فَاِنَّ الْمَوْلٰى لَايَسْتَوْجِبُ عَلٰى عَبْدِهٖ مَالًا مَعَ قِيَامِ الرِّقِّ فِيْهِ وَقَدْ صَحَّ التَّعْلِيْقُ فَيُحْمَلُ عَلَيْهِ.

ترجمہ: اور واؤ کو چونکہ بطریق مجاز حال کے معنی پر محمول کیا جاتا ہے۔ اس لیے ضروری ہے کہ وہ لفظ حال کے معنی کا احتمال رکھتا ہو اور حال کے معنی کے ثبوت پر کوئی قرینہ موجود ہو۔ جیسا کہ مولیٰ کا اپنے غلام سے کہنا کہ تم مجھے ایک ہزار ادا کرو اس حال میں کہ تم آزاد ہو۔ (یہ واؤ حال کے معنی میں اس لیے ہے کہ) پس آزادی ثابت ہوگی ایک ہزار کی ادائیگی کے وقت اور اس معنی پر قرینہ بھی قائم ہے وہ یہ کہ مولی اپنے غلام پر رقیق ہونے کی حالت میں مال لازم نہیں کر سکتا اور مال کی ادائیگی پر غلام کی آزادی کو معلّق کرنا صحیح ہے لہٰذا کلام کو اسی پر

محمل کیا جائے گا۔

تشریح: واؤ کو مجازی معنی یعنی حال کے معنی پر محمول کرنے کے لیے دو باتیں ضروری ہیں۔

پہلی بات: وہ لفظ مجازی معنی (یعنی حال) کا احتمال رکھتا ہو۔

دوسری بات: مجازی معنی کے پائے جانے اور حقیقی معنی کے متعذر ہونے پر کوئی قرینہ موجود ہو۔ جیسے کہ ادا الی الفا وانت حر اس جملے میں واؤ حال کے لیے ہے اس لیے کہ کلام حال کے معنی کا احتمال رکھتا ہے اور اس پر قرینہ بھی موجود ہے کہ یہاں واؤ عطف کے لیے نہیں بلکہ حال کے لیے ہے، حال کے معنی کا احتمال اس طرح رکھتا ہے کہ آزادی ادائے الف پر ہی ثابت ہوگی اس سے پہلے نہیں تو آزادی کا ادائے الف پر ثابت ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ یہاں واؤ حال کے لیے ہے۔ اور اس پر قرینہ کہ واؤ عطف کے لیے نہیں ہے وہ یہ ہے کہ اگر واؤ کو عطف کے لیے مانا جائے تو ادالی الفا مستقل کلام ہوگا اور اس کا مطلب یہ ہوگا کہ ''اے غلام تم مجھے ہزار روپے ادا کرو اور تم آزاد ہو''۔ یعنی آقا نے رقیق (غلام) ہونے کے باوجود غلام پر ہزار روپیہ لازم کیا ہے حالانکہ مولیٰ اس کا مستحق نہیں ہے اس لیے کہ غلام اور جو کچھ غلام کی ملکیت میں ہے وہ سب مولیٰ کا ہے گویا مولیٰ اپنے آپ سے مطالبہ کرتا ہے اور یہ مطالبہ صحیح نہیں۔ اس لیے یہ ہوسکتا ہے کہ ادائے الف شرط ہو اور ثبوت حریت (آزادی کا ثابت ہونا) اس کی جزاء ہو اور غلام کی آزادی ادائے الف پر معلق ہو۔ اس لیے واؤ کو حال (شرط) کے معنی پر محمول کیا گیا ہے۔ عطف اس لیے بھی درست نہیں کہ ادِّ الی الفا جملہ انشائیہ ہے اور انت حر جملہ خبریہ ہے۔ جملہ خبریہ کا عطف جملہ انشائیہ پر جائز نہیں۔

وَلَوْ قَالَ اَنْتِ طَالِقٌ وَاَنْتِ مَرِيْضَةٌ اَوْ مُصَلِّيَةٌ تُطَلَّقُ فِي

اَلْحَالِ وَلَوْ نَوَى التَّعْلِيْقَ صَحَّتْ نِيَّتُهُ فِيْمَا بَيْنَهُ وَبَيْنَ اللّٰهِ تَعَالٰى لِاَنَّ اللَّفْظَ وَاِنْ كَانَ يَحْتَمِلُ مَعْنَى الْحَالِ اِلَّا اَنَّ الظَّاهِرَ خِلَافُهُ وَاِذَا تَأَيَّدَ ذٰلِكَ بِقَصْدِهٖ ثَبَتَ.

ترجمہ: اور اگر شوہر نے اپنی بیوی سے کہا کہ تو مطلقہ ہے اور تو مریضہ (بیمار) ہے یا تو نماز پڑھنے والی ہے تو اس کو فی الحال (فوراً) طلاق پڑ جائے گی اور اگر شوہر نے اس سے تعلیق کی نیت کی تو اس کی نیت اس کے اور اللہ تعالیٰ کے درمیان صحیح ہوگی اس لیے کہ لفظ (متکلم کا کلام) اگرچہ حال کے معنی کا احتمال رکھتا ہے مگر ظاہر اس کے خلاف ہے اور جب خلاف ظاہر اس کے ارادہ سے مؤید (اس کی تائید ہوگئی) ہوگیا تو طلاق دیانۃً ثابت ہو جائے گی۔

تشریح: واؤ کو مجازی معنی پر محمول کرنے کے لیے دو شرطیں ہیں:

ایک یہ کہ لفظ جس محل میں استعمال ہوا ہے وہ محل معنی حال کی صلاحیت رکھتا ہو۔

دوسری یہ کہ معنی مجازی کے ثبوت پر کوئی قرینہ اور دلیل موجود ہو، اگر ان دو شرطوں میں سے کوئی ایک شرط بھی نہ پائی جائے تو واؤ حال کے لیے نہیں ہوگا مثلاً اگر کوئی شخص اپنی بیوی سے کہے۔

مثال (۱):

انت طالق وانت مریضة یا کہے انت طالق وانت مصلية تو اس عورت کو فوری طلاق واقع ہو جائے گی اس لیے کہ اس میں پہلی شرط تو پائی جا رہی ہے کہ واؤ جس محل میں استعمال ہوا ہے وہ معنی حال کی صلاحیت رکھتا ہے اس طرح کہ اس عورت کی طلاق اس کی بیماری یا اس کی نماز پر معلّق ہو جائے۔

لیکن دوسری شرط اس میں موجود نہیں ہے یعنی معنی مجازی کے ثبوت پر کوئی دلیل نہیں اس لیے کہ کوئی آدمی اپنی بیوی کو بیماری یا نماز کی حالت میں طلاق نہیں دیتا کیونکہ بیماری کی حالت تو ترس اور رحم کھانے کی ہوتی ہے اور نماز کی حالت دل میں

رِقّت اور نرمی کی ہوتی ہے نماز کی حالت میں عام طور پر طلاق نہیں دی جاتی۔ لہٰذا جب معنی مجازی کے ثبوت پر کوئی قرینہ موجود نہیں تو واؤ حال کے لیے نہیں ہوگا بلکہ عاطفہ ہوگا اور یہاں واؤ عطف کی صلاحیت رکھتا ہے اسی طرح سے کہ انت طالق اور انت مریضة دونوں جملہ خبریہ ہیں اور جملہ خبریہ کا عطف جملہ خبریہ پر درست ہے۔ لہٰذا واؤ عطف کے لیے ہوگا اور یہ دونوں مستقل جملے ہوں گے ایک دوسرے کے لیے قید نہیں ہوں گے اس لیے وقوع طلاق حالتِ مرض اور حالتِ صلوٰۃ کے ساتھ مقید نہیں ہوگا۔ اور عورت کو فی الفور طلاق پڑ جائے گی۔

اور اگر شوہر نے طلاق کو حالت مرض یا حالت صلوۃ پر معلّق کرنے کی نیت کی۔ تو اس کی نیت ظاہر کے خلاف ہوگی یعنی عام طور پر آدمی حالت مرض اور حالت صلوۃ میں طلاق نہیں دیتا اور جو نیت خلاف ظاہر ہو اس میں قاضی متکلّم کی تصدیق نہیں کرتا لہٰذا قضاءً یہ نیت معتبر نہ ہوگی البتہ دیانۃً یعنی فیما بینہ وبین اللہ اس کی نیت صحیح ہوگی کیونکہ واؤ جس محل میں استعمال ہوا ہے وہ محل مجازی معنی کی صلاحیت رکھتا ہے۔ لہٰذا تعلیق کی نیت کی صورت میں طلاق فی الحال واقع ہونے کے بجائے حالت مرض اور حالت صلوۃ کے ساتھ معلّق ہوگی۔

فائدہ: عدالت میں قاضی کے فیصلے کو قضاءً کہا جاتا ہے جبکہ دیانۃً کا مطلب ہے اللہ تعالیٰ اور بندے کے درمیان یعنی شرعاً بندہ گناہ گار نہیں ہوگا۔

وَلَوْ قَالَ خُذْ هٰذِهِ الْاَلْفَ مُضَارَبَةً وَاعْمَلْ بِهَا فِي الْبَزِّ لَا يَتَقَيَّدُ الْعَمَلُ فِي الْبَزِّ وَيَكُوْنُ الْمُضَارَبَةُ عَامَّةً لِاَنَّ الْعَمَلَ فِي الْبَزِّ لَا يَصْلُحُ حَالًا لِاَخْذِ الْاَلْفِ مُضَارَبَةً فَلَا يَتَقَيَّدُ صَدْرُ الْكَلَامِ بِهٖ.

ترجمہ: اور اگر کسی نے کہا کہ یہ ہزار روپے مضاربت پر کام کرنے کے لیے لے لو

اوراس سے کپڑے کا کاروبار کروتو مضاربت کا عمل کپڑے کے ساتھ مقید نہ ہوگا بلکہ مضاربت عام ہوگی اس لیے کہ کپڑے کا کام مضاربت کے طور پر ہزار روپے لینے کے لیے حال بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے لہٰذا کلام کا اول اس کے ساتھ مقید نہ ہوگا۔

تشریح:

مثال (۲):

اگر کوئی شخص دوسرے سے کہے: **خذ هذه الالف مضاربة واعمل بها فی البز** تم مضاربت کے طور پر یہ ہزار روپے لے لو اور اس سے کپڑا کی تجارت کرو۔ اس قول میں واؤ حال کے معنی کے لیے نہیں ہوگا۔ بلکہ یہاں بھی واؤ عطف کے معنی میں ہوگا اس کو حال کے معنی میں اس لیے استعمال نہیں کر سکتے کہ حال اور ذوالحال میں اجتماع ہوتا ہے اور یہاں اجتماع نہیں ہوسکتا اس لیے کہ کپڑے کی تجارت کا عمل مؤخر ہوگا اور ہزار روپے کا لینا مقدم ہوگا اور مقدم مؤخر کا حال نہیں ہوسکتا لہٰذا مضاربت عام ہوگی، یعنی مضارب ہر چیز کی تجارت کا مجاز ہوگا، اور اس صورت میں دوسرا جملہ **واعمل بها فی البز** پہلے جملہ **خذ هذه الالف مضاربة** کی قید نہیں ہوگا، بلکہ دوسرا جملہ رب المال کی طرف سے مضارب کے لیے مشورہ ہوگا جس پر عمل کرنا مضارب کے لیے ضروری نہیں بلکہ اس کو اختیار ہے کہ وہ اس سے کپڑے کی تجارت کرے یا کسی اور چیز کی۔

وَعَلٰى هٰذَا قَالَ اَبُوْحَنِيْفَةَ اِذَا قَالَتْ لِزَوْجِهَا طَلِّقْنِىْ وَلَكَ اَلْفٌ فَطَلَّقَهَا لَا يَجِبُ لَهٗ عَلَيْهَا شَىْءٌ لِاَنَّ قَوْلَهَا وَلَكَ اَلْفٌ لَايُفِيْدُ حَالَ وُجُوْبِ الْاَلْفِ عَلَيْهَا وَقَوْلِهَا طَلِّقْنِىْ مُفِيْدٌ بِنَفْسِهٖ فَلَا يُتْرَكُ الْعَمَلُ بِهٖ بِدُوْنِ الدَّلِيْلِ بِخِلَافِ قَوْلِهٖ اِحْمِلْ هٰذَا الْمَتَاعَ وَلَكَ دِرْهَمٌ لِاَنَّ دَلَالَةَ

الْإِجَارَةِ يَمْنَعُ الْعَمَلُ بِحَقِيْقَةِ اللَّفْظِ.

ترجمہ: اور اسی اصول پر امام ابوحنیفہؒ نے فرمایا ہے کہ جب کسی عورت نے اپنے شوہر سے کہا ''تم مجھے طلاق دے دو اور تمہارے لیے ہزار روپیہ ہے'' پس شوہر نے اس کو طلاق دے دی تو شوہر کے لیے عورت پر کچھ واجب نہیں ہوگا کیونکہ عورت کا قول "ولك الف" عورت پر ہزار روپے واجب ہونے کے حال کا فائدہ نہیں دیتا۔ اور عورت کا طلقنی کہنا بذات خود فائدہ دیتا ہے پس عورت کے اس قول پر عمل بغیر دلیل کے نہیں چھوڑا جائے گا برخلاف قائل کے اس قول کے "احمل هذا المتاع ولك درهم" اس لیے کہ اجارہ کی دلالت لفظ کے حقیقی معنی پر عمل کو روکتی ہے۔

تشریح: واؤ جس محل میں استعمال ہوا ہو وہ محل معنی حال کی صلاحیت نہ رکھتا ہو تو وہ واؤ حال کے لیے نہیں بلکہ عطف کے لیے ہوگا مصنفؒ نے اس کی تیسری مثال ذکر فرمائی ہے۔

مثال (۳):

اگر کوئی عورت اپنے شوہر سے کہے: طلقنی ولك الف تم مجھے طلاق دے دو اور تمہارے لیے ایک ہزار ہے۔ شوہر نے اس کو طلاق دے دی تو عورت پر شوہر کے لیے کچھ بھی واجب نہیں ہوگا اس لیے کہ عورت کا قول "ولك الف" اس بات کا فائدہ نہیں دیتا کہ عورت پر ہزار روپے کا واجب ہونا شوہر کے طلاق دینے کے لیے حال ہے بلکہ عورت کا قول طلقنی بذات خود مفید ہے یعنی اس کے ذریعہ سے طلاق کو طلب کیا گیا ہے تو جب شوہر نے طلاق دے دی تو فوراً طلاق واقع ہو جائے گی۔ برخلاف اس کے کہ اگر کسی نے مزدور سے کہا: احمل هذا المتاع ولك درهم یہ سامان اٹھالو اور تمہارے لیے ایک درہم ہے۔ تو سامان اٹھانے کے بعد مزدور ایک درہم کا مستحق ہوگا اور قائل پر ایک درہم کی ادائیگی واجب ہوگی کیونکہ اجارہ اس بات کی

دلیل ہے کہ یہاں واؤ عطف کے لیے نہیں بلکہ حال کے لیے ہے۔اس لیے کہ اجارہ میں معاوضہ اصل ہے اور طلاق میں اصل یہ ہے کہ وہ بغیر معاوضہ کے ہو۔

فائدہ: طلقنی ولك الف میں واؤ کے حالیہ ہونے پر کوئی دلیل موجود نہیں ہے اس لیے کہ اگر واؤ کو حال کے لیے قرار دیا جائے تو مطلب یہ ہوگا کہ طلاق دینے کی حالت میں تیرے لیے ہزار روپے ہیں اور یہ ہزار روپیہ طلاق کا بدل اور عوض بن جائے گا جبکہ حقیقت یہ ہے کہ طلاق عقد معاوضہ نہیں ہے اس لیے ولك الف پہلے جملے کی قید نہیں بنے گا۔

فَصْلٌ: اَلْفَاءُ لِلتَّعْقِيْبِ مَعَ الْوَصْلِ وَلِهٰذَا تُسْتَعْمَلُ فِي الْاَجْزِيَةِ لِمَا اَنَّهَا تَتَعَقَّبُ الشَّرْطَ قَالَ اَصْحَابُنَا اِذَا قَالَ بِعْتُ مِنْكَ هٰذَا الْعَبْدَ بِاَلْفٍ فَقَالَ الْاٰخَرُ فَهُوَ حُرٌّ يَكُوْنُ ذٰلِكَ قَبُوْلًا لِلْبَيْعِ اِقْتِضَاءً وَثَبَتَ الْعِتْقُ مِنْهُ عَقِيْبَ الْبَيْعِ بِخِلَافِ مَا لَوْ قَالَ وَهُوَ حُرٌّ اَوْ هُوَ حُرٌّ فَاِنَّهُ يَكُوْنُ رَدًّا لِلْبَيْعِ وَاِذَا قَالَ لِلْخَيَّاطِ اُنْظُرْ اِلٰى هٰذَا الثَّوْبِ اَيَكْفِيْنِيْ قَمِيْصًا فَنَظَرَ فَقَالَ نَعَمْ فَقَالَ صَاحِبُ الثَّوْبِ فَاقْطَعْهُ فَقَطَعَهُ فَاِذَا هُوَ لَا يَكْفِيْهِ كَانَ الْخَيَّاطُ ضَامِنًا لِاَنَّهُ اِنَّمَا اَمَرَهُ بِالْقَطْعِ عَقِيْبَ الْكِفَايَةِ بِخِلَافِ مَا لَوْ قَالَ اِقْطَعْهُ اَوْ وَاقْطَعْهُ فَقَطَعَهُ فَاِنَّهُ لَا يَكُوْنُ الْخَيَّاطُ ضَامِنًا وَلَوْ قَالَ بِعْتُ مِنْكَ هٰذَا الثَّوْبَ بِعَشَرَةٍ فَاقْطَعْهُ فَقَطَعَهُ وَلَمْ يَقُلْ شَيْئًا كَانَ الْبَيْعُ تَامًّا وَلَوْ قَالَ اِنْ دَخَلْتِ هٰذِهِ الدَّارَ فَهٰذِهِ الدَّارَ فَاَنْتِ طَالِقٌ فَالشَّرْطُ دُخُوْلُ الثَّانِيَةِ عَقِيْبَ دُخُوْلِ الْاُوْلٰى مُتَّصِلًا بِهٖ حَتّٰى لَوْ دَخَلَتِ الثَّانِيَةَ اَوَّلًا وَالْاُوْلٰى اٰخِرًا اَوْ دَخَلَتِ الْاُوْلٰى اَوَّلًا وَالثَّانِيَةَ اٰخِرًا

لٰكِنَّهُ بَعْدَ مُدَّةٍ لَا يَقَعُ الطَّلَاقُ.

ترجمہ: فاء تعقیب مع الوصل کے لیے ہے اسی وجہ سے جزاؤں میں استعمال کیا جاتا ہے۔اس لیے کہ جزائیں شرط کے بعد آتی ہیں۔ ہمارے علماء نے فرمایا ہے کہ جب کسی آدمی نے کہا"بعت منك هذا العبد بالف" اور دوسرے نے کہا:فهو حر تو اس کا یہ قول اقتضاء بیع کو قبول کرنا ہوگا اور اس قول سے بیع کے بعد آزادی ثابت ہو جائے گی، اس کے برخلاف اگر دوسرے نے وهو حر یا هو حر کہا تو یہ بیع کو رد کرنا ہوگا۔اور اگر درزی سے کسی نے کہا یہ کپڑا دیکھو کیا یہ میرے کرتے کے لیے کافی ہوگا؟ پس درزی نے دیکھ کر کہا ہاں پھر کپڑے کے مالک نے کہا اس کو کاٹ دو۔ درزی نے اس کو کاٹ دیا پھر دیکھا کہ وہ کرتے کے لیے کافی نہیں ہے تو درزی ضامن ہوگا کیونکہ کپڑے کے مالک نے درزی کو کفایت کے بعد کاٹنے کا حکم دیا ہے۔اس کے برخلاف اگر کپڑے کے مالک نے کہا اقطعه یا کہا او اقطعه پھر درزی نے اس کو کاٹا تو درزی ضامن نہیں ہوگا۔ اور اگر کسی نے دوسرے سے کہا:بعت منك هذا الثوب بعشرة فاقطعه اور دوسرے نے اس کو کاٹ دیا اور کچھ بھی نہ کہا تو یہ بیع تام ہوگی۔ اور اگر ان دخلت هذه الدار فهذه الدار فانت طالق کہا تو پہلے مکان میں دخول کے بعد دوسرے مکان میں متصلاً داخل ہونا شرط ہوگا حتیٰ کہ اگر عورت دوسرے مکان میں پہلے داخل ہوئی یا پہلے میں اولاً داخل ہوئی اور دوسرے میں بعد میں داخل ہوئی لیکن کچھ مدت کے بعد تو طلاق واقع نہ ہوگی۔

تشریح: حروف عاطفہ میں سے دوسرا حرف فاء ہے فاء تعقیب مع الوصل کے لیے آتا ہے۔تعقیب کا مطلب یہ ہے کہ معطوف، معطوف علیہ کے بعد واقع ہو اور وصل کا مطلب یہ ہے کہ معطوف، معطوف علیہ کے فوراً بعد واقع ہو دونوں کے درمیان کوئی فاصلہ نہ ہو چنانچہ اگر کسی نے ضربت زیدا فعمروا کہا تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ عمرو کی پٹائی زید کی پٹائی کے فوراً بعد واقع ہوئی ہے ان دونوں کے درمیان فصل اور

وقفہ نہیں پایا گیا، مصنفؒ فرماتے ہیں کہ فاء چونکہ تعقیب مع الوصل کے لیے آتا ہے اسی لیے وہ جزاء پر داخل ہوکر استعمال ہوتا ہے کیونکہ جزا شرط کے فوراً بعد واقع ہوتی ہے۔

چنانچہ اگر کسی نے اپنی بیوی سے کہا: ان دخلت الدار فانت طالق تو دخول دار کے فوراً بعد طلاق واقع ہوجائے گی اور مدلول بھی چونکہ علت کے فوراً بعد واقع ہوتا ہے اس لیے علت پر بھی فاء داخل ہوتا ہے۔

مثال (۱):

ایک شخص نے دوسرے سے کہا: بعت منك هذا العبد بالف میں نے یہ غلام تجھ پر بیچا ایک ہزار کے عوض یہ سن کر دوسرے نے کہا فهو حر پس وہ آزاد ہے۔ تو غلام فوراً آزاد ہوجائے گا اس لیے کہ فاء تعقیب مع الوصل کے لیے آتا ہے۔ اور آزادی کے لیے چونکہ ملکیّت شرط ہے اور ملکیّت کے لیے قبول ضروری ہے اس لیے یہاں اقتضاء النص کے طریقے سے قبول کو ثابت کریں گے گویا اس نے کہا قبلته فهو حر ''میں نے اس بیع کو قبول کرلیا اور پھر اس غلام کو آزاد کرلیا'' لیکن اگر اس نے فهو حر کے بجائے وهو حر واؤ کے ساتھ کہا یا بغیر حرف عطف کے هو حر کہا تو اس صورت میں غلام آزاد نہیں ہوگا بلکہ یہ بائع کے کلام کو رد کرنا ہوگا گویا وہ یوں کہہ رہا ہے کہ وہ تو پہلے سے آزاد ہے تم مجھ پر کیا بیچ رہے ہو؟

مثال (۲):

ایک آدمی نے درزی سے کہا انظر الى هذا الثوب ايكفيني قميصا؟ درزی نے دیکھ کر کہا نعم تو کپڑے کے مالک نے کہا فاقطعه (پس اس کو کاٹ دو) درزی نے اس کو کاٹ دیا کاٹنے کے بعد معلوم ہوا کہ وہ کپڑا کرتے کے لیے ناکافی ہے تو درزی مالک کے لیے کپڑے کا ضامن ہوگا اس لیے کہ مالک کے قول فاقطعه میں فاء تعقیب کے لیے ہے۔ جو اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ کپڑا کاٹنے کا امر

کفایت کے بعد ہے یعنی مالک کے کلام کا مطلب یہ ہے کہ اگر یہ کپڑا کرتے کے لیے کافی ہے تو اس کو کاٹ دو ورنہ نہیں'' پس جب کپڑا کم نکلا تو یہ کاٹنا مالک کی اجازت کے بغیر ہوگا لہٰذا درزی اس کا ضامن ہوگا برخلاف اس کے کہ اگر مالک نے بغیر حرف عطف کے کہا: ''**اقطعه**'' کہا یا حرف عطف واؤ کے ساتھ ''**واقطعه**'' کہا اور درزی نے کپڑا کاٹ دیا اور وہ کم نکلا تو درزی ضامن نہیں ہوگا اس لیے کہ اس صورت میں کاٹنے کا حکم دینا قمیص کے لیے کافی ہونے پر مرتب نہیں ہے بلکہ کپڑا کاٹنے کا حکم دینا مطلق ہے۔

مثال (۳):

ایک شخص نے دوسرے سے کہا **بعت منك هذا الثوب بعشرة فاقطعه** میں نے یہ کپڑا دس درہم میں تجھ پر بیچا پس اس کو کاٹ دو۔ دوسرا آدمی نے کچھ کہے بغیر کپڑا کاٹ دیا تو بیع تام سمجھی جائے گی کیونکہ بائع کے کلام کا مطلب یہ ہوگا کہ اگر تم نے دس روپے کے عوض اس کپڑے کو خرید لیا ہے تو اس کو کاٹ دو۔ لہٰذا جب مشتری نے کپڑا کاٹ لیا تو یہ اس بات کی علامت ہے کہ اس نے عقد بیع کو قبول کر کے کاٹا ہے اور جب مشتری کی جانب سے قبول پایا گیا تو یہ بیع تام ہو جائے گی۔

مثال (۴):

اگر کسی نے اپنی بیوی سے کہا: **ان دخلت هذه الدار فهذه الدار فانت طالق** اگر تم اس گھر میں پھر اس گھر میں داخل ہوئی تو تو مطلقہ ہے تو پہلے گھر میں داخل ہونے کے بعد متصلاً دوسرے گھر میں داخل ہونا شرط ہے، چنانچہ اگر یہ عورت پہلے دوسرے گھر میں داخل ہوئی پھر پہلے گھر میں داخل ہوئی تو تعقیب نہ پائے جانے کی وجہ سے طلاق واقع نہ ہوگی اور اگر اوّلاً پہلے گھر میں ہی داخل ہوئی پھر کچھ مدت گزرنے کے بعد دوسرے گھر میں داخل ہوئی تو وہ مطلقہ نہیں ہوگی اس لیے کہ اس صورت میں

تعقیب تو پائی گئی لیکن وصل نہیں پایا گیا۔اس لیے طلاق واقع نہ ہوگی۔

وَقَدْ يَكُوْنُ الْفَاءُ لِبَيَانِ الْعِلَّةِ مِثَالُهُ اِذَا قَالَ لِعَبْدِهٖ اَدِّ اِلَيَّ اَلْفًا فَاَنْتَ حُرٌّ كَانَ الْعَبْدُ حُرًّا فِي الْحَالِ وَاِنْ لَّمْ يُؤَدِّ شَيْئًا وَلَوْ قَالَ لِلْحَرْبِيِّ اِنْزِلْ فَاَنْتَ اٰمِنٌ كَانَ اٰمِنًا وَاِنْ لَّمْ يَنْزِلْ.

ترجمہ: اور فاء کبھی علت بیان کرنے کے لیے آتا ہے اس کی مثال جب مولیٰ نے اپنے غلام سے کہا: اد الی الفا فانت حر تو غلام فی الحال آزاد ہو جائے گا اگر چہ اس نے کچھ ادا نہ کیا ہو۔اور اگر مسلمان نے حربی سے کہا "انزل فانت امن" تو حربی مامون ہوگا اگر چہ وہ نہ اترے۔

تشریح: یہاں سے فاء کے مجازی معنی بیان کرتے ہیں کہ فاء کبھی کبھی علت کو بیان کرنے کے لیے آتا ہے۔یعنی فاء کبھی تعلیلیہ ہوتا ہے۔

مثال(۱):

اگر مولیٰ نے اپنے غلام سے کہا اد الیّ الفا فانت حر تو غلام فوراً آزاد ہو جائے گا اگر چہ اس نے کچھ بھی ادا نہ کیا ہو،اس لیے کہ اس مثال میں فاء علت پر داخل ہے تو مطلب یہ ہے کہ اد الیّ الفا لانك حر تم مجھے ہزار روپے دو اس لیے کہ تم آزاد ہو یہاں حریت علت ہے اور ادائے الف اس کا معلول اور حکم ہے علت کا وجود معلول کے وجود سے مقدم ہوتا ہے اس لیے ادائے الف سے پہلے ہی حریت ثابت ہو جائے گی اور مطلب یہ ہوگا کہ جب ادائے الف کی علت حریت موجود ہے تو تم ہزار روپے ادا کرو۔

سوال: یہاں فاء کو علت پر محمول کیوں کیا گیا عطف جو اس کا حقیقی معنی ہے اس پر محمول کیوں نہیں کیا گیا؟

جواب: یہاں پر عطف متعذر ہے اس لیے کہ اد الی الفا جملہ انشائیہ ہے اور

انت حر جملہ خبریہ ہے اور جملہ خبریہ کا جملہ انشائیہ پر عطف درست نہیں ہوتا اس لیے اس کو مجاز اً علت پر محمول کیا گیا۔

مثال (۲):

مسلمان نے حربی سے کہا انزل فانت امن نیچے اتر آؤ پس تم مامون ہو۔ اس صورت میں وہ حربی نیچے اترے یا نہ اترے ہر حال میں مامون ہوگا۔ یہاں بھی فاء کو عطف کے معنی پر محمول نہیں کیا جا سکتا اس لیے کہ انزل جملہ انشائیہ ہے اور انت امن جملہ خبریہ ہے اور جملہ انشائیہ کا عطف جملہ خبریہ پر درست نہیں۔ لہٰذا ثبوت امن نزول پر مرتب نہیں ہوگا اور فاء تعلیلیہ ہوگا، مطلب یہ ہوگا کہ جب اترنے کی علت ثبوت امن موجود ہے تو تم نیچے اتر آؤ پس وہ حربی اترے یا نہ اترے امن بہر حال ثابت ہو جائے گا۔ ثبوت امن کا نزول سے کوئی تعلق نہیں ہوگا گویا اس نے کہا انزل لانك امن.

وَفِي الْجَامِعِ مَا إِذَا قَالَ أَمْرُ امْرَأَتِي بِيَدِكَ فَطَلِّقْهَا فَطَلَّقَهَا فِي الْمَجْلِسِ طُلِّقَتْ تَطْلِيقَةً بَائِنَةً وَلَا يَكُونُ الثَّانِي تَوْكِيلًا بِطَلَاقِ غَيْرِ الْأَوَّلِ. فَصَارَ كَأَنَّهُ قَالَ طَلِّقْهَا بِسَبَبِ أَنَّ أَمْرَهَا بِيَدِكَ وَلَوْ قَالَ طَلِّقْهَا وَجَعَلْتُ أَمْرَهَا بِيَدِكَ فَطَلَّقَهَا فِي الْمَجْلِسِ طُلِّقَتْ تَطْلِيقَةً رَجْعِيَّةً وَلَوْ قَالَ طَلِّقْهَا وَجَعَلْتُ أَمْرَهَا بِيَدِكَ وَطَلَّقَهَا فِي الْمَجْلِسِ طُلِّقَتْ تَطْلِيقَتَيْنِ وَكَذٰلِكَ لَوْ قَالَ طَلِّقْهَا وَابْنُهَا أَوْ ابْنُهَا وَطَلِّقْهَا 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 لہٰذا اس کو طلاق دے دے۔ اس وکیل نے عورت کو اسی مجلس میں طلاق دے دی تو ایک طلاق بائنہ واقع ہو جائے گی اور دوسری طلاق

پہلی طلاق کے علاوہ کسی اور طلاق کی توکیل نہ ہوگی پس یہ ایسا ہوگیا گویا اس نے یوں کہا تو اس کو اس وجہ سے طلاق دے دے کہ اس کا معاملہ تیرے ہاتھ میں ہے اور اگر شوہر نے وکیل سے کہا کہ تم اس کو طلاق دے دو اس لیے کہ اس کا معاملہ میں نے تیرے ہاتھ میں دے دیا ہے۔ پس وکیل نے اسی مجلس میں اس کو طلاق دے دی تو ایک طلاق رجعی واقع ہو جائے گی۔ اور اگر کہا کہ تم اس کو طلاق دے دو اور میں نے اس کا معاملہ تیرے ہاتھ میں دے دیا ہے اور وکیل نے اسی مجلس میں اس کو طلاق دے دی تو دو طلاقیں واقع ہوں گی اسی طرح اگر شوہر نے وکیل سے کہا تم اس کو طلاق دے دو اور اس کو جدا کر دو یا کہا اس کو جدا کر دو اور طلاق دے دو پھر وکیل نے اس کو مجلس میں طلاق دے دی تو دو طلاقیں واقع ہوں گی۔

تشریح: یہاں سے وہ مثالیں بیان فرماتے ہیں جن میں فاء معلول پر داخل ہے امام محمدؒ نے جامع الکبیر میں لکھا ہے کہ اگر شوہر نے کسی کو اپنی بیوی کی طلاق کا وکیل بناتے ہوئے کہا: اَمْرُ امرأتی بیدك فطلقها میری بیوی کا معاملہ تیرے ہاتھ میں ہے پس تو اس کو طلاق دے۔ اس مثال میں امر امراتی بیدك علت ہے اور طلاق اس کا معلول اور حکم ہے۔ مطلب یہ ہے کہ تم میری بیوی کو طلاق دے دو اس لیے کہ میں نے اس کا اختیار تمہیں دیا ہے اس اختیار کے بعد وکیل نے اسی مجلس میں مؤکل کی بیوی کو طلاق دے دی تو اس عورت کو ایک طلاق بائنہ واقع ہو جائے گی طلاق بائنہ اس لیے واقع ہوگی کہ امر بالید (معاملہ ہاتھ میں دینا) کے ذریعے جو طلاق وکیل کے سپرد کی گئی ہے وہ طلاق کنائی ہے اور الفاظ کنایہ سے طلاق بائنہ واقع ہوتی ہے اور یہ ایسے ہی ہے گویا شوہر نے کہا۔

تم میری بیوی کو طلاق دے دو اس لیے کہ اس کا معاملہ میں نے تمہارے ہاتھ میں دے دیا ہے تو لفظ طلقها سے وہی طلاق مراد ہوگی جو امر امراتی بیدك سے

وکیل کے سپرد کی گئی ہے۔ ایسا نہیں ہے کہ امر بالید سے کے ذریعہ سے ایک طلاق ہو اور طلقها سے دوسری طلاق۔

مثال (۲):

اگر شوہر نے کسی کو وکیل بناتے ہوئے کہا: **طلقها فجعلت امرها بيدك** اس کو طلاق دے دو اس لیے کہ میں نے اس کا معاملہ تمہارے ہاتھ میں دے دیا ہے پھر وکیل نے اسی مجلس میں اس عورت کو طلاق دے دی تو ایک طلاق رجعی واقع ہوگی اس لیے کہ لفظ **طلقها** کے ذریعے صریح طلاق اس کے سپرد کی گئی ہے اور الفاظ صریحہ سے طلاق رجعی واقع ہوتی ہے لہٰذا **فجعلت امرها بيدك** یہ لفظ **طلقها** کا بیان ہوگا اور عورت کو ایک طلاق رجعی واقع ہوگی۔

مثال (۳):

اگر شوہر نے کہا: **طلقها وجعلت امرها بيدك** (واؤ کے ساتھ) اس کو طلاق دے دو اور میں نے اس کا معاملہ تمہارے ہاتھ میں دے دیا ہے۔ وکیل نے اسی مجلس میں طلاق دے دی تو عورت پر دو طلاقیں واقع ہوں گی۔ دو طلاقیں اس لیے ہوں گی کہ یہاں واؤ عطف کے لیے ہے۔ اگر چہ عطف پر محمول کرنے کے لیے یہ دشواری ہے کہ **طلقها** جملہ انشائیہ ہے اور **وجعلت امرها بيدك** جملہ خبریہ ہے اور جملہ خبریہ کا عطف جملہ انشائیہ پر نہیں کیا جاتا، لیکن عاقل بالغ آدمی کے کلام کو لغو ہونے بچانے کے لیے مجبوراً عطف پر محمول کیا جائے گا، اور عطف چونکہ مغایرت (یعنی معطوف اور معطوف علیہ دو مختلف چیزیں ہوں ایک ہی چیز نہ ہو) کا تقاضا کرتا ہے لہٰذا **طلقها** کے ذریعہ سے ایک طلاق ہوگی اور **وجعلت امرها بيدك** سے دوسرے طلاق کی توکیل ہوگی جب وکیل **طلقتها** کہہ کر عورت کو طلاق دے گا تو دونوں طلاقیں واقع ہو جائیں گی پہلی طلاق چونکہ صریح لفظ سے دی گئی ہے اس لیے وہ رجعی ہوگی اور دوسری طلاق

امر بالید یعنی الفاظ کنایہ سے دی گئی ہے اس لیے بائنہ ہوگئی اور طلاق رجعی، بائنہ کے ساتھ مل کر بائنہ ہو جاتی ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ طلاق رجعی کا تقاضا یہ ہے کہ شوہر کے لیے رجوع کرنا صحیح ہو اور طلاق بائنہ کا تقاضا یہ ہے کہ رجوع کرنا صحیح نہ ہو۔ اور جواز اور عدم جواز کے درمیان تعارض کی صورت میں چونکہ عدم جواز کو ترجیح ہوتی ہے۔ لہٰذا یہاں رجوع کا عدم جواز راجح ہوگا اور طلاق رجعی بھی بائنہ شمار ہوگی۔

مثال (۴):

اگر شوہر نے کہا **طلقها و ابنها** اس کو طلاق دے دو اور جدا کر دو یا کہا: **ابنها و طلقها** اس کو جدا کر دو اور طلاق دے دو۔ تو اس صورت میں بھی عورت پر طلاق بائنہ واقع ہوں گی اس لیے کہ واؤ عاطفہ اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ شوہر نے وکیل کو دو طلاقیں دینے کا اختیار دیا ہے ایک طلاق کا اختیار لفظ **طلقها** سے اور دوسری طلاق کا اختیار لفظ **ابنها** سے۔ پس جب وکیل نے عورت کو طلاق دے دی تو دونوں طلاقیں واقع ہو جائیں گی جن کا شوہر نے وکیل کو اختیا دیا ہے۔

فائدہ: تفویض طلاق (طلاق کو دوسرے کے حوالے کرنا) اور تملیک طلاق (دوسرے کو طلاق کا مالک بنانا) جیسے کہ **وجعلتُ امرها بيدك** اور **فجلعت امرها بيدك** میں کیا گیا ہے) جیسی تملیکات مجلس پر منحصر ہوتی ہیں لہٰذا وکیل کو صرف مجلس میں طلاق دینے کا اختیار ہوگا مجلس کے بعد یہ اختیار حاصل نہ ہوگا۔ البتہ چوتھی مثال (**طلقها و ابنها**) میں **في المجلس** کی قید کاتب کا سہو ہے۔ اس لیے کہ **طلقها و ابنها** توکیل ہے اور توکیل مجلس پر منحصر نہیں ہوتی۔ بلکہ توکیل کی صورت میں جس طرح وکیل مجلس میں طلاق دینے کا اختیار رکھتا ہے اسی طرح مجلس کے بعد بھی اختیار رکھتا ہے۔

وَعَلٰى هٰذَا قَالَ اَصْحَابُنَا اِذَا اُعْتِقَتِ الْاَمَةُ الْمَنْكُوْحَةُ ثَبَتَ لَهَا الْخِيَارُ سَوَاءٌ كَانَ زَوْجُهَا عَبْدًا اَوْ حُرًّا لِاَنَّ

قَوْلُهٗ عَلَيْهِ السَّلَامُ لِبَرِيْرَةَ حِيْنَ اُعْتِقَتْ مَلَكْتِ بُضْعَكِ فَاخْتَارِىْ اَثْبَتَ لَهَا الْخِيَارَ بِسَبَبِ مِلْكِهَا بُضْعَهَا بِالْعِتْقِ وَهٰذَا الْمَعْنٰى لَا يَتَفَاوَتُ بَيْنَ كَوْنِ الزَّوْجِ عَبْدًا اَوْ حُرًّا.

ترجمہ: فاء کبھی علت کے لیے آتا ہے اسی پر ہمارے علماء نے فرمایا ہے کہ جب منکوحہ باندی آزاد کردی گئی تو اس کے لیے خیار ثابت ہوگا خواہ اس کا شوہر غلام ہو یا آزاد، کیونکہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت بریرہ رضی اللہ عنہا سے اس وقت فرمایا تھا جب کہ ان کو آزاد کیا گیا تھا کہ تم اپنی بضعہ کی مالک ہو پس تمہیں اختیار ہے'' آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت بریرہ رضی اللہ عنہا کے لیے خیار ثابت کیا ہے اس سبب سے کہ آزاد ہونے کی وجہ سے وہ اپنی بضعہ کی مالک ہوگئی تھیں اور یہ معنی شوہر کے غلام یا آزاد ہونے کے درمیان کوئی فرق نہیں کرتا۔

تشریح: اسی اصول پر کہ فاء کبھی کبھی حکم اور معلول پر داخل ہوتا ہے ہمارے علماء احنافؒ نے فرمایا کہ جب منکوحہ باندی آزاد کردی جائے تو اس کے لیے خیار عتق (آزادی کا اختیار) ثابت ہوگا۔ یعنی آزاد ہونے کے بعد باندی کو نکاح باقی رکھنے یا فسخ کرنے کا اختیار ہوگا خواہ اس کا شوہر غلام ہو یا آزاد۔ اس لیے کہ کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت بریرہ رضی اللہ عنہا سے ان کے آزاد ہونے کے بعد فرمایا تھا ملکت بضعكِ فاختاری تم اپنی بضعہ کی مالک ہوگئی ہو لہٰذا تمہیں اپنا نکاح فسخ کرنے کا اختیار ہے، اس حدیث میں نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت بریرۃ رضی اللہ عنہا کے لیے اختیار اس لیے ثابت کیا کہ وہ بضعہ کی مالک ہوگئیں تھیں۔ اب عتق (آزادی) کی وجہ سے بضعہ کا مالک ہونا علت ہے اور خیار اس کا حکم ہے اور فاء حکم پر داخل ہے لہٰذا ثبوت خیار علت پر مرتب ہوگا اور مطلب یہ ہوگا کہ منکوحہ باندی کے لیے جونہی ملک بضعہ ثابت ہوگی خیار عتق بھی ثابت ہوجائے گا خواہ اس کا شوہر غلام ہو یا

آزاد۔

اسی کو مصنف نے یوں کہا ہے کہ یہ معنی یعنی منکوحہ باندی کے لیے ثبوت ملک بضعہ زوج کے غلام اور آزاد ہونے کے درمیان کوئی فرق نہیں کرتا ہے یعنی زوج خواہ غلام ہو یا آزاد۔ دونوں صورتوں میں یہی حکم ہوگا۔ کہ منکوحہ باندی کے لیے ثبوت ملک بضعہ کے بعد خیار ثابت ہو جائے گا۔

وَيَتَفَرَّعُ مِنْهُ مَسْأَلَةُ اعْتِبَارِ الطَّلَاقِ بِالنِّسَاءِ فَإِنَّ بُضْعَ الْأَمَةِ الْمَنْكُوحَةِ مِلْكُ الزَّوْجِ وَلَمْ يَزُلْ عَنْ مِلْكِهِ بِعِتْقِهَا فَدَعَتِ الضَّرُورَةُ إِلَى الْقَوْلِ بِازْدِيَادِ الْمُلْكِ بِعِتْقِهَا حَتّٰى يَثْبُتَ لَهُ الْمِلْكُ فِي الزِّيَادَةِ وَيَكُوْنُ ذٰلِكَ سَبَبًا لِثُبُوْتِ الْخِيَارِ لَهَا وَازْدِيَادُ مِلْكِ الْبُضْعِ بِعِتْقِهَا مَعْنٰى مَسْأَلَةِ اعْتِبَارِ الطَّلَاقِ بِالنِّسَاءِ فَيُدَارُ حُكْمُ مَالِكِيَّةِ الثَّلَاثِ عَلٰى عِتْقِ الزَّوْجَةِ دُوْنَ عِتْقِ الزَّوْجِ كَمَا مَذْهَبُ الشَّافِعِيِّ.

ترجمہ: اور فاء جو حدیث میں مذکور ہے اس سے طلاق بالنساء کے اعتبار کا مسئلہ متفرع ہوگا اس لیے کہ منکوحہ باندی کا بضعہ شوہر کا مملوک ہے اور اس کے آزاد ہونے سے شوہر کی ملک زائل نہیں ہوئی۔ پس عورت کے آزاد ہونے سے ملک بڑھ جانے کے قائل ہونے کی ضرورت پڑی یہاں تک کہ شوہر کے لیے زیادتی میں ملک ثابت ہوگی اور یہ ملک کا زیادہ ہونا باندی کے لیے ثبوت خیار کا سبب ہوگا اور اس کے آزاد ہونے سے ملک بضعہ کا زیادہ ہونا اعتبار الطلاق بالنساء کے مسئلہ کے معنی ہیں۔ پس تین طلاقوں کے مالک ہونے کا حکم بیوی کی آزادی پر دائر ہوگا نہ کہ شوہر کی آزادی پر جیسا کہ امام شافعیؒ کا مذہب ہے۔

تشریح: اس بات پر تو سب کا اتفاق ہے کہ طلاق رقیت کی وجہ سے ناقص اور

تعداد میں کم ہو جاتی ہے لہٰذا حریت کے ساتھ شوہر تین طلاقوں کا مالک ہوگا اور رقیت کے ساتھ دو طلاقوں کا مالک ہوگا لیکن اختلاف اس بات میں ہے کہ اس سلسلے میں مردوں کے حال کا اعتبار ہوگا یا عورتوں کے حال کا اعتبار ہوگا۔

حضرت امام اعظمؒ:

احنافؒ کے نزدیک عورتوں کے حال کا اعتبار کیا جائے گا مطلب یہ ہے کہ احنافؒ کے نزدیک عورت اگر باندی ہے تو اس کا شوہر دو طلاقوں کا مالک ہوگا اور عورت اگر آزاد ہے تو شوہر تین طلاقوں کا مالک ہوگا خواہ اس کا شوہر غلام ہو یا آزاد۔

امام شافعیؒ:

امام شافعیؒ کے نزدیک مردوں کے حال کا اعتبار ہوگا یعنی مرد اگر آزاد ہے تو تین طلاقوں کا مالک ہوگا اور اگر غلام ہے تو دو طلاقوں کا مالک ہوگا خواہ اس کی بیوی آزاد ہو یا باندی۔

امام صاحبؒ کی دلیل:

امام صاحبؒ کا مذہب مذکورہ حدیث پر متفرع ہے فرماتے ہیں کہ منکوحہ باندی کی بضعہ شوہر کی ملک ہے اور مولیٰ کے آزاد کرنے سے وہ ملک ختم بھی نہیں ہوئی۔ البتہ باندی کے آزاد ہونے سے باندی کی بضعہ میں شوہر کے لیے ملک زیادہ ہوگئی یعنی آزاد ہونے سے پہلے اس کی بضعہ میں شوہر کی ملک کمزور تھی آزاد ہونے کے بعد قوی ہوگئی تو جس قدر ملک قوی ہوگئی تو اس کا مزیل (زائل کرنے والا) بھی اسی قدر قوی ہوگا پس نکاح سے جو ملک ثابت ہوتی ہے اس کا مزیل طلاق ہے۔ باندی ہونے کی صورت میں اگر دو طلاقوں سے وہ ملک زائل ہو سکتی تھی تو آزاد ہونے کی وجہ سے چونکہ اس ملک میں اضافہ ہو گیا اس لیے اب دو طلاقوں سے زائل نہیں ہوگی۔

غور کریں جب باندی کے آزاد ہونے سے باندی کی ملک بضعہ میں اضافہ ہو گیا تو باندی کے ہی آزاد ہونے سے اس کے مزیل میں بھی اضافہ ہوگا۔

اس کے برخلاف شوہر کے آزاد ہونے کی صورت میں نہ تو عورت کی ملک بضعہ میں اضافہ ہوگا اور نہ ہی اس کے مزیل میں۔ لہٰذا طلاق میں عورت کے حال کا اعتبار ہوگا نہ کہ مردوں کے حال کا۔

امام شافعیؒ کی دلیل:

حدیث میں ہے:

الطلاق بالرجال والعدة بالنساء

طلاق مردوں کے ساتھ ہے اور عدت عورتوں کے ساتھ

لہٰذا طلاق کی مقدار میں مردوں کی آزادی یا غیر آزادی معتبر ہوگی نہ کہ عورتوں کی۔

امام شافعیؒ کی دلیل کا جواب:

احنافؒ فرماتے ہیں کہ صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین جب اس مسئلے میں بحث کرتے تھے تو قیاس سے استدلال کرتے تھے اس حدیث سے استدلال نہیں کرتے تھے تو صحابہ کرام کا اس حدیث سے استدلال نہ کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ یہ حدیث منسوخ ہے یا غیر ثابت ہے اور اگر بالفرض یہ حدیث صحیح بھی ہو تو ہم اس کا جواب یہ دیں گے کہ اس حدیث کا مطلب یہ ہے کہ طلاق واقع کرنا مردوں کا حق ہے اور عدت گزارنا عورتوں کا حق ہے۔ یعنی حدیث میں مردوں اور عورتوں کے حقوق کا ذکر کیا گیا ہے طلاق اور عدت کی مقدار میں کلام نہیں کیا گیا ہے۔

فَصْلٌ: ثُمَّ لِلتَّرَاخِیْ لٰکِنَّهٗ عِنْدَ اَبِیْ حَنِیْفَةَ یُفِیْدُ التَّرَاخِیْ فِی اللَّفْظِ وَالْحُکْمِ وَعِنْدَهُمَا یُفِیْدُ التَّرَاخِیْ فِی الْحُکْمِ

وَبَيَانُهُ فِيمَا اِذَا قَالَ لِغَيْرِ الْمَدْخُوْلِ بِهَا اِنْ دَخَلْتِ الدَّارَ فَاَنْتِ طَالِقٌ ثُمَّ طَالِقٌ ثُمَّ طَالِقٌ فَعِنْدَهٗ يَتَعَلَّقُ الْاُوْلٰى بِالدُّخُوْلِ وَتَقَعُ الثَّانِيَةُ فِي الْحَالِ وَلَغَتِ الثَّالِثَةُ وَعِنْدَهُمَا يَتَعَلَّقُ الْكُلُّ بِالدُّخُوْلِ ثُمَّ عِنْدَ الدُّخُوْلِ يَظْهَرُ التَّرْتِيْبُ فَلَا يَقَعُ اِلَّا وَاحِدَةٌ وَلَوْ قَالَ اَنْتِ طَالِقٌ ثُمَّ طَالِقٌ ثُمَّ طَالِقٌ اِنْ دَخَلْتِ الدَّارَ فَعِنْدَ اَبِيْ حَنِيْفَةَ وَقَعَتِ الْاُوْلٰى فِي الْحَالِ وَلَغَتِ الثَّانِيَةُ وَالثَّالِثَةُ وَعِنْدَهُمَا يَقَعُ الْوَاحِدَةُ عِنْدَ الدُّخُوْلِ لِمَا ذَكَرْنَا وَاِنْ كَانَتِ الْمَرْاَةُ مَدْخُوْلًا بِهَا فَاِنْ قَدَّمَ الشَّرْطَ تَعَلَّقَتِ الْاُوْلٰى بِالدُّخُوْلِ وَيَقَعُ ثِنْتَانِ فِي الْحَالِ عِنْدَ اَبِيْ حَنِيْفَةَ وَاِنْ اَخَّرَ الشَّرْطَ وَقَعَ ثِنْتَانِ فِي الْحَالِ وَتَعَلَّقَتِ الثَّالِثَةُ بِالدُّخُوْلِ وَعِنْدَهُمَا يَتَعَلَّقُ الْكُلُّ بِالدُّخُوْلِ فِي الْفَصْلَيْنِ.

ترجمہ: ثم تراخی یعنی بیان تاخیر کے لیے آتا ہے۔ پھر امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک لفظ اور حکم دونوں میں تاخیر کا فائدہ دیتا ہے اور صاحبینؒ کے نزدیک حکم میں تاخیر کا فائدہ دیتا ہے۔ اختلاف کی وضاحت اس صورت میں ہوگی کہ جب کسی نے غیر مدخول بہا عورت سے کہا اگر تو گھر میں داخل ہوئی تو تجھے طلاق ہے پھر طلاق ہے تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک پہلی طلاق دخول دار پر معلق ہوگی دوسری فی الحال واقع ہوجائے گی اور تیسری لغو ہوجائے گی۔ اور صاحبینؒ کے نزدیک تینوں طلاقیں دخول دار پر معلق ہوں گی پھر دخول دار کے وقت ترتیب ظاہر ہوگی پس ایک ہی طلاق واقع ہوگی۔ اور اگر شوہر ہر شرط کو مؤخر کرتے ہوئے کہے تجھے طلاق ہے پھر طلاق ہے پھر طلاق ہے اگر تم گھر میں داخل ہوئی تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک پہلی طلاق فی الحال واقع ہوجائیگی اور دوسری اور تیسری لغو ہوجائے گی جبکہ صاحبینؒ کے نزدیک ایک ہی طلاق واقع ہوگی لیکن دخول دار کے وقت اس

اصول کی وجہ سے جو ہم ذکر کر چکے ہیں۔

اور اگر عورت مدخول بہا ہو اور شوہر نے شرط کو مقدم کیا تو پہلی طلاق دخول دار پر معلّق ہوگی اور دوسری دو طلاقیں فوراً واقع ہو جائیں گی امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اور اگر شرط کو مؤخر کیا تو دو طلاقیں فوراً واقع ہو جائیں گی اور تیسری طلاق دخول دار پر معلّق ہوگی اور صاحبینؒ کے نزدیک ساری طلاقیں دونوں صورتوں میں دخول دار پر معلّق ہوں گی۔

تشریح: حروف عاطفہ سے تیسرا حروف ثم ہے اور یہ تراخی کے لیے آتا ہے۔ یعنی معطوف اور معطوف علیہ کے درمیان اس فعل میں فصل اور مہلت ہوتی ہے۔ جیسے جاء نی زید ثم عمرو کا مطلب یہ ہے کہ عمرو کی آمد زید کے کچھ بعد میں ہوئی ہے اور اسی طرح ضربت زیدا ثم عمروا کا مطلب یہ ہے کہ عمرو کی پٹائی زید کی پٹائی کے کچھ دیر بعد میں ہوئی ہے۔

امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک حرف ثم الفاظ اور حکم دونوں میں تراخی کا فائدہ دیتا ہے اور صاحبینؒ کے نزدیک ثم صرف حکم میں تراخی کا فائدہ دیتا ہے۔

ثمرۂ اختلاف:

ثمرہ اختلاف اس صورت میں ظاہر ہوگا کہ ایک آدمی نے اپنی غیر مدخول بیوی سے کہا ان دخلت الدار فانت طالق ثم طالق ثم طالق تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک چونکہ ثم الفاظ اور حکم دونوں میں تراخی کا فائدہ دیتا ہے۔ اس لیے گویا اس نے یوں کہا ان دخلت الدار فانت طالق پھر کچھ دیر سکوت کے بعد کہا ثم طالق پھر رک گیا اور کچھ دیر سکوت کے بعد کہا ثم طالق تو پہلی طلاق تو دخول دار کے ساتھ معلّق ہوگی دوسری طلاق فی الحال (فوراً) واقع ہو جائے گی اور تیسری لغو ہو جائے گی کیوں کہ عورت طلاق کا محل نہیں رہی اس کی وجہ یہ ہے کہ غیر مدخول بہا عورت ایک طلاق سے ہی بائنہ ہو جاتی ہے۔ اور اس پر عدت بھی نہیں ہوتی۔

صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ تینوں طلاقیں دخول دار کے ساتھ معلّق ہوں گی پھر دخول دار کے بعد تینوں طلاقیں تراخی پر عمل کرتے ہوئے بالترتیب واقع ہوں گی اوران میں سے صرف پہلی واقع ہوگی دوسری اور تیسری لغو ہو جائے گی کیونکہ غیر مدخول بہا عورت پہلی طلاق سے ہی بائنہ ہو چکی ہے۔

خلاصہ یہ کہ تینوں ائمہ کرام کے نزدیک طلاق تو ایک ہی واقع ہوگی لیکن امام صاحبؒ کے نزدیک دوسری اور صاحبین کے نزدیک پہلی واقع ہوگی۔

مثال (۱):

اگر شوہر نے شرط کو مؤخر کرتے ہوئے کہا: انت طالق ثم طالق ثم طالق ان دخلت الدار تو امام صاحبؒ کے نزدیک پہلی طلاق فوری طور پر واقع ہو جائے گی اور دوسری تیسری لغو ہو جائے گی۔ جبکہ صاحبینؒ کے نزدیک پہلی ہی واقعہ ہوگی لیکن دخول دار کے بعد واقع ہوگی اس لیے کہ صاحبین کے نزدیک ثم تراخی فی التکلم پر دلالت نہیں کرتا لہٰذا تینوں طلاقیں دخول دار کے ساتھ معلّق ہوں گی لیکن امام صاحبؒ کے نزدیک چونکہ ثم تراخی فی التکلم پر دلالت کرتا ہے گویا شوہر نے کہا انت طالق پھر کچھ دیر سکوت کے بعد کہا ثم طالق پھر کچھ دیر سکوت کے بعد کہا ثم طالق ان دخلت الدار لہٰذا پہلی طلاق فی الحال واقع ہو جائے گی دخول دار کے ساتھ معلّق نہیں ہوگی۔

مثال (۲):

اگر شوہر نے اپنی مدخول بہا عورت سے کہا: ان دخلت الدار فانت طالق ثم طالق ثم طالق تو اس صورت میں دو طلاقیں واقع ہوں گی۔ پہلی طلاق تو دخول دار پر ہی معلّق ہوگی البتہ دوسری اور تیسری فی الحال واقع ہو جائیں گی۔ دوسری طلاق واقع ہونے کے بعد عدت موجود ہونے کی وجہ سے عورت طلاق کا محل ہے لہٰذا تیسری طلاق

بھی واقع ہو جائے گی۔

مثال (۳):

اگر شوہر نے شرط کو مؤخر کرتے ہوئے کہا انت طالق ثم طالق ثم طالق ان دخلت الدار تو پہلی اور دوسری طلاق تو فی الحال واقع ہو جائیں گی اور تیسری دخول دار کے ساتھ معلّق ہوگی۔ کیونکہ حرف ثم کی وجہ سے ایسا ہو گیا گویا اس نے انت طالق کہہ کر سکوت کیا اور پھر ثم طالق کہہ کر سکوت کیا اور پھر ثم طالق ان دخلت الدار کہا۔ لہٰذا پہلی طلاق تکلم کرتے ہی فوراً واقع ہو جائے گی دوسری تھوڑی دیر کے بعد واقع ہوگی اور تیسری دخول دار پر معلّق ہو جائے گی۔ پس دخول دار اگر عدت کے زمانہ میں پایا گیا تو تیسری بھی واقع ہو جائے گی اور اگر عدت کے بعد دخول دار پایا گیا تو طلاق کا محل باقی نہ رہنے کی وجہ سے تیسری واقع نہ ہوگی۔

جبکہ صاحبینؒ کے نزدیک تینوں طلاقیں دخول دار پر معلّق ہوں گی خواہ شرط مقدم ہو یا مؤخر اور پھر دخول دار کے بعد علی الترتیب تینوں واقع ہو جائیں گی کیونکہ ان کے نزدیک ثم تلفظ میں تاخیر کا فائدہ نہیں دیتا بلکہ وصل پر دلالت کرتا ہے

فصل: بَلْ لِتَدَارُكِ الْغَلَطِ بِاِقَامَةِ الثَّانِیْ مَقَامَ الْاَوَّلِ فَاِذَا قَالَ لِغَيْرِ الْمَدْخُوْلِ بِهَا اَنْتِ طَالِقٌ وَاحِدَةٌ لَا بَلْ ثِنْتَيْنِ وَقَعَتْ وَاحِدَةٌ لِاَنَّ قَوْلَهٗ لَا بَلْ ثِنْتَيْنِ رُجُوْعٌ عَنِ الْاَوَّلِ بِاِقَامَةِ الثَّانِیْ مَقَامَ الْاَوَّلِ وَلَمْ يَصِحَّ رُجُوْعُهٗ فَيَقَعُ الْاَوَّلُ فَلَا يَبْقَى الْمَحَلُّ عِنْدَ قَوْلِهٖ ثِنْتَيْنِ وَلَوْ كَانَتْ مَدْخُوْلًا بِهَا يَقَعُ الثَّلَاثُ.

ترجمہ: لفظ بل غلطی کی تلافی کے لیے آتا ہے ثانی کو اول کے قائم مقام بنا کر پس جب شوہر اپنی غیر مدخول بہا عورت سے کہے انت طالق واحدة لا بل ثنتين تو اس کو ایک طلاق واقع ہوگی اس لیے کہ شوہر کا قول لا بل ثنتين اول

سے رجوع ہے ثانی کو اول کے قائم مقام بنا کر۔ اور اس کا رجوع صحیح نہیں ہے لہٰذا اول واقع ہوگی اور اس کے قول ثنتین کے وقت محل باقی نہیں رہے گا۔ اور اگر عورت مدخول بہا ہے تو تینوں واقع ہو جائیں گی۔

تشریح: حروف عاطفہ میں سے چوتھا حرف بل ہے۔ لفظ بل غلطی کی تلافی کرتے ہوئے اول کلام سے اعراض کرنے اور دوسرے کلام کو اس کے قائم مقام کرنے کے لیے آتا ہے۔ مثلاً کسی نے کہا جاء نی زید بل عمرو تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ متکلم نے اولاً زید کے آنے کی خبر دینے کا ارادہ کیا پھر اس کو احساس ہوا کہ اس نے غلطی کی ہے چنانچہ اس نے اعراض کرتے ہوئے بل عمرو کہہ دیا تو یہ آمد عمرو کے لیے ثابت ہوگی۔ کبھی کبھی بل پر کلمہ لا بھی داخل کر دیا جاتا ہے۔ جیسے: جاء نی زید لا بل عمرو اول کلام سے اعراض کرنا اس جگہ صحیح ہوگا جہاں اول سے رجوع کرنا صحیح ہو اور اس میں غلطی کا احتمال ہو جیسے اخبار یعنی جملہ خبریہ۔ اور جہاں اول سے رجوع کرنا صحیح نہ ہو جیسے انشاء تو وہاں اول سے اعراض صحیح نہیں ہوگا بلکہ اس جگہ لفظ بل محض عطف کے لیے ہوگا اور ثانی اول کے ساتھ مل کر بطریق عطف ثابت ہو جائے گا۔

مثال (۱):

ایک آدمی نے اپنی غیر مدخول بہا بیوی سے کہا انت طالق واحدة لا بل ثنتین تو اس کو صرف ایک طلاق واقع ہوگی اس لیے کہ شوہر کے قول لا بل ثنتین ثانی کو اول کے قائم مقام کر کے اول سے رجوع ہے اور یہاں رجوع بھی صحیح نہیں ہے اس لیے کہ یہاں انت طالق واحدة انشاء ہے اور انشاء سے رجوع صحیح نہیں ہوتا تو جب اول سے رجوع صحیح نہیں تو انت طالق واحدة کے تکلم سے ایک طلاق واقع ہو جائے گی اور عورت چونکہ غیر مدخول بہا ہے اس لیے وہ ایک طلاق سے بائنہ ہو جائے گی اور غیر مدخول بہا عورت پر چونکہ عدت بھی نہیں ہوتی اس لیے لا بل ثنتین کے وقت وہ

طلاق کا محل نہیں رہی۔ لہٰذا یہ کلام (لا بل ثنتین) لغو ہو جائے گا اور غیر مدخول بہا عورت پر ایک طلاق واقع ہو جائے گی۔

مثال (۲):

ایک آدمی نے اپنی مدخول بہا عورت سے کہا انت طالق واحدة لا بل ثنتین تو اس پر تین طلاقیں واقع ہو جائیں گی اس لیے کہ اول سے رجوع ممکن نہیں لہٰذا شوہر کے قول انت طالق واحدة سے ایک طلاق واقع ہوگی۔ اور ایک طلاق کے بعد چونکہ مدخول بہا عورت کی وجہ سے طلاق کا محل ہے اس لیے لا بل ثنتین سے مزید دو طلاقیں واقع ہو جائیں گی۔

وَهٰذَا بِخِلَافِ مَا لَوْ قَالَ لِفُلَانٍ عَلَيَّ اَلْفٌ لَا بَلْ اَلْفَانِ حَيْثُ لَا يَجِبُ ثَلٰثَةُ اٰلَافٍ عِنْدَنَا وَقَالَ زُفَرُ يَجِبُ ثَلٰثَةُ اٰلَافٍ لِاَنَّ حَقِيْقَةَ اللَّفْظِ لِتَدَارُكِ الْغَلَطِ بِاِثْبَاتِ الثَّانِيْ مَقَامَ الْاَوَّلِ وَلَمْ يَصِحَّ عَنْهُ اِبْطَالُ الْاَوَّلِ فَيَجِبُ تَصْحِيْحُ الثَّانِيْ مَعَ بَقَاءِ الْاَوَّلِ وَذٰلِكَ بِطَرِيْقِ زِيَادَةِ الْاَلْفِ عَلَى الْاَوَّلِ.

ترجمہ: اور یہ اس کے برخلاف ہے کہ اگر کسی نے کہا "لفلان علی الف لا بل الفان" چنانچہ ہمارے نزدیک تین ہزار واجب نہیں ہوں گے۔ اور امام زفرؒ نے فرمایا کہ تین ہزار واجب ہوں گے اس لیے کہ لفظ بل کی حقیقت اول کی جگہ ثانی کو ثابت کر کے غلطی کی تلافی کرنا ہے اور مقر (اقرار کرنے والا) سے اول کا باطل کرنا صحیح نہیں۔ لہٰذا اول کو باقی رکھتے ہوئے ثانی کو صحیح کرنا واجب ہوگا اور یہ اس طریقہ پر ہے کہ پہلے الف پر ایک اور الف کی زیادتی کر دی جائے۔

تشریح: وهذا بخلاف ما لو قال لفلان علی الف لا بل الفان یہ ایک اختلافی مسئلہ ہے کہ اگر کسی نے اپنے اوپر اقرار کرتے ہوئے کہا لفلان علی الف لا

بل الفان تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک مقر پر دو ہزار روواجب ہوں گے۔ جبکہ امام زفرؒ کے نزدیک مقر پر تین ہزار روپے واجب ہوں گے۔

امام صاحبؒ کی دلیل:

فرماتے ہیں کہ لفظ بل کی حقیقت یہ ہے کہ یہ غلطی کی تلافی کرتے ہوئے ثانی کو اول کے قائم مقام کرتا ہے اور یہاں اقرار کے مسئلے میں اقرار الف کو باطل کرنا درست نہیں اس لیے کہ اس طرح کرنے سے اقرار کے بعد انکار لازم آئے گا اور اقرار کے بعد انکار باطل ہے اس لیے کہ حدیث شریف میں ہے المرء یؤخذ باقرارہ آدمی اپنے اقرار کی وجہ سے پکڑا جاتا ہے۔ جب اول کو باطل کرنا درست نہیں ہے تو ایسی صورت میں یہ واجب ہے کہ اول اقرار یعنی الف بھی باقی رہے اور لا بل الفان بھی درست ہو جائے۔

اس کی صورت یہ ہے کہ اول الف پر ایک اور الف کا اضافہ کر دیا جائے گا تو اس طرح لفلان علیّ الف بھی باقی رہے گا اور لا بل الفان کہنا بھی درست ہوگا۔ لہٰذا مقر پر دو ہزار لازم ہوں گے نہ کہ تین ہزار۔

اور یہ ایسے ہی ہے جیسے کسی سے اس کی عمر پوچھی جائے تو وہ کہے بیس سال نہیں بلکہ تیس سال، تو پہلی عمر بیس سال کو باقی رکھیں گے اور دوسری عمر سے دس سال لے لیں گے تو اس کی عمر تیس سال ہوگی نہ کہ پچاس سال۔

اسی طرح پہلے والے الف کو باقی رکھیں گے اور الفان سے ایک الف لے کر پہلے والے الف میں شامل کر دیں گے۔

امام زفرؒ کی دلیل:

امام زفرؒ مسئلہ اقرار کو مسئلہ طلاق پر قیاس کرتے ہیں فرماتے ہیں کہ جس طرح

طلاق کے مسئلے میں مدخول بہا عورت پر انت طالق واحدة لا بل ثنتین کہنے سے تین طلاقیں واقع ہوتی ہیں اسی طرح مسئلہ اقرار میں بھی لفلان علی الف لا بل الفان کہنے سے مقرر پر تین ہزار لازم ہوں گے۔

بِخِلَافِ قَوْلِهٖ اَنْتِ طَالِقٌ وَاحِدَةً لَا بَلْ ثِنْتَيْنِ لِاَنَّ هٰذَا اِنْشَاءٌ وَذٰلِكَ اِخْبَارٌ وَالْغَلَطُ اِنَّمَا يَكُوْنُ فِي الْاَخْبَارِ دُوْنَ الْاِنْشَاءِ فَاَمْكَنَ تَصْحِيْحُ اللَّفْظِ بِتَدَارُكِ الْغَلَطِ فِي الْاِقْرَارِ دُوْنَ الطَّلَاقِ حَتّٰى لَوْ كَانَ الطَّلَاقُ بِطَرِيْقِ الْاِخْبَارِ بِاَنْ قَالَ كُنْتُ طَلَّقْتُكِ اَمْسِ وَاحِدَةً لَا بَلْ ثِنْتَيْنِ يَقَعُ ثِنْتَانِ لِمَا ذَكَرْنَا.

ترجمہ: اس کے برخلاف شوہر کا قول "انت طالق واحدة لا بل ثنتین" اس لیے 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 بَل کو صحیح کرنا ممکن ہے نہ کہ طلاق میں حتی کہ اگر طلاق بطریق اخبار ہو تو مثلاً شوہر کہے "کنت طلقتك امس واحدة لا بل ثنتین" (میں نے تمہیں کل ایک طلاق دے دی تھی نہیں بلکہ دو) تو دو طلاقیں واقع ہوں گی اس دلیل کی وجہ سے جو ہم نے ذکر کی ہے۔

تشریح: یہ عبارت امام زفرؒ کی دلیل کا جواب ہے: اور وہ یہ کہ اقرار کو طلاق پر قیاس کرنا درست نہیں ہے اس لیے کہ طلاق اور اقرار کے درمیان فرق ہے۔ طلاق انشاء ہے یعنی ایک معدوم چیز کو وجود میں لانا ہے اور اقرار اخبار ہے یعنی پہلے سے موجودہ چیز کی خبر دینا ہے۔ انشاء میں غلطی کا ااحتمال نہیں ہوتا بلکہ اخبار میں غلطی کا احتمال ہوتا ہے۔ اور جہاں غلطی ہوتی ہے وہاں غلطی کا تدارک بھی ممکن ہوتا ہے اور جہاں غلطی ہی ممکن نہیں وہاں غلطی کی تلافی کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ ہاں اگر طلاق بھی بطریق اخبار ہو۔ مثلاً شوہر کہے: کنت طلقتك امس واحدة لا بل ثنتین میں نے

تمہیں کل ایک طلاق دے دی تھی نہیں بلکہ دو، تو اس صورت میں عورت پر دو طلاقیں واقع ہوں گی اور اس کی دلیل پہلے ذکر کی جا چکی ہے کہ اخبار یعنی خبر دینے میں غلطی کا احتمال ہوتا ہے۔

فَصْلٌ: لٰكِنَّ لِلْاِسْتِدْرَاكِ بَعْدَ النَّفْيِ فَيَكُوْنَة مُوْجَبُهُ اِثْبَاتَ مَابَعْدُ فَاَمَّا نَفْيُ مَا قَبْلَهُ فَثَابِتٌ بِدَلِيْلِهٖ وَالْعَطْفُ بِهٰذِهِ الْكَلِمَةِ اِنَّمَا يَتَحَقَّقُ عِنْدَ اِتِّسَاقِ الْكَلَامِ فَاِنْ كَانَ الْكَلَامُ مُتَّسِقًا يَتَعَلَّقُ النَّفْيُ بِالْاِثْبَاتِ الَّذِىْ بَعْدَهٗ وَاِلَّا فَهُوَ مُسْتَانِفٌ مِثَالُهٗ مَا ذَكَرَهٗ مُحَمَّدٌ فِى الْجَامِعِ اِذَا قَالَ لِفُلَانٍ عَلَىَّ اَلْفٌ قَرْضٌ فَقَالَ فُلَانٌ لَا وَلٰكِنَّهٗ غَصَبٌ لَزِمَهُ الْمَالُ لِاَنَّ الْكَلَامَ مُتَّسِقٌ فَظَهَرَ اَنَّ النَّفْىَ كَانَ فِى السَّبَبِ دُوْنَ نَفْسِ الْمَالِ وَكَذٰلِكَ لَوْ قَالَ لِفُلَانٍ عَلَىَّ اَلْفٌ مِنْ ثَمَنِ هٰذِهِ الْجَارِيَةِ فَقَالَ فُلَانٌ لَا الْجَارِيَةُ جَارِيَتُكَ وَلٰكِنْ لِىْ عَلَيْكَ اَلْفٌ يَلْزَمُهُ الْمَالُ فَظَهَرَ اَنَّ النَّفْىَ كَانَ فِى السَّبَبِ لَا فِىْ اَصْلِ الْمَالِ.

ترجمہ: لکن ماقبل کے وہم کو دور کرنے کے لیے نفی کے بعد آتا ہے پس لکن کا حکم اپنے مابعد کلام کو ثابت کرنا ہے اور رہی اس سے ماقبل کی نفی سو وہ اپنی دلیل سے ثابت ہے۔ اور کلمہ لکن کے ساتھ عطف کلام کے متسق ہونے کے وقت ثابت ہوگا۔ پس اگر کلام متسق ہو تو نفی اس اثبات کے ساتھ متعلق ہوگی جو اس کے بعد ہے ورنہ کلام مستانف ہوگا۔ اس کی مثال وہ ہے جس کو امام محمدؒ نے جامع کبیر میں ذکر کیا ہے کہ جب کسی نے کہا لفلان علیّ الف قرض پس فلاں نے کہا لا ولکنہ غصب تو اس پر مال لازم ہوگا اس لیے کہ کلام متسق ہے پس ظاہر ہو گیا کہ نفی سبب میں ہے نہ کہ نفس مال میں اور اسی طرح اگر کہا لفلان علی الف من ثمن هذه الجارية پس اس فلاں نے کہا لا الجارية جاريتك

ولکن لی علیك الف تو اس پر مال لازم ہوگا۔ پس ظاہر ہو گیا کہ نفی سبب میں ہے نہ کہ اصل مال میں۔

تشریح: اس فصل میں حروف عاطفہ میں سے لکن کو بیان فرماتے ہیں لکن استدراک بعد النفی کے لیے آتا ہے۔ استدراک بعد النفی کا مطلب ہے سابقہ کلام سے پیدا ہونے والے وہم اور شبہ کو دور کرنا جیسے زید اور عمر کے درمیان بہت گہری دوستی ہے دونوں ہمیشہ ساتھ ساتھ رہتے ہیں کبھی جدا نہیں ہوتے اب اگر متکلّم کہے۔ ما رأیت زیدا. تو سامع کو دونوں کے ہمیشہ ساتھ رہنے کی وجہ سے وہم ہوا کہ جب متکلّم نے زید کو نہیں دیکھا تو عمر کو بھی نہیں دیکھا ہوگا متکلّم نے اس وہم کو دور کرنے کے لیے کہا لکن عمرا لیکن عمرو کو دیکھا ہے۔ لکن کے عاطفہ ہونے کے لیے شرط ہے کہ کلام متسق ہو۔ متسق ہونے کا مطلب یہ ہے کہ لکن کا ماقبل اور مابعد کلام آپس میں متّصل ہو اور نفی اور اثبات کا محل جدا جدا ہو۔ اگر یہ دونوں شرطیں نہ پائی جائیں یعنی کلام متسق نہ ہو تو لکن عطف کے لیے نہیں ہوگا بلکہ لکن کے بعد والا کلام مستانفہ ہوگا۔

مثال (۱):

امام محمدؒ نے جامع الکبیر میں لکھا ہے کہ ایک آدمی نے اقرار کرتے ہوئے کہا لفلان علی الف قرض مجھ پر فلاں کے ہزار روپے بطور قرض ہیں اس فلاں نے جواب میں کہا لا ولکنه غصب نہیں بلکہ وہ تو غصب کے ہیں تو اس صورت میں مقر پر ہزار روپے لازم ہوں گے اس لیے کہ مقرلہ کا قول لکنه غصب یہ کلام متسق ہے یعنی نفی اور اثبات کا محل بھی الگ الگ ہے اور مقر اور مقرلہ کے قول کے درمیان فاصلہ بھی نہیں ہے۔ نفی کا محل قرض ہے اور اثبات کا محل غصب ہے تو یہاں مقرلہ اصل مال کی نفی نہیں کر رہا بلکہ سبب کی نفی کر رہا ہے۔ لہٰذا مقر پر ہزار روپے لازم ہو جائیں گے۔

مثال (۲):

ایک آدمی نے اقرار کرتے ہوئے کہا لفلان علی الف من ثمن هذه الجارية مجھ پر فلاں کے ہزار روپے لازم ہیں اس باندی کی قیمت کے۔ اس فلاں نے یہ سن کر کہا لا الجارية جاريتك ولكن لي عليك الف قرض نہیں باندی تو تمہاری اپنی ہے لیکن تم پر میرے ہزار روپے بطور قرض لازم ہیں تو اس صورت میں بھی مقر پر ہزار روپے لازم ہو جائیں گے اس لیے کہ یہاں بھی مقر لہ نے اصل مال کی نفی نہیں کی بلکہ سبب کی نفی کی ہے۔ نفی کا محل ثمن جاریہ ہے اور اثبات کا محل قرض ہے لہٰذا مقر پر ہزار روپے لازم ہوں گے۔

وَلَوْ كَانَ فِيْ يَدِهٖ عَبْدٌ فَقَالَ هٰذَا لِفُلَانٍ فَقَالَ فُلَانٌ مَا كَانَ لِيْ قَطُّ لٰكِنَّهٗ لِفُلَانٍ اٰخَرَ فَاِنْ وَصَلَ الْكَلَامُ كَانَ الْعَبْدُ لِلْمُقِرِّ لَهُ الثَّانِيْ لِاَنَّ النَّفْيَ يَتَعَلَّقُ بِالْاِثْبَاتِ وَاِنْ فَصَلَ كَانَ الْعَبْدُ لِلْمُقِرِّ الْاَوَّلِ فَيَكُوْنَ قَوْلُ الْمُقِرِّ لَهٗ رَدًّا لِلْاِقْرَارِ وَلَوْ اَنَّ اَمَةً تَزَوَّجَتْ نَفْسَهَا بِغَيْرِ اِذْنِ مَوْلَاهَا بِمِائَةِ دِرْهَمٍ فَقَالَ الْمَوْلٰى لَا اُجِيْزُ الْعَقْدَ بِمِائَةِ دِرْهَمٍ وَلٰكِنْ اُجِيْزُهٗ بِمِائَةٍ وَخَمْسِيْنَ بَطَلَ الْعَقْدُ لِاَنَّ الْكَلَامَ غَيْرُ مُتَّسِقٍ فَاِنَّ نَفْيَ الْاِجَازَةِ وَاِثْبَاتَهَا بِعَيْنِهَا لَايَتَحَقَّقُ فَكَانَ قَوْلُهٗ لٰكِنْ اُجِيْزُهٗ اِثْبَاتَهٗ بَعْدَ رَدِّ الْعَقْدِ وَكَذٰلِكَ لَوْ قَالَ لَا اُجِيْزُهٗ وَلٰكِنْ اُجِيْزُهٗ اِنْ زِدْتَنِيْ خَمْسِيْنَ عَلَى الْمِائَةِ يَكُوْنُ فَسْخًا لِلنِّكَاحِ لِعَدَمِ احْتِمَالِ الْبَيَانِ لِاَنَّ مِنْ شَرْطِهِ الْاِتِّسَاقُ وَلَا اِتِّسَاقَ.

