مَنْ يُّرِدِ اللّٰهُ بِهٖ خَيْرًا يُّفَقِّهْهُ فِي الدِّيْنِ (الحديث)

علماء، طلباء و طالبات کیلئے ایک قیمتی تحفہ

ارشادُ الحواشی

اردو شرح

اُصُولُ الشاشی

عبارت | اعراب | آسان ترجمہ | مختصر و عام فہم تشریح

تالیف

استاذ العلماء
حضرت مولانا ابو خزیمہ شبیر احمد صاحب مدظلہ
استاذ الحدیث جامعہ دار العلوم عیدگاہ کبیروالہ

پسند فرمودہ

پیر طریقت رہبر شریعت بقیۃ السلف مخدوم العلماء
حضرت مولانا ارشاد احمد صاحب رحمۃ اللہ علیہ
کامل مرشد، مکمل انسان مجسم
جامعہ دار العلوم عیدگاہ کبیروالا

پسند فرمودہ

ماہر علوم نقلیہ و عقلیہ عمدۃ المدرسین
یادگار اسلاف
حضرت مولانا عبدالرحمٰن جامی صاحب مدظلہ
مدیر جامعہ حفصہ للبنات مظفر گڑھ
بانی و مہتمم دار العلوم مظفر گڑھ

ناشر
اِدارۃ التصنیف
دار العلوم عیدگاہ کبیروالا خانیوال
برائے رابطہ
0300 8390993

مَنۡ يُّرِدِ اللّٰهُ بِهٖ خَيۡرًا يُّفَقِّهۡهُ فِى الدِّيۡنِ (الحديث)

علماء، طلباء و طالبات کیلئے ایک قیمتی تحفہ

ارشادُ الحواشی

اردو شرح

اُصُولُ الشاشی

عبارت — اعراب — آسان ترجمہ — مختصر و عام فہم تشریح

تالیف

استاذ العلماء
حضرت مولانا شبیر احمد صاحب
مدرس دارالعلوم کبیروالا

پسند فرمودہ
فضیلۃ الشیخ
حضرت مولانا ارشاد احمد صاحب
مدیر و شیخ الحدیث
دارالعلوم کبیروالا

پسند فرمودہ
فضیلۃ الشیخ
حضرت مولانا عبدالرحمن جامی
شیخ الحدیث دارالعلوم رحیمیہ ملتان
مدیر جامعہ حفصہ للبنات مظفرگڑھ

ناشر ادارۃ التصنیف دارالعلوم عیدگاہ کبیروالا خانیوال

برائے رابطہ
0300
8390993

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

جملہ حقوق بحق مصنف محفوظ ہیں

نام کتاب: ارشاد الحواشی اردو شرح اصول الشاشی

تصنیف: استاذ العلماء حضرت مولانا شبیر احمد صاحب مدظلہٗ

فون: 03008390993

ضبطِ تقریر: احمد اسماعیل سلمہ اللہ تعالیٰ

کمپوزنگ: صاحبزادہ مولانا محمد اویس صاحب، مولانا محمد عمران طارق صاحب، عزیز محمد عمر فاروق شاہ جمالی

تصحیح: عزیز ملک جنید تبسم حاصلپوری، عزیز غلام مجتبیٰ رنگپوری۔

اشاعت اول: ستمبر 2012

اشاعت چہارم: فروری 2014

ناشر: ادارۃ التصنیف دار العلوم کبیر والا ضلع خانیوال

ملنے کے پتے

دار العلوم عیدگاہ کبیر والا ضلع خانیوال	مکتبہ دار العلوم نزد دار العلوم کبیر والا
مکتبہ محمودیہ کبیر والا	مکتبہ امدادیہ نزد خیر المدارس ملتان
کتب خانہ مجیدیہ بوہڑ گیٹ ملتان	عتیق اکیڈمی ملتان
مکتبہ سید احمد شہید اردو بازار لاہور	مکتبہ رشیدیہ کوئٹہ
کتب خانہ رشیدیہ راولپنڈی	دار الاشاعت اردو بازار کراچی
مکتبہ رحمانیہ لاہور	دار المطالعہ حاصل پور

استدعا!

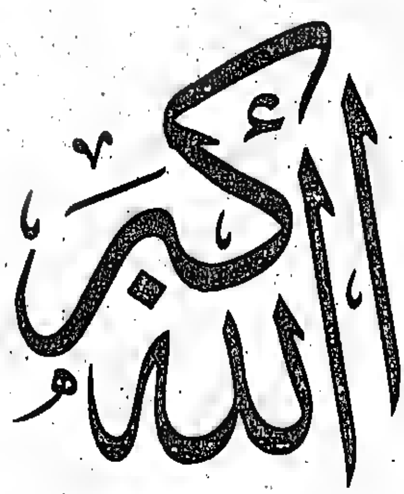
بندہ کی تمام قارئین سے استدعا ہے کہ اس مجموعہ میں جو کتابتی و علمی غلطی محسوس کریں اسے نظر انداز کیے بغیر بندہ کو ضرور مطلع فرمائیں تاکہ آئندہ ایڈیشن میں ان اغلاط کی تصحیح کی جا سکے۔ فجزاکم اللہ احسن الجزاء۔ شبیر احمد عفی عنہ (فون: 03008390993)

آئینۂ مضامین

مبادیات علم اصول فقہ	۱۳	فصل فیما یترک به حقائق الالفاظ	۱۱۳
بحث کون اصول الفقه اربعة	۱۸	بحث ترک الحقیقة بدلالة فی نفس الکلام	۱۱۶
البحث الاول فی کتاب الله تعالیٰ	۱۹	بحث ترک الحقیقة بدلالة من قبل المتکلم	۱۲۲
فصل فی الخاص والعام	۲۰	بحث ترک الحقیقة بدلالة محل الکلام	۱۲۵
بحث تقسیم العام الی قسمین	۳۲	فصل فی متعلقات النصوص	۱۲۵
بحث عموم کلمة ما	۳۴	بحث عبارة النص واشارته وامثلتهما	۱۲۶
بحث العام المخصوص منه البعض	۳۸	بحث دلالة النص	۱۳۲
فصل فی المطلق والمقید	۴۱	بحث اقتضاء النص	۱۳۷
بحث جواز التوضی بماء الزعفران وامثاله	۴۹	بحث حکم المقتضیٰ	۱۴۰
فصل فی المشترک والمؤول	۵۶	فصل فی الامر	۱۴۲
فصل فی الحقیقة والمجاز	۶۵	فصل اختلف الناس فی الامر المطلق	۱۴۷
بحث تقسیم الحقیقة الی ثلثة اقسام	۷۴	فصل الامر بالفعل لا یقتضی التکرار	۱۵۱
بحث کون المجاز خلفا عن الحقیقة	۷۸	بحث تکرار العبادات بتکرر اسبابها	۱۵۶
فصل فی تعریف طریق الاستعارة	۸۱	فصل المامور به نوعان	۱۵۷
بحث تفریع الاحکام علی قسمی الاستعارة	۸۳	فصل الامر بالشیئ یدل علی حسن	۱۶۸
فصل فی الصریح والکنایة	۸۹	بحث کون المامور به فی حق الحسن نوعین	۱۶۹
فصل فی المتقابلات	۹۵	فصل الواجب بحکم الامر نوعان	۱۷۳
بحث الظاهر والنص والمفسر والمحکم	۹۷	بحث الاداء القاصر وحکمه	۱۷۶
بحث وجوب العمل بحکم الظاهر والنص	۱۰۰	بحث القضاء ونوعیه کامل وقاصر	۱۸۴
بحث ترجح المفسر علی النص	۱۰۳	فصل فی النهی	۱۸۹
بحث الخفی والمشکل والمجمل والمتشابه	۱۰۷	بحث النهی عن الافعال الحسية والشرعية	۱۹۰

فصل فی تعریف طریق المراد بالنصوص	۲۰۰	فصل واما بیان الحال	۲۸۲
بحث طریق معرفة المراد بالنصوص	۲۰۱	فصل واما بیان العطف	۲۸۴
بحث التمسکات الضعیفة الفاسدة	۲۰۷	فصل واما بیان التبدیل	۲۸۶
فصل فی تقریر حروف المعانی	۲۱۴	البحث الثانی فی سنة رسول الله ﷺ	۲۸۹
فصل الفاء للتعقیب	۲۲۰	بحث حکم المتواتر والمشهور	۲۹۳
بحث ان الفاء قد تستعمل لبیان العلیة	۲۲۴	بحث تقسیم الراوی علی قسمین	۲۹۴
فصل ثم للتراخی	۲۲۹	بحث شرط العمل بخبر الواحد	۲۹۸
فصل بل لتدارك الغلط	۲۳۱	بحث ترك العمل بخبر الواحد	۳۰۲
فصل لکن للاستدراك بعد النفی	۲۳۴	فصل خبر الواحد حجة فی اربعة مواضع	۳۰۴
فصل اولتناول احد المذکورین	۲۳۹	البحث الثالث فی الاجماع	۳۰۶
فصل حتی للغایة کالی	۲۴۵	بحث کون الاجماع علی اربعة اقسام	۳۰۷
فصل الی لانتهاء الغایة	۲۵۰	فصل ثم بعد......وهو عدم القائل بالفصل	۳۱۳
فصل کلمة علی للالزام	۲۵۳	فصل الواجب علی المجتهد	۳۱۹
فصل کلمة فی للظرف	۲۵۶	بحث اذا تعارض الدلیلان	۳۲۲
بحث افاده فی معنی الشرط	۲۶۱	البحث الرابع فی القیاس	۳۲۷
فصل حرف البأ للالصاق	۲۶۳	بحث الدلائل علی حجیة القیاس	۳۲۹
فصل فی وجوه البیان	۲۶۷	فصل شروط صحة القیاس خمسة	۳۳۱
بحث بیان التقریر	۲۶۸	بحث بیان امثلة شروط القیاس	۳۳۲
فصل واما بیان التفسیر	۲۶۹	فصل القیاس الشرعیّ	۳۴۱
فصل واما بیان التغییر	۲۷۰	بحث العلة المعلومة بالکتاب	۳۴۲
فصل واما بیان الضرورة	۲۸۰	بحث العلة المعلومة بالسنة	۳۴۵

بحث العلة المستفيد بالاجماع	۳۴۶	بحث السبب قد يقام مقام العلة	۳۷۴
بحث العلة المعلومة بالرأی والاجتهاد	۳۵۲	فصل الاحكام الشرعية تتعلق باسبابها	۳۷۵
فصل الاسولة المتوجهة على القياس ثمانية	۳۵۴	فصل قال القاضی......الموانع اربعة	۳۸۴
بحث القول بموجب العلة	۳۵۹	فصل الفرض لغة هو التقدير	۳۸۸
بحث تقسيم القلب على قسمين	۳۶۱	فصل العزيمة هی القصد	۳۹۰
بحث العكس وفساد الوضع والنقض	۳۶۴	بحث بيان الرخصة لغة وشرعاً	۳۹۳
فصل الحكم يتعلق بسببه	۳۶۷	فصل الاحتجاج بلا دليل انواعٌ	۳۹۴
بحث الفرق بين السبب والعلة	۳۶۸	بحث الاستدلال بعدم العلة على عدم الحكم	۳۹۵
بحث كون السبب تارة بمعنى العلة	۳۷۲	بحث الاستدلال باستصحاب الحال	۳۹۷



بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

بندہ اپنی اس ادنیٰ سی کاوش کا

انتساب

اپنے والدین کریمین اور ان نفوسِ قُدسیہ کے نام کرتا ہے جن کی انتھک محنتوں اوراَن گنت دعاؤں کی برکت سے بندہ علومِ دینیہ کی تحصیل وترویج کے لیے مدارس کے ساتھ منسلک ہوا۔

اور

ان مشفق ومربی اساتذہ کرام کے نام جن کی دن رات محنت اور علمی جانفشانی سے بندہ کو درس وتدریس کی توفیق ملی۔ خصوصاً ان اساتذہ کرام کے نام جن سے علم اصولِ فقہ میں اکتساب فیض کیا یعنی:

فخر المدرسین حضرت مولانا عبدالرحمان جامی صاحب	التوضیح والتلویح
فقیہ اجل حضرت مولانا مفتی حامد حسن صاحب	الحسامی
عمدۃ المدرسین حضرت مولانا سید مشتاق شاہ صاحب رحمۃ اللہ علیہ	نورالانوار
استاذ العلماء والصلحاء حضرت مولانا سید برہان الدین شاہ صاحب	اصول الشاشی

تقریظ

رئیس الاتقیاء، جامع المحاسن حضرت مولانا ارشاد احمد صاحب دامت برکاتہم

مدیر و شیخ الحدیث دار العلوم کبیر والا

بسم اللہ الرحمن الرحیم

علوم دینیہ میں علم اصول فقہ کو جو اہمیت حاصل ہے وہ کسی صاحب علم پر مخفی نہیں اور اصول فقہ کی بنیادی کتب میں معیاری اور مستند کتاب ''اصول الشاشی'' قدیم زمانہ سے مدارس کے نصاب میں اہمیت اور دلچسپی سے پڑھی پڑھائی جارہی ہے۔ ''اصول الشاشی'' شاش کے رہنے والے ایک ایسے گمنام باخدا عالم کی تصنیف ہے جو نام ونمود سے ایسے بیزار تھے کہ وہ ایسی عمدہ کتاب تصنیف کر کے بجائے اس کے کہ وہ رہتی دنیا تک اہل علم سے کلمات تحسین وصول کرتے بلکہ اپنا نام تک ظاہر نہ کیا اور مصنف کے تقویٰ اور للہیت کے اثرات اس کی تصنیف میں موجود ہوتے ہیں۔

عزیز القدر مولانا شبیر احمد صاحب زید مجدہٗ جو کہ عرصہ چودہ سال سے دار العلوم کبیر والا میں مدرس ہیں۔ اپنی محنت اور عمدہ تفہیم سے طلباء میں مقبولیت حاصل کر چکے ہیں انہوں نے اس کتاب کا سہل انداز میں ترجمہ اور مختصر جامع شرح لکھنے کی سعادت حاصل کی ہے۔ امید ہے کہ یہ اساتذہ وطلباء کے لیے نفع بخش ثابت ہوگی۔ مطالب سمجھنے میں کافی وافی رہے گی۔ حق تعالیٰ شانہٗ اس علمی کاوش کو قبول فرما کر اس کا نفع عام وتام فرمائیں اور اپنی بارگاہ میں شرف قبولیت نصیب فرمائیں۔ آمین!

ارشاد احمد عفی عنہ

خادم دار العلوم کبیر والا

تقریظ

مخدوم العلماء والطلباء حضرت مولانا عبد الستار صاحب دامت برکاتہم العالیہ
نائب شیخ الحدیث دار العلوم کبیر والا

بسم اللہ الرحمن الرحیم

امابعد!

ع ؎ علم دین فقہ است واصول است وحدیث

علمِ اصولِ فقہ کی شرافت وفضیلت کسی صاحبِ علم پر مخفی نہیں۔ اس علم کی مایہ ناز کتاب ''اصول الشاشی'' جو کہ ابتدائی درجات میں داخلِ نصاب ہے، اس سے مبتدی طلباء کے لئے کماحقہ، مستفید ہونا مشکل ہے۔ لہٰذا ضرورت تھی کہ اس کتاب کی ایک جامع اور عام فہم شرح ہو جو کتاب دانی میں مددگار ثابت ہو۔ عزیزم ذی قدر مولانا شبیر احمد صاحب نے ''ارشاد الحواشی'' لکھ کر اس مقصد کی تکمیل کر دی۔

بندہ نے شرح کے چند مقامات دیکھے تو بہت ہی مفید پایا۔ اللہ تعالیٰ سے دعا ہے کہ اس کے فوائد عام اور تام فرمائیں اور طلباء کو اس سے خوب استفادے کی توفیق نصیب فرماویں۔

محمد عبد الستار

دار العلوم عیدگاہ کبیر والا

تقریظ

فخر المدرسین حضرت مولانا عبدالرحمٰن جامی صاحب دامت برکاتہم العالیہ

شیخ الحدیث جامعہ رحیمیہ ملتان

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

عزیزمن حضرت مولانا شبیر احمد صاحب زید علمہٗ جامعہ دارالعلوم کبیر والا کے قابل فخر نوجوان استاذ ہیں۔ دارالعلوم ہی سے فراغت کے بعد اپنے مادر علمی میں تدریسی خدمات سر انجام دے رہے ہیں۔ اب تصنیف کے میدان میں بھی قدم رکھ رہے ہیں۔

اصول فقہ کی ابتدائی کتاب اصول الشاشی کی شرح ''ارشاد الحواشی'' کے نام سے تصنیف فرمائی ہے۔ بندہ نے ابتدائی پچاس صفحات کا مطالعہ کیا ہے۔ بندہ اس نتیجے پر پہنچا ہے کہ یہ شرح طلبہ وطالبات کے لیے یکساں انتہائی مفید ہے۔ ترجمہ کے ساتھ ساتھ بغیر قیل قال کے نفس کتاب کو سہل انداز میں حل کیا ہے۔ اگر چہ اصول الشاشی کی قبل ازیں عربی واردو شروحات لکھی جا چکی ہیں۔ لیکن بقول شخصے ''ہر گلِ را بوئے دیگر ست'' اس شرح کی اپنی مہک وخوشبو اور خصوصیات ہیں۔ انشاء اللہ یہ شرح طلبہ وطالبات کے لیے کتاب کے حل کرنے میں کافی وافی اور امتحان میں کامیابی کے لیے ممد ومعاون ثابت ہوگی۔

دعا ہے حق تعالیٰ شانہٗ اس شرح کو قبولیت تامہ وعامہ نصیب فرمائے۔ آمین

کتبہ عبدالرحمان جامی

حال مقیم جامعہ دارالعلوم رحیمیہ ملتان

۲۳ شعبان المعظم ۱۴۳۳ھ یوم السبت

تقریظ

فقیہِ اجل حضرت مولانا مفتی حامد حسن صاحب دامت برکاتہم العالیہ
رئیس دارالافتاء دارالعلوم کبیر والا

بسم اللہ الرحمن الرحیم

نحمدہٗ و نصلی علی رسوله الکریم امابعد!

علوم دینیہ میں علمِ اصولِ فقہ ایک بنیادی حیثیت کا حامل ہے۔ جس کے پڑھے پڑھائے بغیر علومِ دینیہ کا حصول ادھورا رہ جاتا ہے۔ تقویٰ للّٰہیت سے معمور گمنام مصنف کی تصنیفِ کردہ کتاب ''اصول الشاشی'' کی قبولیت کا اندازہ اس سے کیا جاسکتا ہے کہ ابتداء ہی سے مدارسِ دینیہ کے نصاب میں شامل ہے۔

عزیزم مولانا شبیر احمد صدیقی صاحب زیدہ مجدہٗ فاضل واستاذ جامعہ ہٰذا نے دارالعلوم کبیر والا کے تصنیفی میدان میں اضافہ کرتے ہوئے اپنے تدریسی تجربات اور علمی ذوق کے پیشِ نظر بطورِ خاص اصول الشاشی کی شرح بنام ''ارشاد الحواشی اردو شرح اصول الشاشی'' تحریر فرمائی، جس میں ترجمہ کے ساتھ ساتھ حلِ مطالب کی بھرپور کوشش کی ہے۔

امید ہے کہ طلباء، طالبات کے علاوہ ابتدائی معلمین کے لئے مفید اور معاون ثابت ہوگی۔ انشاءاللہ العزیز۔

دعا ہے کہ حق تعالیٰ شانہ اس محنت کو شرفِ قبولیت عطا فرماویں۔ مؤلف و دیگر احباب کے لئے ذریعہ نجات بنائیں۔ آمین بجاہ سید المرسلین علی صاحبہ الف تسلیم

طالبِ دعا

حامد حسن استاذ دارالعلوم کبیر والا

تقریظ

استاذ العلماء والصلحاء حضرت مولانا سید برہان الدین شاہ صاحب دامت برکاتہم العالیہ
شیخ الحدیث جامعہ مدینۃ العلم فیصل آباد

بسم اللہ الرحمن الرحیم

نحمدہٗ ونصلی ونسلم علیٰ رسولہ الکریم اما بعد!

اللہ تبارک وتعالیٰ کا فضل واحسان ہے کہ اس نے عزیز گرامی القدر مولانا شبیر احمد صاحب سلمہ اللہ تعالیٰ کو ذوق تدریس کے ساتھ ساتھ ذوق تصنیف بھی عطا فرمایا ہے۔ اللھم زد فزد وبارک۔

اصول الشاشی درس نظامی میں اصول فقہ کی ابتدائی اور بنیادی کتاب ہے۔ اس لحاظ سے قابل توجہ اور اہم کتاب ہے۔ عزیز موصوف نے محنت وعرق ریزی سے اس کی تسہیل وتفصیل کے لیے یہ شرح تالیف کی ہے۔ جس کے بعض مقامات کو دیکھنے کی توفیق ہوئی۔ اپنے خیال میں اسے نافع واحسن پایا۔ اللہ تعالیٰ طلباء کو استفادہ کرنے کی توفیق دیں۔

دلی دعا ہے کہ اللہ تبارک وتعالیٰ عزیز گرامی کی اس علمی کاوش کو قبول فرما کر آپ کے فیض کو عام وتام فرماویں اور اس علمی کارنامے کو آپ کے لیے صدقہ جاریہ اور دارین میں سعادت ونجات کا ذریعہ بناویں۔ آمین بجاہِ سید المرسلین محبوب رب العالمین صلی اللہ علیہ وآلہ واصحابہ اجمعین۔

برہان الدین

مدرس جامعہ مدینۃ العلم فیصل آباد

۱۸ شعبان المعظم ۱۴۲۳ھ لیلۃ الاثنین

عرضِ مؤلف

الحمد لاهله والصلوٰۃ لاهلها اما بعد! مادر علمی دار العلوم عیدگاہ کبیر والا سے کسب فیض کے دو سال بعد ۱۴۱۹ھ میں باری تعالیٰ نے مادر علمی میں ہی شعبہ درس وتدریس سے وابستگی کی سعادت بخشی (جو تا حال جاری ہے فللہ الحمد) تو پہلے ہی سال علم اصول الفقہ کی ابتدائی مختصر، جامع اور پُر مغز کتاب ''اصول الشاشی'' پڑھانے کا موقع ملا۔ دوران تدریس علم اصول الفقہ کی اہمیت کے پیش نظر، یہ فکر دامن گیر ہوئی کہ اس کتاب کی مختصر، عام فہم، ترجمہ، مطلب وتشریح پر مشتمل ایک ایسی شرح ہونی چاہیے جس سے مبتدی طلباء کے لیے یہ فن آسان اور عام فہم ہو جائے۔ لیکن اپنی کم ہمتی اور بے بضاعتی کے سبب پیش رفت نہ ہو سکی۔ تاہم اسی سال مرشد العلماء، مخدوم ومکرم، محی السنۃ حضرت مولانا مفتی عبد القادر صاحب نور اللہ مرقدہٗ سابق شیخ الحدیث دار العلوم کبیر والا کے صاحبزادے عزیز القدر مولانا محمد سعد صاحب سلمہ اللہ بھی اصول الشاشی کے سبق میں شامل درس تھے۔ حضرتؒ کا معمول تھا کہ وہ روزانہ کا پڑھا ہوا سبق صاحبزادہ سے سنا کرتے تھے۔ ایک مرتبہ جب حضرتؒ کی جانب سے تقریر پر اظہار اطمینان کی اطلاع ملی تو حوصلہ افزائی ہوئی لیکن اقدام نہ ہو سکا۔ اسکے بعد اصول الشاشی کئی مرتبہ پڑھانے کا موقع ملا تو دوران تدریس بعض ذہین، محنتی طلباء نے بندہ کی تقریر بڑی محنت کے ساتھ قلمبند کر لی۔ اب تو بعض مخلص مدرسین اور طلباء کا اصرار بڑھ گیا کہ اس تقریر کو کتابی شکل میں شائع کروا دیں تا کہ اس کا نفع عام وتام ہو جائے۔ تو اساتذہ کرام کے مشورہ اور دعاؤں سے کام شروع کر دیا اور اب اللہ جل شانہٗ کے خاص فضل وکرم سے یہ تقریر آپ کے ہاتھوں میں ہے۔ جس میں مکمل عبارت مع اعراب، سلیس ترجمہ اور مختصر اور عام فہم تشریح پر اکتفاء کیا گیا ہے۔ جو ان شاء اللہ العزیز طلباء وطالبات، معلمین ومعلمات کے لیے یکساں مفید ہے۔

بندہ اس موقع پر باری تعالیٰ کا شکر ادا کرتے ہوئے ان معاونین کا بھی شکر گزار ہے جنہوں نے اس کتاب کی ضبط تقریر، کمپوزنگ، پروف ریڈنگ اور مفید مشوروں کے حوالہ سے میری راہنمائی کی خصوصاً مولانا محمد اویس صاحب، مولانا عمران طارق صاحب، عزیزم ملک جنید تبسم وغلام مجتبیٰ واحمد اسماعیل وعمر فاروق شاہ جمالی سلمهم اللہ۔ باری تعالیٰ اپنی شایان شان تمام معاونین کو اجر عظیم عطا فرمائیں۔ باری تعالیٰ بندہ اور جملہ معاونین کی ساعیِ جمیلہ کو قبول فرمائے اور جانبین کے لیے اس کاوش کو نافع بنا کر ذخیرہ آخرت بنائے۔ آمین! وما توفیقنا الا باللہ العلی العظیم۔ فقط

شبیر احمد مدرس دار العلوم کبیر والا

بسم اللہ الرحمن الرحیم

مبادیات

یہ کتاب اصول فقہ میں ہے۔اس کے دو نام ہیں: (۱) اصول الشاشی (۲) خمسین۔

وجہ تسمیہ: اس کو اصولِ الشاشی اس لئے کہا جاتا ہے کہ ''شاش'' ماوراء النہر کے شہروں میں سے ایک شہر ہے، جو مصنفؒ کا وطن تھا۔ اس ''شاش'' شہر کی طرف نسبت کرتے ہوئے مصنفؒ کو ''شاشی'' کہا گیا ہے اور اس کتاب کا نام اصول الشاشی رکھا گیا ہے۔ جیسے امام بخاریؒ کے شہر ''بخارہ'' کی طرف نسبت کرتے ہوئے کتاب کا نام ''بخاری'' رکھ دیا گیا۔

اور ''خمسین'' اس وجہ سے کہا جاتا ہے کہ مصنفؒ نے جب یہ کتاب لکھی اس وقت مصنفؒ کی عمر پچاس سال تھی اور عربی میں پچاس کو ''خمسین'' کہتے ہیں۔

ہر علم کو شروع کرنے سے پہلے چند چیزوں کا جاننا ضروری ہے۔ اس علم (اصول فقہ) کو شروع کرنے سے پہلے بھی چند چیزوں کا جاننا ضروری ہے: (۱) تعریف (۲) غرض و غایت (۳) موضوع (۴) حالاتِ مصنفؒ۔

اصول فقہ کی تعریف:۔ اصول فقہ کی دو تعریفیں کی گئی ہیں: (۱) حدِ اضافی (۲) حدِ لقبی۔

حدِ اضافی:۔ حدِ اضافی سے مراد یہ ہے کہ مضاف کی الگ تعریف کی جائے اور مضاف الیہ کی الگ تعریف کی جائے۔

حدِ لقبی:۔ حدِ لقبی کا مطلب یہ ہے کہ مضاف اور مضاف الیہ کی اکٹھی تعریف کی جائے۔

اصول فقہ کی حدِ اضافی:۔ پہلا جز (اصول) اصل کی جمع ہے اور ''اصل'' کے کئی معانی آتے ہیں:

(۱) **اصل:** اس چیز کو کہتے ہیں جس پر دوسری چیز موقوف ہو۔ جیسے کہا جاتا ہے اَلْجُدْرَانُ اَصْلٌ لِلسَّقْفِ دیواریں چھت کے لئے اصل ہیں۔

(۲) **راجح:** جیسے کہا جاتا ہے کہ إِنَّ الْأَصْلَ فِی الِاسْتِعْمَالِ الْحَقِيقَةُ بے شک ''راجح'' استعمال میں حقیقت ہے۔

(۳) **قاعدہ، کلیہ:** جیسے کہا جاتا ہے ''إِنَّ الْفَاعِلَ مَرْفُوْعٌ'' أَصْلٌ مِنَ النَّحْوِ بے شک

فاعل مرفوع ہوتا ہے، یہ نحو کا قاعدہ، کلیہ ہے۔
(۴) دلیل: جیسے کہا جاتا ہے إِنَّ "أَقِيْمُوْا الصَّلٰوةَ" أَصْلُ وُجُوْبِ الصَّلٰوةِ۔ کہ بے شک "اقیموا الصلوۃ" والی آیت نماز کے واجب ہونے کی دلیل ہے۔
(۵) استصحابِ حال: استصحاب حال کا مطلب ہے: موجودہ حالت کو سابقہ حالت پر قیاس کرنا۔ جیسے کہا جاتا ہے: طَهَارَةُ الْمَاءِ أَصْلٌ ۔ کہ پانی کا پاک ہونا اصل ہے۔ مثلاً کسی نے پاک پانی برتن میں بھر کر رکھا، اب اس کے ناپاک ہونے کی کوئی قوی دلیل نہیں ہے تو سابقہ حالت پر قیاس کرتے ہوئے اسکو پاک کہا جائے گا۔

اب تک تو مضاف (اصول) کی بات ہوئی۔ اب دوسرے جز مضاف الیہ (فقہ) کی بات کرتے ہیں۔ "فقہ" کہتے ہیں ایسے احکام شرعیہ فرعیہ کے علم کو جو (احکام) ادلہ تفصیلیہ سے حاصل ہوں۔

اصول فقہ کی حدِ لقبی:۔ "اصول فقہ" ایسے قواعد کے جاننے کا نام ہے جن کے ذریعے احکام شرعیہ کا استنباط کیا جاتا ہے۔

غرض و غایت:۔ اصول فقہ سے غرض، احکام شرعیہ، فرعیہ کو ان کے ادلۂ تفصیلیہ سے جاننا اور مسائل کے استنباط کے قواعد معلوم کرنا۔

موضوع:۔ اصول فقہ کے موضوع کے بارے میں تین اقوال ہیں: (۱) صرف احکام (۲) صرف دلائل (۳) احکام اور دلائل دونوں کا مجموعہ۔ یہی تیسرا قول راجح ہے۔

حالات مصنفؒ:۔ بعض لوگ ایسے مخلص ہوتے ہیں کہ بڑے بڑے کارنامے سرانجام دے کر بھی اپنے نام کا اظہار نہیں کرتے۔ ان مخلص بزرگ ہستیوں میں سے ایک بزرگ، اصول الشاشی کے مصنفؒ بھی ہیں۔ انہوں نے اصول فقہ میں اتنی اہم ترین کتاب لکھ کر بھی اپنے نام کا اظہار نہیں کیا۔ اس لئے ان کے حالات تفصیل سے معلوم نہیں ہو سکے۔ صاحب "کشف الظنون" نے مصنفؒ کا نام "نظام الدین شاشی" تحریر کیا ہے۔ "شاش" ماوراء النہر کے شہروں میں سے ایک شہر کا نام ہے، جو مصنفؒ کا وطن تھا۔ اس کی طرف نسبت کرتے ہوئے ان کو "شاشی" کہا جاتا ہے۔ آپ مصر میں فوت ہوئے اور وہیں آپ کو دفن کیا گیا۔

اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ الَّذِیْ أَعْلٰی مَنْزِلَةَ الْمُؤْمِنِیْنَ بِکَرِیْمِ خِطَابِهٖ وَرَفَعَ
تمام تعریفیں اس اللہ تعالی کیلئے ہیں جس نے بلند کیا مؤمنین کے مرتبہ کو اپنے کریم خطاب کے ساتھ اور بلند کیا
دَرَجَةَ الْعَالِمِیْنَ بِمَعَانِیْ کِتَابِهٖ وَخَصَّ الْمُسْتَنْبِطِیْنَ مِنْهُمْ
اپنی کتاب کے معانی جاننے والوں کے درجہ کو۔ اور خاص کیا استنباط کرنے والوں کو ان میں سے
بِمَزِیْدِ الْإِصَابَةِ وَثَوَابِهٖ
حق تک رسائی کی زیادتی اور ثواب کی زیادتی کیساتھ۔

فائدہ: مصنفؒ نے اپنی کتاب کو تسمیہ اور تحمید کے ساتھ شروع کیا تا کہ (۱) کتاب اللہ کے ساتھ مشابہت ہو جائے۔ کیونکہ کتاب اللہ کی ابتداء بھی تسمیہ اور تحمید سے ہے۔ (۲) اور اس لئے بھی تا کہ حدیث پر عمل ہو جائے۔ حدیث پاک میں ہے کُلُّ أَمْرٍ ذِیْ بَالٍ لَمْ یُبْدَأْ بِبِسْمِ اللّٰهِ فَهُوَ أَبْتَرُ ﴿ کہ عمدہ سے عمدہ کام بھی "بسم اللہ" سے شروع نہ ہو تو وہ بے برکت ہو جاتا ہے ﴾ اور ایک حدیث پاک میں "حمد" کا ذکر بھی آتا ہے جیسے کُلُّ أَمْرٍ ذِیْ بَالٍ لَمْ یُبْدَأْ بِحَمْدِ اللّٰهِ فَهُوَ أَقْطَعُ وَأَجْزَمُ ﴿ کہ عمدہ سے عمدہ کام "الحمد للہ" کے بغیر شروع کیا جائے تو وہ بے برکت ہو جاتا ہے ﴾ (۳) اور اس لئے بھی تا کہ سلف صالحین کی پیروی ہو جائے کہ ان کا طریقہ بھی یہی ہے کہ وہ کتاب کو تسمیہ اور تحمید سے شروع کرتے ہیں۔

اعتراض: یہ ہے کہ ابتداء کا مطلب ہوتا ہے شروع۔ تو یہ ابتداء دونوں (تسمیہ، تحمید) پر سچی نہیں آتی کیونکہ جب تسمیہ پہلے آگئی تو تحمید پہلے نہ ہوئی تو دونوں حدیثوں پر عمل نہ ہوا۔

جواب: ابتداء کی تین قسمیں ہیں: (۱) "ابتداء حقیقی" جو سب سے پہلے ہو۔ (۲) "ابتداء اضافی" کسی شے سے پہلے ہو، اگر چہ اس سے پہلے کوئی شے موجود ہو۔ (۳) "ابتداء عرفی" مقصود سے پہلے ہو، اگر چہ اس سے پہلے غیر مقصود موجود ہو۔ تو بسم اللہ والی حدیث ابتداء حقیقی پر محمول ہے اور تحمید والی حدیث ابتداء اضافی پر محمول ہے۔ یا یہ دونوں حدیثیں ابتداء عرفی پر محمول ہیں کیونکہ تسمیہ اور تحمید دونوں مقصود پر مقدم ہیں۔

قولہ الحمد للہ: حمد کہتے ہیں: هُوَ الثَّنَاءُ بِاللِّسَانِ عَلٰی جَمِیْلِ الْاِخْتِیَارِیْ مِنْ نِعْمَةٍ

أَوْ غَيْرِهَا (وہ زبان سے تعریف کرنا اچھے اختیاری فعل پر خواہ مقابلہ میں نعمت ہو یا نہ ہو)
اللہ: یہ نام ہے ایسی ذات کا جو واجب الوجود ہے اور تمام صفات کمالیہ کو جامع ہے۔
بکریم خطابہ : اس میں صفت کی اضافت موصوف کی طرف ہے "کریم" یہ "خطاب" کی صفت ہے۔ اصل میں تھا بخطابہ الکریم معنی ہوگا بلند کر دیا اللہ نے مومنین کا مرتبہ اپنے خطاب کریم کے ساتھ۔ اس پر دلیل اللہ تعالیٰ کا یہ قول ہے وَاَنْتُمُ الْاَعْلَوْنَ اِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِيْنَ اس کے برخلاف کفار کو یَا اَیُّهَا الَّذِیْنَ كَفَرُوْا سے خطاب فرمایا جو خطاب توہین ہے۔
قولہ المستنبطین: یہ استنباط سے ہے جس کا معنی ہے کھود کر پانی نکالنا، مراد مجتہدین ہیں جنہوں نے قرآن وحدیث میں غور و فکر کر کے مسائل کا استخراج کرنے میں اپنی پوری طاقت صرف کی ہے۔ اگر مجتہد کا اجتہاد صحیح ہو تو دو نیکیاں ملتی ہیں اگر اجتہاد میں غلطی ہو تب بھی ایک نیکی ضرور ملتی ہے۔
فائدہ: اس عبارت میں مصنفؒ نے ایک "نکتہ" بیان کیا ہے وہ اس طرح کہ مصنفؒ نے مومنین کے لئے اعلیٰ کا لفظ استعمال کیا ہے جو علم صرف کی اصطلاح میں "ناقص" ہے (لام کلمہ کے مقابلہ میں حرف علت ہے) اور علماء کے لئے رفـــع کا لفظ استعمال کیا ہے جو کہ "صحیح" ہے۔ اور مستنبطین کے لئے خــــص کا لفظ استعمال کیا ہے جو کہ "مضاعف" ہے (اس میں دو حرف ایک جنس کے ہیں) اصل میں خصص تھا۔ اس میں اشارہ کیا ہے کہ مومنین اگرچہ نور ایمان کے ساتھ منور ہیں لیکن علماء کے مقابلہ میں ناقص ہیں۔ اور علماء جہالت والی بیماری سے صحیح (بچے ہوئے) ہیں البتہ مجتہدین کا مقابلہ نہیں کر سکتے کیونکہ مجتہدین کو دو گنا اجر ملے گا۔

وَالصَّلٰوةُ عَلَى النَّبِيِّ وَأَصْحَابِهٖ وَالسَّلَامُ عَلٰى أَبِيْ حَنِيْفَةَ وَأَحْبَابِهٖ
اور رحمت نازل ہو نبی ﷺ پر اور آپ کے اصحابؓ پر اور سلام ہو ابو حنیفہؒ اور آپ کے ساتھیوں پر۔

والصلوٰۃ علی النبی: مصنفؒ نے حمد کے بعد صلوٰۃ کو ذکر کیا۔ "صلوٰۃ" کا لغوی معنی ہے دعا۔ پھر یہ استعمال ہونے لگا ارکان مخصوصہ یعنی قیام، رکوع، سجود وغیرہ کے لئے۔ بعض حضرات نے کہا ہے کہ صلوٰۃ کی نسبت اگر اللہ تعالیٰ کی طرف ہو تو اس سے مراد ہوتی ہے رحمت کاملہ، اگر فرشتوں کی طرف نسبت ہو تو پھر اس سے مراد ہوتا ہے استغفار، اگر بندوں کی طرف نسبت ہو

تو مراد طلب رحمت اور دعا ہوتی ہے، اگر پرندوں کی طرف نسبت ہو تو مراد تسبیح وتہلیل ہوتی ہے۔

علی النبی: اس میں یہ بحث ہے کہ "نبی" اور "رسول" مترادف ہیں یا فرق ہے۔ جمہور کے نزدیک مترادف ہیں۔ بعض حضرات نے کہا ہے اس میں فرق ہے۔ نبی عام ہوتا ہے اور رسول خاص ہوتا ہے۔

رسول: اسکو کہتے ہیں جس کے پاس نئی کتاب، نئی شریعت ہو۔

نبی: عام ہے چاہے اس کے پاس نئی کتاب اور نئی شریعت ہو یا نہ ہو۔

و اصحابہ: اصحاب یا تو صَاحِبٌ کی جمع ہے، جیسے اطہار طاہر کی جمع ہے یا یہ صَحْبٌ کی جمع ہے جیسے انہار نہر کی جمع ہے یا یہ صَحِیْبٌ کی جمع ہے جیسے اشراف شریف کی جمع ہے یا یہ صَحِبٌ کی جمع ہے جیسے انمار نمر کی جمع ہے۔

صحابی: اس کو کہتے ہیں جس کو ایمان کے ساتھ بیداری کی حالت میں حضور ﷺ کی صحبت نصیب ہوئی اور ایمان پر ہی اس کی وفات ہوئی۔

والسلام علی ابی حنیفة: اس عبارت پر ایک اعتراض ہوتا ہے اعتراض سے قبل ایک تمہیدی بات کا جاننا اشد ضروری ہے۔

تمہیدی بات: یہ ہے کہ نیک لوگوں کے لئے دعا کرنے کے لئے چار قسم کے الفاظ استعمال ہوتے ہیں (۱) الصلوٰۃ (۲) السلام (۳) الترضی (۴) الترحم۔

جمہور کا مسلک: یہ ہے کہ صلوٰۃ کا لفظ مستقلاً صرف انبیا کے لئے بولا جاتا ہے جیسے حضرت محمد ﷺ، حضرت عیسیٰ علیہ الصلوٰۃ والسلام، حضرت یوسف علیہ الصلوٰۃ والسلام اور غیر انبیاء کے لیے مستقلاً صلوٰۃ کا لفظ نہیں بولا جاتا البتہ تبعاً بولا جا سکتا ہے جیسے یوں کہیں حضرت محمد وابوبکر وعمر علیہم الصلوٰۃ۔

سلام: سلام کا لفظ مستقلاً انبیاء اور ملائکہ کے لیے بولا جاتا ہے جیسے حضرت موسیٰ علیہ السلام، حضرت ہارون علیہ السلام، حضرت جبرائیل علیہ السلام، حضرت میکائیل علیہ السلام۔ انبیاء اور ملائکہ کے علاوہ کے لیے مستقلاً سلام کا لفظ نہیں بولا جا سکتا۔

ترضی: ترضی کا لفظ مستقلاً صحابہؓ کے لیے بولا جاتا ہے جیسے حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ، اور

حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ البتہ تبعاً غیر صحابی کے لیے بھی بولا جا سکتا ہے۔ جیسے یوں کہیں حضرت انس وابو حنیفہ و مالک رضی اللہ عنہم۔

ترحم: ترحم کا لفظ مستقلاً انبیاء اور صحابہ کے علاوہ ''اولیاء اللہ'' کے لئے بولا جاتا ہے جیسے شیخ سعدیؒ۔

اس تمہید کے بعد اب اعتراض ملاحظہ فرمائیں۔

اعتراض: یہ ہوتا ہے کہ جب سلام کا لفظ مستقلاً انبیاء اور ملائکہ کے لیے بولا جاتا ہے، غیر انبیاء اور ملائکہ کے لیے نہیں بولا جاتا تو مصنفؒ نے سلام کا لفظ مستقلاً امام ابو حنیفہؒ کے لیے کیوں بولا؟

جواب (۱): آپ نے جو تفصیل بیان کی ہے یہ جمہور حضرات کا مسلک ہے اور بعض لوگوں کا مسلک یہ ہے کہ سلام کا لفظ نبی کے غیر کے لئے بھی بولا جاتا ہے ممکن ہے مصنفؒ کا بھی یہی مسلک ہو اس لئے انہوں نے سلام کا لفظ مستقلاً بول دیا۔

جواب (۲): ممکن ہے کہ مصنفؒ نے فرط محبت وعقیدت میں یہ جملہ فرما دیا ہو اور بعض باتیں جو فرط محبت وعقیدت میں کہی جائیں معاف ہوتی ہیں۔

و احبابه: احباب سے مراد امام اعظم ابو حنیفہؒ کے اساتذہ اور تلامذہ مثلاً امام ابو یوسف، امام محمد، امام حسن، امام زفر رحمہم اللہ ہیں۔

فائدہ: مصنفؒ نے سلام بھیجنے میں امام صاحبؒ کی نام کے تصریح یا تو اس لئے کی کہ امام صاحبؒ ہی فقہ کے مدون اول ہیں۔ یا اس لیے کی تاکہ معلوم ہو جائے کہ یہ کتاب امام ابو حنیفہؒ کی فقہ کے اصول پر ہے۔

وَبَعْدُ فَإِنَّ أُصُوْلَ الْفِقْهِ أَرْبَعَةٌ، كِتَابُ اللّٰهِ تَعَالٰى وَسُنَّةُ رَسُوْلِهِ وَإِجْمَاعُ الْأُمَّةِ وَالْقِيَاسُ
حمد وصلوٰۃ کے بعد پس بیشک فقہ کے اصول چار ہیں کتاب اللہ اور اسکے رسول کی سنت اور اجماع امت اور قیاس
فَلَا بُدَّ مِنَ الْبَحْثِ فِيْ كُلِّ وَاحِدٍ مِّنْ هٰذِهِ الْأَقْسَامِ لِيُعْلَمَ بِذٰلِكَ طَرِيْقُ تَخْرِيْجِ الْأَحْكَامِ
پس ضروری ہے بحث، ہر ایک میں ان اقسام میں سے تاکہ جان لیا جائے اس (بحث) کے ساتھ احکام کی تخریج کا طریقہ۔

و بعد: قبل اور بعد دونوں ظرف زمان اور ظرف مکان دونوں کے لئے استعمال ہوتے ہیں۔

ظرف زمان کی مثال: جیسے الغد بعد الیوم کل، آج کے بعد ہے۔ الیوم قبل الغد آج،

کل سے پہلے ہے۔

ظرف مکان کی مثال: جیسے داری قبل دارك میرا گھر، تیرے گھر سے پہلے ہے یا داری بعد دارك میرا گھر، تیرے گھر کے بعد ہے۔ پھر "قبل و بعد" کی تین حالتیں ہیں۔

(۱) ان کا مضاف الیہ مذکور ہوگا۔ (۲) ان کا مضاف الیہ محذوف ہو کر نسیاً منسیاً ہوگا۔ (۳) ان کا مضاف الیہ محذوف منوی ہوگا۔ یعنی نیت میں باقی ہوگا۔

پہلی دو صورتوں میں یہ معرب بحسب العوامل ہوتے ہیں۔ اور تیسری صورت میں مبنی بر ضم ہوتے ہیں یہاں بھی تیسری صورت ہے۔ اصل میں ہے بعد الحمد والصلوٰۃ۔

فان اصول الفقه: یہ "ف" جزائیہ ہے۔ "بعد" سے پہلے اَمّا کا لفظ محذوف ہے۔ واؤ اس کے قائم مقام ہے، تقدیری عبارت یوں بنے گی: اذا فرغت من الحمد والصلوٰۃ فاقول ان اصول الفقه اربعة (جب میں حمد و صلوٰۃ سے فارغ ہو گیا تو میں کہتا ہوں کہ اصول فقہ چار ہیں) (۱) کتاب اللہ (۲) سنت رسول اللہ (۳) اجماع امت (۴) قیاس۔

وجہ حصر: حکم شرعی وحی سے ثابت ہوگا یا غیر وحی سے۔ اگر وحی سے ثابت ہو تو پھر دو حال سے خالی نہیں۔ وحی متلو ہوگی یا غیر متلو۔ اگر وحی متلو سے حکم ثابت ہو تو وہ کتاب اللہ ہے، اگر وحی غیر متلو سے ثابت ہو تو وہ سنت رسول ﷺ ہے۔ اور اگر غیر وحی سے وہ حکم ثابت ہو تو دو حال سے خالی نہیں۔ اجتہاد سے ثابت ہوگا یا غیر اجتہاد سے۔ اگر اجتہاد سے ثابت تو پھر دو حال سے خالی نہیں۔ تمام مجتہدین کا اجتہاد ہوگا یا بعض کا۔ اگر تمام مجتہدین کا ہو تو یہ اجماع ہے اگر بعض کا ہو تو وہ قیاس ہے۔ اور اگر غیر اجتہاد سے ہے تو اس حکم کا کوئی اعتبار نہیں ہے۔

فائدہ: یہاں کتاب اللہ سے مراد مکمل کتاب اللہ نہیں بلکہ پانچ سو آیات ہیں جن سے احکام کا استنباط ہوتا ہے اور اجماع امت سے مراد امت محمدی کا اجماع ہے۔ اور سنت سے مراد تین ہزار احادیث ہیں۔

اَلْبَحْثُ الْاَوَّلُ فِیْ کِتَابِ اللّٰهِ

پہلی بحث کتاب اللہ میں ہے

یہاں سے مصنفؒ اصول فقہ میں سے سب سے پہلے اصول "کتاب اللہ" کو ذکر

کرر ہے ہیں۔ اس کو مقدم اس لئے کیا کیونکہ یہ اصل الاصول ہے اور قطعی ہے۔ مصنفؒ نے کتاب اللہ کی تعریف نہیں کی کیونکہ اس کی تعریف مشہور ہے، ہر آدمی اس کو جانتا ہے۔ ویسے آسانی کے لئے تعریف لکھ دیتے ہیں۔

کتاب اللہ کی تعریف: اَلْقُرْآنُ الْمُنَزَّلُ عَلَى الرَّسُوْلِ الْمَكْتُوْبُ فِي الْمَصَاحِفِ الْمَنْقُوْلُ عَنْهُ نَقْلاً مُّتَوَاتِراً بِلَا شُبْهَةٍ

(ترجمہ) قرآن وہ کتاب ہے جو رسول اللہ ﷺ پر نازل کی گئی، جو مصاحف میں لکھی ہوئی ہے، جو آپ ﷺ سے نقل کی گئی ہے تواتر کے ساتھ، بغیر کسی شک وشبہ کے۔

فَصْلٌ فِي الْخَاصِ وَالْعَامِ
فصل خاص اور عام میں ہے
فَالْخَاصُ لَفْظٌ وُضِعَ لِمَعْنًى مَعْلُوْمٍ أَوْ لِمُسَمًّى مَعْلُوْمٍ عَلَى الْإِنْفِرَادِ
پس خاص ایسا لفظ ہے جو وضع کیا گیا ہو معنی معلوم کیلئے یا مسمی معلوم کیلئے انفراد کے طریقے پر
كَقَوْلِنَا فِي تَخْصِيْصِ الْفَرْدِ زَيْدٌ وَ فِي تَخْصِيْصِ النَّوْعِ رَجُلٌ وَ فِي تَخْصِيْصِ الْجِنْسِ إِنْسَانٌ
جیسے ہمارا قول تخصیص الفرد میں زید اور تخصیص النوع میں رجل اور تخصیص الجنس میں انسان۔

فصل فِي الخَاص وَالعَام: اس فصل میں خاص اور عام کو ذکر کر رہے ہیں۔

فائدہ: لفظ کی وضع کے اعتبار سے چار قسمیں ہیں۔ خاص، عام، مشترک، مؤول۔

چاروں کی وجہ حصر: لفظ دو حال سے خالی نہیں۔ لفظ کی وضع ایک معنی کے لئے ہوگی یا کئی معانی کے لئے۔ اگر ایک معنی کے لئے ہو تو دو حال سے خالی نہیں۔ وہ ایک معنی افراد سے منفرد ہوگا یا افراد سے منفرد نہیں ہوگا۔ اگر وہ افراد سے منفرد ہو تو وہ خاص ہے، اگر افراد سے منفرد نہ ہو تو وہ عام ہے۔ اگر لفظ کی وضع کئی معانی کے لئے ہو تو دو حال سے خالی نہیں۔ ان معانی میں سے کسی ایک معنی کو تاویل کے ذریعے ترجیح دی گئی ہوگی یا نہیں۔ اگر ترجیح دی گئی ہو تو مؤول ہے اگر نہ دی گئی ہو تو وہ مشترک ہے۔

فائدہ: اس فصل میں مصنفؒ نے خاص اور عام کو ذکر کیا ہے۔ دونوں کو ایک فصل میں اس لئے

ذکر کیا ہے کیونکہ دونوں کی وضع ایک معنی کے لئے ہوتی ہے اور دونوں سے حکم قطعی ثابت ہوتا ہے۔ پھران دونوں میں سے خاص کو اس لئے مقدم کیا کیونکہ خاص کے حکم میں اتفاق ہے اور عام کے حکم میں اختلاف ہے۔تو جو اتفاقی تھا اس کو پہلے ذکر کردیا۔

فالخاص: یہاں سے خاص کی تعریف کررہے ہیں تعریف یہ ہے لفظ وضع لمعنی معلوم او لمسمی معلوم علی الانفراد یعنی خاص وہ لفظ ہے جو معنی معلوم یا مسمی معلوم کے لئے وضع کیا گیا ہو انفراد کے طریقہ پر۔

فوائد قیود: ہر تعریف کے اندر ایک ''جنس'' ہوتی ہے جو معرَّف اور غیر معرَّف دونوں کو شامل ہوتی ہے اور کچھ ''فصلیں'' ہوتی ہیں جو غیر معرَّف کو معرَّف سے جدا کر دیتی ہیں۔اس تعریف میں **لفظٌ** بمنزل جنس کے ہے یہ ہر قسم کے لفظ کو شامل ہے، مہمل ہو یا موضوع ہو۔ **وُضع لمعنی** یہ فصل اول ہے اس سے مہمل خارج ہو گیا کیونکہ وہ کسی معنی کے لئے وضع نہیں کیا جاتا جیسے روٹی، شوٹی۔روٹی تو معنی دار لیکن شوٹی مہمل لفظ ہے۔ **معلومٌ** یہ فصل ثانی ہے اس سے مشترک خارج ہو گیا۔کیونکہ مشترک جس معنی کیلئے وضع کیا گیا ہے اس معنی کی مراد معلوم نہیں ہوتی۔ **علی الانفراد** یہ فصل ثالث ہے اس سے عام خارج ہو گیا کیونکہ اس کی وضع علی الاشتراک ہوتی ہے۔

کقولنا: یہاں سے مصنفؒ خاص کی اقسام کو ذکر کر رہے ہیں اس کی تین قسمیں ہیں۔

(۱) خاص الفرد: جس کو خاص العین کہتے ہیں جیسے زید۔(۲) خاص النوع جیسے رجل۔(۳) خاص الجنس جیسے انسان ہے۔خاص العین یا خاص الفرد ہونے کا مطلب یہ ہے کہ وہ شخص معین ہو جیسے زید ہے۔خاص النوع ہونے کا مطلب یہ ہے کہ معنی کے اعتبار سے اس کی نوع خاص ہو اگرچہ مصداق کثیر ہوں جیسے رجل ہے۔خاص الجنس ہونے کا مطلب یہ ہے کہ معنی کے اعتبار سے جنس خاص ہو اگرچہ مصداق کثیر ہوں۔جیسے انسان۔

اعتراض: منطق میں ہم نے پڑھا ہے کہ ''انسان'' نوع ہے۔یہاں مصنفؒ نے جنس کی مثال ''انسان'' کے ساتھ دی ہے اس سے معلوم ہو رہا ہے کہ انسان، جنس ہے؟

جواب: منطقیوں اور اصولیوں کے ہاں نوع اور جنس کی تعریف میں فرق ہے۔اس فرق کی وجہ یہ ہے کہ منطقی حقائق سے بحث کرتے ہیں اور اصولی اغراض سے بحث کرتے ہیں۔منطقیوں کے

ہاں جنس وہ کلی ہے جو ایسے کثیر افراد پر بولی جائے جن کی حقیقتیں مختلف ہوں اور نوع وہ کلی ہے جو ایسے کثیر افراد پر بولی جائے جن کی حقیقت ایک ہو۔ اصولیون کے ہاں جنس وہ کلی ہے جو ایسے کثیر افراد پر بولی جائے جن کی غرض الگ الگ ہو۔ اور نوع وہ کلی ہے جو ایسے کثیر افراد پر بولی جائے جن کی غرض ایک ہو۔ اب غور فرمائیں انسان چونکہ کثیر افراد پر بولا جاتا ہے اور ان افراد کی حقیقت بھی ایک ہے۔ وہ ہے حیوان ناطق لہٰذا منطقیوں کے ہاں انسان نوع ہوگا لیکن انسان کے تحت دو قسم کے افراد داخل ہیں مرد اور عورت دونوں کے اغراض مختلف ہیں مثلاً مرد کے اغراض ہیں نبی بننا، امام بننا، حدود وقصاص میں گواہ بننا وغیرہ۔ عورت کے اغراض ہیں مرد کا فراش بنے، بچے پیدا کرے، گھر کا کام کاج کرے۔ اس لیے اصولی حضرات اس کو جنس کہتے ہیں۔

اشکال: یہ ہے کہ مصنفؒ نے خاص کی تعریف میں معنی معلوم کے بعد مسمی معلوم کیوں کہا اس کی کیا ضرورت تھی؟

جواب: اگر مسمی معلوم نہ کہا جاتا تو خاص کی تعریف، خاص النوع اور خاص الجنس کو تو شامل ہوتی خاص الفرد کو شامل نہ ہوتی کیونکہ خاص الفرد معنی نہیں ہوتا بلکہ شخص ہوتا ہے۔

وَالْعَامُ كُلُّ لَفْظٍ يَنْتَظِمُ جَمْعًا مِنَ الْأَفْرَادِ إِمَّا لَفْظًا كَقَوْلِنَا مُسْلِمُوْنَ وَمُشْرِكُوْنَ وَإِمَّا مَعْنًى كَقَوْلِنَا مَنْ وَمَا
اور عام ہر وہ لفظ ہے جو شامل ہو تمام افراد کو لفظاً جیسے ہمارا قول مسلمون اور مشرکون اور یا معناً جیسے ہمارا قول من اور ما

والعام: یہاں سے عام کی تعریف کر رہے ہیں تعریف یہ ہے کہ کل لفظ ینتظم جمعا من الافراد اما لفظا کقولنا مسلمون او مشرکون و امامعنی کقولنا من و ما یعنی عام ہر وہ لفظ ہے جو شامل ہو کئی افراد کو ایک ساتھ۔ وہ شمول چاہے لفظاً ہو جیسے مسلمون اور مشرکون۔ یا معنیً ہو جیسے من اور ما۔ عام کی تعریف میں لفظ سے مراد لفظ موضوع ہے کیونکہ لفظ موضوع سے ہی بحث ہو رہی ہے۔ اور ینتظم یشتمل کے معنی میں ہے۔

فوائد قیود: لفظ بمنزل جنس ہے ہر قسم کے موضوع الفاظ کو شامل ہے ینتظم یہ فصل اول ہے اس کا معنی ہے یکبارگی شامل ہو۔ اس سے خاص اور مشترک دونوں خارج ہو گئے۔ خاص اس لئے خارج ہوا کیونکہ اس میں شمول نہیں ہوتا بلکہ فرد واحد پر سچا آتا ہے۔ اور مشترک اسلئے خارج ہو گیا کیونکہ وہ کئی افراد کو یکبارگی شامل نہیں ہوتا بلکہ کئی افراد کا علی سبیل البدلیت احتمال رکھتا ہے۔

جمعا من الافراد فصل ثانی ہے اس سے تثنیہ اور دوسرے اسماء العدد خارج ہو گئے کیونکہ یہ افراد کو شامل نہیں ہوتے بلکہ اجزاء کو شامل ہوتے ہیں۔

اجزاء اور افراد میں فرق: ''اجزاء'' کل کے ٹکڑے ہوتے ہیں۔ کل ان اجزاء سے مرکب ہوتا ہے۔ کل کا اطلاق ہر ہر جز پر نہیں ہوتا۔ جیسے زید کے ہر ہر جز کو زید نہیں کہہ سکتے۔ اور ''افراد'' کلی کے مصداق ہوتے ہیں۔ کلی افراد سے مرکب نہیں ہوتی کلی کا اطلاق ہر ہر فرد پر ہوتا ہے جیسے زید، عمرو وغیرہ انسان کے افراد ہیں ان میں سے ہر ایک کو انسان کہہ سکتے ہیں۔

اما لفظا: سے مصنفؒ عام کی اقسام کو بیان کر رہے ہیں۔ عام کی دو قسمیں ہیں۔ (۱) لفظی (۲) معنوی۔

لفظی: یہ ہے کہ وہ صیغہ کے اعتبار سے کئی افراد کو شامل ہو جیسے مسلمون، مشرکون۔

معنوی: یہ ہے کہ صیغہ تو جمع کا نہ ہو البتہ معنی کے اعتبار سے کئی فراد کو شامل ہو جیسے ''من'' اور ''ما'' یہ کئی افراد کو شامل ہوتے ہیں معنی کے اعتبار سے نہ کہ صیغہ کے اعتبار سے۔

وَحُكْمُ الْخَاصِ مِنَ الْكِتَابِ وُجُوْبُ الْعَمَلِ بِهٖ لَا مَحَالَةَ فَإِنْ قَابَلَهٗ خَبَرُ الْوَاحِدِ
اور کتاب اللہ کے خاص کا حکم یہ ہے کہ واجب ہے عمل کرنا اسکے ساتھ یقینی طور پر پس اگر اسکے مقابلے میں خبر واحد
الْقِيَاسُ فَإِنْ أَمْكَنَ الْجَمْعُ بَيْنَهُمَا بِدُوْنِ تَغْيِيْرٍ فِيْ حُكْمِ الْخَاصِ يُعْمَلُ بِهِمَا
یا قیاس آجائے پس اگر ممکن ہو جمع کرنا ان دونوں کو بغیر تغیر کرنے کے خاص کے حکم میں تو عمل کیا جائیگا دونوں کیساتھ
وَإِلَّا يُعْمَلُ بِالْكِتَابِ وَيُتْرَكُ مَا يُقَابِلُهٗ
ورنہ عمل کیا جائیگا کتاب کے ساتھ اور چھوڑ دیا جائیگا جو اس کے مقابلے میں ہوگا۔

و حکم الخاص: سے مصنفؒ خاص کا حکم بیان کر رہے ہیں۔ کتاب اللہ کے خاص کا حکم یہ ہے کہ اس پر عمل کرنا یقینی طور پر واجب ہے لہذا اگر کتاب اللہ کے خاص کے مقابلہ میں خبر واحد یا قیاس آ گیا تو ہم دیکھیں گے اگر خاص کے حکم میں تغیر کئے بغیر دونوں کو جمع کرنا ممکن ہو تو دونوں کو جمع کر کے عمل کیا جائے گا اور اگر دونوں کو جمع کرنے میں کتاب اللہ کے خاص میں کوئی تغیر لازم آتا ہے تو اس خاص میں تغیر نہیں کیا جائے گا۔ بلکہ خاص پر عمل کیا جائے گا اور اس کے مقابلہ میں آنے

والے خبر اور قیاس کو چھوڑ دیا جائے گا۔

مِثَالُهُ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوْءٍ فَإِنَّ لَفْظَةَ الثَّلَاثَةِ
اس کتاب اللہ کے خاص کی مثال اللہ تعالی کے اس قول میں ہے ﴿روکے رکھیں اپنے آپ کو تین قروء﴾ پس بیشک لفظ ثلاثہ
خَاصٌّ فِي تَعْرِيفِ عَدَدٍ مَعْلُومٍ ، فَيَجِبُ الْعَمَلُ بِهِ وَلَوْ حُمِلَ الْأَقْرَاءُ عَلَى الْأَطْهَارِ
خاص ہے عدد معلوم کی تعریف میں، پس واجب ہے عمل کرنا اس ثلاثہ پر اور اگر محمول کیا جائے اقراء کو طہروں پر
كَمَا ذَهَبَ إِلَيْهِ الشَّافِعِيُّ بِاعْتِبَارِ أَنَّ الطُّهْرَ مُذَكَّرٌ دُوْنَ الْحَيْضِ وَقَدْ وَرَدَ الْكِتَابُ
جیسا کہ گئے ہیں اس کی طرف امام شافعیؒ اس اعتبار سے کہ بیشک طہر مذکر ہے نہ کہ حیض۔ اور وارد ہوئی ہے کتاب
فِي الْجَمْعِ بِلَفْظِ التَّأْنِيْثِ دَلَّ عَلَى أَنَّ جَمْعَ الْمُذَكَّرِ وَهُوَ الطُّهْرُ لَزِمَ
جمع میں لفظ تانیث کے ساتھ جو دلالت کر رہا ہے اس بات پر کہ وہ (لفظ قروء) جمع مذکر ہے اور وہ مذکر طہر ہے۔ لازم آئے گا
تَرْكُ الْعَمَلِ بِهٰذَا الْخَاصِ لِأَنَّ مَنْ حَمَلَهُ عَلَى الطُّهْرِ لَا يُوْجِبُ ثَلَاثَةَ أَطْهَارٍ بَلْ طُهْرَيْنِ
عمل کا چھوڑنا اس خاص کے ساتھ اس لئے کہ جس نے محمول کیا اس (قروء) کو طہر پر نہیں ثابت کر سکتا تین طہر بلکہ دو طہر
وَبَعْضَ الثَّالِثِ وَهُوَ الَّذِيْ وَقَعَ فِيْهِ الطَّلَاقُ
اور تیسرے کا بعض اور (بعض) وہ ہے واقع ہوئی جس میں طلاق۔

مثالہ فی قولہ تعالیٰ یتربصن : یہاں سے مصنفؒ کتاب اللہ کے خاص کی ایک مثال ذکر کر رہے ہیں۔ یتربصن بانفسھن ثلاثۃ قروء ﴿روکے رکھیں وہ مطلقہ اپنے آپ کو تین قروء﴾ اس آیت کو سمجھنے سے قبل ایک مسئلہ سمجھیں۔

مسئلہ: یہ ہے کہ آزاد مطلقہ مدخولہ ذوات الحیض عورت کی عدت کے بارے میں اختلاف ہے۔ ''احناف'' فرماتے ہیں کی اس کی عدت تین حیض ہے۔ ''شوافع'' فرماتے ہیں کہ اس کی عدت تین طہر ہے۔

دونوں حضرات کی دلیل یہ آیت ہے یتربصن بانفسھن ثلاثۃ قروء۔ اس میں لفظ قروء، قرء کی جمع ہے۔ یہ مشترک ہے اس کا معنی ''حیض'' بھی ہے ''طہر'' بھی ہے۔ امام شافعیؒ طہر والا معنی مراد لیتے ہیں اس لئے وہ کہتے ہیں عدت تین طہر ہوگی اور احناف اس سے حیض والا

معنی مراد لیتے ہیں اس لئے وہ کہتے ہیں عدت تین حیض ہوگی۔ امام شافعیؒ اس طرح استدلال کرتے ہیں کہ اس آیت میں جو لفظ ثلثة ہے یہ مؤنث ہے۔ اور نحوی ضابطہ یہ ہے کہ تین سے لے کر نو تک عدد کی تمیز اگر مؤنث ہو تو عدد، مذکر ہوتا ہے اور اگر تمیز مذکر ہو تو عدد، مؤنث ہوتا ہے۔ حیض اور طہر میں سے حیض مؤنث ہے اور طہر مذکر ہے۔ اب یہاں ثلثة مؤنث ہے جو اس بات کا تقاضا کرتا ہے کہ اس کی تمیز وہ ہوگی جو مذکر ہو اور مذکر "طہر" ہے تو لہذا اس سے طہر والا معنی مراد لیا جائے گا۔

احناف اس طرح استدلال کرتے ہیں کہ اس آیت میں ثلثة کا لفظ خاص ہے معلوم عدد کے لئے اس کو وضع کیا گیا ہے جو دو سے اوپر، چار سے نیچے ہے۔ لہذا اس ثلثة پر عمل واجب ہے، اور ثلثة پر عمل اسی وقت ہوسکتا ہے جب قروء سے مراد "حیض" لیا جائے اگر اس سے "طہر" مراد لیا جائے تو ثلثہ (تین) کے عدد پر عمل نہیں ہوسکتا۔ وہ اس طرح کہ طلاق کی مشروعیت طہر میں ہے۔ اب اگر امام شافعیؒ کے مذہب کے مطابق عدت طہر سے گذاری جائے تو اس طہر کو جس میں طلاق واقع ہوئی ہے عدت میں شمار کیا جائے گا یا نہیں؟ اگر اس طہر کو عدت میں شمار کر کے دو طہر اور ساتھ ملائیں تو تین پر عمل نہیں ہوگا کیونکہ جس طہر میں طلاق ہوئی ہے اس کا کچھ نہ کچھ حصہ گزر چکا ہے تو پورے تین طہر نہیں ہوں گے۔ اور اگر اس طہر کو عدت میں شمار نہ کیا جائے اس کے بعد والے تین طہر شمار کئے جائیں تو پھر بھی تین پر عمل نہیں ہوگا تین سے زائد ہو جائیں گے کیونکہ جس طہر میں طلاق واقع ہوئی ہے اس کا بھی کچھ حصہ ہے اور آگے تین ہیں۔

اور اگر حیض مراد لیا جائے تو کتاب اللہ کے خاص (ثلثہ) پر عمل ہو جائے گا۔ وہ اس طرح کہ طہر میں طلاق ہوگی، آگے تین حیض عدت ہو جائے گی۔ اس میں کمی بیشی لازم نہیں آتی۔

فَيُخَرَّجُ عَلٰى هٰذَا حُكْمُ الرَّجْعَةِ فِى الْحَيْضَةِ الثَّالِثَةِ
پس تخریج کی جائیگی اس (اختلاف) پر رجعت کے حکم کی تیسرے حیض میں
وَزَوَالُهٗ وَتَصْحِيْحُ نِكَاحِ الْغَيْرِ وَاِبْطَالُهٗ
اور اس (رجعت کے حکم) کے زائل ہونے کی اور غیر کا نکاح صحیح ہونے کی اور اس (غیر کے نکاح کے) باطل کرنے کی

وَحُكْمُ الْحَبْسِ وَالْإِطْلَاقِ وَالْمَسْكَنِ وَالْإِنْفَاقِ وَالْخُلْعِ وَالطَّلَاقِ
اور محبوس کرنے اور چھوڑ دینے کے حکم کی اور رہائش اور خرچ کرنے کی اور خلع اور طلاق کی
وَتَزَوُّجِ الزَّوْجِ بِأُخْتِهَا وَأَرْبَعٍ سِوَاهَا
اور زوج کے نکاح کرنے کی اس (مطلقہ) کی بہن کی ساتھ اور چار عورتوں کے ساتھ اس (مطلقہ) کے علاوہ
وَأَحْكَامُ الْمِيرَاثِ مَعَ كَثْرَةِ تَعْدَادِهَا
اور میراث کے احکام کی (تخریج کی جائے گی) باوجود ان (احکام) کی تعداد کے کثیر ہونے کے۔

فیخرج: یہاں سے مصنفؒ فرمارہے ہیں کہ اس اختلاف پر کہ عدت تین حیض ہے یا تین طہر ہے؟ کئی مسائل کی تخریج ہوگی جس میں امام ابوحنیفہؒ اور امام شافعیؒ کا اختلاف ہوگا کیونکہ امام شافعیؒ کے نزدیک عدت ''تین طہر'' ہے جب طہر میں طلاق ہوگی آگے دو طہر جب پورے ہونگے تیسرے حیض سے قبل عورت کی عدت پوری ہو جائے گی۔ اور امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک عدت ''تین حیض'' ہے۔ جب طہر میں طلاق ہوگی آگے والے دو طہروں کے بعد جو حیض آئے گا وہ تیسرا حیض عدت میں شامل ہوگا اس کے بعد عدت ختم ہوگی خلاصہ یہ ہوا کہ امام صاحبؒ کے نزدیک تیسرا حیض عدت میں شامل ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک تیسرا حیض عدت میں شامل نہیں ہے تو اب:

مسئلہ نمبر ۱: وحکم الرجعة......الخ: یہ ہے کہ اگر کسی آدمی نے اپنی بیوی کو طلاق رجعی دی تھی تو تیسرے حیض میں امام ابوحنیفہؒ کے ہاں رجوع کرسکتا ہے کیونکہ ابھی عدت باقی ہے۔ امام شافعیؒ کے ہاں رجوع نہیں کرسکتا کیونکہ عدت ختم ہو چکی ہے۔

مسئلہ ۲: تصحیح نکاح ......الخ: یہ ہے کہ امام ابوحنیفہؒ کے ہاں اگر یہ عورت تیسرے حیض میں کسی اور آدمی سے نکاح کرے گی تو باطل ہوگا کیونکہ عدت باقی ہے۔ امام شافعیؒ کے ہاں نکاح درست ہے کیونکہ عدت ختم ہو چکی ہے۔

مسئلہ ۳: وحکم الحبس......الخ: امام ابوحنیفہؒ کے ہاں یہ عورت تیسرے حیض میں بھی محبوس رہے گی، شوہر کے گھر سے باہر نہیں نکل سکتی کیونکہ عدت باقی ہے۔ امام شافعیؒ کے ہاں نکل سکتی ہے کیونکہ عدت ختم ہو چکی ہے۔

مسئلہ۴: المسکن...... الخ: امام ابوحنیفہؒ کے ہاں تیسرے حیض میں اس عورت کا سکنیٰ اور نفقہ شوہر کے ذمہ ہوگا کیونکہ عدت باقی ہے۔ امام شافعیؒ کے ہاں سکنیٰ اور نفقہ لازم نہیں ہوگا کیونکہ عدت ختم ہو چکی ہے۔

مسئلہ۵: ولخلع...... الخ: امام شافعیؒ کے ہاں شوہر تیسرے حیض میں اپنی بیوی سے خلع کرنا چاہے تو نہیں کر سکتا اسی طرح پہلے اس کو ایک یا دو طلاقیں دی تھیں تو اس تیسرے حیض میں ایک اور طلاق دینا چاہے تو نہیں دے سکتا کیونکہ عدت ختم ہو چکی ہے، وہ عورت اجنبیہ بن چکی ہے۔ امام اعظمؒ کے ہاں اس تیسرے حیض میں خلع اور طلاق دونوں درست ہیں کیونکہ عدت باقی ہے۔

مسئلہ۶: تزوج الزوج...... الخ: اگر تیسرے حیض میں یہ خاوند اپنی بیوی کی بہن کے ساتھ نکاح کرنا چاہے یا اس آدمی کی چار بیویاں تھیں، ایک کو طلاق دی تھی، اس بیوی کے علاوہ چوتھی سے نکاح کرنا چاہے یا اس کے علاوہ چار عورتوں سے نکاح کرنا چاہے اس تیسرے حیض میں تو ہمارے ہاں یہ جائز نہیں ہے کیونکہ عدت ابھی باقی ہے اور امام شافعیؒ کے ہاں جائز ہے کیونکہ عدت ختم ہو چکی ہے۔

مسئلہ۷: احکام المیراث...... الخ: میراث کے احکام بھی تعداد میں کثیر ہونے کے باوجود اسی اختلاف پر متفرع ہونگے۔

احکام سے پہلے ایک فائدہ: ایک مسئلہ یہ ہے کہ اگر "عدت" میں شوہر فوت ہو جائے تو اس شوہر کی میراث میں سے عورت کو حصہ ملتا ہے اور دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ بیوی کے لئے شوہر کا وصیت کرنا جائز نہیں ہوتا۔ اب احکام سمجھو کہ امام شافعیؒ کے ہاں تیسرے حیض میں اگر خاوند مر گیا تو اس عورت کو وراثت میں حصہ نہیں ملے گا کیونکہ عدت ختم ہوگئی ہے۔ ہمارے ہاں ملے گا کیونکہ عدت باقی ہے۔ امام شافعیؒ کے ہاں تیسرے حیض میں اگر مرد وصیت کرے گا تو درست ہوگی کیونکہ عورت اجنبیہ بن چکی ہے، عدت کے ختم ہونے کی وجہ سے۔ ہمارے ہاں وصیت درست نہ ہوگی کیونکہ عدت باقی ہونے کی وجہ سے من وجہ نکاح بھی باقی ہے۔

وَكَذٰلِكَ قَوْلُهٗ تَعَالٰى "قَدْ عَلِمْنَا مَا فَرَضْنَا عَلَيْهِمْ فِيْٓ اَزْوَاجِهِمْ"
اسی طرح اللہ تعالیٰ کا قول ﴿ہم نے جان لیا جو فرض کیا ہم نے ان (مردوں) پر انکی بیویوں کے بارے میں﴾

خَاصٌّ فِی التَّقۡدِیۡرِ الشَّرۡعِیِّ فَلَا یُتۡرَکُ الۡعَمَلُ بِهٖ بِاِعۡتِبَارِ اَنَّهٗ عَقۡدٌ مَالِیٌّ فَیُعۡتَبَرُ بِالۡعُقُوۡدِ
خاص ہے تقدیر شرعی میں، پس نہیں چھوڑا جائیگا عمل ان کے ساتھ اس اعتبار سے کہ وہ عقد مالی ہے پس اعتبار کیا جائیگا عقود
الۡمَالِیَةِ فَیَکُوۡنُ تَقۡدِیۡرُ الۡمَالِ فِیۡهِ مَوۡکُوۡلًا اِلٰی رَأۡیِ الزَّوۡجَیۡنِ کَمَا ذَکَرَهُ الشَّافِعِیُّ
مالیہ کیساتھ پس ہوگا مال کا مقرر کرنا اس میں سپرد کیا ہوا زوجین کی رائے کیطرف جیسا کہ ذکر کیا ہے اسکو امام شافعیؒ نے
وَفَرَّعَ عَلٰی هٰذَا اَنَّ التَّخَلِّیَ لِنَفۡلِ الۡعِبَادَةِ اَفۡضَلُ مِنَ الۡاِشۡتِغَالِ بِالنِّکَاحِ
اور تفریع کی ہے امام شافعیؒ نے اسی بات پر کہ بیشک خلوت کرنا نفلی عبادت کیلئے افضل ہے نکاح کے ساتھ مشغول ہونے سے
وَاَبَاحَ اِبۡطَالَهٗ بِالطَّلَاقِ کَیۡفَ مَا شَاءَ الزَّوۡجُ مِنۡ جَمۡعٍ وَتَفۡرِیۡقٍ،
اور مباح قرار دیا نکاح کے باطل کرنے کو طلاق کے ساتھ جیسے چاہے زوج، جمع کے طریق سے اور متفرق طور پر
وَاَبَاحَ اِرۡسَالَ الثَّلَاثِ جُمۡلَةً وَّاحِدَةً وَجَعَلَ عَقۡدَ النِّکَاحِ قَابِلًا لِلۡفَسۡخِ بِالۡخُلۡعِ
اور مباح قرار دیا تین طلاق کے واقع کرنے کو ایک ہی لفظ سے اور بنایا ہے عقد نکاح کو قابلِ فسخ، خلع کے ساتھ

وکذلک قولہ : یہاں سے مصنفؒ خاص کی دوسری مثال ذکر کر رہے ہیں کہ جس طرح ثلثة قروء میں ثلثة کا لفظ خاص ہے اسی طرح قد علمنا ما فرضنا علیھم میں فرضنا کا لفظ خاص ہے لہذا اس پر عمل کرنا واجب ہوگا۔ اس مسئلہ کی تفصیل یہ ہے کہ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ نکاح میں مہر کی مقدار متعین نہیں ہے جتنے پر میاں بیوی راضی ہو جائیں درست ہے وہ اس کو قیاس کرتے ہیں عقد مالی پر۔ وہ کہتے ہیں کہ نکاح ایک عقد مالی ہے شوہر مال سپرد کرتا ہے اور عورت عوض میں اپنے آپ کو سپرد کرتی ہے۔ تو جیسے دوسرے عقودِ بیع، شراء وغیرہ متعاقدین کے سپرد ہوتے ہیں اسی طرح یہ بھی ایک عقد مالی ہے یہ بھی متعاقدین کے سپرد ہوگا۔ جتنے پر متعاقدین راضی ہو جائیں درست ہے۔ احناف کے ہاں مہر کی زیادہ مقدار تو متعین نہیں ہے جتنی ہو جائے البتہ کم از کم مقدار "دس درہم" (آج کل کے حساب سے دو تولے ساڑھے سات ماشے چاندی) متعین ہے۔ کوئی کم باندھے تو بعد میں پورا کرنا پڑے گا۔

احناف کی دلیل: اللہ تعالی نے فرمایا قد علمنا ما فرضنا علیھم اس آیت میں فرضنا کا لفظ خاص ہے جو تقدیر یعنی مقرر کرنے کے معنی میں ہے تو لہٰذا اس آیت کا معنی یہ ہوگا کہ

اللہ تعالیٰ فرما رہے ہیں ﴿ ہمیں معلوم ہے جو کچھ ہم نے ان مردوں پر مقرر کیا ہے ان کی بیویوں کے بارے میں ﴾ اس سے معلوم ہوا کہ اللہ تعالیٰ کے ہاں مہر مقرر ہے اور وہ مقرر شدہ مقدار کتنی ہے وہ ''مجمل'' ہے۔ اس کی تفسیر آپ ﷺ نے خود فرما دی ہے آپ ﷺ نے فرمایا لا مھر اقل من عشرۃ دراھم ﴿ دس درہم سے کم مہر نہیں ہے ﴾ اب اگر ہم یہ کہیں کہ مہر کی مقدار متعین نہیں ہے تو کتاب اللہ کے خاص کو چھوڑنا لازم آئے گا جو درست نہیں ہے۔

دوسری دلیل: یہ بھی ہے کہ ہم کہتے ہیں کہ قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ کم از کم دس درہم ہونے چاہئیں کیونکہ اگر کوئی دس درہم کی چوری کرے تو ہاتھ کاٹا جاتا ہے تو معلوم ہوا کہ ایک عضو کا عوض کم از کم دس درہم ہے تو ''بضع'' بھی ایک عضو ہے اس کے عوض بھی کم از کم دس درہم ہونے چاہئیں۔

و فروع : اس بات پر کہ امام شافعیؒ عقد نکاح کو بھی عقد مالی سمجھتے ہیں تو انہوں نے چند مسائل کی تفریع کی ہے۔

مسئلہ۱: وان التخلي......الخ: سے چونکہ عقد نکاح بھی عقد مالی کی طرح ہے جیسے عقد مالی یعنی بیع شراء وغیرہ کی بجائے نفلی عبادت میں مشغول رہنا افضل ہے۔ اسی طرح عقد نکاح کی بجائے نفلی عبادت میں مشغول رہنا افضل ہے۔

مسئلہ۲: واباح......الخ: سے یہ ہے کہ جیسے عقد مالی (بیع) کو جس طرح مرضی چاہے ختم کر سکتا ہے جیسے اقالہ کے ساتھ، خیار شرط کے ساتھ، خیار عیب کے ساتھ۔ اسی طرح نکاح کو بھی طلاق کے ذریعے جیسے چاہے باطل کر سکتا ہے چاہے ایک طہر میں تین طلاقیں جمع کر لے یا تین طہروں میں متفرق کر دے یا ایک ہی لفظ سے تین اکٹھی دے دے یہ درست ہے۔ لیکن احناف کے ہاں تین یا دو طلاقوں کو اکٹھی دینا یا ایک ہی جملہ سے تین طلاقیں دینا یہ بدعت ہے کیونکہ نکاح سنت ہے جس کے ساتھ کئی دینی و دنیاوی مصلحتیں متعلق ہیں اس کو ضرورت کے تحت ہی ختم کیا جائیگا اور وہ ضرورت ایک طلاق سے بھی پوری ہو سکتی ہے اس لیے دو یا تین طلاقیں دینے کی ضرورت نہیں ہے۔

مسئلہ نمبر۳: وجعل......الخ: سے یہ ہے کہ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ جس طرح اقالہ کے ذریعے بیع فسخ ہو جاتی ہے اسی طرح نکاح بھی عقد مالی ہے یہ بھی خلع کے ساتھ فسخ ہو جائے گا لیکن ہمارے احناف کے ہاں فسخ نہیں ہوگا۔ بلکہ خلع، طلاق بائنہ ہوگی۔

ثمرہ اختلاف: اس صورت میں ظاہر ہوگا کہ اگر کسی آدمی نے اپنی بیوی سے خلع کیا، اب وہی عورت کسی اور آدمی سے نکاح کرنے کی بجائے اسی شوہر کے ساتھ دوبارہ نکاح کر لیتی ہے تو احناف کے نزدیک اب یہ دو طلاقوں کا مالک ہوگا۔ کیونکہ ایک طلاق خلع کی صورت میں دے چکا ہے۔ امام شافعیؒ کے نزدیک خلع طلاق نہیں بلکہ فسخ نکاح تھا لہذا ان کے ہاں تین طلاقوں کا مالک ہوگا

وَكَذٰلِكَ قَوْلُهٗ تَعَالٰى "حَتّٰى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهٗ" خَاصٌّ فِيْ وُجُوْدِ النِّكَاحِ
اور اسی طرح اللہ کا قول ﴿یہاں تک کہ نکاح کرے اسکے علاوہ زوج سے﴾ خاص ہے نکاح کے پائے جانے میں
مِنَ الْمَرْأَةِ فَلَا يُتْرَكُ الْعَمَلُ بِهٖ بِمَا رُوِيَ عَنِ النَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ
عورت کی جانب سے۔ پس نہیں چھوڑا جائیگا عمل اس پر اس حدیث کیوجہ سے جو روایت کی گئی ہے نبی علیہ السلام سے
"أَيُّمَا امْرَأَةٍ نَكَحَتْ نَفْسَهَا بِغَيْرِ إِذْنِ وَلِيِّهَا فَنِكَاحُهَا بَاطِلٌ بَاطِلٌ بَاطِلٌ" وَيَتَفَرَّعُ
﴿جس عورت نے نکاح کیا اپنے ولی کی اجازت کے بغیر اسکا نکاح باطل ہے باطل ہے باطل ہے﴾ اور متفرع ہوگا
مِنْهُ الْخِلَافُ فِيْ حِلِّ الْوَطْئِ وَلُزُوْمِ الْمَهْرِ وَالنَّفَقَةِ وَالسُّكْنٰى وَوُقُوْعِ الطَّلَاقِ
اسی سے اختلاف، وطی کے حلال ہونے میں اور نفقہ اور سکنیٰ کے لازم ہونے میں اور طلاق کے واقع ہونے میں
وَالنِّكَاحِ بَعْدَ الطَّلَقَاتِ الثَّلَاثِ عَلٰى مَا ذَهَبَ إِلَيْهِ قُدَمَاءُ أَصْحَابِهٖ
اور تین طلاقوں کے بعد نکاح کے کرنے میں جیسا کہ گئے ہیں اس کی طرف امام شافعیؒ کے قدیم احباب
بِخِلَافِ مَا اخْتَارَهُ الْمُتَأَخِّرُوْنَ مِنْهُمْ
برخلاف اسکے اختیار کیا ہے جس کو ان (شوافع) میں سے متاخرین نے۔

وکذالک: یہاں سے مصنفؒ خاص کی تیسری مثال ذکر کر رہے ہیں۔ مصنفؒ فرماتے ہیں جس طرح پچھلے مسئلہ میں "فرض" کا لفظ خاص تھا۔ اسی طرح اللہ تعالیٰ کا قول حتی تنکح زوجاً غیرہ میں تنکح کا لفظ عورت کی طرف سے نکاح پائے جانے میں خاص ہے لہذا اس خاص پر عمل کرنا واجب ہے۔ اس مسئلہ کی وضاحت اس طرح ہے کہ اگر کوئی عاقلہ، بالغہ عورت اپنا نکاح خود کرے ولی کی اجازت کے بغیر تو احناف کے ہاں یہ نکاح درست ہے۔ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ یہ نکاح درست نہیں ہے۔ امام شافعیؒ اس طرح دلیل دیتے ہیں:

امام شافعیؒ کی دلیل: حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی روایت ہے جس کو مصنفؒ نے نقل کیا ہے۔ جس کا مطلب ہے کہ جو عورت اپنے ولی کی اجازت کے بغیر نکاح کرے آپ ﷺ نے تین دفعہ فرمایا کہ اس کا نکاح باطل ہے باطل ہے باطل ہے۔

احناف کی دلیل: یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے قرآن پاک میں فرمایا ہے: حتی تنکح زوجاً غیرہٗ ﴿یہاں تک کہ وہ عورت نکاح کرے اس (سابقہ) خاوند کے علاوہ کسی اور سے﴾ اس آیت سے استدلال اس طرح ہے کہ اس میں تنکح کا لفظ عورت کی طرف سے نکاح کے پائے جانے میں خاص ہے کیونکہ اس میں نکاح کی نسبت عورت کی طرف ہے (یہاں تک کہ وہ عورت دوسرے خاوند کے ساتھ نکاح کرے) اس سے معلوم ہوا کہ عورت اپنا نکاح خود کرسکتی ہے۔ امام شافعیؒ نے جو دلیل بیان کی ہے وہ حدیث، خبر واحد ہے۔ اس خبر واحد سے معلوم ہوا کہ عورت نکاح نہیں کرسکتی۔ ہم نے ضابطہ پڑھا ہے کہ کتاب اللہ کے خاص کے مقابلہ میں خبر واحد آجائے تو خبر واحد کو چھوڑ دیا جائے گا۔ کتاب اللہ کے خاص پر عمل کیا جائے گا۔

امام شافعیؒ کی دلیل کا جواب: یہ ہے کہ خود حضرت عائشہؓ نے اپنے بھائی عبدالرحمن بن ابی بکرؓ کی بیٹی کا نکاح عبدالرحمنؓ کی عدم موجودگی میں پڑھا دیا تھا۔ تو ضابطہ ہے راوی کا عمل جب اپنی روایت کے خلاف ہو تو اس روایت کا اعتبار نہیں ہوتا۔

ویتفرع فیہ: اس اختلاف کی وجہ سے کئی اختلافی مسائل متفرع ہوتے ہیں۔

مثلاً: (۱): ہمارے ہاں چونکہ یہ نکاح درست ہے لہٰذا مرد کے لئے اس عورت کے ساتھ وطی کرنا حلال ہوگا۔ (۲) اس مرد پر مہر، نفقہ اور سکنیٰ لازم ہو جائے گا۔ امام شافعیؒ کے ہاں چونکہ نکاح درست نہیں ہے، لہٰذا نہ وطی کرسکتا ہے نہ مہر، نفقہ اور سکنیٰ وغیرہ لازم ہے۔ (۳) ہمارے ہاں چونکہ نکاح درست ہے لہٰذا یہ مرد طلاق دے گا تو طلاق واقع ہو جائے گی۔ امام شافعیؒ کے ہاں چونکہ نکاح ہی درست نہیں لہذا طلاق بھی نہیں ہوگی۔ (۴) اگر یہ آدمی اس عورت کو تین طلاقیں دے دے (جس نے ولی کی اجازت کے بغیر نکاح کیا) یہ عورت پھر اسی خاوند کے ساتھ نکاح کرنا چاہے ہمارے ہاں چونکہ تین طلاقیں ہو چکی ہیں بغیر حلالہ کے یہ عورت اس خاوند کے لیے حلال نہیں ہوگی۔ امام شافعیؒ کے ہاں پہلا نکاح باطل تھا۔ لہذا یہ پہلا نکاح ہو رہا ہے اس لیے

حلالہ کی ضرورت نہیں ہے۔ مصنفؒ فرماتے ہیں کہ یہ مسئلہ کہ تین طلاقوں کے بعد بغیر حلالہ کے نکاح صحیح ہے۔ یہ امام شافعیؒ کے قدیم شاگردوں کے ہاں ہے، جو متاخرین ہیں ان کا قول یہی ہے کہ بغیر حلالہ کے نکاح درست نہیں ہوگا۔

وَأَمَّا الْعَامُ فَنَوْعَانِ عَامٌ خُصَّ عَنْهُ الْبَعْضُ وَعَامٌ
اور بہر حال عام! پس دو قسمیں ہیں۔ (ایک) وہ عام، خاص کرلیا گیا ہو جس سے بعض افراد کو اور (دوسرا) وہ عام
لَمْ يُخَصَّ عَنْهُ شَيْءٌ فَالْعَامُ الَّذِي لَمْ يُخَصَّ عَنْهُ شَيْءٌ فَهُوَ بِمَنْزِلَةِ الْخَاصِّ
نہ خاص کیا گیا ہو اس سے کوئی فرد پس وہ عام جس سے کسی شے کو خاص نہ کیا گیا ہو وہ خاص کے مرتبے میں ہے۔
فِي حَقِّ لُزُوْمِ الْعَمَلِ بِهِ لَا مَحَالَةَ
یقینی طور پر عمل کے لازم ہونے کے حق میں۔

و اما العام: خاص کا حکم اور مثالوں سے فارغ ہونے کے بعد مصنفؒ عام کا حکم بیان کررہے ہیں۔
عام کی دو قسمیں ہیں: (۱) عام خص عنہ البعض یعنی وہ عام جس میں سے بعض افراد کو خاص کیا گیا ہو۔ (۲) عام لم یخص عنہ البعض: یعنی وہ عام کہ جس میں سے بعض افراد کو خاص نہ کیا گیا ہو۔
سب سے پہلے مصنفؒ نے اس عام کو بیان کیا ہے جس میں سے بعض افراد کو خاص نہ کیا گیا ہو۔
فالعام: یہاں سے مصنفؒ عام لم یخص عنہ البعض کے حکم کو بیان کررہے ہیں۔ فرمایا کہ ایسا عام، عمل کے لازم ہونے کے حق میں خاص کی طرح ہے۔ یعنی جس طرح خاص یقین کا فائدہ دیتا ہے اس پر عمل کرنا واجب ہے اسی طرح عام کی یہ قسم بھی یقین کا فائدہ دیتی ہے اس پر بھی عمل کرنا واجب ہوتا ہے۔ لیکن امام شافعیؒ کے نزدیک یہ عام خبر واحد اور قیاس کے مرتبہ میں ہے یعنی ظن کا فائدہ دیتا ہے۔ اس پر عمل کرنا واجب ہوگا یقین واجب نہیں ہوگا۔

وَعَلٰى هٰذَا قُلْنَا إِذَا قُطِعَ يَدُ السَّارِقِ بَعْدَمَا هَلَكَ الْمَسْرُوْقُ عِنْدَهُ
اس بناء پر ہم نے کہا جب کاٹ دیا جائے چور کا ہاتھ، مال مسروق کے ہلاک ہونے کے بعد اس (چور) کے پاس
لَا يَجِبُ عَلَيْهِ الضَّمَانُ لِأَنَّ الْقَطْعَ جَزَاءُ جَمِيْعِ مَا اكْتَسَبَهُ فَإِنَّ كَلِمَةَ مَا عَامَّةٌ
نہیں واجب ہوگا اس پر ضمان کیونکہ قطع ید سزا ہے تمام اس جرم کی جس کو کیا ہے چور نے کیونکہ کلمہ ''ما'' عام ہے

تَتَنَاوَلُ جَمِيعَ مَا وُجِدَ مِنَ السَّارِقِ وَبِتَقْدِيرِ إِيجَابِ الضَّمَانِ يَكُونُ الْجَزَاءُ
شامل ہے ان تمام جرائم کو جو پائے گئے ہیں چور سے اور ضمان واجب کرنے کی صورت میں ہوگی سزا
هُوَ الْمَجْمُوعُ وَلَا يُتْرَكُ الْعَمَلُ بِالْقِيَاسِ عَلَى الْغَصَبِ وَالدَّلِيلُ عَلَى
(قطع ید اور ضمان) کا مجموعہ، اور نہیں چھوڑا جائیگا اس پر عمل کرنا غصب پر قیاس کرتے ہوئے اور دلیل اس بات پر
أَنَّ كَلِمَةَ مَا عَامَّةٌ مَا ذَكَرَهُ مُحَمَّدٌ رَحِمَهُ اللّٰهُ إِذَا قَالَ الْمَوْلٰى لِجَارِيَتِهِ إِنْ كَانَ مَا
کہ کلمہ ما عام ہے وہ ہے جسکو ذکر کیا ہے امام محمدؒ نے کہ جب کہا مولیٰ نے اپنی لونڈی کو'' اگر جو چیز
فِي بَطْنِكِ غُلَامًا فَأَنْتِ حُرَّةٌ فَوَلَدَتْ غُلَامًا وَجَارِيَةً لَا تُعْتَقُ
تیرے پیٹ میں ہے لڑکا ہو تو تو آزاد ہے پس اس نے جنا لڑکا اور لڑکی (دونوں) تو آزاد نہ ہوگی۔

وعلی هذا: اس بنا پر کہ ''ہمارے ہاں عام کی اس قسم پر یقینی طور پر عمل کرنا واجب ہے'' ہم ایک تفریع کرتے ہیں وہ اس طرح کہ مسئلہ یہ ہے کہ ایک آدمی نے کسی کی چوری کی۔ اس کے پاس مال مسروق (چوری شدہ مال) ضائع ہو گیا اور چوری کی وجہ سے اس کا ہاتھ کاٹا جا چکا ہے۔ کیا مال مسروق (جو ضائع ہو گیا) کا ضمان اس پر ہو گا یا نہیں؟ اس میں اختلاف ہے۔ ہم احناف کہتے ہیں کہ اس پر مال کا ضمان نہیں آئے گا۔ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ ہاتھ کاٹنے کے بعد مال مسروق کا ضمان بھی اس سے لیا جائیگا۔

امام شافعیؒ کی دلیل: وہ قیاس کرتے ہیں غصب پر کہ اگر کوئی آدمی مال غصب کرے وہ مال غاصب کے پاس ہلاک ہو جائے تو غاصب پر ضمان آتا ہے۔ اسی طرح سارق پر بھی ضمان آئے گا۔

احناف کی دلیل: اللہ تعالیٰ نے فرمایا السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما جزاءً بما كسبا ﴿چوری کرنے والا مرد اور عورت ان دونوں کا ہاتھ کاٹو یہ بدلہ ہے اس چیز کا جو انہوں نے کیا﴾ اس آیت سے ہمارا استدلال اس طرح ہو گا کہ بما كسبا میں ''ما'' عام ہے اور یہ ان تمام جرائم کو شامل ہے جو چور سے پائے گئے یعنی چوری اور مال کی ہلاکت۔ اس آیت کا مطلب یہ ہوا کہ اس چور سے جو کچھ ہوا ہے اس کی ساری جزاء یہی ہے کہ ہاتھ کاٹا جائے۔ اب اگر ہم ضمان بھی لازم کرتے ہیں تو پھر پوری سزا صرف ہاتھ کاٹنا نہیں ہوگی بلکہ ہاتھ کاٹنا اور ضمان لازم کرنے کا

مجموعہ ہوگا۔ تو اس طرح قیاس کی وجہ سے کتاب اللہ کے عام پر عمل کو چھوڑنا لازم آئے گا حالانکہ عام پر عمل کرنا واجب ہے۔ لہذا کتاب اللہ کے عام پر عمل کریں گے اور قیاس کو چھوڑ دیں گے۔

والدلیل: یہاں سے مصنفؒ اس بات پر دلیل پیش کررہے ہیں کہ پیچھے جو آیت پڑھی ہے اس میں کلمہ ''ما'' عام ہے وہ دلیل یہ ہے کہ امام محمدؒ نے ایک مسئلہ پیش کیا ہے کہ اگر کسی مولیٰ نے اپنی لونڈی کو یوں کہا ان کان ما فی بطنك غلاماً فانتِ حرۃ کہ جو کچھ تیرے پیٹ میں ہے اگر وہ لڑکا ہے تو تو آزاد ہے۔ اس لونڈی کے پیٹ سے لڑکا اور لڑکی اکٹھے پیدا ہوئے تو یہ آزاد نہیں ہوگی کیونکہ کلمہ ''ما'' عام ہے اس کا مطلب یہ تھا کہ جو کچھ تیرے پیٹ میں ہے وہ سارا لڑکا ہو۔ اور یہ کچھ لڑکا تھا کچھ لڑکی تھی۔ تو اس لونڈی کا آزاد نہ ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ کلمہ ''ما'' امام محمدؒ کے ہاں عام ہے اور امام محمدؒ جس طرح ''فقہ'' کے امام ہیں اسی طرح ''لغت'' کے بھی امام ہیں تو لغت میں بھی ان کا قول معتبر ہوگا۔

وَبِمِثْلِهٖ نَقُوْلُ فِيْ قَوْلِهٖ تَعَالٰى "فَاقْرَءُوْا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ" فَإِنَّهٗ عَامٌّ
اور اسی کی مثال ہم کہتے ہیں اللہ تعالیٰ کے اس قول میں ﴿پڑھو تم جو آسان ہو قرآن سے﴾ کیونکہ یہ ''ما'' عام ہے
فِيْ جَمِيْعِ مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ وَمِنْ ضَرُوْرَتِهٖ عَدَمُ تَوَقُّفِ الْجَوَازِ عَلٰى قِرَاءَةِ الْفَاتِحَةِ
اس تمام کے بارے میں جو آسان ہو قرآن سے اور اس کیلئے ضروری ہے کہ نہ موقوف ہو نماز کا جائز ہونا فاتحہ پڑھنے پر
وَجَاءَ فِي الْخَبَرِ أَنَّهٗ قَالَ لَا صَلٰوةَ إِلَّا بِفَاتِحَةِ الْكِتَابِ فَعَمِلْنَا بِهِمَا
اور آیا ہے حدیث میں کہ آپ ﷺ نے فرمایا ﴿نہیں نماز ہوگی بغیر سورۃ فاتحہ کے﴾ پس عمل کیا ہم نے ان دونوں پر
عَلٰى وَجْهٍ لَا يَتَغَيَّرُ بِهٖ حُكْمُ الْكِتَابِ بِأَنْ نَحْمِلَ الْخَبَرَ عَلٰى نَفْيِ الْكَمَالِ
اس طریقے سے کہ نہ متغیر ہو اس سے کتاب اللہ کا حکم بایں طور کہ ہم محمول کریں گے حدیث کو کمال کی نفی پر
حَتّٰى يَكُوْنَ مُطْلَقُ الْقِرَاءَةِ فَرْضًا بِحُكْمِ الْكِتَابِ وَقِرَاءَةُ الْفَاتِحَةِ وَاجِبَةً بِحُكْمِ الْخَبَرِ
یہاں تک کہ مطلق قرات فرض ہوگی کتاب اللہ کے حکم سے اور فاتحہ کا پڑھنا واجب ہوگا حدیث کے حکم سے۔

وبمثله نقول: یہاں سے مصنفؒ ''ما'' کے عام ہونے کی ایک اور مثال بیان کررہے ہیں کہ جس طرح بما کسبا میں ''ما'' عام ہے اسی طرح فاقرء وا ما تیسر من القرآن میں بھی

"ما" عام ہے قرآن کریم کے ہر اس حصہ کو شامل ہے جس کا پڑھنا آسان ہے۔ اس مسئلہ کی وضاحت اس طرح ہے کہ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ "سورۃ فاتحہ" کا نماز میں پڑھنا فرض ہے اس کے بغیر نماز جائز نہیں ہے۔

امام شافعیؒ کی دلیل: آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا لا صلوٰۃ الا بفاتحۃ الکتاب ﴿بغیر فاتحہ کے نماز نہیں ہوتی﴾ تو لہذا نماز کا جواز سورۃ فاتحہ پر موقوف ہوگا۔ احناف کہتے ہیں کہ سورۃ فاتحہ پڑھنا فرض نہیں ہے بلکہ مطلق قرأت فرض ہے خواہ سورۃ فاتحہ ہو یا کوئی اور سورۃ ہو۔

احناف کی دلیل: قرآن پاک کی آیت ہے فاقرء وا ما تیسر من القرآن ﴿پڑھو تم جو آسان ہو قرآن سے﴾ اس میں "ما" عام ہے یہ قرآن کے ہر اس حصہ کو شامل ہے جو آسان ہو اس سے معلوم ہوا مطلق قرأت فرض ہے، قرآن مجید جہاں سے پڑھ لو نماز درست ہے (سورۃ فاتحہ پڑھنا فرض نہیں ہے) اب یہاں کتاب اللہ کے عام اور خبر واحد میں تعارض آ گیا۔

اب ہم دونوں پر ایسے طریقے سے عمل کرتے ہیں کہ کتاب اللہ کے حکم میں بھی تغیر نہیں آئے گا اور دونوں پر عمل بھی ہو جائے گا۔ وہ اس طرح کہ خبر واحد کو ہم محمول کرتے ہیں کمال کی نفی پر، حدیث پاک کا مطلب ہوگا کہ سورۃ فاتحہ کے بغیر نماز کامل نہیں ہوگی۔ لہذا کتاب اللہ کے حکم کے مطابق مطلق قرأت فرض ہوگی اور حدیث کے حکم کے مطابق فاتحہ پڑھنا واجب ہوگا۔

وَقُلْنَا كَذٰلِكَ فِيْ قَوْلِهٖ تَعَالٰى "وَلَا تَاْكُلُوْا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللّٰهِ عَلَيْهِ"
اور اسی طرح ہم نے کہا اللہ تعالیٰ کے اس قول میں ﴿نہ کھاؤ اس ذبیحہ میں سے جس پر اللہ کا نام نہ لیا گیا ہو﴾
أَنَّهٗ يُوْجِبُ حُرْمَةَ مَتْرُوْكِ التَّسْمِيَةِ عَامِدًا وَجَاءَ فِي الْخَبَرِ
بیشک یہ قول ثابت کرتا ہے جان بوجھ کر بسم اللہ چھوڑے ہوئے ذبیحہ کی حرمت کو اور حدیث میں آیا ہے
أَنَّهٗ عَلَيْهِ السَّلَامُ سُئِلَ عَنْ مَتْرُوْكِ التَّسْمِيَةِ عَامِدًا فَقَالَ
کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا گیا اس ذبیحہ کے بارے میں چھوڑ دی گئی ہو جس پر بسم اللہ جان بوجھ کر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:
كُلُوْهُ فَإِنَّ تَسْمِيَةَ اللّٰهِ تَعَالٰى فِيْ قَلْبِ كُلِّ امْرِئٍ مُسْلِمٍ فَلَا يُمْكِنُ التَّوْفِيْقُ
کھاؤ تم اسکو کیونکہ اللہ کا نام ہر مسلمان آدمی کے دل میں ہوتا ہے۔ پس نہیں ہے ممکن تطبیق

بَيْنَهُمَا لِأَنَّهُ لَوْ ثَبَتَ الْحِلُّ بِتَرْكِهَا
دونوں (آیت اور حدیث) کے درمیان اس لئے کہ اگر ثابت ہوجائے حلال ہونا بسم اللہ چھوڑنے کی وجہ سے
عَامِدًا لَثَبَتَ الْحِلُّ بِتَرْكِهَا نَاسِيًا فَحِينَئِذٍ يَرْتَفِعُ
جان بوجھ کر تو ثابت ہوجائیگا حلال ہونا، بھول کر بسم اللہ چھوڑنے کی وجہ سے بھی۔ پس اس وقت اٹھ جائے گا
حُكْمُ الْكِتَابِ فَيُتْرَكُ الْخَبَرُ
کتاب اللہ کا حکم لہذا حدیث کو چھوڑ دیا جائے گا۔

و قلنا كذالک : یہاں سے مصنفؒ وہ عام ''جس سے بعض افراد کو خاص نہ کیا گیا ہو'' کی ایک اور مثال بیان کر رہے ہیں کہ جس طرح پچھلی مثال میں کلمہ ''ما'' عام تھا اسی طرح و لا تأکلوا مما میں بھی ''ما'' عام ہے۔ جو اس بات کو واضح کر رہی ہے کہ اگر ذبح کرتے وقت جان بو جھ کر بسم اللہ چھوڑ دی تو ذبیحہ حرام ہوگا۔ اس مسئلہ کی وضاحت یہ ہے کہ امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ اگر کوئی مسلمان جانور کو ذبح کرتے وقت جان بوجھ کر تسمیہ چھوڑ دے تو وہ ذبیحہ حرام ہے اگر بھول کر چھوٹ جائے تو وہ ذبیحہ حلال ہے۔

امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ دونوں صورتوں میں حرام ہے چاہے عمداً چھوڑے یا نسیاناً چھوڑے۔

امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ دونوں صورتوں میں حلال ہے چاہے عمداً چھوڑے یا نسیاناً چھوڑے۔

امام مالکؒ کی دلیل: یہ آیت ہے لا تأکلوا مما لم یذکر الخ اس میں ''ما'' عام ہے دونوں صورتوں (عمد اور نسیان) کو شامل ہے۔ مطلب یہ ہوگا کہ ایسا ذبیحہ نہ کھاؤ، جس پر اللہ کا نام نہ لیا گیا ہو۔ خواہ عمداً نہ لیا گیا ہو یا نسیاناً نہ لیا گیا ہو۔

امام شافعیؒ کی دلیل: ایک حدیث پاک ہے آپ ﷺ سے سوال کیا گیا کہ اگر کوئی ذبح کرتے وقت جان بوجھ کر تسمیہ چھوڑ دے تو اس کا کیا حکم ہے؟ آپ ﷺ نے فرمایا اس کو کھاؤ، کیونکہ اللہ تعالیٰ کا نام ہر مسلمان آدمی کے دل میں ہوتا ہے۔ جب عمداً چھوڑنے سے ذبیحہ حلال ہے تو بھول کر چھوٹ جانے سے بطریق اولیٰ حلال ہوگا۔

احناف کی دلیل: یہ آیت ہے و لا تاکلوا مما لم یذکر الخ میں ''ما'' عام ہے جو عمد اور

نسیان دونوں کو شامل ہے۔ اس کا تقاضا یہ ہے کہ دونوں صورتوں میں ذبیحہ حرام ہونا چاہیے لیکن اس سے نسیان والی صورت مستثنیٰ ہے کیونکہ آپ ﷺ کا فرمان ہے رُفِعَ عن امتی الخطاء والنسیان ﴿میری امت سے خطاء اور نسیان کو اٹھالیا گیا ہے﴾ لہٰذا نسیان والی صورت مستثنیٰ ہوگئی۔ باقی رہ گئی عمد والی صورت کہ عمداً چھوڑے گا تو ذبیحہ حرام ہوگا۔ اب اگر حدیث کی وجہ سے عمد والی صورت کو بھی مستثنیٰ کر دیا جائے تو کتاب اللہ پر عمل بالکل چھوٹ جائے گا کیونکہ یہاں تطبیق بھی نہیں ہوسکتی کیونکہ جب عمداً تسمیہ چھوڑنے سے حلت ثابت ہو جائے گی تو بھول کر چھوڑنے سے بطریق اولیٰ ثابت ہوگی۔ لہٰذا کتاب اللہ پر عمل کیا جائے گا حدیث کو چھوڑ دیا جائے گا۔

وَكَذٰلِكَ قَوْلُهُ تَعَالٰى "وَأُمَّهَاتُكُمُ اللَّاتِي أَرْضَعْنَكُمْ" يَقْتَضِي
اور اسی طرح اللہ تعالیٰ کا قول ﴿اور تم پر حرام ہیں تمہاری وہ مائیں جنہوں نے تمہیں دودھ پلایا﴾ تقاضا کرتا ہے
بِعُمُوْمِهٖ حُرْمَةَ نِكَاحِ الْمُرْضِعَةِ وَقَدْ جَاءَ فِي الْخَبَرِ لَا تُحَرِّمُ
اپنے عموم کی وجہ سے دودھ پلانے والی عورت سے نکاح کے حرام ہونے کا اور آیا ہے خبر واحد میں نہیں حرام کرتا
الْمَصَّةُ وَلَا الْمَصَّتَانِ وَلَا الْإِمْلَاجَةُ
بچے کا ایک مرتبہ عورت کے پستان کو چوسنا اور نہ دو مرتبہ چوسنا اور نہ عورت کا ایک مرتبہ بچے کے منہ میں پستان ڈالنا
وَلَا الْإِمْلَاجَتَانِ فَلَمْ يُمْكِنِ التَّوْفِيْقُ بَيْنَهُمَا فَيُتْرَكُ الْخَبَرُ
اور نہ دو مرتبہ ڈالنا۔ پس نہیں ہے ممکن تطبیق دونوں (آیت اور خبر واحد) میں پس چھوڑ دیا جائیگا خبر واحد کو۔

و کذٰلک قوله تعالیٰ و امهاتکم: یہاں سے مصنفؒ وہ عام "جس سے بعض افراد کو خاص نہ کیا گیا ہو" کی ایک اور مثال بیان کر رہے ہیں کہ جس طرح پچھلی مثال میں کتاب اللہ کے عام کے مقابلہ میں خبر واحد کو چھوڑ دیا گیا ہے اسی طرح اللہ تعالیٰ کے قول و امهاتکم التی ارضعنکم میں بھی خبر واحد کو چھوڑ دیا جائے گا۔ وہ اس طرح کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا و امهاتکم التی ارضعنکم یہاں عموم ہے کہ ﴿وہ مائیں جنہوں نے دودھ پلایا وہ بھی تمہارے اوپر حرام ہیں﴾ اب یہ عموم اس بات کا تقاضا کرتا ہے کہ چاہے تھوڑا دودھ پلایا ہو یا زیادہ، اس سے نکاح حرام ہونا چاہیئے، لیکن حدیث میں حضرت عائشہؓ سے روایت ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: لا

تحرم المصة و لا المصتان و لا الاملاجة و لا الإملاجتان﴾ کہ ایک دفعہ چوسنا اور دو دفعہ چوسنا حرمت کو ثابت نہیں کرتا اسی طرح ایک دفعہ چوسوانا اور دو دفعہ چوسوانا حرمت کو ثابت نہیں کرتا﴾ مصہ کا معنی ہے چوسنا، یہ بچے کا فعل ہے۔ املاجہ کا معنی ہے پستان منہ میں ڈالنا، یہ عورت کا فعل ہے۔ اب اس حدیث سے معلوم ہو رہا ہے کہ تھوڑے دودھ سے حرمت ثابت نہیں ہوگی، اس لئے امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ کم از کم پانچ گھونٹ پینے سے حرمت رضاعت ثابت ہوگی۔ اب ہم کہتے ہیں کہ قرآن مجید کے عموم سے معلوم ہو رہا ہے تھوڑے دودھ سے بھی حرمت ثابت ہوتی ہے، حدیث اس کے مقابلہ میں آگئی، دونوں میں تطبیق بھی نہیں ہو سکتی، تو حدیث کو چھوڑ دیا جائے گا اور آیت پر عمل کیا جائے گا لہذا تھوڑا دودھ ہو یا زیادہ حرمت ثابت ہو جائے گی۔

وَأَمَّا الْعَامُ الَّذِيْ خُصَّ عَنْهُ الْبَعْضُ فَحُكْمُهُ أَنَّهُ يَجِبُ الْعَمَلُ بِهِ فِي الْبَاقِيْ
اور رہا وہ عام کہ خاص کر لیا گیا ہو جس سے بعض افراد کو تو اس کا حکم یہ ہے کہ باقی افراد میں اس عام پر عمل کرنا واجب ہے
مَعَ الْاِحْتِمَالِ فَإِذَا قَامَ الدَّلِيْلُ عَلٰى تَخْصِيْصِ الْبَاقِيْ يَجُوْزُ
تخصیص کے احتمال کے ساتھ پس جب قائم ہو جائے دلیل باقی افراد کی تخصیص پر تو جائز ہوگا
تَخْصِيْصُهُ بِخَبَرِ الْوَاحِدِ اَوِ الْقِيَاسِ إِلٰى اَنْ يَّبْقَى الثَّلٰثُ
ان (باقی افراد) کی تخصیص کرنا خبر واحد اور قیاس کے ذریعے یہاں تک کہ باقی رہ جائیں تین افراد
وَبَعْدَ ذٰلِكَ لَا يَجُوْزُ فَيَجِبُ الْعَمَلُ بِهِ
اور اسکے بعد تخصیص جائز نہیں ہوگی پس واجب ہوگا اس پر عمل کرنا۔

و اما العام الذی خص: یہاں سے مصنفؒ عام کی دوسری قسم کو بیان کر رہے ہیں ''جس سے بعض افراد کو خاص کیا گیا ہو'' (عام کی دوسری قسم کو شروع کرنے سے پہلے تخصیص کی تعریف سمجھ لیجئے)۔

تخصیص کی لغوی تعریف: مجموعہ افراد کے حکم سے بعض افراد کے حکم کو الگ کرنا۔

تخصیص کی اصطلاحی تعریف: ''عام'' کو کلام مستقل، موصول کے ذریعے اس کے بعض افراد

پر منحصر کرنا۔

اس عام کا حکم: اس کے حکم میں اختلاف ہے۔ (۱) پہلا مذہب: شیخ ابوالحسن کرخیؒ اور عبداللہ جرجانیؒ فرماتے ہیں کہ تخصیص کے بعد عام حجت نہیں رہتا۔ چاہے مخصِّص معلوم ہو یا مجہول ہو بلکہ اس میں توقف کیا جائے گا جب تک بیان نہ آئے۔ (۲) دوسرا مذہب عام علماء کا ہے وہ فرماتے ہیں کہ اگر مخصِّص معلوم ہو تو پھر تخصیص کے بعد جتنے افراد بچ گئے ہیں ان میں عام قطعی الدلالۃ ہوگا اور اگر مخصِّص مجہول ہو تو پھر یہ عام باقی افراد میں حجت نہیں ہوگا، اس میں توقف کیا جائے گا جب تک بیان نہ آئے۔ (۳) تیسرا مذہب قاضی ابوزید کا ہے جس کو مصنفؒ نے بھی اختیار کیا ہے وہ یہ ہے کہ تخصیص کے بعد جتنے افراد باقی بچ گئے ہیں، ان پر عمل کرنا واجب ہے، لیکن اس احتمال کے ساتھ کہ ہوسکتا ہے جتنے افراد باقی ہیں ان میں سے بھی کسی ایک کی تخصیص ہو جائے۔

و اذا قام الدلیل: یہاں سے مصنفؒ بیان کر رہے ہیں کہ جب باقی افراد کی تخصیص پر دلیل قائم ہو جائے گی تو اس کی تخصیص خبر واحد کے ذریعہ بھی درست ہے اور قیاس کے ذریعے بھی درست ہے اور یہ تخصیص اتنی جائز ہے کہ کم از کم عام کے تحت تین افراد باقی بچ جائیں۔ تین کے بعد پھر تخصیص جائز نہیں ہوگی کیونکہ عام "جمع" ہوتا ہے "جمع" میں کم از کم تین افراد ہوتے ہیں اگر تین نہ ہوں تو پھر عام، عام ہی نہیں رہے گا۔

وَإِنَّمَا جَازَ ذٰلِكَ لِاَنَّ الْمُخَصِّصَ الَّذِيْ اَخْرَجَ الْبَعْضَ عَنِ الْجُمْلَةِ لَوْ اَخْرَجَ بَعْضًا
اور جائز ہے یہ (تخصیص) اس لئے کہ وہ مخصص جس نے بعض افراد کو نکالا ہے مجموعہ سے، اگر نکالا ہے بعض
مَجْهُوْلًا يَثْبُتُ الْاِحْتِمَالُ فِيْ كُلِّ فَرْدٍ مُعَيَّنٍ فَجَازَ اَنْ يَّكُوْنَ بَاقِيًا تَحْتَ حُكْمِ الْعَامِ
مجہول افراد کو۔ تو ثابت ہو جائیگا احتمال ہر ہر فرد معین میں پس جائز ہے کہ باقی ہو وہ (فرد معین) عام کے حکم کے تحت
وَجَازَ اَنْ يَّكُوْنَ دَاخِلًا تَحْتَ دَلِيْلِ الْخُصُوْصِ فَاسْتَوَى الطَّرَفَانِ
اور جائز ہے کہ وہ داخل ہو، دلیل خصوص کے تحت۔ پس برابر ہو گئیں دونوں طرفیں (داخل اور خارج ہونے کی)
فِيْ حَقِّ الْمُعَيَّنِ فَاِذَا قَامَ الدَّلِيْلُ الشَّرْعِيُّ عَلٰى اَنَّهٗ
اس فرد معین کے حق میں۔ پس جب قائم ہو جائیگی دلیل شرعی (خبر واحد یا قیاس) اس بات پر کہ فرد معین

مِنْ جُمْلَةِ مَا دَخَلَ تَحْتَ دَلِيْلِ الْخُصُوْصِ تَرَجَّحَ جَانِبُ تَخْصِيْصِهٖ
منجملہ ان افراد سے ہے جو داخل ہیں دلیل خصوص کے تحت تو راجح ہوجائے گی اس کی تخصیص والی جانب
وَإِنْ كَانَ الْمُخَصِّصُ اَخْرَجَ بَعْضًا مَعْلُوْمًا عَنِ الْجُمْلَةِ جَازَ
اور اگر دلیل مخصص نے بعض معلوم افراد کو نکالا ہو مجموعہ میں سے تو ممکن ہے
اَنْ يَّكُوْنَ مَعْلُوْلًا بِعِلَّةٍ مَوْجُوْدَةٍ فِيْ هٰذَا الْفَرْدِ الْمُعَيَّنِ
کہ وہ (نکالے ہوئے افراد) معلول ہوں اس علت کے ساتھ جو موجود ہے اس فرد معین میں
فَإِذَا قَامَ الدَّلِيْلُ الشَّرْعِيُّ عَلٰى وُجُوْدِ تِلْكَ الْعِلَّةِ فِيْ غَيْرِ هٰذَا الْفَرْدِ الْمُعَيَّنِ تَرَجَّحَ
پس جب قائم ہوجائیگی دلیل شرعی اس علت کے پائے جانے پر اس فرد معین کے علاوہ میں، تو راجح ہوجائیگی
جِهَةُ تَخْصِيْصِهٖ فَيُعْمَلُ بِهٖ مَعَ وُجُوْدِ الْاِحْتِمَالِ
اس (فرد) کی تخصیص والی جھت پس عمل کیا جائیگا (بچ جانیوالے افراد) پر (تخصیص) کے احتمال کے پائے جانے کیساتھ۔

و انما جاز ذالک : سے بیان کیا کہ ایک دفعہ تخصیص ہوجانے کے بعد، عام کی تخصیص خبر واحد یا قیاس کے ذریعہ اس لئے جائز ہے کہ جو مخصص ہوگا وہ دو حال سے خالی نہیں۔ معلوم ہوگا یا مجہول ہوگا، یعنی جو افراد عام سے نکالے گئے ہیں معلوم ہونگے یا مجہول ہونگے۔ اگر وہ افراد مجہول ہیں مثلاً یوں کہا: اقتلوا بني فلان و لا تقتلوا بعضهم (کہ فلاں قبیلہ والوں کو قتل کردو لیکن بعض کو قتل نہ کرو) اس میں مخصص لا تقتلوا بعضهم کا جملہ ہے اس صورت میں قبیلہ کے ہر ہر فرد میں یہ احتمال باقی ہے کہ وہ عام کے حکم کے تحت داخل ہو اور اس کو قتل کیا جائے اور یہ احتمال بھی ہے کہ اس دلیل خصوص کے تحت داخل ہو اور اس کو قتل نہ کیا جائے۔ ہر ایک میں دونوں طرفیں برابر ہیں، اب ایک طرف کو ترجیح دینی ہے اور ترجیح دینے کے لئے ایک ظنی دلیل بھی کافی ہوتی ہے۔ خبر واحد اور قیاس ظنی ہیں لہٰذا خبر واحد کے ذریعے یا قیاس کے ذریعے کسی ایک طرف کی ترجیح معلوم ہوگی تو ہم ترجیح دے دیں گے۔ اور اگر وہ افراد معلوم ہوں جیسے اقتلوا المشركين و لا تقتلوا اهل الذمة (کہ مشرکین کو قتل کردو لیکن جو ذمی ہیں ان کو قتل نہ کرو) اب اس میں افراد تو معلوم ہیں جن کو نکالا گیا ہے لیکن یہ احتمال موجود ہے کہ جن افراد کو نکالا گیا ہے ہوسکتا ہے کہ وہ کسی ''

علت'' کی وجہ سے نکالا گیا ہو۔ جب ہمیں شرعی دلیل سے معلوم ہو جائے گا کہ یہ ''علت'' اس معین فرد کے علاوہ دوسروں میں بھی پائی جا رہی ہے تو ان کو بھی ہم ترجیح دے کر خاص کر لیں گے۔

فَصْلٌ فِي الْمُطْلَقِ وَالْمُقَيَّدِ
یہ فصل ہے مطلق اور مقید کے بیان میں
ذَهَبَ اَصْحَابُنَا اِلَى اَنَّ الْمُطْلَقَ مِنْ كِتَابِ اللّٰهِ تَعَالٰى
گئے ہیں ہمارے علماء احناف اس بات کی طرف کہ کتاب اللہ کا جو مطلق ہے
اِذَا اَمْكَنَ الْعَمَلُ بِاِطْلَاقِهٖ فَالزِّيَادَةُ عَلَيْهِ بِخَبَرِ الْوَاحِدِ وَالْقِيَاسِ لَا يَجُوْزُ،
جب ممکن ہو اس کے اطلاق پر عمل کرنا، تو اس (مطلق) پر زیادتی کرنا خبر واحد اور قیاس کے ساتھ جائز نہیں ہے
مِثَالُهٗ فِيْ قَوْلِهٖ تَعَالٰى فَاغْسِلُوْا وُجُوْهَكُمْ
اس کی مثال اللہ تعالیٰ کے اس قول میں ہے فاغسلوا وجوھکم ﴿دھوؤ اپنے چہروں کو﴾
فَالْمَامُوْرُ بِهٖ هُوَ الْغَسْلُ عَلَى الْاِطْلَاقِ فَلَا يُزَادُ عَلَيْهِ شَرْطُ النِّيَّةِ وَالتَّرْتِيْبِ
پس جس چیز کا حکم دیا گیا ہے وہ مطلق دھونا ہے پس نہیں زیادہ کیا جائیگا اس (دھونے) پر نیت، ترتیب،
وَالْمُوَالَاةِ وَالتَّسْمِيَةِ بِالْخَبَرِ وَلٰكِنْ يُعْمَلُ بِالْخَبَرِ عَلٰى وَجْهٍ
پے در پے دھونے اور بسم اللہ پڑھنے کی شرط کو خبر واحد کی وجہ سے۔ لیکن خبر واحد پر عمل کیا جائیگا اس طریقے سے
لَا يَتَغَيَّرُ بِهٖ حُكْمُ الْكِتَابِ فَيُقَالُ الْغَسْلُ الْمُطْلَقُ فَرْضٌ
کہ نہ تبدیل ہو اس (طریقے) کیوجہ سے کتاب اللہ کا حکم پس کہا جائیگا کہ مطلق دھونا فرض ہے
بِحُكْمِ الْكِتَابِ وَالنِّيَّةُ سُنَّةٌ بِحُكْمِ الْخَبَرِ
کتاب اللہ کے حکم کی وجہ سے اور نیت سنت ہے خبر کے حکم کی وجہ سے۔

فصل: اس فصل میں مصنف رحمہ اللہ مطلق اور مقید کی بحث کو بیان کر رہے ہیں۔ یہ دونوں خاص کی اقسام میں سے ہیں اور خاص کتاب اللہ کی اقسام میں سے ہے، لہٰذا یہ دونوں بھی کتاب اللہ کی اقسام میں سے ہوئے اس لئے یہاں مطلق اور مقید کو بیان کیا۔

مطلق کی تعریف: مطلق وہ لفظ ہے جو صرف ذات پر دلالت کرے اس میں کوئی وصف ملحوظ نہ ہو۔

مقید کی تعریف: مقید وہ لفظ ہے جو صرف ذات پر دلالت نہ کرے بلکہ اس میں وصف بھی ملحوظ ہو۔

ذھب اصحابنا: یہاں سے مصنفؒ نے بیان کیا کہ ہمارا یعنی احناف کا مذہب یہ ہے کہ کتاب اللہ کے مطلق کو دیکھیں گے۔ اگر اس کو اپنے اطلاق پر رکھتے ہوئے عمل کرنا ممکن ہو تو اسی اطلاق پر ہی عمل کیا جائے گا۔ خبر واحد اور قیاس کے ذریعے اس پر زیادتی کرنا جائز نہ ہوگا کیونکہ مطلق پر زیادتی کرنا اور اس کو مقید کرنا، یہ اطلاق والے وصف کو منسوخ کرنا ہے جبکہ خبر واحد اور قیاس کے ذریعے اس کو منسوخ کرنا صحیح نہیں ہے کیونکہ خبر واحد اور قیاس ظنی ہیں حالانکہ ناسخ کے لئے یہ ضروری ہے کہ وہ منسوخ سے قوی ہو یا کم از کم اس کے برابر ہو اور ظنی، قطعی کے برابر نہیں ہو سکتا اس لئے یہ نسخ جائز نہیں ہوگا۔

مثاله فی قوله تعالیٰ: یہاں سے مصنفؒ مطلق کی مثال بیان کر رہے ہیں، جیسے اللہ تعالیٰ کا قول: فاغسلوا وجوهكم و ایدیکم الی المرافق الخ یہ آیتِ وضو ہے، اس میں غَسل مطلق ہے۔ اس مسئلہ کی وضاحت یہ ہے کہ آیت وضو میں تین چیزوں (ہاتھ، چہرہ، پاؤں) کے غَسل اور ایک چیز (سر) کے مسح کا حکم ہے اور یہ غَسل اور مسح مطلق ہیں، اس میں کسی قسم کی شرط نہیں ہے، نہ نیت کی، نہ ترتیب کی، نہ پے در پے دھونے کی اور نہ تسمیہ کی۔

احناف کا مسلک: یہ ہے کہ ان مذکورہ چیزوں میں سے کوئی بھی وضو میں شرط نہیں ہے۔

امام شافعیؒ کا مسلک: یہ ہے کہ نیت شرط ہے، دلیل یہ پیش کرتے ہیں کہ حضور ﷺ نے ارشاد فرمایا انما الأعمال بالنیات ﴿ اعمال کا صحیح ہونا نیتوں پر موقوف ہے ﴾ وضو بھی ایک عمل ہے لہذا وہ بھی نیت کے بغیر درست نہیں ہوگا۔

اسی طرح امام شافعیؒ کے ہاں ترتیب بھی شرط ہے، اس میں وہ یہ دلیل پیش کرتے ہیں آپ ﷺ نے فرمایا لا یَقبل الله صلوۃ امرء حتی یضع الطهور فی مواضعه فیغسل وجهه ثم یدیه الخ ﴿ اللہ تعالیٰ کسی آدمی کی نماز کو قبول نہیں کرتے یہاں تک کہ وہ وضو میں ہر عضو کو اس کی جگہ پر رکھے۔ پس اپنا چہرہ دھوئے، پھر اپنے ہاتھ دھوئے ﴾ وہ استدلال اس طرح کرتے ہیں کہ اس حدیث میں وضو ترتیب کے ساتھ بیان کیا گیا ہے لہٰذا ترتیب شرط ہوگی۔

امام مالکؒ کا مسلک: وہ فرماتے ہیں کہ وضو میں موالات (پے در پے، لگاتار دھونا) شرط ہے۔ وہ دلیل یہ پیش کرتے ہیں کہ حضور ﷺ نے اس پر مواضبط (ہمیشگی) فرمائی ہے۔ اس سے معلوم ہوا یہ شرط ہے۔

اصحابِ ظواہر کا مسلک: وہ فرماتے ہیں کہ وضو میں بسم اللہ شرط ہے دلیل یہ پیش کرتے ہیں کہ آپ ﷺ نے فرمایا: لا وضوء لمن لم یذکر اسم اللہ ﴿اس آدمی کا وضو نہیں ہے جو بسم اللہ نہیں پڑھتا﴾

احناف کی دلیل: احناف یہ کہتے ہیں کہ جو آیتِ وضو ہے اس میں تین چیزوں کا غسل اور ایک کا مسح ہے اور یہ دونوں (غسل اور مسح) مطلق ہیں۔ اب اگر غسل اور مسح کے ساتھ یہ چیزیں شرط قرار دے دی جائیں تو کتاب اللہ کے اطلاق کو منسوخ کرنا لازم آتا ہے خبر واحد کے ذریعے، جو جائز نہیں ہے اسلئے کہ ظنی، قطعی کے برابر نہیں ہوتی، لہٰذا ہم خبر واحد پر اس طرح عمل کریں گے کہ کتاب اللہ کے اطلاق میں بھی تغیر نہ آئے اور اس خبر واحد پر بھی عمل ہو جائے تو ہم یہ کہتے ہیں کہ کتاب اللہ کے حکم کے مطابق مطلق غسل اور مسح فرض ہوگا اور نیت وغیرہ، خبر واحد کے حکم کے ساتھ سنت ہوں گے۔

امام شافعیؒ کی دونوں دلیلوں کا جواب: پہلی دلیل کا جواب یہ ہے کہ یہاں لفظ ثواب محذوف ہے اصل میں ہے ثواب الاعمال بالنیات کہ اعمال کا ثواب نیت کے ساتھ ہوگا یعنی وضو کا ثواب تب ملے گا جب وضو کی نیت کرے گا۔ اور ترتیب والی حدیث کا جواب یہ ہے کہ یہ حدیث ضعیف ہے۔ اور ضعیف حدیث سے استدلال صحیح نہیں ہوتا۔

امام مالکؒ کی دلیل کا جواب: یہ ہے کہ مواضبت سے فرض ثابت نہیں ہوتا جیسے حضور ﷺ نے رمضان کے آخری عشرہ میں ہمیشہ اعتکاف فرمایا لیکن کسی کے ہاں اعتکاف فرض نہیں ہے۔

اصحابِ ظواہر کی دلیل کا جواب: یہ ہے کہ اس میں کمال کی نفی ہے یعنی تسمیہ کے بغیر وضو ایسا کامل نہیں ہوتا کہ اس پر ثواب مرتب ہو۔

اشکال: یہ ہے کہ جیسے خبر واحد سے سنت ثابت ہوتی ہے اسی طرح خبر واحد سے وجوب بھی تو ثابت ہوتا ہے جیسے لا صلوٰۃ الخ والی حدیث سے ''فاتحہ'' کا وجوب ثابت کیا ہے یہاں بھی کہہ

دیتے کہ یہ چیزیں خبر واحد کی وجہ سے واجب ہوں گی سنت کیوں کہا؟

جواب: یہ احادیث وضو کے بارے میں ہیں اور وضو نماز کے تابع ہے، نماز اصل ہے۔ اگر ہم سورۃ فاتحہ کی طرح ان چیزوں کو بھی واجب کہتے ہیں تو اصل یعنی نماز کا تابع (سورۃ فاتحہ) اور تابع یعنی وضو کا تابع (نیت، ترتیب وغیرہ) یہ دونوں برابر ہو جاتے اس لئے ہم نے ان چیزوں کو سنت کہا ہے واجب نہیں کہا۔

وَكَذٰلِكَ قُلْنَا فِي قَوْلِهٖ تَعَالٰى "اَلزَّانِيَةُ وَالزَّانِيْ

اور اسی طرح ہم نے کہا اللہ تعالیٰ کے اس قول میں ﴿زنا کرنے والی عورت اور زنا کرنے والا مرد

فَاجْلِدُوْا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ" اِنَّ الْكِتَابَ جَعَلَ جَلْدَ الْمِائَةِ حَدًّا لِلزِّنَا

ان میں سے ہر ایک کو سو کوڑے مارو﴾ بیشک کتاب اللہ نے بنایا ہے سو کوڑوں کو زنا کی حد

فَلَا يُزَادُ عَلَيْهِ التَّغْرِيْبُ حَدًّا لِقَوْلِهٖ عَلَيْهِ السَّلَام

پس نہیں زیادہ کیا جائے گا اس پر ایک سال کی جلاوطنی کو حد کے طور پر، آپ ﷺ کے اس فرمان کی وجہ سے

اَلْبِكْرُ بِالْبِكْرِ جَلْدُ مِائَةٍ وَتَغْرِيْبُ عَامٍ بَلْ يُعْمَلُ بِالْخَبَرِ

کہ ﴿کنوارہ اور کنواری اگر زنا کریں تو ان کی حد سو کوڑے اور ایک سال کی جلاوطنی ہے﴾ بلکہ خبر واحد پر عمل کیا جائیگا

عَلٰى وَجْهٍ لَا يَتَغَيَّرُ بِهٖ حُكْمُ الْكِتَابِ فَيَكُوْنُ الْجَلْدُ حَدًّا شَرْعِيًّا

اس طریقے پر کہ نہ تبدیل ہو اس (طریقہ) کی وجہ سے کتاب اللہ کا حکم، پس ہوگا کوڑے مارنا شرعی حد

بِحُكْمِ الْكِتَابِ وَالتَّغْرِيْبُ مَشْرُوْعًا سِيَاسَةً بِحُكْمِ الْخَبَرِ

کتاب اللہ کے حکم کی وجہ سے اور جلاوطنی مشروع ہوگی سیاست (حکومت کی انتظامی مصلحت) کے طور پر خبر واحد کی وجہ سے

وکذلک قلنا: یہاں سے مصنفؒ دوسری مثال ذکر کر رہے ہیں کہ جس طرح پچھلے مسئلہ میں "غسل" اور "مسح" کو ان کے اطلاق پر رکھ کر عمل کیا گیا ہے اسی طرح الزانیة والزانی الخ والی آیت کو بھی اپنے اطلاق پر رکھ کر عمل کیا جائے گا۔ خبر واحد کے ذریعے اس میں کوئی قید نہیں لگائی جائے گی۔ اس مسئلہ کی وضاحت یہ ہے کہ اگر غیر محصَن اور غیر محصنہ (غیر شادی شدہ مرد اور عورت) زنا کریں تو اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ ان میں سے ہر ایک کو سو کوڑے لگاؤ۔

امام شافعیؒ کا مذہب: سو کوڑے بھی لگائے جائیں اور ایک سال کے لئے جلاوطن بھی کیا جائے۔

امام شافعیؒ کی دلیل: یہ ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا البکر بالبکر جلد مائة و تغریب عام "کہ غیر شادی شدہ مرد اور عورت کی سزا یہ ہے کہ سو کوڑے لگائے جائیں اور ایک سال کے لئے جلاوطن کیا جائے"۔

احناف کا مذہب: یہ ہے کہ سو کوڑے لگائے جائیں گے لیکن جلاوطن نہیں کیا جائے گا۔

احناف کی دلیل: یہ ہے کہ اس آیت فاجلدوا کل واحد میں کوڑوں کی سزا مطلق ہے اس میں جلاوطنی کی قید نہیں ہے۔ اگر ہم جلاوطنی کو لازمی قرار دیتے ہیں تو کتاب اللہ کے اطلاق کو منسوخ کرنا لازم آئے گا جو خبر واحد کے ساتھ جائز نہیں ہے بلکہ خبر واحد پر اس طرح عمل کیا جائے گا کہ کتاب اللہ کے حکم میں بھی تغیر نہ آئے۔ لہذا کتاب اللہ سے جو کوڑے ثابت ہو رہے ہیں یہ شرعی حد ہوگی اور حدیث سے جو جلاوطنی ثابت ہو رہی ہے یہ سیاست پر محمول ہوگی۔ سیاست پر محمول ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اگر قاضی اسی میں مصلحت سمجھتا ہے کہ فائدہ یہی ہے کہ ایک سال کے لئے جلاوطن کیا جائے تو کر دے، لیکن یہ سزا کا جز نہیں ہوگی۔ اس کے بر خلاف شادی شدہ مرد و عورت زنا کریں اس کی سزا رجم ہے یہ سزا ایسی آیت سے ثابت ہے جس کی تلاوت منسوخ ہو چکی لیکن حکم باقی ہے وہ آیت یہ تھی کہ الشیخ و الشیخة اذا زنیا فارجموهما نکالا من الله ﴿ کہ شادی شدہ مرد اور عورت زنا کریں تو رجم کرو یہ سزا ہے اللہ تعالیٰ کی طرف سے ﴾

وَكَذٰلِكَ قَوْلُهٗ تَعَالٰى: "وَلْيَطَّوَّفُوْا بِالْبَيْتِ الْعَتِيْقِ" مُطْلَقٌ فِيْ مُسَمَّى الطَّوَافِ بِالْبَيْتِ
اور اسی طرح اللہ تعالیٰ کا فرمان ﴿اور چاہیے کہ وہ طواف کریں پرانے گھر کا﴾ مطلق ہے بیت اللہ کے طواف کے معنی میں
فَلَا يُزَادُ عَلَيْهِ شَرْطُ الْوُضُوْءِ بِالْخَبَرِ بَلْ يُعْمَلُ بِهٖ عَلٰى وَجْهٍ
پس نہیں زائد کیا جائیگا اس (مطلق فرمان) پر وضو کی شرط کو خبر واحد کی وجہ سے، بلکہ عمل کیا جائیگا خبر واحد پر اس طریقے سے
لَا يَتَغَيَّرُ بِهٖ حُكْمُ الْكِتَابِ بِاَنْ يَكُوْنَ مُطْلَقُ الطَّوَافِ فَرْضًا بِحُكْمِ الْكِتَابِ
کہ نہ تبدیل ہو اس (طریقہ) کی وجہ سے کتاب اللہ کا حکم بایں طور کہ مطلق طواف فرض ہوگا کتاب اللہ کی وجہ سے

وَالْوُضُوْءُ وَاجِبًا بِحُكْمِ الْخَبَرِ فَيُجْبَرُ النُّقْصَانُ اللَّازِمُ
اور وضو واجب ہوگا خبر واحد کی وجہ سے، پس پورا کیا جائیگا وہ نقصان جو لازم آیا ہے
بِتَرْكِ الْوُضُوْءِ الْوَاجِبِ بِالدَّمِ
واجب وضو کے چھوڑنے کی وجہ سے دم (قربانی) کے ساتھ۔

و كذلك قوله تعالیٰ: یہاں سے یہ بیان کررہے ہیں کہ اسی طرح جیسے فاجلدوا والی آیت کو مطلق رکھ کر عمل کیا ہے اسی طرح ولیطوفوا والی آیت کو بھی مطلق رکھ کر عمل کیا جائے گا۔ خبر واحد کے ذریعے وضو کی شرط کو نہیں بڑھایا جائے گا۔ اس مسئلہ کی وضاحت یہ ہے کہ طواف زیارت جو حج میں فرض ہوتا ہے اس میں وضو شرط اور فرض ہے یا نہیں؟

امام شافعیؒ کا مذہب: طواف زیارت میں وضو شرط ہے، اگر وضو نہیں ہوگا تو طواف درست نہیں ہوگا۔

امام شافعیؒ کی دلیل: وہ یہ حدیث پیش کرتے ہیں کہ آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا الطواف بالبیت مثل الصلوٰۃ ﴿بیت اللہ کا طواف نماز کی طرح ہے﴾ امام شافعیؒ اس سے یوں استدلال کرتے ہیں کہ جب یہ نماز کی طرح ہے تو جیسے نماز میں وضو فرض ہے اسی طرح طواف میں بھی وضو فرض ہوگا۔

احناف کا مذہب: طواف میں وضو شرط نہیں ہے۔

احناف کی دلیل: یہ آیت ہے ولیطوفوا بالبیت العتیق ﴿چاہئے کہ وہ طواف کریں قدیم گھر کا﴾ یعنی بیت اللہ کا۔ یہ آیت بیت اللہ کے "طواف" کے حکم میں مطلق ہے اس میں وضو کی قید نہیں ہے۔ اگر ہم وضو کی قید لگاتے ہیں تو کتاب اللہ پر زیادتی لازم آئے گی۔ وہ اس طرح کہ کتاب اللہ کے اطلاق کو منسوخ کرنا لازم آئیگا جو کہ خبر واحد کے ذریعہ درست نہیں ہے۔ لہذا ہم خبر واحد پر اس طرح عمل کریں گے کہ کتاب اللہ کے حکم میں بھی تغیر نہ آئے۔ وہ اس طرح کہ کتاب اللہ کے حکم کے مطابق "طواف" فرض ہوگا اور خبر واحد کے مطابق "وضو" واجب ہوگا۔ لہذا اگر کسی آدمی نے بغیر وضو کے طواف کیا تو ہمارے ہاں طواف تو ہو جائے گا لیکن واجب چھوڑنے کی وجہ سے جو کمی آئی ہے اس کو دم کے ساتھ پورا کیا جائے گا۔

وَكَذٰلِكَ قَوْلُهُ تَعَالٰى "وَارْكَعُوْا مَعَ الرَّاكِعِيْنَ" مُطْلَقٌ فِيْ مُسَمَّى الرُّكُوْعِ
اور اسی طرح اللہ تعالیٰ کا فرمان ﴿تم رکوع کرو رکوع کرنے والوں کے ساتھ﴾ مطلق ہے رکوع کے معنی میں

فَلَا يُزَادُ عَلَيْهِ شَرْطُ التَّعْدِيْلِ بِحُكْمِ الْخَبَرِ وَلٰكِنْ يُّعْمَلُ بِالْخَبَرِ
تو نہیں زیادہ کیا جائیگا اس (مطلق) پر تعدیل کی شرط کو، خبر واحد کے حکم کی وجہ سے۔ لیکن خبر واحد پر عمل کیا جائیگا
عَلٰى وَجْهٍ لَا يَتَغَيَّرُ بِهٖ حُكْمُ الْكِتَابِ فَيَكُوْنُ مُطْلَقُ الرُّكُوْعِ فَرْضًا
ایسے طریقے پر کہ نہ متغیر ہو اس (طریقہ) کی وجہ سے کتاب اللہ کا حکم پس مطلق رکوع فرض ہوگا
بِحُكْمِ الْكِتَابِ وَالتَّعْدِيْلُ وَاجِبًا بِحُكْمِ الْخَبَرِ
کتاب اللہ کے حکم کی وجہ سے اور تعدیل ارکان واجب ہوگا خبر کے حکم سے۔

و کذلک قوله وار کعوا : اور اسی طرح یعنی جیسے طواف میں وضو کی قید کو نہیں بڑھایا گیا بلکہ مطلق رکھا ہے۔ اسی طرح وار کعوا مع الراکعین والی آیت کو بھی مطلق رکھا جائے گا یعنی ''رکوع'' مطلق ہوگا، اس میں تعدیل کی شرط کو نہیں بڑھایا جائے گا۔ تعدیل کہتے ہیں ہر حکم کو اطمینان کے ساتھ ادا کرنا۔ اس مسئلہ کی وضاحت یہ ہے کہ تعدیلِ ارکان یعنی رکوع، قومہ، سجدہ وغیرہ کو اطمینان کے ساتھ ادا کرنا فرض ہے یا نہیں اس میں اختلاف ہے۔

امام ابو یوسفؒ و امام شافعیؒ کا مذہب: تعدیل ارکان فرض ہے۔

ان دونوں حضرات کی دلیل: یہ ہے کہ ایک اعرابی خلاد بن رافع مسجد میں آیا حضور ﷺ مسجد میں تشریف فرما تھے۔ اس نے جلدی جلدی نماز پڑھی نماز سے فارغ ہو کر حضور ﷺ کو سلام کیا۔ آپ ﷺ نے فرمایا ارجع فصلّ فانك لم تصل ﴿لوٹ جاؤ دوبارہ نماز پڑھو تم نے نماز نہیں پڑھی﴾ اسی طرح تین دفعہ ہوا پھر تیسری یا چوتھی بار اس اعرابی نے کہا علمنی یا رسول الله ﴿اللہ کے رسول مجھے نماز سکھلا دیجئے﴾ تو آپ ﷺ نے طریقہ بتلایا تو آپ ﷺ نے فرمایا! اطمینان کے ساتھ رکوع، سجدہ، قومہ کرو۔ اس حدیث سے طریقہ استدلال اس طرح ہے کہ اس آدمی نے تعدیل ارکان نہیں کیا تھا تو آپ ﷺ نے فرمایا کہ تو نے نماز ہی نہیں پڑھی، دوبارہ پڑھو اور نماز فاسد اس وقت ہوتی ہے جب فرض چھوٹ جائے تو معلوم ہوا کہ تعدیل ارکان فرض ہے۔

امام ابو حنیفہؒ و محمدؒ کا مذہب: تعدیل ارکان فرض نہیں ہے۔

ان دونوں حضرات کی دلیل: قرآن مجید کے اندر وار کعوا، واسجدوا مطلق

ہے۔ اس کے ساتھ کوئی تعدیل کی قید نہیں ہے۔ اگر تعدیل کی شرط لگاتے ہیں تو کتاب اللہ کے اطلاق کو منسوخ کرنا لازم آتا ہے خبر واحد کے ساتھ، جو کہ درست نہیں ہے۔ لہٰذا ہم خبر واحد پر اس طرح عمل کریں گے کہ کتاب اللہ کے حکم میں بھی تغیر نہ آئے۔ وہ اس طرح کہ کتاب اللہ کے حکم کے مطابق مطلق رکوع فرض ہوگا اور خبر واحد کے حکم کے مطابق تعدیل ارکان واجب ہوگا۔

وَعَلٰی هٰذَا قُلْنَا يَجُوزُ التَّوَضِّیءُ بِمَاءِ الزَّعْفَرَانِ
اور (مطلق کے) اسی اصول پر ہم احناف نے کہا جائز ہے وضو کرنا زعفران کے پانی کے ساتھ
وَبِكُلِّ مَاءٍ خَالَطَهُ شَیْءٌ طَاهِرٌ فَغَيَّرَ اَحَدَ اَوْصَافِهٖ
اور ہر اس پانی کے ساتھ مل گئی ہو اس میں کوئی پاک چیز پس تبدیل کر دیا ہو پانی کے اوصاف میں سے کسی ایک کو
لِاَنَّ شَرْطَ الْمَصِيْرِ اِلَى التَّيَمُّمِ عَدَمُ مُطْلَقِ الْمَاءِ وَهٰذَا قَدْ بَقِيَ مَاءً مُطْلَقًا
کیونکہ تیمم کی طرف رجوع کرنے کی شرط، مطلق پانی کا نہ ہونا ہے اور یہ (زعفران ملا پانی) باقی ہے مطلق پانی ہو کر
فَاِنَّ قَيْدَ الْاِضَافَةِ مَا اَزَالَ عَنْهُ اِسْمَ الْمَاءِ بَلْ قَرَّرَهٗ فَيَدْخُلُ
کیونکہ اضافت کی قید نے نہیں زائل کیا اس سے پانی کا نام بلکہ پکا کر دیا ہے اس (پانی کے نام کو) پس داخل ہوگا
تَحْتَ حُكْمِ مُطْلَقِ الْمَاءِ وَكَانَ شَرْطُ بَقَائِهٖ عَلٰی صِفَةِ الْمُنَزَّلِ مِنَ السَّمَاءِ
(زعفران کا پانی) مطلق پانی کے حکم کے تحت، اور شرط لگانا اس پانی کے باقی رہنے کی منزل من السمآء کی صفت پر
قَيْدًا لِهٰذَا الْمُطْلَقِ وَبِهٖ يُخَرَّجُ حُكْمُ مَاءِ الزَّعْفَرَانِ وَالصَّابُوْنِ وَالْاُشْنَانِ
یہ مطلق کو مقید کرنا ہے۔ اسی اصول کے ساتھ تخریج کی جائیگی زعفران اور صابون اور اشنان (کھار)
وَاَمْثَالِهٖ وَخَرَجَ عَنْ هٰذِهِ الْقَضِيَّةِ الْمَاءُ النَّجَسُ بِقَوْلِهٖ تَعَالٰی
اور اس جیسی چیزوں کے پانی کے حکم کی۔ اور نکل گیا اس حکم سے ناپاک پانی، اللہ تعالیٰ کے اس قول کی وجہ سے
"وَلٰكِنْ يُّرِيْدُ لِيُطَهِّرَكُمْ" وَالنَّجَسُ لَا يُفِيْدُ الطَّهَارَةَ
﴿اور لیکن اللہ تعالیٰ چاہتے ہیں تاکہ تمہیں پاک کریں﴾ اور ناپاک پانی پاک کرنے کا فائدہ نہیں دیتا۔

وَبِهٰذِهِ الْاِشَارَةِ عُلِمَ اَنَّ الْحَدَثَ شَرْطٌ لِوُجُوْبِ الْوُضُوْءِ
اور (آیت کریمہ) کے اس اشارہ کی وجہ سے معلوم ہو گیا کہ بے وضو ہونا شرط ہے وضو کے واجب ہونے کیلئے
فَإِنَّ تَحْصِيْلَ الطَّهَارَةِ بِدُوْنِ وُجُوْدِ الْحَدَثِ مَحَالٌ۔
کیونکہ طہارت حاصل کرنا بغیر حدث کے پائے جانے کے محال ہے۔

وعلی ھذا: یہاں سے مصنفؒ بیان کر رہے ہیں کہ اسی بات پر (کہ مطلق کو اس کے اطلاق پر رکھ کر عمل کیا جاتا ہے۔ خبر واحد یا قیاس کے ذریعے سے اس پر زیادتی کرنا جائز نہیں ہے) ہم احناف کہتے ہیں کہ زعفران کے پانی کے ساتھ وضو کرنا جائز ہے۔ اسی طرح ہر اس پانی کے ساتھ وضو کرنا جائز ہے جس میں کوئی پاک چیز مل گئی ہو اور اس پاک چیز نے پانی کے تین اوصاف یعنی رنگ، بو، مزہ میں سے ایک وصف کو تبدیل کر دیا ہو۔

اس مسئلہ کی وضاحت یہ ہے کہ پانی میں زعفران یا اور کوئی پاک چیز جیسے صابن، اشنان (کھار) مٹی وغیرہ مل جائے اور اس کی وجہ سے پانی کا کوئی ایک وصف بھی تبدیل ہو جائے تو ایسے پانی سے وضو کرنا جائز ہے یا نہیں؟ یعنی ایسے پانی کے ہوتے ہوئے تیمّم کرے یا وضو؟ اس بارے میں علماء کا اختلاف ہے۔

احناف کا مسلک: ہمارے ہاں ایسے پانی سے وضو کرنا ضروری ہے، ایسے پانی کے ہوتے ہوئے تیمّم کرنا جائز نہیں ہوگا۔ لیکن اس میں شرط یہ ہے کہ اس پانی کو پکایا نہ گیا ہو اور جو پاک چیز ملی ہے اس کے اجزاء پانی پر غالب نہ آئے ہوں۔

احناف کی دلیل: قرآن پاک میں ہے فان لم تجدوا ماءً فتیمّموا [۱۲] میں ماء مطلق ہے مطلب یہ ہے کہ اگر ماءِ مطلق نہ ہو تو تیمّم کرو اور زعفران کا پانی چونکہ ماءِ مطلق ہے اس لیے اس کے ہوتے ہوئے تیمّم جائز نہ ہوگا۔

امام مالکؒ و شافعیؒ کا مسلک: وہ فرماتے ہیں ایسے پانی سے وضو جائز نہیں ہے لہٰذا ایسے پانی کے ہوتے ہوئے بھی آدمی تیمّم کرے گا۔

امام مالکؒ و شافعیؒ کی دلیل: اللہ تعالیٰ نے فرمایا فان لم تجدوا ماءً فتیمّموا صعیداً طیباً

﴿اگر تم پانی نہ پاؤ، تو پاک مٹی سے تیمم کرو﴾ ان کا طریقہ استدلال اس طرح ہے کہ اس آیت میں مطلق ماء کا تذکرہ ہے، کہ مطلق پانی نہ ملے تو پھر تیمّم کرو۔ وہ کہتے ہیں مطلق ماء وہ ہوگا جو آسمان سے اترنے والے پانی کی صفت پر ہو۔ یہ زعفران وغیرہ کا پانی اس صفت پر نہیں ہے نیز اس میں اضافت پائی جاتی ہے کہا جاتا ہے ''ماء الزعفران'' (زعفران کا پانی) جب اضافت کی وجہ سے مقید ہو گیا تو یہ مطلق پانی نہیں ہے لہذا یہ آدمی تیمّم کرے گا۔

احناف کا جواب: یہ ہے کہ اضافت کی دو قسمیں ہیں (۱) اضافت تعریف (۲) اضافت تقیید۔

اضافت تعریف: جو محض تعریف اور پہچان کرانے کیلئے ہوتی ہے جیسے ماء البئر (کنویں کا پانی) ماء العین (چشمے کا پانی) اس میں جو البئر اور العین کی طرف اضافت ہے یہ پہچان کے لئے ہے کہ یہ پانی کنویں، چشمے سے لیا گیا ہے۔

اضافتِ تقیید: جو مقید کرنے کے لئے ہوتی ہے، جیسے ماء الورد (عرقِ گلاب) یعنی وہ پانی جس کو گلاب سے کشید کیا گیا ہو۔

یہاں ''ماء'' کی اضافت زعفران کی طرف یا اشنان کی طرف، یہ اضافتِ تعریف ہے۔ اس سے ''ماء'' مقید نہیں ہوتا بلکہ مطلق رہتا ہے تو جب یہ ماء مطلق ہے اور ماء مطلق کے ہوتے ہوئے تیمّم کرنا جائز نہیں ہے۔ اب اگر ہم اس میں یہ شرط لگاتے ہیں کہ آسمان سے اترنے والے پانی کے وصف پر ہو تو کتاب اللہ کے اطلاق کو مقید کرنا لازم آئے گا جو جائز نہیں ہے۔

وبه يخرج حكم ماء الزعفران: یہاں سے یہ بیان کر رہے ہیں کہ مذکورہ تفصیل سے زعفران، صابون اور اشنان یعنی کھار ملے ہوئے پانی کا حکم معلوم ہو گیا کہ ان کے ہوتے ہوئے تیمّم کرنا جائز نہیں ہے۔ کیونکہ یہ مطلق پانی ہیں۔ اضافت محض پہچان کرانے کے لیے ہے۔

و خرج عن هذه: یہ عبارت ایک اشکال کا جواب ہے۔

اشکال: احناف پر ہے۔ وہ یہ ہے کہ جیسے ماء الزعفران وغیرہ ماء مطلق ہیں، اسی طرح ماء النجس (ناپاک پانی) یہ بھی تو ماء مطلق ہے اس میں بھی اضافت پہچان کرانے کے لیے ہے۔ تو پھر اس کے ساتھ بھی وضو جائز ہونا چاہئے تیمّم جائز نہیں ہونا چاہئے؟

جواب: و خرج سے جواب دیا کہ ''ماء النجس'' اس حکم سے خارج ہے کیونکہ قرآن مجید کی آیت

ولکن یرید لیطھر کم ﴿اللہ کا ارادہ یہ ہے کہ تمہیں پاک کرے﴾ اس سے معلوم ہو رہا ہے کہ پانی آلۂ طہارت ہے اور وضو کا مقصد طہارت حاصل کرنا ہے تو ماء النجس وان لم تجدو ماء والی آیت کے تحت داخل ہی نہیں ہے۔ بلکہ اس ماء مطلق سے ماء طاہر (پاک پانی) مراد ہے اگر ماء طاہر نہ ہو پھر تیمم کرو۔ ماء نجس چونکہ ماء طاہر سے خارج ہے، اس لئے وضو جائز نہیں ہوگا۔

و بھذہ الاشارۃ: مصنفؒ نے فرمایا اس آیت یعنی ولکن یرید لیطھر کم کے اشارہ سے معلوم ہوگیا کہ وضو کے واجب ہونے کے لئے ''حدث'' شرط ہے کیونکہ اس آیت سے معلوم ہو رہا ہے کہ مقصد پاک کرنا ہے اور پاکی اس وقت حاصل ہوگی جب پہلے حدث (حکماً ناپاکی) ہو۔

قَالَ اَبُوْ حَنِيْفَةَ رَضِىَ اللّٰهُ عَنْهُ : اَلْمُظَاهِرُ إِذَا جَامَعَ امْرَأَتَهُ فِىْ خِلَالِ الْإِطْعَامِ
فرمایا امام ابو حنیفہؒ نے کہ ظہار کرنے والا اگر جماع کر لے اپنی بیوی سے (مسکینوں کو) کھانا کھلانے کے دوران
لَا يَسْتَأْنِفُ الْإِطْعَامَ لِاَنَّ الْكِتَابَ مُطْلَقٌ فِىْ حَقِّ الْإِطْعَامِ فَلَا يُزَادُ عَلَيْهِ
تو نئے سرے سے دوبارہ کھانا نہیں کھلائے گا کیونکہ کتاب اللہ مطلق ہے کھانا کھلانے کے حق میں پس نہیں بڑھایا جائیگا
شَرْطُ عَدَمِ الْمَسِيْسِ بِالْقِيَاسِ عَلَى الصَّوْمِ بَلِ الْمُطْلَقُ يَجْرِىْ عَلٰى إِطْلَاقِهٖ
اس (مطلق) پر عدم جماع کی شرط کو، روزوں پر قیاس کرتے ہوئے، بلکہ مطلق جاری رہیگا اپنے اطلاق پر
وَالْمُقَيَّدُ عَلٰى تَقْيِيْدِهٖ
اور مقید چلتا رہے گا اپنی تقیید پر۔

قال ابو حنیفہؒ: پچھلے اصول پر کہ ''مطلق کو اپنے اطلاق پر رکھ کر عمل کیا جائے گا خبر واحد اور قیاس کے ذریعے اس پر زیادتی کرنا اور اس کے اطلاق کو منسوخ کرنا درست نہیں ہے''۔ امام ابو حنیفہؒ نے ایک مسئلہ تخریج کیا ہے اس کی وضاحت یہ ہے کہ اگر کوئی آدمی اپنی بیوی کے ساتھ ظہار کرے (اپنی بیوی کو محرمات ابدیہ یعنی کسی ایسی عورت کے ساتھ تشبیہ دے کہ جو اس کے لئے ہمیشہ حرام ہو)۔ مثلاً کہے انت علی کظھر امی تو اب اس کی بیوی اس وقت تک حلال نہیں ہوگی جب تک کفارہ ظہار ادا نہ کرے۔ کفارہ ظہار قرآن نے اس طرح بیان کیا ہے والذین یظاھرون من نسائھم ......الخ اس میں تین چیزیں بیان کیں (۱) غلام آزاد کرنا۔ اس میں من قبل

ان یتماسا کی قید ہے یعنی بیوی کے قریب جانے سے پہلے۔ (۲) دو مہینے لگاتار روزے رکھنا، اس میں من قبل ان یتماسا کی قید ہے۔ (۳) ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلانا۔ اس میں من قبل ان یتماسا کی قید نہیں ہے۔ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ جیسے ان دو چیزوں میں شرط ہے کہ بیوی کے پاس جانے سے پہلے ادائیگی کرنی ہے۔ اطعام میں بھی شرط ہوگی کہ بیوی کے پاس جانے سے پہلے ساٹھ آدمیوں کو کھانا کھلائے۔ اگر کھانا کھلانے کے درمیان بیوی کے پاس چلا گیا تو نئے سرے سے کھانا کھلائے۔ جیسے دو مہینے روزے پورے کرنے سے پہلے، درمیان میں بیوی کے پاس چلا گیا تو نئے سرے سے روزے رکھنے پڑتے ہیں۔ گویا یہ حضرات اطعام کو قیاس کرتے ہیں تحریر رقبہ اور صیام شہرین پر۔ امام ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ اطعام میں یہ قید نہیں ہوگی کہ بیوی کے پاس جانے سے پہلے کھانا کھلائے۔ کیونکہ ضابطہ ہے کہ مطلق کو اپنے اطلاق پر رکھ کر عمل کیا جائے۔ اگر ہم اطعام میں بھی یہ شرط لگاتے ہیں تو مطلق کو قیاس کے ذریعے مقید کرنا لازم آئے گا جو کہ درست نہیں۔ لہٰذا مطلق اپنے اطلاق پر رہے گا۔ اور مقید اپنی تقیید پر رہے گا۔ لہذا کوئی آدمی کھانا کھلاتا رہے اور جماع کرتا رہے تو کوئی حرج نہیں ہے۔

وَكَذٰلِكَ قُلْنَا: الرَّقَبَةُ فِيْ كَفَّارَةِ الظِّهَارِ وَالْيَمِيْنِ مُطْلَقَةٌ فَلَا يُزَادُ
اور اسی طرح ہم احناف نے کہا: رقبہ کفارہ ظہار اور کفارہ یمین میں مطلق ہے پس نہیں زیادہ کیا جائیگا
عَلَيْهِ شَرْطُ الْإِيْمَانِ بِالْقِيَاسِ عَلٰى كَفَّارَةِ الْقَتْلِ
اس (مطلق) پر ایمان کی شرط کو، قیاس کرتے ہوئے کفارہ قتل پر۔

وکذٰلک قلنا : سے بیان کیا کہ جس طرح اطعام کو مطلق رکھ کر عمل کیا ہے اسی طرح ہم کہتے ہیں کفارہ ظہار اور کفارہ یمین میں "رقبہ" کو مطلق رکھا جائے گا۔ کفارہ قتل پر قیاس کرتے ہوئے رقبہ کے ساتھ ایمان کی شرط کی زیادتی نہیں کی جائے گی۔ یعنی مومن غلام آزاد کرنا ضروری نہیں۔ اس مسئلہ کی وضاحت یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے قرآن مجید میں تین قسم کے کفاروں میں تحریر رقبہ (غلام آزاد کرنے) کا ذکر کیا ہے۔ وہ تین قسم کے کفارے یہ ہیں: (۱) ظہار (۲) یمین (۳) قتل۔ اس میں کفارہ ظہار اور کفارہ یمین میں اللہ تعالیٰ نے مطلق فرمایا فتحریر رقبة، رقبہ کے

ساتھ مؤمنہ کی قید نہیں ہے۔ اور کفارہ قتل میں فرمایا" فتحریر رقبة مؤمنة" یہاں مومنہ کی قید ہے، مومن غلام کو آزاد کرو۔

امام شافعیؒ کا مذہب: کہ چونکہ تمام کفارے ایک جنس ہیں تو جیسے کفارہ قتل میں رقبہ مومنہ کو آزاد کرنا ضروری ہے اسی پر قیاس کرتے ہوئے کفارہ یمین اور ظہار میں بھی مومنہ کی قید لگائی جائیگی۔

احناف کا مذہب: کہ کفارہ یمین اور کفارہ ظہار میں مطلق غلام کو آزاد کر دینا کافی ہے، مومن ہو یا کافر۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے مطلق بیان کیا ہے اور قیاس کے ذریعہ مطلق کو مقید کرنا جائز نہیں ہے۔ لہٰذا جہاں مؤمنہ کی قید ہے وہاں مومن ہونے کا اعتبار ہوگا جہاں قید نہیں ہے وہاں اعتبار نہیں ہوگا۔

فَإِنْ قِيلَ إِنَّ الْكِتَابَ فِي مَسْحِ الرَّأْسِ يُوجِبُ مَسْحَ مُطْلَقِ الْبَعْضِ
پس اگر کہا جائے بیشک کتاب اللہ سر کے مسح میں ثابت کرتی ہے مطلق بعض سر کے مسح کو
وَقَدْ قَيَّدْتُمُوهُ بِمِقْدَارِ النَّاصِيَةِ بِالْخَبَرِ وَالْكِتَابُ مُطْلَقٌ
اور تم نے مقید کیا ہے اس مطلق کو ناصیہ کی مقدار کے ساتھ خبر واحد کی وجہ سے اور کتاب اللہ مطلق ہے
فِي انْتِهَاءِ الْحُرْمَةِ الْغَلِيظَةِ بِالنِّكَاحِ وَقَدْ قَيَّدْتُمُوهُ بِالدُّخُولِ بِحَدِيثِ امْرَأَةِ رِفَاعَةَ
حرمت غلیظہ کو ختم کرنے میں، نکاح کیساتھ اور تم نے اس کو مقید کر دیا دخول کیساتھ، رفاعہ کی بیوی کی حدیث کی وجہ سے
قُلْنَا إِنَّ الْكِتَابَ لَيْسَ بِمُطْلَقٍ فِي بَابِ الْمَسْحِ فَإِنَّ حُكْمَ الْمُطْلَقِ
ہم نے کہا (جواب دیا) بیشک کتاب اللہ مسح کے بیان میں مطلق نہیں ہے کیونکہ مطلق کا حکم یہ ہوتا ہے
أَنْ يَكُونَ الْآتِي بِأَيِّ فَرْدٍ كَانَ آتِيًا بِالْمَأْمُورِ بِهِ وَالْآتِي بِأَيِّ بَعْضٍ كَانَ هٰهُنَا
کہ اس کے کسی بھی فرد کو ادا کرنے والا اس مامور بہ کو ادا کرنے والا ہوتا ہے اور یہاں کسی بعض کو ادا کرنے والا
لَيْسَ بِآتٍ بِالْمَأْمُورِ بِهِ فَإِنَّهُ لَوْ مَسَحَ عَلَى النِّصْفِ
(سر کے کسی حصے پر مسح کرنے والا) مسح کے مامور بہ کو ادا کرنے والا نہیں ہوتا۔ کیونکہ اگر آدمی نصف پر مسح کرے
أَوْ عَلَى الثُّلُثَيْنِ لَا يَكُونُ الْكُلُّ فَرْضًا وَبِهِ فَارَقَ الْمُطْلَقُ الْمُجْمَلَ
یا دو ثلث پر تو یہ کل (نصف یا دو تہائی) مقدار فرض نہیں ہوگی، اس وضاحت کیساتھ مطلق مجمل سے جدا ہو گیا۔

وَاَمَّا قَيْدُ الدُّخُوْلِ فَقَدْ قَالَ الْبَعْضُ اِنَّ النِّكَاحَ فِي النَّصِّ حُمِلَ عَلَى الْوَطْيءِ اِذِ الْعَقْدُ
اور باقی رہی دخول کی قید تو بعض علماء نے کہا ہے لفظ نکاح کو نص (حتی تنکح) میں وطی پر محمول کیا گیا ہے کیونکہ عقد نکاح
مُسْتَفَادٌ مِنْ لَفْظِ الزَّوْجِ وَبِهٰذَا يَزُوْلُ السُّؤَالُ وَقَالَ الْبَعْضُ
والا معنی تو سمجھا جارہا ہے لفظ زوج سے اور اس جواب کے ساتھ ختم ہو جائیگا اعتراض، اور بعض علماء نے کہا ہے
قَيْدُ الدُّخُوْلِ ثَبَتَ بِالْخَبَرِ وَجَعَلُوْهُ مِنَ الْمَشَاهِيْرِ
کہ دخول کی قید ثابت ہوئی ہے اسی خبر سے اور بنایا ہے ان علماء نے اس خبر کو اخبار مشہورہ میں سے ۔
فَلَا يَلْزَمُهُمْ تَقْيِيْدُ الْكِتَابِ بِخَبَرِ الْوَاحِدِ
پس نہیں لازم آئے گا کتاب اللہ کو مقید کرنا خبر واحد کے ذریعہ

فان قیل ان الکتاب : احناف پر دو زبردست اشکال ہوتے ہیں مصنفؒ ان دونوں کو نقل کر کے جواب دے رہے ہیں۔

اشکال نمبر ۱: کتاب اللہ میں ہے وامسحوا برؤوسکم یہ آیت مطلق "بعض سر" کے مسح کو فرض کرتی ہے اور آپ نے اس کو مقید کر دیا مقدار ناصیہ کے ساتھ یعنی چوتھائی سر کا مسح فرض ہونے کے ساتھ۔ اس کی وضاحت یہ ہے کہ قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ نے فرمایا وامسحوا برؤوسکم اس میں باء تبعیضیہ ہے کیونکہ مسح کا لفظ اگر متعدی بلا واسطہ ہو تو ممسوح کا کل مراد ہوتا ہے۔ اور اگر واسطہ سے متعدی ہو تو ممسوح کا بعض مراد ہوتا ہے۔ یہاں چونکہ باء کے واسطہ سے متعدی ہے۔ اس لئے امام ابوحنیفہؒ اور امام شافعیؒ فرماتے ہیں بعض سر کا مسح فرض ہے۔ اور امام مالکؒ اور امام احمدؒ فرماتے ہیں کہ یہ باء زائدہ ہے لہٰذا پورے سر کا مسح فرض ہوگا۔ پھر امام شافعیؒ فرماتے ہیں چونکہ بعض سر کا مسح فرض ہے اس لئے اتنا مسح ہو جائے کہ اس کو یوں کہا جا سکے کہ بعض سر کا مسح ہو گیا۔ چنانچہ دو چار بالوں پر مسح ہو گیا تو فرض ادا ہو جائے گا۔ امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ بعض میں چوتھائی سر کا مسح فرض ہے۔ دلیل یہ ہے کہ حدیث میں ہے کہ حضور ﷺ ایک قوم کے کوڑا کرکٹ پر تشریف لائے آپ ﷺ نے وہاں پیشاب کیا۔ پھر وضو فرمایا اور ناصیہ کی مقدار اور موزوں پر مسح فرمایا۔ اس لئے ہم کہتے ہیں کہ مقدار ناصیہ یعنی چوتھائی سر کا مسح فرض ہے۔ چنانچہ احناف پر

اشکال یہ ہے کہ قرآن مجید میں مطلق سر کا مسح ہے اور تم اس کو مقید کرتے ہو مقدار ناصیہ کے ساتھ اور ہمیں کہتے ہو کہ مطلق کو مقید کرنا جائز نہیں ہے۔ یہاں بھی مقید نہ کرو۔

اشکال نمبر۲: یہ ہے کہ قرآن مجید کی آیت میں نکاح حرمت غلیظہ کو ختم کرنے میں مطلق ہے چنانچہ فرمایا "فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره" مطلب یہ ہے کہ دوسرے خاوند سے نکاح کرے پھر اس پہلے کے لئے حلال ہے۔ یہاں مطلق نکاح کا حکم ہے اور تم احناف مقید کرتے ہو دخول کے ساتھ۔ اس کی وضاحت یہ ہے کہ جب کوئی آدمی اپنی بیوی کو تین طلاقیں دے دے، پھر وہ عورت اس خاوند کے لئے اس وقت تک حلال نہیں ہے جب تک کہ حلالہ نہ ہو جائے تو یہاں اللہ تعالیٰ نے اس بارے میں مطلق فرمایا پہلے خاوند کے لیے اس وقت حلال ہوگی جب دوسرے خاوند سے نکاح کرے۔ اور تم احناف یہ کہتے ہو کہ صرف نکاح کافی نہیں ہے بلکہ دوسرا خاوند اس کے ساتھ جماع بھی کرے۔ تو تم نے مطلق کو مقید کر دیا حالانکہ آپ کے ہاں یہ درست نہیں ہے اور یہ قید تم لگاتے ہو حدیث امرأۃ رفاعہ کی وجہ سے اس کو حدیث عُسیلہ بھی کہتے ہیں (یہ حدیث کتاب کے حاشیہ میں وضاحت کے ساتھ لکھی ہوئی ہے وہیں سے دیکھ لیں)

قلنا ان الکتاب : سے مصنفؒ نے پہلے اعتراض کا جواب دیا۔

جواب: یہ ہے کہ آپ نے کہا ہے کہ مسح رأس مطلق ہے ہم کہتے ہیں کہ یہ مطلق نہیں بلکہ مجمل ہے۔ مطلق اور مجمل میں فرق یہ ہے کہ مطلق وہ ہوتا ہے جس کے ہر فرد پر عمل کرنے والا مامور بہ پر عمل کرنے والا شمار ہوتا ہے۔ اور مجمل وہ ہوتا ہے جس کے معنی تو معلوم ہوں مگر اس کی مراد معلوم اور متعین نہ ہو۔ تو ہم یہ کہتے ہیں کہ یہ مطلق نہیں ہے کیونکہ اگر یہ مطلق ہو تو پھر اس کے ہر فرد پر عمل کرنے والا مامور بہ پر عمل کرنے والا شمار ہونا چاہئے حالانکہ ایسا نہیں ہے۔ کیونکہ بعض سر کا فرد تین بال بھی ہیں، ربع بھی، ثلث بھی، دوثلث بھی ہے اب اگر کوئی آدمی سر کے ایک ثلث یا دوثلث پر مسح کرتا ہے تو یہ نہیں کہا جا سکتا کہ ایک ثلث یا دوثلث پر مسح فرض تھا اس نے وہ فرض ادا کیا ہے کیونکہ فرض امام شافعیؒ کے ہاں تین بالوں کا مسح ہے ہمارے ہاں چوتھائی سر کا، اس سے اوپر مستحب ہے۔ معلوم ہو گیا کہ یہ مجمل ہے اور مجمل کی تفسیر خبر واحد کے ساتھ کرنا درست ہے۔ چنانچہ ہم نے مطلق

کو مقید نہیں کیا بلکہ مجمل کی تفسیر کی ہے۔ لہذا آپ کا اعتراض درست نہیں ہے۔

و اما قید: یہاں سے دوسرے اعتراض کا جواب دیا۔

جواب: اس کا جواب دو طریقوں سے دیا ہے۔ پہلا طریقہ یہ ہے کہ ہم نے اس مسئلہ میں دخول کی قید حدیث امرأۃ رفاعہ کی وجہ سے نہیں لگائی، بلکہ قرآن مجید کی اسی آیت حتی تنکح زوجا غیرہ کے ذریعے لگائی ہے وہ اس طرح یہاں فرمایا حتی تنکح اور نکاح کا حقیقی معنی ہے وطی، جیسے حدیث پاک میں ہے کہ ناکح الید ملعون ﴿ہاتھ سے وطی کرنے والا ملعون ہے﴾ اور مجازی معنی ہے عقد۔ یہاں نکاح کا حقیقی معنی یعنی وطی مراد لینا بہتر ہے کیونکہ نکاح کا عقد والا معنی تو زوجاً کے لفظ سے بھی سمجھا جا رہا ہے وہ اس طرح کہ زوج اس کو کہتے ہیں جس کا عقد کیا گیا ہو۔

اب اگر نکاح سے بھی یہی عقد والا معنی مراد لیں تو یہ اعادہ ہوگا یعنی دوبارہ وہی بات معلوم ہوگی اور کلام کو اعادہ کی بجائے استفادہ یعنی نئے فائدے پر محمول کرنا بہتر ہے۔ استفادہ اسی صورت میں ہوگا جب وطی کرنے والا معنی مراد لیں۔ اب یہاں آیت کا مطلب ہوگا یہاں تک کہ دوسرا خاوند دخول یعنی وطی کرے۔

وقال البعض: یہاں سے دوسرا جواب دے رہے ہیں کہ یہ دخول کی قید واقعی حدیث امرأہ رفاعہ کی وجہ سے لگائی ہے لیکن یہ حدیث خبر واحد نہیں بلکہ خبر مشہور ہے۔ اور خبر مشہور کے ذریعے کتاب اللہ پر زیادتی کرنا جائز ہے۔ لہذا آپ کا یہ اشکال درست نہیں ہے کہ ہم نے خبر واحد کے ساتھ اس کو مقید کیا ہے۔

فَصْلٌ فِي الْمُشْتَرَكِ وَالْمُؤَوَّلِ
یہ فصل مشترک اور مؤول (کے بیان) میں ہے
اَلْمُشْتَرَكُ مَا وُضِعَ لِمَعْنَيَيْنِ مُخْتَلِفَيْنِ اَوْ لِمَعَانٍ مُخْتَلِفَةِ الْحَقَائِقِ مِثَالُهُ
مشترک وہ لفظ ہے جس کو وضع کیا گیا ہو ایسے دو معنوں کیلئے یا کئی معانی کیلئے جن کی حقیقتیں مختلف ہوں اسکی مثال
قَوْلُنَا جَارِيَةٌ فَاِنَّهَا تَتَنَاوَلُ الْاَمَةَ وَالسَّفِيْنَةَ وَالْمُشْتَرِیْ فَاِنَّهُ يَتَنَاوَلُ قَابِلَ عَقْدِ الْبَيْعِ
ہمارا قول جاریۃ ہے پس یہ لفظ شامل ہے لونڈی کو اور کشتی کو اور لفظ مشتری یہ شامل ہے عقد بیع قبول کرنیوالے کو

وَكَوْكَبُ السَّمَاءِ وَقَوْلُنَا بَائِنٌ فَإِنَّهُ يَحْتَمِلُ الْبَيْنَ وَالْبَيَانَ
اور آسمان کے ستارے کو اور ہمارا قول لفظ بائن یہ احتمال رکھتا ہے جدا ہونے اور ظاہر ہونے کے معنی کا۔

فصل : شروع میں یہ بیان کیا تھا کہ لفظ کی وضع کے اعتبار سے چار قسمیں ہیں۔ خاص، عام، مشترک، مؤول۔ پیچھے خاص اور عام کو بیان کیا۔ اس فصل میں مشترک اور مؤول کو بیان کر رہے ہیں۔ چونکہ تاویل مشترک میں سے ہوتی ہے اس طرح کہ لفظ کے کئی معانی میں سے ایک کو ترجیح ہو جائے تو وہ مؤول ہو جاتا ہے۔ اس لئے مشترک اور مؤول کو ایک فصل میں ذکر کیا۔ سب سے پہلے مصنفؒ نے مشترک کی تعریف کی۔

مشترک کی تعریف: مشترک وہ لفظ ہے جو ایسے دو معانی یا کئی معانی کیلئے وضع کیا گیا ہو۔ جن کی حقیقتیں مختلف ہوں۔

مثالہ: سے مصنفؒ مثالیں ذکر کر رہے ہیں وہ مثالیں جس لفظ کے دو معانی ہیں۔ جیسے ''جاریۃ'' اس کا ایک معنی لونڈی ہے دوسرا معنی کشتی ہے اور جیسے ''مشتری'' اس کا ایک معنی ہے عقد بیع کو قبول کرنے والا اور دوسرا معنی ہے ستارہ۔ اور جیسے ''بائن'' ایک معنی ہے جدائی اور دوسرا معنی ہے ظہور۔ اور ایسا لفظ جس کے کئی معانی ہوں۔ جیسے عین (مصنفؒ نے اس کو بیان نہیں کیا) اس کا ایک معنی ہے آنکھ، دوسرا معنی ہے چشمہ، تیسرا معنی ہے آفتاب، چوتھا معنی ہے سونا، پانچواں معنی ہے مال۔ چھٹا معنی ہے جاسوس۔ (اس کے علاوہ اس کے اور معانی بھی آتے ہیں)

وَحُكْمُ الْمُشْتَرَكِ أَنَّهُ إِذَا تَعَيَّنَ الْوَاحِدُ مُرَادًا بِهِ سَقَطَ
اور مشترک کا یہ حکم ہے جب متعین ہو جائے کوئی ایک معنی (اس لفظ مشترک کا) مراد ہو کر تو ساقط ہو جاتا ہے
اِعْتِبَارُ إِرَادَةِ غَيْرِهِ وَلِهٰذَا أَجْمَعَ الْعُلَمَاءُ رَحِمَهُمُ اللّٰهُ تَعَالٰى
دوسرے معنی کے ارادہ کرنے کا اعتبار۔ اسی وجہ سے اجماع کیا ہے علماء نے (اللہ تعالیٰ ان پر رحمت نازل فرمائے)
عَلٰى أَنَّ لَفْظَ الْقُرُوْءِ الْمَذْكُوْرِ فِيْ كِتَابِ اللّٰهِ تَعَالٰى مَحْمُوْلٌ إِمَّا عَلَى الْحَيْضِ
اس بات پر کہ لفظ قروء، جو مذکور ہے کتاب اللہ میں یا تو محمول ہے حیض کے معنی پر

كَمَا هُوَ مَذْهَبُنَا اَوْ عَلَى الطُّهْرِ كَمَا هُوَ مَذْهَبُ الشَّافِعِيِّ
جیسا کہ ہمارا (احناف کا) مذہب ہے یا (محمول ہے) طہر کے معنی پر جیسا کہ امام شافعیؒ کا مذہب ہے۔

وحکم المشترک: یہاں سے مشترک کا حکم بیان کر رہے ہیں۔ کہ لفظ جب کئی معانی میں مشترک ہو اور ان معانی میں سے کسی دلیل کی وجہ سے ایک معنی مراد لے لیا جائے تو پھر دوسرے معنی کا اعتبار کرنا درست نہیں ہوگا۔ اس کی مثال ایسے ہے کہ لفظ بمنزل لباس کے ہے اور معانی بمنزل پہننے والے کے ہیں۔ جیسے ایک لباس دو آدمی پورا پورا نہیں پہن سکتے اسی طرح ایک لفظ سے بھی بیک وقت دو معانی مراد نہیں لئے جا سکتے۔ ایک لفظ سے کئی معانی مراد لئے جائیں تو اس کو عموم مشترک کہتے ہیں۔ یہ عموم مشترک احناف کے ہاں جائز نہیں ہے۔ امام شافعیؒ فرماتے ہیں عموم مشترک جائز ہے۔ دلیل یہ دیتے ہیں قرآن پاک میں اللہ تعالیٰ نے فرمایا: الم تر ان الله یسجد له من فی السموات و من فی الارض والشمس والقمر والنجوم والجبال...... الخ اس آیت میں ''سجدہ'' کا ذکر ہے اور سجدہ کے دو معانی ہیں (۱) زمین پر پیشانی ٹیکنا (۲) اظہارِ ذلت کے ساتھ خشوع۔ پہلا معنی ''سجودِ ناس'' کے لئے اور دوسرا معنی ''سجود غیر عقلاء'' کے لئے ہے اور اس آیت میں یسجدُ ایک لفظ ہے اور اس سے دو معنی مراد ہیں پیشانی ٹیکنا بھی اور اظہار ذلت کے ساتھ خشوع کرنا بھی۔ ہم اس دلیل کا جواب دیتے ہیں کہ اس آیت میں عموم مشترک نہیں ہے بلکہ عموم مجاز ہے۔ اور عموم مجاز کہتے ہیں لفظ کا ایک ایسا مجازی معنی مراد لیا جائے کہ حقیقی معنی بھی اس کا ایک فرد بن جائے۔ تو یہاں سجود سے مراد انقیاد یعنی تابعداری، اتباع اور خشوع ہے۔ اس آیت کا مطلب یہ ہوگا کہ یہ تمام چیزیں اللہ تعالیٰ کی تابعداری کرتی ہیں۔ چنانچہ اس تابعداری میں انسانوں کا سجدہ بھی آجائے گا اور غیر عقلاء کا سجدہ بھی آجائیگا۔