ترجمہ: اور اگر اس کے ہاتھ میں غلام ہو اور وہ کہے "هذا لفلان" پس اس فلاں نے کہا: "ما كان لي قط ولكن لفلان اخر" پس اگر اس نے اپنے کلام

میں وصل کیا تو غلام مقرلہ ثانی کے لیے ہوگا۔ اس لیے کہ نفی اثبات کے ساتھ متعلق ہے اور اگر اس نے اپنے کلام میں فصل کیا تو غلام مقر اول کے لیے ہوگا اور مقرلہ کا قول اقرار کا رد ہوگا۔ اور اگر باندی نے مولی کی اجازت کے بغیر ایک سو درہم کے عوض اپنا نکاح کیا پس مولی نے کہا میں سو درہم کے عوض عقد نکاح کو جائز قرار نہیں دیتا ہوں لیکن ایک سو پچاس درہم کے عوض جائز قرار دیتا ہوں تو عقد نکاح باطل ہو جائے گا۔ کیونکہ کلام غیر متسق ہے۔ اس لیے کہ اجازت کی نفی اور بعینہٖ اس کا اثبات متحقق (ثابت) نہیں ہو سکتا ہے پس مولی کا قول **لکن اجیزہ** عقد نکاح کو رد کرنے کے بعد اس کا اثبات ہے اور اسی طرح اگر کہا **لا اجیزہ ولکن اجیزہ ان زدتنی خمسین علی المائة** تو یہ نکاح فسخ ہو جائے گا کیونکہ بیان کا احتمال نہیں ہے اس لیے کہ بیان کی شرط اتساق ہے اور اتساق ہے نہیں۔

تشریح:

مثال (۳):

ایک آدمی نے اپنے پاس موجود غلام کے بارے میں کہا **ھذا لفلان** (زید) یہ غلام فلاں یعنی زید کا ہے اس فلاں (زید) نے کہا **ما کان لی قط ولکن لفلان اخر** (خالد) یہ میرا تو بالکل نہیں ہے لیکن یہ دوسرے فلاں یعنی خالد کا ہے۔ اب اگر مقرلہ اول یعنی زید نے اپنے کلام میں وصل کیا ہے اور **ما کان لی قط** کے فوراً بعد **ولکنه لفلان اخر** کہا تو یہ غلام مقرلہ ثانی یعنی خالد کا ہوگا۔ یہاں بھی نفی اور اثبات کا محل جدا جدا ہے۔ نفی کا محل مقرلہ اول یعنی زید کی اپنی ملکیّت ہے اور اثبات کا محل مقرلہ ثانی یعنی خالد کی ملکیّت ہے۔ لیکن اگر مقرلہ اول یعنی زید نے اپنے کلام میں فصل کیا اور **ما کان لی قط** کہہ کر سکوت کیا اور پھر تھوڑی دیر کے بعد کہا **لکنه لفلان اخر** تو یہ غلام قابض کا ہوگا اس لیے کہ مقرلہ اول نے مطلق ملکیّت کی نفی ہے اپنے سے بھی

اور اپنے علاوہ سے بھی لہٰذا مقرلہ اول کا کلام ما کان لی قط قابض کے اقرار کا رد اور اس کی تکذیب ہے لہٰذا یہ غلام قابض ہی کا ہوگا۔

مثال (۴):

ایک باندی نے اپنے مولیٰ کی اجازت کے بغیر اپنا نکاح کر لیا اور ایک سو درہم مہر مقرر کیا جب مولی کو باندی کے نکاح کی اطلاع ملی تو اس نے کہا: **لا اجیز العقد بمائة درهم ولكن اجيز بمائة وخمسين** میں سو درہم کے عوض نکاح کو جائز قرار نہیں دیتا لیکن اس کو جائز قرار دیتا ہوں ایک سو پچاس درہم کے عوض تو باندی کا کیا ہوا نکاح باطل ہو جائے گا اس لیے کہ مولیٰ کا کلام **لا اجیز العقد بمائة درهم ولكن اجيزه بمائة وخمسين** متسق نہیں ہے۔ یعنی نفی اور اثبات دونوں کا محل جدا جدا نہیں ہے بلکہ نفی اور اثبات دونوں کا محل ایک ہی ہے یعنی عقد نکاح۔ تو مولیٰ نے پہلے **لا اجیزہ** کے ذریعہ عقد نکاح کی نفی کی اور پھر **ولكن اجيزه** اسی عقد نکاح کا اثبات کیا اور نفی اور اثبات دونوں کا محل ایک ہونے کی وجہ سے یہ کلام متسق نہیں ہے لہٰذا باندی کا کیا ہوا نکاح باطل ہو جائے گا۔

مثال (۵):

اگر مولیٰ نے باندی کے نکاح کی خبر سن کر کہا: **لا اجیزہ ولكن اجيزه ان زدتني خمسين على المائة** میں اس نکاح کی اجازت نہیں دیتا لیکن میں اس کی اجازت دیتا ہوں اگر تم سو درہم پر پچاس اور دراہم کا اضافہ کر لو۔

تو اس صورت میں بھی باندی کا کیا ہوا نکاح باطل ہو جائے گا اور **لكن اجيزه ان زدتني خمسين على المائة** اس جملے سے نکاح جدید کا ایجاب ہوگا جو کہ شوہر کے قبول کرنے پر موقوف ہوگا، اس صورت میں بھی جملہ ثانیہ کا جملہ اولیٰ پر عطف درست نہیں بلکہ **لكن** کے بعد والا جملہ مستانفہ ہوگا جس کا ماقبل کے ساتھ کوئی تعلق

نہیں ہوگا کیونکہ مولی نے **لا اجیز العقد** کہہ کر اس نکاح کو فسخ کر دیا جو باندی نے مولیٰ کی اجازت کے بغیر کیا تھا اس کے بعد مولی نے ایک سو پچاس درہم کے عوض نکاح جدید کا ایجاب کیا ہے۔ لہٰذا ان دونوں صورتوں میں نفی اور اثبات کا محل ایک یعنی عقد نکاح ہے۔ حالانکہ **لکن** کے عاطفہ ہونے کے لیے اتساق کی شرط ضروری ہے جب دونوں کا محل ایک ہو گیا تو اتساق نہ ہونے کی وجہ سے عطف صحیح نہیں ہوگا۔

سوال: ان دو مثالوں پر اعتراض ہوتا ہے کہ آپ کا یہ کہنا کہ مولیٰ کے کلام میں اجازت کی نفی اور اس کے اثبات کا محل ایک ہے یعنی عقد نکاح، یہ غلط ہے۔ اس لیے کہ مولیٰ نے **لا اجیزہ** کہہ کر اس نکاح کی نفی کی ہے جو ایک سو درہم کے ساتھ مقید ہے اور **ولکن اجیزہ** کہہ کر اس نکاح کی اجازت دی ہے جو ایک سو پچاس درہم کے ساتھ مقید ہے تو نفی اور اثبات کا محل ایک تو نہ ہوا۔ بلکہ یہ کلام منتسق ہوگا۔ حالانکہ آپ کہتے ہیں کہ یہ کلام منتسق نہیں ہے۔

جواب: نکاح میں مہر ایک زائد چیز اور تابع ہے اور تابع کا اعتبار نہیں ہوتا یہی وجہ ہے کہ اگر نکاح کے وقت مہر کا ذکر نہ کیا یا مہر کی نفی کر دی تب بھی نکاح منعقد ہو جائے گا اور شوہر پر مہر مثل واجب ہوگا جب مہر ایک زائد چیز ہے اور اس کا اعتبار نہیں ہوتا تو لا اجیزہ کے ذریعہ اصل عقد نکاح کی نفی ہوگی اور **لکن اجیزہ** کے ذریعہ اسی کا اثبات ہوگا۔ اس لیے ہم نے کہا کہ یہ کلام غیر منتسق ہے۔ واللہ اعلم

فَصْلٌ: اَوْ لِتَنَاوُلِ اَحَدِ الْمَذْكُوْرَيْنِ وَلِهٰذَا لَوْ قَالَ هٰذَا حُرٌّ اَوْ هٰذَا كَانَ بِمَنْزِلَةِ قَوْلِهٖ اَحَدُهُمَا حُرٌّ حَتّٰى كَانَ لَهٗ وِلَايَةُ الْبَيَانِ وَلَوْ قَالَ وَكَّلْتُ بِبَيْعِ هٰذَا الْعَبْدِ هٰذَا اَوْ هٰذَا كَانَ الْوَكِيْلُ اَحَدَهُمَا وَيُبَاحُ الْبَيْعُ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا وَلَوْ بَاعَ اَحَدُهُمَا ثُمَّ عَادَ الْعَبْدُ اِلٰى مِلْكِ

اَلْمُوَكِّلِ لَا يَكُوْنُ لِلْاٰخِرِ اَنْ يَّبِيْعَهٗ وَلَوْ قَالَ لِثَلٰثِ نِسْوَةٍ لَهٗ هٰذِهٖ طَالِقٌ اَوْ هٰذِهٖ وَهٰذِهٖ طُلِّقَتْ اِحْدَى الْاُوْلَيَيْنِ وَطُلِّقَتِ الثَّالِثَةُ فِى الْحَالِ لِانْعِطَافِهَا عَلَى الْمُطَلَّقَةِ مِنْهُمَا وَيَكُوْنُ الْخِيَارُ لِلزَّوْجِ فِىْ بَيَانِ الْمُطَلَّقَةِ مِنْهُمَا بِمَنْزِلَةِ مَا لَوْ قَالَ اَحَدُكُمَا طَالِقٌ وَهٰذِهٖ.

ترجمہ: کلمہ اَوْ احدالمذکورین کو شامل کرنے کے لیے آتا ہے۔ اسی وجہ سے اگر کہا ھذا حر او ھذا یہ آزاد ہے یا یہ تو یہ اس کے قول احدھما حر کے مرتبہ میں ہوگا حتی کہ اس کے لیے بیان کا اختیار ہوگا، اور اگر کہا کہ میں نے اس غلام کو بیچنے کا اس کو وکیل بنایا یا اس کو تو وکیل ان دونوں میں سے ایک ہوگا اور بیع کو ان دونوں میں سے ہر ایک کے لیے مباح قرار دیا جائے گا اور اگر ان دونوں میں سے ایک نے غلام فروخت کیا پھر غلام مؤکل کی ملک کی طرف لوٹ آیا تو دوسرے کے لیے اس کو فروخت کرنے کا اختیار نہ ہوگا۔ اور اگر شوہر نے تین بیویوں کی طرف اشارہ کرتے ہوئے کہا "ھذہ طالق او ھذہ وھذہ" تو پہلی دو میں سے ایک لاعلی سبیل التعیین مطلقہ ہو جائے گی اور تیسری فی الحال مطلقہ ہو جائے گی۔ پہلی دو میں سے مطلقہ پر اس کا عطف ہونے کی وجہ سے۔ اور شوہر کے لیے پہلی دو میں سے مطلقہ کو بیان کرنے کا اختیار ہوگا جیسے کہ شوہر کے قول احدکما طالق وھذہ کہنے کی صورت میں۔

تشریح: حروف عاطفہ میں سے چھٹا حرف او ہے۔ او احدالمذکورین (مذکورہ دو چیزوں میں سے کسی ایک) کو شامل کرنے کے لیے آتا ہے لا علی سبیل التعیین (متعیّن کئے بغیر) یعنی حرف او اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ جو مذکور ہے وہ معطوف، اور معطوف علیہ میں سے کسی ایک کے لیے ثابت ہے مگر یہ معلوم نہیں کہ کس کے لیے ثابت ہے۔ پس ایک کو متعیّن کرنے کا اختیار متکلّم کو ہوگا۔

اور یہ (یعنی تعیین کا اختیار متکلّم کے لیے) اس وقت ہے جب کلمہ او جملہ خبریہ میں

استعمال ہو۔ اگر کلمہ اَو جملہ انشائیہ میں استعمال ہو تو تعیین کا حق مخاطب کو ہوگا۔ اواحد المذکورین کو دو طریقوں سے شامل ہوتا ہے۔

(۱) علی سبیل البدل (۲) علی سبیل العموم

علی سبیل البدل کی مثال:

جیسے مولیٰ اپنے دو غلاموں کی طرف اشارہ کرتے ہوئے کہے **ھذا حر او ھذا** یہ آزاد ہے یا یہ تو مولیٰ کا یہ کلام **احدھما حر** (ان دونوں میں سے ایک آزاد ہے) کے مرتبہ میں ہوگا اور مولیٰ کو اختیار ہوگا کہ ان دونوں میں سے کسی ایک کو متعیّن کرے۔ مولی کے کسی ایک کو متعیّن کرنے سے پہلے ان دو غلاموں میں سے ہر ایک میں آزادی کی صلاحیت تھی مگر مولیٰ کے متعیّن کرنے کے بعد یہ صلاحیت دوسرے غلام کے بدلے اسی میں منحصر ہوگی۔

علی سبیل العموم کی مثال:

ایک شخص نے اپنے غلام کو بیچنے کا وکیل بنانے کے لیے دو آدمیوں کی طرف اشارہ کرتے ہوئے کہا **وکلت ببیع ھذا العبد او ھذا** (میں اس غلام کو بیچنے کا اس کو وکیل بناتا ہوں یا اس کو)

تو اس صورت میں ان دونوں میں سے ایک وکیل ہوگا لیکن مولیٰ کے ایک کو متعیّن کرنے سے پہلے ان دونوں میں سے ہر ایک کے لیے بیچنے کا اختیار ہوگا مگر ایک ہی کو ہوگا۔ چنانچہ اگر ان دونوں وکیلوں میں سے ایک نے اس غلام کو بیچ دیا پھر کسی طرح وہ غلام اس مولی کی ملکیّت میں واپس آ گیا تو دوسرے وکیل کو اپنی سابقہ وکالت کے تحت دوبارہ اس غلام کو بیچنے کا اختیار نہیں ہوگا۔

سوال: مسئلہ حریت اور مسئلہ توکیل میں کیا فرق ہے کہ مسئلہ حریت میں حرف او

احد المذکورین کو علی سبیل البدل شامل ہے اور مسئلہ توکیل میں علی سبیل العموم شامل ہے؟

جواب: توکیل، وکیل کے لیے اپنے مال میں تصرف کے مباح کرنے کو کہتے ہیں اس طرح سے کہ پہلے وکیل کے لیے تصرف ممنوع تھا اور اباحت (کسی چیز کو مباح کرنا) عموم کو ثابت کرتی ہے بالفاظ دیگر مسئلہ حریت میں مولیٰ اپنے مال میں خود تصرف کر رہا ہے اور مسئلہ توکیل میں دوسرے کے لیے تصرف کو مباح کر رہا ہے اور اباحت عموم کا تقاضا کرتی ہے۔

مثال (۳):

ایک آدمی نے اپنی تین بیویوں کی طرف اشارہ کرتے ہوئے کہا **هذه طالق او هذه وهذه** یہ مطلقہ ہے یا یہ اور یہ تو جن دو کی طرف کلمہ او سے اشارہ کیا گیا ہے ان میں سے ایک لاعلی سبیل التعیین مطلقہ ہو جائے گی اور اس کو متعیّن کرنے کا اختیار شوہر کو ہوگا اور تیسری پر فوراً طلاق واقع ہو جائے گی اس لیے کہ تیسری بیوی کا عطف پہلی دو میں سے مطلقہ پر کیا گیا ہے یہ ایسے ہی ہے جیسے شوہر نے پہلی دو میں ایک مطلقہ کو اور تیسری کو جمع کیا ہو۔ لہٰذا تیسری پر تو فوراً طلاق واقع ہو جائے گی اور پہلی دو میں سے ایک جو مطلقہ ہے وہ شوہر کے بیان کی محتاج ہوگی۔ اور یہ کلام ایسا ہے جیسا کہ شوہر اپنی تین بیویوں کے بارے میں کہے **احدکما طالق وهذه** تم دونوں میں سے ایک مطلقہ ہے اور یہ، پس جس طرح اس صورت میں تیسری پر فوراً طلاق واقع ہو جائے گی اور پہلی دو میں سے ایک پر لاعلی سبیل التعیین طلاق واقع ہوگی اور وہ ایک شوہر کے بیان کی محتاج ہوگی اسی طرح پہلی صورت میں ہوگا۔

وَعَلٰى هٰذَا قَالَ زُفَرُ اِذَا قَالَ لَا اُكَلِّمُ هٰذَا اَوْ هٰذَا وَهٰذَا كَانَ بِمَنْزِلَةِ قَوْلِهٖ لَا اُكَلِّمُ اَحَدَ هٰذَيْنِ وَهٰذَا فَلَا يَحْنَثُ

مَا لَمْ يُكَلِّمْ اَحَدَ هٰذَيْنِ وَهٰذَا اَحَدُ الْاَوَّلَيْنِ وَالثَّالِثُ وَعِنْدَنَا لَوْ كَلَّمَ الْاَوَّلَ وَحْدَهٗ يَحْنَثُ وَلَوْ كَلَّمَ اَحَدَ الْاٰخَرَيْنِ لَا يَحْنَثُ مَا لَمْ يُكَلِّمْهُمَا وَلَوْ قَالَ بِعْ هٰذَا الْعَبْدَ اَوْ هٰذَا كَانَ لَهٗ اَنْ يَّبِيْعَ اَحَدَهُمَا اَيَّهُمَا شَاءَ.

ترجمہ: اور اسی پر قیاس کرتے ہوئے امام زفرؒ نے فرمایا ہے کہ جب کسی نے کہا لا اکلم هذا او هذا وهذا تو یہ اس کے قول لا اکلم احد هذين وهذا کے مرتبے میں ہوگا پس وہ اس وقت تک حانث نہیں ہوگا جب تک کہ وہ پہلے دو میں سے ایک اور تیسرے سے بات نہ کرلے۔ اور ہمارے نزدیک اگر صرف اول سے کلام کیا تو حانث ہوگا اور اگر اخرین میں سے ایک کے ساتھ کلام کیا تو حانث نہیں ہوگا جب تک ان دونوں سے ایک ساتھ کلام نہ کرلے اور اگر کہا بع هذا العبد او هذا تو اس کے لیے اختیار ہوگا کہ دونوں میں سے ایک جس کو چاہے بیچے۔

تشریح: وعلى هذا قال زفر یہاں سے ایک اختلافی مسئلہ بیان فرماتے ہیں کہ اگر ایک شخص نے تین آدمیوں کی طرف اشارہ کرتے ہوئے کہا: لا اکلم هذا او هذا وهذا میں اس سے یا اس سے اور اس سے بات نہیں کروں گا۔ تو امام زفرؒ کے نزدیک حالف صرف ایک صورت میں حانث ہوگا۔ جبکہ پہلے دو میں سے کسی ایک کے ساتھ اور تیسرے کے ساتھ بات کرلے گویا متکلم یوں کہہ رہا ہے: لا اکلم احد هذين وهذا.

امام زفرؒ کی دلیل:

امام زفرؒ اس مسئلے کو مسئلہ طلاق پر قیاس کرتے ہیں۔ جبکہ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک حالف کے حانث ہونے کی دو صورتیں ہیں۔

(۱) اگر صرف پہلے سے اکیلے کلام کرے گا تو حانث ہو جائے گا۔

(۲) آخری دو کے ساتھ اکٹھے بات کرے گا تو حانث ہو جائے گا۔
اور اگر آخری دو میں سے کسی ایک کے ساتھ بات کرے گا تو حانث نہیں ہوگا۔

ائمہ ثلاثہ (امام اعظمؒ اور صاحبینؒ) کی دلیل:

فرماتے ہیں کہ او احد المذکورین کو شامل کرنے کے لیے آتا ہے اور یہاں احد المذکورین غیر معین یعنی نکرہ ہے اور نکرہ پر جب حرف نفی داخل ہو تو وہ عموم کا فائدہ دیتا ہے۔ لہٰذا یہاں ہر فرد علیحدہ علیحدہ منفی ہوگا۔

اب یہاں ایک کلمہ او سے پہلے ہے لا اکلم ھذا اور ایک کلمہ اَوْ کے بعد ہے ھذا و ھذا تو ہمارے نزدیک چونکہ واؤ مطلق جمع کے لیے آتا ہے لہٰذا تیسرا ھذا دوسرے ھذا کے ساتھ جمع ہوگا۔ اس لیے اگر پہلے سے اکیلے بات کی تو حانث ہو جائے گا اور بعد والے دونوں سے اکٹھے بات کی تو حانث ہوگا گویا متکلم نے یوں کہا لا اکلم ھٰذا او ھٰذین.

امام زفرؒ کی دلیل کا جواب:

مسئلہ طلاق میں حرف او مشیت کلام میں استعمال ہوا ہے اور مسئلہ حلف میں کلمہ او تحت النفی واقع ہوا ہے لہٰذا مسئلہ حلف کو مسئلہ طلاق پر قیاس کرنا درست نہیں۔

مثال (۲):

اگر کسی شخص نے دوسرے سے کہا بع ھذا او ھذا اس کو بیچ دو یا اس کو، وکیل کو اختیار ہوگا کہ وہ ان دونوں میں سے جس کو چاہے بیچ دے۔ کیونکہ یہ جملہ انشائیہ ہے اور جب کلمہ او انشاء میں استعمال ہو تو تعیین کا اختیار مخاطب کو ہوتا ہے۔

وَلَوْ دَخَلَ اَوْ فِی الْمَهْرِ بِاَنْ تَزَوَّجَهَا عَلٰی هٰذَا اَوْ عَلٰی هٰذَا يُحْكَمُ مَهْرُ الْمِثْلِ عِنْدَ اَبِیْ حَنِيْفَةَ لِاَنَّ اللَّفْظَ يَتَنَاوَلُ اَحَدَهُمَا وَالْمُوْجَبُ الْاَصْلِیِّ مَهْرُ الْمِثْلِ

فَيَتَرَجَّحُ مَا يُشَابِهُهُ.

ترجمہ: اور اگر کلمہ او مہر میں داخل کیا اس طور پر کہ عورت سے نکاح کیا۔ اس پر یا اس پر تو امام صاحب کے نزدیک مہر مثل لازم ہونے کا حکم لگایا جائے گا۔ اس لیے کہ لفظ ان دونوں میں سے ایک کو شامل ہے اور نکاح کا حکم اصلی مہر مثل ہے لہٰذا وہ مقدار راجح ہوگی جو مہر مثل کے مشابہ ہو۔

تشریح: **ولو دخل او فی المهر** اگر کوئی شخص کلمہ او کو مہر میں استعمال کرے۔ مثلاً ایک شخص نے کسی عورت سے نکاح کیا اور کہا: **تزوجتك هذا او هذا** پہلے **هذا** سے مراد ایک ہزار (الف) اور دوسرے **هذا** سے مراد **الفان** یعنی دو ہزار ہے گویا وہ یوں کہہ رہا ہے: **تزوجتك على الف او على الفين** میں نے تم سے ایک ہزار یا دو ہزار پر نکاح کیا۔ تو امام صاحبؒ کے نزدیک ایسی عورت کے لیے مہر مثل واجب ہوگا یعنی جو مقدار مہر مثل کے قریب ہوگی وہ مہر قرار پائے گی۔ چنانچہ مہر مثل اگر ایک ہزار یا ایک ہزار سے کم ہوا تو ایک ہزار مہر ہوگا اور اگر دو ہزار یا دو ہزار سے کم ہوا تو مہر دو ہزار واجب ہوگا۔

لیکن حضرات صاحبینؒ کے نزدیک شوہر کو اختیار ہوگا کہ وہ دونوں میں سے جو چاہے ادا کرے۔

امام ابوحنیفہؒ کی دلیل:

امام صاحبؒ فرماتے ہیں کہ حرف اَوْ اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ دونوں میں سے ایک مقدار مراد ہے مگر وہ معلوم نہیں ہے اور یہ بات مسلّم ہے کہ نکاح کے مسئلے میں مہر مثل اصل ہے جس طرح کہ بیع کے مسئلے میں ثمن اصل ہے۔ کیونکہ مہر مثل بضعہ کی قیمت ہوتا ہے لہٰذا نکاح میں اصلاً مہر مثل واجب ہوگا۔ البتہ تسمیہ (مقرر کرنے) کی وجہ سے مہر مثل سے مہر مسمّی کی طرف رجوع کیا جاتا ہے۔ جب نکاح میں اصل مہر مثل ہے

تو مہر مثل ہی واجب ہوگا۔ اس لیے کہ کلمہ او کی وجہ سے یہاں مہر مسمی مجہول ہے اس لیے حکم اصلی یعنی مہر مثل کی طرف راجح ہوگا۔

وَعَلٰی هٰذَا قُلْنَا اَلتَّشَهُّدُ لَيْسَ بِرُكْنٍ فِي الصَّلٰوةِ لِاَنَّ قَوْلَهُ عَلَيْهِ السَّلَام اِذَا قُلْتَ هٰذَا اَوْ فَعَلْتَ هٰذَا فَقَدْ تَمَّتْ صَلٰوتُكَ عَلَّقَ الْاِتْمَامَ بِاَحَدِهِمَا فَلَا يَشْتَرِطُ كُلُّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا وَقَدْ شَرَطَتِ الْقَعْدَةُ بِالْاِتِّفَاقِ فَلَا يَشْتَرِطُ قَرَاءَةَ التَّشَهُّدِ.

ترجمہ: اور اسی بناء پر ہم نے کہا کہ تشہد نماز میں رکن نہیں ہے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے فرمان ''جب تو اس کو کہہ لے یا اس کو کر لے تو تیری نماز پوری ہوگئی'' نے نماز کے پورا ہونے کو ان دونوں میں سے ایک پر معلق کیا ہے لہٰذا ان دونوں میں سے ہر ایک مشروط نہ ہوگا اور قعدہ بالاتفاق مشروط ہے لہٰذا تشہد کا پڑھنا مشروط نہ ہوگا۔

تشریح: علمائے احناف رحمہم اللہ فرماتے ہیں کہ کلمہ اَوْ چونکہ احد المذکورین کو شامل ہوتا ہے اس لیے تشہد نماز کا رکن اور فرض نہیں ہے اس لیے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کو تشہد کی تعلیم دے کر فرمایا تھا: اذا قلت هذا او فعلت هذا فقد تمت صلوتك. پہلے هذا سے مراد تشہد ہے اور دوسرے هذا سے مراد قعدہ ہے حدیث شریف میں چونکہ ان دونوں کے درمیان کلمہ او مذکور ہے اس لیے نماز کا اتمام ان دونوں میں سے کسی ایک پر معلق ہوگا اور ان دونوں میں سے ایک ہی نماز کا رکن اور فرض ہوگا دونوں رکن اور فرض نہیں ہوں گے اور اس پر سب کا اتفاق ہے کہ قعدہ فرض ہے لہٰذا تشہد پڑھنا فرض نہیں رہے گا۔

ثُمَّ هٰذِهِ الْكَلِمَةُ فِي مَقَامِ النَّفْيِ يُوْجِبُ نَفْيَ كُلِّ وَاحِدٍ مِّنَ الْمَذْكُوْرَيْنِ حَتّٰى لَوْ قَالَ لَا اُكَلِّمُ هٰذَا اَوْ هٰذَا

يَحْنَثُ اِذَا كَلَّمَ اَحَدَهُمَا وَفِي الْاِثْبَاتِ يَتَنَاوَلُ اَحَدَهُمَا مَعَ صِفَةِ التَّخْيِيرِ كَقَوْلِهِمْ خُذْ هٰذَا اَوْ ذَاكَ.

ترجمہ: پھر یہ کلمہ اَوْ نفی کے مقام میں (منفی کلام میں) مذکورہ دو چیزوں میں سے ہر ایک کی نفی کو ثابت کرتا ہے۔ اسی لیے اگر کسی نے کہا: لا اکلم هذا او هذا تو وہ حانث ہو جائے گا جب وہ ان دونوں میں سے کسی ایک سے بات کرے اور کلمہ او مثبت کلام میں مذکورہ دو میں سے ایک کو شامل ہوتا ہے تخییر کی صفت کے ساتھ جیسے کہ عربوں کا قول خذ هذا او ذاك ''یہ لے لو یا وہ لے لو''

تشریح: یہاں سے قاعدہ کلیہ بیان فرماتے ہیں کہ کلمہ اَو کبھی منفی کلام میں استعمال ہوتا ہے اور کبھی مثبت کلام میں۔ اگر کلمہ اَو منفی کلام میں استعمال ہو تو مذکورہ دو چیزوں میں سے ہر ایک کی نفی لازم آئے گی جیسے کسی نے کہا: لا اکلم هذا او هذا تو یہ کلام دونوں کے ساتھ بات نہ کرنے کو شامل ہوگا چنانچہ دونوں میں سے جس کے ساتھ بھی بات کرے گا حانث ہو جائے گا گویا اس نے یوں کہا: لا اکلم هذا وهذا اور اگر کلمہ اَو مثبت کلام میں استعمال ہو تو دونوں میں سے ایک کو شامل ہوتا ہے جیسے عربوں کا قول خذ هذا او ذاك یہ لے لو یا وہ لے لو۔ تو اب مخاطب ان میں سے ایک لے سکتا ہے دو نہیں۔

وَمِنْ ضَرُوْرَةِ التَّخْيِيرِ عُمُوْمُ الْاِبَاحَةِ قَالَ اللهُ تَعَالٰى ﴿فَكَفَّارَتُهٗ اِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَاكِيْنَ مِنْ اَوْسَطِ مَا تُطْعِمُوْنَ اَهْلِيْكُمْ اَوْ كِسْوَتُهُمْ اَوْ تَحْرِيْرُ رَقَبَةٍ﴾.

ترجمہ: اور تخییر کے لوازم میں سے اباحت کا عام ہونا ہے اللہ تعالیٰ نے فرمایا: قسم کا کفارہ دس مسکینوں کو درمیانے درجے کا کھانا کھلانا ہے جو تم اپنے گھر والوں کو کھاتے ہو یا ان کو کپڑے دینا ہے یا ایک غلام آزاد کرنا ہے۔

تشریح: ومن ضرورة التخيير عموم الاباحة مصنفؒ فرماتے ہیں کہ تخییر

کے لیے اباحت کا عموم لازم ہے یعنی جب کلمہ اَوْ انشاء میں اور مثبت کلام میں استعمال ہوتو وہ ایک فرد کو شامل ہوگا اور اس فرد کو متعیّن کرنے کا اختیار مخاطب کو ہوگا۔ جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: **فکفارته اطعام عشرة مساکین من اوسط ما تطعمون اهلیکم او کسوتهم او تحریر رقبة** کفارۂ یمین دس مسکینوں کو درمیانے درجے کا کھانا کھلانا ہے جو تم اپنے گھر والوں کو کھلاتے ہو یا ان کو کپڑے پہنانا یا ایک غلام آزاد کرنا ہے۔ اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے کفارہ یمین میں تین چیزوں کو ذکر کیا ہے۔

(۱) دس مساکین کو اوسط درجے کا کھانا کھلانا

(۲) دس مساکین کو کپڑا دینا

(۳) ایک غلام آزاد کرنا۔

ان تینوں کے درمیان کلمہ اَوْ مذکور ہے اور اس پر تمام فقہاء متفق ہیں کہ اگر حالف نے ان تینوں کفاروں میں سے ایک بھی ادا کرلیا تو اس کا کفارہ ادا ہو جائے گا۔ اور اس نے اگر تینوں ادا کر لیے تو اس صورت میں ایک نوع کے ذریعہ کفارہ ادا ہو جائے گا باقی دو صدقہ نافلہ شمار ہوں گے۔

سوال: آپ نے تو کہا کہ کلمہ اَوْ جب انشاء میں استعمال ہو تو تخییر کا فائدہ دیتا ہے اور یہاں کلمہ او اخبار میں داخل ہے تو یہاں تخییر کا فائدہ کیسے دے رہا ہے؟

جواب: یہ جملہ خبریہ امر کے معنی میں ہے مطلب یہ ہے کہ **فلیکفر احد هذه الامور** چاہیے کہ وہ مذکور چیزوں میں سے ایک کے ذریعہ کفارہ ادا کرے۔ چونکہ یہ انشاء کے قبیل سے ہے لہٰذا یہ تخییر کا فائدہ دے گا۔

وَقَدْ یَکُوْنُ اَوْ بِمَعْنٰی حَتّٰی قَالَ اللّٰہ تَعَالٰی لَیْسَ لَکَ مِنَ الْاَمْرِ شَیْءٌ اَوْ یَتُوْبَ عَلَیْهِمْ قِیْلَ مَعْنَاهُ حَتّٰی یَتُوْبَ

عَلَيْهِمْ قَالَ اَصْحَابُنَا لَوْ قَالَ لَا اَدْخُلُ هٰذِهِ الدَّارَ اَوْ اَدْخُلَ هٰذِهِ الدَّارَ يَكُوْنُ اَوْ بِمَعْنٰى حَتّٰى. حَتّٰى لَوْ دَخَلَ الْاُوْلٰى اَوَّلًا حَنِثَ وَلَوْ دَخَلَ الثَّانِيَةَ اَوَّلًا بَرَّ فِيْ يَمِيْنِهٖ وَبِمِثْلِهٖ لَوْ قَالَ لَا اُفَارِقُكَ اَوْ تَقْضِيَنِيْ دَيْنِيْ يَكُوْنُ اَوْ بِمَعْنٰى تَقْضِيَ دَيْنِيْ.

ترجمہ: اور کبھی او حتی کے معنی میں ہوتا ہے اللہ تعالی نے فرمایا لیس لك من الامر شیء او یتوب علیهم کہا گیا ہے کہ اس کا معنی ہے حتی یتوب علیهم ہمارے علماء نے کہا ہے کہ اگر حالف نے کہا لا ادخل هذه الدار او هذه الدار تو او حتی کے معنی میں ہوگا حتی کہ اگر اولاً پہلے گھر میں داخل ہو تو حانث ہو جائے گا اور اگر اولاً دوسرے گھر میں داخل ہوا تو اپنی قسم کو پورا کرنے والا ہوگا اور اسی کے مثل اگر اس نے کہا لا افارقك او تقضی دینی تو او تقضینی حتی تقضی دینی کے معنی میں ہوگا۔

تشریح: وقد یکون او بمعنی حتی کبھی کبھی او حتی کے معنی میں استعمال ہوتا ہے جیسے قرآن مجید میں اللہ تعالی کا ارشاد ہے: لیس لك من الأمر شیء او یتوب علیهم آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو ان کے حق میں بددعا کا کوئی اختیار نہیں ہے یہاں تک کہ اللہ تعالی ان کی توبہ قبول فرمالیں۔ اس آیت میں او حتی کے معنی میں ہے یعنی حتی یتوب علیهم اسی طرح ایک آدمی نے کہا لا ادخل هذا الدار او ادخل هذه الدار تو اس میں بھی کلمہ او حتی کے معنی میں ہوگا اور مطلب یہ ہوگا کہ میں اس گھر میں داخل نہیں ہوں گا یہاں تک کہ میں اس گھر میں داخل ہوں۔ یعنی دوسرے گھر میں پہلے داخل ہونگا اور پہلے گھر میں اس کے بعد داخل ہوں گا۔ اب اگر یہ شخص اولاً پہلے گھر میں داخل ہوا تو قسم کے مطابق عمل نہ کرنے کی وجہ سے حانث ہو جائے گا اور اگر پہلے دوسرے گھر میں داخل ہوا اور پھر دوسرے گھر میں داخل ہوا تو

اپنی قسم پوری کرنے والا ہوگا۔اسی طرح اگر کسی نے کہالا افارقك او تقضی دینی یہاں بھی کلمہ اوحتی کے معنی میں ہے مطلب یہ کہ حتی تقضی دینی۔اب اگر متکلم قرض لینے سے پہلے اس کا پیچھا چھوڑ دے گا تو حانث ہو جائے گا۔

فَصْلٌ: حَتّٰی لِلْغَایَةِ کَاِلٰی فَاِذَا کَانَ مَا قَبْلَهَا قَابِلًا لِلْاِمْتِدَادِ وَمَا بَعْدَهَا یَصْلَحُ غَایَةً لَهٗ کَانَتِ الْکَلِمَةُ عَامِلَةً بِحَقِیْقَتِهَا مِثَالُهٗ مَا قَالَ مُحَمَّدٌ اِذَا قَالَ عَبْدِیْ حُرٌّ اِنْ لَّمْ اَضْرِبْكَ حَتّٰی یَشْفَعَ فُلَانٌ اَوْ حَتّٰی تَصِیْحَ اَوْ حَتّٰی تَشْتَکِیَ بَیْنَ یَدِیْ اَوْ حَتّٰی یَدْخُلَ اللَّیْلَ کَانَتِ الْکَلِمَةُ عَامِلَةً بِحَقِیْقَتِهَا لِاَنَّ الضَّرْبَ بِالتَّکْرَارِ یَحْتَمِلُ الْاِمْتِدَادُ وَشَفَاعَةُ فُلَانٍ وَاَمْثَالُهَا تَصْلَحُ غَایَةً لِلضَّرْبِ فَلَوْ اِمْتَنَعَ عَنِ الضَّرْبِ قَبْلَ الْغَایَةِ حَنِثَ. وَلَوْ حَلَفَ لَا یُفَارِقُ غَرِیْمَةً حَتّٰی یَقْضِیَهٗ دَیْنَهٗ فَفَارَقَهٗ قَبْلَ قَضَاءِ الدَّیْنِ حَنِثَ فَاِذَا تَعَذَّرَ الْعَمَلُ بِالْحَقِیْقَةِ لِمَانِعٍ کَالْعُرْفِ کَمَا لَوْ حَلَفَ اَنْ یَّضْرِبَهٗ حَتّٰی یَمُوْتَ اَوْ حَتّٰی یَقْتُلَهٗ حُمِلَ عَلَی الضَّرْبِ الشَّدِیْدِ بِاعْتِبَارِ الْعُرْفِ.

ترجمہ:حَتّٰی الی کی طرح غایت کے لیے آتا ہے۔پس جب اس کا ماقبل امتداد (لمبا ہونے) کو قبول کرنے والا ہو اور اس کا مابعد اس امتداد کی غایت بننے کی صلاحیت رکھتا ہو تو کلمہ حتی اپنے حقیقی معنی پر عمل کرنے والا ہوگا۔اس کی مثال وہ ہے جو امام محمدؒ نے فرمایا کہ جب مولی نے کہا کہ میرا غلام آزاد ہے اگر میں نہ ماروں تجھ کو یہاں تک کہ فلاں سفارش کرے یا یہاں تک کہ تو چلائے یا یہاں تک کہ تو میرے سامنے ہاتھ جوڑے (شکایت کرے) یا یہاں تک کہ رات داخل ہو جائے تو کلمہ حتی اپنے حقیقی معنی پر عمل کرنے والا ہوگا۔اس لیے کہ بار بار مارنا امتداد کا احتمال رکھتا ہے اور فلان کی سفارش اور اس طرح کی دوسری

چیزیں (چلانا۔ ہاتھ جوڑنا۔ رات داخل ہونا وغیرہ) ضرب کی غایت بننے کی صلاحیت رکھتی ہیں پس اگر حالف غایت (سفارش۔ چلّانا) سے پہلے ہی مارنے سے رک گیا تو حانث ہوجائے گا۔ اور اگر قسم کھائی کہ وہ اپنے مدیون سے جدا نہیں ہوگا یہاں تک کہ وہ اس کو اس کا دَین ادا کردے۔ پس اگر حالف دَین ادا کرنے سے پہلے ہی مدیون سے جدا ہوگیا تو حانث ہوجائے گا پس جب کسی مانع (رکاوٹ) کی وجہ سے حقیقت پر عمل متعذّر ہوجائے جیسے عرف جیسا کہ اگر قسم کھائی کہ اس کو مارے گا یہاں تک کہ وہ مرجائے یا یہاں تک کہ وہ اس کو قتل کردے تو یہ عرف کے اعتبار سے ضرب شدید پر محمول کیا جائے گا۔

تشریح: حروف عاطفہ میں سے ساتواں حرف حتی ہے حتی الی کی طرح غایت کے لیے آتا ہے۔

غایت کی تعریف:

غایت وہ ہوتی ہے جس پر جا کر چیز ختم ہوجائے غایت حتی کے بعد آتی ہے اور حتی سے پہلے والے کو مغیاء کہتے ہیں۔ حتی دو شرطوں کے ساتھ غایت کے معنی میں استعمال ہوتا ہے۔

پہلی شرط: حتّٰی کا ماقبل امتداد (لمبا ہونا) کو قبول کرنے والا ہو۔ یعنی حتی سے پہلے ایسی چیز ہو جو حتی کے بعد والی چیز تک پہنچ سکے۔

دوسری شرط: حتی کے مابعد ایسی چیز ہو جو حتی سے ماقبل کے لیے غایت بننے کی صلاحیت رکھتی ہو۔ یعنی حتی سے پہلی والی چیز کو ختم کرسکے۔ جب یہ دونوں شرطیں پائی جائیں گی تو حتی اپنے حقیقی معنی یعنی غایت کے لیے ہوگا۔

مثال (۱):

آقا نے کہا **عبدی حر ان لم اضربك حتی یشفع فلان** میرا غلام آزاد ہے اگر میں تجھے نہ ماروں یہاں تک کہ فلاں سفارش کرے **او حتی تصیح** یا یہاں

تک کہ تو چلائے او حتی تشتکی بین یدی یا یہاں تک کہ تو میرے سامنے ہاتھ جوڑے او حتی یدخل اللیل یا یہاں تک کہ رات داخل ہو جائے تو ان تمام صورتوں میں کلمہ حتی اپنے حقیقی معنی یعنی غایت کے لیے استعمال ہوگا اس لیے کہ حتی کا ماقبل یعنی فعل ضرب امتداد (لمبا ہونے) کی صلاحیت رکھتا ہے اس لیے کہ ضارب جب تک مارتا رہے گا فعل ضرب ممتد ہوتا رہے گا۔ اور حتی کا مابعد یعنی فلاں کا سفارش کرنا یا مضروب کا چیخنا چلانا یا مضروب کا ہاتھ جوڑنا یا رات کا داخل ہونا یہ سب چیزیں ایسی ہیں جو فعل ضرب کے لیے غایت بننے کی صلاحیت رکھتی ہیں۔ یعنی ایسا ہوتا ہے کہ فعل ضرب کسی کی سفارش پر ختم ہو جاتا ہے کبھی مضروب کے چیخنے چلانے پر اور کبھی مضروب کے ہاتھ جوڑنے پر یہ فعل غایت (انتہاء) کو پہنچ جاتا ہے اور بعض اوقات رات کا داخل ہونا اس فعل کو ختم کر دیتا ہے۔ اس مثال میں چونکہ حتی غایت کے لیے ہے لہٰذا اگر حالف غایت سے پہلے ہی مارنے سے رک گیا تو حانث ہو جائے گا۔

مثال (۲):

ایک آدمی نے قسم کھائی لا افارق غریمی حتی یقضینی دینی میں اپنے مدیون سے جدا نہیں ہوں گا یہاں تک کہ وہ میرا قرض مجھے ادا کر دے۔ تو یہاں بھی حتی غایت کے لیے ہوگا۔ اس لیے کہ مدیون کے پیچھے لگنا یہ فعل ممتد ہے اور قرضہ ادا کر دینا اس کی انتہا بن سکتا ہے چنانچہ اگر قرض وصول کرنے سے پہلے اس نے مدیون کا پیچھا چھوڑ دیا تو حانث ہو جائے گا۔

فاذا تعذر العمل بالحقیقة لمانع کالعرف کبھی کبھی عرف حقیقی معنی پر عمل کرنے سے مانع ہوتا ہے یعنی عرف عام کی وجہ سے بعض اوقات غایت والے معنی پر عمل کرنا مشکل ہو جاتا ہے تو وہاں پر حقیقی معنی کو ترک کر کے عرفی معنی مراد لیا جاتا ہے۔

مثال:

ایک شخص نے قسم کھائی واللہ لا ضربنہ حتی یموت او حتی اقتلہ اللہ کی قسم میں اس کو ماروں گا یہاں تک کہ مرجائے یا یہاں تک کہ وہ قتل ہوجائے تو یہاں قتل اور موت سے ضرب شدید مراد ہوگی۔ اس لیے کہ عرف عام میں یہ دونوں لفظ ضرب شدید کے لیے استعمال ہوتے ہیں۔ پس اگر حالف نے ضرب شدید کرلی تو اس کی قسم پوری ہوجائے گی۔

وَاِنْ لَّمْ یَکُنِ الْاَوَّلُ قَابِلًا لِلْاِمْتِدَادِ وَالْاٰخِرُ صَالِحًا لِلْغَایَةِ وَصَلُحَ الْاَوَّلُ سَبَبًا وَالْاٰخِرُ جَزَاءً یُحْمَلُ عَلَی الْجَزَاءِ مِثَالُهٗ مَا قَالَ مُحَمَّدٌ اِذَا قَالَ لِغَیْرِهٖ عَبْدِیْ حُرٌّ اِنْ لَّمْ اٰتِكَ حَتّٰی تُغَدِّیَنِیْ فَاَتَاهُ فَلَمْ یُغَدِّهٖ لَا یَحْنَثُ لِاَنَّ التَّغْدِیَةَ لَاتَصْلُحُ غَایَةً لِلْاِتْیَانِ بَلْ هُوَ دَاعٍ اِلٰی زِیَادَةِ الْاِتْیَانِ وَصَلُحَ جَزَاءً فَیُحْمَلُ عَلَی الْجَزَاءِ فَیَکُوْنُ بِمَعْنٰی لَامِ کَیْ فَصَارَ کَمَا قَالَ اِنْ لَّمْ اٰتِكَ اِتْیَانًا جَزَاؤُهُ التَّغْدِیَةَ.

ترجمہ: اور اگر اول (حتیٰ کا ماقبل) امتداد کو قبول کرنے والا نہ ہو اور آخر (حتیٰ 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 محمدؒ نے کہا کہ جب مولی اپنے علاوہ سے کہے ''میرا غلام آزاد ہے اگر میں تیرے پاس نہ آؤں یہاں تک کہ تو مجھے دوپہر کا کھانا کھلائے'' پس مولی اس کے پاس آیا لیکن اس نے مولی کو کھانا نہیں کھلایا تو مولی حانث نہ ہوگا (یعنی اس کا غلام آزاد نہ ہوگا) اس لیے کہ دوپہر کا کھانا کھلانا آنے کی غایت بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا بلکہ وہ زیادہ آنے کی دعوت دینے والا ہے ہاں یہ جزاء بننے کی

صلاحیت رکھتا ہے لہٰذا جزاء پر محمول کیا جائے گا اور حتی لام کَیْ کے معنی میں ہوگا پس یہ ایسا ہوگیا جیسا کہ اس نے کہا اگر میں نہ آؤں ایسا آنا جس کی جزاء دوپہر کا کھانا ہو (تو میرا غلام آزاد ہے)۔

تشریح: مصنفؒ فرماتے ہیں کہ حتی کا ماقبل امتداد کی صلاحیت نہ رکھتا ہو اور حتی کا مابعد غایت بننے کی صلاحیت نہ رکھتا ہو بلکہ حتی کے ماقبل میں سبب بننے کی صلاحیت ہو اور حتی کے مابعد میں جزاء بننے کی صلاحیت ہو تو اس صورت میں حتی کے مابعد کو جزاء پر محمول کیا جائے گا اور خود حتی لام کَیْ کے معنی میں ہوگا۔

مثال:

اگر مولیٰ نے کسی سے کہا **عبدی حر ان لم اتك حتی تغدینی** ''میرا غلام آزاد ہے اگر میں تیرے پاس نہ آؤں یہاں تک کہ تو مجھے دوپہر کا کھانا کھلائے'' پھر مولی اس شخص کے پاس آیا لیکن اس نے مولی کو کھانا نہیں کھلایا تو مولی حانث نہیں ہوگا یعنی اس کا غلام آزاد نہ ہوگا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اس مثال میں کلمہ حتی غایت کے لیے نہیں ہوسکتا۔ اس لیے کہ حتی کا ماقبل یعنی اتیان یہ امتداد کا احتمال نہیں رکھتا اور حتی کا ما بعد یعنی تغدیہ (کھانا کھلانا) یہ غایت بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا۔ کیونکہ تغدیہ (کھانا کھلانا) اتیان (آنے) کو ختم نہیں کرتا بلکہ وہ تو زیادہ آنے کی دعوت دیتا ہے لہٰذا یہاں حتی غایت کے لیے نہیں ہوگا۔ البتہ تغدیہ چونکہ اتیان کی جزاء بن سکتا ہے اس لیے اس کو جزاء پر محمول کیا جائے گا اور حتی لام کَیْ کے معنی میں ہوگا۔ اور مطلب یہ ہوگا کہ **عبدی حر ان لم اتك اتیانا جزاؤہ التغدیہ** اگر میں نہ آؤں ایسا آنا جس کی جزاء تغدیہ ہو تو میرا غلام آزاد ہے اب مولی کے آنے کے بعد جب اس نے مولی کو کھانا نہیں کھلایا تو اس صورت میں اتیان تو پایا گیا مگر ایسا اتیان نہیں پایا گیا جس کی جزاء تغدیہ ہو۔ اس لیے مولی حانث نہیں ہوگا یعنی اس کا غلام آزاد نہ ہوگا۔

وَاِذَا تَعَذَّرَ هٰذَا بِاَنْ لَا يَصْلَحُ الْاٰخِرُ جَزَاءً لِلْاَوَّلِ حُمِلَ عَلَى الْعَطْفِ الْمَحْضِ مِثَالُهٗ مَا قَالَ مُحَمَّدٌ اِذَا قَالَ عَبْدِیْ حُرٌّ اِنْ لَّمْ اٰتِكَ حَتّٰی اَتَغَدّٰی عِنْدَكَ الْيَوْمَ اَوْ اِنْ لَّمْ تَاْتِنِیْ حَتّٰی تَغَدّٰی عِنْدِی الْيَوْمَ فَاَتَاهُ فَلَمْ يَتَغَدَّ عِنْدَهٗ فِیْ ذٰلِكَ الْيَوْمِ حَنِثَ وَذٰلِكَ لِاَنَّهٗ لَمَّا اُضِيْفَ كُلُّ وَاحِدٍ مِّنَ الْفِعْلَيْنِ اِلٰی ذَاتٍ وَاحِدٍ لَا يَصْلَحُ اَنْ يَّكُوْنَ فِعْلُهٗ جَزَاءً لِفِعْلِهٖ فَيُحْمَلُ عَلَى الْعَطْفِ الْمَحْضِ فَيَكُوْنَ الْمَجْمُوْعُ شَرْطًا لِلْبِرِّ.

ترجمہ: اور جب یہ متعذر ہو جائے یعنی آخر (حتی کا مابعد) جزاء بننے کی صلاحیت نہ رکھتا ہو اول (حتی کے ماقبل) کے لیے تو اس کو عطف محض پر محمول کیا جائے گا۔ اس کی مثال وہ ہے جو امام محمدؒ نے کہا کہ جب مولی 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 آج میرے پاس صبح کا کھانا کھائے۔ پس مولی اس کے پاس آیا لیکن اس دن میں اس کے پاس صبح کا کھانا نہیں کھایا تو وہ حانث ہو جائے گا اور یہ اس لیے کہ جب دونوں فعلوں میں سے ہر ایک کی نسبت ایک ذات کی طرف کی گئی تو اس کا فعل اسی کے فعل کی جزاء بننے کی صلاحیت نہیں رکھے گا۔ لہٰذا اس کو عطف محض پر محمول کیا جائے گا اور مجموعہ قسم پوری ہونے کے لیے شرط ہوگا۔

تشریح: واذا تعذر هذا بان لا يصلح الاخر جزاء اگر کلمہ حتّٰی کو جزاء پر محمول کرنا بھی متعذر ہو۔ یعنی اگر حتی کا ماقبل سبب اور مابعد جزاء بننے کی صلاحیت نہ رکھتا ہو تو اس صورت میں کلمہ حتی کو عطف محض پر محمول کیا جائے گا اور مجموعہ قسم پوری ہونے کی شرط ہوگا۔

مثال:

مولیٰ نے کسی سے کہا عبدی حر ان لم اتك حتی اتغدی عندك الیوم اگر آج میں تیرے پاس نہ آؤں یہاں تک کہ تیرے پاس دوپہر کا کھانا نہ کھاؤں یا یوں کہا عبدی حر ان لم تاتنی حتی تغدی عندی الیوم میرا غلام آزاد ہے اگر تم میرے پاس نہ آؤ اور میرے پاس کھانا نہ کھاؤ۔ ان دونوں مثالوں میں اتیان اور تغدیہ دونوں فعل ایک ہی ذات کی طرف منسوب ہیں پہلی مثال میں دونوں فعل متکلم کی طرف اور دوسری مثال میں دونوں فعل مخاطب کی طرف منسوب ہیں اور ایک آدمی کا فعل خود اس کے دوسرے فعل کے لیے جزاء بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا یعنی ایسا نہیں ہوسکتا کہ متکلم کے اتیان کی جزاء خود متکلم کا تغدیہ ہو یا مخاطب کے اتیان کی جزاء خود مخاطب کا تغدیہ ہو۔

لہٰذا ان مثالوں میں جزاء کے معنی متعذر ہونے کی وجہ سے کلمہ حتی عطف محض پر محمول ہوگا مطلب یہ ہوگا۔ ''اگر میں آج تیرے پاس نہ آؤں اور پھر تیرے پاس کھانا نہ کھاؤں تو میرا غلام آزاد ہے'' یعنی میں آج تیرے پاس آؤں گا اور تیرے پاس کھانا کھاؤں گا۔ پس اتیان اور تغدیہ دونوں کا مجموعہ قسم پوری ہونے کے لیے شرط ہوگا۔

چنانچہ اگر متکلم آیا اور پھر اس کے پاس کھانا بھی کھایا تو متکلم کی قسم پوری ہوجائے گی اور اس کا غلام آزاد نہیں ہوگا اور اگر متکلم نہیں آیا یا آیا مگر کھانا نہیں کھایا تو ان دونوں صورتوں میں متکلم حانث ہوجائے گا یعنی اس کا غلام آزاد ہوجائے گا۔ اسی طرح دوسری مثال میں کہا جائے گا۔

فَصْلٌ: اِلٰی لِانْتِهَاءِ الْغَايَةِ ثُمَّ هُوَ فِیْ بَعْضِ الصُّوَرِ يُفِيْدُ مَعْنٰی امْتِدَادِ الْحُكْمِ وَفِیْ بَعْضِ الصُّوَرِ يُفِيْدُ مَعْنَی الْاِسْقَاطِ فَاِنْ اَفَادَ الْاِمْتِدَادَ لَا تَدْخُلُ الْغَايَةُ فِی الْحُكْمِ وَاِنْ اَفَادَ الْاِسْقَاطَ تَدْخُلُ نَظِيْرُ الْاَوَّلِ اِشْتَرَيْتُ هٰذَا

اَلْمَكَانَ اِلٰى هٰذَا الْحَائِطِ لَا تَدْخُلُ الْحَائِطُ فِى الْبَيْعِ وَنَظِيْرُ الثَّانِىْ بَاعَ بِشَرْطِ الْخِيَارِ اِلٰى ثَلٰثَةِ اَيَّامٍ وَبِمِثْلِهٖ لَوْ حَلَفَ لَا اُكَلِّمُ فُلَانًا اِلٰى شَهْرٍ كَانَ الشَّهْرُ دَاخِلًا فِى الْحُكْمِ وَقَدْ اَفَادَ فَائِدَةَ الْاِسْقَاطِ هٰهُنَا.

ترجمہ: کلمہ الٰی مسافت کی انتہا کے لیے آتا ہے 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 یہ امتداد حکم کا فائدہ دے تو غایت حکم میں داخل نہیں ہوتی اور اگر اسقاط حکم کا فائدہ دے تو غایت حکم میں داخل ہوگی پہلے کی مثال اشتریت هذا المكان الى هذا الحائط ''میں نے یہ مکان اس دیوار تک خریدا'' دیوار بیع میں داخل نہیں ہوگی اور ثانی کی مثال ''باع بشرط الخيار الى ثلثة ايام'' اس نے تین دن کی شرط خیار کے ساتھ فروخت کیا۔ اور اسی کے مثل اگر قسم کھائی کہ میں فلاں سے ایک ماہ تک کلام نہیں کروں گا تو ماہ حکم میں داخل ہوگا اور یہاں کلمہ الی نے اسقاط کا فائدہ دیا ہے۔

تشریح: مصنفؒ حروف عاطفہ کے بیان سے فارغ ہوکر حروف جارہ کو بیان کرتے ہیں حروف جارہ میں سے پہلا حرف الی ہے کلمہ الٰی غایت کے لیے استعمال ہوتا ہے الی سے پہلے والی چیز کو مغیاء کہتے ہیں اور بعد والی چیز کو غایت کہتے ہیں الی کا مابعد ماقبل میں داخل ہوتا ہے یا نہیں اس میں اختلاف ہے۔

غایت کی دو قسمیں ہیں (۱) غایت امتداد (۲) غایت اسقاط

غایت امتداد:

اسے کہتے ہیں کہ الیٰ سے ماقبل والا فعل غیر ممتد ہو الٰی لاکر اس کو ممتد کیا جائے جیسے قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ثم اتموا الصيام الى الليل پھر تم روزے کو رات تک پورا کرو۔ صیام صوم کی جمع ہے اور صوم مطلقاً رکنے کو کہتے ہیں اب

یہ رکنا غیر ممتد تھا۔ایک لمحے کے لیے بھی ہوسکتا تھا لیکن الٰی لاکر اس کو رات تک ممتد کردیا۔

غایت امتداد کا حکم:

جب غایت امتداد کے لیے ہو تو الی کا مابعد اس کے ماقبل میں داخل نہیں ہوگا۔ جیسے یہاں رات روزے کے حکم میں داخل نہیں ہے۔

غایت اسقاط:

الٰی سے ماقبل والا فعل اتنا ممتد ہو کہ الی کے مابعد کو بھی شامل ہو پھر الی لاکر اس کو بند کیا جائے جیسے کہ فاغسلوا وجوھکم وایدیکم الی المرافق اب ید کا اطلاق ہاتھ کی انگلی سے لے کر کندھے تک ہوتا ہے الی لاکر اس کو کہنی تک بند کردیا۔

غایت اسقاط کا حکم:

جب الی غایت اسقاط کے لیے ہو تو الی کا مابعد الی کے ماقبل میں داخل ہوگا جیسے کہ کہنی دھونے کے حکم میں شامل ہے۔

غایت امتداد کی مثال:

ایک شخص نے کہا اشتریت ھذا المکان الی ھذا الحائط میں نے یہ مکان اس دیوار تک خریدا تو دیوار عقد بیع میں داخل نہیں ہوگی اس لیے کہ مکان کا لفظ اقل یعنی مَ پر بھی بولا جاتا ہے اور اکثر پر بھی لہٰذا کلمہ الیٰ حکم بیع کو کھینچ کر حائط تک پہنچائے گا یعنی اس مثال میں کلمہ الی امتداد کے لیے ہے۔اور غایت امتداد کی صورت میں الی کا مابعد ماقبل میں داخل نہیں ہوتا اس لیے دیوار شراء (خریداری) میں داخل نہیں ہوگی۔

غایت اسقاط کی مثال:

ایک شخص نے کہا: بعت بشرط الخیار الی ثلثۃ ایام میں نے تین دن کی

شرط خیار کے ساتھ فروخت کیا یا کہا لا اکلم فلانا الی شهر میں فلاں سے ایک مہینے تک بات نہیں کرونگا ان دونوں مثالوں میں شرط خیار اور بات نہ کرنا یہ دونوں فعل ممتد ہیں۔ پہلی مثال میں الی لاکر شرط خیار کو تین دن پر بند کر دیا اور دوسری مثال میں الی لاکر عدم تکلم کو ایک مہینے پر بند کر دیا یہاں الی غایت اسقاط کے لیے ہے لہٰذا الی کا مابعد ماقبل میں داخل ہوگا۔

وَعَلٰى هٰذَا قُلْنَا اَلْمِرْفَقُ وَالْكَعْبُ دَاخِلَانِ تَحْتَ حُكْمِ الْغَسْلِ فِيْ قَوْلِهٖ تَعَالٰى اِلَى الْمَرَافِقِ لِاَنَّ كَلِمَةَ اِلٰى هٰهُنَا لِلْاِسْقَاطِ فَاِنَّهٗ لَوْ لَاهَا لَاسْتَوْعَبَتِ الْوَظِيْفَةُ جَمِيْعَ الْيَدِ وَلِهٰذَا قُلْنَا الرُّكْبَةُ مِنَ الْعَوْرَةِ لِاَنَّ كَلِمَةَ اِلٰى فِيْ قَوْلِهٖ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَوْرَةُ الرَّجُلِ مَا تَحْتَ السُّرَّةِ اِلَى الرُّكْبَةِ تُفِيْدُ فَائِدَةَ الْاِسْقَاطِ فَتَدْخُلُ الرُّكْبَةُ فِي الْحُكْمِ.

ترجمہ: اور اسی بناء پر ہم نے کہا کہ کہنی اور ٹخنے اللہ تعالی کے فرمان الی المرافق میں دھونے کے حکم کے تحت داخل ہیں کیونکہ یہاں کلمہ الی اسقاط کے لیے ہے اس لیے کہ اگر کلمہ الی نہ ہوتا تو وظیفہ یعنی دھونے کا حکم پورے ہاتھ کو گھیر لیتا۔ اور اسی وجہ سے ہم نے کہا کہ گھٹنا ستر میں سے ہے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے فرمان "عورة الرجل ما تحت السرة الی الرکبة" میں کلمہ الی اسقاط کے معنی کا فائدہ دیتا ہے لہٰذا گھٹنا ستر کے حکم میں داخل ہوگا۔

تشریح: وعلى هذا قلنا المرفق والكعب داخلان تحت حكم الغسل یہاں سے ایک اختلافی مسئلہ بیان فرماتے ہیں۔

مسئلہ: وضو میں ہاتھوں کے ساتھ کہنیاں اور پاؤں کے ساتھ ٹخنے دھونے کے حکم میں داخل ہیں یا نہیں اس میں اختلاف ہے۔

امام زفرؒ:

امام زفرؒ فرماتے ہیں کہ کہنیاں اور ٹخنے دھونے کے حکم میں داخل نہیں ہیں اور وہ اپنی دلیل میں یہ آیت پیش کرتے ہیں ثم اتموا الصیام الی اللیل فرماتے ہیں کہ جس طرح رات روزے کے حکم میں داخل نہیں اسی طرح کہنیاں اور ٹخنے دھونے کے حکم میں داخل نہیں۔

امام اعظمؒ:

امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ کہنیوں اور ٹخنوں کا وضو میں دھونا فرض ہے امام صاحبؒ فرماتے ہیں کہ وضو کے مسئلے کو روزے کے مسئلے پر قیاس کرنا درست نہیں اس لیے کہ روزے کے مسئلہ میں کلمہ الی غایت امتداد کے لیے ہے اس لیے الی کا مابعد اس کے ماقبل میں داخل نہیں ہوگا جبکہ وضو کے مسئلے میں الی غایت اسقاط کے لیے ہے اس لیے الی کا مابعد ماقبل میں داخل ہوگا۔

ولهذا قلنا الركبة من العورة

گھٹنا ستر میں داخل ہے یا نہیں؟ اس میں اختلاف ہے:

امام شافعیؒ:

امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ گھٹنا ستر میں داخل نہیں ہے۔

امام اعظمؒ:

امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ گھٹنا ستر میں داخل ہے۔

امام شافعیؒ کی دلیل:

فرماتے ہیں کہ حدیث شریف میں ہے عورۃ الرجل ما تحت السرۃ الی

الرکبۃ مرد کا ستر ناف کے نیچے سے گھٹنے تک ہے۔

امام اعظمؒ کی دلیل:

امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ اس حدیث میں جب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے تحت السرۃ کا لفظ فرمایا تو یہ پاؤں تک سب حصّے کو شامل ہو گیا الیٰ لا کر اس کو گھٹنے پر بند کر دیا تو یہاں بھی الی غایت اسقاط کے لیے ہے اس لیے الی کا مابعد ماقبل میں داخل ہوگا۔

وَقَدْ تُفِيْدُ كَلِمَةُ اِلٰى تَاخِيْرَ الْحُكْمِ اِلَى الْغَايَةِ وَلِهٰذَا قُلْنَا اِذَا قَالَ لِامْرَأَتِهٖ اَنْتِ طَالِقٌ اِلٰى شَهْرٍ وَلَا نِيَّةَ لَهٗ لَا يَقَعُ الطَّلَاقُ فِي الْحَالِ عِنْدَنَا خِلَافًا لِزُفَرَ لِاَنَّ ذِكْرَ الشَّهْرِ لَا يَصْلَحُ لِمَدِّ الْحُكْمِ وَالْاِسْقَاطُ شَرْعًا وَالطَّلَاقُ يَحْتَمِلُ التَّاخِيْرَ بِالتَّعْلِيْقِ فَيُحْمَلُ عَلَيْهِ.

ترجمہ: اور کبھی کلمہ الی حکم کو غایت تک مؤخر کرنے کا فائدہ دیتا ہے اور اسی وجہ سے ہم نے کہا کہ جب کسی نے اپنی بیوی سے کہا انتِ طالق الی شھر اور اس کی کوئی نیت نہیں ہے تو ہمارے نزدیک فی الحال طلاق واقع نہ ہوگی امام زفرؒ کا اختلاف ہے اس لیے کہ شھر کا ذکر شرعاً حکم کو لمبا کرنے اور ساقط کرنے کی صلاحیت نہیں رکھتا البتہ طلاق تعلیق کے ساتھ تاخیر کا احتمال رکھتی ہے لہٰذا اس کو تاخیر پر محمول کیا جائے گا۔

تشریح: وقد تفید کلمة الی تاخیر الحکم اور کبھی کبھی کلمہ الی حکم کو مؤخر کرنے کے لیے آتا ہے اور یہ اس وقت ہوتا ہے جب کلمہ الی زمان میں استعمال ہو۔

مثال:

ایک شخص نے اپنی بیوی سے کہا انت طالق الی شھر اور کوئی نیت نہیں کی تو امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ عورت کو فی الحال طلاق واقع نہ ہوگی بلکہ ایک مہینے کے بعد

واقع ہوگی اس لیے کہ اس نے ایک مہینے کی شرط لگا کر طلاق کو ایک مہینے کے ساتھ معلّق کر دیا ہے۔ لہٰذا جب ایک مہینہ گزر جائے گا تو طلاق واقع ہو جائے گی۔ گویا اس نے یوں کہا انت طالق مؤخرا الي شهر البتہ اگر شوہر نے اس قول سے فی الحال طلاق کی نیت کی ہوگی تو فوراً طلاق واقع ہو جائے گی۔

امام زفرؒ:

امام زفرؒ کے نزدیک یہ جملہ کہنے کی صورت میں عورت کو فوراً طلاق واقع ہو جائے گی۔

امام زفرؒ کی دلیل:

فرماتے ہیں کہ شوہر کا یہ قول مقر کے اس قول کے مرتبہ میں ہے لفلان علیّ الف الی شهر فلاں کے مجھ پر ایک ہزار ہیں ایک مہینے تک۔ تو اس طرح کہنے سے مقر پر ہزار روپے لازم ہو جائیں گے اور ایک ماہ کے بعد ان کو ادا کرے گا اس لیے کہ کسی چیز کی تاخیر اس چیز کے اصل کے ثبوت کا فائدہ دیتی ہے۔ لہٰذا جس طرح اقرار الف سے اصل یعنی قرض کا ثبوت ہو گیا اسی طرح انت طالق الي شهر سے اصل چیز یعنی طلاق کا ثبوت ہو گیا اور طلاق جونہی ثابت ہوتی ہے فوراً واقع ہو جاتی ہے لہٰذا فی الحال طلاق واقع ہو جائے گی ایک ماہ تک مؤخر نہ ہوگی۔

امام ابوحنیفہؒ کی دلیل:

فرماتے ہیں کہ شہر نہ تو امتداد حکم کی صلاحیت رکھتا ہے اور نہ ہی اسقاط حکم کی۔ حالانکہ غایت کی یہ دو ہی قسمیں ہیں لہٰذا الی شہر کو غایت پر محمول کرنا متعذر ہو گیا البتہ طلاق کو معلّق کرنا چونکہ جائز ہے اس لیے کلام کو لغو ہونے سے بچانے کے لیے طلاق کو معلّق یعنی مؤخر کر دیا جائے گا۔

امام زفرؒ کی دلیل کا جواب:

دَین اور طلاق میں فرق ہے۔ دین تعلیق کے ساتھ تاخیر کا احتمال نہیں رکھتا جبکہ طلاق تاخیر کے ساتھ تعلیق کا احتمال رکھتی ہے۔ یعنی یہ نہیں ہوسکتا کہ کوئی آدمی کہے کہ اگر ایک ماہ گزر گیا تو مجھ پر فلاں کا ایک ہزار قرض ہے بلکہ اس طرح کہنے سے فی الحال قرض ثابت ہوگا اور الی شهر کو مطالبہ کی تاخیر پر محمول کیا جائے گا دائن اقرار کرنے والے مدیون سے ایک ماہ کے بعد دین کا مطالبہ کرسکتا ہے اس سے پہلے نہیں۔ بخلاف طلاق کے کہ طلاق تعلیق کے ساتھ تاخیر کا احتمال رکھتی ہے اس لیے فی الحال طلاق ثابت نہ ہوگی بلکہ ایک ماہ بعد ثابت ہوگی اور جب ثابت ہوگی تو واقع ہوجائے گی۔

فَصْلٌ: كَلِمَةُ عَلٰى لِلْاِلْزَامِ، وَاَصْلُهٗ لِاِفَادَةِ مَعْنَى التَّفَوُّقِ وَالتَّعَلِّيْ وَلِهٰذَا لَوْ قَالَ لِفُلَانٍ عَلَيَّ اَلْفٌ يُحْمَلُ عَلَى الدَّيْنِ بِخِلَافِ مَا لَوْ قَالَ عِنْدِيْ اَوْ مَعِيْ اَوْ قِبَلِيْ وَعَلٰى هٰذَا فِي السِّيَرِ الْكَبِيْرِ اِذَا قَالَ رَأْسُ الْحِصْنِ اٰمِنُوْنِيْ عَلٰى عَشَرَةٍ مِنْ اَهْلِ الْحِصْنِ فَفَعَلْنَا فَالْعَشَرَةُ سِوَاهُ وَخِيَارُ التَّعْيِيْنِ لَهٗ وَلَوْ قَالَ اٰمِنُوْنِيْ وَعَشَرَةً اَوْ فَعَشَرَةً اَوْ ثُمَّ عَشَرَةً فَفَعَلْنَا فَكَذٰلِكَ وَخِيَارُ التَّعْيِيْنِ لِلْاٰمِنِ.

ترجمہ: کلمہ علی الزام (یعنی لازم) کے لیے آتا ہے اور اس کی اصل تفوق اور تعلّی کے معنی کا فائدہ دینے کے لیے ہے۔ اور اسی وجہ سے اگر کسی نے کہا فلاں کے مجھ پر ایک ہزار ہیں تو یہ قرض پر محمول کیا جائے گا اس کے برخلاف اگر کہا میرے پاس یا میرے ساتھ یا میری طرف۔ اور اسی بناء پر امام محمدؒ نے سیر کبیر میں کہا ہے کہ جب قلعہ کے سردار نے کہا مجھ کو امان دو اہل قلعہ میں سے دس افراد پر۔ پس ہم نے امان دے دیا تو دس اس کے علاوہ ہونگے اور تعیین کا اختیار امن چاہنے والے کو ہوگا۔ اور اگر کہا مجھ کو امان دے دو اور دس کو یا پس دس کو یا پھر دس

کو۔ پس ہم نے امان دے دی تو ایسے ہی تعیین کا اختیار امن دینے والے (قلعہ کے سردار) کو ہوگا۔

تشریح: حروف جارہ میں سے دوسرا حرف علٰی ہے۔

علٰی کے لغوی معنی ہیں: کلمہ علٰی لغۃً تفوق اور تعلّی (بلندی) کے معنی کا فائدہ دیتا ہے۔

شرعی معنی: علٰی شرعاً الزام یعنی لازم کرنے کے لیے آتا ہے۔ یعنی اپنے ماقبل کے لزوم کو مابعد پر ثابت اور لازم کرنے کے لیے آتا ہے۔

مثال:

ایک شخص نے کہا لفلان علی الف تو اس کا یہ قول قرض پر محمول ہوگا۔ اگر اس فلاں نے اس سے کہا لاؤ میرے پیسے دو اور قائل نے کہا نہیں میں نے تو امانت کے بارے میں کہا تھا جو مجھ سے ضائع ہوگئی تو اس کی بات نہیں مانی جائے گی اس لیے کہ اس نے لفظ علی استعمال کیا ہے اور علٰی کسی چیز کو لازم کرنے کے لیے آتا ہے۔ لہٰذا اس پر ہزار روپے لازم ہوں گے۔ اس کے برخلاف اگر کوئی شخص یوں کہے۔ لفلان عندی الف فلاں کے میرے پاس ایک ہزار ہیں۔ یا کہے لفلان معی الف فلاں کے میرے ساتھ ایک ہزار ہیں یا کہے لفلان قبلی الف فلاں کے میری طرف ایک ہزار ہیں۔ تو ان تمام صورتوں میں اس کے قول کو امانت پر محمول کیا جائے گا۔

مثال (۲):

امام محمدؒ نے سیر الکبیر میں لکھا ہے کہ جب کفار کے قلعہ کے سردار نے کہا امنونی علی عشرۃ من اھل الحصن مجھے امن دے دو قلعہ والوں میں سے دس افراد پر۔ مسلمانوں نے اس کو امان دے دیا تو مستامن (امن طلب کرنے والے) کے علاوہ دس اور افراد کے لیے امن ہوگا اور دس کو متعین کرنے کا اختیار بھی مستامن کو ہوگا۔

اس کے برخلاف اگر اس نے کہا امنونی وعشرۃ واؤ کے ساتھ یا کہا امنونی فعشرۃ فاء کے ساتھ یا کہا امنونی ثم عشرۃ ثم کے ساتھ ان تمام صورتوں میں بھی گیارہ آدمیوں کو امن ملے گا لیکن ان کو متعیّن کرنے کا اختیار امن دینے والے کو ہوگا اس لیے کہ ان مثالوں میں مستامن نے دس آدمیوں کے امان کو اپنے امان پر عطف کیا ہے اور ان کے لیے امان ثابت ہونے میں اپنی بلندی کی شرط نہیں لگائی اس لیے تعیین کا اختیار اس کو نہیں ہوگا۔

جبکہ پہلی صورت (علی عشرۃ) میں مستامن کا مقصد یہ ہے کہ میرے ساتھ دس اور کے لیے امان ثابت ہو مگر اس شرط کے ساتھ کہ امان ثابت ہونے میں میں ان پر غالب رہوں اور مستامن کا غلبہ اسی صورت میں ہوسکتا ہے جبکہ اس کو تعیین کا اختیار حاصل ہو۔ اس لیے دس افراد کو متعیّن کرنے کا اختیار اس کو ہوگا۔

وَقَدْ يَكُوْنُ عَلٰى بِمَعْنَى الْبَاءِ مَجَازًا حَتّٰى لَوْ قَالَ بِعْتُكَ هٰذَا عَلٰى اَلْفٍ يَكُوْنُ عَلٰى بِمَعْنَى الْبَاءِ لِقِيَامِ دَلَالَةِ الْمُعَاوَضَةِ وَقَدْ يَكُوْنُ عَلٰى بِمَعْنَى الشَّرْطِ قَالَ اللهُ تَعَالٰى يٰبَايِعْنَكَ عَلٰى اَنْ لَّا يُشْرِكْنَ بِاللهِ شَيْئًا وَلِهٰذَا قَالَ اَبُوْ حَنِيْفَةَ اِذَا قَالَتْ لِزَوْجِهَا طَلِّقْنِيْ ثَلٰثًا عَلٰى اَلْفٍ فَطَلَّقَهَا وَاحِدَةً لَا يَجِبُ الْمَالُ لِاَنَّ الْكَلِمَةَ هٰهُنَا تُفِيْدُ مَعْنَى الشَّرْطِ فَيَكُوْنَ الثَّلٰثُ شَرْطًا لِلُزُوْمِ الْمَالِ.

ترجمہ: اور کبھی علیٰ مجازاً باء کے معنی میں ہوتا ہے حتی کہ اگر کسی نے کہا میں نے یہ تیرے ہاتھ پر بیچا ایک ہزار پر تو علیٰ باء کے معنی میں ہوگا عقد معاوضہ کی دلالت قائم ہونے کی وجہ سے اور کبھی علی شرط کے معنی میں ہوتا ہے اللہ تعالیٰ نے فرمایا وہ عورتیں آپ سے بیعت کریں اس شرط پر کہ وہ اللہ تعالیٰ کے ساتھ کسی چیز کو شرک نہیں ٹھہرائیں گی۔ اور اسی وجہ سے امام ابوحنیفہؒ نے فرمایا کہ جب بیوی نے شوہر

سے کہا مجھے تین طلاقیں دے دو ایک ہزار پر پھر شوہر نے اس کو ایک طلاق دی تو مال واجب نہیں ہوگا۔ کیونکہ کلمہ علیٰ یہاں شرط کے معنی کا فائدہ دیتا ہے پس تین طلاقیں مال لازم ہونے کے لیے شرط ہوں گی۔

تشریح: وقد یکون علی بمعنی الباء کبھی کبھی علیٰ مجازاً باء کے معنی میں استعمال ہوتا ہے جیسے کسی نے کہا بعتك هذا علی الف یہاں علیٰ باء کے معنی میں ہے اس لیے کہ یہ کلام عقد معاوضہ ہے اور عقد معاوضہ اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ کلمہ علی عوض کے لیے ہے گویا اس نے کہا بعتك هذا بالف.

وقد یکون علیٰ بمعنی الشرط کبھی کبھی علیٰ شرط کے معنی میں استعمال ہوتا ہے جیسے اللہ رب العزت کا فرمان ہے: یبایعنك علیٰ ان لا یشرکن باللہ شیئا ''وہ عورتیں آپ سے اس شرط پر بیعت کر رہی ہیں کہ وہ اللہ تعالیٰ کے ساتھ کسی کو شریک نہیں کریں گی'' اس آیت میں کلمہ علیٰ شرط کے معنی میں استعمال ہوا ہے۔ فقہ میں اس کی مثال یہ ہے کہ بیوی نے شوہر سے کہا: طلقنی ثلاثا علیٰ الف تو مجھے تین طلاقیں دے دے ایک ہزار کی شرط پر پھر شوہر نے ایک طلاق دے دی تو بیوی پر شوہر کے لیے کچھ بھی لازم نہ ہوگا۔ اس لیے کہ اس کلام میں کلمہ علیٰ شرط کے معنی میں ہے لہٰذا عورت پر ایک ہزار واجب ہونے کے لیے تین طلاقیں شرط ہوں گی۔

گویا عورت کا مقصد یہ ہے کہ اگر تم مجھے تین طلاقیں دو گے تو میں تمہیں ایک ہزار دوں گی ورنہ نہیں اور ایک طلاق دینے کی صورت میں چونکہ یہ شرط نہیں پائی گئی اس لیے عورت پر کچھ بھی واجب نہ ہوگا۔

فَصْلٌ: كَلِمَةُ فِيْ لِلظَّرْفِ وَبِاعْتِبَارِ هٰذَا الْاَصْلِ قَالَ اَصْحَابُنَا اِذَا قَالَ غَصَبْتُ ثَوْبًا فِيْ مِنْدِيْلٍ اَوْ تَمْرًا فِيْ قَوْصَرَةٍ لَزِمَاهُ جَمِيْعًا ثُمَّ هٰذِهِ الْكَلِمَةُ تُسْتَعْمَلُ فِي الزَّمَانِ وَالْمَكَانِ وَالْفِعْلِ اَمَّا اِذَا اسْتُعْمِلَتْ فِي الزَّمَانِ

بِاَنْ يَّقُوْلَ اَنْتِ طَالِقٌ فِيْ غَدٍ فَقَالَ اَبُوْ يُوْسُفَ وَمُحَمَّدٌ يَسْتَوِيْ فِيْ ذٰلِكَ حَذْفُهَا وَاِظْهَارُهَا حَتّٰى لَوْ قَالَ اَنْتِ طَالِقٌ فِيْ غَدٍ كَانَ بِمَنْزِلَةِ قَوْلِهٖ اَنْتِ طَالِقٌ غَدًا يَقَعُ الطَّلَاقُ كَمَا طَلَعَ الْفَجْرُ فِي الصُّوْرَتَيْنِ جَمِيْعًا وَذَهَبَ اَبُوْ حَنِيْفَةَ اِلٰى اَنَّهَا اِذَا حَذَفَتْ يَقَعُ الطَّلَاقُ كَمَا طَلَعَ الْفَجْرُ وَاِذَا اَظْهَرَتْ كَانَ الْمُرَادُ وُقُوْعَ الطَّلَاقِ فِيْ جُزْءٍ مِّنَ الْغَدِ عَلٰى سَبِيْلِ الْاِبْهَامِ فَلَوْ لَا وُجُوْدُ النِّيَّةِ يَقَعُ الطَّلَاقُ بِاَوَّلِ الْجُزْءِ لِعَدَمِ الْمُزَاحِمِ لَهٗ وَلَوْ نَوٰى اٰخِرَ النَّهَارِ صَحَّتْ نِيَّتُهٗ وَمِثَالُهٗ ذٰلِكَ فِيْ قَوْلِ الرَّجُلِ اِنْ صُمْتِ الشَّهْرَ فَاَنْتِ كَذَا فَاِنَّهٗ يَقَعُ عَلٰى صَوْمِ الشَّهْرِ وَلَوْ قَالَ اِنْ صُمْتِ فِي الشَّهْرِ فَاَنْتِ كَذَا يَقَعُ ذٰلِكَ عَلَى الْاِمْسَاكِ سَاعَةً فِي الشَّهْرِ.

ترجمہ: کلمہ فی ظرف کے لیے آتا ہے اور اسی اصل کے اعتبار سے ہمارے علماء نے کہا ہے کہ جب کسی نے کہا ''میں نے رومال میں کپڑا غصب کیا'' یا ''ٹوکری میں کھجور غصب کی'' تو اس پر دونوں لازم ہوں گے۔ پھر یہ کلمہ زمان، مکان اور فعل (مصدر) سب میں استعمال ہوتا ہے۔ بہرحال جب یہ کلمہ زمان میں استعمال ہو تو جیسے شوہر کہے انت طالق فی غد تو امام ابو یوسفؒ اور محمدؒ نے فرمایا کہ اس میں اس کا حذف اور ذکر دونوں برابر ہیں حتی کہ اگر انت طالق فی غد کہا تو یہ انت طالق غدا کے مرتبہ میں ہوگا۔ جوں ہی صبح صادق طلوع ہوگی دونوں صورتوں میں طلاق واقع ہو جائے گی۔

اور امام ابوحنیفہؒ کا مذہب یہ ہے کہ جب کلمہ فی حذف کر دیا گیا ہو تو فجر کے طلوع ہوتے ہی طلاق ہو جائے گی اور جب ذکر کیا گیا ہو تو لاعلی التعیین غد کے کسی ایک جزء میں طلاق کا واقع ہونا مراد ہوگا پس اگر نیت موجود نہ ہو تو طلاق اول

جزء میں واقع ہوگی کیونکہ اول جزء کا کوئی مزاحم موجود نہیں ہے اور اگر دن کے آخری حصے کی نیت کی تو اس کی نیت درست ہوگی اور اس کی مثال یہ ہے کہ آدمی نے کہا: ان صمت الشهر فانت كذا تو یہ کلام ایک مہینے کے روزوں پر واقع ہوگا۔ اور اگر کہا ان صمت فی الشهر فانت كذا تو یہ کلام مہینے میں تھوڑی دیر کے امساک پر واقع ہوگا۔

تشریح: اس فصل میں کلمہ فی کو بیان فرماتے ہیں۔ کلمہ فی کو واضع اللغۃ نے ظرفیت والے معنی پر دلالت کرنے کے لیے وضع کیا ہے۔ فی کا مابعد یعنی فی کا مدخول ظرف ہوتا ہے اور فی سے ماقبل مظروف ہوتا ہے جیسے: زید فی الدار میں زید مظروف اور دار ظرف ہے اسی طرح الدراهم فی الكيس میں دراہم مظروف اور کیس ظرف ہے۔

علمائے احناف فرماتے ہیں کہ اگر کسی شخص نے کہا غصبت ثوبا فی منديل میں نے رومال میں کپڑا غصب کیا یا کہا غصب تمرا فی قوصرة میں نے ٹوکری میں کھجوریں غصب کی۔ تو پہلی صورت میں غاصب پر کپڑا اور رومال دونوں لازم ہوں گے اور دوسری صورت میں کھجوریں اور ٹوکری دونوں لازم ہوں گی۔ یعنی غاصب مالک کو دونوں چیزیں لوٹائے گا۔ اور غاصب کے کلام کا مطلب یہ ہوگا کہ میں نے مظروف کو ظرف کے ساتھ غصب کیا ہے۔ کلمہ فی کا استعمال تین طرح سے ہوتا ہے۔

(۱) کلمہ فی زمان میں استعمال ہوگا۔

(۲) کلمہ فی مکان میں استعمال ہوگا۔

(۳) کلمہ فی فعل (یعنی مصدر) میں استعمال ہوگا۔

جب کلمہ فی زمان میں استعمال ہو تو اس میں امام ابوحنیفہؒ اور صاحبین کا اختلاف ہے۔ صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ کلمہ فی کو حذف کرنا اور ذکر کرنا دونوں برابر ہیں جیسے کسی آدمی نے کہا انت طالق غدا یا کہا انت طالق فی غد تو دونوں صورتوں میں

صاحبینؒ کے نزدیک صبح صادق طلوع ہوتے ہی طلاق واقع ہوجائے گی۔

امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک بھی دونوں صورتوں میں طلاق واقع ہوگی لیکن اتنا فرق ہوگا کہ غـــدا کہنے کی صورت میں صبح صادق (فجر) طلوع ہونے کے فوراً بعد طلاق واقع ہوگی اور فِیْ غد کہنے کی صورت دن کا ایک جزء مراد ہوگا۔ یعنی دن کے جس جزء کی وہ نیت کرے گا اس میں طلاق واقع ہوگی اگر چہ وہ دن کے آخری حصّے کی نیت کرے۔ اور اگر اس نے فی غد کہنے کی صورت میں کوئی نیت نہ کی تو غد کے اول جزء میں یعنی فجر طلوع ہوتے ہی طلاق واقع ہوجائے گی۔

مثال (۲):

ایک آدمی نے اپنی بیوی سے کہا ان صمت شهرا فانت طالق اگر تو نے ایک ماہ کے روزے رکھے تو تجھے طلاق ہے اگر اس عورت نے پورے ایک ماہ کے روزے رکھے تو یہ مطلقہ ہوگی ورنہ نہیں۔ اس لیے کہ شهرا کا لفظ پورے مہینے کو شامل ہے لیکن اگر اس نے کہا ان صمت فی الشهر فانت طالق تو اگر یہ عورت مہینے میں ایک دن بھی تھوڑی دیر کے لے روزے کی نیت سے کھانے پینے اور جماع سے رک گئی تو اس پر طلاق واقع ہوجائے گی۔

وَاَمَّا فِی الْمَكَانِ فَمِثْلُ قَوْلِهٖ اَنْتِ طَالِقٌ فِی الدَّارِ وَفِیْ مَكَّةَ يَكُوْنُ ذٰلِكَ طَلَاقًا عَلَى الْاِطْلَاقِ فِیْ جَمِيْعِ الْاَمَاكِنِ وَبِاعْتِبَارِ مَعْنَى الظَّرْفِيَةِ قُلْنَا اِذَا حَلَفَ عَلٰى فِعْلٍ وَاَضَافَهٗ اِلٰى زَمَانٍ اَوْ مَكَانٍ فَاِنْ كَانَ الْفِعْلُ مِمَّا يَتِمُّ بِالْفَاعِلِ يَشْتَرِطُ كَوْنُ الْفَاعِلِ فِیْ ذٰلِكَ الزَّمَانِ اَوِ الْمَكَانِ فَاِنْ كَانَ الْفِعْلُ يَتَعَدّٰى اِلٰى مَحَلٍّ يَشْتَرِطُ كَوْنُ الْمَحَلِّ فِیْ ذٰلِكَ الزَّمَانِ اَوِ الْمَكَانِ لِاَنَّ الْفِعْلَ اِنَّمَا

يَتَحَقَّقُ بِاَثَرِهٖ وَاَثَرُهٗ فِي الْمَحَلِّ قَالَ مُحَمَّدٌ فِي الْجَامِعِ الْكَبِيْرِ اِذَا قَالَ اِنْ شَتَمْتُكَ فِي الْمَسْجِدِ فَكَذَا (فَعَبْدِيْ حُرٌّ) فَشَتَمَهٗ وَهُوَ فِي الْمَسْجِدِ وَالْمَشْتُوْمُ خَارِجُ الْمَسْجِدِ يَحْنَثُ وَلَوْ كَانَ الشَّاتِمُ خَارِجَ الْمَسْجِدِ وَالْمَشْتُوْمُ فِي الْمَسْجِدِ لَا يَحْنَثُ وَلَوْ قَالَ اِنْ ضَرَبْتُكَ اَوْ شَجَجْتُكَ فِي الْمَسْجِدِ فَكَذَا يَشْتَرِطُ كَوْنُ الْمَضْرُوْبِ وَالْمَشْجُوْجِ فِي الْمَسْجِدِ وَلَا يَشْتَرِطُ كَوْنُ الضَّارِبِ وَالشَّاجِ فِيْهِ وَلَوْ قَالَ اِنْ قَتَلْتُكَ فِيْ يَوْمِ الْخَمِيْسِ فَكَذَا فَجَرَحَهٗ قَبْلَ يَوْمِ الْخَمِيْسِ وَمَاتَ يَوْمَ الْخَمِيْسِ يَحْنَثُ وَلَوْ جَرَحَهٗ يَوْمَ الْخَمِيْسِ وَمَاتَ يَوْمَ الْجُمُعَةِ لَا يَحْنَثُ.

ترجمہ: اور بہر حال مکان میں تو جیسے اس کا قول انت طالق فی الدار یافی مکة تو علی الاطلاق تمام اماکن (جگہوں) میں طلاق ہوگی اور ظرفیت کے معنی کے اعتبار سے ہم نے کہا کہ 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 (یعنی فعل لازم ہے) تو فاعل کا اس زمان یا مکان میں موجود ہونا شرط ہوگا اور اگر فعل کسی محل (مفعول) کی طرف متعدی ہے تو مفعول کا اس زمان یا مکان میں موجود ہونا شرط ہوگا اس لیے کہ فعل اپنے اثر کے ساتھ متحقق ہوتا ہے اور فعل کا اثر مفعول میں ہوتا ہے۔ امام محمدؒ نے جامع کبیر میں کہا کہ جب کسی نے کہا ''اگر میں تجھے مسجد میں گالی دوں تو ایسا ہے'' (یعنی میرا غلام آزاد ہے) پس متکلم نے اس کو گالی دی اس حال میں کہ وہ شاتم (گالی دینے والا) مسجد میں ہے اور مشتوم (جس کو گالی دی گئی) مسجد سے باہر ہے تو حانث ہو جائے گا۔ اور اگر گالی دینے والا مسجد سے باہر ہے اور مشتوم مسجد کے اندر ہے تو حانث نہیں ہوگا۔ اور اگر کہا

اگر میں تجھ کو ماروں یا تیرا سر زخمی کروں تو ایسا ہے تو مضروب اور مشجوج (جس کا سر پھوڑا گیا) کا مسجد میں ہونا شرط ہوگا اور ضارب اور شاج کا مسجد میں ہونا شرط نہ ہوگا۔ اور اگر کہا اگر میں نے تجھے جمعرات کے دن قتل کیا تو ایسا ہے پس حالف نے جمعرات سے پہلے زخم لگایا اور وہ جمعرات میں مرا تو حانث ہو جائے گا۔ اور اگر حالف نے جمعرات کو زخم لگایا اور وہ جمعہ کے دن مرا تو حانث نہیں ہوگا۔

تشریح: اگر کلمہ فِی مکان میں استعمال ہو جیسے کسی نے اپنی بیوی سے کہا انت طالق فی مکة تجھے مکّہ میں طلاق ہے یا کہا انت طالق فی الدار تجھے گھر میں طلاق ہے یعنی طلاق کو مکان کے ساتھ مقید کیا تو فی الحال طلاق واقع ہو جائے گی کسی مکان کے ساتھ مقید نہیں ہوگی۔

وباعتبار معنی الظرفیة قلنا یہاں سے مصنفؒ ایک اصول کی طرف اشارہ فرماتے ہیں کہ اگر حالف نے کسی فعل پر قسم کھائی اور اس فعل کو کسی زمان یا مکان کی طرف منسوب کیا تو اس فعل کو دیکھا جائے گا کہ وہ لازم ہے یا متعدی۔ اگر وہ فعل لازم ہے تو حالف کے حانث ہونے کے لیے فاعل کا اس زمان یا مکان میں ہونا شرط ہوگا۔ اور اگر فعل متعدی ہے تو حالف کے حانث ہونے کے لیے مفعول کا اس زمان یا مکان میں موجود ہونا شرط ہوگا۔

فعل لازم کی مثال:

ایک شخص نے کسی سے کہا ان شتمتك فی المسجد فعبدی حر اگر میں نے تجھے مسجد میں گالی دی تو میرا غلام آزاد ہے۔ پھر حالف نے مسجد میں کھڑے ہو کر گالی دی اور مشتوم مسجد سے باہر ہے تو حالف (شاتم) حانث ہو جائے گا۔ اس لیے کہ فعل شتم (گالی دینا) یہ لازم ہے صرف گالی دینے سے پورا ہو جاتا ہے۔ لہٰذا غلام آزاد ہونے کی شرط یہ ہوگی کہ شاتم مسجد میں ہو۔ اور یہاں شرط پائی گئی لہٰذا حالف حانث

ہو جائے گا اور اس کا غلام آزاد ہو جائے گا۔

فعل متعدی کی مثال:

ایک شخص نے کہا: **ان ضربتك فی المسجد فعبدی حر** اگر میں نے تجھے مسجد میں مارا تو میرا غلام آزاد ہے یا کہا: **ان شججتك فی المسجد فعبدی حر** اگر میں نے مسجد میں تیرا سر زخمی کیا تو میرا غلام آزاد ہے۔ اس صورت میں مضروب اور مشجوج کا مسجد میں ہونا ضروری ہے۔ ضارب اور شاج کا مسجد میں ہونا ضروری نہیں۔

زمان کی مثال:

اگر کسی نے کہا **ان قتلتك فی یوم الخمیس فعبدی حر** اگر میں نے تجھے جمعرات کے دن قتل کیا تو میرا غلام آزاد ہے۔ اب اگر حالف نے اس کو جمعرات سے پہلے زخم لگایا اور وہ جمعرات کے دن مرا تو شرط پائے جانے کی وجہ سے حانث ہو جائے گا۔ اور اگر اس نے جمعرات کے دن اس کو زخم لگایا اور وہ جمعہ کے دن مرا تو شرط نہ پائے جانے کی وجہ سے حالف حانث نہیں ہوگا۔

وَلَوْ دَخَلَت الْكَلِمَةُ فِي الْفِعْلِ تُفِيْدُ مَعْنَى الشَّرْطِ قَالَ مُحَمَّدٌ اِذَا قَالَ اَنْتِ طَالِقٌ فِيْ دُخُوْلِكَ الدَّارَ فَهُوَ بِمَعْنَى الشَّرْطِ فَلَا يَقَعُ الطَّلَاقُ قَبْلَ دُخُوْلِ الدَّارِ وَلَوْ قَالَ اَنْتِ طَالِقٌ فِيْ حَيْضَتِكَ اِنْ كَانَتْ فِي الْحَيْضِ تَقَعُ الطَّلَاقُ فِي الْحَالِ وَاِلَّا يَتَعَلَّقُ الطَّلَاقُ بِالْحَيْضِ وَفِي الْجَامِعِ لَوْ قَالَ اَنْتِ طَالِقٌ فِيْ مَجِيْءِ الْيَوْمِ لَمْ تُطَلَّقْ حَتّٰى يَطْلُعَ الْفَجْرُ وَلَوْ قَالَ فِيْ مَضِيِّ يَوْمٍ اِنْ كَانَ ذٰلِكَ فِي اللَّيْلِ وَقَعَ الطَّلَاقُ عِنْدَ غُرُوْبِ الشَّمْسِ مِنَ الْغَدِ لِوُجُوْدِ الشَّرْطِ وَاِنْ كَانَ فِي الْيَوْمِ تُطَلَّقُ حِيْنَ تَجِيْءُ

مِنَ الْغَدِ تِلْكَ السَّاعَةِ وَفِي الزِّيَادَاتِ لَوْ قَالَ اَنْتِ طَالِقٌ فِيْ مَشِيَّةِ اللهِ تَعَالٰى اَوْ فِيْ اِرَادَةِ اللهِ تَعَالٰى كَانَ ذَالِكَ بِمَعْنَى الشَّرْطِ حَتّٰى لَا تُطَلَّقُ.

ترجمہ: اگر کلمہ فی فعل (مصدر) پر داخل ہوتو شرط کے معنی کا فائدہ دے گا۔ امام محمدؒ نے (جامع کبیر میں) کہا کہ جب شوہر نے کہا انت طالق فی دخولك الدار تو یہ شرط کے معنی میں ہوگا۔ لہٰذا دخول دار سے پہلے طلاق واقع نہیں ہوگی۔ اور اگر شوہر نے کہا انت طالق فی حیضتك تو اگر عورت حیض کی حالت میں ہے تو فوراً طلاق واقع ہو جائے گی ورنہ طلاق حیض پر معلّق ہوگی اور جامع کبیر میں ہے کہ اگر کہا انت طالق فی مجیء یوم (دن آنے پر تجھے طلاق ہے) تو طلاق واقع نہ ہوگی یہاں تک کہ فجر طلوع ہو جائے۔ اور اگر کہا "فی مضی یوم" (دن کے گزرنے پر) تو اگر شوہر نے رات میں یہ کلام کیا ہے تو اگلے دن غروب آفتاب کے بعد طلاق واقع ہوگی۔ اور اگر دن میں یہ کلام کیا تو اگلے دن جس وقت یہ ساعت آئے گی طلاق واقع ہو جائے گی۔ اور زیادات میں ہے کہ اگر کہا "انت طالق فی مشیة الله تعالی" یا "فی ارادة الله تعالی" تو یہ شرط کے معنی میں ہوگا حتی کہ طلاق واقع نہ ہوگی۔

تشریح: ولو دخلت الكلمة فی الفعل کلمہ "فی" اگر فعل پر داخل ہوتو شرط کے معنی کا فائدہ دیتا ہے یہاں فعل سے مراد مصدر ہے اس لیے کہ فعل اصطلاحی پر حرف جر داخل نہیں ہوتا۔ شرط کے معنی کا فائدہ دینے کا مطلب یہ ہے کہ حکم فعل پر معلّق ہوگا۔

مثال (۱):

ایک شخص نے اپنی بیوی سے کہا انت طالق فی دخولك الدار تو یہ جملہ انت طالق ان دخلت الدار کے معنی میں ہوگا اب دخول دار کے بعد طلاق واقع ہوگی۔ اس لیے کہ یہاں کلمہ فی دخول یعنی مصدر پر داخل ہو کر شرط کے معنی میں ہے۔

مثال (۲):

ایک آدمی نے اپنی بیوی سے کہاانت طالق فی حیضتك تو اس کا یہ جملہ انت طالق ان حضتِ کے معنی میں ہوگا اور طلاق حیض پر معلّق ہوگی حیض آنے کے بعد طلاق واقع ہوگی اس سے پہلے نہیں۔ لیکن اگر شوہر نے اپنی حائضہ بیوی سے کہاانت طالق فی حیضتك تو عورت کو فی الحال طلاق واقع ہوجائے گی۔ اس لیے کہ یہاں شرط یعنی حالت حیض پہلے سے موجد ہے۔

مثال (۳):

امام محمدؒ نے جامع الکبیر میں لکھا ہے کہ اگر شوہر نے کہاانت طالق فی مجیء یوم (دن آنے پر تجھے طلاق ہے) تو طلاق یوم کے آنے پر معلّق ہوگی۔ یعنی دوسرے دن صبح صادق طلوع ہونے کے بعد طلاق واقع ہوجائے گی اس سے پہلے نہیں۔

اور اگر شوہر نے کہاانت طالق فی مضی الیوم (دن گزرنے پر تجھے طلاق) تو دیکھا جائے گا کہ شوہر نے یہ کلام رات میں کیا ہے یا دن میں۔ اگر یہ کلام رات میں کیا ہے تو اگلے دن غروب آفتاب ہوتے ہی طلاق واقع ہوجائے گی۔ اور اگر یہ کلام دن میں کیا ہے تو اگلے دن جس وقت یہ ساعت آئے گی طلاق واقع ہوجائے گی۔ مثلاً اگر جمعہ کے دن بارہ بجے یہ کلام کیا ہے تو ہفتے کے بعد بارہ بجے طلاق واقع ہوگی۔

مثال (۴):

کسی شخص نے بیوی سے کہاانت طالق فی مشیة الله یا کہاانت طالق فی ارادة الله تو یہ کلام انت طالق ان شاء الله اور انت طالق ان اراد الله کے معنی میں ہوگا اور اللہ تعالی کے ارادے اور مشیت کو معلوم کرنا چونکہ بندے کے لیے ممکن نہیں اس لیے شرط باطل ہونے کی وجہ سے طلاق واقع نہیں ہوگی۔

فَصْلٌ: حَرْفُ الْبَاءِ لِلْاِلْصَاقِ فِیْ وَضْعِ اللُّغَةِ وَلِهٰذَا

تَصْحَبُ الْاَثْمَانُ هٰذَا اَنَّ الْمَبِيْعَ اَصْلٌ فِى الْبَيْعِ وَالثَّمَنِ شَرْطٌ فِيْهِ وَلِهٰذَا الْمَعْنٰى هَلَاكُ الْمَبِيْعِ يُوْجِبُ ارْتِفَاعَ الْبَيْعِ دُوْنَ هَلَاكِ الثَّمَنِ اِذَا ثَبَتَ هٰذَا فَنَقُوْلُ اَلْاَصْلُ اَنْ يَّكُوْنَ التَّبْعُ مُلْصَقًا بِالْاَصْلِ لَا اَنْ يَّكُوْنَ الْاَصْلُ مُلْصَقًا بِالتَّبْعِ فَاِذَا دَخَلَ حَرْفُ الْبَاءِ فِى الْبَدَلِ فِىْ بَابِ الْبَيْعِ دَلَّ ذٰلِكَ عَلٰى اَنَّهٗ تَبْعٌ مُلْصَقٌ بِالْاَصْلِ فَلَا يَكُوْنُ مَبِيْعًا فَيَكُوْنُ ثَمَنًا وَعَلٰى هٰذَا قُلْنَا اِذَا قَالَ بِعْتُ مِنْكَ هٰذَا الْعَبْدَ بِكُرٍّ مِّنَ الْحِنْطَةِ وَوَصَفَهَا يَكُوْنُ الْعَبْدُ مَبِيْعًا وَالْكُرُّ ثَمَنًا فَيَجُوْزُ الْاِسْتِبْدَالُ بِهٖ قَبْلَ الْقَبْضِ وَلَوْ قَالَ بِعْتُ مِنْكَ كُرًّا مِّنَ الْحِنْطَةِ وَوَصَفَهَا بِهٰذَا الْعَبْدِ يَكُوْنُ الْعَبْدُ ثَمَنًا وَالْكُرُّ مَبِيْعًا وَيَكُوْنُ الْعَقْدُ سَلَمًا لَا يَصِحُّ اِلَّا مُؤَجَّلًا.

ترجمہ: حرف باء لغت میں الصاق کے لیے وضع کیا گیا ہے اسی وجہ سے وہ ثمنوں پر داخل ہوتا ہے اس کی تحقیق یہ ہے کہ بیع میں مبیع اصل ہے اور ثمن شرط ہے اسی معنی کی وجہ سے مبیع کا ہلاک ہونا بیع کے ختم ہونے کو ثابت کرتا ہے۔ ثمن 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 دلالت کرنے والا ہوگا کہ بدل اصل کے ساتھ ملصق ہے۔ لہٰذا باء کا مدخول مبیع نہیں ہوگا۔ بلکہ ثمن ہوگا اور اسی بناء پر ہم نے کہا کہ جب کسی نے کہا میں نے تیرے ہاتھ یہ غلام بیچا ایک کر گندم کے عوض اور گندم کا وصف بیان کر دیا تو غلام مبیع ہوگا اور کر ثمن ہوگا پس قبضہ سے پہلے کر کے عوض میں دوسری چیز کا لینا جائز ہوگا اور اگر کہا میں نے تیرے ہاتھ اس غلام کے عوض ایک کر گندم بیچا اور گندم کا وصف بیان کر دیا تو غلام ثمن ہوگا اور کر مبیع ہوگا

اور یہ عقد سلم ہوگا جو کہ صحیح نہیں ہوگا مگر مؤجل۔

تشریح: باء الصاق کے لیے آتا ہے۔ الصاق کا مطلب یہ ہے کہ ایک چیز دوسری چیز کے ساتھ متّصل ہو۔ یعنی حرف باء اپنے ماقبل کو مابعد سے ملاتا ہے جیسے **مررت بزید** کا مطلب یہ ہے کہ میرا مرور زید کے ساتھ متّصل ہوا۔

بیع کے مسئلے میں مبیع اصل ہے اور ثمن اس کا تابع ہے اسی کا اعتبار کرتے ہوئے کہا جاتا ہے کہ اگر مبیع ہلاک ہوجائے تو بیع ختم ہوجاتی ہے اور اگر ثمن ہلاک ہوجائے تو بیع ختم نہیں ہوتی اس لیے کہ مبیع اصل اور ثمن تابع ہے اور باء ہمیشہ ثمن پر داخل ہوتا ہے۔ بیع میں مبیع اس لیے اصل ہوتا ہے کہ مبیع سے انسان کی ضرورتیں پوری ہوتی ہیں اور انسان اس کو استعمال میں لاکر اپنا مقصد حاصل کرتا ہے لیکن ثمن (روپیہ پیسہ سونا چاندی وغیرہ) سے انسان کی ضرورتیں پوری نہیں ہوتیں اس لیے کہ انسان کی ضروریات مثلاً بھوک، پیاس، گرمی، سردی روپے پیسے سے دور نہیں ہوسکتیں۔ اس لیے مبیع اصل اور ثمن تابع ہے۔

مثال (۱):

ایک شخص نے دوسرے سے کہا **بعت منك هذا العبد بكر من الحنطة** میں نے یہ غلام تیرے ہاتھ ایک کر گندم کے عوض بیچا۔ اس مثال میں غلام مبیع ہے اور کر حنطہ ثمن ہے اس لیے باء ثمن پر داخل ہے۔ لہٰذا اگر کر حنطہ ہلاک ہوگیا تو اس کے بدلے دوسرا کر حنطہ ادا کرنا پڑے گا لیکن اگر غلام ہلاک ہوگیا تو بیع ہی ختم ہوجائے گی۔

مثال (۲):

ایک آدمی نے کہا **بعت منك كرا من الحنطة بهذا العبد** میں نے تیرے ہاتھ کر حنطہ بیچا اس غلام کے عوض پھر اس نے گندم کے اوصاف بھی بیان کردیے تو یہ کر حنطہ مبیع اور غلام ثمن ہوگا کیونکہ باء عبد (غلام) پر داخل ہے اور یہ عقد عقد سلم ہوگا۔

اس لیے کہ بیع سلم میں ثمن نقد اور مبیع ادھار ہوتا ہے اور یہاں غلام متعیّن ہے اور گندم کا کُر متعیّن نہیں ہے اور جو چیز غیر معین ہو وہ دین ہوتی ہے۔ اور مبیع جب دین ہو تو اس صورت میں بیع سلم ہوتی ہے اس لیے یہاں بھی بیع سلم ہوگی۔

وَقَالَ عُلَمَاءُنَا رَحِمَهُمُ اللهُ اِذَا قَالَ لِعَبْدِهٖ اِنْ اَخْبَرْتَنِی بِقُدُوْمِ فُلَانٍ فَاَنْتَ حُرٌّ فَذَالِكَ عَلَى الْخَبَرِ الصَّادِقِ لِيَكُوْنَ الْخَبَرُ مُلْصَقًا بِالْقُدُوْمِ فَلَوْ اَخْبَرَ كَاذِبًا لَا يُعْتَقُ وَلَوْ قَالَ اِنْ اَخْبَرْتَنِیْ اَنَّ فُلَانًا قَدِمَ فَاَنْتَ حُرٌّ فَذَالِكَ عَلٰی مُطْلَقِ الْخَبَرِ فَلَوْ اَخْبَرَهٗ كَاذِبًا عُتِقَ وَلَوْ قَالَ لِامْرَأَتِهٖ اَنْ خَرَجْتِ مِنَ الدَّارِ اِلَّا بِاِذْنِیْ فَاَنْتِ كَذَا تَحْتَاجُ اِلَى الْاِذْنِ كُلَّ مَرَّةٍ اِذَا الْمُسْتَثْنٰی خُرُوْجٌ مُلْصَقٌ بِالْاِذْنِ فَلَوْ خَرَجَتْ فِی الْمَرَّةِ الثَّانِيَةِ بِدُوْنِ الْاِذْنِ طُلِّقَتْ وَلَوْ قَالَ اِنْ خَرَجْتِ مِنَ الدَّارِ اِلَّا اَنْ اٰذَنَ لَكِ فَذَالِكَ عَلَى الْاِذْنِ مَرَّةً حَتّٰی لَوْ خَرَجَتْ مَرَّةً اُخْرٰی بِدُوْنِ الْاِذْنِ لَا تُطَلَّقُ وَفِی الزِّيَادَاتِ اِذَا قَالَ اَنْتِ طَالِقٌ بِمَشِيَّةِ اللهِ تَعَالٰی اَوْ بِاِرَادَةِ اللهِ تَعَالٰی اَوْ بِحُكْمِهٖ لَا تُطَلَّقُ.

ترجمہ: اور ہمارے علماء نے کہا ہے کہ جب کسی نے اپنے غلام سے کہا اگر تو نے مجھ کو فلاں کے آنے کی خبر دی تو تو آزاد ہے تو اس کا یہ قول سچی خبر پر محمول ہوگا تاکہ خبر قدوم کے ساتھ ملی ہوئی ہو۔ اور اگر غلام نے مولی کو جھوٹی خبر دی تو وہ آزاد نہیں ہوگا۔ اور اگر مولی نے غلام سے کہا کہ اگر تو نے مجھے اس بات کی خبر دی کہ فلاں آ گیا ہے تو تو آزاد ہے۔ تو مولی کا یہ قول مطلق خبر پر محمول ہوگا چنانچہ غلام نے اگر مولی کو جھوٹی خبر دی تو غلام آزاد ہو جائے گا۔ اور اگر شوہر نے اپنی

بیوی سے کہا اگر تو گھر سے نکلی مگر میری اجازت سے تو تُو مطلقہ ہے۔ تو عورت ہر مرتبہ (باہر نکلنے کے لیے) اجازت کی محتاج ہوگی کیونکہ وہ خروج مستثنیٰ ہے جو اجازت کے ساتھ متّصل ہو۔ پس اگر وہ دوسری مرتبہ بغیر اجازت کے نکلی تو طلاق واقع ہو جائے گی۔ اور اگر شوہر نے کہا اگر تو گھر سے نکلی ۔ یہ لہ میں تجھے اجازت دوں تو یہ ایک مرتبہ اجازت لینے پر محمول ہوگا حتی کہ اگر دوسری مرتبہ بغیر اجازت نکلی تو طلاق واقع نہیں ہوگی۔ اور زیادات میں ہے کہ جب کہا انت طالق بمشیۃ اللہ یا بارادۃ اللہ یا بحکم اللہ تو طلاق واقع نہیں ہوگی۔

مثال (۱):

اور اگر آقا نے اپنے غلام سے کہا **ان اخبرتنی ان فلانا قد قدم فانت حر.** تو یہ کلام مطلق خبر پر محمول ہوگا۔ یعنی غلام خواہ سچّی خبر دے یا جھوٹی آزاد ہو جائے گا اس لیے کہ اس صورت میں مولی نے قدوم کو باء کے ساتھ ملصق نہیں کیا۔ لہٰذا خبر سچّی ہو یا جھوٹی جونہی غلام اس بات کا تکلم کرے گا کہ فلاں آ گیا ہے تو وہ آزاد ہو جائے گا۔

مثال (۲):

اگر ایک شخص نے اپنی بیوی سے کہا **ان خرجت من الدار الا باذنی فانت طالق** اگر تم گھر سے نکلی سوائے میری اجازت کے ساتھ تو تو مطلقہ ہے۔ تو عورت پر ہر مرتبہ باہر نکلنے کے لیے شوہر کی اجازت ضروری ہوگی کیونکہ شوہر نے اس کو خروج سے منع کیا ہے اور جس خروج کو مستثنیٰ کیا ہے اس پر باء کو داخل کیا ہے تو باء کی وجہ سے خروج کا ملصق بالاذن ہونا ضروری ہے لہٰذا عورت کو گھر سے باہر نکلنے کے لیے ہر مرتبہ اجازت لینا ضروری ہوگا۔ اگر وہ ایک مرتبہ بھی اجازت کے بغیر نکلی تو مطلقہ ہو جائے گی۔

لیکن اگر شوہر نے کہا **ان خرجت من الدار الا ان اذن لك فانتِ طالق** تو اس صورت میں شوہر کا قول ایک مرتبہ اجازت لینے پر محمول ہوگا۔ چنانچہ اگر عورت

ایک مرتبہ اجازت کے ساتھ نکلنے کے بعد دوسری مرتبہ بغیر اجازت کے نکلی تو طلاق واقع نہیں ہوگی اس لیے کہ شوہر نے اذن پر باء کو داخل نہیں کیا لہٰذا ہر خروج کا اجازت کے ساتھ ملصق ہونا ضروری نہیں ہوگا۔ بلکہ ایک مرتبہ اجازت لے لینا کافی ہوگا۔

اور زیادات میں لکھا ہے کہ اگر شوہر نے بیوی سے کہا انت طالق بمشیة الله یا کہا انت طالق باراده الله یا کہا انت طالق بحکم الله تو عورت پر طلاق واقع نہیں ہوگی اس لیے کہ شوہر نے باء داخل کر کے طلاق کو اللہ کی مشیت ارادے اور اللہ کے حکم کے ساتھ ملصق کیا ہے اس صورت میں طلاق جب ہی ہوسکتی ہے جب شوہر کو اللہ کے ارادے کا علم ہو۔ اور اللہ کے ارادے کو معلوم کرنا بندے کے لیے محال اور ناممکن ہے لہٰذا عورت کو طلاق واقع نہیں ہوگی۔

فَصْلٌ فِیْ وُجُوْهِ الْبَیَانِ: اَلْبَیَانُ عَلٰی سَبْعَةِ اَنْوَاعٍ بَیَانُ تَقْرِیْرٍ وَبَیَانُ تَفْسِیْرٍ وَبَیَانُ تَغْیِیْرٍ وَبَیَانُ ضَرُوْرَةٍ وَبَیَانُ حَالٍ وَبَیَانُ عَطْفٍ وَبَیَانُ تَبْدِیْلٍ اَمَّا الْاَوَّلُ فَهُوَ اَنْ یَّکُوْنَ مَعْنَی اللَّفْظِ ظَاهِرًا لٰکِنَّهٗ یَحْتَمِلُ غَیْرَهٗ فَبَیَّنَ الْمُرَادُ بِمَا هُوَ الظَّاهِرُ فَیَتَقَرَّرُ حُکْمُ الظَّاهِرِ بِبَیَانِهٖ مِثَالُهٗ اِذَا قَالَ لِفُلَانٍ عَلَیَّ قَفِیْزُ حِنْطَةٍ بِقَفِیْزِ الْبَلَدِ اَوْ اَلْفٌ مِنْ نَقْدِ الْبَلَدِ فَاِنَّهٗ یَکُوْنُ بَیَانُ تَقْرِیْرٍ لِاَنَّ الْمُطْلَقَ کَانَ مَحْمُوْلًا عَلٰی قَفِیْزِ الْبَلَدِ وَنَقْدُهٗ مَعَ احْتِمَالِ اِرَادَةِ الْغَیْرِ فَاِذَا تَبَیَّنَ ذٰلِکَ فَقَدْ قَرَّرَهٗ بِبَیَانِهٖ وَکَذٰلِکَ لَوْ قَالَ لِفُلَانٍ عِنْدِیْ اَلْفٌ وَدِیْعَةٌ فَاِنَّ کَلِمَةَ عِنْدِیْ کَانَتْ بِاِطْلَاقِهَا تُفِیْدُ الْاَمَانَةَ مَعَ احْتِمَالِ اِرَادَةِ الْغَیْرِ فَاِذَا قَالَ وَدِیْعَةٌ فَقَدْ قَرَّرَ حُکْمَ الظَّاهِرِ بِبَیَانِهٖ.

ترجمہ: یہ فصل بیان کے طریقوں میں ہے: بیان سات قسم پر ہیں بیان تقریر،

بیان تفسیر، بیان ضرورۃ، بیان حال، بیان عطف اور بیان تبدیل، بہر حال اول سو وہ یہ ہے کہ لفظ کے معنی ظاہر ہوں لیکن وہ لفظ کسی دوسرے معنی کا احتمال رکھتا ہو۔ پھر متکلّم اپنی مراد کو بیان کر دے اس معنی کے ساتھ جو لفظ سے ظاہر ہے پس متکلّم کے بیان سے ظاہر کا حکم مؤکد (پکا) ہو جائے گا۔ اور اس کی مثال یہ ہے کہ جب کسی نے کہا فلاں کے لیے مجھ پر شہر کے قفیز سے ایک قفیز گندم ہے یا شہر کے سکّہ میں سے ایک ہزار ہے تو یہ بیان تقریر ہوگا اس لیے کہ مطلق اسی شہر کے قفیز اور سکے پر محمول ہوتا ہے غیر مراد ہونے کے احتمال کے ساتھ پس جب متکلّم نے اس کو بیان کر دیا تو اس نے اپنے بیان کے ساتھ اس کو مؤکد کر دیا۔ اور اسی طرح اگر کہا فلاں کے لیے میرے پاس ایک ہزار ودیعت (امانت) کے طور پر ہیں۔ اس لیے کہ کلمہ عندی اپنے اطلاق کے ساتھ امانت کا فائدہ دیتا ہے اس احتمال کے ساتھ کہ غیر بھی مراد ہو سکتا ہے۔ پس جب متکلّم نے ودیعۃ کہا تو اس نے اپنے بیان سے ظاہر کے حکم کو مؤکد کر دیا۔

تشریح: مصنّفؒ نے اس فصل میں بیان کی قسموں کو ذکر فرمایا ہے۔

بیان کا لغوی معنی:

لغت میں بیان کا معنی اظہار (ظاہر کرنا) ہے اور کبھی ظہور (ظاہر ہونا) کے معنی میں بھی استعمال ہوتا ہے۔

بیان کی اصطلاحی تعریف:

اظهار المتكلم ما في ضميره بحيث يفهمه المخاطب

متکلّم کا مافی الضمیر یعنی دل کی بات اس طرح ظاہر کرنا کہ مخاطب اس کو اچھی طرح سمجھ جائے۔ بیان جس طرح قول کے ذریعہ ہوتا ہے اسی طرح فعل کے ذریعے بھی ہوتا ہے جیسے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز اور حج کی تفاصیل کو کر کے دکھایا

اورفرمایاصلوا کما رأیتمونی اصلی ''اس طرح نماز پڑھو جیسے مجھے نماز پڑھتا ہوا دیکھتے ہو'' اور حج کر کے دکھایا اور فرمایا خذوا منی مناسککم مجھ سے اپنے مناسک حج سیکھ لو۔

بیان کی سات قسمیں ہیں:

(۱) بیان تقریر

(۲) بیان تفسیر

(۳) بیان تغییر

(۴) بیان ضرورت

(۵) بیان حال

(۶) بیان عطف

(۷) بیان تبدیل۔

بیانِ تقریر:

بیان تقریر یہ ہے کہ ایک لفظ کے معنی ظاہر ہوں یعنی اس کا مفہوم اور مضمون بالکل ظاہر ہو لیکن اس کے علاوہ کا بھی احتمال ہو پھر متکلّم یہ بیان کردے کہ کلام سے میری مراد وہی ہے جو لفظ سے ظاہر ہے تو متکلّم کے اس بیان کو بیان تقریر کہتے ہیں۔

مثال (۱):

ایک آدمی نے اقرار کرتے ہوئے کہا: **لفلان علیَّ قفیز حنطة بقفیز البلد** یا کہا **لفلان علیَّ الف من نقد البلد** ان مثالوں میں **بقفیز البلد** اور **نقد بلد** بیان تقریر ہے اس لیے کہ جب مطلق بولا جاتا ہے تو اس سے متعارف مراد ہوتا ہے اور متعارف قفیز بلد اور نقد بلد ہے جب متکلّم نے قفیز حنطۃ کہا تو یہ قفیز بلد پر محمول ہوگا لیکن اس میں یہ بھی احتمال ہوگا کہ شاید کسی دوسرے بلد کا قفیز مراد ہو پس جب متکلّم

نے بقفیز البلد کہہ کر یہ بتادیا کہ میری مراد اسی شہر کا نقد ہے تو متکلّم کے اس بیان سے تاویل اور احتمال کا دروازہ بند ہو گیا اور اس کی بات پختہ ہو گئی۔

مثال (۲):

ایک شخص نے کہا لفلان عندی الف ودیعة اس مثال میں لفظ ودیعت بیان تقریر ہے اس لیے کہ کلمہ عندی جب مطلق ہو تو امانت کا فائدہ دیتا ہے اس لیے کہ عندی کا مطلب یہ ہے کہ میں نے فلاں کے ہزار روپے اپنے پاس حفاظت کی غرض سے رکھے ہیں مجھ پر لازم نہیں ہیں لیکن اس میں اس کا بھی احتمال ہے کہ یہ ایک ہزار امانت نہ ہوں بلکہ ثمن یا دین ہوں۔ پس جب متکلّم نے ودیعة کہا تو ظاہر یعنی عندی کے حکم کو مؤکد کر دیا اور بتادیا کہ عندی سے میری مراد امانت ہی ہے دوسری کوئی چیز نہیں ہے۔

فَصْلٌ: وَاَمَّا بَيَانُ التَّفْسِيْرِ فَهُوَ مَا اِذَا كَانَ اللَّفْظُ غَيْرُ مَكْشُوْفِ الْمُرَادِ فَكَشَفَهُ بِبَيَانِهٖ مِثَالُهٗ اِذَا قَالَ لِفُلَانٍ عَلَيَّ شَيْءٌ ثُمَّ فَسَّرَ الشَّيْءَ بِثَوْبٍ اَوْ قَالَ عَلَيَّ عَشَرَةٌ دَرَاهِمَ وَنِيْفٌ ثُمَّ فَسَّرَ النِّيْفَ اَوْ قَالَ عَلَيَّ دَرَاهِمَ وَفَسَّرَهَا بِعَشَرَةٍ مَثَلًا وَحُكْمُ هٰذَيْنِ النَّوْعَيْنِ مِنَ الْبَيَانِ اَنْ يَّصِحَّ مَوْصُوْلًا وَمَفْصُوْلًا.

ترجمہ: بہر حال بیان تفسیر وہ ہے کہ جب لفظ کی مراد واضح نہ ہو پس متکلّم اپنے بیان سے اس کو واضح کر دے اس کی مثال یہ ہے کہ جب کسی نے کہا فلاں کا مجھ پر کچھ ہے پھر اس کچھ کی تفسیر کپڑے کے ساتھ یا کہا مجھ پر دس دراہم ہیں اور نیف (کچھ) پھر نیف 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 متصلاً اور منفصلاً دونوں طرح صحیح ہے۔

تشریح:

بیان تفسیر کی تعریف:

بیانِ تفسیر یہ ہے کہ لفظ کے مجمل یا مشترک ہونے کی وجہ سے متکلّم کی مراد واضح نہ ہو پھر متکلّم اپنے بیان سے اس کی تفسیر کردے جیسے اقیموا الصلوۃ میں لفظ صلوٰۃ مجمل ہے کیونکہ نہ رکعات کی تعداد معلوم ہے اور نہ ہی نماز کی کیفیت معلوم ہے پھر نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے اقوال وافعال کے ذریعے سب کی تفسیر فرمادی تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا قول وفعل لفظ صلوۃ کے لیے بیان تفسیر ہے۔

مثال (۱)

اگر کسی نے کہا لفلان علیّ شیء فلاں کا مجھ پر کچھ ہے۔ پھر مقر نے ثوب یعنی کپڑے یا کسی اور چیز کا نام لے کر شیء کی مراد کو واضح کردیا تو یہ بیان تفسیر ہوگا۔

مثال (۲)

ایک آدمی نے اقرار کرتے ہوئے کہا: علیّ عشرۃ دراھم ونیف نیف کا اطلاق ایک سے تین تک ہوتا ہے جس طرح بضع کا اطلاق تین سے نو تک ہوتا ہے۔ پھر متکلّم نے نیف کی مراد کو بیان کردیا تو یہ بیان تفسیر ہوگا۔

مثال (۳)

کسی نے کہا: لفلان علیّ دراھم فلاں کے مجھ پر چند دراہم ہیں پھر مقر نے عشرۃ (دس) کہہ کر عدد کے بارے میں اپنی مراد کو بیان کردیا تو یہ بھی بیان تفسیر ہوگا۔

بیان تقریر وتفسیر کا حکم:

بیان تقریر اور تفسیر کا حکم یہ ہے کہ یہ دونوں متصلاً بھی صحیح ہوتے ہیں اور منفصلاً بھی۔ یعنی متکلّم اپنے کلام کے فورا بعد بیان لائے یا کچھ دیر بعد۔ دونوں جائز ہے۔

فَصْلٌ فِیْ بَیَانِ التَّغْیِیْرِ: وَاَمَّا بَیَانُ التَّغْیِیْرِ فَهُوَ اَنْ یَّتَغَیَّرَ بِبَیَانِهٖ مَعْنٰی کَلَامِهٖ وَنَظِیْرُهُ التَّعْلِیْقُ وَالْاِسْتِثْنَاءِ وَقَدْ اخْتَلَفَ الْفُقَهَاءُ فِی الْفَصْلَیْنِ فَقَالَ اَصْحَابُنَا الْمُعَلَّقُ بِالشَّرْطِ سَبَبٌ عِنْدَ وُجُوْدِ الشَّرْطِ لَا قَبْلَهٗ وَقَالَ الشَّافِعِیُّ التَّعْلِیْقُ سَبَبٌ فِی الْحَالِ اِلَّا اَنَّ عَدَمَ الشَّرْطِ مَانِعٌ مِنَ الْحُکْمِ. وَفَائِدَةُ الْخِلَافِ تَظْهَرُ فِیْمَا اِذَا قَالَ لِاَجْنَبِیَّةٍ اِنْ تَزَوَّجْتُكِ فَاَنْتِ طَالِقٌ اَوْ قَالَ لِعَبْدِ الْغَیْرِ اِنْ مَلَکْتُكَ فَاَنْتَ حُرٌّ یَکُوْنُ التَّعْلِیْقُ بَاطِلًا عِنْدَهٗ لِاَنَّ حُکْمَ التَّعْلِیْقِ اِنْعِقَادُ صَدْرِ الْکَلَامِ عِلَّةً وَالطَّلَاقُ وَالْعِتَاقُ. هٰهُنَا لَمْ یَنْعَقِدْ عِلَّةً لِعَدَمِ اِضَافَتِهٖ اِلَی الْمَحَلِّ فَبَطَلَ حُکْمُ التَّعْلِیْقِ فَلَا یَصِحُّ التَّعْلِیْقُ وَعِنْدَنَا کَانَ التَّعْلِیْقُ صَحِیْحًا حَتّٰی لَوْ تَزَوَّجَهَا یَقَعُ الطَّلَاقُ لِاَنَّ کَلَامَهٗ اِنَّمَا یَنْعَقِدُ عِلَّةً عِنْدَ وُجُوْدِ الشَّرْطِ وَالْمِلْكُ ثَابِتٌ عِنْدَ وُجُوْدِ الشَّرْطِ فَیَصِحُّ التَّعْلِیْقُ.

ترجمہ: یہ فصل بیان تغیر کے بیان میں: اور بہر حال بیان تغیر سو وہ یہ ہے کہ متکلم اپنے بیان کے ذریعے اپنے کلام کے معنی کو بدل دے اور اس کی مثال تعلیق اور استثناء ہے۔ اور فقہاء نے دونوں صورتوں میں اختلاف کیا ہے۔ چنانچہ ہمارے علماء نے فرمایا ہے کہ معلق بالشرط شرط پائے جانے کے وقت سبب بنتا ہے نہ کہ شرط پائے جانے سے پہلے۔ اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ تعلیق فی الحال سبب ہوتا ہے مگر شرط کا نہ پایا جانا حکم سے مانع ہوتا ہے۔ اور اختلاف کا فائدہ اس صورت میں ظاہر ہوگا جب کسی نے اجنبیہ عورت سے کہا کہ اگر میں نے تجھ سے نکاح کیا تو تجھے طلاق ہے۔ یا کسی دوسرے کے غلام سے کہا کہ اگر میں تیرا مالک ہو گیا تو تو آزاد ہے۔ تو امام شافعیؒ کے نزدیک یہ تعلیق باطل ہوگی اس لیے

کہ 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 لہٰذا تعلیق صحیح نہیں ہوگی۔ اور ہمارے نزدیک تعلیق صحیح ہوگی اس لیے اگر اس نے اس عورت سے شادی کی تو طلاق واقع ہو جائے گی کیونکہ شوہر کا کلام شرط پائے جانے کے وقت علت بنتا ہے اور شرط پائے جانے کے وقت ملک ثابت ہے لہٰذا تعلیق صحیح ہوگی۔

تشریح:

بیان تغییر کی تعریف:

بیان تغییر یہ ہے کہ متکلّم ایک کلام کرے جس سے اس کی مراد بالکل واضح ہو پھر دوسرے کلام کے ساتھ اس کے ظاہری معنی کو تبدیل کر دے تو اس دوسرے کلام کو بیان تغییر کہتے ہیں۔

بیان تغییر دو چیزوں کے ساتھ ہوتا ہے (۱) تعلیق (۲) استثناء

تعلیق کی مثال:

شوہر نے بیوی سے کہا: **انت طالق ان دخلت الدار** اس مثال میں **انت طالق** کے معنی بالکل واضح ہیں لیکن متکلّم نے **ان دخلت الدار** کے ساتھ اس معنی کو تبدیل کر دیا ہے تو اس مثال میں ان دخلت الدار بیان تغییر ہے۔

استثناء کی مثال:

ایک آدمی نے اقرار کرتے ہوئے کہا: **لفلان علی الف الا مائة** تو **لفلان علی الف** کے ظاہری معنی تو یہ ہیں کہ مقر پر پورے ایک ہزار روپے لازم ہوں لیکن جب اس نے الا مائۃ کہا تو اس نے ماقبل کلام کے معنی کو تبدیل کر دیا اب مقر پر نو سو روپے واجب ہوں گے۔

وقد اختلف الفقهاء فی الفصلین:

فقہاء نے تعلیق اور استثناء دونوں میں اختلاف کیا ہے علماء احناف رحمہ تعلیق کے بارے میں فرماتے ہیں کہ معلّق بالشرط (جیسے طلاق کو دخول دار پر معلّق کیا جائے وغیرہ) شرط کے پائے جانے کے وقت سبب ہوگا شرط پائے جانے سے پہلے سبب نہیں ہوگا۔ جبکہ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ معلّق بالشرط فی الحال یعنی تکلم کے وقت سبب ہوتا ہے البتہ شرط کا معدوم ہونا حکم یعنی وقوع طلاق کے لیے مانع ہوتا ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ اگر یہ شرط نہ ہوتی تو طلاق فوراً واقع ہو جاتی، لہٰذا تکلم کے وقت ہی معلّق بالشرط سبب بن جائے گا۔ ثمرہ اختلاف درج ذیل مثالوں سے واضح ہوگا۔

مثال (۱):

ایک شخص نے کسی اجنبیہ عورت سے کہا: ان تزوجتك فانت طالق یا کسی دوسرے کے غلام سے کہا ان ملكتك فانت حر تو ان دونوں صورتوں میں امام شافعیؒ کے نزدیک یہ تعلیق باطل ہوگی یعنی شرط پائے جانے کے باوجود نہ عورت کو طلاق ہوگی نہ ہی غلام آزاد ہوگا۔

امام شافعیؒ کی دلیل:

فرماتے ہیں کہ تعلیق کا حکم یہ ہے کہ صدر کلام علت ہو۔ صدر کلام سے مراد جزاء ہے خواہ مقدم ہو یا مؤخر اور ان مذکورہ مثالوں میں طلاق اور عتاق علت نہیں ہو سکتے اس لیے کہ ان میں سے ہر ایک اپنے محل کی طرف منسوب نہیں ہے۔ چنانچہ ان تزوجك فانت طالق کے تکلم کے وقت عورت طلاق کا محل نہیں ہے اس لیے کہ وہ اجنبیہ ہے اور ان ملكتك فانت حر کے تکلم کے وقت غلام آزادی کا محل نہیں ہے اس لیے کہ وہ اس کی ملکیت نہیں ہے۔ لہٰذا یہ تعلیق باطل ہے نکاح کے بعد بھی عورت کو طلاق واقع نہیں ہوگی اور ملکیت میں آنے کے بعد بھی غلام آزاد نہیں ہوگا۔

امام ابوحنیفہؒ کی دلیل:

فرماتے ہیں کہ صدر کلام یعنی جزاء تکلم کے وقت علت نہیں بنتا بلکہ وجود شرط کے وقت علت بنتا ہے اور وجود شرط یعنی نکاح کے وقت عورت طلاق کا محل ہے اور غلام کے مالک ہونے کے وقت غلام آزادی کا محل ہے لہٰذا یہ تعلیق صحیح ہے۔ نکاح ہوتے ہی عورت کو طلاق واقع ہو جائے گی اور ملکیّت میں آتے ہی غلام آزاد ہو جائے گا۔

ولهذا المعنى قلنا شرط صحة التعليق للوقوع فى صورة عدم الملك الخ

معلّق بالشرط وجود شرط سے پہلے سبب نہیں بنتا۔ اسی معنی کا اعتبار کرتے ہوئے ہم نے کہا کہ جس صورت میں متکلّم محل کا مالک نہ ہو اس صورت میں جزاء واقع ہونے کے لیے تعلیق کے صحیح ہونے کے لیے شرط یہ ہے کہ تعلیق ملک یا سبب ملک کی طرف منسوب ہو۔ اگر وہ تعلیق ملک یا سبب ملک کی طرف منسوب نہ ہو تو وہ تعلیق صحیح نہیں ہوگی۔ چنانچہ اگر کسی نے اجنبی عورت سے کہا ان دخلت الدار فانت طالق پھر قائل نے اس اجنبیہ سے نکاح کر لیا اور اس کے بعد دخول دار کی شرط پائی گئی تو عورت کو طلاق واقع نہیں ہوگی اس لیے کہ اس مثال میں طلاق نہ تو ملک کی طرف منسوب ہے اور نہ سبب ملک کی طرف منسوب ہے۔ بلکہ دخول دار کی طرف منسوب ہے جو نہ ملک ہے نہ سبب ملک۔ لہٰذا تعلیق صحیح نہ ہونے کی وجہ سے طلاق واقع نہ ہوگی۔

اس کے برخلاف اگر کوئی شخص دوسرے کے غلام سے کہے ان ملكتك فانت حر تو یہ تعلیق ملک کی طرف منسوب ہے۔ اور اگر اجنبیہ عورت سے کہے ان تزوجتك فانت طالق تو یہ تعلیق سبب ملک کی طرف منسوب ہے۔ اس لیے کہ نکاح ملک کا سبب ہے لہٰذا 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۔

وَكَذٰلِكَ طَوْلُ الْحُرَّةِ يَمْنَعُ جَوَازَ نِكَاحِ الْاَمَةِ عِنْدَهٗ لِاَنَّ الْكِتَابَ عَلَّقَ نِكَاحَ الْاَمَةِ بِعَدَمِ الطَّوْلِ فَعِنْدَ وُجُوْدِ الطَّوْلِ كَانَ الشَّرْطُ عَدَمًا وَعَدَمُ الشَّرْطِ مَانِعٌ مِنَ الْحُكْمِ فَلَا يَجُوْزُ.

ترجمہ: اور اسی طرح آزاد عورت کے ساتھ نکاح پر قادر ہونا شافعیؒ کے نزدیک باندی کے ساتھ نکاح کے جائز ہونے سے مانع ہے اس لیے کہ قرآن مجید نے باندی کے ساتھ نکاح کو آزاد عورت سے نکاح کی قدرت نہ رکھنے پر معلق کیا ہے (یعنی اگر آزاد عورت سے نکاح کی قدرت نہ ہو تو باندی سے نکاح کرو) پس قدرت پائے جانے کے وقت شرط معدوم ہوگی اور شرط کا معدوم ہونا حکم سے مانع ہوتا ہے۔ لہٰذا باندی کے ساتھ نکاح جائز نہ ہوگا۔

تشریح: اس عبارت میں طول حرہ کا مسئلہ بیان فرماتے ہیں۔ طول کا مطلب ہے قدرت واستطاعت اور حرہ کا مطلب ہے آزاد عورت یعنی ایک شخص آزاد عورت کے ساتھ نکاح کرنے کی قدرت واستطاعت رکھتا ہے اس کے باوجود وہ باندی سے نکاح کرنا چاہتا ہے تو اس کے لیے باندی سے نکاح کرنا جائز ہے یا نہیں اس میں اختلاف ہے۔

امام شافعیؒ:

امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ جو شخص آزاد عورت سے نکاح کرنے کی استطاعت رکھتا ہے اس کے لیے باندی سے نکاح کرنا جائز نہیں۔

امام اعظمؒ:

امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک آزاد عورت سے نکاح کی قدرت کے باوجود باندی سے نکاح کرنا جائز ہے۔

امام شافعیؒ کی دلیل:

فرماتے ہیں کہ قرآن مجید میں اللہ پاک کا ارشاد ہے: ومن لم یستطع منکم طولا ان ینکح المحصنٰت المؤمنٰت. فمن ما ملکت ایمانکم من فتیاتکم المؤمنات یعنی جو شخص تم میں سے آزاد مومنہ عورتوں سے نکاح کرنے پر قادر نہ ہو وہ مسلمان باندیوں سے نکاح کر لے۔

فرماتے ہیں کہ اس آیت میں اللہ تعالی نے باندی کے نکاح کو آزاد عورت سے نکاح کی پر قدرت نہ ہونے پر معلّق کیا ہے یعنی آزاد عورت سے نکاح کی قدرت نہ ہو تو باندی سے نکاح کر لو۔ لہٰذا جب آزاد عورت کے ساتھ نکاح پر قدرت ہوگی تو شرط (عدم قدرت علی نکاح الحرۃ) معدوم ہوگی اور شرط کا معدوم ہونا چونکہ حکم سے مانع ہوتا ہے لہٰذا قدرت علی نکاح الحرۃ کی صورت میں باندی کے ساتھ نکاح کرنا جائز نہ ہوگا۔

امام ابوحنیفہؒ کی دلیل:

امام صاحبؒ فرماتے ہیں کہ عدم طول (یعنی آزاد عورت سے نکاح کی قدرت نہ ہونا) اگرچہ باندی کے ساتھ نکاح کے جائز ہونے کی شرط ہے لیکن قرآن مجید کی دوسری آیات سے اس کا جواز ثابت ہے جیسے کہ دوسری آیت میں اللہ تعالی کا ارشاد ہے: فانکحوا ما طاب لکم من النساء مثنی وثلث وربع اس آیت میں لفظ نساء کے تحت تمام عورتیں داخل ہیں خواہ آزاد ہوں یا باندیاں۔ اسی طرح دوسری آیت میں ہے واحل لکم ما وراء ذلکم محرمات کے علاوہ تمام عورتیں تمہارے لیے حلال ہیں تو لفظ ماوراء میں باندی بھی داخل ہے۔

امام شافعیؒ کی دلیل کا جواب:

امام صاحبؒ امام شافعیؒ کی دلیل کا جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ ومن لم

یستطع منکم طولا والی آیت میں تو صرف اتنا بتایا گیا ہے کہ جو شخص آزاد عورت سے نکاح کی استطاعت نہیں رکھتا وہ باندی سے نکاح کر لے لیکن ایک شخص آزاد عورت کے ساتھ نکاح کی استطاعت رکھتا ہے اس کے باوجود وہ باندی سے نکاح کرنا اس کے لیے جائز ہے یا نہیں؟ نص اس بارے میں خاموش ہے لہٰذا ہم نے دوسری آیات سے اس کا جواز ثابت کر دیا۔ جیسے کہ فانکحوا ما طاب لکم اور واحل لکم ما وراء ذلکم ان آیات میں عموم ہے لہٰذا آزاد عورت سے نکاح کی استطاعت کے باوجود باندی سے نکاح جواز ان آیات سے ثابت ہے۔

وَكَذٰلِكَ قَالَ الشَّافِعِيُّ لَا نَفَقَةَ لِلْمَبْتُوْتَةِ اِلَّا اِذَا كَانَتْ حَامِلًا لِاَنَّ الْكِتَابَ عَلَّقَ الْاِنْفَاقَ بِالْحَمْلِ لِقَوْلِهٖ تَعَالٰى ﴿وَاِنْ كُنَّ اُولَاتِ حَمْلٍ فَاَنْفِقُوْا عَلَيْهِنَّ حَتّٰى يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾ فَعِنْدَ عَدَمِ الْحَمْلِ كَانَ الشَّرْطُ عَدَمًا وَعَدَمُ الشَّرْطِ مَانِعٌ مِنَ الْحُكْمِ عِنْدَهٗ وَعِنْدَنَا لَمَّا لَمْ يَكُنْ عَدَمُ الشَّرْطِ مَانِعًا مِنَ الْحُكْمِ جَازَ اَنْ يَّثْبُتَ الْحُكْمُ بِدَلِيْلِهٖ فَيَجُوْزُ نِكَاحُ الْاَمَةِ وَيَجِبُ الْاِنْفَاقُ بِالْعُمُوْمَاتِ.

ترجمہ: اور اسی طرح امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ مطلقہ بائنہ کے لیے نفقہ نہیں ہوگا مگر جبکہ وہ حاملہ ہو کیونکہ کتاب اللہ نے انفاق کو حمل پر معلق کیا ہے اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے اگر وہ حمل والی ہوں تو ان پر خرچ کرو 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 حکم سے مانع ہوتا ہے۔ اور ہمارے نزدیک چونکہ عدم شرط حکم سے مانع نہیں ہوتا ہے اس لیے جائز ہے کہ حکم اس کی دلیل سے ثابت ہو پس باندی کے ساتھ نکاح جائز ہوگا اور مطلقہ بائنہ کو نفقہ دینا واجب ہوگا ان نصوص کی وجہ سے جو عام ہیں۔

تشریح: اس عبارت میں بھی ایک اختلافی مسئلہ مذکور ہے وہ مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی عورت کو طلاق بائنہ دی گئی اور وہ حاملہ ہے تو عدت کے دوران اس کو نفقہ دینا بالاتفاق واجب ہے اور اگر مطلقہ بائنہ حاملہ نہیں ہے تو اس کو عدت کے دوران نفقہ دیا جائے گا یا نہیں اس میں اختلاف ہے۔

شافعیہ:

امام شافعیؒ کے نزدیک مطلقہ بائنہ غیر حاملہ کے لیے نفقہ واجب نہیں۔

حنفیہ:

احنافؒ کے نزدیک مطلقہ بائنہ غیر حاملہ کے لیے بھی عدت کے دوران نفقہ واجب ہے۔

امام شافعیؒ کی دلیل:

فرماتے ہیں کہ قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: **وان کن اولات حمل فانفقوا علیھن حتی یضعن حملھن** یعنی اگر وہ عورتیں حاملہ ہوں تو ان کو نفقہ دو یہاں تک کہ وہ اپنا حمل وضع کرلیں امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ اس آیت میں حمل شرط ہے اور نفقہ اس کا حکم ہے اور حمل نہ ہونا عدم شرط ہے۔ امام شافعیؒ کے نزدیک چونکہ عدم شرط حکم سے مانع ہوتا ہے لہٰذا غیر حاملہ کو نفقہ نہیں دیا جائے گا۔

احناف کی دلیل:

احناف فرماتے ہیں کہ وجود شرط مثبت حکم (حکم کو ثابت کرنے والا) تو 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 (لازم کرنے والا) نہیں ہے بلکہ شرط کے معدوم ہونے کی صورت میں حکم ساکت (خاموش) ہوتا ہے نہ اس کا

ثبوت ہوتا ہے اور نہ اس کی نفی ہوتی ہے اس لیے وہ حکم کسی اور دلیل سے ثابت ہوسکتا ہے۔ لہٰذا آزاد عورت کے ساتھ نکاح کی قدرت کے باوجود باندی سے نکاح کا جواز اور غیر حاملہ کے لیے نفقہ کا وجوب ان نصوص کی وجہ سے ثابت ہے جو عام ہیں۔ باندی سے نکاح کا جواز تو فانکحوا ما طاب لکم من النساء اور واحل لکم ما وراء ذلکم سے ثابت ہے اور غیر حاملہ کے لیے نفقہ کا وجوب وعلی المولود له رزقهن و کسوتهن بالمعروف سے ثابت ہے مولود لہٗ خاوند ہے اور هن کے عموم میں مطلقہ بائنہ غیر حاملہ بھی داخل ہے۔ اسی طرح الرجال قوامون علی النساء بما فضل الله بعضهم علی بعض وبما انفقوا من اموالهم اس آیت میں بھی النساء کا لفظ عام ہے جو کہ مطلقہ بائنہ غیر حاملہ کو بھی شامل ہے۔

وَمِنْ تَوَابِعِ هٰذَا النَّوْعِ تَرَتُّبُ الْحُكْمِ عَلَى الْاِسْمِ الْمَوْصُوْفِ بِصِفَةٍ فَاِنَّهٗ بِمَنْزِلَةِ تَعْلِيْقِ الْحُكْمِ بِذٰلِكَ الْوَصْفِ عِنْدَهٗ وَعَلٰى هٰذَا قَالَ الشَّافِعِيُّ لَا يَجُوْزُ نِكَاحُ الْاَمَةِ الْكِتَابِيَّةِ لِاَنَّ النَّصَّ رَتَّبَ الْحُكْمَ عَلٰى اَمَةٍ مُّؤْمِنَةٍ لِقَوْلِهٖ تَعَالٰى ﴿مِنْ فَتَيَاتِكُمُ الْمُؤْمِنٰتِ﴾ فَيَتَقَيَّدُ بِالْمُؤْمِنَةِ فَيَمْنَعُ الْحُكْمُ عِنْدَ عَدَمِ الْوَصْفِ فَلَا يَجُوْزُ نِكَاحُ الْاَمَةِ الْكِتَابِيَّةِ.

ترجمہ: اور (معلّق بالشرط کی) اس نوع کے توابع میں سے حکم کا اس اسم پر مرتب ہونا ہے جو کسی صفت کے ساتھ متصف ہو۔ اس لیے کہ امام شافعیؒ کے نزدیک حکم کا اس صفت پر مرتب ہونا حکم کو اس صفت پر معلّق کرنے کے مرتبہ میں ہے۔ اسی بناء پر امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ کتابیہ باندی سے نکاح کرنا جائز نہیں ہے کیونکہ نص نے نکاح کے حکم کو مؤمنہ باندی پر معلّق کیا ہے اللہ تعالیٰ کے فرمان من فتیاتکم المؤمنات کی وجہ سے پس باندیوں کے نکاح کے جواز کو مقید کیا

جائے گا مؤمنہ کے ساتھ۔ تو وصف ایمان کے نہ ہونے کے وقت جواز نکاح کا حکم نہیں ہوگا۔ اس لیے کتابیہ باندی کے ساتھ نکاح کرنا جائز نہ ہوگا۔

تشریح: مصنفؒ فرماتے ہیں کہ موصوف کی صفت بھی شرط کا فائدہ دیتی ہے۔ اور صفت میں بھی وہی اختلاف ہے جو شرط میں ہے، چنانچہ انت طالق راکبة، انت طالق ان رکبت کے مرتبہ میں ہے یعنی جب وصف شرط کے معنی میں ہے تو حکم جس طرح شرط پر معلّق ہوتا ہے اسی طرح وصف پر بھی معلّق ہوگا۔ لہٰذا تعلیق بالشرط کی صورت میں احناف وشوافع کے درمیان جو اختلاف تھا وہی اختلاف وصف کی صورت میں بھی ہوگا۔

اختلافی مسئلہ: اس میں تو سب کا اتفاق ہے کہ مشرکہ اور مجوسیہ باندی سے نکاح کرنا جائز نہیں لیکن کتابیہ باندی سے نکاح کرنا جائز ہے یا نہیں اس میں اختلاف ہے۔

امام شافعیؒ:

امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ کتابیہ باندی سے نکاح کرنا جائز نہیں۔ اس لیے کہ قرآن مجید میں ہے: **فمن ما ملكت ايمانكم من فتياتكم المؤمنات** یعنی ''تم میں سے جو شخص پاک دامن مؤمن عورتوں سے نکاح کرنے پر قادر نہ ہو تو وہ مومنہ باندی سے نکاح کرلے'' فرماتے ہیں کہ اس آیت میں باندی کی صفت مومنہ ہونا ہے لہٰذا کتابیہ باندی سے نکاح کرنا جائز نہیں ہوگا۔ اس لیے کہ عدم صفت یعنی مومن نہ ہونا نکاح کے حکم سے مانع ہے۔

امام ابوحنیفہؒ:

امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ کتابیہ باندی سے نکاح کرنا جائز ہے۔ اس لیے کہ احنافؒ کے نزدیک عدم صفت حکم سے مانع نہیں ہوگا بلکہ حکم کسی دوسری دلیل سے ثابت ہوسکتا ہے لہٰذا کتابیہ باندی سے نکاح کا جواز قرآن کی آیت **وطعام الذين**

اوتوا الکتب حل لکم وطعامکم حل لهم والمحصنت من الذین اوتوا الکتب من قبلکم یعنی تم سے پہلے اہل کتاب کی پاک دامن عورتیں تمہارے لیے حلال کی گئی ہیں اس آیت میں اہل کتاب کی عورتیں عام ہیں ان میں جس طرح اہل کتاب کی آزاد عورتیں داخل ہیں اسی طرح اہل کتاب کی باندیاں بھی داخل ہیں۔اس لیے ہمارے نزدیک کتابیہ باندی سے نکاح کرنا جائز ہے۔احنافؒ کے نزدیک وجودِ وصف (شرط) مثبتِ حکم تو ہوتا ہے لیکن عدم وجود شرط مانع حکم نہیں ہوتا۔

وَمِنْ صُوَرِ بَيَانِ التَّغْيِيرِ الْاِسْتِثْنَاءُ ذَهَبَ اَصْحَابُنَا اِلٰى اَنَّ الْاِسْتِثْنَاءَ تَكَلَّمَ بِالْبَاقِيْ بَعْدَ الثُّنْيَا كَاَنَّهٗ لَمْ يَتَكَلَّمْ اِلَّا بِمَا بَقِيَ وَعِنْدَهٗ صَدْرُ الْكَلَامُ يَنْعَقِدُ عِلَّةً لِوُجُوْبِ الْكُلِّ اِلَّا اَنَّ الْاِسْتِثْنَاءَ يَمْنَعُهَا مِنَ الْعَمَلِ بِمَنْزِلَةِ عَدَمِ الشَّرْطِ فِيْ بَابِ التَّعْلِيْقِ وَمِثَالُ هٰذَا فِيْ قَوْلِهٖ عَلَيْهِ السَّلَامُ لَا تَبِيْعُوا الطَّعَامَ بِالطَّعَامِ اِلَّا سَوَاءً بِسَوَاءٍ فَعِنْدَ الشَّافِعِيِّ صَدْرُ الْكَلَامِ اِنْعَقَدَ عِلَّةً لِحُرْمَةِ بَيْعِ الطَّعَامِ بِالطَّعَامِ عَلَى الْاِطْلَاقِ وَخَرَجَ عَنْ هٰذِهِ الْجُمْلَةِ صُوْرَةِ الْمُسَاوَاةِ بِالْاِسْتِثْنَاءِ فَبَقِيَ الْبَاقِيْ تَحْتَ حُكْمِ الصَّدْرِ وَنَتِيْجَةُ هٰذَا حُرْمَةِ بَيْعِ الْحَفْنَةِ مِنَ الطَّعَامِ بِحَفْنَتَيْنِ مِنْهُ وَعِنْدَنَا بَيْعُ الْحَفْنَةِ لَا يَدْخُلُ تَحْتَ النَّصِّ لِاَنَّ الْمُرَادَ بِالْمَنْهِيِّ يَتَقَيَّدُ بِصُوْرَةِ بَيْعٍ يَتَمَكَّنُ الْعَبْدُ مِنْ اِثْبَاتِ التَّسَاوِيْ وَالتَّفَاضُلِ فِيْهِ كَيْلًا يُؤَدِّيْ اِلٰى نَهْيِ الْعَاجِزِ فَمَا لَا يَدْخُلُ تَحْتَ الْمِعْيَارِ الْمُسَوِّيْ كَانَ خَارِجًا عَنْ قَضِيَةِ الْحَدِيْثِ.

ترجمہ: اور بیان تغیر کی صورتوں میں سے استثناء ہے۔ہمارے علماء اس طرف

گئے ہیں کہ استثناء کے بعد باقی کے تکلم کا نام استثناء ہے گویا کہ متکلم نے باقی ماندہ کا ہی تکلم کیا ہے۔ اور امام شافعیؒ کے نزدیک کل واجب ہونے کے لیے صدر کلام علت ہے مگر استثناء اس کو عمل سے روکتا ہے تعلیق کے مسئلے میں شرط کی طرح۔ اور اس اختلاف کی مثال آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کے فرمان **لا تبیعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء** میں ہے۔ پس امام شافعیؒ کے نزدیک صدر کلام علی الاطلاق بیع الطعام بالطعام کے حرام ہونے کی علت بن کر منعقد ہوا ہے۔ اور اس مجموعہ سے استثناء کے ذریعے مساوات کی صورت نکل گئی۔ پس باقی ماندہ صدر کلام کے حکم کے تحت باقی رہا اور اس اطلاق کا نتیجہ ایک مٹھی غلے کو دو مٹھی غلے کے عوض فروخت کرنا حرام ہونا ہے۔ اور ہمارے نزدیک ایک مٹھی غلے کی بیع اس نص (**لا تبیعوا الطعام بالطعام**) کے تحت داخل نہ ہوگی اس لیے کہ منہی سے مراد بیع کی وہ صورت ہے جس میں بندہ تساوی اور تفاضل کرنے پر قادر ہوتا کہ یہ نہی عاجز کی نہی تک پہنچانے والی نہ ہو جائے۔ پس جو مقدار (معیار مسوی) برابر کرنے والے پیمانے کے نیچے داخل نہیں ہوگی وہ حدیث کے تقاضہ سے خارج ہوگی۔

تشریح: یہاں سے بیان تغیر کی دوسری صورت یعنی استثناء کو بیان کرتے ہیں امام صاحبؒ کے نزدیک استثناء تکلم بالباقی کا نام ہے۔ یعنی استثناء کے بعد جو مقدار باقی رہ جاتی ہے اس باقی ماندہ کے تکلم کرنے کا نام استثناء ہے۔ گویا متکلم باقی ماندہ کا ہی تکلم کرتا ہے۔ مستثنیٰ منہ کو بولا ہی نہیں گیا۔

مثال (۱):

ایک شخص نے کہا **لفلان علی الف الا مائة** فلاں کے مجھ پر ایک ہزار ہیں سوائے ایک سو کے تو گویا اس نے یوں کہا **لفلان علی تسعمائة** تو ہمارے نزدیک متکلم پر ابتداء ہی نو سو روپے واجب ہوں گے۔ ایسا نہیں ہوگا کہ ابتداء ہزار روپے واجب ہوں پھر استثناء کے ذریعے سو روپے نکال دیے گئے ہوں۔

امام شافعیؒ:

امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ صدر کلام (مستثنیٰ منہ) کل کے حق میں واجب ہونے کی علت ہوتا ہے لیکن استثناء صدر کلام کو عمل کرنے سے روکتا ہے جیسے کہ شرط کا معدوم ہونا معلّق کو عمل کرنے سے روکتا ہے۔ چنانچہ مقرر پر ہزار روپے واجب ہوں گے اور پھر استثناء کے ذریعہ سے سو روپے نکال لیے جائیں گے۔

مثال (۲):

حدیث شریف میں ہے کہ **لا تبیعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء** یعنی ''تم غلے کو غلے کے عوض مت بیچو مگر برابر سرابر کر کے''

امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ صدر کلام **''لا تبیعوا الطعام بالطعام''** یہ بیع الطعام بالطعام کے علی الاطلاق حرام ہونے کی علت ہے۔ یعنی حدیث شریف کا ابتدائی حصّہ اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ اناج کی بیع اناج کے عوض مطلق حرام ہے مقدار قلیل میں بھی اور مقدار کثیر میں بھی۔ مقدار قلیل سے مراد وہ مقدار ہے جو کسی پیمانے کے تحت داخل نہ ہو جیسے ایک مٹھی یا دو مٹھی اور مقدار کثیر سے مراد وہ مقدار ہے جو کسی پیمانے کے تحت داخل ہو۔ جیسے صاع، مد وغیرہ پھر اللہ کے نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے مساوات کی صورت کو استثناء کے ذریعے خارج کر دیا یعنی برابر سرابر بیچ سکتے ہیں۔

امام شافعیؒ کے نزدیک مساوات کے علاوہ باقی تمام صورتیں حرمت کے حکم میں باقی رہیں گی لہٰذا ایک مٹھی اناج دو مٹھی اناج کے عوض بیچنا حرام ہوگا۔

احناف:

احنافؒ کے نزدیک ایک مٹھی اناج دو مٹھی اناج کے عوض بیچنا **لا تبیعوا الطعام ... الخ** کے تحت داخل نہیں ہے، اس لیے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے مساوات کی

صورت کو جائز قرار دیا ہے اور تفاضل کی صورت کو حرام قرار دیا ہے اور مساوات اور تفاضل ایسی چیزوں میں ثابت ہوگا جو کسی معیار مسوی (برابر کرنے والے پیمانے) کے داخل ہو اور جو مقدار معیار مسوی کے تحت داخل نہ ہو اس میں تساوی اور تفاضل پایا ہی نہیں جائے گا۔ اس لیے حدیث کو بیع کی اس صوت کے ساتھ مقید کیا جائے گا جس میں بندہ مساوات اور تساوی پر قادر ہو اور بندہ جس مقدار میں تساوی اور تفاضل پر قادر ہی نہ ہو وہ مقدار حدیث کے حکم میں داخل ہی نہیں ہوگی اور کم سے کم وہ مقدار کہ جس کی تساوی پر بندہ قادر ہوتا ہے وہ نصف صاع ہے اس لیے کہ شریعت نے صدقہ فطر، فدیہ وغیرہ میں کم سے کم نصف صاع کی ادائیگی کا حکم دیا ہے۔ نصف صاع سے کم کا شریعت نے حکم نہیں دیا۔ اس لیے نصف صاع کم سے کم شرعی معیار مسوی ہوگا اور نصف صاع سے کم مقدار معیار مسوی میں داخل ہی نہیں کیونکہ بندہ اس میں تساوی اور تفاضل کے ثابت کرنے پر شریعت کے حکم کی رو سے قادر نہیں۔ لہٰذا ایک مٹھی اناج دو مٹھی اناج کے عوض بیچنا جائز ہوگا اور بیع کی یہ صورت حدیث **لا تبیعوا الطعام بالطعام** کی نہی میں داخل نہیں ہوگی۔ اس لیے کہ اگر اس صورت کو نہی میں داخل کیا گیا تو یہ عاجز کی نہی بنجائے گی کہ جب بندہ شرعاً اس مقدار میں تساوی اور تفاضل پر قادر ہی نہیں تو پھر شریعت کی طرف سے ایک مٹھی اناج کی بیع دو مٹھی اناج کے عوض کرنے کی نہی عاجز کی نہی بن جائے گی۔ جیسے اپاہج کو کہا جائے مت چلو یا اندھے سے کہا جائے مت دیکھو۔ اور عاجز کو نہی کرنا قبیح ہے اور شارع کی جانب سے قبیح کا ارتکاب محال ہے۔ معلوم ہوا کہ ایک مٹھی اناج کی بیع دو مٹھی اناج کے عوض کرنا حدیث کے تقاضے سے خارج ہے اس لیے اس میں تفاضل جائز ہے۔

وَمِنْ صُوَرِ بَيَانِ التَّغْيِيْرِ مَا اِذَا قَالَ لِفُلَانٍ عَلَيَّ اَلْفٌ وَدِيْعَةٌ فَقَوْلُهٗ عَلَيَّ اَلْفٌ يُفِيْدُ الْوُجُوْبَ وَهُوَ بِقَوْلِهٖ وَدِيْعَةٌ

غَيَّرَهُ اِلَى الْحِفْظِ وَقَوْلُهُ اَعْطَيْتَنِىْ اَوْ اَسْلَفْتَنِىْ اَلْفًا فَلَمْ اَقْبِضْهَا مِنْ جُمْلَةِ بَيَانِ التَّغْيِيْرِ وَكَذَا لَوْ قَالَ لِفُلَانٍ عَلَىَّ اَلْفٌ زُيُوْفٌ.