ولہذا اجمع العلماء: یہاں سے بیان کر رہے ہیں اسی وجہ سے کہ ''احناف کے ہاں عموم مشترک جائز نہیں''، تو علماء نے اس بات پر اجماع کیا ہے کہ قرآن پاک میں جو لفظ قروء ہے اس سے یا تو حیض مراد ہوگا جیسے احناف کا مذہب ہے۔ یا طہر مراد ہوگا جیسے امام شافعیؒ کا مذہب ہے۔ دونوں ایک وقت میں مراد نہیں ہو سکتے۔

وَقَالَ مُحَمَّدٌ: إِذَا أَوْصَى لِمَوَالِيْ بَنِيْ فُلَانٍ وَلِبَنِيْ فُلَانٍ مَوَالٍ
(اور اسی وجہ سے) فرمایا امام محمدؒ نے: جب کسی نے وصیت کی بنو فلاں کے موالی کے لیے اور حال یہ ہے کہ بنی فلاں کے موالی
مِنْ أَعْلٰى وَمَوَالٍ مِنْ أَسْفَلَ
اعلی بھی ہیں (جنھوں نے ان (بنی فلاں) کو آزاد کیا ہے) اور موالی اسفل بھی ہیں (جن کو انھوں (بنی فلاں) نے آزاد کیا ہے)
فَمَاتَ بَطَلَتِ الْوَصِيَّةُ فِيْ حَقِّ الْفَرِيْقَيْنِ لِاسْتِحَالَةِ الْجَمْعِ
اور مر گیا وصیت کرنے والا (وضاحت کے بغیر) تو باطل ہوگی وصیت دونوں فریقوں کے حق میں کیونکہ محال ہے جمع کرنا
بَيْنَهُمَا وَعَدَمِ الرُّجْحَانِ وَقَالَ أَبُوْ حَنِيْفَةَ: إِذَا قَالَ لِزَوْجَتِهٖ
دونوں کو، اور ایک معنی دوسرے معنی پر راجح بھی نہیں ہے اور امام ابوحنیفہؒ نے فرمایا جب کوئی آدمی اپنی بیوی کو کہے
أَنْتِ عَلَيَّ مِثْلُ أُمِّيْ لَا يَكُوْنُ مُظَاهِرًا لِأَنَّ اللَّفْظَ مُشْتَرَكٌ
تو مجھ پر میری ماں کی طرح ہے۔ تو نہیں ہوگا وہ آدمی ظہار کرنے والا کیونکہ لفظ (مثل امی) مشترک ہے
بَيْنَ الْكَرَامَةِ وَالْحُرْمَةِ فَلَا يَتَرَجَّحُ جِهَةُ الْحُرْمَةِ إِلَّا بِالنِّيَّةِ
عزت اور حرمت کے درمیان پس نہیں راجح ہوگی حرمت والی جانب بغیر نیت کے۔

وقال محمدؒ اذا اوصٰی: پیچھے یہ بیان فرمایا کہ عموم مشترک (ایک لفظ سے کئی معنی مراد لینا) درست نہیں ہے۔ اس کی تائید میں مصنفؒ نے دو مسئلے بیان کئے ہیں۔ ایک امام محمدؒ کے حوالہ سے، دوسرا امام ابوحنیفہؒ کے حوالہ سے۔ امام محمدؒ کے حوالے سے یہ ہے کہ اگر کسی آدمی نے وصیت کی کہ بنی فلاں کے موالی کو اتنے پیسے دے دینا۔ اس وصیت کے بعد وہ آدمی مر گیا تو یہ وصیت باطل ہو جائے گی کیونکہ موالی دو قسم کے ہیں۔ (۱) موالی اعلیٰ یعنی معتِق (آزاد کرنے والا) (۲) موالی اسفل یعنی معتَق (جس کو آزاد کیا گیا ہو)۔ اب یہ وصیت اس لئے باطل ہوگی کیونکہ اس وصیت میں موالی اعلیٰ اور موالی اسفل دونوں کو جمع کرنا بھی محال ہے۔ کیونکہ عموم مشترک لازم آئے گا۔ اور اس طرح بھی نہیں کر سکتے کہ ان دونوں فریقوں (موالی اعلیٰ اور اسفل) میں سے کسی ایک کو دے دیں، کیونکہ اس طرح ترجیح بلا مرجح لازم آئے گی یعنی بغیر دلیل کے کسی کو ترجیح دینا لازم آئے گا۔

وقال ابو حنیفة: سے دوسرا مسئلہ بیان کیا۔ امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ اگر کسی آدمی نے اپنی زوجہ کو یوں کہا انت علی مثل امی (تو مجھ پر میری ماں کی مثل ہے) اس جملہ میں اس کی کوئی نیت نہیں تھی تو یہ آدمی ظہار کرنے والا شمار نہیں ہوگا۔ کیونکہ یہ لفظ دو معانی کے درمیان مشترک ہے ایک معنی تو یہ بنتا ہے کہ تو میری ماں کی طرح ہے اکرام میں اور احترام میں، دوسرا معنی بنتا ہے، تو میری ماں کی طرح ہے حرمت میں۔ اب یہاں دونوں معانی بھی مراد نہیں لئے جاسکتے کیونکہ عموم مشترک لازم آئے گا۔ اور کوئی ایک معنی بھی مراد نہیں لیا جاسکتا کیونکہ ترجیح بلا مرجح لازم آئے گی۔ ہاں اگر وہ ظہار کی نیت کرلے تو پھر یہ ظہار ہو جائے گا کیونکہ ظہار کی دلیل پائی جائے گی۔

وَعَلٰى هٰذَا قُلْنَا لَا يَجِبُ النَّظِيْرُ فِيْ جَزَاءِ الصَّيْدِ لِقَوْلِهٖ تَعَالٰى
اور اسی اصول پر ہم نے کہا نہیں واجب ہوگا اسی طرح کا جانور شکار کے بدلہ میں۔ اللہ تعالیٰ کے اس قول کی وجہ سے
"فَجَزَاءٌ مِثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعَمِ" لِاَنَّ الْمِثْلَ مُشْتَرَكٌ
﴿پس بدلہ ہے (اس محرم پر) اسی جانور کی مثل جو جانور اس نے قتل کیا﴾ کیونکہ مثل کا لفظ مشترک ہے
بَيْنَ الْمِثْلِ صُوْرَةً وَبَيْنَ الْمِثْلِ مَعْنًى وَهُوَ الْقِيْمَةُ وَقَدْ اُرِيْدَ الْمِثْلُ مِنْ حَيْثُ الْمَعْنٰى
مثل صوری اور مثل معنوی کے درمیان اور وہ (مثل معنوی) قیمت ہے حالانکہ مراد لیا جاچکا ہے مثل معنوی
بِهٰذَا النَّصِّ فِيْ قَتْلِ الْحَمَامِ وَالْعُصْفُوْرِ وَنَحْوِهِمَا بِالْاِتِّفَاقِ فَلَا يُرَادُ الْمِثْلُ مِنْ حَيْثُ الصُّوْرَةِ
اس نص کی وجہ سے، کبوتر اور چڑیا اور ان دونوں کی مثل کے قتل میں بالاتفاق۔ پس نہیں مراد لیا جائیگا مثل صوری
اِذْ لَا عُمُوْمَ لِلْمُشْتَرَكِ اَصْلًا فَيَسْقُطُ اِعْتِبَارُ الصُّوْرَةِ
اس لئے کہ مشترک کیلئے عموم نہیں ہے بالکل۔ پس ساقط ہو جائیگا مثل صوری کا اعتبار
لِاِسْتِحَالَةِ الْجَمْعِ
کیونکہ (مثل صوری اور مثل معنوی) کا جمع ہونا محال ہے۔

وعلی هذا: یہاں سے بیان کررہے ہیں: کہ چونکہ احناف کے ہاں عموم مشترک جائز نہیں ہے۔ اس لئے ہم احناف کہتے ہیں کہ شکار کی جزاء اور بدلے میں محرم پر "مثل صوری" واجب نہیں ہے۔ اس مسئلہ کی وضاحت یہ ہے کہ احرام کی حالت میں محرم کے لئے شکار کرنا جائز نہیں

ہے۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا و لا تقتلوا الصید وانتم حرم ﴿ احرام کی حالت میں شکار نہ کرو ﴾ لیکن اگر کسی نے شکار کیا، تو اس کے بارے میں فرمایا فجزاء مثل ما قتل من النعم ﴿ اس پر بدلہ ہے اسی کی مثل جو جانور اس نے قتل کیا ہے ﴾ اس آیت میں "مثل" کو واجب کیا گیا اور مثل کی دو قسمیں ہیں، (۱) مثل صوری (۲) مثل معنوی۔

مثل صوری: کہتے ہیں جو جسامت اور قد و قامت میں دوسری چیز کی مثل ہو جیسے ہرن کی مثل بکری ہے اور خرگوش کی مثل بکری کا بچہ ہے۔

مثل معنوی: کہتے ہیں "قیمت" کو۔ اب اس مسئلہ میں امام شافعیؒ، امام مالکؒ، امام احمدؒ اور احناف میں سے امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ جن جانوروں کی مثل صوری ہے ان میں مثل صوری واجب ہوگی۔ یعنی اگر کسی نے ہرن کا شکار کیا اس کے بدلے میں بکری ذبح کرنی پڑے گی اور جن کا مثل صوری نہیں ہے۔ ان میں مثل معنوی (قیمت) واجب ہوگی۔ مثلاً کسی نے کبوتر کا شکار کیا تو کبوتر کی قیمت کا صدقہ دینا پڑے گا۔ لیکن امام ابوحنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ اس میں مثل صوری بالکل واجب نہیں ہوگی۔ بلکہ تمام صورتوں میں مثل معنوی (قیمت) ہی واجب ہوگی۔ کیونکہ جن صورتوں میں مثل صوری نہیں ہے ان صورتوں میں بالاتفاق مثل معنوی مراد لے لیا گیا ہے۔ جیسے چڑیا اور کبوتر میں۔ اب اگر اس "مثل" سے مثل صوری بھی مراد لے لیا جائے تو عموم مشترک لازم آئے گا یعنی بیک وقت دو معنوں کا مراد لینا لازم آئے گا۔

ثُمَّ إِذَا تَرَجَّحَ بَعْضُ وُجُوْهِ الْمُشْتَرَكِ بِالْغَالِبِ الرَّأْيِ يَصِيْرُ مُؤَوَّلًا
پھر جب راجح ہو جائے مشترک کے معانی میں سے کوئی معنی غالب رائے کی وجہ سے تو وہ مؤول ہو جاتا ہے۔
وَحُكْمُ الْمُؤَوَّلِ وُجُوْبُ الْعَمَلِ بِهٖ مَعَ اِحْتِمَالِ الْخَطَأِ وَمِثَالُهٗ فِي الْحُكْمِيَاتِ
اور مؤول کا حکم اس پر عمل کا واجب ہونا ہے غلطی کے احتمال کے ساتھ۔ اور اس (مؤول) کی مثال احکام شرعیہ میں وہ ہے
مَا قُلْنَا إِذَا اَطْلَقَ الثَّمَنَ فِي الْبَيْعِ كَانَ عَلٰى غَالِبِ نَقْدِ الْبَلَدِ
جو ہم نے کہا کہ جب مطلق رکھے ثمن کو بیع میں تو ہوگا (محمول وہ ثمن) اس شہر کے سب سے زیادہ رائج سکوں پر

وَذٰلِكَ بِطَرِيْقِ التَّاوِيْلِ وَلَوْ كَانَتِ النُّقُوْدُ مُخْتَلِفَةً فَسَدَ الْبَيْعُ
اور یہ (رائج سکوں پر محمول کرنا) تاویل کے طریقے پر ہے اور اگر ہوں وہ سکے مختلف (مالیت میں) بیع فاسد ہو جائیگی
لِمَا ذَكَرْنَا وَحَمْلُ الْاَقْرَاءِ عَلَى الْحَيْضِ وَحَمْلُ النِّكَاحِ فِي الْاٰيَةِ
اس دلیل کیوجہ سے جسکو ہم نے ذکر کیا۔ اور اقراء کو محمول کرنا حیض کے معنی پر اور نکاح کو محمول کرنا حتی تنکح والی آیت میں
عَلَى الْوَطْئِ وَحَمْلُ الْكِنَايَاتِ حَالَ مُذَاكَرَةِ الطَّلَاقِ عَلَى الطَّلَاقِ مِنْ هٰذَا الْقَبِيْلِ
وطی پر اور الفاظ کنایات کو محمول کرنا مذاکرہ طلاق کی حالت میں طلاق پر، اسی (تاویل) کی قسم میں سے ہے

ثم اذا: یہاں سے مصنفؒ مؤول کو بیان کر رہے ہیں۔

مؤول کی تعریف: جب مشترک کے معانی میں سے بعض کو ظن غالب یعنی قیاس خبر واحد یا دوسرے قرائن کے ذریعے ترجیح ہو جائے تو وہ مؤول بن جاتا ہے۔ گویا کہ مؤول بھی مشترک کی قسم ہے۔ ایک مشترک مؤول دوسرا مشترک غیر مؤول۔

مؤول کا حکم: یہ ہے کہ اس پر عمل کرنا واجب ہے خطاء کے احتمال کے ساتھ۔ کیونکہ اس میں ترجیح ہوتی ہے ظن غالب کیساتھ۔ لہٰذا اس میں جیسے درست ہونے کا احتمال ہے اسی طرح خطاء کا بھی احتمال ہے۔

و مثالهٗ فی الحکمیات: یہاں سے مصنفؒ نے مؤول کی مثال بیان کی ہے کہ شرعی احکام میں مؤول کی مثال یہ ہے کہ جیسے کسی آدمی نے کوئی چیز خریدی اور اس کے ثمن کو مطلق چھوڑ دیا یعنی مقدار بیان کی لیکن وصف بیان نہیں کیا۔ تو اس صورت میں وہ ثمن مراد ہوگا جو اس شہر میں زیادہ رائج ہے (زیادہ چلتا ہے) مثال کے طور پر ایک آدمی نے کہا میں نے یہ ٹوپی دس درہم کی خریدی۔ اب شہر میں مختلف اوصاف کے دراہم چلتے ہیں لیکن مالیت میں برابر ہیں تو اس کے ذمہ وہ دراہم ہوں گے جو زیادہ چلتے ہیں۔ اس میں جو زیادہ چلنے والے دراہم کو متعین کیا ہے یہ تاویل کے طریقہ پر ہے۔ وہ تاویل یہ ہے کہ ثمن کا تذکرہ مطلقاً ہے اور ضابطہ ہے کہ المطلق اذا یطلق یراد به الفرد الکامل (مطلق جب بولا جاتا ہے تو فرد کامل مراد لیا جاتا ہے) اور درہم کا فرد کامل وہی ہے جو زیادہ رائج ہے لیکن اگر شہر میں چلنے والے دراہم "مالیت" میں مختلف ہیں تو بیع فاسد ہو جائے گی مثلاً بعض دراہم ثلاثی ہیں جن کی مالیت تین چونی ہے، بعض رباعی ہیں جن کی مالیت چار

چونی ہے، بعض خماسی ہیں جن کی مالیت پانچ چونی ہے۔ تو اب بیع فاسد ہو جائے گی کیونکہ اب کسی ایک قسم کو متعین کریں تو ترجیح بلا مرجح لازم آئے گی۔

وحمل الاقراء : یہاں سے مصنفؒ بیان کر رہے ہیں کہ قرآن کی آیت ثلثة قروء میں جو قروء کو حیض پر محمول کیا ہے یہ تاویل کے طریقہ پر ہے کیونکہ "ثلثة" کا قرینہ بتلا رہا ہے کہ حیض مراد ہے (کمامر)۔ اسی طرح حتی تنکح زوجاً غیرہ میں نکاح سے وطی مراد لی ہے "زوجاً" کے قرینہ سے یہ بھی تاویل کے طریقہ پر ہے۔ اسی طرح میاں بیوی طلاق کا مذاکرہ کر رہے تھے اس وقت میاں نے کوئی کنائی لفظ بولا جس سے طلاق بھی مراد ہو سکتی ہے دوسرا معنی بھی مراد ہو سکتا ہے۔ اس کو ہم نے مذاکرہ طلاق والے قرینہ کی وجہ سے طلاق پر محمول کیا ہے اسی تاویل کے طریقہ پر۔

وَعَلٰی هٰذَا قُلْنَا اَلدَّيْنُ الْمَانِعُ مِنَ الزَّكٰوةِ يُصْرَفُ
اسی بات پر ہم نے کہا: وہ قرض جو زکوٰۃ سے مانع ہے تو پھیرا جائیگا اس (قرض) کو
إِلٰی اَيْسَرِ الْمَالَيْنِ قَضَاءً لِلدَّيْنِ وَفَرَّعَ مُحَمَّدٌ عَلٰی هٰذَا
دو مالوں میں سے ایسے مال کی طرف کہ آسان ہو جس سے قرضہ کی ادائیگی اور متفرع کیا امام محمدؒ نے اسی اصول پر
فَقَالَ إِذَا تَزَوَّجَ امْرَأَةً عَلٰی نِصَابٍ وَلَهُ نِصَابٌ مِنَ الْغَنَمِ
چنانچہ فرمایا جب نکاح کرے آدمی کسی عورت سے ایک نصاب پر اور اسکے پاس ایک نصاب بکریوں کا ہے
وَنِصَابٌ مِنَ الدَّرَاهِمِ يُصْرَفُ الدَّيْنُ إِلَی الدَّرَاهِمِ حَتّٰی لَوْ حَالَ عَلَيْهِمَا الْحَوْلُ
اور ایک نصاب دراہم کا ہے تو پھیرا جائیگا قرضہ دراہم کے نصاب کی طرف۔ حتیٰ کہ اگر گزر گیا دونوں نصابوں پر سال
تَجِبُ الزَّكَاةُ عِنْدَهُ فِی نِصَابِ الْغَنَمِ وَلَا تَجِبُ فِی الدَّرَاهِمِ
واجب ہوگی زکوٰۃ امام محمدؒ کے نزدیک بکریوں کے نصاب میں، اور نہیں واجب ہوگی دراہم کے نصاب میں۔

وعلی هذا قلنا : سے بیان کیا کہ اسی ضابطے پر کہ "جہاں کئی احتمال ہوں تو قرینہ اور دلیل کے ذریعے اس کو ایک احتمال پر محمول کیا جائے گا۔ ہم کہتے ہیں وہ قرضہ جو زکوٰۃ سے مانع ہے۔ اس کو دو مالوں میں سے اس مال کی طرف پھیرا جائے گا جس مال سے قرضے کی ادائیگی آسان ہو۔ مثلاً ایک آدمی کے پاس دراہم کا نصاب ہے (دو سو درہم) اور اس کے پاس بکریوں کا نصاب

بھی ہے (چالیس بکریاں) اس آدمی نے قرضہ بھی دینا ہے اب ضابطہ یہ ہے کہ جتنا قرضہ دینا ہو، اتنے مال پر زکوٰۃ نہیں آتی ۔ اب مثلاً اس کا قرضہ دوسو درہم ہے تو ہم اس قرضے کو دوسو درہم کیطرف پھیریں گے کہ دراہم میں اس پر زکوٰۃ نہیں ہے۔ لیکن بکریوں کی طرف نہیں پھیرا جائیگا کہ دوسو درہم کی بکریوں میں زکوٰۃ نہیں، باقیوں میں ہے۔ کیونکہ دراہم کے ساتھ قرضے کی ادائیگی آسان ہے بکریوں کے ساتھ مشکل۔ کیونکہ دراہم تو اٹھا کر دے دیگا لیکن بکریوں کو پہلے بیچے گا، پھر ادا کریگا۔

وفرع محمدؒ : اسی اصول پر امام محمدؒ نے یہ مسئلہ متفرع کیا کہ ایک عورت نے کسی سے نکاح کیا اور مرد نے کہا کہ مہر میں تجھے ایک نصاب دوں گا، اور وہ متعین نہیں کیا کہ کس چیز کا نصاب ہے۔ اس آدمی کے پاس بکریوں کا نصاب بھی ہے، دراہم کا بھی۔ اب مہر والا جو قرضہ ہے اس کو دراہم کی طرف پھیرا جائے گا۔ اب اگر ان دونوں نصابوں پر سال گزر گیا تو زوج پر بکریوں کے نصاب میں زکوٰۃ واجب ہوگی۔ دراہم کے نصاب پر زکوٰۃ واجب نہیں ہوگی ۔ کیونکہ دراہم بطور قرضہ کے ہیں۔ (اس سے اپنی بیوی کا مہر ادا کرے گا)۔

وَلَوْ تَرَجَّحَ بَعْضُ وُجُوْهِ الْمُشْتَرَكِ بِبَيَانٍ مِنْ قِبَلِ الْمُتَكَلِّمِ كَانَ
اور اگر راجح ہو جائے کوئی معنی مشترک کے معانی میں سے متکلم کی طرف سے بیان کی وجہ سے، تو ہو جائیگا وہ (مشترک)
مُفَسَّرًا وَحُكْمُهُ اَنَّهُ يَجِبُ الْعَمَلُ بِهِ يَقِيْنًا مِثَالُهُ إِذَا قَالَ لِفُلَانٍ
مفسَّر اور اس (مفسر) کا حکم یہ ہے کہ واجب ہے اس پر عمل کرنا یقینی طور پر، اسکی مثال یہ ہے جب کوئی کہے کہ فلاں کے
عَلَيَّ عَشَرَةُ دَرَاهِمَ مِنْ نَقْدِ بُخَارِىْ فَقَوْلُهُ مِنْ نَقْدِ بُخَارِىْ تَفْسِيْرٌ لَهُ فَلَوْلَا
مجھ پر دس درہم ہیں بخارا کے سکوں میں سے، پس اسکا ''من نقد بخارا'' کہنا اس درہم کی تفسیر ہے پس اگر نہ ہوتا
ذٰلِكَ لَكَانَ مُنْصَرِفًا إِلَى غَالِبِ نَقْدِ الْبَلَدِ بِطَرِيْقِ التَّاوِيْلِ
یہ (من نقد بخارا کا لفظ) تو ہوتا یہ پھرنے والا شہر کی غالب (زیادہ رائج) نقدی کی طرف، تاویل کے طریقہ سے
فَيَتَرَجَّحُ الْمُفَسَّرُ فَلَا يَجِبُ نَقْدُ الْبَلَدِ
پس راجح ہو جائے گا مفسر پس نہ واجب ہوں گے شہر کے سکے۔

ولو ترجح: سے مفسَّر کی تعریف اور حکم بیان کیا ہے۔
مفسَّر کی تعریف: جب مشترک کا کوئی معنی متکلم کی طرف سے بیان کے ساتھ ترجیح پا جائے یعنی متکلم خود بیان کر دے تو وہ مفسر بن جائے گا۔
مفسر کا حکم: یہ ہے کہ اس پر عمل کرنا یقینی طور پر واجب ہے کیونکہ اس میں خطاء کا احتمال نہیں ہوتا۔ اس کی مثال جیسے ایک آدمی نے اس بات کا اقرار کیا کہ فلاں آدمی کے میرے ذمہ دس دراہم ہیں بخارہ کی نقدی سے۔ تو اب اس نے جو لفظ کہا "بخارہ کی نقدی" سے۔ تو یہ ان دراہم کی تفسیر بن جائے گی جو مطلق تھے۔ اب اس پر بخارہ کے دراہم ہی لازم ہونگے۔ اب یہ نہیں دیکھا جائے گا کہ کونسے زیادہ رائج ہیں۔ ہاں اگر بخارہ کی نقدی نہ کہتا تو پھر ان کو رائج دراہم کی طرف پھیرا جاتا، تاویل کے طریقہ سے۔ اب مفسر کو مؤول پر ترجیح ہو جائے گی اس لیے بخارہ ہی کی نقدی واجب ہوگی۔

فَصْلٌ فِي الْحَقِيْقَةِ وَالْمَجَازِ
یہ فصل ہے حقیقت اور مجاز کے بیان میں
كُلُّ لَفْظٍ وَضَعَهُ وَاضِعُ اللُّغَةِ بِإِزَاءِ شَيْءٍ
ہر وہ لفظ جسکو وضع کیا ہو لغۃ کے وضع کرنے والے نے کسی چیز کے مقابلہ میں
فَهُوَ حَقِيْقَةٌ لَهُ وَلَوْ اُسْتُعْمِلَ فِيْ غَيْرِهٖ يَكُوْنُ مَجَازًا لَا حَقِيْقَةً
تو وہ (لفظ) اس چیز کیلئے حقیقت ہوگا اور اگر استعمال کیا جائے اس چیز کے علاوہ میں تو وہ مجاز ہوگا حقیقت نہیں ہوگا۔

فصل: یہاں سے مصنفؒ لفظ کی دوسری تقسیم بیان کر رہے ہیں جو استعمال فی المعنی کے اعتبار سے ہے۔ دوسری تقسیم کے اعتبار سے لفظ کی چار قسمیں ہیں۔ (۱) حقیقت (۲) مجاز (۳) صریح (۴) کنایہ۔

وجہ حصر: لفظ دو حال سے خالی نہیں۔ اپنے معنی موضوع لہ میں استعمال ہوگا یا غیر معنی موضوع لہ میں۔ اگر اپنے معنی موضوع لہ میں استعمال ہو تو یہ حقیقت ہے۔ اگر غیر معنی موضوع لہ میں استعمال ہو تو یہ مجاز ہے۔ پھر ان میں سے ہر ایک واضح معنی میں استعمال ہوگا یا غیر واضح میں استعمال ہوگا۔

اگر واضح معنی میں استعمال ہو تو صریح ہے اگر غیر واضح معنی میں استعمال ہو تو کنایہ ہے۔

فائدہ: مصنفؒ نے حقیقت اور مجاز کو ایک فصل میں ذکر کیا ہے وجہ یہ ہے کہ مجاز حقیقت پر مبنی ہے یا اس وجہ سے کہ یہ دونوں خاص اور عام ہونے میں شریک ہیں۔ یعنی حقیقت خاص بھی ہوتی ہے عام بھی۔ اسی طرح مجاز خاص بھی ہوتا ہے عام بھی۔

کل لفظ وضعه: یہاں سے حقیقت اور مجاز کی تعریف کر رہے ہیں۔

حقیقت کی تعریف: لفظ کو لغت کے واضع نے جس چیز کے مقابلہ میں وضع کیا ہے، اسی میں استعمال ہو تو وہ حقیقت ہے، جیسے اسد سے شیر مراد ہو۔

مجاز کی تعریف: لفظ جس چیز کے لئے وضع کیا ہے اس کے علاوہ کسی اور میں استعمال ہو تو وہ مجاز ہے، جیسے اسد سے بہادر آدمی مراد ہو۔

ثُمَّ الْحَقِيقَةُ مَعَ الْمَجَازِ لَا يَجْتَمِعَانِ إِرَادَةً مِنْ لَفْظٍ وَّاحِدٍ فِي حَالَةٍ وَّاحِدَةٍ وَلِهٰذَا قُلْنَا
پھر حقیقت اور مجاز نہیں جمع ہوسکتے مراد ہو کر ایک لفظ سے ایک ہی وقت میں، اسی وجہ سے ہم نے کہا
لَمَّا أُرِيدَ مَا يَدْخُلُ فِي الصَّاعِ بِقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ "لَا تَبِيعُوا الدِّرْهَمَ
جب مراد لیا گیا اس چیز کو جو صاع میں داخل ہوتی ہے آپ ﷺ کے اس فرمان میں کہ ﴿ نہ بیچو ایک درہم کو
بِالدِّرْهَمَيْنِ وَلَا الصَّاعَ بِالصَّاعَيْنِ" سَقَطَ اعْتِبَارُ نَفْسِ الصَّاعِ حَتّٰى جَازَ
دو درہم کے بدلے میں اور نہ ایک صاع کو دو صاع کے بدلہ میں ﴾ تو ساقط ہوگا نفس صاع کا اعتبار حتیٰ کہ جائز ہوگا
بَيْعُ الْوَاحِدِ مِنْهُ بِالْإِثْنَيْنِ وَلَمَّا أُرِيدَ الْوِقَاعُ مِنْ آيَةِ الْمُلَامَسَةِ
بیچنا ایک صاع کو دو صاع کے بدلہ میں۔ اور جب مراد لیا گیا جماع آیت ملامسۃ سے
سَقَطَ اعْتِبَارُ إِرَادَةِ الْمَسِّ بِالْيَدِ
تو ساقط ہوگا ہاتھ کے ساتھ چھونے کے ارادے کا اعتبار۔

ثم الحقیقة: سے بیان کیا کہ ایک لفظ سے ایک حالت میں حقیقت اور مجاز اکٹھے مراد نہیں ہوسکتے کیونکہ حقیقت اپنے محل میں مستقر ہوتی ہے اور مجاز اپنے محل سے تجاوز کر جاتا ہے اور یہ محال ہے کہ ایک چیز اپنے محل میں بھی ٹھہری ہو اور اس (محل) سے تجاوز بھی کر جائے۔ یہ ایسے ہی محال

ہے جیسے یہ محال ہے کہ ایک آدمی نے کپڑا مِلک کے طور پر بھی پہنا ہوا ور عاریت کے طور پر بھی پہنا ہو۔

و لھٰذا : سے بیان کیا کہ اسی وجہ سے کہ ''حقیقت اور مجاز دونوں اکٹھے مراد نہیں ہو سکتے'' تو ہم نے کہا کہ حضور ﷺ کا فرمان ''لا تبیعوا الدرهم بالدرهمین ولا الصاع بالصاعین'' ﴿کہ نہ بیچو تم ایک درہم کو دو درہم کے بدلہ میں اور نہ ایک صاع کو دو صاع کے بدلہ میں ﴾ صاع کا حقیقی معنی ہے برتن یا ظرف، مجازی معنی ہے وہ چیز جو صاع میں داخل ہوتی ہے۔ اس حدیث میں جب صاع سے اس کا مجازی معنی مراد لے لیا گیا ہے کہ اس سے مراد وہ چیز ہے جو صاع میں داخل ہوتی ہے تو اب اس کا حقیقی معنی نفسِ صاع (برتن) مراد نہیں ہوگا۔ کیونکہ حقیقت اور مجاز کو اکٹھا کرنا لازم آئے گا لہٰذا جو چیز صاع کے ساتھ ناپی جاتی ہے اس چیز کے ایک صاع کے بدلہ میں دو صاع لینا دینا تو جائز نہیں ہوگا البتہ نفس صاع اگر کوئی ایک، دو کے بدلہ میں بیچے تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے۔

ولما ارید: سے دوسرا مسئلہ بیان کیا کہ جب آیتِ ملامسہ میں لمس سے مراد جماع لے لیا گیا ہے تو اس سے مس بالید (چھونا) مراد نہیں ہوگا۔ اس مسئلہ کی تفصیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا وان کنتم جنباً فاطّھروا آگے جا کر فرمایا کہ او لمستم النساء فلم تجدوا ماءً فتیمموا ''اگر تم جنابت کی حالت میں ہو تو پاکی حاصل کرو اگر مریض ہو یا سفر میں ہو یا پیشاب، پاخانہ کیا یا عورت کے ساتھ لمس کیا ہے اور تمہارے پاس پانی نہیں ہے تو تیمّم کرو'' لمس کا حقیقی معنی ہے عورت کو ہاتھ کے ساتھ چھونا۔ مجازی معنی ہے جماع کرنا۔ اب اس آیت میں ہمارے اور امام شافعیؒ کے ہاں بالاتفاق لمس کا مجازی معنی مراد ہے۔ کہ اگر جماع کیا ہے، جنابت کی حالت میں ہو، پانی نہیں، تو تیمّم کرو چنانچہ جب جماع مراد لے لیا ہے تو اب لمس بالید مراد نہیں ہوگا۔ یعنی عورت کو ہاتھ لگانے سے وضو نہیں ٹوٹے گا ورنہ حقیقت اور مجاز کو جمع کرنا لازم آئے گا۔

قَالَ مُحَمَّدٌ إِذَا أَوْصٰی لِمَوَالِيْهِ وَلَهٗ مَوَالٍ
فرمایا امام محمدؒ نے: جب وصیت کی کسی آدمی نے اپنے موالی کیلئے اور اس (وصیت کرنیوالے) کیلئے ایسے موالی ہیں
أَعْتَقَهُمْ وَلِمَوَالِيْهِ مَوَالٍ أَعْتَقُوْهُمْ كَانَتِ الْوَصِيَّةُ
جن کو اس نے آزاد کیا ہے اور اسکے موالی کے (آگے) ایسے موالی بھی ہیں جن کو انہوں نے آزاد کیا ہے۔ تو ہوگی وصیت

لِمَوَالِيْهِ دُوْنَ مَوَالِيْ مَوَالِيْهِ وَفِي السِّيَرِ الْكَبِيْرِ لَوِ اسْتَأْمَنَ
اس (وصیت کرنیوالے) کے موالی کیلئے، نہ کہ اسکے موالی کے موالی کیلئے اور سیر کبیر میں ہے اگر امان طلب کریں
اَهْلُ الْحَرْبِ عَلَى آبَاءِ هِمْ لَا تَدْخُلُ الْاَجْدَادُ فِي الْاَمَانِ وَلَوِ اسْتَأْمَنُوْا
اہل حرب (کافر) اپنے آباء کیلئے، تو نہیں داخل ہوں گے دادے اور نانے امان میں اور اگر امان طلب کریں
عَلَى اُمَّهَاتِهِمْ لَا يَثْبُتُ الْاَمَانُ فِي حَقِّ الْجَدَّاتِ
وہ اپنی امہات کیلئے تو نہیں ثابت ہوگی امان دادیوں اور نانیوں کے حق میں۔

قال محمدؒ: اسی اصول پر کہ ''حقیقت اور مجاز اکٹھے نہیں ہو سکتے'' امام محمدؒ نے ایک مسئلہ بیان کیا ہے کہ ایک آدمی نے اپنے موالی کے لئے وصیت کی اور وصیت کرنے والا خود اصل کے اعتبار سے آزاد تھا۔ موالی حقیقت میں ان غلاموں کو کہتے ہیں جن کو اس نے آزاد کیا ہے اور مجازاً ان کو بھی موالی کہتے ہیں جن کو آگے انہوں نے آزاد کیا ہو۔ اب اس موصی کے اپنے موالی بھی ہیں اور ان موالی کے آگے موالی بھی ہیں جنکو انہوں نے آزاد کیا تو یہ وصیت اس کے اپنے موالی کیلئے ہوگی نہ کہ موالی کے موالی کیلئے کیونکہ دونوں مراد لینے سے حقیقت اور مجاز کو جمع کرنا لازم آئے گا۔

و فی السیر: سے ایک اور مسئلہ بیان کیا ہے امام محمدؒ نے جب فرمایا کہ مثلاً مسلمانوں کی کفار کے ساتھ جنگ ہو رہی تھی۔ تو اہل حرب نے کہا کہ ہمارے آباء کو امان دے دو اب اگر مسلمانوں نے امان دے دی تو اس امان میں ان حربیوں کے ''باپ'' تو داخل ہونگے ''دادا'' داخل نہیں ہونگے کیونکہ آباء حقیقت میں باپوں کو کہا جاتا ہے، دادوں کو آباء مجازاً کہا جاتا ہے۔ اگر دادوں کو بھی داخل کریں تو حقیقت، مجاز کا جمع کرنا لازم آئے گا۔ اسی طرح انہوں نے اپنی امہات پر امن طلب کیا تو مائیں داخل ہونگی دادیاں ،نانیاں داخل نہ ہونگی۔ کیونکہ امہات، ماؤں کے لئے حقیقت ہے دادیوں نانیوں کیلئے مجاز ہے۔

وَعَلَى هٰذَا قُلْنَا اِذَا اَوْصٰى لِاَبْكَارِ بَنِيْ فُلَانٍ
اور (حقیقت اور مجاز کے) اسی اصول پر ہم نے کہا جب وصیت کی (کسی آدمی نے) بنو فلاں کی باکرہ لڑکیوں کیلئے
لَا تَدْخُلُ الْمُصَابَةُ بِالْفُجُوْرِ فِيْ حُكْمِ الْوَصِيَّةِ وَلَوْ اَوْصٰى
تو نہ داخل ہوگی وہ لڑکی جسکی بکارت زائل ہوگئی ہو زنا کیوجہ سے، وصیت کے حکم میں، اور اگر کوئی آدمی وصیت کرے

لِبَنِیْ فُلَانٍ وَلَـهٗ بَنُـوْنَ وَبَنُـوْ بَنِیْهِ كَانَتِ الْوَصِیَّةُ لِبَنِیْهِ دُوْنَ بَنِیْ بَنِیْهِ
فلاں کے بیٹوں کیلئے اور اس (فلاں آدمی) کے بیٹے بھی ہیں اور پوتے بھی ہیں تو ہوگی وصیت اسکے بیٹوں کیلئے نہ کہ اسکے پوتوں کیلئے

وعلی هذا قلنا: سے بیان کر رہے ہیں اسی بات پر کہ ''حقیقت اور مجاز اکٹھے نہیں ہو سکتے'' ہم نے کہا کہ اگر کسی آدمی نے بنی فلاں کی باکرہ لڑکیوں کے لئے وصیت کی۔ تو اس وصیت میں وہ لڑکی داخل نہیں ہوگی جس کا پردہ بکارت زنا کی وجہ سے زائل ہو گیا ہو کیونکہ حقیقت میں باکرہ اس کو کہتے ہیں جس کا پردہ بکارت زائل نہ ہوا ہو۔ ویسے تو امام صاحبؒ فرماتے ہیں المصابۃ بالفجور (جس عورت کا پردہ بکارت زنا کی وجہ سے زائل ہو جائے) وہ بھی باکرہ کے حکم میں ہے اور صاحبینؒ فرماتے ہیں وہ لڑکی باکرہ لڑکیوں کے حکم میں نہیں ہے۔ لیکن اس مسئلہ میں بالاتفاق یہ لڑکی وصیت میں داخل نہیں ہوگی۔ صاحبینؒ کے نزدیک اس لئے کہ یہ باکرہ نہیں ہے۔ امام صاحبؒ کے نزدیک اس لئے کہ اس کو باکرہ مجازاً کہا گیا ہے اس کے عیب کو چھپانے کے لئے، لہذا اگر یہ لڑکی بھی داخل ہو جائے تو حقیقت اور مجاز کا جمع ہونا لازم آئے گا۔

فائدہ: مصنفؒ نے یہاں قید لگائی ہے کہ جس لڑکی کا پردہ بکارت زنا سے زائل ہو وہ وصیت میں داخل نہیں ہوگی اس سے معلوم ہوا کہ اگر زنا کے علاوہ اس کا پردہ بکارت کثرتِ حیض سے یا کودنے کی وجہ سے زائل ہو گیا تو یہ حقیقۃً باکرہ شمار ہوگی اور وصیت میں داخل ہوگی۔

ولو اوصی: سے اور مسئلہ بیان کیا کہ اگر کسی آدمی نے وصیت کی بنی فلاں کے بیٹوں کے لئے، اب اس آدمی کے بیٹے بھی ہیں پوتے بھی ہیں تو اس وصیت میں بیٹے داخل ہوں گے نہ کہ پوتے کیونکہ ''بنی'' حقیقت میں بیٹوں کو کہا جاتا ہے اور مجازاً پوتوں کو۔ اب اگر دونوں (بیٹے، پوتے) مراد لیں تو حقیقت اور مجاز جمع ہو جائیں گے۔

قَالَ اَصْحَابُنَا لَوْ حَلَفَ لَا یَنْكِحُ فُلَانَةً وَهِیَ اَجْنَبِیَّةٌ
(اسی اصول پر) ہمارے اصحاب نے کہا اگر قسم اٹھائی کہ نہیں نکاح کرے گا فلاں عورت سے حالانکہ وہ اجنبیہ ہے
كَانَ ذٰلِكَ عَلَى الْعَقْدِ حَتّٰى لَوْ زَنَا بِهَا لَا یَحْنَثُ
تو محمول ہوگی یہ قسم عقد نکاح پر یہانتک کہ اگر زنا کر لیا (قسم کھانیوالے نے) اس عورت سے تو وہ قسم توڑنے والا نہ ہوگا۔

قال اصحابنا: سے بیان کر رہے ہیں کہ اسی بات پر کہ (حقیقت اور مجاز جمع نہیں ہو سکتے) ہمارے احناف نے مسئلہ بیان کیا ہے کہ اگر کسی آدمی نے قسم کھائی کہ فلانی عورت سے نکاح نہ کرونگا۔ اور فلانی اجنبیہ ہے تو اب اگر اس عورت کے ساتھ اس نے زنا کر لیا تو یہ حانث نہیں ہوگا یعنی قسم نہ ٹوٹے گی اگر نکاح کرے گا تو حانث ہو جائے گا۔ وجہ یہ ہے کہ نکاح کا حقیقی معنی ہے وطی، مجازی معنی ہے عقد۔ اور حقیقی معنی شرعاً مہجور ہے کیونکہ اجنبیہ سے وطی شرعاً جائز نہیں ہے لہذا مجازی معنی عقد مراد ہوگا۔ جب عقد مراد لے لیا گیا تو اب وطی مراد نہیں لی جائے گی ورنہ حقیقت اور مجاز جمع ہو جائیں گے۔

وَلَئِنْ قَالَ: إِذَا حَلَفَ لَا يَضَعُ قَدَمَهُ فِيْ دَارِ فُلَانٍ
اور اگر (کوئی معترض) کہے جب قسم اٹھائی (کسی آدمی نے) اپنا پاؤں نہیں رکھے گا فلاں آدمی کے گھر میں
يَحْنَثُ لَوْ دَخَلَهَا حَافِيًا اَوْ مُتَنَعِّلًا اَوْ رَاكِبًا وَكَذٰلِكَ لَوْ حَلَفَ
تو وہ حانث ہو جائیگا اگر داخل ہوا اس گھر میں ننگے پاؤں یا جوتے پہن کر یا سوار ہو کر اور اسی طرح اگر کوئی آدمی قسم کھائے
لَا يَسْكُنُ دَارَ فُلَانٍ يَحْنَثُ لَوْ كَانَتِ الدَّارُ مِلْكًا لِفُلَانٍ اَوْ كَانَتْ بِاُجْرَةٍ
کہ نہیں رہے گا وہ فلاں کے گھر میں تو وہ حانث ہو جائیگا اگر ہو وہ گھر فلاں آدمی کیلئے ملک کے طور پر یا کرائے پر
اَوْ عَارِيَةٍ وَذٰلِكَ جَمْعٌ بَيْنَ الْحَقِيْقَةِ وَالْمَجَازِ وَكَذٰلِكَ لَوْ قَالَ عَبْدُهٗ حُرٌّ يَوْمَ يَقْدَمُ فُلَانٌ
یا مانگا ہوا اور جمع کرنا ہے حقیقت اور مجاز کے درمیان۔ اور اسی طرح کوئی آدمی کہے میرا غلام آزاد جس دن فلاں آئے گا
فَقَدِمَ فُلَانٌ لَيْلًا اَوْ نَهَارًا يَحْنَثُ
پھر وہ فلاں آدمی آیا رات کو یا دن کو تو وہ حانث ہو جائیگا۔

ولئن قال: سے احناف پر اعتراضات کی بوچھاڑ ہوتی ہے اور وہ تین اعتراضات ہیں۔ مصنفؒ ان اشکالات کو نقل فرما کر ان کا رد فرما رہے ہیں۔

اعتراض (۱): یہ ہے کہ اگر کسی آدمی نے قسم کھائی کہ فلاں کے گھر میں قدم نہیں رکھے گا۔ قدم رکھنے کا حقیقی معنی یہ ہے کہ جوتا اتار کر ننگے پاؤں اس کے گھر میں رکھے۔ اگر جوتا پہن کر اس کے گھر میں چلا جائے یا سوار ہو کر چلا جائے تو یہ قدم رکھنے کا مجازی معنی ہے۔ تو اس کو حانث اس

وقت ہونا چاہئے جب ننگے پاؤں داخل ہو۔لیکن آپ کہتے ہیں کہ ننگے پاؤں داخل ہوا پھر بھی حانث، جوتا پہن کر داخل ہوا پھر بھی حانث، سوار ہو کر داخل ہوا پھر بھی حانث۔ یہ دیکھو آپ حقیقت اور مجاز کو جمع کر رہے ہیں۔

وکذلک لو حلف سے دوسرا اعتراض: ایک آدمی نے قسم کھائی کہ فلاں کے گھر میں نہیں ٹھہرے گا تو اب فلاں کا گھر حقیقت میں تو وہ ہے جو اس کی ملکیت میں ہے۔ اگر کوئی عاریت کے مکان میں رہتا ہے یا کرائے والے مکان میں رہتا ہے تو وہ اس کا گھر مجازاً ہے۔ اب اس کو حانث اس وقت ہونا چاہئے جب اس کے مملوکہ مسکونہ گھر میں داخل ہو۔ اگر عاریت والا گھر ہے یا کرائے والا ہے اس میں چلا جائے تو حانث نہ ہونا چاہئے۔لیکن آپ احناف کہتے ہیں کہ وہ گھر عاریت والا ہو یا ملکیت والا ہو، یہ وہاں چلا گیا تو حانث ہو جائے گا۔ یہ تو حقیقت، مجاز کو جمع کیا جا رہا ہے ادھر کہتے ہو جمع کرنا جائز نہیں ہے۔

وکذلک لو قال سے تیسرا اعتراض: ایک آدمی نے یہ کہا عبدہ حر یوم یقدم فلان'' اس کا غلام آزاد جس دن فلاں آیا''۔ اب یوم کا حقیقی معنی ہے دن۔ اور رات کیلئے مجازاً استعمال ہوتا ہے۔ آپ کہتے ہیں فلاں دن کو آیا پھر بھی غلام آزاد، رات کو آیا پھر بھی آزاد۔ یہ بھی حقیقت اور مجاز کو جمع کرنا لازم آرہا ہے۔

قُلْنَا وَضْعُ الْقَدَمِ صَارَ مَجَازًا عَنِ الدُّخُوْلِ بِحُكْمِ الْعُرْفِ وَالدُّخُوْلُ لَا يَتَفَاوَتُ
توہم کہیں گے قدم رکھنا مجاز ہو گیا داخل ہونے سے، عرف کے حکم کی وجہ سے۔ اور دخول نہیں مختلف ہوتا
فِي الْفَصْلَيْنِ وَدَارُ فُلَانٍ صَارَ مَجَازًا عَنْ دَارٍ
دونوں صورتوں (ننگے پاؤں اور جوتوں کے ساتھ داخل ہونے) میں۔ اور فلاں کا گھر مجاز ہو گیا ہے اس گھر سے
مَسْكُوْنَةٍ لَهُ وَذٰلِكَ لَا يَتَفَاوَتُ بَيْنَ اَنْ يَكُوْنَ مِلْكًا لَهُ
جس میں اس کی رہائش ہو اور یہ (رہائش) مختلف نہیں ہوتی درمیان اس کے کہ ہو وہ گھر اسکی ملک میں
اَوْ كَانَتْ بِاُجْرَةٍ لَهُ وَالْيَوْمُ فِي مَسْاَلَةِ الْقُدُوْمِ عِبَارَةٌ عَنْ مُطْلَقِ الْوَقْتِ لِاَنَّ الْيَوْمَ اِذَا اُضِيْفَ
یا اس نے کرائے پر لیا ہو اور یوم کے قدوم والے مسئلہ میں عبارت ہے مطلق وقت سے اس لیے کہ لفظ یوم کی اضافت

إِلَى فِعْلٍ لَا يَمْتَدُّ يَكُونُ عِبَارَةً عَنْ مُطْلَقِ الْوَقْتِ
جب فعل غیر ممتد کی طرف کی جائے تو ہوتا ہے وہ (یوم) عبارت، مطلق وقت سے
كَمَا عُرِفَ فَكَانَ الْحِنْثُ بِهٰذَا الطَّرِيْقِ لَا بِطَرِيْقِ الْجَمْعِ بَيْنَ الْحَقِيْقَةِ وَالْمَجَازِ
جیسا کہ (اپنی جگہ) پہچانا جاچکا ہے تو حانث ہونا اس طریقے سے ہے نہ کہ حقیقت اور مجاز کو جمع کرنے کے طریقے سے

قلنا وضع القدم : سے مصنفؒ نے تینوں اعتراضوں کا بالترتیب جواب دیا ہے۔

اعتراض (۱) کا جواب: یہ ہے کہ یہاں "وضع قدم" سے مراد پاؤں رکھنا نہیں بلکہ عرف میں اس سے مجازاً داخل ہونا مراد لیا جاتا ہے۔ تو اب اسکی قسم کا مطلب یہ ہوگا کہ فلاں کے گھر میں داخل نہیں ہو نگا۔ لہٰذا ننگے پاؤں چلا گیا تو پھر بھی داخل ہو گیا، جوتا پہن کر یا سوار ہو کر گیا تب بھی داخل ہو گیا۔ تو یہاں اسکا حانث ہونا حقیقت اور مجاز کے جمع ہونے کیوجہ سے نہیں بلکہ عموم مجاز کیوجہ سے ہے۔

دار فلان سے اعتراض (۲) کا جواب: جواب یہ ہے کہ یہاں قسم میں "فلاں کے گھر" سے مراد عرف عام میں وہ گھر ہے جس میں وہ رہتا ہے۔ تو اس کی قسم کا مطلب یہ ہوگا کہ جس گھر میں تو رہتا ہے اس میں نہیں آؤنگا۔ اب چاہے اس میں وہ ملکیت کے طور پر رہ رہا ہو یا عاریت یا اجرت کے طور پر۔ ہر حال میں اسکا رہائشی گھر ہے اس لئے وہ حانث ہو جائے گا۔ یہاں بھی اس کا حانث ہونا حقیقت اور مجاز کے جمع ہونے کی وجہ نہیں بلکہ عموم مجاز کی وجہ سے ہے۔

والیوم سے اعتراض (۳) کا جواب: جواب یہ ہے کہ اس مسئلہ میں "یوم" سے مراد مطلق وقت ہے۔ تو اسکی کلام کا مطلب یہ ہوگا جس وقت فلاں آیا میرا غلام آزاد۔ چنانچہ فلاں دن کو آئے یا رات کو دونوں "وقت" ہیں لہذا غلام آزاد ہو جائے گا۔ باقی رہی یہ بات کہ یہاں یوم سے مطلق وقت کیوں مراد ہے؟

لان الیوم : سے اس کی وجہ بیان کی۔ اس وجہ کو سمجھنے سے پہلے ایک اور بات سمجھیں کہ فعل کی دو قسمیں ہیں (۱) ممتد (۲) غیر ممتد۔

فعل ممتد : وہ ہے جس کی مدت بیان کرنا صحیح ہو۔ جیسے رکوب، صوم۔ اب یوں کہہ سکتے ہیں ایک دن روزہ رکھا، دو گھنٹے سوار رہا۔

فعل غیر ممتد: وہ ہے جس کی مدت بیان کرنا صحیح نہ ہو۔ جیسے داخل ہونا، خارج ہونا وغیرہ، یوں نہیں کہہ سکتے ایک دن داخل ہوتا رہا، ایک دن خارج ہوتا رہا۔ اب وجہ سمجھیں کہ یہ ضابطہ ہے کہ لفظِ یوم کی اضافت جب فعل ممتد کی طرف ہو تو اس وقت اس سے مراد دن ہوتا ہے یعنی ضوء النہار (دن کی روشنی)۔ اگر لفظِ یوم کی اضافت فعل غیر ممتد کی طرف ہو تو اس وقت اس سے مطلق وقت مراد ہوتا ہے اور یہاں یوم کی اضافت قدوم کی طرف ہے یعنی آنے کی طرف اور یہ فعل غیر ممتد ہے اس لئے اس سے مطلق وقت مراد ہے۔ چنانچہ یہاں بھی اس کا حانث ہونا یعنی غلام آزاد ہونا عموم مجاز کے طریقہ پر ہے نہ کہ حقیقت اور مجاز کو جمع کرنے کے طریقہ پر۔

ثُمَّ الْحَقِيقَةُ اَنْوَاعٌ ثَلَاثَةٌ مُتَعَذِّرَةٌ وَمَهْجُورَةٌ وَمُسْتَعْمَلَةٌ وَفِي الْقِسْمَيْنِ الْاَوَّلَيْنِ يُصَارُ
پھر حقیقت کی تین قسمیں ہیں۔ متعذرہ، مہجورہ اور مستعملہ۔ اور پہلی دو قسموں میں پھیرا جائیگا
اِلَى الْمَجَازِ بِالْاِتِّفَاقِ وَنَظِيرُ الْمُتَعَذِّرَةِ اِذَا حَلَفَ لَا يَاْكُلُ مِنْ هٰذِهِ الشَّجَرَةِ اَوْ مِنْ هٰذِهِ الْقِدْرِ
مجاز کیطرف بالاتفاق اور متعذرہ کی مثال یہ ہے جب قسم اٹھائے کوئی آدمی کہ نہیں کھائے گا وہ اس درخت سے یا اس ہنڈیا سے
فَاِنَّ اَكْلَ الشَّجَرَةِ وَالْقِدْرِ مُتَعَذِّرٌ فَيَنْصَرِفُ ذٰلِكَ اِلَى ثَمَرَةِ الشَّجَرَةِ
پس بیشک درخت یا ہنڈیا کا کھانا مشکل ہے تو پھیرا جائے گا اس قسم کو درخت کے پھل کی طرف
وَاِلَى مَا يَحِلُّ فِي الْقِدْرِ حَتّٰى لَوْ اَكَلَ مِنْ عَيْنِ الشَّجَرَةِ اَوْ مِنْ عَيْنِ الْقِدْرِ بِنَوْعِ تَكَلُّفٍ
یا اس (سالن) کیطرف جو ہوتا ہے ہنڈیا میں۔ یہانتک کہ اگر کھایا عین درخت سے یا عین ہنڈیا سے تکلف کے طریقہ سے
لَا يَحْنَثُ وَعَلٰى هٰذَا قُلْنَا اِذَا حَلَفَ
حانث نہیں ہوگا اور (حقیقت متعذرہ کے) اسی اصول پر ہم نے کہا کہ جب کوئی آدمی قسم کھائی
لَا يَشْرَبُ مِنْ هٰذِهِ الْبِئْرِ يَنْصَرِفُ ذٰلِكَ اِلَى الْاِغْتِرَافِ
کہ وہ اس کنویں میں سے نہیں پئے گا تو پھیرا جائیگا اس قسم کو ہاتھوں سے پانی پینے کیطرف
حَتّٰى لَوْ فَرَضْنَا اَنَّهُ لَوْ كَرَعَ بِنَوْعِ تَكَلُّفٍ لَا يَحْنَثُ بِالْاِتِّفَاقِ
یہاں تک کہ اگر ہم فرض کرلیں کہ اگر اس نے منہ لگا کر تکلف کر کے کنویں سے پانی پی لیا تو حانث نہیں ہوگا بالاتفاق۔

ثم الحقیقة انواع: سے حقیقت کی اقسام بیان کر رہے ہیں۔ حقیقت کی تین قسمیں ہیں۔ (۱) متعذرہ (۲) مہجورہ (۳) مستعملہ۔

حقیقتِ متعذرہ: وہ ہے کہ جس تک بغیر مشقت کے رسائی ممکن نہ ہو جیسے عین درخت کو کھانا۔

حقیقتِ مہجورہ: وہ ہے کہ جس پر عمل کرنا عام لوگوں نے ترک کر دیا ہو۔ اگر چہ اس تک رسائی ممکن ہو جیسے وضعِ قدم (پاؤں رکھنا)۔

حقیقتِ مستعملہ: وہ ہے کہ بغیر مشقت کے اس تک رسائی ممکن ہو اور لوگوں نے اس پر عمل بھی ترک نہ کیا ہو۔

فی القسمین: سے مصنفؒ حقیقت کی اقسام کا حکم بیان کر رہے ہیں کہ پہلی دو قسموں میں اگر متکلم نے حقیقی معنی کی نیت نہ کی ہو تو بالاتفاق اس کو مجاز کی طرف پھیرا جائے گا۔

ونظیر المتعذرة: سے حقیقتِ متعذرہ کی مثال دی۔ ایک آدمی نے قسم کھائی اس درخت سے نہیں کھائے گا یا اس ہنڈیا سے نہیں کھائے گا۔ اب دیکھو بعینہ درخت کو کھانا، بعینہ ہنڈیا کو کھانا یہ متعذر ہے۔ کیونکہ درخت کا ٹکڑا کھائے، کھا تو جائے گا لیکن ہے مشکل۔ لہذا اس کو درخت والی صورت میں درخت کے پھل کی طرف پھیرا جائے گا۔ اگر درخت پھلدار نہ ہو تو پھر اس کی قیمت کی طرف پھیرا جائے گا اور ہنڈیا والی صورت میں وہ چیز مراد ہوگی جو اس ہنڈیا میں پکائی گئی ہے۔ اب اس قسم کے بعد اس نے کوئی تکلف کر کے عین درخت یا عین ہنڈیا کو کھایا تو یہ حانث نہ ہوگا کیونکہ یہاں حقیقت متعذر ہے۔ لیکن اگر اس درخت کا پھل کھایا یا اس ہنڈیا میں پکی ہوئی چیز کھائی تو حانث ہو جائے گا۔

وعلی هذا قلنا: سے بیان کر رہے ہیں کہ اسی ضابطے پر کہ ''حقیقتِ متعذرہ اور مہجورہ کو مجاز کی طرف پھیرا جائے گا'' ہم احناف نے کہا کہ ایک آدمی نے قسم کھائی کہ میں اس کنویں سے نہ پیوں گا۔ اب کنویں سے حقیقۃً پینا یہ ہے کہ منہ لگا کر پیئے اور مجاز یہ ہے کہ چلو میں لے کر پیئے۔ تو یہاں حقیقت یعنی منہ لگا کر پینا متعذر ہے اس لئے اس کو مجاز کی طرف پھیرا جائے گا اگر چلو یا برتن میں بھر کر پیا تو حانث ہوگا اور اگر اس نے تکلف کیا، کنویں میں اترا، منہ لگا کر پانی پیا تو بالاتفاق حانث نہ ہوگا۔

وَنَظِيرُ الْمَهْجُورَةِ لَوْ حَلَفَ لَا يَضَعُ قَدَمَهُ فِي دَارِ فُلَانٍ فَإِنَّ إِرَادَةَ وَضْعِ الْقَدَمِ
اور حقیقت مہجورہ کی مثال اگر قسم کھائی کہ نہیں رکھے گا اپنا قدم فلاں کے گھر میں پس بیشک صرف قدم رکھنے کو مراد لینا
مَهْجُورَةٌ عَادَةً وَعَلٰى هٰذَا قُلْنَا التَّوْكِيلُ بِنَفْسِ الْخُصُومَةِ يَنْصَرِفُ
عادۃً چھوڑ دیا گیا ہے، اور اسی اصول پر ہم نے کہا کہ صرف جھگڑے کا وکیل بنانے کو پھیر دیا جائیگا
إِلٰى مُطْلَقِ جَوَابِ الْخَصْمِ حَتّٰى يَسَعَ لِلْوَكِيلِ أَنْ يُجِيبَ بِنَعَمْ
مد مقابل کو مطلق جواب دینے کی طرف، یہاں تک کہ گنجائش ہوگی وکیل کیلئے کہ وہ جواب دے نعم کے ساتھ
كَمَا يَسَعُهُ أَنْ يُجِيبَ بِلَا لِأَنَّ التَّوْكِيلَ بِنَفْسِ الْخُصُومَةِ
جیسا کہ گنجائش ہوتی ہے اسے کہ جواب دے لا کے ساتھ اس لئے کہ صرف جھگڑے کا وکیل بنانے کو
مَهْجُورٌ شَرْعًا وَعَادَةً
چھوڑ دیا گیا ہے شرعاً بھی اور عادۃً بھی۔

و نظیر المهجورة: سے حقیقتِ مہجورہ کی مثال بیان کر رہے ہیں کہ ایک آدمی نے قسم اٹھائی فلاں کے گھر میں قدم نہیں رکھوں گا تو قدم رکھنے کی حقیقت یہ ہے کہ آدمی خود باہر بیٹھے، پاؤں اندر داخل کردے لیکن اس طرح قدم رکھنے کو عادۃً چھوڑ دیا گیا ہے اس لئے اگر اس گھر میں داخل ہوگا تو حانث ہوگا اگر بغیر داخل ہونے کے صرف پاؤں رکھے گا تو حانث نہ ہوگا۔

و علیٰ هذا قلنا: اسی بات پر کہ ''حقیقتِ مہجورہ کو مجاز کی طرف پھیرا جائے گا'' ہم احناف نے یہ مسئلہ بیان کیا کہ اگر کسی آدمی نے کسی کو خصومت کا وکیل بنایا۔ مثلاً یوں کہا و کلتك بالخصومة یا یوں کہا انت و کیلی بالخصومة تو اس کو خصم (مد مقابل) کے مطلق جواب کی طرف پھیرا جائے گا مطلق جواب کا مطلب یہ ہے کہ چاہے وہ خصم کی بات کا جواب ''نعم'' کی صورت میں دے یا ''لا'' کی صورت میں دے۔ جواب درست ہوگا۔

مطلق جواب کی طرف پھیرنے کی وجہ یہ ہے کہ خصومت کا حقیقی معنی تو یہ ہے کہ اس کے ساتھ جھگڑا کرے۔ اگر وہ حق پر ہو پھر بھی اس کی بات کا اقرار نہ کرے لیکن صرف جھگڑا کرنا یہ عادۃً بھی مہجور ہے شرعاً بھی مہجور ہے اللہ تعالیٰ نے فرمایا و لا تنازعوا تو جب حقیقت مہجور ہوگئی تو

اس کو مجاز یعنی مطلق جواب کی طرف پھیرا جائے گا۔

وَلَوْ كَانَتِ الْحَقِيْقَةُ مُسْتَعْمِلَةً فَإِنْ لَّمْ يَكُنْ لَهَا مَجَازٌ مُتَعَارَفٌ فَالْحَقِيْقَةُ اَوْلٰى بِلَا خِلَافٍ
اگر حقیقت مستعمل ہو پس اگر نہ ہو اس کا کوئی مجاز متعارف تو حقیقت اولیٰ ہے بغیر اختلاف کے (بالاتفاق)
فَإِنْ كَانَ لَهَا مَجَازٌ مُتَعَارَفٌ فَالْحَقِيْقَةُ اَوْلٰى عِنْدَ اَبِىْ حَنِيْفَةَ
اور اگر (اس حقیقت مستعملہ) کا مجاز متعارف ہو تو حقیقت مراد لینا اولیٰ ہے امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک
وَعِنْدَهُمَا الْعَمَلُ بِعُمُوْمِ الْمَجَازِ اَوْلٰى مِثَالُهُ لَوْ حَلَفَ لَا يَاْكُلُ مِنْ هٰذِهِ الْحِنْطَةِ
اور صاحبینؒ کے نزدیک عموم مجاز پر عمل کرنا اولیٰ ہے اس کی مثال یہ ہے کہ اگر قسم اٹھائی کہ نہیں کھائے گا اس گندم سے
يَنْصَرِفُ ذٰلِكَ إِلٰى عَيْنِهَا عِنْدَهُ حَتّٰى لَوْ اَكَلَ
تو پھرے گی یہ قسم عین گندم کی طرف امام صاحبؒ کے نزدیک، یہاں تک کہ اگر کھالیا (قسم اٹھانے والے نے)
مِنَ الْخُبْزِ الْحَاصِلِ مِنْهَا لَا يَحْنَثُ عِنْدَهُ، وَعِنْدَهُمَا
اس روٹی کو جو اس گندم سے حاصل ہوئی ہے تو حانث نہ ہوگا امام صاحبؒ کے نزدیک، اور صاحبین کے نزدیک
يَنْصَرِفُ إِلٰى مَا تَتَضَمَّنُهُ الْحِنْطَةُ بِطَرِيْقِ عُمُوْمِ الْمَجَازِ فَيَحْنَثُ بِاَكْلِهَا
پھرے گی یہ قسم اس چیز کی طرف جس کو گندم شامل ہے عموم مجاز کے طریقہ پر پس حانث ہو جائیگا اس گندم کے کھانے سے
وَبِاَكْلِ الْخُبْزِ الْحَاصِلِ مِنْهَا وَكَذَا لَوْ حَلَفَ لَا يَشْرَبُ
اور روٹی کے کھانے سے جو اس گندم سے حاصل ہونے والی ہے، اور اسی طرح اگر قسم اٹھائی کہ نہیں پیئے گا وہ پانی
مِنَ الْفُرَاتِ يَنْصَرِفُ إِلَى الشُّرْبِ مِنْهَا كَرْعًا عِنْدَهُ وَعِنْدَهُمَا
نہر فرات سے تو لوٹے گی (یہ قسم) اس نہر سے منہ لگا کر پینے کیطرف امام صاحبؒ کے نزدیک اور صاحبینؒ کے نزدیک
إِلَى الْمَجَازِ الْمُتَعَارَفِ وَهُوَ شُرْبُ مَاءِهَا بِاَىِّ طَرِيْقٍ كَانَ
مجاز متعارف کی طرف (لوٹے گی) اور وہ (مجاز متعارف) اس نہر کا پانی پینا ہے جس طریقے سے بھی ہو۔

ولو كانت الحقيقة: سے حقیقتِ مستعملہ کو بیان کر رہے ہیں کہ اگر حقیقت مستعمل ہو پھر دیکھیں گے کہ اس کا مجاز، متعارف ہے یا غیر متعارف ہے؟ متعارف کا مطلب یہ ہے کہ وہ مجاز

حقیقت کی بنسبت زیادہ استعمال ہوتا ہو، اور جب لفظ بولا جائے تو ذہن بھی اسی مجاز کی طرف منتقل ہو اور غیر متعارف وہ ہے جو حقیقت سے زیادہ مستعمل نہ ہو۔ اگر مجاز متعارف نہ ہو تو پھر بالاتفاق حقیقت مراد لینا اولیٰ ہے۔ اور اگر اس کا مجاز متعارف ہے اب اس میں اختلاف ہے۔ امام صاحبؒ فرماتے ہیں پھر بھی حقیقت مراد لینا اولیٰ ہے۔ صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ عمومِ مجاز پر عمل کیا جائے گا۔

مثال: ایک آدمی نے قسم کھائی کہ اس گندم سے نہیں کھاؤں گا۔ اب گندم کی حقیقت یہ ہے کہ عین گندم کا کھانا اور یہ مستعمل ہے۔ لوگ بعینہ گندم بھون کر کھاتے ہیں، ابال کر کھاتے ہیں تو امام صاحبؒ فرماتے ہیں اس کو عین گندم کی طرف پھیرا جائے گا اگر عین گندم کھائے گا تو حانث ہوگا اگر اس گندم کی روٹی کھائے گا تو حانث نہ ہوگا۔ صاحبینؒ کے نزدیک عموم مجاز کے طریقہ پر اس چیز کی طرف پھیرا جائے گا جس کو گندم متضمن ہے۔ لہٰذا عین گندم کھائے تب بھی حانث، گندم کے آٹے کی پکی ہوئی روٹی کھائے تب بھی حانث ہوگا۔

ولو حلف لا یشرب: سے دوسری مثال دی کہ ایک آدمی نے قسم کھائی کہ وہ نہر فرات سے پانی نہیں پیئے گا اب اس کی حقیقت تو یہ ہے کہ منہ لگا کر پیئے اور مجاز ہے چلو میں لے کر پیئے یا برتن میں لے کر پیئے اب اس کی حقیقت بھی مستعمل ہے بکریاں وغیرہ چرانے والے لوگ اس طرح کرتے ہیں ہاتھ پیچھے کر کے سینے کے بل لیٹ کر منہ لگا کر پیا کرتے ہیں۔ لیکن مجاز متعارف ہے، امام صاحبؒ کے نزدیک حقیقت پر عمل کیا جائے گا لہٰذا نہر فرات سے منہ لگا کر پیئے گا تو حانث ہوگا برتن سے حانث نہ ہوگا۔ صاحبینؒ کے نزدیک عمومِ مجاز مراد لیا جائے گا۔ ان کے ہاں مطلب ہوگا پانی پینا، چاہے جس طریقے سے بھی ہو لہٰذا یہ منہ لگا کر پیئے، برتن میں بھر کر پیئے دونوں صورتوں میں حانث ہوگا۔

ثُمَّ الْمَجَازُ عِنْدَ اَبِیْ حَنِیْفَةَ خَلَفٌ عَنِ الْحَقِیْقَةِ فِیْ حَقِّ اللَّفْظِ وَعِنْدَهُمَا خَلَفٌ عَنِ الْحَقِیْقَةِ
پھر مجاز امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک حقیقت کا خلیفہ ہے لفظ کے حق میں، اور صاحبینؒ کے ہاں حقیقت کا خلیفہ ہے
فِیْ حَقِّ الْحُکْمِ حَتّٰی لَوْ کَانَتِ الْحَقِیْقَةُ مُمْکِنَةً فِیْ نَفْسِهَا اِلَّا اَنَّهٗ اِمْتَنَعَ الْعَمَلُ بِهَا لِمَانِعٍ
حکم کے حق میں اس لئے اگر حقیقی معنی ممکن ہو اپنی ذات کے اعتبار سے لیکن اس پر عمل کرنا ممتنع ہو کسی مانع کی وجہ سے

يُصَارُ إِلَى الْمَجَازِ وَإِلَّا صَارَ الْكَلَامُ لَغْوًا وَعِنْدَهُ
تو رجوع کیا جائیگا مجاز کی طرف ورنہ (اگر حقیقی معنیٰ ممکن نہ ہو) تو کلام لغو ہو جائیگا۔ اور امام صاحبؒ کے نزدیک
يُصَارُ إِلَى الْمَجَازِ وَإِنْ لَمْ تَكُنِ الْحَقِيقَةُ مُمْكِنَةً فِي نَفْسِهَا مِثَالُهُ إِذَا قَالَ
رجوع کیا جائیگا مجاز کی طرف اگرچہ حقیقی معنیٰ ممکن نہ ہو اپنی ذات کے اعتبار سے اس کی مثال جب کہا (مولیٰ نے)
لِعَبْدِهٖ وَهُوَ اَكْبَرُ سِنًّا مِنْهُ هٰذَا اِبْنِي لَا يُصَارُ إِلَى الْمَجَازِ
اپنے غلام کو حالانکہ وہ غلام عمر میں بڑا ہے اس (مولیٰ) سے کہ یہ میرا بیٹا ہے تو نہیں رجوع کیا جائیگا مجاز کی طرف
عِنْدَهُمَا لِاسْتِحَالَةِ الْحَقِيقَةِ، وَعِنْدَهٗ يُصَارُ إِلَى الْمَجَازِ حَتّٰى يَعْتِقَ الْعَبْدُ
صاحبینؒ کے ہاں حقیقی معنی کے محال ہونے کیوجہ سے اور امام صاحبؒ کے ہاں رجوع کیا جائیگا مجاز کیطرف حتی کہ غلام ہو جائیگا۔

ثم المجازؒ: سے ایک اہم اختلافی مسئلہ کو ذکر کر رہے ہیں وہ اختلاف اس بارے میں ہے کہ مجاز، حقیقت کا خلیفہ لفظ میں ہے یا حکم میں (یہ گویا عنوان ہے) اس کی تفصیل کچھ اس طرح ہے کہ اس بات پر تو اتفاق ہے کہ مجاز، حقیقت کا خلیفہ ہے۔ اسی طرح اس بات پر بھی اتفاق ہے کہ خلیفہ کے ثابت ہونے کے لئے اصل کا متصور ہونا ضروری ہے، اسی طرح اس بات پر بھی اتفاق ہے کہ حقیقت اور مجاز لفظ کے اوصاف ہیں معنی کے اوصاف نہیں ہیں۔ لیکن اس بارے میں اختلاف ہے کہ مجاز، حقیقت کا خلیفہ کس جہت (اعتبار) سے ہے۔ امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں مجاز حقیقت کا خلیفہ ہے تکلم (لفظ کے حق) میں۔ صاحبینؒ فرماتے ہیں مجاز، حقیقت کا خلیفہ ہے حکم کے حق میں۔ امام صاحبؒ کے ہاں لفظ کے حق میں خلیفہ ہونے کا مطلب یہ ہے کہ کلام لفظ کے اعتبار سے صحیح ہو یعنی اس کی نحوی ترکیب درست ہو۔ بعض کے ہاں معنی بھی درست ہو، لیکن کسی وجہ سے حقیقت پر عمل کرنا ممکن نہ ہو تو پھر اس کو مجاز کی طرف پھیرا جائے گا۔ صاحبینؒ کے ہاں حکم کے حق میں خلیفہ ہونے کا مطلب یہ ہے کہ حقیقت پر عمل کرنا ممکن ہو، لیکن کسی رکاوٹ کی وجہ سے اس پر عمل کرنا ممتنع ہو گیا ہو تو اس کو مجاز کی طرف پھیرا جائے گا۔ اگر حقیقت پر عمل کرنا ممکن نہیں اگرچہ نحوی ترکیب کے لحاظ سے درست ہو تو اس کلام کو لغو سمجھا جائے گا۔ اس کی مثال یوں سمجھیں ایک آدمی نے اپنے اس غلام کو جو عمر میں اس سے بڑا ہے اس کو کہا ھذا ابنی (یہ میرا بیٹا ہے)۔ امام صاحبؒ کے ہاں

اس کو مجاز کی طرف پھیرا جائے گا اس کا مطلب یہ ہے کہ یہ آزاد ہے۔ کیونکہ بیٹا بھی آزاد ہوتا ہے تو غلام آزاد ہو جائے گا۔ وجہ یہ ہے کہ امام صاحبؒ کے ہاں چونکہ ھذا ابنی والی کلام نحوی ترکیب کے لحاظ سے درست ہے اور معنی بھی درست ہے لیکن حقیقی معنی مراد نہیں ہو سکتا کیونکہ بڑا آدمی بیٹا نہیں بن سکتا تو اس کو مجاز کی طرف پھیرا جائے گا اور صاحبینؒ کے ہاں اس کلام کو مجاز کی طرف نہیں پھیرا جائے گا بلکہ کلام لغو ہو گی کیونکہ حقیقی معنی فی ذاتہ ممکن ہی نہیں ہے۔

وَعَلٰى هٰذَا يُخَرَّجُ الْحُكْمُ فِىْ قَوْلِهٖ لَهٗ عَلَيَّ اَلْفٌ اَوْ عَلٰى هٰذَا الْجِدَارِ
اور اسی اختلاف پر نکالا جائیگا حکم اس (کہنے والے کے) اس قول میں کہ فلاں آدمی کا مجھ پر ہزار ہے یا اس دیوار پر
وَقَوْلُهٗ عَبْدِىْ اَوْ حِمَارِىْ حُرٌّ وَلَا يَلْزَمُ عَلٰى هٰذَا
اور اس قول میں کہ میرا غلام یا میرا گدھا آزاد۔ اور نہیں لازم آتا (امام صاحبؒ کے اس اصل پر اعتراض)
اِذَا قَالَ لِامْرَاَتِهٖ هٰذِهٖ اِبْنَتِىْ وَلَهَا نَسَبٌ مَعْرُوْفٌ مِنْ غَيْرِهٖ
کہ جب کہا آدمی نے اپنی بیوی کو کہ یہ میری بیٹی ہے حالانکہ اس کا نسب مشہور ہے اس کے علاوہ (دوسرے) سے
حَيْثُ لَا تَحْرُمُ عَلَيْهِ وَلَا يُجْعَلُ ذٰلِكَ مَجَازًا عَنِ الطَّلَاقِ سَوَاءٌ
تو نہیں حرام ہوگی وہ (بیوی) اس (خاوند) پر۔ اور نہیں بنایا جائیگا اس قول کو طلاق سے مجاز، برابر ہے
كَانَتِ الْمَرْأَةُ صُغْرٰى سِنًّا مِنْهُ اَوْ كُبْرٰى لِاَنَّ هٰذَا اللَّفْظَ لَوْ صَحَّ مَعْنَاهُ
کہ وہ عورت عمر میں چھوٹی ہو (خاوند سے) یا بڑی ہو، اس لئے کہ اس (ھذہ بنتی) کا معنی اگر صحیح ہو جائے
لَكَانَ مُنَافِيًا لِلنِّكَاحِ فَيَكُوْنُ مُنَافِيًا لِحُكْمِهٖ هُوَ الطَّلَاقُ وَلَا اِسْتِعَارَ
تو یہ معنی نکاح کے منافی ہوگا پس اس حکم کے بھی منافی ہوگا اور وہ (حکم) طلاق ہے۔ اور استعارہ نہیں ہوتا
مَعَ وُجُوْدِ التَّنَافِىْ بِخِلَافِ قَوْلِهٖ: هٰذَا اِبْنِىْ فَاِنَّ الْبُنُوَّةَ لَا تُنَافِىْ
منافات کے ہوتے ہوئے۔ بخلاف مولی کے اس قول کے کہ یہ میرا بیٹا ہے کیونکہ بیٹا ہونا منافی نہیں ہے
ثُبُوْتَ الْمِلْكِ لِلْاَبِ بَلْ يَثْبُتُ الْمِلْكُ لَهٗ ثُمَّ يُعْتَقُ عَلَيْهِ
باپ کیلئے ملک ثابت ہونے کے، بلکہ ملک ثابت ہوگی اس (باپ) کیلئے پھر وہ آزاد ہو جائیگا اس پر۔

وعلی ھذا: سے بیان کر رہے ہیں کہ اسی سابقہ اصول پر کہ "امام صاحبؒ کے ہاں مجاز، حقیقت کا خلیفہ ہے لفظ کے حق میں اور صاحبینؒ کے ہاں حکم کے حق میں" اس حکم کی تخریج ہوگی کہ اگر کسی آدمی نے یوں کہا: لہ علیّ الف او علی ھذا الجدار "کہ اس کا میرے اوپر ایک ہزار ہے یا اس دیوار پر" یا کہ یوں کہے، عبدی او حماری حر "میرا غلام یا میرا گدھا آزاد ہے" امام صاحبؒ کے ہاں چونکہ یہ کلام نحوی ترکیب کے لحاظ سے درست ہے اس لیے اس کو مجاز کی طرف پھیرا جائے گا۔ ان دونوں جملوں میں جو "اَوْ" ہے یہ واؤ کے معنی میں ہوگا معنی یہ ہوگا کہ مجھ پر ہزار ہے اور اس دیوار پر ہزار ہے۔ دیوار تو ہزار لازم ہونے کا محل نہیں بن سکتی لہذا اس مقر پر ہی ہزار لازم ہوگا۔ دوسری مثال میں معنی ہوگا میرا غلام اور میرا گدھا آزاد ہے۔ گدھا آزادی کا محل نہیں بن سکتا لہذا غلام آزاد ہوگا۔ صاحبینؒ کے ہاں چونکہ حقیقی معنی ممکن نہیں کیونکہ حقیقی معنی ہے اس مقر یا دیوار پر بغیر تعیین کے ہزار لازم ہو جائے اسی طرح غلام یا گدھا بغیر تعیین کے آزاد ہو جائے، یہ ممکن نہیں ہے کہ دیوار پر ہزار لازم ہو یا گدھا آزاد ہو۔ لہذا کلام لغو ہوگا۔

ولا یلزم: سے امام صاحبؒ پر ایک اعتراض وارد ہوتا تھا اس کا رد کر رہے ہیں۔

اعتراض: یہ ہے کہ اگر ایک آدمی نے اپنی بیوی کو کہا ھذہ ابنتی اور اس کا نسب بھی مشہور ہے (کہ یہ فلاں کی بیٹی ہے) دیکھو اس عبارت کی ترکیب اور ترجمہ درست ہے لہذا امام صاحبؒ کے نزدیک اس جملہ کو مجازاً طلاق کی طرف پھیرنا چاہیے۔ اس بیوی کو اس مرد پر حرام ہونا چاہیے۔ لیکن امام صاحبؒ اس کو یہاں مجاز کی طرف نہیں پھیرتے چاہے بیوی عمر میں چھوٹی ہو یا بڑی۔ اس کی کیا وجہ ہے؟ جب اس کی نحوی ترکیب درست ہے تو اس کو مجاز (طلاق) کی طرف پھیرنا چاہیے؟

جواب: یہ اعتراض امام صاحبؒ پر لازم نہیں آتا کیونکہ اس لفظ کا معنی اور ترکیب اگرچہ صحیح ہے لیکن اس میں منافات ہے۔ کیونکہ بنتیت (بیٹی ہونا) نکاح کے منافی ہے جب نکاح کے منافی ہے تو نکاح کا جو حکم ہے طلاق اس کے بھی منافی ہوگی۔ تو جب دو چیزیں ایک دوسرے کے منافی ہوں تو پھر ایک چیز بول کر مجازاً دوسری چیز مراد نہیں لی جا سکتی۔

بخلاف قولہ: یہ عبارت بھی ایک اعتراض کا جواب ہے۔

اعتراض: یہ ہے کہ دیکھوایک آدمی نے اپنے غلام کوکہا ھذا ابنی اور بنوت (بیٹاہونا) ملک کے منافی ہے تو ملک کے حکم یعنی عتق کے بھی منافی ہوگا۔ تو پھر یہاں بھی بنوت اور عتق میں منافات ہوگئی تو یہاں پھر امام صاحبؒ مجاز یعنی عتق کی طرف کیوں پھیرتے ہیں؟

جواب: جناب معترض صاحب بنوت (بیٹا ہونا) باپ کے لیے ملک ثابت ہونے کے منافی نہیں بلکہ باپ کے لیے بیٹے میں ملک ثابت ہوجاتی ہے اگر چہ وہ فوراً آزاد ہوجاتا ہے کیونکہ آپ ﷺ نے فرمایا جو قریبی رشتہ دار کا مالک ہوگیا وہ (رشتہ دار) آزاد ہوجائے گا۔ تو معلوم ہوا کہ پہلے مِلک آتی ہے پھر آزاد ہوتا ہے۔ الغرض بنوت ملک کے منافی نہیں ہے۔ تو اسکے حکم (عتق) کے منافی بھی نہیں ہوگی۔

فَصۡلٌ فِیۡ تَعۡرِیۡفِ طَرِیۡقِ الۡاِسۡتِعَارَةِ
یہ فصل استعارہ کے طریقہ کی تعریف کے بیان میں ہے
اِعۡلَمۡ اَنَّ الۡاِسۡتِعَارَةَ فِیۡ اَحۡکَامِ الشَّرۡعِ مُطَّرِدَةٌ بِطَرِیۡقَیۡنِ اَحَدُھُمَا
جان تو کہ بیشک استعارہ احکام شریعت میں جاری ہوتا ہے دوطریقوں سے ان دو (طریقوں) میں سے ایک
لِوُجُوۡدِ الۡاِتِّصَالِ بَیۡنَ الۡعِلَّةِ وَالۡحُکۡمِ وَالثَّانِیۡ
علت اور حکم کے درمیان اتصال کے پائے جانے کی وجہ سے، اور دوسرا (طریقہ)
لِوُجُوۡدِ الۡاِتِّصَالِ بَیۡنَ السَّبَبِ الۡمَحۡضِ وَالۡحُکۡمِ فَالۡاَوَّلُ مِنۡھُمَا
سبب محض اور حکم کے درمیان اتصال پائے جانے کی وجہ سے ہوتا ہے۔ پس پہلا طریقہ (ان دوطریقوں سے)
یُوۡجِبُ صِحَّةَ الۡاِسۡتِعَارَةِ مِنَ الطَّرَفَیۡنِ وَالثَّانِیۡ یُوۡجِبُ
ثابت کرتا ہے استعارہ کے صحیح ہونے کو دونوں طرف سے۔ اور دوسرا طریقہ ثابت کرتا ہے
صِحَّتَھَا مِنۡ اَحَدِ الطَّرَفَیۡنِ وَھُوَ اِسۡتِعَارَةُ الۡاَصۡلِ لِلۡفَرۡعِ
اس (استعارہ) کے صحیح ہونے کو دوطرفوں میں سے ایک طرف سے۔ اور وہ اصل کا استعارہ ہے فرع کیلئے۔

فصلٌ: مصنفؒ حقیقت اور مجاز کی تعریفات سے فراغت کے بعد اب حقیقت اور مجاز کے درمیان جو علاقہ (تعلق) ہوتا ہے اس کو بیان کر رہے ہیں۔ مصنفؒ نے یہاں لفظ بولا ہے

استعارہ کا۔ اصولیوں کے ہاں مجاز اور استعارہ یہ دونوں ایک دوسرے کے مترادف (ہم معنی) ہیں۔ یعنی حقیقت اور مجاز کے درمیان اتصال اور مناسبت کی وجہ سے لفظ کو معنی مجازی میں استعمال کرنا، اس کو استعارہ بھی کہتے ہیں اور مجاز بھی۔ البتہ اہل بیان کے ہاں استعارہ، مجاز کی ایک قسم ہے۔ ان کے ہاں حقیقت اور مجاز میں اگر علاقہ تشبیہ کا ہو تو اس کو استعارہ کہتے ہیں۔ اور اگر علاقہ غیر تشبیہ (سبب، مسبب وغیرہ) کا ہو تو اسکو مجاز مرسل کہتے ہیں۔

خلاصہ یہ ہوا کہ اصولیوں کے ہاں استعارہ اور مجاز میں کوئی فرق نہیں ہے۔ البتہ یہ ہے کہ اگر معنی حقیقی اور معنی مجازی کے درمیان علاقہ تشبیہ کا ہو تو اس کو اتصال معنوی کہتے ہیں۔ جیسے اسد سے بہادر آدمی مراد لینا۔ اگر علاقہ غیر تشبیہ کا ہو تو اس کو اتصال صوری کہتے ہیں۔ جیسے آسمان بول کر بادل مراد لینا۔

مصنفؒ نے یہاں صرف اتصال صوری کی دو قسمیں بیان کی ہیں۔ چنانچہ فرمایا ہے کہ شرعی احکام میں استعارہ دو طریقوں سے رائج ہے۔ (۱) علت اور حکم (معلول) کے درمیان اتصال پائے جانے کی وجہ سے۔ (۲) سبب اور حکم (مسبب) کے درمیان اتصال پائے جانے کی وجہ سے۔ اس کی وضاحت سے قبل یہ سمجھیں کہ ''علت'' کسے کہتے ہیں اور ''سبب'' کسے کہتے ہیں؟

علت: اس چیز کا نام ہے جس کو کسی حکم مطلوب کے لیے وضع کیا گیا ہو یہاں تک کہ اگر حکم متصور ہو تو علت بھی مشروع ہوگی اگر حکم متصور نہ ہو تو علت بھی مشروع نہ ہوگی اور حکم کا وجود اور وجوب دونوں علت کی طرف منسوب ہوتے ہیں۔ علت اور حکم کے درمیان کوئی ایسا امر نہیں ہوتا جس کی طرف حکم منسوب ہوتا ہو۔ جیسے لفظ نکاح ملک متعہ (جماع) کا فائدہ دینے کے لیے وضع کیا گیا ہے اس لفظ نکاح کی طرف ملک متعہ کا وجود اور وجوب منسوب ہے اور یہاں نکاح اور ملک متعہ کے درمیان کوئی ایسی چیز نہیں ہے جس کی طرف ملک متعہ کو منسوب کیا جاتا ہو۔ الحاصل نکاح ملک متعہ کے لیے علت ہے۔

سبب: وہ ہے جو مفضی الی الحکم ہوتا ہے سبب اور حکم کے درمیان ایک ایسا امر ہوتا ہے جس کی طرف حکم منسوب ہوتا ہے۔ یعنی سبب کی طرف نہ حکم کا وجود منسوب ہوتا ہے نہ حکم کا وجوب منسوب ہوتا ہے بلکہ درمیان میں ایک واسطہ ہوتا ہے جس کی طرف حکم کا وجود اور وجوب

منسوب ہوتا ہے۔ جیسے شراء، ملک متعہ کا سبب ہے۔ کیونکہ شراء ملک متعہ کی طرف مفضی ہے اور شراء کی طرف ملک متعہ کا نہ وجود منسوب ہے نہ وجوب منسوب ہے بلکہ شراء اور ملک متعہ کے درمیان ملک رقبہ ہے اس کی طرف ملک متعہ کا وجود اور وجوب منسوب ہے۔ یہی وجہ ہے کہ بعض صورتوں میں شراء ہوتا ہے لیکن ملک متعہ نہیں ہوتا۔ جیسے کوئی آدمی اپنی رضاعی بہن کو خریدے جو دوسرے کی لونڈی ہو اس میں شراء تو ہے لیکن ملک متعہ نہیں ہے۔ اور بعض صورتوں میں شراء بھی ہوتا ہے اور ملک متعہ بھی جیسے کوئی آدمی اجنبیہ لونڈی کو خریدے جب اجنبیہ خریدے گا تو شراء کے ساتھ ملک متعہ بھی آئے گا۔

فالاول منھما: سے بیان کیا کہ ان دو طریقوں میں سے جو پہلا طریقہ ہے یعنی علت اور معلول والا اس میں استعارہ جانبین سے ہوتا ہے یعنی علت بول کر معلول مراد لینا بھی جائز ہوتا ہے اور معلول بول کر علت مراد لینا بھی جائز ہے۔ دوسرا طریقہ یعنی سبب اور مسبب والا، وہاں استعارہ جانب واحد سے ہوتا ہے یعنی سبب بول کر مسبب مراد لینا تو جائز ہے لیکن مسبب بول کر سبب مراد لینا جائز نہیں ہے۔

مِثَالُ الْاَوَّلِ فِیْمَا اِذَا قَالَ اِنْ مَلَکْتُ عَبْدًا فَھُوَ حُرٌّ فَمَلَکَ
پہلے طریقہ کی مثال اس مسئلہ میں ہے کہ جب کوئی آدمی کہے اگر میں غلام کا مالک ہوا تو آزاد پس وہ آدمی مالک ہوا
نِصْفَ الْعَبْدِ فَبَاعَهٗ ثُمَّ مَلَکَ النِّصْفَ الْاٰخَرَ لَمْ یُعْتَقْ
آدھے غلام کا پھر اس (آدھے) کو بیچ دیا پھر مالک ہوا دوسرے نصف کا تو (دوسرا نصف) آزاد نہیں ہوگا
اِذْ لَمْ یَجْتَمِعْ فِیْ مِلْکِهٖ کُلُّ الْعَبْدِ وَلَوْ قَالَ: اِنِ اشْتَرَیْتُ عَبْدًا فَھُوَ حُرٌّ فَاشْتَرٰی
اس لیے کہ نہیں جمع ہوا اس کی ملک میں پورا غلام اور اگر کہا اگر میں نے غلام خریدا تو وہ آزاد پس اس نے خریدا
نِصْفَ الْعَبْدِ فَبَاعَهٗ ثُمَّ اشْتَرَی النِّصْفَ الْاٰخَرَ عَتَقَ النِّصْفُ الثَّانِیْ وَلَوْ عَنٰی
آدھا غلام پھر بیچ دیا اس (آدھے) کو پھر خریدا دوسرا آدھا تو وہ دوسرا آدھا آزاد ہو جائیگا اور اگر مراد لیا کہنے والے نے
بِالْمِلْکِ الشِّرَاءَ اَوْ بِالشِّرَاءِ الْمِلْکَ صَحَّتْ نِیَّتُهٗ بِطَرِیْقِ الْمَجَازِ لِاَنَّ الشِّرَاءَ عِلَّةُ الْمِلْکِ
ملک سے شراء اور شراء سے ملک تو صحیح ہوگی اس کی نیت مجاز کے طریقے سے کیونکہ شراء ملک کی علت ہے

وَالْمِلْكُ حُكْمُهُ فَعَمَّتِ الْاِسْتِعَارَةُ بَيْنَ الْعِلَّةِ وَالْمَعْلُوْلِ مِنَ الطَّرَفَيْنِ إِلَّا أَنَّهُ فِيْمَا يَكُوْنُ تَخْفِيْفًا
اور ملک اسکا حکم ہے پس عام ہوگا استعارہ علت اور معلول کے درمیان دونوں طرف سے لیکن جس صورت میں تخفیف ہوگی
فِيْ حَقِّهِ لَا يُصَدَّقُ فِيْ حَقِّ الْقَضَاءِ خَاصَّةً لِمَعْنَى التُّهْمَةِ لَا لِعَدَمِ صِحَّةِ الْاِسْتِعَارَةِ
اس (قائل) کے حق میں تو نہ تصدیق کی جائیگی خاص طور پر قضاء تہمت کے معنی کیوجہ سے نہ اسوجہ سے کہ استعارہ صحیح نہیں۔

مثال الاول : سے علت اور معلول کے درمیان اتصال کی مثال بیان کررہے ہیں لیکن اس سے قبل ایک تمہید ذکر کی ہے۔

تمہیدی بات: یہ ہے کہ ایک آدمی نے یوں کہا ان ملکت عبدا فھو حر ''اگر میں کسی غلام کا مالک ہوگیا تو وہ آزاد ہے'' تو یہ کہنے والا اگر نصف غلام کا مالک ہوا، اس نصف کو بیچ دیا پھر دوسرے نصف کا مالک ہوا تو پھر یہ دوسرا نصف آزاد نہ ہوگا لیکن اگر اس نے یہ کہا ان اشتریت عبدا فھو حرٌ ''اگر میں نے غلام کو خریدا تو وہ آزاد'' اس کہنے والے نے آدھا غلام خریدا اس کو بیچ دیا پھر دوسرا آدھا خریدا تو یہ دوسرا آدھا آزاد ہو جائے گا۔

وجہ فرق: یہ ہے کہ عرفاً ملک کے ثابت ہونے کے لیے اس چیز کے ہر ہر جز کا مالک ہونا ضروری ہے یعنی تمام اجزاء اکٹھے اس کی ملک میں ہوں پھر کہا جاتا ہے یہ آدمی اس کا مالک ہے۔ اور شراء کے لیے یہ ضروری نہیں کہ وہ اس چیز کے تمام اجزاء کو اکٹھے خریدے بلکہ تھوڑا تھوڑا کر کے خریدے گا تو پھر بھی کہا جائے گا اس آدمی نے اس چیز کو خریدا ہے، اب یہاں ملک والی صورت میں جب پہلے آدھے کا مالک ہوا تو اس وقت دوسرا آدھا اس کی ملک میں نہیں ہے جب دوسرا آدھا خریدے گا تو پہلا آدھا ملک سے نکل گیا، تمام اجزاء کا اکٹھے مالک نہیں بنا اس لیے نصف ثانی آزاد نہ ہوگا۔ اور شراء والی صورت میں جب پہلا آدھا خریدا اس وقت تو پورے غلام کا مشتری نہیں جب دوسرا آدھا خریدے گا تو پورے غلام کا مشتری بن گیا لیکن آزاد صرف دوسرا آدھا ہوگا کیونکہ پہلا آدھا اس کی ملک سے نکل چکا ہے۔

ولو عنی بالملک: یہاں سے مثال بیان کی ہے کہ اگر کسی آدمی نے ملک بول کر شراء مراد لی یا شراء بول کر ملک مراد لیا یعنی اس نے کہا تو ان ملکت عبدا فھو حرٌ اور کہتا ہے میرا

ارادہ تھا ان اشتریت عبداً یا کہا ان اشتریت عبداً اور کہتا ہے میرا ارادہ تھا ان ملکت عبداً تو مجازاً اس کی یہ نیت درست ہوگی کیونکہ شراء ملک کے لیے علت ہے اور ملک معلول ہے۔ علت اور معلول میں استعارہ جانبین سے درست ہے لہذا ان ملکت کی صورت میں اگر اس نے کہا کہ میرا ارادہ ان اشتریت تھا تو اس صورت میں دوسرا آدھا آزاد ہو جائے گا۔ جیسا کہ ان اشتریت کا لفظ بولتا تو دوسرا آدھا آزاد ہو جاتا جیسے تمہید میں گزرا ہے اور دوسری صورت میں جب ان اشتریت کہا اور کہتا ہے کہ میرا ارادہ ان ملکت کا تھا تو اس صورت میں دوسرا آدھا دیانتاً آزاد نہ ہوگا (قضاء آزاد ہو جائے گا)۔

الا انه فيما يكون : یہ عبارت ایک اشکال کا جواب ہے۔

اشکال: جب علت، معلول میں استعارہ جانبین سے ہوتا ہے تو شراء بول کر ملک مراد لینے والی صورت میں جیسے دیانۃً دوسرا نصف آزاد نہیں ہوتا تو قضاءً بھی آزاد نہ ہونا چاہیے قاضی کو بھی یہی فیصلہ دینا چاہیے تو قضاءً دوسرا نصف کیوں آزاد ہوتا ہے؟

جواب: اس صورت میں قائل کے حق میں کچھ تخفیف ہو رہی ہے جس کی وجہ سے اس پر تہمت آرہی ہے کہ بولا تو شراء لیکن جب دیکھا کہ غلام آزاد ہوتا ہے اب کہتا ہے میری مراد ملک تھی اس تہمت کی وجہ سے قاضی اس کی تصدیق نہیں کرے گا ورنہ استعارہ جانبین سے درست ہے۔

وَمِثَالُ الثَّانِيْ إِذَا قَالَ لِامْرَأَتِهٖ حَرَّرْتُكِ وَنَوٰى بِهِ الطَّلَاقَ
اور دوسرے طریقہ کی مثال: جب کہا اپنی بیوی سے آزاد کیا میں نے تجھ کو اور نیت کی اس کیساتھ طلاق کی
يَصِحُّ لِاَنَّ التَّحْرِيْرَ بِحَقِيْقَتِهٖ يُوْجِبُ زَوَالَ مِلْكِ الْبُضْعِ
تو یہ نیت صحیح ہوگی، اس لیے کہ آزاد کرنا اپنے حقیقی معنی کے اعتبار سے ثابت کرتا ہے ملک بضع کے زوال کو
بِوَاسِطَةِ زَوَالِ مِلْكِ الرَّقَبَةِ فَكَانَ سَبَبًا مَحْضًا لِزَوَالِ مِلْكِ الْمُتْعَةِ فَجَازَ
ملک رقبہ کے زوال کے واسطہ سے پس (آزاد کرنا) سبب محض ہوگا ملک متعہ کے زوال کیلئے پس جائز ہوگا
اَنْ يُّسْتَعَارَ عَنِ الطَّلَاقِ الَّذِيْ هُوَ مُزِيْلٌ لِمِلْكِ الْمُتْعَةِ
کہ مجاز لیا جائے (آزاد کرنے کے لفظ کو) اس طلاق سے جو ملک متعہ کو زائل کرنے والی ہے۔

ومثال الثانی: سے دوسری صورت یعنی سبب مسبب والی صورت کی مثال بیان کی ہے کہ ایک آدمی نے اپنی بیوی کو کہا حررتك ''میں نے تجھے آزاد کیا'' نیت اس کے ساتھ طلاق کی، کی تو یہ نیت درست ہوگی عورت کو طلاق واقع ہو جائے گی کیونکہ یہ آزاد کرنا ملک رقبہ کے واسطہ سے ملک بضع کو زائل کرنا ہے۔ اسی لیے یہ آزاد کرنا ملک متعہ کے زائل ہونے کا سبب ہوگا چونکہ سبب بول کر مسبب مراد لینا درست ہے۔ لہذا تحریر (آزادی) بول کر مجازاً طلاق مراد لینا جو ملک متعہ کو زائل کرنے والی ہے یہ درست ہوگا۔

وَلَا يُقَالُ: لَوْ جُعِلَ مَجَازًا عَنِ الطَّلَاقِ لَوَجَبَ اَنْ يَّكُوْنَ الطَّلَاقُ الْوَاقِعُ بِهٖ رَجْعِيًّا
اور نہ کہا جائے کہ اگر مجاز بنایا جائے (لفظ تحریر کو) طلاق سے تو ضروری ہے کہ جو طلاق اس سے واقع ہو وہ رجعی ہو
كَصَرِيْحِ الطَّلَاقِ لِاَنَّا نَقُوْلُ لَا نَجْعَلُهٗ مَجَازًا عَنِ الطَّلَاقِ بَلْ
جیسا کہ صریح طلاق سے اس لیے کہ ہم کہیں گے نہیں بناتے ہم اس کو مجاز، طلاق سے بلکہ اس چیز سے (مجاز بناتے ہیں)
عَنِ الْمُزِيْلِ لِمِلْكِ الْمُتْعَةِ وَذٰلِكَ فِي الْبَائِنِ
جو ملک متعہ کو زائل کرنے والی ہے اور یہ (ملک متعہ کا زوال) طلاق بائن میں ہے
اِذِ الرَّجْعِيُّ لَا يُزِيْلُ مِلْكَ الْمُتْعَةِ عِنْدَنَا
اس لئے کہ طلاق رجعی نہیں زائل کرتی ملک متعہ کو ہمارے نزدیک۔

ولا یقال: سے ایک اشکال ہوتا ہے مصنفؒ اس کا رد کر رہے ہیں۔

اشکال: جب تم نے تحریر کو طلاق سے مجاز بنایا ہے تو اس سے طلاق رجعی واقع ہونی چاہیے جیسا کہ صریح طلاق سے طلاق رجعی واقع ہوتی ہے۔ کیونکہ جب تحریر، طلاق کے قائم مقام ہوگئی تو قائم مقام کا حکم بھی وہی ہوتا ہے جو اصل کا ہوتا ہے لہذا جیسے صریح طلاق سے طلاق رجعی واقع ہوتی ہے تحریر کے لفظ سے بھی طلاق رجعی واقع ہونی چاہیے۔

جواب: لانّ سے جواب دیا کہ یہ اشکال اس وقت درست ہوگا جب ہم تحریر کو لفظ طلاق سے مجاز بنائیں۔ ہم طلاق سے مجاز بناتے ہی نہیں، بلکہ ہم مجاز بناتے ہیں اس چیز سے جو ملک متعہ کو زائل کرے اور ملک متعہ طلاق بائن سے زائل ہوتا ہے کیونکہ ہمارے ہاں طلاق رجعی سے ملک متعہ

زائل نہیں ہوتا کیونکہ طلاق رجعی کے بعد رجوع بھی ہوسکتا ہے۔

وَلَوْ قَالَ لِاَمَتِهِ: طَلَّقْتُكِ وَنَوٰى بِهِ التَّحْرِيْرَ
اور اگر کہا اپنی لونڈی سے ''میں نے تجھے طلاق دی'' اور نیت کی اس (قول) سے آزاد کرنے کی
لَا يَصِحُّ لِاَنَّ الْاَصْلَ جَازَ اَنْ يَّثْبُتَ بِهِ الْفَرْعُ
تو (یہ نیت) صحیح نہیں ہوگی اس لئے کہ اصل (سبب) جائز ہے کہ ثابت ہوجائے اس کے ساتھ فرع
وَاَمَّا الْفَرْعُ فَلَا يَجُوْزُ اَنْ يَّثْبُتَ بِهِ الْاَصْلُ
اور جو فرع (مسبب) ہے پس نہیں ہے جائز کہ ثابت ہوجائے اس کے ساتھ اصل (سبب)۔

ولو قال لامته : یہاں سے دوسری مثال بیان کی کہ مسبب بول کر سبب مراد لینا درست نہیں ہے اس لیے کسی آدمی نے اپنی لونڈی کو کہا طلقتكِ اور اس کے ساتھ اس کو آزاد کرنے کی نیت کی تو وہ لونڈی آزاد نہ ہوگی کیونکہ پیچھے گزرا ہے تحریر سبب ہے اور طلاق مسبب ہے۔ اور مسبب بول کر سبب مراد لینا درست نہیں ہے لہٰذا طلاق سے آزادی کی نیت درست نہ ہوگی۔

وَعَلٰى هٰذَا نَقُوْلُ يَنْعَقِدُ النِّكَاحُ بِلَفْظِ الْهِبَةِ وَالتَّمْلِيْكِ وَالْبَيْعِ لِاَنَّ الْهِبَةَ
اور اسی اصول پر ہم کہتے ہیں کہ منعقد ہوجاتا ہے نکاح، لفظ ہبہ اور تملیک اور بیع کے ساتھ۔ کیونکہ ہبہ
بِحَقِيْقَتِهَا تُوْجِبُ مِلْكَ الرَّقَبَةِ وَمِلْكُ الرَّقَبَةِ يُوْجِبُ مِلْكَ الْمُتْعَةِ فِي الْاِمَاءِ
اپنے حقیقی معنی کے اعتبار سے ثابت کرتا ہے ملک رقبہ کو۔ اور ملک رقبہ ثابت کرتا ہے لونڈیوں میں ملک متعہ کو
فَكَانَتِ الْهِبَةُ سَبَبًا مَحْضًا لِثُبُوْتِ مِلْكِ الْمُتْعَةِ فَجَازَ اَنْ يُّسْتَعَارَ عَنِ النِّكَاحِ وَكَذٰلِكَ
پس ہوگا ہبہ سبب محض ملک متعہ کے ثبوت کیلئے لہٰذا جائز ہے مجاز بنایا جائے (لفظ ہبہ) کو نکاح سے اور اسی طرح
لَفْظُ التَّمْلِيْكِ وَالْبَيْعِ وَلَا يَنْعَكِسُ حَتّٰى لَا يَنْعَقِدُ الْبَيْعُ وَالْهِبَةُ بِلَفْظِ النِّكَاحِ
لفظ تملیک اور لفظ بیع ہے۔ اور اس کے برعکس نہیں ہوگا یہاں تک کہ نہیں منعقد ہونگے بیع اور ہبہ لفظ نکاح کیساتھ
ثُمَّ فِيْ كُلِّ مَوْضِعٍ يَكُوْنُ الْمَحَلُّ مُتَعَيِّنًا لِنَوْعٍ مِنَ الْمَجَازِ لَا يُحْتَاجُ فِيْهِ اِلَى النِّيَّةِ
پھر ہر اس جگہ میں جہاں محل متعین ہو مجاز کی کسی قسم کیلئے، اس میں نیت کی ضرورت نہ ہوگی۔

وعلی ھذا نقول: اسی اصول پر کہ "سبب بول کر مسبب مراد لینا درست ہے اور مسبب بول کر سبب مراد لینا درست نہیں ہے"۔ ہم کہتے ہیں کہ لفظ ہبہ، لفظ تملیک اور لفظ بیع سے نکاح منعقد ہو جائے گا مثلاً عورت نے کہا وھبتُ لك نفسي مرد نے کہا قبلتُ یا عورت نے کہا ملكتكِ نفسي مرد نے کہا قبلتُ یا عورت نے کہا بعت لكَ نفسي مرد نے کہا قبلتُ تو ان الفاظ سے نکاح منعقد ہو جائے گا کیونکہ لفظ ہبہ، تملیک اور بیع ان تینوں سے ملک رقبہ حاصل ہوتی ہے اور ملک رقبہ کے واسطہ سے ملک متعہ حاصل ہوتی ہے اور نکاح سے بھی ملک متعہ حاصل ہوتی ہے لہذا یہ تینوں الفاظ سبب بن جائینگے اور نکاح مسبب بن جائے گا۔ اور سبب بول کر مسبب مراد لینا درست ہے اور چونکہ اس کا برعکس یعنی مسبب بول کر سبب مراد لینا درست نہیں ہے اس لیے لفظ نکاح بول کر بیع اور ہبہ مراد لینا درست نہ ہوگا۔

ثم فی کل موضع: سے ایک فائدہ بیان کیا کہ جس جگہ مجاز مراد لینا متعین ہو تو وہاں نیت کی بھی ضرورت نہیں ہوگی بلکہ بغیر نیت کے وہاں سے مجاز مراد ہوگا۔ مثلاً ایک آدمی نے کسی اجنبیہ آزاد عورت سے کہا مَلِّكِينِي نَفْسَكِ "تو اپنے نفس کا مجھے مالک بنا دے" اس عورت نے کہا ملكتكَ نفسي تو نکاح منعقد ہو جائے گا۔ نیت پوچھنے کی ضرورت نہیں ہے کیونکہ یہاں مجاز (نکاح) متعین ہے۔ کیونکہ آزاد عورت کا کوئی مالک نہیں بن سکتا۔ معلوم ہوا کہ اس سے نکاح مراد ہے۔

لَا يُقَالُ: وَلَمَّا كَانَ إِمْكَانُ الْحَقِيقَةِ شَرْطًا لِصِحَّةِ الْمَجَازِ عِنْدَهُمَا
اور یہ اعتراض نہ کیا جائے کہ جب حقیقت ممکن ہونا شرط ہے، مجاز کے صحیح ہونے کیلئے صاحبینؒ کے نزدیک
كَيْفَ يُصَارُ إِلَى الْمَجَازِ فِي صُورَةِ النِّكَاحِ بِلَفْظِ الْهِبَةِ مَعَ اَنَّ تَمْلِيكَ الْحُرَّةِ
تو کیسے رجوع کیا جائے گا مجاز کیطرف "لفظ ہبہ کے ساتھ نکاح کی صورت میں" حالانکہ آزاد عورت کا مالک بنانا
بِالْبَيْعِ وَالْهِبَةِ مُحَالٌ لِاَنَّا نَقُولُ ذٰلِكَ مُمْكِنٌ فِي الْجُمْلَةِ
بیع اور ہبہ کے ساتھ محال ہے۔ اس لیے کہ ہم جواب دیں گے یہ (لفظ ہبہ سے مالک بنانا) فی الجملہ ممکن ہے
بِاَنْ ارْتَدَّتْ وَلَحِقَتْ بِدَارِ الْحَرْبِ ثُمَّ سُبِيَتْ
اس طور پر کہ وہ (عورت) مرتد ہو جائے اور چلی جائے دار الحرب میں پھر گرفتار کر کے لائی جائے

وَصَارَ هٰذَا نَظِيرَ مَسِّ السَّمَاءِ وَاَخَوَاتِهٖ
اور یہ (مسئلہ) آسمان کو چھونے اور اس جیسے مسئلوں کی نظیر ہے۔

لا يقال : سے ایک اعتراض نقل کر کے جواب دے رہے ہیں۔
اعتراض: یہ ہے کہ پیچھے آپ نے کہا کہ صاحبینؒ کے نزدیک مجاز کے لیے یہ شرط ہے کہ حقیقی معنی ممکن ہو پھر کسی وجہ سے اس کو مراد نہ لیا جا سکے۔ تو پھر مجازی معنی مراد لیا جائے گا جہاں حقیقت ممکن نہ ہو وہاں مجازی معنی مراد نہیں لیا جا سکتا تو یہاں بیع اور ہبہ کے ذریعے آزاد عورت کو کسی کی ملک میں دینا ممکن ہی نہیں ہے تو پھر اس سے مجازی معنی (نکاح) کیوں مراد لیا جا رہا ہے؟
جواب: یہ ہے کہ آزاد عورت کو بیع یا ہبہ کے ذریعے کسی کی ملک میں دینا (دوسرے کو مالک بنانا) فی الجملہ ممکن ہے فی الجملہ کا مطلب ہوتا ہے کوئی ایک صورت بن سکتی ہے، وہ اس طرح کہ مثلاً آزاد عورت تھی (نعوذ باللہ) مرتد ہو گئی پھر دار الحرب میں چلی گئی وہاں سے گرفتار کر کے لایا گیا تو اب یہ مسلمانوں کی مملوکہ ہو گی اس کو بیع کے ذریعے کسی کا مالک بنانا جائز ہے تو جب فی الجملہ حقیقی معنی ممکن ہے تو اس کو مجاز کی طرف پھیرنا بھی جائز ہے۔ لہٰذا ہم پر اعتراض باقی نہ رہا۔
وصار هذا : سے یہ بیان کیا کہ یہ مسئلہ آسمان کو چھونے اور اس کی مثل دوسرے مسائل کی نظیر ہے مثلاً ایک آدمی یہ قسم اٹھاتا ہے کہ میں آسمان کو ضرور ہاتھ لگاؤں گا یا ہوا میں ضرور اڑوں گا یا اس پتھر کو ضرور سونا بناؤں گا تو اس کی یہ قسم منعقد ہو جاتی ہے۔ حالانکہ قسم وہ منعقد ہوتی ہے جس کا پورا کرنا ممکن ہو۔ یہ قسم اس لیے منعقد ہوتی ہے کیونکہ اس قسم کا پورا کرنا بھی فی الجملہ ممکن ہے۔ ہو سکتا ہے اس کی کرامت ظاہر ہو آسمان کو ہاتھ لگا لے، ہوا میں اڑ لے، پتھر کو سونا بنا دے۔

فَصْلٌ فِي الصَّرِيحِ وَالْكِنَايَةِ
یہ فصل صریح اور کنایہ کے بیان میں ہے
اَلصَّرِيحُ لَفْظٌ يَكُونُ الْمُرَادُ بِهٖ ظَاهِرًا كَقَوْلِهٖ :بِعْتُ وَاشْتَرَيْتُ وَاَمْثَالِهٖ
صریح وہ لفظ ہے جس کی مراد ظاہر ہو، جیسے اس کا قول میں نے بیچا اور میں نے خریدا اور اس جیسے دوسرے الفاظ۔

وَحُكْمُهُ اَنَّهُ يُوْجِبُ ثُبُوْتَ مَعْنَاهُ بِاَيِّ طَرِيْقٍ كَانَ مِنْ اِخْبَارٍ
اور اس (صریح) کا حکم یہ ہے کہ وہ واجب کرتا ہے اپنے معنی کے ثبوت کو، جس طریقے سے بھی ہو۔ یعنی خبر بن کر
اَوْ نَعْتٍ اَوْ نِدَاءٍ وَمِنْ حُكْمِهِ اَنَّهُ يَسْتَغْنِيْ عَنِ النِّيَّةِ
یا صفت بن کر یا منادیٰ بن کر، صریح کے حکم میں سے یہ بھی ہے کہ وہ نیت سے مستغنی ہوتا ہے۔

یہاں سے مصنفؒ صریح اور کنایہ کی بحث کو شروع کر رہے ہیں۔

صریح کی تعریف: صریح وہ لفظ ہے جس کی مراد ظاہر ہو یعنی لفظ بولتے ہی مراد سمجھ میں آجائے جیسے بعتُ اشتریتُ وغیرہ۔

صریح کا حکم: یہ ہے کہ یہ اپنے معنی کو ثابت کرتا ہے چاہے جس طریقے سے بھی ہو چاہے خبر کے طریقہ سے ہو جیسے طلقتكِ یا صفت کے طریقہ پر ہو جیسے انتِ طالقٌ یا نداء کے طریقہ پر ہو جیسے یا طالق ان تمام صورتوں میں طلاق والا معنی ثابت ہو جائے گا۔ اس صریح کا حکم یہ بھی ہے کہ یہ نیت سے مستغنی ہوتا ہے یعنی نیت کا اعتبار نہیں ہوتا جیسے کوئی آدمی سورۃ فاتحہ پڑھنے لگا اس کی بجائے زبان سے نکل گیا انتِ طالق تو اس کی بیوی کو طلاق واقع ہو جائے گی کیونکہ انتِ طالقٌ صریح لفظ ہے۔

وَعَلٰى هٰذَا قُلْنَا: اِذَا قَالَ لِامْرَاَتِهٖ اَنْتِ طَالِقٌ اَوْ طَلَّقْتُكِ
اور اسی (حکم کی بنا) پر ہم نے کہا: جب کسی نے کہا اپنی بیوی سے کہ تو طلاق والی ہے۔ یا میں نے تجھے طلاق دے دی
اَوْ يَا طَالِقُ يَقَعُ الطَّلَاقُ نَوٰى بِهِ الطَّلَاقَ اَوْ لَمْ يَنْوِ وَكَذَا
یا اے طلاق والی تو طلاق واقع ہو جائیگی خواہ اس (لفظ) سے طلاق کی نیت کی ہو یا نیت نہ کی ہو اور اسی طرح
لَوْ قَالَ لِعَبْدِهٖ اَنْتَ حُرٌّ اَوْ حَرَّرْتُكَ اَوْ يَا حُرُّ وَعَلٰى هٰذَا قُلْنَا
اگر کہا اپنے غلام کو تو آزاد یا میں نے تجھے آزاد کیا یا اے آزاد (تو آزاد ہو جائے گا) اور اسی (حکم) پر ہم نے کہا
اِنَّ التَّيَمُّمَ يُفِيْدُ الطَّهَارَةَ لِاَنَّ قَوْلَهُ تَعَالٰى "وَلٰكِنْ يُّرِيْدُ لِيُطَهِّرَكُمْ"
کہ بیشک تیمم (کامل) طہارت کا فائدہ دیتا ہے اس لیے کہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ﴿اور لیکن اللہ تعالیٰ تمہیں پاک کرنا چاہتا ہے﴾

صَرِيْحٌ فِيْ حُصُوْلِ الطَّهَارَةِ بِهٖ وَلِلشَّافِعِيِّ فِيْهِ قَوْلَانِ
صریح ہے تیمم کے ذریعے طہارت حاصل ہونے میں اور امام شافعیؒ کے اس (تیمم) میں دو قول ہیں۔
اَحَدُهُمَا اَنَّهٗ طَهَارَةٌ ضَرُوْرِيَّةٌ وَالْاٰخَرُ اَنَّهٗ لَيْسَ بِطَهَارَةٍ بَلْ هُوَ سَاتِرٌ لِلْحَدَثِ
ان میں سے ایک یہ کہ وہ طہارت ضروریہ ہے اور دوسرا یہ کہ وہ طہارت نہیں ہے بلکہ وہ حدث کو چھپانے والا ہے۔

وعلی هذا: اسی بات پر کہ "صریح نیت سے مستغنی ہوتا ہے، نیت کا محتاج نہیں ہوتا" ہم نے کہا کہ اگر کسی آدمی نے اپنی بیوی کو یوں کہا انت طالق یا کہا طلقتك یا کہا یا طالق تو اس سے طلاق واقع ہو جائے گی چاہے طلاق کی نیت کرے یا نہ کرے۔ اسی طرح اپنے غلام کو کہا انت حرٌ یا حررتك یا کہا یا حرٌ تو غلام آزاد ہو جائے گا چاہے آزاد کرنے کی نیت ہو یا نہ ہو۔

وعلی هذا: اور اسی بات پر کہ "صریح کی مراد ظاہر ہوتی ہے اور اس کا معنی ثابت ہو جاتا ہے" تو ہم نے یہ کہا کہ تیمم مطلق طہارت کا فائدہ دیتا ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ولکن یرید لیطهرکم ﴿اللہ ارادہ کرتا ہے تاکہ تمہیں پاک کرے﴾ تو یہ "آیت" تیمم کے ساتھ طہارت حاصل ہونے میں صریح ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ تیمم سے مطلق (کامل) طہارت حاصل ہو جاتی ہے اور امام شافعیؒ کے اس بارے میں دو قول ہیں۔ ایک قول تو یہ ہے کہ تیمم طہارت ضروریہ ہے یعنی ضرورت کے تحت اس سے پاکی حاصل ہوتی ہے۔ دوسرا قول یہ ہے کہ تیمم سے طہارت حاصل ہی نہیں ہوتی بلکہ یہ صرف حدث کو چھپا دیتا ہے، اس پر پردہ ڈال دیتا ہے۔

وَعَلٰى هٰذَا يُخَرَّجُ الْمَسَائِلُ عَلَى الْمَذْهَبَيْنِ مِنْ جَوَازِهٖ
اور اسی (اختلاف) پر کئی مسائل کی تخریج کی جائے گی، دونوں مذہبوں کے مطابق۔ یعنی اس (تیمم) کا جائز ہونا
قَبْلَ الْوَقْتِ وَاَدَاءِ الْفَرْضَيْنِ بِتَيَمُّمٍ وَاحِدٍ وَاِمَامَةِ الْمُتَيَمِّمِ لِلْمُتَوَضِّئِيْنَ
وقت سے پہلے، اور دو فرضوں کو ادا کرنا ایک تیمم کیساتھ، اور تیمم کرنے والے کا وضو کرنے والوں کی امامت کرانا
وَجَوَازِهٖ بِدُوْنِ خَوْفِ تَلَفِ النَّفْسِ اَوِ الْعُضْوِ بِالْوُضُوْءِ وَجَوَازِهٖ لِلْعِيْدِ
اور اس (تیمم) کا جائز ہونا، وضو سے نفس یا عضو کے تلف کے خوف کے بغیر۔ اور اس (تیمم) کا جائز ہونا عید

وَالْجَنَازَةِ وَجَوَازِهٖ بِنِيَّةِ الطَّهَارَةِ
اور جنازہ کے لئے اور اس (تیمم) کا جائز ہونا طہارت کی نیت سے۔

وعلی هذا: سے بیان کیا کہ اسی اختلاف پر کہ ”ہمارے ہاں تیمّم مطلق طہارت ہے اور امام شافعیؒ کے ہاں طہارت ضروریہ ہے“ دونوں مذہبوں پر کئی مسائل کی تخریج کی گئی ہے۔

مسئلہ نمبر۱: یہ ہے کہ ہمارے ہاں نماز کے وقت سے پہلے بھی تیمّم کرنا جائز ہے کیونکہ ہمارے ہاں تیمّم وضو کی طرح ہے یعنی مطلق طہارت ہے تو جیسے وقت سے پہلے وضو جائز ہے اسی طرح تیمم بھی جائز ہے اور امام شافعیؒ کے ہاں وقت سے پہلے تیمّم جائز نہیں ہے کیونکہ ان کے ہاں تیمّم ضرورت کے تحت ہے اور وقت سے پہلے ضرورت نہیں ہے۔

مسئلہ نمبر۲: ہمارے ہاں ایک تیمّم سے دو فرض نمازیں پڑھنا جائز ہے کیونکہ یہ وضو کی طرح مطلق طہارت ہے امام شافعیؒ کے ہاں ایک تیمّم سے دو فرض نمازیں پڑھنا جائز نہیں ہے کیونکہ تیمم ان کے ہاں طہارت ضروریہ ہے ایک نماز پڑھنے کے بعد جب نماز کی ضرورت پوری ہوگئی تو تیمّم ختم ہو جائے گا۔

مسئلہ نمبر۳: ہمارے ہاں تیمّم کرنے والا آدمی، وضو کرنے والوں کا امام بن سکتا ہے کیونکہ تیمّم وضو کی طرح مطلق طہارت ہے۔ امام شافعیؒ کے ہاں تیمّم کرنے والا وضو کرنے والوں کا امام نہیں بن سکتا کیونکہ تیمّم طہارت ضروریہ ہے۔ تیمّم کرنے والے کی حالت ضعیف ہے، وضو کرنے والوں کی حالت قوی ہے۔ ضعیف حالت والا، قوی حالت والے کا امام نہیں بن سکتا۔

مسئلہ نمبر۴: ہمارے ہاں اگر آدمی کے مرنے یا عضو تلف ہونے کا خوف نہ بھی ہو صرف وضو سے مرض بڑھنے کا خوف ہو پھر بھی تیمّم جائز ہے کیونکہ یہ مطلق طہارت ہے۔ امام شافعیؒ کے ہاں جب تک وضو سے مرنے کا یا عضو کے تلف ہونے کا خوف نہ ہو تو تیمّم کرنا جائز نہیں ہے کیونکہ تیمّم ضرورت کے تحت ہے اور ضرورت ثابت نہ ہوگی جب تک مرنے کا یا عضو کے ضائع ہونے کا خوف نہ ہو۔

مسئلہ نمبر۵: اگر عید کی نماز یا جنازہ کی نماز کے فوت ہو جانے کا خطرہ ہو تو ہمارے ہاں وضو کی بجائے تیمّم کرنا جائز ہے کیونکہ تیمّم مطلق طہارت ہے۔ امام شافعیؒ کے ہاں عید یا جنازے کی نماز کے فوت ہو جانے کا خطرہ ہو تب بھی تیمّم جائز نہیں ہے کیونکہ یہاں ضرورت نہیں ہے کیونکہ ان

کے ہاں عید اور جنازہ دونوں کی قضاء کی جاسکتی ہے لہذا ضرورت نہیں ہے۔ ہمارے ہاں عید اور جنازہ کی قضاء نہیں ہے لہذا تیمم جائز ہے۔

مسئلہ نمبر ۶: ہمارے ہاں طہارت حاصل کرنیکی نیت سے تیمم کرنا درست ہے کیونکہ تیمم مطلق طہارت ہے اور امام شافعیؒ کے ہاں صرف طہارت حاصل کرنے کی نیت سے تیمم کرنا جائز نہیں بلکہ نماز ادا کرنیکی نیت سے تیمم کرے کیونکہ یہ طہارت ضروریہ ہے اور ضرورت نماز کے لیے ہے۔

وَالْكِنَايَةُ هِيَ مَا اسْتَتَرَ مَعْنَاهُ وَالْمَجَازُ قَبْلَ اَنْ يَّصِيْرَ مُتَعَارَفًا بِمَنْزِلَةِ الْكِنَايَةِ
اور کنایہ وہ (لفظ) ہے جس کا معنیٰ پوشیدہ ہو اور مجاز، متعارف ہونے سے پہلے کنایہ کے مرتبہ میں ہوتا ہے۔
وَحُكْمُ الْكِنَايَةِ ثُبُوْتُ الْحُكْمِ بِهَا عِنْدَ وُجُوْدِ النِّيَّةِ اَوْ بِدَلَالَةِ الْحَالِ
اور کنایہ کا حکم، اس کے ساتھ حکم کا ثابت ہونا ہے نیت کے پائے جانے کے وقت یا حالت کی دلالت کے ساتھ۔
اِذْ لَا بُدَّ لَهُ مِنْ دَلِيْلٍ يَزُوْلُ بِهِ التَّرَدُّدُ وَيَتَرَجَّحُ
اس لئے کہ ضروری ہے اس (حکم) کیلئے ایسی دلیل کا ہونا جس کی وجہ سے تردد زائل ہو جائے اور راجح ہو جائے
بِهِ بَعْضُ الْوُجُوْهِ وَلِهٰذَا الْمَعْنٰى سُمِّيَ لَفْظُ الْبَيْنُوْنَةِ وَالتَّحْرِيْمِ كِنَايَةً فِيْ بَابِ الطَّلَاقِ
اس کے ذریعے کوئی معنی، اور اسی معنی کی وجہ سے نام رکھا گیا ہے لفظ بینونۃ اور تحریم کا کنایہ طلاق کے باب میں
لِمَعْنَى التَّرَدُّدِ وَاسْتِتَارِ الْمُرَادِ لَا اَنَّهُ يَعْمَلُ عَمَلَ الطَّلَاقِ
یعنی تردد اور مراد کے پوشیدہ ہونے کے معنی کی وجہ سے نہ یہ کہ وہ (لفظ تحریم وغیرہ) طلاق کا عمل کرتے ہیں۔

والکنایۃ: یہاں سے مصنفؒ کنایہ کی تعریف کر رہے ہیں۔

کنایہ کی تعریف: کنایہ ہر وہ لفظ ہے کہ جس مراد پوشیدہ ہو۔ مصنفؒ فرماتے ہیں مجاز بھی متعارف ہونے سے پہلے کنایہ کے مرتبہ میں ہوتا ہے۔

وحکم الکنایۃ: سے کنایہ کا حکم بیان کر رہے ہیں کنایہ کا حکم یہ ہے کہ جب نیت پائی جائے یعنی متکلم ایک معنی کی نیت کرلے، یا دلالت حال یعنی کوئی قرینہ پایا جائے تو پھر اس کا حکم ثابت ہو جاتا ہے۔ یہ متکلم کی نیت یا قرینہ کا پایا جانا اس لیے ضروری ہے تاکہ ایسی دلیل حاصل ہو جائے جس سے تردد زائل ہو جائے اور بعض کو بعض پر ترجیح ہو جائے۔

ولھذا المعنی : اسی وجہ سے یعنی مراد کے مستتر اور پوشیدہ ہونے کی وجہ سے لفظ بینونت اور لفظ تحریم کو طلاق کے باب میں کنایہ کہا گیا ہے مثلاً ایک آدمی نے اپنی بیوی کو یوں کہا انت بائن یا انت حرام تو یہ کنایہ ہوگا و راس سے طلاق بائنہ واقع ہوگی۔

لا انه یعمل عمل الطلاق : یہ عبارت ایک اشکال کا جواب ہے۔

اشکال: جب لفظ بینونت اور لفظ تحریم، طلاق سے کنایہ ہیں تو جیسے لفظ طلاق سے طلاق رجعی واقع ہوتی ہے تو پھر ان الفاظ سے بھی طلاق رجعی واقع ہونی چاہیے طلاق بائنہ کیوں واقع ہوتی ہے؟

جواب: ان الفاظ کا اپنا حقیقی معنی موجود ہے۔ ''بینونت'' کا معنی ہے جدا ہونا تحریم کا معنی ہے حرام ہونا۔ تو یہ اپنے حقیقی معنی میں عمل کریںگے اور حقیقی معنی (جدا ہونا یا حرام ہونا) یہ بینونت کو چاہتا ہے یعنی جدائی کو چاہتا ہے اور یہ جدائی طلاق بائنہ میں ہوتی ہے، رجعی میں نہیں ہوتی۔ لہذا طلاق بائنہ واقع ہوگی۔ طلاق رجعی اس وقت ہوتی جب ہم یہ کہتے کہ یہ الفاظ طلاق کے معنی میں ہیں۔ ہم نے انکو کنایہ اس لیے کہا ہے کہ دوسرے کنایات کی طرح ان کی مراد بھی پوشیدہ ہوتی ہے۔

وَيَتَفَرَّعُ مِنْهُ حُكْمُ الْكِنَايَاتِ فِيْ حَقِّ عَدَمِ وِلَايَةِ الرَّجْعَةِ
اور متفرع ہوگا اسی (بینونۃ کے معنی) سے کنایات کا حکم رجوع کی دلالت نہ ہونے کے حق میں۔
وَلِوُجُوْدِ مَعْنَى التَّرَدُّدِ فِي الْكِنَايَةِ لَا يُقَامُ بِهَا الْعُقُوْبَاتُ
اور کنایہ میں تردد کے معنی کے پائے جانے کی وجہ سے نہیں قائم کیا جائیگا اس (کنایہ) کے ساتھ حدود کی سزاؤں کو
حَتّٰى لَوْ اَقَرَّ عَلٰى نَفْسِهٖ فِيْ بَابِ الزِّنَا وَالسَّرِقَةِ لَا يُقَامُ عَلَيْهِ الْحَدُّ مَا لَمْ يَذْكُرِ
یہاںتک کہ اگر اقرار کرے کوئی اپنے آپ پر زنا اور چوری کے مسئلہ میں تو نہیں قائم کی جائیگی اس پر حد جب تک نہ ذکر کرے
اللَّفْظَ الصَّرِيْحَ وَلِهٰذَا الْمَعْنٰى لَا يُقَامُ الْحَدُّ عَلَى الْاَخْرَسِ بِالْاِشَارَةِ وَلَوْ قَذَفَ
صریح لفظ، اور اسی (تردد) کے معنی کی وجہ سے نہیں قائم کی جائے گی حد گونگے پر اشارہ کیساتھ اور اگر تہمت لگائے
رَجُلًا بِالزِّنَا فَقَالَ الْاٰخَرُ صَدَقْتَ لَا يَجِبُ الْحَدُّ لِاِحْتِمَالِ التَّصْدِيْقِ لَهٗ فِيْ غَيْرِهٖ
کسی آدمی کو زنا کی اور دوسرے نے کہا تو نے سچ کہا تو نہ واجب ہوگی حد کیونکہ احتمال ہے، تصدیق کی ہو اسکی اس (تہمت) کے علاوہ میں

ویتفرع : سے بیان کیا کہ اسی بات پر کہ ''کنائی الفاظ سے طلاق بائنہ واقع ہوتی ہے'' کنائی

الفاظ کا حکم متفرع ہوگیا، کہ اگر کسی نے کنائی الفاظ سے طلاق دی تو اب یہ اپنی بیوی سے رجوع نہیں کرسکتا کیونکہ طلاق بائنہ ہوچکی ہے۔

ولوجود معنی التردد : سے بیان کیا چونکہ کنایہ میں تردد پایا جاتا ہے، مراد پوشیدہ ہوتی ہے۔ اس وجہ سے کنائی الفاظ سے کسی کو حد نہیں لگائی جائے گی یہاں تک کہ اگر کسی آدمی نے کنایہ کے طریقہ پر زنا کا اقرار کیا یا چوری کا اقرار کیا تو اس کو حد نہیں لگائی جائے گی مثلاً یوں کہے جامعتُ فلانۃً جماعاً حراماً ''کہ میں نے فلانی سے حرام جماع کیا'' ان الفاظ کو زنا کا اقرار نہیں سمجھا جائے گا۔ کیونکہ ہوسکتا ہے فلانی اسکی بیوی ہو اور اس کیساتھ اس نے ایام حیض میں جماع کیا ہو اور یہ بھی حرام ہے۔ چنانچہ جب تک صریح زنا کے الفاظ استعمال نہ کرے گا حد نہیں لگائی جائے گی۔

ولھذا المعنی: سے بیان کیا کہ اسی تردد والے معنی کی وجہ سے گونگا آدمی اگر اشارے کے ساتھ کسی چیز کا اقرار کرے تو اس کو بھی حد نہیں لگائی جائے گی کیونکہ ہوسکتا ہے اس کا مطلب کوئی اور ہو ہم کوئی اور سمجھیں۔

ولو قذف: سے بیان کیا کہ اگر ایک آدمی نے دوسرے آدمی کو زنا کی تہمت لگائی، ایک تیسرا آدمی کھڑا تھا اس نے کہہ دیا صدقتَ ''تو نے سچ کہا'' اس تیسرے آدمی کو تہمت کی حد نہیں لگائی جائے گی کیونکہ اس میں جیسے یہ احتمال ہے کہ یہ اس قاذف کی ''زنا'' میں تصدیق کر رہا ہے اسی طرح یہ بھی احتمال ہے کہ وہ اس کے علاوہ کسی اور بات میں تصدیق کر رہا ہو۔

فَصْلٌ فِي الْمُتَقَابِلَاتِ

یہ فصل متقابلات کے بیان میں ہے

نَعْنِيْ بِهَا الظَّاهِرَ وَالنَّصَّ وَالْمُفَسَّرَ وَالْمُحْكَمَ مَعَ مَا يُقَابِلُهَا

ہم مراد لیتے ہیں ان (متقابلات) سے ظاہر، نص، مفسر، اور محکم ان اقسام کے ساتھ جو ان کے مقابلے میں آتی ہیں

مِنَ الْخَفِيِّ وَالْمُشْكِلِ وَالْمُجْمَلِ وَالْمُتَشَابِهِ

یعنی خفی، مشکل، مجمل اور متشابہ۔

فصل: یہ فصل متقابلات، یعنی متضادات کے بیان میں ہے۔ اس فصل میں مصنفؒ نے لفظ کی تیسری تقسیم بیان کی ہے۔ پہلے چار اقسام بیان کی ہیں پھر اس کے مقابلے میں آنے والی دوسری چار اقسام بیان کی ہیں، اس لیے ان کو متقابلات کہا ہے۔ اس سے قبل پہلی اور دوسری تقسیم میں جو اقسام بیان کی ہیں مثلاً خاص، عام وغیرہ، وہ آپس میں ایک دوسرے کی ضد ہیں اس لیے ان کے مقابلے میں دوسری چار اقسام بیان نہیں کیں۔ اس تقسیم کی اقسام آپس میں ایک دوسرے کی ضد نہیں ہیں اس لیے مقابلے میں اور چار اقسام بیان کر دیں۔ چنانچہ لفظ کی تیسری قسم ظہور معنی اور خفاء معنی کے اعتبار سے ہے۔ ظہور معنی کے اعتبار سے لفظ کی چار قسمیں ہیں (۱) ظاہر (۲) نص (۳) مفسر (۴) محکم۔

وجہ حصر: اگر لفظ کے معنی ظاہر ہوں تو دو حال سے خالی نہیں۔ وہ معنی تاویل اور تخصیص کا احتمال رکھے گا یا نہیں۔ اگر تاویل، تخصیص کا احتمال رکھتا ہے تو پھر دو حال سے خالی نہیں اس معنی کا ظہور یا تو فقط صیغہ سے ہو جائیگا یا فقط صیغہ سے ظہور نہیں ہوگا بلکہ لفظ اس معنی کو بیان کرنے کے لیے لایا گیا ہوگا۔ اگر معنی کا ظہور فقط صیغہ سے ہو جائے گا تو یہ ظاہر ہے۔ اگر فقط صیغہ سے نہیں ہوتا بلکہ لفظ اس کو بیان کرنے کیلئے لایا جاتا ہے تو یہ نص ہے۔ پھر اگر تاویل تخصیص کا احتمال نہ رکھتا ہو تو پھر دو حال سے خالی نہیں۔ وہ لفظ نسخ کو قبول کرنے کی صلاحیت رکھتا ہوگا یا نہیں۔ اگر نسخ کی صلاحیت ہے تو وہ مفسر ہے اگر نسخ کو قبول نہیں کرتا تو وہ محکم ہے۔

خفاء معنی کے اعتبار سے بھی لفظ کی چار اقسام ہیں (۱) خفی (۲) مشکل (۳) مجمل (۴) متشابہ۔

وجہ حصر: اگر لفظ کے معنی خفی ہوں تو دو حال سے خالی نہیں۔ وہ خفاء نفس صیغہ کی وجہ سے ہوگا یا صیغہ کے علاوہ کسی عارض کی وجہ سے ہوگا۔ اگر خفا کسی عارض کی وجہ سے ہو تو وہ خفی ہے۔ اگر نفس صیغہ کیوجہ سے ہے تو پھر دو حال سے خالی نہیں۔ اس لفظ کے سیاق وسباق میں غور وفکر کرنے سے ادراک ممکن ہوگا یا نہیں۔ اگر ادراک ممکن ہے تو وہ مشکل ہے۔ اگر ادراک ممکن نہیں تو پھر دو حال سے خالی نہیں۔ متکلم کی طرف سے اس کی وضاحت کی توقع ہوگی یا نہیں۔ اگر توقع ہے تو وہ مجمل ہے، اگر توقع نہیں تو متشابہ ہے۔

فَالظَّاهِرُ اِسْمٌ لِكُلِّ كَلَامٍ ظَهَرَ الْمُرَادُ بِهٖ لِلسَّامِعِ بِنَفْسِ السِّمَاعِ مِنْ غَيْرِ تَأَمُّلٍ
پس ظاہر، اس کلام کا نام ہے جس کی مراد ظاہر ہو سننے والے کے لیے محض سننے کے ساتھ بغیر غور وفکر کے

وَالنَّصُّ مَا سِيقَ الْكَلَامُ لِاَجْلِهٖ وَمِثَالُهٗ فِيْ قَوْلِهٖ تَعَالٰى
اور نص ہر وہ چیز ہے جس کی وجہ سے کلام کو چلایا گیا ہو، اور اس کی مثال اللہ تعالیٰ کے اس قول میں ہے
"وَاَحَلَّ اللّٰهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبٰوا" فَالْاٰيَةُ سِيقَتْ لِبَيَانِ التَّفْرِقَةِ بَيْنَ الْبَيْعِ وَالرِّبٰوا
﴿حلال کیا اللہ نے بیع کو اور حرام کیا سود کو﴾ پس آیت چلائی گئی ہے بیع اور سود کے درمیان فرق بیان کیلئے
رَدًّا لِمَا ادَّعَاهُ الْكُفَّارُ مِنَ التَّسْوِيَةِ بَيْنَهُمَا
اس چیز کو رد کرنے کیلئے جس کا دعویٰ کفار نے کیا تھا، یعنی دونوں (بیع اور ربوٰ) کے درمیان برابری (کا دعویٰ)
حَيْثُ قَالُوْا اِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبٰوا وَقَدْ عُلِمَ حِلُّ الْبَيْعِ
چنانچہ انہوں نے کہا "خرید و فروخت تو سود کی طرح ہے" تحقیق معلوم ہو گیا خرید و فروخت کا حلال ہونا۔
وَحُرْمَةُ الرِّبٰوا بِنَفْسِ السَّمَاعِ فَصَارَ ذٰلِكَ نَصًّا فِي التَّفْرِقَةِ
اور سود کا حرام ہونا صرف سننے کے ساتھ پس ہو گیا یہ (اللہ کا فرمان) نص، فرق کرنے میں
ظَاهِرًا فِيْ حِلِّ الْبَيْعِ وَحُرْمَةِ الرِّبٰوا
اور ظاہر ہو گیا، بیع کے حلال اور ربوٰ کے حرام ہونے میں۔

فالظاهر: سے مصنفؒ نے ظاہر اور نص کی تعریف کی ہے۔

ظاہر کی تعریف: ظاہر اس کلام کو کہتے ہیں جس کی مراد سننے والے کیلئے محض سننے سے ہی ظاہر ہو جائے، بغیر کسی غور و فکر کے بشرطیکہ سننے والا اہل زبان ہو (اسی زبان کا ہو)۔

نص کی تعریف: نص وہ ہے جس کی وجہ سے کلام کو چلایا گیا ہو یعنی کلام کے ذکر سے جو چیز مقصود ہوتی ہے وہ نص کہلاتی ہے۔

ومثاله: سے ظاہر اور نص کی چند مثالیں ذکر کی ہیں۔ پہلی مثال یہ ہے واحلّ الله البيع و حرّم الربوٰا یہ آیت لائی گئی ہے بیع اور سود میں فرق کرنے کیلئے کیونکہ اسمیں کفار کا رد ہے۔ کفار کہتے تھے کہ بیع اور ربوٰ ابرابر ہیں چنانچہ انہوں نے کہا انما البيع مثل الربوا (کہ بیع سود کی مثل ہے)۔ کیونکہ جیسے بیع سے زیادتی ہوتی ہے۔ اسی طرح سود سے بھی زیادتی ہوتی ہے۔ اور محض اس آیت کے سننے سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ بیع حلال ہے اور ربوا حرام ہے۔ چنانچہ یہ آیت، ربوا اور بیع

میں فرق کرنے کے لیے نص ہے اور بیع کے حلال ہونے اور سود کے حرام ہونے میں ظاہر ہے۔

وَكَذٰلِكَ قَوْلُهُ تَعَالٰى "فَانْكِحُوْا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنٰى وَثُلَاثَ
اور اسی طرح اللہ تعالیٰ کا قول ﴿پس تم نکاح کروان عورتوں سے جو تمہیں پسند ہوں دو، دو سے اور تین، تین سے
وَرُبَاعَ" سِيْقَ الْكَلَامُ لِبَيَانِ الْعَدَدِ وَقَدْ عُلِمَ الْإِطْلَاقُ وَالْإِجَازَةُ بِنَفْسِ السِّمَاعِ
اور چار، چار سے ﴾ چلائی گئی ہے کلام تعداد بیان کرنے کیلئے اور معلوم ہوگئی نکاح کی اباحت اور اجازت محض سننے سے
فَصَارَ ذٰلِكَ ظَاهِرًا فِيْ حَقِّ الْإِطْلَاقِ نَصًّا فِيْ بَيَانِ الْعَدَدِ
پس ہوگیا یہ کلام (آیت) ظاہر، نکاح کی اباحت (اجازت) کے حق میں، نص ہوگیا تعداد کے بیان کرنے میں
وَكَذٰلِكَ قَوْلُهُ تَعَالٰى "لَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِنْ طَلَّقْتُمُ النِّسَآءَ مَا لَمْ تَمَسُّوْهُنَّ
اور اسیطرح اللہ تعالیٰ کا فرمان ﴿کوئی حرج نہیں تم پر اگر تم نے طلاق دی ان عورتوں کو جسکو تم نے ہاتھ نہیں لگایا۔
أَوْ تَفْرِضُوْا لَهُنَّ فَرِيْضَةً" نَصٌّ فِيْ حُكْمِ مَنْ لَّمْ يُسَمَّ لَهَا الْمَهْرُ
اور نہیں مقرر کیا ان کے لئے مہر﴾ یہ (کلام) نص ہے ان عورتوں کے حکم میں جن کے لیے مہر مقرر نہیں کیا گیا
وَظَاهِرٌ فِيْ اِسْتِبْدَادِ الزَّوْجِ بِالطَّلَاقِ وَإِشَارَةٌ إِلٰى أَنَّ النِّكَاحَ
اور ظاہر ہے زوج کے طلاق کے ساتھ مستقل ہونے میں۔ اور اشارہ ہے اس بات کی طرف کہ نکاح
بِدُوْنِ ذِكْرِ الْمَهْرِ يَصِحُّ وَكَذٰلِكَ قَوْلُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ "مَنْ مَلَكَ ذَا رَحِمٍ مَحْرَمٍ مِنْهُ
مہر کے ذکر کے بغیر صحیح ہوتا ہے اور اسی طرح حضور ﷺ کا فرمان ﴿جو مالک ہوگیا اپنے قریبی رشتہ دار کا
عُتِقَ عَلَيْهِ" نَصٌّ فِيْ اِسْتِحْقَاقِ الْعِتْقِ لِلْقَرِيْبِ
وہ (رشتہ دار) اس پر آزاد ہو جائے گا﴾ یہ (فرمان) نص ہے قریبی رشتہ دار کے آزادی کے حقدار ہونے میں
وَظَاهِرٌ فِيْ ثُبُوْتِ الْمِلْكِ لَهٗ
اور ظاہر ہے اس (مالک بننے والے) رشتہ دار کے لیے ملک ثابت ہونے میں۔

وکذلک: سے دوسری مثال بیان کی فانکحوا ما طاب لکم الخ ﴿جو عورتیں اچھی لگیں ان میں سے دو دو سے تین تین سے چار سے نکاح کرلو﴾ اب یہ کلام لائی گئی ہے بیویوں کی تعداد کو

بیان کرنے کے لیے کہ چار تک جائز ہیں اور اس کے سننے سے یہ بھی معلوم ہو گیا کہ نکاح کرنا جائز ہے تو نکاح کے جواز کے حق میں یہ آیت ظاہر ہوگی۔ تعداد کے بیان میں نص ہوگی۔

وکذلک: سے تیسری مثال بیان کی ہے۔ فرمایا کہ نہیں ہے تم پر کوئی حرج اگر تم اپنی ایسی بیویوں کو طلاق دو کہ جن کے ساتھ تم نے جماع نہیں کیا اور ان کا مہر بھی مقرر نہیں کیا۔ تو یہ آیت لائی گئی ہے ایسی عورت کا حکم بیان کرنے کیلئے جس کے ساتھ جماع بھی نہ ہوا ہو، اور اس کا مہر بھی مقرر نہ ہوا ہو اور اس کو طلاق ہو گئی ہو۔ تو اس کا حکم یہ ہے کہ اسکو مہر نہیں بلکہ متعہ دیا جائے گا (دو کپڑے) تو اس حکم میں یہ آیت نص ہے اور اس کے سننے سے ہی معلوم ہو گیا کہ زوج طلاق دینے میں مستقل ہے عورت کی رضا کا محتاج نہیں ہے۔ کیونکہ طلاق کی نسبت مردوں کی طرف کی ہے تو اس بارے میں یہ آیت ظاہر ہوئی۔ مصنفؒ فرماتے ہیں اس آیت سے اشارۃً یہ بات بھی معلوم ہو گئی کہ مہر کا ذکر کرنے کے بغیر بھی نکاح درست ہے کیونکہ اس عورت کو طلاق کا محل بنایا ہے جس کا مہر مقرر نہ ہو۔ طلاق تب ہوتی ہے جب پہلے نکاح درست ہو۔ معلوم ہوا کہ مہر کے ذکر کے بغیر بھی نکاح درست ہے۔

وکذلک: سے چوتھی مثال بیان کی ہے۔ آپ ﷺ نے فرمایا من ملك ذارحم محرم منه عتق عليه ﴿جو شخص ذی رحم یعنی قریبی رشتہ دار کا مالک ہو گیا تو رشتہ دار آزاد ہو جائے گا﴾ اس حدیث کو لایا گیا ہے اس بات کے لیے کہ قریبی رشتہ دار آزادی کا مستحق ہے۔ اس بارے میں یہ نص ہوگی۔ لیکن اس حدیث کے سنتے ہی یہ بات معلوم ہو گئی کہ اس رشتہ دار میں ملک ثابت ہو جاتی ہے۔ کیونکہ آزادی اسی آدمی پر ہو سکتی ہے جو مالک ہو یعنی پہلے یہ آدمی مالک ہو گا رشتہ دار کا پھر وہ رشتہ دار آزاد ہو گا۔

وَحُكْمُ الظَّاهِرِ وَالنَّصِّ وُجُوبُ الْعَمَلِ بِهِمَا عَامَّيْنِ كَانَا أَوْ خَاصَّيْنِ
ظاہر اور نص کا حکم ان دونوں پر عمل کا واجب ہونا ہے عام ہوں وہ دونوں یا خاص ہوں
مَعَ احْتِمَالِ إِرَادَةِ الْغَيْرِ وَذٰلِكَ بِمَنْزِلَةِ الْمَجَازِ مَعَ الْحَقِيقَةِ
دوسرے معنی کے مراد ہونے کے احتمال کیساتھ۔ اور یہ (دونوں میں سے ہر ایک) حقیقت کے ساتھ مجاز کے مرتبہ میں ہیں

وَعَلٰی هٰذَا قُلْنَا إِذَا اشْتَرٰی قَرِیْبَهٗ حَتّٰی عُتِقَ عَلَیْهِ
اور اسی ضابطہ کی بنیاد پر ہم نے کہا جب کسی نے خریدا اپنے رشتہ دار کو یہاں تک کہ وہ آزاد ہوگیا اس پر
یَکُوْنُ هُوَ مُعْتِقًا وَیَکُوْنُ الْوَلَاءُ لَهٗ
تو ہوگا وہ (خریدنے والا) آزاد کرنے والا اور وَلاء اس (خریدنے والے) کے لیے ہوگی۔

وحکم الظاهر والنص : سے ظاہر اور نص کا حکم بیان کیا کہ ان دونوں پر عمل کرنا واجب ہے چاہے یہ دونوں عام ہوں یا خاص ہوں لیکن اس میں غیر کے ارادے کا بھی احتمال ہوتا ہے کہ ہوسکتا ہے جیسے تخصیص، تاویل وغیرہ۔ اسی احتمال کی وجہ سے ظاہر اور نص ایسے ہیں جیسے مجاز، حقیقت کے ساتھ ہوتا ہے یعنی جیسے ہر حقیقت مجاز کا احتمال رکھتی ہے اسی طرح ہر ظاہر اور نص، تاویل و تخصیص کا احتمال رکھتے ہیں۔

وعلی هذا: اور اسی بات پر کہ ''ظاہر پر عمل کرنا واجب ہے'' تو ہم نے یہ کہا کہ جب کسی آدمی نے اپنے قریبی رشتہ دار کو خریدا تو وہ اس پر آزاد ہوجائے گا من ملك ذارحم والی حدیث کے ظاہر کی وجہ سے۔ لہذا یہ خریدنے والا اس کا معتِق ہوگا اور اس کی ولاء (وراثت کا مال) اسی خریدنے والے کا ہوگا۔ خواہ مشتری آزاد کرنے کا ارادہ کرے یا نہ کرے۔

وَإِنَّمَا یَظْهَرُ التَّفَاوُتُ بَیْنَهُمَا عِنْدَ الْمُقَابَلَةِ وَلِهٰذَا لَوْ قَالَ لَهَا
اور تفاوت ظاہر ہوگا دونوں کے درمیان تعارض کے وقت اور اسی (فرق) کی وجہ سے اگر کسی نے اپنی بیوی سے کہا
طَلِّقِیْ نَفْسَکِ فَقَالَتْ اَبَنْتُ نَفْسِیْ یَقَعُ الطَّلَاقُ رَجْعِیًّا
تُو اپنے آپ کو طلاق دیدے، اس عورت نے کہا میں نے اپنے آپ کو بائنہ کردیا تو طلاق رجعی واقع ہوگی
لِاَنَّ هٰذَا نَصٌّ فِی الطَّلَاقِ ظَاهِرٌ فِی الْبَیْنُوْنَةِ فَیَتَرَجَّحُ الْعَمَلُ بِالنَّصِّ
اس لیے کہ یہ (عورت کا قول) طلاق میں نص ہے اور بائنہ ہونے میں ظاہر ہے پس راجح ہوگا نص پر عمل کرنا۔

انما یظهر: سے بیان کیا کہ ظاہر اور نص کے حکم میں تو کوئی فرق نہیں ہے البتہ ان کے درمیان فرق اس وقت ظاہر ہوگا جب یہ دونوں ایک دوسرے کے مقابلہ میں آجائیں یعنی ان میں سے ایک تو چیز کو ثابت کررہا ہو دوسرا نفی کررہا ہو تو اس وقت ترجیح نص کو ہوگی۔ اسی لیے اگر

کسی آدمی نے اپنی بیوی کو یوں کہا طلقی نفسك ''اپنے آپ کو طلاق دے دے'' اس نے جواب میں کہا ابنت نفسی ''میں نے اپنے آپ کو بائنہ کر دیا'' تو اس سے طلاق رجعی واقع ہوگی کیونکہ عورت کا قول ابنت نفسی یہ لایا گیا ہے ایسی طلاق دینے کے لیے جو شوہر نے سپرد کی ہے اور شوہر نے صریح طلاق سپرد کی ہے۔ تو یہ قول صریح طلاق میں نص ہوگا اور صریح طلاق سے طلاق رجعی واقع ہوتی ہے۔ اور اس کے ظاہر سے معلوم ہو رہا ہے اس عورت نے بائنہ طلاق دی ہے۔ تو بائنہ طلاق میں یہ ظاہر ہوگا۔ اب ظاہر اور نص کا مقابلہ ہو گیا، ترجیح نص کو ہوگی۔ لہذا طلاق رجعی واقع ہوگی۔ طلاق بائنہ واقع نہ ہوگی۔

وَكَذٰلِكَ قَوْلُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ لِأَهْلِ عُرَيْنَةَ إِشْرَبُوْا مِنْ أَبْوَالِهَا وَأَلْبَانِهَا
اور اسی طرح آپ ﷺ کا فرمان عرینہ والوں سے ﴿پیو تم ان (اونٹوں) کے پیشاب اور ان کے دودھ﴾
نَصٌّ فِيْ بَيَانِ سَبَبِ الشِّفَاءِ وَظَاهِرٌ فِيْ إِجَازَةِ شُرْبِ الْبَوْلِ وَقَوْلُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ
(یہ) نص ہے شفا کے سبب کو بیان کرنے میں اور ظاہر ہے پیشاب پینے کی اجازت میں اور آپ ﷺ کا فرمان
اِسْتَنْزِهُوْا مِنَ الْبَوْلِ فَإِنَّ عَامَّةَ عَذَابِ الْقَبْرِ مِنْهُ نَصٌّ
﴿بچو تم پیشاب سے کیونکہ عام طور پر قبر کا عذاب اسی (پیشاب) کی وجہ سے ہوتا ہے﴾ نص ہے
فِيْ وُجُوْبِ الْإِحْتِرَازِ عَنِ الْبَوْلِ فَيَتَرَجَّحُ النَّصُّ عَلَى الظَّاهِرِ فَلَا يَحِلُّ شُرْبُ الْبَوْلِ أَصْلًا
پیشاب سے بچنے کے واجب ہونے میں۔ پس راجح ہوگا نص ظاہر پر پس نہیں حلال ہوگا پیشاب کا پینا بالکل

وکذلک: سے ظاہر اور نص کے مقابلہ کی دوسری مثال بیان کی۔ وہ اسطرح کہ آپ ﷺ نے قبیلہ عرینہ والوں (جن کے بیماری کی وجہ سے پیٹ پھول گئے تھے اور رنگ زرد ہو گئے تھے) کو فرمایا ﴿اونٹوں کے پیشاب پیو اور ان کا دودھ پیو﴾ انہوں نے پیا تو شفاء مل گئی۔ تو یہ حدیث لائی گئی ہے شفاء کا سبب بیان کرنے کے لیے، اس لیے یہ شفاء کے سبب کے بیان میں نص ہوگی اور اس کے ظاہر سے معلوم ہو رہا ہے کہ پیشاب پینا جائز ہے یعنی پیشاب پاک ہے۔ دوسری حدیث میں فرمایا استنزھوا من البول الخ ﴿پیشاب سے بچو عام طور پر قبر کا عذاب اسی وجہ سے ہوتا ہے﴾ یہ حدیث پیشاب سے بچنے کے بارے میں لائی گئی ہے تو یہ پیشاب کے حرام و ناپاک

ہونے میں نص ہے۔ خلاصہ: حدیث عرینہ پیشاب کے حلال اور پاک ہونے میں ظاہر ہے اور دوسری حدیث پیشاب کے حرام وناپاک ہونے میں نص ہے لہٰذا ترجیح نص کو ہوگی اور پیشاب کا پینا بالکل حلال نہیں ہوگا۔

وَقَوْلُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ مَا سَقَتْهُ السَّمَاءُ فَفِيْهِ الْعُشْرُ نَصٌّ فِيْ بَيَانِ الْعُشْرِ
اور آپ علیہ وسلم کا فرمان ﴿جس چیز کو آسمان (کے پانی) نے سیراب کیا ہو اس میں عشر ہے﴾ نص ہے عشر کے بیان میں
وَقَوْلُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ لَيْسَ فِي الْخَضْرَوَاتِ صَدَقَةٌ مُؤَوَّلٌ فِيْ نَفْيِ الْعُشْرِ
اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ''سبزیوں اور پھلوں میں صدقہ نہیں'' مؤول ہے عشر کی نفی میں
لِاَنَّ الصَّدَقَةَ تَحْتَمِلُ وُجُوْهًا فَيَتَرَجَّحُ الْاَوَّلُ عَلَى الثَّانِيْ
کیونکہ صدقہ کئی معانی کا احتمال رکھتا ہے پس راجح ہوگا پہلا (فرمان) دوسرے (فرمان) پر۔

و قوله: سے تیسری مثال بیان کی ہے کہ آپ علیہ السلام نے فرمایا ماسقته السماء الخ ﴿جس چیز کو بارش کا پانی سیراب کرے اس میں عشر ہے﴾ اس مسئلہ کی تفصیل یہ ہے کہ امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں جو چیز زمین سے پیدا ہو اس میں عشر ہے چاہے وہ پورا سال باقی رہنے والی ہو جیسے گندم، جو وغیرہ یا پورا سال باقی رہنے والی نہ ہو جیسے سبزی وغیرہ۔ اسی طرح تھوڑی ہو یا زیادہ عشر دینا پڑے گا۔ صاحبینؒ اور امام شافعیؒ فرماتے ہیں عشر انہی چیزوں کا ہوگا جو سال بھر باقی رہتی ہیں۔ اور ہوں بھی کم از کم پانچ وسق کا وزن (تقریباً ۲۵ من ۱۲ سیر ۸ چھٹانک) لہٰذا سبزیوں میں عشر نہیں ہے۔ امام صاحبؒ دلیل میں یہ حدیث پیش کرتے ہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: جو زمین بارش سے سیراب ہو اس میں عشر ہے۔ یہ حدیث عام ہے ہر چیز کو شامل ہے تھوڑی ہو یا زیادہ۔ صاحبینؒ کی دلیل یہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا سبزیوں میں صدقہ نہیں ہے۔ یہاں صدقہ سے مراد عشر ہے۔ امام صاحبؒ جواب دیتے ہیں جو حدیث ہم نے بیان کی ہے وہ عشر کے بیان میں نص ہے۔ جو حدیث آپ نے بیان کی ہے وہ عشر کی نفی کرنے میں ظاہر اور مؤول ہے۔ مؤول اس لیے ہے کہ کیونکہ صدقہ سے مراد جیسے عشر ہو سکتا ہے اسی طرح زکوٰۃ اور نفلی صدقہ بھی ہو سکتا ہے اس میں تاویل کر کے اس سے مراد عشر لیا گیا ہے خلاصہ یہ ہوا کہ ہماری دلیل نص ہے آپ کی دلیل ظاہر اور مؤول ہے۔ ترجیح نص کو ہوتی ہے ہماری

دلیل کو ترجیح ہوگی اور سبزیوں میں عشر ہوگا۔

وَاَمَّا الْمُفَسَّرُ فَهُوَ مَا ظَهَرَ الْمُرَادُ بِهٖ مِنَ اللَّفْظِ بِبَيَانٍ مِنْ قِبَلِ الْمُتَكَلِّمِ بِحَيْثُ لَا يَبْقٰى
مفسر وہ ہے کہ جس کی مراد ظاہر ہو لفظ سے، متکلم کی جانب سے بیان کی وجہ سے، بایں طور کہ نہ باقی رہے
مَعَهٗ اِحْتِمَالُ التَّاوِيْلِ وَالتَّخْصِيْصِ مِثَالُهٗ فِيْ قَوْلِهٖ تَعَالٰى
اس بیان کے ساتھ تاویل اور تخصیص کا احتمال۔ اس (مفسر) کی مثال اللہ تعالیٰ کے اس فرمان میں ہے
فَسَجَدَ الْمَلٰئِكَةُ كُلُّهُمْ اَجْمَعُوْنَ فَاِسْمُ الْمَلٰئِكَةِ ظَاهِرٌ فِي الْعُمُوْمِ اِلَّا اَنَّ اِحْتِمَالَ التَّخْصِيْصِ قَائِمٌ
کہ "پس سجدہ کیا تمام فرشتوں نے اکٹھے" پس ملائکہ کا لفظ عموم میں ظاہر ہے لیکن تخصیص کا احتمال موجود ہے
فَانْسَدَّ بَابُ التَّخْصِيْصِ بِقَوْلِهٖ كُلُّهُمْ ثُمَّ بَقِيَ اِحْتِمَالُ التَّفَرُّقَةِ فِي السُّجُوْدِ
پس بند ہو گیا تخصیص کا دروازہ اللہ تعالیٰ کے فرمان کلھم کی وجہ سے پھر باقی رہ گیا سجدہ میں متفرق ہونے کا احتمال
فَانْسَدَّ بَابُ التَّاوِيْلِ بِقَوْلِهٖ اَجْمَعُوْنَ
پس بند ہو گیا تاویل کا دروازہ اللہ تعالیٰ کے فرمان اجمعون کی وجہ سے۔

واما المفسر :سے تیسری قسم مفسر کو بیان کر رہے ہیں۔

مفسر کی تعریف۔ مفسر اس کلام کو کہتے ہیں کہ جس کی مراد متکلم کے بیان کی وجہ سے ایسی ظاہر ہو جائے کہ اس میں تاویل و تخصیص کا احتمال باقی نہ رہے اس کی مثال: اللہ تعالیٰ نے فرمایا فسجد الملائکۃ کلھم اجمعون اس آیت میں ملائکہ کا لفظ عموم کے بارے میں ظاہر ہے یعنی ظاہر سے ہی معلوم ہو رہا ہے کہ تمام فرشتوں نے سجدہ کیا کیونکہ ملائکہ جمع ہے۔ لیکن پھر بھی اس میں تخصیص کا احتمال ہے کہ ہو سکتا ہے بعض نے نہ کیا ہو اکثر نے کیا ہو ان پر بھی ملائکہ کا لفظ بولا جا سکتا ہے۔ تو کلھم کے لفظ نے آ کر تخصیص کا دروازہ بھی بند کر دیا لیکن اس میں تاویل کا احتمال باقی رہ گیا کہ سب نے اکٹھے سجدہ کیا یا فرداً فرداً کیا، اجمعون نے تاویل کا دروازہ بھی بند کر دیا کہ سب نے اکٹھے ہی سجدہ کیا۔

وَفِي الشَّرْعِيَّاتِ اِذَا قَالَ تَزَوَّجْتُ فُلَانَةً شَهْرًا
اور احکام شرعیہ میں (مفسر کی مثال) جب کسی نے کہا، نکاح کیا میں نے فلاں عورت سے ایک مہینہ کے لیے

بِكَذَا فَقَوْلُهُ تَزَوَّجْتُ ظَاهِرٌ فِي النِّكَاحِ إِلَّا أَنَّ احْتِمَالَ الْمُتْعَةِ قَائِمٌ
اتنے مہر کے عوض تو اس کا یہ کہنا کہ میں نے نکاح کیا' نکاح میں ظاہر ہے لیکن متعہ کا احتمال موجود ہے
فَبِقَوْلِهِ شَهْرًا فَسَّرَ الْمُرَادَ بِهِ فَقُلْنَا هٰذَا مُتْعَةٌ وَلَيْسَ بِنِكَاحٍ
پس اپنے قول ''ایک مہینہ کے لیے'' کے ساتھ اپنی مراد کی تفسیر کر دی۔ تو ہم نے کہا یہ متعہ ہے نکاح نہیں ہے۔

وفی الشرعیات : سے بیان کر رہے ہیں کہ احکام شرعیہ میں مفسر کی مثال یہ ہے کہ ایک آدمی نے یوں کہا تزوجت فلانۃ شھرا بکذا (میں نے فلاں عورت سے نکاح کیا ایک مہینہ کے لیے اتنے پیسوں کے بدلہ میں) اس کا قول تزوجتُ نکاح میں ظاہر ہے لیکن اس میں یہ احتمال موجود ہے کہ ہو سکتا ہے نکاح متعہ کیا ہو۔ جب اس نے شھرًا کا لفظ بولا تو اس سے اس کی مراد کی وضاحت ہوگئی کہ نکاح ایک مہینہ کے لیے ہے۔ تو ہم نے کہا متعہ ہے نکاح نہیں۔

وَلَوْ قَالَ لِفُلَانٍ عَلَيَّ أَلْفٌ مِنْ ثَمَنِ هٰذَا الْعَبْدِ أَوْ مِنْ ثَمَنِ هٰذَا الْمَتَاعِ فَقَوْلُهُ عَلَيَّ أَلْفٌ
اور اگر کہا کہ فلاں کا مجھ پر ایک ہزار ہے اس غلام کی قیمت کا یا اس سامان کی قیمت کا، اس آدمی کا 'علیّ الف' کہنا
نَصٌّ فِي لُزُوْمِ الْأَلْفِ إِلَّا أَنَّ احْتِمَالَ التَّفْسِيْرِ بَاقٍ فَبِقَوْلِهِ
نص ہے ہزار کے لازم ہونے میں لیکن تفسیر کا احتمال باقی ہے۔ پس اپنے اس قول کے ساتھ
مِنْ ثَمَنِ هٰذَا الْعَبْدِ أَوْ مِنْ ثَمَنِ هٰذَا الْمَتَاعِ بَيَّنَ الْمُرَادَ بِهِ فَيَتَرَجَّحُ الْمُفَسَّرُ عَلَى النَّصِّ
کہ ''اس غلام کے ثمن کا یا اس سامان کے ثمن کا'' سے اپنی مراد کو بیان کر دیا پس راجح ہوگا مفسر نص پر،
حَتّٰى لَا يَلْزَمُهُ الْمَالُ إِلَّا عِنْدَ قَبْضِ الْعَبْدِ أَوِ الْمَتَاعِ وَقَوْلُهُ
یہاں تک کہ نہیں لازم ہوگا اس (مقر) پر مال مگر غلام یا سامان پر قبضہ کرنے کے وقت۔ اور اس کا قول،
لِفُلَانٍ عَلَيَّ أَلْفٌ ظَاهِرٌ فِي الْإِقْرَارِ نَصٌّ فِي نَقْدِ الْبَلَدِ فَإِذَا قَالَ مِنْ نَقْدِ بَلَدِ كَذَا
فلاں کا مجھ پر ہزار ہے ظاہر ہے اقرار میں اور نص ہے اس شہر کے سکے میں' پس جب کہا کہ فلاں شہر کے سکے سے (تو مفسر بن گیا)
يَتَرَجَّحُ الْمُفَسَّرُ عَلَى النَّصِّ فَلَا يَلْزَمُهُ نَقْدُ الْبَلَدِ بَلْ نَقْدُ بَلَدِ كَذَا
راجح ہوگا مفسر نص پر۔ پس نہیں لازم ہوں گے اس (مقر) کو اس شہر کے سکے بلکہ فلاں شہر کے سکے لازم ہوں گے

وَعَلٰى هٰذَا نَظَائِرُهٗ
اور اسی مثال پر (قیاس کرلو) اس (مفسر کی) دوسری نظائر کو۔

ولو قال: سے اسکی مثال دی ہے کہ جب نص اور مفسر میں مقابلہ ہوگا تو مفسر کو ترجیح ہوگی۔ جیسے ایک آدمی نے یوں کہا کہ فلاں کے میرے اوپر ہزار روپے ہیں اس غلام کی قیمت کے یا کہا اس سامان کی قیمت کے، تو اس کا قول "علی الف" ہزار کے لازم ہونے میں نص ہے۔ لیکن اس میں تفسیر کا احتمال باقی ہے کہ یہ ہزار ہیں کس چیز کے؟ تو جب کہا من ثمن ھذا العبد یا کہا من ثمن ھذا المتاع تو اس سے اپنی مُراد کو واضح کر دیا کہ یہ ہزار غلام یا سامان کی قیمت ہے تو یہ مفسر ہوگیا۔ چنانچہ نص سے معلوم ہوتا ہے علی الاطلاق ہزار لازم ہیں مفسر سے معلوم ہوتا ہے غلام یا سامان کی قیمت ہے ترجیح مفسر کو ہوگی لہذا اس مقِر پر ہزار اس وقت لازم ہوں گے کہ جب غلام یا سامان اس کے قبضہ میں دیا جائے۔

وقوله لفلان: سے مفسر اور نص کے مقابلہ کی دوسری مثال بیان کی ہے کہ ایک آدمی نے کہا لفلان علی الف "فلاں کے مجھ پر ہزار ہیں" تو یہ قول ہزار کے اقرار میں ظاہر ہے اور اسی شہر کی نقدی میں نص ہے کیونکہ یہ کلام لائی ہی اس لیے گئی ہے کہ اسی شہر کے پیسے۔ لیکن اگر اس نے ساتھ یوں بھی کہا من نقد بلد کذ (کہ فلاں شہر مثلاً بخارہ کی نقدی) تو یہ مفسر ہوگا اور مفسر کو نص پر ترجیح ہوتی ہے۔ لہذا اس پر بخارہ شہر کی نقدی لازم ہوگی۔ مصنفؒ فرماتے ہیں مفسر کو نص پر ترجیح کی اور بھی کئی مثالیں ہیں جنکو یہاں ذکر نہیں کیا۔

وَاَمَّا الْمُحْكَمُ فَهُوَ مَا ازْدَادَ قُوَّةً عَلَى الْمُفَسَّرِ بِحَيْثُ لَا يَجُوْزُ خِلَافُهٗ اَصْلًا
اور رہا محکم وہ وہ کلام ہے جو قوت میں بڑھا ہوا ہو مفسر پر، اس طور سے کہ جائز نہ ہو اس کے خلاف بالکل
مِثَالُهٗ فِى الْكِتَابِ اِنَّ اللّٰهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيْمٌ وَاِنَّ اللّٰهَ لَا يَظْلِمُ النَّاسَ شَيْئًا
اسکی مثال کتاب اللہ میں ﴿بیشک اللہ تعالیٰ ہر چیز کو جاننے والے ہیں اور بیشک اللہ تعالیٰ لوگوں پر کچھ ظلم نہیں کرتے﴾

واما المحکم: سے چوتھی قسم محکم کو بیان کر رہے ہیں۔

محکم کی تعریف: محکم وہ کلام ہے جو قوت میں مفسر سے بڑھ کر ہو اسطرح کہ اس کے خلاف بالکل جائز

نہ ہو یعنی تبدیلی اور نسخ کے ذریعہ اس کے موجب کو ترک کرنا بالکل جائز نہیں۔ اس کی مثال کتاب اللہ میں ان اللہ بکل شیء علیم اس میں تبدیلی نہیں ہو سکتی کہ اس وقت زیادہ جاننے والے تھے اب تھوڑا۔ اسی طرح إن الله لا يظلم الناس شيئاً اللہ تعالیٰ کا ظلم سے پاک ہونا بھی تبدیلی اور نسخ کا احتمال نہیں رکھتا۔

وَفِي الْمُحْكَمِيَاتِ مَا قُلْنَا فِي الْإِقْرَارِ إِنَّهُ لِفُلَانٍ عَلَيَّ أَلْفٌ
اور احکام شرعیہ میں (اس کی مثال) وہ ہے جو ہم نے کہا اقرار میں' کہ (بیشک فلاں کے مجھ پر ایک ہزار ہیں
مِنْ ثَمَنِ هٰذَا الْعَبْدِ فَإِنَّ هٰذَا اللَّفْظَ مُحْكَمٌ فِي لُزُوْمِهِ بَدْلًا عَنْهُ
اس غلام کے ثمن سے) اس لئے کہ یہ لفظ محکم ہے اس (ہزار) کے لازم ہونے میں اس (غلام) کا بدل بن کر
وَعَلٰى هٰذَا نَظَائِرُهُ
اور اس پر (قیاس کرلو) اس کے نظائر کو۔

وفی الحکمیات: سے مصنفؒ احکام شرعیہ میں محکم کی مثال بیان کر رہے ہیں۔ اس کی مثال بھی وہی ہے جو مفسر میں بیان کی ہے۔ اس نے کہا لفلان علی الف من ثمن هذا لعبد تو یہ لفظ محکم ہو جائے گا کہ "اس پر ہزار لازم ہے غلام کے عوض میں" ویسے لازم نہیں ہے۔ احکام شرعیہ میں مفسر اور محکم میں فرق نہیں ہے اس لیے ایک ہی مثال بیان کی۔ اور اس کی اور بھی بہت ساری مثالیں ہیں۔

وَحُكْمُ الْمُفَسَّرِ وَالْمُحْكَمِ لُزُوْمُ الْعَمَلِ بِهِمَا لَا مَحَالَةَ
اور مفسر اور محکم کا حکم ان دونوں پر عمل کا واجب ہونا ہے قطعی طور پر۔

وحکم المفسر: سے مفسر اور محکم کا حکم بیان کیا کہ ان پر عمل کرنا قطعی طور پر واجب ہے۔

فائدہ: مفسر اور محکم تین چیزوں میں برابر ہیں (۱) دونوں پر عمل لازم ہے (۲) دونوں پر اعتقاد لازم ہے (۳) دونوں میں تاویل و تخصیص کا احتمال نہیں ہوتا۔

ثُمَّ لِهٰذِهِ الْأَرْبَعَةِ أَرْبَعَةٌ أُخْرٰى تُقَابِلُهَا فَضِدُّ الظَّاهِرِ الْخَفِيُّ
پھر ان چار قسموں کیلئے دوسری چار قسمیں ہیں، جو ان قسموں کے مقابلہ میں ہیں پس ظاہر کی ضد خفی ہے
وَضِدُّ النَّصِّ الْمُشْكِلُ وَضِدُّ الْمُفَسَّرِ الْمُجْمَلُ وَضِدُّ الْمُحْكَمِ الْمُتَشَابِهُ
اور نص کی ضد مشکل ہے ' اور مفسر کی ضد مجمل ہے، اور محکم کی ضد متشابہ ہے۔

ثم لھٰذہ : سے بیان کیا ان چار قسموں (ظاہر، نص، مفسر، محکم) کے مقابلہ میں چار قسمیں اور ہیں (خفی، مشکل، مجمل، متشابہ)۔

فائدہ: جیسے ان چار قسموں میں ظہور کے اعتبار سے مراتب ہیں۔ ظاہر میں ظہور کم ہوتا ہے نص میں اس سے زیادہ مفسر میں اس سے زیادہ محکم میں اس سے زیادہ۔ اسی طرح دوسری چار قسموں میں خفاء کے اعتبار سے مراتب ہیں۔ خفی میں تھوڑا خفاء، مشکل میں اس سے زیادہ، مجمل میں اس سے زیادہ، متشابہ میں اس سے زیادہ۔ اسی طرح مقابلہ میں بھی مراتب کا اعتبار ہوگا خفی میں ادنیٰ درجے کا خفاء تو یہ ظاہر کے مقابلہ میں ہوگی جس میں ادنی درجے کا ظہور ہے۔ مشکل میں کچھ زیادہ خفاء ہے یہ نص کے مقابلہ میں ہوگی جس میں کچھ زیادہ ظہور ہے۔ اسی طرح مجمل میں کچھ اور زیادہ خفاء ہوتا ہے یہ مفسر کے مقابلہ میں ہوگی جس میں کچھ اور زیادہ ظہور ہوتا ہے اور متشابہ میں اعلیٰ درجے کا خفاء ہوتا ہے یہ اس محکم کے مقابلہ میں ہوگی جس میں اعلیٰ درجے کا ظہور ہوتا ہے۔

فَالْخَفِيُّ مَا خَفِيَ الْمُرَادُ بِهِ بِعَارِضٍ لَا مِنْ حَيْثُ الصِّيْغَةِ مِثَالُهُ
پس خفی وہ کلام ہے جسکی مراد مخفی ہو کسی عارض کی وجہ سے نہ کہ صیغہ کی وجہ سے اس (خفی) کی مثال
فِيْ قَوْلِهٖ تَعَالٰى "وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوْا اَيْدِيَهُمَا"
اللہ تعالیٰ کے اس فرمان میں ہے ﴿چوری کرنے والا مرد اور چوری کرنے والی عورت پس ان کا ہاتھ کاٹ دو﴾
فَاِنَّهُ ظَاهِرٌ فِيْ حَقِّ السَّارِقِ خَفِيٌّ فِيْ حَقِّ الطَّرَّارِ وَالنَّبَّاشِ
پس یہ (فرمان) ظاہر ہے چوری کرنے والے کے حق میں اور خفی ہے جیب کترے اور کفن چور کے حق میں
وَكَذٰلِكَ قَوْلُهُ تَعَالٰى اَلزَّانِيَةُ وَالزَّانِيْ ظَاهِرٌ فِيْ حَقِّ الزَّانِيْ خَفِيٌّ فِيْ حَقِّ اللُّوْطِيِّ
اور اس طرح اللہ تعالیٰ کا فرمان (الزانیۃ والزانی) ظاہر ہے زانی کے حق میں اور خفی ہے لواطت کرنے والے کے حق میں
وَلَوْ حَلَفَ لَا يَاْكُلُ فَاكِهَةً كَانَ ظَاهِرًا فِيْمَا يَتَفَكَّهُ بِهٖ
اور اگر قسم کھائی کہ پھل نہیں کھائے گا تو ظاہر ہوگی (یہ قسم) ان پھلوں میں جن کو لذت کے طور پر کھایا جاتا ہے
خَفِيًّا فِيْ حَقِّ الْعِنَبِ وَالرُّمَّانِ وَحُكْمُ الْخَفِيِّ وُجُوْبُ الطَّلَبِ حَتّٰى يَزُوْلَ عَنْهُ الْخِفَاءُ
اور خفی ہوگی انگور اور انار کے حق میں اور خفی کا حکم طلب کا واجب ہونا ہے یہاں تک کہ زائل ہو جائے اس سے خفاء۔

فالخفي : سے خفی کی تعریف کی ہے۔

خفی کی تعریف : خفی اس کلام کو کہتے ہیں جس کی مراد صیغہ کے علاوہ کسی اور عارض کی وجہ سے پوشیدہ ہو یعنی اس کے لغوی معنی میں اور مراد میں صیغہ کے اعتبار سے کوئی خفاء نہ ہو جیسا اللہ تعالیٰ نے فرمایا السارق و السارقة فاقطعوا ایدیهما ﴿چور اور چورنی کے ہاتھ کاٹو﴾ یہ آیت چور کے حق میں ظاہر ہے کہ اس کا ہاتھ کاٹا جائے۔ لیکن طرار یعنی جیب کترا اور نباش یعنی کفن چور کے حق میں خفی ہے۔ یہ خفاء ''السارق'' صیغہ کی وجہ سے نہیں کیونکہ اس کا لغوی شرعی معنی بالکل ظاہر ہے۔ بلکہ یہ خفاء اس عارض کی وجہ سے ہے جو خود طرار اور نباش میں ہے وہ اس طرح کہ جب ہم نے اس کے معنی میں غور کیا تو معلوم ہوا کہ طرار اور نباش کو سارق کوئی نہیں کہتا کیونکہ سرقہ کہتے ہیں چپکے سے کسی کے ایسے مال کو لے لینا جو مال متقوم ہو اور شرعاً قابل انتفاع ہو اور محفوظ جگہ پر ہو اور کم از کم دس درہم کا ہو۔ جب ہم نے طرار کو دیکھا تو طر کہتے ہیں ایسا مال لینا جس کا مالک بیدار ہو اس مال کی حفاظت کا ارادہ رکھتا ہو مگر مالک کی ذرہ سی غفلت سے مال کو اچک لیا ہو۔ اور نباش کہتے ہیں جو مُردوں کا کفن چوری کرتا ہے۔ یہ ایسی جگہ سے مال لیتا ہے جو جگہ محفوظ نہیں ہوتی تو اس سے معلوم ہوا سرقہ والا معنی طرار میں زیادہ پایا جاتا ہے نباش میں کم پایا جاتا ہے۔ تو ہم نے کہا طرار کا ہاتھ کاٹا جائے گا نباش کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا۔

وكذلك قوله تعالى : سے خفی کی دوسری مثال بیان کی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ﴿زنا کرنے والی عورت اور زنا کرنے والا مرد ہر ایک کو سو کوڑے لگاؤ﴾ یہ آیت زانی کے حق میں ظاہر ہے لوطی (لوطؑ کی قوم کا جو عمل کرتا ہے) کے حق میں خفی ہے اب یہ خفاء اس لیے ہے کہ لوطی کو زانی کوئی نہیں کہتا بلکہ اس کا نام لوطی رکھا گیا جب اس میں غور کیا تو پتہ چلا کہ اس کا علیحدہ نام اس لیے رکھا کہ لواطت میں زنا والا معنی کم پایا جاتا ہے کیونکہ زناء میں شہوت جانبین سے ہوتی ہے زانی اور مزنیہ دونوں میں پائی جاتی ہے اور لواطت میں شہوت جانب واحد سے ہوتی ہے صرف فاعل میں ہوتی ہے، مفعول کو نفرت ہوتی ہے اس لیے اس میں خفاء آ گیا تو ہم نے کہا جو زانی کی حد ہے لوطی پر جاری نہیں کی جائے گی۔ یہ قول امام صاحب کا ہے صاحبینؒ کے نزدیک اس پر حد جاری کی جائے گی۔

ولو حلف: سے خفی کی تیسری مثال دی کہ اگر کسی آدمی نے قسم اٹھائی کہ میوہ نہیں کھائے گا اب یہ قسم ان پھلوں کے بارے میں ظاہر ہے جن کو بطور تفکہ اور بطور لذت کے کھایا جاتا ہے لیکن انگور اور انار کے حق میں خفی ہے۔ اس لیے امام صاحبؒ فرماتے ہیں کہ اس آدمی نے قسم کے بعد انگور یا انار کھایا تو حانث نہ ہوگا یہ خفا اس لیے ہے کہ فاکہہ کہتے ہیں جو بطور لذت کھایا جائے اور انگور سے صرف لذت حاصل نہیں کی جاتی بلکہ اس سے بدن کا قوام ہوتا ہے یعنی بطور غذاء کے کھایا جاتا ہے اسی طرح انار دوا کے طور پر استعمال ہوتا ہے اس سے بھی بدن کا قوام ہوتا ہے تو ان دونوں میں تفکہ والا معنی کم پایا جاتا ہے اس لیے ان کے کھانے سے حانث نہ ہوگا۔ لیکن صاحبینؒ کے نزدیک ان کے کھانے سے حانث ہو جائے گا۔ وہ کہتے ہیں کہ ان میں خفاء تفکہ (لذت) والا معنی کم ہونے کی وجہ سے نہیں بلکہ زیادہ ہونے کی وجہ سے ہے کیونکہ بدن کا قوام بھی ہوتا ہے اور بطور لذت کے بھی کھایا جاتا ہے لہذا حانث ہوگا۔

وحکم الخفي: سے خفی کا حکم بیان کیا کہ اس کا حکم یہ ہے کہ اس میں طلب واجب ہے یہاں تک کہ اس سے خفاء زائل ہو جائے۔ طلب واجب ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اس لفظ میں جتنے احتمال ہیں یا جتنے معانی ہیں ان کو تلاش کیا جائے تاکہ یہ معلوم ہو جائے اس میں خفاء کس وجہ سے آیا ہے معنی کی زیادتی کی وجہ سے یا معنی کے نقصان کی وجہ سے ہے۔ اگر زیادتی کی وجہ سے ہے تو وہ حکم اس خفی پر بھی لگا دیا جائے گا۔ اگر نقصان کی وجہ سے ہے تو پھر وہ حکم اس پر نہیں لگایا جائے گا۔ جیسا کہ ابھی مثالوں میں گزرا ہے۔

وَاَمَّا الْمُشْكِلُ فَهُوَ مَا ازْدَادَ خِفَاءً عَلَى الْخَفِيِّ كَاَنَّهُ بَعْدَ مَا خَفِيَ عَلَى السَّامِعِ حَقِيْقَتُهُ
اور رہا مشکل پس وہ (مشکل) ایسی کلام ہے جو خفا میں بڑھی ہوئی ہو خفی پر۔ گویا کہ سامع پر اسکی حقیقت مخفی ہونے کے بعد
دَخَلَ فِيْ اَشْكَالِهٖ وَاَمْثَالِهٖ حَتّٰى لَا يُنَالَ الْمُرَادُ اِلَّا بِالطَّلَبِ
وہ داخل ہو گیا ہو اپنے ہم شکلوں اور اپنے ہم معنوں میں یہاں تک کہ نہ حاصل ہو سکے مراد
ثُمَّ بِالتَّاَمُّلِ حَتّٰى يَتَمَيَّزَ عَنْ اَمْثَالِهٖ
مگر تلاش کرنے پھر غور و فکر کرنے سے یہاں تک کہ وہ ممتاز ہو جائے اپنے ہم مثلوں سے۔

وَنَظِيرُهُ فِي الْاَحْكَامِ حَلَفَ لَا يَأْتَدِمُ فَإِنَّهُ ظَاهِرٌ فِي الْخَلِّ
اور اس (مشکل) کی نظیر احکام میں یہ ہے کہ قسم کھائی کہ وہ سالن نہیں کھائے گا پس یہ قسم ظاہر ہے سرکہ میں
وَالدِّبْسِ فَإِنَّمَا هُوَ مُشْكِلٌ فِي اللَّحْمِ وَالْبَيْضِ وَالْجُبْنِ حَتّٰى يُطْلَبَ فِي مَعْنَى الْإِئْتِدَامِ
اور کھجور کے شیرہ میں اور وہ مشکل ہے گوشت انڈے اور پنیر میں یہاں تک کہ تلاش کیا جائیگا ایتدام کا معنی
ثُمَّ يَتَأَمَّلُ اَنَّ ذٰلِكَ الْمَعْنٰى هَلْ يُوجَدُ فِي اللَّحْمِ وَالْبَيْضِ وَالْجُبْنِ اَمْ لَا
پھر غور کیا جائیگا کہ کیا یہ معنی پایا جاتا ہے گوشت اور انڈے اور پنیر میں یا نہیں۔

واما المشکل: سے دوسری قسم ”مشکل“ کی تعریف کی ہے۔

مشکل کی تعریف: مشکل اس کلام کو کہتے ہیں جس میں خفی سے زیادہ خفاء ہو یعنی سامع پر اس کی حقیقت مخفی ہونے کے بعد وہ اپنے ہم شکلوں میں داخل ہو جائے یہاں تک کہ اس کی مراد اس طرح معلوم ہو پہلے اس کلام کے تمام احتمالات کو تلاش کیا جائے پھر اس میں غور و فکر کیا جائے تا کہ معلوم ہو جائے یہاں کونسا معنی مراد ہے۔

فائدہ: خفی کی مثال ایسے ہے جیسے کوئی آدمی اپنا لباس اور ہیئت تبدیل کیے بغیر کسی کمرے میں چھپ جائے اب اس کو صرف تلاش کرنا پڑے گا کہ کہاں ہے۔ ملنے کے بعد مزید غور و فکر کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔ مشکل کی مثال ایسے ہے جیسے کوئی آدمی اپنا لباس و ہیئت بدل کر اپنے ہم شکلوں کے ساتھ کسی کمرے میں چھپ جائے پہلے اس کو تلاش کرنا پڑے گا کہ کہاں ہے جب معلوم ہو جائے اس کمرے میں ہے جب مل جائے پھر غور و فکر کرنا پڑے گا ان میں سے کونسا ہے۔

ونظیرہ فی الاحکام: احکام شرعیہ میں مشکل کی مثال یہ ہے جیسے ایک آدمی نے قسم اٹھائی کہ لا یأتدم (سالن نہیں کھائے گا) اب یہ قسم سرکہ اور کھجور کے شیرہ میں ظاہر ہے۔ بھنا ہوا گوشت، انڈہ اور پنیر میں مشکل ہے۔ تو ہم پہلے ایتدام کے معنی کو تلاش کریں گے پھر غور و فکر کریں گے کہ یہ معنی گوشت انڈہ پنیر میں پایا جاتا ہے یا نہیں۔ جب ہم نے غور کیا تو پتہ چلا کہ ادام موادمت سے مشتق ہے اس کا معنی ہے موافق ہونا اور ادام، روٹی کے موافق تب ہو گا جب اس کو روٹی کے تابع بنا کر کھایا جائے۔ روٹی اس میں ڈوب جائے اور اس کے ساتھ رنگ جائے، یہ معنی

سرکہ اور کھجور کے شیرے میں تو اس لیے ظاہر ہے کہ اس میں روٹی ڈوب جاتی ہے لیکن گوشت، بھنا ہوا انڈہ اور پنیر میں روٹی ڈوبتی اور رنگتی نہیں۔ اس لیے امام صاحبؒ فرماتے ہیں کہ ادام نہ کھانے کی قسم کے بعد اگر یہ تین چیزیں کھائے گا تو حانث نہ ہوگا کیونکہ یہ تینوں چیزیں روٹی کے بغیر بھی کھائی جاتی ہیں لہذا ادام نہیں ہیں۔ لیکن صاحبینؒ کے نزدیک حانث ہو جائے گا کیونکہ وہ کہتے ہیں جس کے ساتھ روٹی کھائی جائے وہ ادام ہی ہے۔

ثُمَّ فَوْقَ الْمُشْكِلِ الْمُجْمَلُ وَهُوَ مَا احْتَمَلَ وُجُوهًا فَصَارَ بِحَالٍ
پھر مشکل سے بڑھ کر (خفا میں) مجمل ہے اور مجمل وہ کلام ہے جو احتمال رکھتا ہو کئی معانی کا، پس ہو گیا ہو ایسے حال میں
لَا يُوقَفُ عَلَى الْمُرَادِ بِهِ إِلَّا بِبَيَانٍ مِنْ قِبَلِ الْمُتَكَلِّمِ
کہ نہ واقفیت حاصل کی جاسکے اس کی مراد پر مگر متکلم کی جانب سے بیان کے ساتھ

ثم فوق المشکل: سے تیسری قسم "مجمل" کو بیان کیا جس میں مشکل سے بھی زیادہ خفاء ہوتا ہے۔ **مجمل کی تعریف:** مجمل اس کلام کو کہتے ہیں جو کئی وجوہ کا احتمال رکھتا ہو۔ اس کی ایسی حالت ہو کہ متکلم کی طرف سے بیان کے بغیر اس کی مراد پر واقفیت نہ ہو سکے۔

وَنَظِيرُهُ فِي الشَّرْعِيَّاتِ قَوْلُهُ تَعَالَى وَحَرَّمَ الرِّبٰوا فَإِنَّ الْمَفْهُومَ مِنَ الرِّبٰوا
اور اس (مجمل) کی مثال شرعی احکام میں اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان ہے (حرام کیا سود کو) کیونکہ ربٰو کا مفہوم
هُوَ الزِّيَادَةُ الْمُطْلَقَةُ وَهِيَ غَيْرُ مُرَادَةٍ بَلِ الْمُرَادُ الزِّيَادَةُ الْخَالِيَةُ عَنِ الْعِوَضِ
مطلق زیادتی ہے اور یہ معنیٰ (آیت میں) مراد نہیں ہے بلکہ ایسی زیادتی مراد ہے جو عوض سے خالی ہو
فِي بَيْعِ الْمُقَدَّرَاتِ الْمُتَجَانِسَةِ وَاللَّفْظُ لَا دَلَالَةَ لَهُ عَلَى هٰذَا
مکیلی موزونی ہم جنس چیزوں کی بیع میں۔ اور لفظ ربٰو کی دلالت نہیں ہے اس (خاص زیادتی) پر
فَلَا يَنَالُ الْمُرَادُ بِالتَّأَمُّلِ
پس اس کی مراد حاصل نہیں ہوگی غور و فکر کے ساتھ (بھی)۔

ونظیرہ: سے مجمل کی مثال بیان کی ہے اس کی مثال احکام شرعیہ میں یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے

فرمایا حرم الربوا اللہ تعالی نے ربوا کو حرام قرار دیا ہے، اس میں جو ''ربوٰ'' کا لفظ ہے اس کا معنی ہے مطلق زیادتی۔ اب یہ مطلق زیادتی تو حرام نہیں ہو سکتی کیونکہ زیادتی تو تجارت میں بھی پائی جاتی ہے حالانکہ وہ حرام نہیں ہے۔ معلوم ہوا کہ ہر قسم کی زیادتی مراد نہیں ہے اور نہ ہی ہمارے بس کی بات ہے کہ ہم خود جان لیں کہ فلاں زیادتی مراد ہے۔ اس لیے حضور علیہ ﷺ نے اس کا بیان یوں فرمایا کہ چھ چیزوں کا تذکرہ کیا الحنطة بالحنطة الخ (گندم، جو، کھجور، نمک، سونا اور چاندی) آخر میں فرمایا مثلاً بمثلٍ یداً بیدٍ والفضلُ ربوا کہ ان چھ چیزوں کو نقدی بیچو اور برابر سرابر بیچو اگر زیادتی کی تو یہ ربوا ہے۔ ان چھ چیزوں کے بارے میں تو آپ علیہ ﷺ کا بیان آگیا کہ اگر ان چھ چیزوں میں سے کسی ایک میں اگر ایک طرف سے زیادتی ہوگی تو یہ ربوا ہے۔ لیکن باقی اشیاء کا حکم معلوم نہیں ہوا اس لیے امام صاحبؒ نے اسکی علت نکالی ہے ''قدر اور جنس''۔ قدر کا مطلب ہے کہ وہ چیز مکیلی ہو یا موزونی ہو۔ جنس کا مطلب ہے کہ جنس ایک ہو۔ پھر ان چیزوں میں اگر ایک طرف سے زیادتی ہوگی (عوض سے خالی ہوگی) تو یہ ربوا ہے۔

ثُمَّ فَوقَ الْمُجمَلِ فِی الْخِفَاءِ الْمُتَشَابِہُ مِثَالُ الْمُتَشَابِہِ الْحُرُوفُ الْمُقَطَّعَاتُ فِی اَوَائِلِ السُّوَرِ
پھر مجمل سے بڑھ کر خفا میں متشابہ ہے متشابہ کی مثال حروف مقطعات ہیں جو سورتوں کے شروع میں ہیں
وَحُکْمُ الْمُجْمَلِ وَالْمُتَشَابِہِ اِعْتِقَادُ حَقِّیَّۃِ الْمُرَادِ بِہٖ حَتّٰی یَأْتِیَ الْبَیَانُ
مجمل اور متشابہ کا حکم ان کی مراد کے حق ہونے کا اعتقاد رکھنا ہے یہاں تک کہ بیان آجائے۔

ثم فوق المجمل: سے چوتھی قسم (متشابہ) کو بیان کیا۔

متشابہ کی تعریف: متشابہ کہتے ہیں کہ جس کا خفاء مجمل سے بھی زیادہ ہو یہاں تک کہ اس کی مراد معلوم کرنے کی امید ہی ختم ہو جائے امت کو یہ حق نہیں کہ اس کو معلوم کرنے کے لیے چھان بین کرے۔ جیسے سورتوں کے شروع میں حروف مقطعات ہیں یہ متشابہات میں سے ہیں۔

وحکم المجمل والمتشابہ: مجمل اور متشابہ کا حکم یہ ہے کہ ہم نے یہ اعتقاد رکھنا ہے کہ اللہ اور اس کے رسول علیہ ﷺ کی اس سے جو بھی مراد ہے وہ حق ہے۔ یہاں تک کہ اس کا بیان دنیا میں آجائے جیسے مجمل میں، یا آخرت میں آئے جیسے متشابہ میں۔

فَصْلٌ فِيمَا يُتْرَكُ بِهٖ حَقَائِقُ الْاَلْفَاظِ
یہ فصل ہے ان چیزوں (قرائن) کے بیان میں چھوڑ دیے جاتے ہیں جن کی وجہ سے الفاظ کے حقیقی معانی
وَمَا يُتْرَكُ بِهٖ حَقِيقَةُ اللَّفْظِ خَمْسَةُ اَنْوَاعٍ اَحَدُهَا دَلَالَةُ الْعُرْفِ
اور وہ چیزیں جن کی وجہ سے چھوڑ دیا جاتا ہے لفظ کا حقیقی معنی پانچ قسمیں ہیں ان میں سے ایک عرف کی دلالت ہے
وَذٰلِكَ لِاَنَّ ثُبُوْتَ الْاَحْكَامِ بِالْاَلْفَاظِ اِنَّمَا كَانَ لِدَلَالَةِ اللَّفْظِ عَلَى الْمَعْنَى الْمُرَادِ لِلْمُتَكَلِّمِ
اور یہ (چھوڑنا) اسلئے ہے کہ احکام کا ثبوت الفاظ سے اس وجہ سے ہوتا ہے کہ لفظ دلالت کرتا ہے متکلم کے معنی مرادی پر
فَاِذَا كَانَ الْمَعْنَى مُتَعَارِفًا بَيْنَ النَّاسِ كَانَ ذٰلِكَ الْمَعْنَى الْمُتَعَارَفُ دَلِيْلًا عَلَى اَنَّهٗ هُوَ الْمُرَادُ بِهٖ ظَاهِرًا
پس جب معنی مشہور ہے لوگوں کے درمیان تو یہ مشہور معنی دلیل ہوگا اس بات پر کہ بظاہر وہی مشہور معنی مراد ہے
فَيَتَرَتَّبُ عَلَيْهِ الْحُكْمُ
پس مرتب ہوگا حکم اسی (مشہور معنی) پر۔

فصل: اس فصل میں مصنفؒ ان چیزوں (قرائن) کو بیان کر رہے ہیں جن کی وجہ سے الفاظ کی حقیقتوں کو چھوڑ دیا جاتا ہے اور اس سے مجازی معنی مراد لیا جاتا ہے جس کی وجہ سے لفظ کی حقیقت کو چھوڑا جاتا ہے اس کی پانچ قسمیں ہیں۔

(۱) دلالت عرف: ۔ دلالت عرف کا مطلب ہے کہ عرف میں لوگوں کے درمیان ایک لفظ کا مجازی معنی مشہور ہو گیا ہو تو اس کی وجہ سے اس کے حقیقی معنی کو چھوڑ دیا جائے گا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ احکام، الفاظ سے ثابت ہوتے ہیں۔ کیونکہ لفظ اس معنی پر دلالت کرتا ہے جو متکلم کی مراد ہوتا ہے۔ چنانچہ جب ایک معنی لوگوں میں مشہور ہو چکا ہے تو یہ اس بات کی دلیل ہوگا کہ متکلم کی اس لفظ سے یہی مراد ہے لہذا اسی کے مطابق حکم مرتب ہوگا۔

مِثَالُهٗ لَوْ حَلَفَ لَا يَشْتَرِيْ رَاْسًا فَهُوَ عَلٰى مَا تَعَارَفَهُ النَّاسُ
اس (قسم) کی مثال: اگر قسم اٹھائی کہ نہیں خریدے گا سر، تو یہ قسم محمول ہوگی ان سروں پر پہچانتے ہیں جن کو لوگ

فَلَا يَحْنَثُ بِرَاسِ الْعُصْفُوْرِ وَالْحَمَامَةِ وَكَذٰلِكَ لَوْ حَلَفَ لَا يَاكُلُ بَيْضًا
پس نہیں حانث ہوگا چڑیا اور کبوتر کے سر (خریدنے) کے ساتھ اور اسی طرح قسم اٹھائی کہ انڈا نہیں کھائیگا
كَانَ ذٰلِكَ عَلَى الْمُتَعَارَفِ فَلَا يَحْنَثُ بِتَنَاوُلِ بَيْضِ الْعُصْفُوْرِ وَالْحَمَامَةِ
تو یہ قسم محمول ہوگی متعارف انڈوں پر پس نہیں حانث ہوگا چڑیا اور کبوتر کے انڈے کھانے کے ساتھ

مثاله: دلالت عرف کی مثال جیسے ایک آدمی نے قسم اٹھائی لایشتری راسا کہ (وہ سر نہیں خریدے گا) اب اس سے مراد وہ سر ہونگے جو عرف میں بیچے خریدے جاتے ہیں۔ اس آدمی نے اگر بکری کا یا بھینس کا یا گائے کا سر خریدا تو حانث ہوگا۔ اگر چڑیا یا کبوتر کا سر خریدا تو حانث نہ ہوگا۔ اسی طرح ایک آدمی نے قسم اٹھائی انڈہ نہیں کھائے گا اب اس سے مراد وہی انڈہ ہوگا جو عرف میں کھایا جاتا ہے یعنی مرغی وغیرہ کا۔ اگر اس نے چڑیا کا یا کبوتری کا انڈہ کھایا تو حانث نہ ہوگا۔

وَبِهٰذَا ظَهَرَ اَنَّ تَرْكَ الْحَقِيْقَةِ لَا يُوْجِبُ الْمَصِيْرَ اِلَى الْمَجَازِ بَلْ جَازَ
اور اس بیان کیساتھ یہ بات ظاہر ہوگئی کہ حقیقت کا چھوڑنا نہیں واجب کرتا مجاز کی طرف لوٹنے کو بلکہ جائز ہے
اَنْ تَثْبُتَ بِهِ الْحَقِيْقَةُ الْقَاصِرَةُ وَمِثَالُهُ تَقْيِيْدُ الْعَامِ
کہ حقیقت کے چھوڑنے سے ثابت ہوجائے حقیقت قاصرہ اور اس (حقیقت قاصرہ) کی مثال عام کو مقید کرنا
بِالْبَعْضِ . وَكَذٰلِكَ لَوْ نَذَرَ حَجًّا اَوْ مَشْيًا اِلٰى بَيْتِ اللّٰهِ تَعَالٰى اَوْ اَنْ يَّضْرِبَ بِثَوْبِهٖ
بعض افراد کے ساتھ اور اسی طرح اگر کسی نے نذر مانی حج کی یا بیت اللہ کی طرف چلنے کی یا اپنا کپڑا مارنے کی
حَطِيْمَ الْكَعْبَةِ يَلْزَمُهُ الْحَجُّ بِاَفْعَالٍ مَّعْلُوْمَةٍ لِوُجُوْدِ الْعُرْفِ
کعبہ کی حطیم کے ساتھ تو لازم ہوگا اس کو حج افعال معلومہ کے ساتھ۔ عرف کے پائے جانے کی وجہ سے۔

وبهذا ظهر: سے مصنفؒ بیان فرمارہے ہیں کہ یہ جو دو مسئلے (سر اور انڈے والا) ہم نے بیان کیے ہیں ان سے یہ بات ظاہر ہوگئی کہ حقیقی معنی چھوڑنے سے یہ لازم نہیں آتا کہ ضرور اس سے مجازی معنی ہی مراد لیا جائے بلکہ بعض دفعہ حقیقت قاصرہ بھی مراد ہوتی ہے۔ حقیقت قاصرہ سے مراد ہے کہ حقیقی معنی کے بعض افراد مراد لیے جائیں جیسے عام کو بعض افراد پر مقید کرنا یہ بھی

حقیقت قاصرہ ہے جیسے گذشتہ دو مسئلوں میں حقیقت قاصرہ مراد ہے۔ رأس سے بکری اور گائے کا سر مراد تھا بیض سے مرغی اور بطخ کا انڈہ مراد لیا گیا ہے جو حقیقت قاصرہ ہے۔ کیونکہ یہ رأس اور بیض کے بعض افراد ہیں۔

وکذلک لو نذر : سے دلالت عرف کی بناپر حقیقی معنی چھوڑنے کی تین اور مثالیں بیان کی ہیں۔

مثال اول: ایک آدمی نے حج کرنے کی منت مانی تو اس سے یہی حج مراد ہوگا جو لوگوں میں متعارف ہے۔ یعنی طواف، احرام، سعی، وغیرہ۔ اس سے حج کا لغوی اور حقیقی معنی یعنی ارادہ کرنا مرادنہیں ہوگا۔

مثال ثانی: ایک آدمی نے نذر مانی کہ بیت اللہ کی طرف پیدل چل کر جائے گا۔ تو اس سے حج کرنا مراد ہوگا جو معلوم افعال کے ساتھ ہوتا ہے کیونکہ عرف میں اس نذر سے حج کرنا مراد لیا جاتا ہے۔ اس سے تجارت یا عمرے کے لیے پیدل چل کر جانا مرادنہیں ہوگا۔

مثال ثالث: ایک آدمی نے نذر مانی حطیم کعبہ کو اپنا کپڑا مارنے کی تو اس پر بھی یہی حج لازم ہوگا کیونکہ عرف کے اندر ان الفاظ سے حج کا لازم ہونا ہی مراد لیا جاتا ہے۔

وَالثَّانِیْ قَدْ تُتْرَکُ الْحَقِیْقَةُ بِدَلَالَةٍ فِیْ نَفْسِ الْکَلَامِ
دوسرا قرینہ، کبھی حقیقی معنی چھوڑ دیا جاتا ہے ایسی دلالت کی وجہ سے جو خود کلام میں موجود ہوتی ہے
مِثَالُهُ إِذَا قَالَ کُلُّ مَمْلُوْکٍ لِیْ فَهُوَ حُرٌّ لَمْ یَعْتِقْ مُکَاتَبُوْهُ
اس کی مثال یہ ہے کہ جب کوئی آدمی کہے جو میرا مملوک ہے وہ آزاد تو نہیں آزاد ہونگے اس کے مکاتب
وَلَا مَنْ أُعْتِقَ بَعْضُهُ إِلَّا إِذَا نَوٰی دُخُوْلَهُمْ
اور نہ وہ غلام، آزاد کردیا گیا ہو جنکا بعض حصہ مگر جبکہ وہ (قائل) نیت کرے ان (مکاتب وغیرہ) کے داخل ہونے کی
لِاَنَّ لَفْظَ الْمَمْلُوْکِ مُطْلَقٌ یَتَنَاوَلُ الْمَمْلُوْکَ مِنْ کُلِّ وَجْهٍ وَالْمُکَاتَبُ لَیْسَ بِمَمْلُوْکٍ مِنْ کُلِّ وَجْهٍ
اس لیے کہ لفظ مملوک مطلق ہے جو شامل ہے مملوک من کل وجہ کو اور مکاتب من کل وجہ مملوک نہیں ہے
وَلِهٰذَا لَمْ یَجُزْ تَصَرُّفُهُ فِیْهِ وَلَا یَحِلُّ لَهُ وَطْیُ الْمُکَاتَبَةِ
اسی لئے تو نہیں ہے جائز مولیٰ کا تصرف کرنا اس (مکاتب) میں اور نہیں ہے حلال اس کیلئے مکاتبہ لونڈی سے وطی کرنا

وَلَوْ تَزَوَّجَ الْمُكَاتَبُ بِنْتَ مَوْلَاهُ ثُمَّ مَاتَ الْمَوْلٰى وَرِثَتْهُ الْبِنْتُ
اور اگر نکاح کرے مکاتب اپنے مولیٰ کی بیٹی سے پھر مولیٰ مرجائے اور وہ بیٹی وارث بن جائے اس (مکاتب) کی
لَمْ يَفْسُدِ النِّكَاحُ وَإِذَا لَمْ يَكُنْ مَمْلُوكًا مِنْ كُلِّ وَجْهٍ لَا يَدْخُلُ تَحْتَ لَفْظِ الْمَمْلُوكِ الْمُطْلَقِ
تو نکاح فاسد نہیں ہوگا اور جب نہیں ہے مکاتب من کل وجہ مملوک، تو نہیں داخل ہوگا مملوک مطلق کے نیچے
وَهٰذَا بِخِلَافِ الْمُدَبَّرِ وَأُمِّ الْوَلَدِ فَإِنَّ الْمِلْكَ فِيهِمَا كَامِلٌ
اور یہ (مکاتب کا داخل ہونا) مدبر اور ام ولد کے خلاف ہے کیونکہ ان میں (مولیٰ کی) ملک کامل ہے
وَلِهٰذَا حَلَّ وَطْءُ الْمُدَبَّرَةِ وَأُمِّ الْوَلَدِ وَإِنَّمَا النُّقْصَانُ فِي الرِّقِّ
اور اسی (ملک کامل) کی وجہ سے حلال ہے وطی کرنا مدبرہ اور ام ولد سے اور نقصان رقیت میں ہے
مِنْ حَيْثُ أَنَّهُ يَزُوْلُ بِالْمَوْتِ لَا مُحَالَةَ
کیونکہ وہ (رقیت) زائل ہوجائیگی مولیٰ کی موت کے ساتھ یقینی طور پر۔

فائدہ: اس عبارت کو سمجھنے سے پہلے ایک فائدہ سمجھ لیں کہ مکاتب وہ غلام کہلاتا ہے جس کو مولیٰ کہے کہ اتنے پیسے دے دے تو تو آزاد ہے اور غلام اس کو قبول کرلے۔ مدبر وہ غلام ہے جس کو مولیٰ یہ کہہ دے کہ میرے مرنے کے بعد تو آزاد۔ ام ولد وہ لونڈی کہلاتی ہے جس نے مولیٰ کے نطفے سے بچہ جنا ہو۔

والثانی قد تترک: سے دوسرا مقام ذکر کیا جہاں حقیقت کو چھوڑ دیا جاتا ہے وہ ہے نفس کلام میں لفظ ہوتا ہے اس لفظ کی دلالت کی وجہ سے حقیقت کو چھوڑ دیا جاتا ہے لفظ کی دلالت سے مراد ہے اس لفظ کے ماخذ اشتقاق اور مادۂ حروف کی وجہ سے حقیقت کو چھوڑا جاتا ہے یعنی لفظ اگر قوت پر دلالت کرتا ہے تو وہ افراد خارج ہوجائیں گے جن میں ضعف ہے اور اگر ضعف پر دلالت کرتا ہے تو اس سے وہ الفاظ خارج ہوجائیں گے جن میں قوت ہے۔ اسکی مثال ایک آدمی نے یوں کہا کہ کہ میرے جتنے مملوک ہیں وہ آزاد۔ اب اس کے جو مکاتب غلام ہیں وہ آزاد نہ ہوں گے۔ اور وہ بھی آزاد نہ ہوں گے جن کا کچھ حصہ پہلے آزاد ہو چکا ہے۔ لیکن اگر قائل ان کے داخل ہونے کی بھی نیت کرلے تو پھر یہ بھی آزاد ہوجائیں گے۔ وجہ یہ ہے کہ اس نے مملوک کا لفظ بولا ہے اور یہ لفظ مطلق ہے لہذا یہ اس غلام کو شامل ہوگا جو من کل وجہ مملوک ہے اور مکاتب غلام من کل

وجہ مملوک نہیں ہے کیونکہ یہ رقبۃً مملوک ہوتا ہے یدیً مملوک نہیں ہوتا۔ اسی لیے کہ مکاتب من کل وجہ مملوک نہیں ہے اس میں مولیٰ کے لیے تصرف کرنا جائز نہیں ہے یعنی اس کو بیچنا یا ہبہ کرنا درست نہیں ہے اگر مکاتبہ لونڈی ہے تو وطی کرنا بھی حلال نہیں ہے لہٰذا مکاتب آزاد نہیں ہوگا۔

ولو تزوج: سے اس بات پر تفریع کی ہے کہ مکاتب من کل وجہ مملوک نہیں ہوتا۔ وہ تفریع اس طرح ہے کہ اگر کسی مکاتب غلام نے اپنے مولیٰ کی بیٹی سے نکاح کیا اس کے بعد مولیٰ مر گیا اب مولیٰ کے مرنے کی وجہ سے یہ غلام وراثت میں مولیٰ کی بیٹی (اپنی بیوی) کو مل گیا تو اس کا نکاح فاسد نہیں ہوگا حالانکہ میاں بیوی میں سے کوئی ایک دوسرے کا مالک بن جائے تو نکاح فاسد ہو جاتا ہے یہاں فاسد نہیں ہوگا معلوم ہوا مکاتب غلام من کلہ وجہ مملوک نہیں ہے۔

وهذا بخلاف: سے بیان کیا کہ یہ حکم یعنی ''مکاتب کے داخل نہ ہونے والا'' مدبر اور ام ولد کے حکم کے خلاف ہے۔ یعنی مکاتب تو آزاد ہونیوالے حکم میں داخل نہیں ہوگا لیکن مدبر اور ام ولد اس حکم میں داخل ہوں گے کیونکہ مدبر اور ام ولد میں ملک کامل ہے رقبۃً بھی ہے یدیً بھی ہے اسی لیے مدبرہ لونڈی اور ام ولد کے ساتھ وطی کرنا حلال ہے۔

وانما النقصان فی الرق: سے ایک اشکال کا جواب ہے۔

اشکال: جب مدبر اور ام ولد میں ملک کامل ہے تو اسکو کفارہ یمین میں آزاد کرنا کیوں جائز نہیں ہے؟

جواب: ان کو آزاد کرنا اس لئے جائز نہیں ہے کہ مدبر اور ام ولد کی رقیت میں کمی ہے کیونکہ مولیٰ کے مرنے کیساتھ ہی انکی رقیت زائل ہو جاتی ہے اور کفارہ میں وہ غلام آزاد کیا جاتا ہے جسکی رقیت کامل ہو۔

وَعَلٰى هٰذَا قُلْنَا إِذَا أَعْتَقَ الْمُكَاتَبَ عَنْ كَفَّارَةِ يَمِيْنِهٖ
اور اسی (مکاتب اور مدبر میں) فرق کی بنا پر ہم نے کہا جب آزاد کرے کوئی آدمی مکاتب کو اپنی قسم
أَوْ ظِهَارِهٖ جَازَ وَلَا يَجُوْزُ فِيْهِمَا إِعْتَاقُ الْمُدَبَّرِ وَأُمِّ الْوَلَدِ
یا ظہار کے کفارہ میں تو جائز ہوگا۔ اور نہیں ہے جائز ان دونوں (کفاروں) میں مدبر اور ام ولد کو آزاد کرنا
لِأَنَّ الْوَاجِبَ هُوَ التَّحْرِيْرُ وَهُوَ إِثْبَاتُ الْحُرِّيَّةِ بِإِزَالَةِ الرِّقِّ
اس لیے کہ واجب تحریر ہے اور وہ (تحریر) آزادی کو ثابت کرنا ہے رقیت کو زائل کرنے کے ساتھ

فَإِذَا كَانَ الرِّقُّ فِي الْمُكَاتَبِ كَامِلًا كَانَ تَحْرِيْرُهُ تَحْرِيْرًا مِنْ جَمِيْعِ الْوُجُوْهِ
پس جب رقیت مکاتب میں کامل ہے تو اس کو آزاد کرنا تمام وجوہ سے آزاد کرنا ہوگا
وَفِي الْمُدَبَّرِ وَأُمِّ الْوَلَدِ لَمَّا كَانَ الرِّقُّ نَاقِصاً لَا يَكُوْنُ التَّحْرِيْرُ تَحْرِيْرًا مِنْ كُلِّ الْوُجُوْهِ
اور مدبر اور ام ولد میں جب رقیت ناقص ہے تو ان کو آزاد کرنا نہیں ہوگا تمام وجوہ سے آزاد کرنا۔

وعلی هذا قلنا :۔ سے بیان کیا کہ اسی فرق کی وجہ سے کہ ''مکاتب میں ملکیت ناقص ہوتی ہے'' لیکن رقیت کامل ہوتی ہے، اور مدبر اور ام ولد میں ملکیت کامل ہوتی ہے لیکن رقیت ناقص ہوتی ہے۔ ہم نے کہا اگر کسی آدمی نے کفارہ قسم یا کفارہ ظہار میں مکاتب غلام آزاد کیا تو یہ جائز ہے کفارہ ادا ہو جائے گا۔ اگر مدبر غلام آزاد کیا یا ام ولد آزاد کی تو یہ جائز نہیں، کفارہ ادا نہیں ہوگا۔ کیونکہ کفارہ میں تحریر رقبہ واجب ہے اور ''تحریر'' کہتے ہیں رقیت کو زائل کر کے حریت کو ثابت کرنا۔ جب مکاتب میں رقیت کامل ہے تو اس کے آزاد کرنے میں من کل وجہ تحریر پائی گئی اور مدبر اور ام ولد میں رقیت ناقص ہے تو ان کو آزاد کرنے میں من کل وجہ تحریر نہیں پائی گئی تو لہذا اس سے کفارہ ادا نہیں ہوگا۔

وَالثَّالِثُ قَدْ تُتْرَكُ الْحَقِيْقَةُ بِدَلَالَةِ سِيَاقِ الْكَلَامِ قَالَ فِي السِّيَرِ الْكَبِيْرِ
اور تیسرا قرینہ کبھی حقیقت کو چھوڑ دیا جاتا ہے سیاق کلام کی دلالت کی وجہ سے فرمایا (امام محمدؒ نے) سیر کبیر میں
إِذَا قَالَ الْمُسْلِمُ لِلْحَرْبِيِّ إِنْزِلْ فَنَزَلَ كَانَ آمِنًا وَلَوْ قَالَ
کہ جب کہے کوئی مسلمان، حربی کافر سے اتر پس وہ اتر آیا تو اسکو امن حاصل ہوگا اور اگر کہا (مسلمان نے)
إِنْزِلْ إِنْ كُنْتَ رَجُلًا فَنَزَلَ لَا يَكُوْنُ آمِنًا وَلَوْ قَالَ الْحَرْبِيُّ اَلْاَمَانُ الْاَمَانُ فَقَالَ الْمُسْلِمُ
اتر، اگر تو مرد ہے پس وہ اتر آیا تو امن والا نہیں ہوگا اور اگر کہا حربی نے مجھے امان دو مجھے امان دو اور مسلمان نے کہا
اَلْاَمَانُ اَلْاَمَانُ كَانَ آمِنًا وَلَوْ قَالَ الْاَمَانُ
میں نے امان دی، میں نے امان دی، وہ امان والا ہوگا اور اگر کہا (مسلمان نے) تو امان مانگتا ہے
سَتَعْلَمُ مَا تَلْقٰى غَدًا وَلَا تَعْجَلْ حَتّٰى تَرٰى فَنَزَلَ لَا يَكُوْنُ آمِنًا
عنقریب تو جان لے گا اس انجام کو جسکو تو کل پائیگا اور جلدی نہ کر (امان میں) یہانتک کہ تو دیکھ لے پس وہ اتر آیا تو امان والا نہ ہوگا۔

والثالث: ۔ سے تیسرا مقام ذکر کیا جہاں حقیقت کو چھوڑ دیا جاتا ہے۔ وہ ہے کبھی حقیقت کو چھوڑا جاتا ہے ''سیاق کلام کی دلالت کی وجہ سے''۔ سیاق کلام کا مطلب ہے کہ کلام کے ساتھ لفظی قرینہ موجود ہو جو اس بات پر دلالت کرے کہ یہاں حقیقی معنی مراد نہیں ہے۔ پھر وہ لفظی قرینہ چاہے کلام سے پہلے ہو یا کلام کے بعد ہو۔ مصنفؒ فرماتے ہیں سیر کبیر میں امام محمدؒ نے چند مسائل ذکر کیے ہیں جو اس کی نظیر بن سکتے ہیں۔

پہلی مثال: ۔ ایک حربی (کافر) قلعہ کے اندر محصور تھا اس کو کسی مسلمان نے کہا انزل ''تو اتر آ'' تو اس لفظ کی وجہ سے اس کافر کو امن مل جائے گا لیکن اگر یوں کہا انزل ان کنت رجلاً ''اتر، اگر تو مرد ہے'' تو اس لفظ کی وجہ سے اس کو امان نہیں ملے گا کیونکہ انزل کا اگرچہ حقیقی معنی یہی ہے کہ اس کو امان ملنی چاہیے لیکن آگے ان کنت رجلاً یہ دلالت کر رہا ہے یہاں حقیقی معنی مراد نہیں ہے بلکہ زجر و توبیخ مراد ہے کہ اگر جرأت ہے تو اتر کر دکھا۔

دوسری مثال: ۔ اگر کسی حربی کافر نے کہا ''الامان، الامان'' (مجھے امان دو، مجھے امان دو) مسلمان نے کہا ''الامان، الامان'' (ہاں امان ہے) تو امان مل جائے گی۔ اگر جواب میں مسلمان کہا ہاں امان ہے لیکن عنقریب تو جان لے گا جو کل تیرا انجام ہوگا اور تو جلدی نہ کر یہاں تک کہ تو میری بہادری دیکھ لے۔ اگر نیچے اتر آیا تو امان نہیں ملے گا یہاں حقیقی معنی یہی ہے کہ امان ملنا چاہیے لیکن آگے والا جملہ دلالت کر رہا یہاں حقیقی معنی مراد نہیں ہے بلکہ زجر و توبیخ مراد ہے۔

وَلَوْ قَالَ اِشْتَرِ لِیْ جَارِیَةً لِتَخْدِمَنِیْ فَاشْتَرَی الْعَمْیَاءَ اَوِ الشَّلَّاءَ
اور اگر کہا (دوسرے کو) خرید میرے لئے ایک لونڈی تاکہ وہ میری خدمت کرے پس خریدی اس نے اندھی یا اپاہج
لَا یَجُوْزُ وَلَوْ قَالَ اِشْتَرِ لِیْ جَارِیَةً حَتّٰی اَطَأَهَا فَاشْتَرٰی اُخْتَهٗ مِنَ الرَّضَاعِ
تو جائز نہ ہوگا اور اگر کہا خرید میرے لئے لونڈی تاکہ میں اس سے وطی کروں پس خریدی اس کی رضائی بہن
لَا یَکُوْنُ عَنِ الْمُوَکِّلِ وَعَلٰی هٰذَا قُلْنَا فِیْ قَوْلِهٖ عَلَیْهِ السَّلَامُ اِذَا وَقَعَ الذُّبَابُ
تو یہ (خریدنا) مؤکل کی طرف سے نہیں ہوگا اور اسی بنا پر ہم نے کہا آپ ﷺ کے اس فرمان میں کہ جب مکھی گر جائے

فِيْ طَعَامِ اَحَدِكُمْ فَامْقُلُوْهُ ثُمَّ انْقُلُوْهُ فَإِنَّ فِيْ إِحْدَىٰ جَنَاحَيْهِ
تم میں سے کسی ایک کے کھانے میں پس اسکوڈبو دو، پھر اس کو نکال لو کیونکہ اس کے دو پروں میں سے ایک میں
دَاءٌ وَفِي الْاُخْرٰى دَوَاءٌ وَإِنَّهٗ لَيُقَدِّمُ الدَّاءَ عَلَى الدَّوَاءِ
بیماری ہے اور دوسرے میں شفاہے اور بیشک وہ پہلے ڈالتی ہے اپنے بیماری والے پر کو شفا والے پر سے۔
دَلَّ سِيَاقُ الْكَلَامِ عَلٰى اَنَّ الْمَقْلَ لِدَفْعِ الْاَذٰى عَنَّا
دلالت کی سیاق کلام نے اس بات پر کہ ڈبونا، ہم سے تکلیف کو دور کرنے کیلئے ہے
لَا لِاَمْرٍ تَعَبُّدِيٍّ حَقًّا لِلشَّرْعِ فَلَا يَكُوْنُ لِلْاِيْجَابِ
شریعت کا حق بن کر عبادت کے حکم کی وجہ سے نہیں پس نہیں ہوگا (ڈبونے کا حکم) وجوب کیلئے

تیسری مثال: (سیاق کلام کی وجہ سے حقیقت کو چھوڑنے کی) ایک آدمی نے دوسرے آدمی کو کہا میرے لیے ایک لونڈی خرید جو میری خدمت کرے۔ اس نے اپاہج یا اندھی لونڈی خریدی تو یہ درست نہیں ہے یعنی موکل کو اس کا لینا لازم نہیں ہوگا۔ کیونکہ یہاں لتخدمنی کا لفظ اس بات پر قرینہ ہے کہ یہاں پر حقیقی معنی یعنی مطلق لونڈی مراد نہیں ہے بلکہ ایسی لونڈی مراد ہے جو صحیح سالم ہو، خدمت کر سکے۔

چوتھی مثال: ایک آدمی نے کہا میرے لیے ایک لونڈی خرید تا کہ میں اس سے وطی کروں اس نے جا کر موکل کی رضاعی بہن خریدی تو یہ درست نہیں یہ موکل کے لیے نہیں ہوگی۔ کیونکہ 'حتی اطاها' قرینہ ہے کہ حقیقی معنی یعنی مطلق لونڈی مراد نہیں ہے بلکہ ایسی لونڈی مراد ہے جس سے وطی بھی ہو سکے۔

وعلى هذا: اسی بات پر کہ 'سیاق کلام کی وجہ سے حقیقت کو چھوڑ دیا جاتا ہے' ہم نے کہا آپ ﷺ کا جو فرمان ہے کہ مکھی تم میں سے کسی ایک کے کھانے میں گر جائے تو اس کو ڈبو دو پھر نکال دو کیونکہ اس کے ایک پر میں بیماری ہوتی ہے ایک میں شفاء ہوتی ہے اور مکھی بیماری والے پر، کو دوا والے پر، پر مقدم کرتی ہے (پہلے ڈالتی ہے)۔ اب اس حدیث میں فامقلو امر کا صیغہ ہے اور امر کا حقیقی معنی ہے وجوب، جو اس بات کا تقاضا کرتا ہے کہ مکھی کو ڈبونا واجب ہونا چاہیے لیکن اس کا

سیاق کلام اس بات پر دلالت کر رہا ہے کہ یہاں مکھی کو ڈبونا واجب نہیں ہے اور وہ سیاق کلام اس فامقلو اسے آگے والی عبارت ہے جو یہ بتلاتی ہے کہ ڈبونے والا الحکم تکلیف کو دور کرنے کے لیے ہے، شریعت کے حق کے لیے نہیں لہٰذا ڈبونا واجب نہ ہوگا۔

وَقَوْلُهُ تَعَالٰی إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ عَقِيْبَ قَوْلِهٖ تَعَالٰی
اور اللہ تعالیٰ کا فرمان (صدقات فقراء کیلئے ہیں) جو پیچھے ہے اللہ تعالیٰ کے اس فرمان کے
وَمِنْهُمْ مَنْ يَّلْمِزُكَ فِي الصَّدَقَاتِ يَدُلُّ عَلٰی
(اور ان منافقین میں بعض وہ ہیں جو عیب لگاتے ہیں آپ پر صدقات میں) یہ دلالت کر رہا ہے اس بات پر
اَنَّ ذِكْرَ الْاَصْنَافِ لِقَطْعِ طَمْعِهِمْ مِنَ الصَّدَقَاتِ
کہ صدقات کے اصناف کا ذکر ان منافقین کی امید ختم کرنے کیلئے ہے، صدقات سے،
بِبَيَانِ الْمَصَارِفِ لَهَا فَلَا يَتَوَقَّفُ الْخُرُوْجُ عَنِ الْعُهْدَةِ عَلَى الْاَدَاءِ إِلَى الْكُلِّ
اس (صدقات) کے مصارف بیان کرنے کیساتھ، پس نہیں موقوف ہوگا ذمہ داری سے نکلنا تمام اصناف کو صدقہ ادا کرنے پر۔

وقوله تعالیٰ: یہ بھی ایک مثال ہے سیاق کلام کی وجہ سے حقیقت کو چھوڑنے کی۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے زکوٰۃ کے آٹھ مصارف بیان کیے ہیں انما الصدقات للفقرآء الخ (۱) فقرآء (۲) مساکین (۳) زکوٰۃ وصول کرنے والے (۴) کافروں کا دل نرم کرنے کے لیے (۵) گردنیں چھڑانے کے لیے یعنی مکاتب کو دینا تاکہ بدل کتابت دے کر آزاد ہو جائے (۶) مقروض (۷) مجاہدین (۸) مسافر، جس کے پاس سفر کی حالت میں کچھ نہ ہو۔ ان آٹھ مصارف کو اللہ تعالیٰ نے حرف واؤ اور جمع کے صیغے کیساتھ بیان کیا ہے تو امام شافعیؒ فرماتے ہیں واؤ چونکہ جمع کے لیے آتی ہے اس لیے زکوٰۃ کی ادائیگی میں جب تک ان تمام مصارف کو جمع نہیں کرے گا تو اس کی زکوٰۃ ادا نہ ہوگی اور چونکہ صیغہ جمع کا ہے اس لیے ہر مصرف کے تین آدمیوں کو جب تک نہیں دے گا تو زکوٰۃ ادا نہ ہوگی۔ لیکن ہم کہتے ہیں کہ اس آیت کی حقیقت تو وہی ہے جو امام شافعیؒ نے مراد لی ہے لیکن سیاق کلام اس بات پر دلالت کر رہا ہے کہ یہاں حقیقی معنی مراد نہیں ہے۔ سیاق کلام سے مراد اس سے پہلے والی عبارت ہے ومنهم من يلمزك في

الصدقات اس کا معنیٰ ہے کہ بعض لوگ ایسے ہیں جو آپ کو صدقات کی تقسیم میں طعنہ دیتے ہیں کہ آپ صحیح طور پر تقسیم نہیں کرتے اگر آپ دے دیں تو وہ خوش ہو جاتے ہیں تو اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے منافقین کا رد کیا ہے وہ چاہتے تھے کہ ہمیں بھی ملنا چاہیے تو اللہ تعالیٰ نے ان منافقین کے طمع کو ختم کرنے کے لیے یہ مصارف بیان کر دیے کہ زکوۃ کے مستحق یہ لوگ ہیں۔ اس لیے نہیں بیان کیا کہ سب کو دینا ضروری ہے جیسے امام شافعیؒ فرماتے ہیں۔

وَالرَّابِعُ قَدْ تُتْرَكُ الْحَقِيْقَةُ بِدَلَالَةٍ مِنْ قِبَلِ الْمُتَكَلِّمِ مِثَالُهٗ
اور چوتھا قرینہ، کبھی چھوڑ دیا جاتا ہے حقیقی معنیٰ اس دلالت کی وجہ سے جو متکلم کی جانب سے ہو۔ اسکی مثال
قَوْلُهٗ تَعَالٰى "فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيَكْفُرْ" وَذٰلِكَ لِاَنَّ اللّٰهَ تَعَالٰى حَكِيْمٌ
اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان ہے ﴿پس جو چاہے ایمان لائے اور جو چاہے کفر کرے﴾ اور یہ اس لئے کہ اللہ تعالیٰ حکیم ہیں
وَالْكُفْرُ قَبِيْحٌ وَالْحَكِيْمُ لَا يَاْمُرُ بِهٖ فَيُتْرَكُ دَلَالَةُ اللَّفْظِ عَلَى الْاَمْرِ بِحِكْمَةِ الْاٰمِرِ
اور کفر قبیح ہے اور حکیم نہیں حکم کرتا اس (قبیح) کا پس چھوڑ دیا جائیگا امر پر لفظ کی دلالت کو، آمر کی حکمت کیوجہ سے۔

والرابع: سے چوتھا مقام ذکر کیا کہ "کبھی حقیقت کو چھوڑا جاتا ہے اس دلالت کی وجہ سے جو متکلم کی طرف سے ہوتی ہے"، یعنی متکلم کی طرف سے محسوس ہونے لگے کہ اس کا مقصد حقیقت کو ترک کرنا ہے۔ مثال کے طور پر اللہ تعالیٰ نے فرمایا فمن شاء فلیومن ومن شاء فلیکفر ﴿جو چاہے ایمان لے آئے جو چاہے کفر کرے﴾ اب اس آیت میں فلیکفر امر ہے جو طلب کے لیے آتا ہے۔ اس کا حقیقی معنیٰ تو یہ ہے کہ کفر کو طلب کیا جا رہا ہے لیکن یہاں متکلم اللہ تعالیٰ ہے وہ حکیم ذات ہے اور کفر قبیح چیز ہے اور حکیم ذات قبیح چیز کا حکم نہیں دے سکتی اس لیے یہاں حقیقی معنیٰ (کفر کو طلب کرنا) مراد نہیں ہوگا بلکہ اس کو زجر و توبیخ پر محمول کیا جائے گا۔

وَعَلٰى هٰذَا قُلْنَا اِذَا وَكَّلَ بِشِرَاءِ اللَّحْمِ فَاِنْ كَانَ مُسَافِرًا نَزَلَ عَلَى الطَّرِيْقِ
اور اسی بنا پر ہم نے کہا کہ جب وکیل بنایا گوشت خریدنے کا پس اگر مسافر ہو (وکیل بنانے والا) اترا ہو راستہ پر
فَهُوَ عَلَى الْمَطْبُوْخِ اَوْ عَلَى الْمَشْوِيِّ وَاِنْ كَانَ صَاحِبَ مَنْزِلٍ فَهُوَ عَلَى النِّيِّ
تو وہ محمول ہوگی پکے ہوئے یا بھنے ہوئے گوشت پر اور اگر گھر والا ہو، تو وہ محمول ہوگی کچے گوشت پر۔

وعلی هذا: اسی بات پر کہ "متکلم کی طرف سے دلالت کی وجہ سے حقیقت کو چھوڑ دیا جاتا ہے" ایک مسئلہ بیان کیا ہے کہ ایک آدمی نے دوسرے کو گوشت خریدنے کا وکیل بنایا۔ اب یہ دیکھیں گے اگر یہ مؤکل مسافر ہے تو یہ وکیل بنانا محمول ہوگا پکے ہوئے یا بھنے ہوئے گوشت کے خریدنے پر، کیونکہ مسافر پکانے کا انتظام نہیں کر سکتا۔ اگر وہ مقیم ہے تو یہ محمول ہوگا کچے گوشت پر۔ اب یہاں حقیقی معنی تو یہ ہے کہ مطلق گوشت کا وکیل ہو جس طرح کا چاہے لے آئے لیکن دونوں صورتوں میں متکلم کی حالت بتلا رہی ہے کہ مطلق گوشت مراد نہیں ہے بلکہ ایک حالت میں کچا مراد ہے ایک حالت میں پکا ہوا مراد ہے۔

وَمِنْ هٰذَا النَّوْعِ يَمِيْنُ الْفَوْرِ مِثَالُهٗ إِذَا قَالَ تَعَالَ تَغَدَّ مَعِيْ فَقَالَ وَاللّٰهِ
اور اس قسم سے یمین فور ہے اس کی مثال جب کہا (دوسرے کو) آؤ میرے ساتھ ناشتہ کر واس نے کہا اللہ کی قسم
لَا اَتَغَدّٰى يَنْصَرِفُ ذٰلِكَ إِلَى الْغَدَاءِ الْمَدْعُوِّ إِلَيْهِ حَتّٰى لَوْ تَغَدّٰى بَعْدَ ذٰلِكَ
میں ناشتہ نہیں کرونگا تو پھیرا جائیگا اس قسم کو اس ناشتہ کیطرف جسکی طرف بلایا گیا ہے حتیٰ کہ اگر ناشتہ کیا اسکے بعد
فِيْ مَنْزِلِهٖ مَعَهٗ اَوْ مَعَ غَيْرِهٖ فِيْ ذٰلِكَ الْيَوْمِ لَا يَحْنَثُ
اس (داعی) کے گھر میں اس کیساتھ، یا کسی دوسرے کے ساتھ اسی دن میں تو وہ حانث نہیں ہوگا
وَكَذَا إِذَا قَامَتِ الْمَرْأَةُ تُرِيْدُ الْخُرُوْجَ فَقَالَ الزَّوْجُ إِنْ خَرَجْتِ فَاَنْتِ كَذَا
اسی طرح جب کھڑی ہوئی عورت نکلنے کے ارادہ سے پس کہا خاوند نے اگر تو نکلی تو تو ایسی (مطلقہ)
كَانَ الْحُكْمُ مَقْصُوْرًا عَلَى الْحَالِ حَتّٰى لَوْ خَرَجَتْ بَعْدَ ذٰلِكَ لَا يَحْنَثُ
تو حکم بند کیا جائیگا اسی حالت پر، یہاں تک کہ اگر نکلی اس کے بعد تو وہ حانث نہیں ہوگا۔

ومن هذا النوع: اسی نوع سے یمین فور ہے۔ اسی نوع سے مراد "متکلم کی طرف سے دلالت کی وجہ سے حقیقت کو چھوڑنا" ہے۔ یمین فور میں لفظ "فور" مصدر ہے یہ لیا گیا ہے فارتِ القدر سے جس کا معنی ہے ہنڈیا نے جوش مارا۔ پھر مجازاً جلدی کے معنی میں لے لیا گیا پھر اس کا اطلاق ایسی حالت پر ہونے لگا جس میں ٹھہراؤ نہ ہو اس کو فقہاء یمین فور کہتے ہیں۔

مثاله: سے یمین فور کی مثال ذکر کی۔ ایک آدمی نے دوسرے کو کہا آؤ میرے ساتھ ناشتہ کر لو اس نے جواب میں کہا والله لا اتغدی (اللہ کی قسم میں ناشتہ نہیں کروں گا) اس کلام کی حقیقت تو

یہ ہے اس کے بعد یہ جو ناشتہ کرے چاہے یہی ناشتہ جس کی طرف وہ بلایا گیا ہے چاہے گھر جاکر، اسکے ساتھ کرے یا اس کے علاوہ کرے اس کو حانث ہونا چاہیے لیکن اس فور کی وجہ سے اس کو اسی ناشتہ کی طرف پھیرا جائے گا جس کی طرف اس کو بلایا گیا ہے اگر یہی ناشتہ کرے گا تو حانث ہوگا۔ اگر گھر جاکر اس کے ساتھ ناشتہ کیا یا کسی اور کے ساتھ تو یہ حانث نہ ہوگا کیونکہ متکلم کی حالت بتا رہی ہے اس کی قسم اسی ناشتہ پر ہے۔

وکذا: سے دوسری مثال ذکر کی ایک عورت کھڑی ہوئی گھر سے باہر جانا چاہتی تھی تو زوج نے کہا ان خرجت فانت طالق تو اگر نکلی تو تجھے طلاق۔ اب حقیقی معنی تو یہ ہے کہ جب بھی نکلے طلاق ہونی چاہیے لیکن یہاں بھی یہ حکم اسی حالت پر بند ہوگا اگر اسی وقت نکلے گی تو طلاق ہوگی اگر بعد میں نکلی تو طلاق واقع نہ ہوگی کیونکہ متکلم کی حالت بتا رہی ہے کہ اس کی قسم اسی نکلنے کے بارے میں ہے۔

وَالْخَامِسُ قَدْ تُتْرَکُ الْحَقِیْقَةُ بِدَلَالَةِ مَحَلِّ الْکَلَامِ بِاَنْ کَانَ الْمَحَلُّ لَا یَقْبَلُ
اور پانچواں قرینہ کبھی حقیقت کو چھوڑ دیا جاتا ہے محل کلام کی دلالت کی وجہ سے بایں طور کہ محل نہ قبول کرتا ہو
حَقِیْقَةَ اللَّفْظِ وَمِثَالُهٗ اِنْعِقَادُ نِکَاحِ الْحُرَّةِ بِلَفْظِ الْبَیْعِ وَالْهِبَةِ وَالتَّمْلِیْکِ وَالصَّدَقَةِ
لفظ کے حقیقی معنیٰ کو اس کی مثال آزاد عورت کا نکاح منعقد ہونا لفظ بیع اور ہبہ اور تملیک اور صدقہ کے ساتھ
وَقَوْلُهٗ لِعَبْدِهٖ وَهُوَ مَعْرُوْفُ النَّسَبِ مِنْ غَیْرِهٖ هٰذَا اِبْنِیْ
اور مولیٰ کا کہنا اپنے اس غلام کو جو مشہور ہے نسب میں اس کے علاوہ سے "یہ میرا بیٹا ہے"
وَکَذَا اِذَا قَالَ لِعَبْدِهٖ وَهُوَ اَکْبَرُ سِنًّا مِنَ الْمَوْلٰی هٰذَا اِبْنِیْ کَانَ مَجَازًا
،اور اسی طرح جب کہا اپنے غلام کو حالانکہ وہ عمر میں بڑا ہے مولیٰ سے ،،یہ میرا بیٹا ہے،، تو یہ مجاز ہوگا
عَنِ الْعِتْقِ عِنْدَ اَبِیْ حَنِیْفَةَ رَضِیَ اللّٰهُ عَنْهُ خِلَافًا لَهُمَا بِنَاءً عَلٰی مَا ذَکَرْنَا
آزاد کرنے سے امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک بخلاف صاحبینؒ کے۔ اس اختلاف کی بنا پر جس کو ہم نے ذکر کیا ہے
اَنَّ الْمَجَازَ خَلَفٌ عَنِ الْحَقِیْقَةِ فِیْ حَقِّ اللَّفْظِ عِنْدَهٗ وَفِیْ حَقِّ الْحُکْمِ عِنْدَهُمَا
کہ مجاز حقیقت کا خلیفہ ہے لفظ کے حق میں امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اور حکم کے حق میں صاحبینؒ کے نزدیک۔

والخامس : پانچواں مقام جہاں حقیقت کو چھوڑا جاتا ہے وہ ہے کہ "محل ہی ایسا ہوتا ہے جو لفظ کے حقیقی معنی کو قبول نہیں کرتا"۔

ومثاله: سے مثال دی جیسے کوئی آزاد عورت کسی مرد کو کہے بعت نفسی منك (میں نے اپنا نفس تجھے بیچ دیا) وہ آگے سے کہے قبلتُ یا یوں کہے وهبت لك نفسی (میں نے اپنا نفس تجھے ہبہ کردیا) یا یوں کہے ملکت لك نفسی یا یوں کہے تصدقت لك نفسی اور مرد، ان تمام کے جواب میں قبلتُ ہے تو نکاح منعقد ہو جائے گا کیونکہ آزاد عورت بیع، ہبہ، تملیک اور صدقہ میں سے کسی کا بھی محل نہیں ہے تو معلوم ہوا یہاں حقیقی معنی مراد نہیں ہے۔ لہذا اس سے مجازاً نکاح مراد لیا جائے گا۔

وقوله لعبده : سے دوسری مثال بیان کی۔ ایک آدمی اپنے ایسے غلام کو جس کا نسب مشہور ہے یعنی ہر ایک کو پتہ ہے کہ یہ فلاں آدمی کا بیٹا ہے اس کو کہے هذا ابنی (یہ میرا بیٹا ہے) اور اسی طرح کوئی آدمی اپنے ایسے غلام کو جو عمر میں اس سے بڑا ہو اس کو کہے هذا ابنی تو یہاں مجازاً عتق مراد ہوگا کیونکہ جس کا نسب مشہور ہے یا عمر میں بڑا ہے تو وہ اسکا بیٹا بننے کا محل نہیں ہے تو مجازاً اس سے هذا حرٌ مراد ہوگا لیکن یہ آزادی امام صاحبؒ کے نزدیک ہوگی صاحبینؒ کے ہاں یہ آزاد نہ ہوگا اس اختلاف کی وجہ وہی ہے جو پہلے گزر چکی کہ امام صاحبؒ کے ہاں مجاز حقیقت کا خلیفہ ہے لفظ کے حق میں اور الفاظ نحوی ترکیب کے اعتبار سے صحیح ہیں لہذا مجازی معنی مراد لیا جائے گا۔ صاحبینؒ کے ہاں خلیفہ ہے حکم کے حق میں اور حقیقی معنی ممکن نہیں ہے تو مجاز کی طرف نہیں پھیرا جائے گا، بلکہ کلام لغو ہو جائے گی۔

فَصْلٌ فِيْ مُتَعَلِّقَاتِ النُّصُوْصِ
یہ فصل ہے نصوص کے متعلقات کے بیان میں
نَعْنِىْ بِهَا عِبَارَةَ النَّصِّ وَإِشَارَتَهُ وَدَلَالَتَهُ وَاقْتِضَائَهُ فَأَمَّا عِبَارَةُ النَّصِّ
مراد لیتے ہیں ہم ان سے عبارۃ النص، اشارۃ النص، دلالۃ النص اور اقتضاء النص اور رہا عبارۃ النص
فَهُوَ مَا سِيْقَ الْكَلَامُ لِأَجْلِهِ وَأُرِيْدَ بِهِ قَصْدًا، وَأَمَّا إِشَارَةُ النَّصِّ
تو وہ (عبارۃ النص) حکم ہے چلایا گیا ہو کلام جس کی وجہ سے اور اس کا ارادہ کیا گیا ہو قصداً، اور رہا اشارۃ النص

فَهِيَ مَا ثَبَتَ بِنَظْمِ النَّصِّ مِنْ غَيْرِ زِيَادَةٍ وَهُوَ غَيْرُ ظَاهِرٍ مِنْ كُلِّ وَجْهٍ
تو وہ (اشارۃ النص) حکم ہے جو ثابت ہوا ہو نص کے لفظ سے بغیر زیادتی کے اور وہ نہ ظاہر ہو پورے طور پر
وَلَا سِيقَ الْكَلَامُ لِأَجْلِهِ
اور نہ چلائی گئی ہو کلام جس کی وجہ سے۔

یہ فصل ہے نصوص کے ذریعے تمسکات اور استدلالات کے بیان میں۔اس فصل میں لفظ کی چوتھی تقسیم بیان کرر ہے ہیں اس میں بھی چار اقسام ہیں۔(۱) عبارت النص (۲) اشارۃ النص (۳) دلالۃ النص (۴) اقتضاء النص۔ان چاروں کی وجہ حصر۔

وجہ حصر:۔ دلیل پیش کرنے والا لفظ سے دلیل پیش کرے گا یا معنی سے۔اگر لفظ سے دلیل پیش کرے تو دو حال سے خالی نہیں اس لفظ کو معنی کے لیے قصداً لایا گیا ہوگا یا قصداً نہیں لایا گیا ہوگا۔ اگر قصداً لایا گیا ہو تو یہ استدلال بعبارۃ النص ہے۔اگر قصداً نہ لایا گیا ہو تو یہ استدلال باشارہ النص ہے۔اور اگر معنی سے دلیل پیش کرے تو دو حال سے خالی نہیں وہ معنی بغیر فکر واجتہاد کے اس لفظ سے سمجھا جائے گا یا نہیں۔اگر اول صورت ہے تو پھر یہ استدلال بدلالۃ النص ہے اگر دوسری صورت ہے تو پھر دو حال سے خالی نہیں اس معنی پر لفظ کی صحت عقلاً یا شرعاً موقوف ہوگی یا نہیں۔اگر اول صورت ہے تو یہ استدلال باقتضاء النص ہے اگر ثانی صورت ہے تو یہ استدلالات فاسدہ میں سے ہے اس کا ذکر عنقریب انشاء اللہ آئے گا۔

فاما عبارۃ النص: یہاں سے مصنفؒ چاروں اقسام کی تعریفات ذکر کرر ہے ہیں۔ سب سے پہلے عبارت النص کی تعریف کی کہ عبارت النص وہ ہے جسکی وجہ سے کلام کو چلایا گیا ہو اور اسکا قصداً ارادہ کیا گیا ہو۔

فائدہ:۔ یہ تعریف عبارۃ النص کے حکم کی ہے کیونکہ حکم کے لیے ہی کلام کو چلایا جاتا ہے باقی عبارت النص کی تعریف وہ التزاماً سمجھی جائے گی۔کہ عبارۃ النص وہ کلام ہے جس سے وہ حکم ثابت ہو جس کے لیے کلام کو چلایا گیا ہے۔

واما اشارۃ النص: یہاں سے بھی اشارۃ النص کے حکم کی تعریف ہے کہ اشارۃ النص کا

حکم وہ ہے جو کلام کے الفاظ سے ثابت ہو، بغیر کسی زیادتی کے اور وہ من کل وجہ ظاہر نہ ہو اور نہ اس کے لیے کلام کو چلایا گیا ہو۔ اسکی مثال یوں دی جاتی ہے مثلاً ایک آدمی کسی خاص چیز کو دیکھنے کے لیے نظر کرتا ہے اور وہ خاص چیز بھی نظر آجاتی ہے اور اسکے قریب قریب اور چیزیں بھی بغیر ارادے کے نظر آجاتی ہیں۔ پہلی خاص چیز عبارۃ النص کیطرح ہے اور دوسری چیز اشارۃ النص کیطرح ہے۔

مِثَالُهُ فِيْ قَوْلِهِ تَعَالٰى لِلْفُقَرَاءِ الْمُهَاجِرِيْنَ
مثال اللہ تعالیٰ کے اس قول میں ہے ﴿ (غنیمت کا مال) ان فقیر لوگوں کیلئے ہے جو ہجرت کرنے والے ہیں
الَّذِيْنَ أُخْرِجُوْا مِنْ دِيَارِهِمْ الآية فَإِنَّهُ سِيْقَ لِبَيَانِ اِسْتِحْقَاقِ الْغَنِيْمَةِ
جو نکال دیے گئے اپنے گھروں سے ﴾ کیونکہ چلایا گیا ہے اس کلام کو مال غنیمت کے استحقاق کے بیان کیلئے
فَصَارَ نَصًّا فِيْ ذٰلِكَ وَقَدْ ثَبَتَ فَقْرُهُمْ بِنَظْمِ النَّصِّ فَكَانَ إِشَارَةً
پس بن گئی (یہ کلام) نص اس بارے میں اور ثابت ہو گیا ان لوگوں کا فقیر ہونا نظم نص سے پس اشارہ ہو گیا
إِلٰى أَنَّ اِسْتِيْلَاءَ الْكَافِرِ عَلٰى مَالِ الْمُسْلِمِ سَبَبٌ لِثُبُوْتِ الْمِلْكِ لِلْكَافِرِ
اس بات کی طرف کہ کافر کا غلبہ حاصل کرنا مسلمان کے مال پر، سبب ہے کافر کیلئے ملک کے ثابت ہونے کا
إِذْ لَوْ كَانَتِ الْأَمْوَالُ بَاقِيَةً عَلٰى مِلْكِهِمْ لَا يَثْبُتُ فَقْرُهُمْ،
اس لئے کہ اگر مال باقی رہتے ان (مسلمانوں) کی ملک پر تو نہ ثابت ہوتا ان کا فقر

مثاله: سے عبارۃ النص اور اشارۃ النص کی مثال بیان کی ہے للفقراء المهاجرين الذين اخرجوا من ديارهم الخ اللہ تعالیٰ نے اس آیت میں مال فیء (جو مال کافروں سے بغیر جنگ کے حاصل ہو جائے) کے خمس کے مصارف میں فرمایا کہ وہ فقراء و مہاجرین جو اپنے گھروں سے نکالے گئے وہ بھی اس کا مصرف اور مستحق ہیں۔ تو یہ آیت چلائی گئی ہے خمس کے مستحقین کو بیان کرنے کے لیے لہذا اس بارے میں یہ عبارۃ النص ہے اور اس نص کے لفظ سے بطریق اشارۃ النص ان مہاجرین کا فقیر ہونا بھی ثابت ہو گیا، کیونکہ اللہ تعالیٰ نے ان کو فقراء کہا۔ اسی طرح یہ آیت اس بات پر بھی اشارہ کر رہی ہے کہ کافر اگر مسلمان کے مال پر غلبہ پالیں تو وہ مسلمان کے

مال کے مالک بن جائیں گے اگر مالک نہ بنتے تو اللہ تعالی ان مسلمانوں کو فقراء نہ کہتے (فقیر وہ ہوتا ہے جس کے پاس مال نہ ہو) حالانکہ ہجرت سے قبل کئی صحابہ رضی اللہ عنھم بڑے مالدار تھے وہ اپنا مال مکہ میں چھوڑ آئے تھے۔

وَيَخْرُجُ مِنْهُ الْحُكْمُ فِيْ مَسْأَلَةِ الْاِسْتِيْلَاءِ وَحُكْمُ ثُبُوْتِ الْمِلْكِ لِلتَّاجِرِ بِالشِّرَاءِ مِنْهُمْ
اور اسی سے نکلے گا استیلاء کے مسئلہ کا حکم اور ملک ثابت ہونیکا حکم تاجر کیلئے، ان کافروں سے خریدنے کی وجہ سے
وَتَصَرُّفَاتِهِ مِنَ الْبَيْعِ وَالْهِبَةِ وَالْاِعْتَاقِ وَحُكْمُ ثُبُوْتِ الْاِسْتِغْنَامِ
اور اس تاجر کے تصرفات کا حکم یعنی بیع ہبہ اور اعتاق۔ اور مال کو غنیمت بنانے کے ثابت ہونے کا حکم
وَثُبُوْتِ الْمِلْكِ لِلْغَازِيْ وَعِجْزِ الْمَالِكِ عَنْ اِنْتِزَاعِهِ مِنْ يَدِهِ وَتَفْرِيْعَاتِهِ.
اور ملک ثابت ہونے کا حکم غازی کیلئے اور مالک کے عاجز ہونے کا حکم اس (مجاہد) کے قبضہ سے چھڑانے سے اور دوسری تفریعات کا حکم۔

ویخرج: اسی حکم سے کہ ''کافر مسلمانوں کے مال پر غلبہ پالیں تو مال کے مالک بن جاتے ہیں'' کئی مسائل کی تخریج ہوگی۔ (۱): جب کافر مسلمانوں کے مال پر غلبہ پالیں اور اس کو دارالحرب میں محفوظ کرلیں تو وہ اس کے مالک بن جاتے ہیں۔ (۲): اگر کوئی تاجر دارالحرب میں جا کر وہی مسلمان والا مال خرید کر لائے تو وہ تاجر اس مال کا مالک ہوگا۔ کیونکہ کافر مالک بن چکا ہے یہ چیز اس تاجر نے مالک سے خریدی ہے لہذا یہ تاجر اس کو بیچے یا ہبہ کرے یا غلام تھا اس کو آزاد کردے یہ جائز ہوگا مسلمان اس سے چھین نہیں سکتا۔ (۳): اسی طرح اگر مسلمانوں نے دارالحرب پر دوبارہ غلبہ پالیا تو وہ مسلمان والا مال کافروں کے دوسرے مال کی طرح مالِ غنیمت شمار ہوگا کیونکہ کافر اس مال کے بھی مالک بن چکے ہیں لہذا مجاہدین کی ملک اس میں ثابت ہوجائے گی اور وہ مسلمان مالک، مجاہد سے اس کو چھین نہیں سکتا۔ ہاں اگر مال غنیمت کے تقسیم ہونے سے پہلے پہلے وہ اپنا مال اٹھالے تو یہ جائز ہے۔ اسی طرح اور بھی کئی مسائل کی تخریج ہوگی۔ قس علی ھذا۔

وَكَذٰلِكَ قَوْلُهٗ تَعَالٰى: اُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ
اور اسی طرح اللہ تعالی کا فرمان حلال کردیا ہے تمہارے لئے روزہ کی رات میں جماع کرنا،

إِلَى قَوْلِهِ تَعَالَى ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ، فَالْإِمْسَاكُ فِي أَوَّلِ الصُّبْحِ يَتَحَقَّقُ مَعَ الْجَنَابَةِ
اللہ تعالیٰ کے اس قول تک ﴿پھر پورا کرو تم روزہ رات تک﴾ پس رکنا صبح کے پہلے جز میں متحقق ہوگا جنابت کیساتھ
لِأَنَّ مِنْ ضَرُوْرَةِ حِلِّ الْمُبَاشَرَةِ إِلَى الصُّبْحِ أَنْ يَّكُوْنَ الْجُزْءُ الْأَوَّلُ مِنَ النَّهَارِ مَعَ وُجُوْدِ الْجَنَابَةِ
کیونکہ ضروری ہے صبح تک جماع کے حلال ہونے کیلئے کہ ہو دن کا پہلا جز جنابت کے ساتھ
وَالْإِمْسَاكُ فِي ذٰلِكَ الْجُزْءِ صَوْمٌ أُمِرَ الْعَبْدُ بِإِتْمَامِهِ، فَكَانَ هٰذَا إِشَارَةً إِلَى
اور رکنا اس جز میں روزہ ہے، حکم دیا گیا ہے بندہ کو اس کے پورا کرنے کا پس ہوگا یہ فرمان اشارہ اس بات کی طرف
أَنَّ الْجَنَابَةَ لَا تُنَافِي الصَّوْمَ وَلَزِمَ مِنْ ذٰلِكَ أَنَّ الْمَضْمَضَةَ وَالْإِسْتِنْشَاقَ لَا يُنَافِي بَقَاءَ الصَّوْمِ
کہ جنابت روزہ کے منافی نہیں ہے اور لازم آئی اس سے یہ بات کہ منہ اور ناک میں پانی ڈالنا نہیں ہے منافی روزہ کے باقی رہنے کے

وکذلک: اور اسی طرح جیسے للفقرآء المهاجرین عبارۃ النص اور اشارۃ النص کی مثال ہے احل لکم لیلة الصیام الرفث الخ بھی عبارۃ النص اور اشارہ النص کی مثال ہے اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے فرمایا ﴿تمہارے لیے روزوں کی راتوں میں تمہاری بیویوں کے ساتھ جماع کرنا حلال کیا گیا ہے﴾ اسی طرح صبح صادق ہونے سے پہلے تک کھانا پینا حلال ہے جب صبح صادق ہو جائے پھر فرمایا ثم اتموا الصیام الی اللیل ﴿پھر تم رات کے داخل ہونے تک روزہ پورا کرو﴾ اس آیت میں عبارۃ النص سے معلوم ہوا کہ روزہ دار کے لیے رات کو کھانا پینا اور بیوی کے ساتھ جماع کرنا جائز ہے۔ اور اشارۃ النص سے یہ معلوم ہوا کہ جنابت کا باقی رہنا روزہ کے لیے مانع نہیں ہے، وہ اس طرح کہ صبح صادق تک جماع کی اجازت ہے اس کے بعد فرمایا اتموا الصیام ﴿پھر روزہ پورا کرو﴾ درمیان میں کوئی ایسا وقت نہیں ہے جس میں غسل کر کے پاکی حاصل کی جا سکے۔ لہٰذا ایک آدمی نے رات کے بالکل آخر میں جماع کیا پھر اس کے بعد جب روزہ شروع ہوگا تو ظاہر ہے جنابت کے ساتھ ہی ہوگا کیونکہ جب صبح صادق تک جماع حلال ہے تو ضروری بات ہے کہ دن کی ابتداء جنابت کے ساتھ ہی ہوگی اور ابتداء میں بندے کو روزے کا حکم دیا گیا ہے۔ تو یہ اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ جنابت روزہ کے منافی نہیں ہے۔

ولزم من ذلک: جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ جنابت روزہ کے منافی نہیں ہے تو اس سے

یہ لازم آیا کہ کلی کرنا اور ناک میں پانی ڈالنا بھی روزہ کے منافی نہیں ہے کیونکہ جب روزہ بھی ہے جنابت بھی ہے اور نماز کے لیے غسل بھی کرنا ہے اور اس کے لیے کلی اور ناک میں پانی ڈالنا فرض ہے، معلوم ہوا ان سے روزہ نہیں ٹوٹے گا۔

وَيَتَفَرَّعُ مِنْهُ اَنَّ مَنْ ذَاقَ شَيْئًا بِفَمِهٖ لَمْ يَفْسُدْ صَوْمُهٗ
اور اسی سے متفرع ہوتی ہے یہ بات کہ جس نے کوئی چیز چکھی اپنے منہ سے تو نہیں ٹوٹے گا اس کا روزہ
فَاِنَّهٗ لَوْ كَانَ الْمَاءُ مَالِحًا يَجِدُ طُعْمَهٗ عِنْدَ الْمَضْمَضَةِ لَا يَفْسُدُ بِهِ الصَّوْمُ
اس لیے کہ اگر پانی نمکین ہو تو پائے گا اس نمک کا ذائقہ کلی کرتے وقت تو اس سے روزہ فاسد نہیں ہوگا
وَعُلِمَ مِنْهُ حُكْمُ الْاِحْتِلَامِ وَالْاِحْتِجَامِ وَالْاِدِّهَانِ لِاَنَّ الْكِتَابَ لَمَّا سَمَّى الْاِمْسَاكَ
اور معلوم ہو گیا اس سے احتلام، پچھنے لگانے اور تیل لگانے کا حکم اس لیے کہ کتاب اللہ نے جب اس امساک
اللَّازِمَ بِوَاسِطَةِ الْاِنْتِهَاءِ عَنِ الْاَشْيَاءِ الثَّلَاثَةِ الْمَذْكُورَةِ فِىْ اَوَّلِ الصُّبْحِ صَوْمًا
کا نام روزہ رکھا ہے جو لازم آتا ہے مذکورہ تین چیزوں سے رکنے کے واسطہ سے، صبح کے پہلے جز میں
عُلِمَ اَنَّ رُكْنَ الصَّوْمِ يَتِمُّ بِالْاِنْتِهَاءِ عَنِ الْاَشْيَاءِ الثَّلَاثَةِ
تو معلوم ہو گیا کہ روزہ کا رکن پورا ہو گیا تین چیزوں سے رکنے کیساتھ

ويتفرع منه : سے بیان کیا کہ جب یہ بات ثابت ہو گئی کہ ''مضمضہ اور استنشاق روزہ کے منافی نہیں ہے'' تو اس پر یہ مسئلہ متفرع ہوگا اگر کوئی روزہ کی حالت میں اپنے منہ کے ساتھ کوئی چیز چکھ لے اور وہ حلق سے نیچے نہ اترے تو روزہ فاسد نہیں ہوگا کیونکہ جب روزے کی حالت میں کلی کرنا جائز ہے تو بعض دفعہ پانی نمکین ہوتا ہے جس کو چکھنا لازم آتا ہے۔ اور اس سے روزہ فاسد نہیں ہوتا۔ اسی طرح دوسری چیز کے چکھنے سے بھی روزہ فاسد نہ ہوگا۔

وعلم منه : سے مصنفؒ نے فرمایا کہ قرآن مجید کی اسی آیت سے احتلام اور پچھنہ لگوانا اور تیل لگوانے کا حکم بھی معلوم ہو گیا کہ ان تین چیزوں سے روزہ نہیں ٹوٹے گا۔ وہ اس طرح معلوم ہوا کہ جب قرآن مجید نے تین چیزوں (کھانے، پینے، جماع) سے رکنے کا نام روزہ رکھا ہے تو معلوم ہوا ان تین چیزوں سے روزے کا رکن پورا ہو جائے گا باقی تیل اور پچھنے

لگوانے سے رکنا کوئی ضروری نہیں ہے۔

وَعَلٰى هٰذَا يُخَرَّجُ الْحُكْمُ فِيْ مَسْأَلَةِ التَّبْيِيْتِ فَإِنَّ قَصْدَ الْإِتْيَانِ بِالْمَأْمُوْرِ بِهٖ إِنَّمَا يَلْزَمُهٗ
اور اسی بات پر حکم نکالا جائیگا رات سے روزہ کی نیت کرنے کے مسئلہ کا، کیونکہ مامور بہ کو ادا کرنیکا ارادہ لازم ہوتا ہے
عِنْدَ تَوَجُّهِ الْأَمْرِ، وَالْأَمْرُ إِنَّمَا يَتَوَجَّهُ بَعْدَ الْجُزْءِ الْأَوَّلِ لِقَوْلِهٖ تَعَالٰى ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ
امر کے متوجہ ہونے کے وقت اور امر متوجہ ہوتا ہے جزاول کے بعد بوجہ اللہ تعالیٰ کے اس فرمان کے پھر پورا کرو روزہ کو رات تک

وعلی هذا: اسی نص یعنی کلوا واشربوا کے موجب پر مسئلہ تبییت کے حکم کی تخریج ہوگی۔ مسئلہ تبییت کہتے ہیں روزہ کے لیے صبح صادق سے پہلے پہلے رات کو نیت کرنا ضروری ہے یا نہیں؟ ہمارے ہاں رات کو نیت کرنا ضروری نہیں بلکہ رات کو بھی نیت کرسکتا ہے اور صبح صادق کے بعد زوال سے پہلے پہلے بھی نیت کرسکتا ہے جبکہ صبح صادق کے بعد روزہ کے منافی کوئی کام نہ کیا گیا ہو۔ امام شافعیؒ کے ہاں رات کو نیت کرنا شرط ہے۔

امام شافعیؒ کی دلیل:۔ کہ آپ علیہ السلام ﷺ نے فرمایا لا صیام لمن لم ینو الصیام من اللیل "اس آدمی کا روزہ ہی نہیں جس نے رات کو روزے کی نیت نہیں کی"۔

احناف کی دلیل: اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے رات کو نیت کرنا ضروری ہے اور قرآن کی آیت سے معلوم ہوتا ہے رات کو نیت کرنا درست نہیں ہے۔ وہ اس طرح کہ یہاں روزے کا حکم دیا گیا ہے اور جس چیز کا حکم دیا گیا ہو اس کی ادائیگی کا ارادہ اور نیت اس وقت ہوتی ہے جب اس کا حکم متوجہ ہو اور یہاں روزہ رکھنے کا حکم متوجہ ہو رہا ہے صبح صادق کے جزاول کے بعد کیونکہ صبح صادق سے پہلے جتنا وقت ہے سب میں کھانے پینے اور جماع کی اجازت ہے اور جب صبح صادق ہوتی ہے تو حکم متوجہ ہوتا ہے اتموا الصیام الی اللیل تو ظاہر ہے جب حکم اب صبح صادق کے بعد ہو رہا ہے تو نیت بھی اب لازم ہوگی اس لیے ہم نے یہ کہ دیا کہ حدیث کی وجہ سے رات کو نیت کرنا جائز اور آیت کی وجہ سے صبح صادق کے بعد نیت کرنا بھی جائز ہے۔

وَأَمَّا دَلَالَةُ النَّصِّ فَهِيَ مَا عُلِمَ عِلَّةً لِلْحُكْمِ الْمَنْصُوْصِ عَلَيْهِ لُغَةً لَا اجْتِهَادًا
اور رہا دلالت النص وہ ایسا معنیٰ ہے کہ معلوم ہوا ہو اس کا منصوص علیہ حکم کی علت ہونا لغت سے نہ کہ اجتہاد

وَلَا اِسْتِنْبَاطًا مِثَالُهُ فِيْ قَوْلِهٖ تَعَالٰى وَلَا تَقُلْ لَّهُمَا اُفٍّ وَّلَا تَنْهَرْهُمَا
اور استنباط سے اس کی مثال اللہ تعالیٰ کے اس فرمان میں ہے ﴿نہ کہو تم والدین کو اف اور نہ جھڑکو ان کو﴾
فَالْعَالِمُ بِاَوْضَاعِ اللُّغَةِ يَفْهَمُ بِاَوَّلِ السَّمَاعِ اَنَّ تَحْرِيْمَ التَّأْفِيْفِ
پس لغت عرب کی وضعوں کو جاننے والا سمجھ جاتا ہے پہلی بار سننے سے کہ اف کہنے کا حرام ہونا
لِدَفْعِ الْاَذٰى عَنْهُمَا، وَحُكْمُ هٰذَا النَّوْعِ عُمُوْمُ الْحُكْمِ الْمَنْصُوْصِ عَلَيْهِ
ان سے تکلیف دور کرنے کیلئے ہے، اور اس نوع کا حکم، منصوص علیہ کے حکم کا عام ہونا ہے
لِعُمُوْمِ عِلَّتِهٖ ،وَلِهٰذَا الْمَعْنٰى قُلْنَا بِتَحْرِيْمِ
اس کی علت کے عام ہونے کی وجہ سے اسی (تکلیف والے معنی) کی وجہ سے ہم نے کہا کہ حرام ہے والدین کو
الضَّرْبِ وَالشَّتْمِ وَالْاِسْتِخْدَامِ عَنِ الْاَبِ بِسَبَبِ الْاِجَارَةِ وَالْحَبْسِ بِسَبَبِ الدَّيْنِ وَالْقَتْلِ قِصَاصًا
مارنا، گالی دینا اور باپ سے خدمت لینا مزدور بنا کر اور قید کرنا قرضہ کی وجہ سے اور قصاص میں قتل کرنا

واما دلالة النص:۔ سے تیسری قسم دلالۃ النص کو ذکر کر رہے ہیں۔

دلالۃ النص کی تعریف: دلالۃ النص وہ معنی ہے جس کے بارے میں لغۃً معلوم ہو جائے کہ یہ معنی، منصوص علیہ حکم کی علت ہے۔ اس میں کسی قسم کے اجتہاد اور استنباط کی ضرورت نہ ہو۔ یہاں یہ بات بھی یاد رکھیں کہ یہاں معنی سے مراد لغوی معنی نہیں جو موضوع لہ ہوتا ہے بلکہ یہاں معنی سے مراد التزامی معنی ہے جو لغۃً معلوم ہوتا ہے۔

مثاله: سے مثال دی جیسے اللہ تعالیٰ نے فرمایا والدین کے بارے میں ولا تقل لهما اف ولا تنهر هما ﴿والدین کو اف نہ کہو اور نہ ان کو جھڑکو﴾ اس آیت میں والدین کے سامنے اف کہنے سے منع کیا گیا ہے اور یہ عبارۃ النص سے ثابت ہو رہا ہے لیکن جو آدمی لغت کو جانتا ہے وہ اس کو سنتے ہی سمجھ جائے گا کہ ''اف'' سے منع کرنے کی حرمت والدین کی تکلیف کو دور کرنے کے لئے ہے تو یہ دلالۃ النص ہو گا۔ اس سے معلوم ہوا کہ کوئی ایسا کام درست نہیں جس سے والدین کو تکلیف پہنچے۔

وحكم هذا النوع: سے دلالۃ النص کا حکم بیان کیا کہ اس کا حکم یہ ہے کہ علت کے عموم کی

وجہ سے منصوص علیہ حکم میں بھی عموم ہوگا یعنی جہاں جہاں علت ہوگی وہاں وہاں حکم بھی ہوگا اسی لئے ہم کہتے ہیں والدین کو مارنا اور گالی دینا اور والدین سے مزدوری کروا کے خدمت لینا اور اسی طرح والدین پر اگر اولاد کا قرضہ ہو جائے اس قرضہ کے بدلہ میں باپ کو قید کرنا اور اسی طرح اگر باپ نے اپنے بیٹے کو قتل کر دیا اب بیٹے کے بدلہ میں قصاصاً باپ کو قتل کرنا یہ سارے کے سارے کام حرام ہیں کیونکہ ان سب میں تکلیف والی علت موجود ہے۔

ثُمَّ دَلَالَةُ النَّصِّ بِمَنْزِلَةِ النَّصِّ حَتّٰى صَحَّ إِثْبَاتُ الْعُقُوْبَةِ بِدَلَالَةِ النَّصِّ
پھر دلالت النص، عبارت النص کی طرح ہے حتی کہ صحیح ہے عقوبت (کفارہ اور حد) کا ثابت کرنا دلالت النص کے ذریعے
قَالَ اَصْحَابُنَا وَجَبَتِ الْكَفَّارَةُ بِالْوِقَاعِ بِالنَّصِّ وَبِالْاَكْلِ وَالشُّرْبِ
ہمارے احناف نے کہا ہے کفارہ واجب ہوگا جماع کرنے سے نص کی وجہ سے، اور کھانے پینے سے
بِدَلَالَةِ النَّصِّ وَعَلٰى اِعْتِبَارِ هٰذَا الْمَعْنٰى قِيْلَ يُدَارُ الْحُكْمُ عَلٰى تِلْكَ الْعِلَّةِ
دلالت النص کی وجہ سے (واجب ہوگا)، اور اسی معنیٰ کے اعتبار کی وجہ سے کہا گیا ہے حکم کا مدار اسی علت پر ہوگا
قَالَ الْإِمَامُ الْقَاضِیْ اَبُوْ زَيْدٍ: لَوْ اَنَّ قَوْمًا يَعُدُّوْنَ التَّأْفِيْفَ كَرَامَةً لَا يَحْرُمُ عَلَيْهِمْ تَأْفِيْفُ الْاَبَوَيْنِ
اور فرمایا امام قاضی ابوزید نے کہ اگر کوئی قوم شمار کرتی ہو اُف کہنے کو اعزاز، تو نہیں حرام ہوگا ان پر والدین کو اف کہنا

ثم دلالة النص : سے بیان کیا کہ قطعی اور یقینی ہونے میں دلالۃ النص بمنزلہ نص کے ہے یعنی جس طرح نص کے ذریعے سزائیں یعنی حدود ثابت ہو جاتی ہیں اسی طرح دلالۃ النص سے بھی حدود اور سزائیں ثابت ہو جاتی ہیں اسی لئے ہمارے احناف حضرات فرماتے ہیں کہ جس طرح نص سے یہ ثابت ہوا کہ جماع کے ساتھ روزہ توڑنے کی وجہ سے کفارہ ثابت ہوتا ہے اسی طرح دلالۃ النص سے یہ ثابت ہو جائے گا کہ اگر کوئی عمداً کھا پی کر روزہ توڑے گا تو اس پر کفارہ لازم ہوگا جماع سے روزہ توڑنے کی نص یہ ہے کہ ایک آدمی سلمہ بن صخر حضور ﷺ کے پاس آیا کہنے لگا، یارسول اللہ ﷺ میں تو ہلاک ہو گیا۔ آپ ﷺ نے پوچھا تو نے کیا کیا؟ تو اس نے کہا کہ میں نے روزے کی حالت میں جماع کیا، تو آپ ﷺ نے فرمایا ایک غلام آزاد کرو۔ وہ کہنے لگا میرے پاس کوئی غلام نہیں ہے۔ آپ ﷺ فرمایا لگاتار ساٹھ روزے رکھو۔ کہنے لگا روزے رکھنے کی

طاقت نہیں ہے۔ آپ ﷺ نے فرمایا ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلاؤ۔ کہنے لگا میرے پاس اتنا مال نہیں ہے۔ تو پھر آپ ﷺ نے فرمایا بیٹھ جاؤ۔ پھر کہیں سے کھجوریں آئیں تو آپ ﷺ نے فرمایا کہ اس کو تقسیم کرو۔ تو وہ کہنے لگا مدینہ کے دونوں کناروں کے درمیان ہم سے زیادہ کوئی حقدار نہیں ہے۔ تو آپ ﷺ نے فرمایا تم کھاؤ اور اپنے اہل وعیال کو کھلاؤ۔ اب دیکھو اس حدیث میں عبارۃ النص سے معلوم ہوا کہ اگر جماع سے رزہ ٹوٹ جائے تو کفارہ ہے۔ لیکن دلالۃ النص سے معلوم ہورہا ہے یہ کفارہ اس وجہ سے نہیں کہ بیوی سے جماع کیا ہے بلکہ اس وجہ سے ہے کہ اس نے جماع کے ساتھ قصداً روزہ توڑا ہے۔ تو دلالۃ النص سے معلوم ہوا، جو جان بوجھ کر روزہ توڑے جس طرح بھی توڑے کفارہ لازم ہوگا۔

وعلی اعتبار ھذا: اس دلالۃ النص والے معنی کا اعتبار کرتے ہوئے فقہاء نے کہا کہ حکم اسی علت پر دائر رہے گا۔ جہاں علت ہوگی حکم ہوگا، جہاں علت نہیں ہوگی حکم نہیں ہوگا۔ اسی لئے قاضی ابوزید فرماتے ہیں اگر کسی قوم میں اف والے لفظ کو اکرام اور اعزاز سمجھا جاتا ہے تو ان کے لئے والدین کو اف کہنا حرام نہیں ہوگا۔ کیونکہ تکلیف والی علت نہیں پائی جارہی۔

وَکَذٰلِکَ قُلْنَا فِیْ قَوْلِهٖ تَعَالٰی :یَا اَیُّھَا الَّذِیْنَ آمَنُوْا اِذَا نُوْدِیَ الآیَۃ
اور اسی طرح ہم نے کہا اللہ تعالیٰ کے اس فرمان میں ﴿اے ایمان والو جب جمعہ کی نماز کیلئے بلایا جائے﴾
وَلَوْ فَرَضْنَا بَیْعًا لَا یَمْنَعُ الْعَاقِدَیْنِ عَنِ السَّعْیِ اِلَی الْجُمُعَۃِ بِاَنْ کَانَا فِیْ سَفِیْنَۃٍ
اور اگر ہم فرض کرلیں ایسی بیع کو جو نہ روکے بائع اور مشتری کو جمعہ کیطرف چلنے سے بایں طور کہ ہوں وہ ایسی کشتی میں
تَجْرِیْ اِلَی الْجَامِعِ لَا یُکْرَہُ الْبَیْعُ
جو چل رہی ہو جامع مسجد کی طرف تو بیع مکروہ نہیں ہوگی۔

وکذٰلک قلنا: اور اسی طرح دلالۃ النص کی مثال ہے یا ایھا الذین امنوا اذا نودی الایۃ ﴿اے ایمان والو جب جمعہ کی اذان دی جائے تو اللہ کے ذکر کی طرف دوڑو اور خرید وفروخت چھوڑ دو﴾ اس آیت میں جمعہ کی طرف چلنے اور بیع کو چھوڑنے کا حکم دیا گیا ہے لیکن دلالۃ النص سے معلوم ہورہا ہے کہ جمعہ کی اذان کے بعد بیع کرنا مطلق حرام نہیں ہے بلکہ بیع کے ممنوع ہونے کی علت بیع کا

جمعہ کی طرف چلنے سے رکاوٹ بنتا ہے۔ اگر کوئی صورت ایسی بن جائے کہ بیع بھی ہو جائے اور رکاوٹ والی علت نہ ہو تو یہ بیع حرام نہ ہوگی۔ مثلاً بائع اور مشتری کشتی میں بیٹھے ہیں اور کشتی جامع مسجد کی طرف جارہی ہے اب کشتی میں بیٹھے ہوئے بیع شراء کرتے رہیں تو یہ ناجائز نہیں ہے۔

وَعَلٰى هٰذَا قُلْنَا إِذَا حَلَفَ لَا يَضْرِبُ اِمْرَاَتَهُ
اور دلالت النص کی اسی علت کی بنا پر ہم نے کہا کہ جب کسی نے قسم اٹھائی کہ نہیں مارے گا اپنی بیوی کو
فَمَدَّ شَعْرَهَا اَوْ عَضَّهَا اَوْ خَنَقَهَا يَحْنَثُ إِذَا كَانَ بِوَجْهِ الْاِيْلَامِ،
پھر کھینچا اس کے بالوں کو یا اس کو دانتوں سے کاٹا یا اس کا گلا دبایا تو حانث ہو جائے گا جبکہ یہ چیزیں تکلیف دینے کے طور پر ہوں
وَلَوْ وُجِدَ صُوْرَةُ الضَّرْبِ وَمَدِّ الشَّعْرِ عِنْدَ الْمُلَاعَبَةِ دُوْنَ الْاِيْلَامِ لَا يَحْنَثُ
اور اگر پائی گئی مارنے اور بال کھینچنے کی صورت دل لگی کرنے کے وقت نہ کہ تکلیف دینے کے طور پر تو حانث نہ ہوگا
وَمَنْ حَلَفَ لَا يَضْرِبُ فُلَانًا فَضَرَبَهُ بَعْدَ مَوْتِهِ لَا يَحْنَثُ
اور جس نے قسم کھائی کہ وہ فلاں کو نہیں مارے گا پھر مارا اس کو اس کے مرنے کے بعد تو حانث نہ ہوگا
لِانْعِدَامِ مَعْنَى الضَّرْبِ وَهُوَ الْاِيْلَامُ، وَكَذَا لَوْ حَلَفَ
مارنے کا معنی نہ ہونے کی وجہ سے اور وہ (معنی) تکلیف دینا ہے اور اسی طرح اگر کسی نے قسم کھائی
لَا يُكَلِّمُ فُلَانًا فَكَلَّمَهُ بَعْدَ مَوْتِهِ لَا يَحْنَثُ لِعَدَمِ الْاِفْهَامِ
کہ وہ فلاں سے کلام نہیں کرے گا پھر اس سے کلام کیا اسکے مرنے کے بعد تو وہ حانث نہ ہوگا افہام نہ ہونے کی وجہ سے
وَبِاعْتِبَارِ هٰذَا الْمَعْنٰى يُقَالُ إِذَا حَلَفَ لَا يَأْكُلُ لَحْمًا فَاَكَلَ
اور اسی معنیٰ کے اعتبار کی وجہ سے کہا جاتا ہے کہ جب کسی نے قسم کھائی کہ وہ گوشت نہیں کھائے گا پھر کھالیا
لَحْمَ السَّمَكِ اَوِ الْجَرَادِ لَا يَحْنَثُ وَلَوْ اَكَلَ لَحْمَ الْخِنْزِيْرِ اَوِ الْاِنْسَانِ يَحْنَثُ
اس نے مچھلی یا ٹڈی کا گوشت تو حانث نہیں ہوگا اور اگر کھایا خنزیر یا انسان کا گوشت تو حانث ہو جائیگا
لِاَنَّ الْعَالِمَ بِاَوَّلِ السَّمَاعِ يَعْلَمُ اَنَّ الْحَامِلَ عَلٰى هٰذَا الْيَمِيْنِ اِنَّمَا هُوَ الْاِحْتِرَازُ
کیونکہ (لغات) جاننے والا سنتے ہی جان لے گا کہ آمادہ کرنے والا اس قسم پر وہ احتراز کرنا ہے

عَمَّا يَنْشَأُ مِنَ الدَّمِ فَيَكُوْنُ الْاِحْتِرَازُ عَنْ تَنَاوُلِ الدَّمَوِيَّاتِ فَيُدَارُ الْحُكْمُ عَلٰى ذٰلِكَ
خون والے گوشت کے کھانے سے پس حکم کا مدار اسی (خون والے گوشت) پر ہوگا۔

وعلى هذا قلنا: اسی بات پر کہ "حکم کا مدار علت کے وجود اور عدم وجود پر ہے" تو ہم کہتے ہیں مثلاً ایک آدمی نے قسم اٹھائی کہ اپنی بیوی کو نہیں مارے گا تو لغت جاننے والا فوراً سمجھ جائے گا کہ اس کا مقصد ہے اسے تکلیف نہیں دوں گا۔ اس کے بعد اس نے بیوی کو تکلیف دینے کے لئے اس کے بال کھینچے یا اس کو دانت سے کاٹا یا گلا دبایا تو یہ حانث ہو جائے گا کیونکہ تکلیف والی علت پائی گئی۔ لیکن اگر ہنسی مذاق میں تھپڑ مارا یا بال کھینچے تو حانث نہ ہوگا کیونکہ تکلیف والی علت نہیں پائی گئی۔

ومن حلف: اسی طرح ایک آدمی نے قسم اٹھائی کہ فلانے کو نہیں مارے گا۔ پھر اس کے مرنے کے بعد اس کو مارا تو حانث نہ ہوگا کیونکہ تکلیف والی علت نہیں پائی گئی۔ اسی طرح قسم اٹھائی کہ فلانے سے بات نہیں کرے گا پھر اس کے مرنے کے بعد کی تو حانث نہ ہوگا کیونکہ کلام کا مقصد بات کا سمجھانا ہوتا ہے یہاں سمجھانے والی علت نہیں پائی گئی۔

وباعتبار هذا: سے بیان کیا کہ اسی معنی کے اعتبار سے کہ "حکم کا مدار علت پائے جانے اور نہ پائے جانے پر ہے" ایک آدمی نے قسم اٹھائی گوشت نہیں کھائے گا پھر اس نے مچھلی کا گوشت کھایا یا ٹڈی کا گوشت کھایا تو حانث نہ ہوگا اگر خنزیر یا انسان کا گوشت کھایا تو حانث ہو جائے گا۔ کیونکہ اس کو سننے والا فوراً سمجھ جاتا ہے کہ اس قسم سے مقصد اس گوشت سے بچنا ہے جو خون سے پیدا ہو۔ چونکہ انسان اور خنزیر کا گوشت خون سے پیدا ہوتا ہے لہٰذا علت پائی گئی اس لئے حانث ہوگا اور مچھلی کا گوشت خون سے پیدا نہیں ہوتا تو علت نہ پائی گئی اس لئے حانث نہ ہوگا۔ مچھلی میں جو خون نظر آتا ہے وہ خون نہیں ہوتا بلکہ رطوبات ہوتی ہیں کیونکہ خون کی نشانی یہ ہے کہ اس کو دھوپ میں رکھا جائے تو وہ سیاہ ہو جاتا ہے اور مچھلی کے خون کو دھوپ میں رکھا جائے تو وہ سفید ہو جاتا ہے اور قرآن پاک میں جو مچھلی کے گوشت کو لحم کہا گیا ہے وہ مجازاً لحم کہا گیا ہے۔

وَاَمَّا الْمُقْتَضٰى فَهُوَ زِيَادَةٌ عَلَى النَّصِّ لَا يَتَحَقَّقُ مَعْنَى النَّصِّ اِلَّا بِهٖ
اور بہر حال مقتضیٰ پس وہ نص پر ایسی زیادتی ہے کہ نہ متحقق ہو نص کا معنیٰ مگر اسی کے ساتھ

كَأَنَّ النَّصَّ اِقْتَضَاهُ لِيَصِحَّ فِي نَفْسِهِ. مَعْنَاهُ
گویا کہ نص نے اس (زیادتی) کا تقاضا کیا ہے۔ تاکہ صحیح ہو جائے نص کا معنی ذات کے اعتبار سے
مِثَالُهُ فِي الشَّرْعِيَّاتِ قَوْلُهُ أَنْتِ طَالِقٌ، فَإِنَّ هٰذَا نَعْتُ الْمَرْأَةِ
اسکی مثال شرعی احکام میں کہنے والے کا قول انت طالق ہے کیونکہ یہ (طالق) عورت کی صفت ہے
إِلَّا أَنَّ النَّعْتَ يَقْتَضِي الْمَصْدَرَ فَكَأَنَّ الْمَصْدَرَ مَوْجُوْدٌ بِطَرِيْقِ الْاِقْتِضَاءِ
لیکن صفت مصدر کا تقاضہ کرتی ہے پس گویا کہ مصدر موجود ہے اقتضاء کے طریقے پر۔

واما المقتضٰی: یہاں سے چوتھی قسم اقتضاء النص کو بیان کر رہے ہیں۔ مقتضٰی یہ اسم مفعول کا صیغہ ہے مصنفؒ نے یہاں اقتضاء کی بجائے مقتضٰی کا لفظ استعمال کیا تاکہ معلوم ہو جائے کہ اقتضاء النص میں اقتضاء، مقتضٰی کے معنی میں ہے۔

اقتضاء النص کی تعریف: وہ نص پر ایسی زیادتی کو کہتے ہیں جس کے بغیر نص کا معنی ہی پورا نہ ہو۔ گویا کہ نص خود اس کا تقاضا کرتی ہے تاکہ فی نفسہ اس کا معنی درست ہو جائے۔ تو نص ہو جائے گی مقتضِی (تقاضا کرنے والی) اور زیادتی ہو جائے گی مقتضٰی (تقاضا کی ہوئی)۔

مثالہ فی الشرعیات: ۔سے بیان کیا کہ احکام شرعیہ میں اس کی مثال یہ ہے ایک آدمی اپنی بیوی کو کہتا ہے انت طالق اب طالق کا لفظ عورت کی صفت ہے اور جو صفت کا صیغہ ہوتا ہے یہ مصدر کا تقاضا کرتا ہے۔ کیونکہ صیغہ صفت کا مصدر سے بنتا ہے گویا کہ اس میں مصدر بھی اقتضاءً موجود ہے اس کی اصل عبارت بنی انت طالق طلاقاً اس سے طلاق واقع ہو جائے گی۔ اس میں انت طالق مقتضِی اور طلاق مصدر مقتضٰی ہوگا۔

وَإِذَا قَالَ اَعْتِقْ عَبْدَكَ عَنِّيْ بِأَلْفِ دِرْهَمٍ فَقَالَ
اور جب کسی نے کہا کہ آزاد کر تو اپنا غلام میری طرف سے ایک ہزار درہم کے بدلے میں اس نے کہا
اَعْتَقْتُ يَقَعُ الْعِتْقُ عَنِ الْآمِرِ فَيَجِبُ عَلَيْهِ الْأَلْفُ
میں نے آزاد کیا تو واقع ہوگی یہ آزادی حکم کرنے والے کی طرف سے پس واجب ہو جائیگا اس پر ایک ہزار درہم

وَلَوْ كَانَ الْآمِرُ نَوَى بِهِ الْكَفَّارَةَ يَقَعُ عَمَّا نَوَى
اور اگر امر نے نیت کی اس کے ساتھ کفارہ کی تو واقع ہو جائیگا اس چیز کی طرف سے، جس کی نیت کی
وَذٰلِكَ لِاَنَّ قَوْلَهُ اَعْتِقْهُ عَنِّيْ بِاَلْفِ دِرْهَمٍ يَقْتَضِيْ
اور یہ اس لئے کہ اس کا کہنا کہ آزاد کر اس کو میری طرف سے ہزار درہم کے بدلہ میں تقاضا کرتا ہے
مَعْنَى قَوْلِهِ بِعْهُ عَنِّيْ بِاَلْفٍ، ثُمَّ كُنْ وَكِيْلِيْ بِالْاِعْتَاقِ، فَاَعْتِقْهُ
اس کے اس کہنے کا کہ بیچ تو اس کو مجھ پر ہزار کے عوض، پھر تو وکیل بن جا آزاد کرنے کا پس آزاد کر اس کو
عَنِّيْ فَيَثْبُتُ الْبَيْعُ بِطَرِيْقِ الْاِقْتِضَاءِ فَيَثْبُتُ الْقُبُوْلُ كَذٰلِكَ
میری طرف سے۔ پس ثابت ہوگا بیچنا اقتضا کے طریقہ پر پس ثابت ہوجائیگا قبول کرنا اسی طرح
لِاَنَّهُ رُكْنٌ فِيْ بَابِ الْبَيْعِ
اس لئے کہ قبول کرنا رکن ہے بیع کے مسئلہ میں۔

واذا قال اعتق: سے اقتضاء النص کی دوسری مثال بیان کی ایک آدمی نے دوسرے کو کہا اعتق عبدك عنی بالف درهم "آزاد کر تو اپنا غلام میری طرف سے ہزار درہم کے بدلہ میں" اس نے کہا اعتقتُ "میں نے آزاد کیا" اب یہ غلام آزاد ہوگا آمر (حکم کرنے والا) کی طرف سے لہذا اس آمر پر ہزار درہم واجب ہو جائے گا اور اگر آمر نے اس غلام کی آزادی کے ساتھ کفارہ کی نیت کی تو اس کا کفارہ بھی ادا ہو جائے گا۔ آمر کی طرف سے آزاد ہونے کی وجہ یہ ہے کہ آمر کا قول اعتقه عنی بالف درهم یہ اس بات کا تقاضا کرتا ہے کہ اس کا معنی یوں ہو کہ پہلے تو مجھے ہزار روپے کا بیچ دے پھر میری طرف سے آزاد کرنے میں وکیل بن جا۔ اس لئے یہاں بیع اقتضاءً ثابت ہوگی یہ اقتضاء اس لئے ثابت کی ہے کیونکہ جس چیز کا آدمی مالک نہ ہو تو اس کی طرف سے آزادی بھی نہیں ہوسکتی۔ لہذا پہلے بیع ہوگی، آمر غلام کا مالک ہوگا، پھر اس کی طرف سے آزادی ہوگی۔

ویثبت القبول: ۔ یہ عبارت ایک سوال مقدر کا جواب ہے۔

سوال: ۔ آپ نے یہاں بیع کو اقتضاءً ثابت کیا ہے جس میں ایجاب وقبول نہیں ہے حالانکہ ایجاب وقبول بیع کے ارکان ہیں، لہذا یہ بیع درست نہ ہونی چاہیے؟

جواب:۔ جیسے یہاں بیع اقتضاءً ثابت ہوگئی ہے اسی طرح ایجاب وقبول بھی اقتضاءً ثابت ہو جائیں گے کیونکہ ایجاب وقبول بیع کا رکن ہے اور چیز بغیر رکن کے ثابت نہیں ہوتی لہٰذا جیسے بیع ثابت ہوگی ساتھ ہی رکن بھی ثابت ہو جائے گا۔

وَلِهٰذَا قَالَ اَبُوْ يُوْسُفَ إِذَا قَالَ اَعْتِقْ عَبْدَكَ عَنِّيْ بِغَيْرِ شَيْءٍ
اسی لئے فرمایا امام ابو یوسفؒ نے کہ جب کہے کوئی آدمی کہ آزاد کر تو اپنا غلام میری طرف سے بغیر کسی چیز (عوض) کے
فَقَالَ اَعْتَقْتُ يَقَعُ الْعِتْقُ عَنِ الْآمِرِ، وَيَكُوْنُ هٰذَا
پس اس نے کہا میں نے آزاد کیا۔ تو واقع ہوگی یہ آزادی حکم کرنے والے کی طرف سے اور ہوگا یہ (کہنا)
مُقْتَضِيًا لِلْهِبَةِ وَالتَّوْكِيْلِ وَلَا يَحْتَاجُ فِيْهِ إِلَى الْقَبْضِ
تقاضا کرنے والا ہبہ کرنے کا اور وکیل بنانے کا اور نہیں احتیاجی ہوگی اس میں قبضہ کرنے کی طرف
لِاَنَّهُ بِمَنْزِلَةِ الْقُبُوْلِ فِيْ بَابِ الْبَيْعِ وَلٰكِنَّا نَقُوْلُ الْقُبُوْلُ رُكْنٌ
اس لیے کہ قبضہ کرنا قبول کی طرح ہے بیع کے باب میں، لیکن ہم (طرفین) کہتے ہیں کہ قبول کرنا رکن ہے
فِيْ بَابِ الْبَيْعِ فَإِذَا اَثْبَتْنَا الْبَيْعَ اِقْتِضَاءً اَثْبَتْنَا الْقُبُوْلَ ضَرُوْرَةً
بیع کے باب میں پس جب ہم نے ثابت کیا بیع کو اقتضاءً تو ثابت کر دیا قبول کو (بھی) ضرورتاً
بِخِلَافِ الْقَبْضِ فِيْ بَابِ الْهِبَةِ فَإِنَّهُ لَيْسَ بِرُكْنٍ فِي الْهِبَةِ
بر خلاف قبضہ کے ہبہ کے مسئلہ میں۔ پس بیشک وہ (قبضہ کرنا) ہبہ میں رکن نہیں ہے
لِيَكُوْنَ الْحُكْمُ بِالْهِبَةِ بِطَرِيْقِ الْاِقْتِضَاءِ حُكْمًا بِالْقَبْضِ
تاکہ اقتضاء کے طریقے سے ہبہ کا حکم، قبضہ کا حکم ہو جائے۔

ولهذا قال ابو يوسفؒ: اسی وجہ سے کہ "عتق آمر کی طرف سے ہوگا" امام ابو یوسفؒ نے ایک مسئلہ بیان کیا کہ ایک آدمی نے دوسرے کو یہ کہا اعتق عبدك عني بغير شيء اس نے آگے سے کہا اعتقت تو یہ آزادی بھی آمر کی طرف سے ہوگی۔ یہاں اقتضاءً ہبہ ثابت ہوگا یوں سمجھا جائے گا اس نے کہا اپنا غلام مجھے ہبہ کر دے۔ پھر میری طرف سے وکیل بن کر آزاد کر۔ تو یہ

آزادی آمر کی طرف سے واقع ہو جائے گی اور اس ہبہ میں غلام پر قبضہ کرنے کی ضرورت بھی نہیں ہے۔ کیونکہ "قبضہ کرنا" ہبہ میں ایسے ہے جیسے بیع میں "قبول کرنا"۔ لہذا جیسے "قبول" بیع میں اقتضاءً ثابت ہو گیا اسی طرح یہاں ہبہ میں "قبضہ" بھی اقتضاءً ثابت ہو جائے گا۔

ولکنانقول: ۔ سے امام ابو حنیفہ اور امام محمد رحمہما اللہ، امام ابو یوسفؒ کو جواب دیتے ہیں کہ ہبہ میں قبضہ کو اقتضاءً ثابت کرنا درست نہیں ہے کیونکہ ایجاب و قبول، بیع کا رکن ہے اور چیز بغیر رکن کے ثابت نہیں ہوتی۔ لہذا جب ہم نے اقتضاءِ بیع کو ثابت کیا تو قبول بھی ساتھ ثابت ہو گیا، بخلاف قبضہ کے۔ قبضہ، ہبہ میں رکن نہیں بلکہ شرط ہے اور شرطِ شی، شی سے خارج ہوتی ہے، شی کے ساتھ ثابت نہیں ہوتی۔ اس لئے قبضہ اقتضاءً ثابت نہیں ہوگا۔

وَحُكْمُ الْمُقْتَضٰى اَنَّهُ يَثْبُتُ بِطَرِيْقِ الضَّرُوْرَةِ فَيُقَدَّرُ بِقَدْرِ الضَّرُوْرَةِ
اور مقتضیٰ کا حکم یہ ہے کہ وہ ثابت ہوتا ہے ضرورت کے طریقے سے۔ پس مقدر مانا جائیگا بقدر ضرورت
وَلِهٰذَا قُلْنَا: إِذَا قَالَ اَنْتِ طَالِقٌ وَنَوٰى بِهِ الثَّلَاثَ لَا يَصِحُّ
اور اسی وجہ سے ہم نے کہا جب کہے انت طالق اور نیت کرے اس کے ساتھ تین طلاقوں کی تو صحیح نہ ہوگا
لِاَنَّ الطَّلَاقَ يُقَدَّرُ مَذْكُوْرًا بِطَرِيْقِ الْاِقْتِضَاءِ فَيُقَدَّرُ بِقَدْرِ الضَّرُوْرَةِ
کیونکہ طلاق کو مذکور فرض کیا جاتا ہے اقتضاء کے طریقے پر۔ پس مقدر مانا جائیگا بقدر ضرورت
وَالضَّرُوْرَةُ تَرْتَفِعُ بِالْوَاحِدِ فَيُقَدَّرُ مَذْكُوْرًا فِيْ حَقِّ الْوَاحِدِ
اور ضرورت پوری ہوجاتی ہے ایک طلاق کے ساتھ پس مذکور مانا جائیگا ایک طلاق کے حق میں

وحکم المقتضیٰ: سے مقتضیٰ کا حکم بیان کیا ہے۔

اقتضاء النص کا حکم: مقتضیٰ چونکہ ضرورت کے تحت ثابت ہوتا ہے اس لئے اس کو اتنا ثابت کیا جائے گا جتنے کے ساتھ ضرورت پوری ہو جائے اور کلام درست ہو جائے۔

ولهذا قلنا: سے بیان کیا کہ مذکورہ ضابطہ کے پیش نظر ہم احناف کہتے ہیں۔ کسی آدمی نے اپنی بیوی کو کہا انت طالق اور اس سے تین طلاقوں کی نیت کی تو یہ درست نہیں ہوگا کیونکہ یہاں طلاق کا لفظ اقتضاء ثابت کیا گیا ہے اس لیے اتنی طلاق ثابت کی جائے گی جس سے ضرورت پوری ہو

جائے اور ضرورت ایک طلاق سے پوری ہو جاتی ہے لہٰذا ایک طلاق واقع ہوگی تین نہ ہونگی۔

وَعَلٰی هٰذَا يُخَرَّجُ الْحُكْمُ فِيْ قَوْلِهٖ إِنْ اَكَلْتُ وَنَوٰى بِهٖ طَعَامًا
اور اسی اصول پر حکم نکالا جائیگا اس کہنے والے کے قول کا (ان اکلتُ) اگر میں نے کھایا اور نیت کی اسکے ساتھ ایک کھانے کی
دُوْنَ طَعَامٍ لَا يَصِحُّ لِاَنَّ الْاَكْلَ يَقْتَضِيْ طَعَامًا فَكَانَ ذٰلِكَ ثَابِتًا
نہ کہ دوسرے کھانے کی تو یہ صحیح نہ ہوگا اس لیے کہ کھانا تقاضا کرتا ہے کھانے کی چیز کا، پس ہوگی یہ (کھانے کی چیز) ثابت
بِطَرِيْقِ الْاِقْتِضَاءِ فَيُقَدَّرُ بِقَدْرِ الضَّرُوْرَةِ وَالضَّرُوْرَةُ تَرْتَفِعُ بِالْفَرْدِ الْمُطْلَقِ
اقتضاء کے طریقے سے پس مقدر مانا جائیگا بقدر ضرورت اور ضرورت پوری ہو جاتی ہے فرد مطلق کے ساتھ
وَلَا تَخْصِيْصَ فِي الْفَرْدِ الْمُطْلَقِ لِاَنَّ التَّخْصِيْصَ يَعْتَمِدُ الْعُمُوْمَ
اور فرد مطلق میں تخصیص نہیں ہوتی اس لیے کہ تخصیص اعتماد کرتی ہے عموم پر۔

وعلیٰ هذا یخرج: سے بیان کیا کہ اسی بات پر کہ "مقتضیٰ بقدر ضرورت ثابت ہوتا ہے" اس قول کی تخریج کی جائے گی۔ وہ قول یہ ہے ایک آدمی نے کہا ان اکلتُ فانتِ طالق "اگر میں نے کھایا تو تجھے طلاق" پھر کہتا ہے میری نیت مخصوص کھانا مثلاً روٹی کی تھی کہ روٹی کھائی تو تجھے طلاق تو امام شافعیؒ فرماتے ہیں اس آدمی کی نیت کا اعتبار دیانۃً کیا جائے گا قضاءً نہیں کیا جائے گا وہ دلیل یہ دیتے ہیں کہ اکلت فعل متعدی ہے جو مفعول کو چاہتا ہے لہٰذا شیئاً یا طعاماً یہاں مقدر ہوگا اور وہ عام ہے اور عام میں تخصیص کی نیت کرنا درست ہوتا ہے لہٰذا دیانۃً اس کی بات کو کہ "خاص چیز کی نیت کی ہے" مان لیا جائے گا لیکن چونکہ اس نیت کی وجہ سے اس آدمی کے لئے تخفیف ثابت ہو رہی ہے قاضی اس کی بات کو نہیں مانے گا۔ لیکن ہمارے احناف کہتے ہیں اگر کسی مخصوص کھانے کی نیت کرے تو اعتبار نہیں کیا جائے گا کیونکہ طعام اقتضاءً ثابت ہو رہا ہے اور جو چیز اقتضاءً ثابت ہو وہ بقدر ضرورت ثابت ہوتی ہے اور وہ ضرورت فرد مطلق (غیر معین چیز) سے پوری ہو جاتی ہے اور فرد مطلق میں تخصیص نہیں ہوتی کیونکہ تخصیص عموم کو چاہتی ہے اور مقتضیٰ میں عموم نہیں ہوتا لہٰذا اس میں تخصیص بھی نہ ہوگی لہٰذا جو کھانا بھی کھائے گا بیوی کو طلاق ہو جائے گی۔

وَلَوْ قَالَ بَعْدَ الدُّخُولِ اِعْتَدِّیْ وَنَوٰی بِهِ الطَّلَاقَ فَيَقَعُ الطَّلَاقُ
اور اگر کسی نے کہا دخول کے بعد "تو عدت گزار" اور نیت کی اس کے ساتھ طلاق کی تو واقع ہوجائیگی
اِقْتِضَاءً لِاَنَّ الْاِعْتِدَادَ يَقْتَضِیْ وُجُوْدَ الطَّلَاقِ فَيُقَدَّرُ الطَّلَاقُ مَوْجُوْدًا
طلاق اقتضاءً اس لیے کہ عدت گزارنا تقاضا کرتا ہے طلاق کے پائے جانے کا پس فرض کرلیا جائیگا طلاق کو موجود
ضَرُوْرَةً، وَلِهٰذَا كَانَ الْوَاقِعُ بِهِ رَجْعِيًّا لِاَنَّ صِفَةَ الْبَيْنُوْنَةِ زَائِدَةٌ عَلٰى قَدْرِ الضَّرُوْرَةِ
ضرورت کی بناپر، اس لیے واقع ہوگی اس لفظ کیساتھ طلاق رجعی کیونکہ بائنہ ہونیکی صفت زائد ہے ضرورت کی مقدار سے
فَلَا يَثْبُتُ بِطَرِيْقِ الْاِقْتِضَاءِ وَلَا يَقَعُ اِلَّا وَاحِدٌ لِمَا ذَكَرْنَا
پس نہیں ثابت ہوگی اقتضا کے طریقے سے اور نہیں واقع ہوگی مگر ایک طلاق اس دلیل کیوجہ سے جسکو ہم نے ذکر کیا

ولو قال : سے دوسرا مسئلہ بیان کیا اسی بات پر کہ "مقتضی بقدر ضرورت ثابت ہوتا ہے" وہ مسئلہ یہ ہے کہ ایک آدمی نے اپنی مدخولہ بیوی کو کہا اعتدّی اور اس کیساتھ طلاق کی نیت کرتا ہے تو طلاق واقع ہو جائیگی کیونکہ اس نے کہا ہے عدت شمار کر اور عدت تقاضا کرتی ہے پہلے طلاق ہو، لہذا یہاں اقتضاءً طلاق کو ثابت کیا جائیگا اور وہ طلاق رجعی ہوگی کیونکہ رجعی طلاق سے ضرورت پوری ہو جاتی ہے۔ باقی بینونت والی صفت یا ایک سے زائد طلاقیں یہ ضرورت سے زائد ہیں اس لئے ان کا اعتبار نہیں ہوگا۔

فَصْلٌ فِی الْاَمْرِ
یہ فصل امر کے بیان میں ہے۔
اَلْاَمْرُ فِی اللُّغَةِ قَوْلُ الْقَائِلِ لِغَيْرِهٖ اِفْعَلْ وَفِی الشَّرْعِ تَصَرُّفُ اِلْزَامِ الْفِعْلِ عَلَى الْغَيْرِ
امر لغت میں کہنے والے کا اپنے غیر کو افعل کہنا، اور شریعت میں غیر پر فعل لازم کرنے کا تصرف ہے۔

یہاں سے مصنفؒ امر کی بحث شروع کر رہے ہیں یہاں پر ایک اشکال ہے۔

اشکال:۔ یہ ہے کہ امر اور نہی خاص کی اقسام میں سے ہیں مصنفؒ کو چاہیے تھا کہ ان کو خاص کی اقسام میں بیان کرتے اس کو علیحدہ فصل میں کیوں بیان کیا؟

جواب:۔ امر اور نہی پر شریعت کے بہت سے احکام موقوف ہیں جس کی وجہ سے ان کو خاص اہمیت حاصل ہے۔ اسی اہمیت کی بنیاد پر ان کو علیحدہ مستقل فصل میں بیان کیا ہے۔ پھر چونکہ امر

کے ذریعے جو چیز مطلوب ہوتی ہے وہ وُجودی ہوتی ہے اور نہی کے ذریعے جو چیز مطلوب ہوتی ہے وہ عدمی ہوتی ہے اور وجودی، عدمی سے اشرف ہے اس لئے امر کو نہی پر مقدم کیا۔ مصنفؒ نے امر کی دو تعریفیں کی ہیں (۱) لغوی (۲) شرعی۔

امر کی لغوی تعریف:۔ قول القائل لغیرہ افعل (کہنے والے کا اپنے علاوہ کو افعل کہنا)۔

امر کی شرعی تعریف:۔ تصرف الزام الفعل علی الغیر (غیر پر فعل کے لازم کرنے کا تصرف کرنا) یعنی دوسرے پر فعل کو لازم کرنا یہاں فعل سے مراد عام ہے چاہے وہ فعل لسان ہو جیسے فاقرء وا ما تیسر من القرآن اس میں زبان کے فعل یعنی پڑھنے کو لازم کیا گیا ہے یا دوسرے اعضاء کا فعل ہو جیسے اقیموا الصلوۃ میں دوسرے اعضاء کے فعل کو لازم کیا گیا ہے۔

اشکال:۔ دیکھو اگر کوئی آدمی اپنے واجب الاطاعت غلام کو کہے اوجبت علیك ان تفعل کذا (میں نے تیرے اوپر واجب کیا کہ تُو یہ کام کر)۔ تو اس عبارت سے فعل لازم ہو جاتا ہے۔ آپ اس کو امر کیوں نہیں کہتے؟

جواب:۔ امر کی تعریف میں الزام فعل سے مطلق فعل لازم کرنا مراد نہیں بلکہ صیغہ اِفْعَلْ سے فعل کو لازم کرنا مراد ہے۔ کیونکہ امر کی لغوی تعریف میں افعل کی قید مذکور ہے اور لغوی معنی شرعی معنی میں ملحوظ ہوتا ہے۔

وَذَكَرَ بَعْضُ الْاَئِمَّةِ اَنَّ الْمُرَادَ بِالْاَمْرِ يَخْتَصُّ بِهٰذِهِ الصِّيْغَةِ وَاسْتَحَالَ اَنْ يَّكُوْنَ مَعْنَاهُ
اور ذکر کیا ہے بعض ائمہ نے کہ بیشک امر کی مراد مختص ہے اسی صیغہ (افعل) کے ساتھ اور یہ محال ہے کہ اس کا معنی یہ ہو
اِنَّ حَقِيْقَةَ الْاَمْرِ يَخْتَصُّ بِهٰذِهِ الصِّيْغَةِ فَاِنَّ اللّٰهَ تَعَالٰى مُتَكَلِّمٌ فِي الْاَزَلِ عِنْدَنَا وَكَلَامُهُ اَمْرٌ وَنَهْيٌ
کہ امر کی حقیقت مختص ہے اسی صیغہ کے ساتھ کیونکہ اللہ تعالیٰ متکلم ہیں ازل میں ہمارے نزدیک اور اللہ کا کلام امر اور نہی
وَاِخْبَارٌ وَاسْتِخْبَارٌ وَاسْتَحَالَ وُجُوْدُ هٰذِهِ الصِّيْغَةِ فِي الْاَزَلِ وَاسْتَحَالَ اَيْضًا اَنْ يَّكُوْنَ مَعْنَاهُ
اور اخبار اور استخبار ہے اور محال ہے اس صیغہ (افعل) کا پایا جانا ازل میں اور یہ بھی محال ہے کہ اس قول کا یہ معنی ہو
اَنَّ الْمُرَادَ بِالْاَمْرِ لِلْاٰمِرِ يَخْتَصُّ بِهٰذِهِ الصِّيْغَةِ فَاِنَّ الْمُرَادَ لِلشَّارِعِ بِالْاَمْرِ وُجُوْبُ الْفِعْلِ عَلَى الْعَبْدِ
کہ امر سے امر کی مراد مختص ہوتی ہے اس صیغہ کیساتھ کیونکہ شارع کی مراد، امر کے ساتھ بندے پر فعل کو واجب کرنا ہے

وَهُوَ مَعْنَى الْاِبْتِلَاءِ عِنْدَنَا وَقَدْ ثَبَتَ الْوُجُوْبُ بِدُوْنِ هٰذِهِ الصِّيْغَةِ اَلَيْسَ
اور یہی معنی ہے ابتلاء کا ہمارے نزدیک، حالانکہ وجوب ثابت ہو چکا ہے اس صیغہ کے بغیر بھی کیا ایسا نہیں ہے
اَنَّهٗ وَجَبَ الْاِيْمَانُ عَلٰى مَنْ لَّمْ تَبْلُغْهُ الدَّعْوَةُ بِدُوْنِ وُرُوْدِ السَّمْعِ .قَالَ اَبُوْ حَنِيْفَةَ
کہ ایمان لانا واجب ہے اس شخص پر بھی جسکو دعوت نہ پہنچی ہو نقلی دلیل کے آنے کے بغیر۔ امام ابوحنیفہؒ نے فرمایا
لَوْ لَمْ يَبْعَثِ اللّٰهُ تَعَالٰى رَسُوْلًا لَوَجَبَ عَلَى الْعُقَلَاءِ مَعْرِفَتُهٗ بِعُقُوْلِهِمْ
کہ اگر نہ بھیجتے اللہ تعالیٰ رسول تو عقلاء پر واجب ہوتی اللہ تعالیٰ کی معرفت اپنی عقلوں کے ذریعہ
فَيُحْمَلُ ذٰلِكَ عَلٰى اَنَّ الْمُرَادَ بِالْاَمْرِ يَخْتَصُّ بِهٰذِهِ الصِّيْغَةِ فِيْ حَقِّ الْعَبْدِ
پس محمول کیا جائیگا اس (بعض ائمہ کے قول کو) اس معنی پر کہ امر کی مراد اس صیغہ کیساتھ مختص ہے بندہ کے حق میں
فِي الشَّرْعِيَاتِ حَتّٰى لَا يَكُوْنَ فِعْلُ الرَّسُوْلِ بِمَنْزِلَةِ قَوْلِهٖ اِفْعَلُوْا
احکام شرعیہ میں یہاں تک کہ نہیں ہوگا فعل رسول ﷺ آپ کے فرمان ''اِفْعَلُوْا'' کے مرتبہ میں
وَلَا يَلْزَمُ اِعْتِقَادُ الْوُجُوْبِ بِهٖ ،وَالْمُتَابَعَةُ فِيْ اَفْعَالِهٖ عَلَيْهِ السَّلَامُ اِنَّمَا تَجِبُ
اور نہیں لازم ہوگا اس (فعل) کے وجوب کا اعتقاد رکھنا۔ اور آپ ﷺ کے افعال کی پیروی کرنا واجب ہوگا
عِنْدَ الْمُوَاظَبَةِ وَانْتِفَاءِ دَلِيْلِ الْاِخْتِصَاصِ
ہمیشگی کرنے کے وقت اور دلیل اختصاص کے منتفی ہونے کے وقت۔

وذکر بعض الائمه: سے مصنفؒ نے بعض ائمہ کی ایک عبارت کو نقل کیا ہے جس کے تین مطلب بن سکتے ہیں مصنفؒ نے تینوں مطلب بیان کر کے دو کی تردید کی ہے اور تیسرے مطلب پر محمول کیا ہے کہ یہ مطلب اور معنی مراد لینا درست ہے بعض ائمہ سے مراد علامہ فخر الاسلام بزدوی اور علامہ شمس الائمہ سرخسی ہیں۔ انہوں نے یہ جملہ ذکر کیا ہے کہ اَن المراد بالامر یختص بھذہ الصیغۃ (امر کی مراد مختص ہوتی ہے اسی صیغہ کے ساتھ)۔

واستحال : سے پہلا مطلب اور اس کی تردید بیان کی ہے۔

پہلا مطلب: اگر اس قول کا معنی اور مطلب یہ لیا جائے کہ ''امر کی حقیقت یعنی فعل کو طلب کرنا

مختص ہے صیغہ اِفعل کے ساتھ" یعنی اس صیغہ (اِفعَل) کے بغیر طلب فعل متحقق ہی نہیں ہوسکتا تو یہ مطلب لینا محال ہے کیونکہ اہل سنت کا عقیدہ ہے کہ اللہ تعالیٰ ازل سے متکلم ہیں اور اللہ تعالیٰ کے کلام میں امر (طلب فعل)، نہی، اخبار اور استخبار موجود ہے۔ اگر طلب فعل اسی صیغہ کے ساتھ مختص ہوتو لازم آئے گا کہ جیسے اللہ کا کلام ازلی ہے اسی طرح یہ صیغہ بھی ازلی ہے۔ حالانکہ یہ صیغہ حروف سے مرکب ہے اور یہ حروف حادث ہیں ازلی نہیں۔

واستحال ایضاً: سے دوسرا مطلب اور اس کی تردید بیان کی ہے۔

دوسرا مطلب: اگر بعض ائمہ کے قول کا یہ مطلب لیا جائے کہ "آمر، امر سے جو چیز مراد لیتا ہے وہ اس صیغہ امر کے ساتھ مختص ہے" تو یہ بھی محال ہے کیونکہ آمر، امر سے جو چیز مراد لیتا ہے وہ ہے بندے پر فعل کو واجب کرنا۔ جس کی وجہ سے بندہ مکلّف ہوتا ہے۔ اب مطلب یہ بنے گا کہ وجوب فعل صرف صیغہ امر سے ثابت ہوسکتا ہے اگر امر کا صیغہ نہ ہوگا تو وجوب بھی نہیں ہوگا۔ حالانکہ وجوب اس صیغہ کے بغیر بھی ثابت ہوجاتا ہے وہ اس طرح کہ اگر کسی آدمی کے پاس کوئی آدمی اللہ کی وحدانیت کی دعوت لے کر نہیں پہنچا اس پر بھی اللہ کی وحدانیت پر ایمان واجب ہے اسی وجہ سے امام صاحبؒ نے فرمایا اللہ تعالیٰ کوئی رسول بھی نہ بھیجتے تو عقلاء پر واجب تھا کہ اپنی عقلوں کے ذریعے اللہ تعالیٰ کی معرفت حاصل کرتے، دیکھو صیغہ امر نہیں ہے پھر بھی وجوب ثابت ہو رہا ہے۔

وھو معنی الابتلاء: یہ جملہ معترضہ ہے اس میں مصنفؒ نے بیان کیا کہ ہمارے ہاں ابتلاء اور امتحان کا یہی معنی ہے کہ بندے پر فعل کو واجب کیا جاتا ہے اگر بندہ اس فعل کو ادا کرے تو ثواب ملتا ہے چھوڑ دے تو عذاب ملتا ہے۔

فیحمل ذالک: سے تیسرا مطلب بیان کیا ہے جو مصنفؒ کے نزدیک درست ہے۔

تیسرا مطلب:۔ فرمایا کہ بعض حضرات کے قول کو اس مطلب پر محمول کیا جائے گا کہ امر کی مراد یعنی وجوب مختص ہے اس صیغہ کے ساتھ بندے کے حق میں اور احکام شرعیہ فرعیہ میں۔ مصنفؒ نے یہاں دو قیدیں لگائی ہیں (۱) بندے کے حق میں (۲) احکام شرعیہ فرعیہ میں۔ معلوم ہوا کہ نہ تو شارع (اللہ تعالیٰ) کے حق میں امر کی مراد اس صیغہ کے ساتھ مختص ہے اس لیے کہ شارع

(اللہ تعالیٰ) اگر کسی کام کو واجب کرنا چاہے تو وہ اس صیغے کا محتاج نہیں۔ لہٰذا صیغہ امر کا ازلی ہونا لازم نہیں آئے گا۔ اور نہ ہی عقیدہ کے لئے اس صیغہ کا ہونا ضروری ہے اس لیے اس صیغے کے بغیر بھی اللہ تعالیٰ کی وحدانیت پر ایمان واجب ہو جائے گا۔ لہٰذا اب کوئی اشکال باقی نہیں رہا۔

حتیٰ لا یکون: جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ وجوب کے لیے امر کا صیغہ ضروری ہے تو حضور ﷺ کا فعل، صیغہ افعلوا کے مرتبہ میں نہیں ہوگا یعنی حضور ﷺ کے فعل سے وجوب ثابت نہیں ہوگا اور آپ ﷺ کے فعل کی وجہ سے وجوب کا اعتقاد لازم نہیں ہوگا۔ احناف کا بھی یہی مذہب ہے۔ بعض شوافع اور امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ حضور ﷺ کے فعل سے بھی وجوب ثابت ہوتا ہے۔

ان حضرات کی دلیل:۔ یہ ہے کہ غزوہ خندق کے موقع پر آپ ﷺ کی پانچ نمازیں قضاء ہوئیں آپ ﷺ نے بعد میں ان کو ترتیب کے ساتھ ادا کیا پھر فرمایا صلوا کما رایتمونی اصلی ﴿ تم ایسے نماز پڑھو جیسے تم نے مجھے نماز پڑھتے دیکھا ﴾ دیکھو آپ ﷺ نے اپنے فعل کو واجب قرار دیا تو معلوم ہوا کہ فعل سے بھی وجوب ثابت ہوتا ہے۔

احناف کی طرف سے جواب:۔ یہاں جو وجوب ثابت ہوا ہے وہ آپ ﷺ کے فعل کی وجہ سے نہیں بلکہ آپ ﷺ کے قول صلوا کی وجہ سے ہوا ہے اگر فعل سے وجوب ثابت ہو جاتا ہے تو پھر آپ ﷺ کو یہ فرمانے کی ضرورت ہی نہ ہوتی کہ صلوا کما رایتمونی اصلی۔

احناف کی دلیل:۔ ایک دفعہ آپ ﷺ نماز پڑھا رہے تھے نماز کے دوران آپ ﷺ نے اپنا جوتا اتار لیا صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے دیکھا تو انہوں نے بھی اپنے جوتے اتار لیے نماز کے بعد آپ ﷺ نے پوچھا تم نے اپنے جوتے کیوں اتارے تو صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے عرض کیا آپ ﷺ کو دیکھ کر۔ تو آپ ﷺ نے فرمایا مجھے تو جبرائیل امین نے خبر دی ہے کہ آپ ﷺ کے جوتے پر گندگی لگی ہے اس لئے میں نے جوتا اتارا۔ دیکھو اگر آپ ﷺ کے فعل سے وجوب ثابت ہوتا ہے تو آپ ﷺ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم پر نکیر نہ فرماتے۔

والمتابعة فی افعاله: یہ عبارت سوال مقدر کا جواب ہے۔

سوال:۔ جب آپ ﷺ کے فعل سے وجوب ثابت نہیں ہوتا تو پھر آپ ﷺ کے افعال کی متابعت یعنی اتباع کیوں واجب ہے؟

جواب:۔ یہ دیا کہ آپ ﷺ کی متابعت تمام افعال میں واجب نہیں بلکہ ان افعال میں واجب ہے جن پر آپ ﷺ نے ہمیشگی کی ہے اور وہ افعال آپ ﷺ کے ساتھ مختص بھی نہ ہوں اگر آپ ﷺ نے ہمیشگی تو کی ہے لیکن وہ آپ ﷺ کے ساتھ مختص تھے ان کی متابعۃ بھی واجب نہیں ہے جیسے تہجد کی نماز کا واجب ہونا اور بیک وقت چار سے زائد عورتوں کے ساتھ نکاح کا جائز ہونا یہ صرف حضور ﷺ کے ساتھ خاص تھا لہٰذا ان کی متابعت واجب نہ ہوگی۔

فصل
اِخْتَلَفَ النَّاسُ فِی الْاَمْرِ الْمُطْلَقِ اَیْ اَلْمُجَرَّدُ عَنِ الْقَرِیْنَةِ الدَّالَّةِ
علماء نے اختلاف کیا ہے امر مطلق میں یعنی وہ امر جو کہ خالی ہو ایسے قرینے سے جو قرینہ دلالت کرنے والا ہو
عَلَی اللُّزُوْمِ وَعَدَمِ اللُّزُوْمِ نَحْوُ قَوْلِهٖ تَعَالٰی "وَاِذَا قُرِیءَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوْا لَهٗ وَاَنْصِتُوْا
لزوم اور عدم لزوم پر جیسے باری تعالیٰ کا قول: ﴿اور جب پڑھا جائے قرآن تو اسے کان لگا کر سنو اور خاموش رہو
لَعَلَّکُمْ تُرْحَمُوْنَ" وَقَوْلُهٗ تَعَالٰی: "وَلَا تَقْرَبَا هٰذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُوْنَا مِنَ الظَّالِمِیْنَ"
تا کہ تم پر رحم کیا جائے﴾ اور باری تعالیٰ کا قول ﴿اور نہ قریب جانا تم دونوں اس درخت کے ورنہ تم دونوں ہو جاؤ گے ظالموں میں سے﴾

فصل: اس فصل میں مصنفؒ ایک اختلافی مسئلہ بیان کر رہے ہیں وہ مسئلہ یہ ہے کہ مطلق امر یعنی وہ امر جو لزوم اور عدم لزوم کے قرینہ سے خالی ہو تو اس امر کا کیا حکم ہوگا یعنی اس سے وجوب ثابت ہوگا یا استحباب یا اباحت۔ مصنفؒ نے قرینہ سے خالی امر کی دو مثالیں بیان کی ہیں ایک یہ آیت فاذا قُرِء القرآن فاستمعوا له وانصتوا لعلّكم ترحمون اس آیت میں استمعوا اور انصتوا دونوں امر، قرینہ سے خالی ہیں دوسری مثال یہ آیت ہے ولا تقربا هذه الشجرة لیکن اس آیت میں لا تقربا کی ضد اِجتنبا مراد ہے ورنہ تو یہ نہی کی مثال بن جائے گی تو یہ بھی قرینہ سے خالی ہے ایسے امر میں مختلف مذاہب ہیں۔

پہلا مذہب:۔ ایسے امر سے نُدب مراد ہوگا اور ندب کہتے ہیں کہ فعل اور ترک دونوں جائز ہوں لیکن فعل راجح ہو۔

دوسرا مذہب:۔ ایسے امر سے اباحت ثابت ہوتی ہے اور اباحت کہتے فعل اور ترک دونوں جائز

ہوں کسی کو کسی پر ترجیح نہ ہو۔

تیسرا مذہب:۔ بعض حضرات کے نزدیک ایسے امر میں وجوب اور ندب کے درمیان اشتراک لفظی ہوتا ہے یعنی یہ امر، وجوب اور ندب ہر ایک کے لئے علیحدہ علیحدہ وضع کیا ہوا ہوتا ہے۔

چوتھا مذہب:۔ بعض حضرات کے ہاں ایسے امر میں وجوب اور ندب کے درمیان اشتراک معنوی ہوتا ہے یعنی اسکی وضع طلب فعل کے لیے ہے پھر چاہے وہ مطلب وجوباً ہو چاہے ندباً ہو۔

پانچواں مذہب:۔ بعض حضرات کے نزدیک ایسے امر میں وجوب، ندب اور اباحت میں اشتراک لفظی ہوتا ہے یعنی ہر ایک کے لئے علیحدہ علیحدہ وضع ہوتی ہے۔

چھٹا مذہب:۔ ان تینوں (وجوب، ندب، اباحت) میں اشتراک معنوی ہوتا ہے کیونکہ امر اذن کے لئے وضع کیا گیا ہے اور اذن ان تینوں کو شامل ہے۔

ساتواں مذہب:۔ ایسے امر میں توقف کیا جائے گا جب تک کسی ایک معنی کی دلیل نہیں پائی جائے گی کیونکہ امر اکیس (۲۱) معنوں میں مستعمل ہوتا ہے جب تک کوئی دلیل نہیں ہوگی کسی معنی پر محمول نہیں کرینگے۔

وَالصَّحِيْحُ مِنَ الْمَذْهَبِ أَنَّ مُوْجَبَهُ الْوُجُوْبُ إِلَّا إِذَا قَامَ الدَّلِيْلُ عَلٰى خِلَافِهٖ
اور صحیح مذہب یہ ہے کہ بیشک امر کا موجب وجوب ہے مگر جب قائم ہو جائے دلیل اس کے خلاف پر
لِاَنَّ تَرْكَ الْاَمْرِ مَعْصِيَةٌ كَمَا اَنَّ الْاِئْتِمَارَ طَاعَةٌ قَالَ الْحَمَاسِيُّ
کیونکہ امر کا ترک کرنا معصیت ہے جیسا کہ ،،امر کی،، تعمیل کرنا اطاعت ہے کہا ہے حماسی (صاحب حماسہ نے)

اَطَعْتَ لِاٰمِرِيْكَ بِصَرْمِ حَبْلِيْ	مُرِيْهِمْ فِيْ اَحِبَّتِهِمْ بِذَاكِ
(اے محبوبہ) تونے اطاعت کی جا اپنے حکم کرنیوالوں کی میری (محبت کی) رسی کاٹ کر	تو بھی انکو حکم کرا نکے دوستوں کے بارے میں یہی
فَهُمْ اِنْ طَاوَعُوْكِ فَطَاوِعِيْهِمْ	وَاِنْ عَاصَوْكِ فَاعْصِيْ مَنْ عَصَاكِ
پس وہ اگر اطاعت کریں تیری تو تو بھی انکی اطاعت کر	اور اگر وہ نافرمانی کریں تیری تو تو بھی نافرمانی کر اسکی جس نے تیری نافرمانی کی

وَالْعِصْيَانُ فِيْمَا يَرْجِعُ اِلٰى حَقِّ الشَّرْعِ سَبَبٌ لِلْعِقَابِ وَتَحْقِيْقُهٗ
اور نافرمانی کرنا ان امور میں جو لوٹتے ہیں شریعت کے حق کی طرف سبب ہے عقاب کا، اور اس کی تحقیق یہ کہ

اَنَّ لُزُوْمَ الْاِئْتِمَارِ اِنَّمَا یَکُوْنُ بِقَدْرِ وِلَایَةِ الْاٰمِرِ عَلَی الْمُخَاطَبِ وَلِهٰذَا اِذَا وَجَّهْتَ صِیْغَةَ الْاَمْرِ
بیشک لازم ہونا حکم کی تعمیل کا، امر کی ولایت کے مطابق ہوتا ہے مخاطب پر، اسی وجہ سے اگر تو نے متوجہ کیا امر کا صیغہ
اِلٰی مَنْ لَّا یَلْزَمُهٗ طَاعَتُکَ اَصْلًا لَا یَکُوْنُ ذٰلِکَ مُوْجِبًا لِلْاِئْتِمَارِ
اس شخص کیطرف کہ اس پر لازم نہیں ہے تیری اطاعت کرنا بالکل تو نہیں ہوگا یہ (امر) واجب کرنیوالا تعمیل حکم کو
وَاِذَا وَجَّهْتَهَا اِلٰی مَنْ یَلْزَمُهٗ طَاعَتُکَ مِنَ الْعَبِیْدِ لَزِمَهُ الْاِئْتِمَارُ
اور اگر تو نے متوجہ کیا (امر) ایسے آدمی کیطرف کہ جس پر لازم ہے تیری اطاعت کرنا یعنی غلاموں کیطرف تو لازم ہوگی تعمیل
لَا مَحَالَةَ، حَتّٰی لَوْ تَرَکَهٗ اِخْتِیَارًا یَسْتَحِقُّ الْعِقَابَ عُرْفًا وَشَرْعًا
بالیقین، حتیٰ کہ اگر اس نے اسے ترک کردیا اپنے اختیار سے تو وہ مستحق ہوگا سزا کا، عرفاً بھی اور شرعاً بھی
فَعَلٰی هٰذَا عَرَفْنَا اَنَّ لُزُوْمَ الْاِئْتِمَارِ بِقَدْرِ وِلَایَةِ الْاٰمِرِ، اِذَا ثَبَتَ هٰذَا
پس اسی بنا پر ہم نے پہچانا کہ تعمیل کا لازم ہونا امر کی ولایت کے مطابق ہوتا ہے جب یہ بات ثابت ہوگئی
فَنَقُوْلُ اِنَّ لِلّٰهِ تَعَالٰی مِلْکًا کَامِلًا فِیْ کُلِّ جُزْءٍ مِنْ اَجْزَاءِ الْعَالَمِ وَلَهٗ
تو ہم کہتے ہیں کہ بیشک اللہ تعالیٰ کیلئے ثابت ہے ملک کامل ہر ہر جز میں اجزاء عالم میں سے اور اس (اللہ) کیلئے
التَّصَرُّفُ کَیْفَ مَا شَاءَ وَاَرَادَ، وَاِذَا ثَبَتَ اَنَّ مَنْ لَهُ الْمِلْکُ الْقَاصِرُ فِی الْعَبْدِ
تصرف حاصل ہے جیسے وہ چاہے اور ارادہ کرے اور جب ثابت ہوگئی یہ بات کہ وہ آقا کہ جس کیلئے ملک قاصر ہے غلام میں
کَانَ تَرْکُ الْاِئْتِمَارِ سَبَبًا لِلْعِقَابِ، وَمَا ظَنُّکَ فِیْ تَرْکِ اَمْرِ مَنْ
تو ہوگا ترک کرنا اس کے حکم کی تعمیل کو سزا کا سبب، تو تیرا کیا گمان ہے اس ذات کے حکم کو ترک کرنے میں
اَوْجَدَکَ مِنَ الْعَدَمِ وَاَدَرَّ عَلَیْکَ شَآبِیْبَ النِّعَمِ ؟
جو ذات تجھے وجود میں لائی عدم سے اور برسائی تجھ پر نعمتوں کی برسات۔

والصحیح من المذهب : ۔ مصنفؒ فرمارہے ہیں کہ ایسا امر جس کے لزوم اور عدم لزوم پر دلیل نہ ہو اس بارے میں صحیح مذہب احناف کا ہے کہ ایسا امر وجوب کے لئے ہوگا اِلّا یہ کہ اس کے خلاف کوئی دلیل قائم ہوجائے پھر جس معنی کی دلیل ہوگی اسی معنی پر محمول کریں گے۔

لان ترک الامر: سے صحیح مذہب کی دلیل بیان کی ہے۔ وہ یہ ہے کہ امر کا چھوڑنا عرفاً اور عادتاً معصیت اور نافرمانی ہے جیسا کہ امر کی تعمیل کرنا اطاعت ہے۔ اس بات پر کہ امر کا چھوڑنا معصیت ہے مصنفؒ نے دیوان حماسہ کے مصنفؒ کا شعر پیش کیا ہے۔ محل استشہاد رباعی کا آخری مصرعہ ہے جس میں ترک امر کو معصیت کہا گیا ہے۔ اور معصیت اور نافرمانی واجب کے چھوڑنے میں ہوتی ہے مستحب اور مباح چیز کو چھوڑنا نافرمانی نہیں ہے تو معلوم ہوا امر وجوب کے لئے ہے۔

اور اسی طرح یہ بات بھی مسلم ہے کہ شریعت کے امر کی نافرمانی سزا کا سبب بنتی ہے یعنی شریعت نے جو حکم کیا ہے اس کی نافرمانی کرنے والا سزا کا مستحق ہو جاتا ہے اور سزا بھی واجب کے چھوڑنے پر ہوتی ہے اس سے بھی معلوم ہوا کہ امر وجوب کے لیے آتا ہے ورنہ امر چھوڑنے والے کو سزا نہ ملتی۔

وتحقیقه: اس بات کی تحقیق کہ امر کا چھوڑنا معصیت اور سزا کا سبب ہے۔ وہ یہ ہے کہ تعمیل امر، آمر کی ولایت کے بقدر ہوتا ہے یعنی امر کی مخاطب پر جس قسم کی ولایت ہوگی امر کی تعمیل بھی اسی کے مطابق ہوگی یعنی اگر آمر عالی مرتبہ ہے تو اس کے امر کی تعمیل واجب ہوگی اگر آمر مخاطب کے برابر کے مرتبہ کا ہے تو تعمیل امر مندوب ہوگی۔ اگر آمر مخاطب سے کم مرتبے کا ہے تو تعمیل امر نہ واجب ہوگی نہ مندوب بلکہ مباح ہوگی اس لئے اگر امر کا صیغہ ایسے آدمی کی طرف متوجہ ہو کہ جس پر اطاعت لازم نہیں ہے تو پھر تعمیل امر بھی واجب نہیں ہوگی۔ اگر امر کا صیغہ ایسے آدمی کی طرف متوجہ ہو جو اس کے غلاموں میں سے ہے جس پر اطاعت کرنا واجب ہے تو وہاں تعمیل امر بھی واجب ہوگی۔ یہاں تک کہ اگر اس غلام نے اپنے اختیار سے تعمیل امر کو چھوڑ دیا تو وہ عرفاً شرعاً سزا کا مستحق ہوگا۔ معلوم ہوا تعمیل امر کا لزوم، آمر کی ولایت کے مطابق ہوتا ہے تو مصنفؒ کہتے ہیں جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ تعمیل امر، آمر کی ولایت کے مطابق ہے اب ہم کہتے ہیں کہ اللہ تعالی کی ملک کامل ہے۔ عالم کے ہر ہر جز میں وہ جیسے چاہے تصرف کرے۔ تو جب ایسا آدمی (آقا) کہ جس کی ملک اپنے غلام میں قاصر ہے اس کے امر کی تعمیل نہ کرنا سزا کا سبب ہے تو جس ذات نے عدم

سے وجود بخشا اور نعمتوں کی بارش برسائی تو اس کے امر کے بارے مین کیا گمان ہے یعنی اس کے امر کی تعمیل تو بطریق اولیٰ لازم ہوگی۔

فَصْلٌ اَلْاَمْرُ بِالْفِعْلِ لَا يَقْتَضِي التَّكْرَارُ
فصل: امر بالفعل نہیں تقاضا کرتا تکرار کا
وَلِهٰذَا قُلْنَا لَوْ قَالَ طَلِّقْ اِمْرَأَتِيْ فَطَلَّقَهَا الْوَكِيْلُ
اسی وجہ سے ہم نے کہا کہ اگر کسی نے کہا تو طلاق دے دے میری بیوی کو پس وکیل نے اس کو طلاق دے دی
ثُمَّ تَزَوَّجَهَا الْمُوَكِّلُ لَيْسَ لِلْوَكِيْلِ اَنْ يُطَلِّقَهَا
پھر اس عورت سے نکاح کرلیا موکل نے تو جائز نہیں ہے وکیل کیلئے کہ وہ اس عورت کو طلاق دے
بِالْاَمْرِ الْاَوَّلِ ثَانِيًا وَلَوْ قَالَ زَوِّجْنِيْ اِمْرَأَةً لَا يَتَنَاوَلُ هٰذَا
پہلے حکم کی وجہ سے دوبارہ۔ اور اگر کہا کہ میرا نکاح کروا دے کسی عورت سے، تو یہ (امر) شامل نہیں ہوگا
تَزْوِيْجًا مَرَّةً بَعْدَ اُخْرٰى وَلَوْ قَالَ لِعَبْدِهٖ تَزَوَّجْ
نکاح کروانے کو ایک مرتبہ کے بعد، دوسری مرتبہ۔ اور اگر کہا اپنے غلام سے کہ تو اپنا نکاح کرلے
لَا يَتَنَاوَلُ ذٰلِكَ اِلَّا مَرَّةً وَاحِدَةً لِاَنَّ الْاَمْرَ بِالْفِعْلِ طَلَبُ تَحْقِيْقِ الْفِعْلِ
تو یہ (امر) نہیں شامل ہوگا مگر ایک مرتبہ (نکاح) کو اس لئے کہ امر بالفعل طلب کرتا ہے ایجاد فعل کو
عَلٰى سَبِيْلِ الْاِخْتِصَارِ فَاِنَّ قَوْلَهٗ اِضْرِبْ مُخْتَصَرٌ مِنْ قَوْلِهٖ اِفْعَلْ فِعْلَ الضَّرْبِ
اختصار کے طریقے پر۔ کیونکہ اس کا قول "اضرب" اختصار کردہ ہے اس کے قول افعل فعل الضرب سے
وَالْمُخْتَصَرُ مِنَ الْكَلَامِ وَالْمُطَوَّلُ سَوَاءٌ فِي الْحُكْمِ
اور کلام مختصر اور مطول دونوں برابر ہیں حکم میں۔

فصل: مصنفؒ امر کے موجب کو بیان کرنے کے بعد اس فصل میں یہ بیان کر رہے ہیں کہ امر تکرار کا تقاضا کرتا ہے یا نہیں؟ تکرار کا مطلب یہ ہے کہ ایک دفعہ امر کی تعمیل کرنے کے بعد، اسی امر کی وجہ سے پھر وہی کام کرنا لازم ہوتا ہے یا نہیں اس بارے میں چار مذہب ہیں۔

پہلا مذہب: ابو اسحاق الاسفرائنی اور عبد القاہر بغدادی فرماتے ہیں کہ امر بالفعل تکرار کا تقاضا کرتا ہے یعنی امر کا موجب تکرار ہے۔

دوسرا مذہب: امام شافعیؒ فرماتے ہیں امر بالفعل تکرار کا تقاضا تو نہیں کرتا البتہ تکرار کا احتمال رکھتا ہے یعنی امر کا موجب تکرار نہیں ہے محتمل ہے۔

موجب اور محتمل میں فرق: یہ ہے کہ موجب بغیر نیت کے ثابت ہوتا ہے اور محتمل نیت کے ساتھ ثابت ہوتا ہے۔

تیسرا مذہب: بعض مشائخ احناف کا ہے کہ مطلق امر نہ تکرار کا تقاضا کرتا ہے نہ تکرار کا احتمال رکھتا ہے۔ اِلّا یہ کہ وہ امر کسی شرط پر معلق ہو جیسے "ان کنتم جنبا فالطهروا" اس میں تطہیر کا امر جنابت والی شرط پر معلق ہے یا وہ امر کسی وصف کے ساتھ مقید ہو جیسے "الزانية والزاني الخ" کوڑے مارنے کا حکم زنا والی صفت کیساتھ مقید ہے۔ تو جب اس شرط اور وصف میں تکرار ہو گا تو امر بھی تکرار کا تقاضا کرے گا یعنی جب جب جنابت پائی جائے گی تب تب غسل کا حکم بھی پایا جائے گا۔ جب زنا پایا جائے گا تو کوڑے مارنے کا حکم بھی پایا جائے گا۔

چوتھا مذہب: جو احناف کا صحیح مختار مذہب ہے وہ یہ ہے کہ امر بالفعل نہ تکرار کا تقاضا کرتا ہے، نہ تکرار کا احتمال رکھتا ہے۔ چاہے کسی شرط پر معلق ہو یا کسی وصف کے ساتھ مقید ہو یا مطلق امر ہو۔ اسی لئے ہمارے احناف کہتے ہیں کہ کسی آدمی نے دوسرے آدمی کو کہا طلق امراتی (تو میری بیوی کو طلاق دیدے) اس وکیل نے اس عورت کو طلاق دے دی۔ مؤکل نے دوبارہ اسی عورت کے ساتھ نکاح کر لیا تو اب یہ وکیل اس پہلے والے امر کی وجہ سے دوبارہ طلاق نہیں دے سکتا۔ اسی طرح ایک آدمی نے دوسرے کو کہا زوجنی امرأة "میرا کسی عورت کے ساتھ نکاح کرادے" تو یہ حکم ایک عورت کے بارے میں ہے۔ دوسری عورت کے ساتھ نکاح نہیں کرا سکتا۔ اسی طرح مولیٰ نے اپنے غلام کو کہا تزوج "تو نکاح کر لے" تو یہ حکم ایک نکاح کو شامل ہے دوسرے نکاح کی اجازت نہیں ہوگی۔

لان الامر: سے احناف کی اس بات پر دلیل ہے کہ امر تکرار کا تقاضا نہیں کرتا۔ دلیل یہ ہے کہ امر کے ذریعے مختصر طریقے پر فعل کی ایجاد کو طلب کیا جاتا ہے کیونکہ اِضرِب یہ مختصر ہے اِفعَلْ فِعلَ الضَّربِ سے یعنی اصل تو یہ کہنا تھا کہ "تو ضرب والا فعل کر" اس کی بجائے کہا "اضرب" اور کلام

مختصر اور مطول حکم میں برابر ہوتی ہے کیونکہ اختصار سے مقصد لفظ کو کم کرنا ہوتا ہے۔ معنی کے اندر تغیر نہیں کرنا ہوتا۔ تو مطول کلام مصدر پر مشتمل ہے لہذا اس کا جو مختصر ہے اِضْرِبْ یہ بھی مصدر "ضرب" پر مشتمل ہوگا اور مصدر فرد ہے یہ عدد کا احتمال نہیں رکھتا اور عدد اور تکرار ایک شے ہے جب عدد کا احتمال نہیں رکھتا تو تکرار کا احتمال بھی نہیں رکھے گا۔ پس جب امر بالفعل تکرار کا احتمال نہیں رکھتا تو تکرار کا تقاضا کیسے کرے گا؟

ثُمَّ الْاَمْرُ بِالضَّرْبِ اَمْرٌ بِجِنْسِ تَصَرُّفٍ مَعْلُوْمٍ وَحُكْمُ اِسْمِ الْجِنْسِ اَنْ يَّتَنَاوَلَ الْاَدْنٰى عِنْدَ الْاِطْلَاقِ

پھر امر بالضرب، امر ہے تصرف معلوم (ضرب معلوم) کی جنس کا اور اسم جنس کا حکم یہ ہے کہ وہ شامل ہوتا ہے ادنیٰ کو اطلاق کے وقت

وَيَحْتَمِلُ كُلَّ الْجِنْسِ، وَعَلٰى هٰذَا قُلْنَا اِذَا حَلَفَ لَا يَشْرَبُ الْمَاءَ يَحْنَثُ

اور احتمال رکھتا ہے کل جنس کا اسی بنا پر ہم نے کہا کہ جب کسی نے قسم کھائی کہ وہ پانی نہیں پیئے گا تو وہ حانث ہو جائیگا

بِشُرْبِ اَدْنٰى قَطْرَةٍ مِنْهُ، وَلَوْ نَوٰى بِهٖ جَمِيْعَ مِيَاهِ الْعَالَمِ صَحَّتْ نِيَّتُهٗ

پانی کے ادنیٰ قطرہ کے پینے سے اور اگر حالف نے نیت کی اس قسم سے دنیا کے تمام پانیوں کی تو اس کی نیت صحیح ہوگی

وَلِهٰذَا قُلْنَا اِذَا قَالَ لَهَا طَلِّقِيْ نَفْسَكِ

اسی وجہ سے ہم نے کہا ہے کہ جب کسی نے اپنی بیوی سے کہا کہ طَلِّقِيْ نَفْسَكِ (تو اپنے آپ کو طلاق دیدے)

فَقَالَتْ طَلَّقْتُ، يَقَعُ الْوَاحِدَةُ، وَلَوْ نَوَى الثَّلَاثَ

پس عورت نے کہا میں نے طلاق دی تو ایک (طلاق) واقع ہوگی اور اگر اس (زوج) نے نیت کی تین کی

صَحَّتْ نِيَّتُهٗ وَكَذٰلِكَ لَوْ قَالَ لِاٰخَرَ طَلِّقْهَا

تو بھی اس کی نیت صحیح ہوگی۔ اور اسی طرح اگر کسی نے کہا دوسرے سے طلّقھا، تو اس کو (یعنی میری بیوی کو) طلاق دے دے

يَتَنَاوَلُ الْوَاحِدَةَ عِنْدَ الْاِطْلَاقِ، وَلَوْ نَوَى الثَّلَاثَ، صَحَّتْ نِيَّتُهٗ،

تو یہ امر شامل ہوگا ایک طلاق کو اطلاق کے وقت، اور اگر اس نے نیت کی تین کی تو اس کی نیت صحیح ہوگی

وَلَوْ نَوَى الثِّنْتَيْنِ لَا يَصِحُّ اِلَّا اِذَا كَانَتِ الْمَنْكُوْحَةُ اَمَةً، فَاِنَّ نِيَّةَ الثِّنْتَيْنِ فِيْ حَقِّهَا نِيَّةٌ بِكُلِّ الْجِنْسِ،

اور اگر اس نے نیت کی دو کی تو صحیح نہ ہوگی مگر جبکہ ہو منکوحہ باندی، اس لئے کہ دو کی نیت اس کے حق میں کل جنس کی نیت ہے

وَلَوْ قَالَ لِعَبْدِهٖ تَزَوَّجْ يَقَعُ عَلٰى تَزَوُّجِ امْرَأَةٍ وَاحِدَةٍ
اور اگر کسی نے کہا اپنے غلام کو "تَزَوَّجْ" (تو نکاح کرلے) تو واقع ہوگا یہ امر ایک عورت سے نکاح کرنے پر
وَلَوْ نَوَى الثِّنْتَيْنِ صَحَّتْ نِيَّتُهٗ لِاَنَّ ذٰلِكَ كُلُّ الْجِنْسِ فِيْ حَقِّ الْعَبْدِ
اور اگر اس (مولیٰ) نے نیت کی دو کی تو اس کی نیت صحیح ہوگی اس لئے کہ یہ کل جنس ہے غلام کے حق میں۔

ثم الامر بالضرب : مصنفؒ مزید وضاحت کر رہے ہیں کہ ضرب کا امر، تصرف معلوم یعنی جنسِ ضَرب کا امر ہے یعنی اِضْرِبْ کے ذریعے جنس ضَرب کا امر کیا جا رہا ہے اور اسم جنس کا حکم یہ ہے کہ جب یہ مطلق ہو تو فردِ ادنیٰ یعنی ایک فرد کو شامل ہوتی ہے اور کل جنس کا احتمال رکھتی ہے۔ فرد ادنی یعنی ایک فرد، اس کو فرد حقیقی کہتے ہیں جیسے ایک طلاق۔ اور کل جنس یعنی تمام افراد کا مجموعہ، اس کو فرد حکمی کہتے ہیں جیسے تین طلاقیں یہ کل ہیں اور فرد حکمی ہیں۔

وعلیٰ هٰذا قلنا: اسی اصول پر کہ اسم جنس فرد حقیقی (ادنیٰ) کو شامل ہوتا ہے اور فرد حکمی (کل) کا احتمال رکھتا ہے۔ ہم احناف کہتے ہیں کہ ایک آدمی نے قسم کھائی پانی نہیں پیئے گا اب یہ آدمی ایک قطرہ بھی پیئے گا تو حانث ہو جائے گا کیونکہ یہ ادنیٰ فرد ہے۔ اور اگر پوری دنیا کے پانیوں کی نیت کرے تو یہ بھی درست ہے کیونکہ یہ کل جنس ہے لیکن اس صورت میں کبھی بھی حانث نہیں ہوگا کیونکہ ساری دنیا کا پانی پینا اس کے بس کی بات نہیں ہے لیکن اگر اس نے نیت کی ایک پیالے کی، دو پیالوں کی تو اس کی نیت کا اعتبار نہیں ہوگا کیونکہ یہ نہ فرد حقیقی ہے نہ فرد حکمی۔

وَلِهٰذا قلنا : سے اسی سابقہ اصول پر دوسرا مسئلہ بیان کیا ہے۔ اگر کسی آدمی نے اپنی بیوی کو کہا طلقی نفسكِ اس نے جواب میں کہا طلقت تو اس سے ایک طلاق واقع ہو جائے گی۔ اگر زوج نے تین کی نیت کی تو اس کی بھی نیت درست ہے کیونکہ ایک فرد حقیقی ہے اور تین فرد حکمی ہیں۔ اسی طرح ایک آدمی نے دوسرے کو کہا میری بیوی کو طلاق دے تو یہ ایک طلاق کو شامل ہوگا۔ اگر تین کی نیت کی تو یہ بھی درست۔ لیکن اگر دو طلاقوں کی نیت کرے تو یہ درست نہیں کیونکہ دو طلاقیں نہ فرد حقیقی ہیں نہ حکمی ہیں اِلّا یہ کہ اس کی منکوحہ کوئی لونڈی ہو تو پھر دو کی نیت کرنا بھی درست ہے کیونکہ لونڈی کے حق میں دو طلاقیں کل جنس یعنی فرد حکمی ہے۔ اسی طرح مولیٰ نے اپنے

غلام کو کہا تو نکاح کرلے تو اس سے ایک عورت سے نکاح مراد ہوگا کیونکہ ایک فرد حقیقی ہے۔ اور اگر مولیٰ نے دو کی نیت کی تو دو نکاح بھی درست ہونگے کیونکہ دو نکاح غلام کے حق میں فرد حکمی ہیں۔ کیونکہ غلام بیک وقت صرف دو نکاح کرسکتا ہے۔

وَلَا يَتَأَتّٰى عَلٰى هٰذَا فَصْلُ تَكْرَارِ الْعِبَادَاتِ فَإِنَّ ذٰلِكَ لَمْ يَثْبُتْ بِالْأَمْرِ
اور اعتراض وارد نہ ہوگا اس (بحث) پر، تکرار عبادات کے مسئلہ کا۔ کیونکہ یہ تکرار ثابت نہیں ہوا امر سے
بَلْ بِتَكْرَارِ أَسْبَابِهَا الَّتِيْ يَثْبُتُ بِهَا الْوُجُوْبُ
بلکہ عبادات کے ان اسباب کے تکرار سے ثابت ہوا ہے جن کے ذریعے وجوب ثابت ہوتا ہے
وَالْأَمْرُ لِطَلَبِ أَدَاءِ مَا وَجَبَ فِي الذِّمَّةِ بِسَبَبٍ سَابِقٍ
اور امر اس چیز کی اداء کو طلب کرنے کیلئے ہے جو واجب ہوا ہے ذمہ میں سبب سابق کی وجہ سے
لَا لِإِثْبَاتِ أَصْلِ الْوُجُوْبِ وَهٰذَا بِمَنْزِلَةِ قَوْلِ الرَّجُلِ
نہیں ہے (وہ امر) اصل وجوب کو ثابت کرنے کیلئے۔ اور یہ مرتبہ میں ہے اس آدمی کے قول کے (جس نے کہا)
أَدِّ ثَمَنَ الْمَبِيْعِ وَأَدِّ نَفَقَةَ الزَّوْجَةِ فَإِذَا وَجَبَتِ الْعِبَادَةُ بِسَبَبِهَا فَتَوَجَّهَ الْأَمْرُ لِأَدَاءِ
مبیع کا ثمن ادا کر اور بیوی کا نفقہ ادا کر پس جب واجب ہوگئی عبادت اپنے سبب سے تو امر متوجہ ہوا ادا کرنے کیلئے
مَا وَجَبَ مِنْهَا عَلَيْهِ ثُمَّ الْأَمْرُ لَمَّا كَانَ يَتَنَاوَلُ الْجِنْسَ يَتَنَاوَلُ
اس عبادت کو جو اس پر واجب ہوئی ہے اس سبب سے۔ پھر امر چونکہ شامل ہوتا ہے جنس کو (اسلئے) شامل ہوگا
جِنْسِ مَا وَجَبَ عَلَيْهِ، وَمِثَالُهُ مَا يُقَالُ إِنَّ الْوَاجِبَ فِيْ وَقْتِ الظُّهْرِ هُوَ الظُّهْرُ،
اس چیز کی جنس کو جو واجب ہوا ہے اس پر، اور اسکی مثال وہ ہے جو کہا جاتا ہے کہ واجب ظہر کے وقت میں ظہر ہے
فَتَوَجَّهَ الْأَمْرُ لِأَدَاءِ ذٰلِكَ الْوَاجِبِ، ثُمَّ إِذَا تَكَرَّرَ الْوَقْتُ تَكَرَّرَ الْوَاجِبُ، فَيَتَنَاوَلُ الْأَمْرُ
پس امر متوجہ ہوگا اس واجب کو ادا کرنے کیلئے پھر جب مکرر ہوگا وقت، تو مکرر ہوگا واجب بھی۔ پس شامل ہوگا امر
ذٰلِكَ الْوَاجِبَ الْآخَرَ ضَرُوْرَةَ تَنَاوُلِهِ كُلَّ الْجِنْسِ الْوَاجِبِ عَلَيْهِ، صَوْمًا كَانَ أَوْ صَلَاةً،
اس دوسرے واجب کو، اس کے شامل ہونے کی وجہ سے اس کل جنس کو جو واجب ہے اس پر، روزہ ہو یا نماز

فَكَانَ تَكْرَارُ الْعِبَادَةِ الْمُتَكَرِّرَةِ بِهٰذَا الطَّرِيْقِ لَا بِطَرِيْقِ اَنَّ الْاَمْرَ يَقْتَضِيْ التَّكْرَارَ
پس ہوگا عبادتِ متکررہ کا تکرار اس طریقہ پر نہ کہ اس طریقہ پر کہ امر تقاضا کرتا ہے تکرار کا

ولایتاتی علیٰ ھذا: سے احناف پر وارد ہونے والے ایک زبردست اعتراض کا جواب ہے۔

اعتراض: جب احناف کے نزدیک امر تکرار کا تقاضا نہیں کرتا اور نہ ہی تکرار کا احتمال رکھتا ہے تو پھر اقیموا الصلوۃ والے امر کیوجہ سے نماز پانچ وقت اور پوری زندگی میں ہزاروں نمازیں کیوں فرض ہیں اسی طرح اتوا الزکوۃ والے امر کیوجہ سے زکوۃ ہر سال کیوں واجب ہوتی ہے اسی طرح فلیصم والے امر کی وجہ سے روزہ ہر سال کیوں فرض ہوتا ہے؟ یہ بھی تو تکرار ہے معلوم ہوا امر بالفعل تکرار کا تقاضا کرتا ہے ورنہ عبادات میں تکرار نہ ہوتا۔

جواب: ہم کہتے ہیں عبادات کے تکرار کی وجہ سے یہ اعتراض لازم نہیں آتا کیونکہ یہ تکرار امر کی وجہ سے نہیں بلکہ ان اسباب کی وجہ سے ہے جو اسباب وجوب کو ثابت کرتے ہیں۔ مثلاً نماز کے وجوب کا سبب وقت ہے۔ زکوۃ کا سبب مال نصاب ہے۔ روزے کا سبب شہود شہر ہے۔ جب ان اسباب میں تکرار آتا ہے تو عبادات میں بھی تکرار آتا ہے۔ اس کی وضاحت یہ ہے کہ وجوب کی دو قسمیں ہیں (۱) نفس وجوب (۲) وجوب ادا۔ نفس وجوب سبب کی وجہ سے ہوتا ہے اور امر اس وجوب (جو سبب کی وجہ سے ذمہ میں ثابت ہو چکا ہے) کی ادائیگی کی طلب کے لئے آتا ہے۔ امر نفس وجوب کے لئے نہیں آتا یہ ایسے ہے جیسے بیع میں نفس ثمن تو عقد بیع سے ثابت ہو جاتا ہے۔ ثمن کی ادائیگی اس بائع کے قول ادِّ ثمن المبیع والے امر کی وجہ سے ثابت ہوتی ہے۔ اسی طرح زوجہ کا نفقہ عقد نکاح سے ہی واجب ہو جاتا ہے۔ اس کی ادائیگی قاضی کے قول ادِّ نفقۃ الزوجہ سے واجب ہوتی ہے لہذا جب سبب کی وجہ سے عبادت واجب ہوگی تو اس وقت امر متوجہ ہوگا کہ اس عبادت واجبہ کی ادائیگی کرو جو عبادت سبب کی وجہ سے واجب ہو چکی ہے۔

ثم الامر: یہ عبارت ایک اعتراض کا جواب ہے۔

اعتراض: آپ کے بقول عبادت کا نفس وجوب تو سبب کی وجہ سے ہوتا ہے اور امر، ادائیگی کے وجوب کے لیے آتا ہے۔ تو ہم پوچھتے ہیں کہ جو ادائیگی، امر کی وجہ سے واجب ہو رہی ہے اس ادائیگی میں تکرار کیوں ہے، امر کی وجہ سے ایک دفعہ ادائیگی واجب ہونی چاہیے، ادائیگی کا تکرار یہ

بتا رہا ہے کہ امر تکرار کا تقاضا کرتا ہے ورنہ ادائیگی میں تکرار نہ ہوتا۔

جواب: امر جنس کو شامل ہوتا ہے لہذا جب امر ہوگا تو اس واجب ہونے والی چیز کی جنس کو شامل ہوگا مثلاً جب ظہر کا وقت آیا تو اس وقت کی وجہ سے ظہر کی نماز واجب ہوگی۔ اب امر اس واجب کی ادائیگی کے لئے متوجہ ہوگا تو وہ جنسِ نمازِ ظہر کو شامل ہوگا۔ مطلب یہ ہوگا کہ وہ تمام نمازیں جو ظہر کے وقت میں تم پر واجب ہیں وہ ادا کرو۔ جب پھر ظہر کا وقت آئے گا، تو پہلے والا امر چونکہ اس ظہر کو بھی شامل ہے لہذا اسی پہلے والے امر کی وجہ سے اس ظہر کی نماز بھی واجب ہو جائے گی، اگلے دن کی ظہر کی بھی اس امر کی وجہ سے واجب ہوگی۔ اسی طرح روزہ ہے کہ جب رمضان آئے گا نفس روزہ واجب ہو جائے گا اب امر اس کی ادائیگی کے لئے متوجہ ہوگا تو وہ جنس روزہ کو شامل ہوگا مطلب یہ ہوگا کہ وہ تمام روزے جو زندگی میں تم پر واجب ہیں ان کو ادا کرو لہذا اگلے سال رمضان آئیگا تو پہلے والے امر کی وجہ سے پھر روزہ فرض ہو جائے گا۔ تو عبادت کا تکرار اس طریقے سے ہوگا اس وجہ سے نہیں کہ امر تکرار کا تقاضا کرتا ہے۔

فَصْلٌ اَلْمَامُوْرُ بِهٖ نَوْعَانِ

فصل: مامور بہ کی دو قسمیں ہیں:

مُطْلَقٌ عَنِ الْوَقْتِ وَمُقَيَّدٌ بِهٖ وَحُكْمُ الْمُطْلَقِ اَنْ يَّكُوْنَ الْاَدَاءُ وَاجِبًا

مطلق عن الوقت اور مقید بالوقت۔ اور مامور بہ مطلق عن الوقت کا حکم یہ ہے کہ ہو ادا واجب

عَلَى التَّرَاخِيْ بِشَرْطِ اَنْ لَّا يَفُوْتَهٗ فِي الْعُمُرِ وَعَلٰى هٰذَا قَالَ مُحَمَّدٌ

تراخی کے طور پر۔ اس شرط کیساتھ کہ وہ اس سے فوت نہ ہو جائے زندگی میں اسی حکم پر بنا کرتے ہوئے فرمایا امام محمدؒ نے

فِي الْجَامِعِ لَوْ نَذَرَ اَنْ يَّعْتَكِفَ شَهْرًا لَهٗ اَنْ يَّعْتَكِفَ

جامع کبیر میں کہ اگر نذر مانی کسی نے کہ وہ اعتکاف کریگا ایک مہینہ تو اس کیلئے اجازت ہے کہ وہ اعتکاف کرے

اَيَّ شَهْرٍ شَاءَ، وَلَوْ نَذَرَ اَنْ يَّصُوْمَ شَهْرًا لَهٗ اَنْ يَّصُوْمَ

جس ماہ میں چاہے، اور اگر اس نے نذر کی کہ وہ روزہ رکھے گا ایک ماہ تو اس کیلئے اجازت ہے کہ روزے رکھے

اَيَّ شَهْرٍ شَاءَ وَفِي الزَّكَاةِ وَصَدَقَةِ الْفِطْرِ وَالْعُشْرِ الْمَذْهَبُ الْمَعْلُوْمُ اَنَّهٗ لَا يَصِيْرُ بِالتَّاخِيْرِ مُفَرِّطًا

جس ماہ میں چاہے، اور زکوۃ اور صدقۃ الفطر اور عشر میں مذہب معلوم یہ ہے کہ نہیں ہوگا تاخیر کی وجہ سے گنہگار

فَبِاَنَّهُ لَوْ هَلَكَ النِّصَابُ سَقَطَ الْوَاجِبُ وَالْحَانِثُ إِذَا ذَهَبَ مَالُهُ
اسلئے کہ ہلاک ہوجائے نصاب تو ساقط ہوجائیگاواجب اور حانث، جب ہلاک ہوجائے اس کا مال
وَصَارَ فَقِيْرًا كَفَّرَ بِالصَّوْمِ
اور وہ ہوجائے فقیر تو کفارہ دے روزے کے ذریعے۔

فصل: امر کی بحث سے فراغت کے بعد مامور بہ (جسکا امر کیا گیا ہو) کو بیان کر رہے ہیں۔
مامور بہ کی دو قسمیں ہیں (۱) مطلق عن الوقت (۲) مقید بالوقت۔
مطلق عن الوقت: کا مطلب یہ ہے کہ اس مامور بہ کی ادائیگی کا تعلق محدود وقت کے ساتھ نہ ہو کہ وقت کے فوت ہونے سے وہ مامور بہ بھی فوت ہوجائے جیسے زکوۃ اور عشر وغیرہ ان کی ادائیگی کا خاص وقت نہیں ہے۔
مقید بالوقت: وہ ہے جس کی ادائیگی کا تعلق محدود وقت کے ساتھ ہو اس وقت کے نکلنے سے مامور بہ بھی فوت ہوجائے جیسے نماز، روزہ وغیرہ۔
وحکم المطلق: سے مطلق عن الوقت کا حکم بیان کیا کہ اس کی ادائیگی تاخیر کے ساتھ واجب ہوتی ہے۔ یعنی اس کی ادائیگی میں تاخیر کرنا جائز ہے فوراً ادا کرنا ضروری نہیں ہے۔ شرط یہ ہے کہ زندگی میں وہ فوت نہ ہو، زندگی میں جس وقت ادا کیا جائیگا، ادا ہی ہوگا، تاخیر کرنے سے آدمی گنہگار نہیں ہوتا۔ اسی وجہ سے امام محمدؒ نے جامع کبیر میں یہ فرمایا اگر کسی آدمی نے یہ نذر مانی کہ ایک مہینہ اعتکاف کرے گا تو اب اس کے لئے جائز ہے جس مہینے میں چاہے اعتکاف کر لے اور اگر ایک مہینہ روزہ رکھنے کی منت مانی تو جس مہینے میں چاہے روزہ رکھ لے کیونکہ مطلق عن الوقت میں تاخیر کرنے والا گنہگار نہیں ہوتا۔
وفی الزکوٰۃ: سے بیان کیا کہ زکوٰۃ، صدقۃ الفطر اور عشر کے بارے میں معلوم اور مشہور مذہب یہ ہے کہ اس میں اگر تاخیر ہوجائے تو آدمی گنہگار نہیں ہوگا۔ گنہگار نہ ہونے کی دلیل یہ ہے کہ زکوٰۃ اور عشر کے واجب ہونے کے بعد اگر آدمی ان کی ادائیگی نہ کرے، زکوٰۃ کا نصاب ہلاک ہوجائے اور زمین کی ساری پیداوار ہلاک ہوجائے تو اس کی وجہ سے واجب ساقط ہوجاتا ہے۔ تو

یہ زکوٰۃ اور عشر کا واجب ہو جانے کے بعد ساقط ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ تاخیر سے بندہ گنہگار نہیں ہوتا۔ ورنہ یہ ساقط نہ ہوتے۔

تنبیہ: مصنفؒ کی عبارت سے معلوم ہو رہا ہے کہ مال ہلاک ہونے کی وجہ سے صدقہ فطر بھی ساقط ہو جائے گا حالانکہ صدقہ فطر ساقط نہیں ہوتا۔

والحانث: سے مامور بہ مطلق عن الوقت کے اس حکم پر کہ ''تاخیر سے گناہ نہیں ہوتا'' ایک مسئلہ متفرع کیا ہے۔ وہ مسئلہ یہ ہے کہ اگر کوئی آدمی قسم کو توڑ دے تو ابتداءً اس پر کفارہ مالیہ واجب ہوتا ہے اگر مال نہ ہو تو پھر اس پر روزہ واجب ہوتا ہے جیسے قرآن پاک میں ہے فکفارتہ اطعام عشر مساکین الخ پہلے مسکینوں کو کھانا کھلانے یا غلام آزاد کرنے کا حکم ہے اگر اس کی طاقت نہ ہو تو تین دن روزے رکھ لے۔ لیکن اگر اس کا مال تھا اس نے مال سے کفارہ ادا کرنے میں اتنی تاخیر کی کہ اس کا مال ضائع ہو گیا، یہ فقیر ہو گیا، تو اس کی وجہ سے یہ گنہگار نہیں ہوگا بلکہ یہ روزے کے ساتھ کفارہ ادا کرے۔

وَعَلٰى هٰذَا لَا يَجِبُ قَضَاءُ الصَّلٰوةِ فِي الْاَوْقَاتِ الْمَكْرُوْهَةِ لِاَنَّهٗ لَمَّا وَجَبَ مُطْلَقًا وَجَبَ كَامِلًا،
اور اسی بنا پر جائز نہیں ہے نماز کی قضاء کرنا اوقات مکروہہ میں، اسلئے کہ جب واجب ہوئی قضاء مطلقاً تو واجب ہوگی کامل
فَلَا يَخْرُجُ عَنِ الْعُهْدَةِ بِاَدَاءِ النَّاقِصِ، فَيَجُوْزُ الْعَصْرُ عِنْدَ الْاِحْمِرَارِ اَدَاءً وَلَا يَجُوْزُ قَضَاءً
پس نہیں نکلے گا ذمہ داری سے ناقص کو ادا کر کے۔ لھذا جائز ہے عصر سورج کی سرخی کے وقت اداءً اور جائز نہ ہوگی قضاءً۔

وعلی هذا: اسی بات پر کہ ''مطلق عن الوقت میں تاخیر جائز ہے فوراً ادائیگی واجب نہیں ہے'' ایک اور مسئلہ متفرع کیا ہے کہ جو نماز قضاء ہو جائے اس کی ادائیگی اوقات مکروہہ (طلوع، غروب اور زوال کے وقت) میں جائز نہیں ہے۔ کیونکہ نماز قضاء ہوتی ہے وقت کے نکلنے کی وجہ سے۔ کیونکہ ''وقت'' نماز کا سبب ہے وقت میں نماز واجب تھی تو جب وقت نکل گیا تو قضاء مطلقاً واجب ہوگی اور اس نماز کا سبب تھا کامل وقت۔ تو یہ نماز بھی کامل طور پر واجب ہوئی۔ جو چیز کامل ہو اس کی ادائیگی ناقص طور پر درست نہیں ہے۔ تو اب اس نماز کو جو کامل وقت میں واجب ہوئی تھی اوقات مکروہہ میں ادا کرے گا تو یہ ادائیگی ناقص ہوگی جو کہ درست نہیں ہے۔

فیجوز العصر: اسی بات پر تفریع بیان کی کہ ''کامل کی ادائیگی کامل طور پر ہو'' وہ اس طرح

کہ جب سورج سرخ ہو جائے تو اس وقت عصر کی نماز اداء تو جائز ہے قضاءً جائز نہیں ہے یعنی آج کی عصر اس میں پڑھ سکتا ہے لیکن جو گذشتہ کل کی عصر تھی اس کو اس میں نہیں پڑھ سکتا۔ وجہ اس کی یہ ہے جب آج کی عصر اس وقت میں شروع کرے گا جو کہ وقت ناقص ہے تو اس کا وجوب بھی ناقص وقت میں ہو رہا ہے اور ادائیگی بھی ناقص وقت میں ہو جائیگی، یہ درست ہے۔ لیکن جو کل کی نماز ہے اس کے وجوب کا سبب کامل وقت ہے۔ تو وہ نماز واجب ہوئی ہے کامل وقت میں۔ اور یہ وقت (احمرار شمس والا) ناقص ہے اگر اس میں ادا کرے گا تو ادائیگی ناقص ہوگی اس لئے یہ درست نہیں ہے۔