ترجمہ: اور بیان تغییر کی صورتوں میں سے یہ ہے کہ جب کوئی آدمی کہے کہ فلاں آدمی کا مجھ پر ایک ہزار ودیعت (امانت) کا ہے تو اس کا "علیَّ" کہنا وجوب کا فائدہ دیتا ہے اور اس نے اپنے قول "ودیعۃ" کے ساتھ اس وجوب کو حفاظت کی طرف تبدیل کر دیا اور کہنے والے کا یہ کہنا کہ تو نے مجھے ایک ہزار دیا اور تو نے میرے ساتھ ایک ہزار پر بیع سلم کی اور میں نے اس ایک ہزار پر قبضہ نہیں کیا تو یہ کہنا بھی بیان تغییر کے قبیل میں سے ہوگا اور اسی طرح اگر کسی نے کہا کہ فلاں کے مجھ پر ایک ہزار کھوٹے دراہم ہیں۔

تشریح: اس عبارت میں مصنفؒ نے بیان تغییر کی چند صورتیں بیان فرمائی ہیں۔

مثال (۱):

ایک شخص نے کہا **لفلان علیَّ الف ودیعة** (فلاں کے مجھ پر ایک ہزار بطور امانت ہیں) اس کلام میں لفظ علی وجوب کا فائدہ دیتا ہے مطلب یہ ہے کہ مجھ پر ہزار روپے دین ہیں اور ان کی ادائیگی مجھ پر لازم ہے۔ لیکن پھر متکلّم نے ودیعۃ کہہ کر اس کو امانت اور حفاظت کی طرف بدل ڈالا۔ یعنی مجھ پر ہزار روپے قرض نہیں بلکہ امانت کے طور پر ہیں اس مثال میں لفظ ودیعہ بیان تغییر ہے۔

مثال (۲):

ایک آدمی نے کہا **اعطیتنی الفا فلم اقبضها** (تم نے مجھے ہزار روپے دیے اور میں نے قبضہ نہیں کیا) اس مثال میں لفظ **اعطیتنی** کے متعارف معنی یہ ہیں کہ میں نے ہزار روپے پر قبضہ بھی کیا ہے اس لیے کہ اعطاء بغیر قبضے کے مکمّل نہیں ہوتا لیکن جب متکلّم نے "**فلم اقبضها**" کہا تو اپنے سابقہ کلام کو بدل ڈالا گویا وہ یوں کہہ رہا ہے

کہ اعطیتنی سے میری مراد اعطاء بلا قبضہ ہے نہ کہ اعطاء مع القبض۔

مثال (۳):

اسلفتنی الفا فلم اقبضها (تم نے مجھ سے ہزار روپے پر بیع سلم کی لیکن میں نے ان پر قبضہ نہیں کیا) اس مثال میں بھی اسلفتنی الفا کے متعارف معنی یہی ہیں کہ متکلّم نے ہزار روپے پر قبضہ بھی کیا ہے اس لیے کہ بیع سلم میں مجلس کے اندر رأس المال پر قبضہ کرنا ضروری ہوتا ہے لیکن جب متکلّم نے فلم اقبضها کہا تو مطلب یہ ہوا کہ میری مراد فاسد بیع سلم ہے نہ کہ صحیح بیع سلم۔ ان دونوں مثالوں میں فلم اقبضها بیان تغییر ہے۔

مثال (۴):

کسی نے کہا لفلان علیَّ الف زیوف فلاں کے مجھ پر ایک ہزار کھوٹے دراہم ہیں اس مثال میں علیَّ الف کا مطلب یہ ہے کہ مجھ پر فلاں کے کھرے دراہم واجب ہیں اس لیے کہ لین دین کھرے دراہم سے ہی ہوتا ہے لیکن متکلّم نے زیوف کہہ کر سابقہ کلام کے معنی کو بدل دیا کہ الف سے میری مراد کھوٹے دراہم ہیں نہ کہ کھرے دراہم۔ تو اس مثال میں زیوف بیان تغییر ہے۔

وَحُكْمُ بَيَانِ التَّغْيِيْرِ اَنَّهٗ يَصِحُّ مَوْصُوْلًا وَلَا يَصِحُّ مَفْصُوْلًا.

ترجمہ: اور بیان تغییر کا حکم یہ ہے کہ وہ موصولاً صحیح ہوتا ہے اور مفصولاً صحیح نہیں ہوتا۔

تشریح: بیان تغییر کا حکم یہ ہے کہ یہ متصلاً صحیح ہوتا ہے لیکن منفصلاً صحیح نہیں ہوتا یعنی اگر متکلّم نے پہلا کلام کرنے کے بعد متصلاً دوسرا کلام کیا تو یہ صحیح ہے لیکن اگر کچھ تاخیر کرنے کے بعد دوسرا کلام کیا تو یہ صحیح نہیں ہوگا۔

ثُمَّ بَعْدَ هٰذَا مَسَائِلُ اخْتَلَفَ فِيْهَا الْعُلَمَاءُ اَنَّهَا مِنْ جُمْلَةِ بَيَانِ التَّغْيِيْرِ فَتَصِحُّ بِشَرْطِ الْوَصْلِ اَوْ مِنْ جُمْلَةِ بَيَانِ التَّبْدِيْلِ فَلَا تَصِحُّ وَسَيَاْتِيْ طَرَفٌ مِنْهَا فِيْ بَيَانِ التَّبْدِيْلِ.

ترجمہ: پھر اس کے بعد کچھ مسائل ایسے ہیں جن میں علماء نے اختلاف کیا ہے کہ وہ بیان تغیر کے قبیل میں سے ہیں کہ وہ وصل کی شرط کے ساتھ صحیح ہوں گے یا بیان تبدیل کے قبیل میں سے ہیں کہ وہ بالکل صحیح نہیں ہوں گے ان میں سے کچھ مسائل بیان تبدیل میں آئیں گے۔

تشریح: مصنفؒ بیان تغیر کو ذکر کرنے کے بعد فرماتے ہیں کہ یہاں کچھ مسائل ایسے ہیں جن میں ہمارے علمائے حنفیہ نے اختلاف کیا ہے کہ وہ بیان تغیر میں سے ہیں یا بیان تبدیل میں سے ہیں۔ صاحبین کے نزدیک وہ بیان تغیر میں سے ہیں اور بیان تغیر متصلاً صحیح ہوتا ہے منفصلاً صحیح نہیں ہوتا لہٰذا یہ مسائل متصلاً صحیح ہوں گے اور منفصلاً صحیح نہیں ہوں گے اور امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک وہ مسائل بیان تبدیل میں سے ہیں اور بیان تبدیل نہ متصلاً صحیح ہوتا ہے اور نہ منفصلاً صحیح ہوتا ہے ان میں سے کچھ مسائل آگے بیان تبدیل کی فصل میں آئیں گے۔ ان شاء اللہ۔

فَصْلٌ فِيْ بَيَانِ الضَّرُوْرَةِ: وَاَمَّا بَيَانُ الضَّرُوْرَةِ فَمِثَالُهٗ فِيْ قَوْلِهٖ تَعَالٰى ﴿وَوَرِثَهٗ اَبَوَاهُ فَلِاُمِّهِ الثُّلُثُ﴾ اَوْجَبَ الشَّرِكَةَ بَيْنَ الْاَبَوَيْنِ ثُمَّ بَيَّنَ نَصِيْبَ الْاُمِّ فَصَارَ ذٰلِكَ بَيَانًا لِنَصِيْبِ الْاَبِ وَعَلٰى هٰذَا قُلْنَا اِذَا بَيَّنَّا نَصِيْبَ الْمُضَارِبِ وَسَكَتْنَا عَنْ نَصِيْبِ رَبِّ الْمَالِ صَحَّتِ الشَّرِكَةُ وَكَذٰلِكَ لَوْ بَيَّنَّا نَصِيْبَ رَبِّ الْمَالِ وَسَكَتْنَا عَنْ نَصِيْبِ الْمُضَارِبِ كَانَ بَيَانًا وَعَلٰى هٰذَا حُكْمُ

الْمُزَارَعَةِ.

ترجمہ: اور بہر حال بیان ضرورت سو اس کی مثال اللہ تعالی کے فرمان میں ہے اور میت کے وارث اس کے والدین ہوں تو اس کی والدہ کو ایک تہائی ملے گا) اس فرمان نے ماں باپ کے درمیان شرکت کو ثابت کیا پھر ماں کا حصہ بیان کر دیا تو یہ باپ کے حصے کا بیان (ضرورۃً) بن گیا۔ اور اسی بناء پر ہم نے کہا کہ جب دو آدمیوں نے مضارب کا حصہ بیان کر دیا اور رب المال کے حصے سے خاموشی اختیار کر لی تو شرکت صحیح ہوگی۔ اور اسی طرح دو آدمیوں نے رب المال کا حصہ بیان کر دیا اور مضارب کے حصہ سے خاموشی اختیار کر لی تو یہ بیان ضرورت ہوگا اور اسی پر مزارعت کا حکم ہے۔

تشریح: اس عبارت میں مصنفؒ نے بیان کی چوتھی قسم بیان ضرورت اور اس کی مثالیں ذکر کی ہیں۔

بیان ضرورۃ کی تعریف:

بیان ضرورۃ وہ ہوتا ہے جو متکلّم کے کلام سے اقتضاءً سمجھ میں آ رہا ہو اور متکلّم کے کلام میں اس بیان کے لیے کوئی لفظ موجود نہ ہو۔

مثال (۱):

قرآن مجید میں اللہ تعالی کا ارشاد ہے اور اس کے وارث اس کے والدین ہوں تو اس کی ماں کے لیے ایک تہائی ہے۔

مسئلہ: اگر کوئی شخص فوت ہو جائے اور اس کے ورثاء میں صرف اس کے والدین ہوں تو وہ دونوں ہی اس کے وارث ہوں گے پھر قرآن مجید نے ماں کا حصہ بیان کر دیا کہ اس کو ایک تہائی ملے گا لیکن باپ کا حصہ بیان نہیں کیا تو باپ کا حصہ اقتضاءً ثابت ہو جائے گا یعنی ایک تہائی کے بعد جو بچے گا وہ باپ کا ہوگا۔ تو ماں کے حصے کا بیان باپ کے حصے کے لیے بیان ضرورۃ ہے۔

مثال (۲):

دو آدمیوں نے آپس میں عقد مضاربت کیا۔ عقد مضاربت کا مطلب یہ ہے کہ ایک شخص کا مال ہو اور دوسرے کی محنت ہو۔ صاحب مال کو ربّ المال اور دوسرے کو مضارب کہتے ہیں۔ عقد مضاربت کے وقت دونوں کے نفع کی مقدار متعیّن ہونا بھی ضروری ہے۔ اب رب المال نے عقد مضاربت کے وقت مضارب کا حصّہ بیان کر دیا مثلاً یوں کہا کہ مضارب آدھے حصّے کا مالک ہوگا تو یہ مضاربت صحیح ہے اور باقی آدھا حصّہ رب المال کا ہوگا۔ غرضیکہ مضارب کے حصّے کو بیان کرنا رب المال کے حصّے کے لیے بیان ضرورۃ ہے۔

مثال (۳):

اسی طرح اگر دونوں نے رب المال کے حصّے کو بیان کر دیا اور مضارب کا حصّہ بیان نہیں کیا تو رب المال کے حصّے کو بیان کرنا مضارب کے حصّے کے لیے بیان ضرورۃ ہے۔

وعلی هذا حکم المزارعة مصنّفؒ فرماتے ہیں کہ عقد مضاربت پر مزارعت کے حکم قیاس کیا جاسکتا ہے۔ مزارعت کہتے ہیں زمین بٹائی پر دینے کو یعنی ایک شخص کی زمین ہو اور دوسرے کی محنت ہو اور پیداوار میں دونوں کا حصّہ متعیّن ہو تو مزارعت صحیح ہے ورنہ صحیح نہیں ہے۔ دونوں نے باہمی رضامندی سے زمین کے مالک کا حصہ متعیّن کر دیا کہ پیداوار کا ایک تہائی مالک کو ملے گا اور مزارع کے حصّے سے خاموش اختیار کی تو یہ عقد صحیح ہے کیونکہ مالک کے حصّہ کو بیان کرنا مزارع کے حصّے کے لیے بیان ضرورۃ ہے۔ جو اقتضائے کلام سے معلوم ہو رہا ہے اور اس کے لیے کوئی لفظ نہیں لایا گیا۔

وَكَذٰلِكَ لَوْ اَوْصٰى لِفُلَانٍ وَفُلَانٍ بِاَلْفٍ ثُمَّ بَيَّنَ نَصِيْبَ

اَحَدِهِمَا كَانَ ذٰلِكَ بَيَانًا لِنَصِيْبِ الْاٰخَرِ وَلَوْ طَلَّقَ اِحْدٰى اِمْرَأَتَيْهِ ثُمَّ وَطِئَ اِحْدٰيهُمَا كَانَ ذٰلِكَ بَيَانًا لِلطَّلَاقِ فِي الْاُخْرٰى بِخِلَافِ الْوَطْيِ فِي الْعِتْقِ الْمُبْهَمِ عِنْدَ اَبِيْ حَنِيْفَةَ لِاَنَّ حَلَّ الْوَطْيِ فِي الْاِمَاءِ يَثْبُتُ بِطَرِيْقَيْنِ فَلَا يَتَعَيَّنُ جِهَةَ الْمِلْكِ بِاعْتِبَارِ حَلِّ الْوَطْيِ.

ترجمہ: اور اسی طرح اگر کسی آدمی نے فلاں اور فلاں کے لیے ایک ہزار کی وصیّت کی پھران دونوں میں سے ایک کا حصّہ بیان کر دیا تو یہ دوسرے کے حصّے کا بیان ہوگا اور اگر دو بیویوں میں سے لاعلی التعیین ایک بیوی کو طلاق دی پھران دونوں میں سے ایک سے وطی کر لی تو یہ وطی دوسری بیوی کی طلاق کے لیے بیان ہوگا۔ اس کے برخلاف امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک عتق مبہم میں وطی کرنا ہے اس لیے کہ باندیوں میں وطی کا حلال ہونا دو طریقوں سے ثابت ہوتا ہے لہٰذا ملک کی جہت متعیّن نہیں ہوگی وطی کے حلال ہونے کے اعتبار سے۔

تشریح: اس عبارت میں مصنّفؒ نے بیان ضرورت پر چند مسائل متفرع کئے ہیں۔

مثال (۴):

ایک شخص نے دو آدمیوں کے لیے ہزار روپے کی وصیّت کی کہ میرے مرنے کے بعد تہائی مال میں سے ایک ہزار روپے زید اور بکر کو دے دینا۔ پھر کہا کہ زید کو دو سو روپے دے دینا تو معلوم ہوا کہ بکر کو آٹھ سو روپے ملیں گے۔ زید کے حصّے کو بیان کر دینا بکر کے حصّے کے لیے بیان ضرورۃ ہے۔

مثال (۵):

ایک آدمی نے کہا کہ میں نے اپنی دو بیویوں میں سے ایک بیوی کو طلاق بائنہ دے دی اور یہ متعیّن نہیں کیا کہ کس کو طلاق دی ہے۔ پھران میں سے ایک کے ساتھ

وطی کر لی تو معلوم ہوا کہ دوسری مطلقہ ہے برخلاف باندیوں کے کہ اگر آقا نے کہا کہ میں نے اپنی دو باندیوں میں سے ایک کو آزاد کر دیا ہے۔ پھر ان میں سے ایک کے ساتھ وطی کر لی تو دوسری باندی آزاد نہیں ہوگی اس لیے کہ اس میں اس بات کا احتمال ہے کہ مولیٰ نے جس باندی سے وطی کی ہے اس کو آزاد کر کے اس سے نکاح کر لیا ہو اور پھر اس سے وطی کی ہو۔ اس لیے عتق مبہم کی صورت میں مولا سے پوچھا جائے گا کہ اس نے کس کو آزاد کیا ہے۔ جبکہ طلاق مبہم کی صورت میں یہ احتمال نہیں ہے اس لیے کہ وہاں وطی صرف نکاح کے ساتھ ہی جائز ہے۔ لہٰذا طلاق مبہم کی صورت میں ایک بیوی سے وطی کر لینا دوسری بیوی کی طلاق کا بیان ہوگا۔

فَصْلٌ فِيْ بَيَانِ الْحَالِ: وَاَمَّا بَيَانُ الْحَالِ فَمِثَالُهُ فِيْمَا اِذَا رَاٰى صَاحِبُ الشَّرْعِ اَمْرًا مُعَايَنَةً فَلَمْ يَنْهَ عَنْ ذٰلِكَ كَانَ سُكُوْتُهُ بِمَنْزِلَةِ الْبَيَانِ اَنَّهُ مَشْرُوْعٌ وَالشَّفِيْعُ اِذَا عَلِمَ بِالْبَيْعِ وَسَكَتَ كَانَ ذٰلِكَ بِمَنْزِلَةِ الْبَيَانِ بِاَنَّهُ رَاضٍ بِذٰلِكَ وَالْبِكْرُ الْبَالِغَةُ اِذَا عَلِمَتْ بِتَزْوِيْجِ الْوَلِيِّ وَسَكَتَتْ عَنِ الرَّدِّ كَانَ ذٰلِكَ بِمَنْزِلَةِ الْبَيَانِ بِالرِّضَاءِ وَالْاِذْنِ وَالْمَوْلٰى اِذَا رَاٰى عَبْدَهٗ يَبِيْعُ وَيَشْتَرِيْ فِي السُّوْقِ فَسَكَتَ كَانَ ذٰلِكَ بِمَنْزِلَةِ الْاِذْنِ فَيَصِيْرُ مَاذُوْنًا فِي التِّجَارَاتِ وَالْمُدَّعٰى عَلَيْهِ اِذَا نَكَلَ فِيْ مَجْلِسِ الْقَضَاءِ يَكُوْنُ الْاِمْتِنَاعُ بِمَنْزِلَةِ الرِّضَاءِ بِلُزُوْمِ الْمَالِ بِطَرِيْقِ الْاِقْرَارِ عِنْدَهُمَا وَبِطَرِيْقِ الْبَذْلِ عِنْدَ اَبِيْ حَنِيْفَةَ فَالْحَاصِلُ اَنَّ السُّكُوْتَ فِيْ مَوْضِعِ الْحَاجَةِ اِلَى الْبَيَانِ بِمَنْزِلَةِ الْبَيَانِ. وَبِهٰذَا الطَّرِيْقِ قُلْنَا الْاِجْمَاعُ يَنْعَقِدُ بِنَصِّ الْبَعْضِ وَسُكُوْتِ الْبَاقِيْنَ.

ترجمہ: اور جو بیان حال ہے سو اس کی مثال اس صورت میں ہے کہ جب صاحب شریعت صلی اللہ علیہ وسلم نے کسی کام کو اپنے سامنے ہوتا ہوا دیکھا اور اس سے منع نہیں فرمایا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ سکوت اس بات کا بیان ہے کہ یہ کام مشروع (جائز) ہے اور حق شفعہ رکھنے والے آدمی کو جب بیع کا علم ہوا اور اس نے خاموشی اختیار کی تو اس کی خاموشی اس بات کا بیان ہے کہ وہ اس بیع پر راضی ہے اور کنواری لڑکی کو جب اس کے ولی کا نکاح کروانا معلوم ہوا اور اس نے اس نکاح کو رد کرنے سے سکوت اختیار کیا تو اس کا یہ سکوت رضامندی اور اجازت کا بیان ہوگا۔ اور مولی نے جب اپنے غلام کو بازار میں خرید وفروخت کرتے دیکھا اور خاموشی اختیار کی تو اس کی یہ خاموشی اجازت کا بیان ہوگی اور وہ غلام ماذون فی التجارۃ بن جائے گا۔ اور مدعی علیہ جب فیصلے کی مجلس میں قسم کھانے سے رک گیا تو قسم سے رکنا لزوم مال پر رضامندی کی طرح ہوگا بطور اقرار صاحبینؒ کے نزدیک اور بطور بذل (مال خرچ کرنے) ہوگا امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک۔ خلاصہ یہ کہ حاجت الی البیان کی جگہ میں سکوت بیان کی طرح ہے اور اسی طریق پر ہم نے کہا کہ اجماع منعقد ہو جاتا ہے بعض لوگوں کی تصریح اور باقی لوگوں کے سکوت کے ساتھ۔

تشریح:

بیان حال کی تعریف:

بیان حال اس سکوت کو کہتے ہیں جو متکلّم کے حال کی دلالت کی وجہ سے بیان واقع ہوا ہے۔

مثال (۱):

نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے کسی شخص کو کوئی کام کرتے ہوئے دیکھا اور اس کو منع نہیں فرمایا بلکہ سکوت فرمایا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ سکوت اس بات کا بیان ہوگا کہ یہ کام کرنا شرعاً جائز ہے۔

مثال (۲):

اگر شفیع کو یہ معلوم ہوا کہ دار مشفوعہ کو اس کے مالک نے فروخت کر دیا ہے اور اس اطلاع کے بعد 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۔

مثال (۳):

اگر باکرہ عورت کا نکاح اس کے ولی نے اس کی اجازت کے بغیر کر دیا تو یہ نکاح اس کی اجازت پر موقوف ہوگا اگر اس نے نکاح کی اطلاع پا کر سکوت اختیار کیا اور نکاح کو رد نہیں کیا تو اس کا یہ سکوت رضا اور اجازت کے مرتبہ میں ہوگا اور اس کا یہ سکوت رضامندی اور اجازت کا بیان ہوگا۔

مثال (۴):

مولیٰ نے دیکھا کہ اس کا غلام بازار میں خرید وفروخت کر رہا ہے مولی نے اس کو دیکھ کر سکوت اختیار کیا تو مولی کا یہ سکوت اجازت کے مرتبے میں ہوگا اور غلام ماذون فی التجارۃ ہوگا۔

مثال (۵):

ایک آدمی نے دوسرے پر مال کا دعوی کیا مگر مدعی قاضی کی مجلس میں گواہ پیش نہ کر سکا پھر قاضی نے مدعی علیہ سے قسم کا مطالبہ کیا لیکن مدعی علیہ قسم کھانے سے رک گیا تو صاحبینؒ کے نزدیک مدعی علی کا قسم سے رک جانا مال کے لازم ہونے پر رضامندی کے مرتبہ میں ہے گویا اس نے مال کا اقرار کر لیا۔ لیکن امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک مدعی علیہ پر اس مال کا لازم ہونا بطور بذل ہوگا یعنی مدعی علیہ کا قسم سے رکنا مال کے لازم ہونے کا اقرار نہیں بلکہ شریف آدمی سچی قسم کھانے سے بھی احتراز کرتا ہے اور اللہ رب العزت کا مقدس نام زبان پر لانے سے مال خرچ کرنے کو زیادہ پسند کرتا ہے اور قسم

سے بچنے کے لیے مال دینے پر راضی ہو جاتا ہے۔

علمائے احناف ؒ فرماتے ہیں کہ اگر کچھ علماء حضرات کسی حکم کو صراحۃ بیان کر دیں اور باقی اس پر خاموش رہیں تو وہ حکم اجماع علماء سے ثابت ہو جائے گا اور یہ اجماع اجماع سکوتی کہلائی گا۔

خلاصہ یہ کہ حاجت الی البیان کے موقع پر سکوت بیان ہی کے مرتبہ میں ہے۔

فَصْلٌ فِیْ بَیَانِ الْعَطْفِ وَاَمَّا بَیَانُ الْعَطْفِ فَمِثْلُ اَنْ تَعْطِفَ مَکِیْلًا اَوْ مَوْزُوْنًا عَلٰی جُمْلَةٍ مُجْمَلَةٍ یَکُوْنُ بَیَانًا لِلْجُمْلَةِ الْمُجْمَلَةِ مِثَالُهٗ اِذَا قَالَ لِفُلَانٍ عَلَیَّ مِائَةٌ وَدِرْهَمٌ اَوْ مِائَةٌ وَقَفِیْزُ حِنْطَةٍ کَانَ ذٰلِكَ الْعَطْفُ بِمَنْزِلَةِ الْبَیَانِ اَنَّ الْکُلَّ مِنْ ذٰلِكَ الْجِنْسِ وَکَذَا لَوْ قَالَ مِائَةٌ وَثَلٰثَةُ اَثْوَابٍ اَوْ مِائَةٌ وَثَلٰثَةُ دَرَاهِمَ اَوْ مِائَةٌ وَثَلٰثَةُ اَعْبُدٍ فَاِنَّهٗ بَیَانٌ اَنَّ الْمِائَةَ مِنْ ذٰلِكَ الْجِنْسِ بِمَنْزِلَةِ قَوْلِهٖ اَحَدٌ وَّعِشْرُوْنَ دِرْهَمًا بِخِلَافِ قَوْلِهٖ مِائَةٌ وَثَوْبٌ اَوْ مِائَةٌ وَشَاةٌ حَیْثُ لَا یَکُوْنُ ذٰلِكَ بَیَانًا لِلْمِائَةِ وَاخْتُصَّ ذٰلِكَ فِیْ عَطْفِ الْوَاحِدِ بِمَا یَصْلَحُ دَیْنًا فِی الذِّمَّةِ کَالْمَکِیْلِ وَالْمَوْزُوْنِ وَقَالَ اَبُوْ یُوْسُفَ یَکُوْنُ بَیَانًا فِیْ مِائَةٍ وَشَاةٍ وَمِائَةٍ وَثَوْبٍ عَلٰی هٰذَا الْاَصْلِ.

ترجمہ: اور بہر حال بیان عطف سو اس کی مثال اس طرح ہے کہ تم عطف کرو کسی مکیلی یا موزونی چیز کا مبہم جملے پر تو یہ عطف اس مبہم جملے کا بیان ہوگا۔ اس کی مثال یہ ہے کہ جب کسی نے کہا کہ فلاں کا مجھ پر ایک سو اور درہم ہے یا ایک سو اور ایک قفیز گندم کا ہے تو یہ عطف اس بیان کے مرتبہ میں ہوگا کہ سارے کا سارا اسی جنس سے ہے اور اسی طرح اگر کسی نے کہا کہ (فلاں کے مجھ پر) ایک سو اور

تین کپڑے ہیں یا ایک سو اور تین درہم ہیں یا ایک سو اور تین غلام ہیں۔ پس یہ اس بات کا بیان ہوگا کہ سو اسی (کپڑے، درہم، غلام) کی جنس سے ہے۔ احد وعشرون درہما کی طرح برخلاف قائل کے اس قول کے کہ فلاں کا مجھ پر ایک سو اور ایک کپڑا ہے یا ایک سو اور ایک بکری ہے چنانچہ یہ عطف سو (مائۃ) کا بیان نہیں ہوگا۔ اور واحد کے عطف میں عطف کا بیان ہونا خاص ہے اس چیز کے ساتھ جو ذمہ میں دین بننے کی صلاحیت رکھتی ہو جیسے مکیلی اور موزونی چیز اور امام ابو یوسفؒ نے فرمایا ہے کہ مائۃ وشاۃ اور مائۃ وثوب میں عطف کرنا بیان ہوگا اسی ضابطے پر۔

تشریح: بیان عطف کی تعریف: بیان عطف وہ بیان ہے جو عطف کی وجہ سے بیان واقع ہوا ہو۔

اصطلاحی تعریف:

عطف احد المذکورین میں سے ایک مفرد کو دوسرے مفرد کی طرف اس حکم میں پھیر دیتا ہے جو حکم متکلّم نے پہلے مفرد پر لگایا ہے۔

عطف کی تین صورتیں ہیں:

پہلی صورت:

معطوف معدود مفرد ہو اور اس کا عطف جملہ مجملہ پر ہو اور وہ معدود مکیلی یا موزونی چیز ہو۔

حکم:

اس صورت کا حکم یہ ہے کہ معطوف، معطوف علیہ کا بیان ہوگا۔

مثال:

ایک آدمی نے کہا لفلان علیّ مائۃ ودرھم اس مثال میں درہم معطوف ہے

اور معدود مفرد ہے اس کا عطف لفلان علیّ مائة والے جملہ پر ہے اور معدود یعنی درہم موزونی چیز ہے اب معطوف، معطوف علیہ کا بیان ہوگا۔ اور معطوف علیہ کا مضاف الیہ محذوف ہوگا۔ گویا متکلّم یہ کہہ رہا ہے۔ لفلان علیَّ مائة درهم و درهم تو متکلّم پر ایک سو ایک درہم واجب ہوں گے۔

مثال (۲)

ایک شخص نے کہا لفلان علیَّ مائة و قفیز حنطة اس مثال میں بھی قفیز حنطہ کا عطف مائۃ والے جملہ مجملہ پر کیا گیا ہے اور قفیز حنطہ یہ مکیلی چیز ہے لہٰذا معطوف، معطوف علیہ کا بیان ہوگا گویا متکلّم نے یوں کہا لفلان علی مائة قفیز حنطه و قفیز حنطه تو متکلّم پر ایک سو ایک قفیز گندم کے واجب ہوں گے۔

دوسری صورت:

معطوف کے اندر عدد ذکر کیا گیا ہو اور اس کا عطف جملہ مجملہ پر ہو معطوف مکیلی یا موزونی چیز ہو یا نہ ہو دونوں صورتوں میں معطوف، معطوف علیہ کا بیان ہوگا۔

مثال:

ایک شخص نے کہا لفلان علیَّ مائة و ثلاثة اثواب یا کہا لفلان علی مائة و ثلاثة دراهم یا کہا لفلان علیَّ مائة و ثلاثة اعبد ان مثالوں میں معطوف کے اندر ''ثلاثۃ'' کا عدد مذکور ہے اور اس کا عطف ''مائۃ'' والے جملہ مجملہ پر ہے تو اس صورت میں بھی معطوف، معطوف علیہ کی جنس میں سے ہوگا گویا وہ یوں کہہ رہا ہے۔ لفلان علیَّ مائة اثواب و ثلاثة اثواب اس صورت میں متکلّم پر ایک سو تین کپڑے واجب ہوں گے۔ دوسری صورت میں ایک سو تین دراہم اور تیسری صورت میں ایک سو تین غلام واجب ہوں گے۔

تیسری صورت:

یہ صورت اختلافی ہے۔

معطوف کے اندر عدد بھی مذکور نہ ہو اور معطوف مکیلی یا موزونی چیز بھی نہ ہو تو طرفینؒ کے نزدیک معطوف، معطوف علیہ کا بیان نہیں ہوگا بلکہ دونوں الگ الگ چیزیں ہوں گی جبکہ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اس صورت میں بھی معطوف، معطوف علیہ کا بیان ہوگا۔

مثال (۱)

ایک شخص نے کہا لفلان علیَّ مائة وثوب یا کہا لفلان علیَّ مائة وشاة اس صورت میں ثوب اور شاۃ مکیلی اور موزونی چیز بھی نہیں ہے اور نہ ہی معطوف کے ساتھ عدد مذکور ہے لہٰذا طرفینؒ کے نزدیک یہ عطف مائۃ کے لیے بیان نہیں ہوگا۔ بلکہ متکلم سے مائۃ کی مراد پوچھی جائے گی۔ اگر وہ کہے کہ مائۃ سے میری مراد کپڑا اور بکری ہے تو ایک سو ایک کپڑے یا ایک سو ایک بکریاں واجب ہوں گے۔ اور اگر وہ کہے کہ میری مراد اس سے کچھ اور ہے تو وہی واجب ہوگی۔ جبکہ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک یہ عطف بھی مائۃ کا بیان ہوگا اور پہلی صورت میں ایک سو ایک کپڑا اور دوسری صورت میں ایک سو ایک بکری لازم ہوں گی۔

طرفینؒ کی دلیل:

مصنفؒ نے واختص ذلك فی عطف الواحد سے طرفین کی دلیل ذکر کی ہے جس کی وضاحت یہ ہے کہ واحد وغیرہ کے مبہم جملہ پر عطف کا بیان ہونا اس صورت کے ساتھ خاص ہے جس میں معطوف ایسی چیز ہو جو ذمے میں دین کے طور پر ثابت ہونے کی صلاحیت رکھتی ہو جیسے کہ مکیلی یا موزونی چیز (دراہم، دنانیر، گندم

وغیرہ) ہو، یا عطف کا بیان ہونا اس صورت میں ہوگا جب معطوف میں عدد مذکور ہو خواہ وہ مکیلی یا موزونی چیز ہو یا نہ ہو۔ اور اگر ان دونوں صورتوں میں سے کوئی صورت بھی نہ ہو تو پھر عطف بیان کے لیے نہیں ہوتا اس لیے کہ عربوں کی عادت ہے کہ وہ معطوف علیہ کی تفسیر اور تمییز اس وقت حذف کر دیتے ہیں جب معطوف ذمے میں دین کے طور پر ثابت ہونے والی چیز ہو۔ اور ذمے میں ثابت ہونے والی چیز مکیلی اور موزونی چیز ہے ان چیزوں کا وہ کثرت کے ساتھ لین دین کرتے ہیں اور کثرت استعمال کی وجہ سے تخفیفاً معطوف علیہ کے ساتھ تمیز حذف کر دیا کرتے ہیں۔ یا اس معطوف علیہ میں تمیز اس وقت حذف کر دیتے ہیں جب معطوف میں عدد مذکور ہو اور جب معطوف میں اس طرح کی چیز مذکور نہ ہو تو پھر معطوف علیہ کے ساتھ وہ تمیز کو حذف نہیں کرتے اور ثوب اور شاۃ ایسی چیزیں ہیں جو ذمے میں دین کے طور پر ثابت نہیں ہوتیں اور لوگوں کی عادت میں یہ چیزیں قرض کے طور پر ایک دوسرے سے نہیں لی جاتیں اور نہ ہی اس میں کوئی عدد ذکر کیا گیا ہے اس لیے اس صورت میں معطوف، معطوف علیہ کا بیان نہیں ہوگا بلکہ متکلّم سے وضاحت طلب کی جائے گی اور متکلّم جس چیز سے اپنی مراد کی وضاحت کر دے مائۃ سے وہی چیز مراد ہوگی۔

امام ابو یوسفؒ کی دلیل:

امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ واؤ عاطفہ مطلق جمع کے لیے آتا ہے لہٰذا واؤ عاطفہ معطوف کو معطوف علیہ کے حکم میں جمع کر دے گا جس طرح کہ پہلی اور دوسری صورت میں معطوف، معطوف علیہ کا بیان بن کر واقع ہوا ہے اسی طرح تیسری صورت میں معطوف، معطوف علیہ کا بیان ہوگا۔ طرفینؒ کے نزدیک چونکہ تیسری صورت پہلی دونوں صورتوں سے مختلف ہے اس لیے تیسری صورت کو پہلی دو صورتوں پر قیاس نہیں کیا جائے گا۔ واللہ اعلم

فَصْلٌ فِي بَيَانِ التَّبْدِيْلِ: وَاَمَّا بَيَانُ التَّبْدِيْلِ وَهُوَ النَّسْخُ فَيَجُوْزُ ذٰلِكَ مِنْ صَاحِبِ الشَّرْعِ وَلَا يَجُوْزُ ذٰلِكَ مِنَ الْعِبَادِ وَعَلٰى هٰذَا بَطَلَ اسْتِثْنَاءُ الْكُلِّ مِنَ الْكُلِّ لِاَنَّهٗ نَسْخُ الْحُكْمِ وَلَا يَجُوْزُ الرُّجُوْعُ عَنِ الْاِقْرَارِ وَالطَّلَاقِ وَالْعِتَاقِ لِاَنَّهٗ نَسْخٌ وَلَيْسَ لِلْعَبْدِ ذٰلِكَ وَلَوْ قَالَ لِفُلَانٍ عَلَيَّ اَلْفٌ قَرْضٌ اَوْ ثَمَنُ الْمَبِيْعِ وَقَالَ هِيَ زُيُوْفٌ كَانَ ذٰلِكَ بَيَانُ التَّغْيِيْرِ عِنْدَهُمَا فَيَصِحُّ مَوْصُوْلًا وَهُوَ بَيَانُ التَّبْدِيْلِ عِنْدَ اَبِيْ حَنِيْفَةَ فَلَا يَصِحُّ وَاِنْ وَصَلَ وَلَوْ قَالَ لِفُلَانٍ عَلَيَّ اَلْفٌ مِنْ ثَمَنِ جَارِيَةٍ بِاَعْيَانِهَا وَلَمْ اَقْبِضْهَا وَالْجَارِيَةُ لَا اَثَرَ لَهَا كَانَ ذٰلِكَ بَيَانُ التَّبْدِيْلِ عِنْدَ اَبِيْ حَنِيْفَةَ لِاَنَّ الْاِقْرَارَ بِلُزُوْمِ الثَّمَنِ اِقْرَارٌ بِالْقَبْضِ عِنْدَ هَلَاكِ الْمَبِيْعِ اِذْ لَوْ هَلَكَ قَبْلَ الْقَبْضِ يَنْفَسِخُ الْبَيْعُ فَلَا يَبْقَى الثَّمَنُ لَازِمًا.

ترجمہ: اور بہرحال بیان تبدیل سو وہ نسخ ہے پس یہ صاحب شریعت صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے جائز ہے لیکن دوسرے بندوں کی طرف سے جائز نہیں ہے اور اسی اصول کی بناء پر کل کا کل سے استثناء باطل ہے اس لیے کہ یہ حکم کو منسوخ کرنا ہے اور اقرار، طلاق، عتاق سے رجوع کرنا جائز نہیں ہوتا۔ کیونکہ یہ منسوخ کرنا ہے اور کسی بندے کے لیے منسوخ کرنا جائز نہیں ہے اور اگر کسی نے کہا کہ فلاں کے مجھ پر ایک ہزار قرض کے ہیں یا مبیع کی ثمن کے ہیں اور وہ کھوٹے ہیں تو اس کا یہ کہنا صاحبینؒ کے نزدیک بیان تغیر ہوگا اس لیے موصولاً صحیح ہوگا اور امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک بیان تبدیل ہے اس لیے یہ کہنا صحیح نہیں ہوگا اگرچہ موصولاً ہو۔ اور اگر کسی نے کہا کہ مجھ پر فلاں کے ایک ہزار ہیں اس باندی کی ثمن جس کو اس نے مجھ پر بیچا تھا اور میں نے اس پر قبضہ نہیں کیا تھا اور باندی کا کوئی نام

ونشان بائع کے پاس نہیں تو یہ (لم اقبضها) کہنا امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک بیان تبدیل ہے اس لیے کہ مبیع کے ہلاک ہونے کے وقت ثمن کا اقرار قبضے کا اقرار ہے اس لیے کہ اگر مبیع قبضے سے پہلے ہلاک ہوجائے تو بیع فسخ ہوجاتی ہے اور ثمن لازم نہیں رہتی۔

تشریح: بیان تبدیل بیان کے قبیل سے ہے کہ نہیں اس میں اختلاف ہے جمہور علماء اس کو بیان کے قبیل سے نہیں مانتے ان کے نزدیک بیان کی چھ ہی قسمیں ہیں۔ وہ فرماتے ہیں کہ بیان اس کو کہا جاتا ہے جو حکم کو ظاہر کرتا ہو اور بیان تبدیل کا دوسرا نام نسخ ہے اور نسخ حکم سابق کو ختم کرنے کا نام ہے۔

علامہ فخر الاسلام امام بزدویؒ فرماتے ہیں کہ بیان تبدیل بھی بیان کے قبیل میں سے ہے وہ فرماتے ہیں کہ نسخ حکم سابق کو ختم کردینے کا نام نہیں بلکہ حکم سابق کی مدت کو بیان کرنے کا نام ہے جیسے کہ شراب ابتدائے اسلام میں حلال اور مباح تھی لوگوں کا خیال تھا کہ یہ اباحت قیامت تک باقی رہے گی لیکن جب حرمت آگئی تو یہ شارع کی جانب سے اس بات کا بیان ہوا کہ شراب کے حلال ہونے کی مدت اس وقت تک تھی اب ختم ہوگئی مصنفؒ علامہ فخر الاسلامؒ کی اتباع کرتے ہیں۔ اس لیے فرماتے ہیں کہ بیان تبدیل بھی بیان ہی کے قبیل سے ہے چنانچہ فرماتے ہیں کہ بیان تبدیل اگرچہ نسخ ہی کا دوسرا نام ہے لیکن نسخ صرف صاحب شریعت کی جانب سے جائز ہے بندوں کی طرف سے جائز نہیں اسی وجہ سے استثناء الکل عن الکل جائز نہیں کیونکہ یہ بھی نسخ ہے جیسے کوئی شخص کہے۔ لفلان علیّ الف الا الف تو یہ کہنا صحیح نہیں ہوگا اس لیے کہ اس نے اپنے اوپر پہلے ایک ہزار لازم کیے اور پھر رجوع کررہا ہے اور اقرار، طلاق، عتاق سے رجوع صحیح نہیں ہوتا۔ اس لیے کہ اس میں بھی سابق حکم کو ختم کرنا ہے یعنی نسخ ہے اور نسخ بندوں کے حق میں صحیح نہیں۔

اس سے پہلے بیان تغییر میں کہا تھا کہ کچھ مسائل ایسے ہیں جن کے بارے میں اختلاف ہے کہ وہ بیان تغییر میں سے ہیں یا بیان تبدیل میں سے ان کو یہاں بیان کیا جارہا ہے۔

مثال (۱):

کسی شخص نے کہا لفلان علیَّ الف قرض وھی زیوف فلاں کے مجھ پر ایک ہزار بطور قرض ہیں اور وہ کھوٹے ہیں۔ تو صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ (وھی زیوف) بیان تغییر ہے۔ اس لیے کہ بیان تغییر کی تعریف اس پر صادق آرہی ہے اب اگر دوسرا کلام (وھی زیوف) پہلے کلام (علیَّ الف) سے متّصل ہوگا تو اس کا اعتبار ہوگا۔ لیکن امام اعظمؒ فرماتے ہیں کہ یہ مثال بیان تبدیل کی ہے اس لیے کہ مقر نے پہلے جید دراہم کا اقرار کیا اس لیے کہ معاملات میں جیاد ہی غالب ہوتے ہیں اور لوگ انہی کے ساتھ معاملات کرتے ہیں۔ لہٰذا علیَّ الف قرض کہنے سے مقر پر جیاد واجب ہوئے۔ اس لیے کہ عقد معاوضہ اس بات کا تقاضا کرتا ہے کہ عقد معاوضہ میں مال صحیح سالم اور عیب سے پاک واجب ہو اور زیافت (کھوٹا ہونا) ایک عیب ہے لہٰذا مقر پر عیب سے پاک مال واجب ہوگا لیکن جب اس نے (وھی زیوف) کہا تو گویا اس نے جیاد کو زیوف سے بدل ڈالا۔ تو زیوف کا ذکر یہاں بیان تبدیل ہے جو نہ موصولاً صحیح ہے نہ مفصولاً۔ اس لیے کہ بیان تبدیل نسخ ہے اور نسخ بندوں کی جانب سے جائز نہیں۔

مثال (۲):

ایک شخص نے کہا لفلان علیَّ الف من ثمن ھذہ جاریۃ باَعَنِیُھا ولم اقبضھا مجھ پر فلاں کے ہزار روپے واجب ہیں اس باندی کی قیمت جو اس نے مجھ پر بیچی لیکن میں نے اس پر قبضہ نہیں کیا۔

صاحبینؒ:

صاحبین فرماتے ہیں کہ اس مثال میں لم اقبضها بیان تغییر ہے لہٰذا اگر مشتری نے متصلاً کہا تو یہ صحیح ہوگا اور مشتری پر ثمن واجب نہیں ہوگی اور اگر منفصلا کہا تو اس کا اعتبار نہیں ہوگا بلکہ مشتری پر ہزار روپے ثمن واجب ہوں گے۔

امام اعظم ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ:

فرماتے ہیں کہ لم اقبضها بیان تبدیل ہے اس لیے کہ اس نے پہلے اپنے اوپر ہزار روپے کے واجب ہونے کا اقرار کیا اور پھر اس سے رجوع کر رہا ہے اور یہ نسخ ہے خواہ متصل ہو یا منفصل اس کا اعتبار نہیں ہوگا۔ مبیع کے ہلاک ہونے کی صورت میں ثمن کے لازم ہونے کا اقرار کرنا قبضہ کا اقرار کرنا ہے لہٰذا یوں سمجھا جائے گا کہ اس نے باندی پر قبضہ کیا تھا لیکن وہ اس سے ہلاک ہوگئی یا بھاگ گئی اس لیے کہ اگر اس نے قبضہ نہ کیا ہوتا تو وہ یوں نہ کہتا کہ مجھ پر ہزار روپے لازم ہیں اس لیے کہ قبضہ سے قبل اگر مبیع ہلاک ہوجائے تو وہ بیع فسخ ہوجاتی ہے۔

لہٰذا یہاں ہزار روپے کا اقرار کرنے سے اس پر ہزار روپے لازم ہوجائیں گے چاہے وہ یہ کلام متصل کرے یا منفصل کرے۔

واللہ تعالی اعلم وعلمه اتم

تم البحث الاول كتاب الله

اللهم اغفر للكاتبة ولوالديها ولجميع المسلمين والمسلمات

آمین

البحث الثاني

سنة رسول الله

صلى الله عليه وآله وسلم

بسم الله الرحمن الرحيم

البحث الثانی: فی سنة رسول الله ﷺ وهی اکثر من عدد الرمل والحصی

ترجمہ: دوسری بحث سنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بیان میں ہے اور سنت ریت اور کنکریوں کی تعداد سے بھی زیادہ ہیں۔

تشریح: فقہ کے اصول اربعہ میں سے اصل اوّل یعنی کتاب اللہ کے بیان سے فراغت کے بعد اب اصلِ ثانی یعنی سنتِ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو بیان کیا جارہا ہے۔

سنت کا لغوی معنی:

سنت کا لغوی معنی طریقہ ہے۔

سنت کا اصطلاحی معنی:

شریعت کی اصطلاح میں سنت ان نفل عبادات کو کہتے ہیں جن کے کرنے پر ثواب ہوتا ہے اور نہ کرنے پر گناہ نہیں ہوتا۔

بہرحال یہاں سنت سے مراد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا قول، فعل اور تقریر ہے، تقریر کا مطلب یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کسی صحابی کا کوئی قول سن کر یا فعل دیکھ کر اس پر سکوت فرمایا ہو نکیر نہ کی ہو۔

اہل اصول کے نزدیک حدیث اور سنت کے درمیان یہ فرق ہے کہ حدیث کا اطلاق صرف رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے قول پر ہوتا ہے اور سنت کا اطلاق قول،

فعل، تقریر اور صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم کے اقوال وافعال پر ہوتا ہے، مصنّف نے یہاں سنت کا لفظ اسی لیے ذکر کیا ہے تا کہ یہ لفظ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے قول، فعل، تقریر اور صحابہ کرام کے اقوال وافعال سب کو شامل ہو جائے۔

فصل في اقسام الخبر خبر رسول الله ﷺ بمنزلة الكتاب في حق لزوم العلم والعمل به فان من اطاعه فقد اطاع الله.

ترجمہ: یہ فصل خبر کی قسموں کے بیان میں ہے، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خبر اعتقاد کے لازم ہونے اور عمل کے لازم ہونے میں کتاب اللہ کے مرتبہ میں ہے اس لیے کہ جس نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی اطاعت کی اس نے اللہ کی اطاعت کی۔

تشریح: یہ فصل خبر کی قسموں کے بیان میں ہے، مصنّفؒ فرماتے ہیں کہ علم یعنی اعتقاد و یقین کرنے میں اور عمل کرنے میں خبرِ رسول کتاب اللہ کے مرتبہ میں ہے یعنی جس طرح کتاب اللہ کے حق ہونے پر اعتقاد رکھنا واجب ہے اسی طرح خبر رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے حق ہونے پر اعتقاد رکھنا اور اس پر عمل کرنا بھی واجب ہے اور اس کی دلیل یہ ہے کہ رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی اطاعت کرنا درحقیقت اللہ کی اطاعت کرنا ہے، جیسا کہ اللہ پاک کا ارشاد ہے: **من يطع الرسول فقد اطاع الله** اور **وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى**

یعنی نبی اسی کا امر کرتا ہے جس کا اللہ نے امر کیا ہے اور نبی اسی سے منع کرتا ہے جس سے اللہ نے منع کیا ہے، لہٰذا اوامر ونواہی میں رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی اطاعت کرنا درحقیقت اللہ کی اطاعت کرنا ہے، اسی طرح اللہ پاک کا ارشاد ہے: **ما اتاكم الرسول فخذوه وما نهكم عنه فانتهوا**

یعنی تمہارے سامنے رسول جو پیش کرے اسے قبول کرو اور جس سے منع کرے

اس سے باز رہو۔

خلاصہ یہ کہ خبر رسول اسی طرح حجّت ہے جس طرح کتاب اللہ حجّت شرعی ہے۔

فما مرّ ذكره من بحث الخاص والعام والمشترك والمجمل في الكتاب فهو كذلك في حق السنة الا ان الشبهة في باب الخبر في ثبوته من رسول الله ا واتصاله به، ولهٰذا المعنى صار الخبر على ثلٰثة اقسام قسم صحّ من رسول الله ا وثبت منه بلا شبهة وهو المتواتر وقسم فيه ضرب شبهة وهو المشهور وقسم فيه احتمال وشبهة وهو الآحاد

ترجمہ: پس کتاب اللہ میں خاص، عام، مشترک، مجمل کی جو بحث گذر چکی سنت کے حق میں بھی اسی طرح ہے مگر خبر کے باب میں دو چیزوں میں شبہ ہوتا ہے ایک رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے اس کے ثابت ہونے میں دوسرے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ اس کے اتصال میں اسی معنی کی وجہ سے خبر کی تین قسمیں ہوگئیں، ایک قسم یہ ہے کہ وہ خبر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے بطریقِ صحت ثابت ہو اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے بلاشبہ 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: مصنّفؒ فرماتے ہیں کہ کتاب اللہ میں جو خاص، عام، مشترک، مؤوّل کی قسمیں گذری ہیں وہ سنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی بھی قسمیں ہیں، لہٰذا ان کا اعادہ نہیں کیا جائے گا، یعنی جس طرح کتاب اللہ میں کوئی لفظ خاص ہے کوئی خاص، کوئی مشترک کوئی مجمل اسی طرح سنت رسول بھی ہے۔

الا ان الشبهة في باب الخبر

یہ عبارت ایک اعتراض کا جواب ہے۔

سوال: اعتراض یہ ہے کہ جب خبرِ رسول کتاب اللہ کے مرتبہ میں ہے تو پھر ہر خبرِ رسول کو متواتر اور قطعی ہونا چاہیے جیسا کہ کتاب اللہ متواتر اور قطعی ہے؟

جواب: اس کا یہ جواب یہ ہے کہ نفسِ خبر میں تو شبہ نہیں ہوتا وہ تو بلاشبہ حجّت قطعیّہ 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 سے ثابت ہے یا نہیں، اگر ثابت ہے تو کس درجہ میں ثابت ہے، دوم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ خبر کے متّصل ہونے میں شبہ ہوتا ہے یعنی اس بات میں شبہ ہوتا ہے کہ یہ خبر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تک اتصال کے ساتھ پہنچ رہی ہے یا درمیان میں انقطاع ہے اور درمیان کا کوئی راوی گرا ہوا ہے۔

ولهٰذا المعنى صار الخبر على ثلٰثة اقسام

اتصال میں شبہ کی وجہ سے خبر کی تین قسمیں ہوگئیں، ایک تو وہ جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے بطریقِ صحت اور بلاشبہ ثابت ہو، دوم وہ جس میں ایک گونہ شبہ ہو، سوم وہ جس میں یہ احتمال بھی ہو کہ وہ خبر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہے اور یہ احتمال بھی ہو کہ وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت نہیں ہے، اول کو متواتر، دوم کو مشہور اور سوم کو خبر آحاد کہا جاتا ہے۔

فالمتواتر ما نقله جماعة عن جماعة لايتصور توافقهم على الكذب لكثرتهم واتصل بك هكذا مثاله نقل القرآن واعداد الركعات ومقادير الزكوٰة

ترجمہ: پس خبر متواترہ وہ ہے جس کو ایک جماعت سے دوسری جماعت نے نقل کیا ہو اور کثرت کی وجہ سے ان کے جھوٹ پر متفق ہونے کا تصور نہ کیا جا سکتا ہو، اور اے مخاطب تجھ تک وہ اسی طرح پہنچی ہو اس کی مثال قرآن مجید کو نقل کرنا ہے

اور نمازوں کی رکعت کی تعداد اور زکوٰۃ کی مقادیر (مقدار) کو نقل کرنا ہے۔

تشریح:

خبر متواتر کی تعریف:

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 جھوٹ پر اتفاق کرنا ممکن نہ ہو اور یہ تعداد ابتداء سے لے کر انتہا تک موجود ہو، یعنی ہر زمانے میں اس کو نقل کرنے والے کثیر تعداد میں موجود ہوں۔

مصنفؒ فرماتے ہیں کہ خبر متواتر کی مثال قرآن کریم 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۔

والمشهور ما كان اوّله كالآحاد ثم اشتهر فى العصر الثانى والثالث وتلقته الامة بالقبول فصار كالمتواتر حتى اتصل بك وذلك مثل حديث المسح على الخفّ والزحم فى باب الزنا ثم المتواتر يوجب العلم القطعى ويكون ردّه كفرا والمشهور يوجب علم الطمانية ويكون ردّه بدعةً ولاخلاف بين العلماء فى لزوم العسل بهما وانما الكلام فى الاحاد فنقول خبر الواحد هو ما نقله واحد عن واحد او واحد عن جماعة او جماعة عن واحد ولاعبرة للعدد اذا لم تبلغ حد المشهور وهو يوجب المعل به فى الاحكام

الشرعية بشرط اسلام الراوی وعدالته وضبطه وعقله واتصاله بك ذلك من رسول الله عليه الصلوٰة والسلام بهٰذا الشرط

ترجمہ: اور خبر مشہور وہ ہے جس کا اوّل خبر واحد کی طرح ہو پھر دوسرے اور تیسرے دور میں مشہور ہوئی ہو اور امّت نے اس کو قبول عام بخشا ہو پس وہ خبر متواتر کے مانند ہوگئی ہو حتیٰ کہ آپ تک پہنچی ہو اور یہ حدیثِ مسح علی الخفین اور بابِ زنا میں رجم کے مانند ہے، پھر خبر متواتر علم قطعی کو واجب کرتی ہے اور اس کا رَد کرنا کفر ہونا ہے اور خبر مشہور علم طمانیت کو ثابت کرتی ہے اور اس کا رَد کرنا بدعت ہوتا ہے اور ان دونوں پر عمل کے لازم ہونے میں علماء کا کوئی اختلاف نہیں ہے اور کلام خبر واحد میں ہے، چنانچہ ہم کہتے ہیں کہ خبر واحد وہ ہے جس کو ایک راوی ایک سے نقل کرے یا ایک راوی جماعت سے نقل کرے یا ایک جماعت ایک راوی سے نقل کرے اور عدد کا اعتبار نہیں ہے جب مشہور کی حد کو نہ پہنچے اور خبرِ واحد احکام شرعیہ میں عمل کو ثابت کرتی ہے بشرطیکہ راوی مسلمان ہو، عادِل 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 کردے۔ (تجھ تک پہنچادے)۔

تشریح:

خبر مشہور کی تعریف:

خبر مشہور وہ خبر ہے جس کا اوّل آحاد کی طرح ہو پھر دوسرے اور تیسرے دور میں مشہور ہوگئی ہو اور اُمّت نے اس کو قبولِ عام بخشا ہو اور دوسرے دور کے بعد یہ حدیث خبر متواتر کے مانند ہوگئی ہو یعنی اس کو نقل کرنے والے اتنی کثیر تعداد میں ہوگئے ہوں کہ ان کا جھوٹ پر اتفاق کرنا ناممکن ہو۔

واشتهر فی العصر الثانی والثالث

دوسرے دور سے مراد تابعین کا دور ہے اور تیسرے دور سے مراد تبع تابعین کا دور ہے، یعنی تبع تابعین کے دور میں اس خبر نے شہرت حاصل کر لی ہو اور امّت نے اس کو عام طور پر قبول کر لیا ہو، مصنّفؒ نے دوسرے اور تیسرے دور میں مشہور ہونے کو خبر مشہور کے لیے اس لیے شرط قرار دیا ہے کہ اس کے بعد کی شہرت معتبر نہیں، کیونکہ قرونِ ثلٰثہ (صحابہ، تابعین، تبع تابعین) کے بعد تمام آحاد مشہور ہو گئیں، مصنّفؒ فرماتے ہیں کہ مسح علی الخفین کی حدیث اور جس حدیث سے رجم ثابت ہوا ہے یہ دونوں خبر مشہور ہیں۔

ثم المتواتر یوجب العلم القطعی

فرماتے ہیں کہ خبر متواتر علم قطعی ویقینی کو ثابت کرتی ہے چونکہ خبر متواتر میں جھوٹ کا بالکل احتمال نہیں ہوتا لہٰذا خبر متواتر کا انکار کفر ہوگا اور خبر مشہور طمانیت کو ثابت کرتی ہے اور اس کا انکار بدعت ہوتا ہے، علم طمانیت یقین سے قریب ہوتا ہے اور ظن غالب سے اوپر ہوتا ہے۔

خبر متواتر اور خبر مشہور کا حکم:

خبر متواتر اور خبر مشہور دونوں پر عمل کرنا واجب ہے اس میں کسی کا اختلاف نہیں ہے، البتہ خبر واحد پر عمل کے واجب ہونے میں علمائے کرام میں اختلاف ہے۔

ولا عبرة للعدد اذا لم تبلغ حد المشهور

فرماتے ہیں کہ اگر خبر مشہور کے عدد کو نہ پہنچتی ہو تو وہ خبر واحد ہی کہلائے گی کی اس میں کثرت عدد کا اعتبار نہ ہوگا یعنی اگر روایت کرنے والے کثیر ہوں لیکن مشہور کی حد کو نہ پہنچے ہوں تو وہ خبر واحد ہی کہلائے گی۔

خبر واحد کا حکم:

خبر واحد احکامِ شرعیہ میں عمل کو ثابت 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 ان کا حافظہ قوی ہو) عاقل ہوں، اور آخر کار راوی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کر کے مخاطب تک حدیث کو متّصل کر دے درمیان میں انقطاع نہ ہو۔

ثم الراوی فی الاصل قسمان: معروف بالعلم والاجتهاد کالخلفاء الرابعة وعبد الله بن مسعود وعبد الله بن عباس وعبد الله بن عمر وزید بن ثابت ومعاذ بن جبل وامثالهم رضی الله عنهم فاذا صمّت عندك روایتهم عن رسول الله صلی الله علیه وسلم یکون العمل بروایتهم اولی من العمل بالقیاس ولهذا روی محمد حدیث الاعرابی الذی کان فی عینیه سوء فی مسألة القهقهة وترك القیاس به وروی حدیث تاخیر النساء فی مسألة المحاذات وترك القیاس به وروی عن عائشة حدیث القیء وترك القیاس به وروی عن ابن مسعود حدیث السهو بعد السلام وترك القیاس به

ترجمہ: پھر راوی کی دو قسمیں ہیں، ایک وہ جو علم اور اجتہاد کے ساتھ معروف ہو، جیسے: خلفائے اربعہؓ، عبداللہ ابن مسعودؓ، عبداللہ ابن عباسؓ، عبداللہ ابن عمرؓ، زید بن ثابتؓ، معاذ بن جبلؓ اور ان جیسے رضی اللہ عنہم پس جب آپ کے پاس رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے ان کی روایت بطریق صحت پہنچ جائے تو قیاس پر عمل کرنے کی بہ نسبت ان کی روایت پر عمل کرنا اولیٰ ہے، یہی وجہ ہے کہ امام محمدؒ نے قہقہہ کے مسئلہ میں اس اعرابی کی حدیث کو روایت کیا ہے جس کی آنکھ میں خرابی تھی اور اس حدیث اعرابی کی وجہ سے قیاس کو ترک کیا ہے اور امام محمدؒ نے محاذات کے مسئلہ میں عورتوں کو مؤخر کرنے کی حدیث روایت کی ہے اور اس

حدیث کی وجہ سے قیاس کو ترک کیا ہے اور امام محمدؒ نے حضرت عائشہؓ سے حدیث قے روایت کی ہے اور اس کی وجہ سے قیاس کو ترک کیا ہے اور حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے سلام کے بعد حدیثِ سہو روایت کی ہے اور اس کی وجہ سے قیاس کو ترک کیا ہے۔

تشریح: مصنفؒ فرماتے ہیں کہ وہ راوی جس نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا ہو اس کی دو قسمیں ہیں، ایک وہ جو علم واجتہاد کے ساتھ معروف ومشہور ہو، جیسے: خلفائے اربعہؓ، عبداللہ بن مسعودؓ، عبداللہ بن عباسؓ، عبداللہ بن عمرؓ، زید بن ثابتؓ، معاذ بن جبلؓ اور ان جیسے مثلاً حضرت ابوموسیٰ اشعریؓ، ابی بن کعبؓ، عبدالرحمٰن بن عوفؓ، حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا وعنہم اجمعین

علم واجتہاد کے ساتھ معروف راوی کی روایت کا حکم:

جب یہ حضرات رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کریں اور وہ روایت آپ تک بطریقِ صحت پہنچ جائے تو اس صورت میں ہمارے نزدیک ان کی روایت پر عمل کرنا اولیٰ ہوگا قیاس پر عمل کرنا اولیٰ نہیں ہوگا، یعنی حدیث کو قیاس پر مقدم رکھا جائے گا جبکہ امام مالکؒ کے نزدیک ایسی صورت میں قیاس کو حدیث پر مقدم رکھا جائے گا۔

امام مالکؒ کی دلیل:

امام مالکؒ دلیل دیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ حدیث میں شبہات زیادہ ہیں اس طور پر کہ ممکن ہے راوی کو سہو ہو گیا ہو، یہ بھی ممکن ہے کہ اس سے غلطی ہوگئی ہو، یہ بھی ممکن ہے کہ اس نے جھوٹ کہا ہو اور یہ بھی ممکن ہے کہ یہ حدیث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہی نہ ہو، جبکہ 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، لہٰذا قیاس میں چونکہ حدیث کی بہ نسبت ایک شبہ ہے اس لیے قیاس پر عمل کرنا اولیٰ

ہوگا۔

احنافؒ کی دلیل:

ہماری دلیل یہ ہے کہ حضرات صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے خبر واحد کی وجہ سے اپنی آراء اور قیاسات کو ترک کیا ہے مثلاً حضرت عمر فاروقؓ کی یہ رائے تھی کہ اگر کسی نے حاملہ عورت کے پیٹ پر ڈنڈا مارا اور اس کی وجہ سے جنین گر گیا تو ضارب پر جنین کی دیت واجب نہیں ہوگی لیکن حضرت علی رضی اللہ عنہ نے جب ان کے سامنے یہ حدیث بیان کی کہ

فی الجنین غرة عبد او امة

جنین میں غرہ یعنی غلام یا باندی ہے۔

تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے یہ حدث سن کر اپنی رائے سے رجوع فرمالیا اور وہ بھی حدیث کی وجہ سے جنین کی دیت کے قائل ہو گئے تھے۔

اسی طرح عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما مزارعت (یعنی زمین کی بٹائی پر دینے) کے عدم جواز کے قائل تھے لیکن جب انہوں نے حضرت رافع بن خدیج رضی اللہ عنہ سے یہ حدیث سنی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اہل خیبر کو مزارعت پر زمین دی ہے تو انہوں نے حدیث پر عمل کیا اور اپنی رائے کو چھوڑ دیا۔

خلاصہ یہ کہ اس طرح کے واقعات اس پر دلالت کرتے ہیں کہ حدیث کو قیاس پر مقدم رکھا جائے گا۔

ولهٰذا روی محمد حدیث الاعرابی

مصنفؒ فرماتے ہیں کہ علم واجتہاد کے ساتھ معروف صحابی کی روایت چونکہ ہمارے نزدیک قیاس پر مقدم ہوتی ہے اس لیے امام محمدؒ نے قہقہہ کے مسئلہ میں حدیثِ اعرابی پر عمل کیا ہے اور اس کے مقابلے میں قیاس کو ترک کیا ہے۔

حدیث اعرابی:

ایک بار آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نماز پڑھا رہے تھے ایک صحابی جس کی آنکھ خراب تھی آیا اور کنویں میں گر گیا، بعض صحابہ قہقہہ لگا کر ہنس پڑے، نماز کے بعد آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: جو شخص تم میں سے قہقہہ لگا کر ہنسا ہے وہ وضو اور نماز دونوں کا اعادہ کرے۔

اس حدیث سے معلوم ہوا کہ قہقہہ لگا کر ہنسنا ناقضِ وضو ہے اور قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ قہقہہ ناقضِ وضو نہ ہو اس لیے کہ نقضِ وضو کی علت خروجِ نجاست ہے اور قہقہہ سے کسی نجاست کا خروج نہیں ہوتا، لیکن علمائے احنافؒ حدیثِ اعرابی پر عمل کرتے ہیں اور اس کے مقابلے میں قیاس کو ترک کرتے ہیں۔

وروی حدیث تاخیر النساء فی مسألة المحاذات

یہاں سے دوسرا مسئلہ یہاں فرماتے ہیں جس میں حدیث پر عمل کیا گیا ہے اور اس کے مقابلے میں قیاس کو ترک کیا گیا ہے اور وہ مسئلہ محاذات ہے۔

مسئلہ محاذات:

مسئلہ محاذات یہ ہے کہ اگر کوئی عورت نماز میں مرد کے برابر میں آ کر کھڑی ہو گئی یا مرد اس کے برابر میں آ کر کھڑا ہو گیا تو مرد کی نماز فاسد ہو جائے گی، اس لیے کہ حدیث شریف میں ہے:

اَخِّروھن من حیث اخرھن اللہ

عورتوں کو مؤخر کرو اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے (تخلیق میں) ان کو (مردوں سے) مؤخر کیا ہے اس حدیث شریف کی وجہ سے مرد پر عورت کو مؤخر کرنا فرض تھا لیکن اس نے یہ فرض ادا نہیں کیا اور مرد پر لازم تھا کہ وہ خود عورت سے مقدم ہو اس نے یہ فرض

بھی ادا نہیں کیا، لہٰذا مرد کی نماز فاسد ہو جائے گی۔

اور قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ مرد کی نماز فاسد نہ ہو جیسے کہ محاذات کی وجہ سے عورت کی نماز فاسد نہیں ہوتی، لیکن اس مسئلے میں حدیث پر عمل کیا گیا ہے اور قیاس کو ترک کیا گیا ہے۔

وروی عن عائشة حدیث القیء

اسی طرح امام محمدؒ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے حدیث قے روایت کی ہے اور اس کی وجہ سے قیاس کو ترک کیا ہے۔

حدیث قے:

حدیث قے یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ اگر کسی کو نماز میں قے آئی یا نکسیر پھوٹی تو وہ نماز کو چھوڑ کر وضو کرے اور اپنی نماز پر بناء کرے جب تک کلام نہ کرے۔

اس حدیث سے ثابت ہوتا ہے کہ قے ناقضِ وضو ہے اور قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ قے ناقضِ وضو نہ ہو کیونکہ قے معدہ کے اوپر سے نکلتی ہے اور وہ محل نجاست نہیں ہے لہٰذا قے نجس نہیں ہوگی اور وضو خروج نجاست سے ٹوٹتا ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ قے ناقضِ وضو نہ ہو لیکن حدیثِ عائشہ رضی اللہ عنہا کی وجہ سے اس قیاس کو ترک کیا گیا ہے۔

وروی عن ابن مسعود حدیث السهو بعد السلام

سجدۂ سہو سلام سے پہلے ہے یا بعد میں؟ اس میں اختلاف ہے۔

احنافؒ کے نزدیک سجدۂ سہو سلام کے بعد ہے جبکہ شوافع کے نزدیک سلام سے پہلے ہے۔

احناف کی دلیل:

حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے مروی حدیث ہے:

لكل سهو سجدتان بعد السلام

اس حدیث سے ثابت ہوتا ہے کہ سجدۂ سہو سلام کے بعد ہے۔

شوافع کی دلیل:

شوافع حضرات کی دلیل قیاس ہے فرماتے ہیں کہ قیاس کا تقاضا یہ ہے سجدۂ سہو سلام سے پہلے ہو کیونکہ ترکِ واجب کی وجہ سے نماز میں جو نقصان ہوا ہے سجدۂ سہو اس نقصان کی تلافی کرتا ہے اور وہ نقصان کا قائم مقام ہے اور نقصان چونکہ نماز کے اندر پایا گیا ہے اس لیے اس کی تلافی بھی نماز کے اندر ہونی چاہیے اور نماز کے اندر تلافی قبل السلام ہو سکتی ہے نہ کہ بعد السلام کیونکہ سلام پھیرنے سے آدمی نماز سے نکل جاتا ہے۔

خلاصہ یہ کہ قیاس کا تقاضا تو یہی ہے کہ سجدۂ سہو قبل السلام ہو لیکن حضرت عبداللہ ابن مسعود رضی اللہ عنہ کی حدیث کی وجہ سے اس قیاس کو ترک کیا گیا ہے۔

والقسم الثانی من الرواة هم المعروفون بالحفظ والعدالة دون الاجتهاد والفتوى كابی هريرة وانس ابن مالك فاذا صحت روايتهٗ مثلهما عندك فان وافق الخبر القياس فلا خفاء فی لزوم العمل به وان خالفه كان العمل بالقياس اولى مثاله ما روى ابوهريرة الوضوء مما مسته النار فقال له ابن عباس ارأيت لو توضأت بماء سخين اكنت تتوضأ منه فسكت والمارده بالقياس اذ لو كان عنده خبر لرواه وعلى

هذا ترك اصحابنا رواية ابى هريرة فى مسألة المصرّاة بالقياس

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 کہ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ اور حضرت انس بن مالک رضی اللہ عنہ پس اگر ان جیسے حضرات کی روایت تیرے پاس بطریقِ صحت پہنچے تو اگر وہ خبر قیاس کے موافق ہے تو اس پر عمل کے لازم ہونے میں کوئی خفا نہیں ہے اور اگر خبر قیاس کے مخالف ہے تو قیاس پر عمل کرنا اولیٰ ہے، اس کی مثال وہ ہے جس کو حضرت ابو ہریرہؓ نے روایت کیا ہے کہ آگ نے جس چیز کو چھولیا (اس کے کھانے سے) وضو (واجب) ہوگا پس حضرت ابن عباسؓ نے حضرت ابو ہریرہ سے کہا کہ آپ بتائیے کہ اگر آپ گرم پانی سے وضو کریں تو کیا دوبارہ وضو کریں گے؟ پس حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ نے سکوت فرمالیا اور حضرت ابن عباسؓ نے قیاس سے حدیث ابی ہریرہ کو رد کردیا اگر حضرت ابن عباسؓ کے پاس حدیث ہوتی تو وہ اس کو ضرور روایت کرتے۔

اور اسی بنا پر ہمارے علمائے احناف نے مصرّات کے مسئلے میں حدیثِ ابو ہریرہ کو قیاس کی وجہ سے ترک کردیا۔

تشریح: مصنفؒ نے راویوں کی دو قسموں میں سے یہاں دوسری قسم کو ذکر فرمایا ہے رواۃ کی دوسری قسم یہ ہے کہ وہ راوی حضرات حفظ اور عدالت میں تو معروف ومشہور ہوں لیکن ان کا مجتہد اور فقیہ ہونا معروف ومشہور نہ ہو، جیسے حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ، حضرت انس بن مالک رضی اللہ عنہ، حضرت عقبہ بن عامر رضی اللہ عنہ وغیرہ۔

دوسری قسم کے رواۃ کی روایت کردہ حدیث کا حکم:

ان حضرات کی حدیث کے بارے میں ضابطہ یہ ہے کہ اگر ان کی حدیث بطریقِ صحت ثابت ہو تو دیکھا جائے گا کہ وہ حدیث قیاس کے موافق ہے یا مخالف۔ اگر

موافق ہے تو بلاشبہ حدیث پر عمل کیا جائے گا اور اگر مخالف ہے تو قیاس پر عمل کرنا اولیٰ ہوگا۔

مثاله ما روی ابو هريرة الوضوء مما مسته النار

اگر دوسری قسم کے راویوں کی روایت قیاس کے مخالف ہو تو اس صورت میں قیاس پر عمل کرنا اولیٰ ہوگا، اس کی مثال (۱):

حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے ایک حدیث مروی ہے:

الوضوء مما مسته النار

جس چیز کو آگ نے چھولیا تو اس کے کھانے سے وضو واجب ہے۔

جب حضرت ابو ہریرہؓ نے یہ حدیث ابن عباسؓ کو سنائی تو حضرت ابن عباس نے کہا کہ یہ بتایئے اگر آپ گرم پانی سے وضو کریں (جس کو آگ نے چھوا ہے) تو کیا دوبارہ سادہ پانی سے وضو کرنا واجب ہوگا؟

یعنی اگر باوضو آدمی دوبارہ گرم پانی سے وضو کرے تو اس کا وضو ٹوٹ جانا چاہیے یا آدمی وضو کرنے کے بعد اگر گرم تیل لگالے تو اس کا وضو ٹوٹ جانا چاہیے، حالانکہ اس صورت میں وضو ٹوٹ جانے کے آپ قائل نہیں ہیں۔

حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ نے حضرت ابن عباسؓ کا قیاس سن کر سکوت اختیار کیا اور حضرت ابن عباسؓ نے حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث کو مخالف قیاس ہونے کی وجہ سے رَد فرمایا۔

اذ لو كان عنده خبر لرواه

فرماتے ہیں کہ اگر حضرت ابن عباسؓ کے پاس حدیث ابی ہریرہؓ کے مخالف کوئی حدیث ہوتی تو وہ اس کو ضرور روایت کرتے کیونکہ حدیث کو حدیث کے ذریعہ رَد کرنا اقویٰ ہے، لہٰذا معلوم ہوا کہ غیر فقیہ راوی کی روایت اگر مخالف قیاس ہو تو قیاس پر عمل

کرنا اولیٰ ہے۔

وعلی هذا ترك اصحابنا رواية ابی هريرة فی مسألة المصرّاة

اسی اصول پر کہ اگر غیر فقیہ راوی کی روایت مخالف قیاس ہوتو قیاس پر عمل کرنا اولیٰ ہے، ہمارے علمائے احناف نے قیاس کی وجہ سے حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث مصرات کو ترک کیا ہے۔

حدیث مصرّاۃ:

حدیث مصراۃ یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا 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 تمر واپس کر دے۔

''تصریہ'' جانور کے تھنوں میں دودھ روکنے کو کہتے ہیں اور ایسے جانور کو مصرّات کہتے ہیں۔

خریدار کو دھوکہ دینے کے لیے جانور کا مالک دو تین دِن تک جانور کا دودھ نہیں نکالتا تا کہ خریدار دودھ سے بھرے ہوئے تھن دیکھ کر یہ سمجھے کہ یہ جانور بہت زیادہ دودھ دینے والا ہے۔ حالانکہ اصلاً دودھ کی مقدار کم ہو۔

اختلافی مسئلہ:

اگر کسی نے مصرّات جانور خریدا اور اس کا دودھ نکال کر استعمال کیا دو چار دِن بعد جب جانور دودھ کم دینے لگا اور خریدار کو اندازہ ہوا کہ اس کو دھوکہ دیا گیا ہے تو ایسی صورت میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ مشتری اگر پسند کرے تو بیع کو باقی رکھے اور اگر ناپسند کرے تو جانور کو واپس کر دے اور جو دودھ نکال کر استعمال کیا