وَعَنِ الْكَرْخِيِّ اَنَّ مُوْجَبَ الْاَمْرِ الْمُطْلَقِ الْوُجُوْبُ عَلَى الْفَوْرِ وَالْخِلَافُ مَعَهٗ فِي الْوُجُوْبِ
اور امام کرخیؒ سے مروی ہے کہ امر مطلق کا موجب فوری وجوب ہے۔ اور امام کرخیؒ کیساتھ اختلاف وجوب میں ہے
وَلَا خِلَافَ فِيْ اَنَّ الْمُسَارَعَةَ اِلَى الْاِئْتِمَارِ مَنْدُوْبٌ اِلَيْهَا
اور کوئی اختلاف نہیں ہے اس بارے میں کہ جلدی کرنا تعمیل کی طرف مستحب ہے۔

وعن الكرخي : امام کرخیؒ کا مذہب بیان کیا۔ امام کرخیؒ فرماتے ہیں کہ مطلق امر کا موجب یہ ہے کہ اس کی ادائیگی فوراً واجب ہے تاخیر سے آدمی گنہگار ہوگا۔ مصنفؒ فرماتے ہیں کہ امام کرخیؒ کے ساتھ ہمارا اختلاف ادائیگی کے فوراً واجب ہونے یا نہ ہونے میں ہے یعنی ان کے ہاں فوراً واجب ہے ہمارے ہاں فوراً واجب نہیں۔ باقی مامور بہ کو جلدی ادا کرنا ہمارے ہاں بھی مستحب ہے ان کے ہاں بھی مستحب ہے استحباب میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔

وَاَمَّا الْمُوَقَّتُ فَنَوْعَانِ نَوْعٌ يَكُوْنُ الْوَقْتُ ظَرْفًا لِلْفِعْلِ حَتّٰى لَا يُشْتَرَطُ
بہرحال مؤقت تو اسکی دو قسمیں ہیں ایک قسم یہ ہے کہ ہوگا وقت ظرف، فعل کیلئے یہاں تک کہ شرط نہیں ہے
اِسْتِيْعَابُ كُلِّ الْوَقْتِ بِالْفِعْلِ كَالصَّلٰوةِ وَمِنْ حُكْمِ هٰذَا النَّوْعِ اَنَّ وُجُوْبَ الْفِعْلِ فِيْهِ لَا يُنَافِيْ
کل وقت کو گھیرنا فعل کیساتھ جیسے نماز اور ایک حکم اس نوع کا یہ ہے کہ اس میں فعل کا واجب ہونا منافی نہیں ہے
وُجُوْبَ فِعْلٍ آخَرَ فِيْهِ مِنْ جِنْسِهٖ حَتّٰى لَوْ نَذَرَ اَنْ يُّصَلِّيَ كَذَا وَ كَذَا رَكْعَةً
اسی جنس کے دوسرے فعل کے واجب ہونے کے اسی وقت میں۔ یہاں تک کہ اگر کسی نے نذر کی کہ وہ اتنی رکعات پڑھیگا

فِی وَقْتِ الظُّهْرِ لَزِمَهٗ. وَمِنْ حُکْمِهٖ اَنَّ وُجُوْبَ الصَّلٰوۃِ فِیْهِ
ظہر کے وقت میں تو وہ رکعات اس پر لازم ہو جائیں گی۔ اور اس نوع کا ایک حکم یہ ہے کہ نماز کا واجب ہونا اس وقت میں
لَا یُنَافِیْ صِحَّۃَ صَلٰوۃٍ اُخْرٰی فِیْهِ حَتّٰی لَوْ شَغَلَ جَمِیْعَ وَقْتِ الظُّهْرِ بِغَیْرِ الظُّهْرِ یَجُوْزُ
منافی نہیں ہے دوسری نماز کے صحیح ہونے کے اس وقت میں حتیٰ کہ اگر کسی نے مشغول کر دیا ظہر کا تمام وقت غیر ظہر میں تو جائز ہے
وَمِنْ حُکْمِهٖ اَنَّهٗ لَا یَتَاَدّٰی الْمَامُوْرُ بِهٖ اِلَّا بِنِیَّۃٍ مُعَیَّنَۃٍ لِاَنَّ غَیْرَهٗ لَمَّا کَانَ مَشْرُوْعًا فِی الْوَقْتِ
اور اس کا ایک حکم یہ ہے کہ ادا نہیں ہوگا مامور بہ مگر نیت معینہ کے ساتھ کیونکہ جب غیر مامور بہ مشروع ہے وقت میں
لَا یَتَعَیَّنُ هُوَ بِالْفِعْلِ وَاِنْ ضَاقَ الْوَقْتُ لِاَنَّ اِعْتِبَارَ النِّیَّۃِ بِاِعْتِبَارِ الْمُزَاحِمِ
تو وہ متعین نہ ہوگا فعل کے ساتھ اگر چہ وقت تنگ ہو۔ اس لئے کہ نیت کا اعتبار مزاحم کی وجہ سے ہوتا ہے
وَقَدْ بَقِیَتِ الْمُزَاحَمَۃُ عِنْدَ ضِیْقِ الْوَقْتِ
اور باقی رہتی ہے مزاحمت، تنگی وقت کے باوجود۔

واما الموقت : مصنفؒ مامور بہ کی دوسری قسم موقت یعنی مقید بالوقت کو بیان کر رہے ہیں۔ مامور بہ موقت کی دو قسمیں ہیں (۱) جس میں وقت، فعل مامور بہ کے لئے ظرف بنتا ہے (۲) جس میں وقت، فعل مامور بہ کے لئے معیار بنتا ہے۔

پہلی قسم : وقت فعل کے لئے ظرف ہو ظرف لغۃ میں عام ہے اس ظرف کو بھی شامل ہے جو مظروف سے بچ جائے اور اس ظرف کو بھی شامل ہے جو مظروف سے نہ بچے۔ لیکن اصولیوں کی اصطلاح میں اس کو ظرف کہا جاتا ہے جو مظروف سے بچ جائے جیسے نماز کا وقت نماز کے لئے ظرف ہے اگر سنت کے مطابق بھی پڑھی جائے تو نماز ادا کرنے کے بعد بھی وقت بچ جاتا ہے اور وہ ظرف جو مظروف سے نہ بچے اس کو معیار کہتے ہیں جیسے روزے کا وقت روزے کے لئے معیار ہے۔ کیونکہ روزہ پورے وقت کو گھیر لیتا ہے وقت بچتا نہیں ہے۔ تو جہاں وقت، فعل کے لئے ظرف بنتا ہے وہاں یہ شرط نہیں ہے کہ فعل مامور بہ پورے وقت کو گھیر لے جیسا کہ فرض نماز ہے یہ پورے وقت کو نہیں گھیرتی بلکہ وقت بچ جاتا ہے۔

وَمِنْ حُکْمِ : سے مصنفؒ نے اس پہلی قسم کے کئی حکم بیان کئے ہیں۔

پہلا حکم: یہ ہے کہ اس وقت (جو ظرف ہے) میں فعل کا وجوب، اس جنس کے دوسرے فعل کے وجوب کے منافی نہیں ہے۔ یعنی اسی جنس کا دوسرا فعل بھی اسی وقت میں واجب ہو سکتا ہے۔ جیسے ایک آدمی نے نذر مانی کہ وہ ظہر کے وقت میں اتنی رکعتیں نماز پڑھے گا تو اتنی رکعتیں اس پر لازم ہو جائینگی جس طرح ظہر پڑھے گا یہ رکعتیں بھی پڑھے گا۔

دوسرا حکم: یہ ہے کہ اس وقت میں نماز کا وجوب دوسری نماز کے صحیح ہونے کے منافی نہیں یعنی اگر اس وقت میں وہ نماز نہ پڑھے جس کا وقت ہے بلکہ کوئی دوسری نماز پڑھے تو وہ درست ہو جائے گی جیسے ظہر کی نماز کے وقت میں ظہر نہ پڑھے بلکہ نفل پڑھے یا قضاء نمازیں پڑھے تو درست ہو جائیں گی۔ البتہ ظہر چھوڑنے کی وجہ سے گنہگار ہوگا۔

تیسرا حکم: یہ ہے کہ اس وقت میں مامور بہ تب ادا ہوگا جب اس کی معین کر کے نیت کی جائے مثلاً ظہر کی نماز پڑھ رہا ہے تو متعین کرے آج کی ظہر پڑھ رہا ہوں۔ کیونکہ جب اس مامور بہ (مثلاً ظہر) کے علاوہ دوسری عبادت اس وقت میں جائز ہے تو محض اس مامور بہ کے فعل سے تعیین نہیں ہوگی اگر چہ وقت تنگ ہی کیوں نہ ہو۔ جیسے ظہر کی نماز کا اتنا وقت باقی بچ گیا جس میں صرف چار رکعتیں ہی پڑھی جا سکتی ہوں تو پھر بھی تعیین ضروری ہے کیونکہ اس تنگ وقت میں جیسے ظہر کی چار رکعتیں پڑھی جا سکتی ہیں دوسری چار (نفل وغیرہ) بھی تو پڑھی جا سکتی ہیں، اس لئے اب بھی تعیین ضروری ہے کیونکہ نیت کی ضرورت ہوتی ہے مزاحم کی وجہ سے یعنی مقابل کے پائے جانے کی وجہ سے اور وہ مقابل وقت کے تنگ ہونے کے باوجود موجود ہے لہذا نیت کی تعیین بھی لازمی ہوگی۔

وَالنَّوْعُ الثَّانِي مَا يَكُونُ الْوَقْتُ مِعْيَارًا لَهُ وَذٰلِكَ مِثْلُ الصَّوْمِ فَإِنَّهُ يَتَقَدَّرُ
دوسری قسم یہ ہے کہ ہو وقت معیار، مامور بہ کیلئے اور یہ مثلاً روزہ ہے اس لئے کہ روزہ مقدر ہوتا ہے
بِالْوَقْتِ وَهُوَ الْيَوْمُ وَمِنْ حُكْمِهِ أَنَّ الشَّرْعَ إِذَا عَيَّنَ لَهُ وَقْتًا لَا يَجِبُ
وقت کیساتھ اور وہ دن ہے اور اس قسم کا حکم یہ ہے کہ جب شریعت نے متعین کر دیا روزہ کیلئے وقت تو واجب نہ ہوگا
غَيْرُهُ فِي ذٰلِكَ الْوَقْتِ وَلَا يَجُوزُ إِدَاءُ غَيْرِهِ فِيهِ حَتّٰى أَنَّ الصَّحِيحَ الْمُقِيمَ
اس وقت میں اس روزہ کا غیر، اور جائز نہ ہوگا اس روزہ کے غیر کا ادا کرنا اس وقت میں حتیٰ کہ تندرست مقیم نے

لَوْ اَوْقَعَ اِمْسَاكَهُ فِي رَمَضَانَ عَنْ وَاجِبٍ آخَرَ يَقَعُ عَنْ رَمَضَانَ
اگر واقع کیا اپنے رکنے کو رمضان میں کسی دوسرے واجب کی جانب سے تو یہ رکنا واقع ہوگا رمضان سے
لَا عَمَّا نَوَى وَاِذَا انْدَفَعَ الْمُزَاحِمُ فِي الْوَقْتِ سَقَطَ اِشْتِرَاطُ التَّعْيِيْنِ
نہ کہ اس سے جس کی نیت کی۔ او رجب دفع ہوجائے مزاحم وقت میں تو ساقط ہوجائیگی شرط تعیین
فَاِنَّ ذٰلِكَ لِقَطْعِ الْمُزَاحَمَةِ وَلَا يَسْقُطُ اَصْلُ النِّيَّةِ لِاَنَّ الْاِمْسَاكَ لَا يَصِيْرُ صَوْمًا اِلَّا بِالنِّيَّةِ
کیونکہ یہ شرط مزاحمت کو ختم کرنے کیلئے ہے اور اصل نیت ساقط نہ ہوگی اسلئے کہ امساک نہیں ہوتا روزہ مگر نیت کیساتھ
فَاِنَّ الصَّوْمَ شَرْعًا هُوَ الْاِمْسَاكُ عَنِ الْاَكْلِ وَالشُّرْبِ وَالْجِمَاعِ نَهَارًا مَعَ النِّيَّةِ
کیونکہ شرعی روزہ دن میں نیت کے ساتھ کھانے پینے اور جماع سے رکنے کا نام ہے۔

والنوع الثانی: سے مامور بہ موقت کی دوسری قسم بیان کی جس کے لئے وقت معیار بنتا ہے۔ معیار سے مراد یہ ہے کہ مامور بہ پورے وقت کو گھیر لے۔ وقت اس سے نہ بچے بلکہ وقت بڑھتا جائے تو مامور بہ بھی بڑھتا جائے وقت کم ہوتا جائے تو مامور بہ بھی کم ہوتا جائے۔ جیسے روزہ، اس کو مقرر کیا گیا ہے دن کے ساتھ اب وہ روزہ پورے دن کو گھیر لیتا ہے دن لمبا ہوتا جائے تو روزہ بھی لمبا ہوتا جاتا ہے اگر دن چھوٹا ہوتا جائے تو روزہ بھی چھوٹا ہوتا جاتا ہے۔ اس کو معیار کہتے ہیں۔ اس کی پھر دو قسمیں ہیں (۱) اس مامور بہ کا وقت متعین ہوگا (۲) یا غیر متعین ہوگا۔

ومن حکمه : سے پہلی قسم کا حکم بیان کیا وہ یہ ہے کہ شریعت نے جب اس کا وقت متعین کر دیا تو اس وقت میں دوسرا مامور بہ لازم نہیں ہوگا یعنی اس کی ادائیگی جائز نہیں ہوگی۔ جیسے رمضان کے مہینہ میں رمضان کا روزہ شریعت نے متعین کر دیا ہے اب اگر کوئی آدمی جو صحیح تندرست مقیم ہو رمضان کے مہینے میں روزہ رکھنے کی منت مان لے اور اس منت کے روزے کی نیت سے روزہ رکھے تو یہ اس کا رمضان کا روزہ ہی ہوگا منت کا نہیں ہوگا۔

واذا اندفع: سے بیان کیا جب اس وقت یعنی رمضان کے دن میں مزاحم موجود نہیں ہے یعنی دوسرا کوئی روزہ درست نہیں ہے تو یہاں یعنی رمضان کے دن میں تعیین والی شر بھی ساقط ہو جائے گی کیونکہ تعیین نیت کی شرط ہوتی ہے مزاحمت کو ختم کرنے کے لئے یہاں کوئی مزاحم موجود

نہیں ہے۔لہذا مطلق روزے کی نیت کرے تو رمضان کا روزہ ادا ہو جائے گا۔

ولا یسقط: سے اعتراض کا جواب ہے۔

اعتراض: جب رمضان کا مہینہ، رمضان کے روزے کے لئے متعین ہے تو نیت بھی شرط نہیں ہونی چاہیے بغیر نیت کے روزہ صحیح ہونا چاہیے؟

جواب: اصل نیت ساقط نہیں ہوگی کیونکہ محض کھانے پینے اور جماع سے رک جانے سے روزہ نہیں ہوتا جب تک نیت نہ ہو کیونکہ شریعت میں روزہ نام ہے دن کو نیت کے ساتھ کھانے پینے اور جماع سے رک جانے کا۔گویا کہ تین چیزیں ہونگیں تو روزہ ہوگا (۱) تین چیزوں (کھانے، پینے، جماع) سے رکنا (۲) دن کو رکنا (۳) نیت کے ساتھ رکنا۔اگر ان تین میں سے ایک بھی کم ہو تو روزہ نہیں ہوگا۔

وَإِنْ لَّمْ يُعَيِّنِ الشَّرْعُ لَهُ وَقْتًا فَإِنَّهُ لَا يَتَعَيَّنُ الْوَقْتُ لَهُ
اور اگر شریعت نے متعین نہ کیا ہو (مامور بہ) کیلئے کوئی وقت تو متعین نہ ہوگا کوئی وقت اس کیلئے
بِتَعْيِيْنِ الْعَبْدِ حَتّٰى لَوْ عَيَّنَ الْعَبْدُ اَيَّامًا لِقَضَاءِ رَمَضَانَ
بندوں کے متعین کرنے کے ساتھ حتیٰ کہ اگر بندے نے متعین کیا چند ایام کو رمضان کی قضاء کیلئے
لَا تَتَعَيَّنُ هِيَ لِلْقَضَاءِ وَيَجُوْزُ فِيْهَا صَوْمُ الْكَفَّارَةِ وَالنَّفْلِ وَيَجُوْزُ قَضَاءُ رَمَضَانَ
تو وہ ایام متعین نہیں ہونگے قضاء کیلئے اور جائز ہوگا ان (ایام) میں کفارہ اور نفل کا روزہ اور جائز ہوگی رمضان کی قضاء
فِيْهَا وَغَيْرِهَا وَمِنْ حُكْمِ هٰذَا النَّوْعِ اَنَّهُ يُشْتَرَطُ تَعْيِيْنُ النِّيَّةِ لِوُجُوْدِ الْمُزَاحِمِ
ان ایام میں بھی اور ان کے علاوہ میں بھی۔اور اس نوع کا حکم یہ ہے کہ شرط ہوگی تعیین نیت کیونکہ مزاحم موجود ہے

وان لم یعین: سے دوسری قسم کو بیان کر رہے ہیں جس میں ''مامور بہ کے لئے وقت معیار بنتا ہو اور وقت متعین نہ ہو'' تو مصنف'' فرماتے ہیں اگر شریعت نے اس مامور بہ کے لئے وقت متعین نہیں کیا جیسے رمضان کے روزوں کی قضاء وغیرہ تو اب اگر بندہ اس کے لئے وقت متعین کرے تو اس کے متعین کرنے سے تعیین نہیں ہوگی۔لہذا اگر کسی آدمی نے رمضان کے روزوں کی قضاء کے لئے دن متعین کرلیا مثلاً یہ کہا کہ دس ربیع الاول کو قضاء کا روزہ رکھونگا تو دس ربیع الاول اس قضاء

کے لئے متعین نہیں ہوگا۔ اب اگر دس ربیع الاول کو کوئی کفارہ یا نفلی روزہ رکھے تو جائز ہے۔ رمضان کی قضاء ان معین دنوں میں بھی کرسکتا ہے، دوسرے دنوں میں بھی کرسکتا ہے۔

ومن حکم هذا النوع: سے اس قسم کا حکم بیان کیا کہ اسمیں تعیین نیت شرط ہے کیونکہ مزاحم موجود ہے۔ ان دنوں میں جیسے قضاء کا روزہ رکھ سکتا ہے کفارے کا روزہ بھی رکھ سکتا ہے اور بھی ہر قسم کا روزہ رکھ سکتا ہے۔

ثُمَّ لِلْعَبْدِ اَنْ يُّوْجِبَ شَيْئًا عَلٰى نَفْسِهٖ مُؤَقَّتًا اَوْ غَيْرَ مُؤَقَّتٍ وَلَيْسَ لَهٗ
پھر بندے کیلئے جائز ہے کہ وہ واجب کرے اپنے اوپر کسی چیز کو مؤقت ہو یا غیر مؤقت۔ اور اس کیلئے جائز نہیں ہے
تَغْيِيْرُ حُكْمِ الشَّرْعِ مِثَالُهٗ اِذَا نَذَرَ اَنْ يَّصُوْمَ يَوْمًا بِعَيْنِهٖ
حکم شرع کو بدلنا۔ اسکی مثال یہ ہے کہ کسی شخص نے نذر کی اس بات کی کہ وہ کسی متعین دن کا روزہ رکھے گا
لَزِمَهٗ ذٰلِكَ وَلَوْ صَامَهٗ عَنْ قَضَاءِ رَمَضَانَ اَوْ عَنْ كَفَّارَةِ يَمِيْنِهٖ
تو لازم ہو جائیگا اس پر اس متعین دن کا روزہ۔ اور اگر اس (معین دن میں) اس نے روزہ رکھا قضاءِ رمضان کا یا کفارہ یمین کا
جَازَ لِاَنَّ الشَّرْعَ جَعَلَ الْقَضَاءَ مُطْلَقًا فَلَا يَتَمَكَّنُ الْعَبْدُ مِنْ تَغْيِيْرِهٖ بِالتَّقْيِيْدِ بِغَيْرِ ذٰلِكَ الْيَوْمِ
تو جائز ہے کیونکہ شریعت نے بنایا ہے قضاء کو مطلق پس بندہ قادر نہ ہوگا اس کے تبدیل کرنے پر اس دن کے علاوہ کے ساتھ مقید کرکے

ثم للعبد: ایک اعتراض کا جواب ہے۔

اعتراض: آپ نے جو کہا ہے کہ بندہ اگر مامور بہ غیر موقت کے لیے وقت متعین کرے تو اس کے متعین کرنے سے متعین نہیں ہوگا یہ بات بظاہر غلط ہے۔ کیونکہ اگر کوئی آدمی اپنے اوپر ایسی عبادت واجب کرے جو اس پر واجب نہیں تھی تو وہ واجب ہو جاتی ہے جیسے روزہ وغیرہ۔ جب عبادت واجب ہو جاتی ہے تو وقت متعین کرنے سے کیوں متعین نہیں ہوتا حالانکہ عبادت کو واجب کرنے میں اصل کو واجب کرنا ہے۔ اور وقت متعین کرنے میں وصف کو ثابت کرنا ہے اور اصل چیز سے وصف ادنی مرتبہ پر ہے۔ تو جب اصل ثابت ہو رہا ہے جو کہ اعلیٰ ہے، تو وصف کیوں ثابت نہیں ہوتا حالانکہ وہ ادنی ہے؟

جواب: بندہ کے لئے یہ تو جائز ہے کہ وہ اپنے اوپر کوئی چیز واجب کرلے موقت یا غیر موقت، لیکن یہ جائز نہیں ہے کہ شریعت کے حکم کو متغیر کرے۔ اس وقت کو متعین کرنے سے شریعت کے حکم کو متغیر کرنا

لازم آتا ہے۔ مثلاً ایک آدمی نے نذر مانی کہ معین دن مثلاً جمعۃ المبارک کو روزہ رکھے گا تو اب یہ جمعہ کا روزہ اس پر لازم ہو گیا۔ لیکن اگر اس جمعہ کے دن میں یہ قضاء کا روزہ رکھے یا کفارے کا تو یہ بھی جائز ہوگا کیونکہ شریعت نے قضاء کو مطلق رکھا ہے "فعدۃ من ایام اُخر" اب اگر ہم یہ کہیں اس جمعہ کے دن یہ صرف نذر کا روزہ رکھ سکتا ہے قضاء کا نہیں رکھ سکتا تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ قضاء کا روزہ جو مطلق تھا جس دن مرضی رکھ لیتا، اسی جمعہ کے دن یا اور ایام میں۔ اب یہ آدمی اس قضاء کو جمعہ کے علاوہ دوسرے دنوں کے ساتھ مقید کر رہا ہے کہ اس جمعہ کو نہیں رکھ سکتے اور دنوں میں رکھو۔ اور جس کو شریعت نے مطلق رکھا تھا اس کو مقید کرنا یہ شریعت کے حکم میں تغیر ہے اس لئے یہ جائز نہیں ہے۔

وَلَا يَلْزَمُ عَلٰى هٰذَا مَا إِذَا صَامَهُ عَنْ نَفْلٍ حَيْثُ يَقَعُ عَنِ الْمَنْذُوْرِ
اور لازم نہیں آئے گا اس پر یہ کہ جب (ناذر) نے اس معین دن میں روزہ رکھا نفل کا تو واقع ہوگا نذر کا روزہ ہی
لَا عَمَّا نَوٰى لِأَنَّ النَّفْلَ حَقُّ الْعَبْدِ إِذْ هُوَ يَسْتَبِدُّ بِنَفْسِهٖ مِنْ تَرْكِهٖ
نہ کہ وہ جسکی اس نے نیت کی۔ اس لئے کہ نفل بندے کا حق ہے کیونکہ وہ مستقل بالذات ہے اس کے چھوڑنے
وَتَحْقِيْقِهٖ فَجَازَ اَنْ يُّؤَثِّرَ فِعْلُهٗ فِيْمَا هُوَ حَقُّهٗ لَا فِيْمَا هُوَ حَقُّ الشَّرْعِ
اور اسکے ثابت رکھنے میں تو جائز ہے کہ اسکا فعل مؤثر ہو اسمیں کہ جو اسکا حق ہے نہ کہ اسمیں جو شریعت کا حق ہے۔
وَعَلٰى اِعْتِبَارِ هٰذَا الْمَعْنٰى قَالَ مَشَائِخُنَا إِذَا شَرَطَا فِي الْخُلْعِ
اور اسی معنی کا اعتبار کرتے ہوئے کہا ہے ہمارے مشائخ نے کہ جب شرط بیان کی (زوجین) نے خلع میں اس بات کی
اَنْ لَّا نَفَقَةَ لَهَا وَلَا سُكْنٰى سَقَطَتِ النَّفَقَةُ دُوْنَ السُّكْنٰى حَتّٰى لَا يَتَمَكَّنُ الزَّوْجُ مِنْ اِخْرَاجِهَا
کہ نہ نفقہ ہے عورت کیلئے اور نہ سکنیٰ ہے تو نفقہ ساقط ہو جائیگا نہ کہ سکنیٰ۔ حتیٰ کہ زوج قادر نہ ہوگا اسے نکالنے پر
عَنْ بَيْتِ الْعِدَّةِ لِأَنَّ السُّكْنٰى فِيْ بَيْتِ الْعِدَّةِ حَقُّ الشَّرْعِ فَلَا يَتَمَكَّنُ الْعَبْدُ
عدت والے گھر سے۔ اس لئے کہ سکنیٰ عدت والے گھر میں شریعت کا حق ہے لھذا بندہ قادر نہ ہوگا
مِنْ اِسْقَاطِهٖ بِخِلَافِ النَّفَقَةِ
اس کے ساقط کرنے پر بخلاف نفقہ کے (وہ بندے کا حق ہے)۔

ولا یلزم علی ھذا: اس عبارت میں ایک اشکال کا جواب ہے جو پچھلی تقریر پر وارد ہوتا ہے۔
اشکال: شریعت نے نفل کا روزہ مطلق رکھا ہے یہ قضاء اور کفارہ کے روزوں کی طرح غیر مقید ہے اس کے لیے کوئی خاص دن متعین نہیں ہے لیکن آپ کہتے ہیں اس نذر والے دن اگر یہ آدمی نفل کا روزہ رکھے تو نفل کا روزہ نہیں ہوگا بلکہ نذر کا ہوگا۔ یہ بھی تو شریعت کے حکم میں تغییر ہے کیونکہ شریعت نے نفل کا روزہ مطلق رکھا۔ جس دن چاہے رکھ لے آپ نے اس نذر والے دن کے علاوہ کے ساتھ مقید کردیا کہ اس دن نفل روزہ نہیں ہوگا؟

جواب: مصنف فرماتے ہیں کہ یہ اشکال ہمارے اوپر لازم نہیں آتا۔ کیونکہ نفل بندے کا اپنا حق ہے اس لئے کہ وہ نفل کو چھوڑنے اور اس کو باقی رکھنے میں مستقل ہے یعنی چاہے نفلی روزہ رکھے یا نہ رکھے اور بندے کا فعل اس کے اپنے حق میں مؤثر ہوتا ہے، شریعت کے حق میں مؤثر نہیں ہوتا۔ چنانچہ نفل اس کا اپنا حق تھا اس کو جب چاہتا رکھ لیتا۔ لیکن اس نے ایک دن نذر کے لئے متعین کر کے اپنے حق کو خود متغیر کیا تو اس کا اپنا فعل اپنے حق میں مؤثر ہوگا، اس لئے اس نذر والے دن نفل کا روزہ رکھے گا تو نذر کا روزہ ہی ہوگا نفل کا نہیں ہوگا۔

وعلی اعتبار: سے بیان کیا کہ اسی معنی کا اعتبار کرتے ہوئے کہ ''بندے کا فعل اس کے اپنے حق میں مؤثر ہے شریعت کے حق میں مؤثر نہیں'' تو ہمارے مشائخ نے کہا جب میاں بیوی نے خلع میں یہ شرط لگادی کہ عدت کے دنوں کا نفقہ اور سکنیٰ عورت کو نہیں ملے گا۔ تو ان کے شرط لگانے کی وجہ سے نفقہ ساقط ہو جائے گا سکنیٰ ساقط نہیں ہوگا کیونکہ سکنیٰ شریعت کا حق ہے۔ کیونکہ رب کریم نے فرمایا ''ولا تخرجوھن من بیوتھن ولا یخرجن'' ﴿عورتوں کو عدت کے دنوں میں گھر سے نہ نکالو نہ وہ خود نکلیں﴾ معلوم ہوا سکنیٰ شریعت کا حق ہے اور شریعت کے حق کو بندہ ساقط نہیں کرسکتا لہذا عدت کے دنوں میں خاوند اس عورت کو گھر سے نہیں نکال سکتا بخلاف نفقہ کے۔ نفقہ عورت کا حق ہے کیونکہ عورت اپنے آپ کو خاوند کے سپرد کرتی ہے اس لئے مرد کے ذمہ ہے وہ عورت کو نفقہ دے۔ جب نفقہ عورت کا حق ہے تو اس لئے وہ نفقہ کو ساقط کرسکتی ہے۔

فَصْلٌ

اَلْاَمْرُ بِالشَّیْءِ یَدُلُّ عَلٰی حُسْنِ الْمَامُوْرِ بِهٖ اِذَا کَانَ الْاٰمِرُ حَکِیْمًا لِاَنَّ الْاَمْرَ لِبَیَانِ
کسی چیز کا حکم کرنا دلالت کرتا ہے مامور بہ کے حُسن پر جبکہ آمر حکیم ہو اسلئے کہ امر اس بات کو بیان کرنے کیلئے ہوتا ہے
اَنَّ الْمَامُوْرَ بِهٖ مِمَّا یَنْبَغِیْ اَنْ یُّوْجَدَ فَاقْتَضٰی ذٰلِکَ حُسْنَهٗ
کہ مامور بہ ایسی چیز ہے کہ جس کا موجود ہونا مناسب ہے۔ پس تقاضا کیا اس (حکیم کے امر نے) مامور بہ کے حُسن کا۔

فصل: اس فصل میں مصنفؒ یہ بیان کر رہے ہیں کہ کسی چیز کا حکم، مامور بہ کے حُسن پر دلالت کرتا ہے جبکہ آمر حکیم ہو۔ جیسا کہ کسی چیز سے روکنا منہی عنہ کے قبح پر دلالت کرتا ہے۔ یعنی جب شارع کسی چیز کے کرنے کا حکم دیتا ہے تو معلوم ہو جاتا ہے یہ چیز حَسن ہے۔ جب کسی چیز سے روکتا ہے تو معلوم ہو جاتا ہے یہ چیز قبیح ہے۔ کیونکہ آمر جب شارع (اللہ تعالیٰ) ہے تو شارع چونکہ حکیم ہے اور حکیم کسی بری بات کا حکم نہیں کرتا اور کسی اچھی بات سے منع نہیں کرتا۔ مصنفؒ نے اس کو اس طرح بیان کیا ہے۔ کہ جب حکیم کی جانب سے کسی چیز کا امر ہوتا ہے تو مقصود یہ بیان کرنا ہوتا ہے کہ مامور بہ کو پایا جانا چاہیے۔ تو یہ اس بات کا تقاضا کرتا ہے کہ مامور بہ میں حُسن ہو۔

ثُمَّ الْمَامُوْرُ بِهٖ فِیْ حَقِّ الْحُسْنِ نَوْعَانِ حَسَنٌ بِنَفْسِهٖ وَحَسَنٌ لِغَیْرِهٖ فَالْحَسَنُ بِنَفْسِهٖ
پھر مامور بہ کی حُسن کے اعتبار سے دو قسمیں ہیں۔ حَسن لذاتہٖ اور حَسن لغیرہٖ پس حَسن لذاتہٖ
مِثْلُ الْاِیْمَانِ بِاللّٰهِ تَعَالٰی وَشُکْرُ الْمُنْعِمِ وَالصِّدْقِ وَالْعَدْلِ وَالصَّلٰوةِ وَنَحْوِهَا
جیسے ایمان لانا اللہ تعالیٰ پر اور منعم کا شکر ادا کرنا اور سچ بولنا اور انصاف کرنا اور نماز پڑھنا اور اس جیسی
مِنَ الْعِبَادَاتِ الْخَالِصَةِ فَحُکْمُ هٰذَا النَّوْعِ اَنَّهٗ اِذَا وَجَبَ عَلَی الْعَبْدِ اَدَاؤُهٗ
دوسری عبادات خالصہ پس حکم اس نوع کا یہ ہے کہ جب بندے پر واجب ہو جائے ادا کرنا اس (حسن لذاتہٖ) کو
لَا یَسْقُطُ اِلَّا بِالْاَدَاءِ وَهٰذَا فِیْمَا لَا یَحْتَمِلُ السُّقُوْطَ مِثْلُ الْاِیْمَانِ
تو وہ ساقط نہیں ہوگا مگر ادا کرنے کیساتھ اور یہ حکم اسمیں ہے جو مامور بہ احتمال نہیں رکھتا سقوط کا جیسے ایمان لانا

بِاللّٰہِ تَعَالٰی وَاَمَّا مَا یَحْتَمِلُ السُّقُوْطَ فَھُوَ یَسْقُطُ بِالْاَدَاءِ
اللہ تعالیٰ پر اور بہر حال جو احتمال رکھتا ہے ساقط ہونے کا پس وہ ساقط ہوجائے گا ادا کرنے کے ساتھ
اَوْ بِاِسْقَاطِ الْاٰمِرِ وَعَلٰی ھٰذَا قُلْنَا اِذَا وَجَبَتِ الصَّلٰوۃُ فِی اَوَّلِ الْوَقْتِ
یا امر کے ساقط کر دینے کے ساتھ اور اسی بنا پر ہم نے کہا کہ جب واجب ہوگئی نماز اول وقت میں
سَقَطَ الْوَاجِبُ بِالْاَدَاءِ اَوْ بِاعْتِرَاضِ الْجُنُوْنِ وَالْحَیْضِ وَالنِّفَاسِ فِیْ آخِرِ الْوَقْتِ
تو ساقط ہوگی نماز ادا سے یا جنون کے عارض ہونے سے اور حیض سے اور نفاس سے آخر وقت میں۔
بِاعْتِبَارِ اَنَّ الشَّرْعَ اَسْقَطَھَا عَنْہُ عِنْدَ ھٰذِہِ الْعَوَارِضِ
اس اعتبار سے کہ شریعت نے نماز کو ساقط کردیا ہے اس (مکلّف) سے ان عوارض کے وقت۔
وَلَا یَسْقُطُ بِضِیْقِ الْوَقْتِ وَعَدَمِ الْمَاءِ وَاللِّبَاسِ وَنَحْوِہٖ
اور وہ نماز ساقط نہ ہوگی وقت کی تنگی، پانی نہ ہونے اور لباس وغیرہ کے نہ ہونے کی وجہ سے۔

ثم المامور: سے بیان کررہے ہیں کہ مامور بہ کی حُسن کے اعتبار سے دو قسمیں ہیں (۱) حُسن لذاتہٖ (۲) حُسن لغیرہٖ۔

حُسن لذاتہ کی تعریف: بغیر کسی واسطہ کے اس مامور بہ کی ذات میں حُسن ہو جیسے ایمان باللہ، مُنعم کا شکر ادا کرنا، صدق، عدل، نماز وغیرہ۔

حُسن لغیرہ کی تعریف: کسی چیز کے واسطہ سے اس مامور بہ میں حُسن آیا ہو جیسے وضو میں حُسن آیا ہے نماز کی واسطہ سے ورنہ وضو تو پانی کا ضیاع ہے۔ پھر مامور بہ حسن لذاتہ کی دو قسمیں ایک قسم وہ ہے جو سقوط کا احتمال نہیں رکھتی جیسے ذات باری تعالیٰ پر ایمان۔ دوسری قسم وہ ہے جو سقوط کا احتمال رکھتی ہے جیسے نماز، روزہ وغیرہ۔

فحکم ھذا النوع: سے پہلی قسم (جو سقوط کا احتمال نہیں رکھتی) کا حکم بیان کیا کہ جب یہ مامور بہ بندے پر واجب ہوجائے تو بغیر اداء کے ساقط نہیں ہوتا۔ اور دوسری قسم (جو سقوط کا احتمال رکھے) کا حکم یہ ہے کہ وہ اداء کرنے سے بھی ساقط ہوجاتا ہے اور آمر کے ساقط کرنے سے بھی ساقط ہوجاتا ہے۔ جیسے نماز ہے یہ ادا کرنے سے بھی ساقط ہوجاتی ہے حیض و نفاس کی وجہ سے بھی آمر نے اس کو ساقط کردیا

وعلی هذا: اسی بات پر کہ ''جو مامور بہ سقوط کا احتمال رکھتا ہے وہ ادائیگی سے بھی ساقط ہو جاتا ہے اور آمر کے ساقط کرنے سے بھی ساقط ہو جاتا ہے'' ہم نے کہا جب نماز کا وقت شروع ہوا تو نماز واجب ہوگئی تو اب یہ واجب یا تو اداء کرنے سے ساقط ہوگا یا یہ ہے کہ وقت کے آخر میں آدمی مجنون ہو جائے یا عورت کو حیض ونفاس آجائے تو پھر یہ ساقط ہوگا۔ کیونکہ شریعت نے ان عوارض کی وجہ سے نماز کو ساقط کر دیا ہے۔ لیکن وقت کے تنگ ہونے کی وجہ سے، پانی کے نہ ہونے کی وجہ سے اور لباس نہ ہونے کی وجہ سے نماز ساقط نہ ہوگی کیونکہ ان عوارض کی وجہ سے شریعت نے نماز کو ساقط نہیں کیا۔ بلکہ اگر وقت اتنا تنگ ہوگیا کہ نماز نہیں پڑھ سکتا تو قضاء کرے، پانی نہ ہو تو تیمم کرے، کپڑا نہ ہو تو ننگے پڑھے۔

اَلنَّوْعُ الثَّانِیْ مَا یَکُوْنُ حَسَنًا بِوَاسِطَةِ الْغَیْرِ وَذٰلِکَ مِثْلُ السَّعْیِ اِلَی الْجُمُعَةِ وَالْوُضُوْءِ لِلصَّلٰوةِ
مامور بہ کی دوسری قسم یہ ہے کہ مامور بہ حسن ہو غیر کے واسطہ سے اور یہ جیسے سعی کرنا جمعہ کیلئے اور وضوء کرنا نماز کیلئے
فَاِنَّ السَّعْیَ حَسَنٌ بِوَاسِطَةِ کَوْنِهٖ مُفْضِیًا اِلٰی اَدَاءِ الْجُمُعَةِ وَالْوُضُوْءُ حَسَنٌ بِوَاسِطَةِ
اس لئے کہ سعی حسن ہے اس واسطہ سے کہ وہ پہنچانے والی ہے ادائے جمعہ کی طرف اور وضوء حسن ہے اس واسطہ سے
کَوْنِهٖ مِفْتَاحًا لِلصَّلٰوةِ وَحُکْمُ هٰذَا النَّوْعِ اَنَّهٗ یَسْقُطُ بِسُقُوْطِ تِلْکَ الْوَاسِطَةِ
کہ وہ کنجی ہے نماز کیلئے۔ اور حکم اس نوع کا یہ ہے کہ مامور بہ ساقط ہو جاتا ہے اس واسطہ کے ساقط ہونے سے
حَتّٰی اَنَّ السَّعْیَ لَا یَجِبُ عَلٰی مَنْ لَّا جُمُعَةَ عَلَیْهِ وَلَا یَجِبُ الْوُضُوْءُ عَلٰی مَنْ
حتیٰ کہ سعی واجب نہ ہوگی اس شخص پر کہ جس پر جمعہ واجب نہیں، اور نہیں ہوگا وضوء واجب اس شخص پر
لَا صَلٰوةَ عَلَیْهِ وَلَوْ سَعٰی اِلَی الْجُمُعَةِ فَحُمِلَ مُکْرَهًا اِلٰی مَوْضِعٍ آخَرَ قَبْلَ اِقَامَةِ الْجُمُعَةِ
کہ جس پر نماز واجب نہیں۔ اور اگر سعی کی کسی نے جمعہ کیطرف پس وہ زبردستی اٹھایا گیا دوسری جگہ کیطرف جمعہ ادا کرنے سے پہلے
یَجِبُ عَلَیْهِ السَّعْیُ ثَانِیًا وَلَوْ کَانَ مُعْتَکِفًا فِی الْجَامِعِ یَکُوْنُ السَّعْیُ سَاقِطًا عَنْهُ وَکَذٰلِکَ لَوْ تَوَضَّاَ
تو واجب ہوگی اس پر سعی دوبارہ اور اگر کوئی معتکف ہو جامع مسجد میں تو سعی ساقط ہوگی اس سے اور اسی طرح اگر وضوء کیا کسی نے
فَاَحْدَثَ قَبْلَ اَدَاءِ الصَّلٰوةِ یَجِبُ عَلَیْهِ الْوُضُوْءُ ثَانِیًا وَلَوْ کَانَ مُتَوَضِّیًا
پھر حدث لاحق ہوگیا اداءِ صلوٰۃ سے پہلے تو واجب ہوگا اس پر وضوء دوبارہ۔ اور اگر ہو وہ باوضوء

عِنْدَ وُجُوْبِ الصَّلٰوةِ لَا يَجِبُ عَلَيْهِ تَجْدِيْدُ الْوُضُوْءِ
وجوب صلوٰۃ کے وقت تو واجب نہیں ہوگا اس پر نیا وضو کرنا۔

النوع الثانی : سے مامور بہ کی دوسری قسم (حسن لغیرہ) کی مثالوں سے وضاحت فرمار ہے ہیں، تعریف پہلے گزر چکی ہے۔ اسکی مثال جیسے جمعہ کی نماز کی طرف چلنا اور نماز کے لئے وضو کرنا۔ اب ان دونوں کی ذات میں کوئی حسن نہیں کیونکہ چلنے میں صرف قدم اٹھانے ہیں اور وضو میں پانی کا ضیاع اور اعضاء کو ٹھنڈا کرنا ہے۔ تو یہ چلنا اس واسطہ سے حسن ہوا ہے کہ یہ جمعہ کی ادائیگی تک پہنچاتا ہے اور وضو اس واسطہ سے حسن ہوا کہ یہ نماز کے لئے چابی ہے۔

اس نوع کا حکم: یہ ہے کہ یہ مامور بہ اس واسطہ کے ساقط ہونے کی وجہ سے ساقط ہو جاتا ہے۔ جس واسطہ کی وجہ سے حسن آیا ہے۔ اسی لئے جس پر جمعہ واجب نہیں جیسے مریض اور مسافر ہے اس پر سعی بھی واجب نہیں۔ کیونکہ سعی میں حسن تھا جمعہ کی وجہ سے، وہ (جمعہ) ساقط ہو گیا۔ اور جس پر نماز واجب نہیں ہے جیسے حائضہ، اس پر وضو بھی واجب نہیں۔ کیونکہ وضو میں حسن تھا نماز کی وجہ سے وہ ساقط ہو گئی ہے۔ اگر کسی آدمی نے سعی الی الجمعہ کی لیکن جمعہ کی ادائیگی سے پہلے پہلے اس کو کسی نے زبردستی اٹھایا اور اس کو کہیں دور لے گیا تو اس پر دوبارہ سعی واجب ہوگی کیونکہ مقصود نماز کی ادائیگی تھی، وہ مقصود حاصل نہیں ہوا۔ اور اگر کوئی آدمی پہلے سے ہی جامع مسجد میں اعتکاف بیٹھا ہے اس سے سعی ساقط ہو جائیگی کیونکہ بغیر سعی کے مقصود حاصل ہو رہا ہے۔ اسی طرح کسی نے وضو کیا لیکن نماز کی ادائیگی سے پہلے وضو ٹوٹ گیا تو دوبارہ اس پر وضو کرنا واجب ہے کیونکہ مقصود حاصل نہیں ہوا۔ اور اگر نماز کے وقت سے قبل وضو ہے ان پر نیا وضو کرنا واجب نہیں ہے کیونکہ مقصود بغیر تجدید وضو کے بھی حاصل ہو رہا ہے۔

وَالْقَرِيْبُ مِنْ هٰذَا النَّوْعِ الْحُدُوْدُ وَالْقِصَاصُ وَالْجِهَادُ فَإِنَّ الْحَدَّ حَسَنٌ بِوَاسِطَةِ الزَّجْرِ عَنِ الْجِنَايَةِ
اور قریب ہیں اس نوع کے حدود، قصاص اور جہاد۔ اس لئے کہ حد حسن ہے جنایت سے روکنے کے واسطہ سے
وَالْجِهَادُ حَسَنٌ بِوَاسِطَةِ دَفْعِ شَرِّ الْكَفَرَةِ وَإِعْلَاءِ كَلِمَةِ الْحَقِّ وَلَوْ فَرَضْنَا
اور جہاد حسن ہے کفار کے شر کو دفع کرنے اور کلمہ حق کو بلند کرنے کے واسطہ سے اور اگر ہم فرض کر لیں

عَدَمُ الْوَاسِطَةِ لَا يَبْقَى ذٰلِكَ مَامُوْرًا بِهٖ فَإِنَّهٗ لَوْلَا الْجِنَايَةُ لَا يَجِبُ الْحَدُّ
عدم واسطہ کو تو یہ مامور بہ باقی نہ رہے گا۔ اس لئے کہ اگر نہ ہوتی جنایت تو حد بھی واجب نہ ہوتی
وَلَوْلَا الْكُفْرُ الْمُفْضِيُّ إِلَى الْحَرْبِ لَا يَجِبُ عَلَيْهِ الْجِهَادُ
اور اگر نہ ہوتا کفر جو لے جانے والا ہے لڑائی کی طرف تو نہ واجب ہوتا اس پر جہاد۔

والقریب: مصنفؒ فرماتے ہیں کہ اس قسم یعنی حسن لغیرہ کے قریب قریب ہے حدود، قصاص، جہاد کہ ان کی بھی ذات میں حسن نہیں بلکہ غیر کے واسطہ سے حسن آیا ہے۔ کیونکہ حد بالذات اللہ کے بندوں کو عذاب اور سزا دینا ہے جس میں کوئی حسن نہیں ہے۔ لیکن اس کی وجہ سے چونکہ جنایت یعنی زنا، شراب پینا وغیرہ سے زجر ہو جاتا ہے، لوگ ڈر کی وجہ سے یہ فعل نہیں کرتے۔ اس وجہ سے حد میں حسن آ گیا۔ اسی طرح قصاص میں بالذات حسن نہیں ہے کیونکہ قصاص میں اللہ کے ایک بندے کو قتل کیا جاتا ہے۔ لیکن چونکہ قصاص کی وجہ سے ظالم لوگ کسی کو قتل کرنے سے رک جاتے ہیں۔ اس لئے اس کے اندر حسن آ گیا۔ اسی طرح جہاد میں بالذات کوئی حسن نہیں کیونکہ جہاد میں شہروں کو ویران کر دیا جاتا ہے، لوگوں کو سزا دیجاتی ہے۔ لیکن اس سے چونکہ کافروں کے شر کو دور کیا جاتا ہے اور کلمہ حق کو بلند کیا جاتا ہے۔ اس لئے جہاد میں حسن آ گیا۔ مصنفؒ فرماتے ہیں کہ ان کے حسن لغیرہ ہونے کی واضح دلیل یہ ہے کہ اگر ہم ان واسطوں کا نہ ہونا فرض کر لیں مثلاً جنایت نہ ہو، قتل نہ ہو، کافروں کا شر نہ ہو۔ تو پھر یہ مامور بہ بھی باقی نہیں رہیں گے کیونکہ اگر جنایت نہ ہو تو حد بھی واجب نہیں ہوگی، قتل نہ ہو تو قصاص بھی واجب نہیں ہوگا۔ اور لڑائی تک پہنچانے والا کفر نہ ہو تو جہاد بھی واجب نہیں ہوگا۔

اعتراض: مصنفؒ نے یہ کیوں کہا ہے کہ اس نوع کے قریب قریب ہے حدود اور قصاص، حالانکہ یہ حدود اور قصاص بھی بعینہ حسن لغیرہ ہیں تو پھر مصنفؒ کو یوں کہنا چاہیے تھا کہ وکذالک الحدود والقصاص۔ والقریب کیوں کہا؟

جواب: مامور بہ حسن لغیرہ کی دو قسمیں ہیں ایک قسم تو وہ ہے کہ مامور بہ کے اداء کرنے سے وہ غیر اداء نہیں ہوتا جس کی وجہ سے حسن آیا بلکہ مامور بہ کے لئے علیحدہ فعل کرنا پڑتا ہے اور اس غیر کے لئے

علیحدہ فعل کرنا پڑتا ہے۔ جیسے وضو مامور بہ ہے اس میں حسن نماز کی وجہ سے آیا ہے۔ یہاں وضو کے لئے علیحدہ فعل کرنا پڑتا ہے، نماز کے لئے علیحدہ کرنا پڑتا ہے۔ دوسری قسم وہ ہے کہ مامور بہ کے ادا کرنے سے وہ غیر جس کی وجہ سے حسن آیا ہے وہ بھی ساتھ اداء ہو جاتا ہے جیسے حد اور قصاص میں حُسن آیا زجر کی وجہ سے۔ تو حد لگنے کے ساتھ زجر بھی ہو جائے گا۔ جہاد کے ساتھ کافروں کا شر بھی دفع ہو جائے گا اور کلمۂ حق بھی بلند ہو جائے گا۔ ان کے لئے علیحدہ فعل نہیں کرنا پڑتا۔ اب جواب سمجھیں: ان میں سے جو پہلی قسم ہے وہ حسن لغیرہ ہونے میں کامل ہے دوسری قسم حسن لغیرہ ہونے میں کامل نہیں ہے اس لئے اس دوسری قسم کو حسن لغیرہ نہیں کہا بلکہ اس کے قریب کہا ہے۔

فَصْلٌ
اَلْوَاجِبُ بِحُكْمِ الْاَمْرِ نَوْعَانِ اَدَاءٌ وَقَضَاءٌ فَالْاَدَاءُ عِبَارَةٌ عَنْ تَسْلِيْمِ عَيْنِ الْوَاجِبِ
وہ واجب جو امر کے ذریعے ثابت ہوتا ہے اسکی دو قسمیں ہیں اداء اور قضاء، پس اداء نام ہے سپرد کرنے کا عین واجب کو
اِلٰى مُسْتَحِقِّهٖ وَالْقَضَاءُ عِبَارَةٌ عَنْ تَسْلِيْمِ مِثْلِ الْوَاجِبِ اِلٰى مُسْتَحِقِّهٖ
اس کے مستحق کی طرف اور قضاء نام ہے سپرد کرنے کا مثل واجب کو اس کے مستحق کی طرف۔
ثُمَّ الْاَدَاءُ نَوْعَانِ كَامِلٌ وَقَاصِرٌ فَالْكَامِلُ مِثْلُ اَدَاءِ الصَّلَاةِ فِيْ وَقْتِهَا بِالْجَمَاعَةِ
پھر اداء کی دو قسمیں ہیں کامل اور قاصر پس کامل جیسے نماز کا اداء کرنا اس کے وقت میں جماعت کے ساتھ
اَوِ الطَّوَافِ مُتَوَضِّيًا وَتَسْلِيْمِ الْمَبِيْعِ سَلِيْمًا كَمَا اقْتَضَاهُ الْعَقْدُ
یا طواف کرنا ہے باوضوء ہو کر اور سپرد کرنا مبیع کو سالم ہونے کی حالت میں جیسا کہ عقد بیع نے اس کا تقاضا کیا ہے
اِلَى الْمُشْتَرِيْ وَتَسْلِيْمُ الْغَاصِبِ الْعَيْنَ الْمَغْصُوْبَةَ كَمَا غَصَبَهَا
مشتری کی طرف۔ اور سپرد کرنا غاصب کا عین مغصوبہ کو جیسا کہ اس (مغصوبہ) کو غصب کیا تھا۔

الواجب: یہاں سے بیان کر رہے ہیں کہ امر سے جو چیز واجب ہوتی ہے اس کی دو قسمیں ہیں۔ (۱) اداء (۲) قضاء۔

ادا کی تعریف: عین واجب کو اسکے مستحق کیطرف سپرد کرنا جیسے ظہر کی نماز کو ظہر کے وقت میں پڑھنا۔

قضاء کی تعریف: مثل واجب کو اسکے مستحق کیطرف سپرد کرنا جیسے ظہر کی نماز کو ظہر کے وقت کے بعد پڑھنا۔

پھر اداء کی دو قسمیں ہیں۔ (۱) کامل (۲) قاصر۔

اداء کامل کی تعریف: مامور بہ کو اسی طریقہ پر اداء کرنا جس طریقے پر وہ مشروع ہوا ہے۔ اس کی مثال حقوق اللہ میں جیسے نماز کو اس کے وقت میں جماعت کے ساتھ اداء کرنا۔ اسی طرح وضو کے ساتھ طواف کرنا۔ اور حقوق العباد میں اس کی مثال جیسے مبیع کو اسی طرح مشتری کے سپرد کرنا جس طرح عقد اس کا تقاضا کرتا ہے۔ اسی طرح غاصب کا مغصوبہ چیز کو اسی صفت پر مالک کے سپرد کرنا جس صفت پر غصب کیا تھا۔

وَحُكْمُ هٰذَا النَّوْعِ اَنْ يُحْكَمَ بِالْخُرُوْجِ عَنِ الْعُهْدَةِ بِهٖ وَعَلٰى هٰذَا قُلْنَا
اور حکم اس نوع کا یہ ہے کہ حکم لگایا جائیگا ذمہ داری سے نکلنے کا اس (اداء کامل کے ذریعے) اور اسی بنا پر ہم نے کہا
اَلْغَاصِبُ اِذَا بَاعَ الْمَغْصُوْبَ مِنَ الْمَالِكِ اَوْ رَهَنَهٗ عِنْدَهٗ اَوْ وَهَبَهٗ لَهٗ
کہ غاصب نے جب بیچ دیا مغصوبہ چیز کو مالک کے ہاتھ یا رہن رکھدیا اسکو اس (مالک) کے پاس یا مالک کو ہبہ کردیا
وَسَلَّمَهٗ اِلَيْهِ يَخْرُجُ عَنِ الْعُهْدَةِ وَيَكُوْنُ ذٰلِكَ اَدَاءً لِحَقِّهٖ وَيَلْغُوْا
اور سپرد کردیا اسکے۔ تو وہ (غاصب) ذمہ داری سے نکل جائیگا اور یہ ہوگا اداء کرنا مالک کے حق کو اور لغو ہو جائیگی
مَا صَرَّحَ بِهٖ مِنَ الْبَيْعِ وَالْهِبَةِ وَلَوْ غَصَبَ طَعَامًا
وہ چیز جس کی اس نے صراحت کی ہے یعنی بیع اور ہبہ۔ اور اگر (غاصب نے) غصب کیا اناج
فَاَطْعَمَهٗ مَالِكَهٗ وَهُوَ لَا يَدْرِيْ اَنَّهٗ طَعَامُهٗ اَوْ غَصَبَ ثَوْبًا
پھر وہ اناج کھلا دیا اسکے مالک کو درانحالیکہ وہ مالک نہیں جانتا کہ وہ اسی کا اناج ہے، یا غصب کیا اس کا کپڑا
فَاَلْبَسَهٗ مَالِكَهٗ وَهُوَ لَا يَدْرِيْ اَنَّهٗ ثَوْبُهٗ يَكُوْنُ ذٰلِكَ اَدَاءً لِحَقِّهٖ
پھر وہ پہنا دیا اس کے مالک کو جبکہ وہ نہیں جانتا کہ وہ اسی کا کپڑا ہے تو یہ ہوگا اداء کرنا مالک کے حق کو
وَالْمُشْتَرِيْ فِي الْبَيْعِ الْفَاسِدِ لَوْ اَعَارَ الْمَبِيْعَ مِنَ الْبَائِعِ اَوْ رَهَنَهٗ عِنْدَهٗ اَوْ آجَرَهٗ مِنْهُ
اور مشتری نے بیع فاسد میں اگر عاریت پر دیدی مبیع، بائع کو یا رہن رکھ دیا اس کو بائع کے پاس یا مبیع بائع کو اجرت پر دیدی
اَوْ بَاعَهٗ مِنْهُ اَوْ وَهَبَهٗ لَهٗ وَسَلَّمَهٗ يَكُوْنُ ذٰلِكَ اَدَاءً لِحَقِّهٖ
یا بیچ دیا اس (مبیع) کو بائع کے ہاتھ یا ہبہ کردیا مبیع کو بائع کیلئے اور اسے سپرد کردیا تو یہ ہوگا اداء کرنا بائع کے حق کو

وَيَلْغُوْا مَا صَرَّحَ بِهٖ مِنَ الْبَيْعِ وَالْهِبَةِ وَنَحْوِهٖ
اور لغو ہو جائے گی وہ چیز کہ جس کی اس نے صراحت کی ہے یعنی بیع ہبہ وغیرہ۔

وحکم هذا : سے اداء کامل کا حکم بیان کیا کہ اداء کامل کی وجہ سے آدمی ذمہ داری سے نکل جاتا ہے یعنی اس کی ذمہ داری پوری ہو جاتی ہے۔

وعلی هذا: اسی بات پر کہ ''اداء کامل سے ذمہ داری پوری ہو جاتی ہے'' ہمارے احناف نے کہا غاصب نے کوئی چیز غصب کر کے وہی چیز مالک کو بیچ دی یا اسی مالک کے پاس رہن رکھدی یا مالک کو ہبہ کر کے اس کے سپرد کر دی اور مالک کو معلوم نہ ہو کہ میری چیز ہے تو اس غاصب کی ذمہ داری ختم ہو جاتی ہے۔ یہ غاصب، مالک کو حق اداء کرنے والا سمجھا جائے گا۔ کیونکہ مالک کو اس کا عین مال مل گیا ہے۔ اور جو غاصب نے بیع ہبہ وغیرہ کی تصریح کی ہے یہ لغو ہو جائے گی کیونکہ غاصب مالک نہیں ہے لہذا اس کے تصرفات بھی درست نہ ہوں گے۔ اور اسی طرح اگر کسی کا کھانا غصب کر کے اسی مالک کو کھلا دیا اور اس کو معلوم نہیں ہے کہ یہ اسی کا کھانا ہے یا کپڑا غصب کر کے اسی مالک کو پہنا دیا اس کو معلوم نہیں کہ اسی کا کپڑا ہے تو یہ اس کے حق کی ادائیگی ہو گی۔ اسی طرح بیع فاسد میں مشتری نے اس مبیع کو جس کو واپس کرنا ضروری تھا بائع کو عاریۃً دے دیا، یا اسی کے پاس رہن رکھ دیا، یا اس کو کرائے پر دے دیا، یا اسی کو بیچ دیا یا اس کو ہبہ کر کے اس کے سپرد کر دیا تو یہ بھی اس کے حق کی ادائیگی ہو گی اور مشتری نے جو بیع اور ہبہ وغیرہ کی تصریح کی ہے یہ لغو ہو جائے گی۔

وَاَمَّا الْاَدَاءُ الْقَاصِرُ فَهُوَ تَسْلِيْمُ عَيْنِ الْوَاجِبِ مَعَ النُّقْصَانِ فِيْ صِفَتِهٖ نَحْوُ الصَّلٰوةِ
اور بہر حال اداء قاصر پس وہ سپرد کرنا ہے عین واجب کو نقصان کے ساتھ اس کے وصف میں جیسے نماز پڑھنا
بِدُوْنِ تَعْدِيْلِ الْاَرْكَانِ اَوِ الطَّوَافِ مُحْدِثًا وَرَدِّ الْمَبِيْعِ مَشْغُوْلًا
تعدیل ارکان کے بغیر یا طواف کرنا بے وضوء ہونے کی حالت میں اور واپس کرنا مبیع کو در آنحالیکہ وہ مشغول ہو
بِالدَّيْنِ اَوْ بِالْجِنَايَةِ وَرَدِّ الْمَغْصُوْبِ مُبَاحَ الدَّمِ بِالْقَتْلِ
دین کے ساتھ یا جنایت کے ساتھ اور واپس کرنا مغصوبہ چیز کو درانحالیکہ وہ مباح الدم ہو قتل کی وجہ سے

أَوْ مَشْغُولًا بِالدَّيْنِ أَوِ الْجِنَايَةِ بِسَبَبٍ عِنْدَ الْغَاصِبِ وَأَدَاءِ الزُّيُوفِ
یا مشغول ہو دین یا جنایت میں ایسے سبب کی وجہ سے جو غاصب کے پاس پایا گیا۔ اور اداء کرنا کھوٹے دراہم
مَكَانَ الْجِيَادِ إِذَا لَمْ يَعْلَمِ الدَّائِنُ ذٰلِكَ وَحُكْمُ هٰذَا النَّوْعِ أَنَّهُ إِنْ أَمْكَنَ جَبْرُ النُّقْصَانِ
کھرے دراہم کی جگہ جبکہ نہ جانتا ہو دائن اسکو۔ اور حکم اس نوع (قاصر) کا یہ ہے کہ اگر ممکن ہو نقصان کی تلافی
بِالْمِثْلِ يُنْجَبَرُ بِهِ وَإِلَّا يَسْقُطُ حُكْمُ النُّقْصَانِ إِلَّا فِي الْإِثْمِ
مثل کیساتھ تو اسکی تلافی کی جائیگی (اس) مثل کے ذریعے۔ ورنہ ساقط ہو جائیگا نقصان کا حکم مگر گناہ میں (ساقط نہ ہوگا)

اداء قاصر کی تعریف: عین واجب کو سپرد کرنا صفت میں نقصان کیساتھ۔ یعنی ذات میں نقصان نہ ہو کسی صفت میں نقصان ہو۔ مصنفؒ نے کئی مثالیں دی ہیں (۱) نماز کو تعدیل ارکان کے بغیر اداء کرنا (۲) بغیر وضو کے طواف کرنا، یہ حقوق اللہ کی مثالیں ہیں۔ حقوق العباد کی مثال (۱) مبیع غلام کو ایسی حالت میں سپرد کرنا کہ وہ مشغول بالدین ہو یا مشغول بالجنایۃ ہو۔

مشغول بالدین کی صورت: بائع نے ایک غلام بیچا پھر مشتری کے سپرد کرنے سے پہلے اس غلام نے کوئی نقصان کر دیا جس کا ضمان غلام کے ذمہ ہو گیا اس کے بعد بائع نے یہ غلام مشتری کے سپرد کر دیا۔

مشغول بالجنایۃ کی صورت: یہ ہے کہ اس غلام نے کوئی ایسی جنایت کی جس کی وجہ سے وہ آدمی جس کی جنایت کی ہے وہ غلام کے کچھ حصے یا پورے کا مستحق ہو گیا اس کے بعد یہ غلام مشتری کے سپرد کر دیا یہ اداء قاصر ہے۔ کیونکہ بائع کے ذمہ تھا غلام کو ایسی حالت میں سپرد کرتا کہ وہ تمام عیوب سے پاک ہوتا یہ عیوب سے پاک نہیں ہے۔

(۲): ایک آدمی نے کسی کا غلام غصب کیا اس وقت وہ تمام عیوب سے پاک تھا غاصب کے پاس آ کر اس نے کسی کو قتل کر دیا جس کی وجہ سے یہ مباح الدم ہو گیا (قصاص کے طور پر اس کو بھی قتل کیا جائیگا) یا مشغول بالدین ہو گیا یا مشغول بالجنایۃ ہو گیا اس کے بعد واپس کیا تو یہ اداء قاصر ہے۔

(۳): جیسے ایک آدمی کے ذمہ کھرے دراہم تھے اس نے کھرے کی جگہ کھوٹے دراہم دے

دیے اور دائن یعنی قرض لینے والے کو پتہ نہ چلا کہ یہ کھوٹے ہیں تو یہ اداء قاصر ہے۔ اور جو کہا ہے کہ دائن کو اس کا علم نہ ہو اس کی وجہ یہ ہے اگر دائن کو پتہ چل گیا کہ یہ کھوٹے ہیں پھر بھی اس نے لے لئے تو یہ اداء کامل ہوگی۔ کیونکہ صاحب حق نے اپنا حق خود ساقط کر دیا۔ زیوف ان دراہم کو کہا جاتا ہے جسکو بیت المال قبول نہ کرے لیکن تاجر اس کے ساتھ لین دین کر لیتے ہیں۔

وحکم هذا النوع: اس اداء قاصر کا حکم یہ ہے کہ اگر اس نقصان کی تلافی ''مثل'' کے ذریعے ممکن ہو چاہے وہ مثل معقول ہو یا غیر معقول ہو پھر وہ صورۃً اور معناً مثل یا فقط معناً مثل ہو تو اس نقصان کو پورا کیا جائے گا اور اگر مثل کے ذریعے تلافی ممکن نہیں تو اس نقصان کا حکم ساقط ہو جائے گا یعنی اس آدمی پر اور کوئی چیز واجب نہیں ہوگی ہاں اتنی بات ہے کہ وہ آدمی گنہگار ہوگا۔

وَعَلٰی هٰذَا اِذَا تَرَکَ تَعْدِیْلَ الْاَرْکَانِ فِیْ بَابِ الصَّلٰوةِ لَا یُمْکِنُ تَدَارُکُهٗ بِالْمِثْلِ اِذْ لَا مِثْلَ لَهٗ
اور اسی حکم کی بنا پر اگر چھوڑ دیا تعدیل ارکان کو نماز میں تو ممکن نہ ہوگا اسکا تدارک مثل کے ذریعے کیونکہ نہیں ہے کوئی مثل
عِنْدَ الْعَبْدِ فَسَقَطَ وَلَوْ تَرَکَ الصَّلٰوةَ فِیْ اَیَّامِ التَّشْرِیْقِ فَقَضَاهَا
اس کی بندے کے پاس لہذا ساقط ہو جائیگا (تعدیل) اور اگر ترک کر دیا نماز کو ایام تشریق میں پھر اس کی قضا کی
فِیْ غَیْرِ اَیَّامِ التَّشْرِیْقِ لَا یُکَبِّرُ لِاَنَّهٗ لَیْسَ لَهُ التَّکْبِیْرُ بِالْجَهْرِ شَرْعًا
ایام تشریق کے علاوہ میں تو تکبیر تشریق نہیں کہے گا کیونکہ نہیں ہے اس کیلئے (اجازت) جہراً تکبیر کہنے کی شرعاً۔
وَقُلْنَا فِیْ تَرْکِ قِرَاْءَةِ الْفَاتِحَةِ وَالْقُنُوْتِ وَالتَّشَهُّدِ وَتَکْبِیْرَاتِ الْعِیْدَیْنِ اَنَّهٗ یَنْجَبِرُ بِالسَّهْوِ
اور ہم نے کہا قرأت فاتحہ اور قنوت اور تشہد اور تکبیرات عیدین کو چھوڑنے میں کہ یہ نقصان پورا ہو جائیگا سجدۂ سہو کے ذریعے
وَلَوْ طَافَ طَوَافَ الْفَرْضِ مُحْدِثًا یَنْجَبِرُ ذٰلِکَ بِالدَّمِ وَهُوَ مِثْلٌ لَهٗ شَرْعًا
اور اگر کسی نے طواف کیا طواف فرض بے وضوء، تو تلافی ہوگی اس (نقصان) کی دم کے ذریعے سے اور یہ (دم) اسکا مثل ہے شرعاً

وعلیٰ هذا: سے اسی بات پر تفریع کی ہے کہ ''اگر تلافی ممکن نہ ہو تو نقصان کا حکم ساقط ہو جائیگا'' تفریع یہ ہے کہ اگر کسی آدمی نے نماز میں تعدیل ارکان کو چھوڑ دیا تو اب اسکی تلافی مثل کے ساتھ ممکن نہیں ہے کیونکہ بندے کے پاس اسکی کوئی مثل نہیں ہے تو لہذا اس پر کوئی چیز لازم نہیں ہوگی لیکن اس تعدیل کو چھوڑنے کی وجہ سے وہ آدمی گنہگار ہوگا۔

نوٹ: یہ تفریع ان حضرات کے نزدیک ہوگی جن کے ہاں تعدیل ارکان سنت ہے ہمارے ہاں تعدیل ارکان واجب ہے اس کا تدارک سجدہ سہو سے ہوگا۔

دوسری تفریع: اگر کسی آدمی نے ایام تشریق میں نماز چھوڑ دی پھر اس نماز کی قضاء دوسرے دنوں میں کی تو اب تکبیرات تشریق نہیں کہے گا کیونکہ دوسرے ایام میں نماز کے ساتھ تکبیر بالجہر مشروع نہیں ہے لہذا تلافی ممکن نہیں ہے۔

وقلنا فی ترک: یہ بھی سابقہ اصول پر تفریع ہے لیکن اتنا فرق ہے پہلے والے مسائل متفرع تھے اصول کے دوسرے جز پر یعنی ''اگر تلافی ممکن نہ ہو تو نقصان کا حکم ساقط ہے'' یہ تفریع ہے اصول کے پہلے جز پر ''اگر تلافی ممکن ہو تو تلافی کی جائیگی'' وہ تفریع یہ ہے کہ اگر کسی سے نماز کے واجبات چھوٹ گئے مثلاً سورۃ فاتحہ، دعاء قنوت، تشہد یا تکبیرات عیدین چھوٹ گئیں تو اس کی تلافی سجدہ سہو سے کی جائے گی۔ کیونکہ نماز کے واجبات کا مثل شریعت نے سجدہ سہو کو قرار دیا ہے۔

اسی طرح اگر کسی آدمی نے فرض طواف بغیر وضو کے کیا تو اس نقصان کو دم (قربانی) کے ذریعے پورا کیا جائے گا کیونکہ شریعت نے دم کو طواف کی جنایت کی مثل قرار دیا ہے۔

وَعَلٰى هٰذَا لَوْ اَدّٰى زَيْفًا مَكَانَ جَيِّدٍ فَهَلَكَ عِنْدَ الْقَابِضِ لَا شَيْءَ لَهٗ
اور اسی بنا پر اگر کسی نے اداء کیا کھوٹا، کھرے کی جگہ پر پھر ہلاک ہوگیا وہ کھوٹا قابض کے پاس تو کچھ بھی واجب نہ ہوگا اس کیلئے
عَلَى الْمَدْيُوْنِ عِنْدَ اَبِيْ حَنِيْفَةَ لِاَنَّهٗ لَا مِثْلَ لِصِفَةِ الْجَوْدَةِ مُنْفَرِدَةً حَتّٰى يُمْكِنَ
مدیون پر امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک کیونکہ نہیں ہے کوئی مثل، صفت جودت کی الگ۔ یہاں تک کہ ممکن ہو
جَبْرُهَا بِالْمِثْلِ وَلَوْ سَلَّمَ الْعَبْدَ مُبَاحَ الدَّمِ بِجِنَايَةٍ عِنْدَ الْغَاصِبِ
اس کی تلافی مثل کے ذریعے اور اگر سپرد کیا غلام جو مباح الدم ہوا ایسی جنایت کی وجہ سے جو متحقق ہوئی ہے غاصب کے پاس
اَوْ عِنْدَ الْبَائِعِ بَعْدَ الْبَيْعِ فَاِنْ هَلَكَ عِنْدَ الْمَالِكِ اَوِ الْمُشْتَرِيْ
یا بائع کے پاس عقد بیع کے بعد، پھر اگر ہلاک ہوگیا وہ غلام مالک کے پاس یا مشتری کے پاس (مقتول کے ولی کو)
قَبْلَ الدَّفْعِ لَزِمَهُ الثَّمَنُ وَبَرِئَ الْغَاصِبُ بِاِعْتِبَارِ اَصْلِ الْاَدَاءِ وَاِنْ قُتِلَ
دینے سے پہلے تو لازم ہوگا اس مشتری پر ثمن اور بری ہوجائیگا غاصب اصل اداء کے اعتبار سے اور اگر قتل کردیا گیا (غلام)

بِتِلْكَ الْجِنَايَةِ اِسْتَنَدَ الْهَلَاكُ اِلٰى اَوَّلِ سَبَبِهٖ فَصَارَ كَاَنَّهٗ لَمْ يُوْجَدِ الْاَدَاءُ
اسی جنایت کی وجہ سے تو منسوب ہوگی یہ ہلاکت اس کے پہلے سبب کی طرف لہذا یہ ایسا ہو جائیگا گویا کہ ادا پائی ہی نہیں گئی
عِنْدَ اَبِیْ حَنِیْفَةَؒ وَالْمَغْصُوْبَةُ اِذَا رُدَّتْ حَامِلًا بِفِعْلٍ عِنْدَ الْغَاصِبِ
امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اور مغصوبہ باندی جب مالک کو واپس کی جائے درآنحالیکہ وہ حاملہ ہو ایسے فعل سے
فَمَاتَتْ بِالْوِلَادَةِ عِنْدَ الْمَالِكِ لَا يَبْرَأُ الْغَاصِبُ عَنِ الضَّمَانِ عِنْدَ اَبِیْ حَنِیْفَةَؒ
جو غاصب کے ہاں پایا گیا ہو پھر وہ باندی مرگئی ولادت کیوجہ سے مالک کے پاس تو نہیں بری ہوگا غاصب ضمان سے ابوحنیفہؒ کے نزدیک

وعلیٰ هٰذا: اسی بات پر کہ "جس کا تدارک مثل کے ذریعے ممکن نہ ہو تو وہ ساقط ہو جائے گا" تفریع بیان کی کہ اگر کسی آدمی نے جید دراہم کی جگہ قرض خواہ کو زیوف دراہم دیے وہ زیوف دراہم قرض خواہ کے پاس ہلاک ہو گئے تو امام صاحبؒ فرماتے ہیں مقروض پر اور کوئی چیز لازم نہیں ہوگی کیونکہ اس نے صفت جودت میں کمی کی ہے اب اس صفت جودت کا علیحدہ کوئی مثل نہیں ہے تا کہ اس مثل کے ساتھ اس کو پورا کیا جائے نہ صورۃً مثل ہے نہ معناً مثل ہے۔ صورۃً اس لئے نہیں کہ یہ جودت ایک عرض ہے جو بالذات قائم نہیں رہ سکتی اس کو جدا کرنا ممکن نہیں۔ معنیً اس لئے مثل نہیں ہے کیونکہ معنیً اس کی مثل قیمت ہوتی ہے اور اس جودت کی اموال ربویہ میں کوئی قیمت نہیں ہے کیونکہ آپ ﷺ کا فرمان جَيِّدُهَا وَرَدِيُّهَا سَوَاءٌ لہذا اور کوئی چیز لازم نہیں ہوگی۔ اس میں یہ کہا ہے قرض خواہ کے پاس ہلاک ہو گئے تو پھر یہ مسئلہ ہے کہ مقروض پر اور کوئی چیز لازم نہ ہوگی۔ لیکن اگر اس قرض لینے والے کے پاس وہی زیوف موجود ہیں، اس کو لیتے وقت پتہ نہیں چلا تھا کہ یہ زیوف ہیں۔ تو اس صورت میں واپس کر کے جید دراہم لے گا۔

ولو سلم العبد: سے اسی سابقہ اصول پر اور مسئلہ بیان کیا اگر کسی آدمی نے کسی کا غلام غصب کیا اس غلام نے غاصب کے پاس کوئی جنایت کی، قتل وغیرہ جس کی وجہ سے مباح الدم ہو گیا پھر غاصب نے وہ غلام مغصوب منہ کو واپس کر دیا۔ یا ایک آدمی نے اپنا غلام بیچا لیکن مشتری کے سپرد کرنے سے قبل کسی جنایت کی وجہ سے مباح الدم ہو گیا پھر بائع نے مشتری کے سپرد کر دیا۔ اب یہ غلام اس مالک یعنی مغصوب منہ یا مشتری کے پاس جا کر ہلاک ہو گیا جنایت والے کے سپرد

کرنے سے پہلے۔ تو اس صورت میں مشتری کو اس غلام کا ثمن ادا کرنا پڑے گا اور غاصب اس غلام کے ضمان سے بری ہو جائے گا کیونکہ اصل کی ادائیگی پائی گئی ہے۔ لیکن اگر مالک یا مشتری کے پاس جانے کے بعد اسی جنایت کی وجہ سے قتل کر دیا گیا۔ اب یہ ہلاکت اسی اول سبب یعنی جنایت کی طرف منسوب ہوگی اور یہ ایسے ہو جائے گا جیسے ادائیگی پائی ہی نہیں گئی لہذا غصب والی صورت میں غاصب غلام کی قیمت ادا کرے گا اور بیع والی صورت میں مشتری، بائع کو ادا کیے ہوئے ثمن واپس لے لے گا یہ امام صاحبؒ کے نزدیک ہے۔

والمغصوبه اذا ردت: سے ایک اور مسئلہ بیان کیا کہ اگر کسی آدمی نے لونڈی غصب کی پھر وہ لونڈی واپس کی لیکن وہ غاصب کے پاس رہتے ہوئے حاملہ ہو چکی تھی۔ مالک کے پاس آ کر بچہ پیدا ہونے لگا تو وہ مر گئی تو امام صاحبؒ کے نزدیک یہ غاصب ضمان سے بری نہیں ہوگا بلکہ اسکو ضمان دینا پڑیگا کیونکہ ہلاکت کا سبب یہ ولادت ہے اور ولادت کا سبب وہ علوق (حمل) ہے جو غاصب کے پاس پایا گیا سبب کا سبب، سبب ہوتا ہے تو ہلاکت کا سبب وہ علوق بنا ہے جو غاصب کے پاس تھا۔ لہذا غاصب کو ضمان دینا پڑے گا۔

ثُمَّ الْاَصْلُ فِیْ هٰذَا الْبَابِ هُوَ الْاَدَاءُ کَامِلًا کَانَ اَوْ نَاقِصًا وَاِنَّمَا یُصَارُ اِلَی الْقَضَاءِ
پھر اصل اس (اداء اور قضاء) کے باب میں اداء ہے کامل ہو یا ناقص ہو اور رجوع کیا جائیگا قضاء کی طرف
عِنْدَ تَعَذُّرِ الْاَدَاءِ وَلِهٰذَا یَتَعَیَّنُ الْمَالُ فِی الْوَدِیْعَةِ وَالْوَکَالَةِ وَالْغَصْبِ
اداء کے متعذر ہونے کے وقت اور اسی (اصل کی) وجہ سے متعین ہو جاتا ہے مال، ودیعت میں اور وکالت و غصب میں
وَلَوْ اَرَادَ الْمُوْدَعُ وَالْوَکِیْلُ وَالْغَاصِبُ اَنْ یُّمْسِکَ الْعَیْنَ وَیَدْفَعَ مَا یُمَاثِلُهٗ لَیْسَ لَهٗ ذٰلِکَ
اور اگر ارادہ کیا مودع، وکیل اور غاصب نے روک لینے کا اصل چیز کو اور واپس کرنے کا اس چیز کی مثل کو تو نہیں ان کو یہ حق
وَلَوْ بَاعَ شَیْئًا وَسَلَّمَهٗ فَظَهَرَ بِهٖ
اور اگر بیچی کسی آدمی نے کوئی چیز اور سپرد کر دی وہ چیز (مشتری کو) پھر (مشتری کے پاس) ظاہر ہو جائے اس چیز میں
عَیْبٌ کَانَ الْمُشْتَرِیْ بِالْخِیَارِ بَیْنَ الْاَخْذِ وَالتَّرْکِ فِیْهِ
کوئی عیب تو ہوگا مشتری کو اختیار اس چیز کو لینے اور چھوڑنے میں۔

ثم الاصل: سے ایک اصول بیان کیا کہ اس اداء اور قضاء کے باب میں اصل اداء ہے۔ چاہے ادا کامل ہو یا ناقص ہو۔ قضاء کی طرف اس وقت پھیرا جائے گا جب اداء متعذر رہو جائے کیونکہ قضاء، اداء کا خلیفہ ہے اور خلیفہ کا اعتبار اس وقت ہوتا ہے جب اصل متعذر رہو جائے۔

ولھذا یتعین المال: سے اسی اصول پر کہ ''اصل اداء ہے'' چند مسائل متفرع کر رہے ہیں۔ چنانچہ فرمایا: اسی وجہ سے کہ اصل اداء ہے تو ودیعت، وکالت اور غصب میں مال متعین ہو جاتا ہے یعنی اگر کسی آدمی نے کچھ دراہم دوسرے کے پاس ودیعۃ رکھے یا کسی کو دراہم دے کر کسی شے کے خریدنے کا وکیل بنایا یا کسی کے درہم غصب کئے اب مودَع، وکیل اور غاصب اگر یہ چاہیں کہ ہم ان دراہم کو اپنے پاس رکھ لیں اور اس کی مثل دراہم دے دیں تو یہ ان کے لئے جائز نہیں ہوگا۔

ولو باع شیئا: سے اور مسئلہ بیان کیا کہ اگر کسی آدمی نے کوئی چیز بیچی اور مشتری کے سپرد کر دی مشتری کے پاس جا کر کوئی عیب ظاہر ہوا جو بائع کے پاس سے تھا۔ اب مشتری کو اختیار ہے چاہے وہ چیز اسی طرح اسی ثمن میں رکھ لے یا اس چیز کو واپس کر دے کیونکہ یہ اداء قاصر ہے۔ اب اگر یہ دیکھا جائے کہ اس میں عیب ہے تو مشتری کو واپس کرنے کا اختیار ہے لیکن اگر یہ دیکھا جائے کہ اصل میں یہ اداء ہے تو مشتری کو لے لینے کا بھی اختیار ہے لیکن مشتری یہ نہیں کر سکتا کہ عیب شدہ چیز رکھ لے اور کہے عیب کی وجہ سے جتنی قیمت کم ہے وہ مجھے دے دے تا کہ نقصان کا مثل بن جائے کیونکہ ادا پائی گئی ہے۔ اب نقصان کی قیمت لینا قضاء ہے۔

وَبِاعْتِبَارِ اَنَّ الْاَصْلَ هُوَ الْاَدَاءُ يَقُوْلُ الشَّافِعِيُّ اَلْوَاجِبُ عَلَى الْغَاصِبِ رَدُّ الْعَيْنِ الْمَغْصُوْبَةِ
اور اسی اعتبار کیوجہ سے کہ اصل اداء ہے۔ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ واجب ہے غاصب پر عین مغصوبہ چیز کو واپس کرنا
وَاِنْ تَغَيَّرَتْ فِيْ يَدِ الْغَاصِبِ تَغَيُّرًا فَاحِشًا وَيَجِبُ الْاَرْشُ بِسَبَبِ النُّقْصَانِ
اگرچہ متغیر ہو گئی ہو (وہ مغصوبہ چیز) غاصب کے قبضہ میں بہت زیادہ متغیر ہونا اور واجب ہوگا (غاصب پر) تاوان نقصان کی وجہ سے

وباعتبار: سے بیان کیا کہ اسی اصول کی وجہ سے کہ ''اصل اداء ہے'' تو امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ غاصب پر بعینہ مغصوبہ چیز کو واپس کرنا واجب ہے۔ اگرچہ اس میں تغیر فاحش ہی کیوں نہ ہو چکا ہو اور اس تغیر کی وجہ سے جتنا نقصان ہوا ہے اس کی چٹی ادا کرے گا لیکن ہمارے ہاں اگر اتنا

تغیر فاحش ہو گیا کہ جس کی وجہ سے اس چیز کا نام زائل ہو گیا اور اس کے جو بڑے بڑے منافع تھے وہ بھی زائل ہو گئے تو مغصوب منہ کی ملک ختم ہو جائے گی۔ غاصب اس کا مالک بن جائے گا۔ اب غاصب کے ذمہ اس کا ضمان ہوگا۔

وَعَلٰی هٰذَا لَوْ غَصَبَ حِنْطَةً فَطَحَنَهَا اَوْ سَاجَةً فَبَنٰی عَلَیْهَا دَارًا
اور اسی (اصل کی بناء پر) اگر کوئی آدمی چھینے گندم پس اس کو پیس دے یا شہتیر چھینے اور بنا دے اس پر اپنا گھر
اَوْ شَاةً فَذَبَحَهَا وَشَوَّاهَا اَوْ عِنَبًا فَعَصَرَهَا اَوْ حِنْطَةً
یا بکری چھینے، پھر ذبح کر دے اس کو اور بھون دے اس کو، یا انگور چھینے اور اس کو نچوڑ دے یا گندم چھینے
فَزَرَعَهَا وَنَبَتَ الزَّرْعُ كَانَ ذٰلِكَ مِلْكًا لِلْمَالِكِ عِنْدَهٗ
اور بو دے اس کو کھیتی میں اور اگ آئے وہ کھیتی تو ہونگی یہ سب چیزیں مالک کی ملک امام شافعیؒ کے نزدیک
وَقُلْنَا جَمِیْعُهَا لِلْغَاصِبِ وَیَجِبُ عَلَیْهِ رَدُّ الْقِیْمَةِ وَلَوْ غَصَبَ
اور ہم کہتے ہیں کہ یہ ساری چیزیں غاصب کی ہونگی اور واجب ہوگا اس پر قیمت کا لوٹانا۔ اور اگر غصب کی کسی نے
فِضَّةً فَضَرَبَهَا دَرَاهِمَ اَوْ تِبْرًا فَاتَّخَذَهَا دَنَانِیْرَ اَوْ شَاةً فَذَبَحَهَا
چاندی اور ڈھال کر اسکو بنا دیا دراہم، یا چھینا سونے کا ٹکڑا اور بنا لیا اس سے دینار، یا چھینی بکری اور ذبح کر دیا اسکو
لَا یَنْقَطِعُ حَقُّ الْمَالِكِ فِیْ ظَاهِرِ الرِّوَایَةِ . وَكَذٰلِكَ لَوْ غَصَبَ قُطْنًا فَغَزَلَهٗ
تو منقطع نہیں ہوگا مالک کا حق ظاہر الروایت میں۔ اور اسی طرح اگر غصب کیا روئی کو اور دھاگا بنا لیا اس کا۔
اَوْ غَزْلًا فَنَسَجَهٗ لَا یَنْقَطِعُ حَقُّ الْمَالِكِ فِیْ ظَاهِرِ الرِّوَایَةِ وَیَتَفَرَّعُ
یا دھاگا چھینا اور بن دیا اس کا کپڑا تو منقطع نہیں ہوگا مالک کا حق ظاہر الروایت میں اور متفرع ہوگا
مِنْ هٰذَا مَسْاَلَةُ الْمَضْمُوْنَاتِ وَلِهٰذَا قَالَ لَوْ ظَهَرَ الْعَبْدُ الْمَغْصُوْبُ
اسی اختلافی اصول سے ضمانوں کا مسئلہ۔ اور اسی وجہ سے فرمایا امام شافعیؒ نے کہ اگر ظاہر ہو جائے چھینا ہوا غلام
بَعْدَمَا اَخَذَ الْمَالِكُ ضَمَانَهٗ مِنَ الْغَاصِبِ كَانَ الْعَبْدُ مِلْكًا لِلْمَالِكِ وَالْوَاجِبُ
بعد اس کے کہ لے چکا ہو مالک اس غلام کا تاوان غاصب سے، تو ہوگا یہ غلام مالک کی ملکیت اور واجب ہوگا

عَلَى الْمَالِكِ رَدَّ مَا اَخَذَ مِنْ قِيمَةِ الْعَبْدِ
مالک پر واپس کرنا اس چیز کو جو اس نے لی ہے یعنی غلام کی قیمت۔

وعلی هذا: اسی اختلافی اصول کے مطابق یہ مسائل متفرع ہونگے (۱) کسی آدمی نے گندم غصب کر کے اس کو پیس لیا (۲) لکڑی غصب کر کے اس پر دار بنا دیا (۳) بکری غصب کر کے اس کو ذبح کیا اور اس کو بھون لیا (۴) انگور غصب کر کے اس کو نچوڑ لیا (۵) گندم غصب کر کے اس کو کاشت کر دیا، کھیتی اگ آئی۔ ان تمام صورتوں میں امام شافعیؒ فرماتے ہیں اگرچہ تغیر فاحش ہو گیا ہے پھر بھی مالک کی ملک ساقط نہیں ہو گی لیکن امام ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ یہ چیزیں غاصب کی ہونگی اور اسکے ذمہ ہو گا کہ اسکی قیمت واپس کرے۔

ولو غصب فضه: سے مصنفؒ نے پانچ مسائل بیان کیے ہیں جن کا حکم سابقہ مسائل کے خلاف ہے یعنی ان مسائل میں تغیر کے باوجود امام صاحبؒ کے ہاں مالک کا حق منقطع نہیں ہو گا بلکہ وہ چیز واپس کی جائے گی وہ مسائل یہ ہیں۔ (۱) اگر کسی نے چاندی غصب کی اور اس کے دراہم بنا لیے۔ (۲) سونے کی ڈلی غصب کی اور اس کے دنانیر بنا لیے۔ (۳) بکری غصب کی اور اس کو ذبح کر دیا۔ (۴) روئی غصب کر کے اس کو کات لیا (دھاگہ بنا لیا)۔ (۵) کاتا ہوا دھاگہ غصب کر کے اس کا کپڑا بُن لیا۔

ان تمام صورتوں میں ظاہر الروایۃ کے مطابق مالک کا حق منقطع نہیں ہو گا بلکہ وہ چیز مالک کو واپس کی جائے گی۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ امام صاحبؒ فرماتے ہیں یہ تغیر فاحش نہیں ہے۔ تغیر فاحش کے لئے تین چیزوں میں سے ایک کا پایا جانا ضروری ہے (۱) اتنا تغیر ہو کہ اس چیز کا نام اور بڑے بڑے منافع زائل ہو جائیں (۲) غاصب کی ملک کے ساتھ اتنا خلط ملط ہو جائے کہ اس کو جدا کرنا ممتنع ہو جائے جیسے مغصوبہ تیل غاصب کے تیل میں مل گیا (۳) غاصب کی ملک کے ساتھ اس طرح خلط ملط ہو جائے اس کو جدا کرنا ممکن تو ہو لیکن جدا کرنے میں حرج لازم آئے جیسے لکڑی غصب کر کے اس پر عمارت بنا لی۔ ان تین چیزوں میں سے یہاں کوئی چیز بھی نہیں ہے لہذا تغیر فاحش نہ ہوا۔ اس لئے مالک کو واپس کی جائے گی۔

ویتفرع من هذا: اسی اصول پر کہ "اگر مغصوبہ چیز میں تغیر فاحش ہو گیا تو ہمارے ہاں

غاصب پر اس چیز کی قیمت واجب ہے وہ چیز غاصب کی ملک میں داخل ہو جائے گی اور امام شافعیؒ کے ہاں مغصوب چیز کا واپس کرنا واجب ہے۔ مضمونات کا مسئلہ متفرع ہوگا۔ اسی لئے امام شافعیؒ فرماتے ہیں اگر کسی آدمی نے غلام غصب کیا وہ غاصب کے پاس سے بھاگ گیا۔ مالک نے غاصب سے ضمان لے لیا اس کے بعد وہ غلام غاصب کے پاس واپس آ گیا۔ تو یہ غلام اسی مالک کی ملک ہوگا۔ مالک وہ غلام لے لے گا اور جو قیمت لے چکا تھا وہ واپس کرے گا۔ لیکن ہمارے ہاں اب یہ غلام غاصب کا ہے کیونکہ قیمت کے ذریعے قضاء ہوگئی اب قضاء کے بعد اداء نہیں ہوگی۔

وَأَمَّا الْقَضَاءُ فَنَوْعَانِ كَامِلٌ وَقَاصِرٌ فَالْكَامِلُ مِنْهُ تَسْلِيمُ مِثْلِ الْوَاجِبِ صُوْرَةً وَمَعْنًى
اور رہی قضاء تو اس کی دو قسمیں ہیں کامل اور قاصر پس قضاء کامل سپرد کرنا ہے واجب کی مثل صوری اور معنوی کو
كَمَنْ غَصَبَ قَفِيزَ حِنْطَةٍ فَاسْتَهْلَكَهَا ضَمِنَ قَفِيزَ حِنْطَةٍ وَيَكُوْنُ الْمُؤَدّٰى
جیسے کسی نے غصب کیا گندم کا ایک قفیز پھر اس کو ہلاک کر دیا تو وہ ضامن ہوگا ایک قفیز گندم کا اور ہوگا اداء کردہ
مِثْلًا لِلْاَوَّلِ صُوْرَةً وَمَعْنًى وَكَذٰلِكَ الْحُكْمُ فِي جَمِيعِ الْمِثْلِيَّاتِ وَاَمَّا الْقَاصِرُ فَهُوَ مَا لَا يُمَاثِلُ الْوَاجِبَ
اول کی مثل صورۃً بھی اور معنیً بھی اور یہی حکم ہوگا تمام مثلیات میں اور بہر حال قضاء قاصر پس وہ ہے جو واجب کی مثل نہ ہو
صُوْرَةً وَيُمَاثِلُ مَعْنًى كَمَنْ غَصَبَ شَاةً فَهَلَكَتْ ضَمِنَ قِيْمَتَهَا
صورۃً اور مثل ہو معنیً جیسا کہ کسی نے غصب کی بکری پھر وہ (بکری) ہلاک ہوگئی تو ضامن ہوگا (غاصب) بکری کی قیمت کا
وَالْقِيْمَةُ مِثْلُ الشَّاةِ مِنْ حَيْثُ الْمَعْنٰى لَا مِنْ حَيْثُ الصُّوْرَةِ
اور قیمت بکری کا مثل ہے معنیٰ کے اعتبار سے نہ کہ صورت کے اعتبار سے۔

واما القضاء: اداء کی بحث سے فراغت کے بعد اب قضاء کی بحث شروع کرتے ہیں قضاء کی دو قسمیں ہیں (۱) قضاء کامل (۲) قضاء قاصر۔

قضاء کامل: واجب کے ایسے مثل کو مستحق کے سپرد کرنا جو صورۃً بھی مثل ہو اور معنیً بھی مثل ہو معنیٰ سے مراد ہے مالیت۔ جیسا کہ ایک آدمی نے کسی کی گندم کی بوری غصب کی پھر اس کو ہلاک کر دیا اب یہ آدمی گندم کی بوری کا ضامن ہوگا۔ گندم کی یہ بوری اس ہلاک شدہ گندم کی بوری کے صورۃً بھی مثل ہے معنیً بھی مثل ہے۔ اسی طرح تمام مثلی چیزوں کا حکم ہے۔ مثلی چیزوں سے مراد ہے

(۱) مکیلی چیزیں جیسے گندم، جو وغیرہ۔ (۲) موزونی چیزیں جیسے سونا چاندی وغیرہ۔ (۳) عددی متقارب یعنی جو گن کر بیچی جاتی ہیں اور جسامت میں قریب قریب ہوتی ہیں جیسے انڈے، اخروٹ وغیرہ۔

قضاء قاصر: ایسی چیز کو سپرد کرنا جو صورۃً واجب کے مثل نہ ہو صرف معنیً واجب کے مثل ہو جیسے ایک آدمی نے کسی کی بکری غصب کی وہ ہلاک ہوگئی اب غاصب پر بکری کی قیمت کا ضمان لازم ہو گا۔ یہ قیمت بکری کے معنیً مثل ہے صورۃً مثل نہیں ہے۔ کیونکہ صرف مالیت میں بکری کی مثل ہے۔

وَالْاَصْلُ فِی الْقَضَاءِ الْکَامِلُ وَعَلٰی هٰذَا قَالَ اَبُوْ حَنِیْفَةَ اِذَا غَصَبَ مِثْلِیًّا
اور اصل، قضاء میں کامل ہے۔ اور اسی بناء پر فرمایا امام ابوحنیفہؒ نے کہ جب غصب کر لیا کسی نے مثلی شئی کو
فَهَلَکَ فِیْ یَدِهٖ وَانْقَطَعَ ذٰلِکَ عَنْ اَیْدِی النَّاسِ
پھر وہ (مغصوبہ چیز) ہلاک ہوگئی اس (غاصب) کے قبضہ میں اور ختم ہوگئی یہ (مثلی چیز) لوگوں کے ہاتھوں سے
ضَمِنَ قِیْمَتَهٗ یَوْمَ الْخُصُوْمَةِ لِاَنَّ الْعِجْزَ عَنْ تَسْلِیْمِ الْمِثْلِ الْکَامِلِ
تو (غاصب) ضامن ہوگا اسکی اس قیمت کا جو (قیمت) خصومت کے دن ہوگی۔ اس لئے کہ عاجز ہونا مثل کامل کو سپرد کرنے سے
اِنَّمَا یَظْهَرُ عِنْدَ الْخُصُوْمَةِ فَاَمَّا قَبْلَ الْخُصُوْمَةِ فَلَا لِتَصَوُّرِ حُصُوْلِ الْمِثْلِ مِنْ کُلِّ وَجْهٍ
ظاہر ہوگا خصومت کے وقت بہرحال خصومت سے پہلے تو عجز متحقق نہیں ہوگا اس لئے کہ متصور ہے من کل وجہٍ مثل کا حصول

والاصل فی القضاء: سے ضابطہ بیان کیا کہ قضاء میں اصل یہ ہے کہ "قضاء کامل ہو یعنی صورۃً اور معنیً مثل ہو" قضاء قاصر کی طرف اس وقت رجوع کیا جائے گا جب قضاء کامل سے عاجز ہو جائے گا۔ اسی اصول پر مسئلہ بیان فرماتے ہیں کہ اگر کسی آدمی نے دوسرے کی مثلی چیز غصب کی پھر اس کے ہاتھ میں وہ ہلاک ہوگئی اور وہ چیز بازار میں بھی نہیں ملتی تو اب ظاہر ہے اس کی قیمت دینا پڑے گی تو قیمت کونسے دن کی ادا کرے گا؟ جس دن غصب کیا ہے اس دن کی ادا کرے یا جس دن بازار سے ختم ہوئی یا جس دن فیصلہ ہو رہا ہے؟

امام صاحبؒ فرماتے ہیں جس دن قاضی فیصلہ دے گا یعنی خصومت کے دن کی قیمت اس پر لازم ہے کیونکہ قضاء کامل کے سپرد کرنے سے عاجز ہونا اسی دن ظاہر ہو رہا ہے اسی لیے اسی دن کی قیمت

ادا کریگا کیونکہ جب تک قاضی فیصلہ نہیں سناتا اس وقت تک ممکن ہے کہ وہ چیز مارکیٹ میں آجائے اور یہ آدمی قضاء کامل پر قادر ہو جائے جو کہ اصل ہے تو اس لئے خصومت کے دن کی قیمت اداء کریگا۔

فَاَمَّا مَا لَا مِثْلَ لَهُ لَا صُوْرَةً وَلَا مَعْنًى لَا يُمْكِنُ اِيْجَابُ الْقَضَاءِ فِيْهِ بِالْمِثْلِ
بہر حال جس کی کوئی مثل نہیں ہے نہ صورۃً اور نہ معنیً تو ممکن نہ ہوگا قضاء کا واجب کرنا اس میں مثل کے ساتھ۔
وَلِهٰذَا الْمَعْنٰى قُلْنَا اِنَّ الْمَنَافِعَ لَا تُضْمَنُ بِالْاِتْلَافِ لِاَنَّ اِيْجَابَ الضَّمَانِ
اور اسی معنیٰ کی وجہ سے ہم نے کہا ہے کہ منافع کا ضمان نہ ہوگا اتلاف کے ساتھ۔ اس لئے کہ ضمان کا واجب کرنا
بِالْمِثْلِ مُتَعَذِّرٌ وَاِيْجَابَهُ بِالْعَيْنِ كَذٰلِكَ لِاَنَّ الْعَيْنَ
مثل کیساتھ متعذر ہے اور اس (ضمان) کا واجب کرنا عین کیساتھ بھی اسطرح (متعذر) ہے اس لئے کہ عین
لَا تُمَاثِلُ الْمَنْفَعَةَ لَا صُوْرَةً وَلَا مَعْنًى كَمَا اِذَا غَصَبَ عَبْدًا فَاسْتَخْدَمَهُ شَهْرًا
نہیں مثل بنتی منفعت کا نہ صورۃً اور نہ معنیً جیسا کہ جب کسی نے غصب کیا غلام پھر خدمت لی اس سے ایک مہینہ
اَوْ دَارًا فَسَكَنَ فِيْهَا شَهْرًا ثُمَّ رَدَّ الْمَغْصُوْبَ اِلَى الْمَالِكِ لَا يَجِبُ عَلَيْهِ ضَمَانُ الْمَنَافِعِ
یا دار غصب کیا پھر رہا اس میں ایک ماہ پھر لوٹا دیا مغصوب، مالک کیطرف تو واجب نہ ہوگا اس (غاصب) پر منافع کا ضمان
خِلَافًا لِلشَّافِعِيِّ فَبَقِيَ الْاِثْمُ حُكْمًا لَهُ وَانْتَقَلَ جَزَاؤُهُ اِلَى دَارِ الْاٰخِرَةِ
برخلاف امام شافعیؒ کے پس باقی رہا گناہ اس کا حکم بن کر۔ اور منتقل ہو جائیگا اس کا بدلہ دار آخرت کی طرف۔

فاما لامثل لہ: پیچھے یہ پڑھا کہ جس چیز کا مثل کامل ہے تو کامل کے ذریعہ اس کا ضمان واجب ہوگا۔ جس کا مثل قاصر ہے تو قاصر کے ذریعے ضمان واجب ہوگا۔ یہاں سے تیسری صورت بیان کی ہے کہ اگر ایسی چیز ہے جس کا نہ صورۃً مثل ہے نہ معنیً مثل ہے تو ایسی چیز کا کوئی ضمان نہیں ہوگا۔ کیونکہ اس کی قضاء، مثل کے ساتھ واجب کرنا ممکن ہی نہیں ہے۔ اسی لئے ہمارے احناف کہتے ہیں کہ اگر کسی آدمی نے دوسرے کی چیز کے منافع تلف کیے یعنی اس کی چیز کا نفع اٹھایا تو اس منافع کا کوئی ضمان نہیں ہوگا۔ کیونکہ ضمان یا عین کے ساتھ ہوتا ہے یا مثل کے ساتھ ہوتا ہے۔ یہاں مثل کے ساتھ بھی ضمان واجب کرنا متعذر ہے۔ اور عین کے ساتھ واجب کرنا بھی متعذر ہے۔ کیونکہ عین نہ صورۃً نفع کی مثل ہے نہ معنیً کیونکہ منافع اعراض ہوتے ہیں جن کا بالذات کوئی وجود

نہیں ہوتا جیسے ایک آدمی نے کسی کا غلام غصب کیا اس سے ایک مہینہ خدمت لی یا دار غصب کیا اس میں ایک مہینہ رہائش رکھی۔ پھر وہ غلام یا دار واپس کر دیا تو ہمارے ہاں اس نے جو مہینہ نفع حاصل کیا ہے اس کا کوئی ضمان نہیں ہے۔ کیونکہ اس کا ضمان نہ عین چیز بن سکتی ہے کیونکہ عین، نفع کی مثل نہیں ہے اور نہ یہ کہہ سکتے ہیں کہ ایک مہینہ اس نے تیرے غلام سے خدمت لی ہے اب تو اس کے غلام سے خدمت لے لے یہ بھی جائز نہیں ہے۔ کیونکہ خدمت لینے میں برابری نہیں ہو سکتی کیونکہ لوگوں کی طبعیتیں مختلف ہوتی ہیں کوئی سخت کوئی نرم۔ لیکن امام شافعیؒ فرماتے ہیں اس منافع کا ضمان لازم ہے وہ اس کو عقد اجارہ پر قیاس کرتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ منافع شرعاً متقوم ہیں جیسے اجارہ میں آدمی مکان کرائے پر دیتا ہے کرائے پر لینے والا نفع حاصل کرتا ہے، آدمی اس سے نفع کی قیمت لیتا ہے۔ تو یہاں بھی ایک مہینہ نفع اٹھایا ہے تو کرایہ لیا جائے گا۔ ہم امام شافعیؒ کو جواب دیتے ہیں کہ اجارہ ضرورت کے تحت خلاف قیاس مشروع کیا گیا ہے جو چیز خلاف قیاس ہو وہ اپنے مورد پر بند رہتی ہے اس پر دوسرے مسئلے کو قیاس نہیں کیا جاتا لہٰذا ہمارے ہاں ضمان لازم نہیں ہوگا البتہ اس آدمی کو گناہ ہوگا اور اس کی سزا قیامت کی طرف منتقل ہو جائے گی۔

وَلِهٰذَا الْمَعْنٰى قُلْنَا لَا تُضْمَنُ مَنَافِعُ الْبُضْعِ بِالشَّهَادَةِ الْبَاطِلَةِ عَلَى الطَّلَاقِ
اور اسی معنیٰ کی وجہ سے ہم نے کہا کہ ضمان نہ دیا جائیگا منافع بضع کا، طلاق پر باطل گواہی کے ساتھ
وَلَا بِقَتْلِ مَنْكُوْحَةِ الْغَيْرِ وَلَا بِالْوَطْيِ حَتّٰى لَوْ وَطِئَ زَوْجَةَ اِنْسَانٍ
اور نہ دوسرے کی منکوحہ کو قتل کرنے کے ساتھ، اور نہ وطی سے حتیٰ کہ اگر وطی کی کسی نے کسی انسان کی بیوی سے
لَا يُضْمَنُ لِلزَّوْجِ شَيْئًا اِلَّا اِذَا وَرَدَ الشَّرْعُ بِالْمِثْلِ مَعَ اَنَّهٗ لَا يُمَاثِلُهٗ
تو وہ واطی، شوہر کیلئے ضامن نہیں ہوگا کسی چیز کا بھی، مگر جب وارد ہوئی شریعت مثل پر باوجودیکہ وہ (مثل) مماثل نہ ہو اس (چیز) کے
صُوْرَةً وَمَعْنًى فَيَكُوْنُ مِثْلًا لَهٗ شَرْعًا فَيَجِبُ قَضَاؤُهٗ بِالْمِثْلِ الشَّرْعِيِّ وَنَظِيْرُهٗ مَا قُلْنَا اِنَّ الْفِدْيَةَ
نہ صورۃً نہ معنیً۔ پس وہ ہوگا اسکا مثل شرعاً اور واجب ہوگی اسکی قضاء مثل شرعی کیساتھ اور اسکی مثال وہ ہے جو ہم نے کہا کہ فدیہ
فِيْ حَقِّ الشَّيْخِ الْفَانِيْ مِثْلُ الصَّوْمِ وَالدِّيَةَ فِي الْقَتْلِ خَطَاءً مِثْلُ النَّفْسِ مَعَ اَنَّهٗ لَا مُشَابَهَةَ بَيْنَهُمَا
شیخ فانی کے حق میں روزے کی مثل ہے اور دیت قتل خطاء میں جان کا مثل ہے باوجودیکہ ان دونوں کے درمیان کوئی مشابہت نہیں ہے

ولهذا المعنی : اسی اصول کی وجہ سے کہ ''جس چیز کی نہ کوئی صورۃً مثل ہو اور نہ معنیً مثل ہو تو اس کا ضمان واجب نہیں ہے'' تو ہم احناف کہتے ہیں کہ جھوٹی گواہی دے کر بضع کے منافع ضائع کرنے کی وجہ سے ضمان واجب نہیں ہوگا اس کی صورت یہ ہے جیسے دو آدمیوں نے گواہی دی کہ زید نے اپنی بیوی کو دخول کے بعد طلاق دیدی، قاضی نے میاں بیوی کے درمیان تفریق اور مہر کی ادائیگی کا فیصلہ کر دیا اس کے بعد گواہوں نے اپنی گواہی سے رجوع کرلیا تو ان کی گواہی کی وجہ سے جو جدائی ہوئی ہے اور بضع کے منافع زائل ہوئے ہیں ان گواہوں پر اس کا ضمان نہیں ہو گا۔ اسی طرح کسی نے دوسرے کی منکوحہ کو قتل کر دیا اس قتل کی وجہ سے جو بضع کے منافع زائل ہوئے ہیں اس کا کوئی ضمان نہیں ہوگا۔ اسی طرح کسی نے دوسرے کی بیوی سے وطی کرلی تو اس پر وطی کرنے کا کوئی ضمان لازم نہیں ہوگا۔

حتی لو وطی: یہ عبارت ایک سوال مقدر کا جواب ہے۔

سوال: اگر کوئی آدمی کسی عورت سے وطی بالشبہ کرلے تو اس پر عُقر (مہر) لازم ہے تو یہ عقر لازم ہونا اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ بضع کے منافع متقوم ہیں اسی لئے عقر لازم آرہا ہے تو جب منافع متقوم ہیں تو جو آدمی اس کو ضائع کرتا ہے اس پر ضمان آنا چاہیے؟

جواب: عُقر کا واجب ہونا اس بات پر دلالت نہیں کر رہا کہ بضع کے منافع متقوم ہیں۔ کیونکہ اگر عقر بضع کے منافع کی قیمت ہوتی تو پھر یہ عقر زوج کو ملتا۔ کیونکہ بضع یا بضع کے منافع زوج کی ملک ہیں حالانکہ یہ عورت کو مل رہا ہے تو معلوم ہوا کہ یہ منافع کی قیمت نہیں ہے۔ پھر رہی یہ بات کہ یہ عقر کیوں واجب ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ بضع محترم محل ہے۔ اس کے احترام کی وجہ سے وطی کرنے سے دو چیزوں میں سے ایک چیز ضرور لازم آتی ہے حد یا عقر۔ یہاں شبہ کی وجہ سے حد نہیں آسکتی اس لئے عقر لازم ہے۔

الا اذا ورد: یہ ماقبل سے استثناء ہے مطلب یہ ہے جس چیز کی صورۃً معنیً مثل نہیں وہاں ضمان لازم نہیں مگر یہ کہ شریعت نے کوئی چیز اس کی مثل مقرر کر دی ہو باوجود اس کے کہ وہ چیز اس کی نہ صورۃً مثل ہو نہ معنیً تو پھر بھی وہ چیز اس کی مثل شرعی بنے گی اور ضمان میں وہی مثل شرعی واجب ہوگی۔ جیسے شیخ فانی (بہت بوڑھا) جو روزے نہیں رکھ سکتا شریعت نے اس کے روزے کا

مثل فدیہ کو قرار دیا ہے۔ حالانکہ یہ فدیہ روزے کا نہ صورۃً مثل ہے نہ معنیً۔ صورۃً تو اس لئے نہیں کہ روزہ ایک عرض ہے اور فدیہ ایک عین چیز ہے۔ معنیً اس لئے نہیں کیونکہ روزے میں نفس کو بھوکا مارا جاتا ہے اور فدیہ میں نفس کو سیر کیا جاتا ہے۔ اسی طرح قتل خطا میں نفس کا مثل شریعت نے دیت کو قرار دیا ہے حالانکہ نفس اور دیت میں نہ صورۃً مماثلت ہے نہ معنیً کیونکہ دیت میں مال ہوتا ہے اور مال مملوک ہوتا ہے اور خرچ کیا جاتا ہے۔ جبکہ آدمی مالک ہوتا ہے اور خرچ کرنے والا ہوتا ہے اس مثل کو مثل شرعی کہتے ہیں۔

فَصْلٌ فِی النَّهْیِ
یہ فصل نہی کے بیان میں ہے
اَلنَّهْیُ نَوْعَانِ نَهْیٌ عَنِ الْاَفْعَالِ الْحِسِّیَّةِ كَالزِّنَا وَشُرْبِ الْخَمْرِ وَالْكِذْبِ وَالظُّلْمِ،
نہی کی دو قسمیں ہیں (۱) نہی افعال حسیہ سے جیسا کہ زنا، شراب پینا، جھوٹ بولنا اور ظلم کرنا
وَنَهْیٌ عَنِ التَّصَرُّفَاتِ الشَّرْعِیَّةِ كَالنَّهْیِ عَنِ الصَّوْمِ فِیْ یَوْمِ النَّحْرِ وَالصَّلٰوةِ فِی الْاَوْقَاتِ الْمَكْرُوْهَةِ
(۲) نہی تصرفات شرعیہ سے جیسے نہی ہے روزے سے یوم النحر میں، اور نماز پڑھنے سے اوقات مکروہہ میں
وَبَیْعِ الدِّرْهَمِ بِالدِّرْهَمَیْنِ، وَحُكْمُ النَّوْعِ الْاَوَّلِ اَنْ یَّكُوْنَ الْمَنْهِیُّ عَنْهُ هُوَ عَیْنُ
اور ایک درہم کی بیع کرنے سے دو درہم کے بدلے میں۔ اور نوع اول کا حکم یہ ہے کہ ہوگی منہی عنہ بعینہ وہی چیز
مَا وَرَدَ عَلَیْهِ النَّهْیُ فَیَكُوْنُ عَیْنُهٗ قَبِیْحًا فَلَا یَكُوْنُ مَشْرُوْعًا اَصْلًا وَحُكْمُ النَّوْعِ الثَّانِیْ
کہ وارد ہوئی ہے جس پر نہی پس ہوگا اسکا عین ہی قبیح اور وہ (منہی عنہ) نہیں ہوگا مشروع بالکل، اور نوع ثانی کا حکم یہ ہے
اَنْ یَّكُوْنَ الْمَنْهِیُّ عَنْهُ غَیْرُ مَا اُضِیْفَ اِلَیْهِ النَّهْیُ فَیَكُوْنُ هُوَ حَسَنًا بِنَفْسِهٖ
کہ ہوگا منہی عنہ اس چیز کا غیر کہ جسکی طرف اضافت کی گئی ہے نہی کی، پس ہوگی یہ (منہی عنہ چیز) حسن اپنی ذات کے اعتبار سے
قَبِیْحًا لِغَیْرِهٖ وَیَكُوْنُ الْمُبَاشِرُ مُرْتَكِبًا لِلْحَرَامِ لِغَیْرِهٖ لَا لِنَفْسِهٖ
قبیح ہوگی اپنے غیر کی وجہ سے۔ اور ہوگا اس کا کرنے والا مرتکب حرام لغیرہ کا نہ کہ حرام لذاتہ کا۔

فصل فی النهی: مصنفؒ امر کی بحث سے فراغت کے بعد اب نہی کی بحث شروع کرتے ہیں۔

نہی کا لغوی معنی: ہے روکنا۔ اصولیوں کی اصطلاح میں نہی کی دو تعریفیں ہیں (۱) اپنے سے کم درجے والے سے ترک فعل کو طلب کرنا (۲) اپنے آپ کو بڑا سمجھتے ہوئے لا تفعل کہنا۔ امر کی طرح نہی کے بھی کئی معانی ہیں (۱) تحریم (۲) کراہت (۳) دعا (۴) شفقت (۵) ارشاد (۶) تحقیر وغیرہ۔ لیکن ان میں سے تحریم اور کراہت کے علاوہ باقی معانی بالاتفاق مجازی ہیں۔ پھر ان دو معانی میں سے بھی مختار یہ ہے کہ نہی کا موجب تحریم ہے۔ ان دو میں سے ترجیح تحریم کو ہے۔ پھر مصنفؒ نے فرمایا نہی کی دو قسمیں ہیں (۱) افعال حسیہ سے نہی جیسے زنا کرنا، شراب پینا، جھوٹ بولنا اور ظلم وغیرہ سے نہی ہے (۲) تصرفات شرعیہ سے نہی جیسے قربانی کے دن روزہ رکھنے سے اور اوقات مکروہہ میں نماز پڑھنے سے اور ایک درہم کو دو درہم کے بدلہ بیچنے سے نہی ہے۔

افعال حسیہ کی تعریف: افعال حسیہ ان افعال کو کہتے ہیں جو حساً معلوم ہوں۔ ان کا سمجھنا شریعت پر موقوف نہ ہو یعنی شریعت نے ان میں کوئی تغیر نہ کیا ہو۔ جیسے زنا، شراب پینا یہ دونوں چیزیں شریعت سے پہلے بھی معلوم تھیں شریعت کے ورود کے بعد بھی اپنی حالت پر ہیں شریعت نے کوئی تغیر نہیں کیا۔

افعال شرعیہ کی تعریف: افعال شرعیہ وہ افعال ہیں کہ جو حساً معلوم نہ ہوں ان کا سمجھنا شریعت پر موقوف ہو یعنی شریعت نے اس میں کچھ تغیر کر دیا ہو۔ جیسے صوم کا لغوی معنی ہے امساک (رکنا)، شریعت نے اس میں وقت، نیت اور حیض ونفاس سے پاک ہونے کی زیادتی کر دی۔ اسی طرح صلوٰۃ کا لغوی معنی ہے دعا، شریعت نے اس میں قیام، قرأت، رکوع، حدث سے پاک ہونا، ستر کا ڈھانکنا، قبلہ کی طرف منہ کرنا وغیرہ کی زیادتی کر دی۔

وحكم النوع الاول: سے بیان کیا کہ پہلی قسم یعنی افعال حسیہ سے نہی کا حکم یہ ہے کہ اس میں منہی عنہ یعنی جس سے روکا گیا ہو وہ بعینہ وہی چیز ہوتی ہے جس پر نہی وارد ہوتی ہے۔ اس لئے اس چیز کا عین قبیح ہوتا ہے وہ بالکل مشروع نہیں ہوتی جیسے کفر اور آزاد کی بیع۔

وحكم النوع الثاني: سے دوسری قسم یعنی افعال شرعیہ سے جو نہی ہوتی ہے اس کا حکم بیان کیا کہ اس میں منہی عنہ وہ چیز نہیں ہوتی جس کی طرف نہی کی نسبت کی گئی ہے بلکہ منہی عنہ اس چیز کا غیر ہوتا ہے جس پر نہی وارد ہوئی ہے۔ وہ چیز (جس پر نہی وارد ہوتی ہے) بالذات حسن ہوتی ہے،

غیر کیوجہ سے قبیح ہوتی ہے۔ تو اسکا ارتکاب کرنیوالا حرام لغیرہ کا ارتکاب کرنیوالا ہوتا ہے حرام بعینہٖ کا ارتکاب کرنیوالا نہیں ہوتا۔ جیسے قربانی کے دن روزہ رکھنے سے روکا گیا ہے لیکن درحقیقت منہی عنہ روزہ نہیں ہے بلکہ اس میں اصل منہی عنہ اللہ تعالیٰ کی ضیافت سے اعراض ہے۔ اس اعراض کرنے سے روکا گیا ہے اور جو روزہ رکھتا ہے وہ ضیافت سے اعراض کرتا ہے۔ اس لئے روزہ بالذات قبیح نہیں ہوگا۔

وَعَلٰى هٰذَا قَالَ اَصْحَابُنَا النَّهْيُ عَنِ التَّصَرُّفَاتِ الشَّرْعِيَّةِ يَقْتَضِيْ تَقْرِيْرَهَا
اور اسی (ضابطہ) پر فرمایا ہمارے علماء نے کہ تصرفات شرعیہ سے نہی تقاضا کرتی ہے ان (افعال شرعیہ) کے برقرار رہنے کا
وَيُرَادُ بِذٰلِكَ اَنَّ التَّصَرُّفَاتِ بَعْدَ النَّهْيِ يَبْقٰى مَشْرُوْعًا كَمَا كَانَ لِاَنَّهٗ لَوْ لَمْ يَبْقَ مَشْرُوْعًا
اور اس سے مراد یہ ہے کہ تصرفات، نہی کے بعد اسی طرح مشروع رہیں گے جیسا کہ تھے۔ اسلئے کہ اگر وہ مشروع باقی نہ رہیں
كَانَ الْعَبْدُ عَاجِزًا عَنْ تَحْصِيْلِ الْمَشْرُوْعِ وَحِيْنَئِذٍ كَانَ ذٰلِكَ نَهْيًا لِلْعَاجِزِ
تو بندہ عاجز ہوجائیگا اس (فعل) مشروع کے حاصل کرنے سے اور اس وقت ہوگی نہی عاجز کیلئے
وَذٰلِكَ مِنَ الشَّارِعِ مُحَالٌ وَبِهٖ فَارَقَ الْاَفْعَالُ الْحِسِّيَّةُ
اور یہ (عاجز کو نہی) شارع کی طرف سے محال ہے۔ اور اسی سے جدا ہوگئے افعال حسیہ (افعال شرعیہ سے)
لِاَنَّهٗ لَوْ كَانَ عَيْنُهَا قَبِيْحًا لَا يُؤَدِّيْ ذٰلِكَ اِلٰى نَهْيِ الْعَاجِزِ
اس لئے کہ اگر ہو افعال حسیہ کا عین ہی قبیح تو نہیں لے جائیگی یہ (افعال حسیہ سے نہی) عاجز کی نہی کی طرف
لِاَنَّهٗ بِهٰذَا الْوَصْفِ لَا يَعْجِزُ الْعَبْدُ عَنِ الْفِعْلِ الْحِسِّيِّ
اس لئے کہ اس وصف کے ساتھ نہیں عاجز ہوتا بندہ فعل حسی سے۔

وعلی هذا قال اصحابنا: اسی اصول پر کہ ''تصرفات شرعیہ سے نہی حسن لنفسہ ہوتی ہے اور قبیح لغیرہ ہوتی ہے'' احناف نے ایک مسئلہ بیان کیا ہے۔ اس کو سمجھنے سے پہلے دو باتیں سمجھ لیں۔

پہلی بات: نہی اور نفی میں فرق ہے۔ نہی کی صورت میں فعل کا نہ ہونا بندے کے اختیار میں ہوتا ہے۔ چنانچہ بندہ اپنے اختیار سے اس فعل کے ارتکاب سے رک گیا تو ثواب کا مستحق ہوگا، نہ رکا تو عذاب کا مستحق ہوگا۔ اور نفی کی صورت میں فعل کا نہ ہونا بندے کے اختیار میں نہیں ہوتا۔ لہذا فعل منفی سے رکنے والا ثواب کا مستحق نہیں ہوتا کیونکہ فعل منفی فی نفسہ معدوم ہوتا ہے۔ جیسے آنکھوں

والے آدمی کو کوئی کہے لا تنظر (مت دیکھ) تو یہ نہ دیکھنا اس کے اختیار میں ہے، یہ نہی ہے۔ اور اگر نابینا آدمی کو کوئی کہے لا تنظر (مت دیکھ) اب نہ دیکھنا اس کے اختیار میں نہیں ہے، یہ نفی ہے۔

دوسری بات: ہر چیز پر اختیار اس کے مناسب ہوتا ہے لہذا افعال حسیہ کا اختیار یہ ہے کہ حسی طور پر قدرت حاصل ہو۔ جیسے انسان اپنے اختیار سے زنا، قتل وغیرہ پر قادر ہے۔ اور افعال شرعیہ پر اختیار یہ ہے کہ اس میں فعل کا اختیار شارع کی جانب سے ہو ان میں حسی اختیار کافی نہیں یعنی اگر شارع نے اجازت دے دی تو یہ فعل شرعاً بندے کے اختیار میں ہے اگر شارع نے اجازت نہ دی تو وہ فعل بندے کے اختیار میں نہیں ہوگا اگرچہ حسی طور پر بندے کے اختیار میں ہو۔

اب اصل بات سمجھیں جو ہمارے احناف نے کہی ہے وہ یہ ہے کہ ''تصرفات شرعیہ سے نہی ان تصرفات کی تقریر کا تقاضا کرتی ہے'' اس جملے کا مطلب یہ ہے کہ نہی کے بعد بھی وہ تصرف اسی طرح مشروع رہے گا جس طرح پہلے تھا کیونکہ نہی کے بعد اس کی مشروعیت اگر باقی نہ رہے تو بندہ اس کے کرنے سے عاجز ہو جائے گا کیونکہ اس وقت بندے کا اختیار ختم ہو جائے گا کیونکہ ہر چیز کا اختیار اس کے مناسب ہوتا ہے اور افعال شرعیہ پر اختیار یہ ہے کہ شارع کی جانب سے اجازت ہو جب اس کی مشروعیت ختم ہوگئی تو اختیار ختم ہو جائے گا تو یہ عاجز کو نہی کرنا لازم آئے گا جیسے اندھے کو کہا جائے کہ مت دیکھ۔ اور یہ شارع کی طرف سے محال ہے کہ جب یہ معلوم ہے کہ یہ آدمی عاجز ہے اس کے باوجود کہا جائے یہ کام نہ کر۔

وبہ فارق: سے مصنفؒ فرماتے ہیں کہ افعال حسیہ، افعال شرعیہ سے جدا ہیں یعنی دونوں میں فرق ہے وہ اس طرح کہ نہی کے بعد افعال حسیہ کی مشروعیت باقی نہیں رہتی کیونکہ اسکا عین قبیح ہوتا ہے لیکن اس کے عین کے قبیح ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ یہ عاجز کو نہی ہو رہی ہے کیونکہ اس کا اختیار اب بھی باقی ہے۔ وہ اس طرح کہ افعال حسیہ کا اختیار یہ ہے کہ بندہ حساً اس کے کرنے پر قادر ہو اور یہ حساً قادر ہے۔ لہذا عاجز نہیں ہوگا۔

وَيَتَفَرَّعُ مِنْ هٰذَا حُكْمُ الْبَيْعِ الْفَاسِدِ وَالْإِجَارَةِ الْفَاسِدَةِ وَالنَّذْرِ بِصَوْمِ يَوْمِ النَّحْرِ
اور متفرع ہوگا اس (اصول) سے بیع فاسد اور اجارۂ فاسدہ اور یوم نحر میں روزہ کی نذر کا

وَجَمِيعُ صُوَرِ التَّصَرُّفَاتِ الشَّرْعِيَّةِ مَعَ وُرُوْدِ النَّهْيِ عَنْهَا فَقُلْنَا الْبَيْعُ الْفَاسِدُ

اور تصرفات شرعیہ کی تمام صورتوں کا حکم باوجود ان سے نہی وارد ہونے کے۔ چنانچہ ہم نے کہا کہ بیع فاسد

يُفِيْدُ الْمِلْكَ عِنْدَ الْقَبْضِ بِاعْتِبَارِ فَانَّهُ بَيْعٌ وَيَجِبُ نَقْضُهُ بِاعْتِبَارِ كَوْنِهِ حَرَامًا لِغَيْرِهِ

فائدہ دیتی ہے ملک کا قبضہ کے وقت اس اعتبار سے کہ وہ بیع ہے۔ اور واجب ہوگا اسکا توڑنا اس اعتبار سے کہ وہ حرام لغیرہ ہے۔

ويتفرع من هذا: اسی اصول پر کہ "افعال شرعیہ سے نہی ہو تو منہی عنہ ذات کے اعتبار سے حسن اور مشروع ہوگا اور غیر یعنی وصف کے اعتبار سے قبیح اور حرام ہوگا" متفرع ہوگا بیع فاسد، اجارۂ فاسدہ، یوم نحر میں روزے کی نذر ماننا اور تمام تصرفات شرعیہ کی صورتوں کا حکم۔ یعنی یہ ذات کے اعتبار سے مشروع اور غیر کی وجہ سے حرام ہوں گے۔ بیع فاسد کی صورت یہ ہے کہ کسی آدمی نے اس شرط پر غلام بیچا کہ میں ایک مہینہ اس سے خدمت لونگا۔ اجارہ فاسدہ کی صورت یہ ہے کسی آدمی کو مکان کرائے پر دیا اس شرط پر کہ ایک مہینہ خود اس میں رہے گا۔ اس میں ہمارے احناف یہ فرماتے ہیں کہ بیع فاسد میں اگر مشتری مبیع پر قبضہ کرلے تو اس کی ملک آجائے گی کیونکہ یہ بیع ہے۔ اور چونکہ حرام لغیرہ ہے، اس لیے اس بیع کا توڑنا واجب ہوگا۔ اسی طرح اجارۂ فاسدہ میں مالک نے کرائے پر قبضہ کرلیا تو اجرت کا مالک بن جائے گا۔ کیونکہ عقد مشروع بالذات ہے اور چونکہ حرام لغیرہ ہے اس لیے اس عقد کا توڑنا واجب ہوگا۔ اسی طرح یوم نحر میں روزہ رکھنے کی منت مانی، منت صحیح ہوجائے گی، روزہ لازم ہوجائے گا کیونکہ روزہ بالذات مشروع ہے۔ اور چونکہ اللہ کی ضیافت سے اعراض لازم آتا ہے اس لیے حرام لغیرہ ہوگا۔ لہذا اس روزہ کا توڑنا واجب ہوگا۔

وَهٰذَا بِخِلَافِ نِكَاحِ الْمُشْرِكَاتِ وَمَنْكُوْحَةِ الْاَبِ وَمُعْتَدَّةِ الْغَيْرِ

اور یہ (اصول) برخلاف ہے مشرک عورتوں کے نکاح کے، باپ کی منکوحہ کے نکاح کے، غیر کی معتدہ کے نکاح کے

وَمَنْكُوْحَتِهِ وَنِكَاحِ الْمَحَارِمِ وَالنِّكَاحِ بِغَيْرِ شُهُوْدٍ

اور اس (غیر) کی منکوحہ کے نکاح کے، اور محارم کے نکاح کے، اور اس نکاح کے جو بغیر گواہوں کے ہو

لِاَنَّ مُوْجَبَ النِّكَاحِ حِلُّ التَّصَرُّفِ وَمُوْجَبُ النَّهْيِ حُرْمَةُ التَّصَرُّفِ فَاسْتَحَالَ

کیونکہ نکاح کا موجب تصرف کا حلال ہونا ہے اور نہی کا موجب تصرف کا حرام ہونا ہے۔ پس چونکہ محال ہے

الْجَمْعُ بَيْنَهُمَا فَيُحْمَلُ النَّهْيُ عَلَى النَّفْيِ فَأَمَّا مُوْجَبُ الْبَيْعِ ثُبُوْتُ الْمِلْكِ

ان دونوں کو جمع کرنا تو محمول کیا جائیگا نہی کو نفی پر، اور بہر حال بیع کا موجب ملکیت کا ثابت ہونا ہے

وَمُوْجَبُ النَّهْيِ حُرْمَةُ التَّصَرُّفِ وَقَدْ أَمْكَنَ الْجَمْعُ بَيْنَهُمَا بِأَنْ يَّثْبُتَ الْمِلْكُ وَيَحْرُمَ التَّصَرُّفُ

اور نہی کا موجب تصرف کا حرام ہونا ہے اور ممکن ہے جمع کرنا ان دونوں کو اس طور پر کہ ثابت ہو ملک اور حرام ہو تصرف

أَلَيْسَ أَنَّهُ لَوْ تَخَمَّرَ الْعَصِيْرُ فِيْ مِلْكِ الْمُسْلِمِ يَبْقَى مِلْكُهُ فِيْهَا وَيَحْرُمُ التَّصَرُّفُ

کیا یہ بات نہیں ہے کہ اگر شراب بن گیا انگور کا شیرہ مسلمان کی ملک میں تو باقی رہتی ہے اس کی ملک اس میں اور حرام ہوتا ہے تصرف۔

ھذا بخلاف نکاح : یہ عبارت ایک اشکال کا جواب ہے۔

اشکال : آپ نے کہا کہ افعال شرعیہ سے جو نہی ہوتی ہے وہ اس بات کا تقاضا کرتی ہے کہ ان افعال کی مشروعیت باقی رہے۔ ہم آپ کو دکھاتے ہیں کہ افعال شرعیہ ہونے کے باوجود ان کی مشروعیت بالکل باقی نہیں رہی ہے۔ جیسے نکاح، افعال شرعیہ میں سے ہے اس کے باوجود مشرکہ عورتوں سے نکاح اور باپ کی منکوحہ سے نکاح اور ایسی عورت سے نکاح جو طلاق کی عدت گزار رہی ہو یا کسی دوسرے کے نکاح میں ہو۔ اسی طرح محرم عورتوں سے نکاح اور بغیر گواہوں کے نکاح یہ افعال شرعیہ میں سے ہے لیکن بالکل مشروع نہیں ہے نہ ذات کے اعتبار سے نہ وصف کے اعتبار سے۔ تو آپ کا یہ ضابطہ درست نہ ہوا؟

جواب : یہ ہے کہ مشروعیت کا باقی رہنا وہاں ہوگا جہاں مشروعت کی بقاء کے ساتھ حرمت کا اثبات بھی ممکن ہو۔ یعنی مشروعیت اور حرمت جمع ہو سکیں۔ اور یہ جو مسائل آپ نے بیان کیے ہیں یہاں مشروعیت کے ساتھ حرمت کا اثبات ممکن نہیں ہے کیونکہ نکاح کا تقاضا یہ ہے کہ تصرف یعنی وطی کرنا حلال ہو اور نہی کا تقاضا یہ ہے کہ یہ تصرف یعنی وطی کرنا حرام ہو ان دونوں (حلال اور حرام) میں منافات ہے اور دونوں کو جمع کرنا بھی محال ہے۔ لہٰذا یہاں نہی کو نفی پر محمول کیا جائے گا یعنی یہ کہا جائے گا کہ یہ نہی، نفی کے معنی میں ہے۔ اور نفی مشروعیت کی بقاء کا تقاضا نہیں کرتی۔ اس کے برخلاف بیع فاسد کی نہی کو نفی پر اس لئے محمول نہیں کیا گیا کہ اس میں مشروعیت اور حرمت کا اثبات ممکن ہے۔ وہ اس طرح کہ بیع تقاضا کرتی ہے ملک کے

ثابت ہونے کا اور نہی تقاضا کرتی ہے تصرف کی حرمت کا اور ان دونوں کو جمع کرنا ممکن ہے کہ ملک ثابت ہو جائے اور تصرف کرنا حرام ہو اور اس کی مثال کہ ملک ہو اور تصرف حرام ہو، شریعت میں موجود ہے۔ جیسے اگر مسلمان کی ملکیت میں کچھ انگور کا شیرہ پڑا ہوا اور وہ پڑے پڑے شراب بن جائے تو اس میں مسلمان کی ملک باقی ہوگی لیکن اس کو استعمال کرنا حرام ہوگا تو معلوم ہوا اثبات ملک اور حرمت تصرف دونوں جمع ہو سکتے ہیں۔

وَعَلٰى هٰذَا قَالَ اَصْحَابُنَا اِذَا نَذَرَ بِصَوْمِ يَوْمِ النَّحْرِ وَ اَيَّامِ التَّشْرِيْقِ
اور اسی (اصول) کی بناء پر فرمایا ہمارے علماء نے کہ جب نذر مانی کسی نے روزہ رکھنے کی یوم نحر اور ایام تشریق میں
يَصِحُّ نَذْرُهٗ لِاَنَّهٗ نَذْرٌ بِصَوْمٍ مَشْرُوْعٍ وَكَذٰلِكَ لَوْ نَذَرَ بِالصَّلٰوةِ
تو صحیح ہوگی اس کی نذر۔ کیونکہ یہ نذر ہے صوم مشروع کی اور اسی طرح اگر کسی نے نذر کی نماز پڑھنے کی
فِى الْاَوْقَاتِ الْمَكْرُوْهَةِ يَصِحُّ لِاَنَّهٗ نَذْرٌ بِعِبَادَةٍ مَشْرُوْعَةٍ لِمَا ذَكَرْنَا
اوقات مکروہہ میں تو صحیح ہوگی (اسکی نذر) کیونکہ یہ نذر ہے عبادت مشروعہ کی اس دلیل کیوجہ سے جو ہم نے ذکر کی۔
اَنَّ النَّهْىَ يُوْجِبُ بَقَاءَ التَّصَرُّفِ مَشْرُوْعًا وَلِهٰذَا قُلْنَا لَوْ شَرَعَ
کہ نہی ثابت کرتی ہے تصرف کے مشروع باقی رہنے کو۔ اور اسی وجہ سے ہم نے کہا ہے کہ اگر کسی نے شروع کی
فِى النَّفْلِ فِىْ هٰذِهِ الْاَوْقَاتِ لَزِمَهٗ بِالشُّرُوْعِ وَارْتِكَابُ الْحَرَامِ لَيْسَ بِلَازِمٍ
نفل نماز ان اوقات مکروہہ میں تو لازم ہو جائیگی اس پر (نفل نماز) شروع کرنے سے اور حرام کا ارتکاب لازم نہیں آئیگا
لِلُزُوْمِ الْاِتْمَامِ فَاِنَّهٗ لَوْ صَبَرَ حَتّٰى حَلَّتِ الصَّلٰوةُ
پورا کرنے کے لازم ہونے سے۔ اس لئے کہ اگر وہ صبر کرلے یہاں تک کہ نماز حلال ہو جائے
بِارْتِفَاعِ الشَّمْسِ وَغُرُوْبِهَا وَدُلُوْكِهَا اَمْكَنَهٗ
آفتاب کے بلند ہونے کے ساتھ اور اس کے غروب کے ساتھ اور اس کے ڈھل جانے کے ساتھ تو ممکن ہو جائیگا اس کیلئے
الْاِتْمَامُ بِدُوْنِ الْكَرَاهَةِ وَبِهٖ فَارَقَ صَوْمُ يَوْمِ الْعِيْدِ
نماز کا پورا کرنا بغیر کراہت کے اور اسی کے ساتھ جدا ہو گیا (نفل نماز کا حکم) عید کے دن کے روزے سے

فَإِنَّهُ لَوْ شَرَعَ فِيهِ لَا يَلْزَمُهُ عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ وَمُحَمَّدٍ
اس لیے کہ اگر اس (عید کے روزے) کو شروع کرلیا تو لازم نہیں ہوگا اس (صائم) پر پورا کرنا (روزے) کو طرفین کے نزدیک
لِأَنَّ الْإِتْمَامَ لَا يَنْفَكُّ عَنِ ارْتِكَابِ الْحَرَامِ
اس لئے کہ پورا کرنا (عید کے دن روزے کا) جدا نہیں ہوتا حرام کے ارتکاب سے۔

وعلی هذا: اسی بات پر کہ ”افعال شرعیہ کی نہی مشروعیت کی بقا کا تقاضا کرتی ہے“ ہمارے احناف نے کہا کہ اگر کوئی آدمی یوم نحر میں اور ایام تشریق میں روزہ رکھنے کی نذر مانے تو اس کی نذر صحیح ہے کیونکہ روزہ بالذات مشروع ہے۔ لہذا یہ مشروع چیز کی نذر ہوگی اور درست ہوگی۔ اسی طرح کسی آدمی نے اگر اوقات مکروہہ یعنی طلوع، غروب اور استواء کے وقت نفل پڑھنے کی منت مانی تو یہ نذر صحیح ہوگی۔ کیونکہ نفل بالذات مشروع ہیں تو یہ مشروع چیز کی نذر ہوگی۔ اگرچہ پھر یہ روزہ ان اوقات میں نہیں رکھے گا بلکہ دوسرے دن میں رکھے گا اور نماز بھی بعد میں پڑھے گا۔ ان اوقات میں نہیں پڑھے گا۔

ولهذا قلنا : اور اسی وجہ سے کہ ”افعال شرعیہ میں مشروعیت باقی رہتی ہے“ ہمارے اصحاب نے کہا کسی آدمی نے اوقات مکروہہ میں نفل شروع کردیے تو شروع کرنے کی وجہ سے یہ نفل اس پر لازم ہو جائیں گے۔ کیونکہ ذات کے اعتبار سے نفل مشروع ہیں۔

وارتکاب الحرام: یہ عبارت ایک اشکال کا جواب ہے۔

اشکال: یہ جو آپ نے کہا ہے کہ اوقات مکروہہ میں نفل شروع کرنے سے لازم ہو جائیں گے ان کو پورا کرنا ضروری ہے۔ آپ کا یہ قول درست نہیں۔ کیونکہ اس میں حرام کا ارتکاب لازم آتا ہے۔ وہ اس طرح کہ ان اوقات میں نماز پڑھنا حرام ہے جب پڑھے گا تو حرام کا ارتکاب کرے گا۔ اور حرام کا ارتکاب درست نہیں؟

جواب: ہم نے جو کہا نفل کا پورا کرنا واجب ہے اس سے حرام کا ارتکاب لازم نہیں آتا کیونکہ شروع کرنے کے بعد تھوڑی دیر صبر کرے اسی طرح ٹھہرا رہے یعنی قرأت کو لمبا کردے یہاں تک کہ سورج طلوع ہو رہا تھا تو بلند ہو جائے غروب ہو رہا تھا تو غروب ہو جائے اگر استواء میں تھا تو

سورج ڈھل جائے تو پھر یہ اپنی نماز کو پورا کرے۔ تو یہ پورا کرنا بغیر کراہت کے درست ہو جائیگا۔

وبہ فارق صوم: سے بیان کیا کہ ہماری اوپر والی تقریر سے اوقات مکروہہ میں نفل اور یوم نحر کے روزے میں فرق ظاہر ہو گیا کہ اوقات مکروہہ میں نفل شروع کرنے سے تو ان کو پورا کرنا واجب ہوگا۔ لیکن یوم نحر میں روزہ شروع کرنے سے طرفین کے نزدیک اس کو پورا کرنا لازم نہیں ہوگا۔ کیونکہ نفل کو پورا کرے گا تو حرام کا ارتکاب لازم نہیں آتا جیسا کہ اوپر ذکر کیا اور روزہ پورا کرنے سے حرام کا ارتکاب لازم آتا ہے۔ کیونکہ روزہ کہتے ہیں سارا دن نیت کے ساتھ کھانے، پینے، جماع سے رکنا۔ جب سارا دن رکا رہے گا تو اس میں اللہ تعالیٰ کی ضیافت سے اعراض لازم آئے گا جو کہ حرام کا ارتکاب ہے۔

وَمِنْ هٰذَا النَّوْعِ وَطْئُ الْحَائِضِ فَاِنَّ النَّهْيَ عَنْ قِرْبَانِهَا بِاِعْتِبَارِ الْاَذٰى

اور اسی نوع سے ہے حائضہ سے وطی کرنا اس لئے کہ منع کرنا حائضہ کے پاس جانے سے اذی (گندگی) کی وجہ سے ہے

لِقَوْلِهٖ تَعَالٰى يَسْئَلُوْنَكَ عَنِ الْمَحِيْضِ قُلْ هُوَ اَذًى

کیونکہ اللہ جل شانہ نے فرمایا ہے ﴿لوگ سوال کرتے ہیں آپ سے حیض کے بارے میں آپ فرمادیجئے کہ وہ گندگی ہے

فَاعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِى الْمَحِيْضِ وَلَا تَقْرَبُوْهُنَّ حَتّٰى يَطْهُرْنَ"

پس جدا رہو عورتوں سے حالت حیض میں اور قریب مت جاؤ انکے یہاں تک کہ وہ پاک ہوجائیں﴾

وَلِهٰذَا قُلْنَا يَتَرَتَّبُ الْاَحْكَامُ عَلٰى هٰذَا الْوَطْئِ فَيَثْبُتُ

اور اسی وجہ سے ہم نے کہا کہ مرتب ہوں گے کئی احکام اس وطی پر۔ چنانچہ ثابت ہوجائیگا

بِهٖ اِحْصَانُ الْوَاطِئِ وَتَحِلُّ الْمَرْاَةُ لِلزَّوْجِ الْاَوَّلِ وَيَثْبُتُ بِهٖ حُكْمُ الْمَهْرِ

اس (وطی) سے واطی کا محصن ہونا اور حلال ہوجائیگی عورت زوج اول کیلئے اور ثابت ہوجائیگا اس (وطی) سے مہر

وَالْعِدَّةِ وَالنَّفَقَةِ وَلَوِ امْتَنَعَتْ عَنِ التَّمْكِيْنِ لِاَجْلِ الصَّدَاقِ كَانَتْ نَاشِزَةً

اور عدت اور نفقہ کا حکم۔ اور اگر رک گئی وہ عورت قدرت دینے سے مہر کی وجہ سے تو وہ ہوگی نافرمانی کرنے والی

عِنْدَهُمَا فَلَا تَسْتَحِقُّ النَّفَقَةَ وَحُرْمَةُ الْفِعْلِ لَا تُنَافِىْ تَرَتُّبَ الْاَحْكَامِ

صاحبین ؒ کے نزدیک۔ لہٰذا وہ نفقہ کی مستحقہ نہ ہوگی۔ اور فعل کا حرام ہونا منافی نہیں ہے احکام کے مرتب ہونے کے

كَطَلَاقِ الْحَائِضِ وَالْوُضُوءِ بِالْمِيَاهِ الْمَغْصُوبَةِ وَالْإِصْطِيَادِ بِقَوْسٍ مَغْصُوبَةٍ وَالذَّبْحِ
جیسے حائضہ کی طلاق اور وضو کرنا غصب کئے ہوئے پانی سے اور شکار کرنا مغصوبہ کمان سے اور ذبح کرنا
بِسِكِّيْنٍ مَغْصُوبَةٍ وَالصَّلٰوةِ فِي الْأَرْضِ الْمَغْصُوبَةِ وَالْبَيْعِ فِي وَقْتِ النِّدَاءِ
مغصوبہ چھری سے اور نماز پڑھنا مغصوبہ زمین میں اور خرید وفروخت کرنا اذان جمعہ کے وقت
فَإِنَّهُ يَتَرَتَّبُ الْحُكْمُ عَلَى هٰذِهِ التَّصَرُّفَاتِ مَعَ اِشْتِمَالِهَا عَلَى الْحُرْمَةِ
کیونکہ مرتب ہوتا ہے حکم ان تصرفات پر باوجودیکہ مشتمل ہیں یہ تصرفات حرمت پر۔

ومن هذا النوع : یہ عبارت ایک اشکال کا جواب ہے۔

اشکال: آپ نے یہ ضابطہ بیان کیا کہ افعال حسیہ سے نہی اس بات کا تقاضا کرتی ہے کہ منہی عنہ قبیح لعینہ ہوگا یعنی بالکل مشروع نہیں ہوگا۔ لیکن ہم آپ کو دکھاتے ہیں کہ افعال حسیہ میں سے ہے اس کے باوجود وہ فعل قبیح لعینہ نہیں بلکہ قبیح لغیرہ ہے اور ذات کے اعتبار سے مشروع ہے اس لیے اس پر احکام مرتب ہو رہے ہیں۔ جیسے ''وطی کرنا'' یہ افعال حسیہ میں سے ہے۔ اس کے باوجود حائضہ عورت سے وطی کرنے سے جو نہی آئی ہے وہ ذات کی وجہ سے نہیں بلکہ وہ غیر (گندگی) کی وجہ سے ہے جیسے اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے یسئلونك عن المحيض الخ یہاں دیکھو یہ حرمت غیر یعنی گندگی کی وجہ سے ہو رہی ہے حالانکہ اس کی حرمت ذات کی وجہ سے ہونی چاہیے اور اس پر احکام مرتب نہیں ہونے چاہیئں؟

جواب: مصنفؒ نے جواب دیا کہ حائضہ سے وطی کرنا اگرچہ افعال حسیہ میں سے ہے۔ ضابطہ کے مطابق تو اس کو قبیح لعینہ ہونا چاہیے۔ لیکن یہ مسئلہ نوع اول کے حکم سے مستثنیٰ ہے یعنی فعل حسی ہونے کے باوجود اس میں نہی لغیرہ ہے۔ لہذا یہ افعال شرعیہ کی نہی کی نوع میں سے ہو گیا۔ اس لئے اس وطی پر احکام مرتب ہوتے ہیں مثلاً کسی آدمی نے حیض کی حالت میں اپنی بیوی سے وطی کر لی تو یہ واطی محصن بن جائے گا۔ اس کے بعد زنا کیا تو اس کو رجم کیا جائے گا۔ اسی طرح حیض کی حالت میں وطی کرنے سے یہ عورت پہلے خاوند کے لئے حلال ہو جائے گی۔ اسی طرح حیض کی حالت میں وطی سے مرد پر پورا مہر لازم آئے گا۔ اگر اس کے بعد طلاق دے دی تو عورت پر عدت

اور مرد پر نفقہ لازم آئے گا۔ اور اگر حالت حیض میں ایک دفعہ مرد کو وطی کی قدرت دے دی پھر مہر وصول کرنے کے لئے دوبارہ وطی سے روکا تو صاحبینؒ کے ہاں یہ عورت نافرمان شمار ہوگی اس کو نفقہ اور سکنی نہیں ملے گا۔

وحرمة الفعل: سے ایک اشکال کا جواب ہے۔

اشکال: حیض کی حالت میں وطی کرنا حرام ہے اور جو شریعت کے احکام ہیں وہ نعمت ہیں۔ تو حرام چیز کو نعمت کا سبب نہیں بننا چاہیے لہذا حیض کی حالت میں وطی کرنے سے احکام شرعی ثابت نہیں ہونے چاہییں۔ تو یہ احکام کیوں ثابت ہو رہے ہیں؟

جواب: کسی فعل کا حرام ہونا شرعی احکام کے مرتب ہونے کے منافی نہیں ہے اس کی مثالیں شریعت میں موجود ہیں کہ فعل کے حرام ہونے کے باوجود اس پر حکم مرتب ہو رہا ہے جیسے (۱) حیض کی حالت میں طلاق دینا حرام ہے لیکن اس کے باوجود اگر کوئی طلاق دے دے تو شرعی حکم یعنی عورت کا حرام ہونا اور عدت ثابت ہو رہا ہے۔ (۲) اسی طرح مغصوبہ پانی سے وضو کرنا حرام ہے لیکن اس کے باوجود شرعی احکام مرتب ہو رہے ہیں مثلاً مغصوبہ پانی سے وضو کرنے کے بعد نماز پڑھنا جائز ہوگا قرآن پاک کو ہاتھ لگانا بھی جائز ہوگا۔ (۳) اسی طرح مغصوبہ کمان سے شکار کرنا حرام ہے لیکن اس پر احکام مرتب ہو رہے ہیں مثلاً وہ شکار حلال ہوگا اور شکاری کی ملک میں آجائے گا۔ (۴) اسی طرح مغصوبہ چھری سے ذبح کرنا حرام ہے لیکن اس پر حکم مرتب ہو جاتا ہے مثلاً وہ مذبوح حلال ہو جاتا ہے۔ (۵) اسی طرح مغصوبہ زمین میں نماز پڑھنا حرام ہے لیکن اس کے باوجود حکم مرتب ہوتا ہے مثلاً وہ نماز جائز ہو جاتی ہے (۶) اسی طرح جمعہ کی اذان کے وقت بیع کرنا حرام ہے لیکن پھر بھی حکم مرتب ہوتا ہے کہ مشتری کی ملکیت آجاتی ہے۔

وَبِاعْتِبَارِ هٰذَا الْاَصْلِ قُلْنَا فِیْ قَوْلِهٖ تَعَالٰی وَلَا تَقْبَلُوْا
اور اعتبار کرتے ہوئے اسی اصل کا۔ ہم نے کہا کہ باری تعالیٰ کے اس قول میں ''ولا تقبلوا لھم شھادۃ ابدا'' ﴿نہ قبول کرو
لَهُمْ شَهَادَةً اَبَدًا، اِنَّ الْفَاسِقَ مِنْ اَهْلِ الشَّهَادَةِ فَيَنْعَقِدُ النِّكَاحُ بِشَهَادَةِ الْفُسَّاقِ
ان کی گواہی کبھی بھی﴾ کہ فاسق اہل شہادت میں سے ہے لہذا منعقد ہو جائیگا نکاح فاسقوں کی گواہی سے

لِاَنَّ النَّھْیَ عَنْ قُبُوْلِ الشَّھَادَۃِ بِدُوْنِ الشَّھَادَۃِ مَحَالٌ وَاِنَّمَا لَمْ تُقْبَلْ شَھَادَتُھُمْ لِفَسَادٍ فِی الْاَدَاءِ
کیونکہ قبول شہادت سے نہی، بغیر شہادت کی اہلیت کے محال ہے اور نہیں قبول کی جاتی انکی گواہی، ادا میں فساد کیوجہ سے
لَا لِعَدَمِ الشَّھَادَۃِ اَصْلًا وَعَلٰی ھٰذَا لَا یَجِبُ عَلَیْھِمُ اللِّعَانُ
نہ اس وجہ سے کہ وہ شہادت کے بالکل اہل ہی نہیں ہیں اور اسی بناء پر نہیں واجب ہوگا ان پر لعان
لِاَنَّ ذٰلِکَ اَدَاءُ الشَّھَادَۃِ وَلَا اَدَاءَ مَعَ الْفِسْقِ
اس لیے کہ یہ (لعان) شہادت کا اداء کرنا ہے اور فسق کے ساتھ ادا نہیں پائی جاتی۔

وباعتبار هذا: اسی اصول پر کہ ''افعال شرعیہ سے نہی مشروعیت کی بقاء کا تقاضا کرتی ہے'' تو ہمارے احناف کہتے ہیں اللہ تعالیٰ نے جو فرمایا ہے ولا تقبلوا لھم شھادۃ ابدا ''یعنی جن لوگوں کو حد قذف لگ گئی ہے ان کی کبھی گواہی قبول نہ کرو'' اس سے معلوم ہوا کہ فاسق آدمی شہادت کا اہل ہے لہذا دو فاسق آدمی اگر کسی کے نکاح کے گواہ بنے تو وہ نکاح منعقد ہو جائے گا شہادت کا اہل ہونے کی دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ان کی گواہی کو قبول نہ کرو اور شہادت کی قبولیت سے اس وقت روکا جا سکتا ہے جب آدمی شہادت کا اہل ہو۔ جب اہل ہی نہ ہو تو روکنے کا کیا فائدہ۔ یہ نا اہل کو روکنا ایسے ہو جائے گا جیسے اندھے کو کہا جائے لا تنظر ''مت دیکھ''۔

وانما لم تقبل: سے اشکال کا جواب ہے۔

اشکال: جب یہ فاسق شہادت کا اہل ہے تو پھر گواہی بھی قبول کرنی چاہیے؟

جواب: اس کی گواہی کو قبول اس لئے نہیں کیا جاتا کہ اس کی گواہی کی ادائیگی میں فساد ہے۔ کیونکہ ان پر جھوٹ کی تہمت لگ چکی ہے اور ادئیگی کے وقت جھوٹ بولنے کا امکان ہے ورنہ ایسا نہیں کہ اس میں شہادت کی اہلیت ہی نہیں ہے۔ اسی ادائیگی میں فساد کی وجہ سے فساق پر لعان واجب نہیں ہوتا کیونکہ لعان میں شہادت کی ادائیگی ہوتی ہے اور فسق کے ساتھ ادائیگی نہیں ہو سکتی۔

فَصْلٌ فِیْ تَعْرِیْفِ طَرِیْقِ الْمُرَادِ بِالنُّصُوْصِ
یہ فصل ہے نصوص کی مراد کے طریقہ کو پہچاننے کے بیان میں

اِعْلَمْ اَنَّ لِمَعْرِفَةِ الْمُرَادِ بِالنُّصُوْصِ طُرُقًا مِنْهَا اَنَّ اللَّفْظَ اِذَا كَانَ حَقِيْقَةً
جان لے تو اس بات کو کہ نصوص کی مراد کو پہچاننے کے چند طریقے ہیں ان میں سے (ایک) یہ کہ لفظ اگر حقیقت ہو
لِمَعْنًى وَمَجَازًا لِاٰخَرَ فَالْحَقِيْقَةُ اَوْلٰى مِثَالُهٗ مَا قَالَ عُلَمَاؤُنَا
ایک معنیٰ کیلئے اور مجاز ہو دوسرے معنیٰ کیلئے تو حقیقت اولیٰ ہے۔ اس کی مثال وہ ہے جو کہا ہمارے علماء نے
اَلْبِنْتُ الْمَخْلُوْقَةُ مِنْ مَاءِ الزِّنَا يَحْرُمُ عَلَى الزَّانِىْ نِكَاحُهَا وَقَالَ الشَّافِعِىُّ
کہ وہ لڑکی جو پیدا ہوئی ہو زناء کے پانی سے حرام ہوگا زانی پر اس سے نکاح کرنا اور امام شافعیؒ فرماتے ہیں
يَحِلُّ وَالصَّحِيْحُ مَا قُلْنَا لِاَنَّهَا بِنْتُهٗ حَقِيْقَةً فَتَدْخُلُ
کہ حلال ہے اور صحیح وہ ہے جو ہم نے کہا ہے اس لئے کہ یہ (لڑکی) اس کی بیٹی ہے حقیقتاً لہٰذا یہ داخل ہوگی
تَحْتَ قَوْلِهٖ تَعَالٰى "حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ اُمَّهَاتُكُمْ" وَبَنَاتُكُمْ وَيَتَفَرَّعُ مِنْهُ الْاَحْكَامُ
باری تعالیٰ کے اس قول کے تحت "حرمت علیکم امھاتکم وبناتکم" اور متفرع ہونگے احکام اسی سے
عَلَى الْمَذْهَبَيْنِ مِنْ حِلِّ الْوَطْئِ وَوُجُوْبِ الْمَهْرِ وَلُزُوْمِ النَّفَقَةِ وَجَرَيَانِ التَّوَارُثِ
دونوں مذہبوں پر یعنی وطی کا حلال ہونا ، مہر کا واجب ہونا ، نفقہ کالازم ہونا ، وراثت کا جاری ہونا
وَوِلَايَةِ الْمَنْعِ عَنِ الْخُرُوْجِ وَالْبُرُوْزِ
اور ولایت کا حاصل ہونا باہر آنے جانے سے روکنے سے۔

فصل: تقسیمات سے فراغت کے بعد مصنفؒ اس فصل کو بطور تتمہ کے بیان کر رہے ہیں۔ یہ فصل ہے نصوص کی مراد معلوم کرنے کے طریقہ کے بیان میں۔ نصوص سے مراد ہیں آیات اور احادیث وغیرہ تو مصنفؒ فرماتے ہیں کہ نصوص کی مراد معلوم کرنے کے کئی طریقے ہیں۔

منہا: سے پہلا طریقہ بیان کیا ہے کہ لفظ کا ایک حقیقی معنی ہو دوسرا مجازی معنی ہو تو اس وقت حقیقی معنی مراد لینا اولیٰ ہے۔ جیسے ہمارا اور امام شافعیؒ کا اس میں اختلاف ہے کہ جو بچی کسی آدمی کے زنا سے پیدا ہو تو زانی اس بچی سے نکاح کر سکتا ہے یا نہیں۔ ہمارے احناف کے نزدیک اس بچی سے نکاح کرنا حرام ہے امام شافعیؒ کے نزدیک جائز ہے۔ اس اختلاف کی وجہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے جو

فرمایا حرمت علیکم امھاتکم و بناتکم ﴿حرام کی گئی ہیں تم پر تمہاری مائیں اور تمہاری بیٹیاں﴾ تو یہ بچی جو زنا سے پیدا ہوئی ہے بناتکم کے تحت داخل ہے یا نہیں؟ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ وہ بنات میں داخل نہیں ہے۔ دلیل یہ پیش کرتے ہیں کہ بنت اس کو کہا جاتا ہے جس کا نسب اسی مرد سے ثابت ہو اس بچی کا نسب اس مرد سے ثابت نہیں ہے تو یہ بچی اس کی بنت (بیٹی) نہیں ہوگی۔ لہذا اس سے نکاح درست ہے۔ ہمارے احناف یہ دلیل دیتے ہیں کہ بنت حقیقت میں اس لڑکی کو کہتے ہیں جو کسی مرد کے نطفہ سے پیدا ہو چاہے نسب ثابت ہو یا نہ ہو اور مجازاً بنت اس کو کہتے ہیں جس کا نسب اسی مرد سے ثابت ہو تو یہ بات پہلے آچکی ہے کہ جہاں حقیقت اور مجاز دونوں کا احتمال ہو تو حقیقی معنی مراد لینا اولیٰ ہے لہذا یہاں حقیقی معنی مراد ہوگا اور یہ بنات کے تحت داخل ہوگی اس مرد کا نکاح اس سے درست نہیں ہوگا۔

ویتفرع منه : سے بیان کیا کہ اس اختلاف کی وجہ سے دونوں مذہبوں پر کئی مسائل متفرع ہوں گے۔ امام شافعیؒ کے ہاں چونکہ یہ نکاح درست ہے لہذا زانی کے لیے اس لڑکی سے نکاح کے بعد وطی کرنا حلال ہے۔ اور اس پر مہر اور نفقہ واجب ہے اور ان کے درمیان میاں بیوی کی طرح وراثت جاری ہوگی اور یہ آدمی اس بیوی کو باہر آنے جانے سے روک سکتا ہے۔ احناف کے ہاں چونکہ یہ نکاح درست نہیں لہذا ان میں سے کوئی حکم ثابت نہیں ہوگا۔

وَمِنْهَا اَنَّ اَحَدَ الْمُحْتَمَلَيْنِ إِذَا اَوْجَبَ تَخْصِيْصًا فِي النَّصِّ
اور ان (طریقوں) میں سے ایک طریقہ یہ ہے کہ دو احتمالوں میں سے جب ایک احتمال واجب کردے تخصیص کو نص میں
دُوْنَ الْاٰخَرِ فَالْحَمْلُ عَلٰى مَا يَسْتَلْزِمُ التَّخْصِيْصَ اَوْلٰى مِثَالُهٗ فِيْ قَوْلِهٖ تَعَالٰى
نہ کہ دوسرا تو محمول کرنا اولیٰ ہے اس پر کہ جو مستلزم نہ ہو تخصیص کو۔ اس کی مثال باری تعالیٰ کے اس فرمان میں ہے
"اَوْ لٰمَسْتُمُ النِّسَاءَ" فَالْمُلَامَسَةُ لَوْ حُمِلَتْ عَلَى الْوِقَاعِ
"او لامستم النسآء" ﴿یا تم نے توں سے صحبت کی ہو﴾ پس ملامست کو اگر محمول کیا جائے جماع پر
كَانَ النَّصُّ مَعْمُوْلًا بِهٖ فِيْ جَمِيْعِ صُوَرِ وُجُوْدِهٖ وَلَوْ حُمِلَتْ عَلَى الْمَسِّ بِالْيَدِ
تو نص محمول بہ ہوگی وجود جماع کی تمام صورتوں میں۔ اور اگر اس کو محمول کیا جائے ہاتھ کے ساتھ چھونے پر

كَانَ النَّصُّ مَخْصُوصًا بِهٖ فِيْ كَثِيْرٍ مِّنَ الصُّوَرِ فَاِنَّ مَسَّ الْمَحَارِمِ

تو نص مخصوص ہوجائے گی اس کی وجہ سے بہت سی صورتوں میں۔ اس لئے کہ چھونا محارم کو

وَالطِّفْلَةِ الصَّغِيْرَةِ جِدًّا غَيْرُ نَاقِضٍ لِلْوُضُوْءِ فِيْ اَصَحِّ قَوْلَيِ الشَّافِعِيِّ

اور بہت چھوٹی بچی کو ناقض وضوء نہیں ہے امام شافعیؒ کے دو قولوں میں سے اصح قول کے مطابق۔

وَيَتَفَرَّعُ مِنْهُ الْاَحْكَامُ عَلَى الْمَذْهَبَيْنِ مِنْ اِبَاحَةِ الصَّلٰوةِ وَمَسِّ الْمُصْحَفِ وَدُخُوْلِ الْمَسْجِدِ

اور متفرع ہوں گے احکام دونوں مذہبوں کے مطابق یعنی نماز کا جائز ہونا، قرآن کا چھونا، مسجد میں داخل ہونا

وَصِحَّةِ الْاِمَامَةِ وَلُزُوْمِ التَّيَمُّمِ عِنْدَ عَدَمِ الْمَاءِ وَتَذَكُّرِ الْمَسِّ فِيْ اَثْنَاءِ الصَّلٰوةِ

امامت کا صحیح ہونا، تیمم کا لازم ہونا پانی نہ ہونے کے وقت اور عورتوں کا چھونا یاد آجانا نماز کے دوران۔

ومنها: سے دوسرا طریقہ بیان کیا۔ وہ یہ ہے کہ اگر نص کے دو معانی ہوں ان میں سے ایک معنی پر محمول کریں تو تخصیص ہوتی ہو۔ اور دوسرے معنی پر محمول کریں تو تخصیص نہ ہوتی ہو۔ اس وقت نص کو اس معنی پر محمول کیا جائے گا جس سے تخصیص لازم نہیں آتی جیسے قول باری تعالیٰ اولمستم النساء الخ اس آیت کا مطلب یہ ہے کہ اگر تم نے عورتوں کے ساتھ لمس کیا ہے اور پانی نہیں ہے تو تیمم کرو اس آیت میں ملامسہ کا ذکر ہے اس ملامسہ کے دو معانی ہیں (۱) مس بالید (کسی عورت کو ہاتھ سے چھونا) (۲) جماع کرنا۔ امام شافعیؒ نے اس سے ہاتھ سے چھونا مراد لیا ہے۔ اور ہم نے اس سے جماع والا معنی مراد لیا ہے۔ کیونکہ اگر ملامسہ کو جماع والے معنی پر محمول کیا جائے تو نص عام رہے گی آیت میں تخصیص نہیں ہوگی اور تمام ان صورتوں میں جن میں جماع پایا جائے گا آیت پر عمل ہوگا یعنی جب بھی جماع پایا جائے گا پانی نہ ہو تو تیمم والے حکم پر عمل کیا جائے گا لیکن اگر اس کو مس بالید پر محمول کیا جائے جیسے امام شافعیؒ نے کیا ہے تو یہ آیت مخصوص ہوجائے گی یعنی بہت سی صورتیں ایسی پائی جائیں گی کہ مس بالید تو ہوگا لیکن تیمم والے حکم پر عمل نہیں ہوگا جیسے اگر کسی محرم عورت کو چھوئے یا بہت چھوٹی بچی کو چھولے تو امام شافعیؒ کے دو قولوں میں سے اصح قول یہ ہے کہ اس سے وضو نہیں ٹوٹتا۔ لہذا تیمم کی ضرورت ہی نہیں پڑے گی تو آیت مخصوص ہوجائیگی۔

ویتفرع منه: اسی اختلاف کی وجہ سے دونوں مذہبوں پر احکام متفرع ہوں گے ہمارے ہاں چونکہ عورت کو ہاتھ لگانے سے وضو نہیں ٹوٹتا اس لئے اگر کسی نے وضو کے بعد عورت کو ہاتھ لگایا تو اُسی وضو سے اس کا نماز پڑھنا بھی مباح ہے۔ قرآن کریم کو ہاتھ لگانا بھی جائز ہے۔ مسجد میں بلا کراہت داخل ہونا جائز ہے اور امامت کرنا درست ہے۔ لیکن امام شافعیؒ کے ہاں چونکہ وضو ٹوٹ گیا لہذا اس وضو سے یہ تمام کام جائز نہیں ہیں اور مسجد میں داخل ہونا بلا کراہت جائز نہیں ہے کراہت کے ساتھ جائز ہے۔ اسی طرح وضو کے بعد کسی عورت کو ہاتھ لگایا، یا نماز کے دوران یاد آ گیا کہ میں نے وضو کے بعد عورت کو ہاتھ لگایا ہے اور وہاں پانی بھی نہیں ہے تو دونوں صورتوں میں امام شافعیؒ کے ہاں تیمّم کرنا لازم ہوگا ہمارے ہاں تیمّم کرنا ضروری نہیں ہوگا۔

وَمِنْهَا اَنَّ النَّصَّ إِذَا قُرِئَ بِقِرَائَتَيْنِ اَوْ رُوِیَ
اوران (طریقوں) میں سے ایک طریقہ یہ ہے کہ نص کو جب پڑھا جائے دو قرأتوں کیساتھ یا روایت کیا جائے (نص کو)
بِرِوَايَتَيْنِ كَانَ الْعَمَلُ بِهٖ عَلٰى وَجْهٍ يَكُوْنُ عَمَلًا بِالْوَجْهَيْنِ اَوْلٰى
دو روایتوں کے ساتھ تو عمل کرنا اس (نص) پر اس طرح اولیٰ ہوگا کہ ہو جائے عمل دونوں قرأتوں پر۔
مِثَالُهٗ فِیْ قَوْلِهٖ تَعَالٰى "وَاَرْجُلَكُمْ" قُرِئَ بِالنَّصْبِ عَطْفًا
اس کی مثال اللہ تعالیٰ کے اس فرمان میں ہے ,,وارجلکم،، پڑھا گیا ہے نصب کیساتھ، عطف کرتے ہوئے
عَلَى الْمَغْسُوْلِ وَبِالْخَفْضِ عَطْفًا عَلَى الْمَمْسُوْحِ فَحُمِلَتْ
مغسول پر اور (پڑھا گیا ہے) جر کے ساتھ عطف کرتے ہوئے ممسوح پر۔ پس محمول کی گئی
قِرَائَةُ الْخَفْضِ عَلٰى حَالَةِ التَّخَفُّفِ وَقِرَائَةُ النَّصْبِ عَلٰى حَالَةِ عَدَمِ التَّخَفُّفِ وَبِاعْتِبَار
جر والی قرأت موزے پہننے کی حالت پر اور نصب والی قرأت موزے نہ پہننے کی حالت پر اور اعتبار کرتے ہوئے
هٰذَا الْمَعْنٰى قَالَ الْبَعْضُ جَوَازُ الْمَسْحِ ثَبَتَ بِالْكِتَابِ
اس معنیٰ کا بعض حضرات نے فرمایا کہ (موزوں) پر مسح کا جواز ثابت ہے کتاب اللہ سے۔

ومنها: سے تیسرا طریقہ بیان کیا۔ وہ یہ ہے کہ اگر کوئی آیت دو قرأتوں کے ساتھ پڑھی گئی ہو یا کوئی حدیث دو روایتوں سے نقل کی گئی ہو۔ تو ایسے طریقے پر عمل کرنا اولیٰ ہے کہ دونوں روایتوں

اور دونوں قراءتوں پر عمل ہو جائے جیسے آیت وضو میں ہے وارجلکم اب اس کو دو قراءتوں کے ساتھ پڑھا گیا ہے لام کے فتحہ کے ساتھ وَاَرْجُلَکُمْ اور لام کے کسرہ کے ساتھ وَاَرْجُلِکُمْ۔ اگر اس کو لام کے نصب کے ساتھ پڑھا جائے تو عطف ہوگا اعضاء مغسولہ پر اس کا مطلب یہ ہوگا کہ پاؤں کو ہر حال میں دھونا لازم ہے چاہے موزے پہنے ہوں یا نہ پہنے ہوں۔ اگر لام کے کسرہ کے ساتھ پڑھیں تو پھر عطف ہوگا اس عضو پر جس کا مسح کیا جاتا ہے یعنی رؤوس پر اس کا تقاضا یہ ہوگا کہ پاؤں کا ہر حال میں مسح ہونا چاہیے موزے ہوں یا نہ ہوں۔ تو ہم نے دونوں قراءتوں پر اس طرح عمل کیا کہ جر والی قرات کو محمول کیا موزے پہنے ہوئے ہونے کی حالت پر کہ جب موزے پہنے ہوئے ہوں اس وقت مسح کرے۔ اور نصب والی قرات کو محمول کیا اس حالت پر کہ جب موزے پہنے ہوئے نہ ہوں۔ تو اس وقت پاؤں دھوئے۔

وبا عتبار: اسی معنی کے اعتبار سے کہ جر والی قرات محمول ہے موزے پہنے ہوئے ہونے کی حالت پر جس سے موزوں پر مسح ثابت ہو رہا ہے۔ تو بعض حضرات نے کہا کہ موزوں پر مسح کا جواز کتاب اللہ سے ثابت ہے۔

وَكَذٰلِكَ قَوْلُهُ تَعَالٰى حَتّٰى يَطْهُرْنَ قُرِئَ بِالتَّشْدِيْدِ وَالتَّخْفِيْفِ فَيُعْمَلُ
اور اسی طرح باری تعالیٰ کا قول ''حتیٰ یطھرن'' یہ پڑھا گیا ہے تشدید اور تخفیف کے ساتھ۔ پس عمل کیا جائیگا
بِقِرَاءَةِ التَّخْفِيْفِ فِيْمَا إِذَا كَانَ اَيَّامُهَا عَشَرَةً وَبِقِرَاءَةِ التَّشْدِيْدِ
تخفیف والی قرأت پر اس صورت میں کہ جب ہوں اس (حائضہ) کے ایام (حیض) دس دن اور تشدید والی قرأت پر
فِيْمَا إِذَا كَانَ اَيَّامُهَا دُوْنَ الْعَشَرَةِ وَعَلٰى هٰذَا قَالَ اَصْحَابُنَا
اس صورت میں کہ جب ہوں اس (حائضہ) کے ایام دس دن سے کم اور اسی بناء پر فرمایا ہے ہمارے اصحاب نے
إِذَا انْقَطَعَ دَمُ الْحَيْضِ لِاَقَلَّ مِنْ عَشَرَةِ اَيَّامٍ لَمْ يَجُزْ وَطْءُ الْحَائِضِ حَتّٰى تَغْتَسِلَ
کہ جب منقطع ہو جائے حیض کا خون دس دن سے کم میں تو جائز نہیں ہے حائضہ سے وطی کرنا یہاں تک کہ وہ حائضہ غسل کرلے
لِاَنَّ كَمَالَ الطَّهَارَةِ يَثْبُتُ بِالْاِغْتِسَالِ وَلَوِ انْقَطَعَ دَمُهَا لِعَشَرَةِ اَيَّامٍ
اس لئے کہ کمال طہارت ثابت ہوتی ہے غسل کے ذریعے۔ اور اگر منقطع ہو اس (حائضہ) کا خون دس دن میں

جَازَ وَطْئُهَا قَبْلَ الْغُسْلِ لِاَنَّ مُطْلَقَ الطَّهَارَةِ ثَبَتَ بِانْقِطَاعِ الدَّمِ
تو جائز ہے اس سے وطی کرنا غسل سے پہلے کیونکہ مطلق طہارت ثابت ہو چکی ہے خون کے منقطع ہونے کے ساتھ
وَلِهٰذَا قُلْنَا اِذَا انْقَطَعَ دَمُ الْحَيْضِ لِعَشْرَةِ اَيَّامٍ فِيْ آخِرِ وَقْتِ الصَّلٰوةِ تَلْزَمُهَا
اور اسی وجہ سے ہم نے کہا کہ جب منقطع ہو گیا حیض کا خون دس دن میں نماز کے آخری وقت میں تو لازم ہوگی اس (حائضہ) پر
فَرِيْضَةُ الْوَقْتِ وَاِنْ لَّمْ يَبْقَ مِنَ الْوَقْتِ مِقْدَارَ مَا تَغْتَسِلُ فِيْهِ
اس وقت کی فرض نماز۔ اگر چہ نہ باقی بچے وقت میں سے اتنی مقدار کہ وہ (حائضہ) اس میں غسل کر سکے
وَلَوِ انْقَطَعَ دَمُهَا لِاَقَلَّ مِنْ عَشْرَةِ اَيَّامٍ فِيْ آخِرِ وَقْتِ الصَّلٰوةِ اِنْ بَقِيَ مِنَ الْوَقْتِ مِقْدَارُ
اور اگر منقطع ہوا اس کا خون دس دن سے کم میں نماز کے وقت کے آخر میں تو اگر باقی ہو وقت میں سے اتنی مقدار
مَا تَغْتَسِلُ فِيْهِ وَتُحَرِّمُ لِلصَّلٰوةِ لَزِمَتْهَا الْفَرِيْضَةُ وَاِلَّا فَلَا
کہ جس میں وہ غسل کر سکے اور تکبیر تحریمہ کہہ سکے نماز کیلئے تو لازم ہوگی اس (حائضہ) پر اس وقت کی فرض نماز ورنہ نہیں

وکذالک: سے اسی طریقہ کی دوسری مثال پیش کی کہ اللہ تعالی نے حیض والی عورتوں کے بارے میں فرمایا ﴿ولا تقربوھن حتی یطھرن﴾ نہ قریب جاؤ انکے یہاں تک کہ پاک ہو جائیں ﴾ یہ یطھرن دو طرح سے پڑھا گیا ہے (۱) طا اور ہا کی تشدید کیساتھ یَطَّهَّرْنَ (۲) طا اور ہا کی تخفیف کیساتھ یعنی یَطْهُرْنَ۔

پہلی قرأت مبالغہ کو چاہتی ہے۔ کہ پاک ہونے میں مبالغہ ہو دوسری قرات مبالغہ کو نہیں چاہتی۔ اب عورت کے پاک ہونے میں مبالغہ یہ ہے کہ حیض کا خون بھی رک جائے اور وہ عورت غسل بھی کرلے۔ اور تخفیف یہ ہے کہ محض خون رک جائے۔ اب تشدید والی قرأت کا تقاضا یہ ہے کہ حیض کا خون رکنے کے بعد جب تک عورت غسل نہ کرے اس کے ساتھ جماع جائز نہیں ہونا چاہیے اور تخفیف والی قرأت کا تقاضا یہ ہے کہ جیسے ہی خون رکے جماع جائز ہونا چاہیے۔ اب ہم آیت پر اس طرح عمل کرینگے کہ جیسے یہ دو قرأتیں ہیں اسی طرح عورت کی بھی دو حالتیں ہیں۔ ایک حالت یہ ہے کہ عورت کا خون دس دن سے قبل رک جائے، دوسری حالت یہ ہے کہ پورے دس دن پر رکے۔ تو تشدید والی قرات محمول ہوگی اس حالت پر جب دس دن سے پہلے خون رک

جائے۔ تو اب اس وقت تک جماع جائز نہیں جب تک عورت غسل نہ کرے اور تخفیف والی قرات محمول ہوگی اس حالت پر کہ جب خون پورے دس دن کے بعد رکے۔ اب بغیر غسل کے بھی وطی کرنا جائز ہوگا کیونکہ مطلق طہارت حاصل ہوگئی ہے۔

ولھذا قلنا: سے بیان کیا کہ اسی وجہ سے کہ مطلق طہارت خون کے رکنے سے ہی ثابت ہو جاتی ہے تو ہمارے احناف نے کہا کہ اگر کسی عورت کا خون دس دن پورا کر کے نماز کے بالکل آخر وقت میں جا کر رکا تو اس وقت کی نماز عورت پر لازم ہے اگر چہ وقت اتنا تنگ ہو کہ اس میں عورت غسل نہ کر سکے۔ چنانچہ بعد میں قضاء کرے گی۔ اور اگر عورت کا خون دس دن سے قبل نماز کے وقت کے آخر میں رکا تو پھر اگر اتنا وقت باقی ہو کہ عورت غسل کر کے تکبیر تحریمہ کہہ سکتی ہے تو یہ نماز اس پر لازم ہے اگر اتنا وقت نہیں ہے تو پھر نماز واجب نہیں ہے۔

ثُمَّ نَذْكُرُ طُرُقًا مِنَ التَّمَسُّكَاتِ الضَّعِيفَةِ لِيَكُونَ ذٰلِكَ تَنْبِيهًا عَلٰى مَوَاضِعِ الْخَلَلِ فِي هٰذَا النَّوْعِ
پھر ہم ذکر کرتے ہیں استدلالات ضعیفہ میں سے چند طریقوں کو تا کہ ہو جائے یہ تنبیہ اس نوع میں خلل کی جگہوں پر
مِنْهَا اَنَّ التَّمَسُّكَ بِمَا رُوِيَ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ اَنَّهٗ قَاءَ
ان میں سے (ایک طریقہ) یہ ہے کہ استدلال پکڑنا اس (حدیث) سے جو مروی ہے حضور علیہ السلام سے کہ آپ نے قے فرمائی
فَلَمْ يَتَوَضَّأْ لِاِثْبَاتِ اَنَّ الْقَيْءَ غَيْرُ نَاقِضٍ ضَعِيفٌ
لیکن وضوء نہیں فرمایا اس بات کو ثابت کرنے کیلئے کہ قے ناقض (وضو) نہیں ہے (یہ استدلال) ضعیف ہے
لِاَنَّ الْاَثَرَ يَدُلُّ عَلٰى اَنَّ الْقَيْءَ لَا يُوجِبُ الْوُضُوْءَ فِي الْحَالِ
اس لئے کہ حدیث دلالت کرتی ہے اس بات پر کہ قے وضوء کو واجب نہیں کرتی اسی وقت
وَلَا خِلَافَ فِيهِ وَاِنَّمَا الْخِلَافُ فِي كَوْنِهٖ نَاقِضًا
اور کوئی اختلاف نہیں ہے اس میں۔ البتہ اختلاف تو اس کے ناقض (وضوء) ہونے میں ہے۔

ثم نذکر طرقاً: سے مصنفؒ استدلالات کے ان طریقوں کو بیان کر رہے ہے جو احناف کے ہاں ضعیف اور فاسد ہیں ان کو بیان کرنے کا مقصد یہ ہے تا کہ استدلال کی جن جگہوں پر خلل ہے اس پر تنبیہ ہو جائے۔

منھا : سے ان طریقوں میں سے ایک بیان کیا کہ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ قے سے وضو نہیں ٹوٹتا اور استدلال پکڑتے ہیں اس حدیث سے قاء فلم یتوضا کہ آپ علیہ ﷺ نے قے کی اور وضو نہیں کیا تو معلوم ہوا قے سے وضو نہیں ٹوٹتا۔ ہم کہتے ہیں کہ یہ استدلال ضعیف ہے کیونکہ حدیث سے صرف یہ معلوم ہو رہا ہے کہ قے کرنے کے بعد فوراً وضو واجب نہیں ہوتا اس میں تو کوئی اختلاف نہیں ہے۔ یہ تو ہم بھی مانتے ہیں کہ وضو فوراً واجب نہیں ہوتا اختلاف اس بارے میں ہے کہ قے کرنے سے وضو ٹوٹتا ہے یا نہیں اس بارے میں اس حدیث سے کچھ ثابت نہیں ہو رہا۔ لہذا یہ استدلال ضعیف ہے۔

وَكَذٰلِكَ التَّمَسُّكُ بِقَوْلِهٖ تَعَالٰى "حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ" لِاِثْبَاتِ فَسَادِ الْمَاءِ
اور اسی طرح دلیل پکڑنا باری تعالیٰ کے اس قول سے ﴿تم پر حرام کردی گئی ہے مردار چیز﴾ پانی کے فاسد ہونے کو ثابت کرنے کیلئے
بِمَوْتِ الذُّبَابِ ضَعِيْفٌ لِاَنَّ النَّصَّ يُثْبِتُ حُرْمَةَ الْمَيْتَةِ
مکھی کے مرنے سے (یہ استدلال) ضعیف ہے۔ اس لئے کہ نص ثابت کرتی ہے مرادر کی حرمت کو
وَلَا خِلَافَ فِيْهِ وَاِنَّمَا الْخِلَافُ فِيْ فَسَادِ الْمَاءِ
اور کوئی اختلاف نہیں ہے اس (حرمت) میں۔ البتہ اختلاف تو پانی کے ناپاک ہونے میں ہے۔

وکذالک : سے استدلال ضعیف کی دوسری مثال بیان کی کہ امام شافعیؒ فرماتے ہیں اگر پانی میں مکھی مر جائے تو پانی ناپاک ہو جاتا ہے دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا حرمت علیکم المیتة ﴿مردار چیز تم پر حرام کی گئی ہے﴾ اس سے معلوم ہوا کہ میتة حرام ہے اور کسی چیز کی حرمت دو وجہ سے ہوتی ہے (۱) اس کے اکرام اور احترام کیوجہ سے جیسے انسان کا گوشت کھانا حرام ہے اس کی عزت و احترام کی وجہ سے (۲) اس کے ناپاک ہونے کی وجہ سے جیسے خنزیر کا گوشت حرام ہے اس کی ناپاکی کی وجہ سے۔ تو جب مکھی کی حرمت اس کے اکرام کی وجہ سے نہیں ہے تو لازماً اس کے ناپاک ہونے کی وجہ سے ہوگی۔ چنانچہ جب یہ ناپاک ہے پانی میں گرے گی تو پانی بھی ناپاک ہو جائے گا۔ ہم کہتے ہیں یہ استدلال ضعیف ہے کیونکہ یہ حدیث تو صرف مردار کے حرام ہونے کو ثابت کر رہی ہے اس میں تو کسی کا اختلاف نہیں ہے۔ اختلاف تو اس بارے میں ہے کہ مکھی کے

مرنے سے پانی ناپاک ہوگا یا نہیں اس بارے میں یہ آیت ساکت ہے اس سے کچھ ثابت نہیں ہو رہا لہذا اس سے استدلال کرنا درست نہیں۔

وَكَذٰلِكَ التَّمَسُّكُ بِقَوْلِهٖ عَلَيْهِ السَّلَامُ حُتِّيْهِ ثُمَّ اقْرُصِيْهِ ثُمَّ اغْسِلِيْهِ بِالْمَاءِ لِاِثْبَاتِ
اور اسی طرح دلیل پکڑنا آپ ﷺ کے اس فرمان سے ﴿تم اسکو رگڑو پھر اس کو کھرچو پھر اسکو پانی سے دھولو﴾ اس بات کو ثابت کرنے کیلئے
اِنَّ الْخَلَّ لَا يُزِيْلُ النَّجَسَ ضَعِيْفٌ لِاَنَّ الْخَبَرَ يَقْتَضِيْ وُجُوْبَ غَسْلِ الدَّمِ
کہ سرکہ زائل نہیں کرتا نجاست کو یہ (استدلال بھی) ضعیف ہے اس لئے کہ حدیث تقاضا کرتی ہے خون کے دھونے کے واجب ہونے کو
بِالْمَاءِ فَيَتَقَيَّدُ بِحَالِ وُجُوْدِ الدَّمِ عَلَى الْمَحَلِّ وَلَا خِلَافَ فِيْهِ
پانی کے ساتھ۔ پس مقید ہوگی (حدیث) خون کے پائے جانے کے وقت محل پر۔ اور اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے
وَاِنَّمَا الْخِلَافُ فِيْ طَهَارَةِ الْمَحَلِّ بَعْدَ زَوَالِ الدَّمِ بِالْخَلِّ
البتہ اختلاف محل کے پاک ہونے میں ہے سرکہ کے ساتھ خون کے زائل ہوجانے کے بعد۔