ہے اس کے بدلے میں ایک صاع تمر دے دے اور اپنا ثمن واپس لے لے۔

حضرت امام شافعیؒ اس حدیث کے دونوں جزوں پر عمل کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ مشتری کو عقدِ بیع کے فسخ کر دینے کا اختیار ہے اور فسخ کر دینے کی صورت میں ایک صاع تمر دینا واجب ہے۔

حضرت امام ابوحنیفہؒ حدیث کے دونوں جُزَ دکرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ مشتری کو عقدِ بیع فسخ 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 دِن 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 روپے ہے اور آٹھ کلو دودھ کے جانور کی قیمت آٹھ ہزار روپے ہے تو گویا تصریہ کی وجہ سے مشتری کا دو ہزار کا نقصان ہوا لہٰذا مشتری کو بائع سے دو ہزار روپے واپس لینے کا اختیار ہوگا۔

امام اعظم کی دلیل:

امام صاحبؒ فرماتے ہیں کہ یہ حدیث قیاس کے مخالف ہے، اس لیے کہ ضمان کی دو قسمیں ہیں: ایک ضمان بالمثل، دوسرے ضمان بالقیمۃ۔ اب اگر ہلاک شدہ چیز 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 بالقیمۃ واجب ہوتا ہے۔

اب وہ دودھ جس کو مشتری نے دوھ کر استعمال کر لیا ہے اور اس کو ہلاک کر دیا ہے اگر ذوات الامثال میں سے ہے تو اس کا ضمان مثل کے ساتھ واجب ہونا چاہیے یعنی مشتری پر دودھ کے بدلے دودھ واجب ہونا چاہیے، اور اگر ذوات الامثال میں سے نہیں ہے تو اس کا ضمان قیمت کے ساتھ واجب ہونا چاہیے یعنی مشتری پر دودھ کی

قیمت واجب ہونی چاہیے اور تمر نہ دودھ کا مثل ہے نہ قیمت ہے لہٰذا حدیث میں تمر کا واجب کیا جانا قیاس کے خلاف ہے اور پیچھے اصول ذکر کیا جا چکا ہے کہ غیر فقیہ کی حدیث اگر قیاس کے مخالف ہو تو اس صورت میں حدیث کو ترک کر دیا جاتا ہے، لہٰذا یہ حدیث متروک ہے اور مشتری کے ضرر کو دُور کرنے کے لیے رجوع بالنقصان کا حق دیا گیا۔

سوال: حضرت ابو ہریرہؓ جو کہ عہد رسالت میں بھی فتویٰ دیتے تھے اور بعد میں بھی، ان کو غیر فقیہ کیسے کہا جا سکتا ہے؟

جواب: حضرت امام ابوحنیفہؒ نے اس حدیث کو اس وجہ سے ترک نہیں کیا کہ یہ حدیث حضرت ابو ہریرہؓ سے مروی ہے اور وہ غیر مجتہد اور غیر فقیہ ہیں بلکہ امام صاحب نے اس حدیث کو دو وجہ سے ترک کیا ہے۔

پہلی وجہ:

اس حدیث کے الفاظ میں اضطراب ہے، کیونکہ بعض روایات میں صاعٌ من تمر کا لفظ ہے اور بعض میں صاعا من طعام الاسمراء کا لفظ ہے یعنی گندم کے علاوہ اناج کا ایک صاع دو اور بعض میں مثل لبنها قمحا ہے اس کے دودھ کی مثل گندم دو، اور بعض میں مثلی لبنها قمحا لبن کے دو مثل گندم واجب ہے وغیرہ۔

اور الفاظِ حدیث میں اضطراب چونکہ حدیث کو نا قابل عمل بنا دیتا ہے اس لیے حضرت امام صاحبؒ نے اس حدیث پر عمل نہیں کیا۔

دوسری وجہ:

حدیثِ مصرات قرآن مجید کے بھی مخالف ہے، کیونکہ قرآن مجید میں ہے:

وان عاقبتم فعاقبوا بمثل ما عوقبتم به

یعنی جو تم پر زیادتی کرے تو اسی کے مثل جتنی اس نے تم پر زیادتی کی۔

اور دوسری جگہ ارشاد ہے:

وجزاء سيئة سيئة مثلها

یعنی برائی کا بدلہ اسی کے مثل بُرائی ہے۔

اور تیسری جگہ ارشاد ہے:

فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم

اگر تمہیں سزا دی جائے تو اسی کے مثل تم بھی سزا دو جتنی کہ تمہیں سزا دی گئی ہے۔

یہ تمام آیات اس بات پر دلالت کرتی ہیں کہ ضمان تلف شدہ چیز کے مساوی ہونا چاہیے اور ایک صاع تمر اور تلف کردہ دودھ میں کسی طرح بھی مساوات ممکن نہیں ہے۔

وباعتبار اختلاف احوال الرواة قلنا شرط العمل بخبر الواحد ان لا يكون مخالفا للكتاب والسنة المشهورة وان لايكون مخالفا للظاهر. قال عليه السلام تكثر لكم الاحاديث بعدى فاذا روى لكم غنى حديث فاعرضوه على كتاب الله فما وافق فاقبلوه وما خالف فردّوه

ترجمہ: اور راویوں کے حالات مختلف ہونے کے اعتبار سے ہم نے کہا کہ خبرِ واحد پر عمل کرنے کی شرط یہ ہے کہ وہ خبر کتاب اللہ اور سنت مشہورہ کے مخالف نہ ہو اور ظاہر کے مخالف نہ ہو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ میرے بعد تمہارے پاس احادیث زیادہ آئیں گی جب تمہارے سامنے مجھ سے کوئی حدیث روایت کی جائے تو اس کو کتاب اللہ پر پیش کرو پس جو کتاب اللہ کے موافق ہو اس کو قبول کرو اور جو مخالف ہو اس کو رَد کرو۔

تشریح: مصنفؒ فرماتے ہیں کہ راویوں کی حالتیں چونکہ مختلف ہوتی ہیں اس لیے ہم کہتے ہیں کہ خبرِ واحد پر عمل کرنے کی شرط یہ ہے کہ وہ خبر قرآن کے مخالف نہ ہو، کیونکہ رسولِ اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ میرے بعد تمہارے پاس بہت سی حدیثیں پہنچیں گی جب میری طرف منسوب کوئی حدیث تم تک پہنچے تو اس 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 رَد کر دینا۔ اس حدیث سے ثابت ہوا کہ خبر واحد کتاب اللہ کے مخالف نہ ہو اور دلالۃ النص سے یہ بات بھی ثابت ہوتی ہے کہ خبرِ واحد سنت مشہورہ اور ظاہر کے بھی مخالف نہ ہو۔

وتحقيق ذلك فيما روى عن على بن ابى طالب انه قال كانت الرواة على ثلثة اقسام مومن مخلص صحب رسول الله صلى الله عليه وسلم وعرف معنى كلامه واعرابى جاء من قبيلة فسمع بعض ما سمع ولم يعرف حقيقة كلام رسول الله صلى الله عليه وسلم فرجع الى قبيلة فروى بغير لفظ رسول الله صلى الله عليه وسلم فتغير المعنى وهو يظن ان المعنى لايتفاوت، ومنافق لم يعرف نفاقه فروى ما لم يسمع وافترى فسمع منه اناس فظنوه مومنا مخلصا فروَوا ذلك واشتهر بين الناس فلهذا المعنى وجب عرض الخبر على الكتاب والسنة المشهورة

ترجمہ: اور راویوں کے اختلاف اور خبرِ واحد کو کتاب اللہ پر پیش کرنے کی تحقیق اس میں ہے جو حضرت علیؓ سے مروی ہے انہوں نے فرمایا کہ راوی تین قسم پر ہیں (ایک) مومن 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 (دوسرا) 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 الفاظ کے علاوہ کے ساتھ روایت کیا پس معنی بدل گئے اور وہ خیال کرتا رہا کہ معنی متفاوت نہیں ہوئے (تیسرا) منافق جس کا نفاق معلوم نہیں۔ پس اس نے بغیر سُنی ہوئی بات روایت کی اور جھوٹ بولا پھر اس سے لوگوں نے سنا اور اس کو مومن مخلص خیال کیا پس اس کو روایت کر دیا اور وہ روایت لوگوں کے درمیان مشہور ہوگئی پس اسی معنی کی وجہ سے خبرِ واحد کو کتاب اللہ اور سنت مشہورہ پر پیش کرنا واجب ہوا۔

تشریح:

وتحقیق ذلك

یہاں سے بیان فرماتے ہیں کہ راویوں کے اختلاف کی وجہ سے بعض روایات مقبول اور بعض مردود ہوں گی اس کو جاننے کے لیے خبر کو کتاب اللہ پر پیش کیا جائے گا اس اصول کا ثبوت یہ ہے کہ حضرت علیؓ نے فرمایا ہے کہ راوی تین قسم کے ہیں، ایک تو وہ جو خالص اور مخلص مومن ہو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا صحبت یافتہ ہو اور اپنی فہم وفراست سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے کلام کے معنی اور مفہوم کو سمجھنے کی صلاحیت رکھتا ہو۔

دوم: وہ بدوی جو کسی قبیلہ سے دربارِ رسالت میں آیا اور اس نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے کچھ سنا اور کچھ نہیں سنا اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے کلام کی مراد کو بھی نہ سمجھ سکا پھر وہ بدوی اپنے قبیلہ میں واپس آیا اور حدیثِ رسول صلی اللہ علیہ وسلم کو اپنے لفظوں میں روایت کیا اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی مُراد کو بدل ڈالا یعنی صحیح مفہوم ادا نہ کر سکا اور اللہ کا بندہ یہ خیال کرتا رہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے کلام کا مفہوم متغیر

نہیں ہوا۔

سوم وہ منافق جس کا نفاق معروف ومشہور نہ ہو اس نے بغیر سنے 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 مومن مخلص سمجھتے ہوئے اس کی حدیث کو روایت کر دیا اور وہ حدیث لوگوں میں مشہور ہوگئی۔

حکم:

ان تینوں اقسام میں سے پہلے راوی کی روایت حجّت ہوگی لیکن دوسرے اور تیسرے راوی کی روایت حجّت نہیں ہوگی۔

پس راویوں کے اسی اختلافِ احوال کی وجہ سے خبرِ واحد کو کتاب اللہ پر پیش کرنا واجب ہے۔

ونظير العرض على الكتاب فى حديث مس الذكر فيما يروى عنه عليه السلام من مس ذكره فليتوضا تعرضناه على الكتاب فخرج مخالفا لقوله تعالى فيه رجال يحبون ان يتطهروا فافهم يستنجون بالاحجار ثم يغسلون بالماء ولو كان مس الذكر حدثا لكان هذا تنجيسا لاتطهيرا على الاطلاق وكذلك قوله عليه السلام ايما امرأة نكحت نفسها بغير اذن وليها فنكاحها باطل باطل باطل خرج مخالفا لقوله تعالى فلاتعضلوهن ان ينكحن ازواجهن فان الكتاب يوجب تحقيق النكاح منهن

ترجمہ: اور کتاب اللہ 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 وضو کرے پس ہم نے اس کو کتاب اللہ پر پیش کیا تو یہ حدیث اللہ پاک کے فرمان فیہ رجال یحبون ان یتطھروا کے مخالف نکلی، اس لیے کہ وہ لوگ ڈھیلے سے استنجا کرتے تھے پھر پانی سے دھوتے تھے، اگر مس ذکر حدث ہوتا تو استنجا بالماء ناپاک کرنا ہوتا نہ کہ علی الاطلاق پاک کرنا اور اسی طرح حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس عورت نے اپنے ولی کی اجازت کے بغیر اپنا نکاح خود کیا اس کا نکاح باطل ہے، باطل ہے باطل ہے۔ یہ حدیث اللہ پاک کے فرمان فلا تعضلوھن ان ینکحن ازواجھن کے مخالف نکلی اس لیے کہ کتاب اللہ عورتوں سے ثبوتِ نکاح کو واجب کرتی ہے۔

تشریح:

خبر واحد کو کتاب اللہ پر پیش کرنے کی مثال:

رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: من مسَّ ذکرہ فلیتوضا جو آدمی اپنا ذکر چھوئے اس کو وضو کرنا چاہیے۔

ہم نے اس حدیث کو قرآن مجید کی آیت فیہ رجال یحبون ان یتطھروا پر پیش کیا تو یہ حدیث اس کے مخالف نکلی، کیونکہ یہ آیت اہل قباء کے بارے میں نازل ہوئی اور اہلِ قبا استنجا بالاحجار کے بعد استنجا بالماء کیا کرتے تھے، اللہ پاک نے ان کے اس طریقۂ طہارت کی تعریف فرمائی۔ غور فرمایئے کہ استنجاء بالماء مس ذکر کے بغیر ناممکن ہے، اب حدیث کا تقاضا یہ ہے کہ مس ذکر حدث اور ناقضِ وضو ہو اور کتاب اللہ کی اس آیت سے ثابت ہوتا ہے کہ مس ذکر ناقض وضو نہیں ہے کیونکہ استنجا بالماء مس ذکر کے بغیر ناممکن ہے اور اللہ پاک نے اس کی تعریف فرمائی ہے۔

پس علمائے احناف نے حدیثِ مس ذکر کو آیت کے مخالف ہونے کی وجہ سے ترک کر دیا۔

و كذلك قوله عليه السلام ايما امرأة نكحت نفسها ... الخ

خبر واحد کو کتاب اللہ پر پیش کرنے کی مثال (۲):

خبر واحد میں ہے کہ:

ايما امرأة نكحت نفسها بغير اذن وليها فنكاحها باطل باطل باطل

یہ حدیث اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ عورتوں کو نکاح کا اختیار نہ ہو اور قرآن مجید کی آیت: **فلاتعضلوهن ان ينكحن ازواجهن**

عورتوں کو مت روکو کہ وہ اپنا نکاح اپنے سابقہ شوہروں سے کریں

یہ آیت اس بات دلالت کرتی ہے کہ عورتیں نکاح کے مسئلہ میں مختار ہیں اپنے اولیاء کی اجازت کی محتاج نہیں ہیں۔

یہ خبر واحد چونکہ اس آیت کے مخالف ہے لہٰذا علمائے احناف نے اس حدیث کو ترک کر دیا ہے اور وہ اس بات کے قائل ہیں کہ عورتیں اپنا نکاح خود کر سکتی ہیں اولیاء کی اجازت کی محتاج نہیں ہیں۔

ومثال العرض على الخبر المشهور رواية القضا بشاهد ويمين فانه خرج مخالفا لقوله عليه السلام البينة على المدعى واليمين على من انكر

ترجمہ: اور خبرِ واحد کو خبرِ مشہور پر پیش کرنے کی نظیر ایک گواہ اور قسم پر فیصلہ دینے کی روایت ہے کیونکہ یہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی دوسری حدیث البينة على المدعى واليمين على من انكر کے مخالف ہے۔

تشریح: خبرِ واحد کو خبرِ مشہور پر پیش کرنے کی مثال:

خبر واحد حضرت ابو ہریرہؓ کی یہ حدیث ہے:

ان النبی ﷺ قضی بشاهد ویمین

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک گواہ اور قسم پر فیصلہ دیا ہے۔

اور خبر مشہور حضرت ابن عباسؓ کی یہ حدیث ہے:

البینة علی المدعی والیمین علی من انکر

مدعی پر گواہ لانا ہے اور مدعیٰ علیہ پر قسم کھانا ہے۔

مسئلہ: ایک آدمی نے دوسرے پر مال کا دعویٰ کیا اور وہ اپنے دعویٰ پر صرف ایک گواہ پیش کر سکا کیونکہ شہادت کا نصاب دو گواہ ہیں تو کیا ایسی صورت میں دوسرے گواہ کے بدلے مدّعی سے قسم لے کر اس کے حق میں فیصلہ کرنے کی اجازت ہے یا نہیں؟

بعض حضرات اس کی اجازت دیتے ہیں اور وہ اپنی دلیل میں حضرت ابو ہریرہؓ کی اس مذکورہ حدیث سے استدلال کرتے ہیں۔ جبکہ جمہور اس کی اجازت نہیں دیتے۔

جمہور کی دلیل:

جمہور حضرت عبداللہ بن عباسؓ کی خبرِ مشہور سے استدلال کرتے ہیں وہ فرماتے ہیں کہ حدیث شریف میں گواہ اور قسم کو مدّعی اور مدعی علیہ کے درمیان تقسیم کیا گیا ہے یعنی مدّعی کے ذمہ گواہ لانا ہے اور مدعی علیہ کے ذمہ قسم کھانا ہے، پس اگر مدّعی سے ایک گواہ کے ساتھ قسم لینا بھی صحیح ہو تو یہ شرکت ہوگی نہ کہ تقسیم، حالانکہ تقسیم شرکت کے منافی ہے۔ یعنی اگر ہم کہیں کہ مدّعی ایک گواہ کے ساتھ قسم بھی کھا سکتا ہے تو گویا وہ گواہ پیش کرنے اور قسم کھانے میں شریک ہے، حالانکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے گواہوں اور قسم کو دونوں کے درمیان تقسیم فرمایا ہے۔

غور فرمایئے کہ خبر واحد کا تقاضا یہ ہے کہ مدّعی سے ایک گواہ کے ساتھ قسم لینا جائز نہ ہو، پس خبرِ واحد چونکہ خبر مشہور کے مخالف ہے اس لیے خبر واحد کو ترک کیا گیا اور خبرِ مشہور پر عمل کیا گیا ہے۔

وباعتبار هذا المعنى قلنا خبر الواحد اذا خرج مخالفا للظاهر لايعمل به ومن صور مخالفته الظاهر عدم اشتهار الخبر فيما يعم به البلوى فى الصدر الاوّل والثانى لانهم لايتهمون فى التقصير فى متابعة السنة فاذا لم يشتهر الخبر مع شدّة الحاجة وعموم البلوى كان ذلك علامة عدم صحته

ترجمہ: اوراسی معنی کے اعتبار سے ہم نے کہا کہ خبرِ واحد جب ظاہر کے مخالف ہو تو خبرِ واحد پر عمل نہیں کیا جائے گا اور ظاہر کے مخالف ہونے کی صورتوں میں سے یہ ہے کہ خبر اس مسئلہ میں مشہور نہ ہو جس کے ساتھ صحابہ کرامؓ اور تابعین کے دور میں عموم بلوئی ہو، کیونکہ یہ حضرات حدیث کی متابعت میں کوتاہی کرنے کے ساتھ متہم نہیں ہیں، پس جب حدیث شدتِ حاجت اور عموم بلوئی کے باوجود مشہور نہیں تو یہ اس کے صحیح نہ ہونے کی علامت ہوگی۔

تشریح: یہاں سے مصنفؒ بیان فرمارہے ہیں کہ راویوں کے احوال کے اختلاف کی وجہ سے ہم کہتے ہیں کہ اگر خبرِ واحد ظاہر کے مخالف ہو تو خبرِ واحد پر عمل نہیں کیا جائے گا، مثلاً صحابہ کرامؓ اپنی روایت کردہ حدیث کے خلاف عمل کریں تو خلافِ ظاہر ہونے کی وجہ سے اس حدیث پر عمل نہیں کیا جائے گا۔

مثلاً حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے مروی حدیث ہے:

ان النبى ﷺ كان يرفع يديه عند الركوع وعند رفع الرأس من الركوع

اور حضرت مجاہدؒ سے بطریق صحت ثابت ہے کہ میں چند سال حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما کے ساتھ رہا مگر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے سوائے تکبیر تحریمہ کے کہیں رفع یدین نہیں کیا، پس حضرت مجاہدؒ کے اس مشاہدہ سے ثابت ہوا کہ حضرت عبداللہ

بن عمر رضی اللہ عنہما نے اپنی مروی پر عمل نہیں کیا، لہٰذا ان کی مروی حدیث متروک ہوگی۔

مثال (۲):

اسی طرح حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے حدیث مروی ہے:

ایما امرأة نکحت نفسها بغیر اذن ولیها فنکاحها باطل باطل باطل

اور حضرت عائشہؓ نے اپنے بھائی حضرت عبدالرحمٰن بن ابی بکرؓ کی بیٹی کا نکاح ایسے وقت کیا جبکہ حضرت عبدالرحمٰن رضی اللہ عنہ موجود نہیں تھے حالانکہ وہ اپنی بیٹی کے ولی ہیں۔ پس جب حضرت عائشہؓ کا اپنا عمل اپنی روایت کے خلاف ہے تو ان کی مروی یہ روایت متروک ہوگی۔

ومن صور مخالفته الظاهر عدم اشتهار الخبر ... الخ

مصنفؒ فرماتے ہیں کہ خبرِ واحد ظاہر کے مخالف ہو اس کی ایک صورت یہ ہے کہ خبرِ واحد میں ایسا حکم بیان کیا گیا ہو جس میں عام لوگ مبتلا ہوں اور اس سے عام لوگوں کی ضرورت متعلق ہو مگر اس کے باوجود صحابہؓ اور تابعین کے دور میں وہ خبر مشہور نہ ہوئی ہو پس شدّت حاجت اور عموم بلویٰ کے باوجود خبر کا مشہور نہ ہونا اس بات کی علامت ہے کہ وہ حدیث صحیح نہیں ہے۔

کیونکہ اگر وہ خبر صحیح ہوتی تو عموم بلویٰ اور شدّت حاجت کی وجہ سے عہد صحابہؓ وتابعینؒ میں یہ حدیث ضرور مشہور ہوتی کیونکہ صحابہ کرامؓ اور تابعینؒ کے بارے میں یہ وہم نہیں کیا جاسکتا ہے کہ انہوں نے سنت کی پیروی کرنے میں کوتاہی کی ہوگی۔ واللہ اعلم

ومثاله فی الحکمیات اذا اُخبر واحد ان امراته

حرمت عليه بالرضاع الطارى جاز ان يعتمد على خبر ويتزوج اختها ولو اخبره ان العقد كان باطلا بحكم الرضاع لايقبل خبره وكذلك اذا اُخبرت المرأة بموت زوجها او طلاقه اياها وهو غائب جاز ان يعتمد على خبره وتتزوج بغيره ولو اشتبهت عليه القبلة فاخبره واحد عن النجاسة لايتوضأ به بل يتيمم

ترجمہ: اوراحکامِ شرعؑ میں اس کی مثال یہ ہے کہ جب کسی کوخبر دی جائے کہ اس پراس کی بیوی رضاعت طاریہ کی وجہ سے حرام ہوگئی ہے تو اس کی خبر پر اعتماد کرنا جائز ہے اوراپنی اس بیوی کی بہن سے نکاح کرنا جائز ہے اوراگراس کوخبر دی کہ حکمِ رضاعت کی وجہ سے عقدِ نکاح باطل تھا تو اس کی خبر مقبول نہ ہوگی۔

اسی طرح اگرعورت شوہر کے مرنے کی یا شوہر کی طرف سے طلاق کی خبر دی گئی اورشوہر غائب ہے تو جائز ہے کہ عورت اس کی خبر پر اعتماد کرے اوراس کے علاوہ سے نکاح کرے اوراگر کسی پر قبلہ مشتبہ ہوگیا پھراس کو کسی نے قبلہ کے بارے میں خبر دی تو اس پر عمل کرنا واجب ہے اوراگر کسی نے ایسا پانی پایا جس کا حال معلوم نہیں ہے پھراس کو کسی نے پانی کے نجس ہونے کی خبر دی تو وہ اس سے وضو نہ کرے بلکہ تیمم کرے۔

تشریح: اگرخبر واحد ظاہر کے مخالف ہوتو وہ خبر رَد ہوتی ہے احکامِ 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 کوخبر دی کہ تمہاری بیوی نے تمہاری ماں کا دودھ پی لیا ہے تو شوہر کے لیے یہ بات جائز ہوگی کہ مخبر کی خبر پر اعتماد کرے اوراپنی اِس بیوی کی بہن سے نکاح کرے کیونکہ یہ خبر ظاہر کے مخالف نہیں بلکہ ظاہر کے مطابق ہے، اس لیے کہ ایسا ہونا بالکل ممکن ہے لہٰذا اس خبر کوقبول کیا جائے گا۔

بالرضاع الطارى

رضاعتِ طاریہ سے مراد وہ رضاعت ہے جو نکاح پر طاری ہوئی ہو یعنی نکاح کے بعد پائی گئی ہو۔

ولو اخبره ان العقد كان باطلا بحكم الرضاع لايقبل

یہاں سے بیان فرماتے ہیں کہ اگر کسی نے دوسرے کو خبر دی کہ تمہارا نکاح باطل ہے اور باطل اس لیے ہے کہ نکاح سے پہلے تمہاری اس بیوی نے تمہاری ماں کا دودھ پیا ہے لہٰذا یہ تمہاری رضاعی بہن ہوئی اور اس سے تمہارا نکاح باطل ہے تو مخبر کی اِس خبر کو قبول نہیں کیا جائے گا کیونکہ یہ خبر ظاہر کے مخالف ہے اور ظاہر کے مخالف اس لیے ہے کہ جب نکاح ہوتا ہے کہ تو اس کی شہرت بھی ہوتی ہے اور بہت سے لوگ بھی جمع ہوتے ہیں اگر رضاعت ثابت ہوتی تو زوجین کے والدین پر، نکاح کے گواہوں اور قریبی رشتہ داروں پر مخفی نہ رہتی، نکاح کے وقت کوئی نہ کوئی اس کا ذکر ضرور کرتا، جب نکاح کے وقت کسی نے ظاہر نہیں کیا تو اَب ظاہر کرنا خلافِ ظاہر ہے اور خلافِ ظاہر خبر مقبول نہیں ہوتی لہٰذا شوہر کا نکاح بدستور باقی رہے گا۔

وكذالك اذا اُخبرت المرأة بموت زوجها ... الخ

اسی طرح جب کسی عورت کو ایک آدمی نے یہ خبر دی کہ تمہارا شوہر مر گیا ہے یا اس نے تمہیں تین طلاقیں دے دی ہیں اور شوہر غائب ہے تو یہ خبر چونکہ ظاہر کے خلاف نہیں ہے اس لیے یہ خبر مقبول ہوگی اور عورت کا عدت کے بعد دوسرے مرد سے نکاح کرنا درست ہوگا۔

ولو اشتبهت عليه القبلة

اگر کسی نمازی پر قبلہ مشتبہ ہو گیا اور اس کو کسی نے خبر دی کہ قبلہ اس طرف ہے تو اس کے لیے اس خبر پر عمل کرنا واجب ہوگا کیونکہ یہ خبر ظاہر کے خلاف نہیں ہے۔

ولو وجد ماء لايعلم حاله فاخبره ...

اسی طرح اگر کسی کو پانی ملا اور اس کو اس پانی کا پاک یا ناپاک ہونا معلوم نہیں ہے پھر ایک آدمی نے خبر دی کہ یہ پانی ناپاک ہے تو اس کی یہ خبر چونکہ ظاہر کے مخالف نہیں ہے اس لیے مقبول ہوگی اور اس شخص کے لیے اس پانی سے وضو کرنا جائز نہ ہوگا بلکہ وہ تیمّم کر کے نماز پڑھے گا۔ واللہ سبحانہٗ وتعالیٰ اعلم

فصل: خبر الواحد حجة فی اربعة مواضع خالص فی حق الله تعالیٰ ما لیس بعقوبة وخالص حق العبد ما فیه الزام محض وخالص حقه ما لیس فیه الزام وخالص حقه ما فیه الزام من وجه اما الاوّل فیقبل فیه خبر الواحد فان رسول الله ﷺ قبل شهادة الاعرابی فی هلال رمضان واما الثانی فیشترط فیه العدد والعدالة ونظیره المنازعات واما الثالث فیقبل فیه خبر الواحد عدلا کان او فاسقا ونظیره المعاملات واما الرابع فیشترط فیه اما العدد واما العدالة عند ابی حنیفة ونظیره العزل والحجر.

ترجمہ: خبر واحد چار موقعوں میں حجت ہے خالص حق اللہ جو عقوبت نہ ہو، خالص حق العبد جس میں الزام محض، خالص حق العبد جس میں الزام نہ ہو، خالص حق العبد جس میں من وجہ الزام ہو، بہر حال اوّل سو اس میں خبر واحد مقبول ہوگی اس لیے 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 اس میں امام صاحبؒ کے نزدیک عدد یا عدالت کی شرط ہوگی اور اس کی نظیر وکیل کو معزول کرنا اور غلام کو روکنا ہے۔

تشریح:

خبر واحد چار مواقع پر حجّت ہوتی ہے۔

پہلا موقع:

خالص اللہ تعالیٰ کا ایسا حق جو حدود و عقوبات کے قبیل سے نہ ہو۔

حکم:

پہلا موقع یعنی خالصتاً اللہ کا حق جس میں حدود کے معنی نہ ہوں، جیسے نماز، روزہ، وضو، صدقۃ الفطر، عُشر وغیرہ ان میں خبر واحد حجّت ہوگی۔

دلیل:

اس 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، اگر خبرِ واحد حجّت نہ ہوتی تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم ایک اعرابی کی شہادت پر رؤیتِ ہلال کے ثابت ہونے کا حکم نہ دیتے، ایک اعرابی کی شہادت پر رؤیت کا حکم صادر فرمانا اس بات کی دلیل ہے کہ حقوق اللہ (جو حدود کے قبیل سے نہ ہوں) میں خبرِ واحد حجّت ہے۔

دوسرا موقع:

خالص بندے کا حق جس میں دوسرے پر من کل وجہٍ الزام ہو۔

حکم:

اس کا حکم یہ ہے کہ اس میں خبرِ واحد کے حجّت ہونے کے لیے دو شرطیں ہیں۔

(۱) عدد: یعنی کم از کم دو مرد ہوں، یا ایک مرد اور دو عورتیں ہوں۔

(۲) عدالت: یعنی دونوں دین دار ہوں۔

عدد کا شرط ہونا اللہ پاک کے فرمان واستشهدوا شهيدين من رجالكم سے ثابت ہے۔

عدالت کا شرط ہونا واَشهدوا ذوی عدل منكم سے ثابت ہے۔

مثال:

اس کی مثال منازعات یعنی مال کے مقدمات ہیں، مثلاً ایک آدمی نے دوسرے پر دعویٰ کیا کہ اس نے یہ غلام بیچا ہے یا یہ دعویٰ کیا کہ اِس نے یہ غلام خریدا ہے، یا یہ دعویٰ کیا کہ اس پر میرے ہزار روپے ہیں تو اِن تمام صورتوں میں مدّعی پر اپنا دعویٰ ثابت کرنے کے لیے دو عادل گواہ پیش کرنا ضروری ہوگا۔

تیسرا موقع:

حقوق العباد جن میں الزام نہ ہو۔

حکم:

اس موقع میں خبر واحد مقبول ہوگی، خبر دینے والا عادل ہو یا فاسق، بلکہ کافر ہو یا مسلمان سمجھ دار بچہ ہو یا نابالغ۔

مثال: اس کی نظیر وہ معاملات ہیں جن کو لوگ کرتے ہیں اور ان میں کسی پر الزام نہیں ہوتا، مثلاً

ایک آدمی نے خبر دی کہ زید نے بکر کو وکیل بنایا ہے یا یہ خبر دی کہ مولیٰ نے اپنے فلاں غلام کو تجارت کی اجازت دی ہے تو اِس خبر کی بناء پر وکیل اور غلام کے لیے کام کرنے کی اجازت ہوگی۔

دلیل:

اس کی دلیل 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 آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کو قبول فرمالیا اور اگر فاسق نے یہ خبر دی تو اس کو بھی قبول فرمالیا۔

چوتھا موقع:

جس میں من وجہ الزام ہو اور من وجہٍ الزام نہ ہو۔

حکم:

اس موقع میں حضرت امام اعظمؒ کے نزدیک عدد اور عدالت میں سے ایک کا پایا جانا ضروری ہے، یعنی دو مستور الحال آدمی خبر دیں یا ایک عادل آدمی خبر دے۔

مثال:

اس کی دلیل عزل اور حجر ہے، یعنی اگر دو مستور الحال آدمی یا ایک دین دار آدمی وکیل کو خبر دے کہ مؤکل نے تمہیں معزول کر دیا ہے یا عبد مأذون فی التجارت کو خبر دے کہ مولیٰ نے تجھے تجارت سے روک دیا ہے تو یہ خبر مقبول ہوگی اور اس کے نتیجے میں وکیل کو معزول ہونا پڑے گا اور غلام کو تجارت سے دستبردار ہونا پڑے گا۔

اِن دونوں میں من وجہٍ الزام تو اس لیے ہے کہ عزل اور حجر کے بعد مؤکل اور مولیٰ کے حق میں ان کا عمل باطل ہو جائے گا، اگر کوئی عمل کریں گے تو اس کی ذمہ داری انہی پر عائد ہوگی اور الزام کا نہ ہونا اس لیے ہے کہ مؤکل نے وکیل بنا کر جس طرح اپنے حق میں تصرف کیا ہے اور مولیٰ نے غلام کو تجارت کی اجازت دے کر جس طرح اپنے حق میں تصرف کیا ہے اسی طرح وکیل کو معزول کر کے اور غلام کو تجارت سے روک کر بھی اپنے حق میں تصرف کیا ہے اور اپنے حق میں تصرف کرنا کسی پر الزام نہیں ہوتا، لہٰذا عزل اور حجر وکیل اور غلام پر الزام نہیں ہوگا۔

واللہ اعلم

اللهم اغفر للكاتبة ولوالديها ولجميع المومنين والمومنات، برحمتك يا عزيز يا قريب يا سميع الدعوات أمين

البحث الثالث

الاجماع

البحث الثالث فی الاجماع

ترجمہ: تیسری بحث اجماع سے متعلق ہے

تشریح: سنت کی بحث سے فارغ ہوکر مصنفؒ اجماع کی بحث بیان فرمارہے ہیں۔

اجماع کے لغوی معنی:

لغت میں اجماع کے دو معنی ہیں: (۱) پختہ عزم وارادہ (۲) اتفاق

اجماع کی شرعی تعریف:

شریعت کی اصطلاح میں ایک مخصوص اتفاق کا نام اجماع ہے، یعنی کسی زمانہ میں رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی امت کے صالح مجتہدین کا کسی واقعہ پر اتفاق کرلینا اجماع کہلاتا ہے۔

اجماع کی حجّت شرعی:

جمہور مسلمین کے نزدیک اجماع حجتِ شرعی ہے جبکہ معتزلہ، خوارج، روافض اجماع کی حجیت کا انکار کرتے ہیں اور اس کے وقوع کو محال قرار دیتے ہیں۔

منکرین کی دلیل:

منکرین کی دلیل یہ ہے کہ ایک زمانے کے تمام مجتہدین کے اقوال کو منضبط کرنا ناممکن ہے کیونکہ ان کی تعداد بھی کثیر ہوگی اور ان کے شہروں اور مکانوں میں بُعد ہوگا، لہٰذا ان کے اقوال کو ضبط کرنا کیسے ممکن ہوسکتا ہے؟

جمہور کی دلیل:

جمہور حضرات کی دلیل اللہ رب العزت کا ارشاد ہے:

ومن یشاقق الرسول من بعد ما تبین له الهدیٰ ویتّبع غیر سبیل المومنین نوله ما تولی ونصله جهنم

اور جو کوئی مخالفت کرے رسول کی جبکہ اس پر سیدھی راہ کھل چکی اور وہ سب مسلمانوں کے رستے کے خلاف چلے تو ہم اس کو حوالے کریں گے اسی طرف جو اس نے اختیار کی اور اس کو دوزخ میں ڈالیں گے اور وہ بہت بُری جگہ پہنچا۔

اس آیت میں اللہ پاک نے رسول کی مخالفت اور غیر سبیل مومنین کے اتباع پر وعید بیان فرمائی ہے اور جن چیزوں پر وعید بیان ہو وہ حرام ہوتی ہیں، لہٰذا رسول کی مخالفت اور غیر سبیل مومنین کا اتباع یہ دونوں حرام ہیں اور ان کی اضداد یعنی موافقت رسول اور سبیل مومنین کا اتباع واجب ہے اور مومنین کی سبیل اور اختیار کردہ راہ ہی کا نام اجماع ہے، لہٰذا اس آیت سے ثابت ہوگیا کہ اجماعِ امت حجّت شرعی ہے۔

دلیل (۲):

اللہ پاک کا ارشاد ہے:

واعتصموا بحبل الله جمیعا ولا تفرقوا

اللہ کی رسی کو مضبوطی سے تھامے رہو اور تفرقے میں مت پڑو

اس آیت میں اللہ پاک نے تفرق سے نہی فرمائی ہے اور تفرق میں نام ہے خلافِ اجماع کا، جب تفرق منہی عنہ ہے تو اجماع مامور بہ اور واجب الاتباع ہوگا، اور اس کا ماننا لازم ہوگا اور وہ حجّت شرعی ہوگا۔

دلیل (۳):

حدیث شریف میں ہے:

(۱)لاتجتمع امتی علی الضلالة

میری امت ضلالت یعنی گمراہی پر اتفاق نہیں کرسکتی۔

(۲)لم یکن اللہ لیجمع امتی علی الضلالة

اللہ پاک میری امت کو ضلالت پر اکٹھا نہیں کریں گے۔

(۳)ماراہ المومنون حسنا فھو عند اللہ حسن

جس چیز کو مسلمانوں نے اچھا سمجھا وہ اللہ کے نزدیک بھی اچھا ہے۔

(۴)علیکم بالسواد الاعظم

سوادِ اعظم اور غالب اکثریت کا اتباع کرو۔

(۵)ید اللہ علی الجماعة

جماعت اللہ کے زیر سایہ ہے۔

(۶)من خرج من الجماعة قدر شبر فقد خلع ربقة الاسلام عن عنقه

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 ایسا نہیں ہوسکتا کہ پوری امت خطا اور ضلالت پر اتفاق کرلے اور جب ایسا ہے تو اجماعِ امّت کا ماننا لازم اور حجّت شرعی ہونا ثابت ہوگا۔

عقلی دلیل:

اجماع کا حجّت ہونا عقلی دلیل سے بھی ثابت ہے، اس طور پر کہ ہمارے پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم خاتم الانبیاء ہیں اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی شریعت دائمی ہے اگر ایسا حادثہ پیش آجائے جس میں کوئی نص قطعی موجود نہ ہو تو اس کے حکم پر امّت کو اجماع منعقد کرنا پڑے گا اگر یہ نہ کیا جائے تو افرادِ امت خطا میں گر پڑیں گے اور جب ایسا ہوگا تو آپ

صلی اللہ علیہ وسلم کی شریعت منقطع ہوجائے گی، اور پوری شریعت دائمی نہیں ہوگی حالانکہ یہ اخبار شرع کے خلاف ہے، پس آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی شریعت کو دائمی بنانے کے لیے اجماع کا حجّت قطعی ہونا لازم اور واجب ہوگا۔

منکرین کی دلیل کا جواب:

منکرین کی دلیل ظاہر البطلان ہے اس لیے کہ اگر جدوجہد کی جائے تو ایک زمانے کے علماء کے اقوال کی معرفت ناممکن نہیں ہے بلکہ عین ممکن ہے خاص طور سے اس زمانہ میں۔

فصل: اجماع هذه الامة بعد ما توفی رسول الله ﷺ فی فروع الدین حجة موجبة للعمل بها شرعا کرامة لهٰذه الامة

ترجمہ: رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد فروعِ دین میں اس امت کا اجماع حجّت ہے اس امت کی کرامت کے پیش نظر اس پر عمل کرنا واجب ہے۔

تشریح: مصنفؒ فرماتے ہیں کہ اس امت کا اجماع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد حجّت ہے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی حیات میں حجّت نہیں ہے کیونکہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی حیات مبارکہ میں ہر مسئلہ میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف رجوع کرنا ضروری ہے۔

فی فروع الدین

اس امت کا اجماع صرف فروعِ دین میں حجّت ہوگا، اصولِ دین میں حجّت نہیں ہوگا، کیونکہ اُصول دین مثلاً توحید، صفات، نبوّت وغیرہ دلائل عقلیہ ونقلیہ سے ثابت ہیں۔

موجبة للعمل بها شرعا

اجماع ایسی حجّت ہے جس کے موجب پر عمل کرنا واجب ہے۔

کرامته لهذه الامة

صرف اس امت کا اجماع حجّت ہے دوسری کسی امت کا اجماع حجّت نہیں ہے اور وجہ یہ ہے کہ یہ امت دوسری امتوں کے مقابلے میں اللہ تعالیٰ کے نزدیک مکرم اور معزز ہے پس اس امت کی تکریم وتعظیم کو ظاہر کرنے کے لیے اس امت کے اجماع کو حجّت قرار دیا گیا ہے۔

حکم الاجماع علی اربعة اقسام. اجماع الصحابة رضی الله عنهم علی حکم الحادثة نصا ثم اجماعهم ببعض النص وسکوت الباقین عن الردّ ثم اجماع من بعدهم فیما لم یوجد فیه قول السلف ثم الاجماع علی حد اقوال السلف

ترجمہ: پھر اجماع کی چار قسمیں ہیں، بصراحت کسی واقعہ کے حکم پر حضرات صحابہ رضی اللہ عنہم اجمعین کا اجماع پھر صحابہ کا اجماع بعض کی تصریح اور رد کرنے سے باقی کے سکوت کے ساتھ، پھر صحابہ کے بعد کے 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

تشریح: اجماع کی چار قسمیں ہیں:

پہلی قسم:

کسی پیش آمدہ مسئلہ کے حکم پر تمام صحابہ کرام کا بصراحت اتفاق کرنا۔

مثلاً صحابہ کا اجمعنا علی کذا کہنا، یا تمام صحابہ کرام کا کسی کام کو کرنا جیسے تمام صحابہ کا حضرت صدیق اکبر رضی اللہ عنہ کے ہاتھ پر بیعت کرنا۔

دوسری قسم:

کسی مسئلہ کے حکم پر بعض حضراتِ صحابہ کا تصریح کرنا اور باقی کا اس کو رد کرنے سے سکوت اختیار کرنا۔ (اس کو اجماع سکوتی کہتے ہیں)

جیسے ایک بار تین طلاقیں واقع کرنے سے تین کا واقع ہو جانا حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا قول ہے دوسرے حضرات صحابہ نے اس پر نکیر نہیں کی، پس ان کے نکیر نہ کرنے سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ یہ حضرات بھی حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے قول سے متفق ہیں۔

تیسری قسم:

صحابہ کرام کے بعد کے زمانے کے مجتہدین کا اس مسئلہ میں اجماع جس میں صحابہ کرام سے کوئی قول منقول نہ ہو۔

چوتھی قسم:

صحابہؓ کے اقوال میں سے ایک قول پر متاخرین کا اجماع

اما الاوّل فهو بمنزلة اية من كتاب الله تعالىٰ ثم الاجماع بنص البعض وسكوت الباقين فهو بمنزلة المتواتر ثم اجماع من بعدهم بمنزلة المشهور من الاخبار ثم اجماع المتاخرين على احد اقوال السلف بمنزلة الصحيح من الآحاد

ترجمہ: بہر حال اجماع کی پہلی قسم سو وہ کتاب اللہ کی آیت کے مرتبہ میں ہے پھر بعض کی تصریح اور باقی کے سکوت کے ساتھ اجماع خبر متواتر کے مرتبہ میں ہے پھر صحابہؓ 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 خبرِ واحد کے مرتبہ میں ہے۔

تشریح: مصنّفؒ فرماتے ہیں کہ اجماع کی چاروں قسمیں قوّت میں برابر نہیں ہیں۔ بلکہ ان میں فرقِ مراتب ہے، چنانچہ اجماع کی پہلی قسم کتاب اللہ کے مرتبہ میں ہے اور سب سے قوی ہے حتیٰ 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 اور تیسری قسم خبرِ مشہور کے مرتبہ میں ہے اور چوتھی قسم صحیح خبرِ واحد کے مرتبہ میں ہے۔

والمعتبر فی هذا الباب اجماع اهل الرأی والاجتهاد فلایعتبر بقول العوام والمتكلم والمحدّث الذی لابصيرة له فی اصول الفقه

ترجمہ: اور اس باب میں اہل رائے اور اہل اجتہاد کا اجماع معتبر ہے پس عوام اور متکلّم اور اس محدث کا قول معتبر نہ ہوگا جس کو اصولِ فقہ میں بصیرت نہ ہو۔

تشریح:

مصنّفؒ فرماتے ہیں کہ فقہ میں اہل اجتہاد علمائے کرام کا اجماع معتبر ہے نہ عوام کا اجماع معتبر ہے نہ متکلمین کا اور نہ اُن محدثین کا جن کو اصولِ فقہ میں بصیرت حاصل نہ ہو۔ عوام سے مراد وہ علماء ہیں جو فقہی معانی میں غور وفکر 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 متنِ حدیث اور سندِ حدیث سے گفتگو کرنا ہے اور اہل اجتہاد سے مراد وہ علماء ہیں جن کا کام آیات واحادیث سے مسائل اور اصول کا استنباط کرنا ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ اجماع کے لیے مجتہدین کا اتفاق شرط ہے عوام، متکلمین اور وہ محدثین جو اصول فقہ میں بصیرت نہ رکھتے ہوں ان کا اجماع اور اتفاق معتبر نہ ہوگا۔ واللہ اعلم

ثم بعد ذٰلك الاجماع على نوعين مركب وغير مركب فالمركب ما اجتمع عليه الآراء على حكم الحادثة مع وجود الاختلاف فى العلة ومثاله الاجماع على وجود الانتقاض عند القيء ومسّ المرأة اما عندنا فبناءً على القيء واما عنده فبناء على المسّ

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 ہوگئی ہوں مگر علت کے وجود میں اختلاف ہو، اس کی مثال مس امرأۃ اور قے کے وقت وضو ٹوٹنے کے وجود پر (امام صاحبؒ اور امام شافعیؒ) کا اجماع ہے بہر حال ہمارے نزدیک تو قے پر بناء کرتے ہوئے اور بہر حال امام شافعیؒ کے نزدیک مس مرأۃ پر بناء کرتے ہوئے۔

تشریح: مجتہدین کے اجماع کی دو قسمیں ہیں: ایک اجماعِ مرکب اور دوم اجماعِ غیر مرکب۔

اجماع مرکب کی تعریف:

اجماع مرکب یہ ہے کہ مجتہدین کی رائیں کسی حکم پر متفق ہو جائیں اور اس حکم کی علت میں اختلاف ہو۔

اجماع غیر مرکب کی تعریف:

اجماع غیر مرکب یہ ہے کہ مجتہدین کی آراء کسی حکم پر متفق ہو جائیں اور اس حکم کی علت میں اختلاف نہ ہو۔

اجماع غیر مرکب کی مثال:

اجماع غیر مرکب کی مثال یہ ہے کہ جس طرح حضرت امام ابو حنیفہؒ اور حضرت امام شافعیؒ دونوں کا اس بات پر اجماع ہے کہ ماخرج من السبیلین سے وضو ٹوٹ جائے گا پس وضو کا ٹوٹ جانا ایک حکم ہے جس پر دونوں حضرات متفق ہیں اور دونوں کے نزدیک اس کی علت خروج نجاست ہے۔

اجماع مرکب کی مثال:

اجماع مرکب یہ ہے کہ کسی حکم پر مجتہدین کی رائیں متفق ہو جائیں لیکن اس حکم کی علت میں اختلاف ہو۔

مثال:

امام ابو حنیفہؒ اور امام شافعیؒ دونوں اس بات پر تو متفق ہیں کہ اگر کسی باوضو آدمی نے قے کی اور پھر عورت کو چھولیا تو اس کا وضو ٹوٹ جائے گا۔ لیکن نقض وضو کی علت میں اختلاف ہے۔

چنانچہ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ یہاں نقض وضو کی علت مس مرأۃ ہے اور امام صاحبؒ فرماتے ہیں کہ نقض وضو کی علت قے ہے۔

ثم هذا النوع من الاجماع لا يبقى حجة بعد ظهور الفساد فى احد الماخذين حتى لو ثبت ان القى غير ناقض فابو حنيفة لا يقول بالانتقاض فيه ولو ثبت ان المس غير ناقض فالشافعى لا يقول بالانتقاض فيه لفساد العلة التى بنى عليها الحكم والفساد توهم فى الطرفين لجواز ان يكون ابو حنيفة مصيبا فى مسألة المس فخطينا فى مسألة القى والشافعى مصيبا فى

مسألة القى مخطئا فى مسألة المس. فلا يودى هذا الى بناء وجود الاجماع على الباطل بخلاف ما تقدم من الاجماع. فالحاصل انه جاز ارتفاع هذا الاجماع لظهور الفساد فيما هو بنى عليه ولهذا اذا قضى القاضى فى حادثه ثم ظهر رق الشهود او كذبهم بالرجوع بطل قضاؤه وان لم يظهر ذلك فى حق المدعى.

ترجمہ: پھر اجماع کی یہ نوع (اجماع مرکب) دونوں ماخذوں میں سے کسی ایک ماخذ میں فساد ظاہر ہونے کے بعد حجّت باقی نہیں رہے گی حتیٰ کہ اگر یہ ثابت ہوگیا کہ قے غیر ناقض ہے تو امام صاحب اس صورت میں وضوٹوٹنے کے قائل نہیں ہوں گے۔ اور اگر ثابت ہوگیا کہ مس مرأۃ غیر ناقض ہے تو امام شافعیؒ اس صورت میں وضوٹوٹنے کے قائل نہیں ہوں گے۔ کیونکہ وہ علت جس پر حکم کی بنیاد ہے فاسد ہوگئی۔ اور فساد دونوں جانب میں متوہم ہے کیونکہ ممکن ہے کہ امام صاحبؒ مس مرأۃ سے مسئلہ میں صحیح رائے پر ہوں اور مسئلہ قے میں غلط رائے پر ہوں۔ اور امام شافعیؒ قے میں صحیح رائے پر ہوں اور مسئلہ مس مرأۃ میں غلط رائے پر ہوں۔

پس یہ باطل پر اجماع کے وجود کی بناء کا سبب نہیں ہوگا برخلاف اجماع کی پہلی قسم کے۔ خلاصہ یہ ہے کہ جس علت پر حکم کی بنیاد ہے اس میں فساد کے ظاہر ہونے کی وجہ سے اس اجماع کا مرتفع ہونا جائز ہے۔ اسی وجہ سے اگر قاضی نے کسی حادثہ میں فیصلہ دیا پھر گواہوں کا غلام ہونا یا رجوع کرنے کی وجہ سے ان کا کاذب ہونا ظاہر ہوگیا تو اس کا فیصلہ باطل ہوجائے گا اگرچہ یہ مدعی کے حق میں ظاہر نہیں ہوگا۔

تشریح: مصنفؒ فرماتے ہیں کہ ان دو علتوں میں سے اگر کسی ایک علت میں

فساد ظاہر ہو گیا تو اجماع کی یہ قسم حجّت شرعی نہیں رہے گی۔ چنانچہ دلیل شرعی سے اگر یہ ثابت ہو جائے کہ قے ناقض وضو نہیں ہے تو مذکورہ مسئلہ میں امام صاحبؒ نقض وضو کا حکم نہیں دیں گے۔ کیونکہ 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 مس مرأۃ ناقض وضو نہیں ہے تو مذکورہ صورت میں امام شافعیؒ نقض وضو کا حکم نہیں دیں گے کیونکہ جس علت پر نقض وضو کا مدار تھا وہ علت ہی فوت ہو گئی۔ پس جب علت کے فاسد ہونے کی وجہ سے کوئی ایک نقض وضو کا قائل نہیں رہا تو اجماع ہی باقی نہیں رہا۔

والفساد متوهم فی الطرفین: یہ عبارت ایک اعتراض کا جواب ہے۔

سوال: اعتراض یہ ہے کہ اجماع مرکب میں فساد کو متضمن ہے اس لیے کہ اختلاف کی صورت میں ایک طرف حق ہوتا ہے اور دوسری طرف باطل ہوتا ہے اور جب ایسا ہے تو اجماع مرکب باطل پر اجماع ہوگا؟

جواب: اس کا جواب یہ ہے کہ فساد کسی ایک جانب میں متعیّن نہیں ہے بلکہ دونوں جانب میں اس کا احتمال ہے۔ کیونکہ یہ بھی ممکن ہے کہ حضرت امام ابوحنیفہؒ مس مرأۃ سے عدم نقض وضو کا حکم دینے میں تو صائب ہوں لیکن قے کی وجہ سے نقض وضو کا حکم دینے میں خاطی ہوں۔ پس اس صورت میں امام صاحبؒ کی بیان کردہ علت میں فساد ہوگا۔

خلاصہ یہ کہ جب دونوں اماموں میں سے ایک کا صائب ہونا اور دوسرے کا خاطی ہونا ممکن ہے تو فساد کسی ایک جانب میں متعیّن نہیں ہوا بلکہ دونوں جانب میں متوہم ہے۔ اور فساد علت کا وہم اجماع علی الباطل کا سبب نہیں ہوتا۔

بخلاف ما تقدم من الاجماع:

اس عبارت کا تعلّق بھی "ثم هذا النوع من الاجماع لا يبقى حجة" سے ہے۔ اور مطلب یہ ہے کہ اجماع کی یہ قسم یعنی اجماع مرکب ظہور فساد کے بعد حجّت نہیں رہے گا اس کے برخلاف اجماع کی وہ قسم جس کا ذکر پہلے ہو چکا ہے یعنی اجماع غیر مرکب اس میں فساد علت کا وہم ہی نہیں ہے۔

خلاصہ یہ کہ اجماع مرکب، علت میں فساد ظاہر ہونے کی وجہ سے مرتفع ہوسکتا ہے اور اجماع غیر مرکب میں چونکہ فساد علت کا احتمال نہیں ہے اس لیے وہ مرتفع بھی نہیں ہوسکتا۔

ولهذا اذا قضى القاضي في حادثه ثم ظهر رق الشهود:

مبنی علیہ یعنی علت کے مرتفع ہوجانے سے چونکہ مبنی یعنی حکم بھی مرتفع ہوجاتا ہے اس لیے ہم کہتے ہیں کہ اگر قاضی نے بینہ اور شہادت کی بنیاد پر مدعی کے حق میں کسی مقدمہ میں فیصلہ دے دیا پھر معلوم ہوا کہ گواہ غلام تھے یا گواہوں نے بعد میں شہادت سے رجوع کرلیا جس سے معلوم ہوا کہ وہ شہادت میں جھوٹے تھے تو ان دونوں صورتوں میں قاضی کا دیا ہوا فیصلہ باطل ہوجائے گا۔

کیونکہ شہادت جس پر قاضی کے فیصلہ کی بنیاد تھی وہی باطل ہوگئی اور مبنی علیہ کے باطل ہونے سے چونکہ مبنی باطل ہوجاتا ہے اس لیے شہادت کے باطل ہونے سے قاضی کا فیصلہ باطل ہوجائے گا۔

وان لم يظهر ذلك في حق المدعي یہاں سے مصنّفؒ نے ایک اعتراض کا جواب دیا ہے۔

سوال: اگر شہادت کے باطل ہونے سے قاضی کا فیصلہ باطل ہوگیا تو قاضی نے اگر مال کے متعلق فیصلہ کیا تھا اور مدعی کے گواہ کرنے کی وجہ سے وہ مال مدعی کو دے دیا گیا

تھا پھر جب فیصلہ باطل ہوگیا تو کیا مدعی وہ مال مدعی علیہ کو واپس کردے گا؟

جواب: وہ مال مدعی علیہ کو واپس نہیں کیا جائے گا اس لیے کہ قاضی کا فیصلہ مدعی علیہ اور گواہوں کے حق میں باطل ہوا ہے مدعی کے حق میں باطل نہیں ہوا۔ کیونکہ قاضی نے حجّت شرعیہ صحیح (شہادت کی وجہ سے فیصلہ دیا تھا اس لیے قاضی کا وہ فیصلہ نافذ ہوگا۔ البتہ گواہوں نے جھوٹی گواہی دے کر جو مدعی علیہ کے مال کو تلف کیا ہے اس لیے ان پر ضمان واجب کیا جائے گا اور وہ ضمان مدعی علیہ کو دلوایا جائے گا۔

وباعتبار هذا المعنى سقطت المؤلفه قلوبهم عن الاصناف الثمانية لانقطاع العلة وسقط سهم ذوى القربى لا نقطاع علته .

ترجمہ: اور اسی معنی کا اعتبار کرتے ہوئے انواع ثمانیہ (آٹھ مصارف زکوۃ) سے مؤلفہ قلوب کی نوع ساقط ہوگئی ہے کیونکہ علت منقطع ہوگئی ہے اور ذوی القربی کا حصہ ساقط ہوگیا ہے اس لیے کہ اس کی علت ساقط ہوگئی ہے۔

تشریح: علت کے ساقط ہونے سے حکم ساقط ہوجاتا ہے اسی وجہ سے ہم نے کہا کہ زکوۃ کے مصارف ثمانیہ میں سے علت کے ساقط ہونے سے مؤلفہ قلوب کی قسم ساقط ہوگئی ہے کیونکہ 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 ہوگئے او راسلام ان کے دلوں میں اتر گیا تو ان کی وجہ سے بہت سی قومیں اسلام قبول کرلیں گی اور اہل اسلام کو تقویت حاصل ہوگی۔ اسی مقصد کے پیش نظر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو زکوۃ دینا شروع کیا۔

لیکن جب اللہ پاک نے اسلام اور مسلمانوں کو عزت عطا فرمائی اور ان لوگوں سے بے نیاز کردیا تو علت کے ساقط ہونے کی وجہ سے زکوۃ دینے کا حکم بھی ساقط ہوگیا۔

وسقط سهم ذوی القربی:

علت کے ساقط ہونے سے ذوی القربی کا حصّہ ساقط ہو جائے گا اس کی تفصیل یہ ہے کہ عہد رسالت میں مال غنیمت کے پانچویں حصّہ کے پانچ مصرف تھے (۱) نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات (۲) نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے قرابت دار (خواہ مالدار ہوں خواہ فقیر) (۳) یتیم (۴) مسکین (۵) ابن سبیل (مسافر)

آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے قرابت داروں کو یہ حصّہ اس لیے دیا جاتا تھا کہ وہ خدا کے کام میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی مدد و نصرت کرتے تھے۔

احنافؒ کے نزدیک رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد خمس کے پانچ مصارف میں سے صرف تین باقی رہ گئے ہیں۔ یعنی ذات نبی اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے قرابت داروں کا حصّہ ساقط ہو گیا۔

قرابت داروں کا حصّہ اس لیے ساقط ہو گیا کہ جب اللہ پاک نے اسلام کو غلبہ اور عزت عطا فرما دی اور ان کی نصرت سے بے نیاز کر دیا تو اس کی علت ساقط ہو گئی اور علت ساقط ہونے سے چونکہ حکم ساقط ہو جاتا ہے اس لیے ان کا حصّہ ساقط ہو گیا البتہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے جو قرابت دار مسکین، یتیم یا ابن سبیل ہوں ان کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد بھی حصّہ دیا جائے گا مگر یہ قرابت دار ہونے کی وجہ سے نہیں دیا جائے گا بلکہ مسکین یتیم اور ابن سبیل ہونے کی وجہ سے دیا جائے گا۔

وعلى هذا اذا غسل الثوب النجس بالخل وزالت النجاسة يحكم طهارة المحل لانقطاع علتها وبهذا ثبت الفرق بين الحدث والخبث فان الخل يزيل النجاسة عن المحل فاما الخل لا يفيد طهارة المحل وانما يفيد ها المطهر وهو الماء

ترجمہ: اور اسی بناء پر جب ناپاک کپڑا سرکہ سے دھویا اور نجاست زائل ہوگئی تو محل (کپڑے) کے پاک ہونے کا حکم دیا جائے گا اس لیے کہ نجاست کی علت ساقط ہوگئی اور اسی سے حدث (نجاست حکمی) اور خبث (نجاست حقیقی) کے درمیان فرق ثابت ہوگیا اس لیے کہ سرکہ محل سے نجاست کو زائل کر دیتا ہے لیکن سرکہ محل کی طہارت کا فائدہ نہیں دیتا۔ محل کی طہارت کا فائدہ مطہر یعنی پانی دینا ہے۔

تشریح: وعلی هذا اذا غسل الخ

علت کے مرتفع ہونے سے چونکہ حکم مرتفع ہوجاتا ہے اس لیے ہم کہتے ہیں کہ اگر ناپاک کپڑے کو سرکہ سے دھولیا گیا اور اس دھونے کی وجہ سے نجاست زائل ہوگئی تو کپڑا پاک ہوجائے گا کیونکہ کپڑے کے ناپاک ہونے کی علت کپڑے پر نجاست کا موجود ہونا تھا لیکن جب سرکہ سے نجاست زائل کر دی گئی تو کپڑے کے ناپاک ہونے کی علت مرتفع ہوگئی اور کپڑا پاک ہوگیا۔

وبهذا ثبت الفرق بين الحدث والخبث:

نجاست کا زائل ہونا چونکہ طہارت کی علت ہے اس لیے نجاست حقیقی اور حکمی کے درمیان فرق ثابت ہوگیا یعنی پانی کے علاوہ سرکہ وغیرہ نجاسب حقیقیہ کو تو زائل کر دیتا ہے لیکن نجاست حکمیہ کو زائل نہیں کرتا بلکہ نجاست حکمیہ کو صرف مطہر یعنی پانی ہی زائل کرتا ہے۔

اور یہ فرق اس لیے ہے کہ نجاست حقیقیہ سے کپڑے کے پاک ہونے کی علت نجاست کا زائل ہونا ہے اور سرکہ کے استعمال کی صورت میں یہ علت موجود ہے لیکن نجاست حکمیہ سے طہارت پانی کے استعمال سے ہی ہوگی اس لیے کہ شریعت نے یہ بیان کر دیا کہ نجاست حکمیہ سے طہارت پانی کے استعمال سے ہی حاصل ہوگی۔ لہٰذا وضو اور غسل پانی کے علاوہ کسی دوسری بہنے والی چیز سے درست نہیں ہوگا۔ واللہ اعلم

فصل: ثم بعد ذلك نوع من الاجماع وهو عدم القائل بالفضل وذلك نوعان احدهما ما اذا كان منشاء الخلاف فی الفصلین واحدا. والثانی ما اذا كان المنشاء مختلفا والاول حجة والثانی لیس بحجة.

ترجمہ: پھراس 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 اختلاف کا منشاء مختلف ہو۔ اول حجّت ہے اور ثانی حجّت نہیں ہے۔

تشریح: پھراس کے بعد اجماع کی ایک قسم ہے اور وہ "عدم القائل بالفصل" 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 منتفی ہوں گے، درمیان کی صورت کا کوئی قائل نہیں ہے کہ ان دونوں میں سے ایک ثابت ہو اور دوسرا منتفی ہو۔ خلاصہ یہ کہ اجماع مرکب کی ایک قسم "عدم القائل بالفصل" ہے پھراس 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 حجّت ہے لیکن دوسری قسم شرعاً حجّت نہیں ہے۔

مثال الاول: فیما خرج العلماء من المسائل الفقهیة علی اصل واحد ونظیره اذا اثبتنا ان النهی عن التصرفات الشرعیة لوجب تقریرها قلنا یصح النذر بصوم یوم النحر والبیع الفاسد یفید الملك لعدم القائل بالفصل ولو قلنا ان التعلیق سبب عند وجود الشرط قلنا تعلیق الطلاق والعتاق بالملك او سبب

الملك صحيح .

ترجمہ: اول کی مثال ان فقہی مسائل میں سے جن کو علماء کرام نے ایک اصل پر تخریج کیا ہے اور اس کی نظیر یہ ہے کہ جب ہم نے ثابت کیا کہ افعال شرعیہ سے نہی ان کی مشروعیت کی بقاء 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: مصنفؒ فرماتے ہیں کہ پہلی قسم کی مثال ان فقہی مسائل میں ظاہر ہوگی جن کو علماء نے ایک اصول پر تخریج کیا ہے مثلاً ہم نے یہ بات ثابت کردی کہ افعال شرعیہ پر نہی وارد ہونے کے بعد ان افعال کی مشروعیت باقی رہتی ہے اس اصول کی بناء پر ہم نے کہا کہ یوم نحر میں روزے کی نذر بھی صحیح ہے اور بیع فاسد ملکیت کا فائدہ بھی دیتی ہے۔ کیونکہ بیع اور روزہ دونوں افعال شرعیہ میں سے ہیں اور ان دونوں پر نہی وارد ہوئی ہے لہٰذا ہمارے نزدیک دونوں کی مشروعیت باقی ہے یعنی یوم نحر میں روزے کی نذر ماننا صحیح ہے مگر روزہ رکھنے سے چونکہ اعراض عن ضیافۃ اللہ لازم آتا ہے جو کہ حرام ہے اس لیے روزہ رکھنے سے منع کیا گیا ہے اور دوسرے ایام میں قضاء کرنے کا حکم دیا گیا ہے۔

اسی طرح بیع فاسد کا ارتکاب ایک مشروع امر کا ارتکاب ہے اس لیے مشتری کی ملکیت مبیع پر ثابت ہوگی مگر چونکہ بیع فاسد کے ارتکاب پر نہی وارد ہوئی ہے اس لیے شرط فاسد کو ختم کرنا ضروری ہے۔

پس احنافؒ کے نزدیک یہ دونوں مسئلے ثابت ہوں گے (صوم یوم نحر کی نذر بھی صحیح ہوگی اور بیع فاسد مفید ملک بھی ہوگی) جبکہ حضرات شوافعؒ کے ہاں یہ دونوں مسئلے منتفی ہوں گے نہ صوم یوم نحر کی نذر صحیح ہے اور نہ ہی بیع فاسد مفید ملک ہے۔ لیکن ان

دونوں مسئلوں میں فصل کا کوئی قائل نہیں ہے یعنی اس بات 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۔

ولو قلنا ان التعليق سبب عند وجود الشرط:

معلّق بالشرط فی الحال سبب ہوتا ہے یا وجود شرط کے وقت سبب ہوتا ہے اس میں احنافؒ اور شوافع کا اختلاف ہے۔

احنافؒ کے نزدیک معلّق بالشرط وجود شرط کے وقت سبب ہوتا ہے اور شوافعؒ کے نزدیک فی الحال سبب ہوتا ہے۔

غور کیجئے یہاں اختلاف کا منشاء ایک ہے یعنی معلّق بالشرط کا سبب ہونا لیکن احناف کے نزدیک وجود الشرط کے سبب ہوگا اور شوافع کے نزدیک فی الحال تکلم کے وقت سبب ہوتا ہے۔

اس لیے احناف کے نزدیک طلاق اور عتاق کو ملک اور سبب ملک پر معلّق کرنا جائز ہے اور شوافع کے نزدیک چونکہ فی الحال سبب ہوتا ہے اس لیے ان کے نزدیک طلاق اور عتاق کو ملک اور سبب ملک پر معلّق کرنا جائز نہیں ہے۔

ملک پر معلّق کرنے کی مثال:

کوئی شخص دوسرے کے غلام سے کہے۔**ان ملكتك فانت حر** سبب ملک پر معلّق کرنے کی مثال: کوئی آدمی اجنبیہ عورت سے کہے،**ان تزوجتك فانت طالق** تو احناف کے نزدیک غلام ملکیت میں آتے ہی آزاد ہو جائے گا اور عورت نکاح میں آتے ہی مطلقہ ہو جائے گی لیکن شوافع کے نزدیک چونکہ تکلم کے وقت غلام آزادی کا محل نہیں ہے اور اجنبیہ طلاق کا محل نہیں ہے لہٰذا یہ تعلیق صحیح نہیں ہے۔

خلاصہ یہ کہ احناف کے نزدیک طلاق وعتاق دونوں کو ملک اور سبب ملک پر معلّق

کرنا صحیح ہے اور شوافع کے نزدیک دونوں کو معلّق کرنا صحیح نہیں ہے۔ اس کا کوئی قائل نہیں ہے کہ طلاق کو تو ملک اور سبب ملک پر معلّق کرنا صحیح ہے لیکن عتاق کو معلّق کرنا صحیح نہیں ہے یا عتاق کو معلّق کرنا صحیح اور طلاق کو معلّق کرنا صحیح نہیں ہے۔

وكذا لو اثبتنا ان ترتب الحكم على اسم موصوف بصفة لا يوجب تعليق الحكم به قلنا لحول الحرة لا يمنع جواز نكاح الامة اذ صحح بنقل السلف ان الشافعي فرع مسألة طول الحرة على هذا الاصل ولو اثبتنا جواز نكاح الامة المومنة مع الطول جاز نكاح الامة الكتابية بهذا الاصل وعلى هذا امثاله مما ذكرنا فيما سبق.

ترجمہ: اور اسی طرح اگر ہم ثابت کردیں کہ ایسے اسم پر حکم کا مرتب ہو جو صفت کے ساتھ موصوف ہو اس صفت پر حکم کے معلّق 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 منع نہیں کرتی ہے کیونکہ سلف سے بطریق صحت منقول ہے کہ امام شافعیؒ نے اسی اصل پر طول حرہ کے مسئلہ کو متفرع کیا ہے اور اگر ہم ثابت کردیں کہ طول حرہ کے باوجود مومنہ باندی کے ساتھ نکاح جائز ہے تو اس اصول کی وجہ سے کتابیہ باندی کے ساتھ نکاح کرنا جائز ہوگا۔ اور اسی پر اس کی مثال اس مسئلہ میں ہے جو ہم نے ماقبل میں ذکر کیا ہے۔

تشریح: سابق میں یہ اختلاف گزر چکا ہے کہ اگر حکم ایسے اسم پر مرتب ہو جو کسی صفت کے ساتھ موصوف ہو تو وہ حکم اس صفت پر معلّق ہوگا یا نہیں؟

احنافؒ کے نزدیک معلّق نہیں ہوگا اور شوافعؒ کے نزدیک معلّق ہوگا۔ مصنّفؒ فرما رہے ہیں کہ اگر ہم احناف یہ ثابت کردیں کہ اسم موصوف بصفۃ پر حکم کا مرتب ہونا

تعلیق حکم علی صفۃ 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 شوافع کے نزدیک منع کرے گا مثلاً اللہ پاک کا ارشاد ہے کہ:

فمن لم یستطع منکم طولا ان ینکح المحصنٰت المومنٰت فمن ما ملکت ایمانکم من فتیاتکم المومنات

اس آیت میں باندیوں کے ساتھ نکاح کے جواز کو عدم طول حرہ پر معلّق کیا گیا ہے لہٰذا شوافع کے نزدیک طول حرہ کی صورت میں باندی کے ساتھ نکاح جائز نہیں اور احناف کے نزدیک جائز ہے اسی طرح احناف کے نزدیک مومنہ اور کتابیہ دونوں باندی سے نکاح کائز ہے۔ جبکہ شوافع کے نزدیک عدم طول حرہ کی صورت میں صرف مومنہ باندی سے جائز ہے۔ کتابیہ باندی سے جائز نہیں۔

خلاصہ یہ کہ احناف کے نزدیک طول حرہ کی صورت میں مومنہ اور کتابیہ باندی سے جائز ہے اور شوافع کے نزدیک طول حرہ کی صورت میں مومنہ اور کتابیہ باندی کے ساتھ نکاح جائز نہیں۔ درمیان کی صورت "عدم القائل بالفصل" کا کوئی قائل نہیں۔ یعنی اس کا کوئی قائل نہیں کہ طول حرہ کے ساتھ مومنہ باندی کے ساتھ نکاح کرنا جائز ہے اور کتابیہ کے ساتھ جائز نہیں۔

ونظیر الثانی: اذا قلنا ان القی ناقض فیکون البیع الفاسد مفید الملك لعدم القائل بالفصل او یکون موجب العمد القود لعدم القائل بالفصل وبمثل هذا القیء غیر ناقض فیکون المس ناقضا وهذا لیس محجة لان صحة الفرع وان دلت علی صحة اصله

ولكنها لا توجب صحة اصل اٰخر حتى تفرعت عليه المسألة الاخرى .

ترجمہ: اور دوسرے کی مثال جب ہم نے کہا کہ قے ناقض ہے تو بیع فاسد بھی مفید ملک ہوگی کیونکہ فصل کا کوئی قائل نہیں ہے یا قتل عمد کا موجب قصاص ہے کیونکہ فصل کا کوئی قائل نہیں ہے اور اسی کے مثل قے غیر ناقض ہے پس مس مرأۃ ناقض ہوگا اور یہ حجت نہیں ہے اس لیے کہ فرع کی صحت اگر چہ 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 اور بنیاد ایک نہ ہو بلکہ مختلف ہو) یہ ہے کہ ہم احناف نے کہا کہ قے ناقض وضو ہے لہٰذا بیع فاسد بھی مفید ملک ہوگی کیونکہ فصل کا کوئی قائل نہیں ہے بلکہ جو حضرات قائل ہیں وہ دونوں کے قائل ہیں (جیسے احناف) اور جو حضرات قائل نہیں وہ دونوں کے قائل نہیں (جیسے شوافع حضرات) پس عدم القائل بالفصل کی وجہ سے ہم نے کہا کہ جب قے ناقض وضو ہے تو بیع فاسد مفید ملک ہوگی اس اختلاف کا منشاء ایک نہیں بلکہ مختلف ہے اس لیے کہ قے کا حکم ایک مختلف فیہ اصل سے ثابت ہے اور وہ یہ ہے کہ امام شافعیؒ کے نزدیک خارج من غیر السبیلین ناقض وضو نہیں ہے اور احناف کے نزدیک ناقض وضو ہے۔

اسی طرح بیع فاسد کا حکم اس اصول پر متفرع ہے کہ افعال شرعیہ سے نہی ان افعال کی مشروعیت کو باقی رکھتی ہے یا نہیں، تو احناف کے نزدیک باقی رکھتی ہے اور شوافع کے نزدیک نہیں رکھتی۔

او يكون موجب العمد القود:

مصنفؒ فرماتے ہیں کہ ہم احناف جب قے کو ناقض وضو مانتے ہیں تو قتل عمد کا

موجب بھی قصاص ہوگا کیونکہ فصل کا کوئی قائل نہیں۔ بلکہ جو حضرات قائل ہیں وہ دونوں کے قائل ہیں اور جو حضرات قائل نہیں وہ دونوں کے قائل نہیں نہ قے کو ناقض وضو مانتے ہیں نہ قتل عمد کا موجب قصاص کو مانتے ہیں (شوافع حضرات)۔

وبمثل هذا ان القيء غير ناقض فيكون المس ناقضا:

شوافع حضرات کے ہاں جب قے غیر ناقض ہے تو مس مرأۃ ناقض ہوگا کیونکہ فصل کا کوئی قائل نہیں ہے۔ کیونکہ جو حضرات قائل ہیں وہ دونوں کے قائل ہیں یعنی قے کو بھی ناقض وضو مانتے ہیں اور مس مرأۃ کو ناقض نہیں مانتے اور جو قائل نہیں ہیں وہ دونوں کے قائل نہیں ہیں۔ قے کو ناقض نہیں مانتے اور مس مرأۃ کو ناقض مانتے ہیں۔ پس عدم القائل کی وجہ سے شوافع حضرات نے کہا کہ جب قے غیر ناقض ہے تو مس مرأۃ ناقض ہوگا۔

وهذا ليس بحجة

عدم القائل بالفصل کی یہ دوسری صورت شرعاً حجّت نہیں ہے اور اس کی دلیل 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۔

مثلاً اس بات کا ثابت ہونا کہ قے ناقض ہے اگر اس اصل کے صحیح ہونے پر دلالت کرتا ہے کہ خارج من غیر السبیلین 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 پس جب یہ قسم درست نہیں ہے تو شرعاً حجّت بھی نہیں ہے

فصل: الواجب على المجتهد طلب حكم الحادثة

من كتاب الله ثم من سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم بصريح النص او دلالته على ما مر ذكره فانه لا سبيل الى العمل بالرأى مع امكان العمل بالنص ولهذا اذا اشتبهت عليه والقبلة فاخبره واحد عنها لا يجوز التحرى ولو وجد ماء فاخبره عدل انه نجس لا يجوز له التوضى به بل يتيمم

ترجمہ: مجتہد پر واجب ہے کہ وہ واقعہ کا حکم کتاب اللہ سے تلاش کرے پھر سنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم صریح نص سے معلوم ہو یا دلالت النص سے اس کا ذکر گزر چکا ہے۔ اس لیے 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 کو کوئی قبلہ کے بارے میں خبر دے تو اس کے لیے تحری جائز نہیں ہوگی اور اگر پانی پایا اور کسی عادل نے یہ خبر دی کہ یہ ناپاک ہے تو اس پانی سے وضو کرنا جائز نہیں ہوگا بلکہ تیمّم کرنا پڑے گا۔

تشریح: اس فصل کا اجماع سے کوئی تعلّق نہیں ہے بلکہ دراصل یہ فصل قیاس کے لیے تمہید اور مقدمہ ہے اور اس فصل کا مقصد قیاس کی شرائط کو بیان کرنا ہے۔

مصنّفؒ فرماتے ہیں کہ مجتہد اگر کسی مسئلہ کا حکم دریافت کرنا چاہے تو اس کی ترتیب یہ ہے کہ سب سے پہلے اس حکم کو کتاب اللہ میں تلاش کرے کیونکہ کتاب اللہ دلیلوں میں سب سے قوی دلیل ہے۔ اگر کتاب اللہ میں وہ حکم نہ ملے تو سنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم میں تلاش کرے اگر اس مسئلہ کا حکم کتاب اللہ یا سنت رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی عبارت النص یا دلالت النص یا اشارۃ النص یا اقتضاء النص سے معلوم ہو گیا تو قیاس کی طرف رجوع نہیں کیا جائے گا کیونکہ جب تک نص پر عمل کرنا ممکن ہو رائے اور قیاس پر عمل کرنا جائز نہیں ہے۔

مثال (۱):

اگر مکلّف پر قبلہ مشتبہ ہو جائے اور ایک آدمی نے اس کو قبلہ کے بارے میں خبر دی کہ قبلہ اس طرح ہے تو اس کے لیے تحری کرنا جائز نہیں کیونکہ خبر نص کے مرتبہ میں ہے اور تحری رائے اور قیاس کے مرتبہ میں ہے اور نص کے ہوتے ہوئے قیاس پر عمل کرنا جائز نہیں ہے۔

مثال (۲):

اگر کسی کو ایسا پانی مل گیا جس کا پاک یا ناپاک اس کو معلوم نہیں پھر اس کو ایک عادل آدمی نے خبر دی کہ یہ پانی ناپاک ہے تو اس کے لیے اس پانی سے وضو کرنا جائز نہیں بلکہ وہ تیمّم کرے گا کیونکہ استصحاب (سابقہ حالت پر قیاس کر کے پانی کو پاک قرار دینا) قیاس کی ہی ایک قسم ہے اور خبر نص کے مرتبہ میں ہے۔ اور نص کے ہوتے ہوئے قیاس پر عمل کرنا جائز نہیں۔

وعلى اعتبار ان العمل بالرأى دون العمل بالنص قلنا انالشبهه بالمحل اقوى من الشبهة فى الظن حتى سقط اعتبار ظن العمد فى الفصل الاول ومثاله فيما اذا وطى جارية ابنه لا يحد وان قال علمت انها على حرام ويثبت نسب الولد منه لان شبهة الملك له تثبت بالنص فى مال الدين قال عليه الصلوة والسلام انت ومالك لأبيك فسقط اعتبار ظنه فى الحل والحرمة فى ذلك ولو وطى الابن جارية ابيه يعتبر ظنه فى الحل والحرمة حتى لو قال ظنت انها على حرام يجب الحد ولو قال ظنت انها على حلال لا

يجب الحد لان شبهة الملك فى مال الاب لم يثبت له بالنص فاعتبر رأيه ولا يثبت نسب الولد وان ادعاه.