وکذالک: سے تیسری مثال بیان کی کہ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ سرکہ سے اگر نجاست زائل کی جائے تو وہ کپڑا پاک نہیں ہوتا۔ استدلال اس طرح کرتے ہیں کہ حضور ﷺ نے حضرت اسماء بنت ابی بکر رضی اللہ عنہا کو فرمایا ﴿اگر کپڑے پر خون وغیرہ لگ جائے تو اس کو پہلے لکڑی وغیرہ سے رگڑو پھر ناخن وغیرہ سے کھرچو پھر دھولو پانی کے ساتھ﴾ اس حدیث میں آپ ﷺ نے پانی کے ساتھ دھونے کا حکم دیا معلوم ہوا پانی کے ساتھ دھویا جائے گا تو کپڑا پاک ہوگا ورنہ نہیں۔ لہذا سرکہ سے دھونے سے پاک نہ ہوگا۔ ہم کہتے ہیں کہ یہ استدلال ضعیف ہے کیونکہ یہ حدیث تو صرف اس بات کا تقاضا کرتی ہے کہ پانی کے ساتھ دھونا واجب ہے جب خون موجود ہو۔ اور اس خون کے دھونے کے واجب ہونے میں کسی کا اختلاف نہیں ہے۔ اختلاف تو اس بارے میں ہے کہ اگر اس خون کو سرکہ سے زائل کر دیا جائے تو وہ کپڑا پاک ہوگا یا نہیں۔ اس بارے میں یہ حدیث ساکت ہے اس سے کچھ ثابت نہیں ہو رہا لہذا اس سے استدلال درست نہیں ہے۔

وَكَذٰلِكَ التَّمَسُّكُ بِقَوْلِهٖ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِيْ اَرْبَعِيْنَ شَاةً شَاةٌ
اور اسی طرح دلیل پکڑنا آپ ﷺ کے اس فرمان سے ''چالیس بکریوں میں ایک بکری ہے''

لِاِثْبَاتِ عَدَمِ جَوَازِ دَفْعِ الْقِيْمَةِ ضَعِيْفٌ لِاَنَّهُ يَقْتَضِيْ وُجُوْبَ الشَّاةِ
قیمت دینے کے عدم جواز کو ثابت کرنے کیلئے (یہ استدلال) ضعیف ہے اس لئے کہ حدیث تقاضا کرتی ہے بکری کے واجب ہونے کا
وَلَا خِلَافَ فِيْهِ وَاِنَّمَا الْخِلَافُ فِيْ سُقُوْطِ الْوَاجِبِ بِاَدَاءِ الْقِيْمَةِ
اور اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے البتہ اختلاف واجب کے ساقط ہونے میں ہے قیمت کو اداء کرنے کے ساتھ

وکذالک التمسک: سے چوتھی مثال بیان کی کہ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ بکریوں کی زکوۃ میں اگر کوئی آدمی بکری کی بجائے بکری کی قیمت دے دے تو زکوۃ ادا نہ ہوگی۔ دلیل یہ ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا فی اربعین شاۃ شاۃ کہ چالیس بکریوں میں ایک بکری ہے۔ اس حدیث میں آپ ﷺ نے بکری کی تصریح فرمائی ہے لہٰذا جو آدمی بکری کی بجائے قیمت دے دے تو زکوۃ ادا نہ ہوگی ہم کہتے ہیں یہ استدلال ضعیف ہے کیونکہ یہ حدیث تو صرف بکری کے واجب ہونے کا تقاضا کر رہی ہے اور اس کے ہم بھی قائل ہیں۔ اختلاف تو اس بارے میں ہے کہ اگر کوئی بکری دینے کی بجائے بکری کی قیمت دے دے تو اس کی زکوۃ ادا ہو جائیگی یا نہیں۔ اس بارے میں یہ حدیث ساکت ہے اس سے کچھ ثابت نہیں ہو رہا۔ لہٰذا اس سے استدلال کرنا درست نہیں ہے۔

وَكَذٰلِكَ التَّمَسُّكُ بِقَوْلِهٖ تَعَالٰى "وَاَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلّٰهِ" لِاِثْبَاتِ
اور دلیل پکڑنا اللہ تعالیٰ کے اس فرمان سے ﴿اور پورا کرو حج اور عمرہ کو اللہ کیلئے﴾ ثابت کرنے کیلئے
وُجُوْبِ الْعُمْرَةِ اِبْتِدَاءً ضَعِيْفٌ لِاَنَّ النَّصَّ يَقْتَضِيْ وُجُوْبَ الْاِتْمَامِ
ابتداء عمرہ کے واجب ہونے کو (یہ بھی ضعیف ہے) اسلئے کہ نص تقاضا کرتی ہے پورا کرنے کے وجوب کا
وَذٰلِكَ اِنَّمَا يَكُوْنُ بَعْدَ الشُّرُوْعِ وَلَا خِلَافَ فِيْهِ وَاِنَّمَا الْخِلَافُ فِيْ وُجُوْبِهَا اِبْتِدَاءً
اور وہ اتمام ہوگا شروع کرنے کے بعد۔ اور اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے البتہ اختلاف اس (عمرہ) کے ابتداءً وجوب میں ہے

وکذالک: سے پانچویں مثال بیان کی کہ احناف کے نزدیک ابتداء عمرہ کرنا سنت ہے واجب نہیں۔ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ حج جس طرح ابتداء واجب ہے اسی طرح عمرہ بھی ابتداء واجب ہے دلیل یہ آیت ہے واتموا الحج والعمرۃ للہ ﴿کہ پورا کرو حج اور عمرہ کو اللہ کے

لئے ﴾ یہاں عمرہ کو حج کے ساتھ ملا کر ذکر کیا گیا ہے اور کہا ہے اتموا یہ امر کا صیغہ ہے اور امر وجوب کے لئے ہے۔ چنانچہ جیسے حج ابتداءً واجب ہے عمرہ بھی ابتداءً واجب ہوگا لیکن ہم کہتے ہیں یہ استدلال ضعیف ہے اس لئے کہ آیت تقاضا کر رہی ہے اتمام یعنی پورا کرنے کے وجوب کا اور کسی چیز کا پورا کرنا اس کے شروع کرنے کے بعد ہوتا ہے اور اس میں کسی کا اختلاف نہیں ہے۔ ہم بھی یہی کہتے ہیں جب عمرہ شروع کر لیا جائے تو پھر اس کو پورا کرنا واجب ہے۔ جیسے ہمارے ہاں کوئی آدمی نفل شروع کرلے تو اس کا پورا کرنا واجب ہے۔ اختلاف تو اس بارے میں ہے کہ ابتداءً عمرہ واجب ہے یا نہیں اس بارے میں یہ آیت ساکت ہے اس سے کچھ ثابت نہیں ہو رہا۔ لہذا اس سے استدلال کرنا درست نہیں ہے۔

وَكَذٰلِكَ التَّمَسُّكُ بِقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَام لَاتَبِيْعُوا الدِّرْهَمَ بِالدِّرْهَمَيْنِ
اور اسی طرح دلیل پکڑنا آپ ﷺ کے اس فرمان سے کہ ﴿ نہ بیچو تم ایک درہم کو دو درہم کے بدلے میں
وَلَا الصَّاعَ بِالصَّاعَيْنِ لِإِثْبَاتِ اَنَّ الْبَيْعَ الْفَاسِدَ لَا يُفِيْدُ الْمِلْكَ ضَعِيْفٌ
اور نہ ایک صاع کو دو صاع کے بدلے میں ﴾ اس بات کو ثابت کرنے کیلئے کہ بیع فاسد ملک کا فائدہ نہیں دیتی (یہ) ضعیف ہے
لِاَنَّ النَّصَّ يَقْتَضِيْ تَحْرِيْمَ الْبَيْعِ الْفَاسِدِ وَلَا خِلَافَ فِيْهِ
اس لئے کہ نص تقاضہ کرتی ہے بیع فاسد کے حرام ہونے کا اور اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے
وَاِنَّمَا الْخِلَافُ فِيْ ثُبُوْتِ الْمِلْكِ وَعَدَمِهٖ
البتہ اختلاف ملک کے ثبوت اور اس (ملک) کے عدم ثبوت میں ہے۔

وکذالک : سے چھٹی مثال بیان کی کہ احناف کے نزدیک بیع فاسد ملک کا فائدہ دیتی ہے۔ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ بیع فاسد ملک کا فائدہ نہیں دیتی یعنی اگر مشتری نے مبیع پر قبضہ کر لیا تو اس کی ملکیت نہیں آتی۔ دلیل یہ ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا کہ ﴿ ایک درہم کو دو درہم کے بدلہ میں اور ایک صاع کو دو صاع کے بدلہ میں نہ بیچو ﴾ آپ ﷺ نے یہ اس وجہ سے منع فرمایا کہ یہ بیع فاسد ہے تو جب آپ ﷺ نے منع فرما دیا تو یہ منہی عنہ ہوگئی اور جو چیز منہی عنہ ہو وہ حرام ہوتی ہے اور ملکیت ایک نعمت ہے تو حرام چیز نعمت کا سبب نہیں بن سکتی۔ لہذا ملکیت ثابت نہ ہوگی۔ لیکن ہم

کہتے ہیں کہ یہ استدلال ضعیف ہے کیونکہ یہ حدیث صرف اس بات کا تقاضا کرتی ہے کہ بیع فاسد حرام ہے اور یہ ہم بھی مانتے ہیں۔ اختلاف تو اس بارے میں ہے کہ بیع فاسد میں مشتری کی ملک ثابت ہوگی یا نہیں اس بارے میں یہ حدیث ساکت ہے۔ لہذا اس سے استدلال کرنا درست نہیں ہے۔

وَكَذٰلِكَ التَّمَسُّكُ بِقَوْلِهٖ عَلَيْهِ السَّلَامُ "اَلَا لَا تَصُوْمُوْا فِيْ هٰذِهِ الْاَيَّامِ فَإِنَّهَا اَيَّامُ اَكْلٍ
اور اسی طرح دلیل پکڑنا آپ ﷺ کے اس فرمان سے ﴿خبر دار تم ان دنوں میں روزہ نہ رکھو کیونکہ یہ کھانے
وَشُرْبٍ وَبِعَالٍ لِإِثْبَاتِ اَنَّ النَّذْرَ بِصَوْمِ يَوْمِ النَّحْرِ لَا يَصِحُّ
اور پینے اور جماع کے دن ہیں﴾ اس بات کو ثابت کرنے کیلئے کہ یوم نحر کے روزے کی نذر صحیح نہیں ہے
ضَعِيْفٌ لِاَنَّ النَّصَّ يَقْتَضِيْ حُرْمَةَ الْفِعْلِ وَلَا خِلَافَ فِيْ كَوْنِهٖ حَرَامًا
(یہ بھی) ضعیف ہے اس لئے کہ نص تقاضہ کرتی ہے فعل (صوم) کی حرمت کا اور کوئی اختلاف نہیں ہے اس کے حرام ہونے میں
وَإِنَّمَا الْخِلَافُ فِيْ إِفَادَةِ الْاَحْكَامِ مَعَ كَوْنِهٖ حَرَامًا
اور البتہ اختلاف تو حرام ہونے کے باوجود احکام کا فائدہ دینے میں ہے۔

وکذالک : سے ساتویں مثال بیان کی امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ یوم نحر اور ایام تشریق میں روزے کی نذر ماننا درست نہیں ہے۔ وہ استدلال اس حدیث سے کرتے ہیں کہ آپ ﷺ نے فرمایا کہ ﴿ان دنوں میں روزہ نہ رکھو اس لئے کہ یہ کھانے پینے اور جماع کے دن ہیں﴾ تو آپ ﷺ نے روزہ رکھنے سے منع فرمایا ہے لہذا یہ معصیت ہوگی اور معصیت کی نذر درست نہیں۔ ہم کہتے ہیں یہ استدلال ضعیف ہے کیونکہ یہ حدیث تقاضا کر رہی ہے صرف روزہ رکھنے کی حرمت کا کہ اس دن روزہ رکھنا حرام ہے اور اس حرمت میں کسی کا اختلاف نہیں۔ اختلاف تو اس بارے میں ہے کہ فعل حرام احکام شرعیہ کا فائدہ دیتا ہے یا نہیں اس بارے میں یہ حدیث ساکت ہے۔ لہذا اس سے استدلال کرنا درست نہیں ہے۔

وَحُرْمَةُ الْفِعْلِ لَا تُنَافِيْ تَرَتُّبَ الْاَحْكَامِ فَإِنَّ الْاَبَ لَوِ اسْتَوْلَدَ
اور فعل کا حرام ہونا منافی نہیں ہے (اس فعل پر) احکام کے مرتب ہونے کے اس لیے کہ اگر باپ نے ام ولد بنالیا

جَارِيَةَ ابْنِهٖ يَكُوْنُ حَرَامًا وَيَثْبُتُ بِهِ الْمِلْكُ لِلْابِ وَلَوْ ذَبَحَ شَاةً
اپنے بیٹے کی باندی کو تو (یہ فعل) حرام ہوگا اور ثابت ہو جائے گی اس سے ملک باپ کیلئے اور اگر (کسی نے) ذبح کیا
بِسِكِّيْنٍ مَغْصُوْبَةٍ يَكُوْنُ حَرَامًا وَيَحِلُّ الْمَذْبُوْحُ وَلَوْ غَسَلَ الثَّوْبَ النَّجِسَ
بکری کو چھینی ہوئی چھری سے تو یہ (ذبح کرنا) حرام ہوگا اور ذبح کی ہوئی بکری حلال ہوگی اور اگر دھویا نجس کپڑے کو
بِمَاءٍ مَغْصُوْبٍ يَكُوْنُ حَرَامًا وَيَطْهُرُ بِهِ الثَّوْبُ وَلَوْ وَطِئَ امْرَأَةً فِيْ حَالَةِ الْحَيْضِ
چھینے ہوئے پانی سے تو یہ (دھونا) حرام ہوگا اور پاک ہو جائیگا اس (پانی) سے کپڑا۔ اور اگر وطی کی بیوی سے حالت حیض میں
يَكُوْنُ حَرَامًا وَيَثْبُتُ بِهِ إِحْصَانُ الْوَاطِيْ وَيَثْبُتُ الْحِلُّ لِلزَّوْجِ الْاَوَّلِ
تو (وطی) حرام ہوگی اور ثابت ہو جائیگا اس (وطی) کے ذریعے وطی کرنے والے کا محصن ہونا اور ثابت ہو جائیگا حلال ہونا پہلے خاوند کیلئے۔

وحرمة الفعل: یہ عبارت سوال مقدر کا جواب ہے ملاحظہ ہو۔

سوال: فعل حرام اور حکم شرعی میں منافات ہے کیونکہ حکم شرعی نعمت ہے تو فعل حرام حکم شرعی کا فائدہ کیسے دے گا؟

جواب: کسی فعل کا حرام ہونا یہ شرعی احکام کے مرتب ہونے کے منافی نہیں ہے یعنی فعل حرام پر بھی شرعی احکام مرتب ہو سکتے ہیں۔ مصنفؒ نے اس کی چند مثالیں دی ہیں (۱) اگر باپ نے اپنے بیٹے کی لونڈی سے وطی کر کے اس کو ام ولد بنا دیا تو یہ ام ولد بنانا حرام ہے لیکن اس کے باوجود اس وطی سے باپ کی ملک ثابت ہو جاتی ہے اور باپ پر لونڈی کی قیمت واجب ہوتی ہے (۲) اگر کسی آدمی نے مغصوبہ چھری سے بکری ذبح کی تو یہ فعل حرام ہے لیکن اس کے باوجود وہ مذبوحہ بکری حلال ہو جاتی ہے اور اس کا کھانا بھی حلال ہو جاتا ہے (۳) اگر کسی نے مغصوبہ پانی سے ناپاک کپڑے کو دھویا تو یہ فعل حرام ہے لیکن اس کے باوجود کپڑا پاک ہو جاتا ہے (۴) اگر کسی نے عورت سے حالت حیض میں وطی کی تو یہ حالت حیض میں وطی کرنا حرام ہے لیکن اس کے باوجود وطی کرنے والا محصن بن جائے گا اور یہ عورت اگر مطلقہ ثلثہ ہے تو پہلے خاوند کے لئے حلال ہو جائیگی۔ دیکھو ان تمام مسائل میں فعل حرام پر احکام شرع مرتب ہو رہے ہیں۔

فَصْلٌ فِیْ تَقْرِیْرِ حُرُوْفِ الْمَعَانِیْ

(یہ) فصل حروف معانی کے بیان میں ہے

اَلْوَاوُ لِلْجَمْعِ الْمُطْلَقِ وَقِیْلَ اَنَّ الشَّافِعِیَّ جَعَلَهٗ لِلتَّرْتِیْبِ وَعَلٰی هٰذَا

واو مطلق جمع کیلئے (استعمال ہوتی ہے) اور کہا گیا ہے کہ امام شافعیؒ نے بنایا ہے اس واو کو ترتیب کیلئے اور اسی بناء پہ

اَوْجَبَ التَّرْتِیْبَ فِیْ بَابِ الْوُضُوْءِ. قَالَ عُلَمَاؤُنَا

(امام شافعیؒ) نے ترتیب کو واجب قرار دیا ہے وضوء کے باب میں۔ اور فرمایا ہے ہمارے علماء نے

اِذَا قَالَ لِامْرَأَتِهٖ اِنْ كَلَّمْتِ زَيْدًا وَعَمْرًوا فَاَنْتِ طَالِقٌ فَكَلَّمَتْ

کہ جب کسی نے اپنی بیوی سے کہا کہ اگر تو نے بات کی زید اور عمرو سے تو تجھے طلاق ہے پس اس نے بات کی

عَمْرًوا ثُمَّ زَيْدًا طُلِّقَتْ وَلَا يُشْتَرَطُ فِيْهِ مَعْنَى التَّرْتِيْبِ وَالْمُقَارَنَةِ

عمرو سے پھر زید سے (بات کی) تو وہ عورت مطلقہ ہو جائیگی اور شرط نہیں ہوگی اس میں ترتیب اور مقارنت کی

وَلَوْ قَالَ اِنْ دَخَلْتِ هٰذِهِ الدَّارَ وَهٰذِهِ الدَّارَ فَاَنْتِ طَالِقٌ فَدَخَلَتِ الثَّانِيَةَ

اور کسی نے کہا اگر تو داخل ہوئی اس گھر میں اور اس گھر میں تو تجھے طلاق پس وہ داخل ہوئی دوسرے گھر میں

ثُمَّ دَخَلَتِ الْاُوْلٰى طُلِّقَتْ قَالَ مُحَمَّدٌؒ اِذَا قَالَ

پھر (بعد میں) داخل ہوئی پہلے گھر میں تو اسے طلاق واقع ہو جائیگی۔ امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ جب کسی نے کہا

اِنْ دَخَلْتِ الدَّارَ وَاَنْتِ طَالِقٌ تُطَلَّقُ فِی الْحَالِ وَلَوِ اقْتَضٰى ذٰلِكَ

کہ اگر تو گھر میں داخل ہوئی اور تو طلاق والی ہے۔ تو طلاق واقع ہو جائیگی فی الحال اگر وہ (واو) تقاضہ کرتی

تَرْتِيْبًا لَتَرَتَّبَ الطَّلَاقُ بِهٖ عَلَى الدُّخُوْلِ وَيَكُوْنُ ذٰلِكَ تَعْلِيْقًا لَا تَنْجِيْزًا

ترتیب کا، تو مرتب ہوتی طلاق اس کی وجہ سے دخول پر اور یہ (کلام) تعلیق ہوتا تنجیز نہ ہوتا۔

فصل: یہ فصل حروف معانی کے بیان میں ہے۔ ان کو حروف معانی دو وجہ سے کہا جاتا ہے (۱) ان حروف کے معانی ہوتے ہیں (۲) یہ حروف افعال کے معانی کو اسماء تک پہنچاتے ہیں۔ معانی کی قید لگا کر حروف مبانی کو خارج کیا ہے کیونکہ حروف مبانی ان حروف کو کہا جاتا ہے جن سے کلمہ

مرکب ہوتا ہے۔ ان حروف کا معنیٰ نہیں ہوتا جیسے ضرب میں ض، ر، ب ہیں۔ حروف معانی کی دو قسمیں ہیں۔ (۱) حروف عطف (۲) حروف جارہ۔

مصنفؒ نے حروف عطف کو حروف جارہ پر مقدم کیا ہے کیونکہ حروف عطف کا استعمال کثیر ہے کیونکہ یہ حروف اسماء اور افعال دونوں پر داخل ہوتے ہیں۔ اس کے برخلاف حروف جارہ یہ صرف اسماء پر داخل ہوتے ہیں پھر حروف عاطفہ میں سے واؤ کو مقدم کیا کیونکہ واء مطلق جمع کے لئے آتی ہے۔ اس میں ترتیب یا تعقیب کا اعتبار نہیں ہوتا، جیسا کہ فا اور ثم میں ہوتا ہے۔ تو واؤ مفرد کی طرح ہوگئی اور دوسرے حروف جمع کی طرح ہو گئے۔ مفرد، مرکب کا اصل ہوتا ہے اس لئے واؤ کو مقدم کیا۔

الواو للجمع المطلق: سے بیان کیا کہ واؤ مطلق جمع کے لئے آتی ہے اس میں ترتیب وتعقیب کی قید نہیں ہوتی مثلاً کسی نے کہا جاء نی زید وعمرو تو اس سے اتنا معلوم ہوگا کہ زید اور عمرو آنے والے فعل میں جمع ہیں۔ باقی ان میں سے پہلے کون آیا، دونوں اکٹھے آئے یا ایک جلدی اور ایک تاخیر سے آیا اس پر یہ واؤ دلالت نہیں کرے گی۔ بعض حضرات نے کہا امام شافعیؒ کے نزدیک واؤ ترتیب کے لئے آتا ہے یعنی یہ بتلاتا ہے کہ معطوف علیہ پہلے ہے معطوف بعد میں۔ اس لئے امام شافعیؒ کے ہاں وضو میں ترتیب واجب ہے کیونکہ افعال وضو کو واؤ کے ساتھ بیان کیا۔

قال علماء نا: چونکہ ہمارے نزدیک واؤ مطلق جمع کیلئے آتی ہے اس اصول پر احناف نے مسائل بیان کیے ہیں۔

پہلا مسئلہ: ایک آدمی نے اپنی بیوی کو کہا ان کلمتِ زیدا وعمروا فانت طالق اب اگر اس عورت نے ترتیب بدل کر پہلے عمرو سے کلام کیا پھر زید سے تو پھر بھی طلاق واقع ہو جائے گی کیونکہ ہمارے ہاں واؤ میں ترتیب اور مقارنت والے معنیٰ کا اعتبار نہیں ہے۔

دوسرا مسئلہ: بیان کیا اگر کسی نے اپنی بیوی کو کہا ان دخلت ھذہ الدار وھذہ الدار فانت طالق وہ عورت ترتیب بدل کر پہلے دوسرے دار میں داخل ہوئی پھر پہلے میں تو پھر بھی طلاق واقع ہو جائے گی۔

قال محمدؒ: امام محمدؒ نے فرمایا کسی آدمی نے اپنی بیوی کو کہا ان دخلت الدار وانت طالق تو فی الحال طلاق واقع ہو جائے گی۔ اب دیکھو اگر واؤ ترتیب کا تقاضا کرتی تو پھر طلاق اس وقت

واقع ہوتی جب پہلے دخول دار پایا جاتا۔ اور یہ کلام تعلیق ہوتی، تنجیز نہ ہوتی یعنی یہ طلاق، دخول دار پر معلق ہوتی فوراً واقع نہ ہوتی۔ چونکہ امام محمدؒ لغت کے بھی امام ہیں جب انہوں نے ترتیب کا اعتبار نہیں کیا تو اس سے معلوم ہوا واؤ ترتیب کا تقاضا نہیں کرتی۔

وَقَدْ يَكُوْنُ الْوَاوُ لِلْحَالِ فَتَجْمَعُ بَيْنَ الْحَالِ وَذِي الْحَالِ وَحِيْنَئِذٍ تُفِيْدُ مَعْنَى الشَّرْطِ
اور کبھی ہوتی ہے واؤ حال کیلئے پس جمع کر دیتی ہے (واؤ) حال اور ذا الحال کو۔ اس وقت (واؤ) فائدہ دیتی ہے شرط کے معنیٰ کا
مِثَالُهُ مَا قَالَ مُحَمَّدٌ فِي الْمَاذُوْنِ إِذَا قَالَ لِعَبْدِهٖ
اس کی مثال وہ ہے جو فرمایا ہے امام محمدؒ نے ماذون کے بارے میں کہ جب کہا (مولیٰ نے) اپنے عبد (ماذون) سے
اَدِّ إِلَيَّ اَلْفًا وَاَنْتَ حُرٌّ يَكُوْنُ الْاَدَاءُ شَرْطًا لِلْحُرِّيَّةِ
کہ اداء کر تو مجھے ایک ہزار اس حال میں کہ تو آزاد ہے۔ تو اداء کرنا (ہزار) کا شرط ہوگا، آزادی کیلئے۔
وَقَالَ مُحَمَّدٌ فِي السِّيَرِ الْكَبِيْرِ إِذَا قَالَ الْإِمَامُ لِلْكُفَّارِ اِفْتَحُوا الْبَابَ وَاَنْتُمْ آمِنُوْنَ
اور فرمایا ہے امام محمدؒ نے سیر کبیر میں کہ جب کہا امام نے کفار کو "دروازہ کھولو اس حال میں کہ تم امان والے ہو"
لَا يَأْمَنُوْنَ بِدُوْنِ الْفَتْحِ وَلَوْ قَالَ لِلْحَرْبِيِّ اِنْزِلْ وَاَنْتَ آمِنٌ
تو وہ (کفار) امن والے نہیں ہونگے بغیر دروازہ کھولے۔ اور اگر کہا (امام نے) حربی سے (اتر آ اس حال میں کہ تو امن والا ہے)
لَا يَأْمَنُ بِدُوْنِ النُّزُوْلِ وَإِنَّمَا تُحْمَلُ الْوَاوُ عَلَى الْحَالِ بِطَرِيْقِ الْمَجَازِ فَلَا بُدَّ مِنْ اِحْتِمَالِ اللَّفْظِ
تو وہ امن والا نہیں ہوگا بغیر اترے اور واؤ کو محمول کیا جاتا ہے حال پر، مجاز کے طریق سے۔ لہٰذا ضروری ہے کہ لفظ احتمال رکھتا ہو
ذٰلِكَ وَقِيَامُ الدَّلَالَةِ عَلٰى ثُبُوْتِهٖ كَمَا فِي قَوْلِ الْمَوْلٰى
اس (حال والے معنیٰ) کا اور دلیل کا قائم ہونا (بھی ضروری ہے) اس (حال والے معنیٰ) کے ثبوت پر۔ جیسا کہ مولیٰ کے قول میں
لِعَبْدِهٖ "اَدِّ إِلَيَّ اَلْفًا وَاَنْتَ حُرٌّ" فَإِنَّ الْحُرِّيَّةَ تَتَحَقَّقُ حَالَ الْاَدَاءِ
اپنے غلام سے کہ (تو مجھے ادا کر ایک ہزار اس حال میں کہ تو آزاد ہے) پس بیشک حریت متحقق ہوگی اداء کے وقت
وَقَامَتِ الدَّلَالَةُ عَلٰى ذٰلِكَ فَإِنَّ الْمَوْلٰى لَا يَسْتَوْجِبُ عَلٰى عَبْدِهٖ مَالًا مَعَ قِيَامِ الرِّقِّ
اور قائم ہے دلیل اس (حال والے معنیٰ) پر کیونکہ مولیٰ واجب نہیں کر سکتا اپنے غلام پر مال کو۔ رقیت کے موجود ہوتے ہوئے

فِيْهِ وَقَدْ صَحَّ التَّعْلِيْقُ بِهِ فَحُمِلَ عَلَيْهِ

اس میں اور صحیح ہے (آزادی کو) معلق کرنا اس (ادائے مال) کیساتھ لہذا (کلام) محمول کیاجائے گا اسی (معنی حال) پر۔

وقد يكون الواؤ : واوٗ کا حقیقی معنی بیان کرنے کے بعد یہاں واوٗ کا مجازی معنی بیان کررہے ہیں کہ واوٗ مجازاً حال کے معنی میں بھی استعمال ہوتی ہے۔ حقیقی معنی یعنی مطلق جمع اور مجازی معنیٰ یعنی حال والا دونوں کے درمیان مناسبت یہ ہے کہ یہ دونوں جمع والے وصف میں مشترک ہیں یعنی جس طرح حقیقی معنیٰ میں معطوف، معطوف علیہ کے ساتھ جمع ہو جاتا ہے۔ اسی طرح مجازی معنیٰ میں حال ذوالحال کے ساتھ جمع ہو جاتا ہے۔ لہٰذا جب ''واوٗ'' حال والے معنی میں استعمال ہوگی تو یہ ''واوٗ'' حال اور ذوالحال کو جمع کرے گی تو اس وقت ''واوٗ'' شرط والے معنی کا فائدہ دے۔گی کیونکہ حال، ذوالحال کے لیے اسی طرح قید ہوتا ہے جیسے شرط، جزاء کیلئے قید ہوتی ہے۔

مثاله ما قال: سے واوٗ بمعنیٰ حال کی مثال دی ہے جیسے امام محمدؒ نے یہ مسئلہ بیان کیا ہے جیسے کسی آدمی نے اپنے عبدِ ماذون کو یوں کہا اَدِّ اِلیّ الفاً وانت حرٌّ تو مجھے ہزار روپیہ ادا کر درآنحا لیکہ تو آزاد ہے۔ یہاں بھی واو حال کے معنی میں ہے اور شرط کا فائدہ دے رہی ہے۔ لہذا اس صورت میں آزاد ہونے کے لئے ہزار کی ادائیگی شرط ہوگی۔ یہ ایسے ہوگا گویا اس نے یوں کہا،، ان ادیت الی الفا فأنت حرّاً،، (اگر تو مجھے ہزار روپیہ ادا کرے تو پھر تُو آزاد ہے)۔

وقال محمدؒ: سے چند اور صورتیں بیان کیں جہاں واوٗ حال کے لئے ہے وہ یہ ہے کہ امام محمدؒ نے سیر کبیر میں فرمایا کہ جب مسلمانوں کے امام نے کفار کو یوں کہا اِفْتَحوا الباب وانتم امنون،، (تم دروازہ کھولو درانحالیکہ تم امن میں ہو) تو جب تک یہ دروازہ نہیں کھولیں گے ان کو امن نہیں ملے گا کیونکہ اس کا مطلب بن جائے گا اگر تم نے دروازہ کھولا تو تمہیں امن ہے اسی طرح امام نے کسی حربی کو کہا انزلہ وانت امن (تُو اتر درانحالیکہ تو امن والا ہے) تو اس کو اس وقت تک امن نہیں ملے گا جب تک اترے گا نہیں کیونکہ اس کا مطلب ہے اگر تو قلعہ سے نیچے اتر آیا تو پھر تجھے امن ہے۔

وانما تحمل الواؤ: سے بیان کیا کہ واوٗ کو حال کے معنی میں مجازاً اس وقت پھیرا جائے گا جب دو باتیں پائی جائیں (۱) لفظ حال والے معنی کا احتمال رکھتا ہو (۲) حال والے معنی کے پائے

جانے اور حقیقی معنی کے متعذر ہونے پر کوئی قرینہ موجود ہو۔ جیسا کہ اسی سابقہ مثال میں کہ مولیٰ نے اپنے عبد کو کہا أدِ إلَیّ ألفاً و أنت حرٌ یہاں دونوں باتیں موجود ہیں۔ لفظ بھی حال والے معنی کا احتمال رکھتا ہے قرینہ بھی موجود ہے۔ حال والے معنی کا احتمال تو اس طرح رکھتا ہے کہ حریت متحقق ہوگی ہزار کی ادائیگی کی حالت میں اس سے پہلے متحقق نہ ہوگی۔ اور حال والے معنی کے پائے جانے پر اور حقیقی معنی کے متعذر ہونے پر دلیل یہ ہے کہ اگر اس کو عطف والے معنی پر محمول کرتے ہیں اور حال والا معنی مراد نہیں لیتے تو پھر ابتداءً مولیٰ کا غلام پر ہزار روپیہ واجب کرنا لازم آئے گا حالانکہ ابتداءً مولیٰ اپنے غلام پر پیسے واجب نہیں کر سکتا کیونکہ غلام کا مال مولیٰ کا مال ہوتا ہے۔ تو غلام پر مال واجب کرنا گویا کہ اپنے آپ پر واجب کرنا ہے اس لئے حقیقی معنی متعذر ہوگا۔ اور یہاں تعلیق درست ہو سکتی ہے کیونکہ معنی ہوگا اگر تو ہزار ادا کر دے تو تو آزاد ہے۔ اور یہ معنی درست ہے لہذا اسی تعلیق (حال) پر اس کو محمول کیا جائیگا۔ ہزار ادا کریگا تو آزاد ہوگا ورنہ نہیں۔

وَلَوْ قَالَ اَنْتِ طَالِقٌ وَّاَنْتِ مَرِيْضَةٌ اَوْ مُصَلِّيَةٌ تُطَلَّقُ
اور اگر کسی نے (اپنی بیوی کو) کہا تو طلاق والی اور تو بیمار ہے یا تو نماز پڑھنے والی ہے۔ تو طلاق واقع ہوجائیگی
فِي الْحَالِ وَلَوْ نَوَى التَّعْلِيْقَ صَحَّتْ نِيَّتُهٗ فِيْمَا بَيْنَهٗ وَبَيْنَ اللّٰهِ تَعَالٰى لِاَنَّ اللَّفْظَ
فی الحال اور اگر اس نے نیت کی تعلیق کی، تو صحیح ہوگی اس کی نیت اس کے اور اللہ کے درمیان (دیانۃً) کیونکہ لفظ
وَاِنْ كَانَ يَحْتَمِلُ مَعْنَى الْحَالِ اِلَّا اَنَّ الظَّاهِرَ خِلَافُهٗ وَاِذَا تَاَيَّدَ
اگرچہ احتمال رکھتا ہے معنیٔ حال کا مگر ظاہر اس کے خلاف ہے۔ اور جب وہ (خلاف ظاہر) مؤید ہوگیا
ذٰلِكَ بِقَصْدِهٖ ثَبَتَ وَلَوْ قَالَ خُذْ هٰذِهِ الْاَلْفَ مُضَارَبَةً وَاعْمَلْ
اس کے ارادے سے تو (طلاق دیانۃً) ثابت ہوجائیگی اور اگر کہا کہ لو یہ ہزار (روپیہ) مضاربت پر کام کرنے کیلئے اور کام کرو
بِهَا فِي الْبَزِّ لَا يَتَقَيَّدُ الْعَمَلُ فِي الْبَزِّ وَيَكُوْنُ الْمُضَارَبَةُ عَامَّةً
اس کے ذریعے کپڑے کا تو مقید نہیں ہوگا (مضاربت کا) عمل کپڑے کے ساتھ۔ (بلکہ) مضاربت عام ہوگی۔
لِاَنَّ الْعَمَلَ فِي الْبَزِّ لَا يَصْلُحُ حَالًا لِاَخْذِ الْاَلْفِ مُضَارَبَةً
اس لئے کہ کپڑے کا کام صلاحیت نہیں رکھتا حال بننے کی ہزار (روپیہ) مضاربت کے طور پر لینے کیلئے۔

فَلا يَتَقَيَّدُ صَدْرُ الْكَلامِ بِهٖ وَعَلٰى هٰذَا قَالَ اَبُوْ حَنِيْفَةَ
لہٰذا مقید نہ ہوگا اول کلام اس (کپڑے کی تجارت) کے ساتھ۔ اور اسی (اصول) پر امام ابوحنیفہؒ نے فرمایا
إِذَا قَالَتْ لِزَوْجِهَا طَلِّقْنِيْ وَلَكَ اَلْفٌ فَطَلَّقَهَا
کہ اگر (بیوی نے) کہا اپنے شوہر سے کہ مجھے طلاق دیدے اور تیرے لئے ایک ہزار ہے پس اس نے اسے طلاق دیدی
لَا يَجِبُ لَهٗ عَلَيْهَا شَيْئًا لِاَنَّ قَوْلَهَا وَلَكَ اَلْفٌ لَا يُفِيْدُ حَالَ
تو واجب نہیں ہوگا اس (شوہر) کیلئے اس (بیوی) پر کچھ بھی۔ اس لئے کہ اس کا قول ،،ولک الف،، فائدہ نہیں دیتا حال ہونے کا
وُجُوْبِ الْاَلْفِ عَلَيْهَا وَقَوْلُهَا طَلِّقْنِيْ مُفِيْدٌ بِنَفْسِهٖ فَلا يُتْرَكُ الْعَمَلُ بِهٖ
ہزار کے واجب ہونے کیلئے ،اس (بیوی) پر۔ اور اس کا قول ،،طلّقنی،، بذات خود مفید ہے لہٰذا اس پر عمل ترک نہیں کیا جائیگا
بِدُوْنِ الدَّلِيْلِ بِخِلَافِ قَوْلِهٖ اِحْمِلْ هٰذَا الْمَتَاعَ وَلَكَ دِرْهَمٌ
بغیر دلیل کے۔ بخلاف اس کے اس قول کے ،،تو اس سامان کو اٹھا اور تیرے لئے ایک درہم ہے،،
لِاَنَّ دَلَالَةَ الْاِجَارَةِ يَمْنَعُ الْعَمَلَ بِحَقِيْقَةِ اللَّفْظِ
اس لئے کہ اجارہ کی، دلالت منع کرتی ہے لفظ کو حقیقت پر عمل کرنے سے

ولو قال: پیچھے یہ کہا ہے کہ حال والا معنی اس وقت لیا جائے گا جب حقیقی معنی متعذر ہو لیکن اگر حقیقی معنی متعذر نہ ہو تو اسی حقیقی معنی پر عمل کیا جائے گا۔ جیسے کسی آدمی نے اپنی زوجہ کو کہا ،،أنتِ طالق وانتِ مریضة یا یوں کہا أنتِ طالق وانت مصلية تو فوراً طلاق واقع ہو جائیگی یہ طلاق مرض یا نماز کے ساتھ معلق نہیں ہوگی کیونکہ یہاں حقیقی معنی (عطف والا) متعذر نہیں ہے تو دونوں جملے ایک دوسرے کی قید نہ ہوں گے۔ لہٰذا حقیقی معنی ہی مراد ہوگا۔ تکلم کرتے ہی طلاق واقع ہو جائے گی۔ ہاں اگر اس مرد نے تعلیق کی نیت کرلی کہ اگر تو بیمار ہوئی تو تجھے طلاق ہے۔ تو یہ تعلیق قضاء درست نہیں ہوگی البتہ دیانۃً درست ہوگی۔ کیونکہ اگرچہ مرد کا کلام حال والے معنی کا احتمال رکھتا ہے لیکن حال والا معنی ظاہر کے خلاف ہے۔ کیونکہ نماز اور مرض کی حالت میں طلاق نہیں دی جاتی بلکہ یہ شفقت اور اکرام کی حالت ہوتی ہے۔ لہٰذا قاضی اس کی تصدیق نہیں کرے گا۔ لیکن جب اس (ظاہر کے خلاف) کی تائید نیت کے ساتھ ہو جائے گی تو وہ خلاف ظاہر دیانۃً ثابت ہو جائے گا۔

ولو قال : سے دوسرا مسئلہ اگر کسی آدمی نے دوسرے کو یوں کہا خُذ ھذہ الالف مضاربةً واعمل بھا فی البز (یہ ہزار مضاربت کے طور پر لے لو اور اسکے ساتھ کپڑے کا کاروبار کرو) تو یہ جملہ بولنے سے "مضاربت" کپڑے کے کاروبار کے ساتھ مقید نہیں ہوگی۔ بلکہ مضاربت عام ہو گی جو کاروبار چاہے کرلے۔ کیونکہ یہاں واؤ اپنے حقیقی معنی پر ہوگی۔ حال والے معنی پر نہ ہوگی ۔ کیونکہ کپڑے کا کاروبار کرنا یہ ہزار روپیہ بطور مضاربت کے لینے سے حال بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا۔ کیونکہ کپڑے کا کاروبار متاخر ہوگا اور ہزار روپیہ لینا یہ مقدم ہوگا۔ تو جب ایک چیز مقدم ہو گی ایک مؤخر، تو یہ دونوں جمع نہیں ہوسکیں گی جبکہ حال، ذوالحال کے ساتھ جمع ہوتا ہے۔ لہٰذا حال والا معنیٰ مراد نہیں ہوگا۔ اور واعمل فی البز علیحدہ مستقل جملہ ہوگا۔

وعلی ھذا قال: سے بیان کیا کہ اسی اصول پر کہ "جہاں واؤ حال بننے کی صلاحیت نہ رکھتی ہو تو وہاں اس کو عطف پر محمول کیا جائے گا"۔ امام صاحبؒ نے فرمایا اگر کسی عورت نے خاوند کو کہا طلقنی ولك الف اس آدمی نے عورت کو طلاق دے دی تو مرد کے لئے عورت پر کوئی چیز لازم نہیں ہوگی۔ کیونکہ عورت کا یہ قول ولك الف طلاق کے لیے حال بننے کا فائدہ نہیں دیتا کیونکہ طلاق میں اصل یہ ہے کہ وہ بغیر مال کے ہو۔ اور عورت کا یہ قول طلقنی یہ بالذات مفید ہے کیونکہ اس نے مطلقاً طلاق واقع کرنے کا مطالبہ کیا ہے تو لہٰذا بغیر دلیل کے اس (مطلقاً بغیر کسی عوض کے طلاق واقع کرنے) کو نہیں چھوڑا جائے گا۔ لہٰذا یہ مطلقاً بغیر کوئی چیز لازم ہونے کے طلاق واقع ہوجائے گی۔ لیکن اس کے برخلاف کسی آدمی نے دوسرے کو کہا اِحمِلْ ھذا المتَاعَ وَلَكَ دِرھَمٌ (یہ میرا سامان اٹھا اور تیرے لئے ایک درہم ہے) تو یہاں واؤ کو حال والے معنی پر محمول کرینگے اور اٹھانے والے کے لیے ایک درہم لازم ہوجائے گا کیونکہ یہ اجارہ ہے اور اجارہ میں اصل یہ ہے کہ وہ عوض کیساتھ ہوتا ہے اس لئے یہ اجارہ لفظ واؤ کے حقیقی معنی پر عمل کرنے سے مانع ہوگا اور مجازی معنی مراد ہوگا۔

فَصْلُ اَلْفَاءُ لِلتَّعْقِيبِ

اَلْفَاءُ لِلتَّعْقِيبِ مَعَ الْوَصْلِ وَلِهٰذَا تُسْتَعْمَلُ فِي الْاَجْزِيَةِ لِمَا اَنَّهَا تَتَعَقَّبُ الشَّرْطَ
فاء تعقیب مع الوصل کیلئے ہے اسی وجہ سے استعمال کیا جاتا ہے جزاؤں میں کیونکہ وہ (جزائیں) شرط کے بعد آتی ہیں

قَالَ اَصْحَابُنَا إِذَا قَالَ بِعْتُ مِنْكَ هٰذَا الْعَبْدَ بِالْفٍ فَقَالَ الْاٰخَرُ

ہمارے علماء نے فرمایا ہے کہ جب کہا (بائع نے) بیچا میں نے تجھ کو یہ غلام ہزار کے عوض پس دوسرے (مشتری) نے کہا

فَهُوَ حُرٌّ يَكُونُ ذٰلِكَ قُبُولًا لِلْبَيْعِ اِقْتِضَاءً، وَيَثْبُتُ الْعِتْقُ مِنْهُ عَقِيْبَ الْبَيْعِ

پس وہ آزاد ہے۔ تو یہ بیع کو قبول کرنا ہوگا اقتضاءً، اور آزادی ثابت ہوگی اس (کہنے والے) کی طرف سے بیع کے بعد

بِخِلَافِ مَا لَوْ قَالَ وَهُوَ حُرٌّ اَوْ هُوَ حُرٌّ فَاِنَّهُ يَكُونُ رَدًّا لِلْبَيْعِ

بخلاف اس صورت کے کہ اگر کہے (دوسرا) "اور وہ آزاد ہے یا وہ آزاد ہے" تو یہ ہوگا بیع کو رد کرنا

وَاِذَا قَالَ لِلْخَيَّاطِ اُنْظُرْ اِلٰى هٰذَا الثَّوْبِ اَيَكْفِيْنِيْ قَمِيْصًا؟

اور اگر کسی نے کہا درزی سے کہ دیکھ اس کپڑے کی طرف، کیا میرے لئے کافی ہوجائیگا کرتے کے طور پر؟

فَنَظَرَ فَقَالَ نَعَمْ فَقَالَ صَاحِبُ الثَّوْبِ فَاقْطَعْهُ!

پس اس (درزی) نے دیکھا اور کہا ہاں پھر کہا کپڑے کے (مالک) نے پس اس کو کاٹ دو

فَقَطَعَهُ فَاِذَا هُوَ لَا يَكْفِيْهِ كَانَ الْخَيَّاطُ ضَامِنًا لِاَنَّهُ اِنَّمَا اَمَرَهُ

اس (درزی) نے اس کو کاٹ دیا پس وہ کرتے کیلئے کافی نہ ہوا تو درزی ضامن ہوگا کیونکہ اس کے مالک نے حکم دیا تھا

بِالْقَطْعِ عَقِيْبَ الْكِفَايَةِ بِخِلَافِ مَا لَوْ قَالَ اِقْطَعْهُ اَوْ وَاقْطَعْهُ!

اس کو کاٹنے کا کفایت کے بعد۔ اسکے برخلاف اگر اس نے کہا (فاء کے بغیر) اِقْطَعہ یا وَاقْطَعہ واؤ کے ساتھ

فَقَطَعَهُ فَاِنَّهُ لَا يَكُونُ الْخَيَّاطُ ضَامِنًا وَلَوْ قَالَ بِعْتُ مِنْكَ هٰذَا الثَّوْبَ بِعَشَرَةٍ

پھر (درزی نے) اس کو کاٹا تو نہیں ہوگا درزی ضامن۔ اور اگر کہا بیچا میں نے تجھے یہ کپڑا دس درہم کے بدلے میں

فَاقْطَعْهُ! فَقَطَعَهُ وَلَمْ يَقُلْ شَيْئًا كَانَ الْبَيْعُ تَامًّا، وَلَوْ قَالَ

پس اسے کاٹ لو،، پھر (درزی نے) سے کاٹ دیا اور کچھ بھی نہیں کہا تو بیع تام ہوگی اور اگر کہا

اِنْ دَخَلْتِ هٰذِهِ الدَّارَ فَهٰذِهِ الدَّارَ فَاَنْتِ طَالِقٌ،

"ان دخلت ھذہ الدار فھذہ الدار فانت طالق" اگر تو داخل ہوئی اس گھر میں پھر اس گھر میں تو تجھے طلاق

فَالشَّرْطُ دُخُوْلُ الثَّانِيَةِ عَقِيْبَ دُخُوْلِ الْأُوْلٰى مُتَّصِلًا بِهٖ حَتّٰى لَوْ دَخَلَتِ
پس شرط ہوگا دوسرے (گھر) میں داخل ہونا پہلے گھر کے داخل ہونے کے بعد متصلاً حتی کہ اگر داخل ہوئی
الثَّانِيَةَ اَوَّلًا اَوْ اٰخِرًا لٰكِنَّهٗ بَعْدَ مُدَّةٍ لَا يَقَعُ الطَّلَاقُ
دوسرے (گھر) میں اولاً یا (دوسرے میں) ثانیاً (داخل ہوئی) لیکن ایک مدت کے بعد تو طلاق واقع نہ ہوگی۔

اَلْفَاءُ للتعقيب: یہاں سے مصنفؒ دوسرا حرف عطف ،،فاء،، کو بیان کر رہے ہیں یہ تعقیب مع الوصل کے لئے آتا ہے۔ تعقیب کا مطلب یہ ہے کہ معطوف، معطوف علیہ کے بعد ہوگا۔ وصل کا مطلب یہ ہے کہ معطوف، معطوف علیہ کے فوراً بعد ہوگا درمیان میں، کوئی فاصلہ نہیں ہوگا۔ جیسے ضربتُ زیداً وَعمرواً کا مطلب یہ ہے کہ میں نے زید کو مارنے کے بعد فوراً عمرو کو مارا۔ چونکہ فاء تعقیب مع الوصل کیلئے آتا ہے اس لیے جزاؤں پر داخل ہوتا ہے۔ کیونکہ جزاء بھی شرط کے فوراً بعد ہوتی ہے۔

قال اصحابنا: اسی اصول پر کہ ''فاء تعقیب مع الوصل کیلئے آتا ہے'' ہمارے احناف نے چار مسائل متفرع کیے ہیں۔

اذا قال: سے پہلا مسئلہ بیان کیا کہ ایک آدمی نے دوسرے کو یہ کہا میں نے تجھے یہ غلام ہزار کا بیچا اس نے آگے سے کہا فھو حر (اچھا تو یہ غلام آزاد ہے) تو یہ فھو حر کا جملہ اقتضاءً بیع کو قبول کرنا ہے۔ یہ غلام بیع کے بعد آزاد ہو جائے گا۔ یعنی کہ یوں سمجھا جائے گا کہ اس آدمی نے کہا قبلتُه فھو حرٌّ پہلے میں نے بیع کو قبول کیا پھر اس کو آزاد کیا۔ اور قبول بیع کو اقتضاءً اس لیے ثابت کیا کیونکہ آزادی اس وقت تک آدمی ثابت نہیں کر سکتا جب تک وہ غلام کا مالک نہ ہو اور مالک اس وقت بنے گا جب بیع کو قبول کرے گا۔ لہذا یہاں بیع اقتضاءً ثابت ہو جائے گی۔ لیکن اس کے برخلاف اگر اس آدمی نے یوں کہا وھو حر (واؤ کے ساتھ) یا کہا ھو حر (بغیر حرف عطف کے) تو اب آزادی ثابت نہیں ہوگی۔ بلکہ یہ بیع کو رد کرنا ہوگا۔ گویا کہ اس نے جواب میں کہا ہے کہ تو اس کو کیسے بیچ رہا ہے وہ تو آزاد ہے۔ یعنی اس کی آزادی کی خبر دے رہا ہے۔

واذا قال للخياط: سے دوسرا مسئلہ بیان کیا ایک آدمی نے درزی کو کہا یہ کپڑا دیکھو میری قمیص کے لئے کافی ہو جائے گا۔ درزی نے کہا ہاں۔ کپڑے والے نے کہا فاقطعه (پس اسے کاٹ دو) جب کاٹا تو قمیص کے لئے کافی نہ ہوا تو یہ درزی کپڑے کا ضامن ہوگا۔ کیونکہ فا تعقیب کے لئے آتا ہے تو فا قطع والا حکم ماقبل پر مرتب ہوگا۔ مطلق اجازت نہیں ہوگی۔ گویا اس نے یوں کہا اگر میری قمیص کے لئے کافی ہے تو پھر کاٹ۔ جب اس کی قمیص کے لئے کافی نہیں تھا تو یہ کاٹنا بغیر اجازت کے ہوگا لہذا اس پر ضمان ہوگا۔ لیکن اس کے برخلاف کپڑے والے نے حرف فاء استعمال نہیں کیا بلکہ یوں کہا اِقطَعه یا واقطعه پھر اس درزی نے کاٹا اور کافی نہ ہوا تو اب ضامن نہیں ہوگا کیونکہ اب یہ حکم ماقبل پر مرتب نہیں ہے بلکہ اجازت عام ہے۔ کفایت کے ساتھ مقید نہیں ہے۔

ولو قال بعت: سے تیسرا مسئلہ بیان کیا اگر کپڑے والے نے دوسرے کو کہا میں نے تجھے یہ کپڑا دس درہم کا بیچا فاقطعه (پس اس کو کاٹو) اس آدمی نے بغیر کچھ کہے وہ کپڑا کاٹ دیا تو یہ بیع مکمل ہو جائیگی۔ کیونکہ اس نے فاء استعمال کیا ہے اس فاء کا مابعد، ماقبل پر مرتب ہوگا۔ مطلب یہ ہوگا کہ اگر تو نے بیع قبول کرلی ہے تو پھر اس کو کاٹ۔ تو جب اس نے کاٹ دیا تو معلوم ہوا اس نے بیع قبول کرلی ہے۔

ولو قال: سے چوتھا مسئلہ بیان کیا ایک آدمی نے اپنی بیوی کو کہا اِنْ دَخَلْتِ هٰذه الدار فهذه الدار فانت طالقٌ تو اب طلاق واقع ہونے کے لئے شرط ہے کہ اوّلاً پہلے گھر میں داخل ہو پھر اس کے متصل بعد دوسرے گھر میں داخل ہو۔ اگر وہ عورت دوسرے گھر میں پہلے داخل ہوئی۔ تو طلاق واقع نہ ہوگی کیونکہ تعقیب نہیں پائی گئی یا دوسرے گھر میں بعد میں داخل ہوئی لیکن پہلے گھر میں داخل ہونے کے کچھ مدت بعد پھر بھی طلاق واقع نہ ہوگی کیونکہ وصل نہیں پایا گیا۔

وَقَدْ تَكُوْنُ الْفَاءُ لِبَيَانِ الْعِلَّةِ، مِثَالُهُ إِذَا قَالَ لِعَبْدِهٖ اَدِّ إِلَيَّ الْفًا
اور کبھی ہوتا ہے فاء بیان علت کیلئے اس کی مثال جب کہا (مولیٰ نے) اپنے غلام کو، تو مجھے ایک ہزار ادا کر
فَاَنْتَ حُرٌّ كَانَ الْعَبْدُ حُرًّا فِي الْحَالِ وَإِنْ لَمْ يُؤَدِّ شَيْئًا، وَلَوْ قَالَ لِلْحَرْبِيِّ
پس تو آزاد ہے تو غلام آزاد ہوگا فی الحال اگر چہ اس نے کچھ بھی ادا نہ کیا ہو اور اگر کہا (مسلمان نے) حربی سے

إِنْزِلْ فَأَنْتَ آمِنٌ كَانَ آمِنًا وَإِنْ لَمْ يَنْزِلْ وَفِي الْجَامِعِ

"اتر آ تو اسلئے کہ تو امن والا ہے" تو وہ (حربی) امن والا ہوگا اگرچہ نہ اترے۔ اور جامع (کبیر) میں ہے

مَا إِذَا قَالَ أَمْرُ امْرَأَتِي بِيَدِكَ فَطَلِّقْهَا!

کہ جب کہا (شوہر نے کسی سے) کہ میری بیوی کا معاملہ تیرے ہاتھ میں ہے پس تو اس کو طلاق دیدے

فَطَلَّقَهَا فِي الْمَجْلِسِ طُلِّقَتْ تَطْلِيقَةً بَائِنَةً وَلَا يَكُونُ الثَّانِي

پھر اس نے اسے طلاق دیدی اسی مجلس میں تو ایک بائنہ طلاق واقع ہوجائیگی اور ثانی جملہ (فطلقھا) نہیں ہوگا

تَوْكِيلًا بِطَلَاقٍ غَيْرِ الْأَوَّلِ، فَصَارَ كَأَنَّهُ قَالَ طَلِّقْهَا

وکیل بنانا (طلاق) اول کے علاوہ کسی طلاق کا پس ایسا ہوگیا گویا اس نے یوں کہا کہ تو اس کو طلاق دے

بِسَبَبِ أَنَّ أَمْرَهَا بِيَدِكِ، وَلَوْ قَالَ طَلِّقْهَا!

اس وجہ سے کہ اس کا معاملہ تیرے ہاتھ میں ہے۔ اور اگر اس نے کہا کہ تو اس کو طلاق دے دے

فَجَعَلْتُ أَمْرَهَا بِيَدِكَ فَطَلَّقَهَا فِي الْمَجْلِسِ

اس لئے کردیا ہے میں نے اس کا معاملہ تیرے ہاتھ میں۔ پس اس نے اسے طلاق دے دی مجلس میں

طُلِّقَتْ تَطْلِيقَةً رَجْعِيَّةً، وَلَوْ قَالَ طَلِّقْهَا! وَجَعَلْتُ

تو اسے ایک طلاق رجعی واقع ہوجائیگی، اور اگر کہا (شوہر نے) کہ تو اس کو طلاق دے دے اور کردیا ہے میں نے

أَمْرَهَا بِيَدِكَ وَطَلَّقَهَا فِي الْمَجْلِسِ طُلِّقَتْ تَطْلِيقَتَيْنِ، وَكَذٰلِكَ

اس کا معاملہ تیرے ہاتھ میں اور اس نے اسے طلاق دیدی مجلس میں تو اسے دو طلاقیں واقع ہوجائینگی، اور اسی طرح

لَوْ قَالَ طَلِّقْهَا وَأَبِنْهَا أَوْ أَبِنْهَا وَطَلِّقْهَا

اگر اس نے کہا کہ تو اسے طلاق دے دے اور اسے جدا کردے یا (کہا) اسے جدا کردے اور اسکو طلاق دے دے

فَطَلَّقَهَا فِي الْمَجْلِسِ وَقَعَتْ تَطْلِيقَتَانِ

پس اس نے اسے طلاق دیدی مجلس میں تو واقع ہوجائیں گی دو طلاقیں۔

وقد يكون: سے فاء کا مجازی معنی بیان کیا کہ فاء کبھی علت بیان کرنے کے لئے ہوتا ہے۔

یعنی اس بات کو بیان کرتا ہے کہ میرا مابعد یا میرا ماقبل علت بن رہا ہے۔ پھر یہ فا کبھی علت پر داخل ہوتا ہے کبھی معلول یعنی حکم پر داخل ہوتی ہے۔

مثاله اذا قال: سے وہ مثالیں بیان کیں ہیں کہ جہاں فاء علت پر داخل ہوتا ہے جیسے مولیٰ نے غلام کو کہا اَدِّ اِلَیَّ اَلْفاً فَاَنْتَ حُرٌّ تو یہ غلام فوراً آزاد ہو جائے گا اگرچہ کوئی چیز بھی ادا نہ کرے۔ کیونکہ فاء علت پر داخل ہے اس کا معنی ہے تو ہزار ادا کر، ادا کرنے کی علت یہ ہے کہ تو آزاد ہو چکا ہے اور علت چونکہ معلول سے پہلے ہوتی ہے اس لیے ہزار کی ادائیگی سے پہلے آزادی ہو جائیگی۔ ایک مسلمان نے حربی کو کہا اُنْزِلْ فَاَنْتَ اٰمِنٌ (تو اتر، کیونکہ تو امن والا ہے) تو یہ حربی امن والا ہو جائے گا اگرچہ وہ نہ اترے۔ کیونکہ فاء علت والے معنی کے لئے ہے مطلب یہ ہے کہ تو اتر، اس کی علت یہ ہے کہ تجھے امن مل چکا ہے اور علت چونکہ پہلے ہوتی ہے اس لیے اترنے سے پہلے اسکو امن مل جائے گا۔

فائدہ: ان دو مثالوں میں حقیقی معنیٰ اس لیے مراد نہیں کہ فاء کا ماقبل انشاء اور مابعد خبر ہے۔ اور جملہ خبریہ کا عطف جملہ انشائیہ پر نہیں ہوسکتا۔

وفی الجامع: سے وہ مسائل بیان کر رہے ہیں کہ جن میں فاء حکم پر داخل ہوتی ہے مسئلہ یہ ہے کہ ایک آدمی نے دوسرے کو کہا اَمْرُ امْرَأَتِیْ بِیَدِكَ فَطَلِّقْهَا کہ (میری بیوی کا معاملہ تیرے ہاتھ میں ہے تو اس کو طلاق دے دے)۔ اس آدمی نے اس مجلس میں طلاق دیدی تو طلاق بائنہ واقع ہو جائیگی اور یہ دوسرا جملہ فَطَلِّقْهَا یہ دوسری طلاق کے لئے وکیل بنانا نہیں سمجھا جائے گا کیونکہ یہاں فاَ حکم پر داخل ہے۔ مطلب یہ ہوگا کہ اس نے کہا میری بیوی کو طلاق دیدے۔ اسکی علت یہ ہے کہ اس کا معاملہ تیرے ہاتھ میں ہے۔ لہٰذا اس جملے کے بعد جب طلاق دیگا تو طلاق بائنہ واقع ہو جائیگی۔ اور اس سے طلاق بائنہ اس وجہ سے واقع ہوگی کیونکہ اَمْرُكِ بِیَدِكَ یہ کنائی لفظ ہے اس سے طلاق بائنہ واقع ہوتی ہے۔ اور اگر زوج نے یوں کہا طَلِّقْهَا فَجَعَلْتُ اَمْرَهَا بیدك (تو اسکو طلاق دیدے کیونکہ میں نے اسکا معاملہ تیرے ہاتھ میں دے دیا ہے) اب اگر اس نے مجلس میں طلاق دے دی تو طلاق رجعی واقع ہوگی۔ کیونکہ اب اس نے صریح طلاق سپرد کی ہے اور صریح طلاق سے طلاق رجعی واقع ہوتی ہے باقی رہا، فجعلتُ اَمْرَها بیدك، یہ اسی پہلی

طلاق کا بیان ہوگا۔ اور اگر زوج نے یوں کہا طَلِّقْهَا وَ جَعَلْتُ اَمْرَهَا بِيَدِكَ یعنی فاء کی بجائے واوٗ استعمال کیا اب اگر مجلس میں طلاق دے دی تو دو طلاقیں واقع ہونگیں کیونکہ اس نے حرف عطف واوٗ استعمال کیا ہے جو مغایرت کا تقاضا کرتا ہے اس لئے طلقها سے ایک طلاق سپرد ہو جائے گی اور جعلت امرها سے دوسری طلاق سپرد ہوجائیگی اور یہ دونوں طلاقیں بائنہ ہونگیں کیونکہ طَلِّقْهَا سے طلاق رجعی سپرد ہورہی ہے اور جعلتُ امرها سے بائنہ طلاق سپرد ہورہی ہے اور جس جگہ بائنہ اور رجعی جمع ہوجائیں تو دونوں بائنہ ہوجاتی ہیں۔

وکذالک : اسی طرح ایک آدمی نے دوسرے کو کہا طَلِّقْهَا وَ اَبِنْهَا (اس کو طلاق دے دے اور اسکو بائنہ کردے) یا یوں کہا اَبِنْهَا وَ طَلِّقْهَا (اسکو بائنہ کردے اور اسکو طلاق دے دے) اگر اس نے مجلس میں دے دی تو دو طلاقیں بائنہ واقع ہوجائیں گی۔ کیونکہ شوہر نے دو طلاقیں سپرد کر دی ہیں ایک بائنہ ایک رجعی تو دونوں بائنہ ہوجائیں گی۔

وَعَلٰى هٰذَا قَالَ اَصْحَابُنَا اِذَا اُعْتِقَتِ الْاَمَةُ الْمَنْكُوْحَةُ ثَبَتَ لَهَا الْخِيَارُ سَوَاءٌ
اسی پر ہمارے علماء نے فرمایا ہے کہ جب آزاد کردی گئی منکوحہ باندی تو ثابت ہوجائیگا اسکے لئے خیار برابر ہے
كَانَ زَوْجُهَا عَبْدًا اَوْ حُرًّا لِاَنَّ قَوْلَهٗ عَلَيْهِ السَّلَامُ لِبَرِيْرَةَ حِيْنَ اُعْتِقَتْ
کہ اس کا شوہر غلام ہو یا آزاد۔ اس لئے کہ آپ ﷺ نے فرمایا (حضرت) بریرہؓ سے جب انہیں آزاد کردیا گیا
مَلَكْتِ بُضْعَكِ فَاخْتَارِيْ اَثْبَتَ الْخِيَارَ لَهَا
"تو اپنی بضع کی مالک بن گئی ہے پس تو اپنے آپکو اختیار کرلے" ثابت کیا آپ ﷺ نے خیار ان (بریرہ) کیلئے
بِسَبَبِ مِلْكِهَا بُضْعَهَا بِالْعِتْقِ، وَهٰذَا الْمَعْنٰى لَا يَتَفَاوَتُ
بسبب ان کے مالکہ ہوجانے کے اپنی بضع کی آزاد ہوجانے کی وجہ سے۔ اور یہ معنیٰ کوئی فرق نہیں ڈالتا
بَيْنَ كَوْنِ الزَّوْجِ عَبْدًا اَوْ حُرًّا، وَيَتَفَرَّعُ مِنْهُ
شوہر کے آزاد یا غلام ہونے کے درمیان۔ اور متفرع ہوگا اس (فاء جو حدیث میں مذکور ہے) سے
مَسْاَلَةُ اِعْتِبَارِ الطَّلَاقِ بِالنِّسَاءِ فَاِنَّ بُضْعَ الْاَمَةِ الْمَنْكُوْحَةِ مِلْكُ الزَّوْجِ وَلَمْ يَزَلْ
مسئلہ طلاق میں عورتوں کے اعتبار کا۔ اس لئے کہ منکوحہ باندی کی بضع زوج کی ملک ہے اور زائل نہیں ہوئی

عَنْ مِلْكِهٖ بِعِتْقِهَا فَدَعَتِ الضَّرُوْرَةُ
ان (شوہر) کی ملک سے اس (منکوحہ باندی) کے آزاد ہونے سے۔ پس ضرورت داعی ہوئی
إِلَى الْقَوْلِ بِازْدِيَادِ الْمِلْكِ بِعِتْقِهَا حَتّٰى يَثْبُتَ لَهٗ
ملک بڑھنے کے قائل ہونے کی طرف، اس کے آزاد ہونے کیوجہ سے، یہاں تک کہ ثابت ہوگی اس (شوہر) کیلئے
الْمِلْكُ فِي الزِّيَادَةِ وَيَكُوْنُ ذٰلِكَ سَبَبًا لِثُبُوْتِ الْخِيَارِ لَهَا وَازْدِيَادُ مِلْكِ الْبُضْعِ
ملک زیادتی میں۔ اور یہ (ملک کی زیادتی) ہوگی سبب خیار ثابت ہونے کا اس (باندی) کیلئے اور ملک بضع کا زیادہ ہونا
بِعِتْقِهَا مَعْنٰى مَسْأَلَةِ اعْتِبَارِ الطَّلَاقِ بِالنِّسَآءِ، فَيُدَارُ
اس (لونڈی) کی آزادی سے۔ طلاق میں عورتوں کے اعتبار کے مسئلہ کا معنی ہے پس دائر کیا جائیگا
حُكْمُ مَالِكِيَّةِ الثَّلَاثِ عَلٰى عِتْقِ الزَّوْجَةِ دُوْنَ عِتْقِ الزَّوْجِ كَمَا هُوَ مَذْهَبُ الشَّافِعِيِّ
تین طلاقوں کے مالک ہونے کا حکم زوجہ کے عتق پر نہ کہ زوج کے عتق پر جیسا کہ وہ امام شافعیؒ کا مذہب ہے

وعلی ھذا: اسی بات پر کہ ''فاء علت پر یا حکم پر داخل ہوتی ہے'' ہمارے احناف کہتے ہیں کہ اگر منکوحہ لونڈی کو مولیٰ نے آزاد کر دیا تو اس لونڈی کو خیار عتق حاصل ہوگا یعنی اس شوہر کے ساتھ رہے یا نہ رہے۔ اور یہ خیار عتق اسکو ہر صورت میں ملے گا چاہے اس کا زوج، غلام ہو یا آزاد۔ دلیل آپ ﷺ کا فرمان ہے حضرت بریرہ رضی اللہ عنہا کیلئے۔ یہ امی عائشہ رضی اللہ عنہا کی لونڈی تھیں ان کو جب آزاد کیا گیا تو آپ ﷺ نے فرمایا مَلَكْتِ بُضْعَكِ فَاخْتَارِيْ (تو اپنی بضع کی مالک ہوگئی ہے اب تجھے اختیار ہے) تو یہاں فاء حکم پر داخل ہے اور مَلَكْتِ بُضْعَكِ (یہ علت ہے) آپ ﷺ نے جو اس کے لئے اختیار ثابت کیا ہے اس کی علت یہ ہے کہ وہ اپنی بضع کی مالک بنی ہے۔ تو جب اختیار بضع کا مالک بننے کیوجہ سے ملا ہے تو اب چاہے اس کا زوج غلام ہو یا آزاد اس سے کوئی فرق نہیں پڑے گا۔ کیونکہ ہر صورت میں بضع کی ملکیت موجود ہے۔ لیکن امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ اگر اس کا شوہر غلام ہے تو پھر اختیار ہوگا اگر شوہر آزاد ہے تو پھر اختیار نہیں ہوگا۔

ویتفرع: سے بیان کیا کہ اسی مذکورہ مسئلہ پر احناف نے ایک اور مسئلہ متفرع کیا ہے۔ اس

مسئلہ کو سمجھنے سے قبل ایک اور بات سمجھیں وہ یہ ہے کہ رقیت کی وجہ سے طلاق میں کمی آجاتی ہے۔ چنانچہ حریت کے ساتھ تین طلاقیں ہوتیں ہیں اور رقیت کے ساتھ دو طلاقیں ہوتی ہیں۔ اب مسئلہ یہ ہے کہ اس رقیت اور حریت میں مرد کا اعتبار کیا جائے گا یا عورت کا۔ ہمارے ہاں عورت کا اعتبار ہوگا۔ اگر عورت آزاد ہے تو شوہر تین طلاقوں کا مالک ہوگا اور اگر عورت لونڈی ہے تو شوہر دو طلاقوں کا مالک ہوگا امام شافعیؒ فرماتے ہیں اس میں مرد کا اعتبار ہوگا۔ اگر مرد آزاد ہے تو تین طلاقوں کا مالک ہوگا اگر غلام ہے تو دو طلاقوں کا مالک ہوگا۔ ثمرۂ اختلاف اس صورت میں ظاہر ہوگا جب شوہر آزاد ہو اور بیوی لونڈی ہو تو احناف کے نزدیک شوہر دو طلاقوں کا مالک ہوگا اور شوافع کے نزدیک تین طلاقوں کا مالک ہوگا اور اگر شوہر غلام ہو اور بیوی آزاد ہو تو احناف کے نزدیک خاوند تین طلاقوں کا اور شوافع کے نزدیک دو طلاقوں کا مالک ہوگا۔ احناف اس اپنے مذہب کو مذکورہ حدیث پر اسطرح متفرع کرتے ہیں کہ دیکھو بالاتفاق منکوحہ لونڈی کی بضع اب بھی زوج کی ملک میں ہے جیسے آزاد ہونے سے پہلے تھی۔ اس کے آزاد ہونے کی وجہ سے وہ ملکیت زائل نہیں ہوئی۔ اب سوال یہ ہے کہ جب دونوں صورتوں (آزادی سے پہلے اور بعد) میں خاوند بضع کا مالک ہے تو آزاد ہونے کے بعد اس عورت کو خیار عتق کیوں مل رہا ہے؟ تو یقیناً اسکا جواب یہی ہوگا کہ اس عورت کی بضع میں زوج کی ملکیت بڑھ گئی ہے۔ اور یہ ملک کا بڑھنا چونکہ بلاعوض ہے جس سے بیوی کا نقصان ہو رہا تھا اس لیے اسکو خیار عتق دیا گیا۔ اب جب ملکیت بڑھے گی تو جو چیز اس ملکیت کو ختم کرنے والی ہے یعنی طلاق وہ بھی بڑھے گی۔ پہلے ملکیت کم تھی تو دو طلاقوں سے ختم ہوتی تھی، اب ملکیت بڑھ گئی ہے تو تین طلاقوں سے ختم ہوگی۔ تو نتیجہ یہ نکلا جب شوہر کیلئے بضع کی ملک میں کمی زیادتی کا دارومدار بیوی کی حریت اور عبدیت پر ہے تو شوہر کی اس ملکیت کو ختم کرنیوالی چیز یعنی طلاق کا دارومدار بھی بیوی کی عبدیت اور حریت پر ہوگا۔ تو لہذا اس میں اعتبار عورت کا ہوگا مرد کا نہیں ہوگا کیونکہ ملک کی کمی زیادتی عورت میں ہو رہی ہے مرد میں نہیں ہو رہی۔

فَصْلٌ ثُمَّ لِلتَّرَاخِيْ

فصل (لفظ) ثم تراخی کیلئے ہے

لٰكِنَّهٗ عِنْدَ أَبِيْ حَنِيْفَةَ يُفِيْدُ التَّرَاخِيَ فِي اللَّفْظِ وَالْحُكْمِ، وَعِنْدَهُمَا يُفِيْدُ التَّرَاخِيَ

لیکن امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ثم تراخی کا فائدہ دیتا ہے تکلم اور حکم (دونوں) میں اور صاحبینؒ کے نزدیک تراخی کا فائدہ دیتا ہے

فِي الْحُكْمِ، وَبَيَانُهٗ فِيْمَا إِذَا قَالَ لِغَيْرِ الْمَدْخُوْلِ بِهَا

(فقط) حکم میں اور اس (اختلاف) کا بیان اس صورت میں ہے کہ جب کہا (شوہر نے) غیر مدخول بہا (بیوی) سے

إِنْ دَخَلْتِ الدَّارَ فَأَنْتِ طَالِقٌ ثُمَّ طَالِقٌ ثُمَّ طَالِقٌ، فَعِنْدَهٗ

اگر تو گھر میں داخل ہوئی تو تجھے طلاق پھر طلاق پھر طلاق، پس امام صاحبؒ کے نزدیک

يَتَعَلَّقُ الْأُوْلٰى بِالدُّخُوْلِ وَتَقَعُ الثَّانِيَةُ فِي الْحَالِ وَلَغَتِ الثَّالِثَةُ

پہلی (طلاق) دخول کے ساتھ معلق ہوگی اور دوسری واقع ہوجائیگی فی الحال اور تیسری لغو ہوجائیگی

وَعِنْدَهُمَا يَتَعَلَّقُ الْكُلُّ بِالدُّخُوْلِ ثُمَّ عِنْدَ الدُّخُوْلِ يَظْهَرُ التَّرْتِيْبُ

اور صاحبینؒ کے نزدیک تمام (طلاقیں) معلق ہوں گی دخول کیساتھ۔ پھر دخول کے وقت ترتیب ظاہر ہوگی

فَلَا يَقَعُ إِلَّا وَاحِدَةٌ وَلَوْ قَالَ أَنْتِ طَالِقٌ ثُمَّ طَالِقٌ ثُمَّ طَالِقٌ إِنْ دَخَلْتِ الدَّارَ

لہذا نہیں واقع ہوگی (طلاق) مگر ایک ہی۔ اور اگر (شوہر نے) کہا تجھے طلاق پھر طلاق پھر طلاق اگر تو گھر میں داخل ہوئی

فَعِنْدَ أَبِيْ حَنِيْفَةَ وَقَعَتِ الْأُوْلٰى فِي الْحَالِ وَلَغَتِ الثَّانِيَةُ وَالثَّالِثَةُ، وَعِنْدَهُمَا

تو امام صاحبؒ کے نزدیک واقع ہوجائیگی پہلی (طلاق) فی الحال اور لغو ہوجائیگی دوسری اور تیسری اور صاحبینؒ کے نزدیک

يَقَعُ الْوَاحِدَةُ عِنْدَ الدُّخُوْلِ لِمَا ذَكَرْنَا، وَإِنْ كَانَتِ الْمَرْأَةُ مَدْخُوْلًا بِهَا

دخول (دار) کے وقت ایک واقع ہوگی اسی اصول کی وجہ سے جو ہم نے ذکر کیا۔ اور اگر عورت مدخول بہا ہو

فَإِنْ قَدَّمَ الشَّرْطَ تَعَلَّقَتِ الْأُوْلٰى بِالدُّخُوْلِ وَيَقَعُ ثِنْتَانِ فِي الْحَالِ

پس اگر (شوہر نے) شرط کو مقدم کیا تو معلق ہوگی پہلی دخول پر اور (بعد والی) دونوں فی الحال واقع ہوجائیں گی

عِنْدَ أَبِيْ حَنِيْفَةَ، وَإِنْ أَخَّرَ الشَّرْطَ وَقَعَ ثِنْتَانِ فِي الْحَالِ وَتَعَلَّقَتِ الثَّالِثَةُ بِالدُّخُوْلِ

امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک، اور اگر مؤخر کیا شرط کو تو واقع ہوجائیں گی دو فی الحال اور معلق ہوگی تیسری دخول کے ساتھ

وَعِنْدَهُمَا يَتَعَلَّقُ الْكُلُّ بِالدُّخُوْلِ فِي الْفَصْلَيْنِ
اور صاحبینؒ کے نزدیک تینوں معلق ہوں گی دخول پر۔ دونوں صورتوں میں۔

فصل ثم: اس فصل میں تیسرا حرف " ثم " کو بیان کررہے ہیں۔ " ثم " تراخی کیلئے آتا ہے۔ تراخی کا مطلب یہ ہے کہ معطوف اور معطوف علیہ کے درمیان اس فعل میں مہلت ہوتی ہے جس فعل کا تعلق ان دونوں کے ساتھ ہوتا ہے۔ جیسے کسی نے کہا جاء نی زید ثم عمرو تو آنے والے فعل میں زید اور عمرو میں کچھ مہلت ہوگی۔ مطلب یہ ہوگا کہ زید پہلے آیا اور عمرو کچھ دیر بعد آیا۔ اس بارے میں تو سب کا اتفاق ہے کہ " ثم " تراخی کے لئے آتا ہے لیکن اس بارے میں اختلاف ہے کہ یہ تراخی لفظ اور حکم دونوں میں ہے یا صرف حکم میں ہے۔ امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ حرف " ثم " لفظ اور حکم دونوں میں تراخی کا فائدہ دیتا ہے۔ لفظ میں تراخی کا مطلب یہ ہوگا کہ گویا کہ متکلم معطوف علیہ کا تکلم کرنے کے بعد تھوڑی دیر خاموش ہوگیا پھر اس نے معطوف کا تکلم کیا۔ صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ " ثم " صرف حکم میں تراخی کا فائدہ دیتا ہے حکم میں تراخی کا مطلب یہ ہوگا کہ پہلے معطوف علیہ کے لیے حکم ثابت ہوگا پھر کچھ تاخیر کے بعد معطوف کیلئے ثابت ہوگا۔ ثمرہ اختلاف ان مثالوں میں ظاہر ہوگا جن کو مصنفؒ نے بیانہ سے ذکر کیا۔

پہلی مثال: ایک آدمی نے اپنی غیر مدخولہ بیوی کو کہا ان دخلتِ الدارَ فانتِ طالقٌ ثم طالق ثم طالق تو اب امام اصاحب کے نزدیک چونکہ ،،ثم،، لفظ میں بھی تراخی کا فائدہ دیتا ہے تو گویا کہ وہ انت طالق کہہ کر خاموش ہوگیا پھر تھوڑی دیر بعد کہا طالق پھر تھوڑی دیر بعد کہا طالق تو امام صاحبؒ کے نزدیک پہلی طلاق دخول دار کے ساتھ معلق ہوجائیگی، دوسری فوراً واقع ہوجائے گی کیونکہ وہ متراخی ہونے کی وجہ سے شرط کیساتھ معلق نہیں ہوگی۔ اور تیسری طلاق لغو ہوجائیگی کیونکہ عورت غیر مدخولہ ہے جو ایک طلاق سے ہی بائنہ ہوجاتی ہے۔ تو جب دوسری طلاق واقع ہوگئی تو تیسری کا محل ہی نہیں رہے گا۔ اور صاحبینؒ کے نزدیک لفظوں میں تراخی نہیں ہوتی بلکہ وصل ہوتا ہے۔ اس لئے تینوں طلاقیں دخول دار کے ساتھ معلق ہوجائیں گی۔ اب چونکہ حکم میں ان کے ہاں تراخی ہوتی ہے لہذا جب دخول دار پایا جائے گا اس وقت ان طلاقوں کا وقوع ترتیب کے ساتھ ہوگا۔ پہلے پہلی طلاق واقع ہوگی عورت غیر مدخولہ ہونے کی وجہ سے بائنہ ہوجائے گی۔ طلاق

کا محل ہی نہیں رہے گی لہٰذا دوسری اور تیسری طلاق لغو ہو جائے گی۔ خلاصہ یہ نکلا کہ بالاتفاق سب کے نزدیک طلاق ایک ہی واقع ہوگی فرق یہ ہے کہ امام صاحبؒ کے ہاں دوسری طلاق واقع ہوگی اور صاحبینؒ کے ہاں پہلی طلاق واقع ہوگی۔

دوسری مثال: اگر خاوند نے اسی غیر مدخولہ بیوی کو شرط موخر کرتے ہوئے کہا اَنتِ طالق ثم طالق ثم طالق ان دخلت الدار اس صورت میں امام صاحبؒ کے نزدیک پہلی طلاق فوراً واقع ہوجائیگی۔ کیونکہ لفظ میں تراخی ہے۔ گویا وہ اَنتِ طالق کہہ کر خاموش ہوگیا۔ دوسری اور تیسری لغو ہوجائیگی۔ کیونکہ عورت طلاق کا محل نہیں رہی اور صاحبینؒ کے نزدیک ایک طلاق واقع ہوگی جب دخول دار پایا جائے گا۔ دلیل وہی ہے جو پیچھے گزر چکی ہے۔

تیسری مثال: اگر عورت مدخولہ ہو اس کو شرط مقدم کرتے ہوئے کہے ان دخلت الدار فانت طالق ثم طالق ثم طالق تو امام صاحبؒ کے ہاں چونکہ "ثم" تکلم میں بھی تراخی کا فائدہ دیتا ہے اس لیے پہلی دخول دار کے ساتھ معلق ہوگی، دوسری دو فوراً واقع ہوجائیں گی اور صاحبینؒ کے ہاں چونکہ تکلم میں تراخی نہیں ہوتی اس لیے تینوں طلاقیں دخول دار کے ساتھ معلق ہوجائیں گی۔

چوتھی مثال: اگر مدخولہ بیوی کو شرط موخر کرتے ہوئے کہا انت طالق ثم طالق ثم طالق ان دخلت الدار اس صورت میں امام صاحبؒ کے ہاں دو طلاقیں فوراً واقع ہوجائیں گی تیسری معلق ہوگی۔ صاحبینؒ کے ہاں تینوں طلاقیں دخول دار کیساتھ معلق ہوں گی۔ ہر ایک کی وجہ وہی ہے جو اوپر مذکور ہوئی۔

فَصْلٌ بَلْ

یہ فصل بل کے بیان میں ہے

بَلْ لِتَدَارُكِ الْغَلَطِ بِإِقَامَةِ الثَّانِيْ مَقَامَ الْأَوَّلِ فَإِذَا قَالَ لِغَيْرِ الْمَدْخُوْلِ بِهَا

(لفظ) بل غلطی کے تدارک کیلئے آتا ہے ثانی کو اول کے قائم مقام بنا کر۔ پس جب کہا (شوہر نے) غیر مدخول بھا سے

اَنْتِ طَالِقٌ وَاحِدَةً لَا بَلْ ثِنْتَيْنِ وَقَعَتْ وَاحِدَةٌ لِأَنَّ قَوْلَهُ لَا بَلْ ثِنْتَيْنِ

تو ایک طلاق والی ہے نہیں بلکہ دو طلاق والی، تو ایک (طلاق) واقع ہوگی۔ اس لئے کہ اس کا قول لا بل ثنتین

رُجُوعٌ عَنِ الْاَوَّلِ بِاِقَامَةِ الثَّانِیْ مَقَامَ الْاَوَّلِ وَلَمْ یَصِحَّ رُجُوْعُهٗ فَیَقَعُ الْاَوَّلُ

رجوع ہے اول سے ثانی کو اول کے قائم مقام کرتے ہوئے اور صحیح نہیں ہے اس کا رجوع لہذا اول واقع ہوگی

فَلَا یَبْقَی الْمَحَلُّ عِنْدَ قَوْلِهٖ ثِنْتَیْنِ، وَلَوْ کَانَتْ مَدْخُوْلًا بِهَا یَقَعُ الثَّلَاثُ

اور محل باقی نہیں رہے گا اس کے قول ثنتین کے وقت، اور اگر ہو (عورت) مدخول بھا تو تینوں واقع ہوجائیں گی۔

وَهٰذَا بِخِلَافِ مَا لَوْ قَالَ لِفُلَانٍ عَلَیَّ اَلْفٌ لَا بَلْ اَلْفَانِ

اور یہ اس کے بر خلاف ہے کہ اگر کسی نے کہا فلاں کے میرے اوپر ایک ہزار ہیں بلکہ دو ہزار درہم ہیں

حَیْثُ لَا یَجِبُ ثَلَاثَةُ آلَافٍ عِنْدَنَا، وَقَالَ زُفَرُ یَجِبُ ثَلَاثَةُ اٰلَافٍ

چنانچہ نہیں واجب ہوں گے تین ہزار ہمارے نزدیک اور امام زفرؒ نے فرمایا ہے کہ واجب ہوں گے تین ہزار

لِاَنَّ حَقِیْقَةَ اللَّفْظِ لِتَدَارُکِ الْغَلَطِ بِاِثْبَاتِ الثَّانِیْ مَقَامَ الْاَوَّلِ وَلَمْ یَصِحَّ

اس لئے کہ لفظ ''بل'' کی حقیقت غلطی کی تلافی کرنا ہے ثانی کو ثابت کرنے کے ساتھ پہلے کی جگہ پر اور صحیح نہیں ہے

عَنْهُ اِبْطَالُ الْاَوَّلِ فَیَجِبُ تَصْحِیْحُ الثَّانِیْ مَعَ بَقَاءِ الْاَوَّلِ وَذٰلِکَ بِطَرِیْقِ

اس (مقر) سے اول کا ابطال۔ لہذا واجب ہوگا ثانی کو صحیح کرنا اول کی بقاء کیساتھ۔ اور یہ اس طریقہ پر ہے

زِیَادَةِ الْاَلْفِ عَلَی الْاَلْفِ الْاَوَّلِ بِخِلَافِ قَوْلِهٖ اَنْتِ طَالِقٌ وَاحِدَةً لَا بَلْ ثِنْتَیْنِ

کہ ایک ہزار کی زیادتی کردی جائے پہلے ہزار پر۔ بخلاف اس کے (اس) قول کے ''انت طالق واحدة لابل ثنتین''

لِاَنَّ هٰذَا اِنْشَاءٌ وَذٰلِکَ اِخْبَارٌ وَالْغَلَطُ اِنَّمَا یَکُوْنُ فِی الْاِخْبَارِ دُوْنَ الْاِنْشَاءِ فَاَمْکَنَ تَصْحِیْحُ اللَّفْظِ

اس لئے کہ یہ انشاء ہے اور وہ اخبار ہے اور غلطی ہوتی ہے اخبار میں نہ کہ انشاء میں پس ممکن ہے تصحیح کرنا لفظ (بل) کی

بِتَدَارُکِ الْغَلَطِ فِی الْاِقْرَارِ دُوْنَ الطَّلَاقِ حَتّٰی لَوْ کَانَ الطَّلَاقُ بِطَرِیْقِ الْاِخْبَارِ بِاَنْ قَالَ

غلطی کا تدارک کر کے اقرار میں، نہ کہ طلاق میں حتیٰ کہ اگر طلاق اخبار کے طریق سے ہو بایں طور کہ (شوہر) کہے

کُنْتُ طَلَّقْتُکِ اَمْسِ وَاحِدَةً لَا بَلْ ثِنْتَیْنِ یَقَعُ ثِنْتَانِ لِمَا ذَکَرْنَا

میں نے تجھے گزشتہ کل ایک طلاق دی تھی نہیں بلکہ دو دی تھیں تو دو واقع ہوں گی اس (دلیل کی) وجہ سے جو ہم نے ذکر کی۔

فَصْلُ بَلْ: اس فصل میں چوتھا حرف، حرف ''بل'' کو ذکر کررہے ہیں۔ ''بل'' غلطی کے

تدارک کے لئے آتا ہے۔ معطوف علیہ سے اعراض کر کے اس کو مسکوت عنہ کے حکم میں کر دیتا ہے یعنی نہ معطوف علیہ کی نفی ہوتی ہے نہ اثبات۔ اور معطوف کو معطوف علیہ کے قائمقام کر دیتا ہے۔ جیسے ایک آدمی نے کہا جاء نی زید بل عمرو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ پہلے وہ زید کے آنے کی خبر دے رہا تھا جب اس نے زید، کہہ دیا تو اس کو احساس ہوا کہ میں غلطی کر رہا ہوں تو اس نے اعراض کر کے پھر کہہ دیا بلکہ عمرو آیا۔ کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ ''بل'' کے ساتھ حرف ''لا'' بھی آجاتا ہے اور اسی نفی کی تاکید کیلئے ہوتا جیسے جاء نی زید لا بل عمرو۔ اور یہ بات بھی یاد رکھیں کہ کلمہ بل کے ذریعے ماقبل سے اعراض اس وقت درست ہوگا جب ماقبل والی بات سے رجوع کرنا ممکن ہو اور غلطی کا احتمال ہو جیسے اِخبار۔ اور اگر رجوع ممکن نہیں ہوگا جیسے انشاء میں۔ تو پھر یہ اعراض درست نہیں ہوگا۔ جیسے کسی آدمی نے اپنی غیر مدخولہ بیوی کو کہا انت طالق واحدۃ بل ثنتین اس سے ایک طلاق واقع ہوگی کیونکہ بل ثنتین سے اس نے پہلی طلاق سے رجوع کیا ہے اور دوسری دو کو اس کے قائمقام رکھا ہے اور پہلی سے اس کا رجوع کرنا درست نہیں ہے کیونکہ طلاق انشاء ہے اور انشاء سے رجوع نہیں کیا جا سکتا۔ لہذا پہلی طلاق سے عورت غیر مدخولہ ہونے کی وجہ سے بائنہ ہو جائے گی جب اس نے ثنتین کا لفظ کہا اس وقت وہ طلاق کا محل ہی نہیں رہی لہذا ایک طلاق واقع ہو گی۔ لیکن اگر عورت مدخولہ ہو تو پھر تین طلاقیں واقع ہو جائیں گی کیونکہ جب طالق واحدۃ کہا تو ایک طلاق واقع ہوگئی اب اس سے رجوع نہیں کر سکتا جب بل ثنتین کہا تو دو اور واقع ہوگئیں۔

وهذا بخلاف : سے بیان کیا کہ یہ طلاق والا مسئلہ، اقرار والے مسئلہ کے خلاف ہے یعنی اگر کسی آدمی نے اقرار کرتے ہوئے یوں کہا لِفُلَانٍ عَلَیَّ الف لا بل اَلْفان تو یہاں تین ہزار واجب نہیں ہونگے۔ بلکہ دو ہزار واجب ہونگے امام زفرؒ فرماتے ہیں جیسے مدخولہ عورت کو تین طلاقیں واقع ہو جاتی ہیں اسی طرح یہاں بھی تین ہزار واجب ہو جائیں گے۔ امام زفرؒ مسئلہ اقرار کو مسئلہ طلاق پر قیاس کرتے ہیں۔

لان حقيقة اللفظ: سے ہمارے احناف کی دلیل ہے وہ یہ کہ لفظ بل کا حقیقی معنی یہ ہے کہ یہ غلطی کے تدارک کے لئے آتا ہے ثانی کو اول کی جگہ ثابت کرنے کے لئے تو اب اصل تو یہ ہے کہ جو اس کی پہلی بات ہے ایک ہزار والی اس کو باطل کر دیا جائے مگر چونکہ یہ اقرار ہے اور اقرار کو

باطل نہیں کیا جاسکتا کیونکہ اپنی بات کا انکار لازم آتا ہے لہذا اس کے کلام کی تصحیح اس طرح کی جائے گی کہ دوسری بات کو صحیح کیا جائے گا۔ پہلی بات کو باقی رکھتے ہوئے وہ اس طرح کہ پہلے والا ایک ہزار بھی باقی رکھیں گے اس پر ایک ہزار زائد کر دینگے تو دو ہزار واجب ہو جائیں گے۔ اس طرح اَلْفٌ والا اقرار بھی باطل نہ ہوگا اور اَلْفان کہنا بھی درست ہو جائیگا۔

بخلاف قوله: اس اقرار والے مسئلہ کے برخلاف طلاق والی صورت میں دو طلاقیں واقع نہیں ہوں گی بلکہ ایک واقع ہوگی۔ مثلاً اس نے یوں کہا انت طالق واحدة لا بل ثنتين تو یہاں ایک طلاق واقع ہوگی کیونکہ یہ انشاء ہے اور اقرار خبر تھی۔ اور غلطی خبر دینے میں ہوتی ہے انشاء میں نہیں ہوتی لہذا جہاں غلطی کا امکان ہے وہاں تصحیح کی جائے گی۔ اس لیے لفظ ''بل'' کی تصحیح کرنا اقرار میں تو صحیح ہوگا طلاق میں درست نہیں ہوگا۔ ہاں اگر طلاق بھی اِخبار کے طریقہ پر ہو تو اس میں بھی تصحیح ممکن ہوگی مثلاً اس نے کہا کُنتُ طلقتُكِ اَمس واحدةً لا بل ثِنتين یعنی میں نے تجھے گذشتہ کل ایک طلاق دی تھی نہیں بلکہ دو دی تھیں تو اس صورت میں دو طلاقیں واقع ہونگی کیونکہ یہ خبر ہے۔ اور خبر میں غلطی کا احتمال ہوتا ہے لہذا غلطی سے رجوع کرنا درست ہوگا پہلی طلاق کی نفی ہو جائیگی دوسری دو واقع ہو جائیں گی۔

فَصْلٌ لٰكِنّ
لٰكِنَّ لِلِاسْتِدْرَاكِ بَعْدَ النَّفْيِ فَيَكُوْنُ مُوْجَبُهٗ إِثْبَاتُ
فصل: لکن ماقبل کے وہم کو دور کرنے کیلئے آتا ہے نفی کے بعد۔ پس ہوگا اس (کلمہ لکن) کا موجب ثابت کرنا
مَا بَعْدَهٗ فَاَمَّا نَفْيُ مَا قَبْلَهٗ فَثَابِتٌ بِدَلِيْلِهٖ، وَالْعَطْفُ بِهٰذِهِ الْكَلِمَةِ إِنَّمَا يَتَحَقَّقُ
اس اپنے مابعد کو۔ اور رہی نفی اس کے ماقبل کی سو وہ ثابت ہوگی اپنی دلیل کے ساتھ۔ اور عطف اس کلمہ کے ساتھ متحقق ہوگا
عِنْدَ اِتِّسَاقِ الْكَلَامِ، فَإِنْ كَانَ الْكَلَامُ مُتَّسِقًا يَتَعَلَّقُ النَّفْيُ بِالْإِثْبَاتِ الَّذِيْ بَعْدَهٗ
اتساق کلام کے وقت پس اگر کلام متسق ہو تو متعلق ہوگی نفی اس اثبات کے ساتھ جو اس کے بعد ہے
وَإِلَّا فَهُوَ مُسْتَأْنِفٌ مِثَالُهٗ مَا ذَكَرَهٗ مُحَمَّدٌ فِي الْجَامِعِ إِذَا قَالَ
ورنہ وہ (کلام) مستانف ہوگا اس (اتساق) کی مثال وہ ہے جس کو ذکر کیا ہے امام محمدؒ نے جامع (کبیر) میں جب کہا کسی نے

لِفُلَانٍ عَلَيَّ اَلْفٌ قَرْضٌ فَقَالَ فُلَانٌ لَا وَلٰكِنَّهٗ غَصَبٌ لَزِمَهُ الْمَالُ

فلاں کا میرے اوپر ایک ہزار قرض ہے پس کہا فلاں نے نہیں لیکن وہ ہزار غصب کے ہیں تو اس پر مال لازم ہوگا

لِاَنَّ الْكَلَامَ مُتَّسِقٌ فَظَهَرَ اَنَّ النَّفْيَ كَانَ فِي السَّبَبِ دُوْنَ نَفْسِ الْمَالِ، وَكَذٰلِكَ لَوْ قَالَ

اس لئے کہ کلام متسق ہے پس ظاہر ہوگیا کہ نفی سبب میں تھی نہ کہ نفس مال میں اور اسی طرح اگر کسی نے کہا

لِفُلَانٍ عَلَيَّ اَلْفٌ مِنْ ثَمَنِ هٰذِهِ الْجَارِيَةِ فَقَالَ فُلَانٌ لَا الْجَارِيَةُ جَارِيَتُكَ

فلاں کے میرے اوپر ایک ہزار ہیں اس لونڈی کے ثمن سے پس فلاں نے کہا نہیں باندی تو تیری ہی ہے۔

وَلٰكِنْ لِيْ عَلَيْكَ اَلْفًا يَلْزَمُهُ الْمَالُ فَظَهَرَ اَنَّ النَّفْيَ كَانَ فِي السَّبَبِ لَا فِيْ اَصْلِ الْمَالِ

لیکن تجھ پر میرا ایک ہزار لازم ہے۔ تو لازم ہوگا اس پر مال۔ پس ظاہر ہوگیا کہ نفی سبب میں تھی نہ کہ اصل میں۔

وَلَوْ كَانَ فِيْ يَدِهٖ عَبْدٌ فَقَالَ هٰذَا لِفُلَانٍ فَقَالَ فُلَانٌ مَا كَانَ لِيْ قَطُّ

اور اگر ہو اس کے ہاتھ میں غلام اور اس نے کہا کہ یہ فلاں کا ہے پس فلاں نے کہا میرا بالکل نہیں ہے

وَلٰكِنَّهٗ لِفُلَانٍ آخَرَ. فَاِنْ وَصَلَ الْكَلَامَ كَانَ الْعَبْدُ لِلْمُقَرِّ لَهُ الثَّانِيْ لِاَنَّ النَّفْيَ يَتَعَلَّقُ

لیکن دوسرے فلاں کا ہے۔ پس اگر اس نے متصلاً ذکر کیا کلام کو تو ہوگا مقرلہ ثانی کیلئے اس لیے کہ نفی متعلق ہے

بِالْاِثْبَاتِ، وَاِنْ فَصَلَ كَانَ الْعَبْدُ لِلْمُقَرِّ الْاَوَّلِ فَيَكُوْنُ قَوْلُ الْمُقَرِّ لَهُ رَدًّا لِلْاِقْرَارِ

اثبات کے ساتھ اور اگر (کلام) منفصل کیا تو ہوگا غلام مقرلہ اول کیلئے پس ہوگا مقرلہ اول کا قول اقرار کو رد کرنا

وَلَوْ اَنَّ اَمَةً زَوَّجَتْ نَفْسَهَا بِغَيْرِ اِذْنِ مَوْلَاهَا بِمِائَةِ دِرْهَمٍ فَقَالَ الْمَوْلٰى

اور اگر باندی نے نکاح کرلیا اپنا اپنے مولیٰ کی اجازت کے بغیر ایک سو درہم کے عوض۔ پس کہا مولیٰ نے

لَا اُجِيْزُ الْعَقْدَ بِمِائَةِ دِرْهَمٍ وَلٰكِنْ اُجِيْزُهٗ بِمِائَةٍ وَّخَمْسِيْنَ بَطَلَ الْعَقْدُ

نہیں جائز قرار دیتا میں عقد کو سو درہم کے عوض لیکن جائز قرار دیتا ہوں ایک سو پچاس کے عوض، تو عقد باطل ہوجائیگا

لِاَنَّ الْكَلَامَ غَيْرُ مُتَّسِقٍ فَاِنَّ نَفْيَ الْاِجَازَةِ وَاِثْبَاتَهَا بِعَيْنِهَا لَا يَتَحَقَّقُ فَكَانَ قَوْلُهٗ

اس لئے کہ کلام غیر متسق ہے اس لئے کہ اجازت کی نفی اور بعینہ اس کا اثبات متحقق نہیں ہوسکتا پس اس (مولیٰ) کا قول

لٰكِنْ اُجِيْزُهٗ اِثْبَاتُهٗ بَعْدَ رَدِّ الْعَقْدِ، وَكَذٰلِكَ لَوْ قَالَ لَا اُجِيْزُهٗ

لکن اجیزہ اثبات ہے اس (عقد نکاح کا) عقد نکاح کو رد کرنے کے بعد اور اسی طرح اگر کہا کہ نہیں اجازت دیتا میں اسکی

وَلٰكِنْ اُجِيْزُهُ اِنْ زِدْتَنِيْ خَمْسِيْنَ عَلَى الْمِأَةِ يَكُوْنُ فَسْخًا لِلنِّكَاحِ
لیکن میں اس کی اجازت دیتا ہوں اگر تو بڑھادے میرے لیے پچاس، سو پر۔ تو ہوگا یہ (قول) نکاح کو فسخ کرنا
لِعَدَمِ اِحْتِمَالِ الْبَيَانِ لِاَنَّ مِنْ شَرْطِهِ الْاِتِّسَاقُ وَلَا اِتِّسَاقَ
کیونکہ بیان کا احتمال نہیں ہے اس لیے کہ اس (بیان) کی شرط میں اتساق ہے اور (یہاں) اتساق نہیں ہے۔

فَصْلٌ لکنّ: حروف عاطفہ میں سے ایک "لکنّ" ہے۔ ایک ہوتا ہے لکنْ (نون کے جزم کیساتھ) اور ایک ہوتا ہے لکنّ (نون کی شد کیساتھ) "لکنْ" حروف عاطفہ میں سے ہے اور "لکنّ" حروف مشبہ بالفعل میں سے ہے۔

اشکال: یہاں نون کی شد کے ساتھ کیوں ذکر کیا یہ تو حروف عاطفہ کی بحث ہے؟

جواب: یہ دونوں چونکہ استدراک والے معنی کے لئے آتے ہیں معنی میں متفق ہونے کی وجہ سے مشدد کو ذکر کردیا۔ مصنفؒ فرماتے ہیں کہ "لکنّ" استدراک کے لئے آتا ہے استدراک کا معنی ہے ماقبل والے کلام میں پیدا ہونے والے وہم کو دور کرنا جیسے زید اور عمرو میں بڑی دوستی تھی، ہمیشہ اکٹھے رہتے تھے، ایک آدمی نے کہا ما جاء نی زیدٌ میرے پاس زید نہیں آیا۔ اب سننے والے کو وہم ہوا کہ دونوں دوست تھے زید نہیں آیا تو عمرو بھی نہیں آیا ہوگا۔ لیکن جب لکن عمرواً کہا تو وہم کا ازالہ ہوگیا کہ عمرو آیا ہے۔

بعد النفی : سے "لکنّ" کا محل استعمال بیان کررہے ہیں کہ اگر "لکنّ" کا ماقبل اور مابعد مفرد ہوں تو پھر "لکنّ" نفی کے بعد آسکتا ہے اثبات کے بعد نہیں آسکتا ہے جب یہ نفی کے بعد آئیگا اس وقت یہ "لکنّ" مابعد کے اثبات کے لئے ہوگا۔ باقی رہی "لکنّ" کے ماقبل کی نفی، وہ دلیل یعنی اس حرف نفی سے ثابت ہوگی جو اس پر داخل ہے۔

والعطف : سے "لکنّ" کے استعمال کی شرط بیان کی ہے۔ حرف "لکنّ" کیساتھ عطف اس وقت درست ہوگا جب کلام میں اتساق ہو۔ اور کلام میں اتساق دو چیزوں کیساتھ ہوتا ہے (۱) "لکنّ" کے ماقبل اور مابعد والی کلام متصل ہو ان میں انفصال نہ ہو (۲) اثبات کا محل اور ہو، نفی کا محل اور ہو۔ چنانچہ جس وقت کلام متسق ہوگی تو اس وقت نفی کا تعلق اس اثبات کیساتھ ہوگا جو

"لٰکنّ" کے بعد ہے یعنی نفی کا اثبات کیساتھ ربط ہوگا اور یہ ایک کلام شمار ہوگی۔ اور اگر کلام متسق نہ ہوگی تو پھر اس نفی کا تعلق "لکنّ" کے مابعد کیساتھ نہیں ہوگا بلکہ "لکنّ" کے مابعد نئی کلام ہوگی۔

مثالہٗ : اس کی مثال وہ مسئلہ ہے جس کو امام محمدؒ نے جامع کبیر میں ذکر کیا ہے کہ ایک آدمی نے یوں کہا لفلانٍ علی الفٌ قرضٌ (فلاں کا میرے اوپر ایک ہزار قرض ہے) فلاں نے آگے سے کہا لا ولٰکنہ غصبٌ (نہیں لیکن وہ بطور غصب ہے) تو مقر پر ہزار روپیہ لازم آئے گا۔ کیونکہ کلام میں اتساق ہے۔ وہ اس طرح کہ "لکنّ" سے پہلے جو حرف "لا" ہے اس میں اور "لکنّ" میں اتصال ہے۔ اور نفی اور اثبات کا محل بھی علیٰحدہ علیٰحدہ چیزیں ہیں۔ نفی کا محل قرض ہے اور اثبات کا محل غصب ہے اور دونوں کی کلام میں منافات بھی نہیں ہے۔ کیونکہ دونوں ہزار روپے میں متفق ہیں کہ ہزار لازم ہے۔ اختلاف سبب کا ہے مقِر نے کہا ہزار کا سبب قرض ہے مقرَ لہ نے کہا ہزار کا سبب غصب ہے اور جب مقصود متحد ہو تو اسباب کو نہیں دیکھا جاتا لہٰذا ایک ہزار لازم ہوگا۔

وکذالک لو قال: سے دوسری مثال دی کہ مقر نے کہا لِفلان علیَّ الف من ثمن ھٰذہ الجاریۃ (فلاں کا مجھ پر ہزار ہے اس لونڈی کے ثمن کا) جواب میں مقرلہ نے کہا لا الجاریۃُ جاریتُك ولکن لی علیكَ الف (کہ نہیں لونڈی تو تیری ہے لیکن میرا تیرے اوپر ہزار ہے) تو اس صورت میں بھی مقر پر ہزار لازم ہو جائیگا کیونکہ کلام متسق ہے اور نفی سبب کی ہے اصل مال کی نہیں ہے۔

ولو کان فی یدہ: سے تیسری مثال بیان کی کہ مُقِر (عمرو) کے قبضہ میں ایک غلام تھا اس نے کہا ھٰذا لِفلانٍ (یہ غلام فلانے (زید) کا ہے) فلانے (زید) نے جواب میں کہا ما کان لی قط ولٰکنہ لفلان اٰخر (کہ یہ غلام میرا کبھی نہیں رہا لیکن یہ فلانے کا ہے) یعنی تیسرے آدمی (بکر) کا نام لیا تو اگر مُقرَ لہ (زید) نے متصلاً یہ کلام کی تو یہ غلام دوسرے مقرلہ (بکر) کا ہو جائے گا کیونکہ یہاں نفی کا تعلق اثبات کے ساتھ ہوگا یعنی ایک ہی کلام شمار ہوگی اور اگر کلام میں فاصلہ کیا یعنی (زید نے) ما کان لی قط کہنے کے بعد تھوڑی دیر رک کر پھر کہا ولٰکنہ لفلان تو اب یہ غلام اس مُقِرِ اول (عمرو) کا ہوگا یعنی جس کے قبضہ میں ہے کیونکہ فاصلہ ہو جانے کی وجہ سے کلام میں اتساق نہیں رہا تو اس مقرلہ اول (زید) کا قول ما کان لی قط یہ مقر اول (عمرو) کے قول کا

رد ہوگا اور لکنه لفلان یہ تیسرے آدمی (بکر) یعنی مقر لہ ثانی کی ملکیت کی گواہی ہوگی۔ اور ایک آدمی کی گواہی سے ملک ثابت نہیں ہوتی لہذا جس کے قبضہ میں تھا غلام اسی کا ہوگا یعنی عمرو کا ہی ہو گا۔ زید کا نہیں ہوگا کیونکہ وہ ما کان لی قط سے اپنی ملکیت کی نفی کر چکا ہے۔

ولو انّ امة: سے ایک اور مسئلہ بیان کیا کہ ایک لونڈی نے اپنے مولی کی اجازت کے بغیر سو درہم مہر کے بدلہ میں اپنا نکاح کر لیا۔ لونڈی کا یہ نکاح مولی کی اجازت پر موقوف تھا مولی کو جب پتہ چلا تو اس نے کہا لا اُجیز العقدَ بمائة درهم ولکن اُجیزه بمائة وخمسين درهما (میں ایک سو کے عوض نکاح جائز قرار نہیں دیتا لیکن ایک سو پچاس کے عوض جائز قرار دیتا ہوں) تو یہ عقد باطل ہو جائے گا کیونکہ یہ کلام غیر متسق ہے۔ کیونکہ یہاں نفی اور اثبات ایک ہی چیز کا ہے نفی بھی نکاح کی ہے اور اثبات بھی نکاح کا ہے اور کلام متسق اس وقت ہوتی ہے جب نفی اور چیز کی ہو اثبات اور چیز کا ہو۔ تو مولی کا قول لکن اجیزه مستقل کلام ہوگا مطلب یہ ہوگا کہ مولی اس پہلے عقد کو رد کرنے کے بعد ڈیڑھ سو درہم کے بدلہ میں نئے عقد کی اجازت دے رہا ہے۔ اور نیا عقد تب منعقد ہوگا جب شوہر قبول کرلے ورنہ نہیں۔ اس پر اشکال ہے۔

اشکال: ہم اس کو تسلیم نہیں کرتے کہ ایک ہی نکاح کی نفی اور اثبات ہے بلکہ نفی اس نکاح کی ہے جو سو درہم کے ساتھ مقید ہے اور اجازت اس نکاح کی ہے جو ڈیڑھ سو درہم کے ساتھ مقید ہے تو ایک چیز کی نفی اور اثبات نہ ہوا؟

جواب: نکاح کے باب میں مہر ایک زائد چیز ہے۔ اسی لئے تو مہر کے ذکر کیے بغیر بھی نکاح درست ہے اور مہر کی نفی کر دی جائے، تو پھر بھی نکاح درست ہوتا ہے۔ اس لئے مہر کا اعتبار نہیں کیا جائے گا۔ عقد نکاح کا ہی اعتبار ہوگا۔ تو لکن اجیزه سے بعینہ اسی نکاح کی اجازت ہوگی جس کی پہلے نفی کی ہے۔

و کذلک: سے ایک اور مثال بیان کی کہ اسی طرح عقد باطل ہو جائے گا جب مولی نے نکاح کا علم ہونے کے بعد یوں کہا لا اُجیزُه ولکن اُجیزه ان زِدتّنی فی المهر خمسين درهما علی المائة۔ یہاں پر بھی نکاح اس لئے باطل ہوگا کیونکہ کلام میں اتساق نہیں ہے۔ نفی اور اثبات کا محل ایک (نکاح) ہی ہے۔ لہذا ہم لکن کے بعد والے جملے کو پہلے جملے کا بیان نہیں بنا سکتے اس لیے یہ نئی کلام ہوگی اور نئے نکاح کی اجازت ہوگی۔

فَصْلٌ اَوْ

اَوْ لِتَنَاوُلِ اَحَدِ الْمَذْكُوْرَيْنِ، وَلِهٰذَا لَوْ قَالَ هٰذَا حُرٌّ اَوْ هٰذَا

(کلمہ) او دو مذکورہ چیزوں میں سے ایک کو شامل ہونے کیلئے آتا ہے اسی وجہ اگر کسی نے کہا، یہ آزاد ہے یا یہ،

كَانَ بِمَنْزِلَةِ قَوْلِهٖ اَحَدُهُمَا حُرٌّ حَتّٰى كَانَ لَهٗ وِلَايَةُ الْبَيَانِ،

تو یہ ہوگا اس کے اس قول کے درجے میں ''ان میں سے ایک آزاد ہے'' حتیٰ کہ اس کیلئے بیان کا اختیار ہوگا

وَلَوْ قَالَ: وَكَّلْتُ بِبَيْعِ هٰذَا الْعَبْدِ هٰذَا اَوْ هٰذَا كَانَ الْوَكِيْلُ اَحَدُهُمَا

اور اگر کہا کہ میں نے وکیل بنایا اس غلام کے بیچنے کا اس کو یا اس کو۔ تو ہوگا وکیل ان دونوں میں سے ایک

وَيُبَاحُ الْبَيْعُ لِكُلِّ وَّاحِدٍ مِّنْهُمَا، وَلَوْ بَاعَ اَحَدُهُمَا

اور بیع مباح قرار دی جائیگی ان دونوں میں سے ہر ایک کیلئے۔ اور اگر فروخت کر دیا ان دونوں میں سے ایک نے

ثُمَّ عَادَ الْعَبْدُ اِلٰى مِلْكِ الْمُوَكِّلِ لَا يَكُوْنُ لِلْاٰخَرِ اَنْ يَّبِيْعَهٗ

پھر لوٹ آیا غلام موکل کی ملک کی طرف تو دوسرے کیلئے اختیار نہ ہوگا اس بات کا کہ وہ اس (غلام) کو بیچے

فَصْلٌ اَوْ: یہاں سے مصنف حروف عاطفہ میں سے حرف عطف ''او'' کو ذکر کر رہے ہیں۔
حرف او مذکورہ دو چیزوں میں سے بغیر تعیین کے کسی ایک چیز کو شامل ہوتا ہے۔ پھر ایک کو متعین کرنے کا اختیار متکلم کو ہوتا ہے۔ اس لیے اگر کسی آدمی نے اپنے دو غلاموں کے بارے میں یوں کہا ھذا حرٌ او ھذا (یہ آزاد ہے یا یہ) تو یہ ایسے ہوگا جیسے اس نے یوں کہا احدھما حرٌ (ان دونوں میں سے ایک آزاد ہے)۔ اب اسی آدمی کو اختیار ہوگا کہ ان دونوں غلاموں میں سے کسی ایک کی تعیین کرے۔ اسی طرح اگر ایک آدمی نے یوں کہا وَكَّلْتُ ببیع ھذا العبد ھذا او ھذا (میں نے اس غلام کے بیچنے کا وکیل اس آدمی کو بنایا یا اس آدمی کو بنایا) تو ان میں سے کوئی ایک وکیل ہوگا لیکن مولیٰ کے ایک کو متعین کرنے سے پہلے ان میں سے ہر ایک کے لئے مباح ہوگا کہ اس غلام کو بیچ دے لیکن ایک ہی کیلئے ہوگا۔ چنانچہ اگر ان میں سے ایک نے وہ غلام بیچ دیا پھر وہی غلام دوبارہ موکل کی ملک میں آ گیا تو اب دوسرے کے لئے جائز نہیں ہے کہ اس غلام کو بیچے۔ کیونکہ حرف عطف ''او'' مذکورین میں سے ایک کے لئے ہوتا ہے۔

وَلَوْ قَالَ لِثَلَاثِ نِسْوَةٍ لَهُ هٰذِهٖ طَالِقٌ اَوْ هٰذِهٖ وَهٰذِهٖ طُلِّقَتْ
اور اگر کہا (شوہر) نے اپنی تین بیویوں کے بارے میں "یہ طلاق والی ہے یا یہ اور یہ" تو طلاق واقع ہوگی
اِحْدَى الْاُوْلَيَيْنِ وَطُلِّقَتِ الثَّالِثَةُ فِي الْحَالِ لِانْعِطَافِهَا عَلَى الْمُطَلَّقَةِ مِنْهُمَا
پہلی دو میں سے ایک کو اور تیسری مطلقہ ہوجائیگی فی الحال کیونکہ اس کا عطف ہے ان دونوں میں سے مطلقہ پر
وَيَكُوْنُ الْخِيَارُ لِلزَّوْجِ فِي بَيَانِ الْمُطَلَّقَةِ مِنْهُمَا بِمَنْزِلَةِ مَا لَوْ قَالَ
اور خیار حاصل ہوگا شوہر کو ان دونوں میں سے مطلقہ کے بیان میں (یہ) بمنزلہ اسکے ہے کہ اگر کہا اس نے
اِحْدَاكُمَا طَالِقٌ وَهٰذِهٖ، وَعَلٰى هٰذَا قَالَ زُفَرُ اِذَا قَالَ
تم دونوں میں سے ایک کو طلاق اور اس کو۔ اور اسی پر (قیاس کرتے ہوئے) کہا امام زفرؒ نے کہ جب کسی نے کہا
لَا اُكَلِّمُ هٰذَا اَوْ هٰذَا وَهٰذَا كَانَ بِمَنْزِلَةِ قَوْلِهٖ لَا اُكَلِّمُ
نہیں میں کلام کروں گا اس سے یا اس سے اور اس سے (یہ قول) ہوگا بمنزلہ اس کے اس قول کے کہ نہیں کلام کروں گا
اَحَدَ هٰذَيْنِ وَهٰذَا فَلَا يَحْنَثُ مَا لَمْ يُكَلِّمْ
ان دو میں سے ایک سے اور اس سے پس وہ حانث نہیں ہوگا اس وقت تک جب تک وہ بات نہ کرلے
اَحَدَ الْاُوْلَيَيْنِ وَالثَّالِثَ، وَعِنْدَنَا لَوْ كَلَّمَ الْاَوَّلَ وَحْدَهٗ يَحْنَثُ
پہلے دو میں سے ایک اور تیسرے سے اور ہمارے نزدیک اگر اس نے بات کی صرف پہلے سے تو وہ حانث ہوجائیگا
وَلَوْ كَلَّمَ اَحَدَ الْاٰخَرَيْنِ لَا يَحْنَثُ مَا لَمْ يُكَلِّمْهُمَا
اور اگر اس نے بات کی آخری دو میں سے ایک سے تو وہ حانث نہیں ہوگا جب تک ان دونوں سے بات نہ کرلے
وَلَوْ قَالَ بِعْ هٰذَا الْعَبْدَ اَوْ هٰذَا! كَانَ لَهٗ اَنْ يَّبِيْعَ اَحَدَهُمَا اَيَّهُمَا شَاءَ
اور اگر کسی نے کہا، بیچ تو اس غلام کو یا اس کو، تو اس کیلئے جائز ہوگا کہ وہ بیچ دے ان دونوں میں سے جس ایک کو چاہے۔

ولو قال لثلث: سے حرف "او" کی ایک اور مثال بیان کی ہے کہ اگر ایک آدمی کی تین بیویاں ہوں وہ انکو اس طرح کہے هذه طالق او هذه وهذه اس صورت میں بغیر تعین کے پہلی دو میں سے ایک کو طلاق ہوگی اور تیسری کو فوراً طلاق واقع ہوجائے گی۔ کیونکہ اس نے تیسری کا حرف واؤ

کے ذریعے عطف ڈالا ہے پہلی دو میں سے مطلقہ پر لہذا تیسری کو فوراً طلاق واقع ہو جائے گی۔ اور پہلی دو میں زوج کو اختیار ہوگا کہ مطلقہ کو بیان کرے۔ یہ ایسے ہو گیا جیسے یوں کہے احداکما طالق وھذہ تو یہاں بھی تیسری کو فی الحال طلاق واقع ہو جاتی ہے اور پہلی دو میں شوہر کو اختیار ہوتا ہے کہ ایک کی تعیین کرے۔

وعلی ھذا قال زفرؒ: اسی مسئلہ طلاق پر قیاس کرتے ہوئے امام زفرؒ نے فرمایا کسی آدمی نے قسم اٹھائی لَا اُکَلِّم ھذا او ھذٰ وھذا یہ بھی بمنزلہ اس کلام کے ہوگا کہ اس نے یوں کہا ہے کہ میں ان دو میں سے ایک سے کلام نہیں کرونگا اور اس سے کلام نہیں کرونگا۔ تو یہ آدمی اس وقت تک حانث نہیں ہوگا جب تک پہلے دو میں سے ایک سے اور تیسرے سے کلام نہ کرے۔ جبکہ علماء ثلثہ یعنی امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ اور امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ اگر اس آدمی نے صرف پہلے ایک سے کلام کیا پھر بھی حانث ہو جائے گا اور آخری دو سے کلام کیا پھر بھی حانث ہو جائے گا اور اگر آخری دو میں سے صرف ایک سے کلام کرے گا پھر حانث نہیں ہوگا۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ حرف ''او'' کے ذریعے ایک غیر معین ثابت ہوتا ہے اور جو چیز غیر معین ہو وہ نکرہ کی طرح ہوتی ہے اور نکرہ نفی کے تحت آ جائے تو اس میں عموم ہوتا ہے ہر ہر فرد کی نفی کرتا ہے۔ لہذا یہاں ہر ہر فرد کی نفی ہو جائے گی اور کلام نہ کرنے کا حکم ہر فرد کو شامل ہوگا مطلب یہ ہوگا کہ نہ اس سے کلام کرونگا اور نہ اس سے۔ لہذا صرف پہلے ایک آدمی سے کلام کرے گا تو بھی حانث ہو جائے گا۔ باقی رہی یہ بات کہ حانث ہونے کے لئے دوسرے دونوں سے کلام کرنا کیوں ضروری ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اس نے جب کہا وھذا اور واؤ جمع کے لئے آتی ہے چنانچہ اس نے آخری دو کو جمع کر دیا۔ تو یہ اس طرح بنا گویا اس نے یوں کہا ہے لا اُکَلِّم ھذا ولا ھذین (نہ اس سے کلام کروں گا نہ ان دو سے) لہذا دوسرے دونوں سے کلام کرے گا تو پھر حانث ہوگا، ایک سے کلام کرے گا تو حانث نہیں ہوگا۔ امام زفرؒ کو ہم جواب دیتے ہیں کہ مسئلہ حلف کو مسئلہ طلاق پر قیاس کرنا درست نہیں ہے۔ کیونکہ طلاق والے مسئلہ میں مقام اثبات ہے اور مسئلہ حلف میں مقام نفی ہے۔ اور مقام نفی کو مقام اثبات پر قیاس کرنا درست نہیں ہے۔

ولو قال: اگر کسی نے دوسرے کو یوں کہا بِع ھذا العبد او ھذا (یہ غلام بیچ دے یا یہ) تو اس آدمی کو اختیار

ہوگا ان میں سے جس کو چاہے بیچ دے کیونکہ یہ انشاء ہے اور کلمہ "او" انشاء میں اختیار دینے کے لئے آتا ہے۔

وَلَوْ دَخَلَ اَوْفِی الْمَهْرِ بِاَنْ تَزَوَّجَهَا عَلٰی هٰذَا اَوْ عَلٰی هٰذَا یُحَکَّمُ مَهْرُ الْمِثْلِ
اور اگر داخل کیا (کلمہ) او مہر میں بایں طور کہ اس (عورت) سے نکاح کیا اس پر یا اس پر تو حکم بنادیا جائیگا مہر مثل کو
عِنْدَ اَبِیْ حَنِیْفَةَ لِاَنَّ اللَّفْظَ یَتَنَاوَلُ اَحَدَهُمَا وَالْمُوْجَبُ الْاَصْلِیُّ مَهْرُ الْمِثْلِ فَیَتَرَجَّحُ
امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس لیے کہ لفظ شامل ہے ان دونوں میں سے ایک کو اور موجب اصلی مہر مثل ہے پس راجح ہوگی
مَا یُشَابِهُهُ، وَعَلٰی هٰذَا قُلْنَا التَّشَهُّدُ لَیْسَ بِرُکْنٍ فِی الصَّلٰوةِ لِاَنَّ قَوْلَهُ عَلَیْهِ السَّلَامُ
وہ (مقدار) جو اس (مہر مثل) کے مشابہ ہوگی۔ اور اسی بناء پر ہم نے کہا ہے کہ تشہد رکن نہیں ہے نماز میں اس لئے کہ آپ ﷺ کا فرمان
"اِذَا قُلْتَ هٰذَا اَوْ فَعَلْتَ هٰذَا فَقَدْ تَمَّتْ صَلٰوتُکَ"
"اذا قلت هذا او فعلت هذا فقد تمت صلٰوتک" ﴿کہ جب تو کہہ لے اس کو یا کرلے اس کو تو پوری ہوگئی تیری نماز﴾
عَلَّقَ الْاِتْمَامَ بِاَحَدِهِمَا فَلَا یُشْتَرَطُ کُلُّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا
آپ نے معلق کیا تکمیل کو دونوں میں سے ایک کے ساتھ لہذا شرط نہ ہوگا ان دونوں میں سے ہر ایک
وَقَدْ شُرِطَتِ الْقَعْدَةُ بِالْاِتِّفَاقِ فَلَا یُشْتَرَطُ قِرَاءَةُ التَّشَهُّدِ
اور قعدہ مشروط ہے بالاتفاق لہذا شرط نہ ہوگا تشہد کا پڑھنا۔

ولو دخل: سے حرف "او" پر متفرع کرتے ہوئے ایک اور مسئلہ بیان کیا کہ اگر کسی آدمی نے مہر بیان کرتے وقت حرف "او" داخل کیا مثلاً یوں کہا تزوّجتكِ علیٰ الفٍ او علیٰ الفین (میں نے ایک ہزار پر تجھ سے نکاح کیا یا دو ہزار پر) اس میں صاحبینؒ تو یہ فرماتے ہیں کہ زوج کو اختیار ہوگا چاہے ایک ہزار دے دے یا دو ہزار۔ لیکن امام صاحبؒ فرماتے ہیں یہاں مہر مثلی کو فیصل بنایا جائے گا یعنی اگر مہر مثلی ایک ہزار یا اس سے کم ہے تو پھر ایک ہزار دے گا اور اگر دو ہزار یا اس سے کم ہے تو پھر دو ہزار دے گا۔ کیونکہ حرف "او" ان دو میں سے ایک کو شامل ہے مگر وہ معلوم نہیں ہے۔ اور مہر میں موجب اصلی مہر مثلی ہے اور مہر مثلی کو اس وقت چھوڑا جاتا ہے جب مہر مسمیٰ یقینی طور پر معلوم ہو تو جب یہاں مہر مسمیٰ یقینی طور پر معلوم نہیں ہے تو مہر مثلی کو نہیں چھوڑا جائے گا بلکہ اس مقدار کو ترجیح دی جائے گی جو مقدار، مہر مثلی کے قریب تر ہوگی۔

وعلی ھٰذا قلنا: اسی ضابطہ پر کہ ''اَوْ'' مذکورہ دو چیزوں میں سے ایک کو شامل ہوتا ہے ہم احناف کہتے ہیں کہ نماز کے آخری قعدہ میں تشہد پڑھنا فرض نہیں ہے کیونکہ جب آپ ﷺ نے ابن مسعودؓ کو تشہد سکھلایا تو آپ ﷺ نے فرمایا اذا قلتَ ھذا او فعلتَ ھذا فقد تمّتْ صلواتُك اس میں پہلے ہٰذا سے اشارہ ہے تشہد پڑھنے کی طرف اور دوسرے ہٰذا سے اشارہ ہے قعدہ (تشہد کی مقدار بیٹھنے) کی طرف۔ اب اس کا معنی ہوگا جب تو نے تشہد پڑھ لیا یا قعدہ کرلیا تو تیری نماز پوری ہوگئی۔ اس میں آپ ﷺ نے نماز کے پورا ہونے کو معلق کیا ہے تشہد پڑھنے اور قعدہ کرنے میں سے کسی ایک کے ساتھ۔ لہٰذا ہم دونوں کو فرض نہیں کہہ سکتے اس میں سے ایک چیز ہی فرض ہوگی پس جب بالاتفاق قعدہ فرض ہے تو تشہد پڑھنا فرض نہیں ہوگا البتہ تشہد پڑھنا واجب ہوگا۔ اگر دونوں کو فرض کہیں تو کلمہ ''اَوْ'' کے معنیٰ پر عمل نہیں ہوگا۔

ثُمَّ ھٰذِہِ الْکَلِمَةُ فِیْ مَقَامِ النَّفْيِ تُوْجِبُ نَفْیَ کُلِّ وَاحِدٍ مِّنَ الْمَذْکُوْرَیْنِ حَتّٰی لَوْ قَالَ
پھر یہ کلمہ (او) نفی کے مقام میں ثابت کرتا ہے مذکورہ دو چیزوں میں سے ہر ایک کی نفی کو حتیٰ کہ اگر کسی نے کہا
لَا اُکَلِّمُ ھٰذَا اَوْ ھٰذَا یَحْنَثُ إِذَا کَلَّمَ اَحَدَھُمَا
''نہیں بات کروں گا میں اس سے یا اس سے'' تو حانث ہوجائیگا جب ان دونوں میں سے ایک سے کلام کریگا
وَفِی الْاِثْبَاتِ یَتَنَاوَلُ اَحَدَھُمَا مَعَ صِفَةِ التَّخْیِیْرِ کَقَوْلِھِمْ خُذْ ھٰذَا اَوْ ذٰلِکَ
اور اثبات میں شامل ہوگا ان دونوں میں سے ایک کو تخییر کے ساتھ جیسے ان کا قول ''یہ لے لو یا وہ''
وَمِنْ ضَرُوْرَةِ التَّخْیِیْرِ عُمُوْمُ الْاِبَاحَةِ، قَالَ اللّٰہُ تَعَالٰی: ''فَکَفَّارَتُہٗ
اور تخییر کی ضرورت میں سے ہے اباحت کا عام ہونا، اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے ﴿قسم توڑنے کا کفارہ
إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَاکِیْنَ مِنْ اَوْسَطِ مَا تُطْعِمُوْنَ اَھْلِیْکُمْ اَوْ کِسْوَتُھُمْ اَوْ تَحْرِیْرُ رَقَبَةٍ''
دس مسکینوں کو کھانا کھلانا درمیانہ درجے کا جو تم اپنے گھر والوں کو کھلاتے ہو یا ان کو کپڑا دینا یا ایک رقبہ کو آزاد کرنا﴾
وَقَدْ یَکُوْنُ اَوْ بِمَعْنٰی حَتّٰی قَالَ اللّٰہُ تَعَالٰی: ''لَیْسَ لَکَ مِنَ الْاَمْرِ شَیْءٌ
اور کبھی ہوتا ہے او حتیٰ کے معنیٰ میں اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے ﴿آپ کو کچھ اختیار نہیں ان کے معاملے کا

اَوْ يَتُوبَ عَلَيْهِمْ" قِيلَ مَعْنَاهُ حَتّٰى يَتُوبَ عَلَيْهِمْ قَالَ اَصْحَابُنَا:
یہاں تک کہ اللہ ان کی توبہ قبول کرلے﴾ کہا گیا ہے کہ اس کے معنیٰ حتیٰ یتوب علیہم،، کے ہیں۔ ہمارے علماء نے فرمایا ہے
لَوْ قَالَ: لَا اَدْخُلُ هٰذِهِ الدَّارَ اَوْ اَدْخُلُ هٰذِهِ الدَّارَ يَكُوْنُ اَوْ بِمَعْنٰى حَتّٰى، حَتّٰى لَوْ دَخَلَ
کہ اگر کہا (حالف نے) ,,لا ادخل هذه الدار او ادْخُل هذه الدار،، تو ہوگا او حتیٰ کے معنیٰ میں، حتیٰ کہ اگر داخل ہوگیا
الْاُوْلٰى اَوَّلًا حَنِثَ وَلَوْ دَخَلَ الثَّانِيَةَ اَوَّلًا بَرَّ فِي يَمِينِهِ
پہلے (گھر) میں اولاً تو حانث ہوجائے گا۔ اور داخل ہوا دوسرے (گھر) میں اولاً تو پورا کرنے والا ہوگا اپنی قسم کو
وَبِمِثْلِهِ لَوْ قَالَ: لَا اُفَارِقُكَ اَوْ تَقْضِيَ دَيْنِيْ يَكُوْنُ بِمَعْنٰى حَتّٰى تَقْضِيَ دَيْنِيْ
اور اسی کے مثل اگر اس نے کہا ,,لا افارقک او تقضی دینی،، تو ہوگا (او) حتیٰ تقضی دینی کے معنیٰ میں۔

ثم هذه: سے مصنفؒ نے ایک ضابطہ بیان کیا کہ کلمہ ''او'' مقام نفی میں مذکور دونوں چیزوں میں سے ہر ایک کی نفی کرتا ہے۔ لہٰذا اگر کسی آدمی نے یوں قسم اٹھائی کہ لا اکلم هذا او هذا تو یہ کلام نہ کرنا دونوں کو شامل ہوگا۔ لہٰذا اس کے بعد اگر اس نے ان میں سے کسی ایک سے کلام کرلیا تو یہ آدمی حانث ہو جائیگا، اسکو کسی ایک کی تعیین کا اختیار نہیں ہوگا۔ اور مقام اثبات میں کلمہ ''او'' مذکورین میں سے ایک کو شامل ہوتا ہے صفت تخییر کے ساتھ۔ صفت تخییر کا مطلب یہ ہے کہ ان مذکورین کی تعیین کا اختیار مخاطب کو ہوتا ہے جیسا کہ یوں کہا خُذْ هذا او ذالك (اس کو پکڑلو یا اس کو پکڑلو) اب مخاطب کو اختیار ہوگا کہ ان میں سے جس کو چاہے متعین کرلے۔

ومن ضرورة: سے مصنفؒ فرمارہے ہیں کہ جہاں تخییر ہوگی وہاں یہ بات ضروری ہے کہ اباحت میں عموم ہوگا یعنی اس کا ہر ہر فرد مباح ہوگا جیسے ایک آدمی نے دوسرے کو یوں کہا جَالِسِ الفُقَهاءَ اَوِ المُحدِّثين (فقہا کے پاس بیٹھ یا محدثین کے پاس بیٹھ) تو اب اس کو یہ اختیار ہوگا کہ ان میں سے کسی ایک گروہ کے پاس بیٹھے یا دونوں کے پاس بیٹھے۔ اس کی تائید اس بات سے ہوتی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے کفارہ میں تین چیزیں بیان کی ہیں (۱) دس مسکینوں کو کھانا کھلانا (۲) ان کو کپڑے پہنانا (۳) غلام آزاد کرنا۔ ان تینوں کے درمیان کلمہ اَوْ مذکور ہے۔ اور اس پر تمام فقہا متفق ہیں کہ اب وہ آدمی ان میں سے کوئی ایک چیز اختیار کرے تو بھی کفارہ ادا ہوجائے گا، تینوں

اختیار کرے تب بھی کفارہ ادا ہو جائے گا۔

وقد یکون: سے بیان کیا کہ اصل میں تو حرف ''او'' عطف کے لئے ہے لیکن اگر کسی وجہ سے عطف ممتنع ہو جائے تو پھر ''او'' ، ''حتیٰ'' کے معنی میں ہوگا جیسے فرمان باری تعالیٰ ہے لَیسَ لَكَ مِن الامر شیء او یتوبَ علیهم یہاں او، حتیٰ کے معنی میں ہے کیونکہ یتوب کا عطف اگر شیٔ پر ڈالیں تو فعل کا عطف اسم پر ڈالنا لازم آئے گا۔ اگر لَیس پر ڈالیں تو مستقبل کا عطف ماضی پر ڈالنا لازم آئے گا اور یہ دونوں ممتنع ہیں تو لہذا یہ او، حتی کے معنی میں ہوگا معنی بنے گا ﴿آپ کو ان کے معاملے کا کچھ اختیار نہیں یہاں تک کہ اللہ تعالیٰ ان کی توبہ قبول کر لیں﴾ اسی پر تفریع کرتے ہوئے کہ کلمہ اوْ، حتیٰ کے معنی میں آتا ہے ہمارے احناف نے کہا ہے کہ اگر کسی آدمی نے یوں کہا لا ادخل هذه الدار او ادخل هذه الدار تو اس میں او، حتی کے معنی میں ہوگا۔ معنی یہ بنے گا کہ نہیں داخل ہونگا میں اس دار میں یہاں تک کہ میں داخل ہو جاؤں اس دار میں۔ یعنی دوسرے دار میں پہلے داخل ہوں گا۔ چنانچہ اگر یہ آدمی پہلے اول دار میں داخل ہوا پھر ثانی میں داخل ہوا تو حانث ہو جائے گا۔ اور اگر پہلے ثانی میں داخل ہوا پھر اول میں داخل ہوا تو اس کی قسم پوری ہو جائیگی۔ اسی کی مثل اگر کسی نے قسم کھائی لَا اُفارقك او تقضِیَ دَینی تو یہ او بھی حتی کے معنی میں ہوگا معنی یہ بنے گا کہ نہیں علیحدہ ہونگا میں تجھ سے یہاں تک کہ تو ادا کرے میرا قرضہ۔ چنانچہ اگر قرضے کی ادائیگی سے قبل علیحدہ ہوا تو حانث ہوگا۔ اور اگر قرضے کی ادائیگی کے بعد علیحدہ ہوا تو حانث نہیں ہوگا۔

فَصْلٌ حتیٰ
حَتّٰی لِلْغَایَةِ کَاِلٰی فَاِذَا کَانَ مَا قَبْلَهَا قَابِلًا لِلْاِمْتِدَادِ وَمَا بَعْدَهَا یَصْلَحُ
حتیٰ غایت کے لیے آتا ہے مثل الیٰ کے۔ پس جب ہو اس حتی کا ماقبل امتداد (لمبا ہونے) کے قابل اور اس کا مابعد صلاحیت رکھتا ہو
غَایَةً لَهٗ کَانَتِ الْکَلِمَةُ عَامِلَةً بِحَقِیْقَتِهَا ، مِثَالُهٗ مَا قَالَ مُحَمَّدٌ
اس (امتداد) کے لیے غایت بننے کی تو کلمہ حتی عمل کرنے والا ہوگا اپنے حقیقی معنی میں، اس کی مثال وہ ہے جس کو کہا ہے امام محمدؒ نے
اِذَا قَالَ عَبْدِیْ حُرٌّ اِنْ لَمْ اَضْرِبْکَ حَتّٰی یَشْفَعَ فُلَانٌ اَوْ حَتّٰی تَصِیْحَ
جب کہا اس نے کہ میرا غلام آزاد اگر نہ ماروں میں تجھ کو اتنا یہاں تک کہ سفارش کرے فلاں یا یہاں تک کہ تو چیخے

اَوْ حَتّٰی تَشْتَکِیَ بَیْنَ یَدَیَّ اَوْ حَتّٰی یَدْخُلَ اللَّیْلُ کَانَتِ الْکَلِمَةُ عَامِلَةً بِحَقِیْقَتِهَا
یا یہاں تک کہ تو شکایت کرے میرے سامنے یا یہاں تک کہ داخل ہو جائے رات تو ہوگا کلمہ حتی عمل کرنے والا اپنے حقیقی معنی میں۔
لِاَنَّ الضَّرْبَ بِالتَّکْرَارِ یَحْتَمِلُ الْاِمْتِدَادَ وَشَفَاعَةُ فُلَانٍ وَاَمْثَالُهَا تَصْلُحُ
اس لیے کہ بار بار مارنا، احتمال رکھتا ہے امتداد کا۔ اور فلانے کی سفارش کرنا اور اسکی مثل صلاحیت رکھتے ہیں
غَایَةً لِلضَّرْبِ فَلَوِ امْتَنَعَ عَنِ الضَّرْبِ قَبْلَ الْغَایَةِ حَنِثَ
ضرب کے لیے غایت بننے کی۔ پس اگر رک گیا مارنے سے غایت کے پائے جانے سے پہلے تو حانث ہو جائے گا
وَلَوْ حَلَفَ لَا یُفَارِقُ غَرِیْمَهٗ حَتّٰی یَقْضِیَهٗ دَیْنَهٗ
ااور اگر قسم اٹھائی کہ نہیں جدا ہوگا اپنے قرضدار سے یہاں تک کہ ادا کردے وہ اس کو اس کا قرضہ
فَفَارَقَ قَبْلَ قَضَاءِ الدَّیْنِ حَنِثَ
پس جدا ہو گیا وہ (اس قرضدار سے) قرضے کی ادائیگی سے پہلے تو حانث ہو جائے گا۔

فَصْلُ حتی: اس فصل میں ''حتیٰ'' کو بیان کیا اگر چہ حتیٰ کو یہاں حروف عاطفہ میں شمار کیا ہے لیکن اصل میں الیٰ کی طرح غایت کے لئے آتا ہے۔ غایت اس چیز کو کہتے ہیں جس پر شے ختم ہوتی ہے۔ اور حتیٰ سے پہلے جو چیز ہوتی ہے اس کو مغیّا کہتے ہیں۔ مصنفؒ نے غایت والے معنی کے لئے دو شرطیں بیان کی ہیں (۱) حتیٰ کا ماقبل ایسی چیز ہو جو قابل امتداد ہو یعنی وہ حتیٰ کے بعد والی چیز تک پہنچ سکے۔ (۲) حتیٰ کے مابعد ایسی چیز ہو جو ماقبل والی چیز کی غایت بننے کی صلاحیت رکھتی ہو یعنی ماقبل والا فعل اس پر ختم ہو سکے۔ جب یہ دونوں شرطیں پائی جائیں گی تو حتی اپنے حقیقی معنی میں عمل کرے گا یعنی غایت کے لیے استعمال ہوگا۔ اس کی مثال وہ مسئلہ ہے جو امام محمدؒ نے بیان کیا جیسے مولی نے کہا عَبدِی حرٌ ان لم اضرِبْكَ حتی یشفع فلان کہ میرا غلام آزاد اگر میں تجھے نہ ماروں یہاں تک کہ فلاں سفارش کرے یا یہاں تک کہ تو چیخ مارے یا یہاں تک کہ تو میرے سامنے شکایت کرے یعنی چھٹکارے کی التجاء کرے یا یہاں تک کہ رات داخل ہو جائے۔ ان تمام مثالوں میں کلمہ حتی اپنے حقیقی یعنی غایت والے معنی کے لئے ہوگا۔ کیونکہ ''ضرب'' بار بار کرنے کی وجہ سے لمبا ہونے کا احتمال رکھتی ہے اور دوسرے آدمی کی

سفارش کرنا، چیخ مارنا، شکایت کرنا، رات کا داخل ہونا یہ تمام صورتیں پٹائی کی غایت بننے کی صلاحیت رکھتی ہیں۔ تواب ان مثالوں میں قسم اٹھانیوالا آدمی غایت کے پائے جانے سے پہلے پہلے پٹائی کرنے سے رک گیا تو یہ حانث ہو جائے گا۔ اگر غایت کے بعد رکے گا تو حانث نہیں ہوگا۔ اسی طرح اگر قسم اٹھائی لایُفارق غریمہ حتی یقضیہ دینہ (کہ نہیں جدا ہوگا اپنے مقروض سے یہاں تک کہ وہ اس کا قرضہ ادا کرے) یہاں بھی دونوں شرطیں موجود ہیں۔ چمٹے رہنا امتداد کی صلاحیت رکھتا ہے اور قرض ادا کرنا غایت بننے کی صلاحیت رکھتا ہے۔ تو اب یہ حالف قرضہ کی ادائیگی سے پہلے جدا ہو گیا تو حانث ہو جائے گا۔ ادائیگی کے بعد جدا ہوا تو حانث نہیں ہوگا۔

فَإِذَا تَعَذَّرَ الْعَمَلُ بِالْحَقِيقَةِ لِمَانِعٍ كَالْعُرْفِ كَمَا لَوْ حَلَفَ أَنْ يَضْرِبَهُ
پس جب متعذر ہو جائے عمل کرنا حقیقت پر کسی مانع کی وجہ سے جیسے عرف ہے جیسے اگر قسم اٹھائی کہ اس کو مارے گا
حَتّٰى يَمُوْتَ أَوْ حَتّٰى يَقْتُلَهُ حُمِلَ عَلَى الضَّرْبِ الشَّدِيْدِ
یہاں تک کہ وہ مر جائے یا یہاں تک کہ اس کو قتل کردے تو محمول کیا جائے گا (اس قسم کو) ضرب شدید پر
بِاعْتِبَارِ الْعُرْفِ وَإِنْ لَمْ يَكُنِ الْأَوَّلُ قَابِلًا لِلْامْتِدَادِ وَالْآخِرُ صَالِحًا لِلْغَايَةِ
عرف کے اعتبار کی وجہ سے۔ اگر نہ ہو اول (حتی کا ماقبل) قابل امتداد اور آخر (حتی کا مابعد) غایت کی صلاحیت رکھنے والا
وَصَلُحَ الْأَوَّلُ سَبَبًا وَالْآخِرُ جَزَاءً يُحْمَلُ عَلَى الْجَزَاءِ
لیکن صلاحیت رکھتا ہو اول (حتی کا ماقبل) سبب بننے کی اور آخر (مابعد) جزا بننے کی تو محمول کیا جائے گا جزا پر
مِثَالُهُ مَا قَالَ مُحَمَّدٌ إِذَا قَالَ لِغَيْرِهٖ عَبْدِيْ حُرٌّ
اس کی مثال (وہ مسئلہ) ہے جو بیان کیا ہے امام محمدؒ نے جب کہا مولیٰ نے دوسرے کو کہ میرا غلام آزاد ہو
إِنْ لَمْ آتِكَ حَتّٰى تُغَدِّيَنِيْ فَأَتَاهُ فَلَمْ يُغَدِّهٖ
اگر نہ آؤں میں تیرے پاس یہاں تک کہ تو مجھے ناشتہ کرائے پس مولیٰ آیا اس کے پاس اس نے ناشتہ نہیں کرایا
لَا يَحْنَثُ لِأَنَّ التَّغْدِيَةَ لَا تَصْلُحُ غَايَةً لِلْإِتْيَانِ بَلْ هِيَ دَاعٍ
تو حانث نہیں ہوگا۔ کیونکہ ناشتہ کرانا نہیں صلاحیت رکھتا آنے کے لیے غایت بننے کی بلکہ وہ (ناشتہ) بلانے والا ہے

اِلٰی زِیَادَةِ الْاِتْیَانِ وَصَلُحَ جَزَاءً فَیُحْمَلُ عَلَی الْجَزَاءِ فَیَکُوْنُ بِمَعْنٰی لَامِ کَیْ
زیادہ آنے کی طرف اور صلاحیت رکھتا ہے جزا بننے کی پس محمول کیا جائے گا جزا پر اور ہوگا حتی لام کَیْ کے معنی میں
فَصَارَ کَمَا لَوْ قَالَ اِنْ لَّمْ آتِکَ اِتْیَانًا جَزَاؤُہُ التَّغْدِیَةُ
پس یہ ہو جائے گا جیسے اگر وہ کہتا اگر نہ آؤں میں تیرے پاس ایسا آنا جس کی جزا ناشتہ کرانا ہو۔

فاذا تعذر: سے بیان کیا کہ اگر کسی مانع کی وجہ سے حتی کے حقیقی معنی (غایت) پر عمل کرنا متعذر ہو جائے تو پھر اس کے حقیقی معنی کو چھوڑ دیا جائے گا۔ مثلاً عرف کی وجہ سے حقیقی معنی متعذر ہو جائے جیسے ایک آدمی نے حلف اٹھایا یضربہ حتی یموت (وہ اس کو مارے گا یہاں تک کہ وہ مر جائے) یا حتی یقتلہ (یہاں تک کہ اس کو قتل کرے) یہاں اگر چہ حقیقی معنی صحیح ہو سکتا ہے لیکن عرف میں اس سے مراد مارنا، یا قتل کرنا نہیں ہوتا تو لہٰذا اس کو ضرب شدید پر محمول کیا جائے گا۔ اگر ضرب شدید کے ساتھ مارا تو قسم پوری ہو جائے گی اگر چہ مرنے سے پہلے چھوڑ دیا ہو۔

وان لم یکن الاول: یہاں سے بیان کر رہے ہیں کہ اگر حتی کا ماقبل قابل امتداد نہ ہو اور مابعد غایت بننے کی صلاحیت نہ رکھتا ہو یعنی دونوں شرطیں نہ ہوں لیکن ماقبل سبب بننے کی صلاحیت رکھتا ہو اور مابعد جزاء بننے کی صلاحیت رکھتا ہو تو پھر اس کو جزاء پر محمول کیا جائے گا۔ اس وقت حتی لام کَیْ کے معنی میں ہوگا۔ اور حتی کو جزاء پر اسلئے محمول کیا جائے گا کیونکہ غایت اور جزاء میں مناسبت ہے وہ اس طرح کہ سبب، جزاء پر ختم ہوتا ہے جیسا کہ مغیا غایت پر ختم ہوتا ہے۔ اس کی مثال وہ ہے جو امام محمدؒ نے مسئلہ بیان کیا ہے کہ ایک آدمی نے دوسرے کو کہا عبدی حرٌّ اِن لم اٰتِك حتی تُغَدِّ ینی اب وہ آدمی آیا لیکن دوسرے نے اس کو ناشتہ نہیں کرایا تو یہ آدمی حانث نہیں ہوگا۔ کیونکہ اس مثال میں آنا، امتداد کا احتمال نہیں رکھتا۔ اور تغدیہ (ناشتہ کرانا) آنے کی غایت بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا۔ بلکہ وہ تو زیادہ آنے کی طرف داعی ہے کیونکہ جب ایک دفعہ ناشتہ کرائے گا تو وہ اگلے دن پھر آئے گا۔ البتہ تغدیہ آنے کی جزاء بننے کی صلاحیت رکھتا ہے لہٰذا اس کو جزاء پر محمول کیا جائے گا۔ یہ حتی لام کَیْ کے معنی میں ہوگا اس کا مطلب ہوگا کہ اگر نہ آؤں میں تیرے پاس ایسا آنا کہ جس کی جزاء تغدیہ ہو تو میرا غلام آزاد ہے اب اگر قسم اٹھانے والا اس آدمی

کے پاس صبح کے وقت آیا اس نے صبح کا کھانا نہ کھلایا تو یہ حانث نہ ہوگا یعنی اسکا غلام آزاد نہ ہو گا۔ کیونکہ اسکی طرف سے ایسا آنا پایا گیا ہے جسکی جزا کھانا کھلانا بن سکتی ہے۔ لہٰذا شرط پوری ہو گئی۔ باقی رہا کھانا کھلانا وہ دوسرے کا فعل ہے اور آدمی دوسرے کے فعل سے حانث نہیں ہوتا۔

وَإِذَا تَعَذَّرَ هٰذَا بِأَنْ لَّا يَصْلُحَ الْآخِرُ جَزَاءً لِّلْأَوَّلِ حُمِلَ
جب متعذر ہوجائے یہ (جزا پر محمول کرنا) بایں طور کہ نہ صلاحیت رکھتا ہو اس کا مابعد جزا بننے کی ماقبل کیلئے تو محمول کیا جائے گا
عَلَى الْعَطْفِ الْمَحْضِ، مِثَالُهُ مَا قَالَ مُحَمَّدٌ رَحِمَهُ اللّٰهُ إِذَا قَالَ: عَبْدِيْ حُرٌّ
عطف محض پر اس کی مثال وہ مسئلہ ہے جو بیان کیا امام محمدؒ نے۔ جب کہا مولیٰ نے کہ میرا غلام آزاد
إِنْ لَّمْ آتِكَ حَتّٰى أَتَغَدّٰى عِنْدَكَ الْيَوْمَ أَوْ إِنْ لَّمْ تَأْتِنِيْ حَتّٰى تَتَغَدّٰى
اگر نہ آؤں میں تیرے پاس یہاں تک کہ میں ناشتہ کروں تیرے پاس آج یا اگر نہ آئے تو میرے پاس یہاں تک کہ تو ناشتہ کرے
عِنْدِيَ الْيَوْمَ فَأَتَاهُ فَلَمْ يَتَغَدَّ عِنْدَهُ فِيْ ذٰلِكَ الْيَوْمِ حَنِثَ، وَذٰلِكَ لِأَنَّهُ لَمَّا أُضِيْفَ
میرے پاس آج۔ پس وہ آیا اس کے پاس ناشتہ نہیں کیا اسکے پاس اس دن میں تو یہ حانث ہوجائیگا اور یہ اس لیے کہ جب نسبت کی جائے
كُلُّ وَاحِدٍ مِّنَ الْفِعْلَيْنِ إِلٰى ذَاتٍ وَاحِدٍ لَا يَصْلُحُ أَنْ يَّكُوْنَ فِعْلُهُ جَزَاءً لِفِعْلِهِ
دو فعلوں میں سے ہر ایک کی ایک ذات کی طرف تو یہ نہیں صلاحیت رکھتا کہ ہو اس کا فعل جزاء اسی کے فعل کی۔
فَيُحْمَلُ عَلَى الْعَطْفِ الْمَحْضِ فَيَكُوْنُ الْمَجْمُوْعُ شَرْطًا لِلْبِرِّ
پس محمول کیا جائے گا عطف محض پر پس ہوگا دونوں فعلوں کا مجموعہ شرط قسم کے پورا کرنے کے لیے۔

واذا تعذر: سے بیان کیا کہ اگر کلمہ حتیٰ کو جزاء پر محمول کرنا بھی متعذر ہو جائے یعنی حتیٰ کا مابعد ماقبل کی جزاء بننے کی صلاحیت بھی نہ رکھتا ہو تو پھر اسکو عطف محض پر محمول کیا جائے گا۔ یعنی کلمہ حتیٰ، فاء یا ثم کے معنیٰ میں ہوگا کیونکہ فاء اور ثم تعقیب کیلئے آتے ہیں اور تعقیب غایت کے مناسب ہے۔ اسکی مثال وہ مسئلہ ہے جو امام محمدؒ نے بیان کیا ہے ایک آدمی نے یوں کہا عبدی حرٌّ ان لم اتك حتی اتغدّی عندك الیوم (میرا غلام آزاد اگر نہ آؤں میں تیرے پاس پھر میں ناشتہ کروں تیرے پاس آج) یا یوں کہا عبدی حر ان لم تاتنی حتی تغدی عندی الیوم (میرا غلام آزاد اگر تو میرے پاس نہ آئے پھر تو ناشتہ نہ کرے میرے پاس آج) تو اب اگر وہ آیا لیکن

ناشتہ نہیں کیا تو یہ حانث ہو جائے گا کیونکہ یہاں ان دونوں مثالوں میں ان دونوں فعلوں کو یعنی آنے کو اور ناشتہ کرنے کو ایک ہی آدمی کی طرف منسوب کیا گیا ہے۔ پہلی مثال میں دونوں کی نسبت متکلم کی طرف ہے دوسری مثال میں دونوں کی نسبت مخاطب کی طرف ہے۔ اور ضابطہ ہے کہ ایک آدمی کا فعل اس کے اپنے فعل کی جزاء نہیں بن سکتا لہذا اس کو عطف پر محمول کرینگے۔ معنی ہوگا اگر میں تیرے پاس نہ آؤں اور تیرے پاس ناشتہ نہ کروں تو غلام آزاد۔ اب قسم کے پورا ہونے کے لیے دونوں چیزوں کا جمع ہونا ضروری ہوگا کہ وہ آدمی آئے اور ناشتہ کرلے، پھر تو قسم پوری ہو جائے گی، اگر نہ آیا پھر بھی حانث ہو جائے گا اور اگر آیا اور ناشتہ نہ کیا پھر بھی حانث ہو جائے گا۔

فصلٌ الی

اِلٰی لِانْتِهَاءِ الْغَايَةِ، ثُمَّ هُوَ فِیْ بَعْضِ الصُّوَرِ يُفِيْدُ مَعْنَى اِمْتِدَادِ الْحُكْمِ

الی آتا ہے واسطے انتہائے غایت کے پھر وہ الی بعض صورتوں میں فائدہ دیتا ہے حکم کے امتداد کے معنی کا

وَفِیْ بَعْضِ الصُّوَرِ يُفِيْدُ مَعْنَى الْإِسْقَاطِ، فَإِنْ اَفَادَ الْاِمْتِدَادَ لَا تَدْخُلُ الْغَايَةُ فِی الْحُكْمِ

اور بعض صورتوں میں فائدہ دیتا ہے اسقاط کا پس اگر فائدہ دیا اس نے امتداد کا تو نہیں داخل ہوگی غایت حکم

وَإِنْ اَفَادَ الْإِسْقَاطَ تَدْخُلُ، نَظِيْرُ الْاَوَّلِ قَالَ

اور اگر فائدہ دیا اسقاط کا تو پھر غایت داخل ہوگی (حکم میں) پہلی قسم (یعنی امتداد کی مثال) کسی نے کہا

اِشْتَرَيْتُ هٰذَا الْمَكَانَ اِلٰی هٰذَا الْحَائِطِ لَا يَدْخُلُ الْحَائِطُ فِی الْبَيْعِ، وَنَظِيْرُ الثَّانِیْ بَاعَ

خریدا میں نے یہ مکان اس دیوار تک نہیں داخل ہوگی دیوار بیع میں۔ اور دوسری قسم (اسقاط) کی مثال بیچا کسی آدمی نے

بِشَرْطِ الْخِيَارِ اِلٰی ثَلَاثَةِ اَيَّامٍ، وَبِمِثْلِهٖ لَوْ حَلَفَ لَا اُكَلِّمُ

تین دن تک خیار کی شرط کے ساتھ اور اسی اسقاط کی مثال ہے کہ اگر کسی آدمی نے قسم اٹھائی کہ نہیں کلام کروں گا

فُلَانًا اِلٰی شَهْرٍ كَانَ الشَّهْرُ دَاخِلًا فِی الْحُكْمِ وَقَدْ اَفَادَ فَائِدَةَ الْإِسْقَاطِ هٰهُنَا، وَعَلٰی هٰذَا قُلْنَا

فلانے سے ایک مہینہ تک تو مہینہ داخل ہوگا حکم میں تو فائدہ دیا الی نے یہاں اسقاط کا فائدہ اسی بات پر ہم نے کہا

اَلْمِرْفَقُ وَالْكَعْبُ دَاخِلَانِ تَحْتَ حُكْمِ الْغَسْلِ فِیْ قَوْلِهٖ تَعَالٰی اِلَی الْمَرَافِقِ لِاَنَّ كَلِمَةَ اِلٰی

کہ کہنی اور ٹخنہ دونوں داخل ہیں دھونے کے حکم کے تحت اللہ تعالی کے قول الی المرافق میں اس لیے کہ کلمہ الی

ههُنَا لِلْإِسْقَاطِ، فَإِنَّهُ لَوْلَاهَا لَاسْتَوْعَبَتِ الْوَظِيْفَةُ جَمِيْعَ الْيَدِ ،وَلِهٰذَا قُلْنَا
یہاں اسقاط کے لیے ہے کیونکہ اگر نہ ہوتی یہ غایت تو البتہ گھیر لیتا حکم پورے ید (ہاتھ) کو۔اس لیے ہم نے کہا
الرُّكْبَةُ مِنَ الْعَوْرَةِ لِاَنَّ كَلِمَةَ إِلٰى فِيْ قَوْلِهٖ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَوْرَةُ الرَّجُلِ مَا تَحْتَ السُّرَّةِ
کہ گھٹنہ شرمگاہ میں سے ہے اس لیے کہ کلمہ الی آپ ﷺ کے اس قول میں کہ مرد کی شرمگاہ ناف کے نیچے سے
إِلَى الرُّكْبَةِ تُفِيْدُ فَائِدَةَ الْإِسْقَاطِ فَتَدْخُلُ الرُّكْبَةُ فِي الْحُكْمِ،
گھٹنے تک ہے فائدہ دے رہا ہے اسقاط کا فائدہ پس داخل ہوجائے گا گھٹنہ شرمگاہ والے حکم میں ۔

فصل الیٰ: یہاں سے حروف جارہ کو بیان کررہے ہیں ایک حرف ''الیٰ'' ہے یہ انتہاء غایت کے لئے آتا ہے۔ یہاں غایت کا معنی ہے مسافت یعنی مسافت کی انتہاء بیان کرنے کے لئے۔ پھر غایت مغیا میں داخل ہوتی ہے یا نہیں اس کو مصنفؒ نے بیان نہیں کیا۔اس میں چار مذہب ہیں(۱) غایت مغیا میں مطلقاً ہر حال میں داخل ہوتی ہے(۲) مطلقاً داخل نہیں ہوتی (۳) اگر الی کا مابعد ماقبل کی جنس سے ہو تو پھر غایت مغیا میں داخل ہوتی ہے ورنہ نہیں (۴) غایت کا مغیا میں داخل ہونا یا نہ ہونا یہ محتاج الی الدلیل ہے یعنی یہ دلیل خارجی کی طرف محتاج ہے۔ مصنفؒ نے یہ بیان کیا ہے کہ حرف الی بعض صورتوں میں امتداد حکم کا فائدہ دیتا ہے۔ یہ اس وقت ہوتا ہے جب صدر کلام غایت کو شامل نہ ہو یا شامل ہونے میں شک ہو۔ امتداد حکم کا مطلب ہے کہ یہ (الیٰ) حکم کو کھینچ کر غایت تک پہنچاتا ہے غایت شامل نہیں ہوتی جیسے اتمو الصیام الی الیل یہاں الیٰ نے ماقبل والے حکم اتمام صوم کو رات تک پہنچایا ہے۔ جیسے ہی رات آئی روزہ ختم ہوجائے گا۔اور بعض صورتوں میں حرف الی اسقاط والے معنی کا فائدہ دیتا ہے جبکہ صدر کلام غایت کے ماوراء کو بھی شامل ہو۔اسقاط کا مطلب ہے کہ الیٰ غایت کے ماوراء سے حکم کو ساقط کرتا ہے غایت خود حکم میں شامل ہوتی ہے جیسے وایدیکم الی المرافق میں الیٰ اسقاط کے لیے ہے کیونکہ ید کا اطلاق بغل تک ہوتا ہے تو یہ الی مرفق (کہنی) کے مابعد کو ساقط کرے گا مرفق خود دھونے والے حکم میں شامل ہوگی۔

نظیر الاول: سے وہ مثال بیان کی جس میں الیٰ امتداد کے لئے آتا ہے وہ یہ ہے کہ آدمی کہے اشتریت ھذا المکان الی ھذا الحائط خریدا میں نے یہ مکان اس دیوار تک۔تو یہ دیوار بیع

میں داخل نہیں ہوگی کیونکہ یہاں مغیا مکان ہے اسکا اطلاق تھوڑی جگہ پر بھی ہوتا ہے اور زائد پر بھی لہذا صدر کلام غایت کو شامل نہ ہوگا۔ اس لیے یہاں الیٰ مد حکم کے لئے ہوگا۔ یہ (الیٰ) شراء والے حکم کو کھینچ کر دیوار تک لے جائے گا۔ دیوار شامل نہیں ہوگی۔

ونظیر الثانی : سے الیٰ برائے اسقاط کی مثال بیان کی ہے۔ جیسے ایک آدمی نے کوئی چیز بیچی تین دن کے خیار کے ساتھ یعنی یوں کہا بعت بشرط الخیار الیٰ ثلثة ایام (بیچا میں نے خیار شرط کے ساتھ تین دن تک) یہاں الیٰ اسقاط کے لیے ہے۔ تو تیسرا دن خیار میں شامل ہوگا۔ کیونکہ اگر تین دن کا تذکرہ نہ کرتا تو یہ اختیار تین دن کے بعد بھی یعنی ہمیشہ کے لئے ہوتا اور یہ بیع فاسد ہو جاتی۔ تو یہ تین دن کا اختیار اسقاط ماوراء کے لئے ہوگا اور اسے پورے تین دن کا اختیار ہوگا۔ اس کی مثل یہ مثال ہے کہ اگر کوئی آدمی قسم کھائے کہ لا اکلم فلاناً الیٰ شھرٍ (فلانے سے ایک مہینہ کلام نہیں کرونگا) تو یہ پورا مہینہ کلام نہ کرنے والے حکم میں داخل ہوگا کیونکہ الی شھر نہ کہتا تو یہ کلام نہ کرنے کا حکم مہینہ کے بعد بھی ہمیشہ کے لئے ہوتا۔ تو یہ الی شھر اسقاط ماوراء کا فائدہ دیتا ہے۔

وعلی ھذا قلنا: اسی ضابطہ پر کہ "اگر صدر کلام غایت اور ماوراء غایت دونوں کو شامل ہو تو کلمہ الیٰ اسقاط ماوراء کے لئے آتا ہے اور غایت مغیا میں داخل ہوتی ہے"۔ تو ہم احناف کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کا یہ قول وایدیکم الی المرافق اور ارجلکم الی الکعبین میں "الیٰ" اسقاط کے لیے ہے۔ اس میں "مرفق" یعنی کہنی اور "کعب" یعنی ٹخنا دھونے والے حکم میں داخل ہونگے کیونکہ ید کا اطلاق مرفق سے اوپر بغل تک ہوتا ہے اور رجل کا اطلاق کعب سے اوپر ران تک ہوتا ہے اور اگر یہ الی الکعبین اور الی المرافق کا لفظ نہ ہوتا تو یہ دھونے والا حکم اوپر تک ہوتا۔ "الیٰ" کو ذکر کر کے بعد کو ساقط کر دیا۔

ولھذا قلنا: اسی اصول اور ضابطہ کے تحت "جب الیٰ اسقاط کا فائدہ دے تو غایت مغیا میں داخل ہوتی ہے" ہمارے احناف کہتے ہیں کہ رُکبہ یعنی گھٹنا ستر میں شامل ہے۔ کیونکہ آپ ﷺ کا فرمان ہے عورة الرجل ما تحت السرة الی الرکبة ﴿مرد کی شرمگاہ ناف کے نیچے سے لے کر گھٹنے تک ہے﴾ اس میں الی اسقاط ماوراء کے لئے ہے۔ کیونکہ ما تحت السرة کا اطلاق

ناف کے نیچے مکمل پاؤں تک ہوتا ہے۔ اگر الی الرکبة نہ ہوتا تو نیچے پاؤں تک شرم گاہ کا حکم ہوتا۔ الی الرکبہ کا لفظ جب بولا تو ستر والا حکم رُکبہ کو شامل ہو گیا اور ماوراء ساقط ہو گیا۔

وَقَدْ تُفِيْدُ كَلِمَةُ إِلَى تَاخِيْرَ الْحُكْمِ إِلَى الْغَايَةِ، وَلِهٰذَا قُلْنَا: إِذَا قَالَ لِامْرَأَتِهِ
کبھی کبھی فائدہ دیتا ہے کلمہ الی حکم کی تاخیر کا غایت تک اس لیے ہم نے کہا جب کہا اپنی بیوی کو
أَنْتِ طَالِقٌ إِلَى شَهْرٍ وَلَا نِيَّةَ لَهُ لَا يَقَعُ الطَّلَاقُ فِي الْحَالِ عِنْدَنَا
تجھے طلاق ہے مہینے تک اور اس کی کوئی نیت نہیں ہے تو نہیں واقع ہوگی طلاق فوراً ہمارے نزدیک۔
خِلَافًا لِزُفَرَ لِأَنَّ ذِكْرَ الشَّهْرِ لَا يَصْلُحُ لِمَدِّ الْحُكْمِ وَالْإِسْقَاطِ شَرْعًا
امام زفرؒ کا اختلاف ہے اس لیے کہ شہر (مہینے) کا ذکر نہیں صلاحیت رکھتا حکم اور اسقاط کی شرعاً
وَالطَّلَاقُ يَحْتَمِلُ التَّاخِيْرَ بِالتَّعْلِيْقِ فَيُحْمَلُ عَلَيْهِ
اور طلاق احتمال رکھتی ہے تاخیر کا معلق کرنے کے ساتھ پس محمول کیا جائے گا اسی (تاخیر) والے معنی پر۔

وقد تفید : سے مصنفؒ فرمارہے ہیں کہ کبھی کبھی کلمہ الی حکم کی غایت تک تاخیر کا فائدہ دیتا ہے جب یہ زمانوں پر داخل ہو۔ تاخیر کا مطلب یہ ہے کہ مقتضی کے پائے جانے کے باوجود شے فی الحال ثابت نہیں ہوگی بلکہ غایت کے پائے جانے کے بعد ثابت ہوگی اسی لیے ہم یہ کہتے ہیں اگر کسی آدمی نے اپنی بیوی کو کہا انتِ طالق الی شھر اور اس نے فوراً طلاق واقع کرنے کی نیت نہیں کی تو یہ فوراً واقع نہیں ہوگی بلکہ مہینہ گزرنے کے ساتھ طلاق واقع ہوگی۔ امام زفرؒ کا اس میں اختلاف ہے وہ فرماتے ہیں کہ فوراً طلاق واقع ہو جائے گی۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ اس نے جو لفظ شہر یعنی مہینہ کا ذکر کیا ہے یہ نہ تو مد حکم کی صلاحیت رکھتا ہے نہ اسقاط ماوراء کی البتہ طلاق تاخیر کا احتمال رکھتی ہے کہ اس کو مہینہ گزرنے کے ساتھ معلق کر دیا جائے۔ تو لہٰذا اسی پر محمول کیا جائے گا۔ تو مطلب ہوگا تجھے ایک ماہ بعد طلاق۔ تو جب مہینہ گزرے گا تو طلاق واقع ہو جائے گی۔

فَصْلٌ عَلٰى

كَلِمَةُ عَلٰى لِلْإِلْزَامِ وَأَصْلُهُ لِإِفَادَةِ مَعْنَى التَّفَوُّقِ وَالتَّعَلِّيْ، وَلِهٰذَا لَوْ قَالَ
کلمہ علی الزام کے لیے آتا ہے اور اس کی اصل یہ ہے کہ یہ تفوق اور تعلّی کے معنی کا فائدہ دیتا ہے اور اسی لیے اگر کہا

لِفُلَانٍ عَلَيَّ اَلْفٌ يُحْمَلُ عَلَى الدَّيْنِ بِخِلَافِ مَا لَوْ قَالَ عِنْدِيْ
کہ فلاں کے میرے اوپر ہزار ہیں تو محمول کیا جائے گا قرضے پر۔ بخلاف اس صورت کہ اگر کہا کہ میرے پاس
اَوْ مَعِيَ اَوْ قِبَلِيْ، وَعَلٰى هٰذَا
یا میرے ساتھ یا میری طرف (تو اس صورت میں ودیعت پر محمول کیا جائے گا)۔ اور اسی (اصول) پر
قَالَ فِي السِّيَرِ الْكَبِيْرِ: إِذَا قَالَ رَأْسُ الْحِصْنِ: آمِنُوْنِيْ عَلٰى عَشَرَةٍ مِنْ اَهْلِ الْحِصْنِ
امام محمدؒ نے سیر کبیر میں فرمایا کہ جب کہا قلعہ کے سردار نے: کہ مجھے امان دو دس پر قلعہ والوں میں سے
فَفَعَلْنَا فَالْعَشَرَةُ سِوَاهُ وَخِيَارُ التَّعْيِيْنِ لَهٗ
پس ہم نے ان کو امان دے دی تو دس، اس کے علاوہ ہونگے اور خیار تعیین اسی (امان طلب کرنیوالے) کے لیے ہوگا۔
وَلَوْ قَالَ: اٰمِنُوْنِيْ وَعَشَرَةً اَوْ فَعَشَرَةً اَوْ ثُمَّ عَشَرَةً فَفَعَلْنَا
اگر اس (امن طلب کرنیوالے) نے کہا مجھے امان دے دو اور دس کو یا پس دس کو یا پھر دس کو تو پھر اگر ہم نے امان دیدی
فَكَذٰلِكَ وَخِيَارُ التَّعْيِيْنِ لِلْاٰمِنِ
تو اسی طرح ہوگا (یعنی اس کے علاوہ دس کو امان ملے گا) اور تعیین کا اختیار امان دینے والے کو ہوگا۔

فصل علی: اس فصل میں حروف جارہ میں سے دوسرا حرف "علی" کو بیان کررہے ہیں کلمہ علی شرعاً الزام والے معنی کے لئے آتا ہے یعنی اپنے ماقبل کے لزوم کو مابعد پر ثابت کرتا ہے اور لغت میں تفوّق اور تعلّی یعنی اوپر والے معنی کے لئے آتا ہے۔ پھر تعلّی کبھی حساً ہوتی ہے جیسے زَيْدٌ عَلَى السَّطْحِ (زید چھت پر ہے) اور کبھی معناً ہوتی ہے جیسے لِفُلَانٍ عَلَيَّ دَيْن (فلاں کا میرے اوپر قرضہ ہے)۔

ولهٰذا لو قال: سے بیان کیا کہ علی چونکہ تعلّی اور الزام کے لئے آتا ہے اسی لئے اگر کسی آدمی نے یوں کہا لِفُلَانٍ عَلَيَّ الف تو اس کو قرضے پر محمول کیا جائے گا کیونکہ دین حکماً مدیون پر سوار ہوتا ہے۔ لیکن اگر اس نے یوں کہا لِفُلَانٍ عِنْدِيْ یا مَعِيَ یا قِبَلِيْ اَلْفٌ تو اسکو ودیعت پر محمول کیا جائے گا یوں سمجھا جائے گا کہ یہ ہزار روپے کی ودیعت کا اقرار کر رہا ہے کیونکہ ان الفاظ کا معنی الزام والا نہیں ہے۔

وعلی ھذا: اسی بات پر کہ "علیٰ تعلّی کے لئے آتا ہے" امام محمدؒ نے سیر کبیر میں فرمایا کہ جب قلعہ کے سردار نے کہا امِنُونِیْ عَلٰی عشرۃ (مجھے قلعہ والوں میں سے دس پر امان دو) اگر ہم نے امان دے دی تو سردار کے علاوہ دس آدمیوں کو امان ہوگی اور ان میں سے دس کی تعیین کا اختیار اسی امان چاہنے والے سردار کو ہوگا کیونکہ اس نے کلمہ علیٰ استعمال کیا ہے جو تعلّی کے لئے آتا ہے اس کا مقصد یہ ہوگا کہ دس آدمیوں کو اس طرح امان دیا جائے کہ مجھے ان پر تعلّی اور فوقیت حاصل ہو اور یہ تعلّی اس وقت ہو سکتی ہے جب تعیین کا اختیار اس سردار کو ہو۔ اور اگر سردار نے یوں کہا اِمِنُونِی وعشرۃ یا فعشرۃ یا ثم عشرۃ یعنی علیٰ کی بجائے اور حرف استعمال کیا۔ اب اگر امان دیا تو یہ امان بھی اسی طرح سردار کے علاوہ دس آدمیوں کو ہوگا اور اس صورت میں دس کی تعیین کا اختیار سردار کو نہیں ہوگا بلکہ امن دینے والے کو ہوگا کیونکہ یہاں کلمہ علیٰ نہیں ہے جو تعلّی کو چاہتا ہے۔

وَقَدْ يَكُوْنُ عَلٰى بِمَعْنَى الْبَاءِ مَجَازًا حَتّٰى لَوْ قَالَ بِعْتُكَ هٰذَا عَلٰى اَلْفٍ
اور کبھی ہوتا ہے "علیٰ" باء کے معنیٰ میں مجازاً۔ یہاں تک کہ اگر کسی نے کہا بیچا میں نے تجھ کو یہ غلام ہزار پر۔
تَكُوْنُ عَلٰى بِمَعْنَى الْبَاءِ لِقِيَامِ دَلَالَةِ الْمُعَاوَضَةِ ،وَقَدْ يَكُوْنُ عَلٰى بِمَعْنَى الشَّرْطِ
تو ہوگا علیٰ باء کے معنیٰ میں۔ بوجہ قائم ہونے معاوضہ کی دلالت کے۔ اور کبھی ہوتا ہے حرف علیٰ شرط کے معنیٰ میں
قَالَ اللّٰهُ تَعَالٰى: يُبَايِعْنَكَ عَلٰى اَنْ لَّا يُشْرِكْنَ
اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ ﴿بیعت کرتی ہیں وہ عورتیں آپ سے اس شرط پر کہ نہیں شریک کریں گی
بِاللّٰهِ شَيْئًا" وَلِهٰذَا قَالَ اَبُوْ حَنِيْفَةَؒ: اِذَا قَالَتْ لِزَوْجِهَا: طَلِّقْنِيْ ثَلَاثًا
اللہ کے ساتھ کسی شیء کو﴾ اور اسی وجہ سے امام ابو حنیفہؒ نے فرمایا: جب کہا اپنے خاوند کو مجھے تین طلاق دے دو
عَلٰى اَلْفٍ فَطَلَّقَهَا وَاحِدَةً لَا يَجِبُ الْمَالُ لِاَنَّ الْكَلِمَةَ هٰهُنَا تُفِيْدُ
ہزار پر تو اس زوج نے اس عورت کو ایک طلاق دے دی تو نہیں لازم ہوگا مال۔ کیونکہ کلمہ "علیٰ" یہاں فائدہ دے رہا ہے
مَعْنَى الشَّرْطِ فَيَكُوْنُ الثَّلَاثُ شَرْطًا لِلُزُوْمِ الْمَالِ
شرط کے معنیٰ کا۔ تو ہو جائیں گی تین طلاقیں شرط، مال کے لازم ہونے کے لیے۔

وقد یکون: اور کبھی کبھی علیٰ مجازاً "باء" کے معنیٰ میں بھی آتا ہے یہ اس وقت ہوتا ہے جب علی

عوض پر داخل ہو۔ لہذا اگر کسی آدمی نے یوں کہا بِعْتُکَ ھذا علی الف تو اسمیں علیٰ ''باء'' کے معنی میں ہوگا۔ معنی یہ ہوگا کہ میں نے تجھے یہ چیز ہزار کے عوض میں بیچی ہے اور ''باء'' والے معنی کی دلیل یہ ہے کہ یہ عقد معاوضہ ہے اور معاوضہ کیلئے ''باء'' استعمال ہوتا ہے۔

وقد یکون :اور کبھی علیٰ شرط کے معنی میں بھی استعمال ہوتا ہے اس کی مثال جیسے اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے جیسے ''یُبَایِعْنَکَ علی اَن لا یُشرکن باللّٰہ شیئا'' اس میں علیٰ شرط کے معنی میں ہے مطلب یہ ہے کہ وہ عورتیں آپ سے بیعت کرتی ہیں اس شرط پر کہ وہ اللہ کے ساتھ کسی کو شریک نہیں ٹھہرائیں گی۔

ولھٰذا قال ابو حنیفۃ: اس وجہ سے کہ ''علیٰ شرط کے معنی میں ہوتا ہے''۔امام ابو حنیفہؒ نے فرمایا کہ اگر کسی عورت نے اپنے مرد کو کہا طَلِّقْنِیْ ثلثا علی الف ''مجھے تین طلاقیں دیدو ہزار پر'' زوج نے اگر ایک طلاق دی تو عورت پر کچھ بھی واجب نہیں ہوگا وجہ اس کی یہ ہے کہ کلمہ علیٰ یہاں شرط کیلئے ہے تو یہاں ہزار کے لازم ہونے کے لئے تین طلاقوں کا پایا جانا شرط ہوگا۔ یہاں تین طلاقیں نہیں پائی گئیں تو ہزار بھی لازم نہیں ہوگا۔ کیونکہ ضابطہ ہے اذا فات الشرط فات المشروط۔

فَصْلٌ فِیْ
كَلِمَةُ فِیْ لِلظَّرْفِ، وَبِاعْتِبَارِ هٰذَا الْاَصْلِ قَالَ اَصْحَابُنَا: إِذَا قَالَ: غَصَبْتُ
کلمہ فی ظرف کے لیے ہے اسی اصول کے اعتبار سے ہمارے احناف نے کہا کہ جب کہا کسی نے کہ غصب کیا میں نے
ثَوْبًا فِیْ مِنْدِيْلٍ اَوْ تَمْرًا فِیْ قَوْصَرَةٍ لَزِمَاهُ جَمِيْعًا
کپڑا رومال میں یا غصب کی کھجور ٹوکرے میں۔ تو اس کو دونوں چیزیں لازم ہوں گی۔
ثُمَّ هٰذِهِ الْكَلِمَةُ تُسْتَعْمَلُ فِی الزَّمَانِ وَالْمَكَانِ وَالْفِعْلِ ،اَمَّا إِذَا اُسْتُعْمِلَتْ
پھر یہ کلمہ فی استعمال کیا جاتا ہے زمانے میں اور مکان میں اور فعل یعنی مصدر میں۔ بہر حال جب استعمال کیا گیا
فِی الزَّمَانِ بِاَنْ يَّقُوْلَ: اَنْتِ طَالِقٌ فِیْ غَدٍ ،فَقَالَ اَبُوْ يُوْسُفَ وَمُحَمَّدٌ يَسْتَوِیْ فِیْ ذٰلِكَ حَذْفُهَا
زمانے میں بایں طور کہ وہ کہے تجھے کل میں طلاق پس کہا امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ نے برابر ہے اس میں اس (فی) کا حذف
وَ إِظْهَارُهَا حَتّٰى لَوْ قَالَ: اَنْتِ طَالِقٌ فِیْ غَدٍ كَانَ بِمَنْزِلَةِ قَوْلِهٖ اَنْتِ طَالِقٌ
اور اس (فی) کا ظاہر کرنا یہاں تک کہ اگر مرد نے کہا تجھے طلاق ہے کل میں تو یہ بمنزلہ اس کے قول تجھے طلاق ہے

غَدًا يَقَعُ الطَّلَاقُ كَمَا طَلَعَ الْفَجْرُ فِي الصُّورَتَيْنِ جَمِيعًا، وَذَهَبَ أَبُو حَنِيفَةَ إِلَى
کل کے ہوگا تو واقع ہو جائے گی طلاق جیسے ہی فجر طلوع ہوگی دونوں صورتوں میں۔ اور گئے ہیں امام ابوحنیفہؒ اس بات کی طرف
أَنَّهَا إِذَا حُذِفَتْ يَقَعُ الطَّلَاقُ كَمَا طَلَعَ الْفَجْرُ وَإِذَا أُظْهِرَتْ
کہ جب فی کو حذف کیا جائے گا تو واقع ہوگی طلاق جیسے ہی فجر طلوع ہوگی اور جب (فی) کو ظاہر کیا جائے گا
كَانَ الْمُرَادُ وُقُوعَ الطَّلَاقِ فِي جُزْءٍ مِّنَ الْغَدِ عَلَى سَبِيلِ الْإِبْهَامِ، فَلَوْلَا وُجُودُ النِّيَّةِ
تو ہوگا مراد طلاق کا واقع ہونا۔ کل کے کسی جزء میں ابہام کے طریقہ پر، پس اگر نیت نہ پائی جائے
يَقَعُ الطَّلَاقُ بِأَوَّلِ الْجُزْءِ لِعَدَمِ الْمُزَاحِمِ لَهُ، وَلَوْ نَوَى آخِرَ النَّهَارِ
تو طلاق واقع ہو جائے گی پہلے جز میں اس کا مزاحم نہ ہونے کی وجہ سے اور اگر نیت کی دن کے آخری حصہ کی
صَحَّتْ نِيَّتُهُ، وَمِثَالُ ذٰلِكَ فِي قَوْلِ الرَّجُلِ: إِنْ صُمْتِ الشَّهْرَ فَأَنْتِ كَذَا
تو اس کی نیت صحیح ہوگی۔ اور اس کی مثال آدمی کے اس قول میں ہے کہ اگر تو نے روزہ رکھا مہینہ تو تجھے طلاق
فَإِنَّهُ يَقَعُ عَلَى صَوْمِ الشَّهْرِ، وَلَوْ قَالَ: إِنْ صُمْتِ فِي الشَّهْرِ فَأَنْتِ كَذَا
تو واقع ہو جائے گی طلاق مہینہ بھر روزے رکھنے پر اور اگر کہا اگر تو نے مہینہ میں روزہ رکھا تو تجھے طلاق
يَقَعُ ذٰلِكَ عَلَى الْإِمْسَاكِ سَاعَةً فِي الشَّهْرِ
تو واقع ہوگی طلاق مہینہ میں تھوڑی دیر رکنے پر یعنی روزہ رکھنے پر۔

فصل فی: اس فصل میں حروف جارہ میں سے حرف ''فی'' کو ذکر کر رہے ہیں۔ فی ظرفیت کے لئے آتا ہے جس چیز پر فی داخل ہوتا ہے وہ چیز ماقبل کے لئے ظرف اور برتن بنتی ہے۔ اسی اصول کے تحت احناف یہ کہتے ہیں اگر کسی آدمی نے کہا غصبتُ ثوبا فی مندیل (میں نے کپڑا غصب کیا رومال میں) یا یوں کہا غصبتُ تمراً فی قوصرة (غصب کیا میں نے کھجور کو ٹوکری میں)۔ تو اس آدمی پر دونوں چیزیں لازم ہونگیں کیونکہ اسکا مطلب یہ ہے کہ کپڑا رومال میں تھا اور کھجوریں ٹوکری میں تھیں تو اس نے دونوں کے غصب کا اقرار کرلیا۔ لہٰذا رومال اور ٹوکری بھی لازم ہوگی۔

ثم هذه الكلمة: یہ کلمہ ''فی'' زمان اور مکان اور فعل یعنی مصدر میں استعمال ہوتا ہے۔ جس

صورت میں کلمہ فی زمانہ میں استعمال ہو رہا ہو تو امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ اس صورت میں فی کو حذف کرنا اور ظاہر کرنا دونوں کا حکم برابر ہے مثلاً یوں کہے اَنتِ طالق فی غدٍ یا یوں کہے انت طالق غداً دونوں صورتوں میں جیسے ہی فجر طلوع ہوگی طلاق واقع ہو جائے گی۔ لیکن امام صاحبؒ فرماتے ہیں کہ جس صورت میں فی کو حذف کیا جائے گا اس صورت میں جیسے ہی فجر ہوگی طلاق واقع ہو جائے گی اور جس صورت میں فی کو ظاہر کیا جائے گا تو اس صورت میں متکلم کی مراد یہ ہوگی کہ کل کے اجزاء میں سے کسی ایک جز میں علی سبیل الابہام طلاق واقع ہو۔ پس اس صورت میں اگر متکلم کی نیت نہ ہو تو کل کے جز اول میں ہی طلاق واقع ہو جائے گی کیونکہ جز اول موجود ہے اور باقی اجزاء معدوم ہیں اور معدوم چیز موجود کا مزاحم نہیں بن سکتی لہذا جز اول میں ہی طلاق واقع ہو جائے گی۔ اور اگر اس نے دن کے کسی اور جزء کی یا دن کے آخری حصے کی نیت کی تو اس کی نیت درست ہوگی کیونکہ آخری حصہ بھی لفظ کا محتمل ہے اور محتمل کی نیت درست ہے۔ مصنفؒ نے حذفِ فی اور ذکر فی کے درمیان فرق واضح کرنے کے لئے یہ مثال بیان کی ہے جیسے ایک آدمی نے اپنی بیوی کو کہا اِنْ صُمتِ الشهر فانت کذا ای انت طالق تو یہ طلاق اس وقت واقع ہوگی جب یہ عورت پورا مہینہ روزے رکھے گی۔ اور اگر یوں کہا ان صُمتِ فی الشهر فانت کذا یعنی ''فی'' کو ذکر کیا اب یہ عورت مہینہ کی ایک گھڑی میں روزہ رکھے گی تو طلاق واقع ہو جائیگی۔

وَاَمَّا فِي الْمَكَانِ فَمِثْلُ قَوْلِهٖ "اَنْتِ طَالِقٌ فِي الدَّارِ وَفِيْ مَكَّةَ" يَكُوْنُ ذٰلِكَ طَلَاقًا عَلَى الْإِطْلَاقِ
اور مکان میں (فی کی مثال) جیسے آدمی کا کہنا کہ تجھے طلاق ہے گھر میں اور مکہ میں تو ہوگی یہ طلاق علی الاطلاق
فِيْ جَمِيْعِ الْاَمَاكِنِ، وَبِاعْتِبَارِ مَعْنَى الظَّرْفِيَّةِ قُلْنَا إِذَا حَلَفَ عَلٰى فِعْلٍ
تمام جگہوں میں۔ اور ظرفیت کے معنی کا اعتبار کرنے کی وجہ سے ہم نے کہا جب کسی نے قسم اٹھائی کسی فعل پر
وَاَضَافَهٗ إِلٰى زَمَانٍ اَوْ مَكَانٍ، فَإِنْ كَانَ الْفِعْلُ مِمَّا يَتِمُّ بِالْفَاعِلِ
اور اس فعل کی نسبت کی زمانہ کی طرف یا مکان کی طرف پس اگر ہو فعل ان میں سے جو پورا ہو جاتا ہے فاعل کے ساتھ
يُشْتَرَطُ كَوْنُ الْفَاعِلِ فِيْ ذٰلِكَ الزَّمَانِ اَوِ الْمَكَانِ وَإِنْ كَانَ الْفِعْلُ يَتَعَدّٰى إِلٰى مَحَلٍّ يُشْتَرَطُ
تو شرط ہے کہ ہو فاعل اس زمانہ میں یا اس مکان میں۔ اور اگر ہو ایسا فعل جو متعدی ہوتا ہے محل کی طرف تو شرط ہے

كَوْنُ الْمَحَلِّ فِي ذٰلِكَ الزَّمَانِ وَالْمَكَانِ لِأَنَّ الْفِعْلَ إِنَّمَا يَتَحَقَّقُ بِأَثَرِهِ
کہ ہو محل اس زمانہ میں اور مکان میں۔ اس لیے کہ فعل متحقق ہوتا ہے اپنے اثر کے ساتھ
وَأَثَرُهُ فِي الْمَحَلِّ قَالَ مُحَمَّدٌ فِي الْجَامِعِ الْكَبِيرِ: إِذَا قَالَ: إِنْ شَتَمْتُكَ
اور اس کا اثر پایا جاتا ہے محل میں۔ فرمایا امام محمدؒ نے جامع کبیر میں کہ جب کہا کسی نے کہ اگر میں نے گالی دی تجھے
فِي الْمَسْجِدِ فَكَذَا فَشَتَمَهُ وَهُوَ فِي الْمَسْجِدِ وَالْمَشْتُومُ
مسجد میں تو میرا غلام آزاد پھر اس آدمی نے اس کو گالی دی اس حال میں کہ وہ (گالی دینے والا) مسجد میں تھا اور جسکو گالی دی گئی
خَارِجَ الْمَسْجِدِ يَحْنَثُ، وَلَوْ كَانَ الشَّاتِمُ خَارِجَ الْمَسْجِدِ وَالْمَشْتُومُ فِي الْمَسْجِدِ
وہ مسجد سے باہر تھا تو یہ حانث ہو جائے گا۔ اور اگر ہو گالی دینے والا مسجد سے باہر اور جس کو گالی دی گئی وہ مسجد میں
لَا يَحْنَثُ، وَلَوْ قَالَ إِنْ ضَرَبْتُكَ أَوْ شَجَجْتُكَ فِي الْمَسْجِدِ فَكَذَا يُشْتَرَطُ
تو یہ حانث نہیں ہوگا۔ اگر اس نے کہا اگر میں نے تجھے مارا یا میں نے تجھے زخمی کیا مسجد میں تو میرا غلام آزاد تو شرط ہے
كَوْنُ الْمَضْرُوبِ وَالْمَشْجُوجِ فِي الْمَسْجِدِ، وَلَا يُشْتَرَطُ كَوْنُ الضَّارِبِ وَالشَّاجِّ فِيهِ
کہ ہو وہ جس کو مارا گیا اور زخمی کیا گیا مسجد میں۔ نہیں ہے شرط کہ ہو مارنے والا اور زخمی کرنے والا مسجد میں۔
وَلَوْ قَالَ: إِنْ قَتَلْتُكَ فِي يَوْمِ الْخَمِيسِ فَكَذَا فَجَرَحَهُ قَبْلَ يَوْمِ الْخَمِيسِ
اگر کسی نے کہا اگر میں نے تجھے قتل کیا خمیس کے دن میں تو میرا غلام آزاد پس اس کو زخمی کیا خمیس کے دن سے پہلے
وَمَاتَ يَوْمَ الْخَمِيسِ يَحْنَثُ، وَلَوْ جَرَحَهُ يَوْمَ الْخَمِيسِ
اور وہ مر گیا خمیس کے دن تو یہ حانث ہو جائے گا اور اگر زخمی کیا اس کو خمیس کے دن
وَمَاتَ يَوْمَ الْجُمُعَةِ لَا يَحْنَثُ
اور وہ مر گیا جمعہ کے دن تو یہ حانث نہیں ہوگا۔

واما فی المکان: سے دوسری صورت کو بیان کیا یعنی اگر حرف فی مکان میں استعمال ہو جیسے کوئی آدمی اپنی بیوی کو کہے انت طالق فی الدار یا یوں کہے انت طالق فی مکة تو یہ علی الاطلاق یعنی تمام جگہوں میں جہاں بھی عورت ہوگی فوراً طلاق واقع ہو جائے گی کیونکہ مکان طلاق

کے لئے ظرف بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا۔ لہذا فی کا ظرفیت والا معنی لغو ہو جائے گا۔

وباعتبار معنى الظرفية: سے ایک اور مسئلہ بیان کیا کہ کلمہ فی میں ظرفیت والے معنی کی وجہ سے ہم نے یہ کہا کہ جب کسی آدمی نے کسی فعل پر قسم اٹھائی اور اس فعل کی نسبت کسی زمانہ یا مکان کی طرف کی تو اب دیکھیں گے اگر وہ فعل لازمی ہے یعنی فاعل پر پورا ہو جاتا ہے، کسی محل اور مفعول کا محتاج نہیں ہے۔ تو وہاں حانث ہونے کے لئے یہ شرط ہوگی کہ فاعل اس زمانہ میں یا اس مکان میں ہو جس پر فی داخل ہے۔ اور اگر فعل متعدی ہے یعنی کسی محل کی طرف محتاج ہے تو پھر حانث ہونے کے لئے یہ شرط ہوگی کہ وہ محل اس زمانہ میں یا اس مکان میں ہو جس پر فی داخل ہے کیونکہ فعل متحقق ہوتا ہے اپنے اثر کے ساتھ اور فعل کا اثر محل میں ہوتا ہے اسلئے محل کا اس زمانہ میں یا اس مکان میں ہونا ضروری ہے۔ اس کی مثال وہ مسئلہ ہے جو امام محمدؒ نے جامع کبیر میں بیان کیا کہ جب کسی آدمی نے کہا ان شَتَمْتُكَ فی المسجد فكذا (اگر میں نے تجھے مسجد میں گالی دی تو میرا غلام آزاد) اب اگر اس نے اس طرح گالی دی کہ گالی دینے والا خود مسجد میں تھا اور جسکو گالی دی گئی ہے وہ مسجد سے باہر تھا تو یہ حانث ہو جائے گا یعنی غلام آزاد ہو جائے گا۔ اور اگر گالی دینے والا خود مسجد سے باہر ہو اور جس کو گالی دی گئی ہے وہ مسجد میں ہو تو پھر یہ حانث نہ ہوگا کیونکہ گالی ایسی چیز ہے جو گالی دینے والے کے ساتھ ہی پوری ہو جاتی ہے کسی محل کی محتاج نہیں ہے لہذا فاعل (شاتم) کا مسجد میں ہونا ضروری ہے۔

دوسری مثال: اگر کسی نے یوں کہا ان ضربتُكَ فی المسجد فكذا (اگر میں نے تجھے مسجد میں مارا تو میرا غلام آزاد) یا یوں کہا ان شَجَجْتُكَ فی المسجد فكذا (اگر میں نے تجھے مسجد میں زخمی کیا تو میرا غلام آزاد) اب حانث ہونے کے لئے یہ شرط ہے کہ وہ مضروب اور مشجوج مسجد میں ہو اور مارنے والے، زخمی کرنے والے کا مسجد میں ہونا شرط نہیں ہے کیونکہ ضرب اور زخمی کرنا یہ ضارب (مارنے والے) اور شاج (زخمی کرنے والے) پر پورا نہیں ہوتے بلکہ اس کے لئے محل کی ضرورت ہے لہذا محل یعنی مشجوج اور مضروب کا مسجد میں ہونا ضروری ہے۔

ولو قال ان قتلتک: اگر کسی آدمی نے کہا اگر میں نے تجھے خمیس کے دن قتل کیا تو میرا غلام آزاد، اس میں قتل فعلِ متعدی ہے لہذا خمیس کے دن قتل ہونا شرط ہے۔ اب اس آدمی نے

اسکو خمیس کے دن سے پہلے سے زخمی کیا اور خمیس کے دن مرا تو یہ حانث ہو جائے گا یعنی اس کا غلام آزاد ہو جائے گا کیونکہ خمیس کے دن قتل والی شرط پائی گئی ہے اور اگر اس کو خمیس کے دن زخمی کیا اور جمعہ کے دن جا کر مرا اب یہ حانث نہ ہوگا کیونکہ شرط خمیس کے دن کے قتل کی تھی اور یہ مرا ہے جمعہ کے دن۔

وَلَوْ دَخَلَتِ الْكَلِمَةُ فِي الْفِعْلِ تُفِيدُ مَعْنَى الشَّرْطِ، قَالَ مُحَمَّدٌ: إِذَا قَالَ:

اور اگر داخل ہوا کلمہ فی فعل یعنی مصدر پر تو فائدہ دے گا شرط کے معنیٰ کا۔ امام محمدؒ نے فرمایا جب کہا زوج نے

أَنْتِ طَالِقٌ فِي دُخُولِكِ الدَّارَ فَهُوَ بِمَعْنَى الشَّرْطِ فَلَا يَقَعُ الطَّلَاقُ

تجھے طلاق ہے تیرے گھر کے داخل ہونے میں تو یہ شرط کے معنیٰ ہوگا پس نہیں واقع ہوگی طلاق

قَبْلَ دُخُولِ الدَّارِ، وَلَوْ قَالَ: أَنْتِ طَالِقٌ فِي حَيْضَتِكِ إِنْ كَانَتْ فِي الْحَيْضِ وَقَعَ

دار میں داخل ہونے سے پہلے، اور اگر کہا تجھے طلاق تیرے حیض میں اگر ہو وہ عورت حیض میں تو واقع ہو جائے گی

الطَّلَاقُ فِي الْحَالِ وَإِلَّا يَتَعَلَّقُ الطَّلَاقُ بِالْحَيْضِ، وَفِي الْجَامِعِ لَوْ قَالَ: أَنْتِ طَالِقٌ

طلاق فوراً اور نہ معلق ہو جائے گی طلاق حیض کے آنے کے ساتھ۔ اور جامع کبیر میں ہے کہ اگر کسی نے کہا تجھے طلاق ہے

فِي مَجِيءِ يَوْمٍ لَمْ تُطَلَّقْ حَتّٰى يَطْلُعَ الْفَجْرُ، وَلَوْ قَالَ فِي مُضِيِّ يَوْمٍ إِنْ كَانَ ذٰلِكَ فِي اللَّيْلِ

دن کے آنے میں تو طلاق واقع نہیں ہوگی یہاں تک کہ فجر طلوع ہو، اور اگر کہا دن کے گزرنے میں پھر اگر ہو یہ بات رات میں

وَقَعَ الطَّلَاقُ عِنْدَ غُرُوبِ الشَّمْسِ مِنَ الْغَدِ لِوُجُودِ الشَّرْطِ، وَإِنْ كَانَ فِي الْيَوْمِ

تو طلاق واقع ہوگی کل کے سورج کے غروب ہونے کے وقت بوجہ شرط کے پائے جانے کے اور اگر ہو یہ بات دن میں

تُطَلَّقُ حِينَ تَجِيءُ مِنَ الْغَدِ تِلْكَ السَّاعَةُ، وَفِي الزِّيَادَاتِ لَوْ قَالَ: أَنْتِ طَالِقٌ فِي مَشِيَّةِ اللهِ تَعَالٰى

تو طلاق واقع ہوگی جس وقت آئے گی کل کی یہ گھڑی۔ اور زیادات میں ہے اگر کہا تجھے طلاق ہے اللہ کی مشیۃ

أَوْ فِي إِرَادَةِ اللهِ تَعَالٰى. كَانَ ذٰلِكَ بِمَعْنَى الشَّرْطِ حَتّٰى لَا تُطَلَّقُ

یا اللہ تعالیٰ کے ارادہ میں تو یہ کلام شرط کے معنیٰ میں ہوگی یہاں تک کہ طلاق واقع نہیں ہوگی۔

ولو دخلت الکلمة: سے تیسری صورت بیان کی کہ اگر کلمہ فی فعل پر داخل ہو فعل سے مراد

فعل لغوی ہے یعنی مصدر پر داخل ہوتو اس وقت یہ شرط والے معنی کا فائدہ دیتا ہے۔''فی'' کا مابعد ما قبل کے لئے شرط بنتا ہے۔یعنی حکم، فعل پر معلق ہو جاتا ہے۔اس کی مثال وہ مسئلہ ہے جو امام محمدؒ نے ذکر کیا ہے اگر کسی آدمی نے اپنی زوجہ کو یوں کہا انت طالق فی دخولِكِ الدار اس میں فی مصدر پر داخل ہے جو شرط کا فائدہ دے گی۔اسکا مطلب یہ ہوگا کہ تجھے طلاق ہے اگر تو گھر میں داخل ہوئی۔تو اب اس عورت کے گھر میں داخل ہونے سے پہلے طلاق نہیں ہوگی۔اسی طرح اگر یوں کہا انت طالق فی حیضتك یہاں بھی فی مصدر پر داخل ہے شرط کا فائدہ دے گی۔معنی ہوگا اگر تجھے حیض آیا تو تجھے طلاق۔اب دیکھیں گے اگر عورت اس وقت حیض میں ہے تو فی الحال طلاق واقع ہو جائے گی۔اگر اس وقت حیض میں نہیں ہے تو پھر طلاق حیض کے آنے کے ساتھ معلق ہو جائے گی۔جب حیض آئے گا تو طلاق واقع ہو جائیگی۔

وفی الجامع : سے بیان کیا کہ جامع کبیر میں یہ مسئلہ ہے ایک آدمی نے اپنی زوجہ کو کہا انت طالق فی مجیئی یوم اب اسکا مطلب یہ ہوگا کہ تجھے طلاق ہے اگر دن آ گیا۔لہذا جیسے ہی دوسرے دن کی فجر طلوع ہوگی اس کو طلاق واقع ہو جائے گی کیونکہ دن آ گیا۔اور اگر یوں کہا انت طالق فی مُضیّ یوم تجھے طلاق ہے جب دن چلا گیا تو اب اگر اس نے یہ بات رات کے وقت کی ہے۔تو طلاق تب واقع ہوگی جب کل کا سورج غروب ہوگا کیونکہ اس وقت دن کے جانے والی شرط پائی جائیگی اور اگر اس نے یہ بات دن کو کی ہے تو پھر طلاق اس وقت واقع ہوگی جب کل یہی وقت آئے گا کیونکہ اس وقت پورا دن گیا ہے۔وہ اس طرح کہ جس وقت اس نے یہ بات کی تھی اس کے بعد والا دن پورا نہیں تھا کچھ وہ دن ہے، جب اگلے دن وہی وقت آئے گا اس سے پہلے جو وقت گزرا ہے یہ دونوں ملیں گے تو کامل دن ہو جائے گا مثلاً اگر آج بارہ بجے یہ بات کی تھی تو کل بارہ بجے اس کو طلاق واقع ہو جائیگی۔

وفی الزیادات : زیادات میں یہ بیان کیا گیا ہے کہ اگر کسی آدمی نے اپنی بیوی کو کہا انت طالق فی مشیۃ اللہ یا فی ارادۃ اللہ تو یہ بھی شرط کے معنی میں ہوگا۔مطلب یہ ہوگا کہ تجھے طلاق ہے اگر اللہ تعالیٰ نے چاہا یا اللہ نے ارادہ کیا اس صورت میں طلاق واقع نہیں ہوگی کیونکہ اللہ کی مشیت اور ارادے کا علم کسی کو نہیں ہوسکتا۔

فَصْلُ حَرْفُ الْبَاءِ

حَرْفُ الْبَاءِ لِلْاِلْصَاقِ فِیْ وَضْعِ اللُّغَةِ، وَلِهٰذَا تَصْحَبُ الْاَثْمَانَ. وَتَحْقِیْقُ هٰذَا

حرف با الصاق کے لیے آتا ہے لغت کی وضع میں اسی لیے یہ داخل ہوتا ہے ثمنوں پر۔ اس کی تحقیق یہ ہے

اَنَّ الْمَبِیْعَ اَصْلٌ فِی الْبَیْعِ وَالثَّمَنَ شَرْطٌ فِیْهِ، وَلِهٰذَا الْمَعْنٰی هَلَاکُ الْمَبِیْعِ یُوْجِبُ

کہ بیع میں اصل مبیع ہے اور ثمن اس میں شرط ہے، اور اسی معنی کی وجہ سے مبیع کا ہلاک ہونا واجب کرتا ہے

اِرْتِفَاعَ الْبَیْعِ دُوْنَ هَلَاکِ الثَّمَنِ، اِذَا ثَبَتَ هٰذَا فَنَقُوْلُ الْاَصْلُ اَنْ یَّکُوْنَ التَّبَعُ مُلْصَقًا

بیع کے توڑنے کو نہ کہ ثمن کا ہلاک ہونا، جب ثابت ہوگئی یہ بات تو ہم کہتے ہیں کہ اصل یہ ہے کہ تابع ملصق ہو

بِالْاَصْلِ لَا اَنْ یَّکُوْنَ الْاَصْلُ مُلْصَقًا بِالتَّبَعِ فَاِذَا دَخَلَ حَرْفُ الْبَاءِ فِی الْبَدَلِ فِیْ بَابِ الْبَیْعِ

اصل کے ساتھ نہ یہ کہ اصل ملصق ہو تابع کے ساتھ۔ پس جب داخل ہوگا حرف ''باء'' بدل پر بیع کے مسئلہ میں

دَلَّ ذٰلِکَ عَلٰی اَنَّهٗ تَبَعٌ مُلْصَقٌ بِالْاَصْلِ فَلَا یَکُوْنُ مَبِیْعًا

تو یہ دلالت کرے گی اس بات پر کہ وہ تابع ہے اور ملصق ہے اصل کے ساتھ۔ پس نہیں ہوگا یہ مبیع

فَیَکُوْنُ ثَمَنًا وَعَلٰی هٰذَا قُلْنَا اِذَا قَالَ بِعْتُ مِنْکَ هٰذَا الْعَبْدَ بِکُرٍّ مِّنَ الْحِنْطَةِ

پس ہوگا یہ ثمن۔ اسی بات پر ہم نے کہا کہ جب کسی نے کہا بیچا میں نے تجھ کو یہ غلام گندم کے ایک ''کر'' کے عوض میں

وَوَصَفَهَا یَکُوْنُ الْعَبْدُ مَبِیْعًا وَالْکُرُّ ثَمَنًا فَیَجُوْزُ الْاِسْتِبْدَالُ قَبْلَ الْقَبْضِ،

اور گندم کا وصف بیان کردیا تو ہوگا غلام مبیع اور گندم کا کُر ثمن۔ پس جائز ہوگا تبدیل کرنا (کر گندم کو) قبضے سے پہلے

وَلَوْ قَالَ بِعْتُ مِنْکَ کُرًّا مِّنَ الْحِنْطَةِ وَوَصَفَهَا بِهٰذَا الْعَبْدِ

اگر کہا بیچا میں نے تجھ کو گندم کا ایک کر اور اس گندم کا وصف بیان کردیا اس غلام کے بدلے میں

یَکُوْنُ الْعَبْدُ ثَمَنًا وَالْکُرُّ مَبِیْعًا وَیَکُوْنُ الْعَقْدُ سَلَمًا لَا یَصِحُّ اِلَّا مُؤَجَّلًا

تو ہوگا غلام ثمن اور گندم کا کر مبیع اور ہو جائے گا عقد سلم نہیں صحیح ہوگا مگر تاخیر سے۔

فصل حرف الباء: حروف جارہ میں سے ایک حرفِ ''باء'' ہے اس کا اصلی یعنی لغوی معنی الصاق ہے اس کے علاوہ ''باء'' کے جتنے بھی معانی ہیں سب مجازی ہیں۔ الصاق کا مطلب ہے

ایک شے کا دوسری شے کے ساتھ متعلق اور متصل ہونا۔ جس شے پر حرف باء داخل ہو وہ مُلصَق بہ ہوتی ہے اور اس باء کا ماقبل جو چیز ہوتی ہے وہ ملصق ہوتی ہے جیسے کوئی یوں کہے مررت بزید اس میں زید ملصَق بہ ہوگا اور مُرور (گزرنا) یہ ملصق ہوگا۔ مصنفؒ فرماتے ہیں چونکہ باء الصاق کے لئے آتی ہے اسی لئے عقد بیع میں باء ثمنوں پر داخل ہوتی ہے۔ اس کی تحقیق یہ ہے کہ بیع میں اصل مبیع ہوتی ہے کیونکہ وہی مقصود ہوتی ہے اور ثمن شرط ہوتا ہے اسی وجہ سے فقہاء نے یہ کہا ہے کہ اگر مبیع ہلاک ہو جائے تو بیع ختم ہو جاتی ہے کیونکہ مقصود فوت ہو جاتا ہے اور اگر ثمن ہلاک ہو جائے تو بیع ختم نہیں ہوتی۔

اذا ثبت هذا : جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ مبیع، اصل ہے اور ثمن، شرط اور تابع ہے اس لیے ہم یہ کہتے ہیں کہ اصل بات یہ ہے کہ تابع، اصل کے ساتھ ملصق ہو، نہ کہ اصل، تابع کے ساتھ ملصق ہو لہذا جب حرف باء بیع میں بدل یعنی ثمن پر داخل ہوگا تو اس بات پر دلالت کرے گا کہ یہ ثمن تابع ہے، اصل کے ساتھ ملصق ہے پس جب باء کا مدخول تابع ہوتا ہے تو یہ مبیع نہیں ہوگا بلکہ ثمن ہوگا۔

اشکال: یہ ہے کہ جب مصنفؒ نے یہ کہا ہے کہ ملصق تابع ہوتا ہے اور ملصق بہ اصل ہوتا ہے اور یہ بات طے شدہ ہے کہ باء کا مدخول ملصق بہ ہوتا ہے اور یہ بھی طے ہے کہ باء ثمن پر داخل ہوتی ہے۔ تو جب باء ثمن پر داخل ہوگی تو پھر ثمن ملصق بہ ہوگا اور آپ نے کہا ہے ملصق بہ اصل ہے اس طرح تو پھر ثمن اصل ہو جائے گا مبیع اصل نہیں ہوگا، پیچھے کہا ہے کہ مبیع اصل ہے؟

جواب: یہاں مصنفؒ کی عبارت میں قلب (ردوبدل) ہے اصل عبارت یوں تھی الاصل ملصقاً بالتبع لا ان یکون التبع ملصقاً بالاصل اصل ملصق ہوگا تابع کے ساتھ نہ یہ کہ تابع ملصق ہو گا اصل کے ساتھ۔ تو جب اصل، تابع کے ساتھ ملصق ہوگا تو تابع ملصق بہ ہوگا تو جب باء ثمن پر داخل ہوگی تو ثمن ملصق بہ ہوگا اور تابع ہوگا۔ اصل نہیں ہوگا۔ اب کوئی اشکال نہیں رہے گا۔

وعلیٰ هذا قلنا: اسی بات پر کہ "باء ثمنوں پر داخل ہوتی ہے" ہم نے یہ کہا ہے کہ جب بیع میں دونوں چیزوں میں سے ہر ایک میں مبیع بننے کی صلاحیت بھی ہو اور ثمن بننے کی صلاحیت بھی ہو تو جس پر باء داخل ہوگی وہ ثمن ہوگی چنانچہ ایک آدمی نے یوں کہا بعت منك هذا العبد بكرّ من الحنطة اور گندم کے اوصاف بھی بیان کردیے۔ تو اس صورت میں کُر حنطہ ثمن ہوگا اور عبد مبیع

ہوگا اور یہ بیع درست ہوگی۔ اور اس میں یہ بھی جائز ہوگا کہ بائع کر حنطہ پر قبضہ کرنے سے پہلے اس کو تبدیل کرے یعنی اس کے عوض کوئی اور چیز بھی لے سکتا ہے۔ کیونکہ کُر ثمن ہے اور ثمن پر قبضہ سے پہلے اس میں تبدیلی کرنا جائز ہے اور اگر یوں کہا بعت منك كرا من الحنطة بهذا العبد اور اس گندم کا وصف بھی بیان کر دیا تو اس صورت میں عبد، ثمن ہوگا اور کُر حنطہ مبیع ہوگا اب کُر حنطہ پر قبضہ سے پہلے تبدیل کرنا جائز نہ ہوگا۔ اور یہاں چونکہ غلام (ثمن) نقد ہے اور مبیع (کر حنطہ) معین نہیں ہے تو یہ بیع سلم بن جائیگی اور بیع سلم میں مبیع مؤجل (دین) ہوتی ہے اس لیے یہاں بھی ایک کر گندم مؤجل ہوگی اس وقت بیع سلم کی تمام شرائط کا پایا جانا ضروری ہے۔

وَقَالَ عُلَمَاؤُنَا: إِذَا قَالَ لِعَبْدِهِ: إِنْ اَخْبَرْتَنِيْ بِقُدُوْمِ فُلَانٍ
اور فرمایا ہمارے علماء نے: جب کہا (مولی نے) اپنے غلام کو کہ اگر تو نے مجھے خبر دی فلاں کے آنے کی
فَأَنْتَ حُرٌّ فَذٰلِكَ عَلَى الْخَبَرِ الصَّادِقِ لِيَكُوْنَ الْخَبَرُ مُلْصَقًا بِالْقُدُوْمِ، فَلَوْ اَخْبَرَ كَاذِبًا
پس تو آزاد ہے پس یہ حکم محمول ہوگا سچی خبر پر تاکہ ہو جائے خبر ملصق آنے کے ساتھ، پس اگر اس نے خبر دی جھوٹی
لَا يُعْتَقُ، وَلَوْ قَالَ: إِنْ اَخْبَرْتَنِيْ اَنَّ فُلَانًا قَدِمَ فَأَنْتَ حُرٌّ فَذٰلِكَ عَلٰى مُطْلَقِ الْخَبَرِ
تو یہ آزاد نہ ہوگا۔ اور اگر اس نے کہا اگر تو نے مجھے خبر دی کہ فلاں آ گیا ہے تو تو آزاد ہے تو یہ محمول ہوگا مطلق خبر پر
فَلَوْ اَخْبَرَهُ كَاذِبًا عَتَقَ، وَلَوْ قَالَ لِامْرَأَتِهِ: إِنْ خَرَجْتِ مِنَ الدَّارِ إِلَّا بِإِذْنِيْ
پس اگر اس نے خبر دی جھوٹی تو آزاد ہو جائے گا۔ اور اگر کسی نے کہا اپنی بیوی کو اگر تو نکلی گھر سے مگر میری اجازت کے ساتھ
فَأَنْتِ كَذَا تَحْتَاجُ إِلَى الْإِذْنِ كُلَّ مَرَّةٍ إِذِ الْمُسْتَثْنٰى خُرُوْجٌ مُلْصَقٌ بِالْإِذْنِ
پس تجھے طلاق تو محتاج ہوگی وہ عورت اجازت کی طرف ہر مرتبہ اس لیے کہ مستثنیٰ ایسا نکلنا ہے جو ملا ہوا اجازت کے ساتھ
فَلَوْ خَرَجَتْ فِي الْمَرَّةِ الثَّانِيَةِ بِدُوْنِ الْإِذْنِ طُلِّقَتْ، وَلَوْ قَالَ: إِنْ خَرَجْتِ مِنَ الدَّارِ
پس اگر وہ نکلی دوسری مرتبہ بغیر اجازت کے تو طلاق واقع ہو جائے گی۔ اگر اس نے کہا اگر تو نکلی گھر سے
إِلَّا اَنْ آذَنَ لَكِ فَذٰلِكَ عَلَى الْإِذْنِ مَرَّةً حَتّٰى لَوْ خَرَجَتْ مَرَّةً اُخْرٰى
مگر یہ کہ میں تجھے اجازت دے دوں تو یہ نکلنا محمول ہوگا ایک مرتبہ اجازت لینے پر یہاں تک کہ اگر وہ نکلی دوسری مرتبہ
بِدُوْنِ الْإِذْنِ لَا تُطَلَّقُ، وَفِي الزِّيَادَاتِ إِذَا قَالَ: اَنْتِ طَالِقٌ بِمَشِيَّةِ اللّٰهِ تَعَالٰى
بغیر اجازت کے تو طلاق واقع نہیں ہوگی اور زیادات میں ہے کہ جب کہا تجھے طلاق ہے اللہ تعالیٰ کی مشیت کے ساتھ

اَوْ بِـــاِرَادَةِ الـلّٰـــهِ تَـعَـــالٰـى اَوْ بِـحُـكْـمِـــهٖ لَـمْ تُـطَـلَّـقْ
یا اللہ تعالیٰ کے ارادے کے ساتھ یا اللہ تعالیٰ کے حکم کے ساتھ تو یہ طلاق نہیں ہوگی۔

وقال علماء نا: سے ایک مسئلہ بیان کیا کہ کسی آدمی نے اپنے غلام کو کہا اِنْ اَخْبَرْتَنِیْ لقدوم فلان فانت حر (اگر تو مجھے فلاں کے آنے کی خبر دے تو تو آزاد ہے) اب یہ آزادی والا حکم موقوف ہوگا سچی خبر دینے پر اگر سچی خبر دے گا تو آزاد ہوگا اگر جھوٹی خبر دے گا تو پھر آزاد نہیں ہوگا کیونکہ اس نے قدوم پر باء کو داخل کیا ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ ایسی خبر دے جو فلاں کے آنے کے ساتھ ملصق ہو اور فلاں کے آنے کے ساتھ ملصق اس وقت ہوگی جب وہ سچ مچ آ گیا اور اگر اس نے یوں کہا ان اخبرتنی ان فلانا قدم فانت حر (اگر تو نے مجھے خبر دی کہ فلاں آ گیا ہے تو تو آزاد) اس صورت میں آزادی موقوف ہوگی مطلق خبر پر۔ اب اگر اس نے جھوٹی خبر دے دی تو پھر بھی آزاد ہو جائے گا کیونکہ اس نے باء کو یہاں ذکر نہیں کیا تو یہاں آزادی موقوف ہوگی اس کے صرف یہی کہنے پر کہ فلاں آ گیا۔

ولو قال لامرء ته: سے ایک اور مسئلہ بیان کیا کہ ایک آدمی نے اپنی بیوی کو یوں کہا ان خرجت من الدار الا باذنی فانت كذا یعنی اگر تو گھر سے باہر نکلی مگر میری اجازت کے ساتھ۔ تو تجھے طلاق ہے تو اس کو ہر دفعہ باہر نکلنے کے لئے اجازت لینی پڑے گی کیونکہ اس نے اذن پر باء داخل کی ہے لہٰذا اس سے وہی خروج مستثنیٰ ہوگا جو اجازت کے ساتھ ملصق ہو۔ اگر اس نے ایک دفعہ تو اجازت لے لی اور دوسری دفعہ بغیر اجازت کے باہر نکل گئی تو طلاق واقع ہو جائے گی کیونکہ یہ ایسا خروج ہے جو اجازت کے ساتھ ملصق نہیں ہے اور اگر مرد نے یوں کہا ان خرجت من الدار الا ان اذن لك (اگر تو نکلی گھر سے مگر یہ کہ میں اجازت دوں تجھے) تو اس صورت میں ایک دفعہ اجازت لینا کافی ہے دوسری دفعہ بغیر اجازت کے باہر نکل گئی تو طلاق واقع نہیں ہوگی کیونکہ یہاں پر باء کو داخل نہیں کیا۔ لہٰذا ہر خروج کا ملصق بالاذن ہونا ضروری نہیں۔

وفی الزیادات: اور زیادات میں مسئلہ بیان کیا ہے کہ کسی آدمی نے اپنی بیوی کو یوں کہا انت طالق بمشیة اللّٰه یا بارادة اللّٰه یا بحکم الله تو طلاق نہیں ہوگی کیونکہ اس کا مطلب ہے کہ تجھے طلاق ہے جو ملصق ہو اللہ کی مشیت کے ساتھ یا ارادے کے ساتھ یا حکم کے ساتھ۔ اب ان

چیزوں یعنی اللہ کی مشیت اور ارادہ اور حکم کا ادراک بندے کو نہیں ہو سکتا لہذا اطلاق واقع نہیں ہوگی۔

فَصْلٌ فِیْ وُجُوْہِ الْبَیَانِ

یہ فصل ہے بیان کے طریقوں میں

اَلْبَیَانُ عَلٰی سَبْعَةِ اَنْوَاعٍ، بَیَانُ تَقْرِیْرٍ، وَبَیَانُ تَفْسِیْرٍ، وَبَیَانُ تَغْیِیْرٍ، وَبَیَانُ ضَرُوْرَةٍ، وَبَیَانُ حَالٍ، وَبَیَانُ عَطْفٍ،

بیان سات قسم پر ہے: بیان تقریر، بیان تفسیر، بیان تغییر، بیان ضرورۃ، بیان حال، بیان عطف،

وَبَیَانُ تَبْدِیْلٍ اَمَّا الْاَوَّلُ فَھُوَ اَنْ یَّکُوْنَ مَعْنَی اللَّفْظِ ظَاھِرًا لٰکِنَّهٗ یَحْتَمِلُ غَیْرَهٗ فَبَیَّنَ

بیان تبدیل، بہر حال پہلی قسم (یعنی بیان تقریر) پس وہ یہ ہے کہ ہو لفظ کا معنی ظاہر لیکن وہ احتمال رکھتا ہو دوسرے کا پس بیان کردے متکلم

الْمُرَادَ بِمَا ھُوَ الظَّاھِرُ فَیَتَقَرَّرُ حُکْمُ الظَّاھِرِ بِبَیَانِهٖ، وَمِثَالُهٗ

مراد کو اس چیز کے ساتھ جو ظاہر ہو پس پختہ کردے گا وہ ظاہر کے حکم کو اپنے بیان کے ساتھ۔ اس کی مثال

إِذَا قَالَ لِفُلَانٍ عَلَیَّ قَفِیْزُ حِنْطَةٍ بِقَفِیْزِ الْبَلَدِ اَوْ اَلْفٌ مِّنْ نَقْدِ الْبَلَدِ

جب کسی نے کہا کہ فلاں کا میرے اوپر گندم کا ایک قفیز ہے شہر کے قفیز میں سے یا کہا ہزار ہے شہر کی نقدی میں سے

فَإِنَّهٗ یَکُوْنُ بَیَانُ تَقْرِیْرٍ، لِاَنَّ الْمُطْلَقَ کَانَ مَحْمُوْلًا عَلٰی قَفِیْزِ الْبَلَدِ وَنَقْدِهٖ مَعَ اِحْتِمَالِ إِرَادَةِ الْغَیْرِ

پس یہ بیان تقریر ہوگا اس لیے کہ مطلق محمول ہوتا ہے شہر کے قفیز پر اور شہر کی نقدی پر غیر کے ارادے کے احتمال کے ساتھ

فَإِذَا بَیَّنَ ذٰلِکَ فَقَدْ قَرَّرَهٗ بِبَیَانِهٖ، وَکَذٰلِکَ لَوْ قَالَ لِفُلَانٍ عِنْدِیْ اَلْفٌ

پس جب بیان کردیا (متکلم نے) اسکو تو اسکو پختہ کردیا اپنے بیان کیساتھ اور اسیطرح اگر کہا کہ فلاں کے میرے پاس ہزار ہیں

وَدِیْعَةٌ فَإِنَّ کَلِمَةَ عِنْدِیْ کَانَتْ بِإِطْلَاقِھَا تُفِیْدُ الْاَمَانَةَ مَعَ اِحْتِمَالِ إِرَادَةِ الْغَیْرِ

بطور ودیعت، پس بیشک کلمہ عندی اپنے اطلاق کیساتھ فائدہ دیتا ہے امانت کا غیر کے ارادے کے احتمال کیساتھ

فَإِذَا قَالَ وَدِیْعَةٌ فَقَدْ قَرَّرَ حُکْمَ الظَّاھِرِ بِبَیَانِهٖ

پس جب اس نے کہہ دیا ودیعت کا لفظ تو پختہ کردیا اس نے ظاہر کے حکم کو اپنے بیان کے ساتھ۔

فصل: ابتداء کتاب سے لے کر اب تک جتنی مباحث گزر چکی ہیں جیسے خاص، عام، نہی امر وغیرہ جیسے ان سب کا تعلق قرآن پاک کے ساتھ ہے اسی طرح بیان کی اقسام کا تعلق بھی قرآن

پاک کے ساتھ ہے۔ یہاں وجوہ بمعنی طرق کے ہے یعنی بیان کے طریقے۔

بیان کا لغوی معنی: اظہار، کبھی ظہور کے معنی میں بھی آتا ہے۔

اصطلاحی معنی: اپنے مافی الضمیر کو اس طرح واضح کرنا کہ مخاطب کو سمجھ آجائے، پھر بیان جیسے قول کے ساتھ ہوتا ہے ویسے ہی فعل کے ساتھ بھی ہوتا ہے جیسے حضور ﷺ نے نماز اور حج کے افعال ادا کرنے کے بعد یوں فرمایا صَلُّوا کما رأیتمونی اصلی ﴿کہ تم اسی طرح نماز پڑھو جیسے تم نے مجھے نماز پڑھتے دیکھا﴾ خُذو منّي مناسككم ﴿لے لو مجھ سے اپنے حج کے طریقے﴾ تو آپ ﷺ نے یہ احکام افعال کے ساتھ بیان کیے ہیں 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۔

اما الاول: سے پہلی قسم بیانِ تقریر کو بیان کیا ہے۔ بیان تقریر یہ ہے کہ لفظ کا معنی اور مفہوم ظاہر ہو لیکن وہ دوسرے معنی کا بھی احتمال رکھتا ہو مثلاً لفظ حقیقی معنی میں ظاہر ہو لیکن مجاز کا احتمال رکھتا ہو یا لفظ عام، اپنے عام معنی میں ظاہر ہو لیکن خصوص کا احتمال رکھتا ہو پھر متکلم بیان کردے کہ میری مراد وہی ہے جو ظاہر ہے تو متکلم کے اس بیان کرنے کی وجہ سے ظاہر والا معنی پختہ ہو جائے گا، اور دوسرا احتمال ختم ہو جائے گا۔ یہ بیان، بیانِ تقریر ہوگا۔ اس کی مثال ایک آدمی نے یوں کہا لفلان عليّ قفيز حنطة بقفيز البلد (فلاں کا میرے اوپر ایک قفیز گندم ہے شہر کے قفیز سے) یا یوں کہا لفلان علی الف من نقد البلد (کہ فلاں کا میرے اوپر ایک ہزار ہے شہر کی نقدی سے) ان دونوں مثالوں میں بقفيز البلد اور من نقد البلد کے الفاظ بیان تقریر ہیں کیونکہ قفيز حنطه اور الف جب مطلق بولے جائیں تو یہ اسی شہر کے قفیز اور اسی شہر کی نقدی پر محمول ہوتے ہیں لیکن دوسرے شہر کا بھی احتمال ہوتا ہے کہ اس شہر کے مراد نہ ہوں بلکہ دوسرے شہر کے مراد ہوں۔ لیکن جب اس نے ساتھ بقفيز البلد اور من نقد البلد کہہ دیا تو اپنے بیان سے اس کو پختہ کر دیا کہ میری مراد اسی شہر کا قفیز اور اسی شہر کی نقدی ہے۔

وكذالك لو قال: سے دوسری مثال بیان کی کہ ایک آدمی نے کہا لفلان عندی الف وديعة (فلاں کے میرے پاس ہزار ہیں بطور ودیعت کے) تو اس میں ودیعت کا لفظ بیان تقریر

ہے کیونکہ کلمہ عندی جب مطلق بولا جائے تو اس سے مراد امانت ہوتی ہے لیکن اسمیں غیر کا احتمال بھی ہوتا ہے۔ ہوسکتا ہے دین ہو لیکن جب متکلم نے ودیعت کا لفظ کہا تو اس نے اپنے بیان کے ذریعے سے ظاہر کے حکم یعنی ودیعت کو پختہ کر دیا۔

فَصْلٌ
وَاَمَّا بَيَانُ التَّفْسِيْرِ فَهُوَ مَا اِذَا كَانَ اللَّفْظُ غَيْرَ مَكْشُوْفِ الْمُرَادِ فَكَشَفَهُ بِبَيَانِهٖ،
بہر حال بیان تفسیر پس وہ ہوتا ہے جبکہ لفظ واضح مراد والا نہ ہو پس واضح کر دے (متکلم) اس کو اپنے بیان کے ساتھ۔
مِثَالُهٗ اِذَا قَالَ لِفُلَانٍ عَلَيَّ شَيْءٌ ثُمَّ فَسَّرَ الشَّيْءَ بِثَوْبٍ اَوْ قَالَ عَلَيَّ عَشَرَةُ دَرَاهِمَ
اس کی مثال جب کہا کہ فلاں کی میرے اوپر کوئی شئی ہے پھر تفسیر کی شیء کی کپڑے کے ساتھ یا کہا میرے اوپر دس دراہم ہیں
وَنَيِّفٌ ثُمَّ فَسَّرَ النَّيِّفَ اَوْ قَالَ عَلَيَّ دَرَاهِمُ وَفَسَّرَهَا بِعَشَرَةٍ مَثَلًا
اور کچھ ہیں پس تفسیر کی کچھ کی۔ یا کہا کہ میرے اوپر دراہم ہیں اور تفسیر کی ان دراہم کی دس کے ساتھ مثلاً
وَحُكْمُ هٰذَيْنِ النَّوْعَيْنِ مِنَ الْبَيَانِ اَنْ يَّصِحَّ مَوْصُوْلًا وَمَفْصُوْلًا
بیان کی ان دونوں قسموں کا حکم یہ ہے کہ یہ صحیح ہے متصلاً بھی اور منفصلاً بھی۔

بیان التفسیر: یہاں سے دوسری قسم بیان تفسیر کو بیان کر رہے ہیں بیان تفسیر وہ ہوتا ہے کہ لفظ مجمل یا مشترک ہونے کی وجہ سے اس کی مراد واضح نہ ہو متکلم اپنے بیان کے ساتھ اسکو واضح کر دے۔ اس کی مثال جیسے ایک آدمی نے یوں کہا لفلان علی شیء "فلاں کی میرے اوپر ایک چیز ہے" تو یہ چیز مجمل ہے پھر اس نے تفسیر کر دی مثلاً کپڑے کے ساتھ کہ وہ چیز کپڑا ہے۔ یا یوں کہا لفلان علی عشرۃ دراھم و نیف "فلاں کے میرے اوپر دس دراہم اور کچھ ہیں" نیف کا اطلاق ایک سے تین تک ہوتا ہے پھر اس نے کہا کہ نیف سے مراد ایک یا دو درہم ہیں تو یہ بیان تفسیر ہوگا یا یوں کہا لفلان علی دراھم پھر بیان کیا کہ دس دراہم تو یہ بیان تفسیر ہوگا۔

وحکم ھذین النوعین: سے مذکورہ دو قسموں (بیان تقریر، بیان تفسیر) کا حکم بیان کیا کہ بیان کی دونوں قسمیں موصولاً بھی درست ہیں مفصولاً بھی درست ہیں یعنی کلام کے فوراً بعد بیان کر دے یا کچھ ٹھہر کر بیان کر دے تو یہ دونوں طرح درست ہے۔

فَصْلٌ

وَاَمَّا بَيَانُ التَّغْيِيْرِ فَهُوَ اَنْ يَّتَغَيَّرَ بِبَيَانِهٖ مَعْنَى كَلَامِهٖ، وَنَظِيْرُهُ التَّعْلِيْقُ وَالْاِسْتِثْنَاءُ،

اور بہرحال بیانِ تغییر بس وہ یہ ہے کہ تغییر کردے متکلم اپنے بیان کے ساتھ اپنے کلام کے معنی کی۔ اور اس کی نظیر تعلیق اور استثناء ہے

وَقَدْ اِخْتَلَفَ الْفُقَهَاءُ فِي الْفَصْلَيْنِ، فَقَالَ اَصْحَابُنَا الْمُعَلَّقُ بِالشَّرْطِ

اور تحقیق اختلاف کیا ہے فقہاء نے دونوں صورتوں میں۔ پس کہا ہمارے احناف نے کہ جو چیز معلق ہو شرط کے ساتھ

سَبَبٌ عِنْدَ وُجُوْدِ الشَّرْطِ لَا قَبْلَهٗ، وَقَالَ الشَّافِعِيُّ التَّعْلِيْقُ سَبَبٌ فِي الْحَالِ

وہ سبب بنتی ہے شرط کے پائے جانے کے وقت نہ کہ اس سے پہلے اور امام شافعیؒ نے فرمایا کہ تعلیق سبب بنتی ہے فوراً

اِلَّا اَنَّ عَدَمَ الشَّرْطِ مَانِعٌ مِنْ حُكْمِهٖ، وَفَائِدَةُ الْخِلَافِ تَظْهَرُ فِيْمَا اِذَا قَالَ لِاَجْنَبِيَّةٍ

مگر شرط کا نہ ہونا رکاوٹ ہے اس کے حکم سے، اور اختلاف کا فائدہ ظاہر ہوگا اس صورت میں جب کہا کسی اجنبیہ عورت کو

اِنْ تَزَوَّجْتُكِ فَاَنْتِ طَالِقٌ، اَوْ قَالَ لِعَبْدِ الْغَيْرِ اِنْ مَلَكْتُكَ فَاَنْتَ حُرٌّ

اگر میں نے تیرے ساتھ نکاح کیا تو تجھے طلاق، یا کہا دوسرے کے غلام کو اگر میں مالک بن گیا تیرا تو تو آزاد

يَكُوْنُ التَّعْلِيْقُ بَاطِلًا عِنْدَهٗ لِاَنَّ حُكْمَ التَّعْلِيْقِ اِنْعِقَادُ صَدْرِ الْكَلَامِ عِلَّةً

تو ہوجائے گی یہ تعلیق باطل امام شافعیؒ کے نزدیک۔ اس لیے کہ تعلیق کا حکم ہے صدر کلام (یعنی جزا) کا علت منعقد ہونا

وَالطَّلَاقُ وَالْعَتَاقُ هٰهُنَا لَمْ يَنْعَقِدْ عِلَّةً لِعَدَمِ اِضَافَتِهٖ اِلَى الْمَحَلِّ فَبَطَلَ

اور طلاق اور عتاق یہاں علت منعقد نہیں ہوتے، ان کی اضافت محل کی طرف نہ ہونے کی وجہ سے پس باطل ہوجائے گا

حُكْمُ التَّعْلِيْقِ فَلَا يَصِحُّ التَّعْلِيْقُ، وَعِنْدَنَا كَانَ التَّعْلِيْقُ صَحِيْحًا حَتّٰى لَوْ تَزَوَّجَهَا

تعلیق کا حکم۔ پس نہیں صحیح ہوگی تعلیق اور ہمارے نزدیک تعلیق صحیح ہوگی یہاں تک کہ اگر اس (اجنبیہ) سے نکاح کیا

يَقَعُ الطَّلَاقُ لِاَنَّ كَلَامَهٗ اِنَّمَا يَنْعَقِدُ عِلَّةً عِنْدَ وُجُوْدِ الشَّرْطِ

تو طلاق واقع ہوجائے گی اس لیے کہ اس (آدمی) کی کلام علت بن کر منعقد ہوگی شرط کے پائے جانے کے وقت

وَالْمِلْكُ ثَابِتٌ عِنْدَ وُجُوْدِ الشَّرْطِ فَيَصِحُّ التَّعْلِيْقُ

اور ملک ثابت ہے شرط کے پائے جانے کے وقت پس تعلیق درست ہوگی۔

بیان التغییر: یہاں سے تیسری قسم بیان تغییر کو بیان کر رہے ہیں۔ تغییر کہتے ہیں کہ متکلم اپنے بیان کے ذریعے کلام کے معنیٰ کو متغیر کر دے۔ یعنی متکلم لفظ کو اس کے ظاہری معنیٰ سے کسی بعید محتمل کی طرف پھیر دے۔ مثلاً متکلم لفظ سے حقیقی معنیٰ کی بجائے مجازی معنیٰ مراد لے لے۔ اسکی مثال تعلیق اور استثناء ہے۔ تعلیق جیسے کسی نے اپنی بیوی کو کہا اَنْتِ طالقٌ اِنْ دخلتِ الدار اب اسمیں ان دخلت الدار بیان تغییر ہے کیونکہ انت طالق کا تقاضا یہ ہے کہ فوراً طلاق واقع ہو جائے لیکن ان دخلت الدار نے اس کو پھیر دیا ہے اس بات کی طرف کہ جب دخولِ دار ہوگا پھر طلاق واقع ہوگی۔ استثناء جیسے کسی نے یوں کہا لفلان عَلَیَّ الف الا مائة اس میں الا مائة بیان تغییر ہے کیونکہ علیَّ الف کا تقاضا یہ ہے کہ پورا ہزار واجب ہونا چاہیے لیکن الا مائة کے لفظ نے اسکے معنیٰ کو متغیر کر دیا کہ پورا ہزار نہیں بلکہ نو سو ہے۔

وقد اختلف الفقهاء: یہاں سے ایک اختلافی مسئلہ بیان کر رہے ہیں کہ فقہاء نے دونوں صورتوں یعنی تعلیق اور استثناء کے بارے میں اختلاف کیا ہے احناف کا قول تعلیق کے بارے میں یہ ہے کہ معلق بالشرط اس وقت سبب بنتا ہے جب شرط پائی جائے۔ شرط پائے جانے سے پہلے وہ سبب نہیں بنتا۔ امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ معلق بالشرط فی الحال سبب بن جاتا ہے لیکن چونکہ شرط موجود نہیں ہوتی اسلئے حکم نہیں پایا جاتا۔ مثلاً ایک آدمی نے اپنی بیوی کو کہا انتِ طالق ان دخلتِ الدار اب یہ انت طالق وقوعِ طلاق کا سبب ہے جو دخول دار کے ساتھ معلق ہے۔ تو احناف کے نزدیک جب یہ دخولِ دار پایا جائے گا اس وقت یہ سبب بنے گا۔ گویا کہ شوہر نے اب (دخول دار کے وقت) کہا ہے انتِ طالق اور امام شافعیؒ کے ہاں انت طالق ابھی (تکلم کے وقت) وقوعِ طلاق کا سبب بن گیا ہے۔ لیکن آگے دخول دار والی شرط نہیں ہے اس لئے طلاق واقع نہیں ہوگی۔ ثمرہ اختلاف اس صورت میں ظاہر ہوگا کہ ایک مرد نے اجنبیہ عورت کو کہا ان تزوّجتُكِ فانتِ طالق یا دوسرے کے غلام کو کہا ان ملكتُكَ فانتَ حر اب امام شافعیؒ کے نزدیک یہ تعلیق باطل ہو گی کیونکہ ان کے ہاں تعلیق کا حکم یہ ہے کہ صدر کلام یعنی جزاء فی الحال علت بنے اور یہاں صدر کلام یعنی جزاء یعنی طلاق اور عتاق فی الحال علت نہیں بن سکتے کیونکہ آگے دوسرے کا غلام اور اجنبیہ عورت عتق اور طلاق کا محل ہی نہیں ہیں لہذا تعلیق کا حکم باطل ہو جائے گا یہ تعلیق صحیح نہیں

ہوگی۔اور ہمارے ہاں یہ تعلیق درست ہوگی یہاں تک کہ اگر اس آدمی نے اس اجنبیہ عورت کے ساتھ نکاح کرلیا اور دخولِ دار پایا گیا تو طلاق واقع ہو جائے گی کیونکہ ہمارے ہاں اس مرد کی کلام علت اس وقت بنے گی جب شرط پائی جائے گی اور جب شرط پائی گئی (یہ غلام کا مالک بن گیا یا اجنبیہ عورت کے ساتھ نکاح کرلیا) اس وقت ملک ثابت ہو چکی ہے تو اس وقت طلاق اور عتاق کا محل ہیں۔لہٰذا یہ تعلیق صحیح ہوگی۔

وَلِهٰذَا الْمَعْنٰى قُلْنَا شَرْطُ صِحَّةِ التَّعْلِيْقِ لِلْوُقُوْعِ فِيْ صُوْرَةِ عَدَمِ الْمِلْكِ
اور اسی معنی کی وجہ سے ہم نے کہا (جزاء کے) واقع ہونے کے لیے تعلیق کے صحیح ہونے کی شرط، ملک نہ ہونے کی صورت میں
اَنْ يَّكُوْنَ مُضَافًا اِلَى الْمِلْكِ اَوْ اِلٰى سَبَبِ الْمِلْكِ حَتّٰى لَوْ قَالَ لِاَجْنَبِيَّةٍ
یہ ہے کہ وہ تعلیق مضاف ہو ملک کی طرف یا ملک کے سبب کی طرف یہاں تک کہ اگر کسی اجنبیہ عورت کو کہا
اِنْ دَخَلْتِ الدَّارَ فَاَنْتِ طَالِقٌ ثُمَّ تَزَوَّجَهَا وَوُجِدَ الشَّرْطُ لَا يَقَعُ الطَّلَاقُ
اگر تو گھر میں داخل ہوئی تو تجھے طلاق۔پھر اس سے نکاح کیا پھر پائی گئی شرط تو طلاق واقع نہیں ہوگی
وَكَذٰلِكَ طَوْلُ الْحُرَّةِ يَمْنَعُ جَوَازَ نِكَاحِ الْاَمَةِ عِنْدَهٗ
اور اسی طرح آزاد عورت کے ساتھ نکاح کی طاقت یہ مانع ہوگی لونڈی کے ساتھ نکاح کے جواز سے امام شافعیؒ کے نزدیک
لِاَنَّ الْكِتَابَ عَلَّقَ نِكَاحَ الْاَمَةِ بِعَدَمِ الطَّوْلِ
اس لیے کہ قرآن پاک نے معلق کیا لونڈی کے نکاح کو (آزاد عورت کے ساتھ نکاح کی) طاقت نہ ہونے کے ساتھ
فَعِنْدَ وُجُوْدِ الطَّوْلِ كَانَ الشَّرْطُ عَدَمًا، وَعَدَمُ الشَّرْطِ مَانِعٌ مِنَ الْحُكْمِ
پس طاقت کے پائے جانے کی صورت میں شرط معدوم ہوگی۔اور شرط کا نہ ہونا یہ حکم سے مانع ہے
فَلَا يَجُوْزُ، وَكَذٰلِكَ قَالَ الشَّافِعِيُّ لَا نَفَقَةَ لِلْمَبْتُوْتَةِ
تو پس (لونڈی سے نکاح) جائز نہیں ہوگا، اور اسی طرح امام شافعیؒ نے فرمایا کہ نہیں ہے نفقہ مطلقہ بائنہ کے لیے
اِلَّا اِذَا كَانَتْ حَامِلًا لِاَنَّ الْكِتَابَ عَلَّقَ الْاِنْفَاقَ بِالْحَمْلِ لِقَوْلِهٖ تَعَالٰى
مگر جبکہ حاملہ ہو اس لیے کہ قرآن پاک نے معلق کیا ہے خرچ کرنے کو حمل کے ساتھ بوجہ اللہ تعالیٰ کے اس فرمان کے

"وَإِنْ كُنَّ أُولَاتِ حَمْلٍ فَأَنْفِقُوا عَلَيْهِنَّ حَتَّى يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ" فَعِنْدَ عَدَمِ الْحَمْلِ
﴿اگر ہوں وہ مطلقہ عورتیں حمل والی تو ان پر خرچ کرو یہانتک کہ ان کا وضع حمل ہو جائے﴾ پس حمل نہ ہونے کی صورت میں
كَانَ الشَّرْطُ عَدَمًا وَعَدَمُ الشَّرْطِ مَانِعٌ مِنَ الْحُكْمِ عِنْدَهُ، وَعِنْدَنَا لَمَّا لَمْ يَكُنْ عَدَمُ الشَّرْطِ
شرط معدوم ہوگی اور شرط کا نہ ہونا یہ مانع ہے حکم سے امام شافعیؒ کے نزدیک۔ اور ہمارے نزدیک جب عدم شرط نہیں ہے
مَانِعًا مِنَ الْحُكْمِ جَازَ أَنْ يَثْبُتَ الْحُكْمُ بِدَلِيْلِهِ فَيَجُوزُ نِكَاحُ الْأَمَةِ،
مانع حکم سے تو جائز ہے کہ ثابت ہو جائے حکم اپنی (دوسری) دلیل کے ساتھ۔ پس جائز ہوگا لونڈی سے نکاح کرنا
وَيَجِبُ الْإِنْفَاقُ بِالْعُمُوْمَاتِ
اور واجب ہوگا نفقہ دینا عام نصوص کی وجہ سے۔

ولهذا المعنى: اسی معنی کی وجہ سے کہ "احناف کے ہاں معلق بالشرط وجود شرط سے قبل علت نہیں بنتا" احناف کہتے ہیں کہ جس وقت ملک نہ ہو یعنی متکلم محل کا مالک نہ ہو تو تعلیق کے صحیح ہونے کے لئے شرط یہ ہے کہ تعلیق کی نسبت ملک کی طرف ہو یا سبب ملک کی طرف ہو یعنی یا تو اسی وقت ملکیت پائی جائے مثلاً بیوی کو کہے "ان دخلت الدار فانت طالق" (اگر تو گھر میں داخل ہوئی تو تجھے طلاق) بیوی میں اسی وقت ملکیت موجود ہے۔ یا ملک کے سبب کی طرف نسبت کرے۔ جیسے اجنبیہ عورت سے یوں کہے ان تزوّجتُكِ فانتِ طالق (اگر میں نے تیرے ساتھ نکاح کیا تو تجھے طلاق) اس میں ملک کے سبب کی طرف نسبت ہے۔ لیکن اگر اس نے کسی اجنبیہ عورت کو کہا اِن دخلتِ الدار فانتِ طالق پھر اسی عورت سے نکاح کر لیا پھر گھر میں داخل ہوئی تو طلاق نہیں ہوگی کیونکہ یہاں تعلیق نہ ملک کیطرف مضاف ہے نہ سبب ملک کیطرف مضاف ہے۔

وكذالك طول الحرة: اور اسی طرح یعنی جس طرح سابقہ مسئلہ مذکورہ بالا اصول پر متفرع ہوا تھا اور اختلافی تھا اسی طرح طول حرہ والا مسئلہ بھی اختلافی ہے وہ مسئلہ اس طرح ہے کہ امام شافعیؒ کے نزدیک آزاد عورت کے ساتھ نکاح کی طاقت کے ہوتے ہوئے لونڈی کے ساتھ نکاح جائز نہیں۔

دلیل: اللہ تعالی نے قرآن کریم میں فرمایا و من لم یستطع منکم طولا ان ینکح المحصنات

الخ ﴿یعنی جو آدمی تم میں سے آزاد مومن عورتوں سے نکاح کرنے کی طاقت نہ رکھتا ہو تو وہ مومن لونڈیوں کے ساتھ نکاح کر لے﴾ تو امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ جس آدمی کو آزاد عورت سے نکاح کرنے کی قدرت ہو اس کے لئے لونڈی سے نکاح کرنا درست نہیں ہے کیونکہ قرآن پاک نے لونڈی کے نکاح کے جواز کو معلق کیا ہے آزاد عورت سے نکاح کرنے کی قدرت کے نہ ہونے کے ساتھ۔ تو جب قدرت پائی گئی تو لونڈی کے ساتھ نکاح کے جواز کی شرط معدوم ہو گئی اور عدم شرط حکم سے مانع ہوتی ہے۔ لہٰذا حرہ سے نکاح کی طاقت کے ہوتے ہوئے لونڈی سے نکاح جائز نہ ہوگا۔

وکذالک قال الشافعیؒ: اسی طرح امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ مطلقہ بائنہ کو عدت کے دنوں کا نفقہ نہیں ملے گا الّا یہ کہ وہ حاملہ ہو تو پھر اس کو نفقہ ملے گا۔ دلیل یہ ہے کہ قرآن پاک میں ہے وان کُنَّ اولاتِ حمل فانفقوا علیھن حتی یضعن حملھنَّ ﴿یعنی اگر وہ مطلقات حمل والی ہوں پھر ان کو نفقہ دو یہاں تک کہ وضع حمل ہو جائے﴾ قرآن پاک نے نفقہ کو معلق کیا ہے حمل کے ساتھ اس سے معلوم ہوا نفقہ کے لئے حمل شرط ہے جب حمل نہیں ہوگا تو شرط معدوم ہوگی اور عدم شرط، حکم سے مانع ہوتا ہے لہٰذا اس عورت کو نفقہ نہیں ملے گا۔

وعندنا: سے ہمارا مذہب بیان کیا کہ ہمارے احناف کے نزدیک جیسے آزاد عورت سے نکاح کی طاقت نہ ہونے کے وقت لونڈی سے نکاح جائز ہے اسی طرح آزاد عورت سے نکاح کی طاقت ہونے کے باوجود بھی لونڈی سے نکاح کرنا جائز ہے۔ اسی طرح جیسے مطلقہ ''حاملہ'' عدت میں ہو تو نفقہ ضروری ہے اسی طرح ''غیر حاملہ'' ہو تب بھی نفقہ ضروری ہے۔ کیونکہ ہمارے ہاں شرط کے پائے جانے کے وقت تو حکم کا پایا جانا ضروری ہے لیکن شرط کا نہ پایا جانا حکم سے مانع نہیں ہے یعنی ایسا نہیں ہے کہ شرط نہ پائی جائے تو حکم بھی نہ پایا جائے کیونکہ یہ ہو سکتا ہے کہ وہ حکم کسی اور دلیل سے ثابت ہو جائے جیسے یہاں قدرۃ علی نکاح الحرہ کے باوجود لونڈی کے ساتھ نکاح اور مطلقہ بائنہ غیر حاملہ کا نفقہ دوسری آیات سے ثابت ہو رہا ہے جو عام ہیں۔ مثلاً لونڈی کے ساتھ نکاح ثابت ہو رہا ہے اللہ تعالیٰ کے قول واُحِلَّ لکُم ماوراء ذالِکُم سے وہ اس طرح کہ اللہ تعالیٰ نے محرمات کو بیان کرنے کے بعد فرمایا کہ ''باقی سب عورتیں تمہارے لئے حلال ہیں'' اسمیں لونڈی بھی آ گئی اسی طرح فانکحوا ما طاب لکم الخ یہ بھی عام ہے کہ ﴿جونسی بھی اچھی لگے اس سے نکاح

کرو﴾ اور اس میں لونڈی بھی داخل ہے۔ اور مطلقہ بائنہ کا نفقہ اس آیت سے ثابت ہو رہا ہے وعلی المولود له رزقهن الخ ﴿یعنی جس کا بچہ ہے اس کے ذمہ ہے عورتوں کا نفقہ﴾ اسی طرح ہے وانفقوا علیهن ﴿ان پر خرچ کرو﴾ ان آیات میں ھن ضمیر عام ہے، ہر عورت کو شامل ہے خواہ وہ حاملہ ہو یا غیر حاملہ۔

وَمِنْ تَوَابِعِ هٰذَا النَّوْعِ تَرَتُّبُ الْحُكْمِ عَلَى الْاِسْمِ الْمَوْصُوْفِ بِصِفَةٍ
اسی قسم (معلق بالشرط) کے توابع میں سے ہے حکم کا مرتب ہونا ایسے اسم پر جو موصوف ہو کسی صفت کے ساتھ
فَاِنَّهٗ بِمَنْزِلَةِ تَعْلِيْقِ الْحُكْمِ بِذٰلِكَ الْوَصْفِ عِنْدَهٗ، وَعَلٰى هٰذَا قَالَ الشَّافِعِيُّ
پس یہ بھی بمنزلہ حکم کے معلق کرنے کے ہے اس وصف کے ساتھ امام شافعیؒ کے نزدیک۔ اسی اصول پر امام شافعیؒ نے فرمایا
لَا يَجُوْزُ نِكَاحُ الْاَمَةِ الْكِتَابِيَّةِ لِاَنَّ النَّصَّ رَتَّبَ الْحُكْمَ عَلٰى اَمَةٍ مُّؤْمِنَةٍ لِقَوْلِهٖ تَعَالٰى
نہیں ہے جائز نکاح کتابیہ لونڈی سے اس لیے کہ نص نے مرتب کیا حکم کو مومنہ لونڈی کے ساتھ۔ بوجہ اللہ تعالیٰ کے فرمان کے
"مِنْ فَتَيَاتِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ" فَيَتَقَيَّدُ بِالْمُؤْمِنَةِ فَيَمْتَنِعُ الْحُكْمُ
﴿نکاح کرو اپنی مومنہ لونڈیوں سے﴾ پس مقید ہوگا (نکاح کا جواز) مومنہ لونڈی کے ساتھ پس حکم ممتنع ہوگا
عِنْدَ عَدَمِ الْوَصْفِ فَلَا يَجُوْزُ نِكَاحُ الْاَمَةِ الْكِتَابِيَّةِ
صفت کے نہ ہونے کے وقت۔ پس نہیں جائز ہوگا کتابیہ لونڈی سے نکاح کرنا۔

ومن توابع: اسی نوع یعنی تعلیق بالشرط کے توابع میں سے ہے حکم کا ایسے اسم پر مرتب ہونا جو موصوف بالصفت ہو۔ یہاں موصوف، صفت سے مراد معنوی موصوف، صفت ہیں نحوی نہیں ہیں لہٰذا یہ حال ذوالحال، موصول صلہ وغیرہ سب کو شامل ہے۔ اس نوع کے توابع میں سے ہونے کا مطلب یہ ہے کہ یہاں وصف شرط کے معنی میں ہوگا کہ جیسے حکم شرط کے ساتھ معلق ہوتا ہے اسی طرح حکم اس وصف کے ساتھ معلق ہوگا۔ مثلاً کسی آدمی نے اپنی بیوی کو کہا انت طالق راکبة یہ ایسے ہے جیسے اس نے کہا ہو انتِ طالق ان رکبتِ تو جب صفت شرط کی طرح ہوگئی تو امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ جیسے شرط کے منتفی ہونے سے حکم منتفی ہو جاتا ہے اسی طرح صفت کے منتفی ہونے سے بھی حکم منتفی ہو جائے گا۔ اور ہمارے ہاں جیسے شرط کے منتفی ہونے سے حکم منتفی نہیں ہوتا، اسی

طرح صفت کے منتفی ہونے سے بھی حکم منتفی نہیں ہوگا۔ اسی ضابطے پر امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ کتابیہ لونڈی سے نکاح کرنا جائز نہیں ہے کیونکہ نص میں حکم مرتب ہے اس لونڈی پر جو مومنہ ہو اللہ تعالیٰ نے فرمایا من فتیاتکم المومنات اس میں لونڈیوں کے ساتھ نکاح کے جواز کو مقید کیا ہے مومنہ کی صفت کے ساتھ۔ چنانچہ جب مومنہ کی صفت نہیں ہوگی تو جواز کا حکم ممتنع ہو جائے گا لہذا کتابیہ لونڈی کے ساتھ نکاح جائز نہیں ہے۔ اور ہمارے ہاں جیسے مومنہ لونڈی کے ساتھ نکاح جائز ہے اسی طرح کتابیہ لونڈی کے ساتھ بھی نکاح جائز ہے کیونکہ اس آیت سے مومنہ لونڈی سے نکاح کا جواز ثابت ہو رہا ہے اور کتابیہ لونڈی سے نکاح کے جواز کی اس آیت سے نہ نفی ہو رہی ہے نہ اثبات ہو رہا ہے اس لئے اس کے نکاح کا جواز ان نصوص سے ہوگا جو عام ہیں یعنی واحل لکم ما وراء ذالکم اور فانکحوا ما طاب لکم وغیرہ۔ یہ آیات کتابیہ حرہ کو بھی شامل ہیں اور کتابیہ لونڈی کو بھی شامل ہیں۔

وَمِنْ صُوَرِ بَيَانِ التَّغْيِيرِ الْإِسْتِثْنَاءُ، ذَهَبَ أَصْحَابُنَا إِلَى أَنَّ الْإِسْتِثْنَاءَ
اور بیان تغییر کی صورتوں میں سے استثناء ہے۔ گئے ہیں ہمارے احناف اس بات کی طرف کہ استثناء نام ہے
تَكَلُّمٌ بِالْبَاقِي بَعْدَ الثُّنْيَا كَأَنَّهُ لَمْ يَتَكَلَّمْ إِلَّا بِمَا بَقِيَ، وَعِنْدَهُ
استثناء کے بعد باقی کے تکلم کرنے کا۔ گویا کہ اس نے نہیں کلام کیا مگر اسی کا جو باقی ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک
صَدْرُ الْكَلَامِ يَنْعَقِدُ عِلَّةً لِوُجُوبِ الْكُلِّ إِلَّا أَنَّ الْإِسْتِثْنَاءَ يَمْنَعُهَا مِنَ الْعَمَلِ
صدر کلام علت بن جاتی ہے کل کے واجب ہونے کے لیے مگر استثناء اس علت کو روک دیتا ہے عمل کرنے سے
بِمَنْزِلَةِ عَدَمِ الشَّرْطِ فِي بَابِ التَّعْلِيقِ، وَمِثَالُ هٰذَا فِي قَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ "لَا تَبِيعُوا الطَّعَامَ
بمنزلہ شرط کے نہ ہونے کے تعلیق کے مسئلہ میں اور اسکی مثال آپ ﷺ کے اس فرمان میں ہے ﴿نہ بیچو تم اناج کو
بِالطَّعَامِ إِلَّا سَوَاءً بِسَوَاءٍ" فَعِنْدَ الشَّافِعِيِّ صَدْرُ الْكَلَامِ انْعَقَدَ عِلَّةً
اناج کے بدلہ میں مگر برابر برابر﴾ پس امام شافعیؒ کے نزدیک صدر کلام علت بن جائے گا
لِحُرْمَةِ بَيْعِ الطَّعَامِ بِالطَّعَامِ عَلَى الْإِطْلَاقِ وَخَرَجَ عَنْ هٰذِهِ الْجُمْلَةِ صُورَةُ الْمُسَاوَاةِ بِالْإِسْتِثْنَاءِ
علی الاطلاق اناج کو اناج کے بدلے میں بیچنے کی حرمت کیلئے اور نکل جائیگی اس مجموعہ سے مساوات کی صورت استثناء کیساتھ

فَبَقِيَ الْبَاقِيْ تَحْتَ حُكْمِ الصَّدْرِ، وَنَتِيْجَةُ هٰذَا حُرْمَةُ بَيْعِ الْحَفْنَةِ مِنَ الطَّعَامِ
باقی رہ جائے گا جو باقی ہے صدر کلام کے حکم کے تحت اور اس کا نتیجہ حرام ہونا ہے غلے کی ایک مٹھی کا بیچنا
بِحَفْنَتَيْنِ مِنْهُ، وَعِنْدَنَا بَيْعُ الْحَفْنَةِ لَا يَدْخُلُ تَحْتَ النَّصِّ
غلے کی دو مٹھی کے بدلے میں۔ اور ہمارے نزدیک ایک مٹھی کی بیع نہیں داخل ہوگی نص کے تحت
لِاَنَّ الْمُرَادَ بِالْمَنْهِيِّ يَتَقَيَّدُ بِصُوْرَةِ بَيْعٍ يَتَمَكَّنُ الْعَبْدُ
اس لیے کہ جس چیز سے روکا گیا اس کی مراد مقید ہے بیع کی اس صورت کے ساتھ کہ قدرت رکھتا ہو بندہ
مِنْ اِثْبَاتِ التَّسَاوِيْ وَالتَّفَاضُلِ فِيْهِ كَيْلَا يُؤَدِّيْ اِلٰى نَهْيِ الْعَاجِزِ،
اس میں برابری اور زیادتی کے ثابت کرنے کی تا کہ نہ پہنچائے (یہ روکنا) عاجز کی نہی کی طرف
فَمَا لَا يَدْخُلُ تَحْتَ الْمِعْيَارِ الْمُسَوِّيْ كَانَ خَارِجًا عَنْ قَضِيَّةِ الْحَدِيْثِ
پس جو چیز نہیں داخل ہوگی اس معیار کے تحت جو برابری کرنے والا ہے تو وہ چیز خارج ہوگی حدیث کے حکم سے۔

ومن صُوَر: بیان تغییر کی دوسری صورت ''استثناء'' ہے۔ استثناء کے بارے میں بھی احناف اور شوافع کا اختلاف ہے۔ احناف کا مذہب یہ ہے کہ استثناء کہتے ہیں استثناء کے بعد جو بچ جائے اس کے تکلم کو۔ گویا کہ اس نے تکلم ہی اسی کا کیا ہے جتنا باقی بچا ہے مثلاً کسی نے کہا لِفلانٍ عليَّ الف الا مائة ''فلاں کے میرے اوپر ایک ہزار ہیں مگر سو'' ہمارے ہاں اس کا مطلب یہ ہے کہ اس نے یہی کہا ہے کہ فلاں کا میں نے نوسو دینا ہے۔ امام شافعیؒ کے ہاں صدر کلام یعنی مستثنیٰ منہ کُل کے واجب ہونے کی علت بن جاتا ہے لیکن استثناء اس کو کُل میں عمل کرنے سے روک دیتا ہے جیسا کہ تعلیق والے مسئلہ میں معلق بالشرط فوراً سبب بن جاتا ہے لیکن شرط اس کو عمل کرنے سے روک دیتی ہے۔ اس کی مثال مصنفؒ نے یہ دی ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا لا تبيعوا الطعام بالطعام الا سواءً بسواءٍ ﴿نہ بیچو تم اناج کو اناج کے بدلہ میں مگر برابر برابر﴾ امام شافعیؒ کے نزدیک یہاں صدر کلام یعنی لا تبيعوا الطعام بالطعام طعام کو طعام کے بدلہ بیچنے کی حرمت کی علت بنا ہے علی الاطلاق یعنی قلیل میں بھی کثیر میں بھی۔ قلیل کہتے ہیں جو کیل کے تحت داخل نہ ہو سکے اور کثیر کہتے ہیں جو کیل کے تحت داخل ہو سکے۔ اس حدیث میں حضور ﷺ نے مطلق طعام کی

بیع کی حرمت سے صرف مساوات کی صورتوں کو استثناء کے ساتھ خارج کیا ہے تو باقی صورتیں حرام ہونے میں صدر کلام کے حکم کے تحت داخل ہیں۔ یعنی زیادتی والی صورت اور اندازے سے بیچنے والی صورت وغیرہ۔ اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ گندم کی ایک مٹھی کو دو مٹھی کے بدلہ میں بیچنا بھی جائز نہیں ہوگا۔ کیونکہ ایک طرف زیادتی ہے۔

وعندنا: سے ہمارا مذہب بیان کیا کہ ایک مٹھی غلہ کی بیع دو مٹھی غلہ کے بدلہ میں بیچنا حرام نہیں ہے کیونکہ یہ لا تبیعوا والی نص کے تحت داخل ہی نہیں ہے۔ کیونکہ یہاں جس بیع سے روکا گیا ہے وہ بیع مراد ہے جس میں بندہ کو برابری ثابت کرنے اور زیادتی ثابت کرنے کی قدرت ہو یعنی کیل وزن میں آسکتی ہو۔ کیونکہ اگر اس کو برابری ثابت کرنے کی قدرت ہی نہیں ہے تو پھر عاجز کو نہی کرنا لازم آئیگا جیسے اندھے کو کوئی کہے لا تبصر لہٰذا جو چیز معیار مسوّی (کیل، وزن) کے تحت داخل نہیں ہوگی وہ حدیث کے حکم سے خارج ہوگی چنانچہ ایک مٹھی کی بیع دو مٹھی کے بدلہ میں معیار مسوی کے تحت داخل نہیں ہے لہٰذا یہ لا تبیعوا والے حکم سے خارج ہوگی۔

وَمِنْ صُوَرِ بَيَانِ التَّغْيِيْرِ مَا إِذَا قَالَ لِفُلَانٍ عَلَيَّ أَلْفٌ وَدِيْعَةً
بیان تغییر کی صورتوں میں سے وہ ہے جب کسی نے کہا فلاں کے میرے اوپر ہزار ہیں ودیعت کے طور پر
فَقَوْلُهُ عَلَيَّ يُفِيْدُ الْوُجُوْبَ، وَهُوَ بِقَوْلِهِ وَدِيْعَةً غَيَّرَهُ
پس اس کا قول علیّ (مجھ پر) فائدہ دے رہا ہے واجب ہونیکا اور اس نے اپنے قول ودیعۃً کیساتھ اسکو متغیر کر دیا
إِلَى الْحِفْظِ وَقَوْلُهُ أَعْطَيْتَنِيْ أَوْ أَسْلَفْتَنِيْ أَلْفًا فَلَمْ أَقْبِضْهَا
حفاظت کیطرف اور اسکا کہنا کہ تو نے مجھے دیا یا تو نے مجھ سے بیع سلم کی ہزار کیساتھ پس میں نے اس پر قبضہ نہیں کیا
مِنْ جُمْلَةِ بَيَانِ التَّغْيِيْرِ، وَكَذَا لَوْ قَالَ لِفُلَانٍ عَلَيَّ أَلْفٌ زُيُوْفٌ
یہ بھی بیان تغییر کے قبیل سے ہے اور اسی طرح اگر اس نے کہا فلاں کے میرے اوپر ہیں ایک ہزار کھوٹے۔

ومن صور بیان التغییر: مصنفؒ بیان تغییر کی کچھ اور صورتیں بیان کر رہے ہیں جیسے ایک آدمی نے کہا لفلان علیّ الف ودیعۃ اس میں علیّ کے لفظ سے یہ ثابت ہو رہا تھا کہ

ہزار اس پر واجب ہے یعنی قرضہ ہے۔ ودیعۃً کا لفظ بول کر اس نے کلام کو متغیر کر دیا حفاظت کی طرف کہ ہزار روپے اس نے حفاظت کے لئے بطور ودیعت کے رکھا ہے۔ اسی طرح کسی آدمی نے یوں کہا اعطیتنی الفاً فلم اقبضھا جب اس نے اعطیتنی کہا تو معلوم ہوا کہ اس نے ہزار پر قبضہ کر لیا کیونکہ اعطاء اس وقت بولا جاتا ہے جب دوسرا آدمی قبضہ کر لے۔ پھر اس نے آگے لم اقبض بول کر کلام کو متغیر کر دیا کہ میں نے قبضہ نہیں کیا۔ اسی طرح اس نے یوں کہا اسلفتنی الفا فلم اقبضھا اس میں اسلفتنی کا مطلب ہے کہ تو نے مجھے ہزار روپیہ بیع سلم کے لئے دیا تو اس سے معلوم ہو رہا ہے کہ متکلم نے ہزار روپے پر قبضہ کر لیا کیونکہ بیع سلم میں ثمن مجلس میں دیا جاتا ہے پھر اس نے لم اقبض کہہ کر کلام کو متغیر کر دیا کہ میں نے قبضہ نہیں کیا۔ اسی طرح کسی آدمی نے کہا لفلان علیَّ الف زیوفٌ ''فلاں کے میرے اوپر ہزار ہیں کھوٹے'' اس میں علی الف سے معلوم ہو رہا تھا کہ ہزار کھرے ہونگے۔ کیونکہ لین دین کھرے پیسوں سے ہوتا ہے لیکن آگے زیوف کا لفظ بول کر کلام کو متغیر کر دیا کہ ہزار کھوٹے ہیں نہ کہ کھرے۔

وَحُكْمُ بَيَانِ التَّغْيِيْرِ اَنَّهٗ يَصِحُّ مَوْصُوْلًا وَلَا يَصِحُّ مَفْصُوْلًا، ثُمَّ بَعْدَ هٰذَا مَسَائِلُ
اور بیان تغییر کا حکم یہ ہے کہ متصلاً صحیح ہوتا ہے اور منفصلاً صحیح نہیں ہوتا۔ پھر اس کے بعد دوسرے مسائل ہیں
اِخْتَلَفَ فِيْهَا الْعُلَمَاءُ اَنَّهَا مِنْ جُمْلَةِ بَيَانِ التَّغْيِيْرِ فَتَصِحُّ بِشَرْطِ الْوَصْلِ
جن میں علماء نے اختلاف کیا ہے کہ وہ بیان تغییر کے قبیل سے ہیں پس صحیح ہونگے اتصال والی شرط کے ساتھ
اَوْ مِنْ جُمْلَةِ بَيَانِ التَّبْدِيْلِ فَلَا تَصِحُّ وَسَيَاْتِيْ طَرَفٌ مِنْهَا فِيْ بَيَانِ التَّبْدِيْلِ
یا بیان تبدیل کے قبیل سے ہیں پس (بالکل) صحیح نہیں ہونگے عنقریب آئیں گے ان میں سے بعض مسائل بیان تبدیل میں۔

وحکم بیان التغییر: سے بیان تغییر کا حکم بیان کیا کہ بیان تغییر موصولاً صحیح ہے مفصولاً صحیح نہیں ہے کیونکہ بیان تغییر میں پہلی بات سے رجوع ہوتا ہے اور رجوع متصلاً درست ہوتا ہے منفصلاً درست نہیں ہوتا۔

ثم بعد هذا مسائل: اسکے علاوہ اور بھی کئی مسائل ہیں جن میں علماء نے اختلاف کیا ہے کہ یہ

بیان تغییر میں سے ہیں کہ متصلاً درست ہونگے یا بیان تبدیل میں سے ہیں کہ متصلاً بھی درست نہیں ہونگے اور منفصلاً بھی درست نہیں ہونگے۔ ان میں سے کچھ مسائل بیان تبدیل میں بیان کرینگے۔

فَصْلٌ

وَاَمَّا بَیَانُ الضَّرُوْرَۃِ: فَمِثَالُہٗ فِیْ قَوْلِہٖ تَعَالٰی ”وَوَرِثَہٗ

اور بہرحال بیان ضرورت پس اس کی مثال اللہ تعالیٰ کے اس قول میں ہے ﴿وارث بنے اس میت کے

اَبَوَاہُ فَلِاُمِّہِ الثُّلُثُ“ اَوْجَبَ الشِّرْکَۃَ بَیْنَ الْاَبَوَیْنِ

اس کے والدین پس اس کی ماں کے لیے تیسرا حصہ ہے﴾ ثابت کیا اللہ تعالیٰ نے شرکت کو والدین کے درمیان

ثُمَّ بَیَّنَ نَصِیْبَ الْاُمِّ فَصَارَ ذٰلِکَ بَیَانًا لِنَصِیْبِ الْاَبِ، وَعَلٰی ھٰذَا قُلْنَا: اِذَا بَیَّنَا

پھر بیان کردیا ماں کا حصہ پس ہوگیا یہ بیان باپ کے حصے کا۔ اور اسی بات پر ہم نے کہا جب بیان کردیا دونوں

نَصِیْبَ الْمُضَارِبِ وَسَکَتَا عَنْ نَصِیْبِ رَبِّ الْمَالِ

(رب المال ومضارب) نے مضارب کا حصہ اور دونوں خاموش رہے رب المال کے حصہ سے

صَحَّتِ الشِّرْکَۃُ، وَکَذٰلِکَ لَوْ بَیَّنَا نَصِیْبَ رَبِّ الْمَالِ وَسَکَتَا عَنْ نَصِیْبِ الْمُضَارِبِ

تو یہ شرط صحیح ہوگی اور اسی طرح اگر دونوں نے بیان کیا رب المال کے حصہ کو اور خاموش رہے مضارب کے حصہ سے

کَانَ بَیَانًا، وَعَلٰی ھٰذَا حُکْمُ الْمُزَارَعَۃِ، وَکَذٰلِکَ لَوْ اَوْصٰی لِفُلَانٍ وَفُلَانٍ بِاَلْفٍ

تو یہ بھی بیان ہوگا اور اسی پر ہے مزارعت کا حکم۔ اور اسی طرح اگر وصیت کی فلاں اور فلاں کے لیے ہزار کی

ثُمَّ بَیَّنَ نَصِیْبَ اَحَدِھِمَا کَانَ ذٰلِکَ بَیَانًا لِنَصِیْبِ الْاٰخَرِ، وَلَوْ طَلَّقَ اِحْدٰی اِمْرَأَتَیْہِ

پھر بیان کردیا ان دو میں سے ایک کا حصہ تو یہ بیان ہوگا دوسرے کے حصے کا۔ اور اگر طلاق دی اپنی دو بیویوں میں سے ایک کو

ثُمَّ وَطِیءَ اِحْدَاھُمَا کَانَ ذٰلِکَ بَیَانًا لِلطَّلَاقِ فِی الْاُخْرٰی بِخِلَافِ الْوَطْیِ

پھر ان دو میں سے ایک کے ساتھ وطی کرلی تو ہوگی یہ (وطی) بیان دوسری کے طلاق کے لیے۔ بخلاف وطی کرنا

فِی الْعِتْقِ الْمُبْھَمِ عِنْدَ اَبِیْ حَنِیْفَۃَ لِاَنَّ حِلَّ الْوَطْیِ فِی الْاِمَاءِ یَثْبُتُ

مبہم آزادی میں امام ابو حنیفہ کے نزدیک اس لیے کہ وطی کا حلال ہونا لونڈیوں میں ثابت ہوتا ہے

بِطَرِيْقَيْنِ فَلَا يَتَعَيَّنُ جِهَةُ الْمِلْكِ بِاِعْتِبَارِ حِلِّ الْوَطْئِ
دو طریقوں میں سے پس نہیں متعین ہوگی ملک کی جہت، وطی کے حلال ہونے کے اعتبار سے۔

بیان الضرورہ: یہاں سے مصنفؒ بیان کی چوتھی قسم ''بیان ضرورت'' کو ذکر کررہے ہیں۔ بیان ضرورت کہتے ہیں جو متکلم کے کلام سے اقتضاء مفہوم ہو کلام میں اس بیان کے لئے کوئی لفظ نہ ہو۔ اس کی مثال ایک آدمی مرگیا۔ اسکے ورثا میں اس کی ماں اور اس کا باپ ہیں تو ان کی وراثت کے بارے میں اللہ تعالیٰ فرمایا وَوَرِثَهٗ ابواه فلامه الثُّلُث ''اسکے وارث اس کی ماں اور اس کا باپ ہیں پس اس کی ماں کے لئے ثلث ہے'' یہاں ماں کا حصہ بیان کیا اور والد کا ذکر نہیں کیا کہ اس کا کتنا حصہ ہے تو یہ ماں کا حصہ کا ذکر اس بات کا بیان ہوگا کہ باقی دو ثلث باپ کے ہیں۔ کیونکہ وارث دو ہی ہیں جب ایک کا حصہ بیان ہوگیا اقتضاءً سمجھا گیا کہ باقی دوسرے کا ہے۔

وعلی ھٰذا قلنا: اسی بات پر ہمارے احناف نے عقد مضاربت کا حکم بیان کیا ہے۔ عقد مضاربت کہتے ہیں کہ ایک آدمی کا مال ہو، دوسرا کاروبار کرے۔ اس کے صحیح ہونے کے لئے شرط یہ ہے کہ نفع کا حصہ ہر ایک کا متعین ہو۔ جس کا مال ہو اسکو رب المال کہتے ہیں اور کام کرنے والے کو مُضارِب کہتے ہیں۔ تو اب رب المال اور مضارب نے مضارب کا حصہ بیان کردیا۔ مثلا اس کا حصہ نصف یا ثلث ہوگا اور رب المال کا حصہ بیان نہیں کیا تو یہ شرکت صحیح ہوگی کیونکہ مضارب کا حصہ جب متعین کیا تو اقتضاءً ثابت ہوگیا کہ مضارب کا حصہ نکالنے کے بعد باقی جو کچھ بچے گا وہ رب المال کا حصہ ہوگا۔ اسی طرح اگر رب المال کا حصہ بیان کردیا اور مضارب کا حصہ بیان نہیں کیا تو یہ بھی اس بات کا بیان ہوگا کہ باقی جو بچے گا وہ مضارب کا حصہ ہوگا۔ اسی طرح مزارعت کا حکم ہے، مزارعت کہتے ہیں کہ ایک آدمی کی زمین ہو دوسرا کاشتکاری کرے۔ اس کے صحیح ہونے کے لئے بھی یہ شرط ہے کہ پیداوار میں دونوں کا حصہ متعین ہو۔ اب اگر ایک کا حصہ بیان کردیا دوسرے کا بیان نہیں کیا تو یہ مزارعت درست ہوگی۔ کیونکہ ایک کا حصہ بیان کرنا اس بات کا بیان ہوگا کہ باقی جو کچھ ہے وہ دوسرے کا ہی ہے۔

وکذالک لو اوصٰی: سے اور صورت بیان کی اسی طرح اگر کسی آدمی نے وصیت کی کہ زید اور عمرو کو ایک ہزار روپیہ دے دینا پھر ان میں سے ایک کا حصہ بیان کردیا تو یہ اس بات کا بیان

ہوگا کہ باقی دوسرے کا ہے مثلاً یہ کہا کہ ان میں سے تین سو زید کا ہے تو یہ اس بات کا بیان ہوگا کہ باقی سات سو عمرو کا ہے۔

ولو طلق احدی امرأتی: اسی طرح اگر ایک آدمی کی دو بیویاں ہوں اس نے بلا تعیین کہا تم میں سے ایک کو طلاق ہے پھر ان میں سے ایک سے وطی کر لی تو یہ ایک سے وطی اس بات کا بیان ہوگا کہ طلاق دوسری کو ہے کیونکہ اگر اس کو طلاق ہوتی تو وطی نہ کرتا۔ لیکن اس کے برخلاف عتقِ مبہم میں ایک سے وطی دوسری کی آزادی کا بیان نہیں ہوگا۔ مثلاً ایک آدمی کی دو لونڈیاں ہوں اس نے کہا تم میں سے ایک آزاد پھر ان میں سے ایک سے وطی کر لی تو یہ اس بات کا بیان نہیں ہوگا کہ دوسری آزاد ہے۔ یہ امام صاحبؒ کے نزدیک ہے کیونکہ لونڈیوں سے وطی کا حلال ہونا دو طریقوں سے ثابت ہوتا ہے۔ ایک طریقہ ہے مملوکیت کا یعنی لونڈی ہونے کی وجہ سے وطی حلال ہو۔ دوسرا طریقہ ہے کہ آزاد کرنے کے بعد پھر نکاح کر لے۔ تو ہو سکتا ہے اس نے آزاد کرنے کے بعد اس سے نکاح کر کے وطی کی ہو تو لہذا وطی کرنے سے ملک والی جہت متعین نہیں ہوگی کہ اس نے اس لونڈی کے ساتھ وطی کی ہے لہذا یہ اس کی ملک میں ہے اور دوسری آزاد ہے۔

فصل
وَاَمَّا بَيَانُ الْحَالِ فَمِثَالُهُ فِيْمَا إِذَا رَاٰى صَاحِبُ الشَّرْعِ اَمْرًا
بہرحال بیانِ حال پس اس کی مثال اس صورت میں ہے جب دیکھا صاحب شریعت (حضور ﷺ) نے کسی کام کو
مُعَايَنَةً فَلَمْ يَنْهَ عَنْ ذٰلِكَ كَانَ سُكُوْتُهُ بِمَنْزِلَةِ الْبَيَانِ اَنَّهُ مَشْرُوْعٌ،
اپنی آنکھوں سے پس نہ منع کیا اس سے تو آپ ﷺ کی خاموشی بیان کے مرتبہ پر ہوگی کہ وہ مشروع ہے۔
وَالشَّفِيْعُ إِذَا عَلِمَ بِالْبَيْعِ وَسَكَتَ كَانَ ذٰلِكَ بِمَنْزِلَةِ الْبَيَانِ بِاَنَّهُ رَاضٍ بِذٰلِكَ،
اور شفعہ کرنے والے نے جب معلوم کر لیا بیع کو اور خاموش رہا تو یہ (خاموشی) بمنزلہ بیان کے ہوگی کہ وہ اس پر راضی ہے
وَالْبِكْرُ إِذَا عَلِمَتْ بِتَزْوِيْجِ الْوَلِيِّ وَسَكَتَتْ عَنِ الرَّدِّ كَانَ ذٰلِكَ بِمَنْزِلَةِ الْبَيَانِ
اور باکرہ لڑکی نے جب جان لیا ولی کے نکاح کرانے کو اور خاموش رہی رد کرنے سے تو ہوگی یہ خاموشی بمنزلہ بیان کے

بِالرِّضَاءِ وَالْاِذْنِ، وَالْمَوْلٰی اِذَا رَایٰ عَبْدَہٗ یَبِیْعُ وَیَشْتَرِیْ فِی السُّوْقِ
کہ وہ راضی ہے اور اجازت ہے۔ اور مولیٰ نے جب دیکھا اپنے غلام کو کہ وہ بیچ رہا ہے اور خرید رہا ہے بازار میں
فَسَکَتَ کَانَ ذٰلِکَ بِمَنْزِلَةِ الْاِذْنِ فَیَصِیْرُ مَاْذُوْنًا فِی التِّجَارَاتِ
پس وہ خاموش رہا تو یہ خاموشی بمنزلہ اجازت کے ہوگی۔ تو ہو جائے گا (یہ غلام) تجارتوں میں آزادی دیا ہوا۔
وَالْمُدَّعٰی عَلَیْهِ اِذَا نَکَلَ فِیْ مَجْلِسِ الْقَضَاءِ یَکُوْنُ الْاِمْتِنَاعُ بِمَنْزِلَةِ الرِّضَاءِ بِلُزُوْمِ الْمَالِ
اور مدعی علیہ جب (قسم کھانے سے) رُک گیا قاضی کی مجلس میں تو ہوگا یہ رُکنا بمنزلہ راضی ہونے کے مال کے لازم ہونے پر
بِطَرِیْقِ الْاِقْرَارِ عِنْدَهُمَا اَوْ بِطَرِیْقِ الْبَذْلِ عِنْدَ اَبِیْ حَنِیْفَةَ فَالْحَاصِلُ اَنَّ السُّکُوْتَ
صاحبینؒ کے نزدیک اقرار کے طریقے پر اور ابو حنیفہؒ کے نزدیک بذل کے طریقے پر۔ پس خلاصہ یہ ہے کہ خاموشی
فِیْ مَوْضِعِ الْحَاجَةِ اِلَی الْبَیَانِ بِمَنْزِلَةِ الْبَیَانِ، وَبِهٰذَا الطَّرِیْقِ قُلْنَا: اَلْاِجْمَاعُ یَنْعَقِدُ
بیان کی ضرورت کی جگہ میں بمنزلہ بیان کے ہے، اسی طریقے کی وجہ سے ہم نے کہا کہ اجماع منعقد ہو جائے گا
بِنَصِّ الْبَعْضِ وَسُکُوْتِ الْبَاقِیْنَ
بعض کی تصریح کرنے کیساتھ اور باقیوں کے خاموش رہنے کیساتھ۔

بیان الحال: یہاں سے بیان کی پانچویں قسم ''بیان حال'' کو بیان کر رہے ہیں۔ بیانِ حال اس سکوت کو کہتے ہیں جو متکلم کے حال کی دلالت کی وجہ سے بیان واقع ہوتا ہے۔

فمثاله: سے مصنفؒ نے کئی مثالیں بیان کی ہیں۔

پہلی مثال: جیسے صاحب شریعت یعنی حضور ﷺ نے ایک کام کو ہوتے ہوئے دیکھا اور اس سے منع نہیں کیا بلکہ سکوت اختیار فرمایا تو حضور ﷺ کا سکوت اس بات کا بیان ہوگا کہ یہ کام مشروع ہے۔ کیونکہ آپ ﷺ کی بعثت احکام بیان کرنے کے لئے ہوئی ہے۔ اگر یہ کام غلط ہوتا تو آپ ﷺ منع فرما دیتے۔

دوسری مثال: جیسے ایک آدمی کو زمین پر شفعہ کا حق حاصل تھا۔ اس کو علم بھی ہو گیا کہ ساتھ والی زمین مالک نے بیچ دی ہے، وہ خاموش رہا، شفعہ کا مطالبہ نہیں کیا تو یہ خاموشی اس بات کا بیان ہوگا کہ یہ بیع پر راضی ہے کیونکہ حق شفعہ ثابت ہونے کے لیے مطالبہ شرط ہے۔

تیسری مثال: کسی بالغہ، باکرہ لڑکی کا نکاح اس کا ولی کرادے تو یہ نکاح اس لڑکی کی اجازت پر موقوف ہوتا ہے۔ اجازت دے گی تو ہوگا ورنہ نہیں۔ اب اس لڑکی کو علم ہو گیا کہ میرا نکاح فلاں کے ساتھ ولی نے کرادیا ہے علم کے باوجود یہ خاموش رہی تو اس کا یہ سکوت اس بات کا بیان ہوگا کہ یہ اس نکاح پر راضی ہے۔

چوتھی مثال: مولیٰ نے اپنے غلام کو دیکھا کہ وہ بازار میں بیع شراء کر رہا ہے مولیٰ خاموش رہا، اسکو منع نہیں کیا تو یہ خاموشی اس کیطرف سے اجازت سمجھی جائیگی اور یہ غلام ماذون فی التجارت ہوگا۔

پانچویں مثال: ایک آدمی نے دُوسرے پر کسی چیز کا دعوی کیا مدعی کے پاس گواہ نہیں تھے قاضی نے مدعیٰ علیہ کو کہا کہ تم قسم کھاؤ مدعیٰ علیہ قسم کھانے سے رک گیا تو یہ قسم اٹھانے سے رکنا اس بات کی دلیل ہوگی کہ یہ اپنے آپ پر مال لازم کرنے میں راضی ہے۔ پھر لزومِ مال کے طریقہ میں اختلاف ہے۔ پھر صاحبینؒ کے نزدیک یہ لزوم مال اقرار کے طریقہ پر ہوگا۔ ایسے ہوگا جیسے اس نے مال لازم ہونے کا اقرار کرلیا ہو۔ امام صاحبؒ فرماتے ہیں کہ یہ بذل کے طریقہ پر ہوگا۔ بذل کا مطلب ہے وہ قسم نہیں اٹھانا چاہتا بلکہ قسم سے بچنے کے لئے مال خرچ کر رہا ہے کیونکہ بعض شریف لوگ مال خرچ کر دیتے ہیں لیکن قسم نہیں کھاتے۔ تو خلاصہ یہ ہے کہ جس جگہ بیان کی ضرورت ہو اس جگہ خاموشی اختیار کرنا یہ بمنزل بیان کے ہوگا۔ اس طریقہ کی وجہ سے کہ موضع بیان میں خاموشی بیان ہے ہم یہ کہتے ہیں کہ بعض فقہاء اگر کسی مسئلہ میں تصریح کر دیں اور باقی خاموش رہیں تو یہ اجماع منعقد ہو جائے گا۔ اس کو اجماع سکوتی کہتے ہیں۔

فَصْلٌ

وَاَمَّا بَیَانُ الْعَطْفِ فَمِثْلُ اَنْ تَعْطِفَ مَکِیْلًا اَوْ مَوْزُوْنًا عَلٰی جُمْلَةٍ مُجْمَلَةٍ یَکُوْنُ ذٰلِکَ بَیَانًا لِلْجُمْلَةِ الْمُجْمَلَةِ

بہر حال بیان عطف جیسے تو عطف ڈالے مکیلی یا موزونی چیز کا مجمل جملہ پر تو ہوگی یہ مکیلی یا موزونی چیز مجمل جملہ کے لیے بیان

مِثَالُہٗ اِذَا قَالَ لِفُلَانٍ عَلَیَّ مِائَةٌ وَّ دِرْھَمٌ اَوْ مِائَةٌ وَقَفِیْزُ حِنْطَةٍ کَانَ الْعَطْفُ بِمَنْزِلَةِ الْبَیَانِ

اس کی مثال جب کہا فلاں کا میرے اوپر سو اور درہم ہے یا سو اور گندم کا ایک قفیز ہے تو ہوگا یہ عطف، بیان کے مرتبہ پر

اَنَّ الْکُلَّ مِنْ ذٰلِکَ الْجِنْسِ، وَکَذَا لَوْ قَالَ مِائَةٌ وَّثَلَاثَةُ اَثْوَابٍ اَوْ مِائَةٌ وَّثَلَاثَةُ دَرَاھِمَ اَوْ مِائَةٌ وَّثَلَاثَةُ اَعْبُدٍ

کہ کل اسی جنس سے ہے۔ اور اسی طرح اگر کہا سو اور تین کپڑے یا سو اور تین دراہم یا سو اور تین غلام

فَإِنَّهُ بَيَانٌ أَنَّ الْمِائَةَ مِنْ ذٰلِكَ الْجِنْسِ بِمَنْزِلَةِ قَوْلِهِ أَحَدٌ وَّعِشْرُوْنَ دِرْهَمًا بِخِلَافِ قَوْلِهِ مِائَةٌ وَّثَوْبٌ
پس بے شک یہ بیان ہوگا کہ سو اسی جنس سے ہے، بمنزلہ اس کے یوں کہنے کے احد وعشرون درہما بخلاف اس کے قول مائۃ وثوب
أَوْ مِائَةٌ وَّشَاةٌ حَيْثُ لَا يَكُوْنُ ذٰلِكَ بَيَانًا لِلْمِائَةِ وَاخْتُصَّ ذٰلِكَ فِي عَطْفِ الْوَاحِدِ
یا مائۃ وشاۃ اس وقت نہیں ہوگا یہ عطف، سو کا بیان۔ اور مختص ہے یہ (عطف کا بیان ہونا) ایک کے عطف میں
بِمَا يَصْلُحُ دَيْنًا فِي الذِّمَّةِ كَالْمَكِيْلِ وَالْمَوْزُوْنِ، وَقَالَ أَبُوْ يُوْسُفَ
جبکہ وہ صلاحیت رکھتا ہو ذمہ میں دین بننے کی جیسے مکیلی اور موزونی چیز، اور امام ابو یوسفؒ نے فرمایا
يَكُوْنُ بَيَانًا فِي مِائَةٍ وَّشَاةٍ وَمِائَةٍ وَّثَوْبٍ عَلٰى هٰذَا الْأَصْلِ
کہ ہوگا بیان مائۃ وشاۃ اور مائۃ وثوب میں بھی اسی اصول پر۔

بیان العطف: یہاں سے بیان کی چھٹی قسم "بیان عطف" کو بیان کر رہے ہیں۔ بیان العطف کہتے ہیں ایسا بیان جو عطف کی وجہ سے واقع ہوتا ہے۔ بیانِ عطف کی چند صورتیں ہیں۔

پہلی صورت: مکیلی یا موزونی چیز کا عطف ڈالا جائے مجمل جملے پر تو یہ مکیلی یا موزونی چیز اس مجمل جملے کا بیان ہوگی یعنی اس مجمل جملے سے بھی وہی مکیلی یا موزونی چیز مراد ہوگی۔ اس کی مثال جیسے ایک آدمی یوں کہے لفلان علیَّ مائۃٌ و درھم "فلاں کے میرے اوپر سو اور درہم ہیں" یا یوں کہا لفلان علیَّ مائۃ وقفیز حنطۃ "فلاں کے میرے اوپر سو اور گندم کا قفیز ہے" دونوں مثالوں میں علیّ مائۃ مجمل جملہ ہے۔ اور یہ درہم اور قفیز حنطہ کا جو عطف، مائۃ پر ڈالا گیا ہے یہ اس بات کا بیان ہے کہ مائۃ سے مراد بھی یہی جنس ہے یعنی پہلی مثال میں مائۃ سے مراد بھی درہم ہیں اور دوسری مثال میں مائۃ سے مراد بھی حطہ ہے۔ تو پہلی مثال میں اس آدمی پر ایک سو ایک درہم اور دوسری مثال میں ایک سو ایک قفیز گندم کے لازم ہونگے۔

دوسری صورت: کسی عدد کا عطف ڈالا جائے مجمل جملے پر جیسے کسی آدمی نے کہا لفلان علیَّ مائۃٌ وثلثۃ اثواب یا کہا مائۃٌ وثلثۃٌ دراھم یا کہا مائۃ وثلثۃ اعبد تو یہ عطف اس بات کا بیان ہوگا کہ مائۃ سے مراد بھی وہی جنس ہے جو معطوف کی جنس ہے لہذا پہلی مثال میں ایک سو تین کپڑے دوسری میں ایک سو تین دراہم اور تیسری مثال میں ایک سو تین غلام لازم ہونگے۔ دوسری

صورت کی مثالیں ایسی ہیں۔ جیسے ایک آدمی یوں کہے لفلان علیّ احد وعشرون درهما تو یہاں احد سے بھی درہم مراد ہوتا ہے اور اس پر اکیس دراہم لازم ہوتے ہیں۔

بخلاف قوله مائة : سے بیان کیا کہ مذکورہ تفصیل کے برخلاف تیسری صورت ہے کہ معدود، مفرد، غیر مکیلی اور غیر موزونی کا عطف ڈالا جائے مجمل جملے پر جیسے اگر یوں کہا لفلان علیّ مائة وثوب یا یوں کہا لفلان علی مائة وشاة برخلاف ہونے کا مطلب یہ ہے کہ ان مثالوں میں یہ عطف طرفینؒ کے نزدیک مائۃ کا بیان نہیں بنے گا لہذا پہلی مثال میں مائۃ سے مراد کپڑے نہیں ہونگے اور دوسری مثال میں مائۃ سے مراد بکریاں نہیں ہونگیں بلکہ متکلم کو بیان کرنا پڑے گا اس سے کیا مراد ہے۔ اسکی وجہ یہ ہے کہ عطفِ واحد علی الجملہ میں عطف کا بیان بننا مختص ہے ایسی صورت کیساتھ جب معطوف ایسی چیز ہو جو ذمہ میں دین بننے کی صلاحیت رکھتی ہو جیسے مکیلی چیز ہے یا موزونی چیز ہے یا پھر معطوف میں عدد مذکور ہو پھر وہ بیان بنے گا جیسے پہلی صورت میں مثالیں گزری ہیں۔ لیکن امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ یہاں بھی عطف، مائۃ کا بیان ہوگا اسی اصول کے مطابق۔ لہذا پہلی مثال میں ایک سو ایک کپڑا، اور دوسری میں ایک سو ایک بکری لازم ہوگی۔

فَصلٌ
وَاَمَّا بَیَانُ التَّبْدِیْلِ وَهُوَ النَّسْخُ، فَیَجُوْزُ ذٰلِکَ مِنْ صَاحِبِ الشَّرْعِ وَلَا یَجُوْزُ ذٰلِکَ
بہر حال بیان تبدیل اور وہ نسخ ہے پس جائز ہوگا یہ (نسخ) صاحب شریعت (اللہ تعالی کی جانب سے) اور نہیں جائز ہوگا
مِنَ الْعِبَادِ، وَعَلٰی هٰذَا بَطَلَ اِسْتِثْنَاءُ الْکُلِّ عَنِ الْکُلِّ لِاَنَّهٗ نَسْخُ الْحُکْمِ
یہ بندوں کی جانب سے۔ اسی (اصول) پر باطل ہو گیا کل کا استثناء کرنا کل سے۔ کیونکہ یہ حکم کا منسوخ کرنا ہے
،وَلَا یَجُوْزُ الرُّجُوْعُ عَنِ الْاِقْرَارِ وَالطَّلَاقِ وَالْعِتَاقِ لِاَنَّهٗ نَسْخٌ وَلَیْسَ لِلْعَبْدِ
اور نہیں ہے جائز رجوع کرنا اقرار اور طلاق اور آزاد کرنے سے کیونکہ یہ نسخ ہے اور نہیں ہے جائز بندے کے لیے
ذٰلِکَ، وَلَوْ قَالَ لِفُلَانٍ عَلَیَّ اَلْفٌ قَرْضٌ اَوْ ثَمَنُ الْمَبِیْعِ وَقَالَ وَهِیَ زُیُوْفٌ
یہ (نسخ) اور اگر کہا فلاں کے میرے اوپر ہزار ہیں قرض کے یا مبیع کے ثمن کے، اور کہا وہ کھوٹے ہیں

كَانَ ذٰلِكَ بَيَانُ التَّغْيِيرِ عِنْدَهُمَا فَيَصِحُّ مَوْصُوْلًا ، وَهُوَ بَيَانُ التَّبْدِيْلِ عِنْدَ اَبِيْ حَنِيْفَةَ
تو ہوگا یہ (کھوٹا کہنا) بیان تغییر صاحبینؒ کے نزدیک پس صحیح ہوگا متصلاً اور وہ بیان تبدیل ہے امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک
فَلَا يَصِحُّ وَاِنْ وَصَلَ ، وَلَوْ قَالَ لِفُلَانٍ عَلَيَّ اَلْفٌ مِّنْ ثَمَنِ جَارِيَةٍ بَاعَنِيْهَا
پس صحیح نہیں ہوگا اگرچہ متصلاً ہو اور اگر کہا فلاں کے میرے اوپر ہزار ہیں لونڈی کے ثمن سے جو اس نے مجھے بیچی ہے
وَلَمْ اَقْبِضْهَا وَالْجَارِيَةُ لَا اَثَرَ لَهَا كَانَ ذٰلِكَ بَيَانُ التَّبْدِيْلِ عِنْدَ اَبِيْ حَنِيْفَةَ
اور میں نے اس پر قبضہ نہیں کیا اور لونڈی بھی معلوم نہیں۔ تو ہوگا یہ (لَمْ اَقْبِضْهَا) بیان تبدیل امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک
لِاَنَّ الْاِقْرَارَ بِلُزُوْمِ الثَّمَنِ اِقْرَارٌ بِالْقَبْضِ عِنْدَ هَلَاكِ الْمَبِيْعِ اِذْ لَوْ هَلَكَ
اس لیے کہ ثمن کے لازم ہونیکا اقرار، اقرار ہے قبضے کا بوقت مبیع کے ہلاک ہونے کے۔ اس لیے کہ اگر ہلاک ہو جائے
قَبْلَ الْقَبْضِ يَنْفَسِخُ الْبَيْعُ فَلَا يَبْقَى الثَّمَنُ لَازِمًا
(مبیع) قبضے سے پہلے تو بیع فسخ ہو جاتی ہے۔ پس نہیں باقی رہتا ثمن لازم ہو کر۔

بیان التبدیل: یہاں سے مصنفؒ بیان کی ساتویں اور آخری قسم ''بیان تبدیل'' کو بیان کر رہے ہیں۔ اس بارے میں علماء کا اختلاف ہے کہ اس کو بیان کی اقسام میں شامل کرنا درست ہے یا نہیں۔ کچھ علماء کہتے ہیں اس کو بیان کی اقسام میں شامل کرنا درست نہیں ہے۔ کیونکہ بیان کہتے ہیں کسی بات کی وضاحت کرنا اور یہ تو وضاحت کی بجائے بات کو ہی تبدیل کر دیتا ہے۔ لیکن بعض حضرات کے نزدیک اس کو بیان کی اقسام میں شامل کرنا درست ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ بیان تبدیل، نسخ کا نام ہے اور ''نسخ'' کہتے ہیں اس مطلق حکم شرعی کی انتہاء کو بیان کرنا جو ہمارے ذہنوں میں ہمیشہ کے لئے تھا۔ جیسے ابتداء اسلام میں شراب حلال تھی تو مسلمانوں کے ذہن میں یہی تھا کہ یہ ہمیشہ حلال رہے گی جب حرمت کا حکم آ گیا تو یہ اس بات کا بیان ہو گیا کہ اس کی حلت اسی زمانہ تک تھی یہ نسخ صاحب شریعت (اللہ تعالیٰ) کے لیے جائز ہے بندوں کے لئے یہ نسخ کرنا جائز نہیں ہے لیکن اس پر اشکال ہے۔

اشکال: یہ ہے کہ نسخ تو حضور علیہ السلام کی کلام میں بھی موجود ہے تو پھر یہ کہنا بندوں سے نسخ جائز نہیں ہے یہ قول کیسے صحیح ہو گیا؟

جواب: جو نسخ حضور ﷺ کی کلام میں ہے وہ بھی حقیقت میں اللہ تعالیٰ کی طرف سے ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا وما ینطق عن الھوٰی ان ھُو الا وحیٌ یُوحٰی تو یہ آپ ﷺ کی کلام بھی وحی ہی ہوگی۔

وعلی ھذا بطل: اسی اصول پر کہ بیانِ تبدیل اور نسخ بندوں کی طرف سے جائز نہیں ہے تو اگر کوئی آدمی کُل سے کُل کا استثناء کردے تو یہ استثنا باطل ہوگا کیونکہ یہ حکم کو نسخ کرنا ہے۔ مثلاً کوئی آدمی یوں کہے نِسائی طوالقٌ الّا نِسائی ''میری بیویوں کو طلاق ہے سوائے میری بیویوں کے'' تو یہ درست نہیں ہے۔ اسی طرح اقرار اور طلاق اور عتاق کے بعد رجوع کرنا بھی جائز نہیں ہے کیونکہ یہ نسخ ہے اور بندے کے لئے نسخ جائز نہیں ہے۔

ولو قال لفلان: سے مصنفؒ ایک وعدہ وفائی کر رہے ہیں۔ پیچھے یہ وعدہ کیا تھا کہ بعض مسائل ایسے ہیں جن میں اختلاف ہے کہ وہ بیان تبدیل ہیں یا بیان تغییر۔ وہاں کہا تھا کہ ان کو آگے بیان کرینگے۔ اب اپنا وعدہ نبھا رہے ہیں۔

پہلا مسئلہ: اگر کسی آدمی نے یوں کہا لفلان علیَّ الف قرض یا یوں کہا لفلان علی الف ثمن المبیع اور آگے یوں کہہ دیا وھی زیوف کہ وہ کھوٹے ہیں تو صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ یہ ھی زیوف والا جملہ دونوں مثالوں میں بیان تغییر ہے کیونکہ اس نے جیاد دراہم (جو حقیقت کے مرتبہ میں ہیں) کو متغیر کر دیا زیوف دراہم (جو مجاز کے مرتبہ میں ہیں) کی طرف۔ لہذا اگر اس نے موصولاً کہا تو درست ہوگا اگر مفصولاً کہا تو درست نہیں ہوگا۔ امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ یہ بیان تبدیل ہے کیونکہ اس پر جیاد دراہم واجب تھے جب زیوف کہا تو جیاد کو زیوف سے بدل دیا اور بیانِ تبدیل چونکہ بندوں کی طرف سے جائز نہیں ہے تو لہذا نہ موصولاً صحیح ہوگا نہ مفصولاً صحیح ہوگا۔

دوسرا مسئلہ: اگر کسی آدمی نے یوں کہا لفلان علیَّ الف من ثمن جاریۃ باعَنِیھا ولم اَقبِضھا (فلاں کا میرے اوپر ہزار ہے لونڈی کے ثمن سے جو لونڈی اس نے مجھے بیچی ہے اور میں نے قبضہ نہیں کیا) اور لونڈی بھی غیر معلوم ہے تو امام صاحبؒ فرماتے ہیں کہ یہ جو اس نے جملہ بولا ہے لم اقبضھا یہ بیان تبدیل ہے اس لئے درست نہیں ہوگا۔ کیونکہ مبیع ہلاک ہو جانے کے باوجود ثمن کے اپنے اوپر لازم ہونے کا اقرار کرنا یہ قبضے کا اقرار کرنا ہے کیونکہ اگر قبضہ سے پہلے پہلے مبیع ہلاک

ہو جائے تو بیع ہی فسخ ہو جاتی ہے۔ ثمن لازم ہی نہیں ہوتا۔ تو اس کا یہ کہنا کہ میرے اوپر ثمن لازم ہیں یہ اس بات کا اقرار ہوگا کہ اس نے قبضہ کر لیا ہے۔

اَلْبَحْثُ الثَّانِي فِيْ سُنَّةِ رَسُوْلِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ سَلَّم
دوسری بحث رسول اللہ ﷺ کی سنت میں ہے
وَهِيَ اَكْثَرُ مِنْ عَدَدِ الرَّمْلِ وَالْحَصٰى
اور وہ (سنت) ریت اور کنکریوں کی تعداد سے زیادہ ہے۔

کتاب اللہ کی بحث سے فراغت کے بعد دوسری بحث سنت رسول ﷺ کی تفصیل بیان کر رہے ہیں اور حضور ﷺ کی سنت ریت اور کنکریوں کی تعداد سے بھی زیادہ ہے۔

سنت کا لغوی معنی: طریقہ، عادت۔

شرعی معنی: شریعت میں سنت اس نفلی عبادت کو کہتے ہیں جس کے کرنے پر ثواب کا ہو اور نہ کرنے پر گناہ نہ ہو۔ **اصول فقہ میں:** سنت ہر وہ چیز ہے جو حضور ﷺ سے قرآن کے علاوہ صادر ہو، چاہے وہ آپ ﷺ کا قول ہو یا فعل ہو یا آپ ﷺ کی تقریر ہو۔ تقریر کہتے ہیں کہ آپ ﷺ نے کسی کام کو ہوتے ہوئے دیکھا یا کسی بات کو سنا اور اس پر خاموشی اختیار کی اور آپ ﷺ نے کوئی نکیر نہیں فرمائی۔

حدیث اور سنت میں فرق: محدثین کے ہاں سنت، حدیث اور خبر میں کوئی فرق نہیں ہے، تینوں کا اطلاق آپ ﷺ، صحابی اور تابعی کے قول، فعل اور تقریر پر ہوتا ہے۔ اصولیوں کے نزدیک حدیث کا اطلاق صرف آپ ﷺ کے قول پر ہوتا ہے اور سنت کا اطلاق آپ ﷺ کے قول، فعل، تقریر اور صحابہ اکرامؓ کے افعال و اقوال پر ہوتا ہے اسی لئے مصنفؒ نے عنوان میں سنت کا لفظ استعمال کیا ہے تا کہ آپ ﷺ کے قول، فعل، تقریر اور صحابہ اکرام رضوان اللہ تعالیٰ علیہم اجمعین کے افعال و اقوال سب کو شامل ہو جائے۔

فَصْلٌ فِيْ اَقْسَامِ الْخَبَرِ
فصل ہے خبر کی اقسام میں
خَبَرُ رَسُوْلِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ سَلَّمَ بِمَنْزِلَةِ الْكِتَابِ فِيْ حَقِّ لُزُوْمِ الْعِلْمِ وَالْعَمَلِ بِهٖ، فَاِنَّ مَنْ
رسول اللہ ﷺ کی خبر، کتاب اللہ کے مرتبہ میں ہے علم اور اس پر عمل کے لازم ہونے کے حق میں۔ کیونکہ جس شخص نے

اَطَاعَهُ فَقَدْ اَطَاعَ اللّٰهَ فَمَا مَرَّ ذِكْرُهُ مِنْ بَحْثِ الْخَاصِ وَالْعَامِ وَالْمُشْتَرَكِ وَالْمُجْمَلِ

اطاعت کی آپ ﷺ کی، اس نے اطاعت کی اللہ کی۔ پس جو چیز کہ اس کا ذکر گزر چکا ہے (خاص، عام، مشترک، مجمل کی بحث)

فِي الْكِتَابِ فَهُوَ كَذٰلِكَ فِي حَقِّ السُّنَّةِ إِلَّا اَنَّ الشُّبْهَةَ فِي بَابِ الْخَبَرِ

کتاب اللہ میں۔ پس وہ اسی طرح سنت کے حق میں بھی ہے۔ مگر بے شک شبہ خبر کے باب میں (دو چیزوں میں ہوتا ہے)

فِي ثُبُوتِهِ مِنْ رَسُوْلِ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَاتِّصَالِهِ بِهِ،

(ایک) رسول اللہ ﷺ سے اس (خبر) کے ثابت ہونے میں (دوم) اس (خبر) کے اتصال میں رسول اللہ ﷺ کے ساتھ

وَلِهٰذَا الْمَعْنٰى صَارَ الْخَبَرُ عَلٰى ثَلَاثَةِ اَقْسَامٍ قِسْمٌ صَحَّ مِنْ رَسُوْلِ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَثَبَتَ مِنْهُ

اسی (شبہ والے) معنی کی وجہ سے ہوگئی ہے خبر تین اقسام پر۔ ایک قسم وہ ہے جو صحیح ہو رسول اللہ ﷺ سے۔ اور ثابت ہو ان سے

بِلَا شُبْهَةٍ وَهُوَ الْمُتَوَاتِرُ، وَقِسْمٌ فِيهِ ضَرْبُ الشُّبْهَةِ وَهُوَ الْمَشْهُوْرُ، وَقِسْمٌ

بغیر شبہ کے اور وہ خبر متواتر ہے۔ اور ایک قسم وہ ہے جس میں کچھ شبہ ہو اور وہ خبر مشہور ہے اور ایک قسم وہ ہے

فِيهِ اِحْتِمَالٌ وَشُبْهَةٌ وَهُوَ الْاٰحَادُ فَالْمُتَوَاتِرُ مَا نَقَلَهُ جَمَاعَةٌ عَنْ جَمَاعَةٍ

جس میں احتمال اور شبہ ہو اور وہ احاد ہے۔ پس خبر متواتر وہ ہے کہ جس کو نقل کیا ہو ایک جماعت نے دوسری جماعت سے

لَا يُتَصَوَّرُ تَوَافُقُهُمْ عَلَى الْكِذْبِ لِكَثْرَتِهِمْ وَاتَّصَلَ بِكَ هٰكَذَا

اسطرح کہ نہ متصور ہو سکے انکا جمع ہونا جھوٹ پر، انکی کثرت کیوجہ سے۔ اور ملائے وہ آپ کو اسطرح (حضور ﷺ تک)

مِثَالُهُ نَقْلُ الْقُرْاٰنِ، وَاَعْدَادُ الرَّكْعَاتِ، وَمَقَادِيْرُ الزَّكَاةِ، وَالْمَشْهُوْرُ مَا كَانَ

اس (متواتر) کی مثال قرآن کا نقل کرنا اور رکعات کی تعداد کا نقل کرنا اور زکوۃ کی مقدار کا نقل کرنا ہے اور مشہور وہ ہے

اَوَّلُهُ كَالْاٰحَادِ ثُمَّ اشْتَهَرَ فِي الْعَصْرِ الثَّانِيْ

کہ جسکا اول (صحابہ ؓ) کا زمانہ مثل خبر واحد کے ہو پھر مشہور ہوگئی ہو دوسرے

وَالثَّالِثِ وَتَلَقَّتْهُ الْاُمَّةُ بِالْقَبُوْلِ فَصَارَ كَالْمُتَوَاتِرِ

اور تیسرے زمانہ میں۔ اور حاصل کیا ہو اس کو امت نے قبول عام کے ساتھ۔ پس ہوگئی ہو مثل خبر متواتر کے

حَتّٰى اتَّصَلَ بِكَ، وَذٰلِكَ مِثْلُ حَدِيْثِ الْمَسْحِ عَلَى الْخُفِّ، وَالرَّجْمِ فِي بَابِ الزِّنَا

یہاں تک کہ مل گئی ہو تیرے ساتھ اور اس کی (مشہور) مثال موزے پر مسح کی حدیث۔ اور زنا کے باب میں رجم کی حدیث ہے

ثُمَّ الْمُتَوَاتِرُ يُوْجِبُ الْعِلْمَ الْقَطْعِيَّ وَيَكُوْنُ رَدُّهُ كُفْرًا وَالْمَشْهُوْرُ يُوْجِبُ عِلْمَ الطَّمَانِيْنَةِ وَيَكُوْنُ رَدُّهُ بِدْعَةً
پھر متواتر، واجب کرتی ہے علم قطعی کو اور اس کا رد کرنا کفر ہوگا اور مشہور، واجب کرتی ہے علم طمانینت کو اس کا رد کرنا بدعت ہوتا ہے
وَلَا خِلَافَ بَيْنَ الْعُلَمَاءِ فِيْ لُزُوْمِ الْعَمَلِ بِهِمَا، وَإِنَّمَا الْكَلَامُ فِي الْآحَادِ
نہیں ہے کوئی اختلاف علماء کا ان دونوں پر عمل کے لازم ہونے میں۔ سوائے اس کے نہیں کلام خبر واحد میں ہے۔
فَنَقُوْلُ خَبَرُ الْوَاحِدِ هُوَ مَا نَقَلَهُ وَاحِدٌ عَنْ وَاحِدٍ اَوْ وَاحِدٌ عَنْ جَمَاعَةٍ اَوْ جَمَاعَةٌ عَنْ وَاحِدٍ
پس ہم کہتے ہیں خبر واحد وہ ہے جس کو نقل کیا ہو ایک نے ایک سے، یا ایک نے جماعت سے، یا جماعت نے ایک سے
وَلَا عِبْرَةَ لِلْعَدَدِ إِذَا لَمْ يَبْلُغْ حَدَّ الْمَشْهُوْرِ، وَهُوَ يُوْجِبُ الْعَمَلَ بِهِ فِي الْاَحْكَامِ الشَّرْعِيَّةِ،
اور کوئی اعتبار نہیں تعداد کا جب تک مشہور کی حد تک نہ پہنچے۔ اور وہ (خبر واحد) عمل کو واجب کرتی ہے احکام شرعیہ میں
بِشَرْطِ إِسْلَامِ الرَّاوِيْ وَعَدَالَتِهٖ وَضَبْطِهٖ وَعَقْلِهٖ
راوی کے مسلمان ہونے اور اس کے عادل ہونے اور اس میں ضبط ہونے اور اس میں عقل ہونے کی شرط کے ساتھ
وَاتِّصَالِهٖ بِكَ ذٰلِكَ مِنْ رَسُوْلِ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِهٰذَا الشَّرْطِ
اور اس (خبر واحد) کا ملنا تجھ کو رسول اللہ ﷺ سے اسی شرط کے ساتھ ہو۔

فصل فی اقسام الخبر:

اشکال: مصنفؒ نے اوپر عنوان میں سنت کا لفظ استعمال کیا ہے پھر اس کی تقسیم میں خبر کا لفظ کیوں استعمال کیا ہے؟

جواب: سنت کا لفظ جس طرح حضور ﷺ کے طریقہ پر بولا جاتا ہے اسی طرح صحابہؓ کے طریقہ پر بھی بولا جاتا ہے اور اسی طرح سنت کا لفظ حضور ﷺ کے فعل اور قول دونوں کو شامل ہوتا ہے اور خبر کا لفظ صرف قول پر بولا جاتا ہے فعل پر نہیں یعنی سنت کا لفظ عام ہے اور خبر کا لفظ خاص ہے چونکہ اس باب میں ساری چیزیں زیر بحث آتی ہیں یعنی آپ ﷺ کا فعل وقول، صحابہؓ کا فعل وقول وغیرہ۔ اس لئے باب کے عنوان میں سنت کا لفظ استعمال کیا ہے جو کہ عام ہے اور خاص، عام، مشترک، مؤول وغیرہ جو پیچھے اقسام پڑھی ہیں یہ ساری کی ساری صرف قول کی ہوتی ہیں فعل کی نہیں ہوتیں، اس لئے تقسیم کے موقع پر خبر کا لفظ استعمال کیا ہے جو کہ خاص ہے۔

خَبَرُ رَسُوْلِ اللّٰہِ صلی اللہ علیہ وسلم : سے بیان کررہے ہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی خبر علم اور عمل کے لازم ہونے کے حق میں بمنزلہ کتاب اللہ کے ہے۔ یعنی جیسے کتاب اللہ کے حق ہونے پر اعتقاد رکھنا اور اس پر عمل کرنا واجب ہے اسی طرح خبر رسول صلی اللہ علیہ وسلم پر بھی اعتقاد رکھنا اور عمل کرنا واجب ہے۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی اطاعت حقیقت میں اللہ تعالی کی اطاعت ہے جیسے فرمان باری تعالی ہے مَنْ يُّطِعِ الرَّسُوْلَ فَقَدْ اَطَاعَ اللّٰهَ ﴿جس نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی اطاعت کی اس نے اللہ کی اطاعت کی﴾۔

فما مر ذکرہ: سے فرمایا کہ خاص، عام، مشترک، مؤول وغیرہ جن بیس اقسام کا ذکر کتاب اللہ میں گذر چکا ہے وہ بیس اقسام سنت کے حق میں بھی ہونگی۔ لیکن دوبارہ بیان کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔

الا ان الشبهة: یہ عبارت ایک اشکال کا جواب ہے۔

اشکال: جب خبر رسول صلی اللہ علیہ وسلم علم وعمل میں کتاب اللہ کے مرتبہ میں ہے تو پھر جیسے کتاب اللہ قطعی اور یقینی ہے اسی طرح خبر رسول صلی اللہ علیہ وسلم بھی ساری کی ساری قطعی اور یقینی ہونی چاہیے پھر خبر کی تین اقسام کیسے بن گئیں؟

جواب: خبر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ذات کے اعتبار سے تو بلاشبہ قطعی اور یقینی ہے، لیکن یہاں دو وجہ سے شبہ پیدا ہو جاتا ہے ایک آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہونے میں کہ واقعی آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہے یا نہیں۔ دوسرا آپ صلی اللہ علیہ وسلم تک اتصال میں یعنی یہ خبر حضور صلی اللہ علیہ وسلم تک پہنچتی بھی ہے یا نہیں۔ انہی دو وجوہ کی بنیاد پر خبر کی تین قسمیں ہوگئیں۔ ایک قسم تو یہ ہے کہ جو آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے بطریق صحت اور بلا شبہ ثابت ہو یعنی نہ ثبوت میں شبہ ہو، نہ اتصال میں۔ اس کو متواتر کہتے ہیں۔ دوسری قسم وہ ہے کہ جس میں کچھ شبہ ہو یعنی آپ صلی اللہ علیہ وسلم تک اتصال میں شبہ ہو اس کو خبرِ مشہور کہتے ہیں۔ تیسری قسم وہ ہے جس میں احتمال بھی ہو اور شبہ بھی ہو یعنی آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت نہ ہونے کا احتمال بھی ہو، آپ صلی اللہ علیہ وسلم تک اتصال میں بھی شبہ ہو، اسکو خبرِ واحد کہتے ہیں۔

فالمتواتر: سے مصنف ؒ تینوں اقسام کی وضاحت کررہے ہیں۔

خبر متواتر کی تعریف: خبر متواتر وہ ہے کہ جس کو ہر زمانہ میں ایک ایسی جماعت نے دوسری ایسی جماعت سے نقل کیا ہو جن کا جھوٹ پر جمع ہونا ان کی کثرت کی وجہ سے محال ہو اس کی مثال جیسے

قرآن کو نقل کرنا اور نماز کی رکعت کی تعداد کو نقل کرنا اور زکوۃ کی مقداروں کو نقل کرنا۔

خبر مشہور کی تعریف: خبر مشہور وہ ہے جو پہلے زمانہ یعنی صحابہ رضی اللہ عنہم کے زمانہ میں تو احاد کی طرح ہو یعنی حد تواتر اور حد شہرت کو نہ پہنچی ہو لیکن پھر دوسرے زمانہ یعنی تابعین کے زمانہ میں اور تیسرے زمانہ یعنی تبع تابعین کے زمانہ میں مشہور ہو گئی ہو اور امت نے اس کو عام طور پر قبول کر لیا ہو اور وہ حدیث متواتر کی طرح ہو گئی ہو۔ جیسے اس کی مثال موزوں پر مسح کی حدیث اور زنا کے باب میں رجم کی حدیث۔

خبر متواتر اور خبر مشہور کا حکم: خبر متواتر علم قطعی کو واجب کرتی ہے اس کا رد کرنا کفر ہے۔ اور خبر مشہور علم طمانینت کو واجب کرتی ہے۔ طمانینت کہتے ہیں جو یقین کے قریب اور ظن غالب کے اوپر ہو۔ خبر مشہور کو رد کرنا بدعت ہے کفر نہیں ہے۔ خبر متواتر اور مشہور میں عمل کے لازم ہونے میں علماء کا کوئی اختلاف نہیں بلکہ دونوں پر عمل کرنا واجب ہے۔ البتہ خبر واحد پر عمل کے لازم ہونے میں علماء کا اختلاف ہے۔

خبر واحد کی تعریف: خبر واحد وہ ہے جس کو ایک آدمی نے ایک آدمی سے نقل کیا ہو یا ایک آدمی نے ایک جماعت سے نقل کیا ہو یا ایک جماعت نے ایک آدمی سے نقل کیا ہو اس میں تعداد کا کوئی اعتبار نہیں ہے، یعنی اگرچہ نقل کرنے والے کثیر ہوں لیکن جب تک خبر مشہور کی حد کو نہ پہنچی ہو، خبر واحد ہی کہلائے گی۔

خبر واحد کا حکم: یہ ہے کہ شرعی احکام میں اس پر عمل کرنا واجب ہے، لیکن پانچ شرائط کے ساتھ:۔ (۱) ہر راوی مسلمان ہو (۲) عادل ہو (۳) ضابط ہو یعنی حافظہ قوی ہو (۴) عاقل ہو (۵) وہ خبر حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مخاطب تک متصل ہو کر پہنچے، درمیان میں انقطاع نہ ہو۔

ثُمَّ الرَّاوِیْ فِی الْاَصْلِ قِسْمَانِ، مَعْرُوْفٌ بِالْعِلْمِ وَالْاِجْتِهَادِ كَالْخُلَفَاءِ الْاَرْبَعَةِ وَعَبْدِ اللّٰهِ بْنِ مَسْعُوْدٍ
پھر راوی کی اصل میں دو قسمیں ہیں (ایک قسم) جو مشہور ہو علم اور اجتہاد میں جیسے خلفاء اربعہ اور عبد اللہ بن مسعودؓ
وَعَبْدِ اللّٰهِ بْنِ عَبَّاسٍ وَعَبْدِ اللّٰهِ بْنِ عُمَرَ وَزَيْدِ بْنِ ثَابِتٍ وَمُعَاذِ بْنِ جَبَلٍ وَاَمْثَالِهِمْ رَضِیَ اللّٰهُ عَنْهُمْ اَجْمَعِيْنَ
اور عبد اللہ بن عباسؓ اور عبد اللہ بن عمرؓ اور زید بن ثابتؓ اور معاذ بن جبلؓ اور ان کی مثل۔ راضی ہو گئے اللہ تعالیٰ ان تمام سے
فَاِذَا صَحَّتْ عِنْدَكَ رِوَايَتُهُمْ عَنْ رَسُوْلِ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَكُوْنُ الْعَمَلُ بِرِوَايَتِهِمْ اَوْلٰى
جب صحیح طریقے سے پہنچ جائے تجھے ان کی روایت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے تو ہوگا ان کی روایت پر عمل کرنا بہتر

مِنَ الْعَمَلِ بِالْقِيَاسِ، وَلِهٰذَا رَوٰى مُحَمَّدٌ حَدِيْثَ الْأَعْرَابِيِّ الَّذِيْ كَانَ فِيْ عَيْنِهٖ سُوْءٌ
قیاس پر عمل کرنے سے۔ اور اسی لیے روایت کیا ہے امام محمدؒ نے اس دیہاتی کی حدیث کو جس کی آنکھ میں خرابی تھی
فِيْ مَسْأَلَةِ الْقَهْقَهَةِ وَتَرَكَ الْقِيَاسَ بِهٖ وَرَوٰى حَدِيْثَ تَاخِيْرِ النِّسَاءِ
قہقہہ والے مسئلہ میں۔ اور چھوڑ دیا قیاس کو اس حدیث کی وجہ سے اور روایت کیا عورتوں کو مؤخر کرنے والی حدیث
فِيْ مَسْأَلَةِ الْمُحَاذَاةِ وَتَرَكَ الْقِيَاسَ بِهٖ، وَرَوٰى عَنْ عَائِشَةَؓ حَدِيْثَ الْقَيْءِ وَتَرَكَ الْقِيَاسَ
محاذات کے مسئلہ میں اور چھوڑ دیا قیاس کو اس کی وجہ سے۔ اور روایت کیا عائشہؓ سے قئی والی حدیث کو اور چھوڑ دیا قیاس کو
بِهٖ وَتَرَكَ الْقِيَاسَ بِهٖ، وَرَوٰى عَنِ ابْنِ مَسْعُوْدٍؓ حَدِيْثَ السَّهْوِ بَعْدَ السَّلَامِ
اس کی وجہ سے۔ اور روایت کیا ابن مسعودؓ سے سلام کے بعد سجدہ سہو کی حدیث کو اور چھوڑ دیا قیاس کو اس کی وجہ سے۔

ثم الراوی: یہاں سے مصنفؒ بیان کر رہے ہیں کہ وہ راوی جس نے حضور ﷺ سے سنا ہو اسکی دو قسمیں ہیں:۔ ایک وہ ہے جو علم اور اجتہاد میں معروف ہو جیسے حضرت ابو بکر صدیق، عمر فاروق، عثمان غنی، علی المرتضیٰ، عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہم اور ان کی مثل صحابہ یعنی ابی بن کعب اور سیدہ عائشہ رضی اللہ عنہما وغیرہ۔ اس قسم کے راویوں کی روایت کا حکم یہ ہے کہ جب حضور ﷺ سے صحیح طریقے سے ثابت ہو جائے تو ان کی روایت پر عمل کرنا قیاس پر عمل کرنے سے اولیٰ ہے۔ یعنی اگر ایک طرف ان کی روایت ہو جس کا حکم کچھ اور ہو اور دوسری طرف قیاس اس حکم کے مخالف ہو تو قیاس کو چھوڑ دیا جائے گا ان کی روایت پر عمل کیا جائے گا۔

ولھٰذا روی: سے مصنفؒ نے چند مثالیں پیش کی ہیں جن میں حدیث کو قیاس پر ترجیح دی گئی ہے۔

پہلی مثال: امام محمدؒ نے اس دیہاتی کی حدیث کو روایت کیا جس کی آنکھیں خراب تھیں اور قہقہہ والے مسئلہ میں اُسی پر عمل کیا اور قیاس کو چھوڑ دیا۔ حدیث یہ ہے کہ حضور ﷺ اور صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نماز پڑھ رہے تھے ایک دیہاتی آیا اور وہ کنویں میں گر گیا تو بعض صحابہ رضی اللہ عنہم ہنسنے لگے۔ جب آپ ﷺ نماز سے فارغ ہوئے تو فرمایا تم میں سے جس نے قہقہہ لگایا وہ وضو کرے اور نماز کا اعادہ کرے۔ اس حدیث سے معلوم ہوا کہ قہقہہ سے وضو ٹوٹ جاتا ہے۔ اور قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ وضو نہیں ٹوٹنا چاہیے کیونکہ وضو کسی نجس چیز کے نکلنے سے ٹوٹتا ہے اور قہقہہ نجس نہیں ہے تو وضو نہیں ٹوٹنا چاہیے لیکن

امام محمدؒ نے قیاس کو چھوڑ دیا اور اس حدیث پر عمل فرمایا۔

دوسری مثال: امام محمدؒ نے عورتوں کو موخر کرنے والی حدیث کو نقل کیا اور مسئلہ محاذات میں اسی پر عمل کیا اور قیاس کو چھوڑ دیا۔ وہ حدیث یہ ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا کہ اخروھن من حیث اخرھن اللہ ﴿ان عورتوں کو پیچھے کرو کیونکہ اللہ تعالی نے ان کو پیچھے کیا ہے﴾ اب اس حدیث سے معلوم ہو رہا ہے کہ عورت کو مرد کے برابر نماز میں نہیں کھڑا ہونا چاہیے لہٰذا اگر عورت مرد کے برابر کھڑی ہوگئی مرد نے اس حدیث پر عمل نہیں کیا یعنی عورت کو پیچھے نہیں کیا تو اس مرد کی نماز ٹوٹ جائے گی۔ قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ مرد کی نماز نہیں ٹوٹنی چاہیے جیسے عورت کی نماز نہیں ٹوٹتی اور دوسری بات یہ بھی ہے کہ عورت کا مرد کے برابر آجانا کوئی منافی صلوٰۃ چیز بھی نہیں ہے۔ لیکن اس کے باوجود قیاس کو چھوڑ دیا گیا اور حدیث پر عمل کرتے ہوئے یہی کہا گیا ہے کہ مرد کی نماز ٹوٹ جائے گی۔

تیسری مثال: امام محمدؒ نے امی عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا سے قئی والی حدیث کو نقل کیا اور اس کی وجہ سے قیاس کو چھوڑ دیا۔ حدیث قئی اس طرح ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا کہ جس آدمی کو نماز میں قے آجائے یا نکسیر آجائے وہ چلا جائے اور وضو کرے اور اگر درمیان میں گفتگو نہیں کی تو اسی نماز پر بناء کرے۔ اس حدیث سے معلوم ہوا کہ قئی ناقض وضو ہے۔ اور قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ قئی سے وضو نہیں ٹوٹنا چاہیے کیونکہ قے معدہ کے اوپر سے باہر نکلتی ہے اور نجاست معدہ کے اوپر نہیں ہوتی، بلکہ نچلے حصے میں ہوتی ہے۔ جب محلِ نجاست نہیں ہے تو نجاست خارج نہیں ہوئی لہٰذا قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ وضو نہیں ٹوٹنا چاہیے لیکن اس کے باوجود قیاس کو چھوڑ دیا گیا ہے اور حدیث پر عمل کرتے ہوئے یہی کہا گیا ہے کہ قئی ناقض وضو ہے۔

چوتھی مثال: امام محمدؒ نے حدیث سہو بعد السلام (یعنی سجدہ سہو، سلام کے بعد ہوگا) اس کو نقل کر کے اس پر عمل کیا اور قیاس کو چھوڑ دیا ہے۔ حدیث سہو اس طرح ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا کہ ہر سہو کے دو سجدے ہیں سلام کے بعد۔ اس حدیث سے معلوم ہوا سہو کے سجدے سلام کے بعد ہیں۔ اور قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ سہو کے سجدے سلام سے پہلے ہونے چاہئیں جیسے امام شافعیؒ کا مذہب ہے۔ کیونکہ سجدہ سہو کے ذریعے نماز کے نقصان کی تلافی کرنی ہے اور وہ نقصان نماز کے اندر ہے تو سجدہ بھی نماز کے اندر ہونا چاہیے سلام کے بعد تو آدمی نماز سے خارج ہو جاتا ہے۔

لیکن اس کے باوجود قیاس کو چھوڑ کر حدیث پر عمل کیا گیا ہے اور یہ کہا گیا ہے کہ ایک طرف سلام پھیر کر پھر سجدہ سہو کرے۔

وَالْقِسْمُ الثَّانِی مِنَ الرُّوَاةِ هُمُ الْمَعْرُوفُونَ بِالْحِفْظِ وَالْعَدَالَةِ دُونَ الْاِجْتِهَادِ وَالْفَتْوٰى كَأَبِی هُرَيْرَةَ
(راویوں کی) دوسری قسم یہ ہے کہ وہ مشہور ہوں حفظ اور عدالت میں نہ کہ اجتہاد اور فتویٰ میں۔ جیسا کہ حضرت ابو ہریرہؓ
وَأَنَسِ بْنِ مَالِكٍ رضی الله عنهما، فَإِذَا صَحَّتْ رِوَايَةُ مِثْلِهِمَا عِنْدَكَ، فَإِنْ وَافَقَ الْخَبَرُ الْقِيَاسَ
اور انس بن مالکؓ۔ پس جب صحیح طریقے سے پہنچے ان جیسوں کی روایت آپ تک، پس اگر موافق ہو وہ خبر قیاس کے
فَلَا خَفَاءَ فِی لُزُومِ الْعَمَلِ بِهٖ، وَإِنْ خَالَفَهٗ كَانَ الْعَمَلُ بِالْقِيَاسِ أَوْلٰى،
تو کوئی خفاء نہیں اس پر عمل کے لازم ہونے میں۔ اور اگر وہ خبر اس (قیاس) کے مخالف ہو تو قیاس پر عمل کرنا اولیٰ ہوگا
مِثَالُهٗ مَا رَوٰى أَبُو هُرَيْرَةَ الْوُضُوْءُ مِمَّا مَسَّتْهُ النَّارُ
اس کی مثال وہ ہے جس کو روایت کیا حضرت ابو ہریرہؓ نے کہ وضو اس چیز سے لازم ہو جاتا ہے جو پکی ہو آگ پر
فَقَالَ لَهٗ ابْنُ عَبَّاسٍ: أَرَأَيْتَ لَوْ تَوَضَّأْتَ بِمَاءٍ سَخِيْنٍ أَكُنْتَ تَتَوَضَّأُ مِنْهُ؟
پس کہا ان کو ابن عباسؓ نے کیا خیال ہے آپ کا اگر آپ وضو کریں گرم پانی کے ساتھ تو کیا آپ (پھر) وضو کریں گے اس کی وجہ سے؟
فَسَكَتَ، وَإِنَّمَا رَدَّهٗ بِالْقِيَاسِ إِذْ لَوْ كَانَ عِنْدَهٗ
پس (ابو ہریرہؓ) خاموش ہو گئے۔ بے شک رد کیا اس (حدیث ابو ہریرہؓ) کو قیاس کے ساتھ اس لیے کہ اگر ہوتی ان (ابن عباسؓ) کے پاس
خَبَرٌ لَرَوَاهُ، وَعَلٰى هٰذَا تَرَكَ أَصْحَابُنَا رِوَايَةَ أَبِی هُرَيْرَةَ فِی مَسْأَلَةِ الْمُصَرَّاةِ بِالْقِيَاسِ
کوئی حدیث تو البتہ وہ اسکو روایت کرتے۔ اور اسی اصول پر چھوڑ دیا ہمارے احناف نے ابو ہریرہؓ کی روایت کو مسئلہ مصراۃ میں قیاس کی وجہ سے

والقسم الثانی: سے بیان کیا کہ عہد صحابہ رضی اللہ عنہم کے راویوں میں سے دوسری قسم کے راوی وہ ہیں جو عدالت اور حفظ میں تو مشہور ہوں لیکن فقاہت اور فتوی دینے میں مشہور نہ ہوں جیسے حضرت ابو ہریرہ، انس بن مالک اور عقبہ بن عامر رضی اللہ عنہم وغیرہ ان کی روایت کا حکم یہ ہے کہ جب ان کی روایت صحیح طریقے سے پہنچ جائے تو دیکھیں گے اگر حدیث قیاس کے موافق ہے تو اس پر عمل لازم ہوگا اور اگر وہ حدیث قیاس کے مخالف ہو تو پھر قیاس پر عمل کرنا اولی ہوگا۔ اس کی مثال وہ

حدیث ہے جس کو حضرت ابو ہریرہؓ نے نقل کیا کہ جو چیز آگ پر پکی ہو اس کے کھانے سے وضو ٹوٹ جاتا ہے۔ جب یہ روایت انہوں نے حضرت ابن عباسؓ کے سامنے بیان کی تو حضرت ابن عباسؓ نے فرمایا تیرا کیا خیال ہے اگر تو گرم پانی کے ساتھ وضو کرے تو اس کے بعد تجھے پھر سادہ پانی سے وضو کرنا پڑے گا؟ تو حضرت ابو ہریرہؓ خاموش ہو گئے۔ یہاں حضرت ابن عباسؓ نے حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت رد کی ہے قیاس کے ساتھ۔ اگر کوئی روایت ابن عباسؓ کے پاس ہوتی تو اس کو بیان کرتے قیاس کو بیان نہ کرتے تو معلوم ہوا کہ قیاس کی وجہ سے ان حضرات کی روایت کو چھوڑ دیا جائیگا۔

وعلی هذا: اسی اصول کے مطابق کہ (ان حضرات کی خبر کو قیاس کی وجہ سے چھوڑ دیا جائے گا) ہمارے احناف نے مسئلہ مُصرّاۃ میں قیاس کی وجہ سے حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت کو چھوڑ دیا ہے۔

مسئلہ مصرّاۃ: یہ ہے کہ ایک آدمی اپنی اونٹنی یا گائے یا بکری بیچنا چاہتا ہے۔ ایک، دو دن اس کا دودھ نہیں نکالتا روک کر رکھتا ہے تا کہ مشتری جب دودھ نکالے تو وہ سمجھے یہ تو بہت دودھ دیتی ہے وہ زیادہ پیسے لگائے گا۔ اس بارے حضرت ابو ہریرہؓ نے نقل کیا ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا کہ اپنی بکری اور اونٹنی کا دودھ مت روکو اگر کسی نے دودھ روکا اس کے بعد کسی نے اس بکری یا اونٹنی کو خریدا تو اس خریدنے والے کو دو اختیار ہیں اگر راضی ہے تو اس کو اپنے پاس رکھ لے اگر ناپسند کرے تو پھر اس جانور کو بھی واپس کرے اور ایک صاع کھجور بھی ساتھ دے یعنی جو دودھ اس نے پیا ہے اس کے بدلے۔ یہ حدیث قیاس کے مخالف اس طرح ہے کہ یہ ضابطہ ہے جب کوئی نقصان ہو جائے تو دیکھا جاتا ہے اگر وہ چیز مثلی ہو تو اس کا ضمان بالمثل ہوتا ہے اگر غیر مثلی ہو تو اس کا ضمان بالقیمۃ ہوتا ہے۔ اگر ہم دودھ کو مثلی کہیں تو جتنا دودھ اس نے پیا ہے اتنا دودھ واپس کرنا چاہئے، اور اگر دودھ غیر مثلی ہے تو جتنا پیا ہے اس کی قیمت ادا کرے۔ حدیث پاک میں کہا گیا ہے کہ ایک صاع کھجور بھی ساتھ واپس کرنے تو ایک صاع کھجور نہ اس دودھ کی ضمان بالقیمۃ ہے نہ ضمان بالمثل ہے اس لئے یہ قیاس کے مخالف ہے تو احناف نے اس حدیث پر عمل چھوڑ دیا۔

وَبِاعْتِبَارِ اِخْتِلَافِ اَحْوَالِ الرُّوَاةِ قُلْنَا: شَرْطُ الْعَمَلِ بِخَبَرِ الْوَاحِدِ اَنْ لَا يَكُونَ
راویوں کے احوال کے مختلف ہونے کے اعتبار سے ہم نے کہا: خبر واحد پر عمل کرنے کی شرط یہ ہے کہ نہ ہو وہ (خبر واحد)

مُخَالِفًا لِلْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ الْمَشْهُوْرَةِ وَاَنْ لَا يَكُوْنَ مُخَالِفًا لِلظَّاهِرِ ،قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ:
کتاب اللہ اور سنت مشہور کے خلاف ۔ اور یہ کہ نہ ہوں مخالف ظاہر کے۔ آپ ﷺ نے فرمایا
"تَكْثُرُ لَكُمُ الْاَحَادِيْثُ بَعْدِيْ فَاِذَا رُوِيَ لَكُمْ عَنِّيْ
﴿ کثرت سے بیان ہونگی تمہارے سامنے احادیث میرے بعد پس جب روایت کی جائے تمہارے سامنے میری طرف سے
حَدِيْثٌ فَاعْرِضُوْهُ عَلٰى كِتَابِ اللّٰهِ فَمَا وَافَقَ فَاقْبَلُوْهُ وَمَا خَالَفَ فَرُدُّوْهُ"
کوئی حدیث، پس پیش کرو تم اس کو کتاب اللہ پر پس جو موافق ہو اس کو قبول کرلو اور جو مخالف ہو اس کو رد کرو ﴿

وباعتبار اختلاف : سے بیان کیا کہ راویوں کے احوال چونکہ مختلف ہیں اس لئے ہم نے کہا کہ خبر واحد پر عمل کے لازم ہونے کے لئے گذشتہ پانچ شرائط (جو صفحہ ۲۹۳ پر گزری ہیں) کے ساتھ ساتھ یہ شرط بھی ہے کہ وہ خبر واحد کتاب اللہ سنتِ مشہور اور ظاہر کے مخالف نہ ہو۔ کیونکہ آپ ﷺ نے فرمایا کہ ﴿ میرے بعد تمہیں کثرت سے احادیث بیان کی جائیں گی، جب تمہیں میری طرف سے کوئی حدیث بیان کی جائے تو اس حدیث کو کتاب اللہ پر پیش کرو جو کتاب اللہ کے موافق ہو لے لو جو مخالف ہو رد کر دو ﴿ اس حدیث سے معلوم ہو رہا ہے کہ خبرِ واحد کتاب اللہ کے خلاف نہ ہو لیکن دلالۃ النص سے یہ بھی معلوم ہو رہا ہے کہ وہ سنتِ مشہور اور ظاہر کے بھی مخالف نہ ہو۔

وَتَحْقِيْقُ ذٰلِكَ فِيْمَا رُوِيَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ اَبِيْ طَالِبٍ اَنَّهُ قَالَ: اَلرُّوَاةُ عَلٰى ثَلٰثَةِ اَقْسَامٍ
اس کی (مزید) تحقیق اس روایت میں ہے جو حضرت علیؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا کہ راوی تین قسم پر ہیں
مُؤْمِنٌ مُخْلِصٌ صَحِبَ رَسُوْلَ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَ سَلَّمَ وَعَرَفَ مَعْنٰى كَلَامِهٖ
(۱) مومن مخلص ، جو آپ ﷺ کے ساتھ رہا اور پہچان لیا اس نے آپ ﷺ کے کلام کے معنی کو
وَاَعْرَابِيٌّ جَاءَ مِنْ قَبِيْلَةٍ فَسَمِعَ بَعْضَ مَا سَمِعَ وَلَمْ يَعْرِفْ حَقِيْقَةَ كَلَامِ رَسُوْلِ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَ سَلَّمَ فَرَجَعَ
(۲) دیہاتی، جو آیا اپنے قبیلے سے سنا اس نے کچھ، اور نہ پہچانا اس نے آپ ﷺ کے کلام کی حقیقت کو پس لوٹ گیا
اِلٰى قَبِيْلَتِهٖ فَرَوٰى بِغَيْرِ لَفْظِ رَسُوْلِ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَ سَلَّمَ فَتَغَيَّرَ الْمَعْنٰى وَهُوَ يَظُنُّ
اپنے قبیلہ کی طرف اور روایت کیا آپ ﷺ کے لفظ کے بغیر پس متغیر ہوگیا معنی اور وہ گمان کرتا رہا

اَنَّ الْمَعْنٰی لاَ یَتَفَاوَتُ، وَمُنَافِقٌ لَمْ یُعْرَفْ نِفَاقُهُ فَرَوٰی مَالَمْ یَسْمَعْ
کہ معنیٰ میں تفاوت نہیں ہوا۔ (۳) منافق، جس کا نفاق نہ پہچانا گیا پس اس نے ایسی بات روایت کی جس کو سنا نہیں
وَافْتَرٰی فَسَمِعَ مِنْهُ اُنَاسٌ فَظَنُّوْهُ مُؤْمِنًا مُخْلِصًا فَرَوَوْا ذٰلِکَ
اور اس نے گھڑ لیا پس سنا اس سے لوگوں نے اور گمان کیا اس کو مومن مخلص پس انہوں نے روایت کر دیا اس (بات) کو
وَاشْتَهَرَ بَیْنَ النَّاسِ، فَلِهٰذَا الْمَعْنٰی وَجَبَ عَرْضُ الْخَبَرِ عَلَی الْکِتَابِ وَالسُّنَّةِ الْمَشْهُوْرَةِ
اور وہ مشہور ہوگئی لوگوں کے درمیان۔ اسی معنیٰ کی وجہ سے واجب ہوگیا خبر کا پیش کرنا کتاب اللہ پر اور سنت مشہورہ پر

وتحقیقه: سے فرمایا کہ راویوں کے احوال مختلف ہونے کی وجہ سے بعض روایات کا مقبول ہونا اور بعض کا مردود ہونا حضرت علیؓ کی حدیث سے ثابت ہے۔ حضرت علیؓ نے فرمایا کہ راوی تین قسم پر ہیں (۱) مومن، مخلص، حضور ﷺ کے ساتھ رہا اور آپ ﷺ کی کلام کا معنی اس نے سمجھا۔ (۲) دیہاتی جو اپنے قبیلہ سے آیا اور آپ ﷺ کی کچھ بات سنی، آپ ﷺ کی کلام کی حقیقت کو نہ سمجھ سکا اور واپس اپنے قبیلہ کی طرف چلا گیا، وہاں جا کر حضور ﷺ کے الفاظ کی بجائے اپنے الفاظ میں بیان کیا جس کی وجہ سے کلام کا معنی متغیر ہوگیا اور یہ گمان کرتا رہا کہ معنی میں کوئی فرق نہیں آیا۔ (۳) منافق، جس کا نفاق ظاہر نہ ہوا۔ اس نے ایسی روایت نقل کی جو آپ ﷺ سے سنی نہیں بلکہ اس کو خود گھڑ لیا۔ پھر اس راوی سے کچھ لوگوں نے سنا اور اس کو مومن مخلص خیال کیا اور اس روایت کو آگے نقل کر دیا وہ روایت لوگوں میں مشہور ہوگئی۔ ان تینوں راویوں میں سے صرف پہلے راوی کی روایت حجت ہوگی، دوسرے، تیسرے کی حجت نہیں ہوگی۔ اسی وجہ سے یہ واجب ہے کہ جب کوئی خبر واحد پہنچے تو اس کو کتاب اللہ اور سنت مشہور پر پیش کیا جائے گا اگر ان کے موافق ہوگی تو قبول کرلیں گے اگر مخالف ہوگی تو چھوڑ دیں گے۔

وَنَظِیْرُ الْعَرْضِ عَلَی الْکِتَابِ فِیْ حَدِیْثِ مَسِّ الذَّکَرِ فِیْمَا یُرْوٰی عَنْهُ
(خبر واحد کو) کتاب اللہ پر پیش کرنے کی مثال حدیث مس ذکر میں ہے جو روایت کی گئی ہے آپ ﷺ سے
"مَنْ مَسَّ ذَکَرَهُ فَلْیَتَوَضَّأْ" فَعَرَضْنَاهُ عَلَی الْکِتَابِ فَخَرَجَ مُخَالِفًا
﴿کہ جس شخص نے چھوا اپنے ذکر کو پس چاہیے کہ وہ وضو کرے﴾ پس ہم نے اس کو پیش کیا کتاب اللہ پر تو یہ مخالف نکلی

لِقَوْلِهٖ تَعَالٰی: فِيْهِ رِجَالٌ يُّحِبُّوْنَ اَنْ يَّتَطَهَّرُوْا فَاِنَّهُمْ كَانُوْا يَسْتَنْجُوْنَ
اللہ تعالیٰ کے اس قول کے ﴿اس میں لوگ ہیں جو پاکی کو پسند کرتے ہیں﴾ پس بیشک وہ (اہل قباء) استنجاء کرتے تھے
بِالْاَحْجَارِ ثُمَّ يَغْسِلُوْنَ بِالْمَاءِ، وَلَوْ كَانَ مَسُّ الذَّكَرِ حَدَثًا لَكَانَ هٰذَا تَنْجِيْسًا
پتھروں کے ساتھ، پھر دھوتے پانی کے ساتھ، اگر ذکر کو چھونا حدث ہوتا تو یہ (پانی کے ساتھ استنجاء) تنجیس ہوتا
لَا تَطْهِيْرًا عَلَى الْاِطْلَاقِ، وَكَذٰلِكَ قَوْلُهٗ عَلَيْهِ السَّلَامُ: اَيُّمَا امْرَاَةٍ نَكَحَتْ نَفْسَهَا بِغَيْرِ اِذْنِ
نہ کہ تطہیر مطلق طور پر، اسی طرح آپ ﷺ کا فرمان ﴿جس عورت نے نکاح کیا اپنا اپنے ولی کی اجازت کے بغیر
وَلِيِّهَا فَنِكَاحُهَا بَاطِلٌ بَاطِلٌ بَاطِلٌ" خَرَجَ مُخَالِفًا لِقَوْلِهٖ تَعَالٰی:
تو اس کا نکاح باطل ہے باطل ہے باطل ہے﴾ (یہ حدیث) نکلی مخالف اللہ تعالیٰ کے اس قول کے
"فَلَا تَعْضُلُوْهُنَّ اَنْ يَّنْكِحْنَ اَزْوَاجَهُنَّ" فَاِنَّ الْكِتَابَ يُوْجِبُ
﴿کہ نہ روکو تم ان عورتوں کو اس سے کہ وہ نکاح کریں اپنے خاوندوں سے﴾ پس بیشک کتاب اللہ واجب کر رہی ہے
تَحْقِيْقَ النِّكَاحِ مِنْهُنَّ، وَمِثَالُ الْعَرْضِ عَلَى الْخَبَرِ الْمَشْهُوْرِ
عورتوں کی طرف سے نکاح کے ثابت ہونے کو۔ (اور خبر واحد) کو خبر مشہور پر پیش کرنے کی مثال
رِوَايَةُ الْقَضَاءِ بِشَاهِدٍ وَّيَمِيْنٍ. فَاِنَّهٗ خَرَجَ مُخَالِفًا لِقَوْلِهٖ عَلَيْهِ السَّلَامُ
وہ روایت ہے ایک گواہ اور قسم ساتھ فیصلہ کرنے کی۔ پس بے شک یہ (خبر واحد) مخالف نکلی آپ ﷺ کے اس فرمان کے
"اَلْبَيِّنَةُ عَلَى الْمُدَّعِيْ وَالْيَمِيْنُ عَلٰى مَنْ اَنْكَرَ"
﴿کہ گواہ مدعی پر ہیں اور قسم اس پر ہے جو انکار کرے (مدعیٰ علیہ)﴾

نظیر العرض : سے خبر واحد کو کتاب اللہ پر پیش کرنے کی مثال پیش کی ہے۔ وہ ہے مسِ ذکر والی حدیث کو کتاب اللہ پر پیش کرنا۔ مس ذکر والی حدیث یہ ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا من مس ذکرہ فلیتوضأ ﴿جو اپنے ذکر کو چھوئے پس چاہیے کہ وہ وضو کرے﴾ اس حدیث سے معلوم ہو رہا ہے کہ ذکر کو چھونے سے وضو ٹوٹ جاتا ہے۔ جب ہم نے اس حدیث کو پیش کیا کتاب اللہ کی آیت فیہ رجال یحبون ان یتطہروا پر تو حدیث اس آیت کے مخالف نکلی وہ اس طرح کہ

یہ آیت اہل قباء کی تعریف میں نازل ہوئی وہ پتھروں کے ساتھ استنجاء کرتے تھے پھر پانی کے ساتھ بھی دھوتے تھے۔ اگر مس ذکر حدث ہوتا اور اس سے وضو ٹوٹ جاتا تو پھر پانی کے ساتھ استنجاء کرنا تنجیس ہوتا۔ اللہ تعالیٰ اس کو تطہیر نہ کہتے کیونکہ استنجا میں مس ذکر ہوتا ہے۔

وکذالک الخ: سے دوسری مثال بیان کی ہے۔ وہ یہ ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا ﴿جو عورت ولی کی اجازت کے بغیر اپنا نکاح خود کرے اس کا نکاح باطل ہے باطل ہے باطل ہے﴾ اس حدیث کو جب کتاب اللہ کی آیت کریمہ فلا تعضلوھن ان ینکحن ازواجھن پر پیش کیا تو یہ حدیث اس آیت کے مخالف نکلی کیونکہ اس آیت کا معنی ہے ﴿نہ روکو تم ان عورتوں کو اس سے کہ وہ نکاح کریں اپنے شوہروں سے﴾ تو یہ آیت اس بات کو ثابت کر رہی ہے کہ عورت ولی کی اجازت کے بغیر نکاح کرے تو وہ درست ہے لیکن حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ باطل ہے اس لئے اس حدیث کو چھوڑ دیا گیا ہے۔

ومثال العرض علی الخبر: سے خبر واحد کو خبر مشہور پر پیش کرنے کی مثال بیان کی ہے۔ خبر واحد یہ ہے کہ آپ ﷺ نے ایک گواہ اور ایک قسم کے ساتھ فیصلہ فرمایا۔ یہ خبر واحد، خبر مشہور کے مخالف ہے وہ خبر مشہور یہ ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا البینة علی المدعی والیمین علی من انکر یعنی ﴿گواہ مدعی پر ہیں اور قسم منکر (مدعیٰ علیہ) پر ہے﴾ اس کی وضاحت یہ ہے کہ جب کوئی آدمی کسی پر دعوی کرتا ہے تو اس کے ذمہ ہے کہ دو گواہ پیش کرے لیکن اگر کسی آدمی کے پاس ایک گواہ ہے تو خبر واحد سے معلوم ہو رہا ہے کہ دوسرے گواہ کی جگہ اس سے قسم لے لی جائے اور اس کے حق میں فیصلہ کر دیا جائے لیکن یہ روایت خبر مشہور کے مخالف ہے۔ وہ اس طرح ہے کہ خبر مشہور میں حضرت محمد ﷺ نے بینہ اور یمین کو تقسیم کیا ہے کہ بینہ مدعی کے ذمہ ہیں اور یمین (قسم) مدعیٰ علیہ کے ذمہ ہے۔ اب اگر مدعی سے گواہ بھی لیا جائے اور قسم بھی اٹھوائی جائے تو یہ شرکت لازم آتی ہے اور شرکت تقسیم کے خلاف ہے۔ اس لئے خبر واحد کو چھوڑ دیا گیا ہے۔

وَبِاعْتِبَارِ هٰذَا الْمَعْنٰى قُلْنَا: خَبَرُ الْوَاحِدِ إِذَا خَرَجَ مُخَالِفًا لِلظَّاهِرِ
اسی معنیٰ (راویوں کے حالات کے مختلف ہونے) کے اعتبار کی وجہ سے ہم نے کہا خبر واحد جب ظاہر کے خلاف نکلے تو

لَا يُعْمَلُ بِهٖ، وَمِنْ صُوَرِ مُخَالِفَةِ الظَّاهِرِ عَدَمُ اِشْتِهَارِ الْخَبَرِ
اس پر عمل نہیں کیا جائے گا، ظاہر کے خلاف ہونے کی صورتوں میں سے ہے خبر کا مشہور نہ ہونا
فِيْمَا يَعُمُّ بِهِ الْبَلْوٰى فِي الصَّدْرِ الْاَوَّلِ وَالثَّانِيْ
اس مسئلہ میں جس میں عام لوگ مبتلا ہوں پہلے (صحابہ رضی اللہ عنہم) کے زمانہ میں اور دوسرے (تابعین) کے زمانہ میں
لِاَنَّهُمْ لَا يُتَّهَمُوْنَ بِالتَّقْصِيْرِ فِيْ مُتَابَعَةِ السُّنَّةِ، فَاِذَا لَمْ يَشْتَهِرِ الْخَبَرُ مَعَ شِدَّةِ الْحَاجَةِ
اسلئے کہ وہ لوگ متہم نہیں کیے جاسکتے سنت کی اتباع میں کوتاہی کیساتھ پس جب نہ مشہور ہوئی حدیث باوجود شدید حاجت کے
وَعُمُوْمِ الْبَلْوٰى كَانَ ذٰلِكَ عَلَامَةَ عَدَمِ صِحَّتِهٖ،
اور عام لوگوں کے مبتلا ہونے کے، تو یہ علامت ہوگی، اس (حدیث کے) صحیح نہ ہونے کی۔

وباعتبار هذا المعنى: اسی معنی کے اعتبار سے یعنی راویوں کے مختلف ہونے کی وجہ سے ہم نے کہا جب خبر واحد ظاہر کے خلاف ہوگی تو اس پر بھی عمل نہیں کیا جائے گا۔ ظاہر کے مخالف ہونے کی صورتوں میں سے ایک صورت یہ ہے کہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم اور تابعین کے زمانہ میں لوگ ایک بات میں مبتلا تھے یعنی وہ کام کر رہے تھے لیکن اس کے باوجود وہ حدیث مشہور نہیں ہوئی تو ہم سمجھیں گے یہ خبر واحد ظاہر کے خلاف ہے ورنہ یہ حدیث ضرور مشہور ہوتی اور صحابہ اکرام رضی اللہ عنہم اور تابعین ضرور اس کو دلیل کے طور پر پیش کرتے۔ کیونکہ یہ تو نہیں ہوسکتا کہ حدیث بھی ہو اور صحابہ کرام رضی اللہ عنہم اس کی اتباع کرنے میں کوتاہی کریں بلکہ یہ اس بات کی علامت ہے کہ یہ حدیث صحیح نہیں ہے۔

وَمِثَالُهٗ فِي الْحُكْمِيَّاتِ اِذَا اَخْبَرَ وَاحِدٌ اَنَّ امْرَاَتَهٗ حَرُمَتْ عَلَيْهِ
اس کی مثال احکام شرعیہ میں یہ ہے کہ جب خبر دی ایک آدمی نے کسی کو کہ اس کی بیوی اس پر حرام ہے
بِالرَّضَاعِ الطَّارِئِ جَازَ اَنْ يَّعْتَمِدَ عَلٰى خَبَرِهٖ وَيَتَزَوَّجَ
رضاعت طاری کی وجہ سے۔ تو جائز ہے کہ اعتماد کرے وہ (زوج) اس آدمی کی خبر پر۔ اور نکاح کرسکتا ہے
اُخْتَهَا، وَلَوْ اَخْبَرَ اَنَّ الْعَقْدَ كَانَ بَاطِلًا بِحُكْمِ الرَّضَاعِ لَا يُقْبَلُ خَبَرُهٗ،
اس (بیوی) کی بہن کیساتھ، اور اگر خبر دی کہ (شروع سے) نکاح باطل تھا رضاعت کے حکم کیوجہ سے تو اسکی خبر کو قبول نہیں کیا جائیگا

وَكَذٰلِكَ إِذَا أُخْبِرَتِ الْمَرْأَةُ بِمَوْتِ زَوْجِهَا أَوْ طَلَاقِهِ إِيَّاهَا وَهُوَ غَائِبٌ
اوراسی طرح جب کسی عورت کو خبر دی گئی اس کے خاوند کے مرنے کی یا اس خاوند کے اس کو طلاق دینے کی درانحالیکہ وہ زوج غائب ہے
جَازَ أَنْ تَعْتَمِدَ عَلٰى خَبَرِهٖ وَتَتَزَوَّجَ بِغَيْرِهٖ، وَلَوِ اشْتَبَهَتْ
تو جائز ہے کہ اعتماد کرے وہ (عورت) اس کی خبر پر۔ اور وہ نکاح کر سکتی ہے اس کے علاوہ کے ساتھ۔ اور اگر مشتبہ ہو گیا
عَلَيْهِ الْقِبْلَةُ فَأَخْبَرَهٗ وَاحِدٌ عَنْهَا وَجَبَ الْعَمَلُ بِهٖ، وَلَوْ وَجَدَ مَاءً لَا يَعْلَمُ
کسی آدمی پر قبلہ پس خبر دی اس کو اس (قبلہ) کے بارے میں کسی ایک نے تو اس خبر پر عمل واجب ہے۔ اگر پایا پانی اور نہیں جانتا
حَالَهٗ فَأَخْبَرَهٗ وَاحِدٌ عَنِ النَّجَاسَةِ لَا يَتَوَضَّأُ بِهٖ بَلْ يَتَيَمَّمُ
اس کی حالت پس اس کو خبر دی ایک آدمی نے ناپاک ہونے کی تو نہ وضو کرے وہ اس کے ساتھ بلکہ تیمم کرے۔

ومثاله فی الحکمیات : سے مصنفؒ نے خبر واحد کے ظاہر کے مخالف ہونے کی مثال احکام شرعیہ سے بیان کی ہے۔ وہ یہ ہے کہ ایک آدمی نے دوسرے کو یہ خبر دی کہ تجھ پر تیری بیوی رضاعت طاری کی وجہ سے حرام ہے (رضاعت طاری کا مطلب ہے نکاح کے بعد پائی گئی ہے) اس کی صورت یہ ہے کہ اس نے چھوٹی بچی سے نکاح کیا ہوا تھا، اس کی بیوی (اس چھوٹی بچی) نے اس (شوہر) کی ماں کا دودھ پی لیا) جس کی وجہ سے رضاعت ثابت ہوگئی)، تو ایسے آدمی کی خبر پر اعتماد کرنا جائز ہے کیونکہ یہ ظاہر کے خلاف نہیں ہے لہذا یہ بیوی (بچی) اس پر حرام ہو جائے گی۔ یہ آدمی اس بیوی کی بہن کے ساتھ نکاح کر سکتا ہے کیونکہ پہلی بہن حرام ہوگئی ہے۔ لیکن اگر کوئی آدمی دوسرے کو نکاح کے بعد یہ خبر دے کہ تو نے جو نکاح کیا ہے وہ نکاح رضاعت کی وجہ سے باطل ہے یعنی تیری بیوی نے نکاح سے پہلے تیری ماں کا دودھ پیا ہے وہ تیری رضاعی بہن ہے لہذا یہ نکاح باطل ہے۔ اس صورت میں اس آدمی کی خبر کو قبول نہیں کیا جائے گا کیونکہ یہ ظاہر کے خلاف ہے۔ ظاہر کے خلاف اس لیے ہے کہ جب نکاح ہوتا ہے اس کی شہرت ہوتی ہے۔ اگر یہ رضاعت ہوتی تو کوئی آدمی تو بتاتا کہ ان کے درمیان رضاعت کا رشتہ ہے لہذا ان کا نکاح نہ کرو۔

وکذالک : سے اور مثال بیان کی کہ کسی عورت کو یہ خبر دی گئی کہ اس کا خاوند فوت ہو گیا ہے یا اس نے طلاق دے دی ہے اور شوہر غائب ہے، تو اس آدمی کی خبر پر اعتماد کرنا جائز ہے کیونکہ یہ

ظاہر کے خلاف نہیں ہے اس لیے کہ یہاں خبر واحد کو کوئی جھٹلانے والا نہیں ہے۔ لہذا یہ عورت عدت کے بعد دوسرے آدمی سے نکاح کرسکتی ہے۔

ولو اشتبهت : اگر کسی آدمی پر قبلہ مشتبہ ہوگیا اس کو ایک آدمی نے خبر دی کہ قبلہ اس طرف ہے تو اسی کے مطابق اس پر عمل کرنا واجب ہے۔ کیونکہ یہ خبر ظاہر کے خلاف نہیں ہے۔ اسی طرح ایک آدمی سفر میں تھا، اس کو پانی ملا، لیکن معلوم نہیں پاک ہے یا ناپاک ہے۔ ایک آدمی نے خبر دی کہ ناپاک ہے تو یہ تیمم کرلے، وضو نہ کرے۔ کیونکہ یہ ظاہر کے خلاف نہیں ہے کیونکہ کوئی جھٹلانے والا نہیں ہے۔

فَصْلٌ

خَبَرُ الْوَاحِدِ حُجَّةٌ فِي اَرْبَعَةِ مَوَاضِعَ، خَالِصُ حَقِّ اللّٰهِ تَعَالٰى مَا لَيْسَ بِعُقُوْبَةٍ، وَخَالِصُ حَقِّ الْعَبْدِ

خبر واحد حجت ہے چار جگہوں میں (۱) خالص اللہ تعالیٰ کا حق ہو اس میں سزا نہ ہو (۲) خالص بندے کا حق ہو

مَا فِيْهِ اِلْزَامٌ مَحْضٌ وَخَالِصُ حَقِّهٖ مَا لَيْسَ فِيْهِ اِلْزَامٌ وَخَالِصُ حَقِّهٖ مَا فِيْهِ اِلْزَامٌ مِنْ وَجْهٍ،

جس میں الزام محض ہو (۳) خالص بندے کا حق ہو جس میں بالکل الزام نہ ہو (۴) خالص بندے کا حق ہو جس میں من وجہ الزام ہو۔

اَمَّا الْاَوَّلُ فَيُقْبَلُ فِيْهِ خَبَرُ الْوَاحِدِ فَاِنَّ رَسُوْلَ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَ سَلَّمَ قَبِلَ شَهَادَةَ الْاَعْرَابِيِّ

بہرحال پہلی جگہ پس قبول کرلیا جائے گا اس میں خبر واحد کو کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے دیہاتی کی گواہی کو قبول کیا

فِيْ هِلَالِ رَمَضَانَ اَمَّا الثَّانِيْ فَيُشْتَرَطُ فِيْهِ الْعَدَدُ وَالْعَدَالَةُ وَنَظِيْرُهُ الْمُنَازَعَاتُ،

رمضان کے چاند کے بارے میں بہرحال دوسری جگہ پس شرط ہے اس میں عدد اور عدالت۔ اور اس کی نظیر جھگڑے ہیں۔

وَاَمَّا الثَّالِثُ فَيُقْبَلُ فِيْهِ خَبَرُ الْوَاحِدِ عَدْلًا كَانَ اَوْ فَاسِقًا

بہرحال تیسری جگہ پس قبول کیا جائے گا اس میں خبر واحد کو وہ (خبر دینے والا) عادل ہو یا فاسق ہو۔

وَنَظِيْرُهُ الْمُعَامَلَاتُ وَاَمَّا الرَّابِعُ فَيُشْتَرَطُ فِيْهِ اِمَّا الْعَدَدُ اَوِ الْعَدَالَةُ

اس کی نظیر معاملات ہیں بہرحال چوتھی جگہ، پس شرط لگائی گئی ہے اس میں یا عدد ہو یا عدالت ہو،

عِنْدَ اَبِيْ حَنِيْفَةَ رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُ وَنَظِيْرُهُ الْعَزْلُ وَالْحَجْرُ

امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک۔ اس کی نظیر وکیل کو معزول کرنا اور عبد ماذون پر پابندی لگانا۔

فصل: اس فصل میں یہ بیان کررہے ہیں کہ خبر واحد کن کن جگہوں پر حجت ہے یہاں واحد سے حقیقی واحد مراد نہیں ہے بلکہ واحد شرعی مراد ہے یعنی وہ خبر جو شہرت اور تواتر کی حد تک نہ پہنچے۔ خبر واحد چار جگہوں پر حجت ہے۔ (۱) خالص اللہ تعالیٰ کا حق ہو اس میں سزا نہ ہو۔ (۲) خالص بندے کا حق ہو اس میں الزام محض ہو۔ (۳) خالص بندے کا حق ہو جس میں الزام بالکل نہ ہو۔ (۴) خالص بندے کا حق ہو اس میں من وجہ الزام ہو من وجہ نہ ہو۔

اما الاول: ہر ایک کی وضاحت ملاحظہ فرمائیں۔

(۱) خالص اللہ تعالیٰ کا حق ہو اس میں سزا نہ ہو یعنی حدود کے قبیل سے نہ ہو۔ جیسے نماز روزہ وغیرہ۔ اس کا حکم یہ ہے کہ اس میں خبر واحد کو قبول کیا جائے گا کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے رمضان کے چاند کے بارے میں ایک دیہاتی کی گواہی کو قبول فرمایا تھا تو معلوم ہوا اس میں خبر واحد معتبر ہے۔

(۲) خالص بندے کا حق ہو اور اس میں دوسرے پر الزام ہو اس کی مثال منازعات یعنی خصومات مالیہ ہیں۔ مثلاً کوئی آدمی یوں کہے کہ اس نے اپنا غلام مجھے بیچا ہے یا اس پر میرا ایک ہزار روپیہ قرضہ ہے۔ اس کو قبول کرنے کے لئے شرط یہ ہے کہ عدد بھی ہو، عدالت بھی ہو یعنی کم از کم دو مرد یا ایک مرد اور دو عورتیں خبر دیں اور دونوں عادل ہوں۔

(۳) خالص بندے کا حق ہو جس میں دوسرے پر الزام بالکل نہ ہو۔ اس کی مثال معاملات ہیں۔ جیسے ایک آدمی دوسرے کو خبر دے کہ فلاں آدمی نے تجھے وکیل بنایا ہے یا کسی غلام کو کوئی خبر دے کہ تیرے آقا نے تجھے خرید و فروخت کی اجازت دیدی ہے۔ تو اس میں کوئی الزام نہیں ہے لہذا اسمیں خبر واحد کو قبول کرلیا جائیگا چاہے وہ خبر دینے والا مسلمان ہو یا کافر، عادل ہو یا فاسق ہو۔

(۴) خالص بندے کا حق ہو اور اس میں من وجہ الزام ہو اور من وجہ الزام نہ ہو۔ اس کی نظیر معزول کرنا اور پابندی لگانا ہے۔ جیسے ایک آدمی کسی کے وکیل کو یہ خبر دے کہ تیرے مؤکل نے تجھے معزول کردیا ہے، یا کسی غلام کو یہ خبر دے کہ تیرے آقا نے تیرے اوپر بیع وشراء کی پابندی لگادی ہے۔ اس میں الزام تو اس لئے ہے کہ اس کے بعد جو تصرفات یہ کرینگے ان کی ذمہ داری انہیں پر لازم ہوگی۔ اور الزام نہ ہونا اس وجہ سے ہے کہ مؤکل اور مولیٰ نے جب ان کو معزول کیا ہے یا پابندی لگائی ہے تو انہوں نے اپنے حق میں تصرف کیا ہے جیسا کہ ان کو وکیل بناتے وقت اور بیع

شراء کی اجازت دیتے وقت اپنے حق میں تصرف کیا تھا۔ ایسی خبر کا حکم یہ ہے امام صاحبؒ فرماتے ہیں عدد ہو یا عدالت ہو۔ مطلب یہ ہے کہ اگر مستور الحال ہیں تو دو آدمی خبر دیں اگر عادل ہے تو ایک آدمی ہی کافی ہے۔