ترجمہ: اوراس اعتبار پر کہ رائے پر عمل کرنا نص پر عمل کرنے سے کمتر ہے ہم نے کہا کہ محل میں شبہ ظن میں شبہ کی بنسبت اقوی ہے حتی کہ پہلی صورت میں بندے کے ظن کا اعتبار ساقط ہے اوراس کی مثال اس صورت میں ہے کہ جب کسی نے اپنے بیٹے کی باندی سے وطی کی تو اس پر حد نہیں لگائی جائے گی اگر چہ اس نے کہا کہ مجھے معلوم ہے کہ یہ باندی مجھ پر حرام ہے اور ولد کا نسب اس سے ثابت ہو جائے گا اس لیے کہ بیٹے کے مال میں باپ کے لیے ملک کا شبہ نص سے ثابت ہے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "انت ومالك لأبيك" پس اس بارے میں حلال وحرام ہونے کے سلسلہ میں باپ کے ظن کا اعتبار ساقط ہو گیا۔ اوراگر بیٹے نے اپنے باپ کی باندی سے وطی کی تو حلال وحرام ہونے میں اس کے ظن کا اعتبار کیا جائے گا حتی کہ اگر اس نے کہا کہ میں نے گمان کیا کہ یہ باندی مجھ پر حرام ہے تو حد واجب ہوگی اور اگر کہا کہ میں نے گمان کیا کہ باندی مجھ پر حلال ہے تو حد واجب نہ ہوگی اس لیے کہ باپ کے مال میں ملک کا شبہ بیٹے کے لیے نص سے ثابت نہیں ہوا ہے لہٰذا اس کی رائے معتبر ہوگی اور ولد کا نسب ثابت نہیں ہوگا اگر چہ یہ اس کا مدعی ہو۔

تشریح: ان الشبهة بالمحل اقوى من الشبهة فى الظن یہ عبارت کو سمجھنے سے پہلے دو باتوں کا سمجھنا ضروری ہے۔

(۱) شبہ کی تعریف:

شبہ وہ کہلاتا ہے جو ثابت (حق) کے مشابہ ہو مگر ثابت نہ ہو۔

(۲) شبہ کی اقسام:

شبہ کی دو قسمیں ہیں: (۱) شبہ فی المحل (۲) شبہ فی الظن

شبہ فی المحل کی تعریف:

شبہ فی المحل کا مطلب یہ ہے کہ دلیل شرعی ایسی ہو جو حلت کے منتفی (منافی) ہونے پر دلالت کرتی ہو مگر کسی مانع (رکاوٹ) کی وجہ سے وہ دلیل حلت کی نفی نہ کرتی ہو۔

یا دلیل شرعی ایسی ہو جو حرمت کے منتفی ہونے پر دلالت کرتی ہو مگر کسی رکاوٹ 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۔

مثال (۱):

حدیث شریف میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا "**انت ومالك لأبيك**" یہ دلیل شرعی اس بات کا شبہ پیدا کرتی ہے کہ بیٹے کی باندی اس کے باپ کے لیے حلال ہے کیونکہ جب باپ اپنے بیٹے کے مال کا مالک ہے تو بیٹے کی مملوکہ باپ کی مملوکہ ہوگی اور جس طرح بیٹے کا اپنی مملوکہ سے وطی حلال ہے اسی طرح باپ کا بھی اس کی مملوکہ سے وطی کرنا حلال ہوگا۔ حالانکہ نفس الامر میں بیٹے کی مملوکہ باپ کے لیے حلال نہیں ہے۔ اب اگر باپ نے اپنے بیٹے کی مملوکہ سے وطی کر لی تو باپ پر حد زنا جاری نہیں ہوگی اگر چہ وہ یہ کہے کہ مجھے یہ بات معلوم تھی کہ یہ باندی مجھ پر حرام ہے۔ اور اس وطی کے نتیجہ میں اگر بچہ پیدا ہو گیا تو اس بچہ کا اس واطی سے نسب بھی ثابت ہو جائے گا۔

سوال: جب واطی نے یہ سمجھتے ہوئے اس باندی سے وطی کی کہ یہ مجھ پر حرام ہے تو اس ظن کے ساتھ وطی کرنا موجب حد ہونا چاہئے تھا کیونکہ اس نے جان بوجھ کر غلط چیز کا ارتکاب کیا؟

جواب: دلیل شرعی یعنی حدیث کی وجہ سے جو شبہ پیدا ہوا ہے وہ شبہ فی المحل میں حرمت اور حلت کے سلسلے میں بندے کے ظن کا اعتبار نہیں ہوتا ہے لہٰذا حدیث کی وجہ سے جو شبہ پیدا ہوا ہے اس کی وجہ سے حد ساقط ہو جائے گی کیونکہ حدود شبہ سے ساقط ہو جاتی ہیں۔ اور وطی بالشبہ سے چونکہ نسب ثابت ہو جاتا ہے اس لیے پیدا ہونے والے بچہ کا نسب واطی (باپ) سے ثابت ہو جائے گا۔

ولو وطی الابن جارية ابيه:

لیکن اگر بیٹا اپنے باپ کی باندی سے وطی کرے تو حلت وحرمت میں اس کے ظن کا اعتبار کیا جائے گا۔ چنانچہ اگر وہ کہے کہ میرا خیال تھا کہ یہ باندی میرے لیے حلال ہے تو اس پر حد واجب نہیں ہوگی اور اگر کہے کہ میرا خیال تھا کہ یہ باندی میرے لیے حرام ہے تو اس پر حد واجب ہوگی۔

کیونکہ باپ کے مال میں ملک کا شبہ کسی نص سے ثابت نہیں ہے بلکہ باپ اور بیٹا عموماً ایک دوسرے کے اموال استعمال کرتے رہتے ہیں اس سے یہ شبہ پیدا ہوا کہ شاید باپ کی مملوکہ اشیاء بیٹے کی بھی مملوکہ ہوں۔

لہٰذا یہ شبہ ''شبہ فی الفعل'' ہوگا اور شبہ فی الفعل میں بندے کا ظن اور رائے معتبر ہوتا ہے اس لیے اگر وہ یہ کہے کہ میرا خیال تھا کہ یہ میرے لیے حلال ہے تو اس سے حد زنا ساقط ہو جائے گی کیونکہ حدود شبہات سے ساقط ہو جاتی ہیں۔

ولا يثبت نسب الولد منه

بیٹے نے باپ کی مملوکہ سے وطی کی اور اس وطی کے نتیجہ میں بچہ پیدا ہو گیا تو اس

بچہ کا نسب اس واطی (بیٹے) سے ثابت نہیں ہوگا اس لیے کہ بیٹے کی وطی خالصۃ زنا ہے اور زنا سے نسب ثابت نہیں ہوتا اگر چہ واطی اس کا دعوی کرے۔

ثم اذا تعارض الدليلان عند المجتهد فان كان التعارض بين الايتين يميل الى السنة وان كان بين السنتين يميل الى آثار الصحابة رضى الله عنهم والقياس الصحيح ثم اذا تعارض القياسان عند المجتهد يتحرى ويعمل باحدهما لانه ليس دون القياس دليل شرعى يصار اليه.

ترجمہ: پھر جب مجتہد کے نزدیک دو دلیلیں متعارض ہو جائیں پس اگر تعارض دو آیتوں کے درمیاں ہو تو سنت کی طرف رجوع کرے گا اور اگر دو سنتوں کے درمیان تعارض ہو تو آثار صحابہ اور قیاس کی طرف رجوع کرے گا پھر جب مجتہد کے نزدیک دو قیاس متعارض ہو جائیں تو وہ تحری کرے گا اور ان دونوں میں سے ایک پر عمل کرے گا کیونکہ قیاس سے نیچے کوئی ایسی دلیل شرعی نہیں جس کی طرف رجوع کیا جائے۔

تشریح:

تعارض کی لغوی تعریف:

تعارض لغت میں بطریق مقابلہ مخالفت کو کہتے ہیں۔

اصطلاحی تعریف:

اصطلاح میں تعارض ایسے تقابل کو کہتے ہیں جو دو برابر درجہ کی صحبتوں کے درمیان ہو اور ان کو جمع کرنا ممکن نہ ہو

رفع تعارض کی صورتیں:

پہلی صورت: اگر دونصوں کے درمیان تعارض ہو اور دونوں کو جمع کرنا ممکن نہ ہوتو دونوں کی تاریخ معلوم کی جائے گی اگر دونوں کی تاریخ معلوم ہو جائے تو متاخر پر عمل کیا جائے گا، کیونکہ متاخر متقدم کے لیے ناسخ ہے۔

دوسری صورت: اگر تاریخ معلوم نہ ہوتو وجہ ترجیح دریافت کی جائے گی اگر وجہ ترجیح معلوم ہوگئی تو راجح پر عمل کیا جائے گا اور مرجوح کو ترک کر دیا جائے گا۔

تیسری صورت: اگر وجہ ترجیح معلوم نہ ہو سکے تو بعد والی حجّت کی طرف رجوع کیا جائے گا جس کی ترتیب یہ ہوگی کہ اگر دو آیتوں کے درمیان تعارض واقع ہوتو حدیث کی طرف رجوع کیا جائے گا اور اگر دو حدیثوں کے درمیان تعارض ہوتو آثار صحابہ اور قیاس کی طرف رجوع کیا جائے گا۔ اور اگر دو قیاسوں میں تعارض ہوتو ہمارے نزدیک تحری کرنا واجب ہوگا قلب جس کے حق ہونے کی گواہی دے گا اس پر عمل کرنا واجب ہوگا۔ اور حضرات شوافع کے نزدیک بغیر تحری کے کسی ایک پر عمل کرنا واجب ہوگا کیونکہ قیاس کے بعد ایسی کوئی دلیل شرعی نہیں جس کی طرف رجوع کیا جائے۔

دو آیتوں میں تعارض کے وقت حدیث کی طرف رجوع کرنے کی مثال:

اللہ پاک کا ارشاد ہے:

فاقرؤا ما تیسر من القرآن.

دوسری آیت میں ارشاد ہے:

واذا قرئ القرآن فاستمعوا له وانصتوا.

پہلی آیت چونکہ نماز کے بارے میں ہے اس لیے اس کی وجہ سے مقتدی پر قرأت

کرنا واجب ہے اور دوسری آیت قرأت کی نفی کرتی ہے اور مقتدی کے لیے سکوت کو واجب کرتی ہے اب وجوب قرأت اور وجوب انصات (خاموشی) کے درمیان تعارض ہے لہٰذا حدیث شریف من کان لہ امام فقرأة الامام له قرأة کی طرف رجوع کیا جائے گا۔

دو حدیثوں میں تعارض کے وقت قیاس کی طرف رجوع کرنے کی مثال:

حضرت نعمان بن بشیر رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے:

ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم صلی صلوة الکسوف برکوع وسجدتین

اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ صلوۃ کسوف کی ایک رکعت میں ایک رکوع اور دو سجدے ہیں جس کے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی دوسری حدیث میں ہے: انہ صلی رکعتین باربع رکوعات واربع سجدات اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ایک رکعت میں دو رکوع اور دو سجدے ہیں۔

پس ان دونوں حدیثوں میں تعارض کی وجہ سے قیاس کی طرف رجوع کیا گیا اور کہا گیا کہ دوسری نمازوں پر قیاس کرتے ہوئے ہم نے صلوۃ کسوف میں بھی ایک رکعت میں ایک رکوع اور دو سجدے فرض کیے ہیں۔

وعلی هذا قلنا اذا کان مع المسافر اناء ان ظاهر ان ونجس لا یتحری بینهما بل یتیمم ولو کان معه ثوبان ظاهر ونجس یتحری بینهما لان للماء بدلا وهو التراب ولیس للثوب بدل یصار الیه فثبت بهذا ان العمل بالرأی انما یکون عند انعدام دلیل سواه شرعا

ثم اذا تحری وتاکد تحریه بالعمل لا ینتقض ذلك بمجرد التحری. وبیانه فیما اذا تحری بین الثوبین وصلی الظهر باحدهما ثم وقع تحریه عند العصر علی الثوب الاخر لا یجوز له ان یصلی العصر بالاخر لا ن الاول تاکد بالعمل فلا یبطل بمجرد الترحری وعلی هذا بخلاف ما اذا تحری فی القبلة ثم تبدل رأیه ووقع تحریه علی جهة اخری توجه الیه لان القبلة فیما یحتمل الانتقال فامکن نقل الحکم بمنزلة نسخ النص. هذا مسائل الجامع الکبیر فی تکبیرات العیدین وتبدل رأی العبد کما عرف.

ترجمہ: اور اسی بناء پر ہم نے کہا کہ جب مسافر کے پاس پاک اور ناپاک دو برتن ہوں تو ان کے درمیان تحری نہ کرے بلکہ تیمّم کرے اور اگر اس کے پاس پاک اور ناپاک دو کپڑے ہوں تو ان کے درمیان تحری کرے اس لیے کہ پانی کا بدل یعنی مٹی موجود ہے اور کپڑے کا کوئی بدل نہیں ہے جس کی طرف رجوع کیا جائے۔ پس اس سے ثابت ہوگیا کہ قیاس پر عمل قیاس کے علاوہ شرعی دلیل کے معدوم ہونے کے وقت ہوگا پھر جب تحری کی اور اس کی تحری عمل کے ساتھ مؤکد ہوگئی تو یہ تحری، تحری محض سے نہیں ٹوٹے گی اور اس کی تفصیل اس صورت میں ہے کہ جب مسافر نے دو کپڑے کے درمیان تحری کی اور ان دونوں میں سے ایک کے ساتھ ظہر ادا کرلی پھر عصر کے وقت اس کی تحری دوسرے کپڑے پر واقع ہوئی تو اس کے لیے دوسری کپڑے کے ساتھ عصر کی نماز ادا کرنا جائز نہ ہوگا اس لیے کہ اول عمل سے مؤکد ہوگئی ہے پس یہ تحری محض تحری سے باطل نہیں ہوگی اور یہ اس کے برخلاف ہے کہ جب قبلہ کے بارے میں تحری کی پھر اس کی رائے بدل گئی اور اس کی تحری دوسری جہت پر واقع ہوئی تو وہ اس کی طرف متوجہ

ہو جائے گا کیونکہ قبلہ منتقل ہونے کا احتمال رکھتا ہے پس حکم کو نقل کرنا ممکن ہے نص منسوخ ہونے کے مرتبہ میں اور اسی اصل پر تکبیرات عیدین ہیں اور بندے کی رائے کے بدل جانے میں جامع کبیر کے مسائل ہیں۔

تشریح:

وعلی هذا قلنا اذا کان مع المسافر اناء ان

مصنفؒ فرماتے ہیں کہ پیچھے جو اصول بیان ہوا کہ قیاس پر عمل اسی وقت درست ہوگا جب اس کے علاوہ کوئی دلیل شرعی موجود نہ ہو۔ اسی اصول کی بناء پر ہم کہتے ہیں کہ اگر مسافر کے پاس دو برتنوں میں پانی ہو اور ایک پاک اور دوسرا ناپاک ہو اور مسافر کو معلوم نہ ہو کہ کون سا پانی پاک ہے تو ایسی صورت میں مسافر تحری کر کے پاک پانی کو متعین کر کے اس سے وضو نہیں کرے گا بلکہ وہ تیمّم کر کے نماز پڑھے گا اس لیے کہ تحری قیاس ہے اور پہلے گزر چکا ہے کہ قیاس پر عمل کرنے کے لیے یہ شرط ہے کہ اس کے علاوہ کوئی دلیل شرعی موجود نہ ہو۔

پس مٹی چونکہ پانی کا بدل ہے اور قائم مقام موجود ہے اس لیے قیاس کی طرف رجوع نہیں کیا جائے گا بلکہ تیمّم کیا جائے گا۔

ولو کان ثوبان

اگر مسافر کے پاس ایک پاک اور دوسرا ناپاک دو کپڑے ہوں اور اس کو معلوم نہ ہو کہ کون سا کپڑا پاک ہے تو اس صورت میں وہ تحری کرے گا اور جس کپڑے کو وہ پاک سمجھے گا پہن کر نماز پڑھے گا کیونکہ کپڑے کا کوئی ایسا بدل نہیں جس کی طرف رجوع کیا جا سکے۔

خلاصہ: یہ کہ قیاس (تحری) پر اس وقت عمل کیا جائے گا جب اس کے علاوہ کوئی دلیل شرعی موجود نہ ہو۔

ثم اذا تحری وتاکد تحریه بالعمل الخ

یہاں سے بیان فرماتے 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 ظہر ادا کر لی۔ پھر عصر کے وقت دوسرے کپڑے پر اس کی تحری واقع ہوئی تو عصر کی نماز دوسرے کپڑے کے ساتھ جائز نہیں ہوگی کیونکہ پہلی تحری جب مؤکد بالعمل ہوگئی تو اب محض تحری سے باطل نہیں ہوگی چنانچہ عصر کی نماز اسی کپڑے میں ادا کرنا ضروری ہے جس میں ظہر کی نماز ادا کی ہے۔

وهذا بخلاف القبلة: یہ عبارت ایک سوال مقدر کا جواب ہے۔

سوال: آپ نے جو یہ اصول بیان کیا ہے کہ مؤکد بالعمل تحری، تحری محض سے باطل نہیں ہوتی درست نہیں کیونکہ اشتباہ قبلہ کے وقت اگر کسی نے تحری کی اور ایک جہت کی طرف رخ کر کے نماز پڑھ 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 تو آپ کا بیان کردہ اصول کیسے درست ہے؟

جواب: تحری فی الثوب اور تحری فی القبلہ کے درمیان فرق ہے اور وہ یہ کہ قبلہ منتقل ہونے کا احتمال رکھتا ہے اس طور پر کہ ابتدا میں مسلمانوں کا قبلہ کعبہ تھا پھر بیت المقدس ہوگیا اس کے بعد قیامت تک بیت اللہ شریف ہی قبلہ ہے، اسی طرح مسجد حرام میں نماز پڑھنے والے کا قبلہ یمین کعبہ ہے اور حدود حرم میں نماز ادا کرنے والے کا قبلہ جہت کعبہ ہے اور حدود حرم سے باہر نماز اور کرنے والے کا قبلہ جہت حرم ہے۔

اس لیے قبلہ کے سلسلہ میں تحری کے حکم کا منتقل ہونا ایسا ہوگا جیسا کہ نص کا منسوخ ہونا اور یہ بات آپ کو بھی معلوم ہے کہ منسوخ پر عمل نہیں کیا جاتا بلکہ ناسخ پر عمل کیا جاتا

ہے۔ لہٰذا قبلہ کے سلسلہ میں دوسری تحری ناسخ کے مرتبہ میں ہوگی اور پہلی تحری منسوخ کے مرتبہ میں ہوگی اس لیے جس جانب دوسری تحری واقع ہوگی اسی طرف رخ کرنا ضروری ہوگا برخلاف تحری فی الثوب کے۔ کیونکہ جب نجاست ایک کپڑے میں حلول کرگئی تو اب وہ دوسرے کپڑے کی طرف منتقل نہیں ہوسکتی۔ لہٰذا کپڑے کے پاک ہونے کے سلسلہ میں دوسری تحری ناسخ نہیں ہوگی۔

هذا مسائل الجامع الكبير فى تكبيرات العيدين

فرماتے ہیں کہ ابھی جو اصول بیان ہوا ہے کہ جو چیز منتقل ہونے کا احتمال رکھتی ہے اس میں حکم منتقل ہوسکتا ہے۔

تکبیرات عیدین اور بندے کی رائے کے بدلنے کے سلسلہ میں جامع کبیر کے کچھ مسائل متفرع ہیں۔

مسئلہ تکبیرات عیدین:

صحابہ کرام کے درمیان تکبیرات عیدین میں اختلاف ہے حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کا قول یہ ہے کہ عید کی دو رکعتوں میں کل نو تکبیرات ہیں تین تو اصلی ہیں یعنی تکبیر تحریمہ اور دونوں رکعتوں کے رکوع کی تکبیریں اور چھ تکبیرات زائد ہیں یعنی ہر رکعت میں تین تین تکبیرات زائد ہیں۔

اور حضرت عبداللہ بن عباسؓ کا مذہب یہ ہے کہ عید کی دو رکعتوں میں تیرہ تکبیرات ہیں تین تو اصلی ہیں اور دس زائد ہیں یعنی ہر رکعت میں پانچ پانچ تکبیریں۔

احناف کا مذہب حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کے قول پر ہے۔

شوافع کا مذہب حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ کے قول کے مطابق ہے۔

پس اگر ایک آدمی نے حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما کے قول کے مطابق عید کی نماز شروع کی اور پہلی رکعت میں پانچ زوائد تکبیرات کہیں پھر دوسری رکعت میں

اس نے حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کے قول کو لے لیا اور تین تکبیرات زائد کا قائل ہوگیا تو وہ دوسری رکعت میں اسی عقیدے کے مطابق تکبیریں کہے گا۔ کیونکہ تکبیرات میں منتقل ہونے کا احتمال ہے لہٰذا ایک مذہب سے دوسرے مذہب کی طرف حکم کو منتقل کرنا ممکن ہوگا اور یہ ایسا ہوگا گویا کہ پہلا مذہب اس کے نزدیک منسوخ ہوگیا۔ لہٰذا دوسرا مذہب جو ناسخ کا درجہ رکھتا ہے اس پر عمل کیا جائے گا۔

واللہ سبحانہ وتعالی اعلم.

البحث الرابع
القياس

البحث الرابع فی القیاس

چوتھی بحث قیاس کے بارے میں

قیاس کے لغوی معنی:

قیاس کے لغوی معنی اندازہ کرنے کے ہیں: جیسے کہا جاتا ہے قاس الطبیب قعر الجرح (طبیب نے زخم کی گہرائی کا اندازہ لگایا)۔

اصطلاحی معنی:

اصطلاح شرع میں قیاس کہتے ہیں تعدیة الحکم من الاصل الی الفرع بعلة متحدة بینهما حکم کو اصل سے فرع کی طرف منتقل کرنا ایسی علت کی وجہ سے جس میں اصل اور فرع دونوں شریک ہوں قیاس کے لیے چار چیزیں ضروری ہیں:

(۱) مقیس (۲) مقیس علیہ (۳) علت (۴) حکم

جس چیز کو قیاس کیا جائے اس کو مقیس اور جس پر قیاس کیا جائے اس کو مقیس علیہ کہتے ہیں اور مقیس اور مقیس علیہ کے درمیان جو چیز مشترک ہوتی ہے اس کو علت کہتے ہیں اور جو اثر مرتب ہوتا ہے اس کو حکم کہتے ہیں۔

فصل: القیاس حجة من حجج الشرع یجب العمل عند انعدام ما فوقه من الدلیل فی الحادثه وقدر ورد فی ذلك الاخبار والآثار قال علیه الصلوة والسلام لمعاذ بن جبل حین بعثه الی الیمن قال بم تقضی یا معاذ قال بکتاب الله تعالی قال فان لم تجد قال بسنته

رسول الله صلى الله عليه وسلم قال فان لم تجد قال اجتهد برأيي فصوبه رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال الحمد لله الذى وفق رسول رسول الله على مايجب ويرضاه وروى ان امرأة خثعمية اتت الى رسول الله صلى الله عليه وسلم قالت ان ابى كان شيخا كبيرا ادركه الحج وهؤلاء يستمسك على الراحلة فيجزئنى ان احج عنه قال عليه السلام ارأيت لو كان على ابيك دين فقضيته اما كان يجزئك فقالت بلى فقال عليه الصلوة والسلام فدين الله احق اولى الحق رسول الله صلى الله عليه وسلم الحج فى حق الشيخ الفانى بالحقوق الماليه واشار الى علة مؤثرة فى لجواز وهى القضاء وهذا هو القياس وروى ابن الصباع وهو من سادات اصحاب الشافعى فى كتابه المسمى بالشامل عن قيس بن طلق بن على انه قال جاء رجل الى رسول الله صلى الله عليه وسلم كانه بدوى فقال يا نبى الله ما ترى فى مس الرجل ذكره بعد ما توضا فقال هل هو الابضعة منه وهذا هو القياس وسئل ابن مسعود عمن تزوج امرأة ولم يسم لها مهرا وقد مات عنها زوجها قبل الدخول فاستمهل شهرا ثم قال اجتهد فيه برأيى فان كان صوابا فمن الله وان كان خطا فمن ابن ام عبد فقال ارى لها مهر مثل نسائها لاوكس فيها ولا شطط .

ترجمہ: قیاس شرعی حجتوں میں سے ایک ایسی حجت ہے جس پر عمل کرنا واجب ہے حادثہ میں۔ اوپر والی دلیل کے معدوم ہونے کی صوت میں اور قیاس کے حجت شرعی ہونے کے بارے میں احادیث وآثار وارد ہوئے ہیں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جب حضرت معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ کو یمن بھیجا تو ان سے فرمایا معاذ کس چیز کے ذریعہ فیصلہ دو گے؟ حضرت معاذ رضی اللہ عنہ سے عرض کیا اللہ کی کتاب کے ذریعہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا اگر کتاب اللہ میں نہ پاؤ تو؟ معاذ رضی اللہ عنہ نے کہا حدیث رسول کے ذریعہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا اگر حدیث میں نہ پاؤ تو؟ معاذ رضی اللہ عنہ نے عرض کیا قیاس۔ پس رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت معاذ رضی اللہ عنہ کی تصویب فرمائی اور فرمایا تمام تعریفیں اس اللہ کے لیے ہیں جس نے رسول اللہ کے قاصد کو اس چیز کی توفیق دی جس کو وہ پسند کرتا ہے۔ اور مروی ہے کہ قبیلہ خثعم کی ایک عورت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوئی اور عرض کیا کہ میرا باپ بہت بوڑھا ہے اور اس کو حج نے پالیا ہے اور وہ سواری پر ٹھہر نہیں سکتا تو کیا میں اس کی طرف سے حج کرلوں تو یہ کافی ہوگا؟ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا بتلاؤ اگر تمہارے باپ پر قرض ہوتا اور تو اس کو ادا کر دیتی تو کیا وہ تیرے لیے کافی نہ ہوتا؟ عورت نے کہا جی ہاں۔ پس رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اللہ کا قرضہ ادا ہونے کے لیے زیادہ حق دار ہے۔ آنحضور 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 شافعیؒ کے معزز تلامذہ میں سے ہیں انہوں نے اپنی شامل نامی کتاب میں روایت ذکر کی ہے کہ حضرت قیس بن طلق بن علیؓ سے مروی ہے کہ ایک شخص رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے دربار میں حاضر ہوا گویا کہ وہ بدوی ہے اس نے کہا کہ اے اللہ کے نبی آدمی اگر وضو کے بعد اپنے ذکر کو چھو لے تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی کیا رائے ہے؟ (اس کا وضو ٹوٹ جائے گا؟) آپ صلی اللہ علیہ وسلم

نے فرمایا وہ بھی اس کے بدن کا ایک ٹکڑا ہے۔ اور یہی قیاس ہے۔ اور حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے اس شخص کے متعلق دریافت کیا گیا جس نے ایک عورت سے نکاح کیا اس کا مہر مقرر نہیں کیا اور قبل الدخول مرد کا انتقال ہو گیا۔ پس حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ نے ایک ماہ کی مہلت مانگی پھر ابن مسعود رضی اللہ عنہ 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 کہ اس عورت کے لیے مہر مثل ہے نہ اس میں کمی ہو نہ زیادتی۔

تشریح: مصنفؒ فرماتے ہیں کہ قیاس حجّت 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 حجّت شرعی ہونے پر مصنفؒ نے چار احادیث ذکر کی ہیں۔

حدیث (۱):

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت معاذ رضی اللہ عنہ کو یمن کا حکم بنا کر بھیجا تو دریافت کیا اے معاذ تم لوگوں کے معاملات کا فیصلہ کس چیز سے دو گے؟ انہوں نے جواب دیا کہ کتاب اللہ سے، آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے سوال کیا کہ اگر تم کتاب اللہ میں فیصلہ نہ پاؤ تو کس چیز سے فیصلہ کرو گے؟ انہوں نے عرض کیا سنت رسول سے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے پھر پوچھا اگر تم سنت رسول میں بھی نہ پاؤ تو کیا کرو گے؟ عرض کیا پھر میں اپنی رائے یعنی قیاس سے فیصلہ دوں گا یہ سن کر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا اللہ کا شکر ہے کہ اس نے اپنے نبی کے قاصد کو اس بات کی توفیق دی جس سے اس کا رسول خوش ہے۔

دیکھیے! اگر قیاس حجّت شرعی نہ ہوتا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم حضرت معاذ رضی اللہ عنہ کا قول اجتهد برأيي ردفرما دیتے۔ لیکن آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے رد نہیں فرمایا بلکہ اس پر اللہ تعالیٰ کا شکر ادا کیا پس حضرت معاذ رضی اللہ عنہ کے اس قول کو رد نہ کرنا

بلکہ اللہ کا شکر ادا کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ قیاس حجّت شرعی ہے۔

حدیث (۲):

قبیلہ خثعم کی اسماء بنت عمیس نامی عورت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوئی اور عرض کیا کہ میرا باپ بہت بوڑھا ہو گیا وراس پر حج فرض ہو گیا اور وہ سواری پر بیٹھ نہیں سکتا ایسی صورت میں اگر میں اس کی طرف سے حج کرلوں تو کیا وہ حج کافی ہو جائے گا؟ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا تم یہ بتاؤ اگر تمہارے 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 علیہ الصلوۃ والسلام نے فرمایا پھر اللہ کا قرضہ بدرجہ اولی ادا ہو جائے گا

غور فرمایئے! نبی اکرم 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 اس کی طرف بھی اشارہ کیا ہے اور وہ علت ادائیگی ہے یعنی جس طرح دوسرے کی طرف سے مالی قرض 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 لاحق کرنا اور دونوں کے درمیان علت مؤثرہ مشترکہ یعنی اداء کو بیان کرنا قیاس ہے۔ پس ثابت ہو گیا کہ قیاس حجّت شرعی ہے اگر قیاس حجّت شرعی نہ ہوتا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم اس سے استدلال نہ فرماتے۔

حدیث (۳):

حضرت قیس بن طلق بن علی رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ ایک بدوی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوا اور عرض کیا یا رسول اللہ اگر کوئی شخص وضو کرنے کے بعد اپنے ذکر کو چھو لے تو اس کے بارے میں آپ کی کیا رائے ہے کیا اس کا وضو ٹوٹ جائے گا؟ آپ صلی اللہ علیہ وسلم 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۔

ملاحظہ فرمائیے! یہاں بھی اللہ کے نبی نے ذکر کو دوسرے اعضاء پر قیاس کیا ہے لہٰذا معلوم ہوا کہ قیاس حجّت شرعی ہے۔

حدیث (۴):

حضرت عبداللہ ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے کسی نے سوال کیا کہ ایک آدمی نے کسی عورت سے نکاح کیا اور اس کا مہر مقرر نہیں کیا اور دخول سے پہلے شوہر کا انتقال ہو گیا تو عورت کے لیے مہر ہوگا یا نہیں؟ ابن مسعود رضی اللہ عنہ نے ایک ماہ کی مہلت طلب کی اور کہا کہ میں اس بارے میں قیاس کروں گا، اگر قیاس صحیح ہوا تو وہ اللہ کی طرف سے ہے اور اگر غلط ہوا تو میری طرف سے، پھر فرمایا کہ میرا خیال ہے کہ اس کو مہر مثل دیا جائے گا اس میں نہ کمی کی جائے نہ زیادتی۔

اس واقعہ سے بھی معلوم ہوا کہ حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ نے اس عورت کے لیے مہر مثل قیاس سے ثابت کیا ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ مذکورہ احادیث سے ثابت ہوتا ہے کہ قیاس حجّت شرعی ہے۔

فصل: شروط صحة القياس خمسة احدها ان لا يكون فى مقابلة النص والثانى ان لا يتضمن تغيير حكم من احكام النص والثالث ان لا يكون المعدى حكما لا يعقل معناه والرابع ان يقع التعليل لحكم شرعى لا لامر لغوى والخامس ان لا يكون الفرع منصوصا عليه.

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) معدی کیا گیا ہے ایسا حکم نہ ہو جس کے معنی معقول نہ ہوں، چہارم یہ کہ علت کا استخراج حکم شرعی کے لیے ہو نہ کہ امر لغوی کے لیے، پنجم یہ کہ فرع منصوص علیہ نہ ہو۔

تشریح: یہاں سے بیان فرماتے ہیں کہ ہر قیاس حجّت شرعی نہیں ہوتا بلکہ وہ قیاس حجّت شرعی ہوتا ہے جس میں پانچ شرطیں موجود ہوں۔

پہلی شرط: قیاس نص کے مقابل اور معارض نہ ہو۔ نص آیت قرآنی ہو یا حدیث ہو یا فقیہ صحابی کی رائے ہو۔ کیونکہ نص قطعی ہوتا ہے اور قیاس ظنی ہوتا ہے لہٰذا جو حکم نص میں موجود ہے اس کے لیے قیاس کی ضرورت ہی نہیں ہے۔

دوسری شرط: قیاس کرنے سے نص کے احکام میں سے کوئی حکم متغیر نہ ہوتا ہو یعنی نص کے ذریعہ سے جیسا حکم ثابت ہو بعینہٖ ویسا ہی حکم قیاس کے ذریعہ سے ثابت ہو۔ مثلاً اگر نص کے ذریعہ مطلق حکم ثابت ہوا ہے تو قیاس کے ذریعہ بھی حکم مطلق ہی ثابت ہو یہ نہ ہو کہ نص کیذریعہ تو مطلق حکم ثابت ہو اور قیاس کے ذریعہ مقید حکم ثابت ہو۔

تیسری شرط: وہ حکم جو اصل سے فرع کی طرف متعدی کیا گیا ہے وہ غیر معقول المعنی نہ ہو چنانچہ نص کے ذریعہ جو حکم ثابت ہوا ہے وہ اگر عقل و قیاس کے خلاف ہو تو اس حکم پر دوسرے حکم کو قیاس کرنا صحیح نہیں ہوگا۔ مثلاً نماز کی رکعات کی تعداد، زکوۃ کا مقدار نصاب اور بھول کر کھانے پینے سے روزے کا نہ ٹوٹنا خلاف قیاس نص سے ثابت ہے لہٰذا ان پر دوسری چیزوں کو قیاس کرنا درست نہیں ہوگا۔

چوتھی شرط: علت کا استخراج حکم شرعی کے لیے ہو نہ کہ امر لغوی کے لیے یعنی نص کی علت بیان کرنے کا مقصد حکم شرع کو ثابت کرنا ہو کسی امر لغوی کو ثابت کرنا مقصود نہ ہو، کیونکہ قیاس سے مسائل لغویہ ثابت نہیں ہوتے۔

پانچویں شرط: فرع منصوص علیہ نہ ہو۔ یعنی جس حکم کو ثابت کرنے کے لیے قیاس کیا جارہا ہے اس حکم پر کوئی نص وارد نہ ہوئی ہو۔ اس لیے کہ حکم منصوص علیہ کے لیے اگر قیاس کیا جائے گا تو اس کی دو صورتیں ہیں، وہ قیاس نص کے موافق ہوگا یا مخالف۔ اگر موافق ہے تو نص کے ہوتے ہوئے قیاس کی کیا ضرورت ہے اور اگر مخالف ہے تو قیاس مردود ہے۔

ومثال القياس فی مقابلة النص فيما حكی ان الحسن بن زياد سئل عن القهقهة فی الصلوة فقال انتقضت الطهارة بها قال السائل لو قذف المحصنة فی الصلوة لا ينتقض الوضوء به مع ان قذف المحصنة اعظم جنايته فكيف ينتقض بالقهقهة وهی دونه فهذا قياس فی مقابلة النص وهو حديث الاعرابی الذی فی عينه سوء وكذلك اذا قلنا جاز حج المراة مع المحرم فيجوز مع الامينات كان هذا قياس بمقابلة النص وهو قوله عليه السلام لا يحل لامرأة تومن بالله واليوم الاخران تسافر فوق ثلثه ايام ولياليها الا ومعها ابوها او زوجها اور ذو رحم محرم .

ترجمہ: اور نص کے مقابلہ میں قیاس کی مثال اس واقعہ میں ہے جو نقل کیا گیا ہے کہ حضرت حسن بن زیادؒ سے نماز میں قہقہہ کے متعلق سوال کیا گیا تو انہوں نے فرمایا کہ اس سے وضو ٹوٹ جائے گا۔ سائل نے کہا اگر نماز میں کسی نے محصنہ عورت کو تہمت لگادی تو اس سے وضو نہیں ٹوٹے گا حالانکہ تہمت لگانا بڑی جنایت ہے تو قہقہہ سے کیسے وضو ٹوٹ جائے گا حالانکہ وہ قذف سے ادنی ہے؟ پس یہ قیاس نص کے مقابلہ میں ہے اور وہ نص اس اعرابی کی حدیث ہے جس کی آنکھ

میں ضعف تھا۔ اور اسی طرح جب تم نے کہا کہ محرم کے ساتھ عورت کا حج کرنا جائز ہے پس امینہ عورتوں کے ساتھ بھی جائز ہوگا۔ یہ قیاس بھی نص کے مقابلہ میں ہے اور وہ نص حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے۔ کسی ایک عورت کے لیے جو اللہ پر 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 ذی رحم محرم ہو۔

تشریح: قیاس کے صحیح ہونے کی پانچ شرطیں ہیں پہلی شرط یہ ہے کہ وہ قیاس نص کے مقابلہ میں نہ ہو اب یہاں سے اس کی مثال بیان فرماتے ہیں۔

مثال (۱):

حضرت حسن بن زیادؒ سے کسی نے سوال کا کہ نماز میں قہقہہ لگا کر ہنسنے سے وضو ٹوٹ جائے گا یا نہیں؟ تو انہوں نے جواب دیا کہ وضو ٹوٹ جائے گا۔ سائل نے کہا کہ اگر کسی نے نماز میں کسی عفیفہ عورت کو تہمت لگا دی تو اس کا وضو نہیں ٹوٹتا ہے حالانکہ عفیفہ عورت کو تہمت لگانا گناہ کبیرہ ہے اور بڑی جنایت ہے پس قہقہہ جو قذف سے کم درجہ کی جنایت ہے اس سے وضو کیسے ٹوٹے گا؟ دیکھیے یہ قیاس نص کے مقابلہ میں ہے اور نص سے مراد وہ حدیث ہے جس کو بیان کیا گیا ہے کہ ایک ضعیف البصر یا نابینا اعرابی گڑھے میں گر گیا بعض صحابہ جو نماز میں تھے قہقہہ لگا کر ہنس پڑے تو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز سے فارغ ہونے کے بعد فرمایا کہ سنو جو قہقہہ لگا کر ہنسا ہے وہ وضو اور نماز دونوں کا اعادہ کرے۔

یہ نص (حدیث) تقاضا کرتا ہے کہ نماز میں قہقہہ لگا کر ہنسنا ناقض وضو ہے اور قیاس تقاضا کرتا ہے کہ قہقہہ ناقض وضو نہ ہو پس یہ قیاس چونکہ نص کے مقابلے میں ہے اس لیے یہ قیاس صحیح نہیں ہوگا۔

مثال (۲):

و كذلك اذا قلنا جاز حج المرأة مع المحرم ..... الخ

محرم مرد کے ساتھ عورت کا حج کرنا بالاتفاق جائز ہے پس اس پر قیاس کر کے امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ دین دار امین عورتوں کے گروپ 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۔

یہ قیاس بھی چونکہ نص کے مقابلہ میں ہے اس لیے مردود ہے اور وہ نص حدیث شریف ہے جس میں ہے کہ **لا یحل لامرأة تومن باللہ والیوم الاخر .....الخ** پس نص اس بات کا تقاضا کرتا ہے کہ محرم کے علاوہ کسی کے ساتھ بھی عورت کا سفر کرنا جائز نہ ہو اور قیاس تقاضا کرتا ہے کہ دین دار امین عورتوں کے ساتھ سفر کرنا جائز ہو۔

پس نص چونکہ قیاس کے مقابلے میں ہے لہٰذا صحیح نہیں ہوگا۔

ومثال الثانی: وھو ما یتضمن تغییر حکم من احکام النص مایقال ان النیة شرط فی الوضوء بالقیاس علی التیمم فان ھذا یوجب یغیر ایة الوضوء من الاطلاق الی التقیید وکذلك اذا قلنا الطواف بالبیت صلوة بالخبر فیشترط له الطھارة وستر العورة کالصلوة کان ھذا قیاسا یوجب تغییر نص الطواف من الاطلاق الی التقیید .

ترجمہ: اور دوسرے کی مثال اور وہ وہ ہے جو نص کے احکام میں سے کسی حکم کے متغیر کرنے کو متضمن ہو جو کہا جاتا ہے کہ وضو میں نیت کرنا شرط ہے تیمم پر قیاس کرتے ہوئے کیونکہ یہ قیاس مطلق سے مقید کی طرف آیت وضو کی تغییر کو واجب کرتا ہے۔ اسی طرح جب ہم نے کہا کہ بیت اللہ کے طواف کا نماز ہونا حدیث سے ثابت ہے۔ لہٰذا اس کے لیے 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: قیاس کے صحیح ہونے کی دوسری شرط کی مثال بیان فرمارہے ہیں۔اور دوسری شرط یہ ہے کہ قیاس کی وجہ سے نص کا کوئی حکم متغیر نہ ہو۔

مثال (۱):

اگر کوئی شخص کہے کہ وضو میں بھی نیت کرنا شرط ہے جس طرح تیمّم میں نیت کرنا شرط ہے تو اس کا یہ قیاس صحیح نہیں ہوگا اس لیے کہ آیت وضو میں وضو کے مطلقاً چار فرائض بیان کیے گئے ہیں اگر قیاس کی وجہ سے نیت کو بھی شرط قرار دے دیا جائے تو کتاب اللہ کے مطلق کو مقید کرنا لازم آئے گا جو کہ جائز نہیں۔

مثال (۲):

حدیث شریف میں ہے الطواف بالبیت صلوۃ اگر کوئی شخص کہے کہ جس طرح نماز کے لیے طہارت اور ستر عورت فرض ہے اسی طرح طواف کے لیے بھی وضو اور ستر عورت شرط ہوگا تو اس کا یہ قیاس باطل ہوگا کیونکہ طواف کے متعلق نص مطلق ہے اور وہ اللہ پاک کا ارشاد ہے۔ولیطوفوا بالبیت العتیق اس نص (آیت) میں مطلق طواف کا حکم ہے وضو اور ستر عورت وغیرہ کی قید نہیں ہے۔

ومثال الثالث: وهو ما لا يعقل معناه في حق جواز التوضي بنبيذ التمر فانه لو قال جاز بغيره من الانبذة بالقياس على نبيذ التمر او قال لو شج في صلوته او احتلم يبني على صلوة له بالقياس على ما اذا سبقه الحدث لا يصح لان الحكم في الاصل لا يعقل معناه فاستحال تعديته الى الفرع وبمثل هذا قال اصحاب الشافعي قلتان نجستان اذا اجتمعا صارتا طاهرتين

فاذا افترقتا بقيتا على الطهارة بالقياس على ما اذا وقعت النجاسة فى القلتين لان الحكم لو ثبت فى الاصل كان غير معقول معناه

ترجمہ: اور تیسری شرط کی مثال اور وہ ہے جس کے معنی غیر معقول ہوں نبیذ تمر سے وضو جائز ہونے کے حق میں ہے اس لیے کہ اگر کوئی شخص نبیذ تمر پر قیاس کرتے ہوئے کہے کہ دوسری نبیذوں سے بھی وجو کرنا جائز ہے یا کہے کہ اگر نماز کی حالت میں کسی کا سر زخمی کر دیا جائے یا نمازی کو احتلام ہو جائے تو اس کے لیے بناء علی الصلوۃ جائز ہوگا۔ اس پر قیاس کرتے ہوئے کہ جب نمازی کو حدث لاحق ہو جائے۔ تو یہ قیاس صحیح نہیں ہوگا اس لیے کہ مقیس علیہ میں حکم غیر معقول المعنی ہے لہٰذا فرع کی طرف اس کو متعدی کرنا محال ہوگا اور اسی طرح اصحاب شافعی نے کہا کہ دو ناپاک مٹکے 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 مٹکوں میں گر جائے اس لیے کہ اگر مقیس علیہ میں حکم ثابت ہو جائے تو غیر معقول المعنی ہوگا۔

تشریح: قیاس کے صحیح ہونے کی تیسری شرط کی مثالیں ذکر فرما رہے ہیں اور تیسری شرط یہ ہے کہ وہ حکم جو اصل سے فرع کی طرف متعدی کیا گیا ہے وہ غیر معقول المعنی اور خلاف قیاس نہ ہو چنانچہ وہ حکم جو نص کے ذریعہ ثابت ہوا ہے اگر خلاف قیاس ہو تو اس پر دوسرے حکم کو قیاس نہیں کیا جائے گا۔

مثال (۱):

نبیذ تمر سے وضو کرنے کا جواز حدیث شریف سے ثابت ہے۔ حدیث شریف میں ہے **تمرة طيبة وماء طهور** پس نبیذ تمر پر قیاس کرتے ہوئے بعض لوگوں نے دوسری نبیذوں کے ساتھ بھی وضو کرنے کی اجازت دی ہے۔ لیکن یہ قیاس صحیح نہیں ہے۔ کیونکہ نبیذ تمر کے ساتھ وضو کا جائز ہونا خلاف قیاس ہے اس لیے کہ نبیذ تمر نہ حقیقۃ

پانی ہے اور نہ پانی کے معنی میں ہے۔ حقیقتاً پانی اس لیے نہیں ہے کہ نبیذ کا ماء کے علاوہ مستقل ایک نام ہے اگر حقیقتاً پانی ہوتا تو اس کا نام نبیذ نہ ہوتا یہی وجہ ہے کہ جب مطلقا ماء بولا جاتا ہے تو نبیذ کی طرف ذہن منتقل نہیں ہوتا۔ اور پانی کے معنی میں اس لیے نہیں ہے کہ جس طرح پانی ایک عرصہ تک باقی رہ جاتا ہے نبیذ اس طرح باقی نہیں رہتی۔ اور جس طرح پانی پیاس ختم کرتا ہے نبیذ اس طرح پیاس ختم نہیں کرتا۔

خلاصہ یہ کہ پانی کی عدم موجودگی میں نبیذ تمر سے وضو کا جائز ہونا خلاف قیاس حدیث سے ثابت ہے اس لیے اس پر دوسری نبیذوں کو قیاس کرنا صحیح نہیں ہے۔

مثال (۲):

حدیث شریف میں ہے: **من قاء او رعف او امذی فی صلوته فلیتوضا ولیبن صلوته ما لم یتکلم** جس کو نماز میں قے آگئی یا نکسیر پھوٹی یا مذی آگئی تو وہ وضو کرے اور اپنی نماز پر بناء کرے جب تک کہ کلام نہ کرے اس حدیث سے خلاف قیاس اور خلاف عقل یہ بات ثابت ہے کہ اگر نماز میں حدث لاحق ہو گیا تو وہ نماز چھوڑ کر وضو کرے اور اپنی نماز پر بناء کرے۔

یہ حکم خلاف قیاس اور خلاف عقل اس لیے ہے کہ حدث منافی صلوۃ ہے کیونکہ حدث طہارت کی ضد ہے اور طہارت کے بغیر نماز نہیں ہوتی لیکن خلاف قیاس حدیث سے ثابت ہے کہ نماز فاسد نہیں ہوگی بلکہ وضو کرنے کے بعد بناء کرنا جائز ہوگا اور جو حکم خلاف قیاس ہو اس پر کسی دوسری چیز کو قیاس کرنا صحیح نہیں ہوتا۔ اس لیے اگر نماز میں کسی کا سر زخمی ہو گیا یا اس کو احتلام ہو گیا تو وہ غسل کر کے اپنی نماز پر بناء نہیں کر سکتا۔

اسی کو مصنفؒ نے کہا ہے کہ **لان الحکم فی الاصل یعقل معناه فاستحال تعدیته الی الفرع** یعنی نماز پر بناء کرنے کا حکم مقیس علیہ یعنی حدث میں غیر معقول ہے لہذا اس کو فرع یعنی سر زخمی ہونے اور احتلام ہونے کی طرف متعدی

نہیں کیا جائے گا۔

وبمثل هذا قال اصحاب الشافعی قلتان نجستان اذا اجتمعتا ..... الخ

مثال (۳):

شوافع حضرات فرماتے ہیں کہ اگر ناپاک پانی کے دو مٹکے اکھٹے ہوجائیں تو وہ دونوں پاک ہوجائیں گے اصل میں شوافع حضرات کے نزدیک دو مٹکوں کی مقدار پانی کثیر ہوتا ہے اور کثیر پانی نجاست کے گرنے سے ناپاک نہیں ہوتا الا یہ کہ پانی کا کوئی ایک وصف بدل جائے۔ اب وہ کہتے ہیں کہ دو مٹکوں کا پانی جب تک الگ الگ تھا قلیل ہونے کی وجہ سے ناپاک تھا لیکن جب دونوں کو جمع کرلیا گیا تو کثیر ہونے کی وجہ سے پاک ہوگیا۔

اس کے بعد یہ حضرات فرماتے ہیں کہ اگر اس پانی کو پھر الگ الگ کردیا گیا تو یہ پورا پانی اپنی طہارت پر باقی رہے گا اور وہ اس کو اس پر قیاس کرتے ہیں کہ اگر دو مٹکوں میں نجاست گر گئی اور وصف نہیں بدلا تو پانی پاک رہے گا کیونکہ حدیث شریف میں ہے **اذا بلغ الماء قلتین لم یحمل الخبث** جب پانی دو مٹکوں کی مقدار ہو تو ناپاک نہیں ہوتا اس کے بعد اگر اس پانی کو الگ الگ دو یا زائد جگہ کردیا گیا تو یہ اپنی طہارت پر باقی رہے گا پس جس طرح نجاست گرنے کے باوجود دو مٹکوں کا پانی پاک ہے اور الگ الگ کرنے کے باوجود طہارت باقی رہتی ہے اسی طرح جب دو مٹکے الگ الگ ناپاک تھے تو اکٹھا ہونے سے پاک ہوجائیں گے۔

جواب: ہم جواب دیتے ہیں کہ اولا تو یہ حدیث ہی ثابت نہیں اگر ثابت مان لیا جائے تو اصل اور مقیس علیہ میں یہ حکم یعنی نجاست گرنے کے باوجود پانی کا ناپاک نہ ہونا غیر معقول ہے۔ اور خلاف عقل اور غیر معقول چیز پر دوسری چیز کو قیاس نہیں کرسکتے

لہٰذا شوافع حضرات کا یہ قیاس درست نہ ہوگا۔

ومثال الرابع: وهو ما يكون التعليل لامر شرعى لا لامر لغوى فى قولهم المطبوخ المنصف خمر لان الخمر انما كان خمرا لانه يخامه العقل وغيره يخامر العقل ايضا فيكون خمرا بالقياس والسارق انما كان سارقا لانه اخذ مال الغير بطريق الخفية وقد شاركه النباش فى هذا المعنى فيكون سارقا بالقياس وهذا قياس فى اللغة مع اعترافه ان الاسم لم يوضع له فى اللغة والدليل على فساد هذا النوع من القياس ان العرب يسمى الفرس وهم لسواده وميتا لحمرته ثم لا يطلق هذا الاسم على الزنجى والثوب الاحمر ولو جرت المقاليس فى الاسامى اللغوية لجاز ذلك لوجود العلة ولان هذا يؤدى الى ابطال الاسباب الشرعية وذلك لان الشرع جعل السرقة سببا لنوع من الاحكام فاذا علتنا الحكم بما هو اعم من السرقة وهو اخذ مال الغير على طريق الخفية تبين ان السبب كان فى الاصل معنى هو غير السرقة وكذلك جعل شرب الخمر سببا لنوع من الاحكام فاذا علقنا لحكم بامر اعم من الخمر تبين ان الحكم كان فى الاصل متعلقا بغير الخمر.

ترجمہ: اور چوتھی قسم کی مثال اور وہ وہ ہے کہ بیان علت امر شرعی کی وجہ سے ہو امر لغوی کی وجہ سے نہ ہو شوافع کے قول میں ہے کہ شیرہ جس کو پکا کر نصف کر لیا گیا

ہو خمر ہے کیونکہ خمر، خمر ہوتی ہے اس لیے کہ وہ عقل کو چھپا دیتی ہے پس اس کے علاوہ بھی بذریعہ قیاس خمر ہوگی اور سارق، سارق اس لیے ہے کہ اس نے چپکے سے دوسرے کا مال لیا ہے اور اس معنی میں کفن چور بھی اس کے ساتھ شریک ہے، پس بذریعہ قیاس وہ بھی سارق ہوگا۔

اور یہ قیاس فی اللغۃ ہے اس اعتراف کے باوجود کہ لفظ سارق لغت میں نباش کے لیے وضع نہیں کیا گیا ہے۔ اور قیاس کی اس نوع کے فاسد ہونے پر دلیل یہ ہے کہ عرب سیاہ گھوڑے کا نام ادھم اور سرخ گھوڑے کا نام کمیت رکھتے ہیں۔ پھر اس لفظ کا اطلاق حبشی اور سرخ کپڑے پر نہیں کرتے ہیں اگر اسماء لغویہ میں قیاس جاری ہوتا تو علت کے پائے جانے کی وجہ سے یہ اطلاق جائز ہوتا۔ اور اس لیے کہ یہ اسباب شرعیہ کے ابطال کا سبب بنے گا اور یہ اس لیے 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 حکم پر معلق کر دیں جو خمر سے عام ہو تو ظاہر ہوگا کہ حکم اصل میں غیر خمر کے ساتھ متعلق تھا۔

تشریح: قیاس کے صحیح ہونے کی چوتھی شرط کی مثال ذکر کی جا رہی ہے اور چوتھی شرط یہ تھی کہ بیان علت امر شرعی کی وجہ سے ہو امر لغوی کی وجہ سے نہ ہو۔

مثال (۱):

احنافؒ کے نزدیک خمر لغت میں انگور کے اس کچے شیرے 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 کا ایک قطرہ بھی حرام ہوگا اور موجب حد ہوگا اور اس کو حلال سمجھنے والا کافر ہوگا۔ خواہ اس کے پینے سے نشہ پیدا ہو یا نہ ہو۔

اس کے علاوہ دوسری نشہ آور چیزوں کا یہ حکم نہیں ہے۔

شوافع حضرات فرماتے ہیں کہ انگور کا وہ شیرہ جس کو آگ پر پکایا گیا اور پکتے پکتے آدھا رہ گیا اور اس میں نشہ پیدا ہو گیا وہ بھی خمر ہے۔

دلیل: وہ فرماتے ہیں کہ خمر کو خمر اس لیے کہتے ہیں کہ خمر کا لغوی معنی ڈھانپنا اور چھپانا ہے اور خمر بھی عقل کو چھپا دیتی ہے جس طرح کچا شیرہ جوش پیدا ہونے کے بعد خمر بن جاتا ہے اسی طرح پکا شیرہ بھی خمر ہے لہٰذا پکے شیرے کو کچے شیرے پر قیاس کیا جائے گا۔

جواب: احناف اس کے جواب میں فرماتے ہیں کہ آگ پر پکے ہوئے شیرہ انگور کو کچے شیرے پر قیاس کر کے خمر کہنا قیاس فی اللغۃ ہے یعنی یہاں علت کا بیان (عقل کو چھپا دینا) امر لغوی کے لیے ہے نہ کہ حکم شرعی کے لیے۔ حالانکہ قیاس کے صحیح ہونے کی شرط یہ ہے کہ علت کا استخراج و بیان حکم شرعی کے لیے ہو نہ کہ امر لغوی کے لیے۔

مثال (۲):

والسارق انما کان سارقا

احناف کے نزدیک نباش (کفن چور) سارق نہیں ہے لہٰذا اس پر سارق والی حد (قطع ید) جاری نہیں ہوگی۔

شوافع کے نزدیک نباش بھی سارق ہے لہٰذا نباش پر بھی سارق والی حد جاری ہوگی۔

دلیل: شوافع حضرات کی دلیل قیاس ہے وہ فرماتے ہیں کہ سارق کو سارق اس لیے کہا جاتا ہے کہ وہ دوسرے کا مال چپکے سے لے لیتا ہے اور اس معنی میں نباش بھی اس کا شریک ہے اس لیے کہ وہ بھی میت کا کفن چپکے سے لے لیتا ہے لہٰذا نباش پر بھی سارق والی حد جاری ہوگی۔

جواب: احناف اس دلیل کے جواب میں فرماتے ہیں کہ یہ قیاس فی اللغۃ ہے اور

یہ بات پہلے گزر چکی ہے کہ قیاس کے صحیح ہونے کی شرط یہ ہے کہ وہ قیاس فی اللغۃ نہ ہو یعنی علت کا استخراج امر لغوی کے لیے نہ ہو بلکہ امر شرعی کے لیے ہو۔

وهذا قياس فى اللغة مع اعترافه ان الاسم لم يوضع له فى اللغة:

فرماتے ہیں کہ امام شافعیؒ نے نباش کو سارق پر لغۃ قیاس کیا ہے اور مطبوخ منصف کو خمر پر لغۃ قیاس کیا ہے حالانکہ حضرت امام شافعیؒ خود اس بات کے معترف ہیں کہ لفظ سارق، نباش کے لیے اور لفظ خمر، مطبوخ منصف کے لیے وضع نہیں کیا گیا ہے۔

والدليل على فساد هذا النوع الخ

یہاں سے مصنفؒ نے قیاس فی اللغۃ کے فاسد ہونے پر دو دلیلیں ذکر کی ہیں۔

پہلی دلیل:

عرب لوگ کالے رنگ کے گھوڑے کو ادھم اور سرخ رنگ کے گھوڑے کو کمیت کہتے ہیں لیکن حبشی آدمی کو اس کے کالا ہونے کی وجہ سے ادھم اور سرخ کپڑے کو کمیت نہیں کہتے ہیں۔ اگر اسمائے لغویہ میں قیاس جاری ہوتا (یعنی اگر قیاس فی اللغۃ جائز ہوتا) تو علت سواد کے پائے جانے کی وجہ سے حبشی آدمی پر ادھم کا اور علت حمرہ کے پائے جانے کی وجہ سے سرخ کپڑے پر کمیت کا اطلاق درست ہونا چاہیے تھا حالانکہ یہ اطلاق درست نہیں لہٰذا معلوم ہوا کہ لغات میں قیاس بھی جائز نہ ہوگا۔

دوسری دلیل:

ولان هذا يؤدى الى اسباب الشرعية ..... الخ

دوسری دلیل یہ ہے کہ قیاس فی اللغۃ اسباب شرعیۃ کو باطل کر دیتا ہے مطلب یہ ہے کہ شریعت نے چور کے ہاتھ کاٹنے کا سبب سرقہ بتایا ہے اب اگر ہم اس قطع ید کے

حکم کو اس چیز پر معلّق کر دیں جو سرقہ سے عام ہے یعنی دوسرے کا مال چپکے سے لے لینا تو اس سے ظاہر ہوگا کہ سبب اصلی میں وہ معنی ہیں جو سرقہ کے علاوہ ہیں اور جب قطع ید کا سبب سرقہ کے علاوہ ہیں یعنی دوسرے کا مال چپکے سے لے لینا تو شریعت نے قطع ید کا سبب جس کو بتایا 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 معلّق کر دیں جو خمر سے عام ہے یعنی مخامرہ عقل (عقل کو چھپا دینا) جو مطبوخ اور غیر مطبوخ دونوں کو شامل ہو تو اس سے ظاہر ہوگا کہ حد کا سبب دراصل خمر کے علاوہ ہے یعنی مخامرہ عقل سبب ہے اس طرح شریعت نے جس کو سبب قرار دیا تھا وہ باطل ہو گیا۔

خلاصہ یہ کہ قیاس فی اللغۃ کی وجہ سے اسباب شرعیہ کا بطلان لازم آتا ہے اس لیے قیاس فی اللغۃ جائز نہیں۔

ومثال الشرط الخامس: وهو ما لايكون الفرع منصوصا عليه كما يقال اعتاق الرقبة الكافرة فى كفارة اليمين والظهار لا يجوز بالقياس على كفارة القتل ولو جامع المظاهر فى خلال الاطعام يستانف الاطعام بالقياس على الصوم ويجوز للمحصر ان يتحلل بالصوم بالقياس على المتمتع والمتمتع اذا لم يصم فى ايام التشريق يصوم بعدها بالقياس على قضاء رمضان.

ترجمہ: اور پانچویں شرط کی مثال اور وہ یہ ہے کہ فرع منصوص علیہ نہ ہو جیسا کہ کہا جاتا ہے کہ کفارہ قتل پر قیاس کر کے کفارہ یمین اور کفارہ ظہار میں کافر غلام کا آزاد کرنا جائز نہیں ہے اور اگر ظہار کرنے والے نے کھانا کھلانے کے دوران

جماع کرلیا تو وہ نئے سرے سے کھانا کھلائے گا روزے پر قیاس کرتے ہوئے اور محصر کے لیے روزہ رکھ کر حلال ہونا جائز ہے متمتع پر قیاس کرتے ہوئے اور متمتع نے جب ایام تشریق میں روزہ نہیں رکھا تو اس کے بعد روزہ رکھے گا قضائے رمضان پر قیاس کرتے ہوئے۔

تشریح: قیاس کے صحیح ہونے کی پانچویں شرط یہ ہے کہ فرع منصوص علیہ نہ ہو۔ یعنی جس حکم کو ثابت کیا جارہا ہے اس پر کوئی نص وارد نہ ہوئی ہو۔

مثال (۱):

احناف کے نزدیک کفارہ قتل میں تو مومن غلام کو آزاد کرنا شرط ہے لیکن کفارہ یمین اور ظہار میں غلام کا مومن ہونا شرط نہیں ہے بلکہ مومن یا کافر جو بھی غلام آزاد کردیا جائے کفارہ ادا ہوجائے گا۔

جبکہ شوافعؒ کے نزدیک کفارہ یمین وظہار میں بھی غلام کا مومن ہونا شرط ہے۔

دلیل: شوافع حضرات کی دلیل قیاس ہے وہ کفاری یمین وظہار کو کفارہ قتل پر قیاس کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ جس طرح کفارہ قتل میں مومن غلام کا آزاد کرنا شرط ہے اسی طرح کفارہ ظہار و یمین میں بھی غلام کا مومن ہونا ضروری ہے۔

جواب: احناف اس کے جواب میں فرماتے ہیں کہ یہ قیاس صحیح نہیں ہے اس لیے کہ کفارہ قتل میں اللہ پاک نے **فتحریر رقبة مومنة** فرما کر رقبہ کے مومنہ ہونے کی خود قید لگائی ہے۔ جبکہ کفارہ ظہار و یمین کے بارے میں مطلقاً **فتحریر رقبة مومنة** فرمایا ہے۔ لفظ رقبہ جہاں مطلق استعمال ہوا ہے وہاں ایمان کی قید نہیں لگائی جائے گی بلکہ مطلق رقبہ آزاد کرنا کافی ہوگا خواہ مومن ہو یا کافر۔

مثال (۲):

احنافؒ کے نزدیک مظاہر اگر روزوں سے کفارہ ادا کرتے ہوئے درمیان میں

جماع کرلے تو وہ نئے سرے سے روزے شروع کرے گا۔ لیکن اگر مظاہر کھانا کھلا کر کفارہ ادا کرتے ہوئے درمیان میں جماع کرلے تو نئے سرے سے کھانا نہیں کھلائے گا بلکہ اگر اس نے چند مساکین مثلاً بیس مساکین کو کھلا کر جماع کرلیا تو اس کے بعد چالیس مساکین کو کھلانے سے اس کا کفارہ ادا ہو جائے گا۔

جبکہ شوافعؒ کے نزدیک اگر مظاہر کھانا کھلانے کے دوران جماع کرلے تو نئے سرے سے کھانا کھلانا واجب ہوگا۔

دلیل:

ان حضرات کی دلیل قیاس ہے۔ فرماتے ہیں کہ جس طرح روزوں کے درمیان جماع کرنے کی صورت ہوں استیناف (نئے سرے سے شروع کرنا) واجب ہے اسی طرح اطعام طعام کے دوران جماع کرنے کی صورت میں بھی استیناف واجب ہوگا۔

جواب: احناف فرماتے ہیں کہ یہ قیاس بھی صحیح نہیں اس لیے کہ اطعام طعام کے بارے میں اللہ پاک کا فرمان مطلق ہے اس میں **من قبل ان یتماسّا** کی قید نہیں ہے لہٰذا قیاس کے صحیح ہونے کی شرط فوت ہونے کی وجہ سے یہ قیاس صحیح نہیں ہے۔

مثال (۳):

احنافؒ کے نزدیک محصر (جس کو حج یا عمرہ کا احرام باندھنے کے بعد روک دیا گیا ہو) کا حکم یہ ہے کہ وہ ھدی کا جانور حرم میں بھیجے۔ جب اس کو یقین ہو جائے کہ جانور حرم میں ذبح کر دیا گیا ہے تو اب اس کے لیے سر منڈا کر احرام سے نکلنا جائز ہوگا اور اگر محصر ھدی بھیجنے پر قادر نہ ہو تو وہ ہمارے نزدیک محرم ہی رہے گا احرام سے نکلنے کی اس کو اجازت نہ ہوگی۔ اس لیے کہ محصر کے بارے میں اللہ پاک نے فرمایا **ولا تحلقوا رؤوسکم حتی یبلغ الھدی محلہ**

یعنی احرام سے نکلنا ھدی کے ساتھ خاص ہے۔

شوافعؒ فرماتے ہیں کہ جس طرح تمتع کرنے والا اگر ھدی پر قادر نہ ہوتو وہ تین روزے ایام حج میں اور سات روزے گھر واپسی پر رکھ کر احرام کھول سکتا ہے، اسی طرح محصر بھی ھدی پر قادر نہ ہونے کی صورت میں روزے رکھ کر احرام کھول سکتا ہے۔ اور ان دونوں کے درمیان علت مشترکہ ھدی سے عاجز ہونا ہے۔ یعنی امام شافعیؒ نے محصر کو متمتع پر قیاس کیا ہے لیکن یہ قیاس صحیح نہیں کیونکہ فرع یعنی محصر کا حلال ہونا منصوص علیہ ہے اور اس پر نص وارد ہوئی ہے جبکہ قیاس کے صحیح ہونے کے لیے فرع کا غیر منصوص علیہ ہونا ضروری ہے۔

مثال (۵):

احنافؒ فرماتے ہیں کہ متمتع جو ھدی 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 متمتع ایام حج میں تین روزے نہ رکھ سکا یہاں تک کہ یوم نحر آ گیا تو اب ایام تشریق کے گزرنے کے بعد روزے رکھنا جائز نہ ہوگا بلکہ اب دم واجب ہوگا۔

شوافعؒ فرماتے ہیں کہ اگر متمتع ایام حج میں روزے نہ رکھ سکا تو بعد میں روزے رکھ کر حلال ہو جائے۔

دلیل:

شوافع حضرات فرماتے ہیں کہ جس طرح اگر کوئی شخص رمضان کی قضاء اگلے رمضان سے پہلے پہلے نہ کر سکا تو اس کے بعد قضا کرلے اسی طرح متمتع اگر ایام حج میں یوم نحر سے پہلے تین روزے نہ رکھ سکا تو بعد میں رکھ کر حلال ہو جائے

جواب: احناف فرماتے ہیں کہ یہ قیاس صحیح نہیں ہے کیونکہ فرع یعنی صوم تمتع منصوص علیہ ہے اس لیے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا اثر اس پر وارد ہوا ہے اور وہ اثر یہ ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی خدمت میں ایک آدمی حاضر ہوا اور اس نے کہا کہ میں نے

حج تمتع کیا ہے اور ھدی کے بدلے روزے نہیں رکھ سکا حتی کہ یوم عرفہ چلا گیا تو یہ سن کر حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا **علیك الھدی** اب تو تجھ پر ھدی (دم) ہی واجب ہے اس آدمی نے کہا لا اجد میں تو ھدی نہیں پاتا۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا **سل عن قومك** اپنی قوم سے مانگو اس آدمی نے کہا میں یہاں میری قوم کا کوئی آدمی نہیں پاتا۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اپنے غلام سے کہا کہ اس کو بکری کی قیمت بھر پیسے دے دو۔

ملاحظہ کیجئے! حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ایام حج گزرنے کی صورت میں **علیك الھدی** فرما کر ھدی کی صراحت کی ہے لہٰذا روزہ جائز نہ ہوگا۔

واللہ سبحانہ وتعالی اعلم وعلمہ اتم

فصل: القیاس الشرعی ھو ترتب الحکم فی غیر المنصوص علیه علی معنی ھو علة لذلك الحکم فی المنصوص علیه ثم انما یعرف کون المعنی علته بالکتاب وبالسنة وبالاجماع وبالاجتھاد وبالاستنباط

ترجمہ: قیاس شرعی وہ غیر منصوص علیہ میں حکم کا مرتب ہونا ہے اس معنی کی بناء پر کہ وہ معنی منصوص علیہ میں اس حکم کی علت ہے پھر معنی کا علت ہونا کتاب اللہ سے معلوم ہوگا یا سنت سے اجماع سے اور اجتہاد واستنباط سے۔

تشریح: فرماتے ہیں 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۔

ثم انما یعرف کون المعنی ..... الخ

مصنفؒ فرماتے ہیں کہ علت سے صرف وہ علت مراد ہے جو قرآن یا حدیث یا اجماع یا مجتہد کے اجتہاد سے ثابت ہو۔

ومثال العلة المعلولة بالكتاب كنزة الطواف فانها جعلت علة لسقوط الحرج فى الاستيذان لقوله تعالى ثم اسقط رسول الله صلى الله عليه وسلم حرج نجاسة سور الهرة بحكم هذه العلة فقال عليه الصلوة والسلام الهرة ليست بنجسة فانها من الطوافين عليكم والطوافات فقاس اصحابنا جمعى ما يسكن فى البيوت كالفارة والحية على الهرة بعلته الطواف.

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 لیے علت قرار دیا گیا ہے باری تعالی کے فرمان **ليس عليكم ولا عليهم جناح بعدهن طوّافون عليكم بعضكم على بعض** میں پھر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے سورہ ھرہ کی نجاست کے حرج کو ساقط کر دیا ہے، چنانچہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ہرہ ناپاک نہیں ہے وہ تو تم پر طواف کرنے والوں میں شئے ہے پس ہمارے علماء نے چوہے، سانپ جیسے گھروں میں رہنے والے تمام جانوروں کو علت طواف کی وجہ سے ہرہ پر قیاس کیا ہے۔

تشریح: یہاں سے مصنفؒ جس علت کو کتاب اللہ سے مستنبط کیا گیا ہو اس کی مثال بیان فرمارہے ہیں۔

مثال (۱):

چنانچہ فرماتے ہیں کہ کثرت طواف کا علت ہونا کتاب اللہ سے ثابت ہے یعنی اللہ پاک نے گھر میں کام کاج کرنے والے غلاموں اور لڑکوں کو یہ حکم دیا ہے کہ وہ تین

اوقات میں داخل ہونے کے لیے اجازت طلب کیا کریں۔

(۱) نماز فجر سے پہلے (۲) دوپہر میں (۳) عشاء کی نماز کے بعد

یہ تینوں اوقات ایسے ہیں کہ جن میں آدمی بیداری کے کپڑے اتار کر نیند کے کپڑے پہنے ہوئے ہوتا ہے اوران کپڑوں میں کسی غیر کے سامنے آنا پسند نہیں کرتا۔ اس لیے شریعت نے ان اوقات ثلٰثہ میں داخل ہونے کے لیے اجازت لینا ضروری قرار دیا ہے۔ اوران اوقات کے علاوہ دفع حرج کے لیے اجازت لینے کو ساقط کردیا ہے اوراس کی علت کثرت طواف کوقرار دیا گیا ہے۔

چنانچہ اللہ پاک کا ارشاد ہے: **لیس علیکم ولا علیھم جناح بعدھن طوافون علیکم** ان اوقات ثلثہ کے علاوہ تم پراوران پر کوئی حرج نہیں وہ تم پر طواف کرنے والے ہیں یعنی ان کی بکثرت آمدورفت ہوتی ہے تمہاری ان سے اوران کی تم سے ضرورت وابستہ ہے وہ تمہارے پاس خدمت کرنے آئیں گے اورتم ان کے پاس خدمت لینے جاؤ گے۔ بہرحال استیذان کے سلسلہ میں سقوط حرج کے لیے کثرت طواف ایسی علت ہے جو کتاب اللہ سے ثابت ہے۔ پھر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس علت کی وہ سے سورہ ہرہ (بلی کا جھوٹا) کی نجاست کے حرج کو ساقط کیا ہے۔ چنانچہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: **الھرۃ لیست بنجسۃ فانھا من الطوافین علیکم والطوافات** بلی کا گوشت چونکہ ناپاک ہے اس لیے اس کا جھوٹا بھی نجس ہونا چاہیے لیکن کثرت طواف کی وجہ سے دفع حرج کی خاطر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ بلی ناپاک نہیں ہے لہٰذا اس کا جھوٹا بھی ناپاک نہیں ہوگا۔

پھر ہمارے علمائے کرام نے اسی علت طواف کی وجہ سے گھر میں رہنے والے تمام جانوروں کو بلی پر قیاس کیا ہے مثلاً چوہا، سانپ وغیرہ چنانچہ کہا ہے کہ ان کا پس خوردہ (جوٹھا) بھی ناپاک نہ ہوگا۔

وكذلك قوله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر. بين الشرع ان الافطار للمريض والمسافر تيسير الامر عليهم ليتمكنوا من تحقيقى ما يترجح فى نظرهم من الاتيان بوظيفة الوقت او تاخيره الى ايام اخر وباعتبار هذا المعنى قال ابو حنيفة المسافر اذا نوى فى ايام رمضان واجبا اٰخر يقع عن واجب اٰخر لانه لما ثبت له الترخص بما يرجع الى مصالح بدنه وهو الافطار فلان يثبت له ذلك بما يرجع الى مصالح دينه وهو اخراج النفس عن عهدة الواجب اولى.

ترجمہ: اوراسی طرح اللہ پاک کا فرمان یرید الله بکم الیسر ولا یرید بکم العسر ہے کہ شریعت نے بیان کیا ہے کہ مریض اور مسافر کے لیے افطار ان پر معاملہ کو آسان کرنے کے لیے تا کہ وہ اس چیز کو ثابت کرنے پر قادر ہو جائیں جو ان کی نظر میں راجح ہے وقت کے وظیفہ کو ادا کرنا یا ایام اخر تک اس کو مؤخر کرنا اور اسی معنی کا اعتبار کرتے ہوئے امام ابوحنیفہؒ نے فرمایا ہے کہ مسافر نے جب رمضان کے ایام میں واجب اخر کی نیت کی تو واجب اخر ادا ہوگا کیونکہ جب اس کے لیے بدنی مصالح کے پیش نظر رخصت افطار ثابت ہوگئی تو اس کے لیے دینی مصالح کے پیش نظر رخصت یعنی اپنے آپ کو واجب کی ذمہ داری سے نکالنا بدرجہ اولیٰ ثابت ہوگا۔

تشریح: کتاب اللہ سے ثابت ہونے والی علت کی مثال (۲):

اللہ پاک کا ارشاد ہے یرید الله بکم الیسر ولا یرید بکم العسر اللہ تعالیٰ تمہارے حق میں آسانی چاہتا ہے تنگی نہیں چاہتا۔

شریعت نے بیمار اور مسافر کو رمضان میں افطار کرنے کی اجازت اس لیے دی

ہے تا کہ ان کے لیے آسانی ہو اور روزہ رکھنے اور نہ رکھنے میں جو ان کے نزدیک راجح ہو اس کو ثابت کرنے پر قادر ہو جائیں اس کی تفصیل یہ ہے کہ رمضان میں مریض اور مسافر کے لیے افطار کرنے کی علت یسر (آسانی) ہے جو کہ کتاب اللہ سے ثابت ہے، لیکن رمضان میں جس طرح افطار کرنے میں ایک گونہ یسر ہے اسی طرح روزہ رکھنے میں بھی ایک گونہ یسر ہے۔ افطار کرنے میں یسر تو ہر ایک کو معلوم ہے لیکن روزہ رکھنے میں یسر اس طرح ہے کہ جب مریض اور مسافر رمضان میں روزہ رکھے گا تو عام مسلمانوں کی موافقت کی وجہ سے روزہ رکھنا اس کے لیے آسان ہوگا جبکہ بعد میں اکیلے روزہ رکھنے میں اس کو ایک گونہ تکلیف ہوگی۔ لہٰذا مسافر کو اختیار ہوگا کہ وہ روزہ رکھے یا افطار کرے اور بعد میں اس کی قضاء کرے۔

وباعتبار هذا المعنى قال ابو حنيفة:

فرماتے ہیں کہ بیمار اور مسافر کے لیے چونکہ رمضان میں افطار کرنے کی رخصت ہے اور روزے کا لزوم ان سے ساقط ہے اس لیے امام صاحبؒ نے فرمایا کہ اگر مسافر نے رمضان میں واجب اخر یعنی قضاء یا نذر کے روزے کی نیت کی تو واجب اخر اور ہو جائے گا کیونکہ افطار کرنے اور روزہ نہ رکھنے میں بدنی فائدہ ہے اس طرح سے کہ کھانے پینے سے بدن میں قوت آئے گی اور سفر کرنے میں سہولت ہوگی اور واجب اخر کا روزہ رکھنے میں دینی فائدہ ہے اس طرح سے کہ وہ ایک واجب سے فارغ ہو جائے گا اور آخرت کی سزا سے بچ جائے گا پس جب مریض اور مسافر کے لیے بدنی فائدے کی خاطر روزہ رکھنے کی رخصت ثابت ہے تو دینی فائدے کی خاطر واجب اخر کا روزہ رکھنے کی اجازت بدرجہ اولی ثابت ہوگی۔

ومثال العلة المعلوله بالسنة فى قوله عليه السلام ليس الوضوء على من نام قائما او قاعدا او راكعا او

ساجدا انما الوضوء على من نام مضطجعا فانه اذا نام مضطجعا استرخت مفاصله. جعل استرخاء المفاصل علته فيتعدى الحكم بهذه العلة الى النوم مستندا او متلئا الى شيء لو ازيل عنه لسقط وكذلك يتعدى الحكم بهذه العلة الى الاغماء والسكر وكذلك قوله عليه السلام توضئى وصلى وان قطر الدم على الحصير قطرا فانه دم يمرق الفجر. جعل انفجار الدم علة فتعدى الحكم بهذه العلة الى الفصد والحجامة.

ترجمہ: اور اس علت کی مثال جو سنت سے معلوم ہوئی ہے آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد میں ہے کہ اس شخص پر وضو واجب نہیں جو کھڑے کھڑے یا بیٹھے بیٹھے یا رکوع میں یا سجدہ میں سو گیا وضو تو اس پر واجب ہے جو کروٹ پر لیٹے ہوئے سو گیا کیونکہ جب وہ کروٹ پر سو گیا تو اس کے جوڑ ڈھیلے ہو گئے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے استرخاء مفاصل کو علت قرار دیا ہے لہٰذا اس علت کی وجہ سے یہ 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 یہ حکم متعدی ہوگا بے ہوشی اور نشہ کی طرف اور اسی طرح آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد تو وضو کر نماز پڑھ اگر چہ خون چٹائی پر ٹپکتا رہے کیونکہ وہ رگ کا خون ہے جو جاری ہوا۔ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے خون کے جاری ہونے کو علت بنایا ہے لہٰذا حکم اس علت کی وجہ سے فصد اور حجامت کی طرف متعدی ہوگا۔

تشریح: جو علت حدیث سے ثابت ہوئی ہے اس کی مثال (۱):

آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: ليس الوضوء على من نام قائما او

قاعدا او راكعا او ساجدا وانما الوضوء على من نام مضطجعا فانه اذا نام مضطجعا استرخت مفاصله.

اس حدیث میں اللہ کے نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے استرخائے مفاصل کو نقض وضو کی علت قرار دیا ہے لہٰذا جن جن صورتوں میں یہ علت پائی جائے گی وضو ٹوٹ جائے گا، 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 مفاصل پایا جاتا ہے اس لیے وضو ٹوٹ جائے گا۔

اسی طرح اگر کوئی شخص بے ہوش ہو گیا یا نشہ میں مبتلا ہو گیا تو اس علت (استرخاء مفاصل) کی وجہ سے وضو ٹوٹ جائے گا۔

مثال (۲):

نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے مستحاضہ سے فرمایا توضیء وصلی وان قطر الدم على الحصير قطرا فانه دم عرق الفجر وضو کرو اور نماز پڑھ اگرچہ چٹائی پر خون کے قطرے ٹپکتے رہیں کیونکہ یہ رگ کا خون ہے۔ اس حدیث میں نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے خون کے بہنے 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۔

ومثال العلة بالاجماع قلنا الصغر علة بولايته الاب فى حق الصغير فيثبت الحكم فى حق الصغير لوجود العلة والبلوغ عن عقل علة لزوال ولاية الاب فى حق الغلام فيتعدى الحكم الى الجاريته بهذه العلة وانفجار الدم علة لانتقاض الطهارة فى حق

المستحاضة فيتعدى الحكم الى غيرها لوجود العلة.

ترجمہ: اور اس علت کی مثال جو اجماع سے ثابت ہے اس قول میں ہے جو ہم نے کہا کہ صغر (عدم بلوغ) ولایت اب کی علت ہے صغیر کے حق میں پس علت کے پائے جانے کی وجہ سے صغیرہ کے حق میں حکم ثابت ہو جائے گا 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۔ لہٰذا اس کے علاوہ کی طرف حکم متعدی ہوگا کیونکہ علت موجود ہے۔

تشریح: علت جو اجماع سے ثابت ہے اس کی مثال (۱):

صغیر یعنی نابالغ لڑکے کے حق میں باپ کی ولایت کی علت بالاجماع صغر ہے۔ لیکن صغیر کے حق میں ولایت اب کی علت میں اختلاف ہے۔

احنافؒ فرماتے ہیں کہ صغیرہ کے حق میں باپ کی ولایت کی علت بھی صغر ہے۔ جبکہ حضرات شوافعؒ فرماتے ہیں کہ صغیرہ کے حق میں باپ کی ولایت کی علت بکارت ہے۔

احناف کی دلیل:

احناف فرماتے ہیں کہ صغیر کے حق میں باپ کی ولایت کی علت چونکہ بالاجماع صغر ہے اس لیے اس علت کی وجہ سے صغیرہ کے حق میں بھی ولایت اب کا حکم ثابت ہو جائے گا یعنی احناف صغیرہ کو قیاس کرتے ہیں صغیر پر۔

اسی طرح لڑکے کا عاقل بالغ ہونا باپ کی ولایت کے زائل ہونے کی بالاجماع علت ہے پس اسی علت (عقل و بلوغ) کی وجہ سے لڑکی کی طرف زوال ولایت کا حکم متعدی ہو جائے گا۔ اور عاقلہ بالغہ لڑکی سے باپ کی ولایت زائل ہو جائے گی اگر عاقلہ بالغہ خود اپنا نکاح کرے تو وہ منعقد ہو جائے گا۔

وانفجار الدم علته:

اسی طرح مستحاضہ کے حق میں وضوٹوٹنے کی علت بالاجماع خون کا بہنا ہے پس وضوٹوٹنے کا حکم وجودعلت کی وجہ سے ہراس صورت کی طرف متعدی ہوگا جہاں خون کا بہنا پایا جائے گا۔واللہ اعلم وعلمہ اتم

ثم بعد ذلك نقول القياس على نوعين احدهما ان يكون الحكم المعدى من نوع حكم الثابت فى الاصل والثانى ان يكون من جنسه مثال الاتحاد فى النوع ما قلنا ان الصغر علته لولايته الانكاح فى حق الغلام فيثبت ولايته الانكاح فى حق الجاريته لوجود العلته فيها وبه يثبت الحكم فى الثيب الصغيرة، وكذلك قلنا الطواف علته سقوط نجاستة السؤر في سور الهرة فيتعدى الحكم الى سور سواكن البيوت لوجود العلة وبلوغ الغلام عن عقل علته زوال ولايته الانكاح فيزول الولايته عن الجارية بحكم هذه العلة

ترجمہ: پھراس کے بعد ہم کہتے ہیں کہ قیاس کی دوقسمیں ہین ان میں سے ایک یہ کہ وہ حکم جس کومتعدی کیا گیا ہے اس حکم کی نوع سے ہو جو اصل میں ثابت ہے اوردوم یہ ہے کہ وہ حکم اس کی جنس سے ہونوع میں متحد ہونے کی مثال وہ ہے جو ہم نے کہا کہ صغرلڑکے کے حق میں ولایت انکاح کی علت ہے لہٰذا لڑکی کے حق میں بھی ولایت انکاح ثابت ہوگی کیونکہ لڑکی میں بھی یہ علت موجود ہے اوراسی کی وجہ سے ثیبہ صغیرہ میں حکم ثابت ہوگا۔

اوراسی طرح ہم نے کہا کہ طواف (چکر لگانا) سورھرہ میں سور کی نجاست کے ساقط ہونے کی علت ہے لہٰذا یہ حکم وجودعلت کی وجہ سے گھروں میں رہنے والے جانوروں کے سور کی طرف متعدی ہوگا اورلڑکے کا عاقل بالغ ہونا ولایت

انکاح کے زوال کی علت ہے پس اس علت کی وجہ سے لڑکی سے بھی ولایت زائل ہو جائے گی۔

تشریح: مصنفؒ فرماتے ہیں کہ حکم متعدی ہونے کے اعتبار سے قیاس کی دو قسمیں ہیں:

پہلی قسم:

وہ حکم جو فرع کی طرف متعدی کی گیا ہے اور وہ حکم جو اصل میں ثابت ہے دونوں کی نوع ایک ہو۔ یعنی دونوں میں علت مشترکہ ہو۔

دوسری قسم:

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 (۱)

احنافؒ کے نزدیک باپ کو نابال لڑکے کا نکاح کروانے کا اختیار ولایت حاصل ہے اور اس کی علت صغر ہے، یہ علت چونکہ نابالغ لڑکی میں بھی موجود ہے اس لیے باپ کو نابالغ لڑکی پر بھی ولایت انکاح (نکاح کروانے کی قدرت واختیار) حاصل ہوگی۔ اور اسی علت کی وجہ سے ثیبہ صغیرہ پر بھی حکم ولایت ثابت ہوگا۔

غور کیجئے! ولایت جو اصل یعنی صغیر کے حق میں ثابت ہے اور وہ ولایت جو فرع یعنی صغیرہ کے حق میں ثابت ہے دونوں کی نوع ایک ہے اگر چہ دونوں کا محل الگ الگ ہے۔

مثال (۲):

علت طواف (بار بار چکر لگانا) کی وجہ سے سورھرہ سے نجاست ساقط ہوگئی اور یہ علت چونکہ سواکن البیوت میں بھی موجود ہے اس لیے سقوط نجاست کا حکم سواکن

البیوت کے سور کی طرف بھی متعدی ہوگا اور اصل یعنی سور ھرہ میں سقوط نجاست کا جو حکم ثابت ہے اور فرع یعنی سواکن بیوت میں سقوط نجاست کا جو حکم ثابت ہے دونوں کی نوع ایک ہے اگر چہ دونوں کا محل الگ الگ ہے۔

مثال (۳):

لڑکے کا عاقل بالغ ہونا باپ کی ولایت انکاح کے زائل ہونے کی علت ہے پس یہ علت چونکہ عاقلہ بالغہ لڑکی میں بھی موجود ہے اس لیے اس سے بھی باپ کی ولایت زائل ہوجائے گی۔ اس مثال میں بھی اصل یعنی عاقل بالغ لڑکے کے حق میں ولایت کا زائل ہونا اور فرع یعنی عاقلہ بالغہ لڑکی کے حق میں ولایت کا زائل ہونا دونوں ایک ہی کے نوع میں ہیں اگر چہ محل دونوں کا الگ الگ ہے۔

ومثال الاتحاد فی الجنس ما یقال کثرة الطواف علته سقوط حرج الاستیذان فی حق ما ملکت ایماننا فیسقط حرج نجاسة السور بهذه العلة فان هذا الحرج من جنس ذلك الحرج لا من نوعه و کذلك الصغر علة ولایتة التصرف للاب فی المال فیثبت ولایة التصرف فی النفس بحکم هذه العلة وان بلوغ الجاریة عن عقل علته زوال ولایته الاب فی المال فیزول ولایته فی حق النفس بهذه العلة.

ترجمہ: اور اتحاد فی الجنس کی مثال وہ ہے جو کہا جاتا ہے کہ کثرت طواف غلام اور باندیوں کے حق میں حرج استیذان (بار بار اجازت طلب کے حرج) کے ساقط ہونے کی علت ہے۔ پس اس علت کی وجہ سے سور کی نجاست کا حرج ساقط ہوجائے گا کیونکہ یہ حرج اس حرج کی جنس سے ہے نہ کہ اس کی نوع سے اور ایسے ہی صغر باپ کے لیے مال میں ولایت تصرف کی علت ہے پس اس علت

کی وجہ سے نفس میں ولایت تصرف ثابت ہوگا اور لڑکی کا عاقل 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: اتحاد فی الجنس کی مثال (۱):

گھر میں کام کرنے والے لڑکوں کو حکم دیا گیا ہے کہ وہ تین اوقات میں داخل ہونے کے لیے ضرور اجازت لیں۔ ان تین اوقات کے علاوہ دوسرے اوقات میں اجازت لینے کا حکم حرج کی وجہ سے ساقط کر دیا گیا ہے اور حرج کی وجہ سے سقط استیذان کی علت کثرت طواف ہے۔ جیسے کہ اللہ پاک کا ارشاد ہے "طوافون علیکم بعضکم علی بعض" اب یہی علت یعنی کثرت طواف چونکہ ھرہ اور سواکن بیوت میں بھی پائی جاتی ہے اس لیے ان کے سور کی نجاست کا حرج بھی ساقط کر دیا گیا ہے۔

غور کیجئے! ہرہ اور سواکن بیوت کے سور کی نجاست کا حرج اس حرج یعنی حرج استیذان کا ہم جنس ہے یعنی دونوں کی جنس حرج ہے مگر دونوں کی نوع ایک نہیں ہے اس لیے کہ ایک کی نوع حرج نجاست ہے اور ایک کی نوع حرج استیذان ہے۔

مثال (۲):

اسی طرح لڑکی کے مال میں اس کے باپ کے لیے ولایت تصرف کی علت لڑکی کا صغر ہے پس اسی علت کی وجہ سے لڑکی کے نفس اور جان میں باپ کے لیے ولایت تصرف ثابت ہوگی یہاں بھی دونوں ولایتوں کی جنس ایک ہے یعنی ولایت میں دونوں شریک ہیں لیکن دونوں کی نوع الگ الگ ہے کیونکہ ولایت فی المال ولایت فی النفس کا غیر ہے۔

مثال (۳):

لڑکی کے نفس اور مال میں باپ کی ولایت کے زائل ہونے کی علت لڑکی کا عاقل 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۔

ثم لا بد فی هذا النوع من القياس من تجنيس العلة بان تقول انما يثبت ولايته الاب فی مال الصغيرة لانها عاجزة عن التصرف بنفسها فاثبت الشرع ولاية الاب كيلا يتعطل مصالحها المتعلقه بذلك وقد عجزت عن التصرف فی نفسها فوج القول بولايته الاب عليها وعلٰی هذا نظائره.

ترجمہ: پھر قیاس کی اس نوع میں تجنیس علت ضروری ہے اس طور پر 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 وہ مصالح جو اس کے مال کے ساتھ متعلق ہیں ضائع نہ ہو جائیں اور وہ اپنے نفس میں بھی تصرف سے عاجز ہے لہٰذا اس کے نفس پر ولایت اب کا قائل ہونا واجب ہوگا اور اسی پر اس کی نظیریں ہیں۔

تشریح: قیاس کی وہ نوع جس 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 منصوص اور غیر منصوص سب کو شامل ہوں۔ مثلاً صغیر بذات خود تصرف سے عاجز ہے اس لیے شریعت اسلام نے باپ کو اس کے مال میں تصرف کرنے کی ولایت دی تاکہ مال کے ساتھ اس کی جو مصلحتیں اور اغراض متعلق ہیں وہ ضائع نہ ہو جائیں اس لیے کہ زندگی گزارنے کے لیے اسباب کے درجہ میں مال کی

شدید ضرورت پڑتی ہے اگر اس کو بے کار فضول ضائع کر دیا جائے تو زندگی مصائب اور مشکلات کا شکار ہو جاتی ہے۔

پس ہم نے دیکھا کہ صغیرہ اپنے نفس میں بھی تصرف سے عاجز ہے لہٰذا ہم نے اس کے نفس پر بھی باپ کے لیے ولایت ثابت کر دی۔ پس عجز عن التصرف جو ولایت کی علت ہے ایسا عام معنی ہے جو مال اور نفس دونوں کو شامل ہے لہٰذا جس طرح مال پر باپ کی ولایت ثابت ہے اسی طرح نفس پر بھی ولایت اَب ثابت ہوگی۔

وعلى هذا نظائره:

مصنفؒ فرماتے ہیں کہ اس کی اور بھی نظیریں ہیں یعنی ہر وہ جگہ جہاں فرع اور اصل کا حکم جنس میں متحد ہوگا وہ تجنیس علت (یعنی علت کا معنی) عام ہونا ضروری ہوگا۔

وحكم القياس الاول ان لا يبطل بالفرق لان الاصل مع الفرع انما اتحد فى العلة وجب اتحادهما فى الحكم وان افترقا فى غير هذه العلة وحكم القياس الثانى فساده بممانعة التجنيس والفرق الخاص وهو بيان ان تاثير الصغر فى ولاية التصرف فى المال فوق تاثيره فى ولايتة التصرف فى النفس

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 انکا اتحاد واجب ہوگا اگر چہ اس علت کے علاوہ میں وہ دونوں جدا ہوں۔

اور قیاس ثانی کا حکم اس کا فاسد ہونا ہے ممانعت تجنیس اور فرق خاص سے اور وہ اسبات کا بیان کرنا ہے کہ مال کے اندر ولایت تصرف میں صغر کی تاثیر نفس کے اندر ولایت تصرف میں صغر کی تاثیر سے بڑھ کر ہے۔

تشریح:

وحکم القیاس الاول:

وہ قیاس جس میں اصل اور فرع کا حکم نوع میں متّحد 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 کردے 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۔

لہٰذا جب اصل اور فرع علت میں متّحد ہو گئے تو ان دونوں کا حکم میں متّحد ہونا بھی ضروری ہوگا اگر چہ اس علت کے علاوہ میں دونوں جدا ہوں۔

وحکم القیاس الثانی .....الخ

وہ قیاس جس میں اصل اور فرع کا حکم جنس میں متّحد ہوتا ہے اس کا حکم یہ ہے کہ اگر کوئی شخص تجنیس علت کا انکار کردے اور مقیس اور مقیس علیہ کے درمیان مخصوص قسم کا فرق ثابت کردے تو وہ قیاس فاسد ہو جائے گا۔

مثلاً صغیر کے نفس میں باپ کی جو ولایت تصرف ہے اس کو صغیر کے مال میں جو باپ کی ولایت تصرف ہے اس پر قیاس کیا گیا ہے۔ اب اگر کوئی ان دونوں کے درمیان مخصوص فرق بیان کرتا ہوا یوں کہے کہ مال میں جو باپ کی ولایت تصرف ہے اس میں صغر کی تاثیر زیادہ ہے کیونکہ نابالغ مال میں تصرف کا زیادہ محتاج ہے کبھی اس کو کھانے کی ضرورت ہے کبھی کپڑے اور رہنے سہنے کی اور یہ ضرورتیں فوری ہیں ان میں تاخیر بھی ممکن نہیں ہے اور صغیر مال میں تصرف کرنے سے عاجز ہے لہٰذا اس ضرورت کی وجہ سے اس کے مال میں باپ کو ولایت تصرف حاصل ہوگی۔ اس کے برخلاف نفس میں جو باپ کو ولایت تصرف حاصل ہے اس میں صغر کی تاثیر زیادہ نہیں ہے کیونکہ نابالغ میں شہوت معدوم ہوتی ہے اس لیے اس کو نفس میں تصرف کی بھی ضرورت نہیں ہوگی یعنی چونکہ وہ نکاح کا محتاج نہیں ہے اس لیے اس کو نکاح کے سلسلہ میں کسی

دوسرے کو ولی بنانے کی بھی ضرورت نہ ہوگی۔

لہٰذا 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 لیے اس کے نفس پر بھی ولایت تصرف حاصل ہوگی۔

وبيان القسم الثالث وهو القياس بعلة مستنبطة بالرأى والاجتهاد ظاهر وتحقيق ذلك اذا وجدنا وصيفا مناسبا للحكم وهو بحال يوجب ثبوت الحكم ويتقاضاه بالنظر اليه وقد اقترن به الحكم فى موضع الاجماع يضاف الحكم اليه للمناسبة لا لشهادة الشرع بكونه علة.

ترجمہ: اور تیسری قسم 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 جس حکم کے مناسب وصف پایا اور وہ وصف مناسب ایسے حال میں ہو جو ثبوت حکم کو واجب کرتا ہو اور اس کی طرف نظر کرتے ہوئے س کا متقاضی بھی ہو اور موضع اجماع میں اس کے ساتھ حکم مقترن بھی ہوا ہو تو حکم اس وصف طرف مناسبت کی وجہ سے منسوب ہوگا نہ کہ شریعت کے اس کے علت ہونے کی شہادت کی وجہ سے۔

تشریح: مصنفؒ فرماتے ہیں کہ قیاس کی قسم ثالث کا بیان ظاہر ہے یعنی وہ قیاس 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 ثبوت 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 مقترن بھی ہو چکا ہو تو ایسی صورت میں مقیس اور مقیس علیہ کے درمیان مناسبت کی وجہ سے حکم اس وصف کی طرف منسوب ہوگا اور وہ وصف اس

حکم کی علت ہوگا۔ اس لیے منسوب نہیں ہوگا کہ شریعت نے اس وصف کے علت ہونے کی شہادت دی ہے۔

ونظیرہ اذا راینا شخصا اعطی فقیرا درھما غلب علی الظن ان الاعطاء لدفع حاجة الفقیر وتحصیل مصالح الثواب اذا عرف ھذا فنقول اذا رأینا وصفا مناسبا للحکم وقد اقترن به الحکم فی موضع الاجماع یغلب الظن باضافته الحکم الی ذلك الوصف وغلبة الظن فی الشروع توجب العمل عند انعدام ما فوقھا من الدلیل بمنزلة المسافر اذا غلب علی ظنه ان بقربه ماء لم یجز له التیمم وعلی ھذا مسائل التحری.

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 ہوگا کہ فقیر کو درہم دینا اس کی ضرورت کو دور کرنے کے لیے اور ثواب حاصل کرنے کے لیے 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 موضع اجماع میں حکم مقترن بھی ہو چکا تو اس وصف کی طرف حکم کے منسوب ہونے کا ظن غالب ہوگا ور ظن غالب شریعت میں اوپر کی دلیل کے معدوم ہونے کیوقت عمل کو واجب کرتا ہے جیسے مسافر کو جب یہ ظن غالب ہو کہ اس کے قریب میں پانی ہے تو اس کے لیے تیمم جائز نہ ہوگا۔ اور اسی پر تحری کے مسائل مبنی ہیں۔

تشریح: حکم کے مناسب وصف کی نظیر (۱):

ہم نے ایک شخص کو دیکھا کہ اس نے فقیر کو ایک درہم دیا ہے تو ظن غالب یہ ہوگا کہ یہ درہم دینا فقیری ضرورت دور کرنے کے لیے اور ثواب حاصل کرنے کے لیے

ہے۔

جب یہ بات معلوم ہوگئی تو ہم کہیں گے کہ ہم نے ایک ایسا وصف دیکھا جو حکم کے مناسب ہے۔ (اعطاء وصف ہے اور ہمارا ظن غالب اس کا حکم ہے) اور موضع نص میں یعنی اس کے علاوہ کسی دوسری جگہ میں اس وصف کیساتھ حکم مقترن بھی ہو چکا ہے تو ظن غالب یہ ہوگا کہ حکم اسی وصف کی طرف منسوب ہے اور یہ وصف اس حکم کی علت ہے اور شریعت میں ظن غالب موجب عمل بھی ہے بشرطیکہ اس سے اوپر کی دلیل یعنی کتاب سنت اور اجماع موجود نہ ہو۔

نظیر (۲):

جیسے مسافر راستہ میں ہو اور اس کو قریب میں پانی موجود ہونے کا ظن غالب بھی ہو تو اس کے لیے تیمّم کرنے کی اجازت نہ ہوگی۔

وعلی هذا مسائل التحری:

اگر کسی پر قبلہ مشتبہ ہوگیا اور اس کے پاس کوئی قبلہ کی سمت بتلانے والا موجود نہیں تو وہ تحری کرے گا جس جہت پر تحری واقع ہوگی اسی پر عمل کرنا واجب ہوگا۔

وحكم هذا القياس ان يبطل بالفرق المناسب لان عنده يوجد مناسب سواه فی صورة الحكم فلا يبقى الظن باضافة الحكم اليه فلا يثبت الحكم به لانه كان بناء على غلبة الظن وقد بطل ذلك بالفرق وعلى هذا كان العمل بالنوع الاول بمنزلة الحكم بالشهادة بعد تزكية الشاهد وتعديله والنوع الثانی بمنزلة شهادة المستور.

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 موجود ہے جو اس وصف مناسب کے

علاوہ ہے لہٰذا مناسب اول کی طرف حکم کے منسوب کرنے کے سلسلہ میں ظن غالب باقی نہیں رہے گا۔ پس اس وصف کی وجہ سے حکم ثابت نہ ہوگا کیونکہ وہ حکم غلبہ ظن باقی نہیں رہے گا۔ پس اس وصف کی وجہ سے حکم ثابت نہ ہوگا کیونکہ وہ حکم غلبہ ظن پر مبنی تھا اور فرق کی وجہ سے غلبہ ظن باطل ہو جاتا ہے اور اس بناء پر نوع اول پر عمل کرنا ایسا ہوگا جیسا کہ گواہ کے تزکیہ اور تعدیل کے بعد شبہات پر حکم لگانا اور نوع ثانی تزکیہ سے پہلے ظہور عدالت کے وقت شہادت کے مرتبہ میں ہے اور نوع ثالث شہادت مستور کے مرتبہ میں ہے۔

تشریح: مصنفؒ فرماتے 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 جائے گا۔

یعنی اگر حکم کے مناسب کوئی دوسرا وصف نظر آیا جو کہ پہلے وصف کا مغائر 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، لہٰذا ظن غالب پر جو حکم مبنی تھا وہ باطل ہو جائے گا۔

وعلی هذا کان العمل بالنوع ... الخ

یہاں سے مصنفؒ نے قیاس کی ان تینوں قسموں کے درمیان فرق بیان کیا ہے۔

چنانچہ فرمایا ہے کہ قیاس کی پہلی قسم (جس کی علت نص کتاب وسنت سے ثابت ہو) 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 ہوسکتا۔ اسی طرح قیاس کی یہ قسم بھی باطل نہیں ہوسکتی۔

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 جس کی علت رائے اور اجتہاد سے ثابت ہو وہ ایسا ہے جیسا کہ قاضی نے مستور الحال گواہ کی گواہی پر فیصلہ دیا ہو۔

پس جس طرح یہ فیصلہ واجب العمل ہے اسی طرح قیاس کی یہ تیسری قسم بھی واجب العمل ہوگی۔ واللہ سبحانہ وتعالی اعلم وعلمہ اتم

فصل: الاسولة المتوجهة على القياس ثمانية الممانعة والقول بموجب العلة والقلب والعكس وفساد الوضع والفرق والنقص والمعارضة.

ترجمہ: وہ اعتراضات جو قیاس پر وارد ہوتے ہیں آٹھ ہیں ممانعت، قول بموجب العلۃ قلب، عکس، فساد وضع، فرق، نقض، معارضہ۔

تشریح: قیاس کی شرائط اور قیاس کے ارکان بیان کرنے کے بعد مصنفؒ ان اعتراضات کو بیان کررہے ہیں جو قیاس پر وارد ہوتے ہیں۔ قیاس پر وارد ہونے والے اعتراضات آٹھ ہیں۔ ممانعت، قول بموجب العلۃ، قلب، عکس، فساد وضع، فرق، نقض، معارضہ۔

اما الممانعة فنوعان احدهما منع الوصف والثانی منع الحكم مثاله فی قولهم صدقة الفطر وجبت بالفطر فلا يسقط عوته ليلة الفطر قلنا لا نسلم وجوبها بالفطر بل عندنا تجب برأس يمونه ويلی عليه.

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 شوافع کے اس قول میں ہے کہ صدقۃ الفطر، فطر سے واجب ہوتا ہے لہٰذا عید الفطر کی رات میں اس کے مرنے سے ساقط نہیں ہوگا 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: قیاس پر وارد ہونے والا پہلا اعتراض ممانعت ہے۔

ممانعت یہ ہے کہ سائل، معلل کی دلیل کے تمام مقدمات یا بعض متعین مقدمات کو قبول کرنے سے انکار کردے۔

پھر ممانعت کی دو قسمیں ہیں:

پہلی قسم:

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۔

دوسری قسم:

حکم کا انکار کرنا یعنی مستدل نے جس وصف کو علت قرار دیا ہے اس وصف کا وجود تو تسلیم کیا جائے لیکن سائل کہے کہ 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 (۱):

شوافع حضرات فرماتے ہیں کہ صدقۂ فطر کے واجب ہونے کی علت فطر ہے یعنی جس شخص نے فطر پالیا اس پر صدقہ فطر واجب ہوجائے گا اور فطر رمضان کے آخر دن کے غروب سے شروع ہوجاتا ہے پس اگر کوئی شخص عید کا چاند دیکھنے کے بعد رات میں مرگیا تو اس سے صدقہ فطر ساقط نہیں ہوگا۔

احنافؒ:

احنافؒ فرماتے ہیں کہ شوافع نے جس وصف یعنی فطر کو وجوب صدقہ کی علت قرار دیا ہے ہمیں تسلیم نہیں ہے بلکہ ہمارے نزدیک دوسری چیز علت ہے اور وہ ایسا رأس ہے جس کی یہ شخص مؤنث برداشت کرتا ہے اور جس کا یہ ولی ہے پس یوم عید کی صبح سے پہلے جو لوگ مرجائیں ان پر صدقہ فطر واجب نہیں ہوگا اور جو بچے پیدا ہوں گے اور جو کافر اسلام لائیں گے ان پر صدقہ فطر واجب ہوگا۔

وكذلك اذا قيل قدر الزكوة واجب في الذمة فلا يسقط بهلاك النصاب كالدين قلنا لا نسلم بان قدر الزكوة واجب فى الذمة بل اداوه واجب .

ترجمہ: اور اسی طرح جب کہا جائے کہ مقدار زکوۃ ذمہ میں واجب ہے۔ پس ہلاک نصاب سے مقدار زکوۃ ساقط نہیں ہوگی جیسے دین، ہم جواب دیں گے کہ ہم تسلیم نہیں کرتے کہ مقدار زکوۃ ذمہ میں واجب ہے بلکہ اس کا ادا کرنا واجب ہے۔

تشریح: پہلی قسم کی مثال (۲):

حولان حول (سال گزرنے) کے بعد اگر مال نصاب ہلاک ہوگیا تو زکوۃ ساقط ہوگی یا نہیں؟ اس میں اختلاف ہے۔

احنافؒ کے نزدیک زکوۃ ساقط ہوجائے گی۔

شوافعؒ کے نزدیک زکوۃ ساقط نہیں ہوگی بلکہ اس کے ذمہ میں واجب رہے گی۔

شوافع حضرات فرماتے ہیں کہ بقائے واجب کی علت مقدار زکوۃ کا ذمہ میں واجب ہونا ہے۔ لہٰذا جس طرح مال کے ہلاک ہونے کے باوجود دین ذمہ میں واجب رہتا ہے اسی طرح ادا کے بغیر زکوۃ کا وجوب ساقط نہیں ہوگا لیکن احناف

فرماتے ہیں کہ ہمیں یہ بات تسلیم نہیں ہے کہ مقدار زکوۃ کا ذمہ میں واجب ہونا بقائے واجب کی علت ہے، بلکہ مقدار زکوۃ کی اداء کا ذمہ میں واجب ہونا بقائے واجب کی علت ہے۔ یعنی زکوۃ کو ادا کرنا ذمہ میں واجب ہوتا ہے۔ زکوۃ کی مقدار ذمہ میں واجب نہیں ہوتی۔ لہٰذا جب مال نصاب ہلاک ہوگیا تو اداء کی صورت ہی باقی نہیں رہی پس جب علت ہی معدوم ہوگئی تو حکم یعنی واجب بھی باقی نہیں رہے گا بلکہ ساقط ہوجائے گا۔

ولئن قال الواجب اداؤه فلا يسقط بهلاك كالدين بعد المطالبة قلنا لا نسلم ان الاداء واجب فى صورة الدين بل حرم المنع حتى يخرج عن العهدة بالتخلية وهذا من قبيل منع الحكم.

ترجمہ: اگر کوئی کہے کہ واجب مقدار زکوۃ کو ادا کرنا ہے لہٰذا ہلاک نصاب سے وجوب 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 اداء واجب ہے بلکہ روکنا حرام ہے یہاں تک کہ تخلیہ کے ذریعہ دین کی ذمہ داری سے نکلے اور یہ منع حکم کے قبیل سے ہے۔

تشریح:

ولئن قال الواجب اداؤه الخ

اس عبارت میں مصنفؒ نے ایک اعتراض اور اس کا جواب نقل فرمایا ہے لیکن درحقیقت یہ منع حکم کی مثال ہے۔

سوال: اگر معترض یہ اعتراض کرے کہ مقدار زکوۃ کی اداء واجب ہونے کی صورت میں بھی نصاب کے ہلاک ہونے سے زکوۃ ساقط نہیں ہوگی جیسا کہ دائن کی طرف سے مطالبہ دین کے بعد اداء دین واجب ہوتا ہے اور اداء کے بغیر ساقط نہیں

ہوتا؟

جواب: اس کے جواب میں ہم کہتے ہیں کہ دَین 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 ہوتا ہے کہ وہ مانع نہ بنے بلکہ دائن کو مقدار دین لینے دے اور اس کو خالی چھوڑ دے۔

ملاحظہ کیجئے! حکم اس مسئلہ میں معترض نے ادائے دین کا حکم قرار دیا ہے مگر ہم نے اس حکم کا انکار کر کے تخلیہ کو قرار دیا ہے۔

وكذلك اذا قال المسح ركن في باب الوضوء فليسن تثليثه كالغسل قلنا لا نسلم ان التثليث مسنون في الغسل بل اطالة الفعل في محل الفرض زيادة على المفروض كاطالة القيام والقراءة على باب الصلوة غير ان الاطالة في باب الغسل لا يتصور الا بالتكرار لاستيعاب الفعل كل المحل وبمثله نقول في باب المسح بان الاطالة مسنون بطريق الاستيعاب.

ترجمہ: اور اسی طرح جب کہا کہ باب وضو میں مسح رکن ہے لہٰذا غسل کی طرح اس کی تثلیث بھی مسنون ہوگی ہم کہیں گے کہ ہم یہ بات تسلیم نہیں کرتے کہ غسل میں تثلیث مسنون ہے بلکہ مقدار مفروض پر زیادہ کرتے ہوئے محل فرض میں فعل کو طویل کرنا مسنون ہے جیسا کہ باب صلوۃ 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 : منع حکم کی دوسری مثال:

شوافع کے نزدیک سر کے مسح میں تثلیث مسنون ہے یعنی تین مرتبہ مسح کرنا مسنون ہے۔ ان کی دلیل قیاس ہے چنانچہ فرماتے ہیں کہ مسح راس وضو کا رکن ہے پس جس طرح دوسرے اعضائے مغسولہ میں تثلیث مسنون ہے اسی طرح مسح رأس میں بھی تثلیث مسنون ہے۔

احنافؒ اس قیاس پر منع وارد کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ مقیس علیہ یعنی غسل میں ہمیں تثلیث کے مسنون ہونے کا حکم تسلیم نہیں ہے۔ اس لیے کہ سنت فرض کی تکمیل کے لیے آتی ہے اور اعضائے مغسولہ میں تکرار سے ہی فرض کی تکمیل ہوسکتی ہے اور اگر یہ کہا جائے کہ فرائض کی تکمیل کے لیے محل فرض میں فرض کی مقدار مفروض پر بڑھا دیا جائے اور تحویل کر دیا جائے جیسے کہ نماز میں قیام کی تکمیل قیام کو طویل کر کے ہوگی اور قرأت کی تکمیل قرأت کو طویل کر کے ہوگی۔ اسی طرح کہنی سے اوپر تک کا حصّہ دھولیا جائے تو یہ فرض میں تکمیل ہوگی۔

اس کا جواب یہ ہے کہ محل فرض میں فرض کی مقدار مفروض بڑھانے سے وہ فرض کی تکمیل نہیں ہوگی بلکہ وہ غیر محل فرض میں اطالت اور تکمیل ہوگی اس لیے کہ کہنی سے اوپر والا حصّہ دھونے کے حکم میں شامل ہی نہیں ہے۔ پس اعضائے مغسولہ میں تکرار اور تثلیث اسی لیے مسنون ہے۔

وبمثله نقول فی باب المسح بان الاطالة الخ

اسی طرح ہم مسح رأس میں کہتے ہیں کہ ایک چوتھائی سر کا مسح فرض ہے اور اس کی اطالت اور تکمیل سر کا استیعاب (پورے سر کو گھیرنے) کرنے سے حاصل ہو جاتی ہے اس لیے مسح رأس میں سر کا استیعاب مسنون ہوگا اور تثلیث مسح نہیں ہوگا۔ واللہ اعلم

وكذلك يقال التقابل في بيع الطعام بالطعام شرط كالنقود قلنا لا نسلم ان التقابض شرط في باب النقود بل الشرط تعيينها كيلا يكون البيع النسيئة بالنسيئة غير ان النقود لا تتعين الا بالقبض عندنا.

ترجمہ: اور اسی طرح کہا جاتا ہے کہ بیع الطعام بالطعام میں تقابض شرط ہے جیسا کہ نقود میں ہم کہتے ہیں کہ ہم تسلیم نہیں کرتے کہ نقود میں تقابض شرط ہے بلکہ شرط نقود کو متعیّن کرنا ہے تاکہ بیع النسیئۃ بالنسیئۃ نہ ہو جائے مگر ہمارے نزدیک نقود بغیر قبضہ کے متعیّن نہیں ہوتے۔

تشریح: منع حکم کی تیسری مثال یہ ہے کہ اگر کسی نے اناج کو اناج کے بدلے بیچا مثلاً گندم کو گندم کے عوض بیچا تو شوافعؒ کے نزدیک مجلس عقد میں عوضین پر قبضہ کرنا ضروری ہے۔ جبکہ احنافؒ کے نزدیک ضروری نہیں ہے۔

دلیل شوافعؒ:

شوافعؒ کی دلیل قیاس ہے۔ فرماتے ہیں کہ بیع النقد بالنقد میں تمہارے 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۔

احنافؒ:

احناف فرماتے ہیں کہ مقیس علیہ یعنی بیع النقد بالنقد میں تقابض شرط نہیں ہے بلکہ بیع النسیئۃ بالنسیئۃ سے بچنے کے لیے عوضین کو متعیّن کرنا شرط ہے اور نقود چونکہ بغیر قبضہ کے متعیّن نہیں ہوتے اس لیے قبضہ کو شرط قرار دیا گیا اور طعام چونکہ اشارہ سے متعیّن ہو جاتا ہے اس لیے طعام کو متعیّن کرنے کے لیے قبضہ ضروری نہیں

ہے۔

واما القول بموجب العلة فهو تسليم كون الوصف علته وبيان ان معلولها غير ما ادعاه المعلل ومثاله المرفق حد فی باب الوضوء فلا يدخل تحت الغسل لان الحد لا يدخل فی المحدود قلنا المرفق حد الساقط فلا يدخل تحت حكم الساقط لان الحد لا يدخل فی المحدود وكذلك يقال صوم رمضان صوم فرض فلا يجوز بدون التعيين كالقضاء قلنا صوم الفرض لا يجوز بدون التعيين الا انه وجد التعيين ههنا من جهة الشرع وان قال لا يجوز بدون التعيين من العبد كالقضاء قلنا لا يجوز القضاء بدون التعيين الا ان التعيين لم يثبت من جهة الشرع فی القضاء فلذلك يشترط تعيين العبد وههنا وجد التعيين من جهة الشرع فلا يشترط تعيين العبد

ترجمہ: اور بہر حال قول بموجب العلۃ 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 نے دعوی کیا ہے اور اس کی مثال یہ ہے کہ باب وضو میں مرفق حد ہے۔ پس وہ غسل کے تحت داخل نہیں ہوگی کیونکہ حد، محدود میں داخل نہیں ہوگی ہے۔

ہم کہتے ہیں 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 شافعیؒ کہیں کہ صوم رمضان بغیر بندے کی تعیین کے جائز نہیں

ہے جیسے قضا تو ہم کہیں گے کہ قضا بغیر تعیین کے جائز نہیں ہے مگر قضاء میں تعیین شریعت کی جانب سے ثابت نہیں ہوئی ہے اسی وجہ سے بندے کے متعیّن کرنے کو شرط قرار دیا گیا اور یہاں تعیین شریعت کی جانب سے موجود ہے لہٰذا بندے کا متعیّن کرنا شرط نہ ہوگا۔

تشریح:

قول بموجب العلۃ کی تعریف:

قول بموجب العلۃ کا مطلب یہ ہے کہ معترض حکم کی علت کو تسلیم کرلے مگر اس کے معلول اور حکم کو تسلیم نہ کرے۔

مثال:

جمہور فقہاء کے نزدیک مرفقین غسل یدین میں داخل ہیں یعنی وضو میں کہنیوں کا دھونا بھی فرض ہے۔

امام زفر:

امام زفرؒ کے نزدیک مرفقین، غسل یدین میں داخل نہیں ہیں۔

امام زفرؒ کی دلیل یہ ہے کہ وضو میں مرفق حد اور غایت ہے اور غایت مغیاء میں داخل نہیں ہوتی ہے۔ لہٰذا مرفق، مغیاء میں داخل نہیں ہوگی۔

جواب: ہماری طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ یہ تو تسلیم ہے کہ مرفق حد ہے لیکن جانب مغسول یعنی غسل ید کے لیے حد نہیں ہے بلکہ جانب ساقط یعنی ہاتھ کا وہ حصّہ جو بغل کی طرف ہے اور غسل سے ساقط ہے اس کی حد ہے اور یہ غایت اسقاط ہے۔ اور غایت اسقاط مغیاء میں داخل نہیں ہوتی۔

دیکھیے یہاں وصف یعنی مرفق کے حد ہونے کو علت تو تسلیم کیا گیا ہے لیکن امام زفرؒ نے جس حکم (غسل ید) کی علت قرار دیا ہے جمہور نے اس کے علاوہ دوسرے حکم

(جانب ساقط) کی علت قرار دیا ہے۔

و كذلك يقال صوم رمضان الخ

دوسری مثال:

رمضان کے روزے کے لیے مطلق نیت کافی ہے یا تعیین نیت ضروری ہے احنافؒ کے نزدیک مطلق نیت کافی ہے جبکہ شوافعؒ کے نزدیک تعیین نیت ضروری ہے۔

دلیل شوافع:

شوافعؒ فرماتے ہیں کہ صوم رمضان، صوم فرض ہے اور اسی طرح صوم قضاء رمضان بھی فرض ہے جب قضائے رمضان کے لیے تعیین نیت ضروری ہے تو صوم رمضان کے لیے بھی تعیین نیت ضروری ہے۔

جواب: احنافؒ جواب میں کہتے ہیں کہ شوافع نے جس کو علت بنایا ہے یعنی صوم رمضان کا بغیر تعیین نیت کے ادا نہ ہونا یہ تو ہمیں بھی 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 آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا **اذا نسلخ شعبان فلا صوم الا عن رمضان** شعبان ختم ہونے کے بعد صرف رمضان کا روزہ ہے اور کوئی روزہ نہیں'' جب شریعت نے تعیین کر دی تو بندے کی تعیین کی کوئی ضرورت نہیں اس لیے صوم رمضان میں تو تعیین ضروری نہیں لیکن قضائے صوم رمضان میں بندے کی تعیین ضروری ہوگی اس لیے کہ اس میں شارع کی طرف سے تعیین نہیں پائی گئی۔

واما القلب فنوعان احدهما ان يجعل ما جعله المعلل علة للحكم معلولا لذلك الحكم ومثاله فى الشرعيات جريان الربوٰ فى الكثير يوجب جريانه فى القليل كالاثمان فيحرم بيع الحفنة من الطعام

بالحفنتين منه قلنا لا بل جريان الربوٰ فى القليل يوجب جريانه فى الكثير كالاثمان و كذلك فى مسألة الملتجى بالحرم حرمة اتلاف النفس يوجب حرمة اتلاف الطرف كالصيد قلنا بل حرمة اتلاف الطرف يوجب حرمة اتلاف النفس كالصيد فاذا جعلت علته معلولة لذلك الحكم لا تبقى علة له لاستحالة ان يكون الشىء الواحد علة للشىء ومعلولا له.

ترجمہ: اور بہر حال قلب کی دو قسمیں ہیں ان دونوں میں سے ایک یہ ہے کہ جس کو مستدل نے حکم کی علت بنایا ہے معلوم بنادے اور احکام شرع میں اس کی مثال کثیر میں ربا کا جاری ہونا قلیل میں ربا کے جاری ہونے کو ثابت کرتا ہے جیسے اثمان، پس ایک مٹھی طعام کی بیع دو مٹھی طعام کے عوض حرام ہوگی۔

ہم کہتے ہیں کہ قلیل میں ربا کا جاری ہونا کثیر میں ربا کے جاری ہونے کو ثابت کرتا ہے جیسے اثمان۔ اور اسی طرح حرم میں پناہ لینے والے کے مسئلہ میں اتلاف نفس کے حرام ہونے کو ثابت کرتا ہے جیسا کہ شکار پس جب اس علت کو اس حکم کا معلول بنادیا گیا تو اس کے لیے علت باقی نہیں رہے گی کیونکہ ایک شئے کی علت اور معلول ہونا محال ہے۔

تشریح:

قلب کی تعریف:

قلب کے دو معنی ہیں ایک اوپر والی چیز کو نیچے کر دینا اور نیچے والی چیز کو اوپر کر دینا۔ دوم اندر کی چیز کو باہر کر دینا اور باہر کی چیز کو اندر کر دینا۔

اصطلاحی تعریف:

ایک شئے کی ہیئت کو اس ہیئت کے خلاف پر بدل دینا جس پر وہ تھی۔

قلب کی دو قسمیں ہیں:

پہلی قسم:

جس چیز کو مستدل نے علت قرار دیا ہے معترض اس کو حکم قرار دے اور جس کو مستدل نے حکم قرار دیا ہے معترض اس کو علت قرار دے۔

دوسری قسم:

مستدل نے حکم کے لیے جس چیز کو علت بنایا ہے معترض اس چیز کو اس حکم کی ضد کے لیے علت قرار دے۔

پہلی قسم کی مثال (۱):

شوافعؒ نے فرمایا کہ اناج کی مقدار کثیر میں ربا بالاتفاق حرام ہے لہٰذا مقدار قلیل میں بھی ربا حرام ہوگا جیسا کہ ثمن (سونا چاندی) کی مقدار قلیل اور کثیر دونوں میں ربا حرام ہے اور طعام میں علت ربا طعم ہے اور ثمن میں علت ربا ثمنیت ہے اور دونوں کے درمیان علت جامعہ یہ ہے کہ اناج اور ثمن دونوں اموال ربویہ میں سے ہیں اور جب اناج کی مقدار قلیل میں ربا حرام ہے۔ تو ایک مٹھی اناج کا دو مٹھی اناج کے عوض بیچنا جائز ہوگا۔

جواب: ہم کہتے ہیں کہ ایسا نہیں جیسا کہ آپ نے کہا کہ مقدار کثیر 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 لیے نصف صاع سے کم کوئی پیمانہ نہیں ہے۔ لہٰذا نصف صاع سے کم ہم جنس کے عوض فروخت کرنے کے لیے تساوی شرط نہ ہوگی

لہذا ایک مٹھی اناج کو دو مٹھی اناج کے عوض بیچنا جائز ہوگا۔

مثال (۲):

اگر کوئی شخص کسی کو قتل کر کے حرم میں پناہ لے لے تو اس سے حرم میں قصاص لیا جائے گا یا نہیں؟ اس میں اختلاف ہے۔

احنافؒ فرماتے ہیں کہ اس سے قصاص نہیں لیا جائے گا اس کو نکلنے پر مجبور کیا جائے گا۔

شوافعؒ فرماتے ہیں کہ اس سے حرم میں قصاص لینا جائز ہے۔

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 جائے گا۔

شوافعؒ کی دلیل:

فرماتے ہیں کہ اتلاف نفس کی حرمت، اتلاف 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 اس کا حکم اور معلول ہے۔

جیسے کہ شکار کو حرم میں مار ڈالنا 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۔

احنافؒ:

احناف فرماتے ہیں کہ ایسا نہیں جیسا کہ آپ نے کہا ہے بلکہ معاملہ اس کے برعکس ہے یعنی اتلاف عضو کی حرمت اتلاف نفس کی حرمت کو واجب کرتی ہے مطلب یہ ہے کہ اتلاف عضو کی حرمت علت ہے اور اتلاف نفس کی حرمت معلول اور حکم ہے۔

جیسے شکار میں کہ اس کے عضو کا چونکہ حرم میں تلف کرنا حرام ہے اس لیے اس کو جان سے مار ڈالنا بھی حرام ہوگا۔

فاذا جعلت علة معلولة الخ

مصنّفؒ فرماتے ہیں کہ مستدل نے جس کو علت بنایا تھا جب اس کو معلول قرار دے دیا گیا تو وہ حکم بلا علت رہ گیا کیونکہ یہ بات محال ہے کہ شیء واحد ایک چیز کے لیے علت بھی ہو اور معلول بھی ہو۔

والنوع الثانی من القلب ان یجعل السائل ما جعله المعلل علة لما ادعاه من الحکم علة لضد ذلك الحکم فیصیر حجة للسائل بعد ان کان حجة للمعلل مثاله صوم رمضان صوم فرض فیشترط التعیین له کالقضاء قلنا لما کان الصوم فرضا لا یشترط التعیین له بعد ما تعین الیوم له کالقضاء

ترجمہ: اور قلب کی دوسری قسم یہ ہے کہ جس کو مستدل نے اس حکم کے لیے علت بنایا ہے معترض اس کو اس حکم کی ضد کی علت بنادے۔ پس یہ وصف معترض کے لیے علت ہو جائے گا اس کے بعد کہ وہ مستدل کے لیے حجّت تھا۔ اس کی مثال صوم رمضان، صوم فرض ہے۔ لہٰذا اس کے لیے تعیین شرط ہوگی جیسے قضاء ہم کہیں گے کہ جب صوم فرض ہے تو اس کے لیے تعیین شرط نہ ہوگی بعد اس کے کہ اس کے لیے یوم متعیّن ہو گیا جیسے کہ قضاء۔

تشریح:

قلب کی دوسری قسم:

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 بنادیا۔

پس وہ وصف جس کو علت بنایا ہے پہلے مستدل کے لیے حجّت تھا لیکن قلب کے بعد وہ معترض کے لیے حجّت ہو جائے گا۔

مثال:

شوافع حضرات فرماتے ہیں کہ رمضان کا روزہ اور قضاء کا روزہ دونوں فرض ہیں اور قضاء رمضان میں تعیین نیت ضروری ہے لہٰذا رمضان کے روزے کے لیے بھی تعیین نیت ضروری ہوگی۔

دیکھیے! اس مسئلہ میں شوافع حضرات نے تعیین نیت ضروری ہونے کے لیے روزے کے فرض ہونے کو علت بنایا ہے اور اس علت کی وجہ سے صوم قضاء پر قیاس کیا ہے۔

جواب: لیکن ہم کہتے ہیں کہ رمضان کے روزے کا فرض ہونا تعیین نیت کے شرط ہونے کی علت نہیں ہے بلکہ تعیین نیت کے شرط نہ ہونے کی علت ہے۔

چنانچہ ہم کہتے ہیں کہ صوم رمضان چونکہ فرض ہے اس لیے اس کے واسطے تعیین نیت شرط نہ ہوگی یعنی ہم کہتے ہیں کہ صوم رمضان چونکہ صوم فرض ہے اس لیے اس کے واسطے تعیین نیت شرط نہ ہوگی کیونکہ وہ شرعیت کی جانت سے پہلے سے ہی متعیّن ہے جیسا کہ صوم قضاء اگر شروع کرنے کی وجہ سے متعیّن ہو گیا تو اس کے لیے تعیین نیت شرط نہ ہوگی۔

ملاحظہ کیجئے! شوافع حضرات نے روزے کے فرض ہونے کو تعیین نیت کے شرط ہونے کی علت بنایا ہے اور ہم نے تعیین نیت کے شرط ہونے کی علت بنایا ہے۔

واما العکس فنعنی به ان یتمسك السائل باصل المعلل علی وجه یکون المعلل مضطرا الی وجه المفارقة بین الاصل والفرع ومثاله الحلی اعدت

للابتذال فلا يجب فيها الزكوة كثياب المذلة قلنا لو كان الحلي بمنزلة الثياب فلا تجب الزكوة في حلي الرجال كثياب البذلة

ترجمہ: اور بہر حال عکس سو ہم 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 جائے اور اس کی مثال وہ زیورات ہیں جن کو استعمال کے لیے تیار کیا گیا ہو پس استعمال کے کپڑوں کی طرح ان میں زکوۃ واجب نہ ہوگی ہم کہیں گے کہ اگر زیورات کپڑوں کے مرتبہ میں ہیں تو مردوں کے زیورات میں بھی زکوۃ واجب نہ ہوگی جیسا کہ ان کے استعمال کے کپڑوں میں۔

تشریح:

عکس کی تعریف:

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 جائے۔

مثال:

شوافع حضرات فرماتے ہیں کہ جو زیورات استعمال کے لیے بنائے گئے ان میں زکوۃ واجب نہیں ہے۔

دلیل:

شوافع حضرات استعمال ہونے والے زیورات کو استعمال ہونے والے کپڑوں پر قیاس کرتے ہیں۔ فرماتے ہیں کہ جس طرح استعمال کے کپڑوں میں زکوۃ واجب نہیں اسی طرح استعمال کے زیورات میں بھی زکوۃ واجب نہیں ہوگی۔

احنافؒ فرماتے ہیں کہ اگر زیورات استعمال کے کپڑوں کے مرتبہ میں ہیں تو

مردوں کے پاس اگر استعمال کے زیورات ہوں تو ان میں بھی زکوۃ واجب نہ ہونی چاہیے کیونکہ ان کے استعمال کے کپڑوں میں زکوۃ واجب نہیں ہے حالانکہ مردوں کے استعمالی زیورات میں آپ کے نزدیک بھی زکوۃ واجب ہے۔

اس اعتراض کے بعد شوافع دونوں زیورات میں فرق بیان کرنے پر مجبور ہوں گے۔

چنانچہ وہ کہتے ہیں کہ مردوں کے لیے زیورات کا استعمال حرام ہے لہذا مردوں کے زیورات میں ابتذال اور استعمال متحقق نہیں ہوگا اور عورتوں کے لیے چونکہ زیورات کا استعمال حلال ہے اس لیے ان کے زیورات میں ابتذال اور استعمال متحقق ہوگا۔

لہٰذا عورتوں کے استعمالی زیورات کو ان کے استعمالی کپڑوں پر قیاس کرنا درست ہوگا لیکن مردوں کے استعمالی زیورات کو ان کے استعمالی کپڑوں پر قیاس کرنا درست نہیں ہوگا۔

واما فساد الوضع فالمراد به ان يجعل العلة وصفا لا يليق بذلك الحكم مثاله فى قولهم فى اسلام احد الزوجين اختلاف الدين طرأ على النكاح فيفسده كارتداد احد الزوجين فانه جعل الاسلام علته لزوال الملك قلنا الاسلام عهد عاصما للملك فلا يكون مؤثرا فى زوال الملك وكذلك فى مسألة طول الحرة انه حر قادر على النكاح فلا يجوز له الامة كما لو كانت تحته حرة قلنا فوصف كونه حرا قادرا يقتضى جواز النكاح فلا يكون مؤثرا فى عدم الجواز.

ترجمہ: اور بہرحال فساد وضع سو اس سے مراد یہ ہے کہ ایسے وصف کو علت بنادیا جائے جو اس حکم کے مناسب نہ ہو اس کی مثال احد الزوجین کے اسلام کے

سلسلہ میں شوافع کا قول کہ اختلاف دین نکاح پر طاری ہو پس نکاح کو فاسد کردے گا جیسا کہ احد الزوجین کا مرتد ہونا کیونکہ مستدل نے اسلام کو زوال ملک کی علت بنایا ہے ہم کہیں گے کہ اسلام ملک کا محافظ ہو کہ معروف ہے لہٰذا وہ زوال ملک میں مؤثر نہ ہوگا اسی طرح طول حرہ کے مسئلہ میں کہ ناکح حر ہے نکاح پر قادر ہے لہٰذا اس کے لیے باندی سے نکاح کرنا جائز نہ ہوگا جیسا کہ اگر اس کے نکاح میں حرہ ہوتی۔

ہم کہتے ہیں کہ ناکح کے حر، قادر ہونے کا وصف جواز نکاح کا تقاضا کرتا ہے لہٰذا وہ عدم جواز میں موثر نہ ہوگا۔

تشریح:

فساد وضع کی تعریف:

فساد وضع یہ ہے کہ مستدل ایسے وصف کو علت بنادے جو وصف اس حکم کے مناسب نہ ہو۔

مستدل کا یہ قیاس چونکہ اصل وضع میں فاسد ہے اس لیے کہ اس نے ایسے وصف کو علت بنایا ہے جو وصف اس حکم کے مناسب نہیں ہے، اس لیے معترض اس پر فساد وضع کو بیان کرنے کا اعتراض کرے گا یعنی یہ کہے گا کہ اس قیاس کی وضع فاسد ہے اور اس وصف کو علت بنانا غلط ہے۔

مثال (۱):

میاں بیوی کافر ہوں پھر ان میں سے ایک نے اسلام قبول کرلیا تو شوافعؒ کہتے ہیں کہ اسلام قبول کرتے ہی ان میں فرقت واقع ہوجائے گی جبکہ احناف کہتے ہیں کہ دوسرے پر اسلام پیش کیا جائے گا اگر اس نے قبول کرنے سے انکار کردیا تو فرقت واقع ہوگی ورنہ نہیں۔

دلیل شوافع:

دلیل میں فرماتے ہیں کہ احد الزوجین کے اسلام قبول کرنے سے زوجین کے درمیان اختلاف دین پایا گیا اور یہ اختلاف دین نکاح پر طاری ہوا ہے یعنی نکاح پہلے پایا گیا اور اختلاف دین بعد میں پایا گیا اور اختلاف دین جب نکاح پر طاری ہوتا ہے تو وہ نکاح کو فاسد کر دیتا ہے جیسا کہ احد الزوجین کا مرتد ہونا نکاح کا فاسد کر دیتا ہے۔

خلاصہ یہ کہ شوافع حضرات نے اسلام کو زوال ملک نکاح کی علت بناتا ہے۔

جواب: احنافؒ اس کے جواب میں فرماتے ہیں کہ اسلام ملک کا محافظ ہوتا ہے چنانچہ اگر کوئی شخص دار الاسلام می مسلمان ہوا تو اس کی جان، مال اور اولاد صغار سب محفوظ ہو جاتے ہیں لہٰذا اسلام زوال ملک میں مؤثر نہ ہوگا یعنی اسلام کو زوال ملک کی علت قرار دینا صحیح نہیں بلکہ اباء عن الاسلام (اسلام کا منکر ہونا) کو زوال ملک کی علت قرار دینا زیادہ مناسب ہے۔

وكذلك في مسألة طول الحرة الخ

اگر کوئی شخص آزاد عورت سے نکاح کرنے کی قدرت رکھتا ہو تو اس کے لیے باندی سے نکاح کرنا جائز ہے یا نہیں؟ اس میں اختلاف ہے۔

شوافع کے نزدیک اس کے لیے باندی سے نکاح کرنا جائز نہیں ہے۔

احناف کے نزدیک اس کے لیے باندی سے نکاح کرنا جائز ہے۔

دلیل شوافع:

شوافع حضرات فرماتے ہیں کہ نکاح کرنے والا چونکہ آزاد ہے نکاح پر قادر ہے اس لیے اس کا باندی سے نکاح کرنا جائز نہیں ہے جیسا کہ اگر پہلے سے حرہ کسی کے نکاح میں ہو تو اس کے لیے باندی سے نکاح کرنا جائز نہیں ہے۔

جواب: احناف اس کے جواب میں کہتے ہیں کہ مرد کا آزاد اور نکاح پر قادر ہونا ایسا وصف ہے جو نکاح امہ کے جواز کا تقاضا کرتا ہے لہٰذا یہ عدم جواز نکاح میں مؤثر نہیں ہوگا۔ یعنی آزاد، قادر ہونے کے وصف کو عدم جواز نکاح کی علت بنانا مناسب نہیں ہے۔

واما النقض فمثل ما يقال الوضوء طهارة فيشترط له النية كالتيمم قلنا ينتقض بغسل الثوب والاناء واما المعارضه فمثل ما يقال المسح ركن في الوضوء فليسن تثليثه كالغسل قلنا المسح ركن فلا يسن تثليثه كمسح الخف والتيمم .

ترجمہ: اور بہر حال نقض مثلاً یوں کہا جائے کہ وضو طہارت ہے پس اس کے لیے نیت شرط ہوگی جیسا کہ تیمّم کے لیے نیت شرط ہے ہم کہیں گے کہ یہ غسل ثوب اور غسل اناء سے ٹوٹ جائے گا۔

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 کہتے ہیں کہ مسح رکن ہے پس مسح کی تثلیث مسنون نہ ہوگی جیسا کہ موزے کے مسح اور تیمّم میں تثلیث مسنون نہیں ہے۔

تشریح:

نقض کی تعریف:

نقض کہتے ہیں کہ علت کے موجود ہونے کے باوجود حکم کا نہ پایا جانا۔

مثال:

امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ وضو اور تیمّم دونوں طہارت ہیں اور تیمّم میں نیت شرط ہے لہٰذا وضو میں بھی نیت شرط ہوگی۔

جواب: احناف اس پر نقض وارد کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ ناپاک کپڑے اور ناپاک برتن کو دھونا بھی طہارت ہے حالانکہ اس میں بالاتفاق نیت شرط نہیں ہے یعنی یہاں علت (طہارت) تو موجود ہے مگر حکم یعنی نیت کا شرط ہونا موجود نہیں ہے۔

واما المعارضة:

معارضہ کی تعریف:

معارضہ یہ ہے کہ مستدل نے ایک وصف کو اپنا دعوی اور حکم ثابت کرنے کے لیے علت بنا کر پیش کیا لیکن معارض نے اس علت کو اس طرح پلٹ دیا کہ مستدل کے دعوی اور حکم کے لیے مثبت ہونے کے بجائے اس کے خلاف پر حجّت ہو گیا۔

مثال:

شوافعؒ فرماتے ہیں کہ وضو میں مسح رأس رکن ہے جیسا کہ ہاتھ اور چہرے کا دھونا رکن ہے پس جس طرح غسل میں تثلیث مسنون ہے اسی طرح مسح رأس میں بھی تثلیث مسنون ہوگی۔

احنافؒ معارضہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ مسح رأس رکن ہے جیسے موزے پر مسح کرنا اور تیمّم کرنا رکن ہے۔

پس جس طرح موزے پر مسح اور تیمّم میں تثلیث مسنون نہیں ہے اسی طرح مسح رأس میں بھی تثلیث مسنون نہ ہوگی۔

ملاحظہ کیجئے! شوافعؒ نے جس چیز کو تثلیث کی دلیل بنایا ہے احنافؒ نے اسی چیز کو عدم تثلیث کی دلیل بنایا ہے۔

فصل: الحكم يتعلق بسببه ويثبت بعلته ويوجد عند شرطه فالسبب ما يكون طريق الى شيء بواسطة كالطريق فانه سبب للوصول الى المقصد بواسطة

المشی والحبل سبب للوصول الی الماء بالادلاء فعلی هذا کل ماکان طریق الی الحکم بواسطة یسمی سببا له شرعا ویسمی الواسطة علته مثاله فتح باب الاصطبل والقصص وحل قید العبد فانه سبب للتلف بواسطة توجد من الدابة والطیر والعبد.

ترجمہ: حکم شرعی اپنے سبب کے ساتھ متعلق ہوتا ہے اور اپنی علت سے ثابت ہوت اہے اور اپنی شرط کے وقت موجود ہوتا ہے پس سبب وہ ہے جو کسی واسطے سے حکم تک پہنچنے کا وسیلہ اور ذریعہ ہو جیسے راستہ کیونکہ راستہ منزل تک پہنچنے کا سبب ہے مشی (چلنے) کے واسطہ سے اور جیسے رسی کہ وہ 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 شرعا سبب کہا جائے گا۔ اور واسطہ کو علت کہا جائے گا۔ اور سبب کی مثال اصطبل، پنجرہ اور غلام کی رسی کھولنا ہے کیونکہ یہ تلف کرنے کا سبب ہے ایسے واسطہ سے جو جانور، پرندہ اور غلام کی طرف سے پایا جاتا ہے۔

تشریح: وہ امور جن کے ساتھ احکام متعلق ہوتے ہیں چار ہیں۔

(۱) سبب (۲) علت (۳) شرط (۴) علامت

مصنفؒ نے اس فصل میں علامت کے علاوہ باقی تین امور کو ذکر فرمایا 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۔

سبب کی تعریف:

سبب وہ امر ہے جو واسطہ سے کسی شیء تک پہنچنے کا وسیلہ اور ذریعہ ہو، عینی سبب اور اس کے حکم کے درمیان ایک واسطہ ہو اور اس واسطہ سے سبب، حکم کی طرف موصل ہو۔ جیسے راستہ مشی (چلنے) کے واسطہ سے منزل مقصد تک پہنچنے کا ذریعہ ہے۔ یعنی

سبب اور اس کے حکم کے درمیان ایک واسطہ ہو اور اس واسطہ سے سبب، حکم کی طرف موصل ہو۔

جیسے راستہ مشی (چلنے) کے واسطہ سے منزل مقصد تک پہنچنے کا ذریعہ و وسیلہ ہے پس راستہ سبب ہوگا۔ اور رسی ڈول ڈالنے کے واسطہ سے پانی تک پہنچنے کا وسیلہ اور ذریعہ ہے لہٰذا رسی سبب ہوگی۔

خلاصہ یہ ہے کہ ہر وہ امر جو کسی واسطہ سے حکم تک پہنچنے کا ذریعہ و وسیلہ ہوگا وہ شرعاً سبب کہلائے گا اور سبب اور حکم کے درمیان جو واسطہ ہوتا ہے اس کو علت کہا جاتا ہے۔

مثاله فتح باب الاصطبل:

اگر کسی نے اصطبل 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 ور دروازہ کا کھولنا اس کا سبب ہوگا اور حکم چونکہ علت کی طرف منسوب ہوتا ہے سبب کی طرف نہیں اس لیے سبب فراہم کرنے والے یعنی دروازہ کھولنے والے پر ضمان واجب نہ ہوگا۔

مثال (۲):

اگر کسی نے پنجرے کا دروازہ کھول دیا اور پرندہ نکل کر اڑ گیا تو پرندہ کا خروج چونکہ اس کے تلف ہونے کی علت ہے اور پنجرے کا دروازہ کھولنا سبب ہے اور حکم علت کی طرف منسوب ہوتا ہے نہ کہ سبب کی طرف اس لیے پنجرے کا دروزہ کھولنے والے پر ضمان واجب نہ ہوگا۔

مثال (۳):

اگر کسی نے 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 اس لیے زنجیر کھولنے

والے پر ضمان واجب نہ ہوگا۔

والسبب مع العلة اذا اجتمعا يضاف الحكم الى العلة دون السبب الا اذا تعذرت الاضافة الى العلة فيضاف الى السبب حينئذ وعلى هذا قال اصحابنا اذا دفع السكين الى صبى فقتل به نفسه لا يضمن ولو سقط من يد الصبى فجرحه يضمن ولو حمل الصبى على دابه فسيرها فحالت يمنة ويسرة فسقط ومات لا يضمن ولو دل انسان على مال الغير فسرقه او على نفسه فقتله او على قافلة فقطع عليهم الطريق لا يجب الضمان على الدال.

ترجمہ: اور سبب جب علت کے ساتھ جمع ہو جائے تو حکم علت کی طرف منسوب کیا جائے گا نہ کہ سبب کی طرف الا یہ کہ علت کی طرف منسوب کرنا متعذر ہو جائے تو اس وقت سبب کی طرف منسوب کیا جائے گا۔ اسی بناء پر ہمارے علماء نے کہا کہ جب کسی نے بچہ کے ہاتھ میں چھری دے دی اور بچہ نے اس سے اپنے آپ کو مار ڈالا تو دینے والا ضامن نہ ہوگا۔ اور اگر چھری بچہ کے ہاتھ سے گر گئی اور اس 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 چلایا اور وہ جانور دائیں بائیں کودا اور بچہ اگر گر کر مر گیا تو بٹھانے والا ضامن نہ ہوگا اور اگر کسی نے دوسرے کو کسی کے مال کا پتہ بتا دیا اس نے اس مال کو چرا لیا یا اس کے نفس پر رہنمائی کی پس اس نے اس کو قتل کر دیا یا قافلہ پر رہنمائی کی اور اس نے قافلہ لوٹ لیا تو پتہ بتانے والے پر ضمان واجب نہ ہوگا۔

تشریح:

مصنفؒ فرماتے ہیں کہ جب علت اور سبب دونوں جمع ہو جائیں تو حکم علت کی

طرف منسوب وہگا نہ کہ سبب کی طرف کیونکہ حکم علت سے ہی ثابت ہوتا ہے سبب تو صرف مفضی ہوتا ہے (حکم تک پہنچانے والا ہوتا ہے) ھاں اگر علت کی طرف منسوب کرنا متعذر ہوتو حکم سبب کی طرف منسوب ہوگا۔

مثال (۱):

وعلی هذا قال اصحابنا ... الخ

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 ضامن نہ ہوگا۔ کیونکہ یہاں سبب یعنی چھری دینا اور علت یعنی بچہ کا فعل (قتل کر ڈالنا) دونوں جمع ہو گئے ہیں لہٰذا حکم علت یعنی بچہ کے فعل کی طرف منسوب ہوگا سبب، یعنی چھری دینے والے کی طرف منسوب 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 جب اختیاری فعل نہیں ہے تو اس کی طرف حکم منسوب کرنا بھی ممکن نہ ہوگا۔ لہٰذا یہ سبب کی طرف منسوب ہوگا اور چھری دینے والے پر ضمان واجب ہوگا۔

مثال (۲):

ولو حمل الصبی علی دابة الخ

اگر کسی نے بچہ کو گھوڑے پر سوار کیا اور بچہ نے اس گھوڑے کو چلایا اور گھوڑا ادھر ادھر کودنے لگا بچہ گر کر مر گیا تو سوار کرنے والا ضامن نہ ہوگا کیونکہ سوار کرنا اس کے ہلاک ہونے کا سبب ہے اور گھوڑے کا چلانا جو بچہ کا اختیاری فعل ہے اس کے ہلاک ہونے کی علت ہے اور علت اور سبب دونوں کے جمع ہونے کے وقت چونکہ حکم، علت کی طرف منسوب ہوتا ہے لہٰذا سوار کرنے والے پر ضمان واجب نہ ہوگا۔

مثال (۳):

ولو دل انسان ... الخ

اگر کسی نے چور کو دوسرے کے مال کا پتہ بتایا اور چور نے وہ مال چوری کر لیا تو پتہ بتانے والے پر ضمان واجب نہ ہوگا، کیونکہ پتہ بتانا چوری کا سبب ہے اور چور کا فعل یعنی (چوری کرنا) یہ علت ہے۔ لہٰذا حکم علت کی طرف منسوب ہوگا۔

مثال (۴):

او علی نفسه الخ

اگر کسی نے قاتل کو مقتول کا پتہ بتادیا اور قاتل نے مقتول کو قتل کر ڈالا تو پتہ بتانے والے پر ضمان واجب نہ ہوگا بلکہ قاتل پر ضمان واجب ہوگا۔ پتہ بتانا سبب ہے اور قتل کرنا علت ہے اور حکم علت کی طرف منسوب ہوتا ہے۔

مثال (۵):

او علی قافلة

اگر کسی نے ڈاکوؤں کو قافلہ کا پتہ بتادیا اور انہوں نے قافلہ پر ڈاکہ زنی کی تو پتہ بتانے والے پر ضمان واجب نہ ہوگا بلکہ ڈاکہ زنی کرنے والوں پر ضمان واجب ہوگا۔ کیونکہ حکم علت کی طرف منسوب ہوتا ہے پتہ بتانا سبب ہے اور ڈاکہ زنی کرنا علت ہے۔

وهذا بخلاف المودع اذا دل السارق على الوديعة فسرقها او دل المحرم غير على صيد المحرم فقتله لان وجوب الضمان على المودع باعتبار ترك الحفظ الواجب عليه لا بالدلالة وعلى المحرم باعتبار ان الدلالة محظورا حرامه بمنزلة مس الطيب ولبس المخيط فيضمن بارتكاب المحضظور لا

بالدلالة لا ان الجنايته انما يتقرر بحقيقة القتل واما قبله فلا حكم له لجواز ارتفاع اثر الجناية بمنزلة الاندمال فى باب الجراحة .

ترجمہ: اور یہ حکم مودع کے برخلاف ہے جب چور کو ودیعت پر مطلع کیا پس چور نے اس کو چرالیا یا محرم نے کسی کی حرم کے شکار پر رہنمائی کی اور اس نے اس کو قتل کر ڈالا۔ کیونکہ مودع پر وجوب ضمان اس حفاظت کو ترک کرنے کی وجہ سے ہے جو اس پر تھی نہ کہ رہنمائی کی وجہ سے۔ اور محرم پر اس اعتبار سے کہ یہ دلالت اس کے حرام کے ممنوعات میں سے ہے جیسے خوشبو لگانا۔ اور سلا ہوا کپڑا پہننا۔

پس وہ ممنوع کے ارتکاب کی وجہ سے ضامن ہوگا نہ کہ دلالت کی وجہ سے مگر جنایت حقیقت قتل سے متحقق ہوگی۔ بہر حال قتل سے پہلے تو اس کے لیے کوئی حکم نہیں ہے کیونکہ جنایت کے اثر کا مرتفع ہونا ممکن ہے جیسا کہ باب جراحت میں زخم کا مندمل ہو جانا۔

تشریح:

وهذا بخلاف المودع: یہ ایک اعتراض کا جواب ہے۔

سوال: جس طرح کسی دوسرے کے مال پر چور کی رہنمائی کرنا سبب ہے اسی طرح مودع (جس کے پاس امانت رکھوائی جائے) کا چور کو امانت کی جگہ بتلا دینا بھی سبب ہے۔ پس اگر چور اس امانت کو چرالے تو مودع پر ضمان واجب نہیں ہونا چاہیے کیونکہ حکم سبب کی طرف منسوب نہیں ہوتا؟

جواب: مودَع پر ضمان اس لیے نہیں واجب نہیں کیا گیا کہ اس نے چور کو مال ودیعت کا پتہ بتایا ہے بلکہ اس وجہ سے واجب کیا گیا ہے کہ اس نے مال ودیعت پر جنایت کی ہے یعنی عقد ودیعت کے ذریعے جس حفاظ کا التزام کیا تھا اس کو ضائع کر دیا ہے لہٰذا ترک حفاظت کی جنایت کا ارتکاب کرنے کی وجہ سے وہ ضامن ہوگا پتہ بتانے

کی وجہ سے ضامن نہ ہوگا۔

اسی طرح محرم پر ضمان اس لیے واجب ہوگا کہ غیر محرم کو شکار کی رہنمائی کرنا ممنوعات احرام میں سے ہے جیسا کہ خوشبو لگانا، اور سلا ہوا کپڑا پہننا ممنوعات احرام میں سے ہے۔

پس بذات خود ممنوع کا ارتکاب کرنے کی وجہ سے محرم ضامن ہوگا اس وجہ سے ضامن نہیں ہوگا کہ اس نے غیر محرم کی رہنمائی کی ہے۔

الا ان الجناية يتقرر بحقيقة القتل الخ یہ عبارت بھی ایک اعتراض کا جواب ہے۔

سوال: اگر محرم پر اس لیے ضمان واجب ہے کہ اس نے فعل ممنوع (رہنمائی کرنے) کا ارتکاب کیا ہے تو محض رہنمائی کرنے کی وجہ سے ضمان واجب ہوجانا چاہیے اگر چہ غیر محرم نے شکار کو قتل نہ کیا ہو۔ حالانکہ اس صورت میں آپ ضمان واجب نہیں کرتے؟

جواب: محرم کا غیر محرم کو شکار کی رہنمائی کرنا اسی وقت جنایت ہوگا جب غیر محرم شکار کو قتل کردے گا اور قتل سے پہلے شکار کے چھپ جانے اور مامون ہوجانے کی وجہ سے جنایت کے اثر کا مرتفع ہوجانا چونکہ ممکن ہے اس لیے قتل سے پہلے دلالت اور رہنمائی کرنے کو جنایت کا حکم نہیں دیا جائے گا اور یہ ایسا ہے جیسا کہ کسی نے کسی کو زخم لگا دیا اور پھر زخم اچھا ہوگیا اور اس پر زخم کا اثر باقی نہیں رہا تو زخم لگانے والے پر ضمان واجب نہیں ہوتا ہے۔

وقد يكون السبب بمعنى العلة فيضاف الحكم اليه مثاله فيما يثبت العلة بالسبب فيكون السبب في معنى العلة لانه لما ثبت العلة بالسبب فيكون السبب

فی معنی علة العلة فیضاف الحکم الیه ولهذا قلنا اذا ساق دابة فاتلف شیئا فمن السائق والشاهد اذا اتلف بشهادته مالا فظهر بطلانها بالرجوع ضمن لان سیر الدابة یضاف الی السوق وقضاء القاضی یضاف الی الشهادة لما انه لا یسعه ترك القضاء بعد ظهور الحق بشهادة العدل عنده فصار کالمجبور فی ذلك بمنزلة البهیمة بفعل السائق .

ترجمہ: اور کبھی سبب علت کے معنی میں ہوتا ہے پس حکم اس کی طرف منسوب کیا جائے گا اور اس کی مثال اس میں ہے کہ علت سبب سے ثابت ہو پس سبب علت العلت کے معنی میں ہوگا اور حکم اس کی طرف منسوب ہوگا اور اسی وجہ سے ہم نے کہا کہ جب کسی نے جانور کو ہنکایا اور جانور نے کوئی چیز تلف کر دی تو ہنکانے والا ضامن ہوگا کیونکہ جانور کا چلنا ہنکانے کی طرف منسوب ہوگا۔ اور شاہد نے جب اپنی شہادت سے مال تلف کر دیا۔ پھر رجوع عن الشہادۃ سے اس کا بطلان ظاہر ہوا تو شاہد ضامن 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 لیے ترک قضاء کی گنجائش ہی نہیں رہتی ہے پس قاضی فیصلہ کرنے پر مجبور ہو گیا جیسا کہ چوپایہ ہانکنے والے کے فعل سے مجبور ہے۔

تشریح:

فرماتے ہیں کہ کبھی کبھی سبب علت کے معنی میں ہوتا ہے اور اس وقت حکم اس سبب کی طرف منسوب ہوگا اور یہ اس وقت ہوتا ہے جب علت، سبب سے پیدا ہوئی ہو۔ کیونکہ علت جب سبب سے پیدا ہوگی تو وہ سبب علۃ العلۃ کے معنی میں ہوگا۔ اور حکم چونکہ علت کی طرف منسوب ہوتا ہے اس لیے جو سبب، علت کے معنی میں ہوگا حکم اس کی طرف بھی منسوب ہوگا۔

مثال (۱):

اگر کسی آدمی نے چوپائے کو ہنکایا اور چوپائے نے کوئی چیز تلف (ضائع) کر دی تو سائق (ہنکانے والا) ضامن ہوگا کیونکہ ہانکنے کے بعد چوپایہ چلنے پر مجبور ہے۔

اگر چہ جانور کا چلنا اس چیز کے تلف ہونے کی علت ہے مگر یہ چلنا چونکہ ہانکنے سے پیدا ہوا ہے اس لیے ہانکنا جو کہ اصل میں تلف کا سبب ہے علت کے معنی میں ہوگا اور سائق (ہانکنے والا) پر اس چیز کا ضمان واجب ہوگا۔

مثال (۲):

والشاهد اذا اتلف الخ

اگر گواہ نے اپنی گواہی سے دوسرے کا مال تلف کر دیا۔ مثلا ایک شخص نے دوسرے پر دعوی کیا کہ اس پر میرا ایک ہزار روپیہ ہے اور مدعی نے اپنے دعوی پر گواہ پیش کر دیئے قاضی نے مدعی کے حق میں فیصلہ دے دیا اور مدعی کو مدعی علیہ سے ہزار روپے دلوا دیئے۔ اس کے بعد گواہوں نے اپنی گواہی سے رجوع کر لیا اس رجوع کرنے کے بعد سب پر ظاہر ہو گیا کہ یہ شہادت باطل ہے اور مدعی علیہ کا ہزار روپیہ تلف ہو گیا ہے۔ ار ہزار روپے کے تلف ہونے کی علت اگر چہ قاضی کا فیصلہ ہے اور شہادت اس کا سبب ہے مگر چونکہ قاضی شہادت کے بعد فیصلہ کرنے پر اس طرح مجبور ہے جیسا کہ چوپایہ ہانکنے والے کے ہانکنے سے چلنے پر مجبور ہے۔

پس جس طرح سائق کا فعل سوق سبب بمعنی العلۃ ہے اسی طرح یہاں بھی شہادت سبب بمعنی العلۃ ہوگی اور شاہدین پر اس ہزار روپے کا ضمان واجب ہوگا قاضی پر واجب نہیں ہوگا۔

ثم السبب قد يقام مقام العلة عند تعذ ر الاطلاع على حقيقة العلة تيسيرا للامر على المكلف ويسقط به

اعتبار العلة ويدار الحكم على السبب ومثاله فى الشرعيات النوم الكامل فانه لما اقيم مقام الحدث سقط اعتبار حقيقة الحدث ويدار الانتقاض على كمال النوم وكذلك الخلوة الصحيحة لما اقيمت مقام الوطىء سقط اعتبار حقيقة الوطىء فيدار الحكم على صحة الخلوة فى حق كمال المهر ولزوم العدة وكذلك السفر لم اقيم مقام المشقة فى حق الرخصة سقط اعتبار حقيقة المشقة ويدار الحكم على نفس السفر حتى ان السلطان لو طاف فى اطراف مملكته يقصد به مقدار السفر كان له الرخصه فى الافطار والقصر.