اَلْبَحْثُ الثَّالِثُ فِی الْاِجْمَاعِ
تیسری بحث اجماع میں ہے۔
فصل: اِجْمَاعُ هٰذِهِ الْاُمَّةِ بَعْدَ مَا تُوُفِّیَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَ سَلَّمَ فِیْ فُرُوْعِ الدِّيْنِ حُجَّةٌ
اس امت کا اجماع رسول اللہ ﷺ کی وفات کے بعد فروعات دین میں حجت ہے
مُوْجِبَةٌ لِلْعَمَلِ بِهَا شَرْعًا كَرَامَةً لِهٰذِهِ الْاُمَّةِ، ثُمَّ الْاِجْمَاعُ عَلٰى اَرْبَعَةِ اَقْسَامٍ
شرعاً اس پر عمل کرنا واجب ہے۔ اس امت کے اکرام کی وجہ سے ۔ پھر اجماع چار قسموں پر ہے
اِجْمَاعُ الصَّحَابَةِ رَضِیَ اللّٰهُ عَنْهُمْ عَلٰى حُكْمِ الْحَادِثَةِ نَصًّا، ثُمَّ اِجْمَاعُهُمْ بِنَصِّ الْبَعْضِ
(۱) صحابہ رضی اللہ عنہم کا اجماع، کسی پیش آنیوالے واقعہ کے حکم پر صراحۃً، (۲) پھر صحابہ رضی اللہ عنہم کا اجماع بعض کی تصریح
وَسُكُوْتِ الْبَاقِيْنَ عَنِ الرَّدِّ، ثُمَّ اِجْمَاعُ مَنْ بَعْدَهُمْ فِيْمَا
اور باقیوں کے رد کرنے سے سکوت کیساتھ۔ (۳) پھر ان صحابہ رضی اللہ عنہم سے بعد والوں کا اجماع ایسی بات میں
لَمْ يُوْجَدْ فِيْهِ قَوْلُ السَّلَفِ، ثُمَّ الْاِجْمَاعُ عَلٰى اَحَدِ اَقْوَالِ السَّلَفِ
کہ جسمیں صحابہ رضی اللہ عنہم کا کوئی قول نہیں پایا گیا (۴) پھر وہ اجماع جو صحابہ رضی اللہ عنہم کے اقوال میں سے کسی ایک قول پر ہو
اَمَّا الْاَوَّلُ فَهُوَ بِمَنْزِلَةِ آيَةٍ مِّنْ كِتَابِ اللّٰهِ تَعَالٰى، ثُمَّ الْاِجْمَاعُ بِنَصِّ الْبَعْضِ وَ
بہر حال پہلی قسم وہ بمنزلہ کتاب اللہ کی آیت کے ہے پھر وہ اجماع جو بعض کی تصریح اور
سُكُوْتِ الْبَاقِيْنَ فَهُوَ بِمَنْزِلَةِ الْمُتَوَاتِرِ، ثُمَّ اِجْمَاعُ مَنْ بَعْدَهُمْ
باقیوں کے سکوت کیساتھ ہے وہ بمنزلہ خبر متواتر کے ہے۔ پھر ان لوگوں کا اجماع جو صحابہ رضی اللہ عنہم کے بعد ہیں
بِمَنْزِلَةِ الْمَشْهُوْرِ مِنَ الْاَخْبَارِ، ثُمَّ اِجْمَاعُ الْمُتَاَخِّرِيْنَ عَلٰى اَحَدِ اَقْوَالِ السَّلَفِ بِمَنْزِلَةِ
وہ بمنزلہ خبر مشہور کے ہے۔ پھر متاخرین کا اجماع صحابہ رضی اللہ عنہم کے اقوال میں کسی ایک قول پر وہ بمنزلہ

الصَّحِيحِ مِنَ الْاٰحَادِ، وَالْمُعْتَبَرُ فِيْ هٰذَا الْبَابِ إِجْمَاعُ اَهْلِ الرَّأْيِ وَالْاِجْتِهَادِ
صحیح خبر واحد کے ہے۔ اور معتبر اس (فقہ) کے باب میں اہل رائے اور اہل اجتہاد کا اجماع ہے
فَلَا يُعْتَبَرُ بِقَوْلِ الْعَوَامِ وَالْمُتَكَلِّمِ وَالْمُحَدِّثِ الَّذِيْ لَا بَصِيْرَةَ لَهٗ فِيْ اُصُوْلِ الْفِقْهِ
پس نہیں اعتبار کیا جائے گا عوام اور متکلم اور اس محدث کے قول کا جس کو اصول فقہ میں کوئی بصیرت نہیں

البحث الثالث: سنت کی بحث سے فراغت کے بعد اب مصنفؒ اجماع کی بحث شروع کر رہے ہیں۔ اجماع کے لغت میں دو معانی ہیں (۱) عزم، جب کوئی آدمی کسی کام کا عزم کر لے اس کے بارے میں کہتے ہیں اَجْمَعَ فَلَانٌ عَلٰی کَذَا ''فلاں نے اس بات پر عزم کر لیا ہے''۔ (۲) اتفاق، جیسے چند آدمی کسی بات پر اتفاق کر لیں تو کہتے ہیں اَجْمَعُوْا عَلٰی کَذَا ''اس بات پر انہوں نے اتفاق کر لیا ہے''۔ دونوں میں فرق یہ ہے کہ عزم کا تعلق ایک آدمی کے ساتھ ہے اور اتفاق کا تعلق کثیر کے ساتھ ہے۔

اجماع کا اصطلاحی معنی: شریعت کی اصطلاح میں اجماع کہتے ہیں کسی زمانہ میں اس امت کے صالح مجتہدین کا کسی بات پر اتفاق کر لینا۔

فصلٌ: یہاں سے بیان کیا کہ حضور ﷺ کی وفات کے بعد فروع دین میں اس امت کا اجماع حجت ہے۔ اس پر عمل کرنا شرعاً واجب ہے۔ یہ اس امت کے اکرام واعزاز کی وجہ سے ہے اس میں چند باتیں ہیں (۱) اجماع صرف اس امت کا معتبر ہے اس امت کے اکرام واعزاز کی وجہ سے سابقہ امتوں کا اجماع متعبر نہیں تھا (۲) اجماع آپ ﷺ کی وفات کے بعد معتبر ہے آپ ﷺ کی زندگی میں معتبر نہیں تھا کیونکہ آپ ﷺ کی زندگی میں جو معاملہ پیش آتا تو آپ ﷺ کی طرف رجوع کیا جاتا (۳) اجماع فروع دین میں حجت ہے اصول دین میں نہیں جیسے توحید، اللہ تعالی کی صفات وغیرہ۔ یہ حجت قطعیہ سے ثابت ہیں۔ اجماع کی ضرورت نہیں ہے۔

ثم الاجماع علی اربعة: سے اجماع کی اقسام بیان کر رہے ہیں۔ اجماع کی چار قسمیں ہیں (۱) صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کا کسی پیش آنے والے واقعہ کے حکم پر صراحتاً اتفاق کرنا (۲) صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کا اجماع اس طرح کہ بعض صحابہ کی تصریح ہو اور باقی رد کرنے سے خاموشی اختیار

کریں۔ (۳) صحابہ کرام ﷡ کے بعد والوں کا اجماع اس چیز میں جس میں صحابہ ﷡ سے کوئی قول ثابت نہ ہو (۴) صحابہ کرام ﷡ کے بعد والوں کا اجماع صحابہ ﷡ کے کئی اقوال میں سے کسی ایک قول پر۔

اجماع کی ان چار اقسام میں سے پہلی "قسم" کتاب اللہ کی آیت کے مرتبہ پر ہے یعنی جیسے آیت کا منکر کافر ہے اسی طرح اس اجماع کا منکر بھی کافر ہوگا۔ اور دوسری قسم کا اجماع جس میں بعض صحابہ ﷡ کی تصریح اور باقیوں کا سکوت ہے وہ بمنزلہ خبر متواتر کے ہے جیسے خبر متواتر پر عمل کرنا واجب ہے اسی طرح اس پر بھی عمل کرنا واجب ہے۔ البتہ اس کا منکر کافر نہ ہوگا اس قسم کا مرتبہ پہلی قسم سے کم ہے۔ اور تیسری قسم کا اجماع بمنزل خبر مشہور کے ہے یعنی اس پر بھی عمل کرنا واجب ہے البتہ مرتبہ میں دوسری قسم سے ادنی ہوگا۔ چوتھی قسم کا اجماع بمنزلہ صحیح خبر واحد کے ہے یعنی یہ چاروں قسموں میں سے کم مرتبے پر ہے لیکن خبر واحد کی طرح قیاس سے مقدم ہوگا۔

والمعتبر: سے مصنف ؒ فرماتے ہیں اجماع وہ معتبر ہوگا جو اہل رائے اور اہل اجتہاد کا ہو۔ عوام اور متکلمین اور وہ محدثین جن کو اصول فقہ میں کوئی بصیرت نہیں ہے ان کے اجماع کا اعتبار نہیں ہے۔ اہل رائے سے مراد وہ مجتہدین ہیں جو آیات اور احادیث سے مسائل کا استنباط کر سکیں۔ عوام سے مراد وہ علماء ہیں جو معانی فقہیہ میں غور وفکر کرنے کی صلاحیت نہ رکھتے ہوں اور متکلمین سے مراد وہ علماء ہیں جو عقائد کے متعلق گفتگو کرتے ہیں اور محدثین سے مراد وہ علماء ہیں جو حدیث کی سند اور حدیث کے متن پر بحث کرتے ہیں۔

ثُمَّ بَعْدَ ذٰلِکَ الْاِجْمَاعُ عَلٰی نَوْعَیْنِ مُرَکَّبٌ وَغَیْرُ مُرَکَّبٍ، فَالْمُرَکَّبُ مَا اجْتَمَعَ عَلَیْهِ الْاٰرَاءُ
پھر اس کے بعد اجماع دو قسم پر ہے مرکب، غیر مرکب۔ پس مرکب وہ ہے کہ متفق ہو جائیں اس پر آراء
عَلٰی حُکْمِ الْحَادِثَةِ مَعَ وُجُوْدِ الْاِخْتِلَافِ فِی الْعِلَّةِ وَمِثَالُهُ الْاِجْمَاعُ عَلٰی وُجُوْدِ الْاِنْتِقَاضِ
نئے پیش آنے والے حکم پر، علت میں اختلاف کے باوجود اس کی مثال وضو کے ٹوٹنے پر اتفاق کرنا
عِنْدَ الْقَیْءِ وَمَسِّ الْمَرْاَةِ اَمَّا عِنْدَنَا فَبِنَاءً عَلَی الْقَیْءِ، وَاَمَّا عِنْدَهٗ فَبِنَاءً عَلَی الْمَسِّ
قے اور مس مرأۃ کے پائے جانے کے وقت۔ بہرحال ہمارے ہاں قے پر بناء کرتے ہوئے اور امام شافعیؒ کے ہاں مس پر بناء کرتے ہوئے

ثُمَّ هٰذَا النَّوْعُ مِنَ الْإِجْمَاعِ لَا يَبْقٰى حُجَّةً بَعْدَ ظُهُوْرِ الْفَسَادِ فِيْ اَحَدِ الْمَاْخَذَيْنِ حَتّٰى لَوْ ثَبَتَ
پھر اجماع کی یہ قسم حجت باقی نہیں رہتی دونوں علتوں میں سے ایک میں فساد ظاہر ہونے کے بعد یہاں تک کہ اگر ثابت ہوگیا
اَنَّ الْقَيْءَ غَيْرُ نَاقِضٍ، فَاَبُوْ حَنِيْفَةَ لَا يَقُوْلُ بِالْاِنْتِقَاضِ فِيْهِ، وَلَوْ ثَبَتَ اَنَّ الْمَسَّ غَيْرُ نَاقِضٍ
کہ قے وضو توڑنے والی نہیں تو ابوحنیفہ نہیں قول کریں گے اس میں وضو ٹوٹنے کا اور اگر ثابت ہوگیا کہ مس ناقض وضو نہیں ہے
فَالشَّافِعِيُّ لَا يَقُوْلُ بِالْاِنْتِقَاضِ فِيْهِ لِفَسَادِ الْعِلَّةِ الَّتِيْ بُنِيَ عَلَيْهَا الْحُكْمُ
تو امام شافعی نہیں قول کریں گے اس میں وضو کے ٹوٹنے کا بوجہ اس علت کے فاسد ہونے کے جس پر حکم کی بنیاد رکھی گئی ہے

ثم بعد ذالک: یہاں سے اجماع کی اقسام بیان کررہے ہیں ان اقسام کو سمجھنے سے پہلے بطور تمہید یہ سمجھیں کہ اجماع کی دو قسمیں ہیں (۱) اجماع سندی (۲) اجماع مذہبی۔ اجماع سندی تو وہی ہے جس کی تعریف اور اقسام ابھی شروع میں بیان کی ہیں۔ اور اجماع مذہبی کہتے ہیں کہ کسی حکم پر بعض مجتہدین کا اتفاق کر لینا۔ یہاں سے مصنفؒ اجماع مذہبی کی اقسام کو بیان کررہے ہیں۔ اجماع مذہبی کی دو قسمیں ہیں مرکب، غیر مرکب۔

غیر مرکب کی تعریف چونکہ مشہور تھی، اس لئے مصنفؒ نے نہیں کی صرف اجماع مرکب کی تعریف کی ہے۔ ہم پہلے اجماع غیر مرکب کی تعریف کرتے ہیں۔

اجماع غیر مرکب: اس کو کہتے ہیں کہ کسی بات پر علماء کی آراء متفق ہو جائیں اور ان کی علت میں بھی اختلاف نہ ہو جیسے احناف اور شوافع کا اتفاق ہے کہ جو چیز سبیلین سے خارج ہو وہ ناقض وضو ہے اور اس نقض کی علت بھی دونوں کے ہاں خروج نجاست ہے۔

اجماع مرکب کی تعریف: ایک بات پر علماء کی آراء متفق ہو جائیں لیکن علت میں اختلاف ہو جیسے ایک آدمی نے وضو کرنے کے بعد قئی کی اور عورت کو ہاتھ لگایا تو احناف اور شوافع کے ہاں بالاتفاق وضو ٹوٹ جائے گا۔ لیکن علت میں اختلاف ہے احناف کے ہاں قئی کی وجہ سے ٹوٹے گا اور شوافع کے ہاں ہاتھ لگانے کی وجہ سے۔

ثم هذا: سے بیان کیا کہ اس اجماع (مذہبی) کی اس قسم (مرکب) میں جب دونوں علتوں میں سے ایک کا فاسد ہونا ظاہر ہوگیا تو یہ اجماع حجت نہیں ہوگا مثلاً کسی شرعی دلیل سے ثابت

ہو جائے کہ قئی ناقضِ وضو نہیں تو امام صاحبؒ کے ہاں پھر وضو نہیں ٹوٹے گا۔ اسی طرح اگر شرعی دلیل سے ثابت ہو جائے عورت کو ہاتھ لگانے سے وضو نہیں ٹوٹتا تو پھر امام شافعیؒ کے ہاں وضو نہیں ٹوٹے گا کیونکہ جس علت کی وجہ سے وضو ٹوٹنے کا حکم دیا تھا، وہ علت ہی فاسد ہو گئی ہے۔

وَالْفَسَادُ مُتَوَهَّمٌ فِي الطَّرَفَيْنِ لِجَوَازِ اَنْ يَّكُوْنَ اَبُوْ حَنِيْفَةَ مُصِيْبًا فِيْ مَسْأَلَةِ الْمَسِّ
اور فساد کا وہم کیا گیا ہے دونوں طرفوں میں بوجہ جائز ہونے اس بات کے کہ امام ابو حنیفہؒ درستگی پر ہوں مس والے مسئلہ میں
مُخْطِئًا فِيْ مَسْأَلَةِ الْقَيْءِ وَالشَّافِعِيُّ مُصِيْبًا فِيْ مَسْأَلَةِ الْقَيْءِ مُخْطِئًا فِيْ مَسْأَلَةِ الْمَسِّ
خطاء پر ہوں قے والے مسئلہ میں۔ اور امام شافعیؒ درستگی پر ہوں قے والے مسئلہ میں اور خطاء پر ہوں مس والے مسئلہ میں
فَلَا يُؤَدِّيْ هٰذَا اِلٰى بِنَاءِ وُجُوْدِ الْاِجْمَاعِ عَلَى الْبَاطِلِ
پس نہیں پہنچائے گا یہ (فساد کا وہم) اس بات کی طرف کہ اجماع کے پائے جانے کی بناء باطل پر ہے
بِخِلَافِ مَا تَقَدَّمَ مِنَ الْاِجْمَاعِ، فَالْحَاصِلُ اَنَّهٗ جَازَ اِرْتِفَاعُ هٰذَا الْاِجْمَاعِ
بخلاف اس کے جو اجماع پہلے بیان ہو چکا ہے۔ خلاصہ یہ کہ جائز ہے اس اجماع (مرکب) کا مرتفع ہونا
لِظُهُوْرِ الْفَسَادِ فِيْمَا بُنِيَ هُوَ عَلَيْهِ، وَلِهٰذَا اِذَا قَضَى الْقَاضِيْ
اس چیز میں فساد ظاہر ہونے کی وجہ سے بنیاد رکھی گئی ہے جس پر اس (اجماع) کی اور اسی وجہ سے جب قاضی نے فیصلہ کر دیا
فِيْ حَادِثَةٍ ثُمَّ ظَهَرَ رِقُّ الشُّهُوْدِ اَوْ كِذْبُهُمْ بِالرُّجُوْعِ بَطَلَ
کسی واقعہ میں پھر ظاہر ہوا گواہوں کا غلام ہونا یا ان کا جھوٹا ہونا، رجوع کرنے کے ساتھ تو باطل ہو جائے گا
قَضَاؤُهٗ وَاِنْ لَّمْ يَظْهَرْ ذٰلِكَ فِيْ حَقِّ الْمُدَّعِيْ وَبِاعْتِبَارِ هٰذَا الْمَعْنٰى سَقَطَتِ
اس (قاضی) کا فیصلہ اگرچہ نہیں ظاہر ہو گا یہ مدعی کے حق میں اور اسی معنی کے اعتبار کی وجہ سے ساقط ہو گئے ہیں۔
الْمُؤَلَّفَةُ قُلُوْبُهُمْ عَنِ الْاَصْنَافِ الثَّمَانِيَةِ لِاِنْقِطَاعِ الْعِلَّةِ وَسَقَطَ
مؤلفۃ القلوب آٹھ اقسام سے۔ علت کے منقطع ہونے کی وجہ سے اور ساقط ہو گیا
سَهْمُ ذَوِي الْقُرْبٰى لِاِنْقِطَاعِ عِلَّتِهٖ
ذوی القربیٰ کا حصہ اس کی علت کے منقطع ہونے کی وجہ سے۔

والفساد متوهم: یہ عبارت ایک سوال مقدر کا جواب ہے۔

سوال: یہ ہے کہ یہ ''اجماع مرکب'' فساد کو متضمن ہے کیونکہ جس جگہ اختلاف ہوتا ہے وہاں ایک طرف حق ہوتا ہے دوسری طرف باطل ہوتا ہے تو لہٰذا یہ اجماع ''باطل'' کو متضمن ہوگا؟

جواب: یہاں دونوں طرفوں میں فساد کا وہم ہے یقین نہیں ہے۔ کیونکہ یہ ہوسکتا ہے کہ امام صاحبؒ مسئلہ مس میں وضو نہ ٹوٹنے کا حکم کرنے میں درستگی پر ہوں لیکن مسئلہ قئی میں وضو ٹوٹنے کا حکم کرنے میں خطا پر ہوں اور امام شافعیؒ مسئلہ قئی میں وضو نہ ٹوٹنے کا حکم کرنے میں درستگی پر ہوں لیکن مسئلہ مس میں وضو ٹوٹنے کا حکم کرنے میں خطاء پر ہوں، تو دونوں جانب فساد کا وہم ہے۔ کسی ایک جانب متعین نہیں ہے۔ لہٰذا فساد کا وہم اجماع علی الباطل تک نہیں پہنچائے گا یعنی صرف وہم کی وجہ سے یہ نہیں کہا جائے گا یہ اجماع باطل پر ہے۔ باطل پر تب ہوتا جب فساد یقینی ہوتا۔

بخلاف ماتقدم: اس کا تعلق ثم هذا النوع من الاجماع سے ہے مطلب یہ ہوگا کہ اجماع کی یہ قسم یعنی اجماع مرکب اس میں تو فساد کا وہم ہے بخلاف اجماع کی دوسری قسم جس کا پہلے ذکر ہوا ہے یعنی اجماع غیر مرکب اس میں فساد کا کوئی وہم نہیں ہے کیونکہ وہاں علت میں اختلاف کے بغیر آراء متفق ہوتی ہیں۔

فالحاصل: سے بیان کیا کہ خلاصہ یہ ہے کہ اجماع مرکب فساد ظاہر ہونے کی وجہ سے مرتفع ہو جاتا ہے اسی لئے جب قاضی کسی واقعہ میں فیصلہ سنادے پھر ظاہر ہو کہ گواہ غلام تھے۔ یا گواہوں کے رجوع کرنے سے معلوم ہوگیا کہ گواہ جھوٹے تھے۔ تو قاضی کا فیصلہ باطل ہو جائے گا کیونکہ قاضی کے فیصلے کی علت اور بنیاد گواہ تھے جب ان کی گواہی ختم ہوگئی تو فیصلہ بھی ختم ہو جائے گا۔

وان لم يظهر: یہ عبارت ایک سوال مقدر کا جواب ہے۔

سوال: ہم اس بات کو تسلیم نہیں کرتے کہ اس صورت میں قاضی کا فیصلہ باطل ہو جائے گا۔ کیونکہ اگر قاضی کا فیصلہ باطل ہوتا تو قضاء بالمال کی صورت میں مدعی پر لازم ہوتا کہ وہ مدعیٰ علیہ کا مال واپس کرے جو قاضی کے فیصلہ کی وجہ سے مدعی کو ملا ہے حالانکہ مدعی وہ مال واپس نہیں کرتا؟

جواب: یہ فیصلہ مدعیٰ علیہ اور گواہوں کے حق میں باطل ہو جائے گا لیکن مدعی کے حق میں باطل نہیں ہوگا کیونکہ قاضی نے جب فیصلہ کیا ہے تو حجت شرعیہ کے ساتھ کیا ہے لہٰذا مدعی کے حق میں

فیصلہ باطل نہیں ہوگا وہ مال واپس نہیں کرے گا۔ البتہ مدعی علیہ سے ضرر کو ختم کرنے کے لئے یہ فیصلہ باطل کیا جائے گا اور گواہوں کو یہ کہا جائے گا تمہاری گواہی کی وجہ سے مدعی علیہ کا جو نقصان ہوا ہے وہ تم پورا کرو۔

وباعتبار هذا المعنى: اسی معنی کے اعتبار سے کہ (علت کے ساقط ہونے کی وجہ سے حکم ساقط ہو جاتا ہے) زکوٰۃ کے آٹھ مصارف میں سے مؤلفہ قلوب کو ساقط کر دیا گیا ہے مؤلفہ قلوب سے مراد وہ لوگ ہیں جن کو حضورﷺ زکوٰۃ میں سے اس لئے حصہ دیتے تھے کہ تا کہ ان کے دل نرم ہو جائیں اور اسلام کی طرف مائل ہوں۔ ان کے مسلمان ہونے کی وجہ سے ان کی قومیں بھی مسلمان ہو جائیں گی تو اہل اسلام کو تقویت مل جائے گی تو ان کو دینے کی علت ضعفِ اسلام تھی لیکن جب اللہ تعالی نے اسلام کو تقویت دیدی، تو وہ ضعف والی علت ختم ہو گئی اس لئے ان کا حصہ بھی ساقط ہو گیا۔ اسی طرح ذوی القربی کا حصہ بھی علت کے ختم ہونے کی وجہ سے ساقط ہو گیا۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ مال غنیمت کا پانچواں حصہ حضورﷺ پانچ حصوں پر تقسیم کرتے تھے ایک اپنے لئے دوسرا اپنے ذوی القربی کے لئے تیسرا یتیموں کے لئے چوتھا مساکین کے لئے پانچواں ابن السبیل کے لیے جیسا کہ قرآن پاک میں ہے وَاَنَّ لِلّٰهِ خُمُسَهٗ وَلِلرَّسُوْلِ وَلِذِی الْقُرْبٰى وَالْيَتٰمٰى وَالْمَسَاكِيْنِ وَابْنِ السَّبِيْلِ اب اس میں سے آپﷺ کا حصہ آپﷺ کی وفات کے ساتھ ختم ہو گیا اور ذوی القربی کو آپﷺ اس لئے دیتے تھے کہ وہ آپﷺ کی نصرت کرتے تھے تو ان کو دینے کی علت نصرت تھی جب اللہ تعالی نے اسلام کو عزت دے دی تو اسلام ان کی نصرت سے مستغنی ہو گیا لہذا ان کا حصہ بھی ساقط ہو گیا۔ تو اب اس خمس کو تین حصوں پر تقسیم کیا جائے گا یتیمی، مساکین، ابن السبیل پر۔ آپﷺ کے جو رشتہ دار ہیں اگر ان میں سے کوئی یتیم، مسکین، فقیر ہونگے وہ انہیں اصناف میں داخل ہونگے یعنی مسکین اور فقیر ہونے کی وجہ سے دیا جائے گا نہ کہ قرابت کی وجہ سے۔

وَعَلٰى هٰذَا إِذَا غَسَلَ الثَّوْبَ النَّجِسَ بِالْخَلِّ فَزَالَتِ النَّجَاسَةُ يُحْكَمُ بِطَهَارَةِ الْمَحَلِّ
اور اسی اصول پر جب دھویا نجس کپڑے کو سرکہ کے ساتھ پس نجاست زائل ہو گئی تو حکم لگایا جائے گا محل کے پاک ہونے کا

لِانْقِطَاعِ عِلَّتِهَا وَبِهٰذَا ثَبَتَ الْفَارِقُ بَيْنَ الْحَدَثِ
اس کی علت (نجاست) کے ختم ہونے کی وجہ سے۔اور اسی کے ساتھ ثابت ہو گیا فرق حدث (نجاست حکمی) اور
وَالْخُبْثِ فَاِنَّ الْخَلَّ يُزِيْلُ النَّجَاسَةَ عَنِ الْمَحَلِّ فَاَمَّا الْخَلُّ لَا يُفِيْدُ
خبث (نجاست حقیقی) کے درمیان کیونکہ سرکہ زائل کرتا ہے نجاست کو محل سے۔بہر حال سرکہ نہیں فائدہ دیتا
طَهَارَةَ الْمَحَلِّ وَاِنَّمَا يُفِيْدُهَا الْمُطَهِّرُ وَهُوَ الْمَاءُ
محل کی طہارت (طہارت حکمیہ) کا فائدہ دیتی ہے اس (محل کی طہارت کا) وہ چیز پاک کرنے والی ہے اور وہ پانی ہے۔

وعلی هٰذا: اسی بات پر کہ (علت کے مرتفع ہونے سے حکم مرتفع ہو جاتا ہے)۔یہ مسئلہ بیان کیا ہے کہ ناپاک کپڑے کو جب سرکہ یا کسی اور بہنے والی چیز سے دھویا جائے اور نجاست زائل ہو جائے تو اس کپڑے پر پاکی کا حکم لگا دیا جائے گا۔کیونکہ ناپاک ہونے کی علت نجاست تھی وہ زائل ہو گئی ہے۔لہذا کپڑا پاک ہو جائے گا۔

وبهذا ثبت الفرق: اسی کے ساتھ یعنی اس بات کے ساتھ کہ (طہارت کی علت نجاست کا زائل ہونا ہے) نجاست حکمی اور حقیقی میں فرق ثابت ہو گیا۔یعنی یہ فرق ثابت ہو گیا کہ پانی کے علاوہ سرکہ وغیرہ نجاست حقیقی کو تو زائل کرتا ہے،نجاستِ حکمی کو ختم نہیں کرتا۔یہ فرق اس لئے ہے کہ کپڑے کے ناپاک ہونے کی علت نجاست حقیقیہ تھی، بعد میں اس علت (نجاستِ حقیقیہ) کو ختم کر دیا تو کپڑا پاک ہو جائے گا۔لیکن نجاست حکمی (بدن کا ناپاک ہونا) کی علت نجاست لگنا نہیں بلکہ حکم شرعی ہے۔لہذا پاکی اسی چیز سے حاصل ہو گی جسے شریعت نے پاک کرنے والا قرار دیا ہوا اور وہ پانی ہے اس لئے وضو اور غسل صرف پانی سے ہو گا،کسی اور بہنے والی چیز سے نہیں ہو گا۔

فَصْلٌ

ثُمَّ بَعْدَ ذٰلِکَ نَوْعٌ مِنَ الْاِجْمَاعِ وَهُوَ عَدَمُ الْقَائِلِ بِالْفَصْلِ،وَذٰلِکَ نَوْعَانِ،اَحَدُهُمَا مَا
پھر اس کے بعد اجماع کی ایک اور قسم ہے۔اور وہ ہے عدم القائل بالفصل۔اور اس کی دو قسمیں ہیں ان میں سے ایک یہ ہے
اِذَا كَانَ مَنْشَأُ الْخِلَافِ فِي الْفَصْلَيْنِ وَاحِدًا،وَالثَّانِي مَا اِذَا كَانَ الْمَنْشَأُ مُخْتَلِفًا
کہ جب منشاء اختلاف دونوں مسئلوں میں ایک ہو۔اور دوسری قسم جبکہ منشاء اختلاف مختلف ہو۔

وَالْاَوَّلُ حُجَّةٌ، وَالثَّانِیْ لَیْسَ بِحُجَّةٍ
پہلی قسم حجت ہے اور دوسری قسم حجت نہیں ہے۔

فصلٌ: اس فصل میں اجماع مرکب کی ایک اور قسم کو بیان کررہے ہیں جس کو عدم القائل بالفصل کہتے ہیں (جس میں فرق کا کوئی قائل نہیں ہوتا) اس کی صورت یہ ہے کہ دو مسئلے مختلف فیہ ہوں فریقین کے نزدیک وہ مسئلے یا تو دونوں ثابت ہونگے یا دونوں منتفی ہونگے۔ اس بات کا کوئی قائل نہیں ہوگا کہ ان میں سے ایک مسئلہ ثابت ہو دوسرا منتفی ہو، لہٰذا جب ایک فریق ایک مسئلہ ثابت کردے، دوسرا مسئلہ خود بخود ثابت ہو جائے گا۔ اگر ایک منتفی ہے تو دوسرا بھی منتفی ہوگا کیونکہ دونوں میں فرق کا کوئی قائل نہیں ہے۔ اس اجماع کی دو قسمیں ہیں۔ ایک قسم وہ ہے کہ جس میں منشاء اختلاف دونوں مسئلوں میں ایک اصول ہو اور دوسری قسم وہ ہے کہ منشاء اختلاف دونوں مسئلوں میں مختلف اصول ہوں۔ مصنفؒ فرماتے ہیں کہ ان دو قسموں میں سے پہلی قسم حجت ہے دوسری قسم حجت نہیں ہے۔

مِثَالُ الْاَوَّلِ فِیْمَا خَرَّجَ الْعُلَمَاءُ مِنَ الْمَسَائِلِ الْفِقْهِیَّةِ عَلٰی اَصْلٍ وَاحِدٍ وَنَظِیْرُهٗ اِذَا اَثْبَتْنَا
پہلی قسم کی مثال ان مسائل فقہیہ میں ہے جن کی علماء نے تخریج کی ہے ایک اصول پر۔ اور اس کی مثال جب ہم نے ثابت کیا
اَنَّ النَّهْیَ عَنِ التَّصَرُّفَاتِ الشَّرْعِیَّةِ یُوْجِبُ تَقْرِیْرَهَا، قُلْنَا: یَصِحُّ النَّذْرُ بِصَوْمِ یَوْمِ النَّحْرِ
کہ تصرفات شرعیہ سے نہی ثابت کرتی ہے ان تصرفات کے باقی رہنے کو، تو ہم نے کہا صحیح ہوگی قربانی کے دن کے روزے کی نذر
وَالْبَیْعُ الْفَاسِدُ یُفِیْدُ الْمِلْکَ لِعَدَمِ الْقَائِلِ بِالْفَصْلِ، وَلَوْ قُلْنَا: اِنَّ التَّعْلِیْقَ سَبَبٌ
اور بیع فاسد فائدہ دے گی، ملک کا۔ بوجہ فرق کا قائل نہ ہونے کے اور اگر ہم نے کہا کہ بے شک تعلیق بالشرط سبب بنتی ہے
عِنْدَ وُجُوْدِ الشَّرْطِ، قُلْنَا: تَعْلِیْقُ الطَّلَاقِ وَالْعِتَاقِ بِالْمِلْکِ وَسَبَبِ الْمِلْکِ صَحِیْحٌ
شرط کے پائے جانے کے وقت، تو ہم نے کہا طلاق اور عتاق کو معلق کرنا ملک اور سبب ملک کے ساتھ صحیح ہے۔

مثال الاول: سے مصنفؒ نے پہلی قسم (جس میں منشأ اختلاف ایک اصول ہو) کی مثالیں بیان کی ہیں۔ چنانچہ فرمایا پہلی قسم کی مثال وہ فقہی مسائل ہیں کہ جن کی علماء نے ایک اصول پر تخریج کی ہے۔

ونظیرُ: سے پہلی مثال بیان کی ہے کہ جب ہم احناف نے اس بات کو ثابت کیا کہ تصرفات

شرعیہ سے نہی ان امور میں مشروعیت کو باقی رکھتی ہے یعنی نہی کے بعد بھی تصرفات مشروع رہتے ہیں تو اسی اصول پر ہم نے کہا (١) کہ یوم نحر کے روزہ کی نذر ماننا درست ہے (٢) اور بیع فاسد قبضہ کے بعد ملک کا فائدہ دیتی ہے کیونکہ بیع اور روزہ افعالِ شرعیہ میں سے ہیں، نہی کے بعد بھی ان کی مشروعیت باقی ہے۔ اور شوافع کے ہاں تصرفات شرعیہ سے نہی مشروعیت کو باقی نہیں رکھتی تو اسی اصول پر وہ کہتے ہیں (١) نہ یوم نحر کو روزہ کی نذر ماننا درست ہے (٢) اور نہ بیع فاسد ملک کا فائدہ دیتی ہے۔ اب دیکھو یہ دو مسئلے ہیں جو درست کہتا ہے وہ دونوں کو درست کہتا ہے جو غلط کہتا ہے وہ دونوں کو غلط کہتا ہے۔ اس میں فرق کا کوئی بھی قائل نہیں ہے کہ یوم نحر میں روزے کی نذر ماننا درست ہو اور بیع فاسد ملک کا فائدہ نہ دیتی ہو یا بیع فاسد ملک کا فائدہ دیتی ہو اور یوم نحر میں روزے کی نذر ماننا درست نہ ہو۔

لو قلنا : سے دوسری مثال دی ہے، کہ ہمارے ہاں معلق بالشرط، شرط کے پائے جانے کے وقت سبب بنتا ہے اور امام شافعیؒ کے ہاں معلق بالشرط فوراً سبب بنتا ہے، پس چونکہ احناف کے نزدیک معلق بالشرط، شرط کے پائے جانے کا وقت سبب بنتا ہے اس لئے ہم یہ کہتے ہیں کہ (١) طلاق (٢) عتاق۔ ان کو ملک کے ساتھ معلق کرنا (مثلاً دوسرے کے غلام کو یوں کہے اگر میں تیرا مالک ہو گیا تو، تو آزاد) اور سبب ملک کیساتھ معلق کرنا (جیسے اجنبیہ عورت کو کہے اگر میں نے تیرے ساتھ نکاح کیا تو تجھے طلاق) یہ درست ہے۔ اب اگر یہ اسی غلام کا مالک بن گیا تو وہ آزاد ہو جائے گا اور اس اجنبیہ عورت سے نکاح کیا تو طلاق ہو جائے گی۔ اور امام شافعیؒ کے ہاں چونکہ معلق بالشرط فی الحال سبب بنتا ہے اس لئے (١) طلاق (٢) عتاق، کو ملک اور سبب ملک کے ساتھ معلق کرنا درست نہیں ہے۔ اب دیکھو ہمارے ہاں طلاق اور عتاق دونوں کو معلق کرنا درست ہے امام شافعیؒ کے ہاں دونوں کو معلق کرنا درست نہیں ہے، اس میں فرق کا کوئی قائل نہیں ہے۔ کسی امام کے نزدیک یہ نہیں ہوگا طلاق کو معلق کرنا درست ہو عتاق کو معلق کرنا درست نہ ہو یا عتاق کو معلق کرنا درست ہو طلاق کو معلق کرنا درست نہ ہو۔

وَكَذَا لَوْ اَثْبَتْنَا اَنَّ تَرَتُّبَ الْحُكْمِ عَلٰى اِسْمٍ مَوْصُوْفٍ بِصِفَةٍ لَا يُوْجِبُ
اور اسی طرح اگر ہم (یہ قانون) ثابت کر دیں حکم کا مرتب ہونا ایسے اسم پر جو کسی صفت کے ساتھ موصوف ہو نہیں ثابت کرتا

تَعْلِيقَ الْحُكْمِ بِهٖ، قُلْنَا طَوْلُ الْحُرَّةِ لَا يَمْنَعُ جَوَازَ نِكَاحِ الْاَمَةِ
حکم کے معلق ہونے کو اسی (صفت) کے ساتھ، تو ہم کہیں گے کہ آزاد عورت سے نکاح کی قدرت نہیں روکتی لونڈی کے ساتھ نکاح کے جائز ہونے کو
اِذْ صَحَّ بِنَقْلِ السَّلَفِ اَنَّ الشَّافِعِيَّ فَرَّعَ مَسْأَلَةَ طَوْلِ الْحُرَّةِ عَلٰى هٰذَا الْاَصْلِ
اس لیے کہ صحیح طریقے سے سلف سے نقل کیا گیا ہے کہ امام شافعیؒ نے تفریع کی ہے طول حُرہ والے مسئلہ کی اسی اصول پر
وَلَوْ اَثْبَتْنَا جَوَازَ نِكَاحِ الْاَمَةِ الْمُؤْمِنَةِ مَعَ الطَّوْلِ جَازَ نِكَاحُ الْاَمَةِ الْكِتَابِيَّةِ
اور اگر ہم ثابت کردیں لونڈی کے ساتھ نکاح کے جائز ہونے کو آزاد پر قدرت کے باوجود، تو جائز ہوگا کتابیہ لونڈی کے ساتھ نکاح کرنا
بِهٰذَا الْاَصْلِ وَعَلٰى هٰذَا مِثَالُهٗ مِمَّا ذَكَرْنَا فِيْ مَا سَبَقَ
اسی اصول کے ساتھ۔ اور اسی اصول پر اس کی مثال ہے ان مثالوں میں جس کو ہم نے ذکر کیا ہے ماقبل میں۔

وکذا لو اثبتنا: سے تیسری مثال بیان کی ہے کہ ہمارے ہاں جب حکم کا ترتب ایسے اسم پر ہو جو موصوف بالصفت ہو تو یہ اس بات کو واجب نہیں کرے گا کہ حکم اسی صفت کے ساتھ معلق ہے یعنی یہ نہیں ہوگا کہ صفت ہوگی تو حکم ہوگا اگر صفت نہیں ہوگی تو حکم بھی نہیں ہوگا۔ اس لئے ہم کہتے کہ طول حرہ (آزاد عورت کے ساتھ نکاح کرنے کی طاقت ہونا) لونڈی کے ساتھ نکاح کرنے کے جواز سے مانع نہیں ہے۔ اور امام شافعیؒ کے ہاں چونکہ جو حکم ایسے اسم پر مرتب ہو جو موصوف بالصفت ہو۔ تو حکم، صفت کے ساتھ معلق ہوگا۔ لہذا ان کے ہاں صفت ہوگی تو حکم ہوگا صفت نہیں ہوگی تو حکم نہیں ہوگا۔ اس لئے امام شافعیؒ کے ہاں طول حرہ لونڈی کے ساتھ نکاح کے جواز سے مانع ہے۔

اذا صح بنقل: درمیان میں یہ عبارت ایک سوال مقدر کا جواب ہے۔

سوال: احناف اور شوافع کے ہاں دو اصولوں میں اختلاف ہے۔ (۱) انتفائے شرط انتفائے حکم کو مستلزم ہے یا نہیں؟ احناف کے نزدیک مستلزم نہیں ہے اور شوافع کے نزدیک مستلزم ہے۔ (۲) انتفائے صفت انتفائے حکم کو مستلزم ہے یا نہیں؟ احناف کے نزدیک مستلزم نہیں ہے اور شوافع کے نزدیک مستلزم ہے۔ اب سوال یہ ہے کہ امام شافعیؒ نے طول حرہ والا مسئلہ پہلے اصول پر متفرع کیا ہے جیسا کہ بیان تغییر میں گذر چکا ہے۔ اب آپ کہہ رہے ہیں کہ امام شافعیؒ نے دوسرے پر متفرع کیا ہے دونوں باتوں میں تعارض ہو گیا ہے؟

جواب: مصنف نے جواب دیا کہ سلف سے یہی منقول ہے کہ امام شافعیؒ نے طول حرہ والے مسئلہ کو اسی اصول پر متفرع کیا ہے جو ہم نے بیان کیا ہے یعنی دوسرے اصول پر۔

ولو اثبتنا: اگر ہم یہ بات ثابت کریں کہ مومنہ لونڈی کے ساتھ نکاح کرنا طول حرہ کے باوجود جائز ہے تو مذکورہ اصول عدم القائل بالفصل کی وجہ سے کتابیہ لونڈی کے ساتھ بھی طول حرۃ کے باوجود نکاح کرنا جائز ہوگا۔ کیونکہ یہاں فرق کا کوئی قائل نہیں ہے جو جواز کے قائل ہیں وہ مومنہ لونڈی اور کتابیہ لونڈی دونوں کے نکاح کے جواز کے قائل ہیں اور جو عدم جواز کے قائل ہیں وہ دونوں میں عدم جواز کے قائل ہیں۔

وعلی ھذا قلنا: سے بیان کیا کہ اسی اصول پر (کہ جب حکم کسی شرط پر معلق ہو اس شرط کے منتفی ہونے سے حکم منتفی ہوتا ہے یا نہیں ہوتا) وہ مثال بھی ہے جس کو ہم نے پہلے ذکر کیا کہ ہمارے ہاں مطلّقہ بائنہ حاملہ ہو یا غیر حاملہ ہو دونوں صورتوں میں عدت کا نفقہ ملے گا اور امام شافعیؒ کے ہاں حاملہ ہو تو نفقہ ملے گا ورنہ نہیں۔ کیونکہ قرآن میں وَاِنْ كُنَّ اُولَاتِ حَمْلٍ فَاَنْفِقُوْا عَلَيْهِنَّ حَتّٰى يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ آیت میں نفقہ کو حمل کی شرط کے ساتھ معلق کیا گیا ہے لہذا امام شافعیؒ کے ہاں شرط پائی جائے گی تو نفقہ ہوگا ورنہ نہیں ہوگا اور احناف کے ہاں چونکہ انتفائے شرط انتفائے حکم کو مستلزم نہیں ہے لہذا مطلقہ بائنہ غیر حاملہ کے لئے بھی نفقہ ہوگا۔

فائدہ: اس مثال کو عدم القائل بالفصل کی مثال بنانے کے لئے مصنفؒ کو یوں کہنا چاہئے تھا کہ جو امام، بائنہ غیر حاملہ کے لئے وجوبِ نفقہ کا قائل ہوگا وہ طولِ حرہ کے ہوتے ہوئے باندی سے نکاح کے جواز کا بھی قائل ہوگا۔ اور جو قائل نہیں ہوگا وہ دونوں کا قائل نہیں ہوگا۔ کیونکہ دونوں مسئلے ایک اصول (انتفائے شرط انتفائے حکم کو مستلزم ہوتا ہے یا نہیں) پر متفرع ہیں اور فرق کا کوئی قائل نہیں ہے۔

وَنَظِيْرُ الثَّانِيْ إِذَا قُلْنَا: إِنَّ الْقَيْءَ نَاقِضٌ فَيَكُوْنُ الْبَيْعُ الْفَاسِدُ مُفِيْدًا لِلْمِلْكِ
اور دوسری قسم کی مثال: جب ہم نے کہا کہ قے وضو کو توڑنے والی ہے پس ہوگی بیع فاسد ملک کا فائدہ دینے والی
لِعَدَمِ الْقَائِلِ بِالْفَصْلِ اَوْ يَكُوْنُ مُوْجَبُ الْعَمَدِ الْقَوَدَ لِعَدَمِ الْقَائِلِ بِالْفَصْلِ، وَبِمِثْلِ هٰذَا
فرق کا قائل نہ ہونے کی وجہ سے، یا ہوگا قتل عمد واجب کرنے والا قصاص کو بوجہ فرق کا قائل نہ ہونے کے۔ اور اسی کی مثل ہے

اَلْقَيْءُ غَيْرُ نَاقِضٍ فَيَكُوْنُ الْمَسُّ نَاقِضًا وَهٰذَا لَيْسَ بِحُجَّةٍ لِاَنَّ صِحَّةَ الْفَرْعِ وَاِنْ
کہ قے غیر ناقض ہے تو عورت کو چھونا ناقض ہوگا۔ اور یہ اجماع حجت نہیں کیونکہ ایک فرع کا صحیح ہونا اگرچہ
دَلَّتْ عَلٰى صِحَّةِ اَصْلِهٖ وَلٰكِنَّهَا لَا تُوْجِبُ صِحَّةَ اَصْلٍ آخَرَ
دلالت کرتا ہے اپنے اصول کے صحیح ہونے پر لیکن اس فرع کا صحیح ہونا نہیں واجب کرتا دوسرے اصول کے صحیح ہونے کو
حَتّٰى تَفَرَّعَتْ عَلَيْهِ الْمَسْأَلَةُ الْاُخْرٰى
یہاں تک کہ تفریع ہو اس پر دوسرے مسئلہ کی۔

ونظیر الثانی : یہاں سے عدم القائل بالفصل کی دوسری قسم یعنی جس میں اختلاف کا منشاء اور بنیاد مختلف ہو اس کی مثال بیان کی ہے۔ جیسے ہم یہ کہیں کہ (۱) قئی ناقض للوضو ہے (۲) بیع فاسد مفید ملک ہوگی۔ اس میں فصل کا کوئی قائل نہیں ہے جن کے ہاں قے ناقض وضو ہے ان کے ہاں بیع فاسد، ملک کا فائدہ دیتی ہے۔ جن کے ہاں قے ناقض وضو نہیں ہے ان کے ہاں بیع فاسد، ملک کا فائدہ نہیں دیتی۔ اب دیکھو یہاں دونوں مسئلوں میں اختلاف کی بنیاد اور منشاء مختلف ہے۔ پہلے مسئلہ کا منشاء اختلاف یہ ہے کہ خارج من غیر سبیلین ناقض وضو ہے یا نہیں۔ دوسرے مسئلہ کا منشاء اختلاف یہ ہے کہ تصرفات شرعیہ سے نہی ان تصرفات شرعیہ کی مشروعیت کو باقی رکھتی ہے یا نہیں۔

او یکون : سے دوسری مثال بیان کی ہے۔ یا اس طرح کہیں کہ قے ناقض وضو ہے تو قتل عمد قصاص کا موجب ہوگا اس میں بھی فصل کا کوئی قائل نہیں ہے۔ جن کے ہاں قئی ناقض وضو ہے ان کے ہاں قتل عمد قصاص کا موجب ہے۔ اور جن کے ہاں قے ناقض وضو نہیں ہے ان کے ہاں قتل عمد قصاص کا موجب نہیں ہے بلکہ وہ اولیاء کو دیت اور قصاص کے درمیان اختیار دیتے ہیں۔

فیکون المس : سے تیسری مثال جیسے شوافع یوں کہیں کہ قے ناقض وضو نہیں ہے تو مس مرأۃ ناقض وضو ہوگا کیونکہ اس میں بھی فصل کا کوئی قائل نہیں ہے جو مانتے ہیں دونوں کو مانتے ہیں جیسے امام شافعیؒ دونوں کو مانتے ہیں ان کے نزدیک قے ناقض وضو نہیں ہے مس مرأۃ ناقض وضو ہے۔ جو نہیں مانتے دونوں کو نہیں مانتے جیسے احناف، ہم نہ اس کو مانتے ہیں کہ قے ناقض وضو

نہیں ہے اور نہ اس کو مانتے ہیں کہ مس مرأۃ ناقض وضو ہے کیونکہ ہمارے ہاں قے ناقض وضو ہے مس مرأۃ ناقض وضو نہیں ہے۔ یہاں بھی دونوں مسئلوں کا منشأ اختلاف علیحدہ علیحدہ ہے۔

وهذا ليس بحجة: سے فرمایا کہ اجماع کی یہ دوسری قسم حجۃ نہیں ہے کیونکہ ایک فرع کا صحیح ہونا اگرچہ اس کے اصول کے صحیح ہونے پر دلالت کرتا ہے لیکن ایک فرع کا صحیح ہونا دوسرے اصول کے صحیح ہونے کو واجب نہیں کرتا یہاں تک کہ اس دوسرے اصول پر دوسرا مسئلہ متفرع کیا جا سکے۔ مثلاً قے کا ناقض وضو ہونا اگرچہ اس اصول کے صحیح ہونے پر دلالت کرتا ہے کہ (خارج من غیر سبیلین ناقض وضو ہے) لیکن قے کا ناقض وضو ہونا اس بات کو واجب نہیں کرتا کہ دوسرا اصول (تصرفات شرعیہ سے نہی مشروعیت کو باقی رکھے) بھی صحیح ہو۔ اور اس پر مسئلہ متفرع کیا جائے۔

فصل
اَلْوَاجِبُ عَلَى الْمُجْتَهِدِ طَلَبُ حُكْمِ الْحَادِثَةِ مِنْ كِتَابِ اللّٰهِ تَعَالٰى ثُمَّ مِنْ سُنَّةِ رَسُوْلِ اللّٰهِ
مجتہد پر واجب ہے نئے مسئلہ کے حکم کو تلاش کرنا، کتاب اللہ سے پھر سنت رسول اللہ ﷺ
صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِصَرِيْحِ النَّصِّ اَوْ دَلَالَتِهِ عَلٰى مَا مَرَّ ذِكْرُهُ فَاِنَّهُ لَا سَبِيْلَ
سے عبارۃ النص سے یا دلالۃ النص سے جیسا کہ اس کا ذکر گزر چکا ہے پس بے شک کوئی راستہ نہیں
اِلَى الْعَمَلِ بِالرَّأْيِ مَعَ اِمْكَانِ الْعَمَلِ بِالنَّصِّ، وَلِهٰذَا اِذَا اشْتَبَهَتْ عَلَيْهِ الْقِبْلَةُ
رائے (قیاس) پر عمل کرنے کا نص پر عمل کے ممکن ہونے کے باوجود اور اسی لیے جب مشتبہ ہو گیا اس آدمی پر قبلہ
فَاَخْبَرَهٗ وَاحِدٌ عَنْهَا لَا يَجُوْزُ لَهُ التَّحَرِّيْ، وَلَوْ وَجَدَ
پس خبر دی اس کو ایک آدمی نے اسی (قبلہ) کے بارے میں تو نہیں جائز ہوگا اس کے لیے تحری کرنا۔ اور اگر پایا اس نے
مَاءً فَاَخْبَرَهٗ عَدْلٌ اَنَّهٗ نَجِسٌ لَا يَجُوْزُ لَهُ التَّوَضِّيْ بِهٖ بَلْ يَتَيَمَّمُ
پانی پس خبر دی اس کو ایک عادل آدمی نے کہ وہ ناپاک ہے تو نہیں جائز ہوگا اس کے لیے اس پانی کے ساتھ وضو کرنا بلکہ وہ تیمم کرے

فصل: یہ فصل قیاس کے باب کے لئے مقدمہ اور تمہید کی طرح ہے اس میں قیاس کے صحیح ہونے کی شرائط بیان کی ہیں۔ مصنفؒ فرماتے ہیں کہ جب کوئی مسئلہ پیش آئے تو مجتہد کے لئے واجب ہے کہ اس کا حکم پہلے کتاب اللہ میں تلاش کرے اگر مل جائے تو ٹھیک۔ اگر نہ ملے تو سنت رسول اللہ ﷺ سے

تلاش کرے۔ اگر وہ مسئلہ کتاب اللہ، سنت رسول ﷺ سے عبارۃ النص، دلالۃ النص یا اشارۃ النص وغیرہ سے مل جائے تو اس کے لئے قیاس پر عمل کرنا درست نہیں ہے۔ کیونکہ جب اقوی دلیل موجود ہو تو ادنیٰ پر عمل کرنا درست نہیں ہے۔ اسی لئے کہتے ہیں اگر کسی آدمی پر قبلہ مشتبہ ہو جائے اور اس کو کوئی ایک آدمی بتادے کہ قبلہ اس طرف ہے تو اس پر تحری کرنا جائز نہیں ہے بلکہ جیسے اس آدمی نے خبر دی ہے اسی پر عمل کرے۔ کیونکہ خبر، نص کی طرح ہے اور تحری، قیاس کی طرح ہے اور نص پر عمل کرنا اولیٰ ہے۔ اسی طرح ایک آدمی سفر میں تھا اس کو کہیں سے پانی ملا ایک عادل آدمی نے بتایا کہ یہ ناپاک ہے تو اس کے لئے اس پانی سے وضو کرنا استصحاب حال کو دلیل بناتے ہوئے جائز نہیں ہے بلکہ لازم ہے کہ تیمم کرے۔ کیونکہ استصحاب (سابقہ حالت پر قیاس کر کے پانی کو پاک قرار دینا) قیاس کی ایک قسم ہے۔ اور خبر، نص کے مرتبہ میں ہے اور نص کے ہوتے ہوئے قیاس پر عمل کرنا جائز نہیں۔

وَعَلٰی اِعْتِبَارِ اَنَّ الْعَمَلَ بِالرَّأْیِ دُوْنَ الْعَمَلِ بِالنَّصِّ قُلْنَا: اِنَّ الشُّبْهَةَ بِالْمَحَلِّ اَقْوٰی مِنَ الشُّبْهَةِ فِی الظَّنِّ
اور اس اعتبار سے کہ قیاس پر عمل کرنا نص پر عمل کرنے سے کم تر ہے تو ہم نے کہا کہ محل میں شبہ قوی ہے ظن میں شبہ سے
حَتّٰی سَقَطَ اِعْتِبَارُ ظَنِّ الْعَبْدِ فِی الْفَصْلِ الْاَوَّلِ، وَمِثَالُهٗ فِیْ مَا اِذَا
حتی کہ بندے کے ظن کا اعتبار ساقط ہو جائے گا پہلی صورت میں۔ اور اس کی مثال اس صورت میں ہے کہ جب
وَطِئَ جَارِیَةَ اِبْنِهٖ لَا یُحَدُّ وَاِنْ قَالَ: عَلِمْتُ اَنَّهَا عَلَیَّ حَرَامٌ
کسی نے اپنے بیٹے کی لونڈی سے وطی کی تو حد نہیں لگائی جائے گی اگر چہ وہ کہے کہ میں جانتا تھا کہ وہ مجھ پر حرام ہے
وَیَثْبُتُ نَسَبُ الْوَلَدِ مِنْهُ لِاَنَّ شُبْهَةَ الْمِلْکِ لَهٗ تَثْبُتُ بِالنَّصِّ فِیْ مَالِ الْاِبْنِ
اور ثابت ہو جائے گا بچے کا نسب اس (باپ) سے۔ اس لیے کہ باپ کے لیے ملک کا شبہ بیٹے کے مال میں نص سے ثابت ہے
قَالَ عَلَیْهِ الصَّلٰوةُ وَالسَّلَامُ: اَنْتَ وَمَالُکَ لِاَبِیْکَ فَسَقَطَ اِعْتِبَارُ ظَنِّهٖ فِی الْحِلِّ
آپ ﷺ نے فرمایا کہ تو اور تیرا مال تیرے باپ کا ہے۔ پس اس (باپ) کے ظن کا اعتبار ساقط ہو گیا، اس (وطی) کی حلت
وَالْحُرْمَةِ فِیْ ذٰلِکَ، وَلَوْ وَطِئَ الْاِبْنُ جَارِیَةَ اَبِیْهِ یُعْتَبَرُ ظَنُّهٗ فِی الْحِلِّ وَالْحُرْمَةِ
اور حرمت میں اور اگر بیٹے نے وطی کی اپنے باپ کی لونڈی سے اس (بیٹے) کے گمان کا اعتبار کیا جائے گا حلت اور حرمت میں
حَتّٰی لَوْ قَالَ ظَنَنْتُ اَنَّهَا عَلَیَّ حَرَامٌ یَجِبُ الْحَدُّ وَلَوْ قَالَ ظَنَنْتُ اَنَّهَا عَلَیَّ حَلَالٌ
اور حتی کہ اگر بیٹے نے کہا کہ میرا خیال تھا کہ وہ مجھ پر حرام ہے تو حد واجب ہوگی اور اگر کہے میرا خیال تھا کہ وہ مجھ پر حلال ہے

لَا يَجِبُ الْحَدُّ لِاَنَّ شُبْهَةَ الْمِلْكِ فِيْ مَالِ الْاَبِ لَمْ يَثْبُتْ لَهٗ بِالنَّصِّ
تو حد واجب نہیں ہوگی۔ کیونکہ باپ کے مال میں ملک کا شبہ اس کے لیے نص سے ثابت نہیں ہوا
فَاعْتُبِرَ رَأْيُهٗ وَلَا يَثْبُتُ نَسَبُ الْوَلَدِ وَاِنِ ادَّعَاهُ
پس اس کی رائے کا اعتبار کیا جائے گا۔ اور بچے کا نسب ثابت نہیں ہوگا اگرچہ بیٹا اس کا دعویٰ کرے۔

وعلی اعتبار: اس عبارت کو سمجھنے سے قبل ایک ضروری بات سمجھیں۔

شبہ کی تعریف: جو ثابت کے مشابہ ہو ثابت نہ ہو اس کی پھر دو قسمیں ہیں۔ (۱) شبہ فی المحل (۲) شبہ فی الظن۔

شبہ فی المحل:۔ وہ شبہ ہے جو کسی محل میں نص سے پیدا ہو۔ اس کو شبہۃ الدلیل اور شبہ حکمیہ بھی کہتے ہیں۔

شبہ فی الظن:۔ وہ شبہ ہے جو نص سے پیدا نہ ہو بلکہ انسان کے خیال اور گمان سے پیدا ہو اس کو شبہۃ الاشتباہ اور شبہۃ الفعل بھی کہتے ہیں۔ شبہ فی المحل، شبہ فی الظن سے اقویٰ ہے۔

یہاں تک ضروری بات ختم ہوگئی۔ اب اصل بات سمجھیں کہ مصنفؒ فرماتے ہیں کہ اسی اعتبار پر کہ قیاس پر عمل کرنا ادنیٰ ہے اور نص پر عمل کرنا اقویٰ ہے اور اقویٰ کے ہوتے ہوئے ادنی کا اعتبار نہیں ہوتا۔ تو ہم کہتے ہیں کہ جب شبہ فی المحل اقویٰ ہوا، تو شبہ فی المحل میں بندے کے ظن کا اعتبار ساقط ہو جائے گا یعنی اس کے گمان کا اعتبار نہیں ہوگا۔ اس کی مثال جیسے ایک آدمی نے اپنے بیٹے کی لونڈی سے وطی کر لی تو اس کو حد نہیں لگائی جائے گی اگر چہ یہ کہے کہ مجھے پتہ تھا کہ یہ لونڈی میرے اوپر حرام ہے۔ اگر اس لونڈی کا بچہ پیدا ہو گیا تو اس واطی سے اس کا نسب بھی ثابت ہو جائے گا کیونکہ اس وطی کرنے والے باپ کے لئے اس بیٹے کی لونڈی میں ملک کا شبہ نص سے پیدا ہوا ہے۔ وہ نص یہ ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا ﴿اَنْتَ وَمَالُكَ لِاَبِيْكَ﴾ تو اور تیرا مال تیرے باپ کے لیے ہے ﴾ تو لہٰذا یہ شبہ فی المحل ہو گیا اس میں بندے کے گمان (لونڈی کے حرام ہونے) کا اعتبار نہیں ہوگا اس لئے حد ساقط ہو جائے گی۔ باقی رہی یہ بات کہ جب وہ خود یہ کہہ رہا ہے کہ مجھے پتہ تھا کہ میرے اوپر حرام ہے تو پھر یہ شبہ کیسے ہوا؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ شبہ

فی المحل ہے اور ابھی پڑھا ہے کہ شبہ فی المحل میں آدمی کے ظن کا اعتبار نہیں ہوتا۔ تو اس لئے یہ شبہ باقی رہے گا اور حد ساقط ہو جائے گی اگر چہ وہ کہتا رہے کہ مجھے معلوم تھا یہ میرے اوپر حرام ہے، لیکن اگر بیٹے نے باپ کی لونڈی سے وطی کر لی تو یہ شبہ فی الظن ہے، اس میں اس کے بیٹے کے ظن کا اعتبار ہوگا۔ اگر وہ یہ کہے کہ میرا گمان یہ تھا کہ میرے اوپر حرام ہے تو اس پر حد واجب ہوگی اور اگر یہ کہے کہ میرا گمان یہ تھا کہ میرے اوپر حلال ہے تو اس پر حد نہیں ہے۔ کیونکہ باپ کے مال میں ملک کا شبہ کسی نص سے ثابت نہیں ہوا بلکہ باپ بیٹے میں بے تکلفی ہوتی ہے ایک دوسرے کی چیز استعمال کر لیتے ہیں۔ اس لئے شبہ ہوا کہ باپ کی لونڈی بھی بیٹے کے لئے حلال ہے۔ جب یہ شبہ نص سے ثابت نہیں ہے تو یہ شبہ فی الظن ہوگا تو اس میں اس کے ظن کا اعتبار کیا جائے گا اور اسی ظن کے مطابق حکم جاری ہوگا۔

ولا یثبت نسب الولد: یہ عبارت اسی پچھلے مسئلہ کے ساتھ تعلق رکھتی ہے۔ باپ کی لونڈی سے وطی کرنے کی وجہ سے بچہ پیدا ہوا تو اس بچے کا نسب اس وطی کرنے والے سے ثابت نہ ہوگا اگر چہ وہ اس کا دعوی ہی کیوں نہ کرے کیونکہ یہ محض زنا ہے اور زنا سے نسب ثابت نہیں ہوتا۔

ثُمَّ اِذَا تَعَارَضَ الدَّلِيْلَانِ عِنْدَ الْمُجْتَهِدِ فَاِنْ كَانَ التَّعَارُضُ بَيْنَ الْاٰيَتَيْنِ يَمِيْلُ اِلَى السُّنَّةِ
پھر جب دو دلیلیں متعارض ہو جائیں مجتہد کے ہاں پھر اگر تعارض دو آیتوں کے درمیان ہو تو رجوع کرے گا مجتہد سنت کی طرف
وَاِنْ كَانَ بَيْنَ السُّنَّتَيْنِ يَمِيْلُ اِلَى اٰثَارِ الصَّحَابَةِ رَضِيَ اللّٰهُ تَعَالٰى عَنْهُمْ
اور اگر (تعارض) دو سنتوں کے درمیان ہو تو رجوع کرے گا آثار صحابہ رضوان اللہ علیہم اجمعین
وَالْقِيَاسِ الصَّحِيْحِ. ثُمَّ اِذَا تَعَارَضَ الْقِيَاسَانِ عِنْدَ الْمُجْتَهِدِ يَتَحَرّٰى وَيَعْمَلُ بِاَحَدِهِمَا
اور قیاس صحیح کی طرف، پھر جب دو قیاس متعارض ہوں مجتہد ہاں تو سوچ و بچار کرے گا اور ان دونوں میں سے ایک پر عمل کرے گا
لِاَنَّهٗ لَيْسَ دُوْنَ الْقِيَاسِ دَلِيْلٌ شَرْعِيٌّ يُصَارُ اِلَيْهِ
کیونکہ قیاس سے کم تر کوئی دلیل شرعی نہیں ہے جس کی طرف رجوع کیا جائے۔

ثم اذا تعارض: دو دلیلوں میں تعارض کے دور کرنے کا طریقہ بیان کر رہے ہیں۔

تعارض کی تعریف: فقہ کی اصطلاح میں تعارض کہتے ہیں وہ تقابل جو دو برابر درجہ کی حجتوں کے

درمیان ہو اور ان کو جمع کرنا ممکن نہ ہو۔

جب دو دلیلوں میں تعارض آجائے اس میں تاریخ کو دیکھیں گے جو مقدم تاریخ کی دلیل ہے اس کو چھوڑ دیں گے متاخر والی پر عمل کریں گے۔ کیونکہ متاخر مقدم کے لئے ناسخ بن جائے گی اور اگر تاریخ کا علم نہ ہو سکے تو پھر وجہ ترجیح کو تلاش کریں گے۔ جس کی وجہ ترجیح مل جائے گی اسی پر عمل کریں گے اور اگر وجہ ترجیح بھی نہ ہو تو پھر ترتیب میں جو بعد والی دلیل ہوگی اس پر عمل کریں گے اور ترتیب یہ ہوگی کہ جب دو آیتوں میں تعارض ہو جائے تو پھر رجوع سنت کی طرف کریں گے۔ جس آیت کی تائید سنت سے ہوگی اس پر عمل کریں گے۔ جیسے قرآن پاک کی ایک آیت ہے فَاقْرَؤُا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآن یہ آیت نماز کے بارے میں نازل ہوئی ہے اس سے معلوم ہوتا ہے نماز میں مقتدی پر بھی قرأت فرض ہے دوسری آیات فَاِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ الخ ﴿جب قرآن پڑھا جائے تو توجہ سے سنو﴾ اس سے معلوم ہوا نماز میں مقتدی کو قرأت نہیں کرنی چاہیے تو دونوں آیتوں میں تعارض آ گیا اور ان کی تاریخ کا بھی علم نہیں ہے لہذا سنت کی طرف رجوع کیا۔ آپ ﷺ کا فرمان ہے: مَنْ كَانَ لَهُ اِمَامٌ فَقِرَائَةُ الْاِمَامِ لَهُ قِرَائَةٌ اس سے معلوم ہوا کہ امام کے پیچھے قرأت نہیں کی جائے گی تو یہ حدیث تائید کر رہی ہے فاذا قرىء القران والی آیت کی۔ تو اسی کو ترجیح ہوگی اور مقتدی کے لیے قرأت کرنا درست نہ ہوگا۔ اور قرأت والا حکم صرف امام اور منفرد کو ہوگا۔ اور اگر دو سنتوں میں تعارض آجائے تو پھر آثار صحابہ رضی اللہ عنہم اور قیاس صحیحہ کی طرف رجوع کرینگے اس کی مثال جیسے نعمان ابن بشیر رضی اللہ عنہ کی روایت میں ہے کہ حضور ﷺ نے صلوۃ کسوف میں ہر رکعت کے اندر ایک رکوع اور دو سجدے کیے اور امی عائشہؓ کی روایت میں ہے کہ آپ ﷺ نے دو رکعتیں پڑھائیں چار رکوع اور چار سجدوں کے ساتھ اس سے معلوم ہوا ہر رکعت میں دو رکوع کیے۔ جب ان دونوں حدیثوں میں تعارض ہو گیا تو اصول کے مطابق اقوال صحابہ رضی اللہ عنہم کی طرف رجوع کیا تو کسی صحابی کا کوئی قول نہ ملا۔ قیاس کی طرف رجوع کیا تو قیاس حضرت نعمان رضی اللہ عنہ کی روایت کی تائید کرتا ہے کیونکہ باقی نمازوں میں ہر رکعت میں ایک رکوع ہے تو قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ اس نماز میں بھی ہر رکعت میں ایک رکوع ہونا چاہیے۔ پھر اگر دو قیاسوں میں بھی تعارض آجائے تو پھر مجتہد ان دونوں قیاسوں میں تحری کرے۔ جس طرف قلبی میلان ہو جائے اسی قیاس پر عمل کرے کیونکہ قیاس کے

نیچےاور کوئی دلیل شرعی نہیں ہے جس کی طرف رجوع کیا جائے۔

وَعَلٰی هٰذَا قُلْنَا: إِذَا كَانَ مَعَ الْمُسَافِرِ إِنَاءَانِ طَاهِرٌ وَنَجِسٌ لَا يَتَحَرّٰى بَيْنَهُمَا
اور اسی بناء پر ہم نے کہا کہ جب مسافر کے پاس دو برتن ہوں پاک اور نجس تو وہ سوچ بچار نہیں کریگا ان دونوں کے درمیان
بَلْ يَتَيَمَّمُ، وَلَوْ كَانَ مَعَهُ ثَوْبَانِ طَاهِرٌ وَنَجِسٌ يَتَحَرّٰى بَيْنَهُمَا
بلکہ تیمم کرے گا۔ اور اگر اس کے پاس دو کپڑے ہوں پاک اور ناپاک تو وہ سوچ بچار کرے گا دونوں کے درمیان
لِأَنَّ لِلْمَاءِ بَدَلًا وَهُوَ التُّرَابُ وَلَيْسَ لِلثَّوْبِ بَدَلٌ يُصَارُ إِلَيْهِ
اس لیے کہ پانی کا بدل ہے اور وہ مٹی ہے اور کپڑے کا کوئی بدل نہیں جس کی طرف رجوع کیا جائے
فَثَبَتَ بِهٰذَا أَنَّ الْعَمَلَ بِالرَّأْيِ إِنَّمَا يَكُوْنُ عِنْدَ انْعِدَامِ دَلِيْلٍ سِوَاهُ شَرْعًا، ثُمَّ إِذَا تَحَرّٰى
پس اس سے ثابت ہو گیا کہ رائے پر عمل ہوتا ہے جب کوئی شرعی دلیل نہ ہو اس کے علاوہ، پھر جب کسی نے تحری کی
وَتَأَكَّدَ تَحَرِّيْهِ بِالْعَمَلِ لَا يَنْتَقِضُ ذٰلِكَ بِمُجَرَّدِ التَّحَرِّيْ، وَبَيَانُهُ فِيْمَا
اور اس کی تحری پختہ ہوگئی عمل کے ساتھ تو نہیں ٹوٹے گی یہ (پختہ تحری) محض تحری سے، اس کی وضاحت اس صورت میں ہوگی
إِذَا تَحَرّٰى بَيْنَ الثَّوْبَيْنِ وَصَلَّى الظُّهْرَ بِأَحَدِهِمَا ثُمَّ وَقَعَ تَحَرِّيْهِ عِنْدَ الْعَصْرِ
جب تحری کی دو کپڑوں کے درمیان۔ اور ظہر کی نماز پڑھ لی ان میں سے ایک کیساتھ پھر واقع ہوگئی اس کی تحری عصر کے وقت
عَلَى الثَّوْبِ الْآخَرِ لَا يَجُوْزُ لَهُ أَنْ يُصَلِّيَ الْعَصْرَ بِالْآخَرِ لِأَنَّ الْأَوَّلَ تَأَكَّدَ
دوسرے کپڑے پر تو نہیں جائز ہوگا عصر کی نماز پڑھنا دوسرے کپڑے کے ساتھ اس لیے کہ پہلی تحری پختہ ہوگئی تھی
بِالْعَمَلِ فَلَا يَبْطُلُ بِمُجَرَّدِ التَّحَرِّيْ، وَهٰذَا بِخِلَافِ مَا إِذَا
عمل کے ساتھ۔ پس وہ باطل نہیں ہوگی محض تحری کے ساتھ۔ اور یہ مسئلہ بخلاف ہے اس مسئلہ کے کہ جب
تَحَرّٰى فِي الْقِبْلَةِ ثُمَّ تَبَدَّلَ رَأْيُهُ وَوَقَعَ تَحَرِّيْهِ عَلٰى جِهَةٍ أُخْرٰى
کسی نے تحری کی قبلہ کے بارے میں پھر اس کی رائے تبدیل ہوگئی اور اس کی تحری واقع ہوگئی دوسری جہت پر
تَوَجَّهَ إِلَيْهِ لِأَنَّ الْقِبْلَةَ مِمَّا يَحْتَمِلُ الْإِنْتِقَالَ فَأَمْكَنَ
تو وہ متوجہ ہو جائے گا اس طرف، اس لیے کہ قبلہ ان چیزوں سے ہے جو منتقل ہونے کا احتمال رکھتی ہیں۔ پس ممکن ہے

نَقْلُ الْحُكْمِ بِمَنْزِلَةِ نَسْخِ النَّصِّ وَعَلٰى هٰذَا مَسَائِلُ الْجَامِعِ الْكَبِيْرِ
حکم کو منتقل کرنا نص کے منسوخ ہونے کی طرح اور اس اصل پر جامع کبیر کے مسائل ہیں
فِيْ تَكْبِيْرَاتِ الْعِيْدَيْنِ وَتَبَدُّلِ رَأْيِ الْعَبْدِ كَمَا عُرِفَ
عیدین کی تکبیرات کے بارے میں اور بندے کی رائے کے بدل جانے کے بارے میں جیسا کہ پہچانا گیا ہے۔

وعلی هذا: اسی بات پر کہ قیاس اور شہادت قلبی پر عمل اس وقت ہوگا جب اس کے اوپر کی کوئی اور دلیل نہ پائی جائے تو ہم کہتے ہیں اگر کسی مسافر کے پاس دو برتن ہوں، ایک میں پاک پانی ہو، دوسرے میں ناپاک پانی ہو۔ وہ دونوں خلط ملط ہو گئے۔ اب یہ آدمی تحری نہ کرے کہ کونسا پاک ہے کونسا ناپاک ہے بلکہ تیمم کر کے نماز پڑھے۔ کیونکہ تحری قیاس ہے اور اس کے پاس اس سے اوپر کی دلیل فَاِنْ لَّمْ تَجِدُوْا مَاءً والی آیت موجود ہے جس میں پانی کا بدل مٹی کو بنایا گیا ہے لہٰذا تیمم کرے۔ اور اگر ایک آدمی کے پاس دو کپڑے ہیں ایک پاک ہے، ایک ناپاک ہے وہ دونوں مل جل جائیں تو اب اس کے ذمہ ہے کہ وہ تحری کرے۔ جو پاک معلوم ہو اس کو پہن کر نماز پڑھے۔ کیونکہ یہاں قیاس سے اوپر کوئی شرعی دلیل موجود نہیں ہے جو کپڑے کا کوئی بدل ثابت کرے۔ تو ان دونوں مسئلوں سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ رائے اور قیاس پر اس وقت عمل ہوگا جب اس کے علاوہ کوئی شرعی دلیل نہ ہو۔

ثم اذا تحری: سے بیان کیا کہ جب تحری کرنے کے بعد اس کی ایک تحری عمل کے ساتھ مؤکد ہو جائے یعنی اس پر عمل کر لے تو پھر یہ مؤکد تحری دوسری تحری سے باطل نہ ہوگی مثلاً دو کپڑوں کے درمیان تحری کر لی تحری میں یہ ثابت ہوا کہ یہ کپڑا پاک ہے اس کو پہن کر ظہر کی نماز پڑھ لی۔ عصر کی نماز میں اس کی تحری اس طرف ہوگئی کہ دوسرا کپڑا پاک ہے تو عصر کی نماز دوسرے کپڑے سے پڑھنا درست نہیں ہوگا کیونکہ پہلی تحری عمل کے ساتھ مؤکد ہو چکی ہے اور دوسری تحری مؤکد نہیں ہے بلکہ محض تحری ہے تو مؤکد تحری، محض تحری سے باطل نہیں ہوتی۔

وهذا بخلاف: یہ عبارت ایک سوال مقدر کا جواب ہے۔

سوال: ہم آپ کو مثال دکھاتے ہیں کہ جو مذکورہ ضابطہ کے خلاف ہے وہ یہ ہے کہ ایک آدمی پر قبلہ

مشتبہ ہے اس نے تحری کی تحری کے بعد اس نے ایک طرف منہ کر کے ظہر کی نماز پڑھی پھر اس کی تحری تبدیل ہوگئی دوسری جہت کی طرف اب مسئلہ یہ ہے کہ وہ عصر کی نماز اس دوسری جہت کی طرف منہ کر کے پڑھے، اب دیکھو پہلی تحری مؤکد بالعمل ہے دوسری محض تحری ہے اس کے باوجود مؤکد تحری باطل ہو رہی ہے؟

جواب: ہمارا یہ کپڑوں کی تحری والا مسئلہ قبلہ والی تحری کے خلاف ہے۔ کیونکہ ہمارا ضابطہ ان چیزوں میں ہے جو منتقل ہونے کا احتمال نہ رکھتی ہوں اور قبلہ ان چیزوں میں سے ہے جو منتقل ہونے کا احتمال رکھتا ہے۔ وہ اس طرح کہ ابتداء میں قبلہ بیت اللہ تھا، پھر بیت المقدس بن گیا پھر سولہ سترہ مہینے کے بعد پھر بیت اللہ بن گیا۔ اس لئے دوسری تحری پہلی تحری کے لئے ناسخ بن جائے گی جیسے بعد والا حکم پہلے کے لیے ناسخ بن جاتا ہے۔ اس کے برخلاف جو ناپاک کپڑا ہے اس کی ناپاکی منتقل ہونے کا احتمال نہیں رکھتی کیونکہ نجاست ایک کپڑے سے نکل کر دوسری کپڑے کی طرف منتقل نہیں ہو سکتی لہٰذا پہلی تحری باطل نہ ہوگی۔

وعلی ھذا: اسی اصول پر کہ ”جو چیز منتقل ہونے کا احتمال رکھتی ہے اس میں حکم منتقل ہو سکتا ہے“۔ جامع کبیر میں تکبیرات عیدین کا مسئلہ ہے۔ وہ اس طرح کہ تکبیرات عیدین کی تعداد میں صحابہ رضی اللہ عنہم کا اختلاف ہے بعض کہتے ہیں کہ اس میں چھ تکبیریں زائد ہیں یہ قول ابن مسعود رضی اللہ عنہ کا ہے اور یہی قول احناف کا ہے۔ اور بعض کہتے ہیں کہ دس تکبیریں زائد ہیں اور یہ قول ابن عباس رضی اللہ عنہ کا ہے اور یہی امام شافعیؒ کا مذہب ہے۔ اب اگر امام نے نماز شروع کی عبداللہ ابن عباس رضی اللہ عنہ کی رائے کے مطابق یعنی پہلی رکعت میں پانچ تکبیریں زائد کہیں دوسری رکعت میں اس کی رائے ابن مسعود رضی اللہ عنہ کی رائے کے ساتھ ہوگئی تو دوسری رکعت میں تین تکبیریں زائد کہے کیونکہ تکبیرات ان چیزوں میں سے ہیں جو انتقال کا احتمال رکھتی ہیں تو حکم ایک مذہب سے دوسرے مذہب کی طرف منتقل ہونا ممکن ہوگا۔ گویا پہلا مذہب اس کے نزدیک منسوخ ہوگیا ہے۔

اَلْبَحْثُ الرَّابِعُ فِی الْقِیَاس

چوتھی بحث قیاس میں ہے

اجماع کی بحث سے فراغت کے بعد اب مصنفؒ قیاس کی بحث شروع کرتے ہیں۔

قیاس کا لغوی معنی: برابری کرنا، اندازہ کرنا۔

اصطلاحی معنی: حکم کو اصل سے فرع کی طرف متعدی کرنا ایسی علت کی وجہ سے جو اصل اور فرع دونوں کے درمیان متحد ہو۔ جہاں قیاس ہوتا ہے وہاں چار چیزیں ہوتی ہیں (۱) مقیس (جس کو قیاس کیا جائے)۔ (۲) مقیس علیہ (جس پر قیاس کیا جائے)۔ (۳) علت (جو دونوں کے درمیان مشترک ہو)۔ (۴) حکم (جو اثر مرتب ہوتا ہے اس کو حکم کہتے ہیں)۔

فصل

اَلْقِیَاسُ حُجَّةٌ مِنْ حُجَجِ الشَّرْعِ یَجِبُ الْعَمَلُ بِهٖ عِنْدَ انْعِدَامِ

قیاس شرعی حجتوں میں سے ایک حجت ہے۔ اس پر عمل کرنا واجب ہے پیش آنے والے مسئلہ میں جبکہ نہ پائی جائے

مَا فَوْقَهٗ مِنَ الدَّلِیْلِ فِی الْحَادِثَةِ وَقَدْ وَرَدَ فِیْ ذٰلِکَ الْاَخْبَارُ وَالْاٰثَارُ

اس سے اوپر کی دلیل اور وارد ہوئی ہیں اس (قیاس) کے حجت ہونے میں کئی احادیث اور آثار صحابہ رضی اللہ عنہم

قَالَ عَلَیْهِ الصَّلٰوةُ وَالسَّلَامُ لِمُعَاذِ بْنِ جَبَلٍؓ حِیْنَ بَعَثَهٗ اِلَی الْیَمَنِ قَالَ بِمَ تَقْضِیْ

آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ کو فرمایا جب ان کو یمن کی طرف بھیجا، فرمایا: کس چیز کے ساتھ فیصلہ کرے گا

یَا مُعَاذُ قَالَ بِکِتَابِ اللّٰهِ تَعَالٰی قَالَ: فَاِنْ لَّمْ تَجِدْ قَالَ

اے معاذ؟ جواب دیا کہ اللہ کی کتاب کے ساتھ، آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: اگر تو نہ پائے (تو پھر)؟ جواب دیا

بِسُنَّةِ رَسُوْلِ اللّٰهِ صلی اللہ علیہ وسلم قَالَ: فَاِنْ لَّمْ تَجِدْ قَالَ اَجْتَهِدُ

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت کے ساتھ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: اگر تو نہ پائے (تو پھر) جواب دیا اجتہاد کروں گا میں

بِرَأْیِیْ فَصَوَّبَهٗ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّی اللّٰهُ عَلَیْهِ وَسَلَّمَ، فَقَالَ: اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ الَّذِیْ

اپنی رائے کے ساتھ۔ پس اس کو درست قرار دیا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے۔ پس فرمایا تمام تعریفیں اس اللہ کے لیے ہیں جس نے

وَفَّقَ رَسُوْلَ رَسُوْلِ اللّٰهِ عَلٰى مَا يُحِبُّ وَيَرْضَاهُ
رسول اللہ ﷺ کے قاصد کو توفیق دی اس چیز کی جسکو وہ (رسول اللہ ﷺ) پسند کرتے ہیں اور اس پر راضی ہوتے ہیں۔
وَرُوِيَ اَنَّ اِمْرَأَةً خَثْعَمِيَّةً اَتَتْ اِلٰى رَسُوْلِ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَتْ: اِنَّ اَبِيْ
اور روایت کیا گیا ہے کہ خثعم قبیلہ کی ایک عورت آئی رسول اللہ ﷺ کی طرف اور کہا بے شک میرا باپ
كَانَ شَيْخًا كَبِيْرًا اَدْرَكَهُ الْحَجُّ وَلَا يَسْتَمْسِكُ عَلَى الرَّاحِلَةِ اَفَيُجْزِئُنِيْ
بہت بوڑھا ہوگیا اس پر حج فرض ہے اور وہ سواری پر نہیں ٹھہر سکتا پس کیا مجھے کفایت کرجائے گا
اَنْ اَحُجَّ عَنْهُ قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ اَرَاَيْتِ لَوْ كَانَ عَلٰى اَبِيْكِ دَيْنٌ فَقَضَيْتِهِ
یہ کہ میں حج کروں اس کی طرف سے۔ آپ ﷺ نے فرمایا: تیرا کیا خیال ہے اگر تیرے باپ پر قرضہ ہوتا پس تو اس کو ادا کرتی
اَمَا كَانَ يُجْزِئُكِ فَقَالَتْ: بَلٰى فَقَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ فَدَيْنُ اللّٰهِ
تو کیا تجھے کفایت نہ کرتا، اس عورت نے کہا کیوں نہیں (کفایت کرجاتا) آپ ﷺ نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ کا قرضہ
اَحَقُّ وَاَوْلٰى، اَلْحَقَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ اَلْحَجَّ فِيْ حَقِّ الشَّيْخِ الْفَانِيْ بِالْحُقُوْقِ الْمَالِيَةِ
زیادہ حقدار اور اولیٰ ہے (ادائیگی میں) ملایا رسول اللہ نے حج کو بوڑھے آدمی کے حق میں حقوق مالیہ کے ساتھ
وَاَشَارَ اِلٰى عِلَّةٍ مُؤَثِّرَةٍ فِي الْجَوَازِ وَهِيَ الْقَضَاءُ وَهٰذَا هُوَ الْقِيَاسُ، وَرَوَى ابْنُ الصَّبَّاغِ
اور اشارہ کردیا اس علت کی طرف جو جواز میں مؤثر ہے اور وہ ہے ادائیگی اور یہی قیاس ہے۔ اور روایت کیا ابن صباغ نے
وَهُوَ مِنْ سَادَاتِ اَصْحَابِ الشَّافِعِيِّ فِيْ كِتَابِهِ الْمُسَمّٰى بِالشَّامِلِ عَنْ قَيْسِ بْنِ طَلَقِ بْنِ
اور وہ (ابن صباغ) امام شافعیؒ کے معزز شاگردوں میں سے ہے اپنی کتاب میں جس کا نام الشامل ہے۔ قیس بن طلق
عَلِيٍّ اَنَّهُ قَالَ جَاءَ رَجُلٌ اِلٰى رَسُوْلِ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَاَنَّهُ بَدَوِيٌّ فَقَالَ
بن علی سے انہوں نے فرمایا ایک آدمی رسول اللہ ﷺ کے پاس آیا گویا کہ وہ دیہاتی تھا پس اس نے کہا
يَا نَبِيَّ اللّٰهِ مَا تَرٰى فِيْ مَسِّ الرَّجُلِ ذَكَرَهُ بَعْدَمَا تَوَضَّأَ
اے اللہ کے نبی ﷺ آپ کی کیا رائے ہے آدمی کے اپنے ذکر کو چھونے کے بارے میں، وضو کرنے کے بعد
فَقَالَ هَلْ هُوَ اِلَّا بُضْعَةٌ مِّنْهُ وَهٰذَا هُوَ الْقِيَاسُ، وَسُئِلَ ابْنُ مَسْعُوْدٍ رضی اللہ عنہ
آپ ﷺ نے فرمایا نہیں ہے وہ مگر اس کے جسم کا ٹکڑا ہے اور یہی قیاس ہے۔ اور ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے سوال کیا گیا

عَمَّنْ تَزَوَّجَ اِمْرَأَۃً وَلَمْ یُسَمِّ لَهَا مَهْرًا وَقَدْ مَاتَ عَنْهَا زَوْجُهَا
ایسے آدمی کے بارے میں جس نے ایک عورت سے نکاح کیا اور اس کا مہر مقرر نہیں کیا۔ اور اس عورت کا خاوند مر گیا
قَبْلَ الدُّخُوْلِ فَاسْتَمْهَلَ شَهْرًا ثُمَّ قَالَ اَجْتَهِدُ فِیْهِ بِرَأْیِیْ
دخول سے پہلے مہلت طلب کی ابن مسعود رضی اللہ عنہ نے ایک مہینہ پھر فرمایا: اجتہاد کرونگا اس میں، میں اپنی رائے کیساتھ
فَاِنْ کَانَ صَوَابًا فَمِنَ اللّٰهِ وَاِنْ کَانَ خَطَأً فَمِنْ اِبْنِ اُمِّ عَبْدٍ
اگر درست ہوا تو اللہ کی جانب سے ہوگا اور اگر غلط ہوا تو وہ ابن ام عبد (ابن مسعود رضی اللہ عنہ) کی جانب سے ہوگا
فَقَالَ اَرٰی لَهَا مَهْرُ مِثْلِ نِسَائِهَا لَا وَکْسَ فِیْهَا وَلَا شَطَطَ
پھر فرمایا: میرا خیال یہ ہے کہ اس عورت کے لیے مہر مثلی ہو نہ اس میں کمی ہو نہ زیادتی۔

فصل:۔ قیاس تمام صحابہ رضی اللہ عنہم تابعین اور علماء امت کے نزدیک حجۃ ہے اور اس پر عمل کرنا واجب ہے جبکہ اوپر والی دلیلوں یعنی قرآن، حدیث اور اجماع میں سے کوئی دلیل نہ پائی جائے اور روافض اور خوارج کے نزدیک قیاس حجت نہیں ہے دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ونزلنا علیك الکتاب تبیانا لکل شیءٍ ﴿ہم نے آپ پر ایسی کتاب نازل کی جس میں ہر چیز کا بیان ہے﴾ جب ہر چیز قرآن میں موجود ہے پھر قیاس کی کیا ضرورت ہے؟ ہم جواب دیتے ہیں کہ قیاس اسی چیز کو ظاہر کرتا ہے جو قرآن میں موجود ہے قیاس کسی مسئلہ کو ثابت نہیں کرتا۔ لہٰذا جو مسئلہ قیاس سے ثابت ہوگا وہ حقیقت میں قرآن وحدیث کا مسئلہ ہی ہوگا کیونکہ ضابطہ ہے کہ قیاس مُظہر للاحکام (احکام کو ظاہر کرنیوالا) ہے، مُثبِت للاحکام (احکام کو ثابت کرنیوالا) نہیں ہے۔

وقد ورد: سے مصنفؒ قیاس کے حجۃ ہونے کے دلائل ذکر کر رہے ہیں۔

دلیل (۱): آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے جب حضرت معاذ ابن جبل رضی اللہ عنہ کو یمن کی طرف بھیجا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کس چیز کے ساتھ فیصلہ کرو گے تو جواب دیا قرآن سے۔ پھر فرمایا اگر تو قرآن میں نہ پائے پھر جواب دیا سنت سے۔ پھر فرمایا سنت سے بھی نہ پائے تو کہنے لگے اپنی رائے یعنی قیاس کے ذریعے تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس جواب کو درست قرار دیا اور فرمایا کہ تمام تعریفیں اللہ ہی کے لئے ہیں کہ جس نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے قاصد کو اس چیز کی توفیق بخشی جس کو وہ (رسول صلی اللہ علیہ وسلم) پسند کرتا ہے اور اس پر راضی

ہے دیکھو اس میں حضور ﷺ کا حضرت معاذ رضی اللہ عنہ کی اس بات کو کہ میں اپنی رائے سے فیصلہ کرونگا درست قرار دینا اس بات کی دلیل ہے کہ قیاس حجۃ ہے۔

دلیل (۲): روایت میں ہے خثعم قبیلہ کی ایک عورت آپ ﷺ کے پاس آئی اور کہا کہ میرا باپ بہت بوڑھا ہو گیا ہے اور اس پر حج فرض ہو چکا ہے اور وہ سواری پر نہیں بیٹھ سکتا کیا یہ کافی ہو جائیگا کہ میں حج ادا کرلوں اپنے والد کی طرف سے۔ تو آپ ﷺ نے جواب دیا مجھے یہ بتا کہ اگر تیرے باپ پر قرضہ ہوتا، اور تو اس کو ادا کرتی، تو وہ ادائیگی پوری نہ ہو جاتی؟ تو عورت نے کہا کیوں نہیں۔ تو آپ ﷺ نے فرمایا اللہ کا قرضہ اپنے باپ کی طرف سے ادا کرنا زیادہ اولیٰ اور زیادہ حقدار ہے۔ چنانچہ اس روایت میں آپ ﷺ نے حج کو شیخ فانی کے حق میں حقوق مالیہ کے ساتھ لاحق کیا اور اسکے جائز ہونے میں علت مشترکہ کیطرف بھی اشارہ کیا ہے وہ علت مشترکہ "ادائیگی" ہے کہ جیسے ادائیگی سے قرض ادا ہو جاتا ہے اسیطرح ادائیگی سے حج بھی ادا ہو جاتا ہے اور یہ قیاس ہے۔

دلیل (۳): ابن صباغ جو امام شافعیؒ کے معزز شاگردوں میں سے ہیں انہوں نے اپنی کتاب الشامل میں قیس ابن طلق بن علی سے نقل کیا ہے کہ ایک بدو آپ ﷺ کے پاس آیا اور کہنے لگا اے اللہ کے نبی ﷺ آپ کی اس آدمی کے بارے میں کیا رائے ہے جو وضو کے بعد اپنے ذکر کو ہاتھ لگائے تو آپ ﷺ نے فرمایا کہ ذکر بھی اس آدمی کے جسم کا ایک ٹکڑا ہے یعنی جیسے دوسرے اعضاء کو ہاتھ لگانے سے وضو نہیں ٹوٹتا اسی طرح اس کو ہاتھ لگانے سے بھی وضو نہیں ٹوٹتا۔ دیکھو اس میں حضور ﷺ نے ذکر کو جسم کے دوسرے اعضاء پر قیاس کیا معلوم ہوا کہ قیاس حجۃ شرعیہ ہے۔

دلیل (۴): عبداللہ ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے کسی نے سوال کیا ایسے آدمی کے بارے میں کہ جس نے کسی عورت سے نکاح کیا اور اس کا مہر مقرر نہیں کیا پھر دخول سے قبل زوج مر گیا۔ اب اس عورت کو کتنا مہر ملے گا تو حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ نے ایک مہینے کی مہلت طلب کی اور کہا کہ میں اس میں اپنی رائے سے اجتہاد کرونگا اگر درست ہوا تو اللہ تعالیٰ کی جانب سے ہوگا، اگر غلط ہوا تو میری جانب سے ہوگا۔ پھر فرمایا کہ میرا خیال یہ ہے کہ اس عورت کو مہر مثلی ملنا چاہیے نہ کمی ہو نہ زیادتی ہو، تو دیکھو ابن مسعود رضی اللہ عنہ نے بھی قیاس کیا ہے تو معلوم ہوا کہ قیاس حجتِ شرعیہ ہے۔

فصل

شُرُوْطُ صِحَّةِ الْقِيَاسِ خَمْسَةٌ، اَحَدُهَا اَنْ لَّا يَكُوْنَ فِيْ مُقَابِلَةِ النَّصِ

قیاس کے درست ہونے کی پانچ شرطیں ہیں ان میں سے ایک یہ ہے کہ وہ قیاس نص کے مقابلہ میں نہ ہو

وَالثَّانِيْ اَنْ لَّا يَتَضَمَّنَ تَغْيِيْرَ حُكْمٍ مِّنْ اَحْكَامِ النَّصِّ، وَالثَّالِثُ

اور دوسری شرط یہ ہے کہ وہ قیاس نص کے احکام میں سے کسی حکم کے متغیر کرنے کو متضمن نہ ہو اور تیسری شرط

اَنْ لَّا يَكُوْنَ الْمُعَدّٰى حُكْمًا لَا يُعْقَلُ مَعْنَاهُ ، وَالرَّابِعُ اَنْ يَّقَعَ التَّعْلِيْلُ لِحُكْمٍ شَرْعِيٍّ

یہ ہے کہ متعدی کیا ہوا حکم ایسا حکم نہ ہو کہ جسکا معنیٰ عقل کے خلاف ہو۔ اور چوتھی شرط یہ ہے کہ علت کا نکالنا حکم شرعی کیلئے ہو

لَا لِاَمْرٍ لُغَوِيٍّ، وَالْخَامِسُ اَنْ لَّا يَكُوْنَ الْفَرْعُ مَنْصُوْصًا عَلَيْهِ

کسی امر لغوی کے لیئے نہ ہو۔ اور پانچویں شرط یہ ہے کہ فرع منصوص علیہ نہ ہو۔

فصل:۔ اس فصل میں قیاس کے صحیح ہونے کی شرائط بیان کر رہے ہیں وہ پانچ ہیں (۱) وہ قیاس نص کے مقابلہ میں نہ ہو نص سے مراد آیات قرآنی، حدیث اور فقیہہ صحابی کی رائے ہے (۲) اس قیاس کی وجہ سے نص کے احکام میں سے کسی حکم میں تغیر نہ ہو (۳) وہ حکم جو اصل سے فرع کی طرف متعدی ہو رہا ہے وہ غیر معقول یعنی خلاف قیاس نہ ہو (۴) وہ قیاس حکم شرعی کے لئے ہو امر لغوی کے لئے نہ ہو کیونکہ لغت قیاس سے ثابت نہیں ہوتی (۵) فرع یعنی جس حکم کو ثابت کرنے کے لئے قیاس کیا جا رہا ہے اس پر نص وارد نہ ہوئی ہو کیونکہ وہ حکم جب نص سے ثابت ہو رہا ہے تو پھر قیاس کی کیا ضرورت ہے؟

اب پانچوں شرائط کی بالترتیب مثالیں:

وَمِثَالُ الْقِيَاسِ فِيْ مُقَابِلَةِ النَّصِّ فِيْمَا حُكِيَ اَنَّ الْحَسَنَ بْنَ زِيَادٍ سُئِلَ عَنِ الْقَهْقَهَةِ

اور نص کے مقابلہ میں قیاس کی مثال وہ ہے جو بیان کیا گیا ہے کہ حسن بن زیاد سے سوال کیا گیا قہقہہ لگانے کے بارے میں

فِي الصَّلٰوةِ فَقَالَ انْتَقَضَتِ الطَّهَارَةُ بِهَا . قَالَ السَّائِلُ لَوْ قَذَفَ مُحْصِنَةً فِي الصَّلٰوةِ

نماز میں تو انہوں نے کہا اس کے ساتھ وضو ٹوٹ جائے گا سائل نے کہا اگر کوئی آدمی تہمت لگا دے پاکدامن عورت کو نماز میں

لَا يَنْتَقِضُ بِهِ الْوُضُوْءُ مَعَ اَنَّ قَذْفَ الْمُحْصَنَةِ اَعْظَمُ جِنَايَةً فَكَيْفَ يَنْتَقِضُ

تو نہیں ٹوٹتا اس کے ساتھ وضو۔ اس کے باوجود کہ پاکدامن عورت کو تہمت لگانا یہ بڑی جنایت ہے تو کیسے ٹوٹے گا

بِالْقَهْقَهَةِ وَهِيَ دُوْنَهُ؟ فَهٰذَا قِيَاسٌ فِيْ مُقَابَلَةِ النَّصِّ، وَهُوَ حَدِيْثُ الْاَعْرَابِيِّ

قہقہہ لگانے کے ساتھ حالانکہ وہ اس (تہمت) سے کم ہے پس یہ قیاس نص کے مقابلہ میں ہے اور وہ نص اس اعرابی کی حدیث ہے

الَّذِيْ فِيْ عَيْنِهِ سُوْءٌ، وَكَذٰلِكَ اِذَا قُلْنَا: جَازَ حَجُّ الْمَرْأَةِ مَعَ الْمَحْرَمِ فَيَجُوْزُ

جس کی آنکھ میں نقص تھا۔ اور اسی طرح جب ہم نے کہا کہ عورت کا حج کرنا جائز ہے محرم کے ساتھ پس جائز ہوگا

مَعَ الْاَمِيْنَاتِ كَانَ هٰذَا قِيَاسًا بِمُقَابَلَةِ النَّصِّ وَهُوَ قَوْلُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ لَا يَحِلُّ

امینہ عورتوں کے ساتھ تو یہ قیاس نص کے مقابلہ میں ہوگا اور وہ نص آپ ﷺ کا یہ فرمان ہے کہ ﴿نہیں ہے حلال

لِامْرَأَةٍ تُؤْمِنُ بِاللّٰهِ وَالْيَوْمِ الْاٰخِرِ اَنْ تُسَافِرَ فَوْقَ ثَلَاثَةِ اَيَّامٍ وَلَيَالِيْهَا

کسی عورت کے لیے جو اللہ اور آخرت کے دن پر ایمان رکھتی ہے یہ کہ وہ سفر کرے تین دن اور تین رات سے زائد

اِلَّا وَمَعَهَا اَبُوْهَا اَوْ زَوْجُهَا اَوْ ذُوْ رَحِمٍ مَحْرَمٍ مِنْهَا

مگر اس کے ساتھ اس کا باپ ہو یا اس کا خاوند ہو یا اس کا ذو رحم محرم ہو﴾

ومثال القياس: سے پہلی شرط فوت ہونے کی مثال یعنی اس قیاس کی مثال جو نص کے مقابلہ میں ہو وہ اس طرح کہ حسن ابن زیاد سے کسی نے سوال کیا اگر کوئی آدمی نماز میں قہقہہ لگا دے تو اس کا کیا حکم ہے تو انہوں نے جواب دیا اس آدمی کا وضو ٹوٹ جائے گا۔ سائل کہنے لگا اگر کوئی آدمی پاکدامن عورت کو نماز میں تہمت لگا دے، اس آدمی کا وضو تو نہیں ٹوٹتا حالانکہ تہمت لگانا بڑی جنایت ہے۔ تو قہقہہ سے (جو چھوٹی جنایت ہے) کیسے وضو ٹوٹے گا تو دیکھو اس سائل نے قہقہہ کو قیاس کیا ہے قذف محصنہ پر۔ اور یہ قیاس نص کے مقابلہ میں ہے۔ اور وہ نص، اعرابی والی حدیث ہے کہ جس کو کم نظر آتا تھا گڑھے میں گر گیا صحابہ رضی اللہ عنہم ہنس پڑے تو آپ ﷺ نے فرمایا: دوبارہ وضو کر کے نماز پڑھو۔ اس نص سے معلوم ہو رہا ہے قہقہہ فی الصلوۃ ناقض وضو ہے۔ لہذا نص کے مقابلہ میں یہ قیاس صحیح نہ ہوگا۔

دوسری مثال: ہمارے احناف کے نزدیک عورت کے لئے محرم کے ساتھ حج پر جانا جائز ہے

امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ جب مُحرم مرد کے ساتھ جانا جائز ہے تو امینہ عورتوں کے ساتھ جانا جائز ہے۔ گویا کہ وہ اس کو محرم پر قیاس کرتے ہیں جیسے مرد جو محرم ہو اس کے ساتھ عورت جائے تو فتنہ سے امن میں رہے گی اسی طرح امینہ عورتیں ہیں تو بھی فتنہ سے امن میں رہے گی ہم کہتے ہیں کہ یہ قیاس بمقابلہ نص ہے وہ نص یہ ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا کسی عورت کے لئے حلال نہیں جو اللہ اور آخرت کے دن پر ایمان رکھتی ہے وہ تین دن یا تین دن سے اوپر سفر کرے مگر یہ کہ اس کے ساتھ اس کا باپ ہو یا خاوند ہو یا اس کا ذو رحم محرم ہو تو اس سے معلوم ہو رہا ہے کہ ان مذکورہ مردوں کے علاوہ عورت سفر نہیں کر سکتی اب اگر ہم کہیں کہ امینہ عورتوں کے ساتھ سفر کر سکتی ہے تو یہ قیاس، نص کے مقابلہ میں ہوگا جو درست نہیں ہے۔

وَمِثَالُ الثَّانِي وَهُوَ مَا يَتَضَمَّنُ تَغْيِيرَ حُكْمٍ مِّنْ اَحْكَامِ النَّصِّ مَا يُقَالُ
دوسری شرط فوت ہونے کی مثال اور وہ یہ ہے کہ متضمن ہو نص کے احکام میں سے کسی حکم کے متغیر کرنے کو جو کہا گیا ہے کہ
اَلنِّيَّةُ شَرْطٌ فِي الْوُضُوْءِ بِالْقِيَاسِ عَلَى التَّيَمُّمِ فَاِنَّ هٰذَا يُوْجِبُ تَغْيِيْرَ اٰيَةِ الْوُضُوْءِ مِنَ الْاِطْلَاقِ
نیت شرط ہے وضوء میں تیمم پر قیاس کرتے ہوئے۔ پس یہ قیاس وضو کی آیت میں تغیر واجب کرتا ہے اطلاق سے
اِلَى التَّقْيِيْدِ، وَكَذٰلِكَ اِذَا قُلْنَا: اَلطَّوَافُ بِالْبَيْتِ صَلٰوةٌ بِالْخَبَرِ فَيُشْتَرَطُ لَهُ
تقیید کی طرف۔ اور اسی طرح جب ہم نے کہا کہ بیت اللہ کا طواف نماز ہے حدیث کی وجہ سے پس شرط ہوگی اس کے لیے
اَلطَّهَارَةُ وَسَتْرُ الْعَوْرَةِ كَالصَّلٰوةِ كَانَ هٰذَا قِيَاسًا يُوْجِبُ تَغْيِيْرَ نَصِّ الطَّوَافِ مِنَ الْاِطْلَاقِ اِلَى الْقَيْدِ
طہارت اور ستر عورت، نماز کی طرح تو یہ قیاس ایسا ہوگا جو طواف والی نص میں تغیر پیدا کردیگا مطلق سے مقید ہونے کیطرف

ومثال الثاني : سے دوسری شرط کے فوت ہونے کی یعنی اس قیاس کی مثال جس کی وجہ سے نص کے احکام میں سے کسی حکم میں تغیر آجائے۔ وہ یہ ہے کہ جیسے کوئی آدمی یہ کہے کہ وضو میں نیت شرط ہے اور اس کو قیاس کرے تیمم پر کہ جیسے تیمم میں نیت شرط ہے اسی طرح وضو میں بھی شرط ہوگی کیونکہ طہارت حکمیہ دونوں میں ہے۔ تو یہ ایسا قیاس ہے جس کی وجہ سے آیات وضو میں تغیر آرہا ہے مطلق سے مقید کی طرف۔ وہ اس طرح کہ ویسے آیت وضو مطلق ہے۔ اس میں نیت کی قید نہیں ہے اگر قیاس سے نیت ثابت کرینگے تو وہ آیت مطلق نہیں رہے گی بلکہ مقید ہو جائے گی، نیت والی شرط کیساتھ۔

دوسری مثال: حدیث پاک کے مطابق بیت اللہ کا طواف کرنا بھی نماز کی طرح ہے اب اگر کوئی آدمی نماز پر قیاس کرتے ہوئے یہ شرط لگائے کہ جیسے نماز میں طہارت شرط ہے اور ستر عورت شرط ہے اسی طرح طواف میں بھی یہ چیزیں شرط ہونگی۔ یہ ایسا قیاس ہے جو طواف والی نص میں تغیر کر رہا ہے مطلق سے مقید ہونے کی طرف۔ وہ اسطرح کہ ویسے تو آیت طواف مطلق ہے کہ ولیطوفوا بالبیت العتیق۔ اس میں کسی قسم کی کوئی شرط نہیں ہے لیکن جب یہ شرطیں لگیں گی تو نص مقید ہو جائیگی۔

وَمِثَالُ الثَّالِثِ وَهُوَ مَا لَا يُعْقَلُ مَعْنَاهُ فِيْ حَقِّ جَوَازِ التَّوَضِّيْ بِنَبِيْذِ التَّمَرِ
اور تیسری شرط فوت ہونے کی مثال اور وہ یہ ہے کہ حکم کی علت معقول نہ ہو وہ نبیذ تمر سے وضو کے جائز ہونے کے حق میں
فَإِنَّهُ لَوْ قَالَ جَازَ بِغَيْرِهِ مِنَ الْأَنْبِذَةِ بِالْقِيَاسِ عَلَى نَبِيْذِ التَّمَرِ، أَوْ قَالَ
پس بے شک اگر کوئی کہے کہ جائز ہے اس کے علاوہ دوسری نبیذوں سے (وضو) قیاس کرتے ہوئے نبیذ پر یا کوئی کہے کہ
لَوْ شُجَّ فِيْ صَلَاتِهِ أَوِ احْتَلَمَ يَبْنِيْ عَلَى صَلَاتِهِ بِالْقِيَاسِ عَلَى مَا إِذَا
اگر سر زخمی کر دیا جائے نماز میں یا احتلام ہو جائے تو بناء کرے اپنی نماز پر، قیاس کرتے ہوئے اس صورت پر کہ جب
سَبَقَهَا الْحَدَثُ لَا يَصِحُّ. لِأَنَّ الْحُكْمَ فِي الْأَصْلِ لَمْ يُعْقَلْ مَعْنَاهُ فَاسْتَحَالَ تَعْدِيَتُهُ
لاحق ہو جائے اس کو حدث تو یہ قیاس صحیح نہیں ہے۔ کیونکہ خود اصل میں حکم غیر معقول ہے پس محال ہے اس کو متعدی کرنا
إِلَى الْفَرْعِ وَبِمِثْلِ هٰذَا قَالَ أَصْحَابُ الشَّافِعِيِّ: قُلَّتَانِ نَجِسَتَانِ إِذَا اجْتَمَعَتَا
فرع کی طرف اور اس کی مثل وہ مسئلہ ہے جو شوافع نے کہا ہے کہ دو ناپاک پانی کے گھڑے جب اکٹھے ہو جائیں
صَارَتَا طَاهِرَتَيْنِ فَإِذَا افْتَرَقَتَا بَقِيَتَا عَلَى الطَّهَارَةِ بِالْقِيَاسِ
تو وہ پاک ہو جائیں گے پھر جب علیحدہ علیحدہ ہو جائیں تو اسی طرح طہارت پر باقی رہیں گے قیاس کرتے ہوئے
عَلَى مَا إِذَا وَقَعَتِ النَّجَاسَةُ فِي الْقُلَّتَيْنِ لِأَنَّ الْحُكْمَ لَوْ ثَبَتَ فِي الْأَصْلِ
اس صورت پر کہ جب نجاست گر جائے دو مجتمع گھڑوں میں اس لیے کہ اگر حکم اصل میں ثابت بھی ہو جائے
كَانَ غَيْرَ مَعْقُوْلِ مَعْنَاهُ
تو یہ حکم غیر معقول المعنیٰ ہوگا (خلاف قیاس ہوگا)۔

ومثال الثالث: سے تیسری شرط کے فوت ہونے کی مثال یعنی اس قیاس کی مثال جس میں وہ حکم جو اصل سے فرع کی طرف منتقل ہو رہا ہے وہ غیر معقول یعنی خلاف قیاس ہو۔ وہ اس طرح کہ ایک روایت میں ہے کہ آپ ﷺ نے پانی کی عدم موجودگی میں نبیذ تمر کے ساتھ وضو فرمایا تو اس پر قیاس کرتے ہوئے اگر کوئی کہے کہ جب نبیذ تمر کے ساتھ وضو جائز ہے تو دوسری نبیذوں کے ساتھ بھی جائز ہوگا۔ ہم کہتے ہیں کہ یہ قیاس صحیح نہیں ہے، کیونکہ نبیذ تمر کے ساتھ وضو کا جواز خلاف قیاس ہے کیونکہ نبیذ تمر کو نہ حقیقۃً پانی کہہ سکتے ہیں کیونکہ نبیذ کا پانی کے علاوہ مستقل نام ہے اور جب پانی کا نام لیا جائے تو ذہن نبیذ کی طرف منتقل نہیں ہوتا۔ اور نہ ہی معناً پانی کہہ سکتے ہیں کیونکہ یہ پانی کی طرح پیاس نہیں بجھاتی لہذا اس کے ساتھ وضو کا جواز خلاف قیاس ہے اور جو چیز خلاف قیاس ثابت ہو اس پر دوسری چیز کو قیاس نہیں کیا جا سکتا لہذا دوسری نبیذوں کے ساتھ وضو جائز نہیں ہوگا۔

دوسری مثال: حدیث پاک میں آتا ہے اگر کسی آدمی کو نماز میں قئی آ جائے یا نکسیر وغیرہ آ جائے تو وہ چلا جائے وضو کرے اور اسی نماز پر بناء کرے جب تک اس نے کلام نہیں کیا۔ اب اگر کوئی آدمی اس پر قیاس کرتے ہوئے کہے اگر نماز میں کسی آدمی کا سر زخمی ہو جائے یا نماز میں نیند آ جائے اور احتلام ہو جائے وہ بھی اسی طرح وضو اور غسل کے بعد اسی نماز پر بناء کرے تو ہم کہتے ہیں کہ یہ قیاس درست نہیں کیونکہ یہاں جو حدیثِ پاک میں نماز پر بناء کا حکم دیا یہ خلاف قیاس ہے کیونکہ حدث نماز کے منافی ہے تو قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ نماز فاسد ہو جائے لیکن خلاف قیاس اس نماز کو باقی رکھ کر اسی پر بناء کرنے کا حکم دیا گیا ہے۔ اس لئے اس پر دوسرے حکم کو قیاس نہیں کیا جائے گا۔

وبمثل هذا: سے ایک اور مثال دی کہ شوافع کہتے ہیں کہ اگر دو قلے (گھڑے) پانی کے ہوں اور وہ دونوں نجس ہوں جب ان دونوں کو ایک جگہ جمع کر دیا جائے تو کثیر پانی ہو جانے کی وجہ سے دونوں پاک ہو جائیں گے پھر اس کے بعد دوبارہ اس پانی کو علیحدہ علیحدہ مٹکے میں ڈال دیا جائے تو اسی طرح پاک رہے گا۔ وہ اس کو قیاس کرتے ہیں اس بات پر کہ حدیث پاک میں ہے کہ جب پانی دو مٹکے کے برابر ہو تو وہ پانی نجس نہیں ہوتا تو جب ابتداء میں دو مٹکے پانی ہوں تو نجاست گرنے سے ناپاک نہیں ہوتا اسی طرح جب علیحدہ علیحدہ مٹکوں والا پانی جمع کرینگے تو یہ بھی دو مٹکے ہو جائیں گے اور ماء کثیر ہو جائے گا۔ یہ بھی ناپاک

نہیں ہوگا۔ ہم احناف کہتے ہیں کہ ایک بات تو یہ ہے کہ یہ جو آپ کی پیش کردہ حدیث ہے اس میں کچھ اضطراب ہے لیکن مان بھی لیا جائے کہ یہ حدیث صحیح ہے پھر بھی اس پر قیاس کرنا درست نہیں ہے کیونکہ ان دو مٹکوں کے پانی کا پاک رہنا خلاف قیاس ہے کیونکہ نجاست کے گرنے کے باوجود پانی کا ناپاک نہ ہونا اور پاک رہنا غیر معقول ہے تو اس پر دوسرے مسئلہ کو قیاس کرنا درست نہیں ہوگا۔

وَمِثَالُ الرَّابِعِ وَهُوَ مَا يَكُونُ التَّعْلِيلُ لِأَمْرٍ شَرْعِيٍّ لَا لِأَمْرٍ لُغَوِيٍّ

اور چوتھی شرط فوت ہونے کی مثال اور وہ شرط یہ ہے کہ علت کا بیان امر شرعی کے لیے ہو امر لغوی کے لیے نہ ہو (وہ مثال)

فِي قَوْلِهِمْ اَلْمَطْبُوخُ الْمُنَصَّفُ خَمْرٌ لِأَنَّ الْخَمْرَ إِنَّمَا كَانَ خَمْرًا لِأَنَّهُ يُخَامِرُ الْعَقْلَ

ان (شوافع) کے اس قول میں ہے کہ انگور کا جو شیرہ پکا کر نصف کر لیا گیا ہو خمر ہے کیونکہ خمر کا نام خمر اس لیے رکھا گیا ہے کہ وہ ڈھانپ لیتی ہے عقل کو

وَغَيْرُهُ يُخَامِرُ الْعَقْلَ أَيْضًا فَيَكُونُ خَمْرًا بِالْقِيَاسِ، وَالسَّارِقُ إِنَّمَا كَانَ سَارِقًا

اور اس کے علاوہ بھی عقل کو ڈھانپتا ہے پس وہ بھی خمر ہوگا قیاس کرتے ہوئے۔ اور سارق کو سارق اس لیے کہا جاتا ہے

لِأَنَّهُ أَخَذَ مَالَ الْغَيْرِ بِطَرِيقَةِ الْخُفْيَةِ وَقَدْ شَارَكَهُ النَّبَّاشُ فِي هٰذَا الْمَعْنٰى فَيَكُونُ سَارِقًا بِالْقِيَاسِ

کیونکہ وہ لیتا ہے دوسرے کا مال خفیہ طریقے پر اور نباش بھی شریک ہے اس معنی میں تو وہ بھی سارق ہوگا قیاس کرتے ہوئے

وَهٰذَا قِيَاسٌ فِي اللُّغَةِ مَعَ اعْتِرَافِهِ أَنَّ الْاِسْمَ لَمْ يُوضَعْ

اور یہ لغت میں قیاس ہے باوجود اس بات کا اعتراف کرنے کے کہ اسم (خمر اور سارق) نہیں وضع کیا گیا

لَهُ فِي اللُّغَةِ، وَالدَّلِيلُ عَلٰى فَسَادِ هٰذَا النَّوْعِ مِنَ الْقِيَاسِ أَنَّ الْعَرَبَ يُسَمِّي الْفَرَسَ

اس (منصف اور نباش) کے لیے لغت میں اور قیاس کی اس قسم کے فاسد ہونے پر دلیل یہ ہے کہ عرب فرس کا نام رکھتے ہیں

أَدْهَمَ لِسَوَادِهِ وَكُمَيْتًا لِحُمْرَتِهِ ثُمَّ لَا يُطْلَقُ هٰذَا الْاِسْمُ عَلَى الزِّنْجِيِّ

ادھم اس کے کالے ہونے کی وجہ سے اور کمیت رکھتے ہیں اس کے سرخ ہونے کی وجہ سے پھر نہیں بولتے یہ اسم حبشی پر

وَالثَّوْبِ الْأَحْمَرِ. وَلَوْ جَرَتِ الْمُقَايَسَةُ فِي الْأَسَامِي اللُّغَوِيَّةِ لَجَازَ ذٰلِكَ لِوُجُودِ الْعِلَّةِ

اور سرخ کپڑے پر۔ اگر جاری ہوتا قیاس اسماء لغویہ میں تو البتہ جائز ہوتا یہ (بولنا) علت کے پائے جانے کی وجہ سے

وَلِاَنَّ هٰذَا يُؤَدِّیْ اِلَی اِبْطَالِ الْاَسْبَابِ الشَّرْعِيَّةِ وَذٰلِكَ لِاَنَّ الشَّرْعَ
اور اس لیے کہ یہ (قیاس فی اللغت) پہنچاتا ہے اسباب شرعیہ کے باطل کرنے کی طرف اور یہ اس لیے کہ شریعت نے
جَعَلَ السَّرِقَةَ سَبَبًا لِنَوْعٍ مِنَ الْاَحْكَامِ، فَاِذَا عَلَّقْنَا الْحُكْمَ بِمَا هُوَ اَعَمُّ مِنَ السَّرِقَةِ
سرقہ کو سبب بنایا ہے احکام کی ایک قسم (قطع ید) کا پس جب ہم معلق کریں گے حکم کو اس چیز کیساتھ جو سرقہ سے اعم ہے
وَهُوَ اَخْذُ مَالِ الْغَيْرِ عَلٰی طَرِيْقِ الْخُفْيَةِ تَبَيَّنَ اَنَّ السَّبَبَ كَانَ فِی الْاَصْلِ مَعْنًی هُوَ غَيْرُ السَّرِقَةِ
اور وہ ہے غیر کے مال کو خفیہ طریقے پر لینا تو ظاہر ہوگا کہ سبب اصل میں ایسا معنیٰ تھا جو سرقہ کے علاوہ ہے
وَكَذٰلِكَ جَعَلَ شُرْبَ الْخَمْرِ سَبَبًا لِنَوْعٍ مِنَ الْاَحْكَامِ، فَاِذَا عَلَّقْنَا الْحُكْمَ
اور اسی طرح (شریعت نے) بنایا ہے شراب پینے کو سبب احکام کی ایک قسم (حد) کا۔ پس جب ہم معلق کریں گے حکم کو
بِاَمْرٍ اَعَمَّ مِنَ الْخَمْرِ تَبَيَّنَ اَنَّ الْحُكْمَ كَانَ فِی الْاَصْلِ مُتَعَلِّقًا بِغَيْرِ الْخَمْرِ
ایسے امر کے ساتھ جو خمر سے عام ہے تو واضح ہوگا کہ حکم اصل میں متعلق تھا خمر کے علاوہ کے ساتھ۔

ومثال الرابع: سے چوتھی شرط کے فوت ہونے کی مثال یعنی اس قیاس کی مثال جس میں قیاس امر شرعی کے لئے نہ ہو بلکہ امر لغوی کے لئے ہو۔ وہ مثال اس طرح ہے کہ خمر کہتے ہیں انگور کا کچا شیرہ جس میں جوش پیدا ہو جائے اور اس سے جھاگ اٹھنے لگے اور اس میں نشہ پیدا ہو جائے۔ اس کا حکم یہ ہے کہ اس کو حلال سمجھنے والا کافر ہے اس کا ایک قطرہ پینا بھی حرام ہے۔ اس کے پینے والے کو حد لگائی جائیگی چاہے نشہ ہو یا نہ ہو۔ اس کے علاوہ باقی نشہ آور چیزوں کا حکم یہ نہیں ہے اس کے حلال سمجھنے والے کو کافر نہیں کہہ سکتے اور اس کو حد بھی نہ لگائی جائے گی جب تک نشہ نہ آئے۔ امام شافعیؒ فرماتے ہیں انگور کا کچا شیرہ پکایا جائے پکتے پکتے آدھا ہو جائے اس کو بھی خمر کہیں گے اس کا حکم بھی انگور کے کچے شیرہ کی طرح ہوگا۔ دلیل یہ ہے کہ خمر کو خمر اس لئے کہتے ہیں اس سے عقل مسطور ہو جاتی ہے یعنی عقل کو ڈھانپ لیتی ہے اور جو چیز عقل کو مسطور کر دے اس کو خمر ہی کہیں گے اور جو حکم انگور کے کچے شیرے کا ہے اس کا حکم بھی وہی ہوگا۔ لیکن ہم کہتے ہیں آگ پر پکے ہوئے شیرہ کو کچے شیرہ پر قیاس کرنا یہ قیاس فی اللغۃ ہے اور لغت میں قیاس درست نہیں ہوتا۔

دوسری مثال: ہمارے احناف کے ہاں نباش یعنی کفن چور سارق نہیں ہے لہٰذا اس پر قطع ید یعنی

چور والی سزا جاری نہیں کی جائے گی امام شافعیؒ فرماتے ہیں نباش بھی سارق ہے اس کا ہاتھ کاٹا جائے گا دلیل یہ دیتے ہیں کہ سارق اس کو کہتے جو دوسرے کا مال خفیہ طریقے پر لے لے۔ نباش بھی دوسرے کا مال خفیہ طور پر لیتا ہے لہذا نباش بھی سارق ہوگا۔ ہم کہتے ہیں کہ نباش کے لئے سارق کا لفظ ثابت کرنا یہ قیاس فی اللغۃ ہے جو کہ درست نہیں ہے۔ مصنفؒ فرماتے ہیں امام شافعیؒ نے قیاس فی اللغۃ کیا ہے حالانکہ وہ اس بات کا اعتراف کرتے ہیں کہ اسم خمر، منصّف کے لئے اور اسم سارق نبّاش کے لئے وضع نہیں کیا گیا لیکن اس کے باوجود وہ منصّف اور نبّاش میں بھی خمر اور سارق والا حکم جاری کرتے ہیں۔

والدلیل : مصنفؒ نے قیاس کی اس قسم یعنی قیاس فی اللغۃ کے فاسد ہونے پر دو دلیلیں دی ہیں (۱) عرب حضرات سیاہ گھوڑے کو اَدْہم کہتے ہیں اسکے سیاہ ہونے کیوجہ سے اور سرخ گھوڑے کو کُمیت کہتے ہیں اسکے سرخ ہونے کیوجہ سے لیکن ادہم کا لفظ حبشی پر نہیں بولتے حالانکہ وہ بھی سیاہ ہے کمیت کا لفظ سرخ کپڑے پر نہیں بولتے حالانکہ وہ بھی سرخ ہے۔ معلوم ہوا اگر لغۃ میں قیاس درست ہوتا تو پھر حبشی کو ادہم اور سرخ کپڑے کو کمیت کہنا درست ہوتا جب یہ درست نہیں ہے تو معلوم ہوا قیاس فی اللغۃ صحیح نہیں ہے (۲) اگر قیاس فی اللغۃ صحیح ہو تو پھر اسباب شرعیہ کا باطل ہونا لازم آتا ہے وہ اس طرح مثلا شُریعت نے چوری کو قطع ید کا سبب بنایا ہے اب اگر ہم اس قطع ید والے حکم کو اس چیز پر معلق کرتے ہیں جو سرقہ سے عام ہے یعنی یہ کہیں کہ جو آدمی مال خفیہ طریقے لے لے اس کا ہاتھ کاٹا جائیگا تو اب اس کے اندر نباش بھی داخل ہو جائے گا تو اس سے یہ بات واضح ہوگی کہ قطع ید کا اصل سبب سرقہ نہیں بلکہ وہ چیز ہے جو سرقہ کے علاوہ ہے یعنی کسی کا مال خفیہ طور پر لینا۔ حالانکہ شریعت نے اس قطع ید کا سبب سرقہ کو بنایا ہے۔ تو قیاس کی وجہ سے اس سبب کا باطل ہونا لازم آتا ہے۔ اسی طرح شریعت نے حد کا سبب بنایا ہے شُرب خمر کو۔ اب اگر ہم اس کو معلق کرتے ہیں اس چیز پر جو خمر سے عام ہے یعنی وہ چیز جو عقل کو مستور کر دے تو اس سے یہ معلوم ہوگا کہ حد کا سبب خمر نہیں بلکہ وہ چیز ہے جو عقل کو مستور کر دے تو جس چیز کو شُریعت نے سبب بنایا تھا اس کو فاسد کرنا لازم آتا ہے۔

وَمِثَالُ الشَّرْطِ الْخَامِسِ وَهُوَ مَا لَا يَكُوْنُ الْفَرْعُ مَنْصُوْصًا عَلَيْهِ كَمَا يُقَالُ اِعْتَاقُ الرَّقَبَةِ الْكَافِرَةِ
پانچویں شرط کی مثال وہ شرط یہ ہے کہ فرع منصوص علیہ نہ ہو جیسا کہ کہا گیا ہے کہ کافر غلام آزاد کرنا

فِیْ کَفَّارَةِ الْیَمِیْنِ وَالظِّهَارِ لَا یَجُوْزُ بِالْقِیَاسِ عَلٰی کَفَّارَةِ الْقَتْلِ، وَلَوْ جَامَعَ الْمُظَاهِرُ
قسم اور ظہار کے کفارہ میں جائز نہیں ہے قیاس کرتے ہوئے کفارہ قتل پر، اور اگر جماع کیا ظہار کرنے والے نے
فِیْ خِلَالِ الْاِطْعَامِ یَسْتَأْنِفُ الْاِطْعَامَ بِالْقِیَاسِ عَلَی الصَّوْمِ وَیَجُوْزُ
کھانا کھلانے کے درمیان تو نئے سرے سے کھانا کھلانا شروع کرے روزے پر قیاس کرتے ہوئے اور جائز ہے
لِلْمُحْصَرِ اَنْ یَّتَحَلَّلَ بِالصَّوْمِ بِالْقِیَاسِ عَلَی الْمُتَمَتِّعِ، وَالْمُتَمَتِّعُ اِذَا لَمْ یَصُمْ فِیْ اَیَّامِ التَّشْرِیْقِ
محصر کے لیے کہ وہ حلال ہوجائے روزہ رکھ کر، قیاس کرتے ہوئے متمتع پر اور متمتع جب نہ روزہ رکھ سکے ایام تشریق میں
یَصُوْمُ بَعْدَهَا بِالْقِیَاسِ عَلٰی قَضَاءِ رَمَضَانَ
تو روزہ رکھے اس کے بعد، قضاء رمضان پر قیاس کرتے ہوئے

ومثال شرط الخامس: پانچویں شرط کے فوت ہونے کی مثال یعنی اس قیاس کی مثال جس میں فرع، منصوص علیہ ہے۔ یعنی اس کے بارے میں نص آچکی ہے تو پھر اس (فرع) کا حکم قیاس سے ثابت کرنا درست نہیں ہوگا اس کی مصنفؒ نے کئی مثالیں دی ہیں۔

مثال (۱): ہمارے ہاں کفارہ قتل کے اندر رقبہ مومنہ کو آزاد کرنا ضروری ہے کیونکہ اس میں مومنہ کی قید ہے۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا فتحریر رقبة مومنة اور کفارہ یمین اور کفارہ ظہار میں مومن غلام آزاد کرنا ضروری نہیں ہے کافر غلام آزاد کردے یا مومن غلام آزاد کردے تو کفارہ اداء ہوجائے گا کیونکہ نص میں ان کے ساتھ مومنہ کی قید نہیں ہے۔ کیونکہ کفارہ یمین میں اور کفارہ ظہار میں مطلق فتحریر رقبہ ہے تو لہٰذا ان میں مومن غلام شرط نہیں ہے۔ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ کفارہ یمین اور کفارہ ظہار میں بھی مومن غلام آزاد کرنا ضروری ہے وہ کفارہ یمین اور کفارہ ظہار کو کفارہ قتل پر قیاس کرتے ہیں جیسے کفارہ قتل میں مومن غلام شرط ہے اسی طرح ان دو میں بھی مومن غلام شرط ہوگا لیکن ہم کہتے ہیں یہ قیاس درست نہیں ہے کیونکہ کفارہ یمین اور کفارہ ظہار کے بارے میں نص موجود ہے اور جس حکم کے بارے میں نص موجود ہو اس کو قیاس نہیں کیا جاسکتا۔

دوسری مثال: ہمارے احناف کے ہاں اگر کوئی کفارہ ظہار میں روزے رکھ رہا ہو اور درمیان میں بیوی کے قریب چلا جائے تو اب اس کو نئے سرے سے روزے رکھنے پڑیں گے کیونکہ آیت

میں ہے من قبل ان یتماسا اور اگر وہ کفارہ ظہار اداء کر رہا ہے مسکینوں کو کھانا کھلانے کے ساتھ۔ اب کھانا کھلانے کے درمیان یعنی ابھی ساٹھ مسکین پورے نہیں ہوئے تھے کہ اس نے جماع کر لیا تو نئے سرے سے ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلانا ضروری نہیں ہے کیونکہ آیت میں ہے فاطعام ستین مسکینا اس میں من قبل ان یتماسا کی قید نہیں ہے لیکن امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ اگر کھانا کھلانے کے درمیان بیوی کے قریب چلا گیا پھر بھی نئے سرے سے کھانا کھلائے۔ وہ اس کو قیاس کرتے ہیں روزوں پر جیسے روزے نئے سرے سے رکھنے پڑتے ہیں کھانا بھی نئے سرے سے کھلانا پڑے گا۔ ہم کہتے ہیں یہ قیاس درست نہیں کیونکہ جس کو قیاس کر رہے ہیں وہ (اطعام) خود منصوص علیہ ہے اس میں من قبل ان یتماسا کی قید نہیں ہے۔

تیسری مثال: اگر کوئی آدمی حج کرنے جائے راستہ میں کوئی رکاوٹ آجائے جس کی وجہ سے حج کے لیے آگے نہ جا سکے اس کو مُحصَر کہتے ہیں۔ احناف کے نزدیک محصر کے لئے حکم یہ ہے کہ وہ ہدی (قربانی کا جانور) بھیجے جب اس کو اندازہ ہو جائے کہ اس کو حرم میں ذبح کر دیا گیا ہوگا تو وہ احرام کھول دے۔ لیکن اگر اس کے پاس ہدی نہیں ہے تو وہ آدمی احرام سے نہیں نکل سکتا کیونکہ آیت میں ہے وَلَا تَحْلِقُوْا رُءُوْسَكُمْ حَتّٰى يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحِلَّهٗ لیکن امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ یہ آدمی دس روزے رکھ لے تین ایام حج میں اور سات واپس آکر تو یہ آدمی حلال ہو جائے گا۔ وہ اس کو قیاس کرتے ہیں متمتع پر جیسے کوئی آدمی حج تمتع کرے قربانی نہ ہو تو دس روزے رکھے اسی طرح یہ بھی دس روزے رکھ لے۔ لیکن ہم کہتے ہیں کہ یہ قیاس درست نہیں ہے کیونکہ محصر کے بارے میں نص موجود ہے حتی یبلغ الھدی محلہ لہذا یہ قیاس باطل ہوگا۔

چوتھی مثال: احناف کے ہاں متمتع کے پاس قربانی نہ ہو تو دس روزے رکھے۔ تین ایام حج میں اور سات بعد میں۔ اگر حج کے ایام گزر گئے اور روزے نہ رکھے تو اس پر دم ضروری ہے اب یہ روزوں کی قضاء نہیں کر سکتا۔ امام شافعیؒ فرماتے ہیں جو ایام حج والے تین روزے نہیں رکھ سکا یہ بعد میں قضاء کرے یہ قیاس کرتے ہیں قضاء رمضان پر۔ جیسے ایک آدمی کے روزے قضاء ہوئے دوسرے رمضان کے آنے سے پہلے اس نے روزے رکھنے تھے، نہیں رکھ سکا کہ دوسرا رمضان آ گیا اب اس کے ذمہ ہے کہ دوسرے رمضان کے بعد روزے رکھے۔ اسی طرح یہ متمتع بھی ایام

حج میں روزے نہیں رکھ سکا تو بعد میں رکھے۔ ہم کہتے ہیں یہ قیاس درست نہیں ہے کیونکہ اس متمتع کے بارے میں نص موجود ہے وہ یہ ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو کسی نے کہا میں نے حج تمتع کیا لیکن میں ایام حج میں روزے نہیں رکھ سکا تو آپ ﷺ نے فرمایا علیك الهدی (تجھ پر ہدی لازم ہے) اس آدمی نے کہا میرے پاس کچھ بھی نہیں ہے آپ ﷺ نے فرمایا اپنی قوم سے مانگو، اس نے کہا یہاں میری قوم میں سے کوئی نہیں ہے تو آپ ﷺ نے اپنے غلام کو فرمایا کہ اس کو ایک بکری کی قیمت دے دو۔ دیکھو متمتع کے بارے میں نص موجود ہے کہ وہ قربانی ہی کرے۔ لہٰذا اس کو دوسرے مسئلہ پر قیاس کرنا درست نہیں ہے۔

فصل
اَلْقِيَاسُ الشَّرْعِيُّ هُوَ تَرَتُّبُ الْحُكْمِ فِيْ غَيْرِ الْمَنْصُوْصِ عَلَيْهِ عَلٰى مَعْنًى هُوَ عِلَّةٌ لِذٰلِكَ الْحُكْمِ
قیاس شرعی کہتے ہیں غیر منصوص علیہ میں حکم کا مرتب ہونا اس معنی کی وجہ سے جو اس حکم کی علت ہے
فِي الْمَنْصُوْصِ عَلَيْهِ ثُمَّ اِنَّمَا يُعْرَفُ كَوْنُ الْمَعْنٰى عِلَّةً بِالْكِتَابِ وَبِالسُّنَّةِ وَبِالْاِجْمَاعِ وَبِالْاِجْتِهَادِ وَالْاِسْتِنْبَاطِ
منصوص علیہ میں، پھر پہچانا جائے گا معنیٰ کا علت ہونا کتاب اللہ اور سنت اور اجماع اور اجتہاد اور استنباط سے

فصل:۔ مصنفؒ قیاس کی شرائط ذکر کرنے کے بعد اب قیاس کی تعریف اور قیاس کا رکن یعنی علت کو بیان کر رہے ہیں۔

قیاس شرعی کی تعریف: قیاس شرعی کہتے ہیں غیر منصوص علیہ میں حکم کو مرتب کرنا اس حکم کی علت کی وجہ سے جو علت منصوص علیہ میں ہے۔ یعنی منصوص علیہ (اصل) میں حکم کی جو علت ہے اسی علت کی وجہ سے غیر منصوص علیہ (فرع) میں بھی حکم کو مرتب کر دینا اس کو قیاس کہتے ہیں۔ پھر علت وہی ہوگی جو کتاب اللہ، سنت رسول، اجماع، اجتہاد اور استنباط سے ثابت ہو۔

فَمِثَالُ الْعِلَّةِ الْمَعْلُوْمَةِ بِالْكِتَابِ كَثْرَةُ الطَّوَافِ فَاِنَّهَا جُعِلَتْ عِلَّةً
اس علت کی مثال جو کتاب اللہ سے معلوم ہو وہ ہے کثرت طواف پس بے شک اس کو علت بنایا گیا ہے
لِسُقُوْطِ الْحَرَجِ فِي الْاِسْتِيْذَانِ فِيْ قَوْلِهٖ تَعَالٰى "لَيْسَ عَلَيْكُمْ وَلَا عَلَيْهِمْ جُنَاحٌ
اجازت لینے میں حرج کے ساقط ہونے کے لیے، اللہ تعالیٰ کے اس قول میں ﴿ کہ نہیں ہے کوئی حرج تم پر اور نہ ان پر

بَعْدَهُنَّ طَوَّافُوْنَ عَلَيْكُمْ بَعْضُكُمْ عَلٰى بَعْضٍ "ثُمَّ اَسْقَطَ رَسُوْلُ اللّٰهِ عَلَيْهِ الصَّلٰوةُ وَالسَّلَامُ
ان تین اوقات کے بعد، آتے جاتے رہتے ہیں تم میں سے بعض، بعض پر﴾ پھر ساقط کیا رسول اللہ ﷺ نے
حَرَجَ نَجَاسَةِ سُوْرِ الْهِرَّةِ بِحُكْمِ هٰذِهِ الْعِلَّةِ فَقَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ اَلْهِرَّةُ لَيْسَتْ بِنَجِسَةٍ
بلی کے جھوٹے میں نجاست کے حرج کو اسی علت کے حکم کے ساتھ۔ پس آپ ﷺ نے فرمایا﴿بلی ناپاک نہیں ہے
فَاِنَّهَا مِنَ الطَّوَّافِيْنَ عَلَيْكُمْ وَالطَّوَّافَاتِ، فَقَاسَ اَصْحَابُنَا جَمِيْعَ
کیونکہ وہ تم پر کثرت سے چکر لگانے والی ہے﴾ پس قیاس کیا ہمارے احناف نے ان تمام چیزوں کو
مَا يَسْكُنُ فِي الْبُيُوْتِ كَالْفَارَةِ وَالْحَيَّةِ عَلَى الْهِرَّةِ بِعِلَّةِ الطَّوَافِ،
جو گھروں میں رہتی ہیں جیسے چوہا اور سانپ کو بلی پر اسی علت طواف کی وجہ سے

فمثال العلة : سے اس علت کی مثال دی جو کتاب اللہ سے ثابت ہو وہ ہے کثرت طواف یعنی کثرت سے آنا جانا اس کی تفصیل یہ ہے کہ تین اوقات یعنی (۱) فجر کی نماز سے پہلے (۲) دوپہر کے وقت (۳) عشاء کی نماز کے بعد گھر میں کام کرنے والے غلاموں اور لڑکوں کے لئے یہ ضروری ہے کہ وہ اجازت لے کر گھر میں داخل ہوں کیونکہ ان اوقات میں آدمی نیند کے لباس میں ہوتا ہے جو مختصر ہوتا ہے۔ اس لباس میں کسی کے سامنے آنا پسند نہیں کرتا، اس کے علاوہ باقی اوقات میں اللہ تعالیٰ نے فرمایا لیس علیکم ولا علیهم جناح بعد هن یعنی تمہارے اوپر اور ان پر تین وقتوں کے علاوہ گھروں میں داخل ہونے میں کوئی حرج نہیں ہے کیونکہ ضرورت کی وجہ سے تم ایک دوسرے کے پاس آتے جاتے رہتے ہو لہٰذا ہر وقت اجازت لینے میں حرج ہے اور یہ حرج آ رہا تھا کثرت طواف کی وجہ سے۔ اس لئے دفع حرج کی خاطر اجازت لینے کو ساقط کر دیا اور اس حرج کو ساقط کرنے کی علت کثرت طواف کو قرار دیا۔ تو یہاں علت (کثرتِ طواف) کتاب اللہ سے ثابت ہے پھر حضور ﷺ نے بلی کے جھوٹے کی نجاست کے حرج کو بھی اسی علت یعنی کثرت طواف کی وجہ سے ساقط کیا ہے۔ آپ ﷺ نے فرمایا﴿بلی نجس نہیں ہے کیونکہ یہ تمہارے پاس کثرت سے آتی جاتی رہتی ہے﴾ تو حضور ﷺ نے اسی کثرت طواف والی علت کی وجہ سے فرمایا کہ بلی کا جھوٹا ناپاک نہیں ہے پھر اسی پر قیاس کرتے ہوئے ہمارے احناف نے ان تمام چیزوں

کے بارے میں فرمایا جو گھروں میں رہتی ہیں جیسے چوہا، سانپ وغیرہ کا جھوٹا بھی ناپاک نہیں ہوگا کیونکہ ان میں بھی کثرت طواف والی علت پائی جاتی ہے۔

وَكَذٰلِكَ قَوْلُهُ تَعَالٰى "يُرِيْدُ اللّٰهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيْدُ
اور اسی طرح اللہ تعالیٰ کا فرمان ﴿کہ اللہ تعالیٰ ارادہ کرتے ہیں تمہارے ساتھ آسانی کا اور نہیں ارادہ کرتے
بِكُمُ الْعُسْرَ" بَيَّنَ الشَّرْعُ أَنَّ الْإِفْطَارَ لِلْمَرِيْضِ وَالْمُسَافِرِ
تمہارے ساتھ تنگی کا﴾ شریعت نے بیان کیا ہے مریض اور مسافر کے لیے روزے کا چھوڑنا
لِتَيْسِيْرِ الْأَمْرِ عَلَيْهِمْ لِيَتَمَكَّنُوْا مِنْ تَحْقِيْقِ مَا يَتَرَجَّحُ فِيْ نَظْرِهِمْ
ان پر معاملہ آسان کرنے کے لیے تاکہ وہ قادر ہو جائیں اس چیز کے ثابت کرنے پر جس کو ترجیح ہو ان کی نظر میں
مِنَ الْإِتْيَانِ بِوَظِيْفَةِ الْوَقْتِ أَوْ تَأْخِيْرِهٖ إِلٰى أَيَّامٍ أُخَرَ، وَبِاعْتِبَارِ هٰذَا الْمَعْنٰى
یعنی اس وقت کی عبادت (روزہ) ادا کرنا یا اس کو مؤخر کرنا دوسرے دنوں کی طرف۔ اسی معنی کے اعتبار سے
قَالَ أَبُوْ حَنِيْفَةَ الْمُسَافِرُ إِذَا نَوٰى فِيْ أَيَّامِ رَمَضَانَ وَاجِبًا آخَرَ يَقَعُ
امام ابو حنیفہؒ نے فرمایا کہ مسافر جب رمضان کے دنوں میں نیت کر لے دوسرے واجب کی تو وہ واقع ہوگا
عَنْ وَاجِبٍ آخَرَ لِأَنَّهُ لَمَّا ثَبَتَ لَهُ التَّرَخُّصُ بِمَا يَرْجِعُ إِلٰى مَصَالِحِ بَدَنِهٖ
دوسرے واجب سے۔ کیونکہ جب اس کے لیے رخصت ثابت ہوگئی اس چیز میں جو لوٹتی ہے بدنی مصلحت کی طرف
وَهُوَ الْإِفْطَارُ فَلَأَنْ يَثْبُتَ لَهُ ذٰلِكَ بِمَا يَرْجِعُ إِلٰى مَصَالِحِ دِيْنِهٖ
اور وہ ہے روزہ چھوڑنا تو البتہ اس کے لیے ثابت ہو جائے گی۔ یہ (رخصت) اس چیز میں جو لوٹتی ہے دینی مصلحتوں کی طرف
وَهُوَ إِخْرَاجُ النَّفْسِ عَنْ عُهْدَةِ الْوَاجِبِ أَوْلٰى
اور وہ ہے اپنے آپ کو نکالنا واجب کی ذمہ داری سے بطریق اولیٰ۔

وکذٰلک : سے کتاب اللہ سے ثابت ہونے والی دوسری علت کی مثال بیان کی ہے۔ وہ اس طرح ہے کہ مریض اور مسافر کے لئے اللہ تعالیٰ نے رمضان میں روزہ چھوڑنے کی اجازت دی ہے اور یہ اجازت ان پر آسانی کے لئے ہے جیسے اللہ تعالیٰ نے فرمایا يُرِيْدُ اللّٰهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا

يُرِيْدُ بِكُمُ الْعُسْرَ اس آیت سے معلوم ہوا کہ ان پر آسانی کے لئے اجازت دی ہے لہذا اس کی علت یُسر ہے تا کہ یہ اس بات پر قادر ہو جائیں کہ روزہ رکھنے اور دوسرے دنوں کی طرف موخر کرنے میں سے جوان کی نظر میں راجح ہو اسی پر عمل کریں۔ کیونکہ ان کے لئے جیسے روزہ چھوڑنے میں آسانی ہے تا کہ سفر آسانی سے ہو جائے اسی طرح روزہ رکھنے میں ایک طرح کی آسانی ہے وہ اس طرح کہ جب مصیبت عام ہو جائے تو وہ ہلکی لگتی ہے تو جب سب لوگ روزہ رکھ رہے ہونگے اسی وقت روزہ رکھ لیا جائے تو اس میں آسانی ہے بنسبت ان دنوں کے جب کوئی روزہ نہ رکھ رہا ہو اور یہ روزہ رکھے۔ اس لئے ان کو اجازت دے دی ہے جس میں یہ یسر سمجھیں اسی پر عمل کرلیں اس وجہ سے ان پر روزہ رکھنا فرض نہیں ہے۔ مصنفؒ فرماتے ہیں کہ بیمار اور مسافر کے لئے چونکہ روزہ چھوڑنے کی اجازت ہے۔ اسی پر امام صاحبؒ نے ایک مسئلہ متفرع کیا ہے امام صاحبؒ فرماتے ہیں کہ اگر مسافر رمضان کے دنوں میں کسی دوسرے واجب کا روزہ رکھ لے یعنی قضاء یا نذر کا تو جس واجب کا روزہ رکھا ہے وہی ادا ہوگا کیونکہ جب اس کو ایسی چیز کی رخصت مل گئی ہے جس میں اس کا بدنی فائدہ ہے مثلاً کھانے پینے سے قوت آئیگی اور سفر آسان ہو جائے گا، تو جس میں اس کا دینی فائدہ ہے یعنی ایک فرض جو اس کے ذمہ تھا اس سے وہ نکل جائے گا، آخرت کی سزا سے بچ جائے گا تو اس میں بطریق اولیٰ رخصت اور اجازت ہوگی۔

وَمِثَالُ الْعِلَّةِ الْمَعْلُوْمَةِ بِالسُّنَّةِ فِيْ قَوْلِهٖ عَلَيْهِ الصَّلٰوةُ وَالسَّلَامُ لَيْسَ الْوُضُوْءُ عَلٰى مَنْ نَامَ
اس علت کی مثال جو معلوم ہو سنت سے۔ آپ ﷺ کے اس قول میں ہے ﴿اس آدمی پر وضو نہیں جو سو گیا
قَائِمًا اَوْ قَاعِدًا اَوْ رَاكِعًا اَوْ سَاجِدًا اِنَّمَا الْوُضُوْءُ عَلٰى مَنْ نَامَ
کھڑے کھڑے یا بیٹھے بیٹھے یا رکوع کی حالت میں یا سجدے کی حالت میں وضو اس شخص پر ہے جو سو گیا
مُضْطَجِعًا، فَاِنَّهٗ اِذَا نَامَ مُضْطَجِعًا اِسْتَرْخَتْ مَفَاصِلُهٗ جَعَلَ
اپنے پہلو پر، کیونکہ جب پہلو پر سوئے گا، اس کے اعضاء ڈھیلے ہو جائیں گے ﴾ تو بنایا آپ ﷺ نے
اِسْتِرْخَاءَ الْمَفَاصِلِ عِلَّةً فَيَتَعَدَّى الْحُكْمُ بِهٰذِهِ الْعِلَّةِ اِلَى النَّوْمِ مُسْتَنِدًا اَوْ مُتَّكِئًا اِلٰى شَيْئٍ
استرخاء مفاصل کو علت۔ لہذا اس علت کی وجہ سے حکم متعدی ہوگا ٹیک لگا کر سونے کی طرف یا کسی شئی پر تکیہ لگانے کی طرف

لَوْ اُزِيْلَ عَنْهُ لَسَقَطَ، وَكَذٰلِكَ يَتَعَدَّى الْحُكْمُ
اس طرح کہ اگر اس شئی کو ہٹا دیا جائے تو وہ گر جائے اور اس طرح حکم متعدی ہوگا
بِهٰذِهِ الْعِلَّةِ اِلَى الْاِغْمَاءِ وَالسُّكْرِ، وَكَذٰلِكَ قَوْلُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ تَوَضَّئِيْ
اس علت کیوجہ سے بے ہوشی اور نشے کی طرف۔ اور اسطرح آپ ﷺ کا فرمان (مستحاضہ عورت) کو ﴿تو وضو کر
وَصَلِّيْ وَاِنْ قَطَرَ الدَّمُ عَلَى الْحَصِيْرِ قَطْرًا فَاِنَّهُ دَمُ عِرْقٍ اِنْفَجَرَ جَعَلَ
اور نماز پڑھ اگر چہ خون کا قطرہ چٹائی پر ٹپک پڑے کیونکہ یہ رگ کا خون ہے جو جاری ہوا﴾ بنایا ہے آپ ﷺ نے
اِنْفِجَارَ الدَّمِ عِلَّةً فَتَعَدَّى الْحُكْمُ بِهٰذِهِ الْعِلَّةِ اِلَى الْفَصْدِ وَالْحِجَامَةِ
خون کے جاری ہونے کو علت۔ لہذا اس علت کی وجہ سے حکم متعدی ہوگا رگ کھلوانے اور پچھنا لگوانے کی طرف

ومثال العلة المعلومة بالسنة: اس علت کی مثال بیان کررہے ہیں جو سنت سے معلوم ہو وہ یہ ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا ﴿اس آدمی کا وضو نہیں ٹوٹتا جو کھڑے کھڑے یا بیٹھے بیٹھے رکوع یا سجدہ میں سو جائے۔ وضو اس آدمی کا ٹوٹتا ہے جو پہلو کے بل سو جائے﴾ کیونکہ جب وہ پہلو کے بل سو جائے گا تو استرخاء مفاصل ہو جائے گا یعنی اس کے اعضاء ڈھیلے ہو جائیں گے۔ تو اس حدیث میں حضور ﷺ نے وضو کے ٹوٹنے کی علت استرخاء مفاصل کو قرار دیا ہے تو لہذا یہ وضو ٹوٹنے کا حکم ہر اس حالت کی طرف متعدی ہوگا جس میں استرخاء مفاصل کی علت پائی جائے گی لہذا جو آدمی ٹیک لگا کر سو جائے یا کسی ایسی چیز پر تکیہ لگا کر سو جائے اگر اس کو ہٹا دیا جائے تو وہ گر جائے تو ان حالتوں میں بھی وضو ٹوٹ جائے گا۔ اور اسی طرح یہ وضو ٹوٹنے والا حکم بے ہوشی اور نشے کی حالت میں بھی پایا جائے گا کیونکہ استرخاء مفاصل کی علت ان میں بھی موجود ہے۔

دوسری مثال: آپ ﷺ نے مستحاضہ عورت کو فرمایا تو وضو کر اور نماز پڑھ اگر چہ خون چٹائی پر ٹپکنے لگ جائے کیونکہ وہ رگ کا خون ہے جو بہہ پڑا یعنی حیض نہیں ہے۔ یہاں حضور ﷺ نے وضو کے واجب ہونے کی علت خون بہنے کو قرار دیا یہ علت سنت سے ثابت ہو رہی ہے۔ اب یہ حکم متعدی ہوگا رگ کھلوانے اور پچھنا لگوانے کی طرف یعنی اس سے بھی وضو ٹوٹ جائے گا کیونکہ خون بہنے والی علت یہاں بھی ہے۔

وَمِثَالُ الْعِلَّةِ الْمَعْلُوْمَةِ بِالْإِجْمَاعِ فِيْمَا قُلْنَا الصِّغْرُ عِلَّةٌ لِوِلَايَةِ الْأَبِ
اس علت کی مثال جو اجماع سے معلوم ہو یہ اس صورت میں ہے جو ہم نے کہا ہے کہ "صغر" باپ کی ولایت کی علت ہے
فِيْ حَقِّ الصَّغِيْرِ فَيَثْبُتُ الْحُكْمُ فِيْ حَقِّ الصَّغِيْرَةِ لِوُجُوْدِ الْعِلَّةِ،
چھوٹے بچے کے حق میں تو یہ ولایت والا حکم ثابت ہوگا چھوٹی بچی کے حق میں بھی اسی علت کے پائے جانے کی وجہ سے
وَالْبُلُوْغُ عَنْ عَقْلٍ عِلَّةٌ لِزَوَالِ وِلَايَةِ الْأَبِ فِيْ حَقِّ الْغُلَامِ فَيَتَعَدَّى الْحُكْمُ اِلَى الْجَارِيَةِ
اور عقل کے ساتھ بالغ ہونا باپ کی ولایت کے زائل ہونے کی علت ہے لڑکے میں لہذا یہ حکم متعدی ہوگا لڑکی کی طرف
بِهٰذِهِ الْعِلَّةِ، وَانْفِجَارُ الدَّمِ عِلَّةُ الْإِنْتِقَاضِ لِلطَّهَارَةِ فِيْ حَقِّ الْمُسْتَحَاضَةِ فَيَتَعَدَّى الْحُكْمُ
اسی علت کی وجہ سے۔ اور خون کا بہنا وضو ٹوٹنے کی علت ہے مستحاضہ کے حق میں تو یہ حکم متعدی ہوگا
اِلٰى غَيْرِهَا لِوُجُوْدِ الْعِلَّةِ.
اس (مستحاضہ) کے غیر کی طرف علت کے پائے جانے کی وجہ سے۔

ومثال العلة المعلومة بالاجماع: اس علت کی مثال جو اجماع سے معلوم ہو وہ یہ ہے کہ اس بات پر اجماع ہے کہ باپ کو صغیر پر جو حق ولایت حاصل ہے اس کی علت "صغر" ہے۔ تو یہی حکم (حق ولایت والا) صغیرہ بچی پر بھی حاصل ہوگا کیونکہ اس میں بھی "صغر" والی علت موجود ہے اسی طرح لڑکے کے حق میں باپ کی ولایت زائل ہونے کی علت بالاجماع اس لڑکے کا عاقل بالغ ہونا ہے اب یہی حکم لڑکی کی طرف بھی متعدی ہوگا۔ یعنی جب لڑکی عاقلہ بالغہ ہوگی اس سے بھی باپ کی ولایت ختم ہو جائے گی کیونکہ عقل اور بلوغ والی علت یہاں بھی پائی گئی ہے۔ اسی طرح مستحاضہ کے حق میں وضو ٹوٹنے کی علت بالاجماع خون کا بہنا ہے لہذا یہی حکم مستحاضہ کے علاوہ ہر اس صورت کی طرف بھی متعدی ہوگا جہاں خون کا بہنا پایا جائے گا خون بہنے والی علت کے پائے جانے کی وجہ سے۔

ثُمَّ بَعْدَ ذٰلِكَ نَقُوْلُ: اَلْقِيَاسُ عَلٰى نَوْعَيْنِ، اَحَدُهُمَا اَنْ يَّكُوْنَ الْحُكْمُ الْمُعَدّٰى
پھر اس کے بعد ہم کہتے ہیں قیاس دو قسم پر ہے: ان میں سے ایک یہ ہے کہ وہ حکم جو متعدی ہو رہا ہے

مِنْ نَوْعِ الْحُكْمِ الثَّابِتِ فِي الْأَصْلِ، وَالثَّانِي
اس حکم کی نوع میں سے ہو جو اصل میں ثابت ہے۔ اور دوسری قسم یہ ہے کہ وہ حکم (جو متعدی ہو رہا ہے)
أَنْ يَكُونَ مِنْ جِنْسِهِ .مِثَالُ الْإِتِّحَادِ فِي النَّوْعِ مَا قُلْنَا إِنَّ الصِّغْرَ عِلَّةٌ
اس (اصل حکم) کی جنس میں سے ہو۔ نوع میں متحد ہونے کی مثال وہ ہے جو ہم نے کہی ہے کہ بے شک صغر علت ہے
لِوِلَايَةِ الْإِنْكَاحِ فِي حَقِّ الْغُلَامِ فَيَثْبُتُ وِلَايَةُ الْإِنْكَاحِ فِي حَقِّ الْجَارِيَةِ
نکاح کرنے کی ولایت کے لیے لڑکے کے حق میں پس ثابت ہو جائے گی نکاح کرنے کی ولایت لڑکی کے حق میں
لِوُجُودِ الْعِلَّةِ فِيهَا وَبِهِ يَثْبُتُ الْحُكْمُ فِي الثَّيِّبِ الصَّغِيرَةِ، وَكَذٰلِكَ قُلْنَا:
اس میں علت پائے جانے کی وجہ سے، اور اسی کے ساتھ حکم ثابت ہوگا ثیبہ صغیرہ میں اور اسی طرح ہم نے کہا
اَلطَّوَافُ عِلَّةُ سُقُوطِ نَجَاسَةِ السُّؤْرِ فِي سُؤْرِ الْهِرَّةِ فَيَتَعَدَّى الْحُكْمُ
کہ طواف جھوٹ کی نجاست ساقط ہونے کی علت ہے بلی کے جھوٹے میں۔ پس حکم متعدی ہوگا
إِلَى سُؤْرِ سَوَاكِنِ الْبُيُوتِ لِوُجُودِ الْعِلَّةِ، وَبُلُوغُ الْغُلَامِ عَنْ عَقْلٍ
گھروں میں رہنے والے جانوروں کے جھوٹے کی طرف علت کے پائے جانے کی وجہ سے۔ اور لڑکے کا عقل کے ساتھ بالغ ہونا
عِلَّةُ زَوَالِ وِلَايَةِ الْإِنْكَاحِ فَيَزُولُ الْوِلَايَةُ عَنِ الْجَارِيَةِ بِحُكْمِ هٰذِهِ الْعِلَّةِ،
نکاح کرنے کی ولایت کے زائل ہونے کی علت ہے۔ پس ولایت زائل ہو جائے گی لڑکی سے بھی اسی علت کے حکم کی وجہ سے

ثم بعد ذالک : سے مصنفؒ بیان کر رہے ہیں کہ حکم کے متعدی ہونے کے اعتبار سے قیاس کی دو قسمیں ہیں (۱) وہ حکم جو فرع کی طرف متعدی ہو رہا ہے اور وہ حکم جو اصل میں ثابت ہے دونوں کی نوع ایک ہو (۲) وہ حکم جو فرع کی طرف متعدی ہو رہا ہے اور وہ حکم جو اصل میں ثابت ہے دونوں کی جنس ایک ہو۔

نوع میں متحد ہونے کی مثال: جیسے احناف کے نزدیک نابالغ لڑکے پر نکاح کرانے کی جو ولایت باپ کو ملی ہے اس کی علت صغر ہے یعنی بچپن اور یہی صغر والی علت نابالغہ لڑکی میں بھی موجود ہے تو لہٰذا لڑکی کا نکاح کرانے کی بھی ولی کو ولایت حاصل ہوگی۔ اور اسی صغر کی وجہ سے ثیبہ صغیرہ کا

نکاح کرانے کی ولایت بھی حاصل ہوگی۔ ملاحظہ فرمائیں دونوں جگہ (اصل اور فرع میں) صغر کی وجہ سے جو ولایت والا حکم حاصل ہو رہا ہے، ان دونوں ولایت کی نوع ایک ہے۔ اسی طرح سور ہرہ میں نجاست کے ساقط ہونے کی علت کثرت طواف ہے تو یہی سقوط نجاست والا حکم گھروں میں رہنے والی دوسری چیزوں کے جھوٹے کی طرف بھی متعدی ہوگا اسی کثرت طواف والی علت کی وجہ سے دیکھو یہاں دونوں جگہ حکم، سقوط نجاست ہے اور دونوں کی نوع ایک ہے۔ اسی طرح نکاح کی ولایت کے زائل ہونے کی علت لڑکے کا عاقل بالغ ہونا ہے تو اسی علت کی وجہ سے لڑکی میں بھی نکاح کرانے کی ولایت زائل ہو جائے گی یہاں دونوں جگہ حکم، نکاح کی ولایت کا زائل ہونا ہے جو ایک ہی نوع سے ہے۔

وَمِثَالُ الْاِتِّحَادِ فِي الْجِنْسِ مَا يُقَالُ: كَثْرَةُ الطَّوَافِ عِلَّةُ سُقُوْطِ حَرَجِ الْاِسْتِئْذَانِ
جنس میں متحد ہونے کی مثال وہ ہے جو کہا گیا ہے کہ کثرت طواف اجازت لینے والے حرج کے ساقط ہونے کی علت ہے
فِيْ حَقِّ مَا مَلَكَتْ اَيْمَانُنَا، فَيَسْقُطُ حَرَجُ نَجَاسَةِ السُّؤْرِ بِهٰذِهِ الْعِلَّةِ
غلاموں کے حق میں۔ پس ساقط ہو جائے گا بلی کے جھوٹے کی نجاست کا حرج اس علت (طواف) کی وجہ سے۔
فَاِنَّ هٰذَا الْحَرَجَ مِنْ جِنْسِ ذٰلِكَ الْحَرَجِ لَا مِنْ نَوْعِهٖ، وَكَذٰلِكَ الصِّغَرُ عِلَّةُ
پس بے شک یہ حرج اس حرج کی جنس سے ہے اس حرج کی نوع میں سے نہیں ہے۔ اور اسی طرح صغر علت ہے
وِلَايَةِ التَّصَرُّفِ لِلْاَبِ فِي الْمَالِ فَيَثْبُتُ وِلَايَةُ التَّصَرُّفِ فِي النَّفْسِ
باپ کے لیے مال میں تصرف کرنے کی ولایت حاصل ہونے کی پس ثابت ہو جائے گی نفس میں تصرف کی ولایت
بِحُكْمِ هٰذِهِ الْعِلَّةِ، وَاِنَّ بُلُوْغَ الْجَارِيَةِ عَنْ عَقْلٍ عِلَّةُ زَوَالِ وِلَايَةِ الْاَبِ فِي الْمَالِ
اسی علت کے حکم کی وجہ سے۔ اور بیشک لڑکی کا بالغ ہونا عقل کے ساتھ یہ علت ہے مال میں باپ کی ولایت زائل ہونے کی
فَيَزُوْلُ وِلَايَتُهٗ فِيْ حَقِّ النَّفْسِ بِهٰذِهِ الْعِلَّةِ
پس اس کی ولایت زائل ہو جائے گی نفس کے حق میں بھی اسی علت کی وجہ سے۔

جنس میں متحد ہونے کی مثال: یعنی جو حکم اصل میں ہے اور جو حکم فرع میں ہے دونوں

حکموں کی جنس ایک ہو، نوع ایک نہ ہو۔ جیسے یہ بات تفصیل سے گزری ہے کہ جو غلام گھروں میں کام کاج کرتے ہیں وہ اگر بار بار اجازت لیں تو حرج آتا ہے تو ان کی اجازت کو ساقط کر دیا علت طواف کی وجہ سے۔ اور اسی علت طواف کی وجہ سے بلی کے جھوٹے کی نجاست کے حرج کو بھی ساقط کر دیا۔ اب دیکھو یہاں دونوں جگہ ہے تو حرج ایک جگہ جھوٹے کی نجاست کا حرج ہے اور دوسری جگہ اجازت طلب کرنے کا حرج ہے۔ اب جنس حرج میں تو یہ ایک جیسے ہیں لیکن نوع میں مختلف ہیں ایک جگہ حرجِ نجاست ہے اور ایک جگہ حرجِ استیذان ہے۔

دوسری مثال: کہ باپ کو چھوٹی لڑکی کے مال میں تصرف کرنے کی ولایت ملی ہے علت صغر کی وجہ سے۔ تو اسی علتِ صغر کی وجہ سے لڑکی کے نفس میں بھی تصرف کی ولایت حاصل ہو جائے گی اب یہاں دونوں جگہ ولایت حاصل ہو رہی ہے۔ اور یہ ولایت ہونے کے اعتبار سے ایک جنس ہے کہ ادھر بھی ولایت مل رہی ہے ادھر بھی، لیکن نوع میں مختلف ہیں ایک جگہ ولایت فی المال ہے اور ایک جگہ ولایت فی النفس ہے۔

تیسری مثال: باپ سے چھوٹی بچی کے مال میں تصرف کی ولایت زائل ہونے کی علت اس لڑکی کا عقل کے ساتھ بالغ ہو جانا۔ اسی بلوغ والی علت کی وجہ سے لڑکی کے نفس میں بھی باپ کی ولایت زائل ہو جائے گی یہاں بھی جنس ایک ہے وہ ہے ولایت کا زوال لیکن نوع مختلف ہے ایک جگہ زوال فی المال ہے ایک جگہ زوال فی النفس ہے۔

ثُمَّ لَا بُدَّ فِيْ هٰذَا النَّوْعِ مِنَ الْقِيَاسِ مِنْ تَجْنِيْسِ الْعِلَّةِ بِاَنْ نَّقُوْلَ
پھر ضروری ہے قیاس کی اس دوسری قسم میں علت کا ہم جنس ہونا بایں طور کہ ہم کہتے ہیں کہ
اِنَّمَا يَثْبُتُ وِلَايَةُ الْاَبِ فِيْ مَالِ الصَّغِيْرَةِ لِاَنَّهَا عَاجِزَةٌ عَنِ التَّصَرُّفِ بِنَفْسِهَا
باپ کے لیے ولایت ثابت ہے ہوتی ہے بچی کے مال میں اس لیے کہ وہ بچی خود تصرف کرنے سے عاجز ہے
فَاَثْبَتَ الشَّرْعُ وِلَايَةَ الْاَبِ كَيْلَا يَتَعَطَّلَ مَصَالِحُهَا الْمُتَعَلِّقَةُ بِذٰلِكَ
پس شریعت نے ثابت کر دی باپ کی ولایت تاکہ وہ مصلحتیں معطل نہ ہوں جن کا تعلق اس (مال) کے ساتھ ہے
وَقَدْ عَجَزَتْ عَنِ التَّصَرُّفِ فِيْ نَفْسِهَا فَوَجَبَ الْقَوْلُ بِوِلَايَةِ الْاَبِ عَلَيْهَا

اور تحقیق عاجز ہے وہ بچی اپنے نفس میں تصرف کرنے سے تو واجب ہوگا باپ کی ولایت کا قول کرنا اس (بچی کے نفس) پر
وَعَلٰى هٰذَا نَظَائِرُهٗ، وَحُكْمُ الْقِيَاسِ الْاَوَّلِ اَنْ لَّا يُبْطَلَ بِالْفَرْقِ
اس کی اور بھی کئی مثالیں ہیں۔ پہلی قسم کے قیاس کا حکم یہ ہے کہ وہ نہیں باطل ہوتا مطلق فرق کے ساتھ۔
لِاَنَّ الْاَصْلَ مَعَ الْفَرْعِ لَمَّا اتَّحَدَ فِي الْعِلَّةِ وَجَبَ اِتِّحَادُهُمَا فِي الْحُكْمِ
اس لیے کہ اصل فرع کے ساتھ جب علت میں متحد ہو گیا تو واجب ہے ان دونوں کا متحد ہونا حکم میں بھی
وَاِنِ افْتَرَقَا فِيْ غَيْرِ هٰذِهِ الْعِلَّةِ، وَحُكْمُ الْقِيَاسِ الثَّانِيْ فَسَادُهٗ
اگرچہ ان دونوں میں فرق ہو اس علت کے علاوہ میں اور دوسری قسم کے قیاس کا حکم یہ ہے کہ اس کا فاسد ہونا
بِمُمَانَعَةِ التَّجْنِيْسِ وَالْفَرْقِ الْخَاصِ، وَهُوَ بَيَانُ اَنَّ تَاثِيْرَ الصِّغَرِ
تجنیس کے انکار اور خاص فرق کی وجہ سے ہے اور وہ (خاص فرق) اس بات کو بیان کرنا ہے کہ بے شک صغر کی تاثیر
فِيْ وِلَايَةِ التَّصَرُّفِ فِي الْمَالِ فَوْقَ تَاثِيْرِهٖ فِيْ وِلَايَةِ التَّصَرُّفِ فِي النَّفْسِ
جو مال میں تصرف کی ولایت میں ہے فائق ہے اس (صغر) کی تاثیر سے جو نفس میں تصرف کی ولایت میں ہے

ثم لا بد: مصنفؒ فرماتے ہیں کہ قیاس کی دوسری قسم جہاں دونوں حکم ایک جنس سے ہوں وہاں تجنیس علت ضروری ہے۔ یعنی وہاں مقیس اور مقیس علیہ میں جو علت ہے وہ بھی ایک جنس کی ہی ہو یعنی اس علت کا معنی اتنا عام ہو جو منصوص و غیر منصوص علیہ دونوں کو شامل ہو۔ جیسے باپ کو صغیرہ کے مال میں تصرف کی ولایت اس لئے حاصل ہیکہ وہ خود تصرف سے عاجز ہے لہٰذا شریعت نے باپ کو تصرف کی ولایت دے دی تا کہ صغیرہ کے مال سے جو مصلحتیں تعلق رکھتی ہیں وہ معطل نہ ہو جائیں تو یہاں ولایت کی علت تصرف سے عاجز ہونا ہے، پھر ہم نے دیکھا کہ یہی علت اس کے نفس میں بھی پائی جارہی ہے کہ وہ اپنے نفس میں بھی تصرف کرنے سے عاجز ہے۔ تو ہم نے باپ کے لئے نفس میں بھی تصرف کی ولایت ثابت کر دی۔ تو یہاں علت دونوں جگہ عجز عن التصرف ہے جو ایسا عام معنی ہے جو اصل یعنی مال کو بھی شامل ہے (مال میں عجز عن التصرف ہے) اور فرع یعنی نفس کو بھی شامل ہے (نفس میں بھی عجز عن التصرف ہے) اس لئے نفس میں بھی باپ کے لئے ولایت تصرف کو ثابت کر دیا ہے (اس کی اور بھی کئی نظائر ہیں)۔

وحکم القیاس الاول: سے پہلے قیاس کا حکم بیان کیا پہلے قیاس سے مراد ہے جس میں فرع اور اصل کا حکم نوع میں متحد ہوتا ہے اس کا حکم یہ ہے کہ یہ مطلق فرق سے باطل نہیں ہوتا یعنی مقیس اور مقیس علیہ میں اگر کوئی تھوڑا سا فرق بیان کر دے تو اس تھوڑے سے فرق کی وجہ سے یہ قیاس باطل نہیں ہوگا کیونکہ جب اصل اور فرع، علت میں متحد ہو جائیں تو حکم میں ان دونوں کا متحد ہونا واجب ہے اگر چہ اس علت کے علاوہ دوسری چیز میں دونوں کے اندر فرق ہو۔

وحکم القیاس: سے دوسرے قیاس کا حکم بیان کیا جس میں اصل اور فرع کا حکم جنس میں متحد ہو اس کا حکم یہ ہے کہ اگر مقیس اور مقیس علیہ میں کوئی فرق ظاہر ہو جائے تو یہ قیاس فاسد ہو جاتا ہے مثلاً دیکھو مال میں تصرف کرنے کی جو ولایت ہے وہ بھی صغر کی وجہ سے ہے اور جو نفس میں تصرف کی ولایت حاصل ہے وہ بھی صغر کی وجہ سے ہے لیکن مال میں جو تصرف کی ولایت حاصل ہے اس میں صغر کا اثر زیادہ ہے اور نفس میں جو تصرف کی ولایت حاصل ہے اس میں صغر کا اثر کم ہے کیونکہ مال میں تصرف کی حاجت کثرت سے پائی جاتی ہے کہ اس کو کھانے پینے کی ضرورت ہے اب اس میں وہ خود تصرف نہیں کر سکتی تو اس لئے باپ کو ولایت ملی ہے اور نفس میں کوئی فوری ضرورت نہیں ہے کیونکہ وہ بچی ہے اس میں شہوت ہی نہیں ہے جلدی نکاح کرانے کی کوئی ضرورت نہیں ہے اس لئے صغیر کے مال پر صغیر کے نفس کو قیاس کرنا، یہ قیاس فاسد ہوگا۔

وَبَیَانُ الْقِسْمِ الثَّالِثِ وَهُوَ الْقِیَاسُ بِعِلَّةٍ مُسْتَنْبَطَةٍ بِالرَّأْيِ وَالْإِجْتِهَادِ ظَاهِرٌ
اور تیسری قسم کا بیان ظاہر ہے اور وہ ایسا قیاس ہے جو ایسی علت کی وجہ سے ہو جو رائے اور اجتہاد سے ثابت ہے
وَتَحْقِیقُ ذٰلِکَ اِذَا وَجَدْنَا وَصْفًا مُنَاسِبًا لِلْحُکْمِ وَهُوَ بِحَالٍ یُوْجِبُ ثُبُوْتَ الْحُکْمِ
اور اس کی تحقیق یہ ہے کہ جب ہم نے ایک وصف پایا جو حکم کے مناسب ہو، اور وہ (وصف) ایسی حالت پر ہو کہ حکم کے ثبوت کو واجب کرتا ہو
وَیَتَقَاضَاهُ بِالنَّظْرِ اِلَیْهِ وَقَدْ اِقْتَرَنَ بِهِ الْحُکْمُ فِیْ مَوْضِعِ الْإِجْمَاعِ یُضَافُ
اور اس (وصف) کی طرف دیکھتے ہوئے حکم کا تقاضا کرتا ہو اور اس (وصف) کے ساتھ حکم مقترن ہوا اجماعی مسئلہ میں تو منسوب کر دیا جائے گا
الْحُکْمُ اِلَیْهِ لِلْمُنَاسَبَةِ لَا لِشَهَادَةِ الشَّرْعِ بِکَوْنِهِ عِلَّةً
حکم اسی (وصف) کی طرف مناسبت کی وجہ سے۔ اس وجہ سے نہیں کہ شریعت نے گواہی دی ہے اس (وصف کے علت ہونے کی

وبیان القسم الثالث: سے مصنفؒ فرماتے ہیں کہ قیاس کی تیسری (حقیقت میں چوتھی) قسم قیاس ہے جسکی علت، رائے اور اجتہاد سے ثابت ہوتی ہے مصنفؒ کہتے ہیں کہ یہ قسم ظاہر ہے۔ اسکی تحقیق یہ ہے کہ ہم نے دیکھا کہ ایک وصف، حکم کے مناسب ہے۔ اور وہ وصف، حکم کے ثبوت کو واجب کرتا ہے۔ اور ظاہر کیطرف دیکھتے ہوئے اس حکم کا تقاضا کرتا ہے۔ اور ایک اجماعی مسئلہ میں اسی وصف کیساتھ حکم مقترن بھی ہے تو مقیس اور مقیس علیہ کی مناسبت کیوجہ سے حکم کو اسی وصف کیطرف منسوب کر دیا جائیگا یعنی غلبۂ ظن سے یہ کہا جائیگا کہ اس حکم کی علت یہ وصف ہے لیکن اسکا یہ مطلب نہیں ہوگا کہ شریعت نے اس وصف کے علت ہونے کی گواہی دی ہے۔

وَنَظِيرُهُ اِذَا رَاَيْنَا شَخْصًا اَعْطَى فَقِيرًا دِرْهَمًا غَلَبَ عَلَى الظَّنِّ
اور اس کی نظیر یہ ہے کہ جب ہم نے ایک شخص کو دیکھا جس نے فقیر کو ایک درہم دیا گمان پر غالب یہ ہے
اَنَّ الْاِعْطَاءَ لِدَفْعِ حَاجَةِ الْفَقِيرِ وَتَحْصِيلِ مَصَالِحِ الثَّوَابِ اِذَا عُرِفَ هٰذَا
کہ یہ دینا فقیر کی حاجت دفع کرنے کے لیے اور ثواب کی مصلحتیں حاصل کرنے کے لیے، جب یہ بات پہچان لی گئی
فَنَقُولُ اِذَا رَاَيْنَا وَصْفًا مُنَاسِبًا لِلْحُكْمِ وَقَدِ اقْتَرَنَ بِهِ الْحُكْمُ
تو پس ہم کہہ سکتے ہیں کہ جب ہم نے ایک وصف دیکھا جو حکم کے مناسب ہے اور اس کے ساتھ حکم ملا ہوا ہے
فِي مَوْضِعِ الْاِجْمَاعِ يَغْلِبُ الظَّنُّ بِاِضَافَةِ الْحُكْمِ اِلٰى ذٰلِكَ الْوَصْفِ، وَغَلَبَةُ الظَّنِّ فِي الشَّرْعِ
اجماعی مسئلہ میں تو ظن غالب ہو جائے گا حکم کے منسوب ہونے کا اسی وصف کی طرف۔ اور غلبہ ظن شریعت میں
تُوجِبُ الْعَمَلَ عِنْدَ انْعِدَامِ مَا فَوْقَهَا مِنَ الدَّلِيلِ بِمَنْزِلَةِ الْمُسَافِرِ اِذَا غَلَبَ عَلٰى ظَنِّهٖ
عمل کو واجب کرتا ہے جس وقت اس سے اوپر کی دلیل معدوم ہو۔ جیسا کہ مسافر جب اس کے گمان پر غالب ہو گیا
اَنَّ بِقُرْبِهٖ مَاءً لَمْ يَجُزْ لَهُ التَّيَمُّمُ، وَعَلٰى هٰذَا مَسَائِلُ التَّحَرِّيْ
اس کے قریب پانی ہے تو اس کے لیے تیمّم کرنا جائز نہیں ہے اور اسی (غلبہ ظن) پر تحری کے مسائل ہیں۔

ونظیرہٗ: سے مصنفؒ غلبۂ ظن کے حصول کی مثال پیش کر رہے ہیں۔ جیسے ہم نے ایک شخص کو دیکھا کہ اس نے ایک فقیر کو ایک درہم دیا اب اس فقیر میں کئی وصف ہیں کہ مثلاً وہ خوبصورت، جوان، شادی شدہ اور محتاج ہے یہ تمام وصف اس میں موجود ہیں تو اس آدمی کا درہم دینا غالب

گمان یہ ہے کہ یہ اس کی حاجت کو دفع کرنے کے لئے ہے اور ثواب حاصل کرنے کے لئے ہے۔ جب یہ بات سمجھ آ گئی تو اب ہم کہیں گے کہ ہم نے ایک وصف دیکھا کہ وہ ایک حکم کے مناسب ہے اور ایک اجماعی مسئلہ میں اس وصف کے ساتھ حکم مقترن بھی ہو چکا ہے تو غالب گمان یہی ہے کہ حکم اس وصف کی طرف منسوب ہوگا یعنی اس حکم کی علت وہی وصف ہوگا۔ علت کا یہ علم ظنِ غالب سے حاصل ہوا ہے اور ظنِ غالب شریعت میں عمل کو واجب بھی کرتا ہے جبکہ اس سے اوپر والے دلائل یعنی قرآن سنت وغیرہ میں سے کوئی دلیل نہ ہو۔ جیسے ایک مسافر سفر کر رہا ہے اس کا غالب گمان یہ ہے کہ قریب پانی مل جائے گا تو غلبہ ظن پر عمل کرتے ہوئے تیمم کرنا جائز نہیں ہے۔ غلبہ ظن پر تحری والے مسائل مبنی ہیں۔ جیسے ایک آدمی سفر میں ہے اس پر قبلہ مشتبہ ہو گیا اگر بتانے والا کوئی نہیں ہے تو تحری کرے ادھر ادھر کی علامات سے قبلہ متعین کرنے کی کوشش کرے غالب گمان جس طرف ہو جائے، اسی طرف نماز پڑھ لے۔

وَحُكْمُ هٰذَا الْقِيَاسِ اَنْ يَّبْطُلَ بِالْفَرْقِ الْمُنَاسِبِ لِاَنَّ عِنْدَهٗ يُوْجَدُ
اس قیاس کا حکم یہ ہے کہ یہ باطل ہو جاتا ہے فرق مناسب کی وجہ سے کیونکہ اس (فرق) کے پائے جانے کے وقت پایا جائے گا
مُنَاسِبٌ سِوَاهُ فِيْ صُوْرَةِ الْحُكْمِ فَلَا يَبْقَى الظَّنُّ بِاِضَافَةِ الْحُكْمِ اِلَيْهِ
اس کے علاوہ کوئی مناسب، حکم کی صورت میں پس نہیں باقی رہے گا ظن پر کہ حکم کی اضافت اس (وصف) کیطرف ہے
فَلَا يَثْبُتُ الْحُكْمُ بِهٖ لِاَنَّهٗ كَانَ بِنَاءً عَلٰى غَلَبَةِ الظَّنِّ وَقَدْ بَطَلَ ذٰلِكَ بِالْفَرْقِ
پس حکم ثابت نہیں ہوگا اس (وصف) کی وجہ سے کیونکہ یہ حکم مبنی تھا غلبہ ظن پر اور باطل ہو گیا (غلبہ ظن) فرق کی وجہ سے
وَعَلٰى هٰذَا كَانَ الْعَمَلُ بِالنَّوْعِ الْاَوَّلِ بِمَنْزِلَةِ الْحُكْمِ بِالشَّهَادَةِ بَعْدَ تَزْكِيَةِ الشَّاهِدِ
اس تفصیل پر نوع اول پر عمل کرنا یہ بمنزلہ ایسے حکم کے ہوگا جو ایسی گواہی کے ساتھ ہو جو گواہی گواہ کے تزکیہ
وَتَعْدِيْلِهٖ، وَالنَّوْعُ الثَّانِيْ بِمَنْزِلَةِ الشَّهَادَةِ عِنْدَ ظُهُوْرِ الْعَدَالَةِ قَبْلَ التَّزْكِيَةِ
اور تعدیل کے بعد ہو اور دوسری قسم بمنزلہ اس شہادت کے ہوگی جو عدالت کے ظاہر ہونے کے وقت تزکیہ سے پہلے ہو
وَالنَّوْعُ الثَّالِثُ بِمَنْزِلَةِ شَهَادَةِ الْمَسْتُوْرِ
اور تیسری قسم بمنزلہ مستور الحال کی شہادت کے ہے۔

وحکم هذا القیاس: اس قیاس کا حکم یہ ہے کہ یہ فرق مناسب کی وجہ سے باطل ہو جاتا ہے یعنی مقیس اور مقیس علیہ میں جو وصف، حکم کے مناسب تھا جس وصف کو ہم نے علت بنایا تھا اگر اس میں فرق ظاہر ہو گیا تو یہ قیاس باطل ہو جائے گا کیونکہ جب فرق ظاہر ہو گیا تو معلوم ہو گیا کہ اس حکم کی علت وہ نہیں تھی جو ہم نے نکالی تھی لہذا وہ ظن درست نہ ہوا تو جب ظن درست نہیں ہے تو جو حکم مبنی تھا وہ بھی درست نہ ہو گا تو قیاس باطل ہو جائے گا۔

وعلی هذا: سے مصنفؒ فرما رہے ہیں کہ جب قیاس کی تینوں اقسام کی وضاحت معلوم ہو گئی (قرآن اور سنت سے معلوم ہونیوالی علت کو ایک شمار کر کے تین اقسام بنائی ہیں) تو اس کا خلاصہ یہ نکلا کہ قیاس کی پہلی قسم جس کی علت قرآن وسنت سے معلوم ہوتی ہو وہ بمنزلہ اس فیصلے کے ہے جو گواہ کے تزکیہ اور تعدیل کے بعد سنایا گیا ہو یعنی جس طرح قاضی کا یہ فیصلہ باطل نہیں ہو سکتا اسی طرح یہ قیاس بھی باطل نہیں ہو سکتا اور قیاس کی دوسری قسم جس کی علت اجماع سے ثابت ہوئی وہ بمنزلہ اس فیصلہ کے ہے جو گواہ کی عدالت ظاہر ہونے کے بعد اور تزکیہ سے پہلے ہو یعنی جیسے اس فیصلہ پر عمل کرنا واجب ہے۔ اسی طرح اس قیاس پر عمل کرنا بھی واجب ہے۔ قیاس کی تیسری قسم یعنی جس کی علت رائے اور اجتہاد سے معلوم ہوئی ہو وہ بمنزلہ اس فیصلہ کے ہے جو مستور الحال آدمی کی گواہی سے ہو۔ اس پر بھی عمل واجب ہے لیکن اگر معلوم ہو جائے جو علت ہم نے نکالی ہے وہ درست نہیں تھی تو یہ قیاس باطل ہو جائے گا۔

فصل
اَلْاَسْوِلَةُ الْمُتَوَجِّهَةُ عَلَى الْقِيَاسِ ثَمَانِيَةٌ. اَلْمُمَانَعَةُ، وَالْقَوْلُ بِمُوْجَبِ الْعِلَّةِ، وَالْقَلْبُ، وَالْعَكْسُ
وہ سوال جو قیاس پر وارد ہوتے ہیں آٹھ ہیں۔ (۱) ممانعت (۲) قول بموجب العلت (۳) قلب (۴) عکس
وَفَسَادُ الْوَضْعِ، وَالْفَرْقُ، وَالنَّقْضُ، وَالْمُعَارَضَةُ،
(۵) فساد الوضع (۶) فرق (۷) نقض (۸) معارضہ۔

فصل:۔ اس فصل میں مصنفؒ قیاس پر وارد ہونے والے آٹھ اعتراضات کو ذکر کر رہے ہیں۔
(۱) ممانعت (۲) القول بموجب العلت (۳) القلب (۴) العکس (۵) فساد الوضع (۶) فرق (۷) نقض (۸) معارضہ۔

اَمَّا الْمُمَانَعَةُ فَنَوْعَانِ اَحَدُهُمَا مَنْعُ الْوَصْفِ، وَالثَّانِیْ مَنْعُ الْحُکْمِ، مِثَالُہٗ
بہر حال ممانعت پس اس کی دو قسمیں ہیں ان میں سے ایک وصف کا انکار کرنا ہے اور دوسری حکم کا انکار کرنا ہے اس کی مثال
فِیْ قَوْلِهِمْ: صَدَقَةُ الْفِطْرِ وَجَبَتْ بِالْفِطْرِ فَلَا تَسْقُطُ
شوافع کے اس قول میں ہے کہ صدقۃ الفطر واجب ہے فطر کی وجہ سے لہذا نہیں ساقط ہوگا
بِمَوْتِهٖ لَيْلَةَ الْفِطْرِ قُلْنَا لَا نُسَلِّمُ وُجُوْبَهَا بِالْفِطْرِ
اس (آدمی) کے فطر کی رات مرجانے کی وجہ سے۔ ہم نے کہا نہیں تسلیم کرتے ہم اس کے واجب ہونے کو فطر کے ساتھ
بَلْ عِنْدَنَا تَجِبُ بِرَأْسٍ يَمُوْنُهٗ وَيَلِیْ عَلَيْهِ
بلکہ ہمارے نزدیک واجب ہے اس راس (انسان) کی وجہ سے جسکا (انسان) خرچہ برداشت کرتا ہے اور اس کا ولی بنتا ہے