ترجمہ: پھر کبھی سبب علت کے قائم مقام ہوتا ہے جس وقت حقیقی علت پر مطلع ہونا متعذر ہو مکلف پر معاملہ کو آسان کرنے کے لیے اور اس سے علت کا اعتبار ساقط ہوگا اور حکم سبب پر دائر ہوگا اور احکام شرع میں اس کی مثال کامل درجے کی نیند ہے کیونکہ جب نوم کو حدث کا قائم مقام کر دیا گیا تو حدث کا اعتبار ساقط ہو جائے گا اور وضو ٹوٹنے کا حکم کمال نوم پر دائر ہوگا اور اسی طرح خلوت صحیحہ جب وطی کے قائم مقام ہوگئی تو حقیقت وطی کا اعتبار ساقط ہو جائے گا اور کمال مہر اور لزوم عدت کے حق میں حکم صحت خلوت پر دائر ہوگا۔ اسی طرح جب سفر رخصت کے حق میں مشقت کے قائم مقام ہو گیا تو حقیقی مشقت کا اعتبار ساقط ہو جائے گا اور حکم نفس سفر پر دائر ہوگا۔ حتی کہ بادشاہ اگر اطراف مملکت کا دورہ کرے اس حال میں کہ وہ اس سے مقدار سفر کا ارادہ کرتا ہے تو اس کے لیے افطار اور قصر میں رخصت ہوگی

تشریح: مصنفؒ فرماتے ہیں کہ اگر حقیقی علت تک رسائی ممکن نہ ہو تو ایسی صورت

میں مکلّف پر معاملہ آسان کرنے کے لیے سبب کو علت کے قائم مقام قرار دے دیا جائے گا چنانچہ علت کا اعتبار ساقط ہو جائے گا اور حکم سبب پر دائر ہوگا۔

مثال (۱):

کامل درجہ کی نیند جس میں استرخاء مفاصل ہو جاتا ہو اس کو حدث کے قائم مقام کیا گیا ہے لہٰذا حقیقی حدث یعنی خروج ریح وغیرہ کا اعتبار ساقط ہوگا اور نقض وضو کا حکم کمال نوم پر دائر ہوگا یعنی کامل درجے کی نیند متحقق ہونے کی صورت میں وضو کے ٹوٹنے کا حکم لگا دیا جائے گا۔

مثال (۲):

خلوت صحیحہ جب وطی کے قائم مقام ہوگئی تو پورا مہر اور عدت واجب کرنے کے سلسلہ میں حقیقی وطی کا اعتبار ساقط ہوگا اور خلوت صحیحہ کے بعد پورا مہر واجب کر دیا جائے گا اور اگر طلاق دے دی تو عدت بھی واجب ہوگی۔

مثال (۳):

جب سفر کو مشقت کے قائم مقام کر دیا گیا تو حقیقی مشقت کا اعتبار ساقط ہو جائے گا اور افطار اور قصر کے سلسلہ میں نفس سفر پر حکم لگا دیا جائے گا حتی کہ اگر بادشاہ وقت مقدار سفر کے ارادے سے اپنے ملک کا دورہ کرے تو باوجود یکہ اس کو ہر طرح کی سہولت حاصل ہے تو بھی اس کے لیے افطار اور قصر میں رخصت ہوگی۔

وقد يسمى غير السبب سببا مجازا كاليمين يشمى سببا للكفارة وانها ليست بسبب فى الحقيقة فان السبب لا ينافى وجود السبب واليمين ينافى وجوب الكفارة فان الكفارة انما تجب بالحنث وبه ينتهى اليمين وكذلك تعليق الحكم بالشرط كالطلاق

والعتاق يسمى سببا مجازا وانه ليس بسبب فى الحقيقة لان الحكم انما يثبت عند الشرط والتعليق ينتهى بوجود الشرط فلا يكون سببا مع وجود التنافى بينهما .

ترجمہ: اور کبھی مجازاً غیر سبب کا نام رکھ دیا جاتا ہے جیسے یمین کو کفارہ کا سبب کہا جاتا ہے حالانکہ یمین حقیقت میں سبب نہیں ہے کیونکہ سبب وجود سبب کا منافی نہیں ہوتا ہے اور یمین وجوب کفارہ کے منافی ہے کیونکہ کفارہ قسم توڑنے کی وجہ سے واجب ہوتا ہے اور حنث (قسم توڑنے سے) یمین ختم ہو جاتی ہے۔ اور اسی طرح حکم کو شرط پر معلّق 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 جات ہے پس تعلیق اور شرط کے درمیان منافات کے ہوتے ہوئے سبب نہیں ہو سکتی ہے۔

تشریح: مصنّفؒ فرماتے ہیں کہ کبھی کبھار مجازاً غیر سبب کو بھی سبب کہہ دیا جاتا ہے جیسا کہ یمین کو کفارہ کا سبب کہا گیا ہے حالانکہ یمین حقیقت میں کفارہ کا سبب نہیں ہے اس لیے کہ سبب وہ ہوتا ہے جس کی طرف مسبب اور حکم مفضی اور موصل (پہنچانے والا) ہو یعنی سبب اور مسبب (حکم) کے وجود کے درمیان منافات نہیں ہوتی ہے اور یہاں معاملہ یہ ہے کہ یمین وجوب کفارہ کے منافی ہے کیونکہ کفارۂ یمین کی وجہ سے واجب نہیں ہوتا بلکہ حنث (یمین توڑنے) کی وجہ سے واجب ہوتا ہے اور حنث کی وجہ سے یمین ختم ہو جاتی ہے اس لیے کفارہ یمین کی طرف مفضی اور موصل بھی نہیں ہوگا۔ لہٰذا معلوم ہوا کہ یمین حقیقۃً کفارے کا سبب نہیں ہے بلکہ اس کو مجازاً کفارے کا سبب قرار دیا گیا ہے۔

وكذلك تعليق الحكم بالشرط:

فرماتے ہیں کہ حکم مثلاً طلاق یا عتاق کو شرط پر معلّق کرنا حقیقتاً سبب نہیں ہے۔
مثلاً کسی نے اپنی بیوی سے کہاان دخلت الدار فانت طالق یا اپنے غلام سے کہاان دخلت الدار فانت حر تو یہ تعلیق مجازاً سبب ہے حقیقتاً 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 لہٰذا سبب یعنی تعلیق اور حکم یعنی طلاق وعتاق کے درمیان منافات ہونے کی وجہ سے تعلیق کو حقیقۃً سبب قرار نہیں دیا جا سکتا۔

فصل: الاحكام الشرعية تتعلق باسبابها وذلك لان الوجوب غيث عنا فلا بد علامته يعرف العبد بها وجوب الحكم وبهذا الاعتبار اضيف الاحكام الى الاسباب فسبب وجوب الصلوة الوقت بدليل ان الخطاب باداء الصلوة لا يتوجه قبل دخول الوقت وانما يتوجه بعد دخول الوقت والخطاب مثبت لوجوب الاداء ومعرف للعبد سبب الوجوب قبله وهذا كقولنا اد ثمن المبيع واد نفقة المنكوحة ولا موجود يعرفه العبد ههنا الا دخول الوقت فتبين ان الوجوب يثبت بدخول الوقت ولان الوجوب ثابت على من لا يتناوله الخطاب كالنائم والمغمى عليه ولا وجوب قبل الوقت مكان ثابتا بدخول الوقت .

ترجمہ: یہ فصل اس بارے میں کہ احکام شرعیہ اپنے اسباب کے ساتھ متعلق ہوتے ہیں کیونکہ وجوب ہم سے غائب ہے پس ایسی علامت کا ہونا ضروری ہے جس سے بندہ حکم کے وجوب کو پہچان جائے اور اسی اعتبار سے احکام کی اضافت اسباب کی طرف کی جاتی ہے پس نماز کے واجب ہونے کا سبب نماز کا

وقت ہے دلیل یہ ہے کہ ادائے صلوۃ کا خطاب دخول وقت سے پہلے متوجہ نہیں ہوگا وہ دخول وقت کے بعد متوجہ ہوگا اور خطاب، وجوب اداء کو ثابت کرنے والا ہے اور بندے کو بتلانے والا ہے سبب وجوب اس سے پہلے ہے اور یہ ایسا ہے جیسے ہمارا قول ''ادثمن المبیع'' اور ''ادنفقۃ المنکوحۃ'' اور یہاں دخول کے علاوہ کوئی ایسی چیز موجود نہیں ہے جو بندے کو نفس وجوب بتلا دے پس ظاہر ہوگیا کہ وجوب دخول وقت سے ثابت ہوگا اور اس لیے کہ وجوب ان لوگوں پر بھی ثابت ہے جن کو خطاب شامل نہیں ہے جیسے سویا ہوا اور بے ہوش ہوگیا حال یہ ہے کہ وقت سے پہلے وجوب نہیں ہے پس دخول وقت سے ثابت ہوگا۔

تشریح: مصنفؒ فرماتے ہیں کہ وہ احکام جو دلائل اربعہ سے ثابت ہیں وہ سب اسباب کے ساتھ متعلق ہیں اس لیے کہ احکام حقیقت میں اللہ تعالی کے واجب کرنے سے واجب ہوتے ہیں اور اللہ تعالی کا نماز وغیرہ احکام کو واجب کرنا ہماری نظروں سے اوجھل ہے لہٰذا ایک ایسی علامت کا پایا جانا ضروری ہے جس سے بندے کو حکم کا واجب ہونا معلوم ہوجائے۔ چنانچہ کہا جاتا ہے کہ نماز کے واجب ہونے کا سبب نماز کا وقت ہے اور اس کی دلیل یہ ہے کہ اللہ پاک کا فرمان ہے **اقم الصلوۃ لدلوک الشمس** نماز ادا کرو سورج ڈھلنے کے وقت معلوم ہوا کہ اللہ تعالی کا خطاب دخول وقت کے بعد ہی متوجہ ہوتا ہے۔

والخطاب مثبت الخ یہاں سے ایک اعتراض کا جواب دیا گیا ہے۔

سوال: یہ ہے کہ جب نفس وجوب، سبب یعنی وقت سے ثابت ہوگیا تو خطاب کا کیا فائدہ ہے؟

جواب: اللہ پاک کا خطاب وجوب اداء کو ثابت کرنے والا ہے اور خطاب کے ذریعے گویا یہ بتلایا جاتا ہے کہ جو چیز آپ کے ذمہ میں واجب ہوگئی ہے اس کو ادا کرو۔ اللہ پاک کے خطاب کی مثال ایسی ہے جیسے کسی نے مشتری سے کہا۔ **ادثمن المبیع**

یا شوہر سے کہا ادِ نفقة المنكوحة اب ثمن کا نفس وجوب تو عقد بیع سے ثابت ہو چکا ہے اور بیوی کا نفقہ عقد نکاح سے ذمہ میں واجب ہو چکا ہے۔ پس اس مطالبے سے وجوب ادا ثابت ہوگا اور مطلب یہ ہوگا کہ جو چیز تمہارے ذمہ میں واجب ہے اس کو ادا کرو۔

اسی طرح نماز کا نفس وجوب تو دخول وقت سے ثابت ہو جاتا ہے اور وجوب ادا اللہ پاک کے خطاب سے ثابت ہوتا ہے۔

نماز کا وقت نماز کا سبب ہے اس کی دوسری دلیل یہ بھی ہے کہ نماز کا نفس وجوب ان لوگوں پر بھی ثابت ہو جاتا ہے جن کو اللہ تعالی کا خطاب شامل نہیں ہوتا۔ جیسے سویا ہوا آدمی اور بے ہوش آدمی۔

وبهذا ظهر ان الجزء الاول سبب للوجوب ثم بعد ذلك طريقان احدهما نقل السببية من الجزء الاول الى الثانى اذا لم يؤد فى الجزء الاول ثم الى الثالث والرابع الى ان ينتهى الى اٰخر الوقت فيتقرر الوجوب حينئذ ويعتبر حال العبد فى ذلك الجزء ويعتبر صفة ذلك الجزء وبيان اعتبار حال العبد فيه انه لا كان صبيا فى اول الوقت بالغا فى ذالك الجزء او كان كافرا فى اول الوقت مسلما فى ذلك الجزء او كانت حائجا او نفساء فى اول الوقت طاهرة فى ذلك الجزء وجبت الصلوة وعلى هذا جمعى صور حدوث الاهلية فى اٰخر الوقت وعلى العكس بان يحدث حيض او ناس او جنون مستوعب او اغماء ممتد فى ذلك الجزء سقطت عنه الصلوة ولو كان

مسافرا فی اول الوقت مقیما فی اٰخرہ یصلی اربعا ولو کان مقیما فی اول الوقت مسافرا فی اٰخری یصلی رکعتین.

ترجمہ: اوراس سے ظاہر ہوا کہ جزاول وجوب کا سبب ہے پھراس کے دوطریقے ہیں ان دونوں میں سے ایک جزءاول سے جزءثانی کی طرف سببیت کا منتقل ہونا ہے جب کہ وہ جزءاول میں منتقل نہ کیا ہو پھر ثالث اور رابع کی طرف یہاں تک کہ آخری وقت تک منتہی ہو جائے پس اس وقت وجوب متقرر ہو جائے گا اوراس جز میں بندے کے حال کا اعتبار کیا جائے گا اوراس جزء کی صفت کا اعتبار کیا جائے گا اوراس جز میں بندے کے حال کی تفصیل یہ ہے کہ اگر اول وقت میں بچہ تھا اوراس جز میں بالغ ہوگیا آدمی اول وقت میں کافر تھا اس جز میں مسلمان ہوگیا یا اول وقت میں حیض والی یا نفاس والی تھی اس جز میں پاک ہوگئی تو نماز واجب ہو جائے گی اوراسی پر آخر وقت میں اہلیت پیدا ہونے کی تمام صورتوں کو قیاس کیا جائے گا اوراس کے برعکس اس طور پر کہ اس جز میں حیض ونفاس آ گیا یا ایک دن ایک رات سے زائد جنوں یا بے ہوشی میں مبتلا ہوگیا تو اس سے نماز ساقط ہو جائے گی اور اگر اول وقت میں مسافر تھا اخر وقت میں مقیم ہوگیا تو چار رکعتیں پڑھے گا اور اگر اول وقت میں مقیم تھا آخر وقت میں مسافر ہوگیا تو دو رکعت پڑھے گا۔

تشریح: مصنفؒ فرماتے ہیں کہ ہم نے جو یہ بیان کیا ہے کہ وجوب دخول وقت سے ثابت ہوتا ہے اس سے یہ بات ظاہر ہوگئی کہ وقت کا جزاول وجوب کا سبب ہے۔ اس لیے کہ کل وقت پر وجوب موقوف نہیں ہوسکتا۔ کیونکہ اگر کل وقت پر وجوب موقوف کیا گیا تو وجوب وقت گزرنے کے بعد ثابت ہوگا اوراس طرح نماز کا وقت میں ادا کرنا درست نہ ہوگا۔

اور جب وجوب کل وقت پر موقوف نہیں ہے تو وجوب کا سبب ایک جزء ہوگا اب

وہ کون سا جز ہوگا؟ تو ہم کہتے ہیں کہ جز اول چونکہ تمام اجزاء پر مقدم بھی ہے اور بعد والے اجزاء معدوم ہونے کی وجہ سے اس کے مزاحم بھی نہیں ہیں۔ اس لیے جز اول ہی وجوب صلوۃ کا سبب ہوگا جز اول وجوب کا سبب ہے اس کے دو طریقے ہیں۔

پہلا طریقہ:

سببیت جز اول سے جز ثانی کی طرف منتقل ہو جائے اور جز ثانی سے جز ثالث کی طرف اور جز ثالث سے جز رابع کی طرف یہاں تک کہ آخر وقت تک پہنچ جائے اور اس آخری جز میں بندے کے حال کا بھی اعتبار ہوگا۔ اور کمال ونقصان کے اعتبار سے اس آخری جز کا بھی اعتبار ہوگا۔ بندے کے حال کا اعتبار ہوگا اس کی تفصیل یہ ہے کہ اگر اول وقت میں کوئی شخص نابالغ تھا اور آخر وقت میں بالغ ہو گیا یا اول وقت میں کافر تھا اور آخر وقت میں مسلمان ہو گیا یا عورت اول وقت میں حائضہ یا نفساء تھی اور آخر وقت میں پاک ہو گئی تو ان تمام صورتوں میں آخر وقت میں چونکہ اھلیت صلوۃ پائی گئی اس لیے نماز واجب ہو جائے گی۔

اس کے برعکس میں بھی آخر وقت کا اعتبار ہوگا چنانچہ اگر کوئی عورت اول وقت میں پاک تھی اور آخر وقت میں اس کو حیض آ گیا یا نفاس میں مبتلا ہو گئی اسی طرح اگر کوئی شخص اول وقت میں باشعور تھا اور آخر وقت میں مجنون ہو گیا یا اس پر بے ہوشی طاری ہو گئی تو اس سے نماز ساقط ہو جائیگی۔

اسی طرح اگر کوئی شخص اول وقت میں مسافر ہو اور آکر وقت میں مقیم ہو جائے تو یہ شخص نماز کا اتمام کرے گا اور اگر اول وقت میں مقیم ہو اور آخر وقت میں مسافر ہو جائے تو یہ شخص قصر کرے گا۔

وبیان اعتبار صفة ذلك الجزء ان ذلك الجزء ان كاملا تقررت الوظيفة كاملة فلا يخرج عن العهدة

بادائها فی الاوقات المکروهة ومثاله فیما یقال ان اخر الوقت فی الفجر کامل وانما یصیر الوقت فاسدا بطلوع الشمس وذلك بعد خروج الوقت فیتقرر الواجب بوصف الکمال واذا طلع الشمس فی اثناء الصلوة بطل الفرضلانه لا یمکنه اتمام الصلوة الا بوصف النقصان باعتبار الوقت ولو کان ذلك الجزء ناقصا کما فی صلوة العصر فان اخر الوقت وقت احمرار الشمس والوقت عنده فاسد فتقررت الوظیفة بصفة النقصان ولهٰذا وجب القول بالجواز عنده مع فساد الوقت .

ترجمہ: اوراس 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 نکلے گا۔ اوراس کیمثال اس صورت میں ہے کہ کہا جاتا ہے کہ فجر میں آخر وقت کامل ہے اور طلوع آفتاب سے فاسد ہوجائے گا اور یہ فساد خروج وقت کے بعد ہے پس واجب وصف کمال کے ساتھ ثابت ہوگا لہٰذا جب نماز کے دوران آفتاب طلوع ہوگیا تو فرض باطل ہوجائے گا کیونکہ نماز کو پورا کرنا ممکن نہیں ہے مگر وقت کے اعتبار سے وصف نقصان کے ساتھ اور اگر یہ جز ناقص ہو جیسا کہ صلاۃ عصر میں کیونکہ آخر وقت احمرار شمس کا وقت ہے اور وقت ،اس وقت فاسد ہے۔ پس فریضہ صفت نقصان کے ساتھ ثابت ہوگا اسی وجہ سے احمرار شمس کے وقت فساد وقت کے باوجود جواز کا قائل ہونا واجب ہوا۔

تشریح: وقت آخر کی صفت کے اعتبار کا مطلب یہ ہے کہ آخری جز اگر کامل ہے تو فریضہ بھی کامل ہوگا پس اس نماز کو مکروہ وقت میں ادا کرنا صحیح نہ ہوگا۔ مثلاً فجر کی نماز کا آخری وقت کامل ہے لہٰذا فجر کی نماز کامل ہی واجب ہوگی اور طلوع آفتاب کی وجہ سے

وقت فاسد ہوجاتا ہے پس اگر نماز فجر کے دوران آفتاب طلوع ہوگیا تو فرض باطل ہوجائے گا کیونکہ نقصان کے وصف کے بغیر نماز کو پورا کرنا ممکن نہیں ہے۔

اور اگر نماز کا آخری وقت ناقص ہو جیسا کہ عصر کی نماز کا آخری وقت ناقص ہے کیونکہ وہ احمرار شمس کا وقت ہے اور احمرار شمس کے وقت کفار آفتاب کی پرستش کرتے ہیں اس لیے وہ وقت فاسد ہے پس اس وقت میں فریضہ صفت نقصان کے ساتھ ثابت ہوگا یعنی اس وقت عصر کی نماز ناقص واجب ہوگی اور ناقص فرض نقصان کے ساتھ ادا کرنے کی وجہ سے چونکہ ادا ہوجاتا ہے اس لیے فساد وقت کے باوجود اس وقت میں عصر کی نماز کا ادا کرنا جائز ہوگا۔

والطريق الثانی ان يجعل كل جزء من اجزاء الوقت سببا لا على طريق الانتقال فان القول به قول بابطال السببية الثابتة بالشرع ولا يلزم على هذا تضاعف الواجب فان اجزء الثانی انما اثبت عين ما اثبته الجزء الاول فكان هذا من باب ترادف العلل وكثرة الشهود فی باب الخصومات.

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 لیے کہ انتقال سببیت کا قائل ہونا اس سببیت کے ابطال کا قائل ہونا ہے جو شرع سے ثابت ہے اور اس سے واجب کی مقدار بڑھنا لازم نہیں آئے گا کیونکہ جزء ثانی نے بعینہ اس کو ثابت کیا ہے جس کو جزء اول نے ثابت کیا ہے پس یہ ترادف علل اور باب خصومات میں کثرت شہود کے قبیلہ سے ہوگا۔

تشریح: سببیت کا اعتبار کرنے میں دوسرا طریقہ یہ ہے کہ وقت کے اجزاء میں سے ہر جزء مستقل سبب ہو ایسا ہو کہ جزء اول سے جزء ثانی کی طرف جزء ثانی سے جز

ثالث کی طرف سببیت کو منتقل کیا جائے کیونکہ انتقال سببیت کا قائل ہونا اس سببیت کے ابطال کا قائل ہونا ہے جس کو شریعت نے ثابت کیا ہے کیونکہ سببیت جب جزء اول سے جز ثانی کی طرف منتقل ہوگئی تو جز اول سبب ہی نہیں رہے گا حالانکہ شریعت نے اس کو سبب قرار دیا ہے۔

سوال: ہر جز کو مستقل سبب قرار دینے سے ایک وقت سے متعدد فرائض کا واجب ہونا لازم آئے گا یعنی اگر ایک وقت میں چار اجزاء ہیں اور چاروں مستقلاً سبب ہیں تو چار فرض واجب ہوں گے حالانکہ ایک وقت میں ایک فرض لازم ہوتا ہے؟

جواب: مصنفؒ نے ''ولا یلزم'' سے اس اعتراض کا جواب دیا ہے چنانچہ فرماتے ہیں کہ ہر جز کو مستقل سبب قرار دینے سے فرض کا متعدد ہونا لازم نہیں آتا ہے کیونکہ وقت کے جزء ثانی نے جس فرض کو ثابت کیا ہے یہ فرض بعینہٖ وہی ہے جس کو جز اول نے ثابت کیا ہے لہٰذا تعدد اسباب کے باوجود ایک ہی فرض لازم ہوگا۔

اور یہ ایسا ہی ہے جیسا کہ ایک حکم کی بہت سی علتیں ہوں اور کسی مقدمے 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 آئے گا۔

وسبب وجوب الصوم شهود الشهر لتوجه الخطاب عند شهود الشهر واضافة الصوم اليه وسبب وجوب الزكوة ملك النصاب النامى حقيقة او حكما وباعتبار وجوب السبب جاز التعجيل فى باب الاداء وسبب وجوب الحج البيت لاضافتة الى البيت وعدم تكرار الوظيفة فى العمر.

وعلى هذا لو حج قبل وجود الاستطاعة ينوب ذلك عن حجة الاسلام لوجود السبب وبه فارق اداء الزكوة قبل وجود النصاب لعدم السبب.

ترجمہ: اور وجوب صوم کا سبب شہود شہر ہے کیونکہ شہود شہر کے وقت خطاب متوجہ ہوتا ہے اور صوم، شہر کی طرف منسوب ہوتا ہے۔ اور وجوب زکوۃ کا سبب نصاب نامی (بڑھنے والا) کا مالک ہونا ہے خواہ وہ نامی حقیقۃ ہو یا حکماً نامی ہو اور وجود سبب کے اعتبار سے باب اداء میں جلدی کرنا جائز ہے اور وجوب حج کا سبب بیت اللہ ہے کیونکہ حج بیت اللہ کی طرف منسوب ہوتا ہے اور عمر میں فریضہ مکرر نہیں ہوتا ہے اور اسی بناء پر اگر کسی نے وجود استطاعت سے پہلے حج کیا تو یہ فریضہ حج کے قائم مقام ہو جائے گا کیونہ سبب وجود ہے اور اس سے وجود نصاب سے پہلے اداء زکوۃ جدا ہو گیا کیونکہ سبب معدوم ہے۔

تشریح: مصنفؒ فرماتے ہیں کہ روزے کے واجب ہونے کا سبب شہود شہر رمضان ہے اس کی دلیل یہ ہے کہ قرآن مجید میں اللہ پاک کا ارشاد ہے "**فمن شهد منكم الشهر فليصمه**" یعنی شہود شہر کے وقت اللہ پاک کا خطاب متوجہ ہوتا ہے۔

اور دوسری بات یہ کہ روزہ شہر رمضان کی طرف مضاف ہوتا ہے چنانچہ کہا جاتا ہے صوم رمضان اور اضافت سببیت کی علامت ہے۔

اسی طرح وجوب زکوۃ کا سبب نصاب نامی کا مالک ہوتا ہے نصاب نامی کا مطلب ہے بڑھنے والا نصاب خواہ وہ حقیقتاً بڑھنے والا ہو جیسے تجارت کا مال یا حکماً بڑھنے والا ہو جیسے حولان حول کے ذریعے۔ اور اسی سبب کے پائے جانے کی وجہ سے ادائیگی میں جلدی کرنا جائز ہے یعنی نصاب کے مالک ہونے کے بعد اگر حولان حول سے پہلے زکوۃ ادا کر دی گئی تو زکوۃ ادا ہو جائے گی کیونکہ سبب موجود ہے۔

اور وجوب حج کا سبب بیت اللہ شریف ہے کیونکہ حج بیت اللہ کی طرف مضاف

ہوتا ہے اور اضافت سببیّت کی علامت ہے اور بیت اللہ چونکہ پوری دنیا میں ایک ہی ہے اس میں تکرار نہیں ہے اس لیے عمر بھر میں ایک ہی مرتبہ حج فرض ہوگا حج کا سبب چونکہ بیت اللہ ہے اس لیے اگر کسی نے استطاعت سے پہلے ہی حج کرلیا 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 زکوۃ ادا کری تو زکوۃ ادا نہ ہوگی کیونکہ سبب معدوم ہے۔

خلاصہ یہ کہ وجود سبب کے بعد اگر فریضہ ادا کیا گیا تو فرض ادا ہو جائے گا اور اگر وجود سبب سے پہلے ادا کیا گیا تو فریضہ ادا نہ ہوگا۔

وسبب وجوب صدقة الفطر راس يمونه ويلى عليه وباعتبار السبب يجوز التعجيل حتى جاز اداؤها قبل يوم الفطر وسبب وجوب العشر الاراضى النامية بحقيقة الربع وسبب وجوب الخراج الاراضى الصالحة للزراعة فكانت نامية حكما وسبب وجوب الوضوء الصلوة عند البُغض ولهذا وجب الوضوء على من وجبت عليه الصلوة فلا وضوء على من لا صلوة عليه وقال البعض سبب وجوبه الحدث وجوب الصلوة شرط وقد روى عن محمد ذلك نصا وجوب الغسل الحيض والنفاس والجناية.

ترجمہ: اور صدقہ فطر کے وجوب کا سبب ایسا راس ہے جس کی وہ مؤنت برداشت کرتا ہے اور جس کا وہ ولی ہے اور سبب کے اعتبار سے تعجیل جائز ہے حتی کہ یوم فطر سے پہلے اس کا ادا کرنا جائز ہے۔

اور وجوب عشر کا سبب وہ زمین ہے جو حقیقتاً پیداوار سے نامی ہو اور وجوب خراج کا سبب وہ زمین ہے جو زراعت کی صلاحیت رکھتی ہو پس وہ حکماً نامی ہو۔

اور وجوب وضو کا سبب بعض حضرات 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 حضرات نے کہا ہے کہ وضو واجب ہونے کا سبب حدث ہے اور وجوب صلوۃ شرط ہے اور یہ امام محمدؒ سے صراحۃ مروی ہے اور وجوب غسل کا سبب حیض، نفاس اور جنایت ہے۔

تشریح: مصنفؒ فرماتے ہیں کہ صدقہ فطر کے واجب ہونے کا سبب ایسا رأس ہے جس کی وہ مؤنت برداشت کرتا ہو یعنی اس کے اخراجات برداشت کرتا ہو اور اس کا ولی ہو چونکہ صدقہ فطر کے واجب ہونے کا سبب رأس ہے اس لیے یوم الفطر سے پہلے اگر فطرہ ادا کر دیا گیا تو ادا ہو جائے گا کیونکہ سبب یعنی راس موجود ہے اور وجوب عشر کا سبب وہ زمین ہے جو حقیقتاً پیداوار کی وجہ سے نامی ہے۔ اور وجوب خراج کا سبب وہ زمین ہے جو زراعت کی صلاحیت رکھتی ہو پس وہ زمین حکماً نامی ہوگی۔

اور وضو واجب ہونے کا سبب بعض حضرات کے نزدیک تو نماز ہے یہی وجہ ہے کہ وضو اس پر واجب ہوتا ہے جس پر نماز واجب ہوگی اور جس پر نماز واجب نہیں ہوتی اس پر وضو بھی واجب نہیں ہوتا ہے جیسے کہ حائضہ عورت پر نماز واجب نہ ہونے کی وجہ سے اس پر وضو بھی واجب نہیں ہوتا۔

اور بعض حضرات فرماتے ہیں کہ وضو واجب ہونے کا سبب حدث ہے اور وجوب صلوۃ شرط ہے۔

امام محمدؒ سے یہ بات صراحۃً مروی ہے مگر یہ قول اس لیے درست نہیں کہ سبب وہ ہوتا ہے جس کی طرف حکم مفضی ہو اور حدث چونکہ طہارت کو زائل کر دینے والا ہے اس لیے وضو حدث کی طرف مفضی نہیں ہوگا۔

اور غسل واجب ہونے کا سبب حیض، نفاس اور جنابت ہے کیونکہ غسل کو ان

چیزوں کی طرف مضاف کر کے کہا جاتا ہے غسل حیض، غسل جنابت غسل نفاس وغیرہ۔

فصل: قال القاضی الامام ابو زید الموانع اربعة اقسام مانع یمنع انعقاد العلة وما نع یمنع تمامها ومانع یمنع ابتداء الحکم ومانع یمنع دوامه نظیر الاول بیع الحر والمیتة والدم فان عدم المحلیة یمنع انعقاد التصرف علة لافادة الحکم وعلی هذا سائر التعلیقات عندنا فان التعلیق یمنع انعقاد التصرف علة قبل وجود الشرط علی ما ذکرنا ه ولهذا لو حلف لا یطلق امرأته فعلق طلاق امرأته بدخول الدار لا یحنث.

ترجمہ: قاضی امام ابوزیدؒ نے کہا کہ موانع چار قسم کے ہیں۔ ایک مانع جو انعقاد علت کو منع کرتا ہو اور ایک مانع جو تمام علت کو منع کرتا ہو اور ایک مانع جو ابتدائے حکم کو منع کرتا ہو اور ایک مانع جو دوام حکم کو منع کرتا ہو۔ اول کی نظیر آزاد آدمی اور مردار اور خون کی بیع ہے کیونکہ محل کا نہ ہونا اس بات کو منع کرتا ہے کہ تصرف بیع افادہ حکم کے لیے علت بن کر منعقد ہو۔ اور ہمارے نزدیک اسی اول پر تمام تعلیقات ہیں اس لیے کہ تعلیق وجود شرط سے پہلے تصرف بیع کے علت بن کر منعقد ہونے کو منع کرتا ہے اسی بناء پر جو ہم نے ذکر کیا ہے۔

اسی وجہ سے اگر کسی نے قسم کھائی کہ وہ اپنی بیوی کو طلاق نہیں دے گا۔ پھر اس نے اپنی بیوی کی طلاق کو دخول دار پر معلق کر دیا تو وہ حانث نہیں ہوگا۔

تشریح: مصنفؒ امام قاضی ابوزیدؒ کے حوالے سے بیان فرماتے ہیں کہ موانع چار طرح کے ہوتے ہیں۔

۱.....ایسا مانع جو علت کے منعقد ہونے کو روک دے۔

۲.....ایسا مانع جو علت کے تمام ہونے کو روک دے

۳.....ایسا مانع جو ابتدائے حکم کو روک دے۔

۴.....ایسا مانع جو حکم کے دوام کو روک دے۔

نظیر الاول:

اول کی نظیر آزاد آدمی، مردار اور خون کی بیع ہے کیونکہ بیع علت ہے اور ملکیّت حکم ہے اور آزاد آدمی اور خون مال نہ ہونے کی وجہ سے بیع کا محل نہیں ہے پس ان کا محل بیع نہ ہونا علت ملک بننے سے روکتا ہے یعنی ان چیزوں کی بیع سے مشتری کے لیے ان میں ملکیّت ثابت نہیں ہوگی۔

وعلی هذا سائر التعلیقات:

ہمارے نزدیک تمام تعلیقات انعقاد علت کے لیے مانع ہیں یعنی معلّق بالشرط وجود شرط سے پہلے کالعدم ہوتی ہے۔

مثال:

اگر کسی نے اپنی بیوی سے کہا ان دخلت الدار فانت طالق تو تعلیق یعنی ان دخلت الدار وجود شرط (دخول دار) سے پہلے انت طالق کے علت ہونے کے لیے مانع ہوگی۔ یہی وجہ ہے کہ اگر کسی نے قسم کھائی کہ وہ اپنی بیوی کو طلاق نہیں دے گا پھر اس نے اپنی بیوی کی طلاق کو دخول دار پر معلّق کر دیا تو وہ حانث نہیں ہوگا کیونکہ دخول دار سے پہلے طلاق دینا ثابت نہیں ہوگا۔

ومثال الثانی هلاك النصاب فی اثناء الحول وامتناع احد الشاهدین عن الشهادة ورد شطر العقد.

ترجمہ: اور دوسرے کی مثال سال کے درمیان میں نصاب کا ہلاک ہو جانا ہے اور دو گواہوں میں سے ایک کا گواہی دینے سے رک جانا 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 زکوۃ کی علت ہے لیکن یہ علت اس وقت مکمّل ہوگی جب مال پر ایک سال گزر جائے۔ یہی وجہ ہے کہ حولان حول سے پہلے زکوۃ ادا کرنے کا مطالبہ نہیں کیا جائے گا پس درمیان سال میں اگر نصاب ہلاک ہوگیا تو تمام علت کے لیے مانع ہوگا یعنی سال کے درمیان میں نصاب کے ہالک ہونے کی وجہ سے علت مکمّل نہیں ہوگی۔

مثال (۲):

اسی طرح دو آدمیوں کی گواہی علت تامہ ہے اب اگر ایک گواہ نے گواہی دے دی اور دوسرا گواہ گواہی دینے سے رک گیا تو علت تمام نہ ہوگی۔

مثال (۳):

عقد بیع اور عقد نکاح میں ایجاب وقبول علت تامہ ہے اب اگر ایجاب پایا گیا اور قبول نہ پایا گیا تو یہ علت تام نہ ہوگی۔ یعنی ایجاب وقبول میں سے ایک کا نہ پایا جانا تمام علت کے لیے مانع ہے۔

ومثال الثالث البيع بشرط الاخيار وبقاء الوقت في حق صاحب العذر

ترجمہ: تیسرے کی مثال بیع بشرط الخیار ہے اور صاحب عذر کے حق میں وقت کا باقی رہنا ہے۔

تشریح: وہ مانع جو ابتدائے حکم کو روک دیتا ہے اس کی مثال:

بیع بشرط الخیار ہے کیونکہ علت یعنی ایجاب وقبول محل بیع میں موجود ہے مگر خیار کی وجہ سے شرعاً ملک ثابت نہیں ہوگی۔ پس خیار شرط ایسا مانع ہوا جو ابتدائے حکم یعنی ثبوت ملک للمشتری کو روکتا ہے۔

مثال (۲):

معذور آدمی مثلاً سلس البول کا مریض وقت کے لیے وضو کرتا ہے اور اس کا یہ وضو آخری وقت تک باقی رہتا ہے اگر چہ اس کا عذر یعنی پیشاب کا قطرہ ٹپکتا رہا پس باوجود یکہ نقض وضو کی علت یعنی پیشاب کے قطرہ کا نکلنا موجود ہے لیکن وقت کا باقی رہنا نقض وضو کے حکم کو روکتا ہے۔

ومثال الرابع خيار البلوغ والعتق والرؤيته وعدم الكفاءة والاندمال في باب الجراجات على هذا الاصل.

ترجمہ: اور چوتھے مانع کی مثال خیار بلوغ، خیار عتق، خیار رؤیت، عدم کفائت اور باب جراحات میں زخم کا اچھا ہونا اسی اصل پر ہے۔

تشریح: چوتھا مانع یعنی وہ مانع جو دوام حکم کو روکتا ہے اس کی مثال (۱):

اگر صغیر اور صغیرہ کا باپ دادا کے علاوہ کسی غیر نے نکاح کیا تو وہ نکاح ثابت ہو جائے گا مگر بالغ ہوتے ہی وہ اس نکاح کو فسخ کر سکتے ہیں پس بلوغ اس نکاح کے دائمی ہونے کے لیے مانع ہے۔

مثال (۲):

اگر مولی نے باندی کا نکاح کر دیا تو وہ نکاح منعقد ہو جائے گا مگر آزاد ہونے کے بعد اس کو خیار فسخ حاصل ہوگا پس خیار عتق اس نکاح کے دوام کے لیے مانع ہوگا۔

مثال (۳):

اگر مشتری نے دیکھے بغیر مبیع کو خرید لیا تو مبیع پر مشتری کی ملک ثابت ہو جائے گی مگر دیکھنے کے بعد مشتری کو خیار رؤیت کے تحت بیع ختم کر دینے کا حق حاصل ہوگا۔ پس یہ خیار رؤیت حکم بیع کے دائمی ہونے کے لیے مانع ہوگا۔

مثال ۴):

اگر بالغہ لڑکی نے غیر کفو میں اپنا نکاح کرلیا تو اولیاء کو حق فسخ حاصل ہوگا پس یہ عدم کفاءت دوام حکم کے لیے مانع ہے۔

مثال (۵):

اگر کسی نے دوسرے کو زخم لگایا اور وہ زخم اس طرح اچھا ہوگیا کہ اس کا کوئی اثر باقی نہیں رہا تو زخم لگانے والے پر دیت واجب نہ ہوگی۔ پس زخم کا مندمل (اچھا ہونا) بھی دوام حکم کے لیے مانع ہوگا۔

وهذا على اعتبار جواز تخصيص العلة الشرعية فاما على قول من لا يقول بجواز تخصيص العلته فالمانع عنده ثلثة اقسام مانع يمنع ابتداء العلة ومانع يمنع تمامها ومائع يمنع دوام الحكم واما عند تمام العه فيثبت الحكم لا محالة وعلى هذا كل ما جعله الفريق الاول مانعا لثبوت الحكم جعله الفريق الثانى مانعا لتمام العلة وعلى هذا الاصل يدور الكلام بين الفريقين .

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 ابتدائے علت کو روکتا ہے اور ایک مانع جو تمام علت کو روکتا ہے اور ایک مانع جو دوام حکم کو روکتا ہے۔

اور بہر حال تمام علت کے وقت تو حکم لامحالہ ثابت ہوگا اور اس تقسیم پر ہر وہ جس کو فریق اول نے ثبوت حکم کے لیے مانع بنایا ہے اور فریق ثانی نے اس کو تمام علت کے لیے مانع بنایا ہے اسی اصل پر فریقین کے درمیان کلام دائر ہوگا۔

تشریح: مصنفؒ فرماتے ہیں کہ موانع کی چار قسمیں ان حضرات کے نزدیک ہیں

جو تخصیص علت کے جواز کے قائل ہیں یعنی جو اس بات کے قائل ہیں کہ ایسا ہوسکتا ہے کہ علت تو پائی جائے مگر حکم نہ پایا جائے۔

لیکن جو حضرات تخصیص علت کے جواز کے قائل نہیں ہیں ان کے نزدیک مانع کی تین قسمیں ہیں۔ ایک وہ مانع جو ابتدائے علت کو روکتا ہے دوسرا وہ مانع جو تمام علت کو روکتا ہے اور تیسرا وہ مانع جو دوام حکم کو روکتا ہے۔ رہی یہ قسم کہ مانع ابتدائے حکم کو روکتا ہے سو یہ جائز نہیں ہے کیونکہ جب تمام علت موجود ہے تو حکم کا پایا جانا ضروری ہے اس لیے کہ علت موجود ہو اور حکم موجود نہ ہو یہ جائز نہیں۔

وعلی هذا کل ما جعله الفریق الاول الخ

مصنفؒ فرماتے ہیں کہ جس کو فریق اول نے ثبوت حکم کے لیے مانع بنایا ہے فریق ثانی نے اس کو تمام علت کے لیے مانع بنایا ہے۔ اسی اصول پر فریقین کے درمیان کلام دائر ہوگا۔

فصل: الفرض لغة هو التقدیر ومفروضات الشرع مقدراته بحیث لا یحتمل الزیادة والنقصان وفی الشرع ما ثبت بدلیل قطعی لا شبهة فیه وحکمه لزوم العمل به والاعتقاد به

ترجمہ: فرض لغت میں اندازہ کرنے کو کہتے ہیں اور مفروضات شرع شریعت کی اندازہ لگائی ہوئی چیزیں ہیں۔ جو زیادتی اور کمی 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 لازم ہونا ہے۔

تشریح: عبادات مشروعہ کی چار قسمیں ہیں

(۱) فرض (۲) واجب (۳) سنت (۴) نفل

فرض کی لغوی تعریف:

فرض لغت میں اندازہ کرنے کو کہتے ہیں۔

فرض کی شرعی تعریف:

شریعت کی اصطلاح میں فرض اس حکم شرعی کو کہتے ہیں جو ایسی دلیل قطعی سے ثابت ہو جسمیں کسی قسم کا کوئی شبہ نہ ہو جیسے نماز۔

فرض کا حکم:

فرض کا حکم یہ ہے کہ اس پر عمل اور اعتقاد دونوں واجب ہوتے ہیں چنانچہ اس کا تارک فاسق ہوگا اور اس کا منکر کافر ہوگا۔

والوجوب هو السقوط يعنى ما يسقط على العبد بلا اختيار منه وقيل هو من الوجبة وهو الاضطراب سمى الواجب بذلك لكونه مضطربا بين الفرض والنفل فصار فرجا فى حق العمل حتى لا يجوز تركه ونفلا فى حق الاعتقاد فلا يلزمنا الاعتقاد به جزما وفى الشرع هو ما ثبت بدليل فيه شبهة كالاية المؤوله والصحيح من الاحاد وحكمه ما ذكرنا .

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 وجبہ سے ماخوذ ہے یعنی واجب کا نام اضطراب رکھا گیا اس لیے کہ وہ فرض اور نفل کے درمیان متردد ہوتا ہے پس عمل کے حق میں فرض ہوگا یہاں تک کہ اس کا ترک جائز نہ ہوگا اور اعتقاد کے حق میں نفل ہوگا پس ہمارے لیے اس پر قطعاً اعتقاد کرنا لازم نہ ہوگا۔

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: (۱) سقوط (۲) اضطراب

پہلا معنی: (سقوط) کے اعتبار سے وجہ تسمیہ یہ ہے کہ واجب بندے پر اس کے اختیار کے بغیر ساقط یعنی طاری ہوتا ہے حتی کہ وہ اس بات کا محتاج ہوتا ہے کہ وہ اپنے ذمہ کو فارغ کرے۔

دوسرے معنی: (اضطراب) 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 کی مانند ہوتا ہے چنانچہ اس کا ترک کرنا جائز نہیں ہے اگر کسی نے اس کو ترک کر دیا تو وہ فاسق ہوگا، اور اعتقاد کے حق میں نفل کی مانند ہے چنانچہ واجب پر قطعی طور سے اعتقاد لازم نہیں ہے اور نفل کے منکر کی طرح اس کا منکر بھی کافر نہیں ہوگا۔

واجب کی شرعی تعریف:

شریعت میں واجب یہ ہے کہ وہ ایسی دلیل سے ثابت ہو جسمیں ایک گونہ شبہہ ہو جیسے آیات مؤولہ اور صحیح خبر واحد۔

واجب کا حکم:

اس کا حکم وہی ہے جو ہم پہلے ذکر کر چکے کہ یہ عملاً فرض کے درجہ میں ہے اور اعتقاداً نفل کے درجہ میں ہے۔

والسنة عبارة عن الطريقة المسلوكة المرضية فى باب الدين سواء كانت من رسول الله صلى الله عليه وسلم او من الصحابة قال عليه الصلوة والسلام عليكم بسنتى وسنة الخلفاء من بعدى عضوا عليها بالنواجذ وحكمها انه يطالب المرء باحيائها

ویستحق الائمه بترکها الا ان یترکها بعذر.

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 رضوان اللہ علیہم کا ہو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے میرے طریقہ کو اختیار کرلو 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 کسی عذر کی وجہ سے ترک کردے۔

تشریح:

سنت کی تعریف:

سنت لغت میں طریقہ کا نام ہے خواہ اچھا ہو یا برا شریعت میں سنت وہ پسندیدہ راستہ ہے جس کو دین میں اختیار کیا گیا ہو یعنی اس پر اکثر مداومت کی گئی ہو لیکن وہ فرض وواجب کے طریقہ پر نہ ہو اب وہ طریقہ خواہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ہو یا صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کا سب کو سنت کہا جائے گا۔ کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: **علیکم بسنتی وسنة الخلفاء الراشدین من بعدی عضوا علیها بالنواجذ.**

حکم:

سنت کا حکم یہ ہے کہ آدمی سے اس کے احیاء کا مطالبہ کیا جائے اور ترک کرنے کی وجہ سے وہ ملامت کا مستحق ہو۔ ہاں اگر عذر کی وجہ سے ترک کیا ہو تو مستحق ملامت نہ ہوگا۔

والنفل عبارة عن الزیادة والغنیمة تسمی نفلا لانها زیادة علی ما هو المقصوّد من الجهاد وفی الشرع

عبارة عما هو زيادة على الفرائض والواجبات وحكمه ان يثاب المرء على فعله ولا يعاقب بتركه والنفل والتطوع نظيران.

ترجمہ: اور نفل زیادتی کا نام ہے اور غنیمت کا نام نفل رکھا جاتا ہے اس لیے کہ وہ مقصود جہاد سے زائد ہے اور شریعت میں نفل اس کو کہتے ہیں جو فرائض وواجبات سے زائد ہو۔ اور اس کا حکم یہ ہے کہ اس کے کرنے پر آدمی کو ثواب دیا جائے اور اس کے ترک کرنے پر عقاب نہیں دیا جائے گا اور نفل اور تطوع آپس میں نظیر ہیں۔

تشریح:

نفل کی تعریف:

لغت میں نفل زائد چیز کو کہتے ہیں مال غنیمت بھی چونکہ مقصود جہاد (ثواب) سے ایک زائد چیز ہے اس لیے اس کو بھی نفل کہا جاتا ہے۔ شریعت میں نفل اس عبادت کو کہتے ہیں جو فرائض وواجبات سے زائد ہو۔

حکم:

نفل کا حکم یہ ہے کہ اس کے کرنے پر آدمی کو ثواب دیا جاتا ہے اور نہ کرنے پر عذاب نہیں ہے۔ واللہ اعلم بالصواب

فصل: العزيمة هي القصد اذا كان في نهايته الوكادة ولهذا قلنا ان العزم على الوطي عود في باب الظهار لانه كالموجود فجاز ان يعتبر موجودا عند قيام الدلالة ولهذا لو قال اعزم يكون حالفا وفي الشرع عبارة عما لزمنا من الاحكام ابتداء سميت عزيمة

لانها فی غایة الوکادة سیئها وهو کون الامر مفترض الطاعة بحکم انه الهنا ونحن عبیده واقسام العزیمة ما ذکرنا من الفرض والواجب.

ترجمہ: عزیمت ارادے کا نام ہے بشرطیکہ وہ انتہائی مؤکد ہو اسی وجہ سے ہم نے کہا کہ وطی کا عزم باب ظہار میں عود ہے کیونکہ وطی کا عزم وطی موجود ہونے کے مانند ہے پس قیام دلالت کے وقت اس عزم کو موجود سمجھا جائے گا اسی وجہ سے اگر کسی سے اعزم کہا تو حالف ہوگا۔

اور شریعت میں عزیمت ان احکام کا نام ہے جو ہم پر ابتداء لازم ہیں عزیمت اس لیے نام رکھا گیا کہ وہ انتہائی مضبوط ہیں ان کے سبب کے مؤکد ہونے کی وجہ سے اور وہ سبب اس ذات کا امر ہونا ہے جس کی اطاعت ہم پر فرض ہے کیونکہ وہ ہمارا معبود اور ہم اس کے بندے ہیں۔

مصنفؒ فرماتے ہیں کہ عزیمت کے احکام ہمارے بیان کے مطابق فرض وواجب وغیرہ ہیں۔

واما الرخصة فعبارة عن الیسر والسهولة وفی الشرع صرف الامر من عسر الی یسر بواسطة عذر فی المکلف وانواعها مختلفة لاختلاف اسبابها وهی اعذار العباد وفی العاقبة تؤول الی نوعین احدهما رخصة الفعل مع بقاء الحرمة بمنزلة العضو فی باب الجنایة وذلك نحو اجراء الکلمة الکفر علی اللسان مع اطمینان القلب عند الاکراه وسب النبی صلی الله علیه وسلم واتلاف مال المسلم وقتل النفس ظلما وحکمه انه لو صبر حتی قتل یکون ماجورا لامتناعه عن الحرام تعظیما لنهی الشارع علیه الصلوة

والسلام .

ترجمہ: اور بہر حال رخصت سو وہ آسانی اور سہولت کا نام ہے اور شریعت میں حکم کو سختی سے آسانی کی طرف پھیرنا ہے مکلّف کے کسی عذر کی وجہ سے اور رخصت کے انواع اختلاف اسباب کی وجہ سے مختلف ہوتے ہیں اور وہ بندے کے اعذار ہین اور انجام کار میں دو قسموں کی طرف لوٹیں گے ان مین سے ایک ''فعل کی رخصت بقائے حرمت کے ساتھ'' جیسا کہ باب جنایت میں عفو اور وہ اکراہ (زبردستی) کے وقت اطمینان قلب کے ساتھ زبان پر کلمہ کفر کا جاری ہونا ہے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو (نعوذ باللہ) گالی دینا ہے۔ مسلمان کے مال کو تلف کرنا، ظلما کسی کو قتل کرنا، اور اس کا حکم یہ ہے کہ اگر اس نے صبر کیا حتی کہ قتل کر دیا گیا تو عند اللہ ماجور ہوگا شارع علیہ الصلوۃ والسلام کی نہی کی تعظیم کی خاطر اس کے حرام سے رکنے کی وجہ سے۔

تشریح:

رخصت کا لغوی معنی:

رخصت کا لغوی معنی آسانی اور سہولت ہے۔

شرعی معنی:

شریعت میں رخصت کہتے ہیں مکلّف کے کسی عذر کی وجہ سے کسی امر کو سختی سے آسانی کی طرف پھیرنا۔

رخصت کے اسباب چونکہ مختلف ہیں اس لیے اس کی قسمیں بھی مختلف ہوں گی اور رخصت کے اسباب بندوں کے اعذار ہیں۔ لیکن انجام کار کے اعتبار سے رخصت کی دو قسمیں ہیں۔

پہلی قسم: یہ ہے کہ اس فعل کا کرنا مباح ہو بقائے حرمت کے ساتھ۔ یعنی عذر کی وجہ سے اس فعل کے ساتھ مباح جیسا معاملہ کیا جائے گا یہ نہیں کہ وہ فعل حرام مباح ہو گیا۔ یعنی

اس فعل کے حرام رہتے ہوئے عذر کی وجہ سے اس فعل کے کرنے کی اجازت ہوگی۔

مثال (۱):

ایک شخص نے جنایت کی اور ولی جنایت نے جانی (جنایت کرنے والے) کو معاف کر دیا تو اب جانی سے عنداللہ مؤاخذہ نہیں ہوگا۔ اب معافی کا یہ مطلب نہیں کہ وہ جنایت حرام نہیں رہی اور مباح ہوگئی بلکہ جنایت جس طرح پہلے حرام تھی اب بھی اسی طرح حرام ہے معاف کرنے سے یہ فائدہ ہوا کہ جانی اخروی مؤاخذہ سے بری ہوگیا۔

مثال (۲):

رخصت مع بقائے حرمت کی دوسری مثال یہ ہے کہ اکراہ (زبردستی) کے وقت زبان سے کلمہ کفر کہہ دینا بشرطیکہ دل اطمینان پر مطمئن ہو۔ اور ساری عزتوں، عظمتوں اور رفعتوں کے مالک صلی اللہ علیہ وسلم کو (نعوذ باللہ) گالی دینا۔ کسی مسلمان کے مال کو تلف کرنا، ظلما کسی کو قتل کرنا، اکراہ کی وجہ سے ان سب کاموں کے کرنے کی اجازت ہے لیکن اس کا یہ مطلب نہیں کہ یہ کام مباح ہو گئے۔

بلکہ یہ امور جس طرح پہلے حرام تھے اب بھی حرام ہیں اکراہ کی وجہ سے صرف اتنا ہوا کہ ان امور کے ارتکاب پر مواخذہ نہیں ہوگا۔

حکم:

اس نوع کا حکم یہ ہے کہ مکرہ نے اگر صبر کیا یعنی ان کاموں کے ارتکاب سے رک گیا اور اکراہ کرنے والے کے ہاتھوں مر گیا تو اللہ رب العزت کے ہاں اس کو اجر ملے گا کیونکہ یہ شخص شارع کی نہی کی تعظیم کی وجہ سے رکا ہے۔

والنوع الثاني تغيير صفة الفعل بان يصير مباحا فى حقه قال الله تعالى فمن اضطر فى مخمصة وذلك

نحو الاكراه على اكل الميتة وشرب الخمر وحكمه انه لو امتنع عن تناوله حتى يكون اثما بامتناعه عن المباح وصار كقاتل نفسه .

ترجمہ: دوسری قسم صفت فعل کو متغیر کرنا ہے اس طور پر کہ وہ اس کے حق میں مباح ہو جائے اللہ تعالی 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 یہ اگر اس کے کھانے سے رک گیا حتی کہ قتل کر دیا گیا تو یہ گناہگار ہوگا اس کے مباح کام سے رکنے کی وجہ سے اور ایسا ہو گیا جیسا کہ خود کو قتل کرنے والا۔

تشریح:

دوسری قسم: رخصت کی دوسری قسم یہ ہے کہ صفت فعل متغیر ہو جائے یعنی اس کے حق میں حرام، حلال 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 ہو جائے گا جس سے یہ زندہ رہ سکے۔

حکم:

اس کا حکم یہ ہے کہ اگر یہ شخص مردار کھانے سے رک گیا تو گناہگار ہوگا کیونکہ یہ مباح فعل کے کرنے سے رکا ہے اور یہ خودکشی کرنے والے کے مانند ہوگا۔

فصل: الاحتجاج بلا دليل انواع منها الاستدلال بعدم العلة على عدم الحكم مثاله القيء غير ناقض لانه لم يخرج من السبيلين والاخ لا يعتق على الاخ لانه لا ولاد بينهما وسئل عن محمد ايجب القصاص على شريك الصبى قال لا لان الصبى رفع عنه القلم

قال السائل وجب ان يجب على شريك الاب لان الاب لم يرفع عنه القلم فصار التمسك بعدم العلة على عدم الحكم بمنزلة ما يقال لم يمت فلان لانه هم يسقط من السطح .

ترجمہ: استدلال بلا دلیل کی چند قسمیں ہیں ان میں سے ایک عدم علت سے عدم حکم پر استدلال کرنا ہے اس کی مثال قے غیر ناقض ہے کیونکہ وہ سبیلین سے نہیں نکلی اور بھائی بھائی پر آزاد نہیں ہوگا کیونکہ ان کے درمیان ولادت کا رشتہ نہیں ہے اور امام محمدؒ سے سوال کیا گیا کہ کیا بچے کے شریک پر قصاص واجب ہوگا تو فرمایا کہ نہیں اس لیے کہ بچہ غیر مکلّف ہے سائل نے کہا کہ 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 کیونکہ وہ چھت سے نہیں گرا۔

تشریح:

استدلال بلا دلیل کی چند قسمیں ہیں۔

۱.....عدم علت سے عدم حکم پر استدلال کرنا۔

مثلاً کوئی شخص کہے کہ قے ناقض وضو نہیں ہے اور دلیل میں کہے کہ وہ سبیلین سے نہیں نکلی ہے اور غیر سبیلین سے خارج ہونے والی چیز ناقض وضو نہیں ہے۔

ہم کہتے ہیں کہ یہ استدلال صحیح نہیں ہے کیونکہ نقض وضو کی علت خروج نجاست ہے خواہ سبیلین سے ہو یا غیر سبیلین سے۔

۲.....اگر کوئی یوں کہے کہ بھائی بھائی پر آزاد نہیں ہوتا۔ یعنی اگر ایک بھائی دوسرے بھائی کا مالک ہو گیا تو مملوک بھائی آزاد نہیں ہوگا۔

اور دلیل یہ بیان کر کے کہ دو بھائیوں کے درمیان ولادت کا رشتہ نہیں ہے۔ یعنی

ایک بھائی دوسرے بھائی کے نہ اصول میں داخل ہے نہ فروع میں تو اس کا یہ استدلال صحیح نہیں ہوگا۔ کیونکہ مملوک کے آزاد ہونے کے لیے مالک اور مملوک کے درمیان علاقہ ولادت کا پایا جانا ضروری نہیں بلکہ علاقہ محرومیت کافی ہے کیونکہ حدیث شریف میں ہے: من ملك ذا رحم محرم منه عتق عليه.

پس دو بھائیوں کے درمیان چونکہ محرمیت کا علاقہ اور تعلّق موجود ہے اس لیے مملوک بھائی مالک بھائی پر آزاد ہو جائے گا۔

۳.....امام محمدؒ سے پوچھا گیا کہ اگر بالغ اور نابالغ دونوں مل کر کسی کو عمداً قتل کر دیں تو بالغ پر قصاص واجب ہوگا یا نہیں تو انہوں نے فرمایا کہ قصاص واجب نہیں ہوگا اس لیے کہ نابالغ مرفوع القلم ہے پس جب مرفوع القلم پر قصاص واجب نہ رہا تو دوسرے شریک پر بھی قصاص واجب نہ ہوگا۔

اس پر سائل نے کہا کہ اگر باپ کسی دوسرے کو شریک کر کے اپنے بیٹے کو عمداً قتل کر ڈالے تو دوسرے شریک پر قصاص واجب ہونا چاہیے کیونکہ باپ مرفوع القلم نہیں ہے۔ پس سائل کا یہ قول عدم علت سے عدم حکم پر استدلال ہے مگر یہ استدلال صحیح نہیں اس لیے کہ قصاص کا واجب نہ ہونا مرفوع القلم ہونے پر موقوف نہیں ہے بلکہ اس کے اور بھی اسباب ہیں۔

مثلاً مقتول، قاتل کا حقیقۃً یا نسبۃً مملوک ہو تو یہ مملوک ہونا بھی سقوط قصاص کی علت ہے پس بیٹا باپ کا اگرچہ حقیقۃً مملوک نہیں ہے لیکن نسبۃً مملوک ہے اس لیے باپ پر بیٹے کی وجہ سے قصاص واجب نہ ہوگا ور جب باپ پر قصاص واجب نہیں ہے تو اس کے شریک پر بھی واجب نہ ہوگا۔

فسار التمسك بعدم العلة ... الخ

مصنفؒ فرماتے ہیں کہ عدم علت سے عدم حکم پر استدلال کرنا ایسا ہے جیسے کئی

یوں کہے کہ فلاں نہیں مرا کیونکہ وہ چھت سے نہیں گرا۔ حالانکہ موت چھت سے گرنے پر موقوف نہیں ہے بلکہ اس کی دوسری بھی علّتیں ہیں۔

الا اذا كانت علة الحكم منحصرة فى معنى فيكون ذلك المعنى لازما للحكم فيستدل بانتفاء ه على عدم الحكم مثاله ماروى عن محمد انه قال ولد المغصوبة ليس بمضمون لانه ليس بمغصوب ولا قصاص على الشاهد فى مسألة المشهود القصاص اذا رجعوا لانه ليس بقاتل وذلك لان الغصب لازم لضمان الغصب والقتل لازم لوجود القصاص .

ترجمہ: مگر جب حکم کی علت ایک معنی میں منحصر ہوتو وہ معنی حکم کے لیے لازم ہوگا پس اس معنی کے انتفاء سے عدم حکم پر استدلال کیا جائے گا اس کی مثال وہ ہے جو امام محمدؒ سے مروی ہے انہوں نے فرمایا کہ مغصوبہ باندی کے بچہ کا ضمان واجب نہیں ہے کیونکہ وہ مغصوب نہیں ہے اور شہود قصاص کے مسئلہ میں جب گواہ رجوع کرلیں تو شاہد پر قصاص واجب نہیں ہوگا کیونکہ وہ قاتل نہیں ہے اور یہ اس لیے کہ ضمان غصب کے لیے غصب لازم ہے اور وجود قصاص کے لیے قتل لازم ہے۔

تشریح:

فرماتے ہیں کہ عدم علت سے عدم حکم پر استدلال کرنا صحیح نہیں ہے لیکن اگر حکم کی علت کسی معنی میں منحصر ہوتو وہ معنی اس حکم کے لیے لازم ہوگا پس اس صورت میں عدم علت سے عدم حکم پر استدلال کرنا صحیح ہوگا۔ کیونکہ یہ درحقیقت انتفاء لازم سے انتفاء ملزوم پر استدلال ہے۔ اور انتفاء لازم سے انتفاء ملزوم پر استدلال کرنا صحیح ہے۔

مثال (۱):

امام محمدؒ نے فرمایا کہ مغصوبہ باندی کے بچہ کا ضمان واجب نہیں ہے اور دلیل اس کی یہ ہے کہ بچہ مغصوب نہیں ہے حالانکہ ضمان غصب کے لیے غصب لازم ہے پس جب بچہ کا غصب نہیں پایا گیا تو اس کا ضمان بھی واجب نہیں ہوگا۔

مثال (۲):

اگر قتل کے گواہوں نے قاتل کے قصاص کے بعد اپنی گواہی سے رجوع کرلیا تو ان پر قصاص واجب نہ ہوگا اور اس کی دلیل یہ بیان کی کہ گواہ قاتل نہیں ہیں حالانکہ وجوب قصاص کے لیے قتل واجب ہے۔

وكذلك التمسك باستصحاب الدليل تمسك بعدم الدليل اذ وجود الشيء لا يوجب بقاءه فيصلح للدفع دون الالزام وعلى هذا قلنا مجهول النسب حر لو ادعى عليه احد رقا ثم جنى عليه جناية لا يجب عليه ارش الحر لان ايجاب ارش الحر الزام فلا يثبت بلا دليل.

ترجمہ: اور اسی طرح استصحاب حال سے استدلال کرنا بھی عدم دلیل سے استدلال کرنا ہے کیونکہ شیء کا وجود اس کی بقاء کو مستلزم نہیں ہے پس استصحاب حال دفع کی صلاحیت رکھتا ہے نہ کہ الزام کی اور اسی بناء پر ہم نے کہا کہ مجہول النسب پر اگر کوئی رقیت کا دعوی کرے پھر اس پر جنایت کی تو اس پر آزاد کی دیت واجب نہ ہوگی کیونکہ آزاد کی دیت واجب کرنا الزام ہے لہٰذا وہ بلا دلیل ثابت نہ ہوگی۔

تشریح: استصحاب حال کا مطلب یہ ہے کہ فی الحال کسی امر کے ثبوت کا حکم لگانا اس پر قیاس کرتے ہوئے کہ وہ حکم زمانہ ماضی میں بھی ثابت تھا۔

مصنفؒ فرماتے 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 شیء کا وجود اس کی بقاء کو مستلزم نہیں ہے۔ یعنی اگر کوئی چیز زمانہ ماضی میں موجود ہو تو اس کے لیے یہ ضروری نہیں ہے کہ وہ فی الحال بھی باقی ہو۔

احنافؒ فرماتے ہیں کہ دفع کی دلیل تو ہو سکتی ہے لیکن الزام کی دلیل نہیں ہو سکتی۔

شوافع حضرات فرماتے ہیں کہ استصحاب حال الزام کی بھی دلیل ہے یعنی استصحاب حال کے ذریعے حکم لازم بھی کیا جا سکتا ہے۔

جواب: احناف اس کے جواب میں فرماتے ہیں کہ استصحاب حال کو الزام کی دلیل قرار دینا استدلال بلا دلیل ہے۔

مثال:

استصحاب حال کے دلیل دفع ہونے اور دلیل الزام نہ ہونے کی بناء پر ہم نے کہا کہ اگر کوئی مجہول النسب ہو اور اس پر کوئی آدمی دعوی کر دے کہ وہ رقیق ہے پھر اس مدعی نے اس مجہول النسب کا ہاتھ توڑ دیا تو مدعی جو جانی ہے اس پر آزاد کی دیت واجب نہ ہوگی بلکہ غلام کی دیت واجب ہوگی۔

دلیل:

دلیل اس کی یہ ہے کہ مدعی پر تو آزاد کی دیت کا واجب کرنا الزام ہوگا یعنی استصحاب حال کو دلیل الزام بنانا لازم آئے گا حالانکہ استصحاب دلیل الزام نہیں ہے اس لیے آزاد کی دیت بلا دلیل ثابت ہوگی۔

وعلى هذا قلنا اذا زاد الدم على العشرة فى الحيض وللمرأة عادة معروفة ردت الى ايام عادتها والزائد استحاضة لان الزائد على العادة اتصل بدم الحيض

وبدم الاستحاضه فاحتمل الامرين جميعا فلو حكمنا بنقض العادة لزمنا العمل بلا دليل وكذلك اذا ابتدأت مع البلوغ مستحاضه فحيضتها عشرة ايام لان مادون العشرة تحتمل الحيض والاستحاضة فلو حكمنا بارتفاع الحيض لزمنا العمل بلا دليل بخلاف ما بعد العشرة لقيام لادليل على ان الحيض لا تزيد على العشرة

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 لوٹایا جائے گا اور زائد استحاضہ ہوگا۔ کیونکہ عادت سے زائد دم حیض اور دم استحاضہ کے ساتھ متصل ہو گیا۔ پس دونوں امروں کا احتمال ہوگا پس اگر ہم نقض عادت کا حکم لگائیں تو ہم پر بلا دلیل عمل کرنے کا الزام آئے گا۔ اسی طرح جب عورت بلوغ کے ساتھ مستحاضہ ہوئی تو اس کا حیض دس دن ہوگا کیونکہ دس دن سے کم حیض اور استحاضہ دونوں کا احتمال رکھتا ہے پس اگر ہم حیض کے مرتفع ہونے کا حکم لگا دیں تو ہم پر بلا دلیل عمل کا الزام آئے گا اس کے برخلاف دس دن کے بعد کیونکہ اس بات پر دلیل موجود ہے کہ حیض دس دن سے زائد نہیں ہوگا۔

تشریح: مصنفؒ فرماتے ہیں کہ یہ اصول کہ حکم بلا دلیل ثابت نہیں ہوتا ہے اس اصول پر ہم نے کہا کہ اگر حیض کے سلسلہ میں کسی عورت کی عادت معلوم ہو مگر کسی بار عادت کے برخلاف دس دن سے زائد خون آیا تو اس کو اس کے ایام عادت کی طرف لوٹایا جائے گا یعنی اس کا حیض اس کی وہی عادت پانچ دنیا سات دن کے مطابق ہوگا اور زائد خون استحاضہ ہوگا۔

وجہ اس کی یہ ہے کہ عادت سے جو زائد خون ہے وہ دم حیض اور دم استحاضہ دونوں

ہوسکتا ہے۔

پس اگر ہم کہیں کہ اس کی علت بدل کر دس دن ہوگئی ہے تو یہ بلا دلیل ہوگا۔ پس تعارض کی وجہ سے حیض اور استحاضہ دو جہتیں ساقط ہو جائیں گی اور حکم سابقہ حالت یعنی اس کی عادت پر باقی رہے گا۔

اسی طرح اگر کوئی عورت اس حال میں بالغ ہوئی کہ اس کو خون آ رہا ہے اور مسلسل خون آتا رہا ہو تو اس صورت میں دس دن حیض کے ہوں گے اور باقی استحاضہ کا خون ہوگا کیونکہ دس دن سے زائد اور تین دن سے کم میں حیض اور استحاضہ دونوں کا احتمال ہے پس اگر ہم حیض کے مرتفع ہونے کا حکم لگا دیں اور کہیں کہ مثلاً سات دن حیض رہا یا پانچ دن حیض رہا پھر ختم ہوگیا تو یہ بلا دلیل حکم کو ثابت کرنا ہوگا۔

لہٰذا دس دن کے بعد کا خون بلا شبہ استحاضہ ہوگا۔

ومن الدليل على ان لا دليل فيه حجة الدفع دون الالزام مسألة المفقود فانه لا يستحق غيره ميراثه ولو مدى من اقاربه حال فقده لا يرث هو منه فاندفع استحقاق الغير بلا دليل ولم يثبت له الاستحقاق بلا دليل .

ترجمہ: اور اس بات پر دلیل کہ استصحاب میں دفع کی حجت ہے نہ کہ الزام کی حجت، 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 زمانہ میں کوئی مر گیا تو مفقود اس کا وارث نہیں ہوگا۔ پس غیر کا استحقاق بلا دلیل دفع ہوگیا اور اس کے لیے بلا دلیل استحقاق ثابت نہیں ہوا۔

تشریح: استصحاب حال کے دلیل دفع ہونے اور دلیل الزام نہ ہونے کی دلیل مفقود کا مسئلہ ہے۔

مسئلہ مفقود:

یہ ہے کہ مفقود الخبر آدمی کو اس کے مال میں زندہ سمجھا جاتا ہے کیونکہ مفقود ہونے سے پہلے وہ زندہ تھا لہٰذا بطریق استصحاب وہ اب بھی زندہ ہوگا۔ لہٰذا 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 سے کوئی اس کے مفقود ہونے کے زمانہ میں مر گیا تو مفقود اس کا وارث نہیں ہوگا۔

کیونکہ اس صورت میں اگر استصحاب کو دلیل قرار دے کر مفقود کو زندہ قرار دیا جائے تو دوسرے کے مال پر مفقود کا حق ثابت کرنے کے لیے استصحاب حال کو دلیل اِلزام بنانا لازم آئے گا حالانکہ استصحاب دلیل الزام نہیں ہے۔

اسی کو مصنفؒ نے کہا ہے کہ غیر کا استحقاق بلا دلیل دفع ہو گیا اور اس کے لیے بلا دلیل استحقاق ثابت نہیں ہوا ہے۔

فان قيل قد روى عن ابى حنيفة انه قال لاخمس فى العنبر لان الاثر لم يرد به وهو التمسك بعدم الدليل قلنا انما ذكر ذلك فى بيان عذره فى انه لم يقل بالخمس فى العنبر ولهٰذا روى ان محمدا سأله عن الخمس فى العنبر فقال ما بال العنبر لا خمس فيه قال لانه كالسمك فقال ما بال السمك ولا خمس فيه قال لانه كالماء ولا خمس فيه. والله اعلم بالصواب.

ترجمہ: پس اگر اعتراض کیا جائے کہ امام ابوحنیفہؒ 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 محمدؒ نے امام ابوحنیفہؒ سے خمس فی العنبر کے بارے میں سوال کیا۔ پس امام محمدؒ نے کہا کہ عنبر میں خمس کیوں نہیں ہے؟ تو امام صاحبؒ نے فرمایا کہ اس لیے کہ وہ مچھلی کی مانند ہے پھر امام محمدؒ نے پوچھا کہ مچھلی میں خمس کیوں نہیں ہے؟ فرمایا کہ اس لیے کہ وہ پانی کی مانند ہے اور پانی میں خمس نہیں ہے۔

تشریح: اس عبارت میں استدلال بلا دلیل کے صحیح نہ ہونے کے اصول پر ایک اعتراض کیا گیا ہے۔

سوال: حضرت امام اعظمؒ نے عنبر میں خمس واجب نہ ہونے کے مسئلہ میں فرمایا ہے کہ عنبر میں خمس واجب نہ ہونے پر کوئی حدیث نہیں ہے اس لیے عنبر میں خمس واجب نہیں ہے اور حدیث کے وارد نہ ہونے سے خمس کے واجب نہ ہونے پر استدلال کرنا عدم دلیل سے استدلال کرنا ہے۔ جو کہ احنافؒ کے نزدیک جائز نہیں؟

جواب: یہ اعتراض اس وقت صحیح ہوتا جب کہ امام صاحب یہ بات بطور استدلال ذکر فرماتے حالانکہ امام صاحبؒ نے یہ بات بطور استدلال ذکر نہیں کی ہے بلکہ عنبر میں عدم وجوب خمس کا قائل نہ ہونے پر عذر بیان کیا ہے۔

چنانچہ فرمایا ہے کہ قیاس اس بات کا تقاضا کرتا ہے کہ عنبر میں خمس واجب نہ ہو اور اس قیاس کے مقابلہ میں کوئی حدیث بھی نہیں ہے لہٰذا ہم نے قیاس پر عمل کرتے ہوئے کہا کہ عنبر میں خمس واجب نہیں ہے۔

قیاس:

قیاس یہ ہے کہ خمس مال غنیمت میں واجب ہوتا ہے اور مال غنیمت وہ ہے جو کفار سے بزور طاقت لیا گیا ہو پس عنبر چونکہ کفار سے بزور نہیں لیا جاتا بلکہ دریا سے نکالا جاتا

ہے اور دریا کا کوئی مالک نہیں ہے اس لیے عنبر غنیمت نہیں ہوگا اور جب عنبر مال غنیمت نہیں ہے تو اس میں خمس بھی واجب نہیں ہے۔

امام محمدؒ نے اپنے استاد محترم حضرت امام اعظمؒ سے پوچھا کہ عنبر میں خمس واجب ہے یا نہیں؟ تو امام صاحبؒ نے فرمایا کہ اس میں خمس واجب نہیں ہے۔

امام محمدؒ نے دوبارہ عرض کیا کہ عنبر میں خمس واجب نہ ہونے کی دلیل کیا ہے؟ تو امام صاحبؒ نے فرمایا اس لیے کہ وہ مچھلی کی مانند ہے اور مچھلی میں خمس واجب نہیں ہے۔

امام محمدؒ نے پھر عرض کیا حضرت مچھلی میں خمس کیوں واجب نہیں ہے؟ تو امام صاحبؒ نے فرمایا اس لیے کہ وہ پانی کے مانند ہے اور پانی میں خمس واجب نہیں ہے لہٰذا مچھلی میں بھی خمس واجب نہیں ہوگا۔ امام اعظمؒ کے اس جواب کے بعد مذکورہ اعتراض وارد نہ ہوگا۔

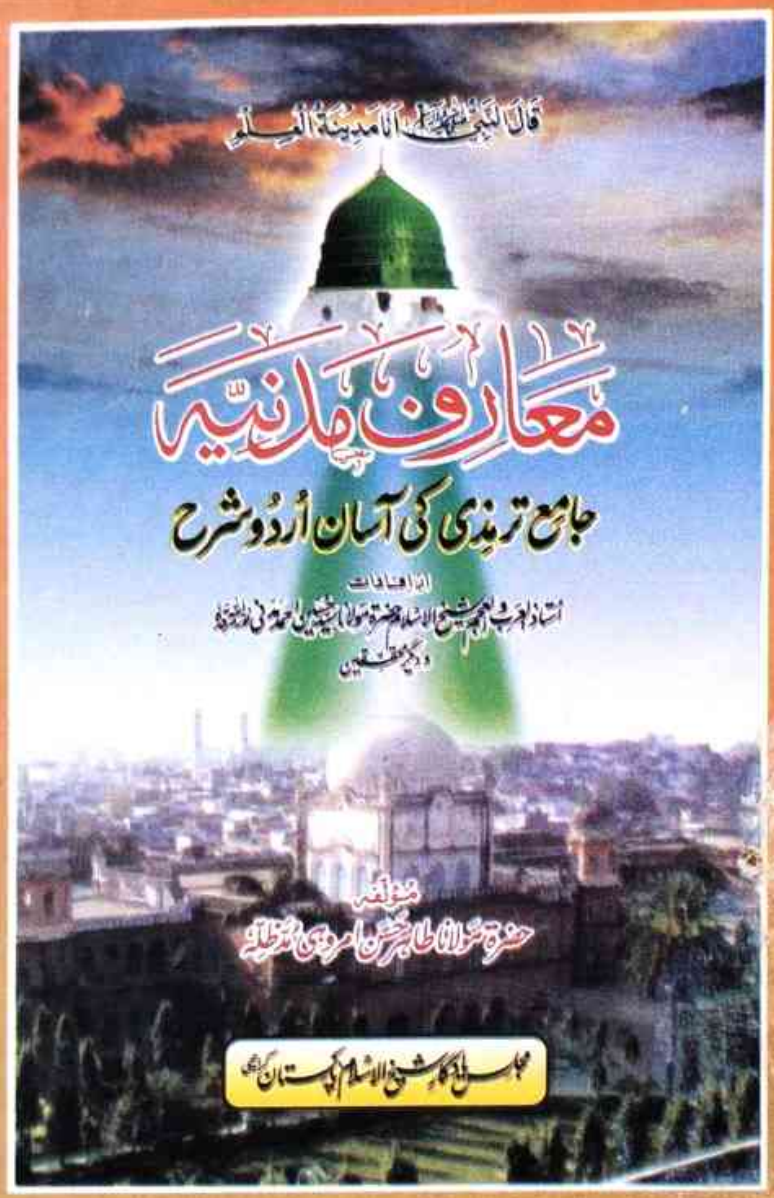
واللہ اعلم بالصواب

اللّٰھم اغفر للکاتبة ولوالدیھا ولجمیع المؤمنین والمؤمنات

اللّٰھم ھذا الجھد منی وعلیك التکلان ولا حول ولا قوة الا باللہ.

الحمد للہ الذی بنعمته تتم الصالحات

وصلی اللہ علی خیر خلقه محمد وعلی اله وصحبه اجمعین برحمتك یا رب العالمین



مکتبہ رشیدیہ