اما الممانعة: یہاں سے پہلے اعتراض کی تفصیل بیان کی کہ ممانعت کا مطلب ہوتا ہے کسی بات کا انکار کرنا اس کی دو قسمیں ہیں (۱) منع الوصف یعنی سائل یہ کہے کہ جس وصف کو آپ نے علت قرار دیا ہے میں اس کو نہیں مانتا اس کی علت یہ نہیں اس کی علت اور ہے (۲) منع الحکم یعنی سائل یہ کہے کہ جس وصف کو آپ نے علت قرار دیا ہے اس کو میں مانتا ہوں لیکن جو حکم بیان کیا ہے اس کو میں نہیں مانتا اس کا حکم یہ نہیں بلکہ اور ہے۔

منع الوصف کی مثال: جیسے امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ صدقہ فطر واجب ہونے کی علت فطر ہے اور فطر کا وقت شروع ہوتا ہے رمضان شریف کے آخری روزہ کی شام کو تو لہذا اگر کوئی آدمی عید الفطر کا چاند دیکھنے کے بعد رات کو مر گیا تو اس کا صدقہ فطر ساقط نہیں ہوگا کیونکہ وجوب کی علت (فطر کا وقت) پائی گئی اس لیے کہ یہ شام کو زندہ تھا۔ لیکن ہم کہتے ہیں کہ یہ بات ہمیں تسلیم نہیں ہے کہ صدقہ فطر کے واجب ہونے کی علت فطر ہے بلکہ ہمارے ہاں صدقۂ فطر کے واجب ہونے کی علت وہ رائس (انسان) ہے جس کا آدمی خرچہ برداشت کرتا ہے اور اس کا ولی ہے تو لہذا جو آدمی چاند دیکھنے کے بعد رات کو عید کے دن کی صبح صادق سے قبل فوت ہو جائیگا تو اس کا صدقہ فطر ساقط ہو جائے گا۔

وَكَذٰلِكَ اِذَا قِيْلَ قَدْرُ الزَّكٰوةِ وَاجِبٌ فِی الذِّمَّةِ فَلَا يَسْقُطُ بِهَلَاكِ النِّصَابِ
اور اسی طرح جب کہا جائے کہ زکوۃ کی مقدار ذمہ میں واجب ہے پس نہیں ساقط ہوگی نصاب کے ہلاک ہونے کی وجہ سے

كَالدَّيْنِ، قُلْنَا: لَا نُسَلِّمُ اَنَّ قَدْرَ الزَّكَاةِ وَاجِبٌ فِي الذِّمَّةِ بَلْ اَدَاؤُهُ وَاجِبٌ
دین کی طرح ہم نے کہا کہ نہیں تسلیم کرتے ہم کہ زکوۃ کی مقدار ذمہ میں واجب ہے بلکہ اس کی ادائیگی واجب ہے
وَلَئِنْ قَالَ: اَلْوَاجِبُ اَدَاؤُهُ فَلَا يَسْقُطُ بِالْهَلَاكِ كَالدَّيْنِ
اور اگر کوئی کہے کہ واجب اس (مقدار) کی ادائیگی ہے تو پھر بھی مال کی ہلاکت کی وجہ سے ساقط نہ ہوگی جیسا کہ قرضہ
بَعْدَ الْمُطَالَبَةِ، قُلْنَا: لَا نُسَلِّمُ اَنَّ الْاَدَاءَ وَاجِبٌ فِي صُوْرَةِ الدَّيْنِ
مطالبہ کے بعد (ساقط نہیں ہوتا)۔ ہم کہتے ہیں کہ ہم تسلیم ہی نہیں کرتے کہ ادائیگی واجب ہے دین کی صورت میں
بَلْ حَرُمَ الْمَنْعُ حَتّٰى يَخْرُجَ عَنِ الْعُهْدَةِ بِالتَّخْلِيَةِ وَهٰذَا مِنْ قَبِيْلِ مَنْعِ الْحُكْمِ
بلکہ روکنا حرام ہے یہاں تک کہ نکل جائے وہ (مقروض) ذمہ داری سے تخلیہ کرنے کے ساتھ اور یہ بات منع الحکم کے قبیل سے ہے

دوسری مثال: جیسے مال پر زکوۃ واجب ہونے کے بعد اگر وہ مال ہلاک ہو جائے (ضائع ہو جائے) تو ہمارے ہاں اس کی زکوۃ ساقط ہو جاتی ہے۔ امام شافعیؒ فرماتے ہیں یہ زکوۃ ساقط نہ ہوگی۔ وہ کہتے ہیں کہ اس واجب کے بقاء کی علت زکوۃ کی مقدار کا ذمہ میں واجب ہونا ہے یعنی چونکہ زکوۃ کی مقدار اس کے ذمہ میں واجب ہو چکی ہے اب جب تک اداء نہ کرے گا چاہے مال ہلاک ہی کیوں نہ ہو جائے اس سے زکوۃ ساقط نہ ہوگی جیسا کہ قرضہ جب آدمی کے ذمہ میں واجب ہو جاتا ہے چاہے مال ہلاک ہو جائے تو بھی قرضہ ساقط نہیں ہوتا لیکن ہم کہتے ہیں کہ ہمیں یہ بات تسلیم نہیں ہے کہ بقاء واجب کی علت زکوۃ کی مقدار کا ذمہ میں واجب ہونا ہے بلکہ بقاء واجب کی علت ادائیگی ہے اور جب مال ہلاک ہو گیا ہے تو اب ادائیگی کی کوئی صورت ہی نہیں ہے لہٰذا جب علت باقی نہ رہی تو واجب ساقط ہو جائے گا۔

ولئن قال: یہ بظاہر مصنفؒ نے اعتراض نقل کر کے اس کا جواب دیا ہے لیکن حقیقت میں یہ منع الحکم کی مثال ہے۔

اعتراض: اگر یہ بات مان لی جائے کہ بقاء واجب کی علت ادائیگی ہے جیسے تم نے کہا ہے پھر بھی مال کے ہلاک ہونے کی وجہ سے زکوۃ ساقط نہ ہوگی جیسا کہ دائن کی طرف سے دین کا مطالبہ کرنے کے بعد اداء دین واجب ہوتا ہے اس کے بعد اگر مدیون کا مال ہلاک ہو جائے تو بھی دین ساقط نہیں ہوتا۔

جواب: ہم اس حکم کو تسلیم ہی نہیں کرتے کہ دین کی صورت میں مطالبہ کے بعد ادائیگی واجب ہے بلکہ مال اور دائن کے درمیان تخلیہ واجب ہے یعنی مقروض کے لئے قرض کی مقدار مال روکنا حرام ہے۔ اس پر واجب ہے کہ مال اور دائن کے درمیان تخلیہ کر دے یعنی رکاوٹ نہ ڈالے تا کہ اس تخلیہ کی وجہ سے وہ اپنی ذمہ داری سے نکل جائے۔ یہ سوال جواب، منع الحکم کے قبیل سے ہے کیونکہ معترض نے اداء دین کو حکم قرار دیا ہے اور ہم نے اس کا انکار کر کے تخلیہ کو حکم قرار دیا ہے۔

وَكَذٰلِكَ اِذَا قَالَ: اَلْمَسْحُ رُكْنٌ فِيْ بَابِ الْوُضُوْءِ فَلْيُسَنَّ تَثْلِيْثُهٗ،
اور اسی طرح جب کہا (امام شافعیؒ) نے کہ مسح رکن ہے وضو کے باب میں پس تثلیث مسنون ہونی چاہیے
كَالْغَسْلِ قُلْنَا: لَا نُسَلِّمُ اَنَّ التَّثْلِيْثَ مَسْنُوْنٌ فِي الْغَسْلِ بَلْ اِطَالَةُ الْفِعْلِ
جیسا کہ دھونے میں ہے۔ ہم نے کہا ہم تسلیم ہی نہیں کرتے کہ دھونے میں تثلیث مسنون ہے بلکہ مسنون فعل کو لمبا کرنا ہے
فِيْ مَحَلِّ الْفَرْضِ زِيَادَةً عَلَى الْمَفْرُوْضِ كَاِطَالَةِ الْقِيَامِ وَالْقِرَاءَةِ فِيْ بَابِ الصَّلٰوةِ غَيْرَ اَنَّ الْاِطَالَةَ
محل فرض میں مفروض پر زیادتی کرتے ہوئے جیسا کہ قیام اور قرات کو لمبا کرنا نماز کے مسئلہ میں لیکن فعل کو لمبا کرنا
فِيْ بَابِ الْغَسْلِ لَا يُتَصَوَّرُ اِلَّا بِالتَّكْرَارِ لِاسْتِيْعَابِ الْفِعْلِ لِلْمَحَلِّ، وَبِمِثْلِهٖ نَقُوْلُ
غسل والے مسئلہ میں نہیں متصور ہو سکتا مگر تکرار کے ساتھ کیونکہ فعل نے گھیرا ہوا ہے محل کو اور اسی کی مثل ہم کہتے ہیں
فِيْ بَابِ الْمَسْحِ بِاَنَّ الْاِطَالَةَ مَسْنُوْنٌ بِطَرِيْقِ الْاِسْتِيْعَابِ، وَكَذٰلِكَ يُقَالُ
کہ مسح کے باب میں لمبا کرنا مسنون ہوگا استیعاب کے طریقے پر (نہ کہ) تکرار کے طریقے پر۔ اور اسی طرح کہا گیا ہے
اَلتَّقَابُضُ فِيْ بَيْعِ الطَّعَامِ بِالطَّعَامِ شَرْطٌ كَالنُّقُوْدِ. قُلْنَا: لَا نُسَلِّمُ
کہ بدلین پر قبضہ کرنا شرط ہے غلے کے بدلے غلہ کی بیع کرنے میں جیسا کہ نقود میں ہم نے کہا ہم تسلیم ہی نہیں کرتے
اَنَّ التَّقَابُضَ شَرْطٌ فِيْ بَابِ النُّقُوْدِ بَلِ الشَّرْطُ تَعْيِيْنُهَا كَيْلَا يَكُوْنَ بَيْعُ النَّسِيْئَةِ بِالنَّسِيْئَةِ
کہ نقود کے مسئلہ میں تقابض شرط ہے بلکہ اس کی تعیین شرط ہے تا کہ نہ ہو ادھار کی بیع ادھار کے بدلے میں
غَيْرَ اَنَّ النُّقُوْدَ لَا تَتَعَيَّنُ اِلَّا بِالْقَبْضِ عِنْدَنَا
لیکن نقود ہمارے ہاں نہیں متعین ہوتے بغیر قبضہ کے۔

وکذلک : سے منع الحکم کی دوسری مثال: ہمارے ہاں ایک دفعہ سر کا مسح کرنا سنت ہے امام شافعیؒ کے ہاں تثلیث یعنی تین دفعہ مسح کرنا سنت ہے۔ دلیل یہ پیش کرتے ہیں کہ سر کا مسح رکن ہے جیسا کہ ہاتھ پاؤں کا دھونا رکن ہے۔ تو جیسے غسل والے ارکان میں تثلیث مسنون ہے اسی طرح مسح والے رکن میں بھی تثلیث مسنون ہوگی۔ لیکن ہم کہتے ہیں کہ یہ جو آپ نے تین دفعہ دھونے کے مسنون ہونے کا حکم بیان کیا ہے ہم اس کو تسلیم نہیں کرتے کہ ہر عضو کا تین دفعہ دھونا سنت ہے۔ بلکہ سنت فرض کی تکمیل ہے۔ اور تکمیل کی صورت یہ ہوتی ہے کہ محل فرض میں فرض کو فرض مقدار سے زائد کرلیا جائے جیسے قیام کی تکمیل کی صورت ہے قیام کو لمبا کر دینا۔ اور قرأت کی تکمیل کی صورت ہے قرأت کو لمبا کر دینا۔ لیکن دھونے میں یہ زیادتی تکرار کے ساتھ ہی متصور ہو سکتی ہے تا کہ محل کے اندر دھونے والے فعل کا استیعاب ہو جائے۔ کیونکہ اگر ہم یہ کہتے ہیں کہ مثلاً کہنیوں تک بازو دھونا فرض ہے اس کو زیادہ کر کے تھوڑا سا اوپر تک دھویا جائے یہ زیادتی محل فرض میں نہیں ہوگی بلکہ اس سے باہر ہوگی اس لئے دھونے میں تکمیل کی صورت یہی ہے کہ اسکو تین دفعہ دھولیا جائے۔ اسیطرح ہم کہتے ہیں سر کے مسح میں جو زیادتی مسنون ہے اسکی صورت یہ ہوگی کہ چوتھائی سر کا مسح تو فرض ہے اسکو بڑھا کر پورے سر کا مسح کرلیا جائے تو محل فرض میں ہی فرض سے زیادتی ہو جائیگی اور فرض کی تکمیل ہو جائیگی۔ لہذا تین دفعہ مسح کرنے کی ضرورت ہی نہیں ہوگی۔

وکذلک : سے تیسری مثال، امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ غلہ کی بیع غلہ کے بدلہ میں مثلاً گندم کو گندم کے بدلہ میں بیچنا ہو تو بدلین پر مجلسِ عقد میں قبضہ کرنا شرط ہے جیسے نقود یعنی سونا چاندی کی بیع میں بدلین پر قبضہ کرنا شرط ہے۔ ہم کہتے ہیں کہ ہم اس حکم کو تسلیم ہی نہیں کرتے کہ نقود میں بدلین پر قبضہ شرط ہے بلکہ ان کی تعیین شرط ہے۔ تا کہ ادھار کی بیع ادھار کے بدلہ میں لازم نہ آئے۔ لیکن نقود چونکہ قبضہ کے بغیر متعین نہیں ہوتے اس لئے نقود میں قبضہ شرط ہے اور غلہ وغیرہ اشارے سے بھی متعین ہو جاتے ہیں اس لئے ان میں اشارہ کافی ہے۔ قبضہ شرط نہیں ہوگا۔

وَاَمَّا الْقَوْلُ بِمُوْجَبِ الْعِلَّةِ فَهُوَ تَسْلِيْمُ كَوْنِ الْوَصْفِ عِلَّةً وَبَيَانُ اَنَّ مَعْلُوْلَهَا
بہر حال قول بموجب العلۃ وہ ہے وصف کے علت ہونے کو تسلیم کرنا اور اس بات کو بیان کرنا کہ اس (علت) کا معلول

غَيْرُ مَا ادَّعَاهُ الْمُعَلِّلُ، وَمِثَالُهُ الْمِرْفَقُ حَدٌّ فِي بَابِ الْوُضُوءِ فَلَا يَدْخُلُ
اس کے علاوہ ہے جس کا مستدل نے دعویٰ کیا ہے اور اس کی مثال ہے کہ کہنی حد ہے وضو کے باب میں پس داخل نہیں ہوگی
تَحْتَ الْغَسْلِ لِاَنَّ الْحَدَّ لَا يَدْخُلُ فِي الْمَحْدُوْدِ قُلْنَا: اَلْمِرْفَقُ حَدُّ السَّاقِطِ
دھونے کے تحت کیونکہ حد محدود میں داخل نہیں ہوتی ہم کہتے ہیں کہ کہنی ساقط کی حد ہے۔
فَلَا يَدْخُلُ تَحْتَ حُكْمِ السَّاقِطِ لِاَنَّ الْحَدَّ لَا يَدْخُلُ فِي الْمَحْدُوْدِ
پس نہیں داخل ہوگی ساقط کے حکم کے تحت۔ کیونکہ حد محدود میں داخل نہیں ہوتی
وَكَذٰلِكَ يُقَالُ: صَوْمُ رَمَضَانَ صَوْمٌ فَرْضٌ فَلَا يَجُوْزُ بِدُوْنِ التَّعْيِيْنِ كَالْقَضَاءِ
اور اسی طرح کہا جاتا ہے کہ رمضان کا روزہ فرض روزہ ہے لہٰذا تعیین نیت کے بغیر جائز نہیں ہوگا جیسے قضا کا روزہ
قُلْنَا : صَوْمُ الْفَرْضِ لَا يَجُوْزُ بِدُوْنِ التَّعْيِيْنِ اِلَّا اَنَّهُ وُجِدَ التَّعْيِيْنُ هٰهُنَا مِنْ جِهَةِ الشَّرْعِ
ہم نے کہا کہ فرض روزہ بغیر تعیین کے جائز نہیں مگر بے شک یہاں (صوم رمضان) میں تعیین پائی گئی ہے شریعت کی جانب سے
وَلَئِنْ قَالَ صَوْمُ رَمَضَانَ لَا يَجُوْزُ بِدُوْنِ التَّعْيِيْنِ مِنَ الْعَبْدِ كَالْقَضَاءِ
اور اگر کہے (شافعیؒ) کہ رمضان کا روزہ جائز نہیں ہے بندے کی طرف سے تعیین کے بغیر مثل قضاء روزے کے
قُلْنَا لَا يَجُوْزُ الْقَضَاءُ بِدُوْنِ التَّعْيِيْنِ اِلَّا اَنَّ التَّعْيِيْنَ لَمْ يَثْبُتْ مِنْ جِهَةِ الشَّرْعِ
تو ہم کہیں گے قضاء جائز نہیں ہے بغیر تعیین کے مگر تعیین ثابت نہیں قضاء میں شریعت کی جانب سے
فِي الْقَضَاءِ فَلِذٰلِكَ يُشْتَرَطُ تَعْيِيْنُ الْعَبْدِ وَهُنَا وُجِدَ التَّعْيِيْنُ مِنْ جِهَةِ الشَّرْعِ فَلَا يُشْتَرَطُ تَعْيِيْنُ الْعَبْدِ
پس اسی لیے شرط کی گئی ہے بندے کی تعیین اور یہاں تعیین پائی گئی ہے شریعت کی جانب سے تو نہیں شرط ہوگی بندے کی تعیین۔

واما القول : سے مصنفؒ دوسرے اعتراض ''قول بموجب العلۃ'' کو بیان کر رہے ہیں۔ وہ یہ ہے کہ سائل وصف کے علت ہونے کو تسلیم کر لے کہ واقعی یہی وصف، علت ہے لیکن وہ یہ کہے کہ اسکا معلول اور حکم وہ نہیں ہے جسکا مستدل نے دعویٰ کیا ہے بلکہ معلول اور حکم دوسری چیز ہے۔

قول بموجب العلۃ کی مثال: جمہور کے ہاں وضو میں ہاتھوں کو کہنیوں سمیت دھونا فرض ہے لیکن امام زفرؒ فرماتے ہیں کہ کہنیاں غسل والے حکم میں داخل نہیں ہے یعنی مرفق کا دھونا فرض نہیں

ہے۔ دلیل یہ پیش کرتے ہیں کہ مرفق غسل کی حد اور غایت ہے اور غایت مغیا میں داخل نہیں ہوتی لہذا مرفق غسل والے فرض میں داخل نہیں ہوگی۔ ہم کہتے ہیں کہ ہم اس بات کو تسلیم کرتے ہیں کہ مرفق حد اور غایت ہے لیکن اس بات کو تسلیم نہیں کرتے کہ یہ غسل کی حد ہے بلکہ یہ ساقط کی حد ہے یعنی بغل کی طرف سے ہاتھ کا جو حصہ غسل والے حکم سے ساقط ہے مرفق اس ساقط کی حد ہے۔ اور حد چونکہ محدود میں داخل نہیں ہوتی لہذا مرفق ساقط والے حکم میں داخل نہیں ہوگی۔ تو جب ساقط میں داخل نہیں ہے تو ظاہر ہے غسل والے حکم میں داخل ہوگی لہذا مرفق کا دھونا فرض ہوگا۔

دوسری مثال: رمضان کا روزہ رکھتے وقت رمضان کے روزے کی نیت کی تعیین شرط ہے یا نہیں۔ ہمارے ہاں تعیین نیت شرط نہیں ہے امام شافعیؒ فرماتے ہیں رمضان کے روزے میں تعیین نیت شرط ہے یعنی یہ نیت کرے کہ میں رمضان کا روزہ رکھ رہا ہوں۔ دلیل یہ دیتے ہیں کہ رمضان کا روزہ فرض روزہ ہے جیسے رمضان کی قضاء کا روزہ فرض روزہ ہے تو جیسے قضاء کے روزے میں تعیین نیت شرط ہے اسی طرح رمضان کے روزے میں بھی صوم رمضان کی تعیین شرط ہوگی ہم کہتے ہیں کہ ہم اس بات کو تو تسلیم کرتے ہیں کہ فرض روزہ بغیر تعیین کے جائز نہیں ہے لیکن اس بات کو تسلیم نہیں کرتے کہ رمضان کے روزے کی تعیین شرط ہے کیونکہ صوم رمضان میں تعیین شریعت کی طرف سے پائی جا رہی ہے کیونکہ آپ ﷺ نے فرمایا ﴿جب شعبان گذر جائے تو پھر صرف رمضان کے روزے درست ہیں﴾ تو جب شریعت کیطرف سے تعیین ہوگئی تو اب تعیین شرط نہیں ہے۔

ولئن قال: سے ایک اشکال ہوتا ہے اسکو نقل کر کے جواب دے رہے ہیں۔

اشکال: اگر کوئی شافعی یہ کہے کہ ہم نے رمضان کے روزہ کو قضاء رمضان کے روزے پر قیاس کیا ہے، جیسے قضاء کا روزہ بندے کی طرف سے تعیین کے بغیر جائز نہیں ہے اسی طرح رمضان کا روزہ بھی بندے کی طرف سے تعیین کے بغیر جائز نہیں ہونا چاہیے؟

جواب: ہم کہتے ہیں کہ دونوں میں فرق ہے۔ قضاء کا روزہ بندے کی تعیین کے بغیر اس لیے جائز نہیں کہ وہاں شریعت کی جانب سے تعیین ثابت نہیں ہے۔ اور رمضان کے روزہ میں شریعت کی جانب سے تعیین موجود ہے لہذا بندے کی تعیین شرط نہیں ہوگی۔

وَاَمَّا الْقَلْبُ فَنَوْعَانِ اَحَدُهُمَا اَنْ يَّجْعَلَ مَا جَعَلَهُ الْمُعَلِّلُ

بہر حال قلب پس اس کی دو قسمیں ہیں ایک یہ ہے کہ بنادے معترض اس چیز کو، جس کو بنایا ہے مستدل نے

عِلَّةً لِلْحُكْمِ مَعْلُوْلًا لِذٰلِكَ الْحُكْمِ، وَمِثَالُهُ فِي الشَّرْعِيَاتِ جَرَيَانُ الرِّبٰوا فِي الْكَثِيْرِ يُوْجِبُ

حکم کی علت، اس حکم کے لیے معلول اس کی مثال احکام شرعیہ میں یہ ہے کہ کثیر میں ربوٰا کا جاری ہونا واجب کرتا ہے

جَرَيَانَهُ فِي الْقَلِيْلِ كَالْاَثْمَانِ فَيَحْرُمُ بَيْعُ الْحَفْنَةِ مِنَ الطَّعَامِ بِالْحَفْنَتَيْنِ مِنْهُ

قلیل میں ربوٰا کے جاری ہونے کو مثل ثمنوں کے۔ پس حرام ہے بیچنا غلہ کی ایک مٹھی کو اس (غلے) کی دو مٹھی کے بدلے میں۔

قُلْنَا لَا بَلْ جَرَيَانُ الرِّبٰوا فِي الْقَلِيْلِ يُوْجِبُ جَرَيَانَهُ فِي الْكَثِيْرِ كَالْاَثْمَانِ،

ہم کہتے ہیں نہیں بلکہ قلیل میں ربوا کا جاری ہونا واجب کرتا ہے کثیر میں ربوٰا کے جاری ہونے کو جیسا کہ اثمان

وَكَذٰلِكَ فِي مَسْأَلَةِ الْمُلْتَجِيْءِ بِالْحَرَمِ حُرْمَةُ اِتْلَافِ النَّفْسِ يُوْجِبُ

اور اسی طرح حرم میں پناہ پکڑنے والے کے مسئلہ میں نفس کے تلف کرنے کی حرمت ثابت کرتی ہے

حُرْمَةَ اِتْلَافِ الطَّرْفِ كَالصَّيْدِ، قُلْنَا بَلْ حُرْمَةُ اِتْلَافِ الطَّرْفِ يُوْجِبُ

عضو کے تلف کرنے کی حرمت کو جیسا کہ شکار۔ ہم نے کہا بلکہ عضو کے تلف کرنے کی حرمت ثابت کرتی ہے

حُرْمَةَ اِتْلَافِ النَّفْسِ كَالصَّيْدِ فَاِذَا جُعِلَتْ عِلَّتُهُ مَعْلُوْلَةً لِذٰلِكَ الْحُكْمِ

نفس کے تلف کرنے کی حرمت کو شکار کی طرح۔ پس جب بنادیا گیا اس (مستدل) کی علت کو معلول اس حکم کے لیے

لَا تَبْقٰى عِلَّةً لَهُ لِاسْتِحَالَةِ اَنْ يَّكُوْنَ الشَّيْءُ الْوَاحِدُ عِلَّةً لِلشَّيْءِ وَمَعْلُوْلًا لَهُ

تو نہیں باقی رہے گی اس (حکم) کی کوئی علت کیونکہ یہ محال ہے کہ ایک شئی کسی شئی کے لیے علت بھی ہو اور اسی شئی کے لیے معلول بھی ہو

واما القلب: سے تیسرے اعتراض کو ذکر کررہے ہیں وہ ہے قلب۔ لغت میں قلب دو معنوں میں استعمال ہوتا ہے (۱) کسی شے کی نیچے والی طرف کو اوپر کرنا اور اوپر والی طرف کو نیچے کرنا جیسے کوزے کو الٹنا (۲) اندر والی چیز کو باہر اور باہر والی چیز کو اندر کرنا۔ جیسے جراب قمیض وغیرہ کو الٹنا۔ اصطلاح میں قلب کہتے ہیں ایک شے جس ہیئت پر تھی اس سے دوسری ہیئت کی طرف پھیرنا۔ مصنفؒ فرماتے ہیں کہ قلب کی دو قسمیں ہیں۔

پہلی قسم: جس چیز کو مستدل نے کسی حکم کے لئے علت بنایا ہے، معترض اسچیز کو حکم بنا دے اور جس کو اس نے حکم بنایا ہے معترض اس کو علت بنا دے۔ اس کی المصنفؒ نے دو مثالیں دی ہیں۔

پہلی مثال: وہ یہ ہے کہ جیسے امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ کثیر غلہ میں ربوٰ کا جاری ہونا یہ واجب کرتا ہے قلیل غلہ میں ربوا کے جاری ہونے کو۔ یعنی جیسے غلہ زیادہ ہو، اس میں اگر ایک طرف زائد ہو جائے تو ربوٰ لازم آتا ہے اسی طرح اگر غلہ تھوڑا ہو گا وہاں بھی ایک طرف سے زائد ہو گا تو یہ ربوٰ لازم آئے گا۔ جیسا کہ اثمان یعنی سونا چاندی میں جیسے زیادہ میں ربوٰ لازم آتا ہے، اسی طرح تھوڑی میں بھی ربوٰ الازم آتا ہے۔ تو گویا امام شافعیؒ نے کثیر غلہ میں ربوٰ کے جاری ہوتے کو علت بنایا ہے قلیل میں ربوا کے جاری ہونے کو حکم بنایا ہے۔ تو لہذا اگر کوئی آدمی غلہ کی ایک مٹھی دو مٹھی کے بدلہ بیچے گا یہ بھی حرام ہو گا لیکن ہم کہتے ہیں کہ معاملہ برعکس ہے یعنی کثیر میں ربوٰ یہ قلیل میں ربوٰ کی علت نہیں ہے بلکہ قلیل میں ربوٰ کثیر میں ربوا جاری ہونے کی علت ہے یعنی قلیل میں ربوٰ کا حرام ہونا علت اور کثیر میں ربوٰ کا حرام ہونا حکم ہے۔ جیسا کہ ثمنوں میں بھی۔ قلیل میں ربوٰ علت ہے کثیر میں ربوٰ کی۔ اور غلہ میں قلیل مقدار نصف صاع ہے کیونکہ نصف صاع سے کم غلہ ماپنے کا کوئی آلہ ہی نہیں ہے۔ لہذا نصف صاع سے کم میں تساوی شرط نہ ہوگی اس لیے اگر ایک مٹھی غلہ دو مٹھی کے بدلہ بیچے گا تو ربوٰ لازم نہیں آئے گا۔ اس کے برخلاف سونا چاندی میں شریعت نے قلیل مقدار یعنی ماشہ، رتی کا اعتبار کیا ہے، اس لئے ماشہ، رتی میں بھی ربوٰ جاری ہوگا۔

دوسری مثال: اگر کوئی آدمی کسی کو قتل کر کے حدود حرم میں داخل ہو جائے تو ہمارے ہاں حرم میں اس سے قصاص نہیں لیا جائے گا بلکہ اس کا کھانا پانی بند کر کے اس کو وہاں سے نکلنے پر مجبور کیا جائے گا۔ جب وہ نکلے گا تو پھر قصاص لیا جائے گا۔ امام شافعیؒ کے ہاں حرم میں قصاص لیا جائے گا۔ اور اگر کسی کا عضو ہاتھ پاؤں تلف کر کے حرم میں داخل ہو گیا تو بالاتفاق حرم میں اس کا عضو کاٹا جائیگا۔ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ کسی جان کو تلف کرنے کا حرام ہونا یہ علت ہے اس کے عضو کو تلف کرنے کے حرام ہونے کی یعنی اتلاف نفس علت ہے اور اتلاف عضو حکم ہے لہٰذا جیسے جان کو قتل کرنا حرام ہے اسی طرح عضو کا کاٹنا بھی حرام ہو گا۔ جیسے شکار کو حرم میں قتل کرنا بھی حرام ہے اور اس کا عضو کاٹنا بھی حرام ہے۔ اے حنفیو! جب تم عضو کا قصاص جو کہ حکم ہے، اس کو حرم میں حرام نہیں کہتے تو نفس کا

قصاص جو کہ علت ہے، اس کو بھی حرام نہیں ہونا چاہیے۔ لیکن ہم کہتے ہیں کہ معاملہ اس طرح نہیں ہے جس طرح آپ نے کہا ہے بلکہ معاملہ برعکس ہے۔ عضو کو تلف کرنے کی حرمت علت ہے نفس کو تلف کرنے کی حرمت کی۔ جیسا کہ شکار میں بھی عضو کو تلف کرنے کی حرمت علت ہے نفس کو تلف کرنے کی حرمت کی یعنی جیسے حرم میں شکار کا عضو کاٹنا حرام ہے، اسی طرح اس کا قتل کرنا بھی حرام ہے۔ لہٰذا جب عضو کو تلف کرنے کی حرمت علت ہے تو اب اگر ہم حرم میں عضو کو تلف کرنے کی حرمت (جو کہ علت ہے) کے قائل نہ ہوں اور نفس کو تلف کرنے کی حرمت (جو کہ حکم ہے) کے قائل ہوں۔ تو کوئی خرابی لازم نہیں آتی۔ کیونکہ علت کے عدم ثبوت سے حکم کا عدم ثبوت لازم نہیں آتا (کما مر) کیونکہ ہوسکتا ہے وہ حکم کسی اور علت سے ثابت ہو۔

فائدہ: فاذا جعلت سے مصنفؒ فرماتے ہیں جس صورت میں علت کو حکم کے لئے معلول بنا دیا جائے گا تو پھر اس حکم کی علت باقی نہیں رہے گی کیونکہ یہ محال ہے کہ ایک شے علت بھی ہو، معلول بھی ہو۔

وَالنَّوْعُ الثَّانِیْ مِنَ الْقَلْبِ اَنْ یَّجْعَلَ السَّائِلُ مَا جَعَلَهُ الْمُعَلِّلُ عِلَّةً
اور قلب کی دوسری قسم یہ ہے کہ سائل بناوے اس چیز کو جس کو مستدل نے علت بنایا ہے
لِمَا ادَّعَاهُ مِنَ الْحُكْمِ عِلَّةً لِضِدِّ ذٰلِكَ الْحُكْمِ فَيَصِيْرُ حُجَّةً لِلسَّائِلِ بَعْدَ اَنْ كَانَ حُجَّةً لِلْمُعَلِّلِ
ایک حکم کے دعویٰ کی علت اس حکم کی ضد کیلئے پس وہ (وصف) حجت بن جائے گا سائل کیلئے بعد اسکے کہ وہ حجت تھا مستدل کیلئے
مِثَالُهُ صَوْمُ رَمَضَانَ صَوْمٌ فَرْضٌ فَيُشْتَرَطُ التَّعْيِيْنُ لَهُ كَالْقَضَاءِ. قُلْنَا
اس کی مثال رمضان کا روزہ، فرض روزہ ہے لہٰذا اس کیلئے تعیین شرط ہوگی، قضاء روزے کی طرح ہم نے کہا
لَمَّا كَانَ الصَّوْمُ فَرْضًا لَا يُشْتَرَطُ التَّعْيِيْنُ لَهُ بَعْدَ مَا تَعَيَّنَ الْيَوْمُ لَهُ
جب روزہ فرض ہے تو اس کیلئے تعیین شرط نہیں ہوگی۔ اس کیلئے دن متعین ہو چکنے کے بعد
كَالْقَضَاءِ، وَاَمَّا الْعَكْسُ فَنَعْنِيْ بِهٖ اَنْ يَّتَمَسَّكَ السَّائِلُ بِاَصْلِ الْمُعَلِّلِ عَلٰى وَجْهٍ
جیسا کہ قضاء روزہ۔ اور رہا عکس ہم اس سے مراد لیتے ہیں کہ استدلال کرے سائل معلل کی دلیل سے اس طرح
يَكُوْنُ الْمُعَلِّلُ مُضْطَرًّا اِلٰى وَجْهِ الْمُفَارَقَةِ بَيْنَ الْاَصْلِ وَالْفَرْعِ، وَمِثَالُهُ الْحُلِيُّ
کہ معلل مجبور ہو جائے اصل اور فرع کے درمیان فرق بیان کرنے کی طرف اس کی مثال وہ زیورات ہیں

اُعِدَّتْ لِلْاِبْتِذَالِ فَلَا يَجِبُ فِيْهَا الزَّكَاةُ كَثِيَابِ الْبِذْلَةِ قُلْنَا
جو استعمال کیلئے تیار کئے گئے ہوں۔ پس اس میں زکوۃ واجب نہ ہوگی جیسا کہ استعمال کے کپڑے، ہم کہتے ہیں کہ
لَوْ كَانَ الْحُلِيُّ بِمَنْزِلَةِ الثِّيَابِ فَلَا تَجِبُ الزَّكَاةُ فِيْ حُلِيِّ الرِّجَالِ كَثِيَابِ الْبِذْلَةِ
اگر زیورات کپڑوں کیطرح ہیں تو پھر زکوۃ واجب نہ ہو مردوں کے زیورات میں (بھی) استعمال کے کپڑوں کیطرح

قلب کی دوسری قسم: یہ ہے کہ جس چیز کو مستدل نے اپنے دعویٰ کی علت بنایا ہے معترض اس کو اس کی ضد کی علت بنادے چنانچہ پہلے وہ مستدل کی دلیل تھی اب وہ معترض کی دلیل بن جائیگی۔ جیسے امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ جیسے رمضان کا روزہ فرض ہے اسی طرح قضاء کا روزہ بھی فرض ہے لہذا جیسے قضاء کے روزے میں تعیین نیت شرط ہے اسی طرح رمضان کے روزے میں بھی تعیین نیت شرط ہوگی گویا امام شافعیؒ نے روزے کے فرض ہونے کو علت بنایا ہے تعیین نیت کے شرط ہونے کے لئے۔ لیکن ہم کہتے ہیں کہ روزے کا فرض ہونا تعیینِ نیت شرط ہونے کی علت نہیں بلکہ روزے کا فرض ہونا تعیینِ نیت شرط نہ ہونے کی علت ہے۔ چنانچہ ہم کہتے ہیں رمضان کا روزہ فرض ہے، اس لئے تعیینِ نیت شرط نہ ہوگی کیونکہ شریعت کی طرف سے تعیین ہو چکی ہے۔ جیسے قضاء کا روزہ فرض ہے شروع کرنے سے متعین ہو جاتا ہے تو اس کے لئے تعیینِ نیت شرط نہیں ہوتی۔ دیکھو امام شافعیؒ نے روزے کے فرض ہونے کو علت بنایا ہے تعیین نیت کے لئے ہم نے اس روزہ کے فرض ہونے کو علت بنادیا ہے عدم تعیین نیت کے لئے۔

واما العکس: سے چوتھے اعتراض عکس کو بیان کر رہے ہیں۔ عکس کا مطلب یہ ہے کہ معترض مستدل کے مقیس علیہ یعنی اصل سے اس طرح استدلال کرے کہ مستدل اصل اور فرع کے درمیان فرق کرنے کی طرف مجبور ہو جائے۔ جیسے امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ وہ زیورات جو عورتوں کے استعمال کے لیے بنائے گئے ہیں ان میں زکوۃ واجب نہیں۔ وہ زیورات کو استعمال کے کپڑوں پر قیاس کرتے ہیں کہ جیسے استعمال کے کپڑوں پر زکوۃ واجب نہیں ہے اسی طرح استعمال کے زیورات پر بھی زکوٰۃ واجب نہ ہوگی۔ ہم کہتے ہیں کہ اگر زیورات کپڑوں کی طرح ہے تو پھر مردوں کے استعمال کے زیورات میں بھی زکوٰۃ واجب نہیں ہونی چاہیے کیونکہ مردوں

کے استعمال ہونے والے کپڑوں میں زکوۃ نہیں ہے۔ اب شوافع مرد اور عورت کے زیورات میں فرق کرنے پر مجبور ہوں گے لہٰذا وہ کہتے ہیں کہ مردوں کے لیے زیورات کا استعمال حرام ہے۔ لہٰذا ان کو استعمال کے کپڑوں پر قیاس نہیں کیا جائے گا۔ اور عورتوں کے لیے زیورات کا استعمال جائز ہے۔ لہٰذا ان کو استعمال کے کپڑوں پر قیاس کرنا جائز ہوگا۔

وَاَمَّا فَسَادُ الْوَضْعِ فَالْمُرَادُ بِهٖ اَنْ یُّجْعَلَ الْعِلَّةُ وَصْفًا لَا یَلِیْقُ بِذٰلِکَ الْحُکْمِ
اور رہا فساد وضع تو اس سے مراد یہ ہے کہ علت بنا دیا جائے ایسے وصف کو جو (وصف) اس حکم کے مناسب نہ ہو
مِثَالُهٗ فِیْ قَوْلِهِمْ فِیْ اِسْلَامِ اَحَدِ الزَّوْجَیْنِ
اس کی مثال ان (شوافع) کے قول میں جو احد الزوجین کے اسلام لانے کے بارے میں ہے
اِخْتِلَافُ الدِّیْنِ طَرَأَ عَلَی النِّکَاحِ فَیُفْسِدُهٗ کَارْتِدَادِ اَحَدِ الزَّوْجَیْنِ
کہ دین کا اختلاف پیش آیا نکاح پر تو وہ اس (نکاح) کو فاسد کردے گا جیسے زوجین میں سے ایک کا مرتد ہو جانا
فَاِنَّهٗ جَعَلَ الْاِسْلَامَ عِلَّةً لِزَوَالِ الْمِلْکِ، قُلْنَا: اَلْاِسْلَامُ
پس امام شافعیؒ نے اسلام کو علت بنایا ہے ملک نکاح کے زائل ہونے کی ہم کہتے ہیں اسلام
عُهِدَ عَاصِمًا لِلْمِلْکِ فَلَا یَکُوْنُ مُؤَثِّرًا فِیْ زَوَالِ الْمِلْکِ، وَکَذٰلِکَ فِیْ مَسْاَلَةِ طَوْلِ الْحُرَّةِ
پہچانا گیا ہے ملک کیلئے محافظ بن کر۔ پس نہیں مؤثر ہوگا ملک کے زوال میں اور اسی طرح طول حرہ کے مسئلہ میں
اِنَّهٗ حُرٌّ قَادِرٌ عَلَی النِّکَاحِ فَلَا یَجُوْزُ لَهُ الْاَمَةُ
کہ وہ (نکاح کرنے والا) آزاد ہے (حرہ سے) نکاح پر قادر ہے تو اس کیلئے جائز نہیں ہوگا لونڈیوں سے نکاح کرنا
کَمَا لَوْ کَانَتْ تَحْتَهٗ حُرَّةٌ، قُلْنَا: وَصْفُ کَوْنِهٖ حُرًّا قَادِرًا
جیسا کہ اگر اس کے نکاح میں آزاد عورت ہو ہم کہتے ہیں کہ اس کے آزاد، قادر ہونے کا وصف
یَقْتَضِیْ جَوَازَ النِّکَاحِ فَلَا یَکُوْنُ مُؤَثِّرًا فِیْ عَدَمِ الْجَوَازِ، وَاَمَّا النَّقْضُ
نکاح کے جائز ہونے کا تقاضا کرتا ہے پس مؤثر نہیں ہوگا نکاح جائز نہ ہونے میں۔ اور رہا نقض
فَمِثْلُ مَا یُقَالُ الْوُضُوْءُ طَهَارَةٌ فَیُشْتَرَطُ لَهُ النِّیَّةُ کَالتَّیَمُّمِ، قُلْنَا
اس کی مثال وہ ہے جو کہا جاتا ہے کہ وضوء طہارت ہے پس اس کیلئے نیت شرط ہوگی تیمم کی طرح ہم نے کہا

يَنْتَقِضُ بِغَسْلِ الثَّوْبِ وَالْإِنَاءِ، وَأَمَّا الْمُعَارَضَةُ فَمِثْلُ مَا يُقَالُ
یہ (حکم) ٹوٹ جاتا ہے کپڑا اور برتن دھونے کے ساتھ۔ اور رہا معارضہ اس کی مثال وہ ہے جو کہا جاتا ہے
الْمَسْحُ رُكْنٌ فِي الْوُضُوءِ فَلْيُسَنَّ تَثْلِيثُهُ كَالْغَسْلِ، قُلْنَا: الْمَسْحُ رُكْنٌ
کہ مسح وضوء میں رکن ہے تو اس کی تثلیث مسنون ہوگی دھونے کی طرح، ہم نے کہا مسح رکن ہے
فَلَا يُسَنُّ تَثْلِيثُهُ كَمَسْحِ الْخُفِّ وَالتَّيَمُّمِ
تو اس کی تثلیث مسنون نہ ہوگی موزوں اور تیمم کے مسح کی طرح۔

واما فساد الوضع: یہاں سے پانچویں اعتراض فسادِ وضع کو بیان کر رہے ہیں۔ اس سے مراد یہ ہے کہ ایسے وصف کو علت بنایا جائے جو اس حکم کے مناسب ہی نہ ہو۔ جیسے کافر زوجین میں سے کوئی ایک مسلمان ہو جائے تو امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ انکا نکاح فوراً فاسد ہو جائے گا ۔ ہمارے ہاں فوراً نکاح فاسد نہیں ہوگا بلکہ دوسرے پر اسلام پیش کیا جائے گا۔ اگر وہ مسلمان ہو جائے تو نکاح باقی رہے گا اگر وہ انکار کر دے تو نکاح ختم ہو جائے گا۔ امام شافعیؒ یہ دلیل پیش کرتے ہیں کہ یہ اختلاف دین طاری ہوا ہے نکاح پر۔ یعنی نکاح پہلے تھا اختلاف دین بعد میں پایا گیا لہذا یہ نکاح کو فاسد کر دے گا۔ جیسے زوجین میں سے کوئی ایک مرتد ہو جائے تو یہ ارتداد ان کے نکاح کو ختم کر دیتا ہے۔ اس میں امام شافعیؒ نے اسلام کو ملک کے زائل ہونے کی علت بنایا ہے لیکن ہم کہتے ہیں کہ اسلام کو ملک کے زائل ہونے کی علت بنانا مناسب نہیں۔ کیونکہ اسلام تو ملک کی حفاظت کرنیوالا ہے، لہذا اسلام ملک کے زوال میں موثر نہیں ہوگا۔ بلکہ نکاح کے زوال کی علت دوسرے کے اسلام سے اعراض کو بنایا جائے گا۔

وکذلک: سے دوسری مثال دی ہے وہ ہے طول حرہ کی۔ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ آزاد آدمی جو حرہ سے نکاح کرنے پر قادر ہو اس کے لئے لونڈی سے نکاح کرنا جائز نہیں ہے۔ جیسے اگر اس کا پہلے آزاد عورت سے نکاح ہو تو لونڈی سے نکاح کرنا جائز نہیں۔ لیکن ہم کہتے ہیں کہ مرد کے آزاد ہونے اور حرہ سے نکاح پر قادر ہونے کو نکاح کے عدم جواز کی علت بنانا مناسب نہیں ہے۔ کیونکہ آدمی کا آزاد ہونا اور نکاح پر قادر ہونا یہ خود لونڈی سے نکاح کے جواز کا تقاضا کرتا ہے تو لہذا

یہ لونڈی سے نکاح کے عدم جواز میں موثر نہیں ہوگا۔

واما النقض: سے قیاس پر وارد ہونے والے چھٹے اعتراض ''نقض'' کو بیان کر رہے ہیں۔ نقض کا مطلب یہ ہے کہ علت پائی جائے حکم نہ پایا جائے جیسے امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ وضو بھی طہارت ہے اور تیمّم بھی طہارت ہے تو جیسے تیمم میں نیت شرط ہے اسی طرح وضو میں بھی نیت شرط ہوگی۔ گویا کہ امام شافعیؒ نے طہارت کو علت قرار دیا ہے نیت کے شرط ہونے کے لیے۔ ہم اس پر نقض وارد کرتے ہیں کہ دیکھو ناپاک کپڑا اور ناپاک برتن دھونا بھی طہارت ہے حالانکہ ان میں بالاتفاق نیت شرط نہیں ہے یعنی یہاں کپڑا اور برتن دھونے میں علتِ طہارت تو پائی جا رہی ہے لیکن نیت شرط ہونے والا حکم نہیں پایا جا رہا۔

واما المعارضہ: سے قیاس پر وارد ہونے والے آخری اعتراض ''معارضہ'' کو بیان کر رہے ہیں۔ معارضہ کا مطلب ہے کہ مستدل نے اپنا دعویٰ ثابت کرنے کے لئے ایک وصف کو علت بنا کر پیش کیا۔ لیکن معترض نے اس علت کو اس طرح پلٹ دیا کہ وہ مستدل کے دعوے کو ثابت کرنے کی بجائے اس کے خلاف پر دلالت کرنے لگا۔ جیسا کہ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ مسح وضو میں رکن ہے تو لہذا اس میں تثلیث مسنون ہوگی۔ جیسے ہاتھ، چہرہ دھونا جو رکن ہیں ان کو تین دفعہ دھونا سنت ہے۔ تو یہاں امام شافعیؒ نے مسح کے رکن ہونے کو علت بنایا ہے تثلیث کے لئے۔ لیکن ہم کہتے ہیں کہ مسح وضو میں رکن ہے لیکن تثلیث مسنون نہیں ہوگی جیسا کہ موزوں پر مسح کرنا اور تیمّم کرنا رکن ہے لیکن ان میں تثلیث مسنون نہیں ہے۔ تو دیکھو یہ مسح کا رکن ہونا جس کو امام شافعیؒ نے اپنے دعویٰ (تثلیث) کی علت بنایا تھا۔ ہم نے اسی رکن ہونے کو ان کے دعویٰ کے خلاف (عدم تثلیث) کی علت بنایا ہے۔

فصل

اَلْحُكْمُ يَتَعَلَّقُ بِسَبَبِهٖ وَيَثْبُتُ بِعِلَّتِهٖ وَيُوْجَدُ عِنْدَ شَرْطِهٖ،

حکم اپنے سبب کیساتھ متعلق ہوتا ہے اور اپنی علت کیساتھ ثابت ہوتا ہے اور اپنی شرط کے پائے جانے کے وقت پایا جاتا ہے

فَالسَّبَبُ مَا يَكُوْنُ طَرِيْقًا إِلَى الشَّيْءِ بِوَاسِطَةٍ كَالطَّرِيْقِ فَإِنَّهٗ سَبَبٌ لِلْوُصُوْلِ إِلَى الْمَقْصَدِ

پس سبب وہ ہے جو چیز تک پہنچنے کا ذریعہ ہو کسی واسطہ کے ساتھ جیسے راستہ سبب ہے مقصد تک پہنچنے کا

بِوَاسِطَةِ الْمَشْيِ وَالْحَبْلُ فَإِنَّهُ سَبَبٌ لِلْوُصُوْلِ إِلَى الْمَاءِ بِالْإِدْلَاءِ فَعَلٰى هٰذَا كُلُّ مَا
چلنے کے واسطہ سے اور جیسے رسی پانی تک پہنچنے کا سبب ہے ڈالنے کے واسطہ سے پس اسی بناء پر ہر وہ چیز
كَانَ طَرِيْقًا إِلَى الْحُكْمِ بِوَاسِطَةٍ يُسَمّٰى سَبَبًا لَهُ شَرْعًا وَيُسَمَّى الْوَاسِطَةُ عِلَّةً،
جو حکم تک پہنچنے کا ذریعہ ہو کسی واسطہ سے، اس چیز کا نام شرعاً سبب رکھا جاتا ہے اور واسطہ کا نام علت رکھا جاتا ہے
مِثَالُهُ فَتْحُ بَابِ الْإِصْطَبْلِ وَالْقَفَصِ وَحَلِّ قَيْدِ الْعَبْدِ
اس کی مثال اصطبل اور پنجرے کا دروازہ کھولنا اور غلام کی زنجیر کھولنا ہے
فَإِنَّهُ سَبَبٌ لِلتَّلَفِ بِوَاسِطَةٍ تُوْجَدُ مِنَ الدَّابَّةِ وَالطَّيْرِ وَالْعَبْدِ
کیونکہ یہ (ان میں سے ہر ایک) ضائع ہونے کا سبب ہے اس عمل کے واسطہ سے جو جانور اور پرندے اور غلام سے پایا گیا ہے۔

فصل: مصنف شریعت کے دلائل اربعہ سے فراغت کے بعد ان چیزوں کو بیان کر رہے ہیں جن کے ساتھ احکام متعلق ہوتے ہیں۔ مصنفؒ نے تین چیزیں بیان کی ہیں (۱) سبب (۲) علت (۳) شرط۔ مصنفؒ فرماتے ہیں حکم شرعی کا، سبب کیساتھ تعلق ہوتا ہے اور علت کے ساتھ ثابت ہوتا ہے اور شرط کے پائے جانے کے وقت پایا جاتا ہے۔ سب سے پہلے سبب کو بیان کیا۔ سبب ایک ایسا امر ہے جو کسی واسطہ سے شی تک پہنچنے کا وسیلہ ہو جیسے راستہ مقصد تک پہنچنے کا وسیلہ بنتا ہے چلنے کے واسطہ سے۔ تو اس راستہ کو شریعت میں سبب کہا جائے گا۔ اسی طرح رسی پانی تک پہنچنے کا وسیلہ ہے ڈول ڈالنے کے واسطہ سے، تو رسی سبب ہوگی۔ اسی لئے ہر وہ چیز جو حکم تک پہنچنے کا وسیلہ بنے کسی واسطہ سے تو اس کو شریعت میں سبب کہا جائے گا اور واسطہ کو علت کہا جائے گا۔ جیسے مثال مذکور میں راستہ سبب ہوگا اور چلنا علت ہوگا۔ اس کی مثال جیسے اصطبل اور پنجرے کا دروازہ کھولنا اور غلام کے پاؤں سے بیڑی کھولنا یہ سبب ہوگا جانور پرندے اور غلام کے تلف ہونے کا اس چیز کے واسطہ سے جو جانور پرندے اور غلام سے پائی گئی ہے وہ چیز ہے جانور اور پرندے کا نکل جانا اور غلام کا بھاگ جانا۔ تو یہ دروازہ وغیرہ کھولنا سبب ہے اور جانور کا نکل کر بھاگ جانا علت ہے اور ان چیزوں کا ضائع ہونا حکم ہے۔

وَالسَّبَبُ مَعَ الْعِلَّةِ إِذَا اجْتَمَعَا يُضَافُ الْحُكْمُ إِلَى الْعِلَّةِ دُوْنَ السَّبَبِ
اور سبب علت کے ساتھ جب دونوں ہو جائیں تو حکم کی نسبت علت کی طرف کی جائے گی نہ کہ سبب کی طرف

إِلَّا إِذَا تَعَذَّرَتِ الْإِضَافَةُ إِلَى الْعِلَّةِ فَيُضَافُ إِلَى السَّبَبِ حِيْنَئِذٍ
مگر جب علت کی طرف نسبت کرنا متعذر ہو تو اس وقت سبب کی طرف نسبت کی جائیگی
وَعَلٰى هٰذَا قَالَ أَصْحَابُنَا إِذَا دَفَعَ السِّكِّيْنَ إِلَى صَبِيٍّ فَقَتَلَ بِهٖ نَفْسَهٗ
اسی (اصول) پر ہمارے علماء نے کہا کہ جب چھری دے کوئی آدمی بچے کو اور وہ قتل کر دے اس کے ساتھ اپنے آپ کو
لَا يَضْمَنُ، وَلَوْ سَقَطَ مِنْ يَدِ الصَّبِيِّ فَجَرَحَهٗ يَضْمَنُ
تو وہ (چھری دینے والا) ضامن نہ ہوگا۔ اور اگر وہ (چھری) گر جائے بچے کے ہاتھ سے اور اسکو زخمی کر دے تو دینے والا ضامن ہوگا
وَلَوْ حَمَلَ الصَّبِيَّ عَلٰى دَابَّةٍ فَسَيَّرَهَا فَجَالَتْ يُمْنَةً وَيُسْرَةً فَسَقَطَ وَمَاتَ لَا يَضْمَنُ
اور اگر کسی نے بچے کو سواری پر بٹھایا پھر بچے نے اس (جانور) کو چلایا اور وہ (سواری) دائیں بائیں کودی پس بچہ گرا اور مر گیا تو (بٹھانیوالا) ضامن نہ ہوگا
وَلَوْ دَلَّ إِنْسَانًا عَلٰى مَالِ الْغَيْرِ فَسَرَقَهٗ أَوْ عَلٰى نَفْسِهٖ فَقَتَلَهٗ
اور اگر رہنمائی کی کسی انسان کی دوسرے کے مال پر پھر اس نے وہ (مال) چرالیا یا کسی جان پر پھر اس نے قتل کر دیا
أَوْ عَلٰى قَافِلَةٍ فَقَطَعَ عَلَيْهِمُ الطَّرِيْقَ لَا يَجِبُ الضَّمَانُ عَلَى الدَّالِّ
یا قافلہ پر اس نے قافلے پر ڈاکہ ڈال دیا تو ضمان واجب نہیں ہوگا رہنمائی کرنے والے پر

والسبب مع العلة: سے ایک ضابطہ بیان کیا کہ جب سبب اور علت جمع ہو جائیں تو حکم کی نسبت علت کی طرف کی جاتی ہے سبب کی طرف نہیں کی جاتی۔ مگر یہ کہ اس حکم کی نسبت علت کیطرف کرنا۔ عقلاً اور شرعاً متعذر ہو تو پھر نسبت سبب کی طرف کی جائے گی۔ اسی لئے احناف کہتے ہیں اگر کسی آدمی نے بچے کو چھری پکڑائی اس نے چھری کے ساتھ خودکشی کر لی تو چھری پکڑوانے والا ضامن نہ ہوگا کیونکہ اس کا چھری پکڑانا قتل کے لئے سبب ہے اور بچے کا اپنے اختیار سے چھری چلانا علت ہے اور حکم کی نسبت علت کی طرف ہوتی ہے اس لئے اس قتل کی نسبت بچے کے اپنے فعل کی طرف کی جائے گی چھری پکڑوانے والے کی طرف نہیں کی جائے گی۔ لیکن اگر اس آدمی نے چھری پکڑوائی چھری بچے کے ہاتھ سے گری اور بچہ زخمی ہو گیا اب چھری دینے والا ضامن ہوگا۔ کیونکہ چھری کا گرنا بچے کا اختیاری فعل نہیں ہے لہٰذا حکم کی نسبت اس کی طرف نہیں کی جائے گی بلکہ چھری پکڑوانے والے کی طرف ہوگی۔

دوسری مثال: ایک آدمی نے بچے کو کسی سواری پر بٹھا دیا بچے نے اس کو ہانکا تو وہ سواری دائیں بائیں کو دی جس کی وجہ سے بچہ گرا اور مر گیا تو سوار کرنے والا ضامن نہ ہوگا کیونکہ یہاں نسبت اس بچے کے ہانکنے کی طرف ہوگی کیونکہ ہانکنا علت ہے اور بچے کا اختیاری فعل ہے۔ سوار کرنے والے کی طرف نہ ہوگی۔

تیسری مثال: ایک آدمی نے کسی کو دوسرے کے مال کا پتہ بتایا کہ فلاں جگہ پڑا ہے اس نے جا کر چوری کر لیا یا کسی آدمی کا پتہ بتایا کہ وہ فلاں جگہ رہتا ہے۔ اس نے جا کر قتل کر دیا۔ یا قافلے کا پتہ بتایا اس آدمی نے جا کر ڈاکہ ڈال دیا تو یہ بتانے والا ضامن نہ ہوگا۔ کیونکہ اس کا بتانا سبب ہے دوسرے آدمی کا فعل علت ہے۔ اور حکم، علت کی طرف منسوب ہوتا ہے سبب کی طرف نہیں ہوتا۔

وَهٰذَا بِخِلَافِ الْمُوْدِعِ إِذَا دَلَّ السَّارِقَ عَلَى الْوَدِيْعَةِ فَسَرَقَهَا
اور یہ (حکم) مودع کے خلاف ہے جب وہ چور کی رہنمائی کرے ودیعت پر اور وہ اس (ودیعت) کو چرا لے
اَوْ دَلَّ الْمُحْرِمُ غَيْرَهٗ عَلٰى صَيْدِ الْحَرَمِ فَقَتَلَهٗ لِاَنَّ وُجُوْبَ الضَّمَانِ عَلَى الْمُوْدِعِ
یا محرم رہنمائی کرے دوسرے کی، حرم کے شکار پر اور وہ اس کو قتل کر دے اس لئے کہ مودع پر ضمان کا وجوب
بِاعْتِبَارِ تَرْكِ الْحِفْظِ الْوَاجِبِ عَلَيْهِ لَا بِالدَّلَالَةِ، وَعَلَى الْمُحْرِمِ بِاعْتِبَارِ
اس حفاظت کے چھوڑنے کی وجہ سے ہے جو اس پر واجب تھی نہ کہ رہنمائی کہ وجہ سے اور محرم پر اس وجہ سے
اَنَّ الدَّلَالَةَ مَحْظُوْرُ إِحْرَامِهٖ بِمَنْزِلَةِ مَسِّ الطِّيْبِ وَلُبْسِ الْمَخِيْطِ فَيَضْمَنُ
کہ رہنمائی اس کے احرام کا ممنوع فعل ہے خوشبو لگانے اور سلا ہوا کپڑا پہننے کیطرح۔ پس وہ ضامن ہوگا
بِارْتِكَابِ الْمَحْظُوْرِ لَا بِالدَّلَالَةِ إِلَّا اَنَّ الْجِنَايَةَ إِنَّمَا تَتَقَرَّرُ بِحَقِيْقَةِ الْقَتْلِ
ممنوع فعل کے ارتکاب کی وجہ سے نہ کہ رہنمائی کی وجہ سے مگر جنایت متحقق ہوگی حقیقتاً قتل کے ساتھ
فَاَمَّا قَبْلَهٗ فَلَا حُكْمَ لَهٗ لِجَوَازِ ارْتِفَاعِ اَثَرِ الْجِنَايَةِ
بہر حال (قتل) سے پہلے اس (جنایت) کا کوئی حکم نہیں اس لئے کہ جنایت کے اثر کا ختم ہونا ممکن ہے
بِمَنْزِلَةِ الْإِنْدِمَالِ فِيْ بَابِ الْجِرَاحَةِ
جیسا کہ زخم کا بھر جانا زخم کے باب میں۔

وهذا بخلاف : سے ایک اعتراض کا جواب دیا ہے۔
اعتراض: جس طرح مال پر چور کی رہنمائی کرنا سبب محض ہے اور اسی لئے رہنمائی کرنے والے پر ضمان نہیں آتا۔ تو اسی طرح مودَع اگر چور کو مال ودیعۃ کا پتہ بتائے اور وہ چوری کر لے۔ یا مُحرم دوسرے آدمی کو شکار کی طرف رہنمائی کرے اور وہ آدمی شکار کو قتل کر دے۔ تو ان پر بھی ضمان نہیں ہونا چاہیے کیونکہ ان کا رہنمائی کرنا بھی سببِ محض ہے۔ حالانکہ آپ کہتے ہیں مودَع اور مُحرم پر ضمان ہوگا؟
جواب: ان دو آدمیوں (مودَع اور مُحرم) پر ضمان رہنمائی کرنے کی وجہ سے نہیں بلکہ ان کے اپنے فعل (کرتوت) کی وجہ سے ہے وہ یہ کہ مودع پر ودیعۃ کی حفاظت واجب تھی اس نے دوسرے کو بتا کر حفاظت کو ترک کر دیا اس لئے اس پر ضمان واجب ہو رہا ہے اسی طرح محرم کے لئے احرام کی حالت میں شکار کی طرف رہنمائی کرنا ممنوع ہے جیسا کہ خوشبو لگانا اور سلا ہوا کپڑا پہننا ممنوع ہے، اس نے رہنمائی کر کے ممنوع فعل کا ارتکاب کیا ہے اس ممنوع فعل کے ارتکاب کی وجہ سے اس پر ضمان آ رہا ہے شکار پر رہنمائی کی وجہ سے نہیں۔
الا ان الجنایة: سے بھی ایک اعتراض کا جواب ہے۔
اعتراض: اگر محرم پر ضمان ممنوع فعل یعنی رہنمائی کرنے کے ارتکاب کی وجہ سے ہے تو پھر محض شکار پر دلالت کرنے سے ہی اس پر ضمان آ جانا چاہیے دوسرا آدمی شکار کرے یا نہ کرے۔ کیونکہ ممنوع فعل (رہنمائی) تو پایا گیا ہے، لیکن آپ کہتے ہیں کہ یہ رہنمائی کرے اور دوسرا قتل کرے پھر اس پر ضمان آئے گا؟
جواب: ضمان تو راہنمائی کرنے کی وجہ سے ہے لیکن یہ شکار پر راہنمائی کرنے والی جنایت، پختہ اور مکمل اس وقت ہوتی ہے جب حقیقۃً قتل پایا جائے۔ قتل سے قبل اس کا کوئی حکم نہیں ہے۔ کیونکہ ہوسکتا ہے قتل کرنے سے پہلے وہ شکار کہیں چھپ جائے، تو اس کی راہنمائی کرنے والی جنایت کا اثر ختم ہو جائے گا۔ لہٰذا اس پر کوئی ضمان نہیں ہوگا جیسا کہ ایک آدمی دوسرے کو زخمی کر دے اس کا زخم بالکل درست ہو جائے تو زخمی کرنے والے پر ضمان نہیں آتی کیونکہ جنایت کا اثر مرتفع ہوگیا ہے۔

وَقَدْ يَكُوْنُ السَّبَبُ بِمَعْنَى الْعِلَّةِ فَيُضَافُ الْحُكْمُ إِلَيْهِ، وَمِثَالُهُ
اور کبھی سبب علت کے معنیٰ میں ہوتا ہے پس نسبت کی جائے گی حکم کی اس (سبب) کی طرف اس کی مثال
فِيْمَا يَثْبُتُ الْعِلَّةُ بِالسَّبَبِ فَيَكُوْنُ السَّبَبُ فِيْ مَعْنَى الْعِلَّةِ
اس صورت میں ہے کہ جہاں علت ثابت ہوتی ہے سبب سے پس سبب، علت کے معنی میں ہوگا
لِاَنَّهُ لَمَّا ثَبَتَ الْعِلَّةُ بِالسَّبَبِ فَيَكُوْنُ السَّبَبُ فِيْ مَعْنَى عِلَّةِ الْعِلَّةِ فَيُضَافُ الْحُكْمُ
اسلئے کہ جب علت سبب سے ثابت ہوئی ہے تو سبب علت العلت کے معنی میں ہوگا لہذا حکم کی نسبت کی جائیگی
إِلَيْهِ، وَلِهٰذَا قُلْنَا: إِذَا سَاقَ دَابَّةً فَاَتْلَفَ شَيْئًا
اس (سبب) کی طرف اور اسی وجہ سے ہم نے کہا کہ جب کسی نے جانور کو ہانکا اور اس نے کوئی چیز ضائع کردی
ضَمِنَ السَّائِقُ، وَالشَّاهِدُ إِذَا اَتْلَفَ بِشَهَادَتِهِ مَالًا فَظَهَرَ بُطْلَانُهَا
تو ہانکنے والا ضامن ہوگا اور گواہ جب تلف کردے اپنی گواہی سے مال پھر اس (گواہی) کا بطلان ظاہر ہوگیا
بِالرُّجُوْعِ ضَمِنَ لِاَنَّ سَيْرَ الدَّابَّةِ يُضَافُ إِلَى السَّوْقِ
رجوع کرنے کے ساتھ تو (گواہ) ضامن ہوگا اس لیے کہ جانور کا چلنا منسوب ہوگا ہانکنے کی طرف
وَقَضَاءُ الْقَاضِيْ يُضَافُ إِلَى الشَّهَادَةِ لِمَا اَنَّهُ لَا يَسَعُهُ تَرْكُ الْقَضَاءِ
اور قاضی کا فیصلہ منسوب ہوگا شہادت کی طرف اس لیے کہ قاضی کیلئے فیصلہ چھوڑنے کی گنجائش نہیں ہوتی
بَعْدَ ظُهُوْرِ الْحَقِّ بِشَهَادَةِ الْعَدْلِ عِنْدَهُ صَارَ كَالْمَجْبُوْرِ فِيْ ذٰلِكَ
حق ظاہر ہونے کے بعد اس کے سامنے عادل کی گواہی سے پس ہوگیا (قاضی) اس (فیصلہ) میں مجبور کی طرح
بِمَنْزِلَةِ الْبَهِيْمَةِ بِفِعْلِ السَّائِقِ،
جیسے جانور (مجبور ہوتا ہے) ہانکنے والے کے فعل سے۔

وقد یکون: مصنفؒ فرماتے ہیں کبھی کبھی سبب، علت کے معنیٰ میں ہوتا ہے تو پھر حکم کی نسبت سبب کی طرف کردی جاتی ہے۔ یہ اس وقت ہوتا ہے کہ جب علت، سبب سے پیدا ہوتی ہے کیونکہ جب علت، سبب سے پیدا ہوگی۔ تو سبب، علت العلۃ کے معنیٰ میں ہوگا۔ اس وقت حکم کی

نسبت سبب کی طرف کی جائے گی۔ اسی لئے ہم احناف کہتے ہیں کہ جب کسی آدمی نے جانور کو ہانکا اس نے کسی چیز کو تلف کر دیا تو یہ ہانکنے والا ضامن ہوگا۔ اب دیکھو ہانکنا ایک سبب ہے۔ اور علت اس جانور کا چلنا ہے۔ لیکن وہ چلنا پیدا ہوا ہے اس کے ہانکنے سے، اس لیے اس نقصان کی نسبت اس کے ہانکنے کی طرف کی جائے گی جو کہ سبب ہے اور ہانکنے والا ضامن ہوگا۔ اسی طرح گواہوں نے گواہی دی کہ واقعی مدعی علیہ نے مدعی کا مال دینا ہے۔ قاضی نے ان کی گواہی کی وجہ سے فیصلہ کر دیا اور مدعی کو مال دلوا دیا۔ پھر گواہوں نے گواہی سے رجوع کر لیا تو یہ گواہ اس مال کے ضامن ہونگے جو ضائع ہوا ہے کیونکہ گواہوں کی گواہی اگرچہ سبب ہے اور قاضی کا فیصلہ علت ہے لیکن یہ علت (قاضی کا فیصلہ) اس سبب (گواہی) سے پیدا ہوئی ہے۔ کیونکہ گواہ جب گواہی دے دیں تو قاضی اس کے مطابق فیصلہ دینے پر مجبور ہوتا ہے (اس کے لئے فیصلہ چھوڑنے کی گنجائش نہیں ہوتی) جیسے جانور کسی کے ہانکنے کی وجہ سے چلنے پر مجبور ہوتا ہے۔ لہٰذا مال کے ضائع ہونے کی نسبت سبب (گواہی) کی طرف ہوگی۔

ثُمَّ السَّبَبُ قَدْ يُقَامُ مَقَامَ الْعِلَّةِ عِنْدَ تَعَذُّرِ الْاِطِّلَاعِ عَلٰى حَقِيْقَةِ الْعِلَّةِ تَيْسِيْرًا لِلْاَمْرِ
پھر سبب کو کبھی علت کے قائم مقام بنادیا جاتا ہے جس وقت دشوار ہو حقیقی علت پر مطلع ہونا۔ معاملہ کو آسان بنانے کیلئے
عَلَى الْمُكَلَّفِ، وَيَسْقُطُ بِهٖ اِعْتِبَارُ الْعِلَّةِ وَيُدَارُ الْحُكْمُ عَلَى السَّبَبِ، وَمِثَالُهٗ فِي الشَّرْعِيَّاتِ
مکلف پر اور ساقط ہو جائے گا اس سے (حقیقی) علت کا اعتبار اور حکم کا مدار سبب پر ہوگا اسکی مثال احکام شرعیہ میں
اَلنَّوْمُ الْكَامِلُ فَاِنَّهٗ لَمَّا اُقِيْمَ مَقَامَ الْحَدَثِ سَقَطَ اِعْتِبَارُ حَقِيْقَةِ الْحَدَثِ وَيُدَارُ الْاِنْتِقَاضُ
کامل نیند ہے پس جب کامل نیند کو حدث کے قائم مقام بنادیا گیا تو ساقط ہو گیا حقیقی حدث کا اعتبار اور وضوء ٹوٹنے کا مدار
عَلٰى كَمَالِ النَّوْمِ، وَكَذٰلِكَ الْخَلْوَةُ الصَّحِيْحَةُ لَمَّا اُقِيْمَتْ مَقَامَ الْوَطْئِ سَقَطَ اِعْتِبَارُ حَقِيْقَةِ الْوَطْئِ
کامل نیند پر ہوگا، اسی طرح خلوت صحیحہ کو جب وطی کے قائم مقام بنادیا گیا تو ساقط ہو گیا حقیقی وطی کا اعتبار
فَيُدَارُ الْحُكْمُ عَلٰى صِحَّةِ الْخَلْوَةِ فِيْ حَقِّ كَمَالِ الْمَهْرِ وَلُزُوْمِ الْعِدَّةِ، وَكَذٰلِكَ السَّفَرُ لَمَّا اُقِيْمَ
تو حکم کا مدار خلوت صحیحہ پر ہوگا کامل مہر اور عدت لازم ہونے کے حق میں اسی طرح سفر کو جب قائم مقام بنادیا گیا

مُقَامَ الْمَشَقَّةِ فِيْ حَقِّ الرُّخْصَةِ سَقَطَ اِعْتِبَارُ حَقِيْقَةِ الْمَشَقَّةِ وَيُدَارُ الْحُكْمُ عَلٰى نَفْسِ السَّفَرِ حَتّٰى
مشقت کے رخصت کے حق میں تو حقیقی مشقت کا اعتبار ساقط ہو جائیگا۔ اور حکم کا مدار نفس سفر پر ہوگا یہاں تک کہ
اَنَّ السُّلْطَانَ لَوْ طَافَ فِيْ اَطْرَافِ مَمْلِكَتِهٖ يَقْصُدُ بِهٖ مِقْدَارَ السَّفَرِ كَانَ لَهُ الرُّخْصَةُ فِي الْاِفْطَارِ وَالْقَصْرِ
اگر بادشاہ اپنی مملکت کا دورہ کرے ارادہ مقدار سفر کا ہو تو اس کیلئے افطار اور قصر میں رخصت ہوگی
وَقَدْ يُسَمّٰى غَيْرُ السَّبَبِ سَبَبًا مَجَازًا كَالْيَمِيْنِ يُسَمّٰى سَبَبًا لِلْكَفَّارَةِ وَاِنَّهَا لَيْسَتْ بِسَبَبٍ
اور کبھی غیر سبب کا نام سبب رکھ دیا جاتا ہے مجازاً جیسے کہ یمین کو نام دیا جاتا ہے کفارے کے سبب کا حالانکہ وہ سبب نہیں ہے
فِي الْحَقِيْقَةِ فَاِنَّ السَّبَبَ لَا يُنَافِيْ وُجُوْدَ الْمُسَبَّبِ وَالْيَمِيْنُ يُنَافِيْ وُجُوْبَ الْكَفَّارَةِ، فَاِنَّ الْكَفَّارَةَ
حقیقت میں کیونکہ سبب مسبب کے پائے جانے کے منافی نہیں ہوتا اور یمین وجوب کفارہ کے منافی ہے کیونکہ کفارہ
اِنَّمَا تَجِبُ بِالْحِنْثِ وَبِهٖ يَنْتَهِي الْيَمِيْنُ، وَكَذٰلِكَ تَعْلِيْقُ الْحُكْمِ بِالشَّرْطِ
تو حنث کی وجہ سے واجب ہوتا ہے اور اس (حنث) کے ساتھ یمین ختم ہو جاتی ہے اور اسی طرح حکم کو معلق کرنا شرط پر
كَالطَّلَاقِ وَالْعِتَاقِ يُسَمّٰى سَبَبًا مَجَازًا وَاِنَّهٗ لَيْسَ بِسَبَبٍ فِي الْحَقِيْقَةِ لِاَنَّ الْحُكْمَ اِنَّمَا يَثْبُتُ
جیسے طلاق اور عتاق کو مجازاً سبب کا نام دیا جاتا ہے حالانکہ وہ (تعلیق) حقیقت میں سبب نہیں ہے اسلئے کہ حکم ثابت ہوتا ہے
عِنْدَ الشَّرْطِ وَالتَّعْلِيْقُ يَنْتَهِيْ بِوُجُوْدِ الشَّرْطِ فَلَا يَكُوْنُ سَبَبًا
شرط کے پائے جانے کے وقت۔ اور تعلیق شرط کے پائے جانے کے ساتھ ختم ہو جاتی ہے پس نہیں ہوگی (تعلیق) سبب
مَعَ وُجُوْدِ التَّنَافِيْ بَيْنَهُمَا
دونوں کے درمیان منافات پائے جانے کے ساتھ۔

ثم السبب قد يقام: کبھی کبھی سبب کو علت کے قائمقام کر دیا جاتا ہے جس وقت حقیقۃً علت پر اطلاع پانا متعذر ہو، تا کہ مکلّف پر معاملہ آسان ہو جائے۔ چنانچہ اس وقت علت کا اعتبار ساقط ہو جائے گا اور حکم، سبب پر دائر ہوگا۔ اس کی مثال احکام شرعیہ میں یہ ہے کہ کامل نیند کو، جس میں استرخاء مفاصل ہو جائے، حدث یعنی خروج ریح کے قائمقام کر دیا گیا ہے۔ تو اب حقیقۃً خروج ریح کا اعتبار ساقط ہو جائے گا وضو کے ٹوٹنے کا تعلق کامل نیند کے ساتھ ہوگا۔ یعنی نیند

آجائے تو وضو ٹوٹ جائے گا چاہے خروج ریح ہو یا نہ ہو۔ اسی طرح خلوت صحیحہ کو وطی کے قائمقام کر دیا گیا ہے تو اب حقیقۃً وطی کا اعتبار ساقط ہو جائے گا اور کامل مہر اور لزوم عدت والے حکم کا تعلق خلوت صحیحہ کے ساتھ ہو گا جب خلوت صحیحہ پائی جائے گی تو مہر اور لزوم عدت والا حکم ثابت ہو جائے گا۔ اسی طرح سفر میں جو رخصت دی گئی ہے وہ مشقت کی وجہ سے ہے لیکن جب سفر کو مشقت کے قائمقام کر دیا گیا تو اب حقیقۃً مشقت کا اعتبار ساقط ہو جائیگا۔ رخصت والے حکم کا تعلق نفس سفر کے ساتھ ہو گا چاہے مشقت ہو یا نہ ہو حتی کہ اگر ملک کا بادشاہ اپنی مملکت کے اردگرد چکر لگائے اور شرعی سفر کی مقدار ہو حالانکہ اس کو سفر کی تمام سہولیات بھی میسر ہونگی پھر بھی اس کو روزہ چھوڑنے اور قصر کی رخصت ہوگی۔

وقد یسمی: کبھی غیر سبب کو بھی مجازاً سبب کہہ دیا جاتا ہے جیسے قسم کو کفارہ کا سبب کہہ دیا جاتا ہے حالانکہ حقیقت میں قسم، کفارہ کا سبب نہیں کیونکہ سبب تو وہ ہوتا ہے جو مسبب کے پائے جانے کے منافی نہ ہو۔ اور قسم کفارہ کے واجب ہونے کے منافی ہے کیونکہ قسم کا انعقاد ہوتا ہے اس کو پورا کرنے کے لئے قسم اس لئے نہیں ہوتی کہ کفارہ دیا جائے۔ کفارہ تو واجب ہوتا ہے قسم کے ٹوٹنے کے ساتھ اور جب قسم ٹوٹتی ہے تو وہ ختم ہو جاتی ہے تو یہ (قسم) کفارہ کا سبب کیسے بنے گی تو قسم کو کفارہ کا سبب کہنا مجازاً ہے۔ اسی طرح حکم کا شرط کے ساتھ معلق ہونا یعنی جس وقت شرط کے ساتھ حکم معلق ہو اس تعلیق کو سبب بنانا یہ مجازاً ہے۔ جیسے ایک آدمی نے کہا ان دخلت الدار فانت طالق تو ان دخلت الدار کو سبب کہنا یہ مجازاً ہے۔ حقیقت میں یہ سبب نہیں ہے۔ کیونکہ حکم ثابت ہوتا ہے شرط کے پائے جانے کے وقت۔ تو جب شرط پائی جاتی ہے تو وہ تعلیق ختم ہو جاتی ہے تو لہذا تعلیق اور حکم میں منافات ہو گئی تو تعلیق کو سبب کہنا یہ مجازاً ہو گا۔

فَصْلٌ

اَلْاَحْکَامُ الشَّرْعِیَّۃُ تَتَعَلَّقُ بِاَسْبَابِھَا وَذٰلِکَ لِاَنَّ الْوُجُوْبَ غَیْبٌ عَنَّا فَلَا بُدَّ

احکام شرعیہ اپنے اسباب کے ساتھ متعلق ہوتے ہیں اور یہ اس لئے کہ (حقیقی) وجوب ہم سے غائب ہے لہذا ضروری ہے

مِنْ عَلَامَةٍ يَعْرِفُ الْعَبْدُ بِهَا وُجُوبَ الْحُكْمِ، وَبِهٰذَا الْاِعْتِبَارِ اُضِيفَتِ الْاَحْكَامُ
ایسی علامت کا ہونا جس کے ذریعے بندہ پہچان سکے حکم کے وجوب کو اور اسی اعتبار سے احکام کی نسبت کی جاتی ہے
اِلَى الْاَسْبَابِ، فَسَبَبُ وُجُوبِ الصَّلٰوةِ الْوَقْتُ بِدَلِيلِ اَنَّ الْخِطَابَ بِاَدَاءِ الصَّلٰوةِ لَا يَتَوَجَّهُ
اسباب کی طرف، پس نماز کے وجوب کا سبب وقت ہے اس دلیل سے کہ نماز اداء کرنے کا خطاب متوجہ نہیں ہوتا
قَبْلَ دُخُولِ الْوَقْتِ وَاِنَّمَا يَتَوَجَّهُ بَعْدَ دُخُولِ الْوَقْتِ، وَالْخِطَابُ مُثْبِتٌ
وقت کے داخل ہونے سے پہلے۔ اور بیشک متوجہ ہوتا ہے وقت کے داخل ہونے کے بعد، اور خطاب ثابت کرنیوالا ہے
لِوُجُوبِ الْاَدَاءِ وَمُعَرِّفٌ لِلْعَبْدِ سَبَبَ الْوُجُوبِ قَبْلَهُ، وَهٰذَا كَقَوْلِنَا
وجوب اداء کو اور بندے کو پہچان کرانیوالا ہے کہ وجوب کا سبب اس (خطاب) سے پہلے ہے اور یہ ہمارے اس قول کیطرح
اَدِّ ثَمَنَ الْمَبِيعِ وَاَدِّ نَفَقَةَ الْمَنْكُوحَةِ وَلَا مَوْجُودٌ يُعَرِّفُهُ الْعَبْدَ هٰهُنَا اِلَّا دُخُولَ الْوَقْتِ
کہ مبیع کا ثمن ادا کر اور بیوی کا نفقہ ادا کر اور یہاں کوئی چیز موجود نہیں ہے جو بندے کو پہچان کرائے مگر دخول وقت
فَتَبَيَّنَ اَنَّ الْوُجُوبَ يَثْبُتُ بِدُخُولِ الْوَقْتِ، وَلِاَنَّ الْوُجُوبَ ثَابِتٌ عَلَى مَنْ
پس ثابت ہوگیا کہ نفس وجوب دخول وقت سے ثابت ہوتا ہے اور اس لیے کہ وجوب ثابت ہوتا ہے ایسے آدمی پر بھی
لَا يَتَنَاوَلُهُ الْخِطَابُ كَالنَّائِمِ وَالْمُغْمٰى عَلَيْهِ وَلَا وُجُوبَ قَبْلَ الْوَقْتِ
جس کو خطاب شامل نہیں۔ جیسے سونے والا آدمی اور جس پر بیہوشی طاری ہو حالانکہ وقت سے پہلے وجوب نہیں ہوتا
فَكَانَ ثَابِتًا بِدُخُولِ الْوَقْتِ
پس وجوب ثابت ہوگا وقت کے داخل ہونے کے ساتھ۔

فصل:۔ یہاں سے مصنفؒ یہ بیان کر رہے ہیں کہ احکام شرعیہ جو اصول اربعہ سے ثابت ہوتے ہیں ان کا تعلق اسباب کے ساتھ ہے۔ کیونکہ اصل احکام کا وجوب اللہ تعالیٰ کی طرف سے ہوتا ہے لیکن اللہ تعالیٰ کی طرف سے وجوب ہماری آنکھوں سے اوجھل اور غائب ہے لہٰذا ایسی علامت کا ہونا ضروری ہے جس کے ساتھ بندہ حکم کے وجوب کو پہچان لے۔ اس لیے احکام کی نسبت اسباب کی طرف کی جاتی ہے کہ فلاں حکم کا وجوب اس سبب سے ہے چنانچہ نماز کے وجوب کا

سبب، نماز کا وقت ہے۔ دلیل اس کی یہ ہے کہ نماز کی ادائیگی کا خطاب وقت کے داخل ہونے سے پہلے متوجہ نہیں ہوتا جب وقت داخل ہو جاتا ہے تو پھر خطاب متوجہ ہوتا ہے کہ نماز ادا کرو جیسے فرمایا اقم الصلوة لدلوك الشمس ﴿نماز ادا کرو اس لیے کہ سورج ڈھل گیا﴾ تو معلوم ہوا نماز کے وجوب کا سبب نماز کا وقت ہے۔

والخطاب مثبت : سے اعتراض کا جواب دیا ہے۔ **اعتراض:** جب نماز کا وجوب، سبب کے ساتھ ہوتا ہے جو کہ وقت ہے تو پھر اللہ تعالیٰ کے خطاب کا کیا فائدہ ہے؟

جواب: اللہ تعالیٰ کا خطاب اس وجوب کی ادائیگی کو ثابت کرنے کے لئے اور بندے کو یہ بتلانے کے لئے ہے کہ اس کا سببِ وجوب آچکا ہے لہذا اس کی ادائیگی کرو۔ یعنی کہ نفس وجوب سبب سے ہوتا ہے اور وجوب ادا خطاب اور حکم سے ہوتا ہے۔ اس کی مثال یوں سمجھیں کہ جیسے ایک آدمی دوسرے آدمی کو کہتا ہے کہ مبیع کا ثمن ادا کرو۔ یا کہتا ہے کہ اپنی بیوی کا نفقہ ادا کرو۔ اب اس خطاب اور حکم سے ثمن اور نفقہ کی ادائیگی کا مطالبہ ہو رہا ہے یعنی وہ ثمن ادا کرو جس کا نفسِ وجوب عقد بیع کی وجہ سے ہو چکا ہے۔ وہ نفقہ ادا کرو جس کا وجوب عقد نکاح کی وجہ سے ہو چکا ہے۔ یعنی نفس وجوب عقد سے ہے اور یہ مطالبہ اس وجوب کی ادائیگی کے لئے ہے۔ اسی طرح اللہ تعالیٰ کا خطاب بھی نماز کی ادائیگی کے لئے ہے اور دخول وقت کے علاوہ یہاں کوئی ایسی چیز نہیں ہے جو نفس وجوب کی بندے کو پہچان کرائے۔ تو لہذا یہ بات ظاہر ہوگئی کہ نفس وجوب دخول وقت سے ثابت ہوتا ہے۔

ولان الوجوب : سے وقت کے نماز کے وجوب کا سبب ہونے کی دوسری دلیل بیان کی ہے۔ وہ یہ ہے کہ نفس وجوب اس آدمی پر بھی ثابت ہو جاتا ہے جس کو خطاب شامل نہیں ہوتا جیسے سویا ہوا اور بے ہوش آدمی ان پر نماز کا وجوب ثابت ہوتا ہے حالانکہ ان کو خطاب شامل نہیں ہوتا اگر خطاب سے وجوب ثابت ہوتا تو پھر بے ہوش اور سوتے ہوئے پر نماز واجب نہ ہوتی۔ اور یہ بات بھی مسلم ہے کہ وقت سے پہلے بھی وجوب نہیں ہوتا۔ تو معلوم ہوا کہ نفس وجوب ثابت ہوتا ہے دخول وقت کے ساتھ۔

وَبِهٰذَا ظَهَرَ اَنَّ الْجُزْءَ الْاَوَّلَ سَبَبٌ لِلْوُجُوْبِ ثُمَّ بَعْدَ ذٰلِکَ طَرِيْقَ...
اور اس سے یہ بات ظاہر ہوگئی کہ (وقت کا) جزء اول سبب ہے (نماز کے) وجوب کا۔ پھر اس کے بعد دو طریقے ہیں

اَحَدُهُمَا نَقْلُ السَّبَبِيَّةِ مِنَ الْجُزْءِ الْاَوَّلِ إِلَى الثَّانِيْ إِذَا لَمْ يُؤَدَّ فِي الْجُزْءِ الْاَوَّلِ ثُمَّ إِلَى الثَّالِثِ
ان میں سے ایک سبیت کا منتقل ہونا ہے جزء اول سے جزء ثانی کی طرف جبکہ جزء اول میں اداء نہ کی ہو پھر جزء ثالث
وَالرَّابِعِ إِلَى اَنْ يَّنْتَهِيَ إِلَى آخِرِ الْوَقْتِ فَيَتَقَرَّرُ الْوُجُوْبُ حِيْنَئِذٍ وَيُعْتَبَرُ
اور رابع کی طرف یہاں تک کہ پہنچ جائے (سبیت) آخر وقت تک پھر اس وقت وجوب پکا ہو جائے گا اور اعتبار کیا جائے گا
حَالُ الْعَبْدِ فِيْ ذٰلِكَ الْجُزْءِ وَيُعْتَبَرُ صِفَةُ ذٰلِكَ الْجُزْءِ، وَبَيَانُ اِعْتِبَارِ
بندے کے حال کا اس (آخری) جزء میں۔ اور اس آخری جزء کی صفت کا بھی اعتبار کیا جائیگا، اور وضاحت
حَالِ الْعَبْدِ فِيْهِ اَنَّهُ لَوْ كَانَ صَبِيًّا فِيْ اَوَّلِ الْوَقْتِ بَالِغًا فِيْ ذٰلِكَ الْجُزْءِ
بندے کے حال کے اعتبار کی اس (آخری جزء) میں یہ ہے کہ اگر اول وقت میں بچہ تھا اور بالغ ہو گیا اس (آخری) جزء میں
اَوْ كَانَ كَافِرًا فِيْ اَوَّلِ الْوَقْتِ مُسْلِمًا فِيْ ذٰلِكَ الْجُزْءِ، اَوْ كَانَتْ حَائِضًا اَوْ نُفَسَاءَ فِيْ اَوَّلِ الْوَقْتِ
یا اول وقت میں کافر تھا اس (آخری) جزء میں مسلمان ہو گیا، یا عورت حیض یا نفاس والی تھی اول وقت میں
طَاهِرَةً فِيْ ذٰلِكَ الْجُزْءِ وَجَبَتِ الصَّلٰوةُ، وَعَلٰى هٰذَا جَمِيْعُ صُوَرِ حُدُوْثِ الْاَهْلِيَّةِ فِيْ آخِرِ الْوَقْتِ
پاک ہو گئی اس (آخری) جزء میں تو نماز واجب ہو جائے گی اور اسی اصول پر آخری وقت اہلیت پیدا ہونے کی تمام صورتیں ہیں
وَعَلَى الْعَكْسِ بِاَنْ يَّحْدُثَ حَيْضٌ اَوْ نِفَاسٌ اَوْ جُنُوْنٌ مُسْتَوْعِبٌ اَوْ اِغْمَاءٌ مُمْتَدٌّ فِيْ ذٰلِكَ الْجُزْءِ
اور اسکے برعکس ہوگا بایں طور کہ حیض یا نفاس آ گیا یا ایک دن رات سے زائد جنون یا بیہوشی ہو گئی اس آخری جزء میں
سَقَطَتْ عَنْهُ الصَّلٰوةُ وَلَوْ كَانَ مُسَافِرًا فِيْ اَوَّلِ الْوَقْتِ مُقِيْمًا فِيْ آخِرِهٖ يُصَلِّيْ اَرْبَعًا، وَلَوْ كَانَ مُقِيْمًا
تو ساقط ہو جائیگی اس سے نماز اور اگر مسافر ہو اول وقت میں مقیم ہو جائے آخر وقت میں تو چار رکعتیں پڑھے گا اور اگر مقیم ہو
فِيْ اَوَّلِ الْوَقْتِ مُسَافِرًا فِيْ آخِرِهٖ يُصَلِّيْ رَكْعَتَيْنِ
اول وقت میں مسافر ہو گیا آخر وقت میں دو رکعتیں پڑھے گا۔

وبهٰذا ظهر: سے بیان کیا کہ مذکورہ تقریر سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ وجوب کا سبب وقت کا جزء اول ہے کل وقت سبب نہیں ہے۔ کیونکہ اگر کل وقت سبب ہوتا تو پھر وجوب وقت کے گزرنے کے بعد ہوتا اور وقت کے اندر نماز پڑھنا جائز نہ ہوتا۔ کیونکہ اس صورت میں مسبب (نماز) کا سبب

(وقت) پر مقدم ہونا لازم آئے گا۔ الحاصل کل وقت سبب نہیں کوئی ایک جزء سبب ہوگا اور وہ جزء اول ہوگا کیونکہ وہ تمام اجزاء پر مقدم ہے۔ پھر جز اول کے سبب ہونے کے بعد اس کے دو طریقے ہیں۔

پہلا طریقہ: پہلا طریقہ ہے سبب کے منتقل ہونے کا۔ وہ اس طرح کہ وجوب کا سبب جزء اول تھا۔ جب جزء اول میں ادائیگی نہیں ہوئی تو پھر سببیت منتقل ہوگی جزء ثانی کی طرف اسی طرح جزء ثالث اور رابع میں منتقل ہوتی رہے گی یہاں تک کہ آخری وقت آ گیا تو یہ آخری وقت وجوب کے لئے ثابت ہو جائے گا۔ گویا کہ اس آخری وقت میں نماز واجب ہوگئی۔ اسی لئے شریعت نے اس آخری جزء میں بندے کی حالت کا اعتبار کیا ہے مقیم اور مسافر ہونے کا اور اسی طرح وقت کی آخری جزء کی صفت کا اعتبار کیا گیا ہے کہ آخری جزء میں وقت کامل تھا یا ناقص تھا۔

وبیان اعتبار حال العبد: سے بندے کی حالت کی تفصیل بیان کی ہے کہ اگر اول وقت میں بچہ تھا وقت کے آخری جز میں بالغ ہوگیا یا اول وقت میں کافر تھا آخری وقت میں مسلمان ہو گیا یا اول وقت میں حائضہ یا نفاس والی تھی آخری وقت میں پاک ہوگئی تو ان تمام پر نماز واجب ہو جائیگی۔ یہی حکم ہے ان تمام صورتوں کا، جس میں آخری وقت میں اہلیت پیدا ہو جائے۔ اسی طرح اسکے برعکس میں بھی آخر وقت کا اعتبار ہوگا مثلاً اول وقت میں عورت پاک تھی آخری جزء میں حیض یا نفاس والی ہوگئی یا اول وقت میں آدمی ٹھیک تھا آخری جزء میں مجنون یا بے ہوش ہوگیا تو اس سے نماز ساقط ہو جائیگی۔ اسی طرح اول وقت میں مسافر تھا آخری جز میں مقیم ہوگیا تو چار رکعتیں پڑھیگا اگر اول وقت میں مقیم تھا آخر وقت میں مسافر ہوگیا تو دو رکعتیں (قصر) پڑھیگا۔

وَبَيَانُ اِعْتِبَارِ صِفَةِ ذٰلِکَ الْجُزْءِ اَنَّ ذٰلِکَ الْجُزْءَ اِنْ کَانَ کَامِلًا تَقَرَّرَتِ الْوَظِيْفَةُ کَامِلَةً
اور اس جزء اخیر کی صفت کے اعتبار کی وضاحت یہ ہے کہ وہ جزء اخیر اگر کامل ہو تو فریضہ بھی کامل ثابت ہوگا
فَلَا يَخْرُجُ عَنِ الْعُهْدَةِ بِاَدَائِهَا فِى الْاَوْقَاتِ الْمَکْرُوْهَةِ وَمِثَالُهٗ فِيْمَا يُقَالُ اِنَّ آخِرَ الْوَقْتِ فِى الْفَجْرِ
پس نہیں نکلے گا ذمہ داری سے اوقات مکروہہ میں ادا کرنے سے اسکی مثال اس صورت میں ہے جو کہا جاتا ہے کہ فجر میں آخری وقت
کَامِلٌ وَاِنَّمَا يَصِيْرُ الْوَقْتُ فَاسِدًا بِطُلُوْعِ الشَّمْسِ وَذٰلِکَ بَعْدَ خُرُوْجِ الْوَقْتِ
کامل ہے اور یہ وقت فاسد ہوتا ہے سورج نکلنے سے اور یہ (فساد) وقت کے نکلنے کے بعد ہوتا ہے

فَيَتَقَرَّرُ الْوَاجِبُ بِوَصْفِ الْكَمَالِ فَإِذَا طَلَعَ الشَّمْسُ فِيْ اَثْنَاءِ الصَّلٰوةِ
اس لیئے واجب ثابت ہوگا صفت کمال کے ساتھ۔ پس جب طلوع ہوگیا سورج نماز کے درمیان میں
بَطَلَ الْفَرْضُ لِاَنَّهٗ لَا يُمْكِنُهٗ اِتْمَامُ الصَّلٰوةِ اِلَّا بِوَصْفِ النُّقْصَانِ بِاِعْتِبَارِ الْوَقْتِ
توفرض باطل ہوجائے گااس لیے کہ اس کیلئے ممکن نہیں ہے نماز کو پورا کرنا مگر وقت کے اعتبار سے نقصان کی صفت کے ساتھ
وَلَوْ كَانَ ذٰلِكَ الْجُزْءُ نَاقِصًا كَمَا فِيْ صَلٰوةِ الْعَصْرِ فَاِنَّ آخِرَ الْوَقْتِ وَقْتُ اِحْمِرَارِ الشَّمْسِ
اور اگر وہ جزء (اخیر) ناقص ہو جیسا کہ عصر کی نماز میں۔ کیونکہ (عصر کا) آخری وقت احمرار شمس کا وقت ہے
وَالْوَقْتُ عِنْدَهٗ فَاسِدٌ فَتَقَرَّرَتِ الْوَظِيْفَةُ بِصِفَةِ النُّقْصَانِ، وَلِهٰذَا وَجَبَ
اور وقت اس وقت فاسد ہوتا ہے پس فریضہ پکا ہوگا صفت نقصان کے ساتھ، اس لیے واجب ہے
الْقَوْلُ بِالْجَوَازِ عِنْدَهٗ مَعَ فَسَادِ الْوَقْتِ
اس وقت میں جواز کا قول کرنا باوجود وقت کے فاسد ہونے کے

وبیان اعتبار : سے وقت کے آخری جزء کی صفت کے اعتبار سے تفصیل بیان کی ہے۔ وہ یہ ہے کہ اگر نماز کا آخری جزء، کامل ہوگا تو نماز بھی کامل طور پر ثابت ہوگی۔ اب اس نماز کو وقت مکروہہ میں ادا کرنا صحیح نہ ہوگا۔ اگر اس کی ادائیگی مکروہ وقت میں کی گئی تو بندہ ذمہ داری سے خارج نہ ہوگا۔ جیسے فجر کی نماز کا آخری وقت کامل ہے۔ جب سورج طلوع ہوتا ہے تو وقت فاسد ہو جاتا ہے۔ کیونکہ سورج وقت نکلنے کے بعد طلوع ہوتا ہے تو لہذا جب آخری جزء کامل ہے تو واجب بھی کامل ہوگا۔ اب اگر کسی نے آخری جزء میں صبح کی نماز شروع کی دوران نماز سورج طلوع ہوگیا تو فرض باطل ہو جائے گا۔ کیونکہ اب اس نماز کو کامل وصف کے ساتھ پورا کرنا ممکن ہی نہیں ہے اب یہ پورا ہوگا ناقص وقت کے ساتھ۔ اس لئے یہ نماز جائز نہ ہوگی۔ اور اگر یہ آخری جزء ناقص ہو جیسے عصر کی نماز کا آخری جزء جس وقت سورج سرخ ہو جاتا ہے تو یہ وقت ناقص ہو جاتا ہے۔ لہذا اس وقت میں جو آدمی نماز شروع کرے گا تو یہ فریضہ صفتِ نقصان کے ساتھ ثابت ہو گا۔ اسی لئے اس فاسد وقت میں نماز پوری کرے گا تو صحیح ہو جائے گی کیونکہ وجوب بھی ناقص وقت میں ہوا ہے، ادائیگی بھی ناقص وقت میں ہو رہی ہے۔

وَالطَّرِيْقُ الثَّانِيْ اَنْ يُّجْعَلَ كُلُّ جُزْءٍ مِنْ اَجْزَاءِ الْوَقْتِ سَبَبًا لَا عَلٰى طَرِيْقِ الْاِنْتِقَالِ، فَاِنَّ
اور دوسرا طریقہ یہ ہے کہ وقت کے اجزاء میں سے ہر جزء کو سبب بنایا جائے انتقال کے طریقے کے بغیر اس لیے کہ
الْقَوْلَ بِهٖ قَوْلٌ بِاِبْطَالِ السَّبَبِيَّةِ الثَّابِتَةِ بِالشَّرْعِ
اس (انتقال) کا قائل ہونا ایسی سببیت کے باطل ہونے کا قائل ہونا ہے جو شریعت سے ثابت ہے
وَلَا يَلْزَمُ عَلٰى هٰذَا تَضَاعُفُ الْوَاجِبِ فَاِنَّ الْجُزْءَ الثَّانِيْ اِنَّمَا اَثْبَتَ عَيْنَ مَا
اور اس طریقہ پر اعتراض لازم نہیں آئیگا واجب کے بڑھنے کا۔ کیونکہ جزء ثانی نے بعینہ اسی واجب کو ثابت کیا ہے
اَثْبَتَهُ الْجُزْءُ الْاَوَّلُ فَكَانَ هٰذَا مِنْ بَابِ تَرَادُفِ الْعِلَلِ وَكَثْرَةِ الشُّهُوْدِ فِيْ بَابِ الْخُصُوْمَاتِ
جس کو جزء اول نے ثابت کیا تھا پس یہ ہو گیا علتوں کے مترادف ہونے اور جھگڑوں کے باب میں گواہ زیادہ ہونے کے قبیل سے

دوسرا طریقہ: سببیت کا دوسرا طریقہ یہ ہے کہ وقت کے اجزاء میں سے ہر جز کو سبب بنایا جائے یعنی سببیت ایک جز سے دوسرے جز کی طرف منتقل نہ ہو، یہ طریقہ بہتر ہے کیونکہ انتقال کے طریقہ میں اس سببیت کو باطل کرنا لازم آتا ہے جو شرعاً ثابت ہو چکی ہے۔ جیسے جزء اول سے سببیت جب منتقل ہو گی تو جزء اول سبب ہی نہیں رہے گا حالانکہ شریعت نے اس کو سبب قرار دیا ہے۔

ولا یلزم: یہ عبارت ایک اعتراض کا جواب ہے۔ **اعتراض**: اگر وقت کا ہر ہر جزء سبب ہو پھر تو ہر جزء کے لئے علیحدہ فرض ہونا لازم آئے گا اور اس طرح فرض بڑھ جائیں گے۔ کیونکہ ہر جز کے لئے علیحدہ فرض ہو گا حالانکہ ایک وقت میں ایک فرض لازم ہوتا ہے؟

جواب: ہر جزء کے سبب بننے سے فرائض کا بڑھنا لازم نہیں آتا کیونکہ دوسرا جزء بھی بعینہ اسی فرض کو ثابت کرے گا جس کو پہلے جزء نے ثابت کیا ہے یہ ایسے ہو جائے گا جیسے ایک حکم کی کئی علتیں ہوں تو ساری علتیں ایک حکم کو ثابت کریں گی۔ اسی طرح ایک مقدمہ کے کئی گواہ ہوں تو گواہوں کی کثرت کی وجہ سے مقدمات نہیں بڑھیں گے بلکہ وہ سارے گواہ ایک ہی مقدمہ کو ثابت کرینگے۔ اسی طرح یہاں بھی ہر ہر جز سبب بنے گا لیکن ثابت ایک حکم کو ہی کریں گے۔

وَسَبَبُ وُجُوْبِ الصَّوْمِ شُهُوْدُ الشَّهْرِ لِتَوَجُّهِ الْخِطَابِ
اور روزہ کے واجب ہونے کا سبب (رمضان کے) مہینہ کا حاضر ہونا ہے کیونکہ خطاب متوجہ ہوتا ہے

عِنْدَ شُهُوْدِ الشَّهْرِ وَإِضَافَةِ الصَّوْمِ إِلَيْهِ، وَسَبَبُ وُجُوْبِ الزَّكَاةِ

مہینے کے حاضر ہونے کے وقت۔ اور روزہ کی نسبت اسی (مہینہ) کی طرف ہوتی ہے اور زکوٰۃ کے واجب ہونے کا سبب

مِلْكُ النِّصَابِ النَّامِيْ حَقِيْقَةً أَوْ حُكْمًا، وَبِاعْتِبَارِ وُجُوْبِ السَّبَبِ

نصاب نامی کا مالک ہونا ہے حقیقتاً نامی ہو یا حکماً۔ اور سبب وجوب کے پائے جانے کے اعتبار سے

جَازَ التَّعْجِيْلُ فِيْ بَابِ الْأَدَاءِ، وَسَبَبُ وُجُوْبِ الْحَجِّ الْبَيْتُ لِإِضَافَتِهِ

جائز ہے ادائیگی کے باب میں جلدی کرنا اور حج کے وجوب کا سبب بیت اللہ ہے اس لئے کہ اس (حج) کی نسبت

إِلَى الْبَيْتِ وَعَدَمِ تَكْرَارِ الْوَظِيْفَةِ فِي الْعُمْرِ، وَعَلٰى هٰذَا لَوْ حَجَّ

بیت اللہ کی طرف ہوتی ہے اور پوری عمر میں فریضے کا تکرار نہیں ہوتا اسی بناء پر اگر کوئی حج کرے

قَبْلَ وُجُوْدِ الْإِسْتِطَاعَةِ يَنُوْبُ ذٰلِكَ عَنْ حَجَّةِ الْإِسْلَامِ لِوُجُوْدِ السَّبَبِ، وَبِهِ

استطاعت کے پائے جانے سے پہلے تو (یہ حج) فریضہ حج کے قائم مقام ہو جائیگا سبب کے پائے جانے کی وجہ سے اسی کے ساتھ

فَارَقَ أَدَاءُ الزَّكَاةِ قَبْلَ وُجُوْدِ النِّصَابِ لِعَدَمِ السَّبَبِ، وَسَبَبُ وُجُوْبِ صَدَقَةِ الْفِطْرِ رَأْسٌ

جدا ہو گیا نصاب پائے جانے سے پہلے زکوٰۃ ادا کرنا۔ کیونکہ سبب معدوم ہے۔ اور صدقہ فطر کے وجوب کا سبب وہ راس ہے

يَمُوْنُهُ وَيَلِيْ عَلَيْهِ، وَبِاعْتِبَارِ السَّبَبِ يَجُوْزُ التَّعْجِيْلُ حَتّٰى جَازَ

جس کا خرچہ برداشت کرتا ہے اور اسکی نگرانی کرتا ہے اور اسی سبب کے اعتبار سے جلدی ادا کرنا جائز ہے حتیٰ کہ جائز ہے

أَدَاؤُهَا قَبْلَ يَوْمِ الْفِطْرِ، وَسَبَبُ وُجُوْبِ الْعُشْرِ الْأَرَاضِيْ النَّامِيَةُ بِحَقِيْقَةِ الرَّيْعِ

اسکی ادائیگی عید الفطر کے دن سے پہلے۔ اور عشر کے وجوب کا سبب وہ زمینیں ہیں جو حقیقی پیداوار کے اعتبار سے نامی ہیں

وَسَبَبُ وُجُوْبِ الْخَرَاجِ الْأَرَاضِيْ الصَّالِحَةُ لِلزِّرَاعَةِ فَكَانَتْ نَامِيَةً حُكْمًا، وَسَبَبُ وُجُوْبِ الْوُضُوْءِ

اور خراج کے وجوب کا سبب وہ زمینیں ہیں جو کاشت کی صلاحیت رکھتی ہیں پس وہ حکماً نامی ہونگی اور وضوء کے وجوب کا سبب

الصَّلٰوةُ عِنْدَ الْبَعْضِ، وَلِهٰذَا وَجَبَ الْوُضُوْءُ عَلٰى مَنْ وَجَبَ عَلَيْهِ الصَّلٰوةُ وَلَا وُضُوْءَ

نماز ہے بعض کے نزدیک اسی وجہ سے وضوء اس شخص پر واجب ہوتا ہے جس پر نماز واجب ہے اور اس پر وضوء واجب نہیں

عَلٰى مَنْ لَّا صَلٰوةَ عَلَيْهِ وَقَالَ الْبَعْضُ سَبَبُ وُجُوْبِهِ الْحَدَثُ وَوُجُوْبُ الصَّلٰوةِ شَرْطٌ

جس پر نماز واجب نہیں اور بعض نے کہا ہے اس کے وجوب کا سبب حدث ہے اور نماز کا واجب ہونا (وضوء کیلئے) شرط ہے

وَقَدْ رُوِيَ عَنْ مُحَمَّدٍ ذٰلِكَ نَصًّا وَسَبَبُ وُجُوْبِ الْغُسْلِ الْحَيْضُ وَالنِّفَاسُ وَالْجَنَابَةُ

اور روایت کیا گیا ہے امام محمدؒ سے یہ قول صراحتًا اور غسل کے وجوب کا سبب حیض اور نفاس اور جنابت ہے

وسبب وجوب الصوم: سے بیان کیا کہ روزہ واجب ہونے کا سبب شہود شہر یعنی رمضان کے مہینہ کا موجود ہونا ہے۔ جیسے فرمان باری تعالی ہے فمن شهد منكم الشهر فليصمه کیونکہ روزہ رکھنے کا خطاب اس وقت متوجہ ہوتا ہے جب رمضان کا مہینہ موجود ہو اسی طرح روزے کی اضافت بھی مہینے کی طرف ہوتی ہے جیسے کہا جاتا ہے صوم شهر رمضان (رمضان کے مہینے کا روزہ) اور اضافت سببیت کی علامت ہے۔

وسبب وجوب الزكوة: سے بیان کیا کہ زکوۃ کے واجب ہونے کا سبب ایسے نصاب کا مالک ہونا جو نامی (بڑھنے والا) ہو پھر چاہے حقیقۃً نامی ہو جیسے تجارت کے ساتھ یا حکماً نامی ہو جیسے سال گزرنے کے ساتھ کیونکہ جس مال پر سال گزر جائے اس پر نامی ہونے کا حکم لگا دیا جائے گا۔ اسی اعتبار سے کہ زکوۃ کے وجوب کا سبب نصاب نامی کا مالک ہونا ہے۔ اگر ایک آدمی کے پاس نصاب ہے اس نے سال گزرنے سے قبل زکوۃ ادا کردی تو زکوۃ ادا ہو جائے گی کیونکہ زکوۃ واجب ہونے کا سبب پایا گیا۔

وسبب وجوب الحج: سے بیان کیا کہ حج کے واجب ہونے کا سبب بیت اللہ ہے۔ کیونکہ حج کی اضافت بیت اللہ کی طرف ہوتی ہے یوں کہا جاتا ہے حج بیت اللہ۔ اسی طرح عمر میں حج کا بار بار واجب نہ ہونا بلکہ ایک ہی دفعہ واجب ہونا بھی اس بات کی دلیل ہے کہ اس کا سبب بیت اللہ ہے چونکہ بیت اللہ ایک ہے اس میں تکرار نہیں ہے اسلئے حج میں بھی تکرار نہیں ہے اور اسی اعتبار سے کہ وجوب حج کا سبب بیت اللہ ہے اگر کسی آدمی نے استطاعت کے پائے جانے سے پہلے حج کر لیا، اس کا فرض حج ادا ہو جائے گا کیونکہ حج کے واجب ہونے کا سبب موجود ہے اسی سے اداء زکوۃ اور اداء حج میں فرق بھی ظاہر ہو گیا کہ اگر کوئی آدمی وجود استطاعت سے پہلے حج کرے تو حج اداء ہو جائے گا کیونکہ سبب بیت اللہ موجود ہے۔ اور اگر وجود نصاب سے پہلے زکوۃ ادا کرے گا تو زکوۃ ادا نہ ہوگی کیونکہ سبب یعنی ملک نصاب کا مالک ہونا نہیں پایا گیا۔

وسبب وجوب الصدقة الفطر: سے بیان کیا کہ صدقۂ فطر کے واجب ہونے کا سبب وہ رأس یعنی وہ آدمی ہے جس کا یہ خرچہ برداشت کرتا ہے اور اس کا ولی ہے۔ اسی لیے صدقہ

فطر جلدی ادا کر دینا بھی جائز ہے۔ لہٰذا اگر کسی آدمی نے یوم فطر سے پہلے صدقہ فطر ادا کر دیا تو یہ جائز ہوگا کیونکہ سبب (رأس) موجود ہے۔

وسبب وجوب العشر: سے بیان کیا کہ عُشر کے واجب ہونے کا سبب وہ زمین ہے جو حقیقی پیداوار کے ساتھ نامی ہو۔ یعنی حقیقۃً اس کی پیداوار ہو، پھر عشر واجب ہے۔ اگر مالک نے زمین کو ویسے چھوڑ دیا کوئی چیز کاشت نہیں کی تو عشر واجب نہیں ہوگا کیونکہ سبب نہیں پایا گیا۔ اور خراج کے واجب ہونے کا سبب وہ زمین ہے جو پیداوار کی صلاحیت رکھتی ہو لہٰذا اگر مالک نے خراجی زمین میں کوئی چیز کاشت نہیں کی حالانکہ وہ کاشت کاری کی صلاحیت رکھتی ہے تو پھر بھی اس کو خراج دینا پڑے گا۔ کیونکہ سبب پایا گیا ہے۔

وسبب وجوب الوضوء: سے بیان کیا کہ وضوء کے واجب ہونے کا سبب بعض کے نزدیک نماز ہے لہٰذا جس پر نماز واجب ہوگی وضوء بھی اسی پر واجب ہوگا، جس پر نماز فرض نہیں ہے جیسے حیض و نفاس والی عورت اس پر وضو بھی واجب نہیں ہے۔ بعض حضرات کہتے ہیں کہ وضو کے واجب ہونے کا سبب "حدث" ہے نماز کا وجوب شرط ہے یہ بات امام محمدؒ سے صراحۃً مروی ہے۔ لیکن یہ بات صحیح نہیں ہے کیونکہ سبب وہ ہوتا ہے جس کی طرف حکم مفضی ہو اور حدث چونکہ طہارت کو زائل کرتا ہے اس لئے وضو حدث کی طرف مفضی نہیں ہوگا اور جب وضو حدث کی طرف مفضی نہیں تو حدث وضو کا سبب کیسے بنے گا۔

وسبب وجوب الغسل: سے بیان کیا غسل کے واجب ہونے کا سبب حیض، نفاس اور جنابت ہے کیونکہ غسل کی نسبت ان چیزوں کی طرف ہوتی ہے یوں کہا جاتا ہے غُسلِ حیض، غُسلِ نفاس، غُسلِ جنابت۔

فصل

قَالَ الْقَاضِیُ الْإِمَامُ اَبُوْ زَیْدٍ اَلْمَوَانِعُ اَرْبَعَةُ اَقْسَامٍ، مَانِعٌ یَمْنَعُ اِنْعِقَادَ الْعِلَّةِ، وَمَانِعٌ

قاضی امام ابوزیدؒ نے فرمایا موانع کی چار قسمیں ہیں (۱) وہ مانع جو علت کے منعقد ہونے کو روکتا ہے (۲) وہ مانع جو

یَمْنَعُ تَمَامَهَا، وَمَانِعٌ یَمْنَعُ اِبْتِدَاءَ الْحُکْمِ، وَمَانِعٌ یَمْنَعُ دَوَامَهٗ

اس (علت) کے پورا ہونے کو روکتا ہے (۳) وہ مانع جو ابتداء حکم کو روکتا ہے (۴) وہ مانع جو اس (حکم) کے دوام کو روکتا ہے

نَظِيرُ الْاَوَّلِ بَيْعُ الْحُرِّ وَالْمَيْتَةِ وَالدَّمِ فَإِنَّ عَدَمَ الْمَحَلِّيَّةِ يَمْنَعُ اِنْعِقَادَ التَّصَرُّفِ عِلَّةً

پہلے مانع کی نظیر آزاد اور مردار اور خون کی بیع ہے۔ کیونکہ محل کا نہ ہونا روکتا ہے علت بن کر تصرف کے منعقد ہونے کو

لِإِفَادَةِ الْحُكْمِ، وَعَلٰى هٰذَا سَائِرُ التَّعْلِيقَاتِ عِنْدَنَا. فَإِنَّ التَّعْلِيقَ يَمْنَعُ اِنْعِقَادَ التَّصَرُّفِ

حکم کا فائدہ دینے کیلئے اور اسی (مانع) پر ہمارے نزدیک تمام تعلیقات ہیں اس لیے کہ تعلیق روکتی ہے تصرف کے منعقد ہونے کو

عِلَّةً قَبْلَ وُجُوْدِ الشَّرْطِ عَلٰى مَا ذَكَرْنَاهُ، وَلِهٰذَا لَوْ حَلَفَ

علت بن کر شرط کے پائے جانے سے پہلے جیسا کہ ہم نے اس کو ذکر کر دیا ہے۔ اور اسی لیے اگر کسی نے قسم کھائی

لَا يُطَلِّقُ اِمْرَأَتَهُ فَعَلَّقَ طَلَاقَ اِمْرَأَتِهِ بِدُخُوْلِ الدَّارِ لَا يَحْنَثُ

کہ وہ اپنی بیوی کو طلاق نہیں دے گا پھر اس نے معلق کر دیا اپنی بیوی کی طلاق کو دخول دار پر تو وہ حانث نہیں ہوگا

وَمِثَالُ الثَّانِي هَلَاكُ النِّصَابِ فِي اَثْنَاءِ الْحَوْلِ وَامْتِنَاعُ اَحَدِ الشَّاهِدَيْنِ

اور دوسرے (مانع) کی مثال سال کے درمیان میں نصاب کا ہلاک ہونا ہے اور دو گواہوں میں سے ایک کا رک جانا ہے

عَنِ الشَّهَادَةِ وَرَدُّ شَطْرِ الْعَقْدِ، وَمِثَالُ الثَّالِثِ اَلْبَيْعُ بِشَرْطِ الْخِيَارِ وَبَقَاءُ الْوَقْتِ

گواہی سے اور عقد کے ایک حصہ کو رد کرنا ہے اور تیسرے (مانع) کی مثال خیار شرط کے ساتھ بیع کرنا ہے اور وقت کا باقی رہنا

فِي حَقِّ صَاحِبِ الْعُذْرِ، وَمِثَالُ الرَّابِعِ خِيَارُ الْبُلُوْغِ وَالْعِتْقِ وَالرُّؤْيَةِ وَعَدَمُ الْكَفَاءَةِ وَالْاِنْدِمَالُ

عذر والے حق میں اور چوتھے مانع کی مثال خیار بلوغ' خیار عتق اور خیار رویت اور کفو کا نہ ہونا ہے اور زخم بھر جانا

فِي بَابِ الْجِرَاحَاتِ عَلٰى هٰذَا الْاَصْلِ، وَهٰذَا عَلٰى اِعْتِبَارِ جَوَازِ تَخْصِيْصِ الْعِلَّةِ الشَّرْعِيَّةِ

زخموں کے باب میں اسی اصل پر ہے اور یہ (چار اقسام) علت شرعیہ کی تخصیص کے جواز کے اعتبار سے ہیں

فَاَمَّا عَلٰى قَوْلِ مَنْ لَا يَقُوْلُ بِجَوَازِ تَخْصِيْصِ الْعِلَّةِ فَالْمَانِعُ عِنْدَهُ ثَلَاثَةُ اَقْسَامٍ

لیکن ان لوگوں کے قول پر جو علت کی تخصیص کے جواز کے قائل نہیں ہیں تو ان کے نزدیک مانع کی تین اقسام ہیں

مَانِعٌ يَمْنَعُ اِبْتِدَاءَ الْعِلَّةِ، وَمَانِعٌ يَمْنَعُ تَمَامَهَا، وَمَانِعٌ يَمْنَعُ دَوَامَ الْحُكْمِ

(۱) وہ مانع جو ابتداء علت کو روکتا ہے (۲) وہ مانع جو علت کے تام ہونے کو روکتا ہے (۳) وہ مانع جو دوام حکم کو روکتا ہے

وَاَمَّا عِنْدَ تَمَامِ الْعِلَّةِ فَيَثْبُتُ الْحُكْمُ لَا مَحَالَةَ، وَعَلٰى هٰذَا كُلُّ مَا جَعَلَهُ الْفَرِيْقُ الْاَوَّلُ مَانِعًا

لیکن جس وقت تام ہو علت تو حکم ضرور ثابت ہوگا اسی (اختلاف) پر ہر وہ مانع جسکو فریق اول نے بنایا ہے مانع

لِثُبُوْتِ الْحُکْمِ جَعَلَهُ الْفَرِيْقُ الثَّانِيْ مَانِعًا لِتَمَامِ الْعِلَّةِ، وَعَلٰى هٰذَا الْاَصْلِ يَدُوْرُ الْكَلَامُ بَيْنَ الْفَرِيْقَيْنِ
ثبوت حکم کیلئے فریق ثانی نے اسکو بنایا ہے علت کے پورا ہونے کیلئے مانع، اور اسی اصل پر کلام دائر ہوگی دونوں فریقوں کے درمیان

فصل:۔ مصنفؒ احکام شرعیہ کے اسباب کو بیان کرنے کے بعداب موانع کو بیان کررہے ہیں مصنفؒ فرماتے ہیں کہ قاضی امام ابوزیدؒ نے فرمایا کہ موانع کی چار قسمیں ہیں (۱) جوانعقادِ علت کوروک دے (۲) جوتمام علت سے روک دے (۳) جوابتداءِ حکم کوروک دے (۴) جودوام حکم کوروک دے۔

نظیر الاول: سے پہلی قسم یعنی جوانعقادِ علت سے مانع ہو یعنی جوعلت کے منعقد ہونے کوروک دے، اس کی مثال پیش کی ہے کہ جیسے آزاداور مردہ اورخون کی بیع۔ ان چیزوں میں محلیت کا نہ ہونا بیع کوملک کی علت بننے سے روکتا ہے یعنی یہ چیزیں چونکہ بیع کا محل نہیں ہیں تو یہاں بیع، حکم یعنی ملک کا فائدہ دینے کی علت نہیں بنے گی۔ مصنفؒ فرماتے ہیں کہ اسی طریقے پرتمام تعلیقات میں ہوگا یعنی تعلیقات انعقادِ علت سے مانع ہونگی۔ کیونکہ جب حکم کوکسی چیز کے ساتھ معلق کردیا جائے توشرط کے پائے جانے سے پہلے وہ تعلیق، انعقادعلت سے مانع ہوتی ہے اسی لئے اگرایک آدمی نے قسم اٹھائی کہ اپنی بیوی کوطلاق نہیں دے گا پھراس نے اپنی بیوی کی طلاق کومعلق کیادخول دار کے ساتھ تو یہ قسم اٹھانے والا حانث نہ ہوگا کیونکہ حانث اس وقت ہوگا جب طلاق ہوگی اور دخول دار سے پہلے طلاق دینا متحقق نہیں ہوگا۔

ومثال الثانی: سے دوسرا مانع (یعنی جوتمام علت سے روک دے) کی مثال پیش کی ہے جیسے درمیان سال میں نصاب زکوۃ کا ہلاک ہوجانا۔ دیکھو نصاب، زکوۃ واجب ہونے کی علت ہے لیکن یہ علت اس وقت مکمل ہوگی جب نصاب پرسال گزرجائے۔ لیکن جب یہ سال کے درمیان میں ہلاک ہوگیا تو یہ تمام علت نہیں بنا یعنی علت مکمل نہیں ہوئی لہٰذا زکوۃ واجب نہ ہوگی۔ اسی طرح دوگواہوں کی گواہی سے دعوی ثابت ہوتا ہے اوردعوی کے ثابت ہونے کے لئے دوگواہوں کی گواہی تمامِ علت ہے۔ اب اگرایک گواہ نے گواہی دی اور دوسرا گواہ گواہی دینے سے رک گیا تو اس کا رکنا تمام علت سے مانع ہے۔ اسی طرح عقد منعقد ہوتا ہے ایجاب وقبول کے ساتھ گویا کہ یہ ایجاب وقبول عقدکے لئے تمام علت ہیں اب اگرایک نے ایجاب کیا دوسرے نے قبول نہ کیا تو قبول نہ کرنا تمام علت سے مانع ہے۔

ومثال الثالث: سے تیسرا مانع یعنی جو ابتداء حکم سے روک دے اس کی مثال دی ہے جیسے شرط خیار کے ساتھ کوئی چیز بیچنا یہ شرط خیار ایسا مانع ہے جو ابتداء حکم (ملک) سے ہی مانع ہے کیونکہ علت یعنی ایجاب وقبول موجود ہے لیکن بائع کے خیار کی وجہ سے حکم (مشتری کی ملک) ثابت نہیں ہو رہی۔ اسی طرح صاحب عذر یعنی معذور کے حق میں وقت کا باقی رہنا ابتداءِ حکم سے مانع ہے۔ اس کی وضاحت یہ ہے کہ جو معذور ہوتا ہے جیسے سلسل بول کا مریض، اس کے لئے حکم یہ ہے کہ وہ نماز کے وقت کے لئے وضو کرتا ہے یعنی ایک دفعہ وضو کر لے جب تک اس نماز کا وقت باقی ہے تو وضو بھی باقی رہتا ہے اگرچہ پیشاب کے قطرے ٹپکتے رہیں۔ اب دیکھو اسمیں وضو ٹوٹنے کی علت یعنی پیشاب کے قطرے کا ٹپکنا پایا جارہا ہے۔ لیکن اس کے باوجود وضو ٹوٹنے کا حکم نہیں پایا جارہا۔

ومثال الرابع: سے چوتھا مانع یعنی جو دوام حکم سے روک دے اس کی مثال دی کہ جیسے خیار بلوغ ہے۔ اس کی صورت یہ ہے کہ صغیرہ کا نکاح باپ اور دادا کے علاوہ کوئی اور کرا دے تو بالغ ہونے کے بعد اس کو اختیار ہے چاہے اس نکاح کو باقی رکھے یا ختم کر دے۔ تو یہ خیار بلوغ نکاح کے دائمی ہونے کے لیے مانع ہے۔ اسی طرح خیار عتق ہے اگر کسی آدمی نے اپنی لونڈی کا نکاح کرا دیا تو آزاد ہونے کے بعد لونڈی کو اختیار ہوتا ہے چاہے اس نکاح کو باقی رکھے یا ختم کر دے تو یہ خیار عتق نکاح کے دوام کے لیے مانع ہے۔ اسی طرح خیار رؤیۃ ہے۔ ایک آدمی نے بغیر دیکھے کوئی چیز خریدی دیکھنے کے بعد اس کو اختیار ہے چاہے اس بیع کو باقی رکھے یا فسخ کر دے یہ خیار بیع کے دائمی ہونے کے لئے مانع ہے۔ اسی طرح اگر کسی لڑکی نے غیر کفو میں نکاح کیا تو اس کے اولیاء کو اختیار ہے کہ اس نکاح کو باقی رکھیں یا ختم کرا دیں تو یہ عدم کفو نکاح کے دوام کے لیے مانع ہے۔

والاندمال: سے بیان کیا کہ زخموں کا بھر جانا اسی دوام حکم کے مانع کے قبیل سے ہے۔ جیسے ایک آدمی دوسرے کو زخمی کرتا ہے زخمی کرنے والے پر اس کے زخم کی چٹی ہے لیکن اگر وہ زخم اچھا ہو جائے اور بالکل بھر جائے تو چٹی لازم نہ ہوگی۔ تو یہ زخم کا بھر جانا چٹی والے حکم کے دوام کے لیے مانع ہے۔

وھذا علی: سے فرمایا کہ یہ چار قسمیں اس اعتبار سے ہیں کہ علت شرعیہ کی تخصیص جائز ہو یعنی یہ چار قسمیں ان حضرات کے نزدیک ہیں جو تخصیص علت کو جائز قرار دیتے ہیں تخصیص علت کا مطلب ہے یہ جائز ہے کہ علت پائی جائے حکم نہ پایا جائے۔ لیکن جو حضرات کہتے ہیں تخصیص علت جائز نہیں ہے

یعنی یہ جائز نہیں ہے کہ علت پائی جائے حکم نہ پایا جائے بلکہ علت پائی جائے گی تو حکم ضرور پایا جائے گا۔ ان کے ہاں مانع کی تین قسمیں ہیں (۱) ابتداء علت سے مانع (۲) تمام علت سے مانع (۳) دوام حکم سے مانع۔ ان حضرات کے ہاں جب تمام علت پائی جائے گی تو حکم یقینی طور پر ثابت ہو جائے گا۔

وعلی هذا : سے مصنفؒ فرماتے ہیں کہ اسی اختلاف کی وجہ سے ہر وہ چیز جس کو فریق اول (جو تخصیصِ علت کے قائل ہیں) نے ابتداء حکم سے مانع قرار دیا ہے فریق ثانی (جو تخصیص علت کے قائل نہیں) نے اس کو تمام علت سے مانع قرار دیا ہے اسی اصول پر دونوں فریقوں کے درمیان کلام دائر ہوگی مثلاً شرط خیار فریق اول کے ہاں ابتداء حکم سے مانع ہے (جیسا کہ پہلے گزر چکا) لیکن فریق ثانی شرط خیار کو تمام علت سے مانع قرار دیتے ہیں وہ کہتے ہیں شرط خیار کی وجہ سے بیع تام ہی نہیں ہوئی تو اس پر مشتری کے ملک کا حکم مرتب ہی نہیں ہوگا۔

فصل
اَلْفَرْضُ: لُغَةً هُوَ التَّقْدِيْرُ، وَمَفْرُوْضَاتُ الشَّرْعِ مُقَدَّرَاتُهٗ بِحَيْثُ لَا يَحْتَمِلُ
فرض لغت میں اندازہ لگانا ہے اور شریعت کے فرائض اس کے لگائے ہوئے اندازے ہیں اس طرح کہ احتمال نہیں رکھتے
الزِّيَادَةَ وَالنُّقْصَانَ، وَفِي الشَّرْعِ مَا ثَبَتَ بِدَلِيْلٍ قَطْعِيٍّ لَا شُبْهَةَ فِيْهِ، وَحُكْمُهٗ لُزُوْمُ
زیادتی اور کمی کا اور شریعت میں (فرض) وہ ہے جو ثابت ہو ایسی دلیل قطعی سے جسمیں شبہ نہ ہو اور اس کا حکم لازم ہونا ہے
الْعَمَلِ بِهٖ وَالْاِعْتِقَادِ بِهٖ، وَالْوُجُوْبُ: هُوَ السُّقُوْطُ يَعْنِيْ مَا يَسْقُطُ عَلَى الْعَبْدِ بِلَا اخْتِيَارٍ مِّنْهُ، وَقِيْلَ
اس پر عمل اور اس پر اعتقاد کا اور وجوب لغت میں گرنا ہے یعنی جو بندے پر گر جاتا ہے اس کے اختیار کے بغیر اور کہا گیا ہے
هُوَ مِنَ الْوَجْبَةِ وَهُوَ الْاِضْطِرَابُ سُمِّيَ الْوَاجِبُ بِذٰلِكَ لِكَوْنِهٖ مُضْطَرِبًا بَيْنَ الْفَرْضِ وَالنَّفْلِ
کہ واجب وَجْبَة سے ہے اور وہ تردد ہے واجب کا نام رکھا گیا ہے اس (واجب) کے ساتھ کیونکہ کیونکہ وہ مضطرب ہے فرض اور نفل کے درمیان
فَصَارَ فَرْضًا فِيْ حَقِّ الْعَمَلِ حَتّٰى لَا يَجُوْزَ تَرْكُهٗ، وَنَفْلًا فِيْ حَقِّ الْاِعْتِقَادِ
پس وہ (واجب) فرض ہو گیا عمل کے حق میں یہاں تک کہ اس کا چھوڑنا جائز نہیں ہے اور نفل ہو گیا ہے اعتقاد کے حق میں
فَلَا يَلْزَمُنَا الْاِعْتِقَادُ بِهٖ جَزْمًا، وَفِي الشَّرْعِ وَهُوَ مَا ثَبَتَ بِدَلِيْلٍ فِيْهِ شُبْهَةٌ
پس ہم پر لازم نہیں ہے اسکا قطعی عقیدہ رکھنا اور شریعت میں واجب وہ جو ایسی دلیل سے ثابت ہو جس میں کچھ شبہ ہو

كَالْاٰيَةِ الْمُؤَوَّلَةِ وَالصَّحِيْحِ مِنَ الْاٰحَادِ، وَحُكْمُهُ مَا ذَكَرْنَا، وَالسُّنَّةُ: عِبَارَةٌ

جیسے مؤول آیت اور صحیح خبر واحد اور اس (واجب) کا حکم وہی ہے جو ہم نے ذکر کردیا۔ اور سنت نام ہے

عَنِ الطَّرِيْقَةِ الْمَسْلُوْكَةِ الْمَرْضِيَّةِ فِيْ بَابِ الدِّيْنِ سَوَاءٌ كَانَتْ مِنْ رَسُوْلِ اللّٰهِ ﷺ

اس پسندیدہ طریقہ کا جس پر چلا جاتا ہو دین کے باب میں۔ برابر ہے کہ وہ (طریقہ) رسول اللہ ﷺ سے ثابت ہو

اَوْ مِنَ الصَّحَابَةِ، قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: عَلَيْكُمْ بِسُنَّتِيْ وَسُنَّةِ الْخُلَفَاءِ مِنْ بَعْدِيْ عَضُّوْا عَلَيْهَا بِالنَّوَاجِذِ

یا صحابہ کرامؓ سے آپ ﷺ نے فرمایا ﴿تم پر لازم ہے میرا طریقہ اور میرے خلفاء کا طریقہ پکڑ لو اس کو ڈاڑھ سے﴾

وَحُكْمُهَا اَنْ يُّطَالَبَ الْمَرْءُ بِاِحْيَائِهَا وَيَسْتَحِقُّ اللَّائِمَةَ

اور اس (سنت) کا حکم یہ ہے کہ مطالبہ کیا جائے آدمی سے اس کے زندہ کرنے کا اور ملامت کا مستحق ہو

بِتَرْكِهَا اِلَّا اَنْ يَّتْرُكَهَا بِعُذْرٍ، وَالنَّفْلُ: عِبَارَةٌ عَنِ الزِّيَادَةِ وَالْغَنِيْمَةِ تُسَمّٰى نَفْلًا

اس کے چھوڑنے کی وجہ سے مگر یہ کہ چھوڑے اسکو کسی عذر کی وجہ سے اور نفل نام ہے زیادتی کا اور غنیمت کا نام رکھا گیا ہے نفل

لِاَنَّهَا زِيَادَةٌ عَلٰى مَا هُوَ الْمَقْصُوْدُ مِنَ الْجِهَادِ، وَفِي الشَّرْعِ عِبَارَةٌ عَمَّا هُوَ زِيَادَةٌ

کیونکہ وہ بھی زائد ہوتی ہے اس چیز پر جو جہاد سے مقصود ہوتی ہے اور شریعت میں اس چیز کا نام ہے جو زائد ہو

عَلَى الْفَرَائِضِ وَالْوَاجِبَاتِ، وَحُكْمُهُ اَنْ يُّثَابَ الْمَرْءُ عَلٰى فِعْلِهٖ

فرائض اور واجبات سے اور اس (نفل) کا حکم یہ ہے کہ ثواب دیا جاتا ہے بندے کو اس کے کرنے پر

وَلَا يُعَاقَبُ بِتَرْكِهٖ، وَالنَّفْلُ وَالتَّطَوُّعُ نَظِيْرَانِ

اور عذاب نہیں دیا جاتا اس کے چھوڑنے کی وجہ سے اور نفل اور تطوع ایک دوسرے کی نظیر ہیں۔

فصل: ۔ عبادات مشروعہ چار قسم پر ہیں (۱) فرض (۲) واجب (۳) سنت (۴) نفل۔ مصنفؒ نے اس فصل میں ہر ایک کی تعریف اور حکم بیان کیا۔

فرض کی تعریف: فرض کا لغوی معنی ہے اندازہ کرنا چنانچہ جو شرعی مفروضات ہیں ان کا بھی اس طرح اندازہ کیا گیا ہے کہ وہ زیادتی اور کمی کا احتمال نہیں رکھتے۔ اور شریعت میں فرض کہتے ہیں جو ایسی دلیل قطعی سے ثابت ہو جس میں کوئی شبہ نہ ہو جیسے نماز، ایمان وغیرہ۔

فرض کا حکم: اس پر اعتقاد اور عمل دونوں لازم ہیں لہذا اسکو چھوڑنے والا فاسق اور اسکا منکر کافر ہوگا۔

وجوب کی تعریف: وجوب کے لغت میں دو معانی ہیں (۱) سقوط یعنی طاری ہونا۔ اس کو بھی وجوب اس لئے کہتے ہیں کہ یہ بندے پر اس کے اختیار کے بغیر طاری ہو جاتا ہے (۲) وجوب، وَجْبَۃ سے ہے اس کا معنی ہے اضطراب۔ واجب کو بھی واجب اس لئے کہتے ہیں کہ یہ بھی فرض اور نفل کے درمیان مضطرب اور متردد ہوتا ہے اس طرح کہ یہ (واجب) عمل کے حق میں فرض کی طرح ہوتا ہے۔ اس کو چھوڑنا جائز نہیں ہوتا اور اعتقاد کے حق میں نفل کی طرح ہوتا ہے۔ اس کا یقینی اعتقاد لازم نہیں ہے۔ لہٰذا اگر کوئی انکار کردے تو کافر نہ ہوگا اور شریعت میں واجب اسکو کہتے ہیں جو ایسی دلیل سے ثابت ہو جس میں کچھ شبہ ہو جیسے وہ آیت جس میں تاویل کی گئی ہو اور خبر واحد جو صحیح ہو یہ ایسی دلیل ہے کہ جس میں شبہ ہوتا ہے۔

وجوب کا حکم: وہی ہے جو ذکر کر دیا کہ اس پر عمل فرض ہے اور اعتقاد کے اعتبار سے نفل کیطرح ہے۔

سنت کی تعریف: لغت میں مطلق طریقہ کو کہتے ہیں چاہے اچھا ہو یا برا ہو۔ اور شریعت میں اس پسندیدہ طریقے کو کہتے ہیں جس کو دین میں اختیار کیا گیا ہو، لیکن فرض اور واجب کے طریقے پر نہ ہو۔ پھر چاہے وہ آپ ﷺ کا طریقہ ہو یا آپ ﷺ کے صحابہ رضی اللہ عنہم کا طریقہ ہو کیونکہ آپ ﷺ نے فرمایا کہ تم پر میرا طریقہ اور میرے بعد خلفاء کا طریقہ لازم ہے اس کو داڑھوں سے مضبوط پکڑ لو۔

سنت کا حکم:۔ بندے سے اس پر عمل کرنے کا مطالبہ کیا جائے اور چھوڑنے کی وجہ سے ملامت کا مستحق ہو لیکن اگر ہاں اگر کسی عذر سے چھوڑے پھر ملامت کا مستحق نہ ہوگا۔

نفل کی تعریف: لغت میں نفل کا معنی ہے زائد چیز۔ مال غنیمت کو بھی نفل اس لئے کہا جاتا ہے کہ وہ بھی مقصود یعنی ثواب سے زائد چیز ہوتی ہے شریعت میں نفل اس کو کہتے ہیں کہ جو فرائض اور واجبات سے زائد ہو۔

نفل کا حکم: یہ ہے کہ اس کے کرنے پر ثواب ہوتا ہے اور اس کے چھوڑنے پر سزا نہیں ہوتی۔ نفل اور تطوع دونوں ایک چیز ہیں کہ دونوں فرض اور واجب سے زائد ہیں۔

فَصْلٌ
اَلْعَزِيْمَةُ: هِيَ الْقَصْدُ اِذَا كَانَ فِيْ نِهَايَةِ الْوَكَادَةِ، وَلِهٰذَا قُلْنَا: اِنَّ الْعَزْمَ عَلَى الْوَطْئِ
عزیمت: وہ ارادہ کرنا ہے جبکہ وہ (ارادہ) انتہائی پختگی میں ہو اور اسی لیے ہم نے کہا کہ بیشک وطی کا عزم کرنا

عَوْدٌ فِي بَابِ الظِّهَارِ لِأَنَّهُ كَالْمَوْجُودِ فَجَازَ أَنْ يُعْتَبَرَ مَوْجُوْدًا
رجوع کرنا ہے ظہار کے باب میں۔ اسلئے کہ وہ (عزم) موجود وطی کیطرح ہے پس جائز ہے وطی کو موجود مانا جائے
عِنْدَ قِيَامِ الدَّلَالَةِ وَلِهٰذَا لَوْ قَالَ: أَعْزِمُ يَكُوْنُ حَالِفًا، وَفِي الشَّرْعِ
دلیل کے قائم ہونیکے وقت اسی لیے اگر کسی نے کہا (اَعْزِمُ) میں عزم کرتا ہوں تو وہ قسم کھانیوالا ہوگا اور شریعت میں
عِبَارَةٌ عَمَّا لَزِمَنَا مِنَ الْأَحْكَامِ اِبْتِدَاءً سُمِّيَتْ عَزِيْمَةً لِأَنَّهَا
(عزیمت) نام ہے ان احکام کا جو ابتداء ہم پر لازم ہوتے ہیں نام رکھا گیا ہے انکا عزیمت اس لیے کہ یہ (احکام)
فِي غَايَةِ الْوَكَادَةِ لِوَكَادَةِ سَبَبِهَا، وَهُوَ كَوْنُ الْآمِرِ مُفْتَرِضَ الطَّاعَةِ
انتہائی پختگی میں ہوتے ہیں اپنے سبب کی پختگی کی وجہ سے اور وہ (سبب) ایسی ذات کا امر ہونا ہے جسکی اطاعت فرض ہے
بِحُكْمِ أَنَّهُ إِلٰهُنَا وَنَحْنُ عَبِيْدُهُ، وَأَقْسَامُ الْعَزِيْمَةِ مَا ذَكَرْنَا مِنَ الْفَرْضِ وَالْوَاجِبِ
اس حکم سے کہ وہ ہمارا معبود ہے اور ہم اس کے غلام ہیں اور عزیمت کی اقسام وہ ہیں جنکو ہم نے ذکر کیا یعنی فرض اور واجب

فصل: ۔ چونکہ احکام مشروعہ کی دو قسمیں ہیں (۱) عزیمت (۲) رخصت۔ مصنفؒ نے اس فصل میں ہر ایک کی وضاحت بیان کی ہے۔

عزیمت کا لغوی معنیٰ: انتہائی مؤکد اور پختہ ارادہ۔ چونکہ عزیمت کا معنیٰ ہے انتہائی مؤکد ارادہ۔ اسی لئے ہم احناف کہتے ہیں کہ ظہار میں وطی کا عزم کرنا رجوع شمار ہوگا کیونکہ وطی کا عزم مثل وطی کے پائے جانے کے ہے۔ تو لہٰذا دلیل کے قائم ہونے کے وقت اس کے موجود ہونے کا اعتبار کرنا جائز ہے اسی لئے اگر کسی آدمی نے یوں کہا اَعْزِمُ تو یہ آدمی قسم اٹھانے والا ہوگا۔

عزیمت کا شرعی معنیٰ: شریعت میں عزیمت کہتے ہیں ان احکام کو جو ہم پر ابتداءً لازم ہوئے ہیں جیسے ظہر، عصر اور عشاء کی چار رکعتیں ہم پر ابتداءً لازم ہوئی ہیں یعنی ابتداء سے ہی چار رکعتیں ہی لازم ہوئی ہیں۔ ان احکام کو بھی عزیمت اس لئے کہتے ہیں کیونکہ یہ سبب کے مؤکد ہونے کی وجہ سے انتہائی مؤکد ہوتے ہیں اور اس کا سبب اس لئے مؤکد ہوتا ہے کیونکہ حکم کرنے والا ایسا ہے کہ جس کی اطاعت کرنا ہم پر فرض ہے۔ کیونکہ کہ وہ ہمارا معبود ہے ہم اس کے بندے ہیں اور عزیمت کی اقسام وہی ہیں جو پہلے ذکر کیں یعنی فرض اور واجب۔

وَاَمَّا الرُّخْصَةُ: فَعِبَارَةٌ عَنِ الْيُسْرِ وَالسُّهُوْلَةِ، وَفِي الشَّرْعِ صَرْفُ الْاَمْرِ مِنْ عُسْرٍ اِلٰى يُسْرٍ

اور بہر حال رخصت، تو وہ نام ہے آسانی اور سہولت کا اور شریعت میں کسی حکم کو پھیرنا تنگی سے آسانی کی طرف

بِوَاسِطَةِ عُذْرٍ فِي الْمُكَلَّفِ، وَاَنْوَاعُهَا مُخْتَلِفَةٌ لِاخْتِلَافِ اَسْبَابِهَا وَهِيَ

اس عذر کی وجہ سے جو مکلف میں ہے اور اس کی اقسام مختلف ہیں اس کے اسباب کے مختلف ہونے کی وجہ سے اور وہ (اسباب)

اَعْذَارُ الْعِبَادِ، وَفِي الْعَاقِبَةِ تَؤُوْلُ اِلٰى نَوْعَيْنِ، اَحَدُهُمَا رُخْصَةُ الْفِعْلِ

بندوں کے عذر ہیں اور انجام کار (رخصت) دو قسموں کی طرف لوٹتی ہے ان میں سے ایک فعل کی رخصت ہے

مَعَ بَقَاءِ الْحُرْمَةِ بِمَنْزِلَةِ الْعَفْوِ فِيْ بَابِ الْجِنَايَةِ، وَذٰلِكَ نَحْوُ اِجْرَاءِ كَلِمَةِ الْكُفْرِ عَلَى اللِّسَانِ

حرمت کے باقی رہنے کے ساتھ جیسا کہ معاف کرنا جنایت کے باب میں اور یہ جیسے زبان پر کلمہ کفر کا جاری کرنا

مَعَ اطْمِيْنَانِ الْقَلْبِ عِنْدَ الْاِكْرَاهِ وَسَبُّ النَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَاِتْلَافُ مَالِ الْمُسْلِمِ وَقَتْلُ النَّفْسِ ظُلْمًا

دل کے اطمینان کے ساتھ اکراہ کے وقت اور نبی علیہ السلام کو برا بھلا کہنا اور مسلمان کے مال کو تلف کرنا اور ظلماً نفس کو قتل کرنا

وَحُكْمُهُ اَنَّهُ لَوْ صَبَرَ حَتّٰى قُتِلَ يَكُوْنُ مَاجُوْرًا

اور اس (رخصت) کا حکم یہ ہے کہ اگر اس نے صبر کیا یہاں تک کہ اس کو قتل کر دیا جائے تو اجر دیا جائے گا

لِامْتِنَاعِهٖ عَنِ الْحَرَامِ تَعْظِيْمًا لِنَهْيِ الشَّارِعِ عَلَيْهِ السَّلَامُ، وَالنَّوْعُ الثَّانِيْ تَغْيِيْرُ صِفَةِ الْفِعْلِ

کیونکہ اس کا حرام سے رکنا شارع علیہ السلام کی نہی کی تعظیم کی وجہ سے ہے اور دوسری قسم فعل کی صفت کا تبدیل ہو جانا ہے

بِاَنْ يَّصِيْرَ مُبَاحًا فِيْ حَقِّهٖ قَالَ اللّٰهُ تَعَالٰى: فَمَنِ اضْطُرَّ فِيْ مَخْمَصَةٍ، وَذٰلِكَ نَحْوُ

بایں طور کہ وہ فعل مباح ہو جائے اس کے حق میں اللہ تعالیٰ نے فرمایا ﴿جو شخص مجبور ہو گیا سخت بھوک میں﴾ اور اس کی مثال

الْاِكْرَاهِ عَلٰى اَكْلِ الْمَيْتَةِ وَشُرْبِ الْخَمْرِ، وَحُكْمُهُ اَنَّهُ لَوِ امْتَنَعَ عَنْ تَنَاوُلِهٖ حَتّٰى

مجبور کرنا مردار کے کھانے اور شراب کے پینے پر اور اس کا حکم یہ ہے کہ اگر وہ رک گیا اس کے کھانے سے یہاں تک کہ

قُتِلَ يَكُوْنُ آثِمًا بِامْتِنَاعِهٖ عَنِ الْمُبَاحِ وَصَارَ كَقَاتِلِ نَفْسِهٖ

قتل کر دیا گیا تو گناہ گار ہوگا مباح چیز سے رکنے کی وجہ سے اور یہ ہو جائیگا جیسا کہ خود کو قتل کرنے والا

واما الرخصة: یہاں سے مصنفؒ رخصت کا لغوی اور شرعی معنی بیان کر رہے ہیں۔

رخصت کا لغوی معنی: آسانی اور سہولت ہے۔

رخصت کا شرعی معنی: شریعت میں رخصت کہتے ہیں کسی حکم کو مکلف کے عذر کی وجہ سے تنگی سے آسانی کی طرف پھیرنا۔ جیسے سفر میں مکلف پر رمضان کا روزہ مشکل تھا۔ شریعت نے روزے کی رخصت دے دی۔ اسباب کے مختلف ہونے کی وجہ سے رخصت کی مختلف اقسام ہیں اور رخصت کے اسباب بندوں کے عذر ہیں۔ مصنفؒ فرماتے ہیں کہ انجام کار رخصت کی دو قسمیں ہیں۔

پہلی قسم:۔ رخصت الفعل مع بقاء الحرمت، یعنی حرمت کے باقی رہتے ہوئے فعل میں رخصت ہو جائے یعنی وہ فعل تو اسی طرح حرام رہے جیسے پہلے تھا لیکن اسکے کرنے کی رخصت ہو جائے جیسے جنایت میں معافی ہے مثلاً ایک آدمی نے دوسرے پر جنایت کی اس کا ہاتھ توڑ دیا اس نے معاف کر دیا تو اس معاف کرنے کی وجہ سے وہ جنایت حلال نہ ہوگی بلکہ اسی طرح حرام رہے گی جیسے پہلے تھی۔ معافی کا فائدہ یہ ہوگا کہ عند اللہ مؤاخذہ نہیں ہوگا۔ رخصت کی اس قسم کی اور بھی کئی مثالیں ہیں جیسے کسی آدمی کو کلمہ کفر پر مجبور کیا جائے اور اس آدمی کا دل ایمان پر مطمئن ہو تو زبان پر کلمہ کفر جاری کرنے کی رخصت ہے۔ اسی طرح اکراہ کی حالت میں حضور ﷺ کو گالی دینا، مسلمان کا مال تلف کرنا اور ظلماً کسی آدمی کو قتل کرنا۔ اکراہ کی وجہ سے ان افعال کی رخصت ہے لیکن اس کا یہ مطلب نہیں کہ یہ افعال مباح ہو گئے۔

پہلی قسم کا حکم: یہ ہے کہ اگر یہ آدمی جس کو مجبور کیا گیا ہے ان افعال کے کرنے سے رک جائے اور صبر کرے اور اس کو قتل کر دیا جائے تو عند اللہ اجر ملے گا کیونکہ یہ حرام سے رکا ہے شارع علیہ السلام کی نہی کی تعظیم کی وجہ سے۔

دوسری قسم:۔ صفت فعل کا متغیر ہو جانا یعنی حرام چیز رخصت کی وجہ سے اس کے حق میں مباح ہو جائے گی جیسے کوئی شخص بھوک کی وجہ سے مجبور ہو جائے مرنے کا خطرہ ہو تو اس کے حق میں مردار اور شراب حلال ہو جائیں گے۔ اسی طرح کسی آدمی کو مردار کھانے پر مجبور کیا جائے کہ مردار کھا ورنہ تجھے قتل کر دیا جائے گا یا شراب پینے پر مجبور کیا جائے کہ تو شراب پی ورنہ تجھے قتل کر دیا جائے گا۔ تو اس کے لئے مردار کھانا اور شراب پینا مباح ہو جائے گا۔

دوسری قسم کا حکم: یہ ہے اگر یہ آدمی مردار کھانے اور شراب پینے سے رک گیا یہاں تک کہ اس کو قتل کر دیا گیا تو یہ آدمی گنہگار ہوگا کیونکہ اس کے لئے مردار کھانا اور شراب پینا مباح ہو چکا تھا اس کے باوجود اگر اس نے ان کو استعمال نہیں کیا تو یہ ایسے ہو جائے گا جیسے خودکشی کرنے والا۔

فصل
اَلْاِحْتِجَاجُ بِلَا دَلِیْلٍ اَنْوَاعٌ، مِنْهَا اَلْاِسْتِدْلَالُ بِعَدَمِ الْعِلَّةِ عَلٰی عَدَمِ الْحُكْمِ، مِثَالُهٗ
استدلال بغیر دلیل کی کئی اقسام ہیں ان میں سے ایک عدم علت سے عدم حکم پر استدلال کرنا ہے اس کی مثال
اَلْقَیْءُ غَیْرُ نَاقِضٍ لِاَنَّهٗ لَمْ یَخْرُجْ مِنَ السَّبِیْلَیْنِ، وَالْاَخُ لَا یُعْتَقُ عَلَی الْاَخِ لِاَنَّهٗ
قئی وضوء کو توڑنے والی نہیں ہے اس لیے کہ وہ سبیلین سے نہیں نکلی اور بھائی نہیں آزاد ہوگا بھائی پر اس لئے کہ
لَا وِلَادَ بَیْنَهُمَا، وَسُئِلَ مُحَمَّدٌ اَیَجِبُ الْقِصَاصُ عَلٰی شَرِیْکِ الصَّبِیِّ
ان دونوں کے درمیان ولادت کا رشتہ نہیں ہوتا اور سوال کیا گیا امام محمدؒ سے کہ کیا قصاص واجب ہوگا بچہ کے ساتھ شریک (قاتل) پر
قَالَ: لَا! لِاَنَّ الصَّبِیَّ رُفِعَ عَنْهُ الْقَلَمُ، قَالَ السَّائِلُ: فَوَجَبَ اَنْ یَّجِبَ عَلٰی شَرِیْکِ الْاَبِ
فرمایا نہیں اس لیے کہ بچہ مرفوع القلم ہے سائل نے کہا کہ پھر تو واجب ہو کہ (قصاص) واجب ہو باپ کے ساتھ شریک قاتل پر
لِاَنَّ الْاَبَ لَمْ یُرْفَعْ عَنْهُ الْقَلَمُ فَصَارَ التَّمَسُّکُ بِعَدَمِ الْعِلَّةِ عَلٰی عَدَمِ الْحُكْمِ هٰذَا بِمَنْزِلَةِ مَا یُقَالُ
اس لیے کہ باپ مرفوع القلم نہیں پس یہ استدلال ہے عدم علت سے عدم حکم پر یہ بمنزلہ اس کے ہے کہ یوں کہا جائے کہ
لَمْ یَمُتْ فُلَانٌ لِاَنَّهٗ لَمْ یَسْقُطْ مِنَ السَّطْحِ اِلَّا اِذَا كَانَتْ عِلَّةُ الْحُكْمِ مُنْحَصِرَةً فِیْ مَعْنًی
فلاں آدمی نہیں مرا اس لیے کہ وہ چھت سے نہیں گرا مگر جبکہ حکم کی علت ایک معنی میں منحصر ہو
فَیَكُوْنُ ذٰلِکَ الْمَعْنٰی لَازِمًا لِلْحُكْمِ، فَیُسْتَدَلُّ بِانْتِفَائِهٖ عَلٰی عَدَمِ الْحُكْمِ، مِثَالُهٗ
اور وہ معنی حکم کو لازم ہو تو اس معنی کے نہ ہونے کی وجہ سے استدلال کیا جائیگا عدم حکم پر اس کی مثال وہ ہے
مَا رُوِیَ عَنْ مُحَمَّدٍ اَنَّهٗ قَالَ: وَلَدُ الْمَغْصُوْبِ لَیْسَ بِمَضْمُوْنٍ لِاَنَّهٗ
جو روایت کیا گیا ہے امام محمدؒ سے کہ انہوں نے فرمایا کہ مغصوبہ باندی کے بچہ کا ضمان نہیں ہے کیونکہ وہ (بچہ)
لَیْسَ بِمَغْصُوْبٍ، وَلَا قِصَاصَ عَلَی الشَّاهِدِ فِیْ مَسْاَلَةِ شُهُوْدِ الْقِصَاصِ اِذَا رَجَعُوْا لِاَنَّهٗ
مغصوب نہیں ہے اور قصاص نہیں گواہ پر قصاص کے گواہوں کے مسئلہ میں جبکہ وہ گواہی سے رجوع کر لیں اس لیے کہ

لَيْسَ بِقَاتِلٍ، وَذٰلِكَ لِاَنَّ الْغَصَبَ لَازِمٌ لِضَمَانِ الْغَصَبِ وَالْقَتْلُ لَازِمٌ لِوُجُوْدِ الْقِصَاصِ

گواہ قاتل نہیں ہیں اور یہ اس لیے کہ ضمان غصب کیلئے غصب لازم ہے اور قصاص کے پائے جانے کیلئے قتل لازم ہے

فصل:۔ مصنفؒ ادلہ اربعہ اور اس کے ملحقات کو بیان کرنے کے بعد اب ان چیزوں کو بیان کر رہے ہیں جن کو دلیل بنانا درست نہیں ہے، تا کہ ادلہ اور غیر ادلہ کا فرق واضح ہو جائے۔

استدلال بلا دلیل کی اقسام:۔ استدلال بلا دلیل کی چند اقسام ہیں ان میں سے ایک ہے عدم علت سے عدم حکم پر استدلال کرنا۔ یعنی یوں کہا جائے کہ یہاں علت نہیں ہے لہٰذا حکم بھی نہیں ہوگا۔ جیسے کوئی آدمی یوں کہے کہ قے ناقض وضو نہیں ہے کیونکہ یہ سبیلین سے نہیں نکلتی اور جو چیز سبیلین سے نہ نکلے وہ ناقضِ وضو نہیں ہے۔ ہم کہتے ہیں کہ نقض وضو کی علت ''خروج من السبیلین'' کو بنانا درست نہیں ہے کیونکہ نقض وضو کی علت ''خروج نجاست'' ہے چاہے وہ سبیلین سے نکلے یا غیر سبیلین سے۔ اور قے میں بھی کچھ نہ کچھ خروج نجاست ہوتا ہے اس لئے وضو ٹوٹ جائے گا۔ اور اسی طرح یہ کہنا کہ اگر بھائی اپنے بھائی کو خرید کر مالک بن جائے تو وہ بھائی آزاد نہ ہوگا کیونکہ دونوں بھائیوں کے درمیان ولادت کا رشتہ نہیں ہے۔ ہم کہتے ہیں کہ رشتہ ولادت کو آزاد ہونے کی علت بنانا یہ درست نہیں ہے۔ بلکہ آزاد ہونے کی علت ہے ذی رحم محرم کا مالک ہونا اور بھائی چونکہ ذی رحم محرم ہے اس لئے آزاد ہو جائے گا۔

وسئل عن محمدؒ: سے احناف کے مذہب کی تائید کے لیے امام محمدؒ سے سوال وجواب کا ذکر ہے اور یہ استدلال فاسد کی مثال بھی ہے۔ امام محمدؒ سے کسی نے سوال کیا کہ اگر کوئی آدمی ایک بچے کے ساتھ ملکر کسی کو قتل کرے تو اس میں قصاص واجب ہوگا یا نہیں؟ تو امام محمدؒ نے فرمایا کہ قصاص واجب نہیں ہوگا کیونکہ بچہ مرفوع القلم ہے۔ جس کا فعل مضمون نہیں ہوتا۔ تو جب بعض قتل میں قصاص نہیں ہے تو دوسرے بعض میں بھی قصاص نہیں ہوگا یہ جواب سن کر سائل کہنے لگا پھر تو اگر باپ کسی آدمی کو ساتھ ملا کر اپنے بیٹے کو قتل کر دے تو دوسرے آدمی پر قصاص ہونا چاہیے کیونکہ باپ مرفوع القلم نہیں ہے۔ سائل کا یہ قول عدم علت سے عدم حکم پر استدلال ہے اس لئے تو ہم کہتے ہیں کہ سائل کا یہ کہنا درست نہیں ہے۔ کیونکہ قصاص واجب نہ ہونے کی وجہ صرف مرفوع القلم ہونا نہیں ہے۔ بلکہ قصاص واجب نہ ہونے کی اور بھی کئی وجوہات ہیں۔ ایک وجہ یہ بھی ہے

کہ باپ کا فعل جو اولاد پر ہو اس فعل کی وجہ سے باپ پر ضمان لازم نہیں آتا اور جب باپ پر ضمان نہیں تو اس کے شریک پر بھی واجب نہیں ہوگا۔ مصنفؒ کہتے ہیں کہ سائل کا یہ قول عدم علت کی وجہ سے عدم حکم پر استدلال ہے یہ درست نہیں ہے یہ ایسے ہوگیا جیسے کوئی آدمی کہے کہ فلاں نہیں مرا کیونکہ وہ چھت سے نہیں گرا۔ اس کی یہ بات درست نہیں ہے کیونکہ مرنے کی اور بھی کئی صورتیں ہیں۔

الا اذا کانت: سے بیان کیا کہ ویسے تو عدم علت سے عدم حکم پر استدلال درست نہیں ہے۔ لیکن اگر حکم کی علت کسی ایک معنیٰ میں منحصر ہو تو وہاں عدم علت سے عدم حکم پر استدلال کرنا درست ہوگا۔ کیونکہ اس صورت میں وہ معنیٰ اس حکم کو لازم ہوگا تو اس معنیٰ کے نہ پائے جانے سے حکم کے نہ پائے جانے پر استدلال کرنا درست ہوگا۔ جیسے امام محمدؒ سے یہ نقل کیا گیا ہے کہ انہوں نے فرمایا مغصوبہ چیز (باندی، بکری) کا بچہ اگر مر جائے تو اس بچے کا ضمان نہیں ہوگا دلیل یہ پیش کی کہ وہ مغصوب نہیں ہے حالانکہ غصب کے ضمان کے لئے غصب لازم ہے لہذا غصب ہوگا تو ضمان ہوگا غصب نہیں ہوگا تو ضمان بھی نہیں ہوگا۔ اسی طرح امام محمدؒ نے فرمایا کہ اگر گواہوں نے قتل پر گواہی دی جس کی وجہ سے آدمی کو قصاصاً قتل کر دیا گیا اس کے بعد گواہوں نے گواہی سے رجوع کر لیا تو گواہوں پر قصاص نہیں ہوگا۔ دلیل یہ بیان کی کہ گواہ قاتل نہیں ہیں حالانکہ قصاص کے لئے قتل کا پایا جانا لازم ہے۔ لہذا جہاں قتل ہوگا وہاں قصاص ہوگا جہاں قتل نہیں ہوگا وہاں قصاص بھی نہیں ہوگا۔

وَكَذٰلِكَ التَّمَسُّكُ بِاسْتِصْحَابِ الْحَالِ تَمَسُّكٌ بِعَدَمِ الدَّلِيْلِ اِذْ وُجُوْدُ الشَّيْءِ
اسی طرح استصحاب حال سے استدلال کرنا عدم دلیل سے استدلال کرنا ہے۔ اس لیے کہ کسی شے کا وجود
لَا يُوْجِبُ بَقَاءَهٗ فَيَصْلَحُ لِلدَّفْعِ دُوْنَ الْاِلْزَامِ، وَعَلٰى هٰذَا قُلْنَا
اسکے باقی رہنے کو واجب نہیں کرتا۔ پس (استصحاب) دفع کرنے کی صلاحیت رکھتا ہے نہ کہ الزام کی اور اسی بنا پر ہم نے کہا
مَجْهُوْلُ النَّسَبِ لَوْ ادَّعٰى عَلَيْهِ اَحَدٌ رِقًّا ثُمَّ جَنٰى عَلَيْهِ جِنَايَةً
مجہول النسب پر اگر کوئی ایک دعوی کرے مملوک ہونے کا، پھر جنایت کرے (مدعی) اس (مجہول النسب) پر
لَا يَجِبُ عَلَيْهِ اَرْشُ الْحُرِّ لِاَنَّ اِيْجَابَ اَرْشِ الْحُرِّ اِلْزَامٌ فَلَا يَثْبُتُ بِلَا دَلِيْلٍ
تو اس (مدعی) پر آزاد کی دیت واجب نہیں ہوگی کیونکہ آزاد کی دیت واجب کرنا الزام ہے۔ پس بغیر دلیل کے ثابت نہیں ہوگی

وَعَلٰى هٰذَا قُلْنَا: إِذَا زَادَ الدَّمُ عَلَى الْعَشَرَةِ فِي الْحَيْضِ وَلِلْمَرْأَةِ عَادَةٌ مَعْرُوفَةٌ
اور اسی بنا پر ہم نے کہا: جب خون بڑھ جائے دس دن پر حیض کے دنوں میں اور عورت کی کوئی معروف عادت ہے
رُدَّتْ إِلٰى أَيَّامِ عَادَتِهَا، وَالزَّائِدُ اِسْتِحَاضَةٌ لِأَنَّ الزَّائِدَ عَلَى الْعَادَةِ
تو لوٹایا جائے گا (حکم) اس کی عادت کے دنوں کی طرف، اور زائد استحاضہ ہوگا۔ اس لیے کہ عادت سے زائد خون
اِتَّصَلَ بِدَمِ الْحَيْضِ وَبِدَمِ الْإِسْتِحَاضَةِ فَاحْتَمَلَ الْأَمْرَيْنِ جَمِيْعًا
مل گیا ہے حیض کے خون اور استحاضہ کے خون کے ساتھ۔ پس احتمال رکھتا ہے دونوں باتوں (حیض اور استحاضہ) کا
فَلَوْ حَكَمْنَا بِنَقْضِ الْعَادَةِ لَزِمَنَا الْعَمَلُ بِلَا دَلِيْلٍ، وَكَذٰلِكَ
پس اگر ہم فیصلہ کر دیں عادت کے ختم ہونے کا تو ہم پر لازم آئے گا بغیر دلیل کے عمل کرنا اور اسی طرح
إِذَا ابْتَدَأَتْ مَعَ الْبُلُوْغِ مُسْتَحَاضَةً فَحَيْضُهَا عَشَرَةُ أَيَّامٍ لِأَنَّ مَا دُوْنَ الْعَشَرَةِ
کسی لڑکی نے ابتداء کی بلوغت کے ساتھ ہی مستحاضہ ہونے کی تو اس کا حیض دس دن ہوگا۔ اس لیے کہ دس دن سے کم خون
تَحْتَمِلُ الْحَيْضَ وَالْإِسْتِحَاضَةَ، فَلَوْ حَكَمْنَا بِارْتِفَاعِ الْحَيْضِ لَزِمَنَا الْعَمَلُ بِلَا
حیض اور استحاضہ دونوں کا احتمال رکھتا ہے۔ پس اگر ہم حکم لگا دیں حیض کے ختم ہونے کا تو ہم پر لازم آئے گا عمل کرنا بغیر
دَلِيْلٍ، بِخِلَافِ مَا بَعْدَ الْعَشَرَةِ لِقِيَامِ الدَّلِيْلِ عَلٰى أَنَّ الْحَيْضَ لَا تَزِيْدُ عَلَى الْعَشَرَةِ
دلیل کے۔ بخلاف اس خون کے جو دس دن کے بعد ہے، اس لیے کہ اس پر دلیل موجود ہے کہ حیض دس دن سے زائد نہیں ہوتا

وکذلک التمسک: سے مصنفؒ فرماتے ہیں کہ استصحاب حال سے استدلال کرنا یہ ایسے ہی بلا دلیل استدلال ہے جیسے عدم علت سے عدم حکم پر استدلال کرنا۔ استصحاب حال کا مطلب یہ ہے کہ فی الحال کسی چیز کے ثابت ہونے کا حکم لگانا اس بناء پر کہ وہ گذشتہ زمانہ میں ثابت تھی۔ یہ استصحاب حال بھی عدم علت سے عدم حکم پر استدلال ہے کیونکہ کسی شئے کا ایک زمانہ میں پایا جانا اس بات کو واجب نہیں کرتا کہ وہ شئی اب بھی پائی جائے۔ تو لہذا استصحاب کسی چیز کو دفع کرنے کی دلیل بننے کی صلاحیت تو رکھتا ہے لیکن کسی چیز کے لازم کرنے کی دلیل نہیں بنتا۔ اسی وجہ سے ہمارے احناف کہتے ہیں کہ اگر کوئی بچہ ایسا ہو کہ جس کا نسب مجہول ہو یعنی اس کے باپ کا

علم نہ ہو۔ اس پر کوئی دعوی کردے کہ یہ غلام ہے تو یہ اس بچے پر غلامی کا الزام آرہا ہے اس الزام کو دفع کرنے کے لئے استصحاب حال کو دلیل بنائیں گے اور یہ کہیں گے کہ اصل میں چونکہ حریت ہے اس لئے یہ بچہ بھی آزاد ہوگا اور اگر یہی مدعی اس بچے پر جنایت کرے تو اس جانی پر آزاد کی دیت لازم نہیں آئے گی بلکہ غلام کی دیت لازم آئے گی (اور غلام کی دیت آزاد کی دیت سے کم ہوتی ہے) کیونکہ اگر ہم آزاد کی دیت لازم کرتے ہیں تو یہ استصحاب حال کی وجہ سے ہوگی کہ اصل میں حریت ہے لہذا یہ بچہ آزاد ہوگا تو یہ استصحاب حال کی وجہ سے زائد مال لازم کرنے کا الزام ہوگا جو کہ درست نہیں ہے۔

وعلی هذا قلنا: اسی بات پر کہ "حکم بلا دلیل ثابت نہیں ہوتا" ہم احناف کہتے ہیں کہ اگر کسی عورت کے حیض کا خون دس دن سے بڑھ جائے اور عورت کے حیض کی ایک عادت ہے مثلاً سات دن۔ اب ہم کہیں گے جتنی اس کی عادت ہے اتنا تو حیض ہے اس کے علاوہ استحاضہ ہے۔ کیونکہ عادت سے جو زائد خون ہے یعنی سات دن سے اوپر اور دس دن سے کم یہ حیض کے خون اور استحاضہ کے خون کے ساتھ مل گیا ہے۔ اسکی ابتداء حیض سے ملی ہوئی ہے اور انتہا استحاضہ سے ملی ہوئی ہے۔ تو لہذا یہ حیض اور استحاضہ دونوں کا احتمال رکھتا ہے۔ اب اگر ہم یہ کہیں کہ سات دن والی عادت ٹوٹ گئی ہے اب اس کا حیض دس دن ہے تو یہ کہنا بلا دلیل ہوگا اور بلا دلیل حکم ثابت نہیں ہوتا لہذا حکم سابقہ عادت پر باقی رہے گا۔ اسی طرح ایک عورت بالغ ہوئی ساتھ ہی اس کو استحاضہ کا خون شروع ہوگیا یعنی جیسے ہی بالغ ہوئی اس کا پہلی دفعہ خون دس دن سے زائد ہوگیا تو اس عورت کا حیض دس دن ہوگا کیونکہ تین دن سے اوپر اور دس دن سے کم جو خون ہے یہ حیض و استحاضہ کا احتمال رکھتا ہے اگر ہم یہ حکم لگادیں کہ تین دن سے اوپر والا خون حیض نہیں ہے بلکہ استحاضہ ہے تو یہ بلا دلیل ہوگا لیکن اس کے برخلاف اگر ہم کہیں کہ جو دس دن سے اوپر والا خون ہے وہ استحاضہ کا ہے تو یہ درست ہوگا۔ کیونکہ اس پر دلیل قائم ہے اور دلیل یہ حدیث ہے آپ ﷺ نے فرمایا کہ حیض دس دن سے اوپر نہیں ہوتا۔

وَمِنَ الدَّلِيلِ عَلَى اَنْ لَا دَلِيلَ فِيهِ اِلَّا حُجَّةٌ لِلدَّفْعِ دُوْنَ الْاِلْزَامِ مَسْأَلَةُ الْمَفْقُوْدِ فَاِنَّهُ
اور اس بات پر دلیل کہ استصحاب میں دلیل نہیں ہے، مگر دفع کی حجت نہ کہ الزام کی، مفقود کا مسئلہ ہے کیونکہ

لَا يَسْتَحِقُّ غَيْرُهُ مِيْرَاثَهُ، وَلَوْ مَاتَ مِنْ أَقَارِبِهِ

اس کا غیر اس کی میراث کا مستحق نہیں ہوتا۔ اور اگر مر گیا اس (مفقود) کے رشتہ داروں میں سے کوئی

حَالَ فَقْدِهِ لَا يَرِثُ هُوَ مِنْهُ فَانْدَفَعَ اِسْتِحْقَاقُ الْغَيْرِ بِلَا دَلِيْلٍ

اس کے مفقود ہونے کی حالت میں تو مفقود وارث نہیں ہوگا اس (رشتہ دار) کا۔ پس غیر کا استحقاق دفع ہو گیا بغیر دلیل کے

وَلَمْ يَثْبُتْ لَهُ الْاِسْتِحْقَاقُ بِلَا دَلِيْلٍ فَإِنْ قِيْلَ: قَدْ رُوِيَ عَنْ أَبِيْ حَنِيْفَةَ أَنَّهُ قَالَ

اور ثابت نہ ہوا اس (مفقود) کے لیے استحقاق بغیر دلیل کے پس اگر کہا جائے کہ امام ابوحنیفہؒ سے مروی ہے کہ آپ نے فرمایا

لَا خُمُسَ فِي الْعَنْبَرِ لِأَنَّ الْأَثَرَ لَمْ يَرِدْ بِهِ وَهُوَ التَّمَسُّكُ بِعَدَمِ الدَّلِيْلِ، قُلْنَا

عنبر میں خمس نہیں اس لیے کہ اس میں کوئی حدیث وارد نہیں ہوئی۔ یہ استدلال کرنا ہے عدم دلیل سے تو ہم کہیں گے کہ

إِنَّمَا ذُكِرَ ذٰلِكَ فِيْ بَيَانِ عُذْرِهِ فِيْ أَنَّهُ لَمْ يَقُلْ بِالْخُمُسِ فِي الْعَنْبَرِ، وَلِهٰذَا رُوِيَ

یہ بات ذکر کی گئی ہے اس عذر کے بیان میں کہ وہ عنبر میں خمس کے قائل نہیں ہے۔ اور اسی لیے روایت کیا گیا ہے کہ

أَنَّ مُحَمَّدًا سَأَلَهُ عَنِ الْخُمُسِ فِي الْعَنْبَرِ فَقَالَ: مَا بَالُ الْعَنْبَرِ لَا خُمُسَ فِيْهِ

سوال کیا امام محمدؒ نے امام ابوحنیفہؒ سے عنبر میں خمس کے بارے میں پس کہا کہ کیا وجہ ہے کہ عنبر میں خمس نہیں ہے

قَالَ لِأَنَّهُ كَالسَّمَكِ. فَقَالَ: وَمَا بَالُ السَّمَكِ لَا خُمُسَ فِيْهِ

تو امام صاحبؒ نے فرمایا اس لیے کہ وہ مچھلی کی طرح ہے پھر امام محمدؒ نے فرمایا کیا بات ہے مچھلی میں خمس نہیں ہے

قَالَ: لِأَنَّهُ كَالْمَاءِ وَلَا خُمُسَ فِيْهِ.

تو امام صاحبؒ نے فرمایا اس لیے کہ وہ پانی کی طرح ہے اور پانی میں خمس نہیں ہے۔

ومن الدليل: سے مصنفؒ نے اس بات پر دلیل پیش کی ہے کہ استصحاب حال دفع کے لئے حجت ہے الزام کے لئے حجت نہیں ہے۔ تو مصنفؒ فرماتے ہیں کہ اس کی دلیل مسئلہ مفقود ہے۔ مفقود اس آدمی کو کہتے ہیں کہ جو اس طرح غائب ہو گیا ہو کہ نہ اس کی زندگی کا پتہ ہو نہ موت کا پتہ ہو۔ یہ مفقود اپنے مال کے حق میں زندہ سمجھا جاتا ہے اور دوسرے کے مال کے حق میں مردہ سمجھا جاتا ہے۔ چنانچہ اس مفقود کی میراث کا کوئی مستحق نہیں ہوگا کیونکہ استصحاب حال کی وجہ سے جس

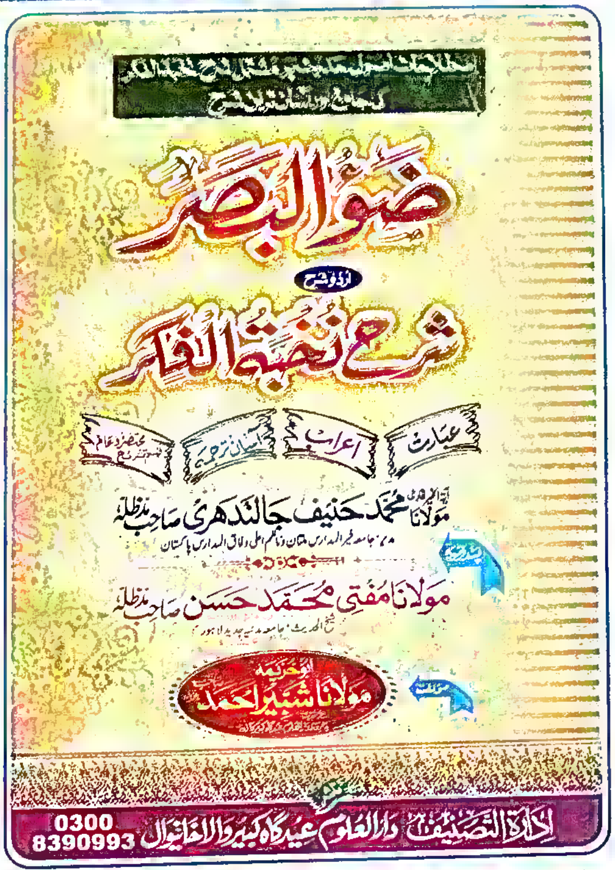
طرح پہلے زندہ تھا اب بھی زندہ سمجھ کر ورثاء کے استحقاق کو دفع کیا جائے گا۔ اور استصحاب دفع کے لیے حجت ہے۔ اور اگر اس کے مفقود ہونے کی حالت میں کوئی قریبی رشتہ داروں میں سے مر گیا تو مفقود بھی اس کا وارث نہیں بنے گا کیونکہ اگر وارث بنائیں تو یہ استصحاب کی وجہ سے ہوگا کہ پہلے زندہ تھا اب بھی زندہ ہے تو یہ دوسرے کے مال کے حق میں الزام ہوگا اور الزام میں استصحاب حجت نہیں ہوتا۔

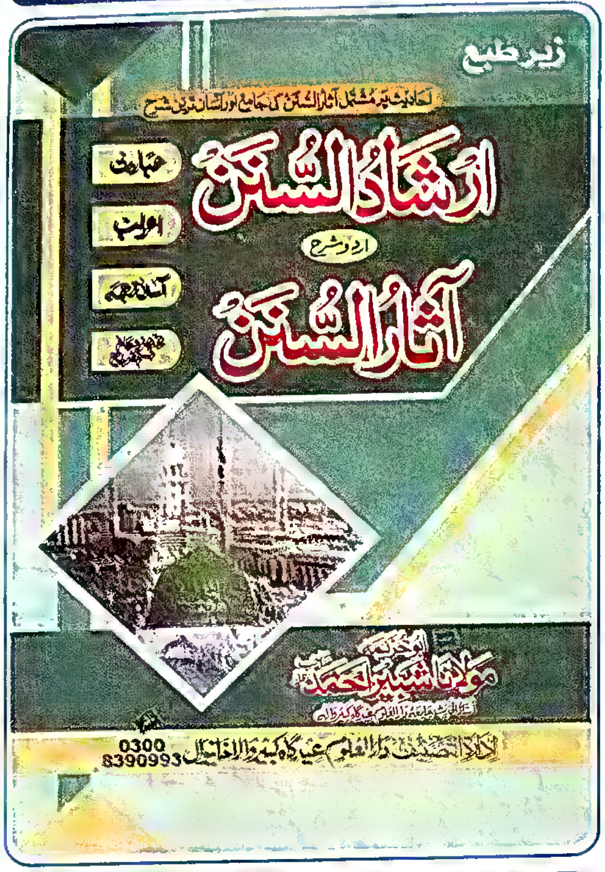
فان قیل : سے ایک اعتراض ہے کہ امام صاحبؒ سے یہ نقل کیا گیا ہے انہوں نے فرمایا عنبر میں خمس نہیں ہے۔ دلیل یہ دی کہ اس کے بارے میں کوئی حدیث نہیں ہے اب دیکھو امام صاحبؒ عدم علت سے عدم حکم پر استدلال کر رہے ہیں کہ اس میں حدیث نہیں ہے لہذا اس میں خمس بھی نہیں ہوگا۔ تم اس کا انکار کیوں کرتے ہو؟

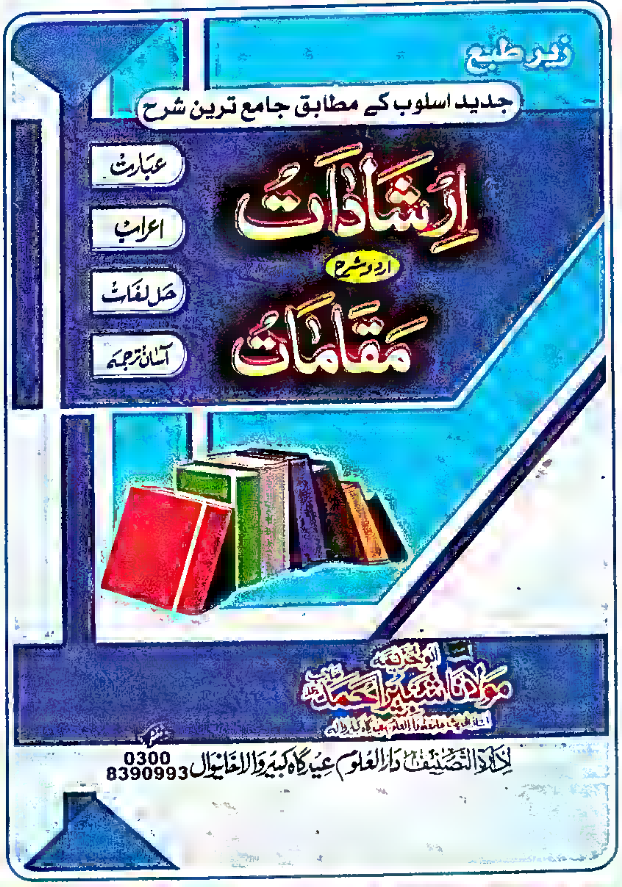
قلنا: سے مذکورہ اعتراض کا جواب دیا کہ امام صاحبؒ نے یہ بات کہ اس بارے میں کوئی حدیث نہیں ہے، بطور دلیل کے نہیں کی، بلکہ عنبر میں خمس کے وجوب کا قائل نہ ہونے کا عذر بیان کیا۔ مطلب یہ ہے کہ قیاس بھی عنبر میں خمس واجب کرنے کی نفی کرتا ہے اور اس بارے میں کوئی خلاف قیاس حدیث بھی وارد نہیں ہوئی۔ اگر کوئی حدیث ہوتی تو اس پر عمل کر کے میں قیاس کو چھوڑ دیتا۔ جب حدیث نہیں ہے تو ہم نے قیاس پر عمل کرتے ہوئے عنبر میں خمس واجب نہیں کیا۔ اسی لئے روایت کیا گیا ہے کہ امام محمدؒ نے امام صاحبؒ سے عنبر میں خمس کے بارے میں سوال کیا کہ عنبر میں خمس کیوں نہیں ہے تو امام صاحبؒ نے فرمایا کہ خمس اس لئے نہیں ہے کہ عنبر مچھلی کی مانند ہے کیونکہ دونوں پانی میں پائے جاتے ہیں مچھلی میں خمس نہیں ہے تو عنبر میں بھی خمس نہیں ہوگا۔ پھر امام محمدؒ نے کہا کہ مچھلی میں خمس کیوں نہیں ہے تو امام صاحبؒ نے فرمایا کہ وہ پانی کی مانند ہے پانی میں خمس نہیں ہے تو مچھلی میں بھی خمس نہیں ہوگا۔ اس کے بعد امام محمدؒ نے خاموشی اختیار کر لی اس سے معلوم ہوا کہ عنبر میں خمس نہ ہونے میں امام صاحبؒ کی دلیل یہ قیاس ہے اور پہلی بات جو امام صاحبؒ نے فرمائی ہے کہ اس میں حدیث نہیں وہ بطور عذر کے فرمائی ہے۔

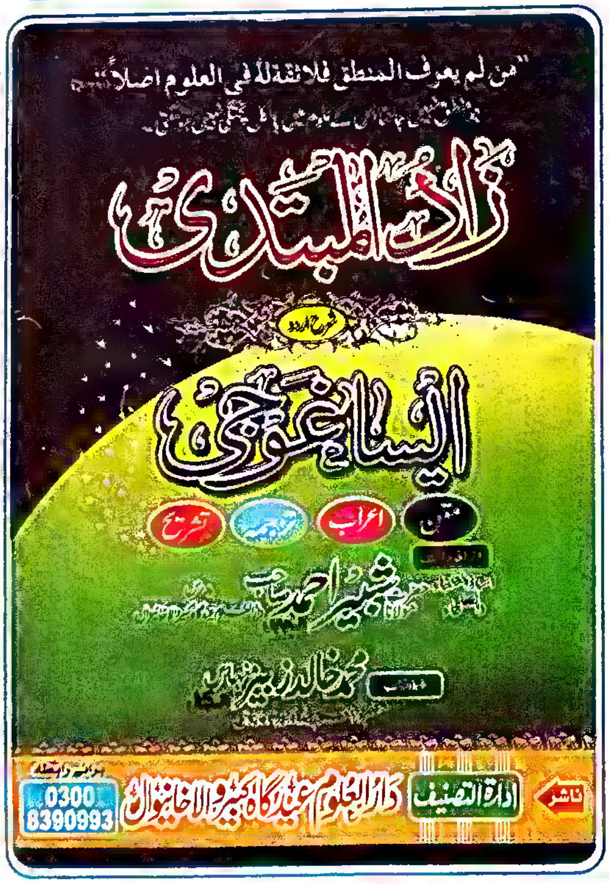
﴿واللہ اعلم بالصواب﴾

ہماری دیگر مطبوعات









ادارۃ التصنیف دار العلوم عیدگاہ کبیر والا خانیوال 0300 8390